

衛理神學研究院

雅各之夢的文本互涉

神學碩士科

神學碩士論文

指導教授：李麗娟
學 生：謝琇蓮

二〇一五年六月

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法與範圍	2
一、文本互涉的進路	3
二、巴赫汀的對話理論	3
三、「文本互涉」一詞的產生	6
四、文本互涉與百科全書式的關聯	8
第三節 本論文的進路和限制	9
第四節 以巴赫汀理論和文本互涉的研究	9
第五節 論文各章大要	13
第二章 雅各之夢的各種詮釋	15
第一節 歷史批判法	15
一、五經的來源說	16
(一) 從底本說看雅各之夢	19
(二) 從五經的主題觀點看雅各之夢	20
(三) 從組合說看雅各之夢	21
二、小結	22
第二節 敘事批判法	23
一、從敘事批判法看雅各之夢	23
(一) 人物分析	23
(二) 劇情場景	25
(三) 文學特色	28
二、小結	32
第三節 社會批判法	33
一、關於長子名分	33
二、關於雅各的家庭	35
三、關於立石獻祭	36
四、小結	38
第四節 米大示的解釋	40
一、米大示在猶太經典中的重要性	40
二、猶太經師對雅各之夢的看法	40
三、小結	44
第三章 聖經中對夢的敘事和觀點	46
第一節 摩西五經中夢的敘事和神啟	46
一、亞比米勒之夢	46
二、拉班的夢	50

三、雅各的斑點羊群夢	51
四、約瑟生平的夢	53
(一) 約瑟的禾捆夢	54
(二) 約瑟的星體夢	54
(三) 酒政和膳長的夢	55
(四) 法老的兩個夢	56
五、小結	57
第二節 歷史書中夢的敘事與神啟	59
一、米甸人的夢	59
二、所羅門王在基遍的夢	60
三、小結	63
第三節 智慧書中對夢的觀點	63
第四節 先知書中夢的敘事與神啟	64
一、尼布甲尼撒的大像夢	65
二、尼布甲尼撒的大樹夢	67
三、但以理的四獸夢	70
四、小結	71
第五節 新約中夢的敘事與神啟	72
一、希臘文「夢」一字的意義	73
二、幾個關於耶穌的夢	73
(一) 耶穌的降生	73
(二) 東方博士的夢	75
(三) 耶穌家庭去埃及	76
(四) 從埃及返回	76
(五) 安頓在拿撒勒	77
三、小結	78
第四章 教父對夢的觀點以及對雅各之夢的詮釋	79
第一節 教父對夢的觀點	79
一、特土良的觀點	80
二、尼撒的貴格利的觀點	82
三、小結	83
第二節 教父對雅各之夢的註釋	84
一、綜合整理	84
二、小結	87
第三節 希羅文化和教會傳統的夢觀	88
一、希臘哲學對夢的觀點	88
二、希羅時期的主要夢觀	90
三、早期教會傳統中夢的記載及其影響	93

四、小結	96
第五章 例舉現代心理學及認知科學的幾種夢觀	98
第一節 弗洛伊德的夢觀	98
一、弗洛伊德與夢的結緣	98
二、夢是通往潛意識的天然窗戶	100
三、夢的運作—夢是願望的實現	101
四、小結	103
第二節 榮格的夢觀	104
一、榮格的「集體潛意識」概念	104
二、榮格論「原型」和「本能」	106
三、榮格的「夢的智慧」	109
四、夢與宇宙生命層次	110
五、小結	111
第三節 近代認知科學對夢的解析	113
一、數個研究路上的重要里程碑	113
二、小結	120
第六章 結論	123
參考書目	127

圖表目錄

圖一 意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖.....	107
表一 三種釋經方法之比較.....	39

摘要

雅各用欺騙的方式從父親那裡獲得了長子的祝福、引發哥哥以掃的忿恨後離家，離開父家前往母舅家的途中，在伯特利作了一個天梯之夢。這個夢境對雅各的影響至為深遠，它不僅安慰了雅各恐懼、擔憂的心，夢中神給予的寶貴應許，正是「長子祝福」的內容，天梯的形象標示出有天上和地上兩種實存，梯子可以象徵為連結天地的禱告，這個夢境之後，雅各的立石行動也預表了敬拜中心——神的殿的前身。

俄國文藝理論家巴赫汀(Mikhail Mikhailovich Bakhtin)被稱為「文本互涉之父」，他從杜斯妥也夫斯基的著作中發現文本裡面各種表述以及文本的內部對話，克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)將它使用在文學理論上。近代「文本互涉」的進路已經受西方聖經學界矚目，也有多篇文章是以此理論應用在聖經研究上。聖經研究已經經歷許多方法的洗禮，近年來，巴赫汀的文本互涉理論是聖經研究的新興方法。

本論文應用文本互涉的進路，首先從歷史批判法、敘事批判法、社會學批判法和猶太人舊約釋經的觀點(米大示)來闡釋這段聖經敘事，這些觀看角度豐富了雅各之夢的內涵。

接下來，筆者以「夢」作關鍵連結的詞彙，探討聖經新舊約中夢的敘事，發現夢之格式的文體是聖經作者手中的神學工具，夢提供一種傳達媒介來證實神學信仰，一位信實的神為祂的子民引導歷史的洪流，夢闡釋了神的救贖計畫。

第四章中，筆者觀看基督信仰成型時期，教會內部和教會外的世界對夢的觀點。從歷史看來，歷代有許多的夢確實發生關鍵的影響力，不僅影響個人也影響全人類，夢境有份於建構基督信仰的傳統。

最後，本論文以近代心理學以及認知科學對夢的看法和「雅各之夢」對話。或許科學上許多論點能夠解讀這個夢境；又或許，雅各的大腦能操縱、編造這個夢境。但是，若沒有一位客觀的神與他互動、成就夢中的應許，「雅各之夢」只是一場白日夢。雅各認識這位真神，他認真地回應這場夢境，才能經歷這場夢境帶來的好處。身為神之選民、稱為以色列後裔的我們，因那個夢境，我們依然受惠，直到如今。

關鍵字：雅各之夢、文本互涉、夢、靈性。

Abstract

Jacob dreamed a dream at Bethel. By using a deceiving tactic, Jacob received the blessing of the firstborn from his father, thus triggering the wrath of his brother, Esau. As a result, Jacob had to flee. On his way to his uncle's place in Haran, he dreamed the ladder to heaven at Bethel.

The dream had significant influences on Jacob. His fears and worries were comforted by the dream. The promises that God gave in the dream were exactly in the context of blessing of the firstborn. The image of ladder to heaven embodies two realities including the heaven and the earth. The ladder symbolized all the prayers connecting the heaven and the earth. The stone that Jacob set up after waking up from the dream symbolized the temple to come.

Mikhail Mikhailovich Bakhtin, a Russian intellectual, published "The Dialogic Imagination" based on Dostoevsky's Poetics in which intertextual descriptions and dialogues were skillfully deployed. Bakhtin was known as the Father of Intertextuality. Julia Kristeva applied this concept in literature. In modern days, considerable attentions to intertextuality have been given to biblical studies. Intertextuality, in many cases, has been eminently applied to the studies of Moses's Torah recently.

This thesis, first of all, with the concept of intertextual reading, interprets and explores the various points of Genesis 28:10-22 by adopting the methods of historical criticism, narrative criticism, and sociological criticism, as well as the view of Midrash.

Secondly, this thesis also explores the dream narratives recorded in the Old Testament and the New Testament. We may come to realize that dream is an effective tool to convey theological beliefs. Through the biblical narratives of dreams, we also come to realize that God, who is faithful, guides the development of human history and initiates the plan of salvation to mankind.

Thirdly, by looking back to the beginning of Christian faith around the first century, we may discover that there were historical records of Church and secular views of dreams. Dreams influenced individual as well as mankind as a whole. Dreams indeed affect the forming of Christian tradition.

Finally, this thesis looks into Jacob's dream through the views of psychology and cognitive science. Science may provide answers on how

Jacob had this dream, or that Jacob's brain may even control and manipulate this dream. Yet, without God, who is objective, to interact with him and to fulfill those promises, Jacob was simply day dreaming. Jacob worshiped the true God and reacted and responded to this dream as though it was real. Eventually the promises that he received in the dream became real. As God's chosen people, we are all still living in the reality of this dream.

Keywords: Jacob's dream, Intertextuality, Dream, Spirituality.

第一章 緒論

第一節、研究動機與目的

進入衛理神學院修習「靈命導引」，讓我得償「整理自己靈性、更深認識自己」的願望。

在服事工場多年，曾經感覺已經沒有可以「給」的枯竭；進入海外華僑華人教會事奉，除了異文化的衝擊，也對自己內心深處如何與神互動、如何支領神的能力不斷再思。當時禱告已經很少是「需求清單」，而是：「主啊！你是誰？主啊！我是誰？」的內心呼籲。再次回到台灣，非常欣喜有機會能進入衛理神學院進修，開始涉獵靈修領域。

在「基督徒夢學」課程之前，自身正經歷一個很重大的人生決定，神竟然讓一個夢境扮演了關鍵的角色。這樣的經歷開啓了我對「夢」的好奇。學校的課程、閱讀的書籍開了我的眼界：除了聖經當中的記載，歷世歷代以來，神仍然藉著無數個夢境成就祂在人身上的啓發、引導、恩典；課程也讓我明白對夢的理解可以是一段靈修旅程。

聖經敘述文體中，有無數篇故事，其中有許多是有關「夢」的記事。這一篇篇有關夢的紀錄，彷彿一個個神秘、吸引人的場景，帶領讀者進入聖經人物存在的時空、感情世界和他未來的發展。

生平第一次讀到《創世記》28章，那段雅各離開別示巴、前往哈蘭的路上，所作之夢的記載時，筆者想起自己小學時候，有一次作文課，我寫了一篇文章，內容有：一個人看見梯子，梯頂通天，梯子頂端似乎對他發出召喚，他就往上爬，往上爬，爬著爬著，總是閃電打雷，一打雷他就驚嚇、清醒；他才意識過來，是個夢境，是夢中看見梯子。他多次做著同樣的夢，總是看見梯子，往上爬，閃電打雷，驚醒。可是有一次，同樣打雷，卻沒有驚醒，原來，這一次不是作夢，是真實的情況，然後……然後……然後，我已經忘記自己在後面寫了些什麼，忘記自己如何編寫後續發展，只記得讀到這一段雅各天

梯之夢的經歷時，十分驚訝怎麼我自己心裡原有這樣的想像？！「天梯」和「夢」這兩個元素同樣出現在兩個敘事中。那是我第一次閱讀這故事啊！兒時的我從哪兒有這樣的想像？

由於這仍然存在記憶深處的兒時文本與聖經雅各夢的文本的對遇，又因為對夢的理解可以是一段靈修旅程。筆者決定在寫作神碩論文時，以仔細處理雅各之夢這一段經文為主軸，除了這是一段筆者甚感興趣的聖經敘事，也因為華人學界還未有專文處理「雅各之夢」，研究進路首先是聚焦於「雅各之夢」，再從各層面對夢作理解，包括聖經中夢的敘事、基督信仰成型期間教會內部和外部希羅文化的夢觀、心理學以及認知科學的夢觀，期待從理解的過程，帶來更豐富的屬靈領受；也期許自身因為走過這一遭對夢的理解以及與自己內心深處存留記憶的對話，在未來服事中，能夠更多陪伴想進深自己靈性的弟兄姊妹。

第二節、研究方法與範圍

筆者以「文本互涉」(intertextuality) 為進路對雅各之夢的記載做多角度的理解。文本互涉是二十世紀中末期興起的概念。它影響層面擴及文學、哲學、神學以及傳播學。L. Juliana M. Claassens 以「文本互涉之父」稱呼前蘇聯著名美學和文藝理論家米哈伊爾·米哈伊羅維奇·巴赫汀(Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895 - 1975)。¹ 巴赫汀提出「對話理論」，繼之由解構主義者茱利亞·克莉絲蒂娃(Julia Kristeva, 1941 -)引用，發展出「文本互涉」一詞。施尤禮²認為，巴赫汀的理論，是未來聖經研究中將大放光彩的方法論。³ Claassens 提到近年來，使用巴赫

¹ L. Juliana M. Claassens, "Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology," *Journal of Biblical Literature* 122, no.1 (2003): 127.

² 施尤禮為聯合聖經公會亞太區翻譯諮詢顧問。

³ 施尤禮，〈底本說的再思：底本書的發展和式微以及五經研究的典範轉移〉，《華神期刊》，第三期，(2010): 140-41。

汀理論在聖經研究的聖經學者是越來越多，Barbara Green 曾經介紹完整的研究名單。⁴

一、文本互涉的進路

「文本互涉」(Intertextuality)一詞來自拉丁文 *intertexto*，意思是「在編織時加以混合。」⁵ 這個辭彙成為術語產生於「新文學理論」(New Literary Theory)，這是二十世紀 70 年代後興起的概念，影響層面極廣，擴及文學理論、哲學、神學以及傳播學等，幾乎成為與「後現代」、「解構主義」相提並論的概念。⁶ 解構主義者克莉絲蒂娃受到巴赫汀的「對話理論」(Dialogism)啟發，⁷ 在 1960 年代首先提出這一概念，這個概念被沿用到許多學科方面，1990 年代，這個概念開始較顯著被使用在聖經研究上。⁸

二、巴赫汀的對話理論

黃懷秋在分析巴赫汀的對話理論⁹時提到，巴赫汀認為人是「對話的存有」，黃懷秋分 1. 自我和他人(the Self and the Other)，2. 對話和表述(Dialogue and utterance)，以及 3. 對話、意義(meaning)與理解(understanding)三方面討論巴赫汀的對話理論。

在自我和他人的介紹中，巴赫汀認為：人基本上是對話的，只有在與他人對話的過程中，自我才能創作出自己，建構自己的主體意

⁴ Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*, SemeiaSt 38 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 193-205. 引自 Claassens, "Biblical Theology as Dialogue," 128.

⁵ 董希文，〈互文本：一種挑戰傳統的文本概念〉，《山西師大學報》33 (2006): 83。

⁶ 李麗娟，〈「文本互涉」與聖經詮釋〉，《輔仁宗教研究》，第十九期，(2009): 152。

⁷ 「對話理論」Dialogism 一詞最早出現在為巴赫汀寫傳記的作者 Michael Holoquist 的書中：Katerina Clark and Michael Holoquist, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 247-48.

⁸ 陳雅惠，〈路加福音四章 18 - 19 節文本互涉的詮釋與比較〉(碩士論文，中原大學宗教研究所，2010)，10。

⁹ 黃懷秋，〈對話學與宗教研究：從巴赫汀對話主義談起〉，《輔仁宗教研究》，第十九期，(2009 秋)：89-93。

識，也同時與他人一起共同實現他人的自我創作。存有是共存有，存在是因著分享而「成為一體」(unified)的事件。¹⁰對話觀念要有自我與他人，兩者不可能有完全一樣的時空經驗，如此才能有對話可言，自我與他人的「同時異地」(chronotope)是一個十分重要對話觀念。巴赫汀說「外在性」(outsideness)構成我與他人對話的必要條件。對話雙方必定是相互站在外圍的，儘管這個「外」也不是絕對的「外」，否則看不見，也不能對話。黃懷秋論述：「這種把主體的建構看成一種自我與他者的關係的做法，正是巴赫汀對話理論的特色。人若要實現他自我的完整性和主體性，必須採用他人的觀點，必須把他人的觀點『據為己有』，也就是，必須通過對話。而對話是一個複雜的現象，它至少包含三個因素：表述、應答與這二者的關係。」¹¹

對巴赫汀而言，表述有豐富的意義：表述是回應前一個表述，它本身是一個應答，並引發（或預期）另一個表述的應答，表述不會「空穴來風」；相反地，表述是另一個先行表述的「餘響」(reverberation)和「回音」(echo)。再者，表述有「針對性」(addressivity)，表述是有對象的，有著它的指涉，表述所表達的不只是一些字面上可以重複的「內在意義」(meaning)，還包含出現在講者和聽者之間、與當時的環境有著不可分割關係的「主題」(theme)。表述是藉著符號，而符號有它的社會語境。表述也關係著所謂「邊際現象」(border phenomenon)¹²。邊際現象指出表述介乎講者與聽者之間，也介乎敘述 (what is said) 和未述 (what is not said) 之間，有時「未說的」比「說的」更重要。黃懷秋提出：「表述所傳達的不僅是一些客觀的資訊，還附加上說話者的價值判斷，也就是說話者的意識型態。所以，對話是一種價值交換，也

¹⁰ 這裡有俄文的講究。俄文中，存有(bytija)與事件(sobytie)同字根。事件的前綴 so- 如同英文的 co-，表示「共」或「分享」。因此，俄文的表達，「事件」就是「共存有」。存有不僅是一件事件，還是一件分享的事件。

¹¹ 黃懷秋，〈對話學與宗教研究〉，90。

¹² Michael Holoquist, *Dialogism: Bakhtin and His World* (London: Routledge, 1990), 61. 引自 黃懷秋，〈對話學與宗教研究〉，91。

無可避免地會產生衝突和對立。」¹³

在「對話、意義與理解」的陳述中，巴赫汀認為回應就是一種理解，它是主動的，人在面對其他表述時，會憑藉自我意識去決定該如何理解這個表述、洞悉它的結束並做出後續的回應，而非自滿於作為一個被動的聽者。理解就在一往一復的對話中展開，理解就在聽者便成講者，講者又便成聽者的連續過程中發生。這過程或者會迂迴曲折，或者會各走各路，這就是巴赫汀所說的語言離心力。¹⁴

旅美中國文學學者劉康把巴赫汀對話理論看成為一種轉型時期的文化理論，他提出：「巴赫汀思想的核心是如何透過語言和話語的變遷來審視文化轉型問題。語言、文化、歷史三者不可分割，緊密相連。巴赫汀將文化轉型時期概括為眾聲喧譁的時代。」他以「眾聲喧譁」來補充「對話主義」的內容¹⁵，他說：「巴赫汀理論強調的，是眾聲喧譁的積極與建設性意義。文化多元化與眾聲喧譁是過渡和轉型時期所必然的、健康的現象，對話是文化生長與繁榮的最佳方式。」

¹⁶

中國大陸學者范華柱認為，巴赫汀研究杜式小說，發現杜式小說獨創和神奇之處，在於杜式呈現的「對話藝術」。他論述：「主人公的內心獨白和主人公之間的對話，借助於它們深刻而複雜的對話藝術，杜斯妥也夫斯基深刻揭示了主人公內心思想的複雜性、意識的多層次性。」¹⁷杜斯妥也夫斯基的小說，有一種新型的結構，巴赫汀認為那是「有著眾多的各自獨立而不相融合的聲音和意識，由具有充分價值的不同聲音組成真正的複調。」在音樂中，「複調」是指：多聲部音樂的一種，其中若干旋律同時進行而組成相互關聯的有機整體。

¹³ 黃懷秋，〈對話學與宗教研究〉，91。

¹⁴ 離心力(centrifugal force)和向心力(centripetal force)是巴赫汀文化理論中一組彼此共存，不可偏廢的力量。在平常的話語中，兩組力量通常是相互交錯的。若只有向心力，就會傾向單一語調，製造出一種大一統、極權主義神話；若只有離心力，則會支離破碎，毫無交集。因而即使在眾聲喧譁的語言世界中，人們仍然必須盡可能藉著語言的向心力達至某種程度的互相理解。

¹⁵ 黃懷秋，〈對話學與宗教研究〉，91。

¹⁶ 劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論評述》（台北：麥田，2005），16。

¹⁷ 范華柱，《對話的妙悟：巴赫汀語言哲學思想研究》（上海：三聯書房，2005），65。

¹⁸杜式小說中，有「大型對話」的建構，就是在一個結構統一體中，每個主人公、每個聲音都只是眾多並存聲調中的一個，眾多的他人意識各自獨立、不相融合，確立著自己的充分價值。在文學作品中，當它有著眾多各自獨立的聲音和意識，而這些意識、聲音又互相聯繫表達一個主題時，那它就是複調小說。巴赫汀指出杜斯妥也夫斯基的藝術世界是「帶有深刻的多元性的世界」。巴赫汀論述：「杜斯妥也夫斯基具有一種天賦的才能，可以聽到自己時代的對話，或者說得更確切些，是聽到作為一種偉大對話的自己的時代，並在這個時代裡，不僅把握住個別的聲音，而首先要把握住不同聲音之間的對話關係，它們之間通過對話的相互作用。」¹⁹這也如同李麗娟提出的：巴赫汀認為杜氏的小說具有一個特色，就是小說中的人物透過自己的話表達出獨特的個性、世界觀。書中不是作者一個人的聲音，而是小說中的人物在對話中發出了許多聲音、表達各個人物自己的聲音。²⁰

三、「文本互涉」一詞的產生

Graham Allen 在其著作《文本互涉》(Intertextuality) 提到，克莉絲蒂娃將巴赫汀的理論介紹到法語世界。²¹「文本互涉」一詞最早出現她於 1966 年發表的一篇文章〈詞、對話、小說〉(Le mot, le dialogue, le roman) 中。第二次出現在她 1967 年發表的另一文章〈封閉的文本〉(texte clos) 中。1969 年，克莉絲蒂娃的著作《符號學、語意分析研究》(Semeiotike, Recherches pour une sémalyse) 又重新提到這一辭彙²²。克莉絲蒂娃在其著作中指出「文本互涉」的定義：「每一個文本都把自己建構為一個引用語的馬賽克，都是對另一個文本的吸收和改造。」²³她的文本互

¹⁸ 《辭海》，縮印本（上海辭書出版社，1989），233。

¹⁹ 范華柱，《對話的妙悟》，70。

²⁰ 李麗娟，〈「文本互涉」與聖經詮釋〉，153。

²¹ Graham Allen, *Intertextuality* (London: Routledge, 2000), 15.

²² Tiphain Samovault, 《互文性研究》，邵煒譯（天津：天津人民出版社，2003），3。

²³ 引自 Gillmayr-Bucher, *Intertextuality: Between Literary Theory and Text Analysis*, 15. 見 陳雅惠，〈路加福音四章 18 - 19 節文本互涉的詮釋與比較〉，9。

涉觀念為「一個文本之間互相倚靠，藉由之前的規劃和觀念上的滲透所展開的全新理解」，以「語言」作為存在的基礎，並建立在「無限」文本的世界中。²⁴

克莉絲蒂娃受到巴赫汀影響對大的是巴赫汀著作《杜斯妥也夫斯基的詩學問題》(Problems of Dostoevsky's Poetics)一書中所提出的「多音」(Polyphony)概念，²⁵即上述所說的「複調」概念。

Classens 指出，巴赫汀認為一個文本之所以生動活潑，是因為它與其他文本接觸時，二者在文本的對話中，產生更豐富的詮釋意義。因此，文本的意義就不限在它自身之內，而是在與其他文本的對話中繼續發出聲音。²⁶這些是克莉絲蒂娃將巴赫汀的多音理論引用至她的新詞“Intertextuality”的主要觀念。²⁷

「文本互涉」的概念強調各種表述之間複雜的聯繫、文本的表現和讀者對文本的解讀能力。這概念立足於文本客觀存在的基礎上，從而突出文本之間的影响，以及文本在文化語言之中的參與，並突出讀者在溝通文本與社會當中的聯繫過程，這些共同賦予互文性意義的開放性與多元性。使用這概念在文本上的特徵為：文本的產生不是作者單獨的原創，而是與許多其他文本、歷史社會條件以及讀者處境的交互混合。²⁸許多現代聖經學者注意到，經文的解釋不應侷限於該段經文或該段書卷本身。²⁹巴赫汀在其對話理論中也強調這一點，他認為對話的本質不是不關注每個聲音的歷史和文化特質，而是在「浩大的時間」裡，發掘文本本身潛藏的新意義（或是，原本就有的意義）；另外，他也強調，透過不同文化的彼此對話，如猶太教的經典詮釋和基督教的經典詮釋，因彼此不同的視野，進行經文的釋義和詮釋，能產生新的可能性和意義。巴赫汀的概念，使我們更深進入「作

²⁴ Hatina, *Intertextuality and Historical Criticism*, 31. 見 陳雅惠，〈路加福音四章 18 - 19 節文本互涉的詮釋與比較〉，10。

²⁵ 李麗娟，〈「文本互涉」與聖經詮釋〉，153-54。

²⁶ Claassens, *Biblical Theology as Dialogue*, 128-29.

²⁷ Allen, *Intertextuality*, 22.

²⁸ Claassens, *Biblical Theology as Dialogue*, 142-44.

²⁹ 賴建國，〈出埃及敘事技巧與經文詮釋〉於《解——經：聖經經文的釋義與詮釋》，曾慶豹、謝品彰主編（台北：基督教文藝出版社，2008），193。

者、文本、讀者」的交會之處，而產生新的回聲。³⁰

「對話」的觀念對巴赫汀來說不僅應用在文學理論，這個模式也說明了真理和生命，他認為：「生命的本質是對話。活著，意味著參與在對話當中。」³¹

把文本中的每一個表達視為眾多聲音的交叉、滲透和對話的結果，意義的產生在於「不同聲音的對話中」。除了作者之外，讀者也參與在其中，各個角色都是完整自主的聲音，呈現一種多聲部。這樣的對話是跨越時間的，巴赫汀稱之為「浩大的時間」(great time)。在「浩大的時間」裡，作者雖然已死，但是透過對話，作者的意圖被折射出來；作者雖然已死，他的作品卻活在久遠的未來，並且產生更豐富的意義。

四、文本互涉與百科全書式的關聯

克莉絲蒂娃在提出文本互涉概念的初期，主要關注的是社會的意識型態、政治權力對詮釋文本的影響，不久之後她轉向研究心理學的潛意識、趨力等在文本互涉觀念所扮演的角色。隨後，文本互涉這個專詞本身也如同巴赫汀和克莉絲蒂娃等人的語意學觀念，不斷地在不同領域以及不同的使用者用法中呈現十分多元的定義，無法單從巴赫汀和克莉絲蒂娃的理論予以定義。可以說，在被使用過程中，這個專詞不斷地發展、結合它自身的意義。³²

義大利符號學教授 Umberto Eco 的語意學(Semiotik)建基於 C. S. Peirce 的象徵(Symbol)理論和實用主義(Pragmatism)，強調符號、象徵在溝通功能中的意義。一個象徵(symbole)所指涉的對象(objekt)連帶解釋(interpretant)三者形成一個相連的三角關係，期間的關係是動態的。一個符號作為象徵並不單指一個對象。這些對象以及產生的種種解釋如百科全書般一個一個關聯下去，構成龐大的「象徵－對象－解釋」網。這個百科全書式的象徵概念和克莉絲蒂娃的文本互涉有異曲同工之處。Eco 在他的詮釋理論中沒有像

³⁰ Claassens, *Biblical Theology as Dialogue*, 136-37.

³¹ 引自李麗娟，〈「文本互涉」與聖經詮釋〉，153-54。

³² 同上，156。

克莉絲蒂娃走向極端地讀者取向，而是在文本詮釋上強調文本取向以及文本中符號系統和概念之間百科全書式的關聯。³³

第三節、本論文的進路和限制

本論文採取文本互涉的進路，以聖經中「雅各之夢」為文本，整理出聖經詮釋角度、猶太人的釋經看法；再從救恩/救贖觀點看聖經中夢的敘事；接下來，以「夢」作為關聯符號，探討古代教父、現代心理學以及認知科學上對此符號的看法。這合併採納了巴赫汀的「外人」(outsider)概念，他認為陌生的文化以及不熟悉的文本有提供對話中不同觀點的功能，而豐富對話。³⁴ 本論文從這個方法論出發，筆者希望從各方論點的對觀、交流和互動，發展出更廣闊多元的理解；並期待藉著以此文本互涉的方法進路，帶出如施尤禮的論述：巴赫汀與聖經研究的對話是一種新典範的轉移；³⁵ 希望論文寫作過程就是一次多元、多方理解各種詮釋經文的對觀範式，給自己在靈性旅程上拓展的機會。

本論文的限制是僅能以國內找到的中英文資料為參考。再者，英文以巴赫汀的理論論述的資料非常豐富，筆者不及一一細讀，這受限於筆者有限時間精力作的雅各之夢的互涉研究。

第四節、以巴赫汀理論和文本互涉的研究

中文研究有陳雅惠以〈路加福音 4:18 - 19 作文本互涉的詮釋和比較〉。她從歷史批評法、敘事批評法和社會批評法的進路進行經文釋義，檢視了不同方法對該段經文的闡釋，再用《以賽亞書》、《馬可福音》、以及《使徒行傳》對該段經文作不同文本之間的文本

³³ 同上，158。

³⁴ 同上，162。

³⁵ 施尤禮，〈底本說的再思〉，139。

互涉詮釋、比較。該論文引述資料豐富，嘗試以文本互涉觀念在聖經經文的研究，是中文論文集裡研究的第一本。她的研究使路加福音中耶穌在拿撒勒會堂的講論發出更寬廣、更多元的迴響。華人學界值得有更多以此概念進行的研究。

應用巴赫汀理論在聖經研究上的英文文章已經非常豐富。Roland Boer 介紹了許多以巴赫汀理論研究聖經的文章。他提出如下：³⁶

Martin Buss 認為在聖經研究和巴赫汀理論有他們的一致性：兩者都討論文體。³⁷Buss 提出他自己對希伯來聖經的分類法，相對於 Gunkel, Buss 論及理解巴赫汀語言形態可以使希伯來聖經研究更活潑。Buss 藉著先辨別誰對誰說話——神對人、人對人或者其他的對話，可以使對聖經的研究更深入，他著重在每一個對話，也從它們的共通性和相異性去開發這些分類的應用。他的分類遠遠超越停滯不變得，那不是靜止，而是有活力的。

Carol Newsom 提出形式批判和巴赫汀理論的概覽，她點出聖經學術中「文體」研究的歷史，從古典的形式批判（有 Gunkel, Dibelius, 和 Bultmann）直到 1970 年代聖經文學學會的文體研究的「文學轉向」。特別地，她檢驗《啟示錄》，從一個嚴格的分類系統，按照後結構主義、新實用主義、家庭分類理論、文本互涉、原型理論、認知科學，更多對家譜的選擇和發展，歷史的取向方法也都被考慮進來。這篇短文結論在巴赫汀的理論在這個領域的確有極大的貢獻。她呼籲去開發巴赫汀理論和聖經內容的對話。³⁸

Mitchell 基於巴赫汀的「同時異地對話理論」和「眾聲喧譁」觀察聖經文體，她發現在瑪索拉版本《列王紀》的結構是「它們不都記載在…嗎？」（王上 11:41; 14:29; 15:7, 23, 31; 16:5, 14, 20, 27…等）而《歷代志》的文體是「看哪！它們都記載在…」（代上 9:1; 29:29; 代下 9:29; 16:11; 20:34…等）。

³⁶ Roland Boer, ed., *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies* (Society of Biblical Literature, 2007), 1-7.

³⁷ Martin J. Buss, "Dialogue in and among Genres," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 9-18.

³⁸ Carol A. Newsom, "Spying out the Land: A Report from Genology," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 19-30.

而且，上述經文在《列王紀》陳述是「X 的其他事蹟和他所有做的…」，在《歷代志》為「X 的其他事蹟和 X 一生…」。這樣的表述產生一種意涵：《列王紀》的敘述呈現：『如果你（讀者）不相信我（作者），你可以看其他來源。』而《歷代志》的陳述表達：『如果你（讀者）相信我，那你可以看其他來源。』這隱含讀者若相信《歷代志》（作者），根本不需要再看其他來源，這當中就有文體呈現出來的力量。Mitchell 觀察到，在文體中，能形成權力運作的政治結構。³⁹

Green 朝向使用巴赫汀的閱讀來檢驗《撒母耳記上》20 章、約拿單態度上的發展，約拿單對大衛和掃羅的態度在這一章結束時改變了，Green 嘗試去解釋為什麼。她的著眼點在於這些角色的表述（大衛、約拿單和掃羅）。循著這些路徑的轉變，她分辨出約拿單在這故事中的角色。追溯約拿單的「教育結構」（educational construction），Green 著眼在語言、文體、和以讀者為前提的閱讀。⁴⁰

應用巴赫汀的對話的「同時異地」，Williams 探討《創世記》38 章放置在「約瑟循環」之中，到底是不是聖經敘事的一個打岔？他的結論：不是，創 38 章可以視為一個透鏡提供理解更廣大敘事的觀點。因為她瑪的故事和周圍材料的主題連結，此章形成劇中劇，它具有《創世記》中相關故事的對話的功能。更進一步，她瑪故事中的對話、用詞和文字遊戲是形成了理解約瑟敘事的專欄。⁴¹

Mandolfo 將 Gunkel 和巴赫汀的理論作一關聯，使我們關注到他們兩者對文體的理解有所不同，因為 Gunkel 的定義是非常嚴謹的，如同以往我們在學院中的理解，例如，他區別抱怨、讚美、感恩、君王、默示…等不同的詩篇。對巴赫汀來說，文體是流動的。Mandolfo 以閱讀《耶利米哀歌》1-2 章為例，她閱讀 1-2 章時著

³⁹ Christine Mitchell, "Power, Eros, and Biblical Genres," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 31-42.

⁴⁰ Barbara Green, "Experiential Learning: The Construction of Jonathan in the Narrative of Saul and David," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 43-62.

⁴¹ Judy Fentress-Williams, "Location, Location, Location: Tamar in the Joseph Cycle," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 63-68.

眼在文體的震蕩和轉換（滑溜 slips）。她首先辨別「女性代求者」的明顯聲音，和另外的「教導式的聲音」——通常向耶和華抗議。Mandolfo 繼續去辨認這「教導式」聲音出現點。因她這樣閱讀，她認為 Gunkel 的文體分類比較狹窄，而巴赫汀的理論帶出比較寬闊的視野。⁴²

Valeta 提供對瑪索拉譯本中《但以理書》的研究。她主張語言的使用是蓄意的一個工具去表達敘事者的觀點，譯本所顯出對國王、宮廷、帝國的諷刺。參入巴赫汀的觀點，特別是他複調（多音）的觀念，Valeta 能夠把《但以理書》讀出有「同時代性」和「對抗」的意味。⁴³

Vines 重新檢驗 John Collins 對《啓示錄》的討論。他認為 Collins 的定義太形式化。Vines 則用巴赫汀的理論來對應形式主義，他應用巴赫汀的「時空理論」，使我們可以藉由啓示錄中時間和空間的敘事來分辨《啓示錄》中的文體。⁴⁴

Fuller 將巴赫汀理論帶進對《馬太福音》的傳統形式批評理解，嘗試對家譜作「同時異地理論」的閱讀，用區別出來的眼光看這些「不堪」的女人：她瑪、喇合、路得、拔示巴。在應用了「時空理論」，Fuller 說我們閱讀這一段文本應視為「末世論諷刺」（eschatological satire）。他的關注是連結空間的引用、時間的節奏和這幾位女人，這一切，都對減弱長子繼承權有貢獻。⁴⁵

Anderson 尋求去揭示《約翰福音》作者誤導的對話。一開始，他以巴赫汀的主張：這樣誤導的策略總是修辭的和引起爭論的。他更進一步探索文本的「複調」本質，它的表述、它的轉換、接收，在約翰文本裡會產生許多急速的危機。然而，Anderson 不贊成有

⁴² Carleen Mandolfo, "Dialogic Form Criticism: An Intertextual Reading of Lamentation and Psalms of Lament," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 69–90.

⁴³ David M. Valeta, "Polyglossia and Parody: Language in Daniel 1–6," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 91–108.

⁴⁴ Michael E. Vines, "The Apocalyptic Chronotope," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 109–18.

⁴⁵ Christopher C. Fuller, "Matthew's Genealogy as Eschatological Satire: Bakhtin Meets Form Criticism," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 119–32.

限的閱讀，Anderson 結語在更進一步討論巴赫汀有名的論述——沒有開始也沒有結束的對話。⁴⁶

Maddison 尋求聖經和當代文學的交集。在語言使用的亮光中，Maddison 在乎（關注）Toni Morrison 的「所愛的」（beloved）以及在聖經中它相關的使用。應用巴赫汀的對話理論，她檢視聖經末世論和非洲宇宙觀的小說，Maddison 主張許多語言交集在小說世界裡，歷史上提到有關奴隸的小說、非洲靈界小說和聖經，這些都有交集，我們可以結論為她所稱的「hybrid chronotope」（混合動力時空），特別是聖經的《啓示錄》和非洲宇宙觀的「重新記憶」。⁴⁷

如同上述文章所顯示，不論是廣面的研究，如從別的學科與聖經的對話（Carol Newsom、Maddison）以及文體的研究（Buss、Mandolfo、Vines）；或辨別敘事中對話的雙方（Buss）；或精細到使用字詞的講究（Williams、Anderson、Maddison），都可以是巴赫汀理論在聖經研究上的應用。Fuller 也將巴赫汀的「同時異地理論」帶進對《馬太福音》的傳統形式批評，而作出對家譜的新理解；Green 對《撒母耳記上》20 章大衛、約拿單、掃羅三者之間對話的敘事，以巴赫汀的理論，看出約拿單這個角色在敘事演進中態度的轉變。

第五節 論文各章大要

筆者以文本互涉理解「雅各之夢」的這段聖經敘事，在第一章將以歷史批判法、敘事批判法、社會批判法以及參看米大示的解釋作為各個文本使之在理解中互涉。第二章則以「夢」這詞彙看聖經中新

⁴⁶ Paul N. Anderson, "Bakhtin's Dialogism and the Corrective Rhetoric of the Johannine Misunderstanding Dialogue: Exposing Seven Crises in the Johannine Situation," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 133–60.

⁴⁷ Bula Maddison, "Liberation Story or Apocalypse? Reading Biblical Allusion and Bakhtin Theory in Toni Morrison's *Beloved*," in Boer, *Bakhtin and Genre Theory*, 161–74.

舊約的記載和對它們的理解。第三章探討在基督信仰成型的初期，教會內和教會外在環境對夢的觀點。第四章以弗洛伊德和榮格的觀點來論述心理學上的夢觀，並加上近代認知科學的一些理論，藉由這些觀點的互涉，歸結對夢的現代理解。最後，筆者歸結雅各之夢以各種詮釋方法作為不同文本而彼此互涉之後，這段敘事對雅各靈性轉向的影響以及對我個人的靈性啟迪。



第二章 雅各之夢的各種詮釋

關於雅各之夢的文本詮釋有許多種進路，本章將列舉「歷史批判法」(Historical Criticism)、「敘事批判法」(Narrative Criticism)、「社會學批判法」(Sociological Criticism)和「米大示觀點」(Midrash)這幾個較多被使用、討論的觀點來看雅各之夢。聖經詮釋中歷史批判法已經有兩百多年的歷史，此法藉由研究資料來源、歷史背景、作者用意…等面向來理解經文；敘事批判法是新近的進路，它注意經文的結構佈局、角色特性、場景鋪陳…等，使敘事立體化、具象化；社會學批判法分析經文世界的社會與文化以理解經文脈絡；米大示可說是猶太人的舊約註釋。下文將簡述這些批判法的主要重點，進而解析這幾種詮釋法對雅各之夢的觀點，在小結中則述敘筆者於詮釋過程中讓幾種觀點互涉所得的理解。

第一節、歷史批判法

歷史批判法始於十八世紀，正是啓蒙運動、科學主義鼎盛之時，此法可以說是與之相關的一種透過科學理性研究聖經的方式，將聖經當作一般「歷史文件」來理解。⁴⁸對從事歷史批判法的學者來說，研究聖經必須先掌握有關作者、著作日期、寫作背景與目的…等方面的資料，才能正確理解聖經。這個方法論的首要目的在於獲取經文原本的意思，是一種強調「作者中心」的詮釋法；並且它嘗試回答「過去發生過什麼事？這些事為何會發生？這卷書如何寫成？作者採用什麼材料？這些材料的來源？」因此，歷史批判法在發展過程中，透過文本批判、來源批判、形式批判與編修批判來回答上述問題，並採用歷史學家的方法找出經文的歷史文化背景，藉以重建作者要傳達給原始讀者的意義。⁴⁹

歷史批判法的影響至今，主導了近代聖經的詮釋，可說是發展最完備、實踐最充分的批判法。但是，歷史批判法也出現了它的侷限

⁴⁸ 黃錫木，《新約研究透析》(香港：基道出版社，1999)，390。

⁴⁹ 陳雅惠，〈路加福音四章 18-19 節文本互涉的詮釋與比較〉，19。

性，不少學者質疑文本背後的歷史研究對於經文本身的信息不一定有直接的貢獻。尤其詮釋學興起之後，詮釋理論顯出，即使歷史證據稱得上是客觀的，證據的解釋卻反應分析者個人主觀的神學前設和取向。⁵⁰因此，歷史批判法在釋經上雖占有重要一席，但並不是決定經文意義的準則，這也是文本互涉的詮釋觀點可以對其短處予以補充之處。在此將先以歷史批判法的研究來看雅各之夢，聆聽此進路所發出的詮釋聲響。

一、五經的來源說

「雅各之夢」這一段經文記載於《創世記》28章，《創世記》與聖經其他四書卷：《出埃及記》、《利未記》、《民數記》、《申命記》合稱為「五經」。猶太傳統奉此五卷為「上帝之法」（妥拉 torah，本義為「教導」）。⁵¹

布魯格曼(Walter Brueggemann, 1933 -)在談論妥拉時⁵²提到傳統上有一個古老的讀經假設，就是妥拉是經由摩西授權的（因此也是他所「著作」的），這個假設在新約尤為顯著，例如：太 19:7-8，22:24；可 1:44，7:10；羅 9:15，10:5、19；林前 9:9，10:2 等。因為傳統所關注的是權威，而不是作者身分，所以當我們說「摩西的律法」或「摩西的妥拉」時，並不相等於現代對「作者身分」的觀念。對於「摩西作者身分」這個議題，布魯格曼羅列了四方面的學術演進：1. 威爾浩生(Julius Wellhausen, 1844 - 1918)的底本說；2. 袁克爾(Hermann Gunkel, 1862 - 1932)透過介紹「神話、傳說、英雄事蹟、寓言及短篇故事」使人開啓了欣賞和研究經文的新方向；3. 亞布萊特(William Foxwell

⁵⁰ 如伊利奧特(John Elliott)用社會科學來研究經文；蘭塞(W. M. Ramsay)用考古證據研究路加福音和使徒行傳；賴桑(William LaSor)、赫伯特(David A. Hubbard)和畢斯(Frederic Bush)對古近東的研究來理解五經。然而，這些證據的取得和解釋關聯於他們的個人主觀。見格蘭·奧斯邦，《21世紀基督教釋經學》，劉良淑、李永明譯（台北：校園出版社，2012），208-10。

⁵¹ 魏道思拉比，《猶太文化之旅》，劉幸枝譯（江西：江西人民出版社，2009），87。魏道思拉比是當代美國知名教育家、演說家、靈性導師，著作豐富。

⁵² 布魯格曼，《布氏舊約導論》，許子韻譯（香港：天道書樓，2012），36-55。

Albright, 1891 - 1971)以聖經考古學來證明聖經的歷史資料；4. 馮拉德(Gerhard von Rad, 1901 - 1971)提出，舊約早期的歷史傳統是以一個簡短的認信作為開始，後來加以修改、擴充並在新處境中重述，因此「歷史性認信」有其可靠性。⁵³布魯格曼強調，這些學術努力對於讓我們「瞭解經文」均有重大貢獻，並非以新的理論取代或淘汰舊觀點的方式被採用。

布魯格曼也論到二十世紀末興起的另外兩個新進路的貢獻：1. 蔡爾茲(Brevard S. Childs, 1923 - 2007)提出，無論經文的文學背景和形成過程如何，正典經文的「最終形式」是一項重要的神學成就；2. 戈特瓦(Norman Gottwald, 1926 -)則是以「耶和華這個人物」為基礎的意識型態來詮釋妥拉，戈特瓦的權威性著作「耶和華的眾支派」(The Tribes of Yahweh)是根據馬克思主義的分析框架，對摩西到約書亞的傳統提出一個社會學的解讀，他認為妥拉提供了一個以耶和華為基礎的戰爭意識型態，目的是要發起一場社會革命，讓「以色列的各支派」推翻及毀滅迦南這個實行經濟剝削的城邦制度。⁵⁴在綜合上述觀點之後布氏強調：「理解妥拉的正典性是一個傳統形成的複雜過程，這個過程涉及製造規範性經文，讓忠心的猶太教之想像與實踐可以落實，從而衍生基督徒的想像與實踐，…『摩西的權威』是個有分量的符號，代表了以色列對耶和華的認信。『摩西』是一個如實建構傳統的符號，證明這些經卷是可靠的資料，使信仰與生活有根基。」⁵⁵

關於底本說的觀點，猶太學者 Samuel Sandmel (1911 - 79)

⁵³ 布魯格曼提到 1.威爾浩生(Julius Wellhausen)的「底本說」，認為妥拉最終的形式是一連串的「底本」所組成，每個底本，反映及表達以色列宗教的某一模式，分別以四個字母：J、E、D、P 表示，他稱五經為「J 典」「E 典」「D 典」「P 典」的彙編；2. 袞克爾(Hermann Gunkel)在威爾浩生所假設的底本裡，找出口述傳遞的獨特文體類型，袞克爾透過介紹「神話、傳說、英雄事蹟、寓言及短篇故事」這些類型，使人留意這些資料的藝術性和想像性，其特點是這些不能稱為「歷史」；3. 亞布萊特(William Foxwell Albright)是首位美國「聖經考古學」的人，他作出一個重大嘗試，就是要證明聖經的資料能與聖經以外的證據吻合；4. 馮拉德(Gerhard Von Rad)提出舊約早期「歷史」傳統以一個簡短認信作為開始，後來定期加以修改、擴充，並且在往後世代新處境中重述，這個進路使人明白傳統在所有推動力下形成的過程。

⁵⁴ 布魯格曼，《布氏舊約導論》，43-44。

⁵⁵ 布魯格曼，《布氏舊約導論》，45。

論述，「重複」原本就是猶太人的文學方法之一，不能以五經經文中有重複，就認為是出自幾個來源。⁵⁶英國學者 Norman Whybray (1923 - 97) 也提出，我們所擁有的唯一的事實是「五經」，現代讀者無權要求古代作家採用當今的文學手筆著作，況且重複寫作也是一種文學風格，不能以此認為這些內容就是來自不同來源。施尤禮在〈底本說的再思〉⁵⁷一文中回顧了五經研究的典範轉移，藉此幫助我們瞭解底本說被接受和揚棄之點。在經文鑑別學與歷史文法批判法影響下的五經研究先是以威爾浩生的底本說⁵⁸為主流，之後形式批判學的馮拉德提出救恩歷史傳統的主軸，最近則是聖經學者們開始著手於單元的組合，就是以某位聖經人物或是某種體裁作為組合的主題。這派代表者有 Rolf Rendtorff (1925 - 2014) 和 Erhard Blum (1943 - 2014)。Rendtorff 最初是以約瑟組合 (Joseph cycle) 為研究範圍，後來進一步探索雅各組合 (Jacob cycle)。明顯看出從 Rendtorff 之後，五經的研究已經不再重視其如何形成，焦點轉移到五經最終呈現的文筆、組織和編輯形式。

克萊斯 (David J. A. Clines, 1938 -) 則是以「文本」(即五經最終的形式) 來研究它的主題，他提出五經呈現的文本，主題為：「應許的部份應驗」。⁵⁹這個意義是，就五經的內容來說，神給予亞伯拉罕的應許只應驗了一部分。克萊斯提出，神給亞伯拉罕的應許有三個：一是後裔的繁盛，二是神和人關係的建立，三是土地的賜予。以五經內容看，《創世記》12 章到 50 章著重在後裔的繁衍，

⁵⁶ 鄭炳釗，《創世記，卷一》(香港：天道書樓，1999)，25。

⁵⁷ 施尤禮，〈底本說的再思〉，120-44。

⁵⁸ JEDP 底本說，起源最早的是「J 典」，因為該傳統直呼神的聖名，稱以色列人的唯一神為 YHWH (德語唸作：Jahweh，雅威)，即耶和華。「E 典」強調道德、敬神，常以天使當作神人交往的中介，不直接稱呼聖名而稱「上帝」(Elohim，神，複數表示尊崇)。「D 典」的 D 代表「申命」(Deuteronomy)，D 典經文據估計有一到數位作者，他們簡述並重新闡釋猶太人的歷史和律法。「P 典」的經文被認為是由祭司們 (德語：Priester) 集錄聖所禮儀、節期獻祭並律法文獻而成的。

⁵⁹ 克萊斯 (David J. A. Clines) 是聖經文學學社 (SBL) 2009 年度的主席。他於 1978 年出版 *The Theme of Pentateuch* 「五經的主題」，內容是以完整的文本為主來分析五經的主題，就是以五經的最終型式 (現存型式) 取代尋覓文本前的文學形態或過程。他相信只有從文本或讀者領受的意義才會令聖經研究大放光彩。對他而言，真正對讀者有用的是文本的神學價值、文學特色，而不是五經形成的歷史。

《出埃及記》和《利未記》則以神人關係為重點，《民數記》和《申命記》所關注的是土地的賜予和維持。無論是哪一個應許，在五經結束時，都沒有全部應驗。

如同布魯格曼所強調的，每一種學說，都有它獨特的角度和貢獻。筆者在本篇論文所使用的文本互涉方法，其精神正是嘗試聆聽從各種解釋文本的角度所發出來的回聲，或是可以形容為集合各層次的光譜，讓它們互應、互映，以得著新的理解。以下將從各種學說的角度來看雅各之夢。

(一)、從底本說看雅各之夢

從 JEDP 底本說的觀點，Robert K. Gnuse (1947 -) 論說記載雅各之夢的經文出現於 E 典，或稱來自 E 典的編輯者(Elohist)。學者推斷，E 典的神學議題主要在於 E 典編輯者視神為遙遠的創造主，並且要求人對神敬畏與順服。對 Elohist 而言，夢如同神聖的啓示，必須要小心處理、對待，以免由於人對夢的妄為而造成對神的不敬。⁶⁰ Claus Westermann (1909 - 2000) 主張這一段敘事是 J 典和 E 典組合的結果，因為很明顯地，第 13, 16, 21 節對神的稱呼是 YhWh，而第 12, 17, 20, 21, 22 則稱神為 Elohim。⁶¹ 馮拉德也認為這一段雅各之夢是 J 典和 E 典的合編，他如此論述：「雖然，現在的故事成為一個整體，呈現出它的壯麗，但研究發現在內容中有裂痕和不規則，顯出它是 J 典和 E 典的混合。除了神聖的名稱改變，第 16 節和 17 節為平行，19 節上半段和 22 節上半也是平行。因為 10 - 12 節以及 17 - 22 節（除了 19 節）來自 E 典，13 - 16 節及 19 節來自 J 典。J 典認為這一夜是神聖的神顯，並且莊重地驗中了雅各，使雅各辨識出這裡是神的家；E 典的重點在於第 12 節，這一位夜間睡覺的雅各看見寧靜的異象：梯子立在地上，直通到天上，有神的使者上去下來，而這異象使雅各知道這是通往神聖世界

⁶⁰ Robert K. Gnuse, "Dreams and their Theological Significance in the Biblical Tradition," *CTM* 8, no.3 (1981): 166-71.

⁶¹ Claus Westermann, *Genesis*, 450-60. 另有這樣看法的還有 F. Delitzsch, P. Volz, F. V. Winnett.

的入口。」⁶²

馮拉德提到，雖然伯特利在以色列王國時期之前就是知名的宗教中心，但在耶羅波安一世鞏固政權時期，將一個金牛犢像放置在伯特利，伯特利因而成為著名的聖所，這段時期正是J典和E典編輯的年代。馮拉德因此認為，這一段雅各之夢的敘事，最重要的目的是要交代敬拜中心：伯特利的產生。⁶³

(二)、從五經的主題觀點看雅各之夢

在克萊斯「五經的主題」之研究中，認為從《創世記》到《申命記》是「神應許的部分應驗」。⁶⁴以此角度，我們將此段雅各之夢的敘事放在更廣的《創世記》敘事中來看，作者摩西在以色列百姓即將進入迦南地時，將天地的來歷、以色列這一民族的來歷告知百姓。《創世記》前 11 章視野廣闊，提出人類社會的起源，包括亞當與夏娃、該隱與亞伯、挪亞方舟和巴別塔的記載。從 12 章開始則集中焦點，講述一個民族的來由和歷史發展。克萊斯提出，自十二章開始，作者的神學主題在於「上帝與亞伯拉罕立盟約」，作者從不同角度描繪上帝如何插手除去破壞盟約的障礙，當這些障礙一件一件除去之時，盟約的應許也一步一步地應驗。⁶⁵

在《創世記》25 章之前出現許多對於盟約成就的阻礙，在啟承轉折之中作者記載神如何信實地、大能地將這些攔阻一一挪去。而到了《創世記》第 25 章，作者再次把讀者帶入困惑和擔心的境地：以掃、雅各的衝突和仇恨，會不會使兄弟二人自相殘殺，使母親利百加所擔心的：「我為什麼一日喪你們二人？」（創 27:45）果真發生呢？如果他們死於自相殘殺，未結婚生子就喪亡，那麼上帝的應許將如何實現？

上帝既與亞伯拉罕立下盟約，祂就會保證亞伯拉罕的子孫將繼續

⁶² Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (Westminster press, 1972), 284-85.

⁶³ 同上，287。

⁶⁴ 施尤禮，〈底本說的再思〉，136。

⁶⁵ 鄭炳釗，〈《創世記》，卷一〉，39-41。

承受這個盟約。從亞伯拉罕到以撒，從以撒到雅各，《創世記》的族長敘事讓我們看到這個盟約被保證逐一實現。雅各是神所揀選承受這個應許的後裔，由於他與兄弟以掃的衝突使他必須離開家鄉，看起來似乎是離開了應許的場所。雅各得著的這一個夢境，是在他孤身離家、面對茫然未知之際。這一個關鍵的夢，扭轉孤單恐懼的雅各變成帶著信心邁向未來的雅各。這一夜的夢境，讓他在離家二十年之間支撐著他，《創世記》後續的敘事發展，果然使雅各平安歸回父家，並且他還能在父親臨終之時，侍立在側。⁶⁶

(三)、從組合說看雅各之夢

Michael Fishbane(1943 -) 提出雅各組合 (Jacob cycle)，並分析《創世記》25 章到 33 章這一段記事，有以下的結構：⁶⁷

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| A 雅各和以掃的初次交手 | 創 25:21 - 34, 27:1 - 45 |
| B 在往哈蘭路上雅各與神的神聖相遇 | 創 28:10 - 22 |
| C 雅各在哈蘭的寄居生活中從拉班得妻子 | 創 29:1 - 30 |
| D 繁衍眾多：雅各孩子們的出生 | 創 29:31 - 30:24 |
| D' 繁衍眾多：雅各牲畜的繁衍 | 創 30:25 - 34 |
| C' 雅各寄居生活結束，從拉班家族中得解脫 | 創 31:1 - 55 |
| B' 雅各回迦南路上與神的神聖相遇 | 創 32:23 - 33 |
| A' 雅各和以掃的再次交手 | 創 33:1 - 17 |

這一段組合可算是獨立、完整的敘事。⁶⁸但有學者主張，這一段完整的敘事仍和其他文本，如亞伯拉罕敘事 (Abraham narrative) 和約瑟組合 (Joseph cycle) 有明顯的交互參照和期待。⁶⁹

⁶⁶ 見《創世記》35 章。

⁶⁷ M. Fishbane, "Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)," *JJS* 26 (1975): 15-38.

⁶⁸ 學者 Gerhard von Rad 及 J. Morgenstern 則紀錄到「便雅憫的出生」為雅各組合的結束。他們提出的年代為 1961 和 1965 年，Fishbane 在 1975 年提出。兩種都以「繁衍眾多」為敘事的核心。

⁶⁹ 見 David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996): 258.

觀看雅各組合，在往哈蘭路上和回迦南的路上分別有一次雅各與神奇妙相遇的記述。前一段敘事（創 28:10 - 22）提到當雅各生命受到威脅而前往哈蘭，在路上做了一個奇異的夢，夢中情景讓他醒來之後，答應以十分之一奉獻來「尋求」、「回饋」神的保護，在第 12 節，第 17 節之後有關於神的使者、神的家之描述，但最重要的焦點卻是在「神的保護」。⁷⁰ David M. Carr(1844 - 1903)認為這一次雅各與神神聖的相遇是與後來他離開巴旦亞蘭、要回迦南地時，在毗努伊勒與神神聖相遇互相呼應。⁷¹ Carr 指出，「繁衍眾多」的意旨是貫穿整個雅各敘事的中心。⁷²

二、小結

歷史批判法的各種學說提供我們以更寬廣的角度來看這一段敘事。JEDP 底本說讓我們注意到五經中呈現幾個對於神不同的稱呼，也代表以色列人對神聖的神許多不同層面的認識，由這個觀點來思想神在夢中對雅各啓示的這個議題：夢，保持了神人之間一段適當的距離，人無法與神聖的神直接面對面，但是，神可以藉著夢來顯明祂的旨意。而從「五經的主題」觀點看這一段敘事，發現雅各之夢是神奇妙的應許要成就的一個重要轉捩點；一個有可能被人忽略的、非現實的夢境，卻是神的應許確確實實要成就的重要記號。「雅各組合」則是引導我們宏觀族長雅各的一生，在他離開生命締結的家鄉別示巴、孑然一身前往遙遠的他鄉異地如此淒涼的處境之下，伯特利之夢扮演了相當關鍵的支持作用，不管是以「神的保護」或是「繁衍眾多」作為這一敘事的核心主題，這個夢都呈現它的重要性。藉由歷史批判法幾種學說的解釋並讓它們彼此互涉，使這段聖經敘事迴響出多重聲音，在這多重聲響中，我們可以聽到神所啓示的「夢」的重重互疊的音韻，增加我們對這段敘事的理解的豐富性。聖經作者以「夢」的機制來呈現敘事中具關鍵的轉捩點，也引導我們注意：「夢」是神顯的一個重要媒介。

⁷⁰ 同上，259。

⁷¹ 同上，263。

⁷² 同上，257。

歷史文法批判法歷經底本說、形式批判學、編纂批判學的過程，曾是新舊約研究的主流，但在二十世紀初期，受到現代文學理論的啟發，不少聖經學者轉向以文學的敘事批判法來看聖經記事。本章第二節將從敘事批判法來看雅各之夢。

第二節、敘事批判法

敘事批判法是透過文學的分析、經文的結構、故事中的角色互動來探索經文的整體意義。這個方法以文本內容的情節、安排和結構作為釋經取向，從欣賞、揣摩、體會的角度帶領讀者進入經文的故事中，藉此發現經文豐富的意義和重要性。從事文學批判法的學者們發展出一些閱讀技巧，幫助我們「細讀」經文，如：注意經文的結構佈局、角色衝突、觀點、對白、敘事的時間和環境等等，這些要素能夠幫助讀者偵測經文的流向，看出神的手如何感動聖經作者來陳述祂的故事。⁷³

一、從敘事批判法看雅各之夢

(一)、人物分析

現代猶太學者 Shimon Bar-Efrat 在他的書⁷⁴中提及：聖經對人物的描寫有時著重外觀的描述，如描寫利亞眼睛沒有神氣，⁷⁵掃羅又健壯又俊美；⁷⁶有時則側重對其內在性格的描寫，如從其直接性格來形容：蛇比一切活物更狡猾，⁷⁷挪亞是個義人、是完全人、與神同行⁷⁸；或從其行動顯出個性：以掃擅於打獵，常在田野。⁷⁹我們從敘事的觀點來看雅各這個人物可以發現，雅各是雙胞胎之一，出生的情

⁷³ Grant R. Osborne, 《21世紀基督教釋經學》，271。

⁷⁴ Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (England: Sheffield Academic Press, 1997), 30.

⁷⁵ 創 19:17。

⁷⁶ 撒 9:2。

⁷⁷ 創 3:1。

⁷⁸ 創 6:9。

⁷⁹ 創 25:27。

景就顯出這個不甘落於人後的企圖心和野心。他還在母腹中就很忙碌——忙著和哥哥打架、忙著爭取誰先出母腹。⁸⁰他外表安靜，⁸¹內心卻不安靜，因他總在籌算如何得著長子名分。經文描述雅各「為人安靜，常住在帳篷裡」給予讀者「雅各心思十分細密」的印象⁸²。他父親以撒用「詭計」來評論雅各的行動。⁸³雅各心思細密也呈現在他作夢之後，清早起床許願的內容。雅各不僅重複耶和華神在夢中給的應許：與雅各同在、無論哪裡去必保佑雅各，並領他歸回。他還自己多加了「給我食物吃、給我衣服穿」。⁸⁴

Gordon Talbot (1903 - 86) 從敘事批判法的觀點觀察到，這個承受盟約的家族之眾族長個性十分相異的現象，亞伯拉罕是信心之父，勇敢地走向未知之路；他兒子以撒是個和平的人，不與人爭；孫子雅各則是最複雜和最受爭議的族長，他的一生充滿著衝突和掙扎。⁸⁵布魯格曼論述，雅各被命定為一個充滿衝突的人，向我們彰顯，那位鍛鍊他、陶造他、與他同行的神是超越我們所能理解的神。⁸⁶姜台芬則認為：亞伯拉罕靠著單純不移的信心，得以進入神的約，領受神的應許和祝福，是神的兒女長久生命大業的肇始。接下來，神的子民要發展壯大，則需要像雅各這樣擁有積極活躍的企圖心與擋不住的野心的族長。雅各以紅豆湯換得長子名分的事，啟動了雅各那無人能望其項背的奮戰人生。⁸⁷

雖然雅各心思複雜、企圖心強烈，但值得我們注意的是，雅各認定神的祝福是他人生的唯一目標，是生命所在，值得傾注一切心力去追求。以致當他母親利百加提議要他偽裝成哥哥以掃來騙得耶和華對長子的祝福之時，他雖然有些顧忌，但不是關乎「道德或不道德」的考量，而是擔憂萬一被識破，將得不到那祝福，由此可見一斑。

⁸⁰ 創 25:26。

⁸¹ 創 25:27。

⁸² Bar-Efrant, *Narrative Art in the Bible*, 54.

⁸³ 創 27:35 以撒說：「你兄弟已經用詭計來將你的福分奪去了。」

⁸⁴ 創 28:20。

⁸⁵ Gordon Talbot, *A Study of the Book of Genesis: An Introduction Commentary on all Fifty Chapters of Genesis* (Christian Publications, 1981), 176.

⁸⁶ Walter Brueggemann, *Genesis* (John Knox Press, 1979), 216.

⁸⁷ 姜台芬，《創世記精義新探》（台北：台大出版中心，2012），24。

雅各終究採納了母親利百加的建議，也因著以撒的年老昏花、貪圖口慾，以致在混淆中給了雅各——這個生理上排行老二的兒子——長子的祝福。相對於雅各，以掃雖然名分上是長子，卻從未用心於「長子福份」的超越價值，並不看重這件事，以至基於現時即刻的需要，他可以賣掉這個名分。在敘事的觀察中，我們看到這兩個角色極富張力的對比以及由之發展的戲劇化情節。

(二)、劇情場景

Bar - Efrat 分析，這一段雅各敘事是以循環的方式進行，聖經作者以雅各在「伯特利的遭遇」區分了迦南敘事和哈蘭敘事，而以他在「毗努伊勒的遭遇」區分了哈蘭與迦南的敘事。⁸⁸ Jan P. Fokkelman(1940 -)認為伯特利和毗努伊勒這兩段前後的敘事彼此關連：雅各來到伯特利是因為「太陽落下」(創 28:11)，而他離開毗努伊勒時正是「太陽升起」(創 32:31)。在這兩個地點，雅各都在夜間得到神的啓示，也都以蒙神祝福為結束，雅各則基於他的經歷為這兩處命名。⁸⁹

由聖經的敘事看出，情節的發展似乎成就了利百加還在懷孕的過程，神對她的預言：雅各這一族必強於以掃那一族。⁹⁰然而，在父親以撒果真將長子的祝福給予老二雅各之後，雅各當時所擁有的，只不過是信心眼光所能預見的福份。當下長子名分的甜頭可能要算是雅各口中的苦膽了！因為這時是雅各必須離家，⁹¹而以掃卻能安逸地在家娶妻生子，享有父親所有的豐富家業；雅各此時孤孤單單地空手離家，遠走他鄉，他戰兢地領了應許，卻要孑然一身走向未知。

雅各從豐裕安居的父家別示巴離開，孤身前往母親的娘家。他要向東北方向旅行約 400 英里的路程才能抵達母舅家巴旦亞蘭。⁹²來到

⁸⁸ Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 135.

⁸⁹ J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Wipf and Stock, 2004), 208.

⁹⁰ 創 25:23。

⁹¹ 雖然從聖經上下文看來，雅各離開的原因是父親以撒囑咐他到外祖父家裡，娶舅舅的女兒為妻。但真正的原因是，雅各承載著哥哥的怨恨，不得不孤身離家。

⁹² Talbot, *A Study of the Book of Genesis*, 179.

路斯時應該是走了 45 英里，算是第三天的路程。⁹³ 作者只用「來到一個地方」開始這一段敘事，馮拉德論述這段經文：「敘事者開始以一個孤單的旅人恰巧來到一個地方，太陽剛剛落下，促使這個旅人只好落腳。」⁹⁴ 的場景來描述。然而，這個未具名的地方卻是非常神聖的伯特利，馮拉德認為，神要與雅各同在的應許（創 28:15）是要回答雅各將在哪裡敬拜神的這一議題。⁹⁵ 馮拉德論述：以色列人通常認為只有在迦南地才能敬拜耶和華，而神此時向雅各宣示祂的主權仍然包含外邦領地，這樣的觀點是奇怪的，因為古代以色列人不認為外邦神是「無物」（nothings），他們認為外邦神相對地在其空間有他們的能力和歸於他們的異教禮儀（士 11:24；撒 26:19）。創世記的敘事者並沒有進一步說明這個差異。但由雅各的說話，驚異神竟然也在他所躺臥的曠野地，表示他事前不知道神可以出現在迦南地之外。⁹⁶

Joan M. Hussey (1907 - 2006) 認為伯特利的發現是雅各發展為族長的三大要素之第一要素。這三大要素包括：1. 聖所的辨別，2. 對雅各「家」的祝福，3. 他的親族之新命名；⁹⁷ 這三個要素分別對應：宗教禮儀中心、王朝和新名。而這三個要素也正是在這一晚，經過這場夢境之後陸續得到的。這個做夢的「場景」是多麼的巧合！

如果在雅各做夢之前，伯特利已經有它的重要性，那應該說是神刻意讓雅各在那裡做了這個夢。⁹⁸ 亞伯拉罕還沒有下埃及之前，已經在靠近伯特利之處築一座壇，在那裡求告耶和華的名。從埃及回來時，亞伯拉罕又回到伯特利，在那裡求告耶和華的名。⁹⁹ 雅各敘事和亞伯拉罕的經歷有奇妙的相似，他們都有離開一地，再返回那地的旅程。對亞伯拉罕和雅各來說，伯特利都是他們離開和再次返回的中點站，他們也都在伯特利築壇。由此看見雅各的經歷是亞伯拉罕經歷的

⁹³ 鄭炳釗，《創世記，卷三》（香港：天道書樓，1997），432。

⁹⁴ von Rod, *Genesis*, 283.

⁹⁵ 見 Diana Lipton, *Revision of the Night: Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis* (Sheffield Academic, 1999), 82.

⁹⁶ von Rad, *Genesis*, 285.

⁹⁷ 見 Lipton, *Revision of the Night*, 104.

⁹⁸ 同上，108。

⁹⁹ 創 12:8, 13:3-4。

奇妙呼應。¹⁰⁰ 如果，雅各去哈蘭的路上，是「偶然」來到伯特利而得著這特殊的夢，回程時則絕非偶然了。這個「地方」，成了兩位族長之間的聯結。在兩位族長的敘事中，伯特利顯出了是個神聖場所的特性。

因敘事看到雅各發現那地方的神聖之驚訝，大部份學者不認為雅各此行和此歷程是「孵夢」。¹⁰¹ 伯特利是因神主動向雅各以夢顯現而對雅各來說變得神聖，並非是他預先知道那地方是神聖的，雖然雅各也許曾經聽聞祖父亞伯拉罕在伯特利築壇的舉動。¹⁰² 那地方起先名為路斯，Fokkelman 和其他學者認為是雅各的這一個夢使那個地方從迦南的神聖場所變為以色列的神聖場所。¹⁰³

雅各的夢境中有一個圖像和一個神諭。¹⁰⁴ 圖像分為三部分：(1) 一個梯子立在地上，(2) 神的使者上去下來，(3) 耶和華站在其上；神諭也分為三部分：(1) 神的神聖自我介紹，並連結族長的稱謂：「你祖¹⁰⁵ 亞伯拉罕」和「以撒」的神，(2) 給雅各包括對土地、後裔、祝福的應許，(3) 在雅各的旅程中承諾必定同在，直到雅各平安返回。

夢中出現的「一個梯子」，有學者認為可能是路程中那些地方的形勢使雅各心中有了這種印象。¹⁰⁶ 梯子也表明天和地的相連，是二者之間的橋梁。¹⁰⁷ 「有神的使者在梯子上，上去下來」神的使者是複數，或許是指有些是走上去，有些是走下來。但是，這裡先說上去，

¹⁰⁰ Lipton, *Revision of the Night*, 109.

¹⁰¹ 古希臘時期篤信「療病之神：阿斯克勒庇俄斯」，當時是夢的醫療最發達的時期。希臘全境有三百多座阿斯克勒庇俄斯神廟，都修建在環山臨海的優美之地。有病纏身的信徒長途跋涉來到神廟，依照潔淨禮儀後在廟中入睡，阿斯克勒庇俄斯會在夢中在病患顯現，並賜予醫療訊息，這訊息可能有藥到病除的效果。這種到神聖地方求夢的舉動稱為「孵夢」。

¹⁰² 他勒目認為創 12:8 以及創 13:4-5 的記載，雅各是知道的。

¹⁰³ Lipton, *Revision of the Night*, 67.

¹⁰⁴ George W. Coats, *Genesis: With an Introduction to Narrative Literature* (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1983), 207.

¹⁰⁵ 希伯來原文為「你父亞伯拉罕」，希伯來文中「父親」一詞也可以譯為「祖先」。和合本譯為「你祖」。

¹⁰⁶ 得維遜(Davidson, F)、桑安柱 合編，《聖經新釋：創世紀註釋》(台北：證道出版社，1975)，55。

¹⁰⁷ 布魯格曼說，或是「梯子從天落下至地面」，參鄺炳釗，《創世記，卷三》，434-35。

再說下來，也可能其用意是要雅各知道：他的需要已經升到神面前，而神也願意打發祂的幫助臨到雅各。¹⁰⁸ 這個敘事的奇妙圖像必定是深印在猷太人心中，¹⁰⁹ 耶穌也將這幅圖畫比作天地相通的途徑，¹¹⁰ 是祂身為道路的生動預表。¹¹¹

這一段敘事以雅各的許願結束，雅各許願若神帶領他平平安安返回此地，他將以耶和華為自己的神，他所站的地方將成為聖所，他將從神所賜給他的一切奉獻十分之一。

(三) 文學特色

第 10 到 22 節整體結構，George W. Coats (1936 - 2006) 將它取名為「伯特利的神聖故事」(Bethel Hieros Logos)，並列出下列結構：¹¹²

- 
- I 行程 V10
 - II 夢的報導 V11 - 19
 - A. 闡述 V11
 - 1. 抵達一個不知名的地方 V11a
 - 2. 夢的預備 V11b
 - B. 夢 V12 - 15
 - 1. 異象 V12 - 13a
 - 2. 口諭 V13b - 15
 - a. 自我介紹的方式 V13b
 - b. 應許 V13c - 14
 - 1) 土地 V13c
 - 2) 後裔 V14a
 - 3) 祝福 V14b

¹⁰⁸ 得維遜、桑安柱 合編，《聖經新釋》，55。

¹⁰⁹ 歷世歷代有許許多多以這段敘事為體裁的畫作，如夏戈爾的畫 <http://www.marcchagallart.net/chagall-226.php>

¹¹⁰ 約 1:51。

¹¹¹ 參 柯德納 (Derek Kidner) 著，《丁道爾舊約聖經註釋：創世紀》，劉良淑譯 (台北：校園出版社，1995)，174。

¹¹² Coats, *Genesis*, 204.

- c. 輔助的程式 V15
- C. 源由 V16 - 19
 - 1. 第一次反應 V16
 - 2. 第二次反應 V17 - 19
 - a. 雅各發言 V17
 - b. 立一柱子 V18
 - c. 命名 V19
- III 許願 V20 - 22
 - A. 條件 V20 - 21a
 - B. 結語 V21b - 22

第 10 節提到雅各的行程：離開父家別示巴，往「哈蘭」走去。這裡用「哈蘭」而不用第五節提到的「巴旦亞蘭」，是因下文提到上帝給雅各的應許和亞伯拉罕有關，亞伯拉罕獲得應許後離開哈蘭（創 12:5），和此處對應。¹¹³ 這裡雅各隻身前騎，相對於後來以色列出埃及的人數（出 12:37），看出神應許的成就，以色列出埃及時明顯子孫繁衍了無數倍的眾多。

Coats 認為這段夢的敘事說明了聖所伯特利¹¹⁴的命名和由來。從第 11 節和第 18 - 19 節中所提到的空間、行動、物件，可以用下述交叉結構來呈現：¹¹⁵

- (A) 到了一個地方 V11a
- (B) 拾起石頭枕在頭下 V11b
- (C) 躺臥睡了 V11c
- (C') 清早起來 V18a

¹¹³ 鄭炳釗，《創世記，卷三》，432。

¹¹⁴ 創 12:8 記載亞伯拉罕時期已經有「伯特利」，這有兩方面解釋：第一，該地在亞伯拉罕時已經名為伯特利 bet-el，意思為「伊勒之家」，伊勒在此是指迦南神祇，雅各因為在這裡遇見耶和華上帝，所以給這個名稱給予新的意義。這“bet elohim”已經成為“house of God”。第二，該城本名路斯，雅各稱他立石柱之處（路斯城外）為伯特利，後來因為伯特利的知名度遠超過路斯，該城也因此稱為伯特利。見 鄭炳釗，《創世紀，卷三》，454。

¹¹⁵ 同上，432。

(B') 把枕在頭下的石頭立作柱子 V18b

(A') 給那地方起名 V19

從此交叉結構，按希伯來文學的特色，可見在這一段落中，作者想要點出的核心事件是：雅各在躺下和起來之間所發生的事。從希伯來文學交叉結構，又可以將第 11 - 19 節有這樣的排列：¹¹⁶

(A) 引言：地方、石頭、躺臥 V11

(B) 作夢 V12 - 13a

(C) 耶和華和雅各的祖父及父親的關係 V13b

(D) 應許 V13b - 14

(C') 耶和華和雅各的關係 V15

(B') 對所作的夢的回應 V16 - 17

(A') 起來、石頭、地方 V18 - 19

在交叉結構中，中央的 (D) 看出：應許¹¹⁷是高峰，是這一段落最核心的信息。從結構上的安排看出，在第 15 節表明那位主動顯現的耶和華神會為雅各做五件事¹¹⁸：第一，神必與雅各「同在」。第二，雅各無論往哪裡去，神都「保佑」。第三，神必「帶領歸回」。第四，神答應「總不離開」雅各。第五，神必「成全」向雅各「所應許的，這一點彷彿是前面四項的結語，但卻有十分重要的延伸意涵：

¹¹⁹

(1) 神在這裡宣告的應許，把雅各和亞伯拉罕連接起來，表示現在和雅各講話的神，就是向祖父亞伯拉罕啓示的那一位耶和華神。(2) 以前，雅各用心計奪取福份，現在，神要他成為別人的祝福。神的祝福不是人用計謀去爭取的，是神主動賜下的；並且，得祝福的目的不是為了自己，乃是為他人。(3) 祖父亞伯拉罕當年得到啓示、被宣

¹¹⁶ 同上，433。

¹¹⁷ 這裡提到的應許，和雅各祖父亞伯拉罕所能承受的應許（創 13:14-16）有許多相似：第一，都提到會有「地」賜給他們和他們的後裔（創 13:15，28:13）。第二，都指出他們的後裔將多如地上的塵沙（創 13:16，28:14）。第三，他們都將向四方擴展（創 13:14，28:14）。第四，都與「伯特利」這地方有關（創 13:3，28:19）。見 鄭炳釗，《創世記，卷三》，428-49。

¹¹⁸ 鄭炳釗，《創世記，卷三》，428-49。

¹¹⁹ 同上，439-40。

告要得祝福時，是正要在迦南安頓下來；此時，雅各卻是正要離開迦南。雅各比祖父亞伯拉罕更需要有「未來」的眼光。

雅各這個夢實在不是惡夢，卻讓他有「驚醒」的經歷。文學上凸顯出那張力：他有第一時間的驚醒，因為(1) 這夢讓他意識到，那地方雖然是荒山野嶺，四下無人，卻不是他一個人在那裡，他驚呼：「耶和華真在這裡，我竟不知道。」過去，他一直以為有祭壇的地方，才是神的所在（如家鄉別示巴）。他「做夢」也想不到耶和華神「跟著」他來到這渺無人煙之處，還向他顯現。(2) 他由「驚訝」轉為「懼怕」。舊約不少人物和神相遇時都感到驚恐，因為知道自己不配（出 3:6，出 20:15，士 6:23，士 13:22）¹²⁰。但是，祖父亞伯拉罕和父親以撒遇到神時，¹²¹並沒有如雅各的「懼怕」。為什麼雅各如此恐懼？或許雅各受到良心的指控，因他欺騙了父親。雅各的懼怕，顯出他首先專注的是那位賞善罰惡的神向他顯現，而不是神要給他的應許。這時雅各的表現似乎是更配得神的祝福了，因為他看重神自己，過於看重神的祝福。

柯德納(Derek Kidner, 1913 - 2008)論述，雅各的這個夢，是展示神恩典最亮麗的櫥窗：不待人尋求，不吝於賜予。不待人尋求是因為雅各既不是朝聖者，也不是回頭的浪子，但神仍然迎向他，且帶著眾天使為侍從，讓他大吃一驚；神不吝於給予，是因為神沒有一句譴責，也沒有一個要求，只有一連串的保證。¹²²

敘事描述中雅各第二個階段的反應為清早起來作了三個動作，並且針對神的應許許了願望。清早起來的三個動作有「立石」、「澆油」和「改地名」：

(1) 把枕過的石頭豎立起來當作「柱子」。這有兩個功用：第一，提醒自己神曾在此處顯現，表明這裡是神臨在的地方。第二，這柱子也見證神曾顯現、給他應許，一方面是給自己的提醒，另一方面也是提醒神。

¹²⁰ 出 3:6, 20:15; 士 6:23, 13:22。

¹²¹ 創 12:1-4, 26:1-6。

¹²² 柯德納，《丁道爾舊約聖經註釋：創世記》，173。

(2) 澆油在上面。這動作有兩個含義：第一，把柱子看為聖，獻給神。第二，澆油這個動作象徵他與耶和華神之間有了關連。

(3) 稱那地方為伯特利。作者跟著加上解釋，那地方原來叫做路斯（杏樹林）。伯特利的意思是「神的殿」，希伯來文可以翻譯為「神的房子」、「神的家」。雅各剛離開「父親的家」，如今來到「神的家」，這必定是給予雅各極大的安慰與安定。接著，如同後續故事的發展，他將會成為神的兒子。

雅各許願的內容回應神在夜間所給的那比較「切身」和「即時」的應許，而沒有回應那給「地」和「後裔」的比較遙遠的應許。雅各在許願中，原先都以第三人稱單數稱呼神，到最後他才首次以第二人稱稱呼耶和華神。這個轉折讓我們看見，這位過去緊緊要抓住神的祝福的人，如今和神自己有了緊密的關係。雅各尊「伯特利」為聖，作為神的殿，以及十分之一奉獻的許諾，乍看彷彿他在賄賂神。但是，若我們回到雅各自身，對照作夢之前和作夢之後的他，可以得到不同的理解：過去總是用自己的方法在抓所想要的東西，用自己的方法操縱別人的雅各，如今採取了新的方法，他要把自己交給人所不能操縱的神，願意相信神的允諾，讓神來帶領他的人生。這個許願是他態度轉變的表達。

二、小結

運用文學的敘事批判法讓我們看到，從對人物雅各性格的描述，突顯了這段敘事主角的個性，以及他經歷神的顯現之後的改變；從場景鋪陳看出這一段敘事與聖所有緊密的關聯；從希伯來文學特色的結構分析讓我們看出，這一段夢的敘事之核心主題是神的應許；而從細膩的對神稱謂之改換，看到敘事者意圖表達，雅各在經過這一場夢境後成為適合承接神之祝福的那一位。雖然在雅各的現實生活中，後續仍是經過二十年的陶造，他才真正領受到如同給予亞伯拉罕的祝福，但藉由敘事批判法的多重互涉已然向讀者顯出，神已經預備好要將應許交付給他。

敘事批判法的進路，讓「雅各之夢」短短十三節經文的敘事，發

出豐富多彩的訊息。這個進路看見主角雅各因這個夢境他關注的焦點改變，以致造成他的性格有所變化；場景的鋪陳呈現背後的深意，神向雅各顯現的時機地點有其深厚的意涵；希伯來文學的奇妙神韻也因著敘事批判法的分析而發出光彩。若不藉著敘事批判法，筆者對雅各之夢的認識，僅在於一個「有趣的故事」的認知，透過敘事批判法，聖經敘事的聲響已經發出重重回聲，其美妙音韻不絕於耳。

第三節、社會學批判法

社會學研究社會形成過程中，人的關係和社會變遷所帶來的影響。每一個人總是在社會體系中參與著社會生活。社會生活即是社會體系和人們參與其中的方式兩者之交互運作。¹²³教會歷史學家 Ernst Troeltsch (1865 - 1923) 以社會科學的方法分析基督教早期的社會結構，引發聖經學者對這個進路的重視，研究聖經內不同時期社會要素和結構的著作在這幾十年如雨後春筍。社會批判法的產生，也反應出神學研究的重點已經從經院學術轉變為關切實際生活的進路。¹²⁴社會學的解釋著重研究經文背後的「為何」，並且運用現代的社會學理論，不單瞭解經文的意義，並且試圖重塑導致經文如此寫作的社會動力。¹²⁵因此，從事此進路的學者工作的重點在於重建經文世界的社會體系、法典、倫理道德、民情文化、政治、經濟、軍事、思想觀念等，藉以理解經文所呈現的意義，並且嘗試分析聖經中的社會體系與聖經人物互動的牽連。¹²⁶

下文將從社會學批判法所重建的長子名分、雅各家庭、獻祭立石這幾方面來理解這一段敘事。

一、關於長子名分

¹²³ John G. Allan, 《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯（台北：群學出版社，2001），16。

¹²⁴ 蕭保羅，《神學的視野》（台北：校園出版社，2007），209。

¹²⁵ Osborne, 《21世紀基督教釋經學》，229。

¹²⁶ 陳雅惠，〈路加福音四章 18 - 19 節文本互涉的詮釋與比較〉，22。

唐崇懷提到：長子的名分，就是長子的名與長子的分。根據猶太人的文化，長子可以代表整個家族，在神面前履行或體現敬拜的權利，亦即其身上負有祭司性的職分，必須代表並召集全家人敬拜神。長子可以得到雙倍於其他兒子的產業。¹²⁷唐崇懷論到當耶和華對亞伯拉罕說：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地方去。我必叫你成為大國，我必賜福給你，叫你的名為大，你也要叫別人得福。為你祝福的，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 12:1 - 3）這個應許就是關於長子名分的內容和確認。¹²⁸

亞伯拉罕被神驗中，成為與神立約的人，神給亞伯拉罕「子嗣、土地、祝福」的應許。亞伯拉罕家族的長子能繼承這特別的產業，雅各即是看重這樣的長子名分。然而，「長子」並非由生理排行來決定，乃在於是否被神驗中。甚至亞伯拉罕本人也不是生理排行上的長子。聖經中以實瑪利、以掃、呂便的例子可得到驗證，他們都在生理排行上列為長子，卻無法繼承亞伯拉罕從神那裡得到的應許。Lipton 認為雅各之夢所核心關切的正是：對取得長子祝福的確認。¹²⁹Lipton 提到，從創 28:13 神說：「我是你父亞伯拉罕的神和以撒的神」（中文和合本翻譯為「你祖」）看來，雖然，希伯來文 Abba 這字也可以是祖先的意思，但此處聖經敘事者刻意使用「你父」這個詞，似乎就是要確認雅各長子的身分，也有責備以撒偏愛以掃的意味。¹³⁰

從近東文化來看雅各之夢，Henri Frankfort (1897 - 1954) 的研究提供我們一些洞見，Frankfort 提到，古代近東神明會用三種方式來和王溝通：徵兆、口諭和夢境。這三種方式以夢境是最直接和最不會造成混淆的媒介。¹³¹ Margaret G. Robinson (1916 -

¹²⁷ 唐崇懷，《長子名分》（台北：福音證主協會，2003），25-55。

¹²⁸ 同上，25-55。

¹²⁹ Lipton, *Revisions of the Night*, 70.

¹³⁰ 同上，72。

¹³¹ H. Frankfort, "Kingship and the gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature," 見 Lipton, *Revision of the Night*, 80.

90) 則指出，近東文化中許多夢的紀錄是文學上的產物，為的是要在百姓面前維護君王的地位。¹³²在雅各時期，雖然沒有「君王」制度，但是，雅各確實看重亞伯拉罕繼承人的地位，他盼望成為「族長」之一。聖經作者以夢的敘事凸顯了雅各的確得著長子祝福的內涵，這也呼應了近東文化以夢的紀錄來維護君王地位的表達。

在聖經後續的記載中，雅各將長子名分的祝福給了約瑟，約瑟也不是生理排行的長子，卻領受了「長子的位分」。雅各臨終、要為約瑟的兒子祝福時，約瑟本意是要父親給予長子瑪拿西「長子祝福」，雅各卻將雙手交叉，把「長子祝福」給了排行老二的以法蓮。新約希伯來書肯定雅各的行動：「雅各因著信，臨死的時候，給約瑟的兩個兒子各自祝福，扶著杖頭敬拜神。」(來 11:21)。從誰能領受長子福份的辨識上，年老的雅各已經學習體會神的心意，作了合乎神喜悅的行動。

二、關於雅各的家庭

雅各生長於父母各自偏愛一個孩子的家庭。母親利百加偏愛雅各，或許是因為利百加對雙胞胎還在腹中時，神的預言：「將來大的要服事小的」(創 25:23)一直存記在心。但利百加教導雅各欺騙，以取得父親的祝福，導致兄弟為仇、家人分散。雅各這一離家，也是利百加所得的懲罰，因她再也沒有機會見到她所偏愛的雅各。

如前所述(本章第2節)，雅各打從在母親腹中就顯出無人勝得過的野心，出生時緊緊抓住雙胞胎哥哥的腳後跟，顯出他不願意落人後的企圖；成長過程，父親以撒和母親利百加分別對兩兄弟的不同態度，造成他們之間的兄弟關係更加緊張；從以掃必須以長子名分來換取一碗紅豆湯，十足看出雅各處心積慮的野心和手足之情的淡薄。

聖經記述雅各後來二十年之久寄居在跟他同樣詭詐的岳父家中。雅各予拉班棋逢對手，他是耍手段、有詭計、聰明能幹的人，神就預備了一個和他相似性質的高手來陶塑他。從創31:38-41雅各對拉班的抗議，呈現出岳父拉班的詭詐、算計是如何與雅各不相上下。

¹³²同上。

雅各所建立的家庭也是充滿紛攘，四個妻妾以生育來爭寵，彷彿視他為生育的工具。¹³³從雅各所處的家庭來看他的一生，其原生家庭有偏袒的情況，造成兄弟關係的緊張，甚至分離；他的岳父一直算計他，讓他住在那裡之時必須保持戒備戰兢；他的妻妾互相爭競，吵得他沒有安寧的時刻。這一切經歷，可能是導致雅各晚年用「平生又少又苦」來形容自己年日的因素。

雅各在離家之途於曠野睡臥，得到了特殊的夢境，之後雅各許願說：「神若與我同在，我就必以耶和華為我的神。」(創28:21)。往後在他生命中的關鍵時刻，都可以看見他倚靠神、看重神的表達。例如，當他深愛的拉結向他埋怨時，他回答：「叫妳不生育的是神，我豈能代替祂作主呢？」(創30:2)他為拉班的工作大有果效，他不是歸功自己，而是回答拉班說：「耶和華隨我的腳步賜福給你。」(創30:30)當他以為以掃率領四大大軍前來討伐、死亡陰影已臨到他全家之時，他向神禱告求救：「耶和華，我祖亞伯拉罕的神，我父以撒的神啊！」(創32:9)。他臨死給約瑟祝福時，描述神是：「…就是一生牧養我直到如今的神」(創48:16)。

雅各的原生家庭父母各有偏愛，母親偏愛雅各，雅各對長子祝福的執著與母親利百加的定意欺騙，以及以掃忿而生出的殺人意圖，造成雅各必須離家避難；雅各幾個妻妾的紛紛擾擾，使得他不覺得家庭溫暖；岳父對他的百般苛刻使他備嘗艱辛。這些與家人關係帶來的負面影響，並沒有使得他遠離神，觀看他的人生旅程，反倒是一路認定神、與神同行的生命歷程，他所得的伯特利之夢起了相當關鍵性的影響。

三、關於立石獻祭

雅各立石的這個行動，是以「立石」作為見證，因他是枕著石頭睡覺；立石也是敬拜神的行動，意義是築壇，如同他先祖過去所作的。亞伯拉罕遷到伯特利，¹³⁴在那裡為耶和華築一座壇，為「求告

¹³³ 《創世記》29-30章。

¹³⁴ 《創世記》的作者在第12章和第13章已經用了「伯特利」一名，因為這名

耶和華的名」。鄭炳釗認為這是暗示亞伯拉罕（當時尚未被神改名，還稱為亞伯蘭）能得到神賜他新名的原因，因為他不像建造巴別塔的人那般熱切追求自己的名望。Gunkel 和 Fokkelman 提到，當雅各從巴旦亞蘭平安地回到迦南的示劍城之時，在那裡築了一座壇，稱之為「伊利·伊羅伊·以色列」，意思是「神以色列神」。這是因為在毗努伊勒「雅各」被改名為「以色列」，透過被改名稱，他認識了神的能力。當雅各被平安地帶回示劍之時，他就稱神為「以色列的神」。這個敘事顯明兩個層次：一個層次在於神與雅各個人和家人間的動態，另一個層次在於這段敘事後續將雅各個人的神連結到以色列民族。¹³⁵

M. G. Robinson 指出，大量的王室夢的紀錄可能是文學的產物，為的是在百姓面前維持王的地位。雖然，夢可能傳遞好消息，也可能傳遞壞消息，但如果王都沒有夢，那就沒有神聖性了。¹³⁶ 建造聖殿是王室夢境的一重要主題。近東文獻顯出，夢境的內容最多和建造聖殿有關。建殿的記載，通常都有神明藉著夢境來顯明。學者 Victor A. Hurowitz (1948 - 2013) 發現聖經雅各之夢的記載和聖經外的建造紀錄有結構上的平行，¹³⁷ 由此推論，聖經敘事者顯然相當熟悉近東王室的建殿文獻。那麼，雅各之夢中立石的記載與建立聖殿有沒有關係呢？

雖然許多註釋家認定這段立石記載關涉到聖所，但是很少認為建造聖殿是這一段文本的中心關切。¹³⁸ Hurowitz 認為雅各看到的梯子是通天塔的樣式，¹³⁹ 它是伯特利神聖性的象徵，雅各立石柱¹⁴⁰ 只

當時讀者已經熟悉和慣用。雅各敘事提到那地方原來叫「路斯」，是解釋這地方如何由「路斯」改名為「伯特利」。

¹³⁵ Gunkel, *Genesis*, 368; Fokkelman, *Narrative Art in the Bible*, 229–30. In David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996), 257.

¹³⁶ 見 Lipton, *Revision of the Night*, 80–91.

¹³⁷ 同上，85。

¹³⁸ 同上，82。

¹³⁹ 這通天塔 (ziggurat) 如巴比倫的七階廟塔，高可達 90 米，供祭司「登天」參拜神明。

¹⁴⁰ 《創世記》的記事中，雅各生平有八次與「石柱」有關，記載於創 28:18,22; 31:13,45,51,52; 35:14, 20。

是為了紀念當時的經歷，並非實際建造聖殿的一個元素，因為：1. 這個夢發生在伯特利而不是在耶路撒冷。最終，雅各也不曾建造一個聖殿；2. 梯子的圖像可能的解釋是表明雅各可以接近神，神願意和雅各溝通；3. 石柱就是一個紀念，不需要有更多的聯想。¹⁴¹

Lipton 則提出，雅各在夢中所看見的梯子既是「梯子立在地上，梯子的頭頂著天」，這樣從地到天的結構之描述不可避免地喚起聖殿的形象。她指出，在雅各的夢中，梯子和石頭扮演了相同的角色，梯子的異象提供了上帝的許可去建造聖殿，那柱子是基石，代表雅各委身於上帝的要求。Lipton 因而認為，《創世記》28 章呈現了近東文化建造聖殿的兩個元素：許可和藍圖；跟著是明顯的應許：石頭將成為神的家，並且雅各將在那裡奉獻十分之一。這些使得我們很難否認，所處理的是一個聖殿建造的夢境。¹⁴² 若雅各之夢這段敘事中的立石所代表將要建造的聖殿是末世的而非現實的，那作夢的地點就不重要了。Lipton 宣稱，聖殿是雅各在伯特利夢中的一個明確議題。¹⁴³

與此類似的觀點是 Adolph Leo Oppenheim (1904 - 74) 所認為的，雅各選擇一塊有意義的石頭，膏那石頭並命名那地為伯特利，那塊石頭，如同米所波大米建殿的基石，而他所膏的那塊石頭也就如同近東建殿的第一塊磚了。¹⁴⁴

四、小結

社會批判法更廣角、多層折射地提供了雅各之夢的前因和結果：因有長子福份的應許，使得排行老二的雅各為爭取長子祝福而兄弟鬩牆，必須離家；又因雅各原生家庭父母的偏愛，使得這樣出走的行動終究發生；對「立石」舉動的研究，發現這個夢之後的結果：雅各的確得到從神而來的肯定，成為接續亞伯拉罕之應許的族長。

聖經批判研究法陸續的產生無非為要提升經文研究的知識、能

¹⁴¹ 見 Lipton, *Revision of the Night*, 83.

¹⁴² 同上，88。

¹⁴³ 同上，93。

¹⁴⁴ 同上，89。

力、詮釋與理解力，藉此來發現神給予人類的啓示。每個進路都有其關注的神學重點與假設。然而，上述方法所詮釋出來的意義同時都涉及三個要素：作者、文本與讀者。不同的批判研究法各有其著重的要素，陳雅惠提出了以下的圖表說明各個詮釋的取向和重點，值得作為我們瞭解這些研究方法的參考：¹⁴⁵

研究方法	歷史批判法	敘事批判法	社會學批判法
詮釋取向	作者中心	文本中心	偏向作者與讀者中心
要素與目的	尋找經文背後的历史、傳統、作者撰寫時的處境與其中的神學觀點。主要目的在於發掘經文的原始意義。	以現存的聖經形式文本為討論依據。以文學討論方法探討經文的文學技巧與文本中的角色互動、情節發展等。	以現代社會研究方法探討經文背後形成的社會因素，並促成多種以行動導向的處境神學。其文本詮釋的意義回應現代讀者所面臨的處境和需要。

文本互涉的詮釋精神在於同時採取不同的詮釋進路，也即是從作者中心、文本中心和讀者中心的觀點，多方展開對文本理解的視域，並且讓各種理解能像山谷的重重回聲，或是光譜的層層色彩互相作用，讓詮釋者可以得出更為豐盛的理解，這也是筆者在前幾節所進行的工作。

在下一節，筆者將採取聆聽猶太學者詮釋雅各之夢的進路所發出的音韻，繼續讓基督教學者所理解的回聲與他們所理解的回聲進行文本互涉。

¹⁴⁵ 陳雅惠，〈路加福音四章 18-19 節文本互涉的詮釋與比較〉，119。

第四節、米大示的解釋

一、米大示在猶太經典中的重要性

米大示 (Midrash) 可說是猶太人的舊約註釋。¹⁴⁶ 複數是 Midrashim，它蒐集了有關「希伯來聖經」的典故、民間軼聞、傳說、解釋，以及講道集 (訓誡式教導)。米大示的產生，是為了用簡單且易於口耳相傳的方式，來傳遞典故，米大示有如當時的講道集，從希伯來聖經裡擷取倫理的教導。¹⁴⁷ 藉由米大示所記載猶太經師們的詮釋，幫助我們瞭解猶太傳統對舊約的各種詮釋觀點。

二、猶太經師對雅各之夢的看法

猶太拉比 Rashi (1040 - 1105)¹⁴⁸ 提到這一段雅各之夢的敘事，首先他提問，第 10 節只要敘述雅各往哈蘭走去就可以了，為什麼還要寫下「離開別示巴」？Rashi 也作出解釋，由於一個義人離開一地，將使他所在的那地失去榮耀。所以妥拉刻意點出雅各的離開，是要強調，這對別示巴和當地的居民是一個打擊。拉比 Don Isaac Abrabanel (1437 - 1508) 則提出和 Rashi 不同的看法，Abrabanel 認為，妥拉提到雅各離開別示巴並非要強調別示巴的損失，乃是要強調雅各的悲傷，因為他離開了自己的家和以色列地。雅各知道以色列地有獨特的特性，居住在那裡有利於敬虔和屬靈的完全，他害怕離開以色列就表示他不再被接納，這將如同被排除在亞伯拉罕之約以外的羅得和以實瑪利一般。在《創世記》28 章的描述中，以掃仍能住在應許之地，雅各卻被放逐，他害怕因而跟神隔離。所以，Abrabanel 認為，妥拉強調雅各的離開是要凸顯，離開造

¹⁴⁶ Osborne, 《21 世紀基督教釋經學》，226。

¹⁴⁷ 魏道思拉比, 《猶太文化之旅》，132。

¹⁴⁸ 來自法國的所羅門·班以撒拉比 (Rabbi Shlomo ben Yitzchak, 1040-1105, 人稱 Rashi「拉希」) 是猶太人歷來最偉大的「希伯來聖經」與「他勒目」註釋家。他寫的註釋成為所有後來註釋學者的範本，並且至今仍是關於希伯來聖經與他勒目方面最重要的註釋書。見魏道思拉比, 《猶太文化之旅》，397。

成了雅各的困難和傷心。¹⁴⁹

在第 11 節的敘事中用了一個定冠詞 The Place，關於這個定冠詞的作用，不同的猶太拉比有不同的看法。有拉比認為，「那地方」是指涉「神」，動詞「來到」某地方，表示「禱告」。雅各當時正在進行黃昏的禱告，雅各困難的處境促使他去禱告神。¹⁵⁰

Rashi 對於「地點」有他的見解。他指出歷代拉比們曾經有的一個看法：認為這地方可能指涉摩利亞山，雅各作夢之地正是當年捆綁以撒、未來聖殿所在之地。會有這樣的看法不單單是因為 Makom 這個詞讓人聯想到這樣的解釋，還有雅各之夢的內容，其中提到神的使者以及雅各的反應：「這地方何等神聖，這是神的殿、這是天的門」也使得拉比們有這樣的聯想。¹⁵¹

依據這樣的解釋，表示神在雅各逃亡之前已經指示他到耶路撒冷去看看「神的家」。雅各夢中的異象在他在逃亡的日子陪伴他，神指示雅各，祂的「家」是在摩利亞山，是在耶路撒冷，神最明顯的同在是在以色列地。這個夢作為雅各「以色列地是屬靈中心」的提醒。神要雅各不要忘記這一點，並且讓他知道，他的流放是暫時的，終究他要歸回並且完成替神建造聖殿的使命。雅各醒來後，接受這樣的使命並許願，若神與他同在，他立為柱子的石頭必成為神的殿。雅各的許願成為後代以色列人被流放時仍渴望返回耶路撒冷的象徵。這段敘事的重點在於強調，在盟約和定命中的猶太百姓當知道，流放只是暫時的現象。¹⁵²

另外，Rav Zvi Shimon(1960 - 92)¹⁵³ 提出理解雅各之夢所

¹⁴⁹ Rav Zvi Shimon, "The Stairway to Heaven," <http://vbm-torah.org/archive/intparsha71/07-71vayetze.htm> accessed 10 th May 2014.

¹⁵⁰ 同上。

¹⁵¹ 同上。

¹⁵² 也有拉比認為那地方不是指聖殿所在地，如 Ovadia Sforno(Italy, 1470-1550)，他認為那地方是為客旅預備的住宿之地；Rabbi Avraham ben Ezra(Spain, 1092-1167)說妥拉是摩西之言，在寫下妥拉時，雅各做夢之處是被視為眾所週知並且是神聖之處，妥拉用定冠詞來連結伯特利，因為這地方已經眾所週知。

¹⁵³ Rav Zvi Shimon 於 1960 年出生於英國，1969 年跟隨家人響應全球回歸以色列的趨勢，回到以色列。高中時，在猶太傳統宗教、文化、語言等科目表現傑出。1989 年成為正式的拉比，他在 Torah and Land 學院研究，經常教導妥拉律法對以色列地的條文。1992 年往學院路上發生意外身亡，享年 32 歲。

要關切的兩個層面，也可以作為我們詮釋這段經文的重點。首先，梯子連接地和天，有神的使者上去下來，彰顯什麼意義？第二，這個異象和雅各目前的處境有何關聯？

若從 Bar Kappara（二世紀末）¹⁵⁴的觀點來回答這兩個問題，他認為，每一個夢都有它的意義。雅各的夢境描繪了在聖殿中祭司的獻祭：梯子象徵聖殿中往祭壇的台階，使者代表獻祭的祭司。雅各睡的地方正是將被建為神之聖殿的地點。這異象的目的是要讓雅各瞭解以色列地的屬靈重要性，也要讓雅各知道他的流放是暫時的，終究，他會返回以色列。

至於雅各的夢和他處境的關聯，Bar Kappara 提到，雅各夢境的異象所象徵的是在西乃山頒發律法：梯子象徵西乃山，使者象徵摩西和亞倫。¹⁵⁵藉著這樣的解釋，神是在預備雅各旅居的生活，雅各正離開家，向著一個完全不同的文化環境前去，什麼能確保他繼續保持一個猶太人的身分而存活下來？什麼能防止他不被異教的文化同化？只有藉著他持續地和祖先們的遺產和他父家的習俗緊緊相連，才不致讓他失去自我的認同。

Rambam(1135 - 1204)¹⁵⁶認為梯子的意義是「兩種現實」，是屬地的存在和屬天的存在，這兩者都是上帝設立，使其活動。雅各看見上帝的使者上上下下，是指「先知」。先知是兩個世界的聯繫者，他們先提升到屬天的世界，得到啟發，然後下降，將他們在屬天領域所獲得的理解帶到屬地的實存中。Rambam 解釋，神向雅各顯明，地上無論成就了什麼事件，都是藉由天使完成，亦即每件事都是因神的法度而成就。祂更進一步要指示雅各，祂是站在梯子之上，並且承諾雅各，他不會在使者的權勢以下，雅各是神的產業，神與他同在。在雅

¹⁵⁴ Bar Kappara 是一位猶太拉比，他在二世紀末、三世紀初活躍在以色列地之該撒利亞。

¹⁵⁵ 米大示拉比引用其他經文也作出這樣的解釋：梯子象徵西乃山，梯子立在地上，如同「他們站在山腳下」（出 19:17）。梯子直通到天，如同「山上烈焰沖天」（申 4:11），神的使者象徵摩西和亞倫。上升表示摩西去到神那裡（出 19:3），下降，表示摩西從山上下來（出 19:14）。神站在那裡，表示神來到西乃山（出 19:20）。

¹⁵⁶ Moses Maimonides(1135-1204)人稱 Rambam「朗班」編寫了「米示拿妥拉」這部猶太律法匯典，並且寫了「對困惑者的指引」這部哲學著作。

各流放期間，雖然以掃暫時高過他，以掃終究會敗落。¹⁵⁷

在米大示亞卡達¹⁵⁸中有一個常常被引用的說法，Pirkei de-Rabbi Eliezer(PRE)¹⁵⁹中先賢如此解釋雅各這個夢境的意涵：「神的使者上去下來，是神顯示異邦的王們給雅各看。巴比倫的王子上升七十步之後下降；波斯王子上升五十二步之後下降；希臘王子上升一百步之後下降；以東王子上升不知道多少步。有趣的現象是，以東是唯一被描述有上升卻沒有下降的王國。當那時雅各十分驚恐問：『難道以東不會敗落？』要祝福雅各的那一位聖者回答：『我的僕人雅各，不要怕；喔，以色列，不要蒙羞，來坐在我身旁，我將把他（以東）拉下來。』」¹⁶⁰

依據這樣的說法，梯子代表世上主權的上升，說明每一個國家興起一段時間之後就會衰落。天使爬梯子的數目，代表權力上升的期間。巴比倫掌權七十年之後沒落，由一個新政權（波斯）取代；波斯之後又被希臘取代；之後希臘被以東取代。雅各夢中沒有看見以東下降，驚恐地以為以東權勢將一直持續，但神親自安慰了他，告訴他神將親自將以東拉下來。PRE 的講解是以雅各之夢的異象是象徵未來王國的興衰，這篇講道是在羅馬仍統治以色列之時所形成，先賢將以掃和雅各之間的衝突比喻為以色列和羅馬帝國之間的衝突。此種觀點正是以「羅馬即將敗落」的期待而流傳。Rav Zvi Shimon 認為，若持這樣的解釋，那麼異象中的梯子具象徵性的重要性遠遠大過只是天與地的梯子，它一則象徵聖殿山、或西乃山；一則象徵全世界不同

¹⁵⁷ Rabbai Jacob Charlap, "The Meaning of Jacob's Dream," <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/vayetze/harlap.html> accessed 10th May 2014.

¹⁵⁸ 米大示有兩種，一種是詮釋猶太律法的教訓和典故，稱作「米大示哈拉卡」(Midrash Halachah); 另一種是根據希伯來聖經裡的敘事和倫理記載所作的教訓和典故，稱為「米大示亞卡達」(Midrash Aggadah)。見魏道思拉比，《猶太文化之旅》，132-33。

¹⁵⁹ Pirkei de-Rabbi Eliezer(PRE)是米大示亞卡達的講章集，傳統上認為源於拉比 Eliezer 的講章，他在於重述聖經故事，傳遞典故，提供倫理的教導。Rabbi Eliezer ben Hyrcanus 大約年代在主後 80-118 年。

¹⁶⁰ Rav Zvi Shimon, "The Stairway to Heaven,"

<http://vbm-torah.org/archive/intparsha71/07-71vayetze.htm> accessed 5th May 2014

國度的權勢。¹⁶¹

Rashi 闡述雅各的異象時提到，妥拉描述使者先上升再下降，符合我們的預期，就是使者先在天上然後降下到世界。Rashi 接著解釋，使者有他們的「轄區」，在以色列地陪伴雅各的使者並沒有離開以色列，雅各看見他們上升到天上，他們是「以色列地的使者」；下降的是「流亡的使者」，是這群流亡使者陪伴雅各到巴旦亞蘭。依據這樣的解釋，這個異象是要讓雅各知道，他離開以色列並不會剝奪他被神眷顧、保守的恩典，神會持續看顧他，即使他是處在外邦人的土地上、在拉班的家中。

Rabbi David Zvi Hoffman (1843 - 1921) 則有不同的看法。Hoffman 認為，神向雅各顯現連天和地的梯子是為了挑戰雅各，梯子表達接近神、通向完美的途徑，上升的祕訣在於遵行神的旨意。雅各當時正在惡化的處境，他在逃命之途，正要離開應許之地，神在夢中向他顯現的是他未來的成功之路：雅各終將向以掃誇勝，只是他需要攀登公義和完美的梯子而上升，使他配得繼承亞伯拉罕之約和以色列應許之地。這個異象是要讓雅各知道，為了改善他惡化的處境，他必須爬上那通天的梯子。

三、小結

聖經裡的故事運用了最合宜、最有效的文學體裁及創意來傳遞核心的概念，在米大示的觀點中，筆者透過引人入勝的故事領略了真理的核心，也學習了猶太傳統對妥拉的教導與價值觀。米大示顯出對雅各之夢的多面向解釋，豐富了這個夢境的意向。筆者認為 Rabbi David Zvi Hoffman 的觀點最為適切，雅各夢中的梯子是上帝願意與人親近、人能接近上帝的象徵。我們要願意攀爬此梯，使我們登上公義和完美的高峰，使我們更接近上帝。

哈西典的靈性導師寇茲克的曼德爾拉比 (Rabbi Menachem Mendel of Kotzk, 1787 - 1859) 曾經說道：上帝差派靈魂進入人

¹⁶¹ 同上。

間，並讓他們拾級攀登回到天上。因此，人心的最大關注乃是：前仆後繼地攀爬天梯。¹⁶²現代以色列國的拉比長庫克(Avraham Kook, 1865 - 1935)指出：禱告是每個人渴望重返原鄉，回到上帝那裡的一種渴望。禱告是一種對進入完全的切慕，也是生命的靈歌。¹⁶³魏道思拉比則論述：「最知名、普遍，也最可行、有效的『梯子』乃是禱告。」¹⁶⁴

藉由米大示所提供對雅各之夢的理解與上面幾節所論述不同批判法所得的理解之間的文本互涉，筆者對這段夢的敘述的認知不再以為它只是一個平鋪直述的故事。從歷史批評法得知，夢的機制之使用已然表達對神應有的敬畏與順服，從雅各一生的記事，發現神要給這位族長的應許核心落在「繁衍眾多」。敘事批評法呈現出，這位被神揀選要繼承亞伯拉罕之約的雅各，他的個性必須經過二十年的陶造才真正配得這項福份；神向雅各顯現的地點將雅各和亞伯拉罕連結了起來；以希伯來文學特色分析，這段敘事著重在雅各躺臥和起來之間所發生的事，而這躺臥和起來之間，神寶貴的應許已經賞賜！社會學批評法寬廣了筆者觀看這段敘事的前因後果，若不是有長子名分的祝福，若不是雅各原生家庭父母的偏愛，雅各或許不必要出走，那就沒有雅各在亡命之途所得著的這個夢境。而在雅各得著這個特別的夢境之後，他與神立約的記號（立石）已經隱然奠定聖殿根基意涵在當中。米大示解釋雅各的遭遇，看到猶太經師們對聖地（迦南）的看重，經師們以希伯來聖經的記載連結於他們的處境之對照：雅各的流亡呼應後來以色列的被擄；以掃和雅各的衝突呼應以色列和羅馬帝國的對峙；夢中的梯子標示出有天上地上兩種實存，而梯子可以象徵為連結天上的禱告。

從幾種進路觀看雅各之夢，發現筆者過去未曾看見的視野，聽到以往未曾聽過的聲響，整段經文立體、豐富了起來。這樣的進路並不是創造出新的解釋或任意提出經文原本沒有的意義，多重進路一同觀看雅各之夢的釋經，是使經文發射出原本就在其中的層層光彩。

¹⁶² 魏道思拉比，《猶太文化之旅》，249。

¹⁶³ 同上。

¹⁶⁴ 同上。

第三章 聖經中對夢的敘事和觀點

在本文第二章筆者以「雅各之夢」為關注的目標，用數種聖經詮釋法得出的理解，讓這段經文從所發出多重聲響互涉互應而顯出豐富的意涵。以文本互涉的理論進路，一個辭彙的百科全書式的連結也能互涉出對話的聲響，因此筆者在本章以「夢」作為互涉的關鍵字來論述聖經中其他夢的敘事和觀點，期待藉此能更豐富地理解雅各在伯特利得著的天梯之夢的意義。對於夢的描述，聖經以「夢」、「神視」、「異象」等多種現象來敘述，¹⁶⁵筆者探討的進路在舊約部分是以希伯來文¹⁶⁶מַלְאכָה一字、史特朗經文彙編的希伯來辭典(Strong's Exhaustive Concordance Hebrew Dictionary) 編號 2472, 2492 作串珠搜尋，新約則以希臘文 οὐρανοῦ一字、史特朗經文彙編編號 3677 作搜尋，列出這些夢的敘事，以瞭解聖經作者在神的引導中如何看夢。

以下將從摩西五經、歷史書、詩歌智慧書、先知書以及新約順序探討神在這些夢中的顯現和影響。

第一節 摩西五經中夢的敘事與神啟

一、亞比米勒之夢(創 20:1 - 18)

¹⁶⁵ 例如，Morton Kelsey 在他的《夢的啟示》一書中探討聖經中的夢，李保羅在其《列王紀註釋》論及所羅門的夢時一併討論聖經中的夢，Diana Lipton 在其 *Revision of the Night* 中列出《創世記》中夢的記事。不同作者羅列「夢」的歸類就有不同。

¹⁶⁶ 希伯來文聖經中，מַלְאכָה(HLM)是夢的名詞形式。字根有幾重意義：恢復健康和力量(賽 38:16)，在青春期自然發展過程，成長得更健康或在生理上變得更強壯(伯 39:4)。BDB 顯示 HLM 有可能是同音異義詞，HLM 的做夢的意義可能來自「更健壯」的原初意義。(HALOT 106; cf. Robert D. Culver, “מַלְאכָה” in TWOT, ed R. Laird Harris, vol.1(Chicago: Moody, 1980): 290-291). HLM 不是超自然的夢的專有名稱，它也指涉人在睡覺時，在他裡面產生的短暫影像、想法或感覺，這些夢沒有啟示性的意義(伯 7:14, 20:8; 賽 29:7-8; 結 5:2)。見 W. J. Subash, “The Dream Passage of Matthew 1-2: A Tradition, Form, and Theological Investigation,” (Ph.D. diss., Dallas Theological Seminary, 2009), 60-61。

這是《創世記》第一次提到神向「非亞伯拉罕後裔」的啓示，後來還有拉班（創 31:24）、法老的膳長和酒政的夢、法老的夢，這些都是從神而來、對非選民（外邦人）的啓示，這幾次的啓示所表達的都是「警告」。

亞比米勒之夢的敘事有聖經學者指出是《創世記》中「妻子、妹子」的文學形態，其他兩類似的出處在第 12 章 10 - 20 節和第 26 章 1 - 12 節，這三處顯出是相當重複和相似的敘事。¹⁶⁷ Robert Alter (1935 -) 認為這是典型的對「有生命危險的女先祖」之場景敘事。¹⁶⁸ 本文將不討論它們是否為重複敘事，僅著手分析這一個敘述夢的段落。

亞比米勒之夢也是一段君王之夢的記載。M. Robinson 探討古代近東對王室之夢的看法時提到，王室的夢比一般平民的夢被記載的更多，因為神聖的夢境常關涉到統治權的確立，或是對更高權威的肯定，或對新王宮地點的確立。¹⁶⁹ Lipton 也提出，在近東君王的夢常連結三項議題：1. 關乎君王的統治權，2. 關乎生育，3. 關乎建築宮殿、廟宇、聖殿。¹⁷⁰ 近東會特別看重君王的夢，一方面因君王常被視為百姓的代表，另外，也因神聖降臨的恩典可能挑戰或肯定君王的王位。基於此因素，聖經夢的敘事中，王室的夢是如此盛行就有重要的意涵。Lipton 指出，在《創世記》中十一個被紀錄的夢境（異象），就有三個是君王做的夢。¹⁷¹

《創世記》12 章已經記載亞伯拉罕在埃及將撒拉稱作妹子，以致埃及王法老將撒拉帶進王宮，埃及地因此遭受災難，法老召亞伯拉罕來究問，得知真情後，將亞伯拉罕和撒拉送走。這一次，亞伯拉罕從慢利向南地遷徙，同樣為了保護自己，害怕自己的性命遭害，遂稱撒拉為自己的妹妹。由於撒拉是以「未婚」的姿態出現，基拉耳王亞

¹⁶⁷ 舊約聖經學者 von Rad, Wellhausen, Noth, J. Van Seters, C. Westermann, H. Gunkel 都有針對這段敘事作來源、形式研究，但本文不是釋經研究，只以神救贖計畫觀點探討這一段敘事，故不作他們觀點的分析。

¹⁶⁸ 布魯格曼，《布氏舊約導論》，79。

¹⁶⁹ Robinson, *Dream in the Old Testament*, 155-56.

¹⁷⁰ Lipton, *Revision of the Night*, 53.

¹⁷¹ 同上，54。

比米勒派人將撒拉取了去；有可能對外邦人來說，年紀已經九十的撒拉依然對亞比米勒有吸引力；也可能當時君王徵召所有未婚女子入宮，即或是暫時寄居的也是如此；也有釋經學者認為亞比米勒這樣做，是為了與亞伯拉罕結盟，因亞伯拉罕在當時大有勢力，亞伯拉罕既無女兒，因此取了「妹妹」撒拉來結盟。¹⁷²無論是由於哪一種原因使基拉耳王亞比米勒將撒拉取去，若亞比米勒親近了撒拉，就犯了淫亂的罪，而亞伯拉罕從撒拉將得著後嗣的應許也將落空。於是，神主動以奇妙的方式介入，神藉由「夢」向亞比米勒啓示。

這個夢純粹是話語，沒有任何影像的描繪。神責備亞比米勒「你是個死人哪」(第 3 節)，鄭炳釗認為，這句話譯為「你大禍臨頭了」更好。¹⁷³亞比米勒在夢中為自己申辯，他說明自己無辜，不應該遭禍。申辯內容提到：1. 神是公平的，不會殺害無辜；2. 是因撒拉的丈夫亞伯拉罕親口說「她是我的妹子」(第 5 節)，他本人並不知道真情；3. 他心裡沒有惡念，他是「心正手潔」(第 5 節)。神的回答包括：a. 神知道亞比米勒雖然做錯了事，但不是故意作惡，所以祂插手干預。b. 神也教導亞比米勒如何「善後」：把撒拉還給亞伯拉罕，並讓亞伯拉罕為亞比米勒祈禱，因亞伯拉罕是個「先知」。亞伯拉罕的祈禱可以使亞比米勒及全國免遭災殃。c. 神最後再次警告若不按所吩咐的去行，後果將是「你和你所有的人都必要死」(第 7 節)。

與在埃及的那次經歷相比較，許多解經家提到亞比米勒與埃及法老的不同之處在於亞比米勒本身沒有錯處，他尚未犯罪；及時的夢，拯救亞比米勒免於落入罪中。這段記載強調了 12 章沒有提到的神學和道德元素，段落中亞比米勒與神的關係也是被強調的，因神要亞比米勒讓亞伯拉罕為他祝福。¹⁷⁴

第 8 節的描述「亞比米勒清早起來，召了眾臣僕來，將這些事都說給他們聽，他們都甚懼怕。」顯出亞比米勒知道事關重大，影響全國，也顯出亞伯拉罕以為基拉耳人不懼怕神(第 11 節)是錯誤的

¹⁷² 鄭炳釗，《創世記，卷二》，551。

¹⁷³ 同上，545。

¹⁷⁴ Lipton, *Revision of the Night*, 59.

看法。

這一段的結構可分析如下：¹⁷⁵

- (A) 亞伯拉罕寄居在基拉耳 (20:1)
- (B) 亞伯拉罕對撒拉講話 (20:2a)
- (C) 亞比米勒取了撒拉 (20:2b)
- (D) 神警惕亞比米勒 (20:3-7)
- (E) 亞比米勒和臣僕都懼怕 (20:8)
- (D') 亞比米勒指斥亞伯拉罕 (20:9-13)
- (C') 亞比米勒送還撒拉 (20:14)
- (B') 亞比米勒對亞伯拉罕及撒拉說話 (20:15-16)
- (A') 亞伯拉罕為基拉耳人祈禱 (20:17-18)

這一段敘事的最核心落在外邦人對神的懼怕。神藉著夢境警告外邦人，為的是保護祂自己的選民。Lipton 提出，亞比米勒的夢境也帶出一些信息，就是對撒拉身分（應許之子的母親）的認定，並且肯定亞伯拉罕先知的身分。再者，神在夢中向亞比米勒以 Adonai 自稱，看見神啟動了祂和亞比米勒的新關係。亞比米勒敬畏以色列人所敬拜的神，以致到《創世記》第 26 章，亞比米勒¹⁷⁶不需要看見神聖的介入，就已經敬畏神，他能分辨是因為神與以撒同在，以撒才如此昌盛蒙福。¹⁷⁷

Lipton 提出《創世記》中有五個夢，¹⁷⁸可以用下列六項標題來解析：1. 夢是在危機中得到的；2. 夢關乎子嗣，無論現時或長遠的；3. 夢顯示一個地位/處境的轉變；4. 夢標示著神在人類事物中的神聖介入；5. 夢關注以色列人和非以色列人之間的關係；6. 夢處理土地缺乏的光景。從這六項標題解析亞比米勒的夢敘事，Lipton 論述：1. 這個夢出現在相關人物都有潛在危機之時：亞伯拉罕以為在

¹⁷⁵ 鄭炳釗，《創世記，卷二》，547。

¹⁷⁶ 有註釋書認為第 20 章與第 26 章的亞比米勒是父子或祖孫的關係；也有註釋認為「亞比米勒」為如同「法老」、「沙皇」一類君王的稱謂。無論哪種看法，此處，Lipton 強調因為夢境，外邦人與以色列神有了新的關係。

¹⁷⁷ Lipton, *Revision of the Night*, 57.

¹⁷⁸ Lipton 列出的五個夢分別是：亞比米勒的夢（創 20:1-18），雅各的伯特利之夢（創 28:10-22），雅各的斑點羊群的夢（創 31:10-13），拉班的夢（創 31:24），以及亞伯蘭見大黑暗的異象（創 15:1-21）。

外邦國家，他的性命在危險之中；撒拉在亞比米勒宮中，也是在危機中；亞比米勒則處於因取了撒拉而落入被殺的危機中。2. 亞伯拉罕尚未從撒拉得著應許之子，而亞比米勒因撒拉的緣故，他家中的婦人不能生育。3. 這個夢標示亞比米勒和神關係的改變，亞比米勒開始敬畏神，神願意與他溝通；這個夢也確認亞伯拉罕是先知的角色，有代求的能力，為族長和君王立約奠定了基礎。4. 這段敘事呈現出人的決定是神聖介入的結果，神阻止亞比米勒親近撒拉，神在危機時刻保護了族長亞伯拉罕。5. 這段敘事藉由亞伯拉罕為亞比米勒和基拉耳人的代求，看見透過以色列人，神要祝福外邦人。6. 亞伯拉罕來基拉耳，可能是逃避沒有說出來的飢荒，亞伯拉罕是在「寄居」（土地缺乏）的處境。¹⁷⁹

二、拉班的夢（創 31:24）

這一個夢和亞比米勒的夢一樣是「警告」的夢，也同樣是「非亞伯拉罕後裔」得著的夢。拉班在亞伯拉罕差遣老僕人回家鄉為兒子以撒娶妻的描述中，佔了很重要的角色。拉班是利百加的哥哥，當時他們的父親彼土利是否仍然在世？聖經沒有明顯的交代，但在整個敘事中，拉班的角色已經相當凸顯。¹⁸⁰ 在創世記 24 章，拉班看見妹妹利百加的金鐲、金環，就誇張地迎接亞伯拉罕的老僕人（創 24:29 - 31），就已經對拉班的個性埋下伏筆，這與後來拉班如何對待雅各相當一致（創 31:38 - 42）。以撒娶妻的敘事中，拉班說：「這事乃出於耶和華，我們不能向你說好說歹。」（創 24:50）似乎合宜地表達對利百加跟隨老僕人前去與以撒完婚的肯定，恰好也呼應了夢中神對他所說的話。¹⁸¹

Westermann 觀察聖經敘事者在這段敘事中刻意強調拉班在能

¹⁷⁹ Lipton, *Revision of the Night*, 61-62.

¹⁸⁰ 聖經學者 Speiser 認為當時彼土利已經過世，他認為《創世記》24:50 可能應該是「彼土利的兒子拉班」的誤抄。見 Lipton, *Revision of the Night*, 152.

¹⁸¹ 「不可說好說歹」有翻譯為：「不可隨便威脅雅各」（現代中文譯本）；有譯為：「不可與雅各多說什麼」（當代譯本修訂版）；或「不可咒詛雅各」（當代聖經）；韓承良認為包括不可用武力傷害雅各；馮拉德解釋這話的意涵是：「為什麼不可以阻止雅各離開？因為這是神的旨意。」

力上的優越性，第 23 節描述「拉班帶著眾地兄去追趕」，以及第 29 節拉班說「我手中原有能力害你」看出拉班的能力是足以傷害雅各。

¹⁸² 屈梭多模(John Chrysostom, 344/354 - 407)¹⁸³ 論述：「當神發現拉班一心要與雅各大打出手、惹起衝突，就對他說『你要小心，不可對雅各說好說歹。』祂是說，你要小心自己，甚至在言語上也不可騷擾雅各，要止住可惡的攻擊意圖，壓下怒氣，勒住滿腔怒火。」

¹⁸⁴

以 Lipton 的六項標題解析這個夢，她論述：1. 這夢發生在拉班在追趕雅各之際，雅各落在患難中；對拉班而言，他若不聽從夢中來的信息、不聽從神的勸戒，他也同樣在危險之中。2. 拉班在對話中強調雅各的妻子、孩子都是他的，這關乎到雅各的子嗣問題。3. 拉班之前就意識到他被祝福是因為雅各的緣故，這個夢顯出神的權能，使得拉班與雅各立約，兩方不互相傷害。4. 當拉班和雅各利益衝突時，神出面介入。5. 這個夢關乎雅各（以色列人）和拉班（非以色列人）。6. 這夢阻止了拉班不讓雅各返鄉的意圖，雅各終將回到自己的家鄉（關乎土地）。¹⁸⁵

拉班的夢同樣顯出神保護祂的選民，神的百姓是神關注的對象，這個夢的信息相當清楚：當族長與外邦人利益衝突時，神會以神聖的介入，保守祂的旨意能夠成就。神以神聖的權威、藉著夢的顯現介入，讓雅各能夠連同拉班的女兒們平平安安地離開巴旦亞蘭。

三、雅各的斑點羊群夢（創 31:10 - 13）

這是一個晦澀難懂的夢境。這個夢不是由敘事者描述，而是作夢的雅各在談話的過程中提及、描述。夢境中交配的牲畜都是有斑有

¹⁸² Westermann, *Genesis*, 494.

¹⁸³ 屈梭多模(John Chrysostom)，生於 344/354-407 年間，活躍於 386-407 年，君士坦丁堡主教，向來以他的正統性、口才以及對教會高層之放縱的抨擊著稱

¹⁸⁴ 托馬斯·奧登(Thomas C. Oden)主編，《古代基督信仰聖經註釋叢書（Ancient Christian Commentary on Scripture，簡稱 ACCS），舊約篇（卷二）》，中文版主編黃錫木（台北：校園，2005），297。

¹⁸⁵ Lipton, *Revision of the Night*, 171-72.

點的，並且有神的使者呼叫雅各，之後，是那位曾在伯特利向雅各顯現的神要雅各離開巴旦亞蘭、返回本地本鄉。

奇妙的是，聖經的敘事，在雅各說出這個夢境之前，他已經向拉班陳明想要返鄉的心願；雅各自己用計策使斑點的牲畜繁殖眾多的記載也在夢境之前。有學者認為，也許雅各做了許多次的夢，¹⁸⁶也有學者認為這一個夢的角色/作用只是填充落差 (gap-filler) 的作用，¹⁸⁷也有認為這是雅各要合理化自己的計策，以致用夢來神聖化他的行動。有學者將這夢分類為「職業的夢」，因這夢啟發了雅各牧羊的技巧。¹⁸⁸

Lipton 論述，雅各提到這一個夢境，是在他向利亞、拉結說話時，說話當下似乎突然想起，可能第 10 - 12 節是真有一個夢境，指示雅各致富的技巧，然後經過一段時間（或許是為利亞、拉結服事拉班十四年之後的六年），雅各累積了足夠的有斑點牲畜，神遂向雅各發出返鄉的宣告（第 13 節）。¹⁸⁹

雅各在伯特利的夢，留下了一個不確定的訊息：神果真會成就對雅各的應許，果真會讓雅各從流亡的外地返回故鄉嗎？這個斑點羊群的夢提供了部分的答案：雅各牧羊的行動使他得著妻子孩子，並使他在經濟上豐裕，讓他返家時是豐豐富富的。當年，雅各喜歡待在帳篷裡，他一定沒有想到日後自己會成為「牧羊達人」。這個夢來自他日常行為，反映他的生活場景。雅各和「羊」的關係密切又微妙，在寄居岳父家的日子，他為了妻子兒女，牧養羊群二十年之久。雅各遇見妻子拉結也正是拉結放羊之時（創 29:9 - 12）。當年，當利百加希望丈夫以撒將長子的祝福給次子雅各時，是拿了小羊羔煮成美味，用山羊羔的皮覆蓋在雅各光滑的皮膚上，以蒙混以撒。

明顯可見的一個改變是：離鄉二十年的雅各，這時，已經不是「表皮深度」地得著長子福份，他深刻地經歷了神，神的確使他日增

¹⁸⁶ 如學者 Aalders, Stigers, Sarna。見鄭炳釗，《創世記，卷四》，15。

¹⁸⁷ S. Sherwood 在她討論創 29:1-32:2 時，即持這觀點。見 Lipton, *Revision of the Night*, 115.

¹⁸⁸ 見 Lipton, *Revision of the Night*, 116.

¹⁸⁹ 同上，115。

月盛，富足豐裕，成為承受族長祝福的人。

參用 Lipton 解析《創世記》五個夢的六項標題來看這個斑點羊群夢，得到以下觀點：1. 這個夢發生在有危機之時，危機是拉班對雅各有了戒心和敵意，隨後，雅各決定要離開巴旦亞蘭。2. 夢關乎子嗣：拉班要阻止拉結和利亞以及孩子們跟雅各返鄉，如果雅各的妻子孩子果真沒有跟著他，雅各將失去子嗣。3. 夢標誌著狀態改變：這個夢也標誌著雅各將離開岳父家，開始建立自己的家業。4. 夢彰顯神聖介入在人類的事物中：這個夢再次向雅各顯明，雅各真正的主人是神不是拉班，雅各之所以能夠豐富是因為神的保護。5. 夢關切以色列人和非以色列人的關係：神的介入顯在以色列族長雅各和非以色列人拉班身上。6. 夢處理有關土地的問題：這個夢標誌著雅各在巴旦亞蘭的流亡生活結束，他將回歸自己的土地。¹⁹⁰

在近東，夢常作為行動和宣告之合理化的媒介。¹⁹¹ 雅各夢中的羊群不只是他牧放的牲畜，還是神彰顯同在的工具，¹⁹² 也讓他的兩個妻子能夠信服神站在雅各這一方，而不是站在自己父親拉班的那一方。在伯特利的夢，使雅各辨識自己優於哥哥以掃，他得到長子名分了。這個斑點羊群的夢境，使雅各確認自己能夠離開拉班、有建立自己家室的能力。

四、約瑟生平中的夢

接下來《創世記》中夢的記載，都在約瑟敘事當中，《創世記》37 章到 50 章常被稱為「約瑟生平」的敘事，約瑟是這段敘事的主角。這個段落是神拯救以色列人出埃及入迦南的引言，記載著雅各（後來被改名為以色列）的子孫如何下到埃及，這段敘事是從《創世記》轉到《出埃及記》的重要橋段。

¹⁹⁰ 同上，143-44。

¹⁹¹ 同上，133。

¹⁹² 有學者舉出“Dual Causality Principle”的說法，就是神的旨意藉由人的作為彰顯，馮拉德提出《創世記》24 章老僕人為以撒娶妻，找到利百加的例子，就是典型的例子，這樣的描述常會在 J 典中出現。見 Lipton, *Revision of the Night*, 133.

(一) 約瑟的禾捆夢 (創 37:5 - 7)

Oppenheim 提出，「象徵夢」的特色包含兩部份，一是夢的內容，第二部分是解夢。向解夢者說出夢境內容以得到意義，是「象徵夢」的重要元素。通常作夢者並不是解夢的人，是解夢的人說出夢境的意義。¹⁹³ 約瑟連續的兩個夢，按聖經的記載，並不是出於他自己做出解釋，而是他的家人認出其中的意涵。聖經中並沒有明確指出到底約瑟本人知不知道這兩個夢的意義，他得到夢境之後向哥哥及父親說出內容，家人立即明白了約瑟夢境的意義。這兩個夢令家人不安，加深兄弟之間的嫉恨。約瑟第一個夢是夢見他和哥哥們在田裡捆麥子，他所捆的麥子「起來」和「站著」，哥哥們的麥子圍著他的下拜。鄭炳釗指出這個夢有幾點值得關注：¹⁹⁴

1. 夢境中「麥捆」和糧食有關，而在未來約瑟和哥哥們的相遇，糧食是一個很重要的關鍵。

2. 約瑟的麥捆「站著」和雅各之夢中梯子「立」在地上，耶和華「站在」梯子以上，在希伯來原文都是同一字根。

3. 夢境中沒有神或神的使者顯現或說話。

我們也可以看出，禾捆之夢和下面的星體夢是連續的，意義上也相仿。

(二) 約瑟的星體夢 (創 37:9)

約瑟第二個夢境是夢見太陽、月亮和十一顆星星向他下拜。星星在創世記中常象徵亞伯拉罕的後裔，如創 15:5，22:17。第一個夢，約瑟只告訴哥哥們；第二個夢境，約瑟除了告訴哥哥們，還告訴了父親。父親雅各認為夢的意思很明顯，就是父親（太陽）、母親（月亮）和十一個兄弟（星星）要向約瑟下拜。聽到夢境內容及父親的「解夢」，哥哥們對約瑟越發妒恨。雖然聖經提到雅各責備約瑟，但是，雅各卻將這事存在心裡（創 37:11）。有學者認為或許雅各的

¹⁹³ A. Leo Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dreams Book*, TAPS, vol. 46, part 3 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956), 206.

¹⁹⁴ 鄭炳釗，《創世記，卷四》，313-14。

責備是想減輕哥哥們對約瑟的不滿。¹⁹⁵

終究，雅各和利亞（或拉結）並沒有向約瑟下拜，所以有學者認為第二個夢境並不是從神而來。¹⁹⁶然而，在近東文化，連續兩個夢表明這事重要且有必然應驗的特性。¹⁹⁷酒政、膳長的夢加起來是兩個，法老也作兩個夢，而約瑟生平中有數次各有兩個重要的夢。

約瑟第二個夢境的場景是在天上，與第一個夢是在禾場的場景不同。但兩個夢都顯示，無須人解釋，哥哥們和父親一聽完，立刻知道夢的意思。約瑟的兩個夢，使故事發展為：他被哥哥們丟入深坑、被賣到埃及、在波提乏家中為奴。這些事情的演進，都在神的救贖計畫之中。

（三）、酒政和膳長的夢（創 40:1 - 8）

酒政和膳長都是埃及的高官，馮拉德提出，在埃及所有和法老的「飲食」有關的臣僕都是高官，他們是製餅和酒水的總負責人，要試用飲食，防止有人對法老下毒，此職任通常是法老喜愛和信任的人。¹⁹⁸聖經記載他們兩人都因得罪法老而下在監獄裡，他們在同一個晚上各有做夢，並且做夢之後都有強烈的反應。

埃及人相信夢是神明向人顯明心意的渠道。¹⁹⁹酒政和膳長身處囹圄，無法得知這不尋常又預告將來之夢的意思，難怪他們面帶愁容。他們說：「我們各人做了一夢，沒有人能解。」埃及人認為有學問的解夢專家才能把夢的真意說明，約瑟卻指出，解夢——特別是預告將來的夢——不是人能學習的技能，乃出於神給予人的恩典和恩賜。²⁰⁰約瑟說：「解夢不是出於神嗎？」（創 40:8）這時，約瑟從過往的「那作夢的」（創 37:19）變為解夢專家。他有膽識地要求酒政和膳長將夢說出來，暗示神會把夢的意義告訴他。後續的發展果然看

¹⁹⁵ Westermann, *Genesis*, 264.

¹⁹⁶ 紀博遜，《創世紀註釋（下）》，245。Fretheim, *Genesis*, 599.

¹⁹⁷ 鄭炳釗，《創世記，卷四》，316。Sailhamer, J. H. *Biblical Archaeology* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 226. 聖經也是這樣的論點，見創 41:32。

¹⁹⁸ von Rad, *Genesie*, 370.

¹⁹⁹ 鄭炳釗，《創世記，卷四》，454。

²⁰⁰ 同上，455。

見約瑟準確地掌握酒政和膳長所作之夢的意義。事情的演變，看出約瑟心存謙卑和對神充滿信心。

誠如 Lipton 所論，在約瑟故事中，所有夢的敘述都有其必要性，而且這些夢都是「必須說出來、必須被知道的」：約瑟哥哥們聽到約瑟的夢，加強了他們的嫉妒和恨意，於是導致約瑟被賣到埃及；約瑟需要聽到酒政和膳長的夢境並解夢，來建立他自己有解夢能力的名聲；酒政的夢及解釋需要被膳長聽到，酒政的夢帶出好的結果（官復原職），讓膳長有勇氣說出自己夢境的內容；酒政需要聽到約瑟對膳長的解夢以及目睹事情的發展，以致他能相信約瑟解夢的正確度，才敢推薦約瑟到法老面前。法老的夢必須被術士聽聞，顯明術士的束手無策，好突顯約瑟的解夢能力。²⁰¹這一連串的夢都有意義。

（四）、法老的兩個夢（創 41:1 - 7）

這段敘事一開始，提到法老做夢時間是距離約瑟幫酒政膳長解夢三天後、酒政官復原職、膳長被革職斬頭之後的兩年。「兩年」對約瑟來說必定是漫長的日子。酒政出監越久、記得約瑟的機會就越小、約瑟得到伸冤的機會就越渺茫。兩年對一般人來說，可能是必須放棄希望的時間。但是神卻能在人意想不到的時刻出手作為。

兩年之間，法老一定作過無數其他的夢，卻沒有像這個夢讓他「心裡不安」（創 41:8），法老這樣不安，必是感覺這兩個夢預告重要的事，他必須知道夢的意義。法老召集國中所有的智者術士，卻沒有人能夠解夢。學者發現法老提到自己的「夢」是用單數，而術士們認為那是兩個夢，用複數。術士們把兩個夢分開來強解，自然不能讓法老滿意。²⁰²在通國智者術士都束手無策、法老即將大怒的當下，酒政想起了約瑟。酒政稱約瑟為「希伯來的少年人」，描述約瑟為「護衛長的僕人」（創 41:12）。從酒政的角度，忘記這個小人物似乎是很自然的事。但是，從《創世記》的敘事，這兩句話的描述更襯

²⁰¹ Lipton, *Revision of the Night*, 126.

²⁰² G. J. Wenham, *Faith in the Old Testament* (Leicester: TSF, 1976), 391. 見鄭炳釗，《創世記》，卷五》，14。

托出約瑟後來高升為埃及宰相，是何等「戲劇化」的奇遇。²⁰³

約瑟被帶到法老面前，法老說，「我聽見人說，你聽了夢就能解釋。」約瑟回答：「這不在乎我，神必將平安的話回答法老。」（創 41:16）約瑟的回答再次顯出他的謙卑以及他對神的信靠。約瑟指出，法老的兩個夢意思相同，其目的是要讓法老知道「神所要作的事」（創 41:25）。一夜連作二夢表明神「命定這事」，「而且必速速成就」（創 41:32）。

約瑟不但解夢，藉著解夢預告將來要發生的事，並且建議當下應該採取的行動。因此法老對臣僕說：「像這樣的人，有神的靈在他裡頭，我們豈能找得著呢？」（創 41:38）法老的這句話中有幾點值得注意：1. 法老說有「神」（*elohim*）的靈在他裡頭，與約瑟稱「神」（加上冠詞 *Ha elohim*）不同，法老不見得已經認識、敬拜全能神。2. 在《創世記》第 1 章 2 節提到「神的靈」是描述神的靈參與在創造中，而這裡是指約瑟有特殊的智慧能擔任治理埃及的責任。在但以理為巴比倫王解夢時，巴比倫王尼布甲尼撒、伯沙撒也稱讚但以理有「聖神的靈」和「神的靈」。²⁰⁴ 聖經中記載，這幾位外邦君王因為夢被解明而能辨識出解夢這事需要有特別的智慧，需要神聖的幫助。由此可見，神藉著夢保守祂的選民在外邦中有一種獨特性，藉此能被外邦人辨識出來。

五、小結

在第二章第一節已經論述，學者 Robert K. Gnuse 提到 E 典編輯者視神為遙遠的創造主，要求人對神敬畏與順服。夢的記載經文出於 E 典，因為夢是神聖的啓示，要小心處理、對待，以免由於對夢的輕忽而造成對神的不敬。²⁰⁵ 學者 E. L. Ehrlich (1921 - 2007) 是第一位將聖經中的夢區分為孵夢（*incubation dreams*）、信息夢（*message dreams*）和象徵夢（*symbolic*

²⁰³ 鄭炳釗，《創世記，卷五》，16。

²⁰⁴ 同上，27-28。

²⁰⁵ Gnuse. "Dreams and Their Theological Significance in the Biblical Tradition," 166-71.

dreams)的學者，他也認為夢的敘事是來自 E 典。²⁰⁶ 亞比米勒的夢是非常典型的信息夢。雖然學者 Westermann 認為這是神和非以色列人溝通的敘事，它並不一定需要一場真正的夢境。²⁰⁷但這段敘事所顯出的信息非常清楚，神真正要祝福的是祂的選民亞伯拉罕。這個夢也強調，無論環境如何，神會保守祂選民（亞伯拉罕）子嗣（以撒）的純正性。²⁰⁸

雅各的斑點羊群夢和拉班的夢，承接了雅各在伯特利的天梯夢的後續。在巴旦亞蘭的雅各，因為得著斑點羊群夢，使他向岳父拉班訂定工價時，會要求：「綿羊中凡有點的、有斑的、和黑色的，並山羊中凡有斑的、有點的，都挑出來，將來這一等的，就算我的工價。」（創 30:32）。當年，雅各的父親以撒受耶和華賜福，是「在那地（基拉耳）耕種，那一年有百倍的收成，他就昌大，日增月盛，成了大富戶。」（創 26:12）。這時，雅各藉著夢境，得知要向拉班要求有斑點的羊群，他就「極其發大，得了許多的羊群、僕婢、駱駝和驢。」（創 30:43）。斑點羊群的夢使雅各豐富起來，雅各的夢境使他牧羊的行動足以建立家業。拉班的夢顯出神藉著夢的顯現來保護祂的選民，讓雅各能夠平安離開巴旦亞蘭，往返鄉的路上前進，使雅各在伯特利領受的應許能夠真正實現。

約瑟敘事中有許多夢的記載，使這段敘事充滿奇妙而神聖的氛圍。雖然鄺炳釗指出約瑟沒有經歷過神直接向他顯現或說話的經歷，也沒有為耶和華神築過壇獻祭，這顯著與他的曾祖父亞伯拉罕、祖父以撒和父親雅各不同。然而，約瑟的確經歷神與他同在，神仍施行祂的作為，只是在約瑟的處境是「隱藏式」的。約瑟是以色列人由「家庭」——前三位族長——發展為「國家」的轉接點，神顯現的方式因而不同，因為神向「國家」的顯示是通過祭司和先知。²⁰⁹無論神是清楚地向選民說話或者以隱藏式的作為表達，神都可以使用夢當作媒介，讓祂的旨意和應許成就。

²⁰⁶ 見 Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 61.

²⁰⁷ Westermann, *Genesis*, 321-22.

²⁰⁸ Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 87.

²⁰⁹ 鄺炳釗，《創世記，卷五》，27-28。

第二節 歷史書中夢的敘事與神啟

一、米甸人的夢（士 7:13 - 14）

這個夢記載於《士師記》中。「士師」的主要任務可見於第 2 章 16 節：「耶和華興起士師，士師就拯救他們脫離搶奪他們人的手。」他是「拯救者」。士師一詞的名詞，在全卷《士師記》中沒有用來指任何個人。這個詞與動詞形式聯用的有俄陀聶（3:9）、底波拉（4:4）、陀拉（10:2）、睚珥（10:3）、耶弗他（12:7）、以比讚（12:8, 9）、以倫（12:11）、押頓（12:13, 14）、參孫（15:20, 16:31）。在亞們人入侵以色列之時，耶和華被形容為一位「士師」（士 11:27）²¹⁰。「士師」名稱的正確意涵當為：唯有耶和華才是拯救祂子民的真正士師。當以色列人行耶和華眼中看為惡的事之時，祂將他們交在敵人手中以管教他們；但祂也為他們興起拯救者。祂的靈降在祂所揀選的人身上，幫助他們能達成使命，拯救百姓（3:10, 6:34, 11:29, 14:6, 9, 15:14）。²¹¹

耶和華神運用祂的主權，興起外邦敵人懲罰祂的子民，以執行祂與以色列百姓立約後，百姓不順服所帶來的咒詛（利 26:14 - 45，申 28:15 - 68）；並且在百姓向祂呼求時，為他們興起拯救者，使這群子民免於滅亡。《士師記》中這種週而復始出現的悖逆、外敵壓迫、困苦中的哀求與拯救，顯示出一個重要的主題：耶和華是信實守約的神。昆達（Arthur E. Cundall）論述，《士師記》中俯拾皆是令人心靈沈重的記載，也許聖經中再沒有比《士師記》更為清楚見證人性弱點的一卷書了。但與此同時，《士師記》也清楚看見神的憐憫和忍耐的記號。²¹²

基甸雖列在士師行列，他卻堅持唯有耶和華是以色列真正的管理

²¹⁰ 中文和合本聖經譯為「願審判人的耶和華」，「審判人的」希伯來文作「士師」，為單數名詞，整卷《士師記》中，只有此處「士師」一詞用的是單數名詞，用來指耶和華——以色列真正的審判者（士師）。

²¹¹ 昆達（Arthur E. Cundall）、莫理斯（Leon Morris）著，《士師記 路得記》，丁道爾聖經註釋，楊長慧譯（台北：校園出版社，2002），11-12。

²¹² 昆達、莫理斯著，《士師記 路得記》，5。

者（士 8:23）。基甸被興起來是要拯救以色列脫離米甸和其同盟的入侵。米甸人是亞伯拉罕與妾基土拉生下的後裔（創 25:2），他們位於以色列的東南，在阿卡巴海灣北端，是半遊牧民族。他們帶著駱駝帳棚而來，掠奪毀壞，使以色列人極其窮乏（士 6:3-6）。基甸面對擺在他面前的挑戰，幾次要求證據（士 6:36-40），耶和華的忍耐顯露無遺。耶和華又指示基甸分兩次裁減軍隊，基甸有從神而來絕對獲勝的保證（士 7:7, 9），神更藉著一個米甸人的夢境堅固基甸的信心——這是這段夢敘事之背景。

基甸和僕人普拉來到米甸營中，偷聽到兩個米甸哨兵的對話，一個說自己：「夢見大麥餅滾入米甸營中，到了帳幕，將帳幕撞倒，帳幕就翻轉傾覆了。」（士 7:13）；另一個哨兵對這個夢的理解：「是以色列人約阿施的兒子基甸的刀。神已經將米甸和全軍，都交在他的手中。」（士 7:14）。這是典型的「象徵夢」的敘事，先有夢境的記載，其後是夢境的解釋。雖然這個夢也關乎米甸人，但是這個夢所要顯示的意義卻不是為了米甸人，²¹³而是神讓這個事件為基甸提供了最終的保證。基甸為如此激勵的證據充滿感恩，以致他敬拜那位一直恩待他的神，接著回到他的小隊人馬中，告訴他們有全勝的把握。

這段敘事的功能似乎是先前神給基甸的應許「耶和華吩咐基甸說：『起來，下到米甸營裡去，因為我已將他們交在你手中。』」（士 7:9）的保證；也給聖經讀者一個看見：藉著夢，那個不情願的基甸已經被扭轉成為勇敢的戰士。²¹⁴米甸人的夢又是一個神關注自己選民典型的例證，其中作夢和解夢的都是米甸人，但卻不是給作夢的米甸人有更好的準備來應戰，反而是要鼓勵神的選民基甸。

二、所羅門王在基遍的夢（王上 3:5-15）

這個夢的敘事記載在《列王紀》。《列王紀》是寶貴的歷史著作，既是歷史也是神學，並且也是優美的文學，作者透過歷史材料的

²¹³ 見 Subash, “The Dream Passage of Matthew 1-2,” 83.

²¹⁴ 同上，83。

取捨以及對所選取的材料鋪陳，帶出所要表達的歷史信息。

李保羅將《列王紀》分為三大段落：1. 一統的所羅門王國（王上 1-11 章），2. 分裂的以色列王國（王上 12 章到王下 17 章），3. 猶存的猶大南國（王下 18 章至 25 章）。經文結構的中心在於暗利王朝，核心信息就是敬拜巴力使得以色列和猶大王國沒落。²¹⁵

《列王紀》作者以一個神聖的神顯，就是所羅門在基遍的夢，作為所羅門確立統治的開端。²¹⁶ 這個基遍之夢參照《歷代志下》的記載可看出，這次的獻祭、得到夢境是在所羅門「鞏固了他對以色列的統治」之後（代下 1:1a），並且「耶和華他的神與他同在，使他十分尊大」（代下 1:1b）。從此可推測，所羅門這次隆重地到基遍獻祭，可能是向神感恩，當然也是要繼續求恩。

從經文看出，這次到基遍是一個非常龐大浩蕩的隊伍，《歷代志》補充說：「所羅門召喚全體以色列人、千夫長、百夫長、審判官、以色列的各領袖和眾家族的首領」（代下 1:2）。《列王紀》記載所羅門到基遍獻祭，預備了一千頭祭牲作燔祭，場面壯觀。《歷代志》則記載他到基遍的邱壇會幕那裡去「求問耶和華」（代下 1:5b）。李保羅論述：「『求問』本是『尋求』的意思，即覺得有所失或有所欠而去追尋。這暗示了所羅門到基遍，正如他在夢中對神所說的，他覺得管理人民的責任太重，於是想前來求問神怎樣可以得著理民的智慧。這樣，所羅門在夢中向神求智慧，並不是他隨意想到的，而是他早就掛心，是專程前來求問的。所羅門獻上『一千隻燔祭牲』固然是與他為王的身分相稱，但也表示他求問的心切。」²¹⁷

《歷代志》描述「那天晚上」所羅門就得著夢境，表示神給所羅門即時的回應；「在夢中向所羅門顯現」表示神主動跟所羅門說話。經文沒有提到顯現的細節，沒有形象上的描繪，只記載神和所羅

²¹⁵ 李保羅，《列王紀，卷一》（香港：天道書樓，2003），8。

²¹⁶ 學者 K. Parker 提出《列王紀上》3:1-15 和《列王紀上》9:1-10 都是神顯，前者表達耶和華神對所羅門的肯定，後者顯出祂對所羅門的警告。A. Frisch 則認為這一敘事顯出所羅門對神的忠誠，使神以極大的應許作回應。J. Walsh 指出，列王紀上 3:1-15 與王上 11:1-13 是互相呼應的段落，前者為應許的開始，後者為悲劇的結束。David S. Williams 則強調王上 3:1-15 的段落與王上 9:1-9 平行的關係。見李保羅，《列王紀，卷一》，8-10。

²¹⁷ 李保羅，《列王紀，卷一》，295-96。

門的對話。神說：「你無論求什麼，我必賜給你。」從後續第 14 節看來，神給所羅門應許是有條件的，神一貫地要求祂的百姓，只要是按著祂的心意求，遵行祂的旨意，祂都願意賞賜。

所羅門的回答有條有理，他主要求問神怎樣可以得到管理百姓的智慧。從他提到「父親大衛蒙受神的慈愛，神又存留極大的慈愛，賜給他一個兒子坐在他的王位上……」，看出所羅門是「有備而來」、「充分模擬」，他似乎思想過，如果有機會和神對話，應該如何祈求和該如何表達他的心意。W. J. Subash 認為所羅門的這個夢是經過孵夢過程而得到的「信息夢」，他也提到這個夢與近東王室夢的敘事有一致性。²¹⁸

所羅門醒了，「不料」是個夢，不料(hinneh)有意外驚訝的意思。從所羅門接續的行動：「回到耶路撒冷，站在耶和華約櫃前，獻燔祭和平安祭」(王上 3:15b)，就看出所羅門不以為這夢僅只是夢，並不是他自己的想像或潛意識的投射，乃是神的顯現、是對他的求問之回應。從後續記載，所羅門果真有「神的智慧」能管理百姓(王上 3:16-28)。

把這個夢放在更廣的敘事中可以看到，夢的敘事位於所羅門接續王位的政治背景(王上第 1-2 章)和他對在耶路撒冷建造聖殿所付出的努力(王上第 6 章)之間。所羅門是在他的兄長押沙龍勢力消滅和亞多尼雅奪位不成，以及遵照父王大衛的吩咐剷除反叛勢力之後即位，這時以色列中或許還有一些支派並不支持所羅門。所羅門並沒有盛大的即位儀式，雖然他從大衛口諭得到王位，他仍需要得到百姓的支持。而最快速能得到百姓支持的，莫過於有從神而來對所羅門王位的肯定。所羅門在基遍的夢發揮了耶和華神肯定他的繼位、承認他是合法君王的功能。Hurowitz 聲稱，所羅門建造聖殿的記載類似亞述建殿的敘事，只是，所羅門在夢中沒有得到神讓他在耶路撒冷建殿的指示，夢的內容著重在所羅門與百姓的關係。²¹⁹

²¹⁸ Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 75.

²¹⁹ Hurowitz, "I have Built You an Exalted House," 311-21. 引自 Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 77.

三、小結

筆者羅列聖經中夢的敘事，以文本互涉的進路來看「夢」的連結，發現聖經作者以「夢」的機制來敘述神聖的神顯。神有一連貫的計畫，要保守祂的選民在救贖計畫之中，即使記載外邦人的夢境，仍是為了保全神的選民，神聖的神顯發揮在外邦人身上，也是為了神的選民。夢敘事的使用引導我們思想，舊約傳統中，人不能直接面見神，連摩西，這個神親自揀選、賦予重任的忠心僕人，都不曾親眼見神，未曾真正和神面對面，而所羅門就在夢中與神對話。「夢」使兩造之間保持了一個適當的距離，讓神人可以溝通，這個觀察呼應持E典理論的觀點；並且，這段記載中，看到「君無戲言」，不單單所羅門是個君王，神更是萬王之王，他們彼此在夢中對話，神所賜予的應許後來果真應驗。從聖經夢敘事所傳遞的信息得知，神與人之間藉著夢境可以產生真實的會晤。

第三節 智慧書中對夢的觀點

從詩歌智慧書中的經文可以看到多以虛幻、空虛、會渺然消逝來形容夢的特性。Subash 提到，希伯來字 HLM 不是超自然的夢的專有名詞，它也指涉人在睡覺時，在他裡面產生的短暫影像、想法或感覺，而那些夢並不具啓示性的意義（例如，伯 20:8；詩 73:20, 126:1；傳 5:3, 7）。²²⁰高立德(Donald E. Gowan, 1929 -)論述，《箴言》、《傳道書》和《約伯記》中提到的智慧是理性的，經文內容呈現出猶太人是藉著從老師學習，或發展觀察、分析和分類的能力以得著智慧；這種智慧也強調道德，因為智慧書的智慧強調神的公義。²²¹詩歌智慧書中呈現猶太人觀察到夢虛幻、空虛的本質，但是，他們也觀察到上帝會藉著夢來默示（伯 4:12 - 16, 33:14 - 18）。雖然智慧書多從人的理性看待夢境，他們也不否認在他們的經驗中，夢可以是神聖的神顯。John J. Collins(1946 -)提到，從

²²⁰ Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 60-61.

²²¹ 高立德(Donald E. Gowan),《但以理》，紀榮智譯（香港：道聲出版社，2007），72-73。

昆蘭發現的智慧文獻也提供一些證據，證明表面上不同的傳統——靈感的詮釋（從神來的啓示）和理性的分析——都被稱為智慧。²²²

第四節 先知書中夢的敘事與神啟

在先知書中有四卷書提到「夢」的議題。《以賽亞書》和《耶利米書》對夢持負面的看法，認為夢是虛幻、虛空，夢中做的事情，毫無真實，沒有價值，只有假先知才會用夢來傳達他們想表達的信息。但在《約珥書》則強調神要將祂的靈賜給猶太人，使男女老少和各階層的人都能說預言和得著異夢。《但以理書》中充滿了夢的敘事。對於該書的成書背景舊約學者有許多不同的意見，筆者採《但以理》為本書作者，成書於公元前六百年左右的觀點。²²³年少的但以理在猶太人第一次被擄時被帶到巴比倫，那時候是巴比倫王尼布甲尼撒元年，《但以理書》1:21 記述：「到古列王元年，但以理還在。」但以理從尼布甲尼撒元年被擄，到波斯王古列元年，中間經過了約七十年（605 - 538 BC）。這些被擄的人中，青年才俊、宗室貴胄後裔、通達各樣學問、知識聰明俱備的，就可能被選出來侍立在巴比倫王面前，但以理就是其一。

《但以理書》共 12 章，由兩種文體組成：宮廷故事和天啟異象。1 - 6 章，作者分別記載了六個故事，每一章一個故事；7 - 12 章，記載了四個異象。全書可以分為十個單元：六個故事與四個異象。²²⁴

高立德 (Donald E. Gowan) 指出《但以理書》第 2、4 和 5 章是

²²² 見 高立德，《但以理》，73。

²²³ 《但以理書》的作者是誰有許多爭議。主後三世紀，希臘柏拉圖學者 Prophecy (233-364 A.D.) 首先反對作者為但以理，高等批判學者也將《但以理書》視為馬加比時代的作品，認為《但以理書》是該時期一位敬虔的隱士，為了鼓舞猶太人合力對抗安提奧古以彼芬尼 (Antiochus Epiphanes, 175-163 B.C.) 對以色列人的蹂躪，而寫成的巨著。見馬有藻，《異夢解惑者》，（台北：天恩出版社，「華訓叢書」，2004），3。也有認為 1-6 章成書於早期，7-12 章寫於公元前第二世紀的看法。見高立德，《但以理書》，1-12。

²²⁴ 黃嘉樑，梁國權，霍建華，《舊約先知書要領》（香港：基道出版社，2007），136。

「宮廷智慧人」的例子，但以理夢的敘事從宮庭故事開始。²²⁵

一、尼布甲尼撒的大像夢（但 2:1 - 47）

依照 Subash 的分類，尼布甲尼撒的兩個夢都是「象徵夢」。「象徵夢」在行文上有“dreamed a dream”的格式。²²⁶ 這段敘事記載在《但以理書》第 2 章，此章可以分為五幕：第一幕，問題：國王的夢及哲士們受到威脅(2:1 - 12)；第二幕，但以理的介入及表明他能力的祕密(2:13 - 23)；第三幕，但以理對王的宣布(2:24 - 30)；第四幕，夢的內容及它的解說(2:31 - 45)；第五幕，結局和王的讚美詩(2:46 - 47)。²²⁷

高立德以「宮廷智慧人」格式來說明敘事的手法。這個格式就是：王是中心，他面對一個嚴峻的困局，他的謀士都無法替他解決難題，然後有一位真正的智慧人出場，解決了難題。²²⁸ 有學者將《但以理書》第 2 - 6 章定義為「智慧言語和行動」的範疇，也有學者將《但以理前 6 章看為「米大示」²²⁹，或將前 6 章視為神話——為了一段箴言之目的描述出一段敘事。²³⁰ John J. Collins 也提出這段敘事為「宮廷故事」(court tales)的說法，他指出「宮廷故事」有幾項特色：1. 強調朝臣的智慧和能力；2. 通常朝臣的性命處在受威脅之下，但最終，朝臣能扭轉局勢，而且地位被提升，通常被提升在全國最高位之下，列為第二；3. 朝臣給的信息通常來自箴言的諺語形式或來自解夢。²³¹

巴比倫王尼布甲尼撒做了一個他自己都不記得的夢，第 1 節說出他因為夢「靈受攪擾、睡眠離開了他」。為何他會如此在意這個忘記了的夢，還召喚全國術士、用法術的、行邪術的和迦勒底人（觀天

²²⁵ 高立德，《但以理書》，24-28.

²²⁶ Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 84.

²²⁷ W. Sibley Towner, 《但以理書》，林晚生譯（台南：台灣教會公報社，2012），53。

²²⁸ 高立德，《但以理》，94。

²²⁹ 這裡「米大示」的意義為「一個已知文本的擴充解釋和對一個聖經中心基礎主題的系列討論。」見 Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 85.

²³⁰ Subash, "The Dream Passage of Matthew 1-2," 85.

²³¹ John J. Collins, "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic," *JBL* 94(1975): 219.

兆者)前來解夢，若無法解釋此夢，還要對上述這些人凌遲酷刑、房屋充公？可能可以理解為「伴君如伴虎」是各國的通象，巴比倫帝國的王就是恣意要作成自己想作的事；也很可能是根據巴比倫的風俗文化，人若忘記了自己的夢，他的神必大怒，會降災下來。²³²

陳希曾提到，從 2 章 29 節：「王啊，你在床上想到後來的事，那顯明奧祕事的主，把將來必有事指示你。」可見尼布甲尼撒王作那個夢是因為他想知道將來如何。一個當世的大帝國君王，寰宇四周，多大的豪情！當一個人成功之時，常常想知道是否好景常在、天色常藍。神藉著一個夢來指示他。也許是夢中的演進、情節不盡令王滿意，他隱隱約約知道夢的意思，就刻意把夢忘了。²³³

敘事的情節相當戲劇性。王忘了夢境，硬是要人解夢。因為無人能解沒有說出來的夢，反而藉著迦勒底人之口說出了智慧之語：「王所問的事甚難，除了不與世人同居的神明，沒有人在王面前能說出來。」(但 2:11) 迦勒底人說的話，埋下了伏筆，為但以理所信奉的耶和華神鋪陳，神要讓這位大帝國的君王尼布甲尼撒見識這位真神。

當術士們個個束手無策時，但以理上場了。但以理請求三個同伴哈拿尼雅、米沙利、亞撒利雅一起禱告祈求天上的神施憐憫，指明奧祕的事，免得他們和巴比倫其餘的哲士一同滅亡。夜間，神將奧祕啓示但以理，他果然得知夢境，也有講解的智慧。值得注意的是，但以理被神啓示之後，第一件事是感謝神。他說：「我列祖的神啊，我感謝你，讚美你，因你將聰明才能賜給我，允准我們所求的，把王的事給我們指明。」(但 2:23) 他向尼布甲尼撒王見證時，是說：「王啊，至於那奧祕的事顯明給我，並非因我的智慧勝過一切活人，乃是使王知道夢的講解和心裡的思念。」(但 2:30) 但以理對於王為何會得著這個夢下了註腳：為了使巴比倫帝國的君王知道自己心裡的意念和未來的發展(但 2:29 - 30, 45)。

但以理從啓示中理解王的夢境是：一個大像。這個像的頭是精

²³² J. G. Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentary (Leicester: IVP, 1978), 88.

²³³ 陳希曾，《但以理書透視》(台南：活道出版社，2010)，59。

金的，胸膛和膀臂是銀的，肚腹和腰是銅的，腿是鐵的，腳是半鐵半泥。這個像顯出每況愈下的態勢。之後，有一塊非人手鑿出來的石頭打在這半鐵半泥的腳上，把腳砸碎，於是，金銀銅鐵泥一同砸得粉碎，如夏天禾場上的糠秕，被風吹散，無處可尋。打碎這像的石頭變成一座大山，充滿天下（但 2:34 - 35）。

但以理對王明說：「你就是那金頭」（但 2:38），他要讓王知道，即使人建立偉大的王國，人的國度（包括巴比倫）至終必會被神的國所取代；而且神的國有四點特徵：1. 非人手所設立，2. 是永存的國，3. 不會被征服，4. 會徹底毀滅人所有的帝國。²³⁴

尼布甲尼撒對於這個大像夢預言江山要換到別人手裡感到非常遺憾，即使巴比倫是最高榮耀（金頭），依然「金色不再」，「江山不再」。第 3 章記載他就立了一個像，從頭到腳都是金的，這個動作背後的動機再明顯不過，他希望所建立的巴比倫王國能存留到永遠。只是，這是不切實的夢想。敘事到第 5 章，記載巴比倫的最後一夜，最後一位皇帝伯沙撒舉行千人國宴之後，巴比倫正式走入歷史。第二天巴比倫人醒來，整個江山已經改換顏色（但 5:30）！²³⁵

藉著這個夢，看見以色列的神掌管人類的歷史。歷史並不是因果循環地打著圈圈，乃是朝著一個清楚的方向前進，歷史的終點是上帝國度的降臨。人的國度是短暫的，只有神的國才是永恆的，但以理書作者藉此描述來鼓勵被擄的猶太人，即使在為奴的光景、即使在異國異邦，仍要忠心信靠掌管歷史的耶和華。

二、尼布甲尼撒的大樹夢（但 4:1 - 37）

這章敘事的風格非常獨特，因為一開始是尼布甲尼撒王的自白，他以第一人稱表達，內容為稱頌讚美神。既是第一人稱，很可能是尼布甲尼撒王自己寫成的，但以理再將它收錄在《但以理書》中。按 Leon J. Wood（1918 - 77）的論述，這段敘事是為了解釋尼

²³⁴ 鄺炳釗，《但以理註釋》（香港：天道書樓，1999），76-101。

²³⁵ 陳希曾，《但以理書透視》，78。

布甲尼撒為何有七年不在朝廷中處理政務。²³⁶D. K. Campbell (生年不詳，卒於 1915) 指稱，這一段尼布甲尼撒的經歷，就是《約伯記》33 章第 14 - 17 節的最佳範例。²³⁷

這段敘事可以分為：一、尼布甲尼撒之通告的引言（但 4:1 - 3）；二、尼布甲尼撒之夢的內容（但 4:4 - 18）；三、尼布甲尼撒之夢的解釋（但 4:19 - 27）；四、尼布甲尼撒之夢的應驗（但 4:28 - 33）；五、尼布甲尼撒之通告的結束（但 4:34 - 34）。²³⁸

經文敘事看到尼布甲尼撒沒有先求問但以理，是到了最後才傳召他（但四:8a）。高立德認為，此處作者再次選用宮廷智慧人故事的格式。加爾文(John Calvin, 1509 - 64)則認為，尼布甲尼撒最後才召見但以理，是因為他自知所作的夢是一個凶兆，會像以前受挫於但以理的神，所以，直至其他術士都束手無策，王才被逼召見但以理。²³⁹ 鄭炳釗提出，或者但以理出外不在巴比倫宮中的看法，王已經召見其他術士，都得不到解答，於是但以理成為最後一位被諮詢的哲士；也可能巴比倫王刻意先找自己本國哲士，不得其解，只好再找但以理。²⁴⁰

無論哪一種可能，作者於此處再次強調但以理的智慧超過眾人。不但他本人可以見到異象，他也有智慧能解釋別人所得的啓示。第 3 節、第 34 - 35 節和第 37 節是尼布甲尼撒王用詩歌頌讚至高神，在第 10 - 12 節及第 14 - 17 節描述那棵大樹和樹的命運時，也採用詩歌格式。夢中大樹伸到天上，為一切生靈提供保障和食物。以西結書也有對埃及王相似的描寫：「在威勢上誰能與你相比呢？……在伊甸園諸樹中，誰能與你相比呢？」（結 31:2, 18）高立德指出，近東藝術也有許多相似的景象，可以看到有些圖畫是描繪很大的樹木，樹下有羚羊、其上有雀鳥，以此作為神話的圖解。²⁴¹

但以理聽完尼布甲尼撒王描述的夢境，他因理解這夢所帶出的

²³⁶ Leon J. Wood, *A Commentary on Daniel* (Zondervan, 1973), 100.

²³⁷ D. K. Campbell, *Daniel*, 43. 見 陳希曾，《但以理書透視》，56。

²³⁸ 鄭炳釗，《但以理》，128-53。

²³⁹ 同上，133。

²⁴⁰ 同上。

²⁴¹ 高立德，《但以理》，96。

惡訊而驚惶，王反而安慰他，吩咐他只管直言。但以理先表明希望夢的內容應驗在王的仇敵身上，之後，解釋那夢境的意義。但以理指出那棵日益長高又繁茂堅固的樹象徵尼布甲尼撒王，無數的國民依靠王而得保護和供養（但 4:20 - 22）。但王要受刑罰，將會被趕出，離開世人，與野獸同居，像牛一樣吃草，在野地棲身，被露水滴濕（但 4:23 - 25）。王受刑罰是一段時間，他會再度作王，像樹的餘幹重新發芽生長（但 4:26）。但以理勸諫尼布甲尼撒悔改，希望所預言的厄運不會發生（但 4:27）。最終，王並沒有接受勸諫，不久，夢境果然應驗。

禰浩榮認為，經文記載：「當時這話就應驗在尼布甲尼撒身上」（但 4:33），並不是他立即失去人性，神一般不會直接干預人的思想意志。可能的情況是：尼布甲尼撒因國勢權柄漸大而日益狂傲，行事全憑己意，胡作非為，引起朝中大臣不滿。朝中大臣革去他的王位，將他軟禁；自大狂妄的尼布甲尼撒因此不能自制，精神錯亂，成為瘋癲，甚至到一個地步，以為自己是一隻野獸。是他自己的狂妄，再經打擊而變成瘋癲，並不是耶和華神使他變瘋。這也符合《但以理書》五章第 20 節：「但他心高氣傲，靈也剛愎，甚至行事狂傲，就被革去王位，奪去榮耀」的描述。²⁴²

這段敘事所呈現最核心的信息是：「至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰，就賜與誰」（但 5:17, 25, 32）。夢的應驗也包括尼布甲尼撒願意接受這真理，當他重獲人性，再次可以用第一人稱說話時（但 5:34 - 37），他用詩歌承認至高者的主權（但 5:34 - 35）。

威勢極盛的巴比倫王尼布甲尼撒也在耶和華神的掌管之下，當他自高自大時，就遭到神的刑罰；對於被擄到巴比倫的猶太人來說，這是一個安慰的信息。現實生活中，神的選民受制於一個大帝國的管治，被擄到外邦是他們無法想像的現實，服於外邦苛政的痛苦時刻使他們常常疑問：此時此地，誰真正掌權？《但以理書》第 7 - 12 章的異象就呈現那種想要脫離苛政的渴望。

藉著大帝國君王的夢境和應驗，再次激勵這群身在異邦受苦的

²⁴² 禰浩榮，《但以理書與啓示文學》（香港：天道書樓，2008），208。

神之選民：他們所事奉的耶和華神是宇宙的統治者，偉大強盛的巴比倫王國在祂面前也是微不足道。以色列民雖身處異邦，仍然可以信靠耶和華神！

三、但以理的四獸夢（但 7:1 - 28）

本書卷後半段開始了天啟異象的記載，這一章第 1 節用第三身介紹後，但以理說出自己夢中看見的異象，第 2 節開始，但以理成為敘事者，場景不再是在宮廷裡，而是他腦中的夢和異象，而他需要邀請異象中見到的人物來向他解明。《但以理書》第 2 章 4 節下半到第 7 章 28 節是用亞蘭文寫成，其他則用希伯來文，對此學者們有許多的推測。²⁴³ 高立德指出，第 7 章的語言和第 2 到 6 章一致，文體上與第 8 到 12 章一致，加上第 2 章的大像所代表的四個國度呼應了第 8、9、11 章，所以許多學者認為第 7 章是《但以理書》的中心、是關鍵點。²⁴⁴ Aaron B. Hebbard (1969 -) 以「橋梁」形容第 7 章，他認為第 7 章把《但以理書》前半和後半敘事的斷層 (gap) 連接上了，在語言文字上，因第 7 章與第 2 - 6 章相同，它成為亞蘭文部分的最後一段；然而，文體上，一個明顯的轉變出現了，前半是敘事文體，第 7 章與 8 - 12 章是啓示性的文學。²⁴⁵

但以理夢到的異象可分為四個場景：四獸（但 7:2 - 8）、亙古常在者（但 7:9 - 10）、四獸被滅（但 7:11 - 12）和有一位「像人子的」（但 7:13 - 14）。但以理隨即作出反應，希望能得著異象的解釋（但 7:15 - 16）。異夢中被解釋的有：四獸和賜下國度（但 7:17 - 18），但以理求問更多關於四獸的解釋，他見到更多細節資料

²⁴³ 有認為原本全書用希伯來文寫成，後來其中片斷遺失，再用亞蘭文填補；也有認為原書是以亞蘭文寫成，希伯來文部分是譯本；還有假設作者先用亞蘭文，為普羅大眾寫 2-7 章，後用希伯來文撰寫 8-10 章，再用希伯來文寫第 1 章作為全書的引言；也有假設作者原來是用希伯來文寫的，但第 2 章尼布甲尼撒是用亞蘭文說話，故改為亞蘭文。鄭炳釗認為，第 2-7 章因為論及各大帝國和外邦君王的事情，用當時的國際語言亞蘭文是合乎常理的；第一、第 8-12 章著重在猶大國，以及猶太人將受到的迫害，所以用希伯來文書寫甚為適切。參見鄭炳釗，《但以理》，30-31。

²⁴⁴ 高立德，《但以理書》，101-02。

²⁴⁵ Aaron B. Hebbard, *Reading Daniel as a Text in Theological Hermeneutics* (Princeton Theological Monograph Series, 2009), 163-65.

(但 7:19 - 22)，接下來記載關乎那獸、牠的十角、那小角和再次提到賜下國度(但 7:23 - 27)，但以理對這個異夢和其解釋之反應是這段記載的總結(但 7:28)。²⁴⁶

在這一章的思想和異象，包括那幾隻合體的怪獸、駕著天雲駕臨的人子，在舊約書卷中呈現出很高的原創性，許多釋經學者嘗試搜尋古代近東的文獻和圖樣記錄，以作為說明第 7 章的參考依據，但最終都要承認，這裡是作者獨特的運用。²⁴⁷

在第 2 章，少年但以理透過神的啓示，看見尼布甲尼撒王夢境中的大像，預知帝國的興替；到第 7 章，但以理已經過半個世紀的歷練，對外邦政權的興替好像看得更清楚了。這裡的異夢是但以理自己得到的。但以理夢中所看到的四獸呼應尼布甲尼撒所看到的大像，帝國將由巴比倫到波斯、希臘、羅馬。²⁴⁸這兩個夢都是未來世界的走勢，第 2 章的夢，四個國家同在一尊大像上，是一個整體；第 7 章的夢，四國是四頭不同的巨獸，且看來不是同時間出現，乃是一頭接著一頭。比較之下，但以理所領受的是更具深度的看見！

誠如高立德所論述，《但以理書》第 7 - 12 章的異象描寫了歷史將會如何發展，尼布甲尼撒的大像夢也說明這個發展。宮廷智慧人故事通常的結論是要顯出那位局外的智慧人；然而，《但以理書》卻要突出那位局外人的上帝，唯有但以理的上帝能夠啓示夢境和夢的意義；這位上帝定意以一個永遠堅立的國度取代一切人間的王國。²⁴⁹

四、小結

古代近東地區常用夢的解說來預測未來。巴比倫的王室更是特別喜愛請益於解夢者。這些解夢者的能力從哪裡來呢？他們憑藉著什麼解夢呢？Leo Oppenheim 的研究指出，當時有的靠天分直覺、有的是受過解讀夢的預兆之訓練、有的是通靈的巫師藉著他們的神明來

²⁴⁶ 高立德，《但以理書》，141。

²⁴⁷ 同上，142。

²⁴⁸ 也有對四獸的解釋為：巴比倫、瑪代、波斯、希臘。「十角」便指希臘分裂後的敘利亞國(第 11 章稱的北方王)的十君王。參閱鄭炳釗，《但以理》，227。禰浩榮，《但以理與啓示文學》，256。

²⁴⁹ 高立德，《但以理書》，158。

得知夢的意思。²⁵⁰Oppenheim 區分「信息夢」和「象徵夢」，他認為「信息夢」是從一位神明或使者而得的一些直接溝通；「象徵夢」則需要詮釋，也往往牽涉到一些將來要發生的事。如果象徵的夢的意思弄不明白，便有潛在危機，但只要那夢的信息能揭示出來，作夢的人便會感到心滿意足。²⁵¹這就解釋了，為何但以理告訴尼布甲尼撒那座大像連同代表他的金頭必遭毀滅，聽後尼布甲尼撒依然對但以理寵愛有加。

但以理具有智慧人和見異象之人的雙重身分，說明了《但以理書》作者闡明猶太信仰如何理解智慧：理性和啓示都被列入智慧之中。但以理的智慧顯在得到異夢和異象以及能夠解釋它們，這智慧完全來自神的賜予和啓示。²⁵²

但以理所有的異象都顯明，神是凱旋得勝的神（但 7:11, 26 - 27; 8:25; 9:27; 11:45; 12:13）。但以理書的直接讀者雖然被擄在異國異邦，書中的信息鼓勵他們，仍可以憑著信心倚靠掌管歷史的耶和華。神至高無上的權柄在另一卷啓示文學中達到最高峰：「世上的國成了我主和主基督的國，祂要作王直到永永遠遠。」（啓 11:15）

第五節 新約中夢的敘事與神啟

希臘文「夢」“οὐαρο” 一字在新約總共出現六次，都是在《馬太福音》，其中五次是關於耶穌基督的降生和蒙保守：神的使者向約瑟在夢中顯現，叫他只管將馬利亞娶過來（太 1:20）；神在夢中指示前來敬拜嬰孩耶穌的博士不要回去見希律，要從別的路回本地去（太 2:12）；神的使者在夢中向約瑟顯現，吩咐他帶著小孩子耶穌和他母親馬利亞逃往埃及（太 2:13）；神的使者後來在埃及向約瑟夢中顯現，吩咐他帶著耶穌和馬利亞返回以色列地（太 2:19 - 20），並在夢中指示他們往加利利（太 2:22 - 23）。另外，彼拉多審

²⁵⁰ Towner, 《但以理書》，46。

²⁵¹ 見 高立德, 《但以理書》，57。

²⁵² 同上, 72-73。

問耶穌時，彼拉多的妻子對他說：「你不要干涉這個義人的事，因為昨夜我在夢中因他受了很多的苦。」（太 27:9）下文將依序討論這些夢境。

一、希臘文「夢」“οὐαρο”一字的意義

希臘文中有幾個字描述「夢」。而當使用“οὐαρο”這個字時，通常所指涉的是從精神層面產生的狀況，並且它帶來關乎未來的意涵。²⁵³

Subash 論述，荷馬於史詩使用“οὐαρο”這個字，似乎是第一個將它列為來自神聖領域的夢的作者。荷馬的文學影響了後來的人，特別是在需要有對未來的指示而得著夢境之時，他們就會使用這個字。這個字並且意味著，夢的信息是來自夢者以外的人物——常常是夢者所熟悉的人物或來自他們的神明。²⁵⁴ Subash 並且舉出幾個實例，²⁵⁵ 說明《馬太福音》成書時期，希臘文學中使用這個字時，都指出“οὐαρο”這個字所帶來的信息是來自聖者，並且都關涉未來；進一步地，當這個作夢的人醒過來之後，他會執行夢中所呈現的信息。福音書作者馬太刻意在耶穌童年敘事中使用這個字，似乎是要強調，約瑟和東方博士們的夢並不是因為他們的主觀思想的影響，而是來自聖者；並且選擇使用這個字也預期作夢的人醒來之後，會採取行動。

二、幾個關於耶穌的夢

（一）耶穌的降生（太 1:18 - 25）

耶穌降生的記載在第 1 章 18 - 25 節，這裡呈現一個文學上完整

²⁵³ Albrecht Oepke, “οὐαρο” in TDNT, ed. Gerhard Friedrich, trans. and ed. Geoffrey Bromily, vol.5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1976): 228-38. 見 Subash, “The Dream passages of Matthew 1-2,” 166.

²⁵⁴ Subash, “The Dream passages of Matthew 1-2,” 167-69.

²⁵⁵ 其中一例如：色諾芬（Xenophon, 431-355BC，希臘將軍及歷史家）在他的作品 *Anabasis* 3.1-13 節這樣寫：「當迷惘臨到，他和其他人都心中擾亂，無法入睡，但是，突然發生地短短瞌睡中，他做了一個夢」……他立刻在驚慌中醒來，並知道那個夢是個吉兆……，因為那個夢是來自宙斯。」這個夢給色諾芬很大的勇氣，因此，他對他的戰士們發表一篇演說，使他們奮勇作戰。

的單位，是一篇完整的信息。18 節上半「耶穌降生的事記在下面」成為引言，結語在 25 節末「就給祂起名叫耶穌」。²⁵⁶ 這一段敘事所關係的人物有：約瑟、馬利亞和神的使者。神的使者到底是不是與舊約的使者為同一位人物，學者有許多的討論，²⁵⁷ 然而，我們應當注意的是，馬太提及神之使者的重點在於，《馬太福音》的讀者是猶太人，²⁵⁸ 他們相信神會透過祂的使者傳遞信息（如創 16:7, 9, 32:1；士 2:1；亞 3:1；徒 8:26）。

Subash 論述，「信息夢」²⁵⁹ 的形式通常包含場景、聖者（神的使者）的出現和傳達信息、以及做夢者對夢的反應和執行神聖的指令。²⁶⁰ Derek S. Dodson(1955 -)指出，「信息夢」常常在人生的危機時臨到。²⁶¹ 約瑟作這個夢之前正是他面臨人生危機之時，尚未迎娶回家的未婚妻馬利亞竟然懷了孕，面臨如此的困境約瑟正尋思該如何處理，也有了自己初步的想法。正在這時夢臨到他，扭轉了他的初衷。這個敘事除了說明耶穌的降生，還交代了：1. 約瑟不是耶穌的生父，而是法定(legal)的父親，因在猶太人社會，若說是某某（母親）的兒子，可能表示父親不詳，或是犯姦淫而生下的孩子；²⁶² 2. 約瑟沒有休掉馬利亞，因為在夢中約瑟被告知，耶穌是從聖靈感孕。Subash 強調，「信息夢」常常使作夢的人會立即對夢產生回應，如創 20:8, 28:18；太 1:24 - 25；2:12, 14, 21, 23。²⁶³ 同樣地，約瑟順服這個夢所帶來的信息，並以行動回應，迎娶馬利亞。

Subash 指出，這段記載似乎有個「插段」，因天使傳遞的信

²⁵⁶ Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 170.

²⁵⁷ 見 Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 189-91.

²⁵⁸ 京士布利(J. D. Kingsbury)在他的研究：「馬太福音的讀者的反省」中論述馬太福音的原初讀者是猶太人，見 京士布利，〈馬太福音的讀者的反省〉，《二十世紀馬太福音研究文集》，黃根春編選（香港：基督教文藝出版社，1998），325-46。

²⁵⁹ 在本文第三章第一節小結的段落，已經提到學者將聖經中的夢區分為孵夢、信息夢和象徵夢。

²⁶⁰ Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 63-64.

²⁶¹ Derek S. Dodson, "Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew," (Ph.D.diss., Baylor University, 2006), 233. 見 Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 190.

²⁶² Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 175.

²⁶³ 同上，194。

息在 21 節已經結束，通常接下來是記載作夢者立即對夢的回應。但是在這裡的經文卻是接著呈現：「這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話，說『必有童女懷孕生子，人要稱祂的名為以馬內利』」（太 2:22-23）的插段。Subash 討論了許多學者對這一「打岔」的看法，²⁶⁴最後他的結論是，馬太的寫作目的是要說服當時有敵意的讀者，解除他們對耶穌的質疑。馬太知道猶太人相信神會藉由夢來傳遞信息，他們相信夢的權威的可靠性，因而這一段夢的敘事最主要的是為了強調，馬利亞的受孕不是從任何男子而來；主耶穌的降生是來自聖靈。²⁶⁵

（二）東方博士的夢（太 2:1-12）

威廉·巴克萊(William Barclay, 1907-78)提到，東方博士亦稱為「術士」(Magi)，術士原屬於瑪代族的一個支派，瑪代原為波斯帝國的一部份，瑪代人在波斯國的地位，正如利未人在以色列人當中的地位一樣，他們作波斯王的教師，成為神聖與智慧的人物。這些術士在哲學、醫學與自然科學方面都有造詣，他們是預言家也是解夢家。當耶穌降生的那段時期，世界各地有一種特別的期待，等候著一位君王的來臨，所以，有術士從東方出發去尋找一位君王。²⁶⁶Subash 論述，馬太藉著這一段落的記載，為後來的信息鋪路。換句話說，經由這一段落，馬太解釋了為何希律得知耶穌的出生，為何耶穌不在伯利恆成長而去了埃及，耶穌為什麼會被稱為拿撒勒人（可 1:24，10:47；約 1:45，18:5；徒 2:22）。²⁶⁷

太 2:1-12 與太 1:18-25 原是分別獨立的兩個段落，但是，夢的主題將它們連結起來。這段落開始於博士們的到達，結束於博士們的離開，敘事流(narrative flow)似乎被第六節的應許打

²⁶⁴ 同上，171-72。

²⁶⁵ 同上，172-73。

²⁶⁶ 威廉·巴克萊，《馬太福音註釋，上冊》（香港：基督教文藝出版社，1980），14-15。

²⁶⁷ Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 196-200. 又見於史坦達(K. Stendeh1), 〈何人與何地：馬太福音一到二章分析〉，《二十世紀馬太福音研究文集》，黃春根編選（香港：基督教文藝出版社，1998），115-30。

斷，然而，第 6 節（「猶大地的伯利恆啊，你在諸城中，並不是最小的；因為將來有一位君王，要從你那裡出來，牧養我民以色列。」）是為了突顯伯利恆的重要。耶穌家庭為何離開伯利恆成為這個段落的主要關切。在這個段落中雖然沒有提到約瑟，但馬太預備讀者理解約瑟要去埃及的背景。馬太加上去埃及旅程的記載，是因為當時猶太人中交雜著毀謗馬利亞及耶穌的傳聞。²⁶⁸ 這一段夢的敘事就是要解釋為何有這一遷移，並且預備讀者進入下一幕：約瑟帶領全家去埃及。

（三）耶穌家庭去埃及（太 2:13 - 18）

照馬太的記載，約瑟沒有遺棄馬利亞和耶穌，反而是在神的使者指令之下，帶著馬利亞和耶穌去埃及。威廉·巴克萊指出，耶穌降生之前的那些多難的世紀，每當有暴政或災害臨到猶太人，使他們無法忍受之時，他們就逃往埃及，因此，在埃及許多城市住有猶太的僑民。²⁶⁹ 使者吩咐約瑟去埃及以逃離希律的追殺，約瑟遂帶著馬利亞和耶穌逃到埃及，直到希律死亡才返回，那時大約是公元 4 年。馬太很簡潔地記載有關約瑟帶著家人去埃及和留在埃及的事蹟，然而這個信息十分重要也是必要，因為馬太知道他的讀者聽說過約瑟趕逐馬利亞和耶穌去埃及的傳言，²⁷⁰ 馬太要糾正他們的觀念，並解除他們可能有的懷疑。這個「信息夢」的敘事記載了使者的話語「……因為希律必尋找小孩子要除滅他」，顯示嬰孩耶穌的生命受到威脅。馬太在第 16 節再次描述「希律見自己被博士愚弄，就大大發怒，差人將伯利恆城裡並四境所有男孩…都殺盡了。」可能是要讓讀者知道，希律的手下來到伯利恆時，約瑟已經帶著孩子和母親在埃及了。

（四）從埃及返回（太 2:19 - 21）

馬太沒有說明耶穌家庭在埃及待了多久，也沒有描述他們在埃及

²⁶⁸ 有傳聞說馬利亞因為犯姦淫，被趕到埃及，以致耶穌在埃及成長，並在那地學習魔術，耶穌能行一些神蹟是因為在埃及學習了魔術。參見 Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 198.

²⁶⁹ 威廉·巴克萊，《馬太福音註釋，上冊》，14-20。

²⁷⁰ 見 Subash, "The Dream Passages of Matthew 1-2," 183-84.

的情形，這說明了他並不關心那些資訊。希律在公元 4 年過世，希律亞基老接任作猶太王，在這個段落馬太告訴他的讀者，約瑟帶馬利亞和耶穌返回以色列是遵照同一位使者的指示，即吩咐他們去埃及的那位。馬太沒有立即告訴他的讀者約瑟是否回伯利恆，他先描述約瑟回到以色列地，接著即通知他的讀者下一個夢——有關耶穌家庭為何安頓在拿撒勒。這裡的敘述馬太用「孩子和他母親」（太 2:20）而不用「約瑟的孩子和妻子」來描述，為的是要強調，雖然夢的接收者是約瑟，但「孩子」才是焦點。²⁷¹

（五）安頓在拿撒勒（太 2:22 - 23）

馬太在這段敘事交代了拿撒勒的出現，馬太的讀者可能會有疑問：為什麼選拿撒勒？因為在第一世紀的猶太社會，那是一個相當不重要的地方。巴克萊論述，²⁷² 舊約中從未提及拿撒勒，或許耶穌家庭定居在拿撒勒是要連結於以賽亞書第 11 章第 1 節：「從耶希的本，必發一條，從他的根生的枝子必結果實。」「枝子」這個字是 Nezer，馬太記敘耶穌從「拿撒勒」來，同時又強調耶穌是「枝子」，是耶西的本所發出之應許的枝子，是大衛的後裔，是上帝所應許受膏的君王。馬太在這個段落解釋，去拿撒勒是因為對亞基老的恐懼。馬太希望他的讀者瞭解耶穌被生於伯利恆、大衛的城，但是由於政治處境，耶穌定居在拿撒勒。耶穌雖然被稱為「拿撒勒人耶穌」，馬太還是要提醒讀者，耶穌的確是照著先知的預言，生於伯利恆，只因怕希律亞基老的追殺約瑟全家才搬到拿撒勒。

這個夢回答了為什麼耶穌稱為拿撒勒人而不是伯利恆人。從約 7:42 的記載反映出，猶太人認為彌賽亞應當是出於伯利恆的信念，約 1:45 - 46，7:41 - 52 則記載了猶太人因耶穌出自加利利的拿撒勒而藐視祂。馬太刻意要消除彌賽亞到底出不出於加利利的爭論：耶穌的確出生在伯利恆，但因為環境因素和每一個神聖的指示，耶穌最終安頓在加利利的拿撒勒。

²⁷¹ 同上，203。

²⁷² 威廉·巴克萊，《馬太福音註釋，上冊》，25。

三、小結

Subash 論述，馬太用希臘文「夢」“οὐαρο”字，表達了兩項重點：1. 太 1:18 - 2:23 的五個夢，都是來自於神的夢，2. 夢的接收者在他們醒來之時，必須遵守他們在夢中所領受的。Subash 分析五個夢之後說明，這五個夢都是「信息夢」，並且有三個必要元素：1. 場景，2. 內容，3. 作夢者的反應。這些夢都典型地出現在危機的當下，夢的內容指示如何解除危機，作夢的人都回應夢所傳遞的信息。馬太用夢來教育他的讀者，要如同約瑟般順服。²⁷³ 第 2 章的夢提供敘事的動態(movement)，由一幕轉到下一幕都是因著一個夢。夢的表達也提供敘事的動態：從伯利恆到埃及，從埃及到以色列地，從以色列地到拿撒勒。Morton Kelsey (1917 - 2001) 和 Patricia Miller (1947 -) 在他們的著作中都舉證，在第一世紀時基督徒視夢為一個神啟的可靠媒介。²⁷⁴ 馬太用夢的敘事來傳遞他的信息，在當時的時代夢的作用是普遍被認知的。雖然馬太沒有提及他如何知道約瑟的這些夢，然而，當時馬太的讀者和耶穌的批評者都知道耶穌的來歷不尋常，馬太選用此類文學機制來說服他的讀者。相對於約瑟的順服，顯出彼拉多對夢的輕忽，以致雖然有從夢而來的信息（太 27:19），彼拉多仍然命兵丁鞭打了耶穌，將耶穌釘在十字架上。

從馬太的記載我們可以看到，耶穌的出生、蒙保守、在十字架上完成救贖計畫都與夢有密切的關聯。探究舊約中夢的敘事，夢的確扮演了神顯的功能，教導人明白神的旨意。在新約中，夢依然是神的旨意得以顯明與成就的一項機制。夢，這個不論古今中外、不分男女老幼都可以經歷的活動，是神設計、保留著向我們說話的一扇窗戶。

²⁷³ 同上，209。

²⁷⁴ Morton T. Kelsey, *Dreams: The Dark Speech of the Spirit: A Christian Interpretation* (New York: Doubleday, 1968); Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1994). 見 Subash, “The Dream Passages of Matthew 1-2,” 211.

第四章 教父對雅各之夢以及夢的看法

基督信仰持有的聖經正典和正統教義，都不是從天而降、瞬間完成；而是經年累月、逐步形成。在這信仰確立的過程中，教父扮演極重要的角色。早期教父對聖經的詮釋對於現代基督徒最少有以下三方面意義：（1）反映原意——早期教父最接近新約成書時期，部分甚至是使徒的好友或門生，他們的詮釋是瞭解經文原意的重要參考。（2）加添亮光——現代教會慣用的歷史文法釋經只是眾多解經方法中的一種；早期教會領袖包括使徒保羅，常採靈意或神學解經，研讀他們的著作時常可帶來意想不到的亮光。（3）認識源流——今日教會的信仰教義如「原罪」、「三位一體」以及「水禮」和「聖餐」的施行等，許多均源自早期教父的神學。²⁷⁵

黃錫木提到，²⁷⁶十六世紀改教家們為信徒力爭閱讀聖經和解釋聖經的權利，每一位基督徒對此固然要珍惜和堅持，但我們亦不能忘記大公教會傳統中歷代教父對聖經的教導。現代信徒所學習到的，大都是近兩、三個世紀的聖經學者所建立之學統下的見解，其實，早在種種現代歷史鑑別學興起之先，大公教會的聖賢已經能夠以不平凡的屬靈觸角和虔誠的洞見來研讀聖經。

本論文以文本互涉的進路，從雅各之夢為起初關注的文本，接著將「夢」作為關鍵字詞以百科全書式的關聯，觀看了聖經中其他的夢敘事，發現夢的格式是一種文體和聖經作者手中的神學工具，夢提供一種傳遞媒介來證實神學信仰。本章將討論早期教父對夢的觀點，以及教父對雅各之夢的敘事詮釋並希羅文化時期和教會傳統對夢的看法，讓最接近聖經形成時的教父和早期教會觀點成為和前面兩章的詮釋能互涉、互應的文本，讓筆者更理解聖經中的「夢」，特別是本論文所要處理的「雅各之夢」，使之能發出更豐富的光彩與聲響。

²⁷⁵ 托馬斯·奧登主編，《古代基督信仰聖經註釋叢書（Ancient Christian Commentary on Scripture，簡稱 ACCS），舊約篇（卷二）》，中文版主編黃錫木（台北：校園，2005），中文序。

²⁷⁶ 同上。

第一節 教父對夢的觀點

早期教會中討論夢的觀點，多數仍是從古希臘、羅馬哲學和醫學所提出來的論點。他們當中有四位對於夢的觀點比較獨特，他們是特土良 (Tertullian, 155 - 225, 或譯為德爾圖良)²⁷⁷、奧古斯丁 (Augustine, 354 - 430)²⁷⁸、尼撒的貴格利 (Gregory, 335 - 94)²⁷⁹ 和錫蘭尼主教希內修斯 (Cyrene, 370 - 413)²⁸⁰。特土良和尼撒的貴格利是在專論「靈魂」的議題之時談到對「夢」的看法，筆者將在以下另段論述兩位教父對夢的理解。奧古斯丁則是最先察覺心靈有潛意識狀態的人士之一，他曾坦白承認：「我抓不住自己的全部。」²⁸¹ 這令他很苦惱，因為他害怕神會怪罪他有時的作夢內容，但夢的內容卻由不得他。希內修斯將人的精神自我作了有趣的區分：心智 (mind) 與靈魂 (soul)，並且視想像 (fantasy) 為兩者互通消息的工具。心智在意識清明的狀態下，面對既有的事實；靈魂關注的是將要發生的事；想像為靈魂的媒介，靈魂把它所知即將發生的事藉由想像傳達給心智。據二十世紀心理學家榮格的理論，夢和想像會揭示新的個性結構，把引導人格更趨成熟的意圖透露給意識知道，在這一點榮格的論點與希內修斯相似。²⁸²

特土良和尼撒的貴格利都從論靈魂而談到夢，以下敘述他們的見解：

一、特土良的觀點

²⁷⁷ 迦太基的特土良 (Tertullian of Carthage)，約於 155/160-225/250 年，活躍於 197-222 年，才華洋溢的迦太基護教士兼辯論家，他奠定西方教會的基督論與三一正統論的基礎，之後因不滿大公教會而離開。

²⁷⁸ 希坡的奧古斯丁 (Augustine of Hippo)，生於 354-430 年間，希坡主教，其著作涵蓋有關哲學、解經、神學和教會的主題，著作浩繁。

²⁷⁹ 尼撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)，生於 335-394 年間，尼撒的主教，是大巴西流 (Basil the Great) 的弟弟，加帕多家教父。以主張聖父、聖子、聖靈合一而同等著稱，著有教理問答演說詞，是一位深具創意的哲學神學家。

²⁸⁰ 錫蘭尼的希內修斯 (Synesius of Cyrene)，生年 370-413，是錫蘭尼主教。

²⁸¹ Anthony Stevens，《私密的神話：夢之解析》，薛絢譯（北京：三聯書店，2009），27。

²⁸² 同上，28。

王曉朝提到，特土良對希臘哲學有深入的認識，他運用聖經及自己的思辨來和希臘哲學思想辯論、對話。在論述「靈魂」的議題時，特土良談到「夢」的主題，相對於希臘哲學思想持「靈肉二元」的觀點，特土良的論述基調是「靈肉整全」。在基督信仰初初建立之時，希臘哲學已經發展了相當長的時間（五個世紀），在基督教義成型之前，因受到希臘哲學的影響，產生靈魂與身體對立的二元論點（諾斯底主義），特土良予以反駁，捍衛了基督教的信仰。²⁸³

特土良提出，靈魂和身體同時被播種在子宮裡，它的成長、成熟與身體同步，靈魂有它自己的眼睛、耳朵和其他肢體，藉著靈魂的肢體的幫助，人才能進行各種思考和進行夢中的所有活動。

依特土良的觀點，靈魂不能被稱為有生命或無生命的物體，因為靈魂本身呈現在物體之中而使物體成為有生命。靈魂推動身體，每一個靈魂的形像就是靈魂所賦予生命和推動著的那個身體的形像。它是有形體的本質，因為一個沒有基質的事物不能推動有形的物體。再者，福音書中看到對靈魂的有形性質作了最清晰的證明：在地獄中，人的靈魂受烈焰的懲罰，受乾渴的煎熬。有形體的東西才能以某種方式被關押或禁閉，靈魂若沒有形體，不能受懲罰或更新。

當睡眠臨到人身上，身體得以休息，靈魂則處在「出神」（出神是指過程發生，但沒有產生真正效果）狀態。夢來自神、魔鬼或大自然，靈魂就如同圓形劇場或競技場外的旁觀者，只能眼看著夢中的事情發生，卻無力介入。夢像是一種「死亡經驗」：夢中靈魂出竅，正如肉體生命結束時，靈魂會離去。因為靈魂不朽，靈魂處在始終不息的運動狀態，靈魂顯示各種甚至沒有身體也能表現的偉大力量。²⁸⁴

特土良的論點顯示，夢不受作夢者的意圖或企圖所左右，具有自發的自我創造能力。在夢中，自己彷彿是主角，實則只是觀眾之一，有一更大的力量在主導我們夢境的發展。²⁸⁵用榮格的話來講就

²⁸³ 德爾圖良，《論靈魂和身體復活》，王曉朝譯（香港：道風書社，2001），序言。

²⁸⁴ 同上，75-96。

²⁸⁵ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》（台北：光啟文化，2010），213。

是：「我不是做夢，我是被夢。」²⁸⁶靈魂有它自己的肢體，然而有時，靈魂的活動（夢）也會在相應的身體部分留下它的印記，如夢中因為驚恐而流汗或排泄，身體的生理上也產生相對應的反應。夢，有些是神所賜的，人在夢中會感受到某些真理、得到關於神的知識，甚至，特土良提過：「夢是神對人類顯示最常用的方式，這不是人盡皆知的嗎？」²⁸⁷

二、尼撒的貴格利的觀點

尼撒的貴格利是希臘基督教神學傳統奠基者卡帕多西亞三教父之一，²⁸⁸他在公元 380 年寫成《論人的創造》(On the Making of Man)，其中論到靈魂和復活的議題，從靈魂議題中，談及對「夢」的看法。尼撒的貴格利認為，我們身體的生命是質料性的，不斷在變動中。猶如一條河流，自發地流淌著，河床總是滿溢，但每一部分並不蓄積著同樣的水，而是前赴後繼。身體也總是在運動中前進，它不可能不變化。身體必須不停地運動、改變，倘若停止變動，就必然停止存在。睡眠與醒來就是藉由互相置換來自我更新，睡眠使醒著時的緊張得到鬆弛，醒來之後就要把已經鬆弛的重新緊張起來。適時地休息對身體的結構是不可缺少的，好使營養通過身體的各種管道滲透到全身各處，不因緊張而妨害通行。

貴格利主張，唯有理智發出有意識的健全行為才是心靈的活動，至於發生在我們睡夢中荒誕無意義的事，他認為是心靈活動的某些表象，偶然地印刻在靈魂裡缺乏理性的部分。靈魂既因睡眠而不再與感官聯繫，必然也在心靈活動的範圍之外。心靈與人的結合正是通過感覺器官發生的，因而，當感官休息的時候，理智也必然需要安靜。

貴格利論說，做夢的人常常好像處在荒唐、不可能的環境當

²⁸⁶ Stevens,《私密的神話：夢之解析》，27。

²⁸⁷ 見 盧德,《夢與神話的靈修旅程》，213。

²⁸⁸ 卡帕多西亞的三位教父為：巴西流(Basil of Caesarea, 329-79)，拿先斯的貴格利(Gregory of Nazianus, 329-90)和尼撒的貴格利(Gregory of Nyssa, 335-95)。

中，這一點就證明，睡夢中的靈魂不是由理性和理智引導。然而，有些在我們清醒時所發生的事，由感官和理性作用所獲得的東西，它們的影子和回音藉著靈魂中能夠記憶的部份留在靈魂裡，這些是偶然印下來的，有些記憶還保留著。有些日常工作的影子印刻在靈魂具有預知能力的部份，使夢境有了預言將來要發生之事的的能力。貴格利又觀察到身體的狀態可能會與夢境有關連，比如，口渴的人夢見身處在泉水之中，飢餓的人坐在宴席旁邊，血氣方剛的年輕人有與其強烈情慾相似的幻想。貴格利並且認為，大多數人的夢與他們的性格一致，勇敢者的夢是一種，懦弱者的夢是另一種；放蕩者做這樣的夢，節制者做那樣的夢；自主的人和貪婪的人必有不同的夢。所有這些夢都不是出於理智，而是由靈魂中缺乏理性的部分形成的。²⁸⁹

三、小結：

當筆者以「夢」為主題去理解教父的觀點，發現早期教父已經有非常先進的洞見。其中，奧古斯丁已經有了「潛意識」的觀念，他雖然沒有使用「潛意識」這個詞彙，但他意識到夢有我們理智未及之處；希內修斯把想像當作中介，連接了心智和靈魂；貴格利對夢的理解——夢境超出個人的理性想像，不受作夢者本人的意願或企圖所左右，它具有自發的創造力，有一更大的力量在主導我們夢境的發展；貴格利論述，大多數人的夢與他們的性格一致，勇敢者的夢是一種，懦弱者的夢是另一種；放蕩者做這樣的夢，節制者做那樣的夢。將上述觀點作文本互涉來解釋雅各之夢，帶我們看見更豐富的視野。

雅各在伯特利的夢至為關鍵，不僅影響他個人的人生，也使得他的後裔能夠傳承神的祝福，以色列（雅各的新名字）自此成為神的百姓、神的選民。他夢境中的天梯或許是附近地形給他的印象，如筆者在第二章第二節「劇情場景」段落論述的註釋觀點，這和貴格利對夢的理解——夢是日間感官記憶印在靈魂上所形成——相互呼應。雅各的這個夢境完全超越他的想像，是神在主導夢境；然而，這個夢與

²⁸⁹ 尼撒的貴格利，《論靈魂和復活》，石敏敏譯（北京：中國社會科學出版社，2004），30-35。

他的性格一致，他專注堅持，一生執著於神的祝福，使他得著神賞賜這樣一個奇妙的夢境。教父屈梭多模也曾論到：「既然雅各具有常識，能吃苦，沒有人的一切矯飾，就配得看見那非同尋常的異象。你看，我們的主就是這樣，一旦看見一個忠心耿耿、對現實生活毫不在意的人，就向他顯出極大的關愛。」²⁹⁰

雅各的經歷正印證經文所言：「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門。」（太 7:7-8）

第二節 教父對雅各之夢的詮釋

一、綜合整理

教父對雅各之夢的詮釋有從這段敘事中的物件（元素）提出屬靈解釋，也有針對敘事中的行動闡釋其屬靈意義。以下筆者列出綜合的整理：²⁹¹

雅各之夢中的「天梯」元素，是眾多討論的焦點。新約聖經可看到從基督徒觀點解釋雅各的夢中之梯的開始。約翰福音記載，耶穌說：「我實實在在地告訴你們，你們將要看見天開了，上帝的使者上去下來在人子身上。」（約 1:51）²⁹²據此，亞弗拉阿特(Aphrahat, 270-350)²⁹³和克羅馬丟²⁹⁴ (Chromatius, 活躍於公元 400 年左右)認為雅各夢中的梯子象徵基督的十字架。亞弗拉阿特不僅認為梯子象徵十字架，他還認為雅各立起石頭，澆油在上面這動作也具有象

²⁹⁰ 屈梭多模，《創世記講道集》54.17。見托馬斯·奧登主編，《古代基督信仰聖經註釋叢書》，266。

²⁹¹ 本段落整理自托馬斯·奧登主編，《古代基督信仰聖經註釋叢書》，264-74。

²⁹² 這節經文當代聖經譯本翻譯為「我實實在在地告訴你們，你們會看見天門敞開，上帝的使者以人子為梯，上去下來。」

²⁹³ 亞弗拉阿特(Aphrahat)，生於 270-350 年間，活躍於 337-345 年，素有「波斯賢士」之稱，是第一位有作品流傳於世的重要敘利亞文作家，他的希臘文名字是 Aphraates 亞弗拉厄特斯。

²⁹⁴ 阿奎雷亞的克羅馬丟(Chromatius of Aquieia)，活躍於公元 400 年，是阿奎雷亞的主教，和耶柔米為好友，著有論文集和講道集。

徵意義，這預先表示石頭要受膏，因為基督的選民就是那些受膏的石頭，正如施洗約翰說到：「神能從這些石頭中，給亞伯拉罕興起子孫來。」(路 3:8)

其他關於夢中的元素的解釋，教父們還有如下的觀點：如耶柔米²⁹⁵ (Jerome, 347 - 420) 和阿爾勒的凱撒留²⁹⁶ (Caesarius, 470 - 543) 把雅各用來做枕頭的石頭解釋為基督。耶柔米論說，以前雅各環境優渥，在家中生活時，從來不曾把石頭枕在頭下，唯有在他逃離逼迫他的哥哥以掃時，他才這麼做。只要他還在父親家中享受肉身的舒適，他就不必用石頭當枕頭，當他離開自己的家，貧窮而孤獨之際，他就用石頭枕在頭下。因為他睡在這樣的枕頭之上，他看見異象，看見天使上去下來，雅各所枕的石頭就是基督這塊房角石。

凱撒留則論述：「我們沒有讀到蒙福的雅各離開時是騎馬，騎驢，或是騎駱駝，我們只讀到他手上拿著一根杖。因此，他在祈求上主的時候說：『上主啊，你的一切慈愛，我一點也不配得。我先前只拿著我的杖過這約旦河，如今我卻成了兩隊了。』(創 32:10) 雅各向人展示他的杖是說明娶了妻，立了家業；基督背上之十字架的木頭卻是為了救贖教會。雅各睡覺的時候把一塊石頭枕在頭下，他夢見一個梯子通向天上，而上主則倚在梯子上。請想一想，這個地方藏著多少奧秘。雅各象徵主，我們之救主的預表；他所枕的石頭正預表了主基督。」把油澆在石頭上是象徵基督作為「受膏者」這個奧秘，持這種觀點的除了凱撒留和耶柔米之外，敘利亞人以法蓮 (Ephrem, 約生於 306 年)²⁹⁷、奧古斯丁、亞歷山大的區利羅 (Cyril, 375 - 444)²⁹⁸ 以及比德 (Bede the Venerable, 672 - 735)²⁹⁹ 也都如此

²⁹⁵ 耶柔米 (Jerome)，出生在羅馬時期的安提阿，期間約公元 347-420 年。他是一位天賦異稟的解經家，具古典拉丁風格的寫作能手，當今最為人稱道的是他翻譯了拉丁文「武加大聖經」(Vulgate)。

²⁹⁶ 阿爾勒的凱撒留 (Caesarius of Arles)，生於公元 470-543 年間，是阿爾勒的主教，素以教牧關懷聞名。當今有收錄他 238 篇講章講道集，其中傳講基督信仰教義。

²⁹⁷ 敘利亞人以法蓮 (Ephrem the Syria)，約生於 306 年，活躍於 363-73 年。敘利亞作家，著有聖經註釋和靈修詩歌；這些詩歌有時被視為在但丁 (Dante) 之前基督信仰最偉大的詩歌。

²⁹⁸ 亞歷山大的區利羅 (Cyril of Alexandria)，生於 375-444 年間，活躍於 412-44 年，亞歷山大的宗主教。有大量的解經著作，特別強調基督神人二性的

主張。

凱撒留並認為，以撒打發兒子上路，他就是聖父上帝的一個預表，被送上路的雅各則象徵我們的主基督。雅各用油澆了那塊枕過的石頭，這澆油的舉動，使人認出基督來，因為基督被解釋為是從膏立而來的。這舉動鮮活了新約經文「基督是各人的頭」(林前 11:3)；再者，當基督徒認信主耶穌是教會的頭，就祂是頭來說，祂在天上；但就整個身體來說，祂卻是在地上。所以，基督同時體現為睡在地上的雅各和站在梯子頂端的主身上。

安波羅修³⁰⁰ (Ambrose, 333 - 97) 認為，雅各出發，睡覺，這表明他心靈平靜；他看見上帝的使者上去下來，說明他預先看見了地上的基督；一群天使在基督的身上，上去下來，用愛事奉他們公義的主人。亞歷山大的區利羅則認為基督是在梯子的頂端，梯子的頂端是基督。屈梭多模³⁰¹ (John Chrysostom, 344 - 407) 講論，雅各把石頭當枕頭，表示他能吃苦，有常識。既然雅各具有常識，能吃苦，沒有人的一切矯飾，就配得看見那非同尋常的異象。我們的主就是這樣，一旦看見一個忠心耿耿，對現實生活毫不在意的人，就向他顯出極大的關愛。

奧古斯丁有另外的寓意理解，他視上去下來的天使為好的傳道者，因為好的傳道者傳講基督，他舉出使徒保羅就是一個例子，因保羅說：「我認得一個在基督裡的人。他在前十四年被提到第三層天上去。或在身內，我不知道；或在身外，我也不知道，只有上帝知道。他聽見隱密的言語，是人不可說的。」(林後 12:2 - 4) 保羅如此上升又如此下來：「我從前對你們說話，不能把你們當作屬靈的，只得

結合。

²⁹⁹ 比德(Bede the Venerable)，生活在 672/673-735 年間，出生在諾森布里亞(Northumbri)，七歲時被託給雅若 (Jarrow) 的聖彼得和聖保羅的本篤會 (Benedictine) 修士寄養。在修道生活的傳統中接受廣博的古典教育，比德被認為是他那個時代最博學多聞的人之一。著有「英格蘭人民教會史」。

³⁰⁰ 米蘭的安波羅修 (Ambrose of Milan)，生於 333-97 年間，活躍於 374-97 年。米蘭的主教，是奧古斯丁的老師。曾辯論「聖靈的神性」和「馬利亞永遠的童貞」。

³⁰¹ 屈梭多模 (John Chrysostom)，生於 344/354-407 年間，活躍於 386-407 年，君士坦丁堡主教，向來以他的正統性、口才以及對教會高層之放縱的抨擊著稱。

把你們當作屬肉體，在基督裡為嬰孩的。我是用奶餵你們，沒有用飯餵你們。」（林前 3:1 - 2）保羅先是上升「到第三層天去」，之後又下到信徒中間：「……我在你們中間成了小子，如同母親乳養自己的孩子。」（帖前 2:7）其他傳講真道的人也是像保羅這樣地上去下來。

比德的觀點則是，雅各所看見的梯子就是教會，教會是在地上誕生的，但她的生活方式是屬天的，天使在梯子上上去下來，如同傳福音者時而向聽眾宣講關於基督的神性，那隱藏的偉大奧秘；時而又對那些受教導的人講說祂軟弱的人性。或者說，當傳道者教導用心靈來默想屬天的事時，就是上升；當他們教導聽眾應該怎樣在地上行事為人時，則是在下降。雅各所枕的石頭就是主，我們應當全心全意以祂作為支持我們的根基，我們越是清楚看見：沒有祂，我們就不能做什麼，就越是應該倚靠祂。雅各澆油在石頭上，把它立為一個標記，因為真正的以色列人明白，我們的救贖主是聖父用喜樂油膏的，勝過膏祂的同伴（詩 45:7）。基督就是從這膏油得了祂的名字，祂成為肉身的奧秘，就是我們得贖的標記。那石頭在地上澆了油，立起來作為標記，主就在天上顯現出來。

屈梭多模在講道中講解雅各對夢的回應之屬靈意義：「雅各並沒有要求任何奢侈的東西，他求的只是餅和衣服。另一方面，他知道上帝必慷慨恩賜，也知道祂回報我們的必超過我們所想的，所以，他向上主承諾自己能力所及的事。他說：『我必以這碑石作為上帝的殿，凡你所賜給我的，我必將十分之一分別出來。』你看得見他虔誠的態度嗎？他還沒有得著什麼，卻已經向上帝允諾要把他所得的十分之一獻給祂。所以，弟兄們，你們不可先求那可能要作為獎賞賜給你們的恩惠，以免亂了應有的順序，我們要如經上的指示，先求上帝的國，好讓我們將來同時享有上帝的國和其他東西。」³⁰²

二、小結

³⁰² 托馬斯·奧登主編，《古代基督信仰聖經註釋叢書》，274。

回顧教父們對雅各之夢的敘事之關注，有人針對其中的行動提出屬靈意涵的解釋，有人把夢中元素當作屬靈預表。其中，「天梯」是許多教父著墨的重要元素，有人將天梯視為人子基督，有人視為十字架的預表，也有人認為預表教會；「石頭」則被解釋為耶穌基督、基督受膏的預表以及神的選民等。此段夢的敘述之種種元素中，天梯的形像呼應了筆者兒時的記憶，是筆者特別鍾情雅各之夢的原因。教父們所理解的天梯其屬靈意涵不論是代表基督、教會、或十字架，在在都象徵人可以與上帝接觸、靈性得以向上的管道。這樣的觀念也與筆者在第二章第四節結語所提及的哈西典靈性導師寇茲克的曼德爾拉比所言相呼應：「上帝差派靈魂進入人間，並讓他們拾級攀登回到天上。因此，人心的最大關注乃是：前仆後繼地攀爬天梯。」以及魏道思拉比所加上的敘述：「最知名、普遍，也最可行、有效的『梯子』乃是禱告。」³⁰³

魏道思拉比繼而論道：「禱告是一段帶領你遇見上帝的個人旅程，它是對自我情感的深淵與高峰所作的探索，是一場超越時空的航程，並且會改變你存在的本質。禱告是你的喜悅歡呼、痛苦吶喊，以及你心靈的低聲呢喃。禱告是在慶賀使你得到提升的勝利與喜悅，也是在對抗你飽受折磨的猖狂悲劇和憂傷。禱告是求問並聆聽回音，是急難中尋求幫助，是在痛苦中經歷搭救，是尋求引導並得到指示，是經歷痛苦和醫治，是在需要平撫時得到慰藉的纏裹。禱告是你與上帝之間信與愛的相會。」³⁰⁴藉由天梯的寓意理解聯繫於信徒的禱告，帶給我們讀經時更豐富的屬靈意像。以下將繼續從新約聖經所處的希羅文化背景和初期教會傳統對夢的看法作出分析。

第三節 希羅文化和教會傳統的夢觀

一、希臘哲學觀點看夢

藉由 Christopher Dreisbach (1958 - 2001) 在《夢的哲學

³⁰³ 魏道思拉比，《猶太文化之旅》，249。

³⁰⁴ 同上，252。

史》(Dream in the History of Philosophy)書中論述希臘三哲蘇格拉底(Socrates, 469 - 399BC)、柏拉圖(Plato, 427 - 347BC)和亞里斯多德(Aristotle, 384 - 322BC)對「夢」這個議題的觀點，我們可以對希臘哲學的夢觀有一些瞭解：³⁰⁵

第一，關於夢的來源和本質。就來源而言，他們三人都同意亞里斯多德所謂的「於睡夢中，心靈仍持續有視覺存在。」蘇格拉底和柏拉圖認為視覺是光產生的，也可以接收光，當視覺之流(stream of vision)流過一個醒著的人且和周遭環境的光結合之時，這人就可以「看」到物體，並分送這物體的移動到靈魂中。人在睡夢中，視覺的內在之火已經熄滅，除非有比睡眠更大的動作才能終止睡眠，並產生內在影響的副本，使此人醒來時，可以記得夢中的情景。

論到夢的本質，亞里斯多德稱夢為「當一個人睡覺時感官活動的心靈影像」，夢扭曲現實就像河面漩渦導致河中倒映之物的扭曲。雖然亞里斯多德認為感官在夢中所扮演的角色並沒有柏拉圖所以為的重要，但他們二人都認為，一個人的心情和健康狀態會使醒時的知覺在夢中遭到扭曲，一個人的身心狀態越差，夢中影像扭曲的程度就越大。亞里斯多德也曾提過一些夢中的特點，例如他觀察到，夢中能將在睡眠中的知覺導出更強烈的感官刺激（如一個睡覺的人在肉體的某個部分感覺較暖和時，他可能就夢到自己已走入火堆之中）。由此，藉著夢可以推論病人不易察覺的病兆。³⁰⁶

第二，如何區別夢和真實（醒著）的人生，這也是之後在夢的哲學論述中持續最久的議題。在柏拉圖對話錄中，蘇格拉底挑戰了經驗主義者所認為的：「感官經驗是知識的來源」之信念。蘇格拉底認為，我們不能單憑經驗來區別夢境和現實人生，因為夢境和現實人生中同樣都有感官的經驗。

第三，關於預言式夢境和夢的神聖性。蘇格拉底和柏拉圖相信夢可

³⁰⁵ Christopher Dreisbach, "Dreams in the History of Philosophy," *Dreaming* 10, no.1 (2000): 31-41.

³⁰⁶ 西方醫學界奉為「醫學之祖」的希波克拉提斯(Hippocrates, 469-399BC)，又有「希臘醫聖」的美譽，在他著作提過夢與疾病的關係。

能包含預測未來的事實，柏拉圖《對話錄》的〈斐多篇〉(phaedo)³⁰⁷提到蘇格拉底自己的一個親身經歷，讓他們不能忽視夢的預言功能。³⁰⁸亞里斯多德也接受能預測未來的夢是有可能的，但他認為很難證明這種說法，並且唯有那些具備充分智慧、可以明確說出夢境扭曲多少影像的人才能從事預言式夢境的解說。³⁰⁹

第四個議題是夢的道德成份。在柏拉圖的《共和國》中，蘇格拉底質疑，即便是最紳士和最理性的人都有不合法的慾望存在，那些慾望會在夢中顯現。蘇格拉底並不是要定罪有此種夢境的人，但他嘗試要論述這個問題：「當人在無意識的夢中且行為是想像時，夢境是否有關乎道德」。關於這一點，盧德提到，屈梭多模³¹⁰認為我們無需為我們的夢負責，因此也不必為了夢中出現的任何影像感到羞愧。³¹¹奧古斯丁也認為，夢境的內容不在道德的討論範圍之中。³¹²

二、希羅時期的主要夢觀

希羅時代 (Greco - Roman) 是希臘文化和羅馬政治的世界，也是基督教信仰發展的時代背景和環境。Le Goff (1924 - 2014) 提

³⁰⁷ 〈斐多篇〉是柏拉圖《對話錄》中，敘述蘇格拉底在世最後一天的情形，斐多是蘇格拉底的一個朋友，此篇內容談到靈魂永生的觀念，以及〈理念論〉也描述來世為懲惡揚善的處所。

³⁰⁸ 蘇格拉底因人的誣陷，必須為哲學而死，他在等待行刑時作樂賦詩，人問源由。蘇格拉底說：「我寫詩，只是想知道，能否消除夢引起的疑慮，卸下心頭的負擔。我這一輩子經常做『我應該作曲』的夢，這個夢一再出現，情景雖然不一樣，總是大同小異地重複一句話：『作曲，不要分心！』以前我一直認為，這些夢是在勉勵我鑽研哲學——哲學是我生平追求的目標，也是最高尚、最動聽的音樂。這些夢不斷鞭策我研究哲學，就好像選手在賽跑時不斷受到現場觀眾的鞭策。此時，我無法確定把哲學當音樂的想法是對是錯，因為夢裡的音樂可能就是音樂，就是普通的意思。我是死囚之身，因為節慶的關係才拖到現在，來日不多，而心頭疑慮未消，未免遺憾而終，所以，趕在暝日之前譜了幾首詩」。見柏拉圖著，《蘇格拉底之死》，呂健忠譯（台北：書林出版社，1998），71。

³⁰⁹ 西塞羅也有相同的評論，相關註釋可以參考 Kany-Turpin & Pellegrin 1989 年以及 Wiseman 1979 年的註釋，見 Dreisbach, "Dreams in the History of Philosophy," 35.

³¹⁰ 屈梭多模又被稱為金口約翰，生於 349-407，他以講道著稱，但也因對王室奢華腐敗的直言，而遭放逐，最終殉道。

³¹¹ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，202。

³¹² 見 Simon Lienyueh Wei, "The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian," *Vigiliae Christianae* 66 (2012): 362-78.

出希羅時期對夢的幾個看法：³¹³

第一，真夢和假夢有基本的區別。希臘文史學家荷馬（Homerus，主前九 - 八世紀）的兩本著作《奧德賽》（*Odyssey*，其中有560行提到 Penelope的夢）及《伊里亞德》（*Iliad*）都有提到這個觀念，這兩部史詩都用同樣的意象來表達這個觀念。奧德賽中的人物 Penelope 見到的夢中世界很像地府，有兩個門，一個是象牙門（*porta eburnea*），由此門產生的是假夢；另一個是犄角門（*porta coenea*），由此門產生的是真實的夢。在伊里亞德這部史詩中則是亞尼斯（Aeneas）這個劇中人物在地府中見到通過犄角門的真夢及通過象牙門的假夢。

第二，提到夢、死者及另一個世界時，希羅文化的夢觀比猶太教徒及基督徒的觀點更為具體，希羅文化的夢觀認為在地府中有影子、鬼魂及各種他們自己的氣態形式，死後的世界也就是夢的世界。對希羅文化而言，夢、死亡及來生有密切的聯繫。

第三，希羅時期一般人及知識份子認為夢大部份是真實且可信賴的，然而，也有一些哲學家對夢存在著敵意，他們認為夢是幻覺且和真理及理性對立。幾位哲人如畢達哥拉斯（Pythagoras，公元前六世紀）、德謨克利特（Democritus，460 - 370 B.C.E.）及柏拉圖，他們相信夢的真實性；第歐根尼（Diogenes，412 - 323 B.C.E.）則是第一個宣稱對夢全然懷疑的哲學家；亞里斯多德以理性來批判夢，他對大多數的夢提出心理及生理的解釋，導致對夢根本的貶抑；修習底德（Thucydides，460 - 404 B.C.E.）及波利畢斯（Polybius，264 - 146 B.C.E.）身為歷史學家，他們將夢排除在其工作之外。

同時醫界對夢發展出關鍵性的理性態度，希波拉底克（Hippocratic，460 - 370 B.C.E.）論文集中有篇〈論夢〉的文章，它是夢的科學的經驗基礎，也論及夢和生理狀態及疾病的相關性。公元第二世紀蓋倫（Galen，130 - 210 C.E.）的論文集，是藉由夢來診斷疾病，這也是遵循希波拉底克的傳統。羅馬皇家醫師歐歷伯斯

³¹³ Le Goff, Jacques, *The Medieval Imagination*, trans. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 196-203.

(Oribasius, 325 - 403 C.E.) 的研究也使得對夢的觀點有了夢的醫學角度。

第四，對夢的兩種關注：其一是關注夢的來源。他們認為夢是由某種不確知但神聖的方式產生，他們確信有「送夢者」的存在，Hermes（希臘神話中，奧林匹亞的神祇名，僅低於宙斯）即是其中最重要的角色。他們認為夢也可能來自死去的人。斯多葛學派³¹⁴則認為夢的來源有三種可能：來自做夢者本身（更精確地說是他的靈魂主動形成）、不朽的精靈、或來自神。其二是區別能預測未來的夢和不可靠的夢。這是起源於荷馬神話中象牙門和特角門的夢，柏拉圖和西塞羅（Cicero, 106 - 43 B.C.E.）都曾根據這個思想再將夢分類改編。³¹⁵

第五，夢與靈魂的神祕觀點：夜晚靈魂由肉體釋放出來時，就產生了夢。夢和靈魂密切聯繫，夢的價值依此靈魂的純淨程度而定。公元前三世紀斯多葛理論家克律西波斯（Chrysippus, 280 - 207 B.C.E.）的〈論神祕〉就闡述了這個觀念。柏拉圖的觀點亦受此理論影響，而斯多葛學派將此神祕傳統發展為夢的批判，但現今已無法找到該篇文章。受此神祕傳統影響的還有基督徒中第一位從事夢的理論者特土良。

第六，古人對夢的顯著態度之一是對解夢專業人士的信任。夢的占卜者可分成三類：一. 受歡迎的占卜者，他們往返於公共場所提供服務；二. 飽學的解夢專家，他們在自家、寺廟市集或宴會中接受諮詢並給予建議；三. 精英人士，這一類人纂寫有關夢的意義的論文，這些論文是他們自己幫個案解夢的經驗，或是其他專家的經驗經由口傳或書

³¹⁴ 斯多葛學派是古希臘和羅馬的思想流派，秉持泛神主義、物質一元論，反對任何形式的二元論，特別是柏拉圖的二元論，反對精神與物質世界的對立、反對靈魂與身體的對立、反對理性與非理性的對立。他們認為宇宙是神聖實體，由神、人和自然世界共同組成。宇宙是一個統一體。

³¹⁵ 柏拉圖將真實的夢、假的夢及可預測未來、不可預測未來的夢混合就產生了三種情況：不可預測未來的夢，聖靈感動預測未來的夢，精靈（Demon）給的預測未來的夢。西塞羅的分類法包括四個類別：將神聖預測未來的夢分為清晰的及謎樣的，在醫學理論的影響之下（他們追溯夢為消化不良、中毒、幻覺等等）增添了第五個分類：幻覺的夢，這個五個分類的系統就是：預測未來的夢之下可分成三類：1. oneiros (somnia) 謎樣的，2. horama (visio) 清晰的洞見，3. hrematismos (oraculum) 聖靈感動但通常是謎樣的；不可預測未來的夢又分兩類：4. enupnion (insomnium) 有象徵性或無象徵性通常是關於過去或是日常事務，5. phantasma (visum) 純粹的幻覺。

寫下來編纂而成。這些占卜夢的文集在當時似乎相當的多，但只有少數流傳下來。

雖然在古代經由夢來占卜的風氣盛行，但這個方法的重要性及尊貴程度不及由內臟或禽鳥來占卜。古羅馬禽鳥占卜師(augurs)及內臟占卜師(haruspices)是由神職人員擔任，他們遠較夢的占卜師更受到尊重。夢的占卜令非專家很困擾，因為它的解讀是因不同的人以及所收集到的素材而有所不同。由於夢有太多的解釋，於是Artemidorus³¹⁶將夢所可能代表的正反內涵都廣泛地陳列出來，成為對比定律的應用。這也就成為了後來的「解夢書」的源頭。

三、早期教會傳統中夢的記載及其影響

斐羅·尤迪厄斯(Philo Judeus, 15B.C.E. - 45C.E.)亦稱亞歷山大的斐羅，是生於亞歷山大城的猶太哲學家 and 政治家，他與耶穌是同時代的人。斐羅本人相信，古代希臘哲學家的智慧來自「摩西五經」，基本上與聖經的啓示相合。因此，他認為可以用希臘哲學思想和辭彙去詮釋摩西五經，使聖經的啓示更容易受到當時的人瞭解和接受。³¹⁷ 斐羅聲稱，夢有它的虛空性(emptiness)，但他也強調，上帝會將屬天的知識藉由夢賜給靈魂純淨的人。斐羅認為從上帝而來的夢可分為三類：一是上帝直接向睡覺的人說話，如《創世記》中亞比米勒的夢。二是上帝藉由空中不朽的靈魂(使者)當作神人之間的中

柏拉圖將真實的夢、假的夢及可預測未來、不可預測未來的夢混合就產生了三種情況：不可預測未來的夢，聖靈感動預測未來的夢，精靈(Demon)給的預測未來的夢。西塞羅的分類法包括四個類別：將神聖預測未來的夢分為清晰的及謎樣的，在醫學理論的影響之下(他們追溯夢為消化不良、中毒、幻覺等等)增添了第五個分類：幻覺的夢，這個五個分類的系統就是：預測未來的夢之下可分成三類：1.oneiros (somnia) 謎樣的，2.horama(visio) 清晰的洞見，3.hrematismos(oraculum) 聖靈感動但通常是謎樣的；不可預測未來的夢又分兩類：4.enupnion(insomnium) 有象徵性或無象徵性通常是關於過去或是日常事務，5.phantasma(visum) 純粹的幻覺。

ros (somnia) 謎樣的，2.horama(visio) 清晰的洞見，3.hrematismos(oraculum) 聖靈感動但通常是謎樣的；不可預測未來的夢又分兩類：4.enupnion(insomnium) 有象徵性或無象徵性通常是關於過去或是日常事務，5.phantasma(visum) 純粹的幻覺。

介者，從夢中給予啓示，如雅各之夢，夢中有天梯作為象徵。三是那些靈魂內有預言能力的人，在夢中自己得啓示，如約瑟的夢。³¹⁸

公元 150 年之前，從教會的護教者以及教父的著作可以看出人們對夢的興趣，甚至視夢為上帝的啓示。如在《黑馬牧人書》中有許多對夢境的描寫。而坡旅甲要前往羅馬之前，夢見自己將在羅馬被殺，後來果然照著夢境發生了。³¹⁹

公元 325 年之前，護教者面對難以忍受的迫害，其中有不少人因為信仰殉道。殉道者游斯丁對夢也有積極的認定，認為那是神傳遞信息的方式之一。另外，有一篇談到佩蓓翠雅與斐麗西堤的受難的文章 (The Passion of the Holy Martyrs Perpetua and Felicitas)³²⁰ 記載了一連串的夢，夢中預言局勢將如何發展，因此使她們兩位柔弱的女子對於面對死亡已經做好準備，為主作了榮美的見證。

公元 312 年，康士坦丁面對是否能夠接任羅馬皇帝的重要戰役，在決戰前夕，他在夢中看見耶穌出現，手持著兩個字母的符號：“Chi” 和 “Ro”，並且告訴他，藉著這符號，他將獲勝。康士坦丁以此符號作成旗幟，並印在戰士的盾牌上，戰士們軍心大振，果然獲得勝利。這場經歷使康士坦丁信奉了基督，同時終結了三百多年來羅馬帝國對基督徒的迫害。他在夢中看見的標誌也成為帝國的象徵，直到 1453 年帝國的覆亡。³²¹

亞他那修 (Athanasius, 295 - 373)³²² 著作的《聖安東尼生平》³²³ 中記載了數個夢境，文中的記述顯示他們都認定神藉著夢與

mos(oraculum) 聖靈感動但通常是謎樣的；不可預測未來的夢又分兩類：4.enupnion(insomnium) 有象徵性或無象徵性通常是關於過去或是日常事務，5.phantasma(visum) 純粹的幻覺。

a(visum) 純粹的幻覺。

, *Dream: A Way to Listen to God* (New York: Paulist Press, 1978), 72.

³²⁰ 這是第二世紀或第三世紀的文章，報導兩位女性殉道的經過，有人說是出於特土良的記載。

³²¹ Kelsey, *Dream*, 74.

³²² 亞歷山大的亞他那修 (Athanasius of Alexandria)，生於 295-373，活躍於 325-73。他於 328 年任亞歷山大主教，然而常常過著流放的生活，正當大多數東方教會的主教反對他的時候，他完成了經典的反亞流派著作。

³²³ 大安東尼 (Anthony the Great)，生於 251-356 年，退居埃及荒漠的隱修

人溝通。將聖經翻譯為拉丁文的耶柔米也因著一場夢而由一個世俗學者轉為基督徒學者。³²⁴ 貴格利·納斯安新(Gregory Nazianzen, 329 - 90)曾表示他的許多靈感是來自夢境，認為夢是神啓示的方法之一。³²⁵

公元五世紀初，錫蘭尼的希內修斯在其著作提到夢是自我向神和精神世界的開放，他將人的心智(mind)和靈魂(soul)區分開來，並以想像(fantasy)作為兩者互通消息的工具，³²⁶ 這思想成為希臘正教(東正教)的思想重心。³²⁷ 屈梭多模在傳揚福音時，也表示神曾在他夢中向他顯現。奧古斯丁及耶柔米也都宣稱，他們的人生方向都受到夢的影響。³²⁸

摩頓蓋爾斯(Morton T. Kelsey, 1917 - 2001) 論述，十三世紀時，聖多馬·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225 - 74) 以亞里斯多德的哲學來解說教會的生命，認為人類是藉著感官觀察和理性體驗來獲得知識，夢是毫無地位的。阿奎那的主張阻斷了基督徒對夢境的演繹，加上理性傳統的興起，教導人單單以「概念的形式」去思想，教會界因而對夢的興趣大大減低。³²⁹ 盧德也提到，「中世紀以後的教會發展，對夢的觀點產生重大的改變。當時宗教法庭認為，夢多半是魔鬼的傑作，唯獨教會是上主旨意詮釋的權威；而出現在個人夢中的天啟，只可能是魔鬼的話語。馬丁路德(Martin Luther, 1483 - 1546) 亦持同樣觀點，認為罪惡是惡夢的共犯及父親。」³³⁰

然而，我們若從聖經的記載和希羅文化對夢境的看重，並早期教會對夢的體驗，不得不承認，夢境確實有份於構成基督教信仰的傳統，我們若想獲得一個有生命力的信仰，應該放下成見，虔心地學習前人的體會。

士，是埃及修道主義的創始人，也是一位以修道生活著稱的教父。亞他那修為他作傳，奉他為修道生活的典範，這書也成為基督徒聖徒傳記的模範。

³²⁴ Kelsey, *Dream*, 75.

³²⁵ 同上。

³²⁶ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，215。

³²⁷ Kelsey, *Dream*, 75.

³²⁸ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，202。

³²⁹ Kelsey, *Dream*, 76-77.

³³⁰ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，203。

四、小結

基督信仰形成過程中的內外環境對夢都有許多的討論，夢的真真假假，到底可不可信，能不能預知未來，從何而來，與靈魂有什麼關係……這些議題在初代教會和教父時期有許多的論述。從歷史看來，歷代有許多的夢確實發生關鍵的影響力，我們不能否認，有些夢不僅關乎個人甚至也影響人類歷史直到如今。賴其萬在他的譯作中論述：「歷史上迄今對夢的看法大致綜合分成以下諸類，簡單討論之：一、視夢為『神諭』；二、視夢為『一種內在障礙的表現』；三、視夢為『一種內在的對美與善的追求』：此為理性時代的產物，詩人歌德說過：「人性擁有最佳的能力，隨時可在失望時獲得支持。在我一生中，有好幾次當我悲痛含淚上床後，夢竟然能用各種方式安慰我，使我從悲傷中超脫而出，而得以換來隔天清晨的輕鬆愉快；四、視夢為『一種靈感的、創造力的啓示』；五、視夢為『一種精神作用』。」

³³¹ 賴其萬的觀點也表達出許多護教士以及教父們的體會。

雅各的天梯之夢，顯然是放在「神諭」之列。從聖經的記載我們看到，雅各的確對這個夢認真地回應，沒有將夢視為荒唐、幻想、不可能，他虔誠地回應這個超過他理性所能理解的夢，以至於這個夢繼續影響他的一生，並成為他靈性成長的關鍵因素。而到如今我們仍受這個夢的敘事之啓發、感動。

由上述教父以及希臘哲學家和希羅文化的觀點可以思想，雖然我們確實無法清楚地分辨哪一個夢境是從神而來，哪一個夢境是毫無意義的，但是保持在任何時刻，不管是在白日或黑夜受到任何刺激，不管是獲得美夢或者惡夢，我們都是向神敞開著、向神傾心吐意、向神禱告呼籲，這是我們靈性能夠提升的機會。Morton 指出，相信夢³³²的世界觀可以帶來以下的結論：

1. 神時刻存在，祂不單存在於物理世界，也存在於精神世界。神存在於精神世界，並藉著夢或異象介入我們的意識之中。

³³¹ 弗洛伊德，《夢的解析》，賴其萬、符傳孝譯（台北：志文出版社，2001），23-27。

³³² 摩頓蓋爾斯從物質層面和精神層面討論接觸神、認識神的議題。他認為人的精神世界是最佳精神知識的來源，而夢是其中一種方式。

2. 對於接受祂的人，神會給予指示。
3. 我們能夠直接面對和體驗精神世界。
4. 神渴望和人溝通，比人想聆聽神來得更迫切。³³³



³³³ Kelsey, *Dream*, 69.

第五章 例舉現代心理學及認知科學的幾種夢觀

在本論文第四章第三節中提到，亞里斯多德和阿奎那對理性的推崇使西方文化的主流思想對夢貶抑。公元 1900 年，弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856 - 1939)³³⁴ 出版《夢的解析》一書，學界才重新開啓對夢的關注。盧德在她的著作中提到，人生有三分之一的時間在睡覺，其中有約四到五分之一的時間在作夢。若以平均壽命七十五歲來計算，約有兩萬小時，或兩千天，或六年的時間在作夢。這個在我們的生活中比重佔這麼重的機制，我們卻對其所知甚微。³³⁵ 筆者參考賴其萬在其譯序中整理歷史上各家對夢的觀點之結論，以弗洛伊德為釋夢的各大家中最有系統的研究者，³³⁶ 因此借重他以及另一位夢學大師榮格 (Carl G. Jung, 1875 - 1961)³³⁷ 的觀點來論述心理學上的夢觀，並加上近代認知科學上的一些理論，藉由這些對夢的理解觀點的互涉，來觀看雅各之夢的現代意義。

第一節 弗洛伊德的夢觀

一、弗洛伊德與夢的結緣

高宣揚在他的《弗洛伊德傳》中提到弗洛伊德對夢的興趣，可以追溯到他的孩童時期。弗洛伊德在他很小的時候，除了細心玩味自己所作過的夢之外，還會把它們紀錄下來。³³⁸ 高宣揚在書中第七章

³³⁴ 弗洛伊德 (Sigmund Freud)，生於 1856-1939 年。他是奧地利籍猶太人，父母為虔誠猶太教徒，自小接受嚴謹的猶太教育。他專攻精神醫學，1885 年獲得獎學金到法國學習「催眠治療法」，進行「歇斯底里症」的研究，重建精神病患的人格理論和治療方法。弗洛伊德系出亞里斯多德式的思考路徑，強調運用理性、經驗實證的角度思考。他著作豐富，1900 年出版的《夢的解析》，被喻為「改變人類歷史的書」。

³³⁵ 盧德，《夢與神話的靈修》(台北：光啟出版社，2010)，49。

³³⁶ 弗洛伊德，《夢的解析》，賴其萬、符傳孝譯 (台北：志文出版社，2001)，23-27。

³³⁷ 榮格 (C.G. Jung)，於 1875 年出生在瑞士，1961 過世，是一位改革宗長老會牧師的獨子，家族有許多位牧師，但宗教信仰對榮格而言有許多衝突之處。榮格出身浪漫主義、新柏拉圖主義、中世紀哥德派的知識養成背景。他興趣廣泛，喜歡思考，因自己幾次意外瀕死及神秘經驗，與心理學和精神病學結緣。

³³⁸ 高宣揚，《弗洛伊德傳》(台北：萬象圖書公司，1997)，114。

〈從自我分析到夢的解析〉³³⁹描述，弗洛伊德在十九世紀最後幾年，致力使精神分析學進一步完善化和體系化。這一時期，弗洛伊德在「歇斯底里病症」研究開創了精神治療和精神分析理論最初形態的基礎，用他實事求是的科學觀察之精神和實際經驗之傳統，使精神分析學更據理論穩固地發展。

弗洛伊德在 1895 年出版《歇斯底里研究》也標誌出他的精神分析學的建立。但是，這個學科在被建立起來的同時也出現了新的矛盾和問題。正如弗洛伊德在《自傳》中所說，《歇斯底里研究》雖然揭示了歇斯底里症背後那些深層的原始意識之根源，但卻沒有回答「在心智演進過程中，它們何時開始成為病態？」的問題；換句話說，「在心智演進過程中，那些原始意識什麼時候才開始感受它們自身受壓、受阻而找不到宣泄的出口？」³⁴⁰同時期的精神醫學家企圖用生理學觀點來回答，弗洛伊德卻認為，歇斯底里症在本質上是處於被催眠狀態下不正常的精神產物。他不斷發問：「病人的心理現象到底是怎麼產生的？」³⁴¹在觀察病人中，弗洛伊德逐漸認識到：每一件被遺忘的事情，都有其痛苦的一面。以該病人的人格標準來衡量，那些事情就包含不能令該病人同意或會使他引以為恥的觀念。那些不能被認同或會被引以為恥的觀念在不知不覺中形成，但是它們會被遺忘，或者說，它們不能在意識界中存在。所以，如果想使它們重新回到意識界，就必須先克服某些內在阻力，以極大的力量去驅逐或鎮壓那些阻力。

弗洛伊德繼《歇斯底里研究》之後，發表了《抑制學說》、《防衛機制》。由於對病人抑制作用及各種現象的研究，弗洛伊德把「潛意識」視為人的精神活動最原始、最基本、最普遍的因素，它是本能活動的源頭，也是性衝動和感情經驗的起源。「意識」是深藏的潛意識伏流所產生的心理生活之表面微波。潛意識雖然受到壓抑，但它永遠不斷地為得到自我滿足而鬥爭。

³³⁹ 同上，103-38。

³⁴⁰ 引自 高宣揚，《弗洛伊德傳》，103-4。

³⁴¹ 同上，105。

潛意識概念是弗洛伊德夢境理論的核心，該理論在二十世紀上半葉主宰了科學界和一般人對夢的看法。就弗洛伊德的觀點，有些經驗思維之所以受到壓抑，是因為它們是難以接受的記憶、願望和恐懼。人與自己母親共寢、殺死自己父親這類的壓抑慾望，可以說是弗洛伊德理論最具代表性的例子。³⁴²

「抑制作用」學說的初步建立表明弗洛伊德開始探究人心理深層的神祕世界。這樣的研究方向，也促使弗洛伊德在自己身上進行自我試驗，這個過程也就是「自我分析」。弗洛伊德的自我分析是從1897年開始，雖然，弗洛伊德在此之前的理論研究和精神治療的實踐也可以算作他從事自我分析的基礎，但是，真正促使他進行自我分析的原因是他父親的過世。弗洛伊德寫到：「我一直高度地尊敬和熱愛他。他的聰明才智和明晰的想像力已經深深地影響我的生活。他的死終結了他的一生，但卻在我的內心深處喚起我的早年感受。現在我感到自己已經被連根拔起來。」³⁴³從此之後，弗洛伊德開始寫《夢的解析》一書，實際上，《夢的解析》是「自我分析」的延續。

二、夢是通往潛意識的天然窗戶

譚沛泉指出，推動起西方學界廣泛討論「無意識」與夢的關係者莫過於弗洛伊德。弗氏論述，人的無意識包括兩個層次：「前意識」(preconscious)和「潛意識」(unconscious)。他稱夢境為通往潛意識的御用馬路。³⁴⁴弗氏的夢觀和他的人格理論有很大的關聯，在《夢的解析》一書中，他用了「意識」(conscious)、「潛意識」(unconscious)和「前意識」(preconscious)三個辭彙來區分意識狀態。unconscious的字首“un”呈現它是無法知覺、無法意識到、無法憑認知到達…的領域。前意識是指如生活片斷、牽掛或內心存有的願望等，容易被自覺到。前意識是較接近「意識」的，只要給予安靜的空間或一些暗示，便能覺察。相對地，「潛意識」(包

³⁴² 蘿柯，《夢的科學》，吳妍儀譯（台北：貓頭鷹出版社，2013），17。

³⁴³ 引自 高宣揚，《弗洛伊德傳》，108。

³⁴⁴ 「御用馬路」也有稱為夢是通往潛意識的「康莊大道」或「天然窗戶」。

括夢境、童年的創傷、壓抑的慾望情結、隱藏的恐懼和焦慮的情緒等)比較遠離意識。這些屬於個人生命歷程之積累或隱藏於內心的經驗，被稱為「個人潛意識」。³⁴⁵

高宣揚也提到，³⁴⁶弗洛伊德自我分析過程並不是孤立地進行，他始終和自己的科學實驗和醫療臨床實踐結合在一起，他在臨床醫療上也逐漸地把注意力集中到那個隱藏在精神生活背後的潛意識。當弗洛伊德這樣進行時，越是發現作夢的現象與潛意識的活動有著密切的關係。在弗洛伊德看來，夢是潛意識心理現象的自我表演，夢的內容包含那些早已被遺忘的童年經歷以及導致神經病患者發作的心理性病源，研究夢的現象於是成為治療精神病患和探索潛意識活動的「天然窗戶」。

弗洛伊德在《夢的解析》中敘述：「當我要求精神病患將他有關某種主題所曾發生過的意念、想法統統告訴我時，就自然而然地牽涉到他們的夢。這就使我聯想到，夢應該可以成為某種病態意念追溯到昔日回憶間的橋樑。接著，我又進一步認識到，可以將精神病患的夢當作一種症狀，然後利用對這些夢的解釋來追溯病患的病源，從而實現對病患的治療。」³⁴⁷

三、夢的運作——夢是願望的實現

弗洛伊德在《夢的解析》一書中論證，夢是從潛意識願望（主要是性欲和攻擊欲，弗洛伊德稱之為「欲力衝動」）中躍出，在一般狀態之下，負責審查監控的自我會在清醒時刻壓制這些願望。為要保護睡眠不被打斷，心靈就藉由創造夢境來想像這些願望的滿足。這些夢境是象徵性的、不連貫的故事，充斥著精心設計的視覺暗喻，用以偽裝實際要表達的欲望和恐懼。這些願望有時候是起於「白日遺思」，這是指一些有意記得的願望，它們在白晝興起卻未得到滿足，等到睡

³⁴⁵ 譚沛泉，《夢與生命轉化》（香港：道風山基督教叢林，2009），78。

³⁴⁶ 高宣揚，《弗洛伊德傳》，113。

³⁴⁷ 弗洛伊德，《夢的解析》，46。

眠放鬆了心靈審查者的控制之後，這些願望就冒出來。³⁴⁸

弗氏認為，意識是人的心理狀態的最高形式。用通俗的話來說，它是人的心理大家庭中的「家長」，它統治著整個精神家庭，使之動作協調。正是在意識的管轄和指揮之下，人的精神生活才得以正常地進行。意識的下面是「前意識」，這是一些曾經一度屬於意識的觀念或思想，由於他們與目前實際生活的關係不大，或者根本就沒有關係，遂被逐出意識的範圍，留在意識的近旁。屬於前意識的觀念有時可以「溜」出來，參與在人的現實生活之中。³⁴⁹

在意識和前意識之下的是「潛意識」，這是人類精神心理之最原始的因素。潛意識被壓在意識的最深處、最低層，但它又是最活潑、最不安分守己的份子。它們千方百計地想要冒出來，每每想衝出前意識和意識的層面而直接赤裸裸地表現。但是，對於正常人，其意識和潛意識的領域以及互相的關係是穩固的。意識，作為最高統治者，發揮了它的威力，控制著潛意識將之留在最底層，這樣才能保證意識的正常活動。弗氏指出，人的心理生活中，有一種保護意識生活不受干擾、不受潛意識侵犯的「壓制作用」，強迫那些潛意識的衝動留在原處，一次又一次地打回或頂回企圖來闖關的潛意識。³⁵⁰

1923年弗氏出版《自我和本我》一書，基於上述的理論進一步將人格分「自我」(id)、「本我」(ego)、和「超我」(super-ego)。盧德提到，要明白弗氏如何理解夢，需要先對他的人格理論有基礎的認識。³⁵¹弗氏提出人格中「享樂原則」和「壓抑作用」的兩極張力，這張力造成人的心理無可避免地陷入兩難的衝突和痛苦之中。為了掩飾這些衝突，潛意識的心理機制誘發出各式各樣的防禦機轉，如投射（不承認自己有問題，而把自己不願意面對的全都投射到別人身上）、合理化作用（編許多理由，使自己在下不了台階時，有合理的機制以包容接納自己的錯誤）、退化作用（生理年齡成熟，心

³⁴⁸ 見蘿柯，《夢的科學》，17。

³⁴⁹ 見高宣揚，《弗洛伊德傳》，119。

³⁵⁰ 同上，121。

³⁵¹ 盧德在其《夢與神話的靈修》一書中，有論述弗氏的人格理論，請參考該書79-80頁。

理年齡卻退回童年時期，有不合他年齡該有的表現) …等，包裝、掩飾自己不願意面對的真相。³⁵²

對弗氏而言，夢的作用便在於解開一切遭受潛抑的內容。夢如同心理的一個安全閥，弗氏說：「一切有害的事物，在夢中表現出來就變得無害了。被壓抑的內容，成了夢的動機、力量。」³⁵³ 人類的心靈可以在夢中自由地發揮功能，夢因而是保存人格的工具。依照弗氏的看法，並非夢創造出想像，而是潛意識的想像構成大部份的夢念。弗氏認為，當我們沈睡時，潛意識不被認可的欲望掙脫了意識的束縛，以種種偽裝的形式出現在我們的夢中。他在《夢的解析》一書中論述：「夢，並不是空穴來風，不是毫無意義的，不是荒謬，也不是部分昏睡、部分清醒的意識之產物。它完全是有意義的精神現象。實際上，它是一種願望的達成。它可以說是一種清醒狀態精神活動的延續。它是高度錯綜複雜的理智活動的產物。」³⁵⁴

依據弗氏的理論，夢既是通往潛意識的康莊大道/御用馬路，解析夢境就成為理解潛意識的最佳途徑。弗氏論解夢時提出，只要善用「自由聯想」之道，便能一舉廢掉所有的解夢書，尤其是夢的辭典。在他看來，解夢所需要的材料、辭典、方法、工具等並不在書架上，也不在所謂的專家與權威者身上，而是在作夢者自己的腦中。夢是經過偽裝，以巧妙方式借用一些扭曲變形的各式象徵躲過良知與道德的審查而呈現的。解夢就是在解開隱藏內容的密碼，解碼的方法即是透過自由聯想。在自由聯想中把夢和清醒時的兩種生活狀況連接起來。只是，弗氏所論的自由聯想都與「性」有關聯。一些後續研究的學者認為他的「性學理論」太簡化夢的本質，有許多理論是依據弗洛伊德的基本架構而繼續給予補充及修正，榮格就是其一。

四、小結

弗氏理解夢是心中一切受潛抑的內容，經由各種偽裝而呈現的面

³⁵² 盧德，《夢與神話的靈修》，81-82。

³⁵³ 弗洛伊德，《夢的解析》，197。

³⁵⁴ 同上，67。

貌；社會大眾建構的規範、標準若與本能慾望衝突，人格中的「享樂原則」和「壓抑作用」的兩極張力就會造成衝突和痛苦，夢如同一個宣泄的出口，成為願望實現的管道。

試從弗氏所提議的「夢是願望實現」之觀點來看雅各之夢，這個夢倒真是成就了雅各潛意識中最深的願望。雅各因哥哥起意追殺而離家，他心中充滿恐懼擔憂，最盼望的應該是平安抵達舅舅家、平安建立自己的家業，渡過以掃的憤怒期之後平安返家。這個夢境像是給了他一劑強心針，夢境雖然不是直接與他的遭遇相關，不是直接解決他目前所遭遇的問題，但其意義果然是雅各夢寐以求的內容，是他最深的渴望。雅各一生奮力追求的就是上帝的祝福，但是在現實生活中他不知道「長子祝福」的應許將如何成就。如果依弗氏的論點，夢是心理壓抑內容的呈現，是願望的實現，就在伯特利之夢中，上帝給了雅各承受如同給他祖父亞伯拉罕的祝福，實現了他的渴望。

我們在此也可以問，雅各夢中的神是否以前就已經在雅各的意識之中？我們依照創世記可以推想，雅各的父親以撒、祖父亞伯拉罕敬畏神、敬拜神的楷模深印雅各心內，以致他在知道或不知道之中就已經切盼神來成就他的願望。若是果真如此，我們如何能在人心建立好的楷模，建立敬畏神、敬拜神的心靈動靜，使得我們在有意識或潛意識層面，都能認定耶和華是我的神？

依照弗氏的理論，潛意識通過夢境來表達自己，使模糊的心靈動態烙下具體的形象，使原本模糊、無法知曉的潛意識內容變成有意識的內容。因此，我們若留心自己的夢境，願意讓心靈中知道或不知道的動態都敞開在神面前，讓我們或在清醒時分、或在睡夢時刻，所有心思都陳明在神的面前，那麼，我們經歷神，就不分白晝黑夜了。

第二節 榮格的夢觀

一、榮格的「集體潛意識」概念

榮格與弗洛伊德從師生情誼發展到後來為同事關係，榮格生平受弗洛伊德的影響很深，甚至可以說，榮格的思想正是承續弗氏的心

理學理論，再加以修正補充。

榮格從很早期開始，就想創造一個能從高到低、從近到遠來描繪心靈各層面的總體心理學，亦即他企圖畫出一幅真正的心靈地圖。

³⁵⁵ 1913 年榮格寫信給《心理分析評論》(Psychoanalytical Review)的編輯們時，就勾勒出他對心理學的大膽遠見。榮格在信中提到與心理學有關和對心理學有用的學科，其中竟然包括語言文獻學、歷史學、考古學、神話學、民俗研究、人類文化學、哲學、神學、教育學和生物學等等學科！榮格在該信中也談到「心理的比較解剖」，他想成就一個寬闊的心靈整體觀，並掌握心靈的全體，由此來觀察它們活躍互動的各個部分。

榮格說過：「我一直無法同意弗洛伊德的看法：夢只是『虛托的外貌』(façade)，其真意隱藏在後面。對我來說，夢是大自然的一部分，沒有任何欺瞞的意圖，而是盡其所能地表達某些東西，…弗洛伊德認為潛意識是意識的產物，潛意識只是意識拋棄堆積而成的一些廢物。但我卻以為潛意識是個母體(matrix)，是具有創造力的意識的基礎，能夠自主作用於意識、自主地引導意識。」³⁵⁶

榮格藉由他的病患和他對自己的夢和幻想作研究，思考人類意識的源頭，逐步對人心的普遍結構加以理論化。他提出，那些結構是屬於每一個個人，並非侷限於他個人或他的某個病患。研究的個案和他自己的夢境所呈現的素材特性，讓榮格反覆追問同樣的問題：潛意識中的種種形像和情結，究竟純屬意識生活中被壓抑、不愉快感受所致，還是獨立自存，宛若遺傳自人類演化，而非僅限於個體生命的時序當中？

問題正是，潛意識到底從裡來？是獨立自存還是在人類演化過程存在於人類共同的基質之中？最終，榮格作出了「集體潛意識」的結論。榮格所找到最具說服力的證據是來自一個精神分裂病患的幻想和夢境的材料：一位精神分裂患者把榮格叫到窗前，要他眯起眼睛看太

³⁵⁵ Murray Stein,《榮格心靈地圖》，朱侃如譯（台北：立緒出版社，1991），112。

³⁵⁶ 榮格，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，劉國彬、楊德友譯（台北：張老師文化，2014），161。

陽。病患告訴榮格，這樣會看到太陽上面吊著一根管子，那就是它的陽具，是風的源起之地。許多年後，榮格偶然讀到一份最新出土的希臘文件譯文，內容恰好就包含上述相同觀念的神話脈絡，他相信那位患者絕對不曾閱讀過那份希臘文件。由此，榮格推論，全人類有共通的「心靈母體」，那就是「集體潛意識」，是個人潛意識的基礎。榮格對此的解釋亦源自他另一個夢而得的啓示。³⁵⁷

榮格說：「我得到結論，潛意識必然是個具有自身本質的要素，因為，我屢屢觀察到，不論是一般人的夢，還是精神分裂患者的妄想與幻想，都含藏了某些不尋常的主題，這些主題是他們不可能從周遭生活環境學到的。」³⁵⁸「集體潛意識」的解釋使得榮格和弗洛伊德的分裂終成定局。

盧德論述，「集體潛意識」的概念不但補足了弗洛伊德的限度，也為夢的解析探究了更高的深度。因為在集體潛意識裡，孕含了全套的「原型」(archetypes)，而原型就是製造所有心靈意象(archetypal images)的基底形式。³⁵⁹

二、榮格論「原型」和「本能」

人類心靈的最深層，榮格稱之為「集體潛意識」，並認為它的內容綜合了普遍存在的模式和力量，分別稱為「原型」和「本能」³⁶⁰。榮格認為，每個人都擁有相同的原型和本能，人們只能在人格

³⁵⁷ 榮格描述他自己的夢：我在一棟陌生的房子裡，是「我的家宅」。我發現那棟家宅代表了心靈(Psyche)的形像，也就是說我當時的意識狀態及當時的潛意識附加物。參見 榮格，《榮格自傳：回憶、夢、省思》，158-59。

³⁵⁸ Stephen Segaller and Merrill Berger,《夢的智慧：榮格的世界》，龔卓軍，曾廣志，沈台訓譯（台北：立緒出版社，2000），81。

³⁵⁹ 盧德，《夢與神話的靈修》，91。

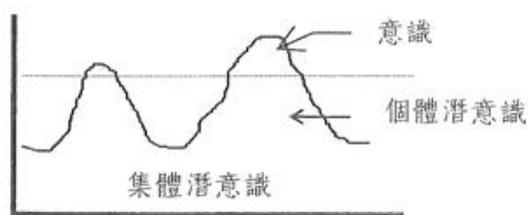
³⁶⁰ 榮格所說的「原型」是基本的心理模式，具有普遍的特性，是人生命的根本事實。「原型」一詞來自第三世紀新柏拉圖主義的 archetypon eidos。榮格借用來描繪心理的各種現象，指明 archetypon eidos 就是柏拉圖所謂觀念界的「經驗的基礎」(the empirical basis of the Platonic doctrine of ideas)。根據此說，原型具有普遍性的特性，是人生命的根本事實；也就是說，人的有機體是「先驗的」(a priori)。這一先驗的基礎，會隨著日後所處不同的外在環境的變化，接收不同的情境和訊號，逐漸形成具有內容的「經驗」；「本能」則根植於生理，以衝動、思想、記憶、幻想和情緒進入人的心靈領域。人類有能力選

的其他部分尋找個體的特色。「個體化」是個人長期在心靈的弔詭中，有意識努力的結果，本能與原型卻是我們每個人的自然稟賦。所有人的稟賦都是平等的，每個人不論貧富、膚色、古今，都擁有這些自然稟賦。弗洛伊德由夢的解析所開啓的潛意識世界，對榮格來說，是「個人潛意識」，那裡包含個人被遺忘的經驗及各種情緒、情結，而人所能意識到的，只不過冰山一角。

然而，比「個人潛意識」更深層、更基本的基底，潛藏在我們意識中永難探知的是「集體潛意識」。集體潛意識就是人類共同的心靈基層，是集體的、先天的、普遍的。榮格對「集體潛意識」的說法是：「它與個性、心理相反，具備了所有地方和所有個人皆有的、大體相似的內容和行為方式。換言之，由於它在所有人身上都是相同的，因此組成了一個超個性的共同心理基礎，並且普遍地存在每個人身上。」³⁶¹

對榮格來說，集體潛意識是潛意識的深層結構。盧德以下圖作為解釋：圖一，意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖。³⁶²

【圖】意識、個體潛意識、集體潛意識關係圖



擇、反思，可以順逆本能衝動而行事，本能由原型意象導向。榮格將心靈建構為一個光譜圖案，原型有如在紫外線這端，本能則在紅外線那端。原型是本能力量形成原則，所以它的藍色被紅色渲染，於是變成紫色；或者我們可以把這個比喻解釋為，某種被提昇到更高頻率的本能淨化，就像我們可以從波長較長的潛伏（就是超越性的）原型，很容易就汲取本能一樣。真正經驗中，本能與原型總是以混合而非純粹的形式出現。參見 Murray Stein，《榮格心靈地圖》，109-133。

³⁶¹ 原載於 C.G.Jung, *The Collected Works*, vol.9 part I, 3-4。參見盧德，《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啟文化，2009），55。

³⁶² 取自 盧德，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，56。

此圖以海島為喻，人類可以意識到的，只是露出水面上，可見的一部分，個體潛意識是水面下經潮汐運動而顯露的部份，然而所有海島的共同基礎，隱藏在深海之下的海床就是集體潛意識。

榮格認為原型是集體潛意識中潛在的、本能的、不具任何內容的原始形式 (form)；作為全人類之基底的純粹形式，它無法為人所感知，必須經過投射，呈現出具體的「像」，方能為人所經驗到，而此投射之像即為「原型之像」。原型之像是經過原型轉化為意識時的產物，是可感知的意識性經驗和內容。³⁶³

榮格的後繼者 Steven F. Walker(1944 -)將榮格的「原型」和「原型之像」作區分，並加以整合、系統性地論述。Walker 認為「原型」無法被人所證明或感知，但它所產生的「原型之像」，卻能被人主觀地經驗到，並帶動著人類不斷地去尋找自身存在的根源。人類由原型之像產生夢的經驗，其本質就不是夢所呈現的荒誕怪異的面貌而已，而是指向更高、更原始的意義。³⁶⁴ 潛意識通過象徵表達了自己，使得原本無法知曉的潛意識內容，變成有意識的內容。Anthony Stevens(1933 -)論述，弗洛伊德認為夢瞞過潛意識的審查，使壓抑的內容以偽裝的模樣進入意識；榮格卻認為，藉夢汲取潛意識內涵，有助人格之完整發展。榮格強調，夢對於增加意識所知有很重要的助益，夢若發揮不了這種助益，是因為沒有被好好理解。

³⁶⁵

盧德提到，對榮格而言，人類心靈中最不尋常的本領就是「編造意象」，而且所有意象都富含重要的意義，表達出來成為象徵，形成人生舞台豐富且多彩多姿的面貌。夢，就是其中一項，夢的功能是將「人類的古老遺產」整合到作夢者個人的生命中。³⁶⁶ 對此榮格也曾論道：「各式原型是重大的決定力量，是它們導致真實發生的事，

³⁶³ 盧德，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，57。

³⁶⁴ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，250-52。

³⁶⁵ Anthony Stevens，《私密的神話》，薛絢譯（北京：三聯書店，2009），64。

³⁶⁶ 作者提到夢之外，還包括神話、圖騰、宗教象徵…等，參見盧德，《夢與神話的靈修旅程》，91。

而不是我們推理與實踐的智能。…原型的意象左右了人的命運。」

367

夢是以象徵來說話，它忠實傳達了原型的意象，將潛意識的訊息透過象徵的具體化顯現為具有情節、色彩的影集。我們能夠藉由象徵的表達而進入原型的無形基底之中，深入集體的潛意識裡。榮格發現，如果他認真看待自己的夢和想像，進而認真看待他的案主之夢和想像，就可以找到瞭解「生命幕後的奧秘世界」的鑰匙，這裡蘊含了人生問題的解決之道。由此榮格宣稱，心靈含藏著它自己的療癒妙方，只要好好地探索夢和想像，這種療癒妙方就會活化啟動。³⁶⁸

三、榮格的「夢的智慧」

榮格敘述每一個瑞士人都熟悉的生動體驗，是一年一度舉行的法斯納赫特嘉年華會(Fasnacht carnival)。在嘉年華會期間，舉國上下薄海翻騰，幾乎是每個屋頂都要翻了過來。一向正常有序的瑞士此時完全臣服於橫笛、大鼓、短笛、多彩多姿、眼花撩亂的表演之中。在嘉年華會每個人都會戴上面具，任何人一旦戴上面具，都可能將最真實、最赤裸的事實告訴他人。面具的拉丁文為“persona”，榮格將這個辭彙轉化為心理學用語，稱為「人格面具」。因榮格觀察他的案主，並探究他們心靈的真實之後，發現他們有某種呈現自己的方式，並不符合他們真正的性格。鑑於此，榮格建立了所謂「人格面具」的概念，它意指我們所呈現的自我外在形像之風格和態勢很可能與我們內心的真實感受相去甚遠。

榮格論道：「如果你知道自己並不同於自己出現的樣子，這樣人格面具(persona)的展演就沒有什麼問題；但如果你對此事實毫無意識，你就會在某些時刻陷入非常大的矛盾中。」³⁶⁹ 面對這樣的矛盾，榮格提出夢可以是一條解決之道。榮格認為，夢具有「智慧」，能在人的心靈機制上提供洞見，成為生命最好的評論者、陪伴者和引

³⁶⁷ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，91-92。

³⁶⁸ Segaller and Berger，《夢的智慧》，70。

³⁶⁹ 同上，64-65。

導者。夢經常以象徵發出警告，提醒我們在意識生活中缺少什麼，需要什麼，藉此來取得平衡。人的心靈一直在意識和潛意識之間找平衡點，因為只要失衡，苦惱變會產生。為了調和人內在、外在不一致時所產生的偏頗和緊繃，作夢能夠發揮它的補償作用。

榮格的夢觀至少提出三個層次的平衡機制：³⁷⁰

1. 夢可以補償自我暫時性的扭曲，使認知、態度和舉止合宜。如太衝動的人因著夢而緩和下來，猶猶豫豫的人因著夢終於能下定決心…等。

2. 夢有使人醒悟，得到療癒，解除不當的自我認同之功用。夢可能使對立面得到舒緩。潛意識對真相很感興趣，而夢也在表達某種真相，並打開意識心智的格局，教它慎重思考另一種看待事物的觀點。

371

3. 夢能使人看到生命幕後的奧秘，夢以更大的智慧、更超越的力量來破解人生問題。

四、夢與宇宙生命層次

榮格在臨床心理治療時，發現有些案主的夢境涉及許多遠古神話、圖騰或是一些來自不同文化與宗教的象徵，由於這些案主的確未曾接觸過他夢中所出現的象徵，如古埃及、古巴比倫、古印度或中國等文化所具有的象徵，但這些遠古象徵卻超越了時空、種族、語言、信仰…等界限來到個案的夢境當中，亦即這些夢境已經超越了個人經驗的層次。這些發現也是榮格提出「集體潛意識」和「原型」的根據。到榮格晚年，他投入學習煉金術，從那裡，他得到更高的釋夢視

³⁷⁰ James A. Hall,《榮格解夢書》，廖婉如譯（台北：心靈工坊，2006），37-40。亦見於 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，95-96。

³⁷¹ 瑪麗·布萊娜(Mary Briner)曾回顧一次實務經驗。Mary Briner 原籍美國，嫁給瑞士商人，她是榮格學院訓練的心理分析師，對夢補償作用，她舉例說「一個自以為清高的女人，滿腦子都是自我膨脹、自抬身價的想法，做夢卻夢見自己是個妓女。當然，她根本不是妓女，但她已經切斷本性中這個陰柔面的所有知識，所以，她的潛意識提醒她：『看吧，如果生活處境不同，妳搞不好也會去當妓女』。這個例子就是使人能解除不當的自我認同。見 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，96。

野，打破了對立二元的矛盾，打破存在和虛無的隔閡，打破意識和潛意識的界限。榮格因而認為，所有的象徵意象都可以因淬鍊、轉化而進入「全息宇宙的意識」³⁷²之中。簡言之，就是「天人合一」的境界。在這個層次，作夢者與整個生命的有機體、宇宙大自然、生命本身進行協調的方式超越了語言和象徵所能傳達，所涉及的是集體潛意識裡原型世界如何彼此共融。總之，榮格宣稱，在夢的過程，我們將自己融入「存在於一切生命過程的意識」中，對於這個生命過程我們常視之微不足道，但這個過程卻是因我們參與了大我的融合而顯得神聖。³⁷³

五、小結

榮格認為人類心靈有個非凡的本領，就是編造意象，而所有的意象都蘊藏著重要的意義。夢是這種意象之一，夢的功能就是將人類古老的遺產整合到作夢者的生命之中。Stevens 進一步論述榮格的觀點：「從夢中分辨心靈進化層次，比從有意識的思維中分辨得更清楚。在夢裡，心靈用意象說話，任本能流露……。因此，藉著吸收潛意識的內容，短暫的意識生命可以再度與自然界的法則相融，人可以被帶回他個人生命的自然法則。……我們如果希望重建這人類潛能的大寶庫的聯繫，只有一條路走：注意我們的夢。」³⁷⁴

榮格也認為，夢有智慧，當我們留心夢的訊息，能夠幫助我們描繪出一張心靈地圖，這張地圖能告知我們現在身處何處，周邊有什麼資源、威脅，我們可能得到哪些指引好抵達某處。³⁷⁵ 夢，幫助人類啟發真我的超性幅度與內在幅度，同時顯示出超越者對我們的指引。

³⁷⁶ 相對於弗氏所認為，夢是被壓抑的願望的隱晦表達，榮格反對這

³⁷² 榮格及其學派認為夢的來源有四個層次：生活脈絡與關係層次，個人層次，超個人層次和全息宇宙生命層次。出自 Stanley Krippner 著，《解夢技巧：夢研究與夢治療》(Dreamtime and Dreamwork: Decoding the Language of the Night)，丁伶紅譯（台北：亞太，1994），99-103。

³⁷³ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，94。

³⁷⁴ 引自 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，98-99。

³⁷⁵ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，92-93。

³⁷⁶ 抱持正統教義的基督教神學學者，對榮格將神的超越他在性(transcendent

種觀點並強調，夢是作夢者對未來憧憬的表現，夢是研究人類象徵機能最豐富且普遍的活水源頭。³⁷⁷因為「無意識」承載了許多人「不知道」、「不相信」的內容，夢是這些「無意識」活動在睡眠期間顯現到「意識」的結果。

榮格主張，所有的心理產物（包括異象、想像、夢和神話）與其他事實（包括生理事實）具有一樣的基礎，是真實的。當我們順著主觀體驗，這些心理產物會將我們帶到哪裡呢？按照榮格的答案，便是「我們心中的上帝」。³⁷⁸榮格論述，當我們經驗到某種不為自己所知、或異己之物，我們或稱之為「上帝」、「魔鬼」或「超自然力」，其實，這些都是潛意識的同義詞，潛意識將我們引向奧祕的「彼岸」，經驗到「神聖」。³⁷⁹

從榮格的論點觀看雅各之夢，夢帶領雅各經歷了神聖，雅各的夢引領他見識到他的「不知道」。在夢中，無意識活動顯現到意識層面，使他能覺察、能反應，夢的智慧在此向他表明，拓展了他對神的認知和經歷。潛意識通過夢的象徵表現表達了自己，使得原本無法知曉的潛意識內容，變成有意識的內容。

盧德論述，榮格畢竟是一名心理學家、臨床精神科醫師，而不是一名神學家。從他的著作中，可以看出他對宗教的廣泛興趣，也多少可以找出他身為基督徒所作的信仰與神學反省，但那畢竟不是他主要論述的焦點；他的重點，更是在於找出如何建構一套健全而完整的心理學基礎，並由此幫助人們在精神層次上達至更圓滿的實現。³⁸⁰即或榮格的心理學將人在夢中所遭遇的神聖解釋為人類集體潛意識的積累，但在基督徒的信仰中，我們可以相信這是神在我們的意識根源中彰顯，聖經多處夢的敘事之記載，以及基督教信仰建構傳統中許多重要的夢境，讓我們確信，我們的確可以在夢中與神相遇。

otherness)等同為內涵的心靈象徵觀點，認為是一種對神的貶抑，他們在這一點上，並不贊成榮格的看法。

³⁷⁷ 榮格，《人及其象徵》，龔卓軍譯（台北：立緒文化，1999），8。

³⁷⁸ 盧德，《夢與神話的靈修旅程》，253。

³⁷⁹ 同上，254。

³⁸⁰ 盧德，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，自序。

誠如譚沛泉所論述，夢的屬靈價值在於對我們提出「問題」(question)，喚醒我們去反省生活的抉擇和態度。但夢也進一步引發我們去接觸心靈的「渴求」(quest)，然後鼓勵我們用行動來實現更圓滿的生命。夢一方面要喚醒我們覺察自身何在，為何如此作這事或作那事，同時邀請我們去追求生命最終的價值與意義。³⁸¹雅各在他睡眠的時候作了天梯之夢，彷彿是他「不清醒」的時候得著這個夢，但這個夢帶領雅各經歷了神聖，他回應他的夢，幫助了雅各「更清醒」地生活。當我們多留心、慎重自己所作的夢，如同雅各一樣，我們的「自我意識」(self consciousness)也將有機會更被擴展，使我們在日間「更清醒」地做人。

第三節 近代認知科學對夢的解析

一、數個研究路上的重要里程碑

1950 年之後，「睡眠實驗室」在歐美各地如雨後春筍，紛紛成立，對睡眠與夢境的奧秘有各方面的研究。下文筆者主要藉著蘿柯 (Andre Rock) 《夢的科學》³⁸² 一書所論各年代的研究整理出一些重要的觀點，以作為我們更加瞭解夢的活動之依據。

(一) 快速動眼期的發現

1928 年德國神經心理學家伯格 (Adolf Berger, 1882 - 1962) 利用放大器和記錄器，成功地紀錄受試者閉上眼睛、保持放鬆但清醒時的腦波狀態。他觀察到這些腦波圖的型態和睡眠開始時顯示出一致的變化。這項客觀而準確的研究工具，叫做腦電圖 (Electroencephalogram, 簡稱 EEG)，這項科技開啓了睡眠與作夢的新頁。睡眠實驗室裡的研究不斷加入新的科技監測，包括監測心跳、呼吸以及肌電圖 (EMG)、心電圖 (ECG)、眼電圖 (EOG)。然而，大多數人只區分清醒和睡眠時的不同狀態，沒有人像生理學研究者阿

³⁸¹ 譚沛泉，《夢與生命轉化》(香港：道風山基督教叢林，2009)，44。

³⁸² 蘿柯 (Andre Rock)，《夢的科學：解析睡眠中的大腦》，吳妍儀譯 (台北：貓頭鷹出版社，2013)。

瑟林斯基(Eugene Aserinsky, 1921 - 98)一樣，嘗試紀錄「整夜」的腦部和眼球的活動。1953年，阿瑟林斯基確認整晚睡眠當中，儀器顯示的腦部波形中以鐘錶般規律性地出現四到五次劇烈起伏，顯示睡眠中腦部的活化，同時伴隨有眼睛的快速移動(rapid eye movement, 簡稱 REM)。並且，如果受試者在快速動眼期時被叫醒，他們幾乎對夢境記憶鮮明，而若沒有在快速動眼期時醒來，就鮮少記得任何夢中影像。在後來陸續的研究中發現，作夢也可能發生在非快速動眼期(NREM)的睡眠過程。整體而言，REM時期的夢境仍有較多的圖像，而NREM的夢境則較多是沒有圖像的概念。³⁸³

(二) 睡眠階段

1957年迪蒙特(William Dement, 1928 -)和老師克雷曼(Nathaniel Kleitman, 1895 - 1999)發表論文提出健康成人會經歷一連串可預測的睡眠階段之現象。一般八小時的睡眠中，腦波顯示的睡眠週期分為四個階段(每一階段所費時間因人而異，平均20 - 30分鐘)，循環四到五次。換言之，每人每晚八個小時的睡眠會有四次以上進入REM的作夢時期，而每次進入REM的時間則是由少而多：剛入睡的第一次REM可能僅15分鐘便結束，且通常不記得，越接近早晨醒來的最後一次REM最長(可能長達45分鐘)，那時的夢境最容易完整被記住，而且通常意義最重大。而腦波的紀錄，在放鬆的前睡眠期，大腦產生節奏規律的 α 波，這與在打坐冥想時大腦顯示的波形一樣。等到大腦活動調低到大而緩慢的 δ 波時，顯示進入了第三或第四階段的深層睡眠，稱為慢波睡眠，這是最深層的睡眠階段。³⁸⁴

(三) 為何忘記夢？

法國神經生物學家朱費(Michel Jouvet, 1925 -)在1960年證實，貓睡覺時的腦波模式和人類的REM模式相同，他也持續對各種動物作睡眠的研究。霍布森(Allan Hobson, 1933 -)是哈佛醫學院畢業的精神科醫師，1963年他到法國與朱費一起做研究。他們

³⁸³ 同上，22-28。

³⁸⁴ 同上，29-30。

精密地研究睡眠時的腦部狀態，發現腦內化學物質的變動可以有一些推論。霍布森與朱費依據他們的研究指出：我們之所以會忘記大多數的夢，就只是因為我們缺乏記憶這些事情所需要的神經化學物質，而不是因為我們心中有某種弗洛伊德式的檢查機制。³⁸⁵

霍布森並非主張夢全無意義，他同意榮格的看法，作夢是腦中一個創造性的過程。但霍布森堅持，夢的每個特色都可以追溯到腦部REM的生理狀態：「夢之所以怪異，是因為腦停止分泌我們清醒時具備的化學引導系統。」³⁸⁶他主張不必去破解什麼夢中的象徵、尋找禁忌的願望或受壓抑的記憶。霍布森的論調是：「心靈就是物質。自我、自由意志還有其他類似的玄妙概念，最後終歸是神經元的某種特殊放電型態。」³⁸⁷但他也說明：「接受心靈和腦是同一個東西，對於宗教是很嚴重的挑戰，但這不見得減少了生命的神奇。」³⁸⁸

（四）多巴胺驅動夢境

索姆斯(Mark Solms, 1961 -)因小時候經歷過哥哥因跌倒、腦部受創而完全變了個人，使得他思索，人如何由自身的腦部功能組織起來？腦如何能讓我們有人格和自我感？索姆斯推論：如果可以精確定位大腦演化程度更高的部分如何參與創造夢境，便有可能證明弗洛伊德的看法（夢是從我們由童年早期到現在的記憶中抽繹出來的，並且象徵性地表現了驅使我們內在生命的強烈情緒）是正確的。索姆斯經許多實驗後論證，REM睡眠和作夢實際上是兩個各別的過程，有著不同的開關機制，可能也有不同的生物性目的。在索姆斯理論模型中，會產生夢是舉足輕重的前腦動機區也同樣活躍，而這是搜尋系統受到「多巴胺」³⁸⁹驅動，才啟動架構夢境景象和情節的複雜結構。

390

³⁸⁵ 同上，47。

³⁸⁶ 同上，48。

³⁸⁷ 同上，51。

³⁸⁸ 同上，52。

³⁸⁹ 多巴胺是一種腦內化學物質。研究者發現，人在清醒時，腦部回饋系統在個體覺得興奮或有趣時，多巴胺的濃度就會升高；多巴胺的傳導量若降低，人會有無聊的感覺。見 蘿柯，《夢的科學》，77。

³⁹⁰ 蘿柯，《夢的科學》，84。

（五）人類夢境相同的比相異的多

東霍夫(George William Domhoff, 1936 -)是心理學家，專長於心理內容的分析，經由他的努力，使他和他的老師霍爾許多跨文化夢境比較的資料在 1990 年代開放，提供大眾使用。他們的研究結果顯示：不管住在什麼地方、過什麼樣的生活，所有人的夢境內容相同處比相異處多。由此所得的結論是：從本質上說，作夢是腦部在生理睡眠狀態下運作時所採取的思維形式，不同的是，影像是觀念在夢中能合理表達的唯一手段，而在清醒的生活中則多了許多表達媒介，像是字詞、數字、手勢和圖畫等等都能被用來表達個人想法。然而夢境是「以高度私密的方式，展現作夢者的思緒。」³⁹¹並且，夢的重要性在於它有能力的點明「某個人是怎麼看待他生命中的基本困境」³⁹²。

（六）在睡眠中學習

威爾森(Matthew Wilson)從研究老鼠的睡眠中主張，心靈滑入睡夢的時刻，讓腦部有絕佳的時機去過濾白晝經驗，評估哪些事情事關重大，然後把這些經驗整合到長期記憶龐大的過往經驗儲藏室裡。睡眠是我們不必應付外來需求、不受阻礙的時刻。

威爾森和研究同仁紀錄到老鼠睡眠時腦細胞所發生的狀態後指出，腦部在多夢的 REM 睡眠期間進行的活動，對「記憶固化」很重要。後續研究則發現，不光是 REM 睡眠，其他睡眠階段的心理活動也有助於經驗轉化為記憶。睡眠時間是統整新記憶的最佳時刻，不只因為腦部此刻不必忙於保護我們不被外界侵害，也因為腦中化學物質濃度的變化和其他生理的改變創造出一個理想的環境，讓我們能夠重新組織並強化記憶。³⁹³

夢境研究者又陸續提出證據：作夢階段與其他睡眠階段的心智活動產生複雜的互動之後，對於在學習新資訊和技巧方面扮演了重要的角色。研究的結論指出，最有效的學習事實上是仰賴於多夢的 REM

³⁹¹ 同上，98。

³⁹² 同上，99。

³⁹³ 同上，111-12。

睡眠和慢波睡眠的結合。³⁹⁴

(七) 夢幫助調節情緒

凱瑞特(Rosalind Cartwright, 1922 -)從 1960 年代早期開始活躍於夢的研究。她於 1991 年發表的一項研究顯示，在夢中不常有正面的情緒，而且在夢中恐懼感的出現率比清醒時高出許多。另有一研究團隊分析夢境內容，發現夢中最常反映的是「恐懼」、其次是「無助」、「焦慮」和「罪惡感」。正面情緒也會出現在夢中，「喜悅」和「得意感」是最常回報的情緒。凱瑞特主張，人作夢的時候，是在更新構成這個人的概念。凱瑞特經過研究憂鬱症病患的夢境之後，她主張，不論我們醒後記不記得夢境，夢都具有治療情緒的功能，且從憂鬱症中復原的人成功地回憶夢境的比率比較高，這意味著，記得夢境可能增加夢所能提供的療效。根據這些研究，每天晚上所作的夢都在幫助我們排放情緒，科學家認為，自然界早就發明了這套情緒排水系統。³⁹⁵

(八) 夢——組織資訊的高手

認知心理學家安卓布斯(John S. Antrobus)專注於研究夢境的片片段段到底是如何組合起來、並連接成一個讓作夢者覺得是別人編造出來的故事。他曾經提出：「夢讓我著迷的地方，在於大腦創造了某些讓它自己也很驚訝的事情。」³⁹⁶ 安卓布斯研究神經網絡運作的複雜性，發現到清醒時刻進行聯想、並計畫行動的同一套神經網絡，在睡眠時也指導著腦部的活動。夢之所以出現驚人的元素，根源在於作夢時的神經網絡沒有來自外界感官的輸入，各種可能的神經連結模式因此不受限制。夢境分析專家東霍夫指出：「雖然夢境報告可以抽取某些有意義的心理資訊，但我們也體認到夢境內容的某些面向，只是外界輸入關閉、前腦又處於活躍狀態時，腦部隨機拼湊出的即興演出。」³⁹⁷ 然而，東霍夫同意榮格的一個概念：「夢中元素可以反映我們祖先的經驗史」，許多夢境確實顯得像是出自基因內建的集

³⁹⁴ 同上，131。

³⁹⁵ 同上，140-52。

³⁹⁶ 同上，162。

³⁹⁷ 同上，171。

體遠祖經驗。³⁹⁸

(九) 夢——創意家

哈佛心理學家巴瑞特(Deirdre Barrett)發現，科學家、音樂家、運動家、數學家、作家和視覺藝術家都曾經有類似在夢中靈機一動或大有突破的時刻。她提出：「作夢時，我們會做內部的調整，會經驗到鮮明的視覺影像，停止慣用的邏輯系統，社會規範也鬆綁，這一切讓我們能做出更有創意的聯想，勝過大腦為我們過濾不合邏輯的清醒時刻。」³⁹⁹夢中創造力的高峰可能一躍而出。認知心理學家安卓布斯指出，作夢時，所有的限制都放鬆了，所以可能看到過去並不顯而易見的解答。哈佛夢境研究者史提高特(Robert Stickgold)也贊同：「當人處在 REM 睡眠狀態，人的腦部運作沒有邏輯或者事件記憶作為依據，也缺乏集中注意力所需要的神經化學物質，所以，這種狀況，就像大腦要人跳脫既有思維，好好地腦力激盪。」⁴⁰⁰

作夢的大腦不受限制，這種自由正是創造性過程所需要的。巴瑞特結論說：「說到作夢，最重要的是，這種時刻讓我們身上無人傾聽的部分，得以暢所欲言——我們如果肯聽，就會做得很好。」

⁴⁰¹

(十) 夢可受操縱？

拉貝吉(Stephen LaBerge, 1947 -)提到，他小的時候常想，要是下一個晚上可以回到同樣的夢境裡，那就太好了。他描述他當時的經歷：「從來沒有人告訴我控制夢境是不可能的，所以，我這樣繼續冒險了好幾個星期，完全察覺得到我是在一場夢中，而且可以在夢中自尋樂趣。」⁴⁰²拉貝吉當時嘗試作清醒的夢，「清醒夢」(lucid dreaming)這個詞彙最早是由荷蘭精神科醫师范伊登(Frederik Willem van Eeden)於1913年提出，它的定義是：「我們體認到自己正在作夢，在夢中重新取得清醒狀態下某個重要的

³⁹⁸ 同上，176。

³⁹⁹ 同上，179。

⁴⁰⁰ 同上，185。

⁴⁰¹ 同上，193。

⁴⁰² 同上，194-95。

意識面向：對所處情境的正確認知。」⁴⁰³研究指出，經常作清醒夢（一個月至少一次）的人屬於少數，這種人要在夢中保持意識清明狀態，需要微妙的平衡感，一方面對情緒、行動和思維保持疏離而開放的觀察角度，同時還能積極體驗這一切。拉貝吉相信，清醒夢能讓人徹底理解所有經驗的虛幻本質。拉貝吉論到，「『認為作夢不真實，發生在清醒意識中的事情才是真正的現實』這種觀念是錯誤的，我們不應把意識狀態的定義限制在只有『醒』和『睡』，作夢可以被視為認知少了外界感官輸入條件限制時的特例；反之，清醒的認知可以被視為夢境受到感官輸入條件限制時的特例，不管哪一種方式來看，理解夢境都是理解意識的關鍵。」⁴⁰⁴

（十一）作夢，是因為有了意識

科赫(Christof Koch)從 1980 年代晚期開始，他和諾貝爾獎得主克里克(Francis Crick)合作，企圖追尋一個目標：確切指出讓我們有意識的到底是哪一組腦細胞。科赫指出，人腦中的梭形細胞只出現在克里克推測的「自由意志」區域，而且從腦部造影顯像顯示，這裡也是 REM 睡眠時最活躍的腦區。

科赫認為作夢是意識拼圖裡的一片迷人碎片，夢中每一件事看起來感覺都那麼真實。作夢在記憶固化上擔任重要角色的理論讓科赫相信，夢境看起來像是演化程度極高的腦部功能，一種特別清晰的意識形式。在經過許多研究後科赫指出，視覺認知是瞭解意識本質的優良模型，因為視覺認知提供了清楚的證據，說明任何一種心理狀態只是「神經活動」這種生理性處理流程的反映。⁴⁰⁵

霍布森論述，腦中的表徵方式如果要有效，就必須很逼真的符合外在現實，腦部會盡快製造出所有比較性工作中用得到的外在世界副本，好讓我們能預測即將看到的東西，而不需要為了每個瞬間的視覺經驗重新創造這個世界。嬰兒還在子宮中以及在嬰兒時期所經歷的大量 REM 睡眠，是製造心靈地圖的過程中重要的一環；在繼續長大

⁴⁰³ Allan J. Hobson, 《夢的新解析：承繼弗洛伊德的未竟之業》，潘震澤譯（台北：天下文化，2005），181。

⁴⁰⁴ 蘿柯，《夢的科學》，220。

⁴⁰⁵ 同上，234。

成熟的過程中，這些模型必須更新和精緻化，而進行這些修正是發生在夜間，是在我們的系統「離線」的時候。每個晚上，作夢幫助我們更新神經網絡，並且潤飾有助於引導行動的內在世界地圖。⁴⁰⁶

霍布森的「鏡像理論」如此陳述：「外在世界是以兩個相輔相成的過程，呈現在我們的腦子裡，頭一個過程是從我們出生起，把我們帶到這個世界的自我組裝機制，其中因果相連，並有高度自主性，這是由遺傳基因所決定；第二個過程是我們與外界接觸的經驗，以符號方式紀錄在我們的神經網路中，這是由行為所決定。清醒狀態和夢境也是同樣的例子，它們彼此互為鏡像，在我們的一生中彼此互動，不但創造了我們的意識，同時還在我們一生中，提供所需要的資訊給意識，以適應生活。」⁴⁰⁷

1980年代中期，心理學家富克斯(Nathan A. Fox)以5-8歲的兒童為對象進行一項夢境研究。他總結兒童夢境研究顯示：「對於我們這種剛出生時還不成熟、還有許多事情有待學習的生物來說，意識並不是一種一開始就能充分供應的奢侈品。意識是慢慢浮現的，隨著活躍的自我表徵、自傳性記憶和帶來經驗連續性的自我感開始浮現，具備人性的個體也跟著出現。」⁴⁰⁸他也指出：「我們作夢，是因為我們有了意識。」⁴⁰⁹

關於科赫的提問：「你在這一刻，作為你自己、處於這個世界上的獨特自覺是怎麼來的？」⁴¹⁰霍布森的主張是：「要形成這些關於自己身體和探索外在世界所需要的重要地圖，作夢扮演了關鍵角色。」⁴¹¹

二、小結：

回溯 1950 年代以來各種關於作夢的研究，大致來說，從心理學

⁴⁰⁶ 同上，236。

⁴⁰⁷ Hobson,《夢的新解析》，174。

⁴⁰⁸ 蘿柯,《夢的科學》，68。

⁴⁰⁹ 同上，237。

⁴¹⁰ 同上，222。

⁴¹¹ 同上，236。

研究的觀點宣稱，睡眠的作夢階段實際上是以調節情緒為中心。而研究夢與記憶固化有關的人，強調夢境對於學習的重要性。一些研究者認為，REM 睡眠是在動物身上演化而成的一種「離線」工具，利用基因內建的資訊，在子宮時期和嬰兒時期為大腦設定迴路。也有學者認為，夢可以處理每天經驗的，與生存相關的資訊，並且把這些資訊整合到指引未來的腦內模型之中。有些論證則指出，雖然 REM 睡眠對於一些生理功能來說是必要的，作夢本身卻不具任何功能。神經科學家對於我們「如何」作夢很感興趣，心理學家關注我們「為什麼」作夢。科學界即或已經對夢的機制有了長足的研究和發現，但仍有無法解開之謎。

科學實證，夢境不管是因腦中哪一部分被哪種化學物質驅動，夢境都必須是在睡眠中才能出現，睡眠是人不被外界侵擾、也是放下自己理性、思緒籌算的時刻。筆者認同「科學，是『發現』上帝設計的精妙之途徑，而非能夠『發明』什麼傲人的產物之管道。」的說法。睡眠科學的長足進步，使我們對人類都會進行的睡眠活動、夢境建構有些許的理解。當年，雅各必須在睡著了之後才得著夢境，他的理性運作必須暫停，他必須放下自己的籌算，夢境才能臨到他。雅各之夢有如凱瑞特之結論的功效，這個夢使雅各情緒上得到極大的安慰；雅各之夢也呼應上述的科學觀點：該夢加強了雅各的學習、幫助了雅各組織資訊、使雅各更有創意地回應他的處境、使雅各的自我意識更健全。雅各的夢使他經歷與神建立關係、使他認知到神的更加可敬畏性，他的夢使他自己都很驚訝，他對自己的意識有更深刻的認知。科學上許多論點能夠支持雅各的這個夢境。但是，科學觀點也有無法解釋的地方，在雅各的這個夢境中，雅各的大腦絕對無法操縱、編造這個夢境；就算是雅各自己編造，若不是有一位客觀的神與他互動，他的編造只會是一場「白日夢」。

雅各在伯特利作夢當時，沒有任何科技監測儀器放在他的頭殼上來探測他的腦部活化程度。但是，夢境之後所帶來的果效明顯可見，他的夢境也的確持續在他的真實生活中進行，神在夢境中所應許他的：「我要將你現在躺臥之地，賜給你和你的後裔。你的後裔必像地

上的塵沙那樣多，必向東西南北開展；地上萬族必因你和你的後裔得福。我也必與你同在，你無論往哪裡去，我必保佑你，領你歸回這地，總不離棄你。」(創 28:13-15) 確實具體地在雅各的真實生活中生效。因為，神確實客觀地存在，也是這位創造宇宙、給予人類生命氣息的神涉入雅各的腦內系統給予他這樣的夢境。雅各認識這位神，才能回應這個夢，也才能經歷這個夢帶來的好處。

席格爾(Jerome M. Siegel, 1920 -)在「為何要睡覺」一文中結語：「在二十一世紀的今天，我們雖然對夢的成因和機制有所瞭解，但對夢的好奇心，並沒有絲毫減少。夢的神秘感吸引著每一個人，夢鄉也仍然是每一個人最嚮往的甜蜜之鄉；『作個甜美的夢』依然是我們對親人最深的祝福。」⁴¹²雅各在伯特利果然作了一個甜美的夢。身為神之選民的我們，因那個夢持續受惠直到如今。



⁴¹² 席爾格(Jerome M. Siegel),〈為何要睡覺〉,《科學人》,黃榮棋譯(2003年12月):56-65。

第六章 結論

雅各之夢是筆者非常喜愛的聖經敘事，一方面因為它呼應筆者小時候的想像；一方面，它本身就是一段非常有畫面又引人入勝的記載。只是，筆者從來不曾在講台聽到以雅各之夢為題的講道。過往查經研究的經驗，大部分的聖經註釋會提及雅各之夢的地理環境以及梯子呼應耶穌以自身為梯的說法，除此之外，筆者對這一段經文沒有其他更深入的認識。

因著論文寫作的過程，在各種不同的詮釋進路中，這一段敘事持續不斷地對我發出不同的聲響：從歷史批評法中 JEDP 底本說注意到五經中呈現幾個對神不同的稱呼，代表以色列人對神聖的神有許多不同層面的認識，由此看到聖經敘事以「夢」的機制強調神人之間要保持一個適當的距離，人無法直接與神面對面，但藉著夢，神與人之間有適當的距離，神可以藉此顯明祂的旨意；從五經主題的角度觀看雅各之夢，發現它是神奇妙應許要成就的記號：一個非現實、可能被人忽略的夢境成為神應許必要應驗的標記；雅各組合的釋經角度，引導讀者宏觀雅各的一生，雅各在伯特利躺下與起來之間，神已經應許雅各繁衍眾多。敘事批評法鮮活地刻畫雅各這個人物的個性，敘事者鋪陳許多伏筆，來對比夢境前後的雅各，即或在這個夢境之後，雅各仍須要經過二十年的陶造，才能真正領受神的祝福，但讀者已經可以看見那個盼望的真實和奇妙，在雅各的夢和他的生命旅程中，印證了希伯來書十一：1 所說的：「信是所望之事的實底，是未見之事的確據。」敘事批判法的場景分析呈現出神藉著夢境向雅各顯現的地點有深厚的含意，伯特利就是「神的家」，希伯來文學的神韻在其中發出奇妙的光彩。社會批評法更廣角地突顯雅各之夢的前因後果，長子祝福是神要給亞伯拉罕後裔的福份，若沒有這項應許，不會產生雅各之夢，夢的內容也就沒有吸引人之處；立石的舉動是雅各回應神的記號，為雅各成為族長奠定了堅固的基石，也隱然投射出聖殿根基的立定。米大示的觀點顯出猶太經師們對聖地（迦南）的看重，經師們以希伯來聖經的記載連結於他們的處境：雅各的流亡呼應後來以色列的

被擄；以掃和雅各的衝突呼應以色列和羅馬帝國的對峙；夢中的梯子標示出有天上地上兩種實存，而梯子可以象徵為連結天上的禱告。

當筆者以「夢」作為文本互涉中百科全書式的相關字詞，去搜尋聖經中夢的敘事時，得到以下的結論：無論神是想清楚地向選民說話或者以隱藏式的作為表達，「夢」都可以是神使用的媒介，使祂的旨意和應許得以成就。夢敘事多次突顯神關注的是祂的選民，即或有外邦人得著夢境，夢的功用還是為了保護祂自己的百姓。夢也啓示世界局勢的發展，不管是以色列的君王或是外邦大帝國的君王，都必須降服於夢境的啓示。猶太人雖以觀察、理性分析作為智慧的來源，他們也因觀察到「夢」的果效，而將啓示列為智慧的來源。新約同樣顯示「夢」的神聖性，馬太福音書作者用夢的敘事，表達耶穌降生和蒙保守都是出於神聖的引導，夢的接收者約瑟和東方博士的順服，成就了神定意要耶穌出生和成長的救贖計畫。夢的格式提供一種傳達媒介來證實神學信仰，一位信實的神為祂的子民引導歷史洪流。

筆者以「夢」的主題觀看基督信仰成型初期，教會內以及外在環境對夢的討論和記載，使之交相互涉，發現歷世以來，對夢已經有許多的討論，也有許多的經歷。一個相信夢的世界觀能夠更多地經歷與神的溝通。

無論是從弗洛伊德的「夢是願望的實現」概念或榮格的「夢的智慧」、「集體潛意識」概念都可以看見，雅各之夢引發雅各去反省生活的抉擇和態度，這個夢邀請雅各去追求生命最終的價值和意義。現代認知科學揭開了部分的夢之成因和機制之神秘面紗，其中有些理論能解釋雅各之夢，但是對於這個夢的神諭本質，認知科學的理論依然無法企及。科學啓迪人認知夢境的奇妙，但是無論認知科學如何進步，這項奧妙的機制——夢境，其神秘感依然存在。因為新舊約已經透露，夢是神向人說話，引導個人甚至一個民族的生命路途之管道。即使人類藉由各種學科的分析以及儀器的測試已獲得豐富的「解夢之道」，人們依然渴望在紛雜的白日活動後，於夜間得著甜美的夢境，以及得著神在夢境中奇妙的指示，而雅各之夢即是最佳範例。

在這段寫作過程，藉著文本互涉的進路，「夢」的豐富性不斷地擴

張，雅各之夢的敘事邀請筆者關照其他聖經中夢的敘事，再邀請筆者去理解希羅時期哲人的觀念以及教父的觀點，又邀請筆者酌量心理學家的論點，再與現代認知科學理論對照。雅各之夢或者可以視為只是一小段聖經敘事，但是，它更應該被看作是人類經歷神聖恩典的一個典型範例，它讓人見識到神對祂所揀選的百姓在每一個時間處境上都有心意、都有安排、都有指引。這一段聖經上的記載，藉由歷世歷代的基督信仰詮釋，發出神聖的光彩：神在創世的祝福，會一直延伸、保守，直到末日要成就的救贖之恩。

高達美論述：⁴¹³瞭解歷史唯一真正具有意義的是同時瞭解自己。歷史研究於客觀中進行，它也應作當下自己和歷史人物互動關係的研究。一場古今對話持續顯示歷史作用對我們目前生活和未來的可能性，在對話中產生令人驚訝的新觀點。各個領域的學者們藉由夢的研究增加了對自己目前生活及未來可能性的歷史性瞭解，我們也已經在他們的成果中繼續得到理解自己的好處。

文本互涉的詮釋進路使筆者在這論文寫作過程，不斷有被啓發新觀點的喜悅，雅各之夢在以各種詮釋方法作為不同文本而彼此互涉的進路之下，持續發出重重聲響，而又歸結於一個主軸：這個夢境呼應了神起初給予亞伯拉罕的應許，信實的神保證祂的應許要成就；這個夢境也引導末後以亞伯拉罕為信心之父的神的百姓敬拜祂、與祂親近的方式，夢可以是理解神心意的途徑。這樣的宏觀，激發筆者對聖經敘事的好奇和興趣，原來一段短短的敘事，竟有那麼豐富的啓示在其中。這樣的啓迪也激發筆者留心自己的夢境，紀錄自己夢境的內容。筆者發現越留心自己所作的夢，夢境彷彿越清晰；當筆者越多紀錄夢境，夢的鮮活度和多元性彷彿越增加。

施尤禮論述，⁴¹⁴文本互涉的進路強調一個聲音因無法單獨存在，它邀請其他聲音和它對立、對流和互動。整個過程充滿對話的可能性，多重回音的形態告訴讀者它的未完成性。基於此點，以文本互涉

⁴¹³ 見 Kelly Bulkeley, Hendrika Vande Kemp, "Introduction to the Special Issue on Historical Studies of Dreaming," *Dreaming* 10, no. 1 (2000): 2.

⁴¹⁴ 施尤禮，〈底本說的再思〉，143。

的進路看雅各之夢，在論文寫作中筆者傳承歷代有的理解，再參照我們所處世代的研究與觀點，雅各之夢的光彩已然發射，但它仍開放著，等待著我們與它對話。柳海龍在其著作《欣然相遇》中提到有兩種閱讀聖經的方式，一種是以追求資訊的目標讀經(information reading)，另一種是為了得到塑造型知識而讀經(formation reading)。⁴¹⁵相對於傳統解經方式使人增加聖經的知識，文本互涉的理解更呼召人以本身經歷去回應聖經的記載，這比傳統解經的概念和方法更促使人想去經歷神、回應神。

文本互涉是一個十分寬廣的理解進路，提供研經者對其他學科的研究成果以及對歷代神學家的解釋觀點之關注，尤其重要的是，詮釋者本身的生命向度也會在過程中一起受陶鑄。這樣的進路不僅在聖經研究上可以豐富所得，在講道的預備上，也有十分的幫助。未來筆者將繼續使用此方法探討聖經所載其他的夢境，以及應用於查考其他的聖經主題的討論當中。



⁴¹⁵ 柳海龍，《欣然相遇》，金智娥譯（台北：道聲出版社，2014），71-72。

參考書目

一、中文資料：

(一)、中文譯著

- Allan, Johnson G.。《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》。成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯。台北：群學出版社，2001。
- Anthony, Stevens。《私密的神話：夢之解析》。薛絢譯。北京：三聯書店，2009。
- Bar - Efrat, Simon (西蒙·巴埃弗特拉)。《聖經的敘事藝術》，李鋒譯。上海：華東師範大學出版社，2007。
- Barclay, William (威廉·巴克萊)。《馬太福音註釋》。方大林、馬明初譯。香港：基督教文藝出版社，1980。
- Brueggemann, Walter (布魯格曼)。《先知的想像》。謝樂知譯。曾慶豹主編。台北：基督教文藝出版社，2009。
- 。《布氏舊約導論》。許子韻譯。香港：天道書樓，2012。
- Campbell, Joseph (坎伯)。《神話》。朱侃如譯。台北：立緒出版社，1997。
- Cundall, Arthur E. (昆達)、Leon Morris (莫理斯)。《士師記 路得記》，丁道爾聖經註釋。楊長慧譯。台北：校園出版社，2002。
- Davidson, F. (得維遜)。《聖經新釋：創世紀註釋》。桑安柱譯。台北：證道出版社，1975。
- Freud, Sigmund (弗洛伊德)。《夢的解析》。賴其萬、符傳孝譯。台北：志文出版社，2001。
- Gibson, John C. L. (紀博遜)。《創世記》。馬鴻述譯。香港：基督教文藝出版社，1988。
- Gowan, Donald E. (高立德)。《但以理》。紀榮智譯。香港：道

- 聲出版社，2007。
- Gregory (貴格利)。《論靈魂和復活》。石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社，2004。
- Hall, James A.。《榮格解夢書》。廖婉如譯。台北：心靈工坊，2006。
- Hobson, Allan J.。《夢的新解析：承繼弗洛伊德的未竟之業》。潘震澤譯。台北：天下文化，2005。
- Jung, Carl G. (榮格)。《人及其象徵》。龔卓軍譯。台北：立緒文化，1999。
- Jung, Carl G. (榮格)。《榮格自傳：回憶、夢、省思》。劉國彬、楊德友譯。台北：張老師文化，2014。
- Kelsey, Morton。《夢的啓示》。再斯譯。香港：基督教文藝出版社，1980。
- Kidner, Derek (柯德納)。《丁道爾舊約聖經註釋：創世紀》。劉良淑譯。台北：校園出版社，1995。
- Krippner, Stanley。《解夢技巧：夢研究與夢治療》。丁伶紅譯。台北：亞太，1994。
- Oden, Thomas C. (托馬斯·奧登)主編。《古代基督信仰聖經註釋叢書》(Ancient Christian Commentary on Scripture, 簡稱 ACCS)。中文版主編黃錫木。台北：校園，2005。
- Osborne, Grant R. (格蘭·奧斯邦)。《21世紀基督教釋經學》。劉良淑、李永明譯。台北：校園出版社，2012。
- Plato (柏拉圖)。《蘇格拉底之死》。呂健忠譯。台北：書林出版社，1998。
- Rock, Andre (蘿柯)。《夢的科學：解析睡眠中的大腦》。吳妍儀譯。台北：貓頭鷹出版社，2013。
- Samovault, Tiphain (薩莫瓦約)。《互文性研究》。邵煒譯。天津：天津人民出版社，2003。
- Segaller, Stephen, and Merrill Berger。《夢的智慧：榮

格的世界》。龔卓軍、曾廣志、沈台訓譯。台北：立緒出版社，2000。

Stein, Murray。《榮格心靈地圖》。朱侃如譯。台北：立緒出版社，1991。

Swidler, Leonard。《全球對話時代》。劉麗華譯。北京：中國社會科學出版社，2006。

Tertullian (特土良)。《論靈魂和身體復活》。王曉朝譯。香港：道風書社，2001。

Towner, W. Sibley。《但以理書》。林晚生譯。台南：台灣教會公報社，2012。

Wayne, Dosick (魏道思)。《猶太文化之旅》。劉幸枝譯。江西：江西人民出版社，2009。

(二)、中文專書：

李保羅。《列王紀》。香港：天道書樓，2003。

范華柱。《對話的妙悟：巴赫汀語言哲學思想研究》。上海：三聯書房，2005。

姜台芬。《創世記精義新探》。台北：台大出版中心，2012。

柳海龍。《欣然相遇》。金智娥譯。台北：道聲出版社，2014。

高宣揚。《弗洛依德傳》。台北：萬象圖書公司，1997。

唐崇懷。《長子名分》。台北：福音證主協會，2003。

馬有藻。《異夢解惑者》。台北：天恩出版社，2004。

黃嘉樑、梁國權、霍建華著。《舊約先知書要領》。香港：基道出版社，2007。

黃克鑣、盧德主編。《基督宗教靈修學史》。台北：光啟文化，2012。

陳希曾。《但以理書透視》。台南：活道出版社，2010。

禰浩榮。《但以理書與啓示文學》。香港：天道書樓，2008。

盧德。《榮格宗教心理學與聖三靈修》。台北：光啟出版社，

2009。

盧德。《夢與神話的靈修旅程》。台北：光啟文化，2010。

鄺炳釗。《創世記》。香港：天道書樓，1999。

鄺炳釗。《但以理註釋》。香港：天道書樓，1999。

劉康。《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》。台北：麥田人文，1995。

譚沛泉。《夢與生命轉化》。香港：道風山基督教叢林，2009。

(三)、論文

陳雅惠。〈路加福音四章 18 - 19 節文本互涉的詮釋與比較〉。碩士論文，中原大學宗教研究所，2010。

(四)、專書文章

史坦達。〈何人與何地：馬太福音一到二章分析〉。於《二十世紀馬太福音研究文集》，黃根春編選，115 - 30。香港：基督教文藝出版社，1998。

京士布利。〈馬太福音的讀者的反省〉。於《二十世紀馬太福音研究文集》，黃根春編選，325 - 46。香港：基督教文藝出版社，1998。

賴建國。〈出埃及敘事技巧與經文詮釋〉。於《解 - 經：聖經經文的釋義與詮釋》。曾慶豹、謝品彰主編，193。台北：基督教文藝出版社，2008。

〈複調〉。《辭海》。縮印本。(上海辭書出版社：1989)，233。

(四)、期刊文章

李麗娟。〈「文本互涉」與聖經詮釋〉。《輔仁宗教研究》，第十九期(2009)：151 - 66。

- 施尤禮。〈底本說的再思：底本書的發展和式微以及五經研究的典範轉移〉。《華神期刊》，第三期（2010）：120 - 44。
- 席爾格。〈為何要睡覺〉。《科學人》。黃榮棋譯。（2003年12月）：56 - 65。
- 黃懷秋。〈對話學與宗教研究：從巴赫汀對話主義談起〉。《輔仁宗教研究》，第十九期（2009）：87 - 105。
- 董希文。〈互文本：一種挑戰傳統的文本概念〉。《山西師大學報》，卷33（2006）：79 - 84。

二、英文資料

（一）、英文專書

- Allen, Graham. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.
- Baldwin, Joyce G. *Daniel: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. IVP, 1978.
- Boer, Roland. *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Study*. Semeia Study 63. Atlanta: SBL, 2007.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. John Knox Press, 1982.
- Carr, David M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Westminster John Knox Press, 1996.
- Coats, George W. *Genesis: With an Introduction to Narrative Literature*. Eerdmans Pub. Co. Grand Rapids, 1983.
- Elliott, John H. *What is Social - Scientific Criticism?* Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.

- Fokkelman, J. P. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Wipf and Stock, 2004.
- Graham, Allen. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.
- Hebbard, Aaron B. *Reading Daniel as a Text in Theological Hermeneutics*. Eugene, Or.: Pickwick Pub., 2009.
- Kelsey, Morton. *Dream: A Way to Listen to God*. New York: Published by Paulist Press, 1978.
- Le Goff, Jacques. *The Medieval Imagination*. Translated by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Lipton, Diana. *Revision of the Night: Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis*. Sheffield, England: Sheffield Academic, 1999.
- Oppenheim, A. Leo. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dreams Book*. TAPS, vol. 46, part 3. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.
- Talbot, Gordon. *A Study of the Book of Genesis: An Introduction Commentary on All Fifty Chapters of Genesis*. Christian Publications, 1981.
- von Rad, Gerhard. *Genesis*. Westminster Press, 1972.
- Westermann, Claus. *Genesis*. Augsburg Pub. House, 1984.
- Wood, Leon J. *A Commentary on Daniel*. Zondervan, 1973.

(二)、英文論文

Subash, W. J. “The Dream Passage of Matthew 1 - 2: A Tradition, Form, and Theological Investigation.” A Dissertation of Dallas Theological Seminary, 2009.

(三)、專書文章

Anderson, Paul N. “Bakhtin’s Dialogism and the Corrective Rhetoric of the Johannine Misunderstanding Dialogue: Exposing Seven Crises in the Johannine Situation.” In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, edited by Roland Boer, 133 - 60. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Buss, Martin J. “Dialogue in and among Genres.” In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 9 - 18.

Fentress - Williams, Judy. “Location, Location, Location: Tamar in the Joseph Cycle.” In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 63 - 68.

Fuller, Christopher C. “Matthew’s Genealogy as Eschatological Satire: Bakhtin Meets Form Criticism.” In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 119 - 32.

Green, Barbara. “Experiential Learning: The Construction of Jonathan in the Narrative of Saul and David.” In *Bakhtin and Genre Theory*

in Biblical Studies, 43 - 62.

- Maddison, Bula. "Liberation Story or Apocalypse? Reading Biblical Allusion and Bakhtin Theory in Tori Morrison's *Beloved*." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 161 - 74.
- Mandolfo, Carleen. "Dialogic Form Criticism: An Intertextual Reading of Lamentation and Psalms of Lament." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 69 - 90.
- Mitchell, Christine. "Power, Eros, and Biblical Genres." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 31 - 42.
- Newsom, Carol A. "Spying Out the Land: A Report from Genology." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 19 - 30.
- Valeta, David M. "Polyglossia and Parody: Language in Daniel 1 - 6." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 91 - 108.
- Vines, Michael E. "The Apocalyptic Chronotope." In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, 109 - 18.

(四)、期刊文章

- Collins, John J. "The Court - Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic." *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): 218 - 34.
- Dreisbach, Christopher. "Dreams in the History of Philosophy." *Dreaming* vol.10, no.1 (2000): 31 - 41.

- Fishbane, M. "Composition and Structure in the Jacob Cycle(Gen. 25:19 - 35:22)." *Journal of Jewish Society* 26 (1975): 15 - 38.
- Gnuse, Robert K. "Dreams and their Theological Significance in the Biblical Tradition." *Christian Theology Magazine* 8, no. 3 (1981): 166 - 71.
- Juliana, L. and Claassens, M. "Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology." *Journal of Biblical Literature* 122, no. 1 (2003): 127 - 44.
- Kelly Bulkeley, Hendrika Vande Kemp. "Introduction to the Special Issue on Historical Studies of Dreaming." *Dreaming* 10, no. 1 (2000): 1 - 6.
- Wei, Simon Lienyueh. "The Absence of Sin in Sexual Dreams in the Writings of Augustine and Cassian." *Vigiliae Christianae* 66 (2012): 362 - 78.

三、網路資料

- Rabbai Jacob Charlap. "The meaning of Jacob' s Dream."
<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/vayetze/harlap.html>
- Rav Zvi Shimon. "The Stairway to Heaven."
[http://vbm-torah.org/archive/intparsha71/07 -](http://vbm-torah.org/archive/intparsha71/07-)

7lvayetze.htm

