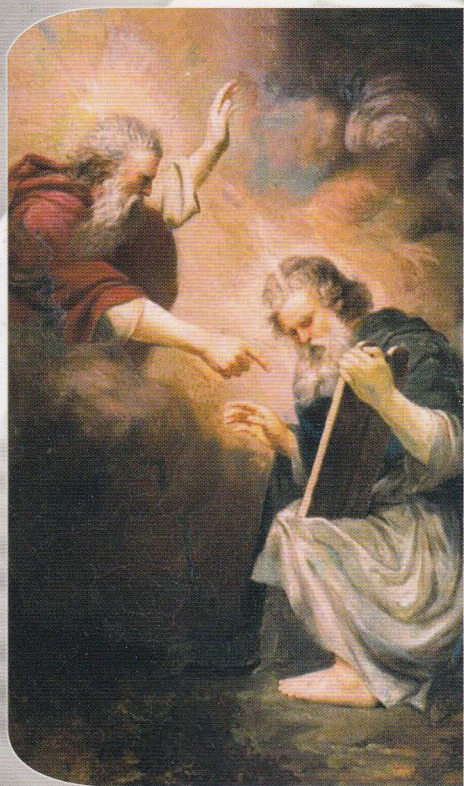


# 十誡與真福八端

結合聖經研究的倫理反省

倫理、  
聖經

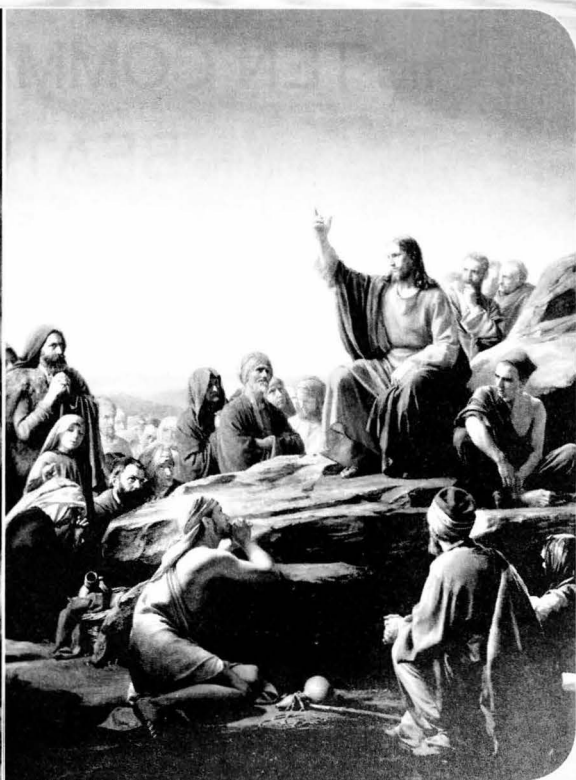


陳耀聲 著 許建德 譯 胡國楨 審訂

輔大神學叢書127

# 十誡與真福八端

結合聖經研究的倫理反省



2016年11月

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

陳耀聲 著

許建德 譯

胡國楨 審訂

NO. 127  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

The **TEN COMMANDMENTS**  
and the **BEATITUDES**

Biblical Studies and Ethics for Real Life

by Yiu Sing Lúcas CHAN, SJ

Copyright © 2012 by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.  
This book is published by agreement with  
the Rowman & Littlefield Publishing Group through the Chinese  
Connection Agency, a division of the Yao Enterprises, LLC.  
Translated by J. Augustine Hsu and edited by Fu Jen Faculty of  
Theology of St. Robert Bellarmine  
Chinese copyright © 2016 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan  
All rights reserved.

本書獻給  
親愛的外婆在天之靈  
您

毫無保留地收養了我的母親  
全心全意地把我及兄弟們養大  
並  
虔誠地把基督信仰帶來我們家

# 目 錄

- vi 中文版譯者序（許建德）
- ix 中文版編審的話（胡國楨）
- xii 英文版前言：向我們的學生朋友致賀
- xix 作者自序：從十誡到真福八端
- xl 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

## 第壹部分

### 基督宗教倫理神學新模式：結合聖經研究的倫理反省

- 3 第一章 初步的共識
- 14 第二章 在德行的鏡頭下讀聖經

## 第貳部分

### 十誡的倫理生活：出廿 2~17 字面解經及引申詮釋

- 37 第三章 詮釋十誡的歷史沿革
- 51 第四章 十誡的幾個初步問題
- 71 第五章 第一誡（出廿 2~6）
- 86 第六章 第二誡（出廿 7）
- 102 第七章 第三誡（出廿 8~11）
- 118 第八章 第四誡（出廿 12）
- 132 第九章 第五誡（出廿 13）

- 148 第十章 第六誠（出廿 14）  
163 第十一章 第七誠（出廿 15）  
179 第十二章 第八誠（出廿 16）  
194 第十三章 第九誠（出廿 17b）  
209 第十四章 第十誠（出廿 17a, c）

## 第參部分

### 真福八端的倫理生活：瑪五 3~12 字面解經及引申詮釋

- 225 第十五章 詮釋真福八端的歷史沿革  
234 第十六章 真福八端的幾個初步問題  
255 第十七章 第一端真福（瑪五3）  
268 第十八章 第二端真福（瑪五4）  
280 第十九章 第三端真福（瑪五5）  
292 第二十章 第四端真福（瑪五6）  
304 第二十一章 第五端真福（瑪五7）  
317 第二十二章 第六端真福（瑪五8）  
329 第二十三章 第七端真福（瑪五9）  
343 第二十四章 第八端真福（瑪五10~12）  
  
357 結語：給所有人的絕對性邀請  
360 跋：由西方到東方  
377 近代學者人名一覽表

# 中文版譯者序

## 跟隨主耶穌走祂的道路

許建德

第一次知道陳耀聲神父，是 2015 年 5 月在美國耶穌會雜誌 *America* 網站上讀到的一篇紀念文章<sup>1</sup>。文章裡介紹神父是倫理神學界的新秀，也是聖經倫理神學這個嶄新學術領域的一位先驅者。陳神父過世時還未滿 47 歲，真是英才早逝。

所以當胡國楨神父來信提及陳神父這本遺著的翻譯工作時，就一口答應下來。接著在過去將近一年的時間，就跟隨著陳神父的書，沉浸在聖經倫理神學的世界中。這本書原是陳神父的博士論文，用字簡潔，但是引用資料極為豐富，借助於本地圖書館的資訊服務，才得把陳神父所要表達的，清楚地翻譯出來。如今譯事將畢，心中充滿感恩之外，也有許多感想，謹述之如下。

陳神父的這本書，當然是聖經倫理神學的經典之作，這一點在本書〈英文版前言：向我們的學生朋友致賀〉以及〈中

---

<sup>1</sup> George Griener, "Remembering Lúcas Chan Yiu-Sing", May 24, 2015, *Americamagazine.org*, <http://americamagazine.org/content/all-things/remembering-lucas-chan-yiu-sing>.

文版編審的話〉裡已經表示得很清楚，我也不再重複。我想要做的，是從智慧基督論的角度來看本書。

教宗方濟各在其《福音的喜樂》勸諭中，提醒我們：「信仰的表述，都是在每個民族的文化中完成……各民族表述其信仰時，不能向歐洲國家的表述模式東施效顰」。

什麼是歐洲國家的表述模式？亞洲民族的信仰表述又是什麼？耶穌會總會長倪勝民（Adolfo Nicolás）神父在他任職日本省省會長期間曾經說過：以西歐文化為主的傳統教會，過去專注在分辨耶穌的真理上，發展了繁複的系統教義；亞洲教會的特色則在耶穌道路的領略，如今可以做全球教會的借鏡。

亞洲基督徒把耶穌看成是智慧的導師<sup>2</sup>。前不久才過世的張春申神父，就曾以智慧導師為題，發表了一系列文章，後來收集在《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》<sup>3</sup>一書裡。

陳神父的這本書，既是聖經倫理神學的經典之作，我個人覺得也可看成是智慧基督論在信仰生活中的落實。首先，本書所選用的十誡與真福八端，分別是舊約猶太傳統與新約耶穌宣講最具代表性的文本。其次，本書的字面解經部分，

---

<sup>2</sup> 請參：譯者為紀念張神父所寫的〈智慧基督論救贖意義的探討：以「天主經」為例〉《神學論集》188~189期（2016夏、秋），367~385頁。

<sup>3</sup> 張春申，《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》（台北：光啓文化，2003）。



讓我們對耶穌時代的文化與社會背景多了一層的瞭解。第三，在內涵意義的引申詮釋部分，幫助我們對這些文本如何運用到現代世界多了幾分把握。第四，每一個德行、楷模與實踐，都為我們提供了追隨耶穌教導的實際方法，是我們在生活中扎扎实實地做修身功夫的最好參考。

總之，陳神父這本書不僅帶來猶太傳統與基督教導的精髓，而且為大家指出一條追隨耶穌的康莊大道，可以說是亞洲信仰方式的經典表達。所以這本書除了作為神學生的聖經倫理神學的範本之外，為所有有志追隨主耶穌的基督徒而言，也是一本絕佳的修身參考書。不管是為了什麼原因讀本書，都希望你能因而更接近上主，以此與中文讀者們共勉。

最後，我要謝謝胡國楨神父與詹德隆院長給我翻譯本書的機會，也謝謝胡神父在整個翻譯過程中的建議和指導。

# 中文版編審的話

胡國楨

一年半前，詹德隆院長拿著這本陳耀聲神父的英文遺著來找我，希望我推薦一位有資格的翻譯人，我毫不猶豫就提出許建德的名字，他的確是最恰當的人選。建德答應了。他與我約定：我倆同步進行譯和審的作業；他譯完一章，我立即審閱。這樣作業的好處是譯第二章時，第一章已經定稿，對一些專門術語就不必再三推敲，除非發現更恰當的譯法。在譯和審的過程中，我們發現下述事項與編輯有關，應向讀者做個交代。

首先，在引證聖經文本方面。(1)若有需要注明希伯來原文、或希臘原文、或拉丁原文時，我們遵循英文原著的方式：希臘原文以希臘字母、拉丁原文以拉丁字母拼寫；由於希伯來文的字母，是由右至左書寫，我們的寫作是由左到右（英文、中文皆然），為順暢起見，希伯來原文就以拉丁字母來拼寫，由左到右，以利閱讀。(2)中譯經文的引用以《思高譯本》為準；若有需要，佐以《和合譯本》；若還有需要，就引證《蕭靜山譯本》及《現代中文譯本》。

其次，陳神父在本書中，幾乎綜合了兩千年來教會歷史

中所有有關十誡和真福八端的字面解經意見，並以現今世界文化情境為它們做了引申詮釋。因此，書中提及的作者及作品極多，從初期教父到廿世紀末的著作皆有。為中文讀者的方便，本中文譯本採用下述原則處理作者姓名及作品：

- (1) 天主教官方正式出版的教理書縮寫如下：

CCC 《天主教教理》 (*The Catechism of the Catholic Church*)

- (2) 奧思定、多瑪斯、路德及加爾文四位，是全書各處都提及的神學大師，就直接以中文譯名稱呼，不加任何說明。他們的經典作品縮寫如下：

ICR 加爾文《基督教要義》 (*Institutes of the Christian Religion*)

LC 路德《大教理》 (*The Large Catechism*)

ST 多瑪斯《神學大全》 (*Summa Theologiae*)

- (3) 古代人名：以中文譯名為準；但在每章中第一次出現時，除了以中文譯名稱呼外，加上英文名及生平年代。
- (4) 有些廿世紀的聖經及神學作者，其中文譯名在天主教中文神學圈中已形成了共識，則以中文譯名為準；但在全書第一次提到他們時，除了以中文譯名稱呼，並加上英文名及生平年代之外，另加一〔譯者註〕，為他們生平、貢獻等做個簡介。而後，在每章中第一次出現時，除了以中文譯名稱呼之外，加上英文名及生平年代。
- (5) 另有些廿世紀的聖經及神學作者，對天主教中文神學圈

來說還很陌生，本書就直接提及他們的英文名字，若可能，也加上他們的生平年代。

此外，英文原著寫作的對象，基本上是成長在北美文化中的神學生，有些特別的事物及說法，為成長在中華文化生活圈中的讀者，必須做些簡短說明，我們也以〔譯者註〕的方式提出。

我們以最慎重的態度來譯、編本書的中文譯本，希望可以為中文神學教育略盡綿薄之力。倫理神學可以用積極地培養德行的方式敘述；不要像以往一樣，只是在教人消極地規避違犯法律而已。

# 英文版前言

## 向我們的學生朋友致賀

Daniel J. Harrington, S.J.、James F. Keenan, S.J.,  
Boston College (波士頓學院)

梵蒂岡第二屆大公會議文獻中，最被廣泛引用的觀點之一是：希望天主教的「倫理神學之學術性解釋應受聖經更多的滋養」（《司鐸之培育法令》16號，譯者按：引自「台灣地區主教團」的官方中譯文）。我們相信陳耀聲神父的這本書以及這項研究成果，必定成爲這個希望邁向滿全路上的重要里程碑。陳神父是我們先前教過的學生，後來也成了好朋友。本書的出版不但使他躋身當代倫理神學界中，成了應用聖經學術的最佳好手，也讓他把德行論的研究方法帶入了基督宗教倫理神學之中。他把他的研究方法具體地應用到基督宗教聖經中最重要的兩個文本上。當然，陳神父的這本《十誡與真福八端：結合聖經研究的倫理反省》相當具有大公主義的色彩，不只借用了新教聖經神學及倫理神學學者的研究成果，而且加入他們的研究行列，事實理當如此。因爲天主教參與聖經倫理神學這一領域的研究，是非常晚近的事。事實上，天主教開始投入這樣的學術工作，不過是一百年前的事。

故事該從十年前說起，當時的拉辛格樞機主教（Cardinal Joseph Ratzinger，後來的教宗本篤十六）在宗座聖經委員會（Pontifical

Biblical Commission) 成立一百週年的慶祝會上發表演講<sup>1</sup>。這篇演講提及：梵蒂岡的某個聖部，在 1912 年 6 月 29 日頒發了一個法令，譴責一位聖經神學學者邁爾 (Friedrich Wilhelm Maier, 1883~1957)，因為他寫了一篇有關對觀福音的論文，表示他對所謂「二源論」的支持。這篇論文出現在一本聖經詮釋書裡，這本聖經詮釋的編者是蒂爾曼 (Fritz Tillmann, 1874~1953)，他是一位有成就而且具有影響力的聖經神學學者，著有三本有關「耶穌的自我認識，以及祂的再次來臨」的聖經研究作品。

這個法令宣布將這本聖經詮釋書列入「禁書目錄」，並禁止邁爾及蒂爾曼兩位繼續從事與聖經神學有關的工作；但准許他們可以自由選擇改變從事研究的神學領域：邁爾後來成了駐守監獄的司鐸；蒂爾曼則成了倫理神學學者。

七年後，蒂爾曼出版了他的第一本倫理神學著作，是一本談論「耶穌宣講中的團體」的書。他最有價值的學術作品出版於 1934 年，談論的是「耶穌的門徒觀」；這本書極獲好評。門徒觀 (discipleship) 這個在當時的天主教倫理神學界內，還是個完全新穎的觀念，因此就很快地普遍被採用了。1937 年，他為普通教友出版了一本比較通俗易讀的書：*Der Meister Ruft* (暫譯：《主在召喚》)；這本書給神學界帶來更大的影響。書中使用愛的三重命令，來發展以德行論為基礎的倫理觀，如此便可活出聖經中推廣的「愛天主」、「愛自己」，並「愛近人」的三

---

<sup>1</sup> 這篇演講發表在 2003 年 5 月 10 日。

重理想。1961年，這本書的英譯本出版了，書名是：*The Master Calls*（暫譯：《主在召喚》）<sup>2</sup>。

天主教在以聖經為基礎的倫理神學上，第二個突破事件大約發生在卅年前。1984年，倫理神學學者 William C. Spohn（1944~2005，美國耶穌會會士，著名的倫理學學者）寫了一本流傳很廣的小書：*What Are They Saying about Scripture and Ethics?*（暫譯《關於聖經與倫理神學——他們現在怎麼說》）。書中特別強調：愈來愈多的神學學者把聖經的學術研究成果，應用到生活的實踐中。

在他的研究中，Spohn 注意到：神學學者們運用了各種不同的假設，他因而把應用聖經到日常倫理生活上的不同方法，劃分出六種不同的模式：

- ◇ 第一模式，屬新教所主張之命令式的「神旨論」（Divine Command）<sup>3</sup>。這是新正統派的巴特（Karl Barth, 1886~1968，瑞士改革宗神學家）及潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906~1945，德國信義宗系統神學家，因反對納粹政權而被捕，後來因為涉及刺殺希特勒的陰謀而遭處決）等人作品的遺緒。
- ◇ 第二模式，以相關經文來提醒人們什麼是天主的旨

---

<sup>2</sup> Fritz Tillman, *The Master Calls: A Handbook of Christian Living* (Baltimore, MD: Helicon, 1960).

<sup>3</sup> 譯者註：關於「我應該怎麼做？」這問題，Spohn 說第一模式的回答是「你要聽從上主的命令，毫不猶豫地遵旨去做」。

意<sup>4</sup>。這是反映拉內（Karl Rahner, 1904~1984）及許勒爾（Bruno Schüller, 1925~2007，德國天主教倫理神學家）等人使用聖經的方法。

- ◇ 第三模式是近年稍有名氣的解放神學學者古鐵雷（Gustavo Gutiérrez, 1928~），以及女性神學界中的羅素（Letty Russell, 1929~2007，美國新教婦女神學家）和特里布爾（Phyllis Trible, 1932~，美國女性主義聖經學家）等人用得比較多的解放式的說法<sup>5</sup>。
- ◇ 第四模式是在回應天主的啓示，為理查·尼布爾（H. Richard Niebuhr, 1894~1962，著名美國倫理神學家，是著名美國神學家尼布爾 Reinhold Niebuhr 之弟）這類神學家所用，則聚焦於天主在世界上的所做所為。
- ◇ 第五模式是對門徒的召喚<sup>6</sup>。出乎意外地，他並未引用蒂爾曼的作品，卻討論了豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~，美國衛理公會倫理神學學者）、麥克法格（Sallie McFague,

---

<sup>4</sup> 譯者註：第二模式認為靠著上主的恩典，人性已經恢復到上主創造時的狀態，上主的啓示提醒我們人性中的道德觀念。關於「我應該怎麼做？」這問題，Spohn 說第二模式的回答是「答案就在你的人性裡，一如天主所創造的，以及耶穌基督所授權的」。

<sup>5</sup> 譯者註：關於「我應該怎麼做？」這問題，Spohn 說第三模式的回答是「去把受奴役的人們解放出來，因為這是上主的承諾，聖經經文會告訴我們什麼是基督徒的立場」。

<sup>6</sup> 譯者註：關於「我應該怎麼做？」這問題，Spohn 說第四和第五模式把問題改成「身為耶穌的門徒，在分辨之後，我該怎麼做？」



1933~，美國婦女神學家）、尤德（John Howard Yoder, 1927~1997，美國門諾會倫理神學家，和平主義者）等人開始從事的研究工作。

◇ 最後一個模式，包括了 Spohn 自己最喜愛的看法：「福音中對愛的回應」及「愛的命令」。

Spohn 顯然對蒂爾曼的作品不太熟悉，因為蒂爾曼早已運用了德行論的方法，把他所說的最後兩個模式——門徒及愛——結合在一起。Spohn 的這個疏忽很耐人尋味，尤其想到他在 1990 年出版的那本膾炙人口的作品 *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*（暫譯《去照樣做：耶穌與倫理神學》）也把這兩個模式合在一起。在這本書中，Spohn 論述說：爲了接受聖經、聆聽做門徒的召喚，並活出愛的命令，德行論是最好的詮釋聖經之鑰匙。

Spohn 的研究引發了其他一些新的發展，最顯著的，是聖經神學學者與倫理神學學者之間的偕同教學愈來愈多。Spohn 自己以身作則，與解經學者 John Donahue 一起教了一門聖經倫理神學的課。同樣地，我們兩人<sup>7</sup>也開始偕同教學，因為聖經文本解經以及倫理神學引申詮釋的雙方專業的確有合作的必要，而且我們也都同意德行論是給聖經內涵做引申詮釋的好方法。陳耀聲神父即在這些課程中的一門當了我們的助教。

---

<sup>7</sup> 譯者註：陳神父的老師 Daniel J. Harrington（1940~2014，美國聖經學者）及 James F. Keenan（美國倫理神學學者）。

我們認為：陳耀聲神父的這本書，是天主教學者在聖經倫理神學領域中的第三次重大突破。陳神父把 Spohn 及 Donahue 的研究成果，以及我們兩人的加在一起，成為研究聖經倫理神學的一個新規範。而且，他還將新教神學學者 Allen Verhey（1945~2014）的建議綜合了進來，Verhey 是一位相當有資格的聖經倫理神學的專家，他也在他所有的著作中宣稱：結合字面解經及倫理詮釋是一件值得做的工作。

陳神父這本書有兩項重大的成就，使它成為研究聖經倫理神學的基礎參考書。首先，雖然經過 Spohn、Donahue 及 Verhey 等人不斷的呼籲，但大多數寫聖經倫理神學作品的人，還是無法結合下述的雙重工作：大多數時候，當倫理神學學者嘗試從事聖經倫理反省時，他們不做聖經的字面解經工作；當聖經學者從事倫理神學的應用時，他們也很少做到聖經內涵的引申詮釋。兩方面對自己所缺的資格能力，不是自以為有了、就是根本忽視。陳神父喚起這些學者的注意，並給他們做了示範，他們的研究若缺少聖經字面的解經或是其內涵意義的引申詮釋，就會功虧一簣，達不到做聖經倫理神學真正的要求。這本書因而成了一份做聖經倫理神學研究需要雙重資格能力的宣言。

其次，陳神父不只說到，而且實際做到。他以十誡和真福八端的相提並論，將聖經新舊約中有關倫理神學的最基礎文本取出，以同樣的分析方法來給它們解說。如此，從受造界本性的角度來看，十誡就具體成了倫理行為的標準；而在耶穌基督

光照下，真福八端則具體成了門徒之特徵。陳神父給我們提供了基督徒從聖經做倫理反省的正確完整之「程序和做法」。

從教會譴責邁爾及蒂爾曼開始，迄今一百多年歷史中，我們有了相當多的進展。現在，當我們的工作要開始一個新紀元的當下，當我們往前繼續做聖經研究、將其文本應用到實際的倫理生活中的時候，陳耀聲神父為我們打下了一個穩固的基礎，而且揭露了繼續前行必要的具體條件。

## 作者自序

# 從十誡到真福八端

最近數百年來，基督宗教倫理神學在使用聖經<sup>1</sup>上，新教各宗派與天主教之間，有著不同的傾向。宗教改革者把聖經當作倫理神學智慧最主要的資源；反之，天主教則不斷重申他們依賴的是傳承。然而，梵蒂岡第二屆大公會議訓勉天主教倫理神學學者要重視聖經：「應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養」<sup>2</sup>。

遵循這個指示，天主教會在廿世紀的後半葉開始趕上。天主教的倫理神學從此樂意以聖經為其源泉。但具體而言，聖經中哪裡可以作為我們倫理上的指南？哪些具體的聖經文本是我們今日基督徒倫理生活的依歸？

在天主教會中，1993年發布的一項有關基督徒倫理生活的教宗通諭《真理的光輝》（*Veritatis Splendor*），確定了十誡與山中聖訓是基督徒倫理的兩大樞紐：前者是所有別的誡命之核

---

<sup>1</sup> 本書英文版中，Scripture 及 Bible 兩字交互使用，中文版則統一譯作「聖經」，所指的是那些由基督徒團體訂定為正典綱目的神聖作品，這些文獻在信仰及生活實踐上有其權威性。

<sup>2</sup> 梵二《司鐸培育法令》16號，引自「台灣地區主教團」的官方中文譯文。

心；而後者是「福音倫理的大憲章」（第12, 13, 15號）<sup>3</sup>。主張以自然律（natural law）作為倫理神學方法論的Eberhard Schockenhoff（1953~，德國天主教司鐸，倫理學學者）即採取這個通諭的說法，而且以這兩段文本作為他立論的依據<sup>4</sup>。

梵蒂岡宗座聖經委員會（Vatican's Pontifical Biblical Commission）最近發布的一份文件*The Bible and Morality: Biblical Roots of Christian Conduct*（暫譯：《聖經與倫理：基督徒行為指導在聖經中的根源》），旨在從整體的聖經倫理來看待基督徒倫理，並且顯示如何以聖經作為倫理進展的標準。這個文件再度指明，在評定倫理行為時，最能夠表達基本原則的兩個文本就是《出谷紀》廿2~17的十誡，以及《瑪竇福音》五3~12的山中聖訓。他們確信這兩個文本分別是希伯來經典<sup>5</sup>，以及新約中的聖經倫理最典型的表達方式。而且十誡裡所要顯示的倫理觀，在真福八端裡更嚴謹地表達了出來<sup>6</sup>。

以上所言對我們都很有助益，但是還有別的重要原因才讓

---

<sup>3</sup> 教宗保祿若望二世，《真理的光輝》（1993年8月6日發布）。

<sup>4</sup> Eberhard Schockenhoff, *Natural Law and Human Dignity*, trans. Brian McNeil (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003).

<sup>5</sup> 本書英文版中，Hebrew Bible 及 Old Testament 兩詞彙交互使用。譯者註：中文版中，當上下文與猶太文化與宗教相關時，採用「希伯來經典」；當與基督宗教傳承有關時，採用「舊約聖經」。

<sup>6</sup> 宗座聖經委員會，《*The Bible and Morality: Biblical Roots of Christian Conduct* (Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2008), pp.12, 132, 138.

筆者在這兩個文本內尋找倫理指導。

## 十誡

毫無疑問，在所有的聖經文本中，最爲世人所熟悉的莫過於十誡<sup>7</sup>。民意調查顯示，北美洲的電影觀眾一旦提到「十誡」，就會聯想到Cecil DeMille導演的那部1956年的經典電影《十誡》（*Ten Commandments*）<sup>8</sup>。但在全球的舞台上，1980年代波蘭導演基斯洛夫斯基（Krzysztof Kieślowski）的《十誡》（*Decalogue*）<sup>9</sup>甚至更引人注目。許多影評家和倫理神學學者都一致認爲，這部電影的成功，也「重新引起了人們對聖經裡十誡的興趣」<sup>10</sup>。

除了在現代西方世界中廣爲人知外，世界上許多其他文化地區也在數百年前就已經知道十誡；例如，天主教在中國出版

---

<sup>7</sup> 本書英文版中，*Ten Commandments* 及 *Decalogue* 兩詞彙互相交錯共用，中文版則統一譯作「十誡」。譯者註：*Decalogue* 在聖經中的字面原本意義爲「十句話」，而後引申爲「十誡」，請參：本書第四章，56頁。

<sup>8</sup> 參：John M. Grondelski, "From 'The Ten Commandments' to the 'Decalogue'", *Journal of Religion and Film* 7, no.1 (April 2003)。譯者註：中文讀者或許對片中演梅瑟的男主角查爾登·海斯頓更熟悉。

<sup>9</sup> 譯者註：這部電影是以現代波蘭爲背景的十個短片故事，描寫人在極端的困境中，面對道德難題時的棘手選擇。

<sup>10</sup> Phil Cavendish, "Kieślowski's *Decalogue*", *Sight and Sound* 59, no. 3 (Summer 1990).

的第一本教理書，義大利籍的耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）在十七世紀早期所寫的《天主教要理》，裡頭就介紹了十誠。因著耶穌會傳教士的努力，以及明末清初中國社會的混亂，十誠的教導在中國流傳甚廣，這也正是當時中國社會所需要的<sup>11</sup>。

十誠不僅在全球享有盛譽，在許多社會裡更佔有特殊的地位。以當今的美國為例，十誠在有些地方被視為「文化的代表性標誌」<sup>12</sup>。

但最重要的是在猶太教和基督宗教的歷史上，十誠始終具

---

<sup>11</sup> Tian Hia-hua, “Confucian Catholics’ Appropriation of the Decalogue: A Cross-Textual Reading”, in *Reading Christian Scriptures in China*, ed. Chloe F. Starr (London: T&T Clark, 2008), pp.164, 172。也參：Nicolas Standaert, *The Bible in Early Seventeenth-Century China*”, in *The Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Monograph Series 43, ed. Irene Eber, Sze-kar Wan, and Knut Walf (Sankt Augustin, Germany: Monumenta Serica, 1999), p.34.

<sup>12</sup> Patrick D. Miller, “Is There a Place for the Ten Commandments?” *Theology Today* 60, no. 4 (January 2004), pp. 473, 475。也參：Robert Louis Wilken, “Keeping the Commandments”, *First Things* 137 (November 2003), pp.33~37。宗座聖經委員會也宣稱十誠「在文化間的交流是如此的重要」。L. Melina and J. Noriega, eds., “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis Splendor”, in *Camminare nella Luce: Prospettive della Teologia Morale a partire da Veritatis Splendor* (Roma, PUL, 2004), pp.39~40, as quoted in Pontifical Biblical Commission, *The Bible and Morality*, pp.133.

有獨特的重要地位。首先，在希伯來經典中，十誡有它獨有的特性<sup>13</sup>。它似乎是《妥拉》（Torah：希伯來經典的前五卷書，基督徒稱為《梅瑟五書》）中，唯一直接由雅威（YHWH）頒布給以色列人的法律，而且一直保存在盟約的約櫃裡。在聖經中，十誡立在其他法律之前，而且不像其他的法律，十誡並未訂有處罰條款。十誡的文本在希伯來經典中重複了兩次，在《妥拉》的其他地方也有類似的文本。另外，因為十誡文字簡潔，不僅易於背誦，而且督促以色列人身體力行。

其次，十誡在猶太教的宗教和倫理上佔有重要地位<sup>14</sup>。在

---

<sup>13</sup> William P. Brown, "Introduction", in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), pp.2~4。也參：Moshe Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", in *The Ten Commandments in History and Tradition*, ed. Ben-Zion Segal (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University of Jerusalem, 1990), pp.15~19; Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), pp.35; Patrick D. Miller, "Ten Commandments", in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5 (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006~2009), pp.517~518.

<sup>14</sup> 有關十誡與猶太教，參：Shalom Albeck, "The Essence of Religious Faith", in *The Ten Commandments in History and Tradition*, pp.261~289; Yehoshua Amir, "The Decalogue according to Philo", in *The Ten Commandments in History and Tradition*, pp.121~160; Gad B. Sarfatti, "The Table of the Law as a Symbol of Judaism", in *The Ten Commandments in History and Tradition*, pp.383~419; Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", pp.1~44.



辣彼猶太教時期<sup>15</sup>第一部依據口述傳統編輯成的聖典《米市納》（*Mishnah*：第一部由口述傳統編纂而成的辣彼文獻），其中寫明在聖殿的敬拜禮儀中，十誡是和《舍瑪》（*Shema*：申六 4-9，猶太教的信經）<sup>16</sup>是要一起誦讀的。後來以色列人在慶祝「頒布《妥拉》的慶節」<sup>17</sup>上，要重宣遵守十誡的誓願。主曆第一世紀的猶太哲學家斐洛（Philo of Alexandria, ca.20 BC~40 AD）說：所有的法律都只是十誡的發揮和說明而已。的確如此，因為它在所有法律中的崇高地位，在古代虔誠守法的猶太人的倫理生活當中，十誡具有特別的意義。

可惜在後代的猶太社會裡，十誡逐漸失去它的特殊地位以及倫理重要性<sup>18</sup>。儘管如此，直到今日，虔誠的猶太人仍然在早禱中誦念十誡。

在基督徒的生活中，有好幾個世紀，十誡始終是重要的一

<sup>15</sup> 譯者註：主曆 70 年羅馬人摧毀了耶路撒冷的聖殿，所謂的第二聖殿時期宣告結束，此後同時注重口傳妥拉與成文妥拉的辣彼派逐漸壯大，到了第六世紀以後，終於成為猶太教的主流。所以，當今世界上流傳的猶太教就是辣彼猶太教。

<sup>16</sup> 譯者註：《舍瑪》（*Shema*）是猶太人每天早晚禱都要誦念的信經，起頭的一句即是「以色列人！你聽著：上主我們的天主，是唯一的上主」（申六 4）。

<sup>17</sup> 譯者註：聖神降臨即發生在猶太人的「頒布《妥拉》的慶節」，又名「五旬節」。

<sup>18</sup> 有關喪失的原因，參：Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.435.

環，尤其是在教理講授和倫理指導方面<sup>19</sup>。早在第二世紀，十誡連同山中聖訓的摘錄就被用在教理講授中作為倫理的規範。早期教父，像戴都良（Tertullian, ca.160~230）等人，就把十誡當作是普世通用、全人類都該遵守的法律。

在中古世紀時期，多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, ca.1225~1274）把他有關十誡的教理講授編輯成冊；十五世紀的神學家熱爾松（Jean Charlier de Gerson, 1363~1429）也稱十誡是「基督徒倫理的基石」。在宗教改革的前後，十誡取代了七罪宗（和補贖手冊），成了教會倫理教導最重要的工具。馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）和約翰加爾文（John Calvin, 1509~1564）都把十誡作為他們倫理訓導的基礎。在天主教會裡，特利騰大公會議（The Council of Trent）也把十誡編入教理，成為倫理教導的根本核心。

到了近代，許多建造在十九世紀的聖公會教堂，十誡就雕在教堂的壁龕上，提醒信友們這是天主的告誡。每個月至少一次，在信友的祈禱崇拜中，要誦念一次。

---

<sup>19</sup> 在十六世紀末期的教理講授中，十誡是四個主要題目之一。有關十誡在教理講授的討論，除了 Childs 的文章之外，也參：David Flusser, “The Ten Commandments and the New Testament”, in *The Ten Commandments in History and Tradition*, pp.219~246; Jonathan Hall, *Augustine and the Decalogue* (University of Virginia); James F. Keenan, *Commandments of Compassion* (Franklin, WI: Sheed & Ward, 1999); Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009).

許多現代的神學學者一樣地推崇十誡。以 1992 年頒布的《天主教教理》為例，倫理部分超過一半的篇幅都在討論十誡（CCC ##2052-2557）。它清楚指明在給望教友和一般信友講授教理時，十誡是最主要的部分（CCC #2065）。在聖經學研究的領域內，許多人點出由於十誡有以上論及的特點，因此它在作為倫理的基礎，特別是在聖經倫理的研究上，更具重大意義。十誡是「舊約倫理，或是整個聖經倫理的綜合架構和基礎」<sup>20</sup>。宗座聖經委員會也聲稱十誡具備了文學上和神學上的基本特色，是作為聖經倫理反省的最好說明。在基督徒倫理學者中，有人甚至說：「面臨今日各種挑戰的當兒，恢復十誡是基督徒這樣的團體能否生存下去的主要因素」<sup>21</sup>。

## 真福八端

同樣地，真福八端<sup>22</sup>也備受喜愛，在基督徒團體裡尤其明

---

<sup>20</sup> Miller, *The Ten Commandments*, pp. xi.

<sup>21</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999), p.13.

<sup>22</sup> 本書英文版中，每當整體方式提及「真福八端」時，採用第三人稱單數。每當以各端真福方式提及時，採用第三人稱多數。譯者註：Beatitude 這個字原本的字面意義為何，請參：本書第十六章，244-246 頁。在本中譯本中，當具體談論《瑪竇福音》山中聖訓裡的八端真福時，稱「真福八端」：當泛指有關真福文學類型

顯<sup>23</sup>，其中主要原因在於它是山中聖訓的一部分。山中聖訓是聖史瑪竇把耶穌的講道依據題材編撰而成的。《瑪竇福音》的第五～七章，「在教會歷史上，不斷地被研討、被重新解釋，以至於我們都可以有一本山中聖訓的『詮釋史』」<sup>24</sup>。Hans Dieter Betz（1931~，德國聖經學者，1963年後定居美國）甚至說：因為多不勝數，要完整地收集瑪五～七章的詮釋史或其參考書目，是不可能的。Daniel Harrington也說山中聖訓的詮釋史，其實就像基督宗教史的縮影一樣。

真福八端「歷來就是山中聖訓裡最有名、也最有價值的部分」<sup>25</sup>。許多神學學者為真福八端文本寫過評論<sup>26</sup>。第四世紀的

---

（macarism）時，稱「真福文體」。

<sup>23</sup> 有關真福八端的聲譽及普及，參：Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995); Daniel Harrington, *The Gospel of Matthew, Sacra Pagina* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007); Timothy Larsen, "Introduction", in *The Sermon on the Mount through the Ages*, ed. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen, and Stephen R. Spencer (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007), pp.13~17。由於種種因素，瑪竇的版本比路加的版本更受注意。參：Jan Lambrecht, *The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985), p.20.

<sup>24</sup> Lambrecht, *The Sermon on the Mount*, pp. 2.

<sup>25</sup> Lisa Sowle Cahill, "Christian Character, Biblical Community, and Human Values", in *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, ed. William P. Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p.15.

<sup>26</sup> Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer and The Beatitudes, Ancient*

額我略尼撒 (Gregory of Nyssa, ca.335~394) 解釋：八端真福像是「靈魂昇華的階段.....合起來就是神秘之梯」<sup>27</sup>。後來，金口若望 (John Chrysostom, ca.344~407) 把真福八端以及整個山中聖訓理解為「構成所有基督徒生命的基礎宣講」，而且為德行生活提供了結構單元<sup>28</sup>。在士林哲學的學者當中，多瑪斯也把真福八端看成是「耶穌在山中聖訓教導的試金石」，就如同十誠是「梅瑟法律倫理教導的精華」<sup>29</sup>一般。

對真福八端感到興趣的人，當然不限於古代的神學學者，當代的許多神學學者，從理查·尼布爾 (Helmut Richard Niebuhr, 1894~1962) 到海霖 (Bernhard Häring, 1912~1998，德國天主教倫理神學家)，從解放神學學者到女性神學學者，從天主教到新教的學者們，若不是在他們的論文中引用了真福八端，就是對這段文

*Christian Writers*, trans. Hilda C. Graef (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1954)。也參：Jaroslav Jan Pelikan, *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther* (Crestwood, NY: Vladimir's Seminary Press, 2000), p.67, and St. John Chrysostom, *Homily 15 on Matthew*.

<sup>27</sup> Jean Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RSR* 29 (1955).

<sup>28</sup> Margaret M. Mitchell, "John Chrysostom", in *The Sermon on the Mount through the Ages*, pp.22, 35.

<sup>29</sup> Jeremy Holmes, "Aquinas' Lectura in Matthaeum", in *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, ed. Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, and John P. Yocum (New York: T&T Clark, 2005), pp.79~80.

本的教導有所申論。

真福八端的令人喜愛和備感興趣，讓我們想到選擇這段文本的另一個原因，那即是瑪五 3~12 在現代神學上的重要性<sup>30</sup>。例如：海霖深信基督徒的生命本質，就是真福八端的顯示，因此信友們要存想反省這個文本對個人及社會的含意為何。也因此，越來越多的神學學者們在寫作靈修著作時，會到真福八端裡尋找靈感。

但亦如同十誡一般，更重要的是，在聖經倫理學，尤其是德行論裡，真福八端佔有舉足輕重的地位。Servais Pinckaers (1925~2008，比利時道明會會士，著名的倫理學學者) 說：因為真福八端就像「滿佈著疑問和矛盾的人生的一個摘要」<sup>31</sup>，無論是在個人或社會的層面，它都與現代基督徒的倫理生活息息相關。另一位作者說：真福八端讓我們注意到人類的問題、在其中找到意義、提醒我們在人生中充滿了天主的承諾、同時再度肯定

---

<sup>30</sup> Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Vision for the Church in an Unjust World*, rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2005); Bernhard Häring, *The Beatitudes: Their Personal and Social Implications* (Slough, UK: St. Paul Publications, 1976); Max Oliva, *Beatitudes for the Workplace* (Toronto, ON: Novalis, 2009); Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness – God's Way: Living the Beatitudes*, trans. Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998).

<sup>31</sup> Pinckaers, *The Pursuit of Happiness*, pp.37.

我們對上主承諾最深切的渴望<sup>32</sup>。帕森斯 (Susan Frank Parsons, 出生年代不詳, 英國女性神學家) 也注意到: 近年來許多倫理神學學者對「真福八端是否能夠在宗教倫理學的教學中, 重新萌發生機備感興趣」<sup>33</sup>。

再則, 真福八端是討論耶穌所要求的德行的最好資料來源。它很清楚地讚美八個相對應的德行。連宗座聖經委員會都強調真福八端裡的基本意向和德行, 認為誠信的基督徒生活都是被這些德行所激勵的<sup>34</sup>。

在聖經學研究的領域內, Ulrich Luz (1938~, 瑞士神學學者) 聲稱山中聖訓提供了一個信友團體可以「用來衡量他們作為的一個指導原則」<sup>35</sup>。因此, 真福八端實在也是為廿一世紀的天主子民所寫、所講的。的確, 如果基督徒的生命重心在於追求天主的國, 那麼瑪五 3~12 的重要性就很明顯了。何況在現代的聖經學研究裡, 社會歷史的批判方法 (social-historical criticism)<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Susan Muto, "Blessed Are the Poor in Spirit and the Pure of Heart", in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1995), pp.131~32.

<sup>33</sup> Susan F. Parsons, "Editorial", *Studies in Christian Ethics* 22, no.1 (2009), p.6.

<sup>34</sup> 宗座聖經委員會, *The Bible and Morality*, pp.13~14, 70~71.

<sup>35</sup> Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, trans. J. Bradford Robinson (Cambridge: Cambridge University of Press, 1995), p.44.

<sup>36</sup> 譯者註: 社會歷史批判方法又稱社會科學批判方法, 是聖經學研究的一種方法, 以聖經文本記載同時代社會背景的各项社會科學研究, 來增加對文本的理解和詮釋。

日益廣泛地被使用著，更印證了真福八端、甚或整個山中聖訓所談的，不只是適用於個人的倫理生活，而且也關係到團體的使徒工作以及社會公義。

我們之所以強調真福八端的第三、也是最後一個原因，是跨文化界限的。在文獻裡，尤其是有關倫理道德的文獻，越來越多把真福八端和其他宗教裡對應的說法拿來研究，這包括了印度教、伊斯蘭教和佛教等<sup>37</sup>。雖然還沒有人把真福八端拿來和儒家思想做比較，但是瑪五 3~12 的「蒙恩得福」(blessed) 和「快樂幸福」(happiness)，與儒家社會裡對「福氣」(prosperity) 的瞭解是相去不遠的。而且，儒家倫理也越來越被看成德行論的倫理學。這些特點可以作為基督宗教與儒家思想對話的一個平台，這點我會在本書的〈跋：由西方到東方〉中加以發揮。

## 本書的研討方法及結構

大體說來，如果我們想研究聖經與倫理神學的話，從上列的諸多原因，我們應該會把十誡和真福八端當作是主要的文本才對。倘若如此，那麼什麼是這兩個文本的倫理教導？在現代的倫理生活中，我們要如何詮釋它們的意義？

---

<sup>37</sup> Albert B. Randall, *Strangers on the Shore: The Beatitudes in World Religions* (New York: Peter Lang, 2006).



可惜，過去研究聖經倫理學的大師們或宗座聖經委員會，對這兩個文本在現代的倫理生活中的意義，都不曾提出令人滿意的解釋。他們若不是只以解經學 (exegesis) 方法來處理文本 (亦即以批判方法來研究文本的原始字面意義)，就是以詮釋學 (hermeneutics) 的方法來討論文本在倫理上的應用或詮釋，卻很少有兩面兼顧的情形<sup>38</sup>。同樣地，在方法上，聖經學的學者們沒引用倫理神學的方法，而倫理神學學者們也沒有在解經上下功夫。甚至最近想要融合聖經學與倫理神學的學者們，也是或者強調文本解經的重要性，或者強調把內涵意義引申到今日倫理反省的重要性，而沒有兩者兼具的情形。

不過在縮小倫理神學和聖經學這兩個學術領域差距的方法論上，大家倒是有一個初步的共識。這個共識包含了兩個部分。第一是在聖經和倫理神學的研究上，字面意義的解經與內涵意義的引申詮釋是不可分的。在這點上，我們覺得Allen Verhey (1945~2014, 美國神學學者) 把聖經看成是「成文的腳本」(“scripted script”) 的這個洞見特別有助益<sup>39</sup>。一方面，這文本，亦即Verhey稱之為「成文的」聖經文本，是由特定作者、在特定時空背景

---

<sup>38</sup> 譯者註：解經學 (exegesis) 及詮釋學 (hermeneutics) 的簡介，請見：本書第2頁的譯者註。

<sup>39</sup> Allen Verhey, “Scripture as Script and as Scripted: The Beatitudes”, in *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), pp.19~25.

中寫下來的作品，因此需要字面意義的解經。另一方面，聖經文本是需要演員們把它表演出來的「腳本」，一個腳本的表演本身就是一種對腳本的詮釋，需要把腳本所要傳述的內涵意義表達出來。把聖經看成是「成文的腳本」突顯了一個事實，即倫理神學和聖經學的工作是息息相關的，絕對不能厚此薄彼。

這樣的看法引領我們來到第二個部分：聖經學者和倫理神學學者在從事實務工作，尤其是著述和教學的時候，已經開始攜手合作了。例如：已逝的倫理神學學者 Spohn 和聖經學者 Donahue 的偕同教學；更新近的例子是倫理神學學者 Keenan 和聖經學者 Harrington 之間的合作。

這個共識指出了我們在方法論上的看法：從事聖經倫理反省的人必須對聖經文本仔細地研讀，而把心得築基在一個健全的倫理神學架構上，亦即對其內涵意義作引申詮釋。如果想要提供一個更完全、更符合現代人的詮釋的話，我們必須先對文本原始的字面意義求得更準確的理解。身為基督宗教倫理神學的從事者，我們接著建議德行論（virtue ethics）是進行倫理神學研究一個很值得採用的方法。為何？首先，在過去的數十年當中，德行論開始復甦，而且已經成為以原則為基礎的倫理神學（principle-based ethics）的重要替代方案。它與原則方法倫理神學的區別，在於德行論注重的是一個人或團體的氣質，以及培養這些氣質所需要的操練，而操練反過來也表現了氣質<sup>40</sup>。其次，

---

<sup>40</sup> Edmund D. Pellegrino and David C. Thomasma, *The Christian*

就聖經裡的故事和整體的目標而言，比起其他方案，德行論是最合適、最能夠擔當得起詮釋的重任。最後，如同Spohn所言，這是必然之事，如果不用某種形式的倫理哲學，是無法探討基督徒的倫理生活的<sup>41</sup>。

隨後在本書的第壹部分，我們將討論一個彌合聖經學與基督教倫理神學的二步模式。第一章討論初步的共識；第二章討論德行論詮釋的現代理解，特別是德行的四個重要內涵——操練、氣質、楷模，以及團體性和公眾的自我認同，而以反省德行在閱讀聖經的重要性作結束。

在第貳部分裡，我們把這個模式應用到十誡上。在希伯來經典裡，十誡有兩個版本：分別在出廿 2~17 和申五 6~21。在本書中，將以《出谷紀》版本為主，必要時，會拿《申命紀》版本作參考。選擇《出谷紀》版本的原因後來還會仔細說明，但主要是因為《出谷紀》的版本比《申命紀》的出自於較早的資料來源；而且《出谷紀》的增修者用第一人稱的直接語氣來描述發生在西乃山的事，《申命紀》的增修者則以梅瑟轉達天主的話的方式來描寫。一般讀者，不論是否是基督徒，一旦提到十誡，都傾向於《出谷紀》的版本，習慣使然吧。

---

*Virtues in Medical Practice* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1996), pp.14~15.

<sup>41</sup> Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York: Continuum, 2000), pp.27~28.

對十誡中的每一條誡命，我們將仔細地依照字面意義去解經，然後用德行論內涵意義引申詮釋，隨後討論個別誡命的每一章都由這兩個部分組成，而以聖經文本原始字面意義的討論開始。

在這之前，我們先介紹歷來基督宗教的大思想家們，以及最近的學者們如何解釋十誡。這番溫習完了以後，再討論幾個十誡在解經學上比較重要的議題，例如在幾個不同的傳承裡對十誡條例的不同分段法。

當我們做十誡內涵意義的引申詮釋（hermeneutics）時，不是只對每一條誡命提出相對的德行而已，還會根據德行論的基本問題去檢視我們的倫理生活，像我們是什麼樣的人？我們應該成為哪樣的人？我們如何可以成為那樣的人？對這三個問題的回答，就成了討論誡命的每一章的後半部分。在回答第一個問題時，我們將反省在整個大社會裡我們對於自我的理解為何。第二個問題引導我們在培養氣質的過程中，我們如何去理解德行的具體意義和內涵。換句話說，根據每一條誡命，成為一個有相對應德行的人是什麼意思。最後的問題，引領我們去探究這些德行的操練，以及在教會傳統裡舉出足以做這些德行的楷模人物，從楷模之首的耶穌開始。藉著對這些德行的操練以及效法這些楷模人物，我們想成為有德行之人的目標可以達成一些。總之，我們會描述和十誡各條誡命以及整體的精神相符合的倫理氣質。

自始至終，我們都反省著每一條誡命的社會和團體意義。這麼做有兩個理由：首先，在討論德行的內涵時，顯示了倫理生活有它的團體面，把誡命用德行論的內涵意義引申詮釋法來解釋，讓我們理解到十誡的作者希望我們成爲一個有特別德行的信仰團體；另外，十誡本身也有它的團體特質，它的對象是整個以色列子民，傳達什麼是跟天主以及跟其他人的正確關係，它爲我們指出了倫理含義的社會面向。

在這裡，我們需要特別指明，我們所提議的，並非只是一些人性的德行，而且是宗教信仰的德行：因爲聖經文本最關切的，便是在於我們是上主子民的一分子。

在第參部分裡，我們將以相同的方法來討論瑪五 3~12 的真福八端。在真福八端裡，社會層面也是相當的明顯。如果我們把整個山中聖訓看成是描寫人跟天主、人跟人之間的正確關係的天國倫理的話，那麼我們可以說：真福八端倫理實質的社會面向，就暗示在門徒觀（discipleship）的廣度意義之中——也就是「對一總人不分階級貴賤的召叫，成爲門徒以及心懷慈悲的行善，其間所表示出來的恆久社會意義」<sup>42</sup>。再則，作門徒的召叫還不止於最基本的社會公民權（social citizenship）<sup>43</sup>，因爲「整

---

<sup>42</sup> Lisa Sowle Cahill, "The Ethical Implications of the Sermon on the Mount", *Interpretation* 41, no. 4 (April 1987), p.153.

<sup>43</sup> 譯者註：社會公民權的觀念是英國社會學者 T. H. Marshall 在廿世紀中葉所提出，主張一個國家的公民應該享有政治、公民和社會權利。

個團體被邀請進入一個更深層、基於社會正義與窮人優先的社會關係當中」<sup>44</sup>。

最後要聲明的是，雖然筆者是天主教倫理神學的研究者，也不時會從天主教會的文獻中取材：但本書是帶著大公主義的色彩，而且是由倫理神學的角度來寫的。

再者，筆者來自深受儒家思想影響的香港社會。如同一些主要的宗教和文化傳統，儒家的倫理教導常取材於它的經典文本，換句話說，儒家的倫理來自於對儒家典籍細心詮釋的結果。在本書的整個寫作過程，當我們試圖彌合聖經學與倫理神學之間的差異，以及建議倫理神學學者對經文文本多加注意的時候，這多少是受了筆者的儒家背景所影響。

也因此，在本書的結尾，我們將討論：十誡和真福八端這兩項基督宗教的核心倫理，可以被儒家社會接受的可能性。當然，這樣大的題目只有另寫一本專書才能做詳細的討論，在這裡只能點到為止。只是筆者深信，即使是這樣一個簡短的比較，也能夠讓人看出跨越文化與宗教討論的可能性，並希望藉此能鼓勵聖經學學者和倫理神學學者們不要止於他們彼此間的合作交談，因為做任何跨越文化與宗教的倫理探討，必須從某些特定的文本開始，而非只是兩相比較的泛泛之談。它需要的是同時有文本做基礎以及有深入的內涵詮釋。

---

<sup>44</sup> John Battle. "The Sermon on the Mount and Political Ethics", *Studies in Christian Ethics* 22, no. 1 (2009), p.53.

## 作者致謝詞

我要向我的兩位耶穌會會士老師及朋友表達最深的謝意：*Daniel J. Harrington* 教授及 *James F. Keenan* 教授。他們鼓勵我出版這本著作，並在我學術追尋的過程中，給了我最大的支持。

我也要向兩所神學教育機構表達最大的感激：耶魯神學院及喬治城大學的 Woodstock 神學研究中心。他們在 2010~2011 學年度，給了我研究獎助金，讓我能從事這項研究工作，並出版了這本書。同時，我也要感謝 Rowman & Littlefield 出版社的執行編輯 Sarah Stanton 女士、她的助理 Jin Yu 女士，以及全體同仁，他們盡力促成本書的出版計畫，並使之成功付梓。

此外，我也受恩於兩位耶魯大學教授的友誼和支持：教授基督宗教倫理神學的 Margaret Farley RSM 修女，以及專研伊斯蘭教的 Gerhard Bowering SJ 神父。我衷心期盼他們兩位都能知道：我多麼感激他們為我所做的一切。

我也要感謝 New Haven 的海外使徒工作研究中心（Overseas Ministries Study Center）團隊，以及 Fairfield 大學、喬治城大學、Woodstock 神學研究中心等地的耶穌會團體。他們在我從事研究工作期間，給了我兄弟之情誼與團體的支持。

還要特別感謝一些身在海外的耶穌會士朋友們對我的長期鼓勵：余理謙（James Hurley）神父、James Gould 神父、Caoimhín Ó Ruairc 神父、Julio Giulietti 神父、George Griener 神父、Momose

Fumiake 神父，以及 John Clarkson 神父。尤其是耶穌會中華省前省會長詹德隆（Louis Gendron）神父，在他整個省會長任期之中，對我的神學學術培育給了莫大的支持。

最後，我要向一些在波士頓的香港天主教朋友表達誠摯的謝意，他們給了我友誼及關照。當我去 New Haven 及華府從事研究工作時，他們犧牲時間幫助我搬家，並多次抽空來看望我。

願天主祝福大家！



# 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

## 舊約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
創世紀（共 50 章）	創	創世記	創
出谷紀（40）	出	出埃及記	出
肋未紀（27）	肋	利未記	利
戶籍紀（36）	戶	民數記	民
申命紀（34）	申	申命記	申
若蘇厄書（24）	蘇	約書亞記	書
民長紀（21）	民	士師記	士
盧德傳（4）	盧	路得記	得
撒慕爾紀上（31）	撒上	撒母耳記上	撒上
撒慕爾紀下（24）	撒下	撒母耳記下	撒下
列王紀上（22）	列上	列王記上	王上
列王紀下（25）	列下	列王記下	王下
編年紀上（29）	編上	歷代志上	代上
編年紀下（36）	編下	歷代志下	代下
厄斯德拉上（10）	厄上	以斯拉記	拉
厄斯德拉下（13）	厄下	尼希米記	尼
（「厄斯德拉」亦稱「乃赫米雅」）			
多俾亞傳（14）	多	X X	X
友弟德傳（16）	友	X X	X
艾斯德爾傳（10）	艾	以斯帖記	斯
瑪加伯上（16）	加上	X X	X
瑪加伯下（15）	加下	X X	X

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩
箴言 (31)	箴	箴言	箴
訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌
智慧篇 (19)	智	X X	X
德訓篇 (51)	德	X X	X
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克 (6)	巴	X X	X
厄則克耳 (48)	則	以西結書	結
達尼爾 (14)	達	但以理書	但
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄
約納 (4)	納	約拿書	拿
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌
納鴻 (3)	鴻	那鴻書	鴻
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番
哈蓋 (2)	蓋	哈該書	該
匝加利亞 (14)	匝	撒迦利亞書	亞
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪

## 新約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可
路加福音 (24)	路	路加福音	路
若望福音 (21)	若	約翰福音	約
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦後書	帖後
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓



## 第壹部分

---

基督宗教倫理神學新模式：結合聖經研究的倫理反省

過去二十年裡，聖經研究和基督宗教倫理神學這兩個領域裡有諸多發展，有助於這兩個學術領域的相互溝通。例如，研究聖經的學者們除了做字面意義的解經（exegetical task）外，還開始進一步從事內涵意義的引申詮釋（interpretive hermeneutics）<sup>1</sup>；同樣的，倫理神學學者們在做倫理反省時，也開始到聖經中取材。從這些最近的發展中，我們留意到兩個重要的現象。首先，從聖經學界和倫理神學界都還一直強調各自領域的重要性一事來看，兩個領域的整合顯然還未達到一個完美的地步：在聖經學界方面，他們還缺少合適的倫理神學理論架構作為他們從事倫理分析的平台；在倫理神學界方面，他們對聖經的瞭解還未達到能夠恰當引用的地步，只是把聖經當作次要的補充資料。

儘管如此，這些發展卻為我們指出了一個建立整合聖經倫理神學的正確方向<sup>2</sup>。最近，以此為己任的學者們有了一個雙重面向的共識。第一，在以聖經為基礎的倫理神學界中，出現了一個共同的想法，就是字面意義的解經與內涵意義的引申詮釋是不可分的。第二，越來越多的聖經學者和倫理神學學者搭檔合作，來從事聖經倫理神學的工作，這個現象在著述與教學上尤其顯著。

可惜，從基督宗教倫理神學的角度來看，應使用哪一個理論架構作為倫理反省的聖經詮釋工具，尚未達到共識。在此事上，筆者建議使用德行論（virtue ethics）；它有許多重要的優點，對聖經內涵意義的引申詮釋是一個有幫助的參考點，尤其在研讀聖經一事上更是有益。

---

<sup>1</sup> 譯者註：在聖經研究領域裡，有兩個希臘文術語 exegesis（exegetical task）及 hermeneutics。前者稱為「解經學」，有點像中國漢朝發展出來的「經學」，是以針對經典文本做訓詁工作為主，本書譯作「字面意義的解經」。後者稱為「詮釋學」，有點像中國宋明之間發展出來的「理學」，已不再緊扣經典文本，而在發揮更寬廣的義理了，是在給經典及其文本做引申解釋，如女性神學、解放神學等，都可說是聖經詮釋的成果；所以，以聖經為基礎所做的倫理反省，也是一種聖經詮釋工作，是聖經內涵意義的引申，本書譯作「內涵意義的引申詮釋」。

<sup>2</sup> 譯者註：請參 Lucas Chan S.J.（陳耀聲神父），*Biblical Ethics in the 21st Century*（《廿一世紀的聖經倫理神學》，New York: Paulist Press, 2013），p.52。「正確的方向」是指以嚴謹的態度來閱讀詮釋聖經，而且把心得建立在有聖經詮釋學基礎的健全倫理神學理論上。

# 第一章

## 初步的共識

### 聖經文本的重要性及 內涵意義引申詮釋的必要性

初步共識的第一方面是：從事聖經的倫理反省時，有一個基本的看法，那就是字面意義的解經及其內涵意義的引申詮釋是不可分的。要描述和瞭解這二者不可分的道理，Allen Verhey 把聖經看成是「成文的腳本」（“scripted script”）的這個洞見特別有助益<sup>1</sup>。他從這兩個詞彙的普通意思開始發揮他的論點：「成文的」聖經文本，意思是由特定作者、在特定時空背景中寫下來的具體作品。這也是今天的解經學者們做研究時的起點。另一方面，聖經文本是「腳本」，也可比做戲劇的「劇本」，需

---

<sup>1</sup> 至於「成文的腳本」的詳細討論，請參：Allen Verhey, “Scripture and Ethics: Practices Performances, and Prescriptions”, in *Christian Ethics: Problems and Prospects*, ed. Lisa Sowle Cahill and James Childress (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1996), pp.18~44; Allen Verhey, “Scripture as Script and as Scripted: The Beatitudes”, in *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), pp.19~25.

要演員們把它表演出來，一個劇本的表演本身就是一種對劇本的詮釋，它把劇本所要傳述的內涵意義表達出來。

Verhey 更進一步用「客體」(object)和「工具」(instrument) 這二者的區分，來突顯「成文的」和「腳本」之間的不同<sup>2</sup>。當聖經文本被看成是「成文的」時，對我們而言，它是個「客體」，是被給定的，是別人努力的成果<sup>3</sup>；作為研究的客體，我們要做文本檢查，以便瞭解它的文體。當聖經文本被看成是「腳本」時，它就成了讀者的工具，招引讀者把它付諸行動。

Verhey 將上述觀點應用在聖經的倫理反省上，以便瞭解聖經學者和宗教倫理神學學者的不同任務，並且突顯二者之間的關係。從「成文的」角度來看，信仰團體中的解經者「以他們的希臘文和希伯來文的專長，配合歷史、文學、社會等諸多評判調查工具來研究聖經文本；他們如此嚴謹的態度不僅是對聖經文本負責，也是對他們所屬的信仰團體負責」<sup>4</sup>。從「腳本」的角度來看，「在教會的信仰習俗 (practices) 和辭令 (rhetoric) 中、神學研究裡、敬拜禮儀中，以及它的倫理和政策中，信友

---

<sup>2</sup> Nicholas Wolterstorff, *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), p.80, as cited in Verhey, "Scripture as Script and as Scripted", p.31, n2.

<sup>3</sup> Verhey, "Scripture as Script and as Scripted", p.20.

<sup>4</sup> Allen Verhey, *Remembering Jesus: Christian Community, Scripture, and the Moral Life* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p.61.

們一再把聖經文本表演實踐出來」<sup>5</sup>。所以倫理神學學者如果要在聖經中尋找道德指導，就必須在聖經文本中尋找有關實踐、德行和行動的「督促力量」（promptings）。雖然字面意義的解經工作一向由解經學者擔任，而倫理反省的詮釋工作一向由倫理神學學者們擔任，但兩者是相關聯的。因為最終接受解經學者和倫理神學學者成果的，是整個信友團體；是信友團體把聖經文本制定成正典（canon），然後也是信友團體把它加以詮釋和實踐出來。

整體而言，Verhey 指出把聖經文本同時看成「成文的」文字和實踐的「腳本」，兩者相關且不可分，也是從事聖經倫理反省的人必須體認到的。他說：「對成文的聖經文本的關注，最終需要的是在實踐聖經的內涵意義時，對文本的仔細研讀加以關注。而對付諸行動的聖經腳本的關注，定然會因為對成文聖經的關注而更形豐富」<sup>6</sup>。

Verhey 解釋：當解釋一段聖經文本時，解經者的責任在於：「研判這段文本是何種文學類型、它是在怎樣的上下文中、跟它相稱的議題是什麼、怎樣運用它才恰當，以及如何來實踐這段經文」<sup>7</sup>。解經者的這些判斷，會影響這段聖經文本如何被信友們誦讀及使用。這個責任不只是解經者個人的，因為把聖

---

<sup>5</sup> Verhey, "Scripture as Script and as Scripted", p.19.

<sup>6</sup> 同上，p.20。

<sup>7</sup> 同上，p.22。



經定為正典的是整個信友團體，所以一個人的讀經，必然受到所屬團體的影響，同時也必須對團體負責。團體「以探討每一段成文的文本如何融入整體，來做闡釋的分辨」<sup>8</sup>。

另一方面，基督宗教倫理神學學者如果注意到聖經作者如何地遣詞用字的話，可以更深入地把聖經文本的內涵意義實踐出來。實踐方式可能有許多種，然而沒有任何單一的方式能夠完全確實地把握住文本的內涵意義。對聖經文本的用心研讀，等於是實踐上的測試作用，也可以成為實踐的導引。

至於在方法的探討上，Verhey 強調要同時把聖經看成「成文的」文字和實踐的「腳本」，意味著我們對聖經文本和它內涵意義的引申詮釋，要一樣地看重。這也就為我們指出了一個以聖經為基礎的倫理反省時的正確方向。他的嘗試提供了一個有價值的模式，因為他不只描述了、也可以說他把主張實現了出來。

## 攜手合作

聖經學界及倫理神學界雙方，已經就「字面意義的解經和其內涵意義的引申詮釋不可分」一事達成了共識，這共識不僅反映在學術研究的層面上，而且表現在實務的工作中。聖經學

---

<sup>8</sup> 同上，p.28。

者和倫理神學學者在著述和教學上，已經開始攜手合作了。

早在 1970 年代末期，雙方已經有了合作的跡象，有些學者開始和對方的同事攜手合作。最早的例子是聖經學者 Bruce C. Birch (1941~，美國舊約聖經學學者) 和倫理神學學者 Larry L. Rasmussen (1939~，美國倫理神學學者)，他們兩位合寫了一本書：*Bible and Ethics in the Christian Life* (暫譯：《聖經與倫理神學在基督徒生活中》)。在書內他們試圖「跨越聖經研究和宗教倫理神學兩個領域之間的鴻溝」，以及「討論聖經與倫理神學之間的關係」<sup>9</sup>。

Birch 和 Rasmussen 指出：倫理神學界及聖經學界雙方「最需要去幫助信友團體拉近信仰上的主要文獻(即聖經)與他們在日常生活中的信仰表現之間的距離」<sup>10</sup>。雖然這本書所談的主要內容是倫理生活，只在最後兩章論及聖經在倫理生活中的角色，但它最可貴的地方，在於他們主張跨學科領域的研究方法。可惜在此之後，再沒有由跨學科的學者們合寫的類似書籍<sup>11</sup>。倒是在課堂裡，雙方學者開始偕同教學。

---

<sup>9</sup> Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. ed. (Minneapolis, MN: Augsburg, 1989), pp.7-8.

<sup>10</sup> 同上, p.10。

<sup>11</sup> 期待已久，一本由聖經學者和倫理神學學者合作完成的工具參考書，終於在 2011 年出版了，請參：Joel Green, ed., *Dictionary of Scripture and Ethics* (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2011).

從 1980 年代開始，當 Spohn 和 Donahue 都在伯克萊耶穌會神學院任教的時候，他們開始進行合作開課。幾年間，兩人一共合作開了四門「新約與倫理」方面的課程<sup>12</sup>。1990 年他們合開一門叫做「新約與宗教倫理神學」的課，討論的題目包括「耶穌的末世論倫理觀」、「福音的倫理觀」及「保祿的基督論倫理觀」。這門課的下半部分，他們討論了不同的詮釋模式，如解放神學、女性神學，及敘事神學的引申詮釋；只是他們並沒有在倫理神學界和聖經學界的合作上提出具體的示範。

Harrington 和 Keenan 兩人的合作開課則是較新的例子，他們的做法有異於前。在過去的十年中，他們的目標是透過兩個人的合寫合教，為聖經學界和倫理神學界兩個不同陣營之間，建立起一個溝通管道。他們兩位都善於聆聽，也樂意在自己的理論架構和思想反省中納入對方的看法。他們合開一門名為「耶穌與德行論」的課，並把課堂中所用的教材，共同署名出了一本書：*Jesus and Virtue Ethics*（暫譯：《耶穌與德行論》）。在此書中，他們以倫理題材為基礎，建立了一個共同的體系。例如，在「愛是首要的德行」這個主題裡，先由 Harrington 根據《瑪竇福音》廿二 34~40 裡耶穌所說的愛主愛人做了一番申

---

<sup>12</sup> William C. Spohn, "Teaching Scripture and Ethics", *Annual of the Society of Christian Ethics* (1990), p.277。另請參：John R. Donahue and William C. Spohn, "The New Testament and Christian Ethics" (NTCE 4301 syllabus, Jesuit School of Theology at Berkeley, Berkeley, CA, Spring 1990).

論，接著，Keenan 根據 Gérard Gilleman (1910~198?, 法國耶穌會會士，倫理學學者) 在倫理神學中「慈悲最重要」(primacy of charity) 的主張做了一些反省<sup>13</sup>。

另有一門名為「保祿與德行論」的課，Harrington 和 Keenan 亦曾經合開過幾次，其教材也編成了同名的書。在這裡，他們採用同樣的方法，用德行論的內涵來引申詮釋新約作品——在此是指保祿的倫理教導<sup>14</sup>及保祿的寫作<sup>15</sup>——以此展開兩方面（字面意義的解經與內涵意義的引申詮釋）的對話與互動。他們深信「基督宗教德行論是研讀保祿書信的一個絕佳的透視鏡，而保祿和其書信也為理解基督徒德行倫理提供了一個良好的透視鏡」<sup>16</sup>。這裡包含的議題計有：「保祿德行論的模式、信德、愛德、望德、善與惡、性愛道德等等」<sup>17</sup>。這些教學和寫作的成果，是他們為結合聖經研究與倫理神學反省所做的努力的最佳見證。

---

<sup>13</sup> Daniel J. Harrington and James F. Keenan, *Jesus and Virtue Ethics: Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology* (Chicago: Sheed and Ward, 2002).

<sup>14</sup> 譯者註：「保祿的倫理教導」就是保祿倫理觀的內涵。

<sup>15</sup> 譯者註：「保祿書信的字裡行間」就是聖經文本。

<sup>16</sup> Daniel J. Harrington and James F. Keenan, *Paul and Virtue Ethics: Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology* (Lanham, MD: Sheed and Ward, 2010), p.xii.

<sup>17</sup> 參：Daniel J. Harrington and James F. Keenan, *Paul and Virtue Ethics* (TH 560 syllabus, School of Theology and Ministry at Boston College, Chestnut Hill, MA, Fall 2008, 2009).

他們麻省劍橋耶穌會前 Weston 神學院的耶穌會士同仁 Richard Clifford (1934~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，聖經學者) 和 Thomas Massaro (1961~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，倫理神學學者) 兩位教授，在過去數年中也曾兩度合開了一門社會正義與聖經的課，這門課讓學生「有機會學習以能夠闡明現代社會正義問題的方式，去詮釋聖經中的社會訓導」<sup>18</sup>。這門專題討論的課，深入探討現代社會倫理中的主要議題，如正義、權力、權威的意義、婦女的社會地位.....等，而且仔細探討聖經對這些議題有什麼啟發。在課堂上，他們也學到如何以適當的方法，來運用聖經做倫理推理和論述。就是用這種方式，這門課得以聚焦在如何把聖經用之於倫理學的議題中。然而，除了經常使用天主教會社會訓導的官方文獻之外，他們並沒有使用到什麼倫理神學架構，而且所使用的聖經文本也是相當有限和零散。

耶穌會波士頓學院神學系的兩位教授 Stephen Pope (1955~，美國倫理學學者) 和 David Vanderhooft (1967~，加拿大舊約聖經學學者，現定居美國)，在 2011 年春季學期，首次合開了一門名為「天主與道德：舊約的倫理遺產」的課<sup>19</sup>。這門課的目

---

<sup>18</sup> Richard Clifford and Thomas Massaro, "Social Ethics and the Bible" (OT/MT 353 syllabus, Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, MA, Fall 2003, 2006).

<sup>19</sup> 參：Stephen Pope and David Vanderhooft, "God and Morality: The Ethical Legacy of the Hebrew Bible" (TH465 syllabus, Boston College, Chestnut Hill, MA, Spring 2011).

標在於檢視幾個主要的舊約文本，如創世的故事、出埃及的事件、十誡的頒布、淨身法典，以及《箴言》之類的一些智慧文學作品等，看它們如何談論倫理議題，如戰爭、偷竊、說謊等。每個議題先由 Vanderhooft 為這些舊約文本做字面意義的解經，然後 Pope 研究這些文本如何應用到日後的基督宗教倫理神學裡。他們也涉獵反省了幾個一般的倫理課題，像盟約與法律、善與惡、違反道德律等。

最後，我們在別的學校裡也看到類似的合作。2010~2011 學年度，筆者在耶魯大學神學院任客座研究員，這年 Carolyn Sharp (1964~，美國聖公會牧師，舊約聖經學學者) 和 Willis Jenkins (1975~，美國倫理神學學者) 這兩位年輕教授合開了一門專題討論課：「探討聖經中對於貧窮的釋義以及基督徒的回應之間的關係」<sup>20</sup>。特別是，他們「在現代社會對抗貧窮以及面對全球化趨勢的議題上，研討基督宗教對於舊約傳統的採用和基督宗教對於經濟公義的詮釋之間的關係。這些舊約傳統包括了《申命紀》、《亞毛斯先知書》、《盧德傳》，而對經濟公義的詮釋則包括了二十世紀天主教和新教的社會思想」<sup>21</sup>。課程從討論聖經神學和社會倫理神學的各種模式開始，接著他們詮釋那些跟貧窮有關的聖經文本，然後在各種的社會倫理模式下，去重

---

<sup>20</sup> Carolyn Sharp and Willis Jenkins, "Scripture and Social Ethics" (REL 564 syllabus, Yale Divinity School, New Haven, Connecticut, Fall 2011).

<sup>21</sup> 同前。

新閱讀聖經文本，這些模式包括了社會福音、天主教社會訓導，以及解放神學等等。

儘管這是他們第一次偕同教學，且他們使用的是社會倫理神學的模式，而非什麼以特定的內涵意義來引申詮釋的作法；但他們的努力證實了雙方學者合作的價值，而且也意味著：年輕的學者開始普遍地接受這個共識。

## 小 結

在進行以聖經為基礎的基督宗教倫理神學的整個過程當中，字面意義的解經與內涵意義的引申詮釋是不可分的。Verhey 「成文的腳本」這個觀念，給兩者間的不可分做了一個最好的註解。有些學者把這個理論上的共識實踐出來了：他們偕同教學，並共同著作。其中，筆者認為 Harrington 和 Keenan 兩位教授之間的合作最為可取，因為他們把倫理神學的架構健全地連貫起來了。

身為一名基督宗教的倫理神學工作者，筆者認為德行論是一個有價值的內涵意義的引申詮釋工具，在〈作者自序〉中筆者已經說明了理由<sup>22</sup>。在新約倫理神學的範疇內，德行論既忠

---

<sup>22</sup> 筆者並不否認：在聖經中從事倫理反省時，可以應用聖經之外的資源。例如 Schockenhoff 在為其「自然律可以做為倫理神學反省的依據」的主張辯護時，聲稱：道德認知在自然律的脈絡中有

實於新約所強調的人類對上主仁慈救恩的回應，也忠實於基督徒在倫理上的需要和願望<sup>23</sup>。因此在下一章裡，筆者將闡明德行論的現代意義，特別是德行的內涵，亦即操練、氣質、楷模和團體性。

---

其普世性的效能，「得以讓我們在倫理神學反省及其普世效能上，產生有系統的理解」。參：Eberhard Schockenhoff, *Natural Law and Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*, trans. Brian McNeil (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003), p.x.

<sup>23</sup> Harrington and Keenan, *Jesus and Virtue Ethics*, p.xiv.



## 第二章

# 透過德行的鏡頭讀聖經

德行論是倫理哲學中發展得最早的一支，兩千年來，歷經成長、發展、終至衰微，最近又復興了。古希臘的哲學家像柏拉圖和亞里斯多德等人，都曾經以德行論來建構倫理學，尤其是亞里斯多德發展出來的中庸理論（Doctrine of the mean），對後世影響甚大。在教父時期，不論東、西方教父，像奧思定（Augustine of Hippo, 354~430）和亞大納修（Athanasius of Alexandria, 295~373）等人，都曾發表過他們對德行的看法，而且把天主看成是人類的終極目標（ultimate *telos*）。多瑪斯後來發展出一套德行的系統分類，像神學德行（theological virtues，或譯「超德」）、中樞德行（cardinal virtues，或譯「樞德」）、天賦德行（infused virtues）、後天德行（acquired virtue）都是據此而定義的。可惜，爲了諸多原因，後來德行論逐漸被以原則或規範爲基礎的倫理學（principle- and rule-oriented ethics）所取代。直到廿世紀下半葉，在哲學、神學和公共事務的領域裡，德行論才又重新被提出來討論。

在哲學界裡，麥金泰爾（Alasdair Chalmers MacIntyre, 1929~）<sup>1</sup>對德行論復興最有影響力。在神學界裡，許多學者參與了德行論的討論，他們依照各自的傳統和重點，建立了不同的學派。譬

---

<sup>1</sup> 譯者註：英國基本神學學者，重視社會正義。

如在新教的倫理學學者中，豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）<sup>2</sup>以注重氣質和團體性、並以說故事的方式來培養道德著稱。天主教的代表人物是 Spohn、Keenan 和 Jean Porter（1955~，美國倫理神學學者）。尤其是 Keenan，他擅長把德行論與倫理的其他內涵融合，並為當今尋常生活的首要德行提出了一個列表。他和 Spohn 一起，用德行論作為倫理神學和其他神學領域的溝通橋樑。有了如此的歷史背景，現代德行論有下列幾個特色：

- ◇ 它是關注人類福祉的目的論；
- ◇ 它強調道德品格，亦即看重「為人」勝於「行事」；
- ◇ 它也帶有完美主義的色彩，認為生活中的每一部分都與德行有關，並鼓勵人不斷地修德行。

為一個道德行動者（moral agent）<sup>3</sup>，這些特色也引出了幾個基本問題：「我是哪種人？」「我應該成為哪種人？」「我如何能成為那種人？」我們認為德行的四個重要內涵——操練、氣質、楷模，以及團體性和公眾的自我認同（communal identity），有助於給德行論帶來一個更完美的架構。

---

<sup>2</sup> 譯者註：美國衛理公會倫理神學學者，主張教會在面對多元的社會思想潮流中，應活出其獨特的信仰精神，避免俗化主義腐蝕教會追隨耶穌的精神。

<sup>3</sup> 譯者註：亦即能夠分辨善惡而採取行動的人。

## 德行的內涵

### 操練 (Practices) 及習性 (Habits)

德行論所關心的是日常生活中的尋常事物，而不是什麼驚天動地、性命攸關的危機處理。它要解決的問題，是在生活中如何能從「現在的我」(who I am)發展成「理想的我」(who I ought to be)。培養習性的操練，則是達到這個目標的最好方法。關於「操練」，麥金泰爾如此說：

「社會公認的人類集體活動之任何和諧卻繁複的形式，都有其相稱的卓越標準 (standards of excellence)。『操練』就是為了達到這標準所做的努力過程，可以使得這些活動形式成就其內在的善。<sup>4</sup>」

簡言之，操練就是一個規律性的活動，能在我們內培養出一種氣質，使舉止都符合某種風格。日常生活中，我們若不斷地努力操練，到後來就養成了習性，結果習慣成自然，這些習性，用麥金泰爾的話來說，都可達到自然表現的境界，變成我們的「第二天性」(second nature)。舉例來說：假如我們想要成爲一個殷勤好客的人或團體，我們就得先操練好客的行動。如果勤於操練，使自己喜歡待客，總有一天，我們在不知不覺中已經成爲好客的人和團體了。一旦好客成爲我們的第二天性，

---

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), p.187.

每次遇到生人時，就很容易自然表露出誠懇待客的態度來。如此一來，比起平常不鍛練的情形，我們會更樂意去接待陌生人。

總之，操練可以培養、轉化，並實現一個願意過倫理生活的人的氣質。這也就把我們引到德行的第二個內涵，亦即氣質的培養。

### 意向 (Dispositions) 及氣質 (Character)

有時候，有些德行論的倡導者把德行論定義為「氣質倫理學」(ethics of character)。他們聲稱「氣質倫理學並不完全疏忽規則，只是跟氣質的培養比起來，規則是次要的，規則也被視為有助於目標的達成」<sup>5</sup>。氣質倫理學通常是指「一種對倫理生活的看法和闡釋，認為倫理生活植根於某一特定自覺團體的發展、培育、和社會化行動，而產生對生命的嚮往和熱忱」<sup>6</sup>。

豪爾瓦斯從他的氣質倫理學中找回了德行論，他認為氣質跟一個人的自我決定是分不開的，也是我們言行轉化的決定性

---

<sup>5</sup> David L. Norton, "Moral Minimalism and the Development of Moral Character", in *Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII — Ethical Theory: Character and Virtue*. eds. Peter French, Theodore Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), pp.180~181.

<sup>6</sup> Walter Brueggemann, "Forward," in *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. M. Daniel Carroll R. and Jacqueline E. Lapsley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), p.vii.

因素。他甚至聲稱氣質是「在我們採取倫理行動時的一種特別取向，會決定我們採取某一行動，而非另一行動」<sup>7</sup>。按照這個說法，氣質是德行中最重要的支配因素。

別的學者慣於把氣質的培養包括在德行論裡頭，看成是德行論的一個重要內涵。他們認為「如何能過良好生活的問題，可以直接導致倫理氣質（moral character）的發展，因為對一個善人生命的描寫，一定會提到一些不是與生俱來、而是經過培育才得到的生命特質」<sup>8</sup>。因此，德行是「氣質中的優點，它既是客觀的善，也是利人利己的」。德行的呈現是原本就存在於人身上潛能的實現<sup>9</sup>。而且，因為德行論注重最終目的，我們的氣質就需要不斷地成長才行。

我們的選擇和行為有助於塑造我們的傾向和意向，而傾向和意向又影響隨後的選擇和行為。倫理氣質發展的核心，是完整人格（integrity）的開始形成，因著這個人格，一個人全身的官

---

<sup>7</sup> Stanley Hauerwas, *Character and Christian Life: A Study in Theological Ethics* (San Antonio, TX: Trinity University Press, 1975), p.117。亦參他所寫的 *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981)；以及 Benjamin W. Farley, *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995)。

<sup>8</sup> Norton, *Moral minimalism and the Development of Moral Character*, p.181.

<sup>9</sup> 同上，pp.181~182。

能和欲求都指向一個目標，即是有德之人最終的出現。從這點而言，德行論整個所談的就是道德的培育。

因為一個人的氣質表現出「他把自己的生命整合成了一個比較融貫的整體」，而且一個人自我認同（identity）的形成，是在他自覺地整合自我中發展出來的；若然，德行論，就如同Spohn所說的一樣，必然也會牽涉到自我認同的議題上。Keenan進一步地注意到德行論與神學的人學對人自我認同的看法（anthropological vision of human identity）之間的相互影響：德行論可以給人提供指導，讓他實現正確的自我認同；神學的人學對人自我認同的看法，在我們追求德行的時候會引導我們<sup>10</sup>。

### 楷模（Exemplars）

德行論固然要顧及氣質的重要性，也要領會到楷模人物在發展德行和培養氣質的過程中所扮演的角色。這個領會基於一個基本的假設，那就是德行是可教可學的。例如柏拉圖曾經明講過，倫理德行的榜樣唯有透過講故事的方式才能傳遞，而且德行的教導不一定只限制在倫理學裡，其他的學科也可以<sup>11</sup>。

在基督宗教裡，亞大納修曾經主張「仿效信仰楷模的操練

---

<sup>10</sup> James Keenan, "Virtue and Identity", in *Concilium 2000/2: Creating Identity*, ed. Hermann Häring, Maureen Junker-Kenny, and Dietmar Mieth (London: SCM Press, 2000), p. 69.

<sup>11</sup> Gilbert C. Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), p.57.

對於獲得基督徒的德行是至關重要的……因著仿效指導良師一生的德行而得到的轉化，可以帶來師生間的共融，變得志同道合」<sup>12</sup>。指導良師的角色及其必要性，跟效法指導良師的想法是息息相關的。第七世紀的天梯若望（John Climacus, 649 歿）<sup>13</sup>也深信，一位在進德的階梯上曾經有過掙扎經驗的指導良師，定然有洞見和分辨的能力來指導他人。

我們之所以需要這些導師和模範，有兩個原因：首先，在技巧上，德行需要有以身作則者來示範，實際指出該如何做；其次，身為楷模，他們教導也鼓勵我們照樣做。Spohn 如此解釋：德行「必須具體展現出來，唯有如此。它的策略意義才能充分表達」<sup>14</sup>。在舊約中，友弟德（Judith）被視為解放者和勇氣之德的代表，盧德（Ruth）和納敖米（Naomi）則闡明了忠誠的意義和親情之美德。

有如 Andrew Flescher 提醒我們的，一般可以有兩類顯然不同的楷模：一是英雄；一是聖人。英雄不僅是「倫理生活中的模範，而且是可以效法的楷模，為我們示範了人類最高尚的

---

<sup>12</sup> Joseph Woodill, *The Fellowship of Life* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1998), p.31.

<sup>13</sup> 譯者註：天梯若望，或音譯為若望克利馬古，是東方教會第七世紀的隱修士，他所寫的靈修鉅著《爬天梯》（*The Ladder of Divine Ascent*），是東方教會靈修的代表作。

<sup>14</sup> William C. Spohn, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics* (New York: Continuum, 1998), p.31.

倫理生活」<sup>15</sup>。雖然他們以優秀的表現脫穎而出，英雄們其實是跟我們相似的普通人。他們的所作所為都是我們能夠、也應該做的事。他們的生命，「原則上是每一個品格高尚的人都可以達到的境界」<sup>16</sup>。

相反的，聖人們超乎尋常人，他們與英雄有許多相異之處，特別是他們彷彿已經「超越了『楷模』的地位，為我們體現了一個更高的法則」<sup>17</sup>。聖人做到了特殊的倫理行為，他們不只有高尚的品德和遠見卓識，而且活出一種「理想的氣質，是平常人可望不可及的」<sup>18</sup>。

英雄與聖人之間的不同，正好也突顯了兩種不同的楷模。英雄的榜樣「釐清了一般倫理的原則和氣質特性的意義，也為我們做了最好的例子，因之讓社會中的每一份子都清楚瞭解了，也覺得切實可行」<sup>19</sup>。相對的，聖人們的倫理境界不同凡響，為做榜樣而言，他們「是從遠處激勵我們，為活在現世的我們帶來一個理想的憧憬」<sup>20</sup>。

---

<sup>15</sup> Andrew Flescher, *Heroes, Saints, and Ordinary Morality* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003), p.172.

<sup>16</sup> Flescher, *Heroes, Saints, and Ordinary Morality*, p.172.

<sup>17</sup> 同上，p.211。

<sup>18</sup> 同上，pp.219~20。

<sup>19</sup> John Stratton Hawley, ed., "Introduction", in *Saints and Virtues* (Berkeley: University of California Press, 1987), p.xvi, as quoted in Flescher, *Heroes, Saints, and Ordinary Morality*, p. 77.

<sup>20</sup> 同上，p.179。



話雖如此說，我們仍然要記得，就如同英雄一樣，每一個聖人特別彰顯的「只是某些種聖德，在別的聖德上他們可能與別人的優秀卓越相去不遠」<sup>21</sup>。

無論如何，這些例子告訴我們如何做個有德行的人。在人生裡，我們需要有這些表樣，他們不只讓我們在修德道路上看到具體的引導，而且有時候「激勵我們朝向終極目標努力，向德行更圓滿的實踐邁進」<sup>22</sup>。事實上，因著他們的英勇和聖潔，重新喚醒我們注意到某些似乎已經被遺忘的美德和生活方式。

### 團體性及公眾的自我認同 (Communal Identity)

有人批評德行論過於自我中心，太重視個人的品德。其實，德行論有它的團體面。在此，我們先談團體對德行有什麼作用：

第一，人生故事和團體都有助於德行的操練<sup>23</sup>。

---

<sup>21</sup> Robert Adams, "Saints", in *The Virtues*, ed. Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts (Belmont, CA: Wadsworth, 1987), p.158。也參：Susan Wolf, "Moral Saints", in *The Virtues*, ed. Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts (Belmont, CA: Wadsworth, 1987), pp.137~152.

<sup>22</sup> Joseph Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1996), pp.28, 36~37。也參：William C. Spohn, *What Are They Saying about Scriptures and Ethics?*, rev. ed. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1995).

<sup>23</sup> 譯者註：天梯若望在《爬天梯》書中提到指導良師、人生故事和團體都有助於德行的實踐，參：Joseph Woodill, *The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1998), p. 50.

第二，在瞭解德行的事上，團體扮演很重要的角色：可以說在地團體決定了我們對德行的理解，因此同一個德行會因為地方有異，而有不同的表達方式。

第三，團體是一個培養德行的合適場所。在團體中，團體的成員認識他們本身，知道團體的目標，也清楚他們需要培養的德行。

第四，德行論在談到自我認同（identity）時，指的不僅是個人的自我認同，也是團體的自我認同。人類的自我認同需要有一個故事，一個時間的架構，讓我們得以「把每個人不同人生階段的經驗，綜合成一個融合的整體」<sup>24</sup>。個人的自我認同「就是在與團體大故事的認同，及其努力要活出這個故事的團體認同的過程中完成」<sup>25</sup>。有些團體的故事透過故事中呈現的理想，給予成員個人的自我認同下定義、設限制和作編排。只是團體需要謹慎提防變成封閉的，否則會造成結黨排他性的自我中心。

其次，每一個德行的團體面，因著德行本質的差異而有所不同。麥金泰爾說，德行是一種社會性的品質，爲了「替人類追求一種只有在社會傳承中才能仔細描述、才能擁有的善的觀念」<sup>26</sup>。也因此，德行論瞭解人類生命的目的在於個人與社會

---

<sup>24</sup> Spohn, *Go and Do Likewise*, p.174。Spohn 引自：Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago, University of Chicago Press, 1993).

<sup>25</sup> Spohn, *What Are They Saying?*, pp.81~82.

<sup>26</sup> MacIntyre, *After Virtue*, p.273.

二者的發揚光大。此外，有些德行需要在團體內的社會關係上，才能顯出它們的意義和目的；比如友誼，這德行的「形成是在團體內，因著共同的忠誠和共同的追求美善，而發展出來的社會關係」<sup>27</sup>。多瑪斯對於德行的瞭解，也同樣是社會性的（ST II.II.58.5~6）<sup>28</sup>。

最後，從柏拉圖時代開始，發展德行論的原因「並非爲了獨善其身，而是爲了兼善天下」<sup>29</sup>。換言之，我們的自我認同是在團體內決定的，我們氣質的培養也同樣具有團體性。在團體內，我們追求的不只是個人的成全，也讓團體更達到其理想。

德行有其團體性這一觀點，引發出以下三個相關議題：

第一，若過分強調德行論有其在地的團體性，則會有過分強調文化相對主義的顧慮<sup>30</sup>。我們通常認爲，每一種文化中

---

<sup>27</sup> 同上，p.156。

<sup>28</sup> 參：Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Brothers, 1948).

<sup>29</sup> James F. Keenan, "Virtues, Principles, and a Consistent Ethic of Life", in *The Consistent Ethic of Life: Assessing Its Reception and Relevance*, ed. Thomas Nairn (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008), p. 50。另參他寫的："Virtue Ethics: Making a Case as It Comes of Age", *Thought* 67 (1992), pp.115~27; *Virtues for Ordinary Christians* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1996); "Virtue Ethics", in *Christian Ethics: An Introduction*, ed. Bernard Hoose (London: Chapman, 1997), pp. 84~94.

<sup>30</sup> 一個重要的例子即是 Lisa Sowle Cahill 和 Jean Porter 之間的辯

有其典型的德行，來幫助其成員發展成合乎團體目標的一員。有些倫理學者認為，每種典型的德行都只存在於某一特定文化中。很多學者則相信，從某一文化發展出來的德行，都會與其他文化中的德行有類比關係。亦即我們承認在不同文化中的德行之間，有一種超越文化的相似之處，有些倫理學者甚至聲稱有一些普遍存在的德行，或是在所有文化中至少都有一些「文化成分很薄」的德行（“thin” virtues）存在。

有這麼多不同的看法，從那些認為德行要在文化的環境中考慮（文化處境化，cultural contextualization），到那些想要超越不同文化的分界線；我自己則傾向進取派的一邊：德行雖然和文化環境有關，但它們到底不能被限制在地方文化的有限範圍裡，而是會因地制宜地作調整<sup>31</sup>。也就是基於這樣的看法，才有可能把德行觀的聖經閱讀法帶入其他的文化或領域中。不過，這樣的做法又引出一個神學上的問題，亦即倫理神學和現代文化

---

論。Cahill 認為只注意到從在地文化中出現的正常德行是不夠的，還要有一個所有文化都同意而普遍認可的正常德行。Lisa Sowle Cahill, “Community and Universal: A Misplaced Debate in Christian Ethics”, *Annual of the Society of Christian Ethics* 18 (1998), pp.3~12。也參：James F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century* (New York: Continuum, 2010), p. 214.

<sup>31</sup> Martha C. Nussbaum, “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, in *Midwest Studies in Philosophy XIII*, ed. Peter A. French, Theodore E. Uchling Jr., and Howard K. Wettstein (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), pp.44~45.

之間還有什麼關聯。

如前所述，多瑪斯把德行分類成「超德」（theological virtue）與「樞德」（cardinal virtues）<sup>32</sup>。超德基本上是天主恩賜的；樞德則可經由人的努力而獲得，基督徒或不信者都可以修得樞德。再則，在內心世界的德行實踐上，基督徒的行為與不信者也有區別，因為前者的目標有一個超性的目的，而且他的動力能源來自天主的恩寵。在非基督宗教的團體裡，我們能夠找到類似超德的德行嗎？此時，我們遇到了類似文化處境化的問題：天主恩賜的德行只限於基督徒團體嗎？或是，我們能夠把二者拿來互相比較呢？我還是站在進取派的一邊來看待這個問題：從聖經產生的德行，雖然是信仰基督的結果，而且其來源也有天主的助佑，但這些德行仍然可以和非基督團體進行跨文化的接觸。一個典型的例子即是望德（希望）的德行。

第三個議題是：如何把哲學語言翻譯成神學語言——亦即如何以倫理哲學的語言為工具，拿來為聖經文本內涵作引申詮釋。對於如何把倫理哲學與倫理神學之間的不同融會貫通，Joseph J. Kotva Jr.（1965~，美國新教門諾會牧師，倫理學學者）建議了幾個基本的參考點<sup>33</sup>。他注意到：如同要培養德行氣質一樣，聖化（sanctification）是達到目標的必要過程。但是在神學裡，基

<sup>32</sup> 譯者註：「超德」有三個，即「信、望、愛」三超德。「樞德」有四個，即「智、義、節、勇」四樞德。

<sup>33</sup> 譯者註：參：Joseph J. Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics*, pp.86~93.

督徒的目標是達到對基督的順從。這個過程的開始、持續與完成，完全要看天主的恩寵。因此在神學裡，德行的觀念與恩寵的意義是息息相關的。況且，無論是在哲學或在神學裡，做為理想與完美的終極目標（*telos*）都是可望不可及的。

同樣地，倫理神學把耶穌基督看成終極目標，他是一個讓人性得以達到充分圓滿境地的範例，為我們提供了一個人性發展的終極目標。所以，耶穌也是人類的規範；德行論的架構確認了耶穌是人性的規範<sup>34</sup>。最後，也同樣重要的是：耶穌召喚我們成為門徒，這個召喚與在別的文化中對於培養好德行的呼籲有點類似，尤其在需要有機模人物的範例這一點上更是如此。

## 讀聖經與德行的相關性

聖經中，特別是在像《箴言》和《盧德傳》之類的智慧文學中，可以看到德行的觀念<sup>35</sup>。有些學者的說法也許誇張了些：

---

<sup>34</sup> 譯者註：耶穌不只是我們行為的榜樣，而是我們整個人性的楷模，不能只把這些耶穌的榜樣定義成一些規則或原則。參：Joseph J. Kotva, *The Christian Case for Virtue Ethics*, pp.89-90.

<sup>35</sup> 在主張讀經與德行論的關係時，除了 Farley、Birch 及 Rasmussen 外，還參考了 John Barton, *Understanding Old Testament Ethics* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003); John W. Crossin, *What Are They Saying about Virtue?* (New York: Paulist Press, 1985); Patrick D. Miller, "The Good Neighborhood: Identity and Community through the Ten Commandments", in *Character and Scripture*, ed. William P. Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), pp.55-72.

按照亞大納修的說法，「整部聖經就是一位教導德行的老師」。他們聲稱在聖經中有關倫理的事項，都是按照德行寫成的<sup>36</sup>。

但是，像 John Barton (1948~，英國聖公會牧師，聖經學學者) 的其他學者則不以爲然。他們很不願意斷言：聖經支持德行論，或德行論支持聖經。他們說「德行」這字眼在聖經中並不佔有什麼重要的地位：即使舊約已經意識到人類的德行，它並沒有用特別的詞彙來表明一般德行的理念。甚至在新約中，儘管有些地方列出了惡事與善舉（例如：迦五 22~23），這個詞彙也只出現過幾次。Barton 因此主張：聖經基本上跟德行無關。

大部分學者論及聖經與倫理之間關係的問題時，傾向於支持德行論。例如 Benjamin Farley (1935~，美國神學學者) 就深信聖經鼓勵信友試著以德行論來看待聖經倫理。聖經中有許多德行和氣質培養的主題：在舊約中，我們看到希伯來歷史人物表現出的某些特別德行，基德紅 (Gideon) 的節制之德就是一個例子 (民八 23)。智慧文學作品裡更有許多德行的描述，像誠實、正直、信實、忠誠等。同樣地，新約也有許多德行和氣質培養的主題：例如《瑪竇福音》第五章的真福八端表揚八種德行；耶穌說的比喻也常點出各類的德行，例如《馬爾谷福音》在應醒寤不寐的比喻裡提及警惕謹慎之德 (谷十三 32~37)。在保祿書信

---

<sup>36</sup> Woodill, *The Fellowship of Life*, p.17；引自 Athanasius, *The Life of Anthony and The Letter to Marcellinus*, trans. Robert C. Gregg, *The Classics of Western Spirituality: A Library of the Great Spiritual Masters* (New York: Paulist Press, 1980), p.112.

中，所有有關德行的討論都是出現在藉信仰而得救恩的大前提下；除了信、望、愛三超德之外，也常常因地制宜地向各地信友團體提出適合的德行忠告，例如他告訴迦拉達信友要有節制之德（迦五 23），告訴羅馬信友要有更新與謙卑之德（羅十二 2~3）。

聖經不只顯示倫理上的德行、價值及願景，還鼓勵信友們去遵行，特別是它「把德行的名稱指出，並幫助信友們去培育，好讓他們對德行發出願景，並且不斷地重新堅定志向」<sup>37</sup>。

### 聖經與倫理氣質 (Moral Character)

聖經給德行做的具體條列及討論，「為德行與基督徒氣質的神學討論提供了一個試金石與參考點」<sup>38</sup>。Cahill 說聖經引導信友（個人和團體）達致幾個特定的德行（例如：寬恕與慈愛），這些德行能反映出天主在基督身上的自我啓示。此外，聖經見證了以色列及初期教會為了保持對天主的忠信所做的努力，也見證了他們在實際生活中對上主啓示所做的回應。每當聖經的精神映照在團體上時，它就會幫助發展團體的氣質。例如，像 Birch 和 Rasmussen 等人就注意到：聖經裡記載了耶穌與那些被社會所遺棄的人，或與被認為犯了罪的人為伍時，是為了幫助那些追隨基督的人和信友團體，能成為更包容、並不斷更新的團體。

<sup>37</sup> Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in Christian Life*, rev. ed. (Minneapolis, MN: Augsburg, 1989), p.64.

<sup>38</sup> Crossin, *What Are They Saying about Virtue?*, p.10.



再者，聖經塑造出我們具有基督徒特色的氣質，它先替什麼是基督徒德行下了一個定義，然後培養我們有這樣的氣質。猶太基督信仰（Judeo-Christian）的傳承故事，提供了培養猶太基督信仰的氣質所需要的隱喻和觀念等。因此，聖經真正是塑造倫理氣質的好場所。聖經既然是基督徒自我認同的塑造者，它也就成了「信仰團體覺察自我認同的主要來源」<sup>39</sup>。

## 聖經與楷模

在討論德行的內涵時，我舉三位舊約人物——友弟德、盧德、納敖米——做為勇氣、忠誠、親情三種德行的代表。的確，聖經裡有許多人物是我們培養德行的典範。即使像Barton這樣不認為聖經跟德行論有清楚關係的人，都承認聖經裡的故事和人物，在討論錯綜複雜的人際關係時，有他們的楷模價值。以達味王為例，我們看到的不只是一個有缺陷的人生，也是一個可供我們深思熟慮的人生，它「表露了一個人對於如何活出自己生命的一份關心，即便有時跟他的倫理見解背道而馳」<sup>40</sup>。聖經因此以這些楷模人物和團體的故事幫助了德行的培育。

聖經人物做為德行的楷模，有時候是一目了然，例如《雅各伯書》的記載（雅五 11）；有時候則不然。筆者同意 Jens Herzer（1963~，德國新教牧師，神學學者）的看法，即使沒有清晰的點出，

---

<sup>39</sup> Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics in Christian Life*, p.181.

<sup>40</sup> Barton, *Understanding Old Testament Ethics*, p.72.

並不表示某一段聖經文本或某一宗教性看法，就跟德行毫不相干：聖經人物以間接的方式，還是可以成為我們的楷模。最好的例子，就是聖經中許多人物的好客之德<sup>41</sup>。

舊約中，我們可以看到對客人熱誠招待（例如：創十八），以及對客人怠慢侮辱（例如：創十九）的詳細記載。新約中，善良的撒瑪黎雅人（路十 25~37）和耶穌本人都是幫助救濟接待陌生人的好模範。這樣的例子在聖經中處處可見。譬如，我敢說盧德的丈夫波阿次（Boaz）也是一位楷模人物，就因為他超乎尋常的言論和作為，摩阿布人盧德才得以贖回她自己以及家裡的田產。波阿次就成了放逐期後的以色列人殷勤待客的典範。

## 聖經與團體性

因為氣質本身是「團體培育個人自我認同的過程」，聖經與團體性和團體的自我認同都有關係<sup>42</sup>。筆者同意William Brown（1958~，美國新教長老會牧師，聖經學學者）的說法：「聖經

---

<sup>41</sup> Jens Herzer, "Paul, Job, and New Quest for Justice", in *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), pp.77-86. 也參：Chan Yiu-sing Luke, "A Model of Hospitality for Our Times", *Budhi: A Journal of Ideas and Culture* 10, No. 1 (2006), pp.1~30.

<sup>42</sup> Lisa Sowle Cahill, "Christian Character, Biblical Community, Human Values." in *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, ed. William P. Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p.10.

塑造團體，就如同團體倡導讀經的活動一樣」<sup>43</sup>。再者，Patrick Miller（1935~，美國新教長老會牧師，舊約聖經學學者）正確地堅稱聖經文本「描述的並非是一般的團體，而是一個特定團體的形成，一個和天主有牢不可破的關係的民族」<sup>44</sup>。這些在聖經內形成的團體，有他們的歷史背景和不同環境；但聖經把這些特殊、各有其不同歷史與環境背景的團體，都塑造成倫理性的團體。正因為如此，就如同 Miller 和有些人說的，聖經對於一個信友團體的幫助，不只是形成和維持這個團體，而且也帶領這團體靈修倫理的發展<sup>45</sup>。

譬如《盧德傳》的作者在被放逐後的重建期間創造了波阿次這個角色，目的就在培養以色列民族的殷勤待客的氣質。聖經學者們都同意，在這段期間的主要人物都是「旨在改革以色列民族，讓她成爲一個不折不扣的上主盟約之子民」<sup>46</sup>。所以這些故事的作用，不只是對放逐歸來的以色列社會有所描述，而且是要改變它。同樣地，福音不只是描寫一群特殊的人們，而

---

<sup>43</sup> William P. Brown, ed., *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p.xi.

<sup>44</sup> Miller, "The Good Neighborhood", p.58.

<sup>45</sup> 也參：Larry L. Rasmussen, "Sighting of Primal Visions: Community and Ecology", in *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation*, ed. William P. Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), pp.389-409.

<sup>46</sup> Raymond Foster, *The Restoration of Israel* (London: DLT, 1970), p.x.

且是爲了把耶穌的追隨者塑造成一個新的團體。

總而言之，聖經裡的故事不只是描繪天主的特徵，而且要「培養以色列民族，讓他們有能力把自己轉化成能與這些故事相稱」<sup>47</sup>。就像 Cahill 注意到的，聖經的權威正是來自它把以色列民族塑造成與天主的啓示相稱。我們越是忠實於聖經，就越能承認它的權威；希望反之亦然。

---

<sup>47</sup> Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), p.67.



## 第貳部分

---

十誡的倫理生活：出廿2~17字面解經及引申詮釋

前一章重申了一個看法，就是聖經提倡並教導某些德行、培養我們的倫理氣質和特性、提供給我們學習的楷模、革新了信友團體。我們深信德行論和聖經是一致而相配合的，德行論的內涵詮釋法也適合於解釋聖經。

本書在第貳和第參部分裡，把這個結論用來詮釋兩段聖經的文本。但在透過德行論的鏡頭來詮釋之先，我們還得把這兩段當作「成文的」(scripted) 聖經文本來看待——意思是依照「字面」(exegetically) 和「文本」(textually) 解經的方式來研討。如果活在現代的我們想要把這兩段文本運用得恰當的話，瞭解這些文本對當初團體中的讀者帶有什麼含義，是必須而且至關重要的一步。

## 第三章

# 詮釋十誡的歷史沿革

### 教父及中古時代

第一個對十誡作深入研究的是亞歷山大的斐洛（Philo of Alexandria, 約主前 20~主曆 50）。在他的論著*De Decalogo*中，他採用的方法，前五誡專注在宇宙意義的談論，而後五誡則偏重在倫理意義上。他把十誡看成是依照等級而依序排列的<sup>1</sup>。他也預期到後來的學者們所闡述的問題，諸如十誡的普世性等。後來，戴都良（Quintus Septimius Florens Tertullianus, 約 160~230）就認為十誡是把普世通行的道德律以某一特定的形式頒布的。

然而左右中古世紀有關十誡主題著作的，卻是聖奧思定的詮釋<sup>2</sup>，他對文本的特別劃分法以及他對兩塊石版的強調，都成

---

<sup>1</sup> 例如斐洛把通姦罪看得比殺人更嚴重，因此就把不可行邪淫的誡命置於不可殺人的誡命之前。參：Paul Grimley Kuntz, *The Ten Commandments in History: Mosaic Paradigms for a Well-ordered Society*, ed. Thomas D'Evelyn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004)，也參：Robert Louis Wilken, "Keeping the Commandments", *First Things* 137 (November 2003), pp.34~35.

<sup>2</sup> 參：Jonathan Hall, *Augustine and the Decalogue* (University of Virginia);

為後代天主教學者以及新教路德派學者的圭臬。為他們而言，十誡不僅僅是十條誡命，而且是舊約所有法律的代表。然而它們也隸屬於愛與服務的雙重誡命之下，十誡可說是這個最高誡命的詳細說明。

奧思定把十誡引用在神學的論戰裡，他跟白拉奇派（Pelagianism）的爭論即是一例。但在他所有的著作中，最常引用十誡文本的，是他有關聖經中數目的論著。奧思定認為對聖經裡數目的瞭解，是字面解經和文本詮釋重要的一環，因為「聖經裡的數目充滿了神學意義」<sup>3</sup>。結果是他對十誡文本的討論，都專注在「十」這個數目上。再者，奧思定認為每一條誡命最重要的是它們基本的象徵意義，而非字句或是誡命的先後排列。如果以現代聖經學的術語來說，奧思定應該屬於象徵詮釋法（symbolic interpretation）的一派。

多瑪斯有關十誡的討論，可在其《神學大全》中的舊約法律部分的倫理戒律一節裡（ST I.II.100）找到；但多瑪斯在 1273 年所寫的教理講授和講道的著作中，對十誡有更圓滿的詮釋<sup>4</sup>。

---

Augustine, “Quaest de Exodo”, in *Sancti Aureli Augustini: Quaestionum in Heptateuchum Libri VII* (Vindobonae: F. Tempsky, 1895); *The First Catechetical Instruction*, Ancient Christian Writers series, Vol.2, trans. Joseph P. Christopher (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978).

<sup>3</sup> Hall, *Augustine and the Decalogue*.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas, “Explanation of the Ten Commandments”, in *The*



他肯定奧思定的看法，亦即十誡以及全部的法律建基在兩個仁愛的誡律上。但是他卻把第九和第十兩條誡命的次序對換：他的理由是：貪圖他人的財物比貪圖他人的妻子含義更廣泛。而且，多瑪斯根據愛近人的程度差別，把幾個誡命連結起來：從個人開始，以至於個人的妻室，最後到外在的財物等。但是多瑪斯的看法中，最有影響力的莫過於他把負面的誡命轉變成正面的：後來新教的加爾文就採取了這樣的觀點，例如不要貪圖他人的財物，其實就是要保護近人的財產。

多瑪斯也用其他聖經的文本來解釋十誡中的文本。例如：爲了解釋「妄呼天主之名」的「妄」字（in vain）之意，他引用了詠十二 3，九四 11，四 2<sup>5</sup>和智十三 1 來說明「妄」的錯誤、無用、罪惡及愚蠢。只是他的這些詮釋都帶著講道（homiletic）和教理講授（catechetical）的語氣，而非解經（exegetical）的著作。

## 宗教改革時期

同樣地，馬丁路德在他寫的教理講授中，也有很多有關十誡的論述，特別是《大要理》（*Large Catechism*）一書中有近半的

---

*Catechetical Instructions of St. Thomas Aquinas*, trans. Joseph B. Collins (New York: Joseph Wagner, 1939)。拉丁原文參： *Collationes in decem praeceptis*.

<sup>5</sup> 本書中《聖詠》的篇數一概採用希伯來文版本的篇數目，和希臘文翻譯的《七十賢士譯本》稍有不同。

篇幅談論的都是十誡。在此書的導言裡，他聲稱「一個人倘若完完全全地悟透了十誡，那就懂得全部的聖經了」（LC#17）<sup>6</sup>。不過有一位學者注意到，路德也警告「那些自以為遵守十誡是件容易的事，他們自以為要完整的守住天主的誡命，有的是時間」<sup>7</sup>。路德認為十誡是基於信德，而非（多瑪斯所主張的）基於理性，而且是「認識天主旨意的唯一方法」（LC#311）。十誡可說是那先寫在人心裡、後來刻到石板上的「自然律的複製品」<sup>8</sup>。

再者，路德堅持必須根據第一條誡命去瞭解其他的誡命；而且誡命的排序反應它們的重要性，越前面越重要。路德觀點的特色，在於他主張十誡的詮釋必須以心為基礎。他注重那些習慣性的人際間行為，重視個人內在的態度，呼籲一個人外在的行為要發自慈愛的內心。例如不可姦淫的誡命，不只是禁止淫亂的行為，而且也禁止任何輕佻不潔的思想，因之也要求一個人內心的貞潔與節制（LC ##202~203）。Paul Grimley Kuntz

---

<sup>6</sup> Martin Luther, "The Large Catechism", in *Triglott Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church: German-Latin-English* (St. Louis: Concordia, 1921).

<sup>7</sup> Timothy J. Wengert, "Martin Luther and the Ten Commandments in the Large Catechism", *Currents in Theology and Mission* 31, no.2 (April 2004), pp.113~114。也參：LC#316。

<sup>8</sup> Philip Turner, "The Ten Commandments in the Church in a Postmodern World", in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p.11.

（1915~2000，美國哲學學者）有一個很公正的評語，他說路德對十誡的闡述多到可以做成一張德行的圖表。

路德對文本的詮釋方法也很特別、獨具創見，而且虛心不帶成見。他堅持主張基督徒不應該按照字面意義去讀十誡，因為其時以色列人所處的境況，跟現代的基督徒沒有直接關係。像那兩條不要貪圖的誡命，就不適用於今天的百姓和社會，因為今天我們既沒有奴隸，也不把妻室當作男人的財產（*LC* ##293~295）；而且他經常把誡命的意義擴充，以便能和他信眾的經驗和環境相配合（*LC* ##223~250），例如他把「不可偷竊」的誡命也運用到當時的財務公司。最後，同樣重要的是，路德認為比較重要的誡命，可以壓過比較不重要的。

路德試圖以十誡來涵蓋人生中的每一方面。他的詮釋方法即以聖經為本，又注意到牧靈的需要。而且為了向一般民衆傳道和教導，路德用適合當時社會的情況來表達他的詮釋。他在詮釋文本的時候，不用按照字面的（*literal*）或拘泥於法規的（*legalistic*）詮釋法。

加爾文在十誡上的論著也相當廣泛，在其《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）及《論十誡的講章》（*Sermons on the Ten Commandments*）兩本書中都是如此。的確，許多學者都同意，在加爾文傳承的宗派裡，有關十誡的論述恐怕無人能出其右。為加爾文和他改革宗的跟隨者而言，十誡是他們神學和倫理的核心，因為它闡述了天主神聖的恩典——它是「天主寬厚意願、

活躍生動的顯示，召叫教會去經歷不停的轉化」<sup>9</sup>。

加爾文把十誡視為所有天主啓示的倫理法規的摘要。這些誡命的安排方式，是爲了顯示天主盟約的特色。一如先前的學者，加爾文把十誡分成兩個部分：一部分是人對天主的責任，另一部分是人對人的責任。他也主張第一部分是第二部分的基礎。不過與多瑪斯及路德不同的是，加爾文的兩部分是四條誡命和六條誡命的劃分；另外，他也把第一條誡命的不可有別的神和不可叩拜偶像分成兩個誡命。

加爾文把每一條誡命看成不是單一獨自的行爲，而是代表一個廣泛範疇的行爲，因爲如此，他把十誡提升到一個新的層次（*ICR* 2.8.39）。跟路德相似，加爾文強調十誡不是只注重外在的行爲，更是關係到內在的態度和意向。在許多方面，加爾文對十誡的詮釋有如耶穌在山中聖訓所做的。禁止殺人的誡命因此也可以運用到「心靈的戕害」像憎恨的態度（*ICR* 2.8.39）。加爾文又聲稱，每一條誡命各有正向的訓諭和負向的禁令。比如禁止殺人的誡命，也要求信友們尊重他人生命的神聖性，以及

---

<sup>9</sup> John Burgess, “Reformed Explications of the Ten Commandments”, in *Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), p.80. 也參：John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989)；*John Calvin's Sermons on the Ten Commandments*, ed. And trans. Benjamin W. Farley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993).

留心他人生命的保存。加爾文也認為每一條誡命可以說有兩個主詞：天主和人；他對每一條誡命的詮釋也盡量地寫實。而誡命的排序，則是依照它們發生在生活中應用的多寡而定<sup>10</sup>。

加爾文對十誡的闡釋，整體上是偏重於內涵的引申闡釋和教學式的，而非字面解經式的。他同路德一樣，想知道誡命對團體有何具體的含義，對禁令的古代意義不感興趣。如同一位加爾文派的學者所說的，為加爾文而言，「沒有什麼人會去雕刻偶像，也沒有什麼人會真的犯了謀殺大罪；但是沒有人能夠完全不貪戀世物，也沒有人是從不偶爾憎恨或者輕視他的鄰居的」<sup>11</sup>。

總之，奧思定、多瑪斯、路德、加爾文對十誡的詮釋，在性質上很清楚的是講道式、教理講授式、牧靈式的<sup>12</sup>。但是路德和加爾文的特殊闡釋，讓我們讀十誡的時候，開始更定焦於內在的態度、思想和意向，而不只是看到外在的行為。這樣的立論，幫助說明了、也支持了我們透過德行論的鏡頭來詮釋文本的主張。

<sup>10</sup> 例如做假見證比偷竊發生的次數要多，所以排在偷竊的後面。

<sup>11</sup> Burgess, "Reformed Explications of the Ten Commandments", p.84.

<sup>12</sup> 也參：Joseph A. Slatterly, "The Catechetical Use of the Decalogue from the End of the Catechumenate through the Late Medieval Period" (PhD diss., Catholic University of America, 1979).

## 近代及當代

接下來，讓我們探討近代闡釋十誡的說法，而以最近聖經學者們在這方面的論著做結束。《天主教教理》（*The Catechism of the Catholic Church*，簡作 CCC）在整個倫理部分（CCC III.2）花了一半以上的篇幅在十誡的討論上。這本書的整體結構和內容，源自於過去的教理問答，而某些部分的教理基本上是對過去大公會議教導的肯定（例如 CCC #2068）。這本教理也肯定了十誡在聖經和教會的傳承中都有它獨特的地位——它們是「自然律的獨到呈現」，是「被天主深烙在人心的」（CCC ##2069~2072）。雖然這本教理對十誡的詮釋大致是依照傳統的自然律方法，不過它也指出了植基於誡命中一些德行和操練。它討論了這些誡命對政治社會的影響，比方信仰自由的權利（CCC ##2104~2019）。它採用了許多聖經的文本以及早期教父的訓導。這本教理的基調，是教理講授式以及教學式的，但對其他詮釋方式也不排除。

在一本紀念路德《大要理》出版 450 週年的書裡，已故的 Paul Lehmann（1906~1994，美國新教長老會牧師，倫理神學學者）提出了他對十誡的詮釋<sup>13</sup>：他主張十誡的誡命「描述」（describe）天主替這個世界設定秩序的方法，而非命令（prescribe）一些嚴格的行為規定。這樣的看法為十誡的詮釋鋪陳了一條創新、動態

---

<sup>13</sup> Paul L. Lehmann, *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995).

的途徑，吸引我們以分辨（discernment）的方式，或是他稱之為統覺（apperception）的方式去讀十誡。他也強調人的差異，而主張人之間彼此「互惠責任」（reciprocal responsibility）的關係是十誡中所固有的。總之，他的著作本身並不在於詮釋十誡，而是討論十誡在基督徒倫理中的角色。James Gustafson（1925~，美國倫理神學學者，評論道：Lehmann 的目的，是在於指出路德對十誡的詮釋，和某些理論社會學的主張是一致的<sup>14</sup>。

Keenan 以天主的仁慈作為他討論十誡的支架。如同路德所為，他聲稱解釋十誡文本的正確方法，是堅持「內在的態度重於外在的行為，而且從人跟天主的關係開始，進而到人跟人的關係」<sup>15</sup>。讀者應該聚焦在某個特定的德行，像慈愛、感恩等，而且好好處理內心最深的需要。然而，Keenan 的論說，一如許多別的學者一樣，假設了我們已經對文本有深刻的瞭解，沒有先對文本的原意多加注意。

豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）和 William Willimon（1946~，美國聯合衛理公會主教，神學學者）曾經聲稱「面臨今日諸多挑戰的當兒，恢復十誡是我們這群稱之為基督徒的人能否生存下去的主要因素」<sup>16</sup>；但他們著作裡的主張卻有些不同。一般而言，

---

<sup>14</sup> James M. Gustafson, "Commandments for Staying Human", *Christian Century* 112, no.37 (December 20~27, 1995), pp.1247~1249.

<sup>15</sup> Keenan, *Commandments of Compassion*, pp.vii~viii, xiii.

<sup>16</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon

他們不把十誡當成人類永恆的倫理原則；而是一個特別方法，藉著它不僅可以知道、瞭解天主，也可以形成一個忠誠團體。遵循著氣質和團體倫理神學的方法，他們認為對十誡的瞭解在於教會團體是否真心操練、身體力行。儘管堅持在給勸言之前，人們對十誡誠命的意義應該有所瞭解，但是他們所依靠的評論經常是出自於過去的基督徒思想家，而非現代的解經學學者們。

宗座聖經委員會對十誡文本對現代倫理生活的意義，也發表了簡短的看法。委員會認為十誡反應了一個雙重的倫理觀：看成原始的倫理，它偏重外在的、團體的自我認同，以及禁令的特色；看成豐富的倫理，它體現了普世的價值、立意於盟約之內、植根於自由解放的精神上。十誡「不應只是被視為法律，它更該被視為禮物」<sup>17</sup>。我們應該把十誡的內容看成為價值的倫理，而不只是誡律而已。如此，委員會指明了十個層次的普世價值，包括了對天主和自由的宗教敬禮，它也提供了一個司法上（juridical）的解釋，亦即是全人類的自由與權利憲章，例如每個家庭都享有公義與保障政策的權利。叫人意外的是委員會只引用了很少的聖經文本來支持它的觀點，而且它對十誡的整

---

Press, 1999), p.13.

<sup>17</sup> Livio Melina and Jose Noriega, eds., “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor”, in *Caminare nella luce: Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (Roma: PUL, 2004), pp.39~40；亦被宗座委員會引用：《The Bible and Morality: Biblical Roots of Christian Conduct》(vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2008), p.133.



體論說也缺少我們通常對委員會文獻所期待的字面解經。

在舊約學者當中，雖然希伯來經典學者 Walter Harrelson（1919~2012，美國浸信會牧師，舊約聖經學學者）對基督徒爲了諸種原因，已經逐漸失去對十誡應有的重視而表示擔憂<sup>18</sup>，倒是 Patrick Miller 在十誡上多著筆墨。早前，Miller 就主張十誡顯示了「它可以做爲識別一個優良社區的『與眾不同特徵』……或者符號的方法」<sup>19</sup>。一個有某種特徵的社區團體，可以經由十誡而形成。他的想法顯然帶有氣質與團體倫理學的特性。

在 Miller 最新有關十誡的解經論述中，他把十誡看成「舊約倫理的一個全面的架構和基礎」<sup>20</sup>。他指出神聖命令的倫理，是主要的模式和十誡倫理的出發點；而如此的倫理是全面的，它包含了、也與其他的倫理神學學說交流，特別是責任倫理（ethics of responsibility）、敘述倫理（narrative ethics）和德行論（virtue ethics）。只是 Miller 在十誡的倫理神學理論方面著墨不多，他沒有運用那些他指明的倫理神學方法去爲每一條誡命的內涵意義做引申詮釋。他倒是提供了一個很好的字面解經的著作。

---

<sup>18</sup> Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997).

<sup>19</sup> Patrick D. Miller, "The Good Neighborhood: Identity and Community through the Ten Commandments", in *Character and Scripture*, ed. William P. Brown (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p.56.

<sup>20</sup> Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.xi.

## 小 結

在結束本章時，我想就透過德行論的鏡頭來讀十誡一事說幾句話。舊約倫理神學界有一幅漫畫，把舊約畫成不過是一堆「很隨便就被歸類成『法律主義』」的誡命<sup>21</sup>。比方在《出谷紀》裡，許多學者從天主拯救以色列人出埃及，一下子就跳到天主的頒布誡命和以色列人的服從，完全忽視了以色列人和天主之間的關係。他們之間的盟約關係，強調的是愛的語言而非命令的口吻，如同出十九 4~6 所顯示的。以色列人的倫理責任應從盟約角度去瞭解。十誡不僅是法律，且是盟約中的責任<sup>22</sup>。

同樣地，舊約倫理神學常被視是一種義務論的 (deontological) 倫理神學，而十誡特別地被看成是簡單的禁令或訓令。但是有些學者開始指出，無需把十誡詮釋成只是被負向禁令再支配著。例如 Miller 即主張：「除非我們用正向的表述來補充負

---

<sup>21</sup> Walter Brueggemann, "Forward", in *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. M. Daniel Carroll R. and Jacqueline E. Lapsley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), p.vii.

<sup>22</sup> Thomas W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics: A Constructive Essay* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983), pp.49~53. 也參：Bruce C. Birch, "Divine Character and the Formation of Moral Community in the Book of Exodus", in *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, ed. John W. Rogerson, Margaret Davies, and M. Daniel Carroll R. (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1995), pp. 119~135.

向的，而且示範對於這些誡命的回應可以是多麼地寬闊圓滿，否則我們對十誡無法完全的理解與運用」<sup>23</sup>。

至於有關德行論的應用，透過德行論來瞭解十誡並非完全創新之舉。從以上論述中，我們看到過去和現在的神學學者和倫理神學學者們並不把十誡看成只是關係到外在的行為。路德和加爾文注重內心、內在的意向，以及習性和人際間的行為<sup>24</sup>。Keenan、豪爾瓦斯，以及別的學者在他們研究文本的時候，也都以種種不同的方式運用了德行論。如今，越來越多學者都同意十誡跟我們的內心是相關的，尤其是一個人的意向和態度。蔡爾茲（Brevard Childs, 1923~2007）<sup>25</sup>承認這樣的內在化「在以色列從來沒有完全消失過」，而且「內在化的過程不能被完全排除，而只停留在誡命的外緣上」<sup>26</sup>。對誡命的遵守，可以既是承諾又是習性。從這點而言，十誡有助於基督徒氣質的培養。

而且，十誡不只關係到個人的意向、習性、行為和氣質，它關注的是整個以色列民族。因為十誡的對象不只是單獨的以色列人，「它的重點是在保護整個以色列民族的健全，而個別的以色列人是達成這個目標重要的一環」<sup>27</sup>。從十誡發展出來

<sup>23</sup> Miller, *The Ten Commandments*, p.21.

<sup>24</sup> 因此在詮釋十誡時，我特別留意路德和加爾文的看法。

<sup>25</sup> 譯者註：美國改革宗神學家，舊約聖經學家，致力研究聖經作品的正典性。

<sup>26</sup> Childs, *The Book of Exodus*, p.396.

<sup>27</sup> Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, KY: John Knox Press,

的基準是「更類似於在團體中生活氣質的說明，而非團體中違法的案例以及相稱的懲罰」<sup>28</sup>。即使我們仍然把十誡看成是某種「自然律」，那個法律只能經由「那些經過歷練改變的證人、那些已經把整個法律體現在身上的人」<sup>29</sup>去發現。也就是說，十誡並非一目了然，可以看得一清二楚，而是需要靠一個被天主召叫的民族去操練出來的。

最後，我們要談些關於文本的字面解經議題。但要聲明在先的是：在討論文本的原始意義和字面解經上，我們在十誡上花的篇幅比真福八端的多。部分原因是許多舊約倫理神學學者也遇到的同樣問題：「首先，不像聖經學者對舊約故事的來龍去脈都很清楚，一般的讀者不習慣這些故事，覺得它們……實在沒有什麼值得做倫理參考的……；第二……在這些記載裡常弄不清楚該守的誡命是什麼，或是令人遺憾心痛的是什麼」<sup>30</sup>。

---

1991), p.221.

<sup>28</sup> Harrelson, *Ten Commandments*, p.10.

<sup>29</sup> Hauerwas and Willimon, *The Truth about God*, pp.18-19。譯者按：豪爾瓦斯和 Willimon 的意思是：所有人類都是天主所造，即使是外邦人，天主在創造他們時，已經給了他們道德觀。因此十誡可以看成是反映人性的一種自然法，不過這個隱藏在人性中的法律，只能在那些經過歷練改變的證人、在那些已經體現了法律的人身上去發覺出來。

<sup>30</sup> John Barton, *Understanding Old Testament Ethics* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), p.203。譯者按：這裡 Barton 不是針對十誡而言，而是對整部舊約，尤其是《若蘇厄書》及《民長紀》所做的評論。

## 第四章

# 十誡的幾個初步問題

「十誡」常被看成是《出谷紀》裡雅威（YHWH，或譯「上主」）在曠野中自我啓示的這個較大故事中的一小部分。其實，不論是十誡或是《出谷紀》，它們本來都沒有自成篇章的打算（而是和《梅瑟五書》的其他部分有密切關係）。因此在闡述十誡文本的時候，我們當然要顧及《梅瑟五書》，把《出谷紀》和《梅瑟五書》二者看成一個整體來讀。在這裡，我們首先討論一些有關十誡的初步議題。

## 十誡在《梅瑟五書》與《出谷紀》中的地位

### 《梅瑟五書》

希伯來經典的起頭五本書一般統稱為《五書》（*Pentateuch*），傳統上稱之為《梅瑟之書》（*the Book of Moses*）或《妥拉》（*Torah*）。這些稱呼都有問題，而且沒有可靠的證據來宣稱梅瑟是作者<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 一個大家通常注意到的反證是：如果梅瑟真的是作者，他不可能記載自己的死亡（申卅四 5~8），見 John J. Collins, *Introduction to Hebrew Bible* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004), pp.47~50.

它包含的，不只是法律和規條，也有許多故事。再者，「妥拉」這個詞指的其實是歷史上的教導而非法律。因此，我們最好把《梅瑟五書》看成是「以色列民族的史前史，從創造世界開始，一直到以色列人將要進入福地時梅瑟逝世為止」<sup>2</sup>。

根據威爾豪森（Julius Wellhausen, 1844~1918）<sup>3</sup>所提出、目前佔主導地位的「文獻說」（Documentary hypothesis）或「四源流論」（Four sources theory），《梅瑟五書》其實是由四組文獻輯成，每組文獻各自出於不同的源流：司祭本源流（Priestly source：以下簡稱 P）、申命派源流（Deuteronomist source：以下簡稱 D）、厄羅亨典源流（Elohism source：以下簡稱 E）、雅威典源流（Yahwist source：以下簡稱 J）。頭兩個源流還容易分辨，因為《肋未紀》和《申命紀》的主要部分就是分別來自 P 和 D 兩個源流；而 E 和 J，這兩個構成《梅瑟五書》中敘述部分主要來源的源流，則比較難以區分<sup>4</sup>。部分的原因是：一個故事敘述的來源可以不只有一個，像《創世紀》中的洪水故事就同時包含了 E 和 J 兩個源流；也因此，要辨別源流就不是那麼直截了當。

---

<sup>2</sup> Collins, *Introduction*, p.47.

<sup>3</sup> 譯者註：德國新教聖經學家，在舊約方面提出《梅瑟五書》的「四源流論」，在新約方面提出 Q 語錄源流。

<sup>4</sup> 有些學者，像 Thomas Dozeman，乾脆整個放棄這兩個源流，他提出另一個看法，即是《梅瑟五書》經歷了兩個不同階段的編撰，亦即 D 時期的寫作和 P 時期的定稿。參：Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), pp.35~43.

至於四個源流的時間先後，學者們有一個公認的看法：J 最早，接下來順序是 E、D、P。而整部《梅瑟五書》完成的時間，應該不會早於放逐後的回歸時期（主前第六世紀後半）。雅威典源流可能來自南國猶大，厄羅亨典源流則與北國以色列有關。

## 《出谷紀》

依據「四源流論」，《出谷紀》的大部分內容來自司祭本源流，其餘取自 J 或 E 兩組文獻，有些則由各個源流混編而來。《出谷紀》經歷了好幾次的增刪編修，才成了我們今天看到的成文版本<sup>5</sup>。

從《出谷紀》的內容來看，我們不只知道它的源流，也知道它和《梅瑟五書》的另四部書是如何連接的。首先，它接續《創世紀》，把以色列民族誕生的故事更詳盡地描寫下來<sup>6</sup>；而它和之後兩部書的接連更是順理成章。《出谷紀》裡的訓誡及法律條文的主題，在《肋未紀》和《戶籍紀》中繼續著。《申命紀》則用稍微不同的文體，把《出谷紀》裡的重大事件重覆地描述了一番。

<sup>5</sup> 關於此書形成的歷史沿革，參：Martin Noth, *Exodus* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).

<sup>6</sup> 參：Nahum M. Sarna, "Book of Exodus", in *Anchor Bible Dictionary*, vol.2, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992)；但是有些學者強調這兩部書的不同文體，參：John Van Seters, "Confessional Reformulation in the Exilic Period", *VT* 22 (1972), pp.448~459, as cited in Dozeman, *Commentary on Exodus*, p.19.

把五部書連在一起看，《出谷紀》和《梅瑟五書》的其他部分接連得很好，而且幾個最重大的事件都發生在這部書裡。諾特（Martin Noth, 1902~1968，德國舊約聖經學學者）<sup>7</sup>之類的一些學者說：《出谷紀》是整個希伯來經典的核心，而且是以色列人信仰的樞紐。同樣，這些學者也同意《出谷紀》是一個有特色、很完整的單元：在文章的結構上，它有〈序言〉（出一 1~7）、有〈跋〉（出四十 34~38）。在神學意義上，它從以色列子民在埃及為奴開始，直至以色列子民自由地與雅威訂立盟約關係做結束。

從這點來看，基本上《出谷紀》敘述了以色列民族起源和誕生的故事，以及以色列民族如何仰賴雅威的拯救，尤其是在逃出埃及的緊要關頭更是如此<sup>8</sup>。有些學者，如 John Collins（1946~，愛爾蘭聖經學學者，現定居美國）之類，聲稱《出谷紀》的目的在於提醒以色列子民對雅威有崇拜的義務，因此它的宗教崇拜的禮儀意義勝過它的歷史意義。

《出谷紀》可以分成幾個段落，在這點上，聖經學者有不

---

<sup>7</sup> 譯者註：猶太裔德國舊約聖經學家，致力研究猶太古代史之地理與一般社會風俗習慣，以及以色列十二支派的口傳資料。

<sup>8</sup> 這個扭轉大局的事件也反映在書名上：希伯來文是 *ise'ith*，意思是「逃出、從奴役中解放」，被翻譯成希臘文 *exodos*，即英文的 *exodus*。中文的《出谷紀》，確實比《出埃及記》更反映出希伯來原書名的意境。參：William Johnstone, "Book of Exodus", in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2 (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006~2009), p.371.



同的分法<sup>9</sup>。此外，有的學者指出：《出谷紀》的整體結構非常嚴謹，例如形式上的對稱、數字的運用，以及關鍵字在文本中的重複等，都顯示它經過了一番精心設計<sup>10</sup>。

然而，《出谷紀》也包含了許多不同的文體，例如傳奇故事（出二 1~10，四 24~26）、詩篇歌詠（出十五 1~21）、法律條文（出廿一 1~廿三 19）等<sup>11</sup>。另外，Collins 猜測，有些敘述（像嬰孩梅瑟從尼羅河中被救的故事）很可能是神話或是民間傳說，因為在鄰近的其他民族也有類似的傳說。此外，《出谷紀》裡的許多法令和條文，也都和近東其他民族的法律傳統相符合。Dale Patrick（1938~2015，美國舊約聖經學學者）說：「最近在近東出土的古代文獻裡頭，在聖經學裡受益最多的，非法律莫屬」<sup>12</sup>。

這些多樣的文體，很自然地指向不同的主題<sup>13</sup>：例如，雅威的啓示和從奴役中的解脫是《出谷紀》裡的兩個重要主題。爲以色列民族而言，這些主題特別有其神學意義。首先，也是

---

<sup>9</sup> 值得注意的是 Collins 的說法，參閱他的 *Introduction*, p.107；另參：Waldemar Janzen, *Exodus* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2000), pp.18~19.

<sup>10</sup> 別的精心的例子，參：Sarna, "Book of Exodus", pp.695~696.

<sup>11</sup> 參：G. W. Coats, *Exodus 1~18 FOTL IIA* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), pp.155~174.

<sup>12</sup> Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), p.28.

<sup>13</sup> 有些主題是彼此關聯的，其餘像拯救出離埃及和渡紅海則是原創、跟別的不相干。

最重要的，是對天主的內蘊性、超越性，以及祂對人類的仁慈這些觀點的堅持。盟約的觀念，是另一個在神學上重要的貢獻。有一學者很正確地聲明：「盟約意識在以色列歷史的隨後發展裡到處瀰漫著」<sup>14</sup>。而法律也因之被提升到以色列子民與雅威的盟約關係裡。這些都幫助以色列成為天主拯救出來的盟約子民。

## Decalogue 的字面意義為何？ 聖經中是否只有一套十誡？

Decalogue 這個英文單字，來自希臘文的 *deka* 及 *logoi* 二字，這兩個希臘字又是轉譯自希伯來文的 *eshr mylym* 二字，它們的字面意義是「十句話」。首先使用 Decalogue 這個字來代表十誡的，是主曆第二世紀時的亞歷山大的克來孟（Clement of Alexandria, 約 140~217）。這樣的用法，最先是出現在出卅四 28，而後又出現在申四 13 及十 4。這個字有時也可代表「盟約」或「約定」（例如：出卅一 18）及「法律」（例如：出廿四 12）。然而，「誡命」是最廣泛的用法。

### 兩套正版的十誡 (The Two Decalogues)

大多數的猶太人和基督徒都知道十誡有兩個版本，一個在

---

<sup>14</sup> Sarna, "Book of Exodus", p.699.

出廿 2~17，另一個在申五 6~21。兩個版本的情境迥異、內容不同、寫成的時間也有差距。根據《出谷紀》的版本，雅威從埃及救出了以色列子民以後，在西乃山上，雅威親口把十誡頒布給所有的以色列子民；相對地，根據《申命紀》的版本，猶太人在進入客納罕地之前，由梅瑟在摩阿布平原敘述給全以色列子民，因此，梅瑟在這裡說的十誡，一般學者認為是「梅瑟追憶和重述他們在曠野流浪的演說之一部分」<sup>15</sup>。

二者在內容上的差異相當小，唯一的例外是守安息日的誡命。在《出谷紀》的版本，守安息日的原因追溯到創造的故事；在《申命紀》的版本，增加了一個守安息日的原因，即是紀念雅威把以色列人從埃及的奴役生活救出來的事。其他不同的地方，包括《申命紀》的版本在五 16（孝敬父母）插入了一段文字，以及兩個版本在同一條誡命（出廿 17 // 申五 21）有不同的次序。誠如 Umberto Cassuto（1883~1951，意大利猶太教辣彼，聖經學學者）指出的，這些不同的地方是出於當時的一個慣用的文學傳統，就是在引用前人話語的時候，不要逐字逐句的重複<sup>16</sup>。

《出谷紀》的版本似乎比《申命紀》的版本完成得早，雖

<sup>15</sup> Patrick Miller, "Ten Commandments", in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.5 (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006~2009), p.517.

<sup>16</sup> Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967), p.250.

然有人認為《申命紀》的版本其實更早<sup>17</sup>。有些學者各自提出重整建議，希望能夠復原十誡的「原始」樣貌，這些我們稍後再討論。

### 聖經中其他樣式出現的「類十誡」

除了《申命紀》之外，在《梅瑟五書》中，我們還可以遇到許多被有些學者稱之為「類十誡」（“decalogues”）的文本，則十八 5~9 即是一例<sup>18</sup>。這些文本有的包含了「十條文字」、有的可以增修成為「十條文字」，雖然它們的情境和內容都和我們通稱的十誡不同。在這些「類十誡」當中，出卅四 11~26 雖然在內容上不同，但是因為形式上很像十誡，因之被稱為「禮儀十誡」（“ritual Decalogue”）。還有一個多少有些類似的文本，即是所謂的「詛咒儀式」的申廿七 15~26。

我們要記得，這些文本不是另一個十誡的版本，而「只是因為它們有些條文在形式、範圍和主題上有些相似之處」<sup>19</sup>。只有出廿和申五這兩段文本才能被稱之為「十誡」。這兩段文本似乎給其他的「類十誡」做了最好的範例，因而讓古代的以色列人有收集類似條例的傾向。

<sup>17</sup> 參：Bernhard Lang, “The Number Ten and Iniquity of the Fathers: A New Interpretation of the Decalogue”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 118, no.2 (2006), pp.218~238.

<sup>18</sup> Cornelis Houtman, *Exodus*, vol. 3, trans. Johan Rebel and Sierd Woudstra (Kampen, Netherlands: Kok, 1993~2000), p.9.

<sup>19</sup> Patrick. *Old Testament Law*, p.38.

## 十誡與希伯來經典的密切關係

辨認出這些「類十誡」，也顯示出十誡與整部希伯來經典之間的密切關係。從研究十誡的文字風格以及它特有的內容，還有法規跟故事敘述之間的相互關聯，更進一步地肯定了十誡與希伯來經典的密切關係。第一，十誡中的幾個重要的希伯來字，像前置詞「不可」(not)以及名詞「謬誤」(vanity/falsehood)，在《梅瑟五書》中有它們的特別用法<sup>20</sup>。第二，十誡中的一些特定的指示和禁令，在《梅瑟五書》中屢見不鮮，有的很明顯，有的較含蓄<sup>21</sup>。第三，從法律條文和故事敘述之間的互動，我們可以瞭解十誡與《梅瑟五書》故事敘述的連接。一位學者這麼說：

「我們要把這些法律條文看成：故事敘述者爲了要讓讀者瞭解雅威的仁慈又公義的特色，所用的一個方法……。如果我們留意敘述的故事，就可以看出爲何……。十誡……以宗教崇拜(cultic)的規定做爲開始。<sup>22</sup>」

<sup>20</sup> 參：Wilfried Warning, "Terminological Patterns and the Decalogue", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 118, no. 4 (2006), pp.513~522.

<sup>21</sup> 有關聖經章節按照排序的列表，參：Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991), p. 82.

<sup>22</sup> Joe M. Sprinkle, "Law and Narrative in Exodus 19~24", *Journal of the Evangelical Theological Society* 47, no. 2 (June 2004), pp.251~252; 關於法律與故事敘述之間關聯的討論，另參：J. P. Fokkelman, "Exodus", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter and F. Kermode (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987),

總之，以上的討論證實了十誡並非孤單獨立的文本，而是整體希伯來經典不可或缺的一部分。事實上，十誡在新約中也有它的地位。一個經典的例子就是谷十 17~22 裡富少年的故事，相當完整地列出了十誡的條文，以及清楚地把十誡分成兩個部分：谷十 18~20 及 21~22，就如同代表了十誡中的兩塊石板一般<sup>23</sup>。

## 十誡的特徵為何？

### 十誡的性質及文學類型

因為十誡的希伯來原文意思是「十句話」，而非天主的「十條誡命」，許多學者認為十誡的文學類型並非法律，不像《梅瑟五書》中其他的法律教導。有些更進一步說，因為在十誡中，緊隨著希伯來文的負面字 lo' (不) 後面的是直述句 (indicative)，而非祈使句/命令句 (imperative)，因此最好把十誡看成是一個

---

p.62, 被引用在 Dozeman, *Commentary on Exodus*, pp.461~462; Nanette Stahl, *Law and Liminality in the Bible*, JSTOP Sup 202 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), pp.11~26.

<sup>23</sup> 更多的例子參：Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.428。但是 Harrelson 認為耶穌只選擇性地列舉了幾個誡命，參：Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), pp.133~146.

盟約<sup>24</sup>。然而，蔡爾茲（Brevard Childs, 1923~2007）說得很對：即使十誡和《梅瑟五書》中的其他法律教導有別，它們還是密切相關的。

根據 Thomas Dozeman（1952~，美國聖經學學者）的說法，在希伯來經典中，「法律」的觀念有多種不同的意思，從教導（teaching）、法規（statute）、誡律（commandment）、證詞（testimony）、到盟約（covenant）都有。就此而言，法律有動態的特質，而且是源自於天主的話或是聲音。根據一位學者的說法，希伯來經典中的法律，跟我們今天一般瞭解的法律不同，它算是一種「智慧的法律」，它的含義不被書寫的文字所限制，而是可以有商榷的餘地<sup>25</sup>。

另外，在《梅瑟五書》中的法律資料可以有不同的分類方法。一種是把法律條文分類成「條例」（series）和「法典」（code）。Patrick 解釋說，「條例」包括了數目較少、形式類同的法規；「法典」包括一個體系內很大論題範圍的各形各色的法規。相較之下，「法典」內的法規數目多得多<sup>26</sup>。

---

<sup>24</sup> Paul L. Maier, "Enumerating the Decalogue: Do We Number the Ten Commandments Correctly?" *Concordia Journal* 16, no. 1 (January 1990), p.19.

<sup>25</sup> Bernard S. Jackson, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, JSOT Sup 314 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp.70~92, 被引用在 Dozeman, *Commentary on Exodus*, p.458.

<sup>26</sup> 譯者註：「法典」（code）指詳細而全面記述一個法律體系的所有法律，或是某個法律體系內關於某一方面的所有法律的成文

另一種分法，是按照它們的類型樣式（type）來分類，一般分為明文法律（apodictic）和決疑法律（casuistic）。明文法律指的是一種絕對性、無條件的對錯宣告，它宣告的禁令不帶任何附加的條件。明文法律通常以系列的形式，提出對一個特定論題所做的總結或是論述。它們似乎和宗教教派的宣信有關聯，就像以色列人在宗教集會中重申與雅威的盟約所作的誓言，申卅一 9~13 即是一例。相對的，決疑法律指出所有使某一條法律生效的條件，包括「確定個案事實的檢定條件，以及應該承擔責任一方的義務」<sup>27</sup>。一個有代表性的例子，是有關傷人賠償的規定和處罰的法規。這些法律是以司法論證為基礎，並且按邏輯條理做排序。它們必須是實際可以執行的。這些法規有直述的性質（indicative in nature），是屬於司法規條（juridical law）的。

基於這樣的理解，我們對十誡的文學體裁可有兩個結論。第一，十誡是屬於某一種的法律條例（series），而非法典（code）。第二，它們算是明文法律的一種。第一個區分「明文法律」和「決疑法律」的德國聖經學者阿爾特（Albrecht Alt, 1883~1956）<sup>28</sup>說：十誡是「以色列的盟約法律，是訂盟約的天主給以色列民族的絕對要求」<sup>29</sup>。

---

法。

<sup>27</sup> Patrick, *Old Testament Law*, p.22.

<sup>28</sup> 譯者註：德國信義宗教牧師，舊約歷史學家，致力於研究以色列古聖祖的宗教情況、民族史及舊約中法律與社會制度的歷史。

<sup>29</sup> Albrecht Alt, "The Origins of Israelite Law," in *Essays on Old*



最近考古學上的發現，有助於我們對十誡的理解：學者們像 Miller 和 Collins 注意到十誡和主前第十四世紀的古代赫特條約 (Hittite treaties) 有類似的方面。在古時候近東的許多條約，並非是兩個對等的國家之間所訂的，大多數是封建的國王和他屬下的諸侯所訂的條約。諸侯宣誓效忠，而且立下明文禁令或誡律的條款。從這點看，十誡和這些古代的條款有些類似；而且這些雷同的方面，更為上面提過的十誡與盟約之間的關係提供了更多的證據。

最後，十誡的簡短形式也引起了許多不同的解釋。斐洛 (Philo of Alexandria, ca.20 BC~40 AD) 認為，十誡是某些梅瑟法律的摘要，多瑪斯則把它們看成倫理的信條。有些現代學者建議它們是絕對的命令 (categorical imperative)，有些則說它們是公告形式的禁令表列，有位學者甚至說它們是一種古代以色列的「刑法」<sup>30</sup>。但是許多學者不會贊同這種極端的說法，為他們來說，十誡根本不是什麼正式的法規，而是以色列民族倫理原則的總表。從神學的角度來說，十誡更是「那些經驗過天主恩寵的信友，他們必然作為的陳述，而不是為了取得天主的寵愛而必須

---

*Testament History and Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966) pp.79~132, 被引用在 Harrelson, *Ten Commandments*, p.19。對此，Childs 有不同的看法，參：Childs, *The Book of Exodus*, p.390.

<sup>30</sup> Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law* (Oxford: Blackwell, 1970), p.10.

遵循的誡命」<sup>31</sup>。

## 出廿章中，十誡的源流及功能

如果我們採用「文獻說」的主張，那麼出廿 2~17 是出自厄羅亨典源流的文獻，而且應該是在主前第八世紀寫成的<sup>32</sup>。但是關於十誡的來源以及成書年代，學者之間並沒有共識。如前所述，有的學者嘗試追溯十誡的原始樣貌，他們特別注意到申廿七 15~26，指出十誡與應受咒罵的罪犯的那一段之間的相似之處，他們的結論是：《申命紀》中的咒詛文「很可能就是促使十誡成形的靈感」，甚至十誡就是出自於它<sup>33</sup>。不管我們是否同意這樣的說法，可以確定的是：十誡目前的文字顯示出寫作以及編修的歷史痕跡，我們也看出爲了諸種原因，有些誡命是經過一番增刪的（例如：出廿 8）<sup>34</sup>。

除了種種編寫之外，有些學者懷疑出廿的十誡是有人很技巧地把它穿插在出十九 25 與出廿 18 這兩段本來相接的文字之間：出十九 25 描述梅瑟把雅威的指令通知給以色列人，出廿

---

<sup>31</sup> Horace D. Hummel, *The Word Becoming Flesh* (St. Louis: Concordia, 1979), p.74, 被引述在 Maier, "Enumerating the Decalogue", p.19.

<sup>32</sup> 有些學者認爲這樣的看法有問題：例如這段文本當中，有些文詞的用法是 D 和 P 兩個來源的特色。而且如果我們把《申命紀》的版本看成是比《出谷紀》的版本更早、更原始的話，那麼《出谷紀》版本的成書年代應該更晚才對。

<sup>33</sup> Harrelson, *Ten Commandments*, p.27.

<sup>34</sup> 有關原因的討論，參：Childs, *The Book of Exodus*, p.400.

18 寫的是以色列子民等候著梅瑟來告訴他們雅威的訓示。

至於十誡的功能，它一直是以色列民族所有法律的基礎，尤其是在約史雅王（King Josiah, 622 BC）把它制定成天主的法律之後<sup>35</sup>。古代的以色列人也把它用在教導以及崇拜儀式當中。

### 十誡（出廿）如何分條排序

「十」這個數目，似乎是蓄意選出的：目的是為了容易記得，而不是為了什麼神學上的理由。只是如今，學者們仍然在追問：「到底是哪幾條誡命，才算出是十誡？」<sup>36</sup>。

猶太教以及基督宗教不同宗派之間，各有他們自己對十誡的分條排序方式，見下列〔表一〕<sup>37</sup>。

---

<sup>35</sup> Rupert E. Davies, *Making Sense of the Commandments* (London: Epworth Press, 1990), pp.6~18.

<sup>36</sup> Harrelson, *Ten Commandments*, p.38.

<sup>37</sup> 我們要記得，在希伯來經典中，十誡是不編號的。

〔表一：各傳承給十誡所作的分條排序〕

出廿	七十賢士本 正教會	斐洛	猶太教 塔耳慕德	奧思定	天主教 CCC	信義宗 LC	改革宗 ICR
2	—	—	I	—	I (2~5)	—	(I)
3	I	I	II	I		I	I
4~6	II	II				(—)	II
7	III	III	III	II	II	II	III
8~11	IV	IV	IV	III	III	III	IV
12	V	V	V	IV	IV	IV	V
13	VI	VII	VI	V	V	V	VI
14	VII	VI	VII	VII	VII	VII	VII
15	VIII	VIII	VIII	VI	VI	VI	VIII
16	IX	IX	IX	VIII	VIII	VIII	IX
17a 近人的屋	X	X	X	X 申五.21b	X 申五.21b	IX	X
17b 近人的妻				IX 申五.21a	IX 申五.21a	X	
17c 近人的僕				X 申五.21c	X 申五.21c	IX	

在編譯七十賢士本的《出谷紀》時（約在主前第三世紀），出廿 3 和出廿 4~6 被算成兩個不同的誡命。斐洛繼續沿用這樣的看法，後來的正教會以及新教的改革宗也採納這樣的分法。不過，後來猶太教的《塔耳慕德》（*Talmud*）<sup>38</sup>把出廿 2 當作第一條

<sup>38</sup> 譯者註：《塔耳慕德》是根據主曆 70 年、耶路撒冷毀滅之後，流傳各地辣彼猶太教的口傳妥拉中的法條部分編輯而成的；主要文本有兩套：第一套形成在主曆 400 年左右的巴勒斯坦地區，第

誡命，出廿 3 和出廿 4~6 則合併成第二條誡命。一位猶太學者解釋如此的安排時說，它似乎「是更合乎古時候通用的盟約形式」，依此形式，在盟約起頭，必須先把高級的善行昭告天下<sup>39</sup>。

奧思定依循《塔耳慕德》的傳統，把出廿 4~6 合成一個誡命，但算是第一個誡命；而把出廿 17 分成兩個誡命，以便保持十個誡命的總數。天主教會和信義宗基本上就依循了奧思定的做法<sup>40</sup>；只是他們之間還有一個小小的區別：在最後的兩個誡命，天主教會採用奧思定的分法，亦即用申五 21 裡字句的順序；信義宗則採用出廿 17 的字句順序。另外，把禁止雕像包含在第一條誡命裡，有人猜測奧思定以及隨後的天主教會和信義宗，就不會按字面來詮釋禁止雕像的禁令。如此一來，聖像（iconography，天主的像除外）就得以保存了。

總而言之，在十誡的列算上有三大區別：(1)有些教派把出廿 2 算成第一個誡命，別的則不；(2)有的把出廿 3~6 當成一個誡命，有的把它分成兩個誡命；(3)有的把出廿 17 分成兩個誡命，有的只算它是一個。我們同意 Miller 的說法，每一個十

二套形成在主曆 600 年左右的巴比倫地區。今日全世界辣彼猶太教的教導，幾乎就是以這兩套《塔耳慕德》文本為主。

<sup>39</sup> Frank E. Eakin Jr., *The First Tablet of the Commandments: A Jewish and Christian Problem* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2004), p.15。但是 Houtman 注意到在猶太的傳統中，也沒有統一的想法。

<sup>40</sup> 自從特利騰大公會議之後，羅馬天主教會的傳統也把第 2 節包含在第一誡裡頭。

誡列算的方法，都有它們正當的理由，也對誡命的強調點和統一性提供了一個特定角度的理解。例如：把出廿 2 看成第一誡命的一部分，讓我們得以在天主的仁慈的情境下來看十誡。或是如同豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas, 1940~) 和 Willimon 注意到的，不把出廿 3~6 分成兩個誡命，幫助我們免於自然神論 (Deism) 的危險。

至於把十誡劃分成幾個單元的問題，劃分成兩個單元好像是很自然的一件事，因為梅瑟從雅威手中接過來的就是兩塊石板 (出卅四 1)，而且十誡裡既有禁令也有正向的誡命。但是如何劃分法也有許多爭辯。猶太教和有些屬改革宗的新教教會把十誡分成等量的兩個單元，因為對稱及平衡是神聖物件的特色。可是更多人覺得第一塊石板包含的是人對雅威的義務，而第二塊石板是對鄰人的義務。即使如此，其中還是免不了有些爭論：那就是孝敬父母的誡命類似於敬重天主，到底應該屬於第一單元還是第二單元？因此，有的把十誡劃分成四、六的兩大單元，有的則分成三、七的兩大單元。Harrelson 則認為雅威給的兩塊石板可能各有一模一樣的整個十條誡命，而非把十條分成兩大單元，因此異想天開地建議把誡命依照它們的性質，分成四個單元<sup>41</sup>。

在十誡劃分方法的議題上，有人還是會繼續嘗試和討論新方法，而其他爭論較少、有關十誡內部結構的議題也有人提出：

---

<sup>41</sup> 如果想一覽他的劃分法，參閱他寫的 *Ten Commandments*, p.39.

例如每一條誡命的長度和風格的缺少一致性。比起別的，像我們後來要看到的真福八端，十誡真的是缺乏結構的一致性。

最後，學者們對於十誡的重點有不同的意見。他們對十誡頒布的對象也有疑問。有一個看法，十誡裡用的單數、男性第二人稱的動詞文法，意味著十誡的「對象是以色列民族裡的自由身分的男性家主」<sup>42</sup>。如同我們會看到的，在禁止犯邪淫的誡命裡的動詞不需要受詞，因此可以是男性也可以說女性，Miller 因此建議編撰的過程，能否開放文本的範圍，把女性也包括在內。

## 本書採用的方法

以上所提到的一些議題，至今沒有定論，學者們也會繼續地爭執下去。所以我們先把這些爭論放置一旁，而陳述一些論點來說明我們在本書中的做法。這些將是本書以下各章中字面解經的原則。

首先和首要的，儘管有些現代學者對「文獻說」有所批評，基本上，我們還是採用這個主導的看法，因為其他的學說也沒有解決所有文本上的問題。依此而論，《出谷紀》的十誡源自於主前第八世紀南北國時期的北國以色列的厄羅亨典源流，而文本的定稿大約是在巴比倫放逐結束（大約主前 539~537 年）之後不

---

<sup>42</sup> Miller, "Ten Commandments", p.519.

久的事。《出谷紀》的版本早於《申命紀》的版本，因此，本書將以出廿章為主。

第二，雖然十誡和《出谷紀》可以看成是獨立自成篇章的單元，它們和《梅瑟五書》以及整個希伯來經典，在形式和內容上都有密切的關係。這些關聯對我們瞭解十誡是不可或缺的。因此爲了清楚的緣故，雖然每一條誡命都是分開的討論，但在整個字面解經的過程中，我們將會把誡命之間彼此的關聯，以及和整個舊約的相關文本，都特別點出來。而且我們不會把誡命劃分成幾個單元，生怕如此的做法，會引起隔閡，破壞了它們彼此的關聯。

第三，有些學者認爲某些改革宗教會的十誡列數方法比較忠實於作者的原意，我們還是採用我們的本源——羅馬天主教會傳統的列數法。只是在第九和第十誡，爲了維持字面解經的一致性，我們將會按照出廿 17 的字句順序，而非申五 21 裡字句的順序。另外，雖然也考慮了出廿 2 可以自成一誡的說法，我們還是把它當成第一誡中的一部分。還有，在討論不貪財色的出廿 17 時，我們會將其中的共同議題先作討論了，之後，再按照字句順序來分別研議。

第四，不論我們把十誡看成是條約、明文法律或是禁令的摘要，我們必得承認，十誡和古代以色列以及近東國家的一些法律條例及法令很有關係。而且至今在以色列人的倫理生活中，佔了很重要的地位，對整個以色列社會有極大的倫理價值。



# 第五章

## 第一誡

(出廿 2~6)

廿 2——我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。<sup>1</sup>

廿 3~6——<sup>3</sup>除我之外，你不可有別的神。<sup>4</sup>不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或地下水中之物的雕像。<sup>5</sup>不可叩拜這些像，也不可敬奉，因為我，上主，你的天主是忌邪的天主；凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫。<sup>6</sup>凡愛慕我和遵守我誡命的，我要對他們施仁慈，直到他們的千代子孫。<sup>2</sup>

### 聖經文本的命令何在？

出廿 2 是引起十誡分條排序有不同意見的關鍵詞句。有些

---

<sup>1</sup> 譯者註：本書所有聖經引文，均以《思高本》為準。若《思高本》的譯文有問題，或英文作者有特別的意見，我們會在本文敘述中加「譯者註」，參考《和合譯本》、《蕭靜山譯本》、《現代中文譯本》、*New American Bible* (1992 年修訂本) 及 *New Jerusalem Bible*，找到最合適的中譯文。

<sup>2</sup> 雖然《天主教教理》未把出廿 6 列入第一誡，我們特意在此把它包含在第一誡之中，因為它和出廿 5 是一個整體的單元。這單元文本的意義，請參：Dale Patrick, "The First Commandment in the Structure of the Pentateuch", *Vetus Testamentum* 45, no.1 (January 1995), pp.107~118.

學者主張這節是一個序言，一方面是因為它不包含任何命令，只是一個宣告而已，正如古代近東的一些國王慣於發布有關他們豐功偉績的鄭重宣言一般。在這點上，我同意其他一些學者的看法，亦即這個論點雖然讓人信服，但並未排除把出廿 2 納入第一誡的可能性。另一方面在於出廿 2 跟出廿 3~6 一樣，都有第一人稱單數的文法構造，它們在一起，形成了一個帶有「我—你」（I-THOU）關係的鮮明單元。

以上所提的「我—你」關係，也讓我們注意到這條誡命不只是第一條誡命，其實也是最根本的誡命，雅威和以色列民族之間的關係也由此建立起來。所以把整部希伯來經典看成純粹是這個關係的應用、評論，以及更詳細的描述，也是合情合理的<sup>3</sup>。總之，第一條誡命的形式毫無疑問是冗長而且多面向的。

首先，它有一個導言。出廿 2 簡直就是天主的一個自我介紹<sup>4</sup>，雅威介紹祂自己是以色列的神，而且聲稱以色列民族是屬於祂的，因為是祂把以色列民族從奴役的枷鎖中解放出來。在此，雅威不只說出了祂的名字，而且還有祂的身分。出示名字不只表明了祂的存在，同時也建立了盟約的關係。而且把在生活中實踐第一誡（以及其他誡命）的整個情勢勾勒了出來。因

---

<sup>3</sup> 參：Patrick D. Miller. "Preaching the First Commandment in a Pluralistic World", *Journal for Preachers* 27, no.4 (Pentecost 2004), p.8.

<sup>4</sup> 這是大家熟悉的一個看法，依照近東的傳統，神祇都先把自己的名字說出來，以免和別的神祇混淆。出廿 2 在形式和功能上都類似出卅四 5~7 的文本。目的都在把雅威介紹給百姓。

此，出廿 2 為以色列民族的倫理生活打下了基礎。

出廿 3 是包含一個禁令的簡短小節<sup>5</sup>。它的結構、文法和內容都很清楚，但有時也令人費解。首先，在這個希伯來文的句子裡沒有命令動詞，讓人懷疑這小節是否只是出廿 4~6 的導言。第二，「不可有」的原文 (*lo'-yihyeh le-kha*) 用的是單數型，似乎在強調甚至跟一位別的神祇打交道都禁止。接下來，「別的神」的原文 (*elohim acheirim*) 用的複數型，有助於釐清這個禁令所禁止的是與所有別的神祇打交道。第三，「在我面前」的原文 (*'al-panai*) 這個詞的適當翻譯不很確定，因此造成許多不同的詮釋。我在這裡採取的是「在我面前」，這是一個比較有用、直接按字面的翻譯，它意味著沒有別的神祇可以出現在崇拜雅威的聖所裡，也就先預告了對製造和崇拜偶像的禁令。第四，這整個信息似乎和我們在希伯來經典別處看到的雅威是獨一無二存在的神這樣的信念（例如：依四五 21）相抵觸<sup>6</sup>。

---

<sup>5</sup> 譯者註：出廿 3 這一節，本書英文作者根據希伯來原文，直譯為「**在我面前**，你不可有別的神」(You shall have no other gods **before me**)，理由下文可見。《思高本》的譯文是「**除我之外**，你不可有別的神」，《和合本》、《現代中文譯本》及 *New American Bible* 的譯法也都與《思高本》相同；但 *New Jerusalem Bible* 意譯為「You shall have no other gods **to rival me**」（你不可有別的神來與我競爭），與作者觀點相同。

<sup>6</sup> 其間的不協調，部分是因為出廿 3 聚焦在雅威與以色列民族的關係，而不是在一神論的問題上。在實際的歷史上，以色列人確曾在雅威之外，崇拜別的神祇，特別是客納罕的巴耳神 (Baal)，例如列下廿一 1~7。參：John J. Collins, *Introduction to the Hebrew*

最後，出廿 3 與出廿 4~6 之間有著明顯的差異，因此讓有些宗派把二者看作兩條不同的誡命。然而我們有好的理由來認定它們應該是同一條誡命。例如，因為圖像在崇拜神祇中佔著重要的分量，那麼出廿 4~6 很自然地接著出廿 3，而且加以補充、解釋和詳細說明。

只是，對出廿 4~6 稍稍一瞥，就覺得它們是自成一格的小單元。出廿 4 告訴以色列人不要製造形像、偶像，或是用木頭、石頭和金屬雕刻物件。這些形像或物件平常是代表神祇的宗教崇拜形像。有些人因此認為這個禁令並不包括畫像，就像那些掛在雅威帳幕內的天使畫像（例如：出廿六 1）。本節中的「彷彿」，以及隨後的詳細說明，似乎都是後來加上去的，為的是擴大範圍，以便包括所有的世上之物，來指出這個禁令的絕對性。

從社會歷史的觀點來看，如此蓄意禁令的目的，可能是為了對抗當時雕刻和崇拜偶像、或異教徒其他表象的習尚，或要反對當時埃及人之所為（埃及人被稱為「煉鐵爐」，申四 20）。另外，這也可能是為了避免把天主跟那些製造的物件相比擬，或是拒絕古代人通常相信的神祇降生成人的說法。

總之，真正的難題在於出廿 4 的禁令是否也包括雅威的肖像。那些把出廿 4~6 當作另外單獨的誡命的學者們，大概會把這段文本解釋成禁止雅威的肖像，強調出廿 4 的「為你」指的

是以色列人自己的崇拜。他們說這是雅威自己的命令，而且雅威自己顯現給他們的是聲音（祂的話，參見：出三~四，廿1等），而不是任何可見的形像。況且，偶像和圖像無法在神祇和人類之間建立關係（耶十 4~5），崇拜偶像正好否認了天主願意與世界有關係的這個基本性質。而且這樣做，等於把雅威跟其他神祇等量齊觀，削弱了雅威在以色列民族中的獨特地位。

相反地，那些把出廿 3~6 看做一個單位的學者，傾向主張那段文本的筆流意味著禁令是指反對異教的神祇。因此，出廿 3~6 關注的是對雅威的崇拜問題，而非在出廿 2 已經提過的天主的顯示。

出廿 5~6 包含了一個額外的禁令、一個制裁，和一個獎勵條款。我們也注意到出廿 4 裡的單數（一個雕像），到了出廿 5 變成多數的「它們（那些像）」。<sup>7</sup> 有一個說法我覺得很有道理，那即是出廿 5~6 原本接在出廿 3 之後<sup>7</sup>。出廿 3 說的是不可有別的（眾）神，而出廿 5 說的「不可叩拜它們（那些像）」指的就是出廿 3 的「（眾）神」。這個誡命就是禁止以色列人向這些別的神祇鞠躬或服侍他們。如果這樣來看，出廿 5 很自然地成為出廿 3 禁令的一部分<sup>8</sup>。

---

<sup>7</sup> 譯者註：在希伯來原文及英文譯本，第 3 節和第 5 節都是複數的「眾神」和「它們」，第 4 節則是單數的「一個雕像」。中文譯本看不出這些來。

<sup>8</sup> Walther Zimmerli, "Das zweite Gebot", *Gottes Offenbarung* (1963), 237ff, as cited in Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia,

在《梅瑟五書》中，把雅威說成是一個「嫉妒的天主」<sup>9</sup>，是一個重覆出現的主題（例如：申六 15）。大部分的學者同意，這裡的「嫉妒」指的是一個不容第三者的相互關係，最好的象徵莫過於一夫一妻的婚姻。出廿 5~6 用的「惱恨」（reject）和「愛慕」（love），更讓人覺得以婚姻的關係來瞭解這段文本很適合。在這裡，雅威堅持與以色列人建立一個不容第三者的盟約關係，絕不容許有別的神祇跟他競爭。這樣要求的理由，在於以色列國的存在完全歸功於雅威之手，一如出廿 2 所言。

之後對於違規制裁的嚴厲，似乎讓人不禁產生疑問：為何需要承擔祖先的罪業？或是，這樣的上主算是公義嗎？可是從群體的角度來看，這條誡命是針對整個國家的警告，而不是對個人的。Cornelis Houtman（1945~，荷蘭舊約聖經學學者）也提出一個令人信服的說法，他說，即令我們把誡命中的處罰按字面來瞭解，也不是太嚴重的事，以一個國家的壽命來看，懲罰的有效期間和受到懲罰的世代數目很相稱，也差不多是一個家長在他有生之年能夠看到的後代數目<sup>10</sup>。而且，後來加進的詞句「那

PA: Westminster Press, 1974), p.405.

<sup>9</sup> 譯者註：出廿 5b 《思高本》及《和合本》的譯文，都是「我，上主，你的天主是忌邪的天主（神）」，其實「忌邪的天主（神）」並沒有把希伯來原文的意思完整表達出來。*New American Bible* 及 *New Jerusalem Bible* 都譯為「jealous God」（嫉妒的天主），這是希伯來原文的直譯；《現代中文譯本》譯作「我是上主——你的上帝；我絕不容忍對立的神明」，這是這句話最明白的意譯。

<sup>10</sup> Cornelis Houtman, *Exodus*, vol.3, trans. Johan Rebel and Sierd

些背叛我的」(those who reject me)<sup>11</sup>，意味著後代子孫中只有那些步邪惡祖先後塵的，才會受到懲罰。最後，類似的世代連坐的懲罰通常是用在故事中(例如：撒下十二10)或是信條裡(例如：戶十四18)，很少用在法律上。上主的慈悲和恆久的愛，會無止境地流傳給所有對盟約忠誠、對誠命信守的人，這樣的誠命給予以色列民族帶來希望與安慰。

總之，我認為出廿3~6形成一個單元，而整個出廿2~6的意義和功能都是關係到對雅威真實的崇拜。首先，祂告訴以色列人誰是他們崇拜的真正對象。祂表露自己的名字，也表露祂就是把以色列人從埃及救出的那一位。第二，以色列民族只能崇拜雅威，特別要謹守盟約的要求。雖然這個誠命沒有否認別的神祇的存在，而只是單單否認它們的效力，但是它也達到了「保護雅威對以色列人的統治權和特權」<sup>12</sup>。這個誠命的要求也反映了以色列人與周遭其他民族有切割的必要。第三，這條誠命也點出了偶像的議題，當時有些以色列人除了崇拜雅威之外，他們也製造，特別是用金屬鑄造外邦人神祇的形像，並且崇拜它們。這種現象也讓先知們的越發憂慮。如此集體的作為

---

Woudstra (Kampen, Netherlands: Kok, 1993~2000), pp.27~28.

<sup>11</sup> 譯者註：作者在此引用的是 *The Catholic Prayer Bible: Letio Divina Edition* (New York: Paulist, 2008) 的譯文。《思高本》及《和合本》都譯為「凡惱恨我的」；*New American Bible* 及 *New Jerusalem Bible* 都為「those who hate me」。

<sup>12</sup> Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), p.43.

沾污了雅威與以色列民族之間的盟約關係。身為雅威的新娘，以色列人對偶像的崇拜，等於是紅杏出牆、對雅威的不忠實。

對以色列人而言，真實崇拜以及偶像這兩個議題，不只是神學上的討論而已，也是一個倫理的實際議題。在整個民族的政治和經濟中，這條誡命雖然沒有否認其他（超自然）勢力的存在，但它提醒以色列人要提高警覺，不要轉向崇拜這些其他的勢力或實體，把它們當作生命的最終核心。例如約伯的話裡就反應了這樣的態度：「我何嘗以黃金為依靠，把純金當作我的靠山？……應受嚴罰的罪過，因為我背棄了至高的天主」（約卅一 24-28）。如同 Miller 指出的，第一條誡命對那些追求財富（寶石、黃金等）、而忽視雅威的人提出嚴重的警告。這條誡命也拒絕把帝王君主的角色等同於天主的統治權，而大大削減了皇家神聖權威。

最後，因為主張出廿 2~6 關係到的是對雅威真實的崇拜，第一條誡命也給以色列人一個積極的命令：他們應該全心、全靈、全力地去崇拜、愛慕上主，要跟隨、敬畏、服從、侍奉、信賴雅威（申六 4-9；十三 4）。這為以色列人應當培養的德行打下了基礎。

## 維繫真實的崇拜

Keenan 與 John Holbert（1946~，美國新教牧師，舊約聖經學學



者)認為：第一條誡命的倫理意義在於天主的慈愛 (*hesed*)：別的學者強調：它的意義在於俗化世代中對天主存在的意識<sup>13</sup>。我們的研究則指出：它主要的意義是有關崇拜一個跟天主子民訂立了盟約關係的真實天主。所以，我們一方面承認世俗主義和無神論……等，是現今宗教的一個挑戰；另一方面，如同 Miller 和有些學者指出的：我們的倫理反省是扎根在我們如何看待就在我們面前的一位真實的天主<sup>14</sup>。然而，這位就在我們面前的天主又是誰？

## 現世中的「諸神明」

今天的基督徒大概很少想到他們會違反第一條誡命；但實際上，在我們生活的周遭有許多事物可以取代天主，成為我們崇拜的對象，這對基督徒或他人，都是一樣的。路德說得很對，他說當我們全神貫注於某一事物，或完全信賴某一事物，那麼這個事物就成了我們的天主 (*LC #3*)。的確如此，哲學學者們也說，當我們把原本是手段的事物變成目的，我們即刻也把它們當成了神明<sup>15</sup>。用靈修的術語來說，我們把它們的重要性提

---

<sup>13</sup> 參：John C. Holbert, *The Ten Commandments* (Nashville, TN: Abingdon, 2002); David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007).

<sup>14</sup> 參：David Bentley Hart, "God or Nothingness", in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), pp.55~76.

<sup>15</sup> 參：Earnest J. Lewis, *Light for the Journal: Living the Ten*

升到等同於天主的地位，它們成了假象的天主，成了天主的替代品。它們高於我們跟天主的關係，妨礙了天主給我們的恩賜，即是不被奴役的自由、追隨天主的自由，使我們無能自由自在地去敬拜那位真實的天主<sup>16</sup>。

對於 Miller 的擔心，我很有同感，亦即財富、權勢以及它們所造成的社會政治經濟體系，已經成為當今世俗社會崇拜的對象<sup>17</sup>。然而在過去數十年，科學與技術也成為另一個越來越有影響力的神明。一個這樣的例子，即是一些新興的思想家，他們認為只靠科技即能解決所有人類的問題。

不幸的是，在我們基督信仰裡也有假象的天主，當我們只專注到天主外在的表現，像是奇蹟或聖物時，我們同樣只是遇到假象的天主。William Barclay（1907~1978，英國蘇格蘭教會牧師，舊約聖經學學者）正確地指出，甚至「教會的管理體系有可能、也確曾真的成為最後的目的，以至於大家對教會管理的關切勝過了教會本身」<sup>18</sup>。Barton 和 Corwin Stoppel（1952~，美國聖公

---

*Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986), pp.30~31.

<sup>16</sup> 參：Paul E. Capetz, "The First Commandment as a Theological and Ethical Principle," in *The Ten The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), pp.174~92.

<sup>17</sup> 參：Patrick D. Miller, *The God You Have: Politics and the First Commandment* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p.24.

<sup>18</sup> William Barclay, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), p.11.

會牧師，聖經學學者）也一樣地留意到，基督宗教的傳統和宗教本身都有被當作天主的危險<sup>19</sup>。

## 維繫真實崇拜的意義

基督徒崇拜的真實對象既然已經確定了，我們可以開始討論真實崇拜的意義。我認為真實的崇拜有三個特徵：

首先，我們把天主置於其他可能成為假象神明的事物之上，並且避免依戀它們。然而，如同 Miller 所言，我們無需去否定或排斥它們的基本價值。

其次，我們必須毫無保留、全心全意地向天主獻身，這個態度在《舍瑪》（*Shema*：申六 4-9）中表露無遺。換句話說，我們以我之所是之所有去崇拜天主。路德同樣地堅持這條誡命要求我們的全部心意和對天主的完全信賴（*LC* #13）。

第三，如同加爾文的註釋指出，真實的崇拜包含了幾個重要的項目，每一個都揭示出一個天主獨特的本質（*ICR* 2.8.16）：

(1)以一顆確認天主莊嚴的良心順服地去敬拜天主；(2)信賴天主的力量和仁慈；(3)祈禱中反應出我們對上主的需要和上主是我

---

<sup>19</sup> 參：John Barton, “The Work of Human Hands’ (Psalm 115:4): Idolatry in the Old Testament”, in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), pp.194-203; G. Corwin Stoppel, *Living Words: The Ten Commandments for the Twenty-first Century* (Cambridge, MA: Cowley, 2005), p.34.

們得救的來源；(4)表現出我們對上主祝福的謝意與感恩。類似地，Miller 也提出信賴、順服、尊敬和讚美，是今天真實崇拜的要素。

### 維繫真實崇拜是個德行

《天主教教理》重申過去的要理所稱：第一條誡命包含了信、望、愛三個超性德行（CCC ##2086-94）。它並且把崇拜的德行認為是虔敬之德（virtue of religion）特殊的一面，因為虔敬之德促使我們在崇拜上有正確的態度（CCC ##2095-2103）。很清楚地，《天主教教理》在這裡採用的是多瑪斯的觀點，他主張虔敬之德是義德的一部分，亦即給天主應有的崇拜（ST II.II.81.5）。

不過，加爾文也指出了植基於真實崇拜的一些相關德行。第一，真實崇拜需要有崇敬和謙遜的德行，當我們謙虛地來到上主面前向祂致敬時，我們先要承認上主的莊嚴偉大。第二，我們承認上主的莊嚴偉大，是因為我們對上主存有信德、相信祂的力量和慈愛等等。第三，因此，真實崇拜的德行需要對上主的服從。第四，因為信德期待上主會聆聽我們的祈禱，真實崇拜也意味著我們存有感激之心。最後，為了能夠不依戀任何阻擋我們朝向上主的事物，我們也要有超脫之德。

總之，真實崇拜的德行相當繁複，包括了許多相關的德行；而且，我們後來還會提到，從這個簡潔的誡命引申出來的德行是多面向的。在基督徒的生活中維繫真實的崇拜，需要實踐許多德行，以及多方面的操練。

## 真實崇拜的操練

多瑪斯教導我們，在虔敬之德裡，內在和外在的行為都需要操練。同樣地，真實崇拜的操練也包含了內在和外在兩方面（ST II. II. 81~91）。內在方面，我們一方面想到上主在我們生命中為我們所做的一切，另一方面在上主前我們又覺得實在是受之有愧。這樣的內在體認是崇拜裡最重要的一面。外在方面，對天主的崇拜不只表現在教會禮儀裡、也在禮儀外；不只在我們的言辭裡，也在我們的手勢和動作上；以及對受造物的使用。外在表現的時機也各有不同，例如向天主獻禮時，我們獻上犧牲和誓言；向天主請求時，我們向祂歌頌讚美。Miller 也說，感恩是持守誠命最基本的操練。

另一方面，雖然我們不把對天主的崇拜局限於某一個時間、地點和形式，但定期而有程序的崇拜可以幫助我們養成習慣，讓我們的崇拜更加專注，而且更容易可以邀請他人的參與。這也指向團體崇拜的操練。許多學者會同意，真實崇拜的本質，絕不是一個私人的德行，而更是公眾性的。

## 楷模

在世上的耶穌，不只是一個祈禱的人，也是一個崇拜的導師。當他在曠野裡被魔鬼誘惑時，他拒絕了依戀受造物的誘惑，因為它們可以成為偶像和假神（瑪四 1~11）。耶穌也清楚地表示，人不能同時敬拜兩個主人，所以我們要毫無保留地選擇敬拜天主（瑪六 24）。他更進一步指出，要達到真實的崇拜，不在於外

在的表現，而在於內心的順服、實現上主的旨意（瑪七 21）。

在整個基督宗教的歷史中，許多聖賢度著真實崇拜的生活。他們當中有些人還提倡某些崇拜和敬禮，去幫助別人。在天主教的傳統裡，像聖女瑪加利大（Saint Marguerite Marie Alacoque）和耶穌會神父真福高隆汴（Claude De La Colombière），他們幫助信徒們重新重視對耶穌聖心的敬禮<sup>20</sup>。

現代世界的例子很多，浮上心頭的有泰澤團體的創辦人羅哲修士（Brother Roger, 1915~2005）。泰澤鮮明的崇拜形式，給許多年輕人提供了一個獨特的神聖空間，讓他們度一個崇拜與和諧的團體生活。雖然他們崇拜的形式大量使用音樂、各種語言的歌曲、靜默和聖像，並以此著稱，但泰澤團體的楷模在於他們知道這些都只是方法，不是目標：

「以團體而言，音樂絕不是目的，它們只是一個有助於崇拜天主的方法。這也是修士們儘管敬重也力求技術水準的提升，但是卻把重點放在參與而非演奏上。<sup>21</sup>」

## 真實崇拜德行的社會及公眾面

如上所述，崇拜的德行有它顯明的公眾性質。然而它的重要性並不限於基督宗教團體內的正式公眾性的崇拜，對整個廣

---

<sup>20</sup> 參：Jeanne Weber, “Devotion to the Sacred Heart: History, Theology, and Liturgical Celebration”, *Worship* 72 (1998), pp.236~254.

<sup>21</sup> GIA Publications, Inc., “Taize Community”, [www.giamusic.com/bios/taize.cfm](http://www.giamusic.com/bios/taize.cfm).

大的社會也有影響。在今天的社會裡，資本主義、民族主義、科技及其他各式各樣的社會經濟體系，都很容易成爲人們崇拜的偶像和假神；真實崇拜的德行指責這樣的現象，並幫助我們更加警覺，提防它們潛在的危險性。Stoppel 正確地指出這些偶像和假神也採納了類似基督宗教傳統的外在形式，像應用聖像和象徵、製造聖所、要求信徒的忠貞等等。任何社經體系、任何思想意識，或是人類的發明，儘管它們對社會的發展有多大的益處，維繫真實的崇拜也幫助我們拒絕把這些置於天主之上，甚或取代了天主的誘惑。

而且，真實崇拜的德行也對今天社會有關宗教多元化和寬容性的問題和辯論提出解讀。簡言之，在第一條誡命之內懂得的真實崇拜，並不把注意力集中在對天主的獨占上。培養真實崇拜的德行允許、也支持其他人以及團體有權利「發展他們與天主間的親密關係」<sup>22</sup>。

整體而言，忠誠地活出第一條誡命是件宗教、也是倫理的事情。與其說是堅持一個真實的天主和避免把天主製造成可見的形像，不如說是在我們個人和團體的生活中真誠地崇拜天主，同時也尊敬他人，以同樣方式維繫他們真實崇拜的權利。

---

<sup>22</sup> Pontifical Biblical Commission, *The Bible and Morality: Biblical Roots of Christian Conduct* (Vatican: Liberia Editrice Vaticana, 2008), p.46.

## 第六章

### 第二誡

(出廿 7)

我不可妄呼上主你天主的名；因為凡妄呼他名的人，上主決不讓他們免受懲罰。

#### 聖經文本的命令何在？

依照天主教和信義宗教會的傳承，出廿 7 是第二條誡命<sup>1</sup>。這條誡命是在禁止爲了某些目的而使用天主的聖名，包括一個激勵條款和一個制裁。誠如 Miller 所言，第二誡的特點，不只是和第一誡一樣，它是兩條有著獨特的制裁文字的誡命之一，而且制裁文字相當的直接和清楚——是天主在懲罰。

根據古代近東信仰，一個人的名字滲透到人內心的最深處，因而神祇的名字帶有天賦的力量，讓人得以接近神明<sup>2</sup>。知道名字，也讓人得以駕馭對方，如同雅各伯與天神搏鬥的故事一般（創卅 22~32）。

---

<sup>1</sup> 譯者註：另一傳統則把它當作第三誡，請見本書 66 頁：「表一：各傳承給十誡所作的分條排序」。

<sup>2</sup> 參：Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), pp.486~487.



在希伯來經典中，申十四通常被視為是援用聖名這條誡命的解釋<sup>3</sup>。不過我們還可以找到許多褻瀆雅威的名字，與宗教和日常行為法規之間的關聯，聖潔法典（肋十八~廿二）即是一例。另外，我們也可以看到許多地方提到和用到雅威的名號，例如呼求雅威的名字（創四 26），或是以雅威的名號起誓（耶四 2）。這些都顯示了呼求天主的名字在以色列人當中是尋常的事<sup>4</sup>。

Miller 的說明顯示：在十誡裡，第二誡很自然地是從第一誡引申出來的。第二誡聚焦在天主的實體和身分之具體一面——雅威的名字之上，因而強化了第一誡的重要性。這兩條誡命的關係也顯示在申六 13<sup>5</sup>，其中的主要字眼是「敬畏」、「事奉」和「名」，正面地表達了出廿 2~7 的意思。換句話說，適當地引用天主聖名，對以色列人敬畏、事奉天主是相當重要的。更具體地說，第二誡與第一誡的密切關聯，可以用以下三點來說明：(1)它們是唯獨有制裁語句的兩條誡命；(2)我們提到、聽到天主的名號，主要應在聖所和崇拜裡，聖所和崇拜其實也是天主名號之所源；(3)在崇拜中呼求天主之名，是與天主同在以及

---

<sup>3</sup> 如此聲稱的理由，參：Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), pp.85-86.

<sup>4</sup> 譯者註：《思高本》譯作「不可妄呼上主你天主的名」，若由希伯來文直譯應是「不可妄呼雅威你天主的名」。因而，本書英文作者在本文中，也就直接用了「雅威」這名號。

<sup>5</sup> 譯者註：申六 13：「你要敬畏上主你的天主，只事奉祂，只以祂的名起誓」。

祈求祂降福的一個方法<sup>6</sup>。

另一方面，在形式、內容和語言上，這條誡命也與往後的幾條誡命有所關聯：之後的兩條誡命提到雅威時，也是以第三人稱，用「上主你的天主」這樣的詞句。他們都是激勵條款，如同第二誡一般。遵守安息日的誡命也是關係到「使用」神聖之物（第三誡中的時間，與第二誡中的名字異曲同工）。甚且，出廿 7 用的希伯來字 *shawe'*（妄），跟《申命紀》十誡版本中（第八誡）禁止發假誓誡命中所用的字一樣，因此，第二誡和第八誡可以同樣地從宣誓的角度來看待。

但是，如同前述，第二誡用第三人稱來指謂雅威，在文法上跟用第一人稱的第一誡，就有所區分。如同有位學者評論說，語氣上如此的轉變，「在雅威和以色列人之間拉長了距離，讓誡命的意義更加顯著……（上主的）神聖絕非隨隨便便的」<sup>7</sup>。無論如何，第二誡和第一、第三、第四、第八誡之間的關聯，暗示它的倫理意義也和那些誡命是相關的。

在內容方面，乍看之下，第二誡似乎是直截了當，相當清楚。然而，Dale Patrick（1938~2015，美國舊約聖經學學者）和 Patrick D. Miller（1936~，美國新教長老會牧師，著名舊約聖經學學者），還有

---

<sup>6</sup> 譯者註：請參：出廿 24：「你應用土為我築一祭壇，在上面祭獻你的全燔祭與和平祭，以及你的牛羊；凡在我叫你稱頌我名的地方，我必到你那裏祝福你」。

<sup>7</sup> Dozeman, *Commentary on Exodus*, p.487.

其他學者注意到有幾個議題需要更多的研討，特別是這條誡命中某些希伯來字句的用法。在決定這條誡命的倫理意義時，對這些字句的理解方式就很重要。

首先是 *tissa et shem adonai* 這個希伯來詞句，直譯的話，是「舉起上主 (*adonai*)<sup>8</sup> 的名字」。這是相當不尋常的用法，因為在希伯來經典中，舉起手的姿勢通常表示發誓的意思（例如：達十二 7）<sup>9</sup>。因此這個詞句平常應該和那些天主之名被舉向天，或是在公眾前公開呼求的祈禱語言呼應（例如：詠十六 4b）。但是在古代以色列，以天主之名發誓也是一個平常的習慣（例如：撒廿 42），因此，這個詞句也可以理解成以天主名起誓的同義字。再者，我們也可以同樣地主張這個詞句指的是一般平常的「援用天主之名」。

第二個議題是前面提過的 *shawe'* 這個希伯來字的真確意義。關於這點，有兩個分歧的看法。有人把它狹義地解釋成「錯誤地」，他們認為同一個字也用在出廿三 1，指在法庭中作偽

---

<sup>8</sup> 譯者註：由於不可直呼「雅威」這個名號，所以，後來的許多希伯來經典的抄本，就以 *adonai* 來替代「雅威」，這就像中國古代寫作時，碰到當今皇帝的名字，就換一個別的字來替代一樣。所以在希伯來經典中，碰到 *adonai* 這個時，讀者都知道這就是「雅威」的別稱，中文就譯作「上主」。

<sup>9</sup> Herbert B. Huffmon, "The Fundamental Code Illustrated: The Third Commandment," in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), pp.207~208.

證。在《申命紀》版本的十誡裡，禁止發假誓誡命裡的「假」也是用這個字。希伯來經典中其他提及第二誡的，同樣用這個字來指「發假誓」（例如：歐四2）。

那些持相反意見的人則認為這樣狹義的解釋實在有問題。他們指出這個字有實質的意思，可以作多種解釋，包括「不經心地或是沒有清楚目的地使用某物」<sup>10</sup>。特別是在希伯來經典中，有幾處這個字的意思是空幻（vanity）和虛無（emptiness），例如：詠卅一6。因此這個字不應當只解釋成「錯誤地」。

這樣的討論和爭辯導致一個基本上的問題，那就是這條誡命是指廣泛地禁止毫無意義地使用天主的名字，還是狹義的禁止人「發虛誓」<sup>11</sup>。我們在這裡採納的觀點，是整個誡命包含著廣泛的禁令，因為禁令的廣泛運用並不排除禁止在發誓時使用天主的名字。另一個原因是：雖然為了保護天主的聖名，以色列人在某些特殊的情況下不許使用天主的名字——像咒詛（例如：列下二24）和污損（例如：厄四三8）；但事實上，引用雅威的名字是以色列人普遍且重要的一個宗教慣例，例如祈求天主（例

---

<sup>10</sup> 參：Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.411; Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991), p.88; Miller, *The Ten Commandments*, pp.70~71.

<sup>11</sup> 但是 Harrelson 持不同的意見，參：Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Mason, GA: Mercer University Press, 1997), p.63.

如：創四 26）、說先知話（例如：耶十一 21）、讚頌天主（例如：詠六九 30）等等。

況且蔡爾茲（Brevard Springs Childs, 1923~2007）說，爲了各種原因，第二誡給制定成目前的典範形式，就是爲了可以推廣它運用的範圍<sup>12</sup>。它變成了一個規範有關天主聖名在各種情況下使用的通用誡命，它禁止的範圍也同樣地多樣而且擴大。

這條誡命的激勵條款似乎也引起不少混淆。它沒有爲錯誤地使用聖名提供任何具體原因；反而，它的內容似乎是重複多餘的。一個可能的解釋是：這條誡命再度向以色列民族宣告，妄用天主聖名是一件非常嚴重的事，每一個違反誡命的人都需爲結果負起全責來。按照這個想法，這條誡命的重要性顯然可見，而懲罰也就無可非議了。出乎意外地，誡如 Houtman 注意到的，懲罰並沒有明確說明上主會如何地報復，只是說迫在眉睫、很快就會來臨，如同列上八 31~32 所載一般<sup>13</sup>。

不管我們採取廣義或狹義的說法，禁令背後的整體理由是不變而且顯而易見的。它指出天主名字的神聖性，像 *Elohim*（音譯爲「厄羅亨」，意譯爲「天主」）、*Adonai*（意譯爲「上主」），以及「雅威」。雖然有些像 Miller 之類的學者相信禁令主要的

---

<sup>12</sup> 有關第二誡適用範圍擴大的討論，參：Childs, *The Book of Exodus*, p.412

<sup>13</sup> Cornelis Houtman, *Exodus*, vol. 3, trans. Johan Rebel and Sierd Woudstra (Kampen, Netherlands: Kok, 1993~2000), pp.36~38.

目的，在於保護雅威這名號不會被不當的使用，因為雅威是天主自己啓示的名號，也是以色列人在呼求上主時所用的名號（例如：出六 2~8）。這條誡命有保護和尊重所有各種形式聖名的即時功效。

因此，這條誡命首先禁止以色列人隨隨便便或是妄用天主的名字。當發誓時，雖然在宣誓時可以呼求天主之名（作為承諾的證人，或是表演競賽的裁判，而且是誓詞中條款的執行者，或是一個證詞真實性的證人，以及懲罰撒謊者的執行人），基本上，這條誡命與承諾、作證以及其他形式的宣誓有關。

如同早先指出的，名字帶有天賦的力量以及身分。簡單地說，天主的身分即是天主的神聖性。這條誡命的廣義解釋意味著：不論在什麼場合，或是爲了什麼目的，呼求天主的名號關係著天主的神聖性和牽涉到天主的力量，只有在合乎天主的神聖旨意時才可行。因此，這條誡命有更深一層的意義，亦即爲了尊敬天主的神聖，也警告以色列人切勿爲了使自己的目的得逞，而試圖脅迫或操縱天主，就如戶廿二~廿四記載的占卜師巴郎的故事一般，這是很嚴重的事。

再者，Houtman 和 Harrelson 正確地提醒我們，妄用上主的名號，不只是侮辱天主，也可能傷害到自己的同胞，如同假先知向以色列人宣告假的和平一般。因此這條誡命間接地也保護了我們同胞的福祉。但這條誡命也有一個正面的價值：以色列人可以藉著建設性地呼求天主的聖名，來表示對天主名號的

尊敬，例如在祈禱中、在崇拜裡、在讚美時高舉天主的聖名，如同《聖詠》鼓勵以色列人做的（詠七 17）。這些操練反過來也加強維繫真實崇拜的美德，與我們即將討論的第二誡德行之間的關係。

## 尊重天主的神聖性

有些倫理神學學者把討論的重點放在使用別人名字時的態度上；有些學者則強調以天主之名或是在天主前發誓的妥當性；還有的學者相信：這條誡命完全是有關我們信德宣示的完整性，以及如何去活出這個信仰來<sup>14</sup>。我們對文本的釋經探討顯示，誠如有位學者所說的，第二誡基本上是以天主為中心的（theocentric）：它的重點在天主的神聖性，那是天主的身分，而賦予它意義的，正是天主的名號<sup>15</sup>。這樣的說法也維持了一個廣義的用法，而不只是狹義地關係到發誓而已。這裡明確的關鍵詞就是「尊重」。

## 天主的名號成了做任何事情的原由

當筆者第一次在西方世界的國家居住時，很驚訝地發現在

---

<sup>14</sup> Ernest J. Lewis, *Light for the Journey: Living the Ten Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986), p.52.

<sup>15</sup> John C. Holbert, *The Ten Commandments* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2002), p.40.

日常談話中，「看在天主/基督的面上！」（For God's/Christ's sake!）或是「該被天主詛咒的/該死的」（Goddamn it）經常被人當作口頭禪。雖然大家都習以為常，認為不必大驚小怪，但是也讓人納悶：為何要毫無目的隨便地引用上主的名號？

在基督宗教裡，情形可就不一樣。我們常常爲了某個目的，在行動中呼求天主的名號，例如在聖洗聖事中，父母和代父母因天主之名，公開地向天主和教友們承諾，要負起孩子們信仰生活的教導之責。不幸的是，在教會歷史上，基督徒有時候爲了不正當的動機而援引天主之名。特別是，或在言語中、或在象徵物中，以天主的名義去發動戰爭或迫害別的族群，像十一世紀的十字軍東征，以及宗教反改革（Counter-Reformation）年代的宗教裁判所<sup>16</sup>。

David Klinghoffer（1965~，美國猶太作家）和 Joan Chittister（1936~，美國本篤會修女，靈修作家）這類學者，爲活在現代世界的我們，提供了一些很有助益的反省<sup>17</sup>：爲了我們自私的意向去

---

<sup>16</sup> 一個象徵性宣言的例子是在二次大戰中，德國納粹軍人制服上帶著有「天主與我們同在」（Gott mit uns）的胸章。參：Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999), p.48。也參：Gerd Krumreich and H. Lehmann, eds., "Gott mit uns": *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000)。

<sup>17</sup> 參：David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), p.72; Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the*



援用上主，有一個微妙的方法，即是從聖經文本裡光挑對己有利的，而在我們的論證裡頭斷章取義地引用聖經。這種聲稱是上主的旨意或代表天主發言，來辯護我們自己的行為或方案，其實是一種操縱或是妄用天主。的確，基督徒無論過去或現在，在許多方面曾經把天主之名據為私用，特別是用它來為我們自己、為我們的虔誠、為我們的稱義作證，或是用它來判斷別人，或是推卸責任。

從稍微不同的角度來看，豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）和其他一些學者建議，靠著信口雌黃，我們不只想操縱天主，而且還把天主邊緣化，甚至讓祂噤聲。一旦把天主邊緣化以及噤聲，我們就去除了天主的神聖性，視天主為無足輕重<sup>18</sup>。總之，如今大家援用天主的名號是如此地普遍，在我們與天主以及眾人的關係上，它既可以帶來助益，也可以造成傷害。

### 尊重天主神聖性的意義

我們先要瞭解的是，天主並不禁止我們援用祂的名號，是天主自己把祂和祂的名字告訴了我們。重要的是，援用天主的

*Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.30。也參：G. Corwin Stoppel, *Living Words: The Ten Commandments for the Twenty-first Century* (Cambridge, MA: Cowley, 2005), p.48.

<sup>18</sup> Holbert, *The Ten Commandments*, p.38。也參：Ephraim Radner, "Taking the Lord's Name in Vain," in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p.87.

名號要正直、要真實。路德和加爾文兩人對此都給了我們極好的見解。路德說：

「這條誡命命令我們要援用（上主的名號）在真理和善事上……以及當我們要給予正確的訓導、或是當我們遭遇了困難、或是要讚美以及感恩等等……因為這些都是用上主的名號來事奉真理，用在上主所祝福的方式裡。」（LC #64）

因此，要求於我們的是主動行事<sup>19</sup>。加爾文把這個主動的一面稱之為「宗教的虔敬」（religious veneration）。他闡釋如下：

「首先，我們要顯示祂的卓越，並且要與祂聖名的崇高相稱；總之，要適於頌揚祂的偉大。其次，我們……對祂的聖言和奧秘要給予應有的尊重和榮耀。最後，我們……對所有歸諸於祂的行為，都要讚美它們的明智、公正和美善。」（ICR 2.8.22）

加爾文的洞見，以現代人的言語來說，就是對天主要充滿必恭必敬的心情去光榮、讚美祂。而且，誠如 Keenan 暗示的，因為尊敬是慈愛的第一步，我們也要以敬愛的心去援用天主的名號。符合這條誡命的德行，亦即尊重天主的神聖性，就在這樣積極的行動和態度中給指明了出來。

---

<sup>19</sup> 譯者註：亦即主動地援用天主的名號在正當的事上，不要只是被動地避免妄用天主之名。

## 尊重天主的神聖性是個德行

第二誡這樣的德行，首先指向的是心裡的潔淨。當我們呼求天主的名號時，它應該是爲了天主的神聖性，而不是做爲追求自己益處的手段。所以接下來，我們首該培養正直的操守，亦即我們表裡一致，說的、做的應該和我們內心想的一樣<sup>20</sup>。而正直的美德又指向真誠（truthfulness）與誠實（honesty）的德行，這兩者不限於發誓當中而已。

其次，我們尚未提及的是仁愛和公義的德行。如前所言，尊重別人的名字是仁愛的第一步。尊重天主神聖性的美德是愛天主的第一步。公義則爲我們提供了一個標準：尊重就是不要剝奪別人所應得的<sup>21</sup>。另外，三超德中的信德也可運用於此，因爲懷著敬重的心來援用天主的名號，是我們信德在口頭上的一種表現。

最後，但也是很重要的是，尊重上主之名的德行，實際上就是虔敬之德中，「在神聖的事情上，怎樣運用我們的口舌」的一部分（CCC #2142）。因此，第二誡的德行跟維繫真實崇拜的德行有許多共同之處，它也一樣是多面向的。

## 尊重天主神聖性的操練

既然尊重天主神聖性的德行特別跟人的言語運用有關，基

---

<sup>20</sup> 在本書第廿二章中，我們會更詳盡地討論正直的德行。

<sup>21</sup> 在本書第十一章中，我們會更詳盡地討論公義的德行。

督徒在這個德行的操練，自然會引導我們來到祈禱的議題上。對許多基督徒而言，祈禱是最有宗教意義地援用天主名號的方式。而在諸多基督宗教宗派之中，天主教是以制訂了各種有正式經文的祈禱詞和團體禮儀用的祈禱詞著稱。

另一個援用天主名號的宗教活動，是讚美天主的習慣。耶穌親自教我們的祈禱詞，就是以讚美我們在天之父的名號開始——願祢的名受顯揚<sup>22</sup>，如同我們先前所引用加爾文的文字，當我們讚美天主時，天主的名號必受光榮。聖經中的《聖詠》作者經常讚頌上主，並且邀請信眾們一起讚頌（例如：詠一〇〇）。詠一四五還告訴我們為何要讚頌天主：因為天主是偉大、善良、慈悲的，祂並且為我們做了一切。因此，以聖詠來祈禱不失是讚頌天主的一個良方。

只是當我們以正式經文的禱詞來祈禱和讚頌天主時，切忌有口無心。我們的態度必須合乎正式禱詞裡所反映的精神才是。

另一方面，加爾文有一個很有見地的建議，他認為言辭要簡練，而且除非萬不得已，絕不發誓<sup>23</sup>。後者（不發誓）的禁令

---

<sup>22</sup> 譯者註：天主經裡這一句的希臘文是「ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου」，英文是「hallowed be Thy name」。舊的天主經譯成「願爾名見聖」，《思高本》譯作「願祢的名被尊為聖」，新教主禱文翻譯成「願人都尊祢的名為聖」，都比「願祢的名受顯揚」更接近原意。

<sup>23</sup> 參：Calvin, *John Calvin's Sermons on the Ten Commandments*, ed. And trans. Benjamin W. Farley (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1993), pp.87~88.

則讓人更加操練分辨和自我省察。簡言之，誠如 Barclay 寫的，我們要問自己，援用天主之名的時候，是否小心、真實、真的有必要<sup>24</sup>。

## 楷模

《聖詠》作者們給了我們許多不同的例子，顯示給我們用什麼方式、在什麼景況下，可以或必須在祈禱和讚頌中呼求天主的名號。但能把尊重天主神聖性的德行顯示得最滿全的，是耶穌自己。是耶穌教我們如何祈禱和讚頌天父（瑪六 9），他堅持如果尊重天主之神聖就要踐行天主的旨意，而不只是呼求天主的名號而已（瑪七 21）。耶穌也勸導我們，不論是否援用天主的名號，都不可對天發誓（瑪五 33-37）。最後，卻也很重要的，是耶穌活在世上的最後一刻，給我們做的具體示範，亦即如何用最人性、最真實的方式呼求天主說：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（瑪廿七 46）<sup>25</sup>。以現代的靈修術語而言，祈禱是代表一個人與天主之間關係的皈依的表示。

在早期教會裡，聖則濟利亞（St. Cecilia）不只是因為為主致

---

<sup>24</sup> William Barclay, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), p.15.

<sup>25</sup> 譯者註：這句話是詠廿二的首句。有些解經學者說猶太人用《聖詠》祈禱時的習慣，是只念該篇《聖詠》開始的幾句，但實則他們是以整篇《聖詠》祈禱。依照這個說法，詠廿二是以信賴天主、讚頌天主的救恩結束的。因而耶穌臨終的這句話，仍是表達對天主的信賴和讚頌。

命（也是音樂主保）而著稱，而且不論用言語或是非言語的方法，她隨時隨地都呼求讚頌天主，甚至到死亡的一刻<sup>26</sup>。

今天，特別是在天主教會的傳統裡，在十九世紀開始的「國際祈禱福傳會」（the International Apostleship of Prayer）<sup>27</sup>鼓勵全球的信友們養成奉獻自己的習慣、與全球教會一起，爲了教會和世界的需要，而向天主的名號呼求、祈禱<sup>28</sup>。

### 敬天之德的社會及公眾面

雖然在祈禱、讚頌、發誓中，援用頌主的名號通常是個人私下的行爲，但是從祈禱福傳會（Apostleship of Prayer：梵二以前中文譯名爲「祈禱宗會」）的例子，以及基督徒的禮儀裡，我們也看出它可以是一個活潑的公眾行爲。而且敬天之德有它生動的社會含蘊，在這裡，我且舉三個例子。

首先，尊重天主的神聖性有助於宗教間的交談和基督徒的合一運動。如同維繫真實崇拜的德行，它指出社會裡的個人和信仰團體有他們信仰以及進行宗教崇拜和使用宗教象徵（反映出他們的神之神聖性）的權利，也要被人尊重的，宗座聖經委員會就維持這樣的看法。根據這個德行，沒有一個人或是一個信仰團體可以聲稱得到他們的神的允許，而去批評別的宗教或是宗教

<sup>26</sup> 參：Paul Burns, ed., *Butler's Lives of the Saints* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003).

<sup>27</sup> 譯者註：在中華地區以往稱作「祈禱宗會」。

<sup>28</sup> 參：祈禱福傳會網站：<http://apostleshipofprayer.org/mission/>

傳統，至於攻擊更是免談了。

第二，在基督徒團體裡，它向那些濫用聖經或是聖經教導來辯解凌霸和偏見行爲的人提出質疑。一個具體的例子就是以前南非的種族隔離政策。主張隔離政策的政府「引用羅十三 1~7 來賦予政府絕對和『神聖』的權威」而受到批判。這些政府對它意圖維持種族主義、資本主義和獨裁政策現況所做的辯解，也同樣受到質疑。那裡的教會也因為濫用福音裡和解的教導，把它應用到試圖解除公義與不公義之間的鬥爭，而受到批判<sup>29</sup>。

第三，這個德行指出了一個重要的問題，亦即有些基督徒政治家或團體，在他們追求世俗的政治權力時援用了天主名號。就此而言，我們對於教會與政府之間的關係，有重新檢討的必要。

總之，第二誠的真意在於尊重創造之主，而從尊重天主的名號開始。它給我們介紹了一個重要的倫理德行——「尊重」（或「重視」），這個德行成爲詮釋以後所有誠命的基礎誠命。尊重上主之神聖和祂的名號，成爲尊重上主所創造的萬物的第一步。

---

<sup>29</sup> “Kairos Document,” [http://en.wikipedia.org/wiki/Kairos\\_Document](http://en.wikipedia.org/wiki/Kairos_Document).

## 第七章

### 第三誡

(出廿 8~11)

<sup>8</sup>應記住安息日，守為聖日。<sup>9</sup>六天應該勞作，作你一切的事；<sup>10</sup>但第七天是為恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己、連你的兒女、你的僕婢、你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作。<sup>11</sup>因為上主在六天內造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定為聖日。

### 聖經文本的命令何在？

十誡中，守安息日的這條誡命是第一誡之後所有誡命中最長的一條。它不尋常的長度以及蔡爾茲（Brevard Springs Childs, 1923~2007）所指出的一些特點，都讓許多學者們深感興趣。他們注意到這條誡命在《出谷紀》裡的形式和在《申命紀》裡的相當不同，而且這條誡命包括了很豐富的聖經以外的素材，幫助我們追溯它的歷史淵源。

但是，這些學者同時也提出諸多問題，後來也成了學術爭論。例如希伯來文中的 *shabbat*（安息日）一詞，是否來自動詞形式（verbal form：表示要人休息，或停止工作），抑或來自名詞形式（nominal form），迄今無定論。



但舊約學者們最關注的，還是安息日的起源問題<sup>1</sup>。雖然一般都認為安息日這個詞和它的習慣，源自於以色列人周邊的其他民族，但是不同的學說還不斷地被提出來。例如 Harrelson 就深信猶太人不許在安息日工作的傳統，在近東諸民族當中是獨樹一幟的。別的一些學者則主張猶太人安息日的特點，在於他們把它制定成崇拜的聖日。

無論如何，很少人會懷疑守安息日是歷史悠久、以色列人都很熟悉的一個社會傳統。誠命中用「記住」的字眼，已經暗示這個命令在過去就存在、也一直為以色列人所遵守（出十六 22-30）。有些其他學者還主張，在內容和功效上，第三誡和反對貪婪的誠命相關，這點我們之後還會探討。

在整部希伯來經典的範圍內，我們可以找到類似的守安息日的說法（例如：出卅一 12~17）。這些記載有許多都很短，像肋廿三 3。但是這些說法都有不同的重點，內容也不一樣。例如在出卅一 12~17 裡，安息日被看成是雅威與以色列民族之間盟約的表徵，它也包括了一個出廿 8~11 所沒有的制裁。

又如前章所述，《申命紀》的版本也截然不同。不同之處

---

<sup>1</sup> 有關不同觀點的討論，參：Cornelis Houtman, *Exodus*, Vol.3, trans. Johan Rebel and Sierd Woudstra (Kampen, Netherlands: Kok, 1993-2000), pp.40-42。也參：Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991), p.89; John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004), p.129.

不僅止於《申命紀》版本多出的詞句「當照上主，你的天主吩咐的」，更重要的是《申命紀》版本以「出埃及」的傳統取代了《出谷紀》版本的「創世」的傳統，重點也因而轉移。《出谷紀》版本集中在解釋為何安息日是神聖的，它的論點是宇宙論的；相對地，《申命紀》版本著重在為何需要守安息日，它的觀點是救恩論的。出廿 8~11 是神學性的，而申五 12~15 則較具歷史性或人道性的（humanitarian）<sup>2</sup>。

整體來看，我們可以斷言出廿 8~11 自成一格；而且在十誡中和在以色列人的社會生活中，都佔有舉足輕重的地位。只是因為有許多不同的說法，每個說法在內容、重點、論理上都不盡相同，讓人相信他們都源出於同一個較短的原版誡命，而目前的誡命是幾經發展改變而來的<sup>3</sup>。

除了是較長的誡命之一外，出廿 8~11 也是唯一同時有著正面命令（守安息日為聖日）和負面禁令（第七天不可工作）的一條誡命。因此我們同意 Miller 的看法，亦即這條誡命是由兩個命令因著「安息日」而結合成的。即便如此，蔡爾茲提醒我們，這也是一個細心建構成的單元：它以一個正面的命令開始（出

---

<sup>2</sup> David Novak, "The Sabbath Day", in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Horn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.78。也參：Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991), p.230。

<sup>3</sup> 對於這個初始的形式，學者們有許多不同的意見。例如：蔡爾茲聲稱原始的命令只是命令人要遵守安息日，不要褻瀆了它。

廿 8)，接下來是如何履行的指示（出廿 9~10），最後以為何要遵守誡命的理由做結束（出廿 11）。在這個單元裡，也把以色列人應該做的和雅威已經做的做了一個比較。

說明了這些完善的架構之後，讓我們開始探討這條誡命的意義。出廿 8 的命令是要記住安息日，並且守為聖日。蔡爾茲正確地指出：「記住」和「守」這兩個動詞用的是希伯來文的絕對不定詞（infinitive absolute），意味著要記住的命令指向積極的遵守（出二 24）<sup>4</sup>。Cassuto 也告訴我們，神聖意味著隔離和崇高，「守為聖日」這句話指明要對待安息日與其他的日子不同，而且把這一天獻給上主。因此，我們如同許多其他學者一般，也認為守為聖日這個命令，間接地要求參與崇拜，兩個行為（「守為聖日」與「崇拜」）幾乎是分不開的（例如：列下四 22f）。

接下來的出廿 9~10 兩節可以看成一個單元，是禁令的所在。這個單元描述了安息日應該如何地被遵守為聖日：首先是一個星期的前六天可以工作，然後是第七天不准工作的禁令<sup>5</sup>。

希伯來文的 *melachah*（工作）這字，基本上指的是「創造性的行動，不一定是消耗體力的工作」<sup>6</sup>。然而這條誡命除了說

<sup>4</sup> 參：Fretheim, *Exodus*, p.229。Miller 也說「記住」和《申命紀》版本用的「遵守」，兩個字是互補的。

<sup>5</sup> 猶太人的「第七天」指的是從星期五日落，一直到星期六日落之間的一段時間而言。

<sup>6</sup> David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), p.85.

不能工作之外，並沒有仔細說明什麼算是工作、什麼是應該做的。因為含糊不清，引起許多不同的解釋，特別是在猶太教裡，從不能準備餐食到不能旅行等等都有（例如：出十六 29）。

相對於工作定義的缺乏，出廿 10 對於什麼人應該遵守這條誡命則有詳盡的記載。但是，這一部分仍然有不同的解釋<sup>7</sup>：有些人認為這個詳盡的列表，似乎太強調與安息日有關的「七」這數目；別的人則從列表來推演，而下了結論，認為守安息日的誡命是給所有的人，沒有例外；另外，如果我們注意到最後的一類人，顯示這條誡命已經預見不久之後將要發生的事，亦即以色列人將居住在小鎮和城市裡。無論如何，我們認為這些不同的看法顯示出守安息日是一個普世和永恆的習慣，而且這條誡命的重點在於人內心的態度，而非外在的行為。

出廿 11 由兩個獨立的句子構成。第一個句子給了遵守命令的理由，跟出廿 10 的方式相符合。在此處追憶起創世的故事，暗示安息日是由回想起天主創造世界而來的。所以，我們認為：對以色列人而言，要他們休息不工作的命令，是由他們的信仰經驗中發展來的；而不像有些學者主張的，是基於人道因素的考慮。下一句指出安息日的神聖是因為天主不只祝福了它，而

---

<sup>7</sup> Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967), p.245; Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.122; Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), p.492.

且還聖化了它。如此說來，出廿 11 把安息日的神聖立基在天主自己的創造事蹟上，它的出發角度是宇宙觀和神學觀的，整體的重點在於為何安息日是神聖的。

關於第三誡在以色列人團體生活中的作用，Houtman 和 Harrelson 正確地指出，第三誡的首要功用在於給當時的習慣提供一個說明的理由，也給社會中所有的人一個休息的機會。之前述及「守為聖日」與「崇拜」之間的關係，支持了 Miller 的想法，亦即安息日的規定可以成為以色列人在許多宗教節日慶祝和崇拜的範例和基礎，無酵餅節即是一例。如此一來，安息日給大眾帶來愉快和歡樂（例如：依五六 2-8）。而且，它不失為一個好方法，讓以色列人學得像大自然一般地有週期性。綜合在一起，守安息日有它明確和實際的意義。

然而，在實存的層面上，這條誡命對以色列人也有它的意義<sup>8</sup>。守安息日成了定義猶太人身分的體制行爲。第三誡其實是一個禮物，而非命令，因為它的重點是在以色列人的福祉上<sup>9</sup>。它給以色列人帶來喜樂，也要求以色列人盡某些責任。

因此，以色列人要認真看待第三誡。雖然誡命本身沒有包含什麼懲罰，聖經中好幾處寫得很清楚，褻瀆安息日的話，可

---

<sup>8</sup> 參：K. Grünwaldt, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1992), 引用在 Houtman, *Exodus*, p.44.

<sup>9</sup> Miller 注意到這個誡命的禮物面，特別是在出十六的瑪納的故事裡。在《申命紀》的版本裡，則是強調命令的一面。

以被處死，而在安息日工作的人可以從團體中除名。為所有的以色列人，遵行這個誡命是得到生活幸福和事業發達的絕對必要條件，如果違背了，只會帶來災難（例如：依五六 4~7，耶十七 24~27）。不幸地，聖經別的章節裡，我們讀到先知們埋怨以色列人把安息日給商業化的記載（厄下十三 15~17）。

最後，如同之前的討論，以及其他許多學者所暗示的，這條誡命不只是對以色列民族的身分和福祉至關重要，對他們的倫理生活也是一樣。在這裡，我們首先看到休息和工作是同樣重要、同樣神聖的。這條誡命把工作的重要性相對化了，解除了以色列人淪落為工作奴隸的危險。其次，它要求的不光是體力上的休息，也要求以色列人以共同慶祝來珍惜天主所賞賜的這段神聖的時間。第三，這條誡命的恩寵面、喜樂的經驗，以及天主祝聖了安息日，這些都鼓勵以色列人把幸福帶給其他人。第四，因此以色列人所做的，其實是學習天主，為天主所做的一切作見證。最後，因為這條誡命的緣由是創世的傳統，它重視的是整個人類的普世創造經驗，而非只是以色列人的救贖經驗。

總之，這條誡命的倫理意義有好幾方面。遵守這條誡命也不是一般人想的那麼單純和消極。它要求的是我們積極地和共同地珍惜這段神聖的時間。那麼，在今天的世界裡，我們如何可以把這些實際的倫理意義生活出來？

## 珍惜神聖時段

關於第三誠，有些學者注意到神聖的意義，還有別的學者考慮到猶太教守安息日與基督徒守主日的關係<sup>10</sup>。我們探討的結論是，主要的倫理議題似乎是在珍惜神聖的時間上。

只是我們先要做個註腳：從聖保祿時代開始，基督徒並沒有守安息日的義務（哥二 16）。星期日是他們聚會的日子（宗廿 7）。在歷史上，基督徒在星期天也工作，他們藉著紀念主耶穌的死亡、復活和重新來臨的感恩祭宴聚會，來守主日的神聖。雖然守主日的習慣漸漸取代了守安息日，但從這個角度來看，守主日的慣例和第三誠實際並不吻合。一直要到第三世紀，才清楚地記載著星期天休息的事。後來舉行感恩祭宴和星期天休息的規矩，才被教會和民政當局制定下來。如同猶太人把安息日守為聖日，基督徒要同樣地要把主日當作聖日。後來到了第六世紀，教會正式地禁止奴僕在主日工作，主人有義務讓他的奴僕們在主日休息，並一起參與感恩祭宴<sup>11</sup>。

因此，為猶太人而言，他們守安息日首要在於模仿在第七日休息的天主，然後要求民衆參與公共崇拜。為基督徒而言，

---

<sup>10</sup> 參：Kathryn Greene-McCreight, "Restless until We Rest in God: The Fourth Commandments as Test Case in Christian 'Plain Sense' Interpretation", *Ex auditu* 11 (1995), pp.29-41.

<sup>11</sup> 參：James F. Keenan, *Commandments of Compassion* (Franklin, WI: Sheed & Ward, 1999), pp.16-17; *Catholic Encyclopedia*, s.v. "Sabbath" and "Sunday".

他們守主日是為了紀念主耶穌的死亡與復活，而為了這個緣故，他們停止做任何「勞力」的工作（“servile” work，或譯「奴僕」的工作）<sup>12</sup>而休息。二者的共同之處在於崇拜與休息的必要。

因此，我們在此採取路德的觀點：我們需要的是經常撥出一個特別的時段<sup>13</sup>；在那個時段中我們休息，把精神專注在天主。為基督徒而言，這個時段就是主日——主耶穌復活的日子。

### 星期日只不過是另一個工作日

十年前，當我在柬埔寨耶穌會為傷殘人士所設立的職業訓練學校擔任代理主任時，我的工作包括為我們裁縫班的畢業生在城裡的成衣工廠謀事。這些人大部分是年輕的婦女，蘇樊妮即是其中之一。蘇樊妮「很幸運」地找到了一份差事，每星期工作六天，從早上八點到下午五點，月薪合美金三十元。每個月如果全勤，還有五塊錢的獎金。但是為了合乎全勤的規定，她每個星期天需要加班，否則就拿不到全勤獎金。

許多學者注意到在美國也有類似的工作環境，特別是那些沒有身分的非法移民，以及那些沒有健康保險的勞工。即使是

---

<sup>12</sup> 譯者註：「勞力」的工作，原指古代奴僕階級所做的勞力工作，如今指「有礙於敬禮天主、合乎於主的日子喜樂、從事慈善事業、讓心神和肉體適當鬆弛的工作及業務」（《天主教法典》#1247：CCC #2185）。

<sup>13</sup> 譯者註：基督宗教跟隨著猶太教的傳統，認為時間不是一成不變的，而是如同空間的崎嶇不平一樣，每個時段各有它們的不同和意義。因此有「temporal space」的說法，我們譯成「時段」。



有安定工作的工人，也經常發現他們的工作環境強調的是快速度和高效率，星期天變成是一個趕進度的機會。而現代工作性質的改變，產生許多在家上班的工作，這些工作者更無所謂星期天休息這麼一回事<sup>14</sup>。

當我們討論第三誡的時候，最好要理解到一個事實，那就是：我們要為所有的人爭取公平的待遇，因為不平等的關係，讓有些人在主日無法休息和參與感恩祭宴。歷史上，教會對「勞力」工作（“servile” work，或譯「奴僕」工作）的關切，也是出自這個原因。

### 珍惜神聖時段的意義

第三誡的基礎在於效法天主所作的。從我們上面的解經所得以及 Abraham Heschel 的看法指出，珍惜聖時的意思在於我們效法天主的休息、喜樂和淨化這段時間<sup>15</sup>。

首先，我們模仿那位工作之後休息了的天主（創二 2）。然而，基督徒對休息有不同的瞭解和作法：休息並非是為了在勞動之後的恢復體力；而是，勞動是一個方法，休息象徵天主創

---

<sup>14</sup> 無疑的，有些是工作狂，他們為了不停地工作，以便有一種使命感和安全感。

<sup>15</sup> Abraham J. Heschel, “A Palace in Time”, in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), p.216。如同我們即將論到的，這三重的觀點，正好間接地回應了教宗若望保祿二世的聖三詮釋。

造工程的結束。再者，如同加爾文說的，休息有體力和精神的兩個向面，二者都讓天主在我們內作工（*JCR* 2.8.28）。豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）和 Willmon 因此評論道，這個精神面向指向我們認識到自己的有限、信賴天主在這個世界的統治，以及享用天主賞賜的神聖時間。

第二，我們模仿天主，祂喜歡自己的創造，然後休息（創一 31）。為基督徒而言，這段聖時是「幫助、鼓舞我們得到在上主內真正的喜樂，並使這個喜樂成為我們的標誌」的一個場合<sup>16</sup>。我們在主內歡樂，特別是我們在主日相聚，一起舉行感恩祭宴來慶祝逾越奧蹟。多瑪斯在他的《十誡詮釋》（*Explanations of the Ten Commandments*）裡說，這個慶祝儀式包括了奉獻犧牲、聆聽天主的聖言、默觀屬神的事物。路德和加爾文又說，我們聚在一起來讚美、歌頌、祈禱，並且強調聆聽和踐行天主聖言是緊要和基本的，因為這些讓這段時間變得神聖，而且使它有別於非基督徒的慶典（*LC* ##84, 93~95; *JCR* 2.8.28, 34）。

第三，我們模仿那位不停聖化我們的天主。珍惜聖時並不是「不做事」；而是它讓我們追憶起天主一直不停地做的——天主的慈悲工程。多瑪斯正確地指出，雖然基督徒在主日應該避免做勞力的工作，但是如果有必要、或是為了教會、或是為了幫助鄰人、或是服從長上，勞力的工作是允許的。在此，我

---

<sup>16</sup> Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.47.

們發現過去的洞見不斷地滋養我們當今的理解。

## 珍惜神聖時段是個德行

珍惜神聖時段的三重意義，意味著它的德行也有三重特色。模仿休息的天主指向感恩之德，感激天主賞賜休息的恩典，以及天主賜給我們時間的禮物。當我們休息時，我們讓天主在我們內與在世界上作工，如同加爾文所說的，我們學到「讓我們自己的感情和工作死去」（*JCR* 2.8.28）。在這裡，我們對天主賜給我們每一個人的要有所認知。為許多人來說，等待著下一個星期的開始，需要的是有耐心的德行。天主讓每個星期周而復始的正規運行，我認為也要我們培養對天主謙虛、信賴和希望的德行<sup>17</sup>。

模仿欣喜的天主以及慶祝主耶穌的復活，也指出了我們要有喜樂的德行；而喜樂之德的根本，在於感恩的德行。我們要培養早期教會所擁有的一種歡欣之情，也就是聖保祿所說的：「你們在主內應當常常喜樂」（斐四 4~7）。

最後，當我們歡頌主耶穌的復活時，我們也要讚美天主不斷地聖化我們的工程，這就提醒我們要對虔敬的德行多加體會；在前兩誠裡，虔敬之德也是需要的。因此在星期日的禮儀中，我們需要強調真實崇拜的德行與尊敬天主神聖的德行。此

---

<sup>17</sup> Margaret Shuster, "Response to 'The Sabbath Day,'" in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Horn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.83.

外，也需要仁慈的德行來引導我們的慈善工作，這點我們將來還會再談到。

### 珍惜神聖時段的操練

爲了培養珍惜神聖時段的三重德行，我們需要有三類的操練。第一，每次當我們有機會休息的時候，無論是每天的休息或是每星期的休息，都要有感恩之心。Holbert 很恰當地提醒我們，當我們休息的時候，要有一個靜默的時刻，好讓心靈也得以休息。多瑪斯建議我們：以神聖的事物作默觀，可以得到心靈的休息，也可以分辨什麼是我們心靈真正的喜樂。這樣，慢慢地我們可以從一些俗世認爲重要的事上抽出身來。

第二，從基督宗教的傳統來看，歡欣慶祝的最好方法，莫過於大家一起參與主日的感恩祭宴<sup>18</sup>。Barclay 和其他一些學者很正確地說，團體祈禱、一起學習聖言和討論信仰的意義，或是一起進食，都是在今天這種忙碌的生活形態中，珍惜聖時的好方法。

第三，我們要行善事，好讓所有的人，特別是那些條件較差的人，都能夠休息、歡欣和崇拜天主。例如，我們需要爲那些在主日還要上班的人爭取權利，而且爲了避免工人因爲收入

---

<sup>18</sup> 對普世基督教協會（World Council of Churches）在秘魯利馬會議所發表的《洗禮、聖餐及聖職》文件，協會成員的正式回應裡，強調正規地在主日舉行聖餐禮（天主教會稱之爲「感恩祭宴」）的重要性。參：[www.liturgybytlw.com/Lectures/BEMEuch.html](http://www.liturgybytlw.com/Lectures/BEMEuch.html).

不敷生活所需，不得已在休假日還要掙外快，雇主也需要付予僱員合理的工資和休假，即使因此需要犧牲一些營運的利潤。這是公義和仁慈的問題。

## 楷模

耶穌在世時，和其他猶太人一樣地守安息日（路四 16）。但是耶穌也示範了守安息日真正的意義：「安息日是為了人立的，並不是人為了安息日」（谷二 27）。尤其是，聖化安息日就是遵行天主的旨意，把眾人從罪惡的桎梏中解救出來。因此，在有些安息日中，耶穌仍然行善，做天主的仁慈事工（例如：若五 1~18）。

在天主教會的傳統裡，前教宗若望保祿二世以喚起主日的重要性和恢復它的教義基礎著稱。在他的《主的日子》（*Dies Domini*）牧函裡，教宗對「社經環境的改變，經常導致社會習俗的嚴重修正，因而影響了主日的特質」（#4）一事，表示極度的關切<sup>19</sup>。特別是他提出了主日的聖三觀，以及強調透過慈善和公義的事工來團結一致的必要性（##55~73）。前教宗有關主日的聖三觀，和筆者在本章中所說的主日的三重意義很類似。

## 珍惜神聖時段德行的社會及公眾面

從珍惜聖時的三重意義與前教宗的牧函來看，珍惜聖時從

---

<sup>19</sup> 教宗若望保祿二世，《主的日子》牧函（*Dies Domini*, apostolic letter on keeping the Lord's Day holy, May 31, 1998）。

來不曾只是一個個人和私下的操練。實際上，單獨一個人歡欣慶祝也沒什麼意思。只有讓整個團體在合議好的約定時間裡相聚才是。確實如此，真正的休息「只有在我們瞭解自己是天主所鍾愛的團體的一份子時才能得到」<sup>20</sup>。相反的，以個人主義的觀點來慶祝主日，會冒了圖謀私利和自我崇拜的危險。

而且，許多人都會同意，雖然不像《申命紀》版本那麼地強調，由出廿 8~11 而來的德行也有它的社會經濟含意。因為休息的要求，對資本主義社會所宣揚的是一個激進的抗議。例如 1999 年德國的天主教會和信義會發表的共同宣言：《人們需要星期日》（*Menschen brauchen den Sonntag*），來支持一個不工作的星期天，拒絕工業領袖所倡議的：工廠要七天 24 小時不停的運作<sup>21</sup>。

第三誡和它的德行也指責現實的不公義，只有富裕人家能享有休息的機會，窮人（甚至普通人）卻要犧牲他們應得的休息時間去賺錢糊口維生。如此的指責，這條誡命向有錢有勢的人們挑戰，讓他們不要剝削為他們做事的勞工。無論貧富，都應該可以平等地、共同地珍惜神聖的時段。如同宗座聖經委員會所鼓吹的，這條誡命和它的德行因此肯定了所有人類的雙重權利——享有休息、有品質時間的自由，與崇拜的自由。

---

<sup>20</sup> Shuster, "Response to 'The Sabbath Day'", p.85.

<sup>21</sup> The Evangelical Church in Germany and the German Bishops' Conference, *Menschen brauchen den Sonntag*.

另一方面，藉著主日休息與相聚來舉行感恩祭宴，家庭和團體成員得以不斷成長，並強化彼此間的關係。正好呼應 Klinghoffer 的想法，亦即這條誠命可以幫助降低社會中的孤立現象。最後，但也相當重要的是：基督徒在主日所行的慈善工作，既為鄰人帶來益處，也對整個社會的福祉有所貢獻。總括而言，第三誠給了我們一個最具團體性的基督徒德行。

## 第八章

### 第四誡

(出廿 12)

應孝敬你的父親和你的母親，好使你在上主你的天主賜給你的地方，延年益壽。

#### 聖經文本的命令何在？

第四誡是十誡中第二個有正向命令的誡命。它跟之前的誡命一樣，也有激勵條款：只是它的激勵條款更具體。而《申命紀》版本則稍有修改——《申命紀》的作者加上了一句「應照上主你的天主吩咐你的」，正如他在第三誡所添加的。

在第四章我們曾經提過，有些學者爲了這條誡命到底屬於第一塊或是第二塊石板而有所爭論。Miller 指出《瑪竇福音》十九 18~19 記載耶穌所說的，誡命「就是：不可殺人，不可奸淫，不可偷盜，不可作假見證：應孝敬父母，應愛你的近人，如愛你自己」，也增加了基督徒學者意見的分歧。耶穌列舉誡命的時候，似乎是把這條誡命放在第一塊石板的最後<sup>1</sup>，但又

---

<sup>1</sup> 譯者註：在此，耶穌好像把這條誡命排除在第二塊石板各條誡命之外，列在屬於第一塊石板、恭敬天主各條誡命之末。



放在「應愛你的近人」之前，因而讓我們搞不清楚：到底耶穌認為孝敬父母的誡命是第一塊石板誡命的總結呢，或是這條誡命是愛近人誡命的同義詞。

為解決這個問題，有些像 Dozeman 的學者主張這條誡命有幾個「橋樑」的功能，亦即把對天主義務的誡命與對人義務的誡命連接起來。由這個角度看，第四誡是十誡中提到天主的最後一個誡命。況且，天主與人的父母之間有一個很密切的關連。Miller 同意這樣的說法，但是也注意到這些討論意見突顯了一個事實，那就是：相較於對人義務的誡命，這條誡命與對天主義務誡命的關係更形密切<sup>2</sup>。

這個誡命引起的另一個爭議，牽涉到它的起源到底是正面或是負面的命令。蔡爾茲 (Brevard Springs Childs, 1923~2007) 注意到，其他在《妥拉》出現的類似文本，主要都是負面的形式 (例如：肋廿 9)。由此得到的結論是：這條誡命源出於一個負面的命令，禁止任何人玷辱自己的父母。然而，我們在智慧文學裡可以找到許多正面形式的引證 (例如：箴一 8)。

簡言之，這兩個爭議雖然看起來像是神學性的討論，似乎與生活無關，但是它們突顯了在我們與天主和與人的關係上，父母親的獨特地位。它們也顯示了這條誡命的基本看法，亦即「行善」而非「避惡」。

---

<sup>2</sup> 有關這方面的討論，參：Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), pp.170~174.

出廿 12 的正面表達方式，有助於大家對它有通盤和多方面的瞭解，這是第五～十誡所缺少的。但有幾個議題，我們需要討論一下。首先也是最重要的，是希伯來字 *kabbed*（敬重）這個字的意思。Miller 說這個字的字面意思是「加重」，平常用在份量重的人物上。用在家庭關係的時候，它通常解釋成遵從父母親的意思。但在希伯來經典中，這個動詞指的不單只有狹義服從的意思，也有廣泛各種不同的意思，從「珍視」到「致敬」和「欽仰」（例如：箴四 8：肋十九 3），間接地也有「照顧」和「喜愛」之意（例如：詠九一 15）。當雅威是這個動詞的受詞時，也有「崇拜」、「敬畏」和「崇敬」的含意（例如：詠八六 9）。

在諸多可能的含意中，Houtman 和 Dozeman 注意到在別處，特別是智慧文學中，也屢屢提到「崇敬」和「尊重」的概念。另外，學者們也看到「照顧」的概念出現，尤其是那些牽涉到照顧年邁父母的故事裡，盧德與她婆婆的故事即是一個例子（盧一 16~17）。事實上，透過埋葬儀式和對祖先的崇敬，照顧父母的習俗也推及已經過世的父母親（例如：創五十 1~14）。根據智慧文學的記載，對年邁父母的照顧，首要在滿足他們身體方面，像衣食住行的需要（箴三 9），在態度上也要和顏悅色，不要鄙視、遺棄他們，或是跟他們發脾氣，但要忍耐和慈祥，特別是他們的心神退化的時候（例如：德三 1~16）。

整體而言，有些學者深信照顧年邁的雙親，是孝敬行為的中心。相反的，別的學者堅持這條誡命不僅止於對年邁父母的

照顧，因為我們的生命原本就是他們給予的。他們認為「孝敬」一詞主要應該理解成「遵從」。我確信在我們一生中，二者都需要，對父母親的「遵從」和「照顧」並不互相衝突，只是需要的人生階段不一樣。就如底下我們還要討論的，著重點隨著接受誠命者所處的人生階段而有異。

我們這樣說的時候，對於遵從的概念需要稍作修飾。Patrick 和 Miller 說它通常是指尚未成年的孩子與其父母的關係。因此遵從的責任在孩子成年以後就不存在。而且，雖然遵從意味著不只是「聽」，而且要「留意」，我們在希伯來經典裡看到的例子，點出一個事實，亦即我們聽的時候，只需要服從那些善良的和有益的話。如果父母背離天主，他們對孩子就不再有權，孩子們沒有義務去遵從父母親的命令（例如：列上十五 13~14）。

第二個議題關係到這條誠命談論的對象，以及這條誠命的受命者。乍看之下，談論的對象相當清楚，即我們世上的父母。但如同蔡爾茲和 Houtman 指出的，在希伯來經典中我們還可以看到更多的資料。通常，父母親被描繪成上了年紀、心力衰退、無法照顧自己（例如：德三 13）。老化的跡象，如體力的衰退，使他們脆弱、憤世嫉俗、被視為負擔、對社會沒有價值（例如：盧一）。即便如此，在古代的以色列，老年人不全然只是不必要的負擔；他們也是智慧和正直的表徵（例如：約十二 12）。而且大家認為父母是值得兒女們尊敬的。總之，希伯來經典中的這些資料證實了這條誠命的中心意義在於照顧年長的父母。

至於受命者，從上一段的結論，以及文字中使用第二人稱單數男性的動詞和代名詞的事來看，二者都證實了一個說法，亦即這條誡命的受命者是以色列民族裡自由身分的男性成人，而非孩童。因此，第四誡的重點似乎在於照顧年邁父母的需要上。但是，我覺得 Miller 的建議也很實際，亦即，第四誡頒布的對象是不分年紀和性別的，但是這條誡命及其倫理反省可以從成年的兒女開始。

第三個議題跟為何要恭敬父母的道理有關。同樣地，學者們如 Houtman 和 Miller 注意到希伯來經典提供了很多原因：父母是天主有形的代表，也替天主行使神聖的權威；他們是我們應該照顧的眾人當中最親最近的人；而且父母親是生我養我的人（例如：箴廿三 22）。因此，我們理應報答他們的養育之恩。所以這個義務是出自我們對他們的回應和責任。當然，在這條誡命的激勵條款中，提到孝敬父母的人會享長壽。這也表示以色列人孝敬父母也是為了自己的緣故。這也就是 Miller 所說的「互惠」邏輯：享長壽意味著當一個人年老之時，也會被自己的兒女孝敬和照顧。無論如何，我們要承認，這條誡命的理由不只是基於愛或是關係的品質上。

另外有人把這條誡命中所承諾的「地方」聯想到客納罕地，以為如果不守這條誡命的話，會導致國家的滅亡，喪失天主所賜予的土地。別的學者則認為這裡的「地方」不是指什麼特定的土地，而是任何天主的恩賜所帶領到的地方。這條誡命之所

以提到「地方」，目的在於把誠命的義務和更廣義的救恩史相銜接。雖然這個議題的討論看似不怎麼重要，跟我們的詮釋有關的是這個事實：大部分學者都同意天主賜予土地的受益者是整個以色列民族，「延年益壽」指的不只是個人的壽命，也是整個民族的延續。

不幸地，在希伯來經典中也有許多對父母不敬的記載，例如缺少尊重、把父母逐出家門，或詛咒他們早夭（例如：列下二 23）。有些行為，像口頭上辱罵，或是行為上動粗，都應當受罰，甚至包括死刑在內（例如：出廿一 15、17）。

最後，大部分的學者同意第四誡不只是指酬勞和承諾<sup>3</sup>，而且反映了一些在文化和宗教上，對以色列民族很重要的看法：就權威和秩序而論，它觸及了雅威與祂的在世代表之間的關係；在家庭的範圍裡，它也把父親和母親平權看待。再則，這條誡命突顯了家庭的重要性——以色列民族命脈的延續，和它是雅威所召選的民族的身分，都奠基在家庭的磐石上。

這些學者也指出這條誡命對以色列民族倫理生活的重要性。首先，如同 Cassuto 建議的，誡命表現的形式似乎是一種「以牙還牙」的倫理原則，像上面 Miller 所談的一般——如果你孝敬你在世上的生命之源，你將得享長壽的生命。第二，無論年邁父母的景況如何，尊重父母是所有以色列人的道德義

---

<sup>3</sup> Fretheim 認為在這條誡命的表現形態上沒有因果的關係，因此他拒絕酬勞和承諾的說法。

務，這是為所有人的一個崇高的社會理想。而對父母親不敬，對社會是一個嚴重的威脅，是無法無天的象徵，也是社會失序的表現（例如：米七 6）；因而常被先知們所譴責，連同其他不義的社會現象，比如欺負異鄉客和寡婦（例如：則廿二 6~7）。第三，有人專注在申十六 18~十八 22 這段經節，而主張這條誡命也要求以色列人注意到服從宗教和民事當局權威的問題。但是，我們採取 Miller 的觀點，認為這樣的引申只是暗示性和推論性的而已。因為這條誡命的適用範圍能否擴展到家庭之外，端賴這些機關是否如同父母親一般地合乎天主的教導。

從以上的討論，我們看到孝敬意義的範圍，以及受命者的狀況決定了這條誡命的著重點。為了自己家庭、也為了整個社會的好處，每一個以色列人都有責任去履行這條誡命。但是做為一條正面的誡命，出廿 12 的重點在於培養正面的態度和感情，而非在禁止某些行為。

## 孝敬父母的德行

豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）與 Willimon 主張這條誡命的目的在於提醒成年的父母，他們有責任教養子女，一如他們的父母所為。其他持著相反意見的學者則專注在年輕的孩童如何服從他們的父母。還有人把注意力放在親子關係以外的家庭價值，例如和諧。我們的研究指出，應該把重心放到成年子女對他們年邁雙親的道德態度上。

## 在廿一世紀為人父母

過去的一個世紀裡，日益增長的離婚率以及其他的社會變遷，導致我們對父母身分的認知也有所改變。父母與子女的關係也同樣有了改變，特別是年輕人對父母親的尊重已經不如從前。在美國有人認為：像《萬能保姆》（*Nanny 911*）之類的真人實境秀（reality show）之所以叫座，是由於它們能讓驚慌失措的父母親有地方可以求援；這正好證實了上述的觀察<sup>4</sup>。

不幸地，在成年子女的身上，我們也看到了他們對父母的缺少孝敬和尊重。例如，統計數字顯示，被照顧者虐待的老年人當中，超過三分之一是被自己的成年子女所虐待的<sup>5</sup>。除了肉身和精神虐待之外，有時候，子女乾脆把年邁的父母給遺棄。有些學者建議是個人主義（與自我中心）作祟以及消費文化造成的結果，因為在消費文化裡，舊的物品比較沒有價值。這些都間接影響到這種令人不安現象的增長<sup>6</sup>。

當然，有些成年的子女可能因為某些因素，例如在遙遠的異鄉謀事，而把父母留置在家鄉。他們「要在負擔家裡生計、

---

<sup>4</sup> David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), pp.102~103; Anatheia E. Portier-Young, "Response", in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Harn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.100.

<sup>5</sup> 參：Klinghoffer, *Shattered Tablets*, pp.107~108.

<sup>6</sup> 參：Ernest J. Lewis, *Light for the Journey: Living the Ten Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986); Portier-Young, "Response", p.105.

工作生涯，以及照顧父母這幾個責任之間取得平衡……帶來極大的壓力」<sup>7</sup>。如同許多學者觀察到的，這些子女不得已地，或是讓父母親自生自滅，或是把他們送進老人院裡<sup>8</sup>。這樣困難的決定，往往帶來愧疚感；如果他們是基督徒，那麼第四誡更會增加他們的罪惡感。

### 孝敬父母的意義

基督徒孝敬父母親主要是爲了什麼？多瑪斯採取奧思定和亞里斯多德的觀點，認爲是出於愛心，以及爲了遵守誠命所能得到的益處。特別是，我們很感謝父母給我們的生命和養育之恩。尤其是我們的生命得之於父母的事實，使得父母的地位高過世上其他的任何權威。另外，我們在父母的幫助下所得到的信德的恩典，也是要孝敬他們的另一個原因（CCC #2220）。所以爲基督徒而言，孝敬年邁的父母絕非單單只是一個應該履行的責任和義務而已<sup>9</sup>。

路德對這條誠命提出了一個全盤的說明：「在所有人中，

---

<sup>7</sup> G. Corwin Stoppel, *Living Words: The Ten Commandments for the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Cowley, 2005), p.75.

<sup>8</sup> 我發覺 Harrelson 所說的，把年邁的父母親留置家裡不見得是件好事，值得我們再思，參閱他寫的：“No Contempt for the Family”, in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), pp.242~243.

<sup>9</sup> 強調「責任」的重要，可參：CCC ## 2199, 2217~2218。



父母親享有尊崇的地位……我們待他們以謙和的言辭……在行動上對他們表示尊重……我們為他們服務、幫助他們、供養他們……待之以情以禮，如同在天主台前一般」（*LC* ##109~111）。對路德而言，孝敬父母是最中悅天主，而且是除了敬拜天主之外，我們所能做的最崇高的事（*LC* ##125~127）。最後，路德指出父母親是天主給我們的，無論境況如何，不論他們是否粗魯，甚或體罰子女，我們都要孝敬他們（*LC* ##108）。路德告訴我們，不像服從，孝敬是無條件的。

加爾文在他的寫作中同意路德的觀點，同時也指出孝敬包括三項，即尊敬、感恩和服從（*JCR* 2.8.36~37）。

類似地，當今的學者 Barclay 把孝敬總括成三點：(1)要有感恩之心——我們欠父母親一份生養之恩；(2)也要有獨特的服從之心——亦即在要求我們與尊重我們的自由之間，得以平衡而產生的服從；(3)對父母，尤其是對年邁的父母，有贍養的必要——我們要注意，在不造成不堪負荷的狀況下，不要把父母留在窮困中。Barclay 認為，要守好這條誠命需要做好分辨。

## 孝敬父母是個德行

第四誠中，「孝敬」的意義多樣而廣泛。基督宗教的傳統告訴我們，孝敬父母需要培養某些態度，但孝敬父母行為的本身，就是一種無私的態度<sup>10</sup>。實際上，古希臘的哲學家（像柏拉

---

<sup>10</sup> 參：教宗若望保祿二世，*Letter to Families*, February 2, 1994.

圖) 珍惜對父母的孝敬，視它為僅次於恭敬神明的重要美德<sup>11</sup>。在現代的世界中，孝敬父母的德行比從前更形重要，因為我們的父母親活得比從前長久。

做為一個德行，許多人會同意它和感恩的德行是相關的，因為生命與信德的禮物是天主經由我們的父母所賜予的。孝敬的德行也需要培養在父母前虛心、謙遜和敬畏的德行，因為他們是天主在世上的代表。因為父母的年邁，我們也要有耐心和同情的德行。再者，我們要尊重他們的自由和願望，同時分辨自己的能力所及，所以謹慎的德行也是需要的。另外，教宗若望保祿二世提醒我們，孝敬父母也與仁慈、公義的德行相關，因為它是出於愛主愛人，也是出於報恩。總而言之，在實際生活當中，孝敬父母絕非一個簡單的德行。

### 孝敬父母的操練

在這裡，我們可以提出幾個相關的操練。首先，我們要帶著欣喜的心情，以言以行來表達我們的感恩之心。第二，避免任何可能傷害他們心身的言辭和行為，特別是他們的尊嚴。路德說得很對：「跟他們說話不得粗魯、傲慢或違抗，但要順著他們，甚至在他們過分的時候」(LC##109)。第三，Keenan 建議我們對他們生活的所需、經驗的分享、甚或牢騷抱怨，都要

---

<sup>11</sup> 參：Plato, *Laws*, Bk. IV, trans. Benjamin Jowett; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (London: Penguin Books, 1976), 9.2.8.

留神靜聽。細心的聆聽也幫助我們適宜地分辨和照顧他們。第四，我們「要以自身以及所擁有的來照顧他們……在他們年邁、體弱、患病或是貧困的時候，都要供養他們」（LC ##109~111）。一位年輕學者 Anathea E. Portier-Young（1973~，美國舊約聖經學者）很正確地加了一個看法，亦即孝敬父母也包括了照顧他們精神和心靈上的福祉——尊重他們的決定、維持他們的尊嚴、智慧和經驗<sup>12</sup>。

為基督徒而言，這位年輕的學者進一步主張，倘若父母親在過去曾經傷害過我們，那麼我們要先有和好與諒解的操練，才能論及孝敬父母。在天主教會的傳統裡，給患病和垂危的父母親施予病人傅油祈福的聖事，也是表現孝敬的一種特別操練。基督宗教的禮儀，像葬禮以及為亡者祈禱，把我們對父母的孝敬都延伸到他們過世之後，一如古以色列人一般。

## 楷模

耶穌很清楚他同時代的有些人，爲了不願意照顧他們年邁的父母而耍的伎倆（谷七 10~13）。但是根據耶穌童年的故事（路二 41~51），有些人也許會懷疑耶穌可以是我們孝敬父母的楷模嗎？就像有些倫理學家所推測的，耶穌那些看似不服從的行爲，不過是爲了指出「父母被如何孝敬，就看他們如何恭敬天主」<sup>13</sup>。我同意那些相信耶穌忠實地守了這條誠命的說法。特

<sup>12</sup> Portier-Young, "Response", p.106.

<sup>13</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God:*

別是他們建議，根據耶穌的父親聖若瑟年輕就過世的傳說，他們認為耶穌就是唯一照顧他母親瑪利亞的人。況且，在《若望福音》裡，我們讀到耶穌孝敬他母親的兩則例子（若二 1~11，十九 26~27）。最後，也很重要，耶穌以恭敬天父的聖名與實行祂的旨意來孝敬他的在天之父（瑪六 9；若四 34）。

在整個人類歷史當中，無論是哪個文化裡，我們都可以看到古人自居卑微、自我犧牲的孝敬故事。例如，在中華文化裡的民間故事，有個叫王祥的窮人，爲了滿足繼母想吃鮮魚的要求，在嚴冬結冰的湖上，脫衣嘗試以體溫融化冰塊<sup>14</sup>。在基督宗教中，底下這段奧思定動人的話，也顯示了他對母親聖莫尼加的尊敬和感恩：

「我主、造我的主，我對她的孝敬，跟她爲我所做的，如何堪比？如今，我失去了她給我的浩大庇蔭。我靈已傷、我身已碎，因爲我們的生命已然一體（IX.12.30）。<sup>15</sup>」

雖然這些歷史上的例子剛巧都是孝敬母親的故事，我深信在現代的社會裡，有許多成年子女，在日常生活中，以平凡、但是一樣值得模仿的行爲來孝敬他們的父母親。

---

*The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999), p.71.

<sup>14</sup> Guo Ju-jing, *The Twenty-Four Filial Exemplars*, trans. David K. Jordan, <http://pages.ucsd.edu/~dkjordan/scriptorium/FilialExemplars.pdf>

<sup>15</sup> Augustine, *Confessions*, trans. H. Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), p.174.

## 孝敬父母德行的社會及公眾面

孝敬父母能夠使家庭健全，而家庭是社會的基礎，所以許多人會同意，孝敬父母是建立鞏固社會的一個方法，也是第一個步驟。而且從上所述，事實上，成年子女對父母的不孝敬，以及孩童對父母的不聽命，不只是家庭問題，也是社會問題。譬如有些大眾傳播媒體，就暗示了父母親是為無能的成年人。另外，越來越多人接受「父母親是子女的朋友」這樣的說法，更是混淆了父母與子女的分界。社會裡對不健康的個人主義和消費文化的容忍、甚或提倡，以及若干政治體系，都造成許多青年「除非對自己有利，否則無需認同任何權威」的思想<sup>16</sup>。這些現象都使人們對孝敬父母的必要性大打折扣。現代社會應該要大力宣揚第四誠才對。

所以，我們以孝敬父母來挑戰現代社會的價值、觀點，和文化準則。實際上，孝敬的德行也促使政府提出預防的方針和建設性的措施，不論是透過教育來減少對長者的虐待，或是透過健保政策和補助來幫助成年子女照顧年邁的雙親。如此一來，誠如儒家所說的，第四誠的德行，能夠幫助我們從修身以至於齊家、治國、而平天下。

---

<sup>16</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God*, p.75.

## 第九章

### 第五誡

(出廿 13)

不可殺人。

#### 聖經文本的命令何在？

第五誡是十誡中第一個有關社會中人際關係的誡命；也是三條最短的誡命中的一條（另兩條是第六和第七誡）。這三條誡命都由兩個希伯來字組成，既無激勵條款、也無制裁文字。因為簡短，有時候讓學者們覺得對以色列人而言，這三條誡命了無新意，對我們現代的社會也是如此，因為在近東的古文化裡也都同樣地禁止這些行爲。

只是，爲以色列人而言，這些禁令因爲包括在十誡裡而顯得不尋常<sup>1</sup>：第五誡依賴前面的誡命而有它的效力——生命是天

---

<sup>1</sup> 參：Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967), pp.246~247; Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), p.95; and Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.222.

主藉著我們的父母親賜予我們的，因此生命屬於天主，唯獨屬於天主。另一方面，保護人的生命，是進入人與人相處的領域的第一步。從保護生命最基本的這一步開始，我們很自然可以談論保護人的其他項目，像婚姻、名譽和財產等等。就是這樣地，出廿 13 這條誡命與隨後的誡命都有一個共同的目標，亦即保護另一個以色列人的生命。它們體現的不只是倫理價值，也有很清楚的宗教價值。

相較於這條誡命的簡短，希伯來經典裡其他論及這條命令的地方，都比較長，加了一些細節：例如在申廿七 24 的禁令裡，加了在「暗中殺害」的字眼。在別的例子裡，謀取性命的方法、對象和懲罰方式都明寫了（例如：出廿一 14）。還有，許多法律文本處理有關奪取性命以及保護性命的各種議題（申十九 1~廿二 8）。正如稍後會看到的，戶卅五特別記載了與殺人有關的詳細廣泛的討論，讓我們對第五誡有更好的瞭解。

除了這些法律文本之外，希伯來經典裡也有許多蓄意殺人的記載，例如大家熟知的加音謀殺親弟弟，以及若瑟的哥哥們圖謀殺害他的故事（創四 1~16，卅七 1~20）。就如 Miller 注意到的，這些故事雖然在文本裡沒有明白地使用「謀殺」的字眼，但是像達味王設計讓巴特舍巴的丈夫在戰爭中身亡（撒下十一~十二），是社會上有權勢的人所行的蓄意殺人。大體來說，這些文本顯示了奪人性命不只是法律問題，也是倫理問題。

雖然這條誡命中的禁令看似一目了然，卻有兩種不同的翻

譯<sup>2</sup>：較老的英文聖經把這條誡命翻成「不可殺人」（You shall not kill），而有些較近出版的英文聖經卻使用「不可謀殺」（You shall not murder）的翻譯。這個不同，根結於對於 *ratsach* 這個希伯來字確切意義的理解——它是指未經授權的蓄意謀殺？或是指一般的奪人性命而言？

那些主張狹義解釋（蓄意謀殺）的學者們注意到：在希伯來經典中提到一般殺人的時候，用的是別的一些字，而且這些字出現的頻率遠比 *ratsach* 多得多<sup>3</sup>。他們主張 *ratsach* 特別是指「有害於民族的不法殺害行爲」，或是「不合法、不允許的暴力行爲」<sup>4</sup>。先且不論法律層面，有些學者相信這條誡命指的是血腥的報復行爲，或是任何恣意的殺害<sup>5</sup>。

在那些持相反意見的學者當中，有位學者認為這個動詞有多種不同、而且有時模稜兩可的意義和用法，從意外殺人到出於憤恨的殺害都有<sup>6</sup>。別的學者則認為這個動詞的原始意義經

<sup>2</sup> Wilma Ann Bailey, "You Shall Not Kill: The Meaning of RSH (rtsh) in Exodus 20:13", *Encounter* 65, no. 1 (Winter 2004), p.39.

<sup>3</sup> 同上，p.41。在法典、故事和先知/智慧文學裡，主要出現的動詞以及它的名詞/冠詞式。

<sup>4</sup> Johann Jakob Stamm, "Sprachliche Erwägungen zum Gebot 'Du Sollst nicht töten'", *TZ* 1 (1954), pp.81~90, as cited in Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.420.

<sup>5</sup> H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog* (Gütersloh: Mohn, 1962), 被引用在 Childs, *The Book of Exodus*, p.420.

<sup>6</sup> 這些不同意見的意義和運用，參：Bailey, "You Shall Not Kill",



歷過明顯的演變，從廣泛一般逐漸地成爲更清楚具體。

另外還有其他學者，像 Miller 等人，主張這條誡命很清楚地還禁止其他形式的殺害，甚至像過失（無仇）殺人，「並不就意味著這樣的殺人不算在這條誡命的範圍內」<sup>7</sup>。

總結來看，用比較廣義的翻譯「不可殺人」還是恰當些。表示對別人生命的重視，即使是無意的過失殺人，也要受某種程度的處罰。這一點，我們還要討論到。這樣的看法，也對那些假借社會名義而做的殺人行爲提出質疑。而且把重點放在內心的意向與意志的內在活動上，而不是單單只看外在行爲的合法性。所以這條誡命也禁止因爲仇恨（或其他內在因素）而對另一個人施行可能導致致命的暴力行爲。

接著，我們要討論這條誡命中比較不顯著的幾個議題。首先，讓我們來看這個動詞的主詞和受詞。一般的看法是所有以色列男女的生命都是保護的對象。有些學者建議保護的對象還包括了奴隸，甚至竊賊，但是不包括母親子宮內的胎兒（出廿一 20~25，廿二 1~2）。這跟我主張的廣義詮釋是一致的，我也認爲所有的人類都是保護的對象。

至於對殺人行爲要負責任的人，如果是蓄意殺人，那麼除

pp.41~53。但是 Miller 和其他學者卻評論道，Bailey 的主張有問題，參：Childs, *The Book of Exodus*, p.421, Miller, *The Ten Commandments*, pp.224~262.

<sup>7</sup> Miller, *The Ten Commandments*, p.226.

了元兇之外，那些下命令的人以及從旁協助的人也都被看成是「謀殺者」；濫權殺害弱小的人，以及某些情況下的復仇殺人者，也都被視為「謀殺者」（例如：撒下十二 9；戶卅五 27）。這些人都該當處以死刑（戶卅五 16）。那些過失殺人的人雖然需要對被害人的死亡負責，但是他們不被視為謀殺者，他們可以到幾個特定的城裡去躲避一段規定的時間（例如：蘇廿 1~6）。

第二個議題是禁令背後的理由。蔡爾茲（Brevard Springs Childs, 1923~2007）認為這關係到古代把天主看成生命之主的觀念，表現在創九 6：人是照天主的肖像所造的。我們的生命屬於天主，唯有祂有權利取走。我們不過是天主的代理人和生命的載體（bearers of life）。奪取他人的生命，侵犯了天主的主權和我們的使命。此外，以色列人認為殺人污染了天主的創造，也破壞了天主創造的秩序（肋十七 11）。整體而言，Miller 評論得很對，這條誡命的基礎，在於我們今天所稱的希伯來經典的「神學的人學」上。

所以在古代以色列社會裡，違反天主之為生命之主是一件極為嚴重的事。如前所述，蓄意殺人的兇手該當得死罪。任何補償或贖金都無法取代死刑（戶卅五 31）。因為謀殺人等於殺了天主的肖像，只有死刑，別無他法。兇手的性命所欠的，不是別人，而是天主<sup>8</sup>。然而第五誡卻缺乏制裁條款，因此讓人以

---

<sup>8</sup> 在其他也判死刑的重罪，可以用某些補贖來代替，這些包括擊打或詛咒父母親以及通姦罪。參閱 Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old*

為某些殺人行為是准許的。

與這裡討論死刑相關的一個議題，是古代以色列的死刑制度。死刑是把人處死的兩個合法情況之一<sup>9</sup>。在希伯來經典中，有幾處涉及此事，例如申廿一 22~23 論及執行的方法；肋廿四 10~23 論及團體內人的相處以及處罰的公正。一般來說，死刑制度的合法性，是建立在團體替天行道的基礎上；那些違反天主的旨意去殺害人的兇手，團體代表天主取了他的性命。

另一個合法殺人的情況是戰爭。在以色列歷史上，有許多戰爭是雅威所容許，甚至是雅威所命令的（例如：撒下十五 2~3）。有人因此大膽地假設，第五誡與戰爭中的殺人無關。儘管如此，申命法典（申廿 1~20）訂定如何可以寬免服軍事役，也列出戰爭中應守的準則，並且堅持應該先尋求和平解決的方案，也禁止任意的毀滅破壞<sup>10</sup>。Miller 認為這些條款的目的，在於避免戰爭中的濫殺無辜。所以我們無法說第五誡不適用於戰爭上。

整體而言，這條誡命的目的在於保護鄰人的生命。但是它的意義不止於個人的生命，也指向整個以色列社會。我採取

*Testament Ethics* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991), pp.91~92.

<sup>9</sup> Stephen, Kaufman, "The Structure of Deuteronomic Law", *Maarav* 1, no. 2 (1978~1979). p.135, 引用在 Miller, *The Ten Commandments*, p.234.

<sup>10</sup> Miller 企圖解決在申廿 15~17 裡將敵人完全殲滅、這個似乎矛盾的法令，他說這些法律是有條件的，申廿 18 顯示這些法令考慮到第一誡。

Harrelson 的看法，他認為這條誡命與其說是在個人事件的處理上，倒不如說在關心社會裡人的性命的遭受毀滅。它幫助以色列人對侵犯社會成員的暴力行為有更深入的理解，尤其是蓄意掠奪他人生命對社會和社會安定所引起的破壞。因此這條誡命規定流血報復只能由社會執行。如同 Collins 所言，這條誡命的功能，既不是容許個人的仇殺，也不是防止所有的殺人流血，而是在於把處死的行為置於社會的控制之下<sup>11</sup>。

再者，如同 Miller、Houtman 和其他學者指出的，第五誡提供了以色列人一些具體的倫理洞見：

首先，它澄清了一點：生命雖然是神聖的，但是並非絕對如此——它並不是說，社會裡的合法權力機關無論如何都不能取走一個人的性命。我們對生命必須嚴肅以待，而我們之所以保護生命，是出於對天主主權的尊重。

第二，根據第五誡，在出廿一 18~27 以及他處經常被討論的報復法規 (*lex talionis*) 「以命償命」的說法，不能光從公平的原則來看。Miller 解釋說，報復法規不能做為通用的倫理原則，而只是突顯懲罰的適當性，或是不適當懲罰的危險性。換言之，其他的倫理原則必須考慮在內。

第三，先前所述的故事揭示出這條誡命倫理的社會面——

---

<sup>11</sup> John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004), p.129.

它指責以色列社會中權勢階級的暴力行爲。

第四，這條誡命也爲以色列人帶來正向的倫理：爲我們的鄰人增加福祉。例如，我們在希伯來經典裡看到的正向法規，亦即在平台屋頂上圍築矮欄杆，以避免任何人失足跌落而導致死亡（申廿二 8）。而且，因爲在暴力和謀殺的背後，動力常常是仇恨、嫉妒或貪婪，這條誡命要求以色列人注意那些引起殺害的內心情緒。同時也培養對他人的感情。

總之，我們唯有花更多的心思，才能徹底了解如此簡潔誡命的意義。而且唯有廣義的解釋能夠幫助我們找回文本中隱藏在字裡行間所關切的議題，特別是對天主賜予的生命禮物表示尊重的那些倫理和宗教價值。

## 尊重生命的德行

一位當代的學者正確地注意到，第五誡經常引發不同的反應<sup>12</sup>：一方面，許多基督徒可能覺得這樣的禁令沒有必要，因爲我們不認爲有人真的會殺人。另一方面，我們又會同意這條誡命是最重要的一條，因爲它關乎人命。

---

<sup>12</sup> Bernd Wannewetsch, "You Shall Not Kill—What Does It Take? Why We Need the Other Commandments If We Are to Abstain from Killing", in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), pp.149~150.

無論如何，許多基督徒，尤其是天主教徒，都會引用這條誠命來反對某些有爭議性的行爲，像墮胎或是安樂死。我同意 Holbert 所說的，這些議題固然重要、也很適時，但是並非這條誠命最基本的關切所在。如同我們的研究所顯示的，這條誠命更基本的議題在於對生命尊重的正向態度。我們需要把這個基本的議題先指出來，以及我們對那些剝奪生命行爲的反對。就像 Keenan 說的，基督徒之所以反對這些行爲，正是因爲我們先尊重了生命。

### 生命廉價嗎？

本書第七章曾提到筆者十幾年前在柬埔寨工作過。在我們修會爲地雷受害者所辦的寄宿學校工作的那兩年，有幾次曾經到金邊參觀惡名昭彰的「S-21 監獄」以及在金邊城外的「集體屠殺場博物館」（Killing Fields）。當年在一所由高中改成的監獄裡，犯人被審訊和逼供；而博物館的所在地，則是十五萬平民被處決和棄屍的地方。每一次，當我看到博物館玻璃櫃中成排的頭顱，或是行過我們學校旁邊被籬笆圍起來的未爆地雷，或是在放學後聽殘障的學生談到赤棉政權（Khmer Rouge）當政時他們家人失蹤的事，我都不禁要再三嘆息：「生命真的如此廉價嗎？難道它比不上那成本五塊錢的地雷？何時人們才會學得尊重生命？」

### 尊重生命是個德行

「我們的生命是天主送的禮物，因此屬於天主」，單單這

個事實已經給了我們一個尊重生命的健全理由。今天的天主教用「生命的神聖」這樣的字眼來表達這個意思。用了「神聖」的字強調生命不只是禮物而已，它既出自天主、也是天主所擁有的。因此之故，凡是聖化過的絕對不能被侵犯，需要被尊敬。所以生命的神聖指向生命的不可侵犯和對生命的尊敬。Keenan 又說：「從狹義的角度看，生命的神聖強調的是天主的主權，在廣義上，它指的是人的管理權」<sup>13</sup>。

生命的神聖築基於人類是依照天主的肖像而造成的事實。《天主教教理》一方面依循傳統的天主肖像 (*imago dei*) 說法，一方面更進一步闡明生命的神聖乃來自「一開始就含有天主的創造行動，並與造物主常保持著特殊的關係」(CCC #2258)。整體而言，尊重生命表示對神聖的尊重、也對創造的天主以及神聖生命之源的尊重。只有天主有絕對的權力來給予和取走生命。這個「對天主的尊敬」讓我們回想起剛剛討論過的第二誠。

對生命的尊重引發我們注意到心中內在的活動，這樣的說法與聖經裡耶穌對這條誡命的解釋相符合。多瑪斯和路德都特別談論到克制心中忿怒是尊重生命的第一也是最重要的一面。在《十誡詮釋》<sup>14</sup>中，多瑪斯告訴我們要有自制能力，留意自

---

<sup>13</sup> 參：James F. Keenan, "The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion", in *Sanctity of Life and Human Dignity*, ed. Kurt Bayertz (Dordrecht: Kluwer Academics, 1996), p.2.

<sup>14</sup> 譯者註：Thomas Aquinas, *Explanation of the Ten Commandments*, trans. by Joseph B. Collins, New York, 1939, Edited, with prologue

己憤怒的言語和表情，即使在憤怒有理的時候。他還建議了五個處理憤怒情緒的方法。路德則建議我們應該「學習如何平息我們的激憤，如何有一顆忍耐平和的心」（LC #187）。

以《瑪竇福音》廿五章裡最後審判的比喻為基礎，路德進一步強調尊重生命重要的另一面——保護我們鄰人的生命。為此，我們要培養對待他人的正向態度，包括謙卑、慷慨、耐心、鎮靜及和平<sup>15</sup>。同樣地，加爾文說尊重生命就是保衛鄰人的生命；隨時注意防範可能的傷害，也促成鄰人心靈上的安寧。因此，我們需要有誠摯的願望去好好地操練。但是，加爾文也清楚地指出，在保衛鄰人的時候，要衡量自己的能力有多少（ICR 2.8.39-40）。加爾文也強調要保衛鄰人的靈魂，關懷「心靈的謀殺」，如同多瑪斯一樣<sup>16</sup>。

現代學者也對尊敬生命的精神面多所闡釋，Chittister 即是一例：我們的言行可以幫助、也可以摧毀別人的前途和希望。在天主教會裡，對生命的尊重也延伸到對人類尊嚴的尊重，包括對靈魂、身體健康和別人的操守的尊重，一直到安息為止

and articles 1~2 added, and html formatted by Joseph Kenny, Article 7.  
<http://dhspriority.org/thomas/TenCommandments.htm#7>.

<sup>15</sup> 參：J. Georg Walch, ed., *Luthers Sämtliche Schriften*, 2nd ed. (St. Louis, MO: Concordia, 1880~1910), 3:1262, 引用在 Wannewetsch, “You Shall Not Kill: What Does It Take?”, p.156. 參：LC #189~194.

<sup>16</sup> 亦即以「引導別人犯大罪」而謀殺了這個人的靈魂。參：Aquinas, “Explanation”. <http://dhspriority.org/thomas/TenCommandments.htm>.



（CCC ##2284~2301）。到目前為止，我們看到尊重生命有極深的宗教性，也包括了多層面向，從外在的行為到內心的態度，都明確指出它們對等的德行。

## 尊重生命的德行

因此，尊重生命的德行也有兩個面向：

首先，是那些把我們從憤怒和報復的誘惑中解救出來的德行，例如路德提示的鎮靜、耐心和溫和等。再者，我們需要有節制之德，好來控制我們憤怒的情緒。當然，憤怒也可以是德行——「當一個人有正當的理由而憤怒，且是適當而不過分」<sup>17</sup>。然而，憤恨的言辭經常是驕傲的表現，我們用它來給自己製造有權有勢的錯覺：所以要有謙卑之德，來幫助我們體會到大家都是同舟共濟的事實，也珍惜非暴力的原則。

第二，尊重生命的德行也指出那些幫助我們保護鄰人生命的諸多美德。路德和加爾文的洞見再次派上用場。如同第六章所討論的，尊重生命的德行首先需要我們培養慈善和公義的基督徒美德。慈善是養成尊重的基本態度，特別是對那些傷害過我們的人。根據這個觀點，我們也需要有與仇人謀和的德行，以及誠懇的德行<sup>18</sup>。公義則提供我們所需要的標準：尊重的意思就是不要從別人奪走本來就屬於他們的東西——在這裡，指生

---

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 和解的德行在廿三章中還要討論。

命而言。最後，在保護他人的生命以及促進他們的福祉時，警覺和戒慎的德行能夠幫助我們體會別人之所需，以及辨別我們之所能。在這裡，尊重生命的德行所需要的，也同第二誡跟第四誡所需要的德行雷同，同時也讓我們預見到後來幾條誡命也會需要尊重的德行。

### 尊重生命的操練

爲了要促進鄰人（和我們自己）的福祉，我們首先要養成習慣，對有益於鄰人生命的善行要勉力以赴，不論鄰人年紀是老是幼。例如在天主教會裡，病人傅油聖事就是一個極好的操練，代表我們對將亡者生命的尊重（CCC ##2299~2300）。

對於那些傷害過我們，以及那些引起我們憤怒、甚至憎恨、復仇衝動的人，寬恕與和解的操練會有幫助（瑪五 23~25）。當我們考慮如何保護他人生命的時候，做分辨的習慣更能在各種不同的情況下，幫助我們做慎重的判斷。

關於處理憤怒情緒的問題，我認爲多瑪斯以聖經爲基礎的實際勸言很有幫助<sup>19</sup>：避免被挑釁、要遲於動怒（雅一 19）；注意發怒的程度與時間的長短，以及避免讓憤怒惡化爲憎恨（弗四 26；若壹三 15）；也要注意可能導致驕傲的那些言行（瑪五 22）。簡言之，我們內在與外在都要操練。

---

<sup>19</sup> Aquinas, "Explanation".

## 楷模

基督徒經常引用耶穌山中聖訓的教導，做為闡釋第五誠倫理意義的典範（瑪五 22）。但是耶穌對保護生命是身體力行的，例如他在革責瑪尼的莊園裡被捕時，命令伯多祿把劍收起來（瑪廿六 52）。他生前所行的奇蹟都是治病的，有的是精神上，有的是肉體上的病痛，這些都是尊重和頌揚生命的具體例子（例如：谷三 1~5）。

在憤怒一事上，耶穌也是我們的典範。甚至當他面對法利塞人而生氣時，他的憤怒也是出於義憤的德行，而非怨恨。

在基督宗教的歷史上，有許多宣揚和平主義的團體出現，例如門諾會（Mennonites）、亞美須會（Amish）和貴格會（Quakers）等。根據前面所述的耶穌教導，他們堅持完全棄絕暴力。雖然他們的和平主義沒有被多數人接受，但他們非暴力的生活形態與執著，顯示出一個尊重生命的社會可能的樣子。在天主教會裡，美國主教團也指出多樂絲·戴（Dorothy Day, 1897~1980）<sup>20</sup>和馬丁路德·金恩（Martin Luther King, 1929~1968），是非暴力的現代典範<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> 譯者註：Dorothy Day 女士是二十世紀的美國作家、靈修家，也是美國天主教工人運動的創辦與領導者。

<sup>21</sup> 參：U.S. Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace*, [www.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf](http://www.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf)。譯者註：2015 年教宗方濟各訪問美國，在國會發表演說時，提到四位偉大的美國人，包括林肯總統、牟敦神父、多樂絲·戴和馬丁路

故教宗若望保祿二世是尊重生命的宣揚者和典範，這些都反映在他的著作裡，特別是 1979 年的《歌頌生命》（*Celebrate Life*）、1987 年的《生命的恩賜》訓令（*Donum Vitae*）和 1995 年的《生命的福音》通諭（*Evangelium Vitae*）。

在《生命的福音》通諭中，教宗對我們現世裡的「死亡的文化」表示極度的關切：

「一個更需要人接納、愛與關懷的生命，卻被視為一無用處，或無法承受的重負，而遭人以各種方式捨棄。……就這樣，一種反對生命的陰謀開始猖獗。這種陰謀不但牽連到個人……，甚至波及到國際層次，破壞和扭曲民族之間和國家之間的關係。<sup>22</sup>」

在這裡，尊重生命的德行可以幫忙克服死亡的文化。

## 尊重生命德行的社會及公眾面

上述引文突顯了尊重生命的德行不只是個人的德行，而且有著強烈的社會特質。一方面，這個德行幫忙強化所有層次上的社會秩序。例如，它為我們指出在國家裡和國際間鼓吹和平與和解的必要性。宗座聖經委員會以「權利」的字眼，清楚指出尊重生命就是提倡生存的權利，包括誕生、受教育、求生存，以及自然死的權利。

---

德·金恩。

<sup>22</sup> 教宗若望保祿二世，《生命的福音》通諭，1995 年 3 月 25 日。

另一方面，Chittister 指出尊重生命的德行也能對健康醫療、住宅、教育與工作環境等諸種社會政策提出建言。《天主教要理》很正確地解釋，這些措施不僅僅是社會福利，而且是讓人們能夠成長和成熟的生存條件（CCC #2288）。它們是「維護他人生命的涵義真諦所在」<sup>23</sup>。所以我們要問問自己，我們目前有關的社會政策是否真的促進生命的尊重與維護<sup>24</sup>。

---

<sup>23</sup> Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.72.

<sup>24</sup> 一個具體的社會措施即是死刑制度的議題，在第十二章將有簡短的討論。

# 第十章

## 第六誡

(出廿 14)

不可姦淫。

### 聖經文本的命令何在？

如同第五誡，出廿 14 這條誡命也是十誡中最短的誡命之一。一般而言，它涉及的是某些在社會中不允許的性行爲。有些學者，像 Dozeman 和 Harrelson 等人，試著從社會的觀點來討論此事：古代以色列是「一個在財產繼承法裡，父子關係至關重要的父系社會」<sup>1</sup>。因為這個以及其他原因，導致《妥拉》對某些性行爲很明確地嚴禁，例如申廿七 20~23 所列出的。

雖然不是所有的這些聖經文本都論及姦淫行爲本身，我們可以找到不少禁止姦淫的對比文本（例如：申廿二 22~24）。而且這個禁令都與謀殺、偷竊、假見證等一起出現在先知們的列單上（例如：耶七 9），以及其他版本的「類十誡」裡。大家也都知道，智慧文學的作者們屢屢對姦淫的事提出警告，說明它的危

---

<sup>1</sup> Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), p.494.

險和對社會的惡果（例如：箴七）。

簡言之，這些文本都以種種不同的方式來斷言姦淫的嚴重性以及顯示作者們的憂心忡忡。但是，在聖經中有這麼多禁止姦淫的命令，也讓有些學者認為：在古代以色列社會裡，姦淫的行為是太稀鬆平常。的確，聖經裡聖祖的故事中，意圖犯姦淫的事是個很顯著的特色，其中最著名的例子莫過於達味王與巴特舍巴之間的事（撒下十一～十二）。

另一方面，第六誡也與其他誡命有關聯。它給人的第一印象是：它似乎與第九誡有同一個動作的對象。再者，如果我們把這條誡命的目的看成在保護婚姻，那麼出廿 14 跟孝敬父母的誡命一起，都是為了確保家庭制度。另外，如同第五章討論過的，第六誡也間接地關聯到第一誡，因為姦淫被先知們說成拜偶像的象徵。因此，我們可以有把握地說，姦淫的影響深遠，絕非只是兩個人之間的私事。

關於這條誡命的意義，我們首先從希伯來字 *na'af*（「犯姦淫」）來多所瞭解。Houtman 注意到，在希伯來經典中，這不是一個常用的字。常見到的詞是「同睡」（to lie with）來表達性交行為（例如：創十九 32~34）。類似的詞彙有「親近」（take/go into 或 come in to，例如：創卅八 2，卅八 15~16），這些動詞都有女性受詞。但是，如同 Miller 指出的，*na'af* 是個沒有受詞的不及物動詞。因此對象可以是男性也可以是女性。另外，這個動詞有它「內在」的含意：指的是婚外的性關係。一些古代以色列的

成語更暗示了他們對姦淫的特定看法：「男人犯姦淫是侵犯了別人的婚姻，女人犯姦淫則是侵犯了她自己的婚姻」<sup>2</sup>。換句話說，姦淫的成立與否，決定因素在於女方的婚姻狀態。男人，不管已婚與否，只有和已經結婚或是訂婚的女人發生關係時，才算犯姦淫。

其次，蔡爾茲（Brevard Springs Childs, 1923~2007）告訴我們，在希伯來經典裡，對姦淫和對與未婚女人的私通（fornication）處置不一樣。例如，我們在稍後還會談到的，犯姦淫的人要被處死，但是與未婚女人私通的人則不。犯誘姦或是強姦罪的人，對他們只要求錢財補償，或是娶被害人為妻，而且一生不能休她（申廿二 28~29）。這樣的處置給人一個印象，就是與未婚女人私通和其他婚前性關係都不是什麼太嚴重的事。

第三，一個人可以從而推斷，男人可以和未婚或還沒訂婚的女人發生關係。這樣的推斷指出當時以色列人對多妻制與賣淫態度的鬆弛。多妻制始於拉默客（創四 19），許多聖祖都有多個妻子，撒羅滿王尤其多。希伯來經典暗示這個習俗是被許可的，只是對第一個妻子不可怠慢（出廿一 10）。不過，因為多妻制往往帶來許多困難，甚至於危及整個社會，一夫一妻制仍然是正常的現象，而且特別被讚許（箴卅一 10~31）。對於賣淫，古

---

<sup>2</sup> J. J. Stamm and M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, SBT 2.2 (London: SCM, 1967), p.100, 引用在 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.422.



代以色列似乎是採取容忍的態度。但是因為賣淫行為涉及的是兩個沒有婚姻關係的人之間隨便的性關係，它被看成是不道德的。

總之，我們看出以色列人在對待有婚外關係的男女時，顯然存有性別的雙重標準<sup>3</sup>。已婚女人被當作是決定姦淫一事是否成立的唯一因素，而她也是對她的婚姻和家庭受到傷害唯一被譴責的人。相較之下，已婚的男人從來不必因為傷害到他的婚姻與家庭而受到批評。如果他們犯了姦淫罪而被判死刑，那是因為他們侵犯了別人的婚姻的關係。再者，用以表示姦淫的希伯來字的特殊，以及姦淫與其他性犯罪的比較，都顯示出姦淫行為的特殊性和嚴重性。

這條誡命頒布的對象是什麼人？雖然這裡用的動詞是男性形式，和其他誡命沒有兩樣，可是從稍前有關 *na'af* 這個字的討論，讓我覺得這條誡命不是只針對自由身的以色列男人而言，它也適用於女人。如同先前「尊重父母」的誡命一般，原來影射的男性受命者不過是討論受命者本意的開端而已。

無論如何，如同 Patrick 所建議的，如果用現代術語來表達，這條誡命沒有明言的基本理由，似乎就是婚姻的神聖性。Miller 在以色列傳統中的婚姻神聖性上，給了我們一些獨到的見解：第一，在婚姻中的雙方，在彼此的關係上有一個親密和

---

<sup>3</sup> 對雙重標準這個議題的討論，參：David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), pp.150~153.

專一的許諾，以及夫妻間同心協力的合夥關係（創二 18，廿四）；表現親密的肉體結合，是這個關係的中心。第二，在婚姻中的生育目標下，孩子們是家庭傳宗接代的關鍵（創一 28）。第三，家庭的建立和維護都是靠著婚姻，家庭的安定與完整也是由婚姻而來。而家庭又滿足了它的成員在經濟與實質上的需要，以及提供了社會安定的秩序，因為家庭是社會的基層組織。

因此，姦淫違反了婚約中兩人之間的忠貞。犯姦淫的人也侵犯了別人跟其配偶之間由婚姻而來的專有權利。如果是亂倫的話，它並且在家庭中造成關係的紊亂，也破壞了社會秩序（肋十八 16~18）。姦淫是傷害到個人、家庭和整個社會的重大罪行。

這就解釋了為何當場被抓的犯姦淫男女都被判處死刑（例如：肋廿 10）。從猶太古籍中，我們也學得，因犯姦淫而生的孩子之死亡是一種懲罰（例如：撒下十二 14）。但是，儘管在別處記載得很多，第六誡卻沒有寫明任何制裁。

至於第六誡對以色列人有什麼作用和意義而言，這個禁令很清楚的是在保護婚姻制度<sup>4</sup>。有些人，例如 Miller，卻堅持說，它特別是為了保護「鄰人」的婚姻而定的。他們解釋著，因為上一條誡命關係到保護鄰人的生命，那麼把這條誡命看成

---

<sup>4</sup> 出乎意外的，Harrelson 認為在古以色列，姦淫並不見得如同我們猜測的一樣會破壞婚姻。參：Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), pp.109~110.

是爲了保護鄰人的婚姻是很合乎邏輯的。只有當鄰人的婚姻受到保護的時候，一個人自己的婚姻才有保障。如果我們就姦淫的男人而言，這是有道理的。就姦淫的女人而論，這條誡命保護的是她自己的婚姻。基於我們對希伯來動詞的瞭解，我採取較廣義的看法，認爲第六誡保障了自己的與鄰人的婚姻。況且，爲以色列人而言，婚姻絕非是私下隨便的事，這個禁令也維護了家庭和社會秩序。

禁令的第三個作用跟神學有關。先前我們曾論及在先知文學裡，姦淫常被當作以色列人拜偶像和對雅威不忠貞的隱喻（例如：歐一～三）。出廿 14 可以用來警告以色列人，不要違背他們與雅威之間的盟約關係（出卅四 15~16）。大體而言，這個警告有雙層作用：它警告以色列人不要背信，對婚姻要忠實；它也反對拜偶像，強調以色列民族與雅威之間盟約關係的重要性。

最後，這條誡命讓我們對以色列人和以色列民族的道德觀有更深一層的認識。姦淫不只是社會中的一個罪行，也是個人得罪天主的嚴重過失，因而也是個人罪惡感的來源。這些，我們都可以從犯姦淫的人身上看到。其中最著名的當屬達味王說的：「我得罪了上主！」（撒下十二 13）如同 Miller 說的，這些姦淫的故事已經成了以色列人倫理生活的「共同回憶」，提醒他們不道德性關係的破壞力。從正向的角度來看，這條誡命要求以色列人培養像忠誠這樣的態度，來維持與保護他們的婚姻。而對鄰人婚姻的保護，更強調了公義與慈善的需要性。用

「尊重」這樣的言辭，這條誡命要求尊重不同程度的「專有」夫妻關係，是每個人與他們的鄰人都有的「專有」關係，也因此，我們需要有多種的德行。

## 貞潔及忠誠的雙重德行

許多基督徒很自然地把耶穌有關「貪戀婦女」的教導，作為第六與第九誡的主要倫理教導（瑪五 27~28）。雖然這樣的解釋很正確地聚焦在人的內心態度和思想，而不是外在的行為上，但是很少人曾深入仔細探討什麼是婚姻生活需要的正向氣質和態度。其中有人強調夫妻間的彼此諒解；另一些人更有創意地認為是對人肉身的尊重。但是這條誡命的闡述顯示：尊重自己的以及鄰人的婚姻關係才是關鍵。依此，我認為貞潔與忠誠是這條誡命的基本德行。

### 不斷改變中的婚姻及性事觀

在現代的大都會裡，婚姻只是想要有性關係或是要生兒育女的許多方法之一。兩廂情願的性關係也被大多數人接受，而不是什麼爭辯的議題。有些結婚的夫婦甚至認為兩願的婚外情也無妨，「只要當事者瞭解他們在做什麼，只要沒有人受到傷害」<sup>5</sup>。有些倫理學學者正確地認為這種「心照不宣」（don't ask

---

<sup>5</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth About God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon

don't tell) 的策略，冒了自欺與剝削的危險。

無疑地，對婚姻與對性關係態度的改變，造成了我們社會中離婚與出軌事件的層出不窮。我同意 Klinghoffer 說的，這種現象的不斷增長，大眾媒體的影響不容忽視<sup>6</sup>。在普受歡迎的電視節目像《慾望城市》(*Sex and the City*)及《絕望主婦》(*Desperate Housewives*)裡，姦淫的事被描寫成家常便飯。從第六誠裡，我們可以學到什麼德行，來對抗這種病態的趨勢，來保障婚姻？

### 貞潔及忠誠的意義

多瑪斯的教導是：基督徒的婚姻是教會內的一件聖事，天主是夫妻忠貞約定的見證人，並使男女之間在婚姻內的夫妻性關係合法化<sup>7</sup>。為了保護與維持他們的婚姻，夫妻兩人要尊重他們自由選擇的婚姻約定，也要尊重他們之間專有與適當的夫妻行為。這裡指的是與自己配偶之間的關係以及自己的性向。

為天主教徒而言，婚姻的約定築基在夫婦兩人自由簽訂的盟約——兩人給予對方明確而且完全的承諾，這個盟約賦予當事人一個義務，以永不解除的心態去持守著他們的婚姻（CCC #2364）。為了能夠如此，夫妻兩人要忠實於對方；而且兩人都

---

Press, 1999), p.100.

<sup>6</sup> 譯者註：David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), pp.161~163.

<sup>7</sup> Aquinas, "Explanation", *ST Supplementum* III, 42.4.

「願意讓彼此的關係日益增長」<sup>8</sup>。婚姻上的忠誠，因此讓夫婦活出更豐富的生命，而且可以視為是一個幸福圓滿婚姻「真正的操練」<sup>9</sup>。

再者，因為是我們的肉身以及透過肉身的肢體表示，我們「傳達了兩人之間關係的真意」，因而察覺到我們對這個關係對象的忠實<sup>10</sup>。所以在夫妻行為上的忠誠，是對彼此的信實在肉身上的表現。就如一位學者所言，為基督徒而言，因為婚姻的盟約是在教會前以及天主的見證下所訂，對婚姻的忠貞即是在對天主的信賴和承諾中活出婚姻生活<sup>11</sup>。

關於性，不論是不是基督徒，似乎都會同意《天主教教理》所說的：「在肉身與靈魂合一之下，人在各方面都受到性的影響」（CCC #2332）。它關注的是一個人的情感作用，以及一個

---

<sup>8</sup> Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.84.

<sup>9</sup> Gregory L. Jones, "Fidelity Makes You Happy", *Christian Century*: 115, No. 24 (September 9~16, 1998), p.832. John Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003).

<sup>10</sup> James F. Keenan, *Commandments of Compassion* (Franklin, WI: Sheed & Ward, 1999), p.34。譯者註：不似後來的基督徒受了希臘文化中靈魂肉體二元論的影響，認為肉體是惡；希伯來人認為身體是天主美好的創造，人透過身體以及身體的表達，來傳遞對天主與對他人的關係。參：Keenan, *Commandments of Compassion*, pp.33~34.

<sup>11</sup> Ernest J. Lewis, *Light for the Journey: Living the Ten Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986), p.117.

人愛情與生育的能力，而且關係到人最內在之處（CCC #2361）。總之，如同許多學者注意到的，性是一個人人性的核心。爲了達成肉身與靈魂的合一，《天主教教理》要我們注意到貞潔的召叫。

爲路德而言，貞潔不只是關係到外在的夫妻行爲，而且涉及我們的思想、言語，以及整個肉身（LC #203）。加爾文進一步注意到，一個人即使沒有外在的性行爲，但可能「內心卻是慾火燃燒」（ICR 2.8.43）。他因此主張我們也需要有純潔的心，因爲貞潔是心靈和肉身的純潔。以現代術語來說，就是「貞潔是性在人身上成功的整合」（CCC #2337）。

### 貞潔及忠誠是個雙重的德行

多瑪斯也教導我們：貞潔是一個特別的德行。它是以理性來節制「與性愛享樂有關的強烈性慾」（ST II.II. 151.2）。它屬於節制的德行，主要是「關係到偏向感官樂趣的激情，亦即慾望與享樂」（ST II.II. 141.3）。多瑪斯進一步區分純潔與貞潔：純潔的德行指的是節制外在的眼光與觸摸；貞潔的德行是節制肉體的性結合。因此純潔的德行可以看成是貞潔的一種，是「一種貞潔情況的表現」（ST II.II. 151.4）。儘管有這些不同，加爾文堅決主張，要約束我們的縱情，這三個德行（節制、貞潔與純潔）都需要（ICR 2.8.43, 44）。《天主教教理》又建議正直與友愛這兩個德行——因爲貞潔也表現在與鄰人的友愛當中（CCC #2347）。

另一方面，忠誠的德行首先指向對別人的忠實與信賴。它

也需要有專一以及公正與恆心的德行，因為只有當兩個彼此相愛的人終其一生都信守他們之間的盟約時，忠誠的婚姻才有可能實現。因為終身的承諾需要非常的努力，它是「最不自然的一個德行」，是一個「外來的想法」<sup>12</sup>。無論如何，為基督徒而言，忠誠的德行也是服從天主的一種表現。而貞潔的德行則是夫妻之間共同成長和忠誠的基本來源，它當然是需要的<sup>13</sup>。總體而言，雖然這個雙重德行的關注點是在特定的關係上，它和以前討論過的幾條誡命有某些相似的特性。

### 貞潔及忠誠的操練

加爾文很周詳地提出一個為了持守貞潔中的純淨，我們該當避免的諸事列表：我們不要讓「心中燃著邪惡的慾火，眼睛貪婪墮落的事物，身體披掛誘人的穿著，以及口中的齷齪言語與胃口中的放縱飲食，導致心中也對這些慾念蠢蠢欲動」（*ICR* 2.8.44）。可惜的，這個詳細的列表只著重在禁令上。

相對地，《天主教教理》則提出了一些建設性的提議：一個人「要認識自己、實行合乎所處情況的靈修功夫、遵守天主的誡命、修練德行，並忠於祈禱」（*CCC* #2340）。它也要求我們實行自制的操練。為已婚的夫婦，貞潔德行的培養不是私自

---

<sup>12</sup> Gilbert Meilaender, "Touched by the Eternal", *Theology Today* 50, no.4 (January 1994), pp.539, 541.

<sup>13</sup> 參：John J. Snyder, "Love as the Source of Growth and Fidelity: A Philosophical Discussion", *Christian Marriage Today* (1985), pp.89~109.



的操練，而是兩人可以從互相的扶持中受益。兩人要「在考驗中發現彼此的敬重……希望從天主那裡學得彼此的接納……他們要彼此幫助在貞潔中成長」（CCC #2350）。《天主教教理》很正確地提醒我們平常很少想到的：靈修操練在婚姻中的地位。

相較之下，忠實的操練很清楚是一個「以對方為主」、以愛為動力的相互操練。因為「一個決意操練在性事上忠實的人，很可能被配偶的不貞、暴力或精神虐待，甚至無情的冷淡而嚴重受害」<sup>14</sup>。因此夫妻兩人要誠心誠意地相處。加爾文進一步地建議，夫妻兩人在他們的恩愛當中要莊重，來維護婚姻生活中的尊嚴（ICR 2.8.44）。換言之，在婚姻忠誠的操練中，意味著性行為的節制，不要因為沉迷於性享樂而導致在婚姻內外尋求自我的滿足。為今日這個追求慾望而非根據需要的社會，我覺得這個操練是很迫切需要的。最後，夫妻間要彼此信賴、開誠布公、完全的誠實。

## 楷模

我們或許會想，耶穌是否可以做這一條誡命的楷模：耶穌自己過著守貞節的生活；除了警告我們貪戀婦女的危險之外，關於婚姻生活，他沒有說得很多。相對地，保祿以直截了當的方式，就婚姻生活的議題上，發表了許多意見，特別是在格前六～七，以及弗五 21~33 裡。雖然格前六～七是保祿書信中最

---

<sup>14</sup> Jones, “Fidelity Makes You Happy”, p.832.

有爭議性的部分，今天的一些學者認為保祿的看法反應了當時以色列社會對肉身和性的正向態度，而且對等的原則貫穿保祿所有的著作裡<sup>15</sup>。

在天主教會的傳統裡，近年來有兩對夫婦被列入真福品。第一對是二十世紀的路易·庇藍·卡羅基(Luigi Beltrame Quattrocchi)及瑪麗·科西尼(Maria Corsini)夫婦。教宗保祿若望二世讚揚他們「對福音的忠誠，以及他們作為夫婦與父母的非凡德行」<sup>16</sup>。第二對是十九世紀的路易·馬丁(Louis Martin)和澤莉·馬丁(Marie Zélie Guérin)。馬丁夫婦被稱讚為「夫婦愛情的典範，一定會激勵基督徒夫婦一起做德行的操練」<sup>17</sup>。他們的女兒聖女小德蘭說她父母純潔的德行是最出眾的。但教會裡有此榮譽的，也僅僅此兩對，而且他們都還沒列入聖品<sup>18</sup>。我覺得在今天困難重重的婚姻生活中，教會的列真福品不見得是模範的最好來源<sup>19</sup>。

---

<sup>15</sup> 參：Raymond F. Collins, *First Corinthians, Sacra Pagina* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), pp. 224~305.

<sup>16</sup> Claire Schaeffer-Duffy, "Models of Holiness and Married Life: Couple's Beatification Spotlights Marital Sanctity—Luigi and Maria Beltrame Quattrocchi", *National Catholic Reporter*, December 28, 2001, [http://natcath.org/NCR\\_Online/archives2/2001d/122801/122801a.htm](http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2001d/122801/122801a.htm).

<sup>17</sup> Pilgrims of St. Michael, "Beatification of Louis and Zélie Martin, the Parents of St. Theresa of the Child Jesus", *Michael* (November-December 2008), [www.michaeljournal.org/martins.htm](http://www.michaeljournal.org/martins.htm).

<sup>18</sup> 譯者註：馬丁夫婦已於2015年10月18日被列入聖品。

<sup>19</sup> 例如，有些人納悶「為何第一對被教會列入真福品，當作婚姻生活典範的，是一對有大半生一起過守貞生活的夫婦？」參：

如果我們在美國實際生活中看結婚夫婦的話，我發現忠誠、貞節和神聖的表現有多種不同的方式。例如在學術界裡，蒂妮絲和她已故的先生約翰·卡莫迪（Denise and John Carmody），他們被稱揚對教會與神學的相伴與獻身。他們一起寫作、編輯了許多書籍，一起四處講學、一起旅遊世界。他們也屢屢一起領受了許多榮譽<sup>20</sup>。

在學術圈之外，我記得在柬埔寨時，曾經遇到許多平信徒傳教士的基督徒夫婦和家庭。他們能夠活出愛主愛人的召叫，同時犧牲了舒適的生活方式去服務他人的需要，讓我得到許多啓發。他們的榜樣不只影響了那些受益者，也影響了整個社會。

### 貞潔及忠誠德行的社會及公眾面

由健全婚姻形成的家庭，是社會結構的基礎；貞潔及忠誠的雙重德行，對家庭與社會自然有它們的影響。在社會層面上，不貞與婚外情造成社會的紊亂；而貞潔及忠誠的雙重德行以對它們的譴責，來挑戰前面所述的對婚姻與性的不健康想法。

拉姆西（Paul Ramsey, 1913~1988）<sup>21</sup>正確地指出婚外的性關係

Schaeffer-Duffy, “Models of Holiness and Married Life”.

<sup>20</sup> 參：Mark Ralkowski, “Memorial Mass for Theologian John Carmody”, *The Santa Clara*, January 18, 2011。我要謝謝 Lisa Sowle Cahill，幫我點出了 Carmody 夫婦，以及其他具有聖德的現代基督徒夫婦。譯者註：Denise L. Carmody (1935~) 及 John T. Carmody (1939~1995) 夫婦兩人均是美國宗教哲學學者。

<sup>21</sup> 譯者註：美國衛理公會倫理神學家，其思想特別強調基督的

暴露了避孕與墮胎這些具體的問題，以及非婚生子女的合法性，這些都是倫理與社會的重要議題<sup>22</sup>。因此，社會和政府機構必須保護公民的婚姻，也要預防與解決這些倫理與社會問題。

雖然貞節的德行主要是注重在個人的正直上，但是「也包括文化方面的努力，因為『個人的發展和社會的進步，是互相依屬的』」（CCC #2344）。例如，當人們的生活更純潔與正直的時候，諸如賣淫與色情的社會問題可以以更周全的辦法來處理。社會可以用像教育那樣有建設性的方法，來幫助人們培養健全的性觀念。總之，第六誡與它的德行對今天社會的重要性，不亞於對當年的以色列民族。

---

愛，以及對軟弱、窮苦人的關心。

<sup>22</sup> Paul Ramsey, “A Christian Approach to the Question of Sexual Relations outside of Marriage”, *Journal of Religion* 45, no.2 (1965), p.106.

# 第十一章

## 第七誡

(出廿 15)

不可偷盜。

### 聖經文本的命令何在？

十誡中有三條誡命只由兩個希伯來字組成，我們接下來就要研討這三條誡命中的最後一條。如同先前的兩誡，第七誡看起來也是不言而喻，根本引不起學者們的興趣。像 Miller 那麼傑出的學者，在這一條誡命上所花的篇幅，只有其他九條誡命的一半而已，就是一個好的例子<sup>1</sup>。

儘管如此，這條誡命還是有許多我們可以學習的地方。首先，偷盜的罪行出現在許多先知的「罪狀表」上，而且它的禁令可以在《出谷紀》和《申命紀》（例如：申廿四 14）中找到重

---

<sup>1</sup> 諷刺的是：Miller 自己對以下的這本書也作了同樣的批評：Werner Schmidt, Holger Delkurt, and Axel Graupner, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Erträge der Forschung 281 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993)。參：Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.318.

要的對比文字。這些對比的文字帶給我們有關制裁的資訊，並且釐清了這條誡命的適用範圍，賠償即是一個例子（出廿一 37）。

我們也讀到一些有關偷盜故事的章節（例如：創廿七）。其中最著名的莫過於阿哈布王和他的妻子依則貝耳以濫權和欺騙的手段奪取納波特的葡萄園，後來甚至謀殺納波特的這個故事（列上廿一）。這個故事描寫了富人偷取窮人財物的事，而被害人的呼喊聲，上主都聽得到（例如：厄下五 1~5）。

偷盜一事在這裡可能看似無足輕重，可是聖經文本揭示了：先知們和以色列社會都認為這是一個嚴肅的議題，有如謀殺之類的重罪。

從十誡的整體來看，第七誡（出廿 15）似乎與第十誡重複，如同第六誡與第九誡看起來重複一般。然而 Miller 展示了這條誡命與十誡裡的其他誡命彼此關聯：無論在聖經文本裡或是在人類的經驗中，偷盜、作假見證、貪圖他人財物，都是環環相扣的，所以第七誡與隨後的兩條誡命是相關的。特別是偷盜與作假見證之間密切的關聯：在聖經中，它們經常被相提並論（例如：肋六 1~6，這段要使祭壇之火常燃不熄的重要文本，是接在肋五 20~26 的譴責欺騙、偷盜之後）。類似地，它們的正面推論也是相輔相成的，例如好的聲譽是購置產業不可或缺的條件，而產業又可以幫助名氣的建立。它也可以跟其他的誡命找到許多關聯：例如第一誡禁止崇拜偶像，間接地，它也和出廿 15 一起棄絕對物質財物的不當態度與依戀。總之，這一切都顯示，偷盜不是

像誠命的表面文字看起來那樣的芝麻小事。

希伯來字 *ganab* (偷盜) 指的是「在主人未知或沒有認可的情況下，暗中不法地取得他人的財物」<sup>2</sup>。蔡爾茲 (Brevard Springs Childs, 1923~2007) 闡明了偷盜行為之不同於其他的非法取得，在於它的秘密性上。然而，在希伯來經典裡，這個動詞不僅僅使用在秘密的竊取行為，也用於古代以色列社會中慣用的任何欺騙行為，例如在秤磅上做手腳 (申廿五 13~16)。這些行為無非都是為了損人利己，亦即為了取得經濟上的利益而偷盜<sup>3</sup>。如前所述，這些行為都是先知們與智慧文學的作者們所詬病的。

為了解決第七誡與第十誡之間的交疊，有的學者建議把第七誡偷盜的對象給予一些限定<sup>4</sup>。他們認為禁令的原本形式裡包含了一個具體的受詞——人。依此觀點，出廿 15 禁止的是綁架自由身分的以色列人 (例如：出廿一 16)<sup>5</sup>。這些學者聲稱，因

---

<sup>2</sup> Cornelis Houtman, *Exodus*, Vol. 3, trans. Johan Rebel and Sierd Woudstra (Kampen, Netherlands: Kok, 1993~2000), pp.63~64.

<sup>3</sup> Childs 諷刺地注意到一個例外情況，亦即當阿塔里雅要消滅王室所有的後裔時，約舍巴將阿哈齊雅的儿子約阿士偷了出來，這樣才沒有被殺害 (列下十一 2)；Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974).

<sup>4</sup> 關於這些學者們諸多意見的討論，參：Cheryl B. Anderson, “The Eighth Commandment: A Way to King’s ‘Beloved Community’?” in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, edited by William Brown (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), pp.284~285.

<sup>5</sup> 參：Abrecht Alt, “Das Verbot des Diebstahls im Dekalog”, in *Kleine*

為前兩條誠命裡的禁令制裁都是死刑，第七誠似乎也應該指的是像誘拐人口這樣嚴重的罪行。

反對這種見解的學者認為，在古代以色列固然有誘拐人口的事，但是它究竟少之又少，根本無從察覺。然而，如果我們不把誘拐人口看成是秘密地幽禁一個自由身分的人，而是對奴役制度與奴隸買賣的一個隱喻的話，那麼我們必須承認，在當時的社會，這樣的事極為盛行。一個人可能被劫持，經過仲介賣到外國為奴，雅各伯的兒子若瑟即是一例（創卅七 26~28、36，卅九 1）。

偷盜之事固然不能等閒視之，只是偷盜這個希伯來動詞缺少詳細的定義，從它的實際用法，使我相信這條誠命所禁止的偷盜對象甚廣——從私人的財產，到自由身的以色列人，到本來該歸雅威所有之物，例如阿干將戰利品中應毀滅之物（史納爾外覽）以及銀子金條據為私有（蘇六 18~七 26）<sup>6</sup>。

就私人財產而論，一般指的是可以作為食品、衣裳，以及勞動所用的牲畜，當然，錢財也包括在內（出廿一 28~廿二 15）。如同 Miller 所言，這些都是維持生計的必需品。對一個家庭而言，尤其是窮困人家，這些財物是極其緊要的。一件披衣外

---

*Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (Munich: Beck, 1953), pp.333~340, 引用在 Childs, *The Book of Exodus*, p.423.

<sup>6</sup> Patrick 和有些別的學者把房地產排除在外，認為它們都已經包括在第八誠和第十誠的禁令裡了。參：Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox, 1985), p.56.



斃，不只是外衣而已，在古代以色列，它是窮人在寒冬中保全性命之物（出廿二 26-27）。況且，財產也是一個人自由的擔保：財產是「一個人、家庭，或社會『自身』的延伸」<sup>7</sup>。偷盜不只違害了一個人的財富和所有權，也侵犯了他的尊嚴。因此，即使是屬於敵人的物品，也不該奪掠，反而應該加以保護（例如：出廿三 4-5）。

關於第七誡的具體受命者，通常是那些有錢有勢的以色列家族，以及那些經常欺負貧弱、占他們便宜的人。當然，我們不否認窮人也會偷盜的事實，通常是為窮困所迫的關係（例如：箴六 30）。在後者的例子裡，智慧文學的作者認為他們雖然情有可原，但是偷盜總是不對的行為，還是一樣要受懲罰。

如此堅定的信念建基於禁令隱含的理由上：儘管我們擁有財產和自由的權利，但它們是來自天主的恩賜，我們不過是這些禮物的管理員。另一個次要的解釋，是工作的神聖性<sup>8</sup>：我們從工作的成果中得到天主賜予的尊嚴，而偷盜就等於拒絕服從天主的旨意。在這個意義上，一個人藉著偷盜不勞而獲，以避免工作，這正反應了一個人不願意按照天主創造我們的計畫去生活。

---

<sup>7</sup> Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), p.113。也參：Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991), p.235.

<sup>8</sup> 參：Fretheim, *Exodus*, p.236.

在古代以色列的社會中，對於被偷盜事物的賠償相當嚴厲，竊賊通常被處以罰金，如同賠償法律所規定的（例如：出廿一 37）。罰金的數目有時甚至超過被偷事物的原來價值（例如：箴六 30~31），偷盜罪的嚴重性可見一斑。實際上，偷盜的罪行有時候甚至被處以死刑，例如誘拐自由之身的人口（例如：申廿四 7），或是偷盜屬於天主的事物（如之前提到的阿干）。

綜合而言，如同之前的誡命，第七誡禁令的功用在於保護鄰人的福祉。更具體地說，它的目的在於保全鄰人用以維持生計的財產，也維護了以色列人的自由和尊嚴。這條誡命似乎也強調保護貧窮人家，因此暗示了它對以色列富豪家族的不端行為，以及他們對待奴隸的不義所提出的強烈指責。從社會觀點而言，Harrelson 指出它暗示地指責以色列社會的財物分配不均。這條誡命的禁令因此強調了所有以色列人都有的倫理與社會義務：在天主眼中，偷盜是件嚴重的罪行。

就積極意義而言，第七誡對每個以色列人與整個以色列民族在生活態度與實踐上有許多要求。首先，每個人對別人的財產和自由要表示尊重，而且是不偏袒不歧視、不分貧富、一視同仁。第二，出廿 15 要求對待窮人以慷慨與慈悲。在別的地方，希伯來經典在對貧賤分施上給了許多具體的規定和實踐。例如：靠近田埂的農作物與掉地的葡萄，應該留給窮人去搜集（肋十九 9~10）；又如在安息年（第七年）和禧年（第五十年），奴隸與

土地應該回歸到他們原有的狀態與所有權（出廿一2）<sup>9</sup>。第三，第七誡間接地鼓勵以色列人要過一個勤快勞動的生活。

總之，一方面偷盜對受害者與他們的家庭引起極大的傷害；另一方面，以色列人有責任去尊重與促進每個人，尤其是那些窮苦人家的財產權與自由權。

## 尊重別人的財產及自由

有些學者把第七誡的倫理教導解釋成對他人自由與尊嚴的尊重。也有一些學者強調對所有權以及隨之而來的持有和使用權的尊重。我們研究後認為：鄰人的財物持有權以及自由，特別是貧弱人家的，都應該受到尊重。

### 當偷盜不再只是偷盜而已

路德曾經說過：偷盜是「如此普遍與尋常的罪惡，卻又是如此毫無輕重地被漠視著」（LC #224）。他這個正確的見解迄今猶足發人深省。在個人層面上，一個人偷盜欺騙的方式很多，

---

<sup>9</sup> 譯者註：奴隸的原有狀態即他們的自由身分。土地的原有狀態有二解：土地的最終所有人是創造者天主，所以在安息年，土地要休耕一年，恢復原始狀態，做牧放牛羊之用。在禧年，要讓土地的先前主人有機會贖回，這是為了避免土地集中到少數富有家族手中。參：Eliezer Schweid, *The Philosophy of the Bible as Foundation of Jewish Culture: Philosophy of Biblical Law*, trans. Leonard Levin (Boston, MA: Academic Studies Press, 2008), pp.69~72.

像扒竊店裡的物品、逃稅、剽竊別人的文章等等。在職業和公司的層面上，除了白領犯罪和商業罪行之外，還有許多未受到注意的弊端，像壟斷商品或服務項目。另外，在今天網路盛行的世紀，我們看到新的偷盜行爲，像盜竊別人的身分以及個人資料被網路公司暗地賣給第三者<sup>10</sup>。還有，從全球與生態倫理的觀點來看，許多作者與倫理學者關注到全球物質消費與資源分配的不平均，應該被視爲是向貧窮國家與地球大地偷盜的行爲。

不幸地，如同一位作者所觀察的，爲我們當中許多人而言，我們關心的問題不再是「這樣做錯了嗎？」而是「我如何可以逃過懲罰？」<sup>11</sup>我們自認爲是聰明的機會主義者，而不是竊賊；我們用各項的理由替自己辯解。而且，我們對世界上分配不平均的問題也變得漠不關心。路德說得一點都不錯，我們對這條誡命不能掉以輕心（*LC #246*）。在現代的社會裡，我們對他人的財產與自由要更加倍地給予尊敬和重視。

## 尊重別人財產及自由的意義

多瑪斯指出偷盜是違反公義的罪行與過失：重視他人的財

---

<sup>10</sup> Emily Steel and Geoffrey A. Fowler, “Facebook Apps Transmit, Sell Personal Info”, *Wall Street Journal*, October 18, 2010.

<sup>11</sup> Ernest J. Lewis, *Light for the Journey: Living the Ten Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986), p.126.

產與自由是公義待人的基本態度<sup>12</sup>。路德持有同樣的觀點，但是賦予偷盜一個更強有力的定義：獲取任何經由不當手段得來的物品，特別是對窮人剝削至骨的不義買賣（LC #247）。Lehmann表示為路德而言，「財產的功能和使用……具體地顯示在每個人對天主召叫的回應裡」<sup>13</sup>。因此，尊重他人的財產也是重視那個人的召叫。

再者，對隨後我們要討論的，包括在第七誠裡的一些德行與罪惡。路德所注意到的倫理特性，也為我們提供了闡釋與說明（LC ##226-234）。首先，他把那些索費過高的人看成是懶惰且不忠實；反之，重視他人財產意味著一個人在自己的事業上的勤快和忠實。第二，他觀察到有些人的內在矛盾，他們一方面佯裝是「高尚的貴族，是熱心正直的公民，但是卻躲在堂皇的托辭後邊又偷又搶」（LC #229）；所以，我們必須誠實，隨時都要言行一致。第三，偷盜行為常常反映了偷盜者的蔑視與自大；相反的，尊重他人的財產和自由是謙遜與順服的表現。最後，路德認為我們如果尊重他人所擁有的，我們就更能忠實地保存與增加我們所擁有的。

---

<sup>12</sup> 多瑪斯說，這也是保護自己和自己家庭的靈修財富。參：Aquinas, “Explanation”. <http://dhspriority.org/thomas/TenCommandments.htm>.

<sup>13</sup> Paul L. Lehmann, *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p.196。路德的看法異於一般資本家，他認為持有權不是專有的，而是使用權決定持有權，參：Lehmann, pp.192~193.

加爾文同意多瑪斯與路德所說的，在重視他人財產一事上，公義是極重要的。只是在這裡，公義的意義不能只限於法律上的應得權利，因為甚至法律方式與法庭判決有時候都可能成為偷盜的一種形式（*ICR* 2.8.45）。而應該說，公義的定義是人與人之間的一個特別召叫（*ICR* 3.10.6）<sup>14</sup>。我們對他人財產的尊重，是基於人與人之間互惠的義務。加爾文並且把「財產」的定義擴大，涵蓋了一個人所能擁有的許多權利。因此。重視他人的財產與自由，也等於尊重他們的權利。如同路德一般，加爾文認為尊重他人財產與自由就要促進他人、尤其是窮人們的利益。他因此宣講要肯犧牲自己的權利、分施我們的所有、去賙濟貧困（*ICR* 2.8.46）。

有些現代的學者響應加爾文這個分施所有的號召。例如，Barclay 就說：「若一個人把私有財產做為只供自己的享用與滿足，絲毫沒有考慮到別人，那麼私有財產等於是偷來之物」<sup>15</sup>。類似的，Chittister 也把這條誡命稱之為分享的法律<sup>16</sup>。

---

<sup>14</sup> 例如，受雇者對他們的雇主要表示該有的尊重，而雇主對他們的屬下也要負起該有的責任（*ICR* 2.8.46）。也參：Allen Verhey, “Calvin and the ‘Stewardship of Love’”, in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Han (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.159.

<sup>15</sup> William Barclay, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), p.168.

<sup>16</sup> 譯者註：Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.86.

除了鼓吹分享是尊重他人財產重要的一面之外，天主教會也強調尊重人性尊嚴與受造界完整的必要性。後者關注著大自然的世界，要求合理、友善地使用它們（CCC #2415~2418）。總之，這些見解不只顯示了這條誠命所需要的德行，也讓我們看到它的社會意義。

### 尊重別人財產及自由是個德行

在討論尊重別人的財產及自由是個德行時，我們可以從路德和加爾文指出的一些個人德行，像誠實、勤快與感恩開始，但其中最基本的，仍然是公義。多瑪斯給這個德行做了一個系統的解釋：簡言之，公義是「給予每個人他們當得的權利」（*ST II.II.58.1*）。它是一個基本德行，而且直接關係到個人的外在行為。讓公義這個德行突出的，是因為它是最崇高的德行，做為人意志的支柱，它指導人的一切活動（*ST II.II.58.4.12*）。以德行而言，它可以是普遍的（general）、個別的（particular）及法律性的（legal）。當它以整個社會共同的利益為目標時，它是一個普遍的德行（*ST II.II.58.5.6*）。當它指向個別的鄰人、跟行動而非感情有關時，它是一個個別的德行（*ST II.II.58.2*）。就法律的意義而言，公義並非關乎實證法（positive law），而是關係到何者與共同的利益相符合<sup>17</sup>。

---

<sup>17</sup> 參：Jean Porter, “The Virtue of Justice (IIa IIae, qq.58~122)”, in *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. Pope (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002), pp.272~286.

公義的行為可歸類成兩個主要的類別：交換性（commutative）公義，指兩個人之間的秩序，牽涉到賠償的問題；分配性（distributive）公義，則指「一個團體與其中每一成員的秩序」，亦即物品的均衡分配問題（*ST II.II.61.1*）。多瑪斯認為偷盜違反了交換公義，而不公平的分配則違反了分配公義（*ST II.II.61.3*）。

除了公平之外，對那些在某種情況下對我們擁有的財富有所要求的人，我們對他們的需要也要有所了解。在這方面，光是警惕的德行是不夠的，在我們與窮人的相處中，我們還要有慈悲的德行，以及它特有的性格，例如「同理心」（Solidarity）<sup>18</sup>。因此，與第七誡有關的德行，除了極有關聯的公義外，我們也要培養與實踐其他的個人德行。

### 尊重別人財產及自由的操練

在經濟活動方面，《天主教教理》提出了許多有關實踐的建議，例如「依照在嚴格遵守雙方的權利之下，來規範人與人之間，及機構與機構之間的交易」（*CCC #2411*）。

在我們的現代世界中，貧窮與弱勢是更急迫的實踐議題，有些作者基於「我們多少都要仰賴別人才能滿足我們的需要」的理由，而建議要有均分共享與好客的實踐<sup>19</sup>。除了共享之外，我們對自己的財產經營要適當，特別是要有超脫與中庸的心

<sup>18</sup> 在本書第十八章中，我們會討論「同理心」這個德行。

<sup>19</sup> Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 2006), p.90.



態。總之，如同加爾文所告誡的，我們要做一個負責任的管家（*ICR* 3.10.4~5）。

在基督宗教的許多宗派裡，什一奉獻（tithing）與其他的奉獻，以及慈善事業與自我犧牲，這些實踐，不論是精神上的或是物質上的，都值得推薦。

但是今天最緊要的，是 1960 年代解放神學所鼓吹的「優先選擇窮人」（preferential option for the poor）觀念。如同解放神學先驅者古鐵雷（Gustavo Gutiérrez, 1928~）神父所解釋的，「優先」一詞指出「在我們的團體中，誰應該是優先關注的對象」，而常被誤解的「選擇」一詞<sup>20</sup>，則指向我們「自由承諾中做的決定」與窮人為伍（窮人也需要做這個決定）<sup>21</sup>。這個選擇具有先知性，並以天主為中心，因為它本身就是為天主而做的選擇，天主是這個優先與承諾的基本原因。而它最好的展現，莫過於以色列民族在歷史中的經驗，以及耶穌的一生與祂的使命。

## 楷模

耶穌在世上的事工，不只是照顧窮人，而且也與一些偷盜的人交談見面。例如瑪竇與匝凱都是被人詬病的稅吏，他們在

---

<sup>20</sup> 譯者註：古鐵雷神父指出，這裡的「選擇」不能被誤解成「可有可無」，而是「自由」的承諾。

<sup>21</sup> Gustavo Gutiérrez, "Option for the Poor", in *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuría and Jon Sobrino (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), pp.239~240.

百姓應該繳付給羅馬人的稅賦上，另加了歸於已有的額外金額。而後來負責祂的依斯加略猶達斯，則經常從他掌管的錢囊中偷取（若十二 6）。耶穌也隨心地與富人來往，教導他們如何使用他們的財富，警告他們錢財可能帶來的危險（瑪十九 16~22；路十二 13~21）。在他們的交往中，耶穌尊重他們的自由，讓他們有改變的機會。

在今日的美國，馬丁路德·金恩博士（Dr. Martin Luther King Jr.）以為美國黑人的自由與平等奮鬥而聞名。在天主教會裡，解放神學家像古鐵雷、博夫兄弟（Leonardo and Clodovis Boff, 1938~ and 1944~）<sup>22</sup>、索布尼諾（Jon Sobrino, 1938~）<sup>23</sup>等，都在他們的寫作中鼓吹社會公義，在解放神學的發展中扮演了重要的角色。尤其是古鐵雷，「讓世界聽到了那些長期以來一直被忽略的人們的經歷和聲音」<sup>24</sup>。他堅持神學是「根據天主的聖言，對基督徒實踐的一種批判性反思」<sup>25</sup>。1968年，他積極參與極富歷史意

---

<sup>22</sup> 譯者註：兄弟二人均為巴西解放神學家。兄 Leonardo Boff（1938~）為方濟會會士，因與天主教訓導當局衝突離開聖職，但仍繼續從事神學研究，並致力於慈善工作，為窮人服務。弟 Clodovis Boff（1944~）為教區司鐸。兩人有關解放神學著作甚豐。

<sup>23</sup> 譯者註：Jon Sobrino（1938~）為西班牙裔薩爾瓦多解放神學家，耶穌會會士，致力於將傳統信仰與社會的貧窮人結合，為傳統神學帶來新視野。

<sup>24</sup> James F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century* (New York: Continuum, 2010), p.199.

<sup>25</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 2nd ed., trans. and ed. Sister Caridad Inda and John Wagelson (Maryknoll, NY: Orbis Books,

義的哥倫比亞美德林（Medellin）會議<sup>26</sup>。

雖然美德林會議是由地方教會發起，但在全球層面發展出來的天主教會社會訓導，也以啓發了「教會對現世財產及社會經濟的關係的正確態度」而聞名（CCC #2420）。許多教宗通諭對這些思想都加以推展，例如：《新事物通諭：論資本與勞工》（*Rerum novarum*）討論財產權、公平勞資，以及資本的公平分配問題；《百年通諭》（*Centesimus annus*）批評資本主義與消費主義，堅持人們有參與的自由。天主教會認為個人所有權不是絕對的，而是要從所有的受造物都是爲了普世人類的角度出發。因此，我們的著重點是在窮人、團體與社會的層面上。

### 尊重別人財產及自由德行的社會及公眾面

天主教的社會訓導和我們的想法相同，亦即對他人財產與自由的尊重，重點不在於兩個人之間的公平交易，而是在社會與團體上保障其成員，尤其是窮人與弱勢成員的福祉一事的角色上。爲了達到這個目標，具有想像力的倡議在所有層面上都是極其需要的。

在經濟與貿易的部門，贊同這種看法的合法機構，可以監視與管理市場，避免弊端及維持秩序，例如透過適當的稅法。在相關的工作與就業部門，社會要替老百姓爭取有關經濟倡

---

1988), p.xxix.

<sup>26</sup> 譯者註：1968年在哥倫比亞美德林舉行的拉丁美洲主教會議，會議中確定了「優先選擇窮人」的原則。

議、就業機會，以及公平待遇的權利等等（CCC #2426~2436）。

在更寬闊的公共領域裡，像豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）和 Willimon 這樣的倫理學家，認為一個善良的社會可以提倡公共利益，來抵制目前盛行的把屬於社會的事業私有化的趨勢。它也促進每個公民的公民自由權（像行動與生活方式的自由選擇權）。而且，它也可以對國際間或是國家裡出現的社會不公與財富分配不均提出質疑。特別是在國際的層面上，這個德行不僅要求取消貧窮國家的債務，也提供直接的經濟援助，來表達與貧窮國家的團結與公義。

在與人權自由相關的政策上，這個德行呼籲每個國家確保移民與遷徙的自由，並且採取適當措施，以避免（因為戰亂饑荒引起的）被迫移民，以及婦女與兒童的人口買賣。

最後，在全球的層面上，對他人財產的尊重，可以促成國家之間對地球有限資源的保護與共享上的合作，負起管理的責任來（CCC #2415~2418）。的確，第七誡以及與它有關的德行在本質上是最富社會性的。

## 第十二章

### 第八誡

(出廿 16)

不可作假見證，害你的近人。

#### 聖經文本的命令何在？

在三條只有兩個希伯來字的簡短誡命之後，第八誡回到比較詳細的風格，有條件句，也有受詞。另外，誡命的焦點也有了些變化——出廿 16 主要關注的不是我們做的事，而是我們說的話，那些可能傷害別人的話。

如同這之前的三條誡命，不可作假見證的禁令也出現在先知們的「罪狀表」上。但在出廿三 1~9、申十七 2~7、申十九 15~21 裡，我們可以看到更明確的類似文本。Miller 指出，上述第一個文本（出廿三 1~9）尤其重要，因為它顯示出這條誡命主要的應用場合——即是司法的執行。它也清楚指出作假見證或是其他不利言語可能導致的最惡劣後果——就是殺害無辜。在《申命記》十七章與十九章的兩個文本對於如何在法庭上作證，有了進一步具體的指示，特別是需要有充分的證詞與周全的調查，以免造成錯誤的定罪。更重要的是，對於作假見證的

人，也明列了處罰條例。在《申命紀》裡，我們也看到一些與保護窮困人家、社會邊緣群體相關的第八誡法規的闡釋。這些法規關注的，是在對貧弱者執行司法權時，如何保障他們的尊嚴以及在社會中的名譽<sup>1</sup>。

除了這些重要的法律文本之外，舊約中也有一些關聯到假見證的故事。首先是普提法爾的妻子對若瑟的誣告，使得他坐了冤獄（創卅九）。另一個例子是兩個壞人對納波特作的假見證，使他失去了葡萄園，也因之喪命（列上廿一）。在天主教的舊約裡，我們還讀到蘇撒納被兩個長老誣告，幸得達尼爾揭發了假見證，才倖免於難（達十三）。

這些故事有一個共同的主題，即利用假見證來圖謀或偷盜鄰人的財產、尊嚴或是生命。這些故事再度肯定了先前提過的，在禁止殺人、奸淫、偷盜、假見證、貪圖他人財物的幾個誡命，彼此之間有密切的關係。尤其是第八誡，它可以做為那些被誣告犯了殺人、奸淫、偷盜罪行者的最後防衛。

出廿 16 與第二誡還有一個特殊的關聯：本書第六章曾經提過，第八誡的《申命紀》版本和出廿 7（第二誡）用了同一個希伯來字 *shawe'*（妄）。這個關聯，印證了在古代以色列，以雅

---

<sup>1</sup> Dennis Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading Overtures to Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p.108, 引用在 Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.355.

威之名作證（雖然也有濫用的時候）是被許可、也被應用的（例如出廿二 10~11）。

另一方面，納波特葡萄園的故事和其他類似的記載（例如：撒下十一），突顯了先知的角色。誠然，我們經常聽到先知們對那些在大眾面前口出謊言的人作出判決（例如：依五九 3~4）。他們也打擊那些以謠言惑眾的假先知們（例如：耶廿三 9~40）。此外，《聖詠》與智慧文學的作者們也相同地批評那些作假見證的人（例如：箴廿五 18）。

這些法規文本、故事與評論加在一起，突顯了事情的嚴重性——假見證可以用作傷害以色列同胞的一個強勁危險的利器。但是同樣的，以上的研討也影射了對這個誠命的遵行，可以成為保障鄰人不受誣告的一個重要工具。

總之，這條誠命沒有什麼重大的翻譯問題。但有些學者認為，《出谷紀》和《申命紀》兩個版本用不同的字眼值得我們的注意。出廿 16 裡用的希伯來字是 *sheqer*（虛假）。這個字意味著「扭歪、虛偽、曲解的言辭」<sup>2</sup>。《申命紀》裡用的是 *shawe'*（妄），如同我們已經談過的，意義要廣泛複雜些。有些解經學者把兩個字看成是同義字；但是別的一些學者認為申五 20 裡用的比較廣義的字眼，代表了編輯者態度的演進，禁令範圍在後來年代的擴大。不管是哪個說法，其實都不影響對這條誠命核

---

<sup>2</sup> Walter Brueggemann, "Truth-Telling as Subversive Obedience," *Journal of Preachers* 20, no.2 (Lent 1997), p.2.

心意義的理解。

另一個引人注意的議題，關係到誰是這條誡命保護的真正對象。Cassuto 注意到：希伯來文 *re'ahka*（你的鄰人），在《妥拉》的別處有兩種不同用法：它可以單指以色列人（例如：肋十九 18），或是指住在社區內的任何人種（例如：肋十九 34）<sup>3</sup>。因為以色列人在放逐時期，時常稱呼周遭的民族——像埃及人——為鄰人。我們如果採用比較寬廣的角度來看這一條誡命的對象，倒也言之成理。

倒是，在聖經學者圈子裡，主要的討論似乎是在禁令的範圍上。許多學者注意到希伯來動詞 *'ed*（作證）和動詞 *'aneh*（答辯、承擔）都影射這條誡命的場景是在一個法庭裡<sup>4</sup>：在古代的近東地區，族裡的長老們在城門前召集大眾，來議定有關族群的公事，這是司空見慣的事（例如：盧四 1~12）。控告的一方可能說實話，也可能撒謊；被告的一方要提出答辯；證人被召喚來對被告作有利或不利的見證（例如：箴十四 25）。如果控告者

---

<sup>3</sup> Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967), p.247.

<sup>4</sup> Ludwig Kohler, "Justice in the Gate", in *Hebrew Man* (London: SCM, 1958), pp.149~175, 引用在 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1974), p.424；也參：Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), p.56; Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Macon, GA: Mercer University Press, 1997), p.120.



撒謊，會受到嚴厲的處罰，因為他們導致對別人的生命、財產、名譽和尊嚴巨大的傷害，同時也危害了司法體系和整個社會。爲了避免濫用，以色列人訂下了一些規定，比如在證人只有一位的情況下，不得把被告處以死刑（申十九 15）<sup>5</sup>。可悲的是，在古代以色列，作假見證的事依然層出不窮，就如同之前我們在《聖詠》與智慧文學裡看到的例子。

這條誡命應該只局限在狹隘的法規運用之上嗎？或是應該採取更寬廣的闡釋，像這條誡命禁止的，不只是說謊和作假見證，而且也包含了曲解的言語？雖然，無可否認的，這條誡命有它的法規用法，但是基於幾個原因，對於這條誡命的禁令，本書還是決定採用比較寬廣的闡釋<sup>6</sup>。首先，*sheqer*（虛假）與 *shawe'*（妄）這兩個字一樣都是爲防止那些會造成傷害的言語。第二，不論是在法律範圍之內或之外，因爲誣告而造成的傷害可以一樣的重大。第三，那些作假見證的人，以及那些說謊、欺詐、毀謗的人，都被認爲是「惡毒的證人」或是「暴行的證人」，來強調言語對人的嚴重殺傷力（例如：詠卅五 11）。第四，聖經裡關於虛偽言辭的記載常常與作假見證的文本一起出現，

<sup>5</sup> 譯者註：因爲單一的證人，沒有對質，擔心導致誤判。

<sup>6</sup> 參：Brueggemann, "Truth-Telling as Subversive Obedience", p.2; Patrick, *Old Testament Law*, p.57; Patrick D. Miller, "Ten Commandments", in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 5 (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006~2009), p.522; Miller, *The Ten Commandments*, pp.344, 355, 381.

甚或用來解釋假見證（箴六 16~19）。第五，較寬廣的闡釋並不因之削弱了這條誡命的主要力量，亦即在防止用錯誤或虛假的言語來傷害鄰人。可以說，這條誡命的司法背景正好可以作為我們研討的開頭。

因此，禁令的主要理論基礎在於：根據公義，個人名譽與尊嚴的不容侵犯，以及真理的不容違背。另外是這條誡命社會公眾面的重要性。然而，如果違背了誡命，出廿 16 並沒有提到任何制裁。相較之下，《申命紀》的作者清楚地指明那些作假見證的人應該自食其果，他們受到的處罰應該對等於他們誣告別人的罪狀的嚴重性——雖然處罰的確切方式並不一定（例如：申廿二 18~19）。這個處罰是基於報復律（*lex talionis*）的司法原則（申十九 19~21）。有些聖經文本更進一步註明，如果有人知道別人作假見證的事情而卻知情不報的話，也要受到懲罰（例如：肋五 1）。

根據這樣的理論基礎，我們可以進一步建議這個禁令的基本作用在於：無論在法律的體制之內或之外，防止社會成員的名譽與尊嚴受到不公義的傷害，特別是來自其他成員的誣告。這樣的保護對於社會裡的貧困成員尤其重要，因為他們一貧如洗，名譽也就是他們僅存所有的了。

在法律體制內，這條誡命尋求的是對案件的可靠獨立的調查。Walter Brueggemann（1933~，美國新教舊約聖經學學者）指出，法律體系的保障在以色列社會中的重要性，因為它是主持公義

的最後一道防線<sup>7</sup>。如同 Patrick 所言，這個禁命特別關注審判制度的不足與濫用，因為審判過分地依賴證人們的證詞，而不重視物證：證人往往就是指控者，而且通常是沒有在發誓下作的證詞。證人因此具有支配被告者命運的作用。

基於上述討論，亦即主張對文本採取廣義的解釋，合情合理地，我們可以把這條誡命看成不局限於法律內，它注重的不只是撒謊或說實話，更是不要以言辭直接或間接地傷害鄰人。換言之，出廿 16 提防的是假見證的殺傷力，而非提防謊言而已。

總之，這條禁令突顯了公義對於以色列社會的重要性，尤其是那些貧弱無助的人們。它也指出保護鄰人名譽的需要。再者，它也提醒以色列人要謹慎口舌，特別是在判斷他人的時候，以免他人因之受害。重要的是，在於有敬重之心，他們應該以有建設性的言談來促進鄰人的名譽與尊嚴。

## 尊重別人的名譽及尊嚴

許多學者，像 Barclay 與 Keenan，把第八誡的正向意義作為他們倫理反省的中心：例如：在專業身分上揭示真理，以及在人際關係上建造溝通的空間。但我們的研究指出，這條誡命的核心倫理價值在於我們以話語（或非話語）來保護我們鄰人的名譽與尊嚴。它很清楚地是以社會裡他人的益處為主。

---

<sup>7</sup> Brueggemann, "Truth-Telling as Subversive Obedience", p.2.

## 以話語及非話語的訊息傷害別人

如同 Brueggemann 所稱，我們大部分的人住在有法律保護的法治社會裡。以美國為例，法院應該維護憲法所制定的公民權與人權。但是 1980 年代一位紐約州的郡副檢察官 Steven Pagnones 被誣告、1990 年代華盛頓州維納琪市（Wenatchee）發生的兒童性侵事件<sup>8</sup>，以及其他類似的事件，讓美國人瞭解到假見證仍然可能發生，而且司法制度無法防止誣告，使無辜的人因之受到冤獄<sup>9</sup>。近年來，鑒於 DNA 的證據發現許多死刑犯根本都是蒙冤入獄，因此，許多州開始制定廢除死刑的法規<sup>10</sup>。

然而，最引人憂心的是，有些領導階級的人士也參與偽證事端。在國際事件與國家大事上，我們都看到了行政長官或政客受到調查，因為他們或是作偽證，或是隱瞞了某些政策，導致錯誤的決定、社會政治上的不安、甚至無辜者的死亡<sup>11</sup>。

---

<sup>8</sup> 譯者註：在 1990 年代美國全國籠罩在販賣兒童色情集團的陰影下，杯弓蛇影、人心惶惶，許多地方發生誣告情事，尤其以華盛頓州維納琪市的事件為最著名。在此一事件中，1994 與 1995 兩年間，有四十幾位無辜人們被上訴，六十多兒童被迫離開家庭。

<sup>9</sup> 參：Paul L. Lehmann, *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), pp.200~201; David Klinghoffer, *Shattered Tablets* (New York: Doubleday, 2007), pp.206~208.

<sup>10</sup> 參：Death Penalty Information Center, *Facts about the Death Penalty*, [www.deathpenaltyinfo.org/FactSheet.pdf](http://www.deathpenaltyinfo.org/FactSheet.pdf).

<sup>11</sup> 參：Bernd Debusmann, “The U.S. War in Iraq Is Over. Who Won?” *Reuters*, September 3, 2010.

另外，兩位神學學者建議，在法庭體系外常見到一種可以在社會上造成傷害的假見證，那就是刻板印象（stereotyping）及種族貌相（racial profiling）：亦即藉著法規政策、大眾媒體與漠不關心的言辭，有意無意地把我們的偏見投射到某個族群。這些偏見經常是「我們沒有仔細想過它們是否有充分的資訊和正當的理由，不知不覺地就陷入既錯誤又有害的判斷中」<sup>12</sup>。

在這裡，我們看到不論是古代以色列社會，或是在高度文明的廿一世紀的社會裡，偽證與謊言都可以對他人造成極大的傷害。無論是在法院內外，我們對自己的言談舉止都要小心翼翼，對他人的名譽、尊嚴、甚至性命都要尊重與保護。

### 尊重別人名譽及尊嚴的意義

在法庭案件中，每個人因為角色的不同，可能違反這條誠命的方式也各異。由此觀察，多瑪斯暗示所有人都有義務要尊重與保護那些被誣告者的名譽與尊嚴<sup>13</sup>。路德把這條誠命看成主要是與法律體系有關，他強調窮人需要保護，並提倡無助者的法律權益（LC ##257~261）。我們要做出正直真實的法律審判，不偏袒，有勇氣，即使得罪了有錢有勢的人，也不畏懼。這責

---

<sup>12</sup> Miroslav Volf with Linn Tonstad, "Bearing True Witness", in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Horn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.184.

<sup>13</sup> Aquinas, "Explanation", <http://dhsprory.org/thomas/TenCommandments.htm>

任本身就是一種公義，同時也是一種公義的實現<sup>14</sup>。

在平日生活中，這條誠命如何運用呢？多瑪斯認為，如果我們尊重別人的名譽與尊嚴，那麼對聽到的謠言與指控要有所分辨；非到不得已，不要把聽到的又傳揚出去；不要說阿諛奉承的話；隨時準備增進與讚揚他人的名譽<sup>15</sup>。路德認為偽證是一個人的口舌作祟。因此，一個人要謹慎言辭，說話要「讓所有人得益，讓失和的人言歸於好，對被污蔑的人給予擔待與防衛……說話的態度要真實與誠懇」<sup>16</sup>。這是一個慈悲行為。

路德還認為，除非我們得到授權，不要公開地判斷與批評別人（LC ##264~266）。有時候，路德甚至認為我們要替別人掩過，除非這事已是眾所共知。因為一旦破壞了，就難以修復（LC ##273, 284~285）<sup>17</sup>。但是，對這一點我們要小心。我指的就是當前天主教會的性侵醜聞裡，有些神職人員試圖「掩蓋」這些提訴與指控。我們要經常記得，這條誠命的主旨是公義的執行，而且唯在沒有人受害的情況下，我們才能掩飾別人的過失。

---

<sup>14</sup> 參：Volf with Tonstad, “Bearing True Witness”, pp.182~183.

<sup>15</sup> Aquinas, “Explanation.”

<sup>16</sup> Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 43, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia: Fortress Press, 1957), p.23, 引用在 Volf with Tonstad, “Bearing True Witness”, p.186.

<sup>17</sup> 也參：Martin Luther, Luther, “The 7th, 8th, and 9th Commandments”, in *Luther's Works*, vol. 51, p.158, 引用在 Volf with Tonstad, “Bearing True Witness”, p.186.

另一方面，加爾文強調假見證的兩大成分，就是惡意的中傷和撒謊。因此，他堅持要維持與培養無偽的真實（ICR 2.8.47）。此外，他也同意多瑪斯與路德所主張的，亦即我們的言談、傾聽與判斷，應該是完整的一體。我們尊重他人的名譽與尊嚴，是出自對天主的敬畏與熱愛，以及對同胞的慈悲為懷。

至此，多瑪斯與路德的洞見提醒我們，司法情事有兩個重要的價值：平等與保護弱勢者。而且，他們具體的建議不只可行於我們今日的處境中，也可以幫助我們培養該有的德行。

### 尊重別人名譽及尊嚴的德行

根據之前的討論，我們可以從兩個不同的角度來看尊重別人的名譽及尊嚴這個德行。作為司法體制的一個德行，為了保護被告者有公平的聽證，它首先指向正義、公平，與不偏不倚的德行<sup>18</sup>。如果原告是有權勢的人，那麼也必須具有勇氣的德行，來確保司法程序的不受影響。在此，如同之前的幾個誡命，公義是關鍵的所在，而第八誡讓它在一個特殊的環境中（司法體系）顯出其重要性。

在司法體系之外，對別人的名譽及尊嚴的尊重則強調了慈悲的德行：我們實話實說、稱讚鄰人，是出自我們對鄰人的愛心，也是出自我們對真理的喜愛。在這裡，說實話指引我們到

---

<sup>18</sup> 我們對於掌權者也要給予其公平的機會，因為弱勢者也會有以做偽證方式來打擊掌權者的，前面所述的 Pagones 即是一例。

誠實這個德行。《天主教要理》說：誠實「在於表示自己的行為真實，並承認自己所言為真，避免口是心非、假裝與偽善」（CCC #2468）。尤其，誠實「在應說的事和應保守的緘默之間，適當地保持中庸：這包括正直與謹慎」（CCC #2469）。因此，謹慎的德行也很重要。多瑪斯說，謹慎的德行是一種智慧的德行。它藉著我們為自己的行為尋求及決定正確的動機，來訓練與指導我們的實踐理性（practical reason：ST II.II.47.7）。以今天的方式去了解，它尋求的是一個中庸之道——對於在兩個衝突的價值之間可能引起的張力，尋求一個解決之道。

最後，許多人會同意我們都有一個通病，就是喜歡談論或聽取鄰人的壞事，而嫉妒別人的好事。因此，我們也要有謙遜的德行。

### 尊重別人名譽及尊嚴的操練

隨著多瑪斯、路德與加爾文的說法，一位現代學者為我們的平日生活提出一個非常有用的實踐方法：在說話之前先問自己三個問題：「是否真實？是否有幫助？是否是友好的？」<sup>19</sup>要回答第一個問題，我們需要獲取足夠的知識才能發表任何意見；第二個問題指向平實言語的概念，通常是個穩妥的做法；最後的問題指向在行善時講實話的習慣，並不是要我們犧牲講話中的誠實，或是故作矯飾的謙虛。

---

<sup>19</sup> Earnest J. Lewis, *Light for the Journey: Living the Ten Commandments* (Waco, TX: Word Books, 1986), pp.134~135.



在基督宗教裡，對天主的讚美與崇敬，「表現了口舌復原的光輝」<sup>20</sup>。奧斯定對這個基督徒操練非常看重；他認為做不到的話就是罪行一樁，而且撒謊是跟崇敬天主不匹配的<sup>21</sup>。在天主教會的信仰生活中，和好聖事提供了一個恰當的場合與地點，讓悔過的人能夠衷心地說出實情，好好做一個合乎天主公義與法律正義的補贖。事實上，我認為這世俗的世界也很需要設立類似的安全場合，讓人們都有地方能夠講出內心的實話。

## 楷模

許多人都注意到耶穌是我們言談的最好楷模。祂教導我們要誠實地講話（瑪五 37）。每次發言，祂只講真理（例如：路廿一 3~4）。祂珍惜別人的名譽與尊嚴，罪婦幫祂洗腳時，祂所說的話即是一例（路七 44~47）。而且，耶穌很清楚地說，祂在世上的工作，就是為了「給真理作證」（若十八 37）。而祂也因此被誣告、處死（瑪廿六 59~60）。最後，但同等重要的是，耶穌自己就是真理（若十四 6）。另外，舊約裡許多先知們說的話，尤其是他們對社會不公義的挑戰，也同樣地可做我們的楷模。

---

<sup>20</sup> Reinhard Hütter, “The Tongue—Fallen and Restored: Some Reflections on the Three Voices of the Eighth Commandment”, in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p.203.

<sup>21</sup> Paul Griffiths, “The Gift and the Lie: Augustine on Lying”, *Communio: International Catholic Review* 26 (1999) p.30, 引用在 Hütter, “The Tongue—Fallen and Restored”, p.203.

我認爲美國耶穌會士勞勃崔南 (Robert Drinan, 1920~2007) 可以做我們的現代楷模。他最著名的一件事是：他是第一個提出要求罷免尼克森總統議案的人<sup>22</sup>。崔南神父的作爲顯示這個德行在司法正義範圍內所需要的——即公義、正直與勇氣，爲了真理的緣故，也是爲了社會的益處。而且，崔南神父以身作則，運用學術研究的方式，獻身於推廣法律倫理、專業責任與社會公義<sup>23</sup>。

### 尊重別人名譽及尊嚴德行的社會及公眾面

崔南神父的楷模，突顯了在司法體系內這個德行的社會層面。這個德行保護了社會中司法程序的可信賴性。Harrelson 正確地指出：它加強了公眾對維護社會秩序的領導人物的信心。而且，因爲社會中有錢有勢的人比窮人容易得到公義的保障，我同意 Holbert 的說法，亦即這個德行呼籲社會提供給弱勢人們足夠的資源去獲得較佳的法律服務<sup>24</sup>。

---

<sup>22</sup> 譯者註：崔南神父在 1971 當選代表麻州的眾議員，後來連任四次到 1981 年爲止。他是眾院刑事司法次委員會的主席。1973 年他認爲尼克森總統沒有得到國會同意而擅自下令轟炸柬埔寨是違法的，因而提出罷免案。

<sup>23</sup> Carrie Menkel-Meadow, "A Tribute to Robert F. Drinan, S.J.: A Deeply Ethical Man", *Georgetown Law Journal* 95 (2007), p.1713 ; 也參：Raymond Schroth, *Bob Drinan: The Controversial Life of the First Catholic Priest Elected to Congress* (New York: Fordham University Press, 2010).

<sup>24</sup> John C. Holbert, *The Ten Commandments: A Preaching Commentary* (Nashville: Abingdon Press, 2002), p.116.

在司法體系之外，有些人際關係，特別是在專業服務業裡，像醫師與病患的關係，或者不同信仰宗派間的關係等等，對於社會結構的建立與維持是至關緊要的。而對於這些人際關係的建立與維護，像 Harrelson 的許多倫理學學者認為，尊重別人名譽及尊嚴這個德行是相當重要的。Brueggemann 進一步指出，這個德行向我們社會中慣用的委婉言辭（模稜兩可的話）提出質疑，這裡包括了那些以所謂的自由市場經濟做掩護，而實際進行貪婪商業的不道德行為<sup>25</sup>。雖然尊重言論自由，但是這個德行也反對大眾媒體與傳播業的濫用影響力去操作與曲解資訊。

最後，豪爾瓦斯（Stanley Hauerwas, 1940~）與 Willimon 也提醒我們：教會有在這個世界為真理作證的使命。這個德行因此督促我們——神長及信友們——對天主、對年邁的雙親、自己的配偶以及鄰人，都要忠誠地活出基督門徒的本份<sup>26</sup>。這又讓我們聯想起之前談過的幾條誠命。

---

<sup>25</sup> 參：Brueggemann, “Truth-Telling as Subversive Obedience”, p.295；以及 Hütter, “The Tongue—Fallen and Restored”, p.200.

<sup>26</sup> Stanley M. Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999), p.118.

## 第十三章

### 第九誡

(出廿 17b)

不可貪戀你近人的妻子……

#### 聖經文本的命令何在？

我們先前提過，基督宗教各個宗派有關十誡有一個主要的不同點，就是把出廿 17 看成是一條或是兩條誡命。天主教與基督新教的信義宗認為有兩條禁止貪戀的誡命，因為這個句子包含了不同受詞的兩個禁令。不過，天主教與信義宗在兩條誡命的先後排序上有所不同。天主教與奧思定的看法一致，依照申五 21 的文字順序，也就是把貪戀鄰人的妻子當作第九誡，第十誡則是貪戀鄰人的財產。

有關最後兩誡的排序，我們採用天主教（依照《申命紀》）的看法，但在釋經上，我們沿襲先前的討論，仍以出廿 17 為主。

整體而言，出廿 17 中的兩條誡命沒有激勵條款，也沒有制裁。二者與其他誡命的不同點在於：前面八條誡命的主题都很清楚，是具體的行為。不過，人們還是常把這兩條誡命與之前兩條禁止奸淫與偷盜的誡命連在一起。另外，它們也跟其他誡

命多少有所關聯。例如，守安息日的誠命可以作為執行禁止貪戀的具體方法：有些學者留意到，除了二者的內容都有類似的列舉項目之外，規律地在某一天休息這個誠命也象徵著：以色列人拒絕貪戀臨近民族某些令人欣羨的生活方式。

在希伯來經典裡，這兩條誠命雖未像之前的一些誠命出現在先知們的「罪狀表」上，但是可以看到類似的禁令，例如在申七 25 裡的貪戀敵人的金子。另外，先知和智慧文學的作者們對他們當時社會裡的貪戀現象，也有諸多批評（例如：米二 2）。

整體說來，這些關聯與參考顯示出一個事實，就是人的貪戀不只影響到我們與鄰人的關係，也影響到我們與天主的關係。這兩條誠命並不因為不談具體的行為，就減低了它們的重要性，因為貪戀的事同樣地是先知們批評的對象。

## 貪戀

接下來，我們先討論這兩條誠命的共同點，即不准貪戀。在出廿 17 裡，希伯來文的動詞 *chamad*（貪戀），曾經引起學者們的辯論：到底這個動詞意味著具體實際的行為呢？或是只在談論態度與情緒？按字面而言，*chamad* 這個字有幾個不同的解釋，像「令人喜悅」（*delight in*：創二 9）<sup>1</sup>或「愛戀」（*desire*：

---

<sup>1</sup> 譯者註：《思高本》譯為「上主天主使地面生出各種好看好吃的果樹」的這個句子，《和合本》譯為「耶和華神使各樣的樹從地裡長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物」。這裡的「好看」及「悅人的眼目」，都把 *chamad* 這個字「令人喜悅」的意

詠十九 11)<sup>2</sup>。Dozeman 與 Miller 指出，這個字如果有受詞的話，通常翻譯成「貪戀」(covet)<sup>3</sup>。而且它經常是指在看到了一個「令人喜悅」的事物後所引起的「愛戀」，像伊甸園裡樹上的果子，以及史納爾的外氈(蘇七 21)<sup>4</sup>。從這個角度來看，*chamad* 這個字也暗示擁有了「愛戀」(「羨慕」)的對象。

主張 *chamad* 意味著同時有具體行動的學者們認為：古代以色列的法律只涉及外在的行為，而不管內心的思想。他們也指出在論及貪戀的古籍文本及希伯來經句(例如：蘇七 21)裡，貪戀與實際的拿取幾乎是一模一樣的事。

也有些學者對這些經句持相反的看法：認為文本只是意味著貪戀先於行動，所以行動與貪戀是兩件事。他們注意到有些經句裡，在 *chamad* 這個字之後並沒有實際的行動(例如：申七 25)，而且不是所有表示「愛戀」(desire：或譯「羨慕」)的希伯來字，都跟隨後的行動相關聯。而且這條誡命的《申命紀》版

思恰當地表達出來了。

<sup>2</sup> 譯者註：《思高本》譯為「比黃金，比極純的黃金更可愛戀」，《和合本》譯為「比金子可羨慕，且比極多的精金可羨慕」。這裡的「愛戀」及「羨慕」，都把 *chamad* 這個字「愛戀」的意思表達出來了。

<sup>3</sup> Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.390；也參：Thomas B. Dozeman, *Commentary on Exodus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), p.495.

<sup>4</sup> 譯者註：《思高本》譯為「我因貪愛便拿走了」，《和合本》譯為「我就貪愛這些物件，便拿去了」。

本（申五 21b）用另一個動詞（'awweh，「貪圖」），更清楚地指出這個禁令的重點是在「愛戀」或「羨慕」，而非行動。'awweh 是指出自一個人內在與口腹之需而出現的貪慾，猶如對食物的貪求（例如：戶十一 4）<sup>5</sup>。Harrelson 更指出：在古代近東文學與希伯來的愛鄰誡命裡，不只是關係到外在的行為，也是內心的感覺與動機（例如：肋十九 18、34）。最後，如果貪戀的禁令是指行為的話，那麼最後兩個誡命與前面禁止奸淫與偷盜的誡命就相重複了。

在這裡，我們覺得最後一點最有說服力，因為它是就十誡本身來議論。換言之，貪戀關係到的，似乎是內心的態度。但是，從上面的故事裡以及我們人的具體經驗告訴我們，貪戀是計謀行事的原動力。也就是說，貪戀是「把自己置身在即將行動的方位之上」<sup>6</sup>。所以，我們認為貪戀的禁令突顯了這個事實：內心的傾向與貪慾，與被禁止的行為是一樣的危險，而且二者是不可區分的。它們是做出禁戒行為的初步，也該對後續的行

---

<sup>5</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomy* 1-11, AB 5 (New York: Doubleday, 1991), p.318, 被引用在 Michael D. Matlock, "Observing the First Part of the Tenth Commandment: Applications from the Levirate Marriage Law", *Journal for the Study of the Old Testament* 31, no.3 (March 2007), p.302.

<sup>6</sup> Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights* (Mason, GA: Mercer University Press, 1997), p.124。多瑪斯則認為貪戀的這兩條誡命，包含了事先的意圖與隨後的行動，參：Aquinas, "Explanation", <http://dhspriority.org/thomas/TenCommandments.htm>.

為負責。因此，出廿 17 可以作為第六與第七誡的補充，也把整個十誡的教導內在化了。

另外，Fretheim 認為這兩條誡命讓我們更瞭解服從的倫理意義，這個看法的確是真知灼見<sup>7</sup>：真正的服從並不只是避免某些禁止的行為，而是把自己的慾念排除掉。從這個角度來看，出廿 17 呼籲以色列人在活出一個順服天主的生命時，要從內心態度的改變開始。特別是，這個禁令要求人對天主要有一個純淨嚮往的態度<sup>8</sup>。

所以，「心地純潔」是這兩條誡命的根本。的確，希伯來經典很清楚地闡明這個真理，雅威向以色列人要的是一顆純潔的心與純淨的嚮往（撒上十六 7）。

### 貪戀近人的妻子

至於提及第九誡的內容（出廿 17b），我們得先探討這裡所談的「妻子」的意義與地位，特別是相對於同一句話裡的其他物件。因為不像《申命紀》的版本，《出谷紀》的版本並沒有

---

<sup>7</sup> 參：Terence E. Fretheim, *Exodus* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991), p.239.

<sup>8</sup> 譯者註：根據最近神經科學與心理學的研究，有些學者認為對某種報酬有所期待的時候，會引起腦裡多巴胺（dopamine）的分泌，因而讓人得到滿足的感覺，亦即不必等到行為真的發生，人從貪戀的思想中已經得到某種滿足感。參：Rachel Adelson, "Dopamine and Desire", *Monitor on Psychology* 36 No.3 (March 2005), p.18.



把妻子從列舉的一連串事物中挑出來另談<sup>9</sup>。有些學者堅信，把妻子與下一個禁令中鄰人的其他財產相提並論，表明了《出谷紀》作者的看法與傳統的觀點一致，亦即妻子是一個以色列自由人丈夫所擁有的財產的一部分。貪戀鄰人的妻子首先就是侵犯了鄰人的財產。有些學者，如 Patrick 等人認為：在聖經法律中，一個結了婚的婦女並不被看成是她丈夫的財產。甚至即使有人把妻子當作財產的一部分，她絕不單單只是一項財產：如果家主的經濟福祉是靠著他底下員工掙來的，那麼妻子是家庭員工裡最重要的一員<sup>10</sup>。

然而，另有一位學者指出，如果這條禁令與第六誡有關聯的話，那麼要說有人對列單上的其他財產也會有「性」的慾求，這無論如何是說不通的。為了解決這個難題，他提議把禁令解釋成貪戀他人妻子的「嫁妝」。的確，在古代的近東民族，陪嫁是個婚娶的常例，嫁妝裡可以有婢女與土地（列上九 16）。古代的以色列人知曉這個習俗，有時候也入境隨俗，像雅各伯的婚事<sup>11</sup>，還有阿革撒的婚事<sup>12</sup>，都涉及嫁妝的事。另外，阿彼

---

<sup>9</sup> 《申命紀》的作者很堅決地表示，妻子的身分是一名女性、和她丈夫是平等的同夥人。因此。在申五 21 的誡命很自然地禁止對他人妻子有任何性慾或是色情的渴望。

<sup>10</sup> 這些學者運用同樣的假設來說明，為何孩子們沒有出現在誡命的列表上。

<sup>11</sup> 譯者註：見創廿九 24、29。

<sup>12</sup> 譯者註：見民一 14~15。

蓋耳嫁給達味王的時候也是如此（例如：撒下廿五 42）<sup>13</sup>。

只是這樣的說法有一個危險，即第九誡與第六誡之間再也沒有任何關係；而在希伯來經典裡有關奸淫的故事，常常也都是貪戀鄰人妻子的故事，就像達味王一樣（撒下十一）。智慧文學也特別指出：貪戀鄰人的妻子經常導致違背第六誡，這樣的人應該處以死刑（箴六 25~26）。

討論至此，在這條誡命裡，妻子的意義與地位仍然沒有一個統一的想法。筆者猜測《出谷紀》的作者沒有把妻子從列舉的事物中挑出，意味著對鄰人的妻子沒有特別關注。只是在與第六誡有關聯的這個誡命裡，貪戀鄰人妻子的重點似乎也不在鄰人的財產上。所以筆者的提議是：我們至少可以說，這條誡命禁止的是對一位女性帶有色眼光去貪戀，姑且不論她算是鄰人的財產或是鄰人的夥伴。

很清楚，這條誡命的受命者是以色列的男人。如 Patrick 所言，指明性別的受命者是這條誡命與所有其他誡命的不同點<sup>14</sup>。

因此，這條誡命警告我們要慎防那些沒有約束、會導致非法行為的情慾。它的基本理由也可以看成是保護女性的福祉。一位學者因此說，這條誡命讓我們對古代以色列娶自己兄弟的

---

<sup>13</sup> 參：Robert Ivan Vasholz, "You Shall Not Covet Your Neighbor's Wife", *Westminster Theological Journal* 49, no. 2 (Fall 1987), pp.397~401.

<sup>14</sup> Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), p.59.

未亡人爲妻的習俗，有了一個新的了解（申廿五 5-10）：這個習俗不是制度上爲不可貪戀鄰人這條禁令破的例，而是對這條誡命的遵從，以及對女性的保護，因爲對這個必須娶自己兄弟的未亡人的人而言，失多於得。我覺得這樣的說法更進一步地反映了社會在保護女性，尤其是寡婦所扮演的角色。

最後，這條誡命讓我們對一些不道德的事情憂心忡忡，尤其是暴力以及濫權的行爲像性侵和強暴（創卅四），這些事雖然不是直接地根源於沒有約束的情慾，卻對以色列女人與她們家庭的福祉帶來同樣地傷害。在正向的意義上，這條誡命與別的誡命一起，強調了以色列人「尊重」其他社會成員的必要性。就女性而言，這條誡命提醒以色列人對女人要表達尊重。

## 表達對女人的尊重

許多過去與現代的基督宗教倫理神學學者在論及第九誡時，對於如何馴化男人對女人的情慾一事都有所處置。例如，有些美國現代的學者提到前總統卡特關於他在心中曾經對其他女性有過非非之想的懺悔<sup>15</sup>。其他的說法，包括宗座聖經委員會，認爲這條誡命主要與貶低人格有關，因此它的價值在於對

---

<sup>15</sup> 參：Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), p.117; John C. Holbert, *The Ten Commandments* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2002), p.127.

社會中所有成員的尊重。我們的探討認為，這條誡命與兩者都有關聯，而更偏重在女人的福祉上。

## 我們對女人的認知

過去一百年裡，對女人在社會中的地位與尊嚴的認知已經大大地提高。即便如此，女人還是常常被看成是性對象，也是男人的附庸。例如，在廣告和媒體中，女人經常以撩人的姿態或是穿著出現，送出的訊息就是只有人的外表是重要的。在色情業裡，情況就更惡劣，在那裡女人只是男人滿足情慾的對象而已。

除了被當成情慾的對象而外，女人也被歧視與虐待。這種情形在亞洲尤其嚴重<sup>16</sup>：在南亞，四分之一的女人曾經被男人在身體或精神上虐待過。在東南亞，社會對男人胡搞的廣泛接受；把女人的擔負家庭生計重責當作理所當然；以及日益增長的色情旅遊業，這些對女人的尊嚴都是嚴重的打擊。在東亞，女人的教育程度雖然都很高，但是她們在工作處所還是常常受到騷擾與暴力，也無法在社會中取得領導地位<sup>17</sup>。整體而言，亞洲的女人沒有得到應得的敬意和尊嚴。而亞洲女人的情形並非特殊的例子。

---

<sup>16</sup> 參：Elaine Ann Charles, “Promoting the Dignity of Women in Asia”, [www.laici.org/charles.pdf](http://www.laici.org/charles.pdf).

<sup>17</sup> 一些亞洲女性的神學學者就這些現象著文。參：Agnes Brazel and Andrea Lizares Si, eds., *Body and Sexuality* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2007).

## 表達對女人尊重的意義

前面提到這條誡命有兩個關注點，同樣地，對女人表達尊重也可以從兩個角度來瞭解。首先，它指出男人對於女性的性慾求要有適度的節制。多瑪斯指出這個主要與男人過度強烈的性慾（concupiscere）有關<sup>18</sup>。強烈的慾望就是「違反人理性行為的感性慾望的激動」（CCC #2515）。對這個慾求，當我們打從心底同意、口頭上答應、也願意順從它的時候，它能導致一個人的犯罪。簡單地說，肉身的強烈慾望就是貪慾。只是這個貪慾不只是跟慾望有關，而且也跟權力與控制有關，因為如同 Chittister 正確地指出，這個貪慾會耗光包括我們自己在內的所有一切。

加爾文認為如果要控制我們的性慾，很重要的是以博愛來節制我們的思想以及防範有害的慾望：當我們的心中充滿了對鄰人的愛的時候，就不會給貪慾留什麼餘地（ICR 2.8.49, 50）。《天主教教理》進一步地建議，在貞潔上，心裡潔淨的重要性（CCC #2518）。

其次，對女人表示尊重，就要保護她們，提倡她們的福祉與尊嚴。在此，路德的見解可以幫助我們有多些瞭解。就婚姻而言，他認為這條誡命的道德觀在於擔心以色列男人很簡單地就能夠把妻子公開休了，讓她處於險境，然後又離間拆散鄰人的妻子和她的丈夫。特別是，男人可以操縱司法體系來達到他

---

<sup>18</sup> Aquinas, “Explanation”.

們好色的慾望（*LC* ##229, 305）。因此路德認為對女人表示尊重，就是要保護他們的司法權利，以及為他們提倡爭取平等。

但是，如何在司法體系之外促進女人的福祉呢？除了擁護她們，並以同理心對待她們之外，筆者堅信女性對保障她們權利的事要積極參與，而且也要尊重她們自己。一名女性運動者認為女人要學著「不要事事屈從於她們的父親、丈夫和另一半的意願之下」<sup>19</sup>。在與男性互動的關係中，她們要有保護自己的勇氣，倡導她們自己的理想。然而在許多社會裡，女人根本無法自力地做這些事，因此我們所有的人都要有一些與此相關的德行。

### 表達對女人尊重是個德行

此前的討論顯示有兩類德行與表達對女人的尊重有關。首先，要會控制情慾，並要有節制（*temperance*）與羞恥心（*modesty*）的德行。如同多瑪斯下的定義，節制是一種中庸之道，保護理性不受放蕩不羈的情感所影響（特別是那些如觸摸與味覺等感官上的慾望與快樂）。羞恥心的德行從理論上來說，是構成節制德行的一部分（*ST* II.II.141.3, 5; 160.1）。它關係到我們外在像穿著與姿態的表現。用現代術語而言，它「保護人的隱私……引領我們對別人的注視與舉止，都符合雙方的尊嚴和人際關係」（*CCC* #2521）。其他需要有的德行，包括心地純潔、以及相關仁慈與

---

<sup>19</sup> Chittister, *The Ten Commandments*, p.119.

貞潔的德行。這二者在加爾文的闡釋以及《天主教教理》裡都影射到<sup>20</sup>。

其次，在保護與倡導女人的福祉上，對她們表示尊重就要培養慈愛與公義的德行，亦即「尊重」所需要的公義，那個可以幫助人辨識出女人尊嚴的公義；也要對她們與男性一樣地平等看待。再者，不分男性女性，都要有勇氣的德行，來反對任何性別歧視、暴力、濫權，並且倡導女性在社會中的福祉。最後，與女性團結的德行都會使所有人得益。

### 表達對女人尊重的操練

因為慾望是根植於內心中，要控制強烈的情慾需要有外在與內在的操練。從古今偉人的著作中，我們得到許多深刻的理解。外在方面，多瑪斯建議一個人應該保持忙碌，避免有什麼情況造成犯罪的機會。內在方面，我們養成祈禱的習慣與肉身的苦行，因為靈肉之間的交戰是進行不息的<sup>21</sup>。加爾文則認為最重要的是真正虔誠的操練——亦即一顆好的良心——以及真誠不虛偽的信心（ICR 2.8.51）。而這些內在的操練正好可以幫助培育心地純潔的德行。雖然現代心理學學者可能喜歡更積極的方法，《天主教教理》只是建議在我們的日常生活當中，對感覺與想像要有所自律。這些操練強調了我們平常很少想到的靈修操練可以扮演的角色，正如在第六誡的討論中，貞潔與忠誠的

<sup>20</sup> 心地純潔的德行會在本書第參部分討論到。

<sup>21</sup> Aquinas, “Explanation”.

角色一般。

要進行維護女性福祉及關於平權和尊嚴的操練，就應該要求女性在教育與就業上有同等的機會、以及在報導和指責性別歧視、騷擾、暴力與濫權的時候有法律（與法律外）管道的規定。同時，給予女性安全的場合來宣講她們的立場及改變社會的觀念，也是極重要的。

## 楷模

在福音中，耶穌要我們把注意力集中在內心的思想與慾望而不是外在的行爲（瑪十五 19）。在性方面，他知道好色貪慾的影響，所以甚至說我們要擺脫所有會引起如此慾念的衝動（瑪五 28-30）。而且，如同 Stoppel 正確地指出的，耶穌不僅僅教導我們如何對付肉體的慾望，而且爲如何與女性建立一個健康合宜的關係做了一個表樣<sup>22</sup>。在整個世上的傳教工作中，耶穌在許多場合與女性相遇——例如他與馬爾大和瑪利亞姐妹的友誼（若十一 5）、與撒瑪利亞女人在井邊的相遇（若四 4-26）——他舉止的得體，對她們的關懷都不亞於他與男性的交往。一位學者正確地觀察到，「耶穌以尊嚴與敬重對待女性，在一個她們經常受到不公平待遇的世界裡，把她們的地位提升了」<sup>23</sup>。

<sup>22</sup> 譯者註：參 Stoppel, *Living Words: The Ten Commandments for the Twenty-first Century*.

<sup>23</sup> Thomas R. Schreiner, "Women in Ministry", in *Two Views on Women in Ministry*, ed. James R. Beck and Craig L. Blomberg (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001), p.84.



現代世界中，透過教育、學術著作與各式宣傳來倡導女性尊嚴與福祉的教會或非宗教的組織，與日俱增。在美國天主教會裡，我們見到有多位藉由學術工作來鼓吹女性議題的女性主義神學學者，像聖經神學學者施奈德（Sandra Schneiders, 1936~）<sup>24</sup>及倫理神學學者 Margaret Farley（1935~）。Farley 對帶有爭議性的女性主義一詞更有所釐清，她說：女性主義是「反對性別歧視的一個立場、一種信仰、一個看法、和一個運動」<sup>25</sup>。

在西方世界之外，我注意到亞洲女性議會（Ecclesia of Women in Asia）這個亞洲天主教女性神學學者的論壇，它的目的在於「從亞洲女性的角度來從事神學研討，並且為亞洲女性神學學者爭取以同事的身分參與教會內及學術界的神學討論」<sup>26</sup>。

## 表達對女人尊重德行的社會及公眾面

雖然前述的德行中有些——例如心地純潔——看起來只是關係到培養個人的品德，其實在社會對於女性與性的態度上，它們也有具體的影響。例如，羞恥心的德行「反對某些廣告對人

---

<sup>24</sup> 譯者註：美國婦女聖經神學學者，聖母聖心修女會修女。思想重點在於將教會傳統神學適應今日教會，並發揮婦女神學的靈修幅度。

<sup>25</sup> Margaret A. Farley, "Feminist Ethics", in *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, ed. Charles Curran, Margaret Farley, and Richard A. McCormick (New York: Paulist Press, 1996), p.5.

<sup>26</sup> Ecclesia of Women in Asia, "EWA Home",  
<http://ecclesiaofwomen.ning.com/>.

身體『偷窺』的縱容，或反對某些媒體太過分地揭露隱私」(CCC #2523)。社會對情慾主義與色情的縱容，都是肉體的情慾泛濫在社會上的顯示。這些德行也要向這種縱容的態度挑戰(CCC #2525)。這樣的做法，間接地也批判了社會上一個普遍的觀念，即認為性不過是一個供消費的物品而已。

同樣地，表達對女人尊重的這個德行，在倡導與保護女性的福祉時，很清楚地有它的社會與公眾性。它指責社會對把女性當作男人財產的多妻制度的一再寬容<sup>27</sup>。它也抵制那些歧視與剝削女性，尤其是女性移民工的現行制度及國際與社會上的措施。相反地，這個德行鼓勵社會提供教育與有效的法規辦法，來幫助女性能夠有自信地獨立生活。我自己有幸與上述的女性主義神學學者和組織有過短暫的相遇，在此，我誠摯地希望整個大社會能夠給予這些倡議更大的支持。

---

<sup>27</sup> 參：Jan Shipps, “Polygamy Returns”, *Religion in the News* 9 (2006), pp.7~10.

## 第十四章

### 第十誡

(出廿 17a、c)

不可貪戀你近人的房舍……僕人、婢女、牛驢及你近人的一切。

#### 聖經文本的命令何在？

在討論了不可貪戀鄰人的妻子的禁令之後，接下來我們討論出廿 17 裡關於鄰人財產的部分。在希伯來經典的類似文本中，我們看到貪戀的物品計有：田地、房屋、僕人及產業（米二 2）。在經典的別處，我們也讀到貪戀財產的故事，最好的例子莫過於阿哈布王對納波特的葡萄園的愛戀。雖然文本裡沒有採用「貪戀」這個字眼，但大部分學者都認為：阿哈布王心中極明顯地充滿了強烈的貪愛，從「躺在床上，轉過臉去，不肯吃飯」這樣廢寢忘食的描寫（列上廿一 4）可見一斑。在蘇七裡，我們也聽到阿干自己的懺悔，他說是因為看過美麗的史納爾外斃以後，心裡起了抑制不住的貪愛的關係（蘇七 21）。結論是：這些文本顯示了在古代以色列，貪戀他人的財產是普遍的現象。

十誡裡，談到貪戀鄰人財產的禁令時，通常會拿禁止偷盜的誡命作參考。Cassuto 注意到這條誡命與其他誡命也有關

聯。例如：在字面上與在神學上，作者用了「外包法」(*inclusio*)<sup>1</sup>的文學技巧，第十誡與第一誡首尾呼應地，把其他八誡包在中間：第一誡以以色列的天主為始、為主，第十誡則以他們的鄰人為始、為主。另外，崇拜偶像的罪也與貪婪的罪有關。所以，第十誡不單只是十誡裡的最後一誡罷了；而且也證實了一個觀點，即整個十誡是一個精心製作編寫而成的文本。

關於出廿 17 兩個禁令中的第二個，我們注意到三件事：

首先，兩個版本所列的項目不一樣：《申命紀》的版本除了把「妻子」而非「房舍」挑出另列之外，還在列單中加上了「田地」。另外，如同前章所述，申五 21b 用了不同的希伯來字（'awweh：「貪圖」）來表達貪戀之意。

其次，包括妻子在內，總共有七項屬於鄰人的東西不能貪戀。這個列單類似於第三誡守安息日誡命裡的列單。Cassuto 說，這樣的列單常見於古代近東的書籍裡，尤其是列單裡的第一項可以看成是一個統稱。有了這個新的瞭解，列單中在「房舍」之後的項目，可以看成都是房舍主人所擁有的事物。這也解釋了為何《出谷紀》的作者沒有把「田地」包括在內——「房舍」不僅僅是一個居住之所，它也有包括田地在内的廣義意思。

---

<sup>1</sup> 譯者註：*inclusio* 是西方文學裡的一種文體，或可譯為「外包法」文體，基於對稱的原則，在文本的首尾，各有一個相似的文句彼此呼應。「十誡」即是一例，其中的第一誡與第十誡相互呼應：第一誡以以色列的天主為始、為主，第十誡則以他們的鄰人為始、為主。

《申命紀》裡的列單，如同 Houtman 解釋的，似乎強調了房舍，連同田地之內，都是鄰人可能虎視眈眈的對象。

第三，最後所列的（近人的一切），是在表達一個總稱的範疇，包括了那些沒有明文列出的事物。如同蔡爾茲 (Brevard Springs Childs, 1923~2007) 所言，它給人一個印象，亦即可以貪戀的事物多到不勝枚舉；它也顯示這個列單應該是總括一切的。但一位解經學者參考了別的希伯來文本，例如肋廿七 1~25、28~29 之類，猜測這個列單是否另有別的目的<sup>2</sup>：它的項目代表了一個人可以擁有的事物中，三個重要的類別——即房地產、傭人及畜牲。雖然這三個類別的事物各有不同的功能，但它們基本上構成了不只是一個私人的，也是家庭和社會的經濟命脈。所以，房屋「代表了一個家庭維持生計與提供庇護的工具，以及在基本民生問題安全解決之後，才能增長的人性發展的聯絡網」<sup>3</sup>。它值得我們的特別保護。

總之，從上述的討論，我們得到一個自然的結論，凡是鄰

---

<sup>2</sup> Erhard Gerstenberger, *Leviticus. The Old Testament Library* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), p.441, 引申在 Patrick D. Miller, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009), pp.393~396。Miller 他自己說，如果是奴隸的話，主人的擁有權只是暫時、有年限的。

<sup>3</sup> Marvin L. Chaney, "'Coveting Your Neighbor's House' in Social Context", in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2004), p.313.

人擁有之物，都需要我們的尊重：從鄰人的生命開始，到鄰人的妻子、鄰人的自由與聲譽，最終到鄰人擁有的財物。反過來說，它也顯示了一個貪婪的人會想從鄰人手中取走什麼——幾乎是鄰人所擁有的一切。

所以，這條誡命的理由似乎是擔憂一個人想要佔有的這種貪愛。一方面，如同第七誡，這條誡命保護一個以色列人的財產，使他得以維生與養家。另一方面，它的目標也在抑制心中可能導致非法獲得社會中其他成員所有財物的野性傾向。

我們記得原祖的墮落是因為控制不了想要佔有的貪愛所造成的（創三 6）。這樣的貪愛反映了對雅威的缺乏信任，而且過分地依靠我們所擁有的（約卅一 24~28）。不過，這條誡命還有一個重要的道德面。想要佔有的貪愛，指出了在社會中普遍流行的貪婪問題<sup>4</sup>：人們貪戀美麗的物品，以及經常用來裝飾製造偶像的貴重金屬和寶石（申七 25~26）。在市集中，他們用動過手腳的磅秤來欺騙顧客（例如：申廿五 13~16）。我們對這條誡命內容的瞭解更加說明了貪婪的無止無盡。

再者，這條誡命對富貴與權勢人家（像王室）的貪財心提出警告，雖然他們擁有的已經遠遠超過他們之所需。這條禁令也防止以色列人去囤積或愛慕財富，對此，先知們也曾屢屢警告過（例如：依三 16~26）。不過，如同先前的誡命一般，這條誡命

---

<sup>4</sup> 參：Miller, *The Ten Commandments*, pp.398~406.

也有許多正面的價值，它呼籲以色列人要培育一些對過度貪愛的控制能力。除了「尊重」之外，這條誠命也建議了一些內在的道德標準，例如對於我們之所是與所有的安分滿足。

## 安分滿足

有些現代學者，如 Klinghoffer 等，關心嫉妒與羨慕的議題，認為它們是貪戀的來源。也有些學者認為這條誠命所要教導的，是不要干預鄰人的財產。另外，還有些學者的闡釋，與我們的解經結果相似，即對我們已經擁有的，需要持有正面的態度。

### 擁有更多，就更快樂嗎？

如同 Stoppel 反省過去幾個世紀歐洲國家的殖民政策，特別是在亞洲與拉丁美洲，都是為了對自然資源的貪愛，而且他們都使用剝削的方法。貪婪促使他們不只是取得金銀、香料與絲綢，而且也取得當地居民作為廉價的勞工<sup>5</sup>。他和其他學者正確地注意到，同樣的現象在今天的世界裡依然出現在各行各業裡：消費主義與物質主義鼓勵人們去不斷地欲求，多多益善。廣告與媒體一再地喚醒人們心中無止的貪婪。相同地，科技的進步讓人總想擁有最新與最好的款式。一些財經界的業務，像

---

<sup>5</sup> 在廿世紀初，美國取得菲律賓、夏威夷、古巴與波多黎各，就是對屬地與資源貪婪的例子。

信用卡及抵押貸款之類，都慫恿我們去欲求更多，引誘我們去做不該或付不起的消費。最近發生的經濟與生態危機，不就是因為我們入不敷出的後果嗎？

Harrelson、Hauerwas 和別的學者認為，我們這種貪圖不厭心理的根本原因，不在於有太多的貪愛，而是在於，如同我們解經結果所顯示的，心中無止盡的渴望，亦即不滿足於自己已經擁有的。一些學者甚至把它看成是「心靈的病態」，是我們急躁不安的不滿所造成的<sup>6</sup>。它哄騙我們，讓我們以為貪愛的實現可以帶來快樂與滿足。可悲的是，它只會讓我們的貪愛更加強烈，更不容易滿足。所以古代的希臘先哲與東方宗教很久以前就已明白指出，人要快樂的唯一辦法是淡泊我們的慾望<sup>7</sup>。Barclay 更指出，競爭心與比較心會讓我們慾想獲得不該歸我們所有之物<sup>8</sup>。因此，我們就被想要非法取得的念頭強烈地吸引著。總之，何時我們方能說「夠了」？

---

<sup>6</sup> 參：Joan Chittister, *The Ten Commandments: Laws of the Heart* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), pp.112~113; William Barclay, *The Ten Commandments* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), pp.191~192; James F. Keenan, *Commandments of Compassion* (Franklin, WI: Sheed & Ward, 1999), p.56.

<sup>7</sup> 釋迦牟尼的四聖諦，就說貪與執著是所有痛苦最大的因。

<sup>8</sup> 聖奧思定正確地指出，我們尤其想要獲得我們被禁止擁有之物。參：奧思定的《懺悔錄》II, 4~9。



## 安分滿足的意義

奧思定曾說：「你創造我們是爲了你；一直到休息在你內，我們的心永不得安寧」<sup>9</sup>。只有天主能夠滿足我們最終的渴望。多瑪斯同樣地認爲，直到休息在主內，我們的欲望是無止境、永不滿足的。因此，基督徒的知足之心有它神學與目的論的意義——我們要把我們內心的渴望，設定在最終的喜樂——天主那裡。多瑪斯進一步地在知足的意義上給了我們他的洞見<sup>10</sup>：第一，它帶來我們內心的滿足，但是不會阻礙人的發展；第二，它恢復我們內心被貪戀所摧毀的平安；第三，它讓我們珍惜我們已經有的富足；第四，它保護公義的平等；第五，它強化了我們愛主愛鄰之心；第六，它防止各樣邪惡，以及犯罪機會的出現。

路德關切的，是有錢有勢的人所用的看似合法的手段（*LC* ##296~310）：他們操縱司法體系，交易時狡猾投機，罔視公平的原則，也不顧他人的利益。因此，公義、超越恪守法律文字的責任感，以及心地純潔，這三者對於抵制瘋狂的貪愛以及達到知足的境地都是很重要的。

加爾文無法接受過度熱狂的囤積財富，即使是用了合法的手段。他因此要求節制與知足（*ICR* 2.8.46）。而後者是「經由對

---

<sup>9</sup> 奧思定，《懺悔錄》，I, 1.1。

<sup>10</sup> Aquinas, "Explanation", <http://dhsprory.org/thomas/TenCommandments.htm>.

天主的信賴而得到的……【意味著】冷靜，不焦躁……【而且】讓我們在困境中有耐心，在順境中慷慨感恩」<sup>11</sup>。

最後，《天主教教理》遵循奧思定的教導，把出自於驕傲、欠缺慈悲心、代表一種自悲自憐心態的嫉妒看成是一種大罪，是貪戀的根源（CCC ##2539~2540）。而知足則帶來喜樂、謙遜與慈悲。

總之，從基督宗教先哲對知足的體認，我們瞭解到：光是做到法律與社會的起碼要求是不夠的，我們要有某些內在的價值觀來培養內在自我，才能得到持久的安分滿足。

## 安分滿足是個德行

要獲得知足之心，需要有一連串的德行，其中有些在別的誡命裡已討論過。第一，知足心的目的論特點，讓我們想到超性的德行中對天主的信德與望德。第二，它也指向節制之德，減低我們對物品的愛戀與獲取。第三，知足心讓我們培養寧靜之德，因著接受我們之所是與我們之所有，而擁有內心的平安；第四，因著珍惜我們的富足，我們對所有的恩人，尤其是天主，表達感恩之情。的確，感恩心是達到知足的一個重要因素。第五，因為貪婪可能喬裝成謹慎，在人際關係上以及商業交易上，

---

<sup>11</sup> Allen Verhey, “Calvin and the ‘Stewardship of Love’”, in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, ed. Roger E. Van Han (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), p.167.

知足心激發我們去倡導公義與誠實的德行<sup>12</sup>。第六，它要求有慈悲的德行，這是防止貪婪的最好方法，也督促我們對有需要幫助的人要慷慨大量。第七，如同表達對女性尊重的德行一般，知足心也需要有心地純潔的德行。最後，它要求有謙遜之德，來抵制我們嫉妒和唯恐失去的感覺。

### 安分滿足的操練

因為感恩之心是達到知足的重要關鍵，知足的基本操練就在於對我們已經得到的，向天主及恩人表達感恩之心。對我們已有的小小成就要歡喜享受，而且如同 Stoppel 所建議的，要拒絕無止盡的累積財物。

再者，在喜樂中，我們對鄰人就會比較慷慨、有慈悲心，特別是贈予與分享財物。但只有這些操練，並沒有解決我們內心被貪戀所誘惑的問題。我們要有和平、純淨與謙遜的心。要能夠如此，我們先要承認我們心中存有的嫉妒與唯恐失去的心情。我們也要分辨我們購置能力之所及與所不能及，要能夠讚賞我們無力取得之物以及他人的成就。

在靈修上，默想靜觀的操練讓我們的心「不再孜孜矻矻地追求，幫助我們充分地體驗到當下」<sup>13</sup>。例如，一位學者指出

---

<sup>12</sup> 參：Russell R. Reno, “God or Mammon”, in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments*, ed. Carl E. Braaten and Christopher R. Seitz (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p.225.

<sup>13</sup> Donna Cunningham, “Gratitude: A Key to Contentment”, *Vibration*

在中世紀末期和文藝復興時期流行的「默想死亡」（“Memento Mori”：「警告死亡將至」）的操練，這樣的默想幫助我們克服這個世界與其財富造成的虛假誘惑<sup>14</sup>。在基督徒的葬禮中，以及天主教會的聖灰瞻禮的禮儀中，創三 19（「你既是灰土，你還要歸於灰土」）的讀經，同樣提醒我們的微賤出身，敦促我們不要對現世生命太過依戀。而一些具體的苦行加上淳樸的生活方式，如同《天主教教理》所建議的，也幫助我們戰勝享樂和權勢的誘惑，從世物中超脫出來（CCC ##2548-2549）。

最後，喜樂知足總是存在於我們與自己、與他人、與天主的健康關係裡。因此，我們推薦以下的這些操練：自我尊重、人際的忠誠，以及因愛而對天主的順從。

## 楷模

做為一個過著簡樸生活的尋常以色列人，納匝肋人耶穌教導我們如何對待世上的物質與財富：不要囤積、憂慮，也不要尋求世上的財寶，因為天父自會加給我們（瑪六 19、25-34）。他與富少年的對話更向我們提出一個要求，為了作他的門徒，他要我們能夠放開這世上的財產（瑪十九 16-30）。耶穌也警告我們要防止貪婪的心，以及無止盡地累積世上財富的危險（路十二 12-21）。最後，但同等重要的是，耶穌瞭解我們內心的貪愛，因此邀請我們改變，不要學習追求地位與權勢的經師和法利塞

---

*Magazine* 3, no.4 (February 2001).

<sup>14</sup> Reno, “God or Mammon”, p.232.

人（瑪廿三 1~12）。

在基督宗教的歷史上，沙漠教父們的榜樣值得我們的注意。其中有第四世紀的賈先（John Cassian，約 360~435），把隱修生活的傳統帶到西方教會，他堅決相信度一個完全放棄俗世的生活，可以幫助人們把貪戀的事置之腦後<sup>15</sup>。

今天我們還可以看到許多修士和修女們過隱修生活，成爲一個對抗世俗價值的見證，像熙篤會（Cistercians）和佳蘭修女會（Poor Clares），他們過著靜篤（solitude）<sup>16</sup>、靜觀祈禱、苦行克己、勞力工作的生活。也有在俗團體，獨身的男女過著聖潔的生活，在世上爲福音作見證。他們證明了在這個物質世界裡，在天主內，而不在財富中找到滿全，不只是可能，而且是必須的。

雖然這些聖人和楷模看起來都不是今天的我們可以模仿得來的，但我們還是可以從過一個簡樸的生活開始。只要多用一點點想像力和自我反省，例如：我們能否不只是抵抗多多益善的衝動，還能降低日常所需，來達到一個較爲公平的資源分配，並維持一個永續的發展？也許，我們可以從一個短禱開始。愛

---

<sup>15</sup> 同上，p.221.

<sup>16</sup> 譯者註：英文的 solitude 一般翻譯成「獨處」，來與翻譯成「孤寂」的 loneliness 做對比。loneliness 帶有負面的意義，而 solitude 則包含了許多正面的成分。中文的「獨處」則是個中性的詞彙，英文 solitude 的意義要比「獨處」豐富得多。爲了突顯 solitude 的積極含義，我們試著以老子《道德經》裡「致虛極、守靜篤」的「靜篤」兩個字來表達 solitude 的意境。

爾蘭的耶穌會士就為我們這些每天為生活奔波忙碌的人設立了一個很好的祈禱網站：[www.sacredspace.ie](http://www.sacredspace.ie)<sup>17</sup>。

## 安分滿足德行的社會及公眾面

以上所述的隱修生活及自我反省，也許給人一個印象，認為安分滿足的德行只是屬於個人的德行；其實，它有它的社會與公眾面。首先，這個社會的消費主義與物質主義的觀點疏忽了人類社會的其他層面，像人際關係以及社會成員的靈性生活。安分滿足的德行督促這個社會要自我檢討。它同時也提醒我們，一個人的自我價值、尊嚴與身分，絕對不是以我們所擁有的來界定。

再者，Lehmann 和其他學者很正確地觀察到，強調社會經濟功能的資本主義，把人類當成了商品<sup>18</sup>。今天的市場機能，在許多面，不只是容忍、根本是鼓勵工作場所的剝削，罔顧人類的幸福。生活品質是無法用經濟尺度來衡量的。因此知足的德行向富人和社會挑戰，要求他們恢復與尊重人類的價值與尊嚴。它也間接地提倡工人的權利，保護他們不受到剝削。

要達到有知足心，也要求我們在國際層面和國家層面上拋

---

<sup>17</sup> 譯者註：繁體中文的網址設在耶穌會中華省的網站內，網址是：  
[http://www.amdgchinese.org/big5/spirit\\_index.php](http://www.amdgchinese.org/big5/spirit_index.php)

<sup>18</sup> 譯者註：Paul L. Lehmann, *The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p.211.

棄「粗暴的個人主義」(rugged individualism)<sup>19</sup>，如此，我們才可以開始為窮人們、為邊緣化的團體與國家提供物質上的援助。這樣做，還可能引起世界財政體系的整個翻新<sup>20</sup>。

最後，這個德行抵制某些根本是無法長久持續的生活方式，特別是當我們以不能再生的自然資源的消費率做考量的時候。要解決這個問題，就需要國家之間的合作，在保護地球的事上有全球整體的策略。

如同我們在前一章討論到的，貪戀這個慾望與因之引發的實際行動幾乎是不可分的。因此，貪戀他人的財產在我們日常生活中有許多具體的影響。這條誠命廣泛的性質顯示它雖然是誠命中的最後一條，它在個人層面與社會層面影響的範圍，不亞於其他的誠命。而且，與其他誠命的德行相比，安分滿足的德行也是同樣重要。在本書結論的那一章，筆者將對這些誠命的德行如何關聯稍作說明。現在，且先讓我們開始探討真福八端。

---

<sup>19</sup> 譯者註：是美國胡佛(Hoover)總統在經濟大蕭條時期說的話，意指每個人可以自己重新站立起來，不需要聯邦政府的扶助。

<sup>20</sup> 請比較宗座正義和平委員會的文件：Pontifical Council for Justice and Peace, "Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority", October 2011, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justplace\\_doc\\_20111024\\_nota\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justplace_doc_20111024_nota_en.html).



## 第參部分

---

真福八端的倫理生活：瑪五3~12字面解經及引申詮釋



《瑪竇福音》第五章中的真福八端像十誡一樣地普受世人喜愛，而且在神學界和倫理神學界裡都佔有很重要的地位。如同本書〈序言〉中提及的，天主教會裡的神長和神學學者經常把真福八端和十誡的文本一起引用。聖經學者們更指出十誡和真福八端還有一個很特別的共同點：二者都發生在山上<sup>1</sup>。出十九 2~3 的旅程敘述了梅瑟上山去見召喚他的雅威。先不論西乃山 (Mount Sinai) 及曷勒布山 (Mount Horeb) 是否是同一座山，它們為雅威的啓示安排了一個適當的背景環境。對於真福八端來說，《瑪竇福音》中的耶穌上了山，然後在那裡開口教導門徒和群眾 (瑪四 23~五 1)；同樣地，雖然學者們對這座山的位置有不同的意見，在《瑪竇福音》裡，它神學上的象徵意義遠勝於它的歷史地理意義。

神學上，學者們常把真福八端和十誡拿來比較，如同布朗 (Raymond Edward Brown, 1928~1998)<sup>2</sup> 所言，十誡啓示了天主的旨意，而真福八端則顯示了耶穌最重要的價值<sup>3</sup>。再者，從基督徒的觀點而言，正如梅瑟是上主法律的傳遞者，《瑪竇福音》中的耶穌是新的法律頒布者，他要求更深層地遵守法律，所以比起梅瑟來，耶穌更具有權威性。

以瑪十九 16~21 中耶穌跟一位富少年對話的故事為基礎，教宗通諭《真理的光輝》如此描述十誡與真福八端兩個文本之間的關係：

「山中聖訓以真福八端的宣布作開始，但是也提到了誠命 (瑪五 20~48)。同時，山中聖訓揭示了誠命的寬度和深度，以及它們指引至真福八端裡完美境界的走向。真福八端最終是一些許諾，從那兒，倫理生活的基準指示已然流溢。」

把二者如此的關聯存之於心，在以下各章，我將以類似論述十誡的方式，開始論述瑪五的真福八端。

---

<sup>1</sup> 譯者註：《路加福音》六 17~26 中的平行經文發生在平地上。有些聖經學者認為瑪竇把它安排在山上，是刻意把耶穌與舊約中的梅瑟相比擬。

<sup>2</sup> 譯者註：天主教司鐸，蘇耳皮斯會 (Sulpician) 會士，美國新約聖經學家，特別有名在詮釋新約作品中的若望著作。

<sup>3</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), p.178.

# 第十五章

## 詮釋真福八端的歷史沿革

### 教父及中古時代

如前所述，早期教父，像東方的額我略尼撒（Gregory of Nyssa, 約 335~394）及金口若望（John Chrysostom, 約 344~407）等人，對真福八端都作過詮釋。西方教父奧思定也曾對整個山中聖訓作過評論<sup>1</sup>。他認為從整體來看，山中聖訓包含了「指引基督徒生活所需要的全部訓導」，因此是「一個完美齊全的基督徒倫理教導」<sup>2</sup>。奧思定把山中聖訓看成是一個盡善盡美的倫理境界，它是為所有基督徒而設的，雖然有些規矩可能只有少數的門徒能夠完全遵行。

---

<sup>1</sup> 參：Augustine, *The Lord's Sermon on the Mount*, trans. John James Jepsen (New York: Newman Press, 1948)。Servais Pinckaers 提出一份評論，討論奧思定對山中聖訓的著作，參：他寫的 *The Sources of Christian Ethics*, trans. Mary Thomas Noble (Washington, DC: Catholic University Press, 1995)。另請參：Robert Louis Wilken, "Augustine", in *The Sermon on the Mount through the Ages*, ed. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen, and Stephen R. Spencer (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007), pp.43~57.

<sup>2</sup> Pinckaers, *The Sources*, p.136.

如同對十誡的評論一樣，奧思定也是用聖經的語言來評論山中聖訓。因為奧思定覺得聖經語言充滿豐富的靈修和倫理意涵，他對使用聖經言語相當堅持。例如，他用《依撒意亞先知書》第十一章來說明：天主聖神有七恩，同樣也有七福（seven beatitudes，或譯「七真福」）<sup>3</sup>。而且他引用自己的個人經驗來詮釋文本，把真福八端看成是他皈依旅程的描述。Pinckaers 注意到，奧思定把真福八端瞭解成基督徒生命的七個階段；認為是山中聖訓最主要的部分，也是掌管和支配山中聖訓的基本原則；並且是有關喜樂問題的完美解答。嚴格說來，依現代的標準，奧思定的方法既非字面解經，也非內涵的引申詮釋。無論如何，他對真福八端的看法對後來的教會影響很大，甚至到了十三世紀還是如此。

在這漫長的時期，有些神學學者開始根據德行論來解釋真福八端<sup>4</sup>。盎博羅削（Ambrose of Milan, 約 339~397）聲稱在《瑪竇

---

<sup>3</sup> 奧思定把真福和聖神之恩連在一起，這種思想源自卡帕多細亞三教父，參：Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), p.46。不過，Pinckaers 注意到奧思定把第八端真福除去了，理由是它重複了第一端，也是其他各端的總和跟滿全。譯者註：卡帕多細亞三教父是巴西略（Basil the Great, 約 330~379）、他的弟弟額我略尼撒（Gregory of Nyssa, 約 335~393），以及巴西略的摯友額我略納齊盎（Gregory of Nazianzus, 329~389）。

<sup>4</sup> 參：Carolyn Muessig, "Preaching the Beatitudes in the Late Middle Ages: Some Mendicant Examples", *Studies in Christian Ethics* 22, no.2 (2009), pp.136~142.

福音》和《路加福音》共有的四端真福代表了四樞德：公義（justice）、節制（temperance）、剛毅（fortitude）、謹慎（prudence）。中古世紀的道明會士 William Peraldus（約 1190~1271）以德行與真福八端的關係為題，寫了一篇神學論文。方濟亞西西（Francis of Assisi, 1181~1226）按照字面及實質的理解來詮釋文本，突顯了當時認為外在的行動可以彰顯一個人內在的氣質的一個趨勢。

多瑪斯也把真福八端與德行相連，並且聲稱真福八端在新約中扮演了如同十誡在舊約中的角色。如 Jeremy Holmes（1977~，美國聖經學學者）說的，多瑪斯第一次對真福八端的詳細詮釋是在 *Lectura in Matthaem*<sup>5</sup>。多瑪斯的詮釋方法是逐字的評論，而且引述了許多聖經章節。例如為了指出「高山」與默觀的關係，他引述了創十九 17 與依二 2。他也把八端真福分成三大段，來對應德行發展過程的三個階段：避免罪惡、追求美善、尋找成全。

Holmes 評論說：多瑪斯的詮釋是一種隱修士的解經法（monastic exegesis），它「聚焦在經文所描述的現實，而不是在

---

<sup>5</sup> Raphaelis Cai, ed. *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, 5th ed. (Rome: Marietti, 1951), 被引用在 Jeremy Holmes, "Acquinas' Lectura in Mattharum", in *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, ed. Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, and John P. Yocum (New York: T & T Clark, 2005), pp.74~76 的附註中。

文本的本身」<sup>6</sup>。一位哲學學者又說：「多瑪斯的學術興趣似乎集中在運用前人哲學學者與神學學者們的見解和論證，不是在聖經文本的歷史研究」<sup>7</sup>。

後來，多瑪斯在《神學大全》中回到真福八端這個題目，提出了一個比較成熟的詮釋，以及文本的劃分法（ST I.II. 69.3）。在此，多瑪斯似乎同意奧思定的看法，亦即真福八端是「人類對追求幸福所做的回應的最高點」<sup>8</sup>。這個看法成爲他在有關人類幸福和最終目標論文的主要來源。

多瑪斯也把真福的每一端，與從聖神七恩而得到的德行相聯繫，讓真福、德行、聖神七恩有系統地連結在一起（ST I.II. 68~70）。在他看來，真福不等於德行。Carolyn Muessig（1960~，美國宗教學學者）評論說，多瑪斯在這一點上意見和奧思定不同。奧思定的看法是七端真福是聖神七恩，也是代表德行意向的延伸；多瑪斯則認爲真福是聖神七恩後繼的完美行爲。

Muessig 也注意到，第一位清楚地把真福八端解釋成德行的，是第十四世紀的嚴規方濟會會士伯爾納迪諾（Bernardino of Siena, 1380~1444）。根據伯爾納迪諾的說法，真福是一種恩寵，

<sup>6</sup> Holmes, "Aquinas' *Lectura in Matthaem*", p.84.

<sup>7</sup> Eleonore Stump, "Biblical Commentary and Philosophy", in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p.256.

<sup>8</sup> Pinckaers, *The Sources*, p.148.

顯示一個人的靈魂已經淨化。每一端真福既是德行的延伸，也是人心內在氣質顯露在外的行為。例如：第四端關係到一個人在天主、自己和鄰人前的義德。因此，自律和恭敬天主的（內心）德行，還要加上服從、和諧、慈善這些（外在）德行，才能做到公義。再者，伯爾納迪諾身為一位講道者，他的詮釋不只是針對著個人，也是對整個團體說的。

## 宗教改革時期

在宗教改革的時期，路德以山中聖訓為題，做了一系列的講道，其中也包括了對真福八端的評論。這些評論基本上是為辯護而做的字面解經。教會史學者 Susan Schreiner（1952~，美國教會史學者）注意到，為路德而言，「聖經即刻就直接對他的時代說話」<sup>9</sup>。她說路德也拒絕了傳統的詮釋：認為真福八端是給那些靈修「精英」為達到成全的福音勸言。因為這樣的詮釋導致一個雙層的倫理觀：為普羅大眾的極簡主義，和為少數精英

---

<sup>9</sup> Susan E. Schreiner, "Martin Luther", in *The Sermon on the Mount Through the Centuries: From the Early Church to John Paul II*, ed. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen, and Stephen R. Spencer (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007), p.110。譯者註：Schreiner 說路德認為即使外在的環境有所改變，人性是亙古不變的。因此聖經講的話可以直接用在他的世代，無需經過當時盛行的聖經有「四重意義」的分析，亦即真正瞭解聖經需經過「字面意義」、「寓涵意義」、「倫理意義」及「末世意義」四重分析。

的完美成全。相反的，路德秉持奧思定的看法，認為真福八端是給所有基督徒的命令。例如：「心裡潔淨」的一端是給所有的平常人，給丈夫、妻子，也給小孩。

類似地，加爾文也以簡短講道的方式來評論真福八端<sup>10</sup>。評論家們一般同意，加爾文的這些講道顯露了他少為人知的一面：一位對文本的靈修詮釋相當不滿的熱情講道者<sup>11</sup>。加爾文對《瑪竇福音》與《路加福音》兩個版本的真福八端都做了評論。

這些基督宗教的大師們對真福八端的詮釋，主要是講道式和牧靈式的，和他們詮釋十誡的方法類似。不過，我們也看到有人開始從德行的角度來讀真福八端。

## 近代及當代

不幸地，與最近興起的其他倫理神學方法相比，以德行論來解釋真福八端的趨勢似乎減弱了些。例如：在廿世紀，海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）<sup>12</sup>在他的默想指引書裡，從《依撒意

---

<sup>10</sup> 參：John Calvin. *Sermon on the Beatitudes*, trans. Robert White (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2006).

<sup>11</sup> Paul Helm, "John Calvin on the Beatitudes", *Banner of the Truth*, June 12, 2007.

<sup>12</sup> 譯者註：天主教贖主會會士、司鐸、德國倫理神學家，致力於將倫理神學從以往較法律性、教條性的傳統模式，轉變為以聖經及

亞先知書》上主受苦僕人的哀歌角度，對真福八端的文本提出了行動導向（performance oriented）的詮釋方法<sup>13</sup>。他說基督徒的生命，實際上就是真福八端的表現。類似地，古鐵雷（Gustavo Gutiérrez, 1928~）<sup>14</sup>從《瑪竇福音》中最後審判（瑪廿五 31~46）的角度來讀真福八端的文本。他指出：耶穌的訓導「以祝福窮人為始（瑪五），而以確言我們在具體地幫助窮人當中與耶穌相遇為終（瑪廿五）」<sup>15</sup>。基本上，古鐵雷更關心的，是在文本中找到社會革新與社會公義的主張，而不是在文本本身。

然而最近，德行論再度受到注目，讓倫理神學學者中有更多人回去重新檢視真福八端與德行之間的關係<sup>16</sup>。Benjamin

救恩史為基礎，是梵二以後倫理神學的一位重要開創者。

<sup>13</sup> 譯者註：傳統上做神學都以「正確理論」（Orthodoxy）方法論，先把理論說清楚、講正確，然後一切完成；可是廿世紀中葉以來，人們發現就算理論正確，跟著這理論走，也不見得會做出正確的事來，於是出現了做神學的另一種「正確實踐」（Orthopraxis）的方法論。海霖是梵二前後很重要的倫理神學家，他出版的一大套倫理神學課本，幾乎影響全球天主教的神學院，他的靈修指導及禮儀靈修等作品也是膾炙人口的。基本上，他把真福八端放在「正確實踐」的方法論上，在做靈修指導。古鐵雷的解放神學則更是以「正確實踐」做為方法論。

<sup>14</sup> 譯者註：秘魯天主教司鐸，解放神學領導者，後轉入道明會，對拉丁美洲的社會、歷史及神學有深入的見解與批判。

<sup>15</sup> Gustavo Gutiérrez, "The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People", in *The Challenge of Basic Christian Communities*, ed. Sergio Torres and John Eagleson, trans. John Drury (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981), p.121.

<sup>16</sup> 但是這並不就表示透過德行的鏡頭讀文本是唯一的方法論，如同



Farley (1935~, 美國神學學者) 辨識出在真福八端裡被讚頌的一些德行, 像「全然棄絕」(absolute renunciation) 及「溫良」(docility) 等。Glen Stassen (1936~2014, 美國新教浸信會倫理神學學者) 也到真福八端中, 去尋找和平運動中所需要的德行<sup>17</sup>。Verhey 在真福八端上用心, 自有他的計畫: 爲他而言, 真福八端是一種末世性的智慧。Verhey 的結論是: 這種智慧的操練, 表現出那些培養我們氣質的德行和價值。

## 小 結

儘管有這些引人注目的例外, William Mattison (1971~, 美國倫理神學學者) 得當地評論說, 實際的空隙猶存, 而最近復興的德行論似乎還沒有讓人注意到真福八端的重要性<sup>18</sup>。Mattison

---

我在第一章裡所言, Schockenhoff 嘗試著以自然律來做山中聖訓的倫理神學詮釋。

<sup>17</sup> Glen H. Stassen, “The Beatitudes as Eschatological Peacemaking Virtues”, in *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), pp.245~257.

<sup>18</sup> William C. Mattison III, “The Beatitudes and Christian Ethics: A Virtue Perspective”, paper presented at the annual meeting of the Society of Christian Ethics, San Jose, California, January 4~7, 2010。譯者註: 這篇論文後來出版爲: “The Beatitudes and Christian Ethics: A Virtue Perspective”, *Nova et Vetera* 11, no.3 (2013), pp.819~848.

認為，在對幸福問題做倫理反省的範疇裡，大家對真福八端已有適當的瞭解；要回答跟聚焦在德行的問題時，真福八端也是個豐富的資源。而且，因為真福八端本來就是跟幸福有關，以同樣尋求幸福的德行論做為探討的方法，最是自然不過了。只是，Mattison 關心的議題是：在每一端真福的限制條件與因之得到的賞報之間的內在關係；基本上，他提出的是一個教父們的眞福觀，特別是奧思定的看法。而我在本書中特別強調的是，在進行內涵的引申詮釋之前，所必須作的字面解經工作。因此我深信，之後的這些討論及所採用的方法，能夠引導我們對眞福八端的意義有真正的領會，因之能夠給予一個更紮實的詮釋。

## 第十六章

# 真福八端的幾個初步問題

真福八端是山中聖訓的一部分，而一般把山中聖訓看作是《瑪竇福音》裡耶穌五大言論集<sup>1</sup>的頭一個。就如十誡的情況一樣，許多人認為不論是真福八端，或是山中聖訓，原本都無意自成篇章<sup>2</sup>。所以，為了能夠給這段文本提出一個忠於福音的解說，我們必須從整體來看山中聖訓以及《瑪竇福音》，並且料理一些議題，以便做為字面解經的指導原則<sup>3</sup>。

## 真福八端在《瑪竇福音》中的地位

雖然傳統上《瑪竇福音》被認為與由稅吏成為宗徒的聖瑪

---

<sup>1</sup> 譯者註：聖經學者把《瑪竇福音》除了首尾的「耶穌童年史」及「耶穌受難、死亡和復活」兩大大段之外，結構性地分做五大段，每一大段都包含有「言論集」及「敘述」兩部分。「山中聖訓」是其中的第一個「言論集」。

<sup>2</sup> William D. Davis and Dale C. Allison Jr., "Reflections on the Sermon on the Mount", *Scottish Journal of Theology* 44, no.3 (1991), p.299.

<sup>3</sup> 例如有人注意到：「山中聖訓和《瑪竇福音》其他部分的關聯性突顯出天主恩賜與要求間的關係，以及法律與恩寵之間的關係」，參：Warren Carter, *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?* (New York: Paulist Press, 1994), pp.2~3.

竇有關，但是越來越多的學者對此表示懷疑<sup>4</sup>。不過，從語言的結構、寫作的風格、特別是福音作者對希伯來經典的熟悉與引用，以及和他知曉當時猶太人對某些法律問題有所爭論的這些事實來看，許多學者深信作者毫無疑問地是猶太信友團體的一分子<sup>5</sup>。福音寫作的對象和團體，同樣也是猶太基督徒，他們「在主曆 70 年羅馬人攻陷耶路撒冷、摧毀了聖殿以後，面臨一場意識形態和神學思想上的掙扎，需要找出一個最能保存和代表以色列傳承的路線」<sup>6</sup>。很多人相信，他們的團體是在敘利亞的安提約基雅，這個講希臘語的大城，有許多猶太移民定居於此。從福音作者對耶路撒冷聖殿的毀滅做了明顯的影射（瑪廿二 7），以及其他多處的暗喻，很多學者相信這部福音寫成於主曆 70 年之後，但在這世紀結束之前，最可能的是在主曆 85 或 90 年。

為整個猶太民族而言，這段時期是個危機重重的年代。猶太教開始了一個過渡的階段，有許多不同的宗派和團體出現。

---

<sup>4</sup> 出於對傳統的尊敬，我以瑪竇稱呼此福音的作者。

<sup>5</sup> 參：William D. Davis and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Vol.1 (New York: Continuum, 1988), pp.9~33, 58。John Meier 提出相反的意見，認為瑪竇是有猶太知識的外邦人學者，或是旅居外地講希臘語的猶太僑民基督徒，參：他的著作 *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist Press, 1991), pp.22~23。

<sup>6</sup> Daniel J. Harrington, *The Synoptic Gospels Set Free: Preaching without Anti-Judaism* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009), p.8。

瑪竇的團體在當地的猶太社會裡，處境相當複雜艱難<sup>7</sup>。它採取了一個遠離外邦人的政策，但是跟那些「不守梅瑟法律」的其他基督徒相處又有諸多困難。

由於聖殿的摧毀以及羅馬人的控制，瑪竇的團體只得在斷層年代的夾縫中尋找持續下去的方法，另外還要為他們自己的身分定位。《瑪竇福音》最重要的目的，是在指出耶穌是「《妥拉》最有權威的詮釋者，也是以色列希望的滿全」<sup>8</sup>。要保存基督徒猶太人傳統的最好方法，莫過於追隨耶穌的教導和榜樣，承認他是達味之子、他是主。

有了這樣的認識之後，我們很自然地就會把《瑪竇福音》

---

<sup>7</sup> Charles H. Talbert 認為瑪竇團體是在猶太社會之內被隔離的，而非離開了猶太社會。參：他的著作，*Reading the Sermon on the Mount: Character Formation and Ethical Decision Making in Matthew 5-7* (Columbia: University of South Carolina Press, 2004)。但是 Ulrich Luz 則主張瑪竇的團體已經不屬於猶太社會系統，參：他的著作，*Matthew 1-7: A Commentary*, trans. James E. Crouch (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), p.54。另參：Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990)，引用在 Donald Senior, *What Are They Saying about Matthew?* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1996), p.10。無論如何，許多學者都同意瑪竇的團體已經脫離了當地的猶太會堂，參：Carter, *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?*, p.62。另參：David C. Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996), pp.181~221。

<sup>8</sup> Harrington, *Synoptic Gospels*, p.9。

看成基本上是一個猶太作者撰寫的文本，「在它的觀念或修辭的假設上、在它的社會背景、在它的神學信息上」<sup>9</sup>，都是如此。因此在四部福音當中，它是帶猶太氣息最重的。但是因為其中某些文本（例如：瑪廿七 25）的爭辯語調，反而讓有些人誤會，以為這部福音是反猶太人的<sup>10</sup>。

關於這部福音的資料來源，大部分的學者接受所謂的「二源論」：《瑪竇福音》作者顯然取用了《馬爾谷福音》及 Q 語錄源流<sup>11</sup>，以及其他瑪竇獨有的口述或成文傳承的資料來源。如同我們很快就會討論到的，雖然我們沒有明確證據，證明瑪竇直接依賴於任何一個特定猶太默示文學的傳統，但是至少瑪竇跟猶太默示神學的看法是接近的<sup>12</sup>。

學者們通常把這部福音分成幾個部分，但是對於如何區分又有不同的看法。許多學者沿用 Benjamin Bacon (1860~1932, 美國神學學者) 所提出的看法，即《瑪竇福音》包含五大宣講行動

<sup>9</sup> Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew, Sacra Pagina* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), p.2.

<sup>10</sup> 詳細的討論，請參：Harrington, *Synoptic Gospels*.

<sup>11</sup> Q 語錄源流（Q 來自德文的 Quelle，源流之意）指的是失傳的一部《耶穌語錄集》。

<sup>12</sup> 默示神學（apocalyptic theology）或末世論（Eschatology）關注的是默西亞的二次來臨、賞報與處罰的最後審判，以及新天新地的圓滿來到。參：Adela Yarbro Collins, ed., “Introduction”, in *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, Semeia 36 (Decatur, GA: Scholars Press, 1986).

（瑪五～七，十，十三，十八，廿四～廿五章），每一宣講行動都包含有「言論集」及「敘述」兩部分，而以「耶穌講完了這些話」這樣的語句做結束<sup>13</sup>。可是有些學者認為，即使有一致的外表，這部福音在結構上其實是混雜的，瑪竇的「寫作計畫並非是大部分學者所想的那麼系統化，而是有很豐富的變化」<sup>14</sup>。

最後，Ulrich Luz（1938~，瑞士神學學者）、William Davies（1911~2001，英國威爾斯公理會牧師，神學學者）和 Dale Allison（1955~，美國新約聖經學者）等人注意到：瑪竇用了許多不同的文學技巧來寫他的福音。而且如同許多有學問的猶太人一樣，福音顯示了瑪竇對運用數目字的喜好，特別是三的組合（triad）。另外，他習慣用重複的關鍵字（例如：「義德」righteousness）或總結詞句（例如：瑪七 12）來表明他的主題。

### 為未來而寫的？

由於猶太人的默西亞運動與末世性的默示文學運動在 Q 語錄源流中的影響，我們可以推斷對觀福音都受到默示文學的

---

<sup>13</sup> Benjamin W. Bacon, *Studies in Matthew* (London: Constable, 1930)；被引用在 Senior, *What Are They Saying about Matthew?*, p.26.

<sup>14</sup> Senior, *What Are They Saying about Matthew?*, p.35；也參：R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), p.11 和 James Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (New York: Scribner, 1911), p.244，被引用在 Davies and Allison *A Critical and Exegetical Commentary*, p.72.

世界觀所影響<sup>15</sup>。就《瑪竇福音》而論，我們注意到猶太默示文學的神學和末世論的所有特徵，都存在於這部福音裡（例如：瑪十九 28）<sup>16</sup>。確實如此，這部福音對世界的看法，是「四部福音中『默示性的末世觀』最徹底的一部」<sup>17</sup>。

一位學者從這個團體的社會歷史背景來解釋瑪竇為何採取默示性末世觀的原因<sup>18</sup>：例如，這種末世觀的特性讓這個團體在孤立的狀態下，為他們的存在與世俗傾向找到論據。況且，從默示文學中產生的懼怕受罰的心理，給這個團體提供了實用的倫理價值，特別是「面臨激烈的反對與衝突時，對團體忠誠的要求」<sup>19</sup>。

---

<sup>15</sup> John S. Kloppenborg, "Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q", *HTR* 80 (1987): p.296, 被引用在 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), p.259.

<sup>16</sup> 參：Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, pp. 75~177.

<sup>17</sup> Frederick C. Grant, *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (London: Faber and Faber, 1957), p.137, 被引用在 Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, p.2n.

<sup>18</sup> 參：Sim, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, pp.3~4, 181~221, 241~242；也參：B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), 被引用在 Sim.

<sup>19</sup> Lisa Sowle Cahill, "Gender and Strategies of Goodness: The New Testament and Ethics", *Journal of Religion* 80, no.3 (July 2000), p.447；也參：Yarbro Collins, "Introduction", p.8.



## 真福八端在「山中聖訓」中的地位

瑪竇的山中聖訓是在福音開始的部位。如果我們採用這部福音是由五大宣教行動組成的說法，那麼山中聖訓是這五大宣教行動當中的第一個。即使如此，大部分的學者同意山中聖訓絕非一篇獨立、與其他言行無涉的「言論集」，我們必須從更寬廣的角度來看它，因為它是耶穌生命故事的一部分，是瑪竇所寫的福音整體中的一部分。

有了這樣的瞭解，沒有人會否認山中聖訓在整部《瑪竇福音》中的重要地位。但是，對於它的確切地位和角色，學者們並無共識：有人說它毫無疑問是耶穌一個「出類拔萃」的訓誨；別的人說整部福音是山中聖訓的評註。一個更微妙的說法是：「在福音的別處，山中聖訓裡的議題都重新出現，而且有更詳細的討論」<sup>20</sup>。

另一方面，奧思定是第一個把這段言論稱之為「講道」（sermon）的人。只是瑪竇用 οἱ λόγοι（語錄）和 ἡ διδασχὴ（教導）這兩個希臘字，意味著這段話嚴格說來不能算是演講。Betz 因此建議，山中聖訓的文類應該算是一種「節錄」，亦即「把較長的作品濃縮成……在形式和內容上使之精簡……以便作為有系統的梗概之用」<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> Dale C. Allison Jr., *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: Crossroad, 1999), p.9.

<sup>21</sup> Hans Dieter Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, trans. L. L.

然而 Allison 和有些學者深信，山中聖訓是一個生動戲劇化的詩篇文本的一部分。特別是它採用閃族文學中慣用的誇張修辭法。Harrington 則認為，山中聖訓最接近像《德訓篇》那樣的智慧文學裡的訓導<sup>22</sup>。

雖然山中聖訓的大部分可能來自 Q 語錄源流，Warren Carter (1955~，紐西蘭新約解經學者，現定居美國)堅持，瑪竇必然也做了許多編撰的工作，像擴展原意和改變順序。另外，福音作者也可能加進他自己獨有的資料來源，例如瑪六 16~18。一位猶太學者甚至舉戴都良 (Tertullian, 約 160~230) 說的山中聖訓「和希伯來經典的精神和教導是一致的」，而認為猶太思想影響了山中聖訓<sup>23</sup>。

儘管有這麼多不同的說法，我們還是可以說佚名的編撰者或是福音作者，把早期基督徒團體留下來的資料，很有創意地加以定型與詮釋。它很可以被看成「與猶太教法利塞派的直接對峙」<sup>24</sup>。但是依據先前我們對福音背景的討論，我的看法是：

Welborn (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp.13~14.

<sup>22</sup> Daniel J. Harrington, "Problems and Opportunities in Matthew's Gospel", *Currents in Theology and Mission* 34, no.6 (December 2007), p.418; 相反地，Luz 主張山中聖訓和其他形式結構並無任何相似之處，因此不應該對山中聖訓的文類下如何結論，參：他寫的 *Matthew 1~7*, p.174.

<sup>23</sup> Gerald Friedlander, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (New York: KTAV, 1969), p.16.

<sup>24</sup> William D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*

山中聖訓的目的是在「把耶穌明確和權威的教導宣揚給信友團體……指導他們如何過一個耶穌門徒的生活，並且在過渡時期、在被排擠到社會邊際時，如何保持團體的自我瞭解」<sup>25</sup>。

接下來的問題是：到底什麼是山中聖訓的主題？一個被許多人接受的想法是「更大的義德」，這裡指的不只是比法利塞人和經師們更大的義德，而且是那些全心全意把自己奉獻給天主、實行祂旨意的人的生活形態<sup>26</sup>。但是別的學者像 Luz 則認為，「天父」的概念才是山中聖訓的核心主題，因此天主經（瑪六 9~13）才是山中聖訓真正的重心。

不管哪個對，Allison 正確地指出：認定了主題，往往就決定了山中聖訓的結構。對於那些主張主題是「更大的義德」的學者，山中聖訓可以分成幾個大段，每一大段都詳述那些實行更大義德的人及耶穌要求他們做的操練。對於那些主張天主經才是主題的學者，可以以真福八端等作為中心，或是把山中聖訓分成對稱的兩大大段。Carter 注意到有些學者甚至主張真福八端是山中聖訓的結構，山中聖訓其餘的部分是真福八端的詳細

---

(Cambridge: Cambridge University Press, 1966) · 被引用在 Senior, *What Are They Saying about Matthew?*, p.8.

<sup>25</sup> Carter, *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?*, p.65.

<sup>26</sup> Jack Dean Kingsbury, "The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew", *Interpretation* 41 (April 1987), p.137.

解說，只是把順序倒反過來而已。可以說，學者間並無共識。我們可以確定的是，如同 Joseph Fitzmyer (1920~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，新約聖經學學者) 所言，瑪竇山中聖訓的結構建立在一個主題上，因此比路加山中聖訓的結構來得嚴謹<sup>27</sup>。

### 是給所有人的激進倫理？

不管我們是否把山中聖訓看成是一個整體，瑪五~七章有它明確的倫理功能。Davies 和 Allison 聲稱，山中聖訓是耶穌倫理要求的總和，也就是我們效法耶穌基督時的主題。從不同的角度來看，Harrington 則認為山中聖訓關注著原則與態度，對個人與團體都有其倫理涵意。同樣地，Charles Talbert (1934~，美國聖經學學者) 評論說，山中聖訓是「培養氣質的催化劑」<sup>28</sup>。

即使沒有人否認山中聖訓的倫理功能，我們還是不確定瑪五~七章算不算激進的倫理，也不確定它的要求是不是給所有人的。我們已經看到歷史上形形色色的各種看法，從專門給少數菁英的排外說，到適用於尋常大眾的包容說。再度地，基於《瑪竇福音》默示性末世觀的本質，我們採取和 Davies、Allison 和 Jack Dean Kingsbury 等人同樣的看法，即耶穌倫理的決定因素在於天主末世國度的真實性。只有從末世論導向的角度去

---

<sup>27</sup> Joseph A. Fitzmyer, *Gospel according to Luke*, Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1981~1985), 被引用在 Jan Lambrecht, *The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985), p.26.

<sup>28</sup> Charles H. Talbert, *Reading the Sermon on the Mount*, p.29.

讀山中聖訓，我們才能解釋它激進的要求。即使無法達到倫理的盡善盡美，在真心努力的過程中，我們培養我們的氣質。況且，山中聖訓提出的理想有它的必要性，它考慮到終極的目標，而且指出達成的路徑<sup>29</sup>。採取天梯若望（John Climacus, 649 歿）對德行論的觀點，山中聖訓裡的倫理要求可以看成像一個梯子，或是給基督徒一個每天力求上進的挑戰。

## Beatitude 的字面意義為何？ 聖經中是否只有一套真福文體？

Beatitude 這個英文單字，來自拉丁文 *beatitudo* 這個字，相當於希臘文的 μακάρισμος (macarism)，是指一種文學類型（譯者註：中文可譯作「真福文體」），這點我們在下文將會解釋。這個希臘字是來自形容詞 μακάριος，意思是「被祝福」（blessed，或譯「有福」）或「幸福」（happy，或譯「真福」）。希臘文中另有一個類似意思的形容詞 ευδαιμων，這個形容詞被亞里斯多德用來討論人類的幸福<sup>30</sup>。不過，瑪竇聖史選擇用 μακάριος 這個字，有其特殊的理由：它指向耶穌要讓門徒得到天主給的幸福。

<sup>29</sup> Davies and Allison, "Reflections", p.308.

<sup>30</sup> Carl G. Vaught 也指出在真福八端中的幸福，不只是神聖的，也是關係式的。它也只一種內在的狀況，是「不論我們的處境如何都可以達到的」。參：Vaught, *The Sermon on the Mount: A Theological Investigation*, rev. ed. (Waco, TX: Baylor University Press, 2001), pp.13~14.

Macarism 做爲一種文學類型（「真福文體」），是指以定斷方式說話時所用的一種活潑、而又多面向的型式<sup>31</sup>。Betz 提醒我們注意：在古代，「真福文體」在功能上，是禮儀性的；在性質上，是宣告性的；在倫理導向的關係上，不只是指現在，也指向未來。更進一步說，「真福文體」是以簡潔方式述說哲學理念的一種格言，或是爲隨後要給的教導所做的引言。

「真福文體」（macarism）也常出現在聖經文本中，這個字的形容詞，英文通常被翻譯作 blessed（中譯「有福」）或 happy（中譯「真福」），以表達這種幸福是天主賜給那些接受天主祝福的人<sup>32</sup>。雖然有些聖經學者認爲 *New Revised Standard Version* 譯爲 blessed（中譯「有福」），不太適切，也不太恰當，但在本書英文原著裡還是沿用了這樣的譯法（譯者按：本中文譯本則把《思高本》「有福」及《蕭靜山譯本》「真福」的譯文，都置於各章章首）。

在希伯來聖經中，「真福文體」常常以對句或系列句的方式出現（例如：德十四 1~2）。按順序來說，這種文體是先出現在

---

<sup>31</sup> M. Hengel, "Zur matthäischen Seligpreisungen", *TRu* 336, 被引用在 James W. Thompson, "The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke", *Restoration Quarterly* 41, no.2 (1999), p.109.

<sup>32</sup> Thomas Hoyt Jr., "The Poor/Rich Theme in the Beatitudes", *Journal of Religious Thought* 37, no.1 (1980), p.34。Davies 和 Allison 說希伯來語的 *ashre* 幸福一字雖然跟上主無關，卻是希伯來經典的希臘文《七十賢士譯本》翻譯的根據，參： *A Critical and Exegetical Commentary*, p.432。

智慧文學的作品中，而後才被應用到默示文學作品裡（例如：達十二 12）。在智慧文學作品裡，有些真福文體所定斷的有福事項，是與倫理行爲有關，爲的是能提供好的楷模（例如：箴三 13），並指向倫理上的勸勉。另一些真福文體提及天主所賞賜的祝福，並指出這些福氣的性質（例如：詠一一五 12~15）。而且，真福文體都假定：行善在現世就會得到賞報。相對地，在默示文學作品裡的真福文體，把焦點放在給未來提供希望的保證。真福的賞報在現時先宣布了，承諾隨後即到（例如：多十三 14）。整體說來，它們是用來「在讀者的想像力中製造、或重新製造一個末世的景象」<sup>33</sup>。

新約中，我們通常能在《瑪竇福音》及《路加福音》中找到真福文體，它們全是用來表達宗教上的喜樂。與我們在舊約裡所討論的真福文體一樣，新約的真福文體也有不同的型式與類型，可分爲智慧型的真福文體（如：羅十四 22），及末世型的真福文體（如：默十九 9）。它們有時以單句型式出現（如：瑪十一 6），有時以系列句型式出現。真福八端就是後者典型的例子。

## 真福八端的特徵為何？

### 背景、源流及真福文體的起始

雖然真福文體的文學類型可能起源自古埃及或希臘，Betz

---

<sup>33</sup> Betz, *Essays on the Sermon*, p.102.

深信在瑪五 3~10 的真福文體傳承自猶太的智慧文學<sup>34</sup>。George Wesley Buchanan (1921~，美國新約聖經學學者) 進一步說，真福八端似乎與某些希伯來經典的文本有關聯，特別是依五七、六一、六六，以及詠卅七。但是 Buchanan 又警告著說：「研究真福八端時……光是識別出聖經中的引文是不夠的，我們要以它們的整個背景為基礎來懂這些文本」<sup>35</sup>。被放逐到巴比倫的猶太人，預期他們的上主會來拯救，也會贖回耶路撒冷、給受苦難的人傳報佳音、給哀痛的人帶來撫慰。「體認到他的讀者們的處境正如當年被放逐到巴比倫的祖先一般，真福八端的作者所懇求的，正是基於這樣一個不可思議的神話背景」<sup>36</sup>。

至於真福八端的資料來源，大部分學者認為至少在兩部福音相同的三端真福（瑪五 3、4、6；路六 20b、21）來自 Q 語錄源流。基於這個假設，有人說兩部福音的不同處，例如《瑪竇福音》中多出來的真福以及《路加福音》中的「禍哉」，是兩位福音作者各自編撰的結果。如此說來，我們可以假定瑪竇真福

---

<sup>34</sup> 有些解經學學者因此下結論說，真福文體是一個複雜文學性質的語錄。對真福八端錯綜複雜的網絡，詳細討論參：Andrej Kodjak, *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount* (New York: Mouton de Gruyter, 1986), pp.41~74.

<sup>35</sup> George Wesley Buchanan, "Matthean Beatitudes and Traditional Promises", in *New Synoptic Studies*, ed. William R. Farmer (Macon, GA: Mercer University Press, 1983), p.162.

<sup>36</sup> 同上，p.166.



八端的編撰有下列的幾個階段<sup>37</sup>：先有原始的共同三端真福（瑪五3、4、6）；然後增加第四端真福（瑪五5），而這四端都有π韻頭<sup>38</sup>；之後瑪竇從反映更大義德的傳統教導，又加了三端真福（瑪五7~9）；最後他重新安排了順序，加了第八個（瑪五10），以便有兩個對稱的兩組真福。

當然，這樣的說法並不是人人都接受的，尤其是那些主張路加採用瑪竇資料的學者們。所以，關於這兩個版本之間的確切關係，並沒有絕大多數的共識。

### 真福八端的整體性及結構

借用 Luz 的話，真福八端給人的第一印象是：它們是「自給自足、簡潔地寫成的」<sup>39</sup>。誠然，許多學者都同意真福八端的整體性：第一端和第八端以同樣並且較長的結尾子句<sup>40</sup>，首

<sup>37</sup> 這是 Christopher Tuckett 建議的，參：“The Beatitudes: A Source-Critical Study. With a Reply by M. D. Goulder”, *Novum Testamentum* 25 (1983), pp.193~214.

<sup>38</sup> Christine Michaelis 注意到希臘原文裡，頭四端的主詞都有π韻頭：πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς, πεινῶντες。參：她寫的“Die π-Alliteration der Subjectsworte der Ersten 4 Seligpreisungen in Subjectsworte der Ersten 4 Seligpreisungen in Mt v.3~6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen die Mt., Lk., und in Q”, *Nov* 2 (1968), pp.148~161，被引用在 Neil J. McEleney, “The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain”, *Catholic Biblical Quarterly* 43, no.1 (January 1981), p.13.

<sup>39</sup> Luz, *Matthew 1~7*, p.185.

<sup>40</sup> 譯者註：中文譯本看不出這一點來，英文譯本也不是那麼清楚，

尾呼應地把整個文本包起來，而形成一個獨立的整體<sup>41</sup>。  
Buchanan 下結論說，八端真福的一致性和整體性來自於它們有共同的意義、重複性、聖經背景，以及文章的風格。

至於真福八端在結構上如何統一的問題，學者們並無共識。一個主流的看法是：真福八端由兩組各四端的真福構成<sup>42</sup>，頭四端真福被看成一組，是因為做主詞的希臘字都是以「π」韻起頭。兩組都包括義德在最後一端，而且各組都剛好有 36 個希臘字。再者，如果第一組的四端聚焦在門徒們受迫害的狀態，或是他們與天主的關係，那麼第二組討論引起迫害的倫理屬性，或是他們與其他人的關係。

另一個主流的看法是：真福八端有一個首尾呼應的「外包法」(*inclusio*) 文體<sup>43</sup>：第一端和第八端使用鑲嵌的現在式動詞

但是希臘文原文就比較看得出。

<sup>41</sup> Alfred A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), p.61; John P. Meier, *The Gospel according to Matthew* (New York: W. H. Sadlier, 1983), p.116; 二者都被引用在 Buchanan, "Matthean Beatitudes and Traditional Promises", p.172.

<sup>42</sup> 這兩個主導觀點的詳細討論，參：Buchanan, "Matthean Beatitudes and Traditional Promises", p.174; 另參：David L. Turner, "Whom Does God Approve? The Context, Structure, Purpose, and Exegesis of Matthew's Beatitudes", *Criswell Theological Review* 6, no.1 (1992), pp.29-42; Luz, *Matthew 1-7*, p.185.

<sup>43</sup> 譯者註：*inclusio* 是西方文學裡的一種文體，或可譯為「外包法」文體，基於對稱的原則，在文本的首尾，各有一個相似的文句彼此呼應，真福八端即是一例，其中的第一端與第八端相互呼應。

以及相同的結論子句；也有一個「交叉配列」(chiasm)的文體結構，亦即對稱的ABBA模式；在那個架構之內，某些結構特性，例如一端真福與另一端真福之間的平行句法、押韻、頭韻等都給識別出來。根據這些結構特性，有人認為真福八端也存有希伯來詩特色的詩歌結構。最後，我們可以結論說，即使真福八端沒有普世公認的結構，我們還是可以說它是精心刻意寫作出來的好文章；而且在每一端真福之間，存有非常精密的網絡關係。

每一端真福的內部，都由兩段話組成：第一段都由希臘字 μακάριοι (有福的) 起頭，第二段的起頭則是 ὅτι (因為)，之後是一個許諾。換句話說，每一端宣告誰是有福的，以及他們有福的緣由，和什麼樣的許諾。

奧思定認為有七端真福<sup>44</sup>，大部分學者相信應該是八端。然而還有些學者像 Davies、Allison 和 Harrington 等人，把瑪五 11~12 也算成一端，而總共得到九端；這兩小節的長度雖然和其他八端不盡相同，但在內容上近於真福八端，而跟隨後的瑪五 13~16 比較無關。長度的不同可以解釋成文學技巧運用的關係。如果有九端真福，他們指出這樣就符合三分構造(tripartite)的原則。甚至有幾位學者，以猶太人對數目象徵意義的喜好以及十誡的模式，而建議有十端真福。

---

<sup>44</sup> 奧思定不把第八端算在內；但是 Betz 注意到現今還持奧思定觀點的學者，他們排除在外的是文本上有爭端的第二段(瑪五 4)。

最後，我們注意到一些學者試著顯示真福八端與山中聖訓之間的關聯，他們把真福八端重新組合、配對或分開，來證明和山中聖訓其餘部分（瑪六 19~七 12）的一致性。還有一些人任意武斷地尋求任何關聯，例如把第一端與瑪七 7~11 相比<sup>45</sup>。雖然以上所提的這些建議各不相同，但也肯定了真福八端與山中聖訓的密切關係；可以說，真福八端在展示山中聖訓的教導上，有它獨特的地位。果真如此，那麼真福八端在山中聖訓以及整部福音中的功能又是什麼？

### 真福八端的功能

關於真福八端的功能，也有許多不同的觀點<sup>46</sup>。我把它們分成三大類：

第一類把真福八端的性質看成是勉勵性的勸言。它們是理論上的命令，爲了培養一些氣質特點，也爲了給團體生活一些可循的規矩。特別是，它們被認爲是天國的入門條件。

第二類真福八端指出了一種末世倫理。有人主張真福八端主要是許諾的宣言，倫理命令是次要的。它們給那些被迫害的人帶來末世的降福和希望。因此，真福八端是撫慰式的，而且

---

<sup>45</sup> H. Benedict Green, *Matthew, Poet of the Beatitudes* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001), pp.256~261.

<sup>46</sup> 參：Thompson, "The Background and Function of the Beatitudes", pp.112~116; Luz, *Matthew 1~7*, p.188; Turner, "Whom Does God Approve?", p.38; Davies and Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, pp.439~440.

暗示了恩典的意思。

第三類比較微妙。像 Betz 這些學者們深信，我們應該把真福八端看成既是一些倫理德行，也是一些承諾，因為它們是未來的導向，卻又在現時宣告。認為真福八端是天主恩典持續展現的 Luz 下結論說，這些不同的看法是互補的。類似地，Harrington 說：「真福八端的功能不是什麼『入門條件』，而是給在末世會得到圓滿和適當賞報的那些氣質與行為，所作的描述」<sup>47</sup>。

有關真福八端的功能和倫理的辯論中，最後還有重要的一點，那即是它代表著價值觀的逆轉（reversals）或賞報（rewards）。那些堅持把真福八端看成是不幸者命運逆轉的學者們，他們主張耶穌宣講的是一個革命性的天國<sup>48</sup>。別的學者像 Luz 建議應該可以把每一端真福按照它自行的意義來詮釋，即使因此而破壞了整體的統一性。為了解決這個爭論，一位學者建議前半的真福「宣告的是命運的逆轉」，而後半則「描述了有德者的賞報」<sup>49</sup>。其實，不管是哪一種說法，都患了給真福八端帶來對分或是肢解的危險。

---

<sup>47</sup> Harrington, *The Gospel of Matthew*, p.83.

<sup>48</sup> 參：W. R. Domeris, "Exegesis and Proclamation: 'Blessed Are You...'" (Matthew 5:1-12)", *Journal of Theology for Southern Africa* 73 (1990), p.68.

<sup>49</sup> Mark Allan Powell, "Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom", *Catholic Biblical Quarterly* 58, no.3 (1996), p.462.

## 本書採用的方法

恰如討論出廿章中的十誡一般，上述的探討顯示出這許多重要的議題並無明確的解答。但是它們已然奠定了基礎，可以指引我們即將進行的解經工作。

首先，雖然真福八端在結構上是一個獨立的單元，但是和山中聖訓及整部福音是息息相關的。特別是，《瑪竇福音》的默示性末世觀的本質，對我們瞭解山中聖訓和真福八端相當重要。所以我們解經時，雖然是針對著每一端真福，但我們總是從福音和山中聖訓的角度來看。

第二，我們之所以採用 *New Revised Standard Version* 的翻譯：blessed（有福），原因正如 μακάριος 暗喻了 ευδαιμων 所缺乏的神聖特性；blessed（有福）也比 happy（真福）有更強的宗教意義，而且指出了天主是它的來源。再者，「有福」指向福氣（prosperity），更是有助於文化交談。我採用了 blessed（有福）這樣的翻譯，完全無損希臘字的原始意義<sup>50</sup>。

第三，我們接納多數學者把一些真福看成來自 Q 語錄源流，其他的則來自福音作者自己編撰這樣的看法。所以在解經過程中，我們會談到瑪竇和路加在編撰上的不同。

---

<sup>50</sup> 譯者註：《思高本》及《和合本》都譯作「有福」。《吳經熊譯本》及《蕭靜山譯本》都譯作「真福」。因此，本中文譯本在引原文時，將兩種譯文並列，請見以下各章的章首。

第四，瑪五 3~12 本身是有特定結構的精緻統一整體，我們決定還是不把真福八端分成兩組，理由和我們在十誡的討論中提到的一樣：分成兩組可能造成隔離的危險，並且破壞了各端真福之間的關聯。因此，在討論每一端真福的時候，我們會探討它們之間彼此的關係。

第五，我們採用真福有八端的傳統看法，因為它們在結構上形成更有整體性的單元。它們在結構的統一也更合適一般真福文體的文類。而且我們也考慮到文化的因素，不管是基督徒或是非基督徒，大家對傳統看法的真福「八端」都很熟悉。如果要跟他們有所交談，真福「八端」比「七端」或「九端」都容易些。至於瑪五 11~12，在主題上更接近瑪五 10，我們可以把它們合併到第八端裡一起討論。

最後，我們也不把真福八端當作只是一組倫理要求，或只是末世的承諾。這樣的看法跟天國的「已經開始卻又尚未完成」性質是一致的，天國的喜訊一方面要求在團體內積極地回應，一方面也要我們注意到那最後的目標。再者，天主的祝福也無需看成只是命運的逆轉或是忠誠的賞報。它們都指向天主的恩典為那些跟隨耶穌教導與榜樣的人所帶來的效果。

說明了筆者自己的方法以後，還有一個問題需要回答：瑪竇的真福八端裡，誰是有福（被祝福）的人？當我們開始探討每一端真福時，希望大家在研讀的過程中，對這個問題的答案能夠看出些端倪來。

# 第十七章

## 第一端真福

(瑪五 3)

神貧的人是有福的，因為天國是他們的。(思高譯本)

神貧的，是真福，因為天國是他們的。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

《瑪竇福音》中的八端真福，其中四端在《路加福音》裡也有，瑪五 3 是這共同四端中的第一端（相當於：路六 20b）。兩個版本主要的不同點，是瑪竇把「貧窮的人」修飾成那些「精神上貧窮的人」。Davies 和 Allison 認為「精神上」這個字眼極可能是編撰《瑪竇福音》的人給添加上的<sup>1</sup>。這端真福所得到的報償和許諾，在第八端又重複了一次。這個重複給瑪五 3~10 整段是一個單元的說法，又多了一個根據。

---

<sup>1</sup> Davies 和 Allison 的原因如下：(1)瑪竇在瑪十一 5 並沒有對「貧窮的人」一詞有任何修飾；(2)《路加福音》第一禍的主詞（富人）也沒有任何修飾；(3)要是沒有修飾詞，跟 Q 裡的平行文字就完全吻合。參：William D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol.1 (New York: Continuum, 1988), p.442.



這端真福的前半部主要是告訴我們：「精神上貧窮的人」是被天主所降福的。這個出處就在依六一 1 中：貧苦和被壓迫的人要得到天主的喜訊。除此之外，舊約中多處談到要特別照顧窮人的經節，申十五 7~11 即是一個例子。Harrington 說得很對，真福八端是要根據舊約傳統來讀的<sup>2</sup>。

關於「貧窮的人」一詞，用在此處的希臘字 *πτωχος*，它的意思通常是「乞丐」。解經學者告訴我們，在希伯來文裡有幾個相當的字眼，如 *ani*（「窮人」、「受折磨的人」）、*dal*（「衰弱的人」），與 *ebyon*（「生活艱苦的人」）。因此，「貧窮的人」一詞，指的不只是物品缺乏的窮人，也指那些沒有社會地位、沒有經濟能力、需要有人幫助的人（例如那些被迫乞討的人）。

的確，沒有人會認為貧窮的處境是件幸事，但處身於貧窮之中的人卻可以有福的。而且，「貧窮的人」這個詞可以指那些需要天主援助的人（例如：詠十二 6），以及除了天主之外就無依無靠的人（例如：亞二 6~7）。因此，貧窮有它的宗教意義，希伯來經典的文本可以為證<sup>3</sup>：如果向天主請求，被壓迫的人

<sup>2</sup> 譯者註：參：Daniel J. Harrington, "Problems and Opportunities in Matthew's Gospel", *Currents in Theology and Mission* 34, no.6 (December 2007), p.418.

<sup>3</sup> 為了解釋宗教意義，Mark Allan Powell 指出在《七十賢士譯本》翻譯成希臘字 *πτωχοί* 的希伯來字 *anawim*，是一個在宗教上很微妙的字，意思是「虔誠」。它指的是「以色列人當中一種在社會經濟地位上以虔誠和貧窮著稱的人」。參：Mark Allan Powell, "Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom",

與貧窮的人會得到天主的救援，他們在末世將得到祝福與飽飫。

在新約中，我們也可以找到結合宗教與經濟雙重意義的「貧苦的人」一詞（例如：羅十五 26）。早期基督徒團體體會到（他們實際面臨到）缺乏物質的窮人、同時也在精神上貧乏的事實<sup>4</sup>。只是，《瑪竇福音》如此編撰，容易讓人把著重點由物質的缺乏轉變成精神的匱乏<sup>5</sup>。縱然如此，我認為 Betz 說得對，我們不能認為瑪竇把它給精神化了，或是把耶穌激進的教導給軟化了：相反的，編撰的目的是在防止讀者對「貧窮的人」的意義有任何誤解。

「神貧」這詞並非一個新的觀念<sup>6</sup>。根據 Davies 和 Allison 的說法，在希伯來的寫作中，「神貧」有多重意思，可以指軟弱的人、自甘貧窮的人或精神貧乏的人。Luz 把這詞解釋成在精神上的謙遜。同樣地，Talbert 認為它是與「傲慢的心」相對的（箴十六 18~19）。總結說來，最重要的是這詞帶有的積極肯定

*Catholic Biblical Quarterly* 58, no.3 (1996), p.463.

<sup>4</sup> 因此，有些人認為這在《路加福音》中，「窮人」不可解讀為只是經濟上的匱乏。類似地，富人也包括了那些自己不以為需要天主的人（路十二 16~21）。

<sup>5</sup> Powell 反過來主張，因為希伯來字 *anawim* 已經是指那些對天主極為信賴的人，《瑪竇福音》的編撰其實多此一舉。這些人在精神上其實很富足，而非匱乏。因此，所加的字眼指的是那些在這個世上毫無指望的人。

<sup>6</sup> Betz 卻注意到，在新約別處或是早期的基督徒著作裡，找不到這詞的希臘用法。

的意義。身爲一個倫理學者，我覺得 Betz 的說法很有啓發性：這詞要表達的，主要是一個人的態度，而不是一個人的家境。它尤其指出謙遜來——猶太人很稱揚的一種態度。

無論如何，從文學寫作的角度來看，這端真福有幾點需要澄清：

首先，它並不是說貧窮人要擁有天國，也不是說天國裡只有貧窮人而已<sup>7</sup>。它要說的是，當末日來臨時，能進天國的人當中，也包括了貧窮的人。

第二，瑪竇這裡用的是「天上的國」（Kingdom of Heaven）一詞（也見瑪十九 23~24，《思高本》、《和合本》及《蕭靜山本》都譯作「天國」），跟路加用的「天主的國」（Kingdom of God）基本上是同義字。瑪竇把「天主的國」稱爲「天主的領域」（Reign of God）。Harrington 解釋說，猶太人爲了避免濫用「天主」這個名字，而以「天上」來取代「天主」<sup>8</sup>。雖然瑪竇在其福音中有多種不同的用法（例如：瑪八 11，十二 28），但是就第一端真福而言，它同時帶有末世與此世的意義。

---

<sup>7</sup> Davies 和 Allison 指出：希臘字 αὐτῶν (of them, 「他們的」) 並無「擁有」的意思。

<sup>8</sup> 別的學者認爲「天上」一詞不只是「天主」的替代詞，而是強調了天主的超越性以及統治權，參：H. Traub, "Ouranos", *TDNT* 5 (1967), p.522, 引用在 Dennis Hamm, *The Beatitudes in Context: What Luke and Matthew Meant* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1990), p.82.

第三，這端真福是用現在式的動詞  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  (is)，標明了對正在呈現狀態的信心——天國已經開始實現，而真福的賜予也已經開始。這樣的含意之一即是：造成貧窮的邪惡當今已經開始，而且繼續地要被消滅。

以上的討論說明了我們社會中有貧窮人與「神貧的人」之事實，耶穌勸他們要振作精神，因為即使目前困難重重，他們在不久的將來還是會體驗到某種的福氣。Betz 從另一個觀點指出，因為貧富的議題在古代就常被談論著，第一端真福是新約時代最關心的事。而且它也為瑪竇的團體帶來有價值的倫理題材，「神貧的人」通常是經濟匱乏的人，也是在內心擁有謙遜態度的人。在即將來臨的天國裡，他們會有幸福。如同 Davies 和 Allison 所言，這端真福推翻了傳統上認為富貴人有福、貧窮人遭遺棄的說法。

## 謙遜的德行

英國道明會士 Gerald Vann (1906~1963) 在討論第一端真福時，專注於它的心靈意義，而不太討論它的物質層面<sup>9</sup>。但是我們解經的結果顯示，那些內心謙遜的「神貧者」，在經濟上也很窘困。所以，我們不能只討論「精神的貧乏」，而不觸及

---

<sup>9</sup> Gerald Vann, *The Divine Pity: A Study in the Social Implications of the Beatitudes* (New York: Sheed & Ward, 1946).

物質生活匱乏的事實。那麼，在我們的社會中，誰是「神貧的人」？

## 貧窮是人類的本質狀態

就神學而言，人類的受造是爲了分享天主的生命。但是許多人承認：因爲罪（特別是驕傲），我們喪失了與天主合一該有的溫馴。瞭解到這點，靈修作家 Susan Muto（1942~）認爲，人性的本質中就有所匱乏。事實上，四十年前，德國神學學者 Johannes Metz（1928~）<sup>10</sup>點出了我們內在幾個具體的匱乏，包括了因前途未卜引起的本質不定的匱乏，以及人終究必死而帶來的健康上的匱乏<sup>11</sup>。Metz 在這裡強調的是非物質性的匱乏。但是 Pinckaers 正確地指出，各種不同形式的貧乏是無法彼此隔離的，因爲我們在身體和精神上都體驗到貧乏。他更進一步指出，「對我們的受造物狀態的意識」——亦即在我們內心最深處存有的基本空虛，是我們最根本的貧乏<sup>12</sup>。

我同意 Muto 所說的，貧窮的整體體驗可以喚醒我們瞭解

---

<sup>10</sup> 譯者註：Johann Baptist Metz，德國天主教神學學者，拉內的學生，因著二次大戰的經驗，和新教神學學者莫特曼（Jürgen Moltmann）共創政治神學，對後來的解放神學影響很大。

<sup>11</sup> Johannes B. Metz, *Poverty of Spirit*, trans. John Drury (Paramus, NJ: Paulist Press, 1968), pp.37-48.

<sup>12</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans. Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998), p.46.

到兩件事：首先，是我們的無助與對不可知未來的全然依靠；其次，是我們有必要在貧窮中與他人融合。這樣的體驗幫助我們理解到我們在創造工程中的角色，以及我們的需要救恩。的確，已故的猶太神學學者 Pinchas Lapide (1922~1997) 說得很對，貧窮、匱乏與忽視所帶來的痛苦和掙扎終究會變成有意義的，尤其是因為天主一直與窮人同在<sup>13</sup>。他和 Muto 的說法都鼓舞我們去超越貧窮，以一種正面的態度去面對它，恰如那些「神貧的人」一般。

### 「神貧」理念的表現

在基督宗教的歷史上，我們可以看到「神貧」這個觀念的許多不同表現<sup>14</sup>。例如，金口若望 (John Chrysostom, 約 334~407) 把這種貧窮看成是治癒驕傲的解藥。為路德而言，它代表人心不再繫念於短暫的事物，而全心依靠上主的恩典。現代的東方正教基督徒則稱之為「心靈的掏空」(spiritual emptying)，意味著完全仰賴天主的恩寵，以及對天主的助佑有孩童般的信賴。Metz 把它形容成「恭順地接受我們自有的貧乏」<sup>15</sup>。而 Metz 則

---

<sup>13</sup> Pinchas Lapide, *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action?*, trans. Arlene Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), pp.27~28.

<sup>14</sup> 參：Liviu Barbu, “The ‘Poor in Spirit’ and Our Life in Christ: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Discipleship”, *Studies in Christian Ethics* 22, no.3 (2009), pp.264~267.

<sup>15</sup> Metz, *Poverty of Spirit*, p.23.

把它定義成「一個人對貧窮在人類境況中的自我意識」<sup>16</sup>。這些看法雖然五花八門，但是彼此並不衝突。事實上，對謙遜的通盤理解都包括了以上討論的各項。以德行的術語來說的話，「神貧」與謙遜的德行有關聯，謙遜就是能夠接受我們人類境況中的完全貧窮。

### 謙遜是個德行

因為第一端真福既是山中聖訓的開端，也是一個人追求天國路途的起點，有些學者像海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）認為它是所有真福以及整個山中聖訓的基礎。另有一些學者也認為謙遜應該被看成是「最基礎、最根本的德行」<sup>17</sup>。天梯若望（John Climacus, 649 歿）有著類似的說法，他用梯子作為人生求聖德的象徵，而謙遜之德就是那個梯子的第一階。盎博羅削（Ambrose, 約 339~397）甚至把它視為「萬德之母」（the parent and generation of the virtues）<sup>18</sup>。

這樣的看法，把所有的德行都看成是謙遜的一種形式。例如 Vann 說，一個能體會到財產的擁有也代表著一份責任的人，他的公義即是一種謙遜。與此類似的，還有 Metz 把謙遜

<sup>16</sup> Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), pp.114~119.

<sup>17</sup> 同上，p.108.

<sup>18</sup> Ambrose, "In Lucam 5.51", in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 32.4, ed. C. Schenkl (Vienna, 1937), p.201, 引用在 Barbu, "The 'Poor in Spirit' and Our Life in Christ", p.274.

看成信望愛三超德的基礎；他又說，謙遜不只是眾德行之一，而是「任何真正基督徒面對生命時，態度中該有的必要因素」，也只有藉著謙遜之德，我們才能論及效仿基督<sup>19</sup>。這樣的說法始之於金口若望，他說謙遜之德在任何時候都是基督徒不可或缺的德行<sup>20</sup>。

但是，多瑪斯認為謙遜是在精神上保持溫和的態度，所以算是節制德行的一部分（*ST II.II.161.4*）。只是，因為謙遜是許多德行的根基，把它作為一個基督徒的德行，意味著我們應該培養其他有關的德行。Pinckaers 認為謙遜的人應該會信賴天主，在祈求助佑的時候會有耐心，把自己讓給天主隨意去措置。我覺得這就指出了我們對天主與祂的救援要有信德和望德。

## 謙遜的操練

靈修作家 Michael Crosby 強調，我們需要承認天主是我們生命最終的源頭和意義。身為一個倫理學者，我們瞭解這是培養謙遜之德的第一步。第二步是棄絕所有讓我們與天主分開之物，包括我們靈性的驕傲在內。具體來說，這樣的棄絕，不是

---

<sup>19</sup> Metz, *Poverty of Spirit*, p.25.

<sup>20</sup> John Chrysostom, “Homilies on St. Matthew (Homily XV)”, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, series 1, vol.10, ed. P. Schaff (Edinburgh: T&T Clark/Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), p.89, 引用在 Baubu, “The ‘Poor in Spirit’ and Our Life in Christ”, p.264。但是，多瑪斯認為謙遜屬於節制之德，在三超德、理性的德行、以及公義之後，見 *ST II.II.161.5*。



自我空虛，就是超脫。在依納爵的靈修傳統裡，超脫並不意味著「不關心」；相反地，它關心事情，只是關心的方式與一般貪婪的人不一樣。我們學著在萬事萬物中都看到天主。而且按著天主的旨意去愛它們。所以，我們不光只是天主創造的管理員，也是愛護它們的人——只是這個愛並非占有性的愛。再者，超脫並非只是單純地把事物放棄掉，更重要的，是放棄那個想要「占有」的慾望。當我們能夠如此做的時候，我們內心的自由就會不斷地增長。

有些神學學者又建議操練分享的德行。海霖說得好，當我們願意把天主賜予我們的都分享出去時，我們就能夠得到真正的喜樂，而且在貧困和艱難中不會失去平衡。在我們教會的禮儀和聖事生活範圍內，謙遜之德也在諸種敬禮與天主教的和好聖事裡表達出來，這些都幫助我們認清我們的罪過，保持我們在天主前的謙遜。最後，苦行、克己與服從（特別是對靈修導師的服從）的操練，在東方正教裡是很普及的<sup>21</sup>。的確，不同的宗派對謙遜有著不同的操練，有些注重外在的，有些則偏向內心。

## 楷模

在瑪十一 29 中，耶穌說：「你們背起我的軛，跟我學吧！因為我是良善心謙的」。從這些話中，我們知道在培養謙遜之德時，可以向耶穌學習。在新約中有許多故事，都讓我們看出

---

<sup>21</sup> 東方正教傳統相信：天主的旨意會顯示在靈修導師的指導中。

耶穌是謙遜之德的楷模——例如耶穌的言教（例如：路十八 9~14）和身教（斐二 6~8）。一般說來，這些故事強調了耶穌謙遜的幾個特色：隱而不顯、無力感和空虛自己<sup>22</sup>。尤其是，許多學者都會同意，在他整個世上的生活中，基督的謙遜以及他對天父的順從是謙遜的完美楷模。我同意海霖所說的：藉著置己身於貧窮、成爲卑微的僕人，把一生都獻給低微貧賤的人們，耶穌充實了我們每個人的生命（格後八 9），幫助我們敞開心扉去過一個爲主、爲人而獻身的生活。

除了耶穌之外，我還想到聖母瑪利亞也是一位謙遜的好模範，她的謙遜在讚主頌中一表無遺。此外，在歷史中，有許許多多偉大的聖人聖女們足以做我們謙遜的表樣。聖方濟亞西西（Francis of Assisi, 1181~1226）最著稱的，就是他徹底而具體地接受貧窮，來滅驕傲、長謙遜。他稱貧窮是他的新娘，自甘一貧如洗，堅持每個人應該「恨」自己——特別是我們內心的驕傲<sup>23</sup>。

當代人中，加爾各答的德蕾莎修女（Mother Teresa, 1910~1997）與她的修女們以生活極端簡樸、並爲最窮困的人服務著稱。她們以及其他模範基督徒爲了效法耶穌、自甘居貧以求取神貧。

---

<sup>22</sup> 參：Ladislaus Boros, *Hidden God* (New York, Seabury Press, 1973)，引用在 Susan Muto, “Blessed are the Poor in Spirit and the Pure of Heart”, in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1995), p.142.

<sup>23</sup> 參：Jim Forest, *The Ladder of the Beatitudes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), p.25.

她們證明了爲了服務窮人，安貧樂道是所有人都做得到的事。她們也強調同理心德行的重要性，這在本書下一章裡會有所討論。她們的淳樸生活方式，無疑地向世俗以財富爲生命最終目標的錯誤觀念提出挑戰。她們強力地呼籲每個人與整個社會都需要改變他們的想法。

### 謙遜德行的社會及公眾面

這些自甘居貧的基督徒當然是值得敬佩的，但在我們的社會裡，有許多毫無選擇的貧窮現象，因此基督徒不能只看到自己的靈性成長。一個具體可行之事，就是分享我們的所有——包括我們精神上的富足——因爲這都是「爲了那些焦慮痛苦的人」<sup>24</sup>。所以更重要的是，操練要有它的社會與國際意義：謙遜之德要求社會和國家去跟發展中的貧窮國家分享它們的自然資源、科技進展與經濟財力。在國際舞臺上，一個緊急而具體可行之事，是富有的工業國家取消貧窮國家所欠的債務，略同世界銀行的高債務國家倡議的（HIPC, Heavily Indebted Poor Countries Initiative）<sup>25</sup>一般。

海霖說得對，人性的驕傲——流露在人對占有財物與操縱他人的慾望上——通常是社會上被迫貧窮與不公義的原因。所以我

---

<sup>24</sup> Bernhard Häring, *The Beatitudes: Their Personal and Social Implications* (Slough, UK: St. Paul Publications, 1976), p.16.

<sup>25</sup> 譯者註：高債務國家倡議，是世界銀行對極度貧窮又債臺高舉的卅八個國家的特別補助方案。

們的召叫不僅僅在分享我們的所有，而且也要向社會的不義宣戰、鼓吹社會公義。因此，謙遜與自甘居貧的德行不能「在面對著引起貧窮的不義之前消極退縮」<sup>26</sup>。相反地，爲了改變那些導致操縱與壓榨風氣的社會經濟制度，「神貧的人」不斷地努力，而且全心交託、信靠天主<sup>27</sup>。在努力的過程中，他們看出個人的改變與非傳統社區團體（alternative communities）<sup>28</sup>的成立是倡導轉變的第一步。

討論了這麼多理念之後，有一個小小的洞見，那就是如果沒有天主的恩典，「神貧的人」什麼也改變不了。

---

<sup>26</sup> Pinckaers, *The Pursuit of Happiness*, p.54.

<sup>27</sup> Nathan E. Williams, "A Second Look at the First Beatitude", *Expository Times* 98 (1987), p.40, 引用在 Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Vision for the Church in an Unjust World*, rev.ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2005), pp.49~50.

<sup>28</sup> 譯者註：「非傳統社區團體」是指爲了一定的目標而成立的特定社區團體，通常是爲了互助互惠、分享資源、維護生態環境等種種原因，由有共同社會、政治、宗教或信仰理想的成員家庭所組成。

# 第十八章

## 第二端真福

(瑪五 4)

哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。(思高譯本)

哭泣的，是真福，因為他們將受安慰。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

第二端真福也出現在《路加福音》中。但是兩個版本有一些不同之處。首先，它們的排序不同。在《瑪竇福音》中，這端真福緊接在談「神貧的人」的那端真福之後；在《路加福音》中，這端真福則是排在「貧窮的人」與「飢餓的人」兩端真福之後，是第三端真福（路六 21）。有人認為瑪竇的排序是編撰後的結果。其次，兩位福音作者所用的主詞與承諾也很不相同：瑪竇說哀慟的人有福，他們要受安慰；路加則說哭泣的人有福，天主承諾他們將要歡笑。我們很快就會看到，這兩個文本的不同點，可能是來自舊約的啓發。

除了與《路加福音》的句子相平行之外，我們注意到瑪三 4 第二端真福也與第一端真福一樣，對應於依六一 2：「安慰一切憂苦的人」。第一及第二端真福在《瑪竇福音》中的排序，直接來自依六一 1~2 的順序。這是上述《瑪竇福音》與《路加

福音》兩者之間排序不同的部分原因；同時也提醒我們：在研讀第二端真福的時候，要特別注意古猶太的文本。

首先，根據一種古代的文體，哀慟是一個人是在實際生活中感受到絕望與痛苦時，意料中的反應<sup>1</sup>。Betz 注意到，在最具體的意義上， $\pi\epsilon\nu\theta\omega$ （哀慟、悲傷）指的是死亡或是重大損失帶來的悲傷。它是禮儀祈禱的一部分，特別是在亡者的埋葬禮儀裡。Betz 認為：因為這一端緊接在第一端真福之後，所以這裡的悲慟可以看成是第一端真福裡的貧窮人在面對自己處境時的一種自然反應。我們認為這樣的說法很合情合理。

其次，誠如 Davies、Allison 與 Luz 等人所說：希伯來聖經傳統把以色列人哀慟的背景提供給我們——例如，依六一 3~7 告訴我們：放逐歸來的以色列人曾遭敵人壓迫（依六一 3）、他們的城墉荒廢了（依六一 4）、也體驗到羞愧與恥辱（依六一 7）。在別處，我們也讀到以色列人為耶路撒冷城悲哀，因為雅威沒有把它重建。

Davies 和 Allison 指出：在新約裡，瑪竇描寫的情況也很類似——義人受到邪惡之人的迫害（瑪五 10~12）；十二位宗徒沒有坐在他們的寶座上（瑪十九 28）；人子沒有在光榮中來臨（瑪廿四 29~31）。換句話說，他們沒有看到天國的滿全，末世性的

---

<sup>1</sup> Hans Dieter Betz 鑒定這樣的文體為「慰藉文體」，細節請參閱他的 *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), pp.121~122.

承諾也還沒實現。所以天主的子民爲了他們的處境而哀慟。

另外，Talbert 和 Luz 注意到：希伯來經典裡有些章節（岳二 12~13）提到與悔改相關的哀慟——他們爲自己及他人的罪而哀慟。而且瑪竇用的是一個比較普通的字眼「哀慟」，而非路加用的「哭泣」，也帶來精神層面詮釋的可能性。但是他們又說，這一端真福與依六一的密切關係，則又沖淡了它只有精神面的看法。

這一端真福的後半段說：哀慟的人要受到安慰。在此，我們的想法與 Davies 和 Allison 相同，這裡的承諾與報償要以舊約的傳統去瞭解：πενθουντες（「哀慟」）與 παρακληθήσονται（「受安慰」）這兩個希臘字常常成雙成對地當口號出現，提醒讀者們當年依撒意亞先知給予熙雍城裡悲痛人的安慰（德四八 23~25 或 26~28）<sup>2</sup>。在猶太人的傳統中，天主把哀傷轉變成喜樂是一個很平常的主題（例如：耶卅一 13）。

至於哀慟的人如何得到安慰呢？解經學者們從真福的用字上可以看出這裡的安慰有兩個特點：首先，這裡使用的「受安慰」（παρακληθήσονται）是個未來式被動詞，清楚地指出許諾的安慰是末世性的預許；其次，這裡使用的是「天主行動時的被

<sup>2</sup> 譯者註：《德訓篇》內容的章節劃分，在《希臘七十賢士譯本》及《拉丁通俗譯本》不同。*New American Bible* 採用的是希臘譯本；《思高聖經》採用的是拉丁譯本。本書英文作者所引的德四八 23~25 是 *New American Bible* 根據希臘譯本的章節，相當於《思高聖經》根據拉丁譯本的德四八 26~28。

動式語態」(divine passive)——通常是猶太人爲了避免直接提到天主的名字而使用的語法——指出天主是安慰的給予者，就像母親安慰她的孩子一般(依六六 13)。

另外，Talbert 注意到在舊約傳統中，天主給予的安慰可以從幾方面來瞭解：它是相當於拯救與救贖(例如：依六一 2；耶卅一 13)；它與療癒、罪惡的饒恕、滋養相關聯(例如：依五七 18，四十一 2)；它意味著從放逐中歸來，並且不再有被放逐的擔憂了(例如：依四九 13，五一 12)。整體而言，天主給哀慟者的安慰匯集在以色列人對天主拯救與支持的經驗上。倒是 Betz 很正確地指出，並非所有哀慟的人都會受到祝福——受到祝福的只有那些在哀慟中等待天上的國度來臨的人。

總之，大多數學者都同意：爲了貧窮、被迫害，以及因其他損失而哀慟，是舊約時代的猶太人及新約時代的天主子民的具體經驗。如同天主安慰了他們的先祖一般，他們也會受到天主的安慰。這是天主爲受苦子民帶來拯救、寬恕與滋養的作爲；這個末世性預言的實現，意味著天主的公義。所以這端真福既非告誡，也非命令(沒有人會因受令而表達哀慟的!)。然而，這也不是說第二端真福對瑪竇的信友團體來說，沒有什麼倫理價值。我們特地採用 Davies 與 Allison 的說法，亦即重點不在哀慟的狀態，而是在那些因著極端悲傷痛苦而哀悼的團體成員。筆者和 Betz 有一致的看法：有鑒於它與古猶太精神的相通，又和第一端真福很接近，哀慟的操練給我們指向一個具體



的德行。

## 與人有同理心 (Solidarity) 的德行

有些學者採取個人與靈修的角度來看這端真福，把它解釋成因著自己的罪惡或是傷害而哀慟。但我們自始就看到那些哀慟的人與「神貧的人」有密切的關係。哀慟的對象不是些個人的傷害或罪惡，而是團體成員貧窮與受傷的具體人性經驗。這裡的哀慟指向以他人為中心的道德價值。

末世性預言的實現更意味著天主的公義。這樣的理解幫助我們領會到福音作者想要表達的意義：我們的哀慟是為了別人因為不義而受到了傷害。基督的門徒的運命就是如此——當我們的兄弟姐妹受苦時，我們忍不住就要哀慟。這樣的理解，有異於其他像海霖 (Bernhard Häring, 1912~1998) 所建議的「安慰人的召叫」的詮釋。那不是這端真福的意思；這端真福是關係到真實門徒之間所有的一種性格，也就是：如果有一個人受苦，其他的人就會一起哀慟。

### 痛苦及哀慟是人類的經驗

在人類的經驗中，受苦與哀慟是緊密關聯的，特別是在瑪竇的團體裡更是如此。而它同時也是今天我們人類社會的經驗。的確，耶穌很清楚地告訴我們，痛苦、悲傷與哀慟都是無可避免的 (若十六 20~22)。

如同當年瑪竇的團體，如果我們仔細審視今天的社會，就會發現我們哀慟的原因不只是個人的苦難而已。在人類社會的每個角落中，都有大量的苦難——例如：無身分移民在美國所受到的歧視；我們對愛滋病患的冷眼看待；在發展中國家裡的極度貧乏與政治不安；以及因為不同信仰引起的團體衝突。另外，如同 Crosby 指出的，對自然大地的掠奪，也是我們哀慟的原因。正如我們在第一端真福中所討論的貧窮，我們可以說，全人類和整個地球都因為多種耗竭的貧乏而在受苦當中。

一般說來，我們哀慟的原因是這個社會的不公義給許多人帶來的諸多苦難與困境；雖然有許多原因，但是這些苦難主要是來自於經濟物質的貧乏及迫害。

## 哀慟的意義

Pinckaers 注意到：多瑪斯給山中聖訓做評論時，有系統地把人類經驗到的悲痛加以區分。但是多瑪斯似乎是過分強調了個人的受苦及自己的心靈層面。Vann 則堅持「哀慟」，如同我們在前面已經注意到的，是以他人為主的：像為亡者哀慟，他人是我們關切的目標。在哀慟中，我們與他人視為一體。哀慟是我們自願地把自己的舒適與福祉放置於他人之下，為的是把力量與勇氣帶給那些受苦中的人。如此，我們讓自己的私生活被他人的受難與痛苦所觸動。

如此地向他人的苦難開放與接納，意味著某種程度的謙遜：傲慢自負的人「目中無人」，謙遜的人才能注意到他人的

需要。一位學者因此認為謙遜與哀慟是不可分的<sup>3</sup>。

以他人為中心的悲傷，也指引我們去注意同理心——亦即受苦者與哀慟者在受苦經驗中的共融，他們彼此分擔痛苦，也共同分擔著導致苦難的壓迫與罪惡，並一起分享最終救贖的經驗。Vann 說得很對，哀慟不是一種以己身為目的的感傷；也不是彼此安慰帶來的感官上的滿足。確實，在今天這個多難的世界裡，我覺得這種以他人為中心的同理心，是我們瞭解哀慟很重要的關鍵。

### 哀慟是與人有同理心德行的表現

海霖認為，第二端真福的核心德行在於安慰他人。但是我們的研究指出：哀慟本身就是一個應該操練的善良行為。的確，它是在安慰別人之前先要有的。Vann 就說，哀慟這個基督徒的善良行為指出一種態度，就是類似於天主對痛苦哀傷者無時無刻的陪伴。哀慟的行為是同理心這個德行的真實表現。

這個同理心的概念與德行，是教宗若望保祿二世發展出來的，它是天主教社會訓導的根基（例如：《關懷社會事務》通諭 *Sollicitudo Rei Socialis*），也為相關的「以窮人優先」觀念帶來更大的知名度。索布尼諾（Jon Sobrino, 1938~）以「彼此承擔」（bearing one another）來瞭解它，在基督宗教的範疇內，則是「窮人的教

---

<sup>3</sup> Jim Forest, *The Ladder of the Beatitudes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), p.38.

會帶來的共融」<sup>4</sup>。一位墨西哥的神學學者辨識了一些基督徒同理心的特色<sup>5</sup>。它指出「聖愛」(agape)與「共融」(koinonia)的歷史與實際層面。特別是，它意味著在人類歷史中，因為不義而受害的人與我們之間的休戚相關，以他人之苦為己之苦，也尋求有效的辦法去對抗苦難。它也倡導把希望帶給受害者及改變社會。

除了表達基督徒的同理心之外，哀慟與謙遜二者之間有不可分的特質，讓有些像 Vann 之類的學者建議：在某種意義下，哀慟可以視為謙遜之德的另一種形式——它是一種以他人為主、為了他人的緣故，而把自己的意願全數犧牲掉的謙遜之德。此外，同理心也與堅忍的德行相關，用 Pinckaers 的說法就是面對世界現實的勇氣。Crosby 更進一步發揮說，那些為了他人的苦難而哀慟的人，需要有勇氣去接受他們所看到的受難與痛苦的現實，而不逃避否認它。有了這個對苦難的認識之後，我們才能對症下藥。

至此，我們對同理心德行的瞭解，顯示了對其他有關德行的需要，特別是謙遜。哀慟固然是一個必要的表現；但是我們

---

<sup>4</sup> Jon Sobrino, "Communion, Conflict, and Ecclesial Solidarity", in *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuria and Jon Sobrino (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), p.632.

<sup>5</sup> Javier Jiménez Limón, "Suffering, Death, Cross, and Martyrdom", in *Mysterium Liberationis*, ed. Ignacio Ellacuria and Jon Sobrino (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), pp.706~708.

如何能把我們的哀慟導致與他人共融的同理心？

## 哀慟的操練

Vann 提出了一些具體的辦法來幫助我們做哀慟的操練。首先，我們要發展出一個願意把別人的問題攬過來的心態，而且也願意把我們自己跟別人分享。其次，我們要養成專注於一的態度，甚至到了一種程度：爲了讓別人得到天主愛的緣故，即使不舒適也可以放棄自己的渴望；這裡說的是禁欲克己的操練。第三，就是要有樂於陪伴他人的態度。

如果因著愛的需要，而肯自願地接受傷痛、選擇苦難，我們對他人的苦難與悲痛就會有更深的瞭解。因此，這個願意的心也指出省悟覺察的心，也是透過這樣的覺察心，我們才能認出周遭正在受苦的人，而且我們的克己之心也成了以他人爲中心，而非自我中心。

在具體方面，Keenan 強調了聆聽的重要性。它讓受苦的人有機會發言分享<sup>6</sup>。因爲受苦者的聲音，是「他們跟一個越來越隔絕的外在世界溝通的生命線。因此，藉著聲音，一個孤立在痛苦中的人能夠與外人接觸溝通」<sup>7</sup>。

最後，我們的解經結果顯示，哀慟也存在於禮儀與祈禱之

---

<sup>6</sup> Keenan 承認，有時候受苦者因爲苦難自身的關係，而無法把他們的痛苦向外人溝通。

<sup>7</sup> James F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2004), p.77.

中。因此，在基督宗教的禮儀裡，信眾同禱的習慣幫助我們覺察到我們認識或不認識的人所受到的苦難與需要，因而加強了我們與他們之間的特別關係。的確，我們在本書的〈跋〉中會看到在別的宗教與文化裡，類似的禮儀與祈禱也都存在。中國的儒家即是一例。

## 楷模

海霖指出：耶穌是一個安慰者，但他同時也真真實實是哀慟的楷模——因為他自己在十字架上的苦難與死亡，他能夠完全瞭解那些受苦者的傷痛，以及聆聽他們的聲音；在見到損失與苦難的時候，他也像平常人一樣地哀慟與悲傷，就像他在拉匝祿死亡時的表現（若十一 33~38）；再者，耶穌不是爲了他自己哀慟，而是爲了別人，包括那些無惡不作的人（路十九 41~44）。

在天主教的傳統裡，十九世紀的比利時傳教士、有「麻瘋病人之父」美譽的聖達米盎神父（Fr. Joseph Damien, 1840~1889），是與窮人以及受苦者共融、有同理心德行的具體模範和表樣。有很長的一段時間，他是唯一在夏威夷爲那些被遺棄的麻瘋病人服務的人，安慰他們的苦難，與他們共融，最後甚至自己也感染上麻瘋病而死亡。

他的表樣激勵了許多傳教士和各種組織，去照顧那些被現代世界所遺棄、所邊緣化的人，並跟他們共融相處。所以達米

盎神父被奉為愛滋病人的主保聖人，一點都不足為奇<sup>8</sup>。他楷模的一生也向我們挑戰，要我們去反省那些製造不平等、並把受害者邊緣化的社會制度。

## 踐行哀慟及與人有同理心德行的社會及公眾面

海霖說得很對，只有當我們對社會中在我們周遭的受苦大眾敞開心扉時，我們的哀慟與悲傷才是真確的。但是當我們真正打開心胸，傾聽他們的哀訴時，我們也會發覺：我們也是他們受苦的部分原因——我們是否曾經想過，我們的全球化貿易活動以及過分的商品消費，是否也間接造成發展中國家生活必需品的缺乏，以及工作環境的惡劣？

希望透過這些討論，我們瞭解到哀慟的操練絕不是個人的私事。因此，即使當我們為了自己的罪過悲傷時，我們懊惱的不是因為玷污了自己的優點，而是因為對上主的光榮、對自己的團體，以及對整個社會造成了不義的關係。

那麼，一個以他人為中心的哀慟，就是我們抗議的表現——抗議那些在人類大家庭造成嚴重傷害的邪惡與不義，同時也要求公義的恢復。哀慟讓大眾聽到受苦者的聲音，讓社會知道他們受到不義的苦難。同理心催促我們去陪伴受苦者，採取適當的勇敢行動，向社會不義的制度與政策挑戰。如此，哀慟與同

---

<sup>8</sup> 參：Catholic Online, “Saint Damien of Molokai”, [www.catholic.org/saints/saint.php?saint\\_id=2817#](http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=2817#).

理心的德行成爲社會改變的第一步。以梵二《論教會在現代世界牧職憲章》爲參考，一位神學學者正確地評論道，哀慟以及這端真福指出：教會的立場，就是教會承諾要參與人類大家庭的痛苦與奮鬥<sup>9</sup>。我們相信這樣的承諾在別的宗教裡也有。哀慟與同理心因此也成爲宗教間合作的良好基礎。

---

<sup>9</sup> David P. Reid, “‘A Strategy of Endurance’: The Book of Revelations as Commentary on the Beatitudes, Blessed are the Mourning and the Suffering”, in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1995), 引用在 Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Vision for the Church in an Unjust World*, rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2005), p.74；也參：Pope John Paul II, *Sollicitudo rei Socialis*, Encyclical Letter for the Twentieth Anniversary of Populorum Progressio, December 30, 1987.



# 第十九章

## 第三端真福

(瑪五 5)

溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。(思高譯本)  
良善的，是真福，因為他們將得福地。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

如前所述，瑪五 5 的第三端真福在《路加福音》中並沒有平行的經句。有些學者主張這一端可能是《瑪竇福音》的編撰者後來加入原有的口傳資料之中的<sup>1</sup>。有些學者認為：加上這一節，是爲了要把第一端真福中「貧窮的人」之宗教幅度解釋得更清楚<sup>2</sup>。還有些學者從其他角度來探討，主張第三端真福與第六端真福互相呼應，因爲二者在句子的後半都用了將來主動式的動詞。然而，這端真福是否跟前兩端一樣，也受到了希伯來聖經傳統的影響？

我們注意到：這端真福不像前兩端，是明顯地與依六一章

---

<sup>1</sup> 這個編撰，可能比把「貧窮的人」改成「神貧的人」還要早。

<sup>2</sup> Neil McElenev 注意到，有些學者認為這一端「溫良」的真福是在「哀慟」的真福之前。這兩種不同的排序從第二世紀開始就有。也請參照下述的注釋 4。

中有相關的字句；倒是，在詠卅七 11 裡可以找到直接的出處——貧窮人<sup>3</sup>接受眼前的不幸，信賴天主，耐心地等待天主，不發怒，不嫉妒<sup>4</sup>。天主很快就會把他們從惡人中拯救出來，還要繼承土地。如此，這個直接來自《聖詠》的出處，預示了這端真福中所說「溫良的人」是誰。

只是，爲了更瞭解他們是什麼樣的人，我們將從三個角度來討論「溫良」這個詞。首先，「溫良」的希臘字是 *πραῦς*。在新約中，它與伯前三 4 的 *ἡσυχίου*（「寧靜」），以及鐸三 2 的 *ἐπιεικεῖς*（「溫和」）平行。但在《瑪竇福音》中，*πραῦς* 還出現在另外幾處（例如：瑪十一 29），來形容耶穌是個典範，是個溫和良善的實踐者，如同在他之前的梅瑟一般。

其次，希伯來經典的《希臘七十賢士譯本》（*Septuagint*），也用希臘字 *πραῦς* 來翻譯希伯來字的 *anawim*（「貧窮人」）<sup>5</sup>。

<sup>3</sup> 譯者註：《思高本》把這裡的「貧窮人」譯爲「善人」，《和合本》譯爲「謙卑人」。

<sup>4</sup> Dennis Hamm 指出，第三端真福的報償與承諾相當於依六一 7，因爲二者在名詞之前都有特定冠詞 *τῆς*（“the”「這」）。因此 Hamm 認爲，《依撒意亞先知書》的這一句是詠卅七 11 靈感的來源。也請參：William D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (New York: Continuum, 1988), p. 451。譯者註：《希臘七十賢士譯本》把依六一 7 翻譯爲「要再度承受『這塊』土地」，而瑪五 7 的希臘原文是「要承受『這塊』土地」。

<sup>5</sup> Harrington 注意到因爲這個原因，有些抄本把這端真福緊接在瑪五 3 之後。

因此「溫良」一詞變成了「(神)貧」的同義字和變化形。Davies 和 Allison 回溯《希臘七十賢士譯本》的依六一 6~7, 主張「溫良的人」也可以同時是「貧窮的人」和「哀慟的人」。在舊約出埃及與放逐巴比倫的傳統中, 有失去繼承權的人要領受預許的福地的事, Davies 和 Allison 依據這個傳統又主張: 「溫良」這個詞, 跟人類的無能為力以及被壓迫的處境也有關聯。

最後, 這個希臘字不只指人類處境, 而且也指倫理的態度。據 Betz 所言, 在希臘文化中, 溫良 (πραότης) 是一個重要的倫理觀念——它是一個與博愛很相近的德行, 而且是一個真正哲學家的標誌, 像蘇格拉底一樣。在猶太的虔敬文學裡, 溫良是謙遜的同義字, 而且也是一個聖人與賢君的特徵<sup>6</sup>: 偉大人物像梅瑟則為範例。奇怪的是, 學者們注意到, 雖然希臘與猶太的傳統對溫良與和善的德行都極其稱讚, 但是真正實踐的人並不多。

整體來說, 雖然「溫良」這詞就狀態而言, 令人想到貧窮、無力與哀慟; 但就道德觀而言, 它也適用於有錢有勢的人身上。所以這詞的倫理層面上, 是總括所有的人的。

第三端真福的後半部告訴我們, 溫良和善的人要承受土地。這裡的希臘字動詞 κληρονομεῖν 原先是「繼承」的意思, 但是 Davies 和 Allison 說, 在《希臘七十賢士譯本》裡, 這

<sup>6</sup> 但是 Luz 指出, 在猶太規勸文的具體文本中, πρᾶξις 並沒有絕對的非暴力或是政治從屬的意思。

個字用來翻譯「持有」或「取得」的希伯來字<sup>7</sup>。只是從來沒有土地擁有權的意思；在舊約與新約的傳統裡，「持有」或「繼承」都是暗示末世的希望與承諾（例如：依六十 21；瑪十九 29）。

關於要繼承的這塊土地，由於瑪竇用了特定冠詞 τῆν（「這塊」），意味著所指的是以色列「這塊」土地<sup>8</sup>。但是許多的證據顯示：γῆν（「土地」）這個字經常是一個通稱——意思是「大地」。例如瑪竇似乎是期待著廣義的宇宙更新，而不是單單區域性的民族復興（瑪十九 28）<sup>9</sup>。之前對於動詞「繼承」的研討更指向「土地」一詞的末世性詮釋。然而，Betz 以瑪廿八 18~20 為例，指出這個「新地」雖然被解釋成來世的意思，此世的這塊大地仍然是門徒們傳揚福音的地方。

最後，我們的解經研究釐清了在這端真福中溫良的人指的是誰：他們大致是貧窮、哀慟，以及謙遜的人。他們要承受土地，就如同「神貧」的人要得到天國。但是社會中所有的人，不論貧富貴賤，都被召叫去培養這個德行。雖然對於繼承新地

<sup>7</sup> 譯者註：Davies 和 Allison 指出《希臘七十賢士譯本》用同一個字來翻譯依六十一 7 與詠卅七 11 裡的希伯來字 yāraš，而這個希伯來字的意思是「持有」或「取得」。

<sup>8</sup> 有些學者更進一步說，瑪八 11 顯示福音作者期待著天子的來臨，而且要在以色列為王。

<sup>9</sup> Davies 和 Allison 提供了其他證據，首先，在整部福音中，這個字都沒有任何限定性用法（例如：瑪六 10），所以 γῆν 不限定於任何特定的疆域。其次，因為天國已經被精神化了，土地也要如是的詮釋。

(與新天)的許諾可能是末世性的，但在此時，作為基督的門徒，就要與這個世界接軌。

## 溫良的德行

以上對文本的研究，顯示了溫良的人大致是貧窮和哀慟的人。他們忍受現世的折磨，耐心地等待天主，不動怒，也不嫉妒。Pinckaers 這類學者，把溫良的人看成只是那些無權無勢的人。但是我們解經的結果顯示，這個詞一樣可以用來描寫那些在位掌權者的道德特質。那麼，在現代世界裡有權勢的人，他們該如何自處？

## 人類世界的傲慢自大

很不幸地，我們活在一個到處標榜個人主義和以競爭取勝的社會裡。經常有人來提醒：我們有多麼重要，以及我們比別人有多麼高明。從人際關係來說，這樣的想法表現出來的就是自戀與自大；而且這樣的自我中心與傲慢自大也反映在社會與文化的層面上，特別是種族歧視的種種表現，像反猶太主義、穆斯林恐懼症，以及種族偏見。

在商業界裡，我們對國家與企業經濟政策的執行，都是以自己的利益為優先。例如那些國際專利權及貿易協定，就經常被批評是為維護富有國家的利益，而犧牲了貧窮弱小的國家。由此看，我們的傲慢自大都昭然若揭。另外，近年來科技

的進步讓有些人以為人類可以解決所有的問題、得到應有的幸福<sup>10</sup>。類似地，我們對現實的限度視若無睹，儘管生態學者們一再呼籲，我們還是繼續揮霍、消費地球上有限的自然資源。

我們同意 Crosby 所說的，和這個議題有關、也是它所造成的的一個後果，就是暴力的產生：為在位者，任何形式的暴力都是他們用來控制與保護他們的既得利益與聲譽。至於那些受害者與被壓迫的人，暴力則成了他們最終的訴求。為了抗衡這種傾向，溫良的德行當然是非常需要的。

## 溫良的意義

溫良有時候被用來表示「心靈的甜美」，一個顯示著智慧的氣質，也是歸因於那位「緩於忿怒，富於慈愛的」天主（厄下九 17）<sup>11</sup>。多瑪斯則認為它是依照正確的動機，對忿怒加以克制與減緩（ST II. II. 157. 1）。無論如何，我們同意溫良不是軟弱或膽怯的看法；它指的是一種在窮人身上經常看到的態度：謙遜、有耐心，而不怨恨。為有權勢的人，它同樣是一個合適的態度。

兩種情況都一樣，溫良不只指向謙遜，而且為謙遜增加了一個獨特的性質。因為溫良是人類的一種態度：「它綜合了開

---

<sup>10</sup> 雖然這是 Vann 在五十年前提出的想法，但用在今天依然可行。例如，有人認為技術的進展，終有一天可以解除人類所有的限制，把人類完全的改變。

<sup>11</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998), p.57.

放的心胸、對天主的信德，以及理解到天主的旨意總是令人歡欣、生趣、有勁兒、比我們自己能夠想起來的任何事都更好」<sup>12</sup>。一位學者描述這樣的態度，就是對天主的信賴超過天下萬般事物，包括訴諸暴力<sup>13</sup>。

Pinckaers 認為溫良與和平的精神相關，就是「跟我們的感覺、失敗、恐懼等諸種失序的傷害長期鬥爭所得到的結果」<sup>14</sup>。有些作者把這個鬥爭與馴服猛虎相比，因為這是自制克己的一種。其中有人把溫良形容成「克服任何困難的秘方」<sup>15</sup>。整體來說，我們可以把溫良解釋成：以積極的方式去處理我們的惱怒，以便達到我們內心的寧靜。

## 溫良是個德行

多瑪斯認為，溫良就緩於發怒而言，是附屬於四樞德中節德的一種倫理德行（ST II.II.157.3）。但我們解經的結果顯示：作為窮人與哀慟者的一個基督徒德行，溫良基本上帶有真正謙遜

---

<sup>12</sup> Clarence Bauman, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for Its Meaning* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), p.313.

<sup>13</sup> Monika K. Hellwig, “The Blessedness of the Meek, the Merciful, and the Peacemakers”, in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1995), p.194.

<sup>14</sup> Pinckaers, *The Pursuit of Happiness*, p.61.

<sup>15</sup> Emmet Fox, *The Sermon on the Mount: A general introduction to scientific Christianity in the form of a spiritual key to Matthew V, VI, and VII* (New York: Grosset and Dunlap, 1938), p.28; Bauman, *The Sermon on the Mount*, p.312.

的標識——意識到人的無助，耐心地等待天主的幫助，尋求服從天主的旨意。它抵制個人的缺點，例如嫉妒、猜忌與報復等。為窮人與受害者，海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）加了一項，在承受痛苦的時候，溫良也關聯到堅忍的德行。

為有權勢的人，像我們社會中的掌權者，溫良是一個重要的倫理德行，它指向謙遜之德所需要的：即便我們似乎已經萬能無所需，也要承認自己的不足。Vann 說得對，這樣的態度讓我們「看到」罪的本質，以及無人難免失足的事實。如果要認清今天社會的「結構性罪惡」，我認為這樣的自我覺醒是相當重要的。溫良之德幫助我們把想操控他人的欲念，轉化成服務的動力。Vann 把這個動力看成是來自對天主與天主子女的愛心服務。

總之，我們一方面接受 Vann 的洞見，即溫良之德可以看成是謙遜之德擴充到人的全部生活，另一方面也強調它是窮人富人都需要的一種德行。

## 溫良的操練

Vann 建議我們：身為基督徒，操練溫良德行的第一步，是承認天主是我們最終的源頭，如此可以幫助我們得到內心的平安與寧靜。他希望貧窮的人與被壓迫的人能夠操練自我控制，不要訴諸暴力與報復。至於有權勢的人，Monika Hellwig



(1929~ 2005) 建議他們，要操練不要動之以暴力與傲慢<sup>16</sup>。這樣做的時候，他們需要先忘記從前的種種惡劣習性——那些爲了控制與支配別人、犧牲別人來維持自己的產業與聲譽而養成的惡習。

從靈修與人際關係的角度來說，我們（特別是有權勢的人）要操練虔誠的德行。多瑪斯說，虔誠是對我們應該感激的人，像我們的父母親，給予應有的尊敬與關懷（ST II.II.101）<sup>17</sup>。Vann 說這樣的虔誠，是對那些我們無法償還的人，特別是天主的一種公義的表示。所以虔誠的操練始於家庭，擴及社會，而終究達於天主。它提醒我們，在十誡中的第一與第四誡中的德行；也幫助我們培養崇拜天主，而不是自我崇拜的人生。

因此，不論是窮人或富人，在心理上和靈修上，溫良的操練需要有足夠的能耐。我們需要天主來增加我們的力量。同時，我們也需要道德楷模的指引。

## 楷模

在福音中，耶穌要我們學習他的良善心謙（例如：瑪十一 29）。

---

<sup>16</sup> Hellwig, “The Blessedness of the Meek”, p.193。譯者註：Monika Hellwig 生於德國，父親是天主教徒，母親是猶太人。二次大戰時，因爲逃避納粹的迫害，被父母送至英國念書；移居美國後，曾加入 Medical Mission Sisters 女修會，後來因爲追求學術生涯而獲准離開修會。她是神學學者，也是教育家與作者。

<sup>17</sup> 多瑪斯認爲，虔誠的德行與宗教心的德行不同，後者對天主是敬而遠之。

許多章節中，我們看到耶穌以溫良對待別人，包括罪人在內。例如，他以溫良的態度對待一位眾所周知的罪婦（路七 36~50）。不過，最能表現耶穌溫良德行的，莫過於他的整個受難史：即使身受各種痛苦、門徒的背叛與否認、掌權者不義的定罪，耶穌毫無怨尤，只是緘默無語。在世的最後幾個時辰，他對周遭的人依舊仁慈以待，還原諒那些迫害他的人、替他們祈禱。

在天主教會裡，十七世紀的聖方濟沙雷（Francis de Sales, 1567~1622）在他從事更新信仰生活的過程中，堪為溫良的典範。他說：「隨時都要盡可能地以和善待人，總是記得：一瓢蜂蜜吸引的蒼蠅，遠比成百大桶的酸醋來得多」<sup>18</sup>。教宗庇護十一世在以聖方濟沙雷為題所發表的勸諭中，稱讚聖方濟沙雷「內心的溫良為常人所莫及，他的這項德行是如此的卓越，稱之為他最特殊的性格也不為過」<sup>19</sup>。

在我們現代的世界裡，有一位同性戀者的天主教神學學者 James Alison，在其著《不再怨尤的信仰》（*Faith beyond Resentment*）中，顯示了溫良之德在個人層面上的意義。一位書評家注意到 Alison——在反省同性戀者天主教徒的痛苦經歷及對教會當局的怨憤——之後，如此寫道：「任何一方的憎恨，都是循環無止的『假借神聖為名的暴力』（sacred violence）的共謀者……任何

---

<sup>18</sup> Jean Pierre Camus, *The Spirit of St. Francis de Sales* (Charleston, SC: Biblio Bazarre, 2006), p.78.

<sup>19</sup> Pope Pius XI, *Rerum Omnium Perturbationem*, Encyclical Letter on St. Frances de Sales, January 26, 1923.

形式的抗拒，只會把神聖暴力的惡性循環延續下去」<sup>20</sup>。因此 Alison 呼籲雙方面都要以「兄弟情誼的對話」(fraternal dialogue) 來進行真摯的交談。

在世俗的社會裡，一個眾口皆碑的溫良楷模，是以真福八端作為心靈更新基礎的印度的甘地 (Mahatma Mohandas Gandhi, 1869~1948)。他對印度政治與社會裡的不公義，堅持以非暴力反抗來回應，這樣的態度最能表現出溫良的一面。雖然甘地從來沒有得過諾貝爾和平獎，而且被某些人指責他不是一直都是位和平主義者，但一般人還是認為他是「二十世紀非暴力運動最有力的代表人物」<sup>21</sup>。他的楷模也強調出溫良之德的社會性層面。

### 溫良德行的社會及公眾面

海霖說得很對，溫良之德的社會與公眾面其實是很明顯的，因為在我們所有的人際關係上，包括商業界裡，都需要有溫良之德。企業的行政主管必須確保公司的經理人員不會濫用雇員、能夠照顧他們的利益，例如他們的薪水與工作環境等。巨型企業應該避免以壟斷的手段來危及中小企業的生存。同樣

---

<sup>20</sup> Mark D. Jordan, Review of *Faith beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay*, by James Alison, *Modern Theology* 19, no.3 (July 2003), p.447.

<sup>21</sup> 參：Øyvind Tønnesson, "Mahatma Gandhi, the Missing Laureate", Nobelprize.org, [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/themes/peace/gandhi](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/themes/peace/gandhi)

地，已開發國家應該棄絕使用不公平的貿易協定去阻礙貧窮國家的發展。而雇員、小型企業與貧窮國家在保護他們的權利時，也要避免使用令人無法接受的做法。

再者，我同意許多學者的看法，溫良而不帶憤恨的非難，是國際與社會團體重建重要的一環。尤其是，溫良之德是不同文化、宗教、政治之間的互相尊重與真誠交談的基礎。例如，在宗教間交談的時候，我們要以謙遜、耐心、和善的態度去聆聽他方的信仰經驗，當彼此有衝突與意見不合的時候，要節制而不訴諸暴力。在國際衝突中，溫良之德可以提醒強大國家的領袖們，不要輕易使用武力或是經濟制裁，來讓弱小的國家雪上加霜。

最後，Crosby 很有洞見地建議，溫良的德行也可以用在我們與環境的關係裡：它指出一個與對大地濫伐濫掘截然不同的管理態度。因此，一個崇尚溫良之德的社會，會督促政策制定單位去推行一種對環境友善、同時也在能源和其他自然資源有持續發展可能的生活方式。

總之，根據在本書第貳部分對許多誠命的討論，我們可以說：溫良之德指出一種對他人尊重的觀念。

# 第廿章

## 第四端真福

(瑪五 6)

飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫。(思高譯本)

饑渴義德的，是真福，因為他們將得飽飫。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

瑪五 6 是《瑪竇福音》與《路加福音》共有的四端真福中的第三個，在《路加福音》中，它算是第二端真福（路六 21：「你們現今饑餓的是有福的」）。基於兩部福音中種種文學與語言差異的考量，極有可能是《瑪竇福音》的作者原先的真福中加進了「渴」和「義德」的字眼<sup>1</sup>。加上了「渴」和「義德」以後，因為有了同樣的「義」的主題，又為第四與第八端真福平行的

---

<sup>1</sup> 二者的不同點，包括《瑪竇福音》加進這兩字後的希臘文變得比較拙劣，而且打破了前四端真福中的「π」頭韻，因為「渴」的希臘文不是以「π」開頭。參：William D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (New York: Continuum, 1988), p.451。譯者註：請注意《蕭靜山譯本》的譯作「饑渴義德的，是真福」較近希臘原文；《思高本》及《和合本》譯作「飢渴慕義的人是有福的」，其中的「慕」字希臘原文沒有。

說法奠下了基礎。如同我們先前提過的，有些學者把它看成一個平分八端真福為兩半的一個標誌。

另一方面，根據 Harrington 的說法，這端真福的最初版本，是引自詠一〇七 5、8、9：天主要使饑渴的人得到飽餓。然而 Davies 與 Allison 指出在舊約裡，饑渴的描述不只是對天主的渴望而已，而且是積極地去尋求。描寫一個人追求天主的教誨與法律的文詞，就像尋找食物與飲料一般（例如：依卅二 6）。因此，「饑渴義德」一詞大可以與瑪六 33 裡的「先該尋求天主的國和它的義德」相對照。

這些都說明了《瑪竇福音》的作者為何要加上「渴」和「義德」這兩個字，也預示了在真福八端中，「義」這個概念的重要性。這後者值得我們特別的關注。「義」（δικαιοσύνη）的觀念出現在詠卅七中，《依撒意亞先知書》中也有所暗示（例如：依六一 3，六二 1-2）。Betz 和 Stassen 認為要與猶太人的理解一致，最好解釋成「公義」（justice），特別是在盟約團體中的恢復公義。天國是天主義德的領域；義德是闡釋《妥拉》與人類行為道德標準的基礎。簡言之，它是天主仁慈在世間的實現，它指的是「與天主正確關係的一個恩賜」<sup>2</sup>。但是，對於義德到底是

---

<sup>2</sup> Dennis Hamm, *The Beatitudes in Context: What Luke and Matthew Meant* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1990), p.95。有些學者因之把第四端真福中的義德認同在它的「恩賜」（“gift”）面，而瑪五 10 則是強調它的「功課」（“task”）面。另有些學者像 Crosby 等人，則憂心 righteousness（義德）這個英文字，可能把 δικαιοσύνη

來自天主的賜予，還是因為人努力的成果，學者中並無完全的共識。由於山中聖訓既有末世的色調，又有對現世的關懷，我決定用 Harrington 與 Hamm 的做法，把 δικαιοσύνη（義）先解釋成天主的義德（瑪六 33），之後才是天主對我們行為的要求（瑪五 20）。

瑪竇把 δικαιοσύνη（義）包括在真福八端裡，因此帶來了幾項意義。首先，它釐清了我們饑渴的對象<sup>3</sup>。其次，Betz 注意到，我們對「義」的饑渴，是對人間境況不公義的一個反應：它也再度地讓我們想到第一端真福中的窮人。第三，就關係詞而言，它指的不只是個人的義德，還是整個社會的公義<sup>4</sup>。第四，它暗示了未完成式：受祝福的是那些饑渴慕義的人，而非那些自以為已經成義了的人。因此許多學者評論道：重要的是持續地渴求義德，而且忠實地努力去達成。

在瑪五 6 的下半部，我們再度看到「天主行動時的被動式語態」（divine passive）未來式動詞的使用——它指出許諾的滿全是末世性的，而且是由天主來完成的，如同依撒意亞先知在依

這個字精神化成為 justification（成義）。

<sup>3</sup> Davies 和 Allison 又說，加了公義的字眼，讓真福八端與山中聖訓的整個「更大公義」的主題相符合，而且它突顯了真福八端與依六一之間的整體關係。

<sup>4</sup> David L. Turner, "Whom Does God Approve? The Context, Structure, Purpose, and Exegesis of Matthew's Beatitudes", *Criswell Theological Review* 6, no.1 (1992), p.40.

四九 10 所預言的（「他們不餓也不渴」）。Betz 認為，瑪竇在這裡引用了基督宗教的「典外文獻」（noncanonical work）<sup>5</sup>《哈諾克壹書》<sup>6</sup>的文本（諾壹四八 1）<sup>7</sup>；這樣諾言的實現在默示文學中是很重要的。至於天主如何使饑渴者得到飽飫，Davies 和 Allison 注意到有許多不同的說法，例如：經由享見天主的聖顏或光榮（詠十七 15），或是使公義存在於世上（依卅二 1、16-17）等。末世性的默西亞宴席（詠一〇七 1-9）則是一個直截了當的解釋。

總結說來，第四端真福引我們去留意天主義德的必要性。那些找尋天主義德的人，必會從在末世擺設宴席的天主那裡得到滿全。雖然許諾是未來式的，天主召叫我們在現時積極地追尋祂的義德，這也是祂給的恩賜。我們當先尋求天主的義德，

---

<sup>5</sup> 譯者註：有些新舊兩約之間時代（約主前 200 年至主曆 70 年之間）編寫成書的作品，沒有被收入基督宗教舊約聖經的正典綱目之中，但對基督信仰神學理論的形成卻發揮某種程度的影響力。以往西文稱之 Apocrypha（有人中譯為「偽經」），這種說法不很恰當，中文譯為「偽經」尤其不妥，會導致某些人士忽略它們對基督宗教神學發展上的重要地位。現今西文神學作品開始稱它們為 noncanonical work，我們試譯作「典外文獻」。

<sup>6</sup> 譯者註：「舊約典外文獻」中，有三部「默示文學」的作品，都稱為《哈諾克書》（簡稱「諾」），聖經神學界稱之《哈諾克壹書》（諾壹）、《哈諾克貳書》（諾貳）、《哈諾克參書》（諾參）。

<sup>7</sup> 譯者註：諾壹四八 1 文本如下：「我在那裡看見公義之泉，它沒有成為乾涸，卻被無數智慧之泉完全環繞著。所有乾渴的人都可以來喝，他們便能充滿智慧。然後，他們的住處要成為那些聖潔、公義的被選者的家。」



自然就會做到正確的道德行爲，人際關係也自然會建立在以義德爲倫理標準的基礎上。

## 渴慕找尋天主的義德

至此，我們知道第四端真福加進了義德的觀念，讓它有合適的內容和目的。許多神學學者，特別是那些在這端真福中尋求社會蘊涵的學者們，以狹義的方式把文本闡釋成對社會正義的要求。我們的文本研究則強調：我們的召叫在於先努力找尋天主的義德，之後，才能尋得天主要求於我們的正當行爲，作爲人類不義境況的一個回應<sup>8</sup>。在今日社會中，天主的義德意指什麼？我們如何努力找尋它？

### 天主的義德，或人類的公義？

聖經中彰顯的天主義德，跟我們現在對公義的理解很不相同。Pinckaers 正確地評論道：在歷史上，我們對公義的理解不是一成不變的；特別在十三世紀末以後，一般社會對公義的概念有了許多改變：「當法律制定的人際外在關係的改變，成了義德的特別範疇」。他繼續說：「爲了要制定法律，公義必須從實際的人間抽身而出，以期達到絕對的客觀，在這種環境中，

---

<sup>8</sup> 因此我在這裡的闡釋，將只集中在天主的義德上——亦即義德的「恩賜」面。至於義德「功課」面的闡釋（亦即倫理命令），將等到在第八端真福中討論。

只有付出如此的代價，才能得到真正的公義」<sup>9</sup>。

Pinckaers 繼續談到天主的義德剛好相反，是建立在人際的關係上，先是天主與天主子民間的盟約和法律，以及人與人之間的互相尊敬和正確的關係。如同先前所述，這是與天主有正確關係的一項恩賜。也因此，它顯露了天主給我們每個人以及我們團體的旨意。它也是天主的美好在人世間的實現。天主是源頭，顯露在耶穌身上，從我們心中以善行流露出來。

但是，嚴格來說，天主的義德有別於天主的仁愛與慈悲：前者「強調的是正直、公平，以及相配的諸種事物間的和諧秩序；而仁愛與慈悲講的是天主恩賜的自發、慷慨與豐沛」<sup>10</sup>。換言之，天主的義德有多種的面向。Pinckaers 指出：有時候，我們只專注於天主義德中審判人類的面向，而忽略了我們與天主間的其他面向。天主因而被看成嚴厲的判官與復仇者，而不是那位熱心要與我們訂立盟約、慈悲仁愛的天主。

最後，我們往往不能區分天主的義德與我們自己的義德有什麼不同，結果是我們渴慕尋找的，是一個自我中心的義德，而不是天主意願我們和我們團體所該有的義德。

---

<sup>9</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998), pp.98~99。譯者註：Pinckaers 意指爲了達到世上客觀的法律標準，公義變成了毫無人情的冷血產品，與建立在關係上的天主之義德完全不同。

<sup>10</sup> 同上，p.104。

## 渴慕的意義

依 Pinckaers 的說法：大額我略（Gregory of Great, 590~604 任教宗）認為，我們在實際擁有某物之前，通常都會先有擁有它的欲願。因此對某事的渴慕，是非常基本的人性經驗。再者，當一個人渴慕某事，他必定全力以赴，不怕阻擾，不會輕易甘休；這個持續的過程，一直要達到完全的滿足為止。人類對幸福的渴望就是一個如此渴慕的普世經驗。而就基督宗教而言，福音的作者告訴我們，渴慕的主要對象應該是天主的義德。因此，對天主義德的渴慕，就是持續不斷、全力以赴地把持心神，包括感情、思想、行為，去行天主的義德意願我們做的事。

## 渴慕天主義德是基督徒的德行

「渴慕」這個字眼，讓我們想起勇德、勇敢剛毅（fortitude）的德行。多瑪斯說勇德是四樞德之一，主掌「心情急促反應的傾向」；例如，當我們面對突發的危險與威脅時，引起的身體反應（ST I.II.61.2）。勇德幫助我們克服「（躊躇不前的）障礙，在面臨苦難時，依著理性的判斷去行事」（ST II.II.123.1）；或是像 Vann 形容的，勇德，簡單地說，就是給我們力量去克服我們好逸惡勞的傾向。多瑪斯又說，靈魂的勇德表達了堅決的願望，去實現天主的榮耀，因此它是我們渴慕天主義德的主要動機（ST I.II.69.3 ad 3）。

還有，我們對「渴慕」的瞭解，意味著在努力的過程中有堅持的必要。另外，瞭解了天主的義德就是與天主維持一個正

確的關係，也因之指出對天主以及天主的盟約忠實服從的德行。因此，堅持與服從的德行對第四端真福來說是非常重要的。事實上，多瑪斯早就主張堅持，連同忍耐、莊嚴與寬大，都是勇德之下的次要德行（*ST II.II.128*）<sup>11</sup>。

而且，因為天主的義德意味著與天主以及與別人都有正確的關係，讓我們想到一些基督徒的德行。首先，我們與天主的關係表現在十誡中前三誡的德行裡頭，像維繫真實的崇拜以及尊重天主的神聖性。其次，我們與人之間的正確關係表現在公義與慈善的德行。第三，建立和平的德行在恢復破壞的關係時，更是最需要的，我們稍後將有更多的討論。

總之，渴慕天主的義德這個德行，指出一連串環繞著兩個價值的一些德行，這兩個價值首先是勇德，其次是與天主和與人的關係。我們後來會看到，它與最後一個真福的德行不謀而合。

### 渴慕天主義德的操練

傳統上，基督徒在義德上的虔誠作為，被看成是反映天主的義德。例如，Crosby 注意到福音裡所教誨的禁食、祈禱和施捨的虔誠操練，被認為是在世上所表現的天主的義德。禁食幫助我們開放心靈去體驗超越的天主，因而使我們的視力更為敏銳，能夠以天主的眼光去看這個世界。祈禱幫助我們去注意社

---

<sup>11</sup> 堅忍的德行將在本書第廿四章中討論。

會的改革，特別是以天主經祈禱時，天主邀請我們把天主的國帶到這個世上來，並且幫助所有的人免於各樣的罪債。義德固然意在改變我們社會裡不公義的政經制度所帶來的痛苦，但當這些改革還在進行的時候，施捨得以減輕受苦人的痛苦。

但要尋求與服從天主的旨意，我們先要確定我們的渴慕是針對著天主的義德，而不是我們自己的。依納爵（Ignatius of Loyola, 1491~1556）在其《神操》裡因此建議做「神類分辨」的操練。

依納爵的經典論述總結了先前基督宗教對神類分辨的意見，包括了奧力振（Origen, 184/185~253~254）、天梯若望（Climacus, 649 歿）和其他的早期教父。他的著作論及善神與惡神的影響、神慰（consolation）與神枯（desolation）、官能與感情的衝動、接近或遠離天主的內心脈動、哀傷與喜樂……等。依納爵把他的討論編成一系列的準則，或是「規則」，作為靈修及道德每個發展階段的參考，從「善」「惡」顯著分明的較早期（《神操》稱之為「第一週」），到更進階的階段（「第二週」），此時因為「惡神」能夠巧妙地偽裝成善，使得我們自欺的可能性變得錯綜複雜。在這個階段中，分辨的過程需要注意到我們靈魂敏銳的內心脈動的整體發展，從衝動的一開始，到它的方向，以至於最後的結果。「只有當感情的進路有秩序地平鋪時，它才可能作為天主影響的線索」<sup>12</sup>。

---

<sup>12</sup> Michael J. Buckley, "Discernment of Spirits", in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. Michael Downey (Collegeville, MN:

經由神類分辨的操練，一個人對天主的義德在他的身上有何意義，才能有更清楚的瞭解；因為它讓一個人更認識自己在渴慕天主的義德一事上的方向。

## 楷模

在舊約中有許多義人，像諾厄（創六 9）及亞巴郎（創十五 6：羅四 3），他們渴慕天主的義德，而且終生對此始終如一。藉著他們及他們的待人處事，以色列人，尤其是那些需要幫忙的人，體會到天主的仁慈。另外，耶穌在世的時候，以自己的典範教導我們如何回應天主的義德；例如：當他請洗者若翰為他付洗時，祂說：「你暫且容許吧！因為我們應當這樣，以完成全義」（瑪三 15）。這些話顯示出耶穌的降世是為履行法律、先知和天主的旨意。事實上，耶穌本人就是天主義德的化身與降生：他的一生「完美地表現了天主慈悲憐憫的義德」<sup>13</sup>。因此，從耶穌在世的一生中，我們學到天主義德的真正意義。

在我們現今的社會裡，有許多修道的和在俗的基督徒，他們的生命也都是渴慕天主義德的具體例子，像印度加爾各答的德蕾莎修女（Mother Teresa, 1910~1997）。她對天主義德的渴慕，從很早立志為窮人服務的時候就看得出來：「我決定離開修院，去住在窮人當中，以便幫助他們。這是（天主給我的）命令，如

---

Liturgical Press, 1993), p.281.

<sup>13</sup> Bernhard Häring, *The Beatitudes: Their Personal and Social Implications* (Slough, UK: St. Paul Publications, 1976), p.40.

果不遵照著去做，就是失去了信德」<sup>14</sup>。之後，她一生承行主旨，對天主義德的渴慕不曾間斷。即使後來她的生命「秘密」公開，顯示她有半個世紀之久，忍受著信德危機的煎熬。這事提醒我們，對天主義德的渴慕是一輩子的事，我們分辨天主旨意的努力需要持續不斷<sup>15</sup>。

雖然這些楷模對天主義德的分辨與回應屬於個人的層次，但是他們分辨的結果，都是為他人服務，或是人際間的，或是社會上的。事實是，分辨的操練可以應用在團體與社會的層面；當團體與社會尋求分辨以及渴慕天主義德時，會為團體與社會的慣性做法帶來更新，使之有所改善。

### 渴慕天主義德的社會及公眾面

因此，第四端真福的德行要求我們檢討：整體而言，我們的社會是否真的渴慕天主的義德。它也要求我們分辨與重新評定社會所提倡的價值觀。例如，我們社會中的安樂死、墮胎、死刑這樣的文化，是天主的義德嗎？或是我們自己的？在我們教會的傳統裡，我們是否能把他人（像倫理學者、女性主義者、先知們）的挑戰當作一個分辨的機會，看看我們的道德信念是否與

---

<sup>14</sup> 參：Joan Graff Clucas, *Mother Teresa* (New York: Chelsea House, 1988), p.35.

<sup>15</sup> 參：David Van Biema, "Mother Teresa's Crisis of Faith", *Time*, August 23, 2007, <http://time.com/4126238/mother-teresas-crisis-of-faith>

天主的義德一致？<sup>16</sup>

再者，在這個強調自由與個人主義的多元社會裡，當我們被其他的價值體系挑戰時，可能禁不住會早早放棄或妥協。當我們心存天主的義德時，是否能夠對這個信念堅定不移？或是讓自己很容易就被他人所動搖？在這裡，最需要的莫過於是天主的恩典了。

---

<sup>16</sup> 參：Mary Ann Hinsdale, “Blessed Are the Persecuted...Hungering and Thirsting for Justice: Blessings for Those Breaking Boundaries”, in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1995), p.182.



# 第廿一章

## 第五端真福

(瑪五 7)

憐憫人的人是有福的，因為他們要受憐憫。(思高譯本)

哀矜的，是真福，因為他們將受哀矜。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

從瑪五 7 開始的四端真福，是《瑪竇福音》的作者由他自己原有的資料加進的；在《路加福音》中沒有平行的經句。有些學者，像 Harrington 之類的，認為這四端中的頭三端源自於一個追求更大義德的傳統（「義德」是《瑪竇福音》的主要主題）。尤其是第五端與箴十四 21 的「憐憫苦人，纔是有福」相對應。

希臘字「憐憫人的」（*ελεήμων*）一詞，在新約中只出現過兩次——即瑪五 7 與希二 17<sup>1</sup>。它的同義字 *οἰκτίρμων* 只出現在路六 36 的經句裡<sup>2</sup>。但是「憐憫」（*ἔλεος*，或譯「仁愛」、「仁慈」、

---

<sup>1</sup> 譯者註：*ελεήμων* 這個希臘字，在瑪五 7，《思高本》譯作「憐憫人的」，《和合本》譯作「憐恤人的」，《蕭靜山本》譯作「哀矜的」；在希二 17，《思高本》譯作「仁慈的」，《和合本》譯作「慈悲的」，《蕭靜山本》譯作「仁慈的」。

<sup>2</sup> Davies 和 Allison 認為選擇用 *ελεήμων* 這個字，而不用 *οἰκτίρμων*

「慈悲」、「哀矜」) 這個概念在福音中屢屢被提到，這一點，我們在底下還會談論到。而且，與 ἐλεῆμων 等等的希伯來字是 *hannun*。Betz 注意到，在舊約與猶太文學中，憐憫的實踐通常是指對不幸與無助的人們所作的慈悲行爲，特別是施捨救濟（多四 5~7）。這是猶太民衆很熟悉的一個教規，在古代的作品中廣被稱揚著。

儘管憐憫是一個值得讚揚的人類德行，許多聖經學者認爲仁愛、憐憫、慈悲的天性是天主的一個屬性：例如：出卅四 6)<sup>3</sup>；天主向祂的子民顯示憐恤（例如：詠七二 13），而且透過先知們告訴以色列人也要愛好慈善（例如：米六 8）。所以慈悲憐憫的實踐，成爲猶太人最重要的宗教與社會責任。

如同 Betz 注意到的，在古希臘的哲學倫理中，對憐憫慈悲總是持著猜疑的態度，因爲在他們的觀念中，那樣的性格屬於缺乏教育的人。儘管如此，Betz 和別的像 Talbert 之類的學者也知道，在新約中，瑪竇經常提到憐憫以及類似的情操：

大概是作者個人的喜好——瑪竇以喜歡用 ἐλεε 字根著稱。譯者按：《思高本》及《和合本》都把路六 36 裡的 οἰκτιρῶν 譯作「慈悲」；《蕭靜山本》則譯作「仁慈的」。

<sup>3</sup> 這樣的說法可從統計資料中得到部分的印證：在舊約《希臘七十賢士譯本》裡，這個字（和它的動詞、形容詞、名詞）主要是用來形容天主以及天主的作爲，其次才是描寫人類的性質和動作。參：Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, vol. 3 (Paris: J. Gabalda, 1973), p.604, 引用在 Dennis Hamm, *The Beatitudes in Context: What Luke and Matthew Meant* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1990), p.96.

首先，對於第一端真福中所提及的人間處境，像貧窮、被社會摒棄，以及流浪異鄉（例如：瑪九 10~13），心懷憐憫慈悲是對待他們的一個恰當的心態。

其次，在猶太傳統中，心懷憐憫慈悲是天主基本的要求（例如：瑪十二 7，《思高本》譯作「我喜歡仁愛勝過祭獻」）。

第三，心懷憐憫慈悲是耶穌的言教（例如：瑪十八 23~35）與身教（例如：瑪九 27~31）。的確，仁愛、憐憫和慈悲是耶穌教誨的中心，他也要求門徒們對一總的人寬大為懷，包括對敵人在內（瑪五 43~48）。

第四，仁愛、憐憫和慈悲的一個表現，就是能夠原諒他人（瑪六 12、14~15）。具體的例子在瑪十八 23~35 惡僕的比喻裡，原諒的道理在故事中一覽無遺。

第五，瑪竇把仁愛、憐憫和慈悲當作是義德和智德的表現，別的新約作者也是如此（例如：雅二 13，三 13~18）。它連同信德與義德被認為是法律中最重要德行（瑪廿三 23）。

另一方面，瑪竇在說明仁愛、憐憫和慈悲是基本要求時，兩度引用歐六 6（瑪九 13，十二 7）。這裡用的是 *ἔλεος* 這字，來表達希伯來字 *hesed*（一般譯作「仁愛」，即「天主對祂的子民堅定不移的盟約之愛」）。因此，*ἔλεος* 包含了在關係中持守忠誠的概念，特別是對天主的忠誠。換言之，仁愛、憐憫和慈悲的行為是對天主忠誠的一種具體表現，也是天主對祂子民的要求。因此，瑪竇在使用 *ἔλεος* 這個字時的強烈語調，反映了一個觀點，亦

即在瑪竇的年代，法利賽人對天主的不忠誠，他們沒有以憐憫慈悲對待他人。

瑪竇對仁愛、憐憫和慈悲在猶太傳統中的用法非常瞭解；然而，基於對門徒身分（discipleship）的體會，他理直氣壯地把它充分闡釋給他的信仰團體。

第五端真福之「真福文體」（*macarism*）<sup>4</sup>對句的下半段，再次使用了「天主行動時的被動式語態」（*divine passive*）未來式動詞<sup>5</sup>，如同第二、第四、第七端真福一般。因此，這個許諾要看成是末世性的，一個人如果平常憐憫他人，在最後審判的時候，天主也會憐憫他（例如：弟後一 18）。

整體而言，瑪五 7 是個相當直截了當的真福，在解經上沒有什麼問題，其中部分原因是因為這端真福的前半與後半是完全平行的。Luz 因而評論道，這端真福似乎採用舊約的「行為決定命運」的說法，而且在人的行為與天主的行為之間有個對照。再者，瑪竇認為憐憫慈悲是一個基督徒重要的德行，他鼓勵他的信仰團體的成員都能養成這個德行。憐憫人的天主要求祂的門徒們都能慈悲仁愛；這是個道德態度，同時也要求實際

---

<sup>4</sup> 譯者註：有關「真福文體」（*macarism*）的意義，請見本書第十六章，244~246 頁。

<sup>5</sup> 雖然 *NRSV* 把 ἐλεηθήσονται 翻譯成「要領受憐憫」（*will receive mercy*），這個希臘字其實是未來被動式，實際上是「要被憐憫的」（*will be mercied*）。譯者按：《思高本》及《和合本》在這個字上的翻譯，都忠實於希臘原文。

的踐行。耶穌的言教、身教進一步要求門徒們對所有人都要憐憫慈悲，而且實際地表現在原諒他人上。憐憫、慈悲、原諒的實踐，必須建立在與天主盟約的關係上，而且是對天主不離不棄愛情的一個忠誠回應。

## 憐憫的德行

雖然第五端真福相當簡明易懂，在解經上也沒有什麼問題，我們還需要問：我們在何時何處會遇到這些淒慘的人？我們要如何向他們表現憐憫慈悲呢？

### 貧窮卑賤的大眾（“Les Misérables”）

在筆者接近二十年的耶穌會神父培訓中，我有幸在好幾個不同的國家住過——工業化的國家和發展中的國家都有。當我在馬尼拉的時候，在每個學年的主日裡，我都會跟其他的耶穌會士一起到「煙霧山」<sup>6</sup>貧民窟去，為那裡的一大群孩童服務。這些孩子整天跟著他們的家人在垃圾山裡尋覓任何「有剩餘價值」之物品。在被暴力鬥爭摧殘的北愛爾蘭貝爾法斯特城（Belfast, Ireland）的時候，我參加了許多在「戰爭」中身亡者的葬禮彌撒，也去探望了那些為爭取北愛爾蘭脫離英國人統治而銀鐐入獄者的家人。在太平洋一個素有「美國飛彈試驗場」之稱的偏僻小

---

<sup>6</sup> 譯者註：「煙霧山」（Smokey Mountain）是馬尼拉垃圾填埋地堆成的小山丘，是貧民集居之處所。

島上，我跟島上一群居民同甘共苦，他們已被外面的世界所遺棄，島上的資源被美國軍方剝削殆盡。在赤棉政權之後的柬埔寨，我日夜與一群地雷受害者生活在一起，他們許多因為觸雷而失去了手腳，儘管身體的殘缺以及心理上的創傷，還是掙扎著設法維持簡單的生活。在我每天的反省裡，一個單純卻又太熟悉的問題不斷地困擾著我：「為何有這麼多不必要的苦難？」

的確，我們真的應該多多關心周遭的人們，在我們社會當中，不難遇到許多同胞面對著各式各樣的苦難：貧窮、缺乏自由、仇恨、被剝削、心身痛苦等等。史立貝克斯(Edward Schillebeeckx, 1914~2009)<sup>7</sup>說得很對：「我們的歷史當中，有太多的苦難和邪惡……過量得實在太殘忍了」<sup>8</sup>。

從宗教的角度來看，對於世間的苦難以及被災難所折磨的衆生，每一個宗教有它們各自的闡釋。以基督宗教為例，不認為受苦完全是源自於個人的罪因，雖然這樣的說法有時候錯誤地被用來解釋天然的災害。不論各信仰宗派之間的不同，史立貝克斯注意到，所有的人對如何能夠幫助受苦的人們都同樣地極其關懷。例如在亞洲主教團協會的一次會議上，台灣的單國璽樞機主教堅持，只有在「開始具體行動去解除人們痛苦」的

---

<sup>7</sup> 譯者註：比利時神學家，道明會會士。思想特色為融合傳統士林神學與近代聖經學及人文科學。

<sup>8</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ* (New York: Seabury Press, 1980), p.725.

時候，教會的仁愛與服務使命才得以實現<sup>9</sup>。在今日環境的基督徒生命中，仁愛與服務使命有什麼意義？我認爲這個問題的答案，就在第五端真福的信息裡——亦即培養憐憫慈悲的德行。

## 憐憫的意義

照字面來說，英文中的「憐憫」(mercy)意思是「對痛苦或災難的知覺感動了我們」<sup>10</sup>。多瑪斯解釋這個字源自於拉丁字 *misericordia*，意思是一個人對另外一個人的痛苦，滿懷憐憫的心 (*miserum cor*)。他因此把它定義成「對他人的痛苦，我們心中存有的憐憫之情，這個憐憫心驅使我們盡力去幫助受苦的人」(*ST II.II.30.1*)。

從不同的角度，Keenan 把憐憫定義成「願意進入參與他人的紊亂之中」<sup>11</sup>。由此，他發展出一個神學詮釋，把憐憫當成天主爲人類所作的一切工程：創造是天主的憐憫把秩序帶入紊亂的宇宙；聖子的降生是天主的進入人類存在的紊亂之中；救贖是天主的憐憫把我們從受役於罪惡的紊亂中解救出來。另

---

<sup>9</sup> Edmund Chia, *Seventh Plenary Assembly: Workshop Discussion Guide: Interreligious Dialogue in Pursuit of Fullness of Life in Asia*, FABC Paper no.92K, [www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-92k.htm](http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-92k.htm).

<sup>10</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998), p.116.

<sup>11</sup> James F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), p.72.

外，Keenan 也認為聖經強調憐憫是救贖的條件<sup>12</sup>。簡言之，憐憫慈悲的天主先對我們表現了祂的憐憫心，也期待著我們彼此互相憐憫。

但是，如前所述，古代（的希臘）有一些哲學家曾經反對憐憫心，把它看成是個性的缺點，是愚昧無知引起的衝動反應。他們認為，憐憫心與正義互相抵觸，因為憐憫意味著白白得來的幫助與救濟<sup>13</sup>。在今天的世界裡，這個後者的說法對基督徒與非基督徒都是一個實際的挑戰。

### 憐憫是個德行

事實上，把憐憫看成德行，與義德並不相悖。多瑪斯引用早期教父的話說：「公義與憐憫是如此地協和，二者應該匯流在一起；沒有憐憫的公義是殘酷，沒有公義的憐憫是浪費」<sup>14</sup>。但是海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）提醒我們，這樣的看法必須以天主的義德去瞭解：天主的義德先於憐憫，也是憐憫的先決條件，而且也在憐憫中充分表現。同樣地，Pinckaers 認為憐憫心與義德不相違背，它首要的就是爲了義德。

---

<sup>12</sup> 參：James F. Keenan, *The Works of Mercy: The Heart of Catholicism*, 2nd ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008), p.3.

<sup>13</sup> 同上，p.5.

<sup>14</sup> Thomas Aquinas, *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels Collected Out of the Works of the Fathers*, vol.1, ed. John Henry Newman (London: Saint Austin Press, 1997), p.152.



他們的看法呼應了前一真福所要求的——即天主的義德。Keenan 的看法或許最能表現憐憫在提倡義德所扮演的角色，他說：「憐憫考慮了那些社會邊緣人身處紊亂中的事實，因而增強了公義」<sup>15</sup>。特別地，它提醒我們去正視公義也適用於那些不曾得到公義的人，同時也提醒公義去發現與協助那些人得到他們應得的權利。

再者，憐憫與基督宗教三超德中的愛德是不可分的，因為它實際上就是愛德的積極行動與立即效用。憐憫要植根於理性中，也要被理性所約束（ST II.II.30.3），而且以轉化人心為第一優先。此外，憐憫也肩負同理心的德行，因為我們為那些在生活中經歷痛苦與災難的人哀悼，為他們心生憐憫。

最後，如同 Keenan 與其他學者所言，雖然所有的基督宗派都認同憐憫德行的重要性，天主教傳統以它長期認同與從事身心的憐憫事工，在各宗派間尤其出眾。

## 天主教傳統上的憐憫事工

在闡釋哀慟的善行時，為受苦者而言，我把同理心看成是最重要的德行。而憐憫的德行偕同同理心，突顯了解除痛苦實際行動的重要性。在天主教的傳統中，什麼是憐憫事工和行動？Keenan 注意到新約聖經給了我們一些基本的指引。首先，慈

---

<sup>15</sup> Daniel J. Harrington and James F. Keenan, *Paul and Virtue Ethics: Building Bridges Between New Testament Studies and Moral Theology* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), p.206.

善的撒瑪黎雅人的比喻（路十 25~37）把「愛你的近人」定義成憐憫的實踐。其次，《瑪竇福音》裡的最後審判（瑪廿五 31~46）說明了照顧身體的憐憫事工，不必是什麼不尋常的大事；而是給饑餓的人飯吃、給口渴的人水喝、給陌生人溫心的接待、給無家可歸的人留宿，或是探訪病者和坐監的人，這些都是基督徒的憐憫事工。這六項憐憫事工（連同理葬死者），被早期的教會看成是基督徒生活的基石。

此外，天主教會也有精神方面的憐憫事工，像提供忠告以及為亡者祈禱。同樣的，對罪人的諄諄教誨、原諒有過失的人、耐心地承受不對的事，也都普遍地被實踐著。整體而言，精神的憐憫事工主要是個人的實踐，通常也與信友的參與禮儀與領受聖事互相關聯。

一個例子是教會裡的和好聖事，我們首先體驗到天主的憐憫與原諒，也因此我們才能夠依樣地做（瑪六 12）。另一個例子，*Kyrie eleison*（「天主求祢垂憐」）代表了感恩聖祭的開始，也一直提醒我們需要天主的憐憫，以及把天主的憐憫帶給他人。

我同意 Crosby 所說的，這些禮儀強調了原諒在基督徒憐憫事工中的重要性：它讓我們理會到我們周遭同胞的貧乏與無助。因此，憐憫要求我們不只要有慈悲心，而且要實際地幫助人們，解除他們的奴役與欠債。它也要求我們避免負面的憤怒。Lisa Sowle Cahill（1948~）深信，整個真福八端印證了一個看法，亦即我們對待敵人與惡人應該「在可能的情況下，以同情的心

去面對惡人與受害人的需要」<sup>16</sup>。

## 楷模

耶穌是天主對人類最大憐憫事蹟的化身（羅五 6~8）；他是我們在培養這個德行時，最終極的楷模。他的態度（例如：谷一 41）、言語（例如：瑪十八 23~35）、行爲（例如：瑪九 27~30）都爲我們示範了天主欲願我們該有的憐憫心，特別是耶穌督促他的門徒們和法利賽人要憐憫所有的人，包括敵人在內（例如：路六 32~36）。

從十二世紀開始，在教會內成立了許多修會團體、教友組織、兄弟會等，基於當時社會的需要以及他們團體的神恩，去從事各種照顧身體的慈善憐憫事工。例如：聖拉匝祿騎士會（Knights of St. Lazarus）就以創辦照顧麻瘋病人、瞎子與孤兒的醫院著稱。有些兄弟會受委託去做監獄探訪的事等等。這些組織有許多迄今一直繼續著他們的工作。

一個現代的例子是 1980 年在當時的耶穌會總會長雅魯伯神父（Fr. Pedro Arrupe）的命令下，成立的耶穌會難民服務社（Jesuit Refugee Service, or JRS）；它的目的在於照顧難民以及被迫離鄉背井的人們，照顧他們在精神與實質上的需要。JRS 以他們獨特的「陪伴」特質著稱<sup>17</sup>；也從事倡議與學術研究工作，去處理

<sup>16</sup> Lisa Sowle Cahill, “The Ethical Implications of the Sermon on the Mount”, *Interpretation* 41, no. 4 (April 1987), p.150.

<sup>17</sup> 參：Kevin O'Brien, “Consolation in Action”, *Studies in the Spirituality*

國際間被迫移民的根本原因<sup>18</sup>。

這些團體與組織不僅是我們具體的典範，而且經由它們，使得我們有機會操練憐憫的德行。雖然多瑪斯說在我們與鄰人的關係上，憐憫的德行是最重要的德行（*ST II.II.30.4*），不幸地，一些基督徒哀嘆我們現代的社會，不管是國際間或國家裡，對憐憫的呼求好似聾子一般。

### 憐憫德行的社會及公眾面

憐憫的德行對社會和團體有很大的影響。我想到有兩個憐憫的社會習俗，當今的社會迫切地需要去重新發覺：

首先是對移民好客款待的實踐，因為從上個世紀以來，我們看到很大規模的國際間移民潮。這些移民通常是相互關聯的許多非自願移民原因的受害者，包括了天災、經濟政治的不穩定、暴力、戰亂等等。我們需要制定與實施一些合乎基督徒與人道主義憐憫原則的國家與國際移民政策。

其次，我們需要更多的特赦以及死刑的廢止。前一端真福教導我們尋求天主的義德先於人的公義。天主的義德又督促我們要建立一個能夠讓人有機會成長至成熟的環境。無期徒刑與死刑在理論上與實質上都與一個憐憫的社會背道而馳。這樣的

---

*of Jesuits* 37, no. 4 (Winter 2005).

<sup>18</sup> 參：David Hollenbach, ed., *Driven from Home: Protecting the Rights of Forced Migrants* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2010).

社會制度對於降低暴力與復仇的惡性循環並沒有什麼效果。基督信仰的憐憫德行向我們社會「以眼還眼」的正義觀念提出挑戰，要求我們找到另一種方式來滿足受害者與行兇者的需要。最後，特赦與廢除死刑並非只是單純的仁慈寬厚或是原諒的作法，它們的目的在於倡導極其需要的和解精神——而那正是第七端真福的要點。

## 第廿二章

# 第六端真福

(瑪五 8)

心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。(思高譯本)

心裏潔淨的，是真福，因為他們將看見天主。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

瑪五 8 的第六端真福，與第五端一樣，都是瑪竇自行加上去的，在《路加福音》中沒有平行的經句。大部分學者認為，與它明顯相關的舊約經文是詠廿四 3~5。這篇聖詠是在進聖殿儀式中頌唱的，描寫那些有資格進入天主聖山的人，他們都是「手潔心清」的人，也因此才配奉獻聖祭。其他相關的經句，包括詠七三 1 與箴廿二 11，這些經句說明天主以美善對待心裏潔淨的人。總而言之，這些經文顯示了第六端真福與希伯來經典之間的密切關聯，也指出它的古老傳統。

Betz 注意到，在歷史上，「潔淨」在宗教的儀式裡是一個很普遍的概念。最早的時候，取潔的儀式用來洗掉實質的污穢。後來，在希臘的習俗裡，取潔儀式的道德意義越加濃厚：一個人內在的情況比外在更代表潔淨與否。

瑪竇對「心裏潔淨」的看法又是如何呢？它是否也指向內心的情況？爲了回答這個問題，讓我們先探討「心」這個字。根據 Davies 與 Allison 的說法，在舊約與新約的傳統裡，「心」的希臘字 καρδιά（以及相當它的希伯來字 *leb*）是個意思很廣泛的用語。有時候，它和「靈魂」（*ψυχή*）通用——可以是指真我（例如：瑪十三 15），或是感情的所在（例如：宗十四 17）、渴望欲願（例如：箴六 18）、理解力（例如：谷二 6），或是人與天主相遇的內心處所（例如：詠廿七 8）。爲瑪竇而言，「心」很清楚是指外在言行的來源（瑪十五 18~19），也是內在生命的領域（瑪九 4）<sup>1</sup>。

另一方面，「心裏潔淨」（*καθαρος τη καρδιά*）這個詞，依照猶太傳統的理解，是指「無罪而且毫不分心的順服於主」，被認爲是一個很重要的德行<sup>2</sup>：它是指「全心專注」與全身全靈地「只意願天主的旨意」<sup>3</sup>。但是 Luz 認爲這個詞的用法是廣義的，雖然它狹義的宗教意義經常被強調著。Betz 更進一步說，在古希臘文化裡，有一個類似的「靈魂潔淨」的說法，只

<sup>1</sup> Mark Allan Powell, "Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom", *Catholic Biblical Quarterly* 58, no.3 (1996), p.472.

<sup>2</sup> Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), p.134; and Ulrich Luz, *Matthew 1~7: A Commentary*, trans. James E. Crouch (Minneapolis: Fortress Press, 2007), p.196.

<sup>3</sup> Glen H. Stassen, "The Beatitudes as Eschatological Peacemaking Virtues", in *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*, ed. Robert L. Brawley (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), p.252.

有那些靈魂潔淨的人才得以進入「福人之地」(the land of the Blessed)。

許多學者指出，「心裏潔淨」的意義在新約中，特別在山中聖訓裡可以找到：它意味著沒有奸淫或類似的意念(瑪五 27~30)，留意於內心與天主的相遇，而非外在的虔誠行爲(瑪六 1~18)，保持內心思想與外在行爲的一致(瑪十五 8)。與猶太的傳統比較，新約強調內心重於外表及宗教的潔淨。Betz 認爲，這樣重視一個人內在的性情，意味著那些「心裏潔淨」的人與「精神上貧窮」的人可以算是同義詞。但這並不是說這端真福完全忽視了宗教的議題。

把這些看法綜合來看，我認爲 Harrington 最能掌握住瑪竇的本意：「心裏潔淨」指的既不單是外在的潔淨，也不單是內心的專一，而是一個人內在生命與外在行爲一種完整的感覺<sup>4</sup>。

這端真福的第二部分說：「心裏潔淨」的人要看見天主。Davies 與 Allison 說，在猶太教裡，看見天主等同於認識天主；而對天主的認識或想像，通常與未來的許諾相關(例如：依五二 6)。在看見天主一事上，有兩個互相對立的傳統：其一專注在這個世界上實際看到天主的可能性(例如：出三 6)；另一個，也是大多數人的看法，偏重在獲得精神上能夠見到來世的恩寵(例如：詠十七 15)。

---

<sup>4</sup> 譯者註：參：Daniel Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991), p.79.



但在這裡，使用未來主動式動詞的涵義，以及以上對希臘與猶太傳統的討論，指向一個末世的承諾：在古希臘的世界中，只有最好的人有著最純潔的靈魂，才配體驗到最神聖境界的完整景象。在猶太傳統中，只有梅瑟見過天主（例如：戶十二8），他們希望的是在末日見到天主<sup>5</sup>。

最後，關於猶太民族的行為，有些學者評論說，這端真福指責法利賽人與撒杜塞人的領導霸權，因為在潔淨與否一事上，他們重視的只專注在宗教的形式上<sup>6</sup>。而「心裏潔淨」強調的，是全人完善地表裡合一（正直與廉潔），而且瞭解這樣的態度是一個包容一切的根本德行。

## 正直廉潔的德行

現代的神學學者對這端真福的倫理意義，有各式各樣的詮釋。Vann 把它解釋成「節德」（virtue of temperance）。Pinckaers 把他的注意力放在「潔淨」的意義上。其他的學者有的專注「心」，有的看重「看見」<sup>7</sup>。但是我們的解經研究指出：這端真福強調

<sup>5</sup> 但梅瑟無法見到天主的顏面（出卅三 20）。

<sup>6</sup> 參：W. R. Domeris, “Exegesis and Proclamation: ‘Blessed Are You...’ (Matthew 5:1~12)”, *Journal of Theology for Southern Africa* 73 (1990): p.71; David L. Turner, “Whom Does God Approve? The Context, Structure, Purpose, and Exegesis of Matthew's Beatitudes”, *Criswell Theological Review* 6, no.1 (1992), pp.40~41.

<sup>7</sup> 但他們很少把注意力放在正直廉潔的概念上，參：Jim Forest, *The*

的是全人「正直廉潔」的完整性——內在的自我和外在的行為平行一致；一旦缺少了這項，就成了偽善。

## 教會中的偽善？

最近天主教會裡性醜聞引起的危機，以及之後教會當局的刻意掩飾，都暴露了教會的偽善。例如，一家德國主要的周刊雜誌以〈偽善：天主教會與性〉為標題，報導了政府官員批評主教們在他們的調查中，既不公開、也不徹底<sup>8</sup>。不幸地，說天主教會充滿了偽善的類似聲音還不只一處。

偽善指出把不潔掩藏在規規矩矩的外表下。它是「偽裝出不具有的品質……擺出一副假惺惺、道貌岸然的樣子……」。事實上，它的歹毒相當於撒謊：二者一樣，都顯示出一個人心中的意念與他當時的表現之間的不調和<sup>9</sup>。改革宗的神學學者 Alan Sell (1935~) 也建議，偽善的態度正好與「誠實」相反，也與「全人的完全和諧」相反<sup>10</sup>。

*Ladder of the Beatitudes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), pp.89~103; Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Vision for the Church in an Unjust World*, rev.ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2005), pp.140~158.

<sup>8</sup> John L. Allen Jr., "Scandal Takes Familiar Trajectory in Germany", *National Catholic Reporter*, March 3, 2010.

<sup>9</sup> *Catholic Encyclopedia*, s.v. "Hypocrisy"。粗體字是著者所加。

<sup>10</sup> Alan P. F. Sell, *Aspects of Christian Integrity* (Calgary: University of Calgary Press, 1990), p.ix.

## 正直廉潔的意義

Sell 因此指明，誠實與完整是正直廉潔的主要意義。各自而言的時候，這兩個詞的意思不言而喻。作為一個整體而言，正直廉潔表達了一種個人一致（personal congruence）的感覺，亦即一個人的「公」「私」兩面的相符合。從宗教的角度來看，它指向天主命令我們的一個整體不可分生命；因此它反對顯示著一顆分裂之心的偽善<sup>11</sup>。

從另一個角度來看，William Werpehowski 認為正直廉潔指的是一種狀態或情況：「藉由一個『螺旋』，意志與渴望主導著實踐智慧（practical intelligence），而實踐智慧又指示意志與渴望；一個人如此地達到一個自我的完整性，也符合了天主所賜予的美好真理，在慈善中參與了聖愛」<sup>12</sup>。

## 正直廉潔是個德行

Sell 點出了正直廉潔的兩個主要意義，對我們瞭解它的德行很有助益。誠實於自己所相信的，意味著正直廉潔首要地指向事實的真實性。許多人深信羅馬天主教會目前面臨的性醜聞

<sup>11</sup> Stephen L. Carter, *Integrity* (New York: Basic Books, 1996), p.8, 引用在 Michael Jenkins, “The Integrity of Ministry: Communicative Theology and the Leadership of Congregations”, *Journal of Religious Leadership* 8, no.1 (Spring 2009), p.3.

<sup>12</sup> William Werpehowski, “Practical Wisdom and the Integrity of Christian Life”, *Journal of the Society of Christian Ethics* 27, no.2 (Fall-Winter 2007), p.67.

危機，起因就在於領導階層未能在一開始就把持事實真實性的原則。因此，爲了培養正直廉潔的德行，每個人以及團體的領導者首先需要表現他們的誠實。

整體性意指整合所有的各面，尤其是一個人的內在自我與外在的行爲。Keenan 從多瑪斯得到這樣的啓發：智德（prudence）「指引道德主體（moral agent）去活出一個自行管理的生命，去追求各種自然傾向的整合」，特別是整合一個人的欲望與實踐的理性（practical reason）。因此，智德與正直廉潔的德行有密切的關係<sup>13</sup>。

第三個德行是警戒心——一個人內心的思想與外在的行爲是否一致，只有靠著不斷的省察與評估。自我評估的態度——也就是警惕心——幫助我們不只達到每時每刻的正直廉潔，也養成正直廉潔的道德特性。

最後，從聖經的觀點來看，耶穌指出偽善的人只注重外在的表現，卻疏忽了公義、仁愛與信義的德行（瑪廿三 23）。

總結而言，第六端真福指出的正直廉潔的德行，就如同第六誡一樣，包括了兩個關鍵點德行，以及其他的相關德行。

---

<sup>13</sup> James F. Keenan, "The Virtue of Prudence (Ila Ilae, qq. 47-56)", in *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen Pope (Washington, DC: Georgetown University Press, 2002), pp.259, 265.

## 正直廉潔的操練

我覺得在培養正直廉潔以及它的兩個核心德行——誠實與智德——的時候，良心占了一個緊要的地位：良心敦促我們按照內在自我相信的美好與真實去行動。它有別於超我（superego），因為它督促我們的成長，而不是作為約束。梵二大公會議的《論教會在現代世界牧職憲章》這麼說：

「在良心深處，人發現法律的存在。這法律的來源並不是人，人卻應服從之。……而人性尊嚴就在於服從這法律；在來日，人將本著這法律而受審。良心是人最秘密的核心和聖所。……良心神妙地將法律揭示與人，而這法律的滿全，就在於愛主愛人。」（第16號）

許多現代的倫理神學學者遵循多瑪斯的說法，進一步鼓吹良心的至上地位，即使良心也有錯誤的時候<sup>14</sup>。正直廉潔的實踐，因而指向我們需要培養與服從一個明智（informed）的良心。Werpehowski 建議基督徒實踐悔改、更新與堅忍，來培養正直廉潔的德行：堅持地悔改與更新，能夠實質地幫助我們過一個正直廉潔的生活，因為它們「打碎我們對自己身分的幻象，與假象的主張所虛構出來的劃清界限，而且為了貧窮受苦的鄰人的益處，我們也在這個世界中自居於貧乏與痛苦」<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> James F. Keenan, *Moral Wisdom: Lessons and Texts from the Catholic Tradition* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), p.35.

<sup>15</sup> William Werpehowski, "Practical Wisdom and the Integrity of

Vann 認為在基督宗教的禮儀中，有許多正直廉潔德行的表現：禮儀是我們整個人的崇拜——我們的一言一行都是自己對天主的全部自我奉獻。再者，在禮儀中，我們在不同的層面上體驗到正直廉潔——一個人的正直廉潔是自我的更新，宇宙的正直廉潔把我們與所有的創造物融合。

在基督宗教的靈修裡，第四世紀沙漠教父「心禱」的操練——緩慢而重複地頌禱〈耶穌禱文〉，讓它逐漸整合我們的呼吸與心跳——被許多人用來做培養自己內心與外在整合的操練<sup>16</sup>。

同樣地，基督宗教的警惕心要求我們反省自己的生命。一個日益普及的實踐是聖依納爵《神操》裡的每日省察（Examen）。在這個祈禱裡，有時候也做「良心省察」：我們體察日常生活中天主聖神在我們內心的活動，去發現我們內心與外在的任何不協調。省察幫助我們對自己心靈的渴望和源泉更加敏銳，也因此對天主更加開放。有意思的是，在東方文化裡，我們也可以找到類似省察與短誦的操練。

## 楷模

在《瑪竇福音》中，耶穌斥責法利賽人與經師是偽善者，乃因他們的舉止與壞榜樣：他們的自以為義（瑪七 1~5）、自我中心與作秀似的虔誠作為，都與他們自己的教導相悖（瑪廿三

---

Christian Life”, p.69.

<sup>16</sup> 參：Jim Forest, *The Ladder of the Beatitudes*, pp.96~97.

1~33)。跟他們相反的，耶穌給我們一個正直廉潔的生活楷模，他的行為與他宣講的天國喜訊完全吻合，像他對天父的祈禱（瑪十四 23）與對天父的服事（瑪廿 25~28）。

在天主教會裡，故教宗若望保祿二世告訴我們他心目中正直廉潔上的典範：有一次在教宗會見教友的場合裡，他鼓勵大家培養正直廉潔的德行，猶如教宗庇護十一世一般：

「親愛的兄弟姐妹們，這些是教宗庇護十一世全面性格的一部分……在這裡，我要邀請也鼓勵你們要更加地致力於培養（與教宗庇護十一世）相同的價值，亦即正直廉潔、有紀律、忠於職守，而且堅定不移地追隨耶穌、慷慨地參與教會生活、在社會中做堅強的福傳見證。<sup>17</sup>」

教宗庇護十一世任職期間，正值法西斯政府與納粹黨崛起。他的正直廉潔主要顯示在他以福音精神發布的社會訓導，特別是他以文字（例如：《四十週年通諭》[*Quadragesimo Anno*]）來鼓吹社會正義與公共利益，也譴責當時正在崛起的強權。他的基督徒正直廉潔影響了當時的社會。

## 正直廉潔德行的社會及公眾面

首先，正直廉潔的德行督促我們社會與教會的領導人，去重新檢討他們的領導角色。海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）正確

---

<sup>17</sup> Pope John Paul II, *Incontro di Giovanni Paolo II con la Popolazione di Desio*, papal speech to people of Desio, May 21, 1983.

地注意到，第六端真福對我們社會更新的重要性。當我們對自己在社會上做教師、律師與政治家的召叫忠誠持守時，我們對社會的重建就能有所貢獻。

在天主教會裡，當教會的領導階層沒能夠在性醜聞一開始就開誠布公，許多平信徒與神職人員呼籲教會不要只是道歉與表示謙遜，而要鼓起勇氣地誠實面對與真正改革。有一位牧靈神學學者建議一種神學反省的交談模式（communicative model of theological reflection）——以未承諾環境的辭令做實驗，而超越二者間的界線、一起反省<sup>18</sup>——來幫助教會領導者保持領導角色的操守。他如此解釋：「神學反省的交談模式，為組織領導者的務實傾向與身為基督徒對核心信德的承諾堅持，二者之間終其一生的反覆磋商，提供了支持與重要的工具」<sup>19</sup>。

在廣義的社會裡，正直廉潔與誠信在今天病態的商業環境

---

<sup>18</sup> 譯者註：英國威爾斯聖公會主教神學家羅雲威廉斯（Rowan Williams）建議神學可以扮演三個角色：禮讚（celebration）、交談（communication）與評論（critical）。在交談的功能上，威廉斯建議基督徒進入社會中，以一般人所用的詞語來解釋基督信仰，讓世人看出基督信仰能夠補足他們的生活。在此，作者建議教會的主教們不要躲在信仰或教會的保護傘之下，而坦然地與外面的世界溝通。此處意指藉著世俗社會（未承諾環境）的辭令來進行溝通，以超越宗教與世俗的界線。參：Gabriel Flynn and Paul D. Murray, *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p.519.

<sup>19</sup> Jinkins, “The Integrity of Ministry”, p.7.



裡尤其是個挑戰。從每天的新聞報導裡，我們看到許多公司，不論規模大小，或是跨國際、或是地方性，都試圖掩飾他們產品的缺陷<sup>20</sup>。在媒體中的大部分廣告，經常誇大它們的性能，隱藏他們產品的已知缺陷，誤導消費者在選擇產品時的判斷與決定。因此，正直廉潔的德行應該要求今天的商業經營手法來個轉化。

最後，這個德行對社會與團體的影響，帶我們回到公義的議題上，因為一個人的真實與完整不只影響個人的福祉，也關係到整個團體與社會。在這裡，我要舉出兩個具體的想法：首先，正直廉潔要求我們以公平對待他人，特別是我們的屬下；其次，具有正直廉潔德行的領導者，他們依照自己相信的去真實行事，不可避免地會對社會的不公義提出挑戰。薩爾瓦多（El Salvador）總主教羅梅洛（Oscar Romero）極力保護窮人免於政府的壓迫，甚至要求國際干涉，終於導至薩爾瓦多政府在 1980 年派人暗殺了他<sup>21</sup>。要學習這樣的榜樣，我們需要有天主恩賜的勇氣，對自己誠實，也對他人和天主誠實。

---

<sup>20</sup> 在 2010 的一年當中，就有許多嚴重的措施不當及掩護隱瞞的事發生，從以前的全球財經公司 Lehman Brothers 到大汽車公司豐田都是例子。關於豐田汽車自動加速失控一事，2011 年 11 月在美國地區法院加州中區分院提出集體訴訟案，此案尚未解決（譯者按：此案已在庭外和解）。2011~2012 年間，另一數億美元的公司 Olympus，承認不當地使用金錢來隱瞞交易中的巨大損失。

<sup>21</sup> 譯者註：教宗方濟各在 2015 年 5 月 23 日宣布把羅梅洛總主教列入真福品。

# 第廿三章

## 第七端真福

(瑪五 9)

締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。  
(思高譯本)

和睦的，是真福，因為他們將稱為天主子。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

瑪五 9 是《瑪竇福音》作者所加的第三端真福。學者們注意到：基督宗教典外文獻 (noncanonical work) <sup>1</sup> 諾貳五二 11~12 有平行句子 (「使人渴慕和平的人是有福的，攪擾那些心存和平者的人是有禍的」)，其文句的使用及主題，與瑪五 38~42 (論報復) 很接近。不巧地，瑪五 9 以及它的平行經句對締造和平的人都沒有用形容詞加以限定；也因此，瑪五 38~42 算是個有些爭議性的文本，因為「締造和平」的意義可能帶來的政治含義，這在稍後還會討論到。

根據 Betz 的說法，「締造和平的」的希臘字 εἰρηνοποιός 是個形容詞，用來描寫那些為人民帶來良好治安以及社經福利

---

<sup>1</sup> 譯者註：參閱本書第廿章註釋 5 與註釋 6，見 295 頁。

的領導者。在古希臘的社會裡，經過幾個世紀的征戰，人們渴望和平與安定，因此，締造和平非常為人所珍貴。古代哲人也認為在家庭裡以及人際間，它是一項當急之務。

在猶太文化中，「締造和平」被視為一個德行。Harrington 說，希伯來的 *shalom*（「平安」）概念在舊約和猶太文化裡至關重要：它指向豐沛圓融的全面關係，是天主恩寵的滿全，也有它的宇宙層面，亦即造物主意願宇宙該有的秩序。還有一位學者指出：「締造和平」這個詞與希伯來字的 *mishpat*（「公正」）平行，接近公義的概念，而非只是秩序中的平靜<sup>2</sup>。因此，在猶太文化傳統中，這個詞的應用，並沒有把戰爭與暴力完全排除。

Betz 進一步指出，在新約傳統中，*ειρηνοποιός* 只出現一次，而另一個字 *ποιειν ειρήνην*（「締造和平」）在別處用得較多（例如：雅三 18）。與「締造和平的」同樣的概念也出現在聖經其他地方，即使沒有用同樣的字——例如在山中聖訓（瑪五 21~48）的對句中，「締造和平的」的實例，就呈現在家庭與友誼的論述裡。

整體而言，聖經的傳統及其與之對應的文本，傾向於把締造和平看成恰當的人際關係。

---

<sup>2</sup> 參：Mark Allan Powell, "Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom", *Catholic Biblical Quarterly* 58, no.3 (1996), p.474.

有鑒於這些關係，「締造和平的」這詞意味著積極的作為，用來描寫一些設法給人帶來平安的人（即「締造和平者」，或譯「使人平安的人」），而不是指倡導和平主義者的這類人（pacifist）。有的學者更認為它具有「和解」的意味，也因之有原諒之意。在上述這兩種情形下，促成平安都是跟隨耶穌的必要條件，因為耶穌就是帶來平安的人（路二 14），而天主是主要的締造和平者（特別是祂原諒了罪過），也是使人平安的天主（羅十六 20）。

先前提到有關「締造和平」如何解釋的爭議，乃來自於對「平安」（或譯「和平」）與天國之間關係的一種瞭解：平安是構成天國的一個要素（羅十四 17、19），而締造和平（使人平安）是天國的功能與義德的直接結果（與要求）<sup>3</sup>。有的學者認為：義德與天國都要求一個人在生活中全面地使人平安（追求和平），包括政治與經濟在內。在這個意義上，它的政治後果可以預期。但是，如前所述，瑪竇在山中聖訓中所給的例子都是個人之間的關係，而非社會政治團體之間的關係。再者，這些勸勉都只被當作每個門徒應當仿效的例子，有些學者因此認為它們是用來鼓勵門徒們培養彼此之間該有恰當的關係，之後才把它擴大運用到社會與政治的環境裡。換言之，這些勸勉並不是處理政

---

<sup>3</sup> 參：Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), pp.138~139; Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. James E. Crouch (Minneapolis: Fortress Press, 2007), pp.188~189; Powell, "Matthew's Beatitudes", pp.473~474.

治團體之間事務的一般通則。在此，締造和平在更廣泛的政治範例上的運用，只是次要的考慮。

除了這個爭議之外，這端真福另一個令人不解之處，是它與瑪十 34~35 之間的不調和，在那裡，耶穌宣稱祂來不是爲了帶平安，而是帶刀劍。Davies 和 Allison 解釋這樣的不調和，是典型的瑪竇風格（例如：瑪十六 6，廿三 3）；瑪竇只是想一方面保留傳統，一方面有他自己的創意。Betz 又加上，瑪竇基本上只是確認使人平安（締造和平）的正面價值，即便他的信友團體當時正處於惡劣環境之中。

這端真福的許諾，是使人平安（締造和平）的人要被稱爲天主的兒子（子女）<sup>4</sup>。這裡給予天主兒子神聖身分的許諾，與對締造和平者的告誡，在舊約中有平行的經句（編上廿二 9~10）：在彼處，締造和平者與天主兒子的身分同樣是關聯在一起的。

在《瑪竇福音》中，「天主的兒子」這詞只出現過一次。但在舊約與新約中，有多處標明誰是天主的兒子——就是有義德的人（例如：智五 1~5；默廿一 7），天主這樣稱呼他們。平常我們

---

<sup>4</sup> Harrington 注意到：舊約中，「天主的兒子」的稱號影射一個人參與了天使的行列（創六 1~4），中性的「子女」一詞可能會模糊了這個暗示。另一方面，Hamm 指出：「子女」也是瑪竇的一個選項，他之所以使用「兒子」一詞，可能是想與「天主子」的頭銜連結。我在本章中用「天主的兒子」，因爲這樣比較忠實於希臘原文的翻譯，但這用法絲毫沒有歧視女性的意思，就像（天主的）「兒子身分」沒有把女性排除於外一樣。

把「天主稱呼某某是這樣的人」等同於「某某就是這樣的人」，這端真福的許諾可以讀成「他們將是天主的兒子」<sup>5</sup>。Betz 又說道，瑪竇認為一個人如果行為肖似天主自己的作為，就已經是天主的兒子——他們是稱呼天主為「父」的人（瑪六9），在末日來到的時候，他們將成為天主的兒子，分享天主的肖像。

這端真福中，「天主行動時的被動式語態」（divine passive）的使用更顯示了這個承諾總體的末日性質。但是 Betz 正確地指出，瑪竇對天主兒子的瞭解有別於聖保祿的，為保祿而言，現時的稱號並沒有免除一個人在末日需要面對的最後審判。

總結而言，第七端真福包括了一個重要的倫理信息，締造和平（使人平安）在希臘與猶太世界中，都是歷史悠久而且很被重視的倫理德行。它主要重點在人際間的關係，要求對人的修和與原諒。耶穌也要求我們追求和平。由於它的政治蘊涵以及它與暴力間看似矛盾的關係，締造和平這個概念引起了一些闡釋的問題，但是瑪竇基本上確認了締造和平的正面價值，認為締造和平是跟隨耶穌的人該有的態度，不把它當作一個政治議題看待。在糾紛遍地的今天，締造和平是極其需要的。

---

<sup>5</sup> William D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (New York: Continuum, 1988), p.458.

## 締造和平的德行

當我們為希臘文的「和平」與希伯來文的「平安」這詞彙做字面意義的解經時，顯示出它與「公義」（“justice”）的概念是平行的。許多人對此都表同意。有些神學學者依此而宣稱，這端真福有它的政治蘊涵。但是依據我們的研究，我們清楚知道瑪竇認為「平安」（或譯「和平」）及締造和平（使人平安）是一個人在人際關係與團體裡該有的態度，影響社會變革只是後果而已。這樣的理解顯示：這端真福絲毫沒有鼓吹建立基督徙政黨的意思。

### 渴望和平

我們的個人經驗與歷史證據都顯示：我們的社會一直是紛擾不休，幾乎在人類關係與社會生活的每一面，特別是在不同種族文化或是國家之間，我們都看到不調和與衝突。二十世紀較為人知的衝突，包括有美國的種族隔離以及北愛爾蘭的「麻煩」（“the Troubles”）<sup>6</sup>。有些衝突甚至演變成戰爭，例如 1990 年代發生在盧安達（Rwanda）兩個種族 Hutu 與 Tutsi 之間的內戰與種族滅絕事件。

美國心理學學者 Ralph White（1907~2007）從反省越戰的經驗中，點出人類衝突（或和平絆腳石）的六項原因，包括了「自

---

<sup>6</sup> 譯者註：「麻煩」（the Troubles）指在北愛爾蘭新教徒與天主教徒因為政治主張的不同而引起的暴力衝突。

以為是」以及把他人想成「窮兇惡極的敵人形像」<sup>7</sup>。這些絆腳石以及之後的衝突，往往引導至雙方的仇恨、暴力與痛苦。在國際上，他們導致大量的傷亡、窮困、遷徙、恐懼等等。Pinckaers 說得很對：「我們渴求外在的和平，藉著敦親睦鄰來得到它；我們也渴求內心的平安，期望無憂無慮，沒有內在的衝突」<sup>8</sup>。因為這樣的渴慕，我們需要在人類所有的各層關係上全面地締造和平。

### 平安及締造和平的意義

平安是天主藉由耶穌基督賞賜給我們的一個重要恩寵（若十四 27）。而基督徒則受命把這個平安帶到世界上（路十 5）。只是，我們需要區別真正的平安以及讓許多人誤以為真的虛假和平。如同 Hellwig 與其他學者所說的，真正的平安不是非得妥協，以及丟棄和逃避對抗的局面，而是要承認衝突的無可避免。真正的平安只有在人類關係有所轉化、衝突得到解決的時候才能達到。另一方面。虛假的和平，如 Crosby 所寫的，或是採

---

<sup>7</sup> 參：Ralph K. White, *Nobody Wanted War: Misperception in Vietnam and Other Wars* (New York: Doubleday, 1968)，引用在 Michael H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Vision for the Church in an Unjust World*, rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis, 2005), pp.161~162.

<sup>8</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans. Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998), p.154.



用靠武力與統治來維持的所謂「羅馬式和平」(pax romana)<sup>9</sup>模式，或是靠忍受一切的混亂與痛苦、委曲求全地得到表面的安定。對和平有這樣的誤解，導致一些活動分子宣稱公義與和平是無法相容的。

梵二大公會議的《論教會在現代世界牧職憲章》提供了一個真正和平的天主教定義：

「和平並不只是不作戰，亦不只是敵對雙方之間建立武力的平衡，更不由於獨裁所致，而是名符其實的正義的偉業。……和平絕非一勞永逸之事，而應經常由人類去建樹(第78號)。」

在這裡，梵二強調也確認和平不只是奧思定所說的「秩序的穩定」，而且是鼓吹公義的實現。Crosby 因此聲稱和平是一種需要「做」的「工作」。Hellwig 以類似的方式來解釋基督徒的締造和平：它是「把天主作為我們生命的中心，作為社會的中心……〔它意味著〕對天主的秩序和統治的歡迎……〔以及〕依照天主的法律去生活……〔第一步是〕聆聽那些被迫保持緘默的人……並且對那些被剝奪了一切的人們，幫助他們恢復維生之計以及社會參與」<sup>10</sup>。

---

<sup>9</sup> 譯者註：從主前 27 年到主曆 180 年的約莫兩百年間，羅馬帝國經歷了史上未有的沒有戰亂的一段時期。這個和平的得來，是靠著羅馬軍隊把帝國境內以及周遭的「蠻族」多加以制伏的結果。

<sup>10</sup> Monika K. Hellwig, "The Blessedness of the Meek, the Merciful, and the Peacemakers", in *New Perspectives on the Beatitudes*, ed. Francis

簡言之，對受到天主啓發的基督徒來說，平安這禮物是耶穌倫理願景的一部分。從此處來看，基督徒對平安與締造和平的瞭解，有異於其他的宗教或傳統。但對所有有誠意的人們，締造和平不只是外在的行爲，也是一個人內在的品質。

### 締造和平是個德行

以上的討論指出：真正的和平是植基於公義之上。因此培養締造和平德行的同時，也得培養公義的德行。而且真正的和平，既不靠武力也不靠不計代價的接受不公義，溫良的德行與剛毅的德行也都需要：溫良的德行需要有耐心、也拒絕使用暴力，而剛毅的德行則要求積極地尋求和平，並且持之以恆。如此，第三端與第七端真福就緊密相關聯。

還有，第二端真福所暗示的德行，像同理心以及哀慟的美德，也跟締造和平有關，因為它們能夠激勵我們去幫助他人得到平安。另外，爲了避免累積起那些有害和平的絆腳石，我們也需要培養謙遜的德行。

最後，因爲一個締造和平的人在整個過程當中難免遇到一些反對的人，所以要有憐憫的德行（特別是原諒人的實踐），才能導致關係的轉化，以及最終的和解。在締造和平與恢復公義關係的整個過程中，憐憫的德行是至關重要的。

由此我們可以看出，第七端真福中的締造和平的德行，極

需有前面幾端真福德行的配合。

### 締造和平的操練

對於這個德行，我們可以指出各種實踐與需要當心之處：

首先，在自己的心中先要有平安。Pinckaers 說得對：「我們無法想像持久的和平……除非有一個生根於和平的良心……也無法與他人保持積極與穩定的和平……如果我們有許多內心衝突」<sup>11</sup>。

其次，締造和平要實踐在所有層次的人際關係上，Vann 與海霖（Bernhard Häring, 1912~1998）因此堅持在自己的家庭中締造和平的重要性，齊家之後才能治國、平天下。如同我們先前提過的，在儒家思想中也有類似的說法。

第三，我們不能僅止於移走那些和平的絆腳石，還需要積極地建立起正確的人際關係。因此，我們對他人要進行交談，也顯示我們互相的尊敬與關懷。例如，基於早期基督信友團體的經驗（瑪十八 10~22），Crosby 提出一個建立良好關係的三階段作法：先確認對方的重要與價值；善意的規勸；以及團體內的和解。大多數人都同意，這個模式也適用於非基督徒的團體內。

實際上，這樣的實踐經常具體地呈現在基督宗教的禮儀與

---

<sup>11</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness*, p.158.

聖事內。例如：在天主教會的和好聖事裡，我們體會到天主和平的祝福；在感恩祭的團體祈禱裡，我們原諒他人，特別是我們的敵人以及在生活中難以相處的人們；之後的平安禮更顯示了我們願意與團體中的其他信友和解與互祝平安。這是締造和平的一個重要的禮儀實踐，藉著它，各種不同文化與社經背景的信友們融合成單一的信仰團體。

## 楷模

耶穌是舊約先知所預言的和平王子（依九 5）。例如：在《路加福音》裡，他強烈地為和平呼籲，把天主的平安帶給我們（路二 14），尤其是他以原諒我們的過錯給我們平安（路廿三 34）。他要我們向他學習，把平安帶給這個世界（路十 5-9）。

在基督宗教歷史上，亞西西的聖方濟各（Francis of Assisi, 1181~1226）、西安那的聖女加大利納（Catherine of Siena, 1347~1380），都將在當時的教會與民事政府之間締造和平而著稱。特別是聖方濟各以締造和平為他一生的座右銘，有一首締造和平的著名歌曲，傳說是出自他手：「天主，讓我成為你和平的工具，在有恨的地方播下愛的種子；在有傷害的地方播下原諒……」<sup>12</sup>。

在二十世紀裡，我們見到許多努力與敵人建立和平關係、為自己的國家帶來和平的國際人士<sup>13</sup>。在美國，桃樂斯·戴

<sup>12</sup> 從德行倫理學的觀點，這首歌提供了好幾個締造和平的基督徒德行——亦即信、望、愛三超德，以及喜樂的德行。

<sup>13</sup> 在人際層面上，許多人記得教宗若望保祿二世原諒了在 1981 年

(Dorothy Day, 1897~1980)「在天主教會以及美國國內，把和平主義運動 (pacifism) 以及以宗教為由而拒絕服兵役 (conscientious objection) 樹立成正當理由」<sup>14</sup>而為人所熟知。在南非，諾貝爾和平獎得獎人戴斯蒙·屠圖 (Desmond Tutu, 1931~) 總主教，對南非的結束種族隔離政策貢獻很大，有許多年，他不只是嚴厲批評少數的白人政府，更重要的是他不斷地呼籲雙方的和解，特別是後來在主持真相與和解委員會的時候。他的表現成為世界其他各地類似的衝突後，和解與締造和平的典範<sup>15</sup>。

在天主教會裡，教宗若望廿三世也被許多學者認為是一位和平的提倡者。在他任教宗期間，提出許多大膽的倡議，例如他的《慈母與導師》(Mater et Magistra) 通諭與《和平於世》(Pacem in Terris) 通諭。教宗指出穩定的世界局勢，要建立在天主在創世時所建立的秩序，以及世界中人類現實的本質上。在締造和平上，他提出一個激進的方法，來向世界上的暴虐霸權挑戰。的確，在許多宗教之間，天主教會一向以在正式文件中鼓吹和平而著稱。

## 締造和平德行的社會及公眾面

雖然締造和平的德行主要是在人際與團體間的層面上，轉

---

試圖暗殺他的人，並且與他和解。

<sup>14</sup> Mark Zwick and Louise Zwick, *Dorothy Day, Peter Maurin, and the Catholic Worker Movement*, [www.cjd.org/paper/pacifism.htm](http://www.cjd.org/paper/pacifism.htm)

<sup>15</sup> The Desmond Tutu Peace Center, "About Desmond and Leah Tutu", [www.tutu.org/bio-desmond-tutu.php](http://www.tutu.org/bio-desmond-tutu.php).

化與恢復良好的關係，我們的論述也指出它有重要的社會影響。事實上，擺在我們今天世界的事實，告訴我們締造和平的實踐不能停止在人際與團體間的層面。有些神學與倫理學學者也建議我們，要把和平帶到所有的階層裡，因為基督來是爲了把和平與和解帶給所有的人類。

所以，他們當中有些人，像基督新教門諾會（Mennonite）的尤德（John Howard Yoder, 1927~1997），<sup>16</sup>就主張：在今天社會中，締造和平的類似做法可以是非暴力抗拒，和非暴力的直接行動（direct action）<sup>17</sup>。他們相信基督徒生活中的一個核心規範，就是不抗拒的愛，包括了非暴力主義與和平主義。另一方面，Stassen 鼓吹「公義的締造和平」，亦即非暴力的直接行動必須伴以其他的倡議，像停止核武競賽等。他認爲兩個策略之間並不相抵觸，倒是有一些共同點，例如兩者都是主動的，也確認對方的尊嚴。尤其是，Stassen 強調國際間合作的必要，他深信那些已經參與國際合作的國家之間，「發動戰爭或是被迫迎戰的可能性降低」<sup>18</sup>。在國際的領域上，其他的學者呼籲國家間的原諒，作爲締造和平的方法。

---

<sup>16</sup> 譯者註：美國門諾會倫理神學家、和平主義者，特別關注基督徒的社會及政治關懷。

<sup>17</sup> 譯者註：直接行動指的是一群人爲了揭發、強調社會中的某一個問題，爲了引發社會大眾的注意，而採取的行動。

<sup>18</sup> Glen H. Stassen, "The Sermon on the Mount as Realistic Disclosure of Solid Ground", *Studies in Christian Ethics* 22, no. 1 (2009), p. 70.

類似地，天主教會也把國際間的採取重大行動做爲提倡與締造和平的方法<sup>19</sup>：光是對作戰方式加以節制是不夠的，而是應該全面禁止所有的戰爭。締造和平是所有基督徒的責任，而公義則是所有真正和平的基礎。我相信我們每個人都可以在今天的世界裡做些事來提倡和平。

最後，但也是相當重要的，Carter 把締造和平更擴展到宇宙的層面。他認爲宇宙的和平「不在於物質的開採，而在於宇宙萬物都與天主有良好的關係」，每一物與其他諸物都有良好與公義的關係<sup>20</sup>。我深信把締造和平擴展到與地球和平共存，不只是必須的，而且在廿一世紀的今天是非常急迫的。

---

<sup>19</sup> 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》，88~90 號。

<sup>20</sup> Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Sociological and Religious Reading* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), p.136.

# 第廿四章

## 第八端真福

(瑪五 10~12)

五 10—為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。  
(思高譯本)  
為義而被窘難的，是真福，因為天國是他們的。(蕭靜山譯本)

五 11~12—<sup>11</sup>幾時人為了我而尋罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們，你們是有福的。<sup>12</sup>你們歡喜踴躍罷！因為你們在天上的賞報是豐厚的，因為在你們以前的先知，人也曾這樣迫害過他們。(思高譯本)

<sup>11</sup>人若為我的緣故，辱罵你們，難為你們，誣告你們種種不善，你們正是有福的。<sup>12</sup>你們該歡喜踴躍。因為你們在天上的報答，是豐厚的；在你們以前的先知們，人也是這樣難為了他們。(蕭靜山譯本)

### 聖經文本的命令何在？

第八端真福是瑪竇所加的四端真福中的最後一端。瑪五 10 在《路加福音》中找不到平行的句子，可能是最後給加上去的<sup>1</sup>。它和第一端的許諾一模一樣，二者形成一個「首尾呼應」(inclusion) 的文體。Davies 與 Allison 因此認為我們可以由此

---

<sup>1</sup> 但是第 11~12 節與路六 22~23 平行。



推論：其他被置於這兩端真福之間的許諾，可以看成是天國許諾的不同表達方式<sup>2</sup>。Harrington 也注意到：第八端與第四端互相輝映，都聚焦在「義德」之上，預先為瑪五 20 更大義德的要求做前瞻。瑪五 10 因此在真福八端裡佔了很重要的地位。

再者，由於瑪五 10 與瑪五 11~12 都有受迫害的共同主題，它們的關係密切，因而有些學者把瑪五 11~12 看成第九端真福，即便這兩節與其他真福有幾個不同之處：它們的主詞是第二人稱複數型，而且它們的字數也比較長得多<sup>3</sup>。為這些學者們而言，瑪五 11~12 一方面是真福八端與愛仇的教導之間的橋樑，一方面也是由真福到「光與鹽」言論的一個過渡段落。有的學者甚至認為，最後加入的瑪五 10 就是為了有九端真福，亦即三的倍數，這樣也完成了真福的三合一（triadic）結構。但基於前面已述及的原因，我還是認為瑪五 11~12 是第八端的延伸

---

<sup>2</sup> Robert Guelich 甚至聲稱第一端與第八端的主詞，彼此互為同義字。參：Robert Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word Books, 1982), p.93.

<sup>3</sup> 關於從第三人稱轉變為複數型的第二人稱，有許多不同的解釋：有的人認為這是修辭上的一個設計；有的人認為之前的真福裡所談的都是一般性的，這裡則是對門徒們的具體處境而言。參：Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, ed. Adela Yarbro Collins (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), p.147; Mark Allan Powell, "Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom", *Catholic Biblical Quarterly* 58, no.3 (1996), p.477-478; William D. Davies and Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (New York: Continuum, 1988), p.461.

（參閱本書第十六章）。

至於瑪五 10~12 裡「義人被迫害」的主題，在舊約裡多處可以找到，例如智二 10~20。Betz 注意到，在這些希伯來文本裡，迫害先知是一個重要的主題，後來演變成殉道思想。這個主題在古希臘也有，大哲學家有時候被描繪成被迫害的有義之士。無論如何，Davies 與 Allison 觀察到這些希伯來經句中，沒有一個對被迫害的人給予祝福的。相反地，我們在新約傳統裡，可以在伯前三 14 找到相平行的句子：不過真福八端不像《伯多祿前書》一樣，還論及耶穌的生平與死亡。

Davies 與 Allison 更聲稱「迫害」的希臘動詞 *διώκω* 可以是指「肉身上的傷害」以及/或「言語上的虐待」。而被動完成式的動詞意味著瑪竇知道迫害已經開始，而且持續到現在（例如：瑪十 1~33）。而希臘字 *ἐνεκεν*（「為了……的緣故」）顯示天主所要求的義德是引起迫害的原因。

這樣的理解，導致像 Lutz 一類知名學者評論說，瑪五 11~12 的主題與描寫，彼此印證了一些看法：

首先，瑪五 11~12 裡的第二人稱複數意味著遭受迫害，是做耶穌門徒的一個代價，因為耶穌在這裡是直接地對門徒們說話。

其次，瑪竇論及的三種迫害方式，如果與路六 22 比較，顯

示瑪竇的信友團體經驗到的衝突程度更爲厲害<sup>4</sup>。Betz、Harrington 與其他學者表示，這樣的迫害在新約（例如：宗五 17~18）與猶太傳統裡都可以找到例子。「辱罵」是由智慧文學而來，與「迫害義人」的傳統主題（例如：詠六九 10）有關。「迫害」特別用在這裡，意味著迫害來自於內部，亦即暗示瑪竇信友團體是被猶太人所迫害。「捏造一切壞話毀謗〔某人〕」可以看成是詆毀中傷，在希伯來經典中討論得很多（例如：肋十九 16），也是智慧文學中與殉教有關的傳統主題（例如：箴六 17）。「錯誤地」（*falsely*）一詞<sup>5</sup>，可能是用來更清楚地說明迫害者的敵意而加上的。

第三，猶如 Davies 與 Allison 所言：瑪五 11 中的遣詞用字以及主詞的省略，都意味著當時的迫害相當普遍，而且有著各種不同的情況。然而，這節提供給我們迫害的具體描寫：那些受到諸種迫害的人，的確是爲義而遭受苦難。

第四，「爲了我」一詞清楚地指出：耶穌以及他的教導可能是被迫害的原因。爲耶穌的門徒而言，跟隨耶穌及其教導是

---

<sup>4</sup> 但是 Betz 與 Harrington 都指出這些迫害意味著猶太基督徒與其他猶太教信徒的最後決裂並沒有在真福八端中顯示出來。

<sup>5</sup> 譯者註：「錯誤地」（*falsely*）這個副詞，在有些希臘文抄本中被省略掉，但是在許多抄本中都有這個字：「捏造一切壞話（錯誤地）毀謗你們」。New American Bible 及 New Jerusalem Bible 兩英譯本，都把 *falsely* 這個副詞譯出了；可是《思高本》、《蕭靜山譯本》及《和合本》等中文譯本，都省略了這個副詞，可能是爲中文文脈上的順暢。

理當該做的。瑪五 12 推論式的邏輯讓我們想到在舊約傳統中，「遭迫害而受苦」是先知蒙召使命的一部分（例如：厄下九 26）。它也對目前的迫害給了一個歷史的裁決，以及承諾的報酬。可能進行迫害的人是法利賽人與經師，那些殺害先知人的後裔（瑪廿三 31~36）。Betz 注意到在猶太傳統中，「為義受迫害」是義人們最大的考驗，也是最大的德行。

關於第八端真福裡的承諾，從瑪五 12 句子的前兩部分給予我們更多的資訊——要領受「豐厚的」賞報。Harrington 與 Betz 說：因受迫害而從天主領受賞報的概念，在猶太人的默示文學中可以找到（例如：厄肆七 88~100）<sup>6</sup>。但是猶太的教義認為賞報是有條件的，由夠資格的人領取，而且只領取一回。當瑪竇把它引用到山中聖訓與真福八端時，他暗示那些跟隨耶穌教導的人擔保會得到天上的財寶。這個擔保，就成了歡喜踴躍的原因，但是要領取這個賞報，要等到末日天國的來臨。如同 Luz 所言，賞報的擔保是在最後審判的時候（瑪六 1）。

最後，為 Betz、Davies 與 Allison 而言，在瑪五 12 中的兩個命令詞 *χαίρετε*（「歡喜」）與 *ἀγαλλιᾶσθε*（「踴躍」）帶有禮儀的韻味；而 *ὅτι*（「因為」）的子句則提供了為何歡喜的原

---

<sup>6</sup> 譯者註：《希臘七十賢士譯本》中有部分作品沒有被收入《拉丁通俗譯本》中，亦即沒有被列入天主教的「聖經正典綱目」之中。《厄斯德拉肆書》是其中之一。這類作品還包括：《厄斯德拉參書》、《默納舍的祈禱》、《聖詠第一五一篇》、《瑪加伯參書》、《瑪加伯肆書》。

因：門徒們跟從前的先知一樣，要被看成是天主的僕人，領受豐厚的賞報。這個 *óti* 子句雖然沒有具體明言豐厚賞報的內容，但是應該就像前面真福中類似的子句一樣。Betz 說的對，這個子句等於是前面所有賞報的綜合。如此說來，這兩個命令句不只是指末世性的未來，也是指當下的現在。

總之，瑪五 10~12 的意義有很深的希伯來基礎：那些為義而受各種言語上或肉身上迫害的人，不論是過去的先知，或是現在追隨耶穌及其教導的門徒們，都會在末世天國來臨時得到豐厚的賞報。因為這個賞報是擔保的，所以現在就應該歡喜踴躍。這端真福總結了這些基本的想法，而成為整個真福八端倫理教導的高潮：第一端真福裡的謙遜態度，在培養為義德而受迫害這個最高的德行中達到頂峰。

## 為義德而受迫害

我們的解經研究顯示：如同第四端真福一樣，第八端真福的重點在於「義德」之上。我們也看到迫害與隨之而來的各式各樣的痛苦，是因為尋求「義德」、追隨耶穌與其教導、扮演先知角色的直接後果。福音的作者提示，為那些忠實於耶穌的命令、繼續耶穌的使命的人，他們受到的迫害與痛苦在現時還延續著。這樣的理解幫助我們在現在的世界中闡釋第八端真福的意義。

## 迫害的新樣式

在現代世界的許多地方，人們仍然因為各種不同的原因受迫害，從明顯的政治與宗教原因，到僅僅是為了替窮人與被迫害者爭取公義。這些人有的受到肉身上的酷刑、有的鋸鐺入獄、有的被迫流亡，這種例子在中國與緬甸比比皆是。甚至在明文禁止肉身迫害的國家裡，還是有許多人受到不公義的對待，像以監管制度來限制行動，以及剝奪基本人權等等。Pinckaers 說得很對，今天有些基督徒為了忠實地活出信仰生活，也受到了許多迫害，在中國的地下教會天主教徒就是好的例子。

固然教會在其整個歷史中受到各種迫害，但有些時候，它也扮演了迫害者的角色，例如中古世紀的異端裁判法庭（inquisition）以監管、強迫噤聲等手段，來處罰那些被認為可能危害到信理教導的人。像伽利略（Galileo）因為他的理論被教會當成是相反聖經的異端，而被迫害。

現今的時代裡，還有不少基督徒和神學學者仍然經驗到被教廷當局某種方式的迫害（例如：被邊緣化，或是被迫噤聲）。另外，在信友團體裡，也有些人因為他們的性別傾向，或是他們對一些非信理或倫理議題的觀點，而被有意或無意地冷落或排斥；而進行這樣迫害的人自己還覺得理直氣壯。

## 殉道的意義

殉道是不公義地被迫害最好的例子。希臘字  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\varsigma$ （殉道者）是指一個因為作證而被迫害的見證人。在基督宗教的文字

作品中，這個字是指門徒們冒著被迫害、甚至可能喪生的危險，為他們的基督信仰作見證。後來，這個字就專指為信仰而犧牲生命的人。多瑪斯說殉道是勇德的行為，因為它「不顧迫害的暴行，堅定地持守他們的信仰與義德」（ST II.II.124.1）。為基督的緣故而犧牲生命，是殉道最好的表現（ST II.II.124.4）。在教會裡，殉道是列入聖品的一個決定性因素<sup>7</sup>。

雖然我們今天很少需要冒生命的危險去為我們的信仰作見證，一位學者說得好：為了愛主愛人的緣故，我們仍然被召叫在日常生活中死於自我<sup>8</sup>。多瑪斯的說法以及「死於自我」的召叫，都告訴我們應該培養一些基督徒的德行。

### 為義德而受迫害是個德行

顯然地，要忍受迫害所需要的第一個德行是「勇德」。「勇德」是四達德之一，能「保守著意志力，防止它由於害怕身體的邪惡而從理性的優點退縮」（ST II.II.123.4）。勇德使得一個人有能力面對與忍受可以預期的迫害而不投降；它也使人可以擔負起積極與先知性的任務。

然而，比勇德更需要的是義德。我們是因為渴求義德而遭受迫害的，正是為了替那些社會不公義的受害者打抱不平的關

---

<sup>7</sup> Robert Ellsberg, *All Saints* (New York: Crossroad, 1997), p.1, 引用 Jim Forest, *The Ladder of the Beatitudes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), p.138.

<sup>8</sup> 參：Forest, *The Ladder of the Beatitudes*, p.146.

係。我們渴慕找尋天主義德的動機，就是因為我們知道受害者的存在，而且知道我們要為這些受害者除去不公義。然而，當我們蒙召去伸張公平與義德的時候，不能懷著報復的心態。相反地，我們要效法基督——在這裡，特別要學習他溫良的榜樣。由此而言，第八端真福雖然要有勇德的基礎，但是也跟第一端所需要的德行密切相關。

最後，天主召叫我們歡欣踴躍，不只是為了末世性的賞報，也是在受迫害當中要表現的態度。我們要學習在試探中和在天主內都要喜悅（斐三 1a，四 4），而非為了物質上的滿足而喜悅。如同在第三端真福提過的，這樣的喜樂指向感恩的德行——被有些人認為是「倫理生活中的中樞之德」<sup>9</sup>。因為我們的生命處處都盈滿著天主的恩賜，一個基督徒的生命應該就是對天主恩惠的最佳回應<sup>10</sup>。再者，這種因為迫害、而非為了尋常快樂所引發的感恩是喜悅的根基<sup>11</sup>：我們因感恩而喜悅，不是因喜悅而感恩。這個感恩的能力讓我們心中因之更加地滿足，進而更加地感恩。因此，我們為了他人的緣故而受苦時，要心懷感恩，

---

<sup>9</sup> Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality* (New York: Paulist Press, 1989), p. 52。關於感恩是義務也是德行，參：Gilbert C. Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), p.172.

<sup>10</sup> 參：Mark E. Graham, *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2005), pp.9~10.

<sup>11</sup> 參：David Steindl-Rast, *Gratefulness, the Heart of Prayer* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1984), p.204.



喜悅就是活出這種操練的生命。

### 為義德緣故受迫害的操練

跟哀慟的操練相似，我們要從內心的準備做起——培養心中有為義而受迫害的意願與準備。外在地，我們要做苦行的操練，來為將來可能遇到的迫害做準備。天主教會在禮儀年度的某些日子裡禁肉守齋，並且在參與拜苦路和逾越節三日慶典上，都是我們參與救主受害苦難的一些尋常卻有用的操練；它們也幫助我們準備好去面對迫害。

此外，如同溫良的操練，我們要有自制、忍耐，以及原諒那些迫害者的德行。在此，像用天主經祈禱的操練，帶給我們平安的訊息，也讓我們領受和好聖事，引導我們體驗到天主的寬恕，也讓我們有能力去原諒他人，特別是那些盡其所能迫害我們的敵人。

### 楷模

在舊約中，先知們是最受迫害的對象，因為先知們的聲音指責以色列社會的不公義，以及對天主的不忠實（耶廿六）。在新約中，我們都知道耶穌是因為如饑似渴地追求天主的義德，而受到迫害；他的受難史是「被迫害的先知們在長期受苦中的高潮與滿全」<sup>12</sup>。後來，從斯德望受難的榜樣開始，門徒們和

---

<sup>12</sup> Servais Pinckaers, *The Pursuit of Happiness—God's Way: Living the Beatitudes*, trans Mary Thomas Noble (New York: Alba House, 1998).

後來的基督徒也一樣地因爲主耶穌的緣故而受迫害（宗六 8~76）。

在中古世紀，當教會錯誤地加害一些基督徒的時候，他們也都能堅持地保守住信仰。一個有名的例子，是十五世紀的聖女貞德（Joan of Arc, 1412~1431），她被誣告是異端，先入獄坐牢，最後被處死刑。她的死亡正是這端真福的喜樂所蘊含的德行（勇敢、公義、溫良與感恩）的最佳典範。

在今日的社會裡，我們看到許多基督徒是因爲如饑似渴地追求義德，或是履行先知的角色去指責社會上的不公義，而承受著迫害或是冒了生命的危險。就像 1989 年在聖薩爾瓦多市，被政府軍人所謀害的六位耶穌會士和兩位平信徒助手，如同羅梅洛總主教一樣，儘管有死亡的威脅，他們爲了把公義帶到那個國家，表現出的楷模行爲與先知角色，充分地表現在以下的這段證詞裡：

「他們用種種方法去揭開謊言，那些爲普遍的不義以及持續的暴力作辯護的謊言……他們代表著一個窮人的教會……一個以羅梅洛總主教爲代表的先知教會……他們知道生命的危險，但也知道那是活在那個時代、那個環境的人的代價；也是追隨基督所要付出的代價<sup>13</sup>。」

---

p.170.

<sup>13</sup> Dean Brackley, "Remembering the Jesuit Martyrs of El Salvador: Twenty Years On", *Thinking Faith*, November 16, 2009.

而且，這些楷模都坦然地接受種種可能的迫害，不以暴力反抗，而是憑著信德，激勵了別人去效仿他們的榜樣。例子之一即是印度的甘地（Mohandas Gandhi），在著名的「食鹽大遊行」（Salt March）時<sup>14</sup>，甘地教導他的隨從者以非暴力的方式去抵抗。甘地的態度啓發了馬丁路德·金恩在華府的1963年遊行，在演說中，他呼籲聽眾要有忍受迫害的意願與準備：「我們努力奮鬥的整個過程，要一直保持最高程度的尊嚴與自制，千萬不能讓我們這個有創意的反抗運動淪落成一般的暴力行爲。一而再、再而三地，我們要提升自己到以精神力量對抗身體暴力的超然境界」<sup>15</sup>。

### 為義德而受迫害德行的社會及公眾面

這些榜樣與他們的典範行爲，再次證明了最後這一端真福的社會與團體意義。為義德而受迫害的德行，定然是以他人為中心的，因為我們就是為了社會上不公義的苦難去奮鬥而受迫害。而且，從之前的討論中，我們知道人間的貧窮、苦難、悲慘、仇恨與衝突，大都是我們社會制度的不公義所引起的。因

---

[http://www.thinkingfaith.org/articles/20091116\\_1.htm](http://www.thinkingfaith.org/articles/20091116_1.htm)

<sup>14</sup> 譯者註：1930年3-4月，為了抗議英國人的食鹽專賣法律，甘地領導印度人實行非暴力反抗，拒絕遵守英國人的食鹽法規，並且進行了兩百四十英里的遊行，導致六萬民眾被捕，包括甘地自己在內。

<sup>15</sup> Martin Luther King Jr., “The ‘I Have a Dream’ Speech”, [www.usconstitution.net/dream.html](http://www.usconstitution.net/dream.html).

此，天主召喚我們行先知之責，向不公義的社會制度挑戰、爭取社會的改變。

這個先知的角色要我們在各個層面上，以言以行、勇往直前。不幸地，在許多實際的情況下，這些先知的聲音都是細微的少數，因此常常被壓抑忽略，他們的支持者常常被當局所迫害。如同前面的真福，這最後的一端也是一個根本的召喚。我們急需天主的恩典，才能夠在先知的角色上忍辱負重，在迫害中經常喜樂。

## 結 語

# 給所有人的絕對性邀請

我在第壹部分提出了一個連結聖經學與基督宗教倫理神學的方案；這個方案也代表了一個初步的共識——即在從事聖經的倫理反省時，字面意義的解經及其內涵意義的引申詮釋是不可分的。要把聖經看成「成文的腳本」，我進一步主張用德行倫理學作為內涵引申詮釋的工具。

在第貳和第參部分裡，我試著統合這個方案，把兩段很受歡迎也很重要的聖經文本，亦即希伯來經典的「十誡」與新約的「真福八端」，加以解經與闡釋。

在對這兩段文本進行解經的整個過程中，我指出了出廿2~17 與瑪五 3~12 並非兩個獨立的文件，從文學形式與內容來看，它們各自都是屬於更大單元中的一部分。我們的解經研究更指出：十誡裡的每一誡都與其他九誡彼此關聯，真福八端中的每一端也都和其他七端相關，雖然為了清楚闡釋的關係，我把每一誡與每一端分開處理。

至於它們的現代倫理闡釋，我點出了我們生活中的一些核心基督宗教德行。就十誡而言，我承認從十誡的文本中引出德行的做法，相較於今日闡釋的趨勢，即便不算是創新的話，也可以說是別出心裁：透過德行的鏡頭讀十誡，我們瞭解了這些

誡命不只是單純的命令或禁令，更重要的是，它們能指引我們活出基督徒個人及信仰團體的特定生活型態。另一方面，真福八端所指出的德行，可能與我們的第一印象迥然而異，不同的原因，如同我們先前解釋過的，是因為我們先作了解經工作，之後才進行文本闡釋的結果。

關於這些德行的意義與內容，有些是直截了當、不言而喻的，像第一端真福裡的謙遜。有的德行取自於其他誡命或真福中的德行：像第五端真福中的憐憫取自於第二端真福中的同理心；第二誡尊重天主神聖性的德行取自於第一誡維繫真實崇拜的德行。這些都印證了十誡中各誡的彼此相關，以及八端真福中各端的相連。這樣的彼此關聯，也呈現在十誡與真福之間：例如第一端真福中的謙遜與第六端真福中的正直廉潔也出現在十誡中的第一、第二、第三、第四、第六與第十誡的德行中。

只是，許多德行，尤其是十誡裡的德行，實際是「成串的德行」(*clusters of virtues*)。部分的原因在於文本中所包含的觀念錯綜複雜，不容易用我們現在所知的單一獨立的德行來表達。例如第三誡裡珍惜神聖時段的德行，意味著培養感恩、耐心、謙遜、信賴、希望與喜樂的德行。它也取自第一誡與第二誡的德行，亦即維繫真實崇拜與尊重天主神聖性的德行。

另外，這些成串的德行有些時候彼此相疊，例如維繫真實崇拜與尊重天主神聖性的德行，二者都意味著信德與虔敬之德；另一個例子，感恩、謙遜、希望與耐心寧靜這些德行，在

第三誠珍惜神聖時段的德行與第十誠安分滿足的德行都需要。此外，值得我們留意到的是，從第四誠開始，每一誠的德行都要求培養仁慈與公義的德行。這是可以理解的，因為仁慈與公義對於瞭解如何「尊重」或是「重視」他人的地位、生活、婚姻、財產、自由、尊嚴、名譽與性別是相當緊要的。

## 這些察考如何應用在活出有德行的 基督徒生命上

從認識論的角度來看，我理解這些似乎反覆又重疊的德行證實了一個觀點，就是十條誠命與八端真福都緊密結合在一起，不只是在文本解釋的層面上，而且在倫理含義的層面也是如此。在實踐方面，這些討論告訴我們：追尋這些誠命與真福的邀請與召喚，並非意指我們只要決心做個謙虛的基督徒、做一個獻身於物質施捨（corporal works of mercy）的基督追隨者，或是一對彼此忠貞信實的基督徒夫婦就夠了。要培養某一條誠命或是某一端真福所需要的德行，其實就是要培養整個十誠與整個真福八端裡提到的所有德行。如同山中聖訓，十誠與真福八端也都指向一個絕對性的邀請，邀請所有的人以聖經文本的教導為基礎，善良有德地活出基督徒的生命來。如果跟僅僅不要違背某一條誠命，或是僅僅做個溫良的人相比較，這個邀請的確是相當不容易的事。但是依靠天主的恩寵，並且追隨楷模們的表樣，我們可以在每天的日子裡，都活出有德行的生命來。

# 跋

## 由西方到東方

著名的新儒家學者杜維明說得很對，在東亞國家的社會裡，儒家傳統迄今仍然具有相當的重要性和影響力<sup>1</sup>。筆者相信儒家思想至今在全世界還有相關性的一個原因，是因為儒家倫理與基督宗教倫理之間有某些近似性。在這裡，我不準備證明這一點，我想做的是對十誠與真福八端進行反思，藉以顯示這兩個基督宗教倫理的基本文本實際上也點出了儒家倫理中相似的道德特性。在結論中，我會把儒家傳統文本中所倡導的平行德行列出，並稍加闡釋，這些文本包括了孔子、孟子與荀子的經典著作——《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》，以及《荀子》的文章<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> Tu, Wei-ming, “The Implications of the Rise of ‘Confucian’ East Asia”, *Daedalus* 129, no.1 (Winter 2000), pp..204–207.

<sup>2</sup> 《論語》被一般人認為是儒家思想最可靠的來源，是孔子的門生所記載的孔子語錄；相傳是孔子所寫的《大學》與相傳是孔子孫子所著的《中庸》，是關聯到孔子教導的兩個文本。參： *Confucius, Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean*, trans. James Legge (New York: Dover Publications, 1971); *The Analects*, trans. D.C. Lau (Middlesex, UK: Penguin Classics, 1979); *Mencius, Mencius*, trans. D.C. Lau (London: Penguin Classics, 1970); *Xunzi, Basic Writings*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1963)。譯者註：本文中的原文，引自：三民書局



## 德行是儒家倫理最重要的內涵

儒家德行與修身 (self-cultivation) 的最終目標在於「贊天地之化育，與天地參」，並共融於社會（《中庸·廿二章》）。儒家倫理的特色，在此表現於「道」與「德」兩個字上。「道」的功能在於它的指導性，是一個人的倫理生活符合天意與否的參考點<sup>3</sup>。因此，有倫理學學者把「道」看成一種道德理念 (moral vision)，是德行的表現形式 (form of virtues)<sup>4</sup>。「德」通常被看成是「一種倫理特質，是由自我本性上修養而來的」<sup>5</sup>。

強調儒家倫理「德」面的那些學者，定然會主張德行倫理學是隱含在儒家倫理內的基礎<sup>6</sup>。首先，儒家經典很清楚地指

的《新譯四書讀本》及《新譯荀子讀本》。

<sup>3</sup> Tu, Wei-ming, *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought* (Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1979), p.37.

<sup>4</sup> James T. Bretzke, "The *Tao* of Confucian Virtue Ethics", *International Philosophical Quarterly* 35 (1995), p.34.

<sup>5</sup> Liu Yu-li, *The Unity of Rule and Virtue* (Singapore: Eastern University Press, 2004), p.37.

<sup>6</sup> 參：Chan, Yiu-sing Luke, "Why Scripture Scholars and Theological Ethicists Need One Another: Exegeting and Interpreting the Beatitudes as a 'Scripted Script' for Ethical Living" (PhD diss., Boston College, 2010); Liu, *The Unity of Rule and Virtue*, pp.44-49; Edmund D. Pellegrino and David C. Thomasma, *The Christian Virtues in Medical Practice* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1966), p.14; Tu, Wei-ming, "Confucianism", in *Our Religions*, ed. Arvind Sharma (New York: HarperOne, 1993), pp.141, 186.

出：倫理教育的基礎在於德行的表樣（《大學》「大學之道，在明明德」）。這些經典也留傳下來許多與德行相關的倫理詞彙（例如：《論語·子罕》「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權」）<sup>7</sup>。其次，修身就是一個目標，為的是達到「仁」這個最高的境界。第三，儒家倫理也論及德行論的四個益處：包括了實踐、人格、典範，與社會性。第四，如同古代先哲，儒家也強調一些重要的德行，像「仁」、「義」、「禮」。

總之，西方哲學與儒家思想對德行的某些講法雖然有些出入，但我們認為以德行論的角度去理解儒家倫理是合宜的，至少在「文化成分很薄」的德行（“thin” virtues）上是如此<sup>8</sup>。

## 十誠與儒家相融的德行

在這一節裡，我按照十誠的大綱，提出儒家的十個倫理教導來突顯二者之間明顯的相似之處。

### 第一誠：敬天

在儒家思想中，「天」是修身（self-transformation）最終的根

<sup>7</sup> 譯者註：原書英文版只註明章節，為了方便中文讀者的參考，我們盡量把有關文本附上。

<sup>8</sup> Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007), pp.16~21.

源，有時候，「天」被看成是「宗教上的絕對權威，在描寫上常帶著有神論的色彩」<sup>9</sup>。儒家對天地的態度，基本上是敬與畏（《論語·八佾》「祭如在」；《論語·季氏》「畏天命」）；孔子認為活出德性的生命，就是對天與神祇最好的祈禱（《論語·述而》「丘之禱久矣」）。而且，我們要信賴天，因為唯有天最瞭解我們（《論語·憲問》「知我者，其天乎」）。

荀子說：「天地者，生之本也」。也就是說，生命的根本是天；天是行禮儀式中自然的對象，行「禮」應有的態度是全心、隆重、尊敬（《荀子·禮論》）<sup>10</sup>。但是，儒家的敬天儀式中，並不把天擬人化，也不論及天與人的關係。

## 第二誠：敬天之神聖

孔子清楚地指出，敬天的最佳態度是敬而遠之（《論語·雍也》「敬鬼神而遠之」）。然而，孔子偶爾也對天呼求或立誓，甚至動以深情（《論語·雍也》「予所否者，天厭之」；《論語·季氏》「天喪予」），如同耶穌在受難中與他在十字架上之所為（瑪廿六 39，廿七 46）。荀子則強調天之所以不同，在於其神聖性。基於此相異之處，荀子認為我們不應與天相涉、與天相爭，不要「以天

<sup>9</sup> Rodney Leon Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism* (Albany, NY: SUNY Press, 1990), p.2.

<sup>10</sup> 參：Lee H. Yearley, "Virtues and Religious Virtues in the Confucian Tradition", in *Confucian Spirituality*, vol. 1, ed. Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker (New York: Crossroad Publishing Co., 2003), p.143。

自居」，甚或咒天。相反地，我們應該順服天意（參：《荀子·禮論》、《荀子·天論》、《荀子·彊國》、《荀子·賦》等篇）<sup>11</sup>。

### 第三誠：珍惜神聖時段

儒家學者對於禮儀的態度，與基督徒珍惜神聖時段有幾分類似。首先，儒家認為我們的一切仰賴於天（《論語·顏淵》「生死有命，富貴在天」）。如果行之得宜，禮儀與祭獻的儀式不愧是我們對天感恩的良方（《論語·八佾》「禮，與其奢也，寧儉」）。其次，荀子認為禮是滿足人感官的方法，因此會帶給人喜悅，「禮」其實是在行「道」，因此我們要仔細地把禮儀實踐出來（《荀子·禮論》）。第三，儀式給我們機會表達內心的感情，去關懷別人，如同基督徒的慈善行為一般。最後，團體定時的禮節與儀式是有益於整個團體的。

### 第四誠：孝順

對父母的孝道大概是西方最熟知的儒家德行<sup>12</sup>。對父母盡孝的原因，是因為他們是我們生命之所源。孝道是我們修身養性的基礎（《論語·學而》「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」；《中庸·廿章》「思修身，不可以不事親」）。《論語》為我們舉出了孝道的特性，其中有些與我們在第四誠的討論類

<sup>11</sup> 譯者註：原書引用荀子時沒有註明章節，本書中的《荀子》章節由編審者補充。

<sup>12</sup> 不幸地，有些評論家把儒家的孝道誤解成盲目的服從。

似。它呼籲我們做成年子女的不要違背當守之禮（《論語·為政》「無違，生事之以禮」），而且待之以敬（《論語·為政》「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」）。對父母，時時問候、關懷他們的心情感受（《論語·里仁》「父母之年，不可不知也：一則以喜，一則以懼」）；對他們總是和顏悅色（《論語·為政》「色難」）；對父母之所需，隨時準備就緒（《論語·里仁》「父母在，不遠遊。遊必有方」）；對父母有所勸諫時，要溫順又有耐心（《論語·里仁》「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」）。最後，即使在父母過世後，依然遵守孝道（《論語·學而》「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣」）。

孟子從不同的角度來突顯不孝的例子，像「惰其四支，不顧父母之養……博弈，好飲酒」等（《孟子·離婁下》），而其中最大的不孝則是無後（《孟子·離婁上》「不孝有三，無後為大」）。

## 第五誠：尊重生命

孟子認為人類的生命很重要，但卻不是絕對的（《孟子·告子上》「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義也」）。如同孔子一樣，孟子也提到戰爭、殺戮與死刑的議題（例如：《論語·顏淵》「子為政，焉用殺？」；《孟子·盡心下》「征之為言正也，各欲正己也，焉用戰？」；《孟子·梁惠王下》「左右皆曰可殺，勿聽……。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」），特別是尊重生命德行的兩個面向。

孔子對人的惱怒、怨恨與嫉妒知之甚詳，因此教導君子要「寬柔以教，不報無道」（《中庸·十章》）。荀子更進一步指出，

怨恨終將熏心、無法自拔（《荀子·修身》）。孔子又認為，僅僅是避免兇悍與怨恨無法算是「仁」，還要積極行善才行（《論語·憲問》「邦有道穀，邦無道穀，恥也」），亦即要為他人的好處著想。我們以尊重的態度、毫不疏忽地教導他人自立自強，就像我們期待自己一般（《論語·雍也》「己欲立而立人，己欲達而達人」；《大學·十章》「民之所好，好之；民之所惡，惡之」）。

### 第六誠：互相尊重並體諒（Reciprocity：恕）

和其他的古老文化一樣，中國人把婚姻看成是社會安穩的基礎。尤其是在一個男性本位的社會裡，妻子要順服她的丈夫，言行有婦德、打扮得宜、精於女紅。因此孟子認為，婚姻生活要依循既定常規與夫妻相互關係、男耕女織各司其職（《孟子·滕文公上》「夫婦有別」）；他似乎也主張「順服」是已婚婦女的基本美德（《孟子·滕文公下》「女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：往之女家，必敬必戒，無違夫子。以順為正者，妾婦之道也」）。

然而，對於孟子強調的男女有別，我們要從儒家在雙方關係裡相互責任的教導，以及彼此諒解的恕道中去瞭解，其實這就是「己所不欲，勿施於人」的金科玉律（《論語·衛靈公》「其恕乎！己所不欲，勿施於人」）。

荀子則認為，如同所有的人際關係，婚姻關係應該依循守禮之德。在禮中，人的欲望（包括性慾）得到培養與滿足（《荀子·禮論》）。

## 第七誠：尊重別人的財產及自由

貧窮是孔子時代的普遍現象，為奴、為盜是常有的事。出乎意料地，孔、孟、荀這三位儒家大師都沒有談到尊重別人的財產與自由的事，雖然他們對公義的重視似乎和這條誠命很相符合。不過，孔子把偷竊看成是失序的欲望，尤其是當政者（《論語·顏淵》「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：苟子之不欲，雖賞之不竊」）。貪婪與實際的偷竊行為，因此是沒有區別的。孟子則以偷盜做比方，來表達他對不公義行為的看法（《孟子·滕文公下》「今有人，日攘其鄰之雞者，或告之曰，是非君子之道」<sup>13</sup>）。荀子則主張以「禮」來壓制貪取他人所有物的欲望，因而培養尊重他人財產與自由的德行（《荀子·禮論》）。

## 第八誠：尊重別人的名譽及尊嚴

孔子認為，父子互相掩飾過失是合理的（《論語·衛靈公》「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」）。這段有爭議性的文本，會讓我們以為孔子覺得一個人的名譽或是家庭關係，比真理與公義更重要。有的學者替孔子辯解，說他關心的是家庭責任的問題。如果父親替兒子作反證，或是兒子替父親作反證，難道就是明智之舉<sup>13</sup>？孔子是個尊重公義感的人，但「與對父母的忠誠而言，法律上的公義是次要的」<sup>14</sup>。

<sup>13</sup> 張連康，《廿一世紀的當家思想——論語》下冊（臺北：漢康圖書，1999），765~768頁。

<sup>14</sup> Erin M. Cline, "Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and

另外，孔子勸我們說話要小心、有誠意（《論語·里仁》「君子欲訥於言，而敏於行」；《論語·季氏》「君子有九思：……言思忠……」）。當他說君子有成人之美的時候，也意味著我們要用善意和有鼓勵性的話語（《論語·顏淵》「君人成人之美，不成人之惡；小人反是」）。

### 第九誠：與女人交往要適切

孔子說過「唯女子與小人為難養也」（《論語·陽貨》），許多人因而認為他厭惡與歧視女性。其實，他指的是女妾與女僕，他不滿她們對社會上所需要的「適當舉止一無所知」<sup>15</sup>。孔子從來不曾說過女性做不到修身的功夫。況且，中國歷史上對女性的壓迫，其實是受了其他傳統的影響<sup>16</sup>。因此，我們至少可以說，儒家本身並非女性歧視主義者，他們也不把女性看成淫慾的對象。

### 第十誠：知足而簡樸

孔子暗示說，貪婪是「小人」的特質，與君子相反，只圖滿足口腹之欲、追逐物質財物、滿腦子只想獲利賺錢（《論語·里仁》「君子喻於義，小人喻於利」）。唯獨荀子特別談論人的欲望。

Comparative Political Philosophy”, *Dao* 6 (2007), p.370.

<sup>15</sup> Sandra A. Wawrytko, “Kongzi as Feminist: Confucian Self-cultivation in a Contemporary Context”, *Journal of Chinese Philosophy* 27, no.2 (June 2000), pp.174~176.

<sup>16</sup> Li Chen-yang, “The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethic of Care: A Comparative Study”, *Hypatia* 9, no. 1 (Winter 1994), pp.70, 83.



他認為欲望導致一個人的執著，迷惑我們的心靈；欲望必須被壓制，適度的欲望藉著「禮」而得到滿足（《荀子·禮論》）。

關於知足，孔子因為他的身體力行而廣受尊重：他能夠「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？」（《論語·學而》）；「飯疏食飲水，曲肱而枕之」這樣簡單的生活方式，也能「樂亦在其中矣」（《論語·述而》）。

## 真福八端與儒家相融的德行

現在我們要突顯真福八端與儒家思想之間德行的相融，如同在前一節一樣，我們按照瑪竇真福八端的大綱，來討論儒家的倫理教導。

### 第一端真福：謙遜

《中庸》通常被視為謙遜之德的最佳論述（《中庸·十三章》「君子之道四，丘未能一焉……庸德之行，庸言之謹：有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾」）<sup>17</sup>。它描繪謙遜之人「以安靜謙虛的態度……去從事修身的偉業」<sup>18</sup>。在《論語》

<sup>17</sup> Donald Corcoran, "Benedictine Humility and Confucian 'Sincerity,'" in *Purity of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue between Christian and Asian Traditions*, ed. Bruno Barnhart and Joseph Wong (New York: Continuum, 2001), p.233.

<sup>18</sup> Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Righteousness* (Albany, NY: SUNY Press, 1989), p.89.

中，我們看到別的一些提倡修養謙遜之德的文本（例如：《論語·雍也》「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」）。另外，荀子在談論孝道時，也強調了謙遜之德重要的一面<sup>19</sup>：孝道是對生我養我的父母該有的回應。因此，孝道是顧及一個人的本源。它顯示、也表達了一個人對自己之所源依賴的基本態度；父母生養的恩情，永遠無法完全回報。因此在我們的根源之前，要謙虛為懷。

## 第二端真福：與人有同理心

在《論語》中，我們讀到幾個哀悼亡者的記載，例如孔子因為他最喜歡的學生（顏回）過世而悲傷（《論語·先進》「顏淵死，子曰：噫！天喪予，天喪予」；「顏淵死，子哭之慟」）。在另一處，孔子對哀慟者存著同理心（《論語·述而》「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌」）。孟子說惻隱之心、人皆有之，是人的本性（《孟子·公孫丑上》「人皆有不忍人之心」）。荀子則說，哀慟有多重的實際社會目的：它讓哀悼者抒發情感，也表達應當有的尊敬；區分對不同親屬該盡的職責；也代表了社會裡最高的和諧與團結（《荀子·禮論》）。

最後，雖然只有君子完全瞭解受苦的奧秘，而能夠自願地接受，但是每個人仍然有道德責任去陪伴、並幫助他人去瞭解

---

<sup>19</sup> Yearley, "Virtues and Religious Virtues in the Confucian Tradition", pp.143~144.

與舒緩他們的痛苦<sup>20</sup>。

### 第三端真福：溫良

孔子與孟子都提過居上位者與在下位者應該培養合適他們身分的溫良氣質。窮苦的人容易存有怨恨之氣與報仇之心；要他們不報復迫害他們的不義之人是很難的（《論語·憲問》「貧而無怨，難；富而無驕，易」；《中庸·十章》「寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之」）。孔子因此不只是談論溫良，更實際地在生活中表現出來——溫、良、恭、儉、讓（《論語·學而》「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求也，其諸異乎人之求與」）。他瞭解這樣的人，才能接受一切而「不遷怒」（《論語·雍也》）。

對於有權勢有財富的人，孔子認為只是富而無驕還不夠（《論語·學而》「富而無驕，何如？子曰：可也，未若富而好禮者也」），他們應該學習君子的榜樣，在教導他人時，持有寬容與溫良（《中庸·十章》「寬柔以教」）。孟子在稱讚舜帝的美德時，指出溫良是慈善家與掌權者都該有的德行（《孟子·萬章上》「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣」）。

### 第四端真福：順服並分辨天的旨意

儒家學者相信「天的旨意」，並且認為服從天意是個道德義務、是每個人的使命、是恆久的承諾與責任<sup>21</sup>。孔子因此說

<sup>20</sup> Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism*, p.130.

<sup>21</sup> William Theodore de Bary, "The Prophetic Voice in the Confucian

「獲罪於天，無所禱也」（《論語·八佾》）。所以人要費時費力去知天命（《論語·為政》「五十而知天命」；《論語·堯曰》「帝臣不蔽，簡在帝心」）。

孟子對人應該如何回應「天的旨意」的看法，類似於西方對神恩的分辨：人對自己命運的接受，應該是有前提的。一個人必須仔細分辨，只接受那些對自己命運適合的，亦即只隨從天道（《孟子·盡心上》「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」）。

奇怪的是，孔子不認為人應該費心去追求那些無法達成的目標（《論語·憲問》「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯察其如命何？」）<sup>22</sup>。

## 第五端真福：慈悲（仁）及和藹（恩）

中文的「仁」字，指的是一個善心的德行，經常與基督宗教的慈愛之德相比擬（《孟子·盡心下》「仁者以其所愛，及其所不愛；不仁者以其所不愛，及其所愛」）<sup>23</sup>。孟子認為，善心來自於人的本性：惻隱之心、人皆有之（例如：《孟子·公孫丑上》「人皆有不忍

Noble Man”, *Ching Feng* 33, nos. 1-2 (April 1990), p.5.

<sup>22</sup> 這點可能讓人誤解，以為孔子是個不很積極的人，知其不可為就算了。

<sup>23</sup> Julia Ching 注意到在孔子之前，仁是在上位者對屬下表達和藹的一種德行。孔子把它轉化成全人類都通用的德行，雖然也被看成一個特殊的德行。參：Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo: Kodansha International, 1977), p.93.

人之心」），並把它引申到周遭的環境（如《孟子·梁惠王上》「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也」）。在「仁」的實踐上，有等級差別，依對象而異（《孟子·盡心上》「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」）。

中文的「恩」字，指向對那些社會上最弱小、連最基本的人際關係都喪失的人，抱有慈悲與同情心（《孟子·梁惠王下》「王如好貨，與百姓同之，於王何有；王如好色，與百姓同之，於王何有」）。因此，「恩」是為政者很重要的德行，與「義」一起是治理人民的指導原則（例如：《孟子·梁惠王上》「王何必曰利？亦有仁義而已矣」；《孟子·滕文公上》「民事不可緩也」）。因此，孟子極力提倡仁政，承諾為人民的福祉而努力（例如：《孟子·盡心上》「善政，民畏之；善教，民愛之；善政，得民財；善教，得民心」）。

## 第六端真福：忠心及正直廉潔（忠）

中文的「忠」字，很類似於「正直廉潔」的德行：它指的是一個人的行為忠實於自己的良心<sup>24</sup>。孔子深知一般人缺乏正直廉潔的德行，看他們無異於小人（《中庸·七章》「人皆曰予知；驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知；擇乎中庸而不能期月守也」；《論語·陽貨》「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與」）。因此，言行一致是極端重要的（《中庸·十三章》「言顧行，行顧言，

<sup>24</sup> Ching, p.94。在現在的用法，忠通常是指在下位者對上司的忠誠。

君子胡不慥慥爾」)。

如同基督宗教的靈修，孔子也提倡人要躬身自省。在《論語》中，我們讀到他的子弟經常作自省的實踐（《論語·學而》「吾日三省吾身：爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」），這也是所有人都應該時常做的。一位學者因此說，整個修身的功夫意味著正直廉潔的德行，因爲修身的目標就在於「藉著認真的學習、批判的自省、不斷的努力，以及自新的意願……以達到真正的（自我）」<sup>25</sup>。

## 第七端真福：締造和平

跟希臘古哲一樣，孔子對如何以良政爲基礎去建立一個井然有序的社會極爲關心。他拒絕以戰爭的手段來達到這個目的。他認爲可以靠修身的功夫來達到和平，而且深信和平的締造要從一個人的內心開始（《論語·憲問》「修己以安人……修己以安百姓」；《大學》「修身，齊家，治國，平天下」）。孟子進一步主張，發動戰爭及類似的行爲是應該受罰的嚴重罪行（《孟子·離婁上》「善戰者服上刑」；《孟子·盡心下》「有人曰：我善爲陳，我善爲戰。大罪也」）。反之，一個人應該以「仁」與「義」的德行來

---

<sup>25</sup> W. Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought* (New York: Columbia University Press, 1991), 引用在 Mary Evelyn Tucker, introduction to *Confucian Spirituality*, vol. 1, ed. Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker (New York: Crossroad Publishing Company, 2003), p.6.

得到和平（《孟子·盡心下》「征之爲言正也，各欲正己也，焉用戰？」）。而荀子則再度強調「禮」對建立和平與秩序的重要性；然而，他不排除爲「義」而戰的可能性——如果是爲了仁愛的原因，那麼戰爭是該做的事。但在各種情況下，他們都強調修養是秩序的基礎（《荀子·議兵》）。

### 第八端真福之一：義德（義）

中文的「義」字，通常是指「義德」（righteousness）或「盡本分」（dutifulness）。但它不應該被認爲就是西方哲學的公平（fairness）或正義（justice）<sup>26</sup>。孔子經常把「義」與「得」（過分地以自己的利益爲優先）的惡行相提並論，來說明公平的財富分配與沒有貪欲的心（例如：《論語·季氏》「見得思義」）。這也有其他的意思，例如做對的事（《中庸·廿章》「義者宜也」）<sup>27</sup>，以及以直報怨（《論語·憲問》「以直報怨，以德報德」）。因此，有些學者把孔子與舊約的先知們相比擬<sup>28</sup>。

孟子同樣地認爲利害不能作爲是非判斷的衡量標準（《孟子·梁惠王上》「王何必曰利？亦有仁義而已矣」）。他進一步把義德

<sup>26</sup> R. P. Peerenboom, "Confucian Justice: Achieving a Human Society", *International Philosophical Quarterly* 30 (1990): pp.17~32, 引用在 Bretzke, "The Tao of Confucian Virtue Ethics", p. 31, n.21.

<sup>27</sup> Cline, "Two Senses of Justice", p. 370.

<sup>28</sup> Yeo Khiok-khng, *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998), pp.122, 124.

與羞恥心及厭惡心相連結，來說明選擇義的心理因素：一個人不會做惡事，使自己蒙受羞辱（《孟子·公孫丑上》「羞惡之心，義之端也」；《孟子·告子上》「羞惡之心，義也」）。

## 第八端真福之二：勇德（勇）

孔子把「勇」看成人內在道德力量的三達德（智、仁、勇）之一。這三達德可以幫助一個人得「道」（《中庸·廿章》「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身」）。他又說「勇」要兼「義」，而且「勇」的實踐應該是為了「義」的緣故（《論語·陽貨》「君子義以為上：君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜」）。因此，為了對的原因而犧牲生命是勇敢的行為（《論語·憲問》「見危授命……亦可以為成仁矣」、「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」）。孟子也有類似的說法（《孟子·公孫丑上》「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」），在他著名的魚與熊掌的比方中，二者不可兼得時，取熊掌而捨魚；孟子認為我們要捨生取義（《孟子·告子上》「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義也」）。

總之，孔孟思想中嚴守義德的看法與基督宗教的殉教精神類似。如同舊約的先知們，他們求助於天，無畏地批評那些不義的君王與權勢（《孟子·盡心下》「說大人，則藐之，勿視其巍巍然」）。最後，我的看法與 Lee Yearley 一致，中文的「敬」字是個美德，也是對天感恩的回應，可以與基督宗教裡的感恩相比擬<sup>29</sup>。

<sup>29</sup> Yearly, "Virtues and Religious Virtues in the Confucian Tradition", p.143.



# 近代學者人名一覽表

- Allison, Dale C., 1955~，美國新約聖經學者
- Bacon, Benjamin W., 1860~1932，美國神學學者
- Barclay, William, 1907~1978，英國蘇格蘭教會牧師，舊約聖經學學者
- Barth, Karl (巴特)，1886~1968，瑞士改革宗神學家
- Barton, John, 1948~，英國聖公會牧師，聖經學學者
- Betz, Hans Dieter, 1931~，德國新約聖經學者，1963年後定居美國
- Birch, Bruce C., 1941~，美國舊約聖經學學者
- Bonhoeffer, Dietrich (潘霍華)，1906~1945，德國信義宗系統神學家
- Brown, Raymond Edward (布朗)，1928~1998，美國天主教司鐸，索爾匹斯會 (Sulpician) 會士，新約聖經學者
- Brown, William, 1958~，美國新教長老會牧師，聖經學學者
- Brueggemann, Walter, 1933~，美國新教舊約聖經學學者
- Buchanan, George Wesley, 1921~，美國新約聖經學學者
- Cahill, Lisa Sowle, 1948~，美國天主教倫理神學學者
- Carter, Warren, 1955~，紐西蘭新約解經學者，現定居美國
- Cassuto, Umberto, 1883~1951，意大利猶太教辣彼，聖經學學者
- Childs, Brevard (蔡爾茲)，1923~2007，重要的美國舊約聖經學學者
- Chittister, Joan, 1936~，美國本篤會修女，靈修作家

Clifford, Richard J., 1934~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，聖經學者

Collins, John, 1946~，愛爾蘭聖經學學者，現定居美國

Crosby, Michael, 生年不詳，美國天主教司鐸，方濟嘉布遣會（Capuchin Franciscan）會士，靈修作家

Davies, William D., 1911~2001，英國威爾斯公理會牧師，神學學者

Donahue, John 1933~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，解經學者

Dozeman, Thomas, 1952~，美國舊約聖經學學者

Farley, Benjamin W., 1935~，美國神學學者

Farley, Margaret A., 1935~，美國仁慈修女會修女，倫理神學學者

Fitzmyer, Joseph A., 1920~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，新約聖經學學者

Flescher, Andrew M., 1969~，美國宗教學與倫理學學者

Fretheim, Terence E. 1936~，美國信義宗牧師，舊約聖經學學者

Gilleman, Gérard, 1910~198?，法國耶穌會會士，倫理學學者

Gutiérrez, Gustavo（古鐵雷），1928~，秘魯天主教司鐸，道明會會士，神學學者，被譽為解放神學之父

Hamm, M. Dennis, 1936~，美國天主教司鐸，耶穌會會士，解經學者

Häring, Bernhard（海霖），1912~1998，德國天主教司鐸，至聖救主會（Redemptorists）神父，著名倫理神學家

Harrelson, Walter, 1919~2012，美國浸信會牧師，舊約聖經學學者

Harrington, Daniel J., 1940~2014，美國天主教司鐸，耶穌會會士，倫理神學學者

- Hauerwas, Stanley (豪爾瓦斯), 1940~, 美國衛理公會倫理神學學者
- Hellwig, Monika K. H., 1929~2005, 德裔美國天主教神學學者
- Herzer, Jens, 1963~, 德國新教牧師, 神學學者
- Holbert, John, 1946~, 美國新教牧師, 舊約聖經學學者
- Houtman, Cornelis, 1945~, 荷蘭舊約聖經學學者
- Jenkins, Willis J., 1975~, 美國倫理神學學者
- Keenan, James F., 1953~, 美國天主教司鐸, 耶穌會會士, 聖經學者
- Klinghoffer, David, 1965~, 美國猶太作家
- Kotva, Joseph J. Jr., 1965~, 美國新教門諾會牧師, 倫理學學者
- Kuntz, Paul Grimley, 1915~2000, 美國哲學學者
- Lapide, Pinchas, 1922~1997, 以色列猶太神學與歷史學者
- Lehmann, Paul, 1906~1994, 美國新教長老會牧師, 倫理神學學者
- Luz, Ulrich, 1938~, 瑞士神學學者
- MacIntyre, Alasdair Chalmers (麥金泰爾), 1929~, 蘇格蘭哲學家, 著名的倫理學與政治哲學學者
- Maier, Friedrich Wilhelm (邁爾), 1883~1957, 德國天主教司鐸, 聖經神學學者
- Massaro, Thomas J., 1961~, 美國天主教司鐸, 耶穌會會士, 倫理神學學者
- Mattison, William C. III, 1971~, 美國倫理神學家
- McFague, Sallie (麥克法格), 1933~, 美國婦女神學家
- Metz, Johann Baptist, 1928~, 德國天主教神學學者
- Miller, Patrick D., 1935~, 美國新教長老會牧師, 著名舊約聖經學學者

- Muessig, Carolyn, 1960~，美國宗教學學者
- Muto, Susan A., 1942~，美國靈修作家
- Niebuhr, H. Richard (理查·尼布爾), 1894~1962，著名美國倫理神學家，是著名美國神學家尼布爾 Reinhold Niebuhr 之弟
- Noth, Martin (諾特), 1902~1968，德國舊約聖經學學者
- Patrick, Dale, 1938~ 2015，美國舊約聖經學學者
- Pinckaers, Servais-Théodore, 1925~2008，比利時天主教司鐸，道明會會士，著名的倫理學學者
- Pope, Stephen J., 1955~，美國倫理學學者
- Porter, Jean, 1955~，美國倫理神學學者
- Portier-Young, Anatheia E., 1973~，美國舊約聖經學者
- Rahner, Karl (拉內), 1904~1984，德國天主教司鐸，耶穌會會士，著名神學學者
- Ramsey, Paul (拉姆西)，1913~1988，美國衛理公會倫理學學者
- Rasmussen, Larry L., 1939~，美國倫理學學者
- Russel, Letty (羅素), 1929~2007，美國新教婦女神學家
- Schillebeeckx, Edward (史立貝克斯), 1914~2009，比利時天主教司鐸，道明會會士，神學學者
- Schneiders, Sandra M. (施奈德), 1936~，美國聖經神學學者
- Schockenhoff, Eberhard, 1953~，德國天主教司鐸，倫理學學者
- Schreiner, Susan E., 1952~，美國教會史學者
- Schüller, Bruno (許勒爾), 1925~2007，德國天主教倫理神學學者
- Sell, Alan P. F., 1935~，英國改革宗牧師，神學學者

- Sharp, Carolyn J., 1964~, 美國聖公會牧師, 舊約聖經學學者
- Sobrino, Jon (索布尼諾), 1938~, 西班牙天主教司鐸, 耶穌會會士, 神學學者
- Spohn, William C., 1944~2005, 美國天主教司鐸, 耶穌會會士, 著名的倫理學學者
- Stassen, Glen H., 1936~2014, 美國新教浸信會倫理神學學者
- Stoppel, Corwin, 1952~, 美國聖公會牧師, 聖經學學者
- Talbert, Charles H., 1934~, 美國聖經學學者
- Tillmann, Fritz (蒂爾曼), 1874~1953, 德國天主教司鐸, 聖經神學學者
- Trible, Phyllis (特里布爾), 1932~, 美國女性主義聖經學者
- Tu, Wei-ming (杜維明), 1940~, 中國新儒家學者
- Vanderhooft, David, 1967, 加拿大舊約聖經學學者, 現定居美國
- Vann, Gerald, 1906~1963, 美國天主教司鐸, 道明會會士, 神學學者
- Verhey, Allen 1945~2014, 新教神學學者
- Wellhausen, Julius (威爾豪森), 1844~1918, 重要的德國聖經學學者, 舊約「文獻說」的提議者
- Werpehowski, William J., 1953~, 美國神學與倫理學學者
- White, Ralph, 1907~2007, 美國心理學學者
- Yearley, Lee H., 1940~, 美國宗教學學者
- Yoder, John Howard (尤德), 1927~1997, 美國門諾會倫理神學家, 和平主義者

十誠與真福八端：結合聖經研究的倫理反省 /

陳耀聲 (Yiu Sing Lúcas CHAN, SJ) 著；許建德 譯

——台北：光啓文化，2016.11

面： 公分 · —— (輔大神學叢書 127)

譯自 The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies  
and Ethics for Real Life

ISBN 978-957-546-855-2 (平裝)

1. 宗教倫理 2. 聖經研究 3. 天主教

240.16

105018697

輔大神學叢書 127

## 十誠與真福八端 結合聖經研究的倫理反省

2016年11月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 陳耀聲 (Yiu Sing Lúcas CHAN, SJ)

譯 者： 許建德

編 輯 者： 輔仁聖博敏神學院輔大神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

(10688) 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 甘國棟

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NTS420.



梵二大公會議呼籲天主教倫理神學教育要多多重視聖經。本書的寫作就是在響應這項呼籲。

作者以倫理神學學者的身分，從聖經最重要的「十誡」及「真福八端」兩大文本下手，不只為它們做了「字面意義的解經」，也在廿一世紀的時代氛圍中，做了「內涵意義的引申詮釋」。

本書不僅只是一本後現代聖經詮釋的最佳範本，也是一本以德行論為主來探討基督信仰倫理行為的佳作，超越了以往天主教純理論性的倫理神學典範。值得一讀再讀。

ISBN978-957-546-855-2 \$420



9 789575 468552 00420

光啓書號 107117

定價 420元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group