

763

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

163

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2010 年 4 月
天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 163 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會
電話：886-2-29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟
電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314
郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業
登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號
香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website: <http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3
電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

輔仁大學神學論集

第 163 號

2010 年春

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

利瑪竇逝世四百週年紀念

目 錄

編者的話.....	編輯室	5
特 稿		
利瑪竇頌 2009 聖誕節牧函.....	金魯賢	7
聖 經		
聖經詮釋歷史沿革(上).....	張錚錚譯	34
初期教會在「共融」中發展 《五旬節與聖神》導讀.....	胡國楨	58
瑪竇福音導論.....	活水小組譯	66

靈 修

- 保祿的靈修..... 穆 宏 志 76
- 夢的研究歷史、聖經與靈修反省..... 盧 德 99

宗教交談

- 創造恩寵中得解放
基督徒在華人民間信仰中反省..... 徐 汶 菁 124

牧 靈

- 黑暗中重見光明
談電影在依納爵靈修中之運用..... 嚴 任 吉 151

- EDITORIAL..... 編 輯 室 157

編者的話

本期以「利瑪竇逝世四百週年紀念」為題，特別收錄金魯賢主教於2009聖誕節所頒牧函，作為首篇，表達教會全體對這位偉大傳教士至深的敬意，及滿懷感恩之情。這篇牧函不僅貫串許多利瑪竇的生平事蹟與福傳理念，也具體指出我們如何步武先賢芳蹤，繼續未竟的福傳大業。尤其在此「司鐸年」中，先賢以其「補儒」精神，使中國主流文化儒家與基督信仰得以匯通、相互補足，值得吾人重提。

特稿之外，本期收錄三篇聖經相關論作。聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，「詮釋學」的討論相當複雜。兩千年來，基督徒前輩給我們留下各種風味的聖經詮釋方法，藉這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同風貌。首篇〈聖經詮釋歷史沿革〉便是在此歷史脈絡中，介紹聖經詮釋沿革。

其次，為預備復活期的到來，輔大神學叢書92號《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》特於2010年3月初版；本刊收錄該書審訂者胡國楨神父的導讀暨書評一文。提供讀者對初期教會在「共融」中發展的脈絡，有更豐富的理解。

此外，活水編譯小組計畫編譯一套「聖經詮釋系列」，其中新約卷一《瑪竇福音》的導論，先行在此刊載以饗讀者。

靈修方面，亦與聖經相關的，是〈保祿的靈修〉。歸化前的保祿，關注的事情之一就是得救，亦即法利塞人所期待的復

活；保祿與復活主相遇時，救恩從此有了一個新而清楚的圖像：與主在一起。因為復活已開始了末日，而保祿也以這樣的概念來解釋他的真實體驗。為此，與主相遇以及熱忱的等待，便是其末世性靈修常見的主題。由此末世性靈修，保祿更深深意識到他向外邦人宣講的使命。他的使徒精神，不僅促成了其福傳的靈修，從其書信亦可見保祿的牧靈精神。總之，與天主和好、與基督結合、在聖神內生活，就是基督徒生活該有的精神，這不是依靠一些命令或是規矩，而是基督的法律一愛。

當代的靈修趨勢之一，便是整合心理學的研究發展。但其實諸如釋夢等心理學的觀點，早在人類歷史上、各宗教與文化中，甚至聖經與教會的發展史上，都有極高度的關注，聖經裡就記載了多位先知的夢幾乎所有都具有啓示的意義。本期收錄〈夢的研究歷史、聖經與靈修反省〉，便為讀者介紹這些夢與靈修的發展。更進一步，透過夢來靈修，不只有助於深度自我探索，也常能在其中發現上主的自我通傳與提示。

在宗教交談方面，〈創造恩寵中得解放〉一文指出：華人是個具有悠久歷史文化的民族，擁有獨特的文化發展，但民間信仰中的人觀，卻篤信命運天定論、除煞解脫論。作者提出基督徒在華人民間信仰中的反省，期望以基督信仰的人觀一創造中上帝的形象，解放華人機械性宇宙觀的人觀，並以基督復合的恩寵解放消極被動的命運觀，以聖神愛中自由的恩寵解放沖煞的恐懼，最後以人的成義的恩寵解放現世利己的人觀。

最後，在牧靈方面，〈黑暗中重見光明〉一文提出：電影作為一個窗口，既能是助人體驗上主無限仁慈的場域，也能為「聖依納爵靈修」提供了一個強有力的經驗、反省、行動的參考方式。

利瑪竇頌

2009 聖誕節牧函

金魯賢¹

這封牧函，把我們所知許多有關利瑪竇的常識貫串起來，使讀者對這位偉大傳教士有一整體的認識。牧函的作者不只見聞豐富，也熱情充沛，對「在天利瑪竇，在天徐光啓，在天無數傳教士」滿懷感恩之情，求他們為中國教會祈禱。由於牧函具體指出我們如何步武先賢芳蹤，繼續他們未竟的福傳大業，其中「補儒」一說尤其值得重提。這兩個字說出了中國主流文化儒家確能指導人生旅途，其不足之處（如敬鬼神、人死後等問題）可用猶太—基督信仰予以補足。

房志榮神父謹誌於輔大神學院

各位神父、修女、修士、教友：

在天利瑪竇，在天徐光啓，在天無數傳教士，請為我

¹ 本文作者：金魯賢主教。1916 年生於上海，1946 年畢業於上海徐家匯神學院，隨後赴法國、德國科隆、奧地利因斯布魯克、義大利羅馬等地求學。1950 年獲羅馬額我略大學神學博士學位，1951 年回到中國。任徐家匯大修院（母心修院）院長、耶穌會上海區代會長，中國耶穌會代巡查使、海州監牧區代宗座監牧。1955 年 9 月 8 日中共政府鎮壓行動時被捕入獄，在監獄中度過了 18 年，又接受勞改 9 年。1982 年釋放，1985 年祝聖為上海教區助理主教，1988 年成為上海教區主教至今。本牧函寫於 2009 年 12 月 8 日聖母無玷始胎瞻禮日。

們祈禱！

2010 年 5 月 11 日是偉大的中國宗徒利瑪竇神父逝世四百週年，普世教會將以不同的形式紀念這位偉人。中國教會，尤其上海教區更應隆重紀念他、效法他，並懇請他為中國教會轉求天主。為使教友們了解他，特寫此牧函。

出生

我們都知道東亞宗徒聖方濟各·沙勿略在日本傳教時，不斷聽說中國幅員如何遼闊、文化如何高深、人民如何衆多、科學如何發達、道德如何高尚，就此想到中國傳教。他知道大明帝國門禁森嚴，不准任何外人入境。但他認為：憑自己的身分，羅馬教宗的欽使；憑自己的學識，上知天文、下知地理，又精通文哲諸學；憑自己的經驗，幾年中走遍東亞諸多國家，可以憑勇氣，一人去叩門闖關進入中國，履行傳播福音的神聖事業。他搭乘葡萄牙人的商船，來到了距離廣州只 34 公里的上川島，獨自一人居住在茅屋內，等待機會進入我國。儘管有人去島上看他，卻無人肯冒砍頭的生命危險，把他偷偷地帶入國境。方濟各被拋棄了，病倒了，飢寒交迫，發高燒，不能進食；只有名叫安多尼的僕人尚未離開他，留守在他身邊。他昏迷不醒，喃喃自語，安多尼只聽懂聖人在呼號天主聖三和聖母瑪利亞之名時離開這個世界。他死於 1552 年 12 月 2~3 日之間，年僅 47 歲。「壯志未酬身先死，常使英雄淚滿襟」。

方濟各失敗了嗎？方濟各的事業未能成功，似乎失敗了。然而，天主的救恩計畫不會失敗的，就在這一年，萬里外的義大利的馬切拉塔（Macerata）一個姓 Ricci 的家出生了一個男兒。

Ricci 原意是富有的，但這家並不富有，家長名洗者若翰，是名藥劑師。新生嬰兒洗名瑪竇，是長子，後他出生的有四個妹妹、八個弟弟，他是一個多子女家庭的長子，父母對他抱有厚望。

入會

瑪竇自幼在耶穌會辦的學校裏讀書，16 歲中學畢業後去羅馬上大學，學法律。在大學時他參加了聖母會，恭敬聖母。3 年後，瑪竇 19 歲，父親希望他早日學成賺錢，分擔養家的責任。正當畢業之際，他感到天主的號召，決意加入耶穌會。他寫信通知他的父親。他的父親原以為瑪竇就此可以工作，分擔支撐這個多子女的家庭；他得到信息後，大為失望，心急如焚，策馬奔向羅馬，企圖阻止其長子棄家修道的志願。途中他突然患了重病，臥在旅舍中。他認為這是天主暗示他不應阻止其子的修道，於是改變主意折回家鄉。

利瑪竇得到耶穌會副總長熱羅尼莫·那達爾(Jeronimo Nadal) 的批准後，於 1571 年 8 月 15 日聖母升天瞻禮日進入初學院。他的初學導師姓范禮安，名亞歷山大(Alessandro Valignani)。范神父長利瑪竇 14 歲，但進耶穌會才只有四年，就被任命為初學導師，可見其德才。會士們都知道初學導師的重要性，他們與初學生朝夕相處，身教言教，手把手地教授神修學，解釋新修會的憲法和會規。尤其領導他們做三十天的依納爵的神操。使他們領會本會的神恩、本會的精神，使他們熱愛本會，終身忠貞於本會。

在范禮安神父的辛勤教導下，利瑪竇深深領會依納爵精神。他深信耶穌會的核心思想是愛—愛天主、愛近人、愛本會兄弟、愛尚未認識天主的人。他學會如何分析分辨問題、身體

力行愈顯主榮的原則，什麼地方更光榮天主就去，知道什麼事情更光榮天主就做。愈顯主榮深深刻在他心中，指引著他的一生。他又牢記著依納爵的一個工作準則，即著手進行前祈禱，求天主聖神指引幫助；下定決心進行時，一心一意投入，想方設法，按步進行，自己一人奮鬥，或團結他人，好似沒有天主一樣；在進程中不求天主干預發靈蹟。等待事情辦成後，就感謝天主，忘記自己，絕不偷天之功以為己功而誇耀自己。

兩年初學，導師認為他合格，由會長批准發初願。利瑪竇修士進入當時稱為羅馬公學（即今日額我略大學前身）學習。名師出高徒，羅馬公學名師雲集，當時最著名的有三位：一名克拉維烏（Cristoforo Clavio），他是天文學家和數學專家，人稱他為16世紀的歐幾里德（歐氏乃古希臘的名數學家）。第二名阿夸維法（Claudio Aquaviva），他將成為耶穌會的第四任總長，他支持范·利的傳教方針。第三名由於博學多才，後升為樞機，死後被冊封為聖人，此後又被列入教會大聖師之行列：名伯拉民（Bellarmino）。

青年瑪竇天資聰穎，好學不倦，知一反三，從天文學學曆法，學地理，又在課餘好鑽研機械力學。他心靈手巧，一學就會，自能仿制。他酷愛音樂，能作曲，能奏多種樂器，並能修樂器。他的記憶力特強，過目不忘，真是奇才。青年瑪竇，好奇又好學，積累許多知識，他並沒有想到將來派到大用處。

赴印

1577年5月，耶穌會負責東方傳教事業的神父，回羅馬述職，同時招募志願去東方傳教的青年會士。利瑪竇去報了名，並被選中。他中斷了羅馬大學的學業，去葡萄牙的科因勃拉

(Coimbra) 大學，等候去東方的機會。在該大學內，他認識了著名的神學家類思·莫利那 (Luis Molina)，此人主要致力於協調天主聖寵的威力與人的自由意志。成熟後的利瑪竇，在中國也不斷探討這個問題。出發的日子到了，1578 年 3 月 29 日，利瑪竇與另三位義大利會士以及其他國籍的十名會士，總共十四人，登上了由葡京里斯本啓航的帆船。利瑪竇時年廿六歲，只是修士，尚未晉鐸。同行中另有巴范濟 (Francesco Pasio) 與羅明堅 (Michaele Ruggieri)，後來這兩人比利瑪竇更早進入中國。

航行約半年 (我在〈稱頌聖方濟各·沙勿略〉牧函中曾略述當時旅行之辛苦，恕不重複)，1578 年 9 月 13 日到達果阿 (Goa)。果阿位於印度西南部，是天然良港，附近海口風平浪靜，氣候宜人，土地肥沃，鳥語花香，居民善良，葡國占為己有，使之成為一個軍事基地與歐亞貿易中心。果阿耶穌會省會長歡迎新的傳教志願者，由於利瑪竇只是名修士，就令他在當地神學院繼續念神學兩年。1580 年 7 月 26 日接受鐸品，時年廿九。

晉鐸後，省會長派他在果阿的中學教拉丁文和數學。利瑪竇當然服從，然而他來到亞洲不是為了在一塊葡萄牙殖民地地上為葡人子弟服務，他一心嚮往的是去中國傳播福音。和他同船到達果阿的羅明堅神父，已於 1579 年被派到澳門讀漢語，準備進入中國；另一同伴巴范濟也於 1582 年到了澳門。

羅明堅到了澳門，住在耶穌會會院，會院就在海濱，推窗一望，遙見中國大陸，他心想，他和巴范濟兩人怎能擔負起中國大陸的福傳工作，必須加強隊伍。他馬上想到同船到印度的利瑪竇，立即寫信向當時耶穌會東方巡視員范禮安神父，申請把利瑪竇調來。范公曾是利瑪竇的初學導師，很賞識利瑪竇，立即批准。利瑪竇接到調令，喜出望外，迅速做好準備，於 1582

年4月乘船離開果阿，經麻六甲(Malacca)上岸，換船繼續前行，終於8月7日到達澳門。去接他的羅明堅發現他患了重病，骨瘦如柴，領他到會院靜養。

良師

負責東亞傳教的范禮安，對前來傳教的會士以書面形式做出重要指示，會士必須嚴格遵守。指示內容豐富，但主要有三點：

1. **傳教準備時期，必須用功學習當地語言。**這點和過去傳教士不同。此前凡來傳教者，心急如焚，馬上上街宣講，不會語言就用翻譯，俗稱教理先生。方濟各·沙勿略就這樣，他走遍東亞許多國家，凡到一處，就上街，一手拿十字架，一手搖鈴，人群一尤其小兒一圍上來時，就講要理，講一句由隨行者翻譯。范禮安堅持要傳教士先花一到兩年時間學習當地語言，這是創新。
2. 到達一個國家或地區，必須**先了解其風俗習慣，並尊重之**，不可忽視，更不准藐視。
3. 到一國就**爭取成爲該國人**。到中國，必須爭取成爲中國人，說中國話，遵守中國人的規矩，衣著飲食隨從中國人。

范公是位先知性的偉人，他的思想與他之後三百多年的梵二精神相符合。他強調傳教士絕不可讓新奉教者失去中國人的身分而變爲外國人。這點和過去傳教士大不相同。西班牙、葡萄牙傳教士勸化一個當地人，就要他放棄原姓氏，並給他一個西班牙或葡萄牙人的名字。至今許多印度籍或菲律賓籍的教友，仍有西班牙或葡萄牙姓名。

利氏到了澳門後，就用心閱讀范公的指示，再三誦讀，全

心接受，終身奉行。范公也器重利氏，重用利氏。利氏踏進了中國境內，尤其進入中國的上層社會後，不斷向范公請示匯報，不時提出申請。范公總是訓勉有加，有求必應。范公知道中國傳教區逐漸擴大，必須大力支持。利氏要求增加會員，增加經費，需要建造聖堂會院，需要得到大臣官員的好感，以便自由傳教，范公也知道中國官場上的潛規則，以禮鋪路，所以利氏要人范公就給人，利氏要錢就給錢，利氏要禮品，就想辦法從歐洲購買禮品。范氏又放權任命他為中國教區的負責人。如果沒有范公，就沒有後來成名的利瑪竇。

準備

利氏全心學習漢文，這是很艱辛的工作，漢文不是拼音文字，不像歐洲語言只有二十幾個字母，而是一個字一個樣。必須記住幾千個、甚至上萬個方塊字。漢語又基本上是單音的，可是同一個音有幾個或是幾十個不同的字，含義不同。利氏寫給歐洲友人的信上說：「同一個音 ma，就有寫『嗎』、『麻』、『瑪』、『罵』等含義，必須寫出來；而且一個音又有四音區別，真是難上加難。」

正當利氏埋頭學中文時，有了進入中國境內的機會。明代中國閉關自守，禁止外國人入境，外國人卻要與中國做生意。明政府特許每年開兩次廣交會，開會時外國人可來中國，和中國商人做生意，但有一個嚴格的規定，外國人早上上岸，晚上必須回船上，不准在廣州域內過夜。羅明堅和巴范濟利用廣交會和葡萄牙商人一起去廣州。他們兩人毅然去見廣州官員，說自己是教士，每天有宗教功課要做，如果每天從海上走來晚上回船，神業功課便不能完成，求官員破格准他們留在廣州過夜。

官員聽他們一口流利的官話，加上彬彬有禮，就批准了他們的請求。但廣交會有期限，一旦結束，他們和外國商人一概撤退，羅明堅和巴范濟兩人仍回澳門。

明代兩廣總督府設在肇慶。當時總督名陳士峰，此人為人狡猾又貪婪，但消息靈通。有人報告他有傳教士攜有自鳴鐘到澳門，他就傳諭羅神父去肇慶見他。

1582年12月18日，羅明堅神父與巴范濟神父帶了一位修士和幾個中國青年自澳門動身，於12月27日到達肇慶，向陳士峰獻上自鳴鐘。總督大悅，允許他們留在肇慶，住在東門一所佛寺內，羅神父修了一所小聖堂，並在祭台上刻「天主」兩個大字，這是耶穌會在中國的第一所會院。羅神父晉謁許多官員，其中提督對他們特別友好，向他們說：「你們是出家人，穿著應像出家人，我們中國出家人穿僧服，以後穿僧服吧！民眾一見就會尊敬你們。」他們接受了這個意見。不久，有御史向皇帝上書彈劾總督。皇帝下詔免除陳士峰之職。陳下台後，新總督上任，下令驅逐外國人。羅、范兩人被迫返回澳門。此後巴范濟神父被派往日本傳教。

入境

利氏到了澳門，知道自己快要達到目的，心情愉快，一直多病的身體，逐漸結實起來，不再生病。他全心投入準備工作，首先學習漢語。以他驚人的記憶力，很快能識幾千個中國字。他能講，能和人交談，能看中文書籍，能書寫中文，並能寫文章。他努力了解中國的風俗習慣。范禮安再三強調：「到了中國，成為中國人」；「In China Chinese，外國傳教士應成為本地人，不是叫本地人成為外國人」。利氏逐漸知道，中國人所謂

學問，不是指自然科學，不是指實用科學，而是孔孟之道。搞實用科學只是雕蟲小技，大學問則在熟讀「四書五經」。利氏掌握孔孟之道後，佩服中國人常說的一句話「文以載道」。

利氏心中深處認為，道是基督所默示的真理，學漢語、學儒學，把它們作為運載工具，借之以宣傳福音。他從來沒有忘記自己是傳教士的身分。對他來說，福傳是第一位，其餘是運載工具。利氏好交友，廣交朋友。他用儒家的話說：「以文會友，以友輔仁」。中國人的「文」內容豐富，指文字，指文章，指修養，指人品。以文來交朋友，交朋友為了輔仁，即互相幫助修德、修仁。

肇慶

一切準備好了，機會也來了。幾番努力，幾次申請，幾經周折，終於得到新的兩廣總督郭應聘的批准，可去肇慶。羅明堅與利瑪竇滿懷喜悅與希望，於 1583 年 9 月，立即接受了好心人的建議，打扮成和尚，上船前往。根據利氏給歐洲友人的信，我們知道利氏一路上心態良好，細心觀察。他信上說，一路山明水秀，風景極美，中國人民極為誠樸忠厚。事實上，中國人帶著更大的好奇心，注意觀察前所未見的瘦長個兒、藍眼睛、高鼻子、剃了光頭、穿著僧袍的洋和尚。

路上十餘日，到肇慶後，他們兩人先去拜謁肇慶知府王泮。按當時規定，知府升堂，坐在高處，兩名洋和尚被引進衙門，兩人跪拜在地，叩頭三次。知府問話道：「你們為什麼來我國？」答曰：「我們慕貴帝國的大名而來。」又問：「你們來此究竟想要什麼？」答曰：「我們希望在此建造兩所小屋。」再問：「為什麼要兩所？」答曰：「一所為自己居住，一所作為祈禱

用。」知府沉思片刻，最後發言：「准予建造」。兩位傳教士恭敬地獻上禮品，王泮欣然接受，然後退堂。

由於好奇，也爲了表示友好，知府親自領了兩名西僧去郊外海濱，指出一塊地說道：「准你們在此造屋。」利氏親自製圖、監工、落成；知府王泮親自寫了兩幅匾額：一方寫「僊花寺」掛在堂門上，一方寫「西方淨土」掛在他們的居所門上。天主教在我國建造的聖堂以寺爲名，反映出羅、利兩位遵照范禮安的指示，努力使天主教適合中國國情，是爲本土化的嘗試。

僊花寺與西方淨土的大門白天一直開著。想做福傳工作，能把大門關著嗎？羅、利兩人等候客人，肇慶府人口不太多。古時的老百姓，沒有像我們今天那樣，有許多娛樂場所，平常時候無處可消遣，見忽然來了兩名外國和尚，這是件破天荒的大新聞，人們奔走相告，都想一見爲快。來訪客人絡繹不絕。兩名出家人對來訪者不論貧窮、不論貴賤、不論老幼，都笑臉相迎。凡有問者，都耐心解說，不厭其煩，還展示給他們帶來的世界地圖、地球儀，以及聖母像等。人們聽到西僧講一口官話，談吐風雅，又見他們彬彬有禮，平易近人，都對羅、利兩人有好感，其中有瞿太素。利氏時年卅一。

韶州

1585年，兩廣總督奉朝廷之命，著手採辦歐洲新奇珍物進貢皇帝，也委託羅明堅神父去澳門代辦。不久，上述肇慶知府王泮蒙升要職，將北上，特邀羅神父同往浙江省會杭州府。羅神父欣然接受邀請，於1586年1月偕麥安東神父（Antonius D'Almeida）應邀同往。郭總督之父也成爲神父們的好友，並邀他們在杭州宅中下榻，繼而接受洗禮。羅、麥兩位神父利用這

個機會傳教。

羅神父在杭州工作順利，先後又去了武漢、桂林等地，一路受到歡迎，也遭到誣告、驅逐，最後返回肇慶。

羅、利兩位神父感到自己處境很不穩定，所依賴的官員又喜怒無常、變化不定，有必要取得朝廷的特准，承認他們的合法地位，才能久留中國。爲此，需要教宗派遣一個正式的使團晉見明朝皇帝。他們匯報了范禮安監會司鐸，他認爲羅神父最有資格去羅馬述職，並完成這項使命。於是羅神父回澳門，並於 1588 年從澳門動身，於 1589 年安抵葡京。不過羅神父因積勞成疾，不久病死於義大利，原定計畫未能成功。這時，利神父在肇慶建造了一座優美的歐式樓房。

1587 年，劉節齋任兩廣總督。他見到了利氏的美麗居所，頓生貪心，把利氏趕回澳門，把這歐式樓房占爲己有。不久，怕人告發他貪污，又把利氏召回肇慶。但仍不甘心物歸原主，建議折價買下，利神父不願出手，願遷往別處。利氏選擇了韶州，鄰近江西。吸取教訓，利氏不再建歐式樓房，而用了中式。

1583 年起，利氏爲了適應中國風格，剃了光頭，不留鬍子，穿了僧服逾十年之久；經過長時期的觀察和深入的研究，又得到友人的忠告，利氏感到當時穿僧衣的決定並不正確。佛教傳入中國已一千三百多年，廟宇遍全國，但和尚並不受人尊敬，更不說有什麼大的影響力。中國是個帝國，皇帝至高無上，擁有絕對的權力，然而他深居宮中，日夜陪著他的數百名嬪妃，以及數以千計的太監，往往沉溺於酒色之中。治理國家的機構，掌握在一大批官僚和地方上有勢力的所謂鄉紳（他們往往是退下台的官員和大地主）的手中，這兩批人都是口頭上信服孔孟之道，自稱或被稱爲儒者或士。要和官員來往，進入士大夫階層，不

能再穿僧服了，必須改穿儒服。要進入上層社會，要得到知識分子的認可，非改革不行。利氏與後來到中國的郭居靜（Lazzaro Cattaneo）寫信向范禮安神父請示，范立即回信批准，今後在中國的傳教士蓄頭髮、留鬍子、戴方巾、穿儒服。耶穌會總長、羅馬教廷也先後同意。按利氏在華 28 年，11 年穿僧服，17 年穿儒服。

南昌

利氏在韶州住了六年，他努力研究儒學，向博學之士學習，深入學習中國的經典著作，開始用漢字寫書，他的名著《天學實義》在此期間正式脫稿，此書後改名為《天主實義》。1595 年初刻於南昌，1604 年再刻於北京，1606 年再刻於杭州。以後多次再版，先後譯成日文及安南文（今天越南）等。

1594 年郭居靜神父到韶州，利氏決意北上，他的最終目的是去北京見皇帝。他把教務託給了郭，隨著去北京的原兵部尚書石星乘船出發。路上遇水災，沉船，利氏落水，僅頭部露出水面，在急流中又不會游泳，似生返無望時，他突然抓到一根纜繩，緊拉攀上而脫險。這時石星改變主意，他深怕把外國人帶至首都很可能被彈劾，命利氏返回廣東。經利氏再三懇求而只准他到南京。南京官員不准他居留，勒令他南返。利氏只能折回南昌暫住。在韶州認識的名醫王維樓大夫聞利氏到南昌，即去拜訪。王是南昌官員的座上客，即將利氏引見他們。利氏把所著《西國記》與《交友論》刻印，分給諸人。按《交友論》1599 年刻於南昌，1603 年刻於北京。

1597 年范禮安神父呈報羅馬後，任命利氏為中國的會長，又派遣龍華民（Nicolas Lombardi）神父（利氏死時任命他為自己的接班

人)來協助傳教。范氏又指示利氏去北京長居。利氏想以進貢身分赴京朝見皇帝,並籌備了從西洋帶來的自鳴鐘、三棱鏡、油畫、聖像等作為貢品。利氏得知自己熟識的禮部尚書王忠銘將進京,此人願代為引見。利氏大喜,即與郭居靜神父同行北上,他們於7月5日路經南京,於9月7日到北京。王忠銘原以為自己可以入閣為相,但未能如願,即離開北京,王所介紹的朝廷大員無心代為引見。利氏無可奈何,於1599年2月回南京住下。

北上

利氏得王尚書的幫助,在南京購得新居。他把各種貢品展示於來訪的官員和名士,趁機向客人介紹西洋學術、各國風土人情,又講解天主教教義。他所繪製的萬國輿圖,更為士大夫賞識。隨著南京教務的發展,利氏進京之心更熱切,終於在1600年5月18日與龐迪我(Didaco De Pantoja)神父帶著貢品由運河北上。行前得到南京禮部所發給的路昭。

船過了濟寧來到臨清,那裏有稅關。當時的稅官姓馬名堂,是個太監。他的貪得無厭遠近聞名。他聞知神父船上有貢品奇珍異物,想占為己有。儘管神父們抗議,和當地官員鐘萬祿說情,馬仍強行把所有貢品搬到自己船上,企圖吞沒。馬堂拿走聖爵杯時,利神父堅持要回,並嚴詞正告馬,這杯是極為神聖的,為神職人員獻祭時所用,任何人不可接觸。馬堂發現貢品中沒有金銀財寶,又怕事發之後被皇帝治罪,終於7月31日上疏奏明神父進貢一事,同時把兩位神父當作已判決的罪犯押離臨清,八天後抵達天津,即把神父關在一所寺廟內,達四個月之久。

兩位神父飢寒交迫，受盡折磨。1601年元月，萬曆皇帝突然想起有西洋人進貢自鳴鐘一事，即批示馬堂讓西洋人入京。1601年1月24日兩位神父終於踏進了北京城，住在皇宮外的太監宿舍裏。當晚挑燈開箱，登記貢品，共16件，有天主像、聖母像、日課經、聖人遺物、萬國地圖、大小自鳴鐘各一，另有西洋琴一架，及玻璃鏡與玻璃瓶等。事到如此，馬堂還想軟禁利氏，不讓他接觸官員，也不讓他見到皇上。利氏等了幾天，見毫無動靜，就要了紙張筆墨，用中文寫疏上於萬曆，萬曆立即召見了他們。

皇帝端坐在御座上，兩人跪下，行三跪九叩之禮，並三呼萬歲；萬曆見他們一表人才，又按照中國禮節下跪，就賜坐，詢問他們來意。萬曆見他們用流利的官話回答，不卑不亢，龍心大悅，又見大自鳴鐘，鐘內按時有人跳出來報鐘點，又聽利氏奏琴，琴聲悅耳。皇帝先令他們住在宮中，教會太監奏琴並操作其他貢品。利氏感到身在宮中諸多不便，再三懇求讓他遷出皇宮，得到萬曆恩准，他們就在宣武門東首，購買土地建房。從此利氏可常住北京，直到1610年去世，有九年之久。

北京

經過將近二十年的奮鬥，歷盡千辛萬苦，一路上不知向各種官員叩了多少頭，利公終於如願以償，定居北京。當他在南昌和南京時，他先為西僧、後為西儒的大名，早已傳到京都。所以他在宣武門外購買了房屋後，立刻有許多人來拜訪，不少是高官或名儒，可說：「往來無白丁」。

利氏一一熱忱招待，向他們贈送自己的著作《天學實義》、《交友論》、《畸人十篇》、《辦學遺牘》以及《山海輿圖》

等。

益友

他能先後在廣東、江西、北京立足，並發展自己的事業—福傳工作，且能把西方最新科學成就介紹給中國，主要依靠自己的朋友。利氏的朋友太多了，限於篇幅，只能介紹少數人。

在廣東韶州時，他認識了常熟人瞿太素，諱汝夔，是他勸利氏棄僧服改穿儒服的。1599年利氏再版《交友論》序文是瞿太素所寫。方豪神父的《中國天主教史人物傳》瞿氏傳中說：「瞿太素和利氏常出入相偕，極為親切」。

歷史學家認為中國天主教早期，有三大柱石，通稱為徐李楊，即徐光啓、李之藻、楊廷筠。徐光啓於1600年在南京認識利氏，李之藻與楊廷筠分別在1601年和1602年在北京認識利氏。

徐光啓1603年再去南京時，利氏已北上，在羅如望神父手中領了洗，聖名保祿。1604年他再去北京考試，中進士（年四十二）即住北京，從而再次認識利氏。1607年徐父去世，他必須回上海守喪三年。1610年徐回北京，利已逝世。徐、利相處只三年，但三年中結出了非常豐碩的果實。

首先，徐的信天主之心更深更切，他每天輔彌撒、領聖體、長時間祈禱；其次，他請求利氏幫他翻譯最新的科學名著，最重要的是歐幾里德的《幾何原本》。光啓曾是儒士，但熱愛科學。見利氏所帶歐洲科學名著，深恨自己未讀外文，由於知道西洋國家在科學方面已走在我國前面，他愛國憂國，愛人民，心急如焚，急想率領中國人民迎頭趕上去。他說：「欲求超勝，必須會通，會通之前，必須翻譯」。

四十五歲的徐光啓，於 1606 年開始與利氏合作翻譯歐幾里德的《幾何原本》。開始翻譯時，利氏向徐述及「翻譯極難，幾乎中斷」；光啓堅持說：「自己不怕工作」，又說：「我見難而避，難就長大，我迎難而上，難自然消微，我必能成功」。他每天下班後，趕到利氏寓所，利氏口述、光啓筆錄。翻譯過程中，他們兩人反覆推敲，務求合本書原意，並與楊廷筠、李之藻等質疑辯難，以中夏之文，重複訂正，凡三易其稿。1607 年春，《幾何原本》前六卷，即平面幾何部分，始告譯成，刻印發行。譯文正確之至，所創造的數學術語，大部分至今仍在用。

接著由利氏口述，由徐光啓筆錄，合譯了《陸地測量的測量法儀》。此書介紹平面三角術和球面三角術，引述了許多新公式。徐光啓父喪回上海後，利氏與李之藻合譯了《同文算指》、《圓容較義》、《渾蓋通憲》三書。上世紀初，大文學家、政治家梁啟超稱讚徐的譯文「字字精金美玉，是千古不朽之作」。

李之藻，浙江仁和人（明朝時代杭州分仁和、錢塘兩縣），1565 年生，小利氏 13 歲，少徐光啓 3 歲；他 1598 年中進士，李早徐 6 年；李死於 1630 年，徐死於 1633 年，享年 71 歲。

李所學很廣：天文、地理、軍事、水利、音樂、數學、哲學、宗教無所不研究。據楊廷筠記，利公會說過：「自吾抵上國，所見聰明了達，惟李振之，徐子先二人耳！」可見利公對李之賞識。李與利之交遊與合作略長於徐，李深深認識利。

1613 年在李之藻所作《同文算指前編》中自作序說：「至於緣數尋理，載在《幾何》，本本元元，具存有『實義』諸書。如第謂藝數云爾，則非利公九萬里來苦心也」。用今天的話來說，其大意為：關於求得數學和自然規律，則已記在《幾何原

本》這書內；關於人生的大問題，其答案則在《天學實義》這本書中可找到。如果說利氏只求講科技，那就不是利公奔走了九萬里來我國苦心追求的目的了。

在李之藻心目中，利公首先是傳教士，宣傳基督於中國，才是利公苦心追求的第一目的。可以說：「對利而言，福傳是第一位，介紹西學是第二位」。介紹西方科學實際是利公的敲門磚，是福傳的方法或工具。利公交李、徐為友，因為利公奉行「以文會友，以友輔仁」的準則。徐光啓與李之藻等與利氏交游，初始階段因為他們佩服利公的人格與學問，深交後認識基督。他們兩人領洗入教時，已過不惑之年，他們是儒，是名儒，是大儒，他們不拋棄儒家學說，而是要補儒。他們認為「儒學高深，培育出高尚之人」，但他們一直認為「正心誠意，修身齊家」談何容易，孔子指出方向，卻沒有觸及根本問題，即人與天之關係，沒有提供達到目的的力量與方法。而天主教則告訴我們：「天，天主是愛」，而且提供七件聖事，賞賜恩寵，使人能夠以此達到成聖的目的。所以他們常說天主教可以補儒。

因為徐、李是真儒，所以憂國憂民。當時中國百姓貧困，國勢日弱。他們深知民富國才強，從來沒有聽說民窮而國能強的。要民富，必須科技進步。在民衆處在水深火熱之中、強鄰壓境之時，必須提高人民的素質，必須學習西方較我們先進的科學。他們多次上疏皇帝，必須把西方科學介紹進來並加以普及。徐、李心中愛教、愛國，相輔相成，二者同居首位，參閱李給皇帝寫的信，就知道徐、李的用心。

李之藻給皇帝上疏的原文很長，又為文言文，現在僅摘錄一段如下：

「伏見大西洋國歸化陪臣龐迪我、龍華民、熊三拔、

陽瑪諾等諸人帶有許多書……不單有歷述，還有水法之書，機巧絕倫，用之灌田，幫助運輸，可以得到大益……又有測望之書，能測出山岳江河遠近高深……有儀象之書，能極論天地之體，與其變化之理；有日軌之書，能立表於地，刻定廿四氣之影線；能立表於牆面，隨其三百六十向，皆能兼定節氣，種種制造不同，皆與天合；有《萬國圖志》之書，能載各國風俗山川險夷遠近；有醫理之書，能論人身形體血脈之故，與其醫治之方；有樂器之書……請皇帝下令禮部，趕快設立一個翻譯局，把所有利的書釋出，逐漸推廣……」

可見李有宏偉的計畫，但皇帝看到李的奏疏，只批了「知道了」，沒有下文，也就是說不予採納。

工作

利公終於如願以償，到了明朝首都北京。他帶著歡樂感恩之心，全身投入繁忙的工作。他主要工作是傳教，他要廣交朋友，利公享有盛名，達官名士都想拜訪他，以認識利公為榮。他要保持與皇帝的關係，皇帝的優待是中國教會的保護傘。正由於利公在北京得到皇帝的照顧及高官名儒的支持，地方上的傳教士得有自由傳教，不受或少受干擾；即使有困難也易解決。他這方面做得出色，導致有許多人想入教。

他不斷和歐洲友人通信，由於他的介紹，西方才正式、系統地了解中國。在歐洲，他被稱為最大的漢學家；在中國，則被尊為中西文化交流的先驅。他是名耶穌會士，重要事項他應向羅馬請示匯報；即使事急，他臨時應對後，仍向羅馬匯報。當時交通不方便，沒有正式郵政通道，郵件經商船繞南非而到

義大利，信件大抵途中遺失，往往三年後才收到回信。這是有電腦、有手機的現代人不能想像的。

他又奉命寫《中國傳教史》，這是一項大任務。他又得校正他所譯的拉丁文版的儒家經典《四書》。每天下午又與徐光啓合譯《幾何原本》等名著。他的工作量之大，速度之快，效果之佳，絕對超出常人。1940年代，義大利耶穌會士德禮賢出版的利公全集（八開本），厚厚的、好幾大冊。另外，他作為神父，每天應做默想、彌撒、念日課、念玫瑰經、做省察等，至少得用三個半小時。

哀榮

人不是鐵打的，日以繼夜地工作，利公終於病倒，與世長辭，年僅 58 歲。臨終時任命龍華民為耶穌會中華省的會長，作為他的繼承人。史載：

「利神父病故，禮部奏聞，上震悼。各部大臣，翰苑諸公，暨在京士紳，俱贈賻詣唁。朝中諸公，議請葬地，龐迪我、熊三拔等具疏奏請。帝即使阜城門外騰公柵欄官地二十畝，房屋三十八間，賜給龐迪我等，永遠承受，以資築墳營葬。」

第二年夏天（1611年）改建工程完成，安葬日期定於 11 月 1 日「諸聖瞻禮日」。皇帝派大員致祭。順天京兆（相等於今天的北京市長）王立麟是利氏的友人，寫了碑文。

中國歷史上一個外國人，死在中國，皇帝賜田作為墓地實屬少見，應是殊榮。利公墓地幾經滄桑，保存完好。成為一個景點，供國內外人士前往憑吊。

四百年過去了，輿論有時反覆。但總的來說；利公一直受

人敬仰愛戴，而且讚揚之聲不斷上升；羅馬正在準備他的列品，登上祭台受人恭敬的日子已不遠，是傳教士的光榮，也是我們中國人的光榮。

利公之所以能留下如此的豐功偉業，追究緣由，首先是天主的恩寵、本人的慷慨回應和辛勤勞動。今年我們要比往年更懷念他，遙望天庭，能見利公微笑著向我們說：「飲水不忘掘井人，我的微小成績應歸功於我的良師益友，沒有他們也沒有我」。他的良師上面已提到，是范禮安神父。是范禮安神父叫他、支持他、信任他、指引他，面授他傳教方針：「到了中國，成為中國人」。為了做成中國人，他經過摸索、探討、實踐。先借佛、後尊儒成了儒。當時爭取做中國人，被接納為中國人，必須尊孔。利公熟讀「四書五經」，也欽佩孔子的為人和孔子的學說。他認為孔子不只是一位偉大的思想家和倫理導師，而且是儒學塑造了中華民族。

做一個中國人，尊孔是必然的。中國的倫理道德以孝為首，父母之恩終身不忘，為人子應孝，為中國人更應孝，生時孝，死後仍應孝，不忘父母。外國人家中掛有父母遺像，像前放些鮮花，表示孝心。中國的百姓無能力替父母生時繪像，死後放一牌位，把父母喜愛的食品供在牌前，是盡孝道的方式。尊重中國人的習俗，不宜妄加阻止。為使自己做中國人，為使中國教友不做外國人，他允許教徒尊孔祭祖。由於利氏遵循良師范神父的教導，天主教得在中國立足，教友不受人的歧視，天主教被接受。傳教士能做福傳工作，路線正確了，工作才能順利。

挫折

利公死後不久，他所奉行范禮安神父制定的傳教路線一到

中國做中國人，不能教中國教徒成爲外國人—受到質疑，最後釀成禮儀之爭大問題。意想不到的，首先挑起者，就是利公親自指定的接班人龍華民。他懷疑尊孔祭祖是宗教迷信，他又認爲學儒、補儒，事倍而功半，不如離開城市去農村，直接向普通老百姓宣傳福音。

由於利公的威望，追隨龍的人不多。不久，道明會、方濟會各會派來傳教士，他們不但反對利氏的路線，並把耶穌會直接告到羅馬。耶穌會總長指示在中國的耶穌會派代表去羅馬解釋。耶穌會的代表去羅馬向聖部解說了一番，自以爲問題已說清楚，自己有理，就回中國。他們大大低估了反對者的執拗精神，這些人有不獲全勝、絕不收兵的決心，再三上告。

教宗就派了欽使來中國，他朝見了康熙皇帝，康熙向他說明尊孔祭祖是俗禮，並非宗教，欽使堅持自己的觀點，康熙指著匾上的幾個大字（正大光明）問欽使「識否」？欽使說「不識」，康熙說：「你連中國字都不識，怎麼來中國指手畫腳？」欽使到了廣州，悍然宣布了羅馬禁令，不准教友再尊孔祭祖。康熙非常震怒，嚴斥膽敢批評中國習俗的任何外籍人士。他 1715 年，在教宗所頒布的教令上，用紅筆點圈，並寫上「以後不准任何教士到中國來，以免招致更多麻煩的事」。

服從教宗禁令的中國教友，從此不能向孔子致敬。在中國，入學之前，必須向孔子行禮，否則不准讀書識字，成爲文盲。凡不尊孔者，被指爲對國家不忠。教友家中也不能安放寫上祖宗名字的牌位，更不准向牌位致敬，供上父母喜愛的食品。在衆人眼中，教友是極不孝的子孫；當上教友成爲不忠不孝者，自絕於全體人民。想識字的、想當官的、已當官者，必須做出最痛苦的抉擇。有不少人放棄了信仰。尙未領洗者在教會大門

前止步，不敢進入。利公辛苦培育的幼苗，正在成長，已在含苞待放，快要結出豐碩的果實，一場嚴霜打來，立即枯萎。

繼康熙為帝的雍正，更是嚴禁天主教，殘酷鎮壓堅持信仰的教徒。中國弱小的教會轉到地下。我還記得 1931 年春，我的父親去世，四川南路天主堂的本堂神父焦神父（Baumert）來我家，見我們弟兄三人跪在父親的遺像前，告訴我們不能這樣，不准跪拜，或把遺像移開。1939 年羅馬才解除禁令，准許中國教友尊孔祭祖，可惜晚了兩百年。

禮儀之爭，使在中國傳教的事業到退。使有識之士不敢使天主教本地化。反對利公的一批人得勢。中國教會連已用了幾十年的「天主，父、子及聖神」這種最基本的詞也不敢用了，他們硬說中國語言中沒有詞可以譯出拉丁文「Deus、Pater、Filius、Spiritus Sanctus」的意義，只能用音譯。在他們的主張之下，Deus 應音譯為「陡烏斯」，Pater 音譯「罷德肋」，Filius 為「費略」，Spiritus Sanctus 為「斯彼利多，三多斯」。我們小時候劃十字時念的，不是因父及子及聖神之名，而是「因罷德肋及費略及斯彼利多三多，阿孟」。

據反對利公者的說法，用了中文的天主、父、子、聖神字樣，天主不懂了，念了音譯的中國字，天主就俯聽我們的祈禱。用因父及子及聖神之名付洗，洗禮就無效。直到上世紀二十年代中，才不用音譯而用「天主、父、子、聖神」。我們中國方言有幾百種，同一字號有幾百種不同的音，我不知道天主在天上聽到幾百種的呼號，有何感覺？十七世紀初，耶穌會士曾向羅馬請求在中國用中文做彌撒，中國神父念中文版的日課，已獲得批准，中譯本也已完成，禮儀之爭後就不敢再用。范、利兩公所希望的，天主教本地化，彌撒、聖事用本國語言，在 1964

年梵二大公會議後，得在普世實行。范、利兩公的智慧超前三百六十年。寫到這裏，我深深地佩服他們。

假設

假設者，非事實也。我寫這篇牧函時，腦中不時升起幾個假設。明知這是空想，但仍願寫出來，使教友知道。

第一個假設：**如果利公的領導不是范禮安神父，而是龍華民這樣的長上，利公將是怎樣呢？**利公不學漢語，不會成中國人，不會尊孔，不會以耶補儒，憑個人匹夫之勇，闖入中國境內活動，肯定會被驅逐出境，一事無成，絕不會成爲中國宗徒。

第二個假設：**利公沒有交上徐光啓這樣的大儒，又將怎樣？**他不會與人合譯西方的科學名著，把最新科技成就介紹給中國，而成爲中西文化交流的第一人而流芳百世。

第三個假設：**如果沒有禮儀之爭，在中國的天主教會將是怎樣的？**我用孔漢思寫的一句話來回答：「那今天西方的遊客將在中國的都市中、名山裏，看到和佛教寺廟一樣多的天主教聖堂和隱修院」。

第四個假設：**如果當時皇帝採納了徐光啓、李之藻的建議，把西方新科技拿來並普及，中國將成怎樣？**1860年日本明治學習西方實行新政，不用四十年就把一個分裂的、落後的、貧窮的國家建設成一個軍事大國。利瑪竇到北京後，徐光啓與他合作，在十七世紀初，早明治維新260年。如果那時我國吸收西方先進技術，中國不會淪爲列強的次殖民地，我國早已成爲頭等強國，可惜當時萬曆皇帝不理朝政，在宮中尋歡作樂，又重用奸臣，官員們自上至下都是貪官污吏，弄得民不聊生，國勢日衰，不久明亡，人民遭殃。利公、徐公太超前了。

四個假設都未成為事實，非利、徐兩公的不努力，而是雙方領導的傲慢、偏見所造成。自古以來，傲慢和偏見一直是和諧進步的大敵。領導也好、個人也好、社會也好、教會也好，常應反省、克服，才能有所進步。

結論

牧函又已寫得長，應作結論了。

紀念一位聖人，不只歌頌他，更應效法他。我們效法利公什麼？

第一，**效法他的信心**。利公之所以成為中國宗徒，因為他有堅強的信心。他信仰天主，信仰天主是愛，因為他信賴天主，所以敢遠涉重洋，歷盡千辛萬苦來到中國，深入內地，進入首都，就如陷入人海之中。當時中國人口七千餘萬，七千萬陌生人中有些是敵視的面孔，無朋友、無親人。當他離開澳門時，知道自己已不能後退，只能前進。他仰賴的只是天主，只是祈禱和聖神的指示。

第二，**效法他的愛心**。他熱愛天主，也深愛中國，愛中國人民。外國人尚如此愛中國，愛中國的文化，我們中國人能不愛自己的祖國，能拋棄自己的文化嗎？

第三，**效法利公的尊師愛友**。上面說過，利公要是沒有他的良師范禮安神父的指示、支持，要是沒有瞿太素、徐光啓、楊廷筠等諸位益友的輔仁，成不了中國宗徒、中西文化交流的第一人。利公一生尊師愛友，他寫的《交友論》告訴我們友誼之寶貴，《交友論》是當時的暢銷書。

中國自古以來有尊師愛友的美德。古人在師字下加一父字，師父師父，指師是父。所以說，一日為師終身為父。古人

把朋友放在五倫之內，足見友人的重要。常說朋友如手足，好友稱刎頸之交。爲了朋友，願割下自己的脖子。不知怎的，幾十年來尊師愛友的美德逐漸衰微、淡化。有高官提倡把教育事業變成企業，於是教育市場化，老師與學生與學校成爲僱傭關係：「我出錢，你教書」成爲有些學員的口頭語。一切市場化：交友變交易，社會上需要的是關係，而不是友誼。官在任時門庭若市，官下台時門可羅雀，這是可悲的現象。我們教友應效法利公尊師愛友。記住「以文會友，以友輔仁」這個交友的準則。

第四，**該效法利公的抓住機會**。古人說：「機不可失，時不再來」；又說機會稍縱即逝，機會來了，必須抓住。最近溫家寶總理在國際會議上，多次強調機會的重要性，必須珍惜機會，利用好機會。放過機會，實際是罪。最近一位法國商人請我同進晚餐，席間他說：「我讀書時，神父教訓我每天得省察自己不好的思、言、行爲。我長大後感到疏忽。不作爲也是一種罪，我以爲它們的危害比一般人所謂的罪更爲嚴重」。我認爲這位商人說的很有道理。

第五，**效法利公的好學不倦**。青年時利公不只學了文、哲、神學，還學了數學、天文、地理、機械、音樂等學科。到中國後派上了大用處，到澳門後致力於學漢語，熟讀《四書五經》，講話出口成章；又能寫成漂亮的文言文，一般秀才、舉人寫不出《天學實義》、《交友論》、《畸人十篇》等大塊文章。我希望我們的神父、修女、修士努力學習，終身學習。世界變化太大了，進步太快了，一不努力就落後了，落後就被人輕視，被時代淘汰。切不要把寶貴時光花在電視機前、電腦上面。時間是天主賞賜的元寶，天主將向我們討賬的。

寫到這兒，有人好意向我說：「主教，你寫的又長了，太長了，我們看了記不住。」對，就此擱筆。我只送你們一句話，你們只要記住范公給利公的指示：「到中國，成中國人，不要使中國人成爲外國人」就夠了！阿們！

附錄：利瑪竇神父著作²

《天主實錄》：利瑪竇翻譯了羅明堅編《新編西竺國天主實錄》。起名爲《天主實義》，亦名《天學實錄》，這本書第一次系統地向中國人論證了天主的存在、人的靈魂不朽大異禽獸，和死後必有天堂地獄之賞罰，報世人所爲善惡的天主教教義。《天主實義》亦是最早把星期制度引進中國的。《天學實義》後來被乾隆皇帝收錄在四庫全書中，並有蒙、滿、朝鮮、越南及日文譯本。

《幾何原本》：利瑪竇與徐光啓合譯了歐幾里德《幾何原本》的前六卷。利瑪竇使用的《幾何原本》是他在羅馬學院學習用的課本，由利瑪竇的恩師—當時歐洲著名的數學家克拉維烏神父整理編纂。克拉維烏神父在原本後，又添增了兩卷注釋，總共十五卷。

《坤輿萬國全圖》：世界地圖。

《西字奇蹟》：（今改名《明末羅馬字注音文章》），是中國漢字拉丁化道路之始。

《二十五言》：是關於天主教道德信念、準則和修養的書。

《畸人十篇》：利瑪竇同十位中國士大夫的對話集。

² 附錄內容由光啓社取自百度百科網站：

<http://baike.baidu.com/view/83745.htm>

《交友論》：收入了古羅馬西塞羅到文藝復興時期人文主義大師愛拉斯謨等人論友誼的格言上百則。也有利瑪竇根據他對中國人的思想了解而編寫的。這是利瑪竇所寫的第一部華文著作。

《西圖記法》：一本介紹利瑪竇本人如何能有過目不忘能力的書。

《辯學遺牘》：1635年出版，收錄了利瑪竇以天主教觀點與明末淨土宗株宏和其門生虞浮熙的佛教觀點交流的信件。

《同文算指》：介紹歐洲算術，根據克拉維烏所著的《實用算術概論》（*Epitome arithmeticae practicae*, 1583年）譯成。內容由基本四則運算、分數至比例、開方、正弦餘弦等三角幾何。由李之藻筆錄，清朝時錄入四庫全書。

《測量法義》：關於應用幾何、測量，由徐光啓筆錄，附《勾股義》。

《圓容較義》：李之藻筆錄。

《渾蓋通憲圖說》：天文學知識，李之藻筆錄。

此外，他還寫過或參與寫過《西琴八曲》、《齋旨》、《乾坤體義》等著作。

利瑪竇用義大利文寫的日記，後經比利時耶穌會士金尼閣（Nicolas Trigault）整理翻譯為拉丁文，出版於1615年，取名《基督教遠征中國史》，漢譯名為《利瑪竇中國禮記》。

1910年，汾屠立神父（Pietro Tacchi Venturi）將耶穌會羅馬檔案館中發現的利瑪竇義大利原文手稿，同其他書稿以題名《利瑪竇神父歷史著作集》（*Opere Storiche del P. Matteo Ricci*）刊行，共上下兩卷。1942年，德禮賢神父（Pasquale d'Elia）將其編入《利瑪竇全集》（*Fonti Ricciane*）。

聖經詮釋歷史沿革 (上)

張錚錚 譯¹

聖經是天主的話，也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物，並且是一套充滿標記的「經書組合」。正因此故，聖經是需要詮釋的。然而，「詮釋學」的討論相當複雜。兩千年來，基督徒前輩給我們留下各種風味的聖經詮釋方法，藉這些寶藏，我們體悟天主啓示的不同風貌。本文便是在此歷史脈絡中，介紹聖經詮釋沿革，限於篇幅，本文後半將於下期續刊。

前言：聖經詮釋的工作

我們就要開始研討詮釋聖經的歷史了。一位虔誠的讀者會感到奇怪，可能還會問為什麼這是很重要的事。為什麼要花上那麼多時間，去研究探討如何瞭解聖經？若聖經是天主的聖言，那麼其中的訊息必然在任何時代都是一樣的。所以實在沒有必要去談聖經的詮釋。若聖經是天主的聖言，當然，我們應該隨手一拿起來，就會瞭解。所有這些談來談去的聖經詮釋，是不是把本來一個簡簡單單在心中的信仰，搞得更複雜了呢？

¹ 本文譯自 Gregory W. Dawes, "The Interpretation of the Bible", *Introduction to the Bible*, The New Collegeville Bible Commentary, Old Testament vol. 1 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007), pp. 34-74。譯者：張錚錚，美國柏克萊加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司 27 年，於 2000 年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

面對一堆五花八門的聖經詮釋，我們很瞭解這樣的異議。然而，這樣的異議在基本上是錯誤的。說好說歹，要說讀聖經易如反掌，根本沒那回事。聖經永遠是要經過詮釋的，即使是一位沒什麼經驗的讀者來讀，他壓根沒想過他會詮釋聖經，但其實他已是一位詮釋員了。假若我們真的拿起聖經，讀了馬上就懂，心中不覺需要經過反思經文內的意思，這並不意味著我們沒有詮釋聖經；而只是因為我們的詮釋立即瞬間發生，它來得如此迅速，以致我們沒感到它的發生罷了。沒有人讀聖經而不經過詮釋的過程，即使詮釋是完全在不知不覺中進行完成的。

對那些把自己當成是一位「單純信徒」的人，他都會驚訝這樣的想法，但這並不構成一件要警惕的事。即使有人相信聖經是天主的話，那麼下列事實仍然是真實不變的：天主的話是藉人的話語而啓示出來的。梵二大公會議採納這個理念，《天主的啓示教義憲章》（*Dei Verbum*）強調：「天主在聖經中對人類說話，是用人間的言語形態而說話的」²。

其實，大公會議還說得更明白，本憲章繼續以並排對比的方式寫道：

「在聖經內，天主的永遠智慧，雖無損於其真理及聖善，卻展露了奇妙的『屈尊就卑』……。因為天主的言語，用人的言語表達出來，相似人的言語，恰像往昔天父的聖言，在取了人性孱弱身軀之後，酷似我人一般。³」

的確，經書中的天主聖言，就像永存的天主聖言降生成人、

² 梵二《啓示憲章》12號，這句中文是本書譯者的試譯；【審訂者註：台灣主教團官方版本譯為「天主在聖經裏是藉人並用人的方式說了話」，但本書譯者的中文表達更傳神，所以特予保留】。

³ 梵二《啓示憲章》13號，採台灣主教團官方版本的中譯文。

取了人性的軟弱一樣，也取了人類的語言來表達。當然，聖經是天主的話，但聖經也是以人的心、腦及手所寫成的作品，是人類文化的產物。

聖經不僅是一部以人的心、腦及手所寫成的作品集，更是一套充滿標記的「經書組合」（a collection of signs）。正因此故，聖經是需要詮釋的。「標記」（sign）的定義是：「某物」能標示（或指向）超出它本身以外的另一事物或意義，此「某物」就是另一事物或意義的標記。「標記」有雙重的存在意義。首先，它是一個物體（以我們的聖經來說，就是印在紙張上的「字」），可以看得見、摸得到、嚐得出、聽得清、嗅得透。但「標記」亦可指向（或標示出）一個超越我們五官所能觸及的領域，其作用有如一個背負「內涵意義」的載體（a bearer of meaning）。

當有人向我們講話，有一聲波發出來，可以被分析，有像波浪的形式在空中動盪起來。但我們在聽人講話時，通常不會這樣想。我們在想的，是這位講話的人所指向的意思，他表達的意義為何。同樣，當我們在欣賞一幅油畫時，不會去想這塊作畫的帆布質料，而是去欣賞這幅畫想要表明傳達的意義。講話中的聲波、油畫下的帆布料，可以由物理學家及化學家來描述它們的物質特性（physical realities）。但有太多的東西，遠遠超過這些物質特性。以人類文化的產物而言，它們遠遠超過自身，到達另一個它們要表達的境界去。

這事實可用一個有名的例子來說明，是一位名叫 Gilbert Ryle 的英國哲學家所舉的例子。當我們看到某人眨眼，快速地把雙眼一睜一閉，我們必得馬上要作一個判斷：他是雙眼痙攣嗎？這是一種不能自主的動作，可能是一粒沙子飄入眼睛而有的反應；還是他有意地在對我眨眼？若是不能自主的動作，那

麼這情形可用生理學來描述。雖然引起這樣的行為緣由很多，但這事件是一個簡單的行為，沒有什麼話可多說。但若他是有意识地眨眼，那麼這眨眼就成了一個姿態，是在向我使眼色，這是人類文化的產物，雖只是一個小小動作，但具重大意義。正因如此，它背負了「內涵意義」。

問題是：我們能不能馬上弄清楚他是什麼意思。這要靠當時的情況而定。他是否在向我們表達一個友善的姿態？純粹在說「一切同意」。還是這眨眼不僅表達單純的善意，而是在拋媚眼？是一個含有性慾的姿態，是在表達邀請之意，希望有機會與我發展更加親密的關係。或者，這眨眼是個諷刺的姿態？在警告我們要小心，目前的情況大概不是像表面的那麼單純。不過話說回來，這個眨眼的動作也可能根本不是針對我們而來的，是要對另一個人說的。若是如此，這個訊號指示出來，是要另外那個人採取行動，該行動可能對我們不利。這樣一個眨眼的動作，就弄得非常模糊不清了。它需要詮釋。

Gilbert Ryle 指出，這過程可能變得更為複雜。設想這個眨眼者只是模仿另一人；設想此人的姿態，只是笨拙地學一個易於眨眼的人。他可能只是在背後模仿，想逗逗旁人嘻笑而已。這樣的情況，眨眼又進入另一個層面，詮釋員得把這因素也考慮進去才行。再次設想，這姿態若是某人單獨地對鏡子眨眼，他可能想要練習一下他的笨拙模仿行為，學某人的眨眼習性，想在日後用來取悅朋友。這樣的情形，內涵意義就到了第三個層面了。若有人想詮釋此眨眼行動，在此框架中，要說出它的意義，就得把這三個層面都算進去。

不幸地，對已寫成文字的作品來說，詮釋工作就複雜得更多。在上述例子中，這位眨眼者及觀察者至少有一件事是共同

的，那就是在眨眼「表演」的同時進行解讀。在此情境，眨眼的意義對觀察員來說，是顯而易見的。此意義一目瞭然，不需要什麼深度的詮釋（再次重複，這並非指眨眼的姿態沒有被詮釋，而是這詮釋的行動來得快、來得自然，不被意識到而已）。但對一本已寫成文字的作品，要詮釋它，情況就大不相同了。書，在作者去世後仍然存在，在寫作的時空背景消失後仍然存在。

先知依撒意亞死了，但我們能在聖經收集到、歸於他名下的作品中，找到他的話語。在此情形下，寫作者及詮釋者在時空上相隔極為遙遠。先知依撒意亞的話，在他說話的當時，可能是指其時生活現實環境。譬如，他是在指當時的以色列王朝、當時的政治情況，及所處的國家政局。要懂得其中的內容、懂得在寫作當時所要表達的意思，詮釋員必須重新建構寫作時的時空脈絡，以及當時用來傳達訊息的媒體作法。我們即將要學習到一個新的認知，即：在下筆的作者及日後的詮釋者之間的距離，這距離在十七世紀開始被學術界的一些學者注意到了，因而在「聖經詮釋」上發展出一種「能自我體認」的歷史性詮釋法（a self-consciously historical approach to biblical interpretation）。

討論這些事，一般是在「詮釋學」（hermeneutics）此大標題之下。這詞是由希臘文中的一個動詞發展出來的，這希臘文動詞的意思就是「解釋、詮釋」（to interpret）。「詮釋學」（hermeneutics）意思就是詮釋的理論。請讀者特別注意另一個詞「解釋學」（exegesis），這個字指的是對某一段特定的文句本身，做解釋的行動（exegesis 也是希臘字，意思是「抽取出來」，也就是說把文句中的意思給發掘出來）。這兩個詞的意義是不同的，但對聖經的解釋都很重要，而且二者都不僅限用在聖經的解釋上；對任何文字書籍的詮釋和解釋都可以用這兩個詞。「詮釋學」的討論可以是

非常複雜的，本書後來將再專題討論「後現代的聖經詮釋方法」課題。

談到現在，我只想再說一句話：讀聖經不會沒有對聖經在某種方面不加詮釋的。真的，讀一本翻譯好了的聖經，是理所當然地去接受了別人的詮釋，在翻譯中有很多的地方，翻譯者的譯文是他的決定，用了他的詮釋來翻譯。因為這樣的理由，品嚐、欣賞各式各樣聖經詮釋方法的特點及風味，就很重要了。兩千年來，基督徒的信仰表達一脈相傳，在基督宗教的歷史軌跡中，給我們留下了各種風味的聖經詮釋方法。這是基督徒前輩給我們留下來的寶藏，藉這些詮釋，我們體悟天主啓示的不同風貌。現在，我們就要展開這項學習。

壹、教父時代及中世紀（200~1500）

在簡要地認識了聖經的源頭後，現在我們可以開始探討一下聖經詮釋的歷史沿革了。這項探討工作，開始了一條漫長的歷史回顧，有一段時期是包括了一般稱之為的教父時代（the patristic age, 200~750 AD），以及中世紀（750~1500 AD）。在大多的研究範疇領域中，去討論跨越如此長久的時期，會是一項有勇無謀的行動，在這段漫長時期中，包括了歐洲社會及思想的多次變遷。舉一個例子來說，在中古世紀後期，歐洲文化生活的焦點改變了，由鄉野的村莊及修道院轉移到了新興的城市中，城中有了商業及學院的興起。這種社會變遷與知識分子的「文藝復興」，是同步發生、一起成長的，其中涉及了哲學及科學的再發現，二者的表達方式開始脫離古老世界的思維模式了。這樣，就為十四及十五世紀「文藝復興」的發生鋪了一條路，也為十六世紀的新教改革運動，及十七世紀的科學革命兩件大

事，播下了種子。

一、教父及中世紀詮釋聖經的原則

所有上述的變遷都是重要的，我將會很快回來談談這些，因為這些變遷對聖經詮釋方法的演變有其影響力。然而，當談到對聖經的瞭解，這一段漫長的歷史時期就具有單一性，等於是說，所有生活在這個世紀間的基督徒，在詮釋聖經時都接受一套基本的預設。這套預設極為重要，因為在幾個世紀後，這套預設遭到質疑。第一個預設是舊約與新約的訊息是和諧的；第二個預設是聖經與教會之間的訊息是和諧的；第三個預設是宗教上的知識與世俗上的知識是和諧的。前面兩個預設不需要太多的解釋，在此只有簡短的討論。第三個預設則需要多一點的處理。

（一）舊約與新約

教父及中世紀之所以認為舊約與新約是和諧的，這思想是來自「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這個理念。聖經是有不同的人的作者。這些作者生活在不同的時期，為不同的讀者聽眾寫作，使用不同的文體類型。聖經的作者是猶太人而不是基督徒。對教父及中世紀的思想家來說，他們完全承認這些事實；但若與聖經的天主聖神靈感來比較，人的各個作者之間的差異性就不顯得那麼重要了。雖然聖經是由很多人的作者寫成，但只有一位來自天主的作者，就是天主聖神，祂的聲音貫穿整個聖經所有作品。

換句話說，在教父及中世紀時代，基督徒讀聖經時，對人

的作者所願傳達的訊息，幾乎完全忽略。例如，《依撒意亞先知書》的作者是在主前第八世紀寫「……有位貞女要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）這句話的。照常理，我們不認為作者在他的時代會知道 700 年後有一位耶穌要誕生。但這想法，對由天主聖神靈感之下寫成的作品而言，就沒有什麼影響力了。即使依撒意亞先知不知道耶穌的誕生，天主還是知道的。

對那些相信天主是聖經的作者的人而言，他會很自然地接受這句經文指的就是耶穌。這不是唯一僅有的一句以這樣方式來詮釋的聖經章句；教父及中世紀的基督徒完全是「以基督為中心」（Christocentric）來詮釋舊約。若耶穌真是永生的天主聖言（若一 14），那麼我們就料想得到整個聖經都是在談論祂，即便好像只是以蓋上了面紗一樣地以奧秘的方式說出。就如下文將要提到的：這樣的預設一直保留了下來，維持到十七世紀「歷史批判方式」興起；之後，焦點就變了，成了完全在聖經人的作者身上了。

（二）聖經與教會

關於聖經的訊息與教會的訊息間的和諧方面，教父的及中世紀的基督徒不僅相信「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這個理念，他們還相信教會是天主建立的。天主是聖經的作者，這位天主同樣也是世上教會的建立者，因此這教會的發言具有天主的權威。教會並非既鬆懈又摸不著的信友團體，而是一個能被接觸到、並有歷史意義的堅固實體，更是一個建立在宗徒基礎上的普世大公教會（Catholic Church），由宗徒的繼承人主教們管理，並接受羅馬主教、伯多祿宗徒繼承人的指導。

「以靈感推動聖經作者寫作」的同一位天主聖神，也在引

導教會的領袖，使他們遠離錯誤，特別是在他們受召叫來制定基督信仰的中心信理時。教會一切的教導，不論是由最早期教父說出的，或是由歷屆教會會議（包括區域性主教會議及普世大公會議）制定的，還是由個別教宗頒佈的，都是用了同一個鏡頭，一個理所當然的詮釋聖經方法的鏡頭，供給教父及中古世紀聖經詮釋員來研讀聖經的內容。就如下文將要提到的：這樣的預設一直維持到十六世紀的新教改革；然而，它又被天主教對這項改革的回應，而再一次受到了肯定。

（三）宗教的及世俗的知識

第三個預設，在宗教的及世俗的知識之間的和諧，討論起來比較複雜。我們先要注意，對教父及中世紀的基督徒來說，所謂宗教的及世俗的知識之間的區分，主要不是在兩者之間屬於不同的知識領域。我們用現今的想法，來區分科學與宗教的不同領域，會偏向某種思維，認為宗教的及世俗的知識是不同的，因為兩者是在處理不同領域的事物，有不同的目標。舉例來說，我們會肯定，科學是研討世界的結構及機動，而宗教是談世界與天主之間的關係。但是，對教父及中世紀的思想者而言，二者之間的差異另有所在。

宗教的及世俗的知識的不同，不是在於內容（內容可能重疊），而是來源的不同。宗教知識是取源於天主的啓示：包括一些在人方面說理說不通的事物，如天主聖三的道理；也包括一些事物，以我們今天的看法，是在科學的領域中，如世界的起源。另一方面，世俗的知識，其來源不是出於啓示，而是基於人的理性操練而獲得的，是在處理世上的事物，但並不只限制在某些非宗教的領域內。教父及中古世紀的思想家相信，人

的理性也可以由天主的知識中獲得知識，只要對天主所創造的世界作反思就成。依此推演下去，對教會中的教父及中古世紀的思想家來說，宗教的知識包括了世界的結構，而世俗的知識可以包括天主的知識。

對很多現代信徒來說，這樣的觀點好像有很大的問題。很多現今的基督徒會爭辯，宗教的與世俗的知識的目標是不同的：宗教的與世俗的知識的不同處，不是在來源，而是在內容。保持這個立場，就正好暴露現今世代的焦慮，這是由懼怕驅使而導致的焦慮：假若科學及宗教真有同一目標，而且二者的內容也重疊，其結果會有衝突。這樣的焦慮是現代宗教及科學爭辯的結果；但對教父及中世紀的作者來說，卻很陌生。

古代的基督徒作者甚至不會單純地指明什麼是宗教、什麼是科學；他們只知道：「啓示」和「自然哲學」有不同目標；不過，他們也預設二者的結論會重疊，對教父而言，這樣的理念是沒有什麼問題的。當宗教的及世俗的知識間出現了無法解決的衝突時，他們理所當然地想到：真理終究只有一個，可能直接來自天主的啓示，或者來自理性探討的結論；假若你的聖經詮釋讓你與理性探討的結論有衝突，那麼，一定是你誤解了聖經的意思。另一方面，若理性的探討不能確定，而結果又與聖經有抵觸，那就是你的理性探討走偏了方向，迷失了。

二、教父及中世紀的經文解釋 (exegesis)

教父及中世紀的神學家們是在上述預設的指引下，來為特定聖經經文做解釋。我說「中世紀的神學家」，是因為直到十三世紀為止，聖經經文的解釋一直都是神學學術研究的唯一核心。今日的神學院校慣常把「聖經研究」及「系統神學」分開。

這種區分法是教父或中世紀早期的神學家沒有聽過的；這種區分來自十二及十三世紀的大學學府的成長。對教父或中世紀早期的神學家而言，神學是對「聖的書頁」(*sacra pagina* ; *sacred page*) 的研究。

當我們細看教父及中世紀的學者採用的一些特定方法來解釋經文時，我們發現的驚人處是在其「彈性」(*flexibility*)。今日的釋經者可能在設法發現某段聖經經文的唯一意義(*the meaning*)，而教父及中世紀的釋經者通常會把同段經文做出好幾種不同的解釋，他們不會感到有什麼衝突的地方。對我們來說，好像這裏有兩個並存的因素，才產生這樣一個重大的結果。

第一個因素是教父及中世紀的作者，不是單單只用文字結構的特徵來判斷其正確性。相反地，在可以被接受的經文解釋中，最重要標記是要問：其內容有沒有符合「信仰準則」(*regula fidei*)。假若有兩個不同的解釋，都符合了「信仰準則」，那麼兩個都可以(在原則上)被接受。沒有必要一定得二者選一。

第二個因素是對「聖經是在天主聖神靈感推動下寫成的」這信念，有強烈的意識，這意識促成釋經者認為每段經文都可能有幾個層面的意義。這「聖經可有多層面意義」的信念，鼓勵了教父及中世紀的釋經者用不同的方法來瞭解聖經的每一段經文。古代及中世紀的這兩種釋經法都值得仔細鑒察。

(一) 「信仰準則」(*regula fidei*)

要判斷現代的聖經釋經員解釋經文的對與錯，是傾向於看他用什麼方法來達到解釋經文的結果。換言之，今天談「釋經規則」時，是有「釋經方法理論」(*methodological*)存在的：若我們知道釋經者在處理經文時，是有某種「安全欄杆」在保護

他不會離開安全範圍，那麼我們就對他釋經的結果具有信心。反過來說，教父及中世紀的學者就有很大的自由，他們可以自由採用各種釋經的方法。當然，教父們釋經也不全然毫無章法地隨意任行，還是有某些釋經規則要遵守，尤其，到頭來一篇「釋經成果」是否能被接受，主要的是要看其內容。例如，聖奧思定可以接受很多合理的解釋，只要它們是「與我們的信仰相合」。同樣，聖奧思定若是在內容上看出不能接受之處，他會以一簡單的判斷：「這解釋與我們大公教會的信仰相左」，來予以駁回。

這就是用來度量「釋經成果」的準繩，稱之為「信仰準則」(*regula fidei*)。大概是主曆第二世紀的基督徒作者，首先用了這個詞。聖奧思定認為「信仰準則」的內容，可由比較清楚的聖經經句中及教會的教導中引導出來。這樣類推下去，這些作者採用了「信仰準則」，把它當成是正確的聖經詮釋的標誌，僅僅只是反映了上文中的第二個預設。這些聖經解釋者證實了聖經的教導及教會的教導之間是一體的。

(二) 聖經的靈性意義

教父及中世紀解釋聖經的第二個特性，是隨時給聖經經文提供「靈性詮釋」(*spiritual interpretation*，這種詮釋常被稱為 *allegorical interpretation*「寓意性詮釋」，但其實「靈性詮釋」把教父的理解表達得更清楚)。教父們相信：聖經也像人一樣，是由肉體及靈魂所組成的，有其肉體性及靈性的雙重意義。「靈性詮釋」是要在聖經文本中，找尋其意義的新層面，這一新層面是隱藏在表面意義之下，或其文字意義的背後(*hidden beneath its surface or literal sense*)。某一經句的「圓滿意義」，可能連動筆寫作的人一方面的作者，

也不完全清楚，可是這「圓滿意義」確實是被聖經天主的作者置入了經文內容之中。

這種解釋聖經的方法，可以用耶穌神蹟式的「五餅二魚」故事（谷六 35-45；若六 5-13）來作例子。在靈性詮釋層面上，猶如聖奧思定在講道中說的：「五餅」可說是代表「梅瑟五書」的五本書，這五本書是聖經一開始最前面的五本書；同樣，帶著餅的「兒童」可以看成是猶太民族的代表，他們帶著餅但卻擘不開；耶穌擘開餅，代表了祂對舊約的解釋，打開了舊約真正的意思。這個例子也讓我們看到一個重點，靈性詮釋有其黑暗面：聖經的靈性詮釋，事實上把傳統基督徒對猶太人的刻板印象愈來愈加深，最後都成為陳腔濫調了。

基督徒絕不是最先用靈性詮釋的人。運用這方法來處理文字內容的，有兩個根源：猶太人及希臘人（有猶太人這個根源，顯得很諷刺，因為這方法常被基督徒技巧性地用來作為「反猶太主義」的工具）。希臘詮釋者在對古典作品做詮釋時，早就用了寓意式的方法，把一個殘忍的故事轉變，來提升其倫理意義。在猶太人的世界裏，亞歷山大城的斐洛（Philo of Alexandria, c. 15 BC-50 AD）曾用了寓意性詮釋方法，在聖經的敘述中找到了哲學智慧。然而，基督徒卻把靈性詮釋這個方法，昇華到了藝術極致：他們用此方法彌補了舊約與新約間的裂縫、避免了醜聞式的解釋，並找到了古代經典中所含有的現今時代意義。

（三）聖經的四種意義

早在主曆第五世紀時，就有了「聖經經文具有靈性意義」這個理念，由此發展出「四種意義」的信念。這個信念認為：每句經文都可根據其歷史意義，而從「字面意義」解讀；但也

可用靈性方式來解讀，這樣就有了靈性詮釋的三個層面。「寓涵意義」(allegorical sense)層面說出信仰的奧秘；「倫理意義」(moral sense)層面指出人該如何生活；「未來意義」(anagogical sense)，之所以如此的稱呼，是表達對天國的希望。十三世紀時，這信念是包裝在下列有名的拉丁詩句中：

<i>Littera gesta docet,</i>	字面意義教導你做了什麼，
<i>quid credas allegoria,</i>	寓涵意義教導你該信什麼，
<i>moralis quid agas,</i>	倫理意義教導你該做什麼，
<i>quo tendas anagogia.</i>	未來意義教導你該往哪去。

舉例來說，《聖詠》談到對「耶路撒冷」的愛，那麼依「字面意義」，是指在巴勒斯坦有一個以此命名的城市；依「寓涵意義」，耶路撒冷可能被理解為「教會」；依「倫理意義」，它可能被理解為「人的靈魂」；依「未來意義」，它可能被視為「天上的耶路撒冷」。雖然這「四種意義」的信念在原則上大多被接受，但實際上很少被應用。當教父及中世紀的聖經詮釋者研討某一經句時，他們只傾向於用其中兩個意義：字面的及靈性的。在靈性意義上，可能只選「寓涵意義」、「倫理意義」、「未來意義」其中之一，至於會選那一個，這就要看當時那句被詮釋的經文，以及釋經者的目的而定了。

到了中世紀末期，聖經詮釋者雖然仍繼續談論聖經的靈性意義，但其重點已漸漸轉移到字面意義上了。我們以大神學家聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas, 1225~1274)為例來說明：他強調「字面意義」最為重要，這才是寫聖經的人的作者所要表達的意義，聖經所有別種意義的詮釋，都應該要與字面及歷史意義有所關聯，而且在神學辯論中，只有「字面意義」可以被拿出來運用。

有此限制並沒有損失什麼，因為基督信仰中的每一個重要信理，多多少少都包含在聖經文本的「字面意義」中了。

依聖多瑪斯的看法，字面意義彰顯出歷史的某種真實面。因為天主掌控著歷史，所以在天主的安排下，這些歷史事件的意義就被帶到了一個新的層面上。這歷史事件意義（並非字本身的意義）的新層面，成了靈性釋經者的工作，他們應該就此探討、挖掘其中的意義。結果，聖多瑪斯的教導，使得教父時代的一些爭論問題，得到了折衷解決的辦法。教父時代在聖經詮釋上有兩大學派彼此對抗：亞歷山大學派主張採「靈性意義」釋經法；安提約基亞學派主張採「字面意義」釋經法。這個無法妥協的抗爭，就在聖多瑪斯的理論中化解了。

不管從我們今日看來，教父及中世紀的聖經「靈性詮釋」有多麼站不住腳，但在當時，這信念卻有極大的宗教權威。說起來實在教人難以置信，居然有人還運用某些經文，譬如《聖詠》中的某些祈禱文，作為與該段經文脈絡完全不相干的異類祈禱。不過，這靈性詮釋不僅可使基督徒躲避一些在聖經詮釋上無法解決的困難（例如，有些經句談到天主所做的殘暴行為）；而且也能讓信徒們用讀基督徒經書的方式來讀舊約，若然，對他們來說，舊約的內容談的就全是耶穌的生平、死亡及復活了（雖然讀起來像是蓋了一層面紗）。

最後，靈性詮釋使得釋經者得到自由，不再受歷史的箝制。因為靈性詮釋不僅連繫了舊約及新約，而且形成了一個形式，使聖經中的靈性活動及人的反應能向前投射（以預像的方式），進入讀者的時代中。如此，即便聖經中的歷史在表面上與現代我們所處的環境毫無關係，靈性詮釋也會給我們提供一個與我們自己生命相似的模式，使我們能瞭解聖經所說的。

這個詮釋方法所具有的效力，可以很容易地用舊約《出谷紀》的故事來說明。這個聖經故事不僅敘述希伯來人在梅瑟帶領下逃離了埃及人的奴役，而且還談到在西乃曠野中的流浪，最後征服了客納罕地。在第一個層面上，也就是在「字面意義」的解釋上，這個故事是一項歷史記錄，記述天主子民的來源，由此事件產生了一個民族國家，接收了梅瑟法律，承繼了應許之地。

然而，以靈性眼光來讀，同一事件可以投射進入我們讀者的時代中，給我們提供一個對當代事件的解釋（這正是十九世紀為非裔美籍奴隸所讀到的《出谷紀》故事）。更進一步說，就個人層面來講，《出谷紀》事件可以代表個人的信仰旅程：由領洗（由罪的奴役中被釋放），經過目前生活中的曠野流浪，過了約但河（指死亡），到達永生的應許之地。在所有這些不同的方面，靈性詮釋提供了一個方法，搭起一座橋樑，把過去及現今的斷裂銜接起來。靈性詮釋提供了一個方法，把後來發生的事件，包括讀者自身的生命，放入聖經的脈絡中。而這樣一個具有想像力的詮釋方法的崩解，至少在一些神學家及聖經學者的看法中，會是造成現代最具重大意義的發展之一。

貳、新教改革與天主教回應時期（1500~1650）

新教改革始於馬丁路德的作品（1483~1546），開啓了一個基督徒對聖經態度的新紀元。可是，這事新奇的程度不應該被過分誇大。新教所有的改革者雖然都反對中世紀天主教會的權威，但他們仍保持著前人的很多態度。例如，前述談到教父及中世紀聖經詮釋的三個預設：舊約及新約的整體和諧、聖經訊息及教會訊息的和諧一致，以及宗教知識及世俗知識的和諧

性。新教改革者只在第二個「聖經及教會和諧一致」的預設中提出質疑。即使是在這點上，改革者也只質問某個特定的聖經與教會間關係的概念。他們並未想把聖經完全由信徒團體中拿走。因此這一點連貫性，仍存在於新教改革者與中世紀的教會之間。

同樣地，改革者生活在文藝復興時代的歐洲，很符合當時人們的許多特質。文藝復興發生在十四、十五世紀，是對古經典思維及古經典文學產生興趣的「復甦」現象。當時的一些人文主義學者，如 Lorenzo Valla (1407~1457) 等人，開始推動學習古經典語言(包括新約希臘文)及其文本批判的技巧(the art of textual criticism)。對古經典事物的興趣，引導這群人文主義學者進入一個新視野，意識到新約世界與晚近的中世紀教會的世界之間，有一段差距的存在。第一批新教人士就以這段差距的意識作為訴求，呼籲改革教會、回歸新約的模式。

我們的研究在此將只專注於：改革者對聖經的**新態度**，到底**新在哪裏**。為此，我選了三個議題，都是有關聖經與教會之間的關係。前兩個議題是有關宗教權威的問題：聖經是否須要外界的權威，才能使其中的意義變得清楚？更嚴肅一點的是：聖經是否須要外界的權威，保證其中教導的真實性？第三個議題是與聖經訊息的性質有關：是否聖經文本只有一個意義，或是有多層面的意義？如同教父及中世紀的詮釋者所相信的，各個層面的意義，可以經由詮釋者而發掘出來。新教改革者對上述三個議題的答案都很明確，一點也不模稜兩可，以致引起的後果遠遠超過改革者所想要達到的。

一、聖經與教會

其實，改革者呼籲改革教會的先前幾個世紀，這項工作就已經顯得愈來愈緊迫而需要了；可是，當改革一開始，第一批新教徒就面臨了一個問題。他們希望把教會改革成新約中的早期基督徒團體模式。可是，新約已經被詮釋好了，是按傳統方式、在教會的教導及傳承光照下詮釋的。若要進行教會的改革計劃，勢必減弱聖經與教會之間的關聯性。爲了堅持這點，而聖經又很清楚地是教會的經書，到頭來，教會就得屈居在聖經的權威下了。

有兩個特定的原則，讓他們站穩自己的立場：(1)聖經能夠自我詮釋；(2)聖經能夠自我證實其真實性（這個原則，同第一原則是緊密相關的）。但是，假若要說教會對聖經詮釋做權威性干預是多餘的舉動，那麼就必須要有第三個原則，藉以保護聖經脫離靈性詮釋所帶來的含糊不清。這三個原則使改革者能爲下述主張辯駁：天主聖言是每一位信徒都能很容易懂得的，不須要主教及神學家來干預。

（一）聖經能夠自我詮釋

這些原則中的第一個，是聖經能夠自我詮釋，這恐怕是馬丁路德的思想中最具特徵的一項。路德所採的立場是根據下述傳統原則：詮釋聖經要「依據聖經寫作的精神（大寫的 Spirit，或可譯爲「聖神」）」（與 1965 年梵二大公會議的語氣相同）。路德的論點是建基在一個普遍的詮釋原則上：每本書都應按照作者的寫作精神來瞭解。但是，聖經的精神（大寫的 Spirit，或可譯爲「聖神」）並非在寫作的人的作者身上，那麼我們要從什麼地方找到聖經的精神（聖神）呢？因此，若我們想正確地瞭解聖經，就一定得

仔細研讀聖經本身。換言之，聖經就是「它自己的釋經者」。這種主張的基本預設是「聖經的意義清楚易懂」。因此聖經的意義每人都很可輕易明白，不須要由外界的釋經員為我們闡明其中的奧秘。由此推論下去，就有了另一個改革者的原則：「聖經清楚易懂」。

乍看起來，這樣的主張可能顯然有錯。聖經的意義很明顯地不是清楚易懂，因為同一句經文可有很多不同的解釋，這是明顯的事實。的確，很多人好像完全不能瞭解聖經中的訊息。但為路德而言，「聖經清楚易懂」及「聖經能夠自我詮釋」這兩大原則，不是從探討實際發生的現象，就可以證實或不證實的。因為這是有關信德之事，應由信德來決定，亦即：唯有在聖經的權威之下，人們才會懂得「聖經意義清楚易懂」的意思。

舉例來說，假如聖經寫說「耶穌與宗徒們發生了爭論」，我們必須設想這說法已經足夠清楚，可以完全表達這個事件了。同樣，《伯多祿後書》說：聖經有如「在暗中發光的燈」（伯後一 19），假如這句話含糊不清，那麼它就不是真的。如果許多釋經者無法掌握經文清楚明白的意義，這就僅僅是指出人的罪罷了。同樣，如果有釋經者在聖經中找到了隱藏的意義，這也只不過意味著他們在聖經經文中加添了自己的意思，而不是將自己屈居於聖經權威之下。在這樣的認知中，聖經外在的清楚易懂性，只賜給了某些人享用，這些人是具有內在聖神光照的人。聖經原本就是在聖神靈感推動下寫成的，所以聖神可以把聖經的外在清楚易懂性，轉變成為內在的清楚易懂性。

（二）聖經能夠自我證實其真實性

路德不僅堅持「聖經能夠自我詮釋」；而且他也肯定「聖

經能夠自我證實其真實性」。聖經本身就足夠為自己的權威作見證。再一次，我們需要瞭解路德這理念與天主教會的主張之間的關係。天主教一定會辯駁說，改革者不能全然排斥教會的權威性，因為聖經是教會所給予我們的。追根究底，當然是教會決定要把那一部經書放在「新約的正典綱目」（canon）中；但是對路德來說，這「正典綱目」的決定，只單單是一個承認的行動。沒錯，是教會指出了聖經的權威性，但是教會並沒有授予聖經的權威性。聖經的權威性是來自聖經的內部。聖經負起責任，作自己的見證人，證明它本身是天主聖言，教會只是承認這個事實。教會決定「正典綱目」並不意味教會高過聖經，正如這個事實：若翰洗者指認出基督，並不意味若翰洗者高過基督。

「聖經能夠自我證實其真實性」這個新教的基本原則，是經由加爾文（John Calvin, 1509~1564）而發展成了一條信理：「聖神的內在作證」。結果，這信理把「聖經如何自我證實其真實性」說得比較清楚。加爾文論辯說：經由聖神在信徒內部作見證，就能證實聖經本身的正確性，信徒只有在信德中掌握住聖經中的訊息，才能產生有利的見證。在信德中接受聖經，就能產生某種形式的知識，此知識是直接而肯定的。問某人如何知道聖經是天主聖言，就好像問我們如何知道光明與黑暗，或如何區分甜與苦。舉例來說：糖本身就足以證明是甜的，一嘗即知；因此，聖經也是一樣，只要某人準備好接受聖經的訊息，聖經本身就足夠證明它就是真理。

我們要注意，上述證明是為個人而有的，而不是為公眾的。每一個人必須要在信德上為自己採取行動，以獲得經驗；要有個人的見證，才能體認聖經的真理（我無法知道糖是甜的，除非我親

自去嘗一下)。加爾文相信也會有外在的證據，可以用來支持聖經的權威性（譬如神蹟及先知話預言的實現），這些事件是公開的，可以讓大眾仔細察究。但加爾文想找的是肯定性，為信德不堅定的信徒找到救恩保證的肯定性基礎。僅靠人的權威，或僅靠人的論辯，都不足以提供肯定性，這肯定性必定來自天主的啓示。必須信徒在內心中，透過聖神的聲音，讓天主親自見證，證明聖經的權威。

在所有的這些討論中，我們應該注意到，改革者不僅是要建立聖經的權威，以抵抗天主教會的權威；而且他們也要避免改革運動中極端分子的「主觀性詮釋態度」（subjectivism，讓我們如此稱呼）。這些過分熱心的極端分子要把每個信徒心中的聖神聲音，當成宗教權威的最終來源。但對路德及加爾文來說，讀聖經時，這所謂內在的聖神聲音必定要經過考驗，才能保證是外在的聖神聲音。改革者如此認定：聖經所要表達的意義是固定的；聖經中書寫下來的文本，亦即它的「客體性事實」（objectivity，我們如此稱呼）是座壁壘，可以保衛個人主義式的聖經詮釋不會發生。當然，我們可以反駁說：由歷史的結果來看，新教的這座壁壘不如想像中的那麼堅固。

（三）聖經只有單一意義

改革者對聖經的態度有一個特點，與教父及中世紀思想家的態度相比，有明顯的不同。改革者一開始就拒絕聖經的「寓意詮釋」（allegorical interpretation，又稱「靈性詮釋」spiritual interpretation）。改革者對寓意詮釋的懷疑，與上文所討論過的第一原則有密切的關連：聖經能夠自我詮釋，因而，聖經的意義清楚易懂。若聖經的意義清楚易懂，那麼我就不能說經文中還有隱藏的意義

了，聖經若有隱藏的意義，就必得藉助某種外在的權威來澄清聖經的意義了。

改革者堅持主張「聖經只有單一意義」，這個意義對真正的信徒來說，是隨手可得的。例如：路德說「聖經有一個不變、且簡單的意義」，而加爾文主張「聖經真正的意義是自然、且單一的」。聖經的單一意義，不是別的，就只是基督的訊息。新約明顯在宣告基督的福音，甚至連舊約的法律也在帶我們走向基督。

但是，若我們要在舊約中找到耶穌的訊息，無可避免地，在讀某些經文時，就會碰到經句以外的意義。特別是，我們必須得辯駁說：某些舊約事件及人物，有時多多少少是新約事件或人物的預像。改革者不想除去這樣的可能性；相反地，他們自己也採用了神學寓意的詮釋法。例如，路德把舊約逾越節慶典中紀念的出埃及事件，看作是基督徒在復活節慶祝由罪中解脫的預像。

換言之，改革者所反對的不是聖經中不可以有靈性意義，而是這種靈性詮釋可能忽略了聖經本有的字面意義。靈性意義只要清清楚楚地與字面意義有所關聯，是可以被接受的。在基督信仰的歷史中，改革者並不是第一批為這觀點論辯的人，從中世紀末葉開始，聖經的字面意義就已漸漸地受到重視，例如，我們可以在聖多瑪斯的作品中發現這種特徵。由此看來，改革者與某些中世紀的前輩們也相去不遠。

還有一項最終的標準應該加以說明，這是與馬丁路德對聖經的態度有關。雖然路德堅持說整個聖經都在對基督作見證，但他也辯駁說，不是所有聖經經文全都同等地清楚易懂。舉例來說，舊約法律對耶穌的見證主要是負面的，那是要人類知悉

他們的罪及他們需要天主的恩寵。即使在新約中，對基督的見證也不是全部都同等清楚易懂。只有在保祿書信中，我們才能找到表達得最清楚的「因信稱義」（justification，天主教譯為「因信成義」）福音訊息。反之，雅各伯的書信雖然是用心良苦，但它的訊息卻是隱藏而不清楚的。聖經中每一個別經句，甚至每一個別經書，都得用天主恩寵的訊息來加以判斷其真實的意義，天主恩寵的訊息才是聖經的核心。

二、天主教的回應

面對上述這些發展，天主教的回應是再一次地堅持、並澄清聖經與教會之間的關聯性。關鍵文獻就是在 1546 年為回應改革（Counter-Reformation）而召開的特利騰大公會議（Council of Trent）所通過的法令。有關聖經文本，法令首先為聖經定下「正典綱目」，用以對抗改革者排拒所謂「偽經」（apocrypha）或稱「第二正典綱目」（deuterocanonical）中的那些經書，並宣布以《拉丁通行本》（Vulgate）為權威性的官方正式譯本。

關於聖經的詮釋，法令作了以下兩點說明：第一，法令堅持天主的啓示不只存在於文字書寫的聖經中，也存在於教會一代、一代傳遞下來的非文字的傳承中；第二，法令說：「詮釋聖經時，誰也不能在有關信仰及倫理之事上，採用相反慈母教會自古迄今所堅持的看法……也不能與教父們的一致共識相抵觸」。換言之，特利騰大公會議說：教會有權、而不是某個人有權，來決定聖經的真正意義。法令也堅持：任何詮釋聖經的結論，必須與教會的傳承吻合，那是代表「教父們的共識」。

這次的大公會議，用意非常明顯，從天主教的立場來看，也是非常合理的。在對抗新教改革者的個人主義這一方面，大

公會議想要把聖經的詮釋，斬釘截鐵地置入教會的生命之中。很不幸，大公會議這樣處理聖經詮釋的問題，也與以相同方式處理的其他許多問題一樣，大公會議並沒有重建起教會，使她回復到新教改革之前的狀況。大公會議只是以強硬的言詞、外加懲罰的恐嚇，僵化了自己的立場而已。爲此緣故，大公會議對聖經詮釋的這個法令，使得天主教在接下來幾個世紀中，就算想在聖經詮釋上做必要的努力，都困難重重。

有一個例子，這法令產生了一個教會的悲劇：在大公會議頒布這法令還不到一百年時間，教會就處罰了天文學家伽利略（Galileo Galilei, 1564~1642）。伽利略本人是一位熱心的天主教徒，爲保衛自己的宗教立場不遺餘力。雖然嚴格說來，伽利略以太陽爲中心的宇宙觀點，並沒有與教會的教導相抵觸（因爲教會中從來沒有正式公開討論過這議題），但是卻「與教父們的一致共識相抵觸」（教父們理所當然持有古老的宇宙觀點）。要再過 350 年，天主教的聖經學者才可以開始享有自由，那極端渴望的自由。

本文下期預告

參、現代時期（1650~今天）

一、「歷史批判法」的發展

二、「歷史批判法」的接受程度

（一）新教的教會；（二）天主教會

肆、後現代時期

一、聖經意義的不確定性

（一）個體部分及全部整體；（二）歷史脈絡；（三）

「意向上的錯誤」；（四）文本與讀者間的互動；

（五）以懷疑爲出發點的詮釋法

二、結論

初期教會在「共融」中發展 《五旬節與聖神》導讀

胡國楨¹

本文評介並導讀：Raymond E. Brown, SS. 著，活水編譯小組編譯，《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》。

本書《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》編譯自 Raymond E. Brown 神父的英文著作 *A Once and Coming Spirit at Pentecost: Essays on the Liturgical Readings Between Easter and Pentecost*。誠如《宗徒大事錄》是《路加福音》的續編，本書也是《隨著教會禮儀讀福音》²的續編。

¹ 本文作者：胡國楨神父，在輔仁大學神學院及宗教學系所任教，教授信理神學、聖事及禮儀神學、大公主義及宗教交談、基督宗教靈修學及中國神學等，並任《神學論集》及「神學叢書」主編。目前組織「活水編譯小組」從事聖經詮釋相關作品的編譯工作。

² Raymond E. Brown, *Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter*；中譯本由活水編譯小組編譯、胡國楨神父審訂，台北：光啓，2009 出版。

一、基督啓示傳承的發展與教會的共融

筆者為《隨著教會禮儀讀福音》寫的〈本書導讀〉³中提及：基督宗教不是「純文字經典的宗教」，天主是藉「聖言降生成人」的耶穌基督生平言行所彰顯的生命，向我們啓示祂自己。耶穌受難、死亡、復活、升天後，祂的生命持續地活在祂的弟子身上，活在祂弟子組成的團體當中；進而，活在弟子身上及團體中的耶穌基督生命逐漸發展，形成表達天主啓示的「傳承」。

見證耶穌復活的十二宗徒（伯多祿為首席）和其他眾宗徒（五百多人，加上耶路撒冷領袖雅各伯及眾宗徒，也包括保祿；參閱：格前十五3~8），以及宗徒們所揀選的教會團體領袖們（先知、教師、監督、長老、執事等），在他們所領導的信友團體中，保存了這顯示耶穌生命的「傳承」，並在宣講的事工中，使之有了發展與演進。

初期教會各信友團體，由於成員、處境、宣講的對象及氣氛有所不同，其間為顯示耶穌生命的「傳承」因而有了多元化的發展。各教會團體所宣講的「傳承」，逐漸有了距離和差異，最後甚至演變成各說各話、彼此控訴對方「不正統」、「不正宗」、「不正確」的情況。這情況繼續發展下去，假如領導群處理不好，自然而然就會走向分裂之途。

「分裂」絕不是耶穌基督樂意看到的結果，祂在受難前夕，在「屬於自己的人」面前向天父祈禱說：「使他們完全合而為一，為叫世界知道是你派遣了我」（若十七22-23）；祂很希望「屬於自己的羊」終歸一棧，在同一善牧照顧之下，這位「善牧」

³ 同上，xx~xxvii 頁。

就是耶穌本人自己。伯多祿、保祿、若望，或耶路撒冷的領袖、耶穌的兄弟雅各伯等人，都是承受耶穌之託，在「護慰者·聖神」的引導之下，負責管理「一牧一棧」內的某些小群體。

「一牧一棧」內的每個小群體，所宣講並賴以活出天主恩寵生命的「傳承」，在表達上有所不同。如何使這些「小群體」間保持「共融」（*Koinōnia*）合一呢？《宗徒大事錄》的作者就是在描述這個現象。路加聖史大約是在主曆 80 年代編寫完成《路宗合集》（*Luke-Acts*）⁴。他在《宗徒大事錄》中，回溯初期教會在主曆 30~60 年代之間，是如何逐漸形成並發展開來的。換句話說，路加聖史是在主曆 80 年代時，為 30~60 年代間的初期教會發展寫「回憶錄」，他所描寫的重點在：當時的各方領袖如何在分裂的危機中，成功地保持住各「小群體」信友團體間的「共融合一」。

二、教會「制禮作樂」的過程

我們必須知道：在主曆 30~60 年代，基督徒團體還沒有發展出有「監督（主教）、長老（司鐸）、執事」系列聖職管理階層的完整教會組織，也還沒有定下正式的「聖事禮儀」規格，更沒有所謂新約聖經「正典」（*canon*）的存在。一切都還在「護慰者·聖神」的引導之下，摸索地走向未知的未來。

本人多年來在輔大神學院教授「教會論」、「聖事禮儀」

⁴ 新約諸書中，路加的作品有兩大卷，值得把這兩卷視爲一部大著作，英語系聖經學者通常整體性地稱這部作品爲 *Luke-Acts*，勉強譯爲中文，也許可稱之爲《路加及宗徒大事錄合集》，簡稱《路宗合集》：上編爲《路加福音》，下編爲《宗徒大事錄》。

及「基督啓示的傳遞」等相關課程時，在每個科目開宗明義的導論中，必定要說明下列命題的意義所在：「教會是不是耶穌基督建立的」；「聖事是不是耶穌基督建立的」；「新約聖經正典是不是耶穌基督生命的顯示」。

《隨著教會禮儀讀福音》正式出版前，我們曾做了一個「試讀本」，在美國聖荷西及台灣都找了一些人來試讀，提供參考意見。其中，台灣的一位試讀員問了我一個有關〈第二章：如何瞭解福音〉中的問題：耶穌真的是來建立「以羅馬教宗為首的天主教會」嗎？這個問題當然不可能像基要派基督徒一樣，在四部福音書中找答案；誠如作者 Raymond Brown 神父所說：要在聖神引導的教會發展歷史軌跡中，才能找到確實肯定的答案⁵。所以，現今「以羅馬教宗為首的天主教會」是不是基督建立的，是個歷史發展的問題；同樣，「教會正式的聖事禮儀」是不是基督建立的、「新約聖經正典」是不是耶穌生命的顯示，也都是歷史發展的問題。《隨著教會禮儀讀福音》是在說明「福音書是耶穌生命的顯示」的意義。至於「教會是不是基督建立的」及「聖事禮儀是不是耶穌基督建立的」的說明，我在課堂上很喜歡用「中國歷史上活存最長久的周朝是誰建立的」來做開場白。

打敗商紂的是周武王，所以按照法律來說，周朝是武王建立的。可是假如武王的父親文王沒有提出「天命已不在商紂身上了，我們來替天行道」的號召，並以一套新的治理天下的理念，聚集了一群有志之士，跟著他一步一步實踐他的理想，一

⁵ 在該書 17~18 頁。

定不可能有後來武王的推翻商紂；所以，說周朝是文王建立的，亦無不可。可是，俗語說「可以馬上打天下，不可能馬上治天下」，雖然文王及武王父子憑武力取得了天下，但若只憑這樣的工夫，而沒有周公「制禮作樂」，奠定周朝九百年以禮治國的根基，大概周朝說不定跟秦朝一樣，秦始皇統一天下後不到幾十年就亡國了。所以，真正建立長存九百多年之久的周朝，應該是周公所制定的「禮」及「樂」，也就是固定化了的制度。

根據孔子編訂的《禮經》共有三部：《周禮》、《儀禮》和《禮記》。《周禮》相當今天所說的「立國憲法」，周公「制禮作樂」時所制訂的「禮」，最重要的就是這套「治國之禮」，安排好國家文武百官的司職，與彼此間互動的關係，這就是天下國家長治久安的政府組織；《儀禮》則是規定了各式各類的儀式作為，以及各種國家慶典的儀規；《禮記》是由解說人類生命的原則、宇宙運行的法則、人與人交往的關係的各種文件編輯而成的，例如〈禮運大同篇〉、〈大學〉、〈中庸〉等都是。

《周禮》、《儀禮》和《禮記》這三部作品，並非周公及他的智囊團聚集在一個房間中，以腦力激盪、紙上作業的方式計劃出來的，而是在生活實踐中，慢慢憑著失敗及成功的經驗累積而成的一套定型制度。這套定型制度，使得周朝可長可久，這套定型制度的文字記錄，成為《周禮》、《儀禮》和《禮記》的範本。

同理，說「教會是耶穌建立的」，相當於說「周朝是文王建立的」一樣。耶穌提出了「地上天國的理想」，日後教會使這理想實現了。其實，按法律來說，教會是在五旬節聖神降臨

那天，在伯多祿講道後，立刻有三千人領洗的當下才正式存在的；所以，按法律來說，耶穌並沒有建立教會，教會是在五旬節那天，伯多祿在聖神指引下建立起來的。

但是，教會並不因為五旬節那天建立以後，立刻成為可長可久、歷經兩千年、存活到今天的教會；其實，也是經過了一段很長的時間、在聖神指引下的「制禮作樂」過程。教會管理階層組織的固定，相當於《周禮》的完成；教會聖事禮儀規格的定型，相當於《儀禮》的完成；「新約聖經正典」的確定，相當於《禮記》的完成。我們現在有確切的文獻證據，可以肯定在主曆第三世紀初，基督的教會已經有了固定的「主教（監督）、司鐸（長老）、執事」三級制聖職組織；也有了定型的「聖洗聖事（包括堅振）、感恩祭宴、聖職祝聖禮」基本規格；而目前我們肯定的「廿七卷的新約聖經正典」，大約是在主曆第四世紀才為全部地方教會所接受。

三、路加聖史寫的「回憶錄」

從主曆 30 年代到第三、四世紀之間，是基督教會在聖神指引下，使「基督傳承」逐漸發展演進，而走向定型的「制禮作樂」時期。其中，30~60 年代之間，是初期教會發展的最關鍵時刻，《宗徒大事錄》就是為這段最關鍵時刻所寫的「回憶錄」；表達當時的教會領袖如何應付外來受仇視壓迫的危機；如何化解內部因理念不同而有的分裂危機；如何持守基督信仰不可改變的核心因素。

主曆 80 年代，各地基督徒團體大約已經有了最初步的定型，保祿及宗徒們在 50~60 年代間給特定教會寫的一些信件，

以及我們現今稱爲「Q」的「耶穌語錄」和《馬爾谷福音》初稿，已經普遍在各地教會間傳讀開了。路加聖史就是在此時，開始編寫《路宗合集》：上編《路加福音》綜合敘述「傳承」保留下來的耶穌生命的意義；下編《宗徒大事錄》爲這「傳承」的宣講、流傳、發展、演進的過程做了見證，敘述的主軸是順著伯多祿和保祿兩大宗徒的宣講事蹟而進行，敘述的中心主題，乃在各團體內在、外在的危機中，如何生存、發展，並保持了「共融」。

初期教會的外在危機，除了偶爾出現政治方面的壓迫之外，早期在耶路撒冷時，是與支持聖殿敬禮的公議會間的衝突，晚期則是受到各地猶太會堂的排斥。其實，外在危機比較容易渡過，而且每次外在危機都是教會轉型發展的契機。內在分裂的危機，才是影響教會團體生存、成長、發展上的真正致命傷。

初期教會的成長發展，並非是早有一套發展大綱，按部就班地、依照擬定好的計畫一步一步地進行。雖然，路加聖史在《宗徒大事錄》開宗明義時，就提出了一張天主的福傳計畫路線圖：「你們將……要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，爲我作證人」（宗·8），其實這並非開始就有的計畫，亦即教會先在耶路撒冷宣講，在耶路撒冷站穩腳步後，派人前往全猶太和撒瑪黎雅，然後再漸漸向外擴展，直到地極；反之，教會的發展是信友團體在沒有想到的危機中，先是妥善處理危機，並發現了新的契機，因而有了突破性的發展。

信友團體在耶路撒冷城中，當他們還在宣講時，發生了第一次大危機，當時教會成員全都是猶太人，有希伯來基督徒，也有希臘化猶太基督徒。對內，這兩群成長文化背景不同的基

督徒有了裂痕；對外，希臘化猶太基督徒的反對聖殿崇拜的言論，造成公議會及一般猶太人的敵意。當時教會團體如何化解內在危機？為那些無法在耶路撒冷繼續立足的希臘化猶太基督徒，當他們逃往猶太及撒瑪黎雅地區後，在那裏發現新的宣講對象，讓教會在發展上邁前一大步。這些情況在本書第三章都有精彩的分析說明。

本書第四章則在描述分析教會如何向完全沒有猶太文化背景的外邦人，在吸收外邦人加入信友團體成為基督徒後，內部發生了分裂危機，教會領導階層如何化解，使教會的「共融」繼續下去。

根據本書作者的分析，《宗徒大事錄》的作者其實是在強調：教會團體外在的壓迫及危機，並不可怕，反而常常是繼續發展的新契機；教會內部出現的分裂，才是真正威脅「共融」的致命傷。我們回顧兩千年來的教會歷史，發現確實有這樣的現象：外在的危機絕對威脅不了基督教會的生存及發展；反而是基督徒之間的分裂，常是一發不可收拾，造成基督的羊棧四散，彼此殘害，比外在的危機所造成的傷害，更有過之而無不及。

我們是否能在閱讀路加聖史的初期教會「回憶錄」時，吸取十二宗徒及當時教會領袖的智慧，無論如何以保持教會內的「共融」為第一要務，相信這是天主藉《宗徒大事錄》給我們啓示的核心理念。

瑪竇福音導論

活水編譯小組 編譯¹

本文乃摘自「活水聖經詮釋系列新約卷一」，編譯自 Marie Noonan Sabin, “Introduction”, *The Gospel According to Matthew*, *The New Collegeville Bible Commentary*, New Testament vol. 1 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2005), pp. 5~10。

對基督徒而言，《瑪竇福音》在許多方面佔有首要地位。它被安排成新約聖經的第一部書，並且被認為是初期教會第一本寫成的福音書。在初期教會敬拜禮儀中使用得最為廣泛。從第一個已知為《瑪竇福音》做註釋的奧力振（Origen, 185~254）開始，它是受到註釋、並被用於宣講最多的福音書。

從本福音書裏，可以找到某些聖經中最好的佳句（段落）、一些最難懂的格言，以及耶穌的教導。《瑪竇福音》與眾不同的是，它強調了耶穌的猶太人特質，祂作為極具權威的導師，以整個生命和宣講使命滿全了以色列經典預言。智慧的主題是瑪竇聖史所呈現耶穌的特徵。耶穌是厄瑪奴耳、「天主與我們同在」的保證，這是整部《瑪竇福音》的骨架（一 23；廿八 20）。

¹ 「活水編譯小組」主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大眾化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。本文初譯者為周錦榮及胡慧，經樂近英及胡國楨神父審校。

本書作者

傳統上，一般認為瑪竇是寫《第一福音》的聖史，也就是那位被耶穌召叫（瑪九 9）、並差遣為宗徒的稅吏（瑪十 3）。但是，和許多古代作家一樣，瑪竇聖史並沒有在作品中的任何地方顯示出自己的身分。瑪竇宗徒可能對福音傳承的早期發展負有責任，或許他曾在本《福音》所講到的地區內，從事宣講事工。但是，多數聖經學者卻認為瑪竇並不是寫本《福音》的作者，因為作者是大量地從《馬爾谷福音》直接引用很多字句，一點也不像是一位可以使用自己話語來敘述事情經過的直接見證人。還有令人質疑的是，一個稅吏怎麼可能具備這樣的宗教方面的教育和文學造詣，來撰寫這本福音書。何況，本福音書在神學理念上的關注點，應該是屬於第二代基督徒的。不過，為了簡明扼要起見，我們仍然稱「瑪竇聖史」為本書的作者。

瑪竇聖史應該是一位猶太基督徒，寫作的對象是以猶太基督徒為主的團體。聖史對希伯來經書認識很深，並熟悉猶太教的禮儀和法律。少數聖經學者認為瑪竇聖史是外邦人，因為他有強烈的「反猶太主義」論辯，這點在瑪廿三表現得特別明顯，而且，他似乎也弄不清楚法利塞人和撒杜塞人之間的區別（如：十六 5~12；廿二 23）；他在描述默西亞榮進耶路撒冷聖京這一場景（瑪廿一 1~9）時，引用了《匝加利亞先知書》一段希伯來對仗詩句（Hebrew parallelism，匝九 9），顯然因為不懂對仗詩的特色而誤解了詩句，還以為先知在講說現場有兩匹驢（一匹驢、一匹驢駒）。

然而，上述例證並不足以確切顯示瑪竇聖史是外邦人。「反猶太主義」論辯，也可以部分地解釋成一個猶太基督徒在試圖

定義「他的團體」跟其他未跟隨耶穌的猶太人的關係。因為耶路撒冷聖殿被毀，瑪竇聖史編寫本《福音》時，撒杜塞人已不再活躍於宗教舞台上，不過瑪竇聖史還是將「法利塞人和撒杜塞人」並列合為一詞，作為對當時猶太宗教領袖的通稱。況且，對《匝加利亞先知書》中希伯來對仗詩句（匝九 9）誤解這一點，並不能否認瑪竇聖史對希伯來經書確實具備了詳備的知識，這只要看他頻繁地從舊約中引經據典，就足以為證了。

成書日期

從《瑪竇福音》提及耶路撒冷聖殿被毀（廿一 41~42；廿二 7；廿四 1~2），就可推斷出瑪竇聖史寫本《福音》是在主曆 70 年之後。而《馬爾谷福音》在接近主曆 70 年成書，直到 85 年左右才有可能真正流傳開來，成為瑪竇聖史的史料來源之一。

歷史背景

我們不知道瑪竇團體所在的確切地點，但將它定位在一個繁華的城市，可能是因為「城市」（polis）一詞在《瑪竇福音》裏，一共用了 26 次（《馬爾谷福音》用了 4 次；《路加福音》用了 16 次），並且瑪竇聖史提及「金和銀」共 28 次（《馬爾谷福音》1 次；《路加福音》4 次）。像其他地方性的團體一樣，瑪竇的基督徒團體成員，由不同的社會、民情、種族及財富狀況的男女組成，而且僅占當地總人口的很小比例，是一個猶太人和外邦人混合的團體，並正在努力設法認同自己新以色列人的身分。

敘利亞的安提約基雅，是傳承中所指、並始終認為是瑪竇團體的所在地。該城是羅馬帝國的第三大城市，人口中猶太人相當多，是一個基督信仰成長發展上的重要中心（宗十一 19~26；

十三 1~3)，在那裏，猶太基督徒和外邦基督徒正在基督內努力建立他們間的新關係（迦二 11~13）。瑪竇團體所在地的其他可能性，包括凱撒勒雅（Caesarea Maritima）、Sepphoris、亞歷山大、Edessa、提洛和漆冬。

猶太人和基督徒關係的定位

瑪竇團體與相對應的猶太人間的關係，並不完全清楚。兩個社團之間的關係確實是破裂了，我們可以由下列相關經文看出：「他們的會堂」（四 23；九 35；十 17；十二 9；十三 54）、「你們的會堂」（廿三 34）、「他們的經師」（七 29）、「這消息【惡意的謠言】就在猶太人間傳揚開了，一直到今天」（廿八 15）、耶穌的追隨者受到猶太人的迫害（十 17；廿三 34）、痛斥經師和法利塞人（廿三）。

此外，《瑪竇福音》也說了不少不是猶太人、但可做信仰楷模的故事：賢士（二 1~12）；羅馬百夫長（八 5~13）；客納罕婦人（十五 21~28）；羅馬兵丁（廿七 54）。對瑪竇聖史來說，耶穌的福音是為外邦人準備的，這點很清楚地可從下列幾個細節上看出：耶穌對門徒最後的派遣（廿八 19）；耶穌的族譜中微妙地提及盧德和辣哈布（一 5）；賢士來朝拜耶穌（二 11）；引用舊約預言「外邦人將要期待他的名字」（十二 21）；客納罕婦人的信德（十五 21~28）；園戶（廿一 33~43）和婚宴（廿二 1~10）的比喻。

然而，瑪竇聖史同時強調一個特別針對以色列的使命。只有在《瑪竇福音》中，耶穌告訴門徒：他們的使命僅限於以色列的城鎮（十 5~6. 23；十五 24）。並且整部《瑪竇福音》以強烈的猶太人口氣，強調了法律的永久有效性和對經書預言的滿全。

《瑪竇福音》是在給瑪竇團體中的猶太基督徒說明耶穌的生平及事工，為的是要在他們身上有拉扯張力的兩種忠誠信念之間，找到適當的關聯性。一方面，他們是猶太人，正設法為自己定位，想找到自己與那些不接受耶穌的猶太人之間的適當關係，這些不接受耶穌的猶太人認為猶太基督徒對梅瑟盟約不忠，加上他們又與異教徒勾結幹上危險的事務。在另一方面，他們又是基督徒，正在設法與以外邦人為主的團體建立適當關係，對於這些猶太基督徒來說，要他們繼續堅持猶太法律和風俗習慣，事實證明是問題叢生、困難重重的。《瑪竇福音》一方面在設法捍衛猶太基督信仰，並為它定位；另一方面也在設法團結外邦基督徒。總之，《瑪竇福音》證實基督徒團體延續了天主以往對以色列的許諾，同時也證實團體對基督這個人及祂宣講事工的忠誠。

如今，在牧靈上最需要關注的，是基督徒如何使用《瑪竇福音》，而不致衝擊到猶太人與基督徒之間的關係。《瑪竇福音》裏陳述的，其實是在反映當時新興的猶太基督徒團體在歷史性的緊張局勢中，努力為自己的團體在其他猶太人中找到適當的定位及關係，這樣，在當時的背景下，他們才不致於被認為是在為「反猶太主義」加油。

編寫過程

我們現有關於《瑪竇福音》訊息的最早來源，是歐西比烏斯（Eusebius of Caesarea, 265~339；凱撒勒雅主教，享有「教會史之父」稱號）。他在《教會歷史》（*Historia Ecclesiastica*）一書中，引述巴比亞（Papias Hierapolis, 約 125；希拉波利斯城主教）的證詞說：「瑪竇把用希伯來文寫成的《耶穌語錄》（*logia*）編纂起來，每位作

者都按他的能力，來詮釋／翻譯這《語錄》」（H.E. 3.39.16）。而按依肋乃（Irenaeus, 約 140~202）和奧力振（Origen, 182/5~251）對歐氏陳述的理解為：瑪竇用希伯來文或阿剌美語撰寫了《瑪竇福音》。然而事實上，並沒有確切證據可以顯示巴比亞能夠知道《瑪竇福音》作者的寫作方法。更何況，巴比亞的陳述充滿了模稜兩可的論調，也沒有無可置疑的證據來證明希臘文的《瑪竇福音》是從希伯來文或阿剌美語原文翻譯過來的。

大多數現代的學者認為，瑪竇聖史用馬爾谷聖史的傳承作為他寫作的主要來源之一。《馬爾谷福音》的 660 節經文中，《瑪竇福音》保留了約 600 節，他常常簡化了故事，並將陳述句轉換成對話。內容上，《瑪竇福音》從十三章開始，比前十二章更接近《馬爾谷福音》。瑪竇增加了「耶穌童年史」的記敘，和耶穌復活後顯現的故事，還把耶穌的宣講事工重新分為五段。瑪竇聖史省略了猶太風俗的描述，以使故事適應以猶太基督徒為主的團體（如：瑪十五 2 的解釋；參谷七 3~4），也常常藉著舊約特定經文，特別是對《依撒意亞先知書》的引用（如：三 3；四 14；八 17），更清晰地強調了耶穌所言所行，滿全了舊約的許諾，他尤其關注法律及遵守法律的問題（五 17~48）。

《瑪竇福音》和《路加福音》一樣，資料來源主要都出自我們今天稱為「Q」的《耶穌語錄》（「Q」為德文 Quelle 的縮寫，「源流」的意思），在其中採用了大約 200 句耶穌的話語。雖然尚未發現這《語錄》的集冊，但根據這兩本福音書裏的用詞，和這些話語前後順序上的類似，可推斷這《語錄》的集冊是存在的。此外，瑪竇聖史在福音裏還運用了一些他個人收集到的獨有資料，這個來源，我們今天稱為「M」的口傳和書面文件。

瑪竇聖史用自己很完美的措辭，體現了他的寫作風格：「凡

成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裡，提出新的和舊的東西」（十三 52）。瑪竇忠實地傳達並創造性地塑造了他獨特的傳承風格。

結構分析

有多種不同的方法說明《瑪竇福音》的結構。不少聖經學者認爲，《瑪竇福音》的編寫原則是呈現「耶穌是新梅瑟」；聖史把福音的主體分爲五大階段：以耶穌的五個階段的宣講事工與《梅瑟五書》相對應。以「耶穌講完這些話」（七 28；十九 1；參見：十一 1；十三 53；廿六 1），作爲結束格式來劃分每個階段的敘述和言論。聖史以「耶穌童年史」和耶穌「從受難到復活」做框架，構成了整本福音。Benjamin W. Bacon 的著作《瑪竇福音研究》（*Studies in Matthew*, London: Constable, 1930）最早提出了這樣的結構：

I • 耶穌童年史：一 1~二 23

II • 五大階段的敘述和言論

1 • 天主子開始宣告天國

A • 敘述：開始宣講事工：三 1~四 25

B • 言論：山中聖訓：五 1~七 29

2 • 耶穌和門徒在加里肋亞的宣講事工

A • 敘述：九個神蹟故事集成：八 1~九 38

B • 言論：宣講事工：過去和未來：十 1~十一 1

3 • 耶穌遭遇來自以色列人的反對

A • 敘述：耶穌與以色列人的辯論：十二 1~十二 50

B • 言論：比喻：十三 1~53

4 • 默西亞建立教會並預言祂的受難

A·敘述：巡迴宣講的耶穌以言行準備教會：十三 54~十七 27

B·言論：有關教會的生活和秩序：十八 1~35

5·往受難途中的默西亞和教會

A·敘述：耶穌帶領門徒挫敗敵人、並帶領門徒走向十字架：
十九 1~廿三 29

B·言論：最後的審判：廿四 1~廿五 46

III·高峰：受難、死亡、復活：廿六 1~廿八 20

這個結構圖表的問題，是把有關耶穌誕生和受難的敘述置於微不足道的地位；事實上，它們卻是《瑪竇福音》的重心所在。不是所有聖經學者都接受「耶穌是新梅瑟」為《瑪竇福音》的中心思想。

有些聖經學者，如 Peter Ellis，他以著作《瑪竇：他的思想和福音》（*Matthew: His Mind and His Message*, Collegeville: Liturgical Press, 1974）說明《瑪竇福音》的結構，是「交錯配列模式」（chiasmatic pattern），以十三章為其中心關鍵點：

- a.敘述 一~四章 耶穌童年史、宣講事工的開始
- b.言論 五~七章 山中聖訓—天國的宣佈
 - c.敘述 八~九章 默西亞的權威和天國的邀請
 - d.言論 十章 傳教的言論
 - e.敘述 十一~十二章 基督遭受拒絕
 - f.言論 十三章 天國的比喻
 - e'.敘述 十四~十七章 宗徒們承認基督
 - d'.言論 十八章 教會的言論
 - c'.敘述 十九~廿二章 人子的權威和天國的邀請
 - b'.言論 廿三~廿五章 責斥和末世論
 - a'.敘述 廿六~廿八章 死亡、復活、顯現

在這個組合裏，瑪十三 35 是一個轉折點：在此之前，耶穌宣講的對象為所有猶太人；之後，他僅將注意力放在已經成為祂門徒的人身上。

不是所有的聖經學者都認為《瑪竇福音》具有如此簡潔的結構。另一種學說，如 Donald Senior，他在著作《關於瑪竇，他們說了什麼？》（*What Are They Saying About Matthew?* Rev. ed.; New York/ Mahwah: Paulist Press, 1996）中更傾向於主張：瑪竇聖史是一位講故事者，因《瑪竇福音》委婉曲折的情節以及歸結於以下綱要的運用，來重述《馬爾谷福音》中的故事：

- I • 一 1~四 11：耶穌的來歷
- II • 四 12~十 42：加里肋亞的宣講事工（五~七章）、治癒（八~九章）、為門徒的宣傳事工樹立榜樣（十章）
- III • 十一 1~十六 12：對耶穌的不同反應（來自猶太反對派的排斥，門徒的信念）
- IV • 十六 13~廿 34：往耶路撒冷途中的耶穌和門徒們
- V • 廿一 1~廿八 15：耶路撒冷；耶穌最後在聖殿傳教的事蹟最後日子
- VI • 廿八 16~20：結局：回到加里肋亞；派遣門徒到全世界；耶穌的永存。

最後這個綱要，描述了《瑪竇福音》的主要事件和神學上的主題思想，也考慮到了記敘的流暢性，因此我們採用這個大綱，作為本《瑪竇福音詮釋》的依據。

編寫目的

《瑪竇福音》以耶穌作為權威性的導師為重點，以及對門徒道德上蘊涵的強調，使得這本福音書成為一本非常有用的「教

理課本」。瑪竇聖史撰寫本福音書，可能是想為教會領袖提供一本參考書，以協助他們宣講、教導和領導禮儀。本書在幫助信徒辨明怎樣保持傳承，並在動蕩形勢中做必要的捨棄，是特別有用的指導手冊。在調解、和諧和團體組織構成上的策略，使本福音書成為強有力的牧靈援助。在每個時代，福音書都持續不斷地為基督徒的使命，注入新的思維和希望，並邀請基督徒與永遠和他們同在的耶穌一起，進入到從未有過的、更親密的關係（一 23；廿八 20）。

這本《瑪竇福音詮釋》的全部註釋，主要是基於希臘文版本，而不是 *The New American Bible*（《新美國聖經譯本》）。因此，詮釋裏的用詞或段落上的翻譯，有時與英文版聖經的翻譯不同。希望這些補充翻譯，將增進讀者對《瑪竇福音》的理解。

保祿的靈修

穆宏志¹

歸化前的保祿，關注的事情之一就是得救，亦即法利塞人所期待的復活；保祿與復活主相遇時，救恩從此有了一個新而清楚的圖像：與主在一起。因為復活已開始了末日，而保祿也以這樣的概念來解釋他的真實體驗。為此，與主相遇以及熱忱的等待，便是其末世性靈修常見的主題。由此末世性靈修，保祿更深深意識到他向外邦人宣講的使命。他的使徒精神，不僅促成了其福傳的靈修，從其書信亦可見保祿的牧靈精神。總之，與天主和好、與基督結合、在聖神內生活，就是基督徒生活該有的精神，這不是依靠一些命令或是規矩，而是基督的法律—愛。

引 言

談到保祿的靈修，會自然地認為是聖經神學的一個主題，而非一個機會來想想保祿的個人生活。不過嚴格來說，我們對保祿的認知皆來自於他的書信²；他的書信呈現了一個具體的人的生活體驗，而靈修的目的則是藉由某些人的體驗為其出發

¹ 本文作者：穆宏志神父，西班牙籍耶穌會士。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。

² 本文完全引用保祿書信，特別是那些不受爭議的保祿書信。不過，亦不懷疑地引用受爭議的保祿書信：《得撒洛尼後書》、《厄弗所書》、《哥羅森書》。不會引用「牧函」，也沒有《希伯來書》；《宗徒大事錄》的內容只會稍做暗示，作為補充資料。

點，來幫助別人、刺激別人和鼓勵別人。因此，我們從一個法利塞人的皈依經驗開始，他的名字是撒烏耳，希臘文稱為掃祿。

一、從掃祿到保祿

（一）歸化之前的保祿

我們所面對的，是一位很看重天主、看重人與天主關係的一位宗徒，他反對基督徒不是因著個人的利益。例如：司祭長要保留自己藉著聖殿而有的權威；或者是加里肋亞的地主一也就是所謂的長老一要保護自己的財產，因此需要政治與社會狀況保持不變；又或者是撒杜塞人，按《宗徒大事錄》的記載他們反對復活，因此他們不希望基督徒以耶穌為例來宣講復活。掃祿的問題是：人如何保持與天主的關係？在生活的天主的啓示中，法律與聖殿扮演了什麼角色？

為掃祿而言，路徑早已清楚且確定了，並且已經固定了，不需要做任何的修改，也不能有創新的餘地。天主召選了以色列，並給予法律。法律在廣泛意義上是指盟約、揀選、與天主有著親密關係，並對此作出回應。掃祿堅信這一思想，並嚴厲地說道：

「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾迫害過教會；就法律的正義說，是無瑕可指的。」（斐三 5~6）

除了他迫害教會之外，其他的一切與耶穌和基督宗教沒什麼關係。多年前，或者是多年後的他，依然如此。我們應該注意到，他寫上述的經文時，已是他皈依多年之後，甚至是十幾年後了。這更說明了這些事件，在他的生命中，即使經過這麼

多年後，仍相當重要。不管怎樣，「我曾迫害過教會」這句話是不能除去的。這句話說明了他對其他的看法，是不會妥協的。可能是因為堅持己見；也可能是因為感到自己思想的薄弱，所以不願意面對別人的思想。也許在他心靈深處有點懷疑或疑問，如果有某個情況出現，就可以顯露出這個疑問。

似乎，掃祿關注的事情之一就是得救，並且是個人的得救，亦即法利塞人所相信之復活的可能性。在他的書信中，這是一個常見的主題，不過在他皈依時並沒有提到，因此應該是他早就有的觀點。對他來說，得救與遵守法律是不分的，得救就是施行法律的正義。得救是屬於靈魂的層面，如同天主和祂的法律。無論是他皈依前或是皈依後的生活，都沒有資料顯示他與當時政治上的熱忱者一樣的態度一反對羅馬政府。

他這堅強的性格和個性，對未來他的皈依會有怎樣的方向，以及他皈依後的生活將會如何，是非常重要的；也就是說，對他的靈修生活是相當重要的，特別是對於他的行動。不過，這個靈修特質卻不是他留給教會遺產的重要部分。

（二）皈依的經驗

《宗徒大事錄》已清楚介紹了掃祿遇到復活主的經過。在此，我們看二段書信章節：「但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將他的聖子啓示給我...」（迦一 15~16a）；「我不是自由的嗎？我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？你們不是我在主內所建的工程嗎？」（格前九 1）上述章節值得注意的兩處是：第一，掃祿遇到主；第二，這是一個啓示。

法利塞人掃祿相信復活。但，是末日的復活，而不是立即

的，也一定不是在公議會上，因褻瀆神而被定罪的。掃祿遇到復活的主，給予他足夠的資料，作為他沈思的內容。他在大馬士革默想三天，甚至是三年在阿剌伯思索（迦一 17）：如果耶穌活著，那麼表示祂復活了；然而唯有天主能使人復活，因此，假如天主使耶穌復活，那麼意思是天主贊同耶穌、而非公議會的裁決。但是，公議會的斷定卻是根據法律所執行的，因此法律（或者至少是掃祿生活環境中，對於法律的應用）是不正確的。法律自己假如不是壞的，那麼至少是犯了可怕的錯誤。

另一方面，天主不能放棄祂的許諾，而法律是按許諾給予以色列，亦是天主許諾的綜合。如何將全部的因素放在一起？唯一解決的辦法是：從今以後接受耶穌代替法律；耶穌自己是天主所給的法律的解釋。所以，天主救援的許諾計畫仍然繼續，但已不是藉由遵守法律，而是藉著復活的耶穌。我們可以明顯地看到，復活的耶穌基督是保祿靈修生活的中心。在《斐理伯書》中，他繼續寫道：

「凡以前對我有利益的事，我如今爲了基督，都看作是損失。不但如此，而且我將一切都看作損失，因爲我只以認識我主基督耶穌爲至寶；爲了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督，爲結合於他，並非藉我因守法律獲得的正義，而是藉由於信仰基督獲得的正義，即出於天主而本於信德的正義。」（斐三 7-9）

也許爲了能將上述因素統合在一起，唯一的方法就是必須暫時放棄或是不用法律；取而代之先知的言論，尤其是關於許諾的言論：第二依撒意亞呈現了上主僕人的圖像（依五二 13~五三 12），立刻使人以新的眼光來看待天主的計畫；《聖詠》亦幫助了解匠人棄而不用的廢石，反而成了屋角的基石（詠一一八

22)。這些足以成為掃祿在大馬士革三天的默想題材。

在耶穌的死亡與復活中，突顯了救援的道理。救援明顯是屬於精神方面，與之為敵的就是罪。罪不再是違反法律，而是違反天主。因此，這帶來巨大的結果。人能努力遵守法律，甚至是在這道路上不斷精進，並且無瑕可指。可是，如果法律違反天主，那麼人不能做任何事情。正義是不能賺得的，只能從天主接受；而此正義，基本上就是一種寬恕，並且是單向的。這份關係，從寬恕人到受寬恕，對無可指摘的法利塞人掃祿而言，這新的思想既困難且辛苦。所以，他上耶路撒冷之前，耗費三年來接受這一思想，似乎也不算太久。

掃祿遇到耶穌，這經驗帶著啓示。他不只是接觸到復活的耶穌，並且是認識到耶穌是天主子。降生成人的耶穌是他（他的體驗以及靈修）的中心。耶穌不僅是以色列所等待的默西亞，祂完全進入並屬於天主的奧秘。歸化之後的保祿（這是他成為基督徒的名字，也是唯一被稱呼的名字）不會多加思索天主聖三的奧秘，但他卻活出這一奧秘，並將這奧秘對人類的意義流傳下來。他一點一滴地發現了祂，並依照書信寫作時的需要而加以應用。

一旦相遇，馬上就有一個渴望，希望延長此一經驗，願意常常與主在一起，這完全符合了初期基督徒團體的渴望。他們等待主快要再度來臨。讓我們來看看保祿如何一步一步地深化這起初的經驗。

二、末世性的靈修

（一）從相遇到等待

為保祿而言，與復活主相遇時，救援有了一個新的且清楚的圖像：與主在一起。這清晰的渴望，以一個很興奮的方法表

達出來，並且合乎邏輯。因為復活已經開始了末日，這是法利塞人一直以來的等待與希望。所以，保祿能以這樣的概念來解釋他的真實體驗。他們所等待的默西亞，天主已派遣到世界了，因而不必再等待什麼其它大事了。並且，主許諾祂將再來，那麼也沒有理由延遲。初期教會就是以這樣的熱情，來等待主的來臨，保祿也很自然地進入這樣的氣氛。

「當我們的主耶穌來臨時，在他面前，誰是我們的希望，或喜樂，或足以自豪的冠冕呢？不就是你們嗎？」（得前二 19）

「因為在發命時，在總領天使吶喊和天主的號聲響時，主要親自由天降來，那些死於基督內的人先要復活，然後我們這些活著還存留的人，同時與他們一起要被提到雲彩上，到空中迎接主：這樣，我們就時常同主在一起。」（得前四 16~17）

上述所言，綜合了兩個主題：相遇與熱忱的等待。保祿希望主來臨時，他仍在世生活。因此，這讓他的等待更加急迫，而更推動他的因素，則是永遠與主在一起。前往大馬士革路上的神視，使他意願這短暫的接觸成爲永遠。

（二）在地上實現末日的等待

這樣的等待，爲剛皈依主的基督徒，有一個不好的效果，就是他們什麼事也不做。保祿在書信中提到：

「並且當我們在你們那裏的時候，早已吩咐過你們：誰若不願意工作，就不應當吃飯，因爲我們聽說，你們中有些人游手好閒，什麼也不做，卻好管閑事。我們因主耶穌基督吩咐這樣的人，並勸勉他們安靜工作，吃自己的飯。」

(得後三 10~12)

但是，這不是保祿的問題。他在等待主時，不但沒有怠惰，反而更加繁忙。因為要將這好消息傳給別人，傳給更多的人；誰願意聽的，就應該聽到。教會曾有過一段時間，相信人若沒有受洗便要下地獄，這樣的思想推進了很多宣傳福音的活動，也許保祿也是這樣想。不過，無庸置疑的，他等待主很快要再來，更刺激他，使他有了急迫感。在他內，體驗到傳福音的急迫性，這是他等待主再來的獨特方式：「……我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16b）。接下來，就來談談他靈修的另一個面向：福傳靈修。

三、福傳的靈修

《宗徒大事錄》給我們講述保祿旅行的路程，並在聖經中為我們畫出路線圖；保祿的書信內容，亦符合這些路徑。這讓我們明白，保祿急迫的宣傳福音成為他的靈修特色。但是，保祿宣講福音不是他自己決定的，也不是因他具有猶太人背景身分而有的，也不是他個性的結果。保祿宣講福音，是為了答覆基督的召叫和命令，他在書信中時常說明這點。

(一) 意識到被召叫

他在《迦拉達書》提到與基督相遇，並特別提到他向外邦人宣講的使命：「將他的聖子啓示給我，叫我在異民中傳揚他……」（迦一 16a）。很多年後（他在上述經節之後提到，經過了十七年，還要再加上直到他寫此封書信的時間），對他來說，做基督徒的召叫與做宗徒的召叫，是兩者不分的。更具體而言，是要為外邦人宣講福音。至於他是如何意識到自己被召叫，並成為宗

徒的全部章節，無法在此一一列舉。不過，我們可以參閱以下的經節：羅一 1, 5；十五 15~16；格書一 1, 17；十 8；迦一 1, 11, 15~16；二 9 等等。

（二）宣講福音的狀況

與耶穌相遇，引起對耶穌的愛，是一個足夠的理由來宣講福音。可是更急迫且重要的因素，是他得到一個清楚的命令，使他不怕任何困難。顯而易見的阻礙就是路程，我們都知道旅行是相當麻煩的。可以想像到當時的狀況是如何的：嚴酷的天氣、困難的地勢、面對陸地與海上的危險，以及身體疲勞。想像一下，他經過了多少公里，而且大部分都是用走的；或者他搭乘那時的小船，要經過多少海裡。不過保祿相信，沒有什麼事情可以把我們與天主在耶穌內的愛隔絕（羅五 35, 39）。這就是他的靈修，並呈現在他的行動上。

他也不擔憂住宿不便的問題。在路途上的投宿是相當不穩定的；到達目的地之後，在當地人家中作客亦然，他沒有一個屬於自己的家。假如有人要做戶口登記，或是要他出示身分證的情況發生時，他能怎麼回答呢？亞伯拉罕旅行，是爲了尋求天主賜給他許諾的土地；保祿旅行，則是爲了讓許諾的土地賜予更多的人，使更多的人得到它。

另一方面，我們也可看到文化或語言上的困難。《宗徒大事錄》保留了一些故事場景，描述保祿在文化、語言上所面對的困難（宗十四 11~14；十七 31~33）。

召叫的力量和時間的緊迫，不容許保祿停下來思考上述所提的困難——這些可能阻礙他宣講福音的困難。假如他花時間列出這些困難，那是因格林多人所致（參閱：格後十一 16~33）；不

過，這些已不是他要面對的，而是他已經面對過的事情。這樣的急迫性，讓他克服從人而來的問題，無論是從猶太人、或外邦人、或假弟兄、或與自己同工的合作者而來的問題。人是重要的，可是使命不可推諉。

保祿宣講福音的另一個重要因素，就是對象。他在許多的段落提到，他被召叫向外邦人福傳。不過他亦寫道：

「不但對希臘人，也對化外人；不但對有智慧的人，也對愚笨的人，我都是一個欠債者。」（羅—14）

要特別注意到他用「欠債者」的說法。使命就是保祿的債務，當然他所欠的對象是基督，不過他要在別人身上償還。而且是償還他自己—他這個人、他的生命。他提到：我是欠債者；而不是說：我欠他們多少；或是說：我欠他們什麼。他以這樣的精神實行他的使命。事實上，我們也知道他也給猶太人宣講，而且絕對不願意與他們斷絕關係。他從來沒有想與猶太人分開，若有的話，那是因為猶太人這麼做並迫使他這麼做。有關保祿在這方面的思想，我們可從《羅馬書》九～十一章看到很仔細的描述。

因這緣故，任何地方都適合宣講基督。不論是在住家、在監獄，或是在獄警的家，或是在雅典的阿勒約帕哥，或是在會堂或是聖殿，或是租賃學校作為講堂，或是在公眾的地方，或是在大自然裡。總之是急迫的，來不及選擇時間或地點。哪裏有機會，就在哪裏宣講。

關於時間亦然，無論是白天或夜晚，也許是清晨（參見《宗徒大事錄》），又或者是下午。這正反映了他的精神。

(三) 宣講的內容

如果宣講的急迫性能幫助我們了解保祿怎麼面對困難，或者更好說，他連考慮都不用考慮這些困難（金口若望對此說道：他把這些，看得比小蚊子還不重要）。那麼，宣講的內容則讓我們知道保祿信仰的世界。

依靠他猶太人的背景，他一切的信仰與靈修基礎，就是唯一的天主。這就是以色列人信仰與熱忱的中心，也是他面對多神文化、朝拜偶像的外邦人宣講福音的第一步。首先，需要建立一個新的、好的圖像，至少應該接近事實。因為罪的第一個效果，就是破壞天主的肖像（最明顯的破壞，就是把天主劃分成很多很多的小神）。因此，信仰的第一個基礎，應該是承認唯一生活的天主。

但是，保祿信仰已超出猶太宗教的思維。自他歸化成基督徒後，他最重要的中心，就是基督和祂的工程。基督啓示了真正的天主，祂不只是如同哲學所推論的，而是一個團體：天主是父，先是因為是耶穌的父，然後，藉著祂—天主子—在祂內，所有的人才能稱為祂的子女。而後，天主把一切恩賜給人，是藉著聖神與人建立永久愛的關係。子的工程就是反對罪。必須注意到人生活的事實，惡的勢力控制著人，任何人都不能脫離。人雖然了解這個狀況，也願意戰勝、擺脫，卻沒有能力。所以，揭示罪惡必然引出基督救恩的啓示。

救恩恰好藉由基督在十字架上的死亡來實現，並以此實踐對我們的解放。耶穌在十字架上，祂的死亡正揭示罪的力量有多麼龐大，就連降生成人的天主子也被釘死。不過，耶穌的復活亦啓示了天主在這爭鬥中的勝利。

現今基督徒被天主召叫，藉著參與基督的死亡、藉著信德，分享基督的勝利、得著能力。天主白白地給予基督徒新的生命。不必遵守任何法律，爲了賺得它，而是天主的禮物、天主的恩寵，是天主對自己的忠信，使基督徒成爲義人，給人分享天主的救恩與正義。

天主派遣聖神，將自己交給基督徒，因此基督徒成爲生活天主的聖殿。人能渴求從上而來的、基督的恩賜。逐漸地，保祿體驗到自己對於等待，能有持久的熱忱。長時間的等待，他依然保持熱忱，並且因爲時間長，所以看重活著的事實。與基督結合、分享聖神、聖神的臨在與不同的神恩表現出來，一個真正的、該有的基督徒生活，不是依靠一些命令或是規矩，而是基督的法律一愛。

（四）使徒精神

保祿的使命是普遍性的，包括所有的人，不分猶太人或是外邦人。他已經拜訪、或是渴望拜訪很多地方團體，顯示出他的普遍性精神。沒有地域的限度：「以致我從耶路撒冷及其四周，直到依里黎苛，傳遍了基督的福音」（羅十五19）

「但如今在這一帶再沒有可傳的地方了，而且多年以來，我就有到你們那裏去的心願，所以當我往西班牙去的時候，我希望中途能見到你們，得以稍微滿足我見你們的心願，然後由你們送我上道。」（羅十五23~24）

對羅馬人來說，西班牙就是世界的盡頭。在西班牙，有一個地方—Finisterre—它的拉丁名稱就叫做「地的盡頭」，超過這地方之後，什麼也沒有，唯有黑暗且可怕的海洋。這是保祿唯一的限度。雖然他也爲自己下了另一個界線，不過不是因爲

他不夠熱心的緣故，而是因為他柔和的愛，不願意和任何人競爭，特別是主內的弟兄們。

「我們並沒有越過了範圍，以別人的勞苦而誇耀；我們只希望因著你們信德的長進，在你們中，按照指給我們的界限越發開展，以致將福音傳到你們以外的地方，但不在別人的界限內，以別人已成的事而誇耀。」（格後十 15~16）

保祿的福傳靈修，有一個不可忽略的因素，就是配合宣講的對象與環境。也許是有意識的認識，並尊重文化價值，如同現在我們所呈現的尊重。不過，這認識的基礎根源，在於基督救援人的價值。也就是說，每一個人具有無限的價值，無論他在哪一個文化環境當中。

「我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人。對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。」

（格前一 19~22）

願意適應對象的第一個條件，就是愛情。保祿非常喜愛那些接受他福音的人，有時亦極端地表示他的愛。我們較習慣充滿熱忱的保祿（承繼以火與血來迫害教會的掃祿形象），因此我們不會驚奇他這麼表達：

「……但我們在你們中卻成了慈祥的，像撫育自己孩子的母親。我們如此眷愛你們，不但願意將天主的福音交

給你們，而且也願意將我們的性命交給你們，因為你們是我們所疼愛的。」（得前二 7-8，另可參閱斐四 14-15）

反而，我們比較不易期待在保祿宣傳福音中軟弱的表現。他好幾次在書信中，提到他的軟弱。首先，是在外表上的軟弱一身體與言語的軟弱。在《格林多後書》十~十一章提到，他言論空洞可輕、拙於言詞。他亦在《迦拉達書》寫道：

「你們知道：當我初次給你們宣講福音時，正當我身患重病，雖然我的病勢為你們是個試探，你們卻沒有輕看我，也沒有厭棄我，反接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌。」（迦四 13-14）

他同樣在得撒洛尼的宣講中，表達了許多的苦難（得前一 5-6）。並在他面對格林多人時，顯得又軟弱、又恐懼、又戰兢不安（格前二 3b）。

有時，軟弱被保祿所選擇，因為他相信軟弱是訊息的一部分（參閱：得前二 5；格前二 1-2）。軟弱是天主選擇的方法，為了與人來往，為了與人一同生活，為了實行祂的救恩：

「原來基督派遣我，不是為施洗，而是為宣傳福音，且不用巧妙的言辭，免得基督的十字架失去效力。原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能。」（格前一 17-18）

保祿沒有提到他與作者的困難。書信從來沒有提及，只有在《宗徒大事錄》有記載。假如沒有《宗徒大事錄》，我們不會知道保祿和巴爾納伯有很強烈的衝突。因為在書信中，只看得出他與巴爾納伯有著良好的關係（格前九 6）。無論如何，這不屬於他的靈修或是心理層次。反而，他的靈修精神就是照顧所有的人，並與之親密交往。他除了宣傳福音的急迫性之外，

亦看重已領過洗的基督徒的得救。一個著名的短句：「因為基督的愛催迫著我們，因我們曾如此斷定：既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了」（格後五 14）。

四、牧民的靈修

保祿巡迴宣講，到處傳播福音、建立團體和教會，遍及整個地中海的東岸和北岸，給大家很深的印象。原因之一是來自《宗徒大事錄》生動的描寫，並且它正確性的敘述，與書信相配合。可是，使我們留下深刻印象的地方，更在於他的迫切精神（以及他宣講的狀況），迫使他繼續不斷地從一個地方到另一個地方。他好像沒有足夠的時間，為能與已建立的團體表現他的關心，給予更深的信仰基礎。

雖然保祿不是任何人的施洗者（他不是施洗者，而是宣講者。參閱：格前一 14, 16~17），不過，他不會讓新受洗者或團體自行發展。保祿書信基本上都是牧函，不只是後來被人稱為牧函一弟前、弟後、鐸一的三封書信。注意到他如何實行牧靈行動，能使我們更深入了解保祿的靈修。

一般人容易忽視他與不同教會的困難：特別是他和迦拉達和格林多團體的困難，或是他在斐理伯得面對忌妒的問題。然而，除非我們注意到保祿是以怎樣的態度來面對這些問題，否則我們只會把它當成是個人事件，而不能以此樹立為他的教導。

（一）態度

《迦拉達書》、斐三 20、格後十~十三突顯了他對信仰的虔誠與堅信，特別可從他面對猶太基督徒的態度看出。最明顯的例子，就是他在安提約基雅和伯多祿的辯論（迦二 1~11）。不

管誰對誰錯，不容質疑的是保祿對信仰的堅信，多於看重兄弟間的友誼。爲了維護救恩的道理，他願意失去友誼。筆者不認爲保祿是帶著愉快的心情，來面對這個衝突。但是如果有需要，他就會這麼做，不是爲了保護他的使命（也許這只是小小的工作），而是因爲他認爲真正的道理、他所宣講的信仰受到危險。

有時候，他敢用較嚴厲的言論，責罵迦拉達人無知(迦三1)，又或是寫給格林多人：「你們願意怎樣呢？願意我帶著棍棒到你們那裏去呢？還是懷著慈愛和溫柔的心情到你們那裏去呢？」（格前四21）

「因爲我們作戰的武器，不是屬於血肉的，而是憑天主有力的武器，足以攻破堅固的堡壘：攻破人的詭辯，以及一切爲反對天主的智識所樹立的高寨，並擄獲一切人的心意，使之服從基督；並且我們已準備停當，及至你們完全服從時，來懲罰一切的不服從。」（格後十4-6）

「我第二次在你們那裏時已經說過，如今不在的時候，再預先向那些以前犯了罪的，和其餘的眾人說：我若再來，必不寬容！」（格後十三2）

不過，最常見的態度不是嚴厲。反而，明顯可見的是他愛情的流露。在上述福傳的靈修中，我們已經談論了。在此，我們加上幾個例子：

「天主爲我作證：我是怎樣以基督耶穌的情懷愛你們眾人。」（斐一8）

「爲此，我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂和我的冠冕，我可愛的諸位！你們應這樣屹立在主內。」（斐四1）

「爲什麼呢？因爲我不愛你們嗎？有天主知道！」（格

後十一 11)

保祿能以嚴厲的態度對待團體，說明了他開放且誠實的態度。我們可從保祿如何面對格林多人的問題，看出這樣的態度。很明顯的一個例子，可在《格林多後書》看到：

「格林多人啊！我們的口向你們張開了，我們的心也敞開了。你們在我們心內並不窄狹，而是你們的心腸窄狹。」

(格後六 11~12)

無論是面對基督或是團體，保祿都不會顧惜自己，他慷慨的自我給予，正是他的個人特質。再一次，《格林多後書》為我們保留了這段話：

「看，這已是第三次我預備好，到你們那裏去，我還是不連累你們，因為我所求的，不是你們的東西，而你們自己；原來不是兒女應為父母積蓄，而是父母該為兒女積蓄。至於我，我甘心情願為靈魂付出一切，並將我自己也完全耗盡；難道我越多愛你們，就該少得你們的愛嗎？」

(格後十二 14~15)

最後，要提到的態度就是感謝。牧靈的基本態度就是感謝，不只是應該感謝天主，也應該要感謝那些合作者、中間人一天主藉著他們幫助牧人的需要。《斐理伯書》的最後一段經文，是個最好的例子：

「再者，我在主內非常喜歡，因為你們對我的關心又再次表現出來，你們始終是關心我，只不過缺少表現的機會……就連我在得撒洛尼時，你們不只一次，而且兩次曾給我送來我的急需……已富足了；我由厄帕洛狄托收到了你們所送來的芬芳的馨香。」(斐四 10, 16, 18)

（二）關注

從保祿的牧靈精神，可以看到他所關心的事情，如同他所有的態度一樣。在其書信中，他時常關注團體與個人的幸福。在此先說明團體的幸福；而個人的幸福，則在下個段落：圓滿的基督徒生命再加以說明。

保祿關注團體的幸福，在道理方面強調：基督第二次來臨的時刻與意義；死人的問題（得前、得後）；猶太主義的問題充斥於《迦拉達書》中，亦在《格林多後書》出現，在《斐理伯書》中，特別是第三章，也暗示到這個問題，《羅馬書》更是以此為主題。這亦可反映出，他從法利塞人的掃祿到成為保祿門徒—使徒所該有的奮鬥。不是一個要不要法律的問題，而是另一個更基本的問題：基督在救恩工程中的位置。所以，問題是，基督的價值為何？保祿在大馬士革路上的體驗，使他從內至外、又冗長又艱苦的奮鬥中，最後只能有一個結果：基督耶穌已奪得了我（斐三 12）。

與此相關的主題，就是復活。復活，在任何文化或是任何時間點都是個問題，因為沒有任何與此有關的經驗；對猶太人、對希臘各個哲學學派也是個問題；甚至對某些學派而言，完全是一個新的概念；而有些學派，則視復活是完全相反了自己的理想。所以，保祿在《格林多人前書》，花了最長一章的篇幅來討論這一個議題。因為這是最根本的問題，涵蓋了信仰與生命的各方面。引用他自己的話說：

「因為如果死人不復活，基督也就沒有復活；如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中。那麼，那些在基督內死了的人，就喪亡了。」（格前十五 16~18）

此外，還有關於格林多人神恩的問題。保祿擔心團體只關注外在、引人注目的現象，看到天主聖神的工作；但卻忽略了一些實際的問題，如：格林多人之間分黨派的問題，以及他們濫用主的晚餐。這些問題，唯有被釘在十字架的主，能幫助保祿解決，因為所有的人都屬於主，被祂所救。面對獻給邪神的祭肉問題、度守貞或婚姻生活的問題，主亦是唯一的解決途徑。

上述已舉出許多保祿所關注的例子，其他還有許多。保祿總結成一句話：「除了其餘的事以外，還有我每日的繁務，對眾教會的掛慮。誰軟弱，我不軟弱呢？誰跌倒，我不心焦呢？」（格後十一 28~29）

（三）圓滿的基督徒生命

保祿熱切地等待並宣講福音，並以等待、旅行、工作，來照顧那些已受洗的基督徒。不過，重要的是他的生活，他常常反省自己的生活經驗，這幫助我們了解何謂圓滿的基督生命，我們綜合以下幾點來說明。

1. 與天主和好—罪的赦免

法利塞人掃祿關心得救的問題，並在基督宗教內找到完整的答覆。他宣講的中心，就是人能與天主和好—天主給予所有的人與祂和好。

「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們。這就是說：天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯，且將和好的話放在我們的口中。」（格後五 18~19）

上段經文，兩次論及宗徒的行動，無論是在福傳或是牧靈

—他宣講並貫徹和好的奧秘。這是本文一直到現在所談論的：首先強調的是與天主和好的事實，並論及它是以怎樣的方式來實現基督的工程。這一切，完全起自於天主主動性的行動。保祿再次強調，他的行動是基督的使者的：

「所以我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」
(格後五 20)

同時肯定天主的主動性，和祂尊重人的自由，祂不只給人一個禮物，而且自己從天降來，為與人親近。幾乎可說，祂請求人接受祂的禮物。與天主和好的效果，就是使人的罪獲寬免。

「正如達味也稱那沒有功行，而蒙天主恩賜算為正義的人，是有福的一樣：罪惡蒙赦免，過犯得遮掩的人，是有福的！」(羅四 6~7)

保祿在《羅馬書》中(上述經節之前)，詳述了基督的功勞。與之相呼應的是基督「塗抹了那相反我們，告發我們對誠命負債的債卷，把它從中除去，將它釘在十字架上」(哥二 4)。

2. 恩寵、信德、正義

與天主和好的事實，和祂白白給予是兩者不分的。我們的靈修生活應當常常為此所充滿，即：藉著恩寵得到寬恕。

「因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。」(羅三 23~24)

「但是如今，天主的正義，在法律之外已顯示出來；法律和先知也為此作證……」(羅三 21)

我們之所以能得到恩寵，理由如同前述第一段經文所言，

因為耶穌基督成了我們的贖價。然後，我們如何能知道，或能藉什麼方法來知道能得到恩寵呢？答案就是信德，如同前述第二段經文所暗示的：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了」（羅五1）。

「無知的迦拉達人啊！被釘在十字架上的耶穌基督，已活現地擺在你們眼前，誰又迷惑了你們呢？我只願向你們請教這一點：你們領受了聖神，是由於遵行法律呢？還是由於聽信福音呢？」（迦三1~2）

保祿能強烈體驗到，救援就是因為他有恩寵的概念。救援不是消極地逃避惡—不管是在哪個情況下，而是積極地進入與天主永恆的關係：「藉著耶穌我們得因信德進入了現今所站立的這恩寵中，並因希望分享天主的光榮而歡躍」（羅五2）；「因為他曾使那不認識罪的，替我們成了罪，好叫我們在他內成為天主的正義」（格後五21）；「所以誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五17）；亦可參閱羅五1~11；弗二1~10。

上述最後一段經文，包含了保祿經典且常見的用語：「在基督內」，以對比地指出完全相反於被解救前—在惡的控制之下一的狀況。而舊有狀況的對比性說法為：「在亞當內」。

3. 與基督結合

圓滿基督徒的生命，最明顯的表現就是與基督結合。以下列出二段經文，雖然有點長，卻有價值：

「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，

我們也怎樣在新生活中度生。因為我們知道，我們的舊人已與他同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸。」（羅六 3-6）

「『你們既然接受了基督耶穌為主，就該在祂內行動生活，在祂內生根修建，堅定於你們所學得的信德，滿懷感恩之情』……『你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裏有基督坐在天主的右邊。你們該思念天上的事不該思念地上的事，因為你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了；當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與祂一同出現在光榮之中』。」（哥二 6-7；三 1-4；亦可參閱：弗三 14-21）

達到的最終體現的一句名言為：

「我已同基督被釘在十字架上了，所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內；他愛了我，且為我捨棄了自己。」（迦二 19b-20）

4. 在聖神內生活

把基督徒當作聖神的宮殿，此概念是我們生活於恩寵中的表現：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六 19）

保祿所有談論的神學（靈修）主題，彼此間息息相關，因為皆來自唯一的奧秘本身。緊接著格前六 19，保祿立即提到：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（格前六 20）。同樣地，這合一的奧秘反映在人的合一上，亦即身體

與靈魂是一個。因此，保祿在格前六 19 說：聖神的宮殿是基督徒的身體，而不是靈魂（有時候有這樣的說法，甚至是雖不這麼說，卻被這樣懂）。

在聖神內的生活，首先且重要的，是成為天主子女的身分：

「因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』」（羅八 14-15）

成為天主的子女，是人的罪已得赦免的最大保證，人的生活進入新的狀況，救援成了事實。

「當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期為不虔敬的人死了...但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。現在，我們既因他的血而成義，我們更要藉著他脫免天主的義怒。」（羅五 6, 8-9）

保祿向人表達最終且絕對的安穩：

「面對這一切，我們可說什麼呢？若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？誰能控告天主所揀選的人呢？是使人成義的天主嗎？誰能定他們的罪？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？」（羅八 31-34）

聖神內生活的高峰，就是與聖三合一：

「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人相偕。」（格後十三 13）

至於在聖神內的新生活，保祿則說：

「凡你們在我身上所學得的，所領受的，所聽見的，所看到的；這一切你們都該實行：這樣，賜平安的天主必與你們同在。」（斐四 9）

保祿與法律抗爭，但不是沒有法律。保祿指出在基督來之前（即在基督救恩工程之外），法律不適當。因此，他採用「舊約」這樣的說法：「因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六 14）；過去的法規已經沒有價值。不過，應該在行為上具體表現新生命。

保祿有關倫理的勸勉，先是該避免的惡習：

「因為我怕我來到的時候，見你們不合於我所想望的，你們也見我不合於你們所想望的：就是怕有爭端、嫉妒、憤怒、分裂、毀謗、挑唆、自大、紛亂。」（格後十二 20，以及哥三 5、迦五 19~21 等）

以基督為榜樣的忠告：哥三 18~四 6；得前五 21~22；斐四 17~32；六 1~9；羅十二 1~2, 9~21 等等。基督徒新生命的流露：羅十二 3, 6~8。在世俗中做基督徒：

「每人要服從上級有權柄的人，因為沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的...為此，你們也該完糧，因為他們是天主的差役，是專為盡這義務的。凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅；該敬畏的，就敬畏；該尊敬的，就尊敬。除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。」（羅十三 1, 6~8）

夢的研究歷史、聖經與靈修反省

盧 德¹

「我們探討夢，不是為了強化自我，而是要創造心靈的真實，從死亡中看見生命的意涵，藉著將想像凝固與強化而建造靈魂。²」

一、夢的研究歷史³

根據實驗室裡的研究，所有動物都會做夢，但唯獨人類擁有足夠的智慧，能夠記錄、思考、研究夢的整個過程，並賦予意義和洞見。許多考古甚至發現，部分極早期的史前洞穴壁畫，便可能是夢的記錄。

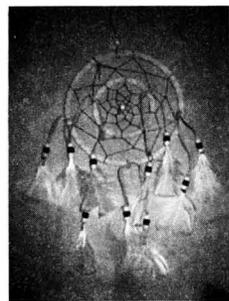
¹ 本文作者：盧德，本名楊素娥，輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，現任輔大神學院專任研究員，並開設宗教心理學及靈修學等相關課程。本文乃繼《榮格宗教心理學與聖三靈修》又一新作《夢與神話的靈修旅程》（2010.02 光啓文化初版），作者結合榮格學派心理學與基督宗教靈修學的整合發展。

² Anthony Stevens 著，薛綯譯，《夢：私我的神話》（台北：立緒，2000 初版），418 頁。

³ 以下主要參考資料為：Julia & Derek Parker 著，朱樸瑄譯，《解夢全書》（*The Complete book of Dreams*，台北：貓頭鷹，2005 二版），10~15 頁。筆者另作修改和補充。

（一）先民對夢的態度

早期的人類相信，夢是來自神的訊息，或是某種與超自然溝通的管道。埃及人早在四五千年前便已高度重視解夢，並對夢的象徵有一致的看法。《創世紀》裡特別記載若瑟（約瑟）在獄中為埃及王的司酒和司廚解夢；後來更因法老王連作二夢，召來的術士和賢士無人能解，唯獨若瑟正確依照上主的啓示解出，從此改變了他人生的命運（參：創四一）。除了聖經的記載外，早期的埃及人，如果遭受情緒上極大的困擾，或是希望祈求神明協助時，此人便會到神殿中睡一覺、孵化夢，然後請祭司為他們解夢，以此獲得神明啓示。



捕夢網

捕夢網是很久以前，印第安人所創的一件藝術品。根據他們的信仰，捕夢網是用來避免成人、孩童們的惡夢。為要使它起作用，他們會將捕夢網放在太陽升起之處，以便它能接收到日光。

根據印第安人，捕夢網必須被編織為如同蜘蛛網一般，這個網在它接獲一個夢時，便會過濾它。如果這是一則好夢，便會通過網間的洞，直接流向它的羽毛，這樣，此夢便會再回來。如果這夢是不好的，它將會被擒住，受困成為網間之囚，以致此夢將為太陽所燒毀，並永遠消失。

今天，您唯一要做的事，便是將它掛在房間。祝 好夢連連、美夢成真！

古希臘人深信夢有其神聖來源，並一心追求辨識夢的真假。荷馬史詩《伊里亞德》⁴中，邁錫尼王阿伽門農（Agamemnon）在夢中收到來自宙斯（Zeus）使者的指示。在類似巴比倫及埃及祭司的詮釋者協助下（希臘人從中學到了許多神秘技巧），希臘人也相信夢是神的旨意。他們也將夢運用在醫學上，把病人送到供奉「身體之神」的特殊神殿中。生病的希臘人會到這些神殿祭祀，在進行過這種宗教儀式後，希臘人會在神殿中入睡，希望能做一個身體恢復健康的夢。這些人經常會在神殿中待上一個星期，甚至是一個月，直到他們做了「正確」的夢為止。位在伊帕達諾斯（Epidaurus）的埃斯丘勒匹厄斯（Aesculapius）大神殿，可能是這些夢的朝聖之旅中最負盛名的地點。

中國史書《周公解夢》以認真的態度看待夢，也同樣是以預言的型態呈現出來，標示出天人溝通、交往的媒介，具有占卜吉凶與未來的功能。尤其是皇帝的夢，涉及國家大政、外交與戰事佈局，其重要性與嚴重性，足以改變很多人的命運，當然也有很多幕僚、占卜師、術士等協助皇帝解夢。民間所流傳下來的占卦等遺跡，均能或多或少看出古代中國人對夢的重視。

（二）希臘哲人釋夢

公元前五世紀左右，希臘哲人齊諾（Zeno, ca.460 B.C.）認為「**對夢的研究為自我認知的根本**」，這句話至今依然中肯、適切。另一哲人赫拉克利圖斯（Heraclitus, ca.544-484 B.C.）亦認為：

⁴ 荷馬（Homer，約公元前9~10世紀），古希臘盲詩人，相傳為兩部著名史詩《伊利亞特》（*Iliad*）和《奧德賽》（*Odyssey*）的作者。

夢境為個人獨有的世界，不必然是受外界影響的結果，即使是神明的影響亦同。大部分的希臘哲人會關心自己的夢及其所代表的意義，包括柏拉圖（Plato, 427~347 B.C.），他認為夢可以徹底影響一個人的人格及生活。在其著《斐多》（*Phaedo*）中，柏拉圖便描述了蘇格拉底（Socrates, 470~399 B.C.）因在夢中受到指引，而開始研究音樂及藝術。柏拉圖還認為：我們每個人——甚至是最善良的人——內在都存有肆無忌憚的野獸本性，它會在我們入睡時探出頭來。由於我們入睡後不再用理性克制激情，夢中的我們往往會做一些清醒時覺得丟臉的事。這觀念可能啟發了廿世紀佛洛伊德的見解呢！

到了亞里斯多德（Aristotle, 384~322 B.C.），終於為夢是神明旨意的觀念劃下了休止符，而嘗試以理性的方式來研究夢。他在《睡眠的神聖》（*De divinatione per somnum*）中指出：「大部分所謂的預言之夢，都可被歸類為純粹巧合，特別是這些夢都顯得過分誇張」；稍後他又說：「技巧最好的解夢者，便是那些有能力理解相似處的人。我的意思是，夢的呈現就類似水中倒影的形式」。在《自然短論》（*Parva naturalia*）中，亞里斯多德則認為，夢事實上是日常生活的回憶片段。進一步而言，夢反映了身體的狀況，因此醫生可以利用病人的夢，作為診斷疾病的方式。這觀念受到現代醫學創立者希波克拉底（Hippocrates, 約 BC 460~357）的支持，同時盛行於當代。希臘羅馬時代的一名醫生——白加孟的葛倫（Galen of Pergamum）——便受影響，遵循同一路線。例如，他記錄一位男士夢見自己的左大腿變成大理石，不久後，這個人便因癱瘓而致左腿失去功能。

(三) 羅馬人的夢觀

儘管柏拉圖和亞里斯德都駁斥夢的預卜未來之說，羅馬人對此仍深信不疑，而且有一些著名的事蹟載於文獻中。如：凱撒（100~44 B.C.）不理會卡波尼亞的預警之夢，結果遇刺身亡，繼任的奧古斯都（Augustus, 63 B.C.~14 A.D.）卻是對夢的指示百依百順、從無異議，不但因而躲過遇刺的劫數，還曾贏得戰事的勝利。

羅馬人阿提米德羅（Artemidorus, ca. 150 A.D.）著《詳夢術》（*Oneirocriticon*，或稱《夢的詮釋 *The Interpretation of Dreams*》）一套五大卷的巨著，被認為是第一本完整詮釋夢的專書。他在其著中主張：對做夢者而言，夢是獨一無二的；做夢者的職業、社會地位、健康狀態等，都會對夢中的象徵產生影響。他對夢的解釋極為敏銳。到了埃斯特安賽克斯（Astrampsychus, ca. 350 A.D.）著第二本《詳夢術》，對象徵的詮釋仍保有與維多利亞時期夢書的相似處，例如：「穿著紫色長袍，預示生一場大病的危險」、「手握著蛋或吃蛋，象徵著煩惱」、「赤裸裸地坐著預示失去財產」等等。

(四) 基督宗教的啓示夢觀點

舊約聖經中，充滿了對夢的記載；作為超自然事件，基督信仰讓夢為神的啓示此觀念再度抬頭。著名的故事包括《創世紀》中，雅各伯（雅各）在曠野夢見一座天梯，上主的使者在天梯上上下下⁵；而他的兒子若瑟（約瑟）更因六個重大訊息的夢

⁵ 見【夢例解析：雅各伯的天梯、呼召、搏鬥與蒙祝福】，本書 105~106 頁。

境，在關鍵時刻，徹底改變了他人生三階段的際遇和命運。《達尼爾書》（Daniel，《但以理書》）亦記載數則巴比倫王拿步高（Nebuchadnezzar，尼布甲尼撒，約逝於公元前 562 年）的夢，如同若瑟為埃及法老王解夢一般，在古巴比倫人無一能解的情況下，他們召來了達尼爾為國王解夢。

【夢例解析】達尼爾為巴比倫王拿步高釋夢

巴比倫王拿步高圍攻耶路撒冷後，他由以色列子民中選一些王室或貴族的青年，教養他們三年，期滿以後，他們便可侍立在君王左右。達尼爾等四個青年被選入宮，天主賜給了他們精通各種文字和學問的才智與聰明，而且達尼爾還通曉各種神視和夢兆。

拿步高在位第十二年，一連做了幾個夢，心神不寧，急於要知道這夢的究竟，不能入睡……。但因無人能解，占星者甚至對君王說：「世上沒有一個人能說出大王所問的事，從來也沒有一位君王，不論他如何偉大，有勢力，向任何巫師、術士和占星者詢問過這樣的事。」君王因此生氣，大發雷霆，下令消滅巴比倫所有的智者。

達尼爾機警明智地，去見被派殺戮巴比倫智者的阿黎約客，對他說：「請暫且先不要殺害巴比倫的智者，帶我去見君王，我要給君王解夢。」……當達尼爾見到君王，他對君王說：「大王所問的奧秘，不是智者、術士、巫師和占卜者所能告訴大王的；但在天上有一位啓示奧秘的大主！他已將那日後要發生的事曉諭給大王……。這奧秘已啓示給我，並非因為我比任何活人更有智慧，而只是為把

夢兆告訴大王，叫你知道你心中的思念。」

「大王夢見一尊巨大的立像。這尊立像異常高大，非常光輝燦爛，立在君王面前，相貌可怕。頭是純金的；胸和臂是銀的；腹和股是銅的；脛是鐵的；腳一部份是鐵，一部份是泥的。大王觀望，忽有一塊石頭，未經手鑿即滾下，擊中了立像，把鐵泥的腳，打得粉碎；同時鐵、泥、銅、銀和金立即完全粉碎，有如夏天禾場上的糠秕，被風吹去，無蹤無影；那塊擊碎立像的石頭卻變成了一座大山，佔據了全地。」

「現在我們要給大王解釋夢兆。大王，你是王中之王，上天大主賜給了你領土、勢力、權威和尊榮，凡有人居住的地方，田野的走獸，天空的飛鳥，都交在你手中，由你統治這一切，你便是那屬金的頭。在你以後，將興起另一個比你稍弱的國家，以後興起第三個國家，屬銅，她要統轄大地；相繼而來的是第四個，堅強如鐵的國家，就如鐵能粉碎擊破一切，這個國家也要如鐵粉碎擊破一切，至於你見腳和趾，一部分是泥，一部分是鐵，表示這個國家必要分裂，然而國內仍有鐵的堅強，正如你見鐵與泥相混一樣。腳趾一部分是鐵，一部份是泥，表示這個國家一部分強，一部分弱。你見鐵與泥混合，是說他們要與其他人種相混合，但是彼此不能相合，就如鐵不能與泥相混一樣。

在這些君王時代，上天的大主必要興起一個永不滅亡的國家，她的王權也決不歸於其他民族，她要粉碎和毀滅這一切邦國，惟獨她永存弗替，就如你所見那塊未經手鑿，即從山上滾下的石頭，把鐵、銅、泥、銀和金打得粉

碎一樣。偉大的天主已曉諭了大王，今後將要發生的事。這夢是真實的，夢的解釋也是正確的。」

後來拿步高又做了一夢，使他害怕、心慌意亂。他召來巴比倫所有的智者、巫師、術士、占星者、占卜者，卻無人能解。最後，達尼爾來到大王面前，說：「大王！這夢的意義，是至高者將要臨到我主的判決...

夢中，拿步高看見一棵高大的樹挺立在陸地中央，樹底下有美麗的落葉供野獸遮蔽風雨，鳥兒也可在樹上築巢。但在此時，一位來自天堂的使者命令這棵樹倒下，並將國王用鎖鏈捆在樹的殘根上，讓他像草食性的野獸一樣生活。達尼爾告訴拿步高王，樹木代表國王的權利與榮耀，而國王夢中受到的屈辱，則是要他知道，他必須承認天上的力量高於他個人，就如同他的力量高於原野上的野獸一般。

後來夢境一一應驗，這一切都臨到拿步高王身上。而在達尼爾身上，因為他具有一種卓越的精神、學識和聰敏，能詳解夢境，釋謎破惑；君王就將他達尼爾的名字改作貝耳特沙匝⁶。

⁶ 上述故事整理自聖經《達尼爾書》一、二、四章；第七章以後，更記錄了數篇達尼爾的神視（異象）及其預言。在他神奇的一生中，從被放逐、迫害、獲救等過程中，神蹟奇事不斷，總結他能得有這些啓示與恩賜，全因他「敬畏上主」的生命態度。他忠實地傳達上主旨意，成爲上主的忠僕。他的故事也啓示了我們：「敬畏上主是智慧的肇基」（箴一 7）；釋夢與靈修生活態度，實際上根本是同一回事。

從舊約中的夢例來看，內容充滿了上主的啓示，其預言性質遠甚於心理上的意義。這在以下論述「聖經教誨與靈修學反省」時，將作更多發揮。回到基督宗教的歷史發展，東西方教會均有教父對夢的啓示發表看法。如金口若望(St. John Chrysostom, 347~407) 傳教時表示，上主曾在他的夢中向他顯示；他也曾發表一段引人注目的現代理念，認為我們無需為我們的夢負責，因此也不必為了夢中出現的任何影像感到羞愧。奧斯定(St. Augustine, 345~430) 及熱羅尼莫(St. Jerome, 約 347~420 年) 也都宣稱，他們的人生方向皆受到夢的影響。

到了聖多瑪斯(St. Thomas Aquinas, 1225~1274)，他尋思「做夢的原因有時是內在的，有時是外在的」⁷：

「做夢的內在原因有二：一種是關於靈魂方面的，這是因為人在清醒時，他的思想和情感所關注的，睡夢時就會出現在他的想像裡……這樣的夢與未來的事，只有偶然的關係，如果真有相合的情形，那是偶然的巧合。另一做夢的內在原因是關於肉體的……例如，誰若身內有很多的體液，就會夢見自己是在水或雪中；為此，醫師們說應該注意夢，以便發見身體內在的情況。

做夢的外在原因也有二，即形體方面和精神方面。如果睡者的想像受到四周空氣或天上星體的影響，在他想像裡出現一些與天上星體的位置相符的幻像，這就是形體方面的原因。至於精神方面的原因，有時是來自天主，祂利

⁷ 聖多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas) 著，原載於《神學大全》第二集第二部第 95 題第 6 節，中譯本見第十冊，由胡安德譯、周克勤審閱(台南：中華道明會、碧岳學社聯合出版，聞道出版社發行，2008)，211~213 頁。

用天使，在夢中給人啓示一些事物……。不過，有時是由於魔鬼的工作，在人睡夢中出現一些形像。」

不幸地，中世紀以後的教會發展，環境與觀點均產生重大改變。當時的宗教法庭認為，夢多半是魔鬼的傑作，唯獨教會是上主旨意詮釋的權威；而出現在個人夢中的天啓，只可能是魔鬼的話語。馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）亦持同樣觀點，認為罪惡是惡夢的共犯及父親。

（五）中東地區的釋夢觀點

大部分的宗教都對夢懷有相當的敬意，不僅埃及、希臘、羅馬、基督宗教的世界裡重視夢，伊斯蘭信仰中的解夢，更多元化，也更有系統，原因可能是穆罕默德（Mohammed, 約 570~632）從一開始就很重視夢，《古蘭經》的大部分內容，便是在夢中收到的。他也為信徒們解夢，常要追隨者一一重述各人的夢、解釋重要的夢，而且叮嚀解夢者在提供意見時，也必須斟酌做夢者的個人特質。

阿拉伯早期最著名的釋夢者加度哈查曼（Gabdorrhachaman，約公元 772 年），其理論於 1664 年被整理成法文出版，書名《回教徒對夢的詮釋》（*L'Onirocrite Musulman*），是首度向西方世界介紹中東地區釋夢觀點的書。他認為夢是預言性的，只有那些「**頭腦清楚、品行純正、言無虛偽**」的人，才能解釋夢的意義。不過，他的釋夢更多是奠基於個人的直覺，而非對象徵的獨特詮釋。

(六) 歐洲觀點－科學性釋夢學的緣起

知名的占星家拉斐爾 (Raphael)⁸，去世之前兩年在倫敦出版了《皇家夢之書》(The Royal Book of Dreams, 1830)一書，運用「密碼」設計了一套釋夢程序，且其密碼均以優美的文學形式呈現，如「你的夢預示了一個憂鬱的敵人」，或「一個圓滿、愉快、歡樂的夢，描述了一場盛宴款待」。他引起了知識分子的關注，從而也開啓了學術研究對釋夢學的緣起。

爾後，法國科學家兼醫生毛利 (Alfred Maury, 1817~1892) 於 1861 年出版《睡與夢》(Sleep and Dreams)，可謂是當代科學性釋夢的起源。後來佛洛依德著《夢的解析》也引用他的論點與研究發現。毛利研究夢的方法，乃是設計一系列夢境實驗室，並由此印證了「夢是受外界刺激所引起的」，包括環境、飲食等外界因素，都會引發相對應的夢境內容；而入睡前的幻覺 (hypnagogic hallucinations)，更提供了他隨後出現夢境影像的胚胎和溫床 (an “embryogenesis” of his subsequent dream images)。在他的生涯中所主持的多次實驗研究裡，他常以自己為實驗主角，要求助理在他進入快速動眼期的睡眠時，以各式各樣的感官刺激，包括嗅覺和聽覺的刺激，期能找到外界刺激對於夢境內容的重大影響。譬如，有一回他的助理在他進入快速動眼期的睡眠時，用一根羽毛在他的鼻、唇之間搔癢，當晚他便夢到他鼻唇間的皮膚，被一堆火熱的瀝青給剝裂了。另一回他的助理拿著燙熱的熨斗靠近他，當天他便夢到一群搶匪把他的腳放置在火中，

⁸ 原名 Robert Cross Smith (1795~1832)，來自布里斯托 (Bristol)，因出版《預言年鑑》(Prophetic Almanac, 1880)，年售量超過十萬本，獲得極大成功，也因而成名。

以威脅他揭發藏錢的地點。他的實驗還指證了氣味對夢境的作用。譬如，他的助理點燃一根火柴靠近他的鼻子，他則夢到運送他雜誌的船爆炸了。還有一回助理打開古龍水瓶子，那氣味則使他夢到自己正身處在一家香水店中。

毛利也曾臥病在床，他的母親在身旁照顧他。他夢見自己身處於法國大革命的恐怖統治時代，被判有罪，並被帶上斷頭台。正當斷頭台的鋸刀落下時，毛利醒過來，發現床鋪的頂端塌了下來，正好砸到他的脊椎上方，正如鋸刀落下來砍中他一樣。凡此種種，使他深信不移，夢和導致它們出現的刺激，極可能同時發生。

(七) 當代思潮—心理學的誕生

上述歐洲開啓的科學性釋夢觀點，並未真正受到肯定和重視，直到潛意識理論開始發展後，當代對於釋夢的科學解釋態度，才算正式成立。而潛意識之說，最早起源於費赫德（Johann Fichte, 1762~1814）與其追隨者謝林（Friedrich Schelling, 1775~1854），他們提出懷疑：夢是否顯露了我們潛意識的恐懼及慾望。爾後直到佛洛伊德（Sigmund Freud, 1865~1939）於 1900 年出版《夢的解析》（*The Interpretation of Dreams*）一書後，以心理學觀點所作的當代詮釋手法，便正式展開。

佛洛伊德認為，儘管夢有可能受到外界刺激而引起，但「願望的達成」更是夢的主要基礎。根據他的理論，我們的夢反映了植根於嬰兒期、心中最深沈的慾望，同時也包含了嚴肅的意義。此一思潮展開了一系列的「精神分析」，使夢的工作與詮釋脈絡得到高度重視。遺憾的是，他過於偏激的性學觀點，引起了一些人的反感，榮格（Carl Gustav Jung, 1875~1961）與他合作了

一段時間後，便在這關鍵重點上產生極嚴重的分歧。榮格並不認為性問題是構成大部分夢境的根源，也不同意夢是隱藏欲望的結果。榮格開創了他個人獨到的見解，即集體潛意識（collective unconscious）及其原型（archetypes），認為夢展露了我們最深沈的渴望，即「真我」（Self）邁向終極圓滿的心願。夢讓我們瞭解潛意識的浩瀚以及真我原型的動態旅程，幫助我們進一步落實在具體的生活中。榮格暗示，夢事實上是真我傳達給自我的重要訊息，換言之，是潛意識與意識之間、真我與自我之間，動態的平衡與交往過程。

當代大部分心理學家傾向於同意榮格的見解，而非佛洛伊德的理論。因此，儘管釋夢並非易事，但它愈來愈被重視，並能由此導引至靈修旅程。這兩位開創當代心理學釋夢的觀點，已在〈第四章 佛洛伊德與榮格釋夢觀點〉中詳述，此處不再重覆，請讀者逕行參閱。

（八）其他觀點－實證邏輯主義與科技至上的懷疑論

自從佛洛伊德及榮格各自發表對夢的看法後，和夢相關的理論持續發展。如：波士（Medard Boss）在著作《夢的分析》（*The Analysis of Dreams*, 1958）中提及，夢不過是生活的另一個面向，它和我們清醒時的存在同樣不具意義。也有部分心理學家認為，夢不過是「清除磁帶記錄」；也就是說，夢將記憶清除，否則這些數不清的日常經驗及情緒，將雜亂地堆砌在我們心中。完形（Gestalt）技巧將夢視為組織及架構資訊的助力，因此做夢者必須考慮到夢中的各項元素，這些元素分別和心中各個「未完成的工作」有關。烏爾曼（Montague Ullman, 1916~2008）及齊瑪曼（Nan Zimmerman）於合著的《與夢同工》中結論道：

「如果要我以類比的方式，對各種不同的方式做出歸納，我可能會以蒸汽壺來比喻佛洛伊德的方法，以旋轉的鏡子比喻榮格的方法，再以填補坑洞的人比喻完形學派的方法。在蒸汽壺的例子中，承受壓力的某種物質，成功地改變表現形式，從蒸汽壺中掙脫。在鏡子的例子中，不斷旋轉的鏡子反映出自我未知的一面。完形學者則是忙著將過去遺留下來的坑洞填平，以準備好一片平坦土地」⁹。

無論如何，儘管至今實證邏輯主義與科技至上的懷疑論者，仍堅稱夢在人生中不具真實或重要的意義，但他們僅是少數。大部分人仍堅信，夢是協助我們過著充實人生的重要方式之一，古今中外皆然；甚且，立基於宗教信仰者，更對夢所具有的啓發意義，尤為重要。接下來，我們便針對基督信仰中，有關夢的聖經詮釋與靈修神學，作一綜覽、反省。

二、聖經的教誨、靈修學反省

（一）聖經中有關夢、神視、異象的啓示

大體而言，「夢」字在聖經中共約出現 175 次。其中做夢者包括了教內、教外，所有上主所願啓示的人，如：阿彼默肋客（亞比米勒）、雅各伯（雅各）、阿蘭人（亞蘭人）拉班、若瑟（約瑟）、司酒長與司廚長、埃及法郎（法老）、甚德紅（基甸）、三松（參孫）、撒慕爾（撒母耳）及撒烏耳（掃羅）、達味（大衛）、撒羅滿（所羅門）、瑪加伯、約伯、依撒意亞（以賽亞）、耶肋米亞（耶利米）、達尼爾（但以理）與巴比倫王拿步高（尼布甲尼撒）；

⁹ Montague Ullman and Nan Zimmerman, *Working with Dreams* (London: Hutchinson, 1983), p.62.

另外，岳厄爾（約珥）與匝加利亞（撒迦利亞）雖未直接陳述夢境，卻有許多關於夢的教導。

至於新約部分，除了瑪利亞的丈夫若瑟（約瑟）有很明確從上主而來的啓示夢之外，大部分的宗徒，如伯多祿（彼得）、保祿（保羅）以及被呼召的先知，如阿納尼雅（亞拿尼亞）等，多半也都經驗到神視（異象），並從上下文的脈絡來看，夢與神視（異象）類似，兩者皆由上主而來，只是前者乃出現夜間的睡夢中，後者則在意識清醒的白天所發生，只要分得清楚兩者間同中有異、異中有同的部分，也就是能明確地做「辨別神類」（亦即分辨此象徵是來自上主、自己或惡者），則兩者常是可以互通的。譬如：

上主說：「你們聽我說：若你們中有一位是先知，我要在神視中顯示給他，在夢中與他談話。」（戶十二6）

他...用極富鼓勵的話同他們講述了一個很可信的夢——即一個異像——使他們非常高興。（加下十五11）

你就以靈夢擾亂我，以異像驚嚇我。（約七14）

那許多攻擊阿黎耳的民族.....都要成爲一場夢境，有如夜間的異象。（依廿九7）

顯然地，在這些上下文的脈絡中，旨在啓示上主的旨意，即便有些是來自惡者的攻擊，卻不失「天人溝通」的意味。而且，夢、異象、神視等常能相通，獲得上主恩賜解夢的人，能鮮明地辨別神類，在「默感」（inspiration）與「直觀」（intuition）中一目了然，顯示這是上主白白給的恩寵，非人所能求、能學習得來的。

（二）智慧書中對夢的分辨、教導、提醒

雖然非人能求、能學習得來，但人仍渴望透析夢境涵義，

因此由夢而來的教導，廣泛出現在尋求智慧的《約伯傳》、《聖詠（詩篇）》、《箴言》、《訓道篇（傳道書）》、《智慧篇》和《德訓篇》中。不過，這些智慧書的教導，遠不及出現在歷史書中的觀點，視夢與異象為上主的啓示，得在默感中直觀上主異象，反倒多了些似是而非、模稜兩可的討論。

《約伯傳》中探討人生最爲尖銳的問題—現世中惡人享福、義人受苦的現象，如何解釋（見：約廿一、廿四）？約伯感慨地說：「天主有時藉夢和夜間的異像，當人躺在床上沉睡的時候，開啓人的聽覺，用異像驚嚇他，使人脫離惡念，使人剷除驕傲，阻攔他陷於陰府，救他的性命脫離溝壑」（約卅三 15~18）。但他反反覆覆地提出問題、討論、再詢問、再辯論……，最後只能輕描淡寫地指出：無論善人或惡人，都得走向生命的終極—天主—那兒；而在上主面前，人面對生命的奧蹟，無能解釋所有的現象：「他又像夢境消散，無跡可尋；又像夜夢，消失無蹤」（約廿 8）。最終，人只能臣服，將一切交託於上主。

在《聖詠（詩篇）》中，普遍認為夢如幻影：「上主，世人睡醒，怎樣了解夢境；禱醒時，也怎樣看他們的幻影」（詠七三 20）。《箴言》則主張人的幸福在於有智慧；智慧能指點人在世上享有幸福。但要如何求智慧呢？答案就是「敬畏上主」（箴一 7），其他一切僅止於現世所流傳，都是虛妄的。這在《訓道篇（傳道書）》中亦有同樣的見解：「多夢多虛幻，多言多糊塗；你要敬畏天主」（訓五 6）。《智慧篇》更明言諷刺了無知者的可悲：「那些驚嚇他們的惡夢，已預先通知了他們，免得他們死了，還不知道自己究竟爲什麼遭了難」（智十八 19）。最後，《德訓篇》提醒世人，小心夢似是而非、擾亂人的意念：

「夢境使無知的人想入非非；迷信幻夢的人，與捕風

捉影的人無異；夢裏看到的，與照鏡所見的相同。……占卜、算命、測夢，都是虛妄的；……夢境若不是出於至高者，你就不用介意；因為，夢使許多人誤入迷途，他們寄望於夢，卻大失所望。」（德卅四 1~7）

總結智慧書中對夢的分辨、教導與提醒，其實所持觀點是懷疑論。整體而言，對夢以及人生各種奧秘現象，即使提出問題、詢問和討論，都只是白費力氣，甚至會上當受騙，被夢的虛幻引入歧途。人再怎麼絞盡腦汁都無力回答這些終極問題，只有茫然。面對奧秘，唯獨「敬畏上主是智慧的肇基」（箴一 7）。

（三）先知書中的見解

相較於智慧書中的論辯，先知書的訊息因面對充軍時期的以色列民衆，便顯得較為實際多了。譬如依撒意亞（以賽亞）指出：「如同飢者夢中得食，及至醒來，仍然枵腹；又有如渴者夢中飲水，及至醒來，依舊疲憊，心裏仍有所欲：那攻擊熙雍山的各種民族，也將如此」（依廿九 8）；「我民族的守望者都是瞎子，什麼也看不清；都是啞巴狗，不能叫喚，只會作夢，偃臥，貪睡」（依五六 10）。言下之意，依撒意亞視夢為**內心慾望的投射、反應**，所產生的一種**幻影**，或甚至是一種**逃避**。因此就其提示，人應有**反省和面對真實（即上主）的能力**，而不是醉生夢死地生活在假象中。

耶肋米亞（耶利米）面對妖言惑衆的假先知，則很無奈地提出警告：「萬軍的上主，以色列的天主這樣說：**不要讓你們中間的先知和卜卦師欺騙你們，不要聽信他們所作的幻夢**」（耶廿九 8）。他語重心長的提醒還包括：

「我聽見了這些先知說的，他們奉我名預言虛妄說：

我做了一夢，我做了一夢！……他們互相傳述自己的夢幻，企圖使我的人民忘記我的名，如同他們的祖先爲了巴耳而忘記了我的名一樣。得了夢的先知，讓他傳夢；得了我的話的，就該忠實傳述我的話；麥稈怎能與麥粒相比？」
(耶廿三 25~28)

「我要懲罰那些預言和傳述幻夢，以自己的謊言妄語迷惑我人民的先知；我既沒有派遣他們，也沒有對他們有所吩咐，他們對這人民就絕不能有任何貢獻。」(耶廿三 32)

達尼爾(但以理)和匝加利亞(撒迦利亞)則都有啓示夢與各式神視的恩賜，但他們在處理和分辨上都非常謹慎。尤其對於不當放話的假先知、占卜者：「因爲忒辣芬所講的只是謊言，占卜者所見的只是虛幻，所報告的只是幻夢，只會以空言安慰人；爲此民眾流離失所，有如沒有牧人的羊群」(匝十 2)，顯示出先知對民眾極大的悲憫之心。匝加利亞更要民眾警醒，因爲夢的虛幻，不限於在睡夢中，一個人若是渾渾噩噩的，虛度人生，就是活在夢幻不實中。

(四) 新約中夢的啓示

《路加福音》和《瑪竇(馬太)福音》中詳細記載聖母瑪利亞如何由天使領報，以及若瑟(約瑟)處於休妻的掙扎中，如何由夢中得到天使的顯現和預許，並進而逃至埃及，躲掉了黑落德(希律)的追殺，而後又從夢中得到啓示，回到加里肋亞境內(見：瑪一~二章)。凡此種種的啓示夢，在在顯示上主透過夢來向人說話。不但如此，當耶穌受審，而比拉多明知耶穌無罪又不知如何開釋耶穌時，他的妻子差人到他跟前說：「你千萬不要干涉那義人的事，因爲我爲他，今天在夢中受了許多苦」(瑪

廿七 19)。顯然上主的啓示夢不僅給祂的選民以色列子民，也給凡有血肉的人：

「到末日—天主說—我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上，你們的兒子和女兒都要說預言，青年人要見異像，老年人要看夢境」¹⁰。

上述兩個例子的不同之處在於，前者若瑟給予夢的啓示極大的敬重和順服，而當他以此回應上主啓示時，也同時帶來救恩的實現；反之，後者比拉多明知是上主啓示卻不予理睬，使他成爲釘死救主耶穌的劊子手。

除了福音書之外，宗徒（使徒）們也多有與異夢類似的異象或神視，作爲上主啓示的管道。尤其是若望（約翰）宗徒，在其著作中充滿了各式如夢似幻的神視。但他的神視並非憑空虛構，而是滿懷神聖、奧秘、來自上主愛的訊息。總歸一句，他所要傳達的最重要訊息，便是用「真實的生命」來化解「不實的人生」。生命最弔詭之處，便是我們看爲真實的，其實是虛假的；而我們看爲虛假的，反而是爲真實。若望不僅揭露何爲真（來自天主的）、何爲假（人間捏造的），在他忠實傳揚上主訊息時，更邀請人以自由、以真實來選擇進入生命奧蹟的本身。

此外還值得一提的是保祿（保羅）。由於他的救恩經驗，有種「大夢初醒」的體驗，因而在其書信中，也力勸民衆要警醒：「你們該認清這個時期，現在已經是由睡夢中醒來的時辰了，因爲我們的救恩，現今比我們當初信的時候更臨近了」（羅十三

¹⁰ 這段應許在聖經中共出現三次，分別是：《戶籍紀（民數記）》十二 6、《岳厄爾（約珥書）》三 1、《宗徒大事錄（使徒行傳）》二 17。其重要性由此可見一斑。

11)。他倍感末世氛圍的急切，要求人要脫離渾渾噩噩、夢幻不實、虛幻度日的生活。

（五）早期教會先賢－猶太經師與教父

猶太經師 Rabbi Hisda 在《塔木德經》中說：「有夢而不解，如同收到信而不展讀」。這位知名的解夢者更指出，夢有警示和改造的功能，所以令人不安的夢，比愉悅的夢更重要，由夢引起的憂慮能防止惡夢成真、激勵我們改過向善。

戴都良 (Tertullian, 160~230?) 約於 203 年完成的《靈魂專論》(*Treatise on the Soul*)，在談論靈魂的性質中，將夢說成是一種「自我侷限的死亡經驗」。他認為「夢是上主對人顯示最常用的方式，這不是盡人皆知的嗎？」¹¹ 而且夢中靈魂出竅，正如肉體生命終止時靈魂會離去。不過，因為那個時代的主流思潮，明顯有靈肉二元論的觀念，所以在夢中靈魂終於得到自由，可以離開此一嫌惡的身體。總之，身體並非靈魂固有的憩所，故此靈魂在夢裡顯得騷動而從不安寧。此外，戴都良還認為，夢不是靈魂的產物，而是來自上主、魔鬼或大自然，靈魂如同旁觀者，只能眼見夢中情事的發生，卻無力介入。換句話說，夢是不受做夢者本人的意願或企圖所左右的，它具有自發的創造力。用榮格的話來講，「不是我夢，我是被夢」。在夢中，自己彷彿是主角，實則只是觀眾之一，有一更大的力量在主導我們夢境的發展。

羅馬帝國君士坦丁大帝 (Constantine, 272~337) 於 312 年見一

¹¹ 轉引自 Morton Kelsey 著，再斯譯，《夢的啓示》(*Dreams: A Way to Listen to God*)，香港：基督教文藝，1980)，59 頁。

異象一空中出現兩個希臘字母 xhi 和 ro—原本不得其解的他，後來在夜間做夢中，看見耶穌手持同一標誌顯現夢中，使他恍然大悟，決定在所有戰士的盾牌上，刻上此標誌。這



君士坦丁大帝的塑像
(英國約克大教堂廣場)

一經歷不僅使羅馬帝國贏得了戰爭的勝利，且此標誌也成了帝國的象徵。後來他不但信奉了基督，313 年更頒布《米蘭詔書》，終結了三百多年來基督徒的教難，他崇尚宗教自由，帶來和平，甚至促成了他的繼位者—戴奧陶西 (Theodosius, 379~395 任羅馬帝國皇帝)—奉基督宗教為國教。

後來的教父們，也多半對於夢的啓示持正面的態度。如：亞大納修主教 (Athanasius) 於 357 年所著的《聖安當傳》，也認為上主藉夢與人溝通，雖然人們不須對此大誇其口。額我略尼撒 (Gregory of Nyssa, 330~395) 也表示他有很多靈感是來自夢境的，並認為夢是上主的啓示。他的釋夢之道，很接近現代心理分析，認為夢是可用純粹心理學方法解釋的自然現象；即使站在基督徒的立場，他也同意上主能以預言、啓示配得神啓之人。他於約 380 年寫成的《論人之創造》(*On the Making of Man*) 說：「口渴者在夢中似乎置身泉水中央，飢餓者在夢中似乎在盛宴大席上，活力旺盛的年輕人夢中則會有與其強烈情慾相似的幻想」。此言甚為接近佛洛依德「夢是願望的實現」之說。因為睡眠中

的人，知覺和思維能力都休止了，所以人會做夢；而且，大多數人的夢是為情慾所引發，而力量最強的情慾便是性慾，所以人會做出荒誕的夢來。人在清醒時能以理性克制情慾，不致墮入罪惡，但理性在睡眠中不再警醒，使情慾有機可趁。

奧斯定 (St. Aurelius Augustinus, 354-430) 則可謂是最先體察潛意識心靈之人，他坦承「我抓不住自己的全部」，而且「靈魂永不安寧，除非找到上主」。因為夢境裡的內容如何，由不得他；但上主卻可能因著他犯罪的夢境而不悅。

約與奧思定同時期的希奈修斯 (Bishop Synesius of Cyrene, 370-413) 則將心智 (mind) 和靈魂 (soul) 作了區分，並以想像 (fantasy) 作為兩者互通消息的工具。心智，在意識清醒的狀態下面對既有的事實；靈魂，則關注將要發生的事，以想像為手段，傳達給意識即將發生之事。這一論點與榮格的見解相近，即：夢和想像揭示潛意識真相，以導引人格趨於完整、成熟，因此夢的意圖便成為潛意識透露訊息給意識知道的管道。

三、靈修神學反省

(一) 釋夢觀點的轉折

從上述釋夢的研究歷史、聖經教誨、靈修反省，大致可整理出幾點先民對於夢的理解：

1. 夢是超自然力量所引起的，不管是神祇或魔鬼，釋夢者的任務便是要分辨夢的善惡與真假，從而指點我們行事的方向。
2. 夢是睡眠中靈魂出竅的實有經驗。釋夢者要做的事是：明白靈魂經歷了什麼，並且採取必要的方法使游盪的靈魂復

位。

3. 夢是自然現象，是睡眠中正常的心智活動。這觀點開啓了智識分子的研究，不僅使夢與人格形成得到解釋，也使得夢的文化性格在民族誌中得到一席之地，進而透過宗教、藝術、神話、戲劇……等表達出來。

由於社會型態的變遷，人類歷史由游牧、農耕、工業化的人口聚集、到商業繁華的現代化大都會，這些時代的轉折亦伴隨宗教的式微，並因人類對於神聖力量的懷疑，原型之夢的影響力也逐漸喪失其神秘性。人們轉而把夢給做小了，只局限在私人意義上，釋夢也只剩下現實生活中狹隘的你我他，失去了體驗上主大能的機制。

（二）藉夢體驗上主的恩寵、與上主交往

實際上，新約描述聖神所帶來的恩賜（有人概分為五類，即治病、洞察/分辨神類、夢與異象、超感官覺知、說方言與預言），夢與異象便是其中之一，而且這一聖神的恩寵，是普遍地、白白地、毫無條件地賜予每一個人的。

既然夢是上主所賜的禮物與應許，是天主每天給我們的私人信函。因此，除非我們將之帶入靈修生活中，並以神類分辨的精神來解夢，成為與主密談的素材，否則便可能淪於虛幻的逃避，也白白浪費上主的禮物。同樣地，解不出來的夢，有如碰到尚未開啓或打不開的禮物般，有待我們在靈修生活中細嚼慢嚥、悉心品味，畢竟靈修沒有速成之道，解夢也是急不得的。

此外，由聖經的教誨來作靈修反省，我們也要小心、學習兩大靈修功課：其一，是**神類分辨**，亦即小心辨別夢境訊息的來源，究竟是上主、自己、還是惡者或假先知（或異端）等以幻

夢來迷惑人，使人因而喪失真理（或真相）與力量，這是我們應當謹慎與警醒的。其二，是**學習放手**，因為任何來自天主的禮物，作為一種「傳達天主愛情」的象徵，一旦達到了目標，便應功成身退。禮物畢竟是象徵而不是目標，與上主「天人合一」才是我們靈修的目標，千萬不要緊抓住象徵或禮物，而不要天主，否則就本末倒置了。

結語：心理學與靈修學的整合

至此，我們的重點和結論已相當清楚了：夢是一段靈修旅程，途中亦可能產生陰影（盲點），有我們看不清楚、講不明白的晦澀地帶，必須提供另類的洞見，而此資源就內在、潛藏於我們深處。尤其當我們不願看清某些困難、某些險惡的障礙、而刻意將它們從意識驅逐時，這真實就會在我們的夢中出現。它不僅只是一種規勸或警告，更是潛意識在發揮應對問題的跡象；它針對我們所必須面對的問題，動員潛意識的原型，整合內在思考的過程，以迎接即將發生之事，並自作準備。總之，解夢的目的，在於「使認知結構成為有意識的」，而且由於夢能把真相表達得比意識自我還要更直接坦率、更淋漓逼真、甚至擴大，以加強警覺，因此，它比清醒時所講的話更加可信。而這一切，統稱為「夢的啓示」，早在先民、乃至各宗教和文化傳統中，已被清楚地看見和善用。

無論歷史出現了怎樣的轉折，總歸一句：「往外看的人，做著夢；往內看的人，醒著」¹²。夢邀請人往內看，當人往內

¹² Joe Vitale & Ihaleakala Hew Len, PhD. 合著，宋馨蓉譯，《零極限：創造健康、平靜與財富的夏威夷療法》，台北：方智，2009。

看時，潛意識是再清醒不過了。《夢的啓示》一書引用某人在釋夢後生活與工作皆有新而深度的改變，他結論一句話說：「那是最高真實的呈現。當別人以為我入睡了，似乎在上帝看來才是最清醒之際」¹³。

顯然不只是啓示夢，隨著釋夢在歷史上愈來愈多的關注和發展，以及心理學的研究整合，幾乎所有的夢都具有啓示的意義。上述人類歷史、各宗教與文化、新舊約聖經（尤其歷史書）中，乃至當代社會科學的研究，在在顯示了夢的重要性，以及夢境內容所顯明的上主自我通傳與提示。夢並不決定未來，但它能指出一些事件發展的可能性。透過夢來靈修，不但自助，而且常有令人驚訝震撼的洞見。

¹³ Morton Kelsey 著，再斯譯，《夢的啓示》，7 頁。

創造恩寵中得解放

基督徒在華人民間信仰中反省

徐汶菁¹

華人是個具有悠久歷史文化的民族，擁有一個獨特的文化發展，但民間信仰中的人觀，卻篤信命運天定論、除煞解脫論。反之，基督信仰的人觀，是創造中上帝的形象。由於上帝主動性的創造恩寵，得以解放華人機械性宇宙觀的人觀，並以基督復合的恩寵解放消極被動的命運觀，以聖神愛中自由的恩寵解放沖煞的恐懼，最後以人的成義的恩寵解放現世利己的人觀。

前 言

尼布爾（H. Richard Niebuhr）曾說過：「當基督徒生活於耶穌基督的旨意下，他同時也生活在文化的權威之下」²。這正是當代亞洲神學家在宣揚福音時，所願意突顯的言論。背後真正的原因所在，是亞洲處境與西方教會相當不同；可是很遺憾地，我們的傳教（宣教）神學受到西方神學思想的影響甚鉅，透過尼氏一語道破，清楚地提醒我們福音宣揚必須通過文化作為媒介

¹ 本文作者：徐汶菁小姐，台灣基督長老教會會友，輔仁大學神學院教義系畢，現持續就讀於總修院，修習哲學課程。

² 尼布爾，《基督與文化》（台南：東南亞神學院協會，1967），35頁。

才可達成。誠如已故南非神學家大衛柏席 (David Bosch)³ 在其巨著《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》(*Transforming Mission*) 中提到，他認為每一個時代的基督徒，都該從他們的處境中探究基督信仰，以及宣教的意義。

神學發展至今近二千年來，神學家們不斷地努力嘗試，在不同的時代、不同的文化背景之下，藉由再解釋、再詮釋的努力，將神的愛與救贖，透過語言、文字和思想通傳於人。在這努力過程中，無可避免地需要借用不同時代與背景的文化特色，與之對話。對於基督徒而言，福音真理是絕對永恆不變的；但也不可忽視它對不同時代、文化、處境和不同需要的人，彰顯的方式會有所不同，這也說明了神學的建立是具有其時代性及地域性。正因如此，不少神學界的有心人士致力於兼顧基督與亞洲文化互不衝突的本地化神學之建立。

華人是個具有悠久歷史文化的民族，擁有一個獨特的文明發展，不同的生活環境及廣大遼闊的領土，使得華人在生活習慣、風土民情上呈現多樣化。但由於帝國朝代的繼承，政治上著重開闢疆土、一統天下的宿願，使華人雖在生活習慣上不盡相同，但其思考模式卻有著許多相似共通之處。當由西方傳入的基督宗教與之相遇時，華人的思考模式也具體地呈現在人性及對宗教信仰的表達上。基督宗教入華超過四百年⁴ 的歷史了，卻似乎未能真正在這廣大領土中落地生根，或許華人對基督信仰的排斥，並不盡然全是因為拜祖先、需拋棄傳統禮俗等關係，

³ David Bosch 於 1992 年 4 月死於一場車禍。

⁴ 以明朝 (1583 年) 利瑪竇來華傳教算起。廣義來說，早在唐朝已有天主教在華傳教的足跡，當時稱之為景教；「天主教」一詞的稱呼，則是由利瑪竇來華傳教才開始的。

思考模式反而可能占有更大的比例。

劉清虔牧師曾將華人思考模式，歸納如下的五點特色⁵：

首先，**經世致用的實用性思考**：以中國史上思想最為鼎盛的時期為代表，即不難看出這種「實用性」思考的表現。在百花齊放、百鳥爭鳴的春秋戰國時代，不論是儒家的忠恕之道、法家的嚴刑峻罰、道家的清淨無為，亦或墨家的兼愛非攻，所指引的不是在亂世之中的生存之道，就是如何富國強兵、安居樂業的「實用性」良藥。

再者，**中庸之道的折衷主義**：中庸是避免極端、合乎現狀，易造成不敢大膽突破的保守主義；折衷則是不願選邊站、面面俱到，因而不敢堅持原則。這種力求「無過無不及」的思考特色，易形成華人社會較不重視原則規範，如一個大鎔爐兼容各思想、各宗教的融合主義傾向。

第三，**語言使用華麗卻含混**：華語中令外國人認為最難學的地方，同時也是它最美的地方，便是其「形容詞」的部分，許多的成語、片語、雙關語等，足以展現其優美的語意，卻也形成在表述精確事物時，易流於語焉不詳。如以時辰計算時間，而一時辰中卻有兩個小時，造成三點五分與四點五十五分都同在一個時辰內。

第四，**擅長具體卻不善抽象的思考**：華人在思想上傾向於「具體」，企圖以具體事物來呈現抽象的概念及複雜的多樣思維。例如：「一柱香時間」、「一盞茶時間」以具體事物來表達抽象的時間概念。這種特殊的思考模式，讓人較不易觸及抽

⁵ 劉清虔，〈試論華人思想中的民間信仰〉《神學論集》147期（2006春），106~108頁。

象神、神的屬性，或是罪、恩寵、愛等抽象概念。

最後，**自我中心與家庭主義**：華人對於「我」、「我群」的觀念十分強烈，凡是劃分在「我」的範圍內，就能無條件被接納；反之，就有可能受到排斥。這些思考模式也同樣影響華人對信仰的追求，呈現出泛神論、偶像崇拜、算命風水和神的利己性等特色。

相對地，西方人的思考模式是以希臘哲學為基礎，「驚奇」是其思想的發軔起點，對所處的世界進行觀察，進而發出驚奇讚嘆之情，開始對這世界的本質進行思考。隨著「本質」而來的思考，西方人所關注的是結構的問題、意義的問題、作用的問題、生成變化的問題，甚至是功能與目的的問題。其次，在語言的使用上，雖未能如華語之美感，但由於文法的嚴謹、動詞時態的變化、名詞具有性別之分等，使其語言表達的精確度極高。另外，在西方人思想中的一大特色，即是差異與類比的思考模式，在追求探討萬事萬物之根本時，透過觀察與思考分析事物間的普遍性和差異性、區分事物的表象與本質的不同，甚至對於時間有著現世及永恆的辨別。這思考模式導致西方人致力於對真理、本質的追求，也包括了對宗教真理的尋求。在這思考模式的呼應下，確實使西方世界幾乎全面性地受到基督宗教的洗禮。

在如此差異的思考模式下，呈現的宗教信仰內涵著實也有極大的相異處；且在不同的宗教信仰中，也深深影響著人們對人觀不同的看法。本文將略談普及於華人世界中民間信仰的人觀；然後引用德國神學家莫特曼《創造中的上帝》一書對於人類的理解，介紹基督宗教的人觀；最後嘗試將此東、西有別的人觀作一對比，也企圖以基督宗教創造恩寵中的人觀如何在華

人的民間信仰裡，與之對話並提出新見。期盼能為走向華人宣教的旅途中，盡一己棉薄之力，更期能以基督徒身分共同參與此時代中的信仰使命。

一、華人民間信仰中的人觀

(一) 在「宇宙」中的人

在三界的宇宙觀中，到底人是處在何種位階中？早在殷商時期，華人對宇宙與世界的關係，已有特殊的見解。在天、地、人一體的思想架構下，視這世界是一個整體，並以一個中心向四方無限延伸，是由對稱而整齊的空間所構成的整體⁶。天、地、人三才之間，具有密切的關係，任何一種異樣的變化都是一種特殊的預兆，任何一點特殊的現象都可能引發另一個對稱的回應，故古人在思考天、地、人、鬼的問題時，總把整個宇宙當成渾然合一、籠罩一切的整體，並產生一種根深蒂固的「秩序感」⁷。在此「秩序感」中，人身處於整個宇宙，非以「主體」角色跳出來觀察整個宇宙，亦不把宇宙當作「客體」為認識的對象，而是在這井然有序的宇宙整體中。為此，因人相信有一種神秘的規則存在著，人只要遵循這些規則，就可以有充分的安全感，得以掌握命運。

將天、地、人、鬼聯繫起來成為整體的基本要素，即古代源遠流長的「陰陽」、「五行」、「八方」等，它們貫穿一切

⁶ 劉清虔，《神、人、生死》（台南市：人光，2003），62頁。

⁷ 葛兆光，《中國思想史第一卷：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學，1998），224~225頁。取自同前註，63頁。

領域，使天、地、人、鬼之間形成一個可以互相聯繫的大網絡⁸。它們彼此間有著共同存在的方式，亦可互相發生神秘的聯繫與感應。方技和數術也就是依此思想，再加上人們的聯想與體驗，而發明的一種趨吉避凶的技術。這般的宇宙觀，學者浦慕洲指出，是個機械性的宇宙觀⁹：鬼神的世界被限定在既定的框架內，對於那些不為人所喜的鬼神或事物，在一定的方法運用下，可為人所避免或消除。另外，古人雖將宇宙分為天、地、人三部分，但往往又將「地」與「人」歸為一類而與「天」相對應，地上之事遂歸於人間事務，所有關於「人」的事務，都可能與某種天理相呼應，而產生可追究的法則¹⁰。舉例來說，如卜卦知運勢、紫微斗數的占星術知命理，及面相學和手相學等。

此外，華人民間信仰的「三界公」（即天界、地界、水界三界）崇拜，整體而言，可說是仍停留於神話式的宇宙觀中，以大地為宇宙的中心，分為「天界」、「地界」、「地下界」三層，此稱為「三層式宇宙觀」。「天界」是天上眾神的居所，「地界」是人類的住所，也同時充滿著亡靈與神鬼，故人必須為神鬼建廟，以祈安求福；廟宇成為神人交會之處，當廟宇舉行大祭典時，即是神、人、鬼同歡時刻。「地下界」則是海龍王住的海宮；另有十殿閻羅所住的十八層地獄，此乃亡靈受審及監禁之處；不過，亡靈尚有另一處繁華的地下界「陰間」可生活著，靠著活著的親人所供給的房屋和錢幣，繼續過著逍遙自在

⁸ 劉清虔，前引文，284~285頁。

⁹ 浦慕洲，〈睡虎地秦簡日書的世界〉《歷史語言研究所集刊》第六十二本四分，19~93頁。

¹⁰ 劉清虔，前引書，63頁。

的生活¹¹。

三層式的宇宙觀是以「地界」（人界）為中心，向上延伸為「天界」、向下延伸為「地下界」的體系。人表面是屈服於天，受制於地的有限體；但有趣的是，那管轄人的天與地卻又是以人的主體所延伸，換言之，是一種「擬人」或「摹擬」。這樣的矛盾現象，使得原本應是在三界之中最具有優位性的人界（神明與鬼靈皆須依賴人才可撐起其世界），卻自貶於天界和地界之下，視神靈力量遠大過於人，人須膜拜以求得平安。由此可見，華人民間信仰的發展，並非依循理論脈絡，而是隨人民的生活需求而轉化¹²。

（二）命運天定論

民間信仰裡典型的命運觀，是「落土時，八字命」的信仰。人的命運由天所注定，是與生俱來的，人力無法改變，除非藉由巫術力量，才可使之更改¹³。所謂「八字」就是「生辰八字」，以人出生時的年、月、日、時所配合的八個「甲子」計算，這是個人命運的紀錄，也是上天賦予人一生中吉凶的命運符號。因此華人的民間信仰裡，算命風氣極其普遍，上至王卿貴族，下至市井小民，無不樂中於探知天命、為人預測吉凶的方法。所謂「卜卦」，事無大小，必求神問卜，以神靈指示為行動與否的依據；而「命理術」則是利用「四柱推命法」（所謂「四柱」就是俗稱的「排八字」，將人的出生年、月、日、時化為甲子排為八字），

¹¹ 同上，65 頁。

¹² 同上，66-67 頁。

¹³ 董芳苑，《信仰與習俗》（台南市：人光，1988），72 頁。

八字成格無破，即為富貴命。

除了「生辰八字」外，人的命運也被注定於他的「容貌」、「手紋」、「骨格」、「姓名」、甚至「印章」與「風水」中，透過這些觀察，可洞察人的命運。也因此，有透過觀「面相」、「手紋」和「摸骨」的「相命術」；分析人的「姓名」、「筆劃」、「印章字體」等的「測字術」與「姓名學」之盛行。

為何「命運天定論」的觀念深植於華人心中呢？可以以下五點說明之¹⁴：

1. 生存危機之經驗：在經歷苦難與殘酷的生存經驗後，先民深深地體認到凡事似乎有著神鬼支配著，否則為何有剝奪生命的現象發生呢？因此，漸漸養成一種無法把握自己命運的心態產生，進而有一種「聽天由命」的態度，認為人的命運由神靈所注定、所支配著，形成凡事委諸於神鬼來決定自己的命運。
2. 天災地變之領悟：先民生存於這美麗卻變化不定的自然裡，一面體會大自然的恩澤；另一面卻也感嘆於大自然的無情。洪水、地震、戰爭等天災人禍的發生，使人領悟到自己的無助，人永遠無法勝天。於是，以一種人生禍福的天定觀，相信災難是天意、苦難是天定，人的命運一定有位冥冥的主宰支配著。
3. 努力成敗之體會：面對為何人人的努力是一樣，卻獲得不一樣的結果（有人十分成功、有的人卻一敗塗地），如此之大的差異？先民們歸納出凡事都要靠「天時」、「地利」、「人和」、「運途」等安排，除自己努力外，還必須加上神明

¹⁴ 同上，74-77 頁。

的協助才可得以成功。

4. 完美缺憾之感受：對於人世經驗裡的完美與缺憾之差異現象，為何人有聰明與愚拙之別？長命與夭壽？富與貧？天生健康和生來殘缺？等令人質疑的問題，先民們以命運天定的信仰去尋找答案，結論出「凡事不必人計較，一切都是命安排」。使先民養成一種消極被動的觀念經營人生，逆來順受、安分守己，因為畢竟人是無法勝天的。
5. 天命思想之鼓勵：先民自古篤信「天命」，相信上天主宰萬象，尤其注定了人的生死禍福。這觀念連被稱為「至聖先師」的孔子也甚為推崇，《論語·先進篇》中曾言：「生死有命、富貴在天」。這「天命思想」所強調的，在於認定「天道」為「人道」之所本，「天命」就是「天道」，而「人道」（人的命運）則受制於「天道」。

總之，對於人觀的理解在命運天定論的脈絡下，以命理學的系統性，將人拋擲在由天干、地支，與陰陽、五行、四時配合形成的系統中，去認識一個人。以面相學對「人」的直觀性說明一個人在其形相、氣色等所呈現的命運動向。或以姓名學中對「人」的象徵性，認為「名字」是一個人的象徵性稱謂，足以左右一個人的命運¹⁵。

（三）除煞解脫論

「命運天定論」是基於機械性宇宙觀，在一定法則下可測知人的命與運，但人的現實經驗裡，卻總有「諸事不順」之時，此時就必須除去在生活週遭的凶神惡煞，以求得平安。面對命

¹⁵ 劉清虔，前引文，288~289 頁。

運中仍存在的一些不確定因素，則需要一些特殊的方法將之「鎮」住，因此華人民間信仰中盛行各種除煞的儀式與符咒。

「除煞解脫」具有濃厚民間道教色彩，以符咒為代表。符咒是一般道教所用的符文咒語，作用在於治病、驅邪、消災¹⁶。施符唸咒是一種流傳甚久的巫術，並非人間之事，是上界仙人傳授與人的技術，所以人憑己力私畫的符咒是無效的。符咒主要藉施咒之人溝通上下界，藉助於上界之威力制伏下界。在民間信仰中，幾乎人人會至廟裡求一靈符保平安，舉凡食、衣、住、行、生、老、病、死均有符咒可予以保護。

除煞解脫下的人觀，在民間信仰中，認為當人所遇諸事不順時，可能就是沖犯到禁忌、神煞等，使人的身體、精神或生活次序受到干擾，常見的解決方法便是請法師作法、施符唸咒，來消除身上所沾染的穢氣。這是民間信仰中除命運天定論外，另一重要的人觀，此作法有著對「人」的預設¹⁷。

1. 神鬼人三層式的人觀：命運天定論中，主要是論「天與人」的機械性關係，可透過各方術知曉人的命運；那麼，除煞解脫論則是在於「人與鬼」之間的有機連帶。所依循的理論是善靈必勝惡靈的「必然性」，藉由法師除煞的過程中，有請四方的神明助力，必能有效地押煞、收鬼、斬凶，人雖受制於神鬼，卻仍可靠神解除鬼的約制。但是，對於何時、何地會招禍鬼魅的騷擾，人卻不得而知，而且因有許多禁忌誠條，一旦沖犯，只有透過除煞驅邪才可解決。換言之，在民間信仰裡，「人」是一個不斷朝向解脫的存有

¹⁶ 同上，290 頁。

¹⁷ 劉清虔，前引書，107 頁。

者，整個信仰的精髓即在於人企圖藉助各種方法擺脫靈界干擾而尋求解脫¹⁸。

2. 魂魄體三元論的人觀：人受到干擾時需除煞，除肉體外，還有靈魂。這也說明了早期華人文化中的二元人觀，魂就是靈魂，魄則是肉體，而後受到民間道教的影響，再將魄與體分開，產生了靈、魂、體三元論的人觀。道教認為人的魂魄若在體內安分守己，則可使人健身和求仙。若人的魂、魄受到驚嚇，只剩一副軀體時，則需以收魂大法將人的魂魄收回。或者，人的身體受到干擾而百病叢生，就需施符唸咒、鎮邪驅魔。

綜觀上述二種人觀，除煞解脫論的神鬼作用是直接而明顯的，它們活生生地參與人的生活。命運成了人一生中無可避免的既定因素；還有種種看不見會加害於人的鬼魅存在著，人生活在害怕種種沖煞所帶來的厄運恐懼下，因此民間信仰中強烈地呈現這樣的人觀，使得人們在敬神與祀鬼方面皆不敢怠慢。

二、基督宗教人觀：人類，創造中上帝的形象¹⁹

（一）神的形象：對人類最初的委任

聖經對人被創造為神在地上的形象，並未提出任何具體的理由，卻一直是神學人學中基本的核心概念。以《創世紀》一章 26~27 節的譯文出發。神說：「我們要照著我們的形象，按

¹⁸ 同上，109 頁。

¹⁹ 莫特曼著；隗仁蓮等譯，《創造中的上帝》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），291 頁。

照我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形象造人，乃是照著他的形象造男造女」。在這段文本中，是由引言、決斷、人類被造、祝福及委任和供應所組成。特別是在神創造人時，是出於一特殊決斷。當神創造光時，「上帝說……於是就有……」（創一3）；創造動物時，「上帝說……就造出……」（創一20）。唯獨神在創造人時，不是經由神創造性的話語，而是出自他特殊的決斷。決斷之前的話語是上帝自己對自己所說的話，這是一種自我勸勉，在決斷中，決斷者首先對自己發生作用。上帝委任自己為祂的形象的創造者，才創造出這個形象²⁰。在此決斷中，也說明了上帝被限制在這單一的可能性中，同時他又自我降卑（Selbsterniedrigung），把自己的形象和榮耀「移植」到受造者——人類——之中²¹。

柏拉圖「原型—表象」的思想基礎，是先預設在上帝中有一個「原型」，人類是按照這個模型被塑造出來的，這樣的說法可與新約的基督論作一連結。基督是具有「上帝的形象，萬物是藉由他而被造」（西一15~16），作為上帝的首生者「上帝的兒子」，他也是眾信徒「要效法他的模樣」的「長子」（羅八29）。換言之，人類是沿著基督所是的神的形象的「方向」被造的，這是人的使命的整體趨勢，所以人類被造是通向道成肉身的²²。

作為神的形象，人與神肖似，並是祂在地球上的代表，不

²⁰ 同上，294 頁。

²¹ 同上，295 頁。

²² 同上，296 頁。

只是表現在統治萬物上的神聖委命，更重要的是，形象本身已具有了神聖「顯現的模式」反映。誠如 W.H. Schmidt 在《祭司文獻的創造歷史》中所說：「人類在哪裡出現，他就在哪裡出現」。人類是神的榮耀的反映。在這個形象的特定關係中，隱含著一個重要的觀念，上帝先為自己創造了形象，而後進入和這個形象的關係中，最後，才說到以這個樣式被創造出來的人。和上帝相像是先意味著上帝與人的關係，才有人與上帝的關係。強調的是上帝主動地把自己先置於和人的特定關係中——一種讓人成為祂在地上的形象和榮耀的關係²³。

（二）基督的形象：對人類的彌賽亞呼召

基督信仰延用舊約的思想，將天主的面貌置於人類歷史中，納匝肋人耶穌、死而復活的基督，是人類歷史中的上帝形象²⁴。保羅在格後四 4：「基督本是神的像」，他是以真正拉比的方式將創一 26 和《詩篇》八章結合一起，神的形象和祂在地上的榮耀是連在一起的。對保羅而言，這樣的論斷是基於向他顯現的復活基督，以致在《歌羅森西書》中，作者將其投射回到創造之時，稱基督為「那不可見神的像，是首生的，在一切被造的以先，因為萬有都是靠他造的」。

作為不可見之神的形象，基督是被造物中的調停人、世界的和解者和神聖統治的主²⁵。上帝通過祂完美的形象在地上進行和解和救贖，一切新的、真正的創造是通過基督開始的，他

²³ 同上，298 頁。

²⁴ 谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓文化，1991），180 頁。

²⁵ 莫特曼著；隗仁蓮等譯，前引書，305~306 頁。

同時也是最初創造的奧秘。人類願恢復同上帝的相似性、與祂的形象的關係，可透過在信徒與基督的團契中實現，「你們領洗歸入基督的，都是披戴基督了」（加三 27）、「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」（加二 20）、「效法他兒子的模樣」（羅八 29）。總之，保羅將人是神的形象清晰而具體化為以基督為中心的信念：「人是基督的形象」。

在此新形象中，人與神的關係有了進一步的轉變：原在神面前，人是完全待命的態度，猶如僕人面對主人一樣；而今，透過耶穌的新啓示，人與神的關係成為父與子的關係，主人是父，僕人是子。人的生命有著聆聽交談的意義，在與基督同受苦、同享榮耀之時，也同是神的後嗣，與基督一同呼叫：「阿爸，父！」對於不斷在其行為中向世界開放、尋求自我實現的人類，關於自己的使命問題，是不會滿足於只是暫時性的回答，這種無止境的開放性，超越了人在世界上所遇到的一切，最終指向上帝²⁶。因此，人的開放性與自我實現可說是一種孝愛的表現，是不斷地向父開放。

另外，以基督為中心的思想也使「創造論」建構為一完整的教義，新約承繼舊約，這教義在生活中可產生實際的影響。舊約中肯定人在創造中的重要性，人是一切受造的中心與高峰；新約更以基督降生為人的事實，更加肯定人的獨特性，是創造的中心。同時，激發我們重新認識天父的愛，對於真實存在的世界有一種基本的信任：萬有的存在不是出於偶然，而是出於上帝的大愛，接受耶穌基督即接受上帝的愛。

²⁶ 潘能伯格著；李秋零、田薇譯，《人是甚麼》（香港：道風山基督教叢林，1994），72 頁。

(三) 上帝的榮耀：人類的末世榮耀

人既是按照上帝的形象所造，本身也就是上帝在世界上的榮耀。如同愛任紐所說：「人是上帝的榮耀」。人類受造的目的可說是爲了神的榮耀而按祂的形象所造。以人類社會學的角度論之，無論一個人得到甚麼樣的任務，由於他得到了這一任務，這任務就成爲他的事情，並且當他越是在爲這件事操勞時殫精竭慮，他就越是借助這件事情而同時實現自身²⁷。換句話說，人在榮耀上帝的同時，被以神的形象所造的受造物自己也更加實現了對他們的期望。

人，作爲上帝在地上的形象，不僅受上帝委託，也是上帝在其創造物中顯現的模式，故作爲神的形象，人類與上帝在其創造物中的臨在是一致的；透過耶穌基督，作爲神的兒女，又和上帝恩寵的臨在是一致的²⁸。同時，要求人效法耶穌基督時，也把人帶進了一個新的創造末世歷史中。正如保羅所說，轉向基督，那使人心不了解上帝、心靈不自由的「帕子」得以除掉，上帝即將到來的榮耀照亮復活基督的臉，也同樣於此時此地照亮因聖神充滿的信徒們，因他們是「敞著臉」反映上帝的榮耀（林後三 15~18）。但另一層面也可說「上帝是人的榮耀」²⁹，當上帝的榮耀進入受造物時，他們變得和上帝相似，成爲祂的形象。「與恩典一致的形象」（*imago per conformitatem gratiae*）超越自

²⁷ 同上，73 頁。

²⁸ 莫特曼著；隗仁蓮等譯，前引書，309 頁。

²⁹ 由波拉努斯（Amandus Polanus）提出。參閱 J. M. Lochmann, Reich, *Kraft und Herrlichkeit* 《國度、力量和莊嚴》（München, 1981），45 頁。

己而指向「與榮耀相似的形象」(imago per similitudinem gloriae)³⁰。

在末世的幅度上，人與上帝的合一包括了「看見」的概念。面對面的相遇時，看見了神的真身，也使得看見者轉化為被看見者，神再一次更深地允許人類（祂的兒女）參與祂神聖的生命和美。參與神聖的本性，與祂相似，使人成熟進入完美的相似，這是天父應許給其兒女榮耀的標誌。從最初創造中以神的形象而造的相似，變成與基督彌賽亞團契中神的兒女身分，最後轉化成在新創造中上帝末世的榮耀。

總之，基督宗教信仰關照下的人觀，人的存在是依賴上帝的創造，且是因著祂的形象而造，人與神是具有「相互關連」的關係。在這關係中，包含著神對人類極大的愛與恩寵，是上帝主動俯就與善意，賦予人一種成為祂在地上的形象和榮耀的代表；基督降生為人作為不可見的神的形象，通過他完美的形象，在地上進行和解和救贖，使人恢復同上帝的相似性、與其形象的關係，是更加親密的關係—父親與子女的關係（因著基督為長兄）；藉著聖神，使具有神兒女身分的人類，將神的榮耀與形象與祂在世界中的臨在成為一致，是不斷地被轉化，一次又一次地肯定活出上帝兒女美好的生命，同時，生命的整合是更加趨向末世的圓滿。

三、在恩寵中得解放

本文結合東方教父的觀點與莫特曼的思想，說明「恩寵」的意義。對東方教父而言，恩寵是神性本質的奧秘延展，不是受造的，並且貫穿整個受造界。故從創造—救援—末世圓滿整

³⁰ 莫特曼著；隗仁蓮等譯，前引書，309頁。

體是一個恩寵的呈現，其基礎是上帝的愛，目的是賜人生命，恢復人原有的上帝形象³¹。至於「解放」（liberation）指涉一個動態性意涵，邁向「自由」（liberty）的過程；過程中能使之脫離³²、獲得釋放，因此也可說是一個使人脫離宰制、脫離束縛而邁向自由的過程。此外，「解放」也有指涉一種擺脫宰制後所達成的狀態，此時「解放」等同於「自由」（liberty or freedom）³²。

（一）以上帝主動性的創造恩寵解放機械性宇宙觀人觀

基督信仰中，人並非可獨立被理解或注視的，他的存在是依賴上帝，其特性是來自上帝的賜予³³。人的一切依附上帝而存，也唯在此種與上帝關聯的狀態下，人才可成爲真正的人。這份「相互關連」完全出自上帝的主動恩寵，也是上帝的俯就與善意，即是「居高位者對其屬下的善意」、由上而下的善意行動，好比君王對百姓、有權勢者對臣僕的大方態度³⁴。

在上帝特殊的決斷下，祂將自己限定在「祂的形象」的單一可能性中，同時又以自己的形象創造了人類。這是在上帝「內」的一種意願，透過祂的自我給予（自我通傳），將自己成爲一禮物送給人類。基督信仰對人的理解，在此基石下，相信人正是爲此目的而受造，在此一召叫內塑造了人的本性，在他內有了一種渴望，使他追求滿全。換言之，在人的存在裡，有一種對

³¹ 參 <http://hk.knowledge.yahoo.com/question/?qid=7006103000122>

³² 劉清虔，《邁向解放之路》（台南：人光，1996），236 頁。一般就的理解，。

³³ 劉清虔，前引書，209 頁。

³⁴ 溫保祿，《天主恩寵的福音》（台北：光啓，1992），13 頁。

福音喜訊的渴望³⁵，同時朝向實現上帝使人成為祂在地上形象和榮耀的關係。人與神的關係是如此親密、信任和依賴，當人願以謙卑的心面對自己的命運時，相信自己的一切都在上帝的掌握中，故不用汲汲營營去得知自己未來的運勢。

相對於機械性的宇宙觀，人與神的存在並沒有如此的必然性。機械性的宇宙觀，視人是被「天」投擲在世界上，未能有自我的主宰能力，一生的禍福已由其出生時辰所定。人在面對自己的命運時，存在著極大的「不確定性」和「矛盾性」：一方面，「命」具有「必然性」，有一定的法則；另一面，「運」則具有「偶然性」，人的禍福之因完全是偶然事件，故藉由許多方法探知天命、預測吉凶。人不需要透過神來理解人，人所關切的是命運，而神對人的命運主宰尚不如時辰、星相等，神最大的功用是在乎保護人的平安與日常生活的平順³⁶。

這樣建構下的人觀，與基督宗教的人觀相較，似乎較缺乏「本質性」及「積極性」的幅度，因為在面對人終極生命的價值與意義時，未能對「人是甚麼？」提出適當的說明。在基督宗教裡，以上帝的主動俯就恩寵出發，為「人的本質」清楚地說明是以上帝的形象而造的，同時透過神的自我給予，使人與祂建立一相互的關係，在祂內，人得以認識自己、也認識祂，而能更加積極地尋找生存的意義與價值。

(二) 以基督復合的恩寵解放消極被動的命運觀

在華人思想中的民間信仰，因為相信命運天定，在社會生

³⁵ 同上，130 頁。

³⁶ 同上，209 頁。

活中的表現：男女相親先要「比對八字」，婚喪喜慶要請術士「擇日擇吉」，嬰兒出生要「算命」與「命名」，厝宅及墳墓的營建要相地「看風水」，另外，凡舉耕種、疾病、求職、搬家、訴訟、升學等善男信女慣例，均會到廟宇「抽籤問卜」，祈求前途順利³⁷。這是基於相信天、人之間具有既定的關聯性原則，照理而言，應是沒有可以改變的可能性；但在人生活經驗中，實際的感受與遭遇，仍存在著許多改變命運的法事，目的是使人知道自己的未來運勢如何，而能趨吉避凶、遠離災厄痛苦。基本上，所求都是人在宗教中的基本要求。

田立克 (P. Tillich) 認為，人的生命裡存在著一股對命運的焦慮，而死亡的焦慮更是命運焦慮的活動界限³⁸。宗教信仰基本上是為要回答人的焦慮狀況，希望藉由信仰能化解焦慮所帶給人的不安。在命運天定論下的人觀，因受到特殊神秘法則的支配，一方面，人無法以自己的努力改變命運，無形之中將人的生命現象約束在固定的疆界中；另外，限制了人生活起居的自由，導致人處於疑慮不安的狀態中。在此觀點下的民間信仰，面對命運的焦慮時，所提出的見解，反而易形成了消極被動的人生觀。

相較於基督宗教回答人們命運焦慮的問題，可由基督復合的恩寵提出回答。首先，降生為人的基督，確認了人是一切受造的中心與高峰，更加肯定人的獨特性，是創造的中心。爾後，願為世人犧牲自己、死而復活的基督，使每個人都可以說「基

³⁷ 董芳苑，前引書，87 頁。

³⁸ 田立克著，胡生譯，《生之勇氣》（台北：久大文化，1987），43~45 頁。

督爲我死了」。因爲基督的死使人可與他成爲一體，正如保羅所說：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著，並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活，他是愛我，爲我捨己」（加二 20）。

因此，通過基督完美的形象，上帝在地上進行和解和救贖，一切新的、真正的創造是通過基督開始的，人類恢復同上帝的相似性、與其形象的關係，使人與他復合。這是一種在基督裏新生命的學習，人們不再按自己的習性來行事爲人，而是學習以新的角度來立身處世³⁹，當然也包括了人內在本存對命運的焦慮。所以，在基督宗教裡，人們在面對命運的焦慮時，透過基督，能以更加積極的態度參與生命中所擔心害怕的未知之事。

民間信仰與這樣的生命觀相較，無論是無法改變的「命」，或是無法掌握的「運」，均無法取得對生命所期待的「落實性」。反之，基督宗教並不鼓勵人躲避禍患，面對生命的態度是積極的，特別是人的苦難是與基督的苦難一起思考的，基督在苦難後的榮耀，成爲人在苦難中的盼望。另外，藉由基督使人與上帝復合的恩寵中，不僅使人恢復以神形象所造的關係，也提升人與神更加親密的關係—父與子的關係，這使人在面對苦難時，有來自父神的安慰，「我們在一切患難中，父神就安慰我們，叫我們能用神所賜的安慰，去安慰那遭各樣患難的人。我們既多受基督的苦，就靠基督多得安慰」（林後 1：4~5）。

³⁹ 楊牧谷，《復和神學與教會更新》（香港：明風，2003），93~94頁。

(三) 以聖神愛中自由的恩寵解放沖煞的恐懼

尋求解脫是人的本性，也是宗教的本質所在。在民間信仰裡，除了從「命運」的角度理解人，人受制由天神而定的「機械性法則」外；另一重要觀點則是以「除煞」的角度理解人，神鬼的作用是直接而明顯地參與人的生活中。人在現實經驗裡，總有「諸事不順」之時，面對命運中仍存在的一些不確定的因素，此時，就必須除去在生活週遭的凶神惡煞，以求得平安。因此，在華人民間信仰中盛行各種除煞的儀式與符咒。其中又以畫符唸咒最具有代表性，其實，法事本身就是一套與鬼神打交道、討價還價的技術，因為相信人之所以遭受災難，是由於鬼神的作祟。因此，透過法師、道士與鬼神溝通，為使災禍遠離人⁴⁰。

消災解厄的盛行，說明了華人民間信仰中，鬼神在人生中具有的重要角色；但信徒並不講究與鬼神的關係，而是以敬而遠之的態度對待之。害怕沖煞、冒犯鬼神，使之震怒，而降禍於人。所以，與命運天定論相呼應下，即使一個人命好運好，若在生活中不慎沖煞到鬼神，干犯了禁忌，仍會造成其不順遂之事發生。這樣信仰中的人觀，受制於鬼神之下，使人生活中充滿了許多的顧忌，人心易處於戰兢恐懼之中。或許可說是，人原先所欲在宗教上尋得平安，卻反之將人帶往另一個不平安。

在基督宗教裡，則以聖神的愛，回應人們期盼在宗教中，祈求平安的基本訴願。在創造的恩寵中，通過聖神，造物主本身出現在其創造物中，通過祂自己的存在，上帝保護著其創造物不被毀滅性的虛無所毀滅，同時也參與祂自己創造物的命運

⁴⁰ 劉清虔，前引書，193~194 頁。

中，與他們一同受苦⁴¹；另一面，因著祂的聖神，使得祂的創造物得以開始並有了「還愛的力量」。所以，人是在聖神的愛內履行上帝使人成為祂的形象之肯定。人類與上帝在祂的創造物中的臨在是一致的，因為透過聖神，人們得以獲得新生命，是由上而生的，是由水和聖神所生，由神的愛所生（若參 15~17；若壹四 9~10）。「神就是愛，……愛裏沒有懼怕；愛既完全，就把懼怕除去……」（若壹四 18）。

人們在這與聖神共融的新生命裏，不再懼怕而有真正的平安與喜樂。因為有創造他的造物主時時的保護；在軟弱時，有聖神愛的撫慰；在生活的苦難中，有與他同受苦的主同在。因此，在這分完全的愛裏，使人得自由，不存在干犯禁忌的顧慮，「主就是那神，主的神在哪裏，那裏就得以自由」（格後三 17，《思高聖經》譯文）。換言之，人的自由，乃是實現上帝形象的空間，也是上帝榮耀的所在。在此信仰下的人觀，使人尋求解脫、祈求平安的本性獲得了更加的「保證性」。

（四）以人的成義的恩寵解放現世利己的人觀

上帝將自己賞賜給人，使人生活在祂的臨在中，與人建立一種恆久的關係，此共融關係的開始，是人生命中的一個轉捩點。在保羅和路德的影響下，這個轉變和開端在神學上被稱為「成義」⁴²。以基督徒的立場而言，當神的召叫直達人心深處時，使他不單是在一般生活中的個別抉擇上，而是以整個存在的核心順從神的邀請和感召，他的全部生活得以改變；他以實

⁴¹ 莫特曼著，隗仁蓮等譯，前引書，135 頁。

⁴² 谷寒松，前引書，153 頁。

現上帝的旨意為生命中最高的標準，以上帝的臨在為行動的準繩，這個轉變就是成義的事件⁴³。

在成義的過程中，因先有上帝恩寵的助佑，也就是祂愛的自我通傳及給予；同時，因著人自由意志的參與，願意與上帝的恩寵合作，使整個人性得以圓滿發揮，人才能成義。特別是在面對充滿限制和苦澀的人生時，更是顯出成義的恩寵之時。受苦是不可理解的，但如果人準備接受痛苦最後是有意義的，他才能經由這種無法回答的不可理解性，同上帝建立起正確的關係⁴⁴。藉著痛苦的經驗，使人追問人生的意義何在，重新地尋找生命經驗中「具體」的盼望所在。

成義，是上帝的生命在人的生命彰顯，引導著人的生命不斷往前行，不斷地被整合，生命之中受苦的經驗，只是為要使人朝向更圓滿的幅度，這就是個「具體」的盼望，也正是上帝對於相信祂的人最強而有力的應許—永生的盼望。所以，在「成義」之下的人觀，是包含了絕對性的整合，是在此動態開放中，人願意不斷地跳出自己，走向未來，人的今世生活可作為末世生活的基礎，在今生建立與未來生命的一體性和相連性。神對人永恆生命的應許，推動著人的生命不斷往前行，不斷地被整合和提升，從最初創造中以神的形象而造的相似，變成與基督彌賽亞團契中神的兒女身分，最後轉化成在新創造中上帝末世的榮耀。

反觀民間信仰，人們因相信「命運天定」、「除煞解脫」

⁴³ 同上，162 頁。

⁴⁴ 拉內著，斐德譯，〈懷著希望和愛情向天主說「是」〉，收錄胡國楨主編，《拉內思想與中國神學》（台北：光啓文化，2005），63 頁。

的必然結果，於是想盡辦法預知自己的「命底」、「運途」如何，藉助各種方式企圖擺脫靈界的干擾。台灣有句俗語「醜人愛照鏡，歹命人愛看命」，意指越是生命坎坷、事業不順利的人越喜歡探查自己的命運好壞、前途吉凶，也因相信術士具有改變命運的法力，希望藉由他們達到「改運」及「消災」的目的⁴⁵。在此信仰下，人們關注的焦點是以自身的功利和家道如何繁榮為主，追求的是現世今生「富、貴、財、子、壽」的擁有，面對災厄苦難則是盡力地逃避。所培養出的人觀，是較狹隘的。面對自己命運相連帶的法則，僅能「知道」卻無法「改變」，但人們無法接受這樣的事實，一再地尋找理解和改變之道，往往使人過分地關心自己現世的命運，而易產生獨善其身、功利主義的思想；另外，面對苦難和挫折時，也易產生逃避現實的「無力感」。與基督宗教論及「成義」過程中的人觀相較下，自然在民間信仰裡，也就無謂「生命的整合」與「末世圓滿」的概念了。可以說，在面對信仰的「強制性」⁴⁶時，民間信仰是非常薄弱的，因為在它內並沒有太多關於道德規範與人生價值的訓示，可說是以滿足人性的需求為最高的指引⁴⁷。

如果說宗教就是教育，它的目的在於求真、求善、求美、求智慧、求聖，在具有美化人生、充實情感的功能外，同時也

⁴⁵ 董芳苑，前引書，86頁。

⁴⁶ 劉清虔，前引書，176頁。信仰的特性可歸納為五點：系統性、排他性、情感性、主導性和強制性。「強制性」所論及的是信仰團體為要維持既成體系的秩序和穩定，以及「團體內意識」的強化，因此，它對所屬成員有相當的規範性，使得信仰者的行為與價值觀都在一定範域之下。

⁴⁷ 同上，179頁。

可以調和精神世界與物理世界的矛盾，促進人生進入真善美的境界⁴⁸。那麼，民間信仰因為無法清楚地展現其道德性，故其「教育功能」是有限的。反之，在基督宗教裡，以「面對」的教導，要求人效法耶穌基督時，把人帶進了一個新的創造末世歷史中，以對上帝的信心面對困境。在此教育下所發展出的人觀，是以更加謙卑、開放的心為自己的生命負責任的，使人對於生命的意義與價值，不再侷限於追求現世利益，而是真正地體會到受苦的必然性並非是不可理解的，同時體認到有個更加「具體」的末世圓滿是值得等待的。

結 論

亞洲神學家宋泉盛博士在《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》一書中論及面對亞洲的宣教問題，當務之急是從創造的向度來復興「上帝的宣教」。從創造的觀點來看，上帝不是某個種族的神明、某個國家的守護神，也不是某個宗教的教義所能壟斷的。上帝的創造遍滿整個宇宙間，貫穿人類文化中。人類文化的創造原動力，是源自上帝創造的大能。整體而言，文化不是別的，而是上帝所彰顯創造力量轉化成實際的形式和事件（如：繪畫、雕刻、音樂、建築……），上帝創造的原動力在不同文化、歷史脈絡中具體呈現，在人類多元性文化裡，非否定上帝創造的一致性和主權性，而是要肯定上帝本性的豐富性⁴⁹。

文化動力在不同情境下運作，可以展現出不同的靈性特

⁴⁸ 阮昌銳，〈如何端正民間宗教信仰〉《神學與教會》第24卷第2期（1996年6月），131頁。

⁴⁹ 宋泉盛，〈上帝創造的宣教〉，收錄陳南州、莊雅棠合編，《亞洲處境中的宣教》（台南：教會公報，1998），1頁。

質。華人是個具有悠久歷史文化的民族，在廣大的領土上，由許多不同的生活方式、風土民情匯整成一個獨特的文明發展和創造的文化之美。所以，在向華人宣教的旅途上，我們不得不承認我們所面對的是比基督宗教更長久的文化價值體系。

一個人若能夠認出並欣賞這深植於華人生命中的文化之美和靈性的特質，也就能夠對這靈性特質所表達的希望和意義，有所領悟。因此，在建構亞洲本土化的神學時，或許可以幫助我們跳出傳統信仰的架構，不必致力於「哥德式」的神學⁵⁰，而是深入亞洲華人的文化、思想脈絡中，進而了解當地人們所發展出來的宗教信仰內涵如何，以及其宗教信仰下的人觀。

從「命運天定論」、「除煞解脫論」中，可了解華人民間信仰的發展，非依循理論脈絡，而是隨人民的生活需求而轉化。這樣的認識，對我們重新尋求宣教的意義，並調整宣教的態度與方法，是有幫助的。華人民間信仰的發展，就像亞洲的建築一樣，表達在苦惱與痛苦中追求平安與和諧的渴望。幾世紀以來，亞洲人民經歷了歷史的動盪不安，戰爭、天災、家庭的分裂、人民的流離失所，其重擔子毫不輕省，在這些苦難中，至今亞洲人不論是在文化上或在宗教的才情上，仍不斷追求內在寧靜與自然和諧；甚至在華人民間信仰中，人們對命運的探知、消災解厄……或在過度追求下，易產生獨善其身、現世利己的心態，這些都不可否認人們願意追求真正平安、和諧的渴望。

基督宗教是否能真正滿足人心深處的需要？該如何回應亞洲人內心真正的渴望呢？本文的主題嘗試提出回答，以創造恩寵中的人觀，重新肯定人生命存在的價值與意義，並回應人心

⁵⁰ 源自哥德式的建築精神，強調對立、衝突、矛盾的抗衡精神。

真正的渴望，使基督宗教思想和信仰中的普世性和可理解性，在亞洲華人宣教上成爲可能。

廣義而言，創造恩寵中，肯定每個人都是由上帝形象所造，因著上帝這分主動性恩寵，使華人認識到身爲「人」的尊貴。其次，藉由耶穌基督降生爲「人」，更深地肯定「人」是創造的高峰與中心，恢復了人是以上帝形象所造的尊榮；更進一步地提升人與神之間親密的關係，是作爲神兒女的身分。同時，又以耶穌基督確實經歷了「死亡」與「復活」的歷史事件，成爲基督宗教信仰的獨特性。

這獨特性所要表達的，正是真正信仰的核心—與人一同受苦的神，特別是與渴望尋得內心真正平安、竭力尋求解脫之道的華人引起共鳴的。這位永活的神，如同我們的長兄，始終與我們同在，特別願意安慰那貧窮、受苦的人們。透過耶穌降生，上帝願向全人類顯明：祂的仁慈比祂的全能更爲重要，這使受苦的華人在經歷苦難時，有更具體的依靠，同時有聖神愛的撫慰，使人在苦難中不感懼怕，反而相信戰勝痛苦的希望，也使華人在學習面對苦難時，有更具體的保證。

就深義層面來看，人願意不斷地跳出自己、超越痛苦，擁有一個新的眼光看待生命中的苦難，使生命的整合透過積極參與苦難而邁向更加圓滿、成義的生命呈現，這使欲追求生命和諧的華人，有了更加具體的盼望。筆者相信這樣的信仰內涵，也唯有像華人一樣經歷過生命各種苦難的人，才能真正體認到其內在真實的平安與喜樂；也唯有這樣的信仰內涵，可以幫助遭受各種苦難的華人得到真正的解放與自由。或許這正是我們可向華人（當然也包括整個亞洲人）宣報的喜訊，讓上帝創造的恩寵更加完整地實現在亞洲多元的人類文化中。

黑暗中重見光明

談電影在依納爵靈修中之運用

嚴任吉¹

電影是一個窗口，反映人類救恩、個人、社會、國家在主內生存的窗口，體驗上主無限仁慈的場域，也為「聖依納爵靈修」提供了一個強有力的經驗、反省、行動的參考方式。

現代的「大眾傳播媒體」，指的是報紙、雜誌、廣播、電影、電視，以及電腦、數位化、網路，把傳統的大眾傳媒每一個單一媒體的特色，如報章雜誌的文字力量；廣播的聲音；電影、電視的影像聲光效果，發揮到極致。也把大量的生活資訊、科技、學術的研究，各類事務的深度報導，用文字、影像、音響，富創意的藝術形式，無遠弗屆地傳輸給使用者。傳媒在不斷地影響大眾，建構我們生活的世界，思維方式、行事、為人的意識型態，提供一個重要的建構標準。

「依納爵靈修」，源自西班牙羅耀拉的聖依納爵，他是耶穌會的會祖。以跟天主來往的親身經驗，及個人的靈修，直接轉化為耶穌會士陶成的標準課程。他的神修精神、理念，也型塑全世界耶穌會承辦的高、中等教育，也為使徒工作，豎立了

¹ 本文作者：嚴任吉神父，國籍耶穌會士，天主教輔仁大學耶穌會單位使命室主任。

典範的模式。依納爵與天主的來往經驗，所書寫成的《神操》，也稱為避靜的靈修方法、傳承了 400 年來，影響無數的個人及團體。

依納爵的神操，在形式上有一日的、三天的、五天的、八天的，以及一個月的大避靜。現有的依納爵靈修中心正在推廣的，也有八日、十日、半年的平日神操。進行的方式方面，有個別輔導式的，也有對團體，主要以講座、講道形式或提供默想題目的。這些外在時間長短的區分，輔導方式的不同，以及個人的投入程度，當然會影響做避靜者的獲益深度與廣度。

《神操》架構，基本上分為「四週」。第一週的主題，是協助做避靜的人，體會、意識到自己是一位上主所愛的罪人。從操練的過程中，檢視自我（或某一階段）的生命史，把自我從罪惡的淵藪中、罪的錯覺、幻影中救拔出來。重新建立生命的原則與基礎，恢復天主子女的自由，展現基督徒喜樂、平安的生活面貌。第二週的主題，是認識降生成人的天主，喜愛祂、跟隨祂。在基督的生命經驗中，學習擁抱上天對人類，無可限量、永無止境的憐憫與慈愛。第三週，我們平常稱為苦難週。瞻想基督、降生成人的天主子，為了愛祂的父，承受的苦難。我們伴隨基督，接受生命中因罪惡、人性的限度、各種的破壞行動，所帶來的傷害、痛苦。讓我們對人生，在無法忍受的焦慮、痛苦中，仍懷著希望，不致於落入灰心喪志的絕望中。第四週，做避靜的信徒與基督一起復活。享受基督戰勝法律、罪惡、死亡，終至復活生命的歡樂。因著復活的信仰，逾越奧蹟的經驗，成為天主憐愛世人的見證人。

「電影」在很多人的眼中，只是一種娛樂的商品。也有人肯定電影有傳達資訊，社會教育的功能。電影是具聲光效果的

活動影像；是導演、編劇、攝影、美術、音樂、劇場經驗等，豐富人生經驗的縮影。電影的創作，是人類經驗重製的過程。電影有理論架構基礎，與成熟技能、技術綜合而成的創作，電影是藝術。是在敘述人的故事的藝術。不管劇情電影，講究真實性質的紀錄片，或實驗性質較強調的實驗電影，都是人對經驗的反思、反省之後，透過聲光、視聽語言，傳達人類生存中各種不同型態的故事。

為做避靜的人而言，電影是最容易碰觸到一位有身、心、靈各面、完整的人。人類的精神、身體的感官功能，理性、感覺、意志、態度、行為習慣、生活的動機，和想像力等，都很容易與電影的影像故事連結。個人的想像力與情感，在具體的時空圖像中，也很容易與電影的故事連結。參加避靜的人，也不只是一個空無的軀體，是與他的家庭、成長環境、學校教育，尤其是社會、文化的脈動、工作環境的人與物，息息相關。如果做避靜的人，對電影的視聽語言特性有所瞭解，更容易進入電影虛擬的情境，獲得替代性的經驗，對默觀、瞻想的「定像」部分，與人物的對話、交流，情感的互動，推理等，均有助益。對自我生命的經驗，有創意的啟發性，獲得分辨、重整、再次出發的力量。

電影語言呈現一些特色，如與觀眾的互動，產生臨場的感覺，有「親密」臨在的體會。有時觀眾隨電影的故事，自然的時光歲月流動、又即刻消失的畫面，一方面讓人感覺比真實的人生情況還真。另一方面，又可以跳出虛擬情節，保持客觀、距離感，以維持冷靜的分辨和批判的態度。電影是光影的產品，反映現實的生活面，常常是完整的故事。在全球化的時代，跨越文化疆界、人際關係互動緊密的當下，電影故事的全部或片

段，如同《神操》中取用默想的題材，運用萬物的原則一樣，有原因、有結果，有動機與發展，有意想不到的狀況，「為個人的靈魂好處，有多少用處，就取用多少」。電影提供了默觀、推理很好的具體真實世界的型構與脈絡。

電影故事本身往往有好幾層意義。以《戰火情人》（*Beyond Boarder*）為例，電影開場，女主角安潔莉娜裘莉，一邊彈奏舒伯特的鋼琴曲，一邊有她在問自己的旁白：「我究竟為何而生？又為何而活？」「我是誰？我在做什麼？我到底在追尋什麼？」電影開始的點題，是人生總會回答的，最根本的問題，也是《神操》第一週，做神操者要在天主的愛內重整自己的生活時，必要回答的人生大問。接著女主角從富家女，到有錢丈夫的太太，一路往下走，從國際志工機構的職員，到聯合國救災總署的駐歐洲代表官員，最後為所愛的人付出了生命，給她在電影開場所提的問題，做了最佳的註解。

電影中的男主角，是專業醫師的身分，他全心投入國際難民的救災服務、與女主角的愛情故事等，都有強大的吸引力。他拯救過一位營養不良、飢餓致死的非洲兒童，並且協助孩童親手埋葬，因戰爭、飢餓死亡的家人。他多次這類非常具體的「為朋友犧牲生命，沒有比這更大的愛情了」經驗，改變他對虛偽的、功利的，資本主義社會的人際關係模式，也不以個人所擁有的物資等價值，評斷所接觸的人與事。這不是《神操》第一週，願意達到真福八端的精神，以「平心」的態度，面對人生的境界？

《戰火情人》是 1985 年，發生在英國倫敦，富有的社群，從事人道援助的故事（這是電影故事發生的時空，指示性的意義）。電影中，有貧、富，幸福美滿家庭，與戰亂的生活，強烈的對

比。為從事人道援助的人，如教會內做慈善、公益工作的人，總是可以問：教會的愛德工作，與富有的工商人士們的態度有何不同？我們的愛德，是否也是以有錢人的高姿態，對待窮苦的人？只有施捨的態度，而沒有自然的、為天主無私的大愛做見證的心懷？電影若用在避靜的情境中，故事在導師的引導下，與避靜者的分享中，協助避靜者分辨，反省自己的使徒工作，以尋求跟隨基督的腳步，選擇合乎天主旨意的方向。電影中有家庭的議題、外遇與愛情、「什麼是真正的愛」的問題。社會工作者、社會學家、國際救援機構專家等，也都可以探索他們工作層次的意義。

電影《中央車站》，是一部巴西「新寫實」派導演的作品。主要的角色，所使用的名字，全是舊約、新約，及救恩史中，包含耶穌在內的，關鍵的人物。電影中人物的生命故事，剛好是個人，甚至是整個社會皈依，學習互相疼惜、真誠互助、展現光明、希望的一個比喻。在基督徒信仰生活中，信徒是在和好、聖體等聖事中，與天主相遇，朝聖、禮儀是一種高峰經驗。電影中的朝聖、禮儀情節，剛好是人們從絕望、痛苦、死亡，走向光明，迎接復活的美景。《中央車站》被喻為是一部描寫「迷失的父親，國家的救贖」的電影。能協助參與避靜者，進入更寬廣的歷史軌跡，國家、社會、人生的脈絡中，確認個人對周圍環境的使命。

電影是一個事件的整體，是主題、故事的完整呈現。電影是很多部分的整合，以汽車為例，是由電力、引擎、鏡子、輪子等，很多「部分」組合而成，是有一定的原則與架構。我們人類的理性傾向，是會在故事的架構與連貫中，尋求一種生命的節奏、慣律，重組一種意義。在做避靜時，可以運用故事的

情節，重組自我個體的生命意義。這是一種持久的、有生命力的、強有力的過程。

電影中的每一件道具，無論是馬、動物、汽車、椅子，只要是在電影中出現的，都是導演精心安排的。每一個決定，都有一定的涵義。帶領避靜的神師，均可用來引導參加避靜者，做出合適的決定。每一個鏡頭的攝製，也都是為電影藝術創作的過程，產生動機、推展劇情、調整電影中的角色、改變自我認知、重新下決心的時機等，可以伴隨避靜者，以靈魂、心智、呼吸的脈動，一起再次整合自己基督徒的生命。

依納爵靈修的核心，不是教導人關在自己生活的小圈子中成長，而是要學習觀察時代的訊號，放眼天下，看兩旗對立中的主，在那裡召喚我們。要我們自問，在世界的何處，哪裡有需要，就前去為祂的子民服務，宣佈天國來臨的福音。梵二之後，教會的整個神學方向，重點是走向世界，是與全球化的真實世界（區域性的地方教會）互動；教宗若望保祿二世曾說：「人是走向天主的道路」。人是天主的肖像，看到人，就看到天主。從個人，到整個已經被祝福的世界，是天主臨在，分享真、善、美、聖的生命，領受天主救恩的教會，為福音傳佈的園地。

教宗若望保祿二世，曾在其致全教會的《救主的使命》通諭中，指出《宗徒大事錄》十七章，記載保祿大宗徒，曾在當時聞名的最高法院所在地「阿勒約帕哥」，向當地的飽學之士宣講，教宗說：「現代的第一個阿勒約帕哥是傳播界，因為傳播界連結了人類，使人類成為所謂的地球村」。電影是一個窗口，反映人類救恩、個人、社會、國家在主內生存的窗口，體驗上主無限仁慈的場域，也為「聖依納爵靈修」提供了一個強有力的經驗、反省、行動的參考方式。

EDITORIAL

Under the heading the “400th Anniversary of Matteo Ricci’s Death”, this issue opens with the 2009 Christmas pastoral letter of Bishop Aloysius Jin Luxian SJ of Shanghai. Bishop Jin’s letter expresses the profound respect of the whole Church for this great missionary and is full of a spirit of gratitude. The letter not only includes much biographical information on Matteo Ricci and his missionary ideals, it also indicates how we should follow in his footsteps today in continuing the great, uncompleted task of evangelization. In this Year of Priests, we would do well to learn from Ricci’s spirit of completing Confucianism so that China’s mainstream Confucian culture may blend with Christianity, each reinforcing the other.

Besides the special article just mentioned, this issue contains three articles on Scripture. The Bible is the Word of God, but it is also a work of human thought, human hands and minds and hence is the product of human culture as well. It is a library of classics rich in significant symbols. Hence the Bible needs to be interpreted. Hermeneutics is a particularly complicated field. Over the past two millennia, our Christian forebears have left many inspiring ways of reading the sacred text. Through these treasures we can experience the differing ways in which God reveals himself. The first article in the Scripture section, by Charles Dawes, looks at current changes in hermeneutics against the background of traditional ways of reading the text.

In preparation for Easter, the Fu Jen Theologate has just published a

translation of *A Once and Coming Spirit at Pentecost*. Here we include the introduction and review of the book by the chief editor of the translation, Fr. Peter Hu SJ. This book gives the reader a richer understanding of the pattern of development of community in the early Church. Finally we include the introduction to Matthew's Gospel by Barbara Reid, one of a series of hermeneutical works translated by the *Living Water Translation Team* referred to in Issue 162.

Under the heading of spirituality, we include an article on Paul by Fr Jesús Muñoz SJ and one on dreams by Dr Ruth Yang. Before his conversion, Saul was concerned about salvation and, as a Pharisee, looked forward to the resurrection. After his meeting with the Risen Lord, Paul had a clearer view of salvation: namely, to be with the Lord. Because the resurrection already inaugurated the last times, so Paul used this latter idea to explain his real experience. Hence to be with the Lord and to wait in joyful hope became a frequent theme in his eschatological spirituality. Along with this eschatological spirituality, Paul was even more deeply aware of his mission to preach to non-Jews. His missionary spirit not only impelled his spirituality, it also showed in his pastoral spirit as revealed in his letters. In short, to be reconciled with God, to be united to Christ and to live in the Spirit is the spirit that a Christian should have. This does not rely on commands or rules but on the Law of Christ, namely love.

One trend in contemporary spirituality is the integration of developments in psychology. Yet since the dawn of human history, psychology has not been neglected. The interpretation of dreams, which has been a major part of religions and cultures and has even found a place in the Bible and the history of the Church, is evidence for this. The

dreams of many prophets in the Bible virtually all carry revelatory significance. In “A History of Biblical and Theological Reflection on Dreams”, Dr. Ruth Yang introduces these dreams and the development of spirituality. She goes further in arguing that through dreams spirituality cannot only lead to a deeper awareness of the self, but also to finding what it is that the Lord wants to communicate through us or reveal to us. Dr. Yang is the author of a recent book on this very topic. Her book is published in Taipei by the Kuangchi Cultural Group.

In the area of Religious Dialogue, this issue contains an article on Chinese folk religion seen from a Christian point of view. China has a long cultural history with its own unique development. At the level of folk religion, however, people tend to believe in fate and seek to be free from misfortune. Ms Hsu Wun-ching writes that in a Chinese environment Christians hope for a transformation to allow for God to be better understood and to free people from a mechanistic view of religion, overcoming the passive acceptance of fate through an acceptance of the grace of reconciliation, overcoming the fear of disasters by the freedom of grace given by the love of the Holy Spirit, and, through the grace of justification, liberating a religion that seeks only for personal benefits.

Finally, in the pastoral section, we include an article by Fr. David Yen SJ on the use of films in Ignatian spirituality. Films can be a window that helps people experience the boundless mercy of the Lord and thus provide a valuable aid for experience, reflection and action in the context of Ignatian spirituality.

Special Topic

400th Anniversary of Matteo Ricci's Death

EDITORIAL.....	<i>Editor</i>	5
SPECIAL TOPIC		
In Praise of Matteo Ricci.....	<i>Bishop Aloysius Jin Luxian, SJ</i>	7
SCRIPTURE		
A History of the Interpretation of the Bible.....	<i>Gregory W. Dawes</i>	34
Introduction to A Once and Coming Spirit at Pentecost.....	<i>Peter Hu, SJ</i>	58
Introduction to The Gospel According to Matthew.....	<i>Barbara E. Reid</i>	66
SPIRITUALITY		
The Spirituality of Paul.....	<i>Jesús M. Muñoz, SJ</i>	76
A History of Biblical and Theological Reflection on Dreams.....	<i>Ruth Yang</i>	99
RELIGIOUS DIALOGUE		
Liberation in Creative Grace: Christian Reflections on Chinese Folk Religion.....	<i>Hsu Wun-Ching</i>	124
PASTORAL		
Movies and Ignatian Spirituality.....	<i>David Yen, SJ</i>	152
Editorial.....	<i>Editor</i>	157

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

利瑪竇逝世四百週年紀念

- | | |
|--------|-----------------|
| 金魯賢 | 利瑪竇頌：2009 聖誕節牧函 |
| 張錚錚 譯 | 聖經詮釋歷史沿革（上） |
| 胡國楨 | 《五旬節與聖神》導讀 |
| 活水小組 譯 | 瑪竇福音導論 |
| 穆宏志 | 保祿的靈修 |
| 盧德 | 夢的研究歷史、聖經與靈修反省 |
| 徐汶菁 | 創造恩寵中華人民間信仰反省 |
| 嚴任吉 | 談電影在依納爵靈修中之運用 |