

暴力與聖經

魏明德

(法國巴黎耶穌會神學四年級生)

緒言

人類歷史亦可稱為暴力的記述，暴力始終無所不在，並以各種方式呈現出來：凶猛的戰爭、經濟的剝削、文化的侵略、兩性的不平等……一個國家的發展史，是由一連串的内部衝突、動亂及鎮壓所組成。廿世紀末的今天，環顧四週，例子不勝枚舉：飢荒造成暴動、恐怖主義橫行、領土保衛戰、軍事武器的擴建、城市的破敗不堪……

基督徒對暴力是否無可奈何？基督徒信仰可不可以幫助現代世界克服所謂的暴力宿命？面對這一挑戰的信徒不應該立刻絕望。至少，他們應該注意到，有關暴力的聖經資料很豐富。因為聖經是一個民族歷史的記述，所以它也是毀滅、強姦、強暴故事的縮影，暴力的開始與發展是聖經故事的主要情節。為何聖經著重人類歷史的暴力特質？本文的著眼點如下：讀聖經的人，不但無法避免面對暴力問題，而且應發現，天主啟示祂的救恩計劃，正在人類的暴力歷史中。換句話說，洞察在聖經中的暴力觀念，使我們領悟所謂的聖

經救恩與解放的真諦。

本文的題目包羅萬象，恐無法面面顧到。我們可從暴力觀念談起。隨後，我們要研究在聖經中有關暴力思想的四個階段：(一)人性和獸性之間的關係，以創世紀第一～九章為例；(二)在厄則克耳先知書中的祭祀與偶像批判；(三)出谷紀第十四章與所謂的聖戰觀念；(四)在山中聖訓裡，溫和如何克服暴力。

一、何謂暴力

就某個角度而言，「暴力」二字含意明確，無需再下定義。挨揍是承受暴力的一種形式，動粗干擾他人的發言權是另一種形式。但是真相絕非如此單純。言語有時比拳頭更具殺傷力，而武力的動用亦能使人保持緘默。暴力究竟為何？這種一方面扮演犧牲者，一方面扮演幫凶角色的神秘力量究竟為何？①

「暴力」中含有「力」字。「力」一方面包括生命的力量，另一方面包括死亡的力量。根據最基本的生死經驗，我們或許能夠明瞭暴力中「力」的含意。智慧篇云：「我一出生，便呼吸了公共的空氣，落在具有同一命運的地上，哭出了第一聲……人人進入生命的路，只有一條，去世亦然。」（智七3，6）「第一聲」的用語有兩個意義：它表現我們無法避免人類命運，而應該遭受和面對這個超越我們的生死力量。此外，在智慧篇的上下文中，談到「第一聲」令人聯想到天主的「聲音」：在聖經裡的第一聲為「有光！」（創一3）也有誕生的含意。可是天主的「聲音」好像是同時創造與毀滅力量的象徵：

上主的聖音響徹水面，

天主雷鳴再顯示莊嚴，

上主臨到澎湃的水面。

上主的聲音具有威權，

上主的聲音具有莊嚴。（詠二十九3，4）

「上主的聖音響徹水面」這個句子又令人聯想到創世紀第一章：「在水與水之間要有穹蒼，將水分開！」（創一6）在聖經中，從頭到尾，水的分開表達上主的創造和救恩能力②：「紅海裡開出一條無阻的道路，巨濤中出現了一片青草地，你的全體百姓，在你親手掩護之下，由那裡經過，看到了神奇的異跡。」（智十九7，8）「分開」的行為建立一個有秩序的世界，也清晰的表明誕生的含意。首先，「分開水」乃創造世界；接著，「分開紅海」乃解放民族；最後，「分開天空」（見默十九11）乃產生新世界：「我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了，海也沒有了。」（默二十一1）相反地，洪水表現死亡的暴力。以聖經而言，「分開的力量」（亦及創造能力）是「混亂的力量」（亦即暴力）的對立。我們現在將深入研究聖經，並以四個階段為例。

二、人性與獸性（創一～九章）

暴力的記述以「加音與亞伯爾」的故事開始。此故事由象徵語言表達暴力的潛在傾向：「你若做得不好，罪惡就伏在你門前，企圖對付你，但你應制服它。」（創四7）在希伯來文裡，robes，「伏」字，只可對獸類使用③。

創世紀第四章的獸性象徵引用前一章內容：厄娃也沒有制服伏在她之下的蛇，而聽了它的話。在加音和厄娃的故事中，有兩條路：是人性制服獸性，或是獸性制服人性？

「制服獸性」究竟有什麼意思？天主在創造了人之後，祝福他們說：「你們要管理海中的魚，天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物！」（創一28）創二20又云：「人遂給各種畜牲、天空中的各種

飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。」人管理禽獸，他是真實的「天主的肖像」，因為他做的事和天主一樣：根據他談話的能力區分萬物，他給予每種禽獸一個名字，建立一個秩序。眾所周知，透過交談才能制服禽獸！

天主賦予人制服禽獸的權力，祂同時訂立最初的盟約：「看，全地面上結種子的各種蔬菜，在果內含有種子的各種果樹，我都給你們做食物；至於地上的各種野獸，天空中的各種飛鳥，在地上爬行有生魂的各種動物，我把一切青草給牠們做食物。」（創一29、30）也就是說，對人和動物而言，原來的盟約尊重素食的典範^④，原來的世界狀態在於溫和，而並不在於暴力。

加音殺害了亞伯爾以後，創世紀蛻變為暴力蔓延的記述：「因我受傷，殺了一成年，因我受損，殺了一青年；殺加音的受罰是七倍，殺拉默客的是七十七倍。」（創四24）久而久之，「大地已在天主面前敗壞，到處充滿了強暴。」（創六11）洪水就象徵人與人之間的暴力的必然結局。因此，聖經故事常將人類暴力與自然洪水緊密結合在一起，並暗示若暴力充斥，大地將不復存在。同樣地，中國詞源學結合政治和灌溉的藝術，形成政治一詞。暴力的失控會導致恐懼退回「混沌狀態」，亦即社會組織形成前，自相殘害的局面。從各種內戰造成社會結構解體一事，可得知，混沌狀態決非憑空捏造之詞。在世界許多文明中，藉著洪水神話，敘述人力無法控制的洪水四處泛濫景象，若隱若現的透露出這種恐懼混亂的心態。

洪水結束以後，天主與諾厄立約。（「創九」是第一次聖經使用「盟約」berith二字，可是若從「創一28~30」來看，天主和諾厄的盟約已可稱為「新約」。）表面上，「創一」盟約和「創九」盟約很像，但是我們仍可以發現相異點：自此以後，人類，不但管理禽獸，而且也讓牠們害怕。「創九」云：各種禽獸，「都要對你

們表示驚恐畏懼：這一切都已交在你們手中。凡有生命的動物，都可做你們的食物。」動物的害怕是容易了解的！新盟約不適用於理想的世界，而適用於實際的形勢。上主說：「人心的思念從小就邪惡。」可是「我也再不照我所作的打擊一切生物了。」（創八29）盟約的目的是控制暴力來保證人類與世界的存在。按此邏輯推演，盟約應能包容帶有些許暴力色彩的言論表達，以免暴力累積凝聚過量，如同河水暴漲，終至無法負荷而泛濫成災。因此盟約需要挖掘運河渠道，以疏導社會暴力的流量，該工程不僅是預防措施，更應富有教育意義。在創世紀第九章裡，這樣的教育過程是禁止喝血的說明：「有生命、帶血的肉，你們不可吃。」這樣禁止的目的乃讓人類記起在伊甸樂園裡的生物與生物之間的和諧關係。亦即：人，雖然是卑微的，仍為天主的肖像。

總之，管理禽獸的權力表現出人類應盡職的責任：制服他自己的獸性。若人性無法制服獸性，暴力必然會蔓延，直到「一切有血肉的人」結束（見創六12）。在歷史上，人以暴力面對他人與禽獸，則需要有象徵意義的法律來喚起記憶。他，因為仍是天主的肖像，應根據溫和的典範運用他的制服權力。在先知的理想國裡，戰爭的結束與人類和禽獸之間的和平均有密切關係：「到那一天，為了他們，我要同田間的野獸、天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅，使他們安居樂業。」（歐二20；也見依撒意亞十一6~9）

三、在厄則克耳先知書中的祭祀與偶像批判

「人性是否能夠控制獸性？」是聖經中一再提及的問題。先知對偶像的激烈批判能幫助我們深入有關獸性與暴力的思想^⑤。實際上，出谷紀會將偶像與獸性這兩個題目相提並論：「眾百姓即將他

們耳上的金環摘下，送到亞郎跟前。亞郎從他們手裡接過來，製了一個模型，用來鑄了一個牛像。」（出三十二3，4）芸芸眾生崇拜偶像猶如崇拜自己的獸性：「他們竟然還敬拜那些最可憎惡的動物……因此，天主用同樣的動物來懲罰他們，使他們受許多動物的殘害，很為適當。」（智十五18，十六1）

我們應該注意到的是，偶像與祭祀的關係很密切。「他們去給巴耳獻祭，向偶像進香。」（歐十一2）在先知思想中，祭祀是宗教裡的暴力症狀。既然，舊約時代的普遍祭祀方式好像是兒童（特別是長子）的犧牲：「（國王）卻沒有成功；於是將那要繼承自己位的長子叫來，在城牆上祭殺了，作為全燔祭。」（列下三27；也見蘇六26，民十一）

厄則克耳批判偶像崇拜的特質如下：對他而言，偶像崇拜、犧牲子孫和經濟壓制是不可分的。透過先知的聲音，天主對耶路撒冷說：「甚至你還祭殺你給我生的子女，作為它們『偶像』的食品。」（則十六20）「則二十二」又云：「那流入血，使時辰迫近，製造偶像，自染不潔的城，是有過的！……看，以色列的首領，在你中間各逞其能，傾流人的血。在你中間有人輕視父母，在你中間有人壓迫外方人，在你中間也有人欺壓孤兒寡婦……在你中間有人接受賄賂，以傾流人血。你收息金，放重利，用強力剝削你的近人……本地的人民蠻橫強暴，劫奪搶掠，欺壓窮苦貧困的人，迫害外方人，無法無天。」（則二十二3~29）我們可以看到這篇經文的現實性！此外，厄則克耳書的分析可以澄清人類暴力的三個特質：

（一）天主拒絕接受犧牲。從亞巴郎與依撒格的故事以來，這就是聖經的綿延教訓。「不可在這孩子身上下手！」（創二十二12）厄則克耳提及，因為犧牲將人類的暴力投影在天主的形象上，所以犧

性亦可被視為對天主的一種暴力。「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過燔祭。」（歐六6）不認識天主的人，以為祂要求犧牲，遂不區別天主和偶像的差異。

（二）除了對他人和對天主的兩種暴力之外，還有另外一種暴力，可稱為「對我自己的暴力」，它明白地呈現在子孫的犧牲上。

恨自己的人，用子孫做代替品。在厄則克耳書中，自恨的解釋有兩種：

（1）自恨寧願有無生命的肖像（亦即偶像），而拒絕活的肖像（亦即子孫）。我們能明瞭「自恨」這種衝動的理論根據，與自佛洛依德以來，許多心理分析家提出的「生之本能」與「死之本能」理論相符合。在具有暴力傾向的人身上，兩種本能互相交替否認及至對方不再存在。粗暴的人發出肺腑之言：「所有不認同我形象的人都不存在。」

（2）「恨我自己」這種衝動理論的第二個解釋是：一個人，是否承受了父母的愛？若沒有，他很可能無法愛他自己，也無法愛自己活的肖像，無法愛自己的子孫。厄則克耳藉著使用過的比喻，表達同樣的道理：他認為，耶路撒冷人民是赫特人民（亦及外邦人民）的子孫。「凡說格言的必以格言指著你說：有其母必有其女！你真不愧是你母親的女兒，因為她憎嫌了自己的丈夫和子女。」（則十六44，45）被父母恨的人必恨自己的子孫，此乃暴力蔓延的原則⑥。

（三）最明顯的暴力方式在於違犯「不可殺人」這個戒律。果真如此，為何厄則克耳將謀殺、通姦、經濟剝削和偶像崇拜相提並論？此乃因為暴力否定他人存在的意義，也就是藐視法律和人倫的必要性。否定他人和廢除法律，彼此是一氣相通的。因為隨著另一張面孔的出現，緊接著而來的即是言語及法律，而自然法則是絕對禁止

謀殺的。暴力的本體在於否定法律的意義。暴烈的人把偶像作為法律的代替者；因為偶像乃我自己的呈現，所以我們也可以說：暴烈的人建立自己做自己的法律。

四、聖戰記述蛻變為默示錄文體

雖然聖經中並無所謂「聖戰」的字眼，但是，無可諱言，在以色列人民的戰爭記述中，天主的角色顯得特別重要。對聖經神學而言，這樣的陳述有什麼意義？以色列人民的「聖戰」神學是否可以幫助我們明瞭與面對暴力？

關於「聖戰」的注釋很多^⑦，本文無法一一提及，而有關「聖戰」對暴力意義的解釋，只需強調一點：按筆者的看法，在出谷紀第十四章可以找到「聖戰」的原始典範。深入這段文章後，能夠明瞭「聖戰」這個觀念的演變。

表面上，橫渡紅海的插曲不屬於戰爭記述的範疇：埃及人組成一個部隊，可是以色列人就只是一個民族而已。此外，在這個插曲裡，並無戰爭。然而，梅瑟的凱旋歌形容天主為「戰士」，又云：「以你無比的威嚴，毀滅了你的敵人。」（出十五3，7）加上橫渡紅海可稱為勝利，那麼到底是那種勝利呢？

「當法郎來近的時候，以色列子民舉目，看見埃及人趕來，都十分恐怖，向上主哀號，也向梅瑟說：『你為什麼這樣待我們，將我們從埃及領出來？……我們甘願服事埃及人，服事埃及人比死在曠野裡還好呀！』梅瑟向百姓說：『你們不要害怕，站著別動，觀看上主今天給你們施的救恩……上主必替你們作戰，你們應安靜等待。』」（出十四10~14）渡紅海後，「以色列人看見了埃及人的屍首浮在海邊上」（出十四30）。「站著別動，你們應安靜等待」這種態度，彷彿是拯救的必然條件。雖然在歷史上以色列和其他民

族的戰爭大同小異，可是，對以色列而言，理想的勝利是「被動的得勝者」的作為。例如，編年紀下第二十章根據「出十四」的典範，描寫對約沙法特國王的戰爭：「上主這樣對你們說：你們不要為這支龐大軍隊害怕，因為戰爭不在乎你們，而在乎天主……不必畏懼，不必害怕！明天你們只管出去迎敵，因為上主與你們同在……上主派出伏兵，襲擊了那些來攻擊猶大的阿孟人、摩阿布人和色依爾山地的居民；他們便被擊敗了。阿孟人和摩阿布人起來攻擊色依爾山地的居民……猶大到了俯瞰曠野的高崗上，觀望大軍，見浮屍遍野，沒有一個逃脫的。」

這樣的「理想戰爭」⑧，不但仿效「出十四」的典範，而且還有一個很有意思的特質：不是天主毀滅敵人，而是敵人彼此殺害。剛提的經文中，暴力殺死粗暴的人。後代的聖經文學，闡述這樣的思想。例如，智慧篇提出橫渡紅海的新解釋：天主以宇宙的元素，間接的懲辦義人的壓迫者。亦即：宇宙懲辦惡人，地球反叛惡德。「整個世界都要跟隨上主來攻擊愚頑的人。」（智五21）這樣的「宇宙報仇」觀念好像是屬於生態主義！（也見肋十八25，二十22；默十二16）如同編年紀以「出十四」的典範描寫「理想戰爭」，亦如同智慧篇以同樣的典範為「末世戰爭」之先聲。

此外，智慧篇幫助讀者明瞭，毀滅宇宙秩序的暴力，結果也毀滅自己的威力。這就是「惡人的懲罰」的真諦。「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他。」（智十一17）這種思想亦為默示錄文體的起點⑨。毀滅粗暴者的乃是他自己的執拗。「其餘沒有被這災害殺死的人，仍然沒有悔改，離開他們手所作的，仍舊去崇拜邪魔和那看不見、聽不見、走不動的金、銀、銅、石、木神像；他們也沒有悔改，放棄各種兇殺、邪術、姦淫和偷竊。」（默九20，21）

此外，在默示錄文體中，偶像的題目聯想到武器。靠偶像和武

器，均是靠人手所作的東西：「他們的地域充漫了馬匹，戰車不可勝數。遍地都是偶像，人人崇拜自己手做的東西。」（依三7，8）所以，毀滅偶像的上主同時破壞武器：「我必要從她的口中把巴耳的名號除掉，使他們再也不提起他們的名字。到那一天，爲了他們，我要同田間的野獸、天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅。」（歐二19，20；也見米五，卮三十四，匝九……）上主是破壞弓弩的「戰士」，祂贏得「聖戰」，才重新訂立人類和禽獸的原始盟約。

五、溫和如何克服暴力

匝加利亞先知描繪「聖戰」的得勝者如下：「看，你的君王到你這裡來，他是正義的，勝利的，騎在驢上，騎在驢駒上……他要從耶路撒冷除掉戰馬……他要向萬民宣布和平……」（匝九9，10）對基督徒而言，匝加利亞的君王形象乃基督自己的象徵（見瑪二十一4，5）。可是，我們應該注意到，君王是「勝利的」，他騎的驢駒暗指戰爭的車馬，也就是說：他根據自己的辦法去打仗。換言之，溫和與勝利的君王克服暴力，而不低估它。這樣陳述令人懷疑：有關耶穌對暴力的教訓與態度如何？

毋庸置疑，耶穌的話有些激烈：「你們現今飽飫的是有禍的，因爲你們將要飢餓。」（路六25，也見瑪十一21；瑪二十一41；路十九27……）耶穌可以表達憤怒：「耶穌遂含怒環視他們，見他們的心硬而悲傷……」（谷三5）還有，耶穌最令人驚訝的行爲是潔淨聖殿的插曲：「在殿院裡，他發見了賣牛、羊、鴿子的，和坐在錢莊上兌換銀錢的人，就用繩索做了一條鞭子，把眾人連羊帶牛，從殿院都趕出……」（若二14，15）實際上，使用鞭子屬於先知具有象徵意義的連續行爲，而且，它的意義相當明顯：祭祀時代結束

了，「時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父」（若四23）。一般來說，耶穌的態度和依撒意亞所描繪的默西亞是相似的：「他不爭辯，也不喧嚷，在街市上沒有人聽到他的聲音。已壓破的蘆葦，他不折斷；將熄滅的燈心，他不吹滅」（見瑪十二19，20）。然而，他直接的面對爭論、審判、十字架、種種暴力。福音情節和戰鬥記述類似，福音則可稱為暴力和溫和之間的戰鬥敘述。保祿節略福音敘述的結局如下：「他以十字架誅滅了仇恨」（弗二16）。「誅滅」二字屬於仇恨的字彙，而彷彿只有這種字彙能夠表達反面的暴力意義：仇恨的暴力變為仁愛的暴力。亦即：溫和並不否認暴力，反而扭轉它的力量。「迫害你們的，要祝福……你不可為惡所勝，反應以善勝惡」（羅十二12，20）。

耶穌以辯論面對暴力，他的武器是他的言談及他所引用的舊約經文。「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利」（希四12，也見弗六17）。亦即：耶穌最先的武器就是他的舌頭！惡人也會利用舌頭，而他們使用舌頭的目的在於誅滅言語。惡人喧嚷而不緘默來聽他人，他動口才動手：「你這欺詐的人，你時時懷念邪惡，你的舌頭正如一把銳利的剃刀」（詠五十二4）。天主的話和惡人的舌頭相似，均像銳利的刀劍！（也見瑪十34：「我來不是為帶平安，而是帶刀劍」。）舌頭則是暴力與溫和的共同武器：「誰若在言語上不犯過失，他便是個完人，他必能控制全身。試看，我們把嚼環放在馬嘴裡，就可叫牠們順服我們，調動牠們的全身……同樣，舌頭雖然是一個小小的肢體，卻能誇大。看，小小的火，能燃著廣大的樹林！舌頭也像是火……我們用它讚頌上主和父，也用它詛咒那照天主肖像而受造的人；讚頌與詛咒竟從同一口裡發出！我的弟兄們，這事絕不該這樣！泉源豈能從同一孔穴，湧出甜水和苦水來？」（雅三2，11）

粗暴的言語會妨礙其他聲音的出現：「他們都大聲亂嚷，掩著自己的耳一齊向他撲去，把他拉出城外，用石頭砸死了。」（宗七 57）亦即：暴力與言語是對立的，拳打腳踢會制止他種意見的傳達，經濟的壓迫會妨礙一些階層進入文化核心，甚至妨礙其言論表達。暴力始終企圖扼殺言語。另外再舉個例子，無心的父母，常會粗暴的阻止小孩去認識熟悉自己特有的表達方式，以便按部就班的進入言語的階段。

諸如此類暴力，常呈現出各種面貌，體罰為其一；極盡溫柔、反覆再三的告誡子女不可讓父母傷心難過為其二；第三種可以稱之為「冷漠的暴力」，亦即對週遭人群及事物均冷漠以待，不讓他人與自己有溝通機會，片面決定他人言行的無足輕重、毫無價值。由此可看出，暴力比拳打腳踢嚴重多了。有時候，拳打腳踢或許並不是最差勁的表達方式。於是，言論的品質就彰顯得更為重要。而單是言行不一即會導致嚴重的暴力。謊言模糊了真相，使得語言的交流成為空談，猶如偽鈔的介入，會干擾貨幣兌幣市場。因此，暴力主要根據它的相反詞「言語」來下定義。

當然，言語中會呈現暴力，例如，以傲慢、輕蔑、咄咄逼人態度發表言論。反之，暴力也會透露言語，例如，粗暴行為可以是恐懼、嫉妒、沮喪或是期待等情緒的表達。但是就本質上來說，粗暴行為是阻礙溝通的行為，而言語則始終是主張溫和勝於武力。

前一個分析能夠幫助我們明瞭山中聖訓為何可被視為「非暴力」的圭臬。耶穌並不建議被動忍耐，而推崇一種「主動的溫和態度」。首先，山中聖訓強調我們剛剛提到的言論品質的重要性：「你們一向聽過給古人說『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』，就要受火獄的罰……當你和你的對頭還在路上，趕快與

他和解，免得對頭把你交予判官，判官交給差役，把你投在獄裡」（瑪五21，25）。這個教訓的目的在於制止從開頭以來暴力的蔓延（我們可以記起「加音與亞伯爾」的故事）。然而，「主動溫和」是惟一能談出真誠的話語：「你們的話該當是：是就說是，非就說非；其他多餘的，便是出於邪惡」（瑪五37）。「主動溫和」也反對「冷漠的暴力」：「你們若只問候你們的弟兄，你們作了什麼特別的呢？」（瑪五47；也見路十30，37）

果若如此，我們可以懷疑：在山中聖訓的上下文中，耶穌所說的「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」（瑪五39），有什麼意義呢？應該注意到的是，「把另一面也轉給人」也可稱為主動態度，令人領悟溫和比暴力更強烈與有韌性。根據溫和典範行動的人不但不消極，反而能以慷慨就義克服暴力：「那願與你爭訟拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。求你的，就給他；願向你借貸的，你不要拒絕」（瑪五40，42）。山中聖訓的誇張文體不屬於法律範疇¹¹，而它的目的在於解除結構讀者的溫和觀念：溫和實際上並不被動，並不軟弱，比暴力更有力量，溫和表明仁愛的活力。「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富，以至罪惡怎樣藉死亡為王，恩寵也怎樣藉正義而為王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生」（羅五20，21）。

結論

跟隨耶穌基督的信徒不得不面對充滿暴行的世界。他注意暴力的蔓延，此外省察他自己為暴力的同謀者：「敵人」不一定是「他人」，暴力的同謀者（亦即順從暴力之威力的人）亦可被視為自己的敵人。暴力於是成為意料中事，且無法避免。福音令人領悟防治

之道是找到一個嶄新的說話與生活方式，提出和解及重新開始的管道。所以，我們不能將「溫和態度」定義成一種固定的觀念。溫和乃生命的不斷創新，人和人之間的和平也在於不斷的創作過程。如同暴力可被視為毀滅的能力，或溫和與和平是創造能力的結果。創造和諧世界的上主乃付給人類終極和平的主基督。「都是在他內受創的……他是元始，是死者中的首生者……因為天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是天上的，是地上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平」(哥一15，20)。

註：

- ① 參考《聖經神學辭典》：「暴力」，「戰爭」，「溫良」，「動物」，「偶像」，「祭祀」等章節。也可見筆者所著的《暴力與政治》，當代，104，一九九四年十二月，頁106~115。
- ② 見Paul Beauchamp, Création Séparation, Desclee, 1969.
- ③ Paul Beauchamp, La Violence dans la Bible, Cahiers Evangile 76, p.7
- ④ Paul Beauchamp, "Création et Fondation de la Loi en Gn.1,1-2,4" in La Création dans l'Orient Ancien, Cerf, 1986, pp.139-182.
- ⑤ 有關犧牲，見Evaristo Villar, <聖經是否描繪了一個暴力的天主>神學論集，62，一九八四年冬，頁613-621.
- ⑥ 有關暴力與心理分析，見Denis Vasse, Un parmi d'autres, Seuil, 1987; La Chair envisagé, Seuil, 1988.
- ⑦ 有關聖戰，請參考廖湧祥<申命記中的聖戰>，神學論集，83，一九九〇年春，頁15，39。參考書：G. von Rad, Der Heilige Krieg im Alten Israel, Zurich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. A. de Pury et al, "La Guerre Sainte", Etudes Théologiques et Religieuses, 1981, 1.

A van der Lingen, Les Guerres de Yahve, Cerf, 1990.

- ⑧ 有關〈理想戰爭〉的典範，見N. Lohfinck, "Der Schichten des Pentateuch und der Krieg", in Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg, 1983, pp.51-111.
- ⑨ 有關默示錄文體，見AFCB, Apocalypses et Théologies de l'Espérance, Cerf, 1977. J. Dupont, Les Trois Apocalypses Synoptiques, Cerf, 1985.
- ⑩ 見J. Guillet, Jésus devant sa vie et sa mort, Aubier, 1971, pp.83-116; S. Legasse, Les Pauvres en Esprit, Cerf, 1974; G. Lohfinck, Wem gilt die Bergpredigt, Herder, 1988.
- ⑪ 見Interpretation, avril 1987: R. Guelich, "Interpreting the Sermon on the Mount", pp.117-130; L. S. Cahill, "The ethical implications of the Sermon on the Mount", pp.144-152.