

聖經的寫作靈感



張春申 著

輔大神學叢書68

聖經的寫作靈感



光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

張春申 著

NO. 68
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

The Inspiration of Scripture

by Aloysius B. Chang, S.J.

目 錄

v 編者的話

第壹部分 聖經的寫作靈感

- 3 聖經的啓示與靈感
- 一、何謂啓示
 - 二、何謂靈感
 - 三、聖經的啓示與靈感
- 13 聖經的靈感神學
- 一、聖經記錄
 - 二、教父時代
 - 三、中古時代（中世紀）至十八世紀
 - 四、梵蒂岡第一屆大公會議
 - 五、良十三世的《上智天主》通諭
 - 六、神學家的解釋
- 32 聖經靈感的綜合觀
- 一、人是機械式的靈感與人是作者式的靈感
 - 二、唯理式的靈感與整體式的靈感
 - 三、個人式的靈感與團體式的靈感
- 44 聖經綱目的歷史與神學
- 一、信仰標準之經書的歷史
 - 二、教會制定「聖經綱目」的歷史
 - 二、神學問題

- 57 聖經的眞理性
- 一、眞理性問題的來源
 - 二、眞理性問題的歷史
- 69 聖經的能力
- 一、言語能力的分析
 - 二、天主的言語的能力

第貳部分 福音批判的沿革及方法

- 77 福音歷史價值的研究
- 一、教條主義時代
 - 二、基督教自由派時代
 - 三、類型批判時代
 - 四、今日的趨勢
- 92 今日福音批判的問題
- 一、古代教會對福音的基本態度
 - 二、十九世紀福音的遭遇，以及因此產生的證明福音價值的傳統方法
 - 三、今日對於傳統方法的批評與福音批判學的需要
- 107 類型批判簡介
- 一、產生與目的
 - 二、假定的原則
 - 三、批判的過程
 - 四、我們對於類型批判的評價
- 133 福音的歷史批判
- 一、福音形成研究給與歷史幅度的一般結論
 - 二、步特曼在歷史研究上的消極態度
 - 三、今日福音歷史批判的四種思潮
- 147 附錄：張春申神父中文書籍作品年表

編者的話

「天主教在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一 1~2a）

是的，為基督徒來說，天主是以向人類「說話」的方式啓示自己；這「話」，在古代，就是「以色列民族的救恩史」；於末世時期，其高峰完成在「降生成人的聖言耶穌基督身上」。耶穌以人的生命活了一生，以上主受苦僕人的身分，死而復活、升天；他這一生，就是天主啓示的滿全。

直接領受到在耶穌身上彰顯的天主啓示的，是與耶穌基督一起生活過的門徒們。我們，兩千年後台灣的人民，如何得到這啓示呢？我們並未直接與歷史上的耶穌有所接觸，天主透過耶穌生命的啓示，如何傳遞到我們的呢？「書寫下來的聖經」是管道之一。

基督徒相信「聖經是天主向人傳達的啓示，天主是聖經的作者」；同時也相信「編寫聖經的人也是聖經的作者」，因為此人是在天主聖神靈感之下編寫出聖經來的。

「聖經的作者，是天主，同時也是編寫的人」，這個事實如何解釋？這是聖經神學及信理神學都關心的課題。本書就是探討這一課題的作品，分兩大部分：

第壹部分，較理論性地從各個角度談與「聖經寫作靈感」有關的各種課題：從啓示跟靈感間的關係、聖經的靈感神學歷史及各種解說、聖經綱目形成的歷史及神學，以及聖經的眞理性和其能力的探討。

第貳部分，則是具體地研究福音歷史性的問題。基督徒相信，四部福音都是建基於歷史上耶穌的生平言行編寫而成的。探討初期教會團體如何把基督生命活在自己身上，並在宣講、慶祝及教導中傳揚出來；隨後，這些宣講、慶祝、教導的內容在不同的時機、不同的境況下，被片段、片段地記錄下來，以文字方式流傳；最後，這些流傳在各基督徒團體間的文字片段，被馬爾谷、瑪竇、路加、若望等四個寫作團體搜集、編纂，而有了我們今天讀到的四部福音書。這四部福音有歷史性嗎？張春申神父分〈福音歷史價值的研究〉、〈今日福音批判的問題〉、〈類型批判簡介〉及〈福音的歷史批判〉四章依次探討。

本書有一本姐妹作，就是「輔大神學叢書 51」，朱修德神父的《基督啓示的傳遞》。初學者兩書彼此對照參閱，對於神學的理解必可事半功倍。

第壹部分

聖經的寫作靈感



聖經的啓示與靈感

「啓示」與「靈感」兩名詞，在我們教會裡常和聖經連結應用。我們稱聖經是天主啓示的話，也說聖經是在天主的靈感下寫成的。但是，在我們教會內普遍應用的這兩名詞，在教會外一般人的口中或是筆下，也常出現著。經過仔細思量後，我們發現，一般人的用字固然和我們相同，可是所表達的意義卻不盡相同。因此，在提及聖經和啓示與靈感的關係之前，我們先要解釋一下，「啓示」和「靈感」在教會的應用中包含什麼意義。

一、何謂啓示

按照西文的語根，啓示(reveal)這字的本意是揭露或開啓，指本來是隱藏或蒙蔽的事物將之揭開。在人際關係的應用上，如果我內心中有一件不爲他人所知的秘密，有一天，我將這件事洩露給一個朋友知道。這時我這位朋友可以說，從我得到了一個啓示；而也可以說，我給了他一個啓示。因爲他從我心門的敞開，得以窺見我心中的隱密。

這樣一個令人興奮的字眼，在教會裡，尤其自稱爲耶穌基督的教會裡，則披上了一層神聖的宗教色彩，有了較專門性的

意義。教會，有它獨具的特色。就是我們所相信的來自基督的宗教，是一個啓示性的宗教。爲什麼基督所建立的教會，要自命爲啓示的宗教呢？這要說到我們教會裡最深的信仰了。

一個教會有它成爲一個教會的必要因素，例如：教會人士共同的信仰、禮節和教會組織等。在基督的教會內，我們深信著，教會的道理不是人理性的發明，聖事不是人在故弄玄虛，教會本身更非人手所創立的。教會之稱爲啓示的宗教，因爲她成爲基督教會的一切因素，是來自天主的啓示。換言之，神（天主，或稱上帝）進到人類歷史裡來，要人在人間有這樣的一個教會。基督的教會就確信自己正是天主立意要在人間有的一個教會。因此，在教會內具較專門性意義的這個字眼，有它的特點：就是在我們信仰中，天主實在進到了人類的歷史中，要人類在基督內結合成一個教會，稱爲來自基督的教會，這也正解釋了我們宗教的特性。

既然基督的教會被稱爲天主啓示的教會，那麼究竟天主怎樣進到人類歷史中來？又怎樣建立了今天我們所信仰的基督的教會？我們往往聽說，天主遠遠超越人之上，祂是無形可見的神。那麼，如果天主進到人間來，又要讓我們知道祂來了；祂的到來，亦當在人間有跡可尋，否則我們怎能經驗而體認到天主實在進入人類歷史裡來了呢？

對於這一玄妙的問題，我們可在人際關係中取一比喻。人際關係的建立，須靠人彼此的往來，即人要有行動的表示。除了行動之外，還用言語交談，在言語中使彼此更加認識而了解。唯有經過行動和言語，我才能夠將心中的思慮通傳給別人，人際關係方才建起。事實上，天主進入人類歷史中，人所經驗到的，也是天主的行動和言語。天主藉著行動和言語，將祂自己

和祂對人類的計畫，給人類啓示了出來。

在人類的歷史上，有一個民族叫以色列，和一個自稱基督所建立的教會。在他們的生活中，有了一個很深的，所謂信仰的經驗。在此信仰經驗中，他們在某些歷史事件上，看出是天主的行動；從某些人的宣報中，聽出是天主的言語。

譬如在舊約裡，記載著許多事件，看來是當時以色列人的作為，但是以色列從他們的經驗中指出，那些事件的發生與一般的歷史事件不同，在那些事件裡，他們體驗到是天主干預人類歷史的行動。其中最著名的一件事，就是以色列曾在埃及過著奴隸的生活，後來梅瑟（摩西）領導他們經過紅海，脫離了法郎王的魔掌。在一般史學家的鑑定下，這可能是當時近東的局勢，給以色列人造成的一個自由生存的機會，與其他的歷史事件並無不同。但是以色列人在他們的信仰中，常體驗到這一件事是天主的行動；是天主將他們從埃及的奴役之家，引領到自由之地，使他們成爲一個民族，叫做天主的子民。

以色列人並非不知有平常的歷史事件，可是在一般的歷史事件中，他們看出有些是特別的，是來自天主的作為。其中最特殊、最叫他們銘感不忘的，就是天主藉著梅瑟領導他們脫離外族的脅迫，得以獨立生存。此後，在《民長紀》的記載裡，每當他們民族再遭受迫害時，常常出現一些民族英雄，以超乎人力的行爲打敗敵人，挽救了民族的厄運。在這些民族英雄的所作所爲中，是以色列人在信仰經驗裡，最後所發現的是天主的行動，是天主使某些人做出非常偉大的行動，以拯救祂的子民。藉著那些事件，天主要使以色列人體驗出：那是祂在行動，就如人以行動溝通情感或表達思想，天主也進到人類歷史來，以一連串的行動，向人類揭露祂對人類有怎樣偉大的計畫，將

自己啓示給了人類。

除了行動之外，在以色列和我們教會的經驗中，天主的啓示也在言語中。這也是人類文化史上，對於以色列民族所發現的一個特點，就是在以色列民族史上有許多稱爲先知的人物。例如舊約先知書中所記載的依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳、達尼爾……等。這些先知說話一如當時人，只是他們每每是針對當時他們國家的需要，發出有關民族存亡的話來。當歌舞昇平，而世風日下之時，先知們就出來，以天主的名義斥責、以災殃恐嚇執政者和百姓。當他們充軍巴比倫，不堪國破家亡而失望時，另外一批先知就以不同的姿態出現，以天主的言語來安慰鼓勵他們。以色列在信仰經驗中，深信著：向他們說話的不僅是先知，而是天主自己。天主在先知身上，以言語啓示了自己，揭露祂對這一民族所有的計畫。

天主的行動和言語雖然局限在以色列民族的歷史裡，但是所要通傳的，最後卻是對於整個人類的計畫。這爲人，本是在天主內的一個奧秘，現在祂進入了人類的歷史，以行動和言語，將祂的內心敞開，讓人知道祂對於整個人類有怎樣的計畫。這叫做天主在行動與言語中的啓示。

天主的行動和言語，在人類的的生活史中，在以色列民族內，最後是在耶穌基督的身上。在基督的身上，天主不僅爲人類打開了自己的心，而且還親自走進人類歷史的領域來，毫不遮掩地將自己啓示給了我們。基督所有的一切行動，就是天主子的行動；他所說的一切話，原來就是天主子的話。

我們可以看出來，天主的啓示怎樣一步步在進展著。在古時，曾經過許許多多的民族英雄和先知，最後在降生成人的基督身上，天主自己來了，不必借助於他人，祂自己啓示了自己。

成世光主教寫過一幅對聯，正表明這一含意：

濟濟多士爲先民傳述上帝真道
皇皇聖子臨下界宣揚天國福音

「濟濟多士」，指舊約記載的那些民族英雄和先知們。民族英雄有如以色列民族的祖先亞巴郎；領以色列人出埃及、過紅海、漂泊曠野而組成天主子民團體的梅瑟；和建立王國的達味；先知們像撒慕爾、厄里亞、依撒意亞、耶肋米亞和其他有名無名的先知。這些「濟濟多士」，因爲都生在耶穌基督之前行動與宣講，故謂之「爲先民傳述……」。他們的一生，就是以行動，或以言語，將天主的真道向以色列民族傳報。

「濟濟多士爲先民傳述上帝真道」，爲的是準備人心接受天主更大的啓示，因此有了下聯：「皇皇聖子臨下界宣揚天國福音」。天主聖子親自降生成人，「臨下界」；他來把天主對人類的慈懷與計畫接續於世人，即「宣揚天國福音」。

因此，當教會講天主的啓示時，比起一般的用語中所有的含意更豐富了；亦即：天主在「濟濟多士」的行動和言語中啓示自己，最後在基督身上自己現身了。

然而天主的啓示，不只是要給以色列人，也不限於歷史上某一時間的人，最後還是爲了整個人類。若果真如此，那麼天主啓示的行動和言語，怎樣能夠廣達人類的每一時空呢？天主在過去的啓示，怎樣傳到我們今天呢？在此，除了行動和言語的啓示之外，我們也要加上一個所謂文字的啓示，或謂之書寫的啓示。

天主願意把祂對人類所有的計畫，對人類的所作所爲，流傳於後世，使每一世代，每一個地方的人都能知曉，而藉書寫的啓示方式，將自己的啓示訴之於文字，流傳於世，使普世萬

民都能口誦心維，銘感不忘，而能以愛還愛。因此，天主藉著行動、言語和書寫進到人類生命中來，將自己啓示給人，為讓我們接納祂，這就是我們在教會中啓示的意義。

二、何謂靈感

靈感一字譯自英文的 *inspiration*。這字在一般用語上也相當地流行。通常是當一個人，似乎突然而又似乎不是出於自己地得到了一個靈光，使他獲得一個新思想或新意境，而譜成一首和諧的樂章，或寫出一首很美的詩來，這時，人往往會說自己得到了靈感。因此靈感所給人的印象，是突然的，至少在當事人的意識中，他沒有經過一番思索的過程，而得到了一個新的思想或意境。我們聽到靈感這字眼時，在我們的眼前不由地也常會出現一個詩人和他的詩，或是一位邊幅不修的畫家和他橫七豎八、抹粉塗脂的畫來。事實上，按照字義分析，*inspiration* 就是「吹」的意思，將某東西吹進去。所以某人說他得到了靈感時，在描寫中，多少是有了外來新的因素，進入了他的心靈中。這是日常用語中，靈感所包含的意思。

至於信仰基督的教會，一旦提起靈感，就與天主的啓示有了不可分割的關係；但是兩者意義卻不同。我們說過，天主啓示給自己為叫人認識祂，是經過歷史上某些事件和某些先知講的話。現在有了另外一個問題。就是歷史事件和先知說的話，怎麼會是天主的行動和言語呢？我們知道，昔日領導以色列人脫離埃及人的管制，而到自由地區去的是梅瑟；當時針對以色列民族所需要發言的，是依撒意亞，是耶肋米亞。以色列人清楚知道，他們都是生活在他們中間的人。怎麼他們會把梅瑟所做的，叫做天主的行動？出自依撒意亞的口的，認為是天主的

話？這怎麼可能？爲明瞭其所以然，我們需要從啓示概念跨到另一個概念去，即教會中所謂的靈感。

用靈感來解釋這個問題，因爲梅瑟的行動所以稱爲天主的行動，以聖經上常用的話來說，正因是天主的神，或稱天主的能力，進入他身上推動他，他才有了那些行動。由於是天主的神（能力）這樣推動，他才做出了那些歷史上偉大的事業來。因此他所做的是天主的行動。天主的神（能力）進到他身上，推動他，教會稱之爲靈感；由於做出的行動是來自天主的神（能力）的推動，所以這行動是天主的行動。

現在我們可以看出啓示概念與靈感概念的關係來了。就是，天主要向人類啓示祂自己，要使人類知道祂對於他們有什麼計畫，他在人類的歷史中就要有某些行動表現。這樣天主的神（能力）就進到某些人身上，「靈感他」，推動他所做出天主要做的事來。好叫人因著那些行動，看出天主的啓示來。換言之，天主的靈感產生了啓示天主自己的行動。在舊約裡，我們屢屢會發現，天主的神或天主的能力進到某些人身上，即刻在他身上發生了偉大的行動。

在聖經上，除了因天主的靈感而有所行動之外，還有一群以天主的名義宣講的人，被稱爲先知。其實先知真正的含意，就是代天主發言的人。從他們的生命中，很能夠體驗到所謂靈感的現象。因爲在他們的生命中，有著很深的經驗，有一股不可抗拒的力量，在他們內心推動，即使在極端艱難的環境下，仍要他們針對時代的弊病和需要發言。

例如著名的耶肋米亞先知，他害怕講天主的話，因爲他知道，講出天主的話，不但沒有人願意聽他，而且還要遭受君王的迫害和百姓的責斥，所以他拒絕講天主的話。但是，同時他

體驗到，天主的神在他心中，有如火在焚燒，催促他必須向四周的人講出天主的話。這就是靈感現象。天主的神（能力）進到先知身上，推動他講出天主的話來。

以色列民族和教會相信，歷史上某些事件是天主的行動，某些人講的話是天主的言語，就是因為是天主的神（能力）進到古代民族英雄和先知身上，叫他們做出天主要做的事來，講出天主要說的話來。因此，雖然是某些人所做的事，某些人所講的話，仍然是天主的行動和天主的言語。如 *inspiration* 這字所指，是天主的神（能力）吹進了他們身上，使他們有了稱為天主的行動和言語的言行。

如果說，天主的啓示有行動和言語的啓示，那麼，天主的靈感也有行動和言語的靈感。如同上述在行動和言語的啓示之後，我們加上了書寫的啓示；同樣，在行動和言語的靈感之後，我們也要提及書寫的靈感。天主願意把祂對人類的所言所行向整個人類報告，使萬世萬代的人都能得到祂的啓示，因此需要書寫下來，而有了書寫的靈感；就是天主的神（能力）進到寫聖經的作者身上，諸如瑪竇、路加、若望、保祿……，推動他們寫下祂所願寫出的書來。天主行動的靈感，產生行動的啓示；言語的靈感，產生言語的啓示；同樣，天主書寫的靈感給我們留下了聖經，及書寫的啓示。

在進到下一部分之前，我們還要對啓示和靈感再稍加綜合性的解釋。所謂啓示，是天主對人類自我的顯示，祂願意人類明瞭祂的內心和祂對人類所有的計畫。祂曾在以色列民族中，最後在基督身上啓示了自己。天主的這一啓示，是為整個人類，為我們每一個人。但是，天主的靈感並不給每一個人，它只是吹到某些特殊的人物身上。天主的行動靈感只進到梅瑟、達味

等民族英雄的身上，天主的言語靈感只進到依撒意亞、耶肋米亞等先知們的身上。至於天主的書寫靈感，也單單進到寫聖經的作者身上。

雖然靈感不是每個人都有，但是天主因靈感而做出的事、而講出的話、而寫出的書，卻是為整個人類的。所以我們可以說，啓示具體地是為我們每個人，靈感卻是進到某些個人身上。我們說天主經過這些行動、言語和書本，啓示給了我們；然而我們不說天主靈感了我去做某事或說某些話。

三、聖經的啓示與靈感

天主進入人類的歷史中，曾以行動和言語啓示了自己，也用了書寫的方式來啓示自己，即在聖經裡。因為天主願意經過聖經的文字，將祂在「濟濟多士」和在「皇皇聖子」及其宗徒們身上，對人類所有過的作為，和所有過的言論，讓今天的我們和普世萬代的人也都能夠知道。因此，天主以自己的神（能力）推動了某些人，將祂願意告訴人類的事情書寫下來。所以我們說，聖經是在靈感下寫成的。舊約裡有許多寫聖經的人，新約裡也是有著很多的聖經作者，這些聖經作者都是在書寫的靈感推動下，寫出了天主的啓示。故此，我們也說聖經的作者是天主要啓示人，而先「靈感」人做出祂的行動，說出祂的話，寫下祂的書，最後為的是叫人認識祂。而為我們今天，天主的啓示主要是在聖經中，所以我們的題目名為「聖經的啓示與靈感」。

天主啓示人，祂先「靈感」人，為啓示自己於人。總而言之，讀聖經為我們每個人，是要得到天主的啓示。這正是天主要給我們聖經的理由。但由於聖經是在天主的靈感下寫成的，

它與一般的書有所不同。這是因為聖經本身固然已成了一部啓示之書，不過因為聖經是在靈感下寫成的，天主的神（能力）仍然繼續在聖經的文字中間通傳給我們。當我們唸聖經時，不只是我們以理智去認識，而且經過聖經的文字，天主的神（能力）還是進入我們心中，打動我們，讓我們真實地在聖經中接納天主的啓示。

這樣我們可以看出，聖經實在是天主的啓示，聖經是在天主的靈感下寫成的。這也使我們明白，為何在我們的信仰中，要把聖經放在我們生活中，作為我們的生活中心。因為從聖經所記載的事件和言論中，我們最後找到的是天主自己。

聖經的靈感神學

聖經是在天主聖神的默感推動下寫成的，這早已為教會所肯定的一端信仰真理。但是，在教會歷史中，聖經的靈感性並非從開始就明朗化，一般教友們只是接受這一傳統信仰；至於為何聖經是「天主的書」，如何解釋天主的能力進入作者，推動他們去寫成聖經，教會中過去對這些問題都沒有更深一層的研究與講解，一直到十八世紀才有一些神學家著手研究「聖經靈感」，試圖澄清對它原有的模糊思想。今日一特別自 1958 年以來一對此問題的討論很多，所提出的解釋也比較透徹。

本章主要是追溯已往，看這端信仰真理在歷史中的神學研究與發展，以至今日我們所得的一個較為清晰的概念。在此，可分為六點來敘述與討論：一、聖經記錄；二、教父時代；三、中古時代（中世紀）至十八世紀；四、梵蒂岡第一屆大公會議；五、良十三世的《上智天主》通諭；六、神學家的解釋。

一、聖經記錄

論及歷史發展之前，首先要看聖經中對靈感性說了什麼，以及猶太民族對「聖經」的態度。

在舊約中，嚴格而論，沒有「寫書靈感」現象的描述，但

是，天主命人記錄某事的實例很多。例如：出十七 14；出卅四 27；依卅 8；耶卅 2。「天主命人寫下某事」，這種現象應在東方文化背景中去了解。在東方文化中，「寫」不只是純粹的記錄行爲，幫助記憶，而是一種「法律行爲」，作爲一個法律上的證據。由此可見，天主在舊約中命人寫下某事，其目的是給後人一個證據，證明天主與以色列人之間的盟約關係。而在舊約末期，充軍之後，搜集書籍以證明對於某些經書的尊敬；而尊敬的理由，乃是因爲在靈感中寫成之信仰。此亦可見下節所論猶太民族的信仰。

抽象地說，不是天主命人所寫的書便具有靈感性。但是猶太人的確把一些書稱爲「聖經」，並設有專門地方收藏（迦下二 13）。猶太經師對於法律註解的書集稱爲「塔爾募集」（Talmud），其中有記載猶太人對聖經尊敬的實例。譬如：「污手之書」，是指「聖經」而言，其意爲「聖經」是神聖的書，碰了它以後，必須先洗手才可以動他物。因爲聖經爲天主之神所鼓動而寫成的。此外，安息日失火，只可「救」聖經。更有的猶太人想「聖經」在天上早已存在。

猶太大哲學家斐羅（Philo，20 B.C.~40 A.D.）認爲聖經的作者寫書時必有「出神」（Ecstasy）的現象，他也承認《七十賢士本》翻譯之神奇傳說。可見他認爲聖經是在天主靈感下而完成的。

新經是繼承舊約的信仰，保持聖經是由天主靈感所寫成的看法。此信仰可見於弟後三 16：「凡受天主默感所寫的聖經……都是有益的」。

對於聖經中所提的靈感，和猶太民族對聖經的信仰有了初步了解之後，進一步來看每一個時代對這問題的了解與說法。

二、教父時代

教父們從宗徒們領受了「聖經靈感」的信仰，但沒有深入地去了解什麼是靈感？靈感的性質如何？下面三點可代表他們對此信仰的一般態度：

1. **同一天主是新約和舊約的作者。**這個思想的歷史背景是因第二世紀有一異端馬西雍（Marcion）主張二元論：舊約的天主是惡的，新約的天主是善的。故此認為新約和舊約的作者不是同一天主，而是不同的天主。針對這種錯誤思想，教友們維護新舊約的作者是同一天主。由此可見對於聖經來源的信仰，即使異端派，也接受聖經靈感之說。
2. **人是工具。**聖經作者如樂器，天主聖神經由他們而寫成聖經。但此說常易產生誤解，認為「工具」是死的，沒有自由，是被動的。在第二世紀，異端蒙丹派人士（Montanists）主張受靈感者神魂超拔，失去知覺和自由。這是希臘人對靈感的看法，但不是聖經的看法。而教父們的信仰只說明聖經作者是「工具」，在天主靈感推動下寫聖經。但是，什麼是「工具」，他們沒有深入反省。
3. **聖經是天主的話也是人的話。**教父們相信聖經是天主的話，因為天主的靈感在推動作者；也是人的話，因為是人在寫。教會傳統常把聖經比作基督：人而天主。可是這端信仰並沒有得到充分的發揮。

三、中古時代（中世紀）至十八世紀

此一時期對聖經靈感有了初步的了解和解釋，我們以特利騰公會議為中心，分前後來看其進展：

特利騰公會議以前，有的神學家用哲學上「主因」和「工具因」兩個新的概念來解釋「聖經靈感」問題，天主是「主因」，而人是「工具因」。不過，當時大神學家聖多瑪斯沒有把「聖經靈感」作專題討論，只是把它放在先知問題中一併研究。

特利騰公會議以後，神學家們在討論聖經靈感問題上，離開教父們的思想；不忽略聖經是天主的話，而更注意聖經是人的話。所討論的問題是：人如何與天主合作？針對這一問題的答覆，可分下列三種學派：

1. **巴涅斯**（Bañez, O.P.）：強調天主的能力、天主的領導地位、天主命人書寫。另一方面，人完全被動，聖經的每一字都是天主推動下寫出來的。對天主靈感的解釋近乎「機械化」。
2. **雷西烏斯**（Lessius, S.J.）：強調人的能力、人的自由、人的因素。甚至他說有這樣的可能：人寫好，只要聖神說該書為「聖經」，此書就是聖經。
3. **蘇阿萊茲**（Suárez, S.J.）：他是「折衷派」，主張在聖經中部分是天主靈感推動作者寫成的；但也有的地方是作者自寫，天主在旁邊，只是不讓他寫錯而已。

以上三個學派的說法，使我們對於教父所謂人是工具的意義有了一個雛形，在聖神推動下寫書的人仍有其作用在。

四、梵蒂岡第一屆大公會議

自使徒時代，「聖經靈感」這一信仰真理一直為大家所公認。不過，此信仰在教會古代文件中，只能引用一項記載。根據《古代教會法》，當一人任命為主教，祝聖時他應宣誓，其

中有一條是：「你相信新舊約（法律、先知、使徒）是同一天主作者和全能的天主嗎？」在當時的歷史背景中，大家都知道，天主是作者，因為是天主靈感的緣故。以後這句話常常被引用。

到了梵一大公會議時，正當理性主義興旺時期，願意用人的理智解釋一切奧蹟和超性事理，很多教會內的人也受理性主義的影響；更有的教授趨向這方面的發展。此種趨向在「聖經靈感」問題上表現得非常明顯。在此略舉三個實例：

1. **何登**（H. Holden）：巴黎大學教授，他對靈感做這樣的解釋：聖經是天主靈感所寫成的，因為在這本書內有天主啓示的道理，至少不相反天主的啓示。
2. **韓能博**（D. Haneberg）：慕尼黑大學教授，他說聖經是天主靈感的書，因為教會准定。靈感即是教會的「准定」。
3. **若望**（J. John）：維也納大學教授，他解釋說靈感只是天主消極的保佑（作者）不犯錯誤。

這三位教授共同的論調是減低天主超性能力，強調人的理智作用；同屬於理性主義的趨向。他們不願承認天主靈感主動地、積極地進入作者，推動他寫成聖經，因而聖經是天主的書，同時也是人的書。

梵一大公會議針對當時的具體歷史背景，欽定了「聖經靈感」為一信理，解釋聖經之所以為聖經的理由。此文件說：聖經之所以為聖經，不是由於人力寫成，也不只是因為教會欽定，更不是因為沒有錯誤而含有天主啓示的道理，而是因為天主聖神的靈感進入作者，同他一起寫聖經。因此，天主是聖經的作者，聖經是教會所領受的。

從梵一對此端信理的解說中，可下此結論：天主和人都是

聖經的真實作者。靈感是天主利用人為「工具」，提升他的能力，為寫出祂要寫的書。在人的平面上，一位作者有他自己的能力，如果沒有天主特殊的合作，他可以寫出書來，不過他所寫的書是「人的書」。可是，當天主以特殊合作，把一位作者提升到「天主的平面」，這位作者所寫出的書一方面是「人的書」，因為是他寫的；另一方面也是天主的書，因為是天主所要的。這解釋可以幫助我們了解靈感的真正性質，其價值非常大，因為不但是教父們，而且近代教宗也常論及「人是天主的工具」。下一部分要討論的良十三世的《上智天主》通諭，就是一個例子。

五、良十三世的《上智天主》通諭

良十三世在《上智天主》通諭中，對天主如何提升人的能力，利用他作祂的「工具」，寫出祂所願意的，有如此的解說：天主超自然地光照作者的理智，推動作者的意志，使他正確地構想天主願意寫的書的內容，使他願意，而且願意只寫天主願意的書；同時，在寫作中，天主幫助作者實在沒有錯誤地寫祂願意的書。

良十三世的解釋在觀念的分析上相當清楚。但是實際上，一位作者受天主靈感寫作時，還有其他的層次。例如：想像、情感……等。整個寫作過程是複雜的，包括很多其他因素，這些因素都應該補充上去。另外，我們該知道，教宗的通諭通常不是他自己寫的，《上智天主》也是如此，主要思想來自佛蘭茲林（F. Franzelin）樞機。而這位樞機對靈感問題有他自己的看法——有點過於強調天主的因素，而忽略人的因素。雖然如此，教宗用佛蘭茲林所說的，並不一定要按樞機的看法去懂。

六、神學家的解釋

《上智天主》中說天主光照作者的理智，推動他的意志，幫助他正確地寫作，寫出祂所願意的；這樣，天主同人都是真正的作者。天主是真正的作者，這一點比較容易解釋，因為天主提升人的能力，同時所寫出來的書也是祂所願意的。不過，要解釋人也是真正的作者，不是那麼容易。所以，真正的困難是如何保護「人是真正的作者」。人有他的性格、思想和自由，這樣的人，如何能一方面願意天主所願意的，想出天主所想的，寫出天主所要的；而同時能有他個人獨立的思考，主動地運用他的自由意志，成為真正的作者呢？這個困難也算是傳統上經常討論，而得不到完全圓滿解答的問題：天主與人合作。

對於「天主與人合作」這問題，傳統的解釋常用「類比法」去推論。在現象界中，我們所看到的是「人與人」合作，或者「人與工具」合作。在人與人的合作上，如一個人多做一些，另一人則少做一些，因為他們合作的工作，是有一定數量的整體。而在人與工具的合作上，工具沒有任何自由，人則有完全的自由。但是，當我們用現象界的經驗推論到「天主與人合作」上，情況不是完全相同的，因為人不是如同普通的工具；他有完全的自由。同時，天主與人合作所做的工作（所寫的書）是一個「不可分」的整體，它完全地屬於天主，也完全地屬於人。因此緣故，真正的困難是我們對天主的了解不夠，不知道祂如何工作，當然也不知道祂如何與人一起工作。

下面我們將提出幾位神學家，對「天主與人」如何合作提出不同的解釋與神學反省。

1. 佛蘭茲林樞機

這位《上智天主》通諭的幕後執筆者，認為聖經的思想與句子是從天主來的，也是從人來的，但是究竟怎樣解釋呢？他的出發點是把「聖經」分為兩部分：第一部分是「型的部分」（formal part），是精神的，包括概念、意像、判斷、直覺等。第二部分是「質的部分」（material part），是物質的，包括文字、句子、描寫等。而且，這兩部分的關係是：第二部分—質的部分，表達第一部分—型的部分。

佛蘭茲林樞機解釋所謂寫作靈感只在型的部分。換句話說，寫作靈感為他只是天主把型的部分給人（作者）。通常而論，有三種方法人可以從天主那裡知道「型的部分」：

- （1）**啓示**：人依自己的能力（理智）無法知道，需要超自然的啓示。
- （2）**記憶**：型的部分，人在他的記憶中已知道，天主靈感的作用是使他想出來，並且寫出來。
- （3）**機會**：有的思想，人憑自己的理智可以找到。在這種情況下，天主的靈感只是給他機會，使他找到這些思想。

佛蘭茲林在他的解釋中，認為「質的部分」不屬於寫作靈感的範圍，只屬於人的能力。而作者個人的能力只是表達他從天主那裡知道的「型的部分」。他用這種把聖經分為兩部分的論證，解釋「天主與人」合作問題。天主是主動的，負責型的部分；人也是主動的，負責質的部分。同樣，他說，「聖經」是天主的書，因為型的部分來自天主；同時也是人的書，因為質的部分來自人的能力。

* 對佛蘭茲林樞機解釋的批判：

這種解釋對理智層次的分析似乎非常清晰，好像解決了一些問題。不過仔細地深入問題，我們會發現有很大的不正確的看法，綜合而論，有下列幾點批評：

(1) 忽略主因與工具因的關係

在討論主因與工具因一起工作的時候，我們已經指出所產生的同一效果：一方面整體地，完全地屬於主因；同時也整體地，完全地屬於工具因，而不是單獨地屬於主因或工具因。可是，佛蘭茲林樞機在他的解釋中完全忽略了「效果與主因及工具因的關係」，而把「聖經」在效果上，分成型和質兩部分，並進一步，把型的部分歸於主因（天主），把質的部分歸於工具因（人）。按著這種解釋，人不是真正的作者，因為他自己沒有主動地想出他要寫的思想。

(2) 不符合聖經內容的事實

從聖經整個的內容中，我們發現在很多地方有作者思想的成份。例如，在《約伯傳》中（廿八～卅五章），作者本人在思想上還在奮鬥，解決不了現世的痛苦、正義、死亡、天主的祝福等問題。按著佛蘭茲林樞機的解釋，這種現象似乎不該存在，因為天主不可能對這些問題不清楚。

再者，在聖經上，我們可以看出有不同色彩的思想，且聖經作者們的思想型態完全不一樣，這在聖若望和聖保祿的寫作上非常明顯。照佛蘭茲林樞機的解釋，這現象也不應該出現，因為既然型的部分完全屬於天主，並且是同一天主用靈感使人知道，思想的型態及色彩似乎應該是統一的。

(3) 相反文學家寫作上作者的心理

當一作者寫作時，他的思想、概念與字句，描述是不能分開的。這種思想描寫緊密的關係在文藝作品、詩、詞上表現得更突出。所以，佛蘭茲林樞機的解釋把聖經分成型和質兩部分，完全是在抽象的概念上的分析，不符合在文學寫作時作者的心理情況。

(4) 靈感與啓示的混亂

這錯誤是傳統上常犯的，恐怕也是最大的錯誤。基本不同點是，靈感是天主的能力，進入人身上，使他去做（說、行動、寫）天主所願意的；而啓示是天主把真理，直接或間接地告訴人，讓人知道。

所以，佛蘭茲林樞機所謂的「寫作靈感」一天主把型的部分，用啓示、或者記憶、或者機會讓人知道——實際上是「啓示」。他的錯誤是把接受天主的真理，誤認為「靈感」。這種對靈感與啓示混亂的看法，在研究靈感或啓示的傳統方法上屢見不鮮。所以，佛蘭茲林樞機並沒有解釋靈感的現象，因為他錯誤地把靈感與啓示混淆在一起。

2. 拉格朗日 (J.M. Lagrange, O.P.)

對於同樣的問題，也就是寫作靈感在理智層次上，拉格朗日利用聖多瑪斯論先知問題為出發點，得到他自己的解釋。因此，我們要把多瑪斯如何論先知作一簡略的介紹。按照他的意見，先知有三種：

(1) 真正的先知

認知自己所要講的概念、意像、神視是天主所賦與的，並

且有天主的光照，因而判斷、認識他要講的內容來自天主。

(2) 「先而不知」先知

得到天主所賦與的概念、意像、神視，但是他自己不了解其內容。例如：若十八 14，蓋法說一個人替老百姓死是有利的；達五 5-8 貝耳沙匝王設筵時，有怪手在王宮的粉牆上寫字，巴比倫所有智者，無人能說明其意義。

(3) 「自有後知」先知

人自己有概念、意像、神視；在這上面，天主光照他，使他判斷、認識其內容，而他的判斷是不能錯誤的，含有天主判斷的無誤性。

在討論完這三種不同的先知後，聖多瑪斯加上一句話說：聖經作者是屬於第三類的先知。

依照聖多瑪斯對先知的分法，特別是他最後加上的一句話，拉格朗日對寫作靈感在理智層次上的解釋如下：靈感是當人自己有概念、意像時，天主的能力進入人身上，使他有與天主同樣的、不能錯誤的判斷和肯定。這裡，他把靈感和啓示分開了，因為他認為如果天主給人概念、意像、神視，那是啓示。因此，他把傳統上靈感與啓示相混的情況開始作澄清。

* 對拉格朗日的批評：

優點：因為他對啓示與靈感的區別有清楚的了解，所以把它們分開了，因而解決了傳統上啓示與靈感混亂的困難。

缺點：他把寫作靈感與思想靈感相混。如果思想靈感是天主的能力進入人身上，使他去想天主所願意的，那麼上面拉格朗日所解釋的靈感—天主的能力進入人身上，使他與天主有同

樣的判斷獲肯定—更好說是思想靈感。雖然思想靈感與其他三種靈感—行動、說話，寫作—有密切的關係，或更好說，是它們的基礎。不過，思想靈感本身不能算是寫作靈感，因為後者除了包括前者之外，還應該包括其他因素。

3. 伯諾阿 (P. Benoit, O.P.)

根據聖多瑪斯與拉格朗日的解釋，伯諾阿在「理智層次」上作了一個綜合性的看法。

判斷常是肯定或否定。他把判斷分為兩種：理論判斷與實行判斷。前者是陳述一端真理，例如：天主是三位一體。後者不是為告訴一端真理，而是去做：是否要去做，為什麼去做，怎樣去做？

真正的作者是要寫一本書。所以，作者真正的條件在於實行判斷；一位作者所以是作者，是因為他實行判斷。實行判斷使他去寫，告訴他是否去寫，為什麼去寫，以及怎樣去寫。當然，他在寫作時，也應有理論判斷，但理論判斷不是使他成為作者的條件。作者的寫作靈感為伯諾阿而言，常是在「實行判斷」上。換句話說，寫作靈感是天主的能力進入作者，使他有寫書的「實行判斷」，看是否要寫，為什麼要寫，怎樣去寫，而這些又正是天主所想要的。

另一方面，作者在寫作時也有理論判斷；作者知道某些真理，知道的方法可能是天主直接啓示，來自書本，或來自打聽別人。不過這一切為伯諾阿而言，都是屬於啓示的範疇。

這裡，要加上一句話，如果追問下去：天主的能力如何使人有「實行判斷」，而這「實行判斷」又恰好是天主所要的，我們只有謙遜地承認：不易知道其最後解釋。所以，伯諾阿在

理智的分析上，可以說已到了人力所能達到的地步了。

4. 拉內 (K. Rahner)

這裡所要討論的是拉內對聖經靈感的主張。他的基本論證在他的《聖經中的靈感》¹書中解釋得相當詳細。

《聖經中的靈感》這本書分三部分：第一部分是討論傳統的解釋；拉內對傳統的解釋表示不滿，提出很多具體的困難及問題。第二部分是拉內自己的論證；他提出對聖經靈感問題的一個新的解釋法。第三部分是結論；在結論中，拉內重新回到傳統的解釋法，並說明很多用傳統解釋法不能解決的問題，他的新解釋法都可解決。

拉內的基本論證是把注意力放在聖經與教會的關係上。我們所謂的行動、說話及寫作三種不同的靈感，為拉內似乎只是一個基本靈感—救恩史的靈感—的不同表現。當救恩史的靈感進入一部分人，使他們做天主所願意的，即是行動的靈感；當同一救恩史靈感進入另一部分人，使他們說或寫天主所願意的，即是說話或寫作的靈感。下面是拉內對聖經靈感新的解釋法，可分五點加以討論：

(1) 我們知道天主與世界有關係，因為天主常常是第一因，祂與世界常常有關係。但另一方面，天主與世界上所發生的事件不是有同樣的關係。概括而論，世界上的事件與天主的關係可分為兩類：世界史和救恩史。

世界史是「人的歷史」。人是自由的，可以創造很多事件；一般人與人間的事件，例如戰爭、痛苦、罪惡等，都是人自由

¹ K. Rahner, *Inspiration in the Bible*, New York, 1961.

地去決定、去創造。當然為這些歷史事件，天主仍是第一因，不過它們不是天主自己牽涉在內的事件。所以，這些事件是「人的歷史」，是世界史。

救恩史是「天主的歷史」。在天主與世界的關係中，不單有世界史，還有救恩史。救恩史發生在人類的歷史中，是天主聖三進入人類歷史中，發生救恩行爲。所以救恩史也可以叫「天主自己的歷史」。救恩史的特殊性，是天主進入人類歷史中，與人發生救恩的關係，這是天主預先計畫的、決定的。當然，自由的人在救恩史中仍是自由的，不過天主預定的救恩計畫一定要實現，在這種情況下，天主的能力與聖寵使人自由地決定去完成救恩史的計畫。這救恩史包括舊約的以色列選民，新約中記載的耶穌，其最高峰是耶穌的死亡與復活，其終點為耶穌所建立的教會。所以，天主與救恩史有特殊的關係，因為祂是救恩史的特殊「作者」、「鼓勵者」及「來源」。

(2) 耶穌所建立的教會是救恩史的「終點」或「完成點」，而天主又是救恩史的特殊「作者」，所以天主與教會有種特殊關係。這種特殊的關係也表現在教會的兩個不同時代：原始（或使徒）教會和教會。

原始（或使徒）教會是正在形成中的教會。教會的完成不是一天的事；正如初生嬰孩長大成人一樣，是逐漸的過程。而在整個教會完成的過程中，可以分出兩個不同的時代：原始教會和教會。原始教會是耶穌所建立的教會的初生階段，是正在形成中的教會，是正在逐漸成長發展中的教會。在這正在形成中的階段，天主所啓示的信仰、道理逐漸完成，教會的基本組織結構亦慢慢形成，以及新約也在孕育中。

所以，我們可以說，天主是原始教會的特殊原因，因為祂

對原始教會有種特殊的照顧。而這種特殊的照顧，積極方面，天主使教會所以成為教會的要素逐漸形成（信仰、教宗的統治權、新約）；消極方面，天主使原始教會在自己的信仰生活中，把所有相反耶穌的因素，即不是教會組成的因素慢慢取消。在這種特殊的照顧下，所有組成教會的要素，在原始教會中，按著天主預定的計畫，逐漸完成。因此，具有組成教會要素的原始教會，為後來的教會是一個「標準」。而上面所說的天主是救恩史的特殊「作者」、「來源」、「鼓動者」，實在也是對原始教會而說的。

當教會所以為教會的所有組成因素完全形成時，原始的教會就變成了「已經形成了的教會」—教會。所以，教會是從使徒教會演變而來，是原始教會的延續。如果教會願意保持耶穌所創立的教會，它應該不斷地回顧、注目於原始教會。因為天主在祂原定的計畫中，預定原始教會為後來教會的「標準」。另一方面，我們還可以說，天主是已經形成的教會的特殊原因，因為教會是原始教會的延續。更清楚地說，天主是教會的特殊原因，是因著原始教會的關係。這種特殊的原因表現在天主對教會的消極保護上，也就是天主聖神使已形成的教會常常保持原始教會的精神及其組成要素。

（3）原始教會是整個教會的標準，因為所有組成教會的要素都在原始教會中完成。組成教會的要素很多。譬如：信仰的要素、教宗統治權與教會的結構等。新約也是教會所以成為教會的要素之一，但新約是什麼呢？

任何一個活的組織，一個生活的團體，當他們發展到相當成熟的時期，就會進到「成文」階段，把他們的精神「文字化」，希望這「文字化」的精神常常被保留，延續下去。耶穌所建立

的原始教會也有同樣的過程。當耶穌建立原始教會時，他們的精神具體的表現在他們的生活、信仰上，和禮儀上。不過，當原始教會發展到成熟時期，他們願意使活潑的信仰生活，真正的基督生活的精神記錄下來，寫成「文字」——新約。所以新約好似教會的一面鏡子，教會的肖像，及教會的標準。如果教會願意認識自己，認識耶穌的精神，認識使徒的傳統，她可以從新約去找，如果教會願意保持自己的精神，她應該保持新約中所記載的精神。

(4) 拉內根據上面基本觀點對新約靈感的解釋如下：天主是救恩史的特殊原因，因為救恩史是天主特別預先決定的，並且一定要實行，而它的「完成點」是教會。天主是救恩史的特殊原因，是針對原始教會而論，原始教會有許多組成要素，其中重要的一個是新約。故此，既然天主是原始教會的特殊原因，新約是原始教會組成要素之一，理所當然地，天主也是新約的特殊原因。正如天主是救恩史和原始教會的「作者」，我們也可以說天主是新約的「作者」。在這樣推論之後，拉內解釋新約的靈感。天主是救恩史、教會的特殊原因，預先決定了其實現，並且一定要實現。為了實現整個救恩史，天主的能力進入人類歷史，在其完成點，天主的能力降入教會以及她的組成要素之中。當天主的能力降入，使新約產生時——教會的組成要素之一——我們稱之為「新約的靈感」。

(5) 對於舊約的靈感性，拉內指出舊約時代與新約時代的關係。舊約時代是為準備新約時代，而新約時代是舊約時代的完成。同樣地，舊約時代的古經也是準備新約時代所建立的教會，特別是她的要素之一——新約。其實，舊約的目錄是在新約時代的教會中完成的，這是因為教會在自己的生活中認識自

己，反省自己的歷史，因而也認識了自己的「史前史」。所以，拉內認為天主願意叫原始教會及教會完成，而它的完成有個很長的準備。在這準備期中，天主的能力進入，使古經產生，使它不能錯誤地發生，而這一切的發生都是為準備教會的產生與完成，這就是所謂的「舊約的靈感」。

5. 蕭克爾 (L. Alonso Schökel, S.J.)

良十三的基本論證把寫作靈感分為意志、理智、寫作三層次，分析得很好，為講解也很清楚，但在實際的寫作過程不是這樣。聖經學教授蕭克爾在他的一本書《靈感的話》²中討論所謂的寫作靈感，他對寫作靈感的看法可以作為對良十三的基本論證的補充。

他說每一位作者都應該有充足的材料，而其材料可有不同的來源。例如個人經驗、別人告訴他的歷史、他自己的觀察等。在這材料層次上，仍談不到靈感；這些不同的材料與寫作靈感無關。在舊約中，歐瑟亞先知是個很好的例子。歐瑟亞先知有痛苦的家庭生活經驗；婚後妻子不忠，親自體驗到被棄的痛苦，以後又遵從天主的命令，與自己不貞的妻子破鏡重圓。在先知的這種生活經驗中，按著蕭克爾的意見，沒有寫作的靈感，因為先知的經驗是他生活上所有的。

因此，一位作者可能有材料，但不一定有寫作靈感，除非他有「直觀」。蕭克爾解釋直觀為：當一位作者在他的材料中（或生活經驗中），看出更深的意義，而推動他寫出來。例如，當歐瑟亞先知反省自己不愉快的婚姻生活時，看出這種生活經

² L. Alonso Schökel, *The Inspired Word*, London, 1967.

驗可以預示天主與以色列締結的盟約，以及天主由於以色列人的背約失信，而受到輕慢。可是，天主仍對以色列人仁慈忠貞，最後仍與曾不忠於盟約的以色列人重歸於好。

一位作者除了有材料和基本的直觀外，還應該具有寫作的的能力。他應該有能力把他搜集的材料，以及直觀，用不同的寫作體裁與技巧表達出來。

從蕭克爾分析一位作者所需具備的材料、直觀和寫作能力來看，他對於寫作的靈感並沒有什麼新的神學解釋。他的貢獻是把作者在寫作時心理的狀況較真實地描述出來。

6. 馬肯吉 (J. McKenzie)

在他所寫的“*The Social Character of Inspiration*”文章中，認為傳統的解釋法忽略了古代作者的觀念。現代，一位作者是代表自己，表示他自己的看法；但是在「古時」作者的意義不同。古代的一位作者主要的不是代表自己，表示他個人的意見與看法，而是代表團體，表示團體的意見與看法，因為他強烈地意識到他是團體的一份子。

此外，這些解釋亦忽略了古代一本書「寫成的過程」。古代的一本書是經過很久的時間才形成的，普通而論，它的編輯過程較長。例如梅瑟五書，它有一連串的作者，而每位作者也常加入個人的解釋。所以，在解釋靈感時應考慮這一因素，否則有把靈感分裂解釋的危機。

馬肯吉受拉內和伯諾阿的影響不少，而說新約作者是以教會的一份子的名義，在教會中寫成的。類似的，他解釋舊約的作者是整個以色列民族。天主的靈感進入以色列人的整個團體，舊約是天主與天主子民整個團體的交談的結果。

我們對於馬肯吉看法的批評：他的解釋中有許多有價值的見解。例如舊約的作者多，寫書過程很長等。但是，在他強調靈感的團體性的同時，忽視了寫作的個人因素；因為無論多少作者，寫作時間多長，寫作本身還是個人的事。這點為解釋寫作靈感是不應忘記的。

7. 麥克阿瑟 (D.J. McCarthy)

他的文章可以說是馬肯吉的補充，也是對他的批判。麥克阿瑟認為舊約中每一本書都有兩個因素：個人與團體。例如《依撒意亞書》是在一個團體中寫成，表現出一個團體的信仰，但是個人的因素也是非常明顯的。在《依撒意亞書》中，依撒意亞這個人是有著特殊的地位，而這個人的特點是絕不容忽視的。同樣不可否認的，梅瑟五書是在一個團體內寫成的，以表示這一團體的信仰；但個別作者的因素也同樣重要。例如司祭典作者，他們的個別特性是顯而易見的。

所以，麥克阿瑟一方面同意馬肯吉的看法，認為舊約中的書有其團體性，表示團體的信仰；但另一方面他強調個人因素在寫作過程中的重要性。對他來講，舊約的書是「團體的書」，但這些團體的書是通過個人而表達出來的。

最後，我們以梵二的《天主的啓示教義憲章》第三章 11 節中的一段話，作為本論文的總結：

「在聖經內以文字記載陳述的天主啓示，是藉聖神的默感而寫成的。……它們以其天主為著作者，並如此地被傳授給教會。在編寫聖經的工作中，天主揀選了人，運用他們的才智及能力，天主在他們內，並藉他們工作，使他們像真正的著作者，以文字只傳授天主所願意的一切。」

聖經靈感的綜合觀

我們都相信聖經是天主的言語，但是聖經裡的天主言語是用人的文字寫下來的。因此，如果我們要聆聽天主的言語，別無門徑，唯有從這已成文的經典裡去找尋。不過，要在已成文的聖經裡去尋找天主的言語之前，必須先解決一個問題，就是天主的言語是怎樣進到人的言語裡來的？按照教會悠久的信仰，其答覆是：天主聖神以其靈感推動了聖經作者，而寫出天主的言語。然而，天主聖神是怎樣地影響了聖經作者呢？這即是聖經的靈感問題。

事實上，若非對天主的靈感怎樣推動了聖經的作者有足夠的認識，不易達到正確無誤地註解聖經。因為對於靈感的性質之了解，的確影響著人在聖經裡對於天主言語的理解。關於教會這一基本信仰，在神學史上曾有過不同的解釋。上一章對於不同的解釋已有交待。為了清楚起見，我們願意將重要的解釋，有一個綜合性的介紹。

進入問題討論之前，我們還得提出有關靈感問題的基本信仰因素。所謂基本的信仰因素，就是在解釋教會內某一端信理時，不能或缺的信仰因素；如果在解釋中對於基本的信仰因素

有偏差的現象，則表示並未完全無誤地將教會的信仰表達出來。關於靈感問題的基本信仰因素有三，這三個因素是在解釋靈感問題時，都應當兼顧的：

1. 天主是聖經的真正作者。這是梵一大會議所欽定的信理，也是教會自古以來所宣講的信仰。
2. 人是聖經真正的作者。這一點在梵二《啓示憲章》三章 11 節裡講得很清楚；就是說，編寫聖經的人真實是聖經的作者，而非一個書記或秘書。
3. 藉著靈感，天主是聖經的真正作者，人也是真正聖經的作者。

因著聖神靈感對於書寫聖經之人之影響，天主是聖經真正的作者，人也是聖經真正的作者，因此要對天主與人之間靈感的關係做解釋。教會神學上向來常用的解釋是：天主是「主因」，人是「工具因」。但是「工具」一詞在神學用字上含意廣泛，除了一般刀、筆……等物質的概念外，在聖事神學中的「倒水」和「唸經」也稱為「工具」，甚至在過去的基督論上，基督的人性同樣以「工具」並稱。因此，古今神學家對於書寫靈感上，人是天主的「工具」有了各種不同的解釋。這些不同的解釋也深深地影響了人對於聖經的註解。我們在下文分三段說明：

- 一、人是機械式的靈感與人是作者式的靈感
- 二、唯理式的靈感與整體式的靈感
- 三、個人式的靈感與團體式的靈感

在這三段中，我們提出過去與今天相對的不同說法，並引證福音中的例子。

一、人是機械式的靈感與人是作者式的靈感

在神學史上曾有過一個時期，把人在寫經過程中的作用，當作機械式的解釋。按照今日聖經靈感學家，這一概念並非出於聖經的傳統思想，而是來自希臘文化的影響。在希臘文化中，曾認為某些書是作者受神力的統攝，完全在出神的狀態下寫成的；在寫作過程中，人就像神手中的一架機器，按照神意記錄出神所要寫出的一切罷了。這一思想雖然不出自於聖經的傳統，但被教會內的神學家所吸收，用來解釋聖經作者寫經的情形。

希臘思想的這一影響，甚至可以在舊約以色列的文化裡找到。最明顯的例子就是有關《七十賢士譯本》（有時稱為《七十二賢士譯本》，是翻成希臘文的舊約譯本），因為它有這一神奇的傳說：公元前第三世紀，亞歷山大為擴充圖書館，遂從猶太請來了70（或72）位經師，將他們安置在一小島上，每人在一個房間裡，彼此隔離著從事譯經工作。70天後，他們將舊約從希伯來文譯成希臘文的工作完成了，彼此對照之下，70個人所翻的竟然一字不差。這一故事實在太離奇了，不過故事中所包含的，就是機械性的靈感概念，如果天主的靈感是機械性的話，作者是在出神的狀態下寫書，則他僅像一個書記，天主在他耳旁句句叮囑的話，不同的人能夠毫無差別地寫出同樣的東西來，並不足怪。

這一概念到了十八世紀，產生了所謂的「基本主義」（Fundamentalism），就是按照字面意義，咬文嚼字地來註解聖經。這是在機械式的靈感概念下，必然導致的後果。因為聖經上的每一字、每一句話果然都是天主親口授予的話，我們自

然應當如此去了解。

不過，機械式的靈感概念在四部福音及聖經其他諸書中，遇到了無法解決的困難，而被今日的學者所擯棄。機械式的概念在聖經裡產生的困難，例如：關於耶穌預言伯多祿在雞叫之前要三次背叛這件事，四部福音都記載了。但我們若是按照基本主義，咬文嚼字地去計算一下伯多祿背叛耶穌的次數，實在不只三次。我們可以從第一部福音的記載開始計算。《瑪竇福音》記載的三次：第一次是當一個使女指稱他時；第二次是他遇到另一個使女時；第三次是在一群人前（瑪廿六 69~74）。但是《馬爾谷福音》的記述：第一次和第二次的使女是同一個人；第三次同樣是一群人（谷十四 66~71）。這樣算起來，伯多祿背叛耶穌已經四次了。再看《路加福音》的敘述，第一次是一個使女；第二次並非使女，而是「另一個人」；第三次是「又有一個人」（路廿二 56~60）。我們姑且將第三次歸於一群人。但是無論如何，第二次不是一個使女。按照《若望福音》的記錄：第一次的確也是一個使女，第二次是一個人，第三次是大司祭的僕役（若十八 17、25~72）。我們以最大方的尺度從四部福音平行的記載中推算，伯多祿違背耶穌至少有五次之多，這如何與耶穌對伯多祿三次背叛的預言配合呢？

這就是基本主義自打的死結，而且聖經本身也指出了基本主義不能立足。我們可以看聖經作者論自己寫作所說的話，聖路加在他的序言裡很清楚地告訴我們說：「我也從頭仔細訪查了一切，遂立意按著次第給你寫出來」（路一 3）；顯然他腳踏實地做了探訪的工作，埋頭伏案寫了福音，這絕非機械式的靈感所能解釋的。

另一個更顯明的例子見於《瑪加伯書下》二章，作者在其

序言裡承認說，他的寫作的確是件艱辛的工作，曾叫他流汗和失眠，並且要求讀者，如果在編輯上發現有不符理想之處，請多見諒。如果天主的靈感是機械式的，以上的話豈不是非常可笑！因為那就像是天主在說他寫書的不易，並因成書的不夠理想而向我們表示歉意；況且在天主耳提面命的情形下，作者實在沒有理由說他經過了流汗和失眠才完成了他的著作。因此，機械式的靈感解釋，今天不能再應用了。

至於今天對於聖經作者的概念，承認他在天主靈感下具有一切人的作者的條件。這一點在梵二《啓示憲章》第三章 12 節，對於教會在解釋聖經時應採取何種態度，做了十分清楚的指示。《啓示憲章》說，寫聖經的人雖然是在聖神的靈感推動下，但是他們仍不失為一個真正的作者；換言之，天主的語言是經過人的真正作者而進到人類歷史中的。如果要了解天主的言語，得先知道寫聖經的人是怎樣寫作的。因此在註解聖經，首先當注意聖經的「文學類型」。

所謂「文學類型」，就是作者用以表達其思想的一種文學形式。不同的文學類型能達到不同的表達效果。在聖經各部書之間和之內，有許多不同的文學類型。例如：福音中關於耶穌童年史的記載，學者稱之為演述（midrash）的文學類型；它與耶穌受難的報導，相較之下，實在互異其趣。此外，福音裡耶穌所講智慧性的話或先知性的話、所行的奇蹟，都是些不同的類型。要了解福音的作者，必先認識他所使用的文學類型，然後才能明瞭他要表達的本意，和天主願意告訴我們什麼。

既然人是聖經真正的作者，就當以人是真正作者的方式來處理聖經的文件。如果不知道作者的本意，我們也無法明瞭天主的意思。因此，除了文學類型之外，《啓示憲章》指示還要

顧到作者的生活背景。因為聖經的作者都是在其固定的環境中寫書。為了解作者的本意，不能不求之於他們生活的時代、文化背景。事實上，初期教會由猶太地區到希臘、羅馬地區，經過文化背景的變遷，的確影響了福音的寫成。

《啓示憲章》更進一步提出，每一位作者各有其特殊的思想方式，這就牽涉到了作者的神學思想問題。四部福音都有其獨特的神學思想，除非明瞭每位作者的神學思想，很難把握住福音表達的真正意義。因為福音的作者是真正的作者，他應用自己的思考方式力將思想表達出來；就是經過了他們的思考和思想的表達，天主向我們傳達祂的信息。

在過去，靈感問題以機械性來解釋，將人視做一部毫無積極作用的機器，或是「聽寫員」，因而在註解聖經造成困難不能解決。今天教會採取的態度是肯定人是真正的作者，天主經過人的真正作者，將祂的音訊通傳給我們。因此，要明白天主的意思，一定要探求作者所要表達的原意。因而在福音的研究中，不能不分析每一位作者的神學思想、他們的生活背景，以及時代特有的要求。這一分析工作，並非冒犯，好像擅自以人的方法來解剖天主的言語；相反地，是一心一意地在尋求天主的言語。

二、唯理式的靈感與整體式的靈感

唯理式的靈感最具代表性的例子，可推教宗良十三世的《上智天主》通諭。其對於聖經靈感性的解釋主要分三點：

1. 天主聖神光照聖經作者，使他們正確地運思，寫出一切天主所願囑咐的。
2. 天主聖神推動作者只願意寫下天主所要寫下的。

3. 天主聖神助佑作者適當而無錯誤地表達天主所願意表達的。

這一解釋帶著濃厚的理性色彩。所謂靈感，是聖神的能力影響了作者的理智、意志和表達能力。今天我們知道，教宗這一通諭是受了當時一位耶穌會的神學家佛蘭茲林（Cardinal Franzelin）的影響而寫成的。佛蘭茲林樞機對於靈感的解釋就是系統神學抽象的方式，他認為聖經的思想部分，完全出於天主，人只不過用自己的言語將它表達出來罷了。因此他解釋在聖經裡所見的，無非是天主啓示給人的真理。但是，今天的學者覺得這樣的解釋太抽象了，未能顧全作者在寫經過程中所有的作用。

今日的神學更強調整體式的靈感，就是一位作者受天主靈感的影響，不僅僅在於他的理智和意志，而是整個的人，甚至他的情感，無不在天主的靈感下，而表達出天主要向人類表達的。羅馬聖經學院聖經學家蕭克爾（L. Alonso-Schökel）說，今天撰寫文學作品的作家，最能表達出這一概念，因為作者不僅用其理智和意志從事寫作，而且他的情感也表露在作品中；同樣，天主的靈感進入一個作者身上時，影響作者整體的人，通過作者整個的人寫出他要向人類傳達的一切。因此，聖經所記載的，不只是天主啓示的一條條真理，說得徹底些，也是天主對我們所懷有的情感。這樣，在聖經裡所面對的，是一位充滿情感的天主，是祂在向我們說話。如果這樣去看聖經，就更會發現聖經的內涵豐富無比。

例如《若望福音》，如果僅以唯理式的靈感觀點來看，可能只看到幾條抽象的真理；若換一個角度，以整體式的靈感觀

點來看，就大不相同了。在同一部福音裡，可遇到一位對人類充滿了愛與關懷的天主。引若三 16 一句經言為例：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下自己的獨生子」。如果以抽象的理性去了解這句話，至多只能推論出天主降生為人而已；但若是知道作者在寫這句話時，如何地陶醉在天主的愛中，我們也要在這句話裡，唸出天主對人類深愛的幅度來。

由此可知，為何唯理式的靈感解釋不能再應用於今日了；整體式的靈感概念卻指示出聖經中天主言語廣闊的幅度，有真理的幅度，有情感的幅度，也有天主與人關係的幅度。而且，除非把握住了整體式的靈感概念，否則福音中有些問題，可能無法解決。

例如關於耶穌三次受試探的記載，按照《瑪竇福音》的記載，第一次是在曠野，第二次是在耶路撒冷聖殿頂上，第三次在一座高山上（瑪四 1~11）。但是在《路加福音》中，第二次與第三次恰好與《瑪竇福音》的次序倒置（路四 1~13）。如果三次誘惑真是這樣發生的，兩部福音的陳述怎麼會有次序上的差異？在唯理式的靈感解釋下，不能圓滿的答覆這問題。但如果知道聖經的作者，不單在理智和意志上接受靈感，而且為什麼寫、怎樣寫，也受著聖神的推動時，這類問題便迎刃而解了。

聖路加將《瑪竇福音》的第二次誘惑寫成自己書中的第三次誘惑，因為聖路加有他自己寫作的目的。這次的誘惑是在耶路撒冷聖殿頂上的那次。耶路撒冷在《路加福音》中是一個救恩的中心點，耶穌在此完成救恩大業；因此路加將聖殿頂上的誘惑放在第三次，並且加上說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等時機」（路四 13）。然而在《瑪竇福音》裡，第三次誘惑之後，則記載著：「於是魔鬼離開了他，就有天使

前來伺候他」（瑪四 11）。在《路加福音》中，魔鬼所等的時機，到耶穌受難時出現了。路加清楚地寫道：「那時，撒旦進入了那名叫依斯加略的猶達斯的中心」（路廿二 3），表明在耶路撒冷又有耶穌面對撒旦的一場戰爭。在整體式的靈感下，路加爲了寫作目的之不同，對於耶穌三次受試探的次序作了變通，而與《瑪竇福音》記載不同；倘若以唯理式的靈感概念來研究三次試探，恐怕永遠解決不了問題。

如果聖經的靈感是整體式的，就必須先認識作者，研究作者的生平、神學思想、宣講對象，然後才能藉之確定作者的本意，而明瞭天主的言語。因此，對於福音的研究，需要應用今天的福音批判方法來討論福音；否則，就無從確切地明瞭天主經過福音的文字，通傳給人的信息。

三、個人式的靈感與團體式的靈感

爲了解聖經，還需要明瞭古今對於作者以及一本書的寫成，意義上迥然不同。在今天，作者對作品的態度是個人負責，當他發表一篇文章時，往往要署名，表示是他個人的看法。可是在古代不是這樣，在聖經中，尤其在舊約裡，很難指稱某人是某一部書的真正作者，因爲古代人寫書不在於表達個人的見解，而是在他的團體中，將團體的主要思想傳達出來，因此他不必署名。四部福音的寫成亦復如此，它們所代表的是作者所屬團體對耶穌基督懷有的信仰。

此外，今天的書籍往往是一個人用幾個月的時間便完成的；可是舊約與新約的形成，並不如此迅速和簡單；它們中一部書的完成，常是經歷漫長的時期，甚至幾個世紀在團體中的演變。最初，它們藉口傳的方式在團體中流傳著，後來逐漸筆

錄下來，又經一段時期，後來的團體見於新時代的要求再增添或刪改一些，這樣輾轉演變幾個世紀，才完全定型。

聖經的寫成既然有它團體性的一面，那麼天主的靈感也應當有團體性的幅度；換言之，天主的靈感可能早已在信仰團體的生活中，後來有某些作者在靈感下將團體的信仰筆錄下來，但這所書寫下的，並未完成，它尚在形成過程中，再經晚進作者不斷的增加和修改，最後才完成。梅瑟五書顯然經歷了這一過程。四部福音書雖然名歸於瑪竇、馬爾谷、路加和若望，但是它們的完成也有相似的一個過程。當我們明瞭福音這一形成過程時，就更能深刻地了解福音中天主的言語。

我們可舉例來說明天主靈感的團體性。

路十 25~37。在這段福音中包括了兩件事：第一件是經師詢問耶穌那一條誡命最大？耶穌回答說要愛天主和愛人。對觀福音都記載了（瑪廿二 34~40；谷十二 28~34）。第二件事是《路加福音》獨有的，即大家熟悉的慈善撒瑪黎雅人的比喻；在這比喻之後有 36 與 37 兩節，將第一件事與第二件事做一總結。

對於這段福音，可以提出兩個問題：第一個是關於「近人」的問題。講完了最大的誡命之後，經師問耶穌：「畢竟誰是我的近人？」耶穌以比喻指稱慈善的撒瑪黎雅人。在此發生了一些困難，就是說，耶穌說當愛近人如己，又指稱那個幫助人的撒瑪黎雅人是近人，這樣好像耶穌對所謂的「近人」做了限定，即只該愛那幫助我們的人；但是，耶穌關於愛人的教訓，不但要愛近人，也要愛仇人。那麼耶穌的道理豈不自相矛盾？第二個是關於比喻本身的問題：在《路加福音》的陳述下，很清楚地這一比喻是用來發揮愛人的道理，可是奇怪的，為何在比喻中要提出三種人，偏偏第一個人是司祭，第二個是肋未人，第

三個是撒瑪黎雅人？難道是耶穌故意提出服務於聖殿的人，就像指出今天的主教和神父來，好與他們作對？我們實在覺得，若做爲一個講愛人的比喻，的確不必別出心裁提出這樣的一個比喻。

這一難題，今天的聖經學者解釋說：福音的寫成不是一個人的事，換言之，它在初期教會的信仰團體裡，有一很長的形成過程。至於這一比喻的確是耶穌說的，但不是指出愛人的道理，而是在解答耶穌時代的另一個問題。在舊約裡，常見到先知與司祭之間有某種的對立；因爲司祭與肋未人在聖殿供職獻祭，沒有朝拜天主的誠心，在外面的生活也未能表現出天主的仁愛，所以舊約有句先知的名言：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（歐六 6；參見瑪九 13；十二 7）。在耶穌的時代中也有同樣的情形，因此他針對當時供職於聖殿的司祭和肋未人說這個比喻：他們在聖殿裡獻了祭，自以爲完成了使命，遂從耶路撒冷往耶里哥行去。在路上遇見需要幫助的人，他們視若無睹，那慣受他們藐視的撒瑪黎雅人卻行了善。所以在這一比喻中，耶穌要講的是先知的話：我要的是仁愛，而非祭獻；換言之，朝拜天主要出自內心，在生活中要有具體的表現。

這個美麗的故事在宗徒們的宣講中，從巴勒斯坦流傳到希臘、羅馬地區，但是在新的地方沒有聖殿，也沒有司祭和肋未人的問題，因此這個比喻逐漸失去了它的時代性，而融合進另一個思想背景裡。雖然《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》沒有保存它，但是路加覺得很美，又出自耶穌之口，因此用一點編輯的技巧，加一個「近人」的問題，將他安插在講愛人的上下文裡。

經過以上對於慈善撒瑪黎雅人比喻的分析，我們更明白天

主的靈感，在成書的整個過程中，不只進入作者個人，也進入作者的信仰團體裡。天主的靈感並不使人變成一部呆板的機器；相反的，福音的作者是真正的作者；天主的靈感不僅在人的理智中，而且在整個人身上；天主的靈感不單在個人身上，而且在團體中。

聖經綱目的歷史與神學

天主教自從特利騰大公會議以來，已經欽定第二綱目的經書，是由天主聖神靈感而寫成，作為教會信仰標準的正典。本章旨在簡述「聖經綱目」的歷史，同時研討一些神學問題。全章分以下三部分：

- 一、信仰標準之經書的歷史
- 二、教會制定「聖經綱目」的歷史
- 三、神學問題

一、信仰標準之經書的歷史

(一)「綱目」的字義

1.「綱目」是希臘文 Canon 的中譯

原意是棍、棒；不過抽象化後，有「規則」之意。相對的希伯來字是 qanu，其原意是蘆葦；抽象化後也有「規則」、「規矩」之意。

2.「綱目」引申的意義

這字引申後的意義有兩種用法：

- (1) 主動的：信仰的標準、生活的準則。
- (2) 被動的：信仰標準之書的目錄。可是要注意目錄的內容是信仰的標準，可以主動地作為信仰生活的準則。

至於舊約的古代，沒有「聖經綱目」，並非那時沒有視為信仰標準的書，只是尚無目錄而已。

(二) 舊約「聖經綱目」的歷史

1. 舊約時代

在以色列人民信仰的歷史中，有三種不同「信仰標準的書」，出自三種不同的來源：

(1) 梅瑟五書 TORAH

以色列人民古代的歷史中，梅瑟是中心人物。他們相信梅瑟是從天主打發來的，因此也相信他說的話。這樣，梅瑟這一個大人物就成為一個傳統的開始。梅瑟以後，接著有不同的傳統，例如厄羅亨典、雅威典等；雖然它們之間有不同處，但以色列人同樣重視這些傳統，因為與梅瑟有關。

根據對梅瑟的認識，以色列人收集了他們信仰標準的書。在梅瑟時已有十誡以及其他的文字，後來加上厄羅亨典、雅威典，和其他等等傳統所有的書。一直到公元前第五世紀，Esdras 厄斯德拉時代，完成了所謂的「法律」（Torah）。

(2) 先知書

信仰標準的書除了「法律」以外，還有先知書。先知們與梅瑟並非毫無關係，因為古代傳統中，梅瑟就被稱為最大的先知（申十八 18）。人民也相信先知來自天主，相信他們的話。所以凡是來自先知的，他們都視為信仰的標準。在公元前五世

紀，先知書已成為人民第二類的信仰之書，分為前後兩期。前期的先知書包括蘇、民、撒、列，而後期包括依、耶、則、達、十二小先知，這一類的書叫做「先知書」。

(3) 智慧—聖詠

在充軍以後，有兩種人在以色列人的信仰生活中，佔有特殊的地位。第一種人是經師們，被認為擁有天主的神恩，可以解釋經書。凡他們所講解的，成為人民信仰的標準，即是所謂的「智慧傳統」。第二種人是在聖殿內歌唱者，人民也相信他們享有天主所給的特殊神恩，而他們所做的詩歌，也成為信仰的標準。

所以，在舊約古代，雖然人民還沒有「綱目」，但是在他們的信仰生活中，常常分辨可以作為信仰標準的書。雖然第三類叫做「集」或「傳記」的書之取捨標準，不如「法律」與「先知」那麼清楚，但公元前第二世紀，在《德訓篇》的序言中已記載著「法律」、「先知書」和「傳記」（智慧—詩歌）三種不同「信仰標準的書」，因為來源都是天主。

2. 猶太主義時代

這一時期仍是以色列人歷史的一部分，但是由於充軍的緣故，他們的生活、政治以及其他方面，有了非常大的變化。因為特殊的環境，特別是下列三點，使他們應用「信仰標準的書」：

(1) **會堂的應用**：因為散居各地，會堂成為恭敬天主的地方。

因此應該有書—信仰標準的書—供給在會堂裡頌讀。

(2) **教育**：為了教育小孩，需要去尋找信仰標準的書。

(3) **法律家的需要**：法律家們（法利塞人）為了有根據地解釋法律，需要有信仰標準的書。

猶太主義分爲巴勒斯坦猶太主義和希臘猶太主義。漸漸地，「聖經綱目」產生。前者，除了希伯來文的廿四篇外，還包括希臘文的書，我們以下再說。廿四篇是：梅瑟五書、蘇、民、撒、列（上下）、依、耶、則、十二小先知、詠、約、箴、盧、雅、訓、哀、艾、達、厄、編（上、下）。

（三）耶穌與使徒時代

1. 舊約

使徒不但引用了巴勒斯坦信仰標準的書，同時也引用希臘猶太主義所承認的希臘文正經（爲巴勒斯坦所否認）。這事爲教會是非常重要的，因爲既然使徒們引用了希臘文的舊約，教會也應該承認。不過採用這樣的論證有一個困難，因爲使徒不但引用希臘文的舊約，而且還引用了很多古代的傳說（如：猶7）。所以只靠這一點不能完全證明希臘猶太主義的「綱目」也爲使徒接受，而作爲信仰標準。

2. 新約

正如梅瑟傳統，以梅瑟爲中心人物；在使徒傳統裡，使徒是中心人物。凡由他們而來的書，初期教會即當作信仰標準的書，因爲使徒是耶穌的見證人。在使徒時代，保祿書信已被接受爲如同舊約一樣有權威的信仰標準之書，此可見伯後三 15。

（四）教會初期（第二、三世紀）

在第二世紀中葉（160~180），馬西雍異端開始（150）反對使徒的傳承；並且他自己制定「聖經綱目」，包括《路加福音》及十封保祿書信。在這種情況下，初期教會有確定「信仰標準的書」，制定聖經綱目的必要。

二、教會制定「聖經綱目」的歷史

以色列古代、耶穌與使徒時代，及教會初期，常常尋求信仰標準的書，雖然他們沒有制定信仰標準的書的「綱目」問題。可是隨著教會的發展，逐漸產生了制定「聖經綱目」的必要。現在討論一下它的發展。

（一）制定的波動

聖經綱目的制定，並不是那麼容易；教會本身的確經過一段長時間的「不確定」，而慢慢制定的。

1. 舊約

分第一綱目（Protocanonical）和第二個綱目（Deuterocanonical）。

（1）第一綱目

這一綱目的產生，應從猶太人的歷史來了解。巴勒斯坦猶太主義者思想比較狹窄；在公元 90 年代，他們在 Jamnia 舉行（以法利塞人爲主的）的會議；在會議中，制定「聖經的綱目」，只承認由希伯來文字的聖書；否認其他不是希伯來人寫成的經書。這就是所謂的第一綱目。

（2）第二綱目

這是根據散居的猶太主義的傳統而來。他們所用的信仰標準的書，除了包括廿四本用希伯來文寫成的書外，還加上了七本希臘文（或翻譯爲希臘文）寫成的書。這七本希臘文寫成的書是：《多俾亞傳》、《友弟德傳》、《瑪加伯書》上、下、《智慧篇》、《德訓篇》、《巴路克書》。

(3) 教會初期

教會初期，使徒們在引用舊約方面比較自由，可以說「聖經綱目」問題不存在。但在第四世紀時，由於下列二個因素，教會才有這些問題。

- a. 異端人：第二世紀中葉，馬西雍異端出現，並制定自己的「聖經綱目」。同時在教會內，引用舊約也不嚴格，除了引用希伯來文的廿四本書和希臘七本書外，也引用一些傳說，例如「梅瑟升天」、「Henoch 書」等。因此教會自己在問，什麼是信仰標準的書呢？
- b. 巴勒斯坦猶太主義的 Jamnia 公會議的決定，也影響了東方教會。他們否認用希臘文寫成的七本舊約。「聖經主保」熱羅尼莫那時就曾否認第二綱目，而主張「希伯來真理」之說。所以，教會有必要去研究是否希臘文的舊約亦應放入「信仰標準之書」內。

2. 新約

也有第一綱目與第二綱目的波動。前者包括廿本書：瑪、谷、路、若、宗、羅、格前、格後、迦、弗、斐、哥、得前、得後、弟前、弟後、鐸書、費、伯前、若壹。後者除了上面廿本以外，還包括另外七本：希、伯後、若貳、若參、猶、雅、默。但新約兩個綱目問題，今日已不復存在了，第二綱目為各教會接受。

新約第一和第二綱目如何發生的呢？產生的原因有二：第一、在公元 150 年左右馬西雍異端出現，並制定自己的綱目。第二個原因是，如果從文學批評的眼光來看，以上第二綱目內的七本書，一直不易確定是使徒或代表使徒傳說所寫的。所以，

教會也有必要去決定是否應把幾本書放入新約綱目內。

（二）教會的定論

實際而論，直到十五世紀以前，聖經綱目這問題已多次在一些小的公會議中討論過。但是，制定「聖經綱目」是十五世紀中的佛羅倫斯（Florence）大公會議。這次大公會議的主要目的，是與東方教會的「合一」。在東方教會中有一派 Jacobites，並未完全承認聖經各書；爲了討論「合一」問題，教會大公會議第一次提出來，並定下來「聖經綱目」，這綱目實際上是第二綱目。不過，後人對此公會議所定並沒有一個很清楚的確定觀念；有許多神學家仍不清楚所定的「聖經綱目」，因而對整個教會也沒有什麼較深的影響。在十六世紀時，賈耶當（Gajetanus）在註解聖經時，仍否認第二綱目所有的書是信仰標準，只承認第一綱目，雖然七部希臘文的舊約勸人善度信友生活很好。

特利騰（Trent）大公會議時代，因爲辯論「煉獄」問題，又涉及「聖經綱目」。在討論「煉獄」問題時，有人引用《加下》十二 45，證明它的存在。當時路德反對有煉獄，因而反對《瑪加伯書》爲聖經；因爲如果瑪加伯不是「聖經」，用《瑪加伯書》證明「煉獄」存在的論證則失去力量（現在，無人只用《瑪加伯書》證明煉獄的存在了）。《瑪加伯書》是屬於第二綱目；路德就說它隨從聖熱尼莫的意見，反對第二綱目。在這樣的背景下，教會制定了「聖經綱目」—第二聖經綱目。結束了「聖經綱目」制定的波動。

後來，梵蒂岡第一屆大公會議又重新對於「聖經綱目」予以制定。

(三) 制定權的來源

我們已經知道教會在制定「聖經綱目」上曾經過一段很長時間的波動，自己不能完全確定那些書屬於「聖經綱目」內；可是到了某一時期，教會用它不能舛錯的神權欽定了「聖經綱目」。那麼，我們要問：教會為何可以制定「聖經綱目」？

1. 來源是教會自己

聖經是在天主靈感下寫成的，是天主的超自然能力進入人身上，與他合作，而寫成聖經。但在這樣的過程中，人並不一定要意識到靈感的工作；另一方面，天主靈感的能力只有天主自己知道。所以，只有天主告訴我們，我們才能知道「靈感」的工作，這也是所謂的「啓示」。

對於天主的「啓示」，只有教會可以辨別、確定；這是教會制定權的「來源」。因為只有教會可以確定天主的「啓示」，可以說那些書是在天主靈感下寫成的。在具體的情況下，教會是在自己的信仰生活裡、傳承裡，知道天主的啓示。

2. 基督教

在「聖經綱目」這問題上，基督教與天主教的想法有異，基督教大體上只承認第一綱目而否認第二綱目（即舊約中的七部書）。路德當時的主要原則是「聖經唯一」。但是，我們要問：既然是「聖經唯一」，而聖經上又沒有記載「聖經綱目」，究竟根據什麼確定「聖經綱目」是第一綱目呢？這一點，他們也有回答，以下只就幾個代表人物簡單加以討論。

(1) 路德

按照「聖經唯一」的邏輯，他認為啓示不在傳承裡，而只

在聖經裡。同時，得救是因著耶穌。所以凡是論及耶穌與救贖的，就是「聖經」。這個論證在現在已經沒有很大的價值了。

(2) 加爾文

制定「聖經綱目」是聖神的工作。聖神在教會中，使大家同意某些書屬於「聖經綱目」。

(3) 巴特 (K. Barth)

根據「辯證神學」把天主與人絕對分開；同時人在天主面前是絕對無能的。根據這樣的神學觀點，巴特對「聖經綱目」這問題作以下的解釋：

- a. 聖經是天主的話，在天主的話前，人只是受判斷，而不能判斷天主的話。教會也是如此，因為它是人的組織；所以教會無權制定「聖經綱目」。
- b. 在教會中已有「聖經綱目」，這是事實，但它的價值是什麼呢？「聖經綱目」不是別的，只是表示教會中多數人的意見。換句話說，「聖經綱目」只說在教會中多數人在這些書中找到了天主的話；而教會把這大多數人的意見告訴教會中所有的人。
- c. 聖經綱目不是信理，它只是大多數人的意見，而且不是「關閉的」；如果將來大多數人的意見改變了，「聖經綱目」也隨著改變。

(4) 庫爾曼 (O. Cullmann)

最接近天主教訓導的基督教神學家。他把教會生活分成兩個時期：150 年以前（降生時代），150 年以後（教會時代）。

公元 150 年是救恩上的一個「特殊時間」，這是教會的一個救恩性的時刻。在這時刻，教會確定了「聖經綱目」，因為

公元 150 年是降生時代最後的一代，完成了耶穌及聖神在降生時代所做的工作；在這時有了「聖經綱目」的出現。

教會時代是「人的時代」，謙虛地接受降生時代完成時，教會所制定的「聖經綱目」。

三、神學問題

(一) 出發點

對於教會制定「聖經綱目」上，一方面在歷史的發展上有一段時期的波動；另一方面因為神學家公認天主的確啓示了聖經的成書，所以教會有權制定「聖經綱目」。而我們的問題正在於此：如何綜合解釋天主的啓示與歷史上教會長期的猶疑不決的態度？假如天主的確啓示給教會，那麼教會為什麼這麼長的一段時期中不能決定呢？反過來說，如果在這麼長的一段時期中教會不能確定「聖經綱目」，如何解釋天主的確啓示給教會呢？

(二) 傳統解釋

主張這種解釋法的神學家很多，其中有佛蘭茲林樞機和貝雅樞機。他們的基本論證如下：如果教會到了某一時刻，制定了「聖經綱目」，同時只有天主能啓示給教會那些書是在天主靈感下所寫成的；那麼，教會爲了制定「聖經綱目」需要一個明晰的啓示。

在回答教會爲什麼需要這麼長的時間來確定「聖經綱目」時，他們說天主的啓示可能只在某一地方教會裡（初期教會裡）；爲了使在某一教會內所得到的啓示在整個教會中承認，是需要較長一段時間的傳播。

*** 批評：**

在傳統的解釋中，對於天主的確啓示了，是沒有什麼問題；但是歷史上教會長期猶豫不決的問題，似乎沒有真正的解釋。拉內對於這傳統的解釋法，特別有下列兩點批評：

1. 抽象地來講，天主給教會一個明晰的啓示不是不可能，但具體而論，令人難以置信。例如，保祿給費肋孟的私人書信。保祿自己在寫這封信時，並沒有意識到天主靈感的推動。按照傳統解釋，教會所以能確定這封書信是聖經，那是因為天主給某一人（例如說某一位使徒）清楚的啓示說：「保祿在寫給費肋孟私人信時，天主的靈感在推動他，與他合作。」這樣明晰的啓示（至少具體而論）是很難想像的。
2. 傳統解釋沒有真正地面對歷史上的困難。當然，我們不能否認明晰的啓示可能在某一地方教會裡發生，這樣似乎勉強可以解釋為什麼教會在制定「聖經綱目」上，曾有過一段很長的疑惑不定的階段。但是拉內提出另外一些具體的困難。在歷史中，某些教會也承認一些現在的「聖經綱目」之外的書為聖經，例如《巴爾納巴書》（Barnabas）。那麼，教會根據什麼標準，一方面判斷某些教會的書為聖經，而另一方面某些教會的書不是聖經呢？

（三）拉內的解釋

拉內對這問題的解釋，與他的靈感解釋是前後相呼應的。所以我們也應該在這樣的脈絡中去了解。

1. 聖經靈感（為拉內）是天主特殊的能力進入聖經（新約）作者，使聖經成為原始教會組成要素之一；而教會的建

立，是天主進入人類歷史中發生救恩的特殊效果。所以，天主是救恩史和教會的特殊原因；而這一切，都是天主預先決定並且一定要實現的。

2. 啓示是天主把自己的心思、計畫告訴人；而天主啓示的方式，能是行爲或話。但在救恩的歷史中，天主常常用行爲和話一齊來顯示自己；先用行爲，然後用話來解釋祂救恩的行爲。例如，耶穌死在十字架上，以及用話來解釋耶穌被釘在十字架上的救恩價值。然而，聖經之由天主特殊行爲寫成，其行爲本身爲啓示（行爲啓示），而沒有、也不需要另外的啓示（言語啓示）來說明。
3. 教會爲了確定「聖經綱目」，不需要一個清楚而明晰的啓示。天主的特殊行爲，使救恩史在人類歷史中發生，建立了教會，以及推動聖經作者，完成了聖經，這一整個的過程本身就是啓示。而教會在聖經本身認出這是天主特殊行爲（靈感）所成之書。這樣的反省中，教會可以制定「聖經綱目」來。
4. 應分辨清楚「啓示」和「啓示的認識」兩點。啓示—天主啓示的行爲，在使徒時代，或更正確的說，在最後一位使徒死時，完成了。所以，全部聖經也該在那時完成。但教會對啓示行爲的認識，是需要很長的時間。所有聖經已寫好，但需要教會自己認出這些書來。教會如何能認出這些書來呢？
5. 教會是在自己的信仰生活中逐漸辨別，制定「聖經綱目」的。生活在聖神的保護與指導下，教會在長期的生活中，慢慢在這些書中認出自己的肖像、面目及生命。這樣一個過程，需要很長時間，這也是爲什麼教會在歷史上有一段

猶疑不決的原因。不過，當教會在聖神的啓迪下，清楚地認出這些書是自己生活的寫照，是信仰的標準時，就用不可錯的權威宣佈「聖經綱目」，肯定那些書是在靈感下寫成的。

(四) 補充解釋

根據 B. Brinkmann 與 Y. Congar 兩位神學家的共同看法，這裡作些補充解釋。雖然他們兩位彼此間仍有不同的見解。他們認為：

1. 聖經是天主靈感下寫成的：天主靈感的工作，只有天主能啓示給我們。但是，啓示的方式可能是明晰的（explicit）或是隱含的（implicit）。明晰的啓示是天主直接地告訴人真理；而隱含的啓示是天主告訴人一個包括在其他真理中的真理，如聖母無染原罪、聖母升天等。
2. 對「聖經綱目」的啓示是一個隱含的啓示，包括在先知與使徒在救恩史上特殊地位的真理中。天主用先知和使徒的話啓示自己；所以先知和使徒所講的是天主的話；同樣，凡來自先知和使徒的書，也是天主用來啓示自己。（這裡所說的先知和使徒是廣義的，即是與先知和使徒有關的重要人物。）而教會需要一段很長的時間，去認出先知和使徒的書。
3. 教會在認識「聖經綱目」時，不是採用文學批判的標準，而是一種神學性的認識，這點與拉內意見很相似。教會是在他自己的信仰生活中，逐漸發現那些經書的「先知性」與「使徒性」，因此辨別出「聖經綱目」來。

聖經的眞理性

「聖經的眞理性」以往常稱爲「聖經的不能錯誤性」。現在我們用「眞理性」，因爲「不能錯誤性」使人有消極的感覺，好像：第一、聖經只是消極的沒有錯誤；第二、聖經只是用來護教。聖經確是不能錯誤的，同時爲護教也有一定的作用；不過，用「聖經的眞理性」是要積極地強調聖經是給人眞理，聖經是使人生活，供人信仰的食糧。

一、眞理性問題的來源

「聖經的眞理性」與「降生奧蹟」有類似的問題，所以我們先看一下「降生奧蹟」，然後再看「眞理性」。

(一) 聖言降生的奧蹟

降生的奧蹟告訴我們，天主第二位聖子(聖言)降生爲人；他是眞天主，也是眞人。

他是眞人，是顯而易見的，在他身上有很多的限制。他受到時間、空間的限制，降生在巴勒斯坦的地方；在 2000 年以前，度過 30 多年的在世生涯。他是一位歷史性的人物，有自己的過去(舊約的準備)和將來(教會)。他也受到自己文化方面的

限制，有自己的思考方法、語言及表達方式。

另一方面，他也是真天主，他是絕對的真理，本身不受任何時間、空間與文化的限制，而絕對地超越任何限制。所以，當我們要了解耶穌時，就產生了問題：如何同時了解他的人性與天主性？換句話說，如何在耶穌身上一真人—表達他無限的真理？事實上，在耶穌生時，不是有人指責他的行為與他的言語嗎？他不是給人有錯誤的感覺嗎？

（二）聖經真理性的問題

同樣，聖經是人的話，也是天主的話。抽象而論，凡是天主的話都是真理，沒有任何問題。但具體來講，聖經—天主的話—也是人的話；如果是人的話，自然受到時間、空間、歷史、文化、作者特性的影響與限制；我們如何表達「降生為人」的天主的話，或「歷史化」的天主的話，仍具有絕對的真理性呢？所以，聖經真理性問題的產生，是來自天主的話進入人類的歷史，表面上似乎受到人類歷史方面種種的限制，但仍具有真理性。這兩點如何解釋？如何統一？事實上，今天尚有人否認此點，而說聖經具有錯誤。

二、真理性問題的歷史

（一）從開始到良十三的《上智天主》（1893年）

在新約時代，聖經常常享有最高的權威；在任何辯論中，聖經常是最後的論證。同時，耶穌也教訓人民，聖經上的一撇一畫都不能改（瑪五 18）；聖經上的話都要全部應驗（路廿四 44）。因此，在教會開始時，沒有問題地相信全部聖經是真的。

在教父時代，聖經仍享有最高權威；但是人們已經開始發

現一些具體的困難。聖奧斯定當時說，聖經上有許多困難；不過他的態度是在聖經面前，承認自己的知識不足，不能明白和解決這些困難；但他肯定聖經是對的，不能有錯誤。中古時，聖多瑪斯說聖經上的一切都是對的、眞的。如果聖經的話有幾個解釋，那麼該取合乎人的理智的解釋。

第 17、18 世紀是眞正產生困難的時期，其原因是由於科學的發展，人發現有些科學問題與聖經記載的宇宙觀有衝突。在歷史上最有名的事件，要算伽利略事件了。伽利略發現了當時一般的說法—地球中心說—是錯的，而證明地球是繞太陽轉的；他的新學說與聖經的宇宙論似相衝突。當時有人用聖經記載反對伽氏的論證，引用蘇十 12~14：「若蘇厄……面對上主說：『太陽停在基貝紅！月亮停在阿雅隆谷！』太陽果然停住，月亮站住不動……」既然太陽月亮可停，必是繞地球而轉。這樣，在歷史上第一次科學理論向聖經提出挑戰；因而「聖經的眞理性」也就變成了一個問題。

除了一些科學的困難外，在聖經上也有歷史困難。例如，在《友弟德書》上記載：「拿步高在尼尼微城作亞述王，那時聖殿已重建起來了。」但是，根據歷史資料，我們知道：

1. 尼尼微城在紀元前 619 年已毀；亞述王國於紀元前 610 年，也完全消滅，而拿步高則於 604~562 年爲巴比倫王。由此可見歷史上的錯誤是如何之大。
2. 聖殿的重建是紀元前 515 年，與《友弟德書》的記載相差一百多年。所以，如果說聖經（這裡是指《友弟德書》）不可錯，則無法解釋上述歷史上的事實。這樣，自歷史的角度，聖經的眞理性也發生了問題。

(二) 《上智天主》的解答與後果

當問題發展到這時代，很多神學家及聖經學家的確看出在聖經上有很多的科學上和歷史上的問題。為了解釋和解決這些困難，神學家們發明了很多不同的理論；在這些不同的理論中，有的否認天主的靈感性，有的限制天主的靈感性。針對這一時代的情況，良十三世於 1893 年頒佈了《上智天主》通諭。其主要內容可分消極與積極兩方面來研究：

1. 消極方面

因為當時有神學家提出，不是聖經上每一句話都是天主靈感所寫成的。《上智天主》宣佈整個聖經的原質對象 (Material object) 一即包括聖經上的每一句話一是天主靈感所寫成的。如在科學上或歷史上有任何困難，應再想辦法解決。

2. 積極方面—有下列兩點

- (1) 聖經作者對聖經上有關科學的記錄，是以普通的觀念所寫的；而不是以一位科學家的身分來分析大自然的現象。因此，我們不應該用科學家的觀點去批評聖經上有關大自然的記述。
- (2) 「以上對於有關大自然科學記載的看法」也適用於歷史性的記載。但良十三在這點上的看法不是十分清楚，同時也引起不少的誤解。這一解釋法，還需要後代教宗來補充。

此外，在《上智天主》之後，拉格朗日於 1896 年提出三個非常有價值的原則，作為解決聖經上的一些問題：

- (1) 在聖經中應該分清楚不同性質的書。關於歷史方面的書又有兩種：一是只有歷史體裁的；一是歷史性的。

當然，歷史性的書，應該具有眞實的歷史事實；但那些「只有歷史體裁的書」可能只借用幾個歷史上的名字，並非眞實的歷史記載，當然也不必有歷史價值。例如《友弟德》、《多俾亞》等書。

- (2) 作者應用材料的目的：研究聖經時，要特別注意作者爲什麼要把這些材料收集在聖經中。譬如在梅瑟五書中，明顯地有四個不同的傳統；作者把他們收集在一起的目的，不是爲歷史的目的，而是爲了他們的信仰生活。作者在他們的信仰生活中，看到了四個不同的傳統（雖然他們彼此不同，但都是他們自己信仰生活上的傳統），願意把它們保存下去，因爲它們是他們信仰生活中的材料。基於這個目的，作者不問它們之間有無衝突與不同，彙集編成書本。
- (3) 聖經材料有主要的與次要的區別。聖經作者所要肯定的是主要材料；次要資料則是爲敘述、解釋、補充主要的肯定的。至於，如何區分主要與次要資料，這需要聖經學者來指出。

當時神學家在這方面很保守，拉格朗日的原則未被人接受，一直要到比約第十二世《聖神感動》通諭時，在研究聖經上才又邁進一步。

(三) 《上智天主》到比約十二的《聖神感動》（1943）

在這 50 年中，「相對眞理」在聖經研究上是不斷討論的一個名詞。下面我們比較兩個代表人物不同的看法：

1. 現代主義

代表人爲法國人洛亞齊（A. Loisy），他認爲：

- (1) 在聖經中沒有絕對的真理，超越時間、空間。
- (2) 聖經中所有的真理都是相對的。他的理由是：聖經在不同的時代由不同的作者所寫成；聖經作者所寫的，爲他的時代是相對的，但爲其他時代則不盡然。
- (3) 聖經學者應該作兩件事：第一、以文學批評的方法，研究聖經作者在那時代所要告訴的真理；第二、作信理的研究，把「聖經作者對他那時代的真理」爲現代的人找一個新的意義（這主張爲比約第十所棄絕）。

2. Zaccheria（在 1903 年）

對「相對真理」的看法與現代主義大不相同。他認爲：

- (1) 聖經是天主聖言，是「降生的」、「成書的」，也具有一定的歷史時代性。
- (2) 聖經學者應該研究聖經作者所要肯定的、教導的是什麼？但要注意：
 - a. 所要肯定的、教導的有其超越性、絕對性，因爲那也是天主所要肯定的。
 - b. 不應忽略聖經作者是用當時的文學方法，給那時代的人表達他所要肯定的。這種表達方式是相對的，可能爲當時非常有用。

良十三在《上智天主》中主張，用在自然現象的原則也可以用在歷史的問題，但是他沒有清楚地說明。在這點上，本篤十五在《天主聖神》（1920 年）中，作了進一步的解釋，否定聖經真理的相對性。

(四) 《聖神感動》的解答

比約十二更在 1943 年發表了《聖神感動》，這一通諭給現代研究聖經開了自由之門。比約十二發表這通諭也有客觀的背景，即現代對於近東古代文化各方面的研究，有了顯著的進步，因而對聖經的背景，也有了相當的認識。在《聖神感動》中，比約十二指出：

1. 東方人與西方人的文化背景不同，並且同一文化，在古代與近代也有區別。所以聖經學者在研究聖經時，應該進入東方古代人的思想範疇裡，去了解當時的文化背景，因為東方古代人在很多方面與現代人—特別是西方人—不同。例如：
 - (1) 東方古代人對數字的用法，並不是太嚴格，有時只有象徵性。「7」為他們是指「完整」之意，並不一定是數字之 7；同樣「6」表示不完整的意思。在聖經中，梅瑟領大軍出埃及之事，也應這樣去了解，只是說明很大的數目而已，並不是真的那麼多兵士。
 - (2) 聖經上也有「以牙還牙」之說，這應在當時的文化背景中來解釋。古代近東的風俗習慣是報仇洩恨，所以提「以牙還牙」已是很大的節制了。
 - (3) 「打勝仗，殺絕男女老幼」，實在而論，可能殺的不少，但不是全殺。這裡所要表達的真理是天主的能力使以色列人打勝仗。
 - (4) 舊約中打勝仗的種種千篇一律的描述，也應同樣地去了解。其所要肯定的真理，只是天主常同以色列人民同在，幫助他們戰勝敵人。
2. 文學類型：比約十二特別強調此點：指示聖經學者應先確

定應用的材料，究竟屬於什麼文學類型：歷史、詩、宗教、神話等。其中「神話」這體裁應該說明一下：

- (1) 如果神話的意義是自然界的東西「神化」，這種神話在聖經中絕不會有。其理由是以色列人是「唯一神」的宗教信仰民族。
- (2) 如果神話的意義只是採用神話體裁或形式，這種神話在聖經上有不少實例：《創世紀》一開始就是這種神話，它是用來表達某一真理。

(五) 從《聖神感動》到梵二

1. 從《聖神感動》到梵二

我們介紹這階段中，伯諾阿提出的三個原則或方法：

(1) 知識論

聖經的材料可分「原質對象」與「體制對象」。前者是聖經上一總的記錄，包括不同種類的資料，有歷史的、地理的、宗教的等等；後者是從某一個角度之立場，例如歷史家的立場，或從科學家的立場，或從宗教家的角度，去肯定某一個記錄，而聖經作者所肯定的立場常是「天主的救恩」。

另一方面，所謂人的錯誤，是在肯定上、判斷上。如果一個人不下肯定、不下判斷，只記錄某事件，他自己不會犯錯。所以，在「聖經有錯誤」這問題上，我們要問：聖經作者究竟在什麼「體制對象」上肯定「原質對象」？換句話說，他在什麼角度上肯定某一事件、某一記錄？這是重要的。因為聖經作者假使犯錯誤，只能在他所採取的立場上犯錯誤，不能把非屬於他的角度立場上的判斷歸在他身上。

(2) 心理學上

肯定的程度在心理學的觀點上，能有程度上的分別；當然，「確定態度」與「也許」、「大概」、「好似」大有區別。而作者只能在他的「確定態度」上犯錯誤。如果他只說某事「也許」如何，即使事實不符，他不犯錯，因為他根本沒有肯定什麼；而有時即使不用「也許」、「大概」，可是按文學分析，能指出他實在是不確定的肯定。那麼也無所謂錯誤問題。

(3) 倫理上

是否作者犯錯誤，也要看在肯定時，負責的程度而定。在聖經上有很多肯定，但不全是作者的立場。

2. 梵二大公會議

因為「眞理」的概念在「聖經的眞理性」這個問題上，佔有相當重要的地位，大公會議對「眞理」的意義也作不少的討論。下面分四點略述：

(1) 兩種不同的態度

在大公會中，神學家們對「眞理」的了解，可概括分爲兩種不同的基本態度。

- a. 第一種態度是「本質」的看法。本質主義者認爲眞理是靜的，已在歷史中完成了。「眞理」是抽象的，可以用明晰清楚的條文表示出來，並且每一個眞理都有其絕對性和完整性。因此聖經中有許多支離的眞理。
- b. 第二種態度是「存在」的看法。存在的看法認爲「眞理」是動的，是在歷史中不斷發展的，不是「完成了的」，而是正在「完成中的」。同時眞理也不是抽象的信條，而常是具體的，常是爲人的救恩。並且每一個「眞理」不能單

獨存在，「孤立的真理」沒有意義。相反的，每一「真理」都應在「整體的真理」中來了解；或更進一步說，每一「真理」所以有意義，是因為它在「整體的真理」中的地位。

（2）兩種對梵二《啓示憲章》中「真理」的解釋

《啓示憲章》第三章第 11 節中對聖經真理的說明是「天主爲吾人的得救」。這最後的說明是經過四次修改而來的，而且也是由保祿六世親自提出的。第三次的文字是「天主願意把得救的真理在聖經裡寫下」。

第三次的文字表示了「存在」的看法，強調聖經上的真理是「得救的真理」。不過「本質」看法認爲第三次的文字，似乎限制了天主靈感的工作，即限制在得救的真理上。但他們以爲在聖經裡尚有很多其他性質的真理。限制聖經靈感，好似相反了良十三的《上智天主》。

其實第三次文字並沒有限制天主靈感的工作，只是肯定聖經上的真理常是在得救的體制對象上，或是說聖經的真理只是爲人得救而啓示的。

這兩種不同的看法針鋒相對。於是保祿六世提出再次的修改，以便調和他們的主張，而產生了第四次的字句中，找到他們所願意的解釋：一方面沒有把天主靈感的工作，限制在某一個真理上；另一方面仍然肯定聖經作者在得救的角度上，寫出聖經上的真理。

（3）我們的立場

在上面兩種不同的解釋中，我們採用「存在」看法的主張。聖經上所給我們的真理是得救的真理，我們所以遵循這種解釋，是因為這與聖經、教父以及傳承對真理的認識相符合。包

括：

- a. 弟後三 15、聖保祿的教訓—聖經是給得救的智慧。
- b. 教父們也有同樣的教訓：聖奧斯定說，天主聖神在聖經中，不是給人天文地理上的自然知識，而是教給人得救的真理。
- c. 「真理」為希臘人而言，是發掘客體事物的真相；但聖經上的「真理」—根據專家長期的研究的結論—是指天主對人的啓示。天主自己藉耶穌把內心的秘密告訴了我們，所以聖經上的真理常是得救性的，不是為肯定任何自然科學上的真理。

(4) 真理與歷史性

歷史性不像自然科學這樣簡單，也不像自然科學那樣容易與信仰真理區分。相反的，聖經的真理性與聖經的歷史性有著特殊的關係。因為我們的宗教是一個有歷史的宗教，相信天主第二位聖子進入人類歷史中，啓示天主的愛情與救恩，所以我們的救恩是一個歷史性的救恩。

從這樣的角度來看，歷史的真理與救恩的真理是休戚相關的，肯定或否定其中之一，也就是肯定或否定其中之二。換句話說，聖經作者記載某一歷史事實，如果這歷史事實與得救有直接的關係，他肯定了這一歷史事實的真實性。同樣，有的歷史事實與救恩沒有直接關係，聖經作者雖然仍能引用，但引用時並不肯定其歷史真理性。

例如《瑪竇福音》記載耶穌的家譜，分為三個「十四代」的族譜，其中有的與舊約上的記載不同；這也沒有什麼關係，因為作者在這裡所要告訴讀者的是：耶穌是整個舊約的完成。

其他的記載與救恩沒有直接的關係，所以他們的歷史真實性也不是作者所要肯定的。

補充：梵二大公會議後的發展

Nobert Lohfink 在其文〈聖經的整體性與真理性〉¹中所要指出的中心思想是：「聖經真理性」的意義不在於聖經作者的本身，不在於每本書，而在於全部聖經。全部聖經是一個整體，具有真理性，而沒有錯誤。

首先，他指出聖經的作者很多，同時成書的歷史過程較長，不過天主的靈感是在每一位作者身上和成書過程每一時刻中工作，促成了全部聖經的完成。

完成的聖經是一整體，包括舊約與新約。舊約包括很多不同的書，它們也是一整體，有他們內在的統一性。但舊約本身並不完全，只是為準備新約的合一才是「全部的聖經」。整體的聖經包括「聖經綱目」中的每一本書，也保證每一本書的真理性—不能錯誤性。但是，每一本書的真理應該在整體中去了解；或更好說，每本書（每一字句）分享整體聖經的不能錯誤性；而他們分享的程度，根據它們在整體中所佔的地位，根據他們對整體所要表達的真理的貢獻。

另一點，是聖經字句的神學意義，不應該只按單獨的事件去了解，而應該在全部聖經的整體意義上去了解。這樣，全部聖經是一整體，在信仰的角度下，是不能錯誤的，而具有真理性。

¹ Nobert Lohfink, "The Inerrancy and the Unity of Scripture", in *Theology Digest*, 1965, pp.185-192.

最後，作者指出「聖經的真理性」（不能錯誤性），是天主啓示真理的特殊一面。全部聖經是一整體、一部書，而這一部書的真理就是基督。

聖經的能力

近年來，台灣教會興起研讀聖經的熱潮，許多場合中，大家都以聆聽聖經開始，因為堅信天主之言是力量，一定會產生救恩的效果。這章的主旨在說明這點：一方面肯定此一真理；另一方面也爲了避免一種「魔術」性的解釋。以下我們分「言語能力的分析」、「天主言語的能力」兩點作說明，並簡短作一結論。

一、言語能力的分析

（一）「話」的現象—「話」是日常生活中要素之一

如同其他生活中重要但平凡的事一樣（愛情、靜默），「話」往往不爲人所注意。其實稍加反省，日常生活中的話有許多不同的種類；對不同種類的「話」，人的反應也隨之不同。換句話講，「話」有能力，且不同的話有不同的能力。我們把下面三種不同類別的「話」提出來討論一下：

1. 普通的話：商業上宣傳的話、普通教室裡的話、閒聊的話.....等；這種話多不爲人理會，亦不影響人的生活。
2. 「人平面上」的話：有種話雖然簡短卻有力。例如：一句

安慰的話、家人之間的談話……等。爲人生活有時很需要，因爲這些話進入人的生活中，使人結合。

3. 「愛情的話」與「詩的話」：在人的生活中，往往有某些特殊的時辰，聽到「愛情的話」與「詩的話」，此時整個人沉浸於愛情之中，或完全溶解於詩中。這種話對人有極深的影響，而使整個人被推動。

（二）「話」的分析

話有聲音，但不只是「聲音」；因爲有很多「聲音」不是話，毫無意義。「話」是一種「標記」，給人一種意義。但是進一步而論，「話」不只是「標記」，它表達了一個「意義」，更是一個「存在」的延長，表達整個人自己。所以我們的話就是我們的「存在」，表達我們自己。由於這「存在」，所以話才有「能力」，發自「存在」的能力。

（三）「話」的基礎

話的最後基礎是「天主聖三」。在聖三中，有一句「話」，這句話就是「聖言」。在這「聖言」中，聖父完全表達了祂自己，祂是存在的完美肖像。而這「聖言」、這「肖像」，是那樣的圓滿，以致叫做「聖子」。

在創造的工程中，不但聖父，而且「聖言」也同聖神一齊工作；更好說，聖父用「聖言」一「話」一創造了世界和人。人的話，有限地分享了天主聖三內「話」的結構，它的最後基礎是天主聖三。

（四）區別

雖然人的話有天主聖三內在的結構爲基礎，但是人的話，

不能完全表達自己。人的「話」與他「自己」有區別，人與自己的話的關係，與聖三中「聖言」與「聖父」的關係有異，因為聖言是聖父完美的肖像。

二、天主的言語的能力

天主的話不只是「標記」，也是「能力」。這一真理在聖經和教會訓導以及禮儀上都說得很清楚。

（一）聖經

在舊約中，《創世紀》記載天主創造用的是「話」，天主「說」有光，就有光（創一 1~24）。在先知書中，天主的話如同天上的雨水，使地生長萌芽，也必產生效果，因為天主的話就是「能力」（依五五 10~12）。又如，當雅各伯因其母之助，巧奪依撒格的「長子的祝福」，他得到的不只是「祝福的話」，而也是真正的「祝福」能力，以致依撒格自己也不能再收回（創廿七 1~40），因為話中帶有能力，進到了雅各伯身上。

在新約中，「天主的話就是天主的能力」，這在耶穌身上更是明顯。耶穌是天主的聖言，充滿了天主的能力，他多次只用了「話」而完成了種種神蹟。聖保祿也教訓我們，天主的話—聖經—在人身上發生救恩（弟後三 14~17）；給人希望（羅十五 4）。

（二）教會傳承

教父們也都教訓聖經給人救恩；因為它是天主的話，本身充滿了能力。他們慣常把聖經與聖體聖事相比，前者如同後者一般，含有能力，即有所謂的「事效」。

(三) 禮儀中

在梵蒂岡第二屆大公會議的《禮儀憲章》中，申明耶穌臨在於：（1）彌撒和聖體聖事中；（2）聖事中；（3）聖言—聖經—中。聖經的能力不是一個機會，好似人唸到聖經時，天主的能力降下；也不是一個後果，好似人唸到聖經後，由於其中的教導而開始行善。聖經的能力來自聖經本身，聖經是天主的話，天主的話就是天主的能力，這能力給我們救恩。

(四) 聖經能力的實現與信仰

雖然聖經的話是能力，但並不是聖經放在某一個地方就會發生效果。那麼，如何使聖經的能力發生實在的效果呢？

1. 聖經的話不是在「人平面」上的話，而是在「天主平面」上或「救恩平面」上的話，是屬於超自然的層次，所以要聖經的能力發生效果，也應該在救恩的平面上。具體而論，聖經上的能力要在信仰的氣氛中得以實現，由於教會的信仰，使得聖經裡的話重新「降生」，使聖經裡的能力得在人的身上發生效果。
2. 聖經的話在人的身上發生效果，也需要人的答覆，個人與團體的合作：
 - (1) 個人：正如人在一般的事情上，需要有相應與適當的氣氛一樣，聖經能力在人身上發生效果，也需要充滿信仰的氣氛。一個人只有在適當的信仰氣氛中去閱讀聖經，他才能使聖經的能力完全實現其效果。所謂信仰氣氛，一定包含對天主的話之了解、知悉意義。
 - (2) 團體：教會是一個團體，是一個領受天主聖言的團體，每一個信友雖然可以領受聖經的能力，在他個人身上

發生效果，但這不是完美的，因為天主聖言是向整個教會團體而言，完全的回答聖言也需要整個團體的回答。因此在禮儀中，團體應當「團體性」地聆聽聖言，團體聆聽假定團體了解。這說明了為什麼需要有人在團體中解釋聖經，爲了大家共同在信仰中接受。

結 論

耶穌基督是天主的聖言，也是降生成人的聖子，聖子的降生需要天主聖神（能力），所以聖神常常在降生爲人的耶穌基督身上。當人面對耶穌時，需要信仰去明認他、愛慕他、在他身上獲得救恩。類似地，聖經是天主的話，也是「成書」的天主的話。聖經的成書是在天主靈感下所完成的。所以聖神常常在聖經中，當人在閱讀聖經時，他們需要信仰（的氣氛），去使聖經的能力在他身上發生救恩的效果。

第貳部分

福音批判的

沿革及方法



福音歷史價值的研究

福音的歷史價值問題，雖然很早便已發生，但是真正的爭論可說始於十八世紀。本文便是要比較完整地，把研究這個問題的歷史作一鳥瞰和簡明的介紹。全文分四個階段：一、教條主義時代；二、基督教自由派時代；三、類型批判時代；四、今日的趨勢。

一、教條主義時代

我們稱這第一個階段為教條主義時代，因為這個時代在面對福音歷史價值的時候，大都不是應用今日所謂的內在批判的方法，而只是根據自己神學或哲學上的立場來承認或否認福音的歷史價值。

譬如：教父們並不感到需要證明福音的歷史性，為他們來說，四部福音是由天主聖神靈感的促使而寫成的，因此先天地不可能有任何錯誤或反對歷史的記錄。如果有人起來指出福音含有任何自相矛盾的記載，那麼他們解答的方法，也不是根據什麼科學性的分析，而一概是教條主義的神學理由罷了。

第二世紀的仇教者羅馬人柴蘇（Celsus）曾經理會到《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》說，只有一位天使在復活後出現於

空墳前；而《路加福音》與《若望福音》卻說有兩位。對於這點福音中的不相調和，奧力振絲毫不感困難地說，兩者都是歷史性，因為前兩部福音所報告的是一位天使移動墓石，而後兩部福音所記載是兩位著白衣的天使顯現給婦女們。這種解釋由今人的眼光來看，並沒有批判精神，而只是出於奧力振自己對於福音原有的神學立場。

同樣地，聖奧斯定並不是沒有理會到四部福音間有互相矛盾之處，但站在他對聖經神學的立場而言，他不能不想出很多我們現在認為不科學的方法來解答。譬如《瑪竇福音》第八章中記載百夫長親自到葛法翁求耶穌醫治僕人，但是《路加福音》第七章中卻說他打發自己的朋友去。為解答這件事的歷史問題，聖奧斯定並不應用任何分析，而說路加的記載是歷史事實，瑪竇則是象徵性的說法，因為朋友去也可以算作親自去。

其實，這種教條主義的態度，不只保護福音歷史價值的教父是如此，初期教會的敵人也只以此來攻擊福音的價值。上面提的柴蘇，在其公元 180 年所寫的反對教會的書中，充滿了對於基督的神性與奇蹟的嘲笑。然而，這並不是因為他真正研究了福音，而只是他的理性主義無法接受任何福音記錄的超自然現象，因此也不可能承認福音的價值。

以上所說的，只是古代的教條主義，我們看出了他們處理福音歷史價值的態度。然而，真正對此問題做熱烈爭論的時代，是始於十八世紀的啓蒙運動。下面我們要介紹幾位主要的人物。

也許第一個可以介紹的是雷瑪陸（H.S. Reimarus，1694~1768），他是漢堡東方語言的教授，在生時寫了《理性敬禮者之辯白》，但從來沒有勇氣出版。他死後別人為他發表了一些片段，可以看出他對於福音有著系統性攻擊。他說耶穌

只是一位充滿野心的政治家，他想煽動群眾推翻羅馬人的統治，結果失敗，被釘十字架上。後來他的門徒偷去了他的屍體，且揚言他已復活；把他的政治動機改變為宗教性的，因此耶穌成了人類的救主。由此可見福音的記載，絲毫沒有歷史價值。

繼雷氏之後，有海德堡教授保祿斯（H. E. G. Paulus，1761~1851），殊途同歸地否認福音的價值。他應用自然的解釋來剷除福音中任何超自然的因素。福音的記載，往往被他區分為事實的真相和福音作者的想像。事實真相當然是有的，而想像只是作者的添加，所以沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是基督曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行，至於步行海面，乃是福音作者的想像之產品。

不管雷瑪陸或保祿斯，我們認為都是教條主義者，他們之所以如此批判福音，不是具有任何科學性的根據，相反，這都是出於他們的理性主義的成見，因此先天地不可能接受超自然現象，也不可能接受福音的記錄。

後起的司德勞（D. F. Strauß，1808~1874）雖然也剔除福音中的超自然因素，然而他卻比保祿斯更為徹底。他認為如果福音具有歷史價值，那麼奇蹟不能自耶穌生平中剔除。但是，既然奇蹟與歷史是不可能共存的，那麼福音便不可能有歷史價值。司德勞本人應用「神話」來解釋福音。他說福音中的超自然記錄都是神話，都是理想化了耶穌的表達。在初期教會中開始流傳的是耶穌的史蹟，但是漸漸地，便在神話的形態中變化、創造、點綴，而成為福音中的記錄。

司德勞並不否認耶穌的歷史性之存在與一些主要的事蹟，不過凡是帶有奇蹟性的、與歷史演進不合的因素，他認為都神話。事實上，經過了他的解釋，福音所餘屬於歷史的，只有耶

耶穌的存在與幾件次要事件罷了。至於其他記載，都不屬於歷史上的耶穌，而是初期教會集體創造而成的神話性基督。爲此，歷史上的耶穌和神話中的基督幾乎是兩個完全不同的人物，我們今天認識的，幾乎只是神話中的基督，而不是歷史中的耶穌。後來在第三個階段中，我們還要看爲什麼類型批判的重要人物步特曼要被人稱爲「復活的司德勞」。

反對司德勞的神話解釋的是包爾（F. E. Baur，1792~1860），他是新杜賓根學派的創始人。對於宗徒時代的教會歷史，他應用了黑格爾的正反合的辯證法。「正論證」是猶太基督教的伯多祿主義，這是狹窄的地區性的教會；「反論證」是希臘基督教的保祿主義，這是世界大同性的教會。在這正反的辯證中，產生了「合論證」，這是宗教時代的公教會，它由正反兩股勢力折衷而成，也能爲二者所接受。

但是在這個辯證性的結構中，有不少初期教會的文獻不能完全適合，因此新杜賓根學派便不得不大刀闊斧地把那些文獻重新加以與傳統相反的解釋。包爾爲更合乎邏輯，便把福音的著件年代都定得相當晚，並且也將任何不合格的文獻視爲僞作。他說《瑪竇福音》的來源是伯多祿主義中的《希伯來福音》，而《路加福音》的來源便是保祿主義中的《瑪西翁福音》；兩部福音都爲了遷就對方而有了妥協，然而真正綜合二者的是《馬爾谷福音》。由此看來，福音的記錄只是宗徒時代教會的辯證性之過程，所以並非耶穌事蹟的歷史。

司德勞應用神話，包爾應用哲學來解釋福音記載的形成。因此歷史上的耶穌漸漸地在他們的教條主義的解釋中消失。事實上再進一步，便要有鮑奧爾（B. Bauer，1809~1882）這樣的人，來根本否認耶穌的存在，整個教會成了一部神話。

以上所介紹的人物都是德國的基督教徒，為結束這教條主義的階段，我們要介紹法國的勒南（J. Renan, 1827~1892）。勒南在拉丁的語系地區中相當著名，然而在日爾曼基督教圈子中並不甚受器重。如其他教條主義者，他對於超自然現象、對於奇蹟等，早已先驗地有了理性主義的立場，因此福音不可能有歷史價值，他說：「至於福音中一部分是野史，這是明顯的，因為它們充滿了奇蹟與超自然」。有關歷史上的耶穌，勒南認為我們所知極少。歷史上的耶穌的確是有的，譬如：他來自加里肋亞的納匝肋、他宣講過也給門徒留下了極深的印象……；其他的則不可知了。

至此，我們可以結束福音歷史價值研究的第一階段。我們可以顯著地看出在這階段中的人物，都沒有開始應用今日的內在批判。他們只是根據了自己在神學或哲學上的立場，而對福音的價值承認或否認。

二、基督教自由派時代

對於福音歷史價值的判斷，基督教自由派時代已經開始受到文學批判的影響，我們將以此為出發點。不論司德勞或包爾，為適合他們神話的或辯證性的解釋，都把福音的著作年代定得相當晚，因為神話之創造以及辯證的過程，都需要一段時間才能完成。司德勞以為福音都是第二世紀末期的產品，而包爾認為《瑪竇福音》是三部對照福音中最早完成的，即在公元 130 年。《路加福音》第二，是在公元 150 年。《馬爾谷福音》則在最後成書。這二人對於福音著作年代的訂定與傳統完全不合，而且他們之如此訂定，並非有什麼文學的或者歷史的根據。事實上，這只是他們教條主義的要求而已。

司德勞與包爾有一相同點，他們都接受一個古老的說法，以為《馬爾谷福音》是《瑪竇福音》及《路加福音》的撮要，所以是在二者之後成書。可是後來司德勞的弟子魏斯（C. H. Weisse, 1801~1866）與另一名叫味克（C. G. Wilke, 1786~1854）的聖經學家，兩位同時研究對照福音的經文，而得到了同樣的結論：即《馬爾谷福音》比《瑪竇福音》和《路加福音》早出。他們認為有兩大文獻是福音傳統的來源，便是《馬爾谷福音》與一部叫做《主的語錄》的集子。這兩部文獻是瑪竇與路加的來源，這裡我們已經有了對照福音問題上的一個理論：二源論。

由於這二源論的出現，在福音歷史價值研究上有了兩大後果：第一，是新杜賓根學派的壽終，因為它不但把福音年代定得太晚，而且三部對照福音成書的次序也不合二源論的研究。其次，1863年霍慈曼（H. J. Holtzmann）又翻新了二源論的研究，宣稱傳統上對於福音著作的年代相當可靠，因此二源論的第二個後果乃是回到傳統。

二源論盛行的時代，也正是基督教自由派神學家寫耶穌歷史的時代。在這時代中，《馬爾谷福音》因其古老性，而受到普遍的重視，且常常成為註釋家的珍品。而其他幾部福音，因了自由派所持的歷史主義的原則，都受到擯棄。

所謂歷史主義，是十九世紀的產物，它對於史料取捨的標準有其特殊的主張：歷史應當如同自然科學，譬如物理與化學一般，力求客觀。自然科學的對象，都是在事物界中不受主觀因素影響的現象，因此其研究也顯得嚴密正確。歷史也應當尋求這樣未受主觀因素影響的中立目證者的報導，一切有了主觀成分或者後出的資料，便不應為理想的歷史學家所應用。在這樣的理論下，《瑪竇福音》與《路加福音》，因為成書在後，

而且應用別的資料，所以不為隨從歷史主義的自由派神學家所應用。他們重視的是古老的《馬爾谷福音》。

自由派神學家應用了《馬爾谷福音》，再加他們隱約中尚保留的前一時代的理性主義，給我們製成了一幅道學家的耶穌肖像：歷史上的耶穌所宣講的是內心的，個人的宗教；他不想創立一個宗教，他不想望有形的團體，他也不自以為有什麼超自然的來源。

其實，把《馬爾谷福音》視為珍品的作家，在自由派時代中尚是保守的，他們至少還接受一部福音的價值。後來在魏色（J. Weiss, 1863~1914）、威爾浩森（J. Wellhausen, 1844~1918）的研究之下，發現《馬爾谷福音》也不是第一手的資料，它也應用過其他的史料。不過，真正給與這部福音的價值和打擊的是萊德（W. Wrede, 1859~1906），他說《馬爾谷福音》中也充滿了神學，那裡一開始便有了默西亞意識的信仰；為此，我們不能根據這部福音來寫耶穌的歷史；至少不能不抱著批判的眼光去應用它。因此在自由派神學家的歷史主義的標準下，福音的歷史價值成了嚴重的問題。

後來，不少批判家由於對《馬爾谷福音》失去信任，而集中興趣於《主的語錄》。散見於福音中耶穌所說的話，正是自由派神學家所需要的。譬如哈納克（A. von Harnack, 1851~1903）認為在瑪竇與路加兩部福音中的耶穌的話，都是瑪竇宗徒以阿拉美語在公元 50 年寫成的。利用了這些資料，哈納克在他著名的《基督教本質》一書中，給了我們一張耶穌的肖像，他宣講的中心便是天主是人類的父親，他具有「天主子」的意識，因此也是默西亞。哈納克把耶穌的奇蹟分成五類，然而一類一類地否認它們的歷史價值，總之，凡是超自然的便不能接受，而

屬於倫理道德的因素都是歷史性的，這是自由派神學家的歷史上的耶穌。

我們在基督教自由派時代中，可以看出一個過渡與妥協的記號。對於福音作者問題與著作時期，他們應用文學批判而走回傳統的說法。然而對於福音歷史價值的解釋，他們卻沒有放棄教條主義時代，雷瑪陸與保祿斯所有的哲學立場。雖然他們力求不明顯地表示任何哲學原則，但是卻無形地站在那些立場上，因此他們對於福音的價值有著相當消極的態度。最後，他們創造的一張道學家的耶穌像，因經不起後人的研究而終告失敗，此將引領我們介紹給予自由派神學家嚴重打擊的末世主義。

1892年，魏色發表了他的《耶穌對於天國之宣講》。大體上，他說歷史上的耶穌絕不是自由派神學家所描寫的一位道學家。耶穌是自己時代的人物，不是十九世紀自由派時代的倫理學家。耶穌有他自己時代的期望，他和當時人一樣，等待天主末世的來臨。他們等待那偉大莊嚴的時辰，天主一舉而毀滅世上罪惡的王國，而建立和平、正義與幸福的王國。這是《達尼爾先知書》中所報告的人子所要領受的天主之國，也是稍後默示錄文學與偽經中所詳加預告的末世。而這個天主之國，便是耶穌宣講的中心。

但是魏色說，耶穌生時不能、也不願意建立這個天國，他只是宣講天國的即將來臨，不過當他發現當代的猶太人拒絕他的報導時，他便想自己的死亡會加速天國的來臨，而且也會為自己帶來默西亞的光榮，他將以人子與默西亞的身分從天降下，審判罪惡的世界，而建立永遠的義人的天國。因了魏色的研究，自由派神學所塑造的道學家便由一位熱誠的宗教家所取代了。

魏色的發現，為後來的石維慈 (A. Schweitzer, 1875~1965) 接受，而成為解釋耶穌生平的基本原則。在他身上，末世主義到了高峰，同時不論在保守的英國或在摩登主義風行的法國，都受到了出乎意料的歡迎，而自由派的神學也因此走向下坡。不過，末世主義對於福音的歷史價值並沒有什麼積極的估計。事實上，福音中的耶穌雖然宣講天國的來臨，但同時也堅決地表示願意建立一個持久與可見的團體。如果耶穌向末世主義所想的等待世界的立刻毀滅，那麼不可能尚有意願在地上建立一個團體。這也是末世主義自己所清楚見到的；然而為了末世主義的原則，他們不惜把福音中一切相反的資料剔除，而說那不是來自耶穌本身的資料，而是初期教會的創造。因此末世主義與自由派神學一般，為了繪製一張耶穌像，不惜割裂福音，只承認適合自己需要的資料。結果福音的歷史價值便不完整了。

以上我們介紹了研究福音歷史價值的歷史的第二階段，在進入第三階段之前，我們願意把批判歷史主義的凱樂 (M. Kähler, 1835~1912) 介紹一下，因為他的確在思想上是走進第三階段的橋樑。

1892年，凱樂面對自由派神學做了一次有名的演講。他說我們有兩種處理福音的方法：一種便是歷史主義所提倡的科學性、專門性的批判方法；另外一種便是視福音是信者對於耶穌的作證。按凱樂的意見，第一種方法絕不可能引領我們得到一張有宗教意義的肖像，因為耶穌的真正意義不可能為血肉之人所得，不可能從生硬的客體事件所知，而是特殊地啓示給宗徒的。事實上，福音乃是在初期教會之信仰中寫成的，不可當作普通的歷史文件來處理。它們不會適合歷史主義的要求，供給有關耶穌的中立性的客觀資料。因此科學性的歷史方法，以凱

樂看來，一定要走進一條沒有出口的絕路，唯一可取之道乃是在信仰中接受福音中的基督。

凱樂先知性地對歷史主義的抗議，當時並沒有爲人所重視，直到廿世紀 20 年代，人們才開始發現他對福音性質之認識的正確。然而另一問題是：即使福音是教會的作證，但是我們應用科學的方法，是否可能在那裡發掘出耶穌生活中一些重要事蹟的真相？這便是以下兩階段中所要討論的。

三、類型批判時代

在第一次世界大戰前後，對於福音歷史價值的問題之研究，大家深感需要更嚴密的方法，爲預防無數沒有根據以及粗野的假定的出現，於是開始了類型批判之應用，當柏林的貢該（H. Gunkel, 1862~1932）應用類型批判方法於《創世紀》及《聖詠》之研究，而得到相當的成功時，他的兩名學生底拜利（M. Dibelius, 1883~1947）和步特曼（R. Bultmann）也改良了這個方法，用來研究福音（有關類型批判，非本文所可詳論，必須專文介紹）。

按照類型批判的結論，福音並非一氣呵成，且具有單純性的文學作品，而是由許多類型不同的有關耶穌生平的片段故事集合而成。那些片段的故事，原來互相毫無關係，只是在初期教會的團體中，由於不同環境而產生的。初期教會有時爲了禮儀的需要，有時爲了教理的需要，有時爲了護教的需要，有時爲了紀律的需要……漸漸地產生了那些有關耶穌基督的不同類型的故事，它們便用來解決當時教會的問題。

那麼，究竟那些片段是具有歷史價值，而供給我們耶穌生平的資料呢？步特曼在這點上是相當消極的，他認爲那些故事

都是初期教會的創造，它們告訴我們的，只是教會當時的情形，而不是歷史上的耶穌。他在 1926 年說：

「我實在認為：有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因為初期教會的史料對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是支離破碎的，往往只是些野史而已。除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有。」

在此，我們可以看出為什麼今人要稱他為「復活的司德勞」了，因為他們兩人異口同聲地說不能認識歷史上的耶穌。

步特曼的消極態度，為信徒製造了極大的不安，然而他自己卻認為是理所當然的。他強調前面所提的凱樂之對於歷史上的耶穌和信仰中的基督的區分，他認為歷史方法是世俗的工具，不能供給我們信仰的資料。我們信仰的是宗徒們宣講中的基督。從此，歷史和信仰之間有了不可逾越的鴻溝，而福音的歷史價值幾乎蕩然無存。

我們對於類型批時代，介紹得當然不夠，然而要詳述此一方法，在一篇鳥瞰的論文中是不可能做到的。不過我們至少可以得一結論，就是在此新方法的批判下，步特曼的態度是完全消極的；其實，步特曼在應用此方法時，也具有他個人的哲學立場與聖經註解的特點。而今天下不少聖經學家，同樣應用類型批判的方法，在福音歷史性之研究上，卻得到了意想不到的積極效果。我們在下一個階段中要多少見到。

四、今日的趨勢

今日對於福音的歷史價值，漸漸地走向積極的方面。步特曼把歷史上的耶穌和信仰中的基督絕對割裂，這已不為近人所接受。即使大家承認福音是信仰的文件，然而從不同的角度上，

仍舊可以指出歷史的價值。我們把這個階段分成四派來介紹。

第一派，我們可以用耶肋米亞（J. Jeremias）做代表。這派仍舊主張應用科學的研究方法，他們認為即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果。福音是信仰的文件，然而我們仍舊能夠從這些文件中，發掘歷史的面目，因為今天在研究上，學者有著前人所沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批判的啓示，有考古學家發現的谷木蘭的圖書，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。耶肋米亞對於耶穌所講的譬喻的研究，便是一個好例子，他深入耶穌的時代，而把福音中的譬喻的原來面目給指了出來。

站在耶肋米亞一邊的，尚有泰勒（V. Taylor），他許多有關福音的研究，證實耶肋米亞的觀點。他說：「近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求」。所以按照這第一派的學者，科學性的研究尚能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

第二派學者對於科學性的歷史研究並不注重，他們的態度比較傾向教條性。他們認為步特曼可以高呼科學方法不能認識歷史上的耶穌，然而這沒有什麼可怕，因為福音的記錄仍是我們接觸基督的資料。庫爾門（O. Cullmann）承認福音不是客觀的科學資料，但是他說這並不證明福音的作證是神話。相反的，福音中的記錄都是信仰的表達，它是以歷史來作為自己的對象，因為福音宣告納匝肋的耶穌是以色列的基督。接受福音的宣告，便是接受宣告中的事件之真實性。

英國的陶德（C. H. Dodd）非常有系統地研究了初期教會的宣講，他說教會一開始宣講，便把耶穌生平的撮要包括在內，尤其是他的死亡與復活。既然福音基本上是佳音，那麼不論初期教會或者我們今天的信者，在接受這佳音時，不能不同時承認那些事蹟之可靠性。

所以第二派的聖經學者，並不像前一派之強調科學性的研究。然而，他們卻強調地說福音中的耶穌應當是真實的，因為教會初傳的真理與能力，完全建立在耶穌的真實生命之上。

第三派包括的是數位斯干的納維亞路德派的學者，他們也堅持福音的可靠性。他們認為對於福音歷史價值的研究，從來沒有人提出福音傳授的特殊性質。為這一派的學者，真正解決問題的關鍵在於有系統地研究巴勒斯坦的耶穌，以及初期教會的口傳方法。如果我們稍微注意拉比教授的方法，便會發現福音的資料不可能受到所謂野史與神話的沾染。耶穌自己按照猶太拉比的方法教授，他的門徒也生活在這種口傳的環境之中。如同其他拉比，耶穌一定教導自己的弟子背誦一定形式的字句，甚至配以一定格式的手勢。這樣，他把自己的言語與行為，在口傳的方式下，傳授給門徒。其實福音的內容，也清楚地證實了這種口傳的方式。

根據那些斯干的納維亞聖經學者，聖神降臨之後，門徒們在耶路撒冷栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。而我們的福音，大體上是出版了耶路撒冷教會在門徒監督下所保存的傳統。瑞典著名的註釋家李森菲（H. Riesenfeld），認為，福音雖然含有編輯上的更改，但是大體上保存著在記憶及口誦中流傳而來的、有關耶穌的言行。這些傳統最後應當回溯到耶穌自己；可見福音具有歷史價值。

第四派，也就是我們最後要介紹的一派，是與步特曼稍有出入的學者；有些是他的學生，我們可舉出克斯曼（E. Käsemann）、傅克斯（E. Fuchs）與美國人魯賓遜（J. Robinson）。他們認為，誰若從福音的記錄中發掘耶穌生活的客觀事蹟以及他的言論之正確內容，便是犯了一個嚴重的錯誤，這樣處理福音的方法，給人的印象乃是福音是第二手資料。我們應當知道，福音記錄的基本意向，不是報告外在的事件，而是宣告耶穌的意念與音訊。福音作者把那些意念與音訊在耶穌的弟子與仇敵，以及在他的仰慕者與批判者的存在性的反應中表達出來了。今天的讀者可以懷疑耶穌是否事實上把福音作者放在他口中的默西亞名號加在自己身上，但是福音中的一字一句卻無可懷疑地反映出耶穌對於四周人的影響。他所做的一切，所講的一切，都充滿了決定性的意義，好似天主之國已經在他身上露出了曙光。因此今天的一位歷史學家，如果他的心靈對於福音的宗教意義是開放的，那麼他會在耶穌的人品與言行上，發現不可隱沒的特點。這是福音對於耶穌的報導之「歷史價值」。

按照這一派的學者，過去對於福音研究之失敗的原因，是歷史主義，因為福音的資料不可能歸納在歷史主義要求的史料的範疇之中。而今天的存在性的或者「位格性」的歷史學，要求與過去的人物有著真實的會晤，更能適合於福音價值的批判。

總之，如同魯賓遜說的，我們今天的人有兩條與耶穌相遇的道路：一是藉著教會的宣講；一是藉著福音。前者接受教會的作證，後者存在性地接觸耶穌證人所指示的意義，然而兩者都要求我們有一個自決。為第四派學者，所謂福音的「歷史價值」，不是實證性的，而是導致我們了解耶穌的存在性意義。

我們把步特曼之後的四派對於福音價值的思想介紹完了，

可見由不同的角度，大家的態度都比較積極。然而在方法上，仍舊有著對於福音的處理之基本區別：第一派與第三派多少認為福音的史料中，可以應用科學的方法，發掘出歷史上的耶穌之某些重要言行的真相。而第二派與第四派，多少認為不需要這類的科學性工作，因為這將破壞福音的真義。因這兩種不同的方法，今天的信證學也具有兩種不同的態度¹。

結 論

在介紹福音歷史價值研究之歷史的四個階段之後，我們不能不理會到幾乎所有近代學者都是基督教的，這是否由於教會有關聖經研究的限制太多，以致天主教聖經學家缺少創造性的假設？我們希望在梵蒂岡第二屆大公會議後，天主教聖經學家，在教會的鼓勵之下，關於福音歷史性也會有一些價值的見解。

¹ 參考杜勒斯著，黃素蓮譯，〈復活：歷史與宣信〉《神學論集》第2期（1969冬），145~156頁。

今日福音批判的問題

本文主要目的在於指出現代對福音所有批判的原因，希望藉此能夠引領讀者進入福音研究的氣氛中。分三節介紹：

- 一、古代教會對福音的基本態度；
- 二、十九世紀福音的遭遇，以及因此產生證明福音價值的傳統方法；
- 三、今日對於傳統的批評與福音批判學的需要。

這三節的內容並不勻稱，主要的材料是在第二、第三節中。

一、古代教會對福音的基本態度

在這一節裡，我們很簡單地提一提教會在很古老的時代中，對於福音一般的基本態度。

所謂福音的問題，並不是在我們今日才產生的，早在教父時代與中古時代，人們已在福音裡發現了某些不協調或是自相矛盾的現象，只是那時候的人處理福音問題的態度，與今天的人所有的態度大不相同。一般來說，當他們在福音裡發現任何不協調或是自相矛盾的困難時，由於他們對於聖經的信仰，他們是用一種「教條主義」的態度設法加以解釋，使之看起來似乎合乎情理，而缺乏了今天人們所有的真正批判精神。

所謂「教條主義」的態度，就是說，他們先決地以某一種神學的或是哲學的原則來解答福音的問題，而不是按照福音內在的分析和批判求解答。我們可以舉一個例子：在教父時代，聖奧斯定早已發現四部福音有不能互相協調的地方，他甚至寫文章給予合理化的解釋，但是他在解釋中所採取的態度，並不是今天所講的批判態度，而是出於他對福音的神學立場。因為福音是聖經，是天主的話，因此它們彼此之間一定不可能有自相衝突的現象存在。但是，事實上，他也發現了福音中的確有不能互相協調的地方，於是他設法加以調解，憑著對於福音的尊敬想出一些方法給予解釋，以確定福音的真實性。譬如：葛法翁的百夫長求耶穌治好他的僕人這回事，《瑪竇福音》與《路加福音》的記錄有些出入，按照《瑪竇福音》第八章的記載，是百夫長親自請求耶穌的，但是在《路加福音》第七章同一件事的記錄下，百夫長並未親自露面，而是差遣朋友替他去請求耶穌。這顯然是福音中不協調現象的一個實例。聖奧斯定給予的解釋是：《路加福音》的記錄是真實的描寫，《瑪竇福音》的報導是屬象徵的講法；因為朋友可以代表本人，所以瑪竇可以象徵地說是百夫長親自去請耶穌。

聖奧斯定對於福音問題的處置態度，是教父與中古時代教會處理福音問題的一個典型態度。總而言之，這時代的人由於對福音的尊敬，先決地認為福音不可能有問題，有問題的是人對於福音的認識不夠，因此當在福音裡發現似乎有自相矛盾的地方時，只能給予合理化的解釋。

其實古代這種缺少批判精神的「教條主義」，同樣地也存留在近代一些相反福音的理性主義的作家筆下，因為他們並沒有藉著科學性的批判來討論福音問題，只是根據理性主義的哲

學原則，先天認為一切超自然現象均屬不可能，而否認福音記載的一切奇蹟和耶穌的超越性，擯棄福音的歷史價值。

德人雷瑪陸（H. S. Reimarus, 1694~1768）首先認為，耶穌只是一位充滿野心的政治家，他想煽動群眾推翻羅馬人的統治，結果事敗被釘十字架上，後來他的門徒偷去了他的屍體，揚言他已復活。這樣由政治的動機一變而成爲宗教的，耶穌因此成了人類的救主。雷氏認為，今日基督的教會最初就是如此建立的，四部福音就是在此情況下寫成的。按照他的說法，福音的記載絲毫沒有任何歷史價值。

繼雷氏之後，有保祿斯（H. E. G. Paulus, 1761~1851）應用自然主義的解釋，剷除福音中所有超自然的現象。他將福音的記載區分爲事實真相和福音作者的想像。事實真相當然是有的，而想像則是作者的筆墨渲染，沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是耶穌曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行；至於步行海面，乃是福音作者想像的產品。在他的分析下，奇蹟已失去了奇蹟性。但是，我們可以問，他憑福音內在的什麼因素將福音的記載有的指爲事實真相，有的歸於作者的想像呢？沒有；只因爲他先決地否認了一切超自然現象的存在。

總之，不論古代保護福音價值的教父，或是十八世紀否定價值的理性主義者，他們對於福音的解釋，都建立在先天的神學立場或是哲學原則上，而缺乏了對福音真正的批判精神。大體而論，這是十九世紀以前一般對於福音所有的態度。

二、十九世紀福音的遭遇，以及因此產生證明福音價值的傳統方法

對於福音的探討，一進入十九世紀，便開始邁向批判精神之途。這時代應用的方法是文學批判以及歷史批判的方法。而在這樣的批判精神下，產生了過去一般神學教科書上所有的傳統證明方法。因此在這節中我們分兩段來討論：

- (一) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源；
- (二) 這時代產生的證明福音價值的傳統方法。

(一) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源

到了十九世紀，西歐興起了一般所謂的自由派基督徒，他們基本上否定耶穌生平所有的超越因素，不承認他天主子的地位、所行的奇蹟、復活等事實，而把他描寫成一副道德家的畫像。顯然地，他們的描繪難與福音的記錄配合，因為福音裡明明記載了耶穌所行的奇蹟、他的復活與超越的地位。因此，自由派的基督徒對於四部福音不能不採取一個解釋的立場。而在這時候，歐洲也正盛行著所謂歷史批判派或稱歷史主義的歷史研究方法。自由派基督徒就地取材，應用歷史批判派的方法，對福音中耶穌超越的因素一一加以否定。

歷史主義是十九世紀的產物，它對史料取舍的標準有特殊的主張：歷史應當如同自然科學一般，力求客觀。歷史批判派所以能盛行於當時的歐洲，是得力於其創始人馮郎克（Leopold von Ranke, 1795~1886）及其他歷史家的提倡。馮郎克認為，最理想和標準的歷史，應當是對於過去據實而絲毫未加改變的報導，也就是說，應當收到如同今天記錄影片或是錄音機的效果；因此它的史料應是來自目擊證人的材料；而且這位目擊證

人對於他所報導的事件不應有所牽涉，這樣他才可以完全中立和客觀地做據實報告。

馮郎克這一主張，也就成了歷史主義者一貫的理想：就是要寫一本合乎標準的歷史著作，應當具備馮郎克所倡言的那些條件。而馮郎克在其著作生涯中，的確也完成了一部合乎其理想的歷史傑作，即《十六、十七世紀歐洲史》。因為他在寫這部歷史時，很幸運地從歐洲各國檔案處獲得他所要的資料。因為十六、十七世紀的歐洲各國，已互派使節；這些使節均受過專門的訓練，就是將該國所發生的事情據實報告給本國。這些使節報導的史料，正合乎馮郎克的要求，就是它們是中立的、冷靜的、個人不牽涉在內的報告。馮氏應用這些材料，完成了他的歷史大作。由於他的成功，歷史主義者也就認為寫歷史的標準當是如此的。

在歷史批判潮流下，自由派基督徒認為可取用他們的方法來批判四部福音，否認一切超越因素的價值。四部福音中，首當其衝的是第四部福音，即《若望福音》。因為按照一般傳統，第四部福音是十二宗徒中耶穌最親愛的弟子所寫的。既然是最親愛的弟子所作的報導，顯然已不合乎歷史批判派要求的標準了；因為對一個最敬慕的人物，怎可能還保持中立的態度？事實上，教會傳統自古以來就稱第四部福音為精神的福音。所謂精神的福音，就是說這部福音是經過作者的反省、默想而寫成的。因此，自由派基督徒在歷史主義的標準下，擯棄了第四部福音，認為在這部福音裡，根本無法認出歷史中耶穌的真面貌來。

其次是《瑪竇福音》和《路加福音》。按照自由派基督徒的分析，認為這兩部福音之作，也無意對我們做據實的報導。

事實上，《瑪竇福音》的確是一部充滿著神學的福音。所謂神學的福音，就是它並不在描述當時事情究竟是怎樣發生的，而是在傳達一個信息，報導一個福音。按照文學的分析，顯示《瑪竇福音》的作者把耶穌公開傳教生活分別安插於五部分，每一部分都是先記事，後記言。這是一個很有系統的編輯，而我們今天發現，《瑪竇福音》的這五部分，正是針對舊約的梅瑟五書劃分的，意思是說：如同舊約有梅瑟五書，現在我們有新的五書；舊約有梅瑟，現在耶穌是新的梅瑟。此外，在五部分之前又加上耶穌的童年史，其後加上耶穌死亡和復活的報導，一共成七部分。「七」在希伯來的數字上是一個表示圓滿的數字。可見，第一部福音的作者是有其編輯的目的。因此，自由派基督徒認為這部福音並不是可靠的歷史材料。

至於《路加福音》，也受到自由派基督徒同樣的批判。傳統一貫指稱《路加福音》是一部很有次第的福音，但是今天發現，它的次第並不是在時間上或空間上的次第，而是神學上的次第。《路加福音》中有名的一段，就是九章 51 節，今天稱之為「旅行文件」的一段。依照文學的分析，在這一段中所有時間的前後、空間的位置都沒有真實的意義，因為其中所記載的，只不過是路加按照他神學的目的，將耶穌的所言所行編輯進去罷了。因此這一旅程可以稱之為神學的旅程，目的要告訴讀者說：耶穌基督是救恩史中一個重要的中心人物，是人類的救主，他怎樣從加里肋亞往耶路撒冷行去，要到那裡去完成他的救恩大業。換言之，在歷史主義的歷史觀點下，《路加福音》是無法立足了，也遭受了自由派基督徒的淘汰。

最後剩下《馬爾谷福音》。在歷史主義的時代，由於它被認為是古老的一部福音，一時自由派基督徒視如珍品，認為是

唯一有價值的福音。但是，不久聖經學家萊德(W. Wrede, 1859~1906)研究後指出，《馬爾谷福音》也是充滿了神學，不合歷史主義的要求。事實上，《馬爾谷福音》中有一著名的神學，即所謂默西亞的秘密：就是在這部福音裡，耶穌一方面向人顯露自己的身分，一方面又隱藏自己；宗徒們跟隨他，卻又屢次不明瞭他。這部福音不斷在這種張力下進行著，直到耶穌被釘在十字架上，才藉一位百夫長的口，揭櫫耶穌的真正面目：「這人真是天主子！」（谷十五 39）而且在福音的開始，作者已標出他所要寫的是「天主子耶穌基督的福音」（谷一 1）。作者要報導的是一個福音，他所要傳達的是他對於耶穌基督是天主子的信仰，顯然他無意如同歷史批判派的史家一樣給耶穌寫歷史。因此，《馬爾谷福音》在其他三部福音之後，也失去了自由派基督徒的信任。

以上是在歷史批判派盛行，自由派基督徒興起之時，四部福音所有的遭遇。

（二）這時代產生的證明福音價值的傳統方法

福音問題是最基本的信仰問題，如果不能肯定它們的價值，那麼整個的基督信仰可說是岌岌可危了。因此，面對上面提出的挑戰，一般基督徒與天主教的正統學者，不能不爲了保護福音的價值而提出一些證明。就在這時代背景下，產生了我們過去神學教科書上所有的傳統證明方法。這傳統的證明方法，倒是接受了歷史主義所提出的標準，這是很自然的一個現象，因爲在一個對歷史做如此要求的時代中，要證明福音有價值，也不能不滿足這時代對歷史所有的要求。

傳統上的證明普通說來，可分爲兩個主要部分：第一，證

明福音作者都是目擊證人，或者與目擊證人有密切的關係；這一點是針對歷史主義所提出的目擊證人之史料的要求而證明的。第二，證明福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的；這是由於歷史主義要求寫歷史的人應該要有中立、據實的報導。如果這兩點：即所謂作者的「知識」與「誠實」確定了，四部福音應該具有歷史批判派要求的標準了。

傳統證明中，對於第一點特別注重福音的真實性，即四部福音的作者實在是瑪竇宗徒、馬爾谷與路加、若望宗徒。這一證明是很有關係的，因為四部福音的作者若真是這四個人的話，那麼其中有兩人，即瑪竇與若望，是與耶穌三年生活在一起的十二位宗徒中的二人，他們所寫的福音，是屬來自目擊證人的史料，就不成問題了。至於馬爾谷，傳統上稱他為伯多祿的弟子，巴比亞斯（Papias, C. 130）稱他為伯多祿的譯員，這樣說來，他所有的材料也是來自一個目擊證人。對於路加，一般認為他是保祿的親信弟子，而且在卷首他自序說：「我也從頭仔細訪查了一切」（路一 3）。總而言之，傳統的證明非常注意地肯定四部福音的作者就是這四個人，他們都是耶穌生平的目擊證人，或至少與目擊證人有密切的關係。

證明了四部福音的作者就是傳統所說的那四個人以後，傳統的證明進入到另一問題的肯定，就是福音的四位作者對於他們所記載的，絲毫不說謊或歪曲事實。其證明法是引用福音內在的證據，及教會傳統上對他們的傳說。內在證據的引證，例如若廿一 24：「為這些事作證，且寫下這些事的就是這個門徒，我們知道他的作證是真實的」。但是較重要的是依賴一些所謂外在的證據，就是根據教會內的傳統。教會傳統說，除了若望宗徒之外，其他三部福音的作者都為耶穌作證而殉道了，而若

望宗徒本人也遭受了與殉道者相似的迫害。因此傳統的證明說：沒有一個人肯為一句謊話犧牲自己的生命，也不會有人為了要給歪曲的事實作證而不惜赴湯蹈火；如果福音的作者竟為他們所寫的犧牲了自己的生命，顯然地，他們對於他們所記載的是誠實的；就是說，他們是按照當時親眼所見的情況，真實地報導給我們。

傳統的證明法，在證明了福音都是目擊證人的報導，而且所報導的都是嚴格的事實之後，結論說：毫無疑問的，福音有它真確的價值。這一證明方法的確相當清楚，所做的結論也是按照很嚴格的推理做出的；而且在推理之後，好像喘了一口氣而說：現在可以放心了，四部福音內都是目擊證人據實的報導，可以安心地應用，也不必再進到福音裡去分析某件事或某句話是否可信、可靠。

但是，傳統這一證明法並非無懈可擊，事實上在當時已經有人開始懷疑，著名的紐曼紅衣主教就指出來它有不少的漏洞。而在今日福音的研究下，我們發現傳統的證明雖有可取的地方，但是值得批評的因素也不少。

三、今日對於傳統方法的批評與福音批判學的需要

在這一節中，我們要提出今天研究福音的人對於傳統證明方法所有的批判。傳統的證明主要分兩點；對於今日的批評，我們也分兩點提出。傳統的方法，第一步是證明福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的人，因此我們也先要討論一下，今日福音所有的記載是否都是來自目擊證人的材料。

我們由一部福音開始。從福音的記載，我們知道，耶穌的十二位宗徒中的確有一個叫瑪竇；而且在公元 110 年左右，有

一位叫巴比亞斯的主教曾記載說，有位叫瑪竇的宗徒用阿拉美文寫了一部《耶穌的語錄》，在當時已有了不少的譯本。但是，我們今天有的《瑪竇福音》並非阿拉美原文，而是用希臘文寫成的，那麼它一定不是瑪竇宗徒所寫的了。至於巴比亞斯所提的阿拉美文的《瑪竇福音》，在今天已經失傳了。因此我們不能不問，現有希臘文《瑪竇福音》與失傳的阿拉美文的《瑪竇福音》之間，究竟有怎樣的關係？是否前者是後者如同今天人所認為的翻譯呢？一般而論，今天的聖經學家不肯做這樣的承認。那麼，今天研究福音的學者對於《瑪竇福音》的史料問題，做怎樣的結論呢？

我們在此引用一位較取中和態度的聖經學家的講法，即維肯霍斯（Alfred Wikenhauser），他在其《新約導論》裡寫道：現有希臘文的《瑪竇福音》一定不是阿拉美文《瑪竇福音》的直譯，至多只能說，希臘文《瑪竇福音》是應用了阿拉美文《瑪竇福音》譯本的一個重編，其中有來自《馬爾谷福音》的材料。這一結論在今天並不算是前進的，而只是一個較中庸的講法。如果這只是一個中和的講法，因此我們可以說，傳統上所肯定的，第一部福音內的都屬目擊證人的材料，這一結論便靠不住了。因為第一，希臘文《瑪竇福音》的作者並非瑪竇宗徒；其次，所採用的材料有的來自《馬爾谷福音》，有的來自其他的材料。因此，對於第一部福音的作者問題，我們只能這樣說：大體而論，在這部福音內有來自目擊證人的材料，這是可靠的；至於那些材料來自目擊證人，那些材料不是來自目擊證人的，以目前福音的分析是很難完全加以斷定的。

其次是第四部福音。事實上，今天的學者對於第四部福音的作者問題，意見頗不一致。一般講來，基督教的學者們都不

承認這一福音是出於若望宗徒的手筆，認為是厄弗所一位叫若望長老的人所寫的。至於天主教的學者，仍舊堅持第四部福音來自若望宗徒；但是也有許多學者認為：如果說有一位若望宗徒的弟子對他的記憶與反省做了最後的編輯工作，是可以接受的。既然在福音的研究上，對於第四部福音的作者問題各持一詞，或已覺可疑，或認為是經過了回憶和反省而由弟子寫下的，我們也就很難再沿循傳統的講法，認為第四部福音內都是來自目擊證人據實的報導。雖然在第四部福音裡不無目擊證人的史料，但若是一概都指稱為來自目擊證人，則不易確立。

至於路加，他與聖保祿的關係是大家所公認的。但是那種關係並不增加他作為福音作者的身分；因為聖保祿並非如同十二位宗徒一樣跟耶穌一起生活三年，而且在耶穌三年公開生活中，可能他連耶穌都沒有看過。路加在他的序言中告訴我們，他曾到處尋訪探聽目擊者來編寫他的福音。但是，我們也僅能承認，在他的福音內有來自目擊證人的材料，而不能如傳統上所說，全部都是目擊證人的報導。

論及《馬爾谷福音》，一般說來，它的原始性和可靠性往往是最受尊重的。但是經泰勒（Vincent Taylor）的研究後，發現這部福音內的材料並非完全來自伯多祿。泰勒將《馬爾谷福音》的記載區分為「伯多祿的」材料與「非伯多祿的」材料，其中三分之一屬「伯多祿的」材料。換句話說，有三分之二不是來自「伯多祿的」材料。假如泰勒這一分析是正確的話，我們對於《馬爾谷福音》也有如同其他三部福音一樣的結語，就是說：這部福音內的確有目擊證人的材料，但是不能一概而論說，都是來自目擊證人據實的報導。

以上是今日對於傳統的第一點證明，即福音作者都是目擊

證人或者與目擊證人有密切關係的人所有的批評。當然不能消極地指認福音內什麼都不是目擊證人的材料，但是也不能反過來說全部都是來自目擊證人的材料。因此我們說，傳統的第一步證明並非完全沒有價值，而是不完全有價值。

其次，有關福音作者的誠實可靠問題。一般說來，今天沒有人會認為他們說謊，因為實在沒有理由可以去疑惑他們的誠實。但是，他們是否誠實是一個問題，他們是否需要和應該將耶穌的言行按照歷史批判派的標準記載，又是另一個問題。

這一問題的產生，是由於我們發現：福音的作者生活在他們自己的一個信仰團體裡，他們對耶穌充滿了信心，他們在自己的團體裡寫福音，目的為叫人相信或增加人的信仰，假如他們寫福音的目的是為了信仰，而不是要給耶穌寫一步現代人所想像的小史或是傳記，那麼他們要編寫福音時是否必要按照歷史批判派的要求，如同錄音或錄影一樣地，將耶穌的一言一行毫不失誤地都記錄下來呢？誠然無此必要。因為他們報導的是「福音」，就是要在信仰中，向人傳達耶穌的信息，因此他們在編寫時能夠有所取捨。這並非說他們寫福音時，為了信仰的目的能夠假造事實或是對事實不誠實，而是說他們在所報導的事件中，已指出了它在耶穌信仰中的一個幅度。

至此，今天藉著福音彼此之間的比照，我們將更能看清作者在信仰中做報導時自由處理資料的可能。

四部福音對於同一事件，屢屢有彼此不同的記載。譬如關於耶穌步行海面這件事：《瑪竇福音》記載風浪平靜後宗徒們便在船上朝拜耶穌說：「你真是天主子」（瑪十四 33）。然而同樣的一件事，在馬爾谷的記載下卻不同，宗徒們並未朝拜耶穌，相反地，他們的表現是迷惑和不明白，因為「他們的心還

是遲鈍」(谷六 52)。

宗徒們在同一時候對於同一件事怎麼會有截然不同的兩種表現呢？的確不易協調。不過，這一記載的出入也顯示出，兩部福音的作者無意向我們詳細報導當時事情究竟是怎樣發生，他們只是在他們的信仰團體裡傳達這事件，表達他們的信仰罷了。瑪竇在其福音中很突出的一個特點是：他很注意教會的幅度，在步行海面這一事件上也沒有例外；他在風浪平息後所記載的，是教會朝拜耶穌的一個態度，他要讀者看完了他的記錄以後，也同教會一起朝拜耶穌，承認耶穌為天主子。至於馬爾谷不同的記述，正好也揭示他默西亞秘密的神學，雖然耶穌藉所行的奇蹟已顯露了他的身分，但是宗徒們仍然冥頑不靈，不明瞭耶穌。

另一個叫我們更清楚看出《馬爾谷福音》內所謂默西亞的秘密神學的，是他對於耶穌被釘十字架的報導。因為對於這件事，他與路加的報導有差別。當耶穌斷氣後，他接著記述有一個羅馬百夫長見了耶穌死的情形，便說：「這人真是天主子」(谷十五 39)。但是同一個百夫長，在路加的筆下說出的話卻不同了，當耶穌死後，這位百夫長只是說：「這人，實在是一個義人」(路廿三 47)。

「天主子」和「義人」的意義差別很大。這又給我們指出，福音的作者無意向我們做歷史主義所要求的歷史報導，他們要做的，是將耶穌的言行按照他們的神學觀點傳達給人，以達到他們向人宣信的目的。那位百夫長對於耶穌所說的話，在馬爾谷筆下是對耶穌的宣信；這是出於馬爾谷的編輯手法。他要在他的福音裡一步步引人承認耶穌，直到耶穌被釘十字架後，他的默西亞秘密藉著一位百夫長的口揭曉時，達到了高峰，這時

他邀請讀者一起向耶穌宣信，承認耶穌是天主子。

路加在他的福音裡，同樣有其神學的次序。譬如耶穌在納匝肋講到這回事，路加將它寫在耶穌三年傳教生活一開始的時候，可是在其他的對觀福音中，卻是發生在葛法翁傳教一段時期之後。顯然這是路加爲了他神學次序上的緣故，而有了這樣的編排。

總而言之，按照福音內在的分析，我們說，福音的作者實在不撒謊。但是在作者不撒謊之外的另一個問題是，他爲什麼寫福音？如果他寫福音的動機是爲了信仰，那麼，他就可以把耶穌的所言所行按照需要，做某一種信仰上的適應工作。

此外，今天大家都知道，福音作者在著書時，一定應用了口傳或筆錄的史料。那麼這些材料是怎樣產生的呢？是將耶穌的言行按照歷史批判派的要求而記錄呢？或者在別的需要中而產生的呢？究竟是什麼需要呢？因此在福音的研究上，除了編輯批判外，又產生了所謂史料的研究；就是自耶穌升天至福音作者寫書之間，大約五、六十年，我們問：有關耶穌的所言所行，是怎樣傳授下來的？

在第一次世界大戰前後，有一些所謂極端的類型批判派（form criticism）的學者，甚至曾說：這些史料都不是建立於耶穌的生平之上的，而是初期教民集體的創造；換言之，是教會爲了信仰的目的自己捏造出來的，耶穌本身並未做那些事或說那些話。這當然是一個很極端的講法，但正因爲他們的極端，當時正統派的聖經學家也起來反駁說：耶穌的所言所行在福音裡，都一字不變地被傳授了下來。然而今天，較取中庸態度的學者都承認，從耶穌升天到福音作者寫書中間有一段長時間，教會由巴勒斯坦到希臘、羅馬地區，從一個文化背景至另外一

個文化背景，爲使人能夠了解而接受信仰，教會對於耶穌的言行不能不做某種的變通。因此可以說，史料的傳授如同福音成書時一樣，也經過了某種的適應和變通，而非按照歷史批判派的要求記錄的。

經過以上的批評與發問，傳統證明中以爲福音中的材料都按照歷史批判派的要求而記錄耶穌的言行，也成爲問題了。

結 論

如果傳統的證明不能完全應用，福音的價值是否便無法確定了呢？那也不然，只是我們需要另外一套批判方法倒是真的。在今天，要了解一部書的價值，不能不知道它的文學類型，也不能不分析它的形成過程。而現代的福音批判，便是研究這些問題，只有在這些問題得到了某些結論之後，才能批判福音的價值。這可見福音批判的需要了。

至於對於歷史批判派的要求，我們認爲，這是研究歷史的一種方法，這方法能有它的價值，可是在研究歷史時常常應當是「方法適應材料，而非材料適應方法」。換言之，四部福音的材料，按照歷史主義的方法可能無法應用，但這是歷史主義的方法不能適應福音的材料，福音的材料不因方法的不適用就失去了價值。因此我們應當，也能夠另外找一個適合福音材料的歷史研究方法，來肯定福音的意義和價值。

類型批判簡介

類型批判 (form criticism, Formgeschichte) 在研究福音問題上，已經有了四、五十年的歷史，今天的聖經學家仍舊普遍地應用著，並獲得很多良好的效果。我們準備在此做一個簡單的介紹。全文將分四節介紹：

- 一、產生與目的；
- 二、假定的原則；
- 三、批判的過程；
- 四、我們對於類型批判的評價。

一、產生與目的

自從十八世紀，雷瑪陸 (H. S. Reimarus) 首先根據他的理性主義，對於福音的歷史價值徹底否認以來，西歐基督教的陣營中，層出不窮地出現許多學說，來解釋福音的內容。一般說來，那些學說多少都有其特別的哲學背景；然後根據這些哲學成見，構想一張「歷史」上耶穌的肖像。例如相信理性主義或自然主義者，就以爲福音記載的一切超自然現象，都沒有任何歷史價值。這樣經過了一百多年，其中最有名的是基督教自由主義時代；在學術界中，有關福音歷史性的研究，氾濫得幾乎

不可收拾。當時一般有見識的學者，都感到需要有一種嚴格方法來控制這個局面。

大約在第一次世界大戰時，有人便注意到那時所謂類型批判的方法，而欲把它應用到福音研究之上。在此之前，龔格（Hermann Gunkel）已經採用這個研究一般文學作品的方法，去分析古經中的《創世紀》與《聖詠》，竟得到意料之外的效果。之後，他的兩位學生底柏流（Martin Dibelius）與步特曼（Rudolf Bultmann）便跟隨他，把類型批判應用到福音上去。1919年，底柏流出版了《福音形成史》（*Die Formgeschichte des Evangeliums*）。同年，史密特（Karl Ludwig Schmidt）出版了他所研究的有關對照福音的架構：《耶穌生活的架構》（*Der Rahmen der Geschichte Jesu*）。這本書給福音的類型批判奠定一個基礎，從此，大家承認福音並非由一位作者一氣呵成。相反的，三部對照福音都是由許多不同的片段和單體編輯而成的。史密特的研究，成了類型批判的出發點；關於這一點，我們大致可以接受，但是以後還要作比較詳細的討論。兩年之後，步特曼出版了《對照福音之傳承的歷史》（*Die Geschichte der synoptischen Tradition*），這也是一本重要的著作。

把類型批判應用在福音研究上，究竟目的何在？前面我們說過，當時一般研究福音的人，往往根據自己所持的哲學立場去解釋福音，然後判斷它們的歷史價值；他們並不先嚴肅地分析及審查福音材料的來源，然後再下結語。類型批判的主要目的，便是研究福音的形成過程，追問在耶穌升天之後，或者在宗徒時代的教會中，耶穌的言行怎樣由口傳階段，漸漸地有了文字記錄，並且經過不同的變遷，最後流傳到福音作者的手中，由他們編輯而成為今日的福音。

既然福音大體上是由許多不同的片段和單體組織而成，類型批判就是經過分析與審查來決定那些片段或單體是來自極古的目擊證人，那些片段或單體只是在流傳中增添的材料。這種工作，顯然對於材料的歷史價值的判斷很有關係。所以類型批判的目的，乃是審查福音所包含各種不同材料的形成歷史。其實，類型批判的德文原名 Formgeschichte，正是意謂形成的歷史；當然，客觀地根據形成歷史，而判斷福音的歷史性，要比根據哲學成見的結論要合理得多了。

其次，類型批判在分析與審查福音材料的形成中，同時可以決定在這形成過程中，有什麼動機，或者有什麼規律，使耶穌的言行在初期教會中，逐漸由口傳階段而進入成文階段；由簡單的核心成長為不同的單體與片段，最後編成福音。這自然也有助於對福音歷史價值的判斷。

有關福音類型批判的目的，我們可以引證底柏流的話說：

「類型批判具有著雙重目標。首先，它藉著解釋與分析，設法說明有關耶穌的傳承的來源，並且因此深入我們的福音和它們的史料在成文之前的階段。此外，它還有一個目標：它設法澄清最古傳承形成的目的與真正的用意。我們應當指出為什麼初期教會傳述耶穌的故事，為什麼又把那些故事口授筆錄，延綿流傳。同樣地，我們應當審查耶穌的語錄，並且追問為什麼教會把它們背誦抄寫了下來。」

總之，類型批判的主要目的，是確定福音的內容和有關耶穌的傳承；同時它也設法了解它們形成的時代背景。

二、假定的原則

爲達到它的雙重目標，類型批判的工作相當複雜。事實上，不論底柏流或者步特曼，在批判過程中，都假定一些原則。我們爲了清楚起見，先提供他們假定的四個原則，而在下一節中，我們將會發現這四個原則怎樣滲入了他們的批判方法，以及對於福音歷史價值的判斷。我們可以稱這四個假定的原則爲：文學原則、歷史原則、社會學原則和哲學原則。

（一）文學原則

類型批判的文學原則，消極方面是針對福音的結構而說的。按照這個原則，福音中屬於時間與空間所做的連結，大都是編輯者的作品；換句話說，那些辭句並沒有真正的時空價值，而只是福音作者們爲了把許多不同的片段和單體連結成文，所用的編輯工具而已。所以福音中記錄的前後兩件事，並不一定是按它們時間上的秩序，記載在同一空間中發生的兩件事，也並不一定是在同一空間中發生的。

至於消極方面，這個文學原則認爲有關耶穌傳承的最古階段，是在一些按照猶太、希臘通俗文學的規律而產生、流轉、發展與形成的福音片段中保留著。因此爲得到最古老有關耶穌的傳承，應用類型批判的學者必須諳熟通俗文學的規律，才能發現最純淨的福音片段。

（二）歷史原則

類型批判的歷史原則屬於歷史批判的範圍，這原則假定初期教會並不是爲了保存歷史的緣故，而去收集有關耶穌的傳承。他們只是爲了應付「生活環境」的需要，才採錄耶穌的言

行。這種需要是多方面的，例如：宣信、護教、禮儀等。根據這些不同的需要，在初期教會中，漸漸形成了有關耶穌言行的種種福音材料。譬如福音中最後晚餐的史料，便是根據初期教會禮儀生活的需要而產生的。

由此我們可以了解，為什麼類型批判如此重視初期教會的「生活環境」的研究。因為唯有如此，才能確定福音的不同材料的來源。然而此處，我們已經可以見出這個歷史原則可能有的後果。如果初期教會對於耶穌的歷史絲毫不感興趣，那麼離否認福音的歷史價值已經不遠了。其實下文所說的社會原則正走上這條路去。

（三）社會學原則

類型批判假定的社會學原則，是用來設法審定福音材料的真正作者；根據前面的文學原則，福音中含有不同來源的種種片段和單體。這些材料並不是福音作者的創作，他們只是編輯者而已。大體上，不論底柏流或者步特曼，都認為福音的真正作者，不是任何個人，而是初期教會集體意識的創作。

歷史原則與社會學原則合在一起的結論，便是有關耶穌的傳承和保有傳承的福音材料，並不關心歷史上的耶穌；它們只是初期教會的集體意識，且爲了各種生活上的需要而創造的。

（四）哲學原則

類型批判的哲學原則，簡單說來就是否認超自然的存在；一切超自然現象都不可能是歷史性的。對於這個哲學原則，我們不必多加以發揮；相反的，在提供了類型批判的四個原則之後，我們不能不加上下面一點很重要的說明。

我們在介紹底柏流與步特曼的批判過程之前，先綜合地把

它們假定的四個原則提出來，而這四個原則，幾乎都不能為我們所接受，我們在本文第四段中還要詳加討論。我們對於第一段所說的類型批判的雙重目標，基本上是同意的，因此對於類型批判為達到目標而應用的種種解釋與分析的方法，大體上也將贊成。由此看來，在底柏流與步特曼標榜的類型批判上，可以區分假定的原則與應用的方法。人們可以不接受他們摻入方法的種種原則，但是同時接受他們應用的方法。

事實上，在第一次世界大戰時，為了控制福音歷史性研究的氾濫局面，人們感覺需要一種嚴格的方法，而類型批判正滿足了這種需要。可是，應用這種方法的創始人，卻在批判過程中加上自己的原則。因此在下一段中，我們可以看到底柏流與步特曼非但沒有挽回過去的局面。反而在福音歷史性的研究上，製造了徹底的懷疑主義；如果我們了解這一個說明，那麼也會明瞭為什麼在 1964 年，羅馬聖經委員會頒佈的有關福音歷史性的訓告中，一方面贊同類型批判的方法，而另一方面又警告此方法中摻入的原則了。

三、批判的過程

這裡，我們準備比較詳細地說明類型批判處理福音的工作過程。這也是最長的一段。我們將把批判過程分成四個步驟介紹：（一）批判的出發點；（二）材料分類；（三）福音形成的歷史；（四）不同類型的價值批判。

（一）批判的出發點

類型批判的出發點，便是將福音的結構拆散，而讓各種不同的片段和單體紛紛獨自出現。按照上述的文學原則，福音並

不是前後貫徹，一氣呵成的記錄，它們都是編輯者編排後的作品。至於福音中的時間性的連接詞，譬如「那時」、「那一天」、「就在那時刻」、「耶穌講完這些話以後」……好像給人在時間上連結兩件事蹟的印象，而事實上只是編輯者的手跡而已。史密特的著作，對於這個出發點的貢獻最大。他說：

「大部分傳承下來的有關耶穌的材料是片段的，都是獨立的事件或言語，這些史料是在沒有時空背景的形式下，保留在團體中的。」

「第一批講述耶穌故事的人，幾乎不注意時空的背景，他們只是關心單獨的片段。在禮儀用途中，這是自然的事。」

大體上，史密特認為他的論證，只是不適用於受難事蹟之上而已。

關於這個類型批判的出發點，我們除了一些保留之外，實在應當同意。我們主日彌撒中誦念的福音片段，便是一個很好的例證。我們可以輕而易舉地把它們從全部福音中摘出，而不需要前後的片段之補充去了解它們。這不正是說明那些片段，在編入福音全書之前，原已獨立存在了嗎？

其次，如果我們比較三部對照福音，可以看出許多片段和單體在次序的佈置上，有顯著不同。至於三部對照福音與第四福音，對事件前後的安排上有著更大的出入。譬如潔淨聖殿一若望把它記在公開傳教之初，而對照福音卻記在耶穌死前數日。不但對於單獨事件如此，甚至耶穌整個傳教生活也有不同的秩序。對照福音好像記載耶穌傳教時只過了一次巴斯卦節，而若望卻記載了三次。這種種都證明史密特之論證。

但是我們在大體同意之後，仍舊可以指出福音某些部分，

並非完全沒有時空上的連繫。這也是史密特自己所承認的。譬如《馬爾谷福音》記錄在葛法翁的一個安息日上(谷一 21~30)：耶穌先在會堂中講道，驅逐一個邪魔，後來到伯多祿的岳母家中治癒了她，到了晚上，又治好了許多患各種病症的人；最後，在翌日早晨他起身遠避群眾。這一部分材料給人的印象，是一連串原來在一起的片段，所記載的事蹟也都該在時空上互相連結的。總之，福音中有一部分材料，並非完全沒有時空的背景；而大多數的片段卻是如同史密特所說的，都是單獨的事件。它們只是在經過福音作者的編輯後，才互相連結在一起。

以上我們對於類型批判的拆散福音結構，讓各種不同的片段和單體出現的工作有了一個說明。但這不過是整個福音批判過程的起點而已。

(二) 材料分類

福音類型批判工作的第二步驟，便是材料的分類，這並不是一件極難的工作。福音材料包含許多內容不同的體裁，並用當時猶太和希臘通俗文學的各種類型表達出來，這些都自然地幫助這第二步驟的工作。但是底柏流和步特曼在材料分類上卻有著差異。不過對類型批判來說，不同的分類並無重大的關係。我們綜合兩人的意見，把福音中所有的不同片段和單體分類如下。

當然，最基本分類是耶穌的行為和言語；類型批判卻進一步地把福音材料歸納在四種範疇之內：(1) 語錄；(2) 簡短事件；(3) 長短記錄；(4) 軼事。現在，我們將對每一範疇加以簡單地說明。

1. 語錄 (Logia)

包括一切沒有任何敘述和上下文的單純教導與宣講材料。步特曼又把語錄區分為四種類型：

- 「智慧語錄」：包括耶穌如同智慧導師一般所說的話（瑪六 19~34，七 12~20）。
- 「先知與默示語錄」：包括耶穌宣講天國來臨，呼籲悔改的話。
- 「法律語錄」：包括團體規則（瑪五 21~六 6）。
- 「自我語錄」：包括耶穌談到自己的地位與使命的話（谷二 17）。

2. 簡短事件 (Short Narratives)

底柏流和步特曼二人都以專門的希臘名詞為這類的材料命名，因為在希臘文學中也有著類似的範疇。步特曼又把它區分為兩種類型：「辯白與訓誨的簡短事件」和「傳記性的簡短事件」。

- 「辯白與訓誨的簡短事件」：重點在於指出耶穌的一句話。事件的敘述，只是為這句話製造一個客觀環境而已。譬如：弟子或經師的詢問；耶穌在安息日治療病人；弟子飲食之前沒有洗手等的事件，都能導致耶穌說出一句辯白或訓誨的話（谷二 1~12、24）。
- 「傳記性的簡短事件」：記錄耶穌生活中的一些資料。它們大都是動人觀感的小故事，或者描寫主的音容，同時也為鼓勵安慰教會團體。

3. 長段記錄 (Ample Narratives)

這些材料對於事件的境況敘述得比較仔細，它們大都是關

於奇蹟的記載。譬如平息風浪奇蹟的記錄，具有不少枝節：狂風大作，波浪打進船內，耶穌卻在船尾依枕而睡等（谷五35-40）。底柏流稱這個範疇中的材料為短篇小說（Novellen）類型。而步特曼則稱之為奇蹟故事（Miracle Stories）。

類型批判發現福音中的奇蹟故事，都具有相同的三段形式結構。第一段是描寫病況；第二段是奇蹟性的治療。步特曼觀察到福音中對於治療的記錄，大半非常簡單。他以為這是因為初期教會為避免將耶穌寫成一位希臘世界的行奇蹟者的緣故，原來希臘的奇蹟故事對於治療的記錄總是非常的複雜。奇蹟故事的第三段是四周人的反應。普通他們都顯出驚訝與讚嘆。這是長段記錄的結構，步特曼比喻為希臘的奇蹟故事。

4. 軼事（Legenda）

這個範疇包括耶穌與弟子生活中的事蹟：童年故事、受誘、顯容、苦難、復活，都是這類的材料。軼事與我們今日聖人傳記中的故事相似，但是這並不一定指它們是杜撰的故事。

以上我們把底柏流與步特曼的分類綜合地陳列了出來。四個範疇中，尚含有很多不同的類型。材料的分類也會影響歷史價值的判斷；如果某一類型與猶太或希臘文學中的類型相似，批判者便會按照後者的規律去判斷前者。我們將在第四步驟中再次看到。

（三）福音形成的歷史

類型批判在開始第三步驟工作之初，已拆散了福音的架構，同時也將福音的材料分門別類。按照前面所述的文學原則，福音中不同類型的材料，應當符合一般文學的規律。為此，在

批判過程中，不能不把福音材料與猶太希臘文學的材料做一番互相比較的工作，這也是底柏流和步特曼所顧到的。但是比較只是方法，而批判的第二步驟之目的，乃是追問福音中的那些材料，怎樣在初期教會中產生發展及形成的。底柏流的書叫《福音的形成史》及步特曼的《對照福音之傳承的歷史》，顧名思義，都是以批判過程的第三步驟為目的而工作。

為達到這個目的，底柏流和步特曼有著相同的原則。他們兩人都認為，必須確定那些不同的福音材料的「生活環境」（Sitz im Leben）。換句話說，批判者必須追溯至初期教會，確定那些福音材料在什麼情況中，為了什麼需要，有什麼目的而產生的。

「生活環境」這個類型批判上的專門名詞來自龔格。它並不涉及耶穌的生活，而指的是「福音材料在起初無意識地成形的境況」。只有在確定了「生活環境」之後，始能正確地判斷福音的歷史價值。這是類型批判的兩位創始人所共同承認的。

但是，怎樣能夠確定福音中不同的材料的「生活環境」呢？這裡在方法上，底柏流與步特曼開始分道。底柏流用的是演繹法：他以初期教會的宣講職務為出發點，考據耶穌的言行怎樣自口傳的階段，一直到編輯成福音書。步特曼則用溯源法：他自福音中現有的不同材料出發，根據文學的規律，追溯到那些材料的原始型態，而確定它們不同的「生活環境」。所以兩人應用了兩個不同方向的方法，設法確定福音材料形成的歷史。以下我們分別把兩人的研究簡單地作一報告。

1. 底柏流

底柏流研究福音材料的形成的出發點，是初期教會的職

務，特別是宣講。他的名言：「在起初已有宣講」（Am Anfang war die Predigt），正是說明一切材料的淵源是教會的宣講。有關耶穌的傳承，是在初期教會的宣講中形成的。宗徒們起初傳揚的是救恩奧蹟，以及與之相連的苦難復活。在《宗徒大事錄》中，我們保有著他們宣講的大綱。

不久，宣講的大綱已經不足應付環境的需要，他們必須應用「簡單事件」（一些構想或寓言性的故事，為烘托出耶穌的教誨），來講述主的行為和言語。這種材料的類型很是簡潔，為了引出主所說的話，不可能再在事件上有詳細的描寫。

此後，「長段記載」漸漸地出現，這種類型的目的不是指明耶穌是救主，而是證實他是施行奇蹟者。為此，講述「長段記載」的人不是宣講者。他們都是說故事的人，因此他們儘可能地加上個人的技巧。

如此，底柏流解釋了為什麼在初期教會中，有著上面兩種不同的類型。他認為「長段記載」較「簡短事件」後出，不是來自福音的證人，而是一些無名的說故事者的作品；由於裡面想像的成分相當濃厚，因此歷史價值便難於保證。底柏流這樣應用了他的演繹法，對於福音材料的年代和價值訂立了審查的標準，也確定了福音形成的歷史。

當然，我們這裡的報告是非常簡單的。不過我們可以看出初期教會在福音形成史中的重要性。但是底柏流對不同類型在初期教會中如何產生的解釋，好像缺乏客觀的律則，多少是建立在想像之上。事實上，步特曼也正因為這個緣故，拒絕應用以初期教會為出發點的演繹法。

2. 步特曼

步特曼自福音現有的材料出發；設法把這些材料在過程中增添的因素刪除，一步一步地追溯到它們在初期教會中產生時的原始面目。應用了這個溯源方法，步特曼希望確定福音形成的歷史。在這方法上，真正的問題該是根據什麼標準，我們可以刪除今天福音中的材料之所有的增添部分，而得到它們的原始面目呢？怎樣可以使這份工作不流於主觀呢？

步特曼在另一本名叫《對照福音的研究》（*Die Erforschung der Synoptischen Evangelien*）的書中，對於刪除增添因素的工作，有著幾點原則性的指示。他說：我們有好幾種方法用來制定一些福音材料在流傳中增添的規律。譬如我們可以觀察《馬爾谷福音》的材料，在《瑪竇福音》和《路加福音》裡有了何種變更，因而看出變更的規律。同樣，我們可以觀察《瑪竇福音》與《路加福音》怎樣編輯了〈主的語錄〉文件，因而發現他們在編輯工作中變更材料的規律¹。

再進一步，步特曼認為根據上面的觀察而得到的規律，可以應用在《馬爾谷福音》上，而測定早於《馬爾谷福音》的材料的原來面目；同樣也能推測到〈主的語錄〉原來應有的結構。總之，應用了那些規律，我們可以自《瑪竇福音》和《路加福音》的材料，追溯到早於《馬爾谷福音》的材料的面目。這樣，不是可以確定福音形成的歷史了嗎？當然，這是非常精細的工作，必須專家才能成功。

¹ 步特曼如同一般的聖經學家，在對照福音問題上持的是雙源論，即是《馬爾谷福音》與另外一份稱為〈主的語錄〉的文件是《瑪竇福音》和《路加福音》的史料。

其次，步特曼尚想我們可以觀察今天福音中的材料怎樣在後代教會中傳授，尤其怎樣在偽福音中受到變更，這樣也有助於認識初期教會有關耶穌的傳承，流傳到福音成書中間的歷史。最後，步特曼特別注意到猶太和希臘文學與福音材料相同的文學類型，他以爲它們應該受到相同的文學規律所支配。

以上可以說是步特曼在溯源工作上，所提出的原則性的指示。下面我們將具體地說明幾條福音材料增添的規律，這也是步特曼自己所制定的。

第一，福音的片段或者事件，都是非常簡單的，它們發生於極短的時空背景之中；除了苦難故事之外，福音中沒有一樁事件繼續超過兩天的。一般說來，只有兩個對話人物出現，至多三人。原來比較複雜的敘述，超過那些平常的說故事人的能力。這條文學規律，實在是一般通俗記述的現象。

但是，當那些簡單的片段或事件，在不斷的口授筆錄的傳遞中，基本的面目雖然不變，而枝節方面卻受到幻想與描寫的影響，因此有了不少增添。譬如馬爾谷（九 17）記載一個父親帶領附魔的兒子去見耶穌；而路加（九 38）卻說那是他的獨生子。馬爾谷記載一個人有一隻手乾枯了（三 1）；而路加（六 6）說那是右手。馬爾谷只說大司祭的僕人之耳朵被削下（十四 47）；而路加卻說那是右耳（廿二 50）。至於這件事在《若望福音》中，更詳細地說明僕人的名字是瑪耳曷，削他耳朵的門徒是伯多祿（十八 10），這都是對照福音所沒有的。

這條文學規律可以說明福音材料在形成歷史中的枝節上之增添。步特曼尚指出福音形成歷史中，人物之名的產生，無姓名的人物漸漸地用名字指認出來。譬如馬爾谷並沒有說預備逾越節晚餐的兩位門徒是誰（十四 16）；而路加卻說是伯多祿和

若望（廿二 8）。馬爾谷說門徒請求耶穌講解比喻（七 17），而瑪竇說那是伯多祿（十五 15）。總之，枝節的增添實在是福音形成歷史中的一條規律。

第二，步特曼說在形成過程中，原始材料的間接敘述常會變更為直接敘述。馬爾谷（八 32）說：「耶穌明明說了這話。伯多祿便拉他到一邊，開始諫責他。」而在《瑪竇福音》中，伯多祿便拉耶穌到一邊，諫責他說：「主，千萬不可，這事絕不會臨到你身上！」（十六 22）又如馬爾谷只記載「兩天後就是逾越節和無酵節」（十四 1），而《瑪竇福音》卻這樣寫道：「耶穌講完了這一切話，便對他的門徒說：『你們知道，兩天後就是逾越節』」（廿六 2）。同樣，我們尚可以比較谷十五 37；路加廿三 46；谷十四 23；瑪廿六 27。

第三，原始材料中的耶穌四周的人物，漸漸地在福音形成歷史中，被列在界定的範疇之中。譬如耶穌的敵人一定是經師和法利塞人，它們一定都是懷著不良的動機。這裡我們可以提出相當有趣的一段記錄：一名經師詢問耶穌最大的誠命事件。在《馬爾谷福音》中尚保存著原始的面目，他的動機相當純正，而且受到耶穌的讚美（十二 28~34）。但是在《瑪竇福音》中，讚美的話已經刪掉，一開始這位經師便顯出存心不良要試探耶穌（廿二 34~40；路十 25）。總之，耶穌與經師和法利塞人有著敵對的態度是真的，不過把他們籠統地都歸入耶穌敵人的範疇中，那是後代的構想。

上面幾條是在福音形成歷史中，材料演變的文學規律。有能力的註釋家才能對它們做真正的評價。步特曼自己根據那些規律，設法確定福音中的材料怎樣在初期教會中產生、發展、形成的歷史。

我們已經把底柏流和步特曼對於福音的形成歷史的研究方法，簡單地介紹過了。大致來說，兩種方法都有價值。今天不少研究福音的人仍在應用。

（四）不同類型的價值批判

假定底柏流應用他的演繹法，步特曼應用他的溯源法，研究了福音材料的產生、發展、形成之後，在整個批判過程中尚有第四步驟，就是對於不同類型的價值批判的工作。下面，便把兩人對於四種不同範疇的材料所作的批判，分別記錄出來。

1. 語錄

這範疇的材料之來源，最不容易探溯。它們都是簡潔的單體，沒有上下文的連接，因此無法藉著文學分析加以控制。按照步特曼的判斷，大部分的語錄都是在巴勒斯坦教會中產生的，這可從它們的文筆上看出。有一部份來自希臘教會。很多的〈智慧語錄〉與猶太的智慧及經師文學相似，因此步特曼說，初期教會把不少來自猶太文學的美麗語錄歸於耶穌名下。

至於〈先知與默示錄〉中，應當具有耶穌自己宣講的話。但是類型批判者認為，初期教會與先知也說了不少「先知與默示性」的話，這些話漸漸地也被算是來自耶穌本人。

〈律法語錄〉中，不少的話與古代先知在反對表面的虔誠所說的話，非常接近。由於它們劇烈成分，應當承認是耶穌的話。至於有些關於團體生活，以及傳教工作的規律，大概都是初期教會自己的創造；這也是類型批判的結論。

最後，步特曼把一切〈自我語錄〉當作初期教會為表達自己對於耶穌的信仰而創造的。

總之，根據類型批判的研究，語錄中有很多是耶穌自己的

話；但是文學分析卻不易予以證明。

2. 簡短事件

步特曼認為，簡短事件都是為襯托耶穌的一句比較重要的話，而製造出來的事件，因此幾乎沒有價值。但是底柏流卻認為，這是福音宣講者為了需要例子，而保留的材料；因此它們的來源相當古老，含有來自目擊證人的報導。不過他也承認，在傳授中，這些材料受到初期教會創造力的影響而有了變更。

3. 長段記錄

按照類型批判，這個範疇中的材料都應屬於猶太和希臘文學中的奇蹟故事之類型。最大的緣故，乃是福音中的奇蹟故事沒有任何特殊的因素，這證明初期教會只是隨從了四周的文學類型，而創造了那些故事（谷五 1~20）。

譬如，為底柏流，革辣撒驅魔的故事原是一個猶太人的奇蹟故事，後來轉用在耶穌身上。加納變水為酒的奇蹟來自外教地區，因為奇蹟的施行者顯出好似一位酒神。

步特曼對於奇蹟故事的判斷也是相當極端；他堅持耶穌從來沒有施行過真實的奇蹟。雖然他承認可能有些事件給予奇蹟故事的形成一個根據；但是多數的奇蹟故事，都是來自希臘教會。因為在這地區中，耶穌被視為神話性地降來人世的天主子。

4. 軼事

這些都是神話性的材料。初期教會創造了它們，為能使天主子降生為人，受難、復活的神話具有「歷史」以及「具體」的形式。步特曼這樣的判斷，使人不能不想起十九世紀用神話來解釋福音的史脫勞（D. E. Strauß）；同時我們也可以明瞭為

什麼人們要稱步特曼為「重生的史脫勞」了。

小 結

底柏流，尤其步特曼，對於福音中不同類型的歷史價值判斷，最後必定領人走上懷疑主義。假使我們把他們所認為的初期教會創造的材料，自福音中刪除，剩下有關歷史上的耶穌的因素，恐怕沒有什麼內容了：納匝肋的耶穌自信是一位先知，他按先知的方式宣講與行動；但是究竟做了些什麼，講了些什麼，這已經不易判斷。最後他悲劇性的死了。其他的一切：神聖來源、救世使命、他用來自證的言語與奇蹟、他的復活……等，都是初期教會的信仰與禮儀所創造的。這是兩位類型批判創始人對於福音歷史價值所作的判斷的結果。

我們前面已經說過，類型批判應用的方法可以與假定的原則分開；批判過程中的第四步驟，實在都是建立在假定的原則上，如果他們的原則不能接受，那麼這裡所有的歷史價值批判，自然地不能接受。不過另一方面，類型批判應用的方法還能有可取之處，這是我們應當辨別的。

四、我們對於類型批判的評價

一般說來，我們表示重視類型批判應用的方法；而對於四個假定之原則，我們已經說過基本上不能同意。這裡我們先分四點批評，最後再提到方法的問題。

（一）文學原則的批評

本文在第二節介紹文學原則，以及在第三節介紹批判的出發點時，大體上已同意史密特的論證，雖然同時也表達了我們的保留觀點。的確，福音的架構顯出相當的人造性，但不能就

此肯定福音作者只是幾位收集者，把不同的片段和單體任意連結成書。今天研究福音編輯的學者，都知道福音作者有其編輯的目的。其次，他們也不能像有些人所想像的，在編輯上可以隨心所欲的安排材料，他們自己生活在教會團體之中，可能尚有目擊證人在一起。爲此，泰勒（Vincent Taylor）說：「假使類型批判是對的，那麼一切弟子在耶穌復活之後，立刻被提升了天堂」。

所以，雖然我們不能斷定許多片段的正確時空背景，但是福音中耶穌生命的大概次序是不該懷疑的：加利肋亞宣講、群眾的冷淡、北部地區的逗留、門徒的特殊訓練、默西亞使命之逐步啓示、走向苦難。

至於材料的分類，類型批判似乎有些勉強；他們太求系統與範疇，而不注意具體事實。福音中的類型都不是單純的。每一福音材料的類型需要特殊的分析，當然應當把它們與雷同的猶太希臘文學中的類型作比較，但也不可忽略它們自己的特殊因素。底柏流認爲「簡短事件」是初期宣講者應用的例子，因此相當古老；然而他又有什麼根據說「長段記錄」便是後期的產品呢？其實，我們可以發現這兩種類型同時存在於《宗徒大事錄》的初期教理中。

再者，底柏流藉著初期教會宣講的作用，解釋「簡短事件」與「長段記錄」的來源。那麼他用什麼來解釋「軼事」類型的產生呢？事實上，他不是以宣講作用，而是以動機來解釋「軼事」。他認爲「軼事」的產生，是由於人們對於某個人物感到特殊興趣，因此製造了一些事件來表揚他。這樣，他實在已經從「類型批判」的範圍走進「內容發生」的問題了。他從文學批判走進了事蹟的批判，這是一種錯誤。

底柏流與步特曼處理「奇蹟故事」類型的方法非常膚淺。許多福音奇蹟的結構並不如同他們所想的是三段形式。而且他們尚忽略了不少福音奇蹟特殊的因素，以後我們要重新提起這一點。

類型批判的文學原則，要求把福音材料的文學類型與猶太希臘文學中相同的類型作比較，因為福音傳承與猶太希臘的通俗宗教傳承大致相同。結果，耶穌的語錄可以比諸經師的語錄；福音的「簡短事件」可以比諸希臘所謂「短事」（Apophtegm）的類型；福音的奇蹟自然可以比諸希臘的奇蹟故事。文學類型相同，類型批判者便說歷史價值也應該相等。結果，因為猶太希臘的傳承明顯地充滿幻想與杜撰，所以福音傳承也被視為沒有價值。

對此，我們應當有所辯明：一個傳承的價值在於產生它的環境的可靠性，而不在於表達傳承的文學類型。我們承認猶太經師為了教導一條倫理訓誨，有時想像一些簡短故事來說明。難道因此我們便有理由肯定福音的「簡短事件」，都是想像出來為表達耶穌的話嗎？難道我們不能看出兩個傳承的不同環境嗎？經師傳統在數世紀的流傳後才成文的；福音傳承在耶穌死後四、五十年中就形成了。而且經師傳承的淵源不知有多少經師；福音傳承的來源卻只有耶穌一人。

我們應當承認福音奇蹟故事與希臘文學中的類型相似。大體上，我們也可以與步特曼同樣承認三段形式。三段形式實在是最自然的敘事程序；我們還能想出別種敘事的程序嗎？但無論如何，相同的類型仍不能決定奇蹟的真偽。

不過，福音奇蹟尚有自己的特點。步特曼也理會到它的簡單與不加鋪張。當一個希臘奇蹟故事敘述，愛司古拉庇為一位

懷孕了五年的女人接生，小孩生下來立刻會走會玩，好像五歲的小孩一樣。自然誰聽了它也會懷疑，因為故事的想像成分太離奇了。事實上，在偽福音中許多類似的奇蹟故事，都被後人所擯棄。但是福音的奇蹟故事的面目不同。它們都相當簡潔：一句話、一個手勢、瞎子能看、聾子能聽，故事也便結束。當然，這裡我們並不以此證明福音奇蹟的歷史價值，但至少類型批判不應忽略這些特殊因素。

總之，類型批判的材料分類與比較工作是重要的，有助於了解福音的形成，但是過度的系統化應當避免。

（二）歷史原則的批評

類型批判的歷史原則，強調初期教會並不注重耶穌的歷史。他們不想寫一部耶穌傳，尤其在他們期待末日即將來臨的心理之下，他們指望將來，因此他們設法感動人，歸化人……為達到這個目的，他們按照不同的需要註解耶穌的言行。

初期教會的確不想有一部按照近代歷史主義為標準的耶穌傳。他們沒有留下許多人們想知道的耶穌的事蹟，譬如 30 年在納匝肋的生活、他的心理……等。流傳下來的，僅是有關救恩的事件，它們不能滿足人的好奇心。然而我們也不能否認初期教會傳遞下來的福音材料，的確表達了耶穌生命的一部分史實。如果他們力求感動聽眾，這並不即說他們歪曲事實。如果那些材料缺少細節，亦並不就說是不可靠的。

也許初期教會並不注意近代人心目中的「歷史」，但是他們也關心事實。宣講者沒有報導耶穌全部生活，但是他們願意告訴確實的事件。我們怎麼能夠想像初期教友為接受信仰而犧牲一切，假如宣講的材料都是底柏流和步特曼判斷中的「簡短

事件」、「長段記錄」以及「軼事」呢？

而且，我們還可以追問，初期教友的確對於歷史不感興趣嗎？事實上，福音中有些片段，它們的來源好像與信仰的關係不大，只是爲了滿足教友要知道耶穌和他的門徒的生活的願望而寫的。《馬爾谷福音》十五 21 說：「基勒乃人西滿，是亞歷山大和魯富的父親」，如果不是有關當時人的歷史，這又有什麼用途？總之，類型批判的歷史原則有它的可取之處，但是也不能極端地推用。

（三）社會學原則的批評

類型批判假定初期教會有一種特殊的創造能力，同時以此解釋福音傳承的來源。耶穌在福音中的言語和行爲不是他所說所做的，而是教友團體在不知不覺中形成的。

底柏流較步特曼謹慎，他承認「簡短記錄」來自耶穌的見證人，因而也承認它們的歷史性。至於「長段記錄」與「軼事」，它們的來源便不可靠了，因爲這些類型的產生離開耶穌的時代與地區很遠。底柏流認爲福音傳承，在巴勒斯坦流行極短時間之後，便在希臘地區的安提約基和大馬士革教會團體中發揚，那裡已經沒有目擊證人的存在。因此，那些團體自由地把耶穌創造爲一個奇蹟施行者，這樣可以與外教人中的奇蹟施行者競爭。最後，又把耶穌提升爲天主子、世界的救主。「軼事」的來源，便是爲應付這種神化的需要。

步特曼也是這樣解釋，只是他根本不提任何目擊證人；一切類型的福音材料都是初期教會的作品。

對於這條社會學原則，我們應採取什麼態度？的確，我們對於耶穌的目擊證人具體身世知道得很少。但是無論如何，我

們不能相信，耶穌復活之後 10 年，他們都已死去。相反的，保祿書信和《宗徒大事錄》都證實，公元 60 年，主的兄弟雅各伯與其他門徒在耶路撒冷生活著。難道在安提約基和大馬士革，兩個福音傳承流行得非常順利的團體中，便沒有來自巴基斯坦的教友了嗎？

假使類型批判，按照十八世紀的杜賓根學派，把福音著作年代都移在第二世紀，我們還能理解社會學原則中的初期教會的作用。但是，他們大體上也承認福音成書於耶穌死後三、四十年，這便使我們不易接受初期教會的創造能力了。在這時候難道沒有一人曾經見過耶穌了嗎？門徒們一個也不剩下了嗎？那些曾見過或聽過耶穌的人，都突然失蹤了嗎？

其實，類型批判假定的創造能力與初期教會的組織不能配合。初期教會不是一群無名的教友的團體；相反，這是一個以宗徒為中心的組織。我們可以把福音中記載的宗徒和《宗徒大事錄》所記載的做一比較。初期教會以他們為中心，因為他們自若翰受洗起，直到耶穌升天與他生活在一起，他們也自主那裡領受了特殊的職務。在這樣的團體中，自由創造根本無法實現，一切都在「復活的證人」的領導下進行。

類型批判引用近代社會學的理论，強調群眾在一切社會、宗教與政治運動中所扮演的角色。不過，我們也得辯明在那些運動中，群眾所扮演的角色的特點。他們只是答覆，或者擴大一個鼓動，但是鼓動是別人傳播給他們的，不是他們自己創造的。群眾用自己的方式來表達一個思想，但是他們不是思想的來源。

我們只要翻閱幾個重要時代的歷史便可知道，決定性的運動來源常是一些鼓吹者，他們才是真正的開創人。希臘哲學不

是希臘民衆的創造，我們必須先有像蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德那樣的哲人。在歷史上這樣的例子不勝枚舉。那麼，對於一個受到猶太主義、希臘主義所反對的超越性宗教，我們將怎樣解釋它的來源呢？如果這個震撼世界的宗教運動不是來自耶穌和他的見證人，我們將怎樣解釋呢？難道我們可以相信這是一群無名教友的團體，漸漸地創造出來的嗎？

（四）哲學原則的批評

最後，我們要批判類型批判的哲學原則；其實我們只是揭露它的面目罷了。雖然類型批判的方法相當新穎，但是底柏流和步特曼假定的哲學原則很是古舊的，這是十七、十八世紀對超自然的可能性的否定。這條哲學肯定「歷史」和「超自然」是兩個互相矛盾的名詞，因此不能不從「歷史」中刪除「超自然」。

我們甚至可以說，是這個哲學原則隱藏在其他三個假定的原則之後，同時支配著它們。初期教會假如充滿創造能力，那麼很容易便把基督宗教視為神話演變的結晶，它的來源便是一群無名教徒的團體。這個社會學解釋正是為了呼應哲學原則，而刪除「超自然」。

歷史原則有著相似的作用，團體不注重歷史，不想寫「傳記」，它自由地按了禮儀、護教等的需要，而註解事實，因此在「歷史」與「信仰」之間掘了一條不可跨越的鴻溝。這也有助於哲學原則之對一切「超自然」、屬於信仰範圍中的福音材料，加以懷疑而捨棄。

最後，在文學分析的分類與比較之下，福音材料與猶太希臘文學中的材料便成為同一水準的產品，這也答覆了哲學原

則，把福音材料視為幻想與杜撰。

所以，歸根究底，如果我們信仰天主的超越能力進入人類歷史的真實性，如果我們信仰降生奧蹟、天主聖子成人的真實性，我們便不能同意類型批判的哲學原則。因此我們也不能同意他們對於福音材料所做的歷史價值的判斷。這是整個問題的焦點。

但是另一方面，我們又應當看出類型批判研究福音的方法。誰要完全了解福音，不能不隨同他們一起確定福音的形成歷史。為了更詳細地說明這一點，我們把類型批判的可取之點簡單地列述於下：

1. 根據批判過程的出發點，我們明瞭了福音的人造架構。因此我們再也不應該對於福音中能有的敘述空隙、表面矛盾等現象，發生不必要的驚奇與困難。我們不應設法知道福音作者在編輯時不願告訴的因素。
2. 由於類型批判著重福音片段的「生活環境」，使我們今天知道為什麼有些片段和單體保留在傳承之中，也知道它們的存在理由。這非常有助於聖經的詮釋。
3. 福音傳承是在初期教會團體之中形成的，類型批判的假定，促使人們研究這個團體的性質。今天我們更加了解初期教會的「宗徒性」，因而也通過那些「復活的見證人」，能夠接觸歷史上的耶穌。
4. 最後，文學的比較也使我們更加注意福音的類型。這樣，我們再也不必按照近代歷史主義的標準，判斷福音的歷史價值，同時也避免了許多不必要的困難。

以上我們大概地介紹了類型批判方法上的可取之點。事實

上，今天不少的天主教聖經學家，像龍杜福（X. Léon-Dufour）與狄本（J. Dupont）等人，都應用這方法而得到極大的效果。所以我們在簡介類之批判之後，不能不再提出假定的原則與應用方法的重要區別。為說明這個區別，我們把 1964 年羅馬聖經委員會頒佈的〈福音的歷史真理〉訓告中的一段，譯在下面，也作為全文的結語。

「在正當情形下，註譯家可以審量在『類型批判方法』中，有什麼合理的因素，能夠用來更圓滿地了解福音。但是他們也應當謹慎，因為在這方法中，摻有幾乎不能接受的哲學與神學原則，它們通常在文學工作上，不但破壞了方法本身，而且破壞了結論。有些類型批判方法的推動人，由於理性主義的成見，迷失了方向。他們不接受超自然次序與天主在世界中藉著嚴格的啓示的干預；他們也不接受奇蹟和預言的可能性與存在。有人懷有錯誤的信仰概念，好像它與歷史真理毫無關係，甚至與之不能兩立。有人先決地否認啓示文件的歷史價值和性質。最後，有人忽略宗徒作為基督的證人的權威，忽略他們的職務和對於初期教會的影響，反而高舉這個教會的創造能力。這些意見不但相反天主教教義，而且也缺少科學基礎，與歷史方法的正確原則不合。」

福音的歷史批判

經過了前面數篇文章的分析與批判，我們已約略知道福音形成的過程，對於四部福音的文學類型也了解了一些，現在我們可以從歷史的角度，來對福音做一個基本的說明。所謂福音的歷史批判，就是批判現有形式的四部福音是否保持著歷史層面上耶穌的面貌？並且保持了多少？換言之，其目的在於求解福音歷史價值的一個問題：就是從現有四部福音裡，我們能否辨認出歷史上的耶穌來？這一個問題是今天聖經學界裡不斷討論的問題，我們在本文中，只能將今日學者的結論做一概略的介紹。下文分三部分：

- 一、福音形成研究給予歷史幅度的一般結論；
- 二、步特曼在歷史研究上的消極態度；
- 三、今日福音歷史批判的四種思潮。

一、福音形成研究給予歷史幅度的一般結論

耶穌的所言所行，到四部福音的成書之間，經過了兩個階段：一是宗徒時代教會的宣講與記錄；二是福音作者的編輯。在這兩個階段中，我們清楚地發現有關耶穌的一切，都是他們報導的對象，但是他們所做的，都不是單純事實的宣講或記載，

而是摻和著註解的。因為初期教會是一個信仰基督復活的團體，當它由一個地方到另一個地方，在新的環境中，為叫人信仰耶穌的事實，他們在宣講中需要給予註解。用一句比較神學性的話說，他們是在復活的信仰中講歷史中的耶穌。

當他們向人談論耶穌在巴勒斯坦三年的傳教生活時，他們不是做歷史的介紹，而是信仰的宣講。這現象在福音裡可以很清楚地看出來。譬如福音多次稱耶穌為「主」，但是這「主」的稱號是耶穌復活以後，他們在信仰中對耶穌的稱呼，而福音的記錄將它普遍地放在耶穌的三年傳教生活裡，這表明在宗徒時代的宣講階段中，事實已和註解交織在一起，歷史已加上信仰的幅度。

這是對於宗徒時代教會的宣講方式最簡單的一個描述。實際上，如果我們給這一階段劃定三、四十年或是五、六十年的時間，我們很可以說，他們的宣講，註解之後再註解，信仰表達之下又表達了。至於進到福音編輯的階段中，那些尚在口傳中或已書寫下的史料，同樣再受到福音作者按其不同的神學思想的安排；就是說，那些史料又經過了他們的一層註解。

由於福音的成書過程，是在信仰中表達歷史上耶穌的言行，福音的形式也就事實上與註解混合著。因此，對於福音的研究，一般而論，今天已有幾點不可否認的結論：

（一）第一個結論是關於福音的類型問題

從福音的記事性質來看，顯而易見的四部福音不是耶穌的傳記或是小史。普通一本傳記對於所傳述的人之童年生活，多少應有清楚的交代；而在四部福音裡，僅有兩部福音寫了耶穌的童年故事，這些童年故事又是充滿了神學色彩，即使對於耶

耶穌的三年傳教生活，福音也缺乏可稱為傳記的因素。

此外，一本傳記總要注意所謂時間上面的聯貫性和空間上的確定性，但是我們從四部福音裡所得到的時間概念，實在不很清楚。對觀福音所給予我們的印象，好似耶穌只有一年的傳教生活，也只上耶路撒冷一次；而《若望福音》的記載，耶穌至少有三年的傳教生活，上耶路撒冷的次數也更多。至於空間的記錄，屢次也僅是些不確定的地理名詞。翻開福音，我們不斷可見到諸如「那時」、「在那一天」、「過幾天」、「再過幾天」和「進了一個村莊」、「經過一個村莊」等大致的說法。這樣的講法，很難做為一個人的歷史傳記。

總之，根據福音的編輯批判與史料批判，我們說四部福音不是耶穌的傳記或是小史，如果我們要給這四部書一個名稱以說明它們的類型，只能是「福音」了。

（二）第二個結論是十九世紀傳統證明福音歷史價值所用方法的破產

十九世紀的正統聖經學家，面對歷史批判派要求的標準，曾提出福音作者都是目擊證人或與目擊證人有密切的關係；而且福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的，以證明福音均屬目擊證人據實的報導。在福音的研究裡有句術語，就是對於歷史耶穌的探求（The Quest of Jesus），而今天的學者給予十九世紀傳統的證明方法一個名稱，即「過時的探求」（Old Quest），意思是說，傳統的證明方法在今天已不能再應用了。

(三) 第三個結論是任何「教條主義」形式的相反福音的臆說也不能成立

初期教會不是烏合之衆，而是一個有組織的團體，其中心人物是十二位宗徒。按照《宗徒大事錄》的記載，身為宗徒最基本的條件是：從若翰施洗起到耶穌復活、被接升天止，一直跟著耶穌的人（宗一 21~22）；換句話說，他們應當是目擊證人。初期教會就是以十二位目擊證人為中心的團體。

既然福音產生於一個以十二位宗徒的教誨為標準的團體裡，無論如何，它們的材料絕非無中生有，而是建立於十二位目擊證人之上。雖然我們不認為福音上所有的材料都是來自目擊證人據實的報導；但是我們知道，它們終究是建基於目擊證人。因此，無論是過去的或是今天的，靠神學或哲學的先天原則以否定福音的價值，或是倡言福音無非是些神話，或是初期教會的捏造，都不能成立。

小 結

從福音的編輯與史料的批判，我們獲得了以上三個結論。但是由於福音的形式是事實拌合著註解，我們還是要問：從現有的四部福音能否認出歷史中的耶穌？能辨認出多少面目來？既然十九世紀的探求方法不能成立，我們更要研究今日的學者如何答覆這一問題。

二、步特曼在歷史研究上的消極態度

現代天主教的神學家，對於福音的研究問題，已逐漸注意廿世紀基督教一位神學與聖經學鉅子一步特曼（Rudolf Bultmann）。對於尋求歷史中的耶穌之問題，他的確是一位劃

時代的人物。在台灣天主教的著作中，曾提過這個人物，譬如《神學論集》中就不斷有他的名字出現；甚至在教內其他的刊物上，例如《現代學苑》也有過兩篇介紹他的文章，一篇是王秀谷神父所寫：〈宗教風雲人物—步特曼〉（民國 56 年 10 月）；另一篇是 E. B. Borowitz 著，海爾譯：〈步特曼眼中的存在真諦與基督〉（民國 60 年，6 月）。由於步特曼在福音批判上所獲得的聲望，我們也要簡述一下他對於福音的歷史性所做令人吃驚的解說。

步特曼認為四部福音所記載的，無非是初期教會對於耶穌基督的信仰表達，承認他是天主的使者，為我們的救援而受死，為我們的生命而復活。福音裡關於耶穌生平中所言所行的記述，同樣是在初期教會的信仰中表達著的。因此，我們從福音裡所能認識的，只是信仰中的基督。那麼，福音所表達的信仰中的基督，與巴勒斯坦生活過的納匝肋人耶穌，即步特曼所稱謂的「歷史中的耶穌」究竟有怎樣的關係？

對於這一層關係，步特曼提出了他極端消極的講法，他說：歷史中的耶穌和信仰中的基督之間，有著不可跨越的鴻溝。就如他在 1926 年所說的：

「我實在認為：有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因初期教會的史料，對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是支離破碎的……除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有。」

從福音中，我們所能確定的，只是有一個納匝肋的耶穌，他自信是一位先知，按先知的方式宣講與行動，最後悲劇性地死了；至於這位耶穌究竟做了些什麼，已經不易判斷。步特曼根據什麼做這樣消極的判斷呢？可提出兩個理由來：其一是他

對於福音批判的研究，以及他所持有的神學理由。

步特曼和底柏流（Martin Dibelius）是最先把「類型批判」的研究方法應用到福音上的人。1921年，他出版一本重要的著作，即《對觀福音之傳承的歷史》（*Die Geschichte der Synoptischen Tradition*），就是以類型批判的方法去尋找歷史中的耶穌。關於步特曼採取的研究方法和假定的原則，以及天主教神學家對他的批評，在本書前一章〈類型批判簡介〉中，有一概要的介紹。他做批判的過程，是先將現有形式的四部福音拆開來，歸納於不同的類型中，即語錄、簡短事件、長段記錄和軼事四類型。然後批判這些類型的歷史來源和價值。經過他自己的研究，他結論說：大部分的類型都是希臘地區的教會應用希臘文學的創造，因此納匝肋人耶穌的史蹟在福音裡已蕩然無存了。

步特曼藉以批判福音的第二理由，是他的神學觀。在基督教的神學家家中，對於啓示的概念，有兩種很不同的思想：就是所謂的超歷史的啓示與歷史性的啓示。後者的代表人物是庫爾門（O. Cullmann），前者的代表人物就是步特曼。所謂啓示，步特曼和巴特（Karl Barth）一致地說，就是天主的自我流露，藉著言語與行動進到人類歷史中間。但是步特曼最基本的一個觀點，是天主的啓示並未進到人類歷史的現象中。如果他這一觀點正確的話，那麼天主聖子降生爲人這一信仰，便無從解釋了。事實上，今天的批評學者就指稱他的神學爲「幻象派」（Docetism）。因爲古代的幻象派聲言天主聖言並非真正取了人性，耶穌只不過是一個幻影罷了；按照步特曼的論調，天主也未經過歷史中的耶穌向人類啓示自己。如此，我們也不必到福音裡去尋找歷史中的耶穌。

總之，步特曼由於福音批判的研究，認為福音上所有的，是初期教會對基督的信仰表達，它不能夠提供任何歷史中耶穌的事實；另一方面，基於他的神學理由，天主的啓示未降生於人類的歷史現象中，也未在歷史的耶穌身上啓示自己，因此不必到福音裡去尋找歷史中的耶穌，即便去尋找，對我們的信仰也毫無助益。這樣，他在「信仰中的基督」與「歷史上的耶穌」之間，設下了不能跨越的鴻溝。這是步特曼給予福音極端消極的一個批判。

三、今日福音歷史批判的四種思潮

所謂今日的四種思潮，更好說是與步特曼不同，而且在歷史幅度上比較積極的思想：

（一）馬爾堡派

第一個我們要介紹的思潮是屬於步特曼弟子的馬爾堡派。在這派中，我們可舉出克斯曼（E. Käsemann）和美國人魯賓遜（J. Robinson）。他們在尋求歷史中的耶穌問題上，與他們老師不同的結論，被天主教的聖經學家視為一個好的開端。我們所要特別提出他們來，就是要指出步特曼的思想即使他的弟子中，已不完全被接受。

關於四部福音的類型，他們與步特曼一樣承認，四部福音並非耶穌的傳記或是小史。但是他們有了一個與步特曼根本不同的觀點，就是步特曼所認為的，在信仰中的基督與歷史上的耶穌毫無關連之下，我們無法從福音獲知歷史中耶穌的事實，他們認為並非不可能。今日在福音的研究中創了一個新名詞，即 New Quest of Jesus，意思是對於歷史上的耶穌新的尋求，即

是指他們的研究工作而言。

換言之，今天從福音的研究上仍然能夠找到歷史上的耶穌。因為福音中的一字一句所反映出來的，無疑是耶穌對於四周人的影響。他所做的一切，所講的一切，使四周的人經驗到，天主的救恩就在他的言行中表露了出來。雖然對於耶穌有了完整的信仰是在復活之後，但是宗徒們在歷史中對於耶穌的經驗，已是他們基督信仰的開端。因此，縱使福音所表達的是初期教會對基督的信仰，今天仍舊能夠以科學化的分析，批判出歷史中的耶穌的面目來。

按照這一派的學者，過去對於福音研究失敗的原因，是歷史主義，因為福音的資料不可能歸納在歷史主義所要求的史料的範疇之中。而今天的存在性的或者「位格性」的歷史學，要求與過去的人物有著真實的會晤，更能適合於福音價值的批判。也就是，歷史的研究，不只是把過去的人物當作客體的對象加以研究，還要問這個人物給他當時的人和今天的人帶來什麼存在性的意義。對於福音的研究亦復如此，我們所要探求的是歷史中的耶穌，給他四周的人帶來什麼存在性的撞擊，對今天的人有何存在性的關係。

在存在性的歷史學前提下，他們應用嚴格的方法對福音進行研究。首先，他們在四部福音裡挑選材料，有三種材料他們不用：

1. 顯示出初期教會宣講形式的材料；
2. 在耶穌的三年生活中含有的復活信仰因素的材料；
3. 與猶太文學有相同因素的材料。

這三種材料之外，所剩下的已經非常稀少，而這就是他們認為尚可應用的材料。雖然可應用的材料所餘無幾，但是馬爾

堡派的弟子們仍分成許多不同的研究，有的專門針對耶穌的某一行動，有的特別研究耶穌的某一言語。他們這樣分頭研究之後，結論說：歷史中的耶穌在他的言行之間已經顯出有著天國來臨的權威，叫四周的人在他前面要做一個抉擇。

譬如有位弟子特別研究了耶穌所說的「阿們，阿們」。在希伯來文學中，「阿們」是放在天主的話之後，表示對天主的話答覆說：是的，我們接納，我們已做了抉擇。但是在耶穌的口中，「阿們」卻放在他的話之前：「阿們，阿們！我跟你們講……」，這表示在他身上有著天主的權威，叫人對他說的話應做一個答覆。對於歷史上的耶穌之宣講，人不能保持中立；同樣，面對耶穌的行為，人也應做一抉擇。當他與罪人交接、和稅吏來往時，無可否認地，在他這一行動上，顯露了天主對於罪人的寬赦，即天國的喜訊。

馬爾堡派的弟子已由步特曼消極、懷疑的態度回轉過來，肯定在信仰中的基督與歷史上的耶穌之間，內容上有著某種的連繫。一般講來，天主教的學者對於馬爾堡派新的探求，表示著歡迎的態度。但是有一些比較靈敏的天主教聖經學家，譬如布朗神父（Raymond E. Brown），仍感到這一學說的不足，最基本的一點是，他們所批判出來的歷史上耶穌的因素實在太少了；換句話說，在他們的批判下，做為信仰中的基督之基礎的，只是在那他們所認為是歷史事實的耶穌所做的幾件事和幾句話上。布朗神父認為這樣的結論仍嫌不足。

（二）以庫爾門為首的救恩史派

第二個要介紹的是與步特曼的超歷史神學針鋒相對的另一思潮，即以庫爾門為首的救恩史派。在近代聖經的研究上，庫

爾門是一位很有名望的學者。大體而論，他的神學思想是天主教的學家所最樂意接受的。第二屆梵蒂岡大公會議時，他曾被邀列席為觀察員。最引人注意的一點是：步特曼說天主的啓示未進到人類歷史；庫爾門卻提出，天主的啓示藉著言語和行動，已進到人類的歷史中間，因此有了所謂的救恩史。

基於不同的神學思想，步特曼認為：歷史上的耶穌為我們的信仰生活，事實上並不重要，因此沒有多做研究的必要；庫爾門卻認為，耶穌基督的宗教最基本的信仰，便是天主聖子降生成人，而福音本身就是一部救恩史，其中所敘述的是歷史中的耶穌。

雖然他做了這樣的結論，但並不妨礙他在做研究時，還是應用了下面第四派所有的一切方法，因為他知道，福音的形成是歷史事實加上信仰的註解，所以他也在福音裡尋找，肯定有那一些事情應當是耶穌生平中所有的。在《新約基督論》（*The Christology of the New Testament*）這本著作中，他就是以非常科學化的方法研究新約，指出那一些因素是耶穌自己所肯定的。

譬如他說：納匝肋的耶穌在他生活中已有默西亞的意識，意識到自己的使命是天主忠僕的使命，面對父自稱為「子」，向人談論自己時指稱「人子」。雖然「人子」的稱號在福音裡出現 80 餘次之多，但是步特曼說，耶穌從未使用過這一稱號；然而庫爾門在他的研究下，卻認為應當是出自耶穌自己的口。當然這一討論尚有許多方法上的問題，不過最重要的一點，實在是他基本的神學思想，認為耶穌基督的教會，信仰的基礎是：天主以言語和行動，進入了人類的歷史中，形成了所謂的救恩史。

（三）北歐斯堪的納維亞路德派的學者

第三派要提出來的是北歐斯堪的納維亞路德派的學者。他們認為，對於福音歷史價值的研究，至今所忽略的一點是福音傳授的特殊性質。在耶穌的時代，猶太辣比的教授方法，最重要的是口傳，就是將所要教導的，組成一定形式的字句，配以一定格式的手勢，教弟子背誦。這一派人認為，耶穌也應用了當時辣比的傳授方法，把自己的言語和行為在口傳的方式下傳授給門徒。

在聖神降臨之後，宗徒們在耶路撒冷同樣栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。因此他們呼籲今天的學者，在研究福音時，應該特別注意口傳的方法。福音裡的材料，其來源可以追溯到耶穌的歷史層面；也就是說，從福音的記載，我們可以辨認出耶穌所說的話、所做的事來。這一學說的確肯定了福音的歷史價值，在研究福音的時候，口傳的因素實在也是不能夠忽略的；不過，如果完全以口傳的方法來批判福音，四部福音的形成則成爲一個不能解決的問題。

（四）歷史上耶穌新的尋求

第四派也就是我們最後要介紹的一派，是今日基督教和天主教的聖經學者，對於尋找歷史中的耶穌一般的態度。這一態度亦稱爲歷史上耶穌新的尋求。他們認為即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果。

雖然福音是信仰的文件，事實攙和上註解，然而我們仍舊能夠從這些文件中，發掘歷史的面目。因爲今天在研究上，學者有著前人所沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批

判的啓示，有著谷木蘭圖書館和巴勒斯坦地方其他考古學的發現，使我們對於耶穌時代的生活情況有更清楚的認識，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。

但這所謂發現耶穌的史料，我們可以引用泰勒（V. Taylor）的話來說明，他說：近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求，因為到現在研究的程度，實在還不能夠把耶穌的生活事實一一提呈出來。事實上，今日天主教的聖經學家，例如本篤會的狄本（J. Dupont）就寫了一本頗厚的書，討論在真福八端裡，耶穌究竟講了那些話。法國的龍杜福（X. Léon-Dufour）也有兩本有名的著作，一本是《福音與耶穌的歷史》（*Les Évangiles et l'histoire de Jésus*），就是應用近代科學上所提供的工具，在福音裡確定可靠的歷史層面上耶穌的史料；另外一本是大家所討論的《耶穌復活與巴斯卦的信息》，探討在復活這件事上，有多少可靠的歷史事實。所以按照這一派的學者，科學性的研究尚能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

今天我們發現，不論是上面的那一派，在福音的歷史批判上，都不再陷於極端的消極態度中，漸漸地給予我們對於基督的信仰一個歷史上的基礎。

結 論

做了以上的介紹之後，我們認為很需要有幾個結論。至少筆者認為，下面的結論為我們討論福音的歷史批判是相當重要的。

雖然我們不能打開福音來說，其中所載耶穌所講的每一句話、所做的每一件事，都是耶穌在自己的時代所做的，但是按照今天的研究，我們能夠從福音裡可靠地肯定某些歷史事實。

第一個可以確定的，就是在歷史中的耶穌身上，有著所謂「天主神聖的出現」，因著這一神聖的出現，四周的人深深地經驗到天主在他身上向人類顯露了。人們面對納匝肋的耶穌，受到了撞擊；面對他身上天主的流露，失去了中立，而必須做一個答覆。這是大部分的學者，在研究之後一致所肯定的。

第二個結論是關於耶穌的復活。我們知道，耶穌的復活是宗徒們對於耶穌的宣講與信仰的基本出發點。經過今天的研究，我們應當講，復活這件事，就是一個生活在世界上的人，他死了之後進到另外一個永遠生活的境界，這件事本身是無法用歷史來確定的。所以無法用歷史來確定，因為從我們的時間與空間的世界，進到非時間與非空間的另外一個境遇，這一過程不屬於歷史，不是歷史研究的對象。事實上，四部福音也沒有給我們記載有人看見這件事情。至於歷史所要研究的是另外一件事，就是復活事件在歷史上所留下的記號。

耶穌的復活所留下的歷史記號，在福音裡有兩個：一個是墳空了，另一個是宗徒們講耶穌顯現給他們。這兩個記號在歷史中有多少的可靠性？過去一些學者對於空墓表示懷疑；可是今天研究四部福音的人，認為空墓是件可靠的事情。而這空墓在歷史層面上所表達的意義，不過是個記號。關於耶穌的顯現，四部福音都有記載，格前十五 3~5 也給我們保存下來初期教會關於耶穌顯現的初傳。對於耶穌的顯現，今天所能做的結論是：有一群宗徒，在耶穌死後，他們有著一個經驗，這一經驗不是所謂的信仰，而是在世界上對某一真實事情的經驗；他們經驗

到復活的主生活在他們中間。雖然福音中的記錄可以提出討論，但是一般講來，在歷史的層面上，我們可以肯定這一事實，就是他們在時間與空間中，經驗到了復活的基督。

信仰是來自天主的恩惠，可是信仰有著所謂信仰的基礎。初期教會信仰的歷史基礎，就是宗徒們在歷史層面上所經驗到了歷史上的耶穌所給與他們的一個撞擊，經驗到耶穌死後仍生活在他們中間。至於今天的教會，我們知道，我們的信仰是來自初期教會，我們常講：「我信宗徒傳下來的教會」，就是說他們的信仰是我們的信仰，雖然在信仰的表達上能夠不同，但是在信仰的內容上卻是一樣的。

按照今天福音的歷史批判，我們的信仰也是具有基礎的，因為歷史批判認為宗徒們在歷史層面上所有的經驗是可靠的，而這經驗就是我們信仰的歷史基礎。因此，即使在今天福音的歷史批判下，也沒有叫我們的信仰因而動搖不安的地方；相反地，卻叫我們後來對於福音的批判採取比較開放的態度。

布朗神父說得好：一般的人不應隨意打開福音來講，這裡不是耶穌說的，那裡不是耶穌做的，這是最不好的態度，因為我們知道，初期教會和宗徒們要宣講的，實在是他們生活中間的耶穌。相反地，我們應有的先天態度是：承認福音上面所有的，是耶穌所做的和所講的；不過，若有學者應用歷史批判指出某些地方值得懷疑和討論，我們千萬不要閉關自守，認為沒有討論的餘地，這也不是一個好態度。

在今天福音的研究下，我們的信仰在耶穌的歷史層面上也有了穩固的基礎，我們可以很放心地在我們的信仰生活中、祈禱生活中，唸我們的福音，在福音中與現在還是生活在我們中間的耶穌相遇。

附 錄

張春申神父中文書籍作品年表

本年表搜集張春申神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- | | |
|------|---------------------------|
| 1959 | 1. 《聖保祿論基督與教友生活》，光啓 |
| 1960 | 2. 《你的超性生活》，光啓 |
| 1969 | 3. 《伯達尼的瑪麗的回憶》，聞道 |
| 1970 | 4. 《大學生與宗教生活》，聞道 |
| 1973 | 5. 《福音新論》（輔大神學叢書3），光啓 |
| | 6. 《原罪四講》，光啓 |
| 1975 | 7. 《教會的自我反省》，光啓 |
| 1977 | 8. 《靈之旅》，上智 |
| | 9. 《中國靈修芻議》，光啓 |
| 1978 | 10. 《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓 |
| 1979 | 11. 《社會工作者的基本神修》，天主教教務協進會 |
| 1980 | 12. 《社工人員的新世界》，天主教教務協進會 |
| | 13. 《梵蒂岡與我國的外交關係》，聞道 |
| | 14. 《教會與修會》，光啓 |

- 1981 15.《教會本位化之探討》，光啓
- 1982 16.《會晤基督》，光啓
- 1984 17.《妙音送長風》（上），上智
18.《聖經與天主聖神的靈感》，聞道
19.《天主教信仰中的羅馬教宗》，天主教教務協進會
- 1985 20.《妙音送長風》（中），上智
21.《傳播福音的內在經驗》，聞道
- 1986 22.《妙音送長風》（下），上智
23.《耶穌的母親》，光啓
- 1987 24.《基督的啓示》（輔大神學叢書 22），光啓
25.《時代信號與福傳》，聞道
- 1988 26.《修會三願與團體生活》，光啓
27.《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1989 28.《基督的教會》（輔大神學叢書 27），光啓
29.《聖體聖事的教理與神學解釋》，聞道
30.《關懷社會》，主教團社會發展委員會
- 1990 31.《關懷社會》（續），主教團社會發展委員會
32.《耶穌的名號》（輔大神學叢書 29），光啓
- 1991 33.《關懷社會》（結），主教團社會發展委員會
34.《耶穌的奧蹟》（輔大神學叢書 30），光啓
- 1992 35.《神學簡史》（輔大神學叢書 33），光啓
- 1994 36.《懺悔聖事的信仰經驗》，聞道
- 1995 37.《天主先愛了我們》，光啓

38. 《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），光啓
- 1996 39. 《新福傳號角》，見證月刊社
- 1997 40. 《中國大陸天主教》（輔大神學叢書 45），上智
- 1998 41. 《聖神的廣、寬、高、深》，光啓
42. 《詮釋天父年》，光啓
- 1999 43. 《親愛的天父》，見證月刊社
44. 《耶穌怎樣影響了人類》，光啓
- 2000 45. 《大喜年留印》，光啓
- 2001 46. 《基督信仰中的末世論》（輔大神學叢書 53），光啓
- 2002 47. 《救主耶穌的母親－聖母論》（輔大神學叢書 57），光啓文化
48. 《教會社會訓導與神學工作》，主教團社會發展委員會
- 2003 49. 《基督的教會》增修版（輔大神學叢書 59），光啓文化
50. 《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》，聞道
51. 《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》（輔大神學叢書 63），光啓文化
- 2004 52. 《張春申神學論文選輯》（輔大神學叢書 65），光啓文化
53. 《聖經的寫作靈感》（輔大神學叢書 68），光啓文化

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、于士錚合譯	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
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	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
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 －佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴－天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓

59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內百歲誕辰紀念文集	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經神學基礎概念	張春申 著	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

聖經的寫作靈感 / 張春申 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2004〔民93〕

面； 公分。 ——（輔大神學叢書68）

ISBN 957-546-510-5（平裝）

1. 聖經 — 專題研究

241.01

93013121

輔大神學叢書 68

聖經的寫作靈感

二〇〇四年九月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者：張春申

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 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

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 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：160 元

光啓書號 10177

ISBN 957-546-510-5

天主向人類以「說話」的方式啓示自己，其高峰便是「降生成人的聖言耶穌基督」，而具體傳遞予我們的方法，便是聖經。

聖經既是天主向人傳達的啓示，當然「天主是聖經的作者」；但基督徒同時也相信「編寫聖經的人也是聖經的作者」，因為此人是在天主聖神靈感之下編寫出聖經來的。這一事實如何解釋，是聖經神學及信理神學都關心的課題。本書針對此一課題分兩大部分探討：第壹部分，較理論性地從各個角度談與「聖經寫作靈感」有關的各種課題；第貳部分，則是具體地研究四部福音書的歷史性問題。



 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group