

目 錄

中文版序	i
致 謝	iv
前 言	v
第 1 章 引導人禱告的教牧工作：雅歌	1
第 2 章 述說故事的教牧工作：路得記	43
第 3 章 分擔痛苦的教牧工作：耶利米哀歌	79
第 4 章 說「不」的教牧工作：傳道書	113
第 5 章 建立群體的教牧工作：以斯帖記	149
結 語	191
註 釋	195

中文版序

——「教牧更新系列」出版緣起

在探索更新與復興的課題上，台灣教會對自身的角色似乎總有著「時不我予」的遺珠之嘆。

台灣教會對復興與更新的渴盼是無庸置疑的，我們如勤奮的工蜂般努力自異國經驗的花朵上採擷蜜汁，希望釀造屬於自己的新酒。事實上，我們也確實看到許多這方面的努力開始發酵：教會開始重視敬拜的實質，禱告網絡在教會內與教會間建立，小組教會拓植的概念也備受推崇——復興之夢的實現看似指日可待。

然而，在世俗速食文化的影響下，一些教牧與信徒也抱著取經的心態，希望覓得一帖教會增長與復興的萬靈丹。在這樣的心態下，牧養的本質被遺忘了，屬靈的意義被混淆了，教會這條更新之路走得頭重腳輕、步履蹣跚。

字裡行間泥土味

當我有機會讀到畢德生牧師的著作時，心也隨之開廣起來。在他的字裡行間，嗅到了一絲熟悉的土地氣味——

從這位加拿大維真學院著名的靈修神學教授的作品中，我竟然感受到中國文人的風骨與理想，在萬事萬物中找到回歸單純的本質，觸摸到天父的心意。

屬靈不再是一種「有樣學樣」的痛苦操練，牧養不再是一種必須爲了推陳出新、而疲於奔命的工作，而更新也不再那樣遙不可及。

基督徒的屬靈，指的是活在成熟全備的福音中，指的是把握生活中的所有要素，包括孩子、配偶、工作、天氣、財產、人際關係，以信心的行動去經歷這一切。神要的是我們生活中的所有素材，牧養則是一種「道成肉身」的工作，不是遠遠站著觀看，而是投身於所處的環境中——在一群會生活、犯罪、悖逆，也做愚昧之事的罪人當中，意識到神正在其間工作，而能有所回應、參與並樂在其中，並對此心存敬畏。

而更新，則是在每一犁、一鋤的耕耘中，緩慢而堅定地發芽茁壯的。教牧的工作是一種有創意的工作，一種恩典的創作。正如畢德生牧師所說：「恩典的創作有可能產生於日常工作中，如赦免罪人、幫助受傷者、擔負個人的責任等。……樹道、田間、住家和市場都是美術館，陳列的不是文化，而是在基督裡新的創作。」

還有比這更好的詮釋嗎？牧養不需要譁眾取寵，也不需要尋求猛藥以催化信徒的更新。奮興只能持續一時，而教牧與信徒之間的互動卻是一生之久。教牧工作，或者更廣義來說，我們的福音工作並不單是解決人的問題，或使他們快樂起來，而是要幫助他們看到恩典正運行在他們的

生活中。如此真是福音，是罪人的福音，更是教牧與信徒的福音啊！

迫切的職責

於是有這麼一份感動：出版「教牧更新系列」，是我們迫切的職責。讓屬基督的工作回歸單純的本質，以一種天父胸懷的寬容，接納對傳統屬靈觀念的顛覆。從一九九六年出版的《莫測之樹》（編按：再版時已更名爲《追尋呼召的探索之旅》，Under the Unpredictable Plant）、《返璞歸真的牧養藝術》（The Contemplative Pastor）、《建造生命的牧養真諦》（Working the Angles），以及《重拾無私的禱告祭壇》（Where Your Treasure Is），乃至本書都環繞著這些主題。

但願此系列之出版，也如同農夫耐心耕耘、等待春雨秋雨的工作一般，在教牧與信徒的心中播下希望的種子，期待開花、結實纍纍的一日。

以琳書房圖書部編者 謹識

致 謝

「鐵磨鐵，磨出刃來。」(箴言廿七章17節) 不管這本書中所磨出來的是什麼刃，重要的是，本書內容乃是我在「基督是王長老教會」(Christ Our King Presbyterian Church) 與會友之間經過討論、質疑、建議而得的成果。我在這個教會聚會並事奉了十七年，也在過程中學到教牧工作的技巧。還有其他在不同層面幫助我的朋友，包括給我鼓勵和指導的良師唐諾·米勒博士 (Dr. Donald Miller) 和以恩·威爾遜博士 (Dr. Iain Wilson)；和我一起牧會的威廉·霍普牧師 (the Reverend William Hopper)、約翰·胡得謝牧師 (the Reverend John Houdeshel)、修·馬克尼士牧師 (the Reverend Hugh MacIcentie) 和傑弗瑞·威爾遜牧師 (the Reverend Jeffrey Wilson)，由於他們的指教，使本書得以修改得更加完備。另外，我的弟弟肯尼士·畢德生牧師夫婦 (the Reverend Kenneth Peterson) 和我的妹妹凱倫 (Karen Finch) 及我的妻子珍妮斯 (Janice)，他們與我一起委身於以聖經為方針的教牧工作，開拓並加深了我的歷練；而與我有廿五年以上交情的好友羅絲·瑞德 (Russ Reid) 所提供的洞見和肯定，也是本書寫成的動力。他們和我是互相砥礪卻未必彼此附和的朋友，這樣的友誼使我獲益良多。

前 言

教牧先生牽著宗教貴婦的手，拉著她進入日常世界，把她介紹給朋友、鄰居和同事。宗教貴婦私底下有時羞怯、靦腆、封閉，有時又過分裝扮、高傲——是個善變的女人。但因她既不親切，又不平凡，所以牧師堅持要帶她去不得不和群眾打交道的地方。

教牧工作一旦不受重視，基督教信仰就成了俗麗的儀式，或者被局限在私人的感情天地。但無論哪種情況，她仍然作了許多美事：她的神學可以意義深遠，她的默想可以充滿神祕，她的道德忠告可以滿有智慧，她的崇拜儀式可以壯盛威嚴；但除非她落實在日常生活中，否則就沒有福音的生命力，也沒有機會將她的理念和信仰實行出來，在實際的生活中被一一驗證。

事奉的領域中有個層面是教牧工作的專長，就是日常平凡之事。它將宗教應用於實際的生活，它厭惡超然中立、厭惡刻意與世隔絕、厭惡流於理論的超越世俗。它是微服出巡的聖職人員。

教牧工作和所有事工一樣起源於聖經，但至少已有六十年之久，由行為科學發展出來的觀點卻一直主導著教牧相關的著

作。其理論基礎大致如下：我們既處於快速變遷的世代，面對許多前所未有的事，知識和科技亦大幅躍進，所以，先前世代可行的事在現今一定行不通。因此，我們必須用全部的時間來獲取尖端資訊；我們的訓練必須更新，才能掌握最新消息。我們若想在未來震盪的世代從事牧職，就必須掌握新的技巧。

於是，一種不重視過去，甚至對過去無知的氣氛於焉漫延。在這種氣氛下所發展出的教牧工作蠱惑著我們，使我們忘了蒙召是要與人分享福音的真智慧，要宣揚神的大能，及每件關乎個人、地方性之事務在救恩故事中的意義。人們認為，身為牧師，就必須在觀察、研究、與人同工等各方面有十足的知識和能力，而心理學和社會學能擴充我們的能力，使我們在開發人類潛能的隊伍中，得以位居領導的地位。然而，教牧工作關乎的是人與神的關係、神對人的旨意，並非建基於對時代瞭若指掌，而是來自於對神和人性的認識。教牧工作所處理的事乃是世代承傳，而非人為杜撰；它關乎的是人類狀況的基本要素，而非偶發事件。既是如此，我們就更應該向在各種環境和文化中歷經考驗、值得信賴的人請益。

當我要在培養教牧技巧、加強教牧事奉方面尋求指引時，最無人可指引的世代便是二十世紀。有哪個世代像二十世紀這樣受到噱頭迷惑、熱衷流行、沈迷於政治權術、不認識神、對湧出永生的活水泉源如此陌生？就教牧工作而言，今日盛行的醫治和輔導訓練，就如同馬克吐溫筆下一哩寬、一吋深的普拉特河（River Platte）。這些訓練是由一群屬於沒有目的的世代、沒有神的人所設計出來的。心理學、社會學與二十世紀輔導工作之間的結合並不難理解，因彼此氣味相投。彼得·馬林

（Peter Marin）曾批評道：「在所有現代治療法中，都可發現這樣的傾向：拒絕思考道德的複雜情況、否定歷史和大群體的重要性、人上有神的觀念已不再、誇大個人的意志、把過往一切經驗視為陳腔濫調。」相同的批評，也可用在今天許多的教牧工作上。

我們不難發現按著聖經傳道、教導的牧師，雖然不是到處都有，但也不在少數。北美絕大多數社區的教會學校裡、教會講台上，強調聖經神學的運動已獲致可觀的成果，但在其他教牧工作上，氣氛卻大不相同。就算過去五十年來，學校或教會的講台已重建了穩固的聖經根基，可是，在牧師例行工作的其他領域，這個根基卻日漸腐蝕。週間的教牧工作（輔導、造就、安慰、禱告、行政、建立教區）過去也許曾是建立在聖經的根基上，但如今聖經的根基卻已不復存在，或至少不再明顯。

每當我進到書房尋找指導材料，以加強講道及教導的能力時，我很容易把目光焦點放在巴特（Karl Barth）及陶德（C. H. Dodd）、布萊特（John Bright）及唐諾·米樂（Donald Miller）、喬治·巴粹克（George Buttrick）及芮大衛（David Read）、布雷伐·柴滋（Brevard Childs）及馮拉德（Gerhard von Rad）所寫的書上。這些學者、神學家、傳道人引導並支持、鼓勵我宣揚聖經信息，也教導我以合乎聖經的知識去了解基督教信仰；他們是我的良師益友。倘若有哪一次我沒有傳講合乎聖經的信息，只能怪我自己，怨不得別人。在教會歷史上，從未有一個世代像現今這樣有如此豐富的敬虔、合乎聖經的學識。可是到了星期一，當我開始面對一週的牧區例行工作時，別人遞

給我的卻是佛洛伊德（Sigmund Freud）及馬斯洛（Abraham Maslow）、麥克魯漢（Marshall McLuhan）及帕森斯（Talcott Parsons）、加爾布雷斯（John Kenneth Galbraith）及芒福德（Lewis Mumford）的書，全都是人文主義和科技方面的著作。講台的根基是先知和講道的傳統，而教會辦公室的結構卻是以IBM電腦為中心。對聖經的教導因為有歷史、文法、形式和版本的批評理論而有更加全備的洞見，而到醫院探訪卻是在心理醫生及內科醫生的監督下完成。二十世紀的社會學家、心理學家、管理顧問及社區經營者都非常優秀，他們的洞察力令人激賞，他們的教導也很實用，他們的教導使我受益良多，但我心裡仍覺不安。我所習得的技巧雖然使我能展現令人滿意的才幹，但我還是個「牧師」嗎？在互相配搭的不同角色上雖能游刃有餘，但是否有聖經根基為我所做的事提供穩固而具權威的基礎，使我的日常工作能承接自古以來先知、牧師及教師的事奉呢？我雖有上述良師益友，他們經常舉列經文作例證，使我確信他們與我是站同一邊的，但事實擺在眼前，在孕育他們的文化中卻找不到一個牧師同行，不論是現存或已逝者皆無。他們關注的焦點不在救恩歷史、新舊約神學、道成肉身的思想，他們的專業知識也不在那裡。他們教導我在扮演不同角色時要靈巧，改變時則需敏捷，結果是，教牧工作的技巧和效用雖然都有了，但我並沒有體認到它是信仰世界中所必須的，同時也不覺得我這樣的工作是從聖經培養出來的。我從書本和文章裡、演講和研討會中挑選自己想要的，只要用得上就加以剪剪貼貼、剽竊掠奪。可利用的部分很多，自是不在話下。

然而，我還是不滿足。我接受了當代牧者的輔導，也照著

他們所說的去做，卻發現我想要的不只如此。我想要的不是明智的建議、才能的訓練，更是整個教牧服事的聖經根基，而不僅僅是講道和教導而已。

其一

教牧工作的特質，在於結合兩個層面的服事：第一是傳遞神永恆的話語及旨意；第二是實際地在所屬地區和人群（就是牧師所住的地方和所接觸的人）當中實踐出來。只要有一個層面被忽視，就無法有好的教牧工作。在兩個層面兼顧的最佳情況下，教牧工作便是以言教及身教，按著聖經的描述，表達出「昔在、今在、以後永在」的神，與繼承舊亞當之罪並經歷新亞當之救恩的個人之間的恩典關係。這兩者之間的關係就是：神的恩典始終不變，而人的需要亦持續不斷。神的恩典與人的需要是既定的兩端，之間則有無窮變數。這些變數無法以圖表呈現，無法畫出一條上升或下降的曲線來說明歷史的沿革。存在的只是重複的例子，是神的旨意與個人意志互動的「案例」。教牧工作沒有成長線，後來的世代也無所謂刷新記錄、超越前人。我們看到的乃是深度：層層累積的豐富經歷，其中有些被淬鍊出來的則稱為智慧。²許多人都認定，他們的任務就是做好符合天國經濟法則的教牧工作——亦即按著以色列和教會的傳統沿革去執行教牧工作。他們看重聖經中神與人互動的細節，於是幾乎是依照字面地維持這傳統。

希臘神話中安泰俄斯（Antaeus）的故事，是一個警告性的神話。安泰俄斯是大地之母所生的巨人，力大無窮，他總是貼

著地面睡覺，以保存並增加他的力氣。他一碰到地面，力氣就得以恢復。赫克力士（Hercules）曾與他角力，赫克力士注意到每次當他占了上風，把安泰俄斯摔在地上時，大地之母就使這巨人的力量復原，安泰俄斯的肌肉就開始鼓脹、四肢呈現健康紅潤的膚色。因此，赫克力士學會不再把他丟在地上，而是把他舉在半空中，將其四肢一一折斷，最後巨人死了。

教牧工作若脫離了根基，就會像安泰俄斯一樣失去力量，無法對付工作中複雜的情況。不論是出於疏忽或忘記，教牧傳統一旦離開了聖經，就會出現兩種扭曲：一是出於天性對人的關心與憐憫，天真地想靠自己的力量（並竭盡所能地）去幫助人；二是在講台上發表不能感動人心的長篇大論，對著困惑的羊群，以充滿自信的語氣高談闊論神純全的話語。因著講台是安全之地，不必面對在臥室及廚房、購物中心及工作場所、董事會會議室及立法院黨團會議上，種種難以處理、模稜兩可的問題。聖經則具有避免上述兩種現象的能力：既避免熱衷入世而天真的人文主義，也避免不食人間煙火的假屬靈。反觀聖經中神人之間交感互動的典範，讓我們看見被更新的教牧能力，因而能在罪惡滿盈之處進行教牧工作，並且不減損神恩典的彰顯。但若要達到此一境地，就必須摒除一步登天或立竿見影的想法，才能腳踏實地地活出在基督裡表裡一致、豐富多樣的生活。

唐諾·米樂寫道：

「教牧工作第一個不可或缺的，就是聖經。世上最難的事，就是處理密切的人際關係，講道可容易多了。有

人曾問拿先斯的聖貴格利（Gregory of Nazianzus）一個問題。他回答說：『我寧願在講台上回答那個問題！』在公開的講台上處理人的需要，比在教牧探訪中親密地單獨面對人的需要，要來得容易。』³

不過，這個世代並不鼓勵牧師繼續保有這樣的聖經傳統。在美國，這份安安靜靜地穩固屬靈根基及社會安定的工作，並未受到尊崇。因此，我們必須立定腳跟、向下扎根，才能預防被改變之風搖動，避免急就章地服事。所謂跟上世界的流行是毋需技巧的，只消與那些神經質的、強迫性的、沮喪的、野心勃勃的世間男女隨便聊聊，再加上早晨閱報二十分鐘，晚上看半小時電視，就足以使我和「現代的」世界保持接觸了。有人說二十世紀的牧師和時代脫節，對於這樣膚淺的批評，我不以為然，因為我們所接觸的，正是這個時代。

我絕不討厭現代文明，反而是樂在其中。我就是在這個環境底下學習基督之愛的，也是在這個領域中與基督同工的。然而，我可以很肯定地說，想從二十世紀美國的事物中尋找教牧工作的養分，是錯誤的。索爾·貝婁（Saul Bellow）筆下的查理·西存（Charlie Citrine）是一個善於觀察的人，他說：「美國也許不需要藝術和內在的神蹟，它外在的東西已經那麼多了。整個美國就是個大公司，非常大的公司。它愈大，我們就愈渺小。」⁴也就是說，我最需要幫助的地方正是我們文化最薄弱之處。當我以堅定的信心服事神，以耐心投身於地方事務及別人的需要時，我需要受到鼓勵；但我們的社會卻把極大的資源及才幹集中於「讓夢想成真」，他們可以把大量的知識儲存

在電腦裡，用以發展令人眼花撩亂的科技工業。可是，做這些事的人並沒有「智慧」；換言之，他們在生活中並不聰明。把人送上月球的科學家，卻無法與家中妻小相處；在國際強權間縱橫斡旋、令人敬佩的政治家，卻和最親近的家人關係疏離。讓我們「看見真實」的藝術家，自己卻充滿惡劣行徑。

「二十世紀可能有它靈光乍現的時刻，但它卻不太願意加大其視野、擴張其縝密思考的範圍。二十世紀的知識份子無法如同從前世代的人一般，充分地從經驗發展出運用的智慧。」⁵

在大量生產及非人性的機械化工作趨勢衝擊下，二十世紀的知識份子對創造的獨特性及救贖的場景，也完全不了解。我不是在貶損科學、政治、藝術，但二十世紀的知識份子的確無法勝任智慧導師之職；所謂的智慧導師，就是以神的創造及回應基督的救贖為基礎，提供有智慧的輔導，幫助人過著健全而有意義的生活，教牧工作的職責即在於此。

可能有人以為，只要懂得希伯來文和希臘文，讓自己沉浸在聖經的原文中，大概就像打了預防針，不會被一時的流行所左右；可能有人以為，只要仔細思考過以色列民族救恩的歷史，默想過基督的大愛，並受教於保羅神學，就不會輕易被誘離真理的基石，轉而從伊底帕斯(Oedipus)故事中的線索作神話式的推測；不會企圖從新發現的心理疾病模式來認識神的兒女；更不會被冒充科學方法的文章所蠱惑；但這些事竟然都發生了。牧師們有可能更擅長使用皮爾斯(Frederic Perls)的完

形治療法(gestalt therapy)，而不是應用亞拿突人耶利米的認罪禱告。他們也許更擅長引用華盛頓州的拉夫·納德(Ralph Nader)針對消費者被剝削所發表的言論，而不是耶路撒冷的以賽亞對和平的看法。他們可能更熱衷於伊凡·以利哥(Ivan Illich)的改革運動，遠勝於對宗教改革家加爾文(John Calvin)的興趣。他們比較喜愛容格(Carl Jung)富神祕色彩的原型理論，且認識之深遠超過對馬丁路德(Martin Luther)論述的了解。我們在主日所使用的聖經，到了週一，很快便被時下流行的組織手冊、諮商手冊或社論意見所取代。可是教牧工作不是靠獲取新知來累積專業，而是透過吸收古老的智慧；不是靠閱讀最新出版的書，而是透過反芻最古老的書卷。「知識不等於智慧。」⁶既然教牧工作處理的是人類的切身大事，也就是我們每天生活中與神的關係，那麼最能幫助我們發展教牧專業的，豈不應是那些一直留心並誠懇面對神的人所累積下來的經驗？況且我們所處的世代向來颳著改變的龍捲風，似乎也顯示這樣的方式不值得鼓勵。因此，我們從事教牧工作就必須更加謹慎，要努力保持與過去歷史教訓間的密切關係，否則，就會被流行牽著走；或者所發展出的教牧策略，只是為了因應一下子消逝、一下子復甦的小小循環，如女裙般隨季節忽長忽短。在我們這世代，有太多教牧工作是在這種程序下產生的結果——從研究所、暢銷書、最新民意調查中，捕捉任何可用的資訊，草率拼湊出一個架構，又為一己利益而不斷加以改變。克勒舒和傑寇(Clebsch and Jaekle)寫道：「最令我們感到痛心的，就是與傳統脫節的意識日益高張。」他們期望為教牧工作賦予歷史的深度。而於此同時，聖經也是人人隨手可得的基石，讓

人們在其上建構更好的教牧工作。

其二

因此，在應用聖經真理時有一點很重要，即應在聖經根基和教牧應用兩者之間，作明顯的區隔，因為聖經裡的教牧工作可以直接拿來套用在現代教牧工作上的並不多。教牧工作很複雜，其中混合了許多事，套用戈爾丁（William Golding）的話來說，就是在「日常生活的宇宙」⁸中，顯明了神在基督裡與受造萬物中所蘊藏的啓示。既然每種文化、每個世代、每群會眾都有獨特的一面，因此每個世代的牧師，都必須建立屬於他自己的教牧工作應用方式。然而，我們不要、也絕不可以建立自己的根基。

牧者從聖經中找尋事奉的基石，有點像考古學家回到已毀壞的村落，重尋古代民族的歷史。被古代人選定作為村落和城市的地點，通常具有農業或戰略上的因素。可能是當地有水源或易於防守，或者通常是二者兼備。但在這樣的地點上建築的房子、聖殿和城牆，卻往往受到大規模程度的破壞。有時來自天然災害，如火災、地震；有時則是因軍隊入侵，使得偌大的城市只剩瓦礫堆。但既是適宜居住之地，所以過不了多久，一定會有人回來重建。新的城市外觀會和舊的不同，有時候回來重建的人會從非利士人、塞浦路斯人或埃及人習得新的建築設計方法，蓋出不同風格的建築。有時候，他們學到了改善防禦工程的技巧，蓋出更厚、更穩固的城牆。在重建的過程中，他們會就地取材（用舊有的基石），在同一地點重建。當考古學

家深入探究這些居所的層次時，發現後代居民總是一而再、再而三的使用同一個奠基模式、同一個基石。

對我而言，今日蒙召作牧師的人，似乎與古代民族的處境相似。在城市已遭破壞之後，我們回到斷垣殘壁之地，根據片段的線索思想要如何重建。教牧的傳統及牧養的技巧已經被搗毀得無法辨認，我們正站在詩篇第七十四篇所描述的故土上：

「求祢舉步去看那日久荒涼之地，仇敵在聖所中所行的一切惡事……他們好像人揚起斧子，砍伐林中的樹。聖所中一切雕刻的，他們現在用斧子錘子打壞了。他們用火焚燒祢的聖所；褻瀆祢名的居所，拆毀到地。他們就在遍地把神的會所都燒毀了。我們不見我們的標幟。」（詩篇七十四篇 3～9 節）

舉例來說，巴克斯特（Richard Baxter）細膩的教牧探訪技巧，如今何在？盧瑟福（Samuel Rutherford）屬靈書信寫作之應用技巧，如今何在？紐曼（Newman）在伯明罕演說中提到教牧工作必備技巧之一的「忍耐的愛」，如今何在？我們在教牧探訪的能力上未曾細細琢磨，卻訓練自己從事街頭佈道運動、謬誤的福音行動，為的是讓主日崇拜高朋滿座。我們未曾提筆寫下輔導靈性的書信，卻有為傳播媒體設計的標語。我們不曾立下忍耐的榜樣，卻用精神訓話和啦啦隊式的口號來提振教會的士氣。倘若我們愚昧的會眾不肯聽從信號揮舞絨球，我們就拂袖而去，到另一間教會。這樣的過程一再重複，直到我們找到一群可以忍受愚蠢行徑的愚昧會眾為止。

「我們不見我們的標幟，不再有先知；我們內中也沒人知道這災禍要到幾時呢！神啊，敵人辱罵要到幾時呢？仇敵褻瀆祢的名要到永遠嗎？」（詩篇七十四篇9～10節）

幸好，我們並非第一個站在斷垣殘壁之間，思想重建工作該如何著手的人。在教牧工作中「說話」的服事，有如平原上高高隆起的土丘，雖層層疊疊卻脈絡分明：有一層是奧古斯丁，有一層是聖本篤（Benedictine），有一層是法蘭西斯（Franciscan），有一層是馬丁路德，有一層是加爾文，有一層是衛斯理（Wesleyan），有一層是祁克果（Kierkegaardian）——他們全都用聖經作基石。我們絕不可到處尋找新的建築基地，而是必須在建築聖經之上，用聖經作基石著手重建。

我們手邊有許多聖經文獻可用作基石，例如申命記，其中的內容顯示該卷書已如此使用不只一次。申命記這份文獻採用了族長與出埃及之古老傳統，到了約西亞王時代在新的背景下被重建，用來做教牧工作。又以馬太福音為例，這卷書是相信耶穌的群體（亦即教會）在使徒時代早期的教導及訓誨材料，用作教牧之用。此類例子不勝枚舉。

我們還可以再舉幾個例子，有些比較不是那麼醒目的材料，如希伯來聖經中的彌基錄（Megilloth），即雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書及以斯帖記。這五卷書或許是聖經中最不引人注目的，既沒有曠世鉅作之名，亦非與律法書及先知書同等，有些甚至差一點就無法晉身正典之列。無論如何，這五卷書都已列在聖經之中。貝利（Lloyd Bailey）提醒我們：

「聖經中的每一個故事都有一群信徒，他們的身分為故事本身所肯定、支持（某種程度是如此）。這些故事就這樣歷經世世代代的集體智慧所覆誦、流傳、珍視（被賦予正典的地位）：每一個故事皆經過歷史的考驗，被證實具有正典之價值。」⁹

猶太教對於彌基錄的使用方式，說明此五卷書適用於教牧工作。我們可以在以色列每年的五大敬拜活動中發現，這五卷書是指定的閱讀材料。每當節日來到，神的百姓便從巴勒斯坦各村落，以及散居的各地前來彼此聚集，以記念他們的歷史根源，使他們獲得持續頌讚、順服及信仰生活的動力和方向，並再次立志依照神的話語、神的心意而活。換言之，他們是來敬拜神的。這些節日並非由這五卷書所設立；這五卷書甚至沒有對這些節日有所解釋，但人們卻形成了在這些節日有人起而朗讀這些書卷的習俗。對於立志活在與神之約中的百姓而言，每一次朗讀都有一種餵養生命的功效。這些書卷的應用是一種教牧的智慧，使得這一群聚集聆聽、留意神同在的百姓得以被餵養。人們在逾越節朗讀的是雅歌，五旬節朗讀的是路得記，亞筆月的第九天朗讀的是耶利米哀歌，住棚節朗讀的是傳道書，而普珥日朗讀的則是以斯帖記。

人們會想到在五個一年一度的敬拜活動（四個節慶及一個齋戒日）上指定閱讀這五卷書，我想是出於教牧上的考量。無人知道是由誰制定，甚至無人知道始於何時。儘管有些學者臆測此慣例早在第二聖殿時期就有了，不過首份證明的文獻卻是出於主後第八和第九世紀。當人們在特定的敬拜背景下宣讀指

定的書卷，許多出色而出人意表的教牧工作之洞見，就這樣被發表了出來。於是，這個慣例就這樣一年年沿襲下來。

若要將彌基錄重新應用在今日的教牧工作上，就得依照以色列百姓重複使用的方法，也就是認真看待神的話語和作為，存著敬畏之心默想其中的意義，然後應用在當下的情況中，存著信心將它行出來。我們不是要按照聖經字面的描述，把古代的教牧模式套在現代教牧工作上，而是要學習聖經中優良的教牧傳統，將從前教牧工作中所顯明的優點應用在目前的情況中。

如此引用聖經的方式是符合聖經原則的，以色列人一直在這樣做，但他們絕非單單重複歷史而已，每一個世代都會加上一些東西、略過某些層面、偶爾也引進一些創新，對傳統既有所倚賴也有自由發揮。這樣的情形在聖經裡歷歷可見，甚至某些例子還讓我們看到是如何形成的。例如，原來所稱「祖先的神」後來則稱為「耶和華神」；又如錫安和大衛的傳統，被以賽亞用新的方式傳講而發揚光大；出埃及的經歷和摩西的領導才能在申命記裡有了創新的應用。人們以創新的方式運用舊有的元素，以了解神對於當代的應許是什麼，人的職責又是什麼。以西結書第二十章對於出埃及和曠野時期的傳統，給予全新而符合當時世代的詮釋，讓那些傳統可以應用在第六世紀百姓被放逐的環境之中。無論新約或舊約，幾乎隨處可見這類將舊傳統賦予新面貌的例子，雖然每個世代皆有其新的詮釋起點，但卻不曾因此而失落什麼。從好些方面來看，經文的寫就以及正典的形成都證實了魯益師（C. S. Lewis）在《四種愛》（*Allegory of Love*）首頁所宣稱的：「人類橫越歷史的不同階

段和火車穿越車站是不同的，因人是活著的，所以能一直不斷前進而絕不留下任何東西。無論過去的我們曾經是如何，如今的我們在某些層面仍舊是那樣。」¹⁰ 馮拉德（Gerhard von Rad）對此亦有詳細的說明：「以色列人如何能保存其與神之間歷史的延續性，避免歷史被解體為一連串互不相干的行動片段，有一個最名正言順的方式，就是將較古老的傳統加以調整，以適應新的情況。」¹¹

於是，就某種意義而言，所有的教牧工作都是因應信眾所屬的環境，將聖經的教導重新詮釋。這樣的詮釋不但要忠於聖經真理，還加上應用於教牧工作中的敏感度。

猶太教指定在敬拜活動中朗讀的這五卷書，可以應用在教牧工作中的幾個層面：在救恩中學習愛和禱告（雅歌）；在神的聖約下建立一個人的信徒身分（路得記）；在救贖的審判中面對苦難的問題（耶利米哀歌）；在神所賞賜的富足中，看透宗教的假相和虛妄（傳道書）；以及在與世人敵對的環境中，建立一個歡慶救恩的信心團體（以斯帖記）。牧師所做的每件事並非都合乎這五個領域，但能符合的部分為數已相當可觀，因此足以使我們相信，這五卷書對於教牧工作大有用處。若說這五卷書是教牧工作的房角石也許太言過其實，但它們也絕不是無關緊要的小石子，而是教牧工作中既重要又有用的基石。

其三

彌基錄是在敬拜的背景下被人發現有助於教牧工作的，當我們先了解以色列人的歷史背景再加以閱讀及研究時，就可以

發展出一套新的詮釋方式。當人們在不同的敬拜活動中(逾越節、五旬節、亞筆月第九日、住棚節、普珥日)聆聽這五卷書時，所感受的意義是很不相同的。好比一塊寶石嵌在岩石層中時是一種外貌，但當它被掘出、加以切割、磨光、然後鑲嵌成爲戒指、最後被戴在手上時，雖然本質仍然相同，但在功用和外表上卻已截然不同。猶太教將彌基錄放在特定的敬拜活動中，帶出了在一般歷史背景下看不出的效果，爲教牧工作提供了指引及洞見，並顯出教牧工作的功能。他們沒有加添新的內容，而是從教牧的角度去詮釋既有的內容。

猶太教在團體敬拜中使用彌基錄，顯明一件無論對以色列人或教會皆不曾改變的事實：教牧工作的根源在於敬拜。教牧工作就是源於團體敬拜的聖經背景，若脫離團體的敬拜，就不可能進行教牧工作。教牧工作不能就其本身作定義，它是一份衍生的工作，是從敬拜衍生出來的。

在敬拜中，神的百姓透過讀經、講道及聖禮聆聽神的話語。所宣揚出來的話語鼓舞了人們的信心，從而帶出讚美、順服及委身的回應。一旦脫離這種公眾的敬拜，就不可能擁有合乎聖經的信仰，也不可能產生與神連結的生活，從過去到現在都不曾有過。神的百姓藉由堅持經常性的集體敬拜，且在敬拜中以神的話爲中心，就可避免根據個人對神的想法而製造出自己的宗教。同時，也避免人們本於個人經驗而製造出一種私人的、個人化的救恩，使他們無法按照神的心意和弟兄姊妹分享(包括施與受)神的救恩之愛。

一切教牧工作都源於這樣的敬拜行動。牧師在每個主日都發出這個邀請：「讓我們來敬拜神。」可是，教牧工作並非在

一個小時後的祝禱聲中結束，因爲它仍伴隨著會眾，把在敬拜中所聽到的、所歌頌的、所談到及所信的活出來。教牧工作乃是進行在主日之間、第一日和第八日之間、在創造和復活的疆界之間，以及在創世記第一章和啓示錄第廿一章之間。主日崇拜用神的道來造就會眾的生命，而教牧工作則是以日常生活來顯明主的道；諸如會眾在週間的工作、戀愛、受苦、悲傷、遊玩、學習，以及在危機時刻中與在日常生活中的成長。敬拜呼召會眾留心聆聽神的話，並且以讚美和順服來回應，然後再差遣他們進入人群，活出讚美和順服的生活。可是，他們不是單單被差遣出去，而是有同伴同行，教牧事工就是陪伴同行的工作。教牧工作始於講台、洗禮盆及聖桌，繼而在醫院病房、客廳、輔導室、會議室服事。帶領會眾敬拜的牧師，也在週間伴隨會眾同行。

任何沒有結合公眾敬拜的牧養行動，一定會慢慢地失去合乎聖經的特質，¹²變成孤立的醫治、安慰、引導、命令的行爲，這樣的服事就像剪紙花，可愛卻了無生氣。當然只要做得好，還是有它的果效，可是一旦它脫離聖經的根源，就無法成就神所表明的心意，使祂的百姓得著健全的造就。

人們在五個以色列人的敬拜活動中宣讀彌基錄，顯示當如何將宣讀神話語的傳統納入敬拜之中，並繼續在日常生活中活出它的內涵。這些書卷點出了罪惡最常使福音的真實面遭扭曲、模糊、或規避之處，然後在敬拜活動中宣告出來並給予導正、規範及洞察，因而使得這五卷書與個人保持真實的關係。如此一來，這五卷書就成了教牧文獻。

其四

重建合乎聖經的教牧工作，還有一樣要優先看重的，就是必須流暢地使用本地的、清楚明瞭的及個人的語言。艾略特（T. S. Eliot）在論及其他事情時說過一段話：

「針對地方議題所發表的地方性演說，很可能比一篇向全國發表的演說更容易了解。我們觀察到，在向全世界發表的演說中，常常可以發現最曖昧不明、最難聽懂的概念。」¹³

彌基錄的每一卷都是「針對地方議題所發表的地方性演說」，因此是教牧工作的實用典範，教牧工作的呼召就是要激勵人切實地順服，並且提升日常生活中的信心。

當牧師行過偉大的佈道大會之高原，來到這五卷書，彷彿登山健行者走上小徑，升個火、吃點東西——在壯麗的風景中找個小地方休憩，恢復體力。高山的景色再壯觀，也不能驚嘆不休，總有身體的疲憊要面對，基本的需求要滿足。牧師的職責正是在這些小徑沿路工作，用道地的、具體的、個人的語言風格及行動模式，使每個遇到的人都能知道自己是神所愛的對象；神的愛不單是普世的，也是具體的。就如同巴特所提醒的，聖靈的服事「不是一種不知名的力量」，¹⁴而是非常具體的、總是針對個人的。牧師蒙召就是要在主日之間，在每個不起眼的、有限的、暫時的、平凡的地方，留心牧養工作的種種細節。這五卷書就是五個實例，道出其中的涵義。

第 1 章

引導人禱告的教牧工作：雅歌

「在愛情的某個階段中，聖靈向人顯明與基督乃是合一的個體。聖靈本身即是調解者，而『和好』——特別是神與人和好，乃是從聖靈開始。而人得以與神和好，只因『道成了肉身』才有可能發生，因為『肉身須以肉身拯救』，因為神性與人性在基督裡合而為一，自然和超自然都同屬基督。」

——威廉斯（Charles Williams）¹

有位女士經朋友介紹來找我。她多年來為心理障礙所困擾，陸陸續續看過很多心理醫生，但情況始終沒有絲毫改善。我們透過電話安排諮商。第一次會面時，她一開始便說：「嗯，我猜你想知道我性生活的一切吧——心理醫生都會想知道的。」我回答：「倘若你想說這方面的事，我洗耳恭聽。但是，我真正有興趣想了解的是你的禱告生活。」

她以為我在跟她開玩笑，但我是說真的。她找過的那些心理醫生對她性生活的情況感興趣的原因，正是我對她禱告生活的情況感興趣的原因：因為要知道她如何處理「親密關係」。但當時我仍讓她描述她的性生活，對她而言，性是惟一可以描述親密關係的語言。後來，當她終於與神建立個人的關係時，她才開始學習以禱告的語言表達親密關係。

我提這個實例，是因為在教牧工作上有兩件事經常交錯，而在這個例子裡剛好同時出現，那就是性和禱告。這個例子將這兩件事並列，意味著二者乃一體的兩面，都是神所創造的，都是基於對親密關係的需要。

很多教牧工作都是在建立親密關係，亦即建立人與人之間付出愛與接受愛的關係，使人能在愛裡交流與分享。這樣的關係有許多不同的形式：男女關係、夫妻關係、親子關係、手足關係、鄰居和朋友的關係、上司和下屬的關係、朋友與敵人的關係、貧與富的關係、罪人與聖徒的關係。除了這些關係之外，同時也是包含在這些關係之中的，則是人與神的關係。任何人與人之間水平的關係，只要是進入某種程度的親密，就是屬於性的層面。而人與神之間的垂直關係，只要是進入親密的層面，就和禱告有關。所有的例子都顯示，我們不可能單單只

有水平的關係，也不可能單單只有垂直的關係——神創造我們就是同時具備這兩方面的關係；沒有人是單單一面的。不論性或禱告都可以用來發展個人的親密關係，而且二者是互相影響的。當我們愛上一個人，並向對方表達愛意時，所使用的語言、行爲、感情，和我們向神表達愛時的言語、行爲及情感，兩者是一樣的。反之亦然。

因此，若有人因著人際關係的難處來找牧師，牧師會引導他看到並明白神在我們生命中的地位，會激勵他有信心並教導他禱告。若有人對靈命的狀況充滿焦慮而來找牧師時，牧師會引導他看到和家人、鄰舍、或同事與神的旨意之間有何連結，並引導他學習如何用饒恕、憐憫、仁愛、見證及服事的行動，將這份連結表達出來。

神託付給牧師的工作，就是幫助人培養日常生活中的種種關係，好讓他們在其中發現神的旨意與慈愛。我們也受託投入與之相關的服事，即訓練人作成熟的門徒，好叫人將心裡所信的，在日常生活中表明出來。就某些方面而言，從哪裡開始並不重要：或以肉身的關係來對照屬靈的關係，或以屬靈的關係作為個人關係的參考皆可。不論始於何處，從肉身關係跨到屬靈關係，或者反過來，皆可發現兩者息息相關。由於我們的創造和救贖共通的源頭即是神，因此要追溯性生活的問題根源必然要先檢視禱告的生活，反之亦然。²

我們身為牧師的離開了主日講台，進入週一，並不是一夜之間就變成人文主義者。在實際幫助人時，主日的禱告及講道都變成輕如鴻毛、模模糊糊的背景。更不是在週間一遇到誰，就抓著他們的領子，將他們帶到祭壇前，叫他們「與神和

好」。有些牧師一離開講台，就撇下一切神學的壓箱寶，帶著一片善心縱身躍入人類需要的汪洋中；也有牧師一離開講台，不管遇見誰，就只會重複主日講道的內容給那人聽。然而，當我們要做合乎聖經的教牧工作時，就不能夠用這麼粗糙的方式來破壞服事。

我們活在神所創造與救贖的世界，其中所有的關係都是沿著性別認同和靈裡的需要所發展出來的，也都跟我們每日的成長及過門徒生活有關。教牧工作絕非只專精於地上的事，或只專精於天上的事；不是只專精於人的事，亦非只專精於神的事。牧師所領受的託付是在廣大的宇宙之中，而不是在某個特定年代的特定宗派服事。

救恩

我們受造而有的人際關係，及因著罪而使我們備受困擾的人際關係，都因救恩而獲得更新（被救贖）。救恩是神的作為，把我們從罪的後果（捆綁、破碎）中拯救出來，然後把我們放在新的地位上，使我們得與神、與鄰舍，活出自由、開敞、充滿愛的關係。神向我們發出「愛神及愛鄰舍」的雙重命令，是基於我們已蒙救贖的基礎，若沒有神的救恩行動，我們就都「死在罪惡過犯之中」了。有了神救恩的行動，我們才能完整地領受神的命令，使我們的生命行在正確的秩序中，活出與神、與人健全的關係。

神在歷史中最發人深省的救贖行動，便是以色列人出埃及；也正是這個偉大的救贖行動使以色列人經歷到神是救主，

而他們則是蒙救贖的百姓。神的救贖行動，是希伯來人生活中宣讀經文時所記念的核心，他們喜樂地宣告神充滿大能的作為，因為這作為，使他們得以在聖潔永活的神面前，過著有意義、時時讚美的生活。逾越節的筵席即保存了宣讀經文的傳統，透過一年一度的逾越節筵席，使以色列人十分熟悉出埃及的歷史。在逾越節的筵席上，一家團圓，藉著說故事和唱詩歌，使過去的歷史歷歷在目。他們記念祖先當年從埃及為奴之地被救出來，進入新生活，成為屬神的自由百姓。以色列人蒙拯救不是靠軍事、政治或環境的力量，而是神的作為。救恩乃是神在歷史中行出決定性的作為，好叫每個人都能在個人和群體生活中活出信心。人們在逾越節筵席上宣告神的救恩：神成就了我們做不到的事，使我們勝過捆綁的權勢，戰勝邪惡的勢力，並以神的愛造就神的其他百姓。就是這樣，神的救恩屬乎每個時代的每個人。

正如出埃及記所記載的，這個救恩的故事是何等壯盛可畏。在神百姓的生活中，沒有任何一件事比它更值得記念。對基督徒而言，惟一可相比的只有復活節，因為基督的復活是最終而完全的出埃及。以色列人以真誠感恩的心，一而再、再而三地回想、記念、體會、讚美、回應神的救贖。這個故事結合了神蹟和生活的實際面，十分扣人心弦，描述著神的尊榮與百姓的悲情。儘管摩西的拙口笨舌、法老剛硬的心，神的百姓依然勝過了人皆以為銳不可當的政治勢力（埃及），以及不可能跨越的天然障礙（紅海）。這個事件如此大而可畏，看似不可思議，然而它毫無疑問地是真實的歷史事件。它發生在特定的時間和地點，因此仍對現今的世界有所影響。從未有人把它當

作一個不存在的神話，它並非只是用來（或不能用來）了解人的存在；它乃是無可爭論的歷史事件，顯明神拯救了祂的百姓。

在一年一度的逾越節筵席上傳講此一救恩作為，讓人再次思想這個牢不可破的歷史事實：他們現在之所以存在，完全是出於神的作為，是神把他們從即將滅亡的光景中拯救出來，把他們放進一個與世人迥然有別的全新生活中，使他們成為完全、過著信心的生活。「救恩」這個詞在聖經用法的演變過程中，發展出二個意義：「從滅亡中得救」及「恢復健全」。³

救恩的意思就是從瀕臨滅亡中獲救，再次成為健全。其希伯來文的字根甚至意味著：「不管罪惡如何成為障礙，神卻為你清除所有的障礙，使你立於寬闊之地」，就如同經文中所說的：「我在急難中求告耶和華，祂就應允我，把我安置在寬闊之地。」（詩篇一一八篇5節）對於神的拯救之愛，以色列人以一年一度的逾越節來記念，專注地思想神這個無可比擬的作為。

然而，慣例性的慶祝亦有其危險，就是容易使救恩變得儀式化或規條化。逾越節的儀式本是為表明神難以言喻的恩典，行出在人乃是不可能的大事，但儀式畢竟是顯而易見的，智者行之，愚人亦奉行；聰明人這麼做，愚頑人也照樣做；敬虔人遵守，不敬虔人也遵守，不管大家喜歡與否，都得年復一年地遵照辦理。這些儀式剛開始具有創新的能力，隨著歲月消逝，因著一再重複，即面臨僅剩空殼的危險。倘若情況繼續下去，可能有一天整個民族只能體驗到儀式而非神的本質，只知規條而不知救恩。

為了防止這種情形發生，於是有深具牧者眼光的人要求人們在逾越節時朗讀雅歌。逾越節筵席乃是逾越節慶典中的重要活動，筵席是以朗讀雅歌作為結束。⁴守逾越節原不包括朗讀雅歌，雅歌的寫成遠在後來的歷史。但是到了某個時代，雅歌就被指定在逾越節結束時宣讀，這顯然是教牧之舉。在逾越節時宣讀雅歌，是為了表明神一次成就便永遠成就的榮耀救恩，神在歷史中以愛造就祂的百姓，而至今神仍在與人的親密關係中施行這樣的愛。將出埃及的歷史應用於日常生活，這中間的橋樑就是宣讀雅歌，而宣讀時，無論神蹟、張力、喜樂皆未失落。

雅歌是聖經中（或許除了詩篇之外）最涉及內在、最私密、最貼近個人的一卷書。它以個人的體驗，使得在歷史上表明的真理更加全備，把人的注意力由歷史背景轉向內在關係。從古至今，沒有哪一篇文章如同雅歌，如此有力地說明親密而熾熱的愛將使我們成為健全而美好——這就是救恩的意義。

貝利呼籲人注意一個事實，就是「這些聖經經文並非隨意被挑選來朗讀的，乃是有其適當的場合及其他經文的配合……這是在以色列及鄰國的古老世界中皆已得到證實的想法。」⁵蓋斯特（Theodore H. Gaster）在他的書中⁶提到一個例子，就是當以色列民在巴比倫生活時，人們必須在慶祝新年的第四天傍晚覆誦創造的故事。雅歌和逾越節的結合，對於凡立志要與神培養敬虔而健全之親密關係的牧師極為適用，也應特別重視，因這樣的一份關係是屬於救恩中最個人、直接的經歷層面。

我們都難以時時察覺救恩對我們個人的意義，所以教牧工作有一大部分是在處理這個問題。當我們初次經歷神的拯救之

愛時，我們的心深受感動，但幾年以後，它變成生活中熟悉的部分，是一個耳熟能詳的宗教術語。救恩這個詞變成陳腔濫調，只成了節日卡片上的字句。蒙救恩之人的行為和舉止成了意料中事。無論是多偉大的事，只要與之關係超過很長一段時間，我們裡面就很容易感覺乏味。當初所體驗震撼人心、改變生命的異象及冒險（不論是在我們的信仰、婚姻、子女、工作、生活中），此時卻被我們視為理所當然。誠如啓示錄上的話，我們失去了「起初的愛」。我們爲了記念救恩對我們的意義，往往會用制式化的方式，指定月曆上的某一天來記念它。這樣，即使與神之間的親密關係已不再，正統的信仰仍得以維持。當牧師在種種古老、象徵性的事物中服事時，所面臨的危機就是他自己和信徒都逐漸轉爲漠不關心的心態。禱告本是生活中最具私密性的層面，一旦變成了陳腔濫調，就顯然失去與神之間個別關係的意義了。當我們用更多的公開活動（教會工作、教義辯護、見證及講道、嚴守道德規條）來掩飾失落的同時，我們的靈命光景也日益衰微。許多所謂的「平凡基督徒」以爲那些偉大的屬靈經歷，是爲偉大的基督徒預備的；種種震撼人心之神的作爲，是在危機時刻才發生的；我們只在一年一度的復活節記念主的復活。在復活節當天，使教堂坐滿了人並非難事；將復活的驚人事實呈現出來也不難，但是牧師的職責是每一個主日都要招聚會眾，每一週都要以回應主的復活爲中心，並培養會眾在基督復活的生命裡有分，這樣的復活大能不僅發生在復活節的清晨，也發生在生活中的任何一個時間。

教牧的工作是介於宗教儀式和個人情感之間，介於教會體制和個人需要之間。牧師是在歷史和教會體制的背景下處理人

的問題，雖然救恩之愛已被轉化成敬拜的儀式和規條的訓練，但牧師的工作，仍是要讓人個別而親密地與神的救恩之愛建立關係。因此，始於禱告、讚美和傳道的敬拜，就須在教牧工作中持續進行；而在福音所宣告的救恩中之行動，則化成在教牧引導下的門徒訓練行動。

雅歌的作用有如一份教牧文獻，因其主旨在於呈現救恩之愛，並以充沛的情感描述生活中的親密關係。就是這樣的愛，使神與人之間已斷絕的關係得以恢復。這份改變生命的愛在出埃及的歷史中，是遍及眾人且大有能力的；而在雅歌中，則用人人都懂的語言、近在臥室的經驗，透過生活中個人的關係來歌頌這份愛。雅歌裡的情詩，能防止活潑的信仰變成死氣沈沈的「宗教」。這些情歌讓我們在宣揚神的真理時，不至摒除了對神的信心。雅歌可以使我們的信仰免於落入傳統或學術教條。它堅持不管神的作爲有多偉大，無論神的真理多麼被高舉，都絕不會太過偉大或過於崇高，以致平凡人在日常瑣事中經歷不到。

講台上的傳道人宣揚出埃及的救贖行動，使我們看到以色列整個民族從被奴役的光景中蒙拯救，險惡的海道竟奇蹟式地讓了路。神拯救祂的百姓，是出於恩典的行動！牧師有責任向會友清楚表明，出埃及的救贖行動可以繼續在現今的生活中發生，不論是組合零件的工廠工人、在加油站打工的年輕人、每天在尿布和工作之間打轉的女性、必須兼顧在事業上一展抱負與在家體貼妻小的男性，對他們而言同樣都是如此。教牧工作是每一天的委身奉獻，是出自信心的舉動，相信救恩的偉大真理可以行在「日常生活的宇宙」中。

亞當

將雅歌運用在這樣的教牧工作上，已有巴特爲之提供了釋經的基礎。他在創世記第二章的解經著作中表示，他思考人類以性的本能「繁衍了後代男女」。因此，人類生命的產生就是建立並發展在約的關係上。⁸創世記第二章之後的經文，主要是描述這份約的基礎如何被瓦解。在聖經中，最常用性的比喻來描述，人類既不願意又無力與信實慈愛的神保持忠貞的關係。淫亂和淫婦的比喻，最常被使用來描述人類背約的光景。換句話說，聖經中描述被罪玷污的神人關係，乃是透過人們所熟悉的性關係的混亂及腐敗。然而，救恩的工作就發生在這殘破的委身關係中，以及變質的忠貞廢墟中。先知曾經一再控訴以色列人的罪行，三個具有代表性的先知分別在主前第八、第七、第六世紀用了類似的表達方式。

主前第八世紀的何西阿說：

「他們吃，卻不得飽；行淫，而不得立後；因為他們離棄耶和華，不遵祂的命。」（何西阿書四章 10 節）

「因有淫心在他們裡面，他們也不認識耶和華。」（何西阿書五章 4 節下）

「他們都是行淫的。」（何西阿書七章 4 節上）

主前第七世紀的耶利米說：

「你向淨光的高處舉目觀看，你在何處沒有淫行呢？你

坐在道旁等候，好像亞拉伯人在曠野埋伏一樣，並且你的淫行邪惡玷污了全地。」（耶利米書三章 2 節）

主前第六世紀的以西結說：「因為耶和華如此說，你這輕看誓言、背棄我盟約的，我必照你所行的對待你。但至於我，我要記念在你幼年時與你立的約，也要與你立定永約。當我把你的姊妹作爲你的女兒賞賜給你，並不依照你背約的行爲報應你，那時你就要思念你所行的，自覺慚愧。是的，我要與你立約，你就知道我是耶和華，好叫你在我赦免你一切所行的時候，心裡思念，自覺慚愧，就永不再開口……這是耶和華說的。」⁹

但是雅歌走的路線不同，它在對於性的意象之使用上和其他先知使用的層面大異其趣。它從積極面闡明了創世記第二章，顯出創世記中神的心意。雅歌描述了人與人之間從邂逅，至終發展出一份健全的關係（即蒙救贖）。它採用性關係的語言，這語言曾在創世記第二章被用來描述約的內在基礎，這份約使得神與人斷絕的關係得以復合，使被棄絕的人得以與神相交；神與人的親密關係雖因罪惡受挫，卻藉著救恩得以成全。

比較創世記第二章和雅歌，我們至少可以看到描述神創造大工和寫作男女情詩的兩位作者，有一共同關注的事實，就是男女關係中有一特質是與我們息息相關的：它形成了一種無法言喻的盟約，是一種不可抗拒而有效力的連結；這樣的意義甚至超越了男女關係是親子關係基礎的特質。雅歌以許多篇幅描述在這種連結之下的狂喜，這種無法抑制的渴求及不止息的甘心委身，盟約中的雙方會迫不及待地想要親近彼此。創世記第

二章的篇幅簡短卻更為激進，它告訴我們只有男女結合時才成爲人。男人一人不算爲人，因爲他獨居不好；女人一人也不算爲人，因爲她是從男人而出的。所以聖經說：「二人要成爲一體。」就是這樣，創世記第二章說明了這樣的盟約關係是已經定下了、不可變更了；它從起初就定下雅歌中的目標。神起初造人，有男有女，就是爲了這約的緣故。雅歌也持相同的看法，從這約的觀點來看，男人和女人必須、可以也將會不顧一切障礙與限制地奔向彼此的懷抱。¹⁰

教牧工作既在於發展建立救恩的關係，因此從雅歌獲得教牧工作的靈感及指引，是頗爲恰當的。宣讀雅歌成爲逾越節的一項傳統，乃是因爲雅歌本身即說明了救恩的奧祕。神的作爲是建立在盟約的架構上，因此，人若要活出他受造及蒙恩的目的，就必須活在盟約的關係中。既然神的所有創造及救恩都是出於一種關係（一種盟約），因此凡在此基礎上、在此前提下所發展、成長的生命，都必須有一種關係（有一個約）。基於這些因素，將雅歌融入於教牧工作中是很重要的。雅歌所描述的男女關係，透徹地表達出神起初創造世界時，透過救恩所期待與人建立的親密關係。創世記第二章加上出埃及記第十五章就等於雅歌。

性

雅歌最引人注目的特色就是性愛：裡面有許多浪漫的情詩，而性的描述在其中極其明顯，處處可見，醒目的程度甚至使有些讀者看不到別的部分，例如福斯特（Wesley Fuerst）便

說：「雅歌裡充滿性愛的語言，和單純著墨於性的內容。」¹¹ 米克（Theophile Meek）很明白地表達：「雅歌的本質完全是屬世的，並無任何神學、宗教、或道德上明顯的意義，文中甚至連一次也沒有提到神。」¹²

某些現代解經學者認爲，雅歌最顯著的特色是性愛。但是，在解經的歷史中，人們卻認爲它主要的意義是其中的委身。「雅歌中的愛情在追求一種奧祕的感動。」¹³ 就我們所擁有的資料顯示，猶太人及基督徒向來都認爲雅歌是在描述靈修生活，也就是默想和禱告的生活。拉比雅基瓦（Rabbi Akiba）曾說：「神把雅歌賜給以色列人的那天，是全世界最重要的日子；雖然聖經中所有的內容都是神聖的，但雅歌卻是神聖中的神聖。」¹⁴ 米克教授指稱雅歌是純屬世俗的，拉比雅基瓦卻稱它是「神聖中的神聖」；到底孰是孰非呢？俄利根（Origen）的十二冊註釋書確立了寓意式的解經模式，多數的解經家也隨從這樣的詮釋，直到今日。克勒窩沃的聖伯爾納（Bernard of Clairvaux）針對雅歌講了八十六篇信息，而且「還未講完第二章」！¹⁵ 關於雅歌的註釋琳琅滿目；有的使用寓意法，從歷史的角度去閱讀教會歷史；有的用它來解釋神和個人之間的關係。在這些解釋中，大多並未否定雅歌的語言具有性愛的本質，但都肯定地認爲，雅歌所表達的絕非僅限於在以色列北國兩個情人（或三個）之間的故事；這些解經學者發現，雅歌描述了受造者之間愛的關係，這樣的關係與我們是息息相關的。

寓意法解經確有其危險，常會超出控制或言過其實。但是現代解經學者決定不予闡釋，以規避看來不明確意指屬靈或屬世的經文，則又失之偏頗。近百年來許多古代宗教生活的證據

陸續出土，讓我們看到當時的婚禮、豐收儀式及民俗詩歌之面貌。有了這些新的證據，學者便積極尋找雅歌受人歡迎的原因，以及它被收錄在聖經中的理由。參與這方面研究的學術人士當然都是享有盛名的，而多數人卻都服於艾力克森（Erik Erikson）的警告。艾力克森曾對「起源學」發出危險的警告，起源學的理論就是，只要找到了經文的起源並分析出其構成的要素，對於經文就是已經有所解釋了。

魯益師在「黎明號的遠航」（Voyage of the Dawn Treader）一書中，有一段描寫優斯坦（Eustace）及露西（Lucy）兩個小孩之間的談話；他們剛剛踏上一個荒涼的島，遇到一個滿有智慧的人物拉曼杜（Ramandu）。露西請拉曼杜談談他自己。

「孩子，我是正在休息的星星。」拉曼杜回答。

「在我們的世界裡，星星是一個正在燃燒的大火球。」優斯坦說。

「孩子，就算是在你們的世界裡，星星也絕不是那樣，那不過是講到它的組成成分罷了。」¹⁶

同樣地，雅歌裡有豐收慶典、婚禮頌歌、情歌，有描寫年輕人和鄉村少女戀情的鄉土劇情等等部分，然而雅歌的本質並非僅止於此，這些只是它的成分罷了。

聖經沒有一卷書像雅歌這樣受到現代解經家惡劣地對待（除了啓示錄）。這些解經家如同非利士人般，以鐵蹄踏遍整卷經文，將之拆解壓扁，把雅歌解釋成和中學二年級健康教育課本裡性教育的圖表一樣。他們認為，長久以來以寓意法、類

型學、及靈修的方式來解釋這卷書，都是誤導，是出於一片虔誠，想要以敬虔的外貌來掩飾明顯的性愛本質。這些看法不時出現在學術文獻上，它們其實是過於輕率自大的。古人可能不知道構成這本書的組合成分，但它是一本什麼樣的書，他們可是清楚得很：它呈現被造者之間的愛，而被造者的各種愛在某種層面上都反映著救恩。

雅歌在被納入正典前，雖然早已被信仰團體所使用，但今天我們看到的雅歌是放在聖經中，這表示它的內容是與神有關的。因此儘管書中對「神」隻字未提，但我們在神學的前提下來解釋雅歌並不唐突。教會通常會使用雅歌的愛情語言來了解並培養生活中與神親密的關係，這是很自然的；因所有戀愛中男女在親密關係中所經歷的歡喜與難處，也是我們在與神的愛中會經歷到的。「人類的性愛是模擬屬天之愛的典範。」¹⁷因為雅歌用如此細膩的方式描述親密關係，使得它在基督教和猶太人歷史的各時期中，都是聖經中最受歡迎的一卷書。

里福（Philip Rieff）曾寫道：

「神祕主義者從未疑惑是否最糟的事就是暗昧不明，但理性主義者則一直如此懷疑。神祕主義者也未嘗規避不用性的意象，相反地，即使在基督教的傳統裡，性的語言也是被自由地用來作為一種意象，生動地點出人的內心從感興趣的對象，轉而朝向神。神祕主義接納了禁慾的理性主義傳統中，所謂人的「動物性」；不論是哪個學派的神祕主義，大多反對以剝離式的理性分析觀點來看待人生命的繁衍。」¹⁸

「性和宗教的關係是微妙而交錯的。」¹⁹兩者間的關係之所以互有交錯，乃因二者都跟親密關係的基本要素及狂喜的經驗有關。現代學者認為，教會用寓意法解釋雅歌，使雅歌屬靈化，乃是因為教會對於性的態度過於拘謹。其實，這些現代學者並不了解古人和詩人的心思，古人和詩人都知道性愛與屬靈關係之間有很深的關連。現代學者在解經之前，應該先牢記威伯（Richard Wilbur）的洞見：

「我的眼睛不會察覺我罹患了思考不及眼見的乾眼症。」²⁰

奧爾巴赫（Erich Auerbach）在他的「模仿」（Mimesis）一書中詳加闡釋了這種聖經的寫作方式，並指出這種方式如何大大地影響了西方文學。他寫道：

「……在地上發生的事都有兩層意義，除了它本身的意義外，同時還有另一個意義，預測或證實著此時此刻的具體事實。每一件事之間的關連，重要的不是時間上的先後順序或因果關係的發展，而是它們都是神整體計畫的一部分，都反映出神的整體計畫。」²¹

這就是梅爾維爾（Melville）在「白鯨記」（Moby Dick）中驚嘆不已的事：「類似事物之間的相互關連，不是存在於物質中最小原子的活動，而是在於心思意念的巧妙連結。」²²

這種釋經學的風格是最能忠於原作的，任何歷史批判式的釋經學都比不上。正如史羅揚（Gerard S. Sloyan）所寫的：

「現今的世代如此殷勤尋找某特定段落的「主要文意」，大多是在尋找其詩境或象徵的意義。聖經描述了許多歷史上發生的事，從這層觀點來看，這些事件都是歷史性的。但是，雖然現代人全神貫注於歷史，歷史卻不是猶太教和基督教著作最關心的部分，因其感興趣的是，從肉眼可見的象徵事物中看到肉眼看不見的神。」²³

雅歌所屬的書——聖經——也是足以解釋雅歌的書，這本書是關於一個「約」的故事，訴說著愛人者與蒙愛者之間的關係；神就是那愛人者，蒙愛者就是人（不論是男人或女人）。我們必須在神學的觀點下，去閱讀其性愛的內容。古人以屬靈的觀點去讀雅歌，不是因為他們對性愛部分感到尷尬，乃因他們是從聖禮中相交的角度來了解性愛。人類的愛因神的愛而增添色彩。當我們將雅歌作簡化的世俗解釋，即是坦承我們所認識的愛情與神的愛之間毫無關係。然而，我們以不同於離婚官司、連續劇、和時下流行雜誌的角度來閱讀雅歌的性愛語言，並不代表我們害怕性，而是顯明我們在神面前是坦然無懼的。

約

雅歌「是聖經中惟一以對話構成全部內容的書卷」²⁴。發

言的主要有兩個人：來自書拉密的少女及她在鄉下牧羊的情人，配上看守園子的人及耶路撒冷眾女子組合而成的背景聲音，此乃模仿希臘戲劇的合唱風格（有些解經家假定有第三個主要的發言者——所羅門王）。這種文學特色使我們看見，救恩透過兩人之間的關係向我們表達神的愛。

救恩並非強化自我，使孤寂的心靈投入在神祕的深奧之事；也不是從自我所產生，它並不是個人理想化的產物。救恩乃是我們與神之間個別的關係，並從神大能的話語及我們讚美神的言語得到培育滋養。雅歌因此代表了一種環境，聖經中一切的信仰都在此環境下運作，這個環境是一個對話的世界，裡面有問題、解答，有邀請、委身，有應許、成就，這是一個話語能成就事實的世界。在這世界裡，每個人不但說話也傾聽，生命互相融合，威廉斯以「互相內住」(coinherence) 來描述這世界。

教牧工作乃是在對話的形式中進行，以建立親密關係為目標。因此，雅歌所代表的世界對於教牧工作而言就更具意義。牧師平日與人進行對談，尋求跨越人與人之間分裂、冷漠和漠不關心的障礙。牧師必須深入人心，發現別人真實的狀況，探索別人話中的涵義。牧師在主日講台或教室講台上的演說，也許詞藻華麗、慷慨激昂，但在家裡及書房說的話則性質不同。教牧對談正是尋求建立親密關係的個人對談。

在某方面，所有的教牧對談都如同情人之間的交談。有些觀察教牧生活者指出，牧師與會眾之間的互動牽涉有相當高程度的性，其所見不虛，但是他們所作出的詮釋卻大錯特錯（至少我所讀到的分析是如此）。牧師與會眾之間所以牽涉到性，

是因為雙方的受造都具有性；二者關係中牽涉性的程度所以會升高，是因為追求親密關係——追求神在伊甸園創造，在出埃及中贖回的合一。他們欲尋求在日常生活中實現合一之道，以存著恐懼戰兢的心「作成得救的功夫」。

在拯救的神及被拯救的百姓之間，聖經用一個主要的字來描述兩者關係的架構，就是「約」。雅歌中雖然沒有約這個字，但是雅歌屬於聖經，而聖經對於「約」這個字已有明確的定義。事實上「約」這個字即意味著，當人脫離了神所定義、啓示的關係，就無法正確了解生命。起初，我們都在神的安排之下擁有一份關係，就是人與人之間的關係；即「照神形像造的」人及神「造男造女」時所造的人，因為「那人獨居不好」（創世記二章 18 節）。

「約」這個字是國際政治用語，考古學者在赫人、亞述人、巴比倫人、埃及人、迦南人，及其他近東民族的合約文件上，發現「約」的具體內容，這個發現顯示以色列人十分了解應完全照神所提出的條件而生活。因此，即使雅歌中並未出現「約」這個字，雅歌仍是由一個從「約」的觀點來了解生命的民族所歌詠的。希勒士 (Delbert Hillers) 說：「倘若只單單看經文中是否出現『約』這個字來了解約，就會遺漏許多寶貴的真理。」²⁵ 尤其若是沒有閱讀雅歌，更會遺漏許多真理。雅歌提供了一個實例，讓人可以從約的內在本質去了解並體驗「約」，雅歌所用的不是國際條約的客觀語言，而是個人愛戀的主觀語言。因此，透過雅歌，我們得到一個最生動、最合乎聖經的管道，使我們了解與神之間的「約」具有什麼內容。²⁶ 一般而言，聖經中的約可作為人們制定條約時的參考依據，以

界定出國與國和平共處的條件，甚或界定出神的百姓生活在公義中的條件；但雅歌的方向則是相反的，雅歌乃是用眾所周知的性愛語言，描繪出人追求與他人完美、健康、圓滿的關係時內心的歷程。摩西五經說的是約如何形成的故事，而雅歌則唱出了一個人在約中所領悟到的關係。

從摩西作歌慶賀神救贖的作為，到雅歌探索救恩的主觀經歷（就如同從教牧講道，轉變為教牧禱告與對話），這個轉變是突如其來的：雅歌的第一個字（在希伯來文）是「吻我吧！」這直接、熱情、親密的請求。這人並不想談論神學，不想閒聊愛情，也不想加入委員會為神作工。她沒有時間進行文化上「柏拉圖式」的對話，也不需要作護教學的對話。她需要有人介入她孤獨的景況。生命要有意義，就必須有人參與：親密關係是使生命得以完全的必備條件。

教牧工作熟悉這樣的要求，但對如此大膽的表白並不那麼熟悉（因為許多人並非如此清楚知道他們的需要，也不一定如此大膽而直接地表白）。所有聽聞過救恩並憑信心回應的人，會在他們的日常生活中體會其中含義。他們或公開或迂迴地表達這個渴望，或許並未讓牧師知道，但總是在牧師服事的群體中或多或少地顯露出來。因此作為牧師的我們當訓練自己去聽見這句支支吾吾的「吻我吧」，因它乃隱藏在其他各式各樣的需要及請求背後。

這女子所提出的理由很清楚：「因你的愛情比酒更美。」在這裡，酒的含義是歡樂。酒可以把一個人從孤立的處境提升至分享的團契之中。對於過度耽溺於私慾，因而形成罪惡感和自卑心態的人，酒可以暫時把他們從封閉的景況中釋放出來，

使他們可以自由談話，而談話就成了他加入群體的媒介。當我們開口說話，即或講的是關於自己的事，也會意識到別人的存在（及其重要性）。酒之所以受人喜愛，就是因為它能開啓禁忌，刺激談話；換言之，酒能阻止人孤立，為人搭起橋樑，使人與人之間不再有深淵相隔。但是「愛情比酒更美」，因為愛情所達成的更加美好——愛情使祂與我相連，化解隔開的牆，促進情感、思想及意志的溝通交流。

當然，這正是大多數人進入教會的原因。他們多半已嚐過「酒」的滋味，卻還不滿足——不是因為酒失去了作用，而是因為他們在找尋可以永久持續的東西。牧師往往太過低估會友的屬靈需求，縱使會友們已選擇（雖然常是在不知不覺中做了選擇，但總歸是選擇）拒絕世界虛假而殘缺的親密關係，以敞開心門接受救恩的親密關係，我們仍先假定他們不曉得其中的差別，然後向他們提出社區計畫、委員會職責、婦女會的工作、或參與保齡球隊的建議。由於他們信任我們，便遵照我們的建議去行，結果是：「沒有得著餵養。」雅歌說：「愛情比酒更美。」那更美的並不是委員會，不是創新，不是娛樂，也不是經全國諮商協會認證的諮商技巧。

雅歌一章3節是：「你的膏油馨香，你的名如同倒出來的香膏，所以眾童女都愛你。」「你的膏油馨香」這個陳述具有像詩一般的意境：「你的名如同倒出來的香膏。」膏油塗抹在人的身體上，使人全身充滿香氣並增加感官的愉悅。在此於視覺及觸覺之外，又增添了嗅覺的愉悅。此處經文藉著一般使用香水及香膏的經驗，細膩地形容出一個人聽到愛人的名字時所產生的感官反應：「你的名如同倒出來的香膏。」聽覺也是一

種感官體驗。愛人的名字代表其本人，這名字的聲音對耳朵的影響，就如同香膏對鼻子的影響。

聲音的變化具有極多的可能性，古代或原始的文化比起我們現在的科技城市，對於聲音具有更深的情感。我們被噪音淹沒，所以對於聲音所帶來的愉悅感已不再如古人那樣敏銳，但我們並非沒有經驗，亦非缺乏感受——尤其當這聲音就是對我們自己名字的呼喚聲時。希伯來原文在此玩了點文字遊戲，「名字」和「膏油」分別是 shemen 和 shem，拼法僅略有不同。這兩個字的發音主要是輕柔的齒擦音和唇音，發音聽來很像，功能也很像，都是使人經由感官（氣味和聲音）而聯想到對方本人。因為那不是其他聲音，乃是代表了最重要的名字。親密關係不是模糊地與世人的心靈融合；而是與一個特定的個體連結；是個人化而獨特的：像亞當與夏娃、「所羅門王」與書拉密女子。親密關係不是抽象的概念，而是個人化的。每個人都有名字，這就是聖經提到那麼多名字的原因，有人的名字也有神的名字，因為名字使得救恩所成就之事有了具體的、歷史性的、明確的意義。正如巴特所言：「人若要在這約中作神的夥伴，自己先需要一位夥伴。」²⁷

因此，教牧工作要留意許多名字。教會名冊是僅次於聖經，牧師要研讀的重要書籍。我們所服事的群體是由許多名字組成的。牧師（如同亞當在伊甸園中時）須提出許多名字——在洗禮盆前介紹人的名字，在聖桌前呼求神的名，在講台上宣揚神的名，並在每一次教牧的談話及禱告中把這些名字結合起來。熟悉對方的名字並發現對方也熟悉你的名字，此乃親密關係之要素。沒有名字就沒有教牧工作，因為正如羅森史塔克·

修賽（Rosenstock-Huessy）所寫：「倘若我們僅僅是廣大會眾的一員，在群體中接受教導、聆聽講道，我們就永遠不會經歷到當自己的名字被提出時，我們的傷痛得醫治、心情被振奮，並起而繼續向前邁進的體驗。」²⁸

雅歌也闡釋了「約」的第二個層面，就是成就親密關係的難處。達成親密關係會有其困難，縱使有提供親密關係的結構（約），活在其中卻仍會有許多阻礙及干擾。一個回應基督救恩的人，儘管他已經知道罪已被赦免，但還是會不時受到疑惑的干擾，而無法持續不斷地感受到與神合一。雅歌有好幾處經文表達出這些難處，最顯而易見的是在第三章 1～4 節：

「我夜間躺臥在床上，尋找我心所愛的；我尋找他，卻尋不見。我說：我要起來，遊行城中，在街市上，在寬闊處，尋找我心所愛的。我尋找他，卻尋不見。城中巡邏看守的人遇見我；我問他們：你們看見我心所愛的沒有？我剛離開他們就遇見我心所愛的。我拉住他，不容他走，領他入我母家，到懷我者的內室。」

某些信徒曾描述靈裡的「黑夜」，我們應不陌生。尋求神的歷程雖然似乎看不到盡頭又毫無所獲，可是一旦找到（或說他們被尋見）所尋求的那一位，那狂喜足以衝破沉沉的黑夜。戀愛中的人最能了解這種渴望及挫折，因為所愛的人就像是一個謎：總有我們永遠難以完全看透，怎麼也弄不清的地方。我們尋找線索，又詢問「巡邏看守的人」，卻還是不曉得。兩個獨特的受造之人要在一起，並非如動物求偶那般本能而自動。

性不單是物種繁殖的管道——它是屬於「認識」(knowing)(這是聖經用來意指性交的字)的層面。既有認識，就有先前的不認識：包括身體及心靈層面的不了解和難以了解的部分。

在我們的靈裡，有某些因素使我們能持續不斷地追尋：因為我們裡面有渴望，有探索的本能。

「你這女子中極美麗的，你的良人往何處去了？」(第六章1節)

然而，渴望不是漫無目標、笨拙地摸索——而是有方向、有目標的：

「我的良人下入自己園中，到香花畦，在園內牧放群羊，採百合花。」(第六章2節)

倘若此刻對方沒有跟我在一起，倘若我感受不到對方的觸摸，也體會不到對方的同在，我知道這樣的缺乏是於我有益，以後重聚時我就會大大喜樂了。神在我們裡面創造了一種渴望，這份渴望會帶領我們去得到祂所應許的滿足。

教牧工作明白在如此的尋求中會有困難和痛苦，而且感同身受。它不會將渴望的痛苦，視為精神異常或道德缺陷。它不會要求人努力適應現實，來「醫治」這樣的情形。它對這樣的渴求充滿敬意，了解因渴求未被滿足而導致的難處、痛苦，是因為人有需要親密關係的天性。

牧師的工作不是要簡化靈命成長的過程，不是在設計一個

簡便的公式，為門徒造就開出一條平坦的路。在靈命成長的路上某些困難是必然的——若加以否定、簡化、或提供捷徑，反倒將使人不能真正地成長。對那些正處於困難中的人，牧師的職責就是陪伴他們，認同他們的困難，使其賦予意義，和他們談話，陪他們禱告，以減輕他們的孤單感，使他們得以持守盼望。

各種試圖簡化的方法不管立意多善良，都可能使好的教牧工作毀於一旦。在基督徒群體中，許多激勵人的見證作品大量湧現，但他們正是出於善意卻使得結果更加複雜的例子。有些作品並不誠實，是在市場導向的編輯引導下寫出來的，其用意不在訴說使信徒生命成長的真理，而是為了吸引懷著怠惰之心，想要逃避門徒生活之艱辛的人。這類書令我想起里布萊茲(Liberace)的自白，他可能是全世界最受歡迎的鋼琴家。身為音樂家的他說：「我的技巧只有一個，就是完整地彈出樂曲中的音符。演奏的如果是柴可夫斯基的作品，我就只演奏旋律而略過他靈裡的掙扎，我會自然而然地把它濃縮。我必須知道我的觀眾能承受多少。倘若有多餘的時間，我就在琴鍵上來回彈奏，展現一些鍵盤的技巧。」²⁹

當讀者讀完這些成功的故事，看到人們順利而圓滿地得到美好的結果，必定會得到一個結論：自己的信仰一定是出錯了。因為，他們仍有許多「我尋找他，卻尋不見」的黑夜，也常在街市上遊走，問著讓人聽不懂的問題：「你們看見我心所愛的沒有？」他們讀了簡化版的靈命成功作品，裡頭略過了所有的黑夜，所有得不到回答的問題也都被刪掉了，於是這些讀者便認為自己一定是在哪裡走錯了路。他們來找牧師說：「我

想，我根本不是基督徒。」然而，聖經並未用這樣的方式述說信徒奔走天路的故事。在聖經中，即使是在耶穌清楚而令人興奮地顯明自己時，仍然「有人懷疑」(馬太福音廿八章17節)。

第二段經文有類似的特色，但結論卻不同；不是狂喜，而是痛苦。

「我身睡臥，我心卻醒。這是我良人的聲音；他敲門說：『我的妹子，我的佳偶，我的鴿子，我的完全人，求你給我開門；因我的頭滿了露水，我的頭髮被夜露滴濕。』我回答說：『我脫了衣裳，怎能再穿上呢？我洗了腳，怎能再玷污呢？』我的良人從門孔裡伸進手來，我便因他動了心。我起來，要給我良人開門。我的兩手滴下沒藥；我的指頭有沒藥汁滴在門門上。我給我的良人開了門；我的良人卻已轉身走了。他說話的時候，我神不守舍；我尋找他，竟尋不見；我呼叫他，他卻不回答。城中巡邏看守的人遇見我，打了我，傷了我；看守城牆的人，奪去我的披肩。」
(雅歌五章2～7節)

在這段經文中，女子所愛的良人來找她，但是因為她已經上床準備休息，所以回應得太慢了。她雖然想要良人待在她身邊，但畢竟她已經脫了衣裳，洗了腳。起床意味著她要再一次穿上衣服，再弄髒腳，然後必須再次重複準備上床的整個例行過程。她因此遲疑了一下，耽擱了一會兒。當她後來起身應門，卻發現良人已離去。在驚惶失措中，她出去找他，沿著街

道邊跑邊呼喚。巡邏看守的人遇見她，也許是因為她破壞夜晚的安寧而打了她，奪去她的披肩，使得她不得不返家取暖。

這個世界對於尋求親密關係的人是不友善的，當你想冒險一試，尋找任何程度的親密關係(無論跟神或跟人)，一定得不到許多人的支持。親密關係對事業沒有益處，沒有效率，又缺少吸引力。倘若神的愛可以被簡化為一小時儀式化的敬拜，倘若另一人的愛可以被簡化為性交的行為，那麼過程就很簡單，一切也可以更有效率。但我們若是定意不妥協，不使愛情簡化為性慾，不使信仰簡化為儀式，而且還跑上街頭四處尋找，我們便極有可能破壞安寧，別人會要求我們行為檢點些，回到所屬的家庭和教會裡去。

當世人跳著靈魂的脫衣舞，如同「暴露狂」一般向眾人作心理上即刻的裸露，以免除親密關係的長期盟約，倘若我們拒絕加入他們的行列，就會像絕望的清教徒一樣被排斥。親密關係不容易達到，總有痛苦、渴求、失望、傷害。但若付出了重大的代價，也將會得到重大的回報，因為當我們與對方——與那位愛我們的神建立親密的關係時，我們就成全了當初受造的人性。我們雖拙口笨舌、跌跌撞撞，雖四處遊走、迷失方向，但我們的確學會了愛，因我們是蒙愛的，在耶穌基督裡堅定而永恆地被愛。

這些經文可延伸應用到教牧工作的許多層面，因為每個地方的每一個人都渴望有親密關係，也都會碰到困難。當他們坐下來和家人共進早餐時，就體驗到渴望和困難；當他們和工廠、公司或商店內其他人共事時，當他們和配偶上床睡覺時，當他們坐在學校的教室內時，都會親身體驗到。每一次與人相

處都有親近的渴望——需要突破罪的防禦，需要和別人接觸，但卻發生困難。然而，有些困難純粹出於懶惰：

「我洗了腳，怎能再玷污呢？」（五章3節）

有些困難來自深植內心的敏感反應，因而妨礙或阻止了敞開的關係：

「不要因日頭把我曬黑了就輕看我。」（一章6節）

有些困難是別人加諸的：

「他們打了我，傷了我，奪去我的披肩。」（五章7節）

既然每個人的困難各不相同，就不能用公式或通則來處理。他們所要求的是，從教牧的談話及禱告中獲得個別的關注。

雅歌中三次提到請求：

「耶路撒冷的眾女子啊……我囑咐你們：不要驚動、不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。」（二章7節，三章5節，八章4節）

不論在愛情或信仰中，親密關係都有許多緊張的時刻。若成就親密的時間受到耽延，渴望就成了痛苦。在墜入情網及終

成眷屬的過程間，在應許及實現之間，在這些由「約」界定的界限之間，要使愛情保持熱烈，使信仰保持火熱，就得靠持久而有耐心的禱告了。

這就是為什麼禱告是教牧工作的首要內容，因為教牧工作就是在處理人渴望親密卻遇到困難的情況。缺乏禱告或以任何禱告之外的事，都不能處理這份最深的渴望，也無法面對這份困難的複雜性。與人一起禱告和為人禱告，都能使這份渴望以神為中心，以神的眼光來看這些困難。因此禱告是約的最佳語言：它是教牧對談的精華，它鄭重看待那最重要的關係，就是與人、與神的關係。在禱告中，這份渴望不只是被談論，而是被陳明在神面前；在禱告中，不是要研究分析困難，而是要與神一起面對困難。倘若目標是建立親密關係，那麼達成目標的方法並不是教導、輔導、治療（雖然這些服事都可能有所幫助），而是要親自面對與這份關係有關的對象——即造物主及受造之人。

身體

戈登將軍（General Gordon）說過：「我總認為，身體和宗教的關係是密不可分的。」³⁰ 也就是說，宗教乃是表徵性的（至少基督教是如此）：它以肉眼可見之事表明那不可見的，以世俗的事物作為神聖事物的導管，以實質之物承載屬靈之事。以聖經的洗禮及聖餐為例，其中水用以表徵赦罪，食物用以表徵永生。在受造萬物中，此類的例子比比皆是。不但如此，神甚至選擇以肉身作為祂啓示救恩之愛的媒介（「道成了

肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過祂的榮光……」〔約翰福音一章14節〕。所以，我們從雅歌對身體的描述來了解與神親密的各層面真理，這是相當合宜的。渥茲華斯（Wordsworth）的詩句非常適合當作雅歌的副標題：

「……人的形體於我乃是喜悅、恩典、榮耀、能力、尊貴的索引。」³¹

「索引」乃是表列出一系列的項目，而這些項目的完整呈現則是在另一處。身體可作為「索引」，乃是因為身體可表列出耶穌在道成肉身中完整呈現的事實，因為身體不只是身體，而是承載宗教本質的實體，是一連串連結創造與救贖的生命過程。雅歌自在而充滿渴望地描述各個身體特徵，尤其是令人聯想到性愛的部分，使我們很自然地將這些性愛描述作表徵性的思考；亦即透過人與人之間表達親密的性關係，來思考與神之間的關係。在這樣的思考中，性即是禱告的表徵，禱告表達了與神親密相交的內在渴求，而性則是以身體表達與人親密相交的渴求。

雅歌有四段經文主要在描寫愛人的身體：四章1～15節；五章10～16節；六章4～10節；六章13節～七章9節。這種詩體的形式在阿拉伯文被稱為 Wasif（字面意義是「敘述」）。在古代，此一敘述文極可能是用來作為婚禮儀式的一部分。婚禮上，新娘在眾賓客面前跳舞，然後大家輪流歌頌她的美麗。在這裡我們用雅歌六章13節～七章9節的經文作為範例。

「你們為何要觀看書拉密女，像觀看瑪哈念跳舞的呢？王女啊，你的腳在鞋中何其美好！你的大腿圓潤，好像美玉，是巧匠的手作成的。你的肚臍如圓杯，不缺調和的酒；你的腰如一堆麥子，周圍有百合花。你的兩乳好像一對小鹿，就是母鹿雙生的。你的頸項如象牙臺；你的眼目像希實本、巴特拉併門旁的水池。你的鼻子彷彿朝大馬色的利巴嫩塔。你的頭在你身上好像迦密山，你頭上的髮是紫黑色，王的心因這下垂的髮絡繫住了。我所愛的，你何其美好！何其可悅，使人歡暢喜樂！你的身量好像棕樹；你的兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。我說：我要上這棕樹，抓住枝子。願你的兩乳好像葡萄纍纍下垂，你鼻子的氣味香如蘋果，你的口如上好的酒……下咽舒暢，流入睡覺人的嘴中。」

跳舞能為人帶來身體的愉悅（六章13節下），希伯來人以跳舞作為敬拜的一種儀式。舞蹈儀式的動作使人整個身體投入敬拜，向創造、救贖身體的神表達愛慕、喜悅和熱誠。米利暗的使女們跳著舞出了紅海，她們用身體唱出救恩之歌（出埃及記十五章20～21節）。當抬約櫃的隊伍前往耶路撒冷時，大衛在前面跳舞（撒母耳記下十四章15節），以身體向那位施行拯救的神表達他的歡樂。跳舞也是一種禱告的方式，是以身體來表達愛慕，使身體和心思意念共同榮耀神。

雅歌的這段經文除了跳舞之外，每個以身體作的比喻都是

用來表達愛慕之意(七章1~9節)。經文從腳向上描述到頭，每一部位的描述都充滿了性愛意味。文中以愛人的身體為中心，身體的每個部位都拿來與其他的事物作聯想，身體就如同一個索引。戀愛的人及禱告的人(即以言語表達親密關係的人)常會用這樣的方式說話，因為對方的美麗是言語所無法形容的：心中的敬畏、尊崇、渴望及感謝，使言語達到其極限。

禱告和性都牽涉另一對象，這位對象在某些方面和我相像，但在另一些重要的方面卻與我大不相同：

「人需要一個和他相似卻不同於他的個體，好叫他可以看到自己，卻不單單看到他自己。這樣，當他說『你』時就會想到『我』。神就是這樣與人相交往來。」³²

在此之前雅歌有一處經文，其中有句輕看自己的話說：「我(僅僅)是沙崙的玫瑰花」，這句話很快就被愛人巧妙地轉化為充滿喜悅的讚美之辭：你是「……百合花在荊棘內」(二章1~2節)。整段敘述體都採取同樣奇特的創新想法，讓人感到只要能找到合宜的比喻意象，則愛人身上每一個部位都可加以讚美：

「你的牙齒如新剪毛的一群母羊，洗淨上來，個個都有雙生，沒有一隻喪掉子的。」(四章2節)

「那向外觀看、如晨光發現、美麗如月亮、皎潔如日頭、威武如展開旌旗軍隊的是誰呢？」(六章10節)

當我們蒙愛或蒙拯救時，心中的愛慕、尊崇、專一會顯明我們當時的處境——這也是當我們「墜入情網」時的情形。愛情會改變我們的一切，包括對自己的想法，對他人的態度，價值觀及目標。而神的愛帶給我們的影響，則會使我們的生命有終極的意義，產生永恆的價值。

教牧工作就是要嚴肅地看待對每個人與他人的不同之處，以及他在神面前的獨特之處，並且對這些特點給予讚美，因為「惟有認同彼此的差異，我們才能學會真正的愛。」³³當我們專注傾聽一個人的夢想、願望及渴求時，真誠地分擔一個人的掙扎、痛苦的挫折感及難處時，我們才會發現這些獨特之處。於是，彼此的差異不再造成惱人的神經質反應，而是讓人看到救恩的具體實現。牧師藉著深入地了解一個人的關係狀況，而能列出為他們禱告的事項。安得森(Sherwood Anderson)曾說：「肉身在人際關係上實在太重要了。」³⁴牧師的禱告將實際地提出人們所需要的親密關係，以及實際的關係狀況。此時，渴望形成愛慕，難處化為祈求。

牧師與會眾間的談話，及延續這些談話之後的禱告，兩者之間並無明顯的界線劃分。牧師所能說的(不管大聲或小聲)最重要的一句話，就是「我會為你禱告」。這句話表示剛剛雙方所進行的談話，會繼續由神加入其中的對談。這類教牧工作多半是以隱密的方式進行，因其處理的乃是親密關係，所以必須如此(很顯明的又是性的類比)。牧師不應該跟每個會面的人一起大聲禱告，又對每位遭遇難處的人說：「我會為你禱告。」但我們確實必須為每個和我們會面的人禱告，在談話之前、之後，或在談話進行中，都必須禱告。若無禱告，牧師又

怎能站在事奉的中心位置，為每個人內心深處的渴望及難處，在神面前作個代求者？

在此敘述體中還有另一個層面，也適用於和禱告有關的教牧工作，那就是它閒適的特質。這些經文情話綿綿地作許多細節描述，因為性愛和禱告同樣都需要有如此閒適的氣氛。戴伯格（Edward Dahlberg）對於「湖濱散記」（Walden）的建言正合乎這段敘述體所呈現的氣氛：「它不能唐突地強行進入人們心中……而要以勸服及暗示循循善誘。」³⁵ 人的親密關係不會因強勢的脅迫而有所屈服。

最重要的是，我們的工作並不是要被這忙碌的社會尊稱為「忙碌的牧師」。在教牧工作中匆促急忙，會使我們無法真正地做好對談與禱告的工作，而交談及禱告乃是建立健全關係所不可或缺的。是的，牧師工作量很大；是的，牧師有困難的工作需要投入。然而，牧師是不可以「忙碌」的，忙碌是靈命的疾病，是因為工作中缺少了安定的重心，以及對神的恩典沒有信心，才會整天匆匆忙忙、從這件事忙到另一件事。為了要使教牧工作有充分的交談及禱告，我們需要有相當寬裕的安靜時刻，使我們在聽見人們提出功能性、技術性及貶低人性的言論時，可以不與之妥協。盧雲（Henri Nouwen）寫著：

「沒有心靈上的獨處，我們與人的關係容易變得貧乏、貪婪、依賴而情緒化，形成壓榨、寄生的關係。因為沒有心靈上的獨處，我們無法體會別人與我們有別，只會利用別人來滿足我們自己的需要（常是隱藏的需要）。」³⁶

聖餐

在逾越節敬拜的情境之下宣讀雅歌，使它產生與聖餐相似的聯想；聖餐這個敬拜行動深受逾越節的影響。在探討這些相似點時，不一定需要先決定是否聖餐之設立，乃是用於取代（並成全）逾越節儀式（因對觀福音書的記載中也有逾越節）；或者它是一個獨立的儀式，只是從逾越節取其象徵意義及時機（如約翰所敘述的）：無論哪種情況，逾越節的背景都是無可爭議的，對敬拜神的百姓而言，都延續了儀式及教牧上的連貫性。

聖餐和逾越節一樣，都是用以記念神救贖行動的敬拜行為，藉著儀式性的進食，使人們在信心中參與神的救贖行動，並等候神至終完全的救贖。在約翰福音中，耶穌在逾越節受難之前的經文是一段很長的談話及禱告，詳細教導門徒如何在每天的生活中與救主耶穌保持親密的關係，許多教導是耶穌首度提出，並加以詳細說明的（第十四至十六章），而最後則是以禱告作結束（第十七章）。談話或禱告顯然都是教牧行為，就形式和內容上雖與雅歌不同，但人們在逾越節筵席上誦讀雅歌，也同樣是為了使我們探索在敬拜活動之間，亦即「在主日之間」，如何將救恩行出來。總而言之，不論是雅歌，或是約翰福音中的講述與禱告，皆指引我們「要恆切禱告，在此做醒感恩」（歌羅西書四章2節）。

就雅歌所呈現的重點而言，聖餐具有特別重要的教牧意義，因為它同時結合了制度性、神祕性及個人性的意義——這三者不可或缺，若缺少其中任何一項，聖餐就會變得怪異或令

人生厭了。教牧工作的職責之一即是結合這三者，聖餐的儀式呈現出三者的合一，因為只有在主的筵席前，才能將歷史事實的完整意義、與主同在的信心、和個人禱告的內在回應三者之間連結不輟。

因著聖餐儀式，使我們對雅歌有更豐富的看見，就如同逾越節使我們對雅歌有更豐富的看見。教牧工作乃是出於記念救恩的環境，透過禱告的形式，回應了人們對親密關係的需求。

阿奎那（Thomas Aquinas）認為，所有教牧關懷的意義是「預備基督的信徒前來領受聖餐」³⁷。但是教牧工作不但為聖餐作準備，也是從聖餐衍生出來的，因為它幫助那些已經領受基督生命進到他們身體及靈裡的人，去體會在每個關係、每個生活細節中的愛。聖餐桌前的禱告會一直延續到家中及醫院、會議室及辦公桌前。教牧工作使人看見其中的延續性。

教牧禱告有三個層面是源於聖餐，而且可以用雅歌賦予充滿想像的形態。如此一來，雅歌的功用就不是「……一個用以模仿的典範；而是如同一個為人父母者，生下像他又不完全像他的後代。每個新生兒都有和父母相像的地方，也有其個別的特質。」³⁸

第一個層面，雅歌在歡慶的氣氛下建立教牧禱告，由此使聖餐的喜樂（「這是神子民歡樂的筵席」）延續成為每天的代禱。

「我的佳偶，我將你比法老車上套的駿馬。你的兩腮因髮辮而秀美；你的頸項因珠串而華麗。我們要為你編上金辮，鑲上銀釘。」（一章9～11節）

愛我們的神以花飾妝扮祂在愛中創造的人，正如我們喜愛另一人時，會細心地為愛人妝扮一樣。透過雅歌的描述，我們將可以從神話語的角度來看神的百姓（我們自己），而不是透過自己混亂的感受來看，也不是透過別人吹毛求疵的眼光來看。我們原不知道自己可以成為如何美麗，可以有多麼愉悅的感覺，也從不知道我們可以有多堅強，直到聽見神用愛的言語對我們說話，或聽到有人向我們說出神的愛，我們才恍然大悟。「原無價值的，因著是神所愛的對象這事實，而成為有價值。」³⁹許多人在牧師的關懷之下仍感自卑，覺得自己沒有價值。牧師如何讓他們得到肯定呢？如何在他們心裡重建價值感呢？除了在禱告中延伸聖餐的喜樂之外，牧師還能做什麼嗎？我們並不說禱告是一種快速的解藥或立即見效的療法，因為禱告是一生的事；但禱告的確有其能力，禱告是從問題的核心著手，而非在問題邊緣摸索。

從這個角度來看，牧師可為一個人所做最重要的事，就是為那個人感謝神；不管他的品性或靈命成熟度如何，我們都心存喜樂地慶賀神創造了這個人。從聖靈而出、透過雅歌的禱告就會擁有這種快樂的特質，因為它會從約的前提，亦即用救恩的角度來看這個人。這種禱告的操練也可避免潘霍華（Bonhoeffer）極力警告的事發生，他說：「牧師不應該抱怨他的會眾，當然絕不能向其他人發怨言，也不應該向神發怨言。神之所以將會眾託付給他，不是要他變成神與人之間的控告者。」⁴⁰

離了禱告，別人的美麗及價值即可能不再明顯可見，因為牧者的眼光常會受罪的影響而模糊不清。但往往我們所稱為醜

陋的事物，只不過是擺錯了位置或失去了平衡。當牧師與他人一起禱告，或為他人禱告時，所見事物的比例會開始改變，於是逐漸形成新的看法。

「我的佳偶，你甚美麗！你甚美麗！你的眼好像鴿子眼。我的良人哪，你甚美麗可愛。」(一章15~16節)

當我們以這樣的眼光作的禱告，所得的結果將會遠比根據自己最冷靜的教牧評估與判斷所衡量的更好：

「那從曠野上來、形狀如煙柱、以沒藥和乳香並商人各樣香粉薰的是誰呢？看哪，是所羅門的轎！」(三章6~7節)

所羅門乃是愛人中的佼佼者！聖餐所強調的是完全，單單滿足於最好的，這點藉由禱告再次得到肯定。派摩爾 (Coventry Patmore) 寫道：「我們若希望神的應許成就，滿足我們一切的渴望，我們就必須毫無保留地相信祂……。」⁴¹ 雅歌用誇張的修辭法所表達出的喜悅，並不會使禱告偏了方向而變成我們所害怕的妄想，乃是使禱告更深地進入聖經的奇妙。

「愛情眾水不能息滅，大水也不能淹沒。」(八章7節)

冷漠、懷疑、罪惡感都不能熄滅神放在我們裡面的愛，也不能熄滅祂對我們的愛。祂的愛會在我們生命的深處燃燒，滲

透到生活習慣及夢想裡，最後化為喜悅愛慕的火焰。

源於聖餐並由雅歌強化的教牧禱告，第二個層面是在救贖及和好的行動中熱情參與，因基督的血乃是「為多人流出來，使罪得赦」(馬太福音廿六章28節)。如此的禱告拒絕將牧師定位為超然的歷史學者之旁觀者角色，牧師不是向別人提出解釋並作建議的觀察者，而是要參與在領人稱義的路上。牧師不是考古學家，在罪惡的瓦礫中挖掘，辨識出不合常態的岩層，然後貼上譴責及定罪的標籤；牧師乃是比賽的參與者。

「他帶我入筵宴所，以愛為旗在我以上。」(二章4節)

豎立旗幟是用以標示此乃戰地，也可用以標示得勝之地。當旗幟為愛時，我們日常生活中的衝突和成就，都能夠用以說明神與我們之間得勝的關係。神的愛能除去我們的冷漠，戰勝我們的悖逆。教牧的禱告乃是參與在祂永不止息的恩典及堅定不移的旨意中，以完成祂對百姓的愛。從雅歌中如此孕育出來的禱告，將隨著神人和好的歷程而起伏脈動。

「我的佳偶，我的美人，起來，與我同去！因為冬天已往，雨水止住過去了。地上百花開放，百鳥鳴叫的時候已經來到；班鳩的聲音在我們境內也聽見了。無花果樹的果子漸漸成熟；葡萄樹開花放香。我的佳偶，我的美人，起來，與我同去。」(二章10~13節)

禱告不是根據過去的經驗來估算未來的機會，禱告乃是基

於應許的話語而採取行動。基督的愛為生命帶來新的活力，宣告復活的春天已經來到。禱告除去因失望及失敗而產生的懷疑，建立起對復活之愛的熱切信心。

教牧禱告不是消極或保持距離的，而是積極地投入。當我們以形容性愛的語言來描述禱告，則顯明這樣的親密關係乃是強烈到甚至幾近猛烈的程度：

「你要轉回，好像羚羊，或像小鹿在比特山上。」(二章 17 節)

專業使得牧師在情感上有趨於冷淡的危機。但是雅歌能喚起熱情的回應，使禱告重得活力；而透過中保基督的代求，將使我們內心的渴求獲得滿足及實現。雅歌著名的雙向句：「良人屬我，我也屬他。」(二章 16 節)「我屬我的良人，我的良人也屬我。」(六章 3 節)說明禱告是由聖靈的動工所發展出來的。

源於聖靈的教牧禱告，第三個層面是強烈的期待(「直等到祂來」[哥林多前書十一章 26 節])。雅歌再一次向那些憑信心接受主，並因此受聖靈感動的人，提供在盼望中禱告的動機及意象：

「北風啊，興起！南風啊，吹來！吹在我的園內。」
(四章 16 節)

除非被神的靈感動(「風」和「靈」在聖經中是同一個字)，

否則我們什麼都做不了；除非被神激動，否則愛會一直潛伏隱藏；除非被神喚醒而作出順服的回應，否則美德將停滯不前。有多少人結束敬拜活動後依舊沈睡？許多人看到人們進入教會和出來後沒有差別而心生懷疑，但在我們裡面禱告的聖靈能夠親自對他們說話。當牧師努力建立與神與人的親密關係時，會遭到他人的質疑：「你的良人，比別人的良人有何強處？」(五章 9 節) 這問題等於是說：「何必在這些不切實際的事上大驚小怪？何不到可以有所作為的地方呢？」但是增進愛和信仰的親密關係只對於投入其中的人有意義，旁觀者是看不懂的，他們的批評是出於不了解。在這樣的情況下，只有教牧禱告能使我們仍保持堅定的盼望，並維持在信仰上成長的動力，以對抗「文化人士的輕視」。

這樣的禱告是創造未來的夢想。夢想很重要，因它能組織安排現況，使人努力朝向未來的目標。梭羅(Thoreau)認為年輕時的夢想是建構一個居所，而成人後所做的事則是建造通往夢想的階梯。禱告也是如此，禱告所用的話語將成為我們參與神國度的材料。

「我下入核桃園，要看谷中青綠的植物，要看葡萄發芽沒有，石榴開花沒有，不知不覺，我的心將我安置在我尊長的車中。」(六章 11～12 節)

核桃園內的花和芽雖然尚未結果，但對懷著夢想的女子而言，它卻是結果的徵兆及應許，她幻想著將來「在我尊長的車中」的那日，一切都會實現；同樣地，在靜默的禱告及獨處的

沉思中，我們將領悟那已由神開始的結局，並憑信心看到那成就之工，到那時我們將完全明白，正如神明白我們一樣。

期待式的禱告雖是某種形式的夢想，卻不是「作白日夢」，這樣的禱告帶著迫切。當我們所求的是得著愛、得著神的基本需求時，神是不會拖延的。雅歌的最後幾句正是因為對延遲感到不耐煩，而表達熱切的期盼：

「我的良人哪，求你快來！如羚羊或小鹿在香草山上。」（八章 14 節）

這和新約聖經中教會的呼求一致：「主必要來！」（哥林多前書十六章 22 節）也和啓示錄的結尾一致：「聖靈和新婦都說：『來』。聽見的人也該說：『來』。口渴的人也當來；願意的，都可以白白取生命的水喝。」（啓示錄廿二章 17 節）禱告的語言在某種程度上都是急迫的，要現在就蒙垂聽。牧師要充分傳達這信息並非提高聲調大聲疾呼，乃是應該如同聖經中的啓示，以興奮和迫切的心投入於禱告中：

「我思想我所行的道……我急忙遵守祢的命令，並不遲延。」（詩篇一一九篇 59～60 節）

在教牧工作中，禱告將最能夠使我們看出神的邀請和應許中的迫切，並能將此迫切之情延續在他人心中。

第 2 章

述說故事的教牧工作：路得記

「得蒙拯救的不是稱爲人性的這個抽象名詞，而是你……你的靈魂，甚至就某種有待了解的意義而言，還有你的身體，你因受造而擁有崇高、神聖地位的身體。你生命中每個獨特的皺摺都是出於永生神的設計，爲要滿足神的心意，就如同手套的設計乃是爲了滿足手的需要。許多在你裡面無法掌握、更無法使人了解的獨特之處，神都已清楚洞察。你的內在、外在都是祂所造的，爲要使祂充滿其中。祂使你有如此奇特的生命，因爲你是神所設計的一把鑰匙，用來開啓那在祂裡面無數扇門中的其中一扇。」

——魯益師¹

每個星期天，牧師步下講台到教堂前廳(編按：會友交誼之所在)，都是一趟相當短卻又極為痛苦的旅程。在講台上，每件事都井然有序、沉著平靜：聖經經文已將救恩故事說得很明白；講道已用會眾所熟悉的詞彙重述救恩；聖詩已經將會眾的聲音化爲禱告及讚美，使人們可以隨時隨地敬拜神；聖禮台前的行動已陳明神的恩典與供應可臨及每位會眾；禱告已使人得以與神相會了。

每個主日的敬拜都將混亂不安的大水分開，河水在命令之下歸於左右兩旁，會眾則在喜樂的凱旋中前進。在這一小時中，真理的教導被妥善、適時並完整地呈現出來，神的話語被宣揚、肯定及接納。然後，牧師舉起雙臂祝禱，見證救恩已成就，並祝福未來一週的生活。他走到教堂前廳和會眾個別談話，然後他們離開，要去「得那地爲業」(約書亞記一章 11 節)。大約再過一小時後，會堂空無一人，停車場也空蕩蕩的。牧師走進書房，開始翻閱需要探訪和接受輔導者的資料。此時，電話鈴響，他向窗外看去，發現大水「流到原處，仍舊漲過兩岸」(約書亞記四章 18 節)。

在講台上，牧師是在被認同的氣氛下工作，每個細節在救恩的指標下顯得明確、條理分明而有意義；在教堂前廳情況則大不相同：已領受祝福的會眾，如今毫無頭緒地回到混亂的婚姻、喧囂的城市、乏味的中年生活、困惑的青少年時期、是非不明的道德規範，以及沮喪的情緒中。牧師剛剛在會眾面前舉起祝福之杯，而此刻和他握手的那位男士，妻子已移情別戀；剛剛爲嬰孩施洗的牧師，此刻看到那叛逆少年的母親眼中流露著痛苦；剛剛向慈悲天父禱告的牧師，此刻正要去探訪一位意

外被解職、憤世嫉俗的主管；剛剛滿懷信心解釋聖經的牧師，此刻握著因焦慮而緊繃，以及因勞動而粗糙的雙手。

當然教堂前廳並非全是混亂。在許多人身上仍可看到救恩的記號和神的祝福(也許是在大多數人身上)。或許對訪客而言，前廳看起來似乎是很快樂的地方：基督徒彼此問安、分享喜悅。但牧師會發現某些人身上沮喪的徵兆，他會意識到某人隱藏的痛苦，知道某人淫亂的祕密，及某人戒酒的失敗。他知道在這些人中間將來可能有人突然死亡，有人遭到意外，有人生病，有人發生難以預料的衝突。來到教堂前廳，牧師彷彿突然來到另一個世界，這裡距離講台雖然只有幾步之遙，卻完全不同於敬拜中的靜默，毫無合一的互相依賴及順服的愛。此刻，救恩不再是無庸置疑地顯明，也不被公開承認。在講台上，神的道引導著敬拜；在前廳，會眾的罪寫下了牧師一週探訪、輔導、安慰、指導的行程。這樣的改變之唐突、激烈，令人難以適應。根據口傳的歷史，蘇格蘭學者及傳道人戴維森(A. B. Davidson)曾說，這樣的變化總會帶給他有「週一症候群」的感覺。有位婦女在愛丁堡的街道上遇到他，立刻對他說：「哦，戴維森博士，我聽了你昨天的信息，真是激勵人心！能像這樣被神使用必定是極好無比。」但他卻回答：「它讓我腰酸背痛。」

就是在教堂前廳，牧師開始注意到那些無法在約中找到自己定位的人，那些無法在個人生活中發現與神的救恩行動一致的人。講台上的宣告通常很清楚：神的旨意是要拯救每個人，要使每個受造的男女成爲神的百姓，把每個人的故事連結於救恩歷史的主幹。但是，很多人認爲自己沒有資格，以爲他們個

人的經驗或獨特的環境使他們被摒除於一般真理之外。他們的罪、不順服或特殊狀況使他們成了「例外」，於是他們認定對其他人是真實的事，於他們而言並不真實，他們是被棄絕的。他們下結論說，不知何故他們「就是不虔誠」，因此不適合和大家一起走在信仰的道路上。他們形成了負面和敏感的自我形象，心想自己跟神的愛和心意搭不上關係。他們自覺理不出頭緒，感到孤立隔絕，無法從生活中看到神的計畫。牧師知道神啓示的故事是人人皆可領會的故事，問題是他如何提出這樣的看見，使人們明白他們的生活就是神救恩詩章所描述的某些篇章，或至少是某些段落呢？

路得記與五旬節晚餐

對於教堂前廳那些面臨困境的人而言，路得記是一卷特別有幫助的書，因為故事是發生在「士師秉政的時候」，這個嚴重失序的世代。在英文聖經（七十士譯本）中，這卷書的發生年代是接在士師記第十九到廿一章所描述的混亂時代之後，「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（士師記廿一章 25 節）。這卷書與那動盪不安的時期形成對比，顯得格外寧靜。正統希伯來文聖經將路得記放在「文學類」的書卷之列，因此未能與士師記第十九至廿一章的歷史形成對比。不過最近包林（Robert Boling）指出，由於許多文字上的一致性，顯示士師記第十九至廿一章與路得記可能有關連。²我們無法證實士師記第十九至廿一章和路得記最早的關係是如何，但由包林的解釋得知，兩者之間有關係是合理的推測。對牧師而言，這個關係

的意義尤其具有啓發性，可使我們一探主日之間，在似乎是無政府狀態下所進行的事，究竟實情如何。不論是領會或傳道者都不太注意這卷書，也沒有任何一個課程將之列為公開敬拜的指定閱讀書籍。路得記中沒有才華出眾、赫赫有名的歷史人物，沒有尊貴的君王，沒有具領袖魅力的士師，也沒有意氣風發的先知；它講到的是兩個寡婦及一個農夫，透過平凡生活的言行交織成神的救恩。

但是，無論路得記放在聖經正典中的位置為何，單單因它被列入聖經，便使這位並非生來即有信仰，也自覺非以色列人的外邦女子路得，成為屬神百姓故事的一部分。聖經是神救贖其百姓的鉅著，在西乃山大劇中的偉大角色（亞伯拉罕、以撒、約瑟、摩西）及故事續曲中的偉大人物（約書亞、撒母耳、大衛、所羅門）可能令一般人敬而遠之，認為：「我當然不可能在眾星雲集的大戲中扮演任何角色。」但這位寡居、貧窮、外來的路得所遭遇的故事，證明了事實正好相反。她是沒有地位的外邦人，但她的一生卻在神的救贖故事中扮演了不可或缺的角色。這個故事如同奧·亨利（O. Henry）的寫作風格一般，有個令人驚訝的結尾：「於是波阿斯娶了路得為妻……懷孕生了一個兒子……就給孩子起名叫俄備得。這俄備得是耶西的父，耶西是大衛的父。」（路得記四章 13、17 節）無論這個故事有多平凡、不起眼，卻絕不能被視為無關緊要——因為路得是大衛的曾祖母！路得記是個理想的典範，讓人了解到一個人縱使離鄉背井、默默無聞、遭人疏離，她的故事卻在神所設計的偉大救恩詩章中，仍擁有不可或缺的地位。

路得記由於被指定在五旬節宣讀，而成了一份教牧文獻。

在五旬節宣讀的主題是西乃山上的啓示，五旬節晚餐所宣讀的經文是出埃及記第十九至二十章，敘述著神在西乃山上啓示百姓的故事，當天的儀式主題在於記念這段歷史。以色列人在西乃山找到救贖生活的模式及方向，百姓的過去藉此而被定義，未來被建立，每日的行爲舉止也被規範在約的範圍內。百姓的生活不是隨機產生各種經歷，亦非隨隨便便、漫不經心、無法預測。它是一個故事，有情節、有結構、有目的，也有設計。生活的每個細節都是一個較大故事的一部分，這較大的故事即是救恩。在西乃山，神啓示祂的作爲，顯明一切行爲和關係都已被納入救贖的架構，百姓得知神是誰，以及他們與神有何關係。在許多群體中（猶太教徒及基督徒），人們會在五旬節的第一天爲年輕人行堅信禮，堅信禮是一種確認身分的儀式，藉此證實我們的身分是建立在神所顯明與我們的關係上。

西乃山事件如同一條主軸，把兩個基本事實結合在一起：一是神使我被納入祂所做的每件事（揀選）；二是我所做的每件事因此有了意義（約）。因爲我蒙揀選，所以我很重要。揀選使我有了獨特的身分；約則描述我在一份關係中的責任。揀選宣告神在我身上有祂的計畫，約則描述我所做的事應如何符合這些計畫。

西乃山上啓示的頭兩句話，包含了這兩個事實：「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地爲奴之家領出來，除了我以外，你不可有別的神。」（出埃及記二十章2～3節）第一句話強調揀選；第二句話強調約。神的作爲賦予我們生命意義，因此我們的生命是有意義的，這意義可從兩方面來看：我們是神所做之事的結果；並且，我們是重要的。因爲我們是「重要人

士」，所以我們是否有別的神，是否製造偶像、偷竊、殺人等等，就關係重大了。

簡言之，西乃山的歷史事件使我們領悟到，我們個人以及所做的事都是有意義的。歷史之所以有意義，乃因神的旨意和人的意志都在其中彰顯。沒有一件事是隨機發生、不重要或無意義的。在西乃山，世上的每件事——不論是言論、天氣、地理位置都有無比重要的意義。在西乃山，有在埃及的過往要釐清，有在曠野的未來要面對，而這兩件事在一路抱怨出埃及的眾人中間都完成了；他們每一位的名字都已被記錄、被記念。西乃山不是特別給百姓前往朝聖的聖地，而是剛好他們走到那裡時，神的旨意清楚顯明了，百姓的回應也具體呈現，他們便在那裡作了決定，因此成了一個決定性的事件。

這個事件已深深刻印在歷史上，而且以獨特的方式塑造了以色列人的信仰。關於這點，賴特（George Ernest Wright）有更進一步的說明：

「覺得生命美好而有意義，並感受到人格的真正本質，是在人們心靈相通、互相依賴及彼此關連的情況下才能達成。人的價值並非在於所擁有的事物或權利，而是由神授予，或說是源自於神的權利。在信仰、愛及對神無條件順服的關係中，才能使人格達到真實的深度及價值。神將祂的愛置於人心，人要心存感恩並有一種必須回應的責任感。因此，要分析人生的問題，並非透過違反自然或從內在安全感的問題來分析，而是要更深地考慮到與神的旨意之間的關係，因為大自

然與人類社會乃是在神的旨意下產生的。因此，生命存在的問題重點應是關乎意志，亦即人的意志和神的旨意之間的關係。」³

在西乃山事件之後，當以色列人寫到關乎神的事時，就是在寫歷史。在古代世界的其他民族中間，以色列是獨特的。以色列的鄰族寫歷史的資料有：列王的統治、在戰役中征服的城市名單、條約義務、商業的交易，但沒有一個在寫「祂的故事」（即歷史，history）。所謂歷史，即是述說百姓對於神的決定與作為如何作出回應。與以色列民同時期的人所描寫關於神的事，其實只是神話及傳說，他們以道聽途說的方式描寫關乎諸神的事，而非描寫人的真實故事。

希伯來人是全世界最早的歷史學家。他們深信每一天神都在他們中間動工，所以他們所做的每件事，無論出於信心或不信、邪惡或正直、順服或悖逆，都具有意義。因為有意義，他們就能夠用說故事的方式描述出來，也就是記載百姓所做的事及其結果，並且將這些事同歸於一個有組織有系統的旨意之內。故事有開始，有過程，有結束。故事中的每件事都有一個重點，一個意義，沒有一件事是無關緊要的。每個章節無論多小，都占有一席之地。因此當同時期的人在想像中按照身邊的事物形象寫下諸神的神話時，希伯來人卻寫下了依照神形像所造之人的歷史。

這種歷史觀意味著人的存在並非無中生有，強加在一個人身上的，也不是自行存在之後即代代相傳的；它是在各種意志的交互影響下獻給神百姓的禮物。故事發展的方式並非一成不

變：接受將產生一種發展，拒絕則產生另一種發展。可以確定的是：有一個故事，神的旨意與人的意志在其中都有意義，在兩方面的意義互動下形成了故事的內容。希伯來人因著具有這種活潑的故事觀，所以並未把約（就某種意義而言，是故事的句法）看作是一種律法的負擔，反而證明歷史的每一個細節都有其重要性及相互關聯的意義。正如一個人不會把名詞、動詞及介詞看作談話的負擔，希伯來人也不會將十誡視為信仰生活上的負擔。

以色列人這種由揀選及約所形成的歷史觀，已受到聖經學者相當徹底的探討，在此我們毋需再加以說明，⁴只要單單強調路得記是在這樣的晚餐上被宣讀便已足夠。在這個晚餐中，大家在濃厚的歷史氣氛中敬拜並宣讀路得記，路得記在如此的情境之下發揮了更深的教牧功用。在五旬節宣讀路得記時，並沒有在西乃山的啓示之上加添什麼，乃是將這神學觀點應用到非故事主流的個人身上，就是那些祖先並非西乃山事件中人物的人，那些可能很容易被排除在外或被忽略的人。由於教牧工作的對象大多是這類的人，因此路得記在這樣的情況下即對教牧工作產生極大的助益。

小故事

對教牧工作而言，路得記最重要的意義在於其形式：它是一個故事。形式評論家嘗試要追溯它的發展，證明它在古代文學領域的起源，但是一直沒有成功。正如小坎貝爾（E. F. Campbell, Jr.）所言，它是「一個新的形式」。⁵在古代文學中

找不到與其相似的形式。

這群百姓學習從歷史的角度來了解他們生命的意義，了解到他們的存在是彼此有關連、有意義的，他們的存在乃是混合著神的旨意和他們的自由意志，以顯明神的終極目的，並使故事得以成形，因而在各地尋常百姓的日常生活中，這段有目的、有條理的歷史能成為他們的指引。當大家在五旬節敬拜的情境下宣讀路得記時，最令人印象深刻的，就是「它把約的崇高概念帶進日常生活中，不在皇宮，不在聖殿，就在鄉村生活的日常範圍內。」⁶希伯來小故事從來不是只像天方夜譚一樣娛樂大眾而已，而是探索一個特別的方式，其中個別意志的互動（神的旨意、我的意志、鄰舍的意志）成形於「個人日常隨意的行爲中。」⁷

這種結合式的經文宣讀，乃是出自以色列的神學歷史學者，即所謂耶和華學者、摩西五經學者、申命記學者、傳道作家。後來，有某位對西乃山之約的傳統有深入了解的人，感到需要讓大家從幾個處於困境的平凡人的身上看到神的作為，因此寫下這篇小故事。

這點對牧師很重要，因為它讓我們了解到每個人都應該被鄭重看待，無論那人是多麼不起眼、不重要、受排斥。有許多人看不出，他們個人和在教會所聽到的講道及教導有任何關連，也沒有發現他們的內在生活和在教會敬拜中所表達的信息有何對應之處。更糟的是，有時候他們會選擇性地觀察及聆聽，因而感覺到自己被排斥，一如拿俄米認為神已「降禍於我」（路得記一章21節）。只聽說過摩西五經的摩押人路得，此時只能認為自己已被排除在神的計畫之外，正如那些不起

眼、不受注意的人，那些一直漂泊、怨天尤人的人；那些在社會中被惡意排斥的人，或那些聽過救恩故事卻無法在其中找到自己定位的人，他們也不知道自己安身立命之處何在。這個小故事一開始就呈現他們碰到問題，描述他們所面對的人生困境（拿俄米的抱怨、路得的離鄉背井），詳加描述他們的苦楚、失望、空虛，而成爲一則前後連貫、條理分明的故事，並使我們從大故事的角度去看這小故事。席勒（Joseph Sittler）說：「我們若能從所遭遇的事理出故事的條理，這故事即成爲那『最大的故事』，最悲苦的事因而變得可以忍受而且具有意義。」⁸

路得記的小故事可以作為教牧的工具，使人們的關注焦點從以色列神學家提出的宣讀經文，轉移到那些感到被排除在救恩歷史之外的邊緣人。在述說他們的生命故事時（或更好的是，教導他們自己述說），他們的名字及掙扎、罪惡、失望，被重新編排成爲一個以神開始，以神的供應為過程，以救恩為終結的情節。沒有任何一個聖經故事僅僅是一個故事——每個故事所談的都是真實的事件及傳統，其中有一位創造者、指引者及救贖者，在歷史中與平凡的人們建立了關係。⁹

小故事是一種以心靈歷史（Seelsgeschichte）的詞彙來描述救恩歷史（Heilsgeschichte）的教牧形式。例如在士師記描述救恩的歷史中，人們在宣讀時將仇敵米甸人融入故事，使其顯為救恩的一部分。而在路得記描述心靈的歷史中，我們則可從教牧關懷的眼光，看到拿俄米的愁苦與空虛因著神大能的供應，至終有了圓滿的結局。在出埃及記描述的救恩歷史中，頑強而硬著頸項的埃及人，於致命的災難及過紅海的神蹟中遭受審

判、被打敗；在路得記描述心靈的歷史中，大麥田上拾穗的平凡經驗成了救贖的媒介。在約書亞記描述的救恩歷史中，神全體百姓在隊伍中行進，伴隨響亮的號角聲繞城，征服了有高大城牆的要塞耶利哥城，而進入應許之地；在路得記描述心靈的歷史中，一個與亡夫兄弟結婚的傳統律例，在伯利恆省城門口的長老們耐心安靜地執行下，而產生了後來的彌賽亞家譜。

向遭受排斥者說故事的方法，可使教牧工作脫離兩個極端（但不幸地，是常見的錯誤）：即道德主義及優越感。道德主義者所注意的是誰犯了什麼錯，造成了什麼麻煩，這樣的做法往往使犯錯者更加與人疏離。道德訓斥是假冒的道德關係；當然，在信徒聚會中覺得不自在的人，常是因為做錯了什麼事，但是忽略人生各種複雜的層面，只把每個症狀套上一個道德教訓，這樣的方式只會使得問題更加難以處理。牧師是歷史學者，而非道德家。牧師的教牧技巧應是從西乃山的神學歷史家及其後代——四福音書作者習得，而非透過收集羅馬禁慾派的格言而得。倘若牧師只是隨身攜帶道德格言的標籤，在週間隨時將它貼在發生問題的會友身上，這樣將不會有好的教牧工作；他們必須學習路得記作者的方式，使某一個難處化為一個大故事中的一段情節。一個負責任的醫生和藥房的店員不同；同樣的，一個說故事的牧師和道德訓斥的牧師也不同。當病人去就醫時，醫生會先「蒐集歷史」，而後才作診斷、開處方。他們相信了解病人所經歷的事對於診斷其疾病是必要的，倘若要治癒疾病，就必須將這些事列入考慮。而藥房的店員只是從架上拿下合法的藥品來販賣，有治頭痛的、治發燒的、治消化不良的，他不會考慮病痛的詳細因素。合乎聖經的教牧工作乃

是先「蒐集歷史」，然後將這些原始素材組合成為救恩的故事，例如路得記的原始素材包括饑荒、寡居、大麥收成、猶太律法、神堅定不移的愛、供應及和平、伯利恆城和摩押地。說故事者連結當地的、個人的、本質上看來似乎不同的細節、及許多由西乃山發展出來的歷史，和從未提及的個別項目，將其組合成為一個前後連貫的、有意義的救贖歷史。

說故事可避免另一個教牧工作上的錯誤，即是優越感。牧師經常受不了沈悶的會眾，或被難以相處的人激怒，對情緒起伏的人感到灰心。他們認為那些沒有用心唱詩歌、沒有謹守什一奉獻、沒有固定聚會、沒有正確地讀聖經、無法成熟地愛人的人，都是破壞教牧工作的人。牧師總是有活力地唱詩歌、慷慨地實行什一奉獻、固定參加聚會、受過良好的解經訓練、無庸置疑地付出成熟的愛，他會發現很難不對許多人（即使不都是他的會友）心存優越。然而，我們若用說故事者的關注點及期待去面對同樣的一批人，情況就改觀了。倘若每個會友都是故事中的重要人物，每件事都會變得生氣盎然、趣味橫生。所有的細節都是有意義的。說故事者不願意只將任何人視為某公式的案例或離婚率的統計數字，也拒絕只將某人視為更年期沮喪的個案。故事能提高張力、深入人心、並且能持續發展。若從適當的定位來看，就會察覺每個故事之間的差異。人的存在不是分析報表上的水平線，而是在戲劇中鮮活地進行，並且有動作和台詞仍待書寫。切斯特頓（Chesterton）說：「……一個故事之所以吸引人，是因為其中含有強烈的意志，就是神學家所謂的自由意志。你無法憑己意寫下數字的總合，但是你可以憑己意結束一個故事。」¹⁰

教牧工作若以源自西乃山之約的歷史為根基，發展出路得記的說故事技巧，將可避免落入道德主義及優越感的危險。這樣的教牧工作乃是傳承了以色列人固有健康的、尊敬個人的、有目的的服事方式。因為當以色列人述說其信仰時，不會使用道德主義的字眼，也不會用社會學的研究或學術論文的方式。以色列沒有哲學家，沒有統計學家，也沒有純文學家，「百姓單純地說故事。」¹¹

對於熟悉西乃山歷史學者創作故事法則的人而言，說話並非建構教牧故事的第一步，傾聽才是第一步。創作教牧故事必須把所觀察到的疏離狀況，及所體驗到的混亂的情形，變成前後連貫、相互關連的故事；傾聽則是先決的條件。當一個牧師耐心而專注地傾聽會友說話時，傾聽的行動能使看來像是無關緊要的閒談、片斷的埋怨和生活軼事變得有意義。持續專注的傾聽將使對方所說的話有其意義：倘若一個人傾聽時將對方所描述的細節視為有意義，這些細節的意義才會被看出。若不是有人願意關心日常生活中沒有頭緒、隨意的題材，有耐心去仔細思量，有技巧辨識出其中的意義，並有智慧適時地提醒人看到經常被忽略卻重要的事實（例如神的供應），就沒有個人的故事可述說。當我們認真看待日常生活的每件事，才會了解到這些事的內在結構，並使個人及事件都被納入救恩歷史的結構中。教牧工作中的傾聽行為可以使人從他人所輕視並譏為世俗的事上，找到與救恩之間的關連。我們在路得記可以明顯地找到許多例子，看到作者將神做事的法則與故事中角色的行為發生關聯。當波阿斯為路得介紹以色列的神時，他說：「你來投靠耶和華以色列神的翅膀下！」後來，路得在麥堆旁請求波阿

斯「用你的衣襟遮蓋你的使女」（路得記二章12節，三章9節）。在希伯來文「翅膀」和「衣襟」是同一個字，因此可以看出波阿斯向路得所保證神要為她成就的事，最後是透過波阿斯為路得所做的事而完成。這顯明了神的供應，乃是在個人日常的互動中出現。

因此，牧師開始工作時，與其說他是說故事者，不如說他是相信有故事可說的人。他願意關心別人的生活，決心傾聽雜亂無章的敘述，直到故事情節開始成形。牧師是地區性的工作者，願意孜孜不倦、一點一點地開啓緊閉的生命，而不是用虛浮的情節來吸引那些愛看熱鬧卻對真理一知半解的人。這種教牧的專注態度，會在平凡生活每一次與人的相遇中，發現故事的一個新層面。十九世紀法國的臨床醫生賴乃克(Laënnec)總會告訴他的學生說：「要傾聽你的病人！他在提供你診斷的內容。」賴乃克是一個優秀的醫生，他發明了聽診器。

協談與探訪

傾聽是牧師在建構救恩故事時獲得資料的首要來源，這樣的教牧行動通常發生在協談及探訪中。由於聽故事及說故事都需要一定程度的空閒、時間及隱私，因此需要有充分的時間以及可避免打擾的場所，這些都必須事先做好安排。述說這故事的場所絕非在講台上，因為沒有人希望他的故事被人在講台上隨意說出；也不可能是在教堂前廳，因為令人分心的事情太多，時間也太少。而探訪及協談則能提供有助益的環境，使得日常素材也可以建構出一個發人深省的救恩故事。

我只是根據外在環境的安排來區分協談及探訪。協談大多是由求助者所發起，在牧師方便的時候，通常在牧師的書房進行；探訪則通常是由牧師所發起，在會友方便的時候，在會友的家中進行。協談的過程大多由牧師主導，而探訪則多由會友主導。在我的書房，我可以排除干擾、控制談話的深度，但是當我在別人的客廳，就不能隨意關掉電視、拿起電話筒、或請推銷吸塵器的人改天再來。這當然是為什麼牧師喜歡協談勝於探訪的原因：因為在協談中，他們被那些承認自己有需要的人視為專家，並且顯然可以主導談話的過程，也可以自行安排適當的環境。相對地，這也說明一個事實：大多數教會會友比較喜愛探訪，因為在這樣的教牧行動中，他們是被挑選出來特別受關照、被看重的人，他們可以在談話中隨己意調整親密的程度：倘若他們願意的話，就吐露心事；倘若他們不想，則可以維持表面而膚淺的談話。

然而，牧師若是能以和會友合作說故事的方式，來進行協談和探訪，將可避免在牧師與會友之間「誰重要？」、「誰主導？」這兩個在教牧行動中常出現的、出於自我中心的區別，雙方乃是彼此以互補的方式去做同一件事，就是「完成故事」。因此不論是協談或探訪，都沒有誰比誰佔優勢，因為所做的事並無不同，差別只是在不同的地方進行罷了。所以，在進行協談或探訪時，所需要的只是做好安排，使談話可以親密且有目的地進行，並使雙方建立合作的共識，也就是：「我們要一起談話，並要從談話內容中完成一個故事。我們將要找出自己在救恩故事中的定位。」在這樣的情形下，牧師並非說故事，他只是肯定一個事實，就是對方有一個故事，並且他會引

導對方，使他說出自己的故事，做為救恩故事中屬乎個人、本地的實例。

在這樣的方式中，週間的協談及探訪與主日講道之間的關係，正如路得記的故事與五旬節筵席之間的關係，也像是短篇故事與神學歷史的關係。在這世俗化的世代，協談及探訪已從聖經的定位中抽離了，而說故事的比喻則能使此二者重新回到聖經的定位下。協談的受歡迎及探訪的不受歡迎，其實是相當受到世俗化的影響而脫離了聖經的定位，成為一項人們自己所認定的活動。協談受到世俗心理學的影響而變質；探訪則受到世俗公關業的影響而走味。我們若能學習如何以協談及探訪作為建構故事及說故事的工具，就可以輕易使協談與探訪重新回到原來的定位，成為符合聖經的良好教牧工作。

牧師身為輔導者，世俗化的影響將使他不再是信徒在基督裡的朋友，反而在功能上替代神，造成了偶像崇拜的傾向。這是非常難以抗拒的過程，因為誰不喜歡被當作神呢？前來尋求輔導的人期待軟弱如自己者，可以得到剛強的牧師提供協助。軟弱者就近剛強者，人們尋求專家為他們解決難題，使他們覺得不需要學會真正負責的能力也能安然度日。他們既已習慣在生活其他層面聽專家的意見，為什麼在信仰裡不行呢？

耶穌斷然反對這種世俗化的表現。有一個人跑到耶穌面前向祂下跪，奉承地對祂說：「良善的夫子，我當作什麼事，才可以承受永生？」耶穌拒絕對方在問候中把祂當作偶像來崇拜，因此回答他說：「你為什麼稱我是良善的？除了神一位之外，再沒有良善的。」（馬可福音十章17～18節）這人的話從基督論的立場來看是合理的，但在當時，他只是企圖讓耶穌扮

演負責的專家之角色，而他自己則扮演無助的外行人。一個慣常用買賣方式獲利的人，知道如何使自己居於較低的地位，得到他想要的事物：讓耶穌擔任謀士，可以從祂那裡買到永生的建議。耶穌拒絕這個角色，表示他們二人是在同一個層次，祂說：「誠命你是曉得的」，因為人們都有同樣的管道可以得知神的啓示。這人原先接近耶穌的動機雖然不誠實，他的反應卻顯示他有一個追求良善的誠實渴望，這是耶穌所喜愛的，耶穌的愛不同於帶有優越感的同情、或疏離的批評，祂的愛使祂與人站在同等的地位，讓彼此有了合作的機會。耶穌接著指出這人的生命中有一個空缺，祂發出一道命令，這道命令將可填滿這人生命的空缺，可以使他們看出這人的救恩故事。從前只有強制性的律法清單：如此這般遵守誠命，則得到如此這般的報償。如今，這個人所要做的就是與耶穌合作，一起將新的素材納入他的生命。結果這人選擇拒絕此邀約。好的協談不是把目的定在「成功」，也不控制對方應如何運用所認識或發現的事實。牧師不能單獨「寫」故事，而是與另一人合作建構故事、述說故事。

牧師使故事產生，卻不加以更改。他所關注的應是如何表達適當的真理，並真實地將對方視為與自己平等，使那人可以有信心自由地使用自己的素材使故事成形。牧師要拒絕世俗化，就要拒絕取代神的地位，並促使對方自己面對神。他的目的是幫助對方蒐集所有相關的事實，然後引導他有條理地把故事說出來。牧師不可以爲了製造快樂的結局而扭曲任何一件事，也不能簡化任何一件事使之流於說教。有些故事會是快樂的，有些會是悲傷的，有些是喜劇，有些是悲劇，但所有的故

事都是真實的。

教牧探訪之所以世俗化，乃是由於牧師放棄了「在奔行天路時作個人的同伴」，這件既不明確又看似卑微的工作。他爲會眾擔任起公關人員的角色，於是工作內容變成鞭策會眾冷淡的心、爲預算籌募所需的金錢、推動新計畫、爲主日的表決拉票。人們即使意識到這探訪的操縱本質，似乎也不以爲意——他們早已習慣廣告商、政治人物及推銷員以這種方式對待他們了，甚至認爲這理當是任何成功人士的記號，也讚賞如此行的牧師擁有過人的精力。

這樣的探訪若做得好，牧師會得到實質的回報；若做得不好，牧師就被解聘，教會另請高明。大家都認爲這樣的探訪目的是敬虔的，因此無視於方法上的世俗化，這類例子俯拾皆是。但是，顯然在上述期待的壓力之下，探訪已不再是教牧工作了，因此意識到這種探訪世俗化的牧師應拒絕探訪。桑頓 (Martin Thornton) 曾寫到：「到人家裡探訪的動機可能是……邀請新人加入，這是我必定反對的；『探訪人的牧師帶出一群做禮拜的信徒』，這不是幸運的錯誤，就是令人遺憾的事實。」¹²

牧師的職責是要維護探訪的純全，即使其他牧師實際做的事和會友的期待，皆已不再是合乎聖經的服事。使徒保羅從事教牧探訪的城市充滿了辯士，這些人都是周遊各地的宗教人士，他們走訪許多城市、鄉村及市集，推動付費的宗教課程。他們的探訪與牧師的教牧探訪並不同，因爲今天的牧師是其所在地的居民，當時的辯士卻是周遊各地。不過二者都有一共同點：都要帶領信徒到使其可以「從中得益」之處。保羅努力使

自己的探訪與辯士的方式有所不同。他做的一件事就是，重申探訪是述說救恩故事的工具，希望大家明白探訪不是「職業性」的，他並非受雇為百姓處理宗教上公開而困難的部分：「我們並不是轄管你們的信心，乃是幫助你們的快樂。」(哥林多後書一章24節)他也不是要向他們推銷：「我們不像那許多人，為利混亂神的道；乃是由於誠實，由於神，在神面前憑著基督講道。」(哥林多後書二章17節)他堅持探訪時只單單參與在他們中間，共同從事造就門徒的工作。他的地位並不比他們崇高，他不比他們優越、也不會駕馭他們：「我們有這寶貝放在瓦器裡，」(哥林多後書四章7節)保羅喜歡在基督徒的呼召之前加上字首Syn，可以更加證明此點。在欽定本英文聖經中Syn被翻譯成「同」(同為市民、同為後嗣、同工、一同勞力、同坐監的、同為僕人、同袍等等)。不管保羅是什麼樣的人，不管別人是什麼樣的人，他們都是同等的，在信仰上是同伴。教牧探訪不是在上者對在下者懷著優越感的探訪，也不是專業人士對門外漢的探訪。它是一個合作的舉動，正如在門徒生活中，人們是相互依存的。保羅找到了表達這個觀念的方法，這在以弗所書的一段話中鮮明地呈現，他用了三個連續有「同」(Syn-)的複合字，他描述外邦人是「在基督耶穌裡，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許。」(以弗所書三章6節)

保羅所做第二件建立真實教牧探訪的事，就是在探訪中分享他自己在基督裡的經驗。在保羅所有書信中最具自傳色彩的哥林多後書，就是最好的例子。保羅用這封書信來分享他的難處、沮喪和傷害。他願意讓人知道，他自己同樣是一個軟弱、

有難處的基督徒，這使得哥林多信徒得以參與在他的信仰生活中。心理治療師柯普(Sheldon Kopp)是個人分享的現代實例，他向病人談到他在進行腦部手術時，所經歷的痛苦過程以及他表現出來的軟弱：

「有些人既想要又不想要聽到我的沮喪，但是多數人同意，我的分享使他們感到我更加人性化。事實上，我透露自己仍然無法解決的情緒及困難，使得一些病人對他們自己更感釋放，更有盼望。他們認為，倘若我也是這樣不完全，他們的情形或許就不算太糟。」¹³

保羅的告白經文如哥林多後書四章7～18節(「我們有這寶貝放在瓦器裡……」)、六章1～13節(「似乎是誘惑人的……」)，及十一章16～30節：「我若必須自誇，就誇那關乎我軟弱的事便了……」)也對同奔天路的信徒形成同樣的影響。他讓人清楚地知道，他的探訪不是為了他們或向他們做的，而是見證共同的信仰，在跟隨基督的日常工作上與信徒共同擔負責任。當探訪成為牧師與信徒合作及同工的事，就可以被用來共同述說故事了。牧師乃神的情報員，他找出神恩典的作為，並將所找到的和對方所找到材料相結合，使他們可以一起寫故事。牧師所要做的事就是傾聽，幫助整理資料，使人留意到原被忽略的素材；他會建議這裡的句子需要重新排列，那裡則需要更改一個介詞。保羅工作的果效是把探訪由辯士的手中奪回，並善加運用，使它可以有效地使某地及某人加入在基督的生命中(這就是我所說的「創作你自己的故事」)。倘若

探訪是爲了牧師的考量，牧師探訪卻不是爲了會友的考量，那麼保羅奪回的工作就不算完成。

在某些方面，協談與探訪都是最小的教牧行動，因爲牧師做的不多。在我們出現之前，神已經在作工了：當我們離開之後，神仍然作工。牧師並未將神引進任何人的生活中——神「早在我以先預備人心」。¹⁴ 牧師不過是提醒人注意到已存在的事實；一方面有技巧地傾聽，一方面持定拒絕世俗化的立場，使得救恩的故事得以成形。我們必須鼓勵人說出平日會加以壓抑的事，例如難以啓齒的罪或難以承認的軟弱；我們須引導人認出尚未被察覺的恩典。牧師認定神已經對這個人有計畫（揀選），並且已提供一個經歷救恩的架構（約），他連結西乃山之約與這人的景況，使這人相信在他身上有一個故事，訴說著神的供應、救恩、或使他成聖的過程。

並非每次的探訪及協談都會產生一個完整的故事，絕不可能！但是所有的教牧協談及探訪，都可以是故事創作的一個部分。牧師在工作中使人相信，故事的題材就在其中。教牧協談及探訪應維護並肯定一般人的獨特性，使人生的意義及獨特性不致在西乃山上宣揚之偉大故事的閃電雷聲中消失。這樣的教牧工作具體表現在威廉斯於神國度內所觀察到的事：「……她的表現及天分都是無與倫比的，但是那些不知名的信徒更成了她能力的來源。」¹⁵

許多人會選擇不參與這樣的工作：因爲即使做得很好，協談與探訪都不能保證能完成故事。所有的牧師在協談與探訪中可做的，就是禮貌地邀請人述說故事，並貢獻一己之力，有技巧地與人同工。倘若這人不想參與工作，牧師就不能做什麼。

我們不可以沒有耐心，輕率地自行編造故事，但彼此卻都心知肚明，它不是真實的。這樣的故事將淪爲一種宣傳伎倆，或成爲解釋某項教條的半真軼事，但卻不是一個救恩故事。

拿俄米、路得與波阿斯

路得記示範說明了如何在以色列民及教會的偉大救恩思想下，述說一個地方的故事，但這個故事只示範了一個可能性。它證明這麼做是可行的，也激發大家去做。但是每個人必須找到自己進入故事的方式。教會的目的並不是讓人們分配角色，大家在那裡嘗試演出有限的角色，一旦被選上，就在牧師的指導之下演出那個角色；倘若沒被選上，就下台過他們自己可以做到的、最好的平凡生活。牧會的職責不是指派角色，亦非引導角色，而是幫助人以他們目前的身分「進入故事」，讓人們在其中做適當的事，並與其他角色互動。路得記裡的三個主角——拿俄米、路得與波阿斯，分別表現出三種進入故事的方法。他們各有相當不同的開始和不同的進展，透過內在的驅策力，使個人的意義逐漸出現、穩定地成長，使得這故事從個人的情節發展成爲在救恩歷史之大型劇場中，具有代表性又能發揮個別特質的故事。然而，不論用什麼方式，我們都不能將某個聖經角色強加在別人身上。

拿俄米在抱怨中進入故事。她因爲經歷不幸的遭遇而滿心埋怨，她的不快樂受到說故事者的正視，並且透過她對神的抱怨來表達。路得記第一章的內容看似極不可能作爲福音故事的素材：饑荒、三個人死亡、三個寡婦、加上混亂的世局。

當拿俄米回到闊別十年的家鄉伯利恆，有人立即歡喜快樂地迎接她，但拿俄米卻拒絕了。

「不要叫我拿俄米（甜的），要叫我瑪拉（苦的），因為全能者使我受了大苦。我滿滿的出去，耶和華使我空空的回來。耶和華降禍與我；全能者使我受苦。既是這樣，你們為何還叫我拿俄米呢？」（路得記一章20～21節）¹⁶

在這段話中，拿俄米表達出對神的抱怨。耶利米也曾以訴訟的形式表達了他對神的抱怨，他參與了神與人之間的訴訟，手持神已不再公平公義的證據，向神提出了控告。

雖然這樣做似乎不敬虔，甚至有些人認為是褻瀆神的，但事實上，這種形式的抱怨在聖經中相當普遍。牧師可以幫助一個人「進入故事」，在抱怨的表達中給予協助，列出抱怨的清單，弄清楚神沒有做到的部分，擬定訴訟狀。牧師並不是一直站在神那邊，為神辯護；有時候聖經的立場是站在原告這一邊。牧師有時會鼓勵抱怨，因為他知道：

「……神不只是容忍抱怨，抱怨甚至可以是一個認真面對神的人合宜的行為！任何相信神有完全的主權施行公義、慈愛的人，都可能對於神義論有所疑問，周旋於這個問題並不是罪，即或它使人產生控告神的意圖。這樣的人包括急躁的約拿、認真的耶利米、堅持己見的約伯，還有拿俄米也在其中。」¹⁷

拿俄米的抱怨受到正視——未被拒絕，未被抹滅，也未被視為不屬靈，乃是成為故事的一部分。她生命中的空乏被納入故事的情節，這段過程成了顯明神供應的機會。當路得從大麥田帶回波阿斯送的大量麥穗為禮物時（路得記三章17節：「你不可空手回去見你的婆婆」）¹⁸，她的空乏得到了象徵性的充滿。空手回到伯利恆的她，不再貧乏，神正在賜下供應。到了故事的結尾，當俄備得出生後，村婦叫著說：「拿俄米得孩子了！」此時，她的空乏得以平反。不是「路得」，而是「拿俄米」得孩子了。拿俄米以抱怨開始了故事，而後她並未得到解釋使她明白神的作為，然而，她卻發現自己是處在一連串延伸到未來、活生生、正在發展的關係中。在時而輕微，時而戲劇化的方式中，她了解到，無論外在的環境為何，信實的神仍然在工作，這使得她可以感到釋懷而面對自己的生活。

倘若她的抱怨（任何人的抱怨）被排除在故事之外，被視之為流浪者的哎哼且不適合納入救恩的故事，這個抱怨可能會更加惡化，變成在神以外對眾人的惡意批評。但當它被納入救恩故事中時，就成了經歷神供應的媒介。

路得是在對拿俄米的要求中開始了故事。就在故事接近最高潮的時候，婆婆指點路得要如何接近波阿斯。她們兩人都察覺波阿斯對她們而言，有父執親屬兼拯救者的關係，也知道倘若她們處理得當，兩人都可以脫離貧困的生活，而且路得可以得著丈夫。拿俄米指定麥田作為兩人會面的地方，拿俄米如此教導路得：

「你與波阿斯的使女常在一處，波阿斯不是我們的親族麼？他們今夜在場上簸大麥，你要沐浴膏抹，換上衣服，下到場上，卻不要使那人認出你來。你等他吃喝完了，到他睡的時候，你看準他睡的地方，就進去掀開他腳上的被，躺臥在那裡。他必告訴你所當作的事。」（三章2～4節）¹⁹

在故事的這部分，有趣的是路得的確照婆婆所說的去做了——除了最後一項。因為當我們接著看到，當晚，路得來到麥場，躺在波阿斯身旁時，故事繼續下去：

「到了夜半，那人忽然驚醒，翻過身來，不料有女子躺在他的腳下。他就說：『你是誰？』回答說：『我是你的婢女路得。求你用你的衣襟遮蓋我，因為你是我一個至近的親屬。』」（三章8～9節）²⁰

拿俄米告訴路得：「他必告訴你所當作的事。」但是到了時候，路得卻主動告訴波阿斯她希望他做的事是：「求你用你的衣襟遮蓋我，因為你是我一個至近的親屬。」在這裡，波阿斯的「衣襟」乃是巧妙運用了第二章12節中的「翅膀」，這兩個詞原是相同的。「評論家經常採用古老及現代的阿拉伯習俗，進一步說明把衣服披在一個女人身上，是宣告結婚的象徵。」²¹換言之，路得是說：「我希望你娶我。」以西結書十六章8節及路得記三章9節在用語上的一致性，明顯證明路得對波阿斯的請求就是結婚。

路得在此時忽然以其自由意志更改了拿俄米的吩咐，這點大概不會被任何留意這故事的人所忽略。路得不是受害者，我們參與在救恩的故事中，並非意味著我們應被動地容許所有事發生在我們身上，也不是指麻木地屈服或盲從。雖然路得是外邦人（她的外來身分一再被強調，共有六次被稱為「摩押人」），她被界定在約的範圍之外，然而她走出別人所賦予的社會角色（媳婦、摩押人、拾穗者）而進入救恩故事中，她開始說自己的台詞與結局。結果，她進到了故事的中心，成為彌賽亞的祖先之一。

牧師有時鼓勵人站出來說自己的台詞，和他們一起合作創作故事，不單是受教於父母、配偶、老師、甚至牧師，作一個重複他人話語的人。創作故事是一件有創意的事，不單是在材料的編排上、及留意神隱藏之作爲上有創意，更是在合適的時刻說出自己的台詞，請求得到我們想要的東西。

波阿斯因著擔負新的責任而進入這故事。他在故事中所呈現的是個有好名聲又富有的人，他和農場上的人相處融洽，似乎每個人都很喜歡和他在一起。他被形容為「大財主」（路得記二章1節）。²²他的名字意思是「在他裡面有能力」。²³

我們知道這個故事發生在一個「各人任意而行」的時代，每個人都爲了自己的好處而生活，而魔鬼的作爲則尾隨在後。在一個「權力就是對的」世代，有權勢的人是否會以大欺小呢？有錢有勢的人是否只顧自己，而不管寡婦和窮人的死活呢？路得記的背景主題和約的責任有關，這些責任顯明在「買贖者」的責任以及和亡夫的兄弟結婚一事上。這些古代法律的規條，及慣例相關的實際職責並不明確；明確的是有「義

務」，這故事令人感興趣的部分就在於波阿斯是否會履行這些義務。波阿斯大可以規避他的責任，而仍舊保有好名聲，因為還有一個人比他更有資格負責任。他可以遵守律法的字句，把路得推給近親「某某先生」。

「波阿斯對長老和眾民說：『你們今日作見證，凡屬以利米勒和基連、瑪倫的，我都從拿俄米手中置買了；又娶了瑪倫的妻摩押女子路得為妻，好在死人的產業上存留他的名，免得他的名在本族本鄉滅沒。你們今日可以作見證！』」（四章9～10節）²⁴

今日有些人像波阿斯一樣，因著擔負起某些責任而進入了救恩的故事。他們以符合神心意的方式過生活，堅定並慷慨地運用他們的財富及地位——神所讚許的生活方式是不拘泥於律法形式的。因著波阿斯定意採取這樣的方式，在故事中神的「翅膀」便透過波阿斯的「衣襟」（二章13節，三章9節）被人經歷了。因著波阿斯實踐古老摩西律法的一項細則，「買贖」就在故事中被人經歷。有些「有錢有勢」的人，把他們的勢力、財富及影響力視為理所當然，從未用在其他人身上。牧師正是要與那些不再以名聲、財富及權力為中心，而是以責任為中心的人，一起創作他們個人的故事。波阿斯在故事中被稱為「是我們買贖者圈中的一個」（二章20節）。²⁵他知道所謂買贖者的角色就是：

「代表個人及其財產在大家族圈內……支持不幸者，並

伸張其權利……對那些可能遭無恥之徒，甚至拘泥律法字句者不公平對待的人，以具體行動表現負責照顧的基本原則」。²⁶

這故事讓波阿斯有機會照他責任上的特權而行，而他也把握住機會。

在這個乍看簡單的故事中，還有更多值得一提的事。這個故事相當複雜，人與人之間充滿了微妙的互動關係，以及在謹慎中流露出的特點。除了激動抱怨的拿俄米之外，還有一群不知名的村婦，和看守收割場的不知名年輕人。第一章的俄珥巴和第四章的至近親屬，都遵照他們的責任而行，但皆僅止於此。他們也「進入故事」，因為每個人事實上都可以進入故事。牧師因著了解神整體的救贖故事，因此常在協助人說故事的事上扮演重要的角色，幫助人如同路得記一般恰如其分地說出他們的故事。在神學歷史的整體思想下，反覆閱讀路得記，可看出細微的差別，見識到原來教牧工作可以和個人一起述說他們的生活，使他們發現原來自己也是故事的一部分。

家譜

路得記對牧師而言很重要，它創造了一個不同於五旬節敬拜中充滿宣判雷聲的地方。在那安靜、隱密的尋常之處，我們可以學習述說自己所愛的救恩故事，以及神供應和祝福的故事。路得記如同教牧工作離開西乃山上的場景，來到某個特定的時間及地點，引起某些人的注意，激發他們檢視尋常而不起

眼的生活素材，使他們發現神的恩典及救恩故事的情節。這就是來自伯地契夫的哈希德派信徒利未耶札（the Hasid, Levi-Yitzhak of Berdichev）所說的「貧乏的、不受重視的、不適應社會的人找到了祂。祂的同在使他們感到自己的重要性，這賦予他們最需要的東西，就是尊嚴。」²⁷ 但是除此之外，牧師也必須引導他們回到山上，在那裡和其他蒙救贖的百姓一同作伴，方能分享更廣的喜樂，學習神百姓更大的使命。要「堅固你的橛子」，也要「放長你的繩子」（以賽亞書五章 14 節）。

路得記的結尾在第一次閱讀時似乎蠻平凡的：「就給孩子起名叫俄備得。這俄備得是耶西的父，耶西是大衛的父。」（四章 17 節）²⁸ 後來有人加上一段附錄：

「法勒斯的後代記在下面：法勒斯生希斯崙；希斯崙生蘭；蘭生亞米拿達；亞米拿達生拿順；拿順生撒門；撒門生波阿斯；波阿斯生俄備得；俄備得生耶西；耶西生大衛。」（四章 18～22 節）²⁹

這段描述初看似乎很無趣，並不適合作為生動故事的結尾，但一經仔細思考，不禁令人感到興奮。它用最簡潔的風格，把個人的救恩之美妙親密地實現，安插進更大幅之神作為的圖畫中。路得記當然是一個故事，但它若是單獨存在，就不是一個福音故事，它乃是在浩瀚的救恩詩章中一個耀眼的細節。透過家譜的文學技巧，使人從近距離的角度觀察神如何在正軌之外的人與地工作，轉變為以無限延伸的視野來看神的作為。家譜並非要人注意它本身，也不是要降低故事的強度或完

整性，它正表明：「該是回到五旬節公開敬拜的時刻了，聽到神做成的事，就是祂定意要做的事及祂在其他地方、其他人身上正在做的事，我們應當大大慶賀。」艾蜜莉·狄瑾遜（Emily Dickinson）喜歡守安息日的理由是很可愛的：因為她喜歡「待在家裡，將食米鳥當作少年聖歌隊，將果樹園當作寶座。」³⁰ 但若太過沉溺其中，就會導致狹隘的自命不凡，和令人煩膩的為賦新詞強說愁。

因此，路得記後所附的家譜相當有功用，這個解釋不是如同盲腸一般可以輕易被割掉的。說故事者之所以附上它，乃因為非常敏銳地了解到它可能造成的影響。

聖經上的家譜，在許多人心中被認為是「乏味」的。事實上，這卻是故事中最精彩的記錄，因為福音不是對一群沒有面目，沒有名字的群眾說的，乃是對個人說的；救恩的歷史充滿人名。名字是說話的形式，一個人藉此被挑選出來接受個別的愛、特殊的親密關係和確切的責任。聖經喜愛列出家譜，不是如同許多古物愛好者般地在賣弄學問，而是尋求個人的參與感，在神救恩大工的關係網絡中，探索個人的定位。

偉大的說故事者喬治·麥當樂（George MacDonald）知道名字是何等重要。他在解釋啓示錄二章 17 節（「得勝的……並賜他一塊白石，石上寫著新名，除了那領受的以外，沒有人能認識。」）時，寫道：

「神賜下寫著新名的白石，乃是要向人表達對他的看法……真實的名字是表達個性、本質、擁有那名字的人的意義……誰能賜給人名字？惟獨神。除了神，無

人認識人……只有當這人成為他的名字，神才賜他白石，上有其名。因為直到那時，他才第一次明白他的名字所代表的意義。」³¹

馬太福音第一章敘述耶穌的家譜，和路得記第四章的用法相似。馬太福音的家譜極不尋常，因為它打破傳統上只列男性的慣例，而插進四個女子：他瑪、喇合、路得和拔示巴。每個人名都代表一個外邦人或不道德的人、不受喜愛的人，而他們卻被列於彌賽亞家譜中。救贖的歷史極富創意，是關乎整體的。你的母親是誰並不構成任何差別，任何人都可以進入這個家族。任何的個人歷史都可被併入家族的歷史。家譜的目的是要說明：在神創造的萬物中，救贖之道的範圍是無止無盡的。

現代希伯來歷史學者考夫曼（Yehezkel Kaufmann），說到古老的猶太傳統時主張：「隨著一位彌賽亞的啓示而來的，是族譜資料失落的啓示。」³² 這對教牧工作意義深遠，因為教牧對談不單是在注意這類關於名字的事，以填補認同感的空缺，更是在幫助個人認出他們的名字被列於家譜中：儘管他們是外人，自覺不配，卻被包含在故事情節中；他們的名字被寫進彌賽亞的家譜。整個故事是關乎彌賽亞，「主神說：我是阿拉法，我是俄梅戛（始和終），是昔在今在以後永在的全能者。」（啓示錄一章8節），但它也是一個他們都參與其中的故事。不管角色多麼渺小，他們絕非無人聞問，更非沒有價值。

「說故事不是一直都是個找尋自己根源的方法嗎？」³³ 當我的根源在神裡面有確據，顯然意味著我的未來在祂裡面也有確據。這些確據鼓勵了我憑信心活到現在，倘若經由故事，我可

以感到被重視，經由家譜，我可以發現自己的生命是救恩故事的一部分，那麼我就可以有信心地活著。當我的生活被連到明確的救恩歷史上時，我便不再需要知道生活中所有細節的意義。倘若我知道我的生命有明確的存在意義時，便不需要吹毛求疵地找出每個感覺、行爲或痛苦的意義。在任何特定時刻，我不需要知道**整個**故事，因為我相信**有一個**故事。簡言之，家譜把路得、拿俄米和波阿斯由一個鄉村的背景推到救恩的歷史，它顯明這不是一個他們不小心陷入的愛情故事，而是一個神早已在寫，而且會繼續寫下去的故事。一切有故事的人也同樣和其他人的故事連結在一起，使人得以憑信心而活。我不再需要知道每件事，也毋需控制周遭的每一個人，便能相信生活是有意義、有連貫性、有目的和目標的。正如魯益師所說：「我們背向引擎駕車，不曉得到達旅程中的哪個階段……所謂的故事，正是這種除非你聽完整個故事，否則就無法了解的事。」³⁴

既然家譜在強調名字時，也把焦點放在根源上（也就隱含了預定的意思——既有祖先就有後代），這使得個人的故事不會以自身為焦點。儘管路得記的故事令人喜愛、曲折動人，卻非故事的全部，甚至對故事中的人物而言也是如此。當村婦禱告路得會像「拉結和利亞」時，伯利恆地方的小小世界便被納入神光輝歷史的主流中，在約的信息和敬拜、讚美中被宣揚、慶賀。

牧師與人合作說出他們的故事後，便把他們帶回到講台、聖桌及聖水盆前，在那裡他們發現自己的信仰也是一脈相傳的，前有古人後有大衛（還有基督！）。只有當人從較長遠的

角度去了解基督信仰，才算成熟。福音絕不是單單滿足個人的需求與期望的——而是十字架的偉大工程。回到聖所，每件事依舊關乎個人，但同時無一事物受限於個人有限的環境內。

「這是什麼意思？」

數百年來，牧師的工作被定義為「使人死得平安」，而如今它仍不失為教牧工作值得努力的目標。這定義真正的荒謬之處並非死亡本身，而是它顯示出許多人正以錯誤的方式過生活。當牧師幫助人述說人生的故事時，是在幫助他們獲得明確的自我認識，使這些人知道他們的努力在當下的實際生活環境中是有意義的。牧師若對日常平凡之事有強烈渴望，並激發別人也有如此的渴想，他們將在自己認為最不可能有意義的地方找到意義，將在自己的住家及鄰舍的門後發現戲劇化的故事，在他們自己的父母和子女身上觀察到與救恩的關係。

保羅·古德曼（Paul Goodman）的「簡短禱詞」在風格和內容上都捕捉到教牧工作於路得記所學到的「敘事方式」：

「我一直活在祢話語的世界中，一頁又一頁，

主啊，以敘事的方式，

我用我自己的聲音述說祢的故事。

不用說，我羨慕在祢的戲劇場景中

表演突出的人。

即或如此，這敘事的方式

仍是我的嘔心瀝血之作。

這是我們使用這故事的方法，
是我們當中某些人的堅持，
這是從我們的觀點
所敘述的故事。」³⁵

沒有證據顯示路得記早在第一世紀，已於每年的五旬節慶典上被宣讀；關於這個習俗的參考資料，最早是在第八世紀才出現。但是，在使徒行傳第二章所敘述的五旬節的當天，我們知道發生了一件事（發生在後來猶太教牧傳統上），此事和路得的故事、西乃山的啓示並列，都是重大意義與平凡之事的結合。五旬節那天聖靈降下，使聚集的敬拜者形成基督的教會，這故事其實與西乃山的故事一樣輝煌且富戲劇性。然而這個事件不只是一件令人敬畏的事，更是關乎個人內在的事，因為在現場的「外人」（有十七種方言被列出）指出他們聽到「用我們的鄉談，講說神的大作為」（使徒行傳二章 11 節）。

當「神的大作為」（五旬節的主題）「用我們的鄉音」（路得記的風格）被人傳講時，教會形成了；在這個信仰團體中，「那古老、古老的故事」，在順服、信任、愛及祝福的新故事中，找到新鮮的表達方式。「聽故事時，不也同時活出了這故事嗎？」³⁶

第 3 章

分擔痛苦的教牧工作：耶利米哀歌

「受苦不單是受造者離棄神的證明，也是生命存在之深度的證明。倘若在墮落、充滿罪惡的世界中沒有苦難的話，人和生命根源的關係至終必被切斷。生命的深度彰顯在受苦中，存在的奧祕也顯露在受苦中……受苦是罪的結果、罪的徵兆，同時也使人從罪中得著救贖、從罪中得到自由。這正是基督在十架上受苦的意義，隱含在受苦之神的概念中。因此，我們對受苦的態度是很複雜的。」

——尼可拉斯·波底耶夫(Nicolas Berdyaev)¹

在教牧工作當中，有一個最個人化的問題必須定意面對，就是苦難的問題。教牧工作並不嘗試尋找簡化苦難或規避苦難的方法，它對苦難的解釋也不怎麼感興趣，更不是要找出苦難的解決之道。教牧工作乃是參與受苦，是有意識、巧妙地投入受苦的經歷。這樣的定義乃是來自形成教牧服事的聖經基礎，在聖經中完備地保留了這樣的定義。

聖經的啓示既未解釋苦難，亦未除掉苦難，反倒顯明了神進入人類苦難的生活，接納並分擔人類的苦難。聖經並非是神以指責的態度對不幸的受苦者說：「我來告訴你們，這裡、這裡、還有這裡，都是你們做錯的地方；現在你們要為此受苦。」聖經也不是神提出的事工計畫，保證要在五年內（或以更大規模的審判）消除苦難。從以色列人在埃及為奴，在曠野流浪，士師秉政，亞述人圍城，被擄於巴比倫，羅馬時期耶穌受難，到尼祿王及豆米先（Domitian）時代的大屠殺以來，苦難並未減少。苦難一直存在：苦難在哪裡，神也在那裡。

「祂誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦。」（以賽亞書五十三章4節）

教牧工作若透過神的工作法則，來獲得苦難的定義及指導的方針，將會在聖經的記載中找到一幅清楚的圖畫，看到神如何回應苦難，並繼續使用這幅圖畫作為回應受苦者的指引及前景，也因而了解教牧工作其實是一件分擔痛苦的工作。

但這份工作並不簡單。今日，有許多牧師往往會在既不損及名聲又無離經叛道之虞的情況下，採取文化所認同的變通方

法。當牧師採用這些變通方法時，他們在社區的名聲往往就會提升，在教會更備受愛戴。這些變通方法比較簡單，是受苦者所期待（甚至所鼓勵）的，也似乎總是較能為牧師帶來益處；因為我們身處的是抗拒苦難的文化，也是里福稱之為「治療派抬頭」的所在。²

在面對人們難以接受苦難，以及文化上想要避免苦難的壓力下，教牧工作若要保持合乎聖經的回應，就必須有持續的滋養來源。我們需要經常從聖經得到指引，使教牧工作維持在正確的定位，並保持敏銳的回應能力。

聖經的思想脈絡

耶利米哀歌是非常適合此類工作的文獻。主前五八七年，聖城耶路撒冷在巴比倫軍隊的攻擊中陷落，以色列許多領袖及百姓被放逐到六百哩外之地。這是歷史上極為值得記念的災禍和苦難：耶利米哀歌是哀悼耶路撒冷城毀滅的輓歌。

耶路撒冷之毀滅所帶來的苦難，強度及複雜情況無可比擬。它造成全面性的損失，處處可見大屠殺、吃人肉、褻瀆聖物，駭人的景象遍布在整個被毀的耶路撒冷城內。人們在絕望中殘殺無辜的孩子，顯示對人的價值希望全然落空；在憤怒中殺害祭司，顯示對神的旨意完全不再尊重。可能發生在人身體及心靈、個人及國家上最糟的事，都在這裡發生了；此時的苦難達到了極點。

「耶和華阿，求祢觀看！見祢向誰這樣行？婦人豈可喫

自己所生育手裡所搖弄的嬰孩麼？祭司和先知豈可在主的聖所中被殺戮麼？少年人和老年人都在街上躺臥；我的處女和壯丁都倒在刀下；祢發怒的日子殺死他們。祢殺了，並不顧惜。祢招聚四圍驚嚇我的，像在大會的日子招聚人一樣。耶和華發怒的日子無人逃脫，無人存留。我所搖弄所養育的嬰孩，仇敵都殺淨了。」（耶利米哀歌二章 20～22 節）

以色列人藉一年一度的敬拜行動——亞筆月第九日的禁食來記念此事件，使人們在平靜的生活中仍不忘記耶路撒冷城被毀的經歷。他們採用懺悔之禮來進行禁食，表明那次的大審判乃是全國受辱、受苦的時刻，是記念聖城被毀、反省神審判的時刻。禁食本身即有力地宣講著神的審判——神認真看待罪。當我們犯了罪，必須面對的不單是自然的後果（巴比倫軍隊施加的苦難），還有神的憤怒（神的不悅及我們的罪咎感）。每年一次在亞筆月的第九日，人們記念此事並傳揚這真理。耶利米哀歌正是在這樣的思想前提下指引教牧服事。

耶利米哀歌被指定在亞筆月第九日宣讀，它的功能是使人面對苦難，把通常伴隨罪咎感的沮喪導向神，而非離開神。這樣一來，它將能避免人經常心懷恐懼，認為必須小心翼翼地討好一位難以取悅的神。苦難本身不會使人進到與神更深的關係中，甚至經常使人朝反方向思考，變得失去人性、心懷苦毒。遭受苦難的人可能會把他的經歷解釋為神的棄絕，並認為：因為神恨惡罪，所以也恨惡罪人。任何認真看待神審判的信仰，都有體察神憐憫的教牧工作，以令人信賴的方式顯明審判和憐

憫並非對立，而是互補的。

教牧工作的職責是要安慰人，卻絕不規避人犯罪的人性事實，也不否定神審判的屬天事實。以耶利米哀歌來學習這功課，是最好不過的了。在苦難中，耶利米哀歌把焦點放在神身上，因著神對祂百姓的愛，使得審判不致變得冷酷無情，百姓的罪咎感也不致造成焦慮，不幸的事也不被視為平凡無奇。耶利米哀歌細心留意苦難發生的確切方式，它十分認真地看待隨著審判而來的感受，然後把這些苦難和感受化成回應神的形式，痛苦因此得到安慰。耶利米哀歌使人以感同身受的心來進行教牧工作，這樣的心使神與人之間的救贖關係得到滋養，這位救贖的神施行管教又加以纏裹，被釘十字架卻又復活。

形式

耶利米哀歌的文體是具有功能的，其寫作風格和內容一樣重要。哀歌的結構，是照著字母排列組成的離合詩句。五首哀歌和詩篇第一一九篇一樣，皆是聖經中最精巧的離合詩。前四首詩歌的每一首都是一首完整的離合詩；第五首不是離合詩，但是它的廿二行詩句起首字母正是希伯來文的廿二個字母，頗有離合詩的風格。在最重要的第三章，不單是每一節，而是每一節的三行詩，都是依照離合詩的結構，由適當的字母起首。

再沒有比受苦的情緒更自發性、更個人化的了。那麼，結構嚴謹的離合詩，如何適切表達這樣的情緒呢？離合詩的技巧運用，又如何能滿足痛苦哀歌的需求呢？

離合詩最常用來加強記憶，但這不可能是它在這裡被使用

的原因，此處乃為要充分表達出悲傷及絕望的情緒。³離合詩耐心而小心地一一列出所有的字母，並訴說苦難的每一層面；苦難的每一個細節都被列入考慮。

面對他人的苦難，我們最常使用的方式之一就是忽視它、粉飾它、或企圖走捷徑繞過它。因為苦難是如此令人難受，我們只想要儘快到另一邊去。哀歌所提供的結構，確保這樣的事不會發生。有一個猶太諺語說到，要徹底遵守律法從 aleph 到 tau(即希伯來字母第一個字到最後一個字，如同英文字母的 A 到 Z)。⁴耶利米哀歌實踐了這個諺語的精神，詳細地注意苦難。留意神說的每件事固然重要，但留意人所感受的每件事也很重要，特別是當那個感受如同苦難般充滿痛苦與疑惑時。

離合詩是一個正視苦難的結構。它以無比耐心的傾聽，細心留意受苦者所強調的事實。耶利米哀歌不單是一首離合詩，它乃是重複的離合詩；離合詩的形式反覆地出現在故事中，共出現五次。

第一首詩開始時，作者從外在的環境狀況描寫目前錫安城的苦難：

「先前滿有人民的城，現在何竟獨坐！」(一章 1 節)

結尾則是從內心的感受發出呼求：

「你們一切過路的人哪，這事你們不介意麼？你們要觀看：有像這臨到我的痛苦沒有……」(一章 12 節)

呼喊表示由同情的安慰轉變為感同身受的痛苦。

第二章把苦難的範圍，擴大到神的憤怒。憤怒是最令人不悅也最難面對的情緒，特別是當我們要面對神的憤怒時，就更加困難了。離合詩的形式以關注的態度：將難以面對的事一一列出。想要粉飾、規避或使用委婉說詞的一切意圖在詩中都被拒絕，而神的憤怒以及城市被毀所造成的一切後果，都要去面對：

「主何竟發怒，使黑雲遮蔽錫安城！」(二章 1 節)

「主如仇敵吞滅以色列和錫安的一切宮殿，拆毀百姓的保障；在猶大民中加增悲傷哭號。」(二章 5 節)

第三章是強化的離合詩形式，在每一節的三行詩句中，每一行都始於同一個字母。「……到了第三次時，突然有一個人出現了！畢竟，一個人真正能夠表達深刻哀慟的，就是對於他親身經歷的事。當作者這麼做時，流露了心中的絕望——第三次，也是最深刻的一次。」⁵它是哀歌中最具個人化之處，個人的情感十分強烈：

「我是因耶和華忿怒的杖，遭遇困苦的人。」(三章 1 節)

哀歌不再由外面表達，不再以旁觀者的角度描述，現在是由內心傳達出來。第三章從頭到尾都使用第一人稱單數來描述，只在第 40～47 節中短暫使用複數(「我們當深深考察自己

的行爲……)」，但幾句之後又再度使用第一人稱單數（「我就眼淚下流如河……」）（對照48節），強調在強烈苦難下個人的痛苦。

第四章從先前幾首詩的強烈情緒轉為緩和，回到第三人稱，「語氣較為務實」，⁶步調的改變恰如其分。第三章的強烈情緒不可能不斷持續。離合詩在此時繼續思索苦難，但卻是從較遠處的角度來看。

「黃金何其失光！純金何其變色！聖所的石頭倒在各市口上。」（四章1節）

這些意象開始不斷重複，以類似的比喻反覆訴說。處罰、疾病、戰爭、囚禁及野獸的意象，被用來表達苦難複雜而可怕的狀況。從痛苦中復原的第一步，就是具體地指出痛苦之所在。比喻具體地呈現出痛苦，使人可以明確地指出這痛苦，並將它交託給神。「當我們將苦難的圖畫清楚明確地描繪出來時，痛苦的情緒就不再令人痛苦了。」⁷

第五章是一個禱告。在此之前已有經文在禱告中插入哀歌，但並沒有持續在全文中。最後一首哀歌，是在神面前陳明整件事情，它有三方面不同於前面的哀歌：這首詩比較短，僅廿二行，嚴格說來並不是一首離合詩，因為廿二行詩句的起首字母並沒有按照希伯來文字母的排列順序，但它仍具有離合詩的風格，因為廿二行詩句的起首字母正是希伯來文的廿二個字母；另一方面，它的禱詞是用較為順暢、穩定的三 / 三拍節奏，而非情緒化控訴的 kinah 韻律。「當人試盡各種可能時，

也就是神能力顯明的時候。」⁸

在這幾方面，離合詩的確有其作用：它整理悲傷的情緒，有耐心地一步一步詳察當中的細節，堅信苦難的每個細節都有意義。當痛苦被具體地指明之後，就可以被客觀地定義。離合詩結構的安排使苦難不再糾結於人心，不再控制人。Kinah 以不規律的節奏，表達人內心的痛苦、混亂，使詩歌如同一個藝術作品。魏爾德（Thornton Wilder）所著的《瑟歐福勒斯之北》（Theophilus North）一書中的艾薇娜說：「當我們詳加了解整件事的每個細節……我們犯的過錯，並不會對我們構成真正的傷害。」⁹

耶利米哀歌的離合詩形式，示範了一種教牧風格，乃是對於苦難能培養細膩的同情心、同時又堅持其必將有所終止：

「一宿（或一週或半年）雖然有哭泣，早晨便必歡呼。」（詩篇三十篇5節）

在一首離合詩中，作者必須謹守形式的完整，同時，重複的描述當然也須有所限制。倘若邪惡有其開端，也就有所終止。希伯來文字母只有廿二個，當你用完這廿二個字母，可以回到最前面，重新開始。如此重複幾次之後，就會開始感到詩句的內容已涵蓋所有的範圍。憂愁和苦難不是永無止盡的，任何嚴重的不適、生病、受傷或損失，在受苦時常令人感到苦難彷彿是永無止境，並且會愈來愈糟。但事實並不然，結果或是得醫治或是死亡，總是有生命結束或苦難結束的時候。苦難是永無止境的這種感受，其實是錯誤的。但是，要如何讓人知道

這是錯誤的呢？我們若只是對一個人說：「明天會更好，你已經忍得夠久，一切會沒事的！」這並非上策。耶利米哀歌把苦難放在離合詩的架構內，示範說明了如何面對苦難永無止境的感受。離合詩有一個可數的、照字母排列的結構——讓你知道當你在A時，會知道將有Z的出現；即或Z還在遠處，它仍然存在並且會成為終結。耶利米哀歌的離合詩結構，為苦難設定了一個有終止的前提。藉由間接、非文字的方法，傳達出一種結束的感覺。讓眼淚流吧，但也讓它結束！

牧師可以不同的方法達到這個目的。以簡單的舉動和對方約定再次傾聽他不幸或悲哀的故事，這樣就開始為協談定下界限。當我們在三到七天後依約與他見面，這平凡的舉動將使秩序開始進入受苦者混亂的生活中。這種事先約定、寫在行事曆上的會面，使生命中原來的失序局面有了秩序。當雙方反覆依約進行協談，也就開始了受苦者恢復健全的過程。在協談中，受苦者說話的結構和內容是一樣重要的（「媒介本身即傳達訊息」）。

離合詩的形式因著使人對苦難的終止有所期盼，而發揮了教牧性的功能。在教牧協談中，只要受苦者想說，牧師就有開始傾聽的理由——儘管協談可能不會多於一次。開始之後，談話應在約定的時間之內結束，而所以必須限制時間，不是因為牧師有太多需要須服事，乃是因憂傷必須受到約束、限制，必須在有限的範圍內進行陳述。耶利米哀歌並未輕看苦難的問題，苦難的每個變化都受到注意，每個痛苦的細節都被耐心地記錄下來。然而，最後它卻說：「夠了。」邪惡不是永無止盡的，不值得人窮其一生去注意它。

恰當地控制時間很重要。倘若太快要求結束，人們會感到他們的苦難並未受到正視，就會認為所受的苦毫無意義。倘若協談持續太久，牧師就會成為助長神經質反應的幫兇，使人無法適應生活中的困境。「對某些人而言，不健康是使自己受重視的好方法。」¹⁰

這樣的洞察力是教牧工作必備的條件，如此方能正視邪惡並加以控制。在創世記、約伯記、詩篇及以賽亞書，都一再談到整頓混亂的相關主題。巴比倫之獸拉哈伯（Rahab 或作 Tiamat）翻騰越過天界並搖撼深海，但終究仍被扔回原位——以鎖鍊綁起來（參考啓示錄二十章1～3節）。我們雖承認有邪惡存在並勇敢面對，但絕不可被它所轄制，對它的擔憂也終必有結束的時候。服事受苦者必須使其了解苦難的意義，苦難絕不是至終的得勝者。

歷史

對於耶利米哀歌這卷充滿強烈情感的書卷，有一件事值得我們注意，就是它也時常提及歷史。沒有其他聖經書卷有耶利米哀歌這樣豐富的情感，這些情感都是從實際的事件產生的。「耶利米哀歌之詩與主前五八七年的事件緊密相連。」¹¹苦難不是超現實的夢魘；苦難的來源是可以用寫實的文字加以描述的，亦是一般人可以互相討論的話題。苦難確實發生在一個特定的地方和一個特定的時間。

耶利米哀歌中有強烈的情感，也有牢不可破的事實。每個情感都是基於一個事實，表示苦難絕不單只是一種感覺。痛苦

從來不是單獨存在的。高沃德 (Norman Gottwald) 小心地保存了列王紀下第廿五章中耶路撒冷城滅亡的十一個歷史片段，這些歷史也都可以在耶利米哀歌中看到。耶利米哀歌沒有離開列王紀下的史實：圍城、饑荒、王的逃亡、聖殿被劫、聖殿宮殿及重要建築被燒毀、城牆被拆毀、領袖被殺戮、百姓逃亡、期待外援而後希望落空、猶太政治盟友反覆無常、及猶太淪為省城之地位等等。¹²

不過，將列王紀下第廿五章與耶利米哀歌作連結，其作用不在解釋苦難，而是指出苦難的所在。因為苦難與歷史資料若是切斷關係，就會如瓦斯拆除了開關，將擴散充滿整個房間。

指出人名、地名、建築物 and 日期，都是遏制痛苦的方法，將能使苦難被限制在歷史的架構之內。苦難不過只是眾多事物中的一個，它的地位不足以超越所有的事物或整個世界。苦難不是歷史的全部：沒有一項苦難比耶路撒冷城的毀滅更重大、更值得記念了。儘管如此，這事也只發生在特定的某一年，是十一個大事件的其中之一而已。當然，聖城毀滅之後所帶來的影響大於事件發生的當時，但這影響卻非無止無盡的。在耶路撒冷毀滅之前有漫長的歷史，之後也有漫長的歷史；亞伯拉罕和摩西生於此事之前，而彌賽亞則生於此事之後。耶利米哀歌是一個歷史事件，而不是全宇宙的處境。

當牧師碰到一個有難處的人時，首先要做的服事就是進入他的苦難，分擔他的痛苦。接下來，則是開始清除情緒的碎石瓦礫，使歷史的根基顯露出來：所有的苦難都是由某件事引發而來的。在苦難的背後，總有一個發生在特定日期的事件：一句至今記憶猶新的嘲諷傷了人、一個造成無數傷害的不公事

件、一個有確切時刻的死亡事件、一個說明了拒絕的離婚案件……當苦難在生活中爆發，痛苦彷彿炸彈碎片般迸裂飛散時，會令人感到彷彿失去了一切。但是慢慢地，就會開始看到有許多人、事、物仍是完好無缺的。於是便能開始發現自己的弱點、承認過犯、接受責任，為存活而感恩。然而，我們若不能在一地的歷史上找到立足點，苦難就會像一個滿了氫氣的氣球，把我們高舉離地，使我們在空中飄浮、沒有定向，任由情緒的氣流和賀爾蒙的氣壓使我們飄動。沒有歷史作穩壓器，愁苦就變成焦慮不安，最後變成心理疾病或情緒的苦毒。歷史的主要功能不是解釋，而是成為使我們能夠站穩腳步的根基。

耶利米哀歌之所以揭露歷史的根基，並堅持揭露每一個苦難的歷史根基，就是為了使人從苦難中得釋放（此乃受苦者的盼望及牧師的禱告），因為苦難的釋放是一種歷史現象，不管在哪裡皆是如此。釋放絕不在是發生於暗昧不明的神祕狀態中，也不在知識的啟發下。所有經文宣讀的內容都是歷史性的：以色列人出埃及、神在西乃山上顯現、在迦南的得勝、在錫安立王、耶穌在伯利恆的出生、在加略山被釘十字架、門徒發現空墳墓、人們在五旬節說方言等等。倘若苦難從歷史中抽離，要聽到宣讀經文的信息就不容易了。聖經並非從遠古時期的無知神話中推論出救贖，救贖乃是源自主前一二五〇年出埃及的歷史事件；審判也並非指啟示末日的大毀滅，而是指主前五八七年的耶路撒冷毀滅。結果，我們發現神憐憫的作為不但施行在這兩個事件中，也遍佈在神百姓的日常生活中。

的確，就某種意義而言，人之所以受苦，只因我們都是人，「人生來就有勞苦愁煩，正如火花必向上竄升一樣。」亞

當和夏娃的墮落帶來傷害，後代子孫必受煎熬。但是在受苦的具體例子中，一個人的死亡、一次沮喪的經驗、一次分離、一次拒絕，皆可能發展出實際的、一地的、個人的歷史意義。耶利米哀歌不是為亞當的墮落而哀傷，而是為耶路撒冷的毀滅。它哀哭的不是人類一般墮落的情況，而是巴比倫人實際入侵的攻城、饑荒、掠奪及殺戮；苦難若與歷史分離，就會膨脹到和其主要原因不成比例。苦難若脫離了實際的事件，就會產生理智上的奇想（痛苦的哲學問題），或變成情緒的問題，成為精神疾病的現象；困擾若與歷史切斷關係，就成了自我耽溺；痛苦的感受（或任何類似的感受）若與其環境切斷關係，就和現實脫節，因而產生情緒上的不安或惟美的頹廢等種種症狀。

因此，我們觀察到耶利米哀歌的詩句不斷著墨於歷史題材，而這個觀察是有助於教牧工作的。馮拉德曾經寫道：「詩——特別是古人的創作，絕不僅僅是美學上的消遣；而是在其中隱含深切的渴望，渴望從歷史和自然環境所呈現的資料中獲得知識。」¹³ 馮拉德的精闢見解用在耶利米哀歌上極有說服力：我們在書中沒有看到受苦者「表現自我」，以從恐怖的經歷中創作出美麗的藝術作品。哀歌乃是在審判的毀滅中尋找救贖的根源。

教牧工作若能沈浸於耶利米哀歌的歷史字句中，便得以防範、避免所有可取得卻與歷史無關的心理療法。例如耶諾夫（Janov）的「原始呼喊療法」。耶諾夫和他的仿效者為受苦者提供環境，鼓勵他們宣洩長久累積的憤怒、憎恨和傷害。當情緒如同夏季暴風雨的閃電及雷聲般宣洩出來，就會有陽光出現，小鳥歌唱，幸福美好感覺接踵而至。這是一種情感的發

洩，但是沒有療效，也不可能有療效，因為沒有正視或看重受苦的事實。我有一位朋友備受個人、婚姻、及工作的困擾，他曾前往紐約參加「呼喊」課程數週。結果很不錯——但只可維持二到七天。我對他說：「為什麼你不把自己關在房間裡一個禮拜，專心讀耶利米哀歌和以賽亞書第五十三章呢？」而他只是不解地看著我。

這個方法雖然較為困難，卻是較有幫助的。耶利米哀歌能夠喚起受苦的情緒，這點是無可比擬的。作者宣洩了每個醜陋、困難、痛苦的情緒，並且淋漓盡致地表達出來。書中也有屬乎永生的活水泉源如此陌？就教的牧工作而言，今日盛行下第廿五章找到註腳，書中包含了日常生活的種種題材：地點、日期、事件和決定，它發出痛苦吶喊的情境正如同神完成救贖的情境（「在本丟彼拉多手下」及「在第三日」）。倘若表達苦難的詩離開了表達苦難的散文，沒有具體指明神工作的地方，那就僅是情感上的衝動，美學主義的衰頹。

當牧師問：「發生什麼事？」（在問過「你覺得怎麼樣？」後）目的不是要把苦難縮小，也不是要「用正確的觀點去看」，乃是要將苦難定位為實際的事，使它可以連結於神所施行的恩典，就是我們從聖經的歷史記載中所得知的恩典。牧師除了與人一同哀哭之外，也要將日常生活的事實和過去發生的事連結在一起，以同理心和憐憫心看待所遭遇、所見到的事。

怒氣

耶利米哀歌一方面深入描寫人的苦難，另一方面，它也詳

加描寫神的憤怒。在整本書中，作者一再談到神的憤怒，且不以辯解、自憐的態度來面對（一章12節，二章1、2、6、21、22節，三章1、43、66節，四章11節，五章22節）。「許多人都注意到，舊約聖經描寫憤怒的字彙豐富多變，而耶利米哀歌更是充分地使用了各種有關憤怒的字彙。」¹⁴

在事奉中處理苦難的問題時，耶利米哀歌是相當有助益的，因為在整本書中，作者都堅持描寫神的憤怒。

對於苦難的問題，人們最常說的話就是：「人生就是這樣。」或「這是自然的事。」這樣的說法基本上是認為苦難的發生是無關乎神的情感，乃是生命突然遭遇殘酷、沈默、邪惡的力量，我們無法加以解釋，無法用理性加以分析，且無法預知；苦難確實存在，讓人不得不忍受。而耶利米哀歌則是以聖經的觀點來看待我們的苦難，看這極為個人化的體驗——這個神發怒的時刻。當我們以神的憤怒來描述某個遭遇，往往是因為我們曾有這樣的體驗。這個觀點使我們對苦難產生更深、更有希望的理解，但同樣地，也可能使我們對苦難產生誤解。

我們會有所誤解，乃是因為我們所體驗的憤怒常是以情緒化的方式表達，較少見到人以成熟而健康的方式表達憤怒，至於因著愛和正義感而發出的義怒，則是更少見的。我們所見到的憤怒常是人因著小事被激怒、發脾氣，以及在不順遂時暴躁的表現。

但是，仍有些人表達的憤怒是正當而健康的：是出於道德上的關懷，是一種強烈情感的表現。當人表達這樣的憤怒時，我們雖會感到不自在，卻會知道所面對的是一份個人的關懷，它具有其目的，是正當而不受轄制的情感。

希伯來人對於神的憤怒多加著墨，正是出於這樣的理解。對希伯來人而言，神的憤怒正顯明了祂的關懷：「神的愛乃是祂發怒的前提和原由。因著祂對人的愛，使得祂向人發出怒氣。」¹⁵ 神乃是

「……受到世上之事所感動、影響，因而有所回應。人類的行為和所發生的事使祂感到喜樂、憂傷，祂並非以超然而不帶情感的態度審判人類，乃是以密切而投入的情感來斷定事件的價值。」¹⁶

有人把聖經中描寫神憤怒的部分全數刪除，他們不知道自己犯了什麼錯，也不知道自己「改良」聖經將造成什麼後果。當我們除去了神的憤怒，苦難就不再與神的情感有關——因為憤怒乃是一種情感的表達——苦難將只是無神論者眼中無關乎情感的命運，或是出於一種抽象的定律。

在科技文明的社會中，人們非常喜愛機械化的推理以及不具情感的抽象理論。魯益師深思過這樣的情形，他寫道，某些人試圖以「電線短路」的比喻來解釋苦難，而不從神憤怒的角度來思考，這是愚蠢至極的。人們以不具情感的、機械式的比喻來取代具有情感的、有位格的比喻，這是極大的損失。「你知道用電線短路的解釋來取代神憤怒的解釋，將造成什麼結果嗎？你使我們陷入了絕望，因為神可以施行赦免，電力卻不能。」¹⁷ 巴特也提出類似的看法：「……當人將苦難視為神用以預備他們的事，將罪視為他們得罪神的事，對他們而言，神就是使他們脫離苦難和罪的希望——也因此，他們才有可能不

受苦難和罪的轄制。」¹⁸

耶利米哀歌的最後一句話很率真、直接：「……祢竟全然棄絕我們，向我們大發烈怒。」（五章22節）但這句話是在最私密的關係中——即禱告中表達的。禱告是苦難最佳的結果。在禱告中，神的憤怒既毋須用情感加以掩飾，也毋須以苦毒的態度陳述，而是要成為如同槓桿的工具，使我們用以撬開救贖之門。藉著禱告，受苦的人並非求神善待他，而是求神動那救贖之工，透過基督耶穌的受苦及受死，在他身上成就「與悔改相稱的果子」。

我們若認為苦難是無關乎神的情感、或是抽象的，面對苦難，我們只會向哲學家學習「罪惡的形而上理論」，向神學家學習神義論，或向心理學家尋求潛意識圖表。但是，我們若從神的憤怒來思想苦難的問題，則可使我們對苦難有真實的了解，也讓我們學習「成為在信仰中負責任的人」。顯然，這正是耶利米哀歌所描寫的事。百姓在興盛的日子認為是無傷大雅的小過失，在耶路撒冷被毀時則被視為嚴重的過犯；在錫安的聖殿廢墟附近遊蕩的狐狸（五章18節）此時也說明了過去在百姓的生活中，曾容許重大的罪惡默默滲透；罪惡的徵兆在過去數十年間只是隱藏在人心中，而如今則是公然地在街上顯露，因而人們發出悔改的呼聲：「我們犯罪了，我們有禍了！」（五章16節）我們的痛苦顯示著神仍記念我們，因為倘若我們處在與神隔絕的可怕光景中，情況就更糟了。弗西斯（P. T. Forsyth）建議說：「要感謝神，因為祂愛你才向你發怒。」¹⁹ 神的憤怒乃是藉著苦難，更加顯明神與人之間愛的關係。它打破冷漠和漠不關心，推翻抽象的概念，並且堅持神將親自臨到

那些從絕望中站起來、向神悔改、存著信心，及盼望自由的人。「仇敵」和「愛人」這兩個詞，在希伯來文只有一個字母不同（'ahb, 'ayb）。耶利米哀歌一章5節「他的仇敵亨通」，和詩篇一百廿二篇6節「愛你的人必然興旺」，僅一個子音不同（參考耶利米哀歌二章5～10節）。

神憤怒的概念使我們看到苦難的啟發性：激發我們思想神的本質，思想神的愛和憐憫。赫歇爾（Abraham Heschel）的洞見是充滿情感的：

「最終的試驗是極其痛苦的。當所有的希望破滅、所有的驕傲粉碎時，人便開始思念長久以來所忽視的事。在幽暗中，神變得親近而清晰。『他們必經過這地，受艱難，受饑餓，飢餓的時候，心中焦躁，咒罵自己的君王和自己的神。仰觀上天，俯察下地，不料，盡是艱難、黑暗，和幽暗的痛苦。他們必被趕入烏黑的黑暗中去。但那受過痛苦的必不再見幽暗……在黑暗中行走的百姓看見了大光；住在死蔭之地的人有光照耀他們。』（以賽亞書八章21節～九章2節）當一個人撇下了所有的驕傲，就會開始感受到罪惡的重擔。一個人在離開神極遠後回轉，要比從自認為問心無愧、從假冒為善的光景中回轉更為容易。」²⁰

歷世歷代以來，人們認為神是救贖主，而牧師由於在敬拜團體中擔任領導者，便成了神「在地上的聯絡人」。牧師以探訪和協談的行動參與了人們的苦難，因此使得人們可以將感覺

荒謬的事，轉而視為有意義的事。

觀察聖經中所提及神的怒氣，可以得到一項最重要結論是：「描述怒氣的名詞與描述立約的耶和華神的詞彙之間有一致的關連性，這一點在神學上具有極重要的意義。它說明怒氣的概念與聖約的信仰息息相關。」²¹ 怒氣的概念在古代的東方世界是普遍存在的，相較之下，對於以色列人而言則是較新的概念。有西乃山的經歷作為根基和保護，神和百姓的互動關係，皆是以維護聖約為基礎，因此神發怒乃是由於人違背聖約。神的怒氣不是難以捉摸，亦非反覆無常的，乃是發生在一個有明確定義，眾所皆知的架構之下。神救恩的故事經常被人述說，立約之神的作為在聖詩和儀式中被人覆述。「神永遠不會以無名的怒氣專橫地擊打人。」²² 人們即使在最絕望的困境中，有了如同耶利米哀歌所呈現的教牧服事，便將對神有明確而肯定的認識，知道與他們立約的神絕非難以捉摸的殘暴惡勢力。

對於一個容易感到被冒犯的人，我們說話時有時須提醒他：「這不是針對你說的。」而教牧的服事則帶來不同的訊息，就是：「這正是針對你說的。」苦難強化了針對個人的信息：教牧工作因此而倍加重要。首先，它使人了解，苦難乃是發生在偉大救恩的布幕下，而教牧工作則編織「憐憫及恩典」的繡花圖案（參我進到書房尋找指6節；詩篇八十六篇15節，一〇三篇8節），及「恩典及憐憫」的繡花圖案（約珥書二章13節；約拿書四章2節；詩篇一一一篇4節，一一二篇4節，一一六篇5節，一四五篇8節；尼希米記九章17、31節；歷代志下卅章9節）。在聖經中，有一些概念對於認識神的屬性

是不可或缺的。聖經告訴我們，神的怒氣終會過去，而祂的慈愛永遠長存。「我以永遠的愛，愛你」（耶利米記卅一章3節）。「我必聘你永遠歸我為妻，以……慈愛、憐憫，聘你歸我」（何西阿書二章19節）。聖經一再告訴我們，神的慈愛永遠長存（參考耶利米書卅三章11節；詩篇一〇〇篇5節，一〇六篇1節，一〇七篇1節，一一八篇1～4節，一三六篇1～26節；以斯拉記三章11節）。聖經從未告訴我們，祂的怒氣存到永遠。

第二，當教牧工作使受苦者認識施行恩典、憐憫、立約的神與人之間的個別關係之後，便提供即時的陪伴。牧師陪同受苦者面對、經歷神的憤怒，接受這痛苦；當這痛苦使人產生悔改之心或信心時，他便順服在這樣的影響力之下。牧師的陪伴使人確信神仍持續關心，並相信神的怒氣不是出於情緒化的發洩，或不理智的行為，而是出於祂對人堅定的愛。教牧工作乃是要陪同受苦者同承擔神的怒氣，進入他的痛苦、憂傷，感受他的困惑，深入他的內心。牧師的工作不是減輕或緩和痛苦，而是要如同我們的主彌賽亞所做的，分擔人的痛苦：「誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦」（以賽亞書五十四章4節）。如此一來，牧師將幫助一個人強化承受痛苦的能力，使他能「面對痛苦」，²³「撕下生活和痛苦之間的面紗」。²⁴

教牧工作若不這麼做，等於放棄在受苦者當中的事奉，牧師若只提出令人愉悅而了無新意的見解，而不提供「經過死蔭幽谷」時的陪伴，這樣的牧師可說是沒有能力的。在死蔭幽谷的岩石寫上愉悅的字跡，無法取代與那須走過黑暗之人的友誼。約翰·厄普戴克（John Updike）如此描寫他筆下有名的平

凡人物拉比安斯壯（Rabbit Angstrom）：

「哈利不喜歡基督教黑暗、令人困惑、深奧的層面，不喜歡基督教所談的『經過』：經過死亡與苦難，帶來救贖與翻轉，彷彿一把雨傘被風吹翻。他不想花心思去走弔詭的直線道，他的眼目轉向光，然而，光卻射入他的眼睛。」²⁵

勇於將基督十架作為中心信息的福音，也大膽接受門徒生活中的十字架作為日常生活的一部分。困難和苦難不是問題，因為福音提供出路，它乃是信徒的經歷，使信徒在當中存著盼望相互勉勵、分享信仰。教牧工作即充分表現出這樣的相互扶持。

教牧工作在面對苦難時，就像雅各在雅博渡口和天使摔跤所說的：「你不告訴我你的名字，我就不容你去。」牧師和黑暗中的攻擊者較勁，並要求他們吐露身分。到了天亮，雖然雅各跛著腳走路，但他行走得有目的、有意義、有尊嚴。他是個受傷的醫生。²⁶當雅各夜晚在雅博渡口時，他在神面前雖陷入困境，但是在緊抓的手中，他對神有了信心，早晨的祝福便緊接而來。

尊嚴

在教牧工作與人文主義思想之間，沒有什麼比苦難的問題更能顯出兩者的差異了。現代人文主義思想視痛苦為一種缺陷

——通常是因疾病所引起的不適，因為某個地方出問題，故須請治療師加以治療。這是以利哥所反對的，他認為美國人有抗拒苦難及痛苦的迷思，人們表現得彷彿它們不該存在，因為人們皆否定苦難經驗的價值。然而這樣的迷思否定了我們所面對的現實，²⁷它所用的方法是找出痛苦的原因後予以消除，抑或透過心理分析，抑或透過環境的改變、社會政治的改革來進行。此時，苦難變得沒有價值，沒有意義，只說明了有某些事出錯，並挑戰人以善意及聰明，把出錯的事糾正過來。

自伯伊森（Boisen）以來，醫療教牧訓練運動在這方面並沒有表達明顯的不同。從正面的角度來看，這個運動的確教導牧師小心留意每個受苦的例子，並在每個受傷的事件中有智慧地給予憐憫。它也恰當地警告人們道德訓斥的無用，但是從負面的角度來看，它助長了人們使用世俗、醫學的模式來了解苦難，因而使得心理治療的迷思充斥人心。²⁸它不把受苦歸咎於「祖先的罪」，而是歸咎於「遺傳性的精神疾病」，這樣的判斷使得整個世代的牧師都必須致力於除去人心的痛苦。用心理學的看法來取代神學的了解，結果不但一無所獲，而且損失更大。

如今，牧師已被引進心理治療的神殿，在它的魔法及儀式中接受訓練，然後再被送回基督教會，努力操練他們所學。他們被安排在醫院和診所作「駐院牧師」，坐在那些醫學祭司的腳前，虛心學習醫治人心靈的方法。當他們受到名聲、薪水、偉大的科技及醫學無比大能的震撼之後，回到自己的教區時，便完全相信自己比不上現代科技的醫生，認為他們乃是被聖職系統判定要在受苦者之中工作，因此只好行些笨拙的外行技

巧，說些含糊不清的禱告，並給人一些經文處方；而比他們優秀的醫生，則是使用先進的科技藥物，驕傲地賣出從希臘辯士（他們乃是蘇格拉底所斥責的）的時代以來，無人可比的建議。

醫療教牧訓練人員告訴牧師，他們和醫生、護士同屬一個「醫療團隊」。這乃是無恥的謊言：牧師對他們而言，不過是被容忍的麻煩人物，除了極少數的例子以外，牧師都被人當作是異類。事實也是如此，因為他們的思想前提及目標與醫生大相逕庭。

杭亭頓（James Otis Sargent Huntington）（死於一九三五年）受教於溥西（Pusey）及岐布勒（Keble）的英國國教高派教會傳統，是一個在屬靈輔導方面極有才華的美國作家。他的輔導不帶功利主義的色彩，他說：「讓我們的生活配得承受苦難的價值。」²⁹

接受這樣工作的牧師不會嘗試解釋苦難，也不會發起計畫以除去苦難。在最近的教牧作品中，最具侵犯性的說法之一，就是「悲傷管理」。它企圖用官僚體制的技巧來幫助人面對軟弱的時刻，認為心理學的技巧及知識性的方法，可以減少人面對親友死亡的痛苦，或緩和失落的悲哀之情，其實這樣的見解是非常不智的。

牧師的工作不是要干涉另一人的悲傷情緒，也不是想要加以控制。在苦難的事件中，我們特別容易感受到恩典，特別能夠看到神的作為及自我的內心。把痛苦當作是「問題」，是在貶抑人的地位。耶利米哀歌（在聖經裡！）讓我們看見，以色列鄰國所流行的符咒、邪術，無法使以色列人逃避神的憤怒，

這同時也警告人無法以「技巧」來減輕苦難。耶利米哀歌談的不是悲傷管理，而是以分擔痛苦來幫助人；它並沒有解決或減輕痛苦，並且也不打算這樣做。苦難的功課不是徒然發生的。

處理受苦問題的人（牧師是當中較為特殊的）在訓練上和氣質上大多是處理問題的行動派，他們想做些事來處理世上出問題的地方。他們認為，受苦是因為一個人有了某些問題——而他們即是要來處理問題的人。但是

「痛苦並非全然是一種病理現象，也不單是精神病的症狀。痛苦可以成為一項人類的成就，特別是當痛苦乃因著思索生命存在的問題而感到挫折時。若有人認為一個人對生命意義的探索或甚至困惑，是他罹患疾病的原因或結果，這樣的看法我極力反對。」³⁰

韋艾第絲（Edith Weisskopf-Joelson）觀察到「我們現在的心理衛生學強調一個觀念，就是人應該快樂，人不快樂是適應不良的症狀。這樣的看法可能造成人因為不快樂而更加不快樂，使這無法免除的重擔更加沈重」。她呼籲人們「……抵制現今美國文化中某些不健康的潮流趨勢，這些不健康的潮流使那些無法痊癒的受苦者無法以受苦為榮，無法視受苦為尊貴而非羞恥……。」³¹

在抵制這個流行趨勢方面，耶利米哀歌具體地顯明了痛苦乃是尊貴的。它面對苦難，正視苦難，不針對苦難採取行動，也沒有給予答案或提供解決之道。耶利米哀歌藉著認真看待苦難，賦予苦難意義和價值。魯益師這樣說明：「從所有的歷史

記錄看來，似乎神常常怒斥責備我們，但祂從未輕視過我們。祂用最深的、最悲哀的、最無法抗拒的方式，向我們表達愛的讚語。」³²

耶利米哀歌在「心理療法抬頭」之時，形成了一股對抗的力量，對於教牧工作中無可避免的苦難問題，它痛苦而有耐心地面對，而不試圖「幫忙」。它反對人為的操縱和減輕苦難的方法，這些方法往往帶著優越感，並在某方面貶低了人性的地位。耶利米哀歌使牧師認真看待苦難的問題，建立「堅忍受苦」的教牧工作，它賦予受苦者意義及尊嚴，並把醫治的工作留給神——醫治乃是神藉著基督在十字架上完成的工作。

牧師在耶利米哀歌的鼓勵之下，會有力量少去解決苦難，卻得到更長遠的果效。牧師不會受人影響，試圖糾正受苦者；相反地，他會從事使受苦者得榮耀的服事。長遠來看，以俯就的姿態忙著糾正受苦者，是最貶低受苦者的事；而堅定、安靜而滿有信心地認真看待苦難，並陪伴受苦者等候黎明的到來，則是最能賦予苦難意義的事。

群體

岡克（Hermann Gunkel）在一九二九年針對耶利米哀歌的分析，顯示第一、二、三、四、五章都是群體性的哀歌。第三章則是個人的哀歌，夾雜一些群體的哀歌。³³今天對這種概括的形式批評分析已有所修正，但是岡克的基本觀察所得，仍然是對的——耶利米哀歌是屬於群體共有的，縱使有一些個別的元素（如第三章）融於群體的哀歌之中，仍顯示受苦乃是群體

的事件。不只在耶利米哀歌中是如此，聖經中一貫的風格皆是如此。聖經中的百姓哭泣時，都是與朋友一同哭泣的。

這是教牧工作中重要的觀念。教牧工作的策略就是進到個人的悲傷之中，並使悲傷成為共同分擔的事。聖經處理苦難的方式，是把個人的事轉變成為群體的事。並不是一個人的罪惡造成耶路撒冷城毀滅之後的苦難，也不是一個人應該要為苦難哀傷：回應苦難乃是群體的一項功能。

大多數的文化都能自然地理解這個觀念。朋友加入受苦的人，在哀慟中一起落淚、禱告。他們沒有降低哭泣的音量，反倒使哭泣的聲音大聲放出。他們沒有把受苦者藏起來，反倒把他帶到大家都看得到的地方。伊里亞德（Iliad）第廿三卷的場景是典型的古老文化，阿奇力士（Achilles）在大部分戰役中都自己乘船偷偷潛逃，最後不得不面對一個情況，就是他最好的朋友帕特洛克羅斯（Patroclus）被特洛伊勇士赫克陀（Hector）所殺。他並未像以前一樣耽溺於受傷的虛空感中掉頭離去、暗自舔傷，反倒召集所有亞該亞人（Achaean）的軍隊一起追悼他的朋友：

「各位戰車勇士，我忠誠的朋友，我們不會卸下駿馬上的馬具，反倒要就近在帕特洛克羅斯，駕著我們的戰車列隊共同追悼他。這份尊榮是獻給一位隕落的領袖。當我們已從哀悼中得到慰藉時，可以解散隊伍，就地享用晚餐。」³⁴

當個人的悲傷成為群體的哀慟時，有幾件事會發生：首

先，受苦事件的意義得以強化。倘若其他人和我一同哭泣，那必是針對苦難本身，而不是針對我自己的小軟弱或出於自私的失落感。當其他人和受苦者同感悲傷時，就有「共同認定的正當性」，認定這苦難是有意義的。群體用眼淚來支持受苦者，表示他確有值得哭泣的苦難。

此外，群體的參與可確保環境的人性化，使我們身為人的地位因受苦而使被貶低的威脅——使我們「如同畜類一般」的威脅，因有其他人的認同而被制止。一個人不論是出於固執或敬虔而堅持獨自悲傷時，他不但貶抑了自己的人性地位，也剝奪了使群體參與顯明人類群體乃不同於烏合之眾的機會。

而且，當群體在哀慟中彼此為伴時，即表示群體承認如此表達和宣洩失落的情緒是合宜的，因而使情感有了抒發並得到更新的机会。「使悲傷和被拒絕的情感得以抒發，是哀悼儀式的目的。」³⁵「無法哀哭」(inability to mourn) (米徹里希 [M. Mitscherlich] 所著之書，研究二次世界大戰後歐洲盛行的「精神麻木」現象) 是出現在那些沒有群體歸屬的人當中的一個心理難題，這種現象將造成人失去活力及心理上的抑鬱。當痛苦無法透過情緒化的方式表達出來時，所造成的結果就是人無法從痛苦中復原。葛瑞斯 (Günter Grass) 描寫二次世界大戰後之生活的小說《錫鼓》(The Tin Drum)，談到了人們因群體生活被破壞而喪失哀哭的能力時，極力想流淚的情形；以及在一個人性地位被貶低的社會中，人們試圖努力彌補所失的情形：

「因為對某些人而言，並不是心中充滿哀傷時，眼淚就

必然湧流。特別在我們這個世代，縱使有受苦及憂傷之事，仍會被後代視為是沒有眼淚的世代。正是這樣的乾涸及沒有眼淚的狀況，使得那些無法流淚的人來到史穆先生的洋蔥地窖。在那裡，主人交給他們一張小小的切菜板，一把八十分錢的菜刀，和一個值十二馬克、在田裡、菜園、廚房都看得到的普通洋蔥，請他們把洋蔥切碎直到變成汁——洋蔥汁作什麼用呢？它做到世界並世界的苦難不能做到的事：它使人流出一滴滴的眼淚。它讓他們都哭了。」³⁶

「倘若教牧工作僅限於私下的安慰、個別的慰問，就無法適當地發揮功能。我們必須把鄰居帶進屋裡，必須聚集會眾，使受苦者感受到別人能體會他們所不能忍受的痛苦。當人們一同禱告時，心中的悲傷和控訴可以陳明在神面前，此時透過眾人的哀慟和受苦者的彼此連結，在他們身上承受的就不只是這件事、那件事的苦難，而是終極的苦難。於是，他們便在無形中與那些有類似或相同苦難的人彼此為伴，共同經歷並走過苦難——不單是從苦難中存活——且是受人尊崇者的行列。」³⁷

韋瑟爾 (Elie Weisel) 經歷過、體會過二十世紀的苦難並提出解釋。他在小說《森林之門》(Gates of the Forest) 一書中，藉由一個角色道出教牧工作在這方面的鑑戒：

「把自己關在監牢般的痛苦和記憶中，是不人道的。苦難必須使我們向別人敞開心門，絕不能讓我們拒絕他人。猶太法典告訴我們，神和人一起受苦。為什麼？

先，受苦事件的意義得以強化。倘若其他人和我一同哭泣，那必是針對苦難本身，而不是針對我自己的小軟弱或出於自私的失落感。當其他人和受苦者同感悲傷時，就有「共同認定的正當性」，認定這苦難是有意義的。群體用眼淚來支持受苦者，表示他確有值得哭泣的苦難。

此外，群體的參與可確保環境的人性化，使我們身為人的地位因受苦而使被貶低的威脅——使我們「如同畜類一般」的威脅，因有其他人的認同而被制止。一個人不論是出於固執或敬虔而堅持獨自悲傷時，他不但貶抑了自己的人性地位，也剝奪了使群體參與顯明人類群體乃不同於烏合之眾的機會。

而且，當群體在哀慟中彼此為伴時，即表示群體承認如此表達和宣洩失落的情緒是合宜的，因而使情感有了抒發並得到更新的機會。「使悲傷和被拒絕的情感得以抒發，是哀悼儀式的目的。」³⁵「無法哀哭」(inability to mourn) (米徹里希 [M. Mitscherlich] 所著之書，研究二次世界大戰後歐洲盛行的「精神麻木」現象) 是出現在那些沒有群體歸屬的人當中的一個心理難題，這種現象將造成人失去活力及心理上的抑鬱。當痛苦無法透過情緒化的方式表達出來時，所造成的結果就是人無法從痛苦中復原。葛瑞斯 (Günter Grass) 描寫二次世界大戰後之生活的小說《錫鼓》(The Tin Drum)，談到了人們因群體生活被破壞而喪失哀哭的能力時，極力想流淚的情形；以及在一個人性地位被貶低的社會中，人們試圖努力彌補所失的情形：

「因為對某些人而言，並不是心中充滿哀傷時，眼淚就

必然湧流。特別在我們這個世代，縱使有受苦及憂傷之事，仍會被後代視為是沒有眼淚的世代。正是這樣的乾涸及沒有眼淚的狀況，使得那些無法流淚的人來到史穆先生的洋蔥地窖。在那裡，主人交給他們一張小小的切菜板，一把八十分錢的菜刀，和一個值十二馬克、在田裡、菜園、廚房都看得到的普通洋蔥，請他們把洋蔥切碎直到變成汁——洋蔥汁作什麼用呢？它做到世界並世界的苦難不能做到的事：它使人流出一滴滴的眼淚。它讓他們都哭了。」³⁶

「倘若教牧工作僅限於私下的安慰、個別的慰問，就無法適當地發揮功能。我們必須把鄰居帶進屋裡，必須聚集會眾，使受苦者感受到別人能體會他們所不能忍受的痛苦。當人們一同禱告時，心中的悲傷和控訴可以陳明在神面前，此時透過眾人的哀慟和受苦者的彼此連結，在他們身上承受的就不只是這件事、那件事的苦難，而是終極的苦難。於是，他們便在無形中與那些有類似或相同苦難的人彼此為伴，共同經歷並走過苦難——不單是從苦難中存活——且是受人尊崇者的行列。」³⁷

韋瑟爾 (Elie Weisel) 經歷過、體會過二十世紀的苦難並提出解釋。他在小說《森林之門》(Gates of the Forest) 一書中，藉由一個角色道出教牧工作在這方面的鑑戒：

「把自己關在監牢般的痛苦和記憶中，是不人道的。苦難必須使我們向別人敞開心門，絕不能讓我們拒絕他人。猶太法典告訴我們，神和人一起受苦。為什麼？

為的是要堅固受造者和造物主的關係；神選擇受苦，為的是要更了解人，也讓人更了解祂。但是你，你堅持獨自受苦。這樣的痛苦使你退縮、後退。朋友，這樣做是近乎殘忍呀！」³⁸

在受苦者當中的教牧工作，鋪設了一條連接個人的家與聖所之間的道路：它聆聽個人傾倒出來的悲傷情緒，並將之帶到聖所，使它成為群體的悲傷；又把它放在十字架前，降服在救恩的大能之下。

教牧工作因此把烏那穆諾（Miguel Unamuno）期盼會發生在所有街道上的事帶進聖所：

「我深信當大家都走出屋外，把傷心事傾吐出來時，應該可以解決很多問題；或許我們發現自己的傷痛竟然是大家共同的傷痛，於是可以一起哭泣……一群受到命運折磨的人一起唱出哀歌，此時的傷痛便成為意義重大的事。治癒痛苦還不夠；我們必須學習為它哭泣……或許這才是至高的智慧。」³⁹

安慰

每一個曾經生病、悲傷或受傷的人，都會有其他人努力想幫忙的經驗，也知道別人的努力經常無濟於事。當我們在醫院的病床上，意志消沈、疼痛不已時，牧師或朋友以制式化的鼓勵說：「你會沒事的。」這對我們並沒有什麼幫助。我們確實

知道自己會沒事（或知道不會沒事），然而當時若有人以耐心和勇氣與我們分擔所經歷的事，極其尊重地留意到我們的感受，把我們當作重要人物（我們其實是）看待，這對我們卻是有幫助的。當人失落和受傷時，最糟的就是隨之而來的孤寂和被棄絕感，這樣的失落是無法用鼓勵人的大道理來彌補的。魯特利（Erik Routley）曾說：「我同意某著名的牧師在一所大學的聚會時，所說的一段嘲諷的話。他說：『當我碰到一些容光煥發的基督徒時，我相信同時也有些悶悶不樂的基督徒。基督徒永遠快樂的說法，很可能造成極無情的影響。』」⁴⁰

哥林多後書裡的偉大句子：「在基督裡都是是的」（哥林多後書一章 19 節），這是所有牧者在鼓勵人時引用的經文。但是，倘若這樣的鼓勵表達得不恰當，卻只會帶給人冷酷的感覺，讓人感到並沒有正視其受苦的事實。

耶利米哀歌防範了不成熟的安慰，反對「草率地醫治我百姓的傷口」。在聖城被毀的時期，總有人嘗試要用急救繃帶式的安慰，企圖覆蓋住審判的傷口。但是，沒有經歷過審判中的痛苦掙扎，安慰就發揮不了作用。在另一個先知發出新的話語之前，耶利米哀歌已被人說出及唱出多少次了呢？

「你們的神說：你們要安慰，安慰我的百姓。要對耶路撒冷說安慰的話，又向他宣告說，他爭戰的日子已滿了；他的罪孽赦免了；他為自己的一切罪，從耶和華手中加倍受罰。」（以賽亞書四十章 1～2 節）

每位醫治者、每位牧者都必須警覺到，不成熟的安慰有其

危險。雷佛托夫（Denise Levertov）的警告充滿教牧意義：

「但是恐懼向我喋喋不休：
難道是我的生命所忍受的傷害
醫治得太快，
而沒有排掉壞血嗎？
是傷疤弄皺了我靈魂的皮膚嗎？」⁴¹

一位從耶利米哀歌領受教導的牧者，在服事受苦者時必表現出相當的閒適——離合詩無法在匆忙中完成，因為在這樣的閒適中才有可能培養出鄭重看待受苦細節的耐心，而鄭重看待細節則為受苦者注入一種尊嚴。

在過程中，我們會了解毀壞並非災禍：面對毀壞時，我們不會再哀痛，也不忙著醫治。耶利米哀歌的苦難不是應躲避的災難，而是一個應接受的大手術。在這手術中，損害我們生命、貶低我們地位的罪（包括我們和他人所犯的）都被對付，因而使我們的生命得以蒙救贖，並恢復健全的生活。在審判中，神毀壞那污染我們信仰的罪，赦免那破壞關係的罪，並為我們的罪付上贖價。

耶利米哀歌大部分是哀悼之歌，但並非全然如此。在哀慟的中心有一道光：痛苦、混亂使我們來到信實的神面前，在創造的萬物中，神的救贖已然顯明：

「求祢記念我如茵蔯和苦膽的困苦窘迫。我心想念這些，就在裡面憂悶。我想起這事，心裡就有指望。我

們不至消滅，是出於耶和華諸般的慈愛；是因祂的憐憫，不至斷絕。每早晨，這都是新的；祢的誠實極其廣大！我心裡說：耶和華是我的分，因此，我要仰望祂。」（三章 19～24 節）⁴²

此處經文引用了猶太法典中的一句名言：「耶和華是我的分。」這句話在此之前數世紀時已出現，利未人也接受了這句話（參考申命記十章 9 節；民數記十八章 20 節）。這句古老的名言世代流傳，在最艱難的時期仍屹立不搖。但它在受苦的壓力下，突然出現了出人意料的內容：「受苦是與我有益」。此時，百姓了解到他們與慈悲的神之間有著永不失去的連結，這連結不會因外在的環境而斷絕。

透過 Kinah 的節奏，宣讀的經文在沈痛的啜泣中輕聲道出（或大聲道出！）此時，混沌和黑暗的苦難變成了晨光，「因祂的憐憫不至斷絕。每早晨這都是新的。祢的信實極其廣大！」這是創世記的字眼。正如尼采的墓誌銘所說：「惟有墳墓所在之處，才有復活。」⁴³

第 4 章

說「不」的教牧工作：傳道書

「一個人對另一個人很重要，也許並不是因為他希望成為重要，不是因為他具備豐富的內涵，也不是因為他擁有什么——而是因為他的缺乏。他的重要性可能隱含在他的貧窮中、他的希望和恐懼中、他的等候和饑渴中，在他整個人所面對的方向中，而那個方向的目標既非他所能看見，也非他能力所及的。使徒的重要性是蘊藏在他的負面特質，而非正面特質。在他的裡面，人們可以看見他的缺乏。爲此之故，他對別人具有重要性：因為他能夠與他們分享所領受的恩典，能夠集中他們的注意力，在他們的等候與羨慕中造就他們。」

——巴特¹

教牧工作的進行有如一場擁擠的宗教市集，市集中充滿了購物的人潮和叫賣的小販。這些小販懷著希望進行販賣，期待生活可以得到改善，也在買賣中承諾其商品將改善人們的生活。

購物者則是期望得到某些東西——某些他們無法自行取得的東西。他們期望擁有某些超越自然的經歷，了解不平凡的事物。簡而言之，他們所要得到的事物就是「神」，這就是他們期望牧師能給他們的。

「神」是什麼？即使對於神只有模糊概念的人而言，也知道「神」是高於人的；不論在能力、智慧上，在所行、所知的事上都超越人。神能夠用超越我們能力範圍的方式做事，用超越我們理解的方法說話。這些人對神也許有許多無知的理解，但這樣的定義仍是相當正確的。

由於從來沒有人看見神，而牧師是人可以看見的，因此人對神的期望往往就落在牧師的身上；牧師成爲人們之期望的要求對象。這些期望的範圍極爲寬廣，包括道德的理想、靈命的追求、得救的確據、公義的提倡、行善的獎賞、難題的解答，全都集中到牧師身上。人們在整個宗教大環境中形成的一切期望，都以牧師爲目標。

因此，牧師處於一個令人稱羨的地位。牧師每天的工作圍繞在最易使人們敞開心胸及期盼永恆的事上，一般教區牧師的工作所包含的，就是亨利·詹姆士（Henry James）所說「實際生活的大圈子」；在這個「大圈子」裡，牧師述說神的作爲，行出神的愛，宣揚並幫助人們了解神的救贖大愛。事實上，人想要從神得到的，並他們對神的期待，有時是錯誤、愚蠢的，

也就是說，他們的期待與他們真正的需要、以及與神所啓示的旨意之間，可能存在很大的差距；但這不是嚴重的問題，他們只是想要追求超越自己的能力和思想所及的事物，於是敞開自己，來到一個正直、受過輔助訓練的人面前尋求幫助。倘若牧師先建立信徒對自我的了解，使他正確地認識自己的需要，並且清楚而簡單地教導信徒，神的本質已彰顯於基督，我們可以從基督清楚地了解神的旨意，而生活在後伊甸園世界中的我們，不須期待以其他方式明白神的旨意。在這樣的情況下，牧師當能夠百般堅忍地工作下去，相信有良好的教牧輔導和信息的協助下，那些認真看待生命及信仰的人，終必領受他們所需要的救恩及健全的生命。

然而，一旦我們了解信徒在信仰中的種種期望上，牧師並不是他們惟一的求助對象，這個令人稱羨的位置就變得很掃興了。原來我們是在充滿競爭的大街上工作，在想要「神」的人面前，有著各類的宗教領袖；沒有任何牧者可以得到眾人專一的注視。在主日之間，會友並未與各類宗教宣傳和信仰承諾隔絕，並未與電台節目和五光十色的電視、報章雜誌所提供的各種建議和資訊隔絕。「宗教的」輔導和「福音的」信息以前所未有的規模，傾倒在人心中。當年使徒保羅對製造教會分裂的巡迴講員，以炫麗卻低劣的教條來迷惑他的會友而深感憤怒，其實保羅所面對的競爭不過是今日牧師所面對的一小部分。今天，許多競爭對手所用的，乃是昂貴的大眾媒體。

因此，教牧工作雖然是在各種屬靈期待都指向牧師尋求答案的情況下進行（這點令人頗爲鼓舞），但在同樣的情況下，競爭對手同時也提供了其他答案。這些對手財力豐厚，擅於誘

惑人心，能夠肆無忌憚地爭取人們的注意力(這是令人感到沮喪的)。我們站在牧養的位份上，當人們帶著最重大、深切的需要來到我們面前時，我們可能被迫要高談闊論並提出偉大的承諾，因為我們並非人們周遭惟一的傳道者，倘若我們不能在其求助的事上給予屬靈的幫助，還有許多人會這樣做，或聲稱他們可以做到。

我們若把人的期望作粗淺的分類(至少是教牧工作中所面對的期望類型)，可分為兩種：神蹟和解答。神蹟是期望神會成就我們做不到的事；解答是期望神會告訴我們所不能理解的事。這兩種期望不但合理也合乎常情。神是全能、全知的，因此我們似乎可以推論：倘若我們親近祂，祂的能力會以神蹟的方式、祂的智慧會以解答的方式來幫助我們，如此的想法並不為過。

牧師若看看競爭對手提供給人們的事物，會發現其中多半也可分為神蹟和解答兩大類形。我想，就供需市場而言，需要和供應之間確實有無可避免的關連性。

就這點而言，教牧工作遇到一個相當複雜的難題。由於牧師的工作不容許在神蹟或解答的事上有偷渡的行爲，因此牧師可能會陷於窘境，許多人認為我們所應給的，我們卻不肯給；許多人認為絕對有權利從我們身上得到的，我們卻令他們失望；這往往也是令我們感到尷尬的。人們可能請我們為他們禱告祈求某些神蹟奇事，可能希望我們能說出有權柄的答案。但是，我們的呼召並未裝備我們如此做。甚至，我們的呼召並不容許我們從事神蹟或解答之類的事。

「虛空的虛空」

陷在是講道和教導而已。中時，牧師有一個最受歡迎而同伴——傳道書，因為它所呈現的，正是傳道者面對眾多在信仰中販賣神蹟和製造答案的行爲。它並未指引牧者該做什麼，而是告訴我們不需要做什麼——事實上，是不可以做什麼，因此對我們幫助甚大。在本卷書中並沒有關於教牧工作的計畫，但它巧妙地表明應予拒絕的危險之事，這點使它顯得格外重要。

傳道者對於他所處時代的宗教情況，從教牧的角度做了評估，總結就是虛空。他的時代「含有可見或可辨認的事物，卻是不重要、短暫而無益的」。²「虛空」這個字隨著上下文而有不同，包括無益、虛偽、虛幻、欺騙等意思。傳道者共使用這個詞四十次，在開始(傳道書一章2節)和結束的經文(傳道書十二章8節)都用到了「虛空」這個詞(在舊約聖經的其他書卷總共不過用到卅三次)，而且通常用的是強調的形式：「虛空的虛空！」³

巴特寫到：「很顯然的，只要有偽幣在市面上流通，真的貨幣就會遭受人們的質疑。同樣的，除非宗教的自大被除去，否則從神而來的知識就不可能暢行無阻地向外發展。」⁴這宣告了傳道者的計畫：他要找出在以色列和教會中使用偽幣交易的人，用他的掃把將「虛空」的地方打掃乾淨。

傳道書著作時的確切歷史背景已不可考。作者可能存活的時期——波斯王國後期及希臘王朝早期(大約在主前三百五十年到二百五十年之間)，是聖經最不為人知的一段時期。作者和他寫作的時期都是謎。在這樣的情況下，沒有什麼是可以確

定記錄下來的。但是，在書中所說或所寫的卻不是空白：傳道者的確在一個特定環境下，描寫真實的人及真實的想法。因此，儘管缺乏歷史資料的佐證，我想，仍然可以對傳道者當時的宗教環境作合理的推測：當時是太平盛世，宗教沒有面臨嚴重的衝擊，因此開始呈現鬆懈現象。當人在成長初期表現豐沛活力之後，便開始舒緩；或從衝突性的壓力中解脫時，會感覺到一種懈怠。布萊特曾指出，猶太人在被擄後的世代中，曾有一種普遍的「宗教上的鬆懈現象」。⁵

在這樣的情況下，若是不加以察驗，可能發展出兩件事，它們會扼殺健康且合乎聖經的信仰，這兩件事就是過度自信的智慧，及過度緊張的末日預言。這兩種極端都有特定的模式，會在人們的信仰中不斷發生：一是過度自信的敬虔，即過度自信地認為自己凡事知道神的旨意；一是對於末日預言過度緊張，相信末日就近在眼前而鎮日緊張度日。由於這兩種情況中的人都有聖經根據，都有宗教上的目標，因此也都期望牧師能幫助他們達成目標。

傳道書是舊約聖經中最後完成的幾卷書之一。依照當時猶太教的發展方式來看，它並非是在我們所知的趨勢下自然而明顯的結論。我們原有可能得到截然不同的東西：例如充滿自負的文章，是由跟隨所羅門王的（來自後智慧運動）幕僚所寫成的；或者一份世界末日的恐怖圖表，裡面有依據以西結和但以理所見的異象所描繪的圖畫。但流傳至我們手中的卻不是這兩種，反而是傳道者嘲弄的字句；他拒絕人道主義者輕率的自滿，也抗拒末日預言者充滿恐懼的妄想。他拒絕迎合老調重彈的智慧、或半生不熟的末日預言，這二者在過去、現在乃至將

來都有現成的市場。

傳道者似乎已經面臨使徒保羅和約翰在初代教會所遇到的事，即霍斯金斯（Hoskyns）和戴維（Davey）稱之為「一場宗教浪漫主義的混亂局面……被人滿有信心地宣稱是基督信仰的菁華。不論哪個使徒在面對這樣的情況時，都會付出所有教牧工作及書信上的努力，好讓教會重新回到耶穌的生與死的掌管之下。」⁶

傳道書是如同施洗約翰般的書，其作用不是一餐飯，而是一次沐浴。它不是滋補，而是潔淨、悔改、淨化。牧師閱讀傳道書，可以除去錯誤的幻象和情緒、偶像崇拜的思想及令人生厭的感覺。傳道書突顯並拒絕所有針對神、和透過牧師所表達的自負及不當的期望。艾克羅得（Walther Eichrodt）在他的摘要中總有不凡的洞見，他寫道：

「因著熟悉希臘哲學，許多自信的智慧導師在古希臘時代嶄露頭角，宣稱要帶領人領受神的啓示，並解決世人的難題。此時，有一個相當熟悉這些智慧思想的人，他原是他們其中的一員，卻起來對抗這些教導（十二章9節）。他經歷思想轉變後，攻擊並反對智慧至上的論調，為要破壞它的謬誤影響，他聲言有一位智慧更高的神已經定下聰明人無法超越的界限。」⁷

「我傳道者」

看見傳道書在教牧工作上之重要性的洞見之一，來自文法

上的觀察：作者自稱「我傳道者」（一章 12 節），傳道者的英文（preacher）譯自希伯來文的 Qoheleth 和希臘文的 Ecclesiastes，希伯來原文字根是動詞（qhl），意思是「聚在一起，聚集」。在文法上，陰性分詞的形式可把動詞轉化為職業的稱呼（以斯拉記二章 55 節的瑣斐列，和二章 57 節的玻黑列都是相同的例子）。傳道者於是成爲一個「聚集百姓進入神同在」的人，⁸這正是現今牧者所執行的任務。既然這個稱呼顯然不是人的名字，而是指一個任務，那麼這卷書的內容，極有可能是關於群體中的宗教領袖對所領導、聚集之百姓的關懷。

教牧工作有一項特徵，對某些人而言也具最深的影響力，亦即幫助人與神建立成熟的關係，將神學不帶情感的抽象概念，轉化為個人實際的門徒生活。在這工作中有個普遍的危機，是當牧者在鼓勵人與神建立個別關係的同時，可能否認了神和人的不同，使得聖潔的神與有罪的人之間距離變得模糊，導致人與神之間變成如同與鄰家友人般的關係。

在所有希伯來人和基督徒的經歷中，我們強烈感受到神與人之間有永遠的鴻溝：

「在舊約聖經中，我們可從文中的用語看出神與人的關係有一顯著特質，舊約聖經常把敬虔的信仰描述為『敬畏神』或『敬畏耶和華』；同樣地，敬虔的行為也是冠以『敬畏耶和華』的稱呼，這是從遠古到現代經常使用的表達方式。」⁹

「這些事都已聽見了，總意就是：敬畏神，謹守祂的誡命，

這是人所當盡的本分。」（十二章 13 節）

有些人認爲傳道者是個和猶太教主流相去甚遠的怪人，他抱著「神已死」的個人神學（漢普〔Johannes Hemple〕稱他的作品是「主前第三世紀最具異端色彩的書」），¹⁰但這些人的觀點其實是不成立的。在沒有證據顯示傳道者是異端的情況下（其實根本毫無證據），作者被以其職稱稱呼，加上他的職業是公眾性的，這兩件事實使我們自然而然地作出一個假定，就是他的工作乃屬於猶太教的主流信仰。因此，高第斯（Robert Gordis）這位傳道書最佳的猶太解經家下結論說：「這本書顯然是列在猶太文學的主流中，承襲過去，也對未來有所貢獻。」¹¹傳道者面對的難題是，這主流的中心充滿了宗教殘骸和神學垃圾。神啓示的河流不再順暢流動——不僅停滯不前，而且正在倒退。以色列早年清澈、乾淨、流暢的信仰水流，如今被阻絕在乾涸河床上的坑洞內，水開始因停滯而發臭。更糟的是，作生意的商家已經在兩岸開店，把污染的水裝在瓶內，當作聖水賣給觀光客。然而，傳道者一點也沒有這樣做。他提出抗議，揭發真相。他招聚百姓，告訴他們聖水是騙人的，倘若他們喝了便會得痢疾。毫無疑問，他的聲音是弱勢的，卻是從水流的中心所發出的。他繼續忠心護衛著人類制度所抗拒的屬天真理。「神這樣行，是要人在祂面前存敬畏的心。」（三章 14 節）

「我就稱讚快樂」

傳道書有時因被貼上「憤世嫉俗」和「悲觀」的標籤而備

受冷落。但是這些標籤是黏不住的，因為有太多證據顯示這卷書充滿了歡喜快樂，「我就稱讚快樂」（八章15節）是整卷書不斷出現的一個主題（參考二章24節，三章13節，八章15節，九章7～10節，十一章7節）。耶路撒冷猶太法典（Kiddushin）有句話說：「每個人都必須在神面前報告，他生命中有多少美好的事物卻沒有好好地享受。」¹²這就是十足的傳道書精神。

聖經文學的主流可以用神說「是」作為中心特徵。這個「是」字，可能比其他字更能表達福音的信息。神對人類說「是」，人類回應神「是」。教牧工作是在每個可見的生活層面，重複福音的「是」，並鼓勵人以信心回應「是」。使徒保羅所寫的是教牧工作的綱領：「因為我……在你們中間所傳神的兒子耶穌基督，總沒有是而又非的，在祂只有一是。神的應許，不論有多少，在基督都是是的；所以藉著祂也都是實在的，叫神因我們得榮耀。」（哥林多後書一章19～20節）「是」在希伯來文是「阿們」，隱含的意義十分豐富，表示堅定、確定、不會改變的事。神是「阿們」（以賽亞書六十五章16節）——是確實、信實、肯定的。因為神是「阿們」，人可以活在「阿們」，即信心中。我們受教導要向那位在基督裡向我們說「是」的神說「是」，因此我們乃是與那位救贖我們的神有肯定的連結。

這是傳道者工作的主要潮流，也仍是今日每位牧者所處的潮流。但是在傳道者的時代，水流停滯且混濁。神的諸多肯定都沿著河岸被一一連根拔除；沒有成長結果，反倒成為枯木，堵住敬拜的水流，攪亂真理光影反射的清晰度。人們提及神的「是」，卻背離了神本身。不論在以色列人或教會中，這情形

皆非罕見。有太多人以偽裝的敬虔矇混在人群中，因此牧師重複「是」是不夠的，它必須是有根有基的「是」，是真實地活在給予肯定的神與回應的人之間，合乎聖經相交的「是」。

宣讀經文中的「是」並不同於「沒事了，一切都會好轉」這類的話。牧師不是「塊肉餘生記」裡的米考伯（Micawber），一直微笑地面對末日預言，肯定地向妻子、兒女、朋友說：「有事情會發生。」福音所說的「是」，也非以虛偽的假相告訴人：「罪並沒有像外表看來那麼壞。」也不是在規避痛苦或迴避苦難時所說的話。倘若教牧工作中的「是」僅是故作神聖的浮誇之詞，就毫無意義可言。牧師不是啦啦隊的隊長，將教牧熱忱作為宣傳手法，這麼做的結果只會使神「是」的利刃變鈍。牧師從公關業裡是學不到什麼的，應當敬而遠之。

「阿們」這個聖經中的「是」，總是被用在與神的關係上。神造就人，並使人在永恆的目的和救贖之愛中堅固安穩。回應這樣的肯定，我們說「阿們」——「是」，它是最能代表神的字，也是人類最合宜的回應。我們可以從許多經文得知，這樣的肯定是既寬廣又詳細的。

當人想要確定他們接受神所交付的任務時，就說「阿們」。當大衛指揮宮廷的先知和祭司，設立所羅門為王儲，並指示他們如何進行時，其中一人高聲說：「阿們」（列王紀上一章36節），意思是說：「我們了解你所指示的；我們相信這是神的旨意；我們會照著去做！」

「阿們」可用於人對神內在而私密的回應——即人對神肯定的回答。當神呼召耶利米在約西亞王時期作先知時，他用了一個字來回應：「阿們」（耶利米書十一章5節），即表示「是

的，主，我定意在這些艱難的日子裡，作一個你希望我作的人。」

當「阿們」用在公眾的啓應經文和詩歌敬拜時，就是對每個禱告和讚美的確認。當大衛把約櫃帶到耶路撒冷、組織敬拜儀式時，詩班唱著讚美詩，人們在歌聲中喜樂地聚集在一起，並一同以高聲的「阿們」作為結語（參考歷代志上十六章36節）；表示「是，這正是我們想說、想唱的。」

「阿們」是耶穌喜愛的用語。祂的談話有許多是以「阿們」為開始，且通常是重複二次（中文譯為「實實在在」）。這不單表示祂的講論是可靠而真實的，並且之所以可靠真實，乃因耶穌自己以「阿們」回應、證實並賦予「真實」意義。祂把涵蓋整個人類經驗範疇之神的「是」，與人的「是」連結了起來。

在以色列人和普世教會中，這個字一直被持續使用並特別強調。它是我們宣告和回應時最有力的字。它累積了整個歷史的「是」，使神的祝福運行在祂的百姓當中，因此成為基督教事奉的特徵。當牧師的事奉是以「是人為中心，並加以肯定時，就是參與在合乎聖經的事奉之中，乃是一個「相信神的話語是真實、確定的……在他的生活中承認、肯定、維護、實踐它，並使神的話語成為其他人的需要」的人。¹³

以色列人將屬天的「是」呈現在一個敬拜的活動中，就是住棚節的晚餐。敬拜的經文宣讀主題是神的恩惠及祝福。這樣的節慶給合了收割節慶（恩惠）的季節性慶祝，以及在曠野中奇妙地存活的歷史記念（祝福）。¹⁴這是個豐收及喜樂的時刻，美好的自然萬物（穀物收成）及神美好的超自然供應（神所賜的食物嗎哪），皆印證所傳講的真理，顯明神賜給百姓豐

盛的生活。「我的杯滿溢……」、「神的應許，不論有多少，在基督都是是的」（哥林多後書一章20節）。這個主題在每次基督徒聚集一起敬拜、獻上禮物、揚聲讚美的時刻中不斷重複。值得注意的是，傳道書被指定在住棚節宣讀。這個聖經中最消極的一卷書，在節慶中最歡樂的時刻被人宣讀。住棚節與傳道書的結合是深具教牧用心的，因為只要人透過公眾敬拜領受神的祝福，他們的「是」就繼續符合神的「是」之特質。但無論在何處，倘若人把賜福的神與神的祝福分開，供應的神與祂的奇妙供應分開，神百姓的生命便立即面臨極大的威脅。¹⁵

對一個不了解神在歷史中明白表達之祝福的人，或對一個沒有參與在敬拜中記念神恩典的人而言，很容易認為祝福不過是一個可以購買或交易的商品。牧師每天都會面對這樣的看法，他們知道人是何等容易拿敬虔幻象的粉筆，將愛我們的神描繪成一個滿足人心願的神，並擅自認為神即是如此給予祝福。神滿足我們所有需要的應許，被誤認為可用以操控神來滿足所有的慾望。當這種情形發生時，牧師必須說「不」。牧師必須持定從神而來的福音，對那些天真地以為任何帶有屬靈用語的談話就是福音，以及那些聽到任何人說能使他們變好，就不假思索地接受其指引的人，牧師必須重複述說神的「是」。

事實上，並非每一個奉主名所做、所說的事都是好的；並非用快樂的面具加以掩飾，每件發生的事結果就都會是好的。耶穌即將與門徒分離之前，對門徒說：「那時若有人對你們說：『看哪，基督在這裡』，或說：『基督在那裡』，你們不要信！因為假基督、假先知，將要起來，顯神蹟奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。你們要謹慎。看哪，凡事我都預先告訴

你們了。」（馬可福音十三章 21～23 節）

每當人在住棚節溫馨地慶祝神的祝福時，都需要以冷靜的智慧思想傳道書。在信仰的世界裡，即使傳道書不受歡迎，仍是牧師不可或缺的教牧之聲，因為牧師有責任要加強肯定的事物，並使人保持警覺，不助長容易使人受騙的事物，以預備人在生活的每個層面中以「是」回應神說的每個「是」，而不成為在信心遊戲中屢屢受騙上當的人；我們要使人喜樂地領受神的心意，而非被動地屈就宗教銷售員所販賣的垃圾。當人以輕鬆、不負責任的冷漠態度逃避困難、閉眼不看苦難時，我們必須勇於提出質疑。我們必須讓人看見，只有在肯定約伯的疑惑及痛苦的世界中，在接納大衛家庭的支離破碎、及王權被剝奪的世界，在認同彼得否認基督後之痛哭的世界，在崩潰、被棄、充滿天災人禍的世界，以及當耶穌基督被釘十字架時，每一分痛楚都感受到人向神說「不」、物質和靈性上皆已失序的世界中，才能清楚聽見「在基督都是是的」這句得勝的話。

傳道者因著挑戰天真的樂觀主義而發揮上述的教牧功能。樂觀主義認為站在神這邊，就能夠輕鬆解決所有的難題。傳道者也對抗人們對廉價的神蹟源源不絕的期望。他抱持超然的懷疑態度，乃是要避免人對神所做及將要做的事抱著不合乎聖經的期望，避免人只期望神為我們做事，而這期望卻妨礙了我們完全明白神已在基督裡向我們啟示、為我們做成之事。傳道者揭發暢銷書背後的魔鬼權勢，及電視上蠱惑人心的宗教宣傳，並預備人心，使人在悔改中對福音作出信心的回應。

這一切並非完全由傳道者自己一個人說出來，但當我們從整本聖經來思想傳道者的話——就是在聖經寬廣的肯定潮流

（正典）中——就可聽到他說了這一切。赫茲柏格（Hertzberg）在他的註釋書中，¹⁶詳盡地說明傳道者根據創世記所寫出的人生觀，成為有史以來最有力的肯定性作品之一。他知道造物主已經創造每件事物，各按其時、成為美好，並把永生放在世人心中，因此使人內心向著祂，這也是為什麼「喜樂」是人們歌頌造物主的頭一個禮物（參考創世記二章 24 節，三章 1～8、22 節，八章 15 節，九章 7 節，十一章 9 節），而「智慧」被認定是最高之美善（參考二章 13～14、26 節，四章 13 節，七章 4～5 節，九章 16 節）和人們受鼓舞忠心工作的原因（參考九章 10 節，十一章 6 節）。

傳道者所有出於教牧之心的否定，乃是以神的肯定為前提。神是我們一切所行、所是的中心，祂在萬事之先、之後、以上、以下。倘若我們的生命有任何一部分與祂分離，就不過像是握住一個空袋子。離了神，沒有任何事物可以自成美好。任何抽離神創造及救恩的事物，都沒有意義。沒有神，就是虛空。沒有任何思想、感覺、真理、喜樂，可以靠自己而存在。

只要人仍試圖創造沒有神的宗教，想在沒有信心的情況下達到完全，傳道者的事奉就必須被重複。傳道者發出呼聲，堅持宗教脫離聖經信仰就是虛空；他不承認喜樂、富足或敬虔可單獨存在。他除去我們的「宗教」外衣，使我們單單為神裝扮自己。

「除了有智慧」

我們若從以色列的領袖傳統來思考傳道者的工作，可更加

清楚地看到他對於教牧工作的指引。以色列人的領袖基本上分為三種——祭司、先知和智慧人（「因為我們有祭司講律法、智慧人設謀略、先知說預言」〔耶利米書十八章 18 節〕）。

祭司的職分是帶領百姓敬拜的體系，這個體系完整呈現神與百姓之間的關係。祭司的傳統記錄在希伯來聖經正典的第一部分，即律法書（妥拉 torah）中，他們在儀式中向百姓示範認罪、赦罪、祈求和應許的程序，使百姓記念出埃及的經歷和西乃山的話語。神所有偉大的作為和話語都保留在百姓心中，使百姓得以隨時在信心中回應神。

先知的職分是向百姓宣講神的話。他們的傳統記錄在希伯來聖經正典的第二部分。每個世代都有一個新穎而適合當代的方式表達神的旨意，用當時的用語及語法清楚表達神亙古不變的話語。

智慧人是百姓中學識淵博的人，他們教導百姓在日常生活活中活出神的旨意。他們的工作結果記載在猶太聖經正典的最後一部分——智慧書。他們的專長在於處理日常生活上的問題，諸如工作和男女、娛樂和休閒、家庭和社區關係，如何對待兒子、妻子、奴僕、鄰舍的世界等等。傳道書是希伯來聖經正典的最後一卷書。

在一群相信神是救主及創造者之百姓的生活中，智慧有其定義上的限制；¹⁷也就是說，智慧人乃是在祭司和先知所建立和定義的思想前提下工作。他們在如此前提下所做的，並非更多宣揚神的話語，而是訓練百姓有能力活出神的話語。在這方面，他們所做的非常類似今日基督教的牧者在主日之間的工作。牧者集結了智慧人的工作經驗及洞見，用以教導年輕人，

並實際地在生活上教導神所救贖的百姓。

不過，這樣的智慧有時也會從祭司與先知的思想前提中被抽離，而試圖獨力發揮功能。當這樣的情況發生時，先知就會提出譴責。這些譴責中最出名的是約伯記和傳道書。但是，它們並非僅有的，例如以賽亞書宣佈神的話說：

「因為這百姓親近我，用嘴唇尊敬我，心卻遠離我，他們敬畏我，不過是領受人的吩咐。所以，我在這百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他們智慧人的智慧必然消滅，聰明人的聰明必然隱藏。」（以賽亞書廿九章 13～14 節）

照以賽亞所說，當時的智慧人只是重複些古老的格言，說些陳腔濫調，讓他們所說的話聽來像是正統的教導，但其實他們個人並沒有屬靈的委身（參考以賽亞書卅一章 1～3 節，三十章 1～7 節，十九章 11～15 節）。一百年後的耶利米看相同的事，也同樣地譴責智慧人的自以為是：

「耶和華如此說：『智慧人不要因他的智慧誇口，勇士不要因他的勇力誇口，財主不要因他的財物誇口。誇口的卻因他有聰明，認識我是耶和華，又知道我喜悅在世上施行慈愛、公平，和公義，以此誇口。這是耶和華說的。』」（耶利米書九章 23～24 節）

無論智慧有多大的影響力，都不能離開神而自行發揮功

能。這兩處引自以賽亞書和耶利米書的話，都可用以佐證：智慧曾經未如預期的，在聖禮與宣讀經文的架構內運作，而主要的證明則是在約伯記和傳道書。箴言(在早期)和西拉智訓(在後期)皆顯示以色列歷史中智慧運作良好的情形。而在這二者之間的時期，則有約伯記和傳道書對智慧式微的抗議。

約伯記怒斥的是，在苦難時期，智慧脫離了永活真實的神。這卷書可能是在被放逐到巴比倫的初期寫成的，用以譴責智慧教師所提出之膚淺的神義論觀點。智慧人向來都聲稱能使百姓確保生活的健康、富裕和有智慧。耶路撒冷被巴比倫毀滅及被擄，不但審判了以色列國拒絕神的愛並棄絕信心的生活，同時也影響了許多受傷、被殺、被放逐的無辜百姓。當時必定仍有許多人誠實而熱心地參與何西阿的改革，並回應申命記的教導，忠實地過著敬虔的生活。根據智慧人的教導，他們應該要免於受苦，但事實上並沒有，他們也和其他人一同受苦。

因此，約伯代表這些被智慧教師的陳腔濫調所誤導的人，發出痛苦的反駁。他駁斥人自行解釋神所有的作為，又為每個例外自圓其說。作者首先描述無罪、無辜的約伯面臨極大的痛苦，然後又加以描述他身邊之智慧人的建言（以利法、比勒達、瑣法和以利戶的談話）。他們與約伯之間的對比令人難忘：這些智慧人一板一眼地、迂腐地說出書本上的觀念，相對地，約伯開始時是在痛苦中發怒，大聲道出對神不敬的話，而最後當神在「旋風中」說話時，他則是心中充滿敬畏而沈默不語。智慧人有時候只須單單閉口，讓神說話。

約伯記並沒有拒絕智慧。事實上，它是智慧運動期間完成的作品。它所拒絕的是淪為陳腔濫調的智慧，以及在成功故事

中淪為商品的智慧。

到了第四世紀，這個任務需要再次執行，因為智慧再次淪為陳腔濫調，但是這次的歷史背景大不相同。問題不是因苦難造成令人不解的困惑，而是因繁榮導致人志得意滿。傳道者以一個截然不同的風格，為他的世代行出約伯早已在其世代做過的事。約伯記使用戲劇的形式，加上多采多姿、神話般的比喻，而傳道者則使用敏銳及機智的文體，甚至令梅爾維爾讚賞為「精鍊錘打的刀劍」。¹⁸（梅爾維爾對傳道者的稱讚多少令人驚訝，因此愈發有趣，因為梅爾維爾所用的風格是較接近約伯的，他把亞哈伯船長的咒詛和莫比狄克的潰敗，用於十九世紀先驗哲學（transcendentalism）中安靜的愛默生花園。）¹⁹到了第四世紀後半期，以色列的宗教信仰已經變得平淡而陳腐。壯觀的西乃山啓示，已經被腐蝕成爲一座小山丘，神如雷的命令聲音（參考詩篇第廿九篇）已經變爲平靜的背景音樂。有罪的人與聖潔的神之間激動人心的會面，已經被人煽情地化爲肥皂劇般的通俗鬧劇。百姓在艱苦的曠野生活中經歷憐憫慈愛的神以奇蹟引導，此時的價值被人們以四分之一畝地爲單位，以每個中產階級家庭可以負擔的價錢進行估量。若是沒有摩西敏銳、搖動根基的智慧，他們如今有的將只是積極思想的陳腔濫調；沒有以賽亞「奇妙的雷聲」，有的將只是電視廣告商油腔滑調、吸引人心的伎倆。

我們周遭雖有相當多的智慧，卻被放錯了位置；神片斷的啓示脫離了原來令人敬畏的背景，被當成如同小擺飾般(簡易的解答和廉價的神蹟)隨意擺著。震撼人心的詩歌和如雷貫耳的散文已被濃縮成如同再版的《讀者文摘》，成爲隨時用於閒

談的材料。我們的環境被宗教的人工閒談製品弄得一團亂。正如索爾·貝婁作品中的馬奇（Augie March）所說：「它不過是廚藝般的宗教，與分開潮水、毀滅蛾摩拉的偉大創造王毫無關係。」²⁰

在如此的環境中，傳道書審慎的智慧是多麼令人耳目一新、何等重要呀！因為傳道書是「知其位置」的智慧。「除了有智慧」（十二章9節），傳道者進行工作時也如同教師、文士一般，要確信他的工作是重要的，同時也知道它是受限制的。

「將永生安置在世人心裡」

當然，合乎聖經的信仰中仍是有答案的。基督教信仰傳講神的啓示，使我們得知神的屬性和祂的旨意。在耶穌基督啓示的光中，我們毋須再猜測和故弄玄虛。聖經的信仰是有內容的，它的內容可以用歷史去檢視，用哲學去測試，絕不單單是「猜測之後的線索」。有些關於神的知識可以確切地回答人們的問題，因此我們現在拒絕的並非是這一類的答案。全面地拒絕答案，會使信仰變成如同在暗室中燒香念咒的宗教。傳道者所反駁的，乃是答案的世俗化，反對人取用從神而來的知識，卻把它從源頭抽離，然後按照個人的需要加以利用。脫離聖禮宣讀經文源頭的信仰論述，很快就會變成純粹的詭辯，神的真理與神的心意已分道揚鑣了。

「因為多有智慧，就多有愁煩；加增知識的，就加增憂傷。」（一章18節）

哈瑞森（Walter Harrelson）下結論說，傳道書最有用、也最具特色的地方在於：「偶像被拆毀，關於人生意義之問題的簡易答案（包括宗教性的回答）全然崩塌破壞，這些情形在本卷書中比比皆是。」²¹

提出信仰問題的人雖相當誠懇，但是他們對神可能沒有太大的興趣。他們對關於神的訊息有興趣嗎？是的。對於相關的洞見有興趣嗎？是的。對「神」本身有興趣嗎？沒有。他們對於聖經中談到親密和委身的知識皆視而不見。他們使自己與神的命才幹集中於距離，但是他們提出問題。

每個世代都有一些領導者針對人的需要提供答案。在傳道者時代之後三百年，猶太人的宗教領袖是法利賽人。他們對每個難題都提供答案，對每個情況都提供例子，對每個問題都有答案。有一天，其中一個法利賽人來問耶穌一個問題。他顯然只想藉此機會和耶穌隨便聊聊，他的問題是：「什麼是最好的答案？」

「『誠命中哪個是第一要緊的呢？』耶穌回答說：『……你要盡心、盡性、盡意、盡力、愛主——你的神。』其次就是說：『要愛人如己。』」（馬可福音十二章28～31節）

對於那些回答別人信仰問題的人而言，耶穌的答案既有趣又富教育意味。祂首先拋出一句關於神的話，陳述神與人之間的關係：「主我們的神是獨一的主。」這是出於申命記（六章

4節) 古老的信仰告白。祂接著表達一道雙重的誡命，把對於神的知識化為愛的行動：愛神、愛鄰舍。這個回答在知識層面的認知並未減少，但它卻是要運用在信心和門徒生活上。

耶穌的回答是個典範，可供牧師及其他須回答問題以提供信仰知識者效法。知識若要不與神分開，不二法則就是回到敬拜中之信仰告白的根基——亦即申命記的信息和敬拜。神的知識來自神百姓的團體中所宣揚及尊崇的聖經經文。我們所得到的聖經資訊或神學知識，是無法須與離開這個根基的。我們所得知關乎神的一切事，都來自在以色列人和教會中講道及禱告的群體。關乎神的真理不會如同古老戰場上的箭頭一般，被那些脫隊去找紀念品的百姓所發現。

當信仰的知識變成不帶情感的資訊，或不帶情感地被人使用時，就不再合乎聖經了。倘若它被利用來分化人與人之間的關係，就會有問題；倘若它被利用來使另一人站在他自己的「位置」上，就會有問題。倘若人利用它改善生活，卻脫離了對神的信仰，就會有問題。倘若牧者在上述的任一情況中同流合污，他就成了此罪的幫兇。

當我們探究傳道者字裡行間隱含的意思時，會發現當時的智慧人顯然脫離了神的創造、供應及救贖。他們累積多年而得些許的洞見和智慧，用以使人成功、快樂。他們不再和先知一起宣揚神的能力、可以改變生命的話語。他們脫離了那些和犯罪、受逼迫的人一起生活，眼見各種痛苦和苦難的祭司。事實上，他們雖有豐富的知識，卻只是浮泛地涉獵智慧，便得意地說些成功格言，拋出一些小建議。他們追逐時代潮流，如同安蘭德斯(Ann Landers)的現代專欄；他們的建言不帶情感，一

如現代星座占卜。有位現代詩人在許多方面與傳道者相似，他曾用一句話描寫這個世代類似的情況：「認識字面的知識，卻不認識神的話。」²²

下面這句深奧的話典型地說明傳道者有力的洞見：「又將永生安置在世人心裡，然而神從始至終的作為，人不能參透。」(三章11節) 當人心思想永生的問題時會渴慕了解神的奧秘，然而此時惟獨超越答案的神自己才能滿足人心，單單提供答案是沒有辦法的。

「你不認識神的工」

當然，合乎聖經的信仰是有神蹟的，基督教是宣講救恩的信仰，我們所敬拜的神能成就人自己做不到的事。神不等於人探索自我和宇宙之過程中所得的總和，神是有獨立位格的另一位。神蹟證明神具有知識所無法測度的層面。相信神蹟即是相信神是自由的，祂可自由成就新事。祂不受自然因果關係的自然律所限制，祂並未被困在祂自己的宇宙機器中。祂遠遠地超越了我們對祂的觀察，祂憑己意成就萬事，不論事情是否符合祂在創造中所建立的法則，不論是否符合祂在我們裡面創造之本性的期望。

所謂的神蹟，通常是令我們驚訝、超乎我們預期、在我們能力之上的事。神蹟超越了我們以為會發生在受造世界、或我們以為神會做的事。

去除神蹟的信仰，就只剩下其周邊價值。倘若你可以憑己力做到信仰中的事，又何必需要信仰？但一個有神蹟的信仰，

則經常面臨被誤認為是通往超自然領域之特權的危機。

牧師鼓勵人相信那位行神蹟的神，祂醫治病人、釋放被擄者、拯救失喪者，同時也警告人不要相信那些無關乎神與祂百姓之關係的神蹟，因為並非所有的超自然事件都是來自神。「愚蠢的神蹟何其多，卻救不了我們。」²³耶利米責備假先知，他的話語宣告一件在聖經信仰道路上常見的事：「那些先知奉我的名說假預言；我並沒有差遣他們……向你們預言的，乃是虛假的異象和占卜、虛無之事及他們自己心中的詭詐。」（耶利米書十四章 14 節；作者的翻譯）初代教會發現有必要防範虛假的事，但同時不因此抑制教會的活力。保羅在他最早的作品中堅持這二方面的平衡：「不可消滅聖靈的感動，但要凡事察驗。」（帖撒羅尼迦前書五章 19～21 節）²⁴

福音信息說：「你們並非活在一個被需要所支配的機械化世界，也非活在一個由機會所支配的隨機化世界，乃是活在那位出埃及記和復活節的神所掌管的世界。祂要在你裡面成就的事情並非只是你或朋友認為可能的，祂不受你們所知道的事所限制；祂不被局限於你的無知或沮喪。」如以賽亞所說：「看哪，我要作一件新事。」（以賽亞書四十三章 19 節）但是教牧工作面臨的困難是，當人一聽到這類的話，並非信賴那位能夠做超乎我們期望之事的神，而是試圖找一個施力點，以使他們能從神那裡挖出一些神蹟，來滿足他們自認為的需要。對他們而言，神蹟幾乎是與神無關的；它只是一個使他們得到所想要之事物的管道而已。

如此一來，信仰被誤解成超自然的科技；當醫生放棄、心理諮商失敗、經濟瓦解時，它便提供達到目的技術，向人保證

倘若一個人學習用正確的公式禱告，並有「足夠的信心」時，神蹟就可以產生了。

這從來不是聖經所說的神蹟。的確，神蹟證明了有一位神能做成我們自己做不到的事，但它並非是一種任憑我們支配的能力。神蹟的作用，照聖經所說，是打破現實事物的表象，使我們看到存在的本質；使我們的所見能超越被視為全部事實的表象；神蹟並向我們顯明因著我們堅信感官知識或因著小信而被隱藏起來的部分，使我們的生命更加領受神的愛、醫治與拯救。切斯特頓留意到一個事實，就是「基督行神蹟不是要規避時間，而是要使人在透過神蹟而被壓縮的時間之內作出選擇。」²⁵

傳道者活在一個剛剛開始對神蹟產生極大興趣的文化中，他警告說：「骨頭在懷孕婦人的胎中如何長成，你尚且不得知道；這樣，行萬事之神的作為，你更不得知道。」（十一章 5 節）當時人們提供世俗化的答案，又在接下來的世代提供世俗化的神蹟。在傳道者之後的一百年，我們知道猶太教已充滿了關於超自然事物的書籍，而這些書籍卻無關乎對神的信心。複雜的天使論及魔鬼論的思想，充斥在《伊斯卓後書》（2 Esdras）、《以諾後書》（2 Enoch）、《朱比力書》（Jubilees）和《十二長老遺訓》（Testaments of the Twelve Patriarchs）等書中。人們對天堂、地獄無限的猜測，都是在傳道者世代已經開始的事情。

以色列人無疑地相信行神蹟奇事的神，他們也有一段長遠的歷史，對任何神蹟世俗化的現象說「不」。當人摒除了向神施壓的巫術，神與人之間正確的關係（謙卑的信賴、順服的尊

崇)才得以保存。²⁶ 傳道書雖並未具體提到販賣神蹟者(巫師、卜卦者和召魂者)，但書中嚴詞拒絕一切愚蠢的宗教言行，仍能有效地預先防範販賣神蹟者的行爲。

從戴奧擊·艾倫(Diogenes Allen)所寫的句子中，我們不難發現傳道者使用的語調：

「對許多人而言，宗教(不論是異端邪教，或是一般派別的基督教)是一個讓人做生意成功、保持或得到健康、免受傷害和得到永生的方法。有人說神對於人的作用，就像拐杖對於那些無法自行站立的人，此一說法尚不足以表達人們的輕率。人們探索超自然事物的心態，其實更像是貪婪之採礦者的心態。

從前，我總是認為身為思想家及神職人員，任務是要使人至少有認識神的可能性——彷彿人們的掙扎僅是在信與不信之間。如今我才知道，更急迫的問題不是人們缺乏信仰，而是有太多錯誤的信仰。更確切地說，問題是一旦人承認「超自然領域」，他如何區分什麼是妥當、什麼是不妥呢？倘若一個人接受神蹟、魔鬼、天使和心靈感應，那麼他為什麼不能接受星象、算命、占卜、鬼怪、巫師、狼人和吸血鬼呢？」²⁷

許多著作和教派皆認定，神的能力可以藉由閱讀相關的書、模仿最出色的領袖、發掘最有用的公式而獲得。這個能力可以用來建立教會、信徒增長、使人被聖靈充滿、減肥、參加執事選舉、趕鬼、治癒癌症、趕走共產主義等等。

在這方面，使徒彼得與行巫術的西門之間的遭遇，是很好的教牧個案研究。西門真心地被福音吸引，路加在使徒行傳第八章的描述並沒有談到西門不真誠的問題。西門把福音視爲比他自己的巫術更有能力的一種——一種成就事情的方法，可用以操控超自然現象以達成個人之目的。如此一來，福音變得商業化，成爲帶給不諳神蹟者娛樂、深刻印象或驚奇的手法。

巫術和信仰有一共同點：它們都是涉及超自然領域的事。除此之外，二者並無相同之處。因爲巫術是不帶情感地操縱和掌控，是一種「獲得」的方法；而信仰則是個人向神的回應，是邀請祂在我們裡面按祂的心意行事，順服在祂引領的道路上。我們來到神面前不是成就自己的心意，而是要成就祂的心意；不是要使朋友對我們的能力印象深刻，而是要讓神藉著祂的救恩，在我們心中留下永恆的印記。西門對神蹟的貪婪在他的請求中表露無遺：「把這權柄也給我……。」(使徒行傳第八章 19 節) 史莫克(Benjamin Schmolck)在他的詩歌中則表達出對神的渴慕：「我的耶穌，願祢旨意成就！願祢的旨意成爲我的旨意！我願將全人交託在祢愛的雙手中。或經憂傷或經喜樂，請引導我成爲祢所有；幫助我平靜地說：『我的主，願祢的旨意成就。』」

當宗教領袖(牧師)鼓勵人來到神面前，爲的是要得著「能力」時，他們身上仍有西門的罪。無論何人宣講信仰的公式、承諾回報或使人預期在金錢、生理或情緒上從福音獲得好處，都落在這個譴責之下：「你的銀子和你一同滅亡吧！」(使徒行傳第八章 20 節)

「不要行義過分」

當牧者須在信仰上輔導那些進入教會，卻還不是基督徒或不是成熟基督徒的人時，巴力信仰與耶和華信仰在迦南的衝突可提供最有用的指導方針。²⁸長達幾世紀的衝突示範說明了傳道者的告誡：「不要行義過分，也不要過於自逞智慧，何必自取敗亡呢？」（七章 16 節）這一段歷史呈現了巴力崇拜與耶和華的百姓之間的激烈衝突，沈浸於這段歷史的牧師，應已汲取了神學和聖禮上的洞見，有助於牧師在帶領信徒祈禱、敬拜時，保存合乎聖經教訓的精神。

約書亞帶領以色列人佔領迦南時，當地人都是拜巴力的。一直到被放逐時期，巴力信仰持續強烈威脅著以色列人的信仰；有時候被消滅，有時候被壓制，有時候又突然興起並主宰整個文化。

巴力崇拜強調身心的關連性及主觀的經驗，相信神與人之間的隔閡可藉由儀式的參與被消除。在敬拜者的宗教熱情中，神明令人肅然起敬的威嚴，以及與人之間的不同皆被融合。牛犢之神、酒神、生產之神都是靈驗的神明，可立即滿足人的需求。在崇拜儀式中，人心渴想的慾望被滿足。狂喜的感受克服了神明的超越性。

感官的參與是其特色，而偶像是必要的——愈大膽、愈多采多姿、愈煽情愈好。音樂和舞蹈成了使會眾融入群體、共同回應的媒介。性交的活動在巴力崇拜中經常可見，因為它充分地符合巴力崇拜最主要的目標，就是把整個人的感官帶進宗教的激情中。

宗教淫行於是成為巴力信仰的最高表現。人們相信透過性交所行的巫術可確保境內的富饒並獲得神力。因此，不管是男女娼妓，都是巴力（或亞舍拉）崇拜下的標準副產品。

例如，當亞哈王引進異教梅俄卡（Melkart）時，耶戶直指它就是淫行和邪術（參考列王紀下九章 22 節）。對於百姓將巴力信仰融入敬拜的行為，先知對百姓的標準批評用語就是「行淫」（參考何西阿書四章 13 節，九章 1 節；以西結書十六章和廿三章；阿摩司書二章 7 節；耶利米書三章 1 節，五章 7 節，十三章 27 節，廿三章 10、14 節；彌迦書一章 7 節）。

「行淫」的控訴在字面上指的是巴力信仰中所謂的宗教淫行，但此比喻其實可引申到整個神學範疇上。它指的是透過自我表達來尋求滿足，並以敬拜者的需要、慾望及熱情作為素材的崇拜。「行淫」的崇拜說：「我要滿足你。你希望有宗教的感覺嗎？我可以給你。你希望你的需要被滿足嗎？我要以最吸引你的方式做成這事。」

對於巴力信仰而言，神的旨意不可能與人的喜好、關心的事物和認知有所衝突，這種情形是完全不被接受的。巴力信仰將神貶抑至人的屬靈地位，它的信念是：宗教應該是有趣、靈驗、而且刺激的。

耶和華的信仰所建立的敬拜則是以宣揚神的話語為中心，它的訴求是針對人的意志。當神要求人以理性的智慧回應祂的旨意時，便喚起人的注意。在耶和華信仰中，述說的是神呼召男人來服事祂，以愛與順服、以負責任的行為作出決定。

相對於巴力信仰，耶和華信仰迫使人將敬拜提升至有意識的思考和清楚定義的領域。在以色列，敬拜不單是祭司份內的

工作，祭司是與先知配合的，而先知的話語也是聖殿敬拜的一部分。以色列在興盛時期，曾有敬拜是以先知傳講神話語為主。

敬拜在以色列並非生活的附屬品，它尋求（也成功地）在生活中正確地表達信仰，並使信仰滲透到全人的生命中。它除了涵蓋個人的、屬靈的及全國的生命，同時也運用物質的層面（建築物及身體）作為宣揚神話語的媒介。

這樣的敬拜雖是靠神立約的話語發起並管理的，但是感官的參與並未被排除在外。人們在禱告中有跪下及屈身的肢體動作，也有舞蹈及啓應的詩歌表達群體的合一。祭司的服裝和預備祭牲的特定程序皆對人產生極大的力量。當肅穆的靜默伴隨著禮物獻給神時，人的耳朵更加敏銳於傾聽。當如雲的香煙從祭壇冉冉上升，即為禱告提供了感官上的表達。此時，人的整體身心皆被鄭重看待。在神與人的關係上，感官得到了應有的重視。但儘管感官上的呈現既豐富又多樣化，仍然都是由神的話語所定義和掌管，這當中沒有一件事只為了滿足感官的體驗。「藉由所說出的話使人對敬拜儀式有完整的洞察與闡釋。在這當中，人在靈裡與神的關係被建立起來，其重要性遠遠超越聖禮的本身。」²⁹

巴力信仰與耶和華信仰的不同點，在於後者是要成就那位人可以了解、認識及順服之神的旨意，而前者只是自然界一股盲目的力量，只能讓人感覺、吸收並仿效。邪術中的縱慾和將受造物神化一直是對人的試探，且經常是個陷阱，因此整個以色列群體及先知領袖堅決予以拒絕。

有兩句話是牧師在帶領信徒時經常可聽到的，這兩句話語

都使人想起巴力信仰，足堪賦予「新巴力崇拜」的稱呼。這兩句話是：「讓我們來體驗敬拜」，和「我沒有什麼得著」。

「讓我們來體驗敬拜」是巴力信仰用來取代「讓我們來敬拜神」的話。二者不同之處在於，前者試圖獲得對人而言有意義的事，後者則是要回應對神而言有意義的事。在「敬拜的體驗」中，人是因著看到令他有興趣的東西，然後用宗教加以包裝。當人感到需要依賴、感到焦慮、需要愛時，便將這種感受連結於神；而敬拜則是一個人將所見、所經驗、所聽到的，進一步化為禱告、慶賀、或在敬虔的氣氛中彼此分享。此時，個人的主觀領受是被鼓勵的。

聖經和教會都不曾將「敬拜」描述為一種體驗。當人以形容的方式說：「在高爾夫球場，我可以有敬拜神的體驗。」意味著「我有一種敬虔的感受，它提醒我幾乎任何地方都有美善的、可敬畏的、美麗的事物。」這句話相當真實，惟一的錯誤是無知：認為這樣的體驗即構成教會所稱的「敬拜」。聖經的用法其實大不相同。聖經所說的敬拜，是在神百姓的群體環境下，對神話語的回應。敬拜並非只是主觀或私下的事，不是我個人獨處時的感受，而是我如何在與神百姓的關係上向神作出回應。在聖經和聖禮的歷史中，敬拜不是一個人的體驗，而是我們所做的事，無論我們的感受如何，也無論我們是否有任何相關的感受。以賽亞領受呼召的那日，在聖殿中敬拜時看到了、聽到了並感受到了，但是他之所以到那裡，並非為了要有「見到撒拉弗的體驗」。

我們知道「敬拜的體驗」受到鼓舞的地方，是在巴力信仰裡。這樣的信仰是當你被恐懼所圍繞，便獻祭；對收成感到憂

心，便造訪廟妓；當你喜樂，就讓酒神馳騁。當你想做任何事，就去做，而平時則繼續過你的生活。也就是說，感覺乃是主導者，不論是驚恐的感覺、害怕的感覺、慾望的感覺、熱心的感覺——巴力信仰中有豐富的「敬拜體驗」。

以色列人及教會堅信敬拜是宣揚神的旨意，呼召人來回應神。敬拜的用語既權威又明確，沒有任何事是依賴感情或天氣的，一切都是由聖經決定，沒有人可以自行去做想做的事。「聖禮的形象」塑造他們生活的模式。³⁰ 神向人啓示祂的本質，並要求人順服。敬拜乃是專注於神的啓示，並採取順服的舉動。

另一句「新巴力崇拜」的話語是：「我沒有什麼得著。」當人參與基督教團體而說這句話時，大家都會接受這句話做為有效的藉口，使他不必要進一步參與他個人認定是無關緊要或無趣的事。

這句話語能站得住腳的前提是：敬拜必須是吸引人並滿足個人的。但這不過是巴力信仰的遺毒，敬拜被縮小至僅在敬拜者的情緒及屬靈上可接受的範圍。神的旨意若宣告了某些事超乎敬拜者的情緒及心理的架構，這樣的宣告即被拒絕，可能被視為愚昧而不屑一顧。

於是，基督徒敬拜的一個必要前提——立約之神在祂的話語中啓示自己——就被刪除了，取而代之的是佛洛伊德式的快樂原則。敬拜被錯誤地用以支配神來滿足人的需求；被誤導成為追求私利的包裝物。在心理層面追求自我滿足，其實並不比古老的巴力信仰在性的層面追求刺激好多少。我們在這樣的敬拜中可能感到愉快、覺得溫馨、得到消遣、或感到興奮，但我

們的生命卻沒有改變，也沒有得救；我們的感覺可能變得豐富、我們的快樂也可能增加，但是我們的道德感卻變得遲鈍，神也變成幻想下的產物。

這並非意味著敬拜的人必須接受任何來自講台上的話，不管它是多麼無用、何等貧乏；也不是說帶領敬拜者不需要注意到前來敬拜者其情緒上的需要。神的話必須「被真實地宣揚，聖禮必須被合宜地執行」。必須要有適當的讚美、有深入又有智慧的禱告。在這樣的敬拜中，牧師和會友有責任在供應和參與上彼此幫補。當他們如此行時，敬拜中將不乏充滿活力的體驗，因為真正合乎聖經的敬拜具有無限的創造力。我們難以想像有這樣的畫面：聖殿中的歌唱者厭煩而散漫地走上所羅門聖殿的階梯。使徒的講道是不會讓許多人（除了猶推古！）睡著的。

「這些事……本意就是敬畏神」

傳道書在舊約中的地位，相當於新約的空墳。四福音書作者一致認為，空墳的故事對於了解耶穌的復活是不可或缺的，那個經歷是一個偉大的「不」。它代表人類所不需要，但事實上是無法做到的事。我不需要照顧神，祂可以自己照顧自己；我不需要看守祂的身體；我不需要保護祂免受敵人攻擊；我不需要管理祂、護衛祂或告訴祂下一步要做什麼。墳墓空了，意味著我可以回家做已蒙呼召和被命令去做的事。

約翰和彼得跑到墳墓那裡，因為他們認為耶穌的身體可能被搶走、被褻瀆了。在此之前馬利亞發現石頭已被挪開，她沒

有往墳裡看，就急忙地跑去向那些看慣了盜墓的人報告。盜墓在當時很普遍，由於屍體是用昂貴的香料包裹（耶穌是由亞利馬太的財主約瑟所埋葬的），因此很吸引盜墓者；抑或有人惡意地將身體偷走，那些殘忍地設計將耶穌釘十字架的人，可能繼續進行他們褻瀆耶穌身體的詭計。當約翰和彼得朝墳墓奔去時，他們心中可能正想著上述的一種或兩種可能性。他們愛耶穌，並懷著最崇高和最勇敢的心，他們要跑去攔阻盜墓者，或捉拿褻瀆耶穌身體的人。

當他們到達墳墓時，墳墓是空的。但也並非空無一物，裹屍布和頭巾整齊地留在原處。約翰觀察到這個證據，便很快做出推論（他豈不該被尊崇為偵探的至聖先師嗎？）並總結說：「他看見就信了。」（約翰福音二十章8節）他信什麼？他相信這是神的作為，他知道事情不是盜墓者或褻瀆者做的。若是盜墓者扯下裹屍布找尋貴重香料的話，應該會留下亂七八糟的裹屍布。褻瀆者應該會搬走包裹屍布的身體，而不會留下裹屍布，但是裹屍布原封不動，頭巾也整齊地折疊好。約翰並未見到他原先預期的事，他原以為會看到犯罪的證據，但他看到的卻是神大能的明證。他沒有做原先預期要做的事——他原預期要救回耶穌的身體，使祂保有死亡的尊嚴，並逮捕盜墓者或褻瀆者。但是神已照顧好祂自己了。

與牧師共事的人（牧師自己也不例外）身邊常帶著許多不屬神的道德和宗教包袱：我們在信仰中要非常努力地工作，我們要為此而痛苦、掙扎；我們要咬緊牙根決意熬過難關。對照之下，空墳是不朽成就。身為信徒領袖者經常自認為可以施惠於神，以為神是我們必須照顧的對象。我們以為自己做的事決

定了神的工作效率，卻沒有看到這是異教徒對偶像的態度，而不是受造者謙卑在造物主面前的情況。

事實上，被釘十字架的耶穌帶著滿有權柄的醫治及教導，已無庸置疑地在掌管一切。但是門徒覺得，釘十字架實在太令人震驚了，以致他們必須接管。耶穌已陷入這樣的困境，那些愛祂、事奉祂的人需要透過抹香膏、悼念和護衛的行動來拯救祂。但是當他們來到墳墓前卻發現他們錯了。神已經做了必要之事。威廉斯揭露所有在教會歷史中一直「太熱心於……代替全能神做事」³¹之人，但這些人所做的其實是徒勞無功。傳道者說：「這些事……總意就是敬畏神。」（十二章13節）

有些版本的新約聖經把詩篇列在最後，以它做為結論，這是非常適當的。詩篇中將神恩典融入於我們生命中的讚美及代求、信心及懷疑等層面，也表達感恩和在誠實認罪中的掙扎。信主時間較久的信徒會發現，從詩篇中可發現許多方法，使人與神培養親密的關係，並使信仰保持新意：「每早晨都是新的。」牧師可使用詩篇或聖經的其他部分，使個人和教牧工作獲得更新。

詩篇若適合作為新約聖經的結論，傳道書就是適當的前言。³²人們對福音有許多錯誤的期待、愚蠢的情緒、和急躁的要求，因此他們幾乎聽不到福音的真正信息，也不去面對真實的應許。傳道者排除上述的一切情形，他倒空我們心中自以為是的信仰噪音，以及我們以為是信心的混亂信仰；他倒掉造成堵塞的宗教垃圾，趕走被炫耀成為信心的虛偽。

以傳道者恰如其分的「不」做為新約的前言，可以為教牧工作提供一個指引：我們必須除去瀰漫在空氣中的誘惑和欺

騙，避免它們扭曲或破壞福音的信息，使人可單單並直接地「敬畏神」。我想，傳道書不會被誤認為是信息的本身。傳道書中沒有「信息」——「他並沒有必須傳遞的信息，留待他做的僅是對幻象的警告。」³³ 他的工作乃是單單摒除被誤認為是信仰的事物，使我們可以自由地聽到神的話語。馬丁路德對傳道書的高度推崇，來自於這個教牧功能——「我們有很好的理由說明這卷高貴的書是極有價值的，它應該成為所有人每天用心閱讀的書。」³⁴ 因為馬丁路德和改革運動的其他同伴一樣，知道必須使人了解，萬事（儘管美好、受到敬重）若與福音中的神隔絕，便都是虛空的，因此也幫助我們了解到，所有話語和形式都是虛空的。我們所要回應的乃是復活、永在的神。這樣的教牧工作儘管不是很迷人，卻是不可或缺的，因為正如艾卡特（Meister Eckhart）所說的：「一個皮袋不能同時裝酒和水。倘若這個皮袋要裝酒，必須先將裡面的水倒掉，使皮袋變成空的、乾淨的。倘若你要擁有屬天的喜樂，在你裡面的一切必須先被倒出或丟掉。」³⁵

第 5 章

建立群體的教牧工作：以斯帖記

「真正的群體關係之所以形成，不是因為人彼此之間有感情（雖然這點也是必要的），而是出於兩個理由：所有的人都必須與一個活潑的中心有活潑而互惠的關係；並且，人與人之間也必須有活潑而互惠的關係。第二點雖以第一點為根基，卻非直接由其而來。活潑而互惠的關係雖包括感情，卻不是從感情衍生而來。群體雖建立在活潑而互惠的關係上，但那活潑的、主動的中心才是群體的建造者。」

——馬丁·布伯（Martin Buber）¹

所有的教牧工作都是發生在教會這個信仰群體中。牧師絕非附屬於個人；牧師絕不是一個在群眾面前不帶感情的演說家；牧師乃是處在群體當中，被賦予建造群體的職責。這樣的工作一直備受各方讚揚——直到這些抱持善意的人士意會到，原來所建造的乃是信仰群體，於是便開始提出各種做其他事情的建議。

德國社會學家韋伯（Max Weber）一九〇五年訪問美國時，對於美國本土激增的「自發性社團」讚賞有加。他留意到這些社團在社會中成了連結新舊世界的橋樑；受聖經強烈影響的舊世界是封閉的階級社會，而在個人主義中支離破碎的新世界則因競爭而使諸多群體腐化。他看到這些社團在美國人生活中，具有何等重要的社會功能。關於美國社會有一種標準的說法，就是美國人總是「加入」了什麼，「隸屬」於什麼。辛克萊·路易士（Sinclair Lewis）對筆下的巴比特（Babbitt），這位隸屬於眾多服務性社團及旅館的會員，有著嘲諷式的批判，這些批判也成為對美國社會的典型批判。的確，美國人的生活充滿社團帶來的刺激：沒有其他的文化具有這麼多的團體：祕密的兄弟會、商人的服務團體、職業公會、交誼性的社團、園藝社團、婦女社團、教會團契、戲劇團體、政治及改革團體、退伍軍人協會、民族團體，以及其他種種重要或不重要的大小團體。

上述一切皆證明，個人已知不能再以自我為滿足，需要群體來成全自我。但是眾所周知，這些企圖建立群體關係的世俗努力都徒勞無功。美國人的問題似乎是以孤單而著名。從德國到美國的凱倫·霍尼（Karen Horney）被迫完全改變她對神經

質人格的理論，因為她發現美國人與德國人發生衝突的內在因素大不相同；在美國人的衝突中，孤單扮演著極重要的角色。

在一個少有群體關係的社會中，許多人如同「巴比特」般試圖努力建立群體關係，但卻無法成功，此時尤其迫切需要教牧工作來建立群體以分享福音。但這類教牧工作的文化背景——亦即有許多人努力想製造社群——幾乎必然會使教牧工作被認為也是想製造群體，因而產生混淆與誤解。牧師工作所在的信仰群體，既非隔絕於世俗的社群之外，亦非不受影響。與我們同工的人，同時具有多重會員身分；他們不單隸屬於教會，也同時是獅子會會員、園藝社社員和住屋委員會的委員之一。他們把在這些團體中的經驗和期望，帶進信仰群體，進行評估、計畫、執行，因而使工作益形複雜，因為正如巴特所觀察到的：「基督徒群體對世界而言是孤立的，因為在世界上找不到類似的團體，因此無從加以分類而予以了解，也因此對世界而言沒有實際的用途。」²

因此，當人們對牧師作為信仰群體的建造者而抱持著敬意，這也會形成某種干擾，並且以出乎意外的壓力，迫使牧師必須做出截然不同的事。結果，信仰群體變成世上最不具實用價值的團體，也不若其他類別的社群那麼容易讓人了解其本質。教會甚至展現不出眾所公認應當存在的理由，亦即無法在不上教會之文化宗教（或非宗教）的廣泛大眾面前，清楚展示其美善。因為就實際的層面而言，在教會中可看到的美德層次，可能不比賞鳥社團高，也許還更低。

諾索普（F. S. C. Northrop）在《東方和西方的意義》（The Meaning of East and West）一書中，認為任何文明中最深刻的

事物，乃是此文明中形而上的思想，亦即此文明對於無形宇宙之構成的假設和信念。他提出的看法是，美國人接受了洛克（Locke）及休姆（Hume）的原子論，影響所及使美國人的生活出現個人主義及分裂的現象。至於早已不帶批評而全盤接收這種文化傳統的教牧工作，則發現本身已傾向接受個人主義及原子論的觀點。因為美國人是沒有群體歸屬的人，個人是群眾的一份子，而不屬於某群體。大衛·賴士曼（David Reisman）從美國人屈服於群眾壓力，以及個人的孤寂感無法在群眾中獲得治療，來探究美國人的性格。教牧工作感興趣的是人，以及人所達不到神在創造時賦予人的形象。牧師在這樣的人群當中工作，並非把他們視為一個單細胞組織，而是一個「身體的肢體」。

深植於美國人生活中的古老聖經傳統，甚至比美國拓荒時期的個人主義傳統更為深刻。這些聖經傳統容易使人認同，也比洛克和休姆的淺見更為有力。這些傳統使人憶起人類原是共同體的重要事實。創世記的創造故事中，亞當在夏娃出現以前並不完整。這意思很明顯：沒有一個人本身即是完整的；人的特質是在與別人的關係中發揮的。儘管人不承認，甚至不知道，但個人永遠是群體的一部分。在神與希伯來人的關係中，會眾是神動工的基本單位。在希伯來人的律法制度下，最嚴重的處罰是使人與群眾切斷關係。一個人處於被迫放逐而獨自生存的情況下，就不是一個完整的人；聖經故事中沒有魯賓遜的傳統。一個人憑著自己只能夠自我毀滅，而不能夠自救。我們的事工若是把個人獨立於群眾之外，將他們視為獨立存在於世上的個體，就等於是迫使人接受低於聖經對人的看法。聖經對

人的觀點是：人是群體的一份子，是「神的百姓」之一。

美國個人主義的傳統已介入教牧工作與聖經傳統之間，個人自我滿足的迷思瀰漫在美國人的自我意識中。當這些個人在群眾中聚集，只會加強迷思，因為這些群眾不是一個團隊，只是一個集合體；是許多個體的聚集，而不是一個有機的生命體。即使是處在群眾中，每個人也都是獨立的個體。

在新約聖經中，使徒的事奉大能顯明在地中海四周，並穿越了地中海這「古老花園裡的藍色池子」。這大能促使教會成形，而非出現個別的基督徒。羅賓森（John A. T. Robinson）從人類學角度對保羅所作的經典研究——《身體》（The Body）一書中寫著：

「人的肉身並非將人與鄰舍隔開，反倒使人與他人及大自然的生命緊密地結合在一起，以至於他永遠不能無視於和鄰舍間的關係，而以孤立的個人身分對神作出獨特的回應。」³

在基督裡的人們並不是許多的個體，也不是盒子內的一堆石子，而是同屬一個身體，是彼此互有連結的肢體。但基督徒的獨特性並不會因此而受壓抑，反而會使其特質得以擴展。那些在羅馬人口普查中變成統計數字的人，當他們進入信仰群體時，即在當中領受新的名字。

教牧工作處在美國人強調的個人與聖經所堅持的群體之間，努力設法使其服事對象成為「神的子民」，而非個別的眾人。人們必須挪開個人主義的思想，才能經驗到在信仰群體中

全人救贖的全備福音。

這樣的工作不但艱辛，也常遭人誤解。教會(至少在美國)被人禮貌地對待，人們也相信教會是群體共同的寶貴資產。這種善意反映在立法上——教會可以免稅。人們對教會普遍的看法是：周遭有教會總是件好事。牧師在工作上會遇到不同類形的人，他們表達出如此籠統而模糊的看法，認為教會總是對某些事有益處；於是，廣告商想利用教會作為推銷產品的市場；政治組織因著教會對公義的關切，而想求得教會的支持；教會的體系想要穩固會眾，以作為其運作組織結構的基礎。有一段時間，我把所接到的電話一一記錄下來，包括：某個新保齡球館的推廣人員邀請我組織一個教會的球隊（「牧師，因為我知道你很想把人招聚在一起，幫助他們用健康的方式解決衝突，而運動是最適合美國人的了！」）；有本地癌症組織的主席，希望我安排時間打電話給教區的每個婦女去作乳房檢測（「因為我知道你非常關心會友！」）；某印製教會圖文名錄的公司業務代表打電話來（「我們可以幫助你的會友彼此認識，這就是教會的目的，不是嗎？」）；本教派某個教會的領袖請我帶幾名會友參加編列預算和籌募資金的研討會（「因為我們想要支持你，使你的領導更具影響力。」）。

這些人都想藉著我在信徒群體中擔任牧師的影響力做某些事，立意甚佳。就我所知，這些打電話給我的人動機足堪表率，他們計畫要做的事也都是有用的，我會毫不猶豫地同意他們每個人都在作有價值的事，其中有些事也令人喝采。但我一個也沒答應，希望當時我的拒絕是委婉而有禮貌的。其中有兩位，我請他們和教會的會友聯絡，以作進一步處理，卻遭到反

對，因為他們需要我備受矚目的身分所具備的影響力。因此，我受到所有的人誤解，因為我沒有代表一個教會應有的樣式；我沒有順應這些人的期待，他們自認「知道」教會存在的目的，而他們也是按著正確的認知來採取行動。

事實上，教會這個信仰群體是非常獨特的，具有其獨特的特質。它並不是一個猶如大雜燴般的組織，設立在社區的角落，不指望對人有什麼用處。神的百姓是一個被分別出來的群體，我們找不到相似的社群，也沒有類似或對等的經驗可用以解釋教會的本質。

要我突然闖入醫生的診療室，親自問他可不可以發福音單張給病人；或者要我打電話給律師的秘書，請他招聚律師的客戶，使我能向他們講解登山寶訓的道理，對我而言是不可思議的事，但是他們卻對我提出這種要求。我們之間的差別在於，我知道醫生和律師該做的工作是什麼，他們卻不知道我該做的工作為何。教牧工作對人們而言並沒有一個既定的概念，尤其是和領導教會有關的事，因此人們不會覺得偶爾要求我們做對他們有益的事，有什麼不敬或是太奇怪。

這些期望都出於一片好意，大多數人提出要求時也都相當客氣。但是，它們對教牧服事卻是有損無益。倘若這些事被納入教牧工作之中，就會毀了教牧工作。

教育也不是解決問題的答案；要求牧師在帶領會眾時對會眾作再教育，並不恰當。這些誤會都是難免的，而且還會繼續發生，因為從外表看來，教會的確非常類似許多自發性的服務組織。但有一件事是恰當的，就是牧師對自己的工作，要有明確而滿有信心的了解，以致能夠分辨神設立他們在教會中所要

做的事，與其他人要他們做的有何不同，並因而能泰然自若地向這人說「是」，向那人說「不」。

普珥日

若要在帶領信仰群體的事上，尋找合乎聖經的領導方針，以斯帖記是值得注意的一卷書。因為這卷書以據實而簡單的問題——即存在與滅亡的問題，呈現出神百姓的本質和功能。在冷漠與敵對的世界上，信仰的群體可能存在嗎？信仰的群體不可能靠著「我們是神的百姓」這個簡單的理由而得勝？特別是當我們既未向一般社會大眾顯出實用價值，在社會上也沒有得著權力的機會。

這個基本的、二選一的問題，在以斯帖記的故事中以一個大聲的肯定，以及在普珥日筵席上的歡呼慶祝來回答。神的百姓遭受被毀滅的威脅，結果卻沒有滅亡。此番經驗不可謂不像杜斯托也夫斯基（Dostoevsky）的遭遇：他的死刑執行在即，卻在最後一刻宣佈暫緩執行；死亡的臨近使生命的各個層面益發突顯，加深了生命的色彩，並帶來新的真實感。人在這種危機底下才體認到，單單存在就是個神蹟了。

因此他們慶賀神以行動保存這個群體，存留祂的百姓。他們以狂歡的方式慶賀。普珥日是早春的年度節慶，人們在喜樂和感恩的氣氛中度過，朋友之間交換禮物，賙濟窮人。大家能夠在死亡的關口有驚無險地被搶奪回來，一起生活，自然是可喜可賀：原本是一群即將滅絕的百姓，如今全然存活。群體關係並非以歷史用語來解釋，也不是用社會學用語來分析，它是

用節慶、儀式、食物和歡笑的語言，來讓人享受的。

對猶太人而言，在普珥日傍晚舉行的家庭晚餐，重要性僅次於逾越節的晚餐。⁴以斯帖記是「猶太人最喜歡，也最熟悉的」一卷書。⁵中世紀的猶太神學家麥莫尼狄斯（Maimonides）把以斯帖記列為宗教著作中的第一卷，並表示：一切都會成為過去，律法書和以斯帖記卻會永遠長存。以斯帖記的評價如此高的原因是，它記念著神百姓存活下來的永恆神蹟。

普珥日仍然是猶太人所有節日中最歡樂的一個，有歡樂、筵席和飲酒。拉比有一句諺語說到，整年過節制的生活是必要的，但在普珥日可以喝酒，「喝到你分辨不出末底改（Mordecai）是蒙福的意思，而哈曼（Haman）是受咒詛的意思為止。」現今，以色列的普珥日遵照拉比的諺語，被稱為「阿得羅雅答」（Ad lo yadat），即「直到你分辨不出為止」，其形式是在節慶的最後一天有遊行、跳舞、舞會及筵席，使人們可以一年一度地反抗陰沈的形式主義。葛雷斯高（Ellen Glasgow）在《受庇護的生命》（The Sheltered Life）一書中對形式主義有諷刺性的敘述：「是將死的老者，是有著一張長老教會面孔的綠色牛蛙，坐在佈滿青苔的木頭上，在凋萎的百合花浮葉中間，在朦朧的月光下囁嚅地預言惡者即將到來。」⁶

以斯帖記述說信仰群體存活的故事，並下令在普珥日晚上進行年度的慶祝，因此成為教牧工作的重要文獻。它娓娓道出屬神的群體乃成形於讚美的環境中，是神所塑造、掌管並保存下來的。

喜樂不是個人經歷的好運，而是整個群體經歷神的救贖：

「書珊城的人民都歡呼快樂。猶大人有光榮，歡喜快樂而得尊貴。王的諭旨所到的各省各城，猶大人都歡喜快樂，設擺筵宴，以那日為吉日。」（以斯帖記八章15～16節）

人若以我們為美，我們若蒙允多活一天，若得以逃過仇恨和拒絕，這些都是出於神的憐憫和供應。

救恩不單是個人的，也是群體共有的；因著群體的共有，而成為更大的喜樂。喜樂不是私人的情緒，它需要群體加以發揚並表達出來。而這群體既是因神的供應保存了下來，則自然當以在神裡面的喜樂來回應。

「歌唱的，跳舞的，都要說：我的泉源都在祢裡面！」
（詩篇八十七篇7節）

在這方面，牧師須關切的是在放鬆時刻中，所經驗的喜樂是否與那位樂意「要叫我的喜樂，存在你們心裡，並叫你們的喜樂可以滿足」（約翰福音十五章11節）的神是分開的。若是脫離了在神裡面的根基，到信仰的群體以外去追求喜樂，則喜樂就變成只是感官的享樂而已。把喜樂的經歷與神分開，就如同把苦難的經歷與神分開一樣容易。後者所帶來的結果若是苦毒，前者帶來的結果便是乏味、無聊。我們的文化已經認定娛樂和休閒業是經驗喜樂的嚮導，其實那是盲目的嚮導。在牧師的工作環境中，人們把喜樂定義為買某種想要的東西，或嘗試某些舊有的基石）甚至許多使人自然心生喜樂之事）如小孩出

生、參加婚禮、搬新家、找到好工作、畢業等等，都被商業化而變得平庸了。人們聽到神賜喜樂的信息，雖知道有這樣的喜樂，卻缺乏享受它的技巧。當他們想追求喜樂，就跑去買某件玩物，而不是加入神所賜的筵席。美國文化雖然鼓吹並向人保證喜樂（「追求快樂」是美式生活的正統教義），但其認定的喜樂卻是私人的、世俗的，是以別人為代價所換取來的，是在與神的關係之外所獲得的。盧雲寫著：「我們的文化是一種不斷工作、匆忙、憂慮的文化，當中什麼機會都有，就是沒有慶賀生命的機會。」⁷

在猶太人的歷史故事與節慶之中交織著兩大元素：無庸爭辯的事實，以及無法抑止的歡宴。人們述說著群體歷險存活的故事，並以歡樂的盛宴來慶祝。以斯帖記和普珥日，即故事和節慶，它們是群體信仰的兩個部分，兩者密不可分。若將節慶和故事分開，就是將慶祝的舉動和慶祝的原因分開，筵席就只是對生命自身的慶祝，對生命力的愛慕。歷史故事只是種族主義者和國家主義者用以展示國力的工具（群體變成僵化的組織），而宴樂則變成嘉年華會般的感官享受（群體淪為一群放縱的人）。勞倫斯（D. H. Lawrence）經歷過這二種狀況，他寫道：「人之所以能成為自由的人，能積極去完成一些未完成或未實現的目標，是當人隸屬於一個活潑的、有生命功能的、有信仰的群體，而非逃到西部蠻荒之地時。」⁸教牧工作用以斯帖記作為了解群體、表達群體的根基，藉此一方面避免極權主義所帶來的嚴苛，另一方面也避免無政府主義下毫無紀律、漫無形式的狀態。以斯帖記和普珥日提供了一個模式，讓我們看到一群百姓為慶祝其生存，一起自由自在地分享、交換神所賜

的禮物，即神所創造並救贖的生命。這樣的故事與節慶若用神學用語來說，即是 *communio sanctorum* —— 聖徒相交。

書珊城

以斯帖記故事的背景是主前第五世紀的波斯城書珊，無論就地理或年代而言，皆可算是舊約聖經故事的邊陲地帶。在故事發生前的一千四百年，書珊城西南方的一百五十哩處的吾珥，亞伯拉罕由此出發向西行，沿著肥沃月灣，一路走到埃及。他的足跡幾乎踏遍之後二百年聖經故事發展的所有地區。神對亞伯拉罕的呼召始於一個應許，即他會成爲一個偉大之信仰群體的始祖：

「耶和華對亞伯蘭說：『你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成爲大國。我必賜福給你，叫你的名爲大；你也要叫別人得福。爲你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福。』」（創世記十二章1～3節）

亞伯拉罕及其後代歷經好幾個世代的游牧生活，幾乎都在巴勒斯坦一帶遷徙居住，後來希伯來人下埃及，在埃及定居多年後儼然成了一個國家。他們在法老王手下過著奴隸的生活，在摩西帶領之下出埃及，在西乃山時屬靈和社會認同得以成形，而在曠野流浪時期則形成了共同的信仰生活。要了解這個信仰群體，就必須先了解這些故事。在士師和列王接下來統治

的七百年間，故事繼續發展，以更多的細節闡釋先前的主題，使我們得以思想神百姓實際經歷的歷史。然而，人們只把這些敘述視爲歷史故事，是間接使人了解後來成爲「以色列的後裔」的古老希伯來族群，以及作爲銅器及鐵器時期文明的旁證。事實上，這些文獻並非天真的古老傳說，等著被人們以新的觀點加以考究，看其重要性是否足以擺進民俗神話之中。亦非只具歷史輪廓，等著人運用新的考古發現，將其重新安排成爲一段可敬的歷史。文獻本身就是完全的，完整地呈現出一個信仰群體，一群屬神的百姓。

數百年下來，這群百姓與四、五種外邦文化比鄰共處之後，終於明白自己是神所創造、供應、掌管和救贖的百姓。他們述說著救贖故事，敬拜、讚美、獻祭、歌唱、傳講、禱告。他們曾有大規模的不順服與悖逆行爲；也有令人驚異的回轉，在悔改中被更新。但是在這過程中，他們一直都清楚知道，他們是在神的呼召及掌管下所形成的群體（不是一個種族、不是一個政府、不是一種文化），具有特殊的屬靈地位。

他們的生活形式雖然有所改變：他們在埃及是奴隸，在西乃曠野是難民，在迦南是鬆散連結的部族，曾建立輝煌而活躍的君王政府，也曾是內戰的倖存者。不過，他們總是神的百姓，是亞伯拉罕的後裔，儘管他們的遭遇看似陰鬱，但神仍祝福他們，使地上的萬國「因他們得福」。

後來，他們被巴比倫人所敗，成了被擄的百姓，而巴比倫又敗於波斯。接下來的好幾個世代，這群百姓被連根拔起，離開自己的土地，離開耶路撒冷城（近五百年來耶路撒冷的敬拜已成爲百姓的生活中心），分散到肥沃月灣周圍的各處去。在

這段流放時期，猶太人在這片廣大的地理區域上形成兩個群體；一個在埃及南部的伊里芬丁（Elephantine），另一個在波斯的書珊城。⁹我們對這兩個邊境殖民地所知甚少。聖經並未提及伊里芬丁的猶太人，直到一九一一年，一些亞蘭文的書卷被發現後，世人方得知他們的存在。¹⁰至於書珊城的猶太人，並未有任何歷史資料提及，他們只單單出現在聖經中的以斯帖記。很奇怪的是，主前五世紀這段時期的歷史資料比聖經歷史中的其他時期更模糊，幾乎沒有什麼考古學、語言學或文獻資料，可供後人重溯當時的歷史。¹¹但是證據的不足（一方面貧乏，一方面少有啟發性）卻引人深思：除卻細節和背景，這段歷史如同黑白圖畫，鮮明地指出一個基本事實：這個信仰群體存活了下來。

由此看來，舊約聖經末期的信仰群體，在許多方面都與聖經初期時相似。聖經初期的希伯來人是漂流、為奴的百姓，在末期時也是類似的身分。以斯帖記讓我們看到，這群在希伯來文聖經前幾頁中，於埃及仇敵環伺的環境下成形的百姓，到了最後幾頁，則在波斯人大屠殺的陰謀下得以倖存。葛勒曼（Gillis Gerleman）曾指出，出埃及記與以斯帖記有許多相似之處，包括寫作風格、描寫不同角色的方式、在敘述中對不同細節的處理等等，似乎清楚指出書珊城的猶太人就是以埃及的以色列人為本。他們之所以成爲一個信仰群體，乃是因著神拯救的行動。¹²

我們可以從伊里芬丁的古書卷，描繪出一幅頗詳細的圖畫，看到遠離發源地之耶路撒冷的猶太人群體日漸興旺，在被異邦文化侵蝕同化的壓力下存活下來，並經歷至少一次的嚴重

迫害而安然無恙。但是從古書卷中可清楚看出一件事，就是這群猶太人所奉行的，是一個高度包容性的宗教，因為古卷中除了有耶和華神之外，也有其他諸神，如伊珊神、赫蘭神及亞那司神。即使這些名稱如同一些學者所認爲的，是用來指稱耶和華的本質，他們的敬拜方式仍受到異教的影響。並且，他們違背了申命記的律法，另築了一座敬拜耶和華的殿，以及獻燔祭與牲祭的祭壇。

「從這點看來，伊里芬丁的猶太人在表面上雖然並不是多神教徒，卻納入了亞蘭人各種不同於正統耶和華信仰的宗教行為。他們雖然自稱猶太人，也認同巴勒斯坦猶太人的血緣，但他們絕未堅守以色列歷史和信仰的主流立場。」¹³

儘管他們已「在異教影響之下，發展出一個頗受質疑的猶太教形式」，¹⁴但是他們顯然與回歸巴勒斯坦的猶太人之間保持良好的關係，並資助與指導被毀之聖殿的重建。

書珊城和伊里芬丁信仰群體的例子，對教牧工作很重要，因為它們都不是在最佳狀況下的群體。兩者皆非「模範」會眾，也不是神百姓復興的例子，與大衛王的黃金時期相差甚遠。他們既不夠聖潔，也不太敬虔。伊里芬丁的猶太人把異教的形式混入先祖傳承的敬拜之中，而形成一個有所缺失、有所妥協的群體；而書珊城的猶太人在面對極大的壓力時，完全看不到他們提及神的名字。這兩個群體皆無可敬之處——然而兩者的存在皆爲事實，無論他們的行爲如何，也無論環境如何艱

難，他們都是信仰群體存活的明證。雖然這兩個群體的意義僅剩下存在，但是它們仍然存在。他們存活下來不是因為神學思想純正（伊里芬丁的神學思想一點都不純正），也不是因為道德敬虔（以斯帖記裡幾乎沒提到），乃是因著神的恩典。

我們到處可見到信仰的群體，它們都是由聖靈所生。沒有證據顯示，哪一種政府形式能提供信仰群體共同生活較好或較差的條件。事實上，外在環境的艱困對於信仰群體而言可能是好的。以色列人有一個傳統，就是記念先祖的曠野生活，將其視為群體生活的蜜月時期。在主前第八世紀，這個經濟繁榮但屬靈光景卻衰退的時代，何西阿回想從前不同的光景——從前經濟上僅足糊口，但靈命上卻十分富裕的時期。他代表神發言：

「我必勸導她，領她到曠野，對她說安慰的話。她從那裡出來，我必賜她葡萄園，又賜她亞割谷作為指望的門。她必在那裡應聲，與幼年的日子一樣，與從埃及地上來的時候相同。耶和華說：『那日你必稱呼我伊施（就是我夫的意思），不再稱呼我巴力（就是我主的意思）。』」（何西阿書二章 14～16 節）

這段話換個說法，就是：「我要帶你回到你最早發現與神有立約之愛的地方，就是回到身處曠野的日子。在那裡，雖然只有基本生活所需，你卻能找到蒙救贖、蒙愛的意義。沒有安逸、奢華的干擾，我們會有時間單單注意彼此。」回到曠野和回歸基本的生活是相同的意思。從這個傳統的觀點來看，我

們可以把猶太人流亡於波斯視為一種曠野的經歷。

透過這段歷史，我們很快就能發現在教牧工作中不可或缺的事是什麼，並意識到何為基本要務。這樣的了解能使我們從神學的角度來理解信仰群體，而非從社會學、甚至是歷史的角度來理解。我們將能體會所謂「神的百姓」即是一群蒙神呼召、蒙神保守，靠著神的恩典而生存的人，而非一群想要一起從事宗教活動的人。

屢屢看到雜誌上報導針對信徒所做的問卷調查。民意調查單位問：「你為什麼到這間教會？」得到的是各式各樣無關緊要的答案：「我希望我的孩子學習聖經故事」；「我喜歡這個講員——他講愛的信息，而不是地獄之火的信息」；「因為它有早堂崇拜，所以我們仍可以有大半天的時間乘船出遊」；「它是距離最近的教會」等等。幾乎沒有人回答說：「因為神呼召我」，然而這才是正確的原因。每一次聚會都是始於神呼召我們敬拜。人們之所以聚會敬拜神，是因為神呼召他們聚集，不論他們是否有此認知。

倘若教牧工作對群體的了解是完全沈浸在這個長遠的聖經傳統中，並且從聖經來理解神恩典的大能，就不會很快地以在世界上的知名度、或在統計上的數字來判斷教會。因此，也就不會使目標偏離為追求龐大與數量。從聖經觀點來看，我們無法以統計學或社會學所設計的方式來描述、了解或評估教會，以一瞥教會的真實面目。不過，人們仍提供許多這一類的資料，用以勸說身為信仰群體領袖的牧師從事某些工作。

當然，教會人數多並不因此就不好，但也不因此就是好。教會大小無關乎道德上的品質，而是既成的事實。它就在那

裡，是牧師工作環境的一部分。「倘若牧師出生在難以結果、難以行善的時代，錯並不在他。」¹⁵ 教會大小常是文化條件的結果。當社會對於加入既有的宗教組織表示贊同時，則教會就很大；當不贊同時，教會就很小。牧師無法選擇文化，我們所服事的教會大小會因我們所處的年代，和當時所流行的領導特質而有所不同。在某個地方牧師敬虔的講道方式會吸引上人，在另一個地方則是運用世俗技巧的講道吸引人。在某些時候，嚴厲的講道會使人有回應，有時則是言語溫和的講道受歡迎；這無關乎到底是嚴厲或溫和的方式傳達了耶穌基督的福音。這些變化的因素顯然因地制宜。因此，我們要知道，從事教牧工作，在屬靈和聖經真理上的純全遠比運用技巧宣傳要來得重要。神供應的真理比製造任何公眾的形象更有意義。

牧師是在歷史上哪個時代服事信仰群體，他並沒有決定的責任；或者，就大部分牧師而言，他也毋須為其服事地區的大環境負責。無論是在瑞姆斯二世（Ramses II）作法老時，或於埃及的孟斐斯（Memphis）時代；在士師時代巴勒斯坦的示羅，在希西家作王時的耶路撒冷，或在第六世紀的巴比倫迦巴魯（Chebar）河沿岸，都有人從事教牧工作（或以其他意思相同的以色列用語稱之）。這些背景無論在政治、經濟、社會、或文化條件上，都有極大的差異。但每一個時代、每一個地方，都有特定的人被賦予帶領神百姓群體的任務。雖說不同的情況需要不同的技巧、不同的重點，但是沒有哪一個時期是由領袖創立群體的——乃是由神賞賜給他們的。領袖是神恩典之下的管家，神的作為在其服事的環境中被人記念及慶賀，神的誠命在其中被人學習與遵從，對神的讚美被人歌詠與享受。信

仰群體的形成或存活並非哪個領袖所負責——不論是摩西、撒母耳、以賽亞、或以西結，它乃是出於神的保守及憐憫。

由於明白這一點，聖經中的群體領袖似乎沒有今日牧師常有的情形：擔心教會能否生存，擔心教會太小，偏執於統計數字。沒有哪個時代比以斯帖記所描述的情況更危急的，那時波斯人已擬妥計畫屠殺猶太人，且已箭在弦上。但是末底改心中卻沒有絲毫恐慌，他知道一件事，這事也是幾百年後盧瑟福所知道的：「主的教會竟用線懸掛，線卻沒有斷，因為是掛在大衛家堅固的釘子，即祂自己之上（參考以賽亞書廿二章 23 節）。這就是我們主的智慧。」¹⁶ 儘管他只從以斯帖身上看到解救的機會，但他的眼光並未縮小到單單信靠她或倚賴她。他雖嚴肅地要求以斯帖面對自己的責任，但縱使她沒有勇氣如此行，他也能泰然處之。他說：「此時你若閉口不言，猶大人必從別處得解脫，蒙拯救；你和你父家必至滅亡。焉知你得了王后的位分不是為現今的機會嗎？」（以斯帖記四章 14 節）末底改要求她承擔此任務，但是他也告訴她，倘若她選擇不接受，神會有別的辦法。末底改提出挑戰，卻沒有強加施壓；他提供方向，卻沒有籌畫備用的策略。

教牧工作中最有可能傾向伯拉糾主義（Pelagian）的，就是領導信仰群體。牧師在講台上可能盡職地傳講因信稱義的救恩，但是在週間，急忙、憂慮、狂亂的靈就巧妙地、不知不覺地進到生活中，破壞了講台上的信息。邪靈潛藏於諸多陳腔濫調的術語中，像是「好管家」、「傳福音」、「使命」等等冠冕堂皇的字眼，將某些最愚蠢、無意義的事合理化。英國牧師魯特利（Erik Routley）在美國待了幾個月後寫道：「美國新派

教會會友有種令人震懾、其實是令人可怕的成功主義。」¹⁷ 牧師的心若是沈浸於亞伯拉罕和伊里芬丁、出埃及和以斯帖記的故事，便會冷靜地無視於大量建議如何使教會增長成功的郵件（它們似乎總是指著更多人擠在同一個屋簷下），任其如同滔滔洪流般漫過桌面。我們若脫離聖經中的傳統及真理，就會著迷於公共關係的論調，折服於最新的社會學分析。而聖經陳明的事實是，卅七人的信仰社群和三百七十人的信仰社群沒什麼不同，每個靈魂都有永恆的價值，都需要和其他人共同生活，好叫他們在恩典及愛中成長。牧師的職責是帶領卅七人（倘若他們在這裡找到自我的話），或三百七十人成長（倘若那就是適合之所），以禱告、傳講神的話、運用才能及屬靈的恩賜來服事。根據聖經的真理，十個人在落後市區中如洞穴般的教會內聚會，與五百人在郊外的大教會聚會沒有什麼不同。第十七世紀的耶路撒冷與第七世紀的撒瑪利亞確有不同之處——雖然群體的規模及條件皆成對比，但都是用相同的方法（聖靈）所組成的，因此需要相同的服事（敬拜、禱告、教導、講道）。廣告的技巧、推廣的預算、組織的圖表都不重要。事實上，那些東西大大分散了牧師的注意力，彷彿巨大的海綿吸收掉應該投入的禱告力量，削弱敬拜的專注，也混亂了信息。結果通常是在財務上令人欣慰，在組織上令人滿意，但信仰群體的下場卻很悲哀，因為建造群體的主要工作被忽略了。以西結書突顯了這樣的災難：「我的羊在諸山間、在各高崗上流離，在全地上分散，無人去尋，無人去找。」（以西結書卅四章 6 節）

了解並體會書珊城及伊里芬丁的少數群體，可以使我們不再把教會理想化。因為，把教會視為一種烏托邦的想法，向來

就是錯誤的。桑頓認為，我們的教會是「處於士師記中間的某處」。¹⁸ 倘若我們用理想化的想法來思想教會，面對所處的不完美狀態，就得不斷吃力地大聲疾呼：「我們一定要成為神所呼召的樣式！」然而事實是，群體已經是神所帶領下的樣式了。龔恩（Hans Küng）寫到，在聖經中，教會並非「首先制定教會的規章而後付諸實行，乃是教會先行存在，而後才有所省思。實體的教會是首先的，也是最重要的……而後才成為歷史事件。」¹⁹ 不論是過去或現在，都是神首先有所行動，而後人才以一般的教牧語言來陳述神的作為，教牧語言只是指出事實，而非主導事實。這些事實是出於神的恩典所成就，而非出於人的辛勤工作或道德努力。

「在喬治·麥克唐納（George MacDonald）的一本著作中提到，有位婦女遇到突如其來的打擊，她在痛苦中說：『我希望我從未被造成人！』她的朋友聽了，安靜地回答：『親愛的，你尚未被造成，你仍處於被造的過程中——這才是神創造的方式。』」²⁰

主前第五世紀的波斯帝國幅員廣大，包括當今的伊朗、伊拉克、敘利亞、黎巴嫩、以色列、約旦王國、埃及、阿富汗和巴基斯坦。²¹ 在這片廣大的土地上，散布著許多像書珊和伊里芬丁一樣力量微弱、規模小、不受重視的信仰群體。一定會有人抱怨，這些團體若要在世人面前展示神的國度，顯然是太令人不滿意、毫無價值的。針對這個抱怨只有一個回答，就是它們尚未被造成，過去如此，現在亦然；它們仍在被造的過程

中。事實上，它們雖然勢單力薄，又分散各地，卻沒有被異族的強勢文化及宗教所吞滅。它們靠著神的恩典得以存活，而相對地，波斯帝國如今卻已不在。

每個教會群體不論規模多小、多麼不敬虔、多麼缺乏努力工作（想想啓示錄中的七間教會），都是一個神蹟、是一份珍貴的禮物。教會不論多麼不起眼或滿是缺點，都是神國度的展示者，為此教會群體必須在感恩中被提升。牧師工作中的一部分，即是表達在如此的感恩中帶領信徒。

在這樣的前提下，牧師不可爲了使教會脫離非利士人、波斯人或法利賽人的勢力，或脫離自由派、基要派或共產主義者的勢力，而容許自己離開祈禱、傳道的位分，爲信徒提供個人的屬靈引導及帶領敬拜。「好牧人耶穌把羊群託付給聖徒彼得，不是要他教導、統治、強迫或忽略他們，乃是要他餵養他們。」²²

哈曼

聖經歷史中，在波斯帝國年間的信仰群體，其外在環境的條件是最好的。波斯帝國自由、寬容，對其屬地的百姓採取放任政策。官方的政策是，鼓勵並加強境內各地故有的文化及宗教信仰，使各地自行領導、發展。²³

這方面的證據很多。例如，主前四一九年大利烏二世（Darius II）的逾越節條例（可在伊里芬丁的古書上找著），命令伊里芬丁島上的猶太殖民地可在不違背法令的情況下，完全遵循逾越節和除酵節的條例來過節。古列王重建聖殿的重要

法令²⁴也是在這種大環境下產生的。以斯拉記四章3～5節的記載即爲與此項波斯帝國政策相關的亞蘭文正式文獻。

顯然地，當時猶太人若願意，就可以回到巴勒斯坦和耶路撒冷——波斯政府會提供經費，重建聖殿並建立自治法規。或者，倘若他們願意留在流亡後的居住地，也可以自由留下。許多人選擇留下，不再回去。在巴比倫東南方，距離以斯帖記背景不遠之處的尼普爾（Nippur），曾挖掘出七百塊主前第五世紀的石碑，這是巴比倫銀行家兼經紀人穆拉蘇家族（Murashu and Sons）的資料。穆拉蘇家族曾與波斯政府簽訂合約，爲波斯政府在當地收稅。出現在石碑上的人名，包括許多希伯來人的名字，證明許多從猶太流亡的人在此定居。因此我們知道，當政權由巴比倫轉至波斯之後，有些人回到耶路撒冷幫助重建的工作，有些人則留下來，並加入當地的社交、政治及經濟圈，而且日漸興旺。他們得到耶利米先知的認同來遵循這項行動計畫，耶利米指示人們「要爲被所擄到的那城求平安，因爲那城得平安，你們也隨著得平安」（參考耶利米書廿九章1～14節）²⁵。

美國的教會領袖對於這樣的環境背景十分感興趣（對於許多西方國家的牧師而言皆然，除了少數例外），因爲美國對宗教採取自由而寬容的政策。例如，政府以免稅的方式協助建立宗教團體，這是一個常令他們感恩的「特權」。這樣的文化寬容顯示著靈裡的融合，但是社會的祥和與靈裡的認同應是有所不同的；人心在政治、經濟自由的情況之下，與在不自由的情況下一樣，都是「與神爲仇」的（羅馬書八章7節）。一九五七年，尼布爾（Reinhold Niebuhr）與巴特在這個問題上的主要

歧見，或許是沒有結論的爭議。²⁶尼布爾埋怨巴特沒有大聲反對匈牙利的共產政權，他認為西方勢力有必要介入，以使人民能夠自由地服事神。但巴特卻仍繼續保持沈默，他安靜地對朋友及學生表達他的立場：美國人最好看看自己，美國人因富裕而置身於和東歐基督徒受逼迫相同的屬靈及道德危機中。我想，尼布爾的激進立場與巴特的保守態度，都可以使我們從事教牧工作者更加了解，環境的逼迫及寬容同樣都將為我們帶來危險。

因為事實上，就在波斯自由、開放、寬大的環境下，神的百姓瀕臨滅亡。在以斯帖記的故事中，如希特勒般的惡人哈曼計畫要屠殺所有猶太人，而且計畫幾乎就要成功了。根據聖經的記載，哈曼是亞甲族人（參考三章1節），而故事中的英雄末底改則是掃羅王的後代（參考二章5節）。我們可從撒母耳記上第十五章看到這個故事的背景，顯然哈曼對於以色列人這個發展中的信仰群體，具有敵對的身分。

哈曼是亞瑪力人，亞瑪力人屬於來自南方草原的貝都因民族。當以色列人在摩西的帶領下漂流曠野，群體逐漸成形的過程中，亞瑪力人一直是他們的大敵。當時有法令說：「耶和華已經起了誓，必世世代代和亞瑪力人爭戰。」（出埃及記十七章16節）亞瑪力是第一個，也是最想阻止以色列人進入應許之地的主要敵人。在申命記裡，他們因射殺以色列行進隊伍中落後的人而受到譴責。他們被認為是敵擋神引導及供應的人。因此，他們並非只是眾多軍事敵人中的一個——他們乃是阻擋神的敵人。這可以解釋為何神下令把他們全部消滅，神命令掃羅王「要去擊打亞瑪力人，滅盡他們所有的，不可憐惜他們，

將男女、孩童、吃奶的，並牛、羊、駱駝，和驢盡行殺死。」（撒母耳記上十五章3節）神要滅絕的不是一個族群，而是一種生活方式——一種對神的國度構成強大而無情之威脅的生活方式。

在教牧領導中，有關神仇敵的觀念是既合乎聖經又很重要的。它不同於某些宗派狂熱者，隨時在病人身上看到邪靈，在政府中看到共產黨，在講道中看到不信者。但並非因為有些人是狂熱者，就認為邪靈不具攻擊性、共產黨是朋友、不信是無傷大雅的。危險、威脅都是有的：因為有仇敵的存在。教牧工作的環境是充滿攻擊的。在歷史中，仇敵的攻擊有時是隱藏的，有時是顯而易見的，但它一直都是強烈的。不明白這點的牧師就不適合在信仰工作中成為領導者。

聖經中經常提及神的仇敵，使我們更加敏銳地了解惡者的存在及其本質。被神呼召作領袖的人若對惡者一無所知是很危險的，這將會招致主耶穌的責備：「你不體貼神的意思。」（馬太福音十六章23節）倫基仁（Ringgren）針對希伯來文中的「仇敵」一詞作研究時說：這個字在聖經中的基本用法，並非指與以色列人敵對的政治性敵人，也不是指身體和心靈上的痛苦，它指的是「與神敵對且製造混亂者」。²⁷換句話說，「仇敵」乃是一個用於信徒群體中的神學用語。²⁸福斯特（Foerster）分析希臘文中的對等詞彙 *echthors* 時指出：「*echthors* 是專指與神或基督敵對者。」

有神百姓的地方，就有神的仇敵存在。從事建立信徒的教牧工作，不能對哈曼一無所知。一旦我們忽視哈曼的存在及他的殘暴，就會以為只要藉由更多的廣告預算、建立更好的溝通

管道、以更精緻的組織管理訓練來做事，就能建立信仰群體。這就好像以為在黑暗中潛入前線，在敵人坦克的保險桿上貼「只要愛不要作戰」的貼紙，或是使用強有力的擴音器，譴責他們的惡行，宣揚我們的正義，就可以贏得戰爭。如今有一場戰爭正在進行：就是從創世記（「……你的後裔和女人的後裔也彼此為仇；女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟」〔三章 15 節〕），到約翰福音（「除掉祂，除掉祂，釘祂在十字架上」〔十九章 15 節〕），和啓示錄（「在天上就有了爭戰，米迦勒同他的使者與龍爭戰，龍也同牠的使者去爭戰」〔十二章 7 節〕）都存在的事實。在這場戰爭中，「我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。」（以弗所書六章 12 節）

在這樣的情況下，教牧工作建造信仰群體的责任是重大的，不可被世俗的瑣事所取代：牧師必須教導、傳講聖經、禱告、探訪、主持聖禮、輔導信徒、帶領敬拜。在教會與世界中有人從事其他的事工，有人使用其他的武器、其他贏得爭戰的方法，但也有一些人是單單被分別出來做教牧工作的。牧師必須做神所交付的事。牧師雖不是惟一參與建造信仰群體的人，但他是單單做教牧工作的人。因此，教牧工作應該要儘可能給予狹隘的定義，以確保它被專一、徹底地落實執行。

知道敵人存在的事實，使我們不得不重新評估優先次序。因為有哈曼（亞甲人、撒但、獸等等），使我們必須決定去做「一件要緊的事」。哈曼現身之際，以斯帖開始從一位美麗的王后變成一個猶太人的聖者；從一個沒有頭腦的性象徵，變成一個熱忱的代求者；從一個不過問政事及過安逸生活的人，變

成一個冒險為神百姓發言的人。

當牧師承擔許多重要的事工，往往不是變得過度的自大，以為他們在教會中是惟一能夠聽到神命令、憑信心遵守的人；就是過度小信（oligopistoi！），²⁹不相信聖靈能夠引導或指示其他人。牧師需要的是謙卑，願意在神所呼召的範圍內工作；他需要的是信心，信靠神在爭戰中會照祂定意的時間及地點帶領祂的僕人們爭戰。倘若牧師不能從聖經中學到這樣的真理，至少應該能夠從每主日下午，他們當中許多人常注意的假想戰中學到。在美式足球賽中，一個四分衛球員若對同隊的阻球員感到不耐，而竟越俎代庖，自行進行阻球；或因為自信球技過人，所以不從中心接球而向外跑到中鋒位置傳球，那麼他將會很快地發現自己成了害群之馬。然而，某些牧師卻每週做類似的事，他們之所以還能維持工作，只因為會友比足球球迷更仁慈、更為堅忍。

當撒母耳吩咐掃羅「滅盡」亞瑪力人的所有（撒母耳記上十五章 3 節），掃羅雖然部分執行了這個命令，但這個命令等於根本沒有執行。掃羅留下亞甲王及上好的牲畜，顯然違背了聖戰（herem）的目的。³⁰掃羅改變了神的計畫，只為增添些許王室虛榮。神下令爭戰，為的是除去亞瑪力人不敬虔、敵對的生活方式所帶給百姓的威脅。但是掃羅在執行命令時，卻是想藉這戰爭增添其個人威望，想把亞甲王當作戰利品般炫耀，並在百姓中間分配搶奪來的牲畜戰利品。撒母耳曾以慈愛的心膏抹掃羅，此時也有責任使掃羅接受神嚴厲的審判。此時撒母耳的心情是憤怒與悲傷交錯，掃羅拒絕他的勸告，辜負了他的信任，他為此感到憤怒；但更糟的是，掃羅拒絕了神的旨意，

使百姓陷入危險的處境，這更讓撒母耳傷透了心。撒母耳在神面前徹夜為掃羅的罪代求，正如亞伯拉罕為所多瑪城哀求神。所有信徒群體的領袖——古代的君王和現代的牧師，都直接或間接地面臨類似的情況，必須懷著「極大的憐憫」。³¹

撒母耳與掃羅之間的對話，彷彿是一字不漏地引用天主教告解室的對話：掃羅王興沖沖地迎接先知撒母耳，宣稱他已遵照神所指示的做了。而撒母耳卻以動物的啼叫聲質問他，揭穿他自誇的謊言。掃羅王把責任推給百姓，說：「這是百姓帶來的……，」(撒母耳記上十五章15節)但同時又為他們找藉口，表示這樣做不過是想拿動物向神獻祭。自古以來，人們都一直犯這樣的罪，牧師們也最喜愛用這樣的策略：先推卸責任給會友，然後為他們找藉口。事實上，掃羅是故意誤解神託付的任務，存心拒絕神的命令。即使他用了推卸責任和找藉口的策略，也無法掩飾這個真相。撒母耳無法忍受他推托、虛偽的解釋，而說：「你住口罷！」(撒母耳記上十五章16節)顯然地，此時的掃羅認為自己已經掌管全國，可以隨心所欲地發號施令，神不過是個襯托的角色。掃羅在日常的事務上大權在握，他用最能滿足虛榮心及取悅百姓的方式來帶領百姓。此時，這個群體不再是建立於神的旨意之上，成為神旨意中的樣式；神的話語不再是引導百姓生活的核心，因為掃羅已經成為這核心。這個群體變成了「掃羅的教會」。掃羅取代了神的地位，卻沒有察覺所面臨的屬靈危機。這個令人陶醉的領導地位及成功，使他對神、對仇敵都失去了敏銳的知覺。

「我們須有的是明確、主動的順服，而不是表面順服、

背地裡卻不合作的態度。神使用的器皿必須為適合祂所用的可靠器皿。這個批評掃羅王的神學觀點，是恰當而且可信賴的。因此，我們在這裡發現一個拒絕的嚴肅形態——拒絕神話語的人也被神拒絕。」³²

當撒母耳覆述神的命令時(參考撒母耳記上十五章17~19節)，掃羅只能夠重複他原來使自己的行為合理化的解釋(撒母耳記上十五章20~21節)。蘇利文(Harry Stack Sullivan)曾經為合理化的解釋下定義說，它是為自己所作所為提出「一個看似合理卻完全偏離重點」的理由。在教牧工作中，許多被提出來解釋並合理化的理由也有類似的性質，特別是與帶領教會增長及發展有關的事。

在這方面，撒母耳的指控令人深思：「從前你雖然以自己為小，豈不是被立為以色列支派的元首麼？耶和華膏你作以色列的王。耶和華差遣你……。」(撒母耳記上十五章17~18節)。這段話指出掃羅不順服的根本原因不是他太過看重自己(亦即他的行為是出於自大)，而是他太小看自己(他不明白神對他委以重任有多麼重要)。牧師容易有出於恐懼的罪，正如容易有出於驕傲的罪；容易有出於輕看自己的罪，正如容易有出於優越感的罪——這些都是因為不相信神授命時所給的應許。掃羅急於展示自己的成就(亞甲王、被擄掠的動物)是不再信靠神的表現；他大膽地展示戰利品，是為了彌補在順服上的膽怯。

當牧師以其在群體中的領導地位彌補破滅的自我形象，即是違背他的信心，這將使他的同工及續任者在工作上加倍、三

倍地困難（倘若掃羅完成他的工作，末底改就不用對付哈曼了）。炫目的統計人數與忠心無關；耀眼的公共形象與順服無關。先知從神而來的啓示：「聽命勝於獻祭」（撒母耳記上十五22）對這個主題是一個絕佳的宣告，後來以賽亞（以賽亞書一章11～15節）、阿摩司（阿摩司書五章21～27節）、何西阿（何西阿書六章6節）也引用了這個宣告並善加傳講；它區分了運用信仰群體來服事自己，以及真正服事教會之主的兩種人。撒母耳完成了掃羅未完成的命令（撒母耳記上十五章32～35節），並重新建立神的王權；掃羅的領導地位被神棄絕，最後羞辱地自殺身亡；以斯帖記中的哈曼則被掛在他自備的木架上。

末底改

在以斯帖的故事中，哈曼的角色延續了亞瑪力王亞甲的角色。掃羅王的後裔末底改，則和掃羅王形成對比。掃羅王誤以為他的屬靈仇敵不過是他自己野心的障礙物，他沒有察覺惡者的真相，而想利用與亞瑪力人的敵對來提升自己。他拒絕認真看待神認真看待的事，只認真看待他自己的事，最後在痛苦中自殺身亡。相較之下，末底改深刻而持續地察覺屬靈的危機，在他必須採取行動的事上審慎、謙虛地扮演他的角色。他默默地事奉，冷靜地提出建言，結果他被神高升。故事的結尾是：「猶大人末底改作亞哈隨魯王的宰相，在猶大人中為大，得他眾弟兄的喜悅，為本族的人求好處，向他們說和平的話。」（以斯帖記十章3節）

對牧師而言，末底改的重要性來自於他的領袖風格示範了僕人的樣式。故事的名字雖然是以斯帖，但末底改才是最重要的人物，他扮演領袖的角色。末底改的名字沒有出現在書名中，正說明了他的為僕之心。他撫養以斯帖長大成人；他儆醒地察覺到暗殺的計謀而救了王；他冷靜地提供以斯帖建議，度過了哈曼造成的危機。這些都是有勇氣、有智慧、有才能和有毅力的舉動。他以幾乎匿名的方式在背後運作一切事。他沒有一點野心，沒有驕傲。

末底改被稱為「猶大人」別有意義，以斯帖記如此描述他有八次之多。³³他知道自己的根源，也因此知道未來的方向，他是個「有根的人」。³⁴當哈曼趾高氣昂地大步經過市街時，他因拒絕下跪而受到注意。他的拒絕是遵行第一誡命的結果；末底改是屬神的人，他奉行誡命而以神的百姓自居，這使得他超越其他的角色，因此他是個領袖。「我們若未能謹慎地保守自己的內在世界，便永遠無法使群體成形。」³⁵

他的領導地位是從其本質產生的自然結果；他並未自立為領袖，也並未渴望成為領袖，他單單只是「身為猶大人」。他一直活在這個身分中，克盡隨這身分而來的責任，如此便使他發揮了領袖的功能：他撫養伯父的女兒、遵守誡命、為百姓代求、信靠神。對末底改而言，領袖身分不是堅持己見、滿足自我，而是成為屬神的人，完成伴隨這個傳統身分而來該做的事。貝利根（Daniel Berrigan）是二十世紀領導地下教會流亡信徒的牧師，他常有頗為前衛的作法。他曾說自己主要是從作「守傳統的人」這個困難卻必要的角度，來看待自己的職責。³⁶

值得一提的是，在這個敘述神百姓存活的聖經故事中，我

們只知道為百姓的存活負起最大責任的領袖，是一位被稱為「猶大人」的幕後英雄。這個觀察結果很重要，因為聖經中最有吸引力的領袖都是大有能力的：基甸和底波拉，以利亞和以利沙，阿摩司和何西阿。但是當故事說到流亡的信仰群體在陌生土地上求生存時，領袖卻是平凡、不起眼的人——是個僕人。同樣地，在面對神百姓存活、成長、教育的事時——此即牧師的領袖職責，僕人的形象就是典範。那些大有能力的領袖乃是神所興起，要完成特別而重要的任務，所以不可被詆毀或被輕看：他們乃是奉神差遣要完成神的工。但是他們並非教牧工作上的好範例，牧師必須謹慎地選擇僕人的風格，才能有成熟的服事。

牧師必須拒絕學習那些擅長宣傳、吸引眾人的領袖（雖然不須拒絕與他們同工）。耶穌與門徒有很長一段時間在這個問題上費力地爭辯。在馬可福音第十章中，西庇太兒子的故事就是一個例子。我們從字裡行間可以將這兩兄弟的談話內容重寫如下：「神使少數人有特權明白祂新的生命之道，而我們是其中的兩位。祂命令我們要與世人分享這個生命，我們被賦予權柄趕逐污鬼，世人迫切需要我們所給的東西。我們中間顯然必須有一人來領導，我們要組織周圍的人，使傳福音可以更有果效。」

他們不須質疑這個工作的重要性、他們對挑戰的委身、服事與否的必要、執行任務的權柄。他們有信心、有決心；他們願意委身。他們只是對於當如何行使權柄，還有說話要帶什麼樣的語氣，仍有疑問。

耶穌打斷他們的爭論，說：

「你們知道，外邦人有尊為君王的，治理他們……只是在你們中間，不是這樣。你們中間，誰願為大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。」（馬可福音十章42～45節）

牧師必須不斷在僕人工作上接受訓練。因為當牧師被賦予權威的地位時，他就面臨試探，試圖以國王般的方式行使權柄，用發號施令取代邀請，並建立至高無上的地位，「只是在你們中間，不是這樣。」耶穌稱自己是僕人。保羅最常稱呼自己為「僕人」，不過這個稱謂並非始於他們二位，以賽亞的「僕人之歌」（以賽亞書四十二章1～9節，四十九章1～9節，五十章4～11節，五十二章13節～五十三章12節）是他們學習扮演僕人角色的原始素材，同時也可能是末底改學習作僕人般領袖的依據。牧師若仔細思想這些經文，將可據以建立教牧工作中正確的習慣和態度。

「看哪，我的僕人——我所扶持、所揀選、心裡所喜悅的！我已將我的靈賜給祂，祂必將公理傳給外邦。祂不喧嚷，不揚聲，也不使街上聽見祂的聲音；壓傷的蘆葦，祂不折斷；將殘的燈火，祂不吹滅。祂憑真實將公理傳開。祂不灰心，也不喪膽，直到祂在地上設立公理；海島都等候祂的訓誨……我使祢作眾民的約（中保），作外邦人的光，開瞎子的眼，領被囚的出牢

獄，領坐黑暗的出監牢。」（以賽亞書四十二章1～7節）

這首詩歌給我們許多啟發，因為它同時描述了教牧領導的風格（我的僕人）和教牧工作的內容（開瞎子的眼，領被囚的出牢獄）。教牧領導的風格和內容同樣重要。

「僕人」一詞並不難理解，但卻是不容易扮演的角色。這個詞具有卑賤的涵義，它意味著失去自由、經濟上的限制以及地位的卑微；沒有人想要成為僕人。僕人是為別人做事的人，而且通常是做人們不想做的事。「僕人」一詞帶有一連串令人不悅、地位低微的涵義；而另一方面，「福音」一詞則閃耀著應許的盼望。福音宣告神以大能、威嚴向人施行拯救，它應許著永恆的上好福分，在人生的各層面向人傾倒祝福。它傳講的是神正向人行出決定性的作為，祂絕不是靜止、沉默的。當報紙、媒體缺乏報導福音的作為，對神工作有責任感的人常會做出一些事，使世人注意到福音的作為。

然而，當他們發現被賦予責任，以傳道、教導向信眾呈現福音的人竟要扮演如此不起眼的角色，他們感到多麼沮喪：「祂本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像……。」（腓利比書二章6～7節）那位有著難以想像之大能和威嚴的神，那位有著難以置信之榮耀的神，竟出乎我們意料地選擇了僕人的角色，作為祂工作的主要樣式。「看哪，我的僕人……。」僕人，無庸置疑地，是教牧領袖的樣式。

僕人工作時乃是安靜、謙恭的。他們走在街上時，是以溫

和的語氣說話。

「祂不喧嚷，不揚聲，也不使街上聽見祂的聲音。」
（以賽亞書四十二章2節）

他們不作強勢的推銷，對於那些否定、忽視他們的人，也不會大聲爭辯。他們以極溫柔的方式作工；他們不會折斷「壓傷的蘆葦」，不會傷害那些在社會上被視為卑微的人。他們不會逼迫軟弱的人（將殘的燈火），不論是多麼軟弱、無用的人，他們都以僕人的姿態對待。他們絕不在人之上盛氣凌人；他們總是在人之下，或是在人之旁。但他們也秉持正義和律法行事；換句話說，他們以「猶大人」的身分行事。

《復興與社會改革》（Revivalism and Social Reform）乃是研究美國宗教史最具代表性的著作，作者霍普金斯大學歷史系教授提摩太·史密斯（Timothy L. Smith）為教牧領袖作了一些解釋：

「看來，我們似乎已經把生產製造的模式，應用到教會增長和管理的觀念上了。教會領袖傾向於認為，所謂高瞻遠矚的牧師，應該很像商人那樣有計畫地滲透市場。因此，我們過去一直太過強調形象和公關，但是我認為最要緊的是，要恢復了解複雜深奧之聖經真理的能力。」³⁷

以色列雖在政治、軍事上遭受時代的打擊，卻仍安靜而有

效地善盡僕人職責，向世人提供作為人類生存根基的神學及道德基礎。我們在政治、科學、哲學、經濟方面雖受教於其他國家，但以色列人的信仰卻是在我們的根基處產生影響。她不是以征服的方式達成此任務，而是以被征服的方式；她不是以叫囂的方式作成，而是代之以安靜的服事。

僕人的角色是由耶穌成全的。在耶穌出生前和出生時雖然有各種吉兆出現，以預備世人迎接這威嚴的君王，但耶穌卻是降生在最卑微的家庭、不重要的小鎮、和極粗糙的建築物中。祂的職業不具身分、地位或權勢：祂觸摸麻瘋病患、為門徒洗腳、與孩子們作朋友、鼓勵婦女跟隨祂，最後，祂甘心順服地被羅馬政府釘在十字架上。耶穌的一切說明了僕人的樣式：倘若耶穌是我們作為領袖的榜樣，這樣的風格也必然是牧師須學習的樣式。

當然，末底改不知道神要如何使用他的僕人和猶大人身分。他只是相信神會使用，縱使並非透過他所期望的方式，甚或透過不對波斯世界產生影響的方式。他對以斯帖說：「因為，此時你若閉口不言，猶大人必從別處得解脫。」（以斯帖記四章 14 節）「別處」（maqom）很有可能是採用其後期的意思，意即指神。³⁸在以斯帖記中雖未提到神的名，但神的作為卻是處處可見。同樣地，一個好僕人也不會使自己引人注目。

哈大沙

以斯帖的希伯來文名字哈大沙（以斯帖記二章 7 節）可能並不是一個名字，而是一個稱呼，意思是「新婦」（來自阿卡

德語〔Akkadian〕「新娘」的意思）。³⁹若果如此，它就和用來泛指神的百姓是祂新婦的聖經比喻一致了。新婦的比喻在以斯帖的故事中，強調出神對祂百姓的愛和對他們的計畫。

以斯帖記在教會的重要性，不是因為它敘述在道德上令人質疑卻極其美麗的以斯帖王后的故事，而是因為它以戲劇化、令人滿意而歡騰慶賀的方式道出神的百姓，即神的「新婦」在異教的書珊地，雖有哈曼的阻撓，仍在末底改的服事之下存活下來的故事。

神在群體中工作，亦即，合乎聖經的信仰不論在何地，總是屬群體的信仰。因此，從聖經根基發展出來的教牧工作，也是屬群體之事。神對亞伯拉罕的應許是，他會成為一個「民族」、「大國」（創世記十二章 2 節）並「多國之父」（十七章 4 節），「你子孫必得著仇敵的城門，並且地上萬國都必因你的後裔得福。」（創世記廿二章 17～18 節）

救恩的經歷和信仰的傳講總是發生在群體之中，群體中有共同的敬拜及共同的領導。耶路撒冷被毀、百姓被放逐到巴比倫之後，有個必須回答的問題是：這些百姓能夠保有他們的身分嗎？家庭四散，傳統遭到破壞，與異族的通婚削弱了種族的純正——猶大人的流亡會破壞群體，使百姓原來合乎聖經的信仰變成極端的個人主義嗎？問題的答案就是以斯帖。當信仰群體既遠離耶路撒冷，又與在巴比倫蓬勃發展的群體沒有接觸，再加上與異教王室通婚（我們要記得以斯帖是亞哈隨魯王之妻）的情況下，都使他們在實質和靈性上脫離了原有的根源。尤有甚者，猶大人的頭號大敵哈曼，正醞釀一個趕盡殺絕的詳細計畫。倘若除掉屬神群體的家鄉根源，挪去他們的敬拜形

式，使他們與異教體系混合，臣服於強大的、敵對的統治，甚至除掉神的名字時，這個群體還能存留嗎？莫頓（Thomas Merton）的答案是：「有可能，容我告訴你這個故事。在這世上，基督徒或教會最不必去關切的，就是短暫而屬世之觀點的存活：關切此事即意味著否認基督的得勝和復活。」⁴⁰

環境很重要，文化很重要，歷史很重要，但無一是信仰群體存活的決定性因素。神的百姓一直都生存在不信的環境下，環境既不能說明、亦不能否定神百姓的存在。也就是說，社會學家無法了解教會，新聞記者無法了解教會，教會存在的事實是不能用世俗的方法來分析的。歷史學家從數據統計中說明某個時期對信仰群體的興旺比較有利、或比較不利，但我卻看不出文化對信仰群體本身造成太大的不同。其實，造成不同的乃是忠心、順服、甘心為僕、及禱告。在美國牧會的牧師不比在蘇俄、中國大陸或薩伊的牧師輕鬆，也不比他們困難。在那些地方要過著舒適、有學問、富有、受人尊敬的生活或許比較困難，但是作牧師並不會比較難。

牧師需要留心社會世俗化的情形，卻絕不能因此而受打擊。世俗化的現象不會威脅到神百姓的存在。我們在世俗化的情況下存活，可以和在君士坦丁時期存活一樣地容易（或一樣地困難）；我們可以在基督教或是回教的時期成功，也可在基督教成為弱勢的情況下成功；我們可以在伊里芬丁、在耶路撒冷存活，也可以在書珊城存活。時間和地點很重要，因為歷史很重要，時間和地點提供實際順服的細節及素材。但是，時間和地點不是決定性因素。正如狄更斯（Dickens）說到法國大革命：「這是最好的時代，也是最壞的時代。」⁴¹ 就某種程度而

言，每個時間、每個地點皆是如此。馮拉德觀察道：

「以色列在沒有明顯內部危機的情況下，出奇輕易地卸下了國家的外袍和王國的地位。這必定和一件事實有關，即國家的地位其實不過是以色列借來的外袍；早在她成為國家以前，她就是屬於耶和華的；她已自知是『耶和華的百姓』。因此，即使在國家滅亡之後，她仍視自己為耶和華的百姓。」⁴²

神與哈大沙的婚禮，在書珊這個意想不到的地方舉行。以斯帖處在能改變局勢的地位，而她脫離了巴比倫的信仰群體，與耶路撒冷的歷史傳統隔絕，早已融入後宮的生活。她的猶大人身分幾乎被一整年的沒藥、香料及香膏的密集保養之道所抹滅（以斯帖記二章12節），但是這身分並未被完全抹滅。末底改在門口天天詢問，表面上不起眼，其實是極具張力的衝擊。結局是婚禮的歡樂：「……為設筵歡樂的吉日，彼此餽送禮物。」（九章19節）

這意味著，用不同於社會學的神學觀點來了解屬神的群體是不可或缺的，因為神的百姓乃是在神的恩典中、而非在文化中被建造與保存。人們自認上教會的理由是，聽好的音樂、找一個小孩不在身邊的安靜場所、讓小孩接受道德培養、聽一場好的講道、和群體中「較好的人」在一起等等，這些都不是重點。實際上他們聚集在一起，是因為神呼召他們。知道這原因的牧師，不會汲汲營營地與造成會友缺席的流行爭競，也不會忙著迎合那些出席會眾的期望。牧師是被放在神所呼召的人中

間，在神所保存之人的聚集中間作領袖。這個群體不是被勸告要追求更高美德的道德群體，也不是受訓練要作偉大事工的行動派群體，它只說明了一個事實——他們乃是一群神所創造、擁有和延續下來的人。以斯帖記裡沒有證據顯示猶大人還有敬拜，書中並未提及神的名字。這群人並沒有客觀界定的使命，他們表現出來的，不是超人一等的道德，他們甚至和波斯人一樣兇暴。他們乃是一個事實，一個受造物，如同其他受造萬物一樣，乃是出於無有。我們若以其他根基來了解教會，必定會失敗。社會學家韋伯可以告訴我們關於教會許多有趣的事情，但是他卻無法解釋原因。牧師不可不明白，教會正如歷史中群體的形成一樣，縱有不完美之處，也是神作成的；縱有不完美之處，牧師不能不為教會向神獻上感恩。

關於神百姓最重要的事就是，他們一直存在。他們存在，不是因為異族統治的帝國裡具備了有利條件，不是因為教會提供了從市場供應所觀察到的需要，而是因為神創造他們，呼召他們，使他們成為一個群體（參考何西阿書一章10節）。他們會繼續以此原因存活下去。沒有任何人、事、物能夠消滅這群人；亞馬力人不能，亞甲王不能，哈曼不能，猶大不能，啓示錄的怪獸也不能。基督的新婦哈大沙為她丈夫所喜愛：

「哈利路亞！因為主我們的神——全能者作王了。我們要歡喜快樂，將榮耀歸給祂。因為，羔羊婚娶的時候到了；新婦也自己預備好了，就蒙恩得穿光明潔白的細麻衣。」（啓示錄十九章6～8節）

因此，讚美是牧師可以在群體中表達、並為群體表達的最重要之事；不是抱怨、不是道德規範、不是不安、不是學習，而是感恩：在普珥日當天慶祝信仰群體的存活，並為哈大沙向神獻上感恩。

結語

我的探索並非結論。所有的教牧工作都是正在進行的過程，但也不是漫無標的、毫無章法，而是有一個目標的；過程之中有激發人心的話，有光照路程的閃亮時刻。我用石子作的比喻，已提出了兩種不同方法，說明聖經中的一般素材和彌基錄，對於牧師追求真實的服事是極有助益的：它們是建造教牧服事的基石，被放在敬拜的背景下時，更是讓人注意到教牧工作在基督身體內之特殊層面的寶石。

現在，還有第三個使用比喻的方法。挪威詩人甘納·索克德森（Gunnar Thorkildsson）根據撒母耳記上十七章31～40節寫了一首詩。它在我凝神傾聽、找尋教牧工作的激勵與指引時，帶給我許多啓示。全詩如下：

奇形怪狀之石子
在岩石周圍翻滾，
岩石將其磨平成五顆光滑的石子，
其中一顆將殺死巨人。¹

當大衛準備面對哥利亞時，他在溪邊選石子的意象吸引了我的注意。在這之前，大衛剛剛丟棄不合身的戰衣。掃羅提供銅盔、鎧甲固然是好意，但大衛若是穿了結果就更糟，他需要

的是對他而言真實的東西；我也一樣。因為，即使科學和知識的文化，試圖說服我使用強大而有威力的武器，我卻無法靠著從外來強加的東西有效地工作。閃耀著金屬光澤的裝備或許會使我擁有儀表堂皇的外觀，但是它絕無法幫助我適切地做好工作。

因此，我在聖經的溪流前跪下，在那裡挑選神長久以來一直為我的工作所準備的東西，我找著了光滑的石子。石子粗糙的邊緣已被磨去，柔軟的部分已被腐蝕。它們是如此光滑、堅硬，沒有多餘無用的部分，沒有修飾美化的部分，是乾淨而平滑的。對我而言，聖經正有這種基本而必要的特質。我覺得自己從極其混亂的狀況下被釋放出來，可以再次輕省地往前邁進。

大衛在溪流旁的那一刻，正是歷史上以色列人的領導傳統極為混亂的時刻。以色列人在法老王、出埃及、曠野各時期的傳統，一直都是在流浪族群的文化中發展出來的。如今這群神的百姓定居在農業和城市化的環境中，在過去，大有能力的士師曾經展現些許輝煌的成就，而今百姓已經解體為無政府狀態。人們試圖走出這種混沌狀態，再次透過君主政體建立秩序，但這些努力已趨於失敗。當大衛在溪水旁時，以色列在非利士人面前已面臨喪失神子民之身分的危機。

這幅圖畫極其震撼我的部分是，大衛既謙虛又勇敢地拒絕不實際的建議（使用掃羅的戰衣）；他既謙虛又勇敢地單單使用牧羊期間一直使用的東西（甩石機弦和一些小石）。最後他殺死了巨人。

當時雖然沒有人知道，但這卻是神與祂百姓之間的一個轉

捩點。此時，一個新的領導位分正在成形。大衛當時還不是君王——此時距離他被立為王還有一段時間。他是一個不起眼的人物，不久後又回到山間鄉野牧羊，默默無聞，正如今日社會上的許多牧師。當時的世界似乎是兩邊對立的，一邊是自大又強悍的非利士民族，另一邊是軍心渙散、焦慮不安之神的百姓；一邊是強壯卻愚蠢的巨人，另一邊是被神膏立卻有許多缺點的君王。就在無人知曉的時刻，這個在溪流邊揀拾石子的人，他所作的工即將在那世代產生最大的影響力。