

「天父」印象中的關係神學

據瑪竇童年史所載

王振江¹

本文根據瑪竇的童年史記述(瑪一1~23)，解析「Abba—阿爸/父」與「耶穌子性身分」的概念及其關係神學。誠然，耶穌「由父所生」的真理，反映在耶穌對天父絕對信賴和服從的關係上；而從賢士來朝的敘述中，天父的君王屬性也反映了天主子生而為王的使命。最後，由耶穌的出谷敘述中，亦鮮明地啓示了天父透過苦難執行教育的角色，由此亦可見天父的育兒經。作者希望以此回應「家庭年」的主題，提示讀者在父子的關係神學中，透過耶穌的行動洞識天父，也由對父的認識明瞭天主子。

前言

將神稱作父親，幾乎是全人類最古老、最本能的啓蒙和共識。² 主前四世紀，柏拉圖感歎說：「對造物主和宇宙之父的認識，實難企及，即便可能，也無法言說」³；然而，基督徒的自

¹ 本文作者：王振江神父，歸屬湖南湘潭教區，羅馬宗座聖十字架大學聖經神學博士畢。

² Cfr. J. Jeremias, *Abba* (Brescia: Paideia, 1968), p.7. 游牧時期的氏族部落常將自己的身世追溯到神，日後，君王以優先的方式分享神的大能，類似中文語境的「天子」。為此，將神稱為「父」，啓示了一項獨一無二的天人親緣關係（parentela）。

³ Platone, *Timeo* 28c.

信卻源於，「那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他（耶穌）給我們詳述了」（若一 18）。無論如何，「天主一父」（天父）⁴，寄託了基督徒對神性奧蹟最極致、最親暱的遐想！

值得注意的是，在聖經一脈相承的啓示中，「母親」既不屬天主的頭銜，也不作天主的稱謂。榮休教宗本篤十六世提出：「父神」的概念，相對而言，更能恰如其分地表達天人之際，特別是天主作為「神—造物主」的超越和至高無上的主權。反之，除非將母性神祇的概念排除，否則無法將天主的純粹超越發展成熟。⁵

神學當地語系化的語境下，利瑪竇融合中國古代「父母大君」和儒家「仁本」思想，最先將天主稱呼為「大父母、大君」：「夫父母授我以身體髮膚，我固當孝；君長賜我以田裡樹蓄，使仰事俯育，我又當尊。矧此天主之為『大父母』也，『大君』也，為眾祖之所出，眾君之所命，生養萬物，奚可錯認而忘之？訓諭難悉，願以異日竟焉」⁶。楊廷筠進一步沿用、發揮了這個概念，「中庸何以言道而根諸性，言性而根諸天命，而世間何物非理？大聖大賢何以論極則處乃歸天乎？程子雲：『在物為理』。此言不謬。則有物然後有理，物乃自立者，理乃依賴者，

⁴ 在本文中，除特別說明，「天父」統一指示「天主一父」，為區分「天父=在天上的父」（《天主經》）。

⁵ 參：教宗本篤十六世，《納匝肋人耶穌》（台南：聞道，2008），131頁。

⁶ Cfr. M. Ricci, *Catechismo, Il vero significato di Signore del Cielo* (Bologna: ESD, 2013), p.172.

理何以能生物乎？理既不能生物，必有生之者，所謂主也，吾人大父母也」⁷。

顯而易見，「天主—大父母、大君」的概念，不僅將天主類比作「父母」，同時兼具「君王」屬性；這些概念特徵與猶太和福音啓示的天父影像不謀而合！

本文首先以「Abba—阿爸/父」的概念解析破題；之後，圍繞瑪竇童年史（瑪一1～二23），根據既有的敘述順延嘗試分析其中流露的父性神韻。希望以此回應「家庭年」的主題。

一、Abba⁸：「天父」的概念印象

對「天父」的言說，沒有任何概念比 Abba 更具說服力。古希伯來人對雅威的認知已包含「父—母」的完整印象⁹。不過，舊約很少直呼雅威為「父」（15 次）¹⁰，而且其父性威嚴，

⁷ 楊廷筠，〈聖水紀言〉，收錄鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第8冊（臺北：利氏學社，2002），89頁；楊秀，〈明末儒家基督徒楊廷筠之耶儒融合思想探析〉，《基督教文化學刊》（2010），191頁。

⁸ Abba 概念的歷史沿革，參：《聖經辭典》，「父親 [阿爸] Father, Pater [Abba]」；《神學辭典》，谷寒松，「天父 tiānfù FATHER, GOD」。

⁹ Cf. J. Jeremias, *Abba*, p.8; *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1982), p.10. 相關的中文研究，參：房志榮，〈天主為父在聖經中的逐步啓示〉，《神學論集》129、130（2001 秋、冬），356~368 頁（上）、542~558 頁（下）；M. Hebblethwaite 著，黃美基譯，〈天主的母性〉，《神學論集》62（1984 冬），623~629 頁。

¹⁰ 參：申卅二 6；撒下七 14；編上十七 13，廿二 10，廿八 6；詠六

首當其衝地，透過「造物主」的形象被塑造（申卅二 6；拉二 10；依六四 7）；面對這位至高無上的主宰，人必須心悅誠服（申十四 1；拉一 6）。當然，「雅威—父」也流露母性溫柔：牽掛（依四九 15）、教導（歐十一 1~4）、撫慰（依六六 13）、憐憫及寬宥（詠六八 6，一〇三 8~18）¹¹……等等。

「天主之子（單/複數）」的概念外延在舊約中，其指涉甚廣：如天使（約一 6；詠廿九 1）、以民（出四 22；申十四 1；耶卅一 9；歐十一 1）、義人或虔誠之人（德四 10；智二 18）。¹²然而，不同於周邊外教神話，一個生育衆神和衆人之始祖的父神，舊約的新穎在於：雅威之爲「父」，乃單獨保留給以色列選民的特權（團體幅度）；另外，亦兼具歷史性特徵，即出谷史實。¹³

舊約爲數不多的個體直呼天主爲父的例子，幾乎僅限君王，而且多以「我兒」的口吻（撒下七 14；詠二 7，八九 27；德五一 14）；直到古巴勒斯坦的拉比文獻，個體稱呼「天父」才以神學

八 6，八九 27；依六三 16x2，六四 7；耶三 4、19，卅一 9；拉一 6，二 10。另外，修辭用法：申一 31，八 5；詠一〇三 13；箴三 12。

¹¹ 「憐憫」，希伯來語，מִחֶרֶם，源自 מָחַר，意指「母胎」。參：本篤十六世，《納匝肋人耶穌》，130 頁；J. Magonet 著，左婉薇譯，《希伯來聖經中天主的概念》，《神學論集》62（1984 冬），581~611 頁。

¹² Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1993), p.136.

¹³ Cfr. J. Jeremias, *Abba*, p.8.

語言的形式漸露端倪，並附加「在天上的」屬性，即「天上的父=天父」。¹⁴

最後，耶穌口中 Abba 的新穎，反映在：第一，統一出現在祈禱語境中（除谷十五 34/瑪廿七 46，引自詠廿二 1）¹⁵；第二，Abba 反映耶穌對天父絕對的信賴和服從¹⁶；第三，耶穌「我的父」和門徒「你們的父」的區分，凸顯了耶穌和天父獨一無二的關係。

二、族譜（瑪一 1~17）：天父的生育印象

學者們一致認為，瑪一章的字裡行間啓示了耶穌「由父所生」的真理¹⁷。即便瑪一 18~25 的「聖神」（πνεύματος ἁγίου = קדוש

¹⁴ Ibid., pp.14, 18.

¹⁵ 大致上，耶穌稱天主為「父」約 170 次之多，其中谷 3 次、路 15 次、瑪 42 次，其中若約 120 次，106 次表示耶穌的父，其中 25 次「我的父」。毋庸贅言，在若望筆下，「父」幾乎成了「天主」的同義詞。參：J. Jeremias, *Il messaggio centrale*, p.21；R. Spiazzi, *Dio Padre onnipotente misericordioso* (Milano: Massimo, 1998), p.18；穆宏志，《若望著作導論》上下冊（臺北：光啓文化，1999）。

¹⁶ Cfr. J. Jeremias, *Abba*, pp.65~66；idem., *Il messaggio centrale*, pp.21~22, 26.

¹⁷ Cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: riletture pasquali delle origini di Gesù* (Bologna: EDB, 2013)；R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*；R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo: la verità del Natale al di là dei miti: esegesi e semiotica, storicità e teologia* (Torino: Paoline, 1989)；A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia secondo San Matteo* (Roma: Borla, 1986)；E. Drewermann, *Il tuo nome è come spore della vita interpretazione dei*

חור)，純屬工具/媒介因，而且，其字源沒有絲毫陽性概念特徵，所以排除了任何「神—人結合」(teogamia)的神話嫌疑。另外，「若瑟」的缺席直接啓示了耶穌「由父/上而生」¹⁸！當然，聖言既有其先存性，那麼，天主子不需要「再次」被生，如此，道成肉身的「生育」便有了更拓展性的「關係」維度的啓發：衆人因子之名，生而爲天父的子女。

從遣詞造句上，γένεσις (瑪一 1、18)，在瑪一發揮提綱挈領的作用。開篇的「族譜」(βίβλος+γένεσις)，藉著「父生子」的生育鏈，以反推的思維給予耶穌的子性身分一個「由上/父所生」的根源；此後，預報救主「誕生」，揭曉了耶穌「因聖神降孕，由童貞女誕生」的真理。

從神學資訊上，天主的生育和人的生育，二處主題彼此交相輝映。具體而言，天主的生育，即父生子，「(天主)沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們眾人把他交出來了」(羅八 32)；人的生育，指向一個在新亞當內的重整、重新創造，新人類的上升神學，即受造之人因子之名「由父/上而生」，成爲天主子。

大致上，天主之爲父的「生育」主要基於兩點。首先，在「創造」思想的輝映下，天主是造物主，人因分享「天主的肖

racconti dell'infanzia del vangelo di Luca a partire dalla psicologia del profondo (Brescia: Queriniana, 1996), pp.40~41, 60; T. Stramare, *Figlio di Giuseppe di Nazaret: problemi dell'infanzia di Gesù* (Rovigo: Istituto padano di arti grafiche, 1972), pp.38~39.

¹⁸ 參：拙作，〈若瑟之福音印象：據瑪竇童年史所載〉，《神學論集》210 (2021 冬)，509~533 頁。

像和模樣」而成爲祂的子女。其次，根據教父們的意見，天主造人之際，預先參照了基督—新亞當的模樣，即，天父獨生子、衆人之長兄（參：格後四 4；哥一 15）。基於在「新亞當」內受造的事實，衆人名副其實地分享耶穌的子性身分。¹⁹

在族譜的行文脈絡中，統一延續了「父生子」的敘述迴圈，即，ἐγέννησεν 的主動生育（瑪一 2~16a）；然而，第 16b 節，突兀地出現了生育鏈的中斷或「斷代」現象，即，耶穌「被生」（ἐγεννήθη）。如此一來，這節經文不妨直譯爲：「雅各伯生若瑟，瑪利亞的丈夫，從（ἐκ）這位（她）耶穌受生，稱爲基督」。

這個突兀的中斷有著神學性的啓發。首先，以 γεννάω 爲典型的人類學的生育事件、歷史中，插入/發生了天主「生育」（道成肉身）的奧蹟；或者，藉著「被動式」的生育，文本主題鮮明地將耶穌從人類（創五 1，亞當單複數）和世界的族譜（創二 4）抽離出來。因爲瑪竇筆下的「族譜」（βίβλος+γένεσις），在 LXX 只出現在舊約兩處關鍵的語境（創二 4，五 1）。無論如何，道成肉身的超越性和親和力由此可見一斑：「人類的創造者取了有靈的肉軀，甘願生於童貞女，不由人道而出生！」²⁰ 其次，耶穌被引薦爲達味的後裔，不意味著達味之家給天主一個兒子作義子，相反，在「父生子」的主題印象中，天父生了默西亞，並將自己的獨生子賜給達味家。²¹

¹⁹ 參：本篤十六世，《納匝肋人耶穌》，129 頁。

²⁰ 參：《天主教教理》，526 號。

²¹ Cfr. T. Stramare, *Figlio di Giuseppe di Nazaret*, p.42.

總之，透過族譜提供的生育印象，足以確證天人關係遠超「螟蛉義子」（《詩經·小雅·小宛》）的範疇，卻是在「首生」、「長子」的名分下流露的一脈相承之愛，尤其是天主選民享有的優先或特權之愛。

三、道成肉身（瑪一 18~25）：關係神學

相較於路一 26~38，瑪一 18~25 和若一 1~18 更側重於從「關係」幅度詮釋道成肉身的奧蹟，而且，二者的神學視角相得益彰：聖言的先存性（若）——與父同在，聖言的位際性（瑪）——與人同在，即，厄瑪奴耳，「天主與我們同在」。另外，藉著道成肉身的奧蹟，瑪竇和若望給基督徒生命提供一個 $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ （若三 3）的意向和願景：縱向幅度的「由上而生」、橫向幅度的「返本歸源」、靈性幅度的「重生」。

實際上，瑪竇已預先鋪陳了一個關係性的神學反思，即，瑪一 2、11 所影射的兄弟手足之情²²。當前語境下，仰賴聖神的干預，在基督內新人（類）的譜系被重整：天主（上天—天父）和受造界（下地—人子）融會貫通，尤其藉著「厄瑪奴耳」的概念進一步拓展了這份具有導向性、導源性的天人關係。毋庸諱言，兄弟手足之愛基於位際性父子關係的體認²³。從某種意義

²² Cfr. J. B. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations* (Mt 1, 1-17) (London: T&T Clark, 2011), p.65.

²³ 本篤十六世，*Caritas in Veritate*, #19; 教宗方濟各，*Fratelli Tutti*, #272.

上，對「關係神學」的討論應能幫助啓發漢語實踐神學的研究。

(一)「厄瑪奴耳」啓示天人之際

「厄瑪奴耳」²⁴，一個被瑪竇重拾的名號（依七 14），其概念意涵——天主與我們同在——堪稱關係神學之典型詮釋。實際上，舊約圍繞盟約主題，形象地演繹了雅威與選民相互承諾的婚姻關係：「與我們（你）同在」或「我是你的天主，你是我的人民」（出六 7）²⁵。根據這個婚約圖像，天人關係遠超「造物主—受造物」的關係，卻有著更內在和親密的富饒。

「厄瑪奴耳」的啓發性資訊大致如下：

第一，導源性和婚約關係。「厄瑪奴耳」，這個概念首先強調天主的善意俯就和神性主動：從超越走向親和，以致於有限、有死的人子具有了逆生長的可能，不再是走向死亡的存在（海德格爾），卻在父—子（關係）內生根、永恆。關聯性地，人的塵世之旅轉而成爲「回歸（天鄉/天父）」的導源性朝聖經驗。

從宏觀結構上，「我同你們天天在一起」（瑪廿八 20），這個

²⁴ 關於「厄瑪奴耳」的名號，參：E. Borghi, *Gesù è nato a Betlemme? I vangeli dell'infanzia tra storia, fede, testimonianza* (Assisi: Cittadella, 2011), p.69; D. D. Kupp, *Matthew's Emmanuel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); B. Viviano, "God in the gospel according to Matthew", in *Interpretation* 64 (2010), pp.341~354.

²⁵ Cfr. B. T. Viviano, "God as Father in the Infancy Gospels (Mt 1 and 2, Lk 1 and 2)", in C. Clivaz e coll. (ed.), *Infancy Gospels Stories and Identities* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), p.393.

尾音明顯是「厄瑪奴耳」的同聲回應，由此愈發印證了一份超越時空的「苟日新，日日新，又日新」（《禮記·大學》）的天人關係，即，靈性幅度的「重生」。

第二，「厄瑪奴耳」的普世性概念特徵²⁶。藉著遣詞造句上的微弱改動：「人（以色列）將稱（καλέσεις 單數）他」（依七 14）//「人們（萬民）將稱（καλέσουσιν 複數）他」（瑪一 23），瑪竇引文諱莫如深地將盟約許諾的救主、救恩作了拓展，普及給萬民。總之，「厄瑪奴耳」的主題概念邀請人更大膽地以「父子」名份暢想、默觀、拓展天人關係，即，眾人都因基督長子而正名，在同一天父內團聚（參：羅八 29；希二 11~12、17）。

第三，從某種角度，莊子之道的「每況愈下」也與道成肉身的落實相映成輝。「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在』。東郭子曰：『期而後可』。莊子曰：『在螻蟻』。曰：『何其下邪』？曰：『在稊稗』。曰：『何其愈下邪』？曰：『在瓦甕』。曰：『何其愈甚邪』？曰：『在屎溺』。東郭子不應」（《莊子·知北遊》）。教宗大良亦指出：

天主子從天上的寶座降來下土，依照新秩序和新誕生而受生於世，但是並未離開天父的光榮。所謂『新秩序』：因為祂本性原是無形可見的，卻由於我們的人性成為可見的；祂原是不可理解的，卻願為人所理解；祂在時間之前即已存在，卻又開始暫世的存在；宇宙之主取了奴僕的形

²⁶ Cfr. A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, pp.90~92.

像，而掩蔽了祂無限的尊威；不能受苦的天主沒有嫌棄成為可受苦的人，祂是不死不滅的，竟屈服於死亡的法律之下。²⁷

(二) 中文語境下的「關係」

從語義角度，中文的「關係」牽涉甚廣：複雜的策略、社會禮儀、禮物授受等²⁸。類比性地，不妨將中國人的關係比作蜘蛛網，雖然二者都有謀私利的特徵，但人情網、關係網難免讓人作繭自縛²⁹。當然，不能完全否認關係積極的道德屬性，人際交往的互利互惠而產生良性迴圈、愛心傳遞，和人情世故。

這種人際「正能量/正氣」幾乎與教父提出的「信德的磁場」有著異曲同工之妙。奧利振（Origenes, 185~254）曾將天主神能的吸引力、推動力（出於信德的引力）類比作某種「磁場」（campo magnetico）或「磁力」現象（forza magnetica）。在注釋路八 43~48 的經文時，奧利振如是說：「很可能，人體也有著一種自然/本能的吸引力（un'attrazione naturale），人與人之間相互傳達，就好像磁鐵之於鐵石，燃料之於火星，同樣地，（血漏病婦人）如此的信

²⁷ Cfr. Leone Magno, *Lett. 28 a Flaviano*, 3~4; PL. 54, 763~767. 中文取自「預報救主降生節」（3月25日）誦讀二：選讀聖良一世教宗書信集。

²⁸ 參：楊美慧，《禮物、關係學與國家：中國人際關係與主體性建構》（南京：江蘇人民，2009），61頁。

²⁹ Cfr. Han Minzhu, Hua Sheng (eds.), *Cries for Democracy: Writings and Speeches from the 1989 Chinese Democracy Movement* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p.37.

德也對神性能力有著吸引」(Cm, Mt, X, 18~19)³⁰。

從概念的歷史沿革來看，中國古人多講「禮」而非「關係」，這個「禮」堪稱對關係學最具哲學性的反思、道德性的規範和實踐性的推廣。然而，這個關係學概念難免經歷一個每況愈下的嬗變：從褒義的「禮」逐漸墮為貶義的、庸俗的「關係」。

從字源義，許慎《說文解字》：「禮，履也，所以事神致福也」。左偏旁「示」，原指懸在天上的星象（太陽、月亮、星星），古人藉此預卜吉凶、天意，長期以來都和神靈有關。為此，「神」、「祭」、「祖」都包含這個偏旁。右偏旁「豐」，意指「祭禮上的禮器」，較低一層的含義是「古代盛飯和肉的器具」。無論如何，在古代，「禮」的觀念，從一開始，就與神、天（代表宇宙和自然）、與祭獻神靈和祭祀祖先密切關聯，而且，還與人的日常生活息息相關。³¹

故此，中國古代的「禮」也有著導源性的意向，可溯及天、天道、天命、天意。道家藉「生生」的關係意向將萬物之本源、原則推向終極之道：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經》四二章），「夫物芸芸，各復歸其根」（《道德經》十六章）。劉勰借用「人文」概念明確指出「禮」扎根於天：「人文之元，肇自太極。幽贊神明，《易》象惟先」³²；《禮記》更具體地指出：

³⁰ M. I., Danieli (a cura di), Origene, *Commento al Vangelo di Matteo* (Roma: Città Nuova, 1998), p.144.

³¹ 參：楊美慧，《禮物、關係學與國家》，201~202頁。

³² 劉勰，《文心雕龍·原道第一》。

「是故夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天也。夫禮必本於天……」
 (《禮記·禮運》)。一言以蔽之，人文(關係)從何而來、始於何時？無他，本於天！

正因為「禮」承載天意，所以，其對社會架構(國家、行政)的重要性也就不言而喻。³³ 從規範的角度，「禮」有著普遍約束力：上及天子，下達庶人，「夫禮，王之大經也」³⁴，「夫禮，所以整民也」³⁵。從實踐角度，「禮」，首當其衝地，原屬流轉在家人、親朋、人際社交的禮儀、禮貌交換，「太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也」(《禮記·曲禮上》)；此外，「有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。有夫婦，然後有父子。有父子，然後有君臣。有君臣，然後有上下。有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也」(《周易·序卦傳》)。顯而易見，古時的「關係」有著樸實的人文氣息，而且，要求個體「誠於中，行於外」的本能和自覺，以致男女之間也「發乎情，止乎於禮」(《詩經》)。

綜上所述，古代的家居生活、社會秩序，基本都由「禮」

³³ 比方《禮記·經解》：「禮之於正國也，猶衡之於輕重也；繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也」；《國語·晉語》：「夫禮，國之紀也」；《左傳·僖公十一年》：「夫禮，國之幹也」；《左傳·襄公廿一年》：「禮，政之與也」。

³⁴ 《左傳·昭公十五年》。

³⁵ 《左傳·莊公廿三年》。

來維持³⁶，禮所輻射出的關係網雖龐大，但其核心主線一定是垂直幅度的敬畏：「天道」、「天意」、「天命」。

最後，中國古代的「禮」也涉及「禮物」或「宴請」³⁷。這個概念意涵不僅與道成肉身的奧蹟所慶祝的禮物交換有著共鳴：「天主取了我們的人性，為的是我們也能分享祂的天主性」，而且與福音啓示的關係神學不謀而合，特別是耶穌餐飲的救贖之道。

（三）漢語的「禮」之於福音啓示的關係神學

行文至此，不妨簡單比較中國人的「禮」/「關係」和福音啓示的關係神學：

第一，從某種意義上，「禮」的概念和福音書對關係的神學反思，都屬一種互利共贏的健康關係；當前中國人的關係卻每況愈下，幾乎墮為一種集功利性、自私自利、因人而異的即食速食。歸根結柢，由於疏忽了關係學中導源性的意向，立身於天地間的人不啻為無源之水，無本之木！³⁸

第二，相對於根源性的關係神學：由上而生、向下扎根、屬靈的日日新，中國人更傾向於拓展橫向的、膚淺的關係網，

³⁶ 參：梁漱溟，《中國文化要義》（成都：路明書店，1949）；王夢鷗，《禮記今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1987），741頁；許平，《饋贈禮俗》（北京：中國華僑，1990），22頁。在清朝，「人情」主要指送禮和伴隨此行為的敬意。

³⁷ 參：許平，《饋贈禮俗》，1~6頁。

³⁸ 《左傳·昭公九年》：「猶衣服之有冠冕，木水之有本原」。

甚至「小人之交甘若醴」(《莊子·山木》)。既然福音中的「關係」和中國關係之根都在天主那裡，那麼，唯有在此基礎上，即人際關係(網)之軸心，親情、友情、愛情才得以生根修建，並具有永恆的屬性。

第三，中國人講關係、托關係、走關係，於是人情社會便應運而生，其精髓就在於法外開恩：特權和破例，這些潛規則(違規現象)無形中放大了人的能力、人間的權威。從某種角度，道成肉身也堪稱破例之典型，因為族譜中的五位女性：塔瑪爾、辣哈布、盧德、巴特舍巴、瑪利亞(瑪—3、5a、5b、6、16)，其共同特徵就是「破例」(irregolarità)，然而，這個看似打破常規的現象背後卻是聖神的統一干預和引導。³⁹ 鑒於此，神性的破例愈發凸顯了天父的忠信，而非任性。

第四，從「禮物交換」的角度，中國人的關係講求「禮尚往來」，然而，福音中的「關係」卻呈現一份不對等、不成比例的交換。毋庸說道成肉身的奧蹟，新約中耶穌不僅提醒人設宴不求回報(參：路十四 12~14)，而且，連愛的施與也不求回報、無差別(參：瑪五 44~48)。其實，耶穌優先關注社會底層和邊緣之人：稅吏、娼妓、罪人，幾乎一脈相承地再現了舊約「婚姻」關係中那份鏗而不捨、不知疲倦的神愛，儘管選民常常不忠和背叛，但雅威卻總是遷就、寬恕。

³⁹ Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp.73~74; A. Paul, *Il vangelo dell'infanzia*, pp.30~38.

四、賢士來朝（瑪二 1~12）：天父的君王屬性

從 Abba 概念的歷史沿革來看，最古老稱天主為父的禱詞中（וַיִּבְרָא וְנִכְלַם），「我們的天父，我們的君王」⁴⁰，平行並列地，將「父性」和「君王性」統歸於雅威。另外，在猶太思想中，「默西亞君王」、「達味之子」、「天主的僕人」屬於天主子的不同頭銜⁴¹，而且，瑪二 1~12 的核心資訊正是：「耶穌，猶太人的君王——默西亞」。

從行文脈絡上，瑪二 1~12 發揮承上啓下的作用：既延續瑪一章耶穌子性身分的主題，與此同時，也為耶穌公開傳教（三章）作鋪墊；從編輯結構，類似若一 1~18 神學性導言（*un prologo teologico*），瑪二 1~12 提前奏報福音書主題：被自己人所摒棄，卻被少數接納的默西亞。⁴²

（一）「猶太人君王」的概念印象

賢士來朝一段，共重複了 4 次主題概念：「君王」（βασιλεύς，瑪二 1、2、3、9），而且，開宗明義地揭曉耶穌的君王屬性。從遣詞造句上，圍繞賢士和黑落德同一主題的提問，巧妙地將「君王」和「默西亞」平行：「猶太人君王誕生在哪裡」（2）//「默西

⁴⁰ Cfr. Jeremias, *Abba*, p.25; idem., *Il messaggio centrale*, p.14.

⁴¹ Cfr. E. Drewermann, *Il tuo nome*, p.60.

⁴² Cfr. X. L. Dufour, *Studi sul Vangelo* (Milano: Paoline, 1967), p.63; G. Danieli, "I Magi a Betlemme: origine e genere letterario di Mt 2,1-12", in A. Serra, A. Valentini (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I* (Bologna: EDB, 1992), p.78.

亞應該生在哪裡」(4)。

「默西亞」，無論希伯來文 (משיח) 或希臘文 (Χριστός)，因著傅油的特徵都可表示君王、受傅者。據上下文語境，耶穌之所以是默西亞君王，其獨特性就在於聖神(瑪一 18~20，三 11~16~17)。

縱觀四部福音，「猶太人君王」(18次)⁴³無一例外地，屬耶穌的另一別稱，尤其集中出現在受難始末。其實，「君王」和「苦難」的平行、交織也構成瑪二章貫徹始終的主題，不無誇張地講，「猶太人君王」不啻為文本統一性的標幟。

耐人尋味的是，從詞源上，「猶太人君王」並非出自猶太語境，或者說，不是猶太人加給耶穌的名號，卻源自外邦世界(宣認)。⁴⁴ 如此，「猶太人君王」與「厄瑪奴耳」都有普世性的概念特徵，即「萬民將稱他為君王、厄瑪奴耳」。

此外，瑪二 1~12 的字裡行間沒有任何關於「君王」光輝奪目的啓示⁴⁵，幾乎延續了平實、低沉的敘述基調，尤其多用反襯手法：雖然名見經傳，卻被(自己)人無視的猶太君王；賢士們無視黑落德君王，卻尋找經上記載的新生猶太君王(瑪二 2)。

⁴³ 瑪廿七 11、29、37；谷十五 2、9、12、18、26；路廿三 3、37、38；若十八 33、39，十九 3、19、21x2。在四福音，與之平行的另一稱號是「以色列君王」(瑪廿七 42；谷十五 32+默西亞；若一 49+天主子，十二 13)，這是依撒依亞先知保留給雅威的頭銜(依四四 6)。

⁴⁴ Cfr. M. L. Rigato, "Riflessioni sulla sezione dei magi (Mt 2,1-12)", in *I Vangeli dell'infanzia I*, pp.119~120.

⁴⁵ Cfr. J. Schniewind, *Il vangelo secondo Matteo* (Brescia: Paideia, 1977), p.38.

這個對比，難免讓人聯想到「名不符實」、「德不配位」，更好說，賢士們尋求的是一位真正具有精神屬性的猶太君王；互補性地，良善、心謙的賢士形象反映默西亞君王的品質，他們惺惺相惜⁴⁶、志同道合⁴⁷。其實，在《瑪竇福音》整體的敘述脈絡中，默西亞的品質被循序漸進地予以詮釋：不以暴制暴，卻滿懷慈悲（瑪十二 15~21），和平之王（瑪廿一 5）⁴⁸，尤其透過苦難學習服從（受難始末）。

總之，從人性角度，這位新生君王完全不同於達味及其王室成員，絲毫沒有塵世的榮耀，卻是被隱藏起來的天主子，「與父同在」先於「與人同在」（瑪一 23，二 15）⁴⁹。一言以蔽之，耶穌生而為王先於受命於天。

（二）文本解析

大致上，本段敘述主要圍繞兩個核心主題，揭曉耶穌的君王屬性：賢士們如何來？作何來？此外，學者們一致將賢士和 LXX 的「巴郎」平行⁵⁰：相同的頭銜（μάγος）、角色（正面）⁵¹、

⁴⁶ 王實甫，《西廂記》。

⁴⁷ 《三國志·魏志·陳思王植傳》。

⁴⁸ Cf. G. Danieli, "I magi a Betlemme", pp.81~82.

⁴⁹ Cf. R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, p.391.

⁵⁰ 這個共識早見於教父：依肋內（Adv.Haer. III, 9, 2）、奧利振（C.Cels. 1, 59）、安提約基雅的依納爵（Ef 19, 2）；現代學者包括：A. Paul, *Vangelo dell'infanzia*, 102-105；R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 166-196；M. L. Rigato, *magi (Mt 2,1-12)*, p.124；G. Leonardi, *L'infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca* (Padova:

來自東方(瑪二 2//戶廿三 7)、返回家鄉(瑪二 12//戶廿四 25)……等。

賢士們如何來？聖史開門見山地直奔主題：受到默西亞君王啓明星的「指引」(瑪二 2、9)。

在「雅各之星」(戶廿四 17~19)的渲染下，瑪二 2 ἐν τῇ ἀνατολῇ (升起—上升)更獲得完整的概念韻味。在通用希臘語或古希臘語境，一顆星的「升起」通常寓示偉人、君王「在天的誕生」⁵²，這不僅與道成肉身的「從上而生」的神學意向前後呼應，更甚於此，當前語境下，似乎也含蓄影射默西亞君王屬靈的繼承方式：「由父所生」。

較之於黑落德王室高壓、血腥的統治(瑪二 3、13、16、22)，及「子承父業」的王權更替(瑪二 22)，默西亞君王及其神性統治卻是柔和的、甘怡的、和平的、屬靈的。其實，透過君王之星的「引導」和賢士們的「服從」，也娓娓道出了一項隱藏的真相：耶穌的君王屬性完全得益於父子精神上類似的默契和共融。賢士們忠實跟隨王的星，任憑它引導、啓迪，這內在的品

Edizioni Messaggero, 1975), pp.74~75; O. da Spinetoli, *Introduzione ai vangeli dell'infanzia* (Brescia: Paideia, 1967), p.36.

⁵¹ Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp.193, 196。較之於前文塑造的正面形象(戶廿二~廿四)，「巴郎」在之後的敘述急轉直下，因為以色列人的確被誘導敬拜偶像(戶廿五)，所以，舊約傳統歸咎於巴郎的「詛咒」，甚至將他列入與米德揚國王一起被殺者的名單(戶卅一 8)。這種敵意也影響新約(默二 14；猶大 11；伯後二 15~16)。

⁵² Cfr. A. Paul, *Vangelo dell'infanzia*, pp.109~112; Filone Alessandrino, *De specialibus legibus*, III, p.187.

質反映默西亞君王和天父不為人知的位際互動；藉著「服從」，賢士們將至高無上的權威統治歸於天父，與此同時，星辰的「升起」啓示天父－默西亞的統治在於內在啓迪、「循循善誘」，而非強暴！

作為君王的預像或媒介，巴郎神諭中具有普世君王特徵的「雅各之星」直指耶穌，然而，這顆「升起的旭日」（路一 78）、「晨星」（默廿二 16；伯後一 19）、「啓示列邦的光明」（路二 32），在耶穌身上只閃爍「引導、啓迪」的光芒，而非耀眼奪目的權威統治。總之，天父不僅透過媒介、標記來引導人，新約時代，祂寧願親自引導人。

賢士們作何來？貫穿始終的主題乃「朝拜」（προσκυνέω，瑪二 2、8、11）。從詞義上，「朝拜」包括屬人（君王、權威人士）和屬神雙重幅度⁵³；當前語境下，其概念意涵直指新生的猶太君王，即，由父所生，也代父執行普世統治的天主子（參：詠七二）。無論如何，這個屬人和屬神的「朝拜」在人子、天主子的耶穌身上達到統一。

值得注意的是，「若瑟」角色的缺失，「他們走進屋內，看見嬰兒和他的母親瑪利亞，遂俯伏朝拜了他」（瑪二 11a）。在以「君王」為主題的敘述部分，「嬰兒和他的母親」喚起、重拾閃

⁵³ Cfr. Filone, *De Josepho*, XXVIII 164; Josephus, *Ant.* II ii 2; 11; H. Greeven, προσκυνέω, προσκυνητής, *TDNT*, VI, 763-64; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 174; B. Estrada, "Lo sfondo rabbinico di Mt 1,1-18", in *I Vangeli dell'infanzia I*, pp.103~109.

族文化中「皇子和太后」形影不離的歷史影像。因為在南猶大國的達味王朝，陪伴君王的總是太后（參：列上二 19；耶十三 18），而且，王后還有一個正式的職位，其名號在每個朝代的介紹中幾乎都被提及。⁵⁴ 其實，這個閃族特色從開篇的時間報導也能管窺一斑，「當黑落德為王時」（瑪二 1a），這個紀年式的報導正屬於「編年紀」之典型，在「日子/日期」前習慣性省略冠詞。⁵⁵

縱觀中國兩千多年的封建王朝，除了唐高宗—武則天時期罕有的「二聖臨朝」，更多是由太后/皇后主持的「垂簾聽政」，所以，中國人對「天子和太后」的影像並不陌生。鑒於此，瑪二 11a 所呈現的「耶穌—以色列的君王和瑪利亞—太后」的影像，其中包含一個「母儀天下」的聖母神學。參考列上二 19~29，撒落滿王對母后有求必應，愈發映襯了瑪利亞大能的轉禱。

最後，有必要簡析賢士們的獻禮及其象徵含義。

從遣詞造句上，瑪二 11 選用了 *θησαυρός*，「寶物，寶庫，寶藏」，思高文本恰如其分地譯作「寶匣」。相較於其他聖史，瑪竇情有獨鍾地將這個概念置於「天國」及相關主題（參：瑪六 19~20，十三 44、52，十九 21）。其次，「禮物、禮品、祭品」（*δῶρον*）

⁵⁴ Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p.192, n.32; R. de Vaux, *Ancient Israel* (New York: McGraw-Hill, 1961), pp.117~119; A. Bottino, "Rilettura poetica di Mt 2,11 nell'Inno alla Natività di Romano il Melode", in *I Vangeli dell'infanzia I*, p.113.

⁵⁵ Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 166; E. Klostermann, H. Gressmann, *Die Synoptiker Evangelien* (Tübingen: Mohr, 1919), p.161.

在瑪竇筆下，4次以 προσφέρω 為前導的語境都統一指向屬神的獻禮（瑪五 23、24x2，八 4，十五 5，廿三 18、19x2）。

從象徵的角度，瑪竇沿用了「獻禮」（黃金），在 LXX 的基本含義，通常指向天主，個別情況表示奉獻給國王的禮物（參：詠七二 10~11、15；另外：依六十 6）。「沒藥」，由於馨香的特質常用於禮儀性的傅油（參：出卅 23~25；德廿四 20~21，四五 18~20；歌三 6；詠八九 21），在瑪竇筆下，「沒藥」（包括「獻禮」）以象徵的手法強調耶穌的受傅者身分，即，基督—默西亞，天主子。⁵⁶

總之，在賢士來朝的片段中，除了沒有任何世俗權勢的彰顯，耶穌的君王屬性，不僅透過星辰、先知和夢境的語言被啓發，最終被賢士們承認和朝拜⁵⁷；而且，藉著「啓迪—服從」的主題，文本影射了聖子和天父「父慈子孝」的精神共融。

五、耶穌的出谷（瑪二 13~23）：天父的育兒經

苦難一直都是人類歷史和個體生命永恆的話題，然而，苦難並不總具消極意味。《辭海》將精神方面承受的考驗喻為「洗禮」⁵⁸，正如中國人常言：「職場的洗禮」、「苦難的洗禮」、「戰爭的洗禮」，諸如此類。

瑪二 13~23，透過一系列相關敘述：黑落德的迫害、無辜嬰兒致命、耶穌的出谷，主題鮮明地啓示了天父透過苦難執行

⁵⁶ Cfr. M. L. Rigato, *magi (Mt 2, 1-12)*, pp.125~127.

⁵⁷ Cfr. R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, p.391.

⁵⁸ 參：《辭海》（上海：辭書，1980），929頁。

教育的角色，尤其是耶穌對其子性身分的主動回應，「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從！」（希五 8）

（一）文本解讀

從宏觀結構上，本段敘述雖然插入了無罪嬰孩遭屠殺（瑪二 16~18），卻完整報導了耶穌的出谷始末；從中心思想上，耶穌不僅重現以民——包括梅瑟（瑪二 13~15）——的出谷和充軍經歷，而且，滿全了整個選民的歷史⁵⁹。

此外，「受苦的默西亞」，堪稱童年史（瑪二 13~23）和受難始末（瑪廿六~廿七）遙相呼應的主題，維繫二者的關鍵概念包括：συνάγω（瑪二 4，廿六 3、57，廿七 17、27、62），「猶太人的君王/默西亞」的平行交替（瑪二 2、4，廿六 63，廿七 37）⁶⁰。

從遣詞造句上，「我從埃及召回我的兒子」（瑪二 15；歐十一 1），其中，瑪竇沒有選用 LXX 的複數「兒子們」（τέκνα），卻是希伯來文一個集體性的單數「兒子」（בן）⁶¹。從主題上，藉著身體力行地重現以民的出谷經驗，團體的「子性身分」被名正言順地過渡、實現在耶穌身上。於是，「耶穌—救主」（瑪一 21）的名號得到完美詮釋，更好說，人子的出谷（苦難）本身也具有救恩的效力。

從歷史沿革看，教會初期的基督論圍繞「耶穌的子性身分」

⁵⁹ Cfr. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp.216~217.

⁶⁰ Ibid., pp.174~175.

⁶¹ Cfr. G. Leonardi, *L'infanzia di Gesù*, p.82.

有一個循序漸進的認知軌跡：復活→洗禮→童年史。逾越復活，首當其衝地，被視為基督論之關鍵，因為涉及一個默西亞式的誕生典型（參：羅一 3~4）：空墳如同孕育新生命的母胎（參：瑪十二 40；宗十三 33）。在受洗時刻（瑪三 17），耶穌被公開、莊嚴宣告為「天主子」；顯然，相較於天父的直接發言，瑪二 15 以「低調」（low-key）、「間接」（indirect）的方式渲染耶穌的子性身分⁶²。假如洗禮中的「子性身分」側重於父的單向宣認，那麼，瑪二 13~23 屬於耶穌對其子性身分的主動回應：圍繞「出谷」的史實，以苦難為基調，以「子」的視野和人性經驗為出發。

無獨有偶，避難埃及的意向直接將讀者思緒拉回到舊約聖祖的「埃及逾越」，而且每段經歷都包含一個「父子」影像及透過苦難學習服從的主題：亞巴郎—依撒格、雅各伯—古聖若瑟；以民經由出谷得稱為雅威的長子（出四 22~23）。「埃及」在舊約的初始印象，「有如上主的樂園」（創十三 10），而且上下文直接關聯到亞巴郎的逾越⁶³，鑒於此，聖嬰的出谷委婉佐證了耶穌是亞巴郎之子。正如古聖若瑟因著埃及的逾越拯救了以色列全家（創四六 1~7），新約若瑟以法定父親的身分護衛耶穌——以色列的救主——完成逾越。總之，從「逾越」的視角解釋瑪二 13~23，其優越性在於：一脈相承、循序漸進地將耶穌啟示為亞巴郎之子、達味之子、天主之子；也啟示天父用心良苦的育兒經。

⁶² Cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, pp.137, 215.

⁶³ 參：拙作，〈以色列子民的逾越之旅〉，《神學論集》204~205（2020 夏、秋），414~451 頁。

(二) 天父的育兒經

第一，若瑟代理執行的教育角色。教會最初幾個世紀的教父們都褒揚若瑟，不僅悉心照顧瑪利亞，還全身心致力於對耶穌的教養。例如，「若瑟毫不遲疑地相信了（天使的預報），迎娶了瑪利亞，而且，畢生都照顧基督，心懷喜樂履行父親的職責，甚至承受遠遁埃及的旅程，遠遊歸來後定居納匝肋」⁶⁴。假如若瑟的父親身分是「透過苦難學習服從」而得來，有其父必有其子，耶穌也經由同一方式實現其子性身分。

第二，聖經內比較典型的啟示，「你們竟全忘了天主勸你們，好像勸子女的話說：『我兒，不要輕視上主的懲戒，也不要厭惡他的譴責，因為上主懲戒他所愛的，鞭打他所接管的每個兒子』（箴三 11~12）。為接受懲戒，你們應該堅忍，因為天主對待你們，就如對待子女；哪有兒子，做父親的不懲戒他呢？如果你們缺少眾人所共受的懲戒，你們就是私生子，而不是兒子。再者，我們肉身的父親懲戒我們時，我們尚且表示敬畏；何況靈性的父親，我們不是更該服從，以得生活嗎？」（希十二 5~9）

Jeremias 指出：舊約相關語境下，天主的父性，首當其衝地，透過人的服從而表達，即遵守法律，而最高級的服從也可能要求人「捨身致命」⁶⁵，瑪二 13~23 的主題無疑屬於後者。

第三，聖經外文獻，尤其影響舊約智慧文學的近東文化，

⁶⁴ Ireneo di Lione, Bellini. E. (ed.), *Contro le eresie e altri scritti* (Milano: Jaca Book, 1981), p.357.

⁶⁵ Cfr. J. Jeremias, *Abba*, p.15.

基本都是族長、家長、戶主執行教育的角色(參:出十2,十二26-27;申四9,六7;箴一8及卅一章為母親的教訓),而且教育方式也包括考驗或苦難(參:德二1、4-5,六21,七25;卅1-13,四二9-14)⁶⁶。或基於此,舊約的雅威給人一種權威的「家長」印象,常假借聖祖、民長、家長等角色對其子女實施訓誡,包含團體性的以色列選民,以及個體典型則是「約伯」。

最後,中國文化同樣強調「父親」及「苦難」的教育意義⁶⁷,其中耳熟能詳的例子有:「子不教,父之過」(《三字經》)、「棍棒底下出孝子」、「吃得苦中苦方為人上人」、「天將降大任於斯人也,必先苦其心志,勞其筋骨,餓其體膚,空乏其身,行拂亂其所為,所以動心忍性,曾益其所不能」(《孟子·告子下》)等等。

總之,無論聖經內、外文獻,還是中國文化,父親的育兒經無非濃縮成一句「可憐天下父母心」!

結語

「天父」,一方面寄託了人對超性真相無限的憧憬和遐想;另一方面,透過最具體、最觸手可及的經驗,幫助人稱呼、定

⁶⁶ Cfr. L. Lucci, *Sapienza di Israele e Vicino Oriente Antico*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015; T. Lorenzin, *Esperti in umanità. Introduzione ai libri sapienziali e poetici* (Leumann: LDC, 2013); M. Tâbet, *Introduzione ai Libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento: manuale di Sacra Scrittura* (Roma: EDUSC, 2015).

⁶⁷ 關於「苦難」的更多解讀,參:任安道編,《當痛遇上愛》(臺北:瑪納文化,2021)。

義、描述、體驗不可言說的神性奧蹟。

當我們稱天主為父時，斷不能先入為主地抱持「天主是父親」的單一印象或偏見，因為「天父」並非從性別的角度定義天主，卻是其神性奧蹟多樣性和多元化可能——天主是父親、母親、造物主、軍旅之主、審判者……等——其中之一的類比。毋庸說，父、母，屬於人認知世界的初始印象和全部啓蒙。

天父，堪稱「關係」的代名，其中蘊藏和孕育一切神性奧蹟。正如瑪竇童年史的敘述，圍繞天父的主題揭曉耶穌獨一無二的子性身分(身世):「從起初就與天父同在的聖言」。同樣地，所有因子之名，在天父內團聚的弟兄都在同一「天父」內生根興建。其實這個稱謂也對號入座地，督促各人反省與天主的真實關係。「天主(Dio)，反映受造和奴性關係……正如『父』(Padre)之於『子』，所以，與『天主』相對的就是奴性和與天主不同心/性(la stessa natura)之人……對於『父』的稱謂，最美好、最相稱的詮釋就在『子』的概念。奴隸口中的『天主』既無關宏旨，除了界定主僕之間、造物主和受造物不可逾越的鴻溝」⁶⁸。

總之，《瑪竇福音》(包括其他福音書)透過「子」的視野選題、立意，一項最具啓發性的資訊在於：若不認識耶穌的行動，無法管窺其行動背後的真相——天父；反之，不認識父，也無法明瞭納匝肋人耶穌行動的底氣、自信！

⁶⁸ San Cirillo D'Alessandria, *Thesaurus assert.* 5; PG 75, 65, 68.