

神學論集

于斌



35

輔仁大學神學論集

第三十五號

一九七八年春

目錄

前 言

聖 經.....一

哀禱與感恩聖詠（詠四二—四三；五一；卅四；一〇七；一二四）.....房志榮.....一

創一、三、三的救援訊息.....陳德光.....二一

創一—十一中的族譜年數.....陳月卿.....三五

信仰境界的躍昇——約伯書新探.....鈕則誠.....五一

基督徒與世界的關係.....Ignace de la Potterie, S. J. 著.....五七

聖經的文學史.....P. Grelot 著.....六二

信 理

「悠閒」的神學.....張春申.....七七

目 錄

倫理

聖經在倫理神學中的角色.....夏世偉著.....九五

保祿的倫理觀：生活在基督內.....C. Spica, O. P. 著.....簡惠美節譯.....一〇九

禮儀

彌撒禮儀指南.....趙一舟、谷寒松、雷蕙琅.....一一三

宗教

天台小止觀中的默觀方法.....顏宗養.....一一七

從文學觀點探究默想與神交的意義.....陳福濱.....一二七

價值在宗教諮商中的地位.....馮勵策原著.....朱蒙泉編譯.....一三三

書評

「效法基督」文集簡介.....張雪珠.....一四三

前 言

本刊第一期的「發刊詞」裏曾寫出下面的這幾句話：「本神學院……每位師生獻出一己的微力，或從事翻譯，或從事著述，或介紹西方研究的成果，或鑽研我國的思想與文化，大家朝着神學本位化的方向前進」。那是一九六九年秋天的話，八年多以來，世界有了不少的變化，臺灣的社會經濟更是欣欣向榮，有目共睹。至於教會方面，雖然離自養自傳的目標尚遠，但意識化的進行及各教會團體從事分層負責的努力都在不斷推進中。神學本位化的方向與工作就是全國教會自立自建的洪流中的一道涓涓細水，經過八年多的體驗，在今天更覺出其意義的重大，及其責任的無可旁貸。

本期的一大特色是在十幾篇文章中，半數是出自在校學生的手筆，清楚道出發刊詞中所說師生合作的情趣。這些同學中輔大神學院的有三位，即陳德光（寫「創一、三的救援訊息」），陳月卿（「寫創一、十一中的族譜年數」），及張雪珠（寫「「效法基督」文集簡介」）。另外三位同學是輔大哲學系研究所的鈕則誠（寫「信仰境界的躍昇——約伯書新探」），顏宗養（寫「天臺小止觀中的默觀方法」），及陳福濱（寫「從文學的觀點探究默想與神交的意義」）。此外還有一篇譯文「基督徒與世界的關係」是香港聖神大修院同學羅國輝的貢獻。以上哲學研究所的三位同學雖非基督徒，但他們在上完一學期的「聖經思想研究」以後，能寫出如此的報告，證明天主的啓示爲靈性的人是並不難領悟的。

其餘的七篇文章有聖經欄的「哀禱與感恩聖詠」，這是繼本刊三十三期的讚美詩之後，選出三首

哀禱聖詠（詠四二、四三及詠五一）及三首感恩聖詠（詠卅四；一〇七；一二四）略作詮釋，希望對其他未加詮釋的聖詠能發生舉一反三的作用。另一篇「聖經的文學史」是一篇工具性的文章，在該篇譯文的「譯者弁言」裏已有所交代。

信理欄的「悠閒的神學」一如該文短序所言，不是有關「度假」的神學反省，而是討論如何使日常的神修生活達到逍遙自在的超脫境界，並使我們在宣講和傳教的生涯中，更深地體認生活的豐盈內容，而欣賞充滿生命的人生旅程。在今日競爭激烈的社會裏，有時連獻身於主的人也會忘記他們到底是「爲誰生活爲誰忙？」那麼來學學悠閒與工作的生活藝術，真是刻不容緩的事。

倫理欄的兩篇：「聖經在倫理神學中的地位」及「保祿的倫理觀」都是在聖經的啓示下來談倫理生活，與一般只憑人性的認知及推理方式所說的倫理自然有所不同，其最後準則及所造成的後果也迥然有別。禮儀欄的「彌撒禮儀指南」一篇是去年十月全國司鐸進修班的資料，登在這裏，相信爲大家都有參考的價值。

最後宗教欄的第三篇「價值在宗教諮商中的地位」講到價值觀在人的一生中所扮演的重要角色。宗教就是許多價值中的一種，而基督信仰更是許多宗教中的佼佼者。本刊在這第十卷的開始願再度肯定它爲基督信仰服務的赤誠，下一期（第三十六號）將全部討論耶穌基督。

哀禱與感恩聖詠

房志榮

(詠四二~四三；五一；三四；一〇七；一二四)

一、詠四二~四三：撫今追昔，寄望將來（個人哀禱）

甲、結 構

這兩首聖詠應合成一首，是無可置疑的，最好的證據就是在四二6 12及四三重複着同樣的疊句。此外詠四三沒有標題，四二、四三有相同的主題及說法（如四二4 10 11與四三2）等都是明證。本聖詠能分爲以下三段：

1. 過去的幸福日子（四二2~6）
2. 今日的不幸（四二7~12）
3. 爲明日的祈禱和希望（四三1~5）

哀禱與感恩聖詠

本聖詠的一般節奏是哀歌類的 (qina)，即前句有三個重音，後句有兩個重音，以表示哀傷者氣的不足。

這首聖詠的文學類型雖是個人的哀禱，但因祈禱者的特殊情況，使本聖詠也染上朝聖之歌及既痊之歌的色彩。這首詩歌的另一特色是它不斷運用自我反問的說法，這在其他聖詠中是難得一見的（見詠一〇三一；一〇四一）。

四二7似乎指出本詩歌寫作的地點：作者是一個放逐在外，遠離耶路撒冷、遠離聖地的人。寫作地點究竟何在？根據四二78來推測，好像是約旦河的源流一帶，即 Banyos，此處約旦河的源流形成許多瀑布。由聖詠內容推知其寫作地點還有另外一首聖詠，即詠一三七。

本聖詠的寫作年代應在放逐之前，進一步確定其年代則不可能。

乙、擇要詮釋

四二2：「牝鹿渴慕溪水」的意義不是一隻母鹿渴望着一道離自己很遠的水泉，而是指河水乾涸後站在河床 (Wadi) 中的鹿，一籌莫展。這一圖像十分古老，迦南古文學已採用過。對生活的天主的想法很自然地與口渴的概念相連，因為聖詠作者覺得他的生命直接有賴於天主（詠四二9；八四3）。

四二3：表達渴望天主的方式是渴望在聖殿中、在禮儀中見雅威的面。3b 應譯為：「我何時能進去瞻仰天主的面容？」動詞 3c (進去) 是一術語，指謂以天主子民的身份隆重地進入遊行的行列（參閱詠一一八19），去見天主的面（依一12）。在全部舊約中，天主的面容指謂盟約尚有效，天主

子民的團體尚穩享救恩（詠四六2-4；四八4-6；七六3-5等）。一旦盟約破裂，天主也就離去（參閱歐五6；則十1819）。

四二4：聖詠作者本人的信仰問題，在外邦人所問的那個基本問題裏表露無餘：「你的天主在那裏？」（參閱詠七九10；一一五2；岳二17）。信者均不幸常會引起反感，使不信的人要問天主存在與否，天主有效與否，而信者必須設法自衛。

四二5：正像舊約各處一樣，是傳統支持着人民的信仰和希望，是記憶在人的不幸中支持着他個人的信仰和希望（參閱詠廿二10-12；七一6；七七6等。關於此點請參閱 B.S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London SCM Press 1962）。本節最值得注意的是，它肯定了在禮儀中對天主的親身經驗，是多麼的親切有力。

四二6b：「還要」兩字用在讚美天主上，指明目前聖詠作者的情況十分悲哀，沒有任何永生的希望。

四二8：這裏所說的雙重瀑布大約指約旦河的許多湍流。不過用上「深淵」兩字（*tehoim*），還另有所指，即宇宙當初所有的洪水，那天上的水（創一6-7；七11）及天下的水（則廿六19），目前的災禍教人想起原始的大水。

四二9：本節打破一般節奏，該是作者故意的更動，因為這裏有全篇祈禱的核心：作者求天主還給他所企盼的恩寵慈愛（*hesed*）。

四三1：本節的三個動詞說出所祈求的事及其次序：1. 爲之伸冤（*sapat*）；2. 爲之起訴（*rib*）；3. 加以救拔（*patat*）。作者所要求的是宗教的正義，這裏首先應該來干預的是雅威自己。話中暗示

作者自身的清白，但並不過分，像其他一些聖詠所說的那樣（如詠十七；廿六）。作者要求伸張正義是根據盟約，自視為雅威的同伴，期望許諾的實現。

四三三：這裏所說的真理（*emet*）是指雅威的作證及判詞，使被告獲得釋放（參閱耶四二5；則十八8）。這一有利判詞的結果是使祈求者得以進入聖殿（由本節看來，本聖詠作者又好像不是放逐在外或坐監的人，而更是受誣罔而被棄絕的人）。

四三四：語氣應與上節相連：「好讓我走向天主的祭壇，走近我最喜悅的天主面前，上帝、我的上帝啊！我要彈琴歌頌你」。

丙、神學

本聖詠（與詠五一）是個人哀禱中最富創造性的作品。文中有嚴格的辯證法及抒情的進展穿插着運用，作者的希望就在這兩種寫法下穩健地向前邁進，由第一詩節到第二詩節，然後再到第三詩節。

主題結構的三階段：失去的幸福——目前的困苦——回到熙雍的確切信心，其實就是基督徒希望的同一格式：失去的樂園——放逐遠方——重獲救贖。同樣，四三一用來描寫敵人的詞句——狡猾而邪惡——正適用於基督徒生活在現世的實況：他們無法被人了解，因為他們的境況是特殊的、是似非而是的：一方面他們已進入了得救的世界，另一方面他們仍然活在這個古老的、已受判決的世界。

教會在禮儀中接近基督及祂的唯一的、有決定性的祭祀時，知道本聖詠作者在放逐時期所描寫的那充滿希望的狀況（詠四三），在目前業已實現。當然教會仍然生活在希望中，但那已是進一步的希

望，即保祿所說的「完全自由」：「我們知道，直到現在，一切被造的都在痛苦中呻吟，好像經歷生產的陣痛。不只被造的是這樣；我們這些得到天主所賜的初熟果子，就是有了聖神的人，也在心中嘆息，等候天主收養我們作他的兒子，使我們得到完全的自由」（羅八 22 ~ 23）。

二、詠五一：一首有代表性的個人哀禱——懺悔聖詠

甲、結構

標題 (12 節)

小引 (34 節：呼喊，求救)

主體 (5 ~ 19 節)：

1. 認罪：(5 ~ 7：不幸的描寫)直陳法 (indicative)。
 2. 求救 (8 ~ 11：祈求援助)：祈使法 (imperative)。
 3. 求賜永恆的恩寵 (12 ~ 14)：祈使法。
 4. 謝恩及許願 (15 ~ 19)：半過去式的直陳法。
- 增補 (晚期重讀時加入)：為熙雍的不幸代禱 (20 21)。

寫作的年代：1 2 兩節的標題使本聖詠與撒下十二發生關係，好像有相當的理由，例如撒下十二

9 13 就和詠五一 6 所說的相投合。不過事實上，這只證明加入標題的人是如此懂法，並不足以證明是達味作了這首聖詠。爲更正確推測本聖詠寫作的年代，可由兩點來看：① 12 14 節所求的「純潔的心」及「順服的精神」與耶卅四 7；卅一 33；卅二 39 及則卅六 25 27 非常接近；② 18 19 節關於祭祀所給的相對價值的判斷又與亞五 22；依一 11；米六 8；耶六 20 十分接近。因此能結論說：本聖詠的寫作年代不會早於公元前八百年。

至於後加的 20 21 兩節暗示對耶路撒冷城垣重建的希望；這一希望似乎是在乃赫米亞的重建工作上才得實現，那將是公元前四四五年前後的事。

乙、擇要詮釋

3a 節的話是採自出卅四 6 (雅威典) 天主關於自己的描寫：「雅威，雅威，慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠……」。〔按照〕天主的仁慈 (hesed)，〔依照〕祂豐富的慈愛，就是指出谷紀中天主關於自己所說的。

3b 4：這裏有三個關於罪的說法：叛逆 (peša)，惡意 (awon)，及軟弱或錯誤 (hatta'ti)。相對的也有三種關於寬恕的說法：免除債務的「豁免」(參閱出卅二 32；戶五 23)，洗滌衣物的「洗淨」(參閱出十九 10 14；耶二 22)，及治癒身體不潔或疾病的「清除」(參閱肋十三 6 34)。

5：「認清」在此有知道及承認的雙重意義，所指是經驗上的認知，半過去式指常存的行動。

6：標題的書寫人自然認爲本節暗示撒下十二 13，但事實上是一種公用的文學類型，即在宗教性

的訴訟中常以這種認錯爲收尾，最清楚的例子是蘇七 19 20，厄上 17……「我作了你視爲惡的事」，這是關於罪的第四種說法：是雅威所不喜歡的。

7：這裏是指原罪而說嗎？至少說到了舊約裏一個常出現的思想，即人在他的一生歲月中常是罪人（創八 21；約十四 4；十五 14 15；廿五 4；詠一四三 2）。大部分的教父及一部分近代詮釋學家認爲這裏也肯定了原罪的存在。但在舊約聖經裏，由創二 1 三至德廿五 33 及智二 23 24，從沒有明白言及原罪，因此這裏也沒有理由視爲例外，而更好將之視爲舊約的一種普遍看法：罪惡普遍的存在，並影響着每個人的生活（「在罪惡中懷孕」並不指交媾生子是有罪的）。

8：本節兩句話之間似有某種連繫，內心的誠實及內心的智慧在承認已罪上都有其作用（參閱耶十七 9）。

9：牛膝草——長在牆縫中——是用以灑血的（肋十四 4 6；戶十九 6），或是巴斯卦羔羊之血（出十二 22），或是盟約之血（出廿四 8，參閱希九 19 的解釋）。

10：「聽見」快慰和喜樂，是指在洗淨之後聽到得赦的神諭，許他進入聖殿。「你所粉碎的骨骸」（參閱詠六 3；四二 10 11；卅二 3）是指全身，當時視病痛爲罪惡的後果。

11：這是寬恕的另一面：罪惡的被拭去。求雅威掩面不看就是求祂寬恕的意思，並不意味罪惡存留，只是不歸咎的神學（路得派曾一度有此解釋）。可與詠十三 2；卅 8 相比。

12：這是寬恕的積極的一面。「再造」的造就是創世紀裏所說的創造（bara）（參閱耶廿四 7；卅一 33；卅二 39；則卅六 25 27）。在撒十 9 10 也說天主在撒烏耳爲王時曾給他「另一顆心」及「厄羅亨的精神」，這神控制住他（參閱撒十 16 13 14 關於達味的同樣情形）。

「使我重獲堅固的精神」指謂給我一個新的精神，好像第一次獲得一樣，只有這精神能使人忠信到底。現代中文譯本因此將此句譯爲「求你賜給我一個又新又忠誠的靈」。這一祈求已指向末世時期或默西亞時代的恩賜（見上段耶及則的經句），因此是本聖詠最具創造性的面貌之一。

13：這裏是求恒心之恩。「不被拋棄」在舊約中含有教會或團體的幅度，正如上文所說的快樂與喜樂是指聽到神諭後可以進入聖殿與大家一同慶祝而言。

14：慷慨（或服從）的精神清楚明白地與耶及則所說的新心及新精神有關（參閱詠一四三10）。在這幾節裏所說的「心」和「神」爲舊約的心理學來說，並不是同義字。希伯來文的「神」（*tan*）是天主所賜的一種力量，用來支持人的心（*ed*），使它活躍。人心是使天主的神內在化的地方。

15：關於作證的許諾。誰親身體驗過天主的慈愛，會成爲這一慈愛的優先證人，特別是在罪人面前（參閱詠廿二23）。

16：所謂的「血債」不是指死刑，因爲本聖詠從未提及這類的判決，而是指一種疾病在威脅着祈禱者的生命（見10節）。所以血債是指死亡，這也見於其他多處（詠卅10；約十六18；箴一18；十二16）。在舊約中早死往往被視爲天主的處罰（詠六5；十三4；廿二21；卅10……）。16b的「慈愛」原文是正義，但應作「慈愛的表現」來講（好像天主教在顯露祂的偉業時那樣，如米六5）。

17：日課經開始所習念的一句。

18 19：本聖詠的文學類型要求祈禱者許諾奉獻一個犧牲（參閱詠五四8等）。作者在此獻上他破碎的心來代替祭獻。這能有好幾個解釋：是因了先知們抗議那些沒有內容的祭獻禮儀，是因爲在放逐時根本不能獻祭，是要藉此對立指出最重要的是一顆懺悔的心。不少詮釋家喜愛第二種解釋（放逐時

無法祭獻），但這解釋有其困難，因為本聖詠其他多處更易解釋為在聖殿中所作的祈禱。既然如此，最好的解釋是，在此，聖詠作者所要強調的是，他的心、他自己已是真實的祭獻，這種祭獻天主絕不能加以拒絕（參閱詠卅四19；依五七15；六一1）。

20 21：大約是乃赫米亞時代所附加的兩節，用以表達對於復興聖殿敬禮的渴望，渴望將有一日要按照先知所宣講的，給天主獻上祂所喜悅的祭品（參閱詠一〇二14；一四七2；耶卅一38；依廿六1；卅三20；六二6）。

丙、神學

有三首聖詠與本聖詠很接近，就是詠六；卅八；四〇。所不同的是，在這三首聖詠中敵人的主題與罪惡的主題同時存在（如六8 11；卅八12 13 17 20 23），而在詠五一中，罪惡佔了敵人的位置。這一轉變帶來下列一連串的轉變：不幸的、或災禍的描寫變成了自認已過（表示過失成了祈禱者最大的不幸），不再祈求援助，而祈求罪的寬恕，不再求消滅敵人，而祈求永久回到天主的恩寵中，不再許下謝恩的誓願，而許諾下要在其他的罪人前作證，並為他們求情。

本聖詠還有其他的一些神學主題：關於罪惡的意識，認罪的意義，懺悔的來源：天主，罪赦是至高的恩寵，罪赦的消極與積極價值。這些主題都來自本聖詠的一個中心靈感，即人的真實災禍是罪惡。

本聖詠毫無異議地是一首個人哀禱，但其精深的程度達到了每個人的生活情況，因此教會用之於

禮儀中，而使之成爲集體哀禱。在此集體祈禱中個人並不消失，也不放棄他的責任，却在教會的氣氛內加深了自己的責任感。

三、詠卅四：個人感恩及智慧的教訓

甲、結構

小引（2~4節）：以讚美詩的形式申言自己要歌頌上主，並請會衆與他一同來歌頌。

主體：感覺部分（5~11+23？）：中心思想是天主的報應，尤其是由第9節開始。

訓誨部分（12~23節）：

1. 邀請（12）。
2. 說明酬報爲何（13）。
3. 獲得酬報的方法（14~15）。
4. 雅威對義人及惡人的待遇不同（16~17）。
5. 繼續發揮上主對待義人的態度（18~21）。
6. 及祂對待惡人的態度（22）。
7. 再說義人的酬報（23：大約應在6節後面）。

本聖詠是字母聖詠之一（其他尚有詠九；十；廿五；卅七；一一一；一一九；一四五）。這樣按照字母的次序來寫詩是一個很古老的文學手法，在迦南時代即已存在，其目的是幫助人記憶。當然，每一行（或每一段）詩須順序由一個相稱的字母開始，會給作者製造困擾，因此所有的字母聖詠多少都有些不自然。但哀歌一書的成就却告訴我們這種寫法也能產生很好的藝術作品。本聖詠缺少以 Wau 為首的一句詩，一般學者認為第23節應移到6節之後，而冠以 Wau 字，其意義是「因為」。這樣不但補足了廿二個字母的整數，並且23在6之後，意義也十分投合。

寫作年代：無法完全確定，但由以下的事實可知本聖詠是放逐以後的作品：①字母聖詠好似全部來自公元前第六世紀（亦即哀歌寫作的時代）；②本聖詠的後部所反映的關於酬報的智慧道理，只在放逐以後才清楚的形成；③在以色列人民內這樣斷然的分「信者」及「惡人」兩種人，大致說來，也是放逐以後的事。

乙、擇要詮釋

1節：使人懷疑此節標題準確性的主要理由是，在此加特王阿基士與阿彼默肋客混為一談（事見撒下廿一11）15）。

3節：「願謙卑的人聽到而歡樂」。「謙卑的人」即「雅威的貧窮人」，這在五個不同的希伯來字眼下，出現於聖詠集三十次左右。這些人是誰？很長的一段時間內，學者們曾相信，那是放逐回國後，在以民中漸漸形成的一個宗教和政治黨派，嚴格而排外，因此不見容於其他比較和緩的同胞。但

這種假設今日已被放棄。「雅威的窮人」事實上是一種精神運動，其基礎是以色列很古老的社會及宗教傳統，那就是窮人、特別是受壓迫的窮人，是雅威的「門人」，按照神律特別受到雅威的保護；他們隨時可用投奔聖殿避難的權利要求君王及首領的保護，因為他們所依恃的是保護弱小者的雅威的名（參閱依十四32）。由這樣一個宗教傳統出發（盟約法典出廿22-廿三是開始），在以色列便發展成一種貧窮人的神修，這種神修比舊約的另一傳統——以富貴為天主的祝福，更接近新約關於貧窮的神學。「雅威的窮人」多次自稱為義人（詠10；卅一19；卅四18等等），因此他知道自己會受雅威的歡迎（詠十五），反之，「惡人」絕得不到天主的接受（詠五5）。

由以上所述看來，「貧窮」既不是一個政黨，也不是一羣宗教人士，因了他們的德操所鑄成的一種神修典型。「貧窮的人」是一個普遍的稱呼，泛指一切窮苦、軟弱、受壓迫的人，但他們知道呼求雅威給弱小者所許諾的保護。引伸開來說，也指那些不依靠任何人間的方法以獲得救恩的人。不同類型的「貧窮人」可在不同的聖詠中出現（詠四〇18；七〇6；八六1；一〇二21）。

5 節：「尋求上主」多次是一個術語，即指謂到聖殿去祈禱：亞五56；編上卅一30；編下一5。
6 節：「喜形於色」原文是「發光」，指謂一人受到款待而容光煥發（參閱依六〇5）；反之，「面有愧色」指人受到拒絕時的表情（詠七〇3；七一24；八三18；約六20）。

8 節：雅威的使者，給人帶來救恩，是以色列的一個很老的傳統（創卅二12；出十四19等）。
9 節：這句話能有兩種懂法，或指作者已體驗過的救恩，而請別人也加以體味；或指他目前要使聽衆有一種新的體驗，即在看他、聽他感恩時，會體味到雅威是多麼好。但根據下一句所說的「投奔他的必獲眞福永歡」，第一個懂法可能性更大。

10節：「聖民」是指熱心的以色列人，此處是舊約中唯一確指個人的地方（另一個可能的地方是詠十六3）。其他的地方「聖民」是指天廷，或整個的天主選民（如申卅三3）。

12節：由此節起本聖詠開始其智慧訓導部分，此後已不屬禮儀的情節。用「孩子們」（原文「兒子們」）來邀請是智慧文學的一貫做法（箴二1；三1；五7；七24）。下一句將智慧的教育說成「敬畏上主」是標準的以色列人思想，因為其他東方智慧，特別是埃及智者教給人的，是一個完美的「生活藝術」。這一種藝術為以色列來說，就是敬畏上主。

14 15節：敬畏上主的具體表現首先是管制口舌（參閱箴四24；十三3；德廿八13……；瑪十二36；伯前三10）；誰在言語上持守正義，實行愛德，已足夠表示他離上主很近。其次敬畏上主就是皈依（*皈依*），停止作惡，轉而行善（參閱亞五15；米六8等）。最後，敬畏上主在於尋求和平。這一切是標準猶太「義人」的特徵，他知道如何按照盟約生活。

19節：這裏所說與詠五一19的說法很接近，「破碎的心」是「雅威的窮人」的特徵之一。

20 21節：這兩節及上面的19節為分辨本聖詠的「報應道理」十分重要，這道理在此已表達的相當深刻：義人像任何人一樣，要受考驗，並且多次比別人受的更多，但義人的骨骼不會被敵人所折斷，上主要加以保全。可見這裏所等待的幸福已不限於今世的享受——雖然也是上主賜給他的好友的。若十九36將「連一根骨頭也不容許折斷」這句話用在基督身上，正像在吃巴斯卦羔羊時不容許折斷羊的骨頭一樣（出十二46），那應該是一個很早的預象。

22節：惡人的毀滅不是天主的作為，而是惡人作惡的自食其果。

丙、神學

本篇聖詠全在講論報應問題，但重點不在講道理，而在分享經驗，那是一個宗教經驗，充滿了作者的心靈，使他不得不說出。當他將這生命中對天主的體會加深領悟時，他使這經驗成了為大家都有的訊息。這訊息不是一個生活小康、虔誠信主的人所說的「熱心話」，而是一個相當複雜的報應神學：真實的喜樂不來自即刻的、可捉摸的酬報，而來自一個深刻的意識，意識到自己是與天主救主契合無間。本聖詠未談及天主的正義問題（參閱約伯書及詠七三），却充滿了一個剛體驗到救恩的人的信心。「敬畏上主」是聖詠中屢次提及的，這一詞句的含義是：承認上主是救主，因為祂實在如此；承認之外，還要按此信念去生活。

四、詠一〇七：富教會意識的個人感恩

甲、結構

小引（1~3節）：請人感謝上主。

主體：

1. 旅行者的感恩 (4 } 7、8 } 9 節) ;
2. 坐監者的感恩 (10 } 14、15 } 16) ;
3. 患病者的感恩 (17 } 20、21 } 22) ;
4. 航海者的感恩 (23 } 30、31 } 32) ;
5. 脫險者向歷史主宰、人類救主雅威的頌讚……集體的 (33 } 35 節)，個人的 (36 } 43 節)。

前四部分個別的感恩有着同樣的結構，即：

- a 危險或災禍的描寫；
- b 呼求天主幫助；
- c 雅威的干預；
- d 請每種得救的人感謝主恩。

其中 b 及 d 每次都一樣，形成 6 8、13 15、19 21，及 29 31 的疊句。

寫作年代：10 } 16 節關於囚犯所說，好像是指由放逐之地的歸來（參閱依四二 10 …… 四九 10 …… 五一 9 10）；特別是第 16 節幾乎逐字採自依四五 2。放逐歸來是第二次的出谷，這是因了某些囚犯得到自由而前來感恩時所聯想起來的。4 } 9 節則使人想起第一次的出谷，即出離埃及，那是因了一批旅行者安抵故鄉而前來感恩時所聯想起來的。由這兩段看來，全篇聖詠都是放逐後的作品，有賴於第二依撒意亞及其所愛用的「出谷」預象。但有些詮釋家認為有另一種可能，即 1 } 3 節是放逐後的增補，其餘部分則是一首較古老的聖詠，增補的意向是將原為個人感恩的這篇聖詠，應用在以色列身

上，將以民視爲旅行者，坐監者，患病者，航海者。

乙、擇要詮釋

1 } 3 節：被邀請來讚美天主的，是未來要得救恩的衆人，這樣聖詠中所指的出谷事跡，不僅是對過去的一種慶祝，而還被視爲得救者的榜樣及典型。1 節的疊句是聖經多處使用的（詠一〇六 1；一一八 1；一三六；編下四 13）。3b 的東西南北正好與聖詠中的四種人拍合。

4 } 9 節：這一段最初的意思是指曠野中商隊的領導者而發，在他們完成一次危險的旅程後，他們前來謝恩。8 節的「仁慈」是 *hesed*，在此是指對盟約的忠信，或一種忠信的仁愛。

10 } 16 節：坐監在舊約中有三種可能的上下文：(a) 將一些爲非作歹的人拘禁起來，以待天主的神諭，這神諭將決定他的命運（參閱肋廿四 12；戶十五 34）；(b) 在作戰時期將一些賣國賊或其他犯人囚禁，以待處決（耶卅八）；(c) 所謂坐監就是被放逐國外（參閱依四五 2）。此處不知是那一種上下文，第三種好似比較合適。

17 } 22 節：這裏所說的疾病明明地與罪惡連在一起，說得更清楚一點，所謂的疾病無非是罪人因良心的不安及焦慮所造成的（參閱詠卅二 3……卅八 3……卅九 9 12）。20 節的「主發一言」是指救恩的神諭，使他們恢復健康。

23 } 32 節：這段關於航海者的得救發揮的最爲淋漓盡致，理由不外是這種風險新鮮而有趣。以色列民族關於航海的經驗非常貧乏，他們的土地雖然有很長的海岸線，但卻沒有一處良港。他們的歷史

上雖曾數度發展海運，但不在地中海岸，却在南端的紅海岸口（參閱列上九26；十22；廿二49）。本段所描寫的那些航海者或者是來自厄拉特的商人，或者是給泰爾或比布洛斯的腓尼基人服役的水手（參閱納一4……）。

33 ~ 43 節：這一部分比其他部分更有讚美詩的特徵，在此，對天主的讚頌擴展至宇宙歷史的幅度。本段中的許多說法是與第二依撒意亞及約伯書平行的（33：依五〇2；35：依四一18 cd；40 a：約十二21 a；40 b：約十二24 b；42 b：約五16 b；43 b：依六三7）。43 節是兩句智慧性質的規勸語，將本段所說作了一個連繫。

丙、神學

在目前的形式下，本聖詠最令人注意的，是一首個人感恩的聖詠着上了教會幅度。因此，聖詠中的天主照顧個人的許多細小節目，都被說成了天主對選民及對宇宙的干預。這教會幅度表達在 1 ~ 3 及 33 ~ 43 節中，可能是晚期的增補，神學意義的加深全在這增補部分中。至於當中的四種感恩是一些文學佳作，有着真誠的神修內容，但無多大神學的深度，因為只是一些轉憂為喜的人向天主教主所表達的一些誠懇的謝意。

五、詠一二四：一首集體感恩的聖詠

甲、結構

1. 邀請以色列讚美天主 (1b節)；
2. 回憶所經歷的危險 (2~5節)；
3. 以感恩之情讚美天主 (6~7節)；
4. 結論：對天主依賴之情的普遍化 (8節)。

這一結構方式也用於詠一二九、一首集體依賴的聖詠，和詠一一八、一首個人感恩的聖詠。詠一二四中所說的敵人無法限定是誰，因此可將本聖詠視為適用於各種不同情況的禮儀祈禱。

寫作年代：本聖詠中沒有多少暗示可以確定它寫作的年代，但由文字中的阿拉美文語氣來看，應該是放逐後的作品。

乙、擇要詮釋

12節：「若不是上主保佑我們」是一句虛設句，其未實現的效果在3~5節中發揮。「雅威保佑我們」是用於聖戰的一種說法，以後轉用到個人或集體的感恩讚頌中（參閱詠四六2……五六10；一一八6）。1b的「以色列」是指要赴雅威前的以色列十二支派。在2節中敵人的稱呼是「世人」（亞當）。

3) 5節：說出雅威如果捨棄的話，能有的不祥效果，這都是聖詠集用以指謂敵人的典型圖像表達：野獸的吞食，山洪的暴發（乾河的突然漲水），海浪的淹沒，及以下兩節所說的獵人的羅網。

6 7節：「讚美上主！」是聖詠集中多次出現的邀請，特別是在光榮頌中（如詠廿八6；卅一22；四一14；八九53；一〇六48）。羅網的扯破說出雅威的救援行動，因為原文不說「我們掙脫了羅網」，而說「我們猶如小鳥由獵人的網中逃出，網被扯破了，我們得以逃脫」（參閱詠十一1）。

8節：雅威的名與祂的大能相連：誰呼喊雅威的名，並為祂所聽到，一定會得到祂的保護（參閱詠廿2；箴十八10）。在人依賴上主的上下文中，多次稱雅威為造主，因為造物主天主在衆神中一定是最大的，甚至應該是唯一的真神（參閱詠廿四1；九三1；九五3……九六5。另見四七38；九七9）。

丙、神學

本聖詠的神學內容相當簡單，正像大多數的感恩聖詠一樣。以色列的唯一勢力是雅威的援助，祂會將自己的名啓示給以色列。雅威是君王，是唯一的天主，祂藉着創造的能力主宰萬物，也控制着以色列的敵人。敵方的權勢固然有其魔鬼的因素（聖經中以原始的怪物及洪水來表達，參閱詠七九7；依九11；耶五一34；依八7；十七12；耶四七2），但制服了牠們的造物主，仍在歷史的過程中繼續不斷地主宰着他們。

創二、三的救援訊息

陳德光

引言

爲能正確地了解創二、三必須注意這兩章聖經跟創世紀及梅瑟五書的關係。梅瑟五書的中心是一至十八，即關於天主拯救以色列脫離埃及的敘述。所以從救援的角度去了解創二、三是合理而必須的。

按照今天一般聖經學家的意見：雅威典的作者約生於公元前十世紀，也就是達味和撒羅滿的時代。作者血脈中充滿着傳統對雅威慈愛正義的信仰，同時又親身體驗到當代王國生活的繁榮與腐敗，甚至慘遭王國分裂之痛；於是就拿起筆桿以他慣用的擬人、溯源、塑型、象徵以及敘述式的手法，針對當時最熱門的問題，嘗試從信仰的角度尋找解答。這些解答見諸創世紀第二至十一章，所談論的問題包括：人類從何而來？爲何而活？如果天主全能全善，人爲何變壞？

本文旨在探尋創二、三中的救援訊息，思想路線如下：首先用 *Clines* 的方法（註一）按創二、三最後編者的編輯次序（註二），在一連串有關人類伊始的描述中找出其一貫主題：創造——連命——救援，並加以詮釋發揮，利用當代歷史實況印證救援確是創二、三的主要訊息之一，然後再把創二、三在結構上做一分析，這樣救援的意義就更彰顯豐富了。

一、創造敘述的了解

雅威典(J)個別創造的描述(創二4b-25)與司祭典(P)普遍創造的描述(創一1-24a)都被創世紀最後編者用來作為以色列民族救援歷史的序幕(註三)。但司祭典創造的概念是用分開與點綴來表達，而雅威典却用「關係的塑造」來表達(註四)，這些「關係」都跟樂園有關。所謂「關係的塑造」次序如下：

- ① 人與灰土：二7a「上至天主用地上的灰土形成了人」(人的希伯來文是'adam；地是'adamā)；
- ② 天主與人：二7b-7c「在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」；
- ③ 人與動物：二19 ff 人給各種動物命名；
- ④ 男人與女人：二23 ff「這才是我的親骨肉……」。

由以上種種的「關係」看，人雖然是灰土所造，但與天主有同一氣息，實在是萬物之靈(註五)，也是萬物「動向」的中心與關鍵(註六)。人之尊貴在於天主的一口生氣，人與天主的關係在於對天主的服從，這就是人幸福的關鍵，也就是樂園的意義(創二16-17)。以樂園來象徵創世伊始，事實上是要表達一個神人無間、天人一體的和諧境界(三8 暗示天主在樂園居住)。這個境界是人無功無祿白白得來的(二8-15)，也是雅威典作者對天主至善與人罪況的推論結果：假如人不犯罪，人就永遠處在樂園的和諧境界之中。但是在樂園裏人還要工作，也得善用自由(二15-17)。值得注意的是：樂園的敘述也許是朝着「福地許諾」而構想出來的——天主給亞巴郎的許諾。

二、違命敘述的了解

動機

大家都知道創三·6就是扭轉人類命運的一利那，但是究竟原祖逆了什麼命？爲增加智慧，知道善惡有什麼不對？爲了解違命的性質必須先注意創三·6裏原祖的眞正動機。現在把有關的章節逐一討論：

三1：蛇的誘惑。乍看之下，蛇是人類的益友；天主嫉妬人，怕人如同祂一樣知道善惡。蛇識破了天主的秘密而把它洩露給人，爲叫人如同天主一樣的知道善惡。這是聖經作者的原意嗎？不是，因爲作者劈頭第一節即修正了流行神話把蛇視爲天主以外的惡魔的看法；他說蛇只是天主所造的野獸之一，而且是一個狡猾的撒謊者，人類的敵人。馮拉以爲作者提出蛇來是爲引發故事的方便，事實上邪惡在人心，責任應由自己來負擔（註七）。

二17：天主出了什麼命令。「只有知善惡樹上的果子你不可吃，因爲哪一天你吃了，你必定要死。」雅威典作者給「獲得永生」加上一個條件：不能吃善惡樹上的果子，如果吃了，那到生命樹的路就會封閉（註八）。這是申命派傳承的手法：獲得生命與倫理生活有關。最近的聖經學家認爲雅威典作者採用盟約神學的典型格式（起碼是概略的引用），當作這些有關人類伊始事情的背景（註九）；果真如此，雖然創二、三沒有交代：人若不違命，天主是否讓人吃生命樹的果子，但從盟約神學的背景上得知這問題的答案是肯定的。

345：「如同天主一樣」，這不是一個很合理的要求嗎？肋十九2說：「你們應該是聖的，因為我、上主你們的天主是聖的」（參閱瑪五48）。但是從上下文知道這個動機的背景是對天主命令的懷疑，而非服從。

36：女人被蛇欺騙之後開始自欺，「好吃好看」不是合法的要求嗎？在這裏編者故意插入「令人羨慕且能增加智慧」，目的是叫人更容易看出女人行動背後的動機：追求的不是天主的智慧，而是自己的慾望（參閱若壹二16）。

綜合上述，在盟約神學的背景下，我們可以得到下列結論：從動機來看，違命之錯，就是在於不相信天主的愛，而要自己去獲得生命。生命是每個人所應追求的，追求生命不是錯，錯只在於不接受天主的計劃、要自己做天主。

後果及天主的干預

378：男女二人發覺赤身裸體的可恥及對天主的怕懼，都顯示人與天主之間以及人與人之間的「關係」已遭破壞，這是最先及最「基本」的後果。

爲了徹底了解違命的後果必須仔細研究三9-24中天主干預的話。前文說過：創二、三有盟約神學及申命派傳承的背景，就是天主與人（亞當）立約，以彰顯祂對人類的愛和實現祂要給人類生命的計劃；因這約人與天主的關係是：人得到生命與否要看他是否與天主一樣忠誠地守約。假如人不守約，公義的天主就出面干預人的行爲，這干預由人的體會上看就是「懲罰」，但「懲罰」不是天主處置人違約的根本目的，其用意是在勸戒當代和後代的以色列子民，希望他們悔改，不再違約，如此就

可得到生命。在這個觀點下我們可以看出：天主干預本質上就是救援。現在我們回到經文本身：

三九 13：本來天主與人有一氣息（二七），天主干預後所呈現於眼前的竟是一方控告、另一方辯護；最令人感慨的，莫過於在人的「辯詞」中，竟有對天主慈愛的「控告」——「是你給我作伴的那個女人……」（12）。天主的干預把人與天主間和諧關係慘遭破壞的情況徹底地揭露出來；男人與女人，人與動物……之間關係的破壞也在其對答中表露了。

上述三九 13只是作者描述天主干預的引言，天主正式的干預行動在三14 24；我們可以說：在天主愛的干預之下，人由於違命而遠離天主的可憐狀況就愈彰明，好比太陽光線中的塵埃。

創三22給我們一個淋漓盡致的描述：「看哪，人已相似我們中的一個，知道了善惡；如今不要讓他再伸手摘取生命樹上的果子，吃了而活到永遠。」不錯，蛇的話是對的，但是既然是蛇的話，所以也就是人的厄運：現在人成了自身的「生命泉源」及「智慧泉源」，可是這兩個泉源都是死水，人就在這封閉的死水中作王、作天主：活是活着，卻沒有生命；眼睛是睜開的，却只看到破壞了的關係。更可悲的是他還要硬着頭皮去面對人際之間的分裂：男女之間的關係是管轄（三16）；人獸之間是生死搏鬥（三15）。因為人把自己當作天主，受造界的「動向」也就被逆轉：「爲了你的緣故，地成了可咒罵的」（三17）。就連人親密的大地母親（人由土而來）本應給人啓示天主的愛（羅一18 23），如今也都給人生出荆棘和蒺藜（二19），使人很難體會到生活的意義；婦女生產本是天主的祝福（二28），但是也要因產痛變得黑暗無光；尤有甚者，人還要面臨最大的挑戰——他自己的死亡（三19），這悲劇就是人成了「如同天主」一樣所帶來的後果（註十）。

其次再看人被逐出樂園一節（三24），這是作者運用溯源及塑型的思想方法，解釋爲何自己所面

對的社會是個充滿罪惡——違抗天主命令（法律）的社會。他的答案是：人失去了樂園的「中保」，就只好處在罪惡的氛圍之中了。這就是今天我們所說的「果性原罪」（originated original sin）（註十一）。

三、天主的救援

稍加留意的讀者都會發現，在天主的干預聲中已經含有豐富的救援，這便是申命紀的思想：天主如果「懲戒」人，是希望人回頭改過，再次得到生命。現在要從四個角度來了解創二、三裏的救援訊息：

- 甲、從創二、三的敘述本身來看；
- 乙、從創前十一章的中心訊息來看；
- 丙、從創二、三作者的歷史實況來看；
- 丁、從創二、三的文學結構來看。

甲、從二、三的敘述本身來看

讓我們首先看看天主給原祖做皮衣的意義（三21）。天主並沒有和原祖妥協、讓步：比如說免除人的慾性衝動或者取消人的自由能力；相反地天主仍然忠於人、忠於人的自由、保持人因濫用自由所造成「關係」大亂的局面，這就是天主給人做皮衣的原因。

再一次研讀天主對蛇說的話（三14-15）更加强我們的信念：在天主對蛇的話中有句：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和他的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的脚跟。」這句話的意義為何，是聖經學家所爭論的，爭論點有二：其一、到底誰勝誰負？是女人，還是蛇？（註十二）其二、女人的後裔究竟指誰？（註十三）但即便在後裔之間的鬭爭中，誰勝誰負，不得而知，我們仍有理由保持樂觀，因為這句話的上下文告訴我們天主與女人站在同一陣線對付「蛇」，只要人願意和天主合作，必操勝券。

天主對女人的話（三16）更不在話下：女人懷孕生產的時候雖然痛苦，但是仍然有生產的希望！甚至亞當在被「宣判」之後仍稱誘惑自己違命的妻子為厄娃——衆生之母，這是作者以低沉而不顯著的音調來表達亞當對造主「宣判」的由衷感謝（註十四），間接地說出了天主對厄娃的祝福仍未中斷（一28）。

天主對男人判決的話也不例外：只要肯吃苦，努力工作，大地照常會出產。至於「直到你歸於土中」，也只是「因為你是由土來的。」但是這句話也確實叫人心寒：是否真的生命樹就是這樣曇花一現，一去不返了嗎？作者並沒如此表示，由創三24可以知道作者對於人重返生命樹的可能有樂觀的信念，他並沒有贊同當時流行的 Gigenen 神話，其間主角歷盡千辛萬苦，冒着絕大危險，所取得的「生命草」，竟被可惡的蛇吃掉，永遠無法復得（註十五）；相反地，他只說：「天主將亞當逐出以後，就在伊甸樂園的東面，派了「革魯賓」和火光四射的寶劍，防守往生命樹去的路。」由此可見，天主只是把人趕遠了，並未絕斷通往生命樹去的路，只要人努力，樂園總有一天可以失而復得。

綜合上述，從盟約神學的角度來看，整個創二、三實在是在表達一個有得救希望的訊息：天主把

人「放置」在樂園中（二815），就是爲了要給他生命；這個「人」——亞當名字的本意——按照雅威典作者的塑型法，就是每一個人，就是這故事要表達的基本事實，這個「人」包括你跟我。如此，這故事隱含着「人」本質上就須超越自身，追求無限的天主生命；因蛇的誘惑女人希望「如同天主一樣」的心理正說明了這一點；只可惜人用了不當的方法，把自己當作「生命的泉源」，而不遵從天主的安排。故此世界爲他變得黑暗、毫無意義。但是天主仍然尊重人的自由，以愛去保存這個「關係」大亂的世界（三21），並且在鬭爭（三15）、忍痛（三16）及勞苦操作（三1718）的條件下，仍然給人「蒙受祝福」的希望，其中作者強調人還有生育的能力，就是最大的明證（在這裏用P典的「生育繁殖」——創一28來補充J典）。

乙、由創前十一章的中心訊息來看

爲了解創二、三的救援訊息，整個創前十一章的中心訊息也是不能忽略的。

D. Clines 在創前十一章中找到了三個「主題」（註十六）：

- ①：犯罪、宣判、緩怒、處罰；
- ②：罪惡雖重、恩寵却更大；
- ③：創造、反創造、再創造。

這三個「主題」充分顯示創前十一章的中心訊息就是救援（註十七）：無論人的罪過多麼重大，甚至把天主對世界的計劃摧毀得面目全非，天主的恩寵仍然蔭庇着在斷垣殘壁中潦倒不堪的人；就算人在悔過之後仍再違命，天主對人、對世界仍然忠信，淪落的人所體驗到的仍是一個慈愛與公義的天

主。

我們還可以把創十二1-3有關天主對亞巴郎——萬民之父的祝福歸入創前十一章做爲結束及高峯（註十八）。如把亞當與舍特的關係連起來，再把舍特與亞巴郎的祖譜連起來，就可以發現創前十一章實在是走向雅威的祝福及盟約，而最大的祝福就是雅威自己——生命的泉源。

丙、從創二、三作者的歷史實況來看

現在我們將雅威典作者的歷史實況與創二、三的故事敘述作一比較，便可印證其中心訊息確是救援。達味是雅威典作者生活時代的君王，他與情婦巴特舍巴的故事（撒下十一-十二）與亞當厄娃的故事有四點相同（註十九）：

- ① 所追求的事是禁止的（撒下十一2-4；創三6）。
- ② 當事人知道做錯了事而且很害怕（撒下十二9-13；創三7-10）。
- ③ 天主的判詞是針對違命者及其家族（撒下十二5-13 14 10 11 f；創二17 3 14 f 16 17 b 18 19 23 f）。
- ④ 在絕望中有一個兒子被許下，他是新生的希望：達味的撒羅滿及亞當的舍特（撒下十二24 f；創四25 f。）這是一個祝福的許諾。

這一對比揭示出：雅威典的作者一定熟悉達味的事蹟，他用創二、三的故事述說人雖違命，雅威仍給人希望。

丁、從創二、三的文學結構來看

最後，從文學結構上看，能把創二、三的中心訊息說得更詳盡。

有些聖經學家按照人物與文體的轉變把創二、三分作七幕景（註二），分配如下（請同時參閱圖

表）：

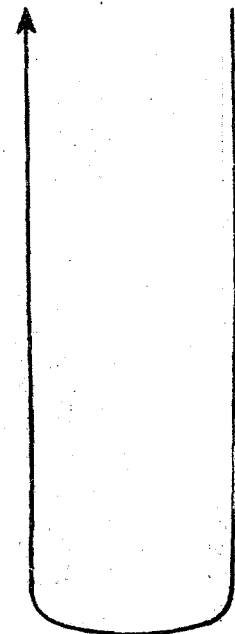
- ① 24b ~ 17：敘述體，只有天主是主角，人完全是被動的角色。
 - ② 218 ~ 25：敘述體，天主是主角，但人也參與，而女人與動物仍是被動的角色。
 - ③ 31 ~ 5：對話，蛇與女人對話。
 - ④ 36 ~ 8：有關女人與男人連命的敘述。
 - ⑤ 39 ~ 13：對話，由天主發起，針對男人與女人。
 - ⑥ 314 ~ 19：天主的獨白，蛇、女人、男人皆處於被動及次要角色。
 - ⑦ 322 ~ 24：敘述體，只有天主是主角，人完全處於被動狀態。
- 由下表可知創二、三文學結構所呈現的思想模式有二：
- (一) 位置的移動：人由樂園之外轉至樂園中央、再從樂園中央走出。
- (二) 人物關係：首先，天主是主角，祂塑造了一連串的關係次序，即天主——男人——女人——動物；其次，關係被破壞，次序被顛倒，即蛇——女人——男人——天主；最後，關係的重建，天主仍是主角，控制全局。
- 從上面的結構模式可以分析到有下列救援思想：
- 位置移動：在古代流行的神話中，樂園的中心是被那些與人為敵的超然勢力所控制，只有英雄才能冒險進去。而在創世紀中，找不到守衛的惡魔，只有人自己，只要人聽命就會有生命。

(二) 人物關係：從人物關係來看，天主仍有最大的主權（參一、七兩幕）；而且雖然人把關係次序顛倒了，天主終究重建過來（五、六兩幕）。

圖

- 第一幕 二 4b ~ 17
 只有天主是主角人
 完全被動
 人從「土地」至樂園
- 第二幕 二 18 ~ 25
 天主—男人—女人
 動物之正常的人
 物次序
- 第三幕 三 1 ~ 5
 蛇—女人？
 正常人物次序被顛
 倒的危機
- 第四幕 三 6 ~ 8
 蛇—女人—男人—
 天主
 正常人物次序已被
 顛倒
- 第五幕 三 9 ~ 13
 天主—男人—女人
 蛇
 正常人物次序重建
- 第六幕 三 14 ~ 19
 天主—男人—女人
 蛇
 正常人物次序重建
- 第七幕 三 22 ~ 24
 只有天主是主角人
 完全被動
 人從樂園至「土地」

表



幕 人走在樂園之中心
 也是結構之中心

附註：樂園的中心在流行神話中就是一個「絕對的實有，神聖權力以及常生不死——生命」。

創二、三的救援訊息

結 論

綜合以上各點，創二、三的救援訊息就是：人無功無祿被「安置」在樂園裏分享天主的生命，縱使人由於違命失去了住在樂園的「特權」，人仍然活在天主聖愛的蔭庇之下，只要人願意和天主合作，天主要給人生命的計劃終將實現。

最後，爲徹底了解創二、三的救援訊息，還要從全部聖經背景，尤其是在新經的光照下去了解；因爲全部聖經既由同一聖神所寫成，就該遵照同一的聖神去閱讀、領悟；爲能正確地探討聖經原文的意義，必須要注意全部聖經的內容及其統一性（啓示憲章12號）。

註 釋

註 一：請參閱 D. Chines, "Theme in Genesis 1-11", *CBQ*, 38 (1967), pp. 483-507.

註 二：是指按照司祭典 (P) 的編輯神學來看創二、三有無補充或變義。

註 三：值得注意的是在以色列民族最早的宣信中不稱天主爲造物主 (申廿六 5-9；蘇廿四)，而是在西奈顯現以後才如此稱呼。對一個猶太人來說：「朝拜祂——人類之創造者、因爲祂是以色列的救主」比「朝拜以色列的救主、因爲祂是創造者」更合「邏輯」。

註 四：D. Chines, *op. cit.*, p. 501 "forging of bonds" 語。

註 五：司祭典的作者以「天主肖像」來表達同一的概念。

註 六：在人身上整個受造界找到了它的目標 (*uni-versum*)。「這個世界是爲了祈禱而受造的」(Francis de

Sales)。

註七：G. von Rad, *Genesis*, (London: SCM Press) 1963, p. 85.

註八：R. Koch, *The Riddle of Genesis*, ("Theological Burning Points", Vol I), (Cork, Ireland: Mercier Press), 1968, pp. 47~50.

註九：R. Koch, op. cit. p. 50. 概要如下：出十九至廿四以及申命紀有關頒佈約書的記述，與創二、三在內容及用字上相連結；盟約之主與以色列子民的關係很像雅威跟原祖的關係，在申卅4~5有：「上主你的天主也要從那裏「召回」，將你從那裏「領回」的說法；申三20有：「上主使你們的兄弟如你們一樣「有了」安身之處，天主在創二15用一樣的方法對待亞當；天主由土中「舉起」人來，且將人「安置」於樂園中。

註十：我們不可能把人的生理死亡視作天主懲罰的執行（二17），因為雅威典作者的神學更是講論精神的死亡，況且二17中的「那一天」並未兌現。雖然如此，我們研讀創二、三時，還是感到死亡的威脅咄咄逼人。作者有意以這種手法表示：人雖成了「如同天主一樣」，但仍要死，且死得毫無意義！有警戒及感謝的意思，因為人該「死」，但是天主收回了成命。

註十一：請參閱張春申，原罪四講，臺中光啓，民62，頁30。

註十二：請參閱 C. Simpson, "Gen 3, 14~15" *TIB*, (N. Y.: Abingdon Press), 1952, pp. 508~509. 概要如左：(Skinner 主張女人勝蛇，Gunkel 主張勢均力敵，不分勝負。)

註十三：G. von Rad, *Genesis*, pp. 89~90. 馮拉不贊成早期教會把女人的後裔「seed」懂成是有關歐西亞的預言，因為「seed」不能解作「一個人」，而是指後代的子子孫孫「posterity」，由此可見這是一個聖經學家的爭論點。

註十四：D. Bonhoeffer, *Creation and Temptation*, (London: SCM Press), 1966, pp. 87~88.

註十五：房志榮。創世紀研究，臺中光啓，民61，頁62-67。

註十六：D. Cline, op. cit. 其中有關尋找「主題」的方法等等簡介如下：以最能適當表達全文訊息作取捨的標準，用「嘗試錯誤」的方法在文學作品本身去尋找其「貫的」「主題」；「主題」的作用是叫讀者在閱讀時有一個準則，不致懂得太離譜，而「主題」最大的目的還是要請讀者回到本文中去仔細咀嚼體味。

註十七：D. Cline, op. cit. p. 502.

註十八：D. Cline 在他的作品中引用 G. von Rad 的意見 op. cit. p. 503.

註十九：W. Brueggemann, "David and His Theologian", *CBQ*, 30 (1968) pp. 160-164.

註二十：J. Walsh, "Gn 24b-32a: A Synchronic Approach", *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977) pp. 161-177.

創一、十一中的族譜年數

陳月卿

前 言

爲能了解創一至十一章的族譜，必須知道這些族譜的產生背景，這背景，包括形成它的歷史過程、文件源流、文學類型、內容及寫作旨趣和目的。

族譜的篇幅在整部聖經中，以創一至十一章的份量爲最多，並且最完整。它可說是一種古老遊牧民族的簡單歷史。它以世代相傳的記載，聯結歷史人物，維持個人與宗族間的關係。就因爲它是一種文學類型，因此它所表達的不一定與真正的時空歷史有嚴謹的配合。

(一) 創一至十一章的族譜與其它族譜的區別

在非以色列的作品裏，也有族譜的出現，如中國、埃及、巴比倫等。創一至十一章的族譜雖然也和鄰近的埃及、巴比倫族譜有許多的相似點（如十代爲一族譜單位，英雄人物的描寫）；但另一方面，創一至十一章的族譜，却擁有自己的特性（例如地中海古文明有宇宙萬物出自神的生育的族譜；但司祭典中的族譜只運用在人身上。人一受天主所造，不久後便有全套的平民族譜，而不像古埃及、美

索不達米亞只有神與帝王的族譜)。

創一至十一章的神學旨趣在於以族譜來闡明天主對人祝福的具體實現，「你們生育繁殖，充滿大地(創一28)」是天主祝福的彰顯，也是天主與人同在的一個標記。因此在族譜中有宗教的幅度，它隱含了以色列民族與天主救恩盟約的一面，說出了人生命的存在與天主間的密切關係。

(二) 司祭典與雅威典族譜的差異與分佈

創一(十一)太古史的族譜是由兩個文件(司祭典和雅威典)寫成的，雅威典形成的較早是公元前第十、九世紀，司祭典形成的較晚是在公元前五三八年之後，兩者的差異十分明顯。

司祭典的形式簡單、公式化，氣氛嚴肅，直線式地連結前後，使之成爲一體，甚至連結後來的族長史。雅威典的形式不受拘束、自由生動，敘事式記載甚多。

兩典的主要內容，不外是由亞當開始，延至第十代的諾厄。這段洪水前的人物，有他們簡單的生括敘述：生育兒女、死亡；再由諾厄開始另一個十代，結束在亞巴郎隨父親特拉黑離開加色丁的烏爾，出發往客納罕地(十二31(32))。這樣兩典的作者利用族譜把人類一段很長的太古史，和以色列民族的族長史銜接起來。在這些記載中，兩典各用了不同的文學筆法，來表達自己對於太古史特有的神學見解。並且由於兩典的參差安排，使得那些世代相傳的人物及事蹟，好似栩栩如生的歷史寫實。下面要對兩典內容作更深的探討。

(三) 司祭典的族譜

這一族譜包括由亞當至亞巴郎間的各代人物，如一直線。

創五 1 32 由亞當經過舍特直至諾厄；

六 9 10 及九 28 29 諾厄和他的兒子，諾厄的死；

十一 1 7、20 22 23 31 32 諾厄兒子的後裔；

十一 1 5 耶斐特的子孫；

十 6 7 20 舍的子孫；

22 23 31 閃的子孫；

十一 10 29 閃的族譜，由閃至亞巴郎（包括十一 27 31 32 的特殊黑的族譜）。

這些章節中，最具司祭典「格式」的是創五及創十一。創五的格式又最爲完整，這格式包括生育年數、生子後年數、生其它子女、全部壽數的時長及死亡。歲數外，每人生活中的生、育、死三大事都提到了。貫穿的方法是不說某人出世，而說×父生×子，這樣代代相傳，由亞當至諾厄共十代。其格式如下：

某某×歲生某某。

某某生某某後，又活了X年。

繼續生兒育女。

創一 2 十一中的族譜年數

某某全部壽命是X年。

然後他去世了。

與這種格式最類似的是創十一10~26。只是創十一不再提最末兩句：「某某全部壽命是X年。然後他去世了。」但事實上，全部壽數已由所說的推知。但少了這兩句話，使得氣派不如創五莊嚴，這樣作者表示出他對洪水前的祖宗與洪水後祖宗的看法：即洪水後的祖宗們走向下坡。

六9~10，九28~29是諾厄的族譜，創十的族譜，則是諾厄兒子的族譜。

諾厄的族譜在司祭典的格式化寫法上加了兩個變化，即多說了他有三個兒子及洪水事件。

諾厄兒子們的族譜（創十一1~7，20 22 23 31~33）非正式族譜，而是一張名單，並且有些名字不是個人的，而是團體的，這可說是諾厄後代的民族團體名單。這些民族名單，在今天看來，也非全部屬於以色列民族。而更包括了與以色列民族有交往的埃及、巴比倫，甚至遠及今日希臘、美索不大米亞地區的民族。這也是族譜聯繫個人與宗族，或宗族與宗族間關係的功用。

(四) 雅威典的族譜

太古史中除了司祭典族譜外，其餘都屬雅威典，今簡介如下：

四1~2 亞當及厄娃、加音、亞伯爾；

四17~24 由加音至拉默客的子孫（可稱為加音的族譜）；

四25~26 亞當生舍特，舍特生厄諾士；

五 29、九 18、十 1b 諾厄及他的兒子；

十 8、十 30 諾厄兒子的後裔（雅威典的民族表）；

十一 28、十 30 哈郎的死、亞巴郎及納曷爾的妻子。

以上族譜中只有四 17、26 及十 8、30 比較完整，其他都是零碎的片段，但在形式上它們却有很多變化。最大的分別是：有的族譜只將一代與另一代相連，而另一些族譜却指明某一代的擴展事實，這是洪水後族譜的一個特色。它們介於點名式及敘述式之間。大略可將這些族譜分成五組。第一組是提人名，並加以解釋。如四 1b：「亞當生加音……說：『我賴上主獲得了一個人。』」其它如四 25 d、五 29、十 25 b 皆是。前兩處因得子而讚美天主，並將此讚詞作為兒子的名字。這兩個人名解釋與人的受造緊緊相連，造物主給予人的祝福，在人被逐出樂園後依然存在；人仍能生育產子。第三、四個人名的解釋屬於太古史裏的敘述主題。五 29 給諾厄名字的解釋與九 20 以諾厄為種葡萄者之父的敘述相連。十 25 b 解釋培助格名字的意義是因為當時人類分散。這在十一 1、9 予以敘述。這兩個名字的解釋示範性地告訴我們，如何一段敘述可由族譜產生。

第二組是在人名之後加入職業或事業。這在四 17、22 特別明顯。

四 2 亞伯爾是牧人，而加音是農夫；

四 17 b 哈諾客，是因他父親建築了一座城市而得此名；

十 2 b 雅巴耳是住在帳幕內畜牧者的始祖；

十一 21 猶巴耳是彈琴吹簫者的始祖；

十一 22 突巴耳加音是製造各種銅鐵器具的匠人；

18 尼默洛特是世界上第一個強人；

9 尼默洛特在上主前，是個有本領的獵人；

19 20 諾厄農人，開始種植葡萄園。

這些短句都是指人類的某一文明或某一本領的開始、建立或發明。既是開始、初建或發明，那麼那些開始的建樹或發明必定有過更詳盡的敘述，這是宗教史研究所肯定的。這也說明了：聖經太古史裏，有關文明起源的註文和族譜連在一起，有其很古老的史前源流。

第三組是在人名之後加入一些地理和政治性的註文，這裏由太古史渡入了世界史。

12 的巴比倫、亞述、尼尼微……等都是描寫美索不達米亞的國勢及幾座大城。

19 報告迦南領土的疆界；

13 30 報告約克堂子孫所住的地區。這裏是有關該民族和地區的報導。它具有真實的世界史的成份。

第四組談及古代的英雄。尤其 19b 引述了一句成語：「因此有句俗語說：像在天主面前，有本領的獵人尼默洛特。」這句話的真義，在以後解釋人名意義時將加以註釋。

23 24 是來自一首古老詩歌的流傳。由這兩個例子看來，以色列的祖先們與古老英雄間必有些關係存在，也可能是來自巴比倫文明中神話英雄的影響。

最後 26：「舍特也生了一個兒子，給他起名叫厄諾士。那時人才開始呼求上主的名。」這句話既不與任何族譜的名字相連，也不易推敲其意義。有一可能是說人與天主的交往曾在歷史中發生，人自由地與天主交往。

由以上種種可見雅威與族譜主題多麼豐富，其中的含義與敘述又是如何繁多！

(五) 創五與十一章的壽數

一般說來，創五的壽數比創十一為高，不論是生、育或全部壽數都不例外。不過，創五的壽數的象徵性大；而創十一的壽數則較接近事實。並且兩章中都有一些人物有特徵的壽數，如創五的哈諾客三百六十五歲，拉默客共七百七十七歲，而創十一的特殊黑的生子年為七十歲。這些特殊歲數大都與以色列民族眼光中的聖數（七、十、三六五）有關。甚至與七、十有關的十七、五、十的倍數有聯繫。其中有一個主要的思想，即洪水前的人長壽；洪水後的人短壽。長壽代表人蒙祝福，短壽代表人遠離天主。

(六) 創五壽數的邏輯

亞當至諾厄共十代。在此先列出各代間的生、育、死的年數，然後再加以分析。

代	數	人	名	生	子	年	生子後餘年	全	壽	數
一	亞	當		一三〇	八〇〇	九三〇				
二	八 舍	加 特	音	一〇五	八〇七	九一二				

三	厄諾士	九〇	八一五	九〇五
四	刻南	七〇	八四〇	九一〇
五	瑪拉肋耳	六五	八三〇	八九五
六	耶肋得	一六二	八〇〇	九六二
七	哈諾客	六五	三〇〇	三六五
八	默突舍拉	一八七	七八二	九六九
九	拉默客	一八二	五九五	七七七
一〇	諾厄	五〇〇	四五〇	九五〇

亞當一三〇歲生子，而哈諾客是亞當的第七代，他是與天主來往的人，於是便在亞當生子年的一半（六十五歲）生子。且因爲哈諾客被天主所提升，所以他的全壽是圓滿一年的數目「三百六十五」歲。他實是太古史中蒙救恩人物的代表。

諾厄是亞當的第十代後裔，也是創十一族譜的另一個開始者，所以其父（拉默客）因子而築，有一個好的全壽，共活「七百七十七」歲。

由亞當始至第五代瑪拉肋耳的生子年數（一三〇，一〇五，九十，七十，六十五）全可被「十一」

的一半「五」除盡。而由耶勒得至諾厄間各代的生子年數，都直接、間接地與亞當有關。因耶勒得生子是一六二歲，多亞當三十二歲，這正是哈諾客得子年數的一半。而默突舍拉的生子年數一八七減去耶肋得的一六二等於廿五，拉默客一八二生子年減耶勒得之差是二十，都如同前五代生子年數一般，可以五除盡；且二五乘二〇等於諾厄生子之年五百。這樣由亞當至諾厄之間彼此的關係顯得清楚而微妙！

由於長壽的緣故，拉默客（全壽七七七）竟可與亞當生活五六年、與舍特共活一六八年、與諾厄士二六六、與刻南三六一、與默舍突拉四六一年，與耶勒得五四八年，與哈諾客一一三年，結果這些數目全可被聖數「七」除盡。連拉默客的一生大事，生子一八二，又活五九五，及總數七七七，也都以爲「七」除盡。而拉默客之父默突舍拉的一生：生子一八七、又活七八二，共活九六九的每一個數目，也都可以被「十」加「七」，即「十七」除盡。而義人哈諾客的圓滿壽數三六五正是七的二十六倍加一。還有洪水發生於諾厄的六百歲的二月「十七」日，止於六〇一歲，即他第一「七」世紀之始。亞當的生子年一三〇，恰是瑪拉肋耳生子年與哈諾厄生子年的總和。亞當生子後又活八百年與耶勒得相同。從以上這些歲數間的次序與邏輯看來，實在說出了每一代與每一代之間真實存有密不可分的聯繫。這種聯繫並將延續到創十一，這樣它們促使自亞當至亞巴郎終止的各代間也都有了聯繫。各代之間有延續不斷的連鎖關係。

(七) 創十一的壽數與創五壽數的相關

代	數	人	名	生子年	生子後餘年	共	壽
一	閃	阿帕革沙得	一〇〇	五〇〇	六〇〇		
二	舍拉	厄貝爾	三五	四〇三	四三八		
三	培肋格	勒伍	三四	四〇三	四三三		
四	色魯格	三三一	二〇九	四二九	四六三		
五	納曷爾	二〇七	二〇九	二〇九	二三九		
六	特拉黑	二〇〇	二〇七	二〇七	二三九		
七	亞巴郎	七〇	二〇〇	二〇〇	二三五		
八		二九	二〇〇	二〇〇	二三五		
九		七〇	二〇五	二〇五	二七五		
一〇		一〇〇	七五	七五	一七五		

很明顯的這些人物的一生及一生中的任何事發生的壽齡都比創五的爲小，這是洪水後族譜的特徵。創十一與創五亦存有奇妙的關係。閃的生子年一〇〇，早亞當三十。三十這個數目竟成了這一表

格的第三、五、七（單）代的生子年，第九代七十年生子，是閃生子年一〇〇減三十的數目。生子年遞減的現象至亞巴郎這位特殊人物，才又恢復（原有的年一〇〇）。且這些單代的生子年總數是二六〇，它是亞當生子年的兩倍，亦是雙代生子年（三五、三四、三二、廿九）的總和；一三〇，這又等於亞當的生子年。這顯示他們與亞當的關係是多麼實在！而閃的生子年一〇〇，又活五〇〇，共活六〇〇歲的數目，恰與其父諾厄的生子年五〇〇，和生子後一〇〇年的洪水發生年六〇〇的數目完全吻合，這說明閃是名副其實的諾厄後代。另外，單代的生子年及閃年歲皆為「十」的倍數。

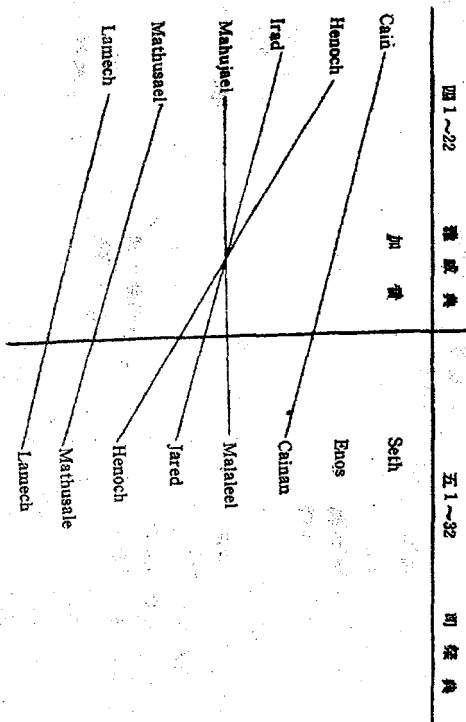
在創十一中，由閃以下年歲遞減。總歲數增加，與他人不同的，只有厄貝爾及特拉黑兩人。厄貝爾是以色列的名祖，特拉黑為「特選者亞巴郎」之父，所以他們總歲數的特異便不足為奇了。特拉黑生亞巴郎時七十歲，七十是聖數七與十的乘積，象徵亞巴郎的特殊身份。

屬於司祭典的創五與十一章，有意肯定祖先長壽的光榮，因此亞當可以看見拉默客出生，舍特可以看見哈諾客被天主提昇，他也只在諾厄生前不久才去世。至拉默客才看到亞當——第一個人的死亡。諾厄甚至比亞巴郎的祖父納曷爾更長命。這一切只要我們將他們的歲數予以計算便可得知，所以司祭典的寫法一定不屬於歷史的自然層面。

聖經中有一個很清楚的矛盾：創532說諾厄五〇〇歲生子；711說諾厄六百歲有洪水，那麼洪水後二年，其子閃應為一〇二歲才對，但1110却說閃才有一百歲。對這矛盾的一個可能解釋，是神學思想的立場，作者故意安排閃在一〇〇歲生子，好與諾厄生子後一百年洪水發生的數目相同，因此我們可推測出：創五、十一的神學立場較有意記載真實歲數，更主宰了全部的歲數安排。

(八) 創四與創五人名之類似

創四與創五的人名有75%相類似。中譯不很清楚，但在英文中，除拼法及安排的次序不同外，兩者簡直是互相抄襲！這可推斷它們資料來源間的相關。



此外四19 20 21 22 拉默客有三子，五32 諾厄亦有三子。十一 26 27 特辣黑也有三子。並且後兩者中的一子即閃和亞巴郎都是重要人物。閃傳生以色列祖先（厄貝爾等），亞巴郎則是以色列民族之祖。

不過盡管創四、五人名之類似甚多，但其神學思想則迥然不同。第四章的文明記載，是用以象徵加音之罪的加多及流廣，致使人即使創造文明，却免不了拉默客的殺人和復仇的邪心。這樣描寫由加音而來的罪所造成的分裂日益加深，而在闡明文明的好處時，也指出文明與罪並行的惡果。

第五章却是另一個圖像，五1-2 說明，舍特已分享亞當身為天主肖像的身份，是天主祝福的結果，以後全部第五章表達了人仍具有天主的祝福而繁衍這個事實。五29 諾厄更是人類工作和勞苦的安慰。天主的祝福在第五章的前呼後應的寫法中，形成它的思想主幹。而創五的第七代哈諾客被天主提昇，亞當至諾厄共有「十代」，以及諾厄是創六、七、八的洪水英雄等資料，在巴比倫的帝王族譜中也曾出現。

四23 24 拉默客的復仇與四25 的舍特為天主的恩賜，形成一鮮明的對照。天主的慈愛在亞當犯罪後仍在，而四23 24 描寫加音後代的罪過累累，迫使天主要以洪水滅世，以求再創造的出現。所以這幾節經句，是為後來的內容鋪路。司祭典的直線式族譜（五）與敘事體的雅威典族譜（四）在互相並排時，顯得壁壘分明，平分秋色，另一方面也相得益彰，互相輝映。創十與十一章亦有這種妙趣。如此創五、十、十一形成了太古史中不可或缺之經緯。

（九）創十的種族名單與以色列民族

像創五之首尾指出了亞當經舍特到諾厄的一貫，創十1與十32也說出了洪水後諾厄三子孫的擴展事實。在十5 20 31都用了相同的話：「以上這些人按疆域、語言、宗族和國籍都屬於××之子孫」來結束前面的敘述。乍看似十分科學化，但仔細一瞧，並不如此。例如十7 28皆提及巴、哈威拉，但一屬含族，另一屬閃族；一源於司祭典，一源於雅威典。十11 22皆提及亞述，在前一節它屬含族（雅威典），在後一節它則屬閃族（司祭典）。此外十21和十一10的閃族族譜重覆。另外十4耶斐特後裔雅汪是今日的希臘人；含的後裔十13 16的培肋舍特、加非托爾人及米滋拉股，應分別為今日的地中海希臘島嶼附近的人及埃及人；十15赫特人是今日的土耳其人；他們都來自諾厄之後，或更遠的來自人類鼻祖亞當？對於這問題，能有一個合理的解釋：他們都是創十神學立場下的作品。創十的神學立場旨在藉着描繪以色列民族與其他民族的關係，推至同一起源——亞當（人類元始的代表），以便教訓以色列人：人類現有的繁多狀況本是九1天主祝福人生殖的後果。而十一9天下的分裂，本非人類原始的情況，因此人類不應互相仇視。即使壓迫以色列四百年的埃及是可詛咒的含的後代，客納罕的後裔，或是與以色列祖先競爭客納罕地的培肋舍特人（十14）亦應如十14的加非托爾人一般屬於受詛咒者含的後裔，但仍應該明白人是同出一源的。所有的人都如此，包括與以色列祖先有友好關係的雅汪（希臘族，或可將之歸於受祝福的耶斐特後裔名下），也包括出於以色列名祖厄貝爾的閃族。人類最終淵源是來自天主的，來自天主對生命繁殖衍生的祝福。因此既然生命是天主恩賜的（如舍特），人與人便沒有理由互相殘殺，反應和平相處，共享天主之祝福。所以創十的種族名單式族譜顯然含有深刻的科學旨趣：在表面的矛盾與複雜之下，有著美好的和諧。這樣，創十也發揮了創十的主題——人類雖因蒙天主祝福而繁殖，但人却在人間分裂。十25 b 培肋格時代，世界分裂了，如此創十的巴

貝爾塔的記載在創十中可窺見其端倪。

至於創十的18、19、20的尼默洛特英雄，則源於英雄史詩。有關它的來源有兩種說法：一種是史上名王 Amenhotep 在 Amarna letters 文件中被稱為尼默里斯 (Nimuris)，他吹噓王國遠擴幼發拉底河，並有征服牛、獅等獸的勇力。另一種是巴比倫棋神尼奴塔的英雄史詩。可能這兩個英雄史詩中的尼默洛特的傳奇，都影響了以色列民族英雄故事，只是贊成第二個英雄史詩影響的人數多。這是以色列的族譜受非以色列文明影響的另一個例子。

創15的「漆冬」人名，至19成了地名。130完全在講約刻堂後裔的分佈領域。這些可能都有一些歷史性。這樣那無法計數的上古史，便慢慢地進入了人類歷史內，而族譜也由純粹的象徵走入了真正事實的反映。

結 論

聖經這本流傳千古，普及人類的「神聖之書」，的確是包羅萬象，含意深刻。想對它加以認識及玩味，絕非藉「以管窺天」的方法，可窺其全貌的。因而在研讀時，各種的角度：如時代背景、作者旨趣、文學類型……等等「整體式」的探討，成了真切把握聖經所要傳達的核心喜訊的必要態度。創一、十一的族譜是複雜，甚至令人一望生畏的文學作品。筆者自知才疏學淺，但仍願提出它有趣的一面展示給讀者。一來免得大家為其「外表所欺」，不得享受它的雋永情趣。二來盼因此激發大家以「整體式」的方式欣賞這部「信仰之書」的無窮韻味。

本文主要參考資料：

- ① 房志榮，「創世紀前十一章的族譜」，創世紀研究，臺中光啓，民六十一年初版，頁七、十六。
- ② 房志榮，「族譜的來源及功用」，創世紀新解，臺南開道，民六十二年初版，頁八、十一。
- ③ F. Moly, "Genesis", *J.B.C.* 2: 35~36, 50, pp. 14-15, 17~18.
- ④ E. Speiser, *Genesis*, (Anchor Bible, N.Y.: Doubleday & Company), 1964, pp. 34~44, 64~77.
- ⑤ B. Vawter, *A path through Genesis*, (N.Y. Sheed and Word), 1956, pp. 75—83, 98~110.
- ⑥ R. Vawter, "Genesis", *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (London: Nisn), 1969, pp. 169~171.
- ⑦ G. Von Rad, *Genesis*, (London, SCM Press), 1963, pp. 65~71, 106~109, 135~143, 151—153.

信仰境界的躍昇——約伯書新探

鈕則誠

信仰透過考驗會益形堅強，而唯有通過考驗的信仰才是真正的信仰。舊約約伯書四十二章，是一則講信仰的故事，曾被丁尼生和毛姆譽為最偉大的詩篇和散文，作者藉此表達了自己對信仰的體驗和反省，闡述人生苦難的由來與價值；更進而成為以色列人培育他們的子民在流離患難中堅守對天主信仰的智慧書。

根據聖經的說法，天主曾爲人類創造一座樂園，人却受到撒彈引誘而破壞了它。這一回，撒彈又打算破壞人心中的樂園，使最虔誠的人失去他信仰的憑藉，而背叛創造者天主。祂選上葫茲人約伯，因爲「世上沒有一個像他那樣十全十美，生性正直，敬畏天主，遠避邪惡的人」（一八）。

撒彈嫉妒約伯的正直，並毀謗地說他敬畏天主並非無故（一九、二一）。面臨這項信仰的考驗，天主容許撒彈有條件降禍於約伯。這是一項善惡勢力的對抗，我們不能視爲天主漠視約伯的忠心，如果天主不給撒彈機會去證明約伯的信仰，則約伯虔誠與否無人能知；倘若約伯禁不起考驗，則惡勢力反而成爲眞理的象征。

撒彈毫不留情地使約伯家破人亡，病魔纏身（一一三、一四、一七、一八），這使約伯的妻子喪失了信心，開始違背天主，並勸她丈夫一同放棄信仰，但是約伯並沒有揚棄自己的信仰，他相信一切在冥冥中自有安排。「難道我們只由天主手中接受恩寵，而不接受災禍嗎？」（二一〇）他並斥責妻子「糊塗」，這是對不信者的嚴斥。

接着是約伯三位朋友的來訪與安慰，他們陪約伯對坐七天七夜，無人說話，直到約伯在極度痛苦中說出一段詛咒生辰、厭棄生命的獨白後，立刻引起包括旁觀者五個人一連串的爭辯。

在第一次爭辯中，三友秉持「善有善報，惡有惡報」的成見，認為正義的天主只有在人犯罪後才施以苦難責罰，由此肯定約伯的遭遇必由犯罪所致。這是當時東方傳統因果報應的觀念，約伯無法接受，他答辯稱自己言行並無不善，遭此橫禍實覺於心不甘。何況一場自怨自艾的獨白只不過是在絕望中所發的囈語，並無損於他對天主的信心，三友誤解他的處境頗使他不服。他以自生自滅的表面要求，依舊渴望獲得天主的救贖。

在第二次爭辯中，三友仍堅持成見認為遭禍者非善類，約伯的答辯認為禍福乃人生常事，但對三友堅稱他犯罪深表不滿，他以惡人未得惡報的事實來反駁三友的因果觀，但並非以此向天主抗議，他自覺與天主的關係不似外人，「要看見他站在我這一方，我親眼要看見他，並非外人」（十九27），可見其信心堅定不移。

到第三次爭辯，三友力勸約伯認罪悔改，他辯明自己無辜，對友人視他偽善甚表憤怒，於是他又論及惡人的結局，述及天主為惡人所定的命運（二七13-23）。他雖申明要向天主辯白自己的冤屈，其信念却未動搖。「他洞悉我所有的行動……我的腳緊隨着他的足跡，謹守他的道，總沒有偏離。他所發的命命，我總沒有違背……」（二三10-12）。

在第三次爭辯內，有一首讚美智慧的詩歌。以開礦譬喻追求珍寶之不易，而點明智慧的價值較之寶物更高更難得，並且不是光憑一股鍥而不舍的精神就可有所收穫，因為人們缺少明燈指引。「但是智慧在哪裏尋覓，哪裏是明智之所在？」（二八12）只有在敬畏天主，享見天主的同時，智慧才會

出現。「惟獨天主認識它的道路，惟有祂知道它的處所」（二八二三）。「敬畏上主，就是智慧；遠離邪惡，就是明智」（二八二八）。這段詩歌是約伯與三友爭辯的主題所在，有德行的人就是朝向智慧之光——天主的人，約伯以其堅定的信仰把握住真理，「雖千萬人吾往矣」，在逆境中仍深信天主會還他一個清白，這是屬於內在信念的肯定，與三友以外表行為判定人的善惡大異其趣。

在約伯與三友的爭辯由高潮跌入無言以對而告一段落後，旁觀者厄里烏終於忍不住而發言了，他把爭辯雙方都加以批駁，却因年少氣盛，未能真正點到重心，但他提出一種特有的概念，却對約伯受難的事實有深一層的解釋。他認為天主是藉着痛苦使人更接近他，以便施以救援，這是對信仰的試驗，約伯的遭遇可為明證。

世俗的爭辯終究不如天主親身說法來得有力量。「用無知的話，使我的計劃模糊不清的是誰？」（三八二）在以色列民族中，天主顯現乃是其能力的見證，以及帶給人救贖。天主以創造者的姿態向約伯昭示了他的全知全能；日月山川，鳥獸蟲魚，全是由他所從出，宇宙間一切萬有的存在全係分享天主無限美善所致。是天主使萬有呈現一片欣欣向榮，井然有序；相形之下，人類又是多麼卑微、有限和無知？由此觀之，「善有善報，惡有惡報」的古訓早已在天主的計劃中安排好了，實現只是早晚的問題。三友迫使約伯認罪，固然是對他的德行認識不清；而約伯以自身清白遭此不測，向天主發出很多怨言，也顯示他人性中的缺乏和信仰上的無知，他只是直覺地依恃天主，却未能深究天主的本然和大能。三友和約伯的爭辯充其量只代表他們信仰中的充分條件，即對天主的「信念」，却短缺了必要條件，即「信任」。人唯有從天主那兒才能夠找到安頓之處，約伯終於曉得應該擺脫「自我」的形象，回歸創造主。「請你聽我發言；我求你指教我」（四二四）。天主遂結束這一場信仰的考驗，賜

約伯以應有的福分。

對約伯的故事有了初步的了解，我們可以嘗試從一個新的角度去思索信仰的問題，即信仰的「境界」。

佛家禪宗內有一段公案：「老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。」（指月錄卷廿八）這是一種境界的「躍昇」，頗有「辯證」的味道。第一個層面（正）是直覺的把握，但把握的對象往往不甚明瞭，甚至誤假成真；第二個層面（反）是漸修的歷程，一切在變動中顯得支離破碎，憤不可解；到了第三個層面（合）則是頓悟後的喜悅，海濶天空，真理清晰明朗；但這又只不過是下一個境界層面的起點而已，如此發展辯證不已，始能力圖精進，止於至善。

信仰並非一潭死水或一紙教條，而是一種自覺的內在證道。唯有秉持一股對「道」無限仰慕的信念與信任，在面臨現實挑戰之際，能反身而誠，無向外馳求之誤，才算真正地「享見神」。

在自覺的洗鍊中，一個虔誠的信仰者往往可以體驗到「境界」提昇的歷程，約伯的遭遇可為例證。他早先的幸福是積善所得，與天主之道中「善有善報」的誠命兩相契合，信仰指向必然的人神對應，自覺成了可有可無的事；一旦災禍臨頭，他在苦難中始自覺到生命不是一成不變的幸福，而是有樂有苦的，於是開始思索善惡的問題，開始追問信仰的本質，開始懷疑天主的公正，這時一切都顯得雜亂無章，傳統保守的直覺式信仰崩潰，人開始在他自身內找尋造物主的智慧。是祂的大能鋪陳了每個人一生的計劃，唯有回歸到上主那兒，才能分享到聖、美、善、真、一。然而人終究是有缺陷的，自覺只是個起點，沒有信仰之道的長途跋涉是無法企及真理的。約伯的剖白只代表他對自身苦難的體

認，却不能肯定其所暗含的天主對人的信仰考驗的意義，要得等到天主自旋風中顯現，明白地向約伯展示祂無匹的威力，至此約伯才收回他人性自覺的疑惑，重新肯定天主無所不在，信仰的絕對確實性。

綜觀約伯受難前後三種不同的心態，我們可以得悉他信仰的辯證歷程，從無知到否定，再從否定到肯定，信仰仍是信仰，只是前後不一而已。約伯通過救贖後，可以被視為「再生」，此乃信仰使人復活的真諦。

基督徒與世界的關係

Ignace de la Potterie, S. J. 著

羅國輝譯

基督徒在世界中能否找到天主，並跟隨祂呢？保祿在比較猶太主義和基督信仰時，發覺基督信仰在這問題上的特別看法。猶太人要完美的話，就要絕對地遵守法律，把自己與異教世界完全隔離，不單不參與其罪惡，更要斷絕任何有關的一切。為保護「雅威」的追隨者，法律把「仇恨」放在猶太人與非猶太世界之間，那就是保祿後來在厄弗所書信二章十四節所說的圍牆，耶路撒冷聖殿中的牆就是象徵這個，它把猶太人的庭院與外邦人分開，任何未受割損者越過這牆都要被判死刑。

從新約的記載中，我們得知猶太法律的種種要求，也可以估計基督信仰在當時所帶來的革命。百夫長科爾乃略，「是一個虔敬的人，跟他一家都敬畏天主，常常救濟貧窮的猶太人，又時常熱心向天主禱告」（宗十二）。然而，在聖神降臨後，伯多祿還需要天主的正式命令——一項特別的啓示，才敢進入科爾乃略的家。而且為避免同行者的反感，伯多祿要解釋說：「你們都知道，按照我們的規矩，猶太人是不許跟異族人來往的，但是天主已經啓示了我，不可把任何人當作不潔或凡俗的。所以，當你們差人來邀請我時，我沒有推辭就來了」（宗十28-29）。在致狄拉達人的信中，保祿告訴我們，伯多祿後來因為受到頑固猶太基督徒的壓力，居然不與外邦基督徒同席，而且還影響到其他猶太的基督徒，包括巴爾納伯。正因為這問題的嚴重，保祿要公開于預和責斥他；因為這矛盾的事正危害基督徒的自由和福音的真理（迦二11-14）。

在這些事實前，我們可以明白保祿在格林多前書中，三次強調的原則：格前七：「天主怎樣召選了各人，各人就應該怎樣生活下去」(17)。「每一個人應該保持蒙召時的身份」(20)。「弟兄們！各人在甚麼身份上蒙召，就在天主前保持這身份吧！」(24)。外邦人皈依猶太教，不單要脫離外邦的習俗，而且還要完全遵守法律，以至改變身份，舉例來說，稅吏因職業要與外邦人交往，故此就被定為罪人；聖經中稅吏和罪人往往就是同義詞了。格林多人皈依基督信仰，發覺很多和猶太教相似的地方，如大部份的經典和倫理法則，很自然地以為他們的皈依也要求脫離本來生活於其中的社會。

保祿為防止這新的信仰出岔子，雖不斷提醒信眾要斷絕某些異邦的行為，但他不要求加上任何重擔來轉變本來的身份，更定立規律，要他們保持蒙召時的身份，只要那身份不危害基督的信仰和倫理。

最明顯的是關於奴隸問題，保祿往來格林多市——一個國際性的城市，那裏有很多奴隸，而基督信仰也流傳在這些貧窮人和普通人中(格前一26)。在這情況下，奴隸們事實上不能遵守猶太的法律；舉例來說，他們怎能在安息日絕對罷工，又怎能進行進餐時種種規矩：甚麼潔與不潔，帶血的食物等等。結果，奴隸們皈依猶太教後，第一樣責任就是要獲得自由。但是，保祿却毫不猶疑地推行為「割損」和「不割損」的原則：他說：「各人在甚麼身份蒙召，就該安於這身份。你是作奴隸蒙召的嗎？不要為此而煩惱：可是一有獲得自由的機會，就盡量使用吧！」(格前七20-21)。

我們知道，保祿這句話引起許多非議。很多釋經者都結論說，基督信仰是不關心社會進步的。為消解這樣的譴責，自十六世紀以來基督教徒與天主徒都再解釋保祿的話說：「奴隸制度與基督信仰並非完全衝突的，保祿不是要基督教徒奴隸放棄獲得自由的機會，這是誤解保祿的。相反，保祿是勸告奴

隸們不要錯過任何使他們自由的機會」。雖然他們的動機是崇高的，可是他們却未曾探究保祿所要解決的，在格林多人團體中的問題。誠然，保祿也不是說，奴隸制度可以養成謙遜等德行。

在新約中，奴隸與不擁有任何財物的窮人絕不相等；貧窮是耶穌所選擇的，是指向救恩的完滿。保祿宗徒並不禁止基督徒奴隸爭取自由，而是提出一項勸告，這勸告指出基督法律與猶太法律的分別，基督徒能够在社會中保持本來的身份，來實行基督的信仰。

保祿的規律是明顯的，基督徒奴隸，在自己的身份和環境內，不單以言語，還用生活來作基督的活見證，如此類推，無論何時何地，何種處境中，也該如此。唯一的例外是當夫婦一方皈依後，而其他另一方不願意繼續共同生活，但是，如果其他一方願意繼續一起生活，「那末信主的丈夫，會因信主的妻子而得聖潔，不信主的妻子，也要因信主的丈夫而得聖潔」（路前七14）。

外表上，一個基督徒好像仍然生活如已往一樣，沒有甚麼改變，然而，他內裏是徹底轉化了的，他的行為是全新的，因此他的一切都跟着轉變，這是保祿宗徒同一章內所要表明的，在世界上，基督徒與其他一人一樣生活，但是却有一種新的精神貫穿他的所作所為，這不單是他與天主的關係，或是祈禱生活的事，連在所謂的俗務上，他也徹底地轉化了。如同其他人一樣，基督徒會哭，會笑，也會買賣，也享用這個世界；然而，他却是非常不同，保祿浩寫說：他哭，却不像哭泣，歡樂、像不在歡樂中，買賣、却不擁有，享用世界、也像不享用。在一切的事上，他的認真和誠懇，並不比任何人遜色，他的動力不是來自自私的愛，而是被無私的愛情所驅使，那就是他在皈依時所接受的，來自天主和耶穌基督的愛情，祂深愛着我們。

不是偶然地在守貞問題上，保祿提出這個「原則」或者是偶然地引用於基督徒婚姻生活，而是事

實上，沒有任何一處，比這裏更明顯，講出了基督徒是如何的被聖神帶引，活在此世而不屬此世，存於世界而又轉化世界。就像基督將他的生命藉聖洗，敷油等聖事方式傳給我們，他也祝聖婚姻的雙方，使肉體的結合成爲聖事，或爲聖神的居所，以至婚姻的愛成爲基督愛教會的標記（弗五25）。保祿把婚姻愛情描寫爲超性，神聖的愛，並用格林多前書十三章的 *agape* 「愛」來稱呼它，並不是玩弄文字，同樣，教會訓示結婚的雙方時，引用保祿的話：「丈夫愛妻子，該如同基督愛教會一樣」也不是妄用的，最好的證明就是基督徒夫婦的生活事實，以下就是兩個例子：第一個來自一位名 Count Helnuth Von Moltke 的基督徒，他曾與天主教和基督教的友誼討論了基督信仰的倫理與實際的規範。在三十八歲時，他於柏林爲希特拉所殺害，被害前，他曾寫了三封信給太太，在其中他表達了那得自聖經的崇高心靈，他對妻子說：「現在我要講及你了，以往我是從未提及的，你在我的生命中，不能與任何人相比，你是天主所使用的工具，爲使我之能成爲我，你就是我自己；爲我來說，你就是格林多前書的第十三章，沒有了那章，人不能成爲人。沒有你，我接受的只有來自母親的愛，沒有你，我就不能了解愛……你使我成爲完整的我，你補充了我所缺的。我們一起完成了造物者的計劃。故此，我肯定的說，在此世上，你我決不會有一刻的分離，就讓我們再次以領受同一的聖餐來表達這事實吧！爲我，這是最後的聖餐了……我希望日後我們的子女會明白這封信。」

第二個例子來自一本二次大戰後的文集，它包括了許多信徒作證的事例，而其中就有這個破碎了的家的見證：「那使我家破碎的悲劇發生了，我感到失落、如同墮入了無底的深淵，我十分憂傷，恐懼，徬徨和孤獨，我決定以自己的力量和他爭執到底，我報復他，故意奚落他，可惜，全都失敗了，最後，我只有逃避現實。」

正當我與種種問題戰鬥時，在我心中的基督徒再活起來，我盡全力向上主禱告；以往，我曾經請求上主使我愛他超過任何事物，可是，我總是更愛四周的事物。

最後，經過了數月的祈禱、反省，和各種誘惑的戰鬥，聖神給我指出了生活的路，也給我力量，使我繼續支持了好幾年。雖然他有錯，可是，在天主面前，他仍然是我的丈夫，我仍然要愛他，雖然不望再有新婚時的濃情愛意，却是出自愛德的，是聖事的結果，是聖事仍然把我們結合在一起。我要與我的丈夫生活在一起，而且還得天天看見他的情婦，不過，我要若無其事的去生活，我仍把家佈置得非常舒適，也盡量溫柔體貼。雖然他留在家中的時候非常少。

我終於明白，「那犧牲生命的，必得着生命」的意思，我保持外面的平安，抑制了那「敵人」，同樣，隨從聖神的指引，也漸漸得到了內心的平安。

在整個事實中，「我」漸漸地脫去自己，也漸漸走近了天主。我不再在自私中受苦，而是更自由地去愛天主，去愛在我生命途上遇到的任何人，我充滿了喜樂，以致我的朋友說我變得更祥和，連外貌都轉變了。

從此，我發現丈夫雖然是失落了，然而他還是敬重和欽佩我的，可惜，在天主的計劃中，我們的關係還是不能恢復。從這事件的經驗中，我學會了使人在我身上，體味到天主的慈愛，因為祂事實上賜給我無比的恩寵。」

以上的兩個例子，充分的證明，基督徒的全德不在於離開世界，而是要在世界內把它轉化。

聖經的文學史

房志榮 譯
P. Grelot 著

譯者弁言

這篇聖經的文學史原是「聖經神學辭典」導論的第二部分，如今把它刊在這裏有兩層用意。一是讓本刊讀者有一讀該文的機會，因為一般說來，翻閱辭典的人容易疏忽這類非辭典本身的文章。另一層用意是讓有心研讀聖經的人有一個簡短切要的工具，來鑑定聖經中的各類著作所經歷的寫作過程及時代背景。我們手中的這部聖經分舊約和新約，舊約含有四十六部長短不齊的著作，新約則有二十七部，這在翻閱聖經目錄、數點書名之後就可知曉。這七十三部書也能分成幾類：舊約有律法五書、歷史書、智慧書、及先知書；新約有福音、書信、及默示錄。這一切都是顯而易見的，聖經諸書最後的這種編排自有其道理和功用。但只從這個編印的次序去讀聖經不夠，因為一部著作與另一部的關聯，甚至一部書內章

與章、節與節之間的關聯並不是按照目前編排的次序，而是在很不同的歷史背景下逐漸產生、逐漸寫出的。近百年來聖經學的研究已大致整理出各類書的寫作背景，以致三年前已有人按此時代背景將全部聖經重新安排編印，將舊約分成十七個時期或段落，將新約分十九個時期或段落（見 *The Bible in Order*, edited by J. Rhymer, London 1975）。本文作者便是將聖經諸書的這些時代背景言簡意賅地交代出來。他能用近九千字的篇幅濃縮了許多學術著作的內容，不能不算真工夫。讀者如能善於運用，必能大大增進對聖經各著作的了解。

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

舊約

舊約聖經的文學史是不容易交代的。按照目前聖經諸書的編排，僅看得出幾個邏輯性的大類別，未顧及每部書的寫作年代。當然，聖經批判學者們本身對寫作年代的問題，在大部分情形下也沒有定論，而僅能說出一些可能的假設。這些假設仍有其價值，不該以逸代勞地輕意不管。不過在許多假設中還須有所選擇，因為最近一百多年來批判家所提出的許多假設，並不全與聖經的神學研讀相配合。有些假設源於理性主義者對於以色列宗教演變所持的概念，這種概念現在禁不起對原文客觀研讀的考驗。在另一些情形下，必須分辨客觀的、合理的批判，及某些人所企圖的別有用途的剝削。在面對這些問題時，信者不必有任何自卑感：他既「由內部」閱讀聖經，並在基本上與聖經的作證精神和諧一

致，便會知道天主子民的宗教概念的發展，即使受到不同歷史因素的影響，最重要的還是受到天主言語的支配，以天主之言為準則。儘管如此，聖經諸書仍有其歷史，並且多次是複雜的歷史。古猶太教給教會留下的簡明描述是：梅瑟五書全部是梅瑟的文學著作；聖詠全部來自達味，智慧各書來自撒羅滿，依撒意亞六十六章來自第八世紀的那位先知。今天我們知道，在這種描述裏有一種簡化過程，它不再能使我們滿足。這些傳統看法所有的可取之處固然值得我們贊同，但其餘的地方必須予以超越。如此，我們方能增進對聖經諸書的具體認識，不但使之回原到它們固有的真實歷史背景裏，並且讓它們彼此間的關聯突現出來，不如此，這些關聯是無從分辨的。

一、聖經文學的起源

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

或耶肋米亞的見證那樣直截了當。

當達味和撒羅滿——尤其是後者——在國家行政上給予經師制度一個官方的地位時，那些傳統資料才能結晶為一些廣大的體系，同時歷史學也正式誕生。這裡應注意的是，蒐集資料的那些人不僅有意將以往的文化遺產筆之於書，並追溯以色列立國的源頭，而且以色列的文學作品也是在聖所的蔭庇下誕生的；以色列的文學一開始就以滋養天主子民的信仰為其鵠的；由歷史學方面來看，它是要喚醒一個聖化歷史。以梅瑟五書來說，雖然學者的分析，部分仍是假設性的，但確實能分辨出一位或一羣編輯人，將傳統資料編成第一個集子，藉以寫出以民由原始以來直至定居迦南的這一聖化歷史，這（些）編者今日大家稱之為雅威典。雅威典的精神及其所關注的事可於以下各書得見：一一：若蘇厄書，民長紀，撒烏耳王國的某種看法（如撒九11-16），達味及其繼承的歷史（撒下二-七）列上二）。這一系列著作可能成於第十世紀以來的耶路撒冷，而在其後的一個世紀裏可能有過增補。在運用這些著作裏的資料時，必須記住這些著作概括雙重見證：一是經師們所蒐集並願忠實傳遞的古代遺產的見證，一是經師們本身的見證，因為他們在作綜合時不得不先經過自己的神學反省。依他們看來，天主計畫的歷史是按着階段向前進展，由族長們所領受的諾言及西乃山的盟約，至達味家族（撒下七）及耶路撒冷聖殿（列上八）的最後被選。由十二支派同盟出生的天主子民終形成一個中央政府的國家，雅威的受傳者為其國君。

頗有趣的是在一個稍晚的時期同樣的遺產被另一些編輯者所利用，他們的精神略有不同，而露出早期先知，厄利亞及厄里叟的影響，這些編輯人就是所謂的厄羅亭典。此一典籍的發源地大約是北國的聖所（也許是協根？），那些作者在此蒐集並寫下古以色列所留下的各種資料。與厄羅亭典道理觀

點相近的有厄利亞及厄里叟的傳記，及有關撒烏耳歷史的另一看法，此一看法不贊成王國制度的建立（撒八；十 17；25；十二）。以後大約在希則克雅王朝（第八世紀末），雅威典及厄羅亨典的傳統合併爲一，而二者的材料散見於目前的各種不同書籍中，由創世紀直至列王紀上。以上是聖經中的第一系列作品出生的一個概觀，如果進入細節，還有不少游移不定的成分，但至少可由之看出，天子民的形成及定居的那些古老記憶，是經過哪些路途而到達了我們。

在蒐集各種傳統及傳統所載的許多法律及詩歌的資料以外和同時，民間生活的傳統仍有其地位，並不斷在進行中，例如出自梅瑟傳統，以後隨着時代發展的習俗法規及禮典，雖然沒有集爲成文的法典，但依然管制着以色列的生存。同樣，很早就已開始（參閱戶十 34；36）的禮儀詩歌，由身爲詩人的達味（參閱撒下一 17；27）時代始，作品越來越多，而耶路撒冷的聖殿正是促進這類文學作品發達的溫床。最後，在撒羅滿時代，初期的民間智慧接納了文人的智慧（參閱列上五 9；14），而使以色列的雅威宗教與國際間的文化和諧一致。在聖詠集及箴言駁古的集子裏（箴十一；廿二 16；廿五；廿九）能發現不少屬於這一時代的資料。這樣在著作的先知們出現以前，聖經文學的不同潮流已各有其相稱的代表。在這些潮流後面可以發現傳遞聖經傳統的一些主要工作者：司祭們是「法律」及其框架「歷史」的保管人；先知們是天主的代言人；經師們是智慧的導師。這雖僅是啓示的第一階段，但已奠定十分堅固的一些教理原則，以後的世代無非只在深度上下工夫。

二、先知時代

先知運動在以色列雖很古老，但在第八世紀以前所保存的先知口諭數目非常有限：真實的口諭如

撒下七1-17；編上十七1-15；或與之有關的片段如創四九；戶廿三-廿四；申卅三。厄利亞及厄里叟的弟子保存了老師的行動記憶，但沒有保存老師演講的詞句，以致我們只能藉第二手的記載得知他們所說的話。由第八世紀以來就不同了，先知們的弟子，有時是先知們自己，將他們的講詞，口諭，及一些生活小史（特別是蒙召的經過）蒐集成冊，這些文字裏所包含的一些歷史暗示，多次讓人相當準確地推測到先知們的年代，如此，先知文學的歷史及其與行動的關聯便能加以確定。有名有姓的著作先知生活於第八到第五世紀這一段時間內；第八世紀在以色列有阿毛斯及歐瑟亞；在猶大有依撒意亞及米該亞。第七世紀末葉有索福尼亞，納鴻（六一二），哈巴谷及耶肋米亞，尤其最後這一位，其任務期間由六二五年延至五八七年之後。第六世紀有厄則克耳（由五九三至五七一），哈蓋，匝加利亞（在五〇二與五一五之間）。第五世紀有瑪拉基亞（四五〇前後），亞北底亞，及岳厄爾（大約屬這時間）。

這種流水賬似的數法並未將先知書的複雜性足夠的指點出來。事實上，上文所說的那些真實可靠的集子在時間的進展中也不斷在增長，予以貢獻的就是先知弟子們，繼承者，及賦有靈感的註釋家。連耶肋米亞書，雖其大部分一定由巴路克所蒐集（參閱耶卅六），但仍較晚的片段（耶五〇-五二）；阿毛斯（九11-15），米該亞（七8-20），或厄則克耳（則卅八-卅九？）各先知書亦然。匝加利亞第二部分（匝九-十四）好似是亞歷山大時代（三三〇年前後）一位無名氏所加入的。至於依撒意亞書中有如此衆多的手筆及不同的歷史脈絡，以致目前的這部書實在可說是一部先知道理的綱要。除了細節的註釋外，有好多特性分明的整體躍然紙上：給放逐者的安慰訊息（依四〇-四五）寫於五四五及五三八之間；反對巴比倫的口諭（十三-十四）約寫於同一時期；小獸示錄（卅四-卅

五)成於回歸巴勒斯坦的初期；五六(六六)章以第六世紀末葉為背景；大默示錄(廿四(廿七))的寫作時代估價不同(在四八五及第三世紀之間)。當然，關心知名先知名下所蒐集的片段有何來源，不僅是為了解決文學真實性諸問題，還是為了在完全尊重各片段的靈感性之下進一步評價其道理上的價值，因為這價值與那些無名氏先知該面對的具體問題息息相關。

先知們個別來說，固然是天主言語的保管人，他們應向同代人傳遞這言語，但不應該把先知們看成孤立的存在。一方面，天主子民繼續其生命的戲劇；另一方面，前一期所開創的文學潮流受惠於先知們的貢獻而繼續在發展。上文提起過習俗法規的中心梅瑟法律已有古代的編輯工夫，也提起過最初的一些傳統彙集。到了第八和第七世紀，這個立法經過一番修正而成了申命紀法典(申十一(廿八))，這一修正工夫大約起源於北國聖所的法律傳統，其目的是使此傳統適應時代的需要。修訂的法律毫無疑問地與歐瑟亞及耶肋米亞先知的精神很接近，並從此成了一系列宗教文學作品的中心。使不同的主題和諧一致：申一(十一)的司祭演講詞；由征服迦南至放逐巴比倫的聖化歷史的著作(若蘇厄書，民長紀，撒慕爾紀上下，列王紀上下)，這些著作概括了由古代源流所吸收的各種資料。這些著作所敘述的事到達王國的結束及放逐的時期。在法律修訂的同一時期，耶路撒冷的司祭們也願將其習俗、禮規、及法典筆之於書。與申命紀法典對稱，並與厄則克耳先知十分接近的聖德法典(肋十七(廿六))大約在第七世紀末寫成。圍繞着此一法典即刻有出、肋、戶各書中的宗教立法蒐集成一大體系，以司祭的聖化歷史為框架，取材於雅威典及厄羅亨典已利用過的那些傳統。與此工作平行進行的還有朝廷經師們所培育的智慧傳統，此一傳統明顯受到先知倫理道理的影響而增加了新的處世格言；禮儀詩歌也有此影響的痕跡。當猶太民族在放逐中，為了使他們的國家及與之相連的宗教得以生存，而蒐集過

去世紀的這些文學遺產時，他們手中所有的已是一部完整的聖經。由默感而寫的文學作品將繼續發展，但常須與此聖經有所接觸，並深深受其影響。

三、經師時代

先知潮流是由一些行動中的人所代表，一直延至放逐的時期，以後在重建起來的猶太主義的最初兩個世紀裏逐漸地消聲斂跡，這樣就達到了經師的時代。經師們能是司祭或在俗的人，他們的才資是用來服務天主的言語。古代口頭或書寫的傳統常構成他們生活的氛圍，使他們的工作得以生根。不過他們的關注，他們的心靈態度，及他們的寫作方法，顯然都有賴於他們的前輩。波斯時代（五二〇—三三〇）及希臘時代初期（三三〇—一七五）為一個想重建細節的史學家來說都是陰晦不明的時期，但在文學觀點上來看仍不失為多產的時代。

首先應該提及的是司祭經師的工作。他們將所有的法律資料及伴隨法律的傳統編成一個整體，而使「法律」書定型，這就是今日的梅瑟五書。學者們猜測，這個「法律」的定型應該與厄斯德拉的活動（四四七，四二七或三九七）有關。同樣，前先知書這個集子，即由約蘇厄至列王紀諸書，也不再有所更動。至於後先知書（依，耶，則及其他較小的集子）從此僅有過一些短小的增補，有時且限於出版者的簡單註釋。但這時新的文學形式却蒸蒸日上。基本上以宗教教訓為結論的訓誨敘述，這時在以色列也受到歡迎，以無法考核的傳統為出發點的約納書及盧得傳兩本書（第五世紀）便是證據。編年紀作者（一定是第三世紀）本着類似的精神，但根據更可靠的歷史源流，將以色列的古代史全部重寫，直至乃赫米亞及厄斯德拉為止（編上下，厄下，厄上）：在這幾部書的敘述下面常有神學存在，

這神學支配着事實的某種寫法。

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

四、舊約的末期

瑪加伯時代的危機使舊約到達最後一站，其時先知話最後一次說出，但已是在一個新的方式下，即在默示錄體裁下。達尼爾書（一六五年前後）的作者事實上就是用這種文學類型來向被迫害的猶太人傳報安慰的訊息，除了用末世的神視說出其許諾外（達二；七；十二），他還加上許多訓誨式的敘述以支持其教訓（一；三；六；十三；十四）。當時的猶太主義頗喜愛這一類的敘述；艾斯德爾傳所寫的便是一個典型的天主子民得救的實例；友弟德傳稱道一次宗教的和用武力的抵抗，可能影射着瑪

加伯的起義。其實，安提約古厄丕法內的迫害及其後的聖戰，在事情發生後不久，就有著作予以報導，那就是在不同的名義下受到希臘史學影響而寫成的瑪加伯上下二書。最後再加上含有不同片段的巴路克，及成於公元前第一世紀的亞歷山大里亞的智慧篇，我們就有全部亞歷山大里亞的猶太主義所承認的聖經，也就是以後宗徒的教會所承認的聖經。

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

新約

耶穌沒有留下任何著作。祂將其教導及實現我人救恩的事跡回憶都交給其弟子的活記憶中。因此總不可忘却，在新約正典的文學源頭，有這口頭傳統的存在，這傳統不是交給一羣烏合之衆讓他們任

意安排，而是一開始就有其作證的結構，作證的人曾受耶穌的託付將祂的訊息傳遞下去。宗徒時代的任何著作多少都從此一傳統而來。新約著作發展的時長要比舊約短的多：只有一世紀的三分之二。雖然如此，新約諸書仍有很不同的面貌，與一般聖經本所編排的邏輯分類並不盡同。

一、對觀福音及宗徒大事錄

我們所有的基督信仰的最早文獻原是宗徒書信，但這些書信假定一個先存的福音傳統，就是那個最後落筆於前三部福音，另一方面也落筆於若望福音的同一傳統。一個來自第二世紀的傳統肯定第一部福音是由瑪竇用「希伯來文」（實際上是阿拉美文）所寫。但這部作品沒有保存下來，我們只能猜測它臨在於三部對觀福音的幕後。既然耶路撒冷的基督徒團體很早就用兩種語言（宗六），那麼福音的資料應該是在兩種形式下（即阿美文與希臘文）傳遞下來。宗徒大事錄的演講詞（二22-39；三12-16；四9-12；五29-32；十34-43；十三16-41）給我們提供宗徒宣講的一個最古方式，這方式給我們指出了重要的一點：各種資料在怎樣一個普遍的畫幅裏蒐集在一起，為給人介紹耶穌，這個人類的救主。

是這一格式支配着馬爾谷福音的進展。反映着伯多祿宣講的這部福音，以一個更古的文獻作根據，大約成於六五至七〇年之間。在以後的十年中路加的著作相繼問世，這著作要比馬爾谷的廣泛的多，因為它包括兩部書：一方面，有按照見證人的記憶介紹主耶穌的福音；另一方面有宗徒大事錄，描述救恩的訊息由耶路撒冷傳至外邦世界，直至其首都——羅馬。這兩部書形成一個整體，其神學教導的意向比馬爾谷福音還要明顯。正典中的瑪竇福音與古傳統所說的那部最古的瑪竇著作一定有密切

的關係，但如今已擴大很多，並全部重新調整，這一番工夫在其年代及教誨的意向上與路加是平行的。

可見福音書形成的過程邀請人在讀福音時要分兩個層次：最後編寫的層次，其間，事實的描寫，耶穌言語的選擇及表達方式，都為每位作者所固有的道理觀點所支配；宗徒傳統的層次，由之每位福音作者吸收其資料，這些資料在被蒐集之前每每已經有其固定的文學型態。由這最早的層次始，神學的反省即已臨在，因為宗徒們的見證不是一個毫無利害關係的過去的描寫，而是要培養人們的信仰，為此它必須將其說法配合基督徒弟團體的精神需要，盡其在教會生活中的一份重要任務，而將在耶穌的言語和行動中所啓示，並在其生活、死亡及復活中所實現的救恩奧秘揭露出來。

二、宗徒書信

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

第一批是保祿書信，宗徒大事錄為這些書信提供一個十分可貴的歷史框架，這些書信將聖保祿在外邦人中的使徒工作分成幾個段落。在第二次傳教旅途中所寫：致得撒洛尼人前後書（五一年）。在第三次旅程中所寫：致斐理伯人書（五六年左右；另有人認為是六一—六三年左右），致迦拉達人及致格多人書（五七年），致羅馬人書（五七—五八）。在羅馬監禁時（六一—六三）所寫：致哥羅森人書，致費肋孟書，及致厄弗所人書。此外還剩下「牧函」，關於這三封書信宗徒大事錄不再提供框架。在弟前及鐸中反映着保祿的最後傳教工作；但弟後又假定保祿曾再次監禁，是他殉教的前奏。這

三封書信所帶來的文學問題相當微妙：它們至少假定一位秘書的手筆，這位秘書雖在思想上有賴於保祿，但確曾留下他自己的書寫體裁。致希伯來人書信的情形却不同。古代傳統固然常將它與保祿著作放在一起，但此信作者的文格及思想的創新顯然與保祿大異其趣，而露出其亞歷山大里亞的來路。此信的寫成應在公元七十年以前，因為信中好似不知耶路撒冷的毀滅及聖殿禮儀的結束。

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

三、若望著作

最後應將歸給若望使徒傳統的著作集在一起。默示錄好似是這一批著作中最古的一部，但它能夠發行過多次，每次有所增添，一次是在七〇年以後，另一次在九五年左右，即多米底拉教難的時期。默示錄的類型是由達尼爾書開其端的，在新約其他著作中偶然也能遇到：即在福音（谷十三平）及保祿書信中（得前五；得後二；格前五十五）。若望二書及三書雖然只是兩張簡短的便條，但一書却像是一個宣講集，其中非常新穎的神學思想是以很明顯的閃族方式鑄造而成的。這同一格調也出現在第四福音中，此福音在蒐集成書之前曾是宣講的資料。古老的見證（第二、第三世紀）以之為第一世紀即將結束時的作品，因此其中耶穌的話及其生活的記憶並非以原形出現，而是經過很前進的構思，其間

作者的神學及他所介紹的資料揉合在一起。作者將基督信息及與跡經年累月的默想使他能將其所報告的事實的深意及其所復述的言語的內蘊清晰地點出。由若望傳統所產生的各種著作在語言及格調上彼此有所不同，這使人推想這些著作的最後出版是經由若望弟子之手。

這樣新約蒐集了宗徒們的作證，好讓教會在以後的世世代代中得以享用。宗徒們是天主啓示的經管人，他們將由基督領受，因聖神了解的啓示，首先託付給基督團體的活記憶。這份遺產便在各教會內忠實地傳遞下來，所經過的孔道就是禮儀、宣講、及教理講授，這些活動的形式及內容很快就固定下來，不再有多大變化。以後各世紀的教會在發展其基本信道時總離不開這整體的架構。但由這架構出發，遠自宗徒時代，就已有因默感而寫的著作，永遠固定了宗徒見證的主要線條，給予生活的傳統一個準繩，從此這生活的傳統不離此準繩一步。

「悠閒」的神學

張春申

見到「悠閒」二字或許有人會望文生義，揣測這是一篇談到與「度假」有關的神學反省。事實上，本文所謂的「悠閒」是一種神修生活的境界，是使整個神修能躍入超然的生活藝術，達於至善之境。神修浸入生活的全部，與人日常生活的一切密不可分，所以，本文的主要內容不是要談到一些「度假」時的悠閒生活，而是希望藉此討論使得我們日常的神修生活，日復一日，愈來愈達到逍遙自在的超脫境界；並且使我們在宣講和傳教的生涯中，更深地體認生活的豐盈內容，而欣賞充滿生命的人生旅程。全文分爲四部分討論：

- 一、「悠閒」與「工作」；
- 二、各種「悠閒」的方式；
- 三、「悠閒」的神學解釋；
- 四、修會生活中「悠閒」的需要；

一、「悠閒」與「工作」

工作是生活的一部分，但是在本文中爲使「悠閒」的意義襯托出來，「工作」包含一種特殊的意義。爲使後來的討論清晰起見，我們先分別描繪這兩個名詞，以顯示其間的區別。

提及工作，人們定會聯想起一連串的活動，活動本身象徵着豐富的生命力，使大地和他人也分享其豐富。但是，當我們稱一些活動爲「工作」時，意味着在活動中的人一意追求它能達到的效果，換言之，他們在乎的不是活動本身，而是這活動的終點，是活動本身以外的一件事。

在這種態度中「工作」，通常無法讓人覺得他在這些活動中發揮自己豐盈的生命力，也不會體驗到在活動中他的生命和豐盈與周遭的一切互惠交流後產生的新生命和新豐盈。相反地，這類的人，爲了「工作」常會覺得好辛苦、好勞累，有時更會產生一種厭煩的情緒和心理，不可言喻的抗拒感，爲了繼續「工作」，他得克服一些阻礙和倦怠。這一切之所以會如此，只是由於他們汲汲於追求的是工作的目標和效果，是在「做事」！而沒有體驗到活動時內蘊的豐盈。因此我們曾聽說過有的人爲了「工作」而心力交瘁，最終不是精神失常，就是疲憊而死，這些人大部分可能就是一些「工作」的人。

其實，工作本身是相當積極的，勤奮工作的人是值得稱許的，但若是如上所述描繪一般地「工作」，那就對於生命的意義有本末倒置之嫌了。爲使本文中所謂的「工作」蘊義更爲明顯，下面我們舉一些具體的例子來說明。

譬如：「讀書」，有人讀書只是爲了一張文憑，這念頭是如此地左右着他，以致他根本無暇品嚐書中的真髓，也無法享受讀書的樂趣。每天手不釋卷，夜以繼日的苦讀，殫精竭慮，夙興夜寐，巴不得把書都吞了下去……只是爲了那一張文憑！這種的讀書態度使得不少人在文憑到手，或是考試通

過，功成名就之際突然精神失常……他因「讀書」而亡。這種讀書的態度，乃視讀書爲「工作」。

在教育工作上也會有類似的情況發生，教育工作本來爲的是作育英才，使文化生命綿延不絕；但是在教育界有一幫人，通常人們稱之爲「教書匠」，他們教書，從事教育的主要目的，不是爲了生計，就是爲了賺錢。於是教育界的異象屢現：有的每日授足六小時的課；有的白天在學校授課，晚上又趕到補習班……這類的教育爲「工作」，他們實際上是在從事買賣知識的勾當，已失落品嘗作育英才的快樂，他們日夜地「趕場」，精力消耗了，還得克服不少精神和身體上的疲憊；在這種情況下，那還有餘力懷着「愛心」教育下一代？這種視教育爲「工作」的人，以教育爲達到其目的的手段。

最後，連在傳教時也能發生這種偏差。若是一位傳教士去宣講或是舉行聖事，其動機只是基於「得」服從長上的命令，於是抱着一種心不甘情不願無可奈何的態度去做彌撒、宣講、聽告解。若是這種態度不轉變，無論他作了十幾小時的宣講，聽了十幾小時的告解神工，或是舉行幾台彌撒……對他而言都只能稱之爲「工作」，因爲在這些活動中，他幾乎無法經驗到，也無能體味到活動的內涵，他只是不得不完成長上的命令……所以這一切都只是一連串的「工作」。

至於「悠閒」，首先在名詞的運用上我們已經避免與「空閒」混淆。因爲人們一講到「空閒」，腦海裏馬上浮現一幅「無所事事」的圖像。「悠閒」本身並不蘊含這種消極的意義，相反的，它本身充滿着活動。但是「悠閒」中的活動與「工作」時的活動並不相同，不同之處在於其體驗所在。「悠閒」的人在活動時，主要地並不是爲了一個外在的目的，達到某些成果；他體驗自己的活動。

所謂「體驗活動」，意謂活動的大將注意力置於活動的本身。在活動時，活動的人經驗到自己的生命，在活動中體會自己生命內在的豐富，生命力的旺盛……他在活動時覺察到生命賦與自己獨特的

稟賦：有人是聰明，有人是體貼，有人是隨和……等等。總之，在這一活動中他經驗到自己，更深更廣地認識自己。可見：「悠閒」表達的是一個人活動中，懷有童稚的心情，優哉遊哉地更深地體驗到自己生命的豐盈，這種境界是所謂的「悠閒」。下面我們也舉出一些例子使本文中「悠閒」的蘊義更爲明顯。

譬如「唱歌」，不可否認的，有人視唱歌爲一種「工作」，像職業歌星之流是。但是即使連他們也不可一概而論，其中可能也有例外。但撇開歌星不談，一般人歌唱時，通常是表達一種內在的心情，他經驗到生命的豐富，情不自禁地想唱出這豐盈的喜悅，在自己的歌聲中，他再度經驗自己豐盈的生命，這種交會使他自己陶醉其中，全然享受到唱歌的快樂。所以，當他在唱歌時實在是在自我經驗，經驗的是他自己的豐盈。因此，他唱歌時爲的就是唱歌，因爲在唱時，在歌聲中，他自我經驗，體驗自己內蘊的豐盈。

欣賞音樂時，也會有這些意境產生，音樂本身的悠揚已經能帶給人一種悠然的氣氛。但是也有人無法享受到這種氣氛，就是那些不得不陪別人去欣賞音樂的人，這時，這種享受的時刻，變成了一件「工作」，人家是沈醉其間，他却是如坐針氈。但是對那些喜歡欣賞音樂的人確是一種莫大的享受，隨着旋律的抑揚頓挫，他在聲音中體驗作者的生命、宇宙的生命、人類的生命，以及自己的生命……這一切在樂曲中匯成一股洪流：生命之流，有時高昂，有時低沉，有時歡樂，有時悲哀……生命和感情奔放其中……他實實在在地在體認、經驗、享受着豐盈的生命，這是一種「悠閒」的活動。

欣賞戲劇時，這經驗會更加鮮明。這裏的戲劇是包含以各種方式演出的：電影、電視、舞臺劇……等。一切如前面描繪的，也有人因爲不得不看戲，使得看戲成爲一種「工作」，實際上大部分

的人去看戲時並不會如此。所說在欣賞戲劇時這經驗會更加鮮明，因為人生本來就像一齣戲，劇作家只是將人生的百態搬上舞臺，有時可能會誇大些，有時可能是充滿着諷刺的幽默，有時……但其最深處是演出人生。所以人在觀賞時，不知不覺地與劇情產生共鳴，因為接觸到了自己生命的經驗：有時可能是自己意識到的；有時却是尚未浮現在意識層面的混沌。總之，在觀賞時，藉着戲劇的演出經驗到自己生命的內涵，漸漸地：我和戲、戲和我，打成一片，分不清是我，還是戲，我是戲？抑是戲是我……這時，所體驗到的是自己生命的豐盈，一個有歡樂、有痛苦、有挫折……的生命。這時人觀賞戲劇已達忘我之境，他沒有別的目的，只是在共鳴中體驗，享受自己內蘊生命的豐盈。所以，人若是在生命的活動中，能自我經驗就達到一種「悠閒」的境界。

由上文的描繪和舉例，相信已能具體地區分本文中的「工作」與「悠閒」之差異。

二、各種「悠閒」的方式

在第一部分我們只是爲了分辨「工作」和「悠閒」，所以舉出了一些例子，但是這些例子都是相當地普遍，並未觸及修道生活中深刻的層面，這一部分我們將「悠閒」置於人身上去分析。人擁有的，是相當豐富的生命，他是一個有深度的人，由不同的層面交織而成，因此在一個人身上就有不同層面的「悠閒」，自然，最深的是天人之交的層面。下文我們就以此爲討論的重心。

人本身可以說是相當地豐富，因爲他的形式相當複雜：人是由許多層面構成的。大約而論能分爲四個層面：軀幹的層面——人的身體；感覺的層面——一切感覺：聽、看、觸；精神的層面——思想

和愛；超越的層面——天人交往的層面。超越的層面是四個層面中最深奧、最神聖的一面，按照今日的人學，大都承認：形成人的整體時這超越的層面是不可或缺的，這種「神——人」的關係是屬於整體的人之主要因素之一，若缺乏這關係，這就不是一個真正的、完整的人。

若是人本身是由這四個層面交織而成的，那麼，「悠閒」的境界也應當出現在這四個層面上。下面我們便就四個層面或多或少地討論其「悠閒」的狀態。

軀體層面：跳舞和韻律運動是屬於軀體方面的活動。當人透過跳舞或韻律運動表現及更深地體驗自己的生命之際，軀體的「悠閒」狀態便出現了，當我們在電視或電影中看到一些山地人或非洲土人的跳舞，連自己都感染到這份生命力，只因爲他們在跳舞中傳遞自己對其自身豐富生命力的體驗。若是有人想問他們要如此地跳舞的原因，他們一定不懂爲什麼還要問這類的問題，因爲對他們而言，生命是如此地滿盈與豐富，怎能不把這內涵表達出來呢？這就是一種軀體上「悠閒」的境界，他沒有別的目的，只是願意在軀體的活動中品嚐並傳遞自己豐富的生命。

感覺層面：感覺方面的「悠閒」狀態，在上文中或多或少討論過，譬如欣賞音樂、唱歌……等等都屬於這層面內的活動，因爲是透過顏色和聲音……等可感覺的因素，人自我表達及自我欣賞經驗其豐盈的生命。由於上文多次提及，所以在此不再贅述。

精神層面：大藝術家往往是這層面的代表性人物，他們當中包含哲人、詩人、畫家、宗教家和慈善家，都以某一角度來表達生命的藝術。當一個人在思考時，經驗到生命中的真理，他體認這種精神生活的豐盈和滿足，於是他要將它表達出來，在表達時，人們稱他爲哲人、詩人或畫家，則是以文字或畫面表達出自己在精神生活中經驗的美。宗教家和慈善家表達的是自己經驗的善，在這些眞善美表

達時他們再度經驗到自己豐富的精神生命，這是所謂在精神層面上的「悠閒」。在這些人身上無須問他們爲什麼要表達，因爲事實上多次是因爲他們經驗到生命中真善美是如此豐富，情不自禁地傾溢出來，又在傾溢當時再度加深這生命的體驗。

超越層面：超越層面的「悠閒」狀態，最高代表性的活動是祈禱。祈禱是人與神晤談的時刻，是一個凡人與超越的一位面面相逢之時，是一種人與超越交融的經驗，在此時此刻體會到生命最深度的豐盈，是天人生命的交融。這時，人根本無法問出一個爲什麼，問這問題無異是一種褻聖，因爲在祈禱中，在天人生命交融時，天主將自身視爲一件禮物贈送給人，這樣，如何還能因一外在的、受造的因素而祈禱？若視天主生命給予的場合爲一種工具和手段，豈不是褻聖的行爲？因此，祈禱是在超越層面上的「悠閒」境界，人在祈禱中並不汲汲於追求效果，只是安詳地停留在祈禱中，享受並經驗天人生命交融的豐盈。

上面我們已經將個人生命中四個層次的「悠閒」分別說明了，由於人是社會性的，因此這四種「悠閒」的狀態也會在團體中表露無遺。下面我們簡略地提出，讀者必然能立即融會貫通。

軀體層面：團體舞和團體的韻律操是相當普遍的活動，這時候，是這一羣人在舞蹈中，在體操裏感覺並體驗自己的生命，這是一種團體性在軀體層面中的「悠閒」狀態。

感覺層面：合唱時是一個團體在一種和諧的聲音中自我經驗其間的生命力與和諧，所以通常在一個人合唱團裏不應嘗有某人的聲音特別突出，到最後只是一種和聲，充滿生命及諧和的樂聲，這羣人在其間自我經驗和欣賞。此時是感覺層面上的「悠閒」。

精神層面：今日的思想界、文學界、藝術界、宗教界，都有集體創作的現象，這一切都表達這一

類的人不但願以其獨特的特色表達並經驗其生命對真善美的體驗，而且更進一步地，希望一起表達某些共同的經驗，並且在其中彼此完成，在完成中更深刻地體驗在他們生命中共同的豐盈，這能說是在精神的層次上，集體通傳的「悠閒」。

超越層面：禮儀生活，特別是在感恩祭中，我們能經驗到超越層面的「悠閒」，在感恩祭中，一羣在聖神中答覆天父召叫的人，藉着種種的象徵共同體認他們所共有的生命是何等地豐盈……這體驗使得這一羣人不得不在感恩祭的象徵中再表達，以詩、以歌來頌揚。如此，若有人居然能詢問爲什麼要參與彌撒，對這羣人而言是多麼不可思議的問題：偌大的豐盈就在這象徵中體驗、表達、加深……這實在是超越層面上的「悠閒」。在修會裏團體生活本身也能算是一段「悠閒」的時候，尤其在一些已經完成初學訓練的傳教團體中，每位會士整日奔波於各種傳教工作，晚飯時共聚一堂，這時是整個團體的「悠閒」時刻：在這段時間中重要的不是談些什麼，而是整個的團體在一起體驗到我們共同的蒙召生命：不同的人來自不同的地方，不同的方式，不同的價值體系……所談的可能也是一些平常的事……但是却被一個召叫聚合在一起度共同的生活……因此，在這半小時或一小時中，聚在一起經驗到的是共同被召叫的生命之豐盈。這是一段異常「悠閒」的時刻，每位會士在享受滿盈恩惠的聖召生命。若有人視其爲時間表的一部分不得不參與；或是想利用這時刻好好地自己休息一下，好能繼續工作，這種心理狀態已把團體生活的「悠閒」意境一掃而空。對他而言，已成爲一種「工作」了。於是，完全失落了個中精髓。可見，禮儀生活和修院的團體生活都是超越層面上的「悠閒」。

經過上文的討論，「悠閒」的各種樣式可以說已經發揮得淋漓盡致，人生活的四個層面都能表達出一種「悠閒」的境界，有時是個人的；有時是團體的。

在上文中爲了分辨「悠閒」和「工作」，我們曾經強調過：「工作」是人在活動時只汲汲地追求效果，不顧活動本身內蘊的豐盈；但是，在將於有關「悠閒」的討論告一段落之前，我們要再三地聲明，「悠閒」意境的重點雖然在於活動本身的豐盈，但是並不妨害效果的產生，其產生是一種自然的後果，這並不妨害在活動中活動者猶保持其「悠閒」境界。

以藝術家爲例，偉大的藝術品幾乎都是成就於其「悠閒」的創作。他靈敏的心感受到生命的美，這美感如此地滿溢令他無法不在顏色和畫面中表達出來，在表達時他沈醉在這感受中，在經驗中再度加深其豐盈。……這時一幅曠世名畫就於「悠閒」中成就。但是當他在作畫時，完全未想到要賺錢，要求別人的讚賞……他只是如癡如狂地將心靈經歷的美畫出。由此可見，一種「悠閒」中的創作可能會達到意想不到的效果，但是創作者還依然保有悠閒之情。

在一般平面上的「悠閒」，我們已經作了相當詳盡的分析和解說。下文我們要更進一步地窺見堂奧之美。

三、「悠閒」的神學解釋

在這一部分我們試將生命中的「悠閒」和「工作」的現象，給一個神學上的解釋，那麼我們就不得不提及天主的「悠閒」、人的「悠閒」，及「悠閒」中的救恩。

事實上，若以一個字來描繪天主的整個生命，那就是「悠閒」，在祂的生命中絕無「工作」的狀態，雖然在聖經中也提及天主在工作，但是所謂的工作，在內容上無疑就是本文所謂的「悠閒」。讀

者經過下文由天主內在生活，及其外在行動兩方面的描繪之後，自能看出：那實在是一種豐盈無比的「悠閒」。

天主三位的內在生活，一般而言，是一種既密又深的活動，這活動常常只是爲它本身，沒有其他任何外在的目的。永遠的天主父在自我認識中體驗其生命的豐盈，這現實使祂怡然歡躍，祂享受欣賞這豐盈的生命，就在祂逍遙地體驗、瞻想、歡樂其中時，天主子於永遠就受生其間，祂反映、啓示父的豐盈生命，這是在「悠閒」中的傑作，毫無「工作」的成分。父子之間的愛是豐盈且深遠的，在愛中彼此欣賞，驚喜共同生命的豐富，體驗到兩位間無可比擬的愛情，這愛的經驗沐浴着兩位的生命並使其優遊歡躍於其間，這是聖神的被護。由此可見，天主聖三的內在生活在「悠閒」中：在「悠閒」中生子，在「悠閒」中發聖神。三位又在彼此瞻想和體驗中形成一種逍遙自在的生活，他們沒有任何外在的目的，只是彼此分享着豐盈的生命……可以說聖三內在的生活毫無「工作」，是無止境的「悠閒」。

至於聖三外在的行動，一般而言，我們均視之爲一些工作的成果：如創造的工程、救贖的工程……等。描述本段之後，我們便會發現：這一切都只是天主在悠然中豐盈的外溢，是一種「滿溢」而不是「工作」。其實這正說出了我們的信仰內容。在我們的信仰中認爲天主不會有外在於自己的目的，天主的目的只是祂自己。用我們的辭彙來表達，就是說：天主不可能有「工作」的態度，經過下文的討論，這內容自能闡釋得更爲清楚。

在一切工程中，天主能勉強比擬爲舉世無雙的藝術家，這最偉大的藝術家，深深地經驗到自己在的生活是如此地真、如此地善和美，是如此地豐盈與和諧，祂願意將其表達出來，這是欣賞之餘的

流露，在流露中，創造完成了，這是流露天主生命的藝術傑作。所以創造工程不是天主的「工作」；反之，在創造工程中，人若有一顆細緻的心……能與天主的生命交流互滙，體認到其間的無比豐盈及「悠閒」而沈醉其中，於是不知不覺地，人也感染了那分「悠閒」。可見創造工程本身是天主「悠閒」的流露。

降生救贖的工程也是如此，是天主體驗到自己內在生命的豐富，於是祂要分享、通傳。在通傳時天主並無任何外在的目的，只是要流露祂豐盈的生命，讓人分享，祂流露時並不加以選擇，祂想流露給一切人，連罪人也不例外，這時便產生了所謂的救贖工程。

由此可見，以天主本身而論，祂自己的內在生活是一種全然「悠閒」的意境；祂的外在活動，任何創造，任何人類生命的出現，任何救贖的行爲都是天主豐盈生命在「悠閒」中的流溢。爲此我們能把天主比喻爲偉大的藝術家，一切的工程是其藝術生命的流露，蘊含着真、善、美、聖、和諧及豐盈，毫無「工作」的情形發生。

論到人，既然他是天主按自己的肖像所創造的，那麼基本上，在天主的元始計劃中，我們沒有任何「工作」，只有「悠閒」。聖經中對天堂的描繪隱約地顯示這景象。在創世紀的記載裏，明顯看出「人的犯罪」是一個分界點。人在天堂中和天主有密切來往時，一切是「悠閒」。亞當厄娃並非天天遊手好閒，他們也工作，工作時也流汗，也會產生身體上的勞累，但是這一切都是在一種「悠閒」的境界中，因爲在無罪的境遇裏，天主的豐盈生命毫無阻礙地在一切中流露，因此在這些活動中，人體驗到天主與他共享的生命，並無阻地品嚐其豐盈，因此，在天主的元始計劃中，人無論作什麼活動都是一種「悠閒」的活動，而不是「工作」。

但是犯罪後，「工作」的境遇產生了，人爲生活而流汗、勞力、吃力的「工作」。這一切都是罪的人和天主分裂後所產生的現象，人在活動中因着罪接觸不到天主、欣賞不到生命，於是只有「工作」。更有甚者，有罪的人在旅途中，因自己罪的蒙蔽，往往已經失落心情去注意或體驗這活動的內在，忽略活動中所流露的豐盈生命，這生命原是他自己已經生活在其中的；却汲汲地追求一個外在的效果。

由此可見，在人的生命，工作本身原是一件相當有建設性的好事，創造之始，在天主的計劃中，本來就計劃着人以「悠閒」的態度去生活和工作，在其中體驗其豐盈的生命，但是人的罪蒙蔽隔離了人，使得人忘記自己本身擁有的豐盈，在活動中只是汲汲地追求成效，失落了經驗自己生命的「悠閒」，使得一切的活動成爲「工作」。

人在罪的狀況中失落了工作時的「悠閒」；耶穌基督的救恩，要使人的「工作」變爲「悠閒」。祂的出現，存在性地召叫着人在日常的「工作」中慢慢消除分裂和二元，在活動中將注意力投入活動本身去經驗自己來自天主的生命，並且去欣賞、去品嚐，逍遙地出入於工作不得不產生的一些勞累、辛苦……之中，在這些因素中與自己的生命相逢……體驗活動時的「悠閒」，剔除「工作」時爲克服討厭、阻礙……等的倦怠。使人在旅途中慢慢地更「悠閒自在」地工作。

這種救恩在人間早已實現過，也在實現中……。在聖人們身上我們能看出來這救恩的出現，聖德愈大的聖人，這現象就愈顯著，在這些人的生命裏度着深邃的神修生活，耶穌的救恩如此豐盈且無阻地深深達到其存在的核心，整個地融滙在生命裏，貫徹了整個的生命。人在他們工作時看不出來他們身上有二元的存在，也看不出來那些使人筋疲力盡的厭煩，無論作什麼工作，參加任何活動，人與其

接觸立即體驗到天主的生命暢流其間，並躍躍欲出，通傳給那些與其接觸的人。因此在他身上經驗到的是一種生命的「悠閒」，沒有任何的阻礙、痛苦和分裂。他們傳教、宣講，最主要的不是接受了長上的命令，而是發自內心的一種需要，他經驗到天主的救恩如此地恰人及豐盈，使其生命煥然一新，於是無法不流露、不分享，這時他需要去傳教、去宣講、去慶祝……他們沈醉在這些活動中，寢食皆忘，無所欲求，別人與他接觸經驗到他內所流露的天主生命……體認到旅途生活中生命的「悠閒」境界，這時他「工作」的時候愈來愈少；「悠閒」的時刻愈來愈多。這就是基督給我們有罪的人帶來的救恩，將「工作」轉變為「悠閒」。

人的生命很廣，接觸的層面很多，生命的現象千奇萬化；但是，都可以統稱之為人生命的活動。若是我們真正分享基督的救恩，常常會逐漸使自已本來視為「工作」的變為「悠閒」，但是，若是因罪使基督的救恩無法在他身上實現的人，看到的只是一連串「工作」的組合。連本身富有娛樂性，「悠閒」度甚高的活動也變得只是一種「工作」。因為一個人的內心常常與天主保持距離，與人保持距離，天主的救恩便無從滲透，進入其間，這時一切「悠閒」都變為「工作」。譬如禮儀生活和團體生活是在信仰中被召的團體最顯著的「悠閒」時刻。但是他參與禮儀時，無法與他人一般浸潤在禮儀氛圍中，品嚐獻身生活中天主生命的豐盈流溢，他只視為時間表的一部分，希望禮儀快快結束，好從事別的工作；他參與團體生活時也是如此，尤其在一個節日裏，大家高高興興地聚在一起歡度佳節，在這種共融的和樂中經驗團體生活的快活，高興地談，暢快地笑；他却悶悶不樂地呆坐一旁，手足無措地痛苦萬分。因此，對這種人，本身是「悠閒」的活動都變成了「工作」。

為此，在天主元始的計劃裏人的一生是分享其「悠閒」，罪破壞了這計劃，使活動產生「工作」

的狀態，耶穌基督的救恩使人能重拾「悠閒」之情，日益從「工作」邁向「悠閒」，人的生命就在「悠閒」中豐盈，滿溢天主的生命。

四、修會生活中「悠閒」的需要

這裏我們要說明「悠閒」神修的需要，在討論的過程中，我們會領悟人在生活中若無「悠閒」的心境，神修生活則難以深入，若在神修生活中無「悠閒」的心境，連祈禱都似乎不可能。為此我們先提出一些修會生活裏忽略「悠閒」境界的現象，然後再進入所謂的「悠閒」神修。

教會內不少修會的神修，無形中都帶有一些半白拉奇主義的色彩。半白拉奇主義衍生自白拉奇主義，而白拉奇主義是教會中的異端，這一派的人主張傳教、得救等是靠人的力量和人的努力去達成的，甚至於主張連救恩都是因為人的努力才開始賜與。所謂神修生活中的半白拉奇主義，意味着這些人在神修中只注意人的努力，其實在神修生活中人的努力本身是舉足輕重的因素，這點本身並無錯誤，但是人在這種強調中會忽略神修生活中「悠閒」的態度，汲汲於以人力達到一些神修工夫的效果。這時，半白拉奇主義的色彩呈現出來了。下面只要舉出一些例子，讀者自能融會貫通。

以前在修會生活中事事有完整的規矩，有的修會連休閒的散心時刻也有一套規定，規定散心時談話的內容應只限於一些使人熱心的話、聖人的生活、傳教生活的榜樣等。本來散心是為了休息，使人有些「悠閒」的心境，至少是整個身體停下來休息一下，聽聽音樂，談談天……；是一段體驗自己生命的時候。若是按會規一板一眼地準備教心，無是也無非，只知一味地遵守規矩，把休閒的氣氛弄

心情都破壞無遺，最後散心成了一種「工作」。甚至對某些人成爲一種痛苦的負擔，因爲去散心前得先預備一套說話的材料，否則到了散心時便無好話可說，就不合乎該會標準會士的散心方式。因此，爲了休息反而加增「工作」，休息前還得準備休息的內容……這些瑣碎小事，使「悠閒」的心情一掃而空。

這種失去「悠閒」的神修方式，若只失落一些閒情逸緻，還是小事；嚴重的是長此以往會形成神修生活的功利主義，不管作任何神修工夫，只是爲了成果，一些外在的目的，這會危害整個的神修生活，使真正的神修蕩然無存，下文我們先撇開人的其他層面，只就超越層面來指出這危機。

先以祈禱爲例。在前文中曾討論過祈禱，而且體認出祈禱本身是超越層面上最深的「悠閒」，這活動本身不能有什麼外在的目的的存在，因爲在這活動中人享受欣賞天主與人的交誼、生命的交流。但是在功利主義思想下的人去祈禱就不是這般：他要達到一個目的，或許是一些熱心的感受；或許是一些又深又神聖又能打動人心的思想，或許是……在這些焦慮中，祈禱的人已失去品嚐體驗自己內蘊豐盈生命的閒情逸趣，只是一味地追求一個外在的目的，這時候的祈禱已失去祈禱的本質，在祈禱中毫無「悠閒」可言，只是一連串的「工作」。在禮儀生活上有的修會也反映出這現象：過去，有些修會並不重視公唸日課、唱大禮彌撒等團體禮儀活動。這種現象產生的原因可能與本文論及的息息相關，因爲，若未能理會禮儀內含的豐富性，未想到禮儀本身是整個團體更深地在一起經驗它們與召叫的天主之間的密切關係並慶祝交流其間的豐盈生命，再加上神修生活中的功利主義的影響，這一類的修會常認爲花費一、兩個小時唱大禮彌撒、公唸日課，純屬時間上的奢侈，這一類的禮儀最好是速戰速決，減低到最短的時間，剩下的一個半小時不如用在傳教和宣講上，反而收效更大，從這種論點可知在這

類人心目中禮儀生活的「悠閒」境界已蕩然無存。事實上在教會中另有一羣修會會士，對於禮儀生活內蘊的豐盈，早已經驗到並且「食之知味」，因此，他們常優遊於禮儀生活中，唱大日課、唱大禮彌撒……並樂此不倦，時間的消逝宛若未覺，盡情優遊於天人生命的豐盈中，這羣人就是歷代滋潤於禮儀生命中的本篤會士，他們在禮儀中的優然之情是衆所皆知的。

上文我們只是舉出修會生活中某些現象來說明，但是若我們在自己的修會生活中反躬自省，我們便會發覺，在許多的場合中，無形地受到功利主義的驅使，失落了生命中的「悠閒」，常常只追求一些外在的成效，未能把握住機會更深地去體驗在個人或者團體中，來自天主的生活是何等地豐盈。這現象令人深覺惋惜，若是一個人從未體驗過自己的生命是如此地豐盈，是如此深地與天主的生命互滙交流，他所過的是一個平庸不堪的生活，身受天主恩惠却茫然不覺，無法享受於其中。同樣，若是一個團體也有這情形，它平庸的團體生活無法成爲天主臨在人間的恩寵標誌。

經過上文的剖析，大致能領會到「悠閒」在神修生活中無可取代的地位，這種領悟激發人體認「悠閒」的需要，這「悠閒」的意境要靠每個人在自己所在的修會生活方式中，漸漸達到。雖然，生活在旅途中的人類，因着罪和有限，存在在我們生命中的某些分裂會使得我們在活動時傾向於「工作」，引起整個內修生活中不可避免的對立狀態，是「工作」和「悠閒」的對立。但是在這種牽制中，切勿忽略我們也是一個已蒙受救恩，開始度救恩生活的人，在這充滿救恩的生活中，常有一些特殊的時刻，提醒並加深我們對自己豐盈生命的體驗，若我們在這些「悠閒」的時刻，將自己投入，則日復一日，我們必從「工作」中解放，得到「悠閒」的意境。

當代的修會生活也經常教勸會士達到這種神修意境，它常提醒會士們切勿一味埋頭於工作，追求

效率，讓體驗自己豐盈生命的際遇消逝，成爲一個平庸的「工作」者，終日爲克服「工作」時的阻礙而筋疲力盡，最後，生命崩潰、凋竭、死亡。它希望會士們能在每種生命的刹那中體驗生命的豐盈；有時在聲與色的感覺層面上，更重要地是在超越的層面裏。

在團體共同生活的時刻，在彼此的閒談交匯中，體驗天主在蒙召生活中賞賜團體生活的豐盈；在個人祈禱時，體驗天人生命交流時的「悠閒」意境，享受分享天主生命的豐盈；在禮儀的場合裏，參與禮儀的人共同經驗天主與我們的交往，慶祝在召叫中天人生命交流時的豐盈……在這些時刻中，沒有別的掛慮，也不追求任何效果，只是浸潤在生命的豐盈中欣賞體驗生命，在交流中慶祝生命，更深一層地經驗自己內蘊生命及天人交流蒙召生命的豐盈。就是在這些際遇中，慢慢地我們在我們有罪的旅途生活裏，從「工作」的生命走入「悠閒」的生命，把「工作」變化爲「悠閒」。

在獻身的生活裏，傳教和宣講是生活中最頻繁的活動，不管是已經實際傳教的會士，或者正在受訓練中的未來傳教士，都應在這些活動中對準自己的方向，使自己的準備或是工作日益趨向「悠閒」的境界。其實這內容早在多瑪斯時已提過，他說：所謂的傳教是 *contemplata tradere*。所謂 *contemplata*，乃指在內心中所經驗到自己與天主的生活體驗，即本文中所謂的「悠閒」。 *tradere* 意謂傳遞。於是多瑪斯說：傳教就是通傳此時你內心中品嚐到的天人交往中的珍筵。這是一種藝術，是藝術家「悠閒」中的創作。

總之，若我們對準目標，把握機緣，我們便可一步步地走向完全得救的生活，在這方向下，也漸漸把生活中的「工作」變爲「悠閒」。

聖經在倫理神學中的角色

夏偉著
楊世雄譯

將聖經倫理做一系統化的綜合介紹，似乎要比陳述康德、聖多瑪斯或孔子的倫理學說，要困難的多。因為，我們所面對的聖經，不只屬於某一个人的思想，而是由許多作者（甚至匿名的作者），用不同文字撰寫而成的；況且他們所敘述的問題種類繁多，雜陳於各種不同的文學類型中。其次，聖經不只是一本書，而有如一座圖書館，我天主教聖經綱目中，就含有新舊約共七十三本不同的書，而且，它們是早在數千年前，先後完成的。

這樣的一部聖經，尙能給予今天的我們以倫理行爲的標準嗎？若能，我們要問：

- (一) 它給予我們什麼倫理規範？
 - (二) 這些規範要求我們的程度又如何？
 - (三) 這些規範在現今我們的倫理行爲中，扮演什麼角色？
- 在本文中，筆者只願嘗試指出：主要的聖經倫理課題及其對現時代的意義；並無意討論一些細節。今分三段來完成本文：
- (一) 聖經的「人之形象」。
 - (二) 聖經的主要倫理課題。

聖經在倫理神學中的角色

(三) 聖經倫理的付諸實踐。

壹、聖經的人之形象

有許多錯誤的倫理學說，也常引用聖經以圓其說，如社會分階級論、多妻論、禁止利息論、無死刑論、反戰論及太平天國的理论，它們都常引用聖經，來鞏固自己的理論基礎。然而，我們都直覺的感到，這些理論是錯誤的，它們對聖經的引用是斷章取義的。爲了使我們的感覺具有理論基礎，我們的確需要更多的背景知識。當我們詢及聖經對我們人類行爲的要求時，我們實在必須先知道，聖經所給與的人之形象，以更能了解聖經的倫理要求以及這些倫理要求的層次差別。

聖經的中心是天主，祂創造了世界及其中的一切。祂不但在起初創造了世界，而且使之歷久彌新，祂是萬有的主宰，沒有任何事物在祂的宰制之外。在天主的創造物中，人是中心，是一切受造物的冠冕。人不相似動物，而相似天主。聖經說：「天主按照自己的肖像造了人」(創一27)；又以詩句說：「世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他稍遜天神，以尊貴光榮作他的冠冕，令他統治你手下的造物，將一切放在他的脚下，所有的羊和牛，與野外的走獸，天空的飛鳥和海中的魚類，及種種游泳於海道的水族。上主，我們的主！你的名號在普世何其美妙！」(詠八5-10)。

然而，管理天主之造物的人類(參閱創一26)，應該遵從天主的命令：「我是主，你的天主。」(出二十二2)；「你當全心、全靈、全力愛上主你的天主。」(申六5)。天主與人之間的關係原是

和諧而友善的，但是人有行善或做惡的自由，他偏做了惡，破壞了天主與人之間的和諧及友誼（創三）。

隨著人之作惡而來的，固然是天主的處罰，然而天主的友誼及救恩也接踵而至。天主爲人做了衣服（創三21）（失足的人類之羞恥感是文明的開始，他以衣服保護、裝飾自己，以衣服遮羞），並與人做了新約定：人應繁衍自己（創三16），耕作土地（創三17）19）；以上這兩個事實及所謂「原始福音」（創三15）的記載，都指出天主要給與失足的人類以友誼及救恩。

天主提供了永垂不朽，普遍有效的救恩；但人類不斷地拒絕救恩（指人的犯罪行爲），天主仍然不斷地再給與救恩，親自揀選了救恩的代理人（亞巴郎、梅瑟、君王、先知、基督），並建立了救恩的團體，如國家、法律、禮儀、教會。我們稱這種天主提供救恩，人類拒絕救恩的歷史爲救恩史。在簡述救恩史的背景之後，筆者願系統地勾勒出聖經的人之形象。

一、天主召叫人與祂親密來往

亞里斯多德定義人爲理性的動物；然而，聖經從不把人與動物相提並論，也從不爲人下定義；只在天主與人的關係中去了解人。現分述其關係如下：

1. 人是天主所創造的，所以人應該感謝、服從、敬禮天主。以上的人之倫理內容完全是天主自己所定的。自然，人的理智，某文化的倫理傳統，雖然是重要的，但並非最終的倫理標準，只有天主是倫理標準唯一的、絕對的賦予者。

2. 天主不只是人的主宰，天主愛人，也要人愛祂。聖經用了許多不同的形象及術語來表達這層意義，如：

(1) 友 誼：這種關係是一種理想，只有少數人曾經與天主以朋友的方式來往過。例如亞巴郎被稱為天主的朋友（依四一8；雅二23）。梅瑟也被稱為天主的朋友（出三三11；戶十二8）。耶穌稱他的門徒為朋友（若十五13）。

(2) 新郎和新娘：這種新娘或真正愛情的形象，特別常為先知（耶二2；歐二16；22）及保祿宗徒（格後十一2；弗五22；23）所選用，以強調天主與人之間，充滿感情的關係。

(3) 兒子 子：天主愛人如父母愛自己的親生子。天主希望人用赤子之心依賴祂（歐十一1；11；出四22；申十四1；三二6；羅八15；若一12；若壹三一）。

(4) 天主的子民：這是一幅特別強調社會性的圖像。天主子民是天主親自揀選的團體（出十九3；6；申七6；十四2；弗二12；19；鐸二14；伯前二10）。

(5) 基督的肢體：保祿宗徒很喜歡以此為比喻，來傳述教會是一個生命的有機體。一切的信友互相結合成為以基督為首的生活團體（格前十二12；27；羅十二4；5；弗四15；16）。

(6) 牧人與羊：有關此概念，最爲人所熟悉的章節，是舊約的聖詠二十三篇：「上主是我的牧者……」，以及新約若望福音第十章：「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我……」。

二、人的行爲影響他的得救

因爲天主與人有這種親密關係，所以人應按天主的旨意行事。

聖經信仰中首要的，不是對天主的冥想，或信仰問題之理性解決，而在於去「做」。有一位著名的猶太經師曾說：梅瑟法律中一切的法條及規律，沒有一條說：你當相信，而說：你該做！

人的行爲不是無拘無束的，他不能隨心所欲而行。天主爲他規定了，他該做什麼；例如守安息日、愛近人、不可離婚等。關於人不能爲自己訂立自己的倫理內容標準這回事，我們在雅威典的上古史創世紀二六、二七中，即可發現一幅美麗而意義深遠的圖像：「上主天主給人下令說：樂園中各樹上的果子，你都可以吃。只有知善惡樹上的果子你不可吃，因爲哪一天你吃了，必定要死」。天主決定了何者是善或惡，人不可爲自己決定善惡的標準，就像不可摘樹上的果子一樣，不可今天摘這果子，明天摘那果子；不可今天把這事說得在倫理上是善或惡的，而明日又給與這件事另一倫理尺度。

人的行爲是救恩的決定因素；人的所做所爲不是沒有後果的；反之，人之得救與否，端賴人之行爲的好壞。在新舊約中，有許多例子論及此事。其中最爲人所熟知的是瑪竇福音二五三一、四六中所敘述的「公審判」。那些對鄰人行善的，得以進入天主的國；而那些不憐憫窮人的人，則落入地獄。天主所提供的救恩，是要人透過善行去努力獲得的。若人不按天主的旨意行事，則將喪失救恩，不能得救。

現在我們得到一個很重要的、聖經對人的觀點；這觀點是新教神學所常忽略的，即：聖經重視人的行爲。固然，救恩是由天主來的，但人必須透過自己的行爲，努力去掙得。

另外，還有爲人的倫理行爲非常重要的一點，即是：人應該出自於和天主一樣的動機去行事。許多誠命是建基於以下標準：「你們應該是聖的，因爲我上主，你們的天主是聖的。」（肋十九）；

「你們應該是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」（瑪五48）；「你們應該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五12）。這些都說明天主是人行爲的最後標準。

三、罪之赦免與更新

人應該如天主一樣是聖的；然而他經常達不到這個目標，總是一再的違背這個標準——天主。如今，我們在聖經的人之圖像中，發現一些其他宗教中（例如佛教）所沒有的，即：罪之寬赦。天主以祂的友善更新有罪的人。祂給予人救恩，也更新了天主與人之間的聯繫，賦予人以新的生命。

聖經的人之圖像，沒有否認人之弱點；相反地，它很清楚地強調了人之犯罪。然而，人罪之赦免以及成全的獲得，不只是經由人之努力而獲得的，而是由於天主的憐憫。如果罪人悔改他的罪過，天主就寬恕他，並賦予他新的力量，重新開始。關於罪之赦免，在聖經有許多例子，其中最感人的，在舊約是聖詠第三十二篇，在新約中是浪子回頭的敘述（路十五17-32）。

貳、聖經倫理的主要課題

以上所勾劃出的聖經之人的圖像，給人的生活引發出一些結論，筆者且將這些結論予以系統化的整理。

一、敬禮、教理、倫理的相互關係

聖經諸書是天主自我啓示行動的見證。天主在不同的時代，以不同的方式，却均以耶穌基督爲高峯，顯示了自己（參閱希一1~2）。人面對自我顯示的天主，所有的反應是：敬拜與讚頌。我們見過許多這類事例，如亞巴郎；當天主顯示給他時，他就俯伏在地，朝拜天主聖顏（創十七17）。同樣地，當天主在荆棘叢中顯示時，梅瑟也是如此（出三5~6）；天主在西乃山上顯現時，以色列民也有類似的反應（出十九16）。此外，當猶太人看見耶穌行奇蹟時，有以下的記載：「羣衆見了，就害怕起來，便歸光榮於天主。」（瑪九8）。

聖經諸書主要的並不是一些歷史文件，而是信仰的見證；它們爲信仰做證，並要喚醒這個信仰。當這信仰在人中被喚醒時，人們就自覺到必須將這信仰表達於語言及行爲上。皈依信仰的人，首先都要和他的信友們一起讚頌天主；信仰的奧秘與內容，也隨之爲人所陳述與稱頌。在禮儀的讚頌中，信仰中的各個不同的層面，就以形式表現出來；來自天主的歡欣與喜悅，流露於詩詞、詩歌、音樂、藝術及舞蹈中，教會文化的淵源就在於此。這些禮儀不是秘密，而是公開在他人面前舉行的；這種信仰的公開慶祝是一種信仰的自白，也是一種邀請，邀請他人也來信仰。

除了敬禮之外，我們尚有宣道以解說並發揮信仰。宣道較著重了解、認知的層面；而在敬禮中，則有對信仰內容較強烈的藝術化陳述。信仰內容的重點，在敬禮與宣道中結晶，信仰以各種不同的方式顯示出來，產生了教理的陳述。

信友們做證，證實他們歸屬於天主；然而，這種做證不只是透過朝拜與讚頌，也透過適宜的日常生活來完成。所以我們發現，聖經有許多地方證實或要求一種確定的倫理道德。聖經在述及耶路撒冷的初期基督徒時，不只說：他們相信基督、讚頌天主、向天主祈禱；而且也說：他們把產業和財物變賣，按照每人的需要而分配（宗二45）。

按照聖經撰寫者的意思，信仰包含著某種固定的倫理行爲。信仰與道德是互相緊密融合在一起的。倫理的陳述並非屬於教理的陳述之外的，而是聖經訊息不可或缺的部分。人不可將倫理與教理分開；神學家們爲了反省信仰內容方便起見，才將此二者分開。這種神學反省，我們在聖經中已有所發現，尤其是保祿宗徒的書信中。因此，我們會在聖經中發現，某些章節較注重倫理內容或禮儀，而又有些較著重信理的陳述。

當我們做神學反省時，我們可以說，倫理的陳述大部份建基於教理的陳述上。這並不是說，聖經提出教條是爲以此下倫理的結論。相反的，聖經撰寫者的意思是，信仰給與我們某一種存在方式（如與天主的友誼，生活在基督內等），而這種存在方式，必須在某種倫理生活方式中具體化。「你們是我的朋友（存在方式），所以該實行我的命令（具體化）」（若十五14）；「你們的身體是聖神的宮殿，所以你們要用你們的身體光榮天主。」（格後六19-20）；「你們是我神聖的子民，所以你們該聖化自己」（肋二〇726）。

我們發現，對天主的信仰是一起在禮儀、宣道及倫理生活中表現出來的。

二、信仰與倫理的救恩意義

在聖經中，我們發現有些章節，似乎只單方面地強調教理的內容；例如岳三5；宗二21說：「凡呼求上至名字的人，必然獲救」。或如若六47：「信從的人，必得永生。」又如瑪十23-33：「凡在人前承認我的，我在天上的父前也必承認他；但誰若在人前否認我，我在天上的父前也必否認他」。

另一方面，在聖經中也有些章節，似乎忽略信仰，只強調倫理行為，如耶肋米亞先知書第七章或瑪二十五31-46對公審判的敘述；那些憐憫別人的人，得以進入天國；根本就不問他們是否相信基督。

在此，我不願對信仰及倫理的關係做進一步的探討，但是，我們應該切記聖經的整個訊息，好能了解看來互相矛盾，互相分別的教理與道德。救恩的要求是：信仰上主，並按其信仰去生活。

三、聖經倫理的內容

如果我們將聖經倫理，從整個宗教訊息中，游離出來，把它獨立化、絕對化；那麼聖經倫理是難以理解的，甚或是危險的。例如耶穌：「若有人掌擊你的右頰，你把另一邊也轉給他。」（瑪五39）；又如保祿宗徒指示，婦女在集會時當蒙首帕（格前十一5）。如果，我們將耶穌和保祿的話從上下文的意義中游離出來；或是當做對任何時代的指示，那麼，這些章節顯得很無意義，甚至假道德了。

所以，我們首先必須認識聖經訊息的要義，我相信其真諦是：天主向人提供了祂的友誼、祂的愛及祂的救恩。這救恩不是抽象的概念或原則；而是面對我的，有位格的天主。拯救我們的不是是一套理

論，而是愛我們當中每一個人的天主。

對我們人來說，我們必須接受天主的愛，而這種接受是發生在信仰中的，也就是說，我們承認天主是我的主、朋友、救恩的賦予者，並且願意按照天主的旨意行事。我們或可以言簡意賅地說：聖經倫理的基礎是信，其內容是愛。

在下面一段中，我們將討論應該如何將這個普遍性規範的倫理內容，以現代化的面貌表現出來。

叁、聖經倫理的付諸實踐

聖經訂定了許多不同的規範，例如你不可偷盜（出二〇15）；你當愛你的近人（肋十九18）；你當給凱撒納稅（瑪廿二21）；婦女在祈禱時應該戴頭紗（格前十一5）；主教應該只做一個妻子的丈夫（弟前三2）等等。

另一方面，在聖經中，也有看來似乎完全互相矛盾的章節。例如羅馬人書十三章說，人應當服從政府，然而默示錄的十三章，却強烈地批判了政府。又如雅各伯的書信非常強調，人必須行善；其第二章二十一節說：亞巴郎透過了他的行為而成義；然而，聖保祿在羅四2-5的說法，似乎完全與雅各伯相反。

面對這樣的問題，我們應該怎麼辦呢？是所有的聖經命令，對我們都富有同樣的意義呢？或者是否只有新約的章節對我們有意義？或者，是否我們能選取一些命令，而忽略另一些命令呢？

實際上，我們是有所選擇的。一方面我們絕對遵守，不可偷盜及愛近人的誡命；另一方面，主教

並不和一位女子結婚；而是根本不結婚；婦女在公衆祈禱時，也不戴頭紗了。但是問題是，我們有什麼權力選取某些章節，而不履行另一些章節的命令？我們以什麼標準選擇呢？或者每個人都能按自己的標準自由選擇？

爲了回答以上問題，我們應當採取四個步驟：

一、擺脫單獨經文或章節的桎梏。在聖經中有如此衆多的命令，使我們有無所適從之感。如果我們目光如豆地解弟前三²，那麼一切的主教都當結婚，或者格前一⁵，則所有的婦女都該戴頭紗了。如此我們只看到單獨的命令，而沒有了解整個聖經訊息的真義，有如只見樹木，未見森林一樣的狹窄。

二、找出何者是聖經的中心訊息，何者是重要的，何者是次要的，何者是聖經的核心。我們該如何進行這項工作呢？或許有些基督徒，不知如何讀經，筆者認爲：(1)我們應該慢慢地、祈禱地、不斷反覆地閱讀整本聖經。(2)我們應該把聖經當做信仰的書，而不是歷史或倫理神學的教科書來閱讀。聖經主要的是信仰的見證；若我們沒有得到聖經撰寫者的信仰，則聖經對我們而言，總是一本很奇怪的书。(3)我們必須注意到各種不同的文學類型。如果，我們把一首詩不當做詩去了解，則將會錯誤地解釋其內容。如果我們把耶穌的撒種子的比喻，當做對農人耕作的解說，而未將之當做關於天國的比喻去了解，那麼我們就完全誤解了。(4)我們必須注意到歷史及社會的背景。保祿對政府的評語是積極性的，因爲，當時的羅馬帝國是一個「和平的帝國」(Pax Romana)。默示錄對政府的批評是消極性的，因爲那時的帝國變得獨裁而專制，而且，主要的是因爲帝王竟要求被崇拜爲神。

如果我們如此以信仰及理性閱讀聖經，就能够找出何者是主要的，何者是次要的。聖經的中心訊

息是：天主的愛。天主愛人，也願人愛祂。這個愛要求人有某一種行為方式。

三、現在我們有了明瞭聖經的原則；以此原則，我們可回溯到個別的經文及倫理命令。此時，這些命令對我們的意義已不再是死板的條文，而是一些例子，以說明聖經撰寫者，尤其是新約的作者，主要的是落實於在信仰之光照下的倫理決定。但是，這些例子對我們不是毫無約束作用的，而是我們行為的試金石。也就是說，我們必須考慮：我們是否與聖經訊息的見證，在信仰與愛中合而為一。

四、另外，尚有不可或缺的第四個步驟，即是我們必須探討教會做了什麼，教導了什麼。為了獲得真正信仰知識及正確倫理決定的不斷努力，一向不只是個別信友，及其自我良心的事。個别的信友總是在某種傳統中，是某一教會團體的一分子；在這團體中尚有許多其他信友也有相類似的問題；而且大家一起往往能够更妥善地解答問題。

教會的權威有權力及義務給與倫理的指示及勸誡，如保祿宗徒曾經所做的（參閱費肋孟書八節）。另一方面保祿也告誡整個教會，在信仰中，考驗行為的各種可能性，而保持其中好的（得前5:21）「考驗一切，好的應保持」。

因此，我們不但必須問，聖經有哪些有關倫理的命令，而且也必須問，我們的倫理表現及觀點，是否與教會訓導權的指示及其他信友的倫理觀點相符合。

結 論

聖經不以個別的命令來確定我們的倫理行為。聖經中有許多命令，對於今天的我們已沒有什麼約

束力了；但是做爲信友的我們，必須不斷的以聖經的中心訊息，做爲我們倫理行爲的準則。這訊息就是愛。凡違反愛的，我們都絕對不應做。

我們的倫理意識是會變的，例如前人理所當然地認爲，女人的地位是低一等的；而今天再也沒人做如是觀了。一種新的情況在發生著，一個新的倫理價值觀在發展著；同時，聖經外的、教會外的因素也扮演著重要的角色。這種情形在舊約時代也就發生過，例如以色列人在佔領客納罕後，也接受了本地人一些倫理觀（例如土地、法律、商業道德），當然也拒絕了某些如灑神、賣淫等。保祿也有些倫理觀採自希臘文化，另外他也拒絕了某些希臘的影響。但是最重要的是，這些交流的倫理觀，是否與基督信仰及愛相符合。

我們不可能將基督宗教倫理的一點一滴完全依賴聖經，從聖經中得到明確的指示，這就是所謂的聖經主義。同樣地，我們也不可隨便採取非基督宗教的倫理，去牽強附會於聖經。一個只以聖經爲依據的倫理神學，往往不能回答許多現代的問題。一個只採用基督宗教外的傳統而忽略教會及聖經傳統的倫理神學，不能稱之爲教會的倫理神學。

爲我們而言，最重要的是，我們是否接受了出自聖經及非聖經的各種不同的倫理觀，而將之融會於信仰及愛中。

爲了能够創造一個爲現代本地人有用的倫理神學，也爲了使這些人藉著倫理行爲得救，我們需要接受聖經的啓示，教會的指導，並且運用自己的理性。

保祿的倫理觀：生活在基督內（註）

C. Spicq, O. P. 著

簡惠美 節譯

知恩心是倫理生活的啓發。果真如此，基督徒應該怎麼向天主表達知恩心，並在祂面前度一個愛德的生活？聖保祿總括的答案是：在基督內，天主父藉着子構想並完成一切：弗二4-7；羅三24 f……。

天主的給予是經過基督，接納也必經過基督，因此信徒的倫理生活是與基督合一，分享祂的一切：格前1-30。保祿鑄造了「在基督內」的說法，引用了百六十次之多。他所指的不是在世的基督，而是復活的基督，初期教會描寫之為基督之神：格後三17。其實，信徒從他相信基督的那一刻起便與光榮的基督合一：羅十五10。

我們應如何懂「在基督內」？這不是時空的問題，而是位際關係：互相臨在，互相交流。兩人相愛的比喻能助人了解這一點，但仍嫌不足，因為這個關係僅停留在倫理的、甚至隱喻的層次，然而基督與信徒的合一實現於人整個的存有。為解釋這絕無僅有的事實，保祿才發明這新詞彙：「在基督內生存」。一方面避免概念的混淆，另一方面說明信徒與基督的關係遠超心理上的相識、相愛。信徒像樹枝被接在基督上（羅六5），與基督合而為一：迦三27-28。又像一個肢體，只有連在身體上才有生命（格前六15），同樣，信徒唯獨依賴基督方有恩寵的生命。在基督內全成了新的：格後五17。

在聖洗中，信者與基督同死、同葬、同復活；羅六3、4。從此以後信徒繼續生活在洗禮的恩寵之中，不斷的死於罪惡，活於天主；不斷的除舊佈新，好讓基督的生活彰顯在他們身上；格後四〇、四一。這樣，死亡與復活的雙重印號便銘刻在信徒的整個生存裏（迦六一七）。他在本體所一次獲得的，應在心理及倫理的層次發展，達於至善；羅六5、41；格後五14、15；羅十四7、9。

保祿強調領過洗的人不再屬於他們自己，而是屬於基督的人，是基督的財產，因為他們受洗時已承認：「耶穌是唯一的王」（格前八6）；至也曾說過，一僕不能事二主（瑪六24）；最後，保祿當時的習慣的確有販奴於神明，使之得自由的情事，這一樁事的原委是：較早奴隸能讓他們以勞力賺得的金錢付給主人，換來自由之身。雖然如此，許多的主人吞嚥了贖金之後，仍保有他們的奴隸。為了避免這樣不幸事件的延續，於是，改為把贖金獻給太陽神，由此神明負責把奴隸贖回，保護他不再陷於惡勢力，可以自由自在，隨心所欲的過他的餘生。

然而，基督寶血所解救的人與上述情形迥異：太陽神所贖的奴隸，恢復自由之後，「隨心所欲」行事；基督救贖的人反而甘心情願地成為他的奴僕；格前七22、23。這一「失去自主」是「新人」（弗二15；四24）或「新受造物」（格後五17；迦六15）的最大特徵。信徒不可能是他自己生命的泉源，也不可能是他任何行動的指南。他既生活在基督內，又與基督同生，那麼是生活在他內的基督使他生活；迦二19、20。

這是保祿倫理的核心：倫理生活無非是基督的生活在其弟子身上的延長和開展。信徒的「生活規矩」無非是要與基督的思言行為相吻合，常能更純全地和這完美的模範合一。這是天主明顯的旨意，是世界創造及信友蒙揀選的緣由。天主既將其子立為救援計劃的中心和整個宇宙的頭（弗一10、20、

23；二14；22；四15），也只在基督內看並愛被選者。

「師法基督」成了信徒的唯一倫理規則，在任何時代、環境、地點及生命的階段都是如此；哥三9；11。不是要依樣畫葫蘆，將救主所行的照樣做出來，而是應沿用祂的想法和判斷（格前二16），由祂的感受中獲得靈感，仿效祂的德行，特別是祂的愛德，如同祂一樣對父懷有孺子之情。保祿的金科玉律：以基督耶穌的心為心（斐二5；羅十五5）。

這樣，無論個別的行爲怎樣，常要以基督的思想和愛德為尺度來衡量。例如保祿勸告羅馬人或斐城人修謙遜時，他告訴他們：基督並沒有尋求自己的喜悅（羅十五3；斐二5；8）。他鼓勵格城人大方捐獻給耶城的窮人，寫道：「你們知道吾主耶穌的大方。祂本富有，却為你們變成貧窮的，好使你們因祂的貧窮而致富」（格後八9）；你們彼此也該這樣。他發現弗城信友缺乏愛德，便勸他們想想主的榜樣：弗四31；五2；對哥城亦然：哥三12；13。

信徒口出謊言是不可思議的事，因為天主耶穌基督不是「是」而又「非」，在祂只有一個「是」（格後一17；20）。信徒尊為基督的肢體，應潔身自好。夫妻相處應像基督之與人類（教會），才會有聖善的婚姻（弗五22；32）。

「在至內」或「在基督內」的說法有時可譯為「信徒應有的態度」，即表達基督的想法、愛德及行動方式。保祿稱此「師法基督」為基督之律的完成（迦六2），這是他到處宣講和教導的生活法則（格前四17）。保祿的倫理學實在是基於人本身的存有和他在生活上與基督合一的必然要求。人是怎樣的，就應那樣生活、思想、愛。這樣一步一步地，基督的生活出現在我們身上（格後五10），因為信徒忘我時，便更清晰地顯出其內在的自我：另一個基督。我們只須把保祿的愛德之歌（格前十三

478) 中「愛德」代以「基督」，就可看出這圖像是多麼肖似。

每位受過洗的人都能像保祿一樣：對我說來，生活就是基督（斐一21）；不是一連串的行動或境界的總合，而是一個活生生的人、基督、我的主！這種說法源於愛的啓發，也出自保祿的天才，他將古代的一個倫理原則：「由於你是這樣」變成了「由於基督是這樣」。

註：

本文譯自：*A Companion to Paul*, edited by M.J. Taylor S.J. 1975, 'To Live in Christ':

Reflections on "Pauline Morality", by Ceslaus Spica, O.P. pp. 141~155.

彌撒禮儀指南

(一) 原則上，應把教會的指示和可有的創造性配合運用。換言之：我們（神父和信友）應該把正式的禮節做「好」，同時也充分利用普世教會所提供的彈性加以創造性發揮。例如：引入懺悔禮；講道；信友禱詞；奉獻禮品的變換；或爲了強調成聖體聖血的經文，在頌謝詞前，靜默片刻；領聖體後，靜默片刻；降福前的最後祈禱；最後降福種種方式的變換等。

(二) 感恩禮包括兩個主要的部份：「天主之言禮」和「感恩宴祭禮」。這兩部份應保持適度的平衡，例如：別讓「天主之言禮」拖得太長，使得「感恩宴祭禮」好像只是一個附帶的行動而已。

爲保持上述的平衡，下列的建議能有所幫助：

甲、「天主之言禮」：

(1) 好好準備福音的誦讀；這是「宣告」：當誦者宣讀時，團體應「聆聽」。我們應設法改變現有的習慣：一面看，一面聽。

(2) 分清分享（對象是在場的人）和信友禱詞（對象是上主）。現有的習慣把「分享」和「信友禱詞」相混了，這是不正確的，不太符合普世教會的指導。信友禱詞又有兩種形式：

甲式：「意向」指向其他的信友，例如：請大家爲某人祈禱；只是最後以懇求語句結束，例如：上主，請聽我們的祈禱；這才是指向上主的。

乙式：意向和祈禱都直接指向上主。最好隨著普世教會的現況，在同一感恩禮中，使用一種（同樣）方式（或是甲式，或是乙式），而不把兩種方式相混。

(3) 讀經員宣讀聖經時，應在適應位置，以便強調「天主之言」的重要性。

(4) 場地情況允許的話，能把舉行「天主之言禮」的位置和「感恩宴祭禮」的位置分開，是會很有益處的。

乙、「感恩宴祭禮」：

(1) 因爲感恩經是在基督徒團體中，由神父（們）誦讀的正式禱詞，並且其中部分（成聖體聖血）是一「宣告」，所以，最理想的方式是「唱」出這中心部分的禱詞，一方面可表明其重要性，另一方面也是使其與「天主之言禮」保持平衡的適當方法。

(2) 主祭應高聲朗讀，共祭則輕聲和之。（教會這普世性的指示，會幫助我們避免在誦讀感恩經時過份匆忙。）

(3) 信友「不」應誦讀感恩經。

(4) 依照教會的指示，成聖體聖血後的感恩經文分讓共祭者輪流誦讀。

(5) 輪流使用四式感恩經，而不僅僅只用感恩經第二式，更可幫助體會感恩禮的整體意義。

(6) 分送聖體的原則：應由神父「分送」基督的體和血。這原則不贊成把基督的體和血置於祭壇上，讓信友前來自己領取。

(三) 感恩禮的內涵極其豐富，可能有時會因時，因地，因情況的不同，而強調某一方面（例如：天主之言禮，祭獻，宴會）；這也是適當的；但千萬不可損害其他禮儀部份的完整及平衡。可有的變化：

甲：祭臺的位置——

(1) 置於團體之前：表明「祭獻」意義。

(2) 置於團體的中心：表明「宴會」特徵。

乙：誦念經文時，可着意強調祭獻意義或宴會幅度。

(四) 特別注意團體的「應答」，因為感恩禮的基本結構是「對答」。「阿們」；答唱詠（可以以靜默替代）；阿肋路亞（教會宣佈說：若是不唱，可以略去；意思是阿肋路亞應「唱」出，否則略去，而不只是誦讀；因為誦讀表達不出阿肋路亞的氣氛，即向雅威歡唱的意義）；頌謝詞；成聖體聖血後的歡呼；感恩經結尾的「阿們」。

(五) 全部完整的感恩禮包括「基本的」和「完整的」部份：

甲——基本部份：如

——讀經。

——團體對讀經員的回答（靜默是一種可能的回答）。

——感恩經（即：頌謝詞、成聖體聖血經、「阿們」及天主經）。

——感恩宴（領聖體）。

乙——完整部份：如

——進堂式及懺悔式。

——奉獻禮（準備餅酒）。

——準備領聖體禱文（在天主經之後）。

——禮成式。

(六)

「歌唱」是依照天主教的古老傳統，在感恩禮中，表達我們參與的「正式」方法。

甲、因為唱歌增加感恩禮某部份的重要性；所以通常基本部份優先使用歌唱，但不是嚴格限制！

乙、關於唱歌，我們應注意下列事項：

——所選歌曲應適合禮儀年的節期。

——歌曲應配合感恩禮進行部份的氣氛。

——所選歌曲至少是領唱者所熟悉的（禮儀時不是練習新歌的時間；練習應在禮儀之前）。

——獨唱——衆唱；歌詠團唱——衆唱。這樣輪流的歌唱會很有幫助。

(七)

人的內心都渴望有片刻的靜默，尤其是生活在中華文化背景中的我國人。禮儀中更好保持某些「靜默」的時間；例如：在懺悔禮；在「請衆同禱」之後；在讀經之後；在奉獻時；團體聆聽感

恩經文中；領聖體之後，都可有短暫的靜默。

最後，清楚地劃分感恩禮中不同的角色。例如：主祭，共祭，講道員，領讀答唱詠的人，司儀，

歌詠團，輔祭員，信友等。

天台小止觀中的默觀方法

顏宗養

修學任何法門，首要在求道的切切心願。佛法也不例外；上求佛道，下化衆生，是菩薩的心願。上求佛道，就是發願修學無量的善法，誓成無上佛道。下化衆生，就是發願渡脫無邊衆生，斷盡無盡的煩惱執著。當初修行人，發此上求下化的四弘誓願，其心越真切純樸，則其於修行中也越能精進，感悟敏銳而易於成就。如果信願不真。自然不易入道。所謂「有大願力，勇猛精進，難也易。疏散放逸，悠悠忽忽，易也難。」然而，非信不足以啓願。所以說信爲萬源功德母。由信而啓願，由願而導行，此理之必然，入道之樞要也。所以入道與否，端賴信願之有無；所證果位之高下，全視行持之深淺。如信願真切，當下自然有一番新氣象，由此而修德進業，成佛作祖指日可待。佛法如此，其他法門想必也不例外。

天臺智者大師，中國之高僧大德也。五代時陳隋人，大師一生所說止觀法門有四：一、圓頓止觀，即摩訶止觀。十卷。講的是法華三昧。二、漸次止觀，即禪波若密門。十卷。三、不定止觀，即六妙門。一卷。是實踐內觀行的根本得道要徑。即數、隨、止、觀、還、淨等六妙門。四、小止觀，即修習止觀坐禪法要，或云童蒙止觀。

現在試圖介紹的即是童蒙止觀，亦即小止觀。雖然名爲小，然而確是入道之樞機。在書中有關止

觀的部份，分爲坐中修止觀與歷緣對境修止觀。坐中修止觀，即一般所謂的坐禪。歷緣對境修，即於行、住、坐、臥、作、語時，眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嚐味、身覺觸、意知法等，歷六緣對六境中修學止觀。但是，一般很少談到歷緣對境修止觀，只談坐禪。其實，修習止觀，隨時均可進行，何以獨稱坐禪？因爲靜工夫勝過一切；且初學止觀的人，於坐中修學止觀，較容易得益。如坐中得益後，再歷緣對境，則無論揚眉動目，出入舉止，無不是修止觀。修學到這種階段，即所謂：「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體自然。」六祖云：「何期自性，本自清淨；何期自心，本自光明。」雖然說本自清淨光明，但是，由於執著迷惑顛倒，所以必須加以磨擦洗濯，去執顯淨，才能恢復本來門庭。所以修習止觀遂爲必要的工夫。

首先，我們必得明白，修習止觀所必須具備的條件；在小止觀中告訴我們，修習止觀有廿五箇條件；即具五緣、誦五欲、棄五蓋、調五事、行五法。所謂具五緣，就是一、衣食具足。二、持戒清淨。三、如法靜處。四、息諸緣務。五、內外二護。所謂誦五欲，即是誦斥色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲等五種欲念。所謂棄五蓋，即是摒除五種覆障修道的障礙，即貪、瞋、昏、散、疑。這五種是針對內心的妄念欲望。前五欲是指外境的貪愛。這兩種均是惡法壞念，接著行五法，則是善的。一、樂欲；欲離世間妄想顛倒，欲得出世定慧法門。二、精勤；堅持禁戒，勤修止觀。三、正念；即認識虛妄不實，念及禪定智慧。四、巧慧；即抉擇分別邪正、真偽的智慧。五、一心；堅定修習止觀的心，一如金剛。再者，調五事。一、食；不飢不飽，不食五辛煎炸硬物。睡；不節不恣，逐漸減少。三、身；不寬不急，半跏或全跏。四、息；不避不滑，吐濁納清。五、心；不沈不浮。上述這廿五種導引實踐方便法，誠是不可或缺的；故凡修行止觀者是不能忽略的。

現在我們反省一下；就世間法來說，能具備這廿五個修習止觀前的方便條件，幾乎找不到。就是出家人，也不是個個具備。所以，通常看完這廿五個方便條件，大概興趣就減少了一半。因為對我們而言，一點都不方便。但是，我們必須瞭解，這是預期證道修果的；不如此，真的是工夫無法成，定慧無法圓滿的。既然如此，我們還談什麼修習止觀呢？當然，修習止觀亦有深淺之差別，果位之高低。我們可以利用目前所擁有的條件，由最初淺的開始，吸取當中有益於我們的修持方法；幫助我們更上一層樓，具足更有利的條件，對它的修行方法有信心，啓發願力，然後更進一步的深入其中，這也未嘗不可。

在此，我們無法詳述這廿五個條件的源由；只就坐禪前較切要的，約略加以說明。我們挑出「調五事」做爲重點，簡略說明如次：

一、調食：食，本來是爲了滋養身體，幫助我們修道的。但是，食若過飽，則氣急心滿，百脈不通。因此，在坐禪時，心源閉塞，妄念多而急躁不安；坐過禪的人，大抵都知道。若是吃得太少，則身體羸弱，心懸而意念不堅，這樣也不適合於坐禪。再者，若是吃不乾淨的食物（肉食、五辛、煎炸硬物）也易於叫人心志昏迷。在瑜伽最忌吃蛋；因爲一吃蛋，即無法入定。這是實證的工夫，不是一般的營養觀念。另外，不宜吃不適合自己體質的食物，怕引發過去的宿疾。所以調食的原則，在於知節量、身淨心靜，然後才能勇猛精進。

二、調睡眠：睡眠過多，不但減少修學進道的機會；並且因爲心志昏沈，也無法真正的修學止觀。必須調伏睡眠，使神氣清明，然後才能精進修學。在佛法中，以爲睡眠是一種

習慣，應該漸漸減少。所以在佛門中，有人徹夜不臥，練不倒單。即使睡覺，也以一種圓而滑的枕頭，不使睡的太沈。並且，在天未亮前起床，免除妄想淫念的成長。且於每天晚課警告大眾：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂。懺悔！當勤精進如救頭燃。但念無常，慎勿放逸。」蓋佛門中人，均爲了生脫死；所以每每警惕弟子，不要因貪睡因緣，使一生空過；此身不向今生度，更向何生度此身。在土城，廣欽老和尚即是徹夜不臥，不食人間煙火，八七高齡的悟道禪師。

三、調身：

在坐禪時，先把座處安排妥當，使它安穩，適合久坐。坐下後，先正腳。若是半跏坐，以左脚置右腳上；把左脚牽過來，靠近身體，使左脚與右脛齊。右腳則與左脛齊。假如是全跏，則把右腳放在左腳上，與左脛齊。因爲此種姿勢可以減少血液的衝擊，又可以減少熱能的散發，使心易於定下來。其次，寬衣解帶，使血氣流暢，坐時不脫落爲原則。其次再安手，以左手置右手上，重疊，兩手心向上，姆指相銜。放在左腳上。這樣比較平靜安穩，若手懸空，則心較不定。其次再正身，首先使身體自然挺直；若過分僵直則上火；若彎腰駝背則易昏沈。其後則搖動四肢，使手足均覺安適，然後定坐不動。其次，則正頭頸。使鼻子與肚臍相對成一直線，不偏不斜。頭部不低也不昂。兩眼下垂。接着慢慢地吐出體內的濁氣，並且，同時觀想，百脈不通處，於放氣時隨之而順暢。然後慢慢地吸進新鮮的空氣。如此三、四次，使身體覺得調和舒暢。最後則把口閉起來，舌抵上齶。

四、調息：

通常坐禪呼吸有四種狀況，一種是呼吸出入有聲。一種是呼吸雖然無聲，但出入結

滯不順。一種是既無聲，也不結滯，但出入不够細膩。正確的坐禪呼吸，是既無聲、又不結滯，出入呼吸綿綿若存若亡，精神安穩、心情愉悅。若屬前三種呼吸狀況，當依照三種方法去調理。一、把一切事物緣想放下，專心一意於丹田。二、放寬身體，一切出乎自然，不過份拘束。三、觀想呼吸之氣，周徧全身。或出或入，了無障礙。這三者俱備，則漸由粗入細。

五、調心：

若坐禪時心昏沈，無所記錄；頭好低垂，昏昏欲睡。對治方法：把心意集中於鼻端，把腰挺一挺。若坐時心好飄動，身亦不安，浮躁難定。對治方法：把心意集中於丹田。

若因過份攝心用念，由此而入於定，久而胸臆急痛。對治方法：寬放其心，觀想氣皆下流。若心雖定下來，過一段時間，心中之意志漸散漫而至難以收拾；或身體不振，精神鬱鬱悶悶不快；或時而口中涎液外流，心往外馳求。對治方法：把身體挺一挺，抖擻精神，並繫心於一境上。

以上簡單說明入定前的調和方法。現在略說如何出定。首先，舒暢其心；原先攝心專注於一境，現在把心放散，轉到他境。其次，開口，放濁氣，納新息，並觀想百脈隨之暢通。再來，輕微搖動身體，絕不可粗心暴氣。接着，動兩肩膊。再動兩手及頭頸。再動兩足；使全身漸柔軟。然後以手偏擦全身毛孔。因靜坐時，全身毛孔均開，若是不摩擦，一經動搖，風氣易入，恐得風濕症。最後摩擦雙手令熱，揉合兩眼。如此，待身體發熱稍歇後，才可隨意進出。否則，細法未消，留在身中，使人易患頭痛之症。還有補充的，坐時最好關閉門窗，微留通風，不使直接吹拂身體。並應注意以氈子蓋膝

蓋上，且注意護肩。因為這兩個地方最易受風寒。

現在正式談到主題——修習止觀。分兩大部門：坐中修及歷緣對境修。今只論坐中修。坐中修止觀，約略有五種：一、對治初心散亂修止觀。二、對治心沈浮修止觀。三、隨便宜修止觀。四、對治定中細心修止觀。五、均齊定慧修止觀。我們無法全部說明，今揀對治初心散亂修止觀說明如下：

對治初心散亂修止觀；分兩大部分：止與觀。止有三種：一、繫緣守境止。二、制心止。四、體真止。觀，分對治觀及正觀。今先說止：

① 繫緣守：將心繫於一處，安於一境，或繫心於鼻端；或繫緣於丹田；或彌陀聖號；或緣想諸境止。佛相好……。

② 制心止：隨心所起，即便制之，不令馳散。無論何種念頭起來，即以「放下」兩字而制伏之。所謂制心一處，無事不辦。

③ 體真止：萬法皆是因緣和合，幻生幻滅，無有不變之自性。萬法皆無此不變的自性，以緣起空性為其體性。是名為體。

假若修行人觀察覺知，諸法緣生性空，自然而然攀緣妄想的心，隨即停下來。因為他了知空性（是名為真）則執著不變的我，永恒的我或執著不變的法性，均放下而不染著。是為止。

說到這裏，我們必須先將此中語辭加以澄清。所謂「空」並不是一無所有；也不是與不空相對的空。空的言外之意，是在超越一切分別戲論，而內證於寂滅。此種唯證相應的境地，並不是可以言說的。所以中論（青目釋），也說：「空亦復空，但為引導衆，故以假名說。」天臺小止觀，把體真止這

一段列爲正修正行。因爲這正是了悟佛法特色之所在。佛法特色在緣起論，凡是緣起的，即是無不變的自性。無不變自性的即名爲空。依緣起無自性明空，無自性即是緣起，從空無自性中，洞達緣起；而這不外用以顯明事物的本性。緣起不但是說明現象事相的根本法則，也是說明涅槃實相的根本。這裏，我們還得注意，「緣生」，是被動詞的過去格，即被生而已生的；這是個別的、生滅的，各各因果事實。而「緣起」，則是因果關係間的必然理性，是遍通的、不生不滅的。這裏，我們由緣生與緣起的分別中，看出佛法並不否認個別事物的變化及其生滅現象。並且，更進一步說明，此種變化，生滅的現象是依着不生不滅的緣起法而建立的。當我們追究一切事物的性質，由變化生滅的現象追尋，在終極上找不到不變的自性。由自性了不可得，而了知諸法緣起。因緣聚則名生，因緣散則名滅。而緣起所以建立緣生，緣生正所以明白性空。這是佛法中最不容易了然的地方。也是修學止觀所欲證悟的關鍵所在。

以上說明止。今說觀的部份。這裏的觀，是幫助體眞止的正修正行。當正修正行而妄想仍然不息，則可以應用體眞止的默觀來幫助。這種默觀是追究心念起源的默觀法。有二：

① **三際觀**：默觀這個念念遷謝，流注不停，時時起妄念的心；過去的已經過去，未來的還沒來，現在的又是利那利那的過去，無法久住。再追溯這利那生滅的一刻，又當細分

過去、未來、現在。因爲，這是時間的特性，離開這個即無所謂時間。但由此特性中，又找不到一個不變可停留的主體。在時間上既然一無所住。那麼要找尋一過去的心念、未來的心念、現在不流的心念均不可得。所以說，過去心不可得、未來心不可得、現在心不可得。三際窮盡，而妄想雜念的主體亦不可得。既不可得，又妄

想留住什麼呢？依此觀想，妄想自息。

② 觀十八界法：

前者默觀心源。今默觀心念生起的情形與條件。心念的產生，在佛法言，是根對塵而生識。人內有六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）外對六塵（色、聲、香、味、觸、法）由根塵相對而名六識（眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嚐味、身覺觸、意識法，由此而生的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及意識。）六根、六塵、六識，合稱十八界。

當我們默觀心念的生起，了知，根塵未對，識本不生，根塵相對，才有識生。如瞎子不知色。反過來說，根塵本無生，因識心之緣而有。如心不在焉，則視而不見，聽而不聞。由此觀照到，六根、六塵、六識，互相合和而心念生。體知根、塵、識皆是緣生無性，當體即空。既達空性，妄念即息。這是觀想心念生起的過程。那麼觀想心念消滅也是如此。生滅不過是假名而立，由此生滅過程中，追究到體性空寂。這樣也就由此助觀返回正修正行。

最後，我們談論到對治觀與正觀。對治觀屬於助行。有：不淨觀、慈悲觀、界分別觀、數息觀。不淨觀中又有多種；今選九想不淨觀為代表。加上慈悲觀、數息觀、正觀分別說明如下：

① 九想不淨觀：

若修行者於坐中，貪欲念盛，即當修不淨觀對治。一、胖脹觀：如前面有可愛的男女美色，即默想此人即已命終。心想死屍，於頃刻間，見其胖脹，如皮囊盛風，異於本相。欲念自息。二、青瘀想：若胖脹觀，尤不能息貪欲，則繼續想：此屍胖脹也，復想比美色屍，被風次日晒，皮肉赤、黃、瘀、黑、青、藍。種種斑點之相顯

露。於下幾種，亦是隨應貪欲之末息而觀想。三、壞想：此青淤屍體，風日所變，久之；皮肉裂壞，身首等破碎；心、肝、脾、肺等五臟腐朽、臭穢之物，流溢於外。四、血塗漫想：觀想壞已，復觀死屍，從頭至足，偏身膿血流溢，污穢塗漫。五、觀膿爛想：默觀死屍，身上九孔血膿流出。均悉壞爛狼籍在此，臭氣轉增。六、噉想：觀膿爛已，再默觀死屍，為蟲蛆接食，鳥獸咀嚼，殘缺剝落。七、散想：復觀為禽獸所食，分裂破散，筋骨破離，首足交橫。八、白骨想：復觀死屍，形骸暴露，皮肉已盡，但見白骨狼籍。九、燒想：復觀死屍，為火所燒，爆裂煙臭，薪盡火滅，同於灰土。如上九種不淨相，雖是假想作觀，但對治貪欲作用甚大。習於默觀者，一二觀即止貪欲。

② 慈心觀：若人於坐中，想起種種過去違情瞋恨事情，而起一種瞋恚的意念，久久不能平息。此時，當修慈心觀。默觀一切衆生，皆是我過去父母親戚等。既是我父母親戚，應當時時令其安穩快樂；慈心自發。恨恚之心自止。

③ 數息觀：對治尋思散亂之心。即於坐中，但數鼻中微微若存若亡之呼吸。從一至十，由十倒回一。數入則不數出或數出則不數入。一直數到綿綿密密，心依於息，息依於心；別無其他念頭，唯隨息而數，記數分別。如此則尋思散亂自除。

④ 正觀：修習止觀，若想進入正觀；必先對佛法的原理，有深入而正確的認識。否則，一般應用上的，只能是一些對治觀。很難應用到正觀。於此我們簡單敘述：正觀，即是默觀諸法實相（性空），所謂諸法實相，即是諸法無相之相，因是因緣所生，因緣

無性，即是諸法實相。由此了悟一切所觀的性，均是緣起而性空，性空而緣起。則能觀之心，所觀之境，自然不起。心不起，則念不生，即進入正觀。這裏，我們知道，人是時時刻刻妄念叢生，即使在夢中亦是妄想紛飛。無夢時，又無記錄，昏沈如死。所以入無念之正觀，並不容易。所以，在臺灣坐禪，通常別開一方便法門，以一念代替萬念。使坐禪的人繫心於一個佛號上面，使心不散亂，漸漸導入念而一念，不念而念的境界。當然，禪宗頓悟法門，有其殊盛的地方，但非一般人所能承當。即使叫人無題無念，但初學者或道行不深者，還是會在無題之下大作無題之題，無念之大妄念。所以，不如一念給予代用，漸入佳境為方便。

天臺小止觀，智者大師四止觀中之一種，佛法止觀甚多，智者大師又其八萬四千法門之一部份。我們所介紹的又僅能是小止觀中的十不及一，且因文筆拙劣，修行工淺，又不知相去多遠。誠惶恐之至。上了一學期的聖經思想；想正確了解，天主教的教義及精神，必不容易。但對於大公會議所開顯的大公精神：要忠於自己的文化，不隨便妥協。應把自己信仰中的基本道理表現出來。應超越過去，走向未來；只是忠於自己的過去是不够的；是不斷走向未來，才能真正擁有過去。……等等大公而深遠的態度，深表敬佩。我想，雖然在究極思想上，天主教與佛教有很大的差別。但是救世濟人，普渡衆生的弘願却不容或異。我們當努力的向所有的賢聖之人學習。所謂兼善奉行，諸惡莫作，自淨其意。

參考書目：

① 中觀今論。

② 修習止觀坐禪法要。

③ 天臺教學史。

④ 天臺小止觀表解。

從文學觀點探究默想與神交的意義

陳福濱

靜思默想是人生不可缺少的修養，古往今來成就大事業的偉人們，都需要退修，騰出時間來作靜思默想的工夫。文學家需要靜默醞釀清新的思維，而宗教家也同樣不可缺少獨自靜默的機會。無論吾人從事何種事業，若不喜好深思遠慮，斷難有所成就。一位大軍事家決不是喋喋不休，好說大話的淺薄之流，當他在臨陣之前，運籌帷幄時，必定沉默不言，乃是風雨前的沉默，等時機一到，便雷動電掣，一鳴驚人。莊子有一則寓言說：紀綽子爲王養鬥鷄，日復一日，一句又一句，直養到牠能絕對沉靜鎮定，「望之若木鷄」時，才算成功，然後能所向無敵。所以拿破崙每在出陣之先，必召集將士於幃幄中，對之以沉默，真摯地與之一一握手，將士們靜肅側立，精神煥發，抱必死之決心，此即運用之妙，存乎一心者也。諸葛亮何以調兵遣將，指揮若定？因其有「寧靜致遠」的修養啊！

文學作家每在孤寂思維時產生了不朽的作品。例如屈原在獨自閉吟澤畔時，才能作天問、離騷感懷境遇。陶淵明在「復得返自然」的當兒，才產生了「採菊東籬下，悠然見南山」的心境。李白在獨棲碧山，對視「桃花流水杳然去」時，悟出「別有天地非人間」的意境。王維在「獨坐幽篁裏」演出了一代絕唱的詩文。歌德、彌爾頓、泰戈爾等，也常在萬籟俱寂時寫出超凡高妙的詩來。因爲靈感是極纖細的，若不在靜中，安能苟得？芭蕉若不是在靜默的空潭旁邊細聽青蛙跳水之聲，能寫出那些著名的俳句嗎？錢起不是旅途枯寂中，能聽到空中有「一曲終人不見，江上數峯青」，那兩句千載傳誦不朽的名句嗎？

宗教的靈感也是這樣微妙的；梅瑟在遼闊的曠野中牧羊時，除了羊嚼細草外沒有別的聲音時，才得看見神聖的火焰在荊棘中招引他，聽見了神底呼喚。撒慕爾在夜深人靜，有生之倫都在安眠時，聽見神底呼喚。耶穌在大事業未曾開始之先，獨自退居曠野深山中靜思默想四十天，然後開始了轟轟烈烈的聖者工作；工作雖忙碌，但他也常獨自到僻靜處去祈禱；常於東方未白時，獨自披星戴月，走上山去，或到荒野中去祈禱；在選擇十二門徒的前夜，亦靜思默禱；當他被惡人逮捕的夜晚，衆門徒體力不支時，他却獨自走到一邊跪下祈禱；他一生驚人之跡在此。馬丁路德在從事宗教改革時，每天仍在祈禱默想。所有的大宗教家沒有不是在默想祈禱中得到力量的。釋迦牟尼佛在菩提樹下靜修悟道也具有同樣的精神旨趣。

由此觀之，默想的祈禱，可以陶冶吾人之性靈，提高吾人之人格，也可以堅定一個人對社會事業的獻身；由是，默想對於個人有兩大功效：

- (1) 反省，默察自己的缺陷而加以懺悔，改造，希望能達到盡善盡美的地步。
- (2) 準備，以集中前進的力量。

懺悔可以成爲極好的文學資料。過去有許多的「懺悔錄」，成了世界的名著，如奧斯定、盧梭、托爾斯泰……等人的懺悔錄不是早爲衆所週知的傑作嗎？其中尤以聖奧斯定底的作品最足稱道，它通體結構雄大，波瀾壯闊，千餘年來未見有如此雄奇之偉文。而聖經聖詠一百五十篇，達味的禱詞不知經過多少人反覆誦讀，言情文辭之美堪稱千古絕唱。懺悔是每個青年人應該學習的藝術，因着每個人自我缺陷的克服，才能成就偉大的事業。施洗的約翰一生最大的使命是傳懺悔的福音；耶穌也看重這點，叫人得重生的新生命。有了新生，不斷的新生，社會才會欣欣向榮，才有無限的生機與盎

然的情趣。今日的青年人若覺得自己有遠大的前程，就應學會這種藝術，決不讓自己執迷不悟，致使沈淪沒落。深刻的生活，便需要默想的準備，默察，鑑賞並體會歷史上偉大人格之所以偉大，而自己計劃生活的標準，這樣人格才會偉大起來。例如聖多馬的人品，何以被稱為「最完善的基督徒」呢？因為他立了生活的標準，每天早上誦讀之：

我靈速醒，與日兢爭，竭力盡你一天責任，

驅除惰性，歡然奮興，清晨向主敬獻虔誠……

這就是他的名詩，此詩的前半「自我警惕」，後半「向神祈禱」，也可說是模範的默想祈禱。當然默想祈禱是無時不可的，不僅早上祈禱，日暮的祈禱反而更易引起人的感興；大詩人杜甫的詩，就是在暮色蒼茫時，愈覺其身世之悽涼；一位善於祈禱的人也是應該具有此心情的；試看曾子的「吾日三省吾身」，不就是靜思默想的明證嗎？人需要時時默想修養自己，以成就大我完美的人格。從默想更進一步就是神交——祈禱的最高境界。神交可從兩方面觀之：

(1) 祈禱者和神交通；

(2) 在神面前的人和人的精神感應。

祈禱之所以異於普通的默想、反省者，就在於能同神交接。至於神的客觀存在與否問題，雖不在此文討論之內；可是自古以來曾有很多詩人、先知……確有和神交通的經驗。他們如同在作詩文時把握了靈感，把神把握住了。如大文豪愛默生 (Ralph W. Emerson) 所說的：「神由密戶進入各人底心靈。」因為「神就是靈」，一切的宗教文藝都像泥塑的亞當，要有聖靈底吹氣，才得生命。創世紀：「天主照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人，造了一男一女。」多麼的生意盎然啊！

和神交往，不是偶然作一次相見禮就此罷了，而是要朝夕相共，須臾不離的，我們應本着「在主恩中，宵眠甘美而安寧；更甘美者，醒來主仍相親」，隨侍左右，無論白晝或黑夜，都與天主同在，那是何等的經驗呀！十六世紀的一位宗教家諾訂（J. Norden, 1539-1625）曾作獨善其身的神交祈禱，願獲天主的恩愛直到永遠。聖奧斯定更讚美天主是超凡的善，一切美中之美。耶穌曾說：「有三二人，同心合意地在一起祈禱時，我必在他們中間。」可見在祈禱中有了神交的溝通，使我的心靈回歸上主，是溫馨、是甜美，因其成就了最美好的——一切給了我們，我們盛讚上主的偉大。聖詠第一三九篇：「上主，你鑒察了我，也認清了我……你由遠處已明徹我的思考……求你引導我邁上永生的道路。」不論在何時人都需要祈禱，在困苦中（聖詠六十九篇），在災禍中（聖詠八十六篇），為選民之復興，或選民於患難中（聖詠一二六，一二九篇）在危急中（聖詠一二四篇）……；祈禱與吾人不可須臾離也，惟獨依賴全能天主，默想神交超凡入境，我們才能以勝利凱歌盛讚天主：「阿肋路亞！請你們向上主謳唱新歌，在聖者集會中向他祝賀……」……一切有氣息的，請讚美天主！阿肋路亞。」（聖詠一四九、一五〇）。

個人的祈禱或集團的公禱之外，「代禱」可以說是更進一步奇妙的事；無論是代親友祈禱或代仇敵祈禱，都是精神感召；在祈禱中與天主密談衷曲。祈禱就是「要求」、「請求」，就是對上主表示自己祈禱；近代精神分析學者把世界各大名著拿來分析研究，結果得到一個結論：一切文藝都是下意識中深藏的願望底發洩。宗教的祈禱也是心底深處所蓄的最大宏願的吐露。可見祈禱中能使祈禱者和神交通，在神面前的人和人的精神感召；最後願引聖詠第一〇〇篇感恩上主：

感恩聖詠：

普世大地，請向上主歡呼，
要興高彩烈地事奉上主；
走到上主面前，應該歡呼！
你們應該明認雅威就是天主，
他造成了我們，我們非他莫屬，
是他的人民，是他牧場的羊羣。
高唱感恩歌，邁向他的大門，
吟詠讚美詩，進入他的宮廷，
向他致謝，並讚美他的聖名。
因爲上主良善寬仁，
他的慈愛直到永恆，
他的忠信世世常存。

以上所論，是就本學期來接受聖經思想研究的心得報告，其內容若有牽強不適應處，尚祈指正。

〔參考書目〕

1. 聖經
思高聖經學會 譯釋
2. 中國文學批評史
陳壽昌 著
3. 莊子
曾志暉 著
4. 泰戈爾詩集
徐英發 著
5. 聖經與傳授
6. 聖經見證

鼎文書局民
新天地出版社
文化圖書公司
聞道出版社
聞道出版社

價值在宗教諮商中的地位

馮勵策 原著
朱蒙泉 編譯

諮商及心理治療的主要因素，和溝通過程都大致相同，但其重點則各有千秋。譬如心理分析學家們，特別注意潛意識，非指導性諮商，則着重與我觀和感覺有關的材料，而宗教諮商的着重點，便是價值的影響。

實際說來，價值時時刻刻影響着我們的行爲。我們重視某些事物，是因為它們使我們活下去；或令我們生活幸福、有意義。有些價值對我們有積極的吸引力，有的則引起我們消極的反感。宗教諮商中，我們對宗教和道德價值特別注意，對基督徒而言，「愛近人如愛自己」是金科玉律，要求我們重視人，不分男女老幼和種族、國籍。

一、學習與價值

價值觀念因認同作用，教育和個人評價而形成。大多數兒童從父母和親人獲得價值觀。價值觀的發展與理性、情緒和社會發展，有許多類似的方面。幼年時我們不加思索地從父母接受價值觀，從不問爲什麼或從何而來等問題，青年時期我們開始詢問和追求理由，甚至暫時或永久地捨棄幾種價值。由幼年的價值系統，進入青年和成年的價值系統的過程中，價值漸漸內在化和個人化，這時期的諮商工作，便要使價值觀成熟。青年若有機會自由探索，個人生命的意義和人生哲學，則會逐漸成形。

人進入成年期後，價值觀仍舊在演變中，大多數對舊價值觀不斷地重新估價，揚棄一部份而吸引某些新價值觀。這新陳代謝作用，並非全是理性作用，通常是因為對某人或某團體抱有好感，而接受其價值觀。宗教諮商使人自由檢討其價值，反省其得失，衡量其輕重，這樣能充分發展完整的基督徒人生觀。這是宗教諮商特殊的任務，它應被家庭、學校和教會所採用，在交談中舊價值日形鞏固，新價值滲透人心。

宗教諮商人員堅信，對基督徒而言，價值不僅是滿足個人的需要，或爲了自我完成，它自有其客觀的價值。宗教和道德的價值，是由啓示、傳統、神學家的研究等形成的。宗教諮商人員的任務，即是提供機會，使人確實能獲得這些價值。

一、受指導者的價值觀

著名女心理學家泰勒 (Leona Tyler) 認爲，不論何種諮商過程，都逃不過價值問題，一切諮商都受價值觀影響。任何衝動、需要、選擇和行爲都受價值支配。她認爲心理諮商並不直接傳授價值，但必定協助受指導者察現有價值觀，也協助他按自己所知道的，用言語表達出來。諮商人員協助他發現不同的價值，如果這些價值彼此之間無法協調，行爲就不能適應。在良好的諮商氣氛和關係中，求助者能識別價值間的衝突，並能比已往更會面對它們。由於認同的作用，求助者還會不知不覺地接受諮商人員的價值觀呢！

泰勒博士論價值學習的過程，很可以應用在宗教諮商上，她說：「在諮商中如何使價值觀改變？

有什麼具體的方法？我只能談談自己的經驗：我認為任何長短不同的晤談，不論一次結束或二十次才能結束，都是相仿的，都可分成三個錯綜交織的階段。

第一階段裏，我設法和求助者建立一種人際關係，並培養一種安全的氣氛，使求助者安心言其所欲言。我主要的工作是全神貫注，側耳恭聽，盡力了解他願意表達的一切。在這期間，我的談話無非是協助（或阻礙）彼此間的溝通，談話內容無關大局，所做的是情緒反映，徵詢疑點，澄清不明瞭的地方。聽時特別注意對方所重視的價值，他排斥抗拒什麼價值，讚賞和崇揚什麼價值。在這個過程中，我隱約看到對方所認為的美好生命的圖案。我們不可草率地下結論，第一個印象是很有偏差的，因為應該傾訴的，不能一次全說出來，而最先說的並不一定是最有意義的。

第二階段可稱為註解時期，澄清所見所聞，把發現的價值串聯貫通起來，有的彼此衝突，有的彼此交替，有的尚待澄清。通常註解會引起自衛，但若重視人的尊嚴，尊重對方所服膺的價值，那麼，註解時就不會引起反感。諮商人員和求助者通力合作，澄清價值，使之組成一個系統。

第三階段是加強主要且富有建設性的價值。諮商人員即使不想去影響求助者的價值觀和行爲，也是不可能的，既然他們無法不去影響求助者，那麼至少要對自己可能造成的影響，有充分的自覺，並能予以相當的控制，也就不錯」。 (Leona E. Tyler. *The work of The Counselor* N. Y. Appleton-Century-Crafts, 1961.)

宗教諮商有時比其他諮商更直接觸及價值問題，許多機遇中，個人求見宗教諮商人員的理由，就是因爲自己無法按理想生活，遇到對立價值時，不知何去何從。譬如某商人雖有崇高的生活理想，但插足激烈競爭的世界中，卻不知如何應付；某婦女雖對婚姻的不可拆散性堅信不疑，但面對夫婦不

和，婚姻瀕於破裂時，感到莫大的矛盾。如果諮商人員能確定對方有足够的心理健康，便不難看出他們所遭遇的問題，主要的是價值之取舍。這些問題的解答十之八九在於他們價值觀的澄清、評價和抉擇。若從其他角度去解決問題，莫不是緣木求魚。

當然，要討論價值問題，不能不先與求助者建立良好的關係，並清楚體認對方的立場。有時諮商人員還須提供資料和知識，將教會的立場予以說明，最後必須面對事實。逃避問題，非但無濟於事，反會引起更大的失意和反感。譬如一位母親求見本堂神父，因為她十七歲的女兒，願與一位無神派者結婚。她求見的目的，不只是澄清自己的感覺，也要澄清自己的思想。諮商人員的工作，是提供正確資料和說明教會立場。由於彼此間關係良好，她能自己解決問題，妥善地處理個案，她並不希望別人代她作最後決定或解決其個人的問題。

有時求助者並不希望得到些有關知識，而是因為價值觀混淆不清，想找人討論一下。許多諮商人員都有經驗，對方一旦被了解，價值衝突問題，隨之迎刃而解。但有些人需要幫他們看出，價值觀如何影響着他們的思想和行爲，或需要點穿價值衝突和內心紊亂間的關係，唯有這樣，才能解決問題。

三、價值諮商的幾種進行方式

初步關係建立之後，晤談時價值觀點開始佔極重要的地位，晤談之初可能只涉及局部的價值衝突，其實價值衝突滲透涉及全部生活，當事人很難理會問題的真相，及其廣面和深度，很難相信價值

觀對其全部生活的支配和決定之影響。諮商人員的工作，不是使問題單純化或使求助者高興，而是使他能解答問題真相，面對真實的世界，接受實際的情形。不論愉快或不愉快的一面，都是實際真相，不必避諱，也不能避諱。現在試述幾種進行的方式：

1. 集中注意於價值衝突

實 例 (一)

裴太太有四個孩子，來見本堂神父時，抱着剛滿月的嬰兒，她說目前婚姻狀況迫使他來求見，她提出丈夫的許多缺點。雖是在埋怨，却沒有一點引起她太強烈的反應。她又說到自己不斷與貧困搏鬥，一再提出照顧孩子是多麼辛苦的事，但每次提及養育子女的辛苦，立刻轉移話題。本堂神父集中注意於她對生育子女的態度。以下是晤談的記錄：

裴太太：您真不知道照顧兩個嬰孩是多困難的事，他們要你不斷的關心和注意，大多時候我感到十分疲乏。我對市場不再感到興趣，我先生已經一年沒給我買新衣服了，我得穿姐姐穿下來蓋襖不堪的東西。

神 父：您似乎爲了照顧孩子而感到萬分吃力！

裴太太：吃力！這真是說得太輕了！我真不知道如何能繼續下去，但是，我母親生病已經很久了，她爲父母受不少的罪，我很佩服她，她是一位了不起的女人。

神 父：您爲將來擔憂，是否能繼續下去，您沒有多大的把握，四個孩子實在多了一些。我不知道您

將來會怎樣？

斐太太：大概大同小異吧！我看不出會有什麼改變。

神父：也許孩子還是一個接一個的出生。

斐太太：這正是困擾我的事，我真不想再有孩子了，但是我仍舊繼續生。我想我們應當要天主給我們所有的孩子，但我真不知如何照顧他們。

晤談中，神父仔細傾聽後，一而再、再而三地回到旋轉中心，雖然斐太太一再轉移話題，願意談論不致引起焦慮的問題。她所遇到的價值衝突，無非是宗教信仰與生育子女的問題。正視價值間的衝突，必然引起焦慮。只要求助者心理健康，時間又有限制的話，最有效的晤談是正視衝突。

2. 澄清價值衝突

澄清價值衝突是價值諮商的第二方式。我們既是從小就因了與長者的認同而獲得價值觀，不是由理性方法學習到的，那麼對價值的性質和價值對行為的影響，會爭辯不休。諮商晤談予人澄清的機會。

實 例 (二)：種族偏見

瑪莉：我們學校裏，黑人開始出頭，真有點無法無天了！他們今天控制了學聯會，甚至要牽着我們的鼻子走。我沒有什麼種族偏見，但別人做得太過火的話，我會憤怒。

諮商者：妳一定因此而感到很不安。

瑪莉：當然囉！他們有什麼權利這樣做呢？何況以整個學校的人數而論，他們只不過五十人，成績最差的也是他們。

諮商者：大致說來他們較任何人都差。

瑪莉：那倒不盡然，我看待所有的人都是天主所造、彼此平等的人，我不管他們是白色、黃色、棕色或黑色的，只是我不喜歡被控制，尤其被黑人所控制，使我無法容忍。

諮商者：你說：「尤其被黑人：」。你認為人人平等，但如果是些黑人，他們就不能和我們同等看待。

瑪莉：我倒從來沒想過我對黑人有何偏見，我根本沒有機會和黑人接近或往來。進入這學校以前，我從未和黑人談過話。我不能不說對他們有些成見。我母親把他們看得一文不值，就是現在，她如果知道我和黑人來往，必會怒火冲天。

諮商者：是嗎？

瑪莉：大概我一方面認為人人平等，而另一方面又認為人人並非如此。

在這晤談中，諮商人員澄清了學生對種族平等的觀念，瑪莉注意到自己的感覺，經過仔細的分析，他發覺自己的價值觀念，並非如想像中那樣純正無瑕。

3. 自我顯示

我們雖然有時對某些價值具有信念，實行起來却感到非常困難。和別人討論這困難的情形，能使視線正確，由決定而產生的後果，也會比較容易接受。

實 例 (三)：離婚後的情況

彼得：我來談談我離婚的事。一年前我離了婚，我發覺這種情形，令人受不了。

本堂：是嗎？（點頭示意）

彼得：我感到非常寂寞。有時我真想丟開一切，再結婚算了。

本堂：您一定有時感到厭倦。

彼得：說得不錯，我感到極爲消沉，但是信仰對我也非常重要，沒有它真無法生活。我知道教會不

許我再婚。說句真心話，錯是在我。

本堂：您感到有點走投無路！既不甘寂寞，又不能再結婚。

彼得：說得真對，但我願忠於自己和忠於天主，我要設法在這種情形下生活下去。我不能不去領聖

體，領聖體對我太重要了，不領聖體會比現在的生活難受得多，我想如果我被拒於教會門

外，我是不能安眠的。

本堂：既然信仰爲您這麼重要，您何不設法進一步投身其中。

彼得：我不懂您要說什麼？

本堂：您曾否想到爲幫助他人而出些力量呢？

晤談使彼得發現自己真正的感覺，這自我顯示使難受的感覺容易忍受些。他看清了其他可能揀選的出路，作最後決定也就容易多了，本堂神父的建議，使彼得的決定更爲客觀，穩定和無私，因爲人在消沉時，很容易自縛於自我的小天地裏，終日自憐自憫。

討論了價值諮商的三種方式之後，我們來作一個簡短的結論。

結 論

宗教諮商有別於其他諮商，是由於它不僅着眼於情緒的反映和疏導，以及我觀的鑑定和建立；更進一步，它應用理想和價值觀來推動諮商，尤其應用宗教的理想和信仰方面的價值觀，來推進諮商過程。

非指導性諮商和心理分析治療家，都不願強調理想和價值觀，認為有時會有反作用，因此往往忌諱。宗教諮商家雖然不否認在進行中，能發生反作用或阻塞諮商過程的現象，但他們認為那是處理不當的緣故。至於理想和價值觀在諮商中，能有積極的作用，該是無可諱言的事實。

宗教諮商是一種藝術和學問，所以需要從師和學習，方能應用自如，協助有宗教信仰的人時，將會特殊的效能。

參 閱 資 料：

An Introduction to Religious Counseling: A Christian Humanistic Approach by Richard P. Vaughan, S.J. 1969 Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey

價值在宗教諮商中的地位

「效法基督」文集簡介(註)

張雪珠

「效法基督」文集全書共分五章：第一章分析聖經，尤其新約中有關效法基督的神學思想；第二章非常簡要地提出教會歷代對於師法基督的神修方向；第三章從現代現象學的問題，反省效法基督的獨特性與意義；第四章討論在日常生活中效法基督；第五章對「師主篇」的批判予以估價。

本篇報告僅限於第一章的聖經部分，並參考以下資料：

- ① Rudolf Schnackenburg, *The moral Teaching of The New Testament*, pp. 42~53; 161~167; 207~217.
- ② Rittel, "Akolouthēō" TDNT, vol. 1, pp. 210~216.
- ③ Xavier Léon-Dufour, "Follow" Dictionary of Biblical Theology. pp. 189—190.
- ④ André Feuillet *Johannine Studies*. pp. 102~118.
- ⑤ 思高聖經辭典，「跟隨」，九六〇~九六一頁。

引 言

馬丁路德着重基督的超越性，認為基督是不可能效法的。他的說法有部分的道理存在。的確，耶穌不只是人的模範，而且也是天主，因此我們仿效他的方式亦異於一般人之間的效法。此外，「效法」在聖經上雖然出現不多，尤其在福音中不曾出現，但「效法」觀念仍然存在。

舊約

在希臘文化中，「效法」包含人類技藝是模仿於大自然的概念，以及教育學上子女對父母、學生對老師的效法；尤其柏拉圖以現象界為觀念界的影像。舊約的效法概念則在另一層面。

在子承父業的假設下（耶卅五 6、7），以色列有一與祖先共同命運的效法概念。就像古代的游牧民族一樣，他們很自然的以具體的道路、旅行的說法表達他們的思想。他們常要「走他們父親的道路」。又如其他古代東方民族一樣，他們將師生的關係以父子來稱謂（箴一 8；二 1等）。這說明了為何保祿要信友效法他，因為藉着福音，在基督耶穌內他已成爲他們的父親（格前四 16）。

對於天主的效法，舊約的概念亦與希臘思想不同。在希臘宗教裏，人應努力相似他所崇拜的神；神若是忠實的，他也應當忠實。斐洛說，人是按天主的肖像受造的，有責任要相似祂，便是受到了希臘思想的影響。在新經之後，拉比的著作中也有邀請人相似天主的慈悲的說法。至於舊約中，由於強調天主的超越性，沒有具體效法天主的概念，而只說，因為雅威是神聖的，故其子民也該是神聖的（肋十九 2），不是效法雅威的神聖，而是因了雅威完全的超越與神聖，要接近他就應避免一切的不完美和不潔；換言之，要履行「上主的道路」，即遵守上主的法律。

此外，在舊約中完全沒有「門徒」一字，雖然能在其他字彙中找到門徒的概念；這正指出舊約宗教的獨特性。舊約的宗教是一個啓示的，完全來自天主的宗教，是雅威在說話，祂是一切教導與救恩的來源。先知們是天主的代言人，他們的神恩是來自天主。以色列末世的希望，就是要由天主直接受教（耶卅一31-34；廿四7）。依撒意亞的上主僕人，便是雅威的學生，然後他要教導人。智慧書中智慧位格化，召喚人跟它學習。先知時代的後期，以色列中出現一批人，效法埃及的經師與希臘的哲士，自稱爲民衆的導師。基督時代開始時也出現了拉比與其弟子的特殊團體。不過這些人爲的導師，受到耶穌否定（瑪廿三2、8-10），而回到舊約的傳統，只奉默西亞爲導師。

對觀福音中跟隨基督的概念

對於耶穌，對觀福音只有「跟隨」而沒有「效法」的字眼。保祿書信則相反。這用字的不同指出更深的差異：門徒與耶穌的關係異於信者與基督的關係。問題是，在福音中，「跟隨耶穌」的說法是否已有保祿書信中效法基督的意義？

一、耶穌有關效法天主的教訓

耶穌教導我們「應當成全，如同天父是成全的一樣」（瑪五48）。路加的平行文，除「你們的賞報必定豐厚」（六35，參見23）一句是路加添上的註解外，似乎更符合耶穌原來的話：「你們應當

慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（六36）。天父的慈悲在於祂的太陽光照善人也光照惡人，降雨給義人也給不義的人，所以我們也應愛仇人，不只愛那愛我們的人，這樣我們將稱為「至高者的子女」（路六35），成為「在天之父的子女」（瑪五45）。

基督徒的效法天主，不是追求一個抽象的圓滿，而是效法在歷史中耶穌身上所啓示的天主的慈悲。耶穌不理會法利塞人的詆毀，樂意與稅吏和罪人共餐；他的教導與比喻正彰顯了他的行徑。

保祿獨有的章節是：「你們應當效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣」（弗五1），這章節與彼此的寬恕和基督的榜樣有關（四32；五2）。由於保祿道理與路加顯著的吻合，可以推論保祿在此引述了一個來自福音的傳統。

二、門徒的蒙召

「跟隨」一詞最顯明的用途，是在耶穌召叫門徒的敘述中（谷16；20ff；二13；14ff），在列舉跟隨耶穌的條件裏（瑪八18；22），以及描寫往耶路撒冷的章節內（路九57；62）。

Dibelius 批判門徒的召叫是屬簡短事件的類型，即為宣道的目的，襯托出主的召叫而構成的故事。福音作者着重的不是故事，而是耶穌的話：「來跟隨我！我要使你們成為捕人的漁夫」（谷一17）。耶穌的話有特殊的權威；門徒的回答和耶穌形成一種特殊的關係，這關係不只是拉比與其學生的關係。跟從拉比為接受知識，學成之後能自立為拉比。門徒對耶穌的跟從却是不能與耶穌相離，是對耶穌本人的隨從。事實上，新約中的「跟隨」都是指門徒對耶穌的跟從；除了指若翰與法利塞人的

門徒外，新約中「門徒」概指耶穌的門徒或基督徒。因為初期教會只有一種門徒關係，即對耶穌的關係。基督的門徒沒有門徒，即使弟茂德也不稱為保祿的門徒。

三、跟隨耶穌與生命共享

A. Schulz 認為在對觀福音最早的平面中，「跟隨耶穌」只有一個作用，即釋放整個以色列民族，耶穌所作的嚴格要求僅屬「職業性的條件」。這一解釋有其限度。耶穌果然派遣門徒去做他所做的工作，宣講與驅魔（瑪十1、7；四23、25），但「職業性的」說法却易引起誤解。古代的拉比不僅以法律的解釋，也以每天的生活薰陶弟子。耶穌讓門徒分享他的生命；在這生命的分享中，耶穌準備了他們將來的使命。不過，傳統上，拉比要弟子服侍他們；耶穌却不這樣，他不但服侍門徒（路廿二27），還要門徒效法他而彼此服侍（廿二25、26）。

門徒的蒙召要求他們捨棄一切，捨棄家庭與財產（谷十18；瑪七21、22；路九59、60）。主要的意思在於：「誰愛父母超過我，不配是我的人……」（瑪十37）。

四、背着十字架跟隨耶穌

「誰若不背起自己的十字架跟隨我，不配是我的人」（瑪十38），批判學者認為這句話是復活後初期教會的創作。但主要的意思在於「跟隨」。下一節是「誰獲得自己的性命，必要喪失性命；誰為

我的緣故，喪失了自己的性命，必要獲得生命」。Th. Aerts 將這幾句話與以下章節相比：羅十五 2-3、7-8；谷十 44-45；伯前二 21-24；三 18-20 和斐二 5-7，由此可見，效法基督的主題很早就跟隨基督相連。爲做耶穌的門徒，獲得生命，必須時時準備面對許多考驗，門徒們固然要分享人子將來的光榮，但他們必先參與上主僕人爲大眾所作的犧牲（谷八 31；十 45；瑪廿 22）。

「跟隨我」的召回，爲門徒而論，首先不在於效法耶穌，而在於參與耶穌的生命，但最後必然包含對耶穌的效法。

五、所有的人被召跟隨耶穌

耶穌既有默西亞的意識，知道只有他能將父的生命通傳給人，他的召回怎能不指向所有的人？因此，A. Schuy 所主張的「跟隨耶穌」即「使命的召回」是一個誤解。因爲在福音中「跟隨」這一字彙有多種用法，都指對耶穌個人的依附，而不常帶有一種職務。

試比較瑪十六 38，谷八 34 與路九 23，可以看出瑪竇所指是門徒，馬爾谷是指門徒與羣衆，路加則指每一個人。顯然上下文受過福音作者的安排，將耶穌對門徒的要求與向一般信友的要求相混淆；換句話說，在復活後，作者將前者用於所有信友身上。這樣，路加在背十字架的語錄上加上「天天」（九 23），在宗徒大事錄中稱基督徒爲門徒，雖然在保祿書信中從未出現「門徒」二字。可見在初期教會信仰中，耶穌的召回，不只爲門徒，而是爲所有的人。至於具體的倫理訓導，有的是爲門徒（谷十 28；瑪七 21-22；路九 59-60），有的是爲所有的人（如口中聖訓）。

聖保祿

保祿不會使用「跟隨」、「門徒」等字樣，但却常用「效法」二字。除了得前二四論及效法猶太的教會，弗五1談到效法天主外，在其他經文中保祿常用「效法」來說他對基督的仿效，並用以說出他是信友的榜樣。

一、保祿神學中的效法基督

對保祿說來，基督是被釘十字架而死，現在却生活着的光榮之主。他知道他是被召來度主的死亡與復活的奧跡生活（格前十五31；格後四10-12）。但保祿所效法的不是一個外在的模範，而是在他內生活的主（迦二20）。

對基督的效法包含倫理的效法（斐二5-7）。基督是肯服從的第二亞當（羅五19）。在效法基督的服從下，我們要如同基督一樣「求近人的喜悅，使他受益，得以建立」（羅十五2-3），安貧樂捐（格後八9），互相寬恕（哥三13；弗四32-52），作文夫的應如基督愛教會一樣愛妻子（弗五25-27）。基督是堅忍的模範，由希十二1-2看來，對基督的效法不是外在，而是基督所啓示的精神。這不是說保祿不知道福音傳統或不注意耶穌的生平。保祿的注意十字架，強調受洗是與主同埋葬同復活，一方面是基於歷史，另一方面是經過了復活的轉變以及初期教會禮儀的敬禮（格前十一

23
24)。

二、保祿是信友的模範

保祿稱讚得撒洛尼人說：「你們雖處在許多苦難中，却懷著聖神的喜樂接受了聖道，成了效法我們和效法主的人，甚至成了馬其頓和阿哈雅衆信徒的模範」(得前一6)。對於閑蕩的弟兄，要他們學習他的勤勞(得後三6~9)。在格前四15~16保祿說出要效法他的理由：「因為你們縱然在基督內有上萬的啓蒙教師，但是爲父親的却不多，因爲是我在耶穌基督內藉福音生了你們。所以我勸你們要效法我！」他不只是福音的工具，他用盡心智，不避任何犧牲，忍受產痛，「直到基督在信友內形成爲止」(迦四19)。保祿所懷的不是希望孩子相似父親的心情，他唯一的願望是將信友領向基督(格後十一1~2)。保祿不以自己爲完美的模範，他最後的努力是要達到基督(斐三13~14、17)。他能爲信友的模範，因他爲基督甘願犧牲一切，「參與祂的苦難，相似祂的死，我希望也得到由死者中的復活」(斐三10~11)。

保祿在精神的父親與效法之間看出一種密切連繫，他只對那些他親自建立的教會要求他們效法他；在厄弗所書中，他只說應效法天主和基督。因此傳福音者的責任，不僅宣講，也要在他們生活中彰顯出基督來。由於保祿要求信友在效法他和他效法基督之間，建起密切的關係，這效法就不僅是 Michaelis 所說的服從而已。對基督的效法不只是人爲的，還是恩寵的工作。

總之，對保祿說來，效法基督是相似祂的死亡與復活。這相似是天主從永遠所預定的(羅八39)，

由領洗開始實現（羅六2ff），而由效法加強（格前十一1）。

伯多祿前書

伯多祿勸慰受不公正待遇的僕役要忍耐，因為「你們原是爲此而蒙召，因為基督也爲你們受過苦，給你們留下了榜樣，使你們追隨祂的足跡」（伯前二21）。Schuly 認爲這裏是新約第一次以純倫理的概念提出追隨基督。「蒙召」自始即包含倫理的要求，但伯多祿未停留於倫理的層面，他要僕役效法耶穌的苦難（二24b），這屬於恩寵的領域。在五2~4，他奉勸司牧要效法基督，做羊羣的好牧人（路廿二25~27）。

若望的著作

一、跟隨耶穌

就像對觀福音一樣，若望福音使用「跟隨」，也使用「門徒」。這「門徒」有時指耶穌在約旦河邊和加里肋亞所呼叫的人，有時指由於門徒的作證而信仰基督的人。而「跟隨」常具有宗教的意義。在最初兩位門徒蒙召的故事中（一37），同時出現了「尋找」、「跟隨」與「居住」的主題。「跟

隨」成爲門徒在開始發現信仰與在天國內完成結合之間的基本態度（八35；十四3等）。從上下文來看，「跟隨」主要不是使命的委任，而是不斷發現耶穌的奧秘；耶穌藉着親密的關係，向「朋友」揭示最深的奧秘，因此「耶穌所愛的門徒」有特別的作證。

跟隨耶穌是得救恩所必須的；「我是世界的光，跟隨我的，決不在黑暗中行走，而必有生命的光」（八12）。耶穌是善牧，祂認識自己的羊，羊跟隨祂，必要獲得更豐富的生命（十10）。基督與他人之間有一共同的目標（十二23-24）；將這麥子的比喻與對觀福音撒種的比喻比較，可看出話的種子與生命都會集在耶穌身上。下面是在肯定苦難的重要後，呼叫所有的人的一段話：「愛惜性命的，必要喪失性命，在現世憎恨自己性命的，必要保持性命直到永生」（25）；跟隨基督就要捨棄一切。「誰若事奉我，就該跟隨我；這樣，我在哪裏，我們的僕人也會在哪裏」（26），這節須與十三16合看：「僕人不能大過主人；奉派遣的也不能大過派遣他的人」，使命常包括犧牲。

跟隨耶穌的呼叫也指向殉道（十三36）。牧職工作的完成則需要在基督的愛中完全交付，就像善牧一樣（廿一15-17）。

跟隨的主題在若望書信中付之闕如，在默示錄也僅出現一次（十四4），所指的是拒絕對獸崇拜的教會，它效法基督做信仰的見證（一5；三14）。

二、效法耶穌

按文學分析，耶穌給門徒洗腳有雙重意義：第一是先知性的，耶穌藉以表現祂接受上主僕人的

苦難；在這意義下，是無法效法的，因為只有天主的羔羊能除免世界。第二是倫理的，作者以此指出第六章生命之糧的內在意義；基督的犧牲改變了存在的意義，是彼此服事（十三13-15；路廿二25-27），是互為兄弟。「你們應行此以紀念我」，因此「若我為王子，為老師的給你們洗腳，你們也該彼此洗腳」。

彼此服事便是耶穌愛的新誠命。耶穌將舊約已有的愛的誠命立為新盟約的標記。這愛是「如同我愛了你們」。「如同」包含兩種意義，一個是比照的模範，一個是原因，因為只有住在基督內才能如同基督去愛（十五4-5、9-10）。

三、在耶穌基督內效法天主

基督以言以行啓示父（五17、19-20）。子與父在思想、旨意和愛上有完美的共融，門徒們能在耶穌身上看見並效法天主。父與子的聖三生活是基督徒合一的最高模範：「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為使世界相信是你派遣了我」（十七21），這合一需要聖神來完成。

若望福音中所說對基督的效法，不在於外在的仿效，而在於生活的態度；這點與保祿聯合。基督徒必須效法基督。服務兄弟，努力形成一個真正的團體。福音的傳佈者，必須「跟隨」老師，交付自己；使命要求人常與基督結合。「使徒」工作不過是藉人的行動實現，傳達天主的愛；使徒所做的無非是父的工作。

註·IMITATING CHRIST by Edouard Cothenet, Canon Fifième Ledeur, Pierre Adnés, Aimé Slognac, S.J. Bernard Spaepen, S.J. Translated by Sister Simone Inkel, S.L. and Sister Lucy Thinsley S.N.D. With a Preface by John L. Boyle, S.J. Religious Experience Series, Edward J. Malatesta, S.J., General Editor, vol. 5, Abbey Press, St. Meinrad, Indiana 47577, 1974.