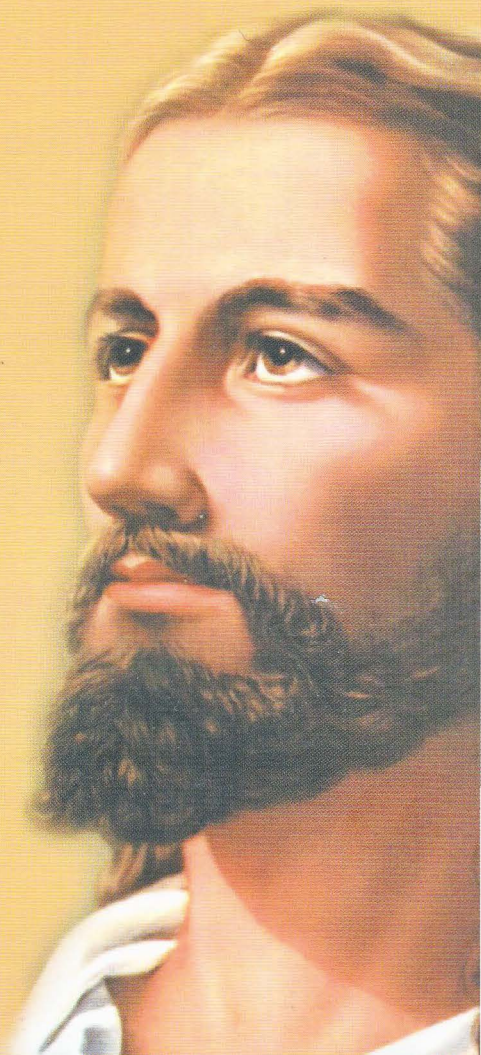


朱修德 著

基督啓示的傳遞

基本神學



輔大神學叢書 51

傳遞

基督啓示的

朱修德 著
光啟出版社



目 錄

viii	穆序
xi	作者自序

1	緒論
---	----

第壹部分 福音的歷史性

7	第一章 「福音歷史性」課題的意義
7	第一節 簡述「福音歷史性」課題
12	第二節 「福音歷史性」的重要性
14	第三節 「歷史」與「福音」
30	第二章 「福音歷史性」課題的發展沿革
31	第一節 「福音歷史性」課題的發展沿革
42	第二節 「福音歷史性」的四派神學立場
47	第三章 天主教對「福音歷史性」態度的變化
48	第一節 強硬反對的時期（1943以前）
50	第二節 漸趨開放的時期（1943~1962）
51	第三節 梵二與福音歷史性的課題

57	第四章 福音形成過程圖表說明
66	第五章 編輯批判：研究福音形成第三階段
67	第一節 研究福音的編纂：編輯批判
68	第二節 福音編纂者對於福音寫成的影響
80	第六章 類型批判：研究福音形成第二階段
81	第一節 作者編纂以前就已存在的材料
88	第二節 團體與福音所收錄的傳統之形成
98	第七章 歷史批判：研究福音形成第一階段
99	第一節 各種史料批判的方法
103	第二節 判定史料歷史性的準則
109	第八章 總結「福音歷史性」課題

第貳部分 聖經的靈感性

115	第九章 「聖經靈感性」課題的意義
116	第一節 「聖經靈感性」的問題所在
118	第二節 與聖經靈感有關的基本概念
122	第三節 「聖經靈感性」的研究方法
125	第十章 聖經靈感的存在
126	第一節 聖經中關於靈感的記載
134	第二節 教會傳統對聖經靈感的確信
142	第三節 教會訓導當局的信念及其發展

154	第十一章	聖經靈感的性質
155	第一節	先決問題
159	第二節	各種神學解釋
167	第三節	綜合性的神學解釋
176	第十二章	聖經的眞理性
177	第一節	「聖經眞理性」問題簡史
187	第二節	解釋聖經眞理性的神學問題
191	第三節	正確理解聖經眞理的基本原則
197	第四節	聖經的力量
203	第十三章	聖經綱目的形成歷史
205	第一節	「聖經綱目」課題及其術語
212	第二節	聖經綱目意識的形成
213	第三節	舊約綱目形成簡史
223	第四節	新約綱目形成簡史
231	第十四章	聖經綱目形成的神學反省
232	第一節	教會與聖經綱目
238	第二節	綱目的神學基礎
242	第三節	聖經與聖神
246	第十五章	聖經靈感與其他宗教的聖書
247	第一節	基督啓示與各大宗教
248	第二節	聖經靈感與各大宗教的聖書
254	第三節	神學原則

第參部分 教會傳承與訓導當局

- 257** 第十六章 啓示傳遞的初步反省
- 261 第一節 傳承是人的歷史性現象
- 264 第二節 整個信仰中的傳承
- 271 第三節 傳承的神學問題
- 273 第四節 當代「教會傳承」課題
- 280** 第十七章 教會歷史中的傳承
- 280 第一節 聖經中的傳承
- 292 第二節 天主教會神學史中的傳承
- 305** 第十八章 有關「傳承」的神學反省
- 309** 第十九章 教會訓導當局
- 311 第一節 「教會訓導職務」課題的由來
- 316 第二節 訓導職務的概念
- 322 第三節 教會訓導當局的「不能錯誤性」
- 332 第四節 訓導當局與神學
- 335** 全書結語

圖表目錄

- 58 〔表一〕福音形成的歷史發展圖表
- 70 〔表二〕對觀福音材料分佈情況
- 72 〔表三〕《瑪竇福音》編輯結構圖表
- 74 〔表四〕《馬爾谷福音》編輯結構圖表
- 74 〔表五〕《馬爾谷福音》詳細鳥瞰
- 75 〔表六〕《路加福音》編輯結構圖表及對觀福音材料對照
- 76 〔表七〕《若望福音》編輯結構圖表
- 84 〔表八〕對觀福音的二源論
- 86 〔表九〕瓦佳耐的假說
- 87 〔表十〕龍杜福介紹的「對觀福音問題」
- 118 〔表十一〕啓示與靈感關係圖

穆 序

「輔大神學叢書」至目前為止，已出版過一些關於「啓示」方面的書籍，不過至今，卻從未出現過探討有關「啓示傳遞」的書籍。然而，這一方面其實是非常重要的，因為啓示不是直接傳給每一個人的。爲此，在我們認識了啓示的可能性、條件和事實之後，還應該知道啓示是如何來到我們這裡的，並且應該思考這些方法是否可靠，如此，必有助於我們與我們的創造者和被啓示的啓示者，建立一個對話。

本書是朱修德神父多年來教學的成果。然而，本書的出版歷史，卻也如同它所討論的啓示傳遞的歷史一般，相當複雜。幾年以前，朱神父以一份相當仔細的綱要，作爲課堂講義，以幫助學生對此課題的了解。這份綱要，可說是爲本書的出版問世，作了一個預兆和許諾。

然而，由於情況有所變化，尤其作者健康狀況日漸欠佳，使得這份工作延遲了一段時間。此外，本書的編寫希望達到正確而又精簡扼要，亦非易事。作者開始編寫此書時，健康狀況尚稱良好，在完成了第壹、第貳部分後，身體狀況卻每下愈況，以致本書的第參部分無法完成。爲此，在朱神父的同意下，許惠芳女士根據他的綱要，並在作者的指導下，寫成了本書的第參部分，所以這一部分的內容亦較精簡。

本書第壹、第貳部分的翻譯工作，亦有不少的問題。一方面由於主題的深奧，不易闡明；另一方面，朱神父的做事態度相當嚴謹，表達其思考的方式亦不容馬虎，爲此，朱神父在用

詞上的選擇、及他所使用的各種形容方式，以便確切地解說他所欲傳達的訊息，但要翻譯到另一種全然不同的語言上，卻造成很大的困難。這方面，吳碧蘭女士在翻譯過程中的貢獻，值得讚美。吳碧蘭曾多次在初譯中文之後，拿著初稿與我討論其中的用語和神學上的困難，修訂之後，再與作者本人進行最後的確定。

由於這種種的困難，致使吳碧蘭交予編輯委員的譯文，還需要作相當程度的修訂、增刪、潤飾，並重新編排，以更增加可讀性，使讀者更容易了解。因此，輔大神學院編輯室的工作伙伴們，亦花了相當的工夫。我願意在此代替朱神父，感謝吳碧蘭女士，以及全體編輯伙伴在整個出版過程中所付出的一切時間及精力。

關於本書，朱神父是以西班牙文開始纂寫初稿的，這本初稿的註腳上，提出了極豐富的參考資料，不只附上有關著作的書目，而且多所介紹當代相關權威專家的研究成果。輔大神學叢書的主編認為，這些材料中的一部分，對於中文讀者了解相關主題的深度、廣度，都有所助益，移至正文更適當；這些材料的另一部分，對處於中華文化和以中文為主的神學初學者，很難體會，甚至不能理解，主編為顧及全書的可讀性及可理解性，而忍痛割愛了。事實上，作者在本書中已經把他對中文神學界的貢獻表露無遺了，並不需要再引用別人的話來提高本書的學術地位。

朱神父生前的最後幾週，多次暗示他體會到天主召他還鄉的日子近了，他這樣說，是因為想要表達「一個人最好的作品，總是在他過世之後才問世」。不幸，他的話一言中的。我們很遺憾，他沒有機會親自審閱付梓前的完稿。我們一群朱神父的朋友，為了彌補這樣的遺憾，也願本書在最完美的情況下出版，於是忍著悲慟之情，兢兢業業，儘量使本書付梓前的最後工作，

作到最完美，希望作者如今在天上，雖不能親自校閱完稿，但對本書的面世，也會滿意。

不論如何，我們深信：本書對有興趣的信徒或神學初學者理解基督啓示的傳遞，必定有所幫助；對從事神學工作者，會是一本有用的參考書。我們是在這樣的信念之下，將本書介紹給大家。

穆宏志 於輔大神學院

主曆 2000 年 6 月 14 日

作者自序

本書所提供的內容，主要是爲了綜合撮要之用。這些要點可以讓教師在課堂口頭說明授課之餘，進一步編寫個人的教材。同時也能幫助學生獲致一般性的瞭解，而這，也是神學第一年的主要目標。因此，本書的目的不在作深入的研究，也不發揮創見，而是對於所探討的問題，提供一個綜合性的、切合現況的視野。

由此可知，本書見解鮮少爲筆者的創見。在此方面的專家定能發現，書中許多的內容在寫入本書之前，早已經人在某些著作中發表過了。而我們也承認，本書的編寫確實仰賴了無數作者的見解，最後才歸納成這些撮要。若要處處細數每個定見的來源，那將是無窮無盡的工作。有時候我們會指明來源出處，但有些時候不會，換言之，未指明來源之處並非表示這些內容沒有出處來源。

筆者曾一再閱讀一些參考著作，獲致一些清楚的概念後，才在此書中發揮。這樣一個撮要，能夠提供不少幫助，使我們對於所討論的問題，有一個嚴謹而基礎紮實的初步瞭解。我們力求簡明、有系統、符合邏輯地說明問題。至於是否做到了，則不是我們能夠判定的，要留給各位讀者來裁判。在此，由衷地感謝曾經參考過的著作的諸多作者，以及協助本書出版的所有人。

筆者謹識於輔大神學院
主曆 2000 年元月 30 日

基督的啓示：啓示論簡介

張春中 著

本書簡介

「基本神學」是在探討基督信仰的首要基本事實：天主的啓示；也就是在研究「天主對人類所說的話」及其有關的一切因素。張春申神父的《基督的啓示》與朱修德神父的《基督啓示的傳遞》構成基本神學的全貌。

張神父的《基督的啓示》給天主的自我啓示作了極有系統的陳述，這是張神父在輔大神學院教授啓示論，多年來的參考資料及教學經驗，加上一些新的教材與個人反省，為基督徒了解上主為人所鋪設的天人之路，確實有助於更深的認識，是一本理想的啓示論教材。要完全懂透朱神父《基督啓示的傳遞》的內涵，張神父的這本《基督的啓示》是一本不可或缺的參考資料。

作者簡介

張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

台北：光啓出版社，1996年再版

緒 論

筆者在輔大神學院教授聖經與信理課程多年，本書便是集結筆者教授「聖經與信理相關問題」課程多年來所累積的經驗與心得而成。這一課程的規劃，放在修讀神學的第一年，亦即屬於基本神學的範疇，它在這領域中佔有什麼位置，我們分列以下幾個重點來說明：

一、本書的目的

本書的目的，是屬於「**基本神學**」的範疇，試圖反省我們從天主所領受的啓示，根據基督信仰所提供給我們的一些資料，指出這份信仰的可信性、合理性。

二、本書探究的範圍

本書討論的範圍，乃在反省、探究天主的啓示如何透過教會、穿越時代，傳到此時此地，給了我們。換言之，我們的研究範圍在於天主啓示的「**傳遞**」過程，而非研究啓示在人類歷

史中是如何形成，及其各個構成啓示的幅度¹；亦非爲指出啓示的可靠性或它如何值得相信（這是研究啓示論的範圍）。

三、本書的內容

本書討論的內容，包含三部分：

第壹部分：福音的歷史性

因爲我們所接受的信仰，涉及歷史事件：曾發生過的事蹟及說過的話語。這些在歷史上傳遞給我們的啓示文件中，特別是四部福音書，直接談論納匝肋人耶穌的歷史，是記載事蹟的文件，因此實質上應該具有「歷史性」，必須跟實際發生過並收錄在歷史書籍中所記載的史實有所關聯；談論這關聯性，便是我們第壹部分的重心：探討幾部福音書啓示文件的歷史價值。

還有一點值得一提，寫歷史的方式不同，不一定非得按現代史學對歷史文件的批判方式來寫。教會在研究福音歷史性的發展中，從「見山是山」開始，經過了「見山不是山」的階段，到如今我們能以「見山又是山」的心情來研討了，結果是發現要研究福音歷史性，所採用的方法必須超越狹隘的、純粹的「歷史主義」觀點。這一點，我們也將在這一部分中提出。

第貳部分：聖經的靈感性

聖經具有神聖的「權威性」，因爲它是天主的話，是超越的。換言之，聖經雖由人類寫成，但它不僅是人的話，而且是真正、真實的天主的話，因而也是信仰的準則及信仰生活的權

¹ 例如：人類歷史中發生過的事件；創造者邀請人與祂存在性的相遇；事件發生的各種方式：話語、具體事實、夢、啓發；天主在納匝肋人耶穌身上圓滿地把自己完全顯示出來，他是主默西亞，完整地將天主啓示給我們……等等。

威。至於聖經的權威性由何而來？是什麼原因使得「聖經」，啓示在教會內傳遞的要素之一，成爲天主的話並因此在信仰方面具有神聖的權威，能夠成爲教會生活的準則？這就是這一部分要談的「聖經靈感性」的問題了。

第參部分：教會傳承與訓導當局

啓示是包含在一個「**傳承**」中傳遞給我們的，「**傳承**」把啓示載運給我們。我們並非直接、內在、立即地領受啓示，而是透過歷史上的「**教會**」，從啓示本身誕生出來的團體，而得知的，教會利用各種媒介，藉著禮儀、講道、生活方式，把宗徒時代就建立完成的啓示「**重現**」給我們。這屬於**傳承**及其權威的範圍，即所謂「**教會訓導當局**」，這是什麼意思？和聖經有何關係？如何呈現啓示？便是第參部分「**教會傳承與訓導當局**」所要探討的重心了。



第壹部分

福音的歷史性

第一章

「福音歷史性」課題的意義

引言

爲何要探討「福音歷史性」這個課題，它對我們有何意義？當我們肯定四部福音書裡，具有其歷史性時，要說的是什麼？爲什麼要談論這主題？又將如何進行？這是我們本章所要提出說明的。

第一節 簡述「福音歷史性」課題

一、探討「福音歷史性」的意義

「福音歷史性」的探討，目的在指出四部福音確實都和曾經發生的事實有所關聯，而不是幻想出來的作品、神話或教化人心的寓言故事。雖然我們承認福音不是按照現代所謂的批判性史學寫成的；且它的根本用意，乃在傳授信仰，而非爲編寫

歷史。

「福音歷史性」是很獨特的¹，雖然它沒有現代史書之歷史批判所要求的嚴格精確，但我們仍然肯定福音並不因而喪失它的歷史性。我們不能說福音所載的一切都是嚴格的歷史，不能說它完全按照當時、當地、事實發生的經過來作報導；相反的，福音作者通常把事情給改寫、修改了。因此，要肯定福音的歷史性，我們不僅需從信理方面，也應從批判學的嚴格標準這方面來探討。不過，後者並無需遵循上個世紀歷史主義所抱持的「批判」標準，因為那也是可批評的。

的確，具體的基督信仰必須具備史實基礎，因為這份信仰相信歷史中的一個人物——我們的救主——真實存在。然而，福音歷史性的證明不僅來自於信仰，也來自我們即將進行的批判性研究。我們肯定能藉著「批判的——歷史的」方法，證實我們在信仰中奉為聖經之福音，和時間、空間下發生的史實有所聯繫。

本書主要是概略、整體地探討此課題，為後續的批判研究奠定基礎。

二、問題說明

探討「福音歷史性」，我們必須具體地答覆下列這個疑問：可能透過福音，回溯到納匝肋人耶穌，其人和其教導嗎？

之所以提出這個問題，是因為福音的形成過程漫長，在一個有著傳統和各種問題的信仰團體中形成，而且它的作者陳述事蹟的立場，一點也不中立。事蹟的發生和報導中間相隔了三十到六十年之久。許多記載來自信徒團體，他們應用這些事蹟來肯定自己的信仰、解釋信仰，甚至為了因應團體的問題而加

¹ 福音提供什麼樣的歷史，這個問題不能只從嚴格的歷史批判學來看。應該注意來自其他假設和視野的因素。

以改寫。

於是問題產生了：福音所反映的，究竟是耶穌的史實，亦或是基督徒團體的信仰生活？福音到底是耶穌真相的報導，還是教會的信仰見證？歷史上的耶穌和信仰上的基督之間沒有斷裂嗎？福音所呈現的耶穌，會不會是一個由基督徒團體建構出來的耶穌（亦即由教會因著信仰創造出耶穌來）？亦或者，他真的是那位曾在巴勒斯坦生活的耶穌²？

我們若向福音提出這些問題，會得到什麼樣的答案呢？福音的目的是什麼？又有什麼方法能讓我們認出它的目的？關於福音寫作的目的、事蹟和方法，在路加所寫的福音中，已先給我們答案了。

從《路加福音》第一章 1~4 節中，路加提出一些「資料」，告訴我們問題的緣起。路加作了粗淺的分析，披露問題的主要因素：路加寫這部福音的目的，是爲了使德敖斐羅堅固所接受的信仰。

德敖斐羅所接受的信仰，不是直接從事蹟本身得來的，而

² Brown 的一席話道出這個主題的難處：“To what extent did what his followers said and thought about him *correspond* to the image reflected in what he himself said and did?” (R.E. Brown, *An Introduction to New Testament Christologies*, Geoffrey Chapman: London 1994, p.6)。
Käseman 則言：“Our question is the question of the continuity of the Gospel within the discontinuity of time and the variation of the Kerygma. The heart of our problem lies here: the exalted Lord has almost entirely swallowed up the image of the earthly Lord and yet the community maintains the identity of the exalted Lord with the earthly. The solution of this problem cannot, however, be approached with any hope of success along the line of supposed historical “bruta facta”, but only the line of connection and tension between the preaching of Jesus and that of his community”. (E. Käseman, *The Problem of the Historical Jesus*, in: *New Testament Themes (Studies in Biblical Theology, 41)*, London: SCM Press, 1965, pp.25~29.

是間接從那些為真道服役的人和信仰團體所領受的，基督信仰透過各種媒介傳給了德敖斐羅，路加向他保證這些媒介有不久前發生的一些事蹟為基礎。基督信仰必須要與那些在我們中間發生過的事蹟（即傳統的來源）聯繫起來。德敖斐羅並不直接獲知這些事情，而是有一些被立為真道的服役者，他們是目擊證人，他們作證且透過宣講傳述這些事，德敖斐羅才知道的。另外，也有不少人將這些最初證人的口頭見證，零星地記載了下來。

最後，路加還告訴我們，他重新檢查了所有這些在他之前的材料，並懷著上述的目的，將所發生的事蹟寫成了記述，這份完稿就是我們所稱和所知的《路加福音》（根據路加所述的福音）。

福音同時也是一些事蹟的見證，證人在這些事蹟中發現了信仰。他們藉著宣講和著作，把這個信仰傳授給人。著作是關於一個帶有特殊目的傳統，從這個傳統中，誕生了許多零星獨立的作品，由最後的作者彙整濃縮而寫成。福音是根據這悠久的見證性傳統（部份是口頭，部份是筆錄）寫成的，並且帶著明顯的宗教目的把這一切呈現出來。

我們若把四部福音加以比較分析，會發現它們大致符合剛才路一 1~4 所講的程序。而且，不難看出每位編纂者在掌握事蹟和見證上，握有很大的自由度，以彰顯其宗教目的。不過，我們先前提出的問題尚未解決。

不可否認，路加在他寫的福音中，力求和所發生的事蹟有所聯繫。文學分析幫助我們瞭解到這一點。但也不能否認，在事蹟發生和書寫下來中間那段漫長的過程、筆錄成書背後的宗教企圖，還有產生福音之團體在口傳上的多元性，以及最後作者（編者）在應用事蹟上等等，皆握有相當大的自由度。

所有這些，難道不會切斷事蹟發生和記載之間的聯結？我

們怎能確定在這漫長的航程中，未曾在事件上添加不屬事實的宗教詮釋，因而破壞了所有史書必備的客觀性？福音寫成後，所呈現出的宗教人物—耶穌，和他本人在歷史上藉著言語、事蹟表現出來的形象和角色是否一致？或者，他們修改了歷史上的事蹟和言語，以便從宗教的角度講述史實所未表達亦未包含的意義？基於上述這些因素，我們認為必須以歷史批判的方法，來證明福音確實如同作者所言，與史實連貫。

我們不能否認，福音在宣講和描述信仰上，藉助了歷史的佐證。但這樣是否正當？是否符合真正的批判原則（雖然不一定是十九世紀歷史主義所要求的嚴格批判）？事蹟本身、事蹟的意義，以及最後成書之間的漫長過程，究竟真的是不連貫、不吻合？還是，儘管有著明顯的差異，事實和著作之間畢竟還是連結的？

對我們而言，肯定福音的歷史性，並不等於肯定基要主義者（fundamentalist）所要求的封閉的連貫性，亦即要求所有福音內容都是嚴格的歷史，事情的經過和福音所載一模一樣；相反的，我們肯定福音的歷史性，是在明顯的差異中，事實和著作之間仍然維持著基本的連貫性。因此，這個連貫性必須以批判的方法來證明，不能只從信仰教條的方法。而這，便是本書所欲呈明的。

由以上的分析可以得知福音的目的：福音是一種記述，企圖告訴我們一個人物—耶穌—的事蹟，這些事蹟在不久前發生，有證人爲之作證，證人以口頭或書寫的方式把這些內容傳揚開來。而且，之所以寫福音，正是爲了證明所領受的信仰的可靠性。因此作者根據證人的作證，仔細查驗了一切，再按照自己的次序重新撰寫，以顯示所傳授的內容「正確無誤」。

第二節 「福音歷史性」的重要性

初期教會爲了介紹和傳播信仰奧蹟所走過的歷程，指出了「福音歷史性」的重要性。

教會一開始所做的，只是「信仰宣報」（Kerygma）³，就是宗徒對他們親眼所見之救恩事蹟——耶穌復活——所做的四處傳揚。傳揚這件決定性的事蹟，所有上主的許諾在這事蹟上圓滿實現：天主使納匝肋的耶穌復活了，並立他爲主、基督。我們要在信仰內接受這個宣報⁴，而得救恩。

然後，教會從「信仰宣報」走到「神學」（教理闡釋），也就是說，把 Kerygma 的中心訊息加以解釋、系統化和發揮。包括：信仰的內容是什麼？如何詮釋？內在意義是什麼？和生活有什麼關係？因爲這個信仰在許多方面和猶太人的宗教觀有關係，因此要如何保護它不受外教的攻擊？和當時的歷史有什麼關係？

團體處在各種張力、文化和傳統中，體驗和領受這份信仰，在信仰培育上產生了這些問題；教會進入各種不同的文化氛圍、語言環境、哲學思想，在生活和傳教工作上遭遇了這些問題。她必須在各地宣講同一個信仰，即耶穌因著復活被提升

³ Kerygma 的希臘文原意爲「宣佈」或「宣報」，保祿使用這個字來指明他所宣揚的基督的訊息（羅六 25：宣揚耶穌基督）。近代的聖經學術界將此字指稱：最初的基督徒在五旬節聖神降臨之後，直接向尚未加入門徒共融團體的人宣報「復活的基督」（宗二 22 ff）。有人亦將此字譯爲「初傳」。

⁴ 本書只討論他們所說耶穌復活，要在悔改和信仰內接受這救恩的事蹟。有關這「信仰宣報」，保祿書信主要在：得前一 10；格前十五 1~3；迦一 3~5；三 1~2；羅一 3~4；二 16；八 34；弟前三 16；希六 1；十 8~9。《宗徒大事錄》中，有關「信仰宣報」的演說如下：宗二 14~36；三 13~26；四 10~12；五 30~32；十 34~43；十三 17~47。

為主（默西亞、救主、天主子等等）。

教會爲了做必要的調適，同時又不致因此喪失必要的合一性，便努力把基礎放在一件基本事情上：因爲信仰宣報及後來所有的教理闡釋，都可能淪爲虛構的故事、神話、意識型態、人創造出來的各種信仰表達（文化的影響），所以必須爲宣講找到堅固紮實的基礎，爲所有解釋及後來的教理發展找到明確的、有史實基礎的標準。

因爲人類常會建構意識型態、想像和神話。爲使宣講內容的確實性和發生過的史實——鐵的事實——有所連結，如此一來史實成爲（幾乎無意識地）「信仰宣報」和「教理闡釋」的基礎。所以，教會需要在歷經過信仰宣報和教理闡釋之後，再次返回歷史，以述說歷史的方式來繼續做「信仰宣報」和「教理闡釋」。換言之，教會必須在歷史中找到穩固的基礎來源。

信仰的基礎不是一個道理，而是天主在歷史上所行的事蹟。信仰宣報不能和史實脫節，宣報的解釋不可缺乏史實的意義和方式。於是，信仰宣報和教理闡釋的「最高史實標準」，就是歷史方式的報導。四部福音是信仰的終極標準，在這個標準下，明確的史實（案情真相）能夠擔保信仰的真實性。

救恩的信仰不是人腦建構出來的美麗思想，而是天主在人類歷史中一個活生生的人物身上所行的決定性干預。福音即是如此。要避免信仰表達和解釋陷於意識型態、神話和人的想像。缺乏歷史基礎必導致純「象徵性——人本主義」的信仰解釋，必然降低信仰的超越性。

再者，我們的信仰必然和歷史（人類生活中發生的事）有具體的聯繫。我們信奉的信仰，始自一段救恩史（舊約），以及一位歷史人物——納匝肋人耶穌——的事蹟和話語，我們的信仰肯定：天主在他身上，向我們啓示祂決定性的救恩。

我們的信仰不是來自一個有關救恩的學說，也不是出自一

套關於救恩的高深知識，更不是源自一個談論如何生活以得救的道德論。而是從「耶穌來拯救我們」這個事實而誕生的。天主在他身上向我們啓示「祂是父」，祂在耶穌基督內藉著聖神拯救我們⁵。

教會歷經的路程，能夠啓發我們並顯示出福音的歷史價值有其重要性。教會從 Kerygma（信仰宣報）走到神學（教理闡釋），再從神學走到歷史（四部福音）：先是以原來的那些事蹟為宣報的內容，繼而為信仰團體的生活詮釋和神學反省，最後則寫成這些根源事蹟的「歷史性—宗教性」報導。於是，我們所信仰之事的真實性得以確立。因為我們的信仰若沒有歷史基礎，那麼信仰便是空的，是人編造的。如果耶穌沒有復活，我們的信仰就是空洞不實的，我們還陷在罪惡之中。

第三節 「歷史」與「福音」

從前述中，我們大致闡釋了本課題的意義和重要性。現在，我們要以很簡單的方法來澄清本課題的基本概念，即「歷史」和「福音」。要瞭解福音的歷史性，必須先明白我們所理解的「歷史」是什麼，才能知道福音提供給我們哪一類型的歷史；同樣，我們亦須先知道福音有什麼樣的「文學類型」，包括福音是什麼、如何表現在聖經的結構中？

但開始這個工作之前，我們先問一個問題：在我們第一次

⁵ 問題在於：看教會所稱全人類的「救主」，對他所做的宣報，和歷史上的耶穌本人的講道，之間是否連貫？受讚揚的「主」和納匝肋的「耶穌」是否相連？如果福音的確不具歷史性，這些事就不可能是真的。我們所探討的問題還包括：信仰所宣講的「基督」，與信仰所肯定的「歷史上的耶穌」，之間的一致性；納匝肋的耶穌和基督是同一人。

自然地閱讀福音時，得到什麼印象？福音像是經過嚴謹思考撰寫的史書嗎？還是比較像神話或幻想故事呢（以歷史為藍本改編的小說）？

一、初讀福音的印象

一般讀者初次閱讀福音時，不會發生「福音究竟是嚴格撰寫的歷史或是美麗的幻想故事？」這種分裂的問題。然而，福音看來是比我們所想的更為複雜。

如果我們在閱讀福音時，要求這些書是按照現代的批判方法寫成的史書，我們立刻會大失所望。因為福音看來不像是（因為本來就不是）現代史書那樣，必備精確的批判和事實的考證。

福音不是按照歷史主義的批判方法所寫成的史書，其中地名和年代上的含糊；沒有深入書中人物的心理；事件交代不清、輪廓模糊、狀況的引述不精確⁶；而且在同一件事情的陳述上，也有方式的差異、人物的不同、時間的出入，以及經不起批判的神奇現象和超自然現象⁷。所有這些，都說明了四部福音絕對不是經得起二十世紀歷史主義批判性的歷史著作。

反過來說，如果有人讀福音時，期望它是有歷史背景的小說、美麗的故事、解釋從前事物的傳奇文學，或解釋自我存在的神話，也會發現福音並不是他所想像的，因為福音肯定所有的內容都和具體真確的歷史連結⁸。這方面，福音也超越讀者的預設。福音著實談論歷史上發生過真實而具體的事蹟。

以上是為幫助我們瞭解：閱讀福音時不要存有太多的預

⁶ 如：那時候；大約那時；在湖邊；一座山上；兩天後；……等。

⁷ 如：天使的顯現和隱沒；神奇的治癒；平息風浪；增餅；死人的復活……等。

⁸ 如：天使和牧人，馬槽中的嬰孩，一個會吃東西的復活者……等。

設。福音既非遵照現代批判方法的要求所寫的歷史，也不是童話、傳奇或思維性的小說（明顯缺乏批判性的結果）。

於是，可能我們必須暫停一下自問：我們期待福音是什麼樣的歷史？福音的文學類型能提供我們什麼樣的歷史？因為福音提供的史實不一定要配合我們設想的歷史。先澄清這些疑問才能保證後來的理解。

二、對於「歷史」的概念

我們無法在此詳細解釋「歷史」是什麼。這是個備受爭議的問題。歷史與其他主題的牽連會使問題更加複雜。材料繁多、解釋多元、方法各異，這些因素會使我們無法深入問題的核心。我們只打算作兩件事情：解釋一種對於「歷史」的概念，它包含哪些方面，如此，當我們說四部福音整體上確實具有歷史性，這個概念將幫助我們瞭解福音的目的；其次便是清楚瞭解「福音」是什麼。

我們要強調，面對聖經時，必須相當清楚我們以什麼樣的「歷史」概念來面對問題。當然，每個人都帶著自己的預設、成見、文化背景、學識涵養及科學培育來看這個問題。先釐清這一點——主觀上的一是相當必要的。我們必須自問：當我們談到歷史的時候，受到什麼假設的支配？我們面對「啓示—信仰」這一體兩面的問題時，認為什麼樣的概念是必須的？

並不是因為我們否定「批判」對於基本神學的必要性。相反的，我們認為必須要有批判。正因為如此，我們也必須針對自己關於「歷史」這個主題可能懷有的預設，進行批判。我們設法解釋一種「描寫性的歷史」的概念，指出其中的要素。

（一）歷史

「歷史」包含三個層次的涵意：有意義的事實、可信的見

證、歷史敘述。

這裡我們要強調的是，沒有一個「歷史」的概念是絕對的。不是單單事實層面就足以構成歷史（在時空交織下發生了一件事）。「事實」本身還要能有意義，能夠對於未來產生意義。因此，一件史實不只是一件過去發生的事，還要對未來構成意義。

「事實」與「意義」之間的關係，是理解歷史的基礎，卻也是造成歷史問題的原因⁹。「歷史性的」事蹟本身具有意義，能以各種方式詮釋。歷史絕不能像數學一般完全客觀，歷史本身的結構必定包含某種詮釋，來自事件的意義，這層意義是有待發掘的。所以，「歷史性」沒有一種絕對的樣式，寫歷史沒有唯一的模式。

我們不在此詳述關於歷史的本質的各種理論。我們要從剛才提出的觀點，發掘構成「歷史」的各項因素。

1. 三個不同層面的描述

(1) 事實層面：

指事件的內容，屬於自由的層面，包含事件意義的潛能，而非純粹事實本身，去除人的意義，就足以構成歷史。就某方面來說，人的意義超越了純粹的事實（同時包含在事蹟之內）。

因此，在這個層面上，事蹟是「人的事蹟」，帶有一個意義，使它構成歷史：能夠指向未來，向未來開放，造成後來的意義。這是第一個層面：能夠對於未來產生意義的「人的事蹟」，才能成爲歷史。

⁹ 後來探討歷史主義的歷史批判及其方法時，我們再詳述這個基本性的問題。歷史不是只有發生過的事實而已，而是事實的含義及它帶給未來的意義。因此，不能以精準科學的範例來看待事蹟，因爲其中蘊藏著人類自由賦予的多種意義。歷史屬於人的自由的範圍，非屬精確的自然科學。因此很難描述歷史是什麼。

∴ 事蹟：有意義的事實 → 歷史

(2) 見證層面：

經由人的作證得知過去發生過有意義的事蹟。在這層面上，過去發生過有意義的「人的事蹟」，是作證的對象（客體）。人類有作證的能力，能夠證明過去發生的事。人類能夠反映所發生的事。所以能夠靠著他人的作證知道過去的事。我們藉著證人得知過去發生的事。

這就是歷史的第二層面：現在的人對過去事蹟的證人的作證加以評價、估量。帶著批判的精神來評量見證。所有歷史都必須經過批判，進而檢驗見證的可靠性。未以批判的方法評量見證，就不能稱之為真實的歷史。至於如何、從什麼角度進行這項批判，則是另一件事情。

∴ 過去：誠實可信的作證（須透過批判來證實）→ 歷史

(3) 敘述層面：

有條理地按照批判方法來陳述、記載過去的事蹟、證據或敘述。有次序地把過去發生的事記錄下來。一位作者把幾個彼此相關事蹟的見證內容，加以整理、分類、組織，按次序、有系統地重新寫出過去的事。這是歷史的第三層面。

人類有相當大的能力，根據一些經過批判認可的證據，得知他的過去，加以記載、講述、描寫、報導、傳佈……等。人類過去發生的事蹟透過記錄，呈現給今人，流傳於後世。過去的事蹟藉著可靠的的作證，書寫下來成為歷史報導。因此，編史工作，就是以經由批判方法接受和證實的證據為基礎，有組織、有系統、連貫地寫下過去的事蹟。

∴ 敘述：編史學 → 歷史

經過這番解釋，我們的問題也許能重新這樣問：四部福音是否可視為真實的、實在的史書？就哪種意義上能夠說這四部史書有歷史性？狹義地從現代史學的苛求來看？或是廣義的、肯定事實所包含的真理？面對這些疑問，我們必須對「史學」和「歷史主義」作一番反省。

2. 關於現代編史學的反省

(1) 簡述現代編史學

現代編史學是十七世紀的產物，受到所謂「歷史主義」的影響。因此，簡述現代編史學，我們必須以歷史主義的理想和方法為出發。

源自歷史主義的現代編史學，其目的和最高理想，是藉著歷史批判的方法，按著事件當時發生的原樣，把它重現出來，且儘可能客觀地按照當時發生的情況重述史實。其終極目標是達到自然科學所講求的完全客觀和中立。為此，他們提出一些執行的條件和方法上的必要限制。列舉如下：

- 對於見證進行批判性、嚴格的評價；
- 把歷史限定在那些實際上能夠驗證的事，因此必須是某些可能性的法則之下能夠重複的事情；
- 史學家要有中立、不偏不倚的態度。

於是，按照歷史主義的原則，歷史報導在陳述過去的事蹟上，要能夠完全客觀、依據原來發生的情況。為此，所敘述的事件必須是經驗上能夠證實的，證據必須通過批判性的評量，而陳述者必須保持非常中立的態度。

(2) 對歷史主義之編史學的批判

現代編史學愈來愈脫離這些歷史主義特有的預設。許多現代史學家對於歷史主義的編史法，提出了嚴謹而基礎紮實的批判。我們列舉其中幾項：

- 上述批判性（歷史主義）的編史學，其理想是不可能達到的，姑且不說它是無益的、有害的。我們有興趣知道的，不是單純的事實本身，而是事實的意義。要回復到事蹟的形體部份，按照原來的情形複製出來，是不可能的事，事蹟本身（但非所有事蹟）即具有意義性，不可能透過一絲不苟的記錄來說明。
- 歷史主義的現代編史學，除了要像精確的科學一樣把所有過去都變成一種中立的事實，還企圖摒除人的因素。然而，人正是歷史的創造者。如此一來，全盤否定了歷史的本質和特性，因為沒有、也不可能有任何史實，是不摻雜人的主觀性的。人的主觀性必然融入史實的結構中，賦予它內在意義。剔除了人的主觀性，就沒有過去的事蹟。
- 現代編史家堅決脫離歷史主義的方法，他們有一個更深的企望：不要把事蹟的事實部份和它的意義分離。史學家的工作是細緻地分析人性。正如西塞羅（Cicero）所說：「歷史是生命的導師」。在歷史中為更好的生命找尋種籽，不因此將真實的批判棄置一旁，同時肯定真實發生過的事蹟，必定含有意義¹⁰。

¹⁰ E. Schweizer 對這些事情有精闢的剖析，他說：“It is impossible for any historian to write history without personal involvement. Whoever narrates a historical event must choose between what is important to him and what appears to be of secondary importance. To do so he must understand to some extent what the events were all about. If I want to describe a battle, I must recount what was important in bringing about victory for one army and defeat for the other; but I do not have to describe the lovely weather or the way the fauna of the region live. On the other hand such involvement must not obscure the view... My involvement must itself be determined by what I am describing; the event itself must involve me. Such involvement becomes more necessary

(二) 把歷史的概念應用於福音

我們釐清了歷史的各項因素。接下來要問：剛才所談的和福音有什麼關係？我們分兩個步驟回答這個問題。先是反省，然後肯定。

1. 反省

我們在福音裡找尋什麼樣的歷史性？這是個基本問題。要回答這個問題先要瞭解福音是什麼。而我們接下來要做的，就是研究福音文學類型的性質。不過，從現在起我們要注意：**不能把不屬於福音的歷史概念，強加於福音中。**

歷史主義的編史學專橫地強迫所有其他編史法屈從他們的規條。這樣公道嗎？現代編史學忘了自問：福音提供我們什麼樣的歷史，而要求福音逐條遵守歷史主義的嚴苛法規來寫歷史，但這些規條實際上不一定是必要的。

我們毫不懷疑批判性研究的必要，但不認為歷史主義強求絕對客觀的純粹批判，是唯一真正的批判方式。我們接受真實的批判，因為福音（人文書籍亦同）應該接受所有歷史報導都必經的批判，而問「是否有可信的證據為基礎？」、「怎麼知道？」等問題。但我們無法接受：只因福音沒有遵照歷史主義的編史法，就判定福音不具歷史性。

2. 肯定

在這樣的情況下，我們對福音的肯定是：福音和一些時空

when a historical event claims to address me personally... and I have to be involved in such a way as to understand what it was all about..." (Jesus, London: SCM Press 1971, pp.4-5)。可參考 Grelot 神父的著作《福音與歷史》(*Los evangelios y la historia*)，他以另一種方式反省，參見：第二章〈福音，信仰與歷史〉(pp.73-126) 有助我們瞭解。他並且提出了豐富的書目。

下發生、對我們生命有意義的事蹟有聯繫。這是從整體上來看的，因為福音不是機械式地複述往事或檔案的那種歷史。福音的基礎不是一個信仰而已，還有一些事實，它以自己的方式、從自己的信仰角度傳述這些事實。信仰的肯定，包含一些相關的史實。福音記載的事蹟具有宗教意義。這就是福音給我們的歷史。於是，我們要問：「福音」是什麼意思？

在結論之前，我們要借用龍杜福神父（P. Léon-Dufour）的例子，說明到目前為止所談的。

有一位父親，他有兩個兒子。他住在美國，兒子都在台灣，多年未曾謀面，互相不定期通信。他們彼此知道對方在那裡、做什麼事、生活如何。但沒有深度而持續的溝通。這樣過了許多年。最後父親生病快要過世了，他通知兩個兒子。其中弟弟能夠前往美國；但哥哥因為忙於生意、家庭和其他的事，必須留在台灣，不能放下一切在父親臨終的時刻陪伴他。

這位哥哥非常焦慮不安，便寫信給醫院和弟弟，請他們回信告訴他情況如何。於是，醫院和弟弟分別回覆他，但雙方描述的方式不同。醫院說他父親在某個星期四下午五點住進醫院，342 號病房，並在這病房過世。根據醫生的報告，是死於末期直腸癌，當時的情況不能開刀。死亡時間是 10 月 23 日，陰鬱灰暗的一天，下午五點鐘。逝世時穿著一件藍色睡衣，他弟弟和一位名叫繆莉達的護士在床邊。這位兒子辦妥了所有手續，死者安息於奧克蘭的墓園。醫院禮貌地寫了這封信給他。這是一份事實、精確、完整的報告。

他的弟弟也寫信給他，但關於病情提到的不多，沒說護士叫什麼名字，也沒說父親去世的時間。他寫了很多關於父親如何緊握他的雙手，以斷斷續續的字句向他提起不

在場的哥哥，說他多麼深愛著早逝的妻子和全家人。信中關於病房號碼、疾病名稱、逝世和殯葬日期則有些錯誤。

現在我們要問：這兩封信中哪一個才是真確的史實？是醫院寫的，以數學般的精確、臨床上的冷靜、純粹客觀地記述事情的經過？還是他弟弟寫的，雖有事件描述上的錯誤，但表現出一個結束的生命的奧秘（一個事蹟），和一個中斷的愛的關係（另一事蹟）？我們要寫什麼樣的歷史？

三、對「福音」的概念

所謂「福音」（εὐαγγέλιον），是關於一位名叫「耶穌」的納匝肋人的四部史書。關於他的言行和在他身上所發生的事。由四個人寫成（馬爾谷、瑪竇、路加、若望），這四部書是新約中一種獨特的文學類型，其中涉及的事蹟也是獨特的（一件不可重複的事蹟）。

福音是基督宗教特有的創作。它不是一般人所認為的那種傳記，不是歌頌英雄人物的傳奇文學，也不是一般人要求的歷史（但並非和歷史完全沒有聯繫），更不是零星描寫事件各方面的一些記述。福音亦不是講解理論的教理書，不是解釋或企圖解釋自我目前存在的寓言故事。那麼，福音究竟是什麼？「福音」這個詞從那裡來？怎麼產生的？是什麼意思？

（一）初期教會中「福音」詞義的演變

「福音」這個詞源自希臘文，一般的意思是「好消息」，宣佈一件喜訊，因為宣報一件喜事而獲得的報酬。初期教會用這個詞來表達他們對於人類的喜訊（救恩）。因此「福音」這個詞在早期教會和講道中被應用。

1. 從舊約到保祿書信

聖保祿在他的書信中，經常用到「福音」這個詞，但沒有加以解釋，他假定大家都知道（得前一 5，二 4；迦二 5，14；格前四 15，九 14；格後八 18；羅十 16，十一 28）。這個詞通常指的是：宣告天主在耶穌基督內已實現的末世性救恩。

「福音」是保祿最常使用的詞彙之一（約六十次），以名詞和動詞的形式出現。為基督宗教而言，「福音」的意思就是宣報救恩的好消息，以及這項消息的內容（包含宣報的行動和內容），而具體上就是基督。

這個用法源自於舊約，特別是《第二依撒意亞》：上主在未來的決定性勝利。希伯來文聖經中，以名詞出現（besorah）用得很少，都是指喜訊或告知一個好消息所獲得的酬勞。以動詞（bissar）出現時，多半指它的基本意思，即宣佈喜事；喜事可能有多種：君王傅油、男孩出生、戰勝敵人等等。漸漸的，「福音」的意義從世俗的意思，轉變成宗教上的：上主的勝利（詠六八 12，四十 10，九六 2）。《第二依撒意亞》，便把這些個別的勝利擴大為最後、決定性的勝利，因著這個勝利，所有民族將承認上主為王。

2. 對觀福音中的發展

在對觀福音的應用上，名詞¹¹和動詞¹²隨各作者編寫的角度，而有不同的意思。馬爾谷的用法和我們近似。他不抵觸保祿的用法，但加以發揮和評註。這時指的還不是寫成的福音書，但也不全是救恩的決定性宣告。他只說救恩臨在歷史中耶穌這個人身上。

我們略微分析《馬爾谷福音》第一章第一節：「天主子耶

¹¹ 《馬爾谷福音》八次，《瑪竇福音》四次。

¹² 《路加福音》十次，《瑪竇福音》一次。

耶穌基督福音的開始……」來瞭解這一點。這一小節不是這部福音的標題，也不是整部福音的定義。它只是說耶穌基督（默西亞）的顯露，有一段發展和進化的過程（有一段歷史）。天主的國不是一舉就建立了，而是歷經一段時間、有一個謙卑的開始、辛苦的發展過程、一個終結和一個未來。但也是一個改變、創新。不只是一個訊息，更是一件事蹟。

《馬爾谷福音》中，幾乎沒有演說和講道。這部歷史（福音）所發揮的是：耶穌的具體存在，就是決定性的救恩事蹟。天國已臨在天主子耶穌身上。馬爾谷用他的著作，緊密地與臨在於耶穌身上的決定性救恩這件喜訊再度聯繫了起來，增進了口傳福音（宣告救恩）和筆錄福音（記述臨在歷史中的救恩）之間的關聯。「福音」詞義，便逐漸轉向結合這兩方面。

到了第二世紀，福音的意思不再是「宣報」耶穌基督內決定性的救恩（行動和內容），而是指寫成的福音書，書中宣報這已在納匝肋人耶穌的歷史中所實現的救恩。馬西雍（Marcion）和慕辣托黎（Muratori）綱目有明顯的先例：稱《路加福音》和《若望福音》為第三、第四福音。

「福音」的意思漸漸從宣報救恩事蹟、宣報的「行動」或宣報的「內容」，轉變為記載耶穌的歷史的書。於是，只有一個寫成（記述）的福音（一個救恩），有四種不同形式（馬爾谷、路加、瑪竇和若望）——以四種不同方式寫下的同一個福音：εὐαγγέλιον τετράμορφον（以四種形式寫成的福音）。

（二）「福音」詞義轉變帶來的問題

剛才解釋的演變過程，帶出一些問題：這麼重要的書為什麼這麼晚才出現？以下是這些問題和解釋。

1. 從「信仰宣報」到「福音記述」：從肯定轉為敘述

最初的「信仰宣報」和後來的「福音記述」，乍看之下似有矛盾。

早期的書信中，幾乎未曾提到耶穌在世間的活動，如：他的教誨、比喻、奇蹟，以及和法利塞人的爭論等等。復活事蹟似乎就是初期「信仰宣報」的唯一內容和所關心之事；而當時「福音」的焦點，亦是在這個中心事蹟上。然而，耶穌的活動、他宣講天國的職務，卻主要是「四部福音」的核心。兩者的重點顯然不同，為什麼呢？為什麼從「信仰宣報」轉為「敘述歷史」？其中當然有所差異，而且這樣的差異有其意義¹³。不過我們不要太強調這點。

為從正確的角度看這個問題，我們先要考慮以下事情：

- 整個「信仰宣報」的肯定，以歷史為基礎：「信仰宣報」不但不略去歷史，反而稱歷史為孕育救恩實現的子宮（救恩實現的所在）。歷史臨在於「信仰宣報」中，雖然這個歷史不是敘事，而是肯定救恩在歷史中實現的前提。
- 信仰團體對於耶穌這個人和他的事蹟，以及最初的記載愈來愈感到興趣。事蹟和實行這些事蹟的人，是不可分開的。我們的救恩是誰創造的？這位拯救我們的耶穌是誰？新加入的基督徒很可能問這類的問題。《伯多祿前書》一章 8 節說得正好：我們愛一個未曾謀面的人。
- 納入聖經綱目的福音的編寫。教會的需要，福音書編寫的緩慢，為使「信仰宣報」和「教理闡釋」具備必要的明確歷史背景。

¹³ 之前我們談到福音歷史性的重要性時曾提到一些。

2. 為什麼這麼晚才編輯？

因為需要歷史的進展。從一些和「事蹟—耶穌」有關的人物¹⁴，到那些不懂以色列的歷史、也不知道耶穌是真實歷史人物的遠方信徒¹⁵，信仰宣報的內容，對耶路撒冷的巴勒斯坦人，和對於雅典的希臘人或羅馬的拉丁人，當然聽來是不一樣的。此時教會必須注意那些在原來宣報中沒有解釋的事情。隨著教會在地緣上的擴展，產生了歷史的必要性。

3. 為什麼教會從信仰回到歷史敘述？

深層來看，可以說是因為神學。寫福音是爲了避免教會遭遇一個極大的危險：以爲這位在我們內生活的耶穌，只是個思想、情感、經驗或體驗，忽略了他在歷史中的存在，他是納匝肋人耶穌，在我們之外，和我們一樣是一個人。

福音真實地肯定了我們救主耶穌這個具體的人的幅度（終究是歷史）。他救主身份的偉大，可能蓋過了他是「人」的事實，是個拯救人的人。因此，很容易把耶穌基督當作神話、思想、內在經驗、生命經驗、個人體驗，而忘了耶穌必先和我們一樣，是一個在我們之外、具有個體的存在，是納匝肋人耶穌，之後才成爲在我們內生活的基督。

基督不是從我們內在的宗教經驗發展出來的，而是在我們之外真實發生的事蹟。因此教會拒絕一種不謙遜接受歷史的基督觀。而福音正是：謙卑地接受奧蹟在渺小的歷史中發生。

福音的編寫，是爲了對抗當時盛行的諾斯主義將信仰簡化爲智識—精神的層面。信仰不是思想、情感、教義、經驗、神話或內在經驗的產物，換言之，信仰不是純粹內在的一種認知

¹⁴ 指巴勒斯坦的猶太人。

¹⁵ 如：小亞細亞、希臘、羅馬、西班牙……等地的信徒。

或體驗。在這決定性救恩的源頭，有一件有意義的事蹟，這個事蹟是整個宣講和信仰的準則。再回到歷史，歷史是信仰的準則。

(三) 「福音」文學類型的特質

如果我們把福音和新約中其他的書，或任何一部世界文學作品比較，就會明顯看出福音的特殊。福音的確確是一部史書，它的內容揭露救恩的計畫。整個天主救恩許諾的歷史，以一位具體人物為中心——即納匝肋人耶穌，他是這些事蹟整體涵意的中心。我們所稱「福音」書的特色就在這裡。分述如下：

1. 福音主要、基本上是宣報一件喜訊，即天主在納匝肋人耶穌的身上，實現了決定性的救恩。且是以陳述歷史的方式，宣佈這個訊息並說明這個道理。
2. 福音和一個由信仰宣講而形成的傳統相連結。這個傳統同時也在聖神內，再度展讀耶穌這個事蹟。團體經驗到信仰，福音是這個信仰的見證者和宣講者，福音指出信仰有真實的事蹟為基礎，為使這個團體的生活更忠於信仰。
3. 四式福音有一個共同的框架和結構，都以信仰宣報的肯定為基礎。此外，福音以歷史的方式闡明信仰宣報所肯定的內容，作為這些肯定的歷史幅度和基礎¹⁶。
4. 福音以歷史敘述的方式來宣報、講解末世性的救恩，以及這些宣講在各個團體中所做的調適。但嚴格來說，它不是耶穌的傳記，也不是按照現代編史學的規則所寫成的耶穌時代的歷史。福音是敘述位於信仰基礎的那些事蹟，目的在形成一個信仰團體，並使這個團體忠實地活出所領受的

¹⁶ 參考：《宗徒大事錄》宣報的演說：二 22~36；三 12~26；四 8~12；五 29~32；十 34~42；十三 16~41。

信仰。

5. 因此福音是信仰的表白：它將耶穌事蹟的歷史所反映出的信仰，帶到今日來。即以歷史敘述的方式把信仰呈現出來。福音的內容不僅反映出那些作為來源的事蹟，還有團體的問題，它針對這些團體而寫，要使耶穌的喜訊臨在於這些團體的具體情況中。
6. 基於上述，福音並未喪失所有歷史文件所應具備的條件，雖然它同時是信仰的文件。因此需要批判性的研究來確立福音的歷史性。

結 論

經過以上說明，我們明白了「福音歷史性」的字面意義和實質意義（歷史—神學—信仰之間的必要關係）。也知道了此課題的專門詞彙及其重要性。不過，我們尚未解答為什麼近年來這個課題在神學上如此重要。不只因為這個課題本身的重要性，更是因為在當時封閉的理性主義環境下，剛開始硬生生地提出批判的問題。理性主義反對（甚至依恃著批判而全盤否定）信仰超自然的超越性，於是引發了激烈的神學辯論。下一章的主題，就是這些論戰的歷史過程。

第二章

「福音歷史性」課題的發展沿革

引言

在開始介紹「福音歷史性」此課題的發展沿革之前，我們先要說明兩件事：其一是探討此課題的歷史發展及其意義；其二是我們將採取的方法。

一、「福音歷史性」課題的發展沿革及其意義

前一章中，我們已經討論過了這個問題的意義。究竟這個課題是從那裡產生的？從前一章中我們已知，它一方面是源自信仰本身的性質；另一方面則是十八世紀一番爭議所引起的，這也是神學歷史上的一個重要課題。

十八世紀之前沒有福音歷史性的問題。雖然過去已經知道各部福音所載的資料有所不同，但當問題被提出時，經常從教條的角度來解決。直到理性主義的寵兒——歷史批判——強而有力的誕生後，歷史性的問題才廣受重視。這個問題直到不久前，仍然備受爭論，現在還是神學思考的主題，雖然形式上已不同於以往。

這段歷史複雜困難，涉及哲學、教義、歷史批判、文學批判等各個思想層面。因此，本章所要採取的方法與進程便顯其重要性。

二、我們將採取的方法

主要是大略說明問題發展的歷史過程，試圖釐清其中整體複雜的反應，並指出大概的輪廓，以及在辯證往來中，一些立場如何引發其他立場。

第一節 「福音歷史性」課題的發展沿革

出發點：雷瑪陸

雷瑪陸（H. S. Reimarus, 1694~1768）是首位提出詳盡論證，而否定福音歷史性的神學作者。按照他的說法，耶穌是個失敗的政治家。他企圖把以色列人從羅馬人的桎梏中解放出來，結果被釘在十字架上。宗徒們改變了他這事業的意義，從政治意義轉為宗教意義。耶穌不再是政治上的解放者，而是藉著宗徒們捏造的復活，變成一個宗教上的拯救者。是宗徒們創造了救主耶穌的神話。

在歷史上，耶穌不過是一個失敗的政治家。四部福音是宗徒矇騙世人的故事。不是真實的歷史，而是宗徒杜撰的，他們從宗教的角度詮釋（或編造）他們在政治上經歷的歷史事件。於是雷瑪陸徹底改變了福音觀。

雷瑪陸閱讀福音的方式，導致了革命性的結論。福音只不過是宗徒為了延續他們在政治領域中喪失的權力，而行使的詐騙之術。他開始打破了「福音—耶穌」之間的連結，而結論出：

福音所載的耶穌，不是真正歷史上的耶穌。

反對雷瑪陸的聲浪非常強烈。他的理論推翻了整個基督信仰。然而，從信仰本身也站不住腳；他們因而打算以歷史學的方法，指出雷氏定見的錯誤。這件事非常複雜，不純是歷史學的問題，而是信仰與歷史間關係的問題。我們接下來看看它們如何發展。

第一階段：對雷瑪陸的回應

這階段有一些共同特點。一般說來，這些作者要反駁雷瑪陸關於福音的立場：福音絕對不是如他所說的欺詐，福音是信仰的根本、基礎。他們從各種不同的立場及思想體系撰寫這些回應，駁斥雷瑪陸的思想，但漸漸產生的新的問題和新的觀點，也令人無法接受。這個過程有助於我們瞭解問題。我們分別從以下四個觀點來看：

（一）從哲學反省來看

司德勞（Strauss）¹跟隨黑格爾的哲學思想，認為耶穌的生命只是一種神話表達，是一個根據舊約有關默西亞的描述，而建構出來的理想人物，表現人類精神的演進過程。

他加強雷瑪陸的論點，否定耶穌的歷史性，但認為神話比歷史更能解釋人生。福音不是騙人的故事，而是有關「人是什麼」的「象徵性—神話性」解釋。而這比福音是不是歷史更為重要。換言之，福音是人生的解釋。這就是福音的價值。

自從司德勞開始，有一段很長的時期輕視歷史。包爾

¹ F. Strauss 於 1835 年出版 *Das Leben Jesu*，以新的方法解釋耶穌的生命。超自然現象、欺騙或自然主義，皆無法解釋耶穌。福音是「神話—耶穌」的發揮，囊括了所有宗教的普遍真理。因此，耶穌是解釋所有宗教的通則的神話，這便是耶穌的歷史價值。

(Baur)²則從初期教會的兩派主義——伯多祿主義及保祿主義——來解釋福音，應用的是黑格爾的正、反、合辯證原則。

(二) 從歷史主義本身的歷史批判來看

有些人認為，當時興起的歷史批判會是合適工具，能使神學家信心十足地回應雷瑪陸。憑藉歷史批判——嚴謹的科學方法——神學家必能確切知道納匝肋的耶穌究竟是什麼人、做了什麼事、說了什麼話。歷史學必能把我們帶回到事實真相，揭曉耶穌的真正形象——因為這是科學的方法。如此必能駁倒雷氏。

他們滿懷希望、費盡心機，以歷史批判寫出耶穌的傳記，結果卻相當令人氣餒：以史學之名描繪出的耶穌形象五花八門。不同作者筆下的耶穌，呈現不同的形象：美學家、慈善家、浪漫的、道德家、哲學家、革命者、社會主義者、人道主義者、詩人……等等。雖然應用了嚴謹的方法和普遍性的科學原理，似乎每個時期、每個情況和每個研究者，都能在福音中找到最合乎自己思想的耶穌形象。於是，便產生了各式各樣合乎科學原則的耶穌肖像。

歷史學的批判原則無法找到真正的耶穌，耶穌是超越歷史的³。哈納克(Harnack)的一句名言，歸納了這個事實：“Vita Jesu scribi nequit”(無法寫出耶穌的生活)，這句話現已成為表達「證

² F. Ch. Baur, *Kritische Untersuchungen ueber die kanonischen Evangelien*, Tubingen, 1847. 他要對福音進行批判性的研究，但結果還是黑格爾的哲學。伯多祿代表猶太主義的正論證；保祿代表普世主義的反論證。《瑪竇福音》可能採納了伯多祿主義；《路加福音》表現的較是保祿主義，《馬爾谷福音》和《若望福音》則是兩者的綜合。這是從外在批判福音而架構出的理論。

³ A. Schweitzer 對於這個挫折有清楚的說明，參見 *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Hamburg: Siebenstern, 1966。

據確鑿」的格言⁴。

（三）從文學批判來看

熱烈討論耶穌生活的同時，興起了一種從文學角度出發的批判學派。他們拒絕司德勞的懷疑主義，以及哲學在福音解釋上的干預，而提倡文學批判的方法，著重內在批判。

這些批判家認為，必須從來源來瞭解福音。他們假設福音有兩個來源：《馬爾谷福音》和一部《主的語錄》的集子。瑪竇和路加兩部福音，便是從這兩大文獻而來的，若望則另有來源。實際上，《馬爾谷福音》的確具有歷史來源的特徵。

然而，儘管他們採取文學批判的立場，所有學者還是認為只有歷史學才能解開人間的耶穌的真相。但是他們的努力，為歷史研究提供了一個內在而堅固的文學批判基礎，抵制了外來的干預，無論是來自教條的或哲學的干預。

文學批判的立意相當正確，後來成為「批判性—文學性」研究的出發點，開啓了現代「歷史性—批判性」的詮釋法。但它的基本假設不牢固，批判的基礎亦不紮實。

（四）從末世派來看

這個學派擺脫盛行的歷史樂觀主義的最後束縛。並提出事實證明，「企圖找到符合嚴格科學的耶穌形象」是件荒謬的事。耶穌這個人物的重點，是宣告天國的迫近，意味著世界的終結和悔改的必要。

這個主張，動搖了自由神學及當時盛行的文學批判的假

⁴ Robinson 的這句話簡要地表達出我們所要說的：“The historical Jesus comes really to mean no more than the historian’s Jesus”.(*The New Quest of the Historical Jesus; Studies in Biblical Theology, First Series, 25*; London: SCM Press 1970, p.31.)

設。瑞德 (W. Wrede)⁵寫的一本書，討論《馬爾谷福音》中的默西亞秘密，他說《馬爾谷福音》不是史書，而是蘊含神學目的和動機的著作。如此一來，文學批判所依恃的來源便消失了。馬爾谷也不是一份報導事實的中立文獻，而是團體信仰的見證。要擺脫初期團體按照耶穌打造出來的肖像來認識耶穌，那是不可能的。因此，必須回到這位宣講天國臨近的耶穌⁶。但這學派的回歸之途也僅止於強調末世性方面。

第二階段：信仰主義者的反應

歷史研究的挫敗，引起信仰主義式的反應。其中有兩位代表人物，也就是接下來要談的，尤以步特曼 (Bultmann) 最為重要。

(一) 凱樂

凱樂 (M. Kähler) 於 1892 年出版了一本書，是這整件事的背景，該書可譯為《所謂歷史的耶穌與真實歷史的基督》⁷。

⁵ *Das Messias Geheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901.

⁶ 這並不是說耶穌沒有歷史價值。現代研究已經超越了這種錯誤的二分法。這和 Wrede 有直接的關係。G. Minette de Tillesse 已廣泛指出帶有神學思想的文學結構，並不一定不含史實。參閱 *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968。這三者應是並列共存的。

⁷ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus*。此書標題道出凱樂的思想：耶穌——這位曾住在納匝肋的人，屬於事件歷史的範圍；基督——聖經關於耶穌所宣稱的，才是真正的歷史，教會的宣講所賦予耶穌的意義。教會的宣講把一個意義賦予事件的形體，這才是重要的。凱樂用兩個詞彙來稱呼同一件事。Historie 是指事蹟的事實部分；Geschichte 是事蹟的意義。問題是他還未能結合同一件事的兩面，因為耶穌的意義是團體的信仰提出來的。這就是常說的問題：歷史的耶穌或信仰的基督。究竟哪一個？

凱樂攻擊之前歷史研究的假設，認為歷史研究只能提供科學證明出來的事蹟，只有事蹟的客觀事實，而非事蹟的深層意義。而意義，只能從信仰的角度來理解。

因此，凱樂使用兩個德文字作為他學說的主軸之一：Historie 指「具體發生的事實」這個幅度的歷史，也就是指所發生、具體的、純粹的事蹟，即拉丁文 *bruta facta*（純粹事實本身）。另一個字 Geschichte，指事實的真正意義，它能夠告訴我們所發生之事的意義，而這，才是真正的歷史。

歷史研究只能告訴我一個名叫耶穌的人，在耶路撒冷被釘死在十字架上，這是 Historie；但，只有信仰——由團體的言語所傳遞——會告訴我在這死亡中，天主使世界與祂和好（格後五 9），這便是 Geschichte。

因此，歷史研究（Historie，純粹事件本身的幅度）是無用的，必然要挫敗，因為福音只能從信仰觀點來瞭解（Geschichte，事件的意義）。歷史及其研究能夠告訴我一個歷史上的耶穌，但不能告訴我信仰上的基督。這就是他在其書所用標題的意義，把信仰肯定中不可分開的兩面切割開來。

（二）步特曼

步特曼（R. Bultmann）捲入了這些爭論之中。他出自比較宗教學派，從註釋學的問題提出了存在式的神學反省，對廿世紀的神學影響深遠。步特曼強調信仰重於歷史。關於他的假設，我們說明如下：

1. 從詮釋學的觀點

福音不是單一的文件，而是由一些個別的文學單體所組成的，這些單體是信徒團體活生生的傳統之表現和結果。詮釋學的任務在於按照這些單體的記載，描繪出這些最初傳統的歷史。詮釋學要試圖找到這些最初的單體，它們是現有福音的來

源，把它們放在當時的生活背景下（Sitz-im-Leben）來看，繪製出從單體到成書之間的歷史⁸。

2. 從歷史的觀點

這項研究缺乏基礎，因為福音是許多片段組成的，且具神學性質，其原意絲毫不在寫歷史。

3. 從神學的觀點

從神學的觀點來看也不必要，因為信仰與耶穌所行或所言（事蹟的物質部分、具體內容）毫無關係。信仰乃是與宣報所言天主在耶穌內的作為有關；換言之，信仰乃是宣報所揭示的意義，信仰實際上是對於宣報的答覆。

實際上，對步特曼而言，信仰的訊息就是一切。耶穌變成不重要、無意義、較屬於猶太主義的人物。信仰中重要的是喚起真實存在的新方式（存在的信仰）；在宣報中，藉著耶穌把這樣的方式提供給我們。信仰是這個真實存在的召喚的居所。因此，他打破了福音的神話，留下它的本質：福音召喚我們作信仰的抉擇，以獲致真實存在的新方式。

第三階段：重新尋找歷史中的耶穌

這階段以羅賓遜（Robinson）一書的標題命名：《重新尋找歷史的耶穌》。這是他對步特曼「歷史偶因論」的駁斥，開始重新承認歷史在信仰肯定上的重要性。出現比較清晰明確的立場，逐漸趨向一致。

⁸ 這是所謂「類型批判」（Form-geschichte）的方法，英文是Form-criticism。中文是按照英文翻譯的，在此我們不詳述此方法的內容和詮釋步驟。可參考張春申神父的《福音新論》（台北：光啓），42~65頁。

(一) 對步特曼的批判

步特曼的弟子們從各種不同角度提出對步特曼的反駁：

1. 從神學的觀點反對信仰主義

信仰與歷史之間的斷裂，造成信徒在理解上的分裂。然而，如果信仰無法提供資料告訴我們有關復活的那位是誰、復活的主和這位曾經在我們中間生活的耶穌有何關係，那麼，如此的信仰主義，就會陷入對信仰肯定的空洞反省，只局限在信仰主義內，無法和其他方面產生關聯。

再者，基督信仰中最重要的不是宣講而已，而是那使宣講得以存在的團體。團體的宣講來自何處？是什麼因素促成宣講？存在主義的信仰觀雖喚醒人獲致新的存在方式，這乍看之下很吸引人，但後來過於停滯在主體層面，忽略了信仰的內容。這是一個空洞、不符合教會向來的教理（包含聖經的內容）。

2. 從詮釋學的觀點反對福音全都是團體創造的

團體對於福音的寫成，當然有相當大的影響，但沒有類型批判所說的這種全能的創造力。步特曼的這項主要確說，無法和新約記載的團體形象互相協調。這是一個從原因推出結果（*a priori*）的基本原理。

類型批判在某方面顯得實用而有效，但新的詮釋方法和方式，削弱了它一開始的壓倒性。

3. 從歷史學的觀點反對歷史懷疑主義

人們對歷史學的看法已改變許多。過去主要因為歷史主義編史學的偏激見解而導致的懷疑主義，已被擊潰。現在開始以新的方式從事批判性的瞭解，改寬了舊式用以批判事情的標準，看清了歷史學家不可能絕對中立的事實。

結果很明顯：關於耶穌，我們現在能夠知道的，比本世紀初所認為的還多。於是，對歷史學的研究，開始產生成熟及濃

厚的興趣。要把耶穌歸還給信仰，而非把他從信仰中抽離。

此期間出版了許多關於耶穌的書，不是傳記，而是嘗試勾勒出耶穌此人、其訊息、態度以及作為⁹。這個研究方向逐漸確立，而專為福音類型設立的歷史標準，也隨之擬定。

（二）目前的情況

有幾個現象顯示出學術界對於福音歷史性的信心與日俱增，列舉如下：

1. 斯堪地那維亞的詮釋學比較注意經師的方法

類型批判的方法太過文學性，忘卻了福音傳承和形成的基本層面。斯堪地那維亞的詮釋學則強調猶太人的口頭傳統和它的傳承方式。這樣的詮釋學或許誇大了福音形成過程中記憶和口傳的力量。但它適時糾正了類型批判的方法，因為後者太過文學性，也太過依靠詞句上的文學分析，忽略了閃族的這項特殊傳統。

2. 社會學分析的貢獻

從社會學角度所作的分析，我們可以瞭解到一個傳統得以延續的條件，而這些條件，當然也包含在所有傳統的大範圍內。這派學者便是以尖銳的批判，分析維持一個傳統的可能情況。結果發現需要追溯至團體之前的時期，才能瞭解團體的情況。這些研究在許多方面獲得的結論，和類型批判截然不同。

3. 從猶太人對耶穌的興趣來看耶穌的歷史

還有一個現象，也是重新重視耶穌的歷史，就是猶太人對

⁹ 在此列出一些 1950 年代有關這方面的著作：G. Borkmann, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956; R. Fuller, *The mission and achievements of Jesus*, London: SCM Press, 1954; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1956; V. Taylor, *The life and ministry of Jesus*, London: SCM Press, 1959.

耶穌的興趣。這派學者再度把耶穌納入猶太人的事業中。這方面的研究使我們看到，類型批判的某些假設和猶太人的思想有所衝突，福音描寫的耶穌並非一位受希臘人影響的猶太人或無祖國的人，而是一位在思想、祈禱、反應和行事上道道地地的猶太人。福音中的耶穌的確是當時的猶太人。

4. 耶穌是宣講的源頭和內容

還有一個代表性的現象。現代各種基督論的建構，愈來愈跟隨所謂「上升」(ascendente)的方法，這個方法應用歷史的耶穌，從耶穌此人獨特的權能企圖出發。耶穌的企圖揭露了一個前所未聞的概念，是有關他的使命與可能性，以及和天主的全新關係。耶穌從他的救恩使命自立為決定的中心。

之前步特曼說教會的「宣報」要求我們採取一個存在的決定，現在則是「耶穌」要求我們做這項決定，換言之，耶穌是宣講的源頭和內容，不是宣講的機會而已¹⁰。

小 結

從以上現象我們看到，許多福音章節的真正生活背景，不

¹⁰ José I. González Faus, *La Humanidad Nueva, Ensayo de Cristología*⁶, Santander: Sal Terrae, 1984。書中有一個例子可以說明這點，特別是 pp. 19~113。他的結論正是我們要說的：「有關歷史的耶穌的問題，不是向過去提出的，而是向基督信仰的核心提出的，因為基督信仰不是一套教條或思想，而是追隨一個人。因此產生以下的結果：

- (1) 絕不可放棄歷史研究及其為追溯真相所付出的努力，但須注意這種研究的基礎不是任何歷史樂觀主義，而是符號和意義之間，或問題與答案之間的關係。
- (2) 因此，不可滿足於歷史研究，也不可放棄歷史研究；只有跟隨耶穌才能認識耶穌，只有像他一樣的生活，才能瞭解他。
- (3) 關注、談論耶穌的唯一理由，就是他的復活與超越。但若談論復活卻不知道他是誰，他們所說復活的那位長什麼樣子，那便不是基督徒了。只有因為耶穌曾以人的身份居住在我們中間，才可能有基督徒的宣講。」

只是初期團體而已，而是耶穌復活前的生活情形。這些生活實況的描繪，很多時候不只是解決團體在地理、傳教、文化、禮儀或教義發展上的問題或事情，而是解釋耶穌和他的死亡這件難以接受的事蹟，教人明白。

在福音的寫作上，引述事蹟和其他因素具有同樣的必要性。福音裡，經常出現耶穌與法利塞人之間的衝突，不僅是為澄清團體的態度，也是導致耶穌死亡的歷史理由¹¹。

綜合與結論¹²

回顧研究「福音歷史性」課題的這段歷史，我們看到當一開始有人斷然否定福音歷史性時，所有的人便都熱切、激動地呼喊：我們將知曉所有關於耶穌的事。這是批判性的新編史法的呼聲。後來我們發現，福音很難用純歷史主義的方法來詮釋。然而，研究福音之類型的不同，也導致偏向另一個極端。

¹¹ Seán O. Kealy 在最近的一篇文章：“Gospel Studies since 1970 (2)”, *Irish Theological Review* 57 (1991), pp.93~104, 研究這件事，並把第二部份標題定為：A more confident approach to the problems of historicity in the Gospel. 筆者認為此書把這個問題在神學史上的發展作了一個很好的撮要。這並不是說所有的問題都清楚了，但這個成果使人更具信心，步特曼的一位弟子說得很好：“The biblical texts as they stand are the best hypothesis we have until now to explain what really happened” (P. Stuhlmacher)。作者舉出耶穌歷史中的八個“almost indisputable facts”：耶穌領受洗者若翰的施洗；耶穌是一位宣講和治癒人的加里肋亞人；召喚追隨者（門徒）並稱他們為「十二位」；他的活動範圍限於以色列；他發表了許多關於聖殿的重要言論；羅馬當局在耶路撒冷城外把他釘在十字架上；死後他的追隨者發起了一個眾所周知的運動，遭到至少一些猶太人的反對。

¹² González Faus 在他的基督論中提出了這些正確的解釋。我們幾乎完全遵循他的列舉。參閱 González Faus, *La humanidad Nueva: ensayo de cristología* (Presencia Teológica) Sal Terrae: Santander, 1984, p.32。我們之後要談的神學反省也從他得到靈感，跟隨他的思想。

歷史懷疑主義徹底否定、也取代了歷史樂觀主義：在歷史方面，關於耶穌，我們一無所知，且無法得知。這種徹底的否定，似是而非地為步特曼的神學所超越。

步特曼堅持：我們不必知道歷史的耶穌，就能繼續成為信徒。他主張即使沒有歷史的幅度，信仰仍是可能的。問題漸趨明朗，我們可以瞭解到：關於耶穌，需要知道一些，以便能夠相信；而且實際上，關於耶穌，我們能夠知道得相當多。

福音有它的歷史性，必須發掘出來。這個階段最後證實了：人間的耶穌對於信仰生活和神學是必需的、重要的和有意義的。

這段歷史從「我們將知道一切」，到「我們一無所知、無法知道、也毋需知道有關耶穌之事」，現在到了「我們能夠知道，也需要知道，且已經知道相當多」。這就是「福音歷史性」這個課題的發展過程。

第二節 「福音歷史性」的四派神學立場

剛才看到的這段發展過程，不只是一件歷史事蹟而已，裡頭還包含一個重要的神學問題。在這過程中，辯論的是我們第一章所討論的對象：我們的信仰必定和一段歷史有所聯繫嗎？具體上，問題可以這樣陳述：納匝肋的耶穌—歷史上的耶穌—對於基督信仰和神學的必要性到什麼程度？有四派立場，分述如下：

一、信仰中的基督與歷史中的耶穌完全一致

這派學者認為，歷史不但是構成信仰的要素，還具有神學價值。從這個立場，並不難承認信仰的構成和一個歷史人物之

間的聯繫。這個立場來自誇大信仰中的降生成人，或是面對理性主義否定所有超越因素而產生的反彈。「絕對者」（the Absolute）臨在於一個歷史人物身上似乎不成問題。

這樣的立場是不通的，因為它把不同面向的兩件事情混為一談。原欲超越理性主義，反受理性主義所牽制，所以失敗了。要以絕對的標準建立歷史這樣一門有限的科學，其結果是否定了耶穌的絕對性（耶穌始終超越他自己的歷史），把耶穌降為許多「符合科學的」人格形象。

這派學說的功勞，在於維護「耶穌是歷史上的人物」對於信仰的必要性。但他們沒有看到，「耶穌是歷史中的一個人物」等於「一旦能夠從歷史研究或任何其他人文研究來辨認他，那麼，他的絕對性就不可能被認出來了」。只有信仰上才有「絕對」。

二、歷史中的耶穌在基督信仰中沒有意義

這派立場主張在基督信仰中，歷史上的耶穌不具、也毋需扮演任何重要的角色。信仰不必和任何歷史聯繫便得以存在。從幾個哲學和神學假設（尤其是黑格爾學派）可發展出這樣的立場。

（一）哲學方面

可以用 Lessing 的這句話作為範例：「歷史的、偶發的真理，不能夠變成必要理由的真理」。黑格爾的哲學認為，「降生成人」是理型（Idea）的自我意識在整個歷史中的進化。整個歷史只不過是「絕對者」（the Absolute）進化和自我征服的過程。因此，「絕對者」不能侷限於歷史中特定的一點，而降生成人——如果有的話——必須是超越個體的。基督信仰的認知如果是依靠個別的、偶發的歷史事件，便絕不可能是「真理」。

無論從哪一種純歷史性的研究，都絕對無法肯定歷史上的某人是復活的天主聖言。

(二) 歷史方面

信仰來自於宣報。只有宣報的話能詮釋這個事蹟，告訴我十字架（事蹟）是真正的救恩（意義）。這個意義不包含在史學範疇之內。歷史絕對無法提供信仰的理由。路得有名的「十字架神學」可以推出這個結論。

的確，歷史絕對不能證明信仰，信仰超越了純科學性的歷史。但所謂歷史無法證明信仰（這是對的），並不是說信仰必定與史實無關，傾向於貶低歷史的重要性。因此基本問題乃在於：如何與史實有所聯繫，但這派立場卻不予聯繫。

三、基督信仰用了歷史中的耶穌來宣講

這是步特曼的思考方向。對於今日的人，基督信仰不能再是一套強制接受的教條，而應是人類孤獨生命的救援。因此基督信仰不在乎耶穌過去的史實，重要的是以基督在團體中的「宣講」來面對現況。藉著宣報的內容，天主使我省思，提供我新的可能性度真實的生活，如果我在信仰內交付自己而決定接受的話。重要的是，天主藉著宣講的話語使我面對自己，作一個信仰上的決定。

歷史和信仰不具連帶關係，歷史至多只是一個機會而已，因為在耶穌死亡這件事上，天主使世界與祂和好了。但我們只知道事實層面。不是因為信仰上完全排除歷史的成分。信仰和納匝肋的耶穌之間仍有關聯，但這種關聯只是機緣而已：耶穌只是信仰的事件，不是原因。

因為信仰主要是面對人存在的情況，宣報是信仰的出發點，是爲了要人作一個決定。步特曼原本是爲反對本體論，結

果反而是肯定了本體論，這就是他的主要的困難。步特曼的思想可濃縮成一句話：「在耶穌的死亡中，天主使世界與祂和好，提供給世界一種真實存在的可能性」。這句話包含了存有論的問題。

González Faus 解釋得很好：那個使人和好的死亡，和其他人的死亡有何不同？步特曼的確說對其他人的死亡仍否有效？這個關於耶穌死亡的救恩性的問題，如果沒有答案，那麼下一個問題立即產生：爲了度真實存在的生活，一個屬於過去歷史的死亡對我有何必要性？保存它、以它爲構成的要素，不合乎邏輯。Bonhoeffer 洞悉這一點：

「如此一來基督信仰變成了一個關於耶穌的思想，一個教義系統，一個關於恩寵和寬恕的普通知識（這些在其他宗教也能有）。所有這一切不需要個人對耶穌（福音的中心）的追隨，因爲一旦觸及一個思想，我們便處於一種認識、熱忱，或實踐的關係之中，但絕對不是個人追隨的關係。基督信仰若沒有活生生的耶穌，必然沒有追隨，一種沒有追隨的信仰純粹只是思想、神話……而已。¹³」

四、基督信仰降生在歷史的耶穌身上

這派立場認爲，我之所以決定度真實生命的原因，不是信仰，而是我所肯定的信仰內容，需要歷史的耶穌。因爲信仰不單是爲了我個人的生命態度，更是爲了除我以外所有人的救恩。因此，團體之所以寫福音，是因爲他們想到、感覺到他們的信仰與耶穌這個具體人物之間的聯繫，就包含在福音（好消息）之中，包含在他們的「信仰宣報」中（宣報這位被天主復活了的耶穌的訊息）。這位在時間、空間中度人的生活生活的耶穌，

¹³Bonhoeffer, *El precio de la gracia* (Salamanca: Sígueme 1968), pp.39~40.

就是主基督。這位信仰上肯定的主基督，度過具體的人類生活。

承認歷史對於信仰的重要性，即是證明：我們完全承認現在的主和人間的耶穌兩者之間的一致，他是信仰的標準。

結 論

歷史對於信仰的重要性，現已說明清楚。不過在這件事上，從問題的發展過程中，我們可以看出：研究者經常逾越自己的界限，把他的結果絕對化，而否定了福音的歷史價值。這個問題的持續辯證，使我們學會從較廣的角度來看我們找到的東西，把它相對化，且不斷努力發掘信仰和傳統在各種言語、各種知識領域所帶給我們的教導。

興高采烈地放棄傳統的肯定而追求全新，結果截斷了維持生存的根部和腐質土，這不是理想的方法。我們可能會找到新的方法，但可能是另外一個東西。近乎圓週循環的歷史演進，說明了這點，告訴我們這也是人的情況，人需要一段時間來尋找真理，而不是一下子就全部找到了。我們總是需要歷經一番尋找的過程。接下來要談的就是與根源的聯結。

第三章

天主教對「福音歷史性」態度的變化

引言

天主教會的詮釋學並未參與福音歷史價值的論戰。其一般態度較為明確、注重傳統，受制於訓導當局，立場明確：始終肯定福音的歷史性並堅決加以維護。然而，天主教會強烈否定批判方法所帶來的新發現，過度依賴教條，亦欠缺適當的方法。

本章主要說明教會當局在這方面的立場，以便瞭解下列兩項我們認為必需瞭解的事情：

1. 教會極端重視福音歷史性的問題。教會並不認為福音是否與史實聯繫對於信仰是無關緊要的，因此過去一直不斷捍衛福音的歷史價值。
2. 教會面對批判立場的態度逐漸開放。這個過程緩慢而艱難，在困難中逐步邁進。過程中，有一些概念並不清楚。要如何答覆那些困難？以什麼態度面對新的詮釋方法（那些充滿理性主義的怪癖、出於徹底批判的方法？要接受什

麼樣的歷史概念而不致危及信仰的超越性，同時保護信仰不受意識型態的影響？如何面對編史學的新方法？……等等。

教會緊握信仰，從信仰的立場發表見解，這些見解有時候並不切合文學或批判的原則；但教會的立場告訴了我們，歷史對於信仰極為重要。我們將分由三個時期來探討¹這個問題。

第一節 強硬反對的時期（1943年以前）

第一個時期的特點是極端保守和強烈譴責。這時期持續到1943年，比約十二（Pio XII）出版了有關聖經的《聖神默示》通諭為止。分兩點說明：

發佈這些文獻的歷史背景

我們首先應明白這些文獻的歷史背景，才能進一步瞭解教會在這方面的立場。

— 當時，理性主義深深影響了福音歷史價值的論戰，這些文獻便是在這樣的背景下寫成的。

— 當時在科學性的辯論和教會文獻中，對於「歷史」的概念都很模糊。教會認定的歷史概念過於生硬，反倒像是歷史

¹ 教會關於福音的文獻：*Enchiridion Biblicum.. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, Roma⁴ 1961; Muñoz Iglesias, S., *Doctrina Pontificia: Documentos Biblicos*, Madrid: BAC 1995; Pontificia Comisión Bíblica, *Instructio de historica evangeliorum veritate*, AAS 56 (1964) 712~718。Pedro Grelot 的著作：*Los evangelios y la Historia*（《福音與歷史》），Barcelona: Herder 1987, pp.27~72，該書針對教會有關歷史性的文獻，做了精闢的研究，觀念正確，對狀況提出評價。我們將在本文研讀。

主義的概念。即使教會在信仰中先覺到歷史的重要性，確定歷史是必需的，但對於歷史的概念絲毫未經琢磨。

— 教會之所以抱持反對的態度，是因為還不清楚下列三者的個別範圍：歷史批判及其方法、理性主義及其無法令人接受的假設、教義及其確說。教會經過長久的時間才逐漸澄清，這在上一章中我們已討論過了。

— 教會按問題提出的方式採取反應。然而教會的反應仍受到教理預設的影響，未能分辨教理的原則和方法上的要求，亦未能作到適當而冷靜地批判。

瀏覽此時期發表的一些文獻

— 《謬論條目》(*Syllabus*) DS 2907：反對在聖經詮釋上全面倒向理性主義的觀點；參閱 DS 3034，梵一文獻有同樣的肯定。

— 《第四福音的歷史性》：DS 3400。第四福音的內容，無論就它的象徵性或教導性來看，都不是憑空架構的思想。

— 《反對現代主義》(*Lamentabili*) DS 3413~3418。這些條目談到歷史主義的某些重點。

— *Encyclica Pascendi*：DS 3479, 3485：必須要有歷史基礎才能信仰耶穌。但這個概念並不清楚，以為歷史就是精確地重述事情發生的經過（批判主義編史學的預設=歷史主義）。

— 《關於對觀福音》：DS 3566, 3576。

— 《施慰之神》通諭 (*Spiritus Paraclitus*) : *Enchiridion Biblicum* 462。開始有些開放，但路途還很遙遠，而且還是過於依靠教條來解決純屬「批判文學」的問題²。

² 礙於本書的目的與限度，我們不詳述所有文獻。這些例子是為了幫助我們瞭解教會當時面對問題的方式。我們也只是大略地分析這些文件

第二節 漸趨開放的時期（1943~1962）

比約十二在第二次世界大戰的高峰，出版了這有關聖經的《聖神默示》通諭。為天主教詮釋學注入了一股生氣，掀起了研究聖經的熱潮，尤其使天主教會充滿了信心與希望。簡單說明通諭的幾個重點：

這個通諭開啓了一個新的階段，因為通諭中採取新的觀點全盤接受先前的教理：不再阻擋批判性研究的自由，反倒期許天主教的詮釋學者真正面對從批判立場所提出的真實問題。通諭中並不直接討論福音的歷史性，而是談論整個聖經批判的問題：放下了防衛的態度，提出積極的詮釋原則，朝向正確應用批判及其方法。

這個普遍的開放態度，立即反映在聖經《創世紀》前十一章之歷史性的棘手問題上。教廷聖經委員會（Pontificia Commissio Biblica，簡稱為 PCB）在致巴黎總主教的一封信（1948年1月16日）中，對這些問題作了許多解釋（EB 581）。我們必須強調兩件事：

1. 在判斷聖經的歷史性上，應該注意聖經有它獨特的歷史性；不能把單一定義的批判性歷史概念強加於聖經：必須注意聖經的特殊性。
2. 歷史性和文學類型也是有關聯的，文學類型表達出歷史性，因此也應當研究文學類型（參閱 DS 3898，應用在《創世紀》的前十一章）。

這個新觀念提出之後，立即在天主教會內引起軒然大波：過度興盛的聖經研究，帶來一連串的不安、猶疑、無度的抨擊、被指為異端邪說。

這樣的軒然大波，產生了新的困難：一派應用批判，一派則認為是濫用批判，彼此鬥爭日益加劇，形成緊張、兩極化、爭辯的局面。於是羅馬聖部頒佈了一項勸導文件（*Monitum*, 20. VI. 61），撤銷某些宗座聖經學院教授的教職，在羅馬教廷控制下的一些傳播機構，蓄意進行反開放主義的宣傳。最後召開了梵二大公會議。

第三節 梵二與福音歷史性的課題

《天主的啓示教義憲章》（*Dei Verbum*，簡稱「啓示」DV，nn.17~19）討論到福音歷史性的問題，如衆所周知的，這是整個大公會議醞釀最艱辛的文獻之一。接下來要簡述一段歷史，我們只指出這個問題的重點。

一、《天主的啓示教義憲章》18~19 號的編寫

18~19 號的編輯過程與討論最熱烈的問題之一，便是所有關於啓示的問題。有兩個重點：

1. 梵二召開之前，教會內對聖經研究主流所造成的懷疑氣氛，以及大公會議本身所提出關於啓示的討論題綱，使得大多數參與主教主張有再討論的必要，因為這份題綱太過分經院式、學究式，缺乏牧靈味道，而且使用的語言也過時了，不符合時代潮流。於是遞送到一個複核的委員會審核。

一連串的會議直到最後定案，其間各種題綱有許多重大的改變。啓示的部份是討論最久的題綱之一，不少人覺得，或許這份啓示憲章是最能反映出梵二在教會神學思想上所做的改變。這個改變也反映在我們所研究的歷史性問題

上。

2. PCB (教廷聖經委員會) 對《關於福音歷史性真理的訓示》這些條目定案的影響。正當熱烈辯論問題的高峰，這份訓示出版了，其目的是平撫一開始看到這情況之複雜性所產生的許多情緒。教會，也藉著一個正式的委員會，逐漸跟上批判的腳步。批判使得教會開始思索，並逐步引導教會，最後融入上述條目的精髓。

因為這份訓示具有內在的重要性，並且大大地影響了憲章的定案，所以我們首先看看它的編輯簡史及其基本內容，以便後來評論《啓示憲章》中有關福音歷史性的條目。這些都會幫助我們獲得一些必要的結論，進而瞭解歷史性的問題。

二、教廷聖經委員會《關於福音歷史性真理的訓示》³

(一) 歷史

這個訓示在 1964 年 5 月出版，強而有力地影響了《啓示憲章》nn. 18~19 的定案。

若望廿三委託教廷聖經委員會研究福音歷史性方面的重要問題，爲了釐清當時大公會議在這棘手主題上的爭論。聖經委員會確實達成了這個目標，大爲幫助了問題的瞭解。這文獻相當重要，因爲這是教會當局首度正式承認和接受類型批判方法的應用，雖然是有限度的。

³ 關於這份重要的訓示，有許多評論和介紹。Joseph A. Fitzmyer, S.J. 在 *Theological Studies* (1964) pp.386-412 簡介了此訓示並加以評論。王敬弘神父將此訓示及 Fitzmyer 的介紹譯爲中文，1973 年聞道出版社編輯成《福音中的歷史性真理》小冊子。

(二) 撮要與重要的確認

大致說來，這項訓示提供了一個方法：透過福音作者的編寫，經由教會生活的傳承，這條路會帶領我們找到歷史的耶穌。它的貢獻主要有三點：

1. 面對類型批判方法的立場

訓示中指出了類型批判方法的必要性和效用，同時並要求改正一些不能接受的假設和原理。譬如：否定超自然事物的存在；歷史在信仰肯定中的不相容或不必要（亦即信仰不需有歷史的幅度就能生效）；誇大團體的全能。

但類型批判所構成這整個的封閉系統，和它在詮釋方法上的直覺與技巧，是兩件不同的事情。可以應用後者，因為它不必然、也不內在地出自那些錯誤的原則。但這兩者本身是可以分離的。換言之，原則與方法是可以分開的，因為它們之間並沒有因果關係，這點必須被強調。有了這項肯定，天主教會的註釋家便能應用類型批判，而詮釋學亦開始應用此方法。

2. 面對歷史性的態度

教會面對歷史性的態度，現已非常明確：在福音裡要找尋的，不是按照現代批判方法所要求嚴格的科學性歷史，而是那些在信仰肯定背後的事蹟和言語的真理（或真相）。

歷史的真相和真理有許多不同的幅度。訓示的標題是「福音中的歷史性真理」。但在內文中，卻盡量避開「歷史」、「歷史的」或「歷史性」等字眼。我們所介紹的訓示，僅在標題中使用了一次這類的詞彙。現代思想家和批判家在使用這些用語上，各有不同的方式，加上詞彙本身模稜兩可，是略去不用的原因。教會堅決肯定歷史的真相與真理，甚於建立一個共同用語。

3. 說明福音寫成的各階段

訓示中清楚說明福音形成的各階段，並大略指出形成的要素與期間。我們在此不多作解釋，這在後來將會詳細說明。

三、《關於福音歷史性真理的訓示》的概要

現在介紹訓示的概要便於讀者研究。我們不詳論所有問題，只看其中思想和闡釋的梗概。

小引：當時情況及發展結果；面對聖經研究者的態度 (nn.1~3)

第一部分：天主教的註釋家面對聖經 (nn.4~5)

— 應該應用所有可用的資源。

— 對於「以什麼態度面對所謂類型批判的方法？」這個問題，主要提出兩點批評：其一，不應接受視信仰與歷史事實無關之信仰觀的神學和哲學原則；其二，不應過分肯定初期團體的創造力，福音不是從這樣的創造力產生的。在此前提下，天主教的註釋家能夠接受並應用類型批判的方法。

第二部分：詮釋的基本原則：著重福音形成的各階段 (nn.6~11)

· 耶穌時期：

是福音的開始，時間上的起點。正因耶穌的傳教，是透過言語和事蹟，因而福音的真實背景便是耶穌的言語和事蹟。這是福音形成過程的真正起點，但卻是研究過程的終點——歷史批判。

· 宗徒時期或信仰團體的時代：

(口傳、宣講、作證、最初文獻形成的期間)

宗徒四處宣揚耶穌的死亡與復活這件首要的救恩事蹟；宣報復活的奧蹟 (kerygma)；信仰——因著聖神

的行動—使得他們對事蹟的記憶更加堅固；他們按照當時各團體的需求，來講述耶穌的言行，逐漸形成各種口傳，產生了各種宣揚基督的方式：敘事、道理講授、見證、聖詠、禮儀用文、信經（信仰宣告）、祈禱詞.....等等。這些口傳化爲文字，便形成最初的文獻—類型批判。

· **福音時期：（編寫時期）**

福音作者們以四種不同形式，把最初的文獻編寫成福音。他們根據所得到的來源（包括口頭的及書面的），加以篩選、綜合、發揮和擴充，同時考慮所寫對象團體的需求，以及他們的目的與神學觀。必須考量這所有的因素，才能正確瞭解福音。馬爾谷、瑪竇、路加、若望分別在不同的時空背景下，以四種不同形式寫出福音—編輯批判。

第三部分：在某些方面的應用（nn.12~16）

- 教學方面。
- 牧靈方面；講道、傳播、出版。
- 聖經學會。

結論（nn.17~18）

四、梵二對福音歷史性課題的三大肯定（DV, nn.17~19）

梵二大公會議對福音歷史性課題的確說，大致有三個重點：

1. 福音的特別重要性：教會對福音相當崇敬，並以福音爲基礎，因爲福音與基本「真理」（即耶穌基督）有著內在的關係。

2. 歷史幅度（事實、真理）對於信仰的構成，具有其必要性：福音清楚地表現這個道理，因此對教會極其重要。
3. 歷史過程與福音成書過程之間的關係：這方面的問題，大公會議遵循我們剛才分析的《關於福音歷史性真理的訓示》。

結 論

現在路障清除了。我們將用「上升」（ascendente）的方法，沿著福音的形成過程，追溯它的歷史核心，並從這個核心重新瞭解福音對我們今日的生活說些什麼。

第四章

福音形成過程圖表說明

引言

我們都知道，信仰團體是以宗徒為核心建立起來的，而福音是表達他們的信仰的文獻，宗徒們宣講在他們不久之前一些關於耶穌這個人物所發生的事蹟。他們所宣講的信仰，以這個人的事蹟言語為基礎。福音是為表達、傳承團體的信仰而寫的。團體先是經驗到一些和這個信仰有關的事蹟，再加以記憶和記錄，然後才寫成書。

換言之，福音在寫成書之前，有一個起草的階段，這就是本章所要說明的。先是大概地瞭解，然後再分析細部。目的是為了發掘福音經歷哪些階段，最後形成我們現在所見的樣子，並且扼要指出每個時期最適合的詮釋方法。

為此，我們編寫了一個圖表。當然，這麼複雜的問題無法全部囊括在一個圖表之中。我們的目的也不在於詳列所有要素，而是只提出一些重點，來幫助我們瞭解福音寫成與福音歷史性之間的關係。雖然圖表有其限度，但用它來說明還是有助於我們的理解。

本章所提出的這張圖表架構，一般學界都能接受其中所示的大綱和過程，也都同意福音的寫成經歷了這些過程，只在細節上有些差異。不過，由於我們要做的只是從整體來看福音的歷史性，所以不深入圖表的每個細節。

我們把福音的形成過程分爲「歷史期」、「傳報期」和「編輯期」（亦有人稱爲「耶穌生平期」、「宗徒宣講期」、「福音編纂期」）三個主要時期。這三個時期界定在「以色列的歷史」和「教會的歷史」兩個範圍之間。

福音的研究過程也分爲兩種：按照史實發生順序之福音形成的「事實過程」；以及逆向而行之研究福音的「邏輯過程」。前者從事蹟走到成書；後者從成書回溯到事蹟。當然，必須透過研究的邏輯程序，才得以揭發形成的事實經過，但不要忘記先有形成的「事實過程」才有「邏輯過程」，後者必能幫助我們解答那早已存在的前者。

如果我們把現有的福音縱剖開來，可以看出三個「層面」。因爲福音形成的時間很長，所以它的歷史性和這三個「層面」有密切的關係。從這三個「層面」，我們可以看到福音中歷史概念的複雜與深奧。

圖表說明

以下扼要解釋簡表中各個要素。

一、福音形成的歷史背景

天主把啓示和許諾託付給以色列。在這個背景下產生了詞彙、環境、神學思想的指標意義。這段展開的救恩史有三個關鍵性的概念：**過去**，有一個基礎，就是上主許諾給他們自由；

[表一] 福音形成的歷史發展圖表



現在，救恩表現在盟約上（奴役的解放）；未來，其遠景便是默西亞將帶來救恩的圓滿實現。祂是將要來的那一位，時期將在祂內滿全¹。

第一階段：耶穌生平的時期

此時期主要指的是歷史上耶穌做過的事和說過的話，也就是本課題在時間上的起點。不過，這段時期卻是我們研究過程的最後階段。

我們也要從這個角度看逾越奧蹟的重要性。耶穌生平的事蹟和聖神降臨，使宗徒們瞭解到他們曾和耶穌經歷過的奧蹟，是他們生命中的真實經驗。從復活事件（或他們關於這件事所體驗到的）起，宗徒們便由聖神引導，開始對他們與耶穌相處時經驗過的種種，進行一些神學反省。現在，他們成了這一段歷史的見證人，而這段歷史要透過復活的經驗來理解。他們在復活事件上的經驗，影響到他們對這段歷史的記憶。這就是他們所經歷之事的意義，是整個宣講、團體建立、口傳形成、福音寫成等等的出發點。

這就是提出歷史批判、需要歷史批判的地方。這是關鍵性的時期，在歷史批判的標準下，講求的是事實真相，目的在檢驗所領受的傳統是否確實可靠。

因為我們所尋找的歷史背景，已在某種程度上，被團體和編寫過程中作了一些修改。但這個時期和其他時期還是緊密聯繫的，不可切斷，尤其不應受歷史主義批判學的嚴格標準所誤導，企圖尋獲一個假想中的福音，符合他們的唯一標準、原原本本的、一絲不苟的歷史，陷入逐字報導事蹟的窠臼中。如此將會破壞聖神在整個形成過程中的臨在，聖神使福音具有超越

¹「默西亞」這一概念，在猶太主義和舊約中有各種不同的解釋。

的合一性，祂不是科學方法能夠掌控的，但不因此就比較不真實。

第二階段：宗徒宣講的時期

在這中間時期，又分三個階段：

1. 信仰宣報（Kerygma）與講道：

宗徒的信仰肯定是信仰團體的中心。這些信仰團體引領衆人悔改與洗禮，他們的核心就是這些最初的宣講。請參閱有關宣報的演說，特別是《宗徒大事錄》第二章，有關伯多祿的演講和第一個團體的形成。

2. 信仰團體的形成：

按照各團體不同的需求調整要理講授的方式，形成了各個信仰的團體。團體不單宣告其信仰，還必須在每天各種具體情況中體驗信仰、活出信仰。各團體於是產生了不同的傳統，以具體的方式、經驗，表現所宣報的同一信仰。這些信仰生活的方式，後來形成口頭傳統和禮儀生活。

3. 最初文獻的寫成：

各個團體以各種文學形式寫下了最初的文獻，把每個團體的口頭傳統或個人經驗信仰的方式，加以彙整編寫。《路加福音》在其引言中，便談到了這些最初的文獻（參閱：路一 1~4）。

這個時期適合採用所謂「類型批判」的方法。其目的在描述最初的文學形式（各福音書的基礎），如何從團體的需求產生。試圖架構出這些形式的發展情形，無論是從其他來源或從文學形式本身得知的團體歷史，把它放在當時的「生活環境」²下來瞭解。

張春申神父在《福音新論》一書的第四章，對這方法作了

² Sitz-im-Leben，即形成這些文件的生活或生存背景。

簡明的介紹、討論並評價³：

1. 簡介類型批判的**產生與目的**；
2. 從各種角度提出的「假定的原則」：**文學的原則**：福音是通俗文學，由一些文學單體組成，沒有時間空間上的關聯。**歷史的原則**：福音不是爲了歷史而寫成的，而是爲了解決問題才寫的。因此福音除了和具體的團體有關以外，和歷史是沒什麼關係的，純屬文學創作而已。**哲學的原則**：否定所有超自然的理性主義原則。**社會學的原則**：團體的創造力：寫成福音的人不是福音的作者，只是編者而已——把團體的創作編纂成書。是無名團體創造了這些文學形式。所謂的福音作者只不過是這些文學形式的編排者而已。
3. **批判的過程**或這些不同類型形成的**歷史過程**：說明三件事情：先談**批判的出發點**：團體的具體情況。再以兩個步驟分析福音的材料：**靜態的步驟**：按照不同的文學類型劃分材料。**動態的 / 歷史的步驟**，找尋這些類型的來源與形成（這是中心點）。
4. 對於類型批判的**評價**。

第三階段：福音編纂的時期

這是福音形成的最後階段。我們現今擁有的福音書就是從這裡誕生的。類型批判主要是研究產生福音文學類型或單體的團體環境。認爲福音作者只不過是既有材料的編者，不是真正的作者，不重視福音作者的寫作。現在這個理論已遭摒棄，而認爲福音作者是真正的文學作者，並且對於研究、瞭解福音非常重要。每一式福音中表現一個整體概念和材料的篩選，只用

³ 張春申，《福音新論》（台北：光啓，1973），42~66頁。

無名團體的工作來解釋是不通的。在同一文學單位中，也隱約看到不同的、有序的、刻意的銜接。也就是說，在福音背後有一位作者謹慎用心地撰寫。

這個時期的方法是「編輯批判」。最後「編者—作者」的工作可描述如下：

- **篩選材料**：可能按照福音作者寫作的目的，或他的人格特質、喜好、他具體確切的工作，或是寫作對象的需求等來作篩選；
- **綜合**：把主題和事件分類，歸納各種情況，例如瑪竇的山中聖訓；
- **編寫**：福音作者按各地方教會的需要和情況，從他們所收集的材料中，配合他們的目的、及各種信徒的情況，選擇最適當的內容加以調整、編寫。因此，詮釋福音書時，應當考量福音作者以特定的方式、在特定的上下文中，講述某句話或某件事蹟時，他的目的是什麼？

福音作者兼顧所有這些工作，同時考慮到他所寫的內容是信仰的宣報和教導。因此，他是懷著具體目的，忠實地把事蹟的真理保存下來。對於歷史主義抱持的嚴格、狹隘的歷史批判，這點必定造成困難，但這就是福音作者所賦給歷史的方向。

二、教會在歷史中傳遞福音訊息

這是我們所在的地方。我們現有的福音書是天主的言語，把我們的救主耶穌的言行告訴我們，所以是教會的信仰準則。我們進行這些研究、批判的目的，不是要找出一部所謂最真實、最原始的福音，而是要說明四部福音是天主的言語，有紮實的歷史基礎，和發生過的事蹟有所聯繫，雖然它不是按照現代史學的方式來撰寫，也沒有嚴格地詳載事件的原始經過。

結 論

我們從現有的這四部「福音」（天主之言）回溯歷史，乃為能夠更有基礎、更理智地、帶著更多的愛歸向福音。天主的愛的啓示，穿上了人的語言，走過了文學形成的歷史過程。因此，我們的工作同時具有「批判性」和「神學性」。「批判性」，因為我們必須透過歷史，穿越福音的形成過程抵達它的歷史根基，也就是信仰肯定的精髓。「神學性」，因為我們的目的不是要找到一個提煉出來、瀝除人的渣滓的福音，以為那樣才有真正的天主之言。

我們手中這部最後定案的福音，就是真正的福音。天主聖言就在這裡。批判的程序啓迪我們、幫助我們更加瞭解福音的終極真理，即天主的救恩。

第五章

編輯批判：研究福音形成第三階段

引言

本章的用意，旨在透過福音編纂工作之研究，來發現先存材料的存在，包括筆錄的材料和口頭的材料。目的並非在確定每位福音編纂者個別的觀點，及以何種方式建構或表達自己的思想；而是藉研究編纂的過程來發現先存的材料，這就是編輯批判的工作。

上一章中，我們為福音的形成的歷史，劃分了三個階段：

1. **耶穌生平時期**；
2. **宗徒宣講時期**：各個團體宣講他們經歷的事蹟，產生了各種傳統，這些傳統被記載下來，成為最早的局部文獻；
3. **福音編纂時期**：亦即最後的編纂、定稿，形成現有的福音作品。

然而，我們從現有的四部福音，去追溯位於福音根源的那些事蹟，這個過程卻與福音真正的形成過程相反。而我們現在，

便是要從福音形成的最後階段—福音編纂期—來著手研究福音歷史性的課題。

第一節 研究福音的編纂：編輯批判

何謂「編纂」？我們可以這樣說：「編纂」是編者把所收集到的材料加以組織，包括他如何篩選、排序、重擬、重新配置？他為什麼做這些工作？他從傳統中接收到什麼？根據他的神學觀、個人方面和團體的情況，在這些材料上添加了什麼？改變了什麼？賦予什麼樣的觀點？……等，都在我們研究福音「編纂」的範圍內。

回答這些疑問，我們使用的方法便是「編輯批判」。「編輯批判」，乃是透過研究文件本身和它的平行文件，以及我們從其他來源得知的文件相比較，確定作者寫了些什麼？他的編纂動機又是什麼？

「編輯批判」的方法比「類型批判」更進一步。按照「類型批判」的說法，福音是無名團體的創作，作者的工作只不過是把團體中既有的、已寫成的材料匯集起來，因此並不覺得「福音作者是真實作者」這議題有什麼重要性。

不過，「類型批判」對於真相的短視，擋不住明顯的事實。福音作者們是真實的神學家，他們在文字中表達自己的思想。福音是他們對所領受的傳統和這些傳統背後的事蹟，所做的神學詮釋。顯然，這個詮釋超越了原本的事實現象與傳統，但不因此它就是竄改或取消事實和傳統，相反的，它是在活生生的信仰觀點下，延伸了事實和傳統。因此，我們需要探究這層詮釋，才能進一步瞭解福音。

現在，我們要概括性地進行這項工作，不過無法深入細

節。我們的目的只是介紹方法及要點，為幫助後來在細節上的分析。我們研究的步驟如下：先從一個共同核心開始，然後再作個別分析，從各種外在表達、字句和結構上的文學分析，發掘各種內在思想。

第二節 福音編纂者對於福音寫成的影響

我們要概略、有條理地說明福音編纂者對於福音寫成的影響。不過，並非分析每個福音段落之意涵，這是詮釋學的專門工作；雖然這工作是必須的，但不在本書的範圍。

此處要說明的是，在詮釋福音編纂者對於福音寫成的影響上，有三個最普遍的準備步驟。包括：

- 一、四部福音的共同點：內容、材料與次序；
- 二、外在編輯形式的不同：個人風格和說法、大意和舉例、文學風格、材料的文體組織、選材上的不同偏好；
- 三、內在組織的不同：文學結構與神學思維。

我們分述如下：

一、四部福音的共同點

有三個共同點顯示出四部福音的一致性。

(一) 第一個共同點：都是「福音」

我們曾經討論過「福音」是什麼。初期教會從「信仰宣報」（Kerygma）走到「教理闡釋」（神學），再進而走向耶穌時期的歷史，「四部福音」於焉相繼地形成，成為這些根源事蹟的「歷史性／宗教性」報導，而我們所信仰之事的真實性，也

得以確立¹。

換言之，福音是「以歷史敘述方式來宣報信仰的文獻」。這一點，我們所讀的四部福音皆具其一致性，是無庸置疑的。

（二）第二個共同點：同樣的內容

基本上，四部福音均是圍繞著耶穌、談論相同的事，包含所有耶穌所行的事蹟，及祂在教誨時說過的話語。四部福音都在講述耶穌。以下經文摘要出了耶穌的活動：

「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病。」（瑪四 23；九 35；谷一 39）。

瑪、谷、路三者為相似的一組，稱為「對觀福音」；若望與這三部福音相當不同，但也包含有這兩個幅度。具體而言，對觀福音內容的相關性如下：

1. 三重傳（三個傳統共有的材料）：

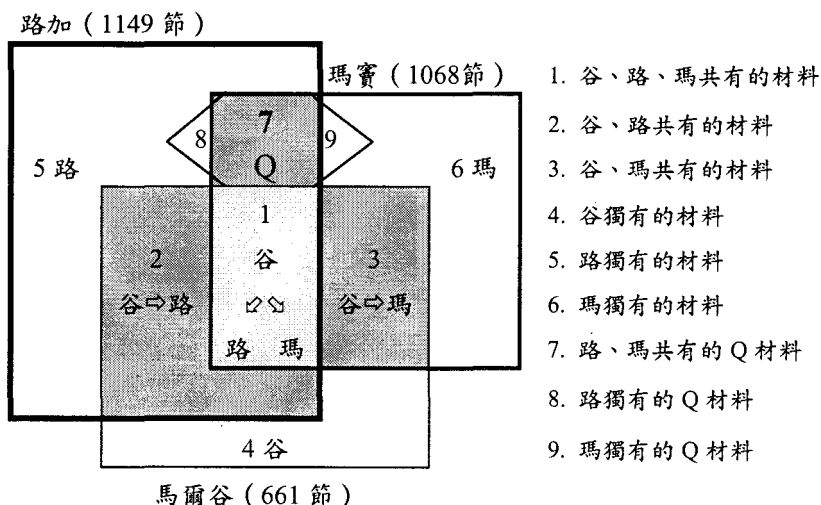
谷、瑪、路三者共同之處約有 350 節。主要是有關耶穌的事蹟（行動），背景為洗者若翰及其宣講、耶穌受洗（受誘）、耶穌在加里肋亞的活動、往耶路撒冷和受難的敘述。

2. 雙重傳（兩個傳統共有的材料）：

- a) 谷、瑪共有：約 170~180 節（谷六 45~八 21，瑪十四 22~十六 12）。
- b) 谷、路共有：很少；大約只有 50 節。以事蹟為主。
- c) 路、瑪雙重傳：這兩位作者的共同材料很多，共有 235 節，通常是教義方面（如：山中聖訓，馬爾谷沒有，還有一些其他耶穌說過的話）。

¹ 參閱：本書第一章第三節「歷史與福音」，14~29 頁。

〔表二〕對觀福音材料分佈情況



3. 《若望福音》與對觀福音：

《若望福音》與對觀福音共通之處：耶穌受難（觀點非常不同）、洗者若翰為默西亞作證、耶穌的洗禮、聖殿外驅逐商人（安排在不同地方）、第一次增餅、耶穌水上行走、伯達尼的敷油和進入耶路撒冷城……等。

（三）第三個共同點：材料的次序相同

1. 對觀福音

有關信仰宣報的次序，同樣的內容有同樣的次序：耶穌領受若翰的洗禮後，從加里肋亞開始，治癒、行善和宣講天國的活動，並以耶路撒冷人們把他懸在十字木架上釘死為高峰，第三日天主使他復活了，在他內賜予我們救恩，而現在我們是這件事的正式證人。尤其伯多祿的宣講，參閱：宗十 37~43；十三 23~31，雖然不只出現在這一個地方。

這個結構也出現在對觀福音：從洗者若翰的宣講開始，加

里肋亞傳教的成功與危機，宗徒的形成和往耶路撒冷受難之途。對觀福音也有這些地名，以這些地方為框架。

2. 《若望福音》的地理架構不同

《若望福音》提到耶穌的活動地區主要是在猶大，耶穌至少在那裡過了兩個逾越節（若二 13~14；六 4；十一 55 等等），一個帳棚節（若七 2, 10），一個重建節（若十 22~23），還有一個沒有明確指出的節日（若五 1）。

不過，《若望福音》也提到了耶穌在加里肋亞的傳教（若一 43；二 1；四 3；六 1；七 1），雖只略微一提，仍有相同的資料，只是焦點不同：耶穌生活的社會背景在《若望福音》中很清楚。

小 結

四部福音有一個共同基礎，但編纂的特色不在於此，而在它們相同的框架，從這裡更清楚看出作者在其中運作的方式不同。在這共同的架構中，也有許多相異之處。我們接下來便要從外在形式和內在結構來看這些差異。

二、從外在形式看福音編纂者的風格與差異

每位福音編纂者有他自己的風格及其述說方式。雖然他們都應用相同的材料，但他們的字彙、表達方式、文學風格，卻都大相逕庭。個人以自己的方式雕琢詞句、表達他的看法或描寫一個情境。此處僅介紹每位作者的大概輪廓，無法深入分析。重要的是指出爭議性的地方：每位福音作者有個人的樣式，表現在詞彙、構句、文學涵意、文才的豐富或貧乏。

（一）《瑪竇福音》

瑪竇是有系統、有次序、閃族的表達方式，很傳統。大量

運用希伯來特有的文學手法，如：內合法、格式或關鍵字的重複、各種平行相應、按照數字來分類。敘事簡潔扼要，簡單明瞭地陳述事蹟，不重小節。勾勒輪廓，而不深入描寫²。在與其他福音平行的內容上，這個特徵比其他福音作者明顯得多。下圖是《瑪竇福音》的整體結構：

〔表三〕《瑪竇福音》編輯結構圖表

【新梅瑟五書】

- ① 敘述： 1~4 ⇨ 耶穌誕生和開始傳道
- ② 言論： 5~7 ⇨ 山中聖訓—天國的宣佈
- ③ 敘述： 8~9 ⇨ 默西亞的權威和天國的邀請
- ④ 言論： 10 ⇨ 傳教的言論
- ⑤ 敘述： 11~12 ⇨ 基督遭受拒絕
- ⑥ 言論： 13 ⇨ 天國的比喻
- ⑤ 敘述： 14~17 ⇨ 宗徒們承認基督
- ④ 言論： 18 ⇨ 教會的言論
- ③ 敘述： 19~22 ⇨ 人子的權威和天國的邀請
- ② 言論： 23~25 ⇨ 責斥和末世論
- ① 敘述： 26~28 ⇨ 死·復活·顯現

本圖表明《瑪竇福音》在整體結構上的平行相應，而且敘述部分與言論部分交叉排列。圖表中，① 第一~四章及第廿六~廿八章，③ 第八~九章及第十九~廿二章，⑤ 第十一~十二章及第十四~十七章，為三個相平行的敘述部分；② 第五~七章及第廿三~廿五章，④ 第十章及第十八章，為二個相平行

² 和其他福音作者比較起來，瑪竇在其相對應的敘述中，字數總是比較少。如：(1) 治癒癱瘓，瑪九 1~8 有 126 個希臘字，而同一段內容的《馬爾谷福音》章節有 196 個，《路加福音》則有 212 個；(2) 治癒革辣撒的附魔者：瑪八 28~34 有 136 個希臘字，同一段內容的《路加福音》章節有 293 個，《馬爾谷福音》則有 325 個。

的言論部分；⁶ 第十三章「天國比喻」言論乃全書中心地位。

(二) 《馬爾谷福音》

馬爾谷的寫作看似雜亂無序（過去的傳統已察覺到這點，雖然我們會看到不盡然如此）。他的內容多半是敘事性的。不同於瑪竇中演說與行動的平衡³。

馬爾谷並非不講解教理，他是把教理融入行動的框架中。耶穌的教導主要表現在他的行徑上。馬爾谷的敘述是道理性的；而道理表現在事蹟上。敘述有短的、描寫奇蹟的、關於耶穌的，還有摘要。

馬爾谷的風格是貧乏而重複；詞彙少而具通俗性。1270個詞中只有 38 個是他自己的。許多字彙單調地重複：例如「能」、「有」、「要」、「說」等動詞。句子最常以虛詞 και（意思是：而且、但是、於是、和、及，或表示強調）開始。通常以 παλιν（重新、再度）和 ευθως（立刻）等副詞表示從一段敘述過渡到另一段。偏愛指小詞，這是通俗語言的標記。

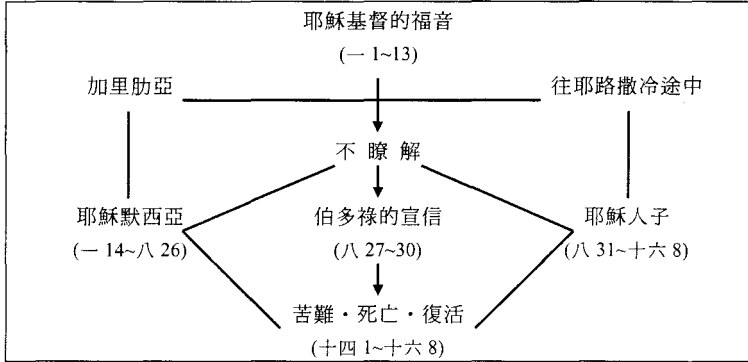
圖表中，顯示他的來源在口傳。但馬爾谷描寫生動逼真，有他個人的用語，雖然詞藻貧乏，卻有一種目擊證人特有的敏銳與真實。敘述過去事蹟不用過去簡單式而用現在式，使事情具有臨場感⁴。馬爾谷在描寫中，聚集了許多具體的資料，這也是造成他風格生動的原因。

總之，馬爾谷的特色是技巧貧乏，但描寫生動而豐富。

³ 我們擬出的結構圖表，以行動和演講來劃分，清楚顯示瑪竇在這方面的平衡。這並不是說這樣結構全都可以接受，而是說這是可能的，因為這樣更能凸顯他異於馬爾谷之處。這份圖表架構比較是用來舉例而非定義。

⁴ 以現在式描述往事，最常用的動詞是 ειπεν「說」。152 個案例中有 72 個屬於這個動詞：「說」。

〔表四〕《馬爾谷福音》編輯結構圖表
【默西亞的秘密】



〔表五〕《馬爾谷福音》詳細鳥瞰

序 [導言]: 一 1~13		
<p>第一部分: 一 14~八 26 耶穌的默西亞奧秘之逐漸啓示</p> <p>第一段: 耶穌與群眾及猶太人(一 14~三 6)</p> <ul style="list-style-type: none"> * 摘要(一 14~15) * 召叫門徒(一 16~20) * 中心部分(一 21~三 5) 教誨, 治癒, 與法利塞人辯論 * 法利賽人的心硬和敵對(三 5~6) <p>第二段: 耶穌與門徒們(三 7~六 6a)</p> <ul style="list-style-type: none"> * 摘要(三 7~12) * 揀選門徒(三 13~19) * 中心部分(三 20~五 43) 耶穌受辱, 親戚, 比喻, 奇蹟 * 家鄉人, 家人和親戚不信(六 1~6a) <p>第三段: 耶穌顯示給門徒們(六 6b~八 21)</p> <ul style="list-style-type: none"> * 摘要(六 6b) * 門徒們的使命(六 7~13) * 中心部分(六 14~八 13) * 門徒們不瞭解(八 14~21) 	<p>中心 事件 [準備] : 治 癒 瞎 子 八 22~26 伯 多 祿 宣 信 八 27~30</p>	<p>第二部分: 八 27~十六 8 人子的奧秘</p> <p>第一段: 人子的道路(八 27~十 52)</p> <ul style="list-style-type: none"> ★ 這一段的文學結構與第一段並行★ * 第一次預報苦難: 不瞭解(八 31~33) * 跟隨耶穌的教誨(八 34~38) * 道理補充(九 2~29) * 第二次預報苦難: 不懂(九 30~34) * 服務態度的教誨(九 35~37) * 道理補充(十 1~31) * 第三次預報苦難: 不懂(十 32~41) * 關於為大者服務的教誨(十 42~45) * 治好耶里哥的瞎子(十 46~52) ★ 作為結論(八 22~26) ★ <p>第二段: 在耶路撒冷的啓示(十一 1~十三 37)</p> <ul style="list-style-type: none"> * 光榮進城, 詛咒無花果樹和驅逐商人 * 與敵對者爭論和末世言論 <p>第三段: 人子奧秘的高峰與完成: 苦難與復活(十四 1~十六 8)</p>
跋 [附錄]: 十六 9~20		

(三) 《路加福音》

《路加福音》一開始便清楚地表明，他自己把所收集到的資料重新整理編纂（路一 1~4）。雖然內在地根據所收到的傳統，他還是要寫一部自己的著作。因此，除了應用傳統的材料，在一些地方也添加了自己的內容或重新擬稿。這點由以下圖表中顯而易見。看得出他分別和瑪竇及馬爾谷相同之處。此處不詳細解釋。我們目的只是整體綜覽而已。

〔表六〕 路加福音編輯結構圖表及對觀福音材料對照
(救恩史的中心)

《路加福音》的結構		對觀福音共同部分			
		《路加福音》	《馬爾谷福音》	《瑪竇福音》	
加里肋亞	童年	一~二		一~二	
	加里肋亞 三 1~九 50	三 1~六 19	三 1~四 13	一 1~13	三 1~四 11
		六 20~八 3	四 14~六 19	一 14~三 19	八, 十, 十二
			六 20~49		五~七
			七 1~10		八
八 4~九 50	七 11~17				
	七 18~35		十一 2~19		
旅程	往耶城 九 51~十九 27	七 36~八 13		八, 九, 十三	
		八 4~九 50	四 1~九 50		
	九 51~十八 14	九 51~十三 21		八, 九, 十二	
高峰	在耶城 十九 28~廿四 33	十三 22~十八 14			
		十八 15~十九 27	十 13~52	十九 13~廿 34	
		十九 28~廿一 38	十一 1~十三 37	廿一 1~廿五 46	
		廿二 1~廿四 33	十四~十六	廿六~廿八	

他的鋪陳新穎獨創，不但有新的材料，也有新的安排。似乎是寫給外教人的，所以省略了許多猶太人的嚴格細節，或讀者可能敏感的一些因素。有時候省略也是因為作者要避免重複。這一切都表現出不同的寫作目的。

路加的風格和語言也別具特色。他的語言最為正確。雖然還是用當時通行的希臘文，但不如其他福音作者來得通俗。例如他的前言，使用欲望語氣和虛詞，古典的慣用語，還有許多具有文學意味的象徵。

他帶著歷史學家特有的文學技巧。安插事件，刻畫清晰或輕描淡寫，注意年代的細節，但在地名上不確切。他的福音以耶路撒冷為中心，但不是地理上，而是神學思想上的。

(四) 《若望福音》

《若望福音》與其他三部福音相較，相當的不同。不過我們不擬在此介紹。請讀者參閱有關各種新約導論或詮釋學的相關資料。《若望福音》編輯結構圖表如下⁵：

〔表七〕《若望福音》編輯結構圖表

- (一)序言：主題的宣告(一 1~18)
- (二)神蹟之書：「光在黑暗中照耀」—區分信者與不信者(一 19~十二 50)
 - 甲.新的創造(一 19~二 11)
 - (1)洗者若翰的見證(一 19~34)
 - (2)若翰的門徒成了基督的門徒(一 35~51)
 - (3)門徒的見證：第一個神蹟(二 1~11)
 - 乙.神蹟中的新生命(二 12~四 54)
 - (1)新的聖殿：復活的基督(二 13~25)
 - (2)重生：洗禮(三 1~36)
 - (a)尼苛德摩(三 1~21)
 - (b)若翰的洗禮與耶穌的洗禮(三 22~36)

⁵ 本結構是根據 R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Anchor Bible, New York: Doubleday, 1970).

- (3)生命之水(四 1~42)
- (4)第二個神蹟(四 43~54)
- 丙.光明與黑暗(五 1~十 42)
 - (1)耶穌與安息日(五 1~47)
 - (a)第三個神蹟(五 1~15)
 - (b)耶穌在做父的工程(五 16~47)
 - (2)生命之糧(六 1~71)
 - (a)第四個神蹟(六 1~15)
 - (b)第五個神蹟(六 16~21)
 - (c)感恩聖事(聖餐禮)的討論(六 22~71)
 - (3)上京過帳棚節：永生與光明(七 1~八 59)
 - (4)耶穌是世界之光(九 1~十 42)
 - (a)第六個神蹟(九 1~34)
 - (b)明眼人與瞎子(九 35~十 21)
 - (c)耶穌的工作(十 22~39)
 - (d)公開生活的結束(十 40~42)
- 丁.赴耶路撒冷的最後旅程(十一 1~十二 50)
 - (1)死亡與生命：第七個神蹟(十一 1~44)
 - (2)選擇死亡為得到生命(十一 45~57)
 - (3)傅油(十二 1~11)
 - (4)光榮進入耶路撒冷(十二 12~19)
 - (5)外邦人來見耶穌：死而後生(十二 20~36)
 - (6)拒絕生命與光明者的審判(十二 37~50)

(三)光榮之書：「凡接受祂的，就成為天主的子女。」(十三 1~廿 31)

- 甲.耶穌教誨門徒(十三 1~十七 26)
 - (1)洗腳的標記(十三 1~20)
 - (2)預言被出賣：黑暗的時刻(十三 21~30)
 - (3)談論將離去並會再回來(十三 31~十四 31)
 - (4)葡萄樹及枝條(十五 1~17)
 - (5)世界惱恨光明(十五 18~十六 4a)
 - (6)再論將離去及會再回來(十六 4b~33)
 - (7)大司祭的祈禱(十七 1~26)
- 乙.基督的光榮(十八 1~廿 31)
 - (1)苦難(十八 1~十九 16)
 - (a)在山園內(十八 1~11)
 - (b)在亞納斯家裡(十八 12~27)
 - (c)在比拉多前：基督君王(十八 28~40)
 - (d)受鞭打：「看，這個人」(十九 1~5)
 - (e)再次面對比拉多：天主子(十九 6~16)

- (2)耶穌的十字架及死亡(十九 17~37)
 - (a)耶穌因十字架而成爲君王(十九 17~22)
 - (b)十字架旁的現象(十九 23~37)
 - (3)耶穌的安葬(十九 38~42)
 - (4)復活及賜予聖神(廿 1~31)
 - (a)顯現給瑪達肋納(廿 1~18)
 - (b)顯現給門徒(廿 19~23)
 - (c)顯現給門徒及多默(廿 24~29)
 - (d)結語：這些神蹟的意義(廿 30~31)
- (四)跋：在加里肋亞的顯現(廿一 1~25)**
- (1)耶穌與門徒在海邊(廿一 1~14)
 - (2)伯多祿的獻身(廿一 15~19)
 - (3)耶穌所愛的門徒(廿一 20~23)
 - (4)最後的證言(廿一 24~25)

三、每部福音編纂的內在結構不同

每位福音作者，雖然應用相同的材料，卻各有不同的神學觀。這個神學觀主導著這些材料的安排。這就要透過所謂「文學結構」的分析來說明。也就是說，透過文學批判的方法，發掘材料組織的主要思想。我們可以看一些例子。但此處重點不在於確定結構是否正確客觀，而是結構存在的事實，這才是我們的重點。至於每位作者的文學結構如何，我們不擬在此介紹，重點在於，每個作者都不相同，但都有一個結構。

文學結構的方法能夠揭露每位作者背後的神學思想：逐步啓示，並以十字架上的死亡爲高峰的「人子」奧秘；創造新以色列（教會）的「新梅瑟」；帶來天父的仁慈，並在耶路撒冷啓示我們祂是「兩段時間的中間」的「救主」；居住在我們中間的「天主子」。

許多學者以各種方式進行福音的文學分析，證明了我們這裡所要說的：福音作者是真實的作者，他們提供一個方向性，按照某些思考方式、因應某些需求，把所得到的材料加以組織。

他們不是中立的編輯，而是思考並組織材料的作者。

毫無疑問，這些都不能成爲嚴格的歷史。這些中心思想不一定是耶穌本人的思想，雖然也不能說完全不是他的。這些思想超越了事蹟的事實層面，但是和他們所得到的資料仍有連貫，並以之爲基礎。

總 結

福音的成書含有作者的撰寫。作者的影響是不可否認的。不過，他們都是以一個傳統材料爲基礎來編纂的。換言之，各團體先有一些寫成的史料，福音除了經過作者的編纂之外，還包含更早就存留的材料。那麼，這個材料是什麼？內容如何？來自哪裡？來自團體本身？還是團體之前的某個時候？這是我們下一章要面對的問題。

至此，我們釐清了一些情況，在福音寫成以前，先有一些材料是按照不同思想和需要而寫成的；而後，各福音作者在這些材料上加上了自己的安排、結構，他們是福音的真實作者。

然而，新的問題又產生了：這些先存材料都是從哪裡來的？是不是團體創造的？還是在團體建立之前早已存在，而後由團體承繼（至少一部份）？這些疑問要如何解決？我們將在下一章中繼續探討。

第六章

類型批判：研究福音形成第二階段

引言：此階段的意義

上一章中，我們研究現有的四部福音，雖然只是綜觀，還是察覺各福音在編寫上的出入：選材、對於來源材料的安插、神學觀等等，皆有所不同；但四部福音仍然保有共同之處，因為它們應用了相同的先存材料。換言之，福音不僅出自作者之手而已，四部福音的內容異中有同，便是因為它們共同使用了一個比編寫更早就存在的材料。本章，我們便要來研究這份先存材料究竟是什麼。

我們大略分析這個先存材料，發現它主要有兩種形式：

- **筆錄的**，是從所謂對觀福音的問題來推論出來的；
- **口頭的**，其來源和內容受到爭議。

聖經學家都同意：在福音編寫之前，這兩種形式的材料已經存在了，雖然各家解釋可能極為不同。《路加福音》的序言（路一 1~4）也明白地提到這個問題。

那麼，這個先存材料究竟來自於何處？從團體來的嗎？是初期教會發明了這個比編纂而成的作品更古老的材料，還是這個材料比團體更早就已存在了？

沒有人會否認團體對這份材料的形成有重大的影響，而且其中有許多因素可能是團體創造的。不可否認，團體按照自己的需求調整了這個材料。但是這個材料是否在比團體更早的某個情況中就誕生了？還有，團體宣講福音所使用的材料，全是他們自己創造的嗎？還是團體先從別處接收了這些材料，再重新組織、詮釋、融會、思考、改寫，來因應自己的問題？

我們也可以這樣問：那些由團體所傳遞的、有關耶穌所言所行的傳統，究竟是「**有關耶穌的傳統**」，換言之，是來自團體的，亦即傳統的源頭是團體？抑或者，至少有一部分，且是主要的一部份，是「**耶穌的傳統**」，換言之，傳統的源頭是來自生前的耶穌本人？

如果答案是後者，那麼這個先存材料的價值又是什麼？這就是本章所要討論的。簡言之，那些在團體中流傳的傳統來自何處？全都是在團體中產生的？或是比團體更早就已存在了呢？

第一節 作者編纂以前就已存在的材料

研究福音作者在編寫以前就已存在的材料，包含兩部分：分析「書面的材料」，研究「口頭的材料」，以確定兩者的來源。

一、先存的書面材料：對觀福音的問題

(一) 主旨

我們的目的不在於詳盡的分析，或解決所謂對觀福音的問題，也不是要決定在這些爭議中，哪位神學作者的理論就詮釋學來講比較好。這是詮釋學的問題，不在我們的範圍。

我們這裡要做的是，指出福音在編寫之時，應用了比它更早寫成的來源，因此這些先存的來源造成福音歷史性的問題，必須進行歷史批判。

(二) 問題在哪裡？

所謂「對觀」，是同時把一些事物對照著看，比較其中成分的異同。

當我們把各福音對照著看¹，就會發現它們在陳述相似的情節和話語上，有一些異同，光從口傳的角度是無法解釋的。只靠文學分析（依靠、應用一些書面的來源），或許能解釋它們應用相同的材料，有相同的表達方式、詞語和說法。但其中也有編寫上的重大差異。各福音在文學寫作上有些地方出人意料地相似，同時在這相似之中又有著歧異、差別、不同。

教會傳統早已看到這個現象，稱各福音書「同中有異」、
「異中有同」。「同」（相似）表現在陳述事蹟的部分，大致的次序和遣詞用句都有類似之處；「異」（區別、不一致）特別表現在材料的選擇、編排順序和用字，有時候內容也有些差異。

瀏覽一下福音對照，就能證明我們所說的。譬如我們在前一章中，看過單一傳統的材料、兩個或三個傳統共有的材料，

¹ 請參閱：司密特著，永泉教義中心編，《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀》（台中：光啓，1979）。

《馬爾谷福音》中，有十分之一是他自己的材料²。《瑪竇福音》和《路加福音》雖有許多相同之處，但路加有許多自己的寓言，且相同的寓言也有不同的詮釋³。在編排次序方面，《瑪竇福音》五～七章綜合了山中聖訓所有內容，《路加福音》則把這材料用在幾個不同的地方⁴。耶穌受誘在瑪竇和路加的次序上也不同，而且只有路加以耶路撒冷為中心。至於詞彙，福音作者對耶穌的稱呼也各有不同。

(三) 簡介教會歷史上各種提出解釋的學說

教會面對各福音書「同中有異」、「異中有同」的現象，試圖提出各種可能的解釋，因而出現各種學說及其假設，這些學說內容大致相同，只是方式和角度不同而已。我們簡介其整體概況如下。

1. 「二源論」提出之前

當時問題的提出並不具體，且只知用教條的方法，不懂得用文學方法解決問題，結果造成一些歧異：應如何解釋才不致危害教理的一致性和歷史基礎？

有很多種理論：有人主張先有一部基本原始的福音，後來衍生出四部現有的福音；也有人主張多重敘事性的片段文獻，或純粹只靠口傳，或者先有《馬爾谷福音》……等等。

這些學說都不是從嚴格的文學角度來提出問題。教條的預設造成決定性的影響。因此，這些學說都只是片面地解釋問題（相同或歧異），未能將每個幅度整合起來，也無法提供適當

² 如：谷七 32~37 治癒聾啞者，八 22~26 治癒貝特賽達的瞎子……等。

³ 如：亡羊的比喻，《瑪竇福音》十八章的敘述和團體領導的責任有關，《路加福音》十五章則表達天主對於罪人的仁慈。

⁴ 我們的天父禱文（路十一 2~4），勿掛念世俗（路十二 22~31），有福音的人（路六 20~49）……等。

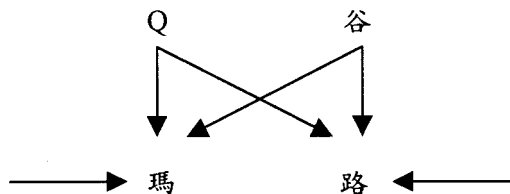
的解釋，只能說這些異同在教義上沒有衝突而已。

2. 「二源論」

後來逐漸形成了二源論。一般聖經學者稱瑪、谷、路三者為對觀福音，因為三者共有的部分可以互相對照排列。廿世紀以來，在基督教與天主教雙方解釋這一現象最流行的一種假說，並且在詮釋學上最常被引用與接受的，就是二源論，認為一定要有兩個來源，才能解釋各福音應用相似的來源而產生的一致性，和以不同方式應用來源而發生的差異。

這個假說的特點，是以馬爾谷為最早的一部福音，它是路、瑪兩部福音敘述部分的基礎，以此解釋「三重傳」；同時假定路、瑪共有的 235 節非馬爾谷史料，來自另一源流，這源流是《耶穌的短篇言論集》（logia，或譯《語錄》），一般學者以德文“Quelle”（源流）的第一個字母 Q 為名，以此解釋路、瑪的「雙重傳」。此外，路、瑪各有其特殊來源。〔表八〕便是二源論的代表圖。

〔表八〕對觀福音的二源論



這個理論有各種不同的解釋，簡介如下：

(1) 最初的方式：

對觀福音受到了《原始瑪竇》和《原始馬爾谷》兩個來源的影響。《原始瑪竇》以巴比亞斯的傳統為基礎，是阿拉

美語的《主的語錄》(話語和演講)。同理，也假設有一個《原始馬爾谷》輯錄了主的事蹟，《原始馬爾谷》只是一個文學假設，並未得到證實。

(2) 古典的方式：

以先有《馬爾谷福音》來解釋瑪竇和路加的共同點。並且，還有一個名為 Q 的來源，就是《主的語錄》。

提出這個來源（在傳統上有某些基礎），能夠同時解釋瑪竇和路加異於馬爾谷之處，以及瑪竇和路加彼此的一致性。這是最重要的理論，多少有些用處，而且似乎是最好的假說，雖然不無缺陷。

(3) 天主教會的方式：

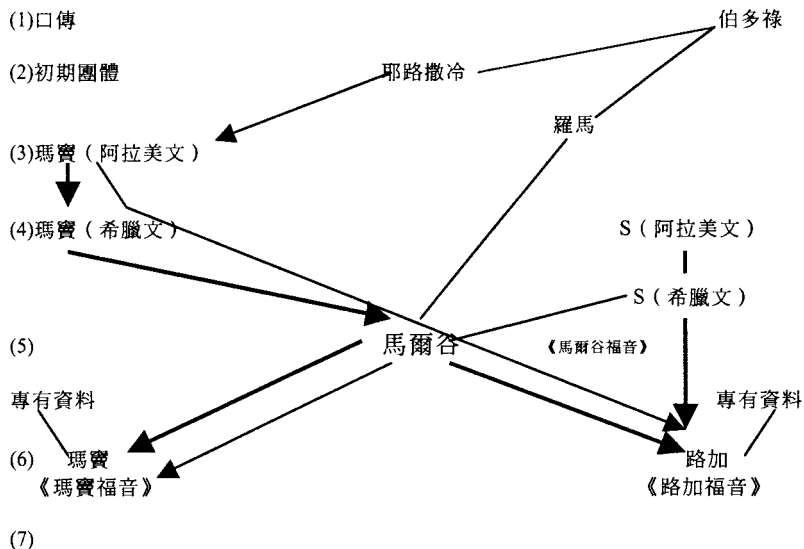
基本上和古典的方式一樣，只是有所增加和更正，以凸顯阿拉美語瑪竇的傳統方面的資料。天主教會並未在之前的學說上添加新的理論，只有從傳統的角度予以補充。但因過於強調傳統，甚至屈就傳統，有時候反倒使問題的解決更加複雜，以致在文學分析上缺乏堅固的基礎，或容納了太多不必要的假設。

3. 逐漸超越二源論

(1) 瓦佳耐 (Vaganay) 的假說：

為試圖釐清《馬爾谷福音》和 Q 這兩個來源的不同的關係，瓦佳耐假設伯多祿的講道是所有福音傳統的來源，分成「耶路撒冷」（以阿拉美語的《瑪竇福音》為代表）；和「羅馬」（以《馬爾谷福音》為代表）兩方面。並且假設阿拉美語的《瑪竇福音》有一個希臘文的譯本，可能和《馬爾谷福音》同為現今正典《瑪竇福音》的來源。而《路加福音》則可能受到其他來源和《馬爾谷福音》的影響（有點類似 Quelle，也有阿拉美語和希臘文兩種文本）。圖表如下：

〔表九〕瓦佳耐的假說

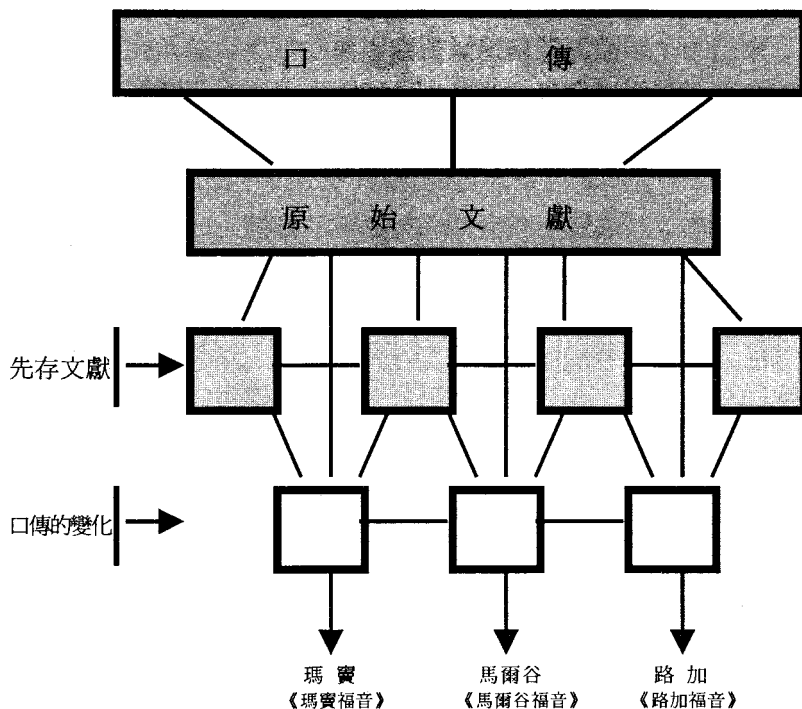


大體而言，他的分析很精緻，但是許多學者認為這樣的說法太過複雜、太多假設。這就是因為要完全符合傳統，而產生的主要困難。

(2) 龍杜福 (Léon-Dufour) 的理論：

龍杜福提出同時有口頭傳統，也有多重先存文獻。他認為這樣就能解釋問題了。也不需要長篇大論，因為這對於瞭解福音沒有必要。

〔表十〕龍杜福介紹的「對觀福音問題」



我們認為這個想法有它的價值，但不太解釋問題，他把問題抽離文學的範圍，而這些問題正應從文學的角度來討論。

(四) 結論

有三個主要學說：兩個來源、多重文學接觸、在口頭傳統上有共同的淵源。其中沒有任一個方法能完全解決問題，我們也認為不可能找到完美的方法。但重要的是，從這些理論可以歸納出一件明顯確實的事：有一些傳統比現有福音的編寫時間

更早就存在了，包括口頭的和書寫的。這才是我們真正關心的，因為福音的歷史價值，取決於這些先存材料的價值。

那麼，這個先存材料從哪裡產生？來自何處？是來自團體的創造力—團體同時創造且保存了這些材料？還是相反的，這些材料源自更早發生的一些事蹟，而這些事蹟是團體的淵源？究竟是團體創造了傳統？還是傳統創造了團體？這些先存材料，是團體發明的有關耶穌的材料（傳統）？抑或是來自耶穌，是耶穌創立了團體，他派遣宗徒形成了團體？

第二節 團體與福音所收錄的傳統之形成

一、引言：問題的狀況

上述的分析，使我們發現一些更早便已存在的傳統，福音在最後編寫時納入了這些傳統。我們用類型批判的方法看到這些傳統在各個具體環境中定型。古早的文學單體和衍生出來的口傳，有其社會背景、生存條件及面對生活環境的調適。許多學者認為，確實是團體創造了這些傳統來解決他們的發展問題。這派人士認為這個團體是沒有組織的、鬆散的。很可能其實那些小的文學單體是由這樣一個團體所創造的。

現在的問題是：我們擁有的來源材料，足以證明團體果真如類型批判作者們所說的嗎？這個新約中描寫得栩栩如生的團體，真的是沒有組織的、鬆散的，同時又有能力創造關於耶穌的傳統嗎？或者其實他們是有結構、有組織的團體（絕非不重要、無組織的），他們吸收耶穌的傳統，然後忠實兼具創造性的把它傳給了後人？這就是我們接下來要探討的。

我們現在要做的，便是考察最初團體（從我們的來源反應

出來的)，看它的特徵是否和類型批判學者所說的相符，還是相反的。這些特徵可以帶領我們到比團體更早的起點，歷史上的某個時候，因而不是團體創造的。總之，我們證明了在福音之前早已有傳統存在了，現在要考慮初期團體對這些傳統的影響：這些傳統全都來自團體嗎？或同時也是團體領受來的？

二、對於問題的不同立場

這個問題基本上有兩種不同的立場：

（一）步特曼及其弟子的立場

這派作者認為，福音所反映出的傳統，來自於宗徒在其周遭環境中形成的團體。因此，在關於耶穌方面，缺乏真實的歷史。這些傳統不是「耶穌的」（始自耶穌的），而是「有關耶穌的」（談論耶穌，傳統真正的起源在於團體）。基督信仰肇始於宗教的宣報。他們認為初期團體是一個沒有組織、鬆散的團體。這個團體，就是各傳統的創始者。

（二）教會的立場

我們同意這些福音編寫之前，其傳統的形成與發展深深受到了團體的影響。但是我們否定這些傳統全部都是團體創造出來的。團體也和在它之前的傳統聯繫，並竭力忠於這些傳統。這點，從團體的行為和表達方式看得出來。

團體對這些領受來的、並促使他們形成團體的傳統，保持忠實的態度。團體不是由宗徒發起、以宗徒為中心創立的，而是以耶穌為中心，他才是團體的創始人。宗徒不是絕對的創始人，而是忠實的傳遞者，傳遞那位策動他們的人的訊息與任務。

因此，我們的途徑是，思考我們的來源或文獻所反映出的團體特色和性質。我們將從這些文件逐步看到，團體不是鬆散

的，而是有組織的，他們生活在傳統中，不是傳統的創始人，他們接收了傳統（即便沒有全盤接受，也接受了許多，而且是最重要的部分），並竭盡所能忠於所收到的訊息，即使他們也為調整這些傳統因應新的狀況而起爭執，進而變得活躍且富創造力。

我們的研究包含三個基本概念：宗徒、見證、傳統。簡單分三個步驟說明這個問題：

1. 一個有組織的起始團體的存在

《宗徒大事錄》記載得很清楚，有一個信仰團體的存在，還描寫他們的特徵如下：

(1) 一個核心：十二位宗徒為信仰作證

從一開始，就有一組人負責把信仰帶到地極，他們的使命是把領受到的訊息傳遞給人，扮演的角色是「見證人」，為他們看到和經歷過的事情作見證。「作證」是這團體的主要特徵。這個負責傳遞信仰的小組是「作證的小組」。所以取代背叛者猶達斯的人，必須也是耶穌復活的證人，他必要在耶穌生前和他們一起生活的時候，從若翰施洗開始，直到耶穌升天，曾和其他宗徒們生活相處（宗一 21~22）。

「證人」在新約中有很深的含意。證人不僅應為他所相信的信仰作證，還要為信仰的相關史實作證。他必須證明他的信仰都是根植於這些史蹟的。那十二位是這個團體的核心成員，是證人群中的元老和基本成員（雖然不只有他們，保祿也自命為宗徒，所以他也是耶穌復活的證人）⁵。

⁵ 參閱宗一 22，二 32，三 15，五 32，十 39,41，廿二 15，廿六 16，伯前五 1。在這核心成員之中，伯多祿似乎特別重要，並具意義，不只是因為有幾次他代表全體說話（宗一 15，二 14, 37~38，三 2, 6, 12，四 8，五 2~3, 29），還因為他們特別看重他為耶穌復活的作證（路廿三 12, 33，格前十五 5）。

(2) 在這個核心小組周遭形成的團體

後來從這個核心小組發展出一個團體。宗徒不是團體中唯一的小組，周圍還有其他的小組，共同形成一個團體。這些新加入的成員「專心聽取宗徒的訓誨」⁶。他們後來稱作「門徒」(宗六 1, 2, 7; 九 1)、「基督徒」(宗十一 26; 廿六 28; 伯前四 6)。他們在團體中的職務日漸明確(宗六 1~6)，這整個以宗徒為核心的團體，便構成了教會(宗五 11; 八 1; 十一 22; 十五 41; 十六 5)。

(3) 一個在地緣上不斷擴展的團體

《宗徒大事錄》記載了這個團體不斷擴展的具體事實。《宗徒大事錄》一開始，便指出成長的各階段以及隨之而來的問題。這時已經出現非猶太人出身⁷的問題，猶太人本身強硬的個性帶來的迫害，反而成為團體擴張的原因。團體負責派遣代表去處理一些事情(宗八 14; 十一 22)。保祿的行動更確定了團體的拓展。

顯然，這些發展的動態，都有宗徒監督看管著，他們負責教理的真實性，和對於過去的忠實性。可見在他們周圍建立起來的，不是沒有組織的團體，更不像是鬆散、沒有結構、沒有次序的烏合之眾。這個團體中，有一些具有權威的領導人，有一些證人確保信仰、事蹟的忠實可靠，有一個組織使他們能夠運作，並在信實之中發展起來。發展絕不可損及所領受的信仰。宗徒們守衛著這份忠實。

⁶ 伯多祿第一個演講中已經提到這些新加入的成員(宗二 14~37, 41)。團體的成長：宗二 47; 四 4; 五 14; 六 1, 7。

⁷ 科爾乃略的事情(宗十 5, 23~24, 4~48)眾所周知。後來伯多祿向團體解釋，承認外邦人也是天主子民的一份子。可想而知這件事帶給新興教會的問題。

2. 團體傳遞訊息的媒介：講道

團體以一群證人為核心建立起來，這些證人是團體蓬勃發展的靈魂人物。那麼，他們用什麼媒介來傳遞信仰？幾乎所有的來源均一致認為，主要的媒介就是講道，再從這些講道逐漸產生出最初的文獻。

(1) 口頭傳統

言語是初期傳道的最佳工具。路加告訴我們，目擊證人是真道的服役者，他們用言語傳述親眼所見之事。宗徒從一開始，便獻身於這個使命，後來遇到了管理上的困難，便思索如何繼續他們的使命（參閱宗六 1~6：執事的選立）。

他們先是講福音，後來才寫下福音，福音有一段口頭的史前史。福音中，部分內容具有口頭傳述的特徵，由此可推測福音具有口傳的來源。這些都來自會堂的經師文化和當時閃族特有的教學方法，這些方法至今仍為閃族所用。

依肋內（Ireneus）說得很好：「宗徒們首先宣講福音（救恩的末世性宣告），之後，因著天主的旨意，把福音寫下來，以書面的方式傳遞給了我們。⁸」達德（Dodd）把他們宣講的主要內容作了一個很好的摘要⁹。

⁸ Adv. Haer. 3,1,1: PG 7,844A.

⁹ 在他的著作：The Apostolic Preaching and its Development, London 1936: pp.20~24。先知預言的時期應驗了（宗二 16，三 18,24，瑪竇有幾處），耶穌是達味家族的後裔（宗二 30,31，十三 22~23），若翰宣講（宗十 37，十三 24~25）以後，耶穌行奇蹟，表現出先知性，宣講天國的臨近（宗二 22，十 38），在般雀比辣多執政時蒙難，和殺人犯並列在一起，釘死在十字架上（宗二 24~31，三 25，四 10，十 40，十三 30），後來受舉揚立為主（宗二 33~36，三 13，五 31），所有這一切都是為了要人悔改（宗二 38~39，三 19, 25~26，十 43，十三 38~41）。有關宣報的記載還可在保祿書信中找到，這些是福音的背景。

(2) 最初的文獻

我們看到除了有口傳以外，還有片段的記錄，正如路加所言，著手把這些口頭傳統書寫、記載下來¹⁰。這點不必多加發揮。

3. 傳統和記載的形成環境

整個福音編寫之前有一段歷史，這段歷史有一個適合它形成和傳遞的環境背景。初期團體在具體的情況中發展出來，這些情況影響到現有福音諸多內容的形成、篩選和撰寫。當然，我們不能深入分析每個團體和每個細節，只說明它的一般和典型的特徵，這對於我們的目的已經足夠了¹¹。

(1) 團體的禮儀生活

這方面有很多證明¹²。宗二 42 是這些事情的摘要。擘餅的禮儀、祈禱、基督徒活動等崇敬的儀式，對於天主話語的講解和事蹟的傳述，是很適當的氛圍。

福音中許多事情應該是在這樣的環境下發生的：增餅（若六 11~13，對觀福音有平行的記載）的場景，有明顯的

¹⁰ 我們從福音的內在批判推論出這些最初紀錄的存在。不同的情節彼此之間沒有真實的連結，許多片段列在同一個主題下的不自然分類，許多段落地名和時間不確切，對觀的問題（先前討論過），等等。這些都再次肯定路加前言已明講的事情（路一 1~4）。

¹¹ 路加描寫團體的時候就指出了這個背景環境：(a)禮儀：團體聚會，讚頌敬拜天主，擘餅，祈禱（宗二 42, 46~47）。(b)教理講授：勤奮聆聽宗徒的教導（宗二 42）。(c)使命：蓬勃發展，先從猶太人開始（宗十三 13~43，十四 1~7，廿八 17~27），後擴及外邦人（宗十一）。

¹² D. M. Stanley, *Liturgical Influences in the Form of the Four Gospels*, CBQ 21 (1959) 27ss 討論這件事。保祿在團聚擘餅之後講道理，有時甚至講到半夜（宗廿 7~12）。有些來源談到祈禱的聚會（宗二 42，四 23~31，十二 5,12）。還有洗禮（宗二 41，八 12, 36~39 斐理伯和太監，九 18 保祿，十 47~48 科爾乃略，十六 14~15, 32~34，十八 5~8，十九 5），以及覆手禮（宗六 6，八 17~18，十三 3，十九 6）等等。

禮儀特徵；《瑪竇福音》結束時說的「因父及子及聖神之名給萬民授洗」，正是我們現在洗禮中所說的，表現出一個地方團體禮儀生活的印記（瑪廿八 19）。有些奇蹟也是如此，如：若五 1~9；九 1~39；谷七 31~37 聾啞人；谷八 22~26 瞎子……等。

(2) 團體的教理生活

《宗徒大事錄》描述得很清楚。他們的教誨除了包含倫理道德，還講述主的話語和事蹟，並配合當下的情況進行教義的反省¹³。這些事自然都在編寫中留下痕跡。

講道理的聽眾也很重要¹⁴。他們經常針對不同的對象改變詮釋的方式。這些因素都有所影響，無論是對於部分的表達、最小單位的一般方向或各主題的選集，都普遍受到講道（教誨）目的的影響和引導¹⁵。他們對耶穌本人的興趣，還

¹³ 可參考 D. M. Stanley, *Didaché as a constitutive element of the Gospel-Form*, CBQ 17 (1955)336~348. 一些學者認為，這個方法反映在耶穌和門徒往厄瑪烏途中的對話：藉著經書，逐步講解事蹟，最後歸結出，主必須經歷這些苦難（路加廿四 25~27）。耶穌在納匝肋的會堂開始傳教，也是在這樣的講道氛圍內（路四 14~30）。斐理伯向厄提約丕雅人講道也有這個味道（宗八 26~40）。

¹⁴ 一個說明性的例子，就是亡羊的比喻，在路加和瑪竇中兼含的意義不同，因為面對的聽眾不同：這個比喻可能是從路加來的，耶穌解釋他對於罪人的仁慈：它的意義是為耶穌辯解、讚揚耶穌。在瑪竇，這個比喻是針對那些在團體中擔任領導者的門徒講的，所以強調他們有責任盡其所能保守所有託付給他們的人（路十五 1~7，瑪十八 12~14）。

¹⁵ 如我們所說，聽眾影響所及涵蓋個別的講法（家主、主、老師），情節內容的一般方向（例如，平息風浪，在馬爾谷的意義是奇蹟[谷四 35~41]，在瑪竇則是講道：教導門徒什麼是追隨主，反對那些不這樣做的門徒。[瑪八 19~27]），各種選集的形成（各種演講、為了神學目的把奇蹟分類、一些地方的寓言輯錄，都是應講道需求所做的編排。）。

有他們渴望深入瞭解那些事蹟對於當時的意義，這些也都是很重要的：不只要知道事蹟是怎麼發生的，還要知道其中的意義，無論是對事蹟本身的意義，或是對於講述當時的教會情況有什麼意義。

漸漸的，他們不只講事蹟發生的原委，甚而視情況解釋這些事蹟對於當時教會的神學意義。護教性的影響力也應置於這個情況下。初期教會許多時候都會顧及教理的辯解澄清，因為他們所信奉的信仰處在一個遭受敵視的環境中，他們是在一個排拒種籽的領土上擴展。

(3) 團體的傳教生活

團體藉著講道而蓬勃發展：有人聽了宣講，便接受信仰而加入團體，包括猶太人或非猶太人¹⁶。宗徒首先（尤其在最初）向那些經常上會堂的猶太人傳教。和他們往來常常要辯論遵守梅瑟法律和它對基督徒團體的意義，以及猶太禮儀和它在信仰上的意義（保祿書信為這件事作證）。各福音都有記載耶穌與法利塞人的論戰，就是這樣來的。這些論戰使教會準備好面對猶太世界。怪不得這些選集和原來論戰的色調有些不同。在非猶太人中間，講道者必須先藉耶穌的行蹟來建立祂的威信。透過祂個人的奧蹟來接受祂¹⁷。

¹⁶ 晚宴的比喻（路十四 16~24）有這個跡象：受邀者拒絕後還有兩次派遣僕人、邀請客人——第一次到城中的廣場和街上，——第二次到路上和籬笆邊（21, 23 節），婚宴的比喻也是講這件事（瑪廿二 1~14）。

¹⁷ 福音輯錄了一些奇蹟，這可能是因為需要建立耶穌的威信。這些內容除了包含上述的教誨意義之外，還企圖證明在耶穌內天主的國已經臨到了：神學—教育的意義。奇蹟方面請參考：René Latourelle S.J., *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, Mahwah, N.J.: Paulist Press 1988，這本書研究所有福音中奇蹟的編寫、生活環境和歷史性。也講解奇蹟的神學。值得一讀。

結 論

以上談到初期團體的事情，幫助我們瞭解團體在寫福音時，對於一些內容的選擇、編排、分類和表達。同時也顯示，事蹟的真實背景不是團體捏造的，團體是許多成員以目擊證人暨真道服役者為核心（宗徒）所建立起來的，這個核心小組傳述他們所見、所領受的事，團體視他們為信仰的領導者、事蹟的證人、及傳統的守護者。

團體得知這些事蹟，便主動地、創新地在信仰中加以體會並生活出來。因此，在福音內容的形成上，團體扮演的角色不只是被動的接受者而已，從這個意義來講，他們也是創造者。這些記載是在面對各種環境的調適中，逐漸鑄成的。這些都在福音的情節中留下足跡。所以我們不要找尋歷史主義式的事實真理，那樣只是不帶立場的報導事件的經過。福音的歷史是一種活生生的、適應環境的歷史。團體的目的不是傳述過去事蹟的清單，而是在當下體驗、並活出那起源於過去事蹟的信仰。信仰的肯定揭露了事蹟的底蘊，要在新環境的實況中體驗，活出這個信仰。

總 結

我們從這個階段的研究得知，福音不是作者杜撰出來的。而是應用了他們所收到的先存材料。我們探討過對觀福音的問題，和團體環境中的口頭傳統，逐漸瞭解到，這些材料雖然深受團體的影響，卻不純粹是團體創造的。

這點引出後面幾章我們要討論的問題。團體既然先是領受了這些先存材料，而後加以制訂，最後寫成福音，那麼這些先

存材料的歷史價值，要用什麼方法和標準來鑑定？我們透過先前的分析，發現了福音的事蹟背景，如何具體地把歷史批判應用在這個背景上？我們的目標是：追溯到福音的來源、它的事蹟背景、耶穌、在天主的教會中誕生之福音的活水源頭。總而言之，就是要證明福音的歷史性。

第七章

歷史批判：研究福音形成第一階段

引言：此階段的意義

我們的位置在哪裡？到目前為止所做的分析告訴我們：

- 福音中的歷史不是中立的，並非是那種完全遵循歷史主義的「歷史」，而是一種神學性的歷史，對事件加以詮釋，並因應信仰團體的需求而調整；
- 但同時，福音從來不脫離事實：福音表達的信仰都是有歷史（發生過的事實）基礎的；它是有意識的和史實維持聯繫，以這些史實為來源；
- 福音的作者和團體對福音的撰寫影響深遠，但作者與團體都不是福音所有內容的原創者；兩者始終都只是談論一些在他們之前早已發生的事；他們所宣講的、生活的信仰都以這些事為標準。

福音的內容包含幾個不同的傳統。這些傳統各別在具體的團體氛圍中確立、形成、制訂，不只是為了答覆團體的宗教需

求而產生的「有關耶穌的傳統」，更是出自耶穌、淵源於耶穌的「耶穌的傳統」。那麼，要如何使用批判的方法證明這些傳統的來源是耶穌，而非團體的需求及作者的編造？這是我們目前的任務。但是在進入問題的核心之前，我們先談談現代的批判。

大體而言，現代批判都認為：回到福音根源的歷史核心是必要的、重要的、可能的，有益的。現在一般都承認，福音所肯定的信仰，和它的來源史蹟之間的確有所連貫。這點大為超越了近代批判的激進主義。步特曼徹底的歷史懷疑主義已遭擯棄。現在已更能積極看重福音的歷史淵源。

現代的基督論大都以史實為撰寫的必要出發點。若沒有復活的信仰所肯定的歷史幅度，基督論將會流於空想的神話。這個部分已達成基本共識，雖然用什麼樣的批判方法、什麼樣的標準抵達這個歷史核心，仍未獲得一致的結論。

因此，我們的研究將要證明這個歷史基礎。分兩部份來說明：第一部份是有關各種追溯歷史的耶穌的嘗試，第二部份是研究福音歷史性的一般批判標準。

第一節 各種史料批判的方法

近代學界從各種角度提出方法，包括：口傳、社會學分析、猶太世界、個別研究等等，來超越徹底的歷史懷疑主義。簡要說明其中的一些嘗試。

一、從口傳方面來研究

研究口傳的主要目的，在於指出福音所講的不是「關於耶穌的傳統」而已，而是來自於「耶穌的傳統」。有三種方式：

（一）口傳韻律的理論

福音可能是複頌一些耶穌的話語，這些話語都是有韻律的。這個主張背後的概念是口傳的、韻律的、記憶式的風格。這是閃族人特有的。福音確切地記載了伯多祿（馬爾谷）、保祿（路加）、耶穌（若望和瑪竇）的話語。

這個理論並不另人滿意，或許可用於某些情節，但過於概化，不是凡福音的內容都適用，它忽略了我們在福音中看到的體裁的多樣性。某些問題在處理上需要考慮口傳的規則，但這並不是放諸四海皆準的方法。

（二）口傳的氛圍

討論福音的傳統的來源。消極方面，否定這些傳統是從初期教會團體的宣講和教導開始的（類型批判的作者提出的氛圍）。這點可在《宗徒大事錄》及書信中得到證實。積極方面，則肯定傳統的起始與耶穌本人有關連。

這樣推論是因為基督徒弟宣講與教誨的氛圍，和猶太傳統氛圍之間有相似之處，基督傳統的用語和猶太傳統的用語直接呼應，例如「為真道（言）服役者」、「主禱文」等，甚至有些詞彙也收錄在福音裡，例如谷五 41 的「塔里塔古木」（*talitha qum*，意即「女孩，起來！」）等等。甚至《馬爾谷福音》第一章第一節：「天主子耶穌基督福音的開始」這句話的意義，可能不只是「論耶穌基督的福音」，而是「從耶穌基督來的福音」。

（三）經師方法的應用

B. Gerhardsson 的論述確立了這個的方法。他首先描述猶太教的傳統如何傳遞，之後將它應用於初期教會。他認為，要瞭解初期基督宗教的傳統，不能只從教會的宣講開始。必須追

溯到耶穌，耶穌身處這個傳統之中，實踐這個傳統，同時以他的言語和事蹟賦予傳統一個新的方向。福音的傳統專注於耶穌的所言所行。

學者批評這項工作過於在乎「真正本人說過的字眼」。因為如此一來，福音將只是冰冷地逐字重複本人說過的話。聖神的工作要求的不是這樣。並不是沒有作者所說的「定型了的傳統」，但也有其它的可能。固然新興教會團體也有這樣的情形，把領受到的傳統加以調整以適應當時的情況。因此要瞭解福音，不可忽略經師的氛圍，但這個理論不能解釋所有的問題。福音的多樣性不容許這樣的一概而論。

二、從團體的情況來研究

這個方法的目的，乃為從復活後耶穌的話語的傳統追溯到復活前的來源，因為不信任口傳的精確度。把類型批判的方法應用於追溯傳統的來源。修曼（Schürmann）對這個問題有精闢的研究。我們不詳述他的學說，只大略簡介。

首先證明耶穌復活前確實有一個團體。一群門徒的存在是耶穌周遭的團體性社會現象。確實具有這個社會幅度的連貫性，就可進行研究，偵察耶穌言語的傳統和後來的團體是否連貫。然後再從兩方面研究復活前團體的狀況。分述如下：

1. 從內在來看，他們擁護師傅的言語

聚集在師傅周圍的這群人，對師傅本人及他的言語懷抱著某種信仰：擁護師傅是這群人的核心精神。耶穌的言語在宗徒眼中非常具有威信，他們很重視他說的話：祂說話像有權威的人，祂的話是進入天國的道路。

正因門徒對耶穌言語的敬重，所以從那時起就樹立了他的言語的傳統。這個重視的氛圍使耶穌說的話得以保存和流傳，

包括那些當時尚未完全理解的話。是耶穌本人使這些話產生力量。

2. 由外觀之，有許多活動，這也能證實一個團體的存在

福音中提到的傳教活動（瑪廿八 19 耶穌在復活後賦予門徒們的使命，與瑪十 5 復活以前所予門徒們的使命相較，有極明顯的差異）。這便是生活環境（Sitz-im-Leben）的問題，因為耶穌若沒有具體的指示，便很難派遣他們。

福音所發揮的主題似乎也是確定的：宣講天國、邀請衆人悔改，且復活後宣講的主題以耶穌爲中心。復活前的派遣構成有利的條件，使耶穌言語的傳統得以建立和興盛。復活前團體當時的要求有助於傳統的形成。耶穌的追隨者需要標準性的警語，來規範他們這種艱難的追隨。困難明顯地存在，同時也有希望與報酬，特別是肯定耶穌在一切事上的臨在。

H. Schümann 以這方法證明耶穌言語的傳統早在他復活前，他周圍的那十二位共同生活的時候就已經開始了。

三、從耶穌活動的具體情況來研究

主要研究了比喻和真福八端。比喻方面 Jeremias 從初期教會爲了因應不同情況而賦予這些比喻的詮釋出發，試圖勾勒出耶穌口中訊息的原始意義。這些比喻，經常在一個衝突的情況中，用來保護、解釋、辯解許多耶穌訊息的關鍵思想。這些關鍵思想包含在比喻的原始意義之中。Dupont 研究了真福八端，試圖將它框限在耶穌生活的一個特定情況中。他假定的情況不是基督徒的宣傳，而是耶穌的宣講。關於貧者、哀慟者、飢餓者，真福八端的原意與耶穌宣講的中心主題互相輝映。

第二節 判定史料歷史性的準則

一、概義

我們無法在此詳究每段福音情節，判斷其中哪個部分屬於福音作者的文學—神學寫作，哪個部分來自教會傳統，哪個部分構成事蹟的歷史背景：屬於耶穌的時代。我們已經看過一些個別的論述。現在問題是：在歷史批判的工作中，是否存在某些一般性的原則、規則或共同標準，使我們能以之為基礎來進行這些特別的研究？既然福音是從信仰來詮釋歷史，那麼是否有一些標準讓我們能夠加以分辨？

這方面我們應避免兩個阻礙：

- 徹底的歷史懷疑主義，視福音為教會的產品和創造，
- 歷史的基要主義（fundamentalism），以現代狹隘的歷史定義把福音視為一般史書。

接下來要說明的標準，將會幫助我們以普遍性的方法來篩檢這項歷史性，我們以現代一般歷史批判所認同的標準為基礎來講解方法。

幾乎所有學者都一致承認這些標準的必要性、重要性和價值，雖然彼此有細微的差別，不是每個人都同意每個部分，而且強調的重點有所不同。我們在此整理出一分切合問題需求的撮要。

二、三個基本的標準

（一）「多重見證」的標準

過去曾經認為各部福音彼此是獨立無關的，當時應用這個標準來鑑別歷史性。如果耶穌的話語或事蹟出現在不同的福

音，那麼這就是一項歷史性的保證。後來證實了各來源之間的相互關聯，以及各福音之間的文學依賴，這個標準就大為改觀：現在比較是福音的各種獨立來源之間的一致性。當有幾個不同且獨立的來源為某些事蹟或言語作證，可能這就是歷史價值的指標。

所以，首先必須探測來源的多元性，以鑑定各個來源分別作證的事情是否一致。我們必須注意，這些標準中任何一個都不是絕對的、排它的，而比較是指示性的、積極的。如果有一些內容不符合某一項標準，不能就此否定它的歷史性。它只是缺少一個積極的徵兆。沒有多重見證，不一定就表示沒有歷史性。具有多重見證，只是歷史性的一個積極徵兆。

(二)「不相似或不連貫」的標準

所有批評家皆認為，這是證明耶穌言行具有歷史性的最基本標準。它的公式通常是這樣：福音中凡是不符合當時猶太人的生活環境，也不符合初期基督徒團體的生活環境，與這兩種情況皆不連貫的事蹟或言語，就是出自於歷史之耶穌的無疑指標。這個標準包含兩方面：

1. 與基督徒團體不連貫

福音中有些關於耶穌的記載，極可能不是教會發明的，因為那樣會帶來問題並成為宣講的阻礙。但他們還是保存了下來。耶穌慘死於十字架上，便是一個令人難堪的例子。這類事蹟的記載還有很多，如：他事業的受挫、納匝肋的出身、領受若翰的洗禮、耶穌受誘的敘述……等。然而，這是各層面和傳統上作證得最好的事蹟之一（參考第一個標準）。

以「耶穌受誘」為例，Dupont 仔細研究了所有福音中關於誘惑的內容，得到以下結論：

1. 這件事以幾種不同的方式記載，而這些記載寫得太過精緻

—文學上及神學上；

2. 團體對於耶穌的信仰很難把他置於這般情境中；
3. 所敘述的誘惑對基督信仰的道理而言，缺乏現實性。所有這些使我們不得不把這事蹟歸到耶穌的時期，而非團體的時期。這不是寓言，而是具體發生的事蹟，推測可能是耶穌在凱撒肋亞呈現給門徒的。

2. 與猶太生活環境不連貫

同上所言，一些可靠的作者認為這個標準有時可用來偵測「耶穌本人說的話」。耶穌所說的話與猶太當時的生活環境不連貫之處，通常會被提出的兩句：「阿爸」（Abba）和「我實在告訴你們」（Amen dico vobis）¹或「我實實在在告訴你們」（Amen amen dico vobis）²。

這是不可思議的，一個猶太人竟然以 Abba 這個表示親切的詞語來稱呼天主。事實上，除了福音，在猶太人的祈禱文學中——無論是禮儀的或是通俗的——從未使用過這樣的表達。把 Amen 放在開頭的法，在猶太文學中也沒有依據，但福音中經常出現。這個標準也用來解釋耶穌對門徒的召喚。猶太人的環境中是弟子挑選師傅，而不是反過來。

在方法論上，這個標準最為重要，現已奉為最主要的標準：所有無法從耶穌當時的猶太教（從其他來源得知者），亦無法從初期基督徒團體來解釋或推論的，都是出自耶穌的。同理可推論出一些確實出自耶穌的事蹟和話語。

這並不是說凡符合這個情形的必是「非歷史的」。這項原則在使用上不可排除其它的可能性。「不連貫」是一項有效的原則：所有不連貫的都具有某種歷史性的保證，但不能就因此

¹ 《馬爾谷福音》13 次，《瑪竇福音》30 次，《路加福音》6 次。

² 《若望福音》16 次。

斷定「凡所有與環境——無論是猶太的或是基督徒的——連貫或相符的，就都不是歷史的」。

此外還要注意，耶穌是生活在他那個時代的人。他是一個真正的猶太人，和猶太人一樣地生活。「不連貫」的標準極為實用，但不可成爲單一的、絕對的尺度。因此許多批評家提出了「相符或連貫」的標準。

（三）相符或連貫的標準

這是前項標準的補充。既已從「不連貫」的方法確定了耶穌言行中的真實因素，那麼和這些確定的資料協調、相符的內容，也必是真實的。這個標準是，試圖把福音中特定的資料，和從其他來源得知的巴勒斯坦生活環境連接起來。這種與情境（包括地理、社會、政治、宗教、經濟……等等）的相符，可以用幾種尺標來判定：

1. 符合當時的巴勒斯坦猶太世界

把耶穌的一個事蹟或一段話語嵌入當時巴勒斯坦的時空環境下。福音描寫的地理場景與巴勒斯坦的實際情況相符。福音的地貌資料和一個具體且爲人所知的地理環境相應。出現或涵蓋的人物，和從福音之外的來源取得的資料一致。呈現的宗教習俗、黨派，社會的、工作的、群眾生活的習慣、經濟狀況等等，都能和其他文件證實的特定思想與文化聯繫起來。所有符合這個環境框架的內容，都是某種歷史性的保證，耶穌和他生活的真實環境能夠契合起來。

2. 符合耶穌的訊息的基本特徵

這個標準是：凡能反映出耶穌和他訊息的特質者，都是真實的。批評家一致認爲，這個特質是屬末世性的。福音呈現當時對末世的期待，以及在耶穌的行動和宣講中看到天國來臨之許諾的實現。這些許諾在耶穌身上實現了。比喻和真福八端的

研究清楚地顯示出這個根基。

大體而言，在傳統累積的詮釋背後，都能找到這種許諾的決定性實現的末世意義，我們讀福音的內容就能找到耶穌的訊息。「相符相合」的標準，深受批評家們的重視。這點很重要，因為它引領我們到訊息的核心。

但我們要再次強調，這項標準應該朝積極的方向運用，而不是絕對、唯一的標準。換言之，我們不能因為一段話或一件事蹟沒有這種末世色彩，就立刻斷定它是非歷史的，與耶穌無關的。

3. 符合耶穌言語及行動的主要特色

從耶穌說話的風格及行為的獨創性，可以看出他訊息的特色。耶穌有一種屬於他自己的「氣息」，他特有的樣式。這種氣息或樣式綜合起來，有下列特徵：特別清楚的自我意識，表現在幾個地方：他特有的用詞「我是」、「人子」，向天主祈禱時稱天主為「父」，重視自己所說的話，強調自己的使命；他的表達極其崇高神聖，同時又非常簡潔、單純；他在宣講、召喚、發言上表現出的權能。在他的活動方面，一貫的作風：對罪人、邊緣人、窮人、受壓迫者、受奴役者恆常而忠誠的愛；對法利塞人的嚴峻，對偽善、謊言和狡猾的憤怒。而在這一切之中及之上，在萬有之上，他的終極歸向是天主、主暨父。

有關奇蹟的記載便是如此，在這些敘述中要找尋的不是表演或戲劇，而是更堅定耶穌訊息的記號。我們看到福音中有些層面符合耶穌所講的末世到來的主要特徵，符合他說話的口氣和行動的獨特性，這些就是歷史的真實性之保證，帶領我們找到耶穌。

結 論

所有的標準都有它的方法，幫助我們追溯歷史的耶穌，為我們找到有意義的觀點。我們說過，並非只有上述的三項標準。也有人談到「必要的解釋」、記述中救恩的「可理解性」等標準。我們無法全部說明。

選擇這三項，是因為我們認為這三項綜合了所有用來追溯耶穌的方法。顯然這些方法能夠偵察出許多史實。在相當明確的範圍內，這些標準為我們提供了抵達耶穌的途徑。福音開闢了通往這位耶穌的路。

第八章

總結「福音歷史性」課題

福音從頭到尾都在宣講耶穌是救主、默西亞、主、天主子，在耶穌復活的光照下宣講，福音相信耶穌的復活是歷史上千真萬確的事實。福音原本的意思是一個向眾人宣告的消息，宣告人類在耶穌基督（默西亞＝主，救主）的信仰中，得到末世性、決定性的救恩。只是後來變成文獻，敘述這真理是怎麼發生的。

這些文件原本不是要非常嚴格地寫成客觀、記實、不帶目的、科學性的資料。它來自一個團體對耶穌的信仰，目的是傳遞這個信仰，不是中立的文件，而是信仰的見證。撰寫這些文件的作者，不是旁觀的觀察者或中立的史學家，而是這個信仰的信徒。

福音，是一種召喚讀者作一個決定的信仰表白。耶穌不只是不久前活過的一個人物，而且在他們宣講的當時，他是一位活生生的人。然而，要按照現代科學的規章寫一部耶穌的傳記，卻是不可能的。但這並不表示耶穌和這些事蹟，都是福音或信仰團體杜撰、幻想出來的。現在沒有一位史學家支持這個看法。

聖神以及和復活者接觸的經驗，使福音作者們得到新的體

會和不曾想像到的深度。聖神的臨在，使證人的歷史經驗更爲完整，帶領他們到整個耶穌的真理。

不過，也因此產生了一些問題：是否可能找到真正的耶穌的歷史？怎麼找？我們要如何證明福音和史實的聯繫？怎麼從批判的歷史爲它提供依據？不是透過歷史來確立或證明信仰，而是指出整個基督信仰牽涉到的歷史。

福音既是信仰的見證，就不是單純、客觀、中立的歷史資料；但它所含的信仰肯定，多少與歷史有些聯繫。他們的信仰就是來自於福音所談的事蹟，這些事蹟是這個信仰的根源。那麼，從什麼觀點我們可以說福音和歷史有關連？關連的程度如何？福音肯定信仰中的基督（耶穌）與歷史中的耶穌（基督）兩者是一致的，果真如此嗎？

這個有關耶穌的問題，對史學家而言非同小可，因爲唯有從耶穌出發，才能解釋基督宗教令人驚訝的誕生，以及後來的擴展。對於信徒來說，也不是件小事，因爲只有從耶穌那裡，才能揭曉他們的信仰究竟是依據史實、具有歷史根源，還是一個效果非凡的神話、崇高的英雄傳奇、精緻的幻想，甚或只是一場誤會。唯有如此，才能知道他們今天投身於基督信仰，到底對不對。甚至對於非信徒，也有必要知道這個問題，因爲只有從耶穌，才能知道他們在爭辯或排拒基督宗教和信仰時，到底談論的是什麼。

神學方面，也不能除去這個有關歷史性的問題。信仰的架構包含了這個問題。神學若僅以教會的宣講作爲信仰的來源，不扎根於耶穌的話，是無法立足的。宣講若不以具體的納匝肋人耶穌爲出發點，絕對無法使人理解。在耶穌和宣講之間，存在著某種聯繫。復活前的耶穌與復活後教會的宣講之間，同時存在連貫和不連貫之處。

不過，要不就宣報（宣講）、要不就歷史（資訊），這種

二選一的錯誤觀念現今已遭擯棄。必須承認福音所傳遞的信仰訊息包含了歷史（發生的史實），福音源自於這個歷史；福音作者雖然傳達信仰，仍然非常關心歷史。

基督信仰是有歷史根據的。因為我們所相信的基督就是那位曾在納匝肋和我們一樣生活的耶穌。在福音中，不應該只找信仰宣講（宣報），而應該要找尋以這位納匝肋人耶穌的事實為基礎的歷史根據。

但是，如果我們毫無批判地，以為我們能夠事先預測福音每個段落在歷史方面的可信度，以為福音就和現代史書一樣，那就錯了。我們必須承認，福音不是按照現代批判性歷史寫出來的史書。事實上，我們不但承認、而且努力證明，福音所提供有關耶穌的傳統，確實具有歷史性，但這並不表示福音就是按照歷史批判的方法描寫史實發生的情形。

現在，我們有方法逐漸能夠把範圍劃得更精確、具體。現代的編輯批判、類型批判和歷史批判，使我們能夠檢驗福音的歷史性，避免把耶穌降低為內容稀少的歷史。我們運用這些方法，找到了廣義的歷史性，而這才是真正的歷史性。不過，若要知道得更精確，則需要針對每項確說和敘述加以分析，這是一項艱鉅的工程，本書不擬進入。

我們該當肯定追溯歷史的耶穌在歷史方面的可能性和神學方面的合理性。換言之，我們必須肯定福音在根本上的歷史性。我們把它歸納成下列三個問題與答案：

- 運用方法，從教會的信仰見證回溯到歷史的耶穌，為什麼這樣做是「**可能的**」？因為在這兩個不連貫的情況中，耶穌的宣講與後人對他的宣講之間，還是連貫的；史實就是連貫這兩者的環扣。
- 這個溯源的工作，為什麼也是「**合理的**」？因為基督徒早期關於耶穌的信仰宣報，只有從耶穌這件事實才能產生，

也才能理解。

- 爲什麼這個溯源是「必要的」？因爲否則初期或現在關於基督的宣講，都無法擺脫意識型態、純粹神話、人的理論、狂熱幻想、有意無意的欺騙……等的猜疑。只有事實能使我們解除這樣的猜疑。

今天，我們已不可能重寫納匝肋人耶穌的年表、形貌、心理和傳記。這是確定的，我們也承認。但我們能夠說，今天的批判工作，幫助我們找出耶穌的行爲、宣講和目標的主要特質與輪廓。這些對信徒而言，已是足夠而明確的了。這類的重建工作是可行的，即使不在本書中進行。

福音的作證，透露出耶穌的歷史，雖然不是嚴格地按照事蹟發生的詳實來記錄；而團體也絕對不是遵照歷史主義的模式來宣講耶穌，不是談過去歷史上的耶穌，是個怎麼樣的人而已。團體的著眼點是復活後的耶穌，活在今天，且在此時此刻對每一個人的存在提出質問的耶穌。而這位活在每個時代的耶穌——因復活而被立爲主基督——就是歷史上那位謙遜的耶穌，在白冷誕生，在納匝肋生活，在加里肋亞宣講，在耶路撒冷死亡並復活。就是宣報所說的：

「所以，以色列全家應確切知道：天主已把你們所釘死的這位耶穌，立爲主，立爲默西亞了。」（宗二 36）

信仰宣報顯示出信仰的兩個面向：「關於你們所釘死的這位耶穌（發生過的事實）」是一個水平面；在這水平面之上，矗立著信仰的垂直面：「天主把這位耶穌立爲主及默西亞了」。

光是信仰，缺乏歷史基礎，是不夠的；同樣地，單有歷史，沒有信仰帶來的光照和生命，也是不夠的。只有一位「是主基督」的耶穌才能拯救我們，也只有一位「是耶穌」的主基督才能救贖我們。兩者結合，就是「耶穌基督」。這就是福音歷史性的奧義。



第貳部分

聖經的靈感性

第九章

「聖經靈感性」課題的意義

引言

天主的啓示必須透過三個方法來傳遞。

首先，**啓示是在歷史中傳遞的**。本書的第壹部分即已指出，它所依據的文獻必須真正具有歷史性，與歷史上已經發生過的某些具體事件有所聯繫。這是第一步。

其次，**啓示也是透過編寫而成的書籍作品來傳遞的**。這些書籍作品是啓示的輸送者。透過這些書籍作品（但，不一定只透過這些書籍作品），天主解救世人的計畫傳達到各時代、各地區的人們，祂願意「所有人都獲得救恩並認識真理……」。天主的這個旨意寫在一批書籍作品中，傳遞啓示的團體——教會——認定這批書有著超越的權威性，而把這批書定為教會信仰生活的準則。這是第二步。

本書的第貳部分，便是要說明教會除了透過「生活見證」和「宣講」的傳承之外，還擁有一批書，以之作爲傳遞啓示的

媒介，認為這批書就是天主的話，擁有天主的權威，我們稱之為「聖經」，並當作信仰的準繩。

因此，啓示傳遞給我們，不只是在時間中發生的歷史事件，也是帶有天主權威的超越事件。這如何解釋？為什麼這些書是天主的話？這就牽涉到「聖經的靈感性」。

第一節 「聖經靈感性」的問題所在

整個「聖經靈感性」問題的緣起是這樣的：教會堅信她擁有的一批書是神聖的，能夠真實地表達出天主的救恩計畫，因為這些書是天主的話，是啓示性的書，告訴我們天主對於人類的救恩計畫。因此，教會稱這批書為「聖經」，作為教會信仰生活的最高準則及規範，並以虔誠尊敬的服從心態，認為這批書的信息可以領導、滋養、支持團體的信仰生活。

在禮儀的應用上，也可以很明顯地看到這點：這些神聖的書籍是教會行祭獻禮時的用書；其中福音受到馨香的敬拜，其他的書則用來宣告救恩之言；讀經後，我們說「以上是天主的話」；禮儀中的講道和儀節都以這些書為依據，從中汲取養分。

但是，為什麼這樣？有什麼原因？教會的回答是：聖經因為是天主的話，所以受到如此的尊崇、榮耀。天主透過這些書向我們說話，和我們溝通，告訴我們祂的救恩計畫：聖經真是天主的「聖言」。

問題又來了：為什麼這批書是天主的「聖言」？其神聖性自何而來？信仰給我們的答覆是：**聖經受到聖神的靈感，因而成為天主所揀選的救恩團體的書。**

那麼，何謂「靈感」？所謂「聖經受到聖神的靈感，所以是天主的話」又是什麼意思？我們怎麼解釋這個「靈感」？

我們熟知這批書是怎麼編寫而成的，但這個編寫形成的方式和上述問題相容嗎？我們知道，這些書是在以色列民族發展史和基督徒團體形成史的過程中，歷經了漫長曲折的傳承及編寫過程。這完全是「人的過程」：在不同的時期、由不同的寫作群編寫，並經過各種綜合、修訂。總之，每本書都是人寫成的；每本書的風格不同，思想不同，表達方式也不同，是真正的人的話語，能夠加以文學分析，包括它的組織、文學結構、語法……等等。

因此，**聖經是用人的話來表達天主的話**。然而，怎麼能夠把人的話提升為天主的話呢？的確，沒有人的話，也就沒有、也不可能有天主的話，但並非所有人的話都是天主的話。在這個轉變中聖神扮演什麼角色？人的作品和神的作品之間有什麼樣的關係？一部書怎能同時有兩個作者？何況有些內容看來並不是那麼神聖，那麼配得上天主，這也能算是天主的話嗎¹？

而且不要忘了，這批聖書都遺留著一個原始游牧民族的文化痕跡，是一個弱小民族的書，這個民族文化平庸，政治上沒有強大的影響力，經常在強權的政治角力中遭受分割，大部分時間又受到外強的侵略統治。這樣的書籍作品能夠視為一切文化及後來文明的神聖準則嗎？

這批書藉著一個文化和一個國家特有的行事、感覺、說話方式來反映天主，從什麼意義上說它們是天主的話？這可能嗎？如果是這樣，那麼其他宗教的「聖書」又佔有什麼位置？在其他宗教中會不會有相同的現象？我們憑什麼認定一些書含有天主的話，而另一些沒有？如果必須接受所有的書都包含了

¹ 譬如：殲滅所有戰敗的敵人（見《民長紀》各處）；雅各伯及母親黎貝佳爲了奪走哥哥厄撒烏的長子名分所用的手段（創廿七）……等等。

天主的話，那麼，肯定說這批「明明是人以自己的方式寫成的」書籍作品是信仰的準則，又有什麼意義？其他的書和我所信奉的歷史性的信仰中間有什麼關係？是誰決定這些書有神聖性？該不是信仰團體需要找到準則的一種投射吧？如果這些書也是團體創造的，為什麼稱之為天主的話？由來是什麼？從這個觀點看我們所認為的「聖經」有什麼價值？怎麼能成為我們信仰的準則？

我們將在這一部分中討論這些問題。但首先要看幾件事情，來幫助我們釐清一些概念，找到實際而適當的角度。

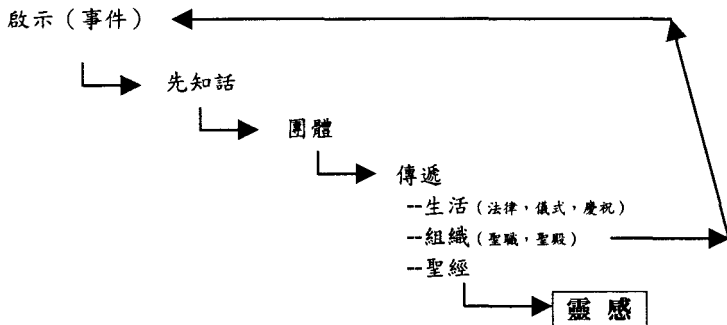
第二節 與聖經靈感有關的基本概念

此處我們要把「靈感」的事實放在歷史性啓示這個大範圍中來看，澄清幾個基本概念。

一、靈感在啓示中的位置

首先，我們要強調「啓示」和「靈感」是兩個不同的概念。為幫助瞭解二者的基本區別，我們用下列簡單圖表來說明：

〔表十一〕 啓示與靈感關係圖



「啓示」在「先知話」中形成：「先知話」解釋了「啓示（事件）」，並建立了「團體」，在這「團體」中逐漸形成自己的「生活」（法律，儀式，慶祝）、「組織」（聖職，聖殿）及「典籍」（聖經），三者都在團體中「傳遞」著啓示。因此，「聖經」是「傳遞」啓示的要素之一，但團體認為「聖經」受到了天主的「靈感」，在三者中佔有優越地位，透過歷史以超越方式傳遞啓示，並因而成爲團體信仰生活的具體準則。

救恩透過先知話啓示給我們，先知話創立了團體、民族。天主的話在這個團體中活潑地傳遞著，形成口頭和文字的傳統（法律書、先知書、其他書）。這些文獻具有特別的力量和意義，因爲被認爲受到天主親自的靈感，因爲先知的話會啓發人，具有啓示性。

不過，要了解靈感的意義，我們當從較廣的歷史脈絡中看靈感的現象，也就是要從歷史上的團體²如何得到啓示的過程，以及這團體如何的形成過程開始。

二、基本概念的說明

簡單說明本單元經常用到的幾個基本的關鍵概念。

1. 聖經

「聖經」，是教會承認的一部神聖的書籍作品。這批書因爲受到了天主的靈感，是天主的話，所以是神聖的。這部書由兩個部份組成：一部分來自以色列選民（舊約），另一部分來自宗徒的教會（新約）。

² 不論是以色列民族這「上主的聚會」，或是基督徒的「教會」。

2. 啓示

「啓示」，是天主因為愛而向人類所做的自我顯示，目的是拯救人類。這啓示有其歷史過程：立以色列為選民，以便將這個在耶穌基督身上實現、達成圓滿的自我啓示，透過教會的傳承，歷經各個時代，傳給世界。

3. 靈感

「靈感」，是本課題的中心思想，應注意的有下列幾點：

- (1) 檢視平常我們對於「靈感」的概念。若問你認為、你想像、或你定義的「靈感」是什麼？我們得到的答案，一定跟我們這個課所要說的「靈感」不同，不一定符合教會認定的「聖經靈感」的意義。所以我們要確認這裡所討論的「靈感」有其特定意義。

- (2) 檢視歷史上對於「靈感」的概念：

- **古代**：古人通常認為靈感和**神魂超拔**一樣。視靈感為一股推動寫作的強大力量，可以藉以產生新的思想、新的情緒和新的方法。在這股力量之下，人是被動的，機械性的，是這股力量的「工具」。好像被外來的精神所控制，有如受到酒精、毒品，或強烈情緒的影響。埃及、希臘、美索不達米亞、羅馬等文化中，有許多這種**出神式靈感**的例子。Cairo 博物館便有一個雕像表現文學的靈感：一個經師在他的小木板上寫作，一隻鳥棲息在他肩上，逐步告訴他要寫些什麼。

- **猶太世界**：猶太人的「先知觀」，對他們認為天主如何靈感「聖書」的理解方式，有著極大的影響。

首先，猶太人認為「人是能夠代天發言，以天主之名說話的」，因為天主能夠用先知自有的個性來啓發他、推動他，為自己發言，而說「先知話」。猶太人認為：

先知說「先知話」是把天主啓示給人，是天主透過先知在說話。這是猶太人的基本概念。

其次，猶太人也很強調**話語就是力量**。對於猶太人，話語不只用來說明、啓發人的思想、觀念而已，話語更是力量和行動，能夠揭露事物的內涵，引發積極的回應，是一種活的質詢，把所說的話付諸行動。《創世紀》關於創造的敘述，就表現出「話」（天主聖言）的這股活力：「天主說有光，就有光」。降生奧蹟要放在事蹟發生的幅度下來看：聖言（位格的存有＝朝向天主並在天主內的「話」）成爲人，並居住在我們中間。

- **現代**：現代人對於靈感的概念相當多元。在藝術創作方面經常談到靈感。人們研究分析這個促使人作曲、寫作、繪畫或演講的東西。也有人認爲靈感是一種渴望，藉著營造特殊氣氛或迷幻情境，來獲得出神入化的經驗（屬心理學的第三層面）。宗教經驗不免有這部分。現代人強烈需要找尋新穎奇特的經驗做爲生活的靈感，找尋稀奇古怪的事物以擺脫枯竭生活的混亂，這是理性技術和科學精神過度強調事物精確度的後果。或許對於許多現代人而言，靈感就是這些帶來不可狀述的新經驗、激情、奇特感覺的東西。
- **從字義本身及現代神學的瞭解**，來釐清「靈感」的意義：對我們而言，**靈感是來自於天主的一種內在動力或推力，對人造成真實而決定性的影響，推動人寫作，但絕不強迫人**。在天主的靈感下，人確實受到天主的推動而行事，但同時也是完全自由的。寫作的時候，不需要有出神、神魂超拔、強制力、情緒激昂或神秘經驗。是天主真實地影響，但絕不勉強人的自由，也不

一定透過異於平常的特殊經驗。這點是我們必須解釋的。

4. 聖經綱目

所謂「聖經綱目」，就是指教會宣稱是「聖經」的那一整套書的「書目」。這套書組成聖經，而且只有這些書是聖經。「聖經綱目」就是教會運用其權威，向團體提出的「書目」，屬於這綱目的書，必定是受到天主靈感的書，是天主的話，是信仰的準則。

第三節 「聖經靈感性」的研究方法

「聖經靈感性」課題屬於基本神學的範圍，我們需要藉由科學研究，來找尋信仰的基礎。但基本上，它不像耶穌或福音歷史性的問題屬歷史範圍，而是屬於信理範圍。因而，聖經的靈感性是信仰上的一個肯定，無法證明，只能相信，並在信仰內認知、驗證和接受。

一、我們研究的方法

聖經的靈感性無法經由歷史來辨識或證明。單單透過閱讀或歷史批判的研究，絕對無法找到這批有靈感的書。能夠經由歷史研究而查驗的，是早期以色列民族及後來的教會團體，因著信仰堅信他們擁有一套書是其信仰的準則。他們認為這些書含有天主在歷史中啓示給他們的話，所以對他們的信仰具有準則意義。而且只有這些書受到了天主親自的靈感，只有這些書是天主的話。

舊約和新約的民族相信歷史上有些事件影響了他們的生

活，我們以此基礎來進行討論，直接根據他們的這項信念來說明靈感的意義及其合理性。

總之，靈感是信理方面的事，只能從信仰上認知。不過，以色列民族及教會都堅信自己擁有一批受到天主靈感的書籍作品，這是歷史事實，可以由歷史研究而得知。我們將以此為出發點。

二、我們研究的進程

首先，我們要探討「聖經靈感的由來和內容」：聖經的神聖性來自何處？我們說聖經因為受到天主的靈感所以是天主的話。聖經如何受到靈感？從哪個意義上講以色列和教會從信仰中產生「靈感」的信念？

其次，我們要解釋「靈感的性質」：靈感的性質是什麼？靈感是什麼？我們根據什麼來確定它的性質？靈感落在哪些人身上？寫作的人？寫出來的文字？編寫和傳遞的團體？最後的作者？

接著，我們要看「聖經的真理性」。「聖經是天主的話」這項肯定對於「聖經真理」造成什麼結果？從什麼層面上說「聖經具有真理性」？這句話的意思是什麼：所有聖經說的都是真的？在什麼意義上來說它是真的？從什麼觀點？聖經可能有錯嗎？如何解釋所有這些問題？

隨後，我們介紹「聖經綱目」的形成：哪些書受到靈感？如何判定？以什麼方式？什麼標準？內在的或內容上的？教理的或正統權威的？外在的由團體接受、贊同？為什麼這些書是聖經，而別的書不是聖經？

最後，我們要談一談「其他宗教的聖書的靈感性」：其他宗教的聖書也受到靈感嗎？如果是，那麼靈感的方式是否和聖

經完全一樣？或者類似？我們能夠、或者應該從什麼意義上，承認其他宗教聖書的靈感？這些對於宗教間的交談，又將帶來什麼樣的影響？

結 論

我們清除了這個範圍的障礙，知道問題的由來，相關的概念，確定了處理問題的方法和方式，指出了具體的目標。現在可以進入主題了。

第十章

聖經靈感的存在

引 言

聖經的靈感，或者說「天主靈感的存在」，不是一個明顯易見的真理。那麼，我們如何肯定它的真實性？如何證明它的存在？用什麼方法證明這是個事實？

證明的方法只有一個：證明猶太團體（以色列民族＝舊約）和基督教會（新約），都有一個深根蒂固的信念：他們相信他們擁有一些書，是團體的信仰準則，因為這些書是天主的話。這些以人手寫成的書，記載了選民得到啓示的經驗，揭露出天主的話。他們之所以如此相信，是因為背後有一件事實：這些書是天主的話，是信仰的準則，因為這些書受到天主聖神的靈感¹。無論從聖經本身、教會傳統或教會正式文獻所記載的歷史見證中，都能夠證明他們對此信念堅定不移。

¹ 各神學家討論這個課題的方法都不相同。他們每人對靈感性質的看法不同，影響到他們如何說明靈感的存在和事實。

本章我們便要指出這個信念的存在，它是信仰的核心，與信仰生活有著密切的關係，因為這些書是信仰的準則。我們將分由「聖經中關於靈感的記載」、「教會傳統對聖經靈感的確信」、「教會訓導當局的信念及其發展」三部分進行說明。

不過，在進行說明以前，我們應指出一個歷史的事實：舊約以色列團體「上主的聚會」和新約的基督徒的「教會」，都相信他們的信仰包括肯定某些書是他們宗教生活的準則，因為這些書是天主的話。這些書之所以是天主的話，乃因天主聖神親自靈感了它們。我們根據他們的這項信念來肯定靈感的事實、靈感的存在和真實性。這是所有後來神學反省的基礎。

現在，我們首先要藉著歷史來證明他們相信靈感。先看聖經上有關這項信念的記載，再看教會傳統關於這方面的說明，然後從文獻中看教會當局對於此事的態度。

第一節 聖經中關於靈感的記載

首先澄清一下我們的觀點，以及我們要證明什麼。我們不是要說「這些書受到靈感，因為聖經這樣說」，這樣推理是不對的。聖經有各種記載，顯示他們相信天主以祂的聖神干預、運作，使一些人傳遞祂的話、建立祂的民族（先知和選民的各种宗教制度）。團體認為天主的這種運作還擴及到一些書，有些書是在祂的直接影響下寫成的。澄清這點是很重要的。

聖經沒有告訴我們哪些書受到了靈感，只說他們相信有些書是信仰的準則，因為是在天主親自的、直接的影響下寫成的。確定了這點，才能繼續以下的說明。

這裡所說聖經的見證，是歷史性的，而非信理性的。我們不用它來證明靈感的存在，而是用來證明以色列和教會的信仰

中，包含「有些書受到了靈感」這樣的信念。換言之，我們要證實信徒團體（猶太人團體和基督徒團體）認為有些書是神聖的，是信仰的準則，因為這些書是天主的話，而且也是因為受到了靈感，所以才是天主的話。這是他們信仰的要素，也是他們之所以產生這個信念的過程。

我們分兩個時期來說明：先看舊約（猶太教、以色列民族的書）的記載，然後看新約（教會的書）的記載。

一、舊約（猶太教、以色列民族的書）

「法律書」已經記載了這個信念。法律來自天主，記載了天主的旨意，是天主定盟約時所要求的條件²。

先知及其留下來的文獻可以啓發我們。舊約中的先知（發言者、代言人）以天主之名對選民說話，因為他們受到天主的推動。天主藉著先知發言。先知被認為是天主的代表，是天主的活工具³。先知所說「人的話」，具有「天主的力量」，對以色列民族而言，就是神諭。人稱他們為「先見者」，因為他們被賦予這種深奧的洞見⁴。他們以天主之名發言，傳達天主聖意。他們的話就是天主的話。不接受他們的話，就是拒絕天主的話⁵。

「先知」在以色列民族中是一個複雜深奧的現象。在此不予深究。我們主要在於說明：以色列人所經歷、領悟、體驗和觀想先知的方式，必然會引導他們接受「寫書的靈感」，影響

² 參：申卅四 10；列下廿三 1；詠四五 2。

³ 參：出七 1；四 15~16；耶十五 19；一 9；列上二 27；九 6；十 10；十九 20；編下廿 14；厄三 12；編下廿四 10；匝七 12。

⁴ 參：撒三 1；九 9, 11, 18, 19；依廿九 20；卅 10.....等等。

⁵ 參：耶七 25；厄三 7；匝七 13。

他們對靈感的概念。我們認為，這兩方面的結合，其基礎在於以色列人思考和體會藉由人傳達出來的天主之言的方式。天主爲了傳遞自己的話而揀選、召叫、派遣人，此人所說的話就是「預言」。同樣的，天主爲了傳達自己的話，便支配、推動一個人寫下祂的話，就成了「聖經」。

先知受到天主的影響，但他自己的感官和理智不一定就棄置不用⁶。先知有真有假⁷。但這些事情和聖經有什麼關係？先知的靈感和寫書（聖經）的靈感之間有什麼關係？

有時候天主命人寫下神諭⁸。梅瑟把天主的話（誠命）寫在石版上。以色列人接受這些書，認爲這些書符合他們在歷史中所得到的啓示，而且透過寫下的話把這段歷史表達出來。有時書中甚至明載了天主是這些內容的作者⁹。

後來他們逐漸把這些書分類：「梅瑟五書」記載了天主對梅瑟的啓示、天主和祂的子民訂立的永久盟約、子民應對天主奉行的法律、天主對子民的照顧；「先知書」記載了爲實踐盟約而產生的先知，天主藉著先知向世人說話，先知們把天主的話告訴我們，而後書寫下來成爲文獻；其餘則是「歷史」，透過人的自我反省講述天主對人的想法，還有人和天主溝通天主的各種方式（祈禱）。

朗誦聖經在猶太人的會堂，亦佔有重要的地位。他們崇敬聖經卷軸，視之爲神聖¹⁰；也解釋聖經（後來教會的禮儀也採

⁶ 出四 10；耶一 6；納一 3；列上十九 4；十 14。

⁷ 列下九 11；耶廿九 26；歐九 7。

⁸ 出十七 14；卅四 27；依八 1；卅八 8；卅四 16；耶卅六；達八 26；十二 4。

⁹ 出廿四 12；卅一 18；卅二 6；並參閱：耶一 7,9；則二 7；三 1。

¹⁰ 的確，約在主前 200 年到主後 100 年之間，猶太人對於靈感涵蓋的範圍有許多不同的看法，因而激烈討論哪些書是受靈感的書。對於靈感

用這個習俗)。

從猶太人的聖經中，很清楚可以看出他們相信有些書是自由人所寫成，用來表達和述說天主的話，因為是天主以推動先知的方​​式推動了他們。在天主的聚會中，書寫下來的「聖言」極為重要，因為這是把天主藉著先知對子民說的話重現出來。他們並未深入研究天主在寫作者身上的這種作用，但是承認天主的影響力，這點表現在他們接受這些書是神聖的，因為這些書表達天主的話。

Filón 在有關靈感的著作中，談到猶太人對此事的深信。在這樣的氛圍內，很容易承認某些書的神聖性。例如¹¹：

「現在讓我們看第四種出神型態的步驟：『太陽快要西落時，亞巴郎昏沈地睡去』(創十五 12)。這是一個人充滿天主靈感時的精神狀態。.....先知說的話都不是關於他自己，而是關於靈感他的那一位。.....只有智者才有靈感，因為只有他是天主的樂器，以不可見的方式受到天主親自的彈奏、吸引。.....此處以神奇的方式描寫一個為天主所擁有的人：『太陽快要西落時，昏睡臨到他身上.....』。這裡所說的太陽是我們理智的象徵。理智之於我們，就如太陽之於宇宙。.....當理智不停地發光、運行，我們只停留在自己的限度內，不會充滿天主。一旦太陽落下，昏睡(天主的靈感、天主的狂熱)便降臨到我們的身上。天主

的範圍他們也沒有一致的主張：有些人支持只有「梅瑟五書」才算聖經；有些人還承認《達味聖詠集》、《箴言》、《撒羅滿聖詠》、「先知書」，甚至《瑪拉基亞先知書》。但是，他們在靈感範圍上的意見分歧，正顯示出他們都一致相信：有些書確實具有天主的靈感。這些等我們談聖經綱目時再說明。

¹¹ 摘譯自：WICKS, Jared, *La divina rivelazione e la sua trasmissione*, (Editrice PUG: Roma, 1995), pp. 115~116.

的光輝照耀之時，人的光芒便落下；天主的光輝落下時，人的光芒便升起。這就是先知家族的情況。聖神臨到，人的理智便褪去。理智回來，聖神則離去，因為不死的和會死的不宜共處。所以，思想的落幕，伴隨黑夜，產生出神和天主的狂熱。其實，當先知好像在說話時，不是他本身說話，而是天主充作先知的聲音及口舌，以揭示祂要說的内容。是天主透過先知來發言。是天主使他發出美妙和諧的旋律。」

二、新約（基督宗教的書）

新約提到的「聖經」，特指選民（以色列民族）所承認的聖經，也就是我們今日所稱的舊約。新約明確指出他們對這些書的認同和崇敬。有幾件事實：他們認為猶太人的書是先知性的書，因為那些書包含天主的話，而且就是天主的話¹²。

似乎耶穌和宗徒時代已把一些書稱為聖經，並因這些書是天主的話，而奉之為圭臬¹³。他們接受猶太人的分類：法律、先知書、聖詠¹⁴，且明白地稱某些篇章為「經」¹⁵，視之為信仰的最高權威，因為是「經」，是天主親自說的話，耶穌自己和法利塞人爭辯的時候也抱持這樣的態度¹⁶。

這些「經」之所以有最高權威，是因為它們的寫成是經過某些特殊的過程¹⁷，是因為天主要藉著這些寫成的篇章對人說

¹² 瑪一 22；二 5, 15, 17, 23；路廿四 44。

¹³ 若二 22；十 35；迦三 22；伯前二 6；羅三 10。

¹⁴ 路廿四 44；瑪五 17；若十 34；十二 34；格前十四 21。

¹⁵ 若十九 36；瑪十二 10；路四 21；宗八 35；伯後三 16。

¹⁶ 瑪四 14；若十 34；宗十五 15；羅一 17；伯前二 6。

¹⁷ 迦三 16；希八 8, 13；宗一 16；路廿四 44；瑪五 18。

話，就像從前藉先知發言一樣¹⁸，所以，「梅瑟（五書）」所寫的確是指向耶穌¹⁹。基督的宗徒也以同樣的方式發言²⁰。因此他們確信發生在耶穌身上的事蹟，是按照天主的計畫實現的（依據聖經，經上說.....）。經上（舊約）已經談到基督。經上記載了天主的救恩計畫，這個計畫在耶穌身上，在他的言語和行動中，特別是在他的復活中實現了，新約各書一致指出這項肯定，瑪竇尤是。

後來，他們看待猶太經書的方式，逐漸移植到基督徒團體中的某些書上。其中怎麼轉變的？內容如何？後來講「聖經綱目」時再詳述。

三、特別的經文

新約中很少有經文明確談及聖經的靈感性。初期基督徒相信有些書是天主的話，就表示他們有天主靈感了這些書的信念。不過，除了初期教會的這個信念外，我們還是找到兩段晚出的新約經文²¹，明確地肯定了聖經的靈感性，清楚表達聖經受到了天主聖神的靈感。

由於這兩段經文是較晚寫成的，可以證明教會的神學反省有進展：開始時只有「聖經，因為是天主的話，所以團體應奉為信仰的準則」的信念；而後才逐漸進一步意識到這個信念應有更深的神學基礎，就是「聖經，是因為受到天主聖神的靈感，所以才是天主的話」。現在我們就仔細研究這兩段經文。

¹⁸ 瑪一 22；瑪二 15；若五 45；瑪廿二 31, 41。

¹⁹ 若五 45。

²⁰ 宗一 16；二 30；希四 4；十 15；迦三 8。

²¹ 弟後三 14~17；伯後一 16~21。

(一) 弟後三 14~17

「¹⁴然而你要堅持你所學和所信的事，你知道你是由誰學來的。¹⁵你自幼便通曉了聖經，這聖經能使你憑著那在基督耶穌內的信德，獲得得救的智慧。¹⁶凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的，¹⁷好使天主的人成全，適於行各種善工。」

經文脈絡

本段經文提到了弟茂德所學到的教誨和自幼便通曉了的聖經，在這培育中的地位；之後說明為什麼聖經之所以對許多事情是有益的，乃因受了天主的靈感（默感）。

經文淺釋

「凡……的聖經」：是指凡被認為是聖經的書，可以懂為聖經中每一段經文，或整部聖經。

「受天主默感所寫的」有兩種解釋：

- (a) **主動意**：給人有關天主的靈感的：把天主啓示給人的經書，使他人人在閱讀聖經時得到靈感；在人閱讀聖經之時把靈感傳送給他。因此可譯為：**聖經是把天主啓示給人的書。**
- (b) **被動意**：受到天主靈感的：受到天主靈感的作品和結果。可譯為：**聖經是受到天主靈感的書。**

現在學界都贊同被動意，於是這句話的意思就成了：「**凡聖經上所寫的內容都受到天主的靈感，因此，對於教誨都是好的、有用的……**」。

這段經文沒有具體明講哪些書才是聖經，它說的是凡被視為聖經者。但這裡所說的聖經是哪一部？直接明顯的是指舊約，間接的也包含所有被視為聖經者。

然而，當時他們已經相信教會中的某些書和舊約各書一樣

也是聖經了嗎？有些章節似乎如此證實，但沒有一定²²。

小 結

這段經文明白肯定受靈感之聖經的存在，雖沒有具體說出哪些書確定是聖經。不過顯然包括以色列人認為是聖經的舊約書。但也沒說舊約包含哪些書²³。

(二) 伯後一 16~21

「¹⁶我們將我們的主耶穌基督的大能和來臨，宣告給你們，並不是依據虛構的荒誕故事，而是因為我們親眼看見過他的威榮。¹⁷他實在由天主接受了尊敬和光榮，因那時曾有這樣的聲音，從顯赫的光榮中發出來，向他說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』¹⁸這來自天上的聲音，是我們同他在那座聖山上的時候，親自聽見的。¹⁹因此，我們認定先知的話更為確實，對這話你們當十分留神，就如留神在暗中發光的燈，直到天亮，晨星在你們心中升起的時候。²⁰最主要的，你們應知道經上的一切預言，決不應隨私人的解釋，²¹因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的。」

經文脈絡

這段經文主要在解釋末日的遲來及其問題，並以兩個理由解釋即使耶穌延後到來，仍要維持信仰的堅定：

- (1) 我們是耶穌在聖山上顯聖容的見證人；
- (2) 寫成的預言（聖經），不是由人的意願而發，而是天主

²²參閱：弟前五 17~18；伯後三 15~16。

²³Fabris 評論道：這段經文主要表明兩個重點：(a)整部聖經（舊約）都是天主的話，因為受了聖神的推動，天主親自的行動。(b)聖經扮演著救恩性的角色，而它的功能也是實際的、牧靈的。

推動一些人說的。

經文淺釋

「經上的一切預言」：指當時基督徒所擁有的**寫成的預言**。

「在聖神推動之下」：指上述預言，乃是被天主的聖神所帶領、推動、驅使而有的，並不是透過自己的力量或理解得到的。

「說出來的」：直接指口頭的先知話，間接指書寫下來的先知話。

小 結

這段經文也透露出他們相信天主的干預，天主推動人說話（書寫）。聖經主要是出自天主的，因此是有價值的²⁴。

第二節 教會傳統對聖經靈感的確信

現在我們要談教會傳統，在歷史演進上對聖經靈感存在的信念。此處我們循著歷史過程大略解說，不鑽研細節。

一、教父時代

這個時期，首先要特別強調的，是教父談論聖經的方式，這種方式很有意義。他們稱聖經為「聖書」、「神聖的文字」、

²⁴Ramazzotti 解釋這段經文：信仰和希望（伯前一 21）是兩股力量，把他們拉向未來，拉向那不可見的（宗十一 1），無論是古代先知的宣講或後來宗徒的講道和體驗（很明顯）都一直堅持這分信仰和希望。伯前一 10 即之後的經文談到主的受難和光榮，把宗徒的訊息和先知的講話串連起來。伯多祿把聖經定義為「預言」，依照保祿賦予這個詞的意義：建設性的、規勸人的、安慰人的，朝向救恩的實現的言語。為了證實這一點，伯多祿還說，聖經的內容不是來自於人，而是來自天主。

「天主的書」、「天主的信」。

所以視這些書為「聖」，是因為其內容受到了靈感？或是寫這些書的人受到靈感？或因為天主是這些書的作者？不過總之，寫作的人是天主恩寵的服役者，他們都受到聖神的推動。

教父們都在天主啓示性干預的框架裡考慮這整個問題，於是便產生理解上的困難。有時候他們會使用「靈感」這專門術語，但通常指的不只是書寫的聖經靈感而已。因此有時他們的確說並不清楚。

我們必須提出教父用以描述靈感的各種「類比」，很有意義。簡介如下：

（一）「人為工具」的類比

受靈感之人是天主藉以表達自我的工具：有如笛子、樂器；寫字用的羽毛筆、鉛筆；身體的器官：手掌、手臂、舌……等等，用來行動和溝通。這個類比很好，因為它來自於人類最基本的經驗。來自人類本身及其創造的文化：人也工作，也休息。至於工具和其使用者間的關係，可從三個主要的幅度來看：

1. 這是人類的基本經驗

世界上只有人類以聰明才智運用東西作為工具、器械，來拓展活動範圍：例如發明輪胎，應用蒸汽，擴大活動範圍，增進人類發展；運用能量（風力、水力……等等）來生產，發揮人的潛能。

2. 從人類學來看

這是人類多變性和創造力的象徵，因為人類應用其它東西來增進自身的能力，並把這些東西從其本質提升到新的境界。

3. 從形上學來看

這是「因」：兩個共存的「因」聚合而產生了「果」：工

具被「主因」提升，主因賦予它新的能力，但同時主因也需要工具來產生這樣的效果。在我們的主題上，聖神是主因，人是工具因。

這個類比若從形上學來解釋靈感，就會喪失了不少它的象徵性意義，還是不用比較好。因為以這種類比來解釋靈感的限度顯而易見。工具器械通常是完全被動的受主因所操控，但在靈感的推動上，人不能完全是被動的，必須自由而主動地合作。所以這個工具因的解釋法不是很理想。

我們提出這個類比，要說的不是教父們採用了這種說法來解釋靈感，這樣的解釋可能教父們會不以為然，但只在說明教父們肯定聖經是天主的「作品」。聖神是主因，人只是工具因（次要因），這個工具因可以是任何方式的，而不一定非是被動不可。

這個類比有著很深的象徵意義，且有助於說明教父們相信靈感的存在。

（二）「人在聽寫」的類比

另一種類比：天主說出要寫的話，寫經者所作的，只是聽到什麼就寫下什麼。這是從文學、外交、管理方面擷取的圖像。它的基礎是聖經中的先知，一些人受天主的推動、派遣，把他從天主聽來的話告訴別人。這是原本的出發點，但一發揮這種類比，就很容易把這個說法僵化起來。應謹慎使用這種比喻，否則會變成很機械式、很被動。

（三）「人為信使」的類比

它主要來自政治方面。聖經的記載很清楚：先知傳達天主的話，宗徒宣講則類似基督的傳令使者。聖經是天主的訊息，寫經者是把天主的訊息帶給我們的信使。天主透過這些使者傳

達訊息。這個類比很受肯定，但不多深入發揮，或許因為它只是肯定一件事情，並未加以解釋。

（四）「人是作者」的類比

這個圖像來自於文學創作。基本上肯定天主是聖經的作者，有兩種主要解釋方式：其一，天主是聖經的真正來源，是聖經的「原創者」；其二，天主是聖經嚴格的文學作者。這個類比有聖經根源，雖然不是很明顯。我們因著信仰而相信聖經的作者是天主。

小 結

總而言之，我們可以確定在教父們使用的各個圖像中，看出他們深信聖經來自天主、源自天主，並且是我們信仰的準則。每個圖像對靈感的解釋都不恰當。但其實這些都不是解釋，本來也不可以當作靈感解釋。教父的用意不在做具體或適當的解釋，而在於類比，目的乃協助信徒在體會中瞭解到「聖經是天主的作品」。

所以應該承認，他們透過這些圖像所要表明的是：他們出於信仰而有深切的信念：聖經不只是人的作品，而是來自於天主，受到聖神靈感所寫成的，所以是我們信仰的準則。

二、中世紀

中世紀的整個神學反省氣候轉變了。從過去以牧靈和培訓信友為主，轉為學術反省。能引起神學興趣的問題，是理智方面的抽象、本質性的，而不是生活方面的應用性。漸漸的，他們試圖解釋靈感在本質上是什麼，而不強調它在生活中的存在及重要性。

這個時期對靈感的省思，在先知的靈感上找到了主要的類

比。但由於過度注重靈感的啓發性，把靈感限定在這個範圍內。所有的靈感，包括寫經靈感在內，都被認為是把新的內容加入信仰或教理的一種光照、啓發。

這樣做的效果不是很顯著，因為慢慢地模糊掉了「啓示」（先知的啓發）和「寫經靈感」（寫作的推動力）之間的界線，偏離了問題的核心。他們研究問題本身，而不是看問題和聖經帶來的天主之言有什麼關係。

大致而言，中世紀的神學史上，許多有關靈感的解釋基本上都混淆了這兩件事情。但卻都一致肯定天主是真正的聖經作者，賦予了聖經神聖性。他們關心寫經者受啓發的方式，勝過靈感對於生活的重要性。我們不再多發揮這方面的神學流派。

三、近代

十六世紀宗教改革以來，聖經的靈感性受到普遍的認同。更有甚者，因著改革派的聲浪，聖經又有了新而重要的幅度，成為教會信仰中唯一具有決定性的因素。

改革派高聲急呼「唯獨聖經」（*sola scriptura*），認為過去「人的傳統」已把「聖經的唯獨性」給扼殺掉了。他們強調：聖經才是「真實的、純正的、決定性的」天主的話；並從各個幅度提出不同的解釋，預設並證明「聖經靈感的存在」，也企圖解釋靈感是什麼。

在此不擬詳述歷史上這些理論的來龍去脈，僅概略說明各派別詮釋的要點。如此，一方面能幫助我們瞭解靈感的複雜性；另一方面可使我們更清楚看出：他們雖然知道解釋起來非常困難，但都承認靈感的事實。

以下是幾種常見的解釋靈感的方式：

1. 出神式的靈感

這種方式自古就已存在，認為靈感是天主聖神的行動，除了人的自由，把一個人從他平常的狀態提出，進入神魂超拔的境界，在這樣的氛圍中天主彰顯出祂的力量，以夢、預言、神視、幻覺.....等等方式，把自我顯露給特定的人。這個人受到了靈感，天主的氣息進入他的內在，掌控他，彷彿他已經不是他自己了，天主就在這種出神的狀態中把自己啓示給他，賜給他靈感。

這種出神式的靈感，在希臘文化中類似占卜者和女預言家。這種把冥思事物的方式應用到聖經靈感的解釋上，屢見不鮮。這個做法雖然沒有先前解釋過的幾種類比方式那麼嚴重和全面性，但似乎也不很恰當。

2. 言語式的靈感

天主的靈感，甚至包括具體地決定採用什麼字、什麼詞句。天主在受靈感者的腦海中形成每一個字，因此祂也是這些文字的實際和直接作者。

這種解釋喜歡採用口述聽寫的圖像。人在一個神秘經驗中，運用常人的聽覺，機械式地把天主告訴他的話一字一句地抄錄下來。這種解釋深獲基要派解經者的喜愛，他們以此解釋為何聖經的內容絲毫不可更動。因為聖經的所有內容，每一字、每一句都是天主的著作，所以聖經是天主的話，不是因為天主推動人去寫而已，而是從實質內容來講的。人寫的不是自己的話，而是受聖神力量驅使所寫的。

3. 道德式的靈感

天主推動人寫聖經，是透過道德勸說（如：說服、命令、勸告.....等）的方式，而非直接內在地影響人的肢體機能，祂只有提出一個命令、邀請，並外在地協助、建議、請求。剛開始

時，有靈感的推動，一旦人同意撰寫後，靈感就停止了。寫下的話可以算是天主的、受靈感的話，因為開始時有天主在道德上的推動。然而聖經之為天主的話，卻非因寫作過程中天主所給他直接或間接的影響。

這種說法和前述兩種解釋剛好相反。這裡是天主從外在開動人的寫作過程，然後這個人自己行動；前兩種則是說一切來自天主，人除了寫字外，什麼都沒做。這裡反說一切都是人做的，人接納天主的道德式推動。

4. 輔助式的靈感

這種看法認為，天主以消極的方式輔助人，靈感就是天主防止人在所寫的內容上，犯了信仰或道德上的錯誤。天主儼然成了交通警察，在可能犯錯時亮起紅燈。靈感使寫經者在寫書時「不能夠」犯錯；天主不容許他犯錯。一些神學家認為這種天主預防寫作犯錯的說法，便足夠解釋靈感了²⁵。

5. 教會認同式的靈感

這個主張認為靈感只是教會認同這些書作為其信仰準則之書。有些採這主張人還認為，靈感也包括決定這些書為聖經綱目的行動。他們認為這些書的寫作過程中，絲毫沒有受到天主的直接影響，祂只影響了教會決定接受這些書作為信仰的準則，亦即決定聖經綱目的行動。

²⁵ 我們不想在此對這些理論提出任何反駁。因為本章的目的不在於解釋靈感的性質是什麼，而在說明教會信仰中相信「聖經是在天主的靈感下寫成的」。許多作者對靈感的性質提出各種理論，表示他們都承認靈感是需要解釋的。而有這麼多不同的解釋，也使我們覺得需要更加瞭解教會的看法，及其對此事的官方立場為何。下一章，我們將探討〈聖經靈感的性質〉，在分析教會有關聖經靈感之文獻時，再詳細說明這點。

是教會認同這些書，奉之為受靈感之書，但這些構成聖經的書，在編寫時並沒有受到天主任何直接而內在的影響。這派作者認為，教會運用權威選擇並宣佈這些書在教會內的權威性，這個權威就足以解釋靈感的內容了²⁶。

6. 編寫聖經式的靈感

這是個專門術語，意指天主對於生活在團體中服務團體的人所給予真實而內在的影響，但不勉強人的自由。天主為了團體的相處和人類的救援，引導人寫下所有祂要啓示給人的一切。

這也就是我們的立場，是在歷史過程中逐步過濾沈澱的結果。下一章我們將再說明這項肯定的內涵。

四、目前

一般說來，所有基督徒都接受有聖經靈感的事實。但對這課題的研究有了新的方向，也有人發出新的問題，比如：寫作團體與靈感的關係；寫經者的自由與靈感的關係；靈感和成書過程的關係；天主教在聖經作者心理上的影響……等問題。下一章我們再重點地討論這方面的問題。

小 結

從剛才的簡史，可得到兩點結論：

- (1) 堅信靈感的事實：這是教會歷史中屹立不搖的基本信念之一。教會在聖經中為她的信仰找到天主的話。這個信念的根源就在於信仰本身。教會自古至今一直不斷支持、保護這個信念。
- (2) 這種天主對人的影響，即我們所謂的「靈感」，究竟是

²⁶下一章，我們在研究並決定靈感性質為何的時候，將會更清楚釐清這些看法和思想。

什麼很難解釋，而且解釋的方式有許多種。教會參與這些辯論，並不是爲了指出哪一種解釋才是對的、能接受的，或提出她的解釋，而是爲了確定哪些不代表或不符合教會的信仰。

現在，我們來看教會訓導當局關於靈感的想法及主張了。

第三節 教會訓導當局的信念及其發展

教會訓導當局對於有關靈感的文獻，顯示教會信仰對於聖經靈感的存在一直深信不疑，而且在這方面所做的神學反省有很大的進步。

此處所謂的訓導當局，具體上不是指具有來自天主權威，並真實保存和詮釋信仰內容的教會機構，而是指藉著歷史上教會當局爲自己的信仰作證所頒佈的文獻。我們視之爲信仰的歷史見證，而非必須遵從的權威。

我們將運用各種文獻分析的方法，來釐清三件事情：歷史背景；信理內容（或肯定）；引發的問題。

我們一開始時曾說，訓導當局只是在各時代答覆當時有問題的情況，而不是在做有組織、有結構的神學反省。現在我們便從各個時代來瞭解問題，認識教會信理的發展。

一、《古老的教會法規》²⁷

這個第五世紀的文集有幾個來源。它不是大公會議文獻，但相當有權威，因爲它在高盧地區和西班牙很快就達到龐大的

²⁷ *Statuta Ecclesiae Antiquae* : DS 325 ; 並參閱 DS 685, 790, 854 。

發行量。一直到中世紀都相當為人熟悉和應用。這個文獻為改革奠下基礎，尤其在神職方面，非常需要。它包含 102 個條目和一個引言，這是真正的信仰宣報，主教在領受聖職時，都必須誦念這段引言。

它的權威性更加鞏固，不只是因為應用的普遍，更是因為許多教宗也把它其中許多格式納入自己的信仰宣報中，特別是具體和聖經有關的部分，內容都是當時由於錯誤而引發爭議的重要問題。與本課題有關的文字如下：

「.....此外，還該審問他（新的主教），是否相信新約與舊約，即法律書、先知書以及宗徒們的經書，具有同一個作者天主.....」。

這段的意義是說：新約和舊約兩者統一性的來源在於同一、唯一的天主，祂是兩約的作者。之所以提出這個問題，是由於當時關於聖經來源的二源說，有人主張舊約和新約有不同的作者。所以文中強調同一作者，反對二源論者所主張的新約舊約各有不同的來源。

整體看來，摩尼教的爭辯構成這個問題的背景。看來文獻中使用的「作者」一詞，指的並非文學上「寫作者」的意思，而是廣義地指「書的來源」。

二、佛勞楞斯大公會議²⁸

這個大公會議的背景很複雜，在此不詳述²⁹。我們的焦點

²⁸ 1494 年召開。見 DS 1334~1335。

²⁹ 此次大公會議留意到古老的認同摩尼教義的異端份子，這個異端主張的善惡二源論曾經滲入埃及教會團體和衣索比亞教會團體中。因此，大公會議確認天主不僅是新約和舊約的唯一靈感者，而且是精神和肢體上的創造者。

在於駁斥雅各教派³⁰的法令。大公會議要幫助這個敘利亞的一性論教會和羅馬教會合一。這法令直接討論聖經綱目的問題，駁斥了雅各教派所認為的某些偽經也受到靈感；此外，大公會議也針對那些認同摩尼教義的異端份子做了答覆，因這異端貶低了舊約各書的靈感性，彷彿靈感舊約的天主是次等的神。

法令聲明說：整部舊約及新約聖經的作者是同一天主，因為二者是由同一聖神所靈感而寫成的；並列舉聖經所涵蓋的書目。正文如下：

「羅馬聖教會……相信新約與舊約，即法律書、先知書與福音書的作者，是同一暨唯一天主，因為舊約和新約的聖者都受到同一聖神的靈感而發言。……教會接受並尊敬這兩約的書，其書名如下……（列出聖經舊約和新約包含的所有書籍）。」（DS 1334）

大公會議以三項主要確認，來表達這方面必須注意的信仰重點：

- (1) 天主是舊約和新約的唯一且同一作者；
- (2) 上述重點的理由，乃因無論舊約、新約的聖者，都是由同一聖神所靈感而發言的；
- (3) 詳列舊約和新約所包含的明確書目，教會首次在一個大公會議列出構成聖經的書單。

不容置疑，佛勞楞斯大公會議在信理的說明上有所進步，解釋天主是整部聖經的唯一及同一作者，而其最終理由，便是受到聖神的靈感，並詳細列出了構成聖經的書目。但靈感的性質未獲定論，這是會議中未澄清之處。當大公會議談到靈感時，使用舊的表達模式：「新舊約的聖者受同一聖神靈感而『發

³⁰本教派是敘利亞的一性論者，他們在 451 年時反對加彩東大公會議所主張的「基督是二性一位」的教理。

言』」，不清楚它所指的究竟是「寫經的靈感」還是「先知的靈感」。

三、特利騰大公會議³¹

特利騰大公會議開會期間長達將近二十年，分三階段、二十五會期，討論了許多事情。其召開目的，是為面對馬丁路德及其追隨者的教義主張，肯定教會的信仰，並在教會內展開一番革新。這些教義也包括教會的傳承及其在信仰上的價值。

路德對一些事情所做的詮釋，特別是關於稱（成）義，以及罪與恩寵等，直接和教會的傳承抵觸。他們認定「唯獨聖經」在信仰上有其價值和權威，其他的傳承都是人為的，因此必會犯錯。因此，福音和救恩的真理只在聖經中，並認定聖經是受了聖神靈感的天主的話；福音和救恩的真理，不可能在教會的傳承中。

天主教會反對路德這種「唯獨聖經」的定見，並且說聖經因著聖神是天主的話這一事實，不會阻礙傳承和聖經一樣也提供給我們救恩的真理，雖然傳承是以另一種方式、方法來表達。換言之，「傳承」也具有它的救恩價值。

大公會議非將其討論焦點，放在聖經的靈感性問題上，而主要在肯定各傳承對於信仰的價值；大公會議亦未解釋它們彼此間的關係如何，以及聖經和傳承。這個問題我們後來會說明。簡言之，教會的立場便是認為救恩真理包含了這兩種方式：一種是口頭和傳統的，一種是書寫的；教會應以同樣的愛和尊敬接受這兩者。

至於聖經與傳承這兩種方式在質與量上有何不同，大公會議不觸碰這個問題。可以說，兩者都包含同一真理及同等分量

³¹1546 年召開。見 DS 1501。

的真理，雖在性質上有所不同。但這兩者雖然相異，卻彼此互有必然的關連。只是大公會議未探討這性質的差異。

四、梵諦岡第一屆大公會議³²

此次大公會議的歷史背景是有關啓示的問題，討論天主的啓示與理性主義所提出的「理性」有什麼關係。因此也開始區別聖經和傳承之間不同的性質。簡言之，**傳承「包含」天主的話，而聖經「是」天主的話，因為聖經受到聖神的靈感，而傳承受聖神的助佑**。不過，大公會議並澄清和釐定靈感的基本概念³³。

簡短說明大公會議的內容³⁴。教會先是消極地解釋什麼不是靈感，再積極地描述靈感，藉此澄清聖經的靈感是什麼。我們稍微瀏覽：

- **消極方面**：這些書之所以受到靈感，不是因教會的批准（後繼式的靈感），也不是因為正確無誤地包含啓示之

³²1870年召開。見 DS 3006, 3029。

³³此前，教會已經發表過關於靈感的正式說明，這次大公會議又加入了一些思想，不以聖經各書的綱目性來解釋靈感。綱目性不是賦予聖經靈感，而是教會當局確認聖經包含哪些書。靈感不是教會批准之後才產生的，也不是受天主助佑避免犯錯而已。大公會議提出靈感的積極解釋，包括以下幾點：是天主帶來的內在影響，因為靈感實在是真實的，所以稱天主為這些書的真正文學作者。同時這些書也具有外在性，因為是宗徒交付給教會的。

³⁴梵一大公會先引述特利騰大公會議的決定，之後再討論這個問題，內容如下：「……教會之所以視聖經經卷為神聖的、正典的，並不是因為由人的力量編寫成書之後，再由教會權威所核准的緣故，也不是祇因為在這些經卷中，正確無誤地包含啓示的緣故，而是因為這些經卷是在聖神靈感下寫成的，是以天主為作者，而且，是如此傳授給了教會的。」第四綱目指出這是信仰上的事：「誰若不接受聖經的整部經卷連同每卷的一切部分，一如特利騰聖公會所核定的，作為正典聖經，或否認這一切經卷是由天主所啓示的，則應予絕罰」。

故（消極的助佑，避免錯誤）。這點意味著靈感和啓示有所不同，而且靈感影響到編寫的過程，更甚於聖經的內容結構。

積極方面：這些書是天主的話，因為是在聖神的靈感下寫成，並如此（受靈感的）託付給了教會（是正典的＝具有權威，是信仰的準則、標準）。

梵一肯定，傳承和聖經雖然都包含天主的啓示之言，把天主的啓示帶給我們，但性質卻不一樣。因為聖經是天主親自透過直接的干預而寫成的，以天主為作者，我們稱此直接干預為「寫經的靈感」。聖經因靈感的神恩而成為天主的話，靈感是聖神對寫作的人造成內在而真實的影響，使所寫的書真正成為天主的話。因此，這些書被認為是神聖的，具有特別的神聖性，不同於傳承的神聖性。傳承正式說來不是天主的話，而是攜帶、保存、傳遞天主的話（啓示，救恩的計畫）。在數量上，聖經和傳承兩者帶給我們同樣的天主聖言，但性質並不同，因為聖經各書是聖神在那些寫書人的身上，直接運作而寫成的。聖經的神聖性和傳承的神聖性互不相同。

梵一進步良多³⁵：一則駁斥純粹由外在來看靈感，一則肯定天主對聖經人的作者造成內在而動態的影響，並終於開始在性質上區別傳承和聖經。

³⁵ 教會只有在梵一（1870）中明確定義靈感是什麼，有幾個因素促成教會採取這樣的立場：(1) 聖經研究愈來愈講求科學方法、精確和參考資料，帶來把聖經貶低到純人類幅度的危險；(2) 世俗主義的影響日漸加深：基督宗教不再是文化的原動力；面對世俗主義的新現象，需要採取一個立場。這就是教會當時所行的。但教會跟隨的是早期文獻裡世代相傳的傳統。梵一綜合了過去教會對此事所有採取過的立場，同時果決地向前邁進，以新的方式表達同樣的信理。

五、《極上智的天主》通諭³⁶

這個文獻的背景³⁷，是當時面對科學的進步而提出聖經的眞理性（無錯性）的問題。許多不同的科學發現使人認爲聖經的內容有宇宙論、生物學、歷史、宗教……上的錯誤。諸多神學家提出一套解釋，但這套解釋似乎無法令人接受。

他們基本上都是從內容的角度來看，區分世俗的眞理和救恩的眞理，認爲靈感只降臨在救恩的眞理上，而不在世俗事物上。至於聖經在無關乎救恩眞理的俗事上犯錯，這點並不重要，因爲這和救恩的信仰無關。這是從內容的觀點而非從形式的觀點來區分。這樣推論的結果是，聖經有些部分的内容並沒有受到靈感。此篇通諭駁斥這樣的劃分法，而提出新的看法。是什麼看法？讓我們先看通諭肯定的是什麼³⁸。

³⁶ *Providentissimus Deus*：良十三世 1893 年頒佈，見 DS 3291, 3293~4。

³⁷ 特利騰大公會議之後，有些作者開始把靈感限定在信理、或信仰和倫理等範圍內。這種劃定的理由比較是社會及心理上的需要，而非神學的見解，因爲目的在希望達到信仰和科學之間的協調。既然這些意見並未嚴重影響教會生活，不過，1881~1893 年間發生了後人所稱的巴黎天主教學院（Institut Catholique de Paris）的聖經危機。學院的教授 A Loisy 以及爲他辯護的校長 Mons. Hulst，他們的主張引起羅馬的不安。1893 年元月 Mons. Hulst 出版了一篇論文（跟隨 Lenormant），把遍及整部聖經的「寫經的靈感」，和僅是保證信仰與倫理方面的「無錯誤性」，加以區別。他認爲這樣能夠解決現代科學對聖經無錯誤性所提出的質疑。這篇論文促成了教宗良十三《極上智的天主》通諭（*Providentissimus Deus*）的撰寫，通諭中首次處理現代科學對聖經學提出的質疑。肯定歷史研究的新方法能對詮釋學提供的卓越貢獻，並指出天主教會詮釋學者應該遵循的原則，堅信信仰與科學是不可能分離的。並詳述如何領體驗天主的推動，藉此對靈感的成分提出較好的解釋。

³⁸ 「所不應該的是把靈感侷限在聖經的某些部分而已，或是承認聖經的寫作者弄錯了。因爲不該容忍他們藉以解決疑難的方法，他們無疑地承認天主的靈感只限於有關信仰和倫理的事理，除此之外就沒有什麼

通諭的肯定如下：

1. 不可將靈感的範圍限定在聖經的某些部分，因此，不可劃分信仰與道德的（受靈感的）肯定，以及世俗的（未受靈感的）肯定；繼而說前者沒有錯誤，後者可能有錯。
2. 這個立場的理由是，整部聖經都受到靈感，因此天主是整個聖經真理的作者。不可能有任何的錯誤。
3. 同理，寫經者在聖神靈感的影響之下也不可能是錯誤的來源，而聖神的靈感是一種遍及全人的內在推動。關於這點，通諭超越了先前的解釋，它肯定：
 - 確實有一種內在的動力、驅動；
 - 在寫作過程（執行編寫之時）中有內在的助佑；
 - 賦予這股動力和助佑是為使寫經者寫下天主要他寫的。可分三個步驟：
 - 推動他能正確地領會（思想）；
 - 推動他要寫天主所要寫的（意志）；
 - 在寫的過程中助佑他（積極地）（實行）。

靈感了……」（DS 3291）。「因為教會所接受為神聖和正典的經卷，其整體和每一部分，都是在聖神的引導下寫成的。而天主的靈感多麼不可能犯下一些錯誤，是以，其本身不僅沒有任何錯誤，而且，如同天主——無上真理，絕無絲毫錯誤的作者，必定要消除和擯棄一切錯誤……」（DS 3292）。「因此若說聖神曾用人們做祂書寫的工具，就絕對不合適了，這不是被作為好像首先寫作者，而是被作為受靈感的寫作者，可能有什麼（錯誤）不實之處。因為（聖神）自己，以超性的德能，如此激勵他們，感動他們去書寫，並如此助佑他們書寫，使他們（書寫者），祇寫祂（聖神）所命令的一切，且使他們在心靈裡，正直地懷著思想，願意忠實地予以書寫，而以不能錯誤的真理，合適地予以表達出來：假設天主不這樣，那麼，天主自己，就不是全部聖經的作者了。……所有的教父與聖師一致同意相信：那些經卷與全部經卷以及每一經卷的每一部分，同樣都是天主的話，而天主自己，藉著聖的寫作者，在說話，絕不能有什麼與真理抵觸之處」（DS 3292）。

通諭有兩個要點：(1) 闡明靈感的存在問題，(2) 開始詳細描述靈感推動的內在影響。這通諭一方面為聖經真理與靈感問題提供了正確解決的基礎，另一方面關於靈感推動的描寫，可作為進一步研究及後來教理發展的出發點³⁹。

六、其他本世紀的教會文獻

在梵二之前還有一些這方面的教會文獻。這些文獻並未提出新的見解，而是支持、再確認、澄清、重申至此所說過的。我們瀏覽一下：

(一) 反對現代主義的法令⁴⁰

我們摘錄了法令中現代主義關於靈感的命題。其含意一清二楚，明顯尖銳地反對教會的信念。無須解釋。

命題 9 (DS 3409)：信仰天主真是聖經的作者，乃是太天真，太無知的行爲。

命題 10 (DS 3410)：舊約的靈感，在於以色列的寫作者，在某種特殊觀點之下，把宗教的道理，傳授於愚昧無知的外邦人。

³⁹ 通諭的思想摘要如下：良十三談到無錯誤性，駁斥一些人主張聖經中有錯誤，但這些錯誤是由於人作者，非天主引起的，或這些錯誤是世俗的、次要的、非屬信理之事，這些錯誤的見解，明確肯定這些區分都是無用的，因為信仰中所相信的，天主是所有聖經經卷的作者，這個信念未被推翻。寫經之人受到天主感動，這些人說的話也是天主說的話。對於這項肯定，良十三補充了一篇論文，闡釋「作者」是什麼意思、「靈感」是什麼。這篇論文不是獨立發表的，而是包含在有關聖經「無錯誤性」（現在的說法是「聖經的真理」）的確認之中。所以我們要看這篇論文原本的意義何在，它本來是為了說明聖經的無錯誤性而寫的，所以一旦把它當作有關靈感內容的最完整、最適當、完美的說明，就喪失意義了。

⁴⁰ *Lamentabili*, 1907 年 7 月 3 日頒佈；見 DS 3409~3412。

命題 11 (DS 34110)：聖經靈感，並不普及於全部聖經，而使聖經所有部分，以及每一部分，都沒有任何錯誤。

命題 12 (DS 3412)：詮釋聖經者若要有益地研究聖經，先該撇開一切有關聖經超性淵源的成見，然後像詮釋其他純本性的文件一樣地詮釋聖經才是。

(二) 本篤十五世的《施慰之神》通諭⁴¹

這篇通諭是爲了聖熱羅尼莫逝世一千五百週年紀念而寫的，介於良十三的《極上智的天主》通諭和比約十二世的《聖神默示》通諭⁴²中間。如我們所見，前者目的在於遏止限定靈感範圍的不當企圖，後者激勵聖經研究，擴大研究聖經書卷中，人或工具的因素。本篤十五的通諭則討論歷史的問題，闡明《極上智的天主》的部分內容，建立歷史詮釋的原則。

(三) 比約十二世《聖神默示》通諭

於《極上智的天主》滿五十週年寫成。重現《極上智的天主》的教導，富有積極精神。歷史學與考古學的進步，對古老文學及其文學類型的認識、原文批判、原文的重建等，皆有助於瞭解聖經內容的字面意義和精神意義。

七、梵二大公會議，《天主的啓示教義憲章》⁴³

因爲以後幾章我們將介紹這個條目，在此僅列舉大公會議有關這個問題的確認：靈感遍及整部聖經。人作者在靈感之下仍有真實的自由，並應視之爲真正的文學作者。此憲章也明確

⁴¹ *Spiritus Paraclitus*，1920年9月15日頒佈；見DS 3650~3654。

⁴² *Divino Afflante Spiritu*，1943年頒佈；DS 3829-3830。

⁴³ *Dei verbum*；見DV n.11。

談到聖經的靈感⁴⁴。

小 結

我們經過了漫長的過程。以上概述使我們瞭解，種種有關聖經靈感性質之問題的來龍去脈，以及教會如何藉大公會議和羅馬聖部的文獻來引導信理。我們可以一種動態的方式歸納以上所見。

起初，教會只是肯定天主的作者性：天主是整部聖經的（新約和舊約）唯一且同一作者。希臘哲學的二元論促成這項基本肯定。

第二階段，教會努力澄清將聖經聖化的意義：換句話說就是「肯定天主是聖經的作者」給聖經本身帶來什麼結果。如果天主是作者，那麼聖經就是聖的、神聖的。爲什麼天主是作者？教會的答覆是：因爲聖經整個地受到天主聖神的靈感。

於是進入第三個階段，要確定靈感的意義。可由各種不同的方式來理解。但教會逐一否定那些無法令人滿意的解釋。否定靈感是在聖經或人作者自身之外事物。聖經經卷在教義上的無誤性，或是寫成之後由教會所核准，都不足以解釋聖經受到靈感的事。靈感必是一種天主對人作者內在且積極的影響。

到了第四階段，這個思想往兩個方向延伸：靈感遍佈整個聖經以及聖經的每個部分。整部聖經都受到這種天主影響的浸潤，聖經是全然受到靈感，無微不至；但是這項肯定和聖經中看來錯誤的地方要怎麼協調？開始有了聖經真理性和無誤性的問題，於是企圖瞭解靈感的性質。

最後，則是力圖澄清天主真實而內在的推動，如何絲毫未剝奪人的自由。人在天主的靈感下依然是真實的文學作者，完

⁴⁴DV nn.7, 8, 9, 14, 16, 18, 20, 21, 24。

全自由地運用他各方面的能力。這個問題極其深奧，必須加以解釋。

總 結

基督信仰中確實相信，有一些書對我們而言是真實的天主話。這些書、經典都是聖的，神聖之經典，「聖經」者也。這部書始於以色列的歷史，完成於初期教會。本章我們已從歷史過程來證實這個信念。

我們看到聖經本身如何為這個信念作證。也看到它在教會神學史上的發展：教父時期、中世紀神學、現代的爭議。還查閱了教會的訓導文獻。清楚看出教會始終認為我們的生命從這些聖經書卷中汲取食糧、力量和光照，這是屬於信仰的內容。這些經卷是天主的話，是我們教會團體的信仰準則。這些書卷以天主為作者，因此是天主的話。這些書在被人撰寫的過程中受到天主積極而內在的影響，所以天主是這些書的作者。人作者在天主的推動下寫作，但不因此就不是聖經的真實作者。這個推動就稱作「靈感」。

在這漫長的歷史過程中我們也看到，要解釋這種天主對人作者的推動是什麼，是多麼困難。有許多不同的解釋，但不全都符合信仰的要求。教會雖然承認很難解釋靈感的性質，但始終維護靈感的事實。

這便是我們下一章要探討的：人作者因著天主的推動，為了人類的得救，自由地寫下所有天主要他們寫下的內容，且只寫這些內容，於是人的話也成為真正天主的話。這種天主的推動我們稱之為「靈感」。而靈感的成分究竟是什麼？

第十一章

聖經靈感的性質

引 言

我們思考過一些受靈感之經卷的存在：聖經。聖經書卷因受到天主聖神的靈感，所以是天主的話，而且是教會生活的信仰準則。天主是聖經的真正作者，祂藉著人寫下聖經。我們也根據信仰的瞭解，知道真實靈感的條件和範圍。而且，整部聖經和聖經的每一部分，都因受到靈感，所以是真理，沒有任何錯誤。

現在，我們要從神學上來瞭解靈感的性質。本章的目的在於內在地解釋靈感，以幫助我們更加理解靈感是怎麼一回事。不錯，我們大家都承認有靈感，但教會在神學上有一些基本要求，所有的神學解釋都必須遵守這些基本要求，跨越了這些要求就不是信仰的確實解釋了。有一些解釋破壞了這些基本要求，應該予以棄絕。不過，在這些基本要求下，能有各種不同的解釋。神學解釋不同於信仰確說，因此可以是相當多元的。

第一節 先決問題

為明瞭聖經的靈感是什麼，我們先把靈感放在聖神行動的大範圍下檢視，釐清一些和主題有關的重要觀念。

一、聖神的氛圍

聖神在人類和教會中工作，整個靈感方面的問題必須放在這個大範圍下來看：祂是創化性的、支持人的、鼓舞人的、安慰人的、使信仰深入人心的、賦予神恩的……。聖神不僅在寫經者身上工作，也影響了他的周遭環境。

聖經在一個民族的歷史中形成，其過程漫長而複雜。有先知，有團體，還有他們的制度、社會法律、傳統、語言、文化、宗教。先知把天主聖言傳達給這個民族。有人加以編寫成最早的文獻，後來還有人陸續編寫，直到最後一位編纂者，然後成書。這整個過程都在聖神的運作下進展。因此有人貼切地描寫靈感是「整體且包含所有面向的過程」。

我們認為，神學絕對無法精確指出聖神推動編寫的影響在那裡。但也不能否認信仰告訴我們的兩件事情：聖神的推動，整體性地影響了寫經者內在的身、心、靈各層面，這點相當重要；而且我們也應在上述大環境中來檢視，才能恰當地把聖神推動的影響所在完整表達。所以，神學上討論靈感，必須結合這兩個中心理念才行。

我們認為聖經整個漫長的編寫過程，都受到聖神具體而明確的影響，而且這過程和文學的寫作過程極為相似。過程中，不一定產生奇特的作品，但每個寫成的作品，包括最簡單的部分，都有其獨特的歷程。先是因為情況的緣故，感覺需要寫作，需要把一些訊息寫下來傳給某人（或某些人），然後開始醞釀要寫什麼、怎麼寫，投注長期的時間來完成創作，並潤飾修改

之後才定稿。這前前後後的每一環節，都有聖神在其中運作。要瞭解靈感的性質，先要澄清以下諸前提：

- (1) 聖經是實實在在的文學作品，而且無論就時間，或就它成書的團體組織來看，都有它獨特的編寫過程。其著作目的是幫助團體的信仰，而且是由一些自覺對團體生活有責任感的人所寫成的。
- (2) 因此，靈感不是天主對人的異常干預，使人心醉神迷，或奪去他的自由，把他變成在天主手中完全被動的工具；也不只是天主給人命令或勸說，進而由此人完全按自己的方式完成作品；而是由於聖神積極、真實的干預，使得這部長期醞釀、寫作、編纂而成的文學著作，最後由編者將之編纂而成的最後作品，也成為天主的著作。總之，因著聖神對團體中這人的積極推動，這部由人編寫而成的作品，也是天主的作品。
- (3) 最後，必須注意整個編寫過程，有其社會面、團體面及歷史面，不能只把靈感的影響力局限在作者此人與聖神間的關係而已。雖然也不能不看天主對這位聖經最後編者或作者的影響是什麼。

我們認為，聖經是一個團體發展出來的文學現象，作為這個團體的信仰指南和準則。整個包含所有面向的過程極其重要。而且我們將以良十三世對推動寫作的性質描述做為反省的基礎和出發點，並根據許多現代神學家的精闢研究，嘗試在神學上予以解釋。

二、有關語言的省思

我們說過，聖經是一部文學作品。聖經用受到聖神靈感的人類話語，向我們述說天主為人做的救恩計畫及愛的奧秘。所

以它屬於語言的範疇，而人類彼此用語言溝通。靈感進入了語言的氛圍。因此我們先要對「語言」作一個簡單扼要的反省，包括它的一般意義、功能及各個層面，使我們對聖經靈感的現象有一個更好的理解。

（一）語言的意義

語言的首要意義是人類溝通、表達、自我表現、與他人建立關係的基本能力。語言是一個媒介、工具，人類藉此與他人建立有意義的關係。因此〔可以當做溝通媒介的〕「語言」的範圍，要比〔純以字詞組成的結構性〕「話語」廣得多：微笑、眼神、肢體動作、姿勢、眼淚和呻吟，都是可以溝通表達的「語言」，足以讓人藉此與旅途中的同伴產生關連，使人瞭解他，邀請對方建議一種有意義的關係。當然，有組織結構性的「話語」是最好的溝通媒介，因此被視為最優越的語言。

語言也是溝通符號（話語、文字）的組織系統。人類各種語言都是有組織的系統，使人能自我表達和彼此溝通。我們每個人都生在一個既定的語言系統中，受到這個語言系統的塑造。各種語言都有它的結構，以不同的方式組織語句、應用象徵符號。同樣是溝通的基本能力，卻隨社會、文化而有所不同。靈感也進入一個有組織、有系統的特定語言當中：主要是希伯來文和希臘文。

每一個人在他出生的語系環境當中，使用這種語言來表達和溝通的方式也有所不同，亦稱做「話語」。每人各有一套屬於自己的語言方式。最後，有些要作為之後創作的出發點的作品也稱為「話語」。

（二）語言的各種功能

迅速瀏覽語言的三種功能：

- (1) **象徵的功能**：語言主要用來說明，解釋現實、所體會的世界。它和我們周圍的客觀世界中的事物息息相關，可以用來澄清和解釋周圍的真實世界，亦即將客體事物加以組織、系統化，逐項分析，放入脈絡中深入探討。
- (2) **表達的功能**：語言還有表達的功能，就是表現內心世界、主體的意向；把意圖、經歷、浩瀚的內在主觀世界的內容告訴別人。藉著語言透露自我內心，這些表達的符號對週邊接觸到的人而言，也是藉以瞭解對方內心的工具。
- (3) **呼喚的功能**：語言也用來呼喚對方以取得回應。邀請對方有所回應、行動。使用語言來表示請求、邀約、反對、要求、命令、懇求、央求、拒絕、自我規誡、誡命、指示、祈禱、祈求、邀請……等等。

天主的啓示運用了所有這些人類語言的功能。於是有獨白、對話、交流、溝通……等等。因此，聖經靈感應放在這個語言的範疇中來討論。

(三) 語言的各個層面

語言也包含三方面：

- (1) **一般層面**：在日常生活、普通事物上使用的語言。
- (2) **專門層面**：使用確切和專屬的詞彙。例如：孩子生病時，母親和醫生以醫學診斷式的語言來交談。又如：家電用品的說明書上的用語。
- (3) **文學層面**：在人類豐富的創造性中，靈活運用的各種詞彙。包含各種有關文學的層面。如：思想的清晰度、樸素、表達能力、和諧、深度、奧秘、人文主義……等等。

聖經的語言應擺在第三個層面上來探討。有時摻和著前兩

個層面，研究靈感的時候，必須注意語言的這種複雜性。

第二節 各種神學解釋

天主如何與寫經者溝通？進而真實地在寫經者身上工作，卻不因而損害他的自由，但所寫成的作品也可說是天主行動的結果：聖經是以人的話語說出天主的話語。但所有內容都是在一個整體過程中寫成，同時天主的行動也以各種方式臨在於這過程之中。

我們首先介紹近代有關靈感的性質的各種神學解釋。這些解釋似乎都符合信仰的要求，但不全都強調相同的要素。我們需要深入瞭解，從神學的論點予以評價，再決定那一個解釋比較好。我們永遠有自由抉擇那一個解釋比較好。

以下主要分由四類來解釋：神學式的、心理學式的、社會學式的、文學式的。每一派解釋列舉一位代表性人物。當然，這樣分類或許有點勉強，但絕不是說每位作者的解釋僅限於神學上、心理學、社會學或文學上的思考。每一個理論都有它的特色，偏重不同的幅度、層面或因素，可能是神學上、心理學、社會學或文學方面的。每位作者都明白問題的複雜性，其實他們都不自閉於單一的解答，雖然各有其所強調的重點。

一、神學式的：以佛蘭茲林為代表

佛蘭茲林 (J. B. Franzelin, 1816~1886) 在羅馬額我略大學任教多年，神學論著豐富，也備受重視，其範圍涉及聖體聖事、天主、聖事、聖言降生成人、傳承與聖經.....等等。他在梵蒂岡第一屆大公會議推展了許多神學工作。1876年，比約第九世命他為樞機。他在1870年寫成的《天主的聖傳和聖經》(*De Divina*

Traditione et Scriptura) 廣受推崇，深深影響後來教宗良十三的《極上智的天主》通諭 (*Providentissimus Deus*)，佛蘭茲林在此書中探討聖經靈感的問題。

(一) 佛蘭茲林的論點

佛蘭茲林的出發點是文學作者的觀念。他認為，作者就是負責把思想、真理和見解表達在作品中的人。所以他把聖經的內容分為「型的部分」(formal part)和「質的部分」(material part)。「型的部分」是思想、判斷、書寫內容中所肯定的真理，這部分受到了天主的靈感。「質的部分」則是詞彙、句子、文章組織結構、經驗的內容……等等，這就是人作者的貢獻。如此，便能夠解釋聖經內容的多元性和統一性。思想部分是天主的，外衣則是人的。

(二) 對佛蘭茲林的批判

佛蘭茲林對於文學作品的概念過於抽象唯理主義。文學作品並不是這樣子的。沒有具體的語言就不能思考；思想不可能不透過語言形象來進行，即使它超越了言語符號。而且他也忽略了主因和工具因之間的關係：他接受了一種相當危險的二分法。難道靈感只是一種思想的聽寫嗎？在他的理論下，人似乎不必對他的思想負責。此外，他對啓示與靈感之間的區別也沒有說清楚。

這種我們稱為神學式的解釋今日已遭擯棄，但曾廣泛的受到認同，直到梵二之前。

二、心理學式的：以伯諾阿為代表

這類解釋的代表人物是道明會士伯諾阿 (P. Benoit)。他是個多瑪斯主義者的聖經學家，從啓示的過程來看靈感，認為

靈感屬於一種啓示，啓示分爲兩種：「推動人說話的啓示」和「寫作的啓示」。後者就是靈感。但是，寫經者究竟在那一點上受到靈感？如何深入的解釋靈感？

（一）伯諾阿的論點

伯諾阿把靈感分爲三種判斷：

1. **絕對的思維判斷**：指真理本身，肯定思想內容的真理。
2. **行動的思維判斷**：其對象是行動，只要有可能，就將付諸實行的真理。
3. **實行的判斷**：其對象是實踐的真理，傾向於以正確的方式寫成作品，作者決定寫下他判斷爲真的內容。

按照伯諾阿的說法，受到靈感的主要是「實行的判斷」。天主藉著「實行的判斷」來推動寫作的行動。這並非說其他兩種思維判斷都不受到靈感。但他認爲，主要是這個「實行的判斷」受到了天主的推動、決定撰寫，這就是天主推動的所在。

聖經的成書過程漫長而複雜，期間思維判斷與實行判斷相互交織，有時側重一方，有時側重另一方，這整個過程都應該放在靈感神恩的影響之下，但天主的影響主要發生在推動寫作的實踐判斷上面。

（二）對伯諾阿的批判

伯諾阿太過於「多瑪斯主義」了。他以多瑪斯的哲學爲基礎，太過理智化和系統化，局限於人的內在，忽略了成書過程中社會和團體的幅度。這是一套很美的理論，但合乎現實嗎？這個理論不難接受，但似乎未觸及現實。它調整、改善了良十三《極上智的天主》的模式，比較深入文學創作的實際情況，但光是這樣還是不足。他在可見的限度之下，仍力圖解釋天主的推動發生在什麼地方，這點值得重視。以士林哲學特有的細

密思考來處理真理的概念，十分嚴謹。

三、社會學式的：以拉內為代表

卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984）的理論縝密聯貫，強調團體的重要性，但對他而言，靈感絕非團體性的現象。

（一）拉內的論點

我們分兩個步驟來解釋。第一步是「否定」：在天主是聖經作者的解釋上，他先從神學上批判以往有關靈感的理論。以往，神學家及教會訓導當局都傾向於把天主解釋為真正的文學作者。拉內則認為這樣的理論似在強調兩位作者同時又是一位作者，這有許多不通之處，是無法想像的。他沒有困難接受天主是聖經的作者，但不認為天主是文學方面的作者。這樣的解釋在他看來是矛盾的。他對於「作者」另有解釋，這就是他的著作主要談論的焦點所在。

第二步，說明應當接受怎樣的作者觀：如何能真正地稱天主為聖經的作者，而不把祂貼上文學作者的標籤。以下是拉內對聖經靈感的解釋法：

1. 首先釐清世界和天主之間關係

包括純粹的人類歷史是什麼？救恩史又是什麼？彼此間的關係如何？先要說明這些，才能瞭解他理論的具體內容和特色，因為他是從天主與世界的關係來看問題。

2. 其次，教會是救恩決定性的「終點」或「完成點」

拉內把救恩史劃分成為兩個重要的時期：

- (1) **過程中的教會**：也就是「初創時期的教會」。此時期基督徒團體的一切組織結構正在形成中，是個正在逐漸發展過程中的教會。可以說天主是這個發展中教會的特殊

原因，因為祂對日後成為教會的各要素（信仰的表達方式、組織結構的統治權、新約聖經……）的形成過程，給予了特殊的照顧。

- (2) **建立完成的教會**：是指在天主特殊照顧下已經建立完成了的教會。這個教會藉著所有的人，歷經各個時代，把她以決定性的方式獲得的救恩傳播開來。這個時期主要的重心，是經由教會傳遞信仰。天主在這個時期中，同樣繼續在教會內工作，但祂的行動是助佑和支持。

宗徒初創時期的教會，應該作為將來所有世代信仰的泉源和準則。天主在教會形成期間，就以給予特殊的照顧，積極地使所有基本且決定性的要素逐漸成形，消極地把所有相反耶穌的因素，即不是教會組成應該有的因素慢慢消除。所以整個救恩史的高峰是耶穌基督和祂所創立的宗徒教會。在教會內，天主的救恩決定性地臨在於這個世界，教會是末世性救恩的決定性「完成點」。

3. 新約乃天主旨意、由天主所建立之宗徒教會的要素之一

教會能夠透過永續的格式、要理講授、尤其是文學體現，忠實而正確地表現她的核心內涵，把它客體化。每一個文化都需要文字資料來延續團體。因此，既然教會被視為救恩決定性的「完成點」，其用來延續團體的文獻自然就成為教會的一個基本要素。新約使我們能與創立教會的事件（耶穌基督）有所聯繫，而且是宗徒教會表達和體現本身內涵及自己的信仰的最主要方式，因此是教會的基本要素。

教會源自耶穌基督，而新約是教會的明鏡、圖像、準則、反映，和文字體現：新約就是書寫下來的教會的信仰。天主在建立教會之時，祂的特殊行動也包含了這些文獻的寫成，使教會得以把她的創始人記載下來，流傳於後世。

4. 天主不只是宗徒教會的建立者，也是新約聖經的作者

這麼說，並不是意謂天主成爲新約在文學方面的作者，而是說祂創造了新約，使新約成爲宗徒教會的構成要素之一。天主形成教會的同時，祂的行動也包括了教會的文獻記錄：新約的寫成。天主是這些書卷的特別作者，如同祂在救恩史中創立了教會，也是特殊的行動。

祂與人的作者間的關係不是超越的，亦即不是「第一因」和「受造者」間的關係，而是有限的、相對的、歷史的、包含了許多社會和團體的幅度。

5. 舊約靈感的意義，就在於它是「教會的準備時期」

從這個觀點來看，拉內不得不面對舊約及「舊約靈感」的問題，因爲教會既是發生聖經靈感的所在，而舊約又更早於教會的創立。就拉內而言，舊約只不過是新約之前的歷史，而且必須從這層關係來瞭解舊約。舊約本身並不圓滿，它是要指向未來的，正如許諾必定是指向實現的。舊約是一個在將來要實現的許諾。從這個觀點看，天主乃在舊約的寫作過程中工作。而且宗徒教會在舊約書中看到在她的史前史和準備的見證。刪略了這段歷史，教會將無法深入的自我瞭解，繼而成爲拯救世人的信仰的泉源、準則與基礎。舊約靈感的意義，就在於它是「教會的準備時期」，它也屬於教會的一部分，是教會的史前史和準備期。

(二) 對拉內的批判

拉內的觀點有值得推崇之處，但也有缺陷，分述如下：

1. 有一點非常重要，他考慮到了聖經靈感和整個普世救恩奧蹟之間的密切關係，特別是宗徒教會的建立，耶穌基督決定性地臨在於宗徒的教會。這點在考慮聖神功能時是不可忽略的因素。

2. 另外一個優點是，Karl Rahner 澄清了靈感的團體幅度，不致陷入那些太局限在心理學內的理論的危險。「團體」在整個靈感的解釋中是必不可少的幅度。後來我們要看這是什麼意思、如何解釋。因為如果團體真的對於受靈感的編寫者有相當大的影響，就沒有理由認為「靈感是集體性的」，而否定天主的靈感有可能是針對個人的。
3. Karl Rahner 試圖調和聖經靈感的個人幅度和社會幅度，但或許又太輕忽（並非否定，而是忽略）了「寫作的主體性」。他並未清楚解釋天主給予寫經者和寫經方式「創作」的影響。他指出問題所在，但未加以深入探討。他雖然釐清了舊約的意義，但仍有不少異議尚未駁倒。

四、文學式的

這類的解釋以蕭克爾（P. Alonso Schöel）為代表。他強調聖經是文學作品，因此能夠應用文學分析。作者們所想到的、經驗到的，以及表達出他在文學過程中所感覺到的，都很能幫助我們瞭解聖神在那一方面推動寫作的人。

（一）蕭克爾的論點

蕭克爾不是從「文學作者是什麼」的抽象思考出發，而是從作者自己告訴我們的文學創作經驗出發。他把聖經的靈感分成三個時期：

1. **材料內容**：作者是先有生活經驗、生活背景，從知識所學到的經驗、前人的著作、眾人的智慧……等等。也就是說：人的團體背景、生活背景、經驗背景和歷史背景。
2. **直覺**（或「基本直觀」）：這是文學作品的原動力。直覺變成精神的中心，使各種不同的材料產生命，它推動寫作，在整個過程中啓發作者，直到最後作品完成。

在寫經者身上，這個直覺受到了聖神的引領。

3. **執行**：直覺之後就進入執行的階段，不論是一種寫作的內在需要，或是把一些因為個人經驗而更形豐富的觀念或基本直覺付諸文字的過程。這段文學形成的過程也是一個創作的時刻，應該也是在聖神的行動下進行的。我們不能忘記聖經的靈感基本上是一種言語的神恩。

(二) 蕭克爾的批判

蕭克爾的這項嘗試很偉大。雖然不盡完備，但很有前景。他把重心放在文學方面來深究聖經的意義，這是一項卓越的貢獻。但他在第一階段「材料內容」方面不夠具體深入，沒有探討聖神如何影響到這些材料。筆者認為，未來將可朝此方向繼續研究。

五、最後的省思

最後，我們從三個角度略微反思上述四種理論：

從理論本身

這些解釋都非常值得注意，無論是因為作者的特性，或特別是因為內容的精湛豐富。我們討論的課題相當複雜，這些理論能夠幫助我們在這樣的複雜性中採取立場。

從信仰方面

所有這些理論都可以接受，因為它們都認同並深入解釋信仰的內容。雖然個別的重點有所不同，但對於信仰而言都是可接受的，因為都保有必要的信仰內容。但因解釋中強調某些方面，所以其他方面就會被忽略，或沒有解釋。

從神學方面

每個神學工作者都應有自己的判斷。神學的判斷應該超越

「按照我們的信理來說是正確的」。既然這些理論在信仰上都可接受，但應該都還是按照個人所抱持的神學原則或他所遵循的系統，來決定接受與否。其中必有選擇的自由，但無法避免從所接受的理論帶出的結果。

第三節 綜合性的神學解釋

現在我們不是要提出新的理論系統，而是要說明在一切解釋中應該注意的要素。要區分兩件必要的事情：什麼是符合信仰肯定的靈感性質，亦即在信仰中什麼靈感是必備的因素；以及什麼是後來在神學上深入發揮的理論解釋，這不必人人必信。以下我們要提出的比較不是系統性的解釋，而是基本的解釋。

一、聖經是天主的話

聖經，因為受到了靈感的神恩，所以正式地說，是天主的話，並且以天主為作者。

這句話是什麼意思？古代以為靈感是機械式的、直接的，這樣的說法當時沒有問題。但現在我們知道，寫聖經的人不是只會聽寫的秘書而已，而是真實的文學作者。

那麼，「聖經是天主的話」這句信仰宣言是什麼意思？聖經真的是天主的話嗎？關於這點有幾種見解：

(一)「天主的話」是個類比的觀念

事實上，「天主的話」這概念可以分好幾個不同的層次和情況來了解，其方式和內容都不一樣。換句話說，「天主的話」是個類比的觀念，以下是幾種不同劃分和解釋法：

1. K. Barth 認為天主的話可分為三種：

- (1) 被啓示出來的天主之言：耶穌基督。
- (2) 寫成文字的天主之言：受天主靈感的聖經。
- (3) 被宣講出來的天主之言：教會的宣講。

2. 有些作者更詳細地發揮他的理論，把天主的話分為：

- (1) 事蹟性的天主之言：這是一切的基礎，在所有人類的作證之先：耶穌基督。
- (2) 見證性的天主之言：門徒為耶穌基督是主、救主而作證：新約是這些見證之言的文獻和見證，被靈感擢升為教會的最高準則、標準與正典。
- (3) 透過團體宣講而宣報出來的天主之言：還可分成「事先安排好的佈道」及「臨時自發性的見證」。

3. Martini 認為「天主的話」的說法可以有五種主要意義：

- (1) 「天主的話」，就是《若望福音》所說的「天主聖言」（若一 1~2），其他所有講到「天主之言」所指的意思，都是以此為基礎。
- (2) 「天主的話」特別指的是耶穌基督：祂是寄居在我們中間、降生成人的「聖言」（若一 14），是在我們人類的歷史中，並在我們會死的肉軀內，向我們述說出來、啓示出來的天主。任何教會內和歷史上稱得上是「天主之言」的事物，都與耶穌基督有關。
- (3) 「天主的話」，指的是複數的天主的話語：「這些話語是關於.....」，「這些話語是對.....說的」。歷史上先知和門徒曾對我們說過一些有關救恩的話語，告訴我們那必將藉著聖神在基督內實現，且已經在他內實現了的天主計畫。我們常稱「聖經為天主的話」，所指的就是這個意思。天主的話語已經述說完成了，但尚未完全「實

現」，因為是一些關於什麼、針對什麼的話。

- (4) 「天主的話」，也是指「書寫下來的天主的話語」，天主的話語被寫下來：有些人，如先知、作家、宗徒、福音作者、智者、編年史家、立法者、詩人、擬定傳統者，都受到了天主的靈感，藉著先知性和宗徒性的神恩把說出來的天主話語寫成了文字。這裡所指的就是聖經¹。
- (5) 「天主的話」，指的也是基督徒熱切地宣講的話語：教會內，也把信仰團體中所宣講的向基督悔改的話，稱為「天主的話」。

(一) 聖經是真正的天主的話

教會在信仰上相信「聖經是天主的話」，所指的意義可以分以下四點分析了解：

- (1) 聖經是有關啓示的歷史見證，有其優越性和標準性，因為它是天主藉著「聖言」降生成人方式完成的。聖經，藉其標準而優越的見證，使天主的救恩得以成為活生生的話語臨在我們中間。
- (2) 因此，聖經不僅保有天主的話，其本身就是天主的話²。它不只是用來靈感人或保存記憶的古老文獻而已，而是一股永久的、活絡的力量，在各個時代把天主顯示給人。

¹ 聖經為我們保存了宗徒、先知等人說過的話，這些話受到聖神靈感而被寫下來，以便把天主在耶穌基督內的救恩計畫揭示給我們。

² 請參閱 DV 24：「聖經各書包含天主的話，而且因為這些書都受到了靈感，所以都是真的天主的話」。但是要注意，如果聖經由於靈感而正式地成為天主自己說的話，它並不是直接就成為天主的話，而是藉著靈感才成為天主的話。只有「聖言」(Logos)才是直接的天主的話。但也可由此看出靈感的重要性，靈感使聖經正式地成為天主的話，不同於傳統(Tradition 聖傳)，傳統只是保存、傳輸天主的話而已。

- (3) 聖經與天主（聖經的作者）之間透過聖神建立的關係，使天主聖言的德能和力量得以始終不斷深入、活在天主的教會。對於教會和信仰，聖經是一股永存不朽的精神力量，永遠臨在於信仰團體、影響著教會。這點必須要看重和堅持³。
- (4) 不過聖經這部天主的話並非明顯輝煌的，它還是隱藏在人類語言的外衣之下，好像嵌入肉中一般。是教父們的「縮小的天主聖言」隱藏、屈居在一部書中，正如耶穌貶抑自己，取了人類的形體降生成人（斐二 1~11）。聖經是超越性的天主聖言，但同時也穿上了人類的語言，以人類的方式表現出來。

二、靈感的神恩不只一種

聖神的靈感行動非常廣泛，不只是寫經而已，雖然我們通常指的只在編寫聖經方面。天主透過一些中間人來召喚、教育、推動、審判，並拯救祂的子民，聖神首先激發、感動這些中間人，然後狹義的靈感神恩才參與進來。在那些為救恩而建立的團體中，**受到靈感的牧人**，亦即**團體的負責人**，構成了團體的救恩史，這就是靈感的神恩的所在。本章一開始我們就特別強調過這點，這是非常重要的。聖神的活動和推動寫經是整體性的，這個基本概念我們之前就已說明過。

聖神把編寫聖經的神恩以特別的方式、有組織地安插到所有宣講及保存天主的話的神恩之中，也就是建立團體（以色列

³ 請參閱 DV 21。因此有人論及天主的話，說「天主的話確實是生活的，是有效力的」（希四 12），「它能建樹你們，並在一切聖徒中，賜給你們嗣業」（宗廿 32，並請參閱：得前二 13），應當特別指的是聖經。

和基督徒的團體)的神恩之中⁴。

舊約的先知和新約的宗徒有特殊的神恩，因此是主要的代理人。此外還有功能性的神恩，使天主子民的傳統得以延續下去。舊約有長老、肋未人、聖殿的歌詠者、智慧之人、經師。而新約有管理者、牧者、先見者、師傅、福傳者.....等等。如果寫經的人是先知或宗徒，編寫聖經的神恩就會延伸這基本神恩。若寫經者不是先知或宗徒，靈感的神恩則稼接到一個已經存在的職務性或功能性的神恩上，雖然需要一些特質才能成為正式的天主的話：靈感。我們還剩最後這一步有待探討。。

三、描寫靈感

整個漫長的聖神行動，以寫經的神恩為高峰，這神恩要怎麼描述呢？這種我們稱之為「靈感」的神恩，歸結起來，包含三個幅度，說明如下：

(一) 天主的推動是工具性的，非機械式或使人出神式的

在天主這種的推動之下，人還是自由而負責的。作者仍然擁有真正的自由。機械性的推動雖然一直是歷史上最受支持的看法之一，《七十賢士譯本》就是很好的印證；而所有基要主義的運動也都以此思想為基礎。但是，聖經上的一些事實打破了這種機械性推動的傳統：各種文學類型、不同的個人風格、《路加福音》的序言、《瑪加伯書下》、一些保祿的說法、聖經中各種不同的神學思想.....。我們是透過作者的認知、思想和文學表達，才認識天主的。

⁴ 天主早已預備把祂的話傳給所有人，並完整無缺地在祂的子民中保存下來。祂透過三種神恩來實行：把先知或宗徒的使命託付給一些人；助佑另一些人執行他們的任務；並默感一些人寫書。

(二) 天主的推動是全人的，不限於理智或理解力

靈感不只是思想的交流式的直接啓示而已（雖然也能是，而有時候的確是）。靈感不是提供給人類作者許多知識，告訴他要寫些什麼。文學寫作比這些都複雜多了，包含真理、情感、關係及許多方面。靈感觸及整個人。

教宗良十三的描述對於這點很重要。無論心智、寫作意願、感覺、想像力、個人的寫作能力、寫經者整個的生活圈，以及執行，都受到了靈感的影響。在「人—作者—最後編者」的層次，我們要注意這個複雜性和整體性，天主的推動擴及整個人，而不只是他的思考能力而已。作者整個人都受到聖神活動的影響，但不因而不負責任和失去自由。因此，必須從各方面來瞭解這位人類作者。

(三) 天主不單單推動個人，也推動歷史上的救恩團體

靈感不是集體性的，而是個人性的。但也不是單獨一個人的，而是在團體中的。是一個生活在救恩團體中、負有責任、並受到團體影響的人受到了靈感。團體也受到了聖神的影響。必須承認團體對於作者是有影響力的，而且聖神對團體也產生其影響力。所以「社會（團體）」與「作者（個人）」之間存在著關聯性，以下是二者關係可能的解說：

- (1) 作者受到團體語言的社會力量所影響，但自己再重新創作改寫。在這股社會力量之下，仍保有創作的自由。
- (2) 作者也從先前的文學形式汲取一些東西。這些文學形式是社會群體提供給他的，是特殊的社會背景下的遺產。有一個文學傳統，而作者是這個傳統承繼人。
- (3) 作者代表這個團體向後人解說這個團體的事情，也對當時的團體解說聖神的事情。詩人把民族的各種感想表達出來：史詩、功績詠讚、箴言、部分禮儀文學……等。

整個民族也認同這些就是他們的感想，但也透過這些文學類型受到質問和啓發，使他們後來形成一個走向救恩的團體。所以不是團體給人靈感，而是天主在團體中、爲了團體（現在和未來的團體），而給他靈感。所以他也會反對團體，針對社會或個人的惡習提出異議或要求（先知），把團體帶往新的境界。

這些相互作用使我們瞭解到聖經各書的教會性（團體性），聖經實在是「天主子民的書」，舊盟約的團體和新盟約的團體都在這些書中自我表達、溝通、表露、表現、定位、和傳承。靈感不是來自於團體（不是集體的、無形的），而是聖神賦予的，聖神也在團體中工作。聖神的推動並不抹煞作者的個性，如果靈感是集體性的，作者的個性就會在籠統模糊的群體中溶解不見了。

但聖經作者的神恩始終包含團體的幅度，因爲他來自團體、和團體有關聯、在團體中表達。即使神恩不直接出自於團體，還是和團體有聯繫，因爲同一聖神也在這個團體中爲救恩而工作，而且作者最個人性的神恩的賦予也和團體有關係：爲了團體的益處，服務團體，或質問團體，召叫團體悔改。

結 語

有關靈感的描寫：

1. 凡聖經的內容都受到了靈感。靈感的神恩深入整個聖經的組織結構中。
2. 靈感是來自天主的明確且有效的干預，推動人寫下祂要寫的，不因而破壞人的自由，也不破壞寫經者具有的真實文

學寫作能力。至於這種積極而有效的行動的性質，則很難確定。

3. 從這種明確而有效的推動（因某種超越性的原因而形成，但我們不知道究竟以何種方式進行），我們得以肯定以下幾點：

- 靈感對作者有積極的影響，即使可能不是預先的、也沒有奇特的方式。靈感影響的範圍不只是作者的心理而已。
- 靈感的作用絲毫不損害人的自由。它影響到作者的各方面，而且有社會（團體）的幅度。
- 教宗良十三世描述了靈感在個人方面的限度。此處須有神學家的解釋。
- 教會生活隨時需要和這樣的神恩連結起來：靈感與信仰生活、靈感與功能性的神恩。

關於靈感的開放性問題：

關於靈感，還有一些開放的問題，列舉如下，不在此深究。這些是以後要反省的。

1. 靈感所遍及的詞彙、詞句，等等。聖經上每一句話都是天主的斷語嗎？
2. 聖經各書的來源：有些來源是與信仰無關的文件，有些聖經作者抄襲或彙整了這些教外的來源。這又如何解釋？這些內容也受到靈感嗎？那裡有靈感？
3. 有沒有遺失一些同樣受到靈感的書？之所以產生這個問題，乃因經文上的一些事情（格前五 9，格後六 14~七 1）。這個問題有各種不同的解釋。
4. 靈感的意識：作者需要意識到他是在聖神的靈感下工作嗎？如果他們沒有意識到，那我們怎麼知道他們受到了靈

感？

神學必能為這些問題找到一個解答，或許不能完全解決、令人滿意，或者只能解決一部分。事實上，神學家之間有各種不同的立場。我們不願提出任何答案，因此把這些問題稱為「開放性的問題」。

第十二章

聖經的眞理性

引言

先前我們看過了，因為天主的靈感，聖經對於我們而言，是以人類言語表達出來的天主聖言，所以它帶給人正確無誤的眞理，引導人類經過歷史邁向末世性的救恩。

此處「眞理」是什麼意思？應該怎麼理解這個「眞理」？它涉及哪些範圍？歷史上稱這問題爲「聖經不能錯誤性」，消極的意義是聖經絲毫沒有錯誤，因為聖經是天主的話。但這又是什麼意思？聖經上許多敘述似乎和科學的見解對立、衝突（比如：世界是在六天內創造出來的），「聖經的眞理性」和這樣的現象怎麼相容？

我們把聖經各書視爲「正典」：這些書是我們信仰生活的準則。下一章我們要看的「正典綱目」的意義。在此簡短說明：「正典」（canon）主要意思是信仰的眞理的「準則」。所有聖經的內容必須具備這種準則性。聖經教導天主的眞理，不能有

任何錯誤。但，從那方面看，聖經不能有錯誤呢？

這個問題說明起來極為困難，因為它牽涉到太多的因素，各方面都有。西方學術歷史發展過程中，對「真理」的懂法五花八門，所以研究「聖經真理性」問題之，前應先問「何謂真理」。而且歷史上曾經有很長的一段時間，學界針對「聖經不能有錯誤」討論時，都以消極封閉的態度提出質問。

但是，把問題說清楚很重要，尤其現在更為重要，因為現在科學思想很發達。而且研究這問題也能使我們學會如何面對聖經和科學時，都抱持著真正的批判精神。

問題究竟在哪裡？聖經既受到了天主的靈感，理所當然不會騙人，也不會騙自己；聖經的話「都必須應驗」（路廿四 44），「（經上）記載」的話常用來作為不可辯駁的論據¹。聖經的話如果不是真的，如果也有錯誤，就不可能是天主的話了，也就無法成為我們信仰的準則。

無論猶太人或基督徒，都因信仰而堅持肯定這個信念。不過，他們也都很清楚知道，事實上聖經內容之間有差異，也有「矛盾」。因而開始探討「聖經真理性」的問題：既然聖經裡有不一致、矛盾之處，怎能說聖經是正確無誤呢？

我們現在要探討的，就是「聖經是真理，且正確無誤地教導真理」。此話怎講？聖經內容似有相反科學之處，這又如何解釋？

第一節 「聖經真理性」問題簡史

我們認為瞭解問題本身最好的方法，是概略說明問題發生

¹ 見：瑪四 4；宗十五 15；羅一 17；伯後二 6.....等等。

及討論的歷程。

一、十六世紀以前

直到十六世紀，大家都以獸斯定（ca. 100~165）提出的立場為主：

「我絕不敢想、也不敢說聖經中有自相矛盾的訊息。即便有些我覺得衝突之處，我也寧可承認自己不瞭解其中意義，我要奉勸那些懷疑聖經中存在著矛盾的人士，採納我的想法。²」

依肋內（ca. 140~202）也持有同樣的態度：

「若我們無法為聖經中所有的困難找出解決之道，試圖找到另一位天主將是最不虔敬。我們應該心懷信賴把這些事情交托給那位寫成聖經的天主，承認聖經是完美的，因為聖經是由天主聖言及其聖神所發表的。³」

基督徒作者們不得不把新舊約、聖經和希臘文化加以對照，結果都只從信仰的教導來解答問題，只能提供一種教條性的答案。當時尚無法用批判的方法瞭解問題。聖經上的歧異，正是導致古人經常訴諸「比喻性解釋」的原因之一，從某方面來看，這也是一種「非批判性的解釋」。

奧利振（ca. 185~254）就是如此解釋的，當他談到福音內容有不一致的現象時，舉《若望福音》為例，耶穌不可能去曠野四十天，因為他明白寫著耶穌受洗六天之後，就到了加里肋亞的加納，他的結論是：

「有人放棄證明福音的真理，卻不願放棄對我們主的信仰；有人隨意抓了一部福音來依靠；有的則全盤接受四

² Dial c. Triph. 65 (PG 6,625).

³ Adv. Haer., 2,28,2 (PG 7,804s).

部福音，而說福音的真理不在於形體物質方面。⁴」

這種屬於教條性的、非批判性的態度，在熱羅尼莫（ca. 342~420）致聖奧斯定的信函中充分表現出來：

「若我在這些聖經書卷中找到一些似與真理相反的內容，我不覺奇怪，可能我看到的古抄本有錯，或譯者未能忠實地翻譯其思想，或我沒有正確地瞭解。⁵」

這便是當時盛行的態度：認為信仰是絕對的，如果沒有令人滿意的解釋，就用比喻、寓言，或試圖找到一個既無損信仰確說，又不相反「聖經真理性」的解答。聖奧斯定（354~430）是找到了一些可以解決問題的原則，有了再深入一點探討的契機，但時間還沒成熟⁶。

聖多瑪斯（ca. 1224~1274）堅持兩件事：

「必須堅持聖經的真理，但當對聖經有不同的詮釋時，要拒絕那些不合理的解釋，以避免不信者嘲弄天主的話，封閉他們信仰之途。⁷」

可惜當時還不懂得應用這項正確的原則，否則便可免去許多挫折。

二、批判方法的產生

十六世紀，學術界開始萌發各種批判方法。托勒密體系的宇宙觀被改變了；人們對宇宙有了新的看法及肯定，發現聖經中的宇宙觀與事實不符，而加以擯棄。

⁴ In Joh. 10,2 (PG 14,309~311)。

⁵ Epist, 82,1,3 (PL 33,277)。

⁶ 他的著作裡有一些話都證實了這點：「天主要培養的是基督徒，不是科學家。透過聖經作者對我們說話的天主聖神，目的不是要教導人類無益於救恩之事。」（參考 PL 42,525； 34,271s）。

⁷ Summa Theol. I, q.68, a.1.

於是，人們開始懷疑「聖經的不能錯誤性」，引發了今天所謂的「聖經真理性」問題：一部確實犯了科學上的錯誤的書能是天主的話嗎？

最有名的案例是十七世紀的伽利略事件，這其實是個「聖經的不能錯誤性」與自然科學間的爭論。伽利略說地球繞著太陽運行，而聖經上寫的恰恰相反，此案法官便說他指責聖經有一項錯誤。教會判他錯誤。但，今天我們應當承認他的學理是正確的，那些判決他的法官才是錯的，他們隱約認定聖經也是一部天文學的教課書⁸。

在此我們不詳述這個事件，只要說明，教會當時在這方面還不懂得比較細緻地釐清和解釋「聖經不能錯誤性」（聖經的真理性）的意義。只按照字面理解，不分青紅皂白地把各種確說一視同仁，這是今天無法令我們接受的。

聖多瑪斯早已說過：「在詮釋天主聖言之時，理性也應佔有一席之地」。聖經和科學不能相互抵觸，因為天主是這兩者的同一來源。如此，理性也能指引神學家。最後就是如何解釋「聖經的不能錯誤性」或「聖經的真理性」的問題了。這是神學家要努力的。

三、梵二大公會議之前

隨著一般科學的進步，特別是歷史批判學的發展，「聖經

⁸ 引述一段伽利略的著作：「……聖神不是要教導我們天空是移動的或靜止的，它的形狀是球體的、圓盤的、或平面的，地球是在宇宙的中心或旁邊，聖神也無意使我們確信其他有關這方面的結論，所以理所當然，聖神既未確定，那麼就不可遽下斷言說這樣才對，或那樣才對。假如聖神不是要教導我們這方面的立場，因為這些都不是聖神的目的，聖神的目的是我們的救恩，怎能說辯護這端而非那端，嚴重到足以判定一邊是信仰，另一邊是錯謬？」（Manucci 引述，La Biblia como palabra de Dios, p.234）。

不能錯誤性」的這個問題，到了十九世紀就更加嚴重了。

面對達爾文「進化論」的學說，學界提出了「協調論」來作為詮釋的原則。他們從這個原則提出了各種說法，而現在大家都認為這樣做既無基礎又不解決問題，因為「進化論」與聖經經文本身和經文的思想背景，本來就是相衝突的⁹。

這個時期在歷史方面的困難著實嚴重。考古學的進步、東方語言的研究、聖經外文學的研究，對中東的時事與歷史的瞭解較多了，在在都對教會向來堅稱的「聖經不能錯誤性」提出了質疑。我們分四個部分加以說明：

（一）教會面對這個問題，通常怎麼答覆？

開始的時候，答覆的方式一概都是：把「聖經不能錯誤性」框限在與內容有關的問題上：

- 紐曼（Newman）辯稱道，那些不重要的、純屬軼文的、與信仰和道德毫不相干的內容，亦即他所謂的「間接說的事情」，都不屬於靈感的範圍，也就因而談不上「有沒有錯」。
- 柏拉特（Prat）提出了「不明確的引述」理論。他認為，如果聖經作者引述別人的說法，而未指出消息的來源，便無法保證它是真的。
- 德赫斯特（Maurice D'Hulst）則說，「聖經不能錯誤性」僅涵蓋「有關信仰與道德之內容」。在此範圍之外就不受到靈感了，教會的無誤性也是相似的情形。

⁹ 聖經作者寫天主創造世界的經文時，人類還沒有「進化論」的相關意識，當時人們的知識只有「人類一元論」，這是聖經作者當時的科學，他應用了。可是我們現在的科學知識卻廣泛得多，進化論的假說有相當的現象基礎，所以不能硬將兩個不同時代的科學觀刻意地作協調，其實也沒有必要。

(二) 教宗良十三《極上智的天主》通諭的回應¹⁰

《極上智的天主》通諭關於這方面的確說摘要如下：

總括來說，聖經的靈感遍及全部聖經及其每一部分，但是聖神並未企圖指導我們一切事理，因為聖經不是世俗知識的教科書。我們分以下幾點說明這理念：

1. 聖神未曾意圖教導人類與救恩沒有直接用途的事物。
2. 聖經作者是依照他們當時的知識和方式來陳述事情。
3. 天主以人類的方式，應用某個時間、空間下的語言，自我表露。祂的話必須要能正確的詮釋。語言也是會改變、變遷的。

消極方面，這通諭排斥所有認為「聖經不能錯誤性」只侷限於某些內容的說法。積極方面，指出了解決的原則，但這時候這些原則尚未完全清楚。

(三) 神學家嘗試更完整的解決方式，但都不很成功

當時神學界確認：聖經在科學和歷史方面可以有錯，但在宗教和道德方上則不會有錯誤。於是出現「聖經有相對的真理」和「聖經作者有部分可錯性」的說法。

現代主義者認為：「沒有什麼真理是絕對的，沒有在任何時空下都能夠是真實的真理。因此，聖經上所有的真理都是相對的，釋經學的工作就是發掘寫經當時的真理，並在當時寫成的經文中，找到對於今人有用的真理」¹¹。此處的問題是教條上的，不只是批判的，因為這些理性主義的假設，破壞了整個信仰系統，正如比約第十 *Pascendi* 通諭所示。這是現代主義的

¹⁰我們在第九章探討聖經靈感性時，廣泛地談到這個文獻。現在我們談的是這個文獻有關「聖經不能錯誤性」的部分。

¹¹請參見：DS 3409~3412。

問題。

Langrange 提出「表面上的歷史」（具有歷史的外表）的理論。這套學說認為聖經的敘述部分能夠、也應該像科學的事情一樣。因為作者沒有描寫現象的核心部分，於是可以假設聖經上所寫的事蹟和通俗小說裡寫的一樣。歷史也是如此：作者用了通俗小說的文學形式來寫他的歷史。但這兩者是無從比較的，在自然現象與歷史事蹟之間不存在「比較」這個詞。但是「從外表上看起來像是歷史」，這會是什麼樣的歷史呢？顯然 Langrange 也沒成功地解決問題。

（四）其他解釋法

- 比約十二的訓導當局為歷史性的問題找到一個解決之道。即承認歷史可以用種「文學類型」來呈現。這是他們解決聖經中歷史敘述性問題的方法。
- Benoit 則強調任何確說都包含認識論的幅度。他把確說分成「物質內容」和「形式」兩方面。只有作者個人所持的立場才有錯誤。他也不遺漏心理的層面：作者的肯定到什麼程度？作者真正要肯定的是什麼？作者真正要肯定的、作者所抱持的，這才是真理。而且還要考量歷史的幅度，也就是說，作者的確說是處在歷史進化的哪一點？

四、梵二所說的聖經真理性¹²

（一）簡述五個「討論提綱」的編寫過程

1962 年，大公會議前所準備的「討論提綱」，提出的主要是關於「聖經的不能錯誤性」與「錯誤」。「真理」這個詞只

¹² 參考 DV N.11。

出現三次，但沒有明確地指救恩或啓示，指的倒是聖經作者要寫下的客觀的事實。而且還說，無論在宗教上或非關宗教的事情上，聖經必定是正確無誤的，但卻忽略了與救恩有關的積極原則。這個「討論提綱」後來被撤銷了，其要點如下：

「從天主的靈感遍及整部聖經，我們就可以直接、立即地推斷出所有聖經的內容絕對不含任何錯誤.....天主的靈感必定排除一切錯誤，無論是宗教方面或是非宗教方面，既然天主是至高的真理，所以祂必定不可能寫出任何有錯的內容。」

接著 1963 年，提出第二「討論提綱」，其中有一句話露出解決的曙光。它明白地談到啓示的真理。聖經的真理應該都是關於救恩方面的真理。唯有如此，真理才能有一個神學上的內涵。這句話的大意是：詮釋聖經應該是要「爲了瞭解天主要告訴我們什麼樣的真理.....」。其要點如下：

「既然.....天主是整部聖經的主要作者.....因此受到天主靈感的聖經，就絕對不可能含有任何錯誤。」

經過修改的第三「討論提綱」在 1964 年提出，這是「聖經的真理性」開始真正上路開始。思考問題的方式從「聖經絕對沒有任何錯誤」這句否定式的話，轉到積極肯定「聖經是天主之書，不是因爲它沒有錯誤，而是它正確無誤地教導天主要告訴我們的真理.....」。於是要問：聖經教導什麼樣的真理？要點如下：

「因爲凡受靈感的作者所肯定的事情.....，都必定是聖神所肯定的.....，因此也就必須承認所有聖經書卷都正確無誤地教導真理。」

接著大會到了 1965 年，起草委員會提出的第四「討論提綱」，這文件已經有了初步的答覆。形容這個真理是「救恩性的」真理。聖經教導的是「救恩性的真理」。這個形容詞引發

了大公會議最後一個激烈的論戰。許多主教認為這場爭辯模稜兩可，而且危險，因為好像又回到以前已經棄置的說法，把「聖經的不能錯誤性」劃定在有關信仰和倫理的事上，雖然這句話本身不是這個意思。這第四「討論提綱」要點如下：

「聖經各書卷確保忠實、完整且正確無誤地教導救恩的真理。」

為了避免後來的模稜兩可，教宗保祿六世提出了幾種同樣意思而且更為清楚的說法。起草委員會接受了其中一種說法，置入第五「討論提綱」。我們把原文中一段最後通過的文字直譯如下：

「因為受默感的聖經作者所陳述的一切，應視為是聖神的話，故此理當承認聖經是天主為我們的得救，而堅定地、忠實地、無錯誤地、教訓我們的真理。」

最後，梵二通過《天主啓示教義憲章》的與「聖經的真理性」有關要點文字是：

「因為凡所有這些受靈感的作者，或稱聖經作者，所肯定的內容，都應該承認是聖神所肯定的，因此，也應該承認聖經各書忠實且正確無誤地，教導天主為了我們的救恩而在聖經中寫下的真理。」（DV n.11）

（二）內容分析

以上我們在討論梵二《天主啓示教義憲章》有關「聖經的真理性」定稿文字形成過程的歷史時，很多觀念逐步澄清了。現在我們要精簡並很有系統地介紹梵二《天主啓示教義憲章》這方面的觀點和確說。

- 1) 大公會議積極地面對這個問題，雖然出發點是消極的。預備大公會議的起草委員會提出問題的時候，用的是「聖經不能錯誤性」的消極字眼，而且是站在護教的、防衛的、

經院式的封閉角度。但是逐漸柳暗花明。任何對於聖經的處理，都應當以發掘和解釋「天主要在耶穌基督身上啓示給我們的救恩」爲先。讀聖經不是因爲「聖經沒有錯誤」，而是因爲我們在裡頭找到「使我們得救的話」。討論「聖經不能錯誤性」應當從這個最基本的角度出發，也就是應當是討論讀經者如何找到「聖經的真理」。

- 2) 在最後定案的文字中，「爲了我們的得救」應是用來解釋「祂願意記錄下來」這個動詞，而非直接修飾「真理」這個詞。這句話是在解釋「給人靈感的天主」的意向及「接受靈感的寫經者」的意向。「聖經靈感性」和「聖經不能錯誤性」首先應該放在「天主許可」的幅度上來看。天主願意透過寫經者告訴我們祂的救恩性真理，「祂要使我們得救」的有效旨意。所以，聖經書卷是在忠實、確實無誤地告訴我們這個「使人得救的真理」，也就是天主要使人類獲得救恩的「旨意」。
- 3) 這個新的說法避免了以前解釋的曖昧不清。這樣就不會出現過去把聖經內容切割成兩部分的錯誤解釋：一部分「受了靈感，因而沒有錯誤」，另一部分則「未受靈感，因此可能有錯」。新的解釋沒有限定那一部分內容才是受到靈感、沒有錯誤的。就內容上，通通都是受到天主靈感的，都是天主的話，都傳達天主要告訴我們的這個真理。聖經的經文要從一個很特殊的角度來詮釋。梵二依循保祿六世的建議而採用「**形式規格**」，也就是，我們要從信仰的立場來判斷天主願意人的作者所說的：聖經中所有的確說都必須從這個特定的角度、形式觀點來看，都是天主在基督內啓示給我們的「**救恩的計畫**」，這就是聖經要傳達給我們的真理。

梵二無意解答個別的問題，而是提出解答的源頭，而後才

從這個根本的原則上展開艱辛的尋找解答的過程。在聖經中應該找到的「真理」，永遠且終究是天主的救恩旨意，天主要透過聖經把這個真理清楚地啓示給我們：我們在耶穌基督內獲得救恩。

小 結

我們從研究這個問題的歷史沿革中，找到正確的觀點得以繼續分析問題。接下來，我們在按照梵二大公會議指示的方向提出積極的解釋之前，先要釐清一些觀念。

第二節 解釋聖經真理性的神學問題

一、對「真理」的簡短反省

我們對「真理」這個基本觀念的理解常常是一面倒的。所以必須小心釐清這個觀念。我們要從認識論的幅度來簡述這個問題，其實這是很不容易的工作，因為真理有很多不同的懂法。我們一步一步來釐清：

(一) 「真理」是「存有整體意義的表現」

這是「真理」的主要意義，可分成兩個角度：

- **本體真理**：即「事實本身」表現出來是存有和意義。
- **認知真理**：這個存有的事實被瞭解、認識並以語言表現出來的「反映的真理」，亦稱**敘述性真理**或**邏輯性真理**。
- **存在真理**：對人生命本身的存在性經驗的體悟而獲得的知識，這類知識必須以「秘思」(myth)性的象徵性語言來表達，亦稱**象徵性真理**。

(二) 「真理」應從「整體幅度」和「相對幅度」來考慮

這裡談的「真理」，並不是指與「絕對」相反意義的「相對真理」，而是指任何「真理」都會有的「與真理整體意義有關聯的某一幅度」。

我們的認知並非全面、整體性的，但始終都與「超越整體意義」有所關聯。對同一存有，我們會從許多不同角度及方式去認知，得到許多不同樣子的確實肯定。例如：要瞭解一個人，可以從外貌、資訊、身體、脾氣、個性、歷史、見解、計畫、情感.....等等；要瞭解一件事情，就要從各種局部的資訊拼湊起來，必須透過這些局部的認知，才能逐漸接近事實的整體真象，掌握到整個事件的實際情況。

我們的「理解」總是在歷史過程中逐漸形成的，而且包含了許多複雜的成分。我們對事實的理解是在「時空整體架構下」形成的，有著各種不同的幅度，絕對無法簡化，必須在整體意義中來看才行，而且，這個理解總是在過程中，是動態的，不會達到靜態的所謂「結論」。

(三) 「真理」會以各種不同方式表現出來

由以上的分析，我們知道我們所認知到的「真理」，可以有不同的型式。與「聖經真理性」有關的表現「真理」的型式，至少可以分為下列四種的：文學性的真理、見證性的真理、對話性的真理、邏輯性的真理。

二、與聖經真理有關的真理表達型式

(一) 文學性的真理

我們以介紹莫扎特生平的電影「阿瑪迪斯」為例。這部影片有很多確實且有效的資訊，重現出莫扎特時代的環境、服裝、

莫扎特音樂的發展過程……等。但是這部影片所表現的真理不在這些資訊，而是要告訴我們作者個人對莫扎特的看法，這個看法就歷史角度而言，可能跟我們所知的歷史記載有所不同。影片所表現的真理不在於它所提供的資訊，而在於傳達作者個人的觀點。作者成功地傳達出這個真理來。

聖經也包含許多資訊，但是聖經的真理不在於這些資訊，而在於它要傳達的事實，就是天主要使我們得救。最重要、主要的真理是在「時空整體架構下」的內在一致性，即整體所包含的意義是連貫的、沒有矛盾的。

聖經中有些資訊和其觀點，是屬於編寫聖經當代環境下的產物，在我們現今的時空下看來就不是真理了。但是那個時代的資訊，也同時傳達出了一個直到我們今天仍有意義的真理，就是天主是在某些前提下給我們的啓示，亦即天主是在歷史過程中以漸進方式給我們的啓發。

（二）見證性的真理

見證性的真理，是以某人以目擊者身分提出第一手的直接證據，來做的見證。見證可分很多種，有法律上的，也有存在性的，即見證某事確實發生過。聖經上充分擁有這種存在性的見證性的真理。

聖經中每一部分及所記載的事蹟，都是為天主從不倦怠地忠於祂的救人旨意而作證。聖經書卷所見證的正是這段救恩的歷史。

（三）對話性的真理

指的是人與人之間坦承開放交談，尊重對方，同時忠於自己的真理，對話雙方一同尋找真理的戲劇性過程。真理就在這個尋找的過程中，對話的雙方談著談著逐漸發現了真理。

拿「厄瑪烏旅程」的對話為例，這兩個門徒如果沒有這段交談的追尋過程，沒有在對話中達到相互的瞭解，還能夠這麼完全地接受復活後的耶穌所告訴他們的真理嗎？

還有一個例子就是，人與人之間相互瞭解彼此的意向和限度，這也是一種真理。

（四）邏輯性的真理

這是必要且基本的真理。真實的或錯誤的確認與判斷。肯定或否定主項和謂項之間的一致性。但是，這種判別真、假、不完全……等等的真理，不是唯一的一種真理，不能單單以這種觀點來看真理。

討論聖經的真理時，不能只從這種命題的角度來看。聖經中也有感嘆句、問句、建議、隱喻……等等。這種邏輯性的真理很適用於表達科學、哲學上的真理，但不是所有真理的表達方式。是的，所有真理都必須有其邏輯性，但我們不能像某些語言學家那樣，把真理的意義只限制在功能及經驗的層面上。有些分析家認為，凡超越經驗以及沒有什麼功能的事物，都只不過是「發洩情緒」的感覺而已，這些感覺的意義是在邏輯範圍之外的。其實，「生命本身」是超越功能和經驗層面之外的，對「生命本身」而言，「意義」更甚於「邏輯」，雖然不能沒有邏輯。

小 結

雖然，我們沒有更詳盡地深究何謂「真理」，因為我們的目的不在於此。但，我們已經可以結論說，絕不能只從命題的邏輯性真理來看「聖經真理」。應該把問題擴大來看，考慮剛才所說的這麼多不同層面的真理，我們必須尋找聖經要告訴我們的真理，而非強迫聖經的真理要符合我們限定的框架。在這

個立場下，有幾個原則能夠幫助我們解答「聖經真理性」的問題。

第三節 正確理解聖經真理的基本原則

有幾個詮釋學上的基本原則，能夠幫助我們解答「聖經真理性」的問題。說明如下：

一、啓示的「形式客體」

這裡所謂啓示的「形式客體」，是指在保祿六世建議採用的「**形式規格**」下，從信仰的立場來判斷天主願意人的作者所說的：聖經中所有的確說都必須從這個特定的角度、形式觀點來看，都是天主在基督內啓示給我們的「**救恩的計畫**」，這就是聖經要傳達給我們的真理。這是我們理解「聖經真理」的正確角度。

聖經中有些資訊和內容，同時也是哲學、歷史學和自然科學或其他人文科學所要的研究對象。基督徒要判斷這些內容所表達的真理，不能從這些無關信仰的角度出發，而應從特定的角度來看，即應以「聖經本身如何看待這些真理」的角度下手。

主要的是應當考慮整個啓示（使我們得救的訊息）的「形式客體」，在所提供資訊中如何及何時實現。如此那些無關信仰的真理就取得了救恩的幅度，而我們就是要在這裡尋找、獲得聖經真正所要表達的真理，這才是天主要告訴我們的聖經真理。

這些資訊都是從救恩的角度考量，經過篩選才寫下來的。從報導天主的救恩旨意來看，都沒有任何錯誤。它的功能是為真道服役，我們應當從這樣的觀點來判斷它的真偽。接下來我

們看一個實際的分析：

- 就**哲學**方面來講：聖經的目的不是要給事物提出有系統的哲學解釋。從這一專門學科的角度來看，聖經不教導我們什麼東西。但是聖經確實肯定有其超越感官、屬形上方面的事物和價值：例如「只有一位生活的天主」、「世界是天主創造的」、「人類起源絕非二元的」……等等。這些都和天主的救恩計畫息息相關，因為都是救恩計畫的不可或缺的前提。
- 就**自然科學**方面來講：聖經作家們按照他們時代的理解方式，在聖經中談論物理方面的事物。科學知識理當隨著人類科技的發展而逐漸進步，但聖經的真理性卻不必因此而受到減損。聖經學家、神學家應當避免斷章取義，也不應把聖經原本未肯定的科學性說法硬歸給聖經。科學也不應跨越自己的領域，把聖經所未教導的事情歸咎於聖經。在這觀點下，過去在創造論、一元論、進化論……等方面的不瞭解、相互鬥爭，都應轉為研究與交談，如此科學與神學必能互相豐富……。
- 就**歷史學**方面來講：聖經的教導離不開歷史，絕不能忽視了歷史。因為聖經講的真理不是抽象的真理，而是有事實根據的：救恩藉著耶穌基督而實現，耶穌基督是歷史上一段漫長的準備期的高峰，同時也是救恩歷史中一個新的階段的起始點。所以，聖經不是從現代編史學的批判的角度來看歷史，而是從人類與天主的關係上來看歷史的。經上記載的事蹟都是天主在時間中的行動，這是聖經賦予這些事蹟的意義。至於事蹟的具體內容，則不如事蹟與救恩奧蹟之間的關係來得重要。不論聖經作者們應用什麼樣的材料，他們的積極教導都和歷史有關，歷史對他們而言是一個奧蹟。

二、啓示的漸進性

真理有歷史的一面，這是應當接受的。這並不是說真理必定是相對的。我們必須強調任何真理都和其整體意義有關，而聖經的真理和存在的整體性有關。

再重複一次。這並不是說，面對「絕對」，真理都必是相對的，而且會隨著時代在改變；而只是說，任何人類的真理都是經過一段時間的慢慢發展及發現的過程，而且始終和人的具體存在有關：天主要拯救人類的生命，而人的生命則因此愈來愈有份量、寬廣。

真理是很複雜的，無法簡化爲一條線或單一樣式。天主沒有迷失掉主線，反而在這個歷史過程中，在這任何真理都具備的複雜性中，把它延伸開來、使它堅固。天主的計畫持續不斷地在人類歷史中發展演進，同時不否定過去既已發現的真理。

聖經是一個民族的教育之書。救恩的奧秘在歷史中、透過歷史而發展，所以是在時間中進行的。所以，舊約的內容是不完美的、暫時性的。這些內容揭露天主的教育方法，天主按照各人所處的時代把自己啓示給每個人。

聖經的真理是經過一段歷史過程啓示出來的，因此會產生一些結果：

- 從**信理觀點**來看：舊約中沒有任何一段經文能對信仰中具體的某一點提出完整的信理解釋。所有舊約的經文都必須以基督爲基礎重新予以考量。這些內容都有它的價值，但都是不完整的。舊約的真理要從基督奧蹟的光照下才看得出來。
- 從**道德觀點**來看：其實也是同樣的，舊約的積極內容只能透過新約眼光來評價。所以，聖經中的任何事件，都必須放在啓示整體的參考點下來理解，不能只從它在歷

史上發生的當時來看，否則便會發生理解上的困難。舊約例子很多，只舉下列兩個具體的例子：

- 天主因宗教之名命令毀壞一切¹³。
- 同等報復的律法：以眼還眼，以牙還牙。

三、作者對所寫內容的肯定程度

爲了知道作者心理上對自己寫作內容的肯定程度，必須研究文學作品本身；而爲了研究文學作品，必須非常瞭解有那些文學類型。因此，在聖經眞理性之問題上，必須研究文學類型才能找到一個令人滿意的解釋。

研究聖經的文學類型，不會直接爲我們解答「聖經眞理性」的問題。但是，整個「聖經眞理性」問題必定要放在這樣的背景下來檢視才行，因爲文學類型具體證明了我們說過的各種不同的眞理表達型式。這些文學「類型」說明了「唯一眞理」的表達方式是豐富多元的，和各個層面都有關係。

一個想像出來的寓言，能有很深的道德眞理或神學眞理；一段非正式的歷史敘述，能夠告訴我們的東西比嚴格的歷史多得多，雖然它不一定與眞正的史實相符。所以在此我們並不是拿文學類型當作解答的原則，而是以之「取景」，使我們提出的解答更加清晰。這就是伯諾阿（Benoit）從認識論角度反省的內容。

伯諾阿從各種文學類型的觀點出發，深入研究了作者對自己所寫的內容的肯定的心理狀態。對伯諾阿而言，聖經眞理的認知層面與「形式客體」有關，道德層面則與啓示當時人類成熟的程度有關，而心理層面則與作者要肯定的程度有關。這點

¹³請見：蘇六~八；十 28；十一 20；申二 34；七 1~7；十三 13~19；廿 10~15.....等等。

很重要，因爲只有思索判斷才有眞或假，才能肯定是「眞理」，還是「錯誤」。

因此，要知道作者投入思索判斷的肯定程度，便需研究經文本身，因爲這是我們所有的直接文件。所以才需要進行文學作品的研究，要概括性地瞭解「經文本身」，也要個別地探討其文學類型。

雖然到目前爲止我們提出了一些神學原則，但是不能忘記文學批判的原則：從確定作者使用那種「文學類型」以及它造成的影響，來瞭解作者要傳達我們什麼訊息。

要瞭解聖經眞正要肯定的是什麼，以及作者確實肯定到何種程度，這個研究是不或缺的。因爲作者所要表現的文學形式跟他要說明的內容之間，存在著密切的關聯，而這就是文學類型的特質之所在。如果我們要找聖經經文的意思，就需要確定這段經文（甚至整本書）屬於什麼樣的文學類型。同時也要看它的時代背景和文化背景。

梵二《啓示教義憲章》指出：

「爲探討聖經作者的本意，在各種方法中，也當注意到『文學類型』，因爲藉各式各樣的歷史、預言、詩歌，或其他類型，陳述的及表達的眞理彼此有所不同。故此，釋經者必須明瞭聖經作者所處的環境，並按照聖經作者的時代、文化背景，以及當時通用的文學類型，在其中尋找聖經作者企圖要表達的意思，以及他實際上所表達出來的意思。於是，爲正確地瞭解聖經寫作者所欲陳述的，應當注意到聖經寫作者的時代所流行的，以及當代習用的感受、說話和敘述的方式，也當注意到同時代的人們，彼此往來慣用的那些方式。¹⁴」

¹⁴請見：DV n.12。（台灣）中國主教團秘書處所出版的中譯文，有些詞

不過，文學類型並不是萬靈丹，不是任何問題皆可適用。研究應該還須有新的方法。

四、以聖經的整體為原則

任何片段聖經經文的真理性，都必須放在全部舊約和新約的整體意義下來詮釋。這不是便宜的相對主義，這種詮釋原則可稱為「聖經的類比」：「為正確地去探討聖經原文的意義，尚須勤加注意全部聖經的內容及統一性。¹⁵」

在整經的整體架構中，每一段經文各有各的作用，彼此之間的關連都是有機的。這裡應當考慮舊約之於新約的關係，以及新約對於舊約的關係，還有舊約對於我們信仰的價值。「在新約中可明顯看到舊約，而新約隱藏在舊約中」這句名言表達出新舊二約彼此之間的關連性。

二者的關係不是只有單向的「舊約 ⇒ 新約」而已，還有反向「新約 ⇒ 舊約」，彼此是相互影響的，雖然新約才是中心，因為所有的解釋都應當從耶穌基督出發。

因此，真正的正確的聖經解釋應是：按天主所喜悅的，以新約為重心，同時亦承認「舊約 ⇔ 新約」之間雙向的影響力。

在此，我們就可看出猶太人解釋聖經和我們基督徒解釋聖經之間主要差異何在了。他們認為只有舊約受到靈感，是信仰的標準，至今仍然期待默西亞的到來。他們還在等待一個理想的未來。

基督宗教對聖經整體的詮釋，則認為許諾已經在這位來到我們這裡的默西亞（耶穌）身上實現了。因此，祂的到來使許諾的整體具有了意義，因為許諾總在實現後才能完全明瞭。

不達意，本段譯文乃編者稍加修飾。

¹⁵請見：DV n.12。

五、神學工作繼續努力的目標

剩下的神學工作就是鑽研歷史真理的特點和性質，以探究信仰和歷史之間存在的關係，找到歷史如何能反映在聖經的真理上。如此必有所發現。

小 結

聖經的真理性確實是一個問題，不是三言兩語就能夠解答的。基督徒在今日必須學習答覆聖經的真理性問題。最主要的觀點是，聖經是一個救恩的訊息，但是還需要我們以上說明的一些原則來補充。而且，信友還應當顧及整個教會活生生的傳授，並將之與信德相比照。

必須同時兼顧上述這些原則，而不是單獨著重一項。不可武斷地尋求簡易的解答，必須尊重經文的意義和價值。

第四節 聖經的力量

聖經有轉化人的「話語的力量」。在談論聖經真理性的同時，我們要簡短地談一下「聖經的話是聖神的力量」。

聖經不只是真理而已，還是活力、推動力。不只在知識上是天主的話，在生活上也是天主的話。不單是「受到靈感的」天主的話，也是「使人產生靈感的」天主的話，也就是說，這個「話」傳達給我們的不僅是天主的信理知識，還有天主的轉化力量。

天主藉著「話語」來創造、來轉化。聖經教導人、行創造、轉化人。聖經所具有的內在力量和聖事所具有的力量一樣，能產生和聖事所具有的相同效果，因為「話語」的力量。

聖經因為確實受到了靈感，所以能夠給人生活的靈感，傳達真相，而且內在具有天主聖神所向披靡的力量。這如何解釋？我們先作一般性的解釋，然後再轉到聖經。

一、語言就是力量

我們首先做個概括性的分析：依照現代的學理，語言不僅可用來做理解及溝通的工具，而且還可做為一個人對於另一個人的行為方式。

在閃族文化中，「話語」通常不只具有「意義的力量」，不只是提供我們一些概念使我們理解事物的符號而已，同時也具有「生產的力量」，是一個行為事實。換句話說，「話語」不僅是在思想的範疇裡的理解性象徵符號，還是在生活的範疇中存在性力量的表現。我們下面會看到，這點反映在聖經裡頭。

這方面有幾個例子，如：演講者能夠非常強力地鼓動群眾；若有人對你說了「內心話」，只要真心地說一句，就能使你難過半天；人在閱讀時也能完全被文章所吸引和帶動，現代心理學也強調這個情形，也說閱讀是讀者和讀物之間的互動。

現代語言分析比較注意到語言現象的複雜性，也肯定這個事實，就如我們剛剛說的：「話語」不僅是「字句」（理解的象徵符號）或「推論」（理性的講話）而已，還是「力量的表現」，是存在性的力量，能夠有所作為、實現某些事情。「話語」帶來的，不只是理解，而且還有生命力，有行動，而且還能鼓舞人去行動。可從幾個層面來看：

- 1) **自我表達**：包含日常生活中最平常的用語、內心話等最能表現人性的話語、表達彼此相愛的最深的話。這些話都能產生力量，揭露真相，基本上表達的不是一個概念或一件事物，而是這位體驗到這些話的「我」。

- 2) **要求對方回應，以建立對話的關係。**人對人談事情，人不和東西說話，因為東西不會回應。人寫作是爲了要給別人閱讀，文字及內容只有當人閱讀的時候它才是活的。讀者進入書本的結構之中，沒有讀者就沒有價值，讀者是寫成話語的必要對談者。圖書館只有在有人讀書的時候才開始有生命力，沒人來讀書之前只是一片空洞而已。
- 3) 因此，話語也包含了**人際關係**，涉及**全人的層面**，而不是只有理解能力而已。因此，話語是一個生活的、存在的事實，具有影響人際關係、對人行動的內在力量。閱讀聖十字若望的詩句，透過他那寫成詩句的話語的奧秘，就能活生生地感受到一個神秘主義者與天主之間關係的奧秘。

二、天主的話語是力量

教會的教理傳承，充分地表現出天主的話語是轉化人的力量。可從整個傳承的幾個層面看出來：

(一) 在聖經中

蕭克爾 (Alfonso Schökel) 針對舊約及新約解釋這個問題時，分別說道：

「在歷史上，『話』是會行動且具有效果的：『話』會透過人或不顧人的反對而實現、到達目標。記載下來的『話』能夠代代相傳.....。有些『話』在敘述，有些是命令，有些則是制裁。」

「聖經上的話是天主的話 (羅十三 9；默十七 17)，是被宣揚的真道 (宗四 29；斐一 14)，是真理的訊息 (弗一 13)、生命的訊息 (斐二 16)，是真實的 (得前二 13)，

是力量（格前一 18）、自由（弟後二 9），能辨別人心（希四 12），耶穌就是「聖言」（若一 1~14；若十一 1；默五 13），祂說話像是有權威（瑪七 29），是父的話（若六 68）、天主的話（希一 2）。」

舊約和新約都凸顯出「天主的話具有轉話的力量」這個事實：

- 舊約中，說到話語能夠創造（創一），能夠生產（依五 5 10~12），能夠建設，尤其「祝福」¹⁶能夠帶來所說的話的效果（創廿七 1~40）。
- 新約告訴我們耶穌是降生成人的天主聖言，帶給我們救恩，是天主奧秘的啓示之言、實現救恩之言、治癒之言（例如：瑪八 3「我願意，你潔淨吧」）、教誨之言、實踐新法律之言。我認爲不需要發揮這些思想，而且已經這麼明顯了。我只要再舉出幾段經文，有些方面在這些經文的敘述部分已經很清楚了。聖經能夠安慰、使我們耐心地懷抱希望（羅十五 4），「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還要銳利，直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念。沒有一個受造物，在天主面前不是明顯的，萬物在他眼前都是袒露敞開的，我們必須向他交賬」（希四 12~13）。聖經受到靈感，是真實的天主的話，所以「爲教訓、爲督責、矯正、爲教導人學正義，都是有益的」（弟後三 14~17）。

¹⁶如果研究有關「祝福」，會很有意思。人們多麼渴望、熱切地尋找祝福。我們認爲，在這些事情背後，他們深信天主聖言的力量。天主的祝福在接受祝福之人身上變成事實。但我們無法在這經文中久留，只要指出從這個觀點來看有很多東西值得研究就夠了。

（二）在教會傳承中

教會傳承中，在談論這方面事實時，有一個往回走的過程。起初是比較深刻、真實地體驗到天主聖言的力量。後來漸漸地，變成只注重它的教導層面，只重視其表達真理的功能：信理表達、教理講授內容、教條、信仰的真理……等等。

另一幅度並非完全不見了，但是因為強調信理的幅度而被模糊掉了。更有甚者，還把聖經章節當作「證明用的論據」，變成只是用來證明某些信條的證據。恢復聖言對於信仰的生命力量是刻不容緩的事。時候到了，我們現在就是！

（三）在禮儀中

在禮儀中，也發生這種教會傳承的波動。禮儀中從來沒有略去讀經，但是讀經一直未能表現出聖神的力量。現在又重新重視這個真理，研究聖言所包含的各個幅度：降生成人的言、被宣講的言、被筆錄成書的言、感恩祈禱之言、教會之言……等等。聖言以各種不同的形式，把唯一的救恩帶給了我們。

三、如何運用「天主的話語」

在不同的場合，有許多不同的運用方法。但我們只談讀經方面：如何把讀經準備得比較好，比較能向聖言的動力開放？

- 1) 必須從救恩的觀點，接受降生的奧蹟：所有聖言的內容都是帶領我們到一個對話與答覆的存在性關係中。
- 2) 在團體中每個人必須互相合作：團體是真正的信仰的氛圍，幫助我們和其他姊妹弟兄一同向救恩的奧秘開放。
- 3) 有組織的、嚴肅的、恆常性的讀經：我們的讀經都是太過零碎了。我們需要更常讀經，而且是有組織、有系統地讀經。不只在禮儀中，還要在個人生活中。或許我們有關「聖經知識」的東西讀得太多，而「聖經」本身讀

得太少。那怎麼辦呢？

結 論

本章中我們仔細探究了靈感帶來的兩個主要結果：聖經教導我們什麼樣的真理，以及這個真理如何與科學的真理並行不悖？

在什麼意義上「聖經沒有錯誤」？這樣的說法，並不是最好的說法。比較好的說法是：聖經如何「堅固地、誠實地、正確無誤地，把天主爲了我們得救、所要告訴我們的真理，教導給我們」。爲了能夠適當地理解我們所謂的「聖經真理性」，這個基點是必要的。

但，聖經的真理不僅是真理而已。聖經既受到了靈感，所以它也帶給人靈感。聖經具有使人靈感的內在力量，能夠轉化人。我們從一般的語言概念，和以色列民族對於「話語」的獨特觀念，瞭解到這一點。

接下來我們還有一個問題：哪些書受到了靈感？我們如何得知？下一章我們就要探討這個問題：聖經的綱目。

第十三章

聖經綱目的形成歷史

引 言

無論是猶太人或是教會的團體，意識到有些書是我們信仰上的權威和準則，因為這些書受到了聖神的靈感，稱之為「聖經」。於是問題馬上產生：那些書是信仰的準則？為什麼？是誰決定了這些書、而且只有這些書才是「聖經」？聖經既然是我們信仰的最高準則，那麼，具體上包含那些書？

綱目（*canon*）的意思就是標準及法則，「聖經綱目」是指基督徒必備的、作為信仰準則的書目。探討「聖經綱目」這課題，包含很多問題：這書目是怎麼來的？包括那些書？為什麼我們必須承認這些書？教會說這些書就是聖經，其他的不是，這是什麼意思？誰有權威這麼決定？用什麼標準來制訂聖經綱目？教會依靠什麼來從事這決定？教會對於聖經靈感的瞭解是什麼？這些書因為受到了靈感所以成為正典？還是相反的，因為是正典所以才受到靈感？教會經過了怎樣的過程才決

定了這書目？這段歷史過程中有什麼因素？只是單純的歷史過程而已？還是其中也含有「新的啓示」？

這個既困難又重要的問題稱作「聖經的綱目」課題。這個課題中要澄清的是：具體上那些作品是天主的話，能夠規範所有信徒的信仰與生活？這些書提供給信徒一個生活與信仰上的規範及準則。

信仰的一般確說告訴我們，聖經因為受到靈感，是以人類的話語表達出來的天主之言，所以是信仰的準則，現在我們再回到這個具體的觀點。

信徒們都相信，教會具有這些受到聖神靈感的書籍。那麼，是那些書籍？我們又如何知道是這些書，而不是其他書？如果是因為教會如此肯定的，那麼教會又如何得知？是否因為受到了特殊的啓示？教會如何確知有這個啓示？如果這是教會歷經長時間體驗到的真理，那麼她是怎麼發現的？要如何說明這段歷史過程？聖神的行動是怎麼在歷史中發現的？這些問題都很難，解答也很難。

要回答這些問題，必須以幾件事情為基礎：

- 至少在某一部分應該依靠**積極的研究**：必須找出教會在各個歷史階段關於這個問題所曾經表達過的，尤其當教會從猶太民族手中承繼一部聖經時，以及當教會逐漸意識到她擁有一部新的標準性文獻時。
- 但是除了歷史的資料以外，還要考慮**信仰團體的確信**，這部書在團體中誕生，團體接受這部書並以之為聖書。而且還要確定這個信念如何隱藏和表現於歷史過程之中？單靠積極的研究傳統資料仍是不夠的，還必須透過歷史來發掘團體的這項信念。
- 最後，還需要神學反省，以獲得連貫而真實的結論，並洞悉這個問題在整個神學上的意義。

本章中，我們仍以一簡單的架構來說明我們的進程：首先，呈明問題；其次，探討「聖經綱目意識形成」的最初階段；以及後來的猶太人團體和基督徒團體中形成「希伯來綱目」與「基督宗教綱目」的階段；最後，提出神學的基礎與反省。

第一節 「聖經綱目」課題及其術語

此處我們要試圖確定一些術語，並描寫所有具有經典的宗教的共同背景，從中歸納出聖經綱目的客觀資料。

討論聖經綱目問題時，若術語使用不一致，會使問題的研究和理解複雜化。所以，此處我們簡要地解釋一些比較共通的詞義。

一、聖經

有許多宗教把某些特定的文獻視為「聖經」。至今大約有十八個宗教具有「聖經」。一般來講，「聖經」就是：特定宗教中，包含其崇拜、祈禱、禮儀和原始教義的文本的文獻集成。

這些宗教都有一個主要特徵，認為聖經是以某種方式由神本身而來的。因此，

- 撰寫聖經時，是必恭必敬、極其慎重的；
- 聖經受到保存和崇拜；
- 有時聖經是以古代的語言或符號保存下來的，雖然後人無法全盤理解；
- 聖經受到信徒的尊敬，甚至崇拜（參閱：耶五一 60~64；則二）。

因此，我們得出一般人對宗教的聖經的定義：

1. 特定宗教中，被認為直接或間接來自神明的文獻集成。

2. 傳遞這宗教團體基本傳統的文獻。

這兩個幅度是一部聖經必備的基本條件：來自於神，並且在神的影響下，在具體的團體中傳遞本宗教信仰的傳統。

從這個意義上來說，基督宗教的聖經、金字塔的宗教文字、可蘭經、猶太教法典等等，都是聖經。

(一) 綱目 (canon)

在字源上，「綱目」(canon)是從希臘文 κανον 衍生出來的，其閃族語字根為 qnh，意思是丈量用的竿子(量尺)、界尺或建築用的鉛錘，用來作為某件事物的標準或規則(古典的美學標準)。

聖保祿以之為「規律」、「界線範圍」(迦六 16；格後 13, 15, 16)。到了第二世紀，教會開始用此字來指信仰的準則或標準。勞狄西亞大公會議首度以「綱目性」一形容詞指稱聖經(EB 8)。第四世紀中葉，拉丁教會開始使用「綱目」這個字來指「被承認的聖書集成」(EB 13~14)。

「綱目」(canon)這個字用於聖經，具有雙重意義：第一，表示信徒的信仰與生活的準則，此乃「綱目」(canon)的積極意義，也可以說是聖經的**標準性**，指聖經因有這樣的標準性，故得以作為基督徒的信仰與生活之規範、準則、法規。第二，表示被教會承認，並定義為信徒信仰與生活之準則的書籍的書單或目錄。

(二) 綱目之書，第二綱目和偽經

我們的信仰隨著歷史過程，逐步認出某些特定的書是信仰的標準之書。這些被用來作為信徒的準則、具體規律的書，稱為「**綱目之書**」。這些書的整體，也稱作「**聖經的綱目**」(被動意)。「**聖經綱目**」的被動意義是信仰的標準之書的目錄。

換言之，「綱目之書」包含慈母聖教會所收納之舊約和新約各書，因為這些書是在聖神的靈感下寫成的，以天主為作者，並如此傳授給了教會（DV n.11）。

稍後我們會看到，猶太人和基督徒所定的聖經的標準之書的目錄各有不同。但現在我們要先提醒一點，教會決定這些書為正典的意思，並不是說教會對於這些書具有權威。教會宣布這些書具有綱目性，乃因這些書原本就已是教會的信仰與生活的規矩和標準，已經是教會的「綱目」了（綱目或標準的主動意義），所以教會才宣稱其為「綱目之書」（綱目或標準的被動意義）。因此，不是教會創造了她的綱目，而是教會在宣布和欽定某些書本身就是天主的話時，發現了這個綱目。教會在這些書中發現了天主的標準之言。後來我們要解釋這是怎麼發現的、有什麼意義。

至於「綱目性」（canonicity），在猶太教和各基督教會中，各有不同的方式來給這些書命名。有些書始終被奉為標準之書而未受爭議，但有些書不是如此。綱目性是逐漸發現的。有一段時間，這些書並不出現在標準之書的目錄之中。天主教會使用的術語如下：

1. 「**第一綱目**」之書（protocanonical，有人譯為「正經」）：指那些始終被承認為綱目而未受爭議的書。
2. 「**第二綱目**」之書（deuterocanonical，有人譯為「次經」）：指那些綱目性曾經受到討論的書。但也要肯定的是，「第二綱目之書」之所以如此命名，並不是因為這些書具有的標準性不完全，而是因為在接受的歷史過程中，曾經有過猶疑動搖。

第二綱目之書—在天主教會的信理中—和第一綱目之書完全具有同樣的標準性。但是東方教會和改革教會就不盡然如

此。他們通常不承認第二綱目之書具有真正的綱目性，因此，他們通常把這些書稱作「偽經」（apocrypha）。

第二綱目之書和篇章如下：

1. 舊約：《多俾亞傳》、《猶弟德》、《巴路克》、《智慧書》、《德訓篇》、《瑪加伯上下》、《艾斯德爾傳》十 4~6, 24，《達尼爾》三 24~90；以及《耶肋米亞書信》《拉丁文通俗本》（Vulgate）將此列於《巴路克》第六章。
2. 新約：《希伯來書信》、《雅各伯書》、《猶達書》、《伯多祿後書》、《若望貳書》和《若望參書》、《默示錄》，以及《馬爾谷福音》十六 9~20，和《若望福音》七 53~八 11。

對於一個天主教會的信徒而言，第二綱目的標準性並不遜於第一綱目。要注意的是，聖經綱目的問題和我們如何看待教會和聖經之間的關係相當密切。事實上，聖經是教會的標準（「綱目」的主動意義），同時也是教會歸根結底向我們確認和保證那些是「聖經的書目」（「綱目」的被動意義：目錄、清單），那些文獻包含了那些主動的標準。

其他基督教會的用語是：

1. 希臘東正教會和古代教會稱第一綱目之書為 *omologoumenoi*（一致同意的），第二綱目之書則通常稱之為 *antilegomenoi*（受爭議的），或 *anfiballomenoi*（猶疑不決的）。
2. 至於那些書是「偽經」（apocrypha），則不甚清楚，歷史上有不同的定論：從字源上來講，apocrypha 意為隱藏的、秘密的，原先指的是一些集團或派別專用的書。後來則用來指來源可疑、其真實性受到抨擊之書。最後這個詞就代表異端的可疑之書，或不太可取之書。

3. 天主教會內，把那些排除在綱目之外的經書稱作「偽經」（apocrypha），即使教會可能曾經考慮把這些書列於綱目之中。新教所稱的「偽經」（apocrypha），以天主教會的用語則稱之為 pseudoepigrapha，因為新教把 apocrypha 這個字用來指天主教所稱的第二綱目之書。
4. 廣義的 apocrypha 也用來指稱雖未列入聖經綱目，卻具有舊約和新約書的文學形式的書。

二、具有經書之宗教的綱目文學¹

現在，我們概略地探討一些宗教中綱目形成（標準之書的文學）的特質。此處，我們將僅從現象學的觀察來談論這個問題。我們的觀察如下：

- 一部文學作品是否受到靈感，對於決定它是否足以作為此宗教的標準之書，並不太重要。通常是在綱目制訂之後才肯定這部書具有靈感，雖然邏輯上先要肯定這部書受到了靈感，才能將之列入綱目。
- 但是，這部文學作品是否反映出該宗教創立人的思想和最初傳承，卻是相當要緊的。
- 在任何綱目文學之前，必有一個口頭傳統，或長或短，甚至像伊斯蘭教如此依靠經典的宗教也不例外。
- 這些宗教也都曾經艱難地排除一些他們不認為能夠忠實反映原始傳承的書籍或傳統。
- 究竟那些書足以作為標準、準則，也必經由團體的決定。通常是由一個具有能力的權威來裁決，如：宗務會議（主

¹ J. M. Sánchez Caro, “El Canon del Nuevo Testamento: problemas y planteamientos”, *Salamanticensis* 29 (1982) 311~315; F. X. D’Sa, “Christian Scriptures and Other Scriptures”, *Indian Journal of Theology* 31 (1982) 236~242.

教會會議）、代表會議（大公會議）、哈理發（穆罕默德的繼承者、伊斯蘭國家的君主）、國王、專家等等。

- 在決定綱目的過程中，那些文獻是否為創始人或最初證人的真傳，似乎無關緊要。重點是這些文獻符合他們所領受的純正傳統。
- 一旦宣布了那些文獻為經典之後，就不能再作任何的增減修改了。

以上這些觀察，幫助我們瞭解到我們聖經的綱目擬定過程，和其他宗教極為相似：是按照天主的旨意（DV n.13）。

三、猶太教、改革教會和東方教會的聖經

聖經中，找不到清楚的證據顯示那些書為聖經綱目之書。因此，即使在以聖經為信仰標準之書的宗教中，所列定的書單亦不盡相同，介紹如下：

1. 猶太人

他們接受天主教會的「第一綱目」之書。通常稱聖經為“TaNaK”，是法律書（Torah）、先知書（Nebiim）、歷史書（Ketubim）字首的組合。後來便沿用法利塞經師們的決定，制訂了綱目。撒瑪黎雅從主前三世紀開始，就只承認聖經的前五部書為綱目。

2. 東方教會

東方教會在這方面還沒有一個官方的決定。歷史上變化相當多，大部分接受舊約的大綱目（包括第二綱目之書），雖然受到改革的影響，某些教會只承認第一綱目之書（主要是俄國教會，雖然也不盡然如此）。新約方面也有些類似，大部分的教會接受這廿七部書為綱目，但有些教會排拒第二綱目之書（敘

利亞)，有些則添加了其他的書（衣索比亞教會還加到卅五部書）。

3. 改革教會

承認猶太人列為綱目的書籍（小綱目 = 天主教所稱的第一綱目）。不承認天主教會所列的第二綱目之書（他們稱之為「偽經」，前述已解釋過了）。現在，他們通常把這些書編列在聖經末尾。新約方面，目前接受的書和天主教會相同（雖然也不無爭議），雖然有一點程度上的區分，把第二綱目之書列為次等重要。關於這點，容後再作解釋。

4. 天主教會

天主教會的聖經綱目，在特利騰大公會議中做成官方決定（DS 1501~1504），雖然早已有了官方的清單、書目，例如在佛羅倫斯大公會議之時（EB 32；DS 1334）。特利騰大公會議並未研究他們作此決定的歷史理由。會議的動機是教條性的：保存教會內福音的純正。梵諦岡第一屆大公會議又討論到這個議題，增加了接受這些書為綱目之書的理由（DS 3006），而梵二只是接受之前大公會議所肯定的（DV nn 11, 20）。

教會的這項決定澄清了很多疑點，但並未除去有待神學檢驗的問題。必須研究促使教會作此決定的歷史理由和神學理由，才能釐清教會和聖經之間的有效關係為何：教會為什麼有能力斷定那些書屬於綱目？是教會決定聖經，抑或辨認聖經並遵從聖經？教會如何既能作這類的決定，又能自知自己並非決定者，而是從天主領受了聖經並應遵從聖經？

既然提出了這個問題，現在我們就從歷史和神學上來看這個問題。

第二節 聖經綱目意識的形成

在這個標題下我們要說明的是，猶太團體和基督徒團體如何意識到某些特定的文獻是他們信仰和生活的準則，以此導入正題。但此處不討論確切地是那些書，只看聖經內容中如何顯示出這個標準性的意識。

我們不深入發揮這個主題，僅簡單地把當代學者的結論條列如下：

1. 這個意識很早便已開始了，主要源自於對天主之言的順服，無論是口說的或是筆錄的天主之言。天主之言在某方面來講，是絕對的、標準的。天主說的話必要實現，所以能夠作為信仰的標準。
2. 這個信念尤其表現在法律方面，在進行改革的時候更加明顯：約史雅的革新以及後來的流亡時期（厄斯德拉及乃赫米雅）。把領受來的遺產聚集起來、重新配置，調整古老的傳統以面對此次可能是危機、也可能是轉機的新情況。一言以蔽之，就是力求保留這些傳統，因而必須用文字記載下來。
3. 還有，當團體的信仰認同發生危機時，就更加意識到需要一部經典作為信仰的標準。例如：猶太人流亡或散居在亞歷山大時，他們喪失了自己的語言，很可能因而中斷了與傳統的聯繫。於是，需要重擬一份標準性的文獻，或把之前希伯來文寫成的文獻翻譯出來。
4. 如此，團體和草創時期所留下來的傳統之間，其聯繫也就更受到肯定，他們認為這些傳統都是由天主來的，並以此能夠反映最初傳統的書面經典或口頭傳承，作為他們當下生活的基準點。
5. 但不是重新寫一份新的文獻，而是和那些草創時期的傳統

維持連貫。這樣他們就能在寫成的文字中認出創始人（梅瑟、先知們、耶穌）所建立的傳統，以及表達他們的精神的古老傳統的精髓。這似乎是後來教會欽定聖經綱目時，決定具體上那些書是信仰標準（綱目）之書，所依據的神學和歷史標準。

6. 作為團體信仰之書的綱目性文學，它的出現，似乎是來自於這個團體本身和這些文獻之間的對照；換言之，和來源有關的古老傳統先在這個團體中存在，而團體也看到這些文獻反映出這些傳統。教會當局就依據這種對照，決定這些書為正典，作為他們所信奉的信仰準則，以及他們認為比較能夠與創始人聯繫的生活方式。

第三節 舊約綱目形成簡史

我們講述這段歷史的目的，不是要在過去的歷史中找到一份與現在相同的書目，好使我們肯定這些書為什麼被立為正典。而是要從以色列的歷史，以及後來新興教會的歷史中，去看基本傳承如何形成經典，這部經典成為正典或準則又具有雙重意義：第一個意義是信仰標準之書，第二個意義是由團體本身（某些在精神上或團體方面擁有權威的個人或機構）所決定的典籍的具體書單或目錄²。

總而言之，我們要看的是，在這兩個團體中，如何構成和制定一些提供給他們生活上的信仰準則的書。而這些書之所以

² 我們之前談過這個過程，也說明過團體逐漸意識到需要、也合適制定一個聖經的綱目。我們要在這麼複雜、混亂不清的歷史中，儘可能具體地指出它的發展步驟。當然，我們不會有什麼新發現，只能指出這方面的學者一般認同的幾個步驟。

能夠作為準則，是因為這些團體認為這些書是真實的天主之言。因為他們的這份信念，再加上一些歷史上的需求，因此教會當局便裁定需要一份具體的書單，並具體決定那些書列入這份書單之中。這就是我們要呈現的，先從舊約開始，下一章再談新約。

一、以色列傳承和猶太主義傳承中的聖書

以色列在聖書方面的傳承，具體上是依據社會和團體的成規制定的，他們非常尊重先知的功能，因此認為人是傳達天主話語的直接樂器；他們還非常重視和團體生活上其他各個層面有關的功能，例如，崇拜、生活組織、成長與進步的問題等。於是便產生了各式各樣的法條、社會法律、崇拜的規章，和規範性的制度。

天主的話和啓示具有教條式的宗教訊息，而且還是團體的生活規範。以色列傳承的這兩個層面：體現於神諭、法律、規章、制度……等等中的天主之言，漸漸地書寫下來成為典籍。有些書寫下來特別為了供後人記憶，重現這個社會－宗教的傳承，供後人查詢，在民族面前被誦讀，保存於後世，受到崇敬。前人的傳統也是以色列人的規矩和標準，後來也漸漸彙編成書。綱目的形成和這些使團體生活的傳統有著密切的關係。

這裡的歷史給我們指出逐漸彙編典籍的三個主要層面或幅度：第一是基本法律，其中梅瑟佔了很重要的地位，因為他是主要的立法者－先知（撒瑪黎亞人只接受這第一個層面）和訂立盟約的人。如同某人所說，這就是基本的傳承，包括了法律、歷史組織等等。這階段彙編的典籍稱作 Torah（意即：法律）。

後來出現了所謂狹義的先知，他們進入團體的生活－傳統

中，同時也是天主的工具，對這個處在動盪巨變（政治、社會、宗教等等）的歷史中的古老傳統遭逢新的情況、新的事件之際，先知們保守這個傳承、加以解釋、調整、擴充、和內在化。這個先知的傳承，也慢慢以各種方式彙編成書：先知的傳記、先知演講和宣道的撮要、把先知得到的神示筆錄成書等等。於是開始了先知行動的概述或文選。這些文集成了重要的文獻，因為它們呈現的，不僅是這個生活傳統的草創時期，還有這個傳統處於鄰近各民族中的發展情形。先知們是盟約的活記憶，他們成爲盟約的護衛者，告訴百姓天主對他們的計畫和天主的行動。

與這兩個階段並行的，還有一個現象：他們也把祈禱的傳統和智慧的傳統書寫下來。這些祈禱文是以非常個人化的方式彙編的（例如：《聖詠集》主要作者是達味），也逐漸出現個人面對領受到的傳承所作的反省。這種文學深入省思他們在救恩史中所領受到的，天主爲了祂的子民，在人的行動上所進行的救恩性干預（例如：《智慧書》或智慧文學，記錄了撒羅滿的主要事蹟）³。

於是，希伯來聖經分爲三個部分：法律（Torah）、先知（Nebiim）、其他書（Ketubim）。這些書被接受，是因為它們反映出傳承，而且有歷史上關鍵性人物的背書：梅瑟、各位大先知、小先知、達味、撒羅滿，以及後來的厄斯德拉、乃赫米雅（這兩位是舊有傳統的復興者）等等。這份與傳承及其中主要人物的雙重關聯，是使這些書具有價值的重要因素。換言之，這些書和人物因了作者或編者的重要地位，而成爲以色列

³ 我們要再次提醒各位，之前講過了兩個座標軸是怎麼發生的：這些書和傳統中的一位重要人物的連結，以某種方式與團體中的傳承再次聯結，或是爲了使團體度一個宗教的生活（《聖詠》）或智慧的生活（《智慧書》）。

基本傳承的鏡子和記憶、彙整和文集、促使傳承得以延續下去的推力和激蕩，而且受到權威核準的表達。

但當時還沒有一個權威制定出名單來，強制大家承認具體上有那些書是傳遞這樣的傳承。沒有一個決定性的、擬定好的書單，反倒是有各種不同的傳統，各有自己的書單，著重點也不同。撒瑪黎亞人只承認梅瑟五書。有的傳統在各種傳承下來的聖書中，只承認希伯來文（神聖的語言）寫成的書籍。有些傳統則接受散居的猶太人以希臘文寫成的書。

這個情形可在各種輯錄（例如《七十賢士譯本》和其他文集比較）的差異中看出來。在死海附近（谷木蘭）發現的手抄本中，沒有《艾斯德爾傳》，但卻有一些我們現在判定為第二綱目的書。所以幾乎不可能知道當時的以色列人承認那些書為聖經。谷木蘭也有許多現在所謂的偽經的抄本。

新約的情況也大致如此。新約各書中沒有引用以下這些書：《厄斯德拉》、《乃赫米雅》、《德訓篇》、《雅歌》、《艾斯德爾》。但提到一些現在稱為偽經的書⁴。耶穌和門徒也都非常尊崇和重視聖經，他們在辯論和講道的時候已經應用某些舊約書作為準則。不過，正如我們所見，新約中提到這些舊約經文的時候，並沒有指出一份決定性的書單。

法利塞的猶太主義在主後七十年聖殿毀滅之後，已經有一份相當固定的聖經經文，而且綱目書的認定標準，主要也是在這個時間確定的。「未曾間斷的傳遞」是一項很重要的標準：法律書，從梅瑟、若蘇厄和先知們傳承下來，一直到一般認為是從厄斯德拉開始的大會堂時期。那些不屬於法律和先知時期的書，也受到法利塞人的認同，因為這些書是在這個大會堂時

⁴ 參考：希十一 37，依撒意亞的殉道；《猶達書》9, 14~16，梅瑟與哈諾客被提升天。

期編寫成的。

問題來了，當時的法利塞猶太人，對於聖經的綱目有沒有經由權威做成一個決定？過去有很長的一段時間，人們都以為他們曾在 Yamnia (Yabné) 於主後 90~150 年間所開的一次大會中，做成的決定。但是現在則認為，事實上這樣的大會從來沒有開過，那只是巴勒斯坦的主要拉比們召開的一次簡單會議，為的是討論權威的問題。當時不討論狹義的綱目問題。

Flavius Josephus 大約主後 95 年寫成的 *Contra Apion* (I, 8, 38~41) 中，明白談論到 22 本聖書說：

「在我們中間只有 22 本書記載了每一個時期的歷史，而且我們只相信這 22 本書……。首先是梅瑟五書，這五書包含了從創世起到世界末日止大約三千年的一個週期裡的法律和傳承。從梅瑟去世到阿塔薛西斯，波斯御座薛西斯的繼承人，在梅瑟以後來的先知們把他們的歷史寫成了 13 本書，最後的四本記載了讚頌天主的詩歌，和道德規範。」

根據 Josephus 的說法，也許可以列出這樣的一個書單：五本梅瑟的書（梅瑟五書）；十三本先知書：《若蘇厄》、《民長紀》（《盧德傳》）、《撒慕爾上、下》、《列王紀上、下》、《依撒意亞》、《耶肋米亞》（《哀歌》）、《厄則克耳》、十二本小先知書、《約伯傳》、《達尼爾》、《厄斯德拉》（包括《乃赫米亞》）、《編年紀上、下》；還有四本其他的書：《聖詠》、《箴言》、《雅歌》和《訓道篇》。

《偽經厄斯德拉第四》第十四章說到天主如何推動厄斯德拉寫一些書。這段敘述談到一部包含 24 本聖經書的綱目（可能和 Josephus 說的是同樣的書）⁵；此外，還為七十本默示性書卷

⁵ 因為這裡把《盧德傳》和《民長紀》分開算，《哀歌》和《耶肋米

的價值辯護，因為這段敘述把這七十本書上溯到厄斯德拉，以及在他身上工作的智慧之神。必須注意的是，這幾頁寫下的時間是在法利塞人聚集在 Yamnia (Yabné) 攻擊當時所有的默示性文學，把這些著作和綱目之書⁶加以劃分的時候。

有位聖經學者把這整個歷史過程作了一個很恰當的歸納，如下：

「總而言之，在第一世紀的時候，似乎沒有一個固定的希伯來文聖經的綱目，即使那些法律、先知和其他書的內容被承認為聖書且具有權威性，特別是《聖詠》（雖然這個時期也沒有一個決定性的書目）。似乎在主後 70~135 年之間，法利塞猶太人才擬出一個具體的綱目（而且不是由普世公認的權威所制定）。不清楚為什麼這麼慢才達到這樣的結果。可能有幾個因素：在聖殿和崇拜不能夠維繫猶太人的自我認同之時，便需要一個黏合劑來支撐他們的自我認同；面對當時興盛的默示性文學，需要捍衛他們的身分；基督教世界出現了一種文學，逐漸被認為是聖書，他們面對此現象也產生了反彈……。事實上，Talmud 的一段文字中 (Baba Batra 14b~15a)，希伯來聖經已經明顯被視為聖書了，而它的寫作年代，不晚於第二世紀末、第三世紀初。⁷」

亞》也分開算。

⁶ 由此可知法利塞人擬定綱目之書時，所採用的標準的重要性：必須是由重要的人物編寫或幫助的，而且必須有天主的（如我們先前所講的）助祐（靈感）。

⁷ 參閱 J. M. Sánchez Caro, “Parte segunda: el canon de la Biblia”, 在 Artola-Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia: 2: Biblia y Palabra de Dios* (Institución San Jerónimo), Verbo Divino, Estella 1990, p.90.

二、教會傳承中的聖書

在這裡我們要討論幾件事情。首先要看在教會內，舊約書的綱目如何形成，接著要看新約如何誕生並成爲聖經的綱目，最後要談談教會傳承關於這點看法。

(一) 基督宗教的舊約綱目

大約在第二世紀中葉，教會在禮儀中，至少在某些地方，使用某些沒有列入希伯來文綱目中的書⁸。以前學界都一直以爲，教會採用的綱目是比「巴勒斯坦綱目」還要廣的「亞力山大綱目」（即《七十賢士譯本》的綱目）。但是最近的研究發現，這項假設沒有基礎。因爲至少到主後 70 年，希伯來文的書目仍是不穩定的。而教會正在這個時期誕生，從猶太團體承繼了許多聖書，這些聖書的清單在當時尚未完全封閉。

我們應該假設基督宗教的舊約綱目有它自己的發展歷史，雖然此時正逢猶太人前後兩次反抗羅馬人的中間，法利塞經師們也訂定了他們自己的綱目。第二世紀講希臘文的教會的認知是，他們從猶太人那裡接受了一套聖經書，而這套聖經書和他們自己使用的書不總是相符的。在反猶太的論戰中，一到了要證明整個舊約談的都是耶穌的時候，作者們往往只應用希伯來人所承認的書。

不過，這並不排除教會內仍有其他聖書的存在，例如第二世紀末亞力山大的克萊孟所說的。他不只用聖經來辯護一些事情，甚至還把聖經當作基督徒思想系統的基本書籍。他在著作中引用一些第二綱目的書，甚至還用了不少僞經的書，一點都

⁸ 奧力振明知道猶太人既不接受《多俾亞傳》也不接受《猶弟德傳》，卻仍使用這兩者。Susana 的歷史（達十三）在教會中流傳著，卻不見於希伯來文手抄本。奧力振還證實艾斯德爾的某些地方，以及其他書的某些地方，也發生同樣的情形。

不懷疑這些書的聖經性。

據說奧力振也是如此。奧力振和這些被當作聖經來使用但不屬於猶太綱目的書，之間的關係相當複雜。他似乎毫不爭辯地就接受了這些書，但他也從不解釋第二綱目的書，這樣的情形也發生在希臘教會，直到第四世紀。但他經常在著作中提到這些書。奧力振是第一位談到偽經之書而不似後人帶有貶損之意的基督徒作者。所以，對他而言，當時似乎已經有這三類書籍了：希伯來的聖經書，第二綱目之書（也算是聖經，但較為次等），以及需要非常謹慎使用的偽經。

後來聖亞大納削譴責偽經，而堅持希伯來綱目，但只限於希臘文聖經。他談到其他由教會傳承下來，而且很適合慕道者的書籍：《智慧書》、《艾斯德爾傳》、《德訓篇》、《友弟德傳》及《多俾亞傳》。

B 手抄本把這五本書安插在《約伯傳》和先知書之間。但耶路撒冷的濟利祿卻特別堅持希伯來聖經的 22 本書。而東方教會在第四世紀末和第五世紀初的情況也大約如此。Prisciliano 企圖推崇偽經（這些書或許被他稱為「聖經」，但不因此就列入綱目），結果因教會訓導當局和其他作者的否認而失敗了。Rufino de Aquilea 認為只有七十賢士的希臘文受到靈感，但是承認希伯來聖經為綱目，排除偽經，把亞大納削稱作「不列為聖經」，而濟利祿稱作「備受爭議的」（第二綱目）的書命名為「屬於教會的書」。這些書可以在禮儀中和道理講授上使用，但不用來加深信仰。

奧斯定及整個非洲的傳承受第二綱目的書，而且非常重視《七十賢士譯本》的經文。熱羅尼莫則相反，他只承認希伯來文寫成的經文是有效的，拉丁文稱作 *veritas hebraica*，而希伯來聖經是他唯一承認的綱目書。他同意在禮儀中使用《七十賢士譯本》。他的看法帶給後人相當大的影響，雖然不是強制

性的，而且直到中世紀末都還有人追隨他。

從以上說明，我們可以看見教會傳承在舊約綱目上的懷疑和猶疑不定。這個時期教會的訓導文獻也反映出這種不確定性。勞狄西亞會議（約在 360 年）支持「小綱目」（EB 12）；《依諾森一世的信函》則提出「大綱目」（EB 21）。Hipona（339）和迦太基（397 和 419）的會議也是一樣。但是 Trullo 會議同時確認了勞狄西亞和迦太基兩次會議的議案，卻顯示出某種程度上的模稜兩可。直到佛羅倫斯大公會議（1439~1445）才釐清了所有這些疑惑。最後特利騰大公會議（1545~1563）終於以教會的權威通過大綱目。

所有這些搖擺不定，都不足為奇。不應該過度反對希伯來和基督宗教的綱目：大綱目和小綱目是平行的，兩者都出自同樣的淵源。基督宗教的聖經把法利塞人認同的「撒羅滿偽經」和《智慧書》編入《訓道篇》和《雅歌》，而且還收錄了《哀歌》（法利塞人納入耶肋米雅）、《巴路克》，以及《耶肋米亞》，並將法利塞人所接受的較晚出現的歷史書（如《編年紀》、《厄斯德拉—乃赫米雅》），延伸到《瑪加伯上、下》。在小說式的史書方面（之前法利塞人已經收錄了《盧德傳》、《約納》和《艾斯德爾傳》），也接受了《多俾亞傳》和《友弟德傳》。最後，許多猶太人閱讀的《德訓篇》雖然遭到法利塞人的排斥，卻受到教會的認同。

總之，法利塞的聖經和初期教會的舊約可以說是兩個同心圓，兩個圓具有同一個核心，其中一個圓圈包住另一個圓圈，兩者唯一的差別只在於，大圓圈按照小圓圈（書目較短那套）原本發展的方向，再發展出更多的東西。

（二）新約誕生為聖經

初期教會除了接受希伯來經書為聖經（雖然搖擺不定，多

種版本)之外,還從教會團體本身產生了一套文獻,這套文獻慢慢地具有聖經的地位:亦即,這套文獻能夠表達團體所體驗到的信仰,並成為團體的信仰標準。天主的話不僅在「希伯來聖經」中,也在某些從團體產生出來的書籍和著作之中。這套文獻的誕生過程,大致與希伯來聖經的形成過程相同,只是有些微的差別。它的背景有兩個:

1. 凡宗徒的權威所涵蓋及保護的書,都足以作為教會實際生活的行為準則;
2. 凡是完全忠實地傳達宗徒的訊息的,都保證具有真理,因此,「傳承」(傳達)宗徒的訊息、為宗徒的教訓作證、反映出宗徒的教導的,都是團體的信仰準則。

以宗徒性為背景,並不是說必須嚴格地和宗徒本人有所關聯。它的意思比較是,所傳遞的內容必須是確實可信的:所領受或所傳遞的傳承是來自於宗徒的,並且在這些陸續寫下的著作中,受到正確的保存和傳遞,這些著作能夠反映和記錄原始的宗徒傳承。因此,決定這些書是否被接受的條件,不是某一位宗徒個人的直接干預,而是這些著作中所傳達的內容是否具有「宗徒性」(忠實地反映傳承)。

不論是怎麼理解的,初期教會用這樣的識別標準仔細審查了許多著作。當時的著作比最後定案的多得多,例如《十二宗徒訓誨錄》、《克萊孟書》、偽福音、《巴爾納伯書》等等,還有一些古老的書籍。所以,看來決定性的標準並不在於文件的古老與否,也不在於教理的正統與否,也不在於是否假宗徒之名而寫的(具有宗徒之名,卻未必是宗徒本人所寫,這個情況在當時很常見);而是在於是否有「宗徒性」,也就是說:確實表現宗徒的傳承,從未間斷地傳遞下來,忠於它的來源。這樣的著作才是宗徒傳承的真實記錄。

第四節 新約綱目形成簡史

新約綱目和舊約綱目一樣，也是經過幾個世紀才形成的，而且這個歷史相當複雜。傳統的說法是，在第二世紀就有一個固定且普世認同的綱目，雖然後來在某些書上產生懷疑。現在這樣的說法已經不成立了。我們在解釋新約綱目形成的整個過程，必須留意下列兩點：

- 似乎宗徒的教會真的不覺得除了舊約以外，還需要一部聖經來作為信仰的標準，但卻以基督信仰的決定性標準，即耶穌基督本人，及他的訊息、他的作為，來詮釋聖經。
- 直到把這些書或書中的某些引文提升到和舊約一樣的，具有特殊而具標準性的地位，才能夠把這些書稱為綱目。

一、宗徒時期的第一手資料

這個時候還談不上綱目之書。新約文獻尚在編寫之中。只有那些從猶太人傳遞下來、在基督的光照下詮釋的書，才具有權威性。復活的主的言行，透過宗徒的宣講傳遞下來，這些言行在舊約裡找到它的確認和背景，這些就是新信仰的最高準則。這個傳統是口頭的，不是書寫的，雖然似乎基本上已經固定了（格前一 15~18；十一 23~27）。這個時期，隨著口傳逐漸化為文字，他們才產生了新約綱目的意識。

二、宗徒死後到大約 150 年之間的傳承

雖然有關這個時期的綱目的資料很少，也很難解釋，但我們現有的資料還是非常重要的。這時期教會對於聖經的神學反省逐步進展，我們要在這個背景下討論教會的主要確說。我們不確定四部福音究竟在什麼時候被承認為綱目，從這四部福音

的編寫（這每一部都是為一個特定的團體編寫的，而這特定的團體認為這就是他們的福音），以及其他福音書的存在（現在所謂的「偽經」），得知這是一個篩選過程之後的結果。

保祿書信集也是一樣，我們不知道具體上它是如何成為綱目的。有幾種假定。在這個書信集中，有些是真正保祿所寫的，有些不是，我們從這個事實知道，這中間一定經過一個假定為保祿學派的編輯，因為這個書信集不是偶然形成的。新約其他著作的實際情況應該也是如此。

基督宗教在綱目方面的最初見證很難鑑定。這些見證的價值在於告訴我們，教會在承認一部新盟約的聖經時所走過的路。羅馬的《克萊孟致格林多人第一書信》的作者引用了保祿著作，《羅馬書》和《格林多前、後書》的部分章節，出現在此書信的卅五章及四七章。

這時期，保祿書信可能還未具有聖經的權威性，但是這個文獻已經告訴我們當時教會已有了宗徒繼承的概念：宗徒的繼承人—主教，是傳承規章的保證人，而這個傳承包含了聖經（舊約）以及耶穌和宗徒們的言語、事蹟，因此必須順服主教。

《十二宗徒訓誨錄》可能是第二世紀初教會把福音書當作聖經來引用的最早文獻，因為其中十五章 3~4 節曾兩次提及勸人應遵守「福音」的訓誨，而且九章 5 節好像還引用瑪七 6。安提約基雅的聖依納爵在其的書信中好像也提到了《瑪竇福音》（雖然並未把它當作聖經）⁹。Polycarp 也沒有把當時所寫的書籍當作聖經來引用，但是他把《聖詠》第五篇和《厄弗所書》四 26 放在同一個內容提要中，說：「……根據這些經書上

⁹ 這裡的模稜兩可，是因為當時「福音」一詞有時候指它的原始意義，亦即耶穌的決定性救恩這個好消息；有時候則指後來有關耶穌及其訊息的作品。

說……」。

在可能寫成於第一世紀末至第二世紀初之間的「牧函」中，我們也看到了以宗徒繼承為準的事實（弟前四 14；弟後一 16）。而且弟前五 18 同時以聖經的方式，沒有差別地並列引用了《申命紀》廿五 4 和《路加福音》十 7。

可能寫於第二世紀初的《伯多祿後書》，提到了保祿書信，說這些書信雖很難懂，但仍應與其他聖經作品一樣，不應被不正確的詮釋曲解。

至於巴比亞斯的見證，我們之前談到福音的歷史性時已經說了一些。現在再增加一點，從綱目性的角度來看，不容易確定巴比亞斯對這些著作的評價，因為他很看重口傳。這個部分我們快速介紹了早期的見證，至於約出現於主後 140~150 年間所謂的「宗徒書信」，似乎很熟悉對觀福音、《若望福音》、《雅各伯書信》和《宗徒大事錄》。

至此，還未出現一個固定的新約綱目，這點可從這時期對這些書的運用及註解中看出，此時各作者對上述諸書的應用，還是擺盪不定的，主要在於發揮宗徒傳承的概念：由宗徒以權威傳遞下來，並由宗徒之繼承人所擔保的耶穌的教理。

三、決定性時期：第二世紀中葉~第三世紀

這個時期綱目開始定形。任何傳統的形成過程都是這樣：當口傳開始變得可疑，後來的解釋和原來的不同，或變得無法控制，就不得不需要文獻來忠實地延續這個傳統。從口傳邁入文獻，承認某些特定的文獻具有一個被授權的、標準性的傳統。

聖猷斯定（150~165）讓我們第一次看到這個過程的變化：他似乎熟悉對觀福音，而且認為對觀福音來自宗徒，具有宗徒的權威性。他引用《瑪竇福音》十七 13 時，用了典型的說法：

「寫著」，而引用瑪十一 27 之前先說了：「福音中寫著」。教會在禮儀中閱讀宗徒的回憶錄和先知書。那十二位是教理的擔保人。至於他賦予這些文獻什麼樣的標準性，則不甚清楚，但是看得出是因為這些文獻是由宗徒或由其繼承人所寫，忠實地傳遞訊息，所以這個權威才從宗徒轉到文獻上。

這個過程中，瑪西雍的著作也非常重要，因為他是第一位擬出一個具體綱目的人，約在主曆 144 年。他的綱目包括十封保祿書信和《路加福音》，並因為神學的理由，把所有舊約書¹⁰從綱目中略去。他剔除了所有和舊約有關的書籍，並把這些書列為「宗徒」和「福音」。

蒙丹派運動也是這個時期的重要環節。他們主張靈感應當佈及所有向聖神開放的基督徒（若十四 16, 26；十五 26；十六 12~15）。瑪西雍所列的書目和蒙丹派擴大靈感範圍的趨勢，可能是提前使宗徒的口傳，化為標準性的書面傳承的兩個原因。然而，我們還不能肯定這兩者就是決定性或唯一的因素。瑪西雍的縮減綱目和蒙丹派的擴大靈感能夠加速教會綱目的制定，但我們不知這種影響到什麼程度。

無論如何，我們對於四部福音列為綱目，所知最古老的見證，是大約主後 170 年 Tatian 在敘利亞提出的，以若望為基礎把四部福音放在一起，稱作 Διατεσσαρον（希臘文，意即「經由這四部福音」）。此書之寫成似乎是為了面對耶穌唯一的福音和其他四本福音性文獻之間的差異和衝突。但它也不是綱目的決定性因素，因為它裡頭用了一些福音以外的傳統，而隨意應用四部福音的傳統。

¹⁰從他的神學主張來看，他去除舊約是理所當然的：他認為有兩個不同的神，舊盟約的神——殘酷而喜歡報復的神；和新盟約的神——耶穌基督的父。

依肋乃的著作明顯地為福音的綱目性辯護。他企圖從神學的角度解釋為什麼有四部福音。這四部書是同一而且唯一的福音，但以四種方式表現出來，不容許任何的刪除或增添。他認同《宗徒大事錄》的綱目性，重視保祿書信（包括牧函），並接受《若望默示錄》、《伯多祿前書》、《若望壹書》為聖經。依肋乃可以說是第一位省思新約綱目的神學家。

穆拉多利殘卷¹¹也反映出當時已經承認四部福音為綱目之書，雖然它因蒙丹派的懷疑而特別為《若望福音》辯護。這份殘卷承認《宗徒大事錄》和保祿書信（包括牧函）為綱目。還解決了保祿書信的困難，保祿書信不是針對某個特定教會，而是針對某些個人而寫的。此外，還接受《若望默示錄》、《若望壹、貳書》、《猶達書》。但沒有列入《雅各伯書》、《希伯來書》、《伯多祿前、後書》，可能連《若望參書》也沒有。接受了一—雖然知道有爭議—《伯多祿默示錄》和《智慧篇》，而不接受《赫爾瑪牧者》，因為這本書的寫成年代與當時太近（EB 1~7）。

亞歷山大的克肋孟知道並推崇被列入綱目的四部福音、《宗徒大事錄》、《若望默示錄》、《希伯來人書》和幾封公函，但也提到了希伯來人的福音和埃及人的福音。

戴都良則是第一位使用「新約」一詞的人。

四、第三和第四世紀的新約綱目

接下來要簡短地列舉我們所握有的證據。奧力振¹²承認四

¹¹《穆拉多利殘卷》可能是第二世紀末在羅馬以拉丁文寫成的書目片段，十八世紀由義大利學者穆拉多利（A. Muratori）發現，因此稱作《穆拉多利殘卷》。

¹²參閱 Eusebio, *Hist. Ecl VI*, 25, 1~14.

部福音、保祿書信、《伯多祿前、後書》（後書有些爭議）、《若望默示錄》、《若望壹、貳、參書》（但又說，不是所有人都認同全是真正若望所寫），以及《希伯來書》（但是他說，他不認為此書出自保祿之手），為具有權威的經典。他使用《宗徒大事錄》、《雅各伯書》、《猶達書》、《巴爾納伯書》、《赫爾瑪牧者》、《保祿事蹟》、《十二宗徒訓誨錄》和《克萊孟前書》之時，加上了一些解釋性的話。

此時綱目尚未完全確定，但是輪廓越來越清晰了。《羅馬的希坡律》有一個和奧力振相似的綱目，雖然沒有納入《希伯來書》，也沒有納入《伯多祿後書》，不過，面對蒙丹派認為《若望福音》和《若望默示錄》不是真傳、沒有權威，他倒是提出了辯駁。

這個世紀有兩件備受爭議的事情：在東方爭議的是《若望默示錄》的權威性，亞歷山大的狄奧尼修認為《若望默示錄》無法理解，因此無法承認《若望默示錄》為聖經；而西方爭議的則是《希伯來書》，蒙丹派以《希伯來書》來護衛他們嚴苛的立場。大約主曆 325 年凱撒勒亞主教優西比烏斯（Eusebius）把這樣的情況下一個結論，他把所有的書歸納成三類：被承認或被接受的（homologoumenoi）、受爭議的（antilegomenoi），和異端邪說（HistEccl III, 25-1-7）。「被接受的」包括四部福音、《宗徒大事錄》、保祿書信（可能也包括《希伯來書》）、《若望壹書》、《伯多祿前書》和某個程度上不太確定的《若望默示錄》。「受到爭議的」則包括《雅各伯書》、《猶達書》、《伯多祿後書》、《若望貳、參書》及《保祿事蹟》、《赫爾瑪牧者》、《巴爾納伯書》、《十二宗徒訓誨錄》和《希伯來人福音》。只有在第四世紀中葉以後才認真地想到為新約的綱目制定一份決定性的清單。

亞大納削的《逾越節書信》39 號就包括了現今新約綱目的

廿七部書。但敘利亞教會只承認 Διατεσσαρον、《宗徒大事錄》、保祿書信，而《雅各伯書》、《伯多祿前書》、和《若望壹書》也越來越得到認同。

最早的「教會的決定」就是在這個時候產生的：勞狄西亞會議列舉了廿六部（不含《若望默示錄》）綱目書（參閱 EB 8~10）。迦太基會議也肯定這廿六部書。382 年羅馬會議的 *Decretum gelasianum* 的記要中，教會首度正式批准了一份具有綱目的完整清單的文獻（EB 19~20）。405 年一位高盧主教向教宗依諾森一世請求一份有關綱目的資料，而教宗就以這份綱目答覆這位主教。

結 論

歷史的資料自會說話。這段走向決定性綱目的路途並不簡單。基督信仰本來就不是以書本為信仰對象的宗教，基督信仰的決定性因素，乃在於耶穌本人——他是最高準則——和宗徒的口頭宣講，並以團體生活為參考。舊約就在這樣的觀點下受到認同，因為它確認了耶穌本人及其所行事蹟的默西亞主義。

新約文獻原本是宗徒口傳的延續，後來逐漸在敬拜禮儀中閱讀，再加上這份與傳統的再聯繫，遂取得與舊約相似的權威，成為正典。在這個過程，首先要釐清的是「宗徒繼承」的神學概念。其次是宗徒傳承的概念：主教因是宗徒的繼承人，所以是宗徒真傳的保證人。此外，還有其他外在因素的影響：瑪西雍主義和蒙丹派的論戰、著名神學家的主張（奧力振、亞大納削、熱羅尼莫）、文化上的差距、各種不同的神學思想方向、宗教迫害的影響、古籍手抄本的製作、還有教會當局的決定等等，雖然遲遲才出現。

實際上，教會從第六世紀才開始在新約綱目上達成共識，而後，在佛羅倫斯和特利騰兩次大公會議時，才簽准這份綱目。

第十四章

聖經綱目形成的神學反省

引 言

上一章說明聖經綱目形成歷史中，產生了一些神學問題，必須現在澄清：我們的聖經綱目為什麼是這一套而不是別套？這些都純粹只是因為歷史背景造成的嗎？教會基於什麼因素只接受這些書為綱目，而排拒其它的書？是否有一些具體的判別標準？哪些標準？

本章我們要針對聖經綱目進行神學上的省思，使這份綱目在我們的信仰中具有深刻的意義。首先，要給聖經綱目下一個定義，有許多不同的定義或描述：

- 「綱目」是教會當局按照某種標準所欽定的一系列文獻或文獻的清單，這些文獻因是從天主來的，具有決定性的權威，所以含有天主為人類救恩所啓示給人的真理之標準。
- 置入「聖經綱目」的書，是指這些書「來自天主，應該成為團體的信仰準則」，教會經由公開的方式覺察到，而且

正式宣布決定某些書屬於這個綱目。

- 教會確定某些書受到了天主聖神的靈感，而把這些書收錄在一起，向世人宣布這些書受到了靈感，是信仰與生活的標準。

這些定義中，有一些要素構成聖經綱目的特點：

- 第一要素：綱目是一些文獻的清單、目錄或集合。
- 第二要素：這份清單的形成有一個相當複雜的歷史過程，但最後教會還是運用權威確定了這份清單包含哪些書。
- 第三要素：這些被教會列為綱目的文獻、書籍，都是教會（教會的團體）信仰與生活的規範和準。
- 第四要素：之所以如此，是因為教會認為這些文獻是在聖神的靈感下寫成的，因此這些書真確無疑地記載了天主的話。這點產生了一個問題，就是接下來我們馬上要討論的第一個問題：教會之於聖經綱目的關係。

第一節 教會與聖經綱目

一、教會在綱目決定上的權威

之前我們看過了綱目在歷史上複雜而漫長的形成過程，以及最後教會終於運用權威決定了一個可作為信仰標準的書單。但現在並不是所有基督徒都認同這樣的說法。改革教會的教會論和天主教會的教會論不同，關於這點看法也有歧異。雙方因為教會論的不同，所以在這個問題上的觀點也不同。現在有兩派不同的意見：改革教會的立場（從「唯獨聖經」的基本論點出發）和天主教會的立場（從宗徒傳承，即教會訓導當局出發）。

二、改革教會的立場

由於所主張的教會論不同，改革教會一致排拒天主教會的立場。他們所有立場的出發點都是「唯獨聖經」的改革原則。聖經本身就具有可信性，因為天主賦予它的權威不能夠以任何人為的權威來制約。天主的話本身就具有權威，依靠本身而存在，不需要任何其它的權威來確認。但在積極的解釋方面，改革教會信徒還分成兩派立場，我們簡介如下：

（一）路得傳統

路得傳統的特色是，以新約福音的內容作為判斷聖經綱目性或標準性的原則。路得主張唯獨靠信仰才能得救，才能把我們帶往耶穌。他的判別標準在於內容。整部聖經都在和我們談論基督，因為信仰基督而獲得救恩。一部新約的文獻，如果能把我們帶往基督，就是信仰的標準。我們是在「因信稱義」的前提之下認出哪些文獻才是聖經的。因此他認為《雅各伯書》是「麥桿書信」（沒有價值的書信），因為它裡頭沒有這樣的概念。

現代又有 Kümmel 跟隨這樣的思想。綱目是教會發展的一個部分，它的功能在於使信徒更能接近福音原來的訊息。真正的權威來源，是綱目所承載的耶穌真傳，而這是有待發掘的。Käsemann 認為信徒的任務，就是在這個綱目中找到真正的福音。因此應該在聖神的領導下保持聆聽的態度。如此將會發現在新約文獻的具體綱目中，所記載、所宣報的歷史，應該從罪人因信仰和基督的恩寵而稱義這個平面來看。基督是綱目中的綱目，是祂把真正的權威賦予新約聖經，而且舊約各書也應當在祂的光照下閱讀。

(二) 加爾文傳統

加爾文引進了另一種觀念，我們認為比較正確，雖然這個觀念不是他自己發展出來的。

綱目是聖神在教會內工作的結果。聖神使所有信徒一致認出某些文獻是屬於自己的。一點都不需要權威當局來決定，因為聖神已使大家達成了共識，認出哪些文獻傳達福音真理。不需要任何權威的介入，因為聖經本身就具有此種權威，再加上聖神的作為。

巴特（K. Barth），死忠的加爾文教派信徒，從他辯證神學的立場出發，特別強調聖經的「本身可信性」就是鑑別綱目性的標準。他說，人不可判斷天主的話，反而應當讓天主的話來判斷人。因此，教會不能對天主的話作任何決定。當然，確實是教會這個團體把綱目傳給了我們，但這不是因為教會在綱目上做成了一個由權威所認可的決定。聖經有更大的權威。綱目是許多信徒認定的，認定這些書記載著天主的話，而這項認定，是聖神在信徒身上的工作。

假若在聖經之上有教會權威性的介入，那麼人的話就高於天主的話了。綱目不是教條方面的事情。這件事情還未有定論。在聖神的引導下與真正的天主之言相遇，是每一位信徒的任務。教會的綱目是一個指標，為另一些人的信仰作證，不應和其他文獻並列而論。

(三) O. Cullmann

曾經頗有創意地把聖經的「本身可信性」和教會的權威結合在一起。一旦那些要列入綱目的文獻，因內在的宗徒權威，而被教會承認，教會就勢必為將來世世代代的教會作一個必要的決定。這個決定在第二世紀中葉才做成，是草創時期的教會和宗徒時期之後的教會之間的分野。

因此，Cullmann 認同教會權威的干預，認為這是可能的，因為它和宗徒的宣講如此接近：這項決定使教會永遠能夠面對主，主藉著這些文獻，具有更大的權威。因此，教會在這決定性的時刻爲了支持「唯獨聖經」，放棄了所有傳統的原則。

（四）對改革教會立場的意見

我們冒昧地對我們分離的弟兄姊妹的立場，提出一些批判性的意見。

從他們的立場，可以肯定他們意圖避開所有教會凌駕於聖經之上的可能。這點是必要的。此外，他們還強調聖神在聖經發現中所扮演的角色，而且承認教會在這件事上的重要地位，雖然也否定教會在這方面行使的權威。

但是在路得、加爾文和 Barth 的立場下，信徒只是面對聖經，而沒有任何客觀的標準向他們保證這部聖經就是被賦予權威的天主之言。再者，他們不甚了解——他們極力要避免聖經屈從任何人爲的權力機構——權威性決定的意義。

所謂「權威性的決定」，並非指教會的權威使聖經各書成爲天主的話，而是教會以權威宣布哪些文獻才是聖經，這些文獻在教會宣布之前，原本就已是天主的話了。靈感不依靠教會，但是教會在傳統的認知中，認同某些受到靈感的文獻，並爲了教會本身的益處，以權威宣布這些文獻受到了聖神的靈感，如此，教會便擁有一部天主所賦予的綱目。

所以，教會在聖神的引導下，經過長時間的反省和體驗之後，才以權威確定了這部綱目。對我們而言，Cullmann 的立場提出了一個無法從歷史驗證的假說，因爲最後的決定不是在他所想的那個世紀做成的，而且他假設宗徒時期的教會和宗徒之後的教會之間有一個斷層，如果是這樣的話，宗徒之後的教會就不能夠下這些決定了，應該在宗徒時期的教會那個時候就已

經決定了。

這件事情從頭到尾都有一個問題，就是聖經與教會、教會傳承、訓導當局之間的關係。我們必須注意一件事，一旦否認傳承和訓導當局也具有標準性的價值，一如改革教會普遍的認為，聖經綱目就失去了客觀的基礎。整件事情就成了每個人面對聖經的決定。

三、天主教會的立場

天主教會的立場，和其教會論有著密切的關係；也和教會對於聖經在整個教會中的看法，有著密切的聯繫。

對於天主教會而言，聖經就是把基督聖神所引領、鼓舞的教會之活潑的宗徒傳承化成文字。基督把這個活潑的傳統託付給了宗徒及其繼承人，他們被賦予權威世世代代忠實完整地保存這個傳統。因為從傳統到彙編成典之間，不免有些轉變，宗徒的繼承人在聖神的領導下，必然認為需要具體地指出哪些書是信仰的標準。這項決定不是要決定聖經是什麼，而是要決定團體是什麼，讓團體更清楚瞭解自己，並因而瞭解在教會之上、也在宗徒繼承人之上的信仰最高標準。

於是，教會基於團體的需要和益處，決定了這個綱目，但這項決定並不是把這些文獻變成聖經——這些文獻內在受到了靈感，本來就是聖經了，而是承認這些文獻的綱目性，並向整個教會宣布，為使信友知道哪裡能夠找到天主的話來作為信仰上的最高準則，拉丁文稱作「規定的規定」。宗徒的繼承人也是教會中的準則，但只是「被規定的規定」，還是隸屬在聖經之下。這就是教會關於綱目的確說。

現在問題就是，教會如何能夠具體地認出這些文獻是她的信仰準繩。傳統的解釋說，天主透過一種特別的干預，早已明

示教會哪些書受到了靈感。只有天主才能知道這件事，唯有特別而「明確的啓示」才能使教會知道。

但是，這樣就很難解釋我們先前所說的漫長曲折的歷史問題。爲什麼有這麼多猶疑、變化、爭論、歧見、不同的綱目？哪裡看得出這種「明確的啓示」？教會的文獻也是逐步演進的，一直到特利騰大公會議才做成了最後的決定。爲了避開這些困難，許多神學家轉而提出「含蓄的啓示」。但同樣的困難又出現了：哪一條教理，或是哪一個事件有這樣的具體化？現在神學家比較傾向於 Rahner 的解釋：教會是在聖神的引導下逐漸明瞭的。

要留意歷史過程。教會在歷史過程中，逐漸意識到這些書反應、展現出教會在各個時代的活潑信仰。雖然這個演進的過程如此複雜，教會還是發掘出它的意義，這個過程包括了以下幾個步驟：尋找一套典籍作爲其信仰的規律，這套典籍必須兼容不同立場的差異性和豐富性。因爲宗徒的傳承是一種生命的傳承。教會深切地意識到她有責任忠信地把她在教理、文化、社會等等各方面吸收到的傳承，傳授給信徒。這個責任感使教會注意到從教會生活中產生的某些書的內容，和她體驗到的活生生的傳承兩者之間的連貫。因此決定把這些書奉爲教會的圭臬，指認這些書因爲受到了靈感，所以書中的內容是天主的話。

當然，這個過程經歷了幾個階段，用過了不同的標準。教會經過這個過程才知道、才確信這些文獻和舊約一樣，也是聖經。那麼教會用了哪些標準呢？首先要注意，基督徒團體中決定性的權威，始終都是這位藉著聖神在教會中生活的耶穌基督。他才是最終的、決定性的標準。如果教會認同某些書面傳統爲標準，那是因爲這些文獻都能夠確實反映出依靠聖神生活的宗徒所傳遞的基督的教訓。

教會的覺知和聖經綱目的誕生，都是從基督和宗徒的宣講

出發而來的。但這是我們第二件要注意的事情，雖然教會明顯地用了幾種不同的標準來鑑定哪些書為聖經，但事實上，教會從未發展出一套有系統的理论或分級標準來擬定綱目。

一套有關標準的理论，是一套從詳細研究第一至第四世紀的著作，所歸納出來的神學理论。每一個時代有不同的標準，都直接反映出綱目的歷史過程。那麼究竟是哪些標準呢？用比較符合神學的口吻來問這個問題，就是：從神學上來講，教會如何制定了聖經的綱目？這就是我們下面要探討的問題。

第二節 綱目的神學基礎

我們之前在解釋教會如何經過一個自我意識的過程，瞭解到她的信仰與這些書之間的關係，應用權威指認這些書的宗徒性時，曾經談到這點。現在我們更具體地解釋這個主要的過程，講解教會曾經使用過的標準、宗徒性的概念，以及這整個問題上聖神所佔的地位。

神學家們曾經以各種方法為綱目找尋一個基礎。Grelot 認同改革教會提出的神學基礎，因為這些神學基礎都積極肯定聖神的行動。但也必須確定這個行動的對象是誰。不是信徒個人，也不是某個特定時期的教會，而是在恩寵內構成、並受訓導當局所管理的各個時代的教會，訓導當局在信仰的問題上享有權威，以保存被啓示出來的資料。因此，這些文獻不只是人類的紀錄而已，還是聖神的「管風琴」（工具、樂器），聖神透過這些文獻繼續不斷地工作，特別是和教導及權威這兩種功能有關的神恩上。

聖神有各種不同的工作方式：帶領宗徒宣揚所有基督的真理，啓發聖經作者把這些宣講的內容書寫下來，並始終協助教

會完整、確實地保存這個啓示。教會就是站在這個基礎上認出受靈感之書，確立了聖經的綱目。

Rahner 對於靈感的理論則認為，教會及所有相關因素都是天主的旨意，其中一項因素就是聖經，聖經是把教會的信仰體現成爲文字、彙編成爲典籍，同時也作爲後世的信仰標準，是建立教會的基本要素。因此，是教會從這些符合她信仰的文獻中認出了綱目，訂立了綱目。當然，教會是在聖神的引導下行動的，因爲教會不只是人的團體而已。他們用了各種不同的鑑定標準，但是光有這些標準仍是不夠的，我們還必須承認聖神也在其中工作。

梵二說：「教會藉傳授辨識出聖經的完整綱目」(DV 8c)。這個傳承仍藉著聖神在教會中繼續，聖神使聖經受到靈感，並使教會把那些從傳承領受來的天主之言完整地傳揚下去 (DV 9a)。

「訓導當局藉基督的名義，負責正確地詮釋所寫成或所傳授的天主之言，但它並不在天主的言語之上，而是在聖神的助祐下爲天主的言語服務。」(DV 10)

「因此，可見傳承、聖經、及教會訓導當局，彼此相輔相成，三者缺一不可，並且三者按各自的方式，在同一聖神的推動下，同時有效地促進人靈的救援。」(DV 10)

大公會議並未從神學的角度解釋這項確說，而這是我們接下來要進行的。

一、綱目的標準

有幾件事情我們必須劃分清楚。

(一) 基督—參考的基準

實際上，基督才是決定性的終極標準。如果教會認同某些

文獻為信仰的標準，那是因為這些文獻信實地反映出宗徒所傳遞的基督的教訓。基督與宗徒對他所做的宣講，是聖經綱目的參考基準和出發點。不過，教會在基督宗教的最初幾個世紀，透過各種方式逐步具體的擬定了聖經綱目。

（二）鑑定綱目性的標準

之前我們說過，教會從未發展出一套鑑定綱目性的標準的理論，雖然在討論的過程中使用過一些標準。這些標準分為幾類，說明如下：

1. 外在的標準：

以下標準即使不全然是外在的，還是可以歸為這類：宗徒性、文獻非常古老、宗徒的認可、在教會和教理方面的正統性、和教會先領受到的舊約的一致性與連慣性、建設和教訓的功能、建立團體的功用、普世性（雖然這些文獻是個別寫成的）、易讀性、瞭解與意義，意即能夠公開閱讀。

2. 內在的標準：

歸結起來，內在的標準是聖經正典的基礎。這方面有從主、從聖神，或只從天主領受到權威的受靈感之書，因為所有這些說法在書中都有。稱之為標準似乎不太恰當，因為這些性質都無法從外在證實。教父和教會作者都認可這樣的標準，因為他們瞭解教會在借助某些書時，體驗到了聖神。這類的標準或許可以稱作「聖神的標準」，定義為：教會對於聖神在這些文獻中所賜下的傳承之見證，所具有的經驗。

3. 教會的標準：

這個標準針對的不是聖經本身，而是教會與這些文獻，以及和前面說過的標準之間的關係。廣泛受到接納、被著名神學作者援引為聖經、在禮儀中應用、受到教會當局的認同。

這三項類別幫助我們瞭解各種標準及其特性，同時也使我們看到其中的複雜性和豐富性。接下來我們要談兩個問題，這兩個問題將會幫助我們解決綱目的基礎問題：第一，以上所述之標準，能否歸結出一個核心標準？第二，在綱目的主題上，教會有什麼樣的功能？她與聖神的關係又如何？

二、「宗徒性」是連結各種標準的核心

「宗徒性」是個複雜的概念，新約裡頭就已經出現了，在後來的文獻中又一再被提出來，面對教會內各式各樣的意見和爭論（瑪西雍、蒙丹派），「宗徒性」具有極端的重要性。

「宗徒的」這個詞是最重要的關鍵，但，是什麼意思？現代的神學家說，這個詞主要是指「原本就屬於教會的」。因此，它可能帶有一個歷史的幅度（來自於宗徒或宗徒時期的文獻）或一個內容的幅度（符合宗徒的宣講，即使不一定是宗徒時期所寫）。最好是既從宗徒而來，又忠實地反映出宗徒宣講的內容。由此可見，「宗徒性」是教會制定的一個活的概念，同時也是一個既含歷史又含救恩的概念，也就是，在歷史上的某個時刻表達出：基督信仰的本質與特性，以及教會的特性。

「宗徒性」能夠在具體決定聖經綱目之時作為判別的標準。於是，我們可以把「宗徒性」解釋為「宗徒的教會性」或「原本的教會性」，當作各個時代的鑑別標準。因此，「宗徒性」能夠作為各種標準的共同核心。所有其它的標準也都以各自的方式表達出文獻的「原本教會性」。歸根究底，「宗徒性」確立了這些文獻的正統性、古老性、建設教會的能力、普世性、和聖經（舊約）之間的連貫性等等。於是，我們可以肯定，「宗徒性」是能夠把其它標準串連起來的中心標準。

「宗徒性」有幾個面向：**編年的**（文獻必須來自初期的教

會，必須是古老的、明顯具有宗徒的內容、和已領受的舊約聖經相符等等）；在歷史上具有連貫性（從歷史來講，必須具有宗徒性，意即，和宗徒的宣講相互連貫）；在內容上（必須具有初期教會的訊息，和宗徒的傳承聯結，和已經領受的舊約聖經相連）；還有功能性（文獻必須用來建設教會，必須要有意義、能夠公開閱讀、易懂……）。所有這些標準，對這些文獻的影響不全然相同。

「宗徒性」還有階級之分。這樣，可能又再回到改革教會所說的「綱目中的綱目」，沒有注意到在擬定純教理性的標準之時，排除了某些書籍。事實上，教會中每部聖經書閱讀的頻率並不完全相同，而且也不都具有同等的重要性。因此梵二說：

「在新約的經典中，福音實在是最優越的，因為福音是關於降生成人的聖言、我們救主的生活及道理之主要證據。」（DV 18a）

梵二所作的就是驗證一件事實，同時彰顯出耶穌才是一切的中心。和耶穌的關係密切與否，也是造成各聖經書之間差異和階級之分的原因，但這些書都是我們的聖經，因為都是教會領受來的。

第三節 聖經與聖神

東方教會和改革教會都一致以聖神為聖經綱目的中心。教會中，不論從來源或從閱讀方面來講，聖神都是聖經的終極保證。事實上，聖經標準性的最終基礎，是聖神所表現出來的主耶穌的權威，這點對我們很重要。只有藉著聖神所引導的信仰，感知並順服於這個權威，一份教會的文獻才能被接受為綱目，因為只有在這個情況下，一個人才能透過聖經與主耶穌相遇。

一份文獻是否受到靈感，不能只從經驗上來判斷，也不是從外在資料就可確定的。這種感知只有教會能夠保證，基督把他的聖經交付給了教會。這就是教會的功能：在聖神的領導下，告訴我們——因為她體驗到了一聖經之所以成為聖經的最終原因是，它與耶穌、與主、與聖神或與天主（這些都是古時教會肯定這事時所用的話）的標準性一致。

古老的教會體驗到這些書中有聖神的臨在和指引，他們把這種神恩性的經驗歸於整個教會，而不歸於組成教會的每一個人，因為是教會領受到了聖神。整個教會的神恩本質領受了聖神，聖神使教會對於某些書具有敏銳的知覺。實際上，教會在聖神的帶領下接受了這些書，這才是決定哪些書是綱目的標準。但聖經不因此就隸屬於教會之下，而是聖經把教會生活的成果具體表達出來了。

並不是因為教會接受了這些文獻，所以這些文獻才成為綱目；而是因為教會在聖神內覺知，教會的主把權威賦予了這些文獻，然後教會接受並宣布這些文獻為聖經。這才是原來的、基本的過程。過去歷史上確實曾以「被教會接受」作為綱目性的指標，但是從來沒有構成綱目。

聖經本身就有綱目性。教會因著聖神而感受到這個綱目性，又受到聖神和歷史上的事蹟的帶領，接受並宣布這些文獻為綱目。教會的這個領受在神學上變成一種辨識的標準。這個標準原則上是針對信友，不是針對聖經的。

小 結

- 我們把綱目的神學基礎這個複雜的主題歸納成下列幾點：
- 從神學的觀點來看，耶穌才是最先、最基本的權威，他是聖神賜給教會的救主。

- 教會的口頭傳統接受耶穌本人及其教導為決定性的標準。
- 教會在耶穌的聖神領導之下產生的口頭傳統，在同一聖神的引導下被書寫成文，產生了我們所稱的「受靈感的文獻」。
- 在同一聖神的帶領下，加上使用許多外在的標準來驗證每一份文獻的宗徒性與原本教會性，教會藉著神恩領受到所有這些受靈感的書。
- 由於歷史的因素，並始終在同一聖神的領導下，教會應用權威接受並宣布這些書為信徒在信仰上的標準之書。教會經過許多具體的決定，尤其是訓導當局的裁決，才接受並宣布這些書為綱目。

總 結

教會沒有自創聖經的綱目，而是在聖神的行動下接受這個綱目，我們可從整個教會的歷史、源自基督和宗徒的活的傳承，證明這點。教會所作的只是藉著一項肯定宣布這些書為信徒的信仰標準，而這項肯定絲毫不影響聖經之所以為聖經。教會訓導當局的這項宣布，也得到耶穌聖神的保證，聖神活在教會中，在各項神恩性的功能上幫助教會，因此這項宣布是真實無誤的。

綱目性的基礎不在於教會的決定。但教會藉著其他的標準而做成了決定，這倒是真的。因此，這樣的一個決定對這些書本身不會造成影響，但對信徒的信仰卻有所影響。從這層意義上講，其實是信徒從教會、在教會中接受了這部具體的綱目，可以說教會把耶穌「給」了信徒，但這個「給」和她把耶穌給我們，使耶穌成為我們同時代的人，方式上是一樣的。

實際上，聖經正典（綱目的主動意義）和綱目清單（綱目

的被動意義)的基礎，都在於聖經本身及其特質，不在於教會的領受和決定，教會的領受和決定只是一個合法的、對信徒有效的確認。真正為這中間過程擔保的是耶穌許諾並交付給教會的聖神。聖神確保在這傳遞的過程當中，宗徒的傳承是忠於原始訊息的。聖神藉著靈感使聖經得以誕生並傳達教會的原始訊息。聖神並且引導教會領受聖經，而且，最後教會宣布某些特定的文獻來自於原始教會，受到了聖神的靈感，因此是所有信徒的標準。

第十五章

聖經靈感與其他宗教的聖書

引 言

史學家通常把宗教區分為兩種，一種是純粹以口頭傳統為基礎的宗教，另一種是具有書面典籍、把啓示記載下來的宗教。我們不討論這種分法是否恰當，但承認事實的確如此。除了希伯來的宗教和基督宗教外，許多宗教也都在各自的聖書中找到了並繼續尋找他們的信仰、道德實踐、宗教敬拜的準則。如伊斯蘭教的《可蘭經》和印度教的《吠陀》等等。

綜合說來，或個別看來，這種現象有幾個特點：

- 認為只有該書含有啓示，只有該書才有救恩性、才是標準。排除其它的書籍，訂定明確的範圍（基要主義的傾向）。
- 把書中的文字應用在禮儀上，按照書中的教導，把文化儀式化，這本經書不僅是他們宗教的教理標準，也是生活表樣的準則（道德、禮儀、靈修、祈禱……）。
- 團體把這部經書用來當作其社會結構的基本法則，和各方

面的行為準則：教育、生活、法律、習俗、文化表徵。

- 繼之而來的，還有經文的詮釋工作，無論是基要主義的，或是釋經學的。

舉個例子：在我們所說的經書對生活的全面性影響上，伊斯蘭教或許是結構最嚴密的。天主教這方面則比較集中在以聖經為基礎所建立的、或從聖經取得權威的教會。

世界上現存的各大宗教的聖書，對我們今日來說格外具有意義和價值，因為基督宗教經常會和其他宗教接觸，同時也會在牧靈、靈修和禮儀上採用非基督宗教的文件。

問題來了，在這樣的情況下，從聖經靈感的觀點看，會產生一個問題：基督宗教以外的各大宗教，他們的聖書是否也能稱之為「受到靈感的」？如果答案「是」的話，那又從什麼意義上講？是怎麼樣的情況？

這個問題的歷史很難描寫，因為過去一直未以這些積極的措辭提出這個問題，直到最近。而且，過去的答案一直都是否定的，一向視其他宗教的聖書為錯謬，頂多只看到了某些宗教價值而予以尊重，或者把它當作優美的文學作品。但從來就不認為這些書具有和聖經同樣的神聖性。我們要逐步從各個面向來解決這個問題。

我們將分由兩個步驟進行積極的解釋：（1）啓示與基督宗教以外的各大宗教的關係；（2）靈感與其他宗教的聖書。

第一節 基督啓示與各大宗教

當然其他宗教的文獻本身沒有明顯的特徵顯示出受到靈感。這些文獻是否受到了靈感，和它們在文學或宗教上有何價值，是兩回事。我們不會問這些宗教的信徒是否認為這些文獻

受到了靈感。宗教現象學家也不會有這樣的概念，他們發現每一個宗教都有其信仰上的標準之書。這兩個問題只能這樣問：我以基督徒的身分，能否接受天主也透過其他宗教的聖書向其他宗教的兄弟姊妹說話？其次，我能否察覺天主也在其他宗教的聖書中，藉著這些書對我說話？

這個問題一方面是從天主的救恩啓示來看，天主要把救恩擴及到所有人類，而且要經由歷史過程來實現；另一方面，又不能剔除基督靈感所具有的特殊性。那麼，兩方面要如何協調？

- 我們相信天主要拯救世界上每一個人，祂使人得以親近祂，向人類自我啓示，並從創世之初就不斷地向人類顯示自己；
- 祂透過各種方式把自己的啓示傳達給人類，我們可稱之為「自然的啓示」；祂也經由歷史啓示人類，並以耶穌基督為高峰和圓滿。
- 幾個較大的非基督宗教的創始人（領袖）之間，曾經互相交流特殊的宗教經驗，天主的啓示的絕對性本身，並不排除這樣的交流。

在天主的旨意中，啓示的真正要素和這些宗教的體驗的要素，都傾向於「救恩性－歷史性」的啓示。各大宗教的正面價值，都被體現、收錄到了他們的聖書中，雖然從基督宗教的觀點看，在教理上或道德上有些或大或小的錯誤。

梵二大公會議曾經說明了這方面的道理，請見：《教會對非基督宗教態度宣言》2，及《教會傳教工作法令》3,9。

第二節 聖經靈感與各大宗教的聖書

承認其他宗教具有真理與恩寵的因子，或照亮人類的真理

之光（大公會議刻意避免使用「啓示」兩字），就是在問這些宗教個別的聖書是否能夠成爲傳遞和保存這個真理的優越工具。但是，承認這件事就等於承認這些書受到了靈感嗎？又從哪種意義上來看呢？

一、各種定見

我們依據 Amaladoss 的論述，簡短說明三種定見。

（一）末世性的觀點

天主在耶穌基督身上的自我啓示，是終極的、絕對的、末世性的、歷史性的，並且要人在信仰上做一個抉擇。耶穌基督帶給我們救恩，除他之外沒有賜下其他名字。天主其他的啓示不具有這些特質。不是說其他的啓示不是真實的，而是說，其他的啓示和這唯一的決定性啓示沒有歷史上的關聯。

狹義的講，「靈感」這兩個字只能用於聖經，聖經是天主自我啓示的一部分，這個啓示是絕對的、末世性的、和標準性的，而基本上是歷史性的。其他宗教經典的意義和「聖奧斯定告白」以及聖十字若望的詩相同。我們能夠在這些經書中看到聖神的工作，但不能把它們和聖經放在同一個水平上。

（二）三個盟約

這個觀點肯定天主在人類的歷史中，繼續不斷地自我啓示。耶穌基督是最後的、絕對的聖言。任何其他「言」都指向祂，或者應該指向祂。於是常有人說，天主與人類訂定了三個漸進式的盟約：宇宙的盟約（按照人的天性，普遍性救恩的歷史）、猶太人的盟約（特別的、預備性的救恩的歷史，準備已被選定的民族）、基督的盟約（在耶穌基督內完成整個救恩史）。

這之中，也有三種不同的靈感：啓發性的靈感（宇宙）、先知性的靈感（猶太）、末世性的靈感（基督的），而最後這一項是原型。耶穌基督是在他之前所有一切的實現與完成，一切萬有都要在這個絕對的聖言的光照下閱讀和詮釋。

我們從這樣的想法歸納出一種補充性的關係：部分的 / 完全的、隱含的 / 明確的、不知名的 / 知名的、暫時的 / 最終的、預備性的 / 決定性的、許諾 / 實現.....等等。天主的計畫都是以基督為中心。其他宗教的經書不為基督徒帶來任何他自己的經書中所未包含的教訓。

（三）多元性與補充性

這兩方面關係密切。從這個想法來看，就不需要放棄「以耶穌基督為中心」，而是比較從辯證的角度，在對照的關係中，理解「以基督為中心」的意義。

其他宗教的經書受到了靈感，這是可以肯定的，而且其中所包含的訊息不單單是重複，或開始以另一種方式瞭解聖經的啓示。這並不是說所有的經典都是完全一樣的。這樣的說法是錯誤的，同理，若說每個宗教都是一樣的，這也是錯誤的。靈感、先知等等這些特質不是只有一種，這些屬性不是絕對的。

其他宗教的聖書各有其特性。如果我們要看它們的意義，就必須把它放在天主向一個特殊群體揭示自我的具體背景下來看、來思量，也唯有如此才有意義。在一個特殊情況下，被派遣到一個民族中的先知，不一定就是每個民族和每個時代的先知。天主這些特殊的自我顯示都是真實的，但必須放在它特殊的背景下來詮釋。

然而，我能夠尊重這些經典，因為它們都是天主真實的自我顯示。但若要評價這些經典，最好是在宗教交談的氛圍下進行。不用我的聖經，而用我在信仰中所領悟到的天主奧秘的意

義，來作為詮釋這些經典的原則。結果是：我可以聆聽這些經典，它們為我所領悟的啓示帶來新的意義，幫助我更加瞭解自己的聖經。這不是一個新的方法，而是從新的面向用新的方式來看待事情，幫助我更加深入我所擁有之事的意義。

這個想法倚靠的基礎有兩個：教會不完全等於天主的國，而且，天主的奧秘與祂透過耶穌基督的歷史所啓示出來的，並不相同。

我們不能進入這種呈現非基督宗教神學的方式。Amaladoss 是這種詮釋法中的翹楚，而現在他的立場正受到爭議。我觀察到這位作者經常有一種矛盾。每當有人似乎從他的話中推論出一項確說，他就逃到其他方面或其他確說去，但是後來又回到一樣的結論，我認為在這個具體的課題上，作者忽略了聖經靈感的性質，沒有說清楚其他宗教的經書為什麼是天主的話、從哪種意義上來講。

靈感不等於啓示的內容。不錯，非基督宗教的神學觀應當是一個出發點，但不是唯一的，因為人也應當自問：一份文件如何能成為天主的話或先知的話？怎麼可能有一些看法和標準性啓示的明白確說自相矛盾？在這些事實中聖神有什麼樣的行動？如何理解？

二、我們的立場

我們的觀點不是只看啓示和聖經之間的關係（從內容的角度來看），而是看天主聖言和靈感之間的關係。而且要從靈感的性質出發，從非基督宗教開放的神學的角度來看。

（一）聖經與其他宗教聖經在靈感的性質上不同

從之前我們解釋過的聖經靈感的性質來看，我們認為，非基督宗教的聖書所受到的「靈感」和基督徒所說的聖經的「靈

感」，是不一樣的。聖經的靈感使受到靈感的書成爲真正的天主之言。其他宗教的聖書也能含有我們前面說的那種啓示，但不是天主聖言。我們應當區分「**神秘的—宗教的**」的靈感和「**狹義的**」聖經的靈感。

就「靈感」的直接且實質的意義上來講，聖經是聖神的作品。編寫聖經只不過是聖神引導的一連串事蹟的複雜結構中的一環。人與天主同時是聖經的作者。從「神秘的—宗教的」的意義上講，印度教的經書是受到靈感的，甚至它的內容在宗教 / 道德上具有很高的價值，是人在聖神的光照下所發表的話語。

確切地說，聖經靈感和書的內容有關，而更和編寫的工作有關，是天主透過人所說的話。而且，這些聖經書是受到靈感的，委託給教會的。這點不可不注意。

(二) 聖神在聖經與其他宗教經典上的工作有所不同

排除了狹義的聖經靈感，那還能談天主的聖神在這些書中的臨在與工作嗎？這裡可以有一些不同的神學立場，我們看了幾個。接下來要簡短說明我們在這個主題上的看法。

非基督宗教及其經典與聖神的工作，兩者之間存在著某種關係，這是不辯自明的。但若說聖神對聖經和非基督宗教經典的影響是一樣的，那我們就無法同意了。因此，這些經典中如果有聖神的工作，我們只能說這是類比的靈感，類似聖經的靈感。我們同意 Bangalore 會議的一些說法，抄錄如下：

「一方面，對我們而言，基督絕對佔有一個獨一無二的角色 (nn.48-49)，另一方面，我們認爲聖神也在其他宗教的經驗中工作 (n.50)。」

我們對基督的信仰不能夠單獨存在，這是明確的，會議的結論避免使用「靈感」一詞，但明白肯定聖神在其他宗教經典的形成過程中臨在和工作，認爲這是天主上智對於這些民族及

其靈修成長的一個幅度¹。

「我們基督徒認為聖神把這個團體中最高的宗教權威賦予這些書，天主為了帶領他們走向最終的目標而賜下了這個方法（n.54）。我們受召與其他宗教的兄弟姐妹進行深層的交流，正如我們應在這樣的觀點下看待非基督宗教的經典在生活和禮儀中的應用（n.55）。」

有一些確說造成困難，但不論如何，我們都認為這份文獻所提出的觀點應當藉著這些書籍之於聖經的關係予以改善。我們引用 Manucci 的結論作為我們的結論，他把我們的想法表達得很好：

「看來除了與舊約、新約對照之外，沒有其他可經歷史驗證的標準（以確定其他宗教經典的靈感性質）...。承認天主聖神積極地臨在於其他大的宗教所包含的部分真理，並不等於邀請人加入調和主義或相對主義，也不是要人被動地接受兩種平行發展互不相遇的宗教真理，更不是諾斯派的模稜含混，覆蓋在超越歷史的粗糙真理的高深奧秘之下。基督徒受召去發掘、運用、利用在其他宗教書籍中啓示出來的真理之跡象，而非基督也受召在基督身上和希伯來以及基督宗教的聖經中看到他們聖書所朝向的最

¹ 「我們在此次（Bangalore）會議中提出了新的視野，來瞭解隱藏在我國（印度）宗教傳統中的天主的神妙作為。我們第一次承認聖神也在非基督宗教的聖書中活躍地臨在。聖神一步步帶領我們的同胞深入天主在耶穌基督內所啓示的奧秘（n.78）。必須注意，在這分最後宣言之前有一個逐步發展的過程，最後才走到適當的位置，寫成了這分最後宣言。只要比較一下最後宣言的第四十七到四十八段，和準備階段的第十五到第十六段，就能瞭解這中間的演變。專門用語是需要的。剩下的困難就是舊約和非基督宗教經書之間的平行。在他所說的要點上，我們覺得無法接受。因為我們認為從歷史的角度來判斷，這是無法比較的，是不一樣的。

終目標，以及這些書中反映出來的真實的宗教經驗。」

第三節 神學原則

一、一般的神學原則

1. 區別啓示與靈感，靈感與綱目性；
2. 靈感的類比概念。靈感的概念不能一概、齊頭式平等地套在不同種類的事情上。聖神的行動可以有不同的方式，事實上也的確有其不同方式。
3. 必須尊重信仰的歷史事蹟，而且就某種方式上來講，不得不承認這些史蹟是信仰的核心，即使這和一些學者的見解相反。一致性，或一致性的可能，不論遠或近、開放或封閉，都是不同的因素，應當留意。
4. 與救恩史及其奧蹟密切或不密切的關聯。

二、目前的神學共識

1. 其他宗教的聖書都不具綱目性，因此對於基督宗教都不具標準性。
2. 其他宗教的聖書和救恩史有一個準備期的類比關係，和舊約一樣，也是類比。雖然在這準備期中間，還是存在著某種特異性，是不同性質的準備期（不要忘記，對於猶太人來說，舊約就可能造成他們向基督開放的阻礙）。
3. 所以，可以類比地說，其他宗教的聖書也受到了靈感（聖神以特別的方式在這些書上工作），即使這個靈感不是狹義的聖經的靈感。狹義的聖經靈感使聖經成為真正的、普世的天主之言，其他宗教經典的量尺。



第參部分

教會傳承與訓導當局

第十六章

啓示傳遞的初步反省

引言：「教會傳承」的課題意義

信仰的問題不單在啓示內，也在啓示如何傳到我們這裡。我們的信仰有歷史的事實，有超越的幅度，也有傳統的延續。現在，我們便要探究這一切是如何傳到我們這裡來的。

天主教與基督新教間最大的不同，就在於「教會傳承」或「聖傳」¹。新教看重聖經，甚至到了幾乎反對聖傳的地步；我們則不只看重聖經，也看重聖傳。前人傳遞給我們一本有歷史的「天主聖言之書」，也留傳給我們「教會的傳承」。這就是我們的立場，天主的啓示不是直接來到我們這裡，而是經過一個傳遞的過程。

¹ Tradition，也可譯為教會傳承、傳統、傳遞……等。

本部分的目標

本部分的主要目標在於：

1. 讓讀者認清「教會傳承」的本質；
2. 了解「教會傳承」問題的來源；
3. 說明「啓示傳遞」及其神學意義。

反省的背景

「傳承」是個很複雜的概念，許多國家和文化各有自己的傳統，甚至有人將個人的習慣也稱之為傳統。因此，在開始講教會的傳承以前，最好先了解傳承這個概念的複雜性。

我們從幾個故事講起：讀者是否曾看過一部電影《屋頂上的提琴手》，影片一開始就是男主角唱著「Tradition」，他唱著唱著，突然問觀眾，什麼是 Tradition？他說他不知道，但是，如果沒有傳統，他就不知道該如何穿衣、如何吃飯，為男主角而言，傳統是早在一個人以理智了解之前，就已經賴以生活的一種模式。再例如，中國人用筷子進餐，而西方人用叉子；中國人說中文，筆者身為西班牙人說西班牙文。這可以說是傳統嗎？

Congar 神父在羅馬演講時，說明了傳統的意義：傳統就是一個母親握著他的孩子的手，教導他「因父、及子、及聖神之名，阿們！」亦即，信仰藉著母親傳遞給孩子。

我的母親是一名普通的教友，並不懂得很多道理，但很喜歡上教堂，並常常在聖安東尼的聖像前祈禱。她常帶我去教堂，當時我並不懂得聖體聖事的道理，我之所以和媽媽一起去教堂，是因為彌撒以後我可以和媽媽一起去吃我最愛的一種點心。我們一進入聖堂，母親就教我：「進入聖堂要跪下，祭台前有耶穌。」我就照著她的教導跪下，因為母親說耶穌在那裡，

要我跪下來朝拜聖體，我就相信了，因為母親有權威，她是可靠的。雖然後來筆者年紀稍長，會詢問「爲什麼」。但基本上，信仰已經存在了，信仰已藉著母親傳遞給了我。

在上述的兩個例子裡，都有一個母親，本身是接受者，也是傳遞者；還有一個小孩，他是接受者；然後，有一個傳遞的事實，那就是信仰；還有一個傳遞的動作。這就可以稱爲「傳承」。

由上可知，「傳承」的概念相當複雜。在家庭、文化、社會、宗教，甚至個人的層面上，都有傳統的存在。人們用「傳承」這個字眼，表達許多層面的含意。這些傳統大都不是個人創造的，而是人們所共同接受的，以後也照著傳遞給後代的。當母親說「耶穌在祭台前」，她是在說一個很深的信仰，比一般風俗習慣更深的一個傳統。

因此，我們有必要釐清傳承在教會信仰中的意義，及在教會生活中所佔的位置。因爲人們可能對傳統有各種觀點和意見，有的不足以解釋我們的信仰傳承，有的又過分限定或約束了傳承的意義。

教會傳承問題的來源

經過上述對傳承的含意所做的一些反省後，現在我們要進一步探究爲什麼人類有傳統？爲什麼教會有傳統？教會傳承問題是從那裡來的？又是如何產生的？我們要從三個角度來看。

首先，我們從人存在之歷史性、時間性、社會性來看。人類從一開始就存在於「過程」當中。我們並不是直接知道一切的。開始時，我們並不懂得什麼知識，也不會說什麼語言。後人所知的一切，都是向前人學習來的。我們的文化就是如此，大家都是在歷史中學會一切。換言之，我們不是開創一切者，

而是接受者，連我們的存在也是接受的。父母並沒有問我，我要不要出生，我的生命是接受的。人的存在就是如此，人生活在歷史中，也生活在時間中，在社會群體中，這是所有傳承的基礎，也是信仰傳承的基礎，因為信仰也以人的方式進行。

其次，我們從啓示的降生特質，以及啓示本身具有的普世性來看。我們在講啓示論時提過，啓示的基本特質是歷史性的，是一件在歷史中發生過的事實。天主願意用這樣的方式進行，他自己降生成人，在一個人性的團體中，經過一個團體啓示給我們。因為啓示並不單只給某一個人，所以啓示必須經過時間，在時間中發展其普遍性，才得以傳給世上所有的人。

最後，我們從人的自由的角度，來看傳承的來源。人生活在家庭中，家庭存在於社會中，社會內涵於文化中，在在都受文化的影響。在人的生活中，人的自由其實是有限度的，我們承襲了前人許多的傳統。教會也是如此。因此，必然會有傳承的由來。

「啓示傳遞」及其神學意義

前述提及本部分主要目標的第三項，乃欲探討「啓示的傳遞」及其神學意義。這包括了：傳統如何成爲信仰的中保；傳統和我們有什麼關係。由於我們的得救是經過一個信仰、經過一個傳統、經過一個風俗，我們是接受信仰，而不是產生信仰。救恩透過一個團體的歷史，藉著傳承傳給我們。因此，傳統的一部分因素，就是「我所接受的」。爲此緣故，我們願在本書的第三部分，來探討傳統如何成爲我們信仰的中保和媒介。再者，聖經也是一種傳統，是一種寫成的傳統。

我們要探討這些，因爲如果沒有文化，如果沒有傳統，也就沒有我們的信仰。我們的信仰，便是經過一個傳遞的過程傳

給我們的。

至此，我們已針對「傳承」的概念做一些澄清，也說明了本書這一部分的主要目標。現在，我們要進一步說明：傳承是人的歷史性現象；整個信仰中的傳承；傳承的神學問題；以及當代「教會傳承」課題。

第一節 傳承是人的歷史性現象

爲了適度評價並瞭解傳承的必要性和重要性，我們必須注意到這整個問題所涵蓋的許多層面。首先我們應對「傳承」此一概念重新認識，釐清現代人面對傳承的態度；然後進一步探討當代學者們對於「傳承」所作的一些省思。

一、現代人面對傳承的態度

現代人面對「傳承」常有一些保留的態度，很多人一提到「傳承」就認爲是保守、封閉。現代世界想要往前邁進，眼光常注視著未來，認爲守住過去是不行的，一定要新穎的，要有創造性的才符合時代潮流。現代人常拒絕過去的、規定的、被給予的傳承。

傳承只是保守住我們所接受的嗎？或是傳承中也兼容創造性。現代人對傳承的印象多半只有消極的一面，認爲只是保守規矩。有些中國人認爲孔子的思想是一種傳承，我們可以問，這是全部的傳承嗎？中國人只有孔子留下來的傳承嗎？風俗習慣也算是一種傳承嗎？傳承只有過去，沒有未來嗎？

爲了更清楚傳承的內涵，我們可以再問幾個問題。如果我們不接受過去，人們會有真正的進步嗎？如果我們不接受已經有歷史的信仰，我們會有真正的信仰嗎？真正的傳承只是重

複、模仿過去，而不創造、沒有什麼活力、如同保存化石一般？

當母親對小孩子說：那是耶穌。意思是要他只保存住對歷史中有關耶穌的知識，還是要他活出這個信仰？每一個時代必須從零開始起步嗎？真的可以這樣嗎？如果每一個世代都要從零開始，那麼我們便常常需要毀滅過去。

有一位學者說過：如果你忘卻了過去，你必會再一次重複它。相反的，如果你記取過去的經驗，你以後可以做得更好。所以，傳承並不是要我們固守以往而已，傳承更是要我們改革過去的缺點，發展未來的新局面。

教會的訓導權並不是只爲了保守，同時是爲了推動，爲了進步，爲了有新的價值。不只是把所接受的保存，而且是要面對現在的時代而有新的活力、新的意義、新的價值。大家可以反省自己對傳承原先的看法，也許那並不是教會所說的「傳承」所擁有的全部內涵。

二、當代學者對於「傳承」的省思

重新省思現代人面對「傳承」的態度，對「傳承」有新的認識之後，我們便能更進一步來看當代一些哲學家從不同角度對傳承及其相關問題所做的省思了。

（一）海德格（Heidegger）

海德格從人的存在的角度分析，尋找人存在的意義。他認爲人們爲了解自己，必須接受傳承，必須接受自己是生活在歷史和時間中的人。打從人一出生，他就被放在一個歷史的時空中。爲了能了解自己的存在，他必須知道自己存在於一個什麼樣的歷史地位中。因此，人爲了解自己的本質，必須接受傳承，而不是從零開始。換言之，接受傳承，是人找到自己存在意義的一個條件。

(二) 高達美 (Gadamer)

高達美則從人的自由的角度來看。他是一個很有名的哲學家 and 神學家，他最出名的著作是《真理與方法》(*Truth and Method*)。有些人認為自由就是完全隨心所欲，沒有什麼附加的條件；只需要開創，不需要保留過去。好像守規矩的人就沒有自由。只有新的、革命的，才是有自由的。如果真是如此，我每天做彌撒就真是非常不自由的，因為我的動作和程序是按傳承的。但事實真是如此嗎？

高達美認為：自由是內在的狀態，不是反抗規矩。教內的人常說要改革教會，似乎一切該當是新的、是從前沒有的，才叫做改革，其實不一定。有時候，問題便是從這種反抗傳承才有自由的觀念而來的，其實正好相反，高達美說的很清楚，沒有傳承，才真的沒有自由。只有在傳承中，才能賦予自由一個較深、較為活潑的意義。就如一對情侶彼此多次互訴「我愛你」，他們有自由嗎？為什麼不說些別的話呢？可見，自由並不一定非得是新創的。

(三) Kruger

Kruger 從歷史的角度來看，他認為人的歷史必須保留、保護，否則不是真正的改變，而是完全毀滅，從零開始。換言之，改變必須保留歷史，在歷史的傳承中更新。

以前中國人用文言文，而今使用白話文，但仍是中文。許多文言文還是可以懂，只是平常不再這樣用。這是文字在歷史中的一種進步。傳承讓我們能夠和過去連接起來，但並非要我們往過去走，而是要往未來走，但必須是在過去的經驗累積上前進。可以說，否認傳承就是否認人類基本的歷史性；沒有「持續不變」，就沒有「改變」；是「持續不變」使歷史得以延續。

(四) Pieper

Pieper 從信仰的角度來看，他強調在傳承內有權威。的確，傳承也是一種權威。爲什麼我接受母親的話，因爲母親對我來說有權威，有價值。

同樣的，教會訓導(職務)當局有權威²，因爲是在傳承內。就如老子和孔子有權威，因爲他使我們知道中國文化的內涵。並不是所有的人都有權威，而是傳承使得某些人有權威。以後我們會討論到信仰內的權威，這也關係到我們對傳承的概念。

小 結

傳承不是只有保守過去，傳承和信仰、歷史、個人、自由等等都有關係。傳承的涵意包含著相當複雜而多元的概念。在這個大範圍內，我們要探討信仰的傳承，也必須包含整個人的傳承，包括探討人存在的本質、整個信仰中的傳承及教會的傳承等問題。

第二節 整個信仰中的傳承

在信仰中，「傳承」佔了什麼樣的地位？我們常問爲什麼這樣說？這樣做？有人會回答：這是教會的傳承。什麼意思呢？我們所傳的，到底是天主的道理還是教會的道理？這是本節中所要討論的。

一、聖經中描述的「傳承」

我們現在要看聖經的描述，看看聖經如何表達傳承。

² 有關教會的訓導權，參見本書第十九章〈教會訓導當局〉。

在《格林多前書》中，保祿討論他們要如何紀念主的晚餐，好像當時有些人不知道該怎麼做才是正確的：

「你們聚集在一處，並不是為吃主的晚餐，因為你們吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的饑餓，有的卻醉飽。難道你們沒有家可以吃喝嗎？或是你們想輕視天主的教會，叫那些沒有的人羞慚嗎？」（格前十一 20~22）

你們看保祿怎麼說：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了」（格前十一 23）。保祿並沒有參與耶穌的最後晚餐，他也是一個信徒。他先接受了教會的傳承，而後傳給他人。《格林多前書》寫於福音之前，那時在基督徒中已有了一些傳承。我們接著再看關於耶穌復活的傳承。

「弟兄們！我願意你們認清，我們先前給你們所傳報的福音，這福音你們已接受了，且在其上站穩了。」（格前十五 1~2）

意思是在早先，福音已被傳報，有人傳福音給格林多人，信友們也接受了。

「我把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了。」（格前十五 3~4）

保祿在這裡說他傳報給其他人他所接受的傳承。雖然保祿自己說他也是耶穌的見證人，因為耶穌也顯現給他，但他所傳授的仍是他所接受的，不是他自己創造的。

我們再看《若望福音》三 16：

「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生。」

這裡中文的翻譯是「賜下」，原希臘文是「交給」。當然可以說是「賜下」，但說是「交給」更易明白。天主賜給我們基督，基督給了我們首批宗徒們，宗徒傳給我們教會，教會傳

給我們信友。

我們再看《若望壹書》— 1~4：

「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命聖言.....這生命已顯示出來，我們看見了，也為他作證，且把這原與父同在，且已顯示給我們的永遠的生命，傳報給你們.....我們將所見所聞的傳報給你們，為使你們也同我們相通；原來我們是同父和他的子耶穌基督相通的。我們給你們寫這些事是為叫我們的喜樂得以圓滿。」

在這幾節經文裡，我們看到宗徒們很強調親眼看、親手摸，而後將所見所聞傳報給你們。這就是傳承。為的是你們能夠跟我們一起。所以，我們的信仰不是我們建立的，而是我們接受的。我們分享宗徒們的信仰。

接下來，我們看《得撒洛尼後書》二 15：「弟兄們，你們要站立穩定，要堅持你們或由我們的言論，或由我們的書信所學得的傳授。」這段經文提到兩種傳授的方式，一種是口傳的言論，一種是寫下來的書信。這封書信並不是保祿親自寫的，但屬於保祿傳承，對於傳承的方式表達得很清楚。

我們再看《格林多前書》七 10~12：「至於那些已經結婚的，我命令——其實不是我，而是主命令.....。對其餘的人，是我說，而不是主說.....」。這裡我們看到兩種傳承的來源，一種是從主來的，另一種是從宗徒來的。我們看到保祿也有權威決定傳承。宗徒們不只是傳承的接受者，他們也產生傳承。所以後來我們研究傳承的權威時，要分別不同傳承的來源所含權威的分量。

上面我們引用聖經中一些描述性的短文說明傳承所包含的概念。接下來要說明的是傳承的構成要素。

傳承的要素包含四個部分：傳授的主體（傳授者），傳授

的內容（道理、信仰、生活、文化），傳授的行動本身（口傳、文字），領受的主體（接受者）。研究傳承要包含這些層面。每一個層面都值得研究，所以我一直強調，傳承的概念很複雜。一般人提到傳承，可能有很多不同的含意。

在聖經中有許多描述性的短文，如前面所引用的。表達出信仰是一種傳承，在這個傳承中，信友先是接受者，而後變成傳授者。我們是一個傳授的團體，我們必須把所接受的傳授給別人（包含各方面：道理、風俗習慣、制度、法律、禮儀……等等）。這也是為什麼我們公唸信經，公唸信經也是信仰宣誓的一種方式。我告訴別人我所信的是什麼，我把我的信仰傳報給別人。

二、「傳承」的各種分類

看過聖經中有關傳承的描述性短文，以及傳承的構成要素之後，接下來要看有關傳承概念的各種分類。分類的意義在於以各種分類的方式表達一個概念的複雜性。但，並非只有一個完全而決定性的分類，如此更能區分問題的諸多向度。分類的方式有許多種，介紹如下：

（一）Congar 神父的分類

1. 一般意義：

「傳承」就是把一事物或消息傳遞給他人，使人了解。原意可有「書寫的傳遞」及「非書寫的傳遞」，二者相互補充。但本詞用在「教會傳承」上時，特指成書的「聖經」之外的「傳遞」。

所以，在行動意義上，「傳承」可懂做「傳遞的行動」，是指「書寫以外的傳遞方法」；在內容（或對象）意義上，「傳承」可懂做「傳遞的內容」，是指「聖經以外事物的傳遞」，

例如：教會訓導，禮儀等非聖經之事物。

2. 「教會傳承」是「宗徒性」的傳承：

宗徒們是這傳承的傳授主體，保證這「來自宗徒宣講的傳承」就是「來自天主啓示的傳承」。

「教會傳承」也是「**教會性**」的傳承，教會是傳遞的主體，即在歷史中建基於宗徒們的生活的教會。

3. 從宗徒的角度觀之：

(1) **行動**：宗徒們以整個生命行動傳遞了基督的啓示。

(2) **內容**（或對象）

{	(A) 整體意義：書寫的信理傳承
	(B) 特殊意義：非書寫的傳承 (特別是禮儀與訓導)

4. 從教會的角度觀之：

(1) **行動**：教會傳遞宗徒的傳承，教會是傳承的來源，整個教會以宗徒的權威保存、並傳遞了基督的啓示，宗徒的權威是教會傳遞行動的價值標準。

(2) **對象**（或內容）：教會在生活中按自己所了解的基督啓示將傳承有所發展。

- 整體意義：即以**信理觀點**所表達的宗徒傳承，可以是從個別地方教會表達出來**主觀看法**，也可以是經全體教會的同意，而在共融一致中所表達的**客觀看法**。
- 特殊意義：由實證觀點來表達的教會傳承。

5. 傳承的遺物：凡教會表達的。

(二) 另一方式的分類

介紹了 Congar 神父對於傳承概念的分類表達之後，我們再用另一種方式表達同樣的傳承含意。

- ✦ 主動的傳承：傳授⇔被動的傳承：領受。
- ✦ 傳授的過程⇔傳授的內容（受託物或遺產）。我們和宗徒們有一樣的信仰，但表達方式不同、表達時的言語不同、各時代表達的生活方式也不同。所以教會有改變、有進步。重要的是這些內容是宗徒們傳授下來的，而過程中的方式是可以變化的。
- ✦ 傳授的方式：實質的（包括生活、宗教信仰、典範、制度等）⇔言語的（口傳的道理，書寫的文字）。
- ✦ 傳承與時間的關係，傳承的來源（從天主來的或從人來的）：
 - 源自耶穌基督的傳承
 - 源自宗徒們或宗徒時代的傳承，以上兩種可說是從天主來的。新約中有一些書信並不是宗徒們寫的，例如伯多祿後書，寫成的時間很晚，有人說是完成於主曆 120 年。雖然如此，仍是在宗徒時代完成的，仍屬宗徒的傳統。我們在說明教會如何確定聖經綱目時，已經說明了教會分辨和判斷的原則。教會認為在那個時代，仍有天主的啓示，也有聖神的默感，所以宗徒時代的傳承仍是源自天主的。
 - 宗徒之後的傳承。這是關於教會的傳承，是屬於人性的來源，必須和從天主來的傳承有關。所以，進入聖堂用不用聖水，以及神父做彌撒時的手勢等，只要教會認為需要改變，就可以改變，並不影響整個信仰的本質。要注意傳統的來源，來源的重要性決定此傳承的價值順位。
- ✦ 傳承與內容的關係：
 - 道理或信理方面的傳承：有關信仰本身及接受。這個部份的傳承關乎教會基本的信仰，是必須接受而相信的。
 - 道德方面的傳承：有關按照信仰所做的行動。這部份無

關乎相信，可是一定要做。

- 紀律方面的傳承：有關實際的風俗習慣（組織結構），禮俗（禮儀），用法與習慣（聖水、祝福、下跪、姿勢等等）。這個部份是教會按照各時代所面臨的實際狀況而制定的，特別是對某些尚在爭辯的觀點，為當時代的信友是必須接受的，然而時代變遷之後，可能有所修訂。因此，不要太快說這是教會的傳統，要分辨是屬於那一方面的傳統，以及從何處起源的傳統。
- 神學方面的傳承：有關信仰詮釋及實踐方面，神學所持的立場。把一件事物傳遞給他人，不是為使人了解，而是為使人接受(相信)。了解和接受是兩回事。我的母親告訴我祭台上有耶穌，其實更精確的說應該是：以餅酒形式藉聖體聖事而臨在的耶穌。那時我並不了解，但是我接受而相信。即使在我當了神父多年後，我仍然不能完全了解聖體聖事的奧跡。當然我也知道為了幫助人相信，先了解也是很重要的，但了解並不是相信的先決條件。

讀者並不需要記憶這許多的分類項目，我介紹有關傳統的分類用意，是要讀者了解這個概念的複雜性。當人們說這是傳統，我們可以進一步問，這是哪一類的傳統？是一般風俗之類的，還是來自耶穌的傳統。我們以前進入聖堂都習慣要使用聖水劃十字聖號，但現在比較少人這樣做了。自從我接受司鐸聖秩以來，做彌撒的方式至少改了三次。意思是彌撒的表達方式可以改變，然而耶穌復活的事實不可改變。因為耶穌復活是從宗徒而來的傳統，耶穌復活是我們基本的信仰。我們對信仰的表達可以改變，但是必須和基本信仰有關。有時一些有關教會的傳統會有所改變，但並不是說源自教會的傳統沒有價值，而是和耶穌復活的傳統比起來，價值順位不一樣。

小 結

傳統並不是保守過去，一成不變。傳統是將所接受的，忠實地傳遞給後人。在這當中有一種張力存在。我們下面再繼續討論。

第三節 傳承的神學問題

問題闡述

傳承的神學問題所思考的是如何在教會變化多元的不同傳承中，找到被啓示的傳承……天主在歷史中對人救恩性的邀請。有什麼標準？哪些傳承是可以改的？哪些又是不可以改的呢？因著不同的思想觀念、不同的表達方式，今天我們在信仰中所經歷的，明顯有別於過去的生活方式，在我們面對教會的傳承時，我們的自由如何配合信仰？傳承有時為我們很有幫助，但有時卻在面對當代狀況時，不易分辨清楚何者才是正確的。此時我們完全依靠權威？或是我們也依靠神學反省。

問題的因素

傳承的神學問題所牽涉的因素包含四個方面：主動的主體、傳授的過程和行動、所傳授的內容、領受的主體。這四方面的問題都是神學反省的範圍。讀者可以參考本章第一節的內容。

綜合性的表達

神學思考傳承的內涵，常有兩極之間的緊張：一方面要忠

實於天主的啓示：不依靠人、非來自人、在時間中傳授給所有人；另一方面又要重視對現時及今人的意義。我們所傳授的不是一套死的道理，而是有前瞻性、在一個變化的世界中的生命。

啓示不是我們自己發明的，是天主給我們的。我們只能接受啓示，不可隨意改變。然而，當我們傳授給他人時，我們不能完全按著我們所接受的樣子，一成不變，而是要傳授我們在生活中已經現代化了的信仰，為他人的人性生活是有意義的信仰。為了傳遞一個有生氣的信仰，所以我們用現代的語言、現代的想法，配合現在的文化。我們傳遞的是信仰的生命，我們相信這個信仰為現代人有益處，因為天主的啓示雖然是在時間中進行，但都是為了給所有的人。

我們不能只看過去，也不能不看過去，否則就不忠實，但是同時必須放眼未來，給予一種符合現代的表達方式。正因為有這兩極的緊張，神學家和教會權威有時會有一些衝突。這也是可以理解的，因為神學家常常願意將信仰時代化，而主教常常希望維護信仰。本來兩者應該合而為一，但是人總是這麼有限，常強調一個重點，致使彼此有一些張力存在。

小 結

傳承（聖傳）不是只保存過去，而是具有前瞻的眼光，為今人的救恩，把所領受的如實呈現出來。不只是回顧過去，而是在今日生活中重現並傳授到未來。傳承必須忠實於天主的啓示，同時常常有進步，配合時代的腳步，更新新的領悟。我們現在所面對的問題當然和保祿時代不同，我們必須忠於他的傳授，同時將他的傳授針對現代情況給一個現代化的解釋與表達。保守與進步同時兼顧。

第四節 當代「教會傳承」課題

一、梵二《天主的啓示教義憲章》

梵蒂岡第二屆大公會議文獻中，《天主的啓示教義憲章》(DV)是表達教會關於啓示、傳承和聖經靈感的訓導。本憲章共有六章，第一章論啓示的本質，第二章論天主啓示的傳授，第三章論聖經的默感及其解釋，第四章論舊約，第五章論新約，第六章論聖經在教會的生活中。我們所研讀的是其中第二章，第7~10號表達教會關於傳承的訓導。

(一) DV 第二章的結構與順序

第7號是傳承這個主題的序言，同時也呈現此主題所談論的內容。第8號論聖傳(傳授、傳遞)的本質。第9號談聖傳與聖經的關係。第10號的第一段談聖傳與教會，第二段談聖傳和訓導當局的關係，第三段則是全章的結論。

(二) 閱讀並分析各項敘述

第7號：

「天主爲使萬民得救而啓示了一切，又慈善地安排了，使能永遠保持完整，並傳授給各世代(分析1)。所以，主基督，至高天主的全部啓示之完成者，命令宗徒們要把從前藉著先知所預許。由祂滿全並親口宣佈了的福音，由他們去向眾人宣講，使成爲全部救援真理和道德規範的泉源，並把天主的恩惠遍傳給他們(分析2)。此事果然忠實地完成了，一則由於宗徒們以口舌的宣講，以榜樣及設施，將那些或從基督的口授、交往和行事上所承受來的，或從聖神提示所學來的傳授與人；二則由於那些宗

徒及宗徒弟子，在同一聖神的默感下，把救恩的喜訊寫成了書（分析3）。

爲使福音在教會內永久保持完整而有生氣（分析4），宗徒們留下了主教們作繼承者，並「把自己的訓導職權傳授給他們」（分析5）。所以這聖傳以及新舊約聖經，猶如一面鏡子，使旅居於世的教會，藉以觀賞天主，教會即由祂接受了一切，直到被領至面對面地看見祂實在怎樣。」

分析：

1. 天主願意救恩的啓示來到各地方、各世代。祂這樣的安排並不是因爲必須如此，而是基於天主自由而慈善的心意。傳承是一個來自天主上智的安排，其中包括兩件重要的事，一件是要永遠保持傳承的完整，所以傳承有保守的一面；另一件是要傳授給各世代。所以保守不是只爲了保護不動，保護是爲了能完整地傳授給別人。保守也不應當是死板的，而是要活潑的傳授給各世代生活著的人。傳承的目的是天主願意一切的人認識祂救恩的啓示，又由於人生活在歷史中，若要傳授給人們天主的啓示，就要透過傳承。人們並不是傳承的主人，人們只是傳承的僕人。
2. 天主慈善的安排分爲幾個步驟：首先有一個準備的時代—先知們，而後有一個圓滿的時代—耶穌基督，接著有一個傳遞的時代—宗徒們。天主的啓示在舊約的時代藉著許諾實現了一部份，基督是啓示的完成者，基督將祂的圓滿交給門徒們，門徒們交給我們衆信友。
3. 門徒們的行動有兩種，一是口傳，講道理。另一是所寫的書。所以傳承的方式有二種。聖經也是宗徒留傳下來的傳承的一部份。我們對上述的過程再做一個小結論：天主願意所有的人得救，因此祂啓示給人。然而因爲人是在歷史中，所以必須有一個過程，在過程中有準備、有圓滿、有

傳遞。舊約先知們是準備，基督是圓滿，基督又使門徒們成爲傳遞者。傳遞的方式有二，一是口傳，另一是在聖神默感之下寫成的書。

4. 請讀者注意兩個字：保持和生氣。傳承絕不是死板的，而是活潑的。要保持啓示的完整，而又要能配合時代的脈動。
5. 宗徒們揀選了主教們做爲他們的繼承者，並傳授宗徒們得自耶穌基督的權威。所以在傳承中有權威。這權威是爲保持啓示的完整，並使這些道理有生氣、有力量。

可以說，天主父是全部傳承的根源，福音是從天主來的。羅十五 16 和若三 16 都說得很清楚。「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（若三 16），原文用的字是「給」。基督是天主父的「傳承」及救恩傳承的圓滿。

傳承以耶穌爲中心。耶穌之後，在教會內派遣了聖神給宗徒們，在聖神內派遣的教會也是天主父和基督的「傳承」。整個的教會是天主父和基督的傳承。從這個角度來看，教會真是一個恩典。主教們固然從宗徒的手中接獲傳承的權威，然而整個的教會是傳承的主體。我們的傳承有三個來源：宗徒們、耶穌基督、天主父。

天主父給了我們基督，祂是救恩傳承的圓滿。基督派遣了宗徒們，給予了聖神及權威。宗徒們以後又建立了主教。我們在這裡不討論主教是怎麼產生的，這是「教會論」的範圍。傳承的脈絡在這裡的說明是很清楚的。

第 8 號：

接下來我們不再逐句分析第 8 號的條文，而只說明第 8 號內容的重點。

傳承的主體是**整個的教會**，但是，在教會內還有一個特殊的主體，那就是**主教**。主教們傳授什麼呢？那就是**福音**：天主

在基督內決定性的救人類。一提到福音，我們直覺的想到四部福音，然而這裡所指的並不只是寫成的四部福音，而是宗徒們所傳下來的整個傳承。可以說，宗徒們的傳承在教會內代代相傳，然而所面對的是現代的人，所以第 8 號多次強調傳承必須是活潑的、有生氣的，是一個 living tradition，而不是死板的。

傳承的內容並沒有新的，因為基督是傳承的圓滿，然而各世代可以有很多新的領悟，很多不一樣的了解方式。現代信友對救恩的了解很可能比宗徒時代的宗徒們還要深，因為我們經歷過許多新的情況，然而我們的了解仍是按著宗徒所傳遞的內容，不可隨意更改，仍是以宗徒的傳承為標準的。

這裡所謂的宗徒的傳承包括聖經。我們曾經說明，傳承傳遞的形式有二種：一種是口傳，另一種是文字。聖經就是文字的傳承。這二種形式並不互相敵對。因此，教會同時使用口傳、聖經及聖神的影響來加深對救恩的了解，也在世代的進展中，有許多新的領悟。

我再舉個例子說明。聖經中並沒有明明記載著聖體聖事，然而聖體聖事如今是教會信仰生活的高峰和泉源。如果傳承是死板的，我們就不可以發展出聖經中沒有指明寫出來的聖事。幸而傳承是生活的，聖經的記載指出了一個方向，而信友們又在宗徒們的生活中得到了這樣的傳承，並加以豐富，以致有了聖體聖事。

教會為什麼要有傳承？因為各世代在信仰中有許多新的情況，所以要研讀神學，為給信友們一個比較清楚的道理。傳承的領受者是誰？當然是全體天主子民。

啓示教義憲章第 8 號的第二段談到傳承如何進步，其中提及三點：**第一**是閱讀及默感。信友們應該多研讀我們的道理。一邊研讀，一邊反省，一邊默想。**第二**是因聖神的推動領悟而使信仰內在化。聖神駐在每一位信友的心靈中，早在信友受洗

之時，就接受了聖神。宗徒們讓信友們知道，信友也是傳承的一部份，教友們不是只要聽從主教就完成本份了。聖神是在整個教會工作，包括在信友身上。信友們沒有主教所特有的權威，但是他們有聖神，他們也可以表達。**第三**是關於訓導權。爲什麼訓導權也使得傳承有進步呢？因爲訓導權使教會的教導不致錯誤。這就是一種進步。如果一個人有能力跑得很快，但是卻跑錯方向，那真是可惜得很，因爲他的能力白白浪費了。這正如同有的人滿懷熱心，但卻在信仰的路上走偏了，可惜他白白浪費力氣，卻沒有爲主作工。主教的訓導權就在於指正信友的方向，走在主的道路上，免得有所偏差。

第 8 號的第三段提到信友如何認識傳承。歐洲有很多很大的主教座堂，這些教堂的頂上或是牆壁上常常有描述福音的畫像，這些畫像對古代不識字的教友來說有點類似聖經。他們從這些壁畫認識教會的傳承。這些教堂和聖經使信友得以認識教會的傳承，這些傳承不一定是宗徒們的傳承，但也是教會的傳承之一。這一段也表達教會的傳承使我們辨認出聖經綱目。這部份我們在研究聖經綱目的課中討論過，這裡不再詳談。

我們只要表達傳承與教會和聖經的關係，因此第 9~10 號在此不再細談。

二、新編《天主教教理》

在 1996 年出版的中文《天主教教理》中，從第 74~100 號，都是講解有關「天主啓示的傳遞」。我們摘錄幾則較關鍵的條文，供讀者參閱：

75 號：「主基督、至高天主的全部啓示之完成者，命宗徒們把那曾藉先知們預許、由祂本人實現及親口宣布的福音，向一切人宣講，藉此，而把天主的恩惠，通傳給

他們，並以福音作為一切得救的真理和道德規範的根源。」

- 76 號：「福音的傳遞，依照上主的命令，是以兩種方式進行：口傳：宗徒們以口頭的宣講、以榜樣和制度，將他們從基督的口授、生活和行事上所承受的，或他們從聖神的提示所學來的傳授給人；筆錄：宗徒及他們的弟子們，在聖神的默感下，把救恩的喜訊輯錄成書。」
- 77 號：「為使福音在教會內時常保持完整與生生不息，宗徒們立了主教們作為繼承者，並把自己的訓導職務交給他們。」
- 78 號：「這種在聖神內完成的活生生的傳遞，稱為聖傳，因為它有別於聖經，縱使跟聖經有密切的關連。透過聖傳，教會在它的教義、生活和敬禮中，把本身所是以及所信的一切，都傳諸萬世，永垂不朽。」
- 82 號：「教會受託傳遞及解釋啓示，並不單從聖經取得一切有關啓示之事的確實性。因此，兩者（聖經與聖傳）都該以同等的熱忱和敬意去接受和尊重。」
- 83 號：「與此不同的，是地方教會歷來所產生的神學、紀律、禮儀或敬禮方面的「傳承」。它們構成了具體的模式，透過這些模式，偉大的聖傳就能以適當的方式被保存、修改，甚或依照教會訓導的指示予以放棄。」
- 85 號：「正確地解釋書寫的或傳授的天主聖言的職務，只委託給教會內活生生的訓導當局，即是與伯多祿的繼承者——羅馬教宗共融的主教們，他們以耶穌基督的名義行使這權力。」
- 86 號：「但教會的訓導職務並非在天主的言語之上，而是為它服務，這職務只教導所傳授下來的真理。」
- 88 號：「當教會訓導當局欽定信條時，亦即當它提出蘊藏在天

主啓示內的真理，或其他與這些真理有必然關連的真理，而要求基督子民以堅定不移的信德同意予以接納時，都是完全憑靠受自基督的權力。」

95 號：「很明顯地，由於天主極明智的安排，聖傳、聖經及教會的訓導當局，彼此相輔相成，缺一不可，且各按自己的方式，在唯一聖神的推動下，共同有效地促進人靈的得救。」

總結：「教會傳承」課題的重要性和困難

「教會傳承」課題的重要性在於，從傳承中我們知道信仰是從那裏來的，它的價值如何。這又可從兩個角度來看：從道理的角度來看，信仰是一個歷史的過程，所以，知道信仰傳達的過程是很重要的；從實用的立場看，了解改革教會對我們的傳承有什麼看法，了解其中的區別。而由改革教會的立場，我們更可以明白我們的道理所堅持是什麼。

第十七章

教會歷史中的傳承

引 言

上一章我們討論了關於傳統的本質，我們做了一些反省，也介紹了教會關於傳統所做的說明。現在，我們應該對傳承所牽涉的範圍有了基本的認識。本章我們要解釋傳承如何在啓示的歷史中表達出來。我們先看聖經對傳承說了什麼，再看看教會在傳承歷史中表達了些什麼？有什麼辯論的論點？

第一節 聖經中的傳承

一、舊約中的傳承

「天主，我們親耳聽見過，祖先也給我們述說過：昔日在他們那一時代，你手所行的偉業。」（詠四四2）這一節經文表達出舊約對傳統的概念。傳統是我們曾聽過

的。「聽」表示有人說話，表示所聽到的是一件接受到的。舊約中常常用祖先來表達過去曾接受的事理。我們看耶穌的族譜，《瑪竇福音》的記載是從亞巴郎到耶穌，《路加福音》卻是從耶穌到亞當。亞當是天主的兒子。這是舊約的一種傳統。

舊約中關於傳承並沒有具體、專用的詞彙。我們從上述《聖詠》的詩節中，注意到兩件有意義的事：第一，舊約時代顯然非常重視先人（祖先）的經驗。他們常常參考祖先的作為。第二，是昔日天主所許諾的事慢慢地實現了。雖然默西亞尚未來到，但是他們常保持開放。基本上，天主的許諾是在一步步地實現當中。

我們可以從三方面看出舊約中所透露出的傳承概念：

- 從**文學方面**來看：猶太人的傳統經文分為三大類：法律、先知書和聖卷。這三類舊約文學作品的背後有其不同的傳統，分別以梅瑟、先知和達味為代表。可見傳統在舊約中也有很重要的地位。
- 從**主題與內容方面**來看：在舊約中，盟約是一個非常重要的主題，其內容常常表達一些傳統。舊約中表達盟約常有一種型式：我給你們這個命令，如果你們遵守我的命令，你們成為我的百姓……。盟約的內容常包含過去、現在和將來。
- 從**實踐方面**來看：在天主與人民訂立的盟約中常常有許諾，舊約幾部歷史書正表達天主逐步地實現所許的諾言。所以，天主實踐許諾是舊約所表達的傳承。

二、新約中的傳承

1. 專有詞彙

παράδοσις – παραδιδοναι, paradosis – paradidonai.

此字當作名詞使用時共出現 13 次，都是指傳授的內容（傳承的構成要素分別為傳授的主體、傳授的內容、傳授的行動本身和領受的主體等，此字專指傳授的內容）。有各種不同形式：風俗習慣（瑪十五；谷七）、制度、法律或教義的規定等等。

此字當作動詞使用，約有 120 次，有多重含意。

(1) 把一個人交出來給別人（背叛、出賣）

谷十四 10：「那十二人中之，猶達斯依斯加略，去見司祭長，要把耶穌交與（*παραδοῖ*）他們。」

格前五 5：「將這樣的人交與（*παραδοῦναι*）撒殫，摧毀他的肉體，為使他的靈魂在主的日子可以得救。」

羅一 24：「天主任憑（*παρέδοκεν*）他們隨從心中的情慾，陷於不潔，以致彼此玷辱自己的身體。」

(2) 獻身（反身用法）：

迦二 20：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內；他愛了我，且為我捨棄了（*παραδόντος*）自己。」

這裡在原希臘文的用法是同一個字。意思是「獻自己於...」，捨棄自己也就是將自己交出來。耶穌不只是被父交出來，父將耶穌給了世人；耶穌也主動的將自己交出。

(3) 專門詞彙的用法：把所接受的「傳授給」他人。

2. 新約中傳承的問題

(1) 與舊約的緊張

首先要討論的是新約與舊約的關係。新約毀滅舊約的傳統嗎？不是的，耶穌說：我來不是為廢除（法律），而是為成全。

所以說，新約時代對舊約時代的傳統來說是一種新的突破：不只保守舊的傳統，而且使舊傳統更趨向圓滿。保祿也說，為信仰基督的人沒有法律。這並不是說沒有什麼義務或責任，而是強調天主的法律是內在的事，不只是外在的。從這個角度來看，傳統不是一個外在的事，不是外在的法律，而是一種必須實踐的要求。福音改變了舊約的態度。

在舊約中，守法律是最重要的一件事。因為在人與天主的盟約中，人若要與天主有關係，有一個必要的條件，就是人必須守法律。天主對人說，如果你遵守我的誡命，你就是我的民族。到了新約時代，耶穌是法律的圓滿，祂帶來了新的判斷。可以說，新約打破了舊約的傳統。

福音中也說，除非你們的義德超過經師和法利賽人的義德，你們決進不了天國（瑪五 20）。為什麼呢？因為法利賽人很守法律，但卻沒有內在的義德，都是從外在遵守法律。傳統的問題也一樣，如果傳統只注意外在的形式和規定，那就表示沒有一個內在的接受。這樣的接受是主動的、自由的，是比較深的，是和「我」有關係的。遵守傳統不是因為害怕，或是不知道理由而盲目的遵守。所以，新約對於傳統有一個新的原則，那就是要將傳統內在化。這一切都和耶穌有關係，新約改變了舊約的態度，而耶穌就是這個改變的出發點，因為耶穌所講的道理和別人不一樣，有特殊的意味。

（2）與耶穌事蹟的關係

新約有一個文學格式是特屬於耶穌的，那就是「我是」。耶穌說話有權威，耶穌可以說同時是整個的法律、盟約、舊約的傳統，也同時是一個新的開始，有新的模式，新的方法，新的樣子。耶穌是從父來的，為拯救人類。祂可以說是整個傳統的中心，使我們可以回顧過去，了解舊的傳統，可是也讓我們

看將來，因為有一個新的開始。耶穌使過去的盟約達到圓滿，雅威願意救人類的許諾在耶穌身上圓滿了。我們從《若望福音》十七章 7~8 節可以清楚地看出：

「現在，他們已知道：凡你賜給我的，都是由你而來的，因為你所授給我的話，我都傳給了他們；他們也接受了，也確實知道我是出於你，並且相信是你派遣了我。」

這裡所用的「傳授」，原文是 ἔδοκάς，意思不只是傳授給門徒，而且門徒們接受，以耶穌為傳統。用什麼態度接受呢？用信仰，用信仰的態度相信而接受。門徒們相信是天主父派遣了耶穌，天主父交出給我們。耶穌的傳統是從天主來的，經過舊約，可是有一個新的開始。門徒們此刻變成被派遣的，被耶穌所派遣。

3. 研究的步驟

以上解釋了新約中傳承的字彙與用法，也解釋了傳承在新約中需要注意的特點。現在要一步步表達傳承在新約中的含意。

(1) 天主計畫中信仰傳承的基礎與來源

一切傳統的基礎和來源是從父而來的。

「面對這一切，我們可說什麼呢？若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？」（羅八 31~32）

天主沒有放棄祂的兒子，卻將祂交給我們、傳授給我們。在原來的語言中用了 ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν 意思是「為了我們的好處」，很常用的希臘話。這裡也用了 παρέδωκεν，就是「交出了」，是傳遞、給的意思。這樣一來，在基督內，我們什麼都有，什麼都接受，因為天主的恩寵來到了我們這裡。這就是傳統的基礎，是由父而來的。

這個傳承是在歷史中發生的，耶穌不但是傳統的對象，也帶給我們天主父的傳統，祂一方面是主體，一方面是對象。我們看梵二《啓示憲章》第4號，那裡說得很清楚。耶穌是整個啓示的來源、整個啓示的對象、整個啓示的主體，耶穌基督是啓示的中心，傳統也是這樣的。父是來源，中心是基督，而後傳授給門徒們、宗徒們，以後是我們。所以，來源最大的是父，父的救恩計劃在耶穌身上實現，而耶穌本身也是一種來源，而後是宗徒們，爲我們後代的信友來說，我們的傳統來源還包括宗徒的傳統，現在我們在時代中活著我們的信仰，活著這個傳統，這就是整個傳統的脈動。耶穌時期可以說是傳承的決定性時刻，逾越奧蹟是天主在以色列歷史中，許諾的實現和真正解答。

(2) 耶穌與傳承

爲什麼耶穌是整個傳承的中心？我們在講福音的歷史性時也說明了，耶穌的時代是很重要的，祂所說的、祂所做的，尤其是祂的復活，因爲只有在耶穌復活後，門徒們才了解一切。當時與歷史中的耶穌在一起生活過的門徒們，有些只認爲耶穌是一個很偉大的人，可是沒有懂祂超越的一面（或說沒有懂清楚）。只有在耶穌復活以後，他們才懂，也才開始宣講，要人們相信那位被釘在十字架上的那位納匝肋人耶穌是主，也是默西亞。而從那以後，門徒們說：我們將我們所接受的，也傳授給你們。

耶穌在世時如何面對傳承（傳統）？祂又是如何成爲「新傳承」（新傳統）的創造者？宗徒們如何延續這新的傳承呢？我們知道，在《馬爾谷福音》第七章（對觀福音的平行文中亦有），記載耶穌關於傳統的態度是很厲害的。在谷七1-13，耶穌認爲有幾個傳統可能有時候反而阻礙人的信仰，因爲有些傳

統不一定是由天主來的。我們不可以用天主的名義逃避對他人的協助。有人能利用傳統來反對天主的法律，耶穌就強調說，那是你們自己的傳統，跟救恩沒有什麼關連。你們用傳統來肯定你們自己的一切，這個不是真實的傳統。

的確，這一切讓我們認清楚，我們需要辨別傳統是從那裏來的。耶穌自己並不完全尊重由人而來的傳統，耶穌對傳統也有一些分辨。有時候祂會按照梅瑟法律，按照傳統去做。例如祂到耶路撒冷去，也在聖殿祈禱。但是耶穌面對人的傳統，如果是不對的，祂就反對或是拒絕，如果是對的，祂才保留。所以，耶穌一方面罵那些用傳統來辯護自己的行為的人，一方面也很關心傳統的保持。

所以，問題不在傳統，而在人們如何使用傳統。傳統不能變成一個外在的法律，要發掘傳統的意義，不能從法律，而要從愛出發。它必須是一種內在的態度。很多時候我們在傳統裡尋找的是安全感，不需要想，只要照著做就好了，傳統不是爲了這個目的。

傳統必須是一個內在的問題，因此，耶穌使傳統變成了一個道德的，一個有責任的一件事，是經過內在批判的。我接受，不是盲目的、沒有批判、只有保守、只有保護所傳給我們的，因此沒有進步。我們已經說過，傳統必須有進步，也必須保守。耶穌使我們了解，傳統是一個跟自由有關係的事，是我自己必須接受。在傳統內必須有接受，如果沒有接受，就沒有真實的傳統。

(3) 宗徒們是「傳承」的傳遞者

我們說耶穌是傳承的中心，然而祂並不是最後的目的。耶穌也傳授給門徒們跟宗徒們，宗徒的團體是傳承的傳遞者。耶穌揀選宗徒們，給他們講道，派遣他們，給他們聖神。在這裡

要注意，門徒們和宗徒們的傳統包括揀選和派遣，福音中耶穌對門徒們的派遣有兩次，一次在耶穌復活前，一次在耶穌復活後。耶穌復活前是《瑪竇福音》第十章，耶穌派遣十二位門徒去宣講道理，宣報天國已經來臨；耶穌復活以後的派遣是在《瑪竇福音》第廿八章。我們由這裡看耶穌的傳承，耶穌揀選並派遣宗徒們，給他們聖神，如此，門徒們也分享耶穌的權威。

「十一個門徒就往加里肋亞，到耶穌給他們所指定的山上去了。他們一看見他，就朝拜了他，雖然有人還心中疑惑。耶穌便上前對他們說：『天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。』」

在這裡，有一個所謂的「神聖的主動」句型。猶太人從來不用主動句子來說明天主的行動，他們不會說「雅威傳給了我」，所以在這裡是說：天主交給我一切的傳統，以猶太人的說法就是：我被給了一切的傳統，我受一切的傳統。換成中文就是：天主父賜給我一切的傳統。所以，父把一切傳給耶穌，傳給祂天上地下的一切，而現在耶穌派遣宗徒們去使人們成爲門徒，而且要用「因父及子及聖神之名」，教導人們遵守耶穌所給的使命。最後一句還表達聖神與我們同在的意思，「我同你們天天在一起直到世界的終結」。

傳統的傳遞韻律就是，天主父給了耶穌一切的權威，耶穌再將這個權威傳給門徒們，派遣他們，如今我們這些信友也接受這個派遣，天主父要派遣聖神和我們在一起。如果教會有權威，並不是因爲教會自己訂立的，是因爲接受了權威。這個權威是從天主父，經過耶穌，經過門徒們而來的，有聖神做保障。這個權威和教會的傳承、和救恩、和耶穌所說的道理、和門徒們的傳授及宗徒們的傳授都有關係。教會的權威並不是爲了發明新的道理，而是爲使我們所接受的道理能合於時代的變化，

使成爲活潑的、有意義的、生活性的道理。我們在講教會訓導權時會再詳細說明。

在說明宗徒們傳遞傳承之時，我們特別用聖保祿宗徒的書信，由其中看到宗徒們對傳承有什麼樣的了解。首先看保祿書信中的特殊字彙：

甲、與傳承有關詞彙

聖保祿常常用「站立」，意思是要保護傳統，願意「穩定」，所以傳統使我們在信仰中穩定，願意「保管」、「存留」、「領受」、「交付」、「保持」等等，這些字是保祿常常用的。保祿在書信中描述耶穌的工程如下：

「他無須像那些大司祭一樣，每日要先爲自己的罪，後爲人民的罪祭獻犧牲；因爲他奉獻了自己，只一次而爲永遠完成了這事。」（希七 27）

「不是帶著公山羊和牛犢的血，而是帶著自己的血，一次而爲永遠進入了天上的聖殿，獲得了永遠的救贖。」（希九 12）

「我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而爲永遠的祭獻得到了聖化。」（希十 10）

聖保祿強調耶穌只有一次祭獻，以後其他的都只是傳統，將耶穌所做的傳給我們。所以宗徒們必須穩定，必須保管，必須存留，必須領受，因爲耶穌自己做過了，已經實現了，天主父的許諾已經實現，我們現在只是把救恩傳遞給別人。將天父的許諾圓滿實現的是耶穌基督，現在的司鐸獻祭，並不是新的祭獻，而是分享基督司鐸的祭獻。然而人是在歷史過程中，傳遞必須有一個團體，爲將耶穌所完成的救恩傳遞給後代的人。宗徒們特別領受了聖神，將傳統傳給後代的信友。

乙、按不同的意思分類

保祿書信中所提到的傳承有許多不同的含意，以下有簡單

的分類：

- 把傳承視為福音、信息：得前二 13；迦一 11~12

「為此，我們不斷地感謝天主，因為你們由我們接受了所聽的天主的言語，並沒有把它當人的言語，而實在當天主的言語領受了，這言語在你們信者身上發生了效力。」

（得前二 13）

在這裡很清楚的表達，傳給你們的並不是我的話，是從天主來的話，所以你們接受的訊息也不是由人來的，而是由天主來的，經過保祿所傳達的道理。所以，傳統有價值，必須是從天主來的才行。

「弟兄們，我告訴你們；我所宣講的福音，並不是由人而來的，因為，我不是由人得來的，也不是由人學來的，而是由耶穌基督的啓示得來的。」（迦一 11~12）

這裡很清楚，他得來的福音不是從人而來的。保祿在這裡說的福音，不是我們所說的四部福音，而是救恩的意思，是天主在基督內決定性的救恩，為人類在耶穌基督內得到天主父的救恩。福音的傳統最重要的一點就是，必須是由耶穌基督而來的。也不要忘了，耶穌基督是從天主父來的。

- 把傳承視為行為準則：格前九 14；七 10；得前二 15；三 10

「那些猶太人不但殺害了主耶穌和先知們，而且也驅逐了我們；他們不但使天主不悅，而且與全人類為敵。」

（得前二 15）

傳承的意思很多，很複雜，一方面可以說帶給我們福音，就是救恩；另一方面帶給我們行為的標準，告訴我們要怎麼樣做才對。

- 把傳承視為交付、委託某事：格前十一 23；十五 1~5

「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了。」（格前十一 23）

這裡有交付，傳給的意思，我們在前面已經說過了。

丙、神學反省

傳承是交託一項信息作為生活準則，這是保祿書信中傳承的第二種意思。傳統這個字一般人可能指的是一種風俗或習慣，但是這並不是我們在教會生活中所說的傳統的意思。傳統是一種宣講，使人了解宣講的內容而且接受，接受從天主在基督內得來的救恩，而再將所接受的變成生活的標準。我們的信仰生活的準則在於教會的傳統，然而聖經也是很重要的，那是寫成的傳統，聖經和傳統是不可分的。

宗徒們在傳承方面的權威（斐四 9；得後二 15；弟前六 20）。我們在《瑪竇福音》最後一章看到耶穌將祂所接受的一切權威，傳給宗徒們。聖神在宗徒們內。耶穌基督是傳統的中心，也是歷史來源，祂將自己從父所得到的權威傳給門徒們，而宗徒們又將傳統傳給他們的繼承者，所以，教會也有傳統。請讀者看所給的聖經章節。一切都是因為耶穌派遣祂的神，使門徒分享祂的神，因此，門徒們有聖神，因為有聖神，因此有天主父的權威。這裡可以看到傳統和三位一體的關係：父—來源；基督—中心；聖神—力量。教會活著並不是依靠自我，而是在聖神內。傳統就表達這個三位一體的活力。

聖神在傳承中：我們由前面的說明可以知道，傳統本來有很多不同的意義，是一種訊息，是一種道理，也能夠是習慣、風俗，因此，需要辨別神類。辨別聖神在傳統中告訴我們什麼。

傳統的來源是天主父，傳統的起始是基督，傳統的權威在宗徒們、在教會，傳統的內容就是救恩。天主父派遣耶穌基督，基督派遣宗徒，聖神在教會內，是內在的活力，因此，教會有權威。

結論：請讀者看下列聖保祿書信中可供參考的資料

傳統下的信德來源的結構，就像一條傳統鍊子的三個環：
派遣—被派遣者—忠實的聆聽者

- **天主父是全部「傳統」的根源：**
天主的福音：羅一 1；羅十五 16；格後十一 7；得前二 2,8,9。
- **基督是天主父的「傳統」及救恩傳統的圓滿：**
基督的福音：羅十五 19；格前九 22；格後二 12；九 13；
十 14；迦一 7；斐一 27；得前三 2；得後一 8。
- **在聖神內派遣的教會也是天主父和基督的「傳統」**
「教會」的福音：宗徒們猶如「傳統」
最初的宗徒：迦一 18；二 2：免得白白地跑。
保祿自己做為宗徒而論：羅十六 25；弟後一 11 等。
「保祿」安排的導師（弟子）：弟前一 3,18；四 11...；六
20；弟後一 6。
宗徒們立的長老及有權威者：弟前三 5；五 22；弟後二 2。
信友：弟後二 2 等。
- **現代教會猶如「傳統」**

由以上我們可以看到，天主父是全部傳統的根源，基督是天主父的傳統及救恩傳統的圓滿，在聖神內被派遣的教會也是天主父和基督的傳統，要強調在聖神內，以及被派遣。所以，教會的福音來自基督，帶給人天主父的救恩。傳統經過宗徒們，以及宗徒們立的長老及有權威者，傳到後代的信友。而後，現代教會猶如傳統。

請讀者注意到一件事，在這份參考資料中，我們開始的時候，用的是聖保祿自己寫的書信，以後慢慢引用的則是屬於保

祿傳統的書信，但並不是保祿自己寫的。在書信中，我們看不到什麼神學反省的詞句，只看到宗徒時代的人如何實踐耶穌交下來的傳統，然而他們在實踐中並不是死板的，也已經有進步。宗徒們慢慢的實踐，慢慢的寫書信，反省後，關於傳統的一些更深的訊息才更加的明瞭。我們在下一節說明傳承在神學史中的發展，讀者會比較清楚。

第二節 天主教會神學史中的傳承

一般意義

本節要說明傳統的概念怎麼樣發展，所以，我們從神學史開始。神學史中的材料相當複雜，我們並不進入每一階段，仔細的研究，而只要強調重要的時刻。我們注意的是從神學史中看整個傳承的概念如何演變。

首先我們在神學史中看到一種現象，那就是教會對傳統的概念有愈來愈窄化的現象，愈來愈保守，但其實傳統本來不是這樣的。其實這樣的演變也是很自然會有的傾向。傳統使人有安全感，遇到事情不必多想，只要照著最安全的方式去做就萬無一失。無論是什麼樣的傳統都可能有這種傾向，例如，很多人以為看鬥牛是西班牙人的傳統，不，有很多西班牙人並沒有看過鬥牛。也有人以為中國人的傳統是吃米飯，不，很多北方人並不吃飯，而是吃麵。梵二以前，感恩經只有一種，很多人表示反對，但改革以後，中文感恩經有四式，但是我們還是常常只用第二式，這大概是一種惰性。

傳統常常有保守的傾向，有人就希望能改革，保護傳統和改革更新之間常常有一種張力。如果改革之後的堅持又變成了

一種死板的傳統，那和改革之前又有什麼不同呢？所以，在兩種張力之間要保持彈性，不要把持傳統，使傳統絕對化，使人不再思考、不再創新適應，同時也不能完全不看重傳統的價值。

另外要注意的一點是，我們很容易把一個已經變成風俗習慣的傳統，當成是由宗徒傳下來的傳統，但其實並不一定是宗徒們的傳統。宗徒們的傳統最重要的是傳遞天主父所給的救恩，我們要看這樣的傳遞是如何進行的。

古代

（一）開始階段

此時期創作聖經並活潑地傳授耶穌的訊息，沒有直接反省傳承是什麼，但在生活中自然而然實踐傳承。

（二）後來的發展階段

1. 依肋乃（Irenaeus，約 140~202）

安提約基亞的依肋乃曾說過一句很美的話：在教會內行事，若非主教領導，則勿輕易妄動。他的意思並不是說主教要做一切，而是強調在教會內要看重和主教的配合，和傳統的配合。依肋乃是一位宗徒教父，他的作品在教會內是很有份量的參考材料。可以說，他當時已經感覺到主教在維護教會的傳承上有特殊的重要性，在主教身上，有著傳承的基礎。傳承並不是隨便創造出來的，在主教身上有著從耶穌基督傳到宗徒，再由宗徒傳到主教的一個脈絡。

初期宗徒們並沒有對傳承的問題特別做什麼反省，依肋乃是頭一位。他實在仍可算是一位現代人的神學家，他所寫的書為現代仍是很有參考價值的，讀依肋乃的作品是一件很有意思的事。依肋乃在當時面對諾斯派的思想，他反對諾斯派對傳統所提出的理論，因而著書辯論。

諾斯 (gnostic) 在希臘原文中，意思是認識，知識，用頭腦解釋與了解。諾斯派認為救恩來自知識，這個知識是宗徒們秘密傳授的，並不是一切的人都能夠了解救恩的知識，所以知識是最高尚的。福音中曾記載耶穌用比喻給民衆講道理，大家都不明白，而耶穌只在私下對門徒們解釋比喻的含意。所以，諾斯派認為耶穌是秘密地傳授道理，只有宗徒們有能力了解這些秘密。傳統是什麼，就是將宗徒們的秘密道理傳給他人，但並不是所有的人都能夠了解，認識這些知識的人才可以得救。

依肋乃將諾斯派對傳承的解釋分成兩個部份：

- 1) 我們能夠了解福音，是依靠宗徒們的傳統；
- 2) 傳遞的方式是秘密的。

依肋乃接受第一部份，我們的信仰依靠宗徒們所傳遞的傳統，但第二部份則不接受。傳承的方式是公開的，並不是秘密傳授的。對依肋乃來說，傳統包括兩個來源，一個是從宗徒們傳遞下來的，主基督的道理，一個是宗徒時代，教會所領悟的道理。若照諾斯派的說法，由宗徒所傳下來的道理是秘密的，所以無法追究傳統的來源是否真的來自耶穌基督。但是天主教會對傳統可以證明，如何證明呢？就是要看此傳承的來源，如何看來源呢？要看每一個地方的主教是從那裡來的，一層層追溯上去，追到原始的宗徒。第二世紀時有很多地方教會，他們的傳承都有可以尋找的脈絡，這是對傳承的來源是否確實的一個保證。依肋乃認為傳統是一個公開的道理，有基礎，有內容，它的內容就是天主的救恩。

聖經也屬傳統之下，聖經與傳統有密切的關係。聖經可以說是宗徒們的傳統的綱要，我們可以由聖經得到傳統，但是我們讀聖經，解釋聖經都要在傳統的氣氛中。傳統使我們對聖經、對教會、對真理都有更正確的認識和了解。教會如何確保傳承的品質呢？因為教會有聖神在內，有聖神做保障。

我們看了依肋乃對傳承的看法後，比對一下梵二對傳承的解釋，可以發現是非常配合的。傳承是開放的、活潑的、是普遍的、為一切人的，其內容是帶給我們耶穌基督的道理，帶給我們教會的初傳。我們知道傳什麼，因為聖神在教會內，聖神會帶領。我們在此只能簡單表達依肋乃理論的重點，無法細看大部份的內容，但是重點都已經表達了。

2. 戴爾都良 (Tertullianus, 約 160~230)

第二位要介紹的代表人物是戴爾都良 (約 160~230)。他是一位律師，也是第一位拉丁神學家，作品非常豐富，文辭優美，至今無人能超越。他曾說：肉身是得救的活頁（連接牆和門或窗的活動關鍵），肉身和活頁的拉丁文發音相近，此句在發音上有一種押韻，而在內容上又非常貼切。整個聖誕節的意義就在於此，我們在耶穌的肉身上看到天主的救恩，耶穌說：誰看見我，就是看見父。天主這樣愛了世人，將自己的獨生子變成了我們當中的一個，那看不見的救恩變成了看得見的，那擁有全能力量的，如今變成沒有力量的小孩子。戴爾都良的表達很美、很深，但是他為什麼後來成了蒙丹派的異端者呢？

他在駁斥異端說法時曾說，異端者想用聖經支持他們的異端理論，因此隨他們的意思解釋聖經。教會若要駁斥異端者單單依靠聖經是不夠的，必須依靠教會從起初就有的聖傳才行。他是一個律師，於是他使用了一個法律的特殊名詞 *Praescriptio* 來表達教會對於解釋聖經有特殊的權利。*Praescriptio* 的意思是因長久佔有而享有的獨佔權。聖經是屬於天主教會的書，而且是從一開始就屬於教會，教會有一種 *Praescriptio*（獨佔權），意思是：啓示的道理只有在宗徒所建立的教會可以獲得，因為教會是由宗徒們那裡接受福音的訊息，包括口傳（傳統）和筆傳（聖經）兩種形式。而宗徒們又是由基督傳給教會的，基督

是由父所傳給宗徒們的。這個傳統是特屬於天主教會的，聖經必須在這個傳統內解釋，其他任何與宗徒傳下來的教會相違背的道理都是不可接受的。他強調傳統的來源必須是由宗徒們傳下來的，看法和依肋乃一樣，但是他後來的態度卻有了偏差。他將傳統變成一個最高、最深的標準，傳統變成了我們信仰的原則。

除了傳統的來源以外，他也強調遵守宗徒們所傳的道理，他說：你是教友，你就要接受傳統所教導給你的。也就是說，傳統變成了一種法律，一個不可變動，必須死守的規矩。而且不只傳統，聖經也是，聖經和聖傳變成了信仰的規矩。他判斷事物對錯的原則，是看合不合乎傳統的規矩。傳統變成生活中的安全標準，慢慢的，他自己也變成了異端者。

依肋乃不是這麼說的，依肋乃說聖神在教會內，是聖神的力量保證教會不錯誤，又有活力，活潑地向每一個新世代開放。所以，教會到了250年左右，對於傳統的看法慢慢有了改變，比較注意保持、保護傳統的道理，這是對的，但也有些偏差。

3. 樂林人文森 (Vicentius Lerinensis)

第三位要介紹的是樂林人文森，他是350~450年間的人，生於法國。他面對的問題又和戴爾都良不同。基督的福音傳到第五世紀，地方教會愈來愈普遍，想要追究某個地方教會是由那一位宗徒傳下來的，變成不容易查詢的事。此時，要用什麼標準來肯定現在的信仰是從宗徒們傳下來的呢？

第五世紀時，教會內有著白拉奇主義，白拉奇 (Pelagius, 約354~418) 眼見當時教友倫理生活降低，很多人以人性軟弱為藉口，放縱自己，乃強調人的自由和責任。人的自由固然因罪而削弱了，但並未完全毀滅，人還是可以自由跟隨天主的召叫。這一種理論否認了人的原罪，認為得救只要遵守道德律，

完全不需要天主的恩寵的幫助。這個理論被當時的教會所棄絕。後來又有了修正的半白拉奇主義（Semi-Pelagianism），雖然不否認恩寵的需要，卻強調人靠自己的力量起步成義，樂林人文森認為這樣的說法，與傳統的教導相違背。

問題是，我們怎麼知道某種道理是宗徒們傳下來正確的傳統呢？文森提出三個原則：「普世性」、「古老性」、「一致性」。「古老性」的意思是這個道理是從開始的時候就有的，和時間有關，所以和來源也有關係。如果在歷史中常常有這個道理，就可以說是古老的。第二個原則和這個有關係，不但是關於時間，也是關於地方，那就是「普遍性」。某個道理各地都有，非洲的教會、耶路撒冷的教會、羅馬教會、亞歷山大教會，都有一樣而差不多的道理，這樣可以說是真的從宗徒們來的傳統。第三個原則是「一致性」，不但是各地方都有，而且是一切的信徒、一切的主教、一切教會內的人都一致相信的，這個可以說是從宗徒們來的。

這三個辨別傳統的原則很重要，但不容易證明，也還有可辯論的地方。新的（相對於古老的）不一定就是不好的，若因為是古老的，馬上就說是好的，也不一定。傳統不能有進步嗎？傳統常常只是重複嗎？常常是一樣的嗎？

（三）關於這時期的結論反省

請看《天主教會訓導文獻選集》第 3020 號，梵蒂岡第一屆大公會議提到：

「所以，不拘個人的與全體的，也不拘教會中一個人的，或全教會人的，也不管過去、現在或將來世紀的理解力、知識、智慧雖有所增加，而且還在突飛猛進中，但教會還是保持著同一的領域，即同一的信理、同一的意義、同一的主張。」

這裡所表達的是，教會必須有進步，道理不能一直重複而毫不隨時代進步，如同宗徒們當時說的一樣，這是不可能的，因為我們面對新的問題、新的智能、新的想法，必須常常有新的道理增加。道理不是死板的一件事，是一件活的事，生活的道理。

我記得有一位法國主教和基督教牧師辯論，法國主教說：「你們變了，所以沒有真理。」而基督教牧師卻對主教說：「你們不變，所以沒有生活。」哪一個對？法國主教對牧師說：「基督教是改革教會，你們有很多不一樣的道理，所以你們不能夠證明真理只有一個。」牧師回答他說：「你說得對，可是，你們不變什麼，所以是死板的，是沒有活力的。」哪一個對？其實這兩方面應該要合在一起，所以第 3020 號表示：「但教會還是保持著同一的領域，即同一的信理、同一的意義、同一的主張」。意思是要保持所接受的真理與生活；並在不同的時刻和事情上，把這個道理、教會的生活，適應當時所面對的事實上。教會因此緣故，慢慢發掘需要有權威來協助面對這樣的情況。

在 3020 號上，有兩個不同的概念要說明：一個是完全改變，一個是發展。發展和改變不完全一樣，每一個發展都包括一個改變，可是不是一切的改變都是發展。發展必須與原來的本質有連貫性及一致性。例如，我能夠發展，可是必須保護自我，如果我變成了別的，那就不是發展而是改變。爲了有真實的進步，必須保持自我的本質，不然就不能稱之爲發展，而是完全變成了別的，是改變了。

我現在六十九歲，和我七歲時是同一個我，但是我現在的樣子和七歲時是很不一樣的，我的樣子改變了，人格更成熟了，智慧更豐富了，但是，我並不是變成了別的一個人。傳統就類似這樣，傳統有其根源，如同一棵樹，有根，但幾年之後，上頭枝葉茂密。我們的傳統也有根，但必須發展，不能是與原來

的絲毫不變，否則沒有什麼進步。如果否定耶穌基督是真實的救主，我和宗徒們就不是一致的，因為宗徒們很清楚，耶穌是主，如果我不認耶穌是我的主，那我的信仰也結束了，因為我所信仰的和宗徒們所信的不一樣了。

在歷史的發展過程中，人慢慢地將傳統變成了一個完全絕對的標準，而且也漸漸地將教會的一些傳統看成是與宗徒傳下來的傳統同樣重要，到了1500年左右，也就是中古時代，當時教會有很多很不好的習慣，也好像是從宗徒們傳下來的，很多普通的傳統也被看成是標準的傳統，所以馬丁路德起而改革教會。改革是對的，因為他所面對的並不完全是宗徒們的傳統，教會必須常常改革，不能老是一成不變，沒有發展和進步。

耶穌曾說過塔冷通的比喻（瑪廿五 14~30），那領了一個塔冷通的人，掘開地，把主人給的銀子藏起來。這樣是不對的，為什麼沒有使這個塔冷通有真的用處？傳統就是天主交給教會的塔冷通，必須好好發展、進步。

馬丁路德當時的態度太極端了，他說：一切的傳統都是從人來的，所以沒有什麼好的傳統。傳統不是從天主來的，不是從耶穌基督或是門徒們來的。所以，一切的所謂的傳統是人的，而且因為人有原罪，人的本質也是腐敗的，所以一切從人而來的是壞的。因此，只有聖經有真實的價值，真正是天主的話，因而只要聖經，不要傳統。又因為不要人的傳統，所以教會內沒有傳統，沒有傳統就沒有權威，只有聖經有權威。這樣的說法變成了異端，路德原意是要改正，是對的，可是矯枉過正，連傳統也毀滅了。

改革，本來表示教會的傳統是活著的，正在發展，但是發展偏差了也不行。由於改革教會對傳統的這個看法，所以基督教的信友不接受聖母的道理，因為那也是傳統，是從人來的，聖經上只有說瑪利亞是耶穌的母親，但沒說是天主的母親。還

有很多其他的道理都是因為對傳統的看法不同而有差異。對於傳統的態度很容易走向極端，路德願意保持教會的原始容貌，演變到後來則是完全而絕對地反對一切的傳統。

現代

（一）脫利騰大公會議

此大公會議是主曆 1545 年召開的，請看《教會訓導文獻選集》1500 號前後。大會的主要目的是「商討那些有關剷除異端與革新（倫理）生活的兩大事宜」。當時教會面對改革教會對傳統的否定態度。大公會議的結論是肯定有傳統，有天主的傳統，也有從宗徒們來的傳統，可是沒有說哪一個是從宗徒們來的，哪一個是從人來的，這樣的分辨是神學的工作，是主教的工作，不是在一個大公會議上處理的。

（二）後來的演進

脫利騰大公會議之後，教會內有些神學家，例如 Melchior Cano（賈諾），Bellarmino（柏敏）等，慢慢解釋會議的文件。脫利騰大公會議肯定我們接受耶穌的救恩訊息，是經過兩條路線，一個是寫的（聖經），一個是口傳（聖傳）。救恩的道理一部份保留在口傳，一部份是在聖經，將聖經和聖傳分開了。也就是將救恩的道理在內容上區分「聖經」和「聖傳」兩個幅度，而不只是傳達同一件事情的兩種不同方式而已。聖經降為教會生活之實踐，而從屬於聖傳。啓示二源之說便是在這時期形成（梵蒂岡第二屆大公會議已經否認這個說法），意思是：天主啓示的內容是藉由二條源流傳到後世信者，一條是聖傳，一條是聖經。

聖母升天是一個信理，在聖經中找不到直接的經文明白表示這端道理，教會解釋說：這個道理是由「聖傳」保留下來的，

是聖經中沒有的。但這樣的神學解釋是不對的。

這個時期前後對聖傳的理解，使得一些道理在解釋上發生困難。聖多瑪斯是主曆 1200 年左右的聖人。他就不接受聖母無染原罪的信理，因為無法配合聖經的解釋。聖保祿說：一切的人都是藉著耶穌基督而被救的，因此，聖母也是被救的，那怎麼能說聖母無染原罪呢？她既然沒有罪，就不需要被救，而如果不需要被救，又怎麼能說一切的人都賴耶穌基督而得救呢？聖多瑪斯無法解釋，因此無法接受這端道理。後代神學家才有了能配合聖經及聖傳的解釋。我們說明如下。

被救有兩種方式，例如，我們都有肉體，有肉體就必然有時會生病，在我得病之後，可以因為治療而痊癒，可是我們也可以先打預防針，或是別的方法，不讓我得病。聖母是人，她必有罪，也必須獲救，天主用的方法是，在她成胎之前就不讓她染罪，天主在她有罪之前先救她，因此，她也是獲救的一員，但方式不同。這端道理雖然在聖經中沒有明文的記載，但是符合聖經中她所具有的身份，這樣的發展是宗徒們在聖傳的氛圍下，受聖神的領導而領悟的道理，這道理是配合聖經的啓示的。聖母升天的信理也是如此。

（三）十九世紀的傳承

神學發展到十九世紀時，大家突破十七、十八世紀以來的唯理主義的陰影，回到聖經與教父傳統。關於傳承方面值得一提的幾位神學家是 J. Möhler (莫勒 1796~1838)，Newman (紐曼 1801~1890) 和額我略大學的教授。

莫勒是德國杜賓根學派的神學家，非常強調教父的道理，從那時起，研究教父蔚為風氣，學者發現教父作品如此豐富，充份表達了宗徒們的道理。因為有那個時代的研究，才有了我們現在用的 PG (*Patrologia Graeca*) 和 PL (*Patrologia Latina*)，

這是研究教父學的兩套叢書，共兩百多本。莫勒對傳統的看法較活潑，重視保持由宗徒及教父們所延傳下來的傳統精神，同時又與教會的制度保持平衡，注意啓示的歷史和發展，而且又連結天主聖神的功能。他對傳承的看法與依肋乃相近。

紐曼是一位英國的神學家，原是英國國教的牧師，後因潛心研究信理的發展而愈來愈肯定：天主教的信理保持了信仰的傳承。他於 1845 年改信天主教。他很強調信理的發展和進步，是一位反對理性主義及自由主義的學者。他主張教會聖傳與聖經同為啓示權威，信友必須承認教會有權解釋聖經中的真理及其奧秘，否則必難免為異端邪說所困惑。

如何認定某傳統是自宗徒延傳下來的呢？紐曼認為最初幾世紀的教會一致作證的信理，不論是由教父們所認同的，或是大公會議所肯定的，或是在歷史事件中，或是在辯論中被大家一致作證同意的，這些信理應是最初幾世紀所普遍相信的，這樣就可以認定是從宗徒傳下來的傳統。

西方世界自從十五世紀文藝復興以來，教會在許多方面都承受很大的挑戰，我們介紹當時對於教會傳承有影響的二種思潮。十七世紀以來，理性主義的風氣普遍影響學術界，對理性主義者來說，人不能了解的事物就不是真實的，所以，只有我能了解的事物才是真實的，我不能理解的事就不是真實的，為此，有人說「啓示」未必是真實的，因為啓示是理智無法了解的。這樣的說法是不對的。

另外一個思潮則是傳統主義，他們從另一個角度來說，本來傳統是我們認識信仰的原則，因為傳統跟語言有密切的關係，而語言是接受的，語言不是我們自己發明的。傳統主義者說，在人類開始的時候，天主啓示亞當一切，這是一個「原始啓示」，這種啓示靠傳承流傳後世。人的社會整體就是傳遞的媒介，人要要靠「信仰」才能獲得這種啓示的真理。

關於原始啓示的說法很明顯的並不符合科學，不符合達爾文的進化論觀點。至於亞當的歷史性問題，在人學的課程中會有所交待，我們在這裡不多做說明。教宗碧岳九世已經譴責傳統主義過分倡導盲目的信仰，而梵一大公會議也駁斥理性主義。教會認為神學是理性在信仰的光照下，對啓示奧蹟的探討。所以，理性是重要的，但是卻不足夠。而傳統主義是一種對理性主義的反動，兩者都過於偏激。

在歷史的發展過程中，有許多對於傳統的假定，有些都是不對的，近代科學的發展給人類許多的知識，澄清許多錯誤的假想，如何了解傳統實在是一個重要的問題。

傳承在神學史中經歷了理性主義與傳統主義之後，有些神學家認為傳統不該變成一種絕對的原則，特別是羅馬額我略大學的教授認為，教會需要有權威來決定傳統是什麼。為這些人，傳統慢慢變成了教會訓導權。唯一能夠保護我們的信仰真理的，就是教會訓導權。此時，傳統完全肯定教會的權威，訓導權變成了信仰的標準。

我小的時候，如果唸要理問答有了問題，常常要問主教，看他如何決定答案。我們不問神學家怎麼說，也不問信徒有何感受，就是問主教，主教才有權威。慢慢的，權威就在羅馬，在教宗身上，將訓導權神化了。訓導權變成了傳統，這是不可能的事。梵蒂岡第二屆大公會議很清楚地將這兩者分開。教會內有訓導權沒錯，但是訓導權和傳統是兩件不一樣的事。

總 結

本章說明教會歷史中的傳承，所使用的研究方式是，先解說聖經中的傳承，再研究教會神學歷史中傳承的演變，最後來

到現在所面對的問題。以前我唸神學的時候，研究神學的方式和現在不一樣，是從現在面對的問題，進行到歷史過程中，再進行到聖經中相關的經文。我們當時在做神學反省時，首先問，問題在哪裡？教會說什麼（訓導權的看法）？教會是一個標準，我們依靠教會訓導的看法，證明我們的信仰是什麼。如何證明呢？經過歷史、經過傳統、經過聖經。那時的方法和現在是完全相反的。哪一個比較好呢？我認為現在的方法比較好。這並不是否定教會的訓導權，而是認為訓導權是傳統的一部份，是傳統的一個保證，屬於傳統的範圍，卻不等於全部的傳統。訓導權能夠決定什麼是宗徒們的道理，可是不能說一切的傳統都在訓導權裡面，這樣的澄清是很重要的。

各位已經看了傳統在歷史中的演變，了解傳統的概念如何從一個比較活潑的、比較生活的概念，變成一個絕對的標準。我們現在應該回到那個比較活潑的傳統的概念，比較有教會性的，比較宗徒性的傳統概念。不要再用教會訓導權當成傳統的標準。我要再說一次，我們並不是說教會訓導權沒有價值，而是強調訓導權並不等於一切的傳統，訓導權是傳統的保障，能夠讓我們知道傳統在哪裡，領導我們，但是訓導權的領導和傳統是不一樣的。

第十八章

有關「傳承」的神學反省

引言：這些反省的一般意義

我們在本書第參部分的第十六章中，說明了傳承的必要性，也對傳承的概念有所介紹，說明了傳承的神學問題，現代教會對於傳承的看法。又在第十七章說明傳承在教會歷史中的演變，也說明了這個主題的研究方法。現在第十八章要對傳承做一個神學反省，其中有一部份內容在前二章中已經有些交待，本章是要對傳承做一個整體性的反省。為完成這個目標，我們簡單扼要地探討關於傳承的三個問題：傳承的本質是什麼；傳承有什麼功能；傳承帶來什麼問題？

一、傳承的性質

（一）如何描述傳承

一個團體在時間中傳授一種生活方式（訊息、道理、制度、習慣等等）以形成未來，稱之為「傳承」。這個描述所說的是

一個團體，不是個人；一個團體在時間中，也就是在歷史發展中，有歷史演變；傳授的不是一個道理，而是一個活著的生活態度，生活原則。這個原則不是單爲了保護過去的習慣和價值，也是爲了形成未來，以便代代相傳，在每一代的生活中都有過去的原則，而又有新的方式和價值，爲每一代的新人都有意義。

門徒們傳給他人的，是天主的救恩訊息，這救恩是在過去實現的，所以必定有過去的歷史因素，然而傳授救恩訊息不是爲了保護過去的一切，相反的，是依靠過去實現的事實，這個事實也要實現在每一個新的世代。

(二) 要素分析

基於以上對傳承的描述，我們有必要分開幾個不同的層面來說明：

誰傳授？－傳授的主體；

傳授什麼？－客體、對象、內容；

誰領受？－領受者。

1. 傳承的主體：誰傳遞傳承？

(1) 整個教會是傳承的主體。強調「整個」的教會，不只是某幾個人，不只是主教。啓示是交給了整個的教會，所以信徒也是傳統的主體。我們很強調信徒在教會內有地位，不再像從前一樣，從前人們認爲信徒只要做三件事：微笑服從、以財務支援神父的生活、等待神父做決定。這並不是傳統的意思，本來信徒就領受了天主的恩惠，和神父、主教們接受同樣的信仰，所以，整個的教會是傳承的主體，包括信友在內。

(2) 聖神是傳承的超越主體：聖神推動教會，保障教會的傳承不致錯誤，使教會有活力。信友在受洗時就領受了聖神，聖神在教會內是一個看不見的、超越的主體。

(3) 聖統制是傳承的特殊主體：教宗和主教是有權威的特

殊主體，這個權威是為保護整個教會傳統而給的，是為了使教會會有連續性，使教會常存於真理中。特殊主體的功能是推動，權威性地分辨、判斷、定義、保存，忠實地宣告、表白等等。如果我們把傳統比做一輛車子，開車的人是衆信友，聖統制就有如紅綠燈，是一種規範，使車子知所行止，也使開車的衆信友安全，不致互相衝撞。

(4) 基督信徒：基督信徒雖沒有主教的權威，但是卻有恩寵，一方面服從，一方面也有他的活力。

2. 傳承的對象（客體、內容）：傳授什麼？

(1) 一般說來，傳承的內容是：耶穌基督給予全世界、各時代的救恩。至於說法則有許多種，耶穌用天國，若望說永生，保祿說天主的正義。重要的是不停的在傳遞，如果所傳的包括一些風俗習慣、新的道理、新的知識，都必須和原來的救恩訊息有關。傳統不只是文化，雖然必須在文化中推進。社會上的政治、經濟並不是傳承的內容，雖然可能也有關係。

(2) 傳承的方式，是透過教理、制度、組織、習慣、紀念性文物、遺跡、文獻、結構等等。透過這些方式傳遞天主的救恩。

3. 傳承的領受者

傳承的領受者應是所有人類，就是說所有的人都是潛在的和可能的領受者。然而，實際上領受的人是那些相信的人。

二、傳承的功能性

分析了傳承的性質之後，現在我們要說明傳承的功能是什麼？也是問，傳承有什麼目的？傳承的目的當然就是要傳遞和實現耶穌基督的救恩訊息。然而，面對不同的世代，傳承的功能性就是將救恩訊息現代化，如此，就必然有舊的原始訊息和

新的現代化方式混合的結果。爲現代人來說，傳遞救恩訊息不能使用福音寫作時代的作法，耶穌的道理需要有新的辦法，新的樣子來傳達，但是總必須和救恩訊息有關係。

三、傳承的問題

傳承又牽涉到哪些問題呢？傳承必須同時是忠實、忠信的，又是現實、對現在有意義的，這就是傳承要關注的問題。傳統一方面要把所接受的傳遞給人，但並不是死板的，食古不化的，而是爲現代人有意義的，也就是說，必須忠信於過去，可是也必須勇敢於將來。爲達到這個標準，就必須有一個改變，有新的事。

所以，新的不一定是不好，老的也不一定是好，有人說，老教友越老越不好，這確實是一個問題。老教友習慣了許多事，他們把所習慣的事當成了耶穌所傳下來的真理，對他們來說，習慣就是真理，基督的道理就是他們的習慣。那麼，我們如何能肯定的說，老的也是好的，越老越好呢？也就是能在老的傳統中找到耶穌傳達的真理。那唯有依靠聖神的引導了。讓聖神領導我們到一切的真理，不是古老的真理，而是真實的真理、在聖神保護下所傳達的真理。這就是傳統所牽涉的問題。

結 論

爲了保護傳統的兩個幅度：忠實於過去，又開啓新的局面，活潑地在現代生活中傳授，必須有一個保障。我們已經說過聖神是超越的主體，有聖神領導，我們不致迷路或錯誤。可是聖神如何領導教會呢？就是透過教宗和主教的訓導權，Magisterium，此字譯爲教會訓導權，也可以說是教會訓導職務，教會訓導當局。我們下一章再詳細說明。

第十九章

教會訓導當局

引言

「教會訓導職務」是一個很複雜的課題，也是現代人常常討論的問題。本文將以梵蒂岡第二屆大公會議文獻中的《教會憲章》第十二號：「在天主子民中有信仰意識及奇恩」作為基礎和開始。

梵二以「天主子民」指稱教會，表達了教會的團體性，是天主的百姓，在旅途中的聖民。換言之，旅途中的教會是天主召集而來的，而且屬於天主的百姓。所有的天主子民，包括主教在內，都是蒙召為基督作見證，並奉獻讚頌的祭品的：

「天主的聖民也享有基督的先知任務，特別以信德愛德的生活，到處為基督作活的見證，又向天主奉獻讚頌的祭品，就是奉獻一切歌頌主名的唇舌之成果。¹」

因此，整個教會向天主奉獻祭品，不只是司祭們。有些人

¹ 《教會憲章》12號。

以為只有神父或修女們才需要奉獻祭品，其實不然，全體天主子民皆需要。當然，我們首先應當釐清什麼是整個的主體，什麼是特殊的主體，什麼又是超越的主體，否則，有些人錯誤地以為教友可以靜坐不動，等著本堂神父安排好一切，或者有時連神父也認為自己就是整個教會的主體，這都是錯誤的觀念。

「信友的全體由聖神領受了傅油，在信仰上不能錯誤；幾時從主教們直到最後一位信友，對信仰及道德問題，表示其普遍的同意，就等於靠著全體教民的信德的超性意識，而流露這一不能錯誤的特質。」

所謂「不能錯誤」，依據上文，是因全體天主子民普遍的同意，這和樂林人文森所提出的「古老性、普世性、一致性」為傳承的辨認標準是相合的。不過，問題在於如何確認是普遍同意的？

「天主的子民，靠著這種由真理之神所啓發維持的信仰意識，在『教會的』訓導當局領導之下，拳拳服膺，其所接受者，已不是人的語言，而是真天主之言；他們不能缺損地遵從傳與聖徒的信仰，以正確的判斷力更深刻地去體會，並以生活更完美地付諸實行。²」

如果我們能夠合一，能夠接受教會所傳授的一切，並真實的同意，那我們對教會的傳統將會有更深的了解。耶穌在最後晚餐時也替眾人祈求，願眾人合而為一，就是祈求信友在信仰上不致分歧錯誤。

我們以這段文件為本文的基礎與開始，為「傳承」這個主題作一綜合撮要。

² 同上。

第一節 「教會訓導職務」課題的由來

耶穌在《若望福音》八章 31 節說：「真理必會使你們獲得自由」。然而，真理與教會的權威可以合在一起嗎？彼此有沒有抵觸？真理與自由，是不是相反的價值呢？現代人常會問，我們如何得知信仰的真理，及傳統的真理呢？當然，我們由於接受了前人的傳報，知道有信仰的真理，然而在真理的實踐上，每個人可以有不同的意見，為不同的看法辯護。即使在耶穌時代，或在初期教會的宗徒時代，也一樣對此課題有不同的看法和辯論。

為此，本章有必要先說明「教會訓導職務」這個課題的由來？分幾個步驟說明：

首先，釐清教會內所謂的自由含有什麼意義，因為訓導職務看起來似乎會限制人的自由，因此要特別說明自由和權威之間的關係。

第二步，介紹在歷史過程中看待這個主題的幾種態度。

第三步，教會當局當今面對此課題的張力。

最後，我們由三個角度來反省面對教會訓導權的觀點。

一、教會內的自由

我們有時會像聖史路加一樣，太過美化初期基督徒團體。如同《宗徒大事錄》的記載：「眾信徒都一心一意，凡各人所有的，沒有人說是自己的，都歸公用。」

這裡的描述，與其說是已經實現的事實，不如說是初期基督徒團體的理想。我們在《迦拉達書》第二章中，看到伯多祿和保祿的爭執，保祿看到伯多祿一些不對的做法就當面指責他，認為他那樣的做法是強迫外邦人猶太化。即便在福音書當中，也有一些門徒爭議的章節，例如：耶穌和門徒來到葛法翁，

耶穌問他們在路上彼此爭論了什麼，門徒們默不作聲，因為他們在路上彼此爭論誰最大（谷九 33~35）。耶穌對他們說：誰若想做第一個，他就得做衆人中最末的一個，並要做衆人的僕役。我們也常犯這樣的毛病，在口頭上說得很好，可是到了時候，我們也要做最大的，不讓別人在我們之上。是不是？

問題就是這樣，教會有自由也有真理，這兩者如何能同時存在？我可以有自由反對主教；可是，可能主教有真理，我也許沒有；或者正好相反，是我有真理。團體也是一樣，現在是民主社會，大家所相信的真理會全然一樣嗎？

在真理與自由的關係中，權威具有什麼樣的地位，權威能夠解決問題嗎？如果權威能解決問題，是依靠什麼？依靠權威而已，或是依靠真理？

本來權威和真理是不能放在一起的，因為真理是超越個人的，也是超越權威的，**權威是爲了服務真理**。我們需要權威，不然沒有秩序，大家無法在共同肯定的真理上來往，權威使得個人的自由有限度。但如果自由有限度，還是真的自由嗎？我們常常在這樣的辯論之中。

其實日常生活中，我們常需要權威的管理，在修院有院長、有理家，在家庭中有父母，他們都具有某種權威。其中的緊張在於，我們完全聽從權威，以權威爲真理，或是權威也應服從真理，因為真理比權威大。可惜的是，很多時候我們跟隨權威，以權威爲真理的來源。所以，我們常常需要反省。在教會內要有成熟的態度，不能如同幼兒一樣，凡事不多加思考。

在教會內，我們認爲權威是需要的，但權威不是真理的來源。這兩者要分清楚。耶穌對門徒們說：「天上地下的一切權柄都交给了我，你們要去使萬民成爲門徒，……教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。」所以，權威的真實來源是耶穌，是祂將權柄交給了門徒。

二、歷史上面對權威的幾種態度

在教會歷史中，有三種面對權威的重要態度，介紹如下：

（一）諾斯派（gnostic）

強調內在體驗到的真理：沒有法則，也沒有外在的權威。唯一確定的法則是內心體驗到的聖神的內在法律。現在仍有諾斯派的人，雖然口頭上並不承認他們是諾斯派，但從他們自認為「我所體驗到的就是真理」的態度看來，他們就是諾斯派的信徒。

（二）改革教會

他們認為「聖經是有關救恩方面的唯一權威」。除了聖經，教會內沒有其他權威。教會的權威頂多是為了組織及管理群體生活，而不在信仰真理方面，因為聖經已記載了所有信仰的真理。

（三）現代

自由是最高的價值，應該用在社會及群體的創造和進步。自由是未來的創造者，不受制於過去，亦不受限於任何的權威。而其行為規則，是約定俗成，彼此同意的。除此以外，沒有任何外在的權威。因而其行為準則，非由超越的真理所維繫。互相贊同是自由的最高標準。這才是真正使我們自由的，而不是耶穌基督所說的真理。

現代人的這種觀念，也表現在投票表決上，多數人贊同的事，就成了真理。在民主至上的世界裡，個人的意見是非常重要的，我可以毀滅他人，如果他的意見和我的不同，或者他不同意我的意見。稍好一點的，就是我們上面所說的「彼此同意」，只要彼此同意，就互不干涉。

三、教會當局當今面對此課題的張力

現代人對教會權威的看法有很大的問題，很多人認為教會的權威，無論是哪一種權威，都是自由的阻礙。因為人們總認為自己的自由是絕對的，但，其實人的自由並不是絕對的，耶穌說真理要使你門徒自由，表明了自由其實是有限度的，人不能夠超越真理的限度，否則就沒有真自由。人所要求的絕對自由，根本就是一個幻想，不存在的。關於這點，已是「人學」的探討範圍，此處不多發揮。

權威和真理之間的緊張是很自然的，從伯多祿和保祿時期就已經有這種緊張。本來，權威和真理確實不容易放在一起討論，在初期宗徒時代還勉強可以，現在更困難了。當代，神學家很不容易信賴主教，主教也不容易信賴神學家，彼此常沒有對話，也沒有信賴的態度。我們會士也一樣，我們和院長之間總是保持距離（當然，現在會士有某種程度的自由，和從前不太一樣）。保祿在《羅馬書》中已經說到，你懼怕權威，因為它有道理。我們現在對於權威不只有怕，還有不信任，這樣一來，信仰的氣氛就破壞無遺了。

現代人對於服從有問題，也許是以前太過要求服從了，主教認為自己有權威，於是決定一切。現在不一定了，主教也要關心信友和神學家的看法，只不過現在好像彼此有些對立、不信任，因此我們需要更加的努力。大體來說，現代人一說到傳統或是權威，常常有比較負面的意義，因為現在非常強調自由。

四、面對教會訓導權的三種角度

經過上述的分析，我們已對教會目前所處現況有所瞭解。為使我們能有一個清楚的立場來深入此課題，筆者試以三個角度來反省面對教會訓導權的觀點。

（一）純教會性的角度

在談論教會訓導權時，哲學界對這個主題有什麼看法我們應有所了解，但我們並不採取哲學的立場，而是採取信仰的立場。從信仰的立場出發，我們首先肯定教會有傳統，也有權威。

神學家具有知識的權威，但是，他可不可以知識的理由，以哲學的或是科學的真理，公開地反對教會及其訓導呢？

如果我們回溯對整個信仰傳承的了解，我們必然要說，教會並不是由學問所領導，而是由聖神所領導的；學問並不是信仰的真理，信仰是在學問的基礎之上，而超越學問的。哲學真理不當反對神學的真理。純教會性的角度給我們一個原則，由此提出面對訓導當局的適當態度。

（二）整體性的角度

從整體性的角度來看，教會的權威並不來自人，而是來自基督。是基督自己給予教會權力。教會並不因為是一個社會就必須有傳承。這個權威還有一個超越主教的主體，就是聖神，聖神要幫助這個權威實現。所以這個權威有一個內在的力量。正如耶穌所說：

「我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理。」（若十六 12~13）

所以，聖神是權威的根本。這個權威是從天主傳遞過來的，有天主在內。梵二《天主的啓示教義憲章》第 10 號也說得很清楚：「訓導當局，它藉耶穌基督的名而行使其權威」。

所以，我們若從整體性的角度來看，教會訓導權是基督願意訓導當局在每個時代、整個教會中服務真道。這個權威是由父傳授給基督，基督交給宗徒，宗徒傳給歷代的繼承者，在教會內由聖神所領導的。

（三）神學的角度

面對教會訓導權的第三個角度，也就是要應用我們的理性，用我們批判能力的「神學角度」。意思是，我們肯定教會有訓導權，但，如何使用這樣的權威，以及如何區別主教們所使用的訓導權，則是另一件事。在這方面，我們應當運用神學的反省能力。

聖保祿面對伯多祿時也曾經坦然地直說他的不對（迦二 11），這樣的指責並不是要毀滅伯多祿的權力，而是面對具體的事件，伯多祿在那件事上做得不對，這可以說是一種規勸，為使伯多祿做得更加適當。神學家不能說主教沒有權威，而是在真理內作建言，並在某一具體的事件上，作更深入的思考。

神學家所作反省的目的，在於真誠地批判從上述兩個角度所實行的，以加強教會運作的深度。

第二節 訓導職務的概念

經過上述的分析，我們接受教會的傳承，也明瞭基督願意訓導當局在每個時代和整個教會中服務真道。我們不否定這個權威，可是需要對教會訓導權有所了解。因此接下來，我們有必要先就訓導職務的概念作一了解；再進一步探討「教會訓導職務的不能錯誤性」是什麼意思（第三節）？是因了這「職務」的權威，所以不能錯誤嗎？或是有一定的條件，按照一個條件而能夠不錯誤？最後，討論訓導當局和神學的關係（第四節）。

一、「訓導」一詞的意義

「訓導」顧名思義，指的是教導；在教會的意義則是：為使教會的合法牧人信實地教導信仰，而授予他們的權威。「訓

導職務」乃拉丁字 magisterium 的中譯，其字根 magis 的意思是「最大的」，譯成中文就含有訓導權、訓導當局、訓導職務的意思。

教會的訓導和教師的訓導有什麼不同呢？平常在教室內，教授高高在上，同學們尊敬、景仰老師，是因為他教授的學問很合理。但同學們並不需要信仰老師。同學們接受老師的教導並不是因為老師的權威，而是因為他傳授的知識是合理的，是有意義的。所以，如果同學們懷疑老師所說的知識有錯誤，可以不相信，而自己尋求正確的答案，再和老師求證。

然而在教會內，主教們的權威和老師卻是不一樣的，主教們有一個特別的權威，從耶穌接受來的權威，所以主教的訓導稱為訓導職務，主教的教導權威並不在於他對教導內容所提出的理由，當然必須有一個理由，但是他的真理並不是從這個理由而來的，而是因為聖神的默感、聖神的默佑。

聖神能夠領導我們透過主教們的道理到達一切的真理。所以這是信仰問題，不是知識問題。科學之所以有力量，乃在乎其合理性；而教宗擁有的權威，卻根植於信仰的價值。這個價值和啓示有關係，是信仰的真理。

歷史上，很多教會內的信理完全沒有說明理由，只有一個決定。教宗碧岳十二宣布聖母升天的信理，雖然也提出了許多的理由，可是這些理由都不是定義的理由，也不一定對，當時很多哲學家提出不同的意見，儘管如此，教宗所定的這條道理還是一個真理。因為信仰的真理不是要依靠歷史的證據，雖然是在歷史中表達出來的，這其中仍有差別。

真理和權威如何配合，這裡並不那麼清楚。我們所依靠的是真理，不是權威，但是權威是需要的，我們相信教會的權威，將領導我們到達真實的信仰真理。信仰的真理和教會的權威之間如何契合，這是很大的問題。

按聖保祿的說法，他認為我們在教會內有信仰犧牲，就是要犧牲我們的理性，因為我們相信我們的信仰是不能完全了解的，也接受我們無法完全抓住真理，我們相信天主愛了我們，也救了我們，至於天主為什麼愛我們，各位自己去問祂吧！

Magisterium 在中文的翻譯有好幾種，包括訓導權、訓導當局、訓導職務等。我覺得「訓導職務」或「訓導當局」比較適合，強調它的功能性。一旦用「訓導權」，表示教會已經用了特屬的權威，那就沒有討論的餘地了。

從教會歷史觀之，「訓導職務」這個字在聖經及初期教會並沒有出現，但是有這個功能。聖多瑪斯將它區分為主教專有的「牧職」與神學家專有的「教職」。兩者在教會內都是必須的，各有其功能。神學家在教會內能教導人認識真理，也佔了很重要的地位。

至於訓導職務的來源，便是耶穌基督以直接、間接的方式，建立了訓導職務，這便是我們的基本立場。這個主題在「教會論」的課程中還會有更詳細的解說。

接下來，訓導職務有些什麼樣的功能？我們由梵二《教會憲章》中，可看出訓導職務的三大功能：教導、管理、聖化。

二、訓導職務的功能

梵二《教會憲章》的第一章「論教會為奧蹟」，表明教會是天主父、子、聖神所建立的奧蹟，在歷史中表達出天主三位一體的奧蹟。第二章「論天主子民」表達教會雖是一個社會，但與平常的社會不同，是超越一般社會的，是天主召選的子民所集合的，雖然為了職務的分工，而有主教及神父，但是基本上都是天主的子民，這一點，梵二作了一個很大的改變。第三章接著論教會的聖統組織：特論主教職。

由《教會憲章》的表達過程中，可看出梵二首先肯定全體天主子民是被召選的，是在歷史中、也是在旅途中的天主聖民。在全體聖民當中，耶穌另揀選十二位宗徒協助祂宣講天國，也將這十二位組成一個團體，從中選定伯多祿為首領。十二位宗徒也選定主教為他們的繼承者，其中的首領就是團體的教宗。全體主教團領導著教會，至於他們的職務，讀者可逕參閱其中的第三章。

《教會憲章》第 12 號的標題「全體聖民有信仰的意識及奇恩」，他們的信仰具有不能錯誤的特質。主教們也分享教會不能錯誤的能力。第 22 號說明主教團是天主子民的領導者，第 25 號則說明主教的訓導職務。

《天主教教理》第 85~88 號對教會訓導當局有一番解釋：

「當教會訓導當局欽定信條時，亦即當它提出蘊藏在天主啓示內的真理或其他與這些真理有必然關連的真理，而要求基督子民以堅定不移的信德同意予以接納時，都是完全憑靠受自基督的權力。」

「但教會的訓導職務並非在天主的言語之上，而是為它服務，這職務只教導所傳授下來的真理。」（86 號）

教會並不能依靠自己做什麼，常常要依靠耶穌基督的名，因為教會的權威並不來自教會本身，而是來自耶穌基督。教會的權威也是有限度的，其範圍在於啓示，也就是有關於信仰的事上，教會才有特殊的權威，因此，教會需要聆聽天主聖言，需要保存，並需要表達給世人。

「信友們由於追憶基督向宗徒們所說：『聽從你們的，就是聽從我』（路十 16）這句話，應順服地接納牧者們以各種方式所給予他們的訓誨和指示。」（87 號）

綜合以上《天主教教理》關於訓導當局的條文，可以發現三個重點：

- (1) 訓導職務是為服務天主聖言，在聖言之下，而不是在聖言之上；
- (2) 訓導當局必須聆聽、保護和服務天主聖言；
- (3) 信友們則必須服從，但是有不同的程度，要看訓導當局以那種程度的權威發出訓導文件。

三、訓導職務的特徵

教會受聖言的召叫為把救恩帶給人類。訓導當局在教會內受召叫為服務聖言的真理。訓導職務是和服務真理有關，其目的就是為了人的得救。聖言如同一種氣（一種力量），也猶如一顆種子（在其中得知啓示的各種真理，信仰可以發展），也像是一種內在性（紮根），也是一種生命（動力）。「啓示的真理」、「聖言帶來的生命」，以及「教會實踐的行動」這三方面，應常結合在一起，彼此需要，也彼此補足。為此，訓導職務必然包含了某些特徵，我們介紹如下：

（一）有權威的

合法、法定地用主所授與的權威，也依靠主的聖神教導信徒。這種權威能要求（信徒的）贊同，意思是教會以訓導權威所表達的有關信仰或倫理的道理不只是真理，而且是信友必須相信的真理，必須予以贊同。

信友並不是相信人的教會，而是相信天主的啓示。由於訓導當局接受了耶穌的權威，他們可以為信友指出啓示的真理，因此信友必須相信。

然而，訓導當局又怎麼能領導信友到達真理呢？因為真理常常必須是合於理性的，而不只是要求贊同。這個問題我們在上一節已經表達過了，我們所討論的真理不只是一種屬於理性的，也是一種信仰的真理，是屬於天主的，所以有另一個層次。

（二）傳承的

傳承在這裡並不是保守的意思，而是以權威把整個教會從主所領受的教導傳授給他人。並不教導新的啓示，只能教導教會信仰內已接受的。為聖言的真理服務，並有聖神默佑，保證不偏離其所領受的。

（三）牧靈的

訓導職務的最後目的是領人得到天主的救恩，目的並不是真理本身，但是，如果沒有救恩的真理，就無法使人得到救恩。訓導職務使信友從所領受的真理參與教會的救恩使命。

（四）無錯性的

訓導當局在某些情況下擁有不能錯誤的恩寵，意即不能犯錯誤。我們將在下一部份討論這個問題，因為這對目前很重要。

小 結

「訓導職務」此字原意是教導，在教會早期可區分為「牧職」和「教職」兩種。現今則包含有訓導職務、訓導當局和訓導權等意思在內。教會訓導職務的來源是耶穌基督，權威也是基督所授，因而在行使職務時具有權威的、傳承的、牧靈的、無錯性的幾個特徵。

由此觀點來分析《教會憲章》。教會是一個天主召選的團體，有其超越性的幅度（第一章）。整個被召選的團體組成天主子民，在歷史中發展，目標是天主，現在仍是一個旅途中的教會（第二章）。耶穌選定十二宗徒的團體，為領導教會，伯多祿是其中的首領，延傳至今，教宗及全體主教組成的團體承襲了耶穌所給的權柄，領導教會（第三章）。接下來我們便介紹教會不能錯誤性的特恩。

第三節 教會訓導當局的「不能錯誤性」

上一部份解釋了「教會訓導職務」，接下來要談關於「訓導職務的不能錯誤性」。這個主題的問題在於，人有可能不錯誤嗎？一般說來，人通常都會有錯誤。而主教也是人，既是人，就會有錯誤，不論是一位主教，或是幾千主教在一起，也是會有錯誤的。所以，教會所說的不能錯誤指的是什麼？在什麼範圍？來源是什麼？爲什麼不能錯誤呢？

關於這個主題，人們曾有兩種極端的態度。一種是肯定教宗和主教們所說的都是天主的話；另一種則認爲教宗和主教們說的都是人的話。我們要問，在這兩者中，是否可以有第三種態度？而神學對於訓導當局完全承認其不錯誤，完全不做什麼嗎？神學的研究自由在那裡？神學家在教會訓導當局尙未作出完全的決定以前，可不可以反對？可不可以公開的反對？

一、《天主教教理》中關於訓導職務的解說

我們先看《天主教教理》第 888~889 號對訓導職務的說明：

「主教和他們的合作者司鐸們，按照主的命令，『具有首要的職責，即向萬民宣講天主的福音』。他們是『信仰的先驅，給基督帶來新的門徒』，是宗徒信仰的『真確的導師，擁有基督的權威』。」

我們肯定教會的權威，是因爲耶穌基督揀選了祂的團體，起初是伯多祿和宗徒們，而後是教宗和主教們，特別請讀者注意主教團的團體性幅度。每一個單獨的主教並不能顯出其團體性的特色，主教屬於主教團，而不是主教團分屬於每一位主教。所以，在祝聖主教時，最少要有三位主教在場主禮，那是傳統的古禮儀所表達出來的團體性，而祝聖神父時，一位主教就

足夠了。主教的團體不是人建立的，而是耶穌基督建立的。

我們再看《天主教教理》第 889 號：

「為使教會由宗徒們所傳授的信仰保持純真，身為真理的基督，願意教會分享祂的不能舛錯性。天主子民『透過信仰的超性意識』，在教會活的訓導的指引下，『毫無失誤地依附信仰』。」

是基督使教會分享天主的不能錯誤的能力，教會的本質當中並沒有這個特恩，是基督使教會分享這個能力。因此，信友才能傳報這個真理，在教會的訓導權威之下。訓導權並不是信仰的來源，來源是天主，訓導權是信仰的保證。我們的信仰不是從主教來的，而是從天主來的，可是我們信仰的內容，信仰的肯定，在主教團體內受到保障。我們可以肯定我們所信的是耶穌基督傳下來的真理，雖然已經有兩千年的歷史，雖然有許多的改變，我們還是相信我們所信的也是宗徒們的信仰。

《天主教教理》第 890 號：

「訓導的使命，是與天主在基督內和其子民所訂之盟約的特性息息相關的；它該防範各種錯誤和缺失，保證他們可以無誤地宣認真正信仰的客觀可能性。因此訓導當局的牧民任務在於留心看管，務使天主的子民能生活在使人自由的真理內。為完成此項任務，在有關信仰和道德的事上，基督賦予牧者們有不能舛錯的神恩。使用這種神恩能有多種方式。」

訓導權的目的在於使訓導當局保護信仰的真理，使信友生活在使人自由的真理內。這個不能錯誤的神恩是基督賦予主教的，所以，我們相信的是耶穌基督，而主教們分享不能錯誤的特恩，為使我們能將信仰真理保留起來。不能錯誤的特恩和整個的信仰真理，有密切的關係。

主教們不能錯誤的特恩，並非平常每一天、每一次訓導都

具有的特性。教宗和主教們以不能錯誤的特恩宣布當信的道理時，是有限定狀況的，我們看《天主教教理》第 891 條：

「幾時世界主教團的首領、羅馬教宗，以全體信徒最高牧者和導師的身分，在信仰上堅定其弟兄們，以決定性的行動，宣布一項有關信仰或道德的教義，便以自己職位的名義，享有這種不能錯誤的神恩……。」

教宗有這項特恩，但有其限度，必須是「以全體信徒最高牧者和導師的身份」表示並不是爲了一個人，而是爲了普世的教會的需要。再則是「以決定性的行動，宣布……」必須是一個決定性的行爲，必須是和信仰以及道德有關的事。如果沒有這兩項，教宗沒有不能錯誤的特恩。也就是說，教宗必須以最高牧者的身份，和主教團全體一起，決定性地宣布有關信仰和道德的道理。如此才有不能錯誤的特恩。891 號繼續說：

「幾時世界主教團與伯多祿的繼承人共同執行這種最高的訓導權，尤其在召開大公會議時，那許給教會的不能錯誤的神恩，也留在他們中。當教會透過她的最高訓導當局，宣布一些爲天主所啓示的當信之道或基督的教訓時，信徒們便該以信德的服從去贊同這些論斷。這種不能錯誤之神恩涵蓋了天主啓示的整個寶庫。」

信友們此時的信德並不針對教宗或是訓導當局，而是由於相信天主，相信天主透過訓導當局告訴我們某些道理是屬於啓示的真理。訓導當局並不發明新的啓示，而是發覺他們所決定的某些道理和啓示是有關係的。信友所相信的是天主的啓示，而不是教宗的決定。訓導當局的決定使我們比較安全地、比較可靠地知道我們所相信的是真的，因爲聖神在其中。

《天主教教理》第 892 號：

「教宗和主教在執行普通訓導權中提出一種訓導，引人在信仰及道德上對啓示有更好的了解，這時即使沒有作

出不能錯的論斷，也沒有以『決定性的口氣』表達意見，天主仍然扶掖與伯多祿繼承人共同施教的宗徒們的繼承者，更以一種特殊的方式扶掖羅馬的主教、整個教會的牧者。信友們對這種普通的訓導該『以宗教敬重的心情去依從』，這一依從雖然有別於信德的服從，但確是後者的延伸。」

這一條教理表示，雖然教宗、各地主教團通常並不使用最高訓導權，而是使用普通訓導權，他們仍是真實的導師，仍是真實的牧人，仍是必須依從的。

現在有些人認為教宗既然沒有使用訓導權決定性的宣布一些道理，那麼自己就可以不必相信了。例如，主教宣布進入聖堂要先使用聖水劃聖號，我們可以分辨出，這並不是信仰的核心，但也是屬於信仰的範圍，是一種信仰的表達。所以，我服從主教並不是以一種最高的肯定，而是以敬重的心情依從。

所以，信友的服從也有幾種層次。簡短的說，幾時主教以訓導的權威宣布當信的道理時，信友們該以信德的服從去贊同，而當主教宣布某些屬於教會的風俗傳統時，這些雖然不是屬於決定性的口氣，但還是有權威，還是有聖神的領導。

有一些問題就是在這種時刻產生。信友認為這無關乎信仰，就不一定敬重這些宣布。教宗和主教仍是信仰的導師，我們應該服從主教，這個服從並不是盲目的，怎麼樣的服從，這個是另一件事，不過基本的態度是這樣的。

二、目前情況與問題

教會內的信眾對於訓導當局的不能錯誤性有不同的看法，有一些問題，或是太過強調，或是太看不起，我們應該設法站在適當的平衡點。這為教會是一件重要的事，但並不是唯

一重要的，是整個教會道理的一部份。我們要對這個部份有清楚的看法。

三、「不能錯誤」的意義

(一) 聖神的保證

按照教會的說法，什麼是「不能錯誤」？「不能錯誤」一詞在法律上，在哲學上和社會學上都有它的意義，我們要了解「不能錯誤」一詞在神學上的含意。教會並不是因為有了「不能錯誤」的特恩，而在任何地方、任何內容、任何對象上都「不會有錯」。

教會的「不能錯誤」指的是一種絕對「忠實」的保證，使我們分享天主的救恩，讓我們肯定現在我們所相信的是耶穌基督的道理。保證教會的法定牧人能夠信實地保管和傳授所託付的啓示，把天主在基督內賜給我們的決定性救恩（在真理方面）完整地傳到各個世代。我們的主耶穌基督把這項保證授予教會的法定牧人，並藉著活潑的聖神默佑實行這項保證。

教會的信仰既然是一種真理，就必須有一個保證，不能在歷史當中加入任何「假的因素」，使後代信者信以為真。如此，我們的信仰就因為有了這個「不能錯誤的保證」，才使我們的投身有了可靠的依據，進而肯定這信仰是真實的，這投身是有價值的。

可以說，訓導職務是天主給了教會的真理保證。在那裡有一個很高的地位，就是不能錯誤，因為必須有一個絕對與決定性的。這個保證並不是因人的緣故，而是因為有聖神作保證。

關於聖神的作用，我們其實並不是那麼清楚。有些人以為聖神為了保證一切無誤，所以親自操作一切，不是的。我們在歷史上也看到了教會的錯誤，怎麼解釋呢？更確切的說法是，

聖神讓人做，人會犯錯誤，但聖神不使教會跌倒。所以，在歷史中，教會雖然有不能錯誤的特恩，但在表達上仍有某些錯誤，然而教會依然保持了信仰的真理。我們對於「不能錯誤」的了解是很重要的。

（二）由「不能錯誤」一詞來省思

這個詞彙或許不太合適（聽起來像是自滿或優越感），現在有些神學家寧可換個說法：整個教會在真理上的「無缺失性」、「無瑕疵性」（indefectibility）。此外，這是近代才出現的詞彙：過去以別的詞彙來表達：「由聖神擔保的教理」、「不會錯的規範」……。以這些詞彙來表達「教會真正意識到在其信理中擁有聖言的真理」。

（三）教會的教理

依據《教會憲章》第 25 號，我們可歸納教會的教理如下：

- **原則**：訓導當局是爲了福傳的需要，而擁有訓導的能力。
- **功能**：訓導當局的訓導具有基督的權威：是以法定權威來教授，也就是在聖神的默佑之下，以基督之名說話。
- **客體對象**：訓導的內容及權威的範圍，是在信仰與道德方面必須相信、並在生活中應用的相關事宜。
- **無錯誤性的主體**：不是個別的主教，而是世界主教團³，羅馬教宗是世界主教團的代表和領袖。教宗雖有個人的訓導特恩，但也不能不在主教團的同意下執行。
- **執行條件**：分主體、客體、行動表達、教會等四方面說明
 - 主體方面：全教會內最高的權威，即教宗與世界主教團。
 - 客體方面：爲了我們的救恩而啓示的真理；必須和信仰

³ 其意義請參閱：L. G. 22.

與道德有關。

- 行動表達方面：應該清楚表明是使用一項規範性的權威來決定一件事情。因此，必須釐清使用不能錯誤之特恩的目的。教宗碧岳十二世於 1950 年就使用「不能錯誤的訓導權威」發佈聖母升天的道理為「啓示的真理」。

梵二文獻有相當大的權威，但並沒有使用「不能錯誤的訓導權威」發佈任何文獻。例如，女性能否成為司鐸，教宗雖然沒有用最高的訓導權威表示不能，但也已經用了相當高層次的訓導文件表達了他的訓導，而各地仍然在討論，這個問題似乎仍不清楚。所以，如果訓導當局使用規範性的權威發布當信的道理或是當守的道德，應當非常清楚的表明。

神學家的工作就是在仍不清楚的問題上加以分辨，也釐清教會訓導所使用的權威層次。有時看來，神學家好像在反對教會的訓導當局，其實，如果訓導當局並不是使用最高權威發布當信的道理，信友也就不需要以信德的服從（最高的等級）加以信從。了解神學是很重要的，神學家了解訓導當局所說的內容關鍵在那裡，可以加以思考，提出不同的看法。

Hans Küng 雖然對「不能錯誤」的訓導權威提出許多的批判，但仍不能說他的看法已在天主教的道理之外，他只是不同意使用「不能錯誤」這樣的說法，認為應該換一種更適當的表達。但是教會內不同的意見很多，筆者也認為將「不能錯誤」的用詞換去，並不一定適當。因為**教會需要「不能錯誤」的特恩以保障信仰的真實價值，不過用詞可以討論。**

- 教會方面：從各個角度看教會接受的問題。不能錯誤的決定並不依靠教會的接受同意，但實際上又不能缺少教

會在接受同意。

- **信友面對教導：**有各種不同的支持態度，分述如下
 - 面對「不能錯誤」的教導（不能錯誤的特恩）：必須以信德給予贊同，因這與啓示或天主聖言有直接或間接的必要性關係。
 - 面對「非不能錯誤」的教導：以宗教敬重的心情去依從，不是因為科學或人的理由，而是因為信仰的緣故。這個肯定屬於宗教的範圍，但非直接作信仰的肯定。
 - 信友應以什麼標準給予適當的支持：要看文獻的種類。如果訓導當局使用最高權威，像「聖母無染原罪」及「聖母榮召升天」兩項信德道理文獻這類文告的上下文，都有著極其隆重的文體：

「為了天主、基督……的光榮，……使用伯鐸、保祿兩位使徒的以及我們的權威，我們宣布、公告、並斷定這是天主啓示的信理（dogma）……誰若膽敢否認、懷疑，他該知道他已完全背棄天主教的信仰了。」

另一種是「通諭」（Encyclical Letter），對象是教會成員，也是致全球人士的。而「宗座憲令」（Apostolic Constitution）的主要對象則是一切信友。比較普通使用的體裁稱作「宗座公函」（Apostolic Letter）。以上的文告最後都是教宗自己簽名，是以他的權威作出訓示。

另有一些是由教廷某一聖部部長發表的。其中學理較廣泛的稱作「訓令」（Instruction）；集中在幾個問題的，稱「聲明」（Declaration）。這些雖以部長名義發表，也由部長簽名，但是有的是經由教宗批准的。

四、非天主教基督徒所抱持的不同立場

天主教會接受教會的訓導權；東方教會接受教會有「不能錯誤」的特恩，但不接受教宗個人有「不能錯誤」的訓導權；改革教會則完全否定教會有訓導權，認為只有聖經有權威。

五、「不能錯誤性」的限度

1. 只有在信仰真理的範圍內不能錯誤

「不能錯誤性」的真實用意，在於保存、保護、維持天主的話，在各時代的教會中絕對忠實於天主的真理。因此，不能錯誤的意思，並不是說訓導權在不屬於信仰真理的範圍內不能錯誤，也不是說常常有不能錯誤的特恩。而是只有在某些決定性的信仰事務上不能錯誤。

2. 表達格式可以不同，內容卻不能錯誤

「不能錯誤性」不是把某一時代，或某一文化中所用的表達方式變成決定性的；也不是將教理的表達格式看為不能錯誤的。格式是真實的，但並非不能修改、改善。「使用的格式」和「以格式所肯定的事物」之間有區別。

例如教會的信理論耶穌通常是說「三位一體」「一位兩性」。這是一種表達的格式，重要的是所傳達的內容，格式可以改變，不能錯誤的是所表達的內容。聖體聖事中，酒水變為耶穌的體血，使用的詞彙是 *transsubstantiation*（體變），或是 *transfinalization*（目的變換），或是 *transsignification*（意義變換），或者以後有較新的詞彙都可以，重要的是在詞彙和格式下所表達的意義。

我們現在說聖經是在聖神默感下寫成的，天主影響作者整個人或團體，但也保留作者的個人風格。這樣的表達在教會歷

史上是經過一段時間的領悟而完成的，以前的表達並不是如此，卻不失其真理。

3. 無法完全理解

對一信理的欽定，總還會有新的瞭解，同時也要有更完善的格式，無法在一時之間完全理解，而神學上的詮釋將有助於我們對於欽定信理的了解。

4. 聖神默佑的意義

「聖神默佑」不是肯定的理由，而是無錯誤性的保證；內在理由是啓示的真理：因基督說「我就是真理」。

總之，不能犯錯的不是言詞，也不是格式，言詞和格式只是參與教宗及世界主教團所領受的不能錯誤性，他們以格式來肯定一些事，並決定這些事的意義。澄清使用格式的意圖才是正確詮釋「不能錯誤性」的根本之道。否則將造成格式和言詞的絕對化，嚴重傷害了真理。真理需要格式和言詞，但遠遠超越格式和言詞的限度。

小 結

聖經和初傳中並無「不能錯誤性」一詞，在哲學、法律、社會學……等，亦各有不同的含意。「不能錯誤性」在神學上最初的意義，我們已解釋過了，只有天主有絕對的不能錯誤性，但這與教會訓導的不能錯誤性並無衝突，因為只要天主應允且助佑，人就能夠分享天主的不能錯誤性。

近代的神學反省開始關注到「不能錯誤性」此議題，特別是有關教宗方面。但這還需要更多反省和研究，而其研究的基礎應該是：教會一直意識到擁有救恩的真理，並能夠完整地傳給世世代代。

近來教會內或許誇大、過分推崇了「不能錯誤性」，特別是教宗的，應該從更廣的角度來看。教宗有信仰真理的權威，而不是在任何層面上，也不是因為是「教宗」，所以他所有的話都是真理，都有權威。

最後，我們能夠依靠權威來決定真理嗎？或是權威應先依附真理？權威和真理的關係相當複雜，因此我們應比過去更謹慎研究「不能錯誤性」在認識論方面的問題。

第四節 訓導當局與神學

首先澄清問題。訓導當局主要在於保管啓示，神學則在於尋找啓示對於所處文化的意義。訓導當局與神學家的關係該如何配合？彼此的重要性又如何？這是我們本節所要探討的。至於進行的方法，我們首先說明訓導當局和神學各自的任務和範圍，再比較其相同和相異之處，最後說明其相互關係。

一、觀念釐清

1. **訓導當局**：屬於世界主教團。其職務是以法定權威（在聖神默佑下、來自基督的權威）教導啓示，從這個職務為聖言服務，以保存信仰的完整，維護信仰的真理，忠實而完整地傳遞天主賜給我們的救恩。
2. **神學**：屬於教會中任何一位能夠勝任的成員。藉研究、出版，或正式教授而實行，從科學的權能來服務聖言，以便在今日世界中增進信仰，將信仰現代化。除上述能力之外，尚需獲得教會聖統制的正式派遣。

二、兩者的共同點

1. **相同的目標**：按各自的功能在每個時期的教會內服務天主聖言，藉不同的功能和職權來達成。
2. **相同的限度**：同樣服從天主聖言，負有使信仰更真實、更現代化的牧靈職責（雖然作用不同），並照顧那些信賴他們的子民。

三、兩者的相異點

1. **功能不同**：訓導當局的功能，是以法定的權威維護教會在信仰上的完整與合一。神學的功能則是調和信仰與文化，在文化中增進信仰，並思考兩者間的相互關係和影響，為現代人作更好的整合。
2. **不同的權威**：訓導當局擁有主正式授予的權威，亦即由聖秩聖事而領受來的權威，聖秩聖事是教會性的標記。神學沒有聖事或法律的權威，其權威來自於他們的職權與能力，使人在文化的問題中更瞭解教會的信仰。
3. **兩者與教會的關係各不相同**：訓導當局是體制的職務，屬於教會之構成，是整體教會的一部份。神學是一項職務，也是組成教會整體的一部份，由教會結構必然產生（因為教會必須不斷尋求信仰的理解與現代化），但在執行功能時必須請求訓導當局的審理，因為它沒有體制的權威來判斷和決定。神學的權威在於科學能力和某些牧靈問題，此外，在某些情況下須有合法的派遣才能執行功能。
4. **不同的自由**：在和信徒的關係上，訓導當局和神學各有其自由。訓導當局有特恩的自由（來自主，且基本上由聖神支配、領導及保證），能夠以權威決定有關信仰的真理。

它的權威當然不是絕對的，是與天主聖言的真理有關，必須服從天主聖言。

神學家的自由源自他們身為研究者的責任感，他們是教會成員，服務教會，在教會內具有特定功能。不過，他們的自由也不是絕對的，應與整個教會的使命有關；神學家在教會內，承受教會的使命而實踐自己的職責。在這點上，訓導職務代表教會官方，神學工作的本分是在協助官方而發言。然而，有些神學家過分重視學術自由了，在反省尚未成熟時就發言，造成不必要的對立。總之，尊敬訓導當局是神學工作的內在及特有因素。

四、訓導當局與神學的相互關係

幾個必要的態度如下：

1. **彼此尊重不同的功能**：這點是重要的、必須的，有助於打破現在教會內的相互猜疑。
2. **促進持續的交談**：交談的基礎在於兩者皆服務同一天主聖言、同一教會的同一信仰。尊重個別功能之不同，並試圖瞭解對方的立場。
3. **服從信仰的真理**：不但須要維護信仰，而且要使今日人們瞭解並獲得這個信仰。
4. 如何解決衝突？現在似乎彼此一有衝突就開始寫文章，這並不是最好的辦法，會給彼此一些壓迫的感覺，最好是等一段時間，不要在一時內強制要說什麼。

全書結語

我們在本書的最後，要再一次清楚地重申：基督宗教不是聖經的宗教，也不是傳承、訓導、神學的宗教，而是「啓示的宗教」。

我們所信仰的對象：不是聖經，不是教會，不是傳承，也不是教會訓導，更不是神學；我們的信仰對象，是天主自己。

我們的信仰是「天主把自我的生命及愛情啓示給人類」：這啓示，首先在舊約時代，藉以色列民族的歷史通傳給人類；最後，並在末期直接圓滿地在耶穌基督身上顯現出來。天主顯現的愛情，就是給我們的救恩，我們因這信仰而得救，並獲得生命¹。這就是天主的啓示。

這啓示是天主上智的「安排」，是在歷史中完成的「救恩計畫」（Economy of Salvation；或譯「救恩史」），聖保祿稱之「奧秘的計畫」²。不錯，對人類來說，這啓示確實蘊涵在天主旨意的奧秘之中，聖經、教會、傳承等等，都是為向人類揭示這天主旨意奧秘的工具，是為天主的啓示而服務，為天主的啓示而作證，把天主的啓示宣報出來。因此，可以說聖經、教

¹ 請參閱：若廿 31。

² 請參閱：弗三 9。

會、傳承等等，都是「媒介」，它們是把天主的啓示傳遞給我們的「媒介」。

在本書中，我們分析、反省天主啓示是如何傳遞到我們身上的，以及其過程和相關因素。明瞭了這些，一方面我們可以確定耶穌基督透過他的教會所傳遞給我們的信仰，是可靠的，也是可信的；另一方面，我們也可以明確地知道在啓示的傳遞過程中，存在著人爲因素，不論是在聖經的纂寫成書過程中，有人參與在其中工作（DV 11），或是在訓導權的運用上，必須面對歷史背景等。雖然如此，我們仍相信天主聖神的德能可以確保：天主啓示雖然經過人爲的運作，仍然會無誤地傳遞到我們身上。所以，聖經、傳承、教會訓導當局等「媒介」，真實能夠成爲我們個人、教會團體和信仰的生活準則。

天主的啓示經過歷史的洗禮，傳遞到我們身上，我們今日的教會有責任和義務繼續保存這一個啓示，並且使天主的啓示落實到今日的社會中。神學的探討，即對於啓示的反省，就是要讓天主的啓示能夠在今日的社會背景、地方文化中，繼續發揚光大。然而這一部分已經不是本書所要探討的範圍，甚至已超出了基本神學的範圍，而進入到聖經詮釋以及信理神學的領域中了。我們在這裡要強調的是神學的工作，絕不能只停留在啓示的傳承部分，最後一定要進入聖經詮釋以及信理的神學反省工作。

基本神學或啓示的傳遞，不過是在爲後繼神學的工作建立穩固的基礎。面對啓示的傳承，我們可以說，我們是站在先賢先聖的肩上看來、來尋找信仰；面對以後的神學工作，我們要讓自己成爲基石，讓以後的神學工作者，站在我們身上，來反省天主的啓示。

朱修德神父優秀遺作推薦

日常生活中的神操

穆宏志、朱修德 合著

本書簡介

「依納爵神操」是根據依納爵所體會的福音精神，在靈性生命上做操練，不只是靈修的努力，而且也是操練的過程。藉著這過程的幫助，操練者可以獲致分辨的態度，完成真正自由的抉擇。

做好神操，必須著重三個基本的要素：（1）心田的預備；（2）做神操的時間；（3）祈禱和反省的材料。本書提供了最佳的祈禱、反省材料，基督徒在神師的指導之下，善用本書，必定可以在繁忙的日常生活中，完成這靈性生命上的操練。

本書作者將原本應全心遠離熟悉的環境及工作，在靜修的氛圍中，進行四週才能完成的「依納爵神操」，轉換成操練者不必離開熟悉的環境及工作，只需每天花約半小時，早晚做祈禱、省察等操練，為期 35 星期。

本書作者根據神操書的劃分，把前三星期作為「準備期」；隨後三星期的「原則與基礎」；六星期的「第一週」；十三個星期的「第二週」；五星期的「第三週」；五星期的「第四週」。本書將每天的神操材料提出來，包括：聖經或神操章節、解釋、生活態度和反省材料。適合一般基督徒使用。

台北：上智出版社，1998 年初版

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍 合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓

輔大神學叢書

27 基督的教會	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀－天地人合一	谷寒松、趙松喬 合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦 著、何麗霞 譯	光啓
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓

國家圖書館出版品預行編目資料

基督啓示的傳遞 / 朱修德 著. -- 初版 -- 臺北市 :
光啓文化, 2000 (民 89)

冊 ; 公分 (輔仁大學叢書 51)

ISBN 978-957-546-407-3 (平裝)

1. 天主教 -- 信仰

246.2

89010052

輔大神學叢書 51

基督啓示的傳遞

2000年9月初版

2008年7月初版二刷

◎ 版權所有 · 翻版必究◎

著者：朱修德

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email：thcg2035@mails.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

中文網址：<http://www.kcg.org.tw>

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：360 元

光啓書號 107097

ISBN 978-957-546-407-3



基督啓示的傳遞

本書介紹

本書集結作者多年來在輔大神學院教授「聖經與信理相關課程」的經驗與心得，內容旨在研究天主啟示的「傳遞」過程，並根據基督信仰所提供的資料，指出這個信仰的可信性、合理性。全書包含三部分：

第壹部分：福音的歷史性。探討基督信仰的歷史性根基，尤在福音書的編纂過程中，探討耶穌基督生平事蹟的歷史根源，以及今日閱讀福音的精神。

第貳部分：聖經的靈感性。聖經雖由人寫成，卻不僅是人的作品，且是真正的天主的話。聖經作為信仰準則及信仰生活的權威，其權威性由何而來？又何以在教會內成為傳遞的要素之一？此類問題便是第貳部分探討的重心。

第參部分：教會傳承與訓導當局。教會利用各種媒介，把宗徒時代就建立完成的啟示「重現」給我們。但「教會訓導當局」的傳承及其權威的範圍，應如何看待與界定？和聖經有何關係？這便是第參部分所要探討的重心。

ISBN 978-957-546-407-3 \$360



9 789575 464073 0 0360

光啓書號 107097

定價 360元