

# 圣经学发凡

李志先编著

生命意义出版社

# 圣经学发凡

李志先编著

# 编者的话

圣经学发凡一书的编著，是以方济会会士吴照禄神父的拉丁著作作为依据，这本书一九四九年在香港出版。吴神父写这本书的目的，是切望青年学子、传教人员、尤其领受铎品的青年，借此燃起对圣经的爱火，并对研究和默想圣经发生兴趣。

编者曾利用这本书作参考，在牧灵中心和永泉教义中心教授圣经，数年之久，在这段岁月里，一面教学，一面收集资料，于两年前即已脱稿，但由于工作关系，未能付印。近一年来，再经过一番整理，决定将原稿出版。所以要出版这本书，有以下几个理由：

(一)关于圣经学，目前在国内尚无一本完整圣经学的书，所有者仅见于杂志书刊上有关圣经的零星文章，既不完整，又无系统。

(二)圣经学发凡这本书，除了有关圣经的一般基本知识外，作者特别著重圣教会有关圣经的文件，同时引证了教父们对圣经表示尊敬和爱慕的文章。而这也正是教会历代对圣经的传统信念和态度。「上主的话永远常存」，永不改变。读了教父们的言论，会使人对圣经产生恭敬和孺慕之情。

(三)圣经是我们信仰的根基，我们必须认识和熟读圣经，更要为圣经辩护。人们攻击圣经，亦即攻击我们信仰的根基。我们不但在受到攻击之后，还要坚信不疑，不为所动，而且更要想出办法辩护，因之我们不能不研究圣

经。

吴神父的原著出版迄今已将近三十余年，在此三十余年期间，圣经学的知识已有了极大的进步。圣教会及圣经学者对此也有了许多资料 and 文件。编者尽力将有关的文字补入，同时将一些为读者毫无用处，或不合时宜的文字略去，力求此书给人，尤其给爱慕圣经的人士，以极大的益处，使其更能认识圣经何以称为天书，称为救恩的宝库和永生的泉源。

这本书笔者自己也难满意，希望读者多多赐与批评。

最后，我也应该致谢香港思高圣经学会各位神父给予指导，尤其韩承良神父(现任中华会省秘书)，承蒙他忙里偷闲，详为审阅和修正，谨在此表示诚恳的感佩。

一九八一年八月十五日

方济中学 李志先识

# 目 录

序 论	1
圣经的定义	1
圣经的名称	3
圣经的卷数	6
圣经的分类	7
希伯来人的圣经分类	12
圣经的分章分节	12
圣经学发凡的对象	13
论题的划分	13

## 卷一 论圣经经文 14

导 言	14
论旧约和新约经书的原始语文	15
论希伯来语文	15
论阿剌美语文	17
论希腊语文	19

## 第一章 论旧约经文 20

文字的形体	20
默沙、史罗亚和拉基士的碑刻	21
方块文字	22
口 授	22

写经的原料·····	23
经书的外形·····	24
<b>第二章 旧约经书原文书写的过程·····</b>	<b>24</b>
书记的缺陷·····	25
编辑者·····	26
战祸的影响·····	26
犹太人对圣经所保持的尊敬·····	27
圣经构成犹太人整个祖传的宗教文学·····	28
经文的划一·····	29
犹太经师和玛索辣经学家·····	31
玛索辣经卷·····	32
经文的记忆流传·····	32
经文上的错误·····	36
经文不是犹太人伪造的·····	37
撒玛黎雅五书·····	37
附录：论塔耳慕得和米市纳犹太传经·····	38
<b>第三章 论新约经文·····</b>	<b>41</b>
新约的作者·····	41
普通写书的原料·····	42
新约经文的流传·····	42
新约经文的概况·····	45
新约考订本·····	47
新约经文的权威·····	49

受欢迎的经文和版本.....50

## 第四章 论圣经译本.....51

### A 亚历山大里亚译本.....52

名称.....52

由来.....52

特性.....53

权威.....54

其他译本.....55

敖黎革乃考订本.....56

其他考订本.....57

### B 阿刺美文译本.....59

塔尔古木.....59

培熹托.....60

### C 古拉丁译本.....60

由来.....61

地点.....62

特性.....64

经文的状况.....65

### D 热罗尼莫的拉丁通行本.....66

热罗尼莫.....66

拉丁经文的修订·····	67
拉丁新译本·····	69
译本的特征·····	71
译本的流传·····	71
译本的变迁·····	73
译本在脱利腾公会议中的地位·····	74
最后的努力·····	77
<b>E 我国的圣经译本·····</b>	<b>79</b>
天主教早期的翻译·····	79
思高圣经学会·····	82
基督教的翻译·····	83
 <b>卷二 论圣经书目·····</b>	 <b>87</b>
书目的意义·····	87
首正经和次正经·····	90
 <b>第一章 圣教会有关圣经正经的教理·····</b>	 <b>93</b>
圣教会的职权·····	93
脱利腾公会议的教义谕令·····	94
一般的意义·····	94
脱利腾公会议谕令的解说·····	95
 <b>第二章 旧约正经的历史过程·····</b>	 <b>99</b>

犹太人对圣经的蒐集和保存	99
若瑟夫	102
厄斯德拉卷四的证据	103
塔耳慕得传经的证据	103
犹太著作中的次正经	104
雅木尼雅会议	105
从犹太书目中对次正经的探寻	106
附录：希伯来文经书的分类	108
新约中的旧约书目	109
给教会信仰引进更多旧约正经	110
有关次正经正经性的传统疑难	112
有利于次正经的古老传统	114
<b>第三章 新约书目</b>	<b>116</b>
新约的作者	116
新约的仆役	116
口述的证据	117
著作的证据	118
著作证据的价值	120
新约经书的内在一致性	121
新约正经历史的综合说明	122
有关新约几部经书的争执	125
新约经书随时随地被奉为圣经	128
论马尔强	129
论伪经的引用	130

论正经性的评论标准·····	131
附论中国古代经书·····	136
<b>第四章 论旧约和新约的伪经·····</b>	<b>137</b>
伪经的概念、分类和书目·····	137
<b>卷三 论圣经的默感·····</b>	<b>140</b>
论题的解说和划分·····	140
<b>第一章 论天主默感的事实·····</b>	<b>141</b>
教会的道理·····	141
论证的特质·····	142
旧约的默感·····	143
耶稣和宗徒们的证据·····	145
圣保禄的辩论·····	146
由新约证明新约的默感·····	147
由传统证明旧约新约的默感·····	149
<b>第二章 论默感的性质·····</b>	<b>151</b>
默感·····	151
圣教会的道理·····	152
圣经默感的定义·····	153
默感是超自然的能力·····	154
潜入圣作者意志的默感力·····	155

左右圣作者理性的默感力·····	156
影响圣作者官能的默化力·····	157
附注：补充说明·····	158
有关默感的错误学说·····	159
<b>第三章 论默感的领域·····</b>	<b>160</b>
论题·····	160
一切观念都是受默感的·····	161
文体和布局是默感的·····	162
言词是受默感的·····	163
缺 点·····	163
<b>第四章 论圣经的无错误性</b>	
圣教会的道理·····	164
<b>第五章 论圣经中绝对真理对圣经各部分的 实际运用·····</b>	<b>166</b>
一般的准则·····	166
圣作者引用他人说话的真理·····	167
附注：论哈诺客伪经的引证·····	170
论圣作者的意识 and 人的意识·····	171
根据文学类型而有的特别法则·····	172
<b>A 圣经有关自然物体的真理·····</b>	<b>173</b>
<b>B 论历史书中的真理·····</b>	<b>175</b>

创世纪前十一章中的历史真理·····	176
四部福音和宗徒大事录·····	179
历史相对的真理·····	181
含蓄的引证·····	182
根据外观而写的历史·····	183
伪名·····	184
圣经数字的真理·····	184
<b>C 先知书中的真理·····</b>	<b>187</b>
文学上的造作·····	187
预言的物质掩饰·····	187
<b>D 训诲书中的真理·····</b>	<b>190</b>
约伯传中的真理·····	191
圣咏中的真理·····	192
训道篇中的真理·····	195
雅歌中的真理·····	197
附注：论残酷·····	198
<b>卷四 圣经解释学·····</b>	<b>201</b>
圣经解释学的定义·····	201
解经学的重要性·····	201
<b>第一章 论圣经的意义·····</b>	<b>202</b>

何谓圣经意义·····	202
圣经意义的分类·····	204
字面意义的定义和分类·····	204
字面意义的普遍性·····	210
单一的字面意义·····	210
<b>A 泛论预象意义·····</b>	<b>213</b>
旧约的预兆特性·····	213
<b>B 特论预象意义·····</b>	<b>218</b>
预象意义的 <u>言词</u> ·····	219
预象意义的存在·····	219
预象意义的论证力量·····	221
字面的默西亚意义·····	222
结论·····	223
<b>第二章 论深入研求圣经意义的三个途径···</b>	<b>225</b>
含蓄意义·····	225
必然意义·····	227
新约作者对必然意义的用法·····	228
圣经比较法和论证·····	230
<b>第三章 论引导探求圣经意义的法则·····</b>	<b>234</b>
<b>A 文学方面的法则·····</b>	<b>234</b>

阅读圣经·····	234
文学类型·····	236
不离字面意义·····	237
参阅上下文·····	238
参照先知预言的上下文·····	240
类似的经文·····	242
诗文并行体·····	243
<b>B 教义方面的法则·····</b>	<b>245</b>
没有错误，没有矛盾·····	245
圣经的运用和妄用·····	245
<b>C 教会方面的法则·····</b>	<b>247</b>
法则的宣布·····	247
教义判决书·····	248
教会的一般训导权·····	249
教父们的权威·····	251
信德类比·····	252

# 序 论

1 圣经的定义——圣经是一本由天主默感，而由圣作者写成，交与圣教会，由圣教会保管和解释的七十三卷书的全集。

这七十三卷书不但是以不同的文体，而且也是在不同的时代和在不同的背景下写成的。全部圣经的编著时间，概括来说，是由公元前一三〇〇年至公元后一〇〇年之间，就是从梅瑟时代直到最后一位宗徒的逝世。这些经书的特点，在于它们的写成有超乎自然之处，到处流露出宗教的色彩。

(a)这些经书是由人写成的，这些人称为圣作者。圣作者在写作前曾苦心访查口传和著之于书的来源，作为自己著述的资料(路—3)。且夜以继日地勤劳工作(加下二27)，运用古代东方人写作习用的说法和文体，利用笔墨纸张(若二12；咏四五2)。圣作者写圣经所用的语文共有三种：就是希伯来文，阿刺美文和希腊文，务使自己的作品有益于他们同时代的人民(路—3~4)。

从编著方面来看，这些经书与他们同时代尘俗之书的编著是一样的，因此应视为「人为」的著作，因为是人写的，是以人的方式，为人的益处而写的。

(b)但是犹太人和基督徒都相信这些圣作者不完全是自动，而是由天主圣神的推动而写了这些经书；他们所写的，一方面是受自己智慧的指示，另一方面却是出于天主的指教和暗示。犹太人和基督徒由于对圣经有所爱好，便

将这些经书搜集起来，而加以保存，从此经过若干时间，逐渐在犹太人和基督徒中形成了圣经全集。而这个全集称为圣经书目(Canon)。写于基督以前的圣经集叫作旧约书目，而基督以后，由宗徒们及其弟子所写的圣经集，称为新约书目。所以圣经除了是人为的著作之外，也是一部天书，是受圣神默感而著成，以天主为作者的书。

(c)关于天主借圣作者写圣经的目的，圣保禄曾说：凡(旧约)经上所写的，都是为教训我们而写的，为叫我们因着经典上所教授的忍耐和安慰，获得希望(罗十五4)。天主颁赐圣经，是为援助我们灵性生活的需要。因此在圣经里指出坚忍和劝勉的永恒泉源，借着坚忍和劝勉，加强了永生的希望。保禄又说：「凡受天主默感所写的圣经，为教训、为督责、为矫正、为教导人学正义，都是有益的，好使天主的人成全，适于行各种善工」(弟后三16~17；格前十6~11)。

所以圣经是由天上赐与人类的宝藏，是信仰和伦理道德的最珍贵的泉源和神圣法则(圣经袖珍538)。圣文德说：「圣经的目的有三：显示真理、治疗我们的脆弱、培植永远」(卷七，五页13)。

圣经本身命令圣教会作天主全部道理的保管和导师(玛廿八18~20；谷十六15，弟前三15等处)。

此外，在福音书中所讲述的道理本身，福音书成书之前，约有二十年之久是圣教会在教会内用口传的，因此新约经书是在教会内和从教会内流传出来的。在新约经书中，旧约经书也因天主的证言而得到保证、应验和圆满。

为此唯独圣教会能确切无误地声明多少书和那些书是因天主感发，申明信德和生活法则的书，也只有圣教会能解释那些书的意义。关于经书的数目，圣教会在脱利腾大公会议中已颁发法令(一五四六年)，明确限定应以这七十三卷书及其各部份为圣经，为标准书(Denz. 784)，关于解经的法则，在梵蒂岗公会议有所规定(1890年)，借圣经委员会予以公布(Denz. 786. 1788. 2113)。所以圣经是「教会的」书，就是说基督教会是同一圣经的保管者和诠释者。

梵蒂岗第二届大公会议，更于一九六五年九月十八日发布了「天主的启示教义宪章」。在此宪章内，教会详尽地解释了启示的本质，启示的传授，圣经的默感及其解释，更具体地论及旧约和新约的内容和特征。并且声称：「圣传及圣经组成天主圣言的同一宝库，并托给教会保管……以权威解释所写成或所传授的天主圣言之职权，只属于教会生活的训导当局」(10)，「一切关于解释圣经的原则，最后当置于教会的定断之下，因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职」(12)。

## 2 圣经的名称——拉丁文通常称圣经为Biblia或Scriptura：

(a)Biblia，原由希腊文Biblion而来，有书卷之意，英、法、德、意等文字多音译(Biblia，The Bible，La Bible，die Bibel，La Bibbia……)。这个字在希腊原本为复数，我们可以说，圣经是超越一切的书，或为「书中书」(Biblia bibliorum)。拉丁译文有书(Liber)的意思。

「Biblia」一名，在圣经上只有一次专指经书集：「有我们手中的圣经(ta bibliata haghia)作安慰」(加上十二9)，希腊文的复数又指经书的数目和各种类型，因此圣热罗尼莫称之为天主的书库「bibliotheca divina Librorum」(名人传记75)；虽然有许多经书，由不同的作用，在不同的时代里写成的，但是中世纪的作家却用这拉丁变形语，专指圣经全集，视为一部书。因为圣经既然出自唯一天主的默感，而新约的中心点都指向基督一人，综合来看，诚然是一部天衣无缝的宝典。圣热罗尼莫说：「一切经书都由一位圣神而写成，故称之为是一部书」(拉丁教父全集廿四332)。又说：「我们在旧约中不拘读了什么，我们发现在福音里都有；有福音里所熟读的，这是由旧约的权威上推论出来的；在这些经书中没有任何不调和，没有任何歧异」(拉丁教父全集廿二，366)。

旧约的一切经书借以彼此结连，玄妙地集合在一起的金链，就是有关天主(雅威)与以色列之间所立盟约，以一神的信念和默西亚时代的希望而确定的道理。这道理基本上主宰了经书中的文学著作，在新约里达到圆满的发展。

但是耶稣基督在自己言行上是新约经书合一的中心。

最后圣经或就希腊习惯或拉丁使用而言，皆称之为Biblia，就是说圣经一书在所有的书籍中是最卓绝的书，是一部天书。依肋乃说：「圣经诚然是完美的。因为是由天主圣言及其圣神所说的」(希腊教父全集七，804)。盎博罗削说：「也许圣经的言词是圣言的外衣，是天主智慧的一种衣服」(拉丁教父全集十五1703)。金口圣若望说：「我们要告

诉你们在圣经中所包含的短句或一个字音都不应该略过。不是因为那是任何一种话，而是因为那是圣神的话。为此连在一个字音里也可以发现巨大的宝藏……。但是每个人都要晓得……我们所听到的一切，都是天主借先知的口舌向你们说话」(希腊教父全集五三，119)。

(b) *Scriptura* (单数) 和 *Scripturae* (复数) 一字是纯拉丁文，有「写作」之意，希腊文称为 *Graphe*，亦是指的全部圣经，但在新约内引用时，则往往特指旧约而言，如耶稣说：「你们查考经典」(若五39)，保禄说：「凡受天主默感所写的圣经……」。又说「这福音是天主先前借先知在圣经上所预许的」(弟后三16；罗一2)。所谓「经」是指天下的常道常法。所谓「圣经」是指天主由圣作者所记的天主的常道常法，具有绝对而神圣的权威。新约引用旧约的经文时，通常习用「经上记载」字样，不提书的作者和名称。因着这个特殊格式，说明了圣经的权威。从「经上记载」和「必须应验圣经」的语句上，毫无例外地表露出结束一切争执的显著论证(圣经袖珍463)。原来「天主预先为这部圣经妥筹了权威的真实性，这个权威如此之大，超越了人类的一切睿智……这权威完全是真实有据的，不是靠人的考究传下来的，而是借天主的启示」(S. Bonav., *Brevi.*, Pr.1.V,5)。

3 *Scriptura* 这个单数字，在新约中有时指旧约中的一段特别经句，如谷十二10单指圣咏一一八篇22~23节。与 *Scriptura* 一字意义相同的名称是 *Sacrae Scriptura* (神圣文件)，*Eloquia Dei* (天主的言语)，保禄用来指旧约的经

书(弟后三15；罗三2)。约纳堂和保禄在Scriptura一字之前加上一个形容词Sancta，暗示圣经有别于尘俗的书籍，是由天主甄别出来的经书，没有任何错误，且能使人成圣(加上十一9；罗三2；弟后三15)。教父们也习惯称圣经为天主的书(Scriptura divina)，是因天主感发所写的书，是主的书，在主的书中所论述的，无非是天主的事。「在圣经里，没有什么应视为无用的，没有什么应弃之为假的，没有什么应拒之如恶的，因为圣神是圣经的最完善的作者，没有什么是假的，没有什么是多余的，没有什么是减少的」(S. Bonav., Brevil.,5,n.5)。若十34似乎是用「法律」一语称呼旧约全书。

4 圣经的卷数——经书共计七十三卷，其中四十六卷为旧约，二十七卷为新约。

旧约经书的书目：创世纪、出谷纪、肋未纪、户籍纪、申命纪。若苏厄书、民长纪、卢德传、撒慕尔纪上下、列王纪上下、编年纪上下。厄斯德拉上下、多俾亚传、友弟德传、艾斯德尔传、玛加伯上下。约伯传、圣咏集、箴言、训道篇、雅歌、智慧篇、德训篇。依撒意亚、耶肋米亚、哀歌、巴路克、厄则克耳、达尼尔。欧瑟亚、岳厄尔、亚毛斯、亚北底亚、约纳、米该亚、纳鸿、哈巴谷、索福尼亚、哈盖、匝加利亚、玛拉基亚。

上述经书中，前五卷书，希腊文名之为「Pentateuchum」，即五书之意，希伯来文称为「Tora」，即法律之谓。

依撒意亚、耶肋米亚、厄则克耳和达尼尔四先知为「大先知」，其他十二位为「小先知」。

约伯传、圣咏集、箴言、训道篇、雅歌、智慧篇和德训篇叫作「智慧书」。

犹太人从四十六卷中只接受了三十九卷，今日的誓反教也是如此，他们将巴路克(耶肋米亚的书信)、多俾亚传、友弟德传、智慧篇、德训篇、玛加伯上下、达尼尔书的数段(三24~90阿匝黎雅的祈祷和三青年的诗歌；十三~十四章苏撒纳的家世，贝耳和大龙的事)，以及艾斯德尔传中的数段(拉丁通行本作：十4~十六24；摩尔德开的梦和国王的谕令)，视为伪经而予以抛弃。这七卷和各数段，公教学者却认为是次正经中的经书和段落。

新约经书的书目：玛窦福音、马尔谷福音、路加福音、若望福音、宗徒大事录。保禄十四封书信：罗马书、格林多前后书、迦拉达书、厄弗所书、斐理伯书、哥罗森书、得撒洛尼前后书、弟茂德前后书、弟铎书、费肋孟书、希伯来书；雅各伯书、伯多禄前后书、若望一、二、三书，犹达书、默示录。

宗徒们(除保禄外)的七封书信，自古以来就称为「公函」，大概是因为此七封信是写给全教会的。誓反教在他们的刊行中包括了新约的一切经书。

5 圣经的分类——全部圣经的分类，可以从时期，文学类型和内容三方面来着手，现在简单地介绍如下：

(a)依各卷写作的时期来说：天主在古时借先知，在末

期借圣子将自己的启示赐给我们(希一1~2)。因此圣经可以分为旧约和新约：写于基督以前的经书，叫旧约；写于基督以后的，叫新约。

按Testamentum一字有遗嘱的意思，死者对身后事物或遗产的处置预先写出或说出的话。罗马人一定没有用这个字眼来称呼圣经，因为圣经不能说是死时交给我们的灵性遗产。我们现今用testamentum一词是借自希腊文的Diatheke。按拉丁译本是译自公元二世纪的希腊经文，那些古译经家，在希腊本里，到处都读到Diatheke，而误译为testamentum(遗嘱)，与原意大相径庭，惟因日久天长，以误传误，各西方译本也都跟着误译了。

按Diatheke一词，在俗文学里，多指人死时的遗嘱，有时也指「约」。在圣经内，diatheke一词是真正的遗嘱(希九15~16；迦三15也可能有此意义)，而在其他的地方，却含有「约」(pactum, foedus)的意思，因为是由希伯来文的berith而来，而berith一词唯一的意义就是「约」。按一九四五年出版的圣咏集新译本，将拉丁通行本的testamentum一词，都改译为foedus(约)。用diatheke一词指旧约经书的第一人是圣默肋托(一六八~一八〇)，亚历山大里亚的克肋孟用来指新约，因此diatheke在希腊人中成为普通的名称，如同testamentum在拉丁人中成为共同的名称一样。

多俾亚传八，24(拉丁通行本译文)确实有真正遗嘱的意思。

天主借着梅瑟与以色列人民立了盟约。这个盟约是双边的，有条件的，因为天主许与人民的祝福完全系于他们

是否忠于盟约和法律，但是西乃山的盟约是合于法律的 (legale)，是为卫护法律而订立的。因此如同法律一样是暂时的，人民违反盟约(欧六，7)，即废除了天主的法律(耶十一-10)。

但是这个合法盟约的精神在于雅威(上主)对自己人民，和对普世人类的慈爱。在天主与圣祖们所立的第一个约内，更为明显。这第一个约是单边的，没有条件的。证明天主所赐与以色列和万民的祝福，不能因任何突然来临的不义而消逝(迦三20)。因此，在第一个充满慈爱的约里炫耀着依撒意亚和哈盖所宣告的默西亚价值(依五九21；盖二6)，并且保禄也宣讲了这个道理(迦三，15~29)。

因此这个慈爱的约是永久的约，因为这个约转向天主，以基督为中保，借十字架与被救赎的人类所立的新而永久之约。这个慈爱的约也有自己的法律，但不是刻在西乃石板上，而是恩宠和正义的法律，是以永生天主的手指刻在新以色列人的心中和肺腑上的法律。

耶肋米亚对这两个约曾有所记载：「看，时日将到——上主的断语——我必要与以色列家和犹大家订立新约，不象我昔日——握住他们的手，引他们出离埃及时——与他们的祖先订立的盟约；虽然我是他们的夫君，他们已自行破坏了我这盟约——上主的断语——我愿在那些时日后，与以色列家订立的盟约——上主的断语——就是：我要将我的法律放在他们的肺腑里，写在他们的心头上；我要作他们的天主，他们要作我的人民」(卅一-31~33)。

天主或是借梅瑟与以色列人立约或是借耶稣中保与基

督子民立约，但是这两个约的法律和条件都包括在经书之中；因此这些经书便有了旧约和新约的名称。如果就事实的情形来审量，berith-foedus的意义似乎适于以色列人的法度，而diatheke-testamentum的意义，看来更合于基督信徒的体系，因为基督信徒参与这个体系，是由于作义子的恩宠，成了天主的子民，与基督共同继承永远产业的人（罗八15；希九15）。若望明明宣称：「法律是借梅瑟传授的，恩宠和真理却是由耶稣基督而来的。」（一17）。

分类的奥义：「圣经是一个申告，感发人行善，劝勉人避恶：就是借怕情和爱情，因此分为二约，其中的小差别，一个是指怕情，一个是指爱情」（S. Bonav., Brevilog., t.V, p.203）。

读者如愿更为实际深切地明了盟约的意义，最好试读下列的经文：有关天主与圣祖订立盟约的经文（创十五7等节；廿六2等节；廿八13等节；卅五11等节）；盟约的订立（出十九）；盟约的法律（出廿2～17；申五6～18）；约书（出廿22～廿三19；廿四7）。在先知书和圣咏集中不断言及盟约，立约有如天主与以色列人的订婚和爱（耶二2；则十六1～4等处）。雅歌（寓意）。关于新约，请阅读依四二6；耶卅八31等节；卅九36等节；欧二14等节；希九11等节。

(b)就各卷内容方面来分析，圣经大致可以分为：史传、训诲、和预言三类。一、「史传」，即记述以色列民族史事的经书：旧约中有梅瑟五书，若稣厄传，友弟德传、撒慕尔纪上下、列王纪上下、编年纪上下、厄斯德拉上

下、多俾亚传、玛加伯上下；新经中有福音书和宗徒大事录——二、训诲，是讨论以色列人民的宗教和伦理道德的书。旧约中如约伯传、圣咏集、箴言、训道篇、雅歌、智慧篇，德训篇(这些经书又名诗书)；新约中一切书信——三、预言，是先知们的宣讲和预报未来的书。旧约中有依撒意亚、耶肋米亚(哀歌、巴路克和书信)厄则克耳，达尼尔和十二小先知；新约中有默示录。

分类的方式，如我们所暗示过的，只是相对的，因为除了区别书的成分外，在同一书中尚有其他成分，比如在福音书中有耶稣行奇迹和受苦受难的记事，有耶稣以比喻和劝告所讲的道理和证言，有耶稣论及自己受难，论耶路撒冷灭亡和世界末日等事的预言。

(c)依各卷文学类型来说：圣经中有属历史体：撒慕尔纪上下，列王纪上下等书；有的属历史伦理(加下)，有的属诗体(圣咏集)，有的属诗歌训诲体(箴言)，有的属诗歌对话体(约伯传)，有的属预言范围(依撒意亚)，有的属于预言象征体(厄则克耳)，有的属预言默示录体(岳厄耳)，有的属法律类型(肋未纪)，有的属书翰体(罗马书)，有的属书翰说教文体(希伯来书)。这些仍是概括的说法，因为有时在同一部书中包括许多文学类型的成分。如在约伯传中有史事有诗文，在先知书中有象征行为，有记事；在历史书中有表象言论，有人为的规定，有向天主所作的祈祷，有以谏诤为目的的书。因此可以说每一卷经书显示出文学作品的固有特色。由此产生出圣经文学上的优点，引起智者的诚服，而心向往之；同时也指出理解经书的最好

门径。原来文学类型就是人用以赋与和表达自己概念的说法，所以应特别由这种说法来衡量自己的意义。

6 希伯来人的圣经分类——在玛索辣经卷中共计三十九卷圣经，分为三类：(一)法律书，他们称之为 Tora(即梅瑟五书)；(二)先知书，他们称之为 Nebiim(先知)，又分为前先知书(若稣厄书，民长纪，撒慕尔纪，列王纪)和后先知书(依，耶，则和十二位先知)；(三)杂集，他们称之为 Kethubim(圣咏、箴言、约伯传、雅歌、卢德传、哀歌、训道篇、艾斯德尔传，达尼尔书，厄斯德拉上下，编年纪上下)。

这些经书中，雅歌、卢德传、哀歌、训道篇、艾斯德尔传共五卷称为 meghiloth(卷轴)。虽然这五卷书就其原始外形是轴卷形的，但是，所以有这个名称的原因，是因为每年有五个特殊时期，按经师的传统在会堂宣读这五卷书：逾越节宣读雅歌，五旬节宣读卢德传，「阿布」月九日宣读哀歌，以纪念圣京的毁灭，帐棚节诵读训道篇，普陵节诵读艾斯德尔传，以纪念艾斯德尔拯救以民免于被杀害的事迹。

7 圣经的分章分节——当初圣经作者写圣经，并未分章分节，现行的章节是后人为了易于诵读，便于引用而加以编制的。

圣经的分章；是由刚都城(Cantuariensis)枢机主教斯德望兰东(Stephanus Langton)，于一二〇五年在巴黎开始

的。他所划分的是拉丁通行本。到了十六世纪，希伯来文和希腊文(LXX)圣经也采用了他的划分次第。

至于节的划分，以道明会士帕尼尼(Pagnini)为第一人；时在一五二八年。但他所划分的，仅限于旧约中的首正经；至于旧约中次正经和希腊与拉丁文的全部新约的分节，则始于一位巴黎印书馆的罗伯托(Robertus)，时在一五五一年。

8 圣经学发凡的对象——关于圣经学发凡的范围，古今学者的意见，莫衷一是，但有一点是大家所公认的，那就是应该给学子们铺平一条诵读和理解圣经的道路。故此圣经学发凡亦即等于圣经概论，在此概论里要讨论的，是一般有关圣经的问题。在这些问题中，有的直接属于圣经的本质、完整和诠释问题；而有的仅是次要的所谓科学或学识问题。所以这一切似乎都集中在经典的认识、理解和诠释上；研读圣经的人士在阅读或研究每卷圣经之前，对圣经全集，不论是神学方面或历史方面或哲学方面，都必须有所认识。

9 论题的划分——这个划分由圣经的定义里，我们已经清楚地看到共有四部分：第一部分是在人的成分上看圣经，讨论旧约和新约的原始形成和流传或经文的翻译；第二部份，是从经书的搜集看圣经，讨论圣经书目；第三部分，从天主和教会的特性看圣经，讨论圣经的默感性；第四部分，从上述的论题中，选取正确和有效地理解圣经的法则，或申论解经学。

## 卷一 论圣经经文

10 导言——在序论里我们已经说过，圣经虽然是受天主默感而写的，但是与其他尘俗的书籍一样，也是由人，以人的才智而写成的。如果圣经和尘俗书籍的文学来源是相同的，那么它们流传和散布的命运也是一样的。

由于古代的印刷术尚未发明，起初原是完整的古书，经过多次的誊写或翻译成其他方言，经过不断的使用，天长日久，因了许多的缺失而变坏或残缺，这是必然的现象。圣经的作者——天主虽未显过任何奇迹，使这些经书免于这个命运，但却以特别的措施，使他所感发和定为启示主要来源的经文，虽因无数的缺陷而损坏，不过在主旨上却完整地传到我们手中。所谓「在主旨上完整」，或「主旨与原文一致」，就是说圣经中那些有差异的部份，决未损及属于信德和伦理道德的宗教传统道理(圣经袖珍549)。

有关圣经原文历史方面的研究，可以证明圣经的这个主要完整性：因为这种研究所要探求的是：一、圣作者如何编写了圣经，或这些经典在其原始的形式上是怎样的一些书；二、原文经过了那些首要翻译才传到我们手中。这两个问题，会个别地探讨旧约和新约的原文，不过在讨论问题之前，应先谈一下有关经典原始语文的一些概念。

这个研究充分显示出辩证的重要性，就是说借着历史批判的探讨，证明圣教会在圣经里保存了大体上完整无缺的道理，也就是天主起初感发圣作者所要写的真理。

11 论旧约和新的经书的原始语文——起初写这些经书的语文是希伯来文，阿刺美文和希腊文。(1)旧约经典是用希伯来文写的，但是(2)智慧篇和(3)玛加伯下是用希腊文写的；也有些部份是用阿刺美文写的：譬如达尼尔书的二4~七，28；厄斯德拉上的四6~六18；七12-16；耶亚米亚书的十11和创世纪卅一47的两个古名词。——新约经典，除玛窦福音原本属阿刺美语文而外，其余各卷，都是用希腊文写的。不过玛窦福音的希腊译本很早即已成书了，理当取代阿刺美原来的地位和价值(圣经袖珍387)。

12 论希伯来语文——希伯来文是闪族语文的一系(按闪是古圣祖之一，为诺厄之长子)；所谓闪族语文，在公元前，是普通流行于地中海沿岸，和红海之滨，以及幼发拉的河与底格里斯河之间。至于在客纳罕一带，远在亚巴郎迁入之前，希伯来文即已流行；近代一些学者一致主张希伯来文大体上就是客纳罕地的语文。依撒意亚说过：「到那天，在埃及内将有五座城说客纳罕话」(十九 18)，就是一个例证。

这种语文的最古文件属于公元前十五世纪。一八八七年，考古学家在埃及开罗城南方的阿玛尔纳(Tell-Amarna)发现了一批地下文件。这些文件是用粘土制成的平板，上面刻有埃及王国在阿默诺菲(Amenofi)第三第四在位时，一方面与巴比伦、亚述、小亚细亚、塞浦路斯、叙利亚、另一方面与巴力斯坦(一四一〇至一三六〇之间)所写的来往政治函件(约有三百二十件之多)。其中有客纳罕王子上法

郎王书，从注解里可以看出，那些函件具有客纳罕语文的古风。

在犹太人充军巴比伦之前，希伯来人常用的是希伯来文，及至充军期间(公元前五六八至五三八)，在巴比伦由于环境的影响，遂逐渐改用流行于巴比伦领域的阿刺美语文。充军归国之后，希伯来文里面多漾溢着阿刺美语风，而希伯来文的真面目已模糊不清，一般用语都成了阿刺美语文，最后阿刺美文竟取而代之。但是在礼仪和会堂读经时，仍然沿用神圣的希伯来文，这样犹太人中的知识分子对希伯来文仍然表示敬重，就如德训篇和玛加伯上以及一些伪经(公元前二世纪的喜年书)的希伯来文的著作所显示的一样。

希伯来文字是由二十二个子音字组成的，顺序编列。这由字母圣咏上和哀歌里可以看得出来。希伯来文的写法，是由右向左书写，并且只写子音字。一切语词的基础全系于三字母的语根(Trilitterismus)：母音变更而基本意义不变，譬如GBR三个子音字可以读作GABHAR(坚强有力)，也可读作GHEBHER(男人)，又可读作GHIBHOR(英雄)，或GHEBIR(主人)。

希伯来文的主要成分是动词(verbum)；动词最为复杂，竟有七种不同的联法，藉着这七个联法，可以表达出不同的概念。希伯来文的辞汇并不丰富，颇不适于文学著述。譬如由于连接词的缺乏，「及」(et=and)一字，竟而连篇累牍，这不仅在旧约如此，即在新约(拉丁通行本)中，也是屡见不鲜。如果你阅读希伯来人西默盎的那首短歌，

一共不过四句，竟然连用了十个「及」(et=and)字(路二25-28)，这与中国语文颇为不同。至于时态，仅有两个，即完成时态和未完成时态，这两个时态更着重于完成和进行的动作。最后，在希伯来文圣经中，共用辞汇五千六百四十二个，而其原根字，则不过五百左右而已，辞汇之缺失，于此可见一斑。

13 论阿刺美语文——此语文之得名应导源于闪的儿子阿兰。与希伯来同属闪族语系，不过前者为北支，后者为西支。阿刺美人亦是闪族后裔，为一势力雄厚的游牧民族，从叙利亚阿刺伯旷野，经过前亚细亚，又从厄蓝地直到腓尼基，因其不时的迁徙，而将他们的语文几乎传遍了整个中东的西南地区。从公元前九世纪，阿刺美语文即流行于亚述和巴比伦等地；宛如成了西南区域民族彼此间的国际用语。

侨居厄肋番廷的犹太人，从公元前五世纪，即采用阿刺美语文，照我们所知道的，充军以后，在巴力斯坦也流行这种语文。旧约中达尼尔书和厄斯德拉的成书，大概就在阿刺美语文盛行于巴力斯坦的时期。阿刺美语文因属于闪族语系的西支，不能说是加色丁语文(Chaldaica)，相反地，加色丁或巴比伦语文都属于东方语系。——除路加外，阿刺美文可说是新约诸圣作者的本国语文，他们同时代的犹太人都说阿刺美语，这种语文在他们中间如此盛行，而对希伯来语文已感生疏，是以在会堂里诵读希伯来文圣经，必须请经师们用阿刺美文来解释。——耶稣宣讲

福音，教训门徒和民众也是用阿刺美文的，在福音书中还可以找到残痕遗迹，譬如，「塔里塔古木」意即「女孩子，我命你起来」（谷五41），「厄法达」，就是说「开了吧」（谷七34），「厄里、厄里（厄罗依、厄罗依），肋玛，撒巴黑塔尼」，意即「我的天主，我的天主，你为甚么舍弃了我」（玛廿七64；谷十五34），其他如「哥耳哥达」（Golgotha），「血地」（Akkedama），「盘石」（Kepfas），约纳的儿子（Ban-Jona），雷霆之子（Boanerges）都是阿刺美语词。后来宗徒们在巴力斯坦传教时，无疑的也采用了阿刺美语文，这种盛极一时的语文直到阿刺伯侵入圣地之后，才逐渐衰微。

厄肋番廷（Elephantina）是尼罗河中靠近色威乃（则廿九10）的一个小岛。一九〇〇年在此地曾发现纸草纸和瓦片，这些出土的文件记载，此地曾建有一支犹太移民队和建有献于雅威——上主的圣殿。献祭和全燔祭在当时极其盛行。在出土的纸草纸上尚载有犹太移民的来往函件，当时巴力斯坦正在波斯统治之下（五三九至三三一），纸草纸和瓦片上的文字是阿刺美语文。纸草纸上的阿刺美文非常接近达尼尔和厄斯德拉的几段阿刺美文，所以语言学家都同意这些经书的永久性。

一九四四年在埃及南方的赫尔摩波里斯城（Hermopolis）曾经发现了八张纸草纸，是厄肋番廷纸草纸的真实姊妹作品。年代往前应溯至公元前五世纪，是用波斯帝国西部的阿刺美文写的，属于犹太人的私人函件。犹太人在此城有了移民组织，他们的宗教情形和行礼献祭，与厄肋番廷的犹太人所行者非常相似。

14 论希腊语文——圣经的希腊语文曾被誉为「通用语文」(Koine=Vulgare, Commune)，的确是一种文化颇高的语文。从马其顿民族扩张领土时起，亚历山大及其继位者(Diadochi)的著作，即成为全东方文艺的万国语文，它竟流行于东罗马帝国，不仅学校教学用希腊文，就是著书立论，行文传令，也莫不采用希腊文。在亚历山大驾崩(公元前三二三年)，希腊文便走了下坡，再后巴力斯坦受仆托肋米统治直到公元前一九八年，以后又隶属色娄苛王朝，直到庞培率军进攻巴力斯坦，直逼耶路撒冷(公元前六三年)，而犹太尽入罗马版图，希腊文之在巴力斯坦就一蹶不振了。

由于亚历山王及其后继人，不遗余力地推行大希腊文化主义，希腊语文确实风行一时，同时仆托肋米在埃及也极力推行希腊文化，而亚历山大里亚城更是希腊文化的中心。色娄苛王朝也在叙利亚属区推行希腊文化运动，并以安提约基雅为中心，而巴力斯坦因位于埃及与叙利亚之间，势不能不受此文化潮流的侵袭。每年来耶路撒冷度节敬香的犹太侨民，总以万计，他们由于长期与希腊人士杂居，大都只会希腊文，于是便有七十贤士来译述经典，以应一般侨民的需要。同时在耶路撒冷也为那些讲希腊语文的犹太侨民建有会堂(宗六9)，如此希腊语文在巴力斯坦发生了作用。耶稣时代，犹太人大都能懂希腊语文，当时外邦人来就教于耶稣门下的，耶稣常以希腊语和他们应对(若十二20)，而当他蒙难时与比拉多对话时，想也必用了希腊语。

新约的圣作者，初期的传教人员，护教学者，宗徒时代的教父，都是希伯来人，而他们日常的用语必然是阿刺美语，但是译圣经或著书立说却是用希腊文的。这样一来，圣经的成分，无形中就变得复杂起来。无疑的，在新约中蕴藏着希伯来的语风，而在七十贤士译本内，却发放出希腊语文的馨香；另一方面，由于圣作者们自幼习用阿刺美语文的关系，译著之间，自不免常有阿刺美语风的流露。

## 第一章 论旧约经文

15 文字的形体或原始译著圣经所用的文字——最古的文件指出，客纳罕的书法在梅瑟时代以前即已为人所共知。古代希伯来人在写字上几乎采用了类似腓尼基字母的字体。考古学家对此都予以承认。一九二二年在彼布罗斯(Byblos)由地下发掘出阿希兰王陵的第五个石棺，石棺上有着完整性光泽的刻文，文字属腓尼基文字，每字以垂线分开。阿希兰与辣默色斯二世为同时人(公元前一二九五—一二五〇)。

按辣斯，撒木辣(Ras-Samra)是位于地中海叙利亚北部海岸的山岗，此地有一座腓尼基古城，名叫乌加黎特(Ugarit)。一九二九至一九三九年在此城发现了约有二百件瓦片，瓦片上有五千五百行的楔形文字。语词普通是以垂直细线分开的。这些文字叙述在希伯来人进入客纳罕地以前，腓尼基人的宗教和文化情形，往前溯至公元前第十五至第十四世纪，即梅瑟时代。语文是闪族系，与希伯来

语文相近。因此学者们主张希伯来语文早在以色列人移居巴勒斯坦以前，已是客纳罕地的普通语文。假使腓尼基人以此而著名于当时，那么希伯来人也能在梅瑟时代编著他们自己的太古史。

然而富林德尔(Sir Flinders Petrie)于一九〇四年发现的所谓西乃刻文也证明字母的使用较为古老，并且以字母所表达的事物也导源于埃及王朝阿麦纳特三世(Amenhet III)时代(约在公元前一八五〇至一八〇〇年)。

一九二九年在彼布罗斯同样发现了象形文字的碑刻，一九四六年道尔木(P. Dhorme)曾加以解说，并主张此刻文是用腓尼基语文和注音所组成的。从考古学者的这些证据，可以断定这种刻文早在彼布罗斯的埃及古庙毁灭以前(公元前二〇〇〇年)，即已刻成了。所以，如果道尔木神父的解说不错的话，腓尼基人在公元前两千年以前，即有了自己的文字，并且与日后的腓尼基文字相同(Biblica 1946 p431)。

由于腓尼基人约于公元前十六世纪已达到相当高度的文化水准，我们认为这个时期也具有了完备的字母，其字体已普及到东方闪族世界的民族，作了希腊字母的开端。

但在太古时代，埃及和巴比伦是两个最重要的文化中心。而腓尼基则介于二者之间，因此腓尼基字母字体也采用了巴比伦文字和象形文字。

16 默沙、史罗亚和拉基士的碑刻——摩阿布王默沙的刻文，是一八六八年在约旦河东岸的狄朋(Dibon)被发掘

的。是公元前九世纪用类似腓尼基字母的文字镌刻的，记述默沙王借革摩士神战胜以色列的事迹。

史罗亚碑刻，是一八八〇年在史罗亚出土的，是公元前八世纪的产物，碑文是以同样的字母字刻的，记述希则克雅王挖掘史罗亚水道的事迹(参阅思高本旧约史书上册六八一页及圣经辞典371条)。

拉基士刻文是贝壳刻文，一九三五年一月廿九日出土的，是用上述同一文字和希伯来古文体刻的，属于公元前八九七至五八七年之间所写的十八封函件之一。

17 方块文字——希伯来文的字体，在充军巴比伦以前，是楔形草书。充军回国以后，开始采用阿刺美文字体，以后逐渐改用现在的方块字体。厄肋番廷的纸草纸传衍了这种演进的开端。因为纸草纸上的阿刺美文的行书与方块文体有类似之点。

古希伯来人只习用大体字或子音字；玛索辣学家时代(公元六世纪至九世纪)，在子音字下加有注音韵母，给后世留下子音字的正确读法。

刻文上显示语词通常以细线彼此分开，但是在书写上，阿刺美古语词是用标点符号分开的，与在厄肋番廷的纸草纸上所有者同，然而这并不证明在方块文字上也是如此。

18 口授(Dictatio)——由耶卅六，4·18知道古代著作者通常将自己的著述口授给一位书记，而书记则用笔墨

将之录之于书(咏四五2)。厄斯德拉卷四14及24曾提及五位「准备速写的书记」。

19 写经书的原料——在蔡伦发明造纸术以前，古人们行文记事，非常不便，在中国用甲骨，竹简或布帛。古代近东民族习用兽皮，在埃及以外地区，直到公元前五世纪，行文记事则多用纸草纸。

狄色郎枢机(Card. Tisserant)以为圣经经典本来就是写在兽皮上，按希伯来文SEPHER(书)一词的语根，含有「刮平，削平」的意思，即在刮平的兽皮上行文的意思。但是根据高慈伯(Goettsberger)，这个意义似乎并不是该词的原有意义；然而一九四八年由游牧民族在死海海岸所发现，和被公认为公元七十年以前所写的最珍贵的希伯来抄本，有三张是用兽皮写成的。

在埃及的著作中，早在公元前三千年即有用纸草或纸草纸的风气。希伯来人因为从埃及人吸收了一些文化成分，并且在这两个民族之间商业频繁，因此我们认为原始所写的经书，纸草纸是普通书写的原料。

按纸草(Papyrus)，是埃及尼罗河流域的水草，古代埃及人、希腊人及罗马人当初切之为薄片，压成缮写原料。但因在使用上容易破碎，故此必须在日光下晒干，且价格低廉。

为缮写制造兽皮之术是公元前二世纪培尔加摩人所创始的，因此这种薄片又叫作培尔加摩皮。这种软薄易曲的膜皮，价格昂贵，故此仅用于缮写圣经书卷。

20 经书的外形——纸草纸的普通一页没有多少公分大小，为缮写一书，必须先要将许多页用面糊贴合起来，作成一张长页。页的一端贴在圆木上，而页的另一端也固定在另一圆木上。两个圆木从外向里卷起，合拢在一起，希伯来人称之为Meghillah(卷轴)。依撒意亚以同样的语词说：「诸天要如卷轴般卷起」(卅四4)，希十7和默五1所说的，就是这种卷轴。

页的内部所写的文字，是自右至左横写的，故此阅读时只展露出阅读的一行。耶肋米亚卅六，23记载：犹狄只读了卅四行：拉丁通行本作Pagellas(小页)以代替Columna(纵行)。但是在古代，纸草的页也有所不同，有时搜集和编辑之后，看上去宛如抄卷。羊皮纸的使用较广，而至抄本代替了卷轴，而抄卷与现行的抄本同。

## 第二章 旧约经书原文书写的过程

21 由以上所述，我们可以断定旧约经文起初不是单独一卷书，如同现代所刊而包括不同经书的书，而是易破的纸草纸的综合性。这些纸草的一页与另一页分开，每部经书写在每一卷上。

书写或缮写者用笔墨，以腓尼基字体，或阿刺美字体和方块字将圣作者的言论写在纸草纸上。书法(似乎)介于楷书与草书之间的行书，至少在近代是如此。

但是由于纸草纸易破，不能持久，在屡次的使用下，以至手稿(即作者首次编著的)损坏，没有一本手稿传到我

们手中。所以一方面原始经文越来越坏，另一方面又有诵读的必要，而手稿一抄再抄，因此原本便破碎不堪。

22 书记的缺陷——缮写和一再重写古抄本的人叫作抄书人或书记(*librarii, Amanuensis*)。这些人在抄写圣经时，往往不留心，特别是眼前所有的纸草纸经过长时期的使用而变为破烂时，也往往不能顺利达成任务。

阅读传到我们手中的希伯来经文时，常会发现书记们犯了许多错误：他们不是在书法上或注音韵母上使相似的字混杂，就是心不在焉地将一个字代替了另一个字，或有所省略；不是对应抄写的语句意义犹豫不决，而把一个语句代替了他们看似较为正确的语句，就是在连续书写上没有正确地将子音分开，而造成与原文不同的字；不是未确切地用细线分开字句，就是用不合文法的VAV, JOD, HE这些文字，甚或把在玛索辣经学家们以前的ALEPH用作母音字。因此西方最早阅读过希伯来、希腊和拉丁抄本的热罗尼莫，曾屡次怨恨那些「不学无术的推测者」和「疏忽怠惰的抄书人」，并在书信上(71、5)表示悲伤，说那些书记许多次「不写他们所发现的，而只写他们所得的」。

所以为了抄书人的愚鲁和冒昧，或更好说为了人性的软弱，最初的经文在其初年遭受到许多错误。因为实际上不能确定基督信徒时代以前的犹太人惯常把用坏的样本挪入会堂中的废书库(*Geniza*)，如果那些样本与新近重抄的那些样本都继续存在的话，经文中的混乱必然更要增加。

异文、句读、旁注和错误，至少主要的在批评参考书

(in apparatu critico)中有所注明，借着批评参考书，提供经文的好版本。借着经文的鉴定法能够校正这类的许多错误，而这种经文鉴定为恢复经文的本来面目，制定出应循的法则。

23 **编辑者**——有些经书是由早期各别不同的纸草纸而成书的，且有其不同的作者和编辑者。无可置疑的，圣咏集和箴言就是由许多选集而编成的。而且箴言廿五1记载犹太王希则克时代的智者(公元前八世纪)「搜集了」两个世纪以前靠记忆传下来的伦理格言，或者更确切的说，他们「重写了」那些格言，并把这些格言编入早已成书的论集里。那位将各个不同纸草纸集成一卷箴言的编辑者，不仅把他们并列编排，而且还要在经文本身上下一番工夫，否则，经文很难成为一成不变的文字。

有些学者认为一卷或其他一卷书发生经文上的混淆，是由于圣作者对其同一作品的多次修订。耶卅六2—4，23记载先知曾两次把卷册口授给巴路克书记。但是我们应当注意，耶肋米亚的第一卷册都已付之一炬，因此其本身再没有异文存在的可能，除非假定那已被焚毁的卷册，靠记忆而得以保存和流传于世。

24 **战祸的影响**——由于国家遭受的重大灾难，圣殿被毁，而人民充军异国(公元前五八七至五三八)，另一方面玛加伯时代，人民遭受着残酷的迫害(公元前一六八至一四四)，连那些脆薄的纸草纸经卷都受到损害(如下二14)，

是以先有乃赫米亚挺身而出，建立了图书馆，搜集和收藏了列王、众先知和达味的书卷。后有玛加伯兴起，将因战祸而失散的一切文献搜集起来。我们应该承认有一种催促这些著名人物致力于宗教复兴及圣经书卷的热诚。

而充军异邦的犹太人改用了阿剌美语文，如我们所暗示的，此语文逐渐变为方块字体。从使用腓尼基古文体一变而为方块字体，经文本身不能受到错误的侵袭。因为两种文字的子音字，起初完全没有分别，又因为抄书人增添了一些较新的文字，以致于古时习用的文字并未完全忘记。

25 犹太人对圣经所保持的尊敬，使他们早在波斯和亚历山大王当政以前，就将一些经书译成希腊文，见亚历山大里亚的克肋孟和欧色彼著作中阿黎斯托布罗的记述(希腊教父全集八，93；Praep. Ev. 13,12,希腊教父全集八，1097)。虽然这些希腊译本已被人遗忘，但是公元前三世纪犹太人一定将圣经由希伯来文译成希腊文。这个译文在二世纪已经完成，并名之为亚历山大里亚译本或七十贤士译本(LXX)。这个最著名的译本证明旧约的希伯来经文，即便在国难中，仍然被谨慎地保存着。但是并不怎样的完整，其中总有一些讹误和伤损。在七十贤士译本与玛索辣经文之间互相比较之下，大体上有以下的显著差别：(一)七十贤士译本包括了达尼尔书和艾斯德尔传的几章附录以及七卷次正经。然而这一切也希望包括在玛索辣经文中；(二)七十贤士译本在出谷纪，箴言和耶肋米亚书上将次第予以

倒置；(三)七十贤士译本在耶肋米亚书中略去二千零七十个语词，而玛索辣经文却仍保存(cfr A. Vaccari, *Inst. Bib.*, pg. 208)。在许多评论家们的承认之下，的确不能将一切都归罪于书记们的冒昧和疏忽，而宁可相信亚历山大里亚的译经者采用了与玛索辣经卷不同的希伯来经文的校订本。

26 圣经构成犹太人整个祖传的宗教文学，他们认为诵读和研究圣经，不但培育率直的良心，而且也促进学识的发展。在读经时，若发现陈腐的文辞或暗涩不明的语句，他们便插入新近的同义语词来改正经文，并且在经文旁加注解。其次，是书记的错误，就是他们在缮写时，将这些抄卷中的旁注和页注的文字都写入经文中，视为经文的一部份。「这些错误特别在较为有疑难的经文中，即在数字上，人名录、地名册上和族谱上容易发生。譬如以编年纪下和创世纪的族谱作一比较，就很容易发现许多修正。在希伯来，希腊和撒玛黎雅经文中这些名称的订正充份地显示这些修改连天主的名称都不予以顾惜」(Bea, *De Pent.*, 1928, n.92； n.60-61)。不过这类的旁注并不难被人辨认出来，因为这些旁注不常常，也不统一地符合经文。

再者，历代以来，加于原文的附录，都是无关宏旨的事，譬如有关梅瑟逝世的记述，加于申卅四1-12一段内。其他附录的例子尚多，此处不便赘述(见圣经袖珍183)。

有时为了礼仪和音乐上的理由或其他原因，与圣咏具有的性质，有些圣咏由于时代的变迁而分为两篇或三篇，

或者数篇连成一篇；有些圣咏，为了易于适应历史背景或民间的庆节(或让虔诚的人民以圣咏作默想手册)，略有紧缩，或对一诗节或其他诗句，则有所增减，譬如在第五十一篇中即有此情形(见圣经袖珍337)。

在厄则克耳书四十至四八章一大段内也能假定有此情形，这一大段内的那神视，或许也有所紧缩，为能更适当地与梅瑟五书协调。这样就可以解释何以在厄则克耳书中发现重复和编年上的混乱。

27 经文的划一——公元第一世纪末期，犹太人在希伯来经文方面，即有了他们的统一的定本经卷。这可以从两方面得到证明；(a)公元二世纪，各种译本，如阿桂拉(Aquila)、息玛雇斯(Symachus)和德敖多削(Theodotro)等希腊译本，都忠于希伯来文本，即叙利亚译本培熹托和热罗尼莫的拉丁通行本，亦不例外。(b)古代的传抄本颇多，其中竟而有三千卷希腊抄本同出一种原本。但是这些并不早于公元第十世纪。而且在这些抄本中，希伯来经文完全趋于统一。经文的这种奇特统一，要如何解释呢？经学家有两种不同的解释或假定：

(a)犹太经学家们于公元一世纪左右，选定了一种修正本作为定本，而将其他与此不同的抄本抛弃在所谓会堂内的废书库中(Geniza)，这样便获得旧约经文的统一。

(b)在耶路撒冷圣殿内(公元七十年以前)，原来存有三种经文样本，经师们从其中选出一种，其读法由其他二种样本获得承诺的，这样被选出的一种样本，便到处宣传，

因而得以统一。后一种解释有塔耳慕得一书的传统根据。且能解释基督信徒时代，犹太人对旧约的无上尊重。我们认为这是颇近于事实的解释。下面我们提出犹太人，尤其耶路撒冷经学院对圣经表示无上尊重的四个证据：

1. 耶稣曾经说过：「我来不是为废除，而是为成全（法律和先知：全部旧约），……即使天地过去了，一撇一划也不会从法律上过去，必待一切完成」（玛五17-18）。

耶稣的意思是说：法律既然来自天主，连最小的一节也决不会失效。凡法律上所记载的，必须一一遵守。按「一撇」（Yod）为希伯来文最小的一个字母，「一划」（Apex）是区别一字母与另一字母所有的钩，或撇等字号。

2. 淮罗（公元四十年）论及七十贤士译本说，那些犹太译经者忠信地翻译了圣经，「因为他们不能删除，也不能加添，也不能更改任何文字，单单应该保存圣经的原有概念和形式」（梅瑟传记9）。

3. 若瑟夫（公元三七至一〇〇年左右）记述说：「我们多么尊重我们的圣经，事实十分明显。因为在经过了很久的时期以后，还没有人敢在圣经上更改甚么，或敢于从圣经上删除甚么，也没有人敢于在圣经上更改甚么」（*Contra Ap.* 1,8）。

4. 最后，公元九十年左右，在雅木尼雅所召开的经师会议中，曾宣布一条法律，希伯来经文的每句话，每一语词和助词，都含有神圣的意义。

由这些证据发散出来的意义，到处是一样的：神圣的希伯来「经文」，连最小的地方都是不可更改的，如我们所

假定的，这些证据确实完全得到解释，事实要求神圣的经文，公元前一段时间内，经过经师们的细心研读之后，已被确定为神圣经文。而经文的权威，在雅木尼雅由经师们的权威而被鉴定认可。

28 犹太经学和玛索辣经学家——由公元一世纪至六世纪，犹太人在巴力斯坦(雅木尼雅和提庇黎雅)和巴比伦设立了圣经学院，他们设立经学院的目的，在于搜集和以口传的方式传达先人们对于详读圣经以口头所传授，靠记忆所追求和所保存的一切评述。这一点，在塔耳慕得一书中说得最为详尽。

从公元六世纪至九世纪，被誉为玛索辣经学家时代。这些犹太经师曾搜集和用著述刊出了犹太经学院对圣经以口传的方式，和散见于塔耳慕得传经的一切评述和文法。他们并将这些评述，附录在圣经正文之旁，或每书之后。

这种经文条例的正文，称为玛索辣(MASSORAH)即传统或道统的意思。这些研究经典的专门人才，称为玛索辣经学家(MASSORETHAE)。由玛索辣经学家附于经文上的句读(Kere)，构成了希伯来各异文的最古汇集。旧约经文能够趋于统一，在校勘经文上，他们的贡献最大。

他们更发明了一种注音韵母，加注于经文的子音之旁，使那些对希伯来文没有深刻造诣的人也能诵读。

此外，他们更细心将每一经卷，多少节，多少词，多少子音字，都一一数清，然后在各该卷注明。这样使后人易于辨识经卷的真伪。虽然如此，但仍不能获致原有的纯

正。原来由玛索辣经学家所抛弃的读法(异文)，往往被认为比他们所选定的读法更为正确。他们所发明的注音韵母也不能说随时随处都是正确的。我们如果读一读拉丁新译圣咏集序论所说的一切，即可发现此点。

29 玛索辣经卷是希伯来文圣经的传统标准本，其书在基督降生前已经完成了大部分。及至公元一至二世纪，则有了完本问世。其中以阿苛巴经学院(Schola Akibae)的抄本为最佳。按此经学院建于雅木尼雅城，时在公元七十年。

现代的希伯来文圣经，则以一九四五年出版的刻特耳氏(Kittel-Kahle)「希伯来文旧约全书」为最佳。在经文鉴定上，价值颇高，附有主要的异文，并提供了许多推测的句读。

30 经文的记忆流传——我们似乎应该绝对承认，在古代闪族中，教义的传布和历史的流传，不但是靠成书的文献，而且也靠他们特强的记忆力；耶稣基督并没有亲自给我们留下甚么著作，因为按当时犹太经师教导门生的风气，是「述而不作」的，用口传的方式，代代相传，同样耶稣也采用了这一方式，把自己的道理，口传给宗徒们，要他们代代相传。而宗徒们在二十年之中，靠着记忆和反覆的口授，把耶稣的训言传给当时的信徒们。很可能的是犹太人把他们在圣经以后的法律传授，即公元一、二世纪的一些传授，靠反覆的记忆保存到五、六世纪，那时才编辑

了米市纳经典(Mishna)。

耶肋米亚先知给我们留下靠记忆传道的例子。先知因为第一个预言卷册被焚毁，便「拿另一卷册交给巴路克，而巴路克依照耶肋米亚的口授，在上面笔录了犹大王约雅金在火中烧毁了的那卷册上所有的话，如此保存了先知靠记忆口授的一切话」(耶卅六32)。热罗尼莫曾称赞犹太人的记忆能力说：「他们(犹太人)自幼年即以极深刻的意识，洞悉他们本国方言的语词。从亚当开始直到则鲁巴贝耳的一切世系，都能很快地背诵出来，有如说出自己的名字一样」(拉丁教父全集二六，595)。古代的和现代的许多经师和犹太人都能靠记忆背诵出全部圣经。

但是这里，我们以适当的归纳法来考究一下：在经文的传布上归功于记忆力的幅度是那么大，我们决不要忘记有关经文的传布问题是历史问题和实际问题。

31 (a) 关于旧约全书——旧约的第一部著作出书的时代和从梅瑟至君主政体结束时期，战乱频仍，人民流离失所，我们原以为在这种暴风雨的背景下，是不利于誊写许多圣经抄卷的。但是民长纪八，14却提出一个宝贵的证据，使我们断定连这个时期，抄写经卷的风气在犹太人中仍极流行。民长纪、撒慕尔纪和列王纪的古代史记，纵使原先是口传的，但在那个时代似乎已录之于书了。

32 (b) 关于梅瑟五书——法律——梅瑟五书是希伯来人社会生活、国家和宗教所应遵循的整个和全部法则。

为给人民灌输这种教育，希伯来人有一种传统方法，那就是再三地给人民讲述，使他们牢记在心，而忠信地遵守圣经的经文和正式颁布的法律。约沙法特王在位时(公元前八七〇至八四九年)，被选的官员、肋未人和司祭「随身带着上主的法律」，周游犹太各地，教训百姓(编下十七7-9)。所以(照情形看来)当时只有一部法律样本，交托司祭们保管，但法律的建立却是反复的讲述而成。约史雅时代(公元前六三八至六〇九年)发现法律书以后，如果我们以为只有一部或两部法律书的样本，就容易解释当时君王和人民共同忏悔的心情(编下卅四14-31)。

的确，充军归国之后，才开始有了在希伯来人中单靠口头一再传述而成的法律典章的汇集，对这些法律典章和对成书的法律有同样的尊敬，以后这些法律典章竟而成了米市纳的经典。所以关于法律，我们以为也是这样发生的，并且，在梅瑟五书靠口传的假定下，将那些旁注，诠释、语词和造句的变迁整理成现有的形式，而圣经委员会也首肯在梅瑟五书中能有这些情形(圣经袖珍184)。因为靠记忆力而传授的东西，不论如何持久，总是会有变化的，特别是关于法律，因为法律通常是与生活的情形有连带关系的，会因时因地而有所改变。

33 (c) 关于智慧书——靠记忆力传授的事，是不容易证明的。原来从撒罗满时代起，格言文学运动在以色列人中非常盛行，人人都在研读圣经所记载的许多「智者」的作品(如列上五9-14；箴廿二17-24,34；廿五1)。这种运动

一定要与几乎同时在埃及流行的类似运动作一比较，才可以断定(参阅各种圣经智慧书引言)。

圣咏是汇集成书的宗教诗歌，热心的以色列人都习于背诵，一如圣咏的性质所现示者同。有些圣咏是以字母的顺序编著，是为帮人容易背诵。古代的基督信徒，不论是耕耘、牧羊、行舟，随时都朗诵圣咏。亚历山大里亚的克肋孟和热罗尼莫都加以证实。并且热罗尼莫也屡次劝勉信友背诵全部圣咏集。这种风气原是希伯来人的遗产。耶稣在最后晚餐中和在十字架上时，也用圣咏上的词句向天主祈祷。圣咏这部书集是一部活的，有生气的书。对圣咏表示尊重之意，和不断的采用圣咏，会给人带来永恒不变的热心；以后抄写的人，缮写圣咏样本时，有时只凭记忆，不抄写经文所说的，单写记忆或传授所提示的。这样我们可以明白在圣咏韵律上何以有那么多的错误了(cfr Minocchi, I Salmi, 1905, pg. XXIIss)。

34 (d) 关于先知书——显然依撒意亚、耶肋米亚、厄则克耳写了他们自己的预言，至于其他先知，是他们本人，或是他们的门生写的。先知书是凭文字流传的，这证明先知们的预言在以色列人眼中享有最高的权威，因为他们认为这些预言来自天主，因而人民也将最高的权威归于书面的文献(参阅申卅一9-13；依卅八；则四三11)。

结论：为那些可能被断定靠记忆流传下来的先知书，在希伯来经文中所有的许多错误，可以借助记忆传授经文的鉴定法加以解释。

35 经文上的错误——初学圣经的人如果见到传至我们手中的希伯来经文为如此多的错误所沾污时，切不要惊奇，也不要伤感。因为在成了书的天主圣言上所发生的事，也发生在成了血肉的圣言身上。犹如与天主同性同体的圣言，取了人的形象，接受了人的脆弱，在人类中间，除了没有罪以外，成了最卑微，和被人轻视的人；照样，成了书的天主圣言，也带着许多缺陷传到我们手中：抄书人的无知推断、旁注、脱文、语词的倒置和重复，以及其他平常渗入到历代辗转流传下来的文字中的错误。但是在教义和伦理道德方面，却没有任何错误(圣经袖珍559)。庇护十二世曾写说：「我们清楚地知道，传到我们手中的希伯来经文也免不了有各种错误和晦涩不明的地方。所以必须将此经文与自古传到我们手中的其他许多经文收集在一起，为的是更审慎的和确切的寻出语词的读音和字义；纵使运用了批判学和语言学上的一切方法之后，有时仍然会感觉语词和字意不完全清楚，而须留待未来学人去探讨和研求，为能在专心研钻之后，使情形明朗化」(In Cotid. precibus, 1949)。

事实上，利用经文的鉴定法，可以除掉许多错误。一九四四年罗马出版的拉丁圣咏的新译本，便是一个例子。这新译本因了批判学上的努力已达到某种程度，使经文虽未还回圣作者的原文，至少已极其接近圣作者的原文。这新译本远远超越了古老玛索辣经文(参阅拉丁圣咏新译本绪论)。因此庇护十二世说：经文的批判是更纯正的更详细传布天主圣言，和易于揭发任何滥用经文的工具(圣经袖珍560)。

36 经文不是犹太人伪造的——虽然古犹太人的愚拙、疏忽、无知和冒昧沾污了经文的纯真，但是决不能同意他们有计划地伪造了圣经经文。因为犹太人、耶稣和宗徒们都明明承认旧约圣经在所宣讲的一切事上，现示出绝对而神圣权威的标记，因而凡经书上所记载的话，他们都认定并坚信是天主圣神的神谕。这由新约所述旧约的许多引文，充分得到证明。但是以此理由引证旧约经书的耶稣和宗徒们指明新的启示是以旧约的道理为依据，并基于旧约的道理。这些固然先要假定旧约全书从未遭受犹太人的玷污曲解。因此耶稣和宗徒们驳斥经师和法利塞人的其他罪恶，而对伪造圣经的罪过则缄口不言。

耶稣时代以后，犹太人也决不能犯这个罪过。因为当时到处早已有了许多古抄本和译本。在希伯来经文与直接出于希伯来经文的各种译本(七十贤士译本，塔尔古木，阿桂拉，息玛雇斯，德敖多削，热罗尼莫拉丁通行本)之间，作一比较，便可知道大体上是相同的经文。一切证据比较之下，那被认可为原本的经文，便是原来默感而写的天主圣言。

只有那实质鉴定的完整，才是基本重要的，才是天主愿意借圣经赐给人类，无损的来到我们手中的道理。事实上也真的传到我们手中。水源是清澈的：凡喝这水的，将在他内成为涌到永生的水泉(参阅若四14)。

37 撒玛黎雅五书——以希伯来文记述而存于希伯来经文中的五书，也包含在以近似腓尼基文字而写的撒玛黎

雅经文中。所论的不是以撒玛黎雅方言译成的五书，而是撒玛黎雅人或于公元前八世纪从犹太人接受的希伯来经文，如有些评论家认为从列下十七28所记载的事，可以推断出来，或者是乃赫米雅时代，在革黎斤山建立庙寺时，由犹太人手中接受的希伯来经文。这五书确实古于七十贤士译本，样本是卷轴式的，用金字写成，文字是腓尼基文字，现存于纳布路斯(Napulus)城撒玛黎雅会堂中。约有六千种读法，在这些读文中，撒玛黎雅经文虽异于希伯来经文，却无关宏旨，并且拥护希伯来真义的权威。此撒玛黎雅五书亦有希腊译本。

38 附录：论塔耳慕得和米市纳——由于在圣经问题上往往提及塔耳慕得，米市纳等书，因此在这里关于这个问题附带加以述说，为读者是非常有益的。

(a)口传的法律(Tora oralis)除了成文法(梅瑟五书)以外，以色列人尚有先人口述的法律，就是许多法律条文集。这些法律条文的目的在于正确地诠释法律，和妥善地遵守成文法。而成文法便是这些法律新条例的缘起，因为在申十七8-12一段记载，如果案件遇有模棱两可或疑难之时，应请教司祭，他们将根据法律作一判决(参阅耶二8；十八18等处)。这部著作依照解释梅瑟法律的方式，立了一些新的条文；以色列人充军回国之后，由于他们已经都说阿刺美语，渐渐不懂希伯来文，所以专门研究希伯来文法律的学者——经师便应运而生(厄上七6)，专门给民众诵读或解释圣经，又因为时过境迁，环境促使经师运用老的成

文法来应付人民新社会和宗教的情形。这些条文也以梅瑟为作者，相传梅瑟的先知精神藉着众先知而传于经师身上。如此这些法律条文获致充分的权威，这些条文先被视作法律的篱笆(Sepes legis)，先人的传授，是梅瑟法律以外的法律，以后他们对先人的传授的尊重，竟与梅瑟法律相等，甚至日后超过梅瑟法律。

39 (b)米市纳(Mishna)——米市纳一书是历代经师和法学士所传下来的劝语和法律注解而编成的一部法律书。法律条文和注解，日积月累，而且所涉及的问题颇多和互异，很难专靠记忆来讲述，因此公元一至二世纪，在巴力斯坦各经学院开始把这些传授根据内容加以分门别类，汇成一部巨著。这部巨著是由号称「反复传述者」(Tannaitae)的犹太经师所完成的。对这部巨著，阿苛巴经师(Rabbi Akiba)的功劳最大。此后梅尔(R.Meir)和犹大哈纳西(R. Jehuda ha-Nasi)仿效阿苛巴经师，将他的著作予以补充。在这有系统的著作里，列出旧约的法律，而未列出历史补遗和在经师学院所用那种纯希伯来语文。经师所用的希伯来语文虽不同于圣经希伯来语文，但庶已近乎圣经语文。这部有系统的法律正文(其中一部份刊出专供教师之用)，仍为口述，或藉口头的反复讲述传给门生。因此而有了「米市纳」这个名称。「米市纳」一词即谓「重复」，即教义的重复传授，或教义的传授，和各种传授集，凡是出自「反复传述者」之手的传授，称为外集(Baraita)。

以后在巴力斯坦，又把其他法律和传统教义补入部份

法律经典中，其中较为古老而被「反复传述者」所遗漏又被补入的部份称为补遗(Tosephta)。

40 (c)塔耳慕得(Talmud)——犹太经师在巴力斯坦各经学院，仍不断地努力研究米市纳和补遗中所传授的教义。特别在巴比伦，经学家非常卓绝，宛如犹太人的繁荣殖民地。这些经师被称为学士和智者(Amorraei Amoraim)他们的工作是利用辞书的注解，解疑者的审议和法律的诠释等著作来辟解米市纳和补遗中传授。他们的著作即叫作塔耳慕得(Talmud)，即含研读或学问之意。但塔耳慕得特指经师们从第三世纪论米市纳和补遗所传授的各种诠释全集而言。塔耳慕得这部解经巨著是根据米市纳的六篇分类编纂的，而于四世纪至五世纪开始刊行问世。

有巴比伦塔耳慕得版本和巴力斯坦或耶路撒冷塔耳慕得版本：而后者较早，较为冗长，比较通行，是用经师的希伯来文写的，但是两个版本的其余部份是用东西阿刺美文编写的。

应注意的是：Gemara(革玛辣)一词含有学习之意，巴比伦的经师潜用这个语词，代替塔耳慕得，来指米市纳注释。

巴比伦塔耳慕得版的第三篇包括Hagada(圣经释义)，即指藉各种例证和劝谕理由为作人所提出的圣经注疏，从塔耳慕得的圣经释义中，我们可以知道当时犹太人教义的情形。

虽然其中有一些矛盾的法律，但是在历代犹太人的心

目中却具有极高的权威。因此仍被视为神圣的文件，全部犹太文学的真正百科全书，以及陶冶东方和西方犹太人心性的巨著。

值得一提的是：在犹太文学里往往见到「米德辣市」(Midras, Midrasim)这个语词，这个语词的语源意义具有深入研究圣经的意思。实际上「米德辣市」是指经师们有关圣经上民法、历史和伦理道德的注疏。有关圣经法律成分的注释，称为Halakka，有关历史和伦理道德成份的注释，称为Hagada，喜年伪书(Liber apocr. jubilaeorum)，约于公元前一〇〇年左右成书，被视为米德辣市较好书中的最古书籍。

### 第三章 论新约经文

41 新约的作者——二十七卷新约，大概成书于公元五十至一百年之间。作者中除了马尔谷和路加是耶稣的再传弟子外，其余的作者有伯多禄、保禄、若望、玛窦、次雅各伯、犹达，他们都是耶稣的入室宗徒。新约原是用希腊文写的(见14)，只有玛窦福音原系用阿剌美文写成的，以后译为希腊文，而希腊译本在原本遗失之后，理应取代原本的地位(圣经袖珍387)。

圣作者不一定亲手写作，而是照当时的风气，自己口授，让书记替他们缮写(罗十六22)。另外有些学者则根据迦六11所写，而断定保禄亲笔写了致迦拉达书(Lenski, Belser)。从费肋孟书第九节同样证明费肋孟书是保禄亲笔写的。但持反对意见的学者却认为全书是书记用小楷写

成，保禄自己则用大楷草书了数行。因为保禄本人是通常亲笔在其书信末尾签署的(得后三17；格前十六21；哥四18)。

42 普通写书的原料，是纸草纸(若二书12)。弟后四13保禄除提及书卷(纸草纸)外，也提到旧约的羊皮卷。关于绿草纸和羊皮纸，参阅19。从公元第四世纪，七十贤士译本和全部新约古抄本，都是羊皮卷。

将纸草纸书页连合一起的形式，是卷轴形式。写字的工具是黑色墨汁和削尖的芦苇草(若二书12；若三书13)。记载普通公文的字，平常是行书小楷，而在书札文件上则多是大楷，新约是用小体字写的，但有的学者认为路加的两部著作(第三部福音和宗徒大事录)，则是用大体字写成的(E. Jacquier)。不论是大体字或小体字，古时都是草书，文字间没有分开，没有希腊语文原有的抑扬顿挫的符号。

按大体字又名一寸字(Uncialis)，言其字体大至一寸之高，其实这是夸大之辞。羊皮古抄卷直到公元九世纪都是这种大体字，及至十一世纪才采用小体字。

43 新约经文的流传——新约各卷的原本大概是用纸草纸缮写的，纸草纸不坚硬，容易腐烂，加之传诵频繁，自然模糊不清或至残缺不全，势必束之高阁，甚或付之一炬，而以新的抄本代之，因此新约各卷的原本卒告不传。而抄本早在教会初期即有增无减，普及各地。之后，在第

二世纪末期，同一经文的抄本开始出现。最后教会的学者将同一经文的经句写入自己的著作中。因此新约的希腊经文，在纸草纸上、古抄本里、译本里、和教父们以及教会学者的引文里，才得以保全。新约流传至今，已经一千九百余年，我们所以敢于相信新约真实无讹，原有以下四大依据：

(A)纸草纸的发现——近数十年以来，圣经考古学特别发达，我们从许多地下资料中作一比较和研究。近在埃及发掘出土的纸草纸很多，其中载有新约的断片，如一九三一年出土的所谓「杰斯德毕梯」(Chester Beathy)号纸草纸，据专家鉴定是公元第三世纪的故物，较手抄本更为古老。其中有四福音，宗徒大事录，保禄书信和默示录的记载，大致都与现有本相符合。

另有一张，纸虽短，而价值极高，因为它是第二世纪初叶的东西，上面记有若望福音十八31-33，37-38节。从此我们可以证明在第二世纪时，若望福音已流传至上埃及境内(见雷兰纸草纸pap.-Ryland's 457)。

一九三四年在埃及又发掘出厄杰尔顿纸草纸二号(pap. Egerton 2)，是第二世纪中叶的故物，上面写有若望福音的一些完整章节(Cfr. Rev.Bibl., 1936, 1935)。

(B)古抄本中的新约经文——培尔加摩皮上的古抄本，或全部或部份地保存了新约的希腊经文。据专家们统计，大体字圣经抄本约有二百零八种，小体字抄卷则多至二千三百七十种，其中仅有五十种抄本有全部新约。

今将几种较为著名的古抄本介绍如下：

1. 梵蒂冈古抄本(Codex Vaticanus)，大概是第四世纪在埃及缮写的，内有七十贤士译本和全部新约，但有部份的删改。现在藏于梵蒂冈图书馆。此抄本普通以B字为代号。

2. 西乃古抄本(Codex Sinaiticus)，也是第四世纪的故物，因其发现于西乃山的一座隐修院，故名。此抄本也包括七十贤士译本和全部新约，现存于英国不列颠博物院。此抄本以Aleph或S字母为代号。

3. 亚历山大里亚古抄本(Codex Alexandrinus)，大概抄于第五世纪，包括七十贤士译本和新约经书，但略有脱文。现存于英国不列颠博物院。此抄本以A字母为代号。

4. 厄弗楞抄本(Codex Ephremi receptus)。原是第五世纪的东西，包括全部新旧约，但是现存的，只有旧约残篇和全部新约的三分之二。原因是在第十二世纪时，一些隐修院的修士将原有的字迹擦去，重新写上新圣厄弗楞的作品。现存于巴黎国立图书馆。此种抄本以C字母为代号。

5. 坎退布立亚古抄本(Codex Cantabrigiensis seu Bezae)，约写于五至六世纪，包括拉丁、希腊的四福音和宗徒大事录。现存于坎退布立亚大学。此抄本以D字母为代号。

6. 克拉罗蒙塔诺古抄本(Codex Claromontanus)，大概写于第六世纪，包括拉丁和希腊文的保禄书信，并列有新旧二约的正经书目，现存于巴黎国立图书馆。此抄本以Dp字母为代号。

(C)译本的新约经文——最古的译本计有，拉丁、叙利亚和考仆特三种。这三种译本既然都由希腊原文直接译出，所以对于研究新约的真实性有很大的帮助。

(D)教父引文中的新约经文——教父们和教会作者们在自己的著作中屡次征引新约，虽然不全是直引，但由此也概见他们对新约认识的程度，是如何的深刻和普遍。据专家统计：犹斯定(一六三年卒)引用新约，凡三百次，圣依肋乃(二〇二年卒)引用新约凡一千八百次，亚历山大里亚的克肋孟(二一一年卒)引用新约凡七千次，而敖黎革纳(二五四年卒)引用新约凡一万八千次之多。

从以上四大依据中，我们不难作一详尽的比较，而以批判学的方式寻出一条接近原文的线索。

44 新约经文的概况——在上述四大依据中所叙述的新约经文是否完整的保存下来？在以上四大依据中，经文并不一致，其原文的纯正已因许多异文和缺失已遭到破坏。一方面应归咎于书记们的无能：他们任意更改文字和字句，随意加添和省略。另一方面是由于他们的善意，他们希望使经文与类似的文件趋于一致而去掉一切分歧；再一方面也归咎于热心的读者和作者，他们原想修改经文，是为借着加添和省略，使经文更为清楚。

如此一来，可以说经文中没有一个句子没有异文，据专家统计，新约中竟有十五万，甚至二十五万个异文。这些异文见于经学家著述中所用的批评参考书(*apparatus criticus*)。因着这个批评参考书而新约经文有了现代的考订

本。

关于新约经文遭受这些毁损的时代，应该说第二世纪即已发生了。敖黎革乃曾证实说：「这部巨大样本(指新约)所以有如此多的差异，或是由于一些作者的疏忽，或者为了一些修改圣经之人无法无天的大胆，或是因为那些修改圣经的人，在修改时任意增添或删除」(希腊教父全集十三，1293)。圣经大师热罗尼莫也曾对当时的这种情形，表示悲伤，感叹不已。

45 论马尔强和塔齐雅诺对新约的影响——马尔强(Marcion Synope)生于本都(Pontus)，约于第二世纪中叶到了罗马。马尔强其人被若望宗徒的高足子弟颇里加普称为「撒殍的长子」，而被非公教作家视为新约书目的创始者。在马尔强以前，新约全部经书与旧约全书在圣教会内享有同样的权威。马尔强出现后，即刻主张基督完全废除了旧约，因此他不但将旧约弃于圣经书目之外，而且为辩护自己的主张，在新约中也只保留了路加福音和保禄的十封书信。这个残缺不全的新约书目，第三世纪由希腊文译成拉丁文。而其全文可以从护教者，尤其德都良的引文和辩论中看出来。有些辩论家认为马尔强的一些原文曾窜入了古拉丁和叙利亚译本，甚至也渗入了B古抄本卷(Vaganay)。不过在罗马古译本中却没有发现马尔强原文的痕迹。

塔齐雅诺(Tatianus)是亚迷人，受洗于罗马，是犹斯定的弟子。约在一七二年创立了克欲的诺斯士派(Secta

gnostica Encratitarum)。他是第一个用拉丁文，或者也用希腊文编辑「四史合编」(Diatessaron)的人。此书以后又译成叙利亚文，而叙利亚各教会直到第五世纪都奉之为正式经文。此书中的福音经文曾浸染了许多所谓「协和」(harmonizationes)和异文。富革耳斯(Vogels)在其著作中保存了我们因塔齐雅诺异文而混乱了的福音经文(Handbuch der neue test. Text Kritik 1923)。这样也有些学者，在其他学者的反对下，认为受到塔齐雅诺异文影响的论调，是夸张之辞。

最后，历史方面证明圣教会把从宗徒传给自己的新约忠信地妥为保存，并竭力抵制了一切异端邪说的改革，同时也藉着圣依肋乃，亚历山大里亚的克肋孟、德都良、教黎革乃和其他公教作者驳斥和谴责了马尔强学派和其他由诺斯士学派(Gnostici)而来的腐化经文。这些教父和作者不但是神圣教义的守护者，而且也是圣经真理的爱护者。

46 新约考订本——新约在纸草纸里、抄本里、译本里和教父们的引文里，大致都相同，但也有不少彼此出入的地方。根据批判学者的意见，新约大概有四种不同的考订本。

(一)埃及考订本，又名希斯基考订本(Recensio aegyptiaca seu Hesychiana)。据说公元三百年间有一位非洲主教名希斯基者(Hesychius)，参考许多善本而成此考订本，间中也有脱落之处。譬如马尔谷福音，有关罪妇，天使到水池中搅动水池，耶稣出流血汗的几段；在宗徒大事录内

也略去许多段落。不过大致却是很完整的。梵蒂冈古抄本，西乃古抄本和拉丁通行本都曾据此作为参考。而A和C二古抄本也曾以此本的宗徒大事录和书信作为参考，并给与此考订本以极高的评价。

(二)叙利亚——拜占廷考订本，或路济安考订本，(Recensio syro-byzantina seu Luciana)，乃因订正者路济安氏(Lucianus)而得名。大约成书于第四纪初叶。在小亚细亚一带流传颇广，尤其在金口圣若望的著作里引证最多。大部份的古抄本都曾参证过这部考订本。

上述二考订本，圣经大师热罗尼莫也曾提起过，但并不十分重视，这或者是因为当时他不熟悉其价值而使然。

(三)凯撒勒雅考订本(Recensio caesariensis)——部份福音，多为一些抄本和敖黎革乃以及欧色彼等人所引用，尤其与所谓「杰斯德·毕悌」(Chester Beathy)纸草纸所载相符。此一考订本先流传于埃及，以后在巴勒斯坦风行一时，据传敖黎革乃将此考订本带到凯撒勒雅。

(四)西方考订本(Recensio seu textus Occidentalis)，是希腊文新约的特殊样本。在拉丁译本、叙利亚译本，以及犹斯定、依肋乃、亚历山大里亚的克肋孟等许多教父的著作中都曾引用。其他如马尔强经文和四史合编，以及一些抄本，尤其D抄本也都引证过此考订本。此一蓝本虽是第五世纪至第六世纪整编的，但其原本，据批判学者的意见应溯至第二世纪。因为有些考订本在初期流行于拉丁民族之中，故有西方考订本的称号，其实称之为「通俗考订本」更为确切。经学家拉冈热氏既作如是主张，因此考订本不

但在罗马，而且在非洲、叙利亚、埃及也都很盛行。此一蓝本之所以与其他考订本不同，是因为在语词上染有大量的加添，协和、变化和省略。在路加福音和宗徒大事录二书中，这种现象颇为显著。根据麦尔克(Merk)拉丁和希腊文新约序言(Edit. V, 1944)所说，部份来自塔齐雅诺。

至于此考订本的由来，传说不一，我们认为这考订本就是当时流行的一种通行代表本，是否正确，尚待经学家们的考订。

对于有关考订本所说的一切，尚须由批判学的进步中，求得更确切的证明。目前让我们来赞扬那些著名的伟人，他们在许多迫害中，以高深的智慧日夜不寐地从事了新约的考订工作。

47 新约经文的权威——从第四世纪以来，圣教会在各地采用了上述的四种考订本，来诵读新约，宣讲新约。或问这四种考订本中那一种更近乎原文的手稿呢？首先我们应该承认每种考订本都有其不完备之处。同时我们也不讳言，如欲寻求原本，却无其他的外在资料，惟一可行的方法，就是用批判学，将各种抄本、译本和考订本一一加以比较、审定和综合。这样或者能找出一种更为接近手稿的原本。由上所述，我们知道许多圣经学家，经年累月地从事这种艰巨的批判工作，由他们的批判和一再研究之所得，可以决定以下四个结论：

(一)各种抄本的异文，虽然多得不可胜数，但大部份是偶然的，无关宏旨的，是拼字或文语上的不同，而不是意

义上的矛盾。

(二)尽管也有牵连到意义方面的错误，但为数也是微乎其微。

(三)极少数的异文涉及教义方面的真理，但由于文字批判而真理趋于明朗化：如玛一16；「若瑟，玛利亚的丈夫，玛利亚生耶稣」；格前十五51：「我们众人不全死亡」。然而我们只要稍为留意上下文，并将有关各节互相参证一下，自然就没有问题了。

(四)至于有关宗教伦理的遗产，希腊文新约确有十足的权威。举凡由宗徒们传授下来的道理，都包括在内。华加里氏说：「流传到我们手中的新约，实质上不但完整无缺，即无关宏旨的细节，也绝大部分是可凭信的」(Inst. Bibl., p. 237)。肯扬氏也说：「历史清楚地证明，天主在其智慧中，虽容许新约的经文有因人性软弱而流传下来的错误，然而新约在本质上却没有变化，内容也没有受到严重的厄运」(Kenyon, Handbook to the text criticism of the NT 1926)。

48 受欢迎的经文和版本——路济安考订本(Recensio Lucianea)在中世纪普遍受到人们的欢迎。不论在刊行上或在印刷上，它都超越其他考订本。一六三三年由艾则卫禄(Elzevirus)等学者所发行的新约版本，即以「受欢迎的经文」这个名称流传各地。因为他们曾声明此版本在众人的喝彩中一直刊行到一八三一年。同年赖何曼(Lachman)根据批判的原则所刊行的新约的经文，也问世了。迨至一八八

一年，委斯苛特(Westcott)和葛尔特(Hort Londini)发行了所谓「中立」的经文(Cod.B)，此版本直到现代都受人们的赞赏。现今希斯基考订本虽闻名一时，但近代批评家们的目光已转移到凯撒勒雅考订本。

誓反教学者或天主教经学家所编的版本，经文方面大致相同，这样便证明了新约希腊经文的纯真性，今天在教学上比较通用的版本，则是聂斯得(E. Nestle)和麦尔克(A. Merk)苦心经营而刊行的版本。

目前最新也最受欢迎的版本，则是圣经公会联合印行的圣经希腊版本。这版本由一九六六年由艾朗德(Aland)、白赖克(Black)、墨则格(Metzger)、魏革伦(Wikgren)四位极负盛名的学者所精心较勘的。这版本也是更为正确可凭信的版本；目前的新约译者皆以此为依据。

## 第四章 论圣经译本

49 圣经之得以保存和广传，不仅是靠传抄和记诵，而且也靠由原文而出的不同译文。而译文确是圣经流传后世的凭依和保障。特别那些直接出自原文的译本，表现出同一原文的原状，因此能够说是某一原文的样本，故此译本为修订受欢迎的经文，给批判学者极大的帮助。

最后圣经译本问世也证明，古代的人钻研圣经的风气是多么兴盛，他们借着翻译圣经传扬天主圣言的心理是

多么热烈。

现在我们从许许多多的译本中提出两种比较著名的，加以介绍，其他译本仅作概括的说明。

## A 论亚历山大里亚译本

50 名称——所谓亚历山大里亚译本，就是全部旧约由希伯来文译成希腊文的译本，因为是在埃及的亚历山大里亚翻译的，故得此名。据说此译本是出于七十贤士的手笔，故此也称为「七十贤士译本」(Septuaginta-LXX seu versio Septuagintaviralis)。这译本大概成书于公元前二八五至一三〇年之间。传说全部旧约是七十贤士每人互相隔离同译全书，竟于七十日内译竣，事虽近似传奇，但此种译本也多人合译，却是铁一般的事实。至于译本，在细加考察之后，则文体、用字、造句各方面，各书之间互不相同。

51 由来——犹太人所以要将全部旧约译为希腊文，是因为当时环境的需要。自从充军巴比伦之后，犹太人多有侨居外国的(埃及、小亚细亚、地中海沿岸各地)，尤其以侨居埃及亚历山大里亚港者最多(参阅加下一27；宗二5-10及11；六9；伯前一27)。这些犹太侨民所住的地区，名叫「散居地区」(Diaspora)，既谓散居流离之地。这些侨居外国的犹太人并未被祖国同胞所遗忘。宗教和国民制度仍与祖国同胞保持联系，当时他们的侨居地正是亚历山大帝所开拓的希腊文化殖民地：希腊语风渗入了整个社会生

活，不论文化、商业、制度和风俗，都受到极大的影响。因此希腊语文便成了当地人民的普通语文(Koine)。

亚历山大里亚城就是希腊化的犹太侨民的最大中心。按此城为亚历山大帝于公元前三三二年所建，城内五分之二为犹太侨民(参阅14)。这些犹侨因怕自己的同胞忘记天主的法律，又因为他们对祖国的语文多有生疏隔阂的，于是邀请专人将希伯来文的梅瑟法律译成希腊文，使侨民在各地会堂诵读。根据阿理斯太亚(Aristea)书信上的记载，此事是发生在仆托肋米二世非拉得尔腓在位年间(公元前二八五年到二四七年)。侨民更希望同胞依照天主的法律，改善生活和社会风气(见德训篇希腊译本序言)，便也将其他经书，译为希腊文，终于在公元前一三〇年间完成。此译本面世以后，颇受人们的重视。甚至理当说：由于这个译本，天主的启示，先借外教人的语文，在外教人中大放光明。除艾斯德尔传译于耶路撒冷(拉丁通行本十一1)外，其他一切经书都是在埃及译出的。

52 特性——我们可以概括地说：亚历山大里亚译本(versio Alexandrina)是由不同的译者和不同的适当人才所译著的，而其译法亦各有不同。梅瑟五书的译文可说已达到信的境界，各史书的译文可以称为佳作，至于诗书和先知书的译文却有所缺失；说到达尼尔书译文，由于离原文过远，公元第三或第四世纪所谓达尼尔书译本则是由德敖多削(Theodotio)所译著的；根据七十贤士译本而出的达尼尔古经文见于第十世纪克西亚诺抄本内，现存于梵蒂冈图

书馆。然而经学家麦尔克(Merk)正确地评论说：「七十贤士译本，依据多数学者的假定，大部份与玛索辣经文相似和类同，如果详细审查，不同的地方仅是表面的，而不是实质的，是出自一字的讹误，或希腊文的误传」(Ed. X. p. 150)。

七十贤士译本为修订希伯来经文确实是最高权威的辅助工具。从各不相同的异文中，玛索辣经文的多数注解并不表示它优于亚历山大里亚译本，也不显示它是独一无二的经文(G. Coppens, *Biblica*, 1944, p.9ss)。一九四五年出版的圣咏集拉丁新译本，便是一个例证。故此七十贤士译本在订正希伯来文的工作上，有极大的帮助。

至于较大的差别，即在出、撒、列、箴和耶等经书的前后倒置、增添和省略，如果采用批判的方式，是不难还回其本来面目的。

53 权威——亚历山大里亚译本保全了借希伯来圣经训导我们的宗教遗产。宗徒们和最初在希腊和罗马文化的世界里宣传福音的教父们都采用了这个译本。新约的圣作者屡次引用这个译本，而且引用这个译本有如引用原始经文一样。此外犹太哲学家淮罗和史家若瑟夫也时常在其著作中援引此译本。至于其他犹太人更是对此译本极其敬重，在会堂内经常诵读此译本。

第二世纪的古拉丁译本，第二或第三世纪的考仆特译本，第四或第五世纪的厄提约丕雅译本，第五世纪的亚美尼亚和乔治亚译本，都是出自此译本的。希腊教会和其他

东方各教会亦都将此译本奉为官方经文。而拉丁教会直到第七世纪也采用这个译本，而这译本且在希腊和拉丁教父前具有极高的权威。圣奥斯定甚至说：「此译本是宗徒们认可的译本(奥斯定书信第八十二篇第三节)；鲁飞诺也说：「七十贤士译本是基督的宗徒们给教会传授信仰最完备的工具」(Rufinus, Apol. II, 32)。因此除非我们擅敢加罪天主教的上智，我们决不能相信圣教会如此长久的时间采用圣经不信实的译本。

最后，西基督五世于一五八六年十月八日批准自己审定的七十贤士著名版本(Xistina LXX editio)，让所有的人拿来理解拉丁通行本和教父们的著作。然而犹太人却将七十贤士译本的纪念日，即太具特月(Tebet 今之十二月和一月之间)八日定为哀悼和忏悔日，这种错误观念实出于法利塞人的成见。

54 其他译本——旧约圣经，除了上述的七十贤士译本之外，犹太人另有三种不同的译本：阿桂拉译本、息玛雇斯译本、德敖多削译本。

阿桂拉为希腊人，圣教会的皈依者，阿苛巴的门生，约于公元第二世纪初叶，完成了他的译本，译本枯涩难明，是希伯来文的直译。

德敖多削是信奉犹太教的厄弗所人，他的译本并非由原文直译，而是根据希伯来文校正七十贤士译本的修订本，其书约成于公元一八〇年。

息玛雇斯是皈依犹太人的撒玛黎雅人，其书成于公元

二百年左右。译笔流畅，是一部忠实的译本。

上述三种译本，现今只存有残缺的片断。

55 敖黎革乃考订本(Recensio Origeniana LXX)——自第一世纪以来，基督信徒护教者们常引用七十贤士译本来攻击犹太人。而犹太人无以置辩时，往往声称七十贤士译本与希伯来文原有出入，不足凭信。当时有一位名敖黎革乃的教会学者(一八一至二五一年)，其人博学多才，尤其专长圣经，为了反对犹太人的遁辞，便从事一项最伟大的校勘工作。在校勘过程中，他发现希腊文与希伯来文之间，事实上确有不同之处。他曾特别希望用这个校订本武装起基督的战士，以这武器来战胜犹太人(Rahlfs)。

二三〇至二四〇之间，他在巴力斯坦完成了一部巨著，就是「六栏圣经」或「六栏本」(Hexapla=Sextupla)。所谓「六栏本」就是将旧约分写成六行，加以比较：第一行写希伯来原文，第二行则写希腊拼音的希伯来文，第三行抄出阿桂拉译文，第四行则列出息玛雇斯译文，第五行是七十贤士译文，第六行是德敖多削译文。

敖黎革乃的天才见于第五行。原来希伯来文有，而七十贤士译本无的，他即拿其他译本，大多数取德敖多削译文，而纳入第五行，并以星标(※)作一符号；如果希伯来文无，而七十贤士译本有的，则在第五行以除号(÷)作一标志，这样一来，对两种经文都有极大的贡献(参阅希腊教父全集十三1293)。

六栏圣经(Biblia Hexapla)「起初为编成圣经的经文无

任何价值」(RAHLFS)，因为这部五十卷，合计六千页的巨著，篇幅浩大，既不易抄写也不能传播。这部巨著的样本，收藏在凯撒勒雅图书馆，直到阿剌伯民族侵入时期(公元六三八年)，图书馆被毁，而大部分失传，流传到现在的，不过零碎的片断而已。

但是有关七十贤士译本的考订本的第五行是潘飞禄(三〇九年)及其弟子欧色彼(三四〇年)以鉴别符号重编的。这样敖黎革乃的七十贤士译本才得以流传，而巴力斯坦各教会都传诵这个译本(热罗尼莫)。敖黎革乃第五行的经文，称为六行经文或六行版本，而敖黎革乃以前的经文称为通俗本。

敖黎革乃的希望没有获得实现的原因，应归罪抄书人的疏忽，他们或是省略或是变更了敖黎革乃的鉴别符号，以致给经文带来极大的混乱，就如热罗尼莫所说的：「错误之发生是由于抄写者的疏忽，他们将读号和星号取消之后，区分不清，混乱莫明」(拉丁教父全集廿二884)。因此为重订亚历山大里亚译本，出现了三种同一译本的考订本。

56 其他考订本——圣热罗尼莫说：「在七十贤士译本上，亚历山大里亚和埃及都称许作者希斯基。君士坦丁堡直到安提约基雅，接纳了殉命者路济安的样本，中部各省分多诵读巴力斯坦人的抄卷。由敖黎革乃用尽心血所著的译本是潘飞禄和欧色比推广流传的」(Contr. Ruf.拉丁教父全集廿三450-451)。

所以第一种考订本是路济安考订本(Luciana), 因为是圣路济安氏在叙利亚的安提约基雅城考订的, 故得此名。他「修正了七十贤士译本……依据希伯来经文和后出的各种译本, 许多次任意更改」(Rahlfs)。其考订本的类型与B抄卷所有者同。此考订本由于安提约基雅的教父们, 尤其金口若望的研读和权威, 而流传于叙利亚和亚细亚各教会。这些教父们的著作和一些抄卷, 都参证过此考订本。

一九三五年至一九三六年, 英国曼彻斯特雷兰氏图书馆所发表的纸草纸和近似溯至公元前第二世纪的纸草纸, 屡次依据路济安氏的考订本, 列出申命纪第二十五章到二十七章的十五节经文(Biblica, 1936, p. 501ss)。

第二种考订本几乎与路济安氏考订本同时问世。是希斯基在埃及(亚历山大里亚)写作的, 故名。在埃及的各教会, 第五世纪逐渐流行。「其考订本的依据尚未被发现」(Rahlfs), 不过其原文就上述雷兰图书馆于一九三六年所发表的纸草纸看来, 显然是最古的样本。

第三种考订本是凯撒勒雅考订本。「潘飞禄……如此仰慕天主的文库(即圣经), 以至他亲手抄写了教黎革乃的大部分书卷, 这些抄书直到今日仍收藏在凯撒勒雅图书馆」(热罗尼莫名人传记。77)。他的弟子欧色彼抄写了全部圣经的五十种样本, 并附有评注。这样很难找到一两本六栏的书没有这些样本的。

57 此外尚有晚于上述考订本的第四种考订本, 出于教黎革乃和路济安原本(Rahlfs), 或出于上述三种考订本

(Vaccari)，此考订本包括在十六先知的连锁书内，纳入连锁书中的经文，也有单行出版的。

自从第六世纪以来，天资卓越的学者逐渐减少，当时研究圣经的人，不象以前的经学家那样呕心沥血地创作，而是专心去收集教父们的精华录，并加以阐明，这样便有了所谓串炼书(Catenac)，或圣经注疏丛书。这丛书是按照一种系统而联合教父们、解经学家的佳作印行。这丛书的重要性在于给我们保存了教父们的许多和卓绝的圣经注解。

卜洛苛丕约，加匝(Procopius Gazaueus 465-528年左右)是撰著此丛书的第一人。关于抄卷见43。

## B 阿刺美文译本

58 塔尔古木——犹太人充军回国后，仅能说阿刺美语，对希伯来文已感陌生，所以在会堂内诵读圣经原文之后，必须用阿刺美语来解释原文的经义。这具有权威的解经语文，即阿刺美语文称谓「塔尔古木」，起初是口传的，以后收集成书，即我们常听说的「塔尔古木集」(Targum, Targumin)，即谓解经集。

这些译本中，以翁克罗斯塔尔古木集(Targum, Onkelos)为第一。此集似乎是公元第二世纪的作品，忠实地完成梅瑟五书的释义。

此外尚有先知书和杂集的塔尔古译文。这些译文虽然与玛索辣经文有异，但堪称善本。

59 培熹托(Peshitta, Peshitto)，即谓大众通行之意，是旧约的最古叙利亚译本，是公元第一世纪末或第二世纪由尚无注音韵母的希伯来经文译出的。按此希伯来经文与玛索辣经文互异之处并不多。此译本包括旧约所有的首正经，由第四世纪起也包括所有次正经。息辣所著的德训篇(Liber Siracides = Eccli)也由希伯来文译成叙利亚语文。

关于新约，福音部分，叙利亚各教会，直到第五世纪都采用塔齐雅诺的四史合编(见45)。第五世纪初叶便有了译成叙利亚文的新约全书，此译本普通称为培熹托(Peshitta)。据传是艾得撒(Edessa)的一位主教赖布拉斯翻译的(四一二至四三五)。但伯后，若二若三书，犹达书和默示录不包括在内。上述四书信见于第十一世纪的抄卷内，而默示录则见于第十三世纪的其他译本中。

部份福音，尚有两个叙利亚古译本，见于两个抄卷内。其一名为叙利亚文西乃抄卷(syro-sinaiticus = palimpsestus)，是第四世纪的作品。一八九二年由史米特和吉而逊(Smith Lewis, Dunlop Gibson)在西乃山的一座隐修院内发现的；其二名为顾肋登抄卷(curetonianus)，是第五世纪的古物，一八五八年由顾肋登抄卷(W. Cureton)发行面世。

## C 古拉丁译本

首先有两个理由，要求初学圣经的人，专心致志地钻研有关拉丁译本问题。第一因为要讨论的经文是脱利腾大

公会议所宣布应视为拉丁教会内具有圣经权威，并应采用  
的经文。第二因为拉丁译本是我们传教人员应用来阅读和  
默想的经文。

我们在这里先讨论热罗尼莫以前的古拉丁译本，以后  
讨论热罗尼莫拉丁译本或拉丁通行本(Vulgata)。

### 论热罗尼莫以前的拉丁译本

60 由来——教会初期几个世纪，已有了许多拉丁译  
本，至少部份的译本。这可由下面两个依据加以证实：(一)  
教父们的证言：圣奥斯定说：「由希伯来文译成希腊文的人  
可以计数，而译成拉丁语文的人，却不可胜数」(拉丁教父  
全集卅四，42)。圣希拉黎亦有同样的论调(拉丁教父全集  
九，347)。热罗尼莫说：「如果必须信任拉丁译本的话，必  
须答道：有多少抄本，就有多少译本」(拉丁教父全集廿二  
450；参阅盎博罗削言论，拉丁教父全集十四，1034)(二)事  
实证明：因为三种古抄本：卢克杜南锡抄本  
(Lugdunensis)，包括由创世纪至民长纪的拉丁译本；摩纳  
参西抄本(Monacensis)，包括出、肋和户的部分拉丁译  
文，此本为重要抄本；威塞布尔根锡抄本  
(Wirceburgensis)，包括梅瑟五书(和先知书的)残卷。此  
三种抄本在形式上各有不同。同样的，四福音部分，至少  
也有三种译本。

所以，信仰在西方既如此普遍，尤其一般信友都渴望  
读到自己语文的拉丁圣经，期望拥有拉丁语文的译本。由  
这些部分的译本看来，似乎逐渐编辑了一种或许多种完整

的译本。

61 地点——较古的拉丁译本出于罗马督导使管辖的非洲省(Africa Proconsularis)。

(一)非洲省的督导使撒突尼诺于一八〇年七月十七日逮捕了一些知识不高的基督信徒，审问他们说：「你们在档案中收藏了些甚么？」他们答说：「是圣经书和义人保禄的书信」。西里的致命者(Martyres Scillitani)因为未曾受过高深的教育，不通晓希腊语文，随身带了拉丁语文的经书和保禄的书信。按希腊语风在意大利和罗马直到第三世纪甚为流行，在礼仪上竟延续了四百三十年之久，虽然拉丁语文是罗马帝国的语文。但在非洲省和努米底亚(Numidia)，通晓希腊语文的，仅限于知识份子，而平民说的普通语言，即在罗马帝国统治了几乎六个世纪之后，仍然是利比亚和迦太基语言，并采用拉丁语文。

(二)德都良(一六〇至二四〇)曾认识马尔强的残缺书目的拉丁经文和某种拉丁译本。因为圣人曾说：「我们确实知道在真正的希腊语文里不是如此，如何流行使用」。又说：「有些人翻译了希腊语文」，「这是两部约书，我们发现已被翻译出来」。西彼廉(二〇〇至二五八)一定认识拉丁译本，且在其著作中多次予以采用。

所以，一方面基督信徒需要圣经的拉丁译本，因为非洲省的信徒不谙原文的希腊语文；另一方面，教会初期的拉丁作者都是非洲人。由以上两个理由可以断定在二世纪末叶以前，在非洲已有了圣经的第一部拉丁译本。

迨至第三世纪中叶，在诺瓦济雅诺(二五七年左右)的著作中和其他学者的圣经引文，都是取自古拉丁译本，这些引文暗示了经文的不同形式。

还有一种拉丁译本。第三世纪到第四世纪在法国出版，这译本是由现成的圣经引文集合而成，而这些引文或是出自依肋乃著作中的拉丁版本，或是来自圣希拉黎的著作；而这些引文呈显了与众不同的形式。

如此看来，已有了三种独立的拉丁古译本，即在非洲、意大利(罗马)、法国修订的，虽然有些评论家认为只有一种，即非洲的一种译本，此译本有许多各自不同的考订本，他们企图借异文的共同理由解释这些考订本间的差别(由此推论三种不同的形式)。而取得广泛采用的一种译本或考订本，热罗尼莫名之谓「普通本」(Vulgata editio)。

62 论意大利(Itala)——奥斯定说：「在这些译本中，意大利应当首屈一指，因为此译本用辞精审，用句简炼实为译本中不可多得者」(教义丛谈二，15)。这些话久已断定意大利北部，尤其米兰城通行采用的一种译本或考订本。奥斯定在此城认识了此译本，以后将此本带到非洲。

但是依近代的一些学者看来，奥斯定的话是泛论一些拉丁和希腊译本。因此Itala(意大利)这个使人怀疑的语词，必须加以修正，而代以「illa」或「Aquila」，因此应读作：在这些译本中「illa」(那个)译本先于……。在此语词中奥斯定提出一个概括的批判依据，根据这个依据在各种不同的译本中，应遵循那个用辞精审，用句简炼的译本。

有的学者主张应改为「Aquila」，并假定奥斯定的原文中有脱文，以推测之词补入：「至于犹太人重视“Aquila”超越其他译本，原来此译本……」。关于此问题，学者们争论不休。

63 特性——关于旧约部分，各种古拉丁译本，都是直接从七十贤士普通本直译出来的。奥斯定说：「七十贤士译本象是唯一的译本，圣教会这样接受了，而希腊信徒也都乐于采用，因为大部分信徒不知道还有别的译本。由七十贤士译本译成了拉丁教会所保持的拉丁译本」(论天主之城十八，43)。

关于新约部分，则由希腊原文的西方考订本直译出来(见46)。这些译本，虽然各有不同，但其特性在拉丁语风上，都过于拙劣，译笔亦颇俚俗，都不是理想的译本，不但见于一些有关新约的特别异读中，亦见于古叙利亚和埃及译本，以及许多希腊抄卷之中。

五部经书的古译本：智慧篇、德训篇、巴路克、玛加伯上下都完整地保存在热罗尼莫的通行本内，与热罗尼莫以前的古译本是一样的。至于圣咏集，热罗尼莫仅仅根据六栏圣经加以修正，而新约全书，圣人也只加以校订。

热罗尼莫的通行本盛行教会之际，拉丁古译本便渐渐失去作用，但它们的经文仍能见于拉丁教父们的引文和约有五十种古抄本中。其中许多经文已根据热罗尼莫通行本或被删改过或被修定过。但学者们通常分为非洲学派和欧洲学派，而欧洲学派又分为意大利学派和法国学派。

64 经文的状况——早在热罗尼莫通行本问世以前，即在古拉丁译本流行之际，使用希腊圣经的传统在西方仍然流行，希腊抄本依照不同的考订本(56)，普及西方，致使各抄本的原来状况遭受到玷污，因为誊写拉丁样本的人，自认为有权利根据抄卷修正者所提出的考订本的希腊异读来订正拉丁样本，在缮写者机械式的抄写下，经常将这些错误渗入拉丁样本中。同时拉丁经文也没有受到教会的特别支持。原来当时圣教会尚未选出一种拉丁译本作为正式的语文。

为此第四世纪以来，那些译本渗杂了如此多的错误，以致难以认出经文的真实性。关于此事，在热罗尼莫和奥斯定的著作中都曾论及。关于拉丁语文旧约，热罗尼莫说：「在拉丁译著中，在多少古抄本，就有多少样本。每人随心之所欲或有所加添，或有所删改」(若苏厄书序)。关于福音部分，圣人说：「在我们这里，一切都是参差错杂的」(四福音序)。而奥斯定论拉丁译本说：「在各种不同的抄本中，如此参差不齐，以至于令人难以容忍，连在希腊译本中也找不出一种令人不疑，至于惑疑那译本说的是甚么，或证明些甚么」(拉丁教父全集廿二，834)。最后热罗尼莫道出这些错误的原因，且惋惜的说这些错误「或由于误解而刊行的版本，或出于不学无术者的推测修正，或源于抄书人的疏忽而有所增补和删削」(四福音序)。

当时在东方和西方正是教会学和圣经学极盛的黄金时代，传教事业，尤其在罗马帝国辖域内受重视的传教事业，正在到处推行，所以拉丁教会由于环境和时代的需

要，遂致力于拉丁圣经的重订工作。教宗达马索委派热罗尼莫来完成这项新的艰巨工作，而热罗尼莫在修订古拉丁经文和整理圣经的拉丁新译著的伟大工作上，功绩不可泯灭。

## D 热罗尼莫的拉丁通行本

65 热罗尼莫——圣热罗尼莫生于南斯拉夫的斯特里顿城。时在三四〇至三五〇年之间。他自幼聪明好学，在拉丁和希腊文学上有极深的造诣，几乎研读过所有的名著，在教父中，他是唯一精通圣经语文的人。

他除了勤劳苦行之外，还专心致力于研读圣经。他虽由安提约基雅的保利诺主教手中领受了铎品，但一生却度着隐修的生活。

他在罗马约住了三年，三八六年环游圣地，在白冷自立会院，从事修订古抄本的工作，且邀请了许多希伯来人教师和书记，成立圣经学院。

由于他交际甚广，所以当时的名人，如劳狄克雅的阿赖里纳黎、圣额俄略纳齐盎(他的老师)、亚历山大里亚著名盲者教师狄狄摩和教会中其他著名学者，都是他的座上客。所以他在圣经学和神学上，造诣颇深，为了更能清楚审阅圣经，并拜犹太人为师，周游全巴力斯坦地，因此对当地的风土人情，知之甚详，这也就是他在研钻圣经工作上最有利的条件。

他不遗余力地攻读，夜以继日地埋头伏案，研读每部经书，对每句和每字都深加考究，因之他所用圣经抄卷之

多，教会的古作者中，无人能与之相比。

热罗尼莫虽因劳苦过度而致病，但在从事译经工作中感到无比的高兴和安慰。他这样在圣地和在圣经工作中直到暮年，圣教会的这位老战士逝世于四一九年九月三十日。

66 拉丁经文的修订——在三八三年，热罗尼莫奉教宗达玛索一世的命，修订了四福音书的古拉丁译本：「对照着希腊各抄卷的善本修订了四福音，因为希腊善本与拉丁古译本的异读相差不大，这样我们节省了笔墨，以至于只将看来变义的那些语句加以修正，其余则照原样予以保留」（致达玛索书序）。热罗尼莫所用的古抄卷似乎参证了与B和S抄卷经文相近的经文。而他所修正的拉丁经文是依循了以布里克雅诺(Brixianus)或威尔塞楞锡(Vercellensis)抄卷所代表的经文。许多批评家都作如是主张。热罗尼莫的修订，在意义方面务使拉丁经文适合希腊经文，至于其他，则不愿更改拉丁经文，以免搅乱信徒们的视听，因为信徒们多用惯了拉丁经文，并奉之为教会的传统经文。

对于热罗尼莫曾三次承认自己也修订过新约其他经书的事，应表示信任：圣人说：「我信守了希腊文的新约」——「我使新约在希腊文上恢复了权威」——圣人对奥斯定说：「如你所说的，如果你接纳我所修订的新约，请你说明你所以接纳的理由」（书信七二5；一一二20）。这些证据至少显示圣人对全部新约作了一番修订。因为许多批评家发现在福音书上所依循的修订方法，也见于新约的其他经

书。不过德布鲁乃(De Bruyne)说热罗尼莫虽然有修订新约全书的意思,但实际上保禄书信通行本的经文却没有热罗尼莫改正的痕迹(Rev. Bibl., 1915, p. 358ss)。

同年,即三八三年在罗马,又根据七十贤士本,即六行圣经以前的普通本修订了圣咏集:「我不久前在罗马修订了圣咏集,且是根据七十贤士本校订的,虽然稍嫌快速,但却改正了大部分」(拉丁教父全集廿九, 117)。如此这部改订了的圣咏集,名为「罗马圣咏集」,用于罗马伯多禄大殿。弥撒经书的一些节句即出于此校正本。德布鲁乃则认为伯多禄大殿所用的圣咏集不是热罗尼莫校订的,因为没有任何古传说将此圣咏集归于热罗尼莫,没有一个手稿将之归于热罗尼莫名下:因为在各抄卷卷首都没有热罗尼莫的序言,而热罗尼莫经常在自己的译著前面录有序言。然而在罗马修订的圣咏集应该就是热罗尼莫在自己由罗马寄出的书信中,和在他刚到白冷出版的圣经注疏中所引用的圣咏集。

其后三年,即三八六年,他又根据教黎革乃的六栏圣经,修订了他在凯撒勒雅所研究的旧约首正经,但出版的只有圣咏集、约伯传、箴言、德训篇、雅歌和编年纪。他在编年纪序言里曾写说:「我曾记起抄录者们说我将昔日由希腊文译出的修订本传给我们时代的人」。又说:「我们所关怀的是依据原文修订名学者阿达曼爵(Adamantius)在六栏圣经中所编著,而由凯撒勒雅图书馆所抄写的所有古法律书(拉丁教父全集廿六, 591; 廿三, 448)。如热罗尼莫于四一六年给奥斯定信上所说的,这个根据七十贤士本修

正的经文，因了某种欺诈而佚失(拉丁教父全集廿二，1162)。上述的经书只余有少数的断编残简，而约伯传和所谓「高卢本的」圣咏集(Psalt. Gallicanum)，仍然流传下来，并且先流传于法国各教会。」

67 拉丁新译本——热罗尼莫的不朽之作，并不是校正圣经，而是翻译圣经，就是将希伯来语文的圣经译成拉丁语文。这项伟大的工作从三九〇年开始，至四〇五年结束，历时凡十有五年。包括旧约的所有首正经，由阿刺美译出的友弟德传，达尼尔书的数段次正经部分，以及由希腊文译出的艾斯德尔传；即出自德教多削本的达尼尔书和出自七十贤士本的艾斯德尔传(按其他学者的主张，热氏只修订了艾斯德尔传)。

热罗尼莫之所以从事译经工作，一方面固然是因为受了教宗达玛索的指示，另一方面也是因为犹太人攻击拉丁圣经的不可凭信，这也给他不少译经的激励和决心。因此在译经时务求能在译文上还回圣经的本来面目，使敌人无懈可击。圣人曾说：「七十贤士译本已为犹太人承认，我无须再去翻译，虽然如此，但今后若与他们辩论时，我们仍要用由原文译出的样本，以子之矛攻子之盾，使他们再不能以异文为遁辞」(拉丁教父全集廿三，476)又说：「他(基督)知道我为了学习外邦语文(指希伯来语文)，曾不惜引锥刺骨，出汗流血，这是为不叫犹太人说圣经为伪造，而任意来攻击他的教会」(依撒意亚序)。圣人动心致力于翻译工作的兴趣，由他注疏梅瑟五书序中可见一斑。圣人曾要求

朋友们为他祈祷，予以协助：「借着他们的祈祷，能以写书的同样精神译好拉丁经文」。

如此我们的拉丁通行本是由三部分所组成：(一)由热罗尼莫所译的经书，就是旧约的所有首正经，与多俾亚传、友弟德传以及达尼尔书和艾斯德尔传的次正经部分(圣咏集除外)。(二)热罗尼莫所修订的经书，就是六栏圣经的圣咏集和新约的经书。(三)拉丁古译本的经书，就是巴路克、智慧篇、德训篇和玛加伯上下。热罗尼莫未曾动过新约译本，因为译文被誉为相当好的译文。圣奥斯定说：「我们为你由希腊文翻译福音的工作，多多感谢天主，因为当我们对照希腊经文时，几乎到处都没有任何抵触」(拉丁教父全集卅三，243)。根据热罗尼莫书信上所说的(书信一一二，20)，我们认为奥斯定上面的话是指新约的修订(见66)。

在各教会长久使用的六栏圣经中的圣咏集，取代了由热罗尼莫从希伯来文所译的圣咏集，而成为通行本(第七世纪末)。正如圣人所说的，「由此可以明白，应照我们所翻译的去吟咏。不过应该知道希伯来文的真意是甚么。因为七十贤士翻译了这部圣咏集。为了它的久远性，应在各教会内歌咏，为了圣经的卓绝，知识分子应晓得这部书」(拉丁教父全集廿三，853)。圣人自己也随从了这个惯例：「我是否对多年以前非常细心校订的七十贤士说过甚么反对的话？我不是用尽我的口舌天天在弟兄们的集会中诵读这种译文，以常久的默想来反复吟咏其中的圣咏吗？」(拉丁教父全集廿三，448)。

因此可以说热罗尼莫是我们拉丁通行本的真正作者。

68 译本的特征——「由圣师所完成的通行本，在全体批判学者的同意下，远远超过其他古译本，因为此通行本被视为更精确、更优美地还回了原本的面目。」(本笃十五世语，圣经袖珍465)。此通行本虽然超越其他古译本，但是它与希伯来原文间的经文在许多地方仍有出入。热罗尼莫由之而译的希伯来样本与玛索辣的经文非常接近，但不完全类同：有时读到的子音字与玛索辣所读的不同，有时同样的子音字，而与玛索辣的读法不同。圣罗尼莫也承认自己特别着重的是意译：「我们照希伯来文所了解的，我们就表达出来：我们宁可保存意义，而不注重语词的次序」(拉丁教父全集廿二，928)。他多次随从七十贤士本或其他希腊译本。赫则诺尔(Hetzenauer)论到翻译者热罗尼莫说：「他省略了许多，增补了许多，许多地方，他调换了位置，许多地方，他过于自由地翻译了，以自己的译文来配合自己解经的主张」。赫氏并预先告诉读者，即在经过本笃会士完成通行本的鉴定本刊出之后，热罗尼莫的经文仍须与原本和最古的译本互相对照(Biblia S. Vulg. edit., 1914, in Pref.) 虽然如此，但是拉丁通行本的读法常有其特殊的权威，并证明热罗尼莫的卓绝功绩。

上述本笃会士对拉丁通行本所作的鉴定本，已于一九七七年问世，使拉丁通行本恢复到它原来的面貌。

69 译本的流传——热罗尼莫所修订的新约，流传得很快，各教会毫不迟疑的接受了：但是他所译的旧约，却遭到许多人的反对。关于旧约译文的争执，我们在热氏的序言里可以读到：(-)许多敌对和诋毁者以讥讽的言词诬谤

他的译文，(二)他们的这种诬谤是出于嫉妒、倨傲和无知，所以他们只喜欢古译本，除此以外，不接受任何译本。(三)他们诬告热罗尼莫是伪造者，是在各经卷中散布错误的人，是玷污亚历山大里亚译本的人。按最后这得罪名是路飞诺提出的(拉丁教父全集廿一，611)；而奥斯定为了牧灵方面的理由，公开宣读圣经时，从不读热氏的译本，一来怕扰乱基督信徒，因为他们久已听惯了宗徒们已认可的古译本，二来怕扰乱了希腊教会和拉丁教会的统一，因为西方教会都是以不同的语文诵读同一圣经的。不过圣奥斯定却也郑重地称许了热氏的译本，也采用了他的译本(拉丁教父全集卅三，292. 241；四一，603)。

对七十贤士译本的这种最大敬意，也曾加于那些由七十贤士译本而出的古拉丁译本，因为许多人都附合这个译本，虽然教会中较为博学的人士明了热氏译本的价值，也曾随从了这个译本。这样很久以来，这两种译本同时受到尊重和采用，就如我们今日的六栏圣经中的圣咏集，译本和一九四五年出版的新译圣咏集，同样受到尊重和采用一样。虽然这为一些人不足以证明尊重七十贤士译本有同一的动机。圣大额略曾这样说：「我现在拿新约和旧约的译本来作证，在天主主使下，我所统治的宗座二者都予以采用，我研究的辛劳也由二者博得支持」，「但是因为这个新的译本指给我们用希伯来和阿剌伯文更确切地渗入了一切言词，其中所说的，都应置信」(拉丁教父全集七五，516和七六，174)。所以因了这位教宗，热罗尼莫译本开始获得某种程度的优先权。借着在中世纪或极其流行的同一权威，采用热罗尼莫译本的风气，日益盛行，不久即超越了

较古的译本。圣依希道禄写说：「热罗尼莫司铎单单把圣经由希伯来文译成拉丁语文。各地所有教会都采用它，因为在语句上较为真实，在言词上更为清楚」（拉丁教父全集八三，748）。直到第八世纪末，热罗尼莫译本才渐渐普及，至于热氏译本被誉为拉丁通行本，则是第十六世纪的事。但事实上在第八世纪末，已因普及采用成了通行本了。

70 译本的变迁——拉丁通行本流传既久，讹误与时俱增，同时两种译本的混杂使用，以致古译本的异读往往窜入热罗尼莫译本中，而使热氏译本每下愈况。为使这流传已久的译本恢复其原来的纯真，许多经学家都竭尽心力从事考订工作，较为著名的学者有贾布阿诺(Victor Capuanus, 五五〇)，贾晓多禄(Cassiodorus, 五七五)，阿桂诺(Alcuinus, 八〇四)，德奥杜富(Theodulphus Aurelianensis, 八二一)，圣伯多禄达米盎(S. Petrus Dam., 一〇七二)，蓝弗郎各(Lanfrancus Cantuariensis, 一〇八九)，斯德望(Stephanus Harding, 一一三四)，尼哥老(Nicolaus Maniacoria, 一一四五)。这同一时期，有热氏译本的大多数手抄本已完成，手抄本之多竟达二千四百七十五种，其中以第六世纪到九世纪的手抄本最为珍贵(有关见手抄本，见43)。

十三世纪，巴黎大学所校阅和整理的拉丁经文：名巴黎圣经，成为大学用本。这个经文是对已恶化的阿桂诺经文，由一些神学家和书商所努力作成的，且被无数注释者因修订技痒弄得错误百出，以至于陷于最可悲的境地，对此巴苛(ROG. Baco)感叹不已。

为修护巴黎大学的经文，有些学者撰写了不少圣经校勘(Correctoria Biblica)。圣经校勘是一种经文鉴定参考书或被视为较佳读法的汇集。修订通行经文时，必须根据此圣经校勘。将那些较佳的读法，附在通行经文的栏外，或收集一起，作成单独的汇集。由道明会士及方济会士所整理的圣经校勘，被誉为圣经校勘中的卓越者，为修正通行本提供了许多好的注释，但是也引进了许多任意加的注脚，因此巴苛曾大声疾呼说：「每个修订的人都任意修订，且诉诸教宗的权威」，他并说唯独教宗能够给拉丁经文久有的错误提供补救方法(Antonianum 1932,p.432s)。讹误的巴黎经文，日益恶化，重写了许许多多的样本，被采用了将近三个世纪，迨至印刷术发明后，即予以出版，而流行各地。原来在印刷术发明后，七十年的时间内，通行本竟然印行了将近二百版之多，大多数都参证过那恶化了的巴黎经文，而更增加了混乱，以致在所刊行的通行版本上，极难认出热氏译本的本来面目。因此文艺复兴时代，据说古典文学的研究，极盛之际，又开始根据原文修订通行本，甚至在公教学者及非公教学者中出现了新的拉丁译本，时在一五四六年，脱利腾大公会议召开之际。

71 译本在脱利腾大公会议中的地位——此年，四月八日，脱利腾大公会议发出这道法令：「同一神圣会议认为：如果从有关圣经的一切拉丁版本中，提出那个版本应视为正确版本，为天主的教会必能带来不少益处。因此大公会议决定并宣布，这个古老和通行的版本，即经过教会批准历代常久使用的版本，在公开诵读、讨论、宣读及说

明各方面，都应被视为正确版本，而且任何人不得以任何借口敢于或擅自予以摈弃。……以后圣经，最好说这古老而通行的版本，出版时，要详加校正」(Denz. 785-786)。

大公会议在此通谕内所宣布的道理，有下列几点：

(1)热氏通行本的纯正经文，一如出于作者之手的经文，而非因印行和抄卷而变坏的经文，才是真正的经文。所谓真实经文，含有权威的意义，就是说在通行本内所含有关教义事项的语句，可以安全地，而无错误之忧地拿来证明公教信仰的真理。因为关于教义成分，绝对没有染有任何错误。所以通行本的权威本质，主要不是批判方面，而是宗教教义方面的权威。

(2)大公会议从惟一重点，即由各教会(几乎千余年)的合法采用上，选定了通行本的权威：「这样的采用证明此通行本没有教义上的错误。实际上，天主的照顾不容许真理的柱石和基础」，以及「真理之神」所管理的教会，在十数世纪的时间中，使用错误的圣经。这从大公会议所提出的目的，即可知道。因此决定了通行本的权威，使所有的人明了大公会议在教会内以甚么依据和方式来证明教义和重整伦理道德。而通行本也正配合及适应了教会的这个目标。所以通行本是证明公教真理的安全权威，而且是宗教的，而不是批判的权威。

的确宗教方面的这个权威，是完整的，虽然在批判观点上，通行本与原文之间有重大的差异，在有关默西亚的语句和道理上，也可能有不相符之处，但是这些差异和不相符之处，决不损及信仰的传统遗产。譬如创三15通行本

作：「她要踏碎(*ipsa conteret*)」；而原文作「她的后裔要踏碎」(*Ipsium conteret*)；又如依十一、10通行本作：他的坟墓(*Sepulcrum eius*)，而原文作：「他驻节之地」(*requies = Palestina*)；或如耶卅一，22通行本作：「女人包围男人」(*femina circumdabit virum*)，而原文作：「妻子回归自己的丈夫」(*uxor redibit ad virum*)；再如盖二8通行本作：「所仰望的」(*desideratus* 指默西亚)，而原文作：「金银」(*Thesauri*)；或如格前十五，51通行本：「我们众人都要复活」(*resurgemus*)，而原文作：「我们众人不全死亡」(*non moriemur*)等。此外，如果通行本的教义经文或者不见于原文内，或者有而又不尽相同时，不能因此而推定原文相反通行本的权威，因为连在这教义经文内，通行本的道理也是取自圣经其他地方，或是取自圣教会的圣传。

(3)通行本的权威只着眼于拉丁教会和脱利腾大公会议时代流传的各拉丁圣经译本。因此通行本正式声明的权威，决不减损原文的权威和效能。事实上，「由圣作者本人所写的」原文，「比任何最好的古译本或新译本都具有较大的权威和较大的分量」(圣经袖珍547)。因此，庇护十二世宣称：「通行本的权威不但不禁止，而且今天几乎还要求通行本内所有的教义经文，为求得圣经的正确了解，应由原文来加以认可和证实」(圣经袖珍549)。

注意：脱利腾大公会议的通谕，其本质是属训导方面的。

(4)最后脱利腾大公会议的法令决定通行本印行时，应详加校正。一五九〇年，在教宗西斯都五世的许可下，出版了这种修正本，名为西斯都版本。此修正本所采用的主

要经文，是一五八三年在布鲁革的亨特牛斯和路加(Hentenius, Lucas Brugensis)的筹划下出版的安特卫普圣经(Biblia Antverpiae)，但因校对草率，讹误仍多。以后教宗克肋孟八世于一五九二年，一五九三年和一五九八年陆续出了三版，但是这个克肋孟版本仍不尽属理想。看来必须列出窜入此三种修正本中重要讹误的特别目录，而此目录称为「罗马校勘」(Correctorium Romanum)，附于通行本内。附有此校勘的三种修正本，构成圣经通行本的合法经文，这通行本又名克肋孟通行本，因为在通行本的第一版上(一五九二年)印有克肋孟的通谕，第二第三版亦然。

但如果要问：克肋孟通行本接近原文的纯真，究竟达到甚么程度，赫则诺尔(Hetzenauer)答道：我曾想在此批判的附录中把克肋孟通行本与希伯来经文以及希腊经文之间的一切差异给读者标出来。但是当我搜集了一切异文之后，使我大为惊愕的要承认，批判的附录所占的篇幅比圣经经文的还要多(Biblia Sacra Vulg. Edit., 1914)。

脱利腾大公会议的法令发布的正是适时，因为这法令保全了拉丁经文未曾遭受到更大的错误，给校订学开辟了一条道路，提高了通行本的名誉。为了通行本的悠久，为了它给与教父文学，经院文学和礼仪上的广大影响，应时常对之表示尊敬。

72 最后的努力——一九〇七年教宗庇护指令本笃会士若干人专门从事修订拉丁通行本的艰巨工作，使之恢复以前的纯真(圣经袖珍187, 466)。

校订的程序是这样的：将所有的抄卷分为三类以Amiatinus, Turonensis和Ottobonianus三古抄卷为代表本。因为此三古抄卷被认为出自同一原本，同时制定一个批判的法则：在读文分歧时，两个抄卷所展示的相同读文便是真实的读文，或者如果一个抄卷残缺不全时，应求诸内在的鉴定。本笃会士自信用这种方式必能还回热氏原本的真面目。但是这种方法并未被一些批判学者接纳。

无可置疑的，从本笃会士的勤劳工作中，为了解圣经，虽未能求出新的方法，但是基督信徒，那些受过圣道和俗学教育的知名之士，曾经在圣经里寻求，现在仍然寻求天主在原文里给我们说了甚么。因此在许多地区里，也纷纷从那些原文译成各种普通语文，圣教会和教宗都予以认可和表示嘉许(圣经袖珍549)。教宗庇护十二世特别支持这种新的研究工作，并提示了今天应当整理圣经订正本的至高理由；教宗说；「这种研究，也是出于热烈虔诚的要求，藉着这种虔诚，我们应当对最智慧的天主表示至深的谢忱，因为天主把这些经书赐给我们，有如由天上赐给他子民的书信」(圣经袖珍549)。教宗为了特别尊敬圣经，命令准备圣咏集的新译本，为使圣神所愿有的意义更清楚地显示出来，使热心诗人的情感更完备地流露出来，使叙述的技巧和语词的力量更为彰明昭著(In Cot. prec. 1945)。

由上所述，可以知道圣教会所渴望的是，堪受尊敬的拉丁通行本，不但根据古抄卷得以恢复原有的纯真，而且也依据希伯来和希腊来源而得以完成。终于在一九四四年全部修订工作完毕，使拉丁通行本以崭新的本来面貌出版问世，堪称为教会圣经工作中的一大壮举。

## E 我国的圣经译本

天主教之传入我国，有人认为始于宗徒时代，如耶稣会士金尼各所著「公教东来」，奥斯定会士戈伐所著「圣教史」，均作如此主张；但是元朝来华传教的方济会士若望蒙高味诺却说：「宗徒们或其弟子们，从未到过这个地方」，而明末利玛窦曾努力搜求中国古代天主教史料，亦完全不知道宗徒来华传教的由来。

### 73 天主教早期的翻译

基督福音之传入我国，有史可考的，首推聂斯托利派，即所谓景教。他们来华不久，便着手翻译经典。敦煌发现景教经「三威蒙度赞」，自称本教经典总共五百三十部，而见于尊经目录的只不过三十五部，现在已发现的仅有六种。

明天启年间，在长安出土的「大秦景教流行中国碑」，有这样一段记载：「大秦国有上德，曰阿罗本，占青云而载真经，望风律以驰艰险，贞观九祀，至于长安，帝使宰臣房公玄龄，总仗西郊，宾迎入内，翻经书殿，问道禁闱，深知正真，特令传授」；景教碑又有「经留二十七部」之语，加上尊经目录中之三十五种，学者们因而推断，当时的景教信徒已将新旧约译成我国文字。可是在敦煌石室发现的聂派经书中，却未曾找到一页中文的圣经残篇。

元世祖时(十四世纪)，方济会会士若望蒙高味诺来华传教，他曾写过三封书札，书札内曾提及他曾翻译过圣经(福音书和圣咏)。但其译成的是汉文，抑或蒙古文，学者

意见不一，其译本既已失传，我们也就无从考证了。

圣经之译成汉文，有史可征的，恐怕要等到明末清初：十六到十七世纪，明末清初耶稣会神父译作著名者有：

(1)罗明坚(P.M. Ruggieri)著「天主圣教实录」(一五九四年广州)

(2)利玛窦(M. Ricci)作「天主实义」(一五九五年南昌)，「畸人十篇」(一六〇八年北京)。

(3)庞迪我(D. de Pantoja)著「受难始末」。

(4)艾儒略(J. Aleni)著「天主降生言行纪略」(一六三五年福州)。

(5)阳玛诺(E. Diaz)著圣经直解(一六三六年北京)，「十诫真论」(一六四二年北京)。

(6)利类斯(L. Buglio)著「弥撒经典」(一六七〇年北京)，「司铎日课」(一六七四年北京)，「圣母小日课」(一六七六年北京)，「已亡日课」。

十七、十八世纪之交，有一位巴黎外方传教会士巴设(J. Basset)约一七〇〇年用白话译四史福音会编，使徒行传，圣保禄书信，至希伯来书第一章，今名斯劳安(Sloano)抄本，现存不列颠博物馆，按基督教马礼逊氏圣经汉文译本(一八一〇至一八四一)即参考此抄本，许多中文名词及神圣物事，称为己有。

十八世纪，致力于全部圣经翻译的，当推耶稣会士贺清泰(L. de Poirot)。他译有「古新圣经」，译本是以拉丁通行本为蓝本，除了雅歌和大部分先知书外，其余三十四卷

几乎都已译完(译注于一八〇〇年左右),北平北堂图书馆有其抄本。

光绪元年(一八七五),王多默神父译有四部福音,又译出宗徒大事录,可惜都未付印;光绪廿三年耶稣会士,李问渔神父「新经全集」,一八九七年问世。稍后巴黎外方传教会神父德雅(J. Dejean)著「四史圣经译注」,民国二年(一九一三)由香港纳匝肋静院出版。文辞生硬,颇不足取。同年马相伯根据法国译文,参照拉丁通行本发表了「新史合编直讲」颇得一时好评。

一八八九年耶稣会李林著「耶稣受难记略」,一九〇〇年作「四史圣经」,一九〇七年「宗徒大事录」出版。

一九二二年耶稣会士萧静山(若瑟)翻译四福音(一九一八),和「新经全集」(一九二二),译笔清顺忠实,可称之为我国圣教会方面的通俗本,在当时圣教出版界,可算是畅销书了。

照萧静山译本,巴鸿勋(J. Patailles)于一九三二年出版新经合编,上海徐汇总修院重译四福音,一九四八年出版。

欧声石(何雷思)J.L. Aubaza著「圣保禄书信」(一九一三),又著「圣保禄书翰及宗徒公函」(一九二七年)。卜士杰(P. Bousquet)译「新经公函」与「默示录」(一九二三年)。

马相伯所著「救世福音」,一九三七年出版,「注解四史圣经」一九四八年出版。吴经熊博士于一九四六年著「圣咏译义初稿」,民国三十五年商务印书馆出版,一九四六年译「福音」,同年又著「新经全集」。

萧舜华(耶稣会)于一九四〇年译「福音」。

李山甫、申自天，狄守仁，萧舜华及赵化民于一九四九年合译「新经全书」。

狄守仁于一九五三年译宗徒大事录，一九五六年译「罗马书」。

以上所述只是新约的翻译，至于旧约的翻译与出版，则是最近三十年的事。

思高圣经学会(STUDIUM BIBLICUM O.F.M.)——在四十多年前，方济会会士雷永明神父(P.Gabrielle Allegra O.F.M.)来华传教，据他个人表示，很早就蓄意从事译经工作。抗日期间，他已译竣旧约初稿，民国三十四年(一九四五)方济各会成立「思高圣经学会」于北平。方济会远东代表舒乃伯神父(P. Alphonsus Schnusenberg O.F.M.)即委任雷永明神父主其事。次年出版圣咏集，再次年出版智慧书，又次年出版梅瑟五书。因共党之乱，圣经学会南迁香港，民国三十八年(一九四九)继续出版旧约史书上册，次年出版旧约史书下册，民国四十年(一九五一)出版先知书上册，次年(一九五二)出版先知书中册，民国四十三年(一九五四)出版先知书下册。所以从一九四六至一九五四年全部旧约始告出齐。

之后，开始从事新约的翻译，一九四六年到一九六一年译完新约全书三册，即福音，宗徒经书上册及宗徒经书下册。

一九六〇年出版福音袖珍本，一九六二年天国喜讯(圣经选集)出版。并发行新约全书，自一九六二年以后数年，努力修订工作，终于在一九六八年圣诞节，今部中译定型合订圣经出版问世。在序里曾说：「本学会同人，对本会以

前的译文，作了一次彻底的修订；特别对旧约部份，觉得有重新翻译的必要。这次的修订仍旧依据原文，即希伯来、阿剌美和希腊文，间中有时依据古译本，……很少采用近代学者的臆测」(序文)，所以他们译经，全部由原文直译，对各问题的考释，都很精审详明，实为我们译经界空前的伟大贡献。这也不能不说是一件我国译经界的大事。

## 74 基督教的翻译

### (A) 中国基督教翻译圣经的功绩

基督教第一位传教士马礼逊(Dr. Morison)，一八〇七年来华，携不列颠博物馆所藏巴设神父(P. Basset)新约译本抄本，一八一〇年在广州出版使徒行传，一八一一年发行路加福音，一八一四年出版新约全书。

一八一九年，马礼逊与米怜(Dr. W. Milne)合译旧约全书，并在麻刺甲出版，一八二三年出版新旧约全书。

一八三七年，麦都思(Medhurst)，郭实猎(Gutzlaff)裨治文(Bridgman)与马礼逊之子(J. R. Morison)重译新约全书，一八三七年出版，一八三八或一八四〇年出版旧约全书。

一八四〇年，郭实猎重修新约，同年出版救世主耶稣新遗诏书，为太平天国所采用。

一八五二年基督教各派(于一八四三年所推举的)代表重译圣经，首先出版新约全书，但对于God一词的译法，意见不一，有采用「神」字的，有译作「上帝」的，故此有两种。一八五四年出版新旧约全书，名代表译本(Delegates Version)。

一八五九年裨治文与克升存(Gulbertson)合译圣经，先出版旧约全书，一八六三年出版旧约全书。

一八五三年高德(Goddard)与罗尔弟(Lord)译新约全书，一八六三年译竣旧约全书。

一八五六年麦都思与施敦力(J. Stronach)出版了合译的新旧约全书，为第一部国语圣经。

一八六六年北京委员会(艾约瑟J. Eekins施约瑟S. L. Schereschewsky诸人)出版国语新约全书，一八七二年重订，一八七四年出版国语旧约全书(施约瑟)。一八八九年，杨格非(Griffith John)出版国语新约全书。

#### (B) 中国基督教本世纪对圣经的贡献

基督教各派一八九〇年在上海召开传教大会，并成立三个委员会，将圣经译为文理，浅文理与国语，所译的圣经名为和合译本(Union Version)。

一九〇四年出版浅文理的新约全书。

一九〇六年发行文理的新约全书，一九一九年出版新旧约全书。

一九〇七年出版国语的新约全书，一九一九年出版新旧约全书。此译本直至今日在各教派所通用。

一九三九年北京新旧库(The Bible Treasury)出版新约全书(国语)。

一九四六年吕振中出版新约初稿(北平)，一九五二年出版新约新译修稿(香港)。

基督教近十余年出版了几种译本，今介绍如下：

香港新力出版社翻译了「生活圣经」(The Living BiB-

le)的新约部分，出版时用了「当代福音」一名(一九七五年)。此译本是依照美国通俗而又意译的译本译出的，所以不能视为圣经真正译本。同时由中国圣经出版社出版了一种名为「当代喜讯」的新约译本，以简体字印刷。这译本也是意译。以后又出版了意译的圣咏集，名为「颂歌」。一九七六年基督教中文圣经新译委员会，也出版了新约全书。现代中文新译本新旧约全书也已于一九八〇年十月卅日在台北出版。

除上述三译本外，尚有联合圣经公会和天主教世界圣经协会赞助出版的旧约译本，中文名为「给现代人的福音」，一九七六年出版。此译本是由两位基督教人士根据「现代英文译本」译出，后经一些基督教人士和三位天主教代表所审阅，目的是在于试作中国第一部「合一圣经译本」。此一译本的天主教版，已为台北总主教罗光准印，天主教版与基督教的区别，只在于将「上帝」改为「天主」，将「圣灵」改为「圣神」，将旧约的「耶和华」改为「上主」。此译本译文通顺，为一般读者容易明了，实可视为大众易于接近的圣经。

但可惜而又不能不声明的是：此译本在许多地方没有保持「现代英文译本」的忠实，且在许多地方已经是意译的经文，再加以意译，那么未免离经文的原意太远了。因此许多地方的译文，使人读了实有只迁就教外人士而使人对天主教的道理或教义有所误解之嫌。期望再版时予以修正。参阅铎声第十四卷第十二期新约全书现代中文译本(天主教版)读后感；香港公教报共用圣经翻译的进展(一九七

七年八月十二日)。

诚然，以上所述一切，目的在于使中国公教信友，点燃起研读、翻译和广传圣经的心火。现在我们同保禄一样的说：只要诚心地(以圣经的真理)，宣传了基督，我便为此而满心欢喜了(参阅斐一18)。

## 卷二 论圣经书目

我们已研讨过组合圣经经书的情况、形式和变迁。但是由定义本身，圣经是经书的「汇集」(Collectio)。这些经书不是同一天，不是在一个地方，不是总括一卷由天上降下的；相反地，是在不同的时间，不同的地方，由不同的作者写出来的。所以现在要问：经书的这种汇集是如何产生的？是何时发生的？就是说：在犹太人和基督信徒所著的如此众多的宗教书籍中，为什么单单选出这七十三卷书当作具有宗教特性的经书呢？

这个问题将在有关圣经正经的讲述中予以答复。其基本重要性在于指出在多少经书中和在那些经书中含有天主的启示。

我们以为应以神学程序和历史批判学的方法能给上述问题提出一个满意的答案。现在我们将论题分作四部分来讨论：

第一，说明圣教会有关正经的道理。

第二，从历史方面寻求旧约经书的汇集是如何组成的。

第三，从历史方面寻求新约经书的汇集是如何形成的。

第四，正经以外的一些经书，虽看似圣经，却被称为伪经。关于这些经书，提出一些必要的评述。

75 书目(Canon)的意义——第一位使用这名称(Ca-

nonica)的人是敖黎革(二五一年卒，见其拉丁译本雅歌序，希腊教父全集十二，83)。但是希腊文对全部圣经用此名称的第一个文件，在劳狄刻雅公会议上(三六〇或三六三年)读到：「旧约和新约圣经正经」的字句。约从第四世纪中叶，「Canon」「Canonicus」二词普遍地被采用，或指每一部圣经，或指经书的总集。为什么有此现象？这一语词又有什么意义？

Canon一词，原为希腊语(Kanon)，释尺度，量布的木尺(F. Zorell, Lexicon NT)，或译系以直线，使之旋转的木竿，有许多不同的用途(Grimm, Lexicon Graeco-Lat, in Libros Novi T.)。与希伯来文的QANEH(测量竿)一词音义相似(则四十，3、5；四一，8)。因此借来译为「规矩」，「标准」，「准绳」，即为人做事的方法。如此圣教会法典的一切条例，也称为canones，即圣教会行政的标准，同样，大公会议的法令，也称为canones，用以表示应信应行的规条。

先期的教父们惯用「真理的准则」，「信仰的准则」(Canon veritatis, Canon fidei)等语词来指基督经过宗徒们交于教会而包括在圣经中的圣道。圣依肋乃说：「我们追随一个和唯一真导师天主，我们以他(基督)的训言(圣经)为真理的准绳」(希腊教父全集七，1089)，又说：「主的门徒(若望福音)有意限制这类的一切谬论(即诺斯土派学者的空谈)，而在教会内建立真理的规范，因为只有一个全能的天主，他借着圣言……」。由上下文显示真理的规范是由万物的造主圣言而来的道理，即第四部福音所讲述和所宣示的

道理(C. Hear. III, II, I, c. 880)。最后亚历山大里亚的克肋孟说：圣经在了解的人面前，一切都是正确的，就是说为那些由教会法则中(Kanon)接受对圣经所作的释义而予以保存的人，一切都是正确的。而教会的法则，则是法律和先知与主在世所遗的训言(Diatheke)之间的合声及协和(Strom. VI. 15，希腊教父全集九，330)。所以教会的法则是教会所宣讲的道理与圣经道理之间的「信理类比」(analogia fidei)或协和。

后期的教父们，明白直爽地用这个意义讲述圣经的正经和标准书，因而依据他们的意见，「圣经的正经」指圣经是信德的法则，和信友生活的准绳；「标准书」是指为了天主的默感而被认可的书，宛如信德和伦理道德的标准。

再者，教父们曾惯用这个语词来指被教会当局所规定，所钦定的经书书目，甚或经书总集，而其形容词(canonikus)则用于圣经的每卷书，就是说此书是受天主感发而著，正式被列入总集和书目中的书。

而且为防止一些未受默感的书干扰公教信仰，各地教会(亚塔纳削、济利禄、热罗尼莫、安斐久斯、纳齐盎的额俄略，尤其敖黎革乃)，劳狄刻雅和非洲公会议，佛罗棱和脱利腾公会议，编著了一个书目，在此书目里刊录了被认可为受默感的经书；这个书目名叫「圣经书目」(Canon Scripturae)，被刊录在此书目的圣经，称为「标准书」(canonici)。

不过经过数世纪之后，总集(Collectio)的概念仍然流行。这从(四世纪末叶或五世纪初)摩纳尔基序文里(Prolo-

gus Monarchianita) 很清楚地看得出来：为在书目的开始，使创世纪中不朽的开端归于总集，借着默示录使童贞（即圣若望）的不朽终结也归于总集（Editio D. Hans Lietzmann, Berlin 1933, lineis 2829）。为此，在此观点下，可以给正经下一个定义：正经书目（Canon S. Scripturae）就是圣教会所承认，受默感而著的经书总集。至于正经经书（Liber canonicus）则是受默感的书，圣经教会承认其为受默感的书，而正式列入正经书目内的经书。

不过，Canon一词的原始意义并未被废除：因为在教父们的著作中，信德的准则和正经书目（Norma fidei et collectio librorum）这两个意义是连合一起的，而且脱利腾公会议亦予以保留。

至于在有关圣经的论述中，会遇到「编辑正经历史」（texere historiam canonicis）的语法，意思是研究历史文件，以判断圣经在犹太人和基督信徒中间是如何及何时收集起来，而至于形成旧约经书全集和新约经书全集。

76 首正经和次正经（Protocanonici et Deuterocanonici）——在这标准书目未公布之前，圣经内有几卷书或书中有几部分，在几个教会内有些学者曾发生过疑问争辩的问题。但大多数的经书，大家对之都未曾发生过争执，都认为是因天主感发而著的书。所谓「首正经」或「第一书目」（Libri Protocanonici）即历代学者从开始就承认首先被列入标准书目。所谓「次正经」或「第二书目」（Libri Deuterocanonici）原属于标准书目，但书目中有几卷书的标准性，在

相当时期，曾发生过争执，以后才被列入标准书目之中。

旧约中的次正经，计有七卷：即多俾亚传，友弟德传，智慧篇，德训篇，巴路克(包括耶肋米亚书信)，玛加伯上下二卷。此外尚有艾斯德尔传中的几段：14—16，24(摩尔德开的梦和君王的书信)，达尼尔书中的三24—90(阿匝黎雅的祈祷和三青年的赞美诗歌)，十三—十四(苏撒纳的史事，贝耳和大龙的故事)。

犹太人和誓反教徒不承认次正经，他们的旧约圣经只有三十九卷(即首正经)。而天主教的旧约圣经，包括次正经，共计四十六卷。最重要的问题是希伯来圣经(书目)与公教圣经(书目)之间的这种道理方面的差异：圣教会如何将出于犹太人而他们否定受天主感发的这七卷书，也视作出于天主，即受天主感发而著的书？这问题与旧约书目的历史有关。

至于新约，圣教会初期，对于希伯来书，雅各伯书，伯多禄后书，若望二书三书，独达书和默示录是受天主感发的事，曾表示怀疑。不过这些书通常不称为次正经：因为十六世纪的改革派学者们从未将新约经书列入改革范围之内(V. H. Stanton, HD, III, 542)，但是在早期的誓反教学者中，对于上述的一些经书，却散布着一些否定和错谬的意见。

首正经与次正经之间的这个分别，是在脱利腾大公会议之后才发现的，特别一五六六年由希斯都(Sixtus Sinensis)所发明。此人是由犹太教归奉天主教的，以后变节，成了背教之人。

这首正经或次正经，现在在信德上，或在地位和权威上，早已没有丝毫的分别了，因为是受同一圣神所默感而写的书，以天主为作者。只在历史上留下一种纪念而已。

次正经被誓反教学者称为(APOCRYPHI)。就天主教来说，伪经是由于名称和内容近似受默感的书，而未被教会列入书目中的书；所以直接与正经对立。在教会初期就已流行的伪经，尤其由邪教学者所写的那些伪经，真伪相杂，它们的流行危害到神圣的道理。因此古代教会的教父和牧者都以极严厉的言词，驳斥了这些伪经。这种反对伪经的危害而保卫健全道理的热心，使圣教会及时制定了圣经的正确书目，并且有时也将被谴责的伪经目录，附于圣经书目之后，原来伪经「不能被收容在至公会内；苦胆与蜂蜜是不能混杂在一起的」(Can. Muratorianun, C.A. 180)。誓反教称伪经为PSEUDEPIGAPHOS，即伪假或伪造的书。

注意：由于经文考证和文学上所要求的理由，批判学者对于福音书中的几段，也曾发生争论。发生争论的几段，计有谷十六9—20(福音的结尾)，路廿二43-44(天使显现和耶稣流出血汗)，若五3—4(天使和走廊)，若七57—八17(淫妇)。这数段通常不称为次正经部分，但是脱利腾大公会议对这些问题与次正经一同加以辩护。

# 第一章 圣教会有关 圣经正经的教理

77 圣教会的职权——讨论圣经的正经就是考究有多少书和那些书是受天主感发而著的；所以寻求天主借以为圣经作者的奇恩领域的事实。这个事实是超自然的，对此事实除非有天主的证据，其真实性是绝对不能证明的。

依照基督的心意，一切救世真理的见证，只有一个，就是圣教会。因为圣教会与使徒的训导权同时接受了保管信仰寄托的命令；圣教会对这些寄托物——信德的道理的最大任务，就是忠信地保管它，无错误地宣传它。因此教会通告自己的子民「应依照最稳固的基础接受所公认的信德」(Denz. 1798, 1800, 1794)。

在认识了由教会对经书数目所公布的道理之后，我们已经明确的知道，那些经书是应接受为天主的书。四个特别声明所提出的道理不外下列几点：

(一)教宗杰拉修(Gelasius，四九二至四九六)的通谕曾说：「现在应该讲论的是圣经，普世圣教会应接受什么，应避免什么。旧约的次序如下……」接着计数了七十三卷(Denz. 84)。

(二)迦太基第三届公会议(三九七年)说：「公会议赞成除圣经标准书外，在教会内不准诵读以圣经为名的任何经书。而圣经标准书目计有：创世纪……」，接着计数了同样的七十三卷(Denz. 92)。三九三年的希顿公会议，四一九年的迦太基第四届公会议提出了同一的圣经书目。奥斯定

也如此主张(拉丁教父全集卅四, 41)。

(三)教宗依诺增爵一世(四〇一~四一七年)于四〇五年在致艾苏伯里主教的信上说:「那几卷圣经被收入书目之中呢?今简短地予以说明……梅瑟五书……」接着也计数了七十三卷(Denz. 92)。

(四)佛罗棱公会议(一四四一年)声明说:圣教会「承认旧约和新约,即法律、先知书和福音书的作者,是同一个天主:因为旧约和新约都是因同一圣神的默感而写的。教会接受和尊敬二约的经书,即包括下列的名称的经书……」并计数了同样的七十三卷书(Denz. 706)。

78 脱利腾公会议的教义谕令——一五四六年四月八日,脱利腾大公会议对于这端道理发布了一道谕令:「本会议决定将圣经书目列入此谕令内,以免有人会产生怀疑,大公会议所接纳的,究竟是那些经书。兹将圣经书目介绍如下……。」共计数了七十三卷(即从梅瑟五书起,到若望默示录止的七十三卷书名)。大公会议接着说:「如果有人不把全部圣经与其各部分,一如在圣教会内通常诵读,并在古拉丁通行版本内所有的,视圣经为正经而予以接纳,且对上述的传授,明知故意的予以轻视,则应予以绝罚。人人都应该了解:公会议本身在发布明认信仰的基础之后,所要进行的是什么次序和方式,为证实教义为重整道德,所要用的是什么证据和方法」(Denz. 783-784)。

一般的意义——此谕令的一般意义可以作一分析的说明:公会议以自己的名义收取了每一卷书,并将全部经书

及每部经书纳入七十三卷书的传统数字中，其中没有丝毫分别；且认定全部经书在其布局上，就其本身或就其各部分，传统上都是完整的。这样最后将所有经书和每部书安置在圣善和正经性的同一传统层面上。

所以有关圣经正经所决定的真理，我们应当以虔敬以尊敬的心情，依据大多数人的传统证据，予以接受和承认。耶路撒冷的圣济利禄说：「你要用心向教会请教，旧约有那些经书，新约有那些经书，切不要为我诵读什么伪经……单单要用心默想和反复思索我们在教会内以坚定的信心所诵读的经书。传授这些经书的宗徒们，管理教会的老年主教们，比你更为聪明，更为虔敬」（希腊教父全集三，496）。

## 脱利腾公会议谕令的解说

79 「全部经书与其各部分」：就是脱利腾公会议在其书目中所审定的那些经书，计有七十三卷，包括首正经和次正经，这一切经书应承认为圣经、为正经。圣经就是由这些经书而组成的。在这些经书中（如圣传中一样）包含着一切救世真理和伦理道德的泉源（Denz. 783）。

经书的部分：在脱利腾公会议中对各部分，即次正经部分和福音部分，曾引起争论。不但艾斯德尔传和达尼尔传的几段次正经部分，而且上述的福音数段都被声明为圣经，为正经。虽然公会议不愿明明在谕令中指明：这从公会议的历史中可以推论出来。「与其各部分」的语法是概括的，因为公会议曾有意以一般的理由来卫护圣经的全部传

统完整。

80 「一如在公教会内通常诵读，并在古拉丁通行版本内所有的」——公会议所说的教会是至公的，不单单指拉丁教会。古老的通用版本即热罗尼莫译本，即照公会议期间在教会内流传而修订的，因为在同一会议中，大会曾指令加以修订。

「一如在公教会内……所有的」这个结语是附带的，大公会议借此结语间接触及有关圣经经文的完整问题。大公会议显然有意提供一些评论学的法则，根据这些法则在学术上批判圣经经文的情况。大公会议在公教悠久传统的照耀下，审查了有关圣经的争论，一如我们从公会议的史中所知道的一样。这个结语显示出公会议唯一所注意的公教传统。对圣经经文，这个悠久而普遍的传统，在全教会的持久诵读上，和在拉丁通行译本的诵读上充分地表露无遗。

大公会议所推崇的拉丁通行本，就是译本，而且经同一会议所认可的译本，不齐全而应加以修订的译本，其权威因同一会议稍后的谕令而决定，宁可说是法律上和宗教上的权威，并非批判上的权威（见71）。无可置疑的，会议中的教父们有关通行本的经文情况，都同意二谕令的宣布：通行本是译本；任何译本其本身都受到由之而出的经文所限，总归是译本。大公会议当然明了此点，因此似乎这也就是上述结语的意义。经书的各个部份是受天主感发的，至于其圣经来源，从公教悠久的传统证据和由相当原

文的拉丁通行本的证据，得到证明。

注意——关于在批判学上引起争论的福音节句，参阅圣经委员会论谷和路所发表的训令(圣经袖珍391—392)；关于一般的福音书，尤其第四部福音，参阅本笃十五世的惋惜词(圣经袖珍462)；关于若望夹注(若一书五7)，参阅圣经袖珍135—136。读者如有兴趣，请参阅思高版圣经或其他经学家对此问题所作的注解。更易于理解圣经经文。

81 「为圣经，为正经」——正经性的概念——所说「为圣经」，是说大公会议断定收入书目中的七十三卷书都是因天主默感而著的书。所谓为正经是声明同样的经书，经圣教会承认和接受为天主的书。因此在这些经书中，为证明教理，和重整伦理道德，具有绝对的权威。由谕令的结论：「人人都应当了解」等字眼，即可知道。

梵蒂冈第一届大公会议充分地解释了这些语词的意义，而且确定说：「教会接纳这些(经书)为圣经，为正经……因为它们是借圣神的默感而著成的，它们以天主为作者，并如此的被传授给教会」(Denz. 1787, 1809, 见启示宪章11)。

根据梵蒂冈大公会议，有两个确定一书正经性的条件。第一，一卷书必须是出自天主，因默感而写成的：「借圣神的默感而著成的」。第二，这受天主感发的同一本书，必须是恰如其是的被传给教会的：「如此的被传授给教会」。

第一个条件是明显的，而第二个条件需要解说。试

问：受默感的书，并如此的被传授给教会是什么意思？答案是：当天主教将受默感的书传给教会时，把在此书中所包含的道理传于教会。因为凡是受默感的书，都是公共的书，属于天主教为救人类所宣布的公开启示(弟后三16—17)，因此是指出信德和伦理不可错误规范的书(罗十五4)。经过宗徒们和宗徒累代的传授而遗传给信友团契的这部书，正是天主教感发的，正是其中载有信德和生活规范的经典，当教会权威为所有信徒立定信仰规范之际，完全被传授给教会(Granderath, *Constitutiones Dogm. Conc. Vaticani ex ipsis ejus Actis*, 1892)。所以经书又称为圣经，因为是受天主的感发而著的；又称为正经(标准书)，因为教会决定和证实它们是受默感而写的书，是信德的法则，生活的准绳。

单由人的努力而著的书，决不能因教会的权威而成为受默感的书。因为默感是惟独来自天主的奇恩；至于圣教会，因为是由基督立为全部真理的导师，一定能够承认和声明受默感的书是由天主的感发而来。

惟独由默感而来的全部圣经，才产生完整的内在价值：此即所谓内在的正经性(*canonicitas interna*)。这个内在价值，决不能因教会有关正经性所发布的声明，有所增加。教会的声明是一种由教会训导权本身必然有的表面官方文告，这就是所谓外在正经性(*canonicitas externa*)。因为信德道理有如交于教会来保管和诠释的寄托物(Denz. 1800)。而这寄托物中最珍贵的部分就是圣经。因此声明经书为圣经为正经(标准书)，圣教会无非是以救恩真理的导

师身分，给信友们指出在那些书中能够无错误之忧地吸取信德的法则和生活的规范。如没有教会训导权，圣经中的天主法则决不能使人的明悟获得完全的安宁，决不能稳实地建立信德的统一和坚定。但是天主借着圣经的默感和教会的建立所愿赐给人类的却是世界最大的财富。

梵蒂冈二届公会议启示宪章11声称：「在圣经内以文字记载陈述的天主启示，是借圣神的默感而写成的，因此慈母教会基于宗徒的信仰，把旧约与新约的全部经典，同其所有各部份，奉为圣经正典。因此，这些借圣神的默感而写成的书，以天主为其作者，并如此的被传授给教会。」

## 第二章 旧约正经的历史过程

脱利腾大公会议以教会传统的理由和方法，巩固了有关圣经正经的道理。但这并不绝对阻止我们以历史上的方法深入研究同样的道理。应当注意的是，我们提出圣经的证据，一如人的极可凭信的文件。

82 犹太人对圣经的搜集和保存——梅瑟(公元前十三或十五世纪)曾写过法律，并命令每七年应在全以色列人前宣读他所写的法律(申卅一9—13, 24—26)。

梅瑟的接任者若苏厄曾写过一些诫命和典章，并将这些诫命和典章写在天主的法律书上，以至于这些文字成了天主法律的一部分(苏廿四25—26)。

撒慕尔(公元前十一世纪)曾写了君国的法律，并将这

法律放在上主面前，(放入会幕里或约柜中)(撒上十25)。

约撒法特在位时(公元前九世纪)，肋未人和司祭曾随身带着上主的法律书，到犹太各地教训百姓(编下十七9)。

公元前八世纪，犹大王希则克雅的学人搜集了十世纪流传的撒罗满箴言(廿五1)，并在希则克雅命令下，肋未人咏唱了达味和阿撒夫的诗歌。这些记载指出两个圣咏的两个最古诗集(编下廿九30)。

约在同一时期，依撒意亚也曾著书立论，要求人民去阅读他的书(依廿四16)。

约史雅君王时代(公元前七世纪)，曾在圣殿里发现申命纪或梅瑟五书的书卷。这书卷是在默纳协和阿孟两位恶王褻渎犯罪后所残余的经书(列下廿二8及11)。

充军以前，先知们的许多著作已编辑成书，因为达尼尔先知承认自己在充军巴比伦后，曾在「经书中」读到耶肋米亚有关充军年数的预言(达九2)。「在经书中」一句指出被达尼尔认为圣经的经书汇集，而在此集中也包括耶肋米亚书(Goettsberger, *Das Buch Daniel*, 1928, P. 67)。充军期间，热心的以色列人经常齐集一堂，诵读和默想他们所有的先知书；这的确与充军时期已经萌芽，而在厄斯德拉时代明朗化的宗教改革精神十分相合。

耶肋米亚的友好一定记起米三12所记载的话(耶廿六17—18)。匝加利亚也曾引述过前期先知们的言论(一4—6；七7—12)。犹如依撒意亚和耶肋米亚写出了自己的宣讲，照样其他先知也会写出他们自己的言论。

充军后，厄斯德拉在耶路撒冷当众宣读了法律书(厄下

八)。圣殿虽然被毁于五八七年，犹太人的部分选民被掳到巴比伦(由公元前六〇五年至五三八年)，但是圣经并未曾佚亡。因为公元前五世纪，圣城的长官乃赫米亚曾建立一座图书馆。在此图书馆包罗一些经书，如列王史记，先知书，达味圣咏，以及波斯王论及赠礼的函件。此处所说的，是经书的某种汇集，而不是经书全集。对这些汇集，在玛加伯时代，尚有深刻的记忆(加下二13)。

公元前三世纪，在埃及出现了所有经书的希腊译本，这些经书是希伯来文写的，亚历山大里亚希腊化的犹太人由巴力斯坦的犹太人借来应用(加下二15)。这个译本约成于公元前一三〇年。国内的犹太人或散居异地的犹太人对圣经都具有同样的虔敬。七十贤士译本准备翻译时，假定已有了经书汇集。

约在同一时代出现了希伯来文写的德训篇，在此书中追述了大多数被称为首正经的书。但是只从此书所述的引文中，不能说明犹太人当时所有的经书的真实全集。

虽然在色娄苛王朝迫害犹太教时，一些经书受到损坏(加上一56—57)；但是犹太玛加伯(公元前一六七~一六一年)又热心地把因战祸而散失的一切文件搜集起来(加下二14)。关于此时代犹太人对经书的信仰，由约纳堂的信札中可以得到证实：「我们有我们手中的圣经作安慰」(加上十二9)。——(色娄苛王朝始于公元前三一一年，而亡于六五年)。

由此我们可以断定著之于书而由犹太人共同诵读和保存的经书为圣经，并以这种方式，在时间的轮齿下，逐渐

形成一部汇集。至于汇集的幅度，从圣经的文件上无从证明；因此我们必须求助于圣经以外的证据，即史家若瑟夫，厄斯德拉卷四及塔耳慕得。

83 若瑟夫(Flavius Joseph)是第一个证明经书有了一定汇集的人。他约于公元九十三年，在驳斥阿丕翁一世的书中说「在我们手中……至少有二十二卷书，包括整个过去的史事，这些书理当被视为圣经。其中有梅瑟五书，包括法律和创造人类起直到他(梅瑟)死为止的一系列的编年史……从梅瑟逝世到阿塔 西斯帝国……继承梅瑟的众先知将自己时代的史事著录在十三卷书中；其余的四卷书则展示了赞颂天主的诗歌和为人生最有利益的诫命。再者，从阿塔 西斯帝国到我们这个时代，虽然有成文的各个诫命，但总没有取得象以前那些经书那样大的信赖和权威，因为先知的延续已不存在」。(译自Cornely, *Introd. v. I*, p. 46: edit. 1894)——应注意的事项：

(一)有关划分经书的方法，根据上述三种分类，不论如何，若瑟夫的确相信二十二卷，即三十九卷，在犹太人看来确是天主的书。(二)先知默感的不断相传，被若瑟夫看作断定圣经来自天主的唯一和绝对必要的判断依据。所以若瑟夫把申十八，9-19有关建立永久延续的先知任务与由天主自愿赐与圣作者著书的神圣感发，混为一谈。此种判断依据的历史事实不能得到证明，反而更相反德训篇的圣作者，此书的作者论到自身受天主默感的事(确在阿塔 西斯时代以后)提出证据，而且如若瑟夫一样，诉诸「先知的」默

感。若瑟夫就是系于这唯一的判断依据。(三)无可置疑地，也有些首正经与若瑟夫的意见相左，如编年纪，训道篇，雅歌确是在阿 西斯以后编著的。(四)若瑟夫的计算是模拟造作的，顺从了希伯来字母的数字。(五)第三等经书(如次正经)虽没有被抛弃，但却被列入低级权威之中：这些经书的道理是好而有益的；事实上若瑟夫本人曾采用了玛加伯上和艾斯德尔传的章节，因为他曾声明自己无非采用了天主的经书。那么结论是：若瑟夫时代，在犹太人手中拥有三十九卷经书汇集(书目)。关于某些经书的古代传授，则晦暗不清，未说明汇集的定义和结论。

84 厄斯德拉卷四的证据——厄斯德拉卷四是巴力斯坦人的伪经默示录，写于公元一〇〇年左右，圣教会当作伪经，列于拉丁通行本最后。关于旧约正经的证据，见于此书第十四章第十八节到第四十七节。该处曾记载耶路撒冷灭亡之后，一切经典均已散失。厄斯德拉获得天主的启示，凭他的记忆所及，口授给五位书记，四十日之后写成了九十四卷(拉丁通行本作二〇四卷)。选出前面的二十四卷公诸世人，另七十卷只供智者存阅。我们认为这一切应列于稗史之中，但是毫无异议地，编著此稗史的时期，犹太人已承认二十四卷(即三十九卷)为圣经，至于正经的定义，则只字未提。

85 塔耳慕得传经的证据——塔耳慕得一书见于犹太传经著作(Baraita)之中，写于公元二世纪，此书开头如此

说：「我们的师傅讲授说：众先知的顺序如下：若苏厄，民长纪等……，杂集的次序如下：卢德传，圣咏集等……。但是谁写了这些书？梅瑟写了自己的书……，达味为十位长老，就是为第一个人，为默基瑟德，为亚巴郎写了圣咏集……大会堂的知名之士写了厄则克耳和十二先知书，以及艾斯德尔传……。厄斯德拉写了自己的书和族谱，即我们在编年纪中所诵读而到他自己为止的族谱」（译自Cornely Merk, *Introd.* 1929, p. 30, in nota）。现在我们作一评述：（一）这个传授的来源是「我们的师傅」，即被称为圣者的犹太经师，所以是经师传授。（二）传授中含有虚构之处，因为大会堂从未存在过，而且插入达味著作中的文字，是幻想的言论。（三）书的数目被指为二十四，即三十九卷，其最后一书被说成厄斯德拉，但是对经书汇集的定义和结论，却只字未提。这或者更因为厄斯德拉和乃赫米雅二书的来源晚于厄斯德拉时代。

86 犹太著作中的次正经——次正经在巴力斯坦犹太人的著作中保有有力的证据：（一）所有的次正经，除玛加伯下和智慧篇外，都是用希伯来文或阿剌美文写成的，所以希伯来人彼此讲话是用希伯来语文。巴路克一书的原文为希伯来语文，公元四世纪尚在各会堂诵读。德训篇和玛加伯上二书的原文也是希伯来语文。多俾亚传和友弟德传是希伯来或亚刺美语文写成的——次正经是由七十贤士译成希腊语文的，无疑的，他们由巴力斯坦的犹太人手中接受了这些经书。达尼尔书的次正经部分见于德教多削希腊译

本。(二)智慧篇是宗徒们极熟悉的书，引用此书与引用其他旧约经典相同，巴力斯坦的犹太人不能不知道。(三)多俾亚传和友弟德传亦为若瑟夫引用过的。(四)塔耳慕得以引用首正经的同一方式，也引用德训篇，阿苛巴(Akiba)曾多次暗示此书(P. Benoit in Rev. Bibl., 1947, p. 68 in nota)。(五)亚历山大里亚的犹太人在耶路撒冷有他们自己的会堂(完六9)，在此会堂诵读由七十贤士译出的圣经；而在此译本中，如我们根据各古抄卷所知道，发现首正经和次正经没有分别地混合在一起。关于这些经书，巴力斯坦的犹太人从未表示不满意或不协和意见。至于宗徒们，原是巴力斯坦人，但是他们写给基督信徒的著作，却多引用七十贤士译本，甚至相反用希伯来经文来证明福音书上的道理，不过他们决不显示为了这个动机而认为自己有损于犹太人的共同信仰。(六)侨居国外的犹太团体认为自己是犹太国民的主要分子，以耶路撒冷为他们共同敬礼的中心，由耶路撒冷接受了一切宗徒规条，并忠于守法，在希腊语文的人民中间很少有背教的事件发生。越清楚认识犹太教的历史，则越看不出亚历山大里亚与巴力斯坦的犹太人之间对经书正经有互异的争执。

#### 雅木尼雅会议

87 雅木尼雅会议——公元一世纪末(九十~一〇〇年)犹太人在雅木尼雅召开会议，一些批评家推测在此会议中决定了三十九卷正经书目。猜测的依据是当时经师们对训道篇和雅歌是否「污手的书」的争论而引起的。(以法利塞式的这种套语，表示圣经的神圣性)。人常借着这种套语，

宣示出希伯来圣经正经的定义，或至少有了这种套语，能够合理地证明正经的确定(A. Lods, *La Religion d'Israel*, 1939, p. 221. Aliique)。

但是应该审量的是，他们发生争论的，则是经典解释问题(*questio exegetica*)，仅涉及几卷首正经(对次正经只字未提)。就如后期经师们对厄则克耳，约伯传，箴言发生怀疑一样。这说明这些经师对于正经书目的存在及其合法定义，一无所知。(参阅思高圣经各书引言，尤其雅歌引言四，训道篇引言九)。

88 从犹太书目中对次正经的探寻：从归纳法方面来说，在缺少文件的情况下，我们试图解释希伯来正经书目中的缺少次正经。若瑟夫一人指出次正经低级权威的动机说：「在阿塔 西斯时代以后，众先知的延续承袭已不存在」，所以次正经未有获得盛行于以色列的先知默感的久远权威的支持。虽然这种过分排外的批判依据被遗弃，但在历史事实上能够发生：但是如何发生的呢？确实由经学派而来，连塔耳慕得也接受了他们有关正经书目的讲授：「我们的师傅讲授的」(见85)。他们虽是法利塞党教师，但对圣经极其尊敬。已从厄斯德拉时代即热爱法律，引入无数宗教和社会生活的条例，使法律的诫命适应人民充军后的新环境。这种始于耶路撒冷学派的注释法学的努力，公元前一世纪之间，盛行一时，在雅木尼雅和提庇黎雅的法利塞经学院中，仍然继续这种最大的研钻工作。因为当时圣城被倾复，圣殿被毁。司祭职权被褫夺，犹太人唯一的珍

宝，仅仅余有法律——圣经了。而这些法律在法利塞人手中便成为宗教事务的最高权威。法律就是由梅瑟所颁布而散见五书中的宗教整个制度，法利塞人对之极为尊重，且奉之为天主的女儿，天主的启示，天主在创造工程中的理想，天主完美的分享者，大于创造本身的天主恩赐。

法利塞人主张严守梅瑟法律，恪守传统，倘若二者不能兼顾时，宁可抛弃天主的法律，而遵守祖先的传统，而撒杜塞人则站在另一方面，他们认为应当遵守梅瑟法律，而没有遵守传统的义务，故对上述的先人传授极尽藐视之能事。经师们曾把这些传统归于天主名下，因此主张天主在西乃山把法律连同所有经典以及法律和经典中能够寻出的一切注解，都归于梅瑟。此外更讲述其他经书包含在法律本身之中，是法律的注解和辩护。而且天主的启示由梅瑟传于众先知，由众先知而传于经师。这个假定似乎被人接受而成为家喻户晓的事。

这个学说有利于经师，他们的权威因先知的承袭而得以巩固，但也直接影响到他们审定圣经神圣特性所下的审断，因为他们是依据法律审定经书的。这个学说的法利塞精神在一些首正经中能够以「法律精神」来解决争端；而在次正经中，就是晚近的次正经中，虽然被认为符合法律，因而值得称赞，有资格希望它们具有法律和先知书中所拥有的先知默感的长远性。

法利塞人的这些成见，先始于经学院，以后逐渐传开，使得先被许多巴力斯坦人视为神圣的次正经，由崇高的阶梯上降为低级的经典，在法利塞人的权威日渐高升之

际，而失去了尊严，走上被废弛之途，而不需要公布有关正经书目所决定的判断。的确，犹太主义的精神发展，在最后时代里完全归于法利塞党人。不过他们这种过份夸张的精神，因着次正经最优美的文学而丧失了犹太主义。就如旧约的希伯来经文于公元前一世纪，在耶路撒冷学院被编辑而有了定型，以后于公元一世纪正式地公布流行，照样，不利于次正经的思想，产生于经师学院，于公元一二世纪变成较为普遍的思想。

注意——在学者中曾有过一种主张，现在在一些学者中仍有人主张犹太人承认两种正经书目。一种叫名巴力斯坦正经书目，包括三十九卷书，是由厄斯德拉完成和制定的，且为巴力斯坦的犹太人所采用，因此又叫「厄斯德拉书目」。

另一种书目名亚历山大里亚正经书目，这个书目除列有三十九卷书，尚收入了厄斯德拉时代以后写成的其他七卷书。这四十六卷经书被散居国外，尤其侨居埃及和亚历山大里亚城的犹太人奉为圣经。

89 附录：希伯来经书的分类：分为「法律，先知和杂集」。这个分类似乎以前已经提起过。德训篇希腊译本序言中的说明，过于含混。由路廿四，44所提出的分类，仅以圣咏包括基督受难的预言，而不是以圣咏集作为杂集的名称。同样，「法律和先知」这种语法，是指有关会堂宣读较为重要成分的圣经。

这三种分类，依据塔耳慕得经传的意见，把若苏厄、

民长纪、撒慕尔纪和列王纪列入「先知」书中。主耶稣将达尼尔书计入先知书中，而玛索辣经文则收入「杂集」。七十贤士译本则无此分类。

90 希伯来人坚定承认旧约经典为圣经的证据，应承认那是来自天主的证据。惟独凭借这个证据，才能证明经典的超然来源。虽然我们不能确实知道这证据事实上是怎样的证据，但是我们知道天主的上智措施，绝对有方法来表达天主的启示，来保护和保存所表达的启示，比如借以色列人的众先知和其他知名学者。

这个问题为基督信徒完全是次要的。因为旧约本来就是为新约而有，并因新约而被祝圣。因此惟独基于基督，因圣神而确定，靠宗徒所晓喻的圣传，能够声明，事实上已经声明新约和旧约中的那些经书是受天主感发而著的。圣教会从这个神圣来源接受了这些经书，而不是由犹太人的会堂接受的。基于这个意义，我们保存了由基督所决定和完成的旧约正经书目，基督经常发表旧约中众先知的言论。

91 新约中的旧约书目——应该考究的是，基督的教会如何使旧约经书成为自己的产业。主耶稣向犹太人宣讲自己的道理，屡次提出旧约经书上的证据，福音书可以证明此点。由旧约经书中引用出来的这些证据，主耶稣和犹太人都给以最高和绝对的权威，原因是这些证据是「天主的话」(谷七13；若十24—35)。

宗徒们也仿效基督，惯于引用旧约的神谕来证明他们口头上的宣讲和所写的道理。新约经书保存了由基督和宗徒们专从旧约首正经所讲述的引文。但是他们并没有引用所有的首正经，比如卢德传、厄斯德拉上下、艾斯德尔传、亚北底亚和雅歌都没有被引用。不是因为新约的圣作者约束一切经书的权威，而是因为他们借引文所愿证明的道理，或是因为不见于那些经书，或是因为在其他经书中更为清楚，更为丰富。

至于次正经(友弟德传，智慧篇，德训篇，玛加伯下)，在新约中也有所暗示，而没有用：「经上记载」或「圣经上说」等格式。关于这点，应当注意的是：不能单从引用经书的那个格式来断定被引用之书的神圣特征，因为被引用的经文，纵使没有那个格式而被引用的经文，也实在符合圣作者的意愿。

所以从引文上，不能说与犹太人争论的耶稣和宗徒们不承认所有首正经为圣经。

92 给教会信仰引进更多旧约正经——耶稣不但命令宗徒们向犹太人，而且也向万民宣讲自己的福音(宗一8)。但是耶稣并非不知道巴力斯坦以外，散居国外的所有犹太人采用了宗徒们应该使用的亚历山大里亚译本圣经，事实上，宗徒们虽在巴力斯坦受了教育，为建立对基督的信仰，在自己的宣讲和著作中丰富地采用了亚历山里亚圣经的证据。在新约中，旧约的真正和本有的引述，已超过二百多处。引文和暗引约有三五〇处。几乎都是取自亚历山

大里亚译本，并且屡次与希伯来经文的句读相左。我们应该承认宗徒们尊敬亚历山大里亚译本为真正的圣经，是证明旧约与基督道理之间一致的适当经文。如我们上面所说的，在此译本中，首正经和次正经混杂一起，毫无分别。所以，由于宗徒们普遍和不断的采用，应当说宗徒们也承认次正经为圣经，并向信友们极力推荐次正经，从未主张在经书中应作任何权威上的区别。因此那些以基督之名传播信仰的教师，如果次正经缺乏天主来源的明确性时，一定应当这样加以证明。

实际上，宗徒们对次正经中几卷书的一切暗引，非常明显(如玛加伯下，德训篇、智慧篇)，以至于使人难以认为宗徒们不知道这些经书。

最后，圣教会由其初年，就已接受了七十贤士译本的这部唯一圣经。因为辣耳夫(Rahlfs)说：「基督信徒起初如犹太人一样以旧约为真正的(Kat'exochen)圣经。基督信仰的宣讲者，因为处处有旧约的讯息，故此曾有了一个没有异议的开端。这样在侨居国外的犹太团体中，大部分出于基督信仰团体，而七十贤士译本早已普及各地，为人所共知，而基督信徒也坦诚地予以接受而将之视为教会的圣经」(见希腊译本序，p. XL)。这确是一个卓绝的评述，但是这个事实的评价，应在于寻出圣教会由宗徒们接受了这部希腊圣经。教父们也这样讲授，也证明宗徒们已审定这部希腊圣经(见53)。

但是因为在此译本的一些古抄卷中，也有一些未被视为圣经的书，因此宗徒们只给初期教会推荐了那些确是受

天主默感的书。这些书究竟是那些书，这由初期教会的历史可以知道，因为教会是接受宗徒传授的主要证人。教会的前三世纪，旧约的首正经连同次正经都被承认为圣经，也都被当作圣经来引用。由于这个历史事实，今天已没有争论的余地，再想搜集学者们的更多证据和说明，似乎是多此一举，徒费工夫的事了。

在此时期，只有撒尔狄的圣默里托主教(一六〇—一八〇)和敖黎革乃(二五四年卒)有不同的意见，因为他们所有的旧约经书书目，只列有首正经书目。这件事可以如此解释：(一)他们愿意根据犹太人的习惯，传述正经书目，而不是传述教会所坚持的书目。(二)反对犹太人，合法辩论的必要性，能够强制他们只挑选那些在敌对者手中具有权威的经书。(三)实际上，敖黎革乃保持了多俾亚书，友弟德传和达尼尔书的几段是来自天主，并引用了其他次正经，视为受天主默感的书。(四)如果默里托只在自己的教会内对次正经有所怀疑，但并未出言反对次正经。

93 有关次正经正经性的传统疑难，发生在四世纪和五世纪最著名教父们的言行上。(一)希腊教父计有凯撒勒雅的欧色彼(三四〇年卒)，圣亚塔纳削(三七三年卒)，耶路撒冷的圣济利禄(三八三年卒)，圣额俄略(Naz.三八九或三九〇)，圣安非罗久斯(卒于三九四年后)，圣厄丕法尼(四〇三年卒)。(二)拉丁教父计有：希拉黎(三六七年卒)，鲁飞诺(四一〇年卒)，圣热罗尼莫(四二〇年卒)。这些教父根据希伯来圣经书目，传述了旧约经书的书目，次正经中没

有一卷书被列入该书目之中；但是传述这种书目的教父在言论中，似乎是想把次正经置于低级权威的地位上(Auctoritas inferior)。

不过关于希腊教父们，应注意的：(一)所有的教父，或几乎所有的教父，实际上都以引用首正经的同一方式，引用了次正经，作为教义真理的举证。由此可以确切地断定在希腊教会和东方各教会内，反对次正经的主张，并不一致，也不普遍。(二)这些教父关于次正经如此主张，是因为受了犹太教授的影响。因为亚塔纳削是亚历山大里亚人，济利禄是耶路撒冷人，厄丕法尼和欧色彼是巴勒斯坦人，额俄略是在巴勒斯坦和亚历山大里亚受的教育，所以这些教父都代表着犹太主义的宗教文化，而犹太主义在这两个地方建立了自己的主要中心。

至于上述的拉丁教父，也受了犹太主义的影响：希拉黎被放逐到夫黎基雅，他在那里研读了敖黎革乃的著作，并认识了敖黎革乃的圣经目录或书目；鲁飞诺曾周游巴勒斯坦和埃及；热罗尼莫一生受了犹太教授的熏陶，宣扬了希伯来文字。不过希拉黎曾引用次正经的一些书，并视之为真正的圣经。鲁飞诺似乎多着眼于基督信徒攻击犹太教的争辩，如愿使辩证正确，不能引用次正经来证明信仰。热罗尼莫虽然否定次正经的来源和权威来自天主，但是他在自己的著作中引用次正经的次数竟而有二百次之多(Ruwet, *Inst. Bibl.*, p. 114)。除热罗尼莫外，没有一个教父否认次正经是受天主感发而著的书。

所以，虽然在数字上有许多教父似乎不拥护次正经，

但事实上他们都是亚历山大里亚和巴力斯坦两地教会的证人。

纵或许多教父将伪经当作受天主感发而著的书来引用，但是毫无关系，因为被引用的地方为数甚少，而且全教会从未将之视为因天主感发而著的书，众人亦未接受。相反地，全教会一致拥护次正经。正和前面所说的，以后还将加以证明。

94 有利于次正经的古老传统——对此古老传统或东西两教会发生过难以明了之处，但全圣教会内仍然有完整的传统。因为(一)在西方教会内曾公开宣读从初世纪(二世纪)即保存在古拉丁译本中的次正经。(二)在埃及诵读的是一种珍本，即四世纪由B卷和S卷编成的古抄本。(三)在叙利亚诵读的，是四世纪的培熹托译本，其中必然包括次正经。(四)四世纪至五世纪的厄提约丕雅译本和五世纪的亚美尼亚译本都包括次正经，并且这些教会过去和现在都宣读次正经。(五)安提约基雅圣经学院，也承认次正经，一如金口圣若望(四〇七年卒)和特敖多勒托(四五八年卒)著作中的引述所证明的一样。(六)在非洲，圣奥斯定最负盛名，他同样审定和承认了所有的次正经，一如昔日非洲会议所决定者；在罗马发布了杰拉修通谕和依诺增爵一世的函件(见77)。这些几乎都是犹太教的影响，扰乱东西教会的宗徒传授同一时期发生的历史事实。一致的意见固然被混乱了，但是从未被动摇。「许多的著作里找到一致，不是错误的一致，而是传授的一致」(DePraescrip., 28)。

至于东方教会，有关次正经经书问题，六九二年借着杜鲁拉诺公会议，获致圆满的一致，并且该公会议印行了类似非洲公会议所公布的圣经书目。但是由于圣经大师热罗尼莫所享有的权威，连在后期的时代中，(誓反教)学者们对次正经仍然有所怀疑，不过这种怀疑完全是孤立的，不能动摇圣教会平稳而一致的主张。最后圣教会在脱利腾大公会议中，根据一脉相传和教父的一致主张，慎重地驱除了一切争端(见78)；但是在脱利腾公会议颁布教义通谕之前，有关应该接受经书为圣经为正经的道理，尚未正式成为当信的教条，因此连比较负有盛名的一些圣师们，多固守个人的主张，他们无过失地对次正经应坚持的道理，可能写得不够清楚。这更帮助那些圣师们想起应当如何爱护圣教会，应以何等充分的信仰坚持教会的道理(圣经袖珍410, 565)。

95 在希腊和苏俄的教会内，旧约的正经直到十二世纪与拉丁教会所有者相同。十二世纪以后，誓反教信徒对次正经开始传播自己的错谬意见，但是希腊和苏俄两个教会却极力攻击誓反教学者，并勇敢地卫护教会的传统权威。迨至十八世纪，苏俄教会变节，背叛了神圣公会议的谕令，竟而否认了旧约次正经的默感性。

至于希腊教会，对次正经的热心，也逐渐减退，对于古代圣传的卫护，也没有任何表示。对于旧约次正经是不是受天主感发的书，完全抱着模棱两可的态度。

### 第三章 新约书目

96 新约的作者——从希伯来书一 1 - 2，我们知道天主曾在不同的时代，以各种方式，借着「先知」的服役，向以色列人的祖先，颁赐了自己的启示，但默西亚时代一到，他借着自己的圣子耶稣对我们宣布了自己的启示。第一启示已著之于书，录于旧约的四十六卷书中；而第二启示载于构成新约的二十七卷书中。

耶稣基督承认和尊重旧约中天主的整个启示，宣布旧约的证据具有绝对的权威，并将这启示付托给众宗徒，开启他们的明悟，叫他们理解经书(路廿四25)。

但耶稣采用旧约的道理并不是想从中推论出自己的宗教，而是为从古经中取得证据，以显示自己的神圣使命和道理。因此启示了旧约的预兆特性，也因此援引旧约的道理和伦理言论上，象是「有权威的人」，相似导师，唯一的导师(玛七29)。故此他未将旧约看作自己道理的来源，仅视作由天主预备借以安置自己教会的层面。他以个人的名义和权威宣讲了自己的新道理，使原本是超性而建立在信德和恩宠上的新道理，取代古老的文件，将天主的新启示订定为天主与新以色列人之间，由自己居中所立的新约(Novum foedus)。

97 新约的仆役——犹如天主借以色列人的众先知宣布了古启示，照样耶稣也命令宗徒们宣扬了新启示。宗徒们是特选的见证人，为的是借着他们把耶稣有关普救人类

所讲的喜讯传遍犹太和撒玛黎雅，直到地极(宗十41；一8)。

为完成这个使命，耶稣赋与他们天主的奇恩，就是光，能力和助佑；光是超自然的，使他们清楚地理解启示，尤其讲述新启示；能力：使他们行奇迹，就是使信仰与真理融洽无间的奇迹；助佑：取之不尽，用之不竭的助佑，借此助佑，以坚固他们的宗徒职务(若十四26；路廿四45、49；宗二4；玛廿八27)。耶稣基督以最高的训诲权威任命了享有这些恩赐的宗徒，作为特选的见证人。他们既然是基督的见证人，谁若擅敢轻视他们的权威，必将招致天主报复的危险(玛十14-15；参照谷六11；路九5)，因为宗徒来自基督，而基督出自天主(路十16；参阅若十七18)。

所以基督是新约的中保(希九15)，而天主使宗徒作了新约的适当仆役(格后三6)，他们必须向万民为基督作证。实际上他们以宣讲，以著作为基督作了见证。

98 口述的证据——基督没有亲自给我们写下什么著作，因为按当时犹太师傅教导门生的风气，是「述而不作」的，用口授的方式，代代相传。同样基督也采用了这一方式，将一切道理，口授给自己的门徒，而他们也代代相传。如谷十六20所述，他们确实到处宣讲真道。因为宗徒和门徒就是作基督生死与复活的证人，作福音的宣讲者，并「为真道服役」(宗一21-22；六4；十39-42；玛十27；若十五27)，使人类因他们的宣讲信奉基督(伯后一16-18；若

壹一1-5)。

从宗徒大事录我们知道，教会的初期教友长期地参加宗徒的教理讲授，宗徒们在这些集会中宣讲基督的言行，并将这些言行订为教友生活的模范(宗十)。借着这个教理宣讲把有关耶稣口述的喜讯传到巴力斯坦、叙利亚、基里基雅、小亚细亚、塞浦路斯、马其顿，直到罗马，到处建立有组织的信友团契，在每个教会内，指定适当的教师，使他们忠信地给他人传播留传下来的教理(宗十五22；弟后一13；四1-2；铎一5)。

一种极密切的友谊笼罩在新教友和宗徒们之间。基督信徒将宗徒们奉为牧人，为导师为父亲。没有将宗徒所讲的天主圣言「当人的言语，而实在当天主的言语」领受了，因为他们的福音宣讲「不仅在乎言语，而且也在乎德能和圣神，以及坚固的信心」(得前二13；一5)。

宗徒们及其享有同样恩奇的同工者，几乎二十年的时间借口述的教理讲授，完成了这种宣扬福音的工作。约公元五十年，当福音已传到马其顿时，出现了宗徒们最初的几部著作，(大概)即玛窦的阿刺美文福音，和保禄致得撒洛尼两书信。但是宗徒们不是靠这些著作，也不是靠他们陆续编写的著作传扬了圣教；新约的这些著作假定了宗徒们的宣讲。而这宣讲在教会内仍是宗徒及其门徒所采用的唯一方法：「务要宣讲真道」(弟后四2-5)。

99 著作的证据——宗徒大事录，书信和默示录前几章都在证明基督信徒面临着信德动摇的危险和需要灵性方

面的鼓励和慰勉；这一切的发生或是因为犹太人煽动起迫害和散播错谬的教义；或是由于基督信徒间的竞争引起的不和，或是爱德趋于因循而耽溺于异教的诱惑之中，或者对基督的道理产生曲解和肆无忌惮的标新立异和诸如此类的事，这一切都需要宗徒们去加以援手。这些挂虑各地教会的远地宗徒们，由于不能亲自到他们那里去，所以感到有写信个别劝告他们恒心信仰基督的必要，不得不动笔。于是便产生了大部份的新约经书。

至于笔之于书的福音，是出于初期信徒对耶稣敬爱的请求。时间奔驰的越快，使新教友离耶稣时代越远；越难参与宗徒现场的教理讲授，也越渴望对耶稣的言行获得稳妥坚实的注解，和默存于心。因此有许多人开始依照那些自始亲眼见过，为真道服役的人所传下的教理讲授，着手编成有关耶稣言行的记述(路一1-3)。在埃及几乎发生同样的事：基督信徒由于爱主心切，也希望阅读耶稣的言行，于是从抄卷中抄录出耶稣的言行，如无教被发现的纸草纸所证明的一样。拉丁教会的初期信友也希望诵读天主的圣言，增加圣经样本，以至于一些未受教育的新教友也随身带有福音和保禄书信，为主殉难(见61及102)。

玛竇为了叙利亚信友们的益处，编著了宗徒们在巴力斯坦以阿刺美文所传授的教理讲授；而伯多禄的徒弟兼翻译员马尔谷将伯多禄在罗马传述给罗马人的教理讲授收入福音内，而路加依照保禄给说希腊语文的信友所传的宣讲，编写了宗徒教理讲授，最后若望为亚细亚的信友写了第四部福音。

但是我們不應該認為宗徒們共同協議宣講了同一的道理，也因共同的目的編著了自己的書，傳給各教會作為新約的全部道理。原來這些書，某一教會或多個教會的特殊需求，為了某種目的，在聖神默感下首先寫成的。因此最後的福音作者，在寫作結束時，曾聲明自己著作的不足和缺漏說：「耶穌所行的，還有許多別的事，假使要一一將它們寫出來，我想要寫的書，連世界也容納不下」（若廿一25；參照若廿30及31）。

關於基督而著的書面證據，包括在二十七卷書中，而這些書是由六位宗徒和二位門徒編寫而成。

100 著作證據的價值——這二十七卷書至少包括着一部分被選的見證人——宗徒們為基督所作的証言。這二十七卷書應視為與由同一宗徒們的口述證據，具有同樣的權威。因為這二十七卷書包括這些口述證據，也因為是那些已滿具信心接受口述證據的人寫的。

宗徒們曾給這些經書烙上一種「至公」的印號，因為他們實現在想借着這些經書「教訓」基督信友，而教訓他們正是善盡「作基督見證人」的任務。將福音寫出來，單是為確定所傳的教理講授（路一4），使信基督的人獲得生命（若廿31）。

在這些著作中，宗徒們闡明了耶穌言行的義理，就如他們在確凿有據的教理講授中所傳的一樣，而這些生命的聖言，就是他們親眼看見過，親耳聽見過，瞻仰過，以及親手觸摸過，親身交往過的聖言，因此能用講述或著作傳

报给人类，为他作证(若壹一1-4；格前十五3等处。)

宗徒们连在写书信时也自知是用文字标示出天主的诫命，因为有圣神奇恩的人或先知们都承认这一点(格前十四37)；若望在默示录一书中所写的话，极可信而真实，伪造这些话的人必将招致天主的报应(默廿二6，18及19)。因此宗徒们要求所有的人都应该听从他们所写的话(得后三14)。

最后，宗徒们还命令信友公开宣读他们的书信，并且给一个教会团体写的同一书信，也应让其他团体传诵。因此格林多后书虽是写给格林多城的，但也是为「阿哈雅众信徒」而写的。「若望在默示录中虽然是向七个教会写了信，但却是对各教会说的」(慕拉托黎书目，参阅得后三17；得前五27；哥四18；格前十六21)，就是说著作的对象虽然直接是小亚细亚七个教会，但其实乃是以七个教会代表了全教会。

所以在为基督作证上，或借宣讲或借著述，他们仍然是宗徒，这原是天主的旨意，要他们作全教会的导师。充满天主圣神的宗徒们极愿借基督培养教会的生命。

在宗徒们以文字论基督所传下来的这个证据中，我们可以分为直接证据(testimonium directum)，即所记基督所传道理的福音；间接证据(testimonium indirectum)，就是以口述的教理讲授在其他著作中所载同一道理的真实论译。从此，新约经书便有了福音和宗徒经书的最古分类。

新约经书

101 新约经书的内在一致性——这二十七卷书具有内

在的一贯思想，就是说在这些经书中，同一的信仰论述同一的基督。福音书介绍耶稣的言行；宗徒大事录讲述基督的道理借宗徒们的服役而普及各地的事迹；书信则是诠释耶稣的道理，而默示录则预报基督的永远胜利。

在福音书和宗徒大事录中多为历史文体；书信则为书翰训诲文体；而默示录则为先知文体。总括而言则是历史、训诲和希望。众人从这些经书中，如同从泉源中畅饮信德的美酒。这是众宗徒，基督的见证人，教会的导师，圣神的先知所编著的最珍贵的作品。由上述(95-100)，我们知道了他们整理经书汇集，即「新约正经」形成的深奥计划。

102 新约正经历史的综合说明——宗徒著作的搜集——二十七卷经书，大概成书于公元五十至一百年之间。这些著作散布到所传送的各教会，即流传于巴力斯坦，叙利亚，小亚细亚和罗马的各信徒团体之间。宗徒们从未规定搜集自己的作品，但是伯多禄显然知道保禄的一些书信在自己时代已被收集起来，并称这些书信与旧约经书具有同样的地位(伯后三15-16)。原来各地信徒团体，因了传教人员的不断访问而得以巩固，彼此之间时有往来，互通消息，得知有关宗徒们编写经书的报告。因为在希腊与罗马的世界里，海路和陆路，交通非常方便，在传递消息上亦极其便利(参阅宗徒训言一书——Didache)。

初期的信友团体，对基督和宗徒们的道理，有着极活泼的信仰和热火。因此探求这些导师的文件也同样关心，

所以从初期即依照他们所知道的，开始进行搜集。

对观福音之间普通被认为是相关的著述，已假定福音书的流传，从开始即相当广阔。

约道者犹斯定约于公元一五〇年写了护教学卷一，他在此书中说：「据说白天所有住在城中和乡间的教友，齐集一处，举行盛会，并宣读宗徒的回忆录(Memorabilia)和众先知的著作」(希腊教父全集六429)。犹斯定说回忆录是由宗徒及其门生所写的福音，所以信徒们曾收集和宣读了那些回忆录(福音)。

约于公元一八〇年，在罗马督导使管辖的非洲省，有十二位西里的基督徒，站在督导撒突尼诺面前，督导使问他们「在档案中收藏了什么」？司伯辣托答说：「是圣书和义人保禄的书信」。他答复暗示了福音和保禄书信，由此可见，那个时代，在非洲也有了用拉丁语文写的新约经书集。

约于同时，在罗马教会编写了新约经书的书目，名叫慕辣托黎书目残卷(fragmentum Muratorianum)，在此残卷中收录了二十三卷天主教所接受和诵读的新约经书。此残卷未曾列出希伯来书，雅各伯书和伯多禄前后二书，这可能被抄录人抄漏了一行。

按慕辣托黎残卷是慕辣托黎(Ludov. Ant. Muratori)于一七四〇年在米兰图书馆所发现的文献，并由他出版，以拉丁文列出经书和其他书籍的书目。可能是一六〇至一八〇年用希腊文编著。所谓「残卷」，因为此文献缺少开头和结尾部分。(参阅教父袖珍268)。

犹如上述的信徒团体，照样其他信徒团体在接受信仰之初也搜集了宗徒们的书籍，这样在不同的地方几乎同时编辑了新约经书的一些特别集子。

但是除二世纪的慕辣托黎书目外，没有一个教会缩少奉之为圣经的新约经书书目，其他书目则是第四世纪的圣经书目和以后陆续编著的书目。所以我们应该求教于教父和教会作者。他们在自己的著作中，或借用了新约的证据，或对新约的著作有所传授。但是从这类的引用和传授，我们已经证明在一世纪和二世纪尚存的文献中，初期教会几乎所有的新约经书，大概于一〇〇年至一二五年已被承认和接受。

而且首先，一世纪初叶，我们现有的四部福音即被视为「亲身临在的基督」(Corporaliter praesentem Christum)，被视为基督道理的「文库」(圣依纳爵)。圣依肋乃约于一八〇年论及这四部福音时曾说：「四部福音……乃是圣教会的砥柱和根基」，敖黎革乃则称之为「一切经典的初果」。如果第四部福音成书于对观福音之后，在二世纪初已经流传于上埃及境内(雷兰草纸；见43)；这自然先流传于小亚细亚、叙利亚和罗马。这样便形成了「福音全集」(Evangelium Instrumentum)。

约于同一时期，几乎保禄的所有书信，为了他身为外邦人的导师在普世的崇高权威，也被搜集起来和被接受了。这些书信由伯多禄的书信中可以得到清楚的证明(伯后三15-16)。在以保禄名义编著的第三部福音中的路加声望，即刻也将同一路加所著的宗徒大事录导入正经书目

内。同样地若望的权威使默示录及其书信与他在天下各地教会所承认的福音连在一起。最后公函中的一二书信也已被接受。如此，便形成了「宗徒经书全集」(Apostolicum Instrumentum)。

固然初时根据历史文献，包括二十至二十一卷经书：这并不表示其他六或七卷经书不在正经书目内，或者在全教会内对一无所知或有所怀疑，而是因为有关这些书的文件不是到处都有，或在某方面意见不合，但经过一段时间之后，宗徒的传授已明朗化，我们拥有的二十七卷经书在各教会中才有了共同的意见，这种一致不是来自教会谕令的压力，而是出于各地教会的确信不疑和一致信念。

### 103

有关新约几部经书的争执——若望宗徒的默示录，直到第三世纪初，不论东方或西方各教会，都一致承认本书的作者是若望宗徒。当时第一位考究本书的作者为另一位若望的学者，是亚历山大里亚的圣狄约尼削(二四八至二六四)，他之所以否定本书为若望宗徒著作的原因，是因为他怕「千年国说」的谬误受到默示录注释的支持，而找到另一位若望，但是并未将本书由圣经书目中删去，而只将之与圣经书目隔开。由于他的声望与权威，欧色彼也接受他的臆说，作为自己的主张。耶路撒冷的圣济利禄校订圣经书目时，未将本书列入；在叙利亚所出的宗徒经典书目中，也未列入；安提约基雅的大解经家金口圣若望从未引用过本书。

但是在西方教会、小亚细亚和东方各教会，较晚的教

父，大都将圣狄约尼削的意见置之不顾，仍以本书为天主所默示的圣经，认本书的作者是圣若望宗徒；比如亚历山大里亚的亚塔纳削、济利禄和厄丕法尼，此外至少还有三世纪杰斯德纸草纸上的残卷。最后在叙利亚也接受了传统的主张。所以从教会的传统即可证明本书的正经性。

104 书信——希伯来书是由保禄所著及本书的正经性，从一世纪末(罗马克肋孟)到四世纪中，在东西方教会中都有一致的意见，不过西方教会自罗马的克肋孟以后经过二百年之久，本书有一段黑暗时代。所谓黑暗时代，是因为不充分知道撰述本书的是谁，为此怀疑它的正经性，等到清楚知道是保禄的一位弟子撰录了此书，就如马尔谷写的福音是按伯多禄所宣讲的福音，又如路加所传的福音是根据保禄所宣讲的福音，从此对本书正经性的疑虑便云消雾散了。

此外在杰斯德二号纸草纸(Chester Beatty)上，本书被列于罗马书之后，这种罕见而孤立的不同的意见，一直延至脱利腾公会议(参阅圣经袖珍411-413)。

雅各伯书——公元一世纪在东方教会内，大家几乎都承认此书。三世纪期间，本书在西方教会几乎很少或难以被人引用。到了第四世纪，才又被人接受。如果说发生过什么疑难，那就是一些学者以为本书的作者不是雅各伯宗徒。而是另一位雅各伯。根据J. Chainé，为了本书的内容，这封书信没有即刻被认可，因而对这封信的作者，外教归依的基督信徒并不熟悉，象认识保禄那样。

伯多禄后书——关于本书，在公元三世纪希颇里托的著作中，获得确实的依据。敖黎革乃是第一位提名引用伯后的作者：「伯多禄也因自己的两封信而名声远播」。圣热罗尼莫说：「伯多禄写了两封号称公函的书信，其中第二封信被许多人否认是他的作品」（见名人传2）。欧色彼将伯后著录在「非公认的经书」（antilegomena）书目中，但他也明明说，许多人（polloi）却以它为正经，即公认的经书（希腊教父全集廿249）。

从第四世纪以来，东西各教会都承认伯后为正经，为伯多禄的著作，因为在这类的问题上，教会的教父们不按照自己时代的惯例下判断，「而是随从古代作者的权威」，圣热罗尼莫就是一个例子（拉丁教父全集廿二1103）。至于伯后很少被引用，这可从本书所讲的道理内容，加以解释，就是说，新约的其他经书所有的内容比本书的内容更为丰富。批评家对于伯后的作者所提出的疑难，是伯前后二书，就文体来说，不能是同一作者的作品。但是热罗尼莫时代，有关正经性的问题并不包括著作的确实性，因为希伯来书由保禄或巴尔纳伯，或由罗马的克肋孟所写，「是谁的著作都没有关系，因为他们每人都是教会名人，各教会每天都宣读此书信」（圣热罗尼莫）。此外，为热罗尼莫，为教父们「没有比保持信徒的权利和不变更祖先的语词更为重要」（拉丁教父全集廿二607）。

若望二书三书和犹达书——关于三封短函，欧色彼将之著录在「非公认的经书」书目中。犹达书在慕辣托黎书目残卷68行和69行，与若望书信同时提出：「犹达书和若望所

写的两封书信都著录于公函中」，这是最古老的证明。至于这些短函未曾被引用，是因为书信的篇幅小，而且其内容，不及其他经书丰富。

我们对这些经书未曾提出真正的反对意见，只提出古时真正反对默示录的意见；而有关这个反对意见，惟独或首先应归罪于欧色彼，他在有关若望宗徒的问题上，患了评论上的成见，其次我们提出这些同一的经书，只假借地称之为次正经，因为这些经书初时原已著录在正经书目中，无非因了讳言或某种争执而受到严重的连累。

105 新约经书随时随处被奉为圣经——在宗徒时代教父们的少数和短篇作品中，被引用的那些经书，与引用旧约神谕时所用的格式：如「经上记载」完全相同。这样，圣颇里加普，巴尔纳伯书信，克肋孟二世书信都是如此。甚至圣依纳爵将新约经典置于旧约经典之前「投靠福音犹如投靠亲身临在的基督，投靠宗徒经书有如投靠教会现时的监督团(主教团)，但是我们应该敬爱先知们，因为他们曾预言了福音」，(致非拉德非雅书五 1 - 2)。圣犹斯定说：在基督徒的集会中，「经常宣读宗徒们的回忆录或众先知们的著作」。按当时的习惯，在集会中准许信友作礼仪的宣读，在宣读仪式上，新约经书在先知书上占首要地位。

在宗徒时代以后，有关新约经书来自天主的证据，不但多不胜数，而且非常明显。我们将有讨论天主的默感时，再详加证明；这里我们只提出敖黎革乃的一个证据，他说：「的确天主圣神感发了每位圣人，或每位先知或每位

宗徒，并不是每一位圣神在古圣人身上，而另一位圣神在基督来临时受感发的人身上，在各教会明明如此主张」（希腊教父全集十一118）。

结论：由以上所述显示：宗徒传授构成了包括我们这二十七卷的新约圣经书目；显然宗徒传授告诉我们这些经书是真正而由天主感发而著的圣经；显示这个传授从未因日后产生的任何怀疑而受到损伤。因此杰拉修的谕令，依诺增爵一世的信函，佛罗棱公会议和最后脱利腾大公会议都宣布了新约的这个圣经书目（见77-78）。

106 论马尔强——圣教会已从更好的方面制定新约圣经书目之际，出现了一位马尔强。此人因见于保禄驳斥过旧约的法律，遂主张耶稣废除了梅瑟的法律。他为能以圣经来证明自己的学说，抛弃旧约，而从新约中只保留了路加福音（从第三章起）和保禄的十封书信（删掉弟前后二书，铎和希二书），就是他认为有利于自己学说的书信。这样在教会内出现了所谓新约十一卷书的马尔强书目（见45）。

圣教会约于一四五年谴责了马尔强及其党羽，斥之为亵渎神圣的人，并弃绝他于教会之外（见慕辣托黎书目残卷65行和81至85行）。从此有关圣经书目的历史，整个转移到古代护教者不遗余力攻击马尔强而所提出的两端道理：就是圣经构成了惟独宗徒所传于教会的遗产，同一的圣神是旧约和新约的作者。德都良说：「我们前进是循教会由宗徒，宗徒由基督，基督由天主所传授的准则，显然……不应准许异端邪教徒们有从圣经中挑起争端的权利。……我

们理应对他们说：你们是何许人？你们是何时和从何处来的？你们在属于我的事上所说的，什么不是属于我所有？你这个马尔强！你究竟有什么权利砍伐我的树林？……这是我的产业。我昔日即拥有它；我从那些作者的作品中拥有稳固的本原，我是宗徒的承继者……。(马尔强)为了自己的问题而扼杀了圣经」(拉丁教父全集二51-52)。德都良在同一书中(拉丁教父全集二60)，谈到罗马教会，「把法律和先知与福音和宗徒经书调和在一起，从此畅饮著信德之酒」。再者，最重要的是他肯定说：「如果宗徒因同一圣神而作，那么天主的所有经书，连创世纪也因圣神而著成」(论祈祷22)。

德都良的教理与我们在宗徒时代教父们的著作中所读的教理，完全相符。在马尔强以前，圣教会原已拥有自己的圣经书目，相信是出于宗徒而如创世纪一样因天主感发而著的经书汇集。而马尔强所著的书目，却是大不敬的删改。圣教会以自己未曾删削任何一部书的书目抵制了马尔强的书目，始终忠于宗徒传授。

诺克斯(J. Knox)说：「圣教会不甘心受马尔强的影响，而实际上于一五〇至一七五年间钦定了新约的书目以对抗马尔强本人」(Marcion and the New Test., 1942)。

107 论伪经的引用——曾有一些教父的著作，将伪经当作圣经来引用。新约圣经书目的编制也遭遇到另一次的混乱。这种混乱是来自第二世纪一些伪经的充斥。这里所说的伪经，是其中道理高尚，旨在使信徒获得益处的伪

经，的确其中一些伪经有时被某些教会收入在因天主感发而著的新约经书之中。亚历山大里亚的克肋孟接受了伯多禄默示录，但未被罗马教会接受(Frag. Murat.)。赫尔马牧夫篇(Pastor Hermae)在罗马被敖黎革乃予以抛弃，虽被视为一部高尚的书，但未被视为圣经。「希伯来人」福音在阿刺美某些教会受到尊敬，其他如巴尔纳伯书信，克肋孟书信，保禄行实等书。但就历史而言，没有一部伪经在全教会内获得权威。

圣教会非常小心，惟恐信徒因假托宗徒之名问世的伪经而受骗。德都良说：「虽然马尔强假托保禄之名编写了福音，但在废弃先辈的庇护之后，文件的特异性不足以凭信」(拉丁教父全集二264)。所以圣教会从未因伪经的侵袭而增加自己宗徒传下来的圣经书目。

108 论正经性的评论标准——由95至99所述，我们应该坚持圣教会的初期牧人和信徒们只承认天主教理的惟一机构，即宗徒们的权威，而且完全承认宗徒们的著作包括了基督的教训，天主的圣言，因此将他们的著作奉之为圣经，赋与这些著作以崇高的地位。由于这些著作出于宗徒之手，故此基督教会从第一代的牧者和基督信徒便搜集了这些著作并信之为圣经。

(a)原来犹斯定所说的宗徒们的回忆录(Memorabilia)，就是由宗徒及其弟子(谷和路)所写的福音。圣依肋乃说：「我们知道我们得救的计划，不是靠别人，而是靠那些把福音传给我们手中的人」。虽然他知道马尔谷和路加不是宗

徒，但是他们的记述是宗徒们的宣讲，无疑地也是经过宗徒们鉴定的(C. Haer. III, I, 1)。德都良也说：「我们要首先确定福音全集以宗徒为作者，宣讲福音的任务是由主耶稣亲自赋与他们的；如果还有宗徒们的门徒(马尔谷和路加)，但不是他们自己，而是同宗徒们和宗徒们以后的门徒，因为门徒的宣讲如果没有教师们的权威参与其中，甚至没有使宗徒们为教师的基督权威，可能有贪求光荣之嫌。最后若望和玛竇委婉地给我们陈述了这个信念，由宗徒的弟子路加和马尔谷重建了这个信念」(Adv. Marc. IV, 2)。

(b)由刚才所引德都良的话里，显然有意指出马尔谷和路加是与宗徒们连结在一起的，以致宗徒职位被列入十二宗徒职务之中，宗徒们正式分担了谷和路的著作，或宗徒们正式鉴定了他们的福音书。对马尔谷福音，帕丕雅(一三〇年)已有所暗示(Denz. 廿二95)，而且慕辣托黎书目声称路加「由于舆论」或由于保禄的指示写了福音书(第六行)。圣依肋乃证明马尔谷在自己福音书中记述了伯多禄的宣讲，而路加记录了保禄的宣讲(C. Haer. III. 1 et 5)。这些证据在亚历山大里亚的克肋孟，敖黎革乃，热罗尼莫等著作中，也可见到。巴尔纳伯和克肋孟在宗徒传教工作中原是保禄的同伴，也许为了这点，他们的著作能取得某种权威，但是因为人们不相信他们参与了宗徒传教职务，因此他们的书信在圣教会内未能被列入圣经书目中。在杰拉修书目中，唯一的例外是：「若望宗徒的一封信，另一若望长老的两封信」(圣经袖珍27)。

(c)假托某宗徒之名而被登录的伪经，是为容易普及流传(伯多禄福音，伯多禄默示录等)，因为在人们的心理上有这种信念，就是如果一部书不是出自宗徒，那部书便没有任何权威。慕辣托黎书目残卷说：假借保禄之名给劳狄克雅人和给亚历山大里亚人所写的书信是为传播马尔强的异端邪说，因此「这些作品都是圣而公教会所不能接受的」。或者如「赫尔马的牧夫篇」，虽是一本好书，也不应该收入圣经之中，因为这本书的作者未曾被列入「圆满数目的先知之中」，也未列入时代末期的宗徒们之中」(78-80行)。见于同样的理由，安提约基雅的主教色拉比翁(Serapion)拒绝接受伯多禄福音，他说：「我们接受伯多禄和其他宗徒犹如接受基督本人一样，但是假借他们的名义而著的作品，我们都拒绝接受，因为我们已证明大多数的人都不接受」(Eus., H. E. VI, 12,3；希腊教父全集廿546)。

从这一点也可以显示来自宗徒们的经书，在他们逝世之后，是借圣教会牧者历代连续和正确的传授而留存下来。圣依肋乃说：「如果人勤读圣教会内长老们的著作，在他们的著作中有宗徒们道理的圣经，一切言词将永恒不变」(Iren., C. Haer. IV, 32,1；希腊教父全集七1071)。敖黎革乃说：「不应给伪经留有余地，因为我们的先辈所定的界限不应该越过的」(Prol. in Cant., 希腊教父全集十三83-84)。耶路撒冷的济利禄说：「你要用心向教会请教，旧约有那些经书，新约有那些经书。……单单要用心默想和反复思索这些(经书)，即我们在教会内以确定的信心所诵读的经书；传授这些经书的宗徒们，管理教会的古代主教

们比你更为聪明，更为虔敬。所以为教会子女的你，切勿颠覆已制定了的法制」(Cat. IV, 同上卅三495·498)。虽然圣人列出旧约的三十九卷书目，略去新约中的默示录，但却强调应随从圣教会的传授和惯例的标准说：「凡是在各教会(不只在耶路撒冷教会)不宣读的，如你已耳闻的，你也不要私自阅读」。圣亚塔纳削说：「虽然有些人企图把所谓伪经收入自己的纲目内，把它们与因天主感发而著的圣经混在一起，但是我们却以确实的证据，只接受因天主感发而著的圣经，如同传给那些从起初亲眼看见和身为圣言仆役的教父们一样(Epist. fest., 希腊教父全集廿六1175)。鲁飞诺说：「这位在旧约中默感过法律和众先知的圣神，在新约中也默感了福音和宗徒经书。故此宗徒也说：凡受天主默感所写的圣经……。因此旧约和新约的经卷，就是依照祖先的传授被信为因天主圣神的感发而传给基督各教会的经书，充分显示……。这些(经书)为教父们收入圣经书目内，且愿以这些著作确定我们信德的主张……。这些都是先人们留传给我们的」(Symb. Ap., 拉丁教父全集廿一375·376)。在鲁飞诺最后的一句话里，也可以证实经书是信德标准的概念。圣奥斯定说：「事实上，宗徒们所写的书信，千真万确，即在宗徒时代，已为教会所传诵，而向天下万民所宣读。颇具权威：那一本书能说这些书信的作者，不一定是宗徒们呢」(拉丁教父全集四二514)。

为认识来自宗徒经书的宗徒传授，古代的教父和牧者巡视了由宗徒们所建立或所访问的各地最古教会：这些教会曾证明经书是来自宗徒。赫杰西颇(S. Hegesippus约一

八〇年左右)曾作过许多次的旅行，访问过许多主教，圣人从他们的口中听到了同样的道理，借法律和先知以及由主耶稣本人所宣讲的道理，到处都是一样的(见教父袖珍188)。因此德都良强调说：「你要巡视宗徒所建立的各教会，在这些教会里尚保存著宗徒们主持职务的讲座，在这些讲座上宣读过他们的真实书信」(De Praescript. 36，拉丁教父全集二49)。奥斯定肯定说：「在标准的圣经中常伴随着公教许多教会的权威，在这些教会内，有些教会的确堪当保有宗徒们的讲座和接受宗徒们的书信」(教父袖珍1584)。

有关经书来自宗徒，由各教会所提示的证据，加强了经书中所含，宗徒们所宣讲和各教会所传授的道理，为同一道理的说法。圣依肋乃曾说：「如果由他们(诺斯士派学者)所提示的是真实福音，而这福音却不同于宗徒们所传的福音，那么这福音已不是由宗徒所传下的真正福音」；所以经书的来自宗徒和道理该是一致的(希腊教父全集七891)。由此德都良立定了一个准则说：「诚然……举凡与宗徒时代和原始教会信仰一致的一切教理，应视同原理，无疑的应坚持教会由宗徒，宗徒由基督，基督从天主所接受的真理。而一切由谎言而推测出来的学说，应视为含有相反基督和天主的宗徒以及各教会真理的意味」。(De Praescript. 20-22)。因为对于应接受的道理，「我们以主的宗徒为作者……他们把由基督接受来的教理忠信地传于万邦」(同上6)。

最后，我们审慎地认为宗徒们的著作原是为公教会的

利益而作的：保禄曾命令信友们当众宣读自己的书信，而伯多禄将马尔谷福音交于教会宣读(欧色彼)：我们以为宗徒们这样把著作交于教会，为证明在真正礼仪读经上与旧约经书一同宣读。在这个传授中包括一个历史事实，因着这个史事，宗徒告诉教会：旧约和新约的经书都是因默感而著的天主的启示。

结论：圣经书目的历史告诉我们：天主在这些经书中揭露出自己的启示，耶稣显示出自己的道理。所以亚塔纳削说：「这些经书是救恩之源，凡渴求的人都可用经书中的圣言充实自己。惟独这些经书道出虔敬的教理，谁也不能在这些经书中加添什么，或从经书中删除什么」(希腊教父全集廿六1178)。

圣经书目的历史也告诉我们：犹太人和基督信徒多么专心致志地爱慕，搜集和保存了圣经；圣教会多么热心地使受于宗徒之手的这个完整宝藏，远离了异教学者肆无忌惮的谬论！教父们多么勤勉，多么以热烈的爱心顺从了宗徒们和圣教会的道理！所以研读圣经的学者，理当在自己的心中对天主的圣经和慈母教会抚育一种纯真的虔敬，借着这种虔敬的推动，从圣经的智慧中，领受光明、鼓励和喜乐。

109 附论中国古代经书——中华民族最古研究宗教和伦理道德，和具有特殊权威的书籍，称为五经(易书诗礼春秋)。凡常道常法谓之经。按经(King)与叔默尔——阿卡德语文的Gin同音同义，意即准则或法则之谓。如此，正是不

谋而合了。

圣贤所着之书曰经。儒家发行了四书(大学中庸论语孟子)，孔子删诗书，订礼易，作春秋。中国若干朝代的皇帝颁发谕旨钦定孔子的著作，作为中国伦理道德的法则。既是法则，这些书即称为圣经，为标准书。不过这些书只借意的含有圣经性的意义，因为最重要的是在圣经的概念中是指经书中的神圣特性，而属于四书五经的儒家思想，不能视为宗教。

道教的经是属于宗教的经，其基本经书曰道德经。可出于道教的创始人老子之手(公元前六世纪)。不是所有道教的经书都有同等的权威：道教赋予这些书籍以某种神灵来源，但是这种神灵应归于公元第八世纪的景教影响。

## 第四章 论旧约和新约的伪经

110 伪经的概念，分类和目录——新约圣经书目的形成因了教会所弃、所驳斥之某些书籍的散布而受到干扰。虽然其中一些书被某些教父奉为圣书，而这些书即称为伪经。

所谓伪经(Apocrypha)，就是未受天主默感和被列于圣经书目之外的书籍。但是这些书因了名称和内容似乎应该享有天主的权威，而事实上被某些人在某些地方，在短暂时期内被视为天主的书。

伪经内容和题名可分为旧约伪经和新约伪经。

旧约伪经：有的出于巴力斯坦人，有的源于希腊语学

家。出于巴力斯坦的伪经有：哈诺客书，喜年书，十二圣祖遗嘱，撒罗满圣咏，匝杜克文件，梅瑟升天，依撒意亚升天，厄斯德拉卷四、叙利亚文的巴路克默示录。源于希腊语学家的伪经有：犹太息彼拉，玛加伯卷三卷四，厄斯德拉卷三。默纳协祷词(编下卅三11-13)，斯拉夫哈诺客书。尚有其他伪经，但都是断编残简。

值得注意的是，上述的伪经中，有三部见于我们现在的拉丁文通行本。但被列于圣经书目之外，那就是默纳协的祈祷，厄斯德拉卷三和卷四。因为这三部书曾被一些教父引用过，且在礼仪上被采用过。

目的——巴力斯坦的犹太人和希腊化学人所以编著这些书：(一)编著某些书是为详尽的辟解梅瑟法律；这类解说称作halachicum(法则)，(二)有些书是为完成圣经历史，藉着传统以达成规劝(paraeneticum)的目的，这一类叫作haggada(记述)，属于道德和劝戒范围。(三)最后有的神视和预言激起处于患难中的犹太人的希望：这一类属于默示录体。有时上述的类型屡次混合在一起。

阅读这些书的益处，是更彻底认识耶稣时代犹太人的观念，为此有助于更完全理解在标准经典中所写的教训。

新约的伪经：主要的有(一)有关福音的伪经：希伯来福音，埃及人福音，伯多禄福音，多默福音，玛弟亚福音，斐理伯福音，犹达福音，巴尔多禄茂福音，玛利亚逝世，比拉多传记等，(二)有关大事录的伪经：若望大事录，保禄大事录，伯多禄大事录等，(三)书信的伪经：保禄致格林多第三书，致劳狄刻雅书，致亚历山大里亚书等；(四)属

于默示录的伪经：伯多禄默示录，保禄默示录，童贞玛利亚默示录或神视等。

新约的伪经为认识当时基督信徒和异教徒的观念，也是有益的书。原来有些书是为热心的基督信徒而写的，是想藉着想象的记事完成福音书的记述，在这些想象的记事中充满了耶稣儿童时期的奇迹和言过其词的夸张，但是异教人编著伪经，并假托宗徒们之名传播伪经是为散布自己的邪说。耶路撒冷济利禄说：「假借福音之名而著的伪经，是为腐化诚朴人们的心灵。」

## 卷三 论圣经的默感

111 论题的解说和划分——圣经书籍，虽然是由人编著，用人的方法保存和传播的，但与其他一切世俗书籍和宗教书籍是分开的，为的是另成为一个单独的固定的集子。这个历史事实本身指出犹太人和基督信友承认在同一经书里有一种其他著作中所未有的固有地位，这种地位是来自一种奇恩，而这个奇恩即叫作圣经默感。天主的默感构成圣经书籍与其他书籍不同的有形标志：圣经实质上是由天主著的，是一部天书。

圣经的天主默感是天主赐给圣作者的超性感力，唯一目的是要他们编写天主指定的书，所以默感是为编写而赐给的。

圣作者确实是真正的圣经作者，因为他们每人按自己的天资和禀赋，为编著圣经书籍贡献出使某人算为一书的作者所必需的一切；就是自己的明悟，意志和官能的运用，但是天在同一部经书的著作上，天主也予以辅助：因为天主的某种工作是推动写作者的意志，光照他们的明悟，协助他们的执行官能，如此编写的经书，全是圣作者的，同时也全是天主的，但圣作者是天主主要工作的臣仆；为此天主不但是作者，而且是圣经的主要文字作者。

每段所要详细解释的，我们认为应该先要提出：为能使读者知道在此卷内所要讨论的东西。可分为四部分：(一)先指定天主默感的事实，以求得更清楚的了解。(二)申明天主默感的性质和概念。(三)寻求天主默感的领域。(四)讨论默

感最重要的结论：圣经的不可错误性。

## 第一章 论天主默感的事实

有关经书中天主默感的真理，是超性秩序的真理，我们只有靠天主的启示才能知道。天主默感的合法解释者是基督的教会。因此我们先讲述由教会所确定的道理：

112 教会的道理——里昂大公会议（一二七四年）声明：「我们确信新旧约，法律，先知，和宗徒们各书的作者是全能的上主、唯一天主（Denz.464）。

佛罗棱大公会议（Decr.pro Jacobitis 一四四一年）：「（教会）承认一个和同一天主是旧约和新约，就是法律和先知，以及福音书的作者，因为新旧二约的圣作者因同一圣神的默感说了话。」（圣经袖珍47。）

脱利腾大公会议（一五四六年）：「神圣的会议接受和尊崇旧约和新约各经书，因为一个天主是新旧二约的作者」。紧接着是七十三部经书的目录。以后接着说：「但如果有人不把全部圣经及其各部分，一如在公教会内通常诵读，并在古拉丁通行本内所有的，视为圣经和正经，而予以接纳，应予以拒绝」（Denz.783. 784）。

梵蒂冈第一届大公会议（一八七〇年）：「教会认定旧约和新约（一切经书）为圣经和正经……为此因圣神默感而写成的书以天主为作者，而这些圣经交托给圣教会」，并接着说：「谁若不接受圣经全部经书及其各部分，就是脱利腾会

议所审订的全部经书为圣经和正经，或否认它们是圣神默感的书，应予以绝罚」(Denz.1787. 1809)。

结论：由以上著名的通谕中每一通谕都声称天主是「圣经的作者」，但是佛罗棱和梵蒂冈二大公会议加有解释，即天主「借着默感」是圣经的作者，并把默感归功于圣神。所以我们应该信全部圣经以天主为作者，因为圣经是受圣神的默感而写的。

113 论证的特质——圣经默感的历史或护教论证，由于不能及于超性的事实，只有考究犹太人和基督信友对天主为圣经来源的信仰事实；但所举出的论证应该断定这个信仰假定天主加于写作圣作者的感力，而不是只加于说话者或预言者的感力，因为默感就是为写作而赐与的。

由圣经和圣传所采集的证据，要审查这两个文件，和它们在教义上的价值和在历史上的价值；其在教义上的价值，因为耶稣是天主的代表；他的宗教受有不能错误的特恩；其在历史上的价值，因为圣经和圣传也是极其值得凭信的历史来源。

从新经能证明旧约的默感性；从新约中的某些经书也可以找到某一证据，而最大的证据是圣传，而这圣传证明了新旧二约的默感性。

论证的主要力量在于基督的权威，宗徒们和圣教会的权威。然而基督，宗徒们和教会的权威建基于天主所默感的圣经的权威之上，所以这论证的理由看来似乎犯了窃取论点的毛病(*petitio principii*)，不过这个显著的「窃取论

点」的毛病，如果审量下面的论证，便消散无存了：

(a)基督论圣经的天主默感的证据，论理上是应当接受的，因为护教的，有理性的教学指证耶稣真是天主子。

(b)宗徒们和圣教的证据同样应该承认是历史证据，因为由护教学也证明耶稣赐给宗徒们和圣教会在教理上有不能错误的特恩。

(c)圣经既然被视为历史文件，它提供了极值得信任的证据。

(d)最后，圣传，如由教父们和教会的写作家的证据中所证明的，照理而言也能被视为真实的证据，具有完备的历史性。

114 旧约的默感——经书的默感是犹太教的基本真理。天主把自己的启示显示给梅瑟和先知们，这启示因天主默然的感发而用字写出来。由梅瑟而开始的先知默感，传于所有的圣作者，激励他们只有编写圣经书籍，所以这些经书是由天降下的经书。

(a)淮罗搜集了旧约的许多书籍，名之为「圣书、圣经、神圣文字」。但当他叙述七十贤士译本的起源历史时，曾声明那些翻译者赖天主的特别助佑共同完成了翻译工作，果然「如同受默感的人说了预言……好似一个指示者无形地对每个人嘘气一样」(De vita Moysis 1, 2)。如果他认为圣经的译文是受默感的，一定也认为是圣经的亲手原稿。

(b)史家若瑟夫清楚地写说：神圣的经书，至少首正经是天书，既是写成的书，也承认在这些书中有天主的默

感，即他所解说的预言默感(见83)。

(c)伪经厄斯德拉第四卷，是在基督后第一世纪后末用希伯来文或阿刺美文写成的，叙述厄斯德拉这样祈求天主说：「求你在我身上注入圣神，我要写出从世纪初所发生的一切，在你法律中所写的一切……。天主答应我说：你去……为你预备许多书写台……再到这里来，我要在你心中燃起明悟的灯，这灯不会熄灭，直到你完成了你要写的一切」(十四22-25)。这个证据说明了圣经默感的清皙概念，借着默感的潜力重写了那些假定已毁坏了的圣经书，我们有理由相信，他同时代的犹太人相信圣经书籍连在原始也是因天主的默感而著的。

在旧约的经书中可以发现这种信仰的微象，在这些经书中曾记述天主自己叫一些人书写的特别命令。出十七14：上主向梅瑟说：「将这(战胜阿玛肋克的)事写在书上作为纪念」。又出卅四27：上主向梅瑟说：「你要记录这些话，因为依据这些话同你和以色列立了约」，在申卅一19上主又向梅瑟说：「现在你该写下这篇诗歌」，依八一：「上主对我说：你拿一块大板，用通用的字体在上面写」，又卅八8：「你现在去，当他们面前，写在板上，记在书上，为后世作证据」，耶肋米亚奉天主的命令写了预言书(卅六2及28，参阅哈二28)，达尼尔奉命对神现「保守秘密」(达八26)。又十二4：天主向达尼尔说：「你要隐藏这些话，密封这部书」。这些都假定书上的话是书写的。诚然天主要人书写的命令，不是在所有的经书都有，也不包含有关天主默感的完整概念，但是有理由可以推论出天主参与了书写

圣经的工作，至少天主教藉感力激起和推动圣作者来书写。

115 耶稣和宗徒们的证据——耶稣和宗徒们，都是巴力斯坦的犹太人，同犹太人一样，对于圣经的起源，都有共同的信仰；这可从他们取自旧约中的一切引文获得证明。他们与犹太人谈话时，曾利用这些引文来鼓励接受道理，而耶稣只有间接说到天主教是圣经的起源，论及圣经上的绝对真理和天主的权威更提出了证据，证据的重点是：所读写于圣经上的一切话，都是天主所说的话(谷七13)；因为天主决定把自己的真理交给世人，他选了一些圣人，使他们充满圣神，在圣神的推动下，揭示了天主所愿启示的一切：梅瑟和达味是代言人，天主的神谕借着他们而传到我们手中(玛廿一31及43)。天主的这些神谕展示在经卷里，就如在书中所起述的，仍然是天主的话，这些话的坚强性更甚于天地的坚强(玛五18)。圣经上说了，即等于天主自己说了(玛十九4)，因此几时在圣经内讲述一段道理，常有「经上记载」的字眼，拔除了反对或惑疑，永远是天主的话，这就是耶稣有关圣经所说的道理。

引证的经文如下：「这样你们便为了你们所传授的遗教废弃了天主的话」(谷七13)，但这是关于9-13全段说的：「你们不会曾念过天主对你们所说」等等；「怎样达味因圣神的感动称他为主……」(玛廿二31及43)；「我实在告诉你们；即使天地过去了，一撇或一画也决不会从法律上过去，必待一切完成」(玛五18)；「那创造者……说：为此人要离开父亲和母亲……」(玛十九4-5)。在论证的末尾，

转向基督屡次重复的断言：「若这样，怎能应验经上所载如此成就的事呢？」（玛廿六54）；「经上所载……的这句话，必须应验在我身上」（路廿二37）。此外，尚有许多引文，恕不在此引述。

宗徒们同样讲了道理。伯多禄说：「圣神借达味的口……所预言的经文，必须应验」（宗一16），保禄称旧约的经书为「天主的神谕」（罗三2）。伯多禄又说：「预言从来不是由人的意愿而发的，而是由天主所派遣的圣人，在圣神推动之下说出来的」（伯后一21）。

如果这些证据，尤其基督的证据在犹太教历史的烛照下加以审量，难以否认在这些证据中有论及旧约天主默感的意义，然而不是绝对可资证明的证据，因为如果确定，借这些证据肯定在圣经中含有这个意义，受默感的先知们所说的文字，不能同样显明地确定先知们在天主的感发下也写了这些文字。

116 圣保禄的辩论(Disertum)提供一个证据：「然而你要坚持你所学所信的事，你知道你是由谁学来的。你自幼便通晓了圣经，这圣经能使你凭着那在基督耶稣内的信德，获得得救的智慧。凡受天主感默感所写的圣经，为教训、为督责、为矫正、为教导人学正义，都是有益的，好使天主的成全，适于行各种善工」（弟后三14-17）。

这段经文告诉我们：(a)宗徒所说的是指旧约经书，弟芝茂德是犹太女人的儿子，从幼年不能用其他的圣经。(b)宗徒所说的是指「全部」圣经；全部及其他各部分，就是凡

在圣经上所写的一切。(c)这部圣经本身及其各部分都被视为受天主默感的(Theopneustos)。这个述辞能转为主动意义，即「默感者是天主」，就如在礼仪中说苦象发出爱情，这样圣经显明天主，不过此处应是受动意义或是由于此类形容词的性质，普通就是受动辞，或者更因为所有的希腊教父被动的加以解释：「所以受神能推动的圣先知们因圣神的德能而受到感发，因此说全部圣经是受默感的(Theopneustos)，因为是天主默感的道理」(尼撒额我略)。拉丁教父，拉丁通行本和Pesitto都这样解释。故此全部圣经都是「受天主默感的，就是被天主嘘了气的，被天主注射了的，是被一种超性的积极的，充分的感力调配了的；超性的，因为它直接发于天主；积极的，因为它产生了圣经；充分的，因为它渗透了全部圣经。这部受默感的圣经、为教训……是「有益的」。圣经的默感和益处是相辅相成的：天主的默感是圣经所含道理成为宗教万全利益的理由。虽然宗徒的心意好象直接指向圣经的益处，但是其源于天主的肯定仍是完整的，且是圣经有益处的基础。圣巴西略作结论说：「全部圣经是受天主默感的，是有益的，因此是由圣神著作的，有如在疗治灵魂的公共诊所里，我们所有的人，不管多少，都能选择治疗疾病的药剂」(希腊教父全集廿九210)。

117 由新约证明新约的默感，有利于某些新约经书起源于天主的证据有：保禄在弟前五17-18说：「那些善于督导的长老，尤其那些出力讲道和施教的人，堪受加倍的敬

奉，因为经上记载：牛在打场的时候，不可笼住牠的嘴；又说，工人自当有他的工资」。宗徒援引了两段经文：前者「不可笼住牛的嘴」由于申廿五4，后者见于路十7。所以在保禄的心目中，路加福音与受默感的申命纪有同样的地位，享有同样的权威，因为都用了「经上记载说」同样的字句来证明真理。

伯多禄写说：「这也是我们可爱的弟兄保禄，本着赐与他的智慧，曾给你们写过；也正如他在谈论这些事时，在一切书信内所写过的。在这些书信内，有些难懂的地方，不学无术和站立不稳的人，便加以曲解，一如曲解其他经典一样」(伯后三15-16)。在这段经文里，论到保禄的一些书信：伯多禄当时已将这些书信视为圣经，与旧约其他经典等量齐观。(新约为何不可?)况且保禄(写)的这些书信「是本着赐与他的智慧」，而这「智慧」是指「超性奇恩」，亦即通常所说的「默感」。

有关默示录的默感，有若望自己的证据：「那诵读和听了这预言而又遵守书中所记载的……。将你所听见的写在书上……。这些话都是可信而真实的。因为是赐先知神恩的上主天主，派遣了自己的使者，把这些必须快要发生的事指示给自己的仆人们……。凡遵守本书预言的，是有福的」。随后接着是对那些敢于对这书加添甚么或删除甚么的人发出极严重的恫吓(默一1-3、11；廿二6-7，18-19)。奉天主的命，写下了全部默示录，在这写成的书中包含了耶稣的证据；书中的神视及其描述是出自天主的神，而那些恫吓使本书成为「正经的信理」。

## 118 由传统证明旧约新约的默感——圣传为圣经起源

于天主所提供的证据，我们在正经论题中已部分的讨论过（见104-106）。此处我们仅概要的把教父有关天主为圣经来源的证据，即斐适在「论圣经默感」一书中所征引的证据，搜集在一起（Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae*, 1906, n. 34-134）。我们先应该知道，在宗徒以后的教父和护教者以及后期教父的著作里，圣作者受默感的概念是在预言性默感的光照下提出来的，但是大家都公开相信新旧二约经书因了某种特别理由都是天主的话。

（A）关于圣经的作者，教父们告诉我们：（1）天主赐给了我们圣经；（2）圣经是出自圣神；（3）圣经是由天主圣言及其圣神口授的；（4）天主启示圣神所说的话；（5）圣经是身为感发者的圣神写的。（6）保禄写了信，更好说不是保禄，而是圣神因恩宠口授了致罗马书；（7）圣经不是人的著作，而是因圣神的默感，照人类之父的旨意，借耶稣基督而著作的。所以旧约和新约经书的真正作者是天主圣三，而把默感的奇恩归功于圣神。

（B）关于圣作者；教父们告诉我们：（8）圣作者是恩宠的臣仆；（9）是圣神所感发的人；（10）是充满圣神的人；（11）天主的圣言借着梅瑟，有如借着工具说出来；（12）圣神曾光照了众先知，但让他们的心理解且享有完全的自由。所以圣作者在著述圣经上的劳作，是服务的劳作，在圣神的恩宠下自由的尽职。

（C）关于圣经本身，教父们告诉我们：（13）圣经是天主的圣言；（14）是圣神的神谕；（15）在圣经内没有无用的或多余的

话，因为天主的智慧达于因天主默感而写的全部圣经或及于每一个字；(16)圣经是天主寄给人类的书信；(17)最后圣经是救恩的泉源。所以全部圣经是天主最宝贵的著作。

(1)亚历山大里亚的克肋孟——(2)圣西彼廉、圣希拉黎、圣济利禄、圣奥仆塔多、圣巴西略——(3)圣依肋乃——(4)圣盎博罗削——(5)圣大额俄略——(6)金口圣若望——(7)教黎革乃——(8)罗马的圣克肋孟——(9)尼撒的圣额俄略——(10)德都良——(11)安提约基的德教斐罗——(12)金口圣若望——(13)圣布拉黎、圣厄弗楞——(14)圣巴西略——(15)教黎革乃——(16)圣金口若望、圣奥斯定、圣大额俄略——(17)圣亚塔纳削。

所以由圣传确实可以证明：由感发者天主借着受默感的圣作者著作了受默感的全部圣经。

圣文德以一句话巧妙地概括了教父们的道理：「全部圣经是天主的心，天主的口，天主的舌头，天主的笔管；天主的心，圣父的口，圣子的话，圣神的笔管(六日工程注疏，卷五，二八七页)。

「圣传」的语词已被教会训导权奉为圣道；其更多的论证见108。

至于圣传的证据，尤其教会训导权的证据，是根据宗徒们的道理，由107的论述，已非常显明：最后圣奥定作结论说：「如果你们愿意随从圣经超越一切的权威，那么你们也要随从自基督在世时借众宗徒的决定在全世界所保存，所推荐，所讲明而传到今天的一切」(论天主之城18)。

## 第二章 论天主默感的性质

119 默感(Inspiratio)一词，是圣教会用来指示一种超性的奇恩，因这奇恩的推动而圣经得以写成，为此以天主为作者。inspiratio一词来自圣经的古拉丁译本，这译本将形容词「theopneustos」(弟后三16)译为(divinitus inspirata)(受天主默感的)，将「pheromenoi」分词(伯后一21)，译成“inspirati”(被推动的)。

Inspiratio 一词的字义，spirare, inspirare, flare, afflare：(吹、嘘、呼吸、吹入、吐出、出声、打气)，所以，说圣经由天主嘘出来，呼出来(inspirata)，如同从天主口中说出来的一样。但是天主的气息和口(halitus, os)在希腊教父和拉丁教父的著作中被称为圣神：「因为圣神：如天主的口一样，说了话」，即圣经的神谕(希腊教父全集八191)。因此也可说圣经是「受天主默感」的。因为是因圣神的感发而写成的，或者因为圣经所包括的一切起源于天主，或者因为圣经的作者是天主。

默感一词，是用来指示默感奇恩的，就字义而言：指明天主的动作，感动或启发圣作者的内在官能，即明悟和意志。这种感发应该理解为：是要圣作者写天主所愿意的书。

天主感发圣作者写作的动作叫作「圣神感发」(influxus Spiritus Sancti)；原来天主的这个动作归于圣神。

那接受天主这个感发的圣人，叫作圣作者(hagiographus)即圣神写作者，或神圣事物的写作者。

而由圣作者因天主感发的推动而写的书，是受默感的书，是天主的书，或是圣经。

所以由以上所述，我们指示出一个概念；默感的天主和受天主默感的圣作者创作了受默感的圣经。

120 圣教会的道理……对超性奇恩，即默感的性质，只有超性真理的解释者，慈母教会能加以说明。由上述教父们所传授的证据和各届大公会议的决议中，关于默感的性质推论出这一点：就是默感是天上的一种特殊恩宠，天主借着这个奇恩，在圣作者的合作下，是圣经的作者。

但是要问：天主如何成为圣经的作者？或者天主的恩宠和圣作者文字上的合作，如何在著作同一本书上连合一起，以致进而出现了一部书，而其文字的主要作者是天主？圣教会以下列的证据予以答复：

(A)教宗良第十三于一八九三年告诉我们：「他(天主)以超自然的力量这样鼓励和推动他们(圣作者)写作，这样扶助写作的人，使他们正确地理解，愿意忠信地写出他愿意写的，只写他愿意的一切，并妥善地以不可错误的真理表达出来，否则，他便不是全部圣经的作者」(圣经袖珍125)。

(B)宗座圣经委员会于一九一五年声明说：「圣作者所断定，所陈述，所暗示的一切，应该保留为圣神的断言，陈述和暗示」(Denz. 2180)。

(C)本笃第十五世于一九二〇年曾追认了圣热罗尼莫的主张，圣热罗尼莫「肯定圣经书卷是因默感，提议或暗示，

甚或由面谕的圣神而著成的，更可以说圣经是由圣神自己著成和发行的，但是，除此之外，无可置疑的是圣经的每个作者，各按自己的禀性和才识，自由地为感发的天主服务……。这固然是天主与人共同合作的一部著作。热罗尼莫曾把这种情形和技工相比；即天主用写圣经的人写圣经，有如一个技工用工具来做艺术品一样。圣作者所说的话，都是「上主的话，不是自己的话，而是借他们的口说的，就好象上主借工具说话一样」。原来天主以施与的默感奇恩，光照圣作者的明悟，使他「以天主的名义」给人讲述真实的事理；此外，天主还感动圣作者的意志，促使他去写作；随后还特别地，不断地辅助圣作者，直到把书写成为止(圣经袖珍448)。

❖ (D)庇护第十二世也确认了圣师们的道理：「他们确实无疑地申述，圣作者在写经书时，是圣神的机械或工具，且是活的和有明悟的工具，又正确地明认圣作者在天主的推动下工作，他们这样用自己的官能和力量，以致在成书之后，人们都能从书中推断出每个作者的本来面目、特点和轮廓」(圣经袖珍556)。

❖ 这类的声明属于教会通常训导权，因此在此辩论中给公教信友立定了遵从的法则。根据这些声明，尤其良十三丰富的声明，我们以简短的陈述，申明天主默感的性质。

❖ 121 圣经默感的定义，就是良十三给我们的定义，(见前A)。这个定义包括三个命题：

❖ (a)圣经的默感是超自然的奇恩，是赐与圣作者来写天

主所愿的书，不断地感发圣作者，直到他著完那部书。

(b)这奇恩首先感发圣作者的意志，激励他的意志写天主所愿意的这部书，使他愿意忠信地写出天主想显示给人类的那些真理，就是愿意提供天主愿意为著作所需要的一切。

(c)这奇恩感发圣作者的明悟，为使他正确地理解应该写的字句，并稳妥地把这些字句用不能错的真理表达出来。

由这个定义可以知道，天主如何成为受默感的圣经的文字作者了。原来天主借着这种描述的诱导，在一定的书借的著作上，提供了一个真正文学作者所应提供的一切，因为人著书的官能，在天主的作用下受到推动，因此受默感的圣作者只能著作受默感的书；所以天主是受默感之书的主要作者。

以上二个命题容后详细加以解释。

122 默感是超自然的能力：圣经的默感是超自然的能力，是超越人能力和需求的恩宠或恩赐，这恩宠自由地发自天主圣三，但归功于天主圣神。这个奇恩由天主圣神所赐，只为写作那些为人类救恩之源的经书。因这恩宠的能力，圣作者不能成为圣人，也不能成为义人，只能成为受默感的人，就是超然地适于写作天主所愿意的那部书。

默感的恩宠在圣作者身上发生效力，以致他在奇恩作用下自由地向天主表示自己服务的合作。因默感而写的经书明白地给我们指出圣作者在完全默感的推动下，也享有

使用自己的自由之权，保存自己的才能，自己的性格，自己的文笔，自己的所谓人格；因为圣经指出路加曾访查过文件、传授和记述(路一 1 - 4)；记述玛加伯下的作者为整理自己的书曾负起这项艰巨的工作，一项使人流汗和失眠的工作(加下二26-27)；指明四圣史根据他们每人的个别目的，以不同的次序编写了耶稣的言行。在记述历史的形式上，列王纪与玛加伯书之间是多大的区别！耶稣所爱的那位门徒在写作上与保禄是如何的不同！在受默感的圣经里，受默感的作者所采用的文学类型是多么不一致。

因此圣作者决不象书记一样，只把天主的口授机械式地用文字写出来：他们是圣神的工具，且是活的和有明悟的工具，他们是自由地与天主的动作合作的助成因(*causae ministeriales*)，情愿地专心服从天主的恩宠；就如圣文德所写的，至于语词和智慧，他们是完全的管理人(*administratorii plenarii*)，因为在圣经里没有一件事不是他们写的(IV Sent.,t. IV, p.55 et 60)。职是之故，受默感的经书，全部应以天主为主因，全部应以圣作者为助成因(*causae ministeriales*)。

123 潜入圣作者意志的默感力，是注入他心中的一种激励或超自然的推动，叫他愿意写，和忠实地写天主愿意借一部书所教授的真理。

有时天主这种推动写作的事，借着天主写作的显明命令向圣作者表明出来(见111)。引起作者的兴趣有时来自外在的环境或需要：信友团体彼此发生的困难，给与保禄一

个借书信去救助他们的愿望；圣热罗尼莫证明(名人传)，马尔谷因罗马弟兄们的邀请而写了他的福音；若望因亚细亚主教们的邀请，反对切陵托(Cerinthus)和其他邪教徒而著作了福音。所以天主在这些情形下激励了圣作者，叫他们答允信友们的请求，救助了他们灵性上的需要。

但是我们知道天主的上智措施，通常委任和准备一些人来尽某种特别职务：关于圣作者，也是如此。宗徒们，圣史们，保禄在被选作圣作者职务之前，心中已充满耶稣的事迹和道理；息辣以前即已拥有了智慧的教诲(见训德篇序言)；其他圣作者也是如此。但是奇恩的作用鼓励他们的意志，为叫他把深藏在心中的一切笔之于书；在鼓励他们的意志时，也激起他们所拥有的观念和论证。

最后，天主的这个动作激起圣作者愿意提供论著和完成经书所需要的一切，因此这个激励同努力著书的圣作者，不断地保持主动，为叫他愿意忠信地书写天主所要他写的，直到经书写成。所以因着天主的这个推动，被感动的圣作者运用意志以达成著作所需要的一切作为。

124 左右圣作者明悟的默感力，使他正确地理解天主所愿书写的真理，并稳妥地以不可错误的真理表达出来，这绝对需要有达到天主所以赐给人类圣经的目的，又天主必须将一种光照临圣作者的明悟里，使他「以天主的名义」陈明真理(圣经袖珍448)。

但是圣作者为写他或者已经知道，或者因访查证据和来源而能知道的真理，则不需要特别光照。因为如果有天

主光照圣作者的明悟。玛加伯下的作者决不会说他受默感而写的经书是充满流汗和失眠的书了(加下二27)。路加在编辑福音上也不见得有什么特别的光照，因为他明白地把编辑工作归功于自己的仔细访查(路二3)。

但如果天主吩咐圣作者写人明悟不能渗透的那些事理时，天主的默感便成了启示(Revelatio)，而圣作者因为是真正的先知，便由天主的光照中领悟到应写之事的表象，比如：预言，或者还有第四福音有关圣言的道理。

所以左右圣作者明悟的光或默感力，只限于这一点，就是叫他因天主的说明而断定应该写这些或写那些真理，但因为天主的这个说明是为宣布天主而教训我们的字面真理，因此以这理由而写作的圣作者是「以天主的名义」讲述真理，而他的断言实在是圣神的断言。

125 影响圣作者官能的默化力——所谓执行官能是辅佐完成一书的官能：计有记忆、想象，神经的心理活动等。但心理学告诉我们，人心灵的官能和能力虽然是有区别的，但是为了「自然的连带关系」(naturails colligantia)，进行之时，一个官能的行动，同时也影响到其他官能，就是影响到那些为理解这类对象而所需要的官能。为此天主为写这部书而推动圣作者意志和明悟的那种激励，也必然促使和推动其他官能来辅佐这部应写的书，所以似乎不需要天主其他的特别协助来帮助所谓的执行官能。

只为更清楚地陈明默感力的特性，我们推论出圣作者心中各官能的区别。实际圣经的天主默感应视为单一的激

励恩宠，它影响圣作者的心灵，使他以天主的名义用文字给人类写出天主的真理。

126 附注：三个有关受默感经书的补充说明：

(A) 圣经的默感只赐与圣作者，而不赐给圣作者能用以书写的书记。但是在著一些经书时，能够遇到，圣作者把自己在天主默感下开始的著作交托他人或许多人来写，叫他们忠信地陈明自己的意思，写时不相反自己的意志，不遗漏任何意思。

关于梅瑟的秘书，即为形成「梅瑟五书」的文学作品而合作的人及关于希伯来书的编辑者，提出这个假设（圣经袖珍182,413）。在这种情形里，天主的默感也延及这些秘书身上，因为他们的这种合作如没有天主的默感是难于理解的。

(B) 天主给与默感是为写一定的书：因此只有那些出自圣作者手中的书，一如出自圣作者之手的书是受默感的，所以经书的注释者和翻译者不是受天主默感的，圣经的译文没有一部是受天主默感的，但是陈述唯一受默感的原文的译本越忠信，其保持受默感的天主经言的程度也越大。

(C) 圣经由天主默感的意念，不要求圣作者知道自己有天主的默感；不过在考究先知和宗徒职务的性质之后，依照由圣经本身所知道的，我们确信众先知和宗徒们完全意识到自己有超性的默感力；对于德训篇的作者，我们以为也有同样的情形。

127 有关默感的错误学说：关于天主默感的性质，在健全道理的原理申明详解之后，错误的学说便容易予以驳斥，我们只提出那些在我们这个时代混乱公教意见的几个学说。

(A)有一个意见认为「旧约经书的默感在于以色列的作家是在一种外教人一知半解或全然不知的特别观点下记述了宗教真理」(圣经袖珍201)。这个意见把圣经默感的特性置于旧约中所述真理的崇高，但却排除了天主在写作经书上的参与，而天主的这种参与是圣经和犹太与基督教会传统所绝对要求的，圣教会已将此学说予以谴责。

(B)又有一个意见主张圣经的默感在于某种推动或强迫，因着这种推动和强迫，信者被催促以言语或著作表明自己的信仰，而总不离开诗体的灵感(圣经袖珍258)。圣教会已将此意见予以谴责，这种谴责非常正确，因为这样的宗教情感是受心理性向所限制的主观现象。相反的，圣经的默感却是真的事实，系于天主的自由主意，专为用来写天主所愿意的书。

(C)又有些人与罗阿西(Loisy)主张天主是圣经的作者如同是罗马伯禄大殿的作者一样，圣教会已抛弃了这些人的主张。这个意见不幸的将圣经的默感与天主照顾万物的作为混为一谈，而天主借照顾万物的作为潜入受造物的一切活动，而哲学称天主的这种作为为「天主的协助」(concursum)。这种协助与默感之间有两个主要不同之点，协助专为受造物的一切动作而有的，而默感奇恩的推动单为圣作者的唯一工作，就是写书的工作：协助不阻止归

罪于受造物的一切错误，而圣经的默感却写出没有任何错误的书。

(D)圣经的默感不应该与那些热心的光照和感动混为一谈，光照和感动是圣神赐与的，是为引发超性动作，以圣化灵魂，通常称之为天主的感应(*divina inspiratio*)。原因是：圣经的默感虽然是来自天上的恩宠。但却直接为著作圣经而赐与的，并且天主无意借此恩宠圣化圣作者，而只愿意借此给人类广传宗教的教训和永远的救恩(罗十五4；弟后三16-17)。

附注：关于圣经默感与预言默感之间的区别，应当说整体在于超性光照的功效范围。传于圣作者的光照，使他们对于因访查而认为应写的事物，毫无错误地加以断定。但是传于先知的，是他们应该表明之事的表象，是他们对于借表象所接受的事物，判断不错的恩宠(Cfr. S. Thom., 2.2., q.173, a.2)。

### 第三章 论天主默感的领域

128 论题：全部圣经是受天主的默感而写的书，这是我们已证明和陈述的公教信理。全部圣经既是受默感的，那么圣经的各部份也应该是受默感的，因为梵蒂冈大公会议(见112)明明训示了全部圣经的默感性，至少含蓄的讲授了整部圣经的默感性，因为所论的，是把受天主默感的整部圣经及其部份奉为圣经及正经的书。诚然，教父们此类有关天主默感的道理，就是承认真正圣经中没有一小

部份不是来自圣神的。因此教会训导权威曾声明：「把默感只限于圣经的某些部份，绝对是逆天背理的」(圣经袖珍124及455)。又说圣作者「在写作上随从了天主圣神，为叫天主应被视为圣经一切意义，一切字句的主要原因」(圣经袖珍448)。

这完全出于默感概念本身的要求。原来继天主默感的概念而来的，是圣作者的官能，在辛劳编著天主所要之书的期间，已被超然地提高；所以圣作者不管写了甚么，整个是在奇恩的推动下写的。既然圣作者写了书，(我们要问)书包括那些成分？任何一本书都包括(一)叙述，或观念或字句，(二)布局和用以决定和提出观念的文学类型，(三)用以表达概念的语言。这一切都是天主默感的。天主的默感及于这一切；凡圣经内所写的一切，是天主写的；圣经是天主的书。

129 一切观念都是受默感的——全部经书的一切字句和每一字句，或者圣作者以自己的名义提出的，或者引用别人说出的，都是受天主默感的。理由是：圣作者所断定，所陈述，所暗示的一切，应该保留为圣神的断言，陈述和暗示(圣经袖珍415)，见130的解说。

圣作者的一切句子，就是在他被选为作者之前用来表达感情的字句，都是受天主默感的。例如保禄想救以色列的愿望(罗九3)，想去罗马的愿望(罗十五23)等等。还有在进行写受默感的书想表明心中情感的意见，同样是受默感的：例如哀求，诅咒等，这样的思念，在先知书中，特别

在圣咏集里，屡见不鲜。理由是：因为这些都是由超然被提高的作者所写的。

圣经中一切有关信德和伦理道德或与信德和伦理道德有关系所宣布的主张，也都是受默感的。理由与上述者相同。但是应该附带说在那些神谕里深藏的东西是有益处的，为此，天主默感了圣经(罗十五4；弟后三16-17)：

一切陈述与宗教无关的字句，都是受默感的，例如族谱，地理见识，星学、一些有关帙西斯设筵的记述，多俾亚的小狗，保禄的外警等等记述。这些记述不但是在奇恩的推动下所写的，而且也与受默感的经书的一部份或文学类型有关连。

130 文体和布局是默感的，就是圣作者所喜爱和所采用的文体等，是受天主感发的，因为他是在超自然的推动下写出来的。文学类型是人用来表达自己概念的一种特别格式：信札体、问答体、训诲体、历史体、诗体、默示录体、混同体等。所以任何一本书的文学类型必然影响到所文饰和紧紧与书中教诲意义相连的概念。关于在书中布置观念的秩序，亦如是，例如为解释耶稣在玛窦福音中所讲言论的正确解经学，也要求人注意圣史在自己的作品中特别喜欢的体系秩序。

最后，为能「更深入地更清晰地透视圣作者的意念」，庇护十二世对于苦心研究圣作者在圣经中采用何种体裁或文学类型的工作，表示嘉许(圣经袖珍560)。

131 言词是受默感的。理由是：圣经中语句是天主感发的，而语句是明悟用文字表达出来的意见，所以感发意见的，也感发了表达意见的语词。事物的观念和表明事物的语词，自然是互相连贯的。因为天主的感发赐与圣作者，不是要他思想那部书，而是为他写那部由观念和语词所构成的书。这一点看来非常清楚，只要圣经默感语词的意见不与机械式口授语词的意见混杂，而单单贴切在活的，自由的圣作者身上，他在授意的感发下不论作了甚么，都是自由作的。这样我们便可以解释：比拉多虽然写了十字架上一个罪状牌，而被感发的圣史们记述了四种罪状牌。但是这并不相反真理，而是在另一处(138)所要说明的另一问题。

132 缺点：在圣经内所遇到的文法上和文字上的缺失，不应归于圣经的主因和作者的天主，而应归于工具因的圣作者，就如哲学关于工具因所说的：秃笔写出来的丑字不拖累完美的书法，也不损及写得不美观的证件价值。因为天主认为这样用人间的圣作者，是为适应他们不完备的禀赋和能力，容忍自由和被提高的圣作者的缺陷，同样能得到他想要得到的益处，即默感的书，救恩的泉源。庇护十二世曾这样说：「用人的语言所表达出来的天主圣言，就整体而言，除没有错误多，与人的语言完全相同」(圣经袖珍559)，但是那些缺点，绝对不能算为错误或矛盾，也决不相反天主的圣德和真理。

结论：在圣经内的一切都是因天主的默感而写的。一

切和每一真确的字句都是出自主要的作者天主；所包含的，所表达出来的，都是天主的圣言。

效果：不论谁阅读圣经，都会眺见主耶稣的手在圣经上书写(圣奥斯定)，也必会在天主的圣言里认识天主的心(圣大额俄略)。「主，惟你有永生的话，我们相信」(若六68)。

## 第四章 论圣经的无错误性

133 圣教会的道理——由天主默感的事实中流露出来的结论，是圣经的绝对不误性，没有任何错误和矛盾。如果全部圣经的作者是天主，而天主是至大和无限的真理，那么一切错误必须被排除于圣经之外。但这只限于圣经上的一切和每一真理的字句，即确实是由圣作者本人所发表的字句；原来圣作者所写的一切，惟独这一切是受默感的，所以是真实的。因此，如果原文的某种异文有了疑问，或者译本的异文与原著的正确读法互异，象这样的异文不能是真实的。

天主公教有关圣经没有错误的道理是：圣经上的一切和每一真确语句，都享有极大的真理，因此应排除一切错误。今将这端道理的论证，列举如下：

(a) 脱利腾大公会议曾隆重地宣称，「一切使人得救真理的泉源和伦理生活的纪律，都被包括在书籍(圣经)内和没有明文的传授之中」(圣经袖珍57)。如果圣经里能有错误的话，教会，真理的导师如何能承认和尊崇圣经是一切真理

和救人真理的泉源？

(b)教宗良第十三，庇护第十和本笃第十五都隆重颁发文书，声称圣经绝对没有错误(Denz. 1951. 2102. 2186)；并以圣职部的法令，公布和谴责了唯新主义者的谬论：他们的谬论是：「天主的默感不及于全部圣经，圣经的一切和每一部份都遭受到各种错误的侵袭」。

(c)为获致天主默感的事实，所提出的耶稣和圣传的道理，必然包括和说明受感发而写的圣经绝对不误性的道理。故此良十三这样辩正说：「绝对不能容忍天主的默感能参有任何错误，因为天主的默感本身不但排除一切错误，而且必须排除和摈弃，最重要者是天主为最高真理，绝对不能是任何错误的作者」(圣经袖珍124)。

有关圣经没有各种错误的道理，虽然未经圣教会正式确定，但实际上应将之视为教会所确定的信理，就如宗座圣经委员会在论及此事时，曾把全部圣经的默感及其不误性称为「公教信理」(圣经袖珍438)。

结论：圣奥斯定说：「我学会了只向那些被称为正经书目的圣经书籍，来表示敬畏和尊崇，因为我坚实地相信这些经书的作者没有一个在写作上有了错误。但如果在阅读这些经书时，我发现有与真理相反之处，我承认若不是原文损坏了，就是译文不正确，或者我根本不懂」(拉丁教父全集卅三277)。

## 第五章 论圣经中绝对真理对圣经各部份的实际运用

134 一般的准则——为正确的理解有关圣经绝对真理的公教教义，和适当地运用在同一圣经的各个部份上，我们必须时常注意这个总则，就是：真理是在圣作者以自己的名义所说一切和每个字句的深处；但是这些，根据圣作者本人所愿意和确实所表达出来的意义，是真实的。

详解：(a)默感的奇恩：是单单赐给圣作者一个人的，它存留在圣作者一人身上如同一个不能传授的恩惠。所以圣经上的字句，如果是经过圣作者本人，经过他的明悟和意志而发生的，必然是正确的。

在圣经上圣作者写了许多不是自己的话，而写了义人，外教人和恶人所说的语句。为使这些语句能享有真理，只用文字说，这些语句是别人说的，还不够，而绝对需要圣作者把这些话当作自己的话写出来，或者表示自己愿意把这些话当作自己的话。如果缺少这点，在作者所引用的别人说的话中，绝对没有天主的真理：原来天主的真理单单出自天主的感发，这感发存留在圣作者一人身上。

由别人说的话，本身是真是假，经受默感的作者写出来，只显示这些话实在说过了，决不表示这些话是被圣作者承认为真话。

(b)所以为使圣经的语句是真实的，应该是属于圣作者的事：但是连在这种情形里，那些语句只能根据圣作者所愿表达和实在表达出来的意义才是真确的。原来，书写的

真理是根据象形和视官与客观事实相符的文句，在此情形下作家的明悟领悟到对象或事实。

例如：作者往往写到日出和日落。这种说法根据天文学的法则是错误的，然而作者的明悟是根据所见的现实情况而孕育了和描写了这种现象；在这样的观点下，日出日落的说法是非常对的。

圣经上有两个实例：圣史玛竇从亚巴郎经过四十二代说到基督，玛竇的意思是甚么？他的思想是甚么？他自己完全说出来的心思（一1）：就是基督根据天主的恩许是亚巴郎和达味的后裔，但他不是编造基督祖先的整个世系。所以虽然从亚巴郎到若瑟，从历史上删去了许多世代，但是不能提出甚么反对玛竇这样想象，这样表达出来的真理。

在教会第一次庆祝降临节时，在耶路撒冷「有从天下各国来的」虔诚犹太人（宗二5）。这句话本身是指世上的五大洲，这样去懂就有了错误，但如果明白路加的心意，我们会发现他不是说天下万国或全球各国，他所指的只是罗马帝国，就如路加本人在所传的福音里所表示的一样（二1），因此根据路加的心意，那种说法是非常对的。

庇护第十二曾声明说：「解经的最高法则就是借此法则透视和断定著作家想说甚么」（圣经袖珍557）。

### 135 圣作者引用他人说话的真理——

(a) 圣作者的意识或信念是相信以天主的名义所说的和他自己所记述的一切话，都是最真实的；因为这些话为人的永远救恩是有裨益的。因此，就如圣作者自己的话一

样，在圣经上所记天主对亚当、对圣祖们、对梅瑟、对耶稣等人所说的一切话，都是最真确的。在四福音书里所载耶稣的一切言论是最确实的。天使们对匝加利亚、对童贞玛利亚、对达尼尔、对多俾亚等人所报告的话都含有真理。天主圣母的话及先知们和宗徒们在尽自己职务上所发表的言论，都是真的。匝加利亚、依撒伯尔、西默盎的话，都是真的；还有，如果圣作者说在这些发言者身上某些是有天主圣神的光照，这些话也是真的。

例外，如果先知不是因尽职，而是因自己本能说的话，他的话能够不是真实的，虽然圣作者是真诚的，他写出的话实在是先知说的话，也不是真实的。我们可由撒下七3与七4两节获得证明：第一句话是纳堂先知自己的话，只代表己见。第二句话是替天主发言。又保禄在宗徒不可误性的奇恩之外，而只由个人的推测或说法的话，也能不是真实的，象路加在宗廿25所写的那样，如果再读弟后四20的言词，看来似有矛盾之处。但是受感发的路加仍然是诚实的，他写出保禄实在有过那样的推测。其实保禄的这种想法，只是估计未来，并不是站在先知立场上来预言未来。

(b)除上述情形外，圣作者引证别人说的话，不应该认为他予以赞成或加以谴责，除非他表示或暗示过。因此，那些言词，虽然出现在受默感而写的圣经上，但就其本身而言仍是真实的或是错误的。例如：若望(九31)描述生来的瞎子对法利塞人说：「我们都晓得天主不俯听罪人」，所以我们要小心，不要因此而断定圣神在此处告诉我们：天

主不俯听罪人的祈祷。因为此处圣神只告诉我们由那个瞎子所说的意见，并不表示自己接纳那个意见；那个意见确是错误的，因为天主实在俯听了那个税吏罪人的祈求，并使他成为义人(路十八13-14)。

(c)由于圣作者是在天主的推动下写作的，心中攻讦一切不义，因此他所引证的别人所说的一切言词，如损及圣德和真理，应认为作者攻斥那些言词。我们要这样去懂拉默客的诗词，这样去懂福音中犹太人对耶稣的辱骂，和宗徒大事录内犹太人对宗徒们的诅咒。

(d)几时圣作者对所引他人的言词加以称许，这些言词虽是教外人说的，却具有天主的真理。这样保禄暗中称许了希腊诗人阿辣突斯(Aratus)的名言(宗十七28)，明白赞成了厄丕默尼得(Epimenides)贤士的话(铎一12)；最后若望揭示了天主借盖法的话所愿意表示的真理(十一50)。

(e)圣作者引用他人的话所说的一切，也应运用在所明引的文字上。除非发现圣作者将那些话据为己有，或适应自己的思想，这些文字能够是真实的或是错误的。例如达味有关杀害乌黎雅的书信(撒下十一15)，散乃黑黎布王的辱骂信(编下卅二9)，居鲁士的上谕(厄上一1)，和艾斯德尔传，玛加伯书，宗徒大事录等书中的许多书信等。

注意：如果发觉圣作者赞成这些文件，不能因此说他愿意赞同那文件中的每句话，赞同的展延限度是以作者的目的为评价的。

(f)新约的圣作者多次引用旧约的证据：为使圣作者的引证是真的，只要引证与引证的文字在原文里所有的大意

一致就够了，不必逐字逐句都要一致。理由是：因为新约的作者有时借概要的语句当引文来引证，这样做，是为叫人渐渐知道旧约的某节，其意义不是根据引证的形式，而是应根据原文加以解释。

还有一种情形，就是在新约中有旧约某节句的注释，实质上看似不同，那种注释是真的，且是圣经的注释，除非证明这种解释是附义(*accommodatio*)。理由是：因为新约的圣作者是宗徒，基督的真实证人，天主道理的解释者，是圣神的先知，他们能确定在新旧约之间甚么是和协的，是由天主的意旨立定的，因此他们有权能陈明那些是深藏在圣经中的意义，超越文字，由圣经的主要作者(天主)所预见的意义。

希七7就有这样的引证，该处为申述圣经狭隘的辩证引证了咏一〇四4，因为引文与其他真正可资证明的经文，一同用于论证：保禄的解释与圣咏意义的关系，可以这样说明：保禄的整个意念是在推崇基督的地位：他是天主子，在他面前天使只是臣仆；但圣经照理能对天使说，天主对他们作的，有如对风，对火焰所作的一样。而这些原质顺从了天主的意旨，因为他们供天主使唤。这样，天使也是天主的仆从，小于基督。

136 附注：论哈诺客伪经的引证——有些评论家今天仍保持犹达在自己的书信里「引证」哈诺客伪经的说法。假定哈诺客不系于犹达，可以说犹达以自己特别的引证方式指出哈诺客的话是真正的预言，虽然在伪经上有这句话。

因为犹达说「哈诺客曾预言说」，他的话的确应该包括真正的预言。这样犹达注意哈诺客的预言，因为是他提供的，并未将之视为书中的文字，因此他的话绝对不包含给予伪经的赞同，但是藉着伪经中也有的预言，宣讲了天主审判的道理。教黎革乃说：「因为有时会遇到，充满圣神的众宗徒或圣史们知道从那些经书中(——伪经——)应该选取甚么，驳斥甚么」(希腊教父全集十三84)。

137 论圣作者的意识 and 人的意识——新近有些人在同一的圣作者身上分辨出人的意识与圣作者的意识；而把这个分别当作解释疑难的标准，而难题是来自宗徒们有关基督来临(parusia)所讲的道理，他们说：写基督来临的宗徒们不愿意以圣作者的身份教授真理，而只是以人的身份肯定他们私人的意识和自己个人的主张，但因为他们是人，他们的肯定，能够是错误的。由于这个区别，他们承认宗徒们在写基督快要再来的事上受了骗；但因为他们是圣作者，不愿教授这个错误，因此没有任何错误，而圣经的真理也得以保全。

这个学说看似在圣作者身上作了一种活体解剖。圣作者借着默感整个超自然地提高了，包括明悟和意志在内，所以他写任何东西，只能是以圣作者的身份写的，他的判断是发自奇异地被提高的官能。为此，写作的人与写作的圣作者是不分的。

有关基督快要来临，太阳运转和地球不动性等意见，固然能予以附会，但是圣作者在自己心灵的深处所想

或所感觉的，完全远离圣经默感的概念；这惟有去研究他实在以文字表达的一切。圣作者不论写了甚么，是天主要他写的，他不论写了甚么，都是用天主所光照的明悟而正确的构想出来，以不可错误的真理表示出来的。圣热罗尼莫曾写说：「我知道宗徒们常说真话」（拉丁教父全集廿二740）。因此圣经委员会槟弃了这个学说（圣经袖珍414）。

138 根据文学类型而有的特别法则——为断定圣经的真理，先必须注意圣作者的意识；关于此点至今仍在争论。现在要问：圣作者如何表明自己的意识或意向？共同的答案是：圣作者的意识由他因天主的感发所采用的文学类型表明出来。因此书中的真理也系于同一书所用的文学类型。这个标准，庇护十二世极力推崇：「解经学者应竭尽全力注意圣作者采用了甚么说话方式」（圣经袖珍557）。

因为有的是科学真理，有的是通俗真理，有的是来自历史，有的是出于譬喻，有的真理应在诗中寻觅，有的真理应在教诲的陈述中寻找……。

圣经书籍的真理虽然系于经中所用的文学类型，但不能以为所有的文学类型在圣经里都可以找到（圣经袖珍461）。原来，如庇护十二世所说的：「古代民族的说话方式，尤其东方民族所用的表达方式，为圣经所采用，这没有甚么不合理的地方，因为古代民族，往往用这种人类的语言来表达他们的思想，但圣经作者采用这种说法的方式时，常以不相反天主的圣洁和真理为限」（圣经袖珍558）。

圣经中所用的文学类型，没有一个是包含错误或有过

误危险的，因为天主的默感使圣作者的断言成了天主的神谕，在天主内有真理的泉源和法则。

因此教会训导权指名驳斥了那些以任何名目称谓的文学类型：由这些文学类型而结论出圣经中含有神话成分，不是事实的真实叙述，而是虚构的童话或稗史，不是真正的神迹，而是自然力量的奇事，不是真正的预言，而是事后捏造的预言，或自然的推测(圣经袖珍75及100)。

再者：有关文学类型的问题，不但是文学的，也是宗教的。因为与天主默感的奇恩密切相连，在天主的感发下圣作者为自己的书选用了叙述方式。因此，虽然由内在和外在的痕迹，我们能够判明圣经书籍的性质和文学体裁，但是应承认在此事上决定性的判断权，应保留给天主道理的真实解释者圣教会。下面我们个别加以讨论。

## A 圣经有关自然界的真理

139 在圣经描述自然事物，星学，动物等的文字中不应寻求科学真理，但应寻找通俗的真理。原来圣作者在这类事物的描述上，不想传述有关事物深密组织的科学知识。这由下列数点可以证明：

(a)就圣经的宗教目的而言：若五39；罗十五4；弟后三16-17。由此我们断定天主写作圣经绝对不是为教人以自然科学。

(b)从描述中所采用的文学类型来说，这种文学类型着重通俗特色，讲述通俗而适合当代人智力的道理，也就是古代人民以普通用的言语所表明的道理。

(c)由描述事物的情况来看，显然圣作者在这类的描述上是按照现象的外观所表达的，是属于觉官的事物，属于有象可见的事物。

(d)由诗体，尤其借以衬托概念的诗体，如约廿六11；卅七18；咏廿四2；一〇四2；依四十22等。但在诗文中，许多仅属于陪衬，增加文字的美。

结论：圣经有关自然界的事物，是用通俗的方式表达出来；而科学却在追求事物的内在特性和法则。所以科学的正确结论与圣经的通俗主张之间绝对没有矛盾之处，因为圣经和科学是不同的，是分道扬镳的（见圣经袖珍121、122、457）。

(a)我们将这个原理应用在创世纪第一章：圣作者实在讲授了天主由无中创造天地的真理，讲到天主安排一切的全能和照顾，论到万物的秩序和延续，说到天主特别造人的等等真理。但是天和地、水、植物和走兽的描述，以一周的格式的顺序描述，描绘天主作为的拟人法，这一切都属于通俗说法或属于现象的表面，属于文学技巧，对于此点，科学没有好反对的。

(b)对若苏厄十章「日月停止」一事的原理应用，由经文上我们知道太阳停在天空，直到战争有了结果。阳光是可以延长的，而太阳和地球不需要停止运行，比如借着太阳的光线反折在地平线上。但是现象表面上看似如此，以致能用通俗的言词说太阳停止了，也未迅速落下。圣作者即用了这个通俗的言词，写出了自己所见的现象。但是或者苏十12-14一整段为诗体，若苏厄的话是按「壮士书」引来

的，(按此书含有最古老的诗词)。但是叙述者的话是随从了同一书内所含，和按外表所展示的诗词。

(c)对动物学的原理运用。兔族被列入反刍类(肋十一6)。但是兔子实在不是反刍的，原来从野兔的外表看来似乎是在口内反刍的；圣作者当时只能照外表的现象而分类，实在不能认为错误。又如约卅九14所说的鸵鸟。廿16所说的毒蛇的舌头等，都有同样的情形。

## B 论历史书中的真理

140 字面或历史的真正意义，概括地说，圣经中的一切记述是属于历史文体的。

书中所描述的事物真理，系于书的作者所采用的文学类型；圣作者为叙述神圣历史的事件，选了历史文体；这由下列几点可以证明：

(a)因为圣经的性质和外型显示出历史的特征，或说话和叙述的型态，这种型态是古代历史学家所常用的。

(b)因为是神圣的历史借以超越其他史书的特别标志。原来，从现代科学对东方古代文学的研究上，清楚地说明「以色列民族曾与东方其他古民族同居共处，他们在正式编写史事上，一方面为了古老，另一方面为了忠于作事的关系，特别卓绝，并且这可从天主的默感奇恩上和从圣经历史有关宗教虔诚的特别目的上，完全看得出来(圣经袖珍559)。

(c)因为文字的明显意义，就是依照字面的历史意义，在这些书中完全适于历史意义。

(d)因为犹太教和天主教会的传统解说，时常保留了这些书中的历史叙述。

所以历史书中的语句在字面意义上是真实的：因为历史的最大原则是，所记述的一切，必须与实在发生的故事相合(圣经袖珍559)。但这个「概括地」三个字，必须保留，因为可能有一种特别情形，在此情形下，若没有禁止坚持圣经原意的理由，或若没有被迫放弃原意的需要，决不放弃圣经字面的，明显的意义(圣经袖珍112)。

141 创世纪前十一章的历史真理：这十一章的历史性质不但与古典文学体裁十分不同，而且与圣经其他史书所有的体裁也不大相同。

宗座圣经委员会一九〇五年六月廿三日关于只能有历史表面的圣经史书，作了正式的答复(圣经袖珍161)；一九〇九年六月卅日关于创世纪前三章的历史性质宣布了谕令和法则(同上324-331)。最后为达到促进研究圣经的目的，同时也顾念到公教解经学家的整个自由(但必须忠信坚持教会的道理)，同一委员会已决定再研究这个问题。因为这些答复虽是为圣经研究而发的(圣经袖珍270)，但并不禁止学者研究工作的进行，不过应接受新的判决和进一步的解释。因此从第一次对此问题作过答复起，中间经过四十年的时间，圣经的学问获得新的结果，和坚实的进步，故此圣经委员会在现代进步的明亮下，审查了这个问题，并提供了更多由庇护第十二于一九四八年一月十六日批准的解释。(参阅思高圣经辞典1885)。

从这些新的解释中，我们提出一些有关创世纪一书的资料如下：

(a)有关创世纪前十一章，应列入何种文学类型的问题，尚未有确实的和科学上的解决，因为附属的问题至今也没有完全明朗。因此我们不能先天的规定一种解释的系统，由此系统轻易接近否认在这十一章中的全部历史性。因为从这十一章的内部分析有两点是清楚的，就是圣作者有意对人类的起源和选民有所记述，同时也想说明宗教的基本真理。所以至少应该承认在这十一章内，确实有历史基础，无疑是根据圣作者论历史真理所有的概念，或根据他本人所采用的文学类型。

所以从此十数章的分析，可以给其性质下一个定义：「这十一章以无饰和象形的文词，适应未受教育之人的理解能力，陈述了我们宗教的基本道理，同时以通俗的说法描写了人类和选民的起源」。

(b)所举出来的解释看来是坚实的，基于记述的内在性质，且是科学解经之所归：忠信地与圣教会有关圣经中按圣作者心意，以共认的文学体裁所记的绝对真理完全一致，且促请卓绝的公教解经学者，以天主子女的真正自由为公教会道理的更大成就，为护卫教会的荣誉，而致力于圣经中重大问题的注解(圣经袖珍565)。

附注一——有时，许多读创世纪太古史的人，为了其中叙述的诚朴无伪和坦白无饰的特徵，尤其有关天主的作为，而感到不悦：比如：天主说，天主看了认为好，天主用灰土形成了人，在他鼻孔内吹了一口生气，天主把禽兽

引到人面前，在死亡的惩罚下，禁止人吃知善恶树上的果子，天主取了亚当的肋骨，天主趁晚凉在乐园中散步，讥笑跌倒的人，天主为亚当和厄娃做了外衣，天主关了诺厄方舟的门，天主下来看世人所造的高塔，天主对蛇说话等等。为此众多独立的评论家中间，便传说这些记述是神话；所谓神话故事就是把自然的动力奉为神明，或神明操作的故事（Cfr. M. Lepin, *Mythique-sens-in DB IV*, 1376）。

但是没有什么理由使人表示不悦和惊奇：「因为古民族，尤其东方民族，往往用人类的语言来表达他们的思想，圣经采用这种说话的方式，没有什么不合理之处」（*圣经袖珍*559）。

但是天主在圣经的叙述中，不但顾到自己的尊威，而更顾到对人的教导；因此屈尊就卑，使自己屈就圣作者的禀赋，文化，他们的理解力和感觉能力，人们说话的形态以及古代民族悟性的愚钝和拙笨，正为了这些，才给人赐下圣经。

圣金口若望称这种叙述风格作「圣经的屈尊就卑」（*Condensio*）。最后我们听听圣文德的话：「基督也是导师，在肉体上虽然谦卑，但在天主性上却无上尊高；因此相宜地，他和他的道理在言词上有所屈从，但言论上却具有深奥意义，就如基督被裹在襤褸里，这样天主的智慧在圣经里被包在一些朴素的语词里」（*Brev.*, p. 22, edit. V, 1938）。

事实上被包在贫贱襤褸内的天主，有关天上道理和救

人的计划也能传报给人类，也实在传给了人类。

附注二——民长纪受到人的贬斥，认为三松的故事是神话，一方面因为他的名字与巴比伦神话中的英雄Shamshanu的名字相合，另一方面因为他的所作所为流露出英雄神话的性质。

相反的，三松的名字似乎很久即被客纳罕人的传统加以注释：客纳罕人曾建立太阳神庙(Beth-semes)，此庙离三松的家不远。其次，三松的英雄事迹，以生动和朴实的叙述描绘出来，其情况完全与那地方的风俗和时代的情形相合。三松力大，确是不寻常的，超人的，但是三松能保持他的大力，是靠天主的恩佑，和他所发的「纳齐尔」誓愿(关于纳齐尔见户六1)。

三松的历史，在这部写作之初，似已流传于以色列人民中间。

142 四部福音和宗徒大事录里，客观和历史的真理应该保留：这个法则是这些经书本身所要求的，也是教会训导权所定的(圣经袖珍 187, 383-389, 390-398, 406-411)。

在下面我们附加几个解释：

(a)四圣史没有将耶稣的一切言行写在自己的书中(若廿一25)，并不相反历史真理。所有的著作家都有权利，选择更适于写某部书的目的资料，并且关于此事，只能由他们自己来决定。

(b)四圣史以概要的文字写出耶稣的言行，而把一些事

件的情形略去，也并不损及真理。特别在玛窦福音遇到这种情形：比如玛九2的省略，却见于谷一1。马尔谷福音中没有记载默西亚三受魔诱的事。在类似的自由文字中，不会有矛盾。在有关耶稣由死者中复活的记述中，也会遇到外表上的前后不符(Antilogia)，这时我们也要这样解释。因为所论的是同一事实，且是在不同时间的情形下所观察的事实。原来四福音是用无饰的体裁编著了有关耶稣的历史传说，也不太重视严格的编年次序。

(c)有时耶稣在不同情形下所讲授的道理被搜集在一起，或是为了问题的联想或类同，或是为了由圣史们所想的特别逻辑秩序。例如：玛窦福音的山中圣训，包括着耶稣郑重宣讲的一切言论，如天主经(参阅路十一1-4)。玛窦福音中的族谱，甚至整部福音，是由一种有系统的秩序而编著的。但这并不妨害真理：原来事件的系统或逻辑编列与真理法则，是十分配合的。把言论插入什么地方，或编入那一组内，都毫无关系，因为人人都知道那些言论确是耶稣所说的话。

(d)圣史们把一些话，甚或基督的话，有时用完全不同的方式记述出来；例如：比拉多一定用了一个格式写了十字架上的死状牌，但是在四福音书中却出现四个格式；耶稣在逾越节晚餐时，用了一种方式说出建立圣体的话，而在对观福音和保禄书信里却有四种不同方式。

虽然如此，历史的真理仍是完整的；原来圣史们的明悟不是照题材的翔实，而只按主旨的类同，记述了耶稣的话，一如在宗徒口传的教理讲授中所有的言论一样，四福

音的著作即由此而来。宗徒在征引旧约的证据中，也保持了同样的格式，凡宗徒坚决认定是天主圣言的这些证据，平常不是逐字逐句引用，而是照意思来引证；圣热罗尼莫曾写说：「四圣史和宗徒们在解释旧约圣经时，是寻找意义，而不是措词，只要明悟能懂，也不重视次序和语词(拉丁教父全集廿二576)。

更不应该忘记，耶稣是用阿剌美语言宣讲了自己的道理，而宗徒们也用阿剌美语宣布了这一成不变的道理，但是这些道理译成希腊方言以后，如福音书中所展示的一样；所以必须以较自由的形式翻译，或者适合希腊语言，或为适合作者的才能，而道理的实质毫无损害(Cfr. L. Venard, *DBS. Historique-genre-dans le N.T.* 23-32)。

关于路加所引用的宗徒们的言语，在解释上与上述的原则大致相同。

143 **历史相对的真理**：写作者记述史事时，不如同实际所发生的一样，而是根据民众的舆论，这些舆论在自己的时代是共同的意见，史事中多多少少参杂了一些次要的错误细节。有些学者提出这种假设，是为解释圣经记述中所遇到的难题；但是他们声称在这个假设中，圣经的不能错误性仍是稳固的，因为他们以为圣作者写了这些错误情况不是由于对真理的无知，而是由于适应大众的意见，而这些意见是系于口头和传述的记录。

教会训导职权曾驳斥这种评论依据说：「一次接受了他们的主张，神圣记述的真理如何没有任何错误，而保持完整无缺呢？」(圣经袖珍457)。

圣教会也驳斥了另一个与前相似的判断根据：这个判断根据认为在圣经的史事上，事件本体与事件背景是分开的，一如这些背景能够是假的(圣经袖珍499)。原来连记述的背景(附加物)，也是受感发的作者写的。

144 含蓄的引证，在圣经的一些地方，能够有某些不免有错误的引证。能够发生这种事，是因为圣作者在某些地方默然或含蓄地用了某种不是由受感发的作者所写的文件，而没有赞同那文件或愿意将那文件作为己有。

这个判断根据为辩护圣经的历史真理，只应用作一种例外，连在这例外的情形下，也必须由教会的道理(圣经袖珍160)以坚实的证据(不是假设)证明出两点：就是圣作者实在引用了其他作者的话或文书，和作者无意赞成那些文书及把那些话或文书视作己有。

第一点，就是引用的事实，有时可以证明：由编上可以举出一个实例，编上整整八章，只应视为比作者本人更古的族谱：所以作者由人所共知的文件中取出这些未被引证的族谱，但是参阅编上九1以及列下十九14-19一段所述和由依撒意亚卅七1-7所记有关散乃黑黎布の同一事实。所以或者一人系于他人，或者二人系于未被引证的共同来源。

关于第二点，就是圣作者没有赞成文件的意思，似乎很难用坚实的证据证明出来。原来在所有的作者中有一种法则，就是被引用的文件，等于含蓄地或有效地已被接受，例如梅瑟使用了文件，并拿这些文件来适合自己所定

的目的，因此使这些文件成为已有(圣经袖珍183)。玛加伯下的作者采用了雅松的书(二28)，但将他的五卷书缩小，做成纲要，认为这些书是值得人民读的，因此含蓄地接受了这些书。

但已经证明的是圣作者不愿意把有关安提约古死亡的书信当作自己的书信(加下一11-17)。因为这封书信相反加上二1-16和加下九1-29的记载。同时也证明乃赫米雅没有接纳自己所提出的名单(厄下七6-69)，因为此名单相反厄上二1-67的名单。

另一方面，教会训导职权劝阻注释者，要他们不要轻易地依赖未明言的引用文(圣经袖珍461)。

145 根据外观而写的历史——在圣经的一些史书中，可能圣作者不愿意记述狭义的历史，而是在历史体裁下愿意讲述比喻，寓言或有关宗教和伦理教训的类似故事。在假定中，讲述「理想化的」历史，或以散文体精心结构的历史，这样的历史把各种虚构的情景编入一些历史的真实记述里，以达到训戒的目的。因此在这些史事中，不是历史事实，而是伦理道德占有首要地位。

为解释特殊的难题，新近一些公教学者偏向这种评判依据来解释多俾亚传，友弟德传和艾斯德尔传，而其他解经学者则设法以别的方法应付这些难题(Cfr. H. Hoepfl, *Critique Biblique in DBS*)。费叶(A. Feuillet)自信关于约纳书的虚构特征完成了积极的证明，它是譬喻，也许公元前三世纪写的，为宣布救恩的普遍性。意思是说将以色列

人的宗教优越性也建立在象尼尼微一样的大帝国之上(Rev. Bibl., 1947, 10. 161ss et 340ss)。

这种判断根据不该轻易，也不该冒然予以承认；为能合理地予以承认，必须以坚实的证据证明圣经作者在这些描述的书中有远离记述真实和原有历史的意思(圣经袖珍161)。

146 伪名(Pseudonymia)。所谓伪名即著作的真作者假托他人之名的虚假文字。这种假托见于训道篇和智慧篇二书，二书都假托撒罗满为作者，实际上二书作者不是撒罗满。

这种假托无损于圣经的真理。因为关于训道篇，书的作者明确的指出(十二9等节)自己与训道者，即撒罗满是不同的人：所以没有任何欺诈。关于智慧篇，此书确实表示说者是一位君王，就是撒罗满，这由此书的希腊题名可以证明。共同的意见都承认撒罗满由天主获得了智慧的奇恩(德四七12-17)，因此撒罗满到处被认为是智慧的导师；为此，书的真正作者假托这位君王揭示智慧的教诲。最初读这书的人一定不会为了书的题名而受骗，因为这部书被认为是公元前二百年到一百三十年之间写的；此外，没有人为了此书的假名而怀疑此书的权威。最后，誉写错或错简(Pseudepigraphia)的例子，在古代著作者中也是常有的。

147 圣经数字的真理——阅读圣经，有时会在一些铺张或近似错误的数字上遇到许多困难，所以应注意下列几点：

(a)有时照理能够假定数字有讹误之处，比如撒上九2—11记述撒乌耳成人后发生的一些事情，但是撒上十三1，却说撒乌耳登极时才是一岁的人。

(b)有时数字是些所谓的成数，其本身摒绝一切切割。创十五13和16，以及那些指明约伯遭受灾难前后的数字，就是这样的数字。

(c)有时数字被看作周期(Cyclus)，玛窦同样根据以色列历史的主要年代，用14+14+14编著了族谱，特别在民长记一书中，借着20, 40, 80, 的比例数字编成了民长的年限。所以这些数字的价值不能说是绝对的。但是应该承认圣经的编年关于民长时代，是模糊不清的：埃及文件在用来指定数字时也是缺少充足的确实性。或者计算的方法也有不同的算法，就如在出十二37一样：在此处(或其他地方)，「步行的男子约六十万」的数字是指出离埃及的以色列民族，一直算到三百万，这数字为所有的批判学者似乎是不可信的。但是希伯来的「elef」(千字)，也能指「多人组成的一个团体」，因此有时指家族支队，其中每一队也少于所包含的千个家族(cfr Zorell, *Lexicon Hebr. et Aramaic.*, 1947, p.59)。因此不是指六十万男人，而是指由家族的未定数所组成的六百支队，这样铺张的嫌疑便消逝了(cfr. G. Ricciotti, *Storia d' Isr.*, I,232)。又希伯来文的「rebabah」一词，即中文的万字，但屡次用为无限定的大数，如「万国医院」，有国际医院的意思，参阅格前四15：「上万的教师」。

(d)在诗书里面，会遇到希伯来人所用的一些诗文体裁，就是为表达无限定的数字，设立两个数字，其中一个

因一致性而越过另一个，这样便引起了读者的注意，例如亚一3：「为了大马士革再三再四犯罪，我不收回成命」，意思是说叙利亚犯了许多罪，足以使天主对她予以惩罚。其他例子见箴六16-19；卅15-21；咏六二12；约卅四14；四十五。

(e)限定数有时却有无限定的意义，例如路十七34：「在这一夜，两个人同在一张床上，一个被提去，而一个要被遗弃」。意思是：基督再来临时，连在最亲密的人中，由于灵魂的准备有所不同，而各人的命运亦有所不同。

(f)在默示录一书中，数字含有象征意义，例如「七」教会即指所有的教会团体；「十」天的困难(二10)，指短暂的困难；测量那城的句子(廿一16)，只表示完美和普遍等意义。

(g)几时无限定的数字，加有「大约，仿佛，几乎」等副词，应该认为圣作者是根据了当时人们一般的看法说的，例如：「耶稣大约三十岁」(路三23)，就是说在二十五岁与三十五岁之间，除非你更喜欢正确意义，那么他至少三十岁。原来贺兹美斯特(Holtzmeister)曾提出有关「精确意义」的学说，而又能解释表面上在有数字的文字上相反圣经真理的困难。比如：在玛窦福音中有两个瞎子，而谷和路只有一个瞎子(玛廿30；谷十46；路十八35)；路和若记载在坟墓上有两个天使，而玛记载有一个天使(路廿四4；若廿12；玛廿八2-5)；在基督的族谱中玛窦在每组里排列了十四代，显然有些名字被略去。迦拉达书记载亚巴郎有两个儿子，一个生于婢女，而由侧室生了七个儿子。根据东

方人说话的形式，这种说法客观上并不相反真理，在那些措词里，作者虽想到那真正的确数，但除确数外，并不想排除或否认包含在词句里的数字，两个儿子不排除七个儿子，一个瞎子或一位天使也不排除两个瞎子或两位天使（Cfr. Biblica 1962, p. 170ss）。

## C 论先知书中的真理

在先知著作中特别相反圣经真理的，有下列两点：(a) 文学上的造作，(b) 默西亚预言的物质掩饰解释。

148 文学上的造作——异议：神视和预言可能是纯文体的造作，先知在神视的外衣下和预言的形式下用来讲述道理和历史的。

这种解释的判断根据如果概括地是对所有的先知书讲的，是不可承认的。因为先知书具有两种天主奇恩的标帜：(a) 先知书和其他经书一样，是天主感发的，(b) 书中所有标帜的材料本身(预言、神视、劝谕)是借着天主的通传，注入先知身上的(比方借有形可见的景物，或者借客观的图象或者借悟性之光)。所以预言、神视、劝谕是真实和原义的预言、神视和劝谕。

但是关于达尼尔书的某些部分，或者就是归于晚近作者的那些部分，能够承认这个作者有意用预示默示文体写了他同时的事件。

149 预言的物质掩饰——在先知书中能够反对圣经真

理的另一个判断根据，是由用来在这些书中描述默西亚时代的现世色彩得来的。因为以色列人的默西亚时代以生动的画象描述出来，宛如现世和国家幸福的黄金时代，以色列人完全统治万民的和平时代。但由于默西亚的真正神国并没有实现这样的期望，人可以想先知们欺骗了自己和自己的人民。但是我们要注意：

(a)由预言的宣布上应除掉诗体的外衣：因为外衣构成了主观和近似的成份。原来预言的基本和主要对象是建立在新约和永远盟约中的天主的国。

(b)但是为什么先知们有时在讲述默西亚预言时，多注意现世幸福的恩许？圣多玛斯回答说：「我们应该知道，先知们的理智是不齐全的工具，所以连真正的先知也不能明了天主圣神在他们的想象中，或者言行中所指示的一切」(2.2.p.173, a.4)。圣多玛斯的这几句话的意思是：先知们对默西亚神国所见的异象，是由天主而来的，我们只在神视中见到了默西亚的神国，至于先知们怎样将神视中所见的，告诉当时的人们，似乎天主没有给他们指示出一个固定的方式。所以先知们为使自己的听众懂得他们所宣讲的事，就利用了梅瑟法律和以色列历史上既定的方式。我们由梅瑟盟约中，即由出谷纪和申命纪知道，人们希望得到的祝福与恩许是现世的，暂时的，国家的。以色列的历史与诗歌的文学，都以物质的期待向往默西亚时代的祝福。撒慕尔纪上下是记述达味王国如何借着天主的特别照顾而得以永存，国家的幸福是以人民对「雅威」(上主)宗教的忠贞与否而决定；编年纪上下便是以忠于盟约的观念而著成

的。智慧书所讲述的，不外是凡要想得到地上祝福的，必须遵守天主所颁布的法令；圣咏集的作者们的期望，和对默西亚时代所宣告的一切，也只限于物质的福利。

就如以色列子民的历史是依照旧约而展开的，同样，以色列子民的历史最大，最奇特的现象——先知任务，也是依据梅瑟的盟约而展开的。所以当先知们向民众宣讲时，他们的思想既然已局限在传统的思想中，当然要以地上的幸福来描绘默西亚神国的繁荣。所以先知们的言论，是应以旧约中的思想去评量的；从这方面来看，先知们所说的话，实在是天主的圣言，先知们所用的文体内没有任何欺骗。（即使他们真心怀着这种物质幸福的期望，也没有什么欺骗。）因为他们是依据旧约的措辞来表达他们的思想的。同样，我们也这样评判圣若望宗徒兼先知所用的文体。因为当他以地上的城市的形式与色彩来描述光荣神国的京都时，决没有一点自欺欺人的思想（默21）。

的确，先知们所用的言语是不成全的，多少已经超越了旧约中所固定的思想和言论的范围，因为他们清楚的预言过将来要有一项新的，神圣的，永久的盟约实现。圣文德说的很对：「预许现世幸福的法律产生了弱点，因为由暂时到永远，由肉驱通往神体是不容易的。所以才有先知时代来作桥梁，准备人心，易于接受神圣的盟约」（注译六日工程，卷五，三九五页）。从此看来，先知们所用的不成全的言语，并没有妨碍人们得到天主借着有关默西亚的预言所指定的幸福。以色列子民对于神圣的盟约得了充分的启迪和训导，但其中仍有大部分人不相信耶稣是默西亚，不

以他所建立的国为默西亚的神国，这完全是出于他们的心硬和无知，不愿意相信先知们关于耶稣所说的一切(路廿四25)。

关于先知们预言的经文和透视，见181。

## D 训诲书中的真理

150 圣教会自古以来称约伯传、圣咏集、箴言、训道篇、雅歌、智慧篇、德训篇七部书为「智慧书」或「训诲书」，因为这七部书的主要论题是在传授有关宗教教义，即天主智慧的诫命。但只有少数的圣咏已超越了训诲文体的范围，如咏十五，廿四，八二，一〇一，一一九等篇。在这些书中应该寻求有关道德秩序的真理。

但是应当注意格言文字在这些书中是以诗体和表象文词著述的；因此这些书又称为「诗篇」。故此应当除掉诗的外衣，以彰显道德的真理。

虽然这七部书的一般主题是训诲的，但是也教授教义真理和陈述历史。关于真理，箴八15-31根据教父的意见，是论天主圣言；智四7-15是论灵魂的不死不灭；智十八15-18是论非受造的智慧(*Sapientia increata*)等。但在圣咏中却有论及默西亚的预言(圣经袖珍339)。

关于历史，智十到十二章，如同咏一〇五首一样，有一个咏史诗的例子。又智十六到十九章有一个叙事诗的例子，在此叙事诗中真正史事不但扩大，而且一变而使伦理道德更深地刻在人心中。诗文的扩大在德训篇四四到五十五章特别丰富，是赞扬列祖的诗文。在这些地方和类似的地

方不需要狭义的历史真理，因为圣作者无意传授历史，甚且从作者采用这种扩大和诗体的文学类型一事上，看得更为清楚。

关于约伯传，圣咏集，德训篇和雅歌所引起的特别疑难，应加以讨论。

151 约伯传中的真理——关于本书的真理，有人提出异议：在本书的结论里(四二7-8)，天主推崇了约伯所说的话，但是约伯在与三位友人的辩论中谈了许多近乎侮辱天主公义的话。相反的，约伯的朋友却对天主表示了崇高的敬意而竟受到贬责。

在解释有关文学类型的条件之后，疑难自会消除。因为约伯传是由两个不同的部份编成的：序言和结论是历史，其他都是最美的诗文。约伯传一书的起源，可以如此解释：在希伯来人中流传着一个有关约伯的古传说，或许已有文字的记述，这人极为正直，因灾祸几乎死亡，在妻子和三个朋友的诋辱下，始终保持着信仰和忍耐，并时常重复地说：愿上主的名受到赞美！因为没有任何理由使约伯在朋友面前改变他在妻子前所表现和结论所假定的豪爽心胸。为了他如此大的刚毅，天主推崇了他，加倍恢复了他以前的财富。

这个古传说给一位诗人为发起问题提供了创作文艺作品的机会：为什么义人受苦？作者先用诗文指定了对话文体，在这个对话文体中，诗人诱导约伯和朋友畅谈和辩论这个问题，并为了纯文学上的理由，创造出约伯富有合乎

人性的面貌和情感的新人格。作者将诗文插入历史叙述，即序言与结论之间。

所以文学形态要求此书中的历史部份不归属诗文部份，而诗文部份也不归属历史部份。因此我们把天主教在历史结论中所说的称赞，归于历史序言中所叙述的约伯，如此疑难便消逝无踪了。

但是在诗文中，应当小心的是，不要将辩论的一切主张都归于圣作者个人，因为把应说的话放在题材文句中的目的，只是为激起问题。在诗文中只有约伯及友人的话应视为圣作者所赞同的，这些话正反映出自己有关义人受苦的思想。圣作者的思想在结论中显露出来，似乎就是：天主使义人受苦的理由，就人的智力而言，是不能理解的，实际上所有受苦的义人，借着信德忍耐依靠天主，并且必将由天主那里领受报酬(Cfr. L. Gautier, *Introd. a. L' A. T.* IIp. 129ss, 1906)。

152 圣咏中的真理——圣咏集使许多人不满意的原因可能是一部赞颂天主和公众祈祷的书，其中却流露出不知多少仇恨的情绪和残酷报复的愿望，这些都是违反正义和爱德的；所谓诅咒(*imprecationes*)，随处可见，如咏卅五3-8；六九23-29；八三10-18；一〇九；一三七8-10；一三九19-22等处。

既然充满圣神光照的圣作者，为教导人灵而写了圣咏，绝对不能写那些相反德行律的文字。所以在受默感而写的书中如何能有诅咒？

为明了和解释这个问题，我们简略的研究一下历史事实。

(a)已经从古时，爱德的诫命在以色列就有这样的规定：「你应爱你的近人，恨你的仇人」(玛五43；参阅撒下十九17)。这句话宛如民间的一句格言，希伯来人即根据这句格言对待朋友和仇人(Strack et Billerbeck, Das Evang. nach MT. etc. 1922, P.353)。

(b)热心的以色列人憎恨所有的「异邦人」，将他们视作雅威主义的仇人，那么也就是选民的仇人。天主因西乃盟约而批准的召选，阻止以色列人染有其他民族的习俗；只有他们是天主的百姓，只有以色列人组成天主的司祭邦国，只有希伯来人是他们的近人，其他民族都是「异民」，这些异民在法律上是被诅咒的，是以色列人的绊脚石和毁灭。

法治本身使以色列人因法定的圣洁而与其他民族分离，而分离的行动孕育了仇恨；在异民身上，以色列看到天主的，同时也看到选民的仇人。

(c)又应该知道热心的以色列人也仇恨不义的以色列人，因为法律将这些不义的人定为天主的敌人，不义的以色列人将自己列入被诅咒的人中(申廿七14-26)。

(d)遭受迫害和诅咒的诗人是热心的以色列人，将自己的欢乐寄于天主的法律上，照天主的圣意去待人接物，在圣殿内以赞颂和全燔祭歌颂天主，疾恶如仇，表明自己的良心无罪，因此承认和认定自己有权利获得祝福，就是法律守正不阿的人所许的祝福(申廿八1-14)。

但是不义的仇人阻止和抑制了这些祝福，所以不义的

人是圣作者，同时也是天主的仇敌：因为他们热爱不义，散播讪毁，讥讽德行，伤害穷人，实行法律列为十二诅咒不义事件(申廿七12-26)：他已是被法律所诅咒的人。所以圣作者加于他身上的咒语，已由法律所认可。

(e)为此，热心的以色列人在自己的仇恨表现上，没有什么不光彩，没有什么可贬责之处；相反的，在希望迫害者受到惩罚的事上，更看出他维护德行，和对旧约体制中所含有天主公义的极度推崇，因为旧约体制曾向顽强和心灵受损的民族表示过，作善者降之百祥，作恶者降之百殃(咏卅六11-20；一二五3；卅五27-28等)。

(f)所以圣经中任何一部书含有仇恨，盛怒和辱骂的一切文字，都完全一致，并且符合法律(Tora)的精神，这法律形成了以色列人民的教育。法律是圣的：其法令，甚至看似可怖的法令是因感发而写的，其目的在于使人民忠于盟约的精神和以色列人的崇高使命。

这个目的在奔驰的粗野时代是不能获得的，除非靠一种可怖和盛怒的气焰加于罪人及违法的人身上。这种精神如果与新约的温和态度相比较，的确不完善。但是纵不完善，但却是天主的启示，雅威宗教，默西亚恩许能借以传于天主百姓的唯一有效方法。

结论：圣经上的文句根据圣作者的思想是真实的，是圣的。但是所有圣作者的心灵和思想对不义之人所表示的憎恨和报仇，根据法律的精神，是在求天主的最大光荣。

请注意根据宗一20，伯多禄在咏六九26和咏一〇九9两处所揭示的深意。

153 训道篇中的真理——凡阅读训道篇的人，心中都会引起忧伤和怀疑；忧伤，因为此书似乎鼓励悲观的言论；怀疑，在此书的文字中呈现着一种不调和。

第一个难题，最古的犹太传经塔耳慕得(Talmud)便已知道这种疑难，热罗尼莫曾这样说：「希伯来人说：在撒罗满的其他著作中，有的已古老，有的久已被遗忘，而这部书似乎也应该作废，因为此书说天主所造的万物都是虚的，认为一切都是虚无，视吃喝和短暂的玩乐超过一切。就从这一点而能被列入神圣经典之中，将自己整个的辩论和一切目录缩小成纲要(Anakephalaiousei)，并说明立论的目的，是要人易于听清，本身没有什么困难地叫我们敬畏天主和遵行他的诫命」(拉丁教父全集，廿三1116)。唯理学派在此书内不但找到了悲观主义(Pessimismus)，而且也找到唯物论(Materialismus)，宿命论(Fatalismus)，伊璧鸠鲁主义(Epicureismus)等错误。

热罗尼莫和大额俄略以及其他学者也承认第二个难题，他们因此假定书中有一个暗含的对话(dialogum implicitum)。作者假借文人以「宣讲者身份出现，提出不同人士的意见，时而提出智慧者的意见，时而提出愚昧者的主张，为从多人的意见中使一个真理在听众心中越发显明」(S. Bonav., Op. Omn. VI, p.6)。

## 提供解决疑难的方法

(a)支配本书语句的文字程序，是借用论题(Thesis)和

反正论题(antithesis)行文的。这种程序，在人间事的原野里是运用经验和考察，必然观察到事物的表面，常是多灾多难的……。

训道篇的谴责文字只落在人们无节制的欲望上，用在享用世物的过量上，但却鼓励温和的质朴，而这种质朴使所有的人安祥地去享用天主的受造物；人生的常规即在于此……。

(b)考察的程序由作者方面说，是偶然的，相对的，不是绝对的，就是说在一个经验以后所下的结论，由于新经验的加入或有所改变，或有所补充。例如一17-18；二15-17有关学问不幸的结论，在七12-24却予以纠正，又推崇学问，重视财富。又三1-8宿命论似乎统治世界，而三11及14-15天主的照顾掌管一切；第一个经验在现象上，第二个经验是在万物的次序上归向第一原因。最后二17；六3等处，为了灾祸而宁愿生命的死亡，但是为了灵魂的自然证据，却说到：光明实在可爱，看见太阳实在令眼舒畅(十一7)。

所以作者的方法阻止他思想停留或终止在单一的孤立意见里，而更要书中的一切意见与相反的意见相比较，同时予以综合，而这样综合的意见，会常反映出该书及圣作者的精神，因此这意见是正确的，真实的。

希伯来古代的解经学者都这样照热罗尼莫上面所说的予以讲述。这位在世界上看到感叹和描述辛酸矛盾的作者本人，始终是天主极忠信的敬奉者，对天主的照顾表示不动摇的信心，崇拜天主上智措施的深奥。承认幸福和灾

祸，生命和死亡，快乐和财富都是来自博施乐善的天主。并告诉我们，人的灵魂最后将归于天主，接受审判者天主的赏罚。所以凡与作者的卓绝榜样和信仰不合的解释，都已越出真理之外。

154 雅歌中的真理——旧约的圣作者有时会止栖在有关非礼行为的记述上，并采用一些含有尘凡爱情的措词和比喻。但这能够是淫荡的蛊惑，因此而破坏天主的圣经，圣经既是受默感的，连伦理道德的错误都在排斥之列。

(a)关于记述，我们应当注意，梅瑟法律制定了最纯洁的道德制度：所以热心的以色列人在圣经上读到污秽的罪行时，自然知道这是天主诫命所禁止的，圣经书籍任何地方都是不许可的，甚而屡次明白地予以谴责和惩罚，一如读到有关索多玛人，基贝红人和达味等人的罪行一样。因此借着这些记述，教导人获得救恩。

(b)关于在圣经中用以表达吐露夫妇和自然爱情的字句，应当知道这类说法，在阿拉伯人和埃及人的恋爱诗中是常见的(参阅思高圣经：智慧书雅歌引言(二)212-217页)。因为古代东方人为表达自己的概念所用的方法与我们今天所用的是不尽同的。但是他们那个时代的说法却是司空见惯的事。所以根据我们想象中的形式来解释那些措辞，决不相宜。因为这种说法就是那时代「民族彼此之间因共同往来，到处所惯用的说法，而实际上是他们的风俗人情所许可的共同说法」(圣经袖珍560)。

再者，在许多这样的措辞和比喻中一定会隐着寓义，

比如咏四五，根据犹太和圣教会的传统，是默西亚圣咏。参阅希一8-9；欧瑟亚的婚姻(一~三)，根据许多学者，是象征，在显示的神视中，是象征雅威与以色列之间关系的生动描写(Hoonacker, Les Douze etc., p.38-39)。

(c)这为雅歌一书特别有效，如果不是从开始就决定了它的崇高含义，犹太人绝对不会将此书收入圣经的书目之中。再者圣教会的传统也只承认这诗歌的寓意解释：雅威与以色列之间的互爱，或是基督与教会之间，或是基督与圣善灵魂，尤其与真福童贞玛利亚之间的互爱……。

在此事上，应特别重视圣人们的解释，他们「虽然有时在世俗教育和语言学问上所受的教育，比我们现代的解经学者所受的少，但是为这事，天主在圣教会内授给他们的职务，让他们对天上事物显示出一种温柔的明了和灵心的微妙聪敏，借着这些，深深渗透天主圣言的奥秘」(圣经袖珍554)。你给一个有爱的人说，他一定懂雅歌里的爱情说什么。我们听听圣德肋撒说的话：「也许你们以为雅歌里的一些概念可以用其他的说法表示出来，多么不幸！因为我们的感觉是迟钝的，愚鲁的，我们会遇到：有毒的动物所遭遇的，为他们有益的食物，变成了毒药。当你觉察到天主对我们发出何等爱大的证据和作为时，你就会了解为我们受苦受死，受十字架苦刑的爱情是多么伟大，这些只能用微妙的言词表达出来」(Oeuvres Compl. etc V. Paris 1910, p.394ss)。

155 附注：论残酷。这种残忍在圣经内随处都可读

到，并能减少人对天书的敬意。对此我们稍加评注。

(a)圣经记载亚巴郎准备祭杀自己的爱子依撒格(创廿1-10)。这件事出自天主的命令，为试探圣祖的信德，这个信德对于日后的以色列人是获得基督的恩宠的一个榜样(罗四1-25；迦三6-29；希十一17-19)。

(b)依弗大杀死自己的儿女(民十一1-40)，而在撒上十一12，德四六11-12，希十一32-38却受到称赞——这个称赞是一般性的，没有提到任何犯罪行为。梅瑟法律禁止人祭(创九6；出廿一12；肋廿四17)，但是民长时代，类似野蛮时代，整个时代被战争和敬拜邪神的恶行围绕着，所以如果宗教意义在英雄而又卤莽的人身上昏暗不清，没有可惊可奇的(民十一1-3)，依弗大误认天主中悦人祭，故此向天主许愿。他的无知，洗脱了他的过错，却未削弱他的信仰。那时代以色列人对誓愿责任有什么观念，由民廿一3-14可以知道。无疑的，骁勇好战的撒乌耳也认为自己应该杀死自己的儿子约纳堂，以免破坏誓愿(撒上十四44)。

(c)达味对待辣巴城的残忍(拉丁通行本撒下十二31)。原来根据近代学者所提出的希伯来经文的读法是：达味教那些民族学习拉锯，操斧、劈石、做砖的技工(Cfr. Hoonacker, *Ler Douze* etc. p.209)。

(d)以色列征服客纳罕地所发动的战争，一如若苏厄书和民长纪所记载的，看似是一种不公道和残酷行为。但是我们要注意：天主已将客纳罕地许给以色列人作为基业(创十五16)，并且为了这些异民的弥天大罪决定予以消灭(肋十八24-30)；而毁灭的战争是法律所定的(申七2-11；廿

14-20)。因此以色列人的战争称为「圣战」或「上主的战争」，从此天主被号称战争的统帅。天主的约柜随军出征，众司祭劝导上阵的士兵战前先行自洁(申廿1-3；廿10-15；卅一3)。最后国际法就是在闪族中间以此拙笨粗野的理由而发展的。

但是天主决定以战争毁灭客纳罕的真正理由，已被列入梅瑟盟约的体制里(出十九5；户廿三9；咏一三五4)，和以色列民族的默西亚使命中(罗九4-5；迦三24)。这两个最大幸福，若不将拜邪神的民族消灭掉，让以色列与他们隔离，住在客纳罕地，是不能获得的(肋十八2-3；申八19-20；十二29-31等处)。

(e)在圣经的许多语词里也显示出残酷的意味，在解释这些语句时，我们应该记得维护正义的意义，不但希伯来人有，而且闪族，希腊人和罗马人，也都以报复律(talionis)来衡量。这法律的精神在于不使报复超越过犯或所受的侮辱。这种法律自然不是完备的，但是这样做不能说不公道，宁可说这更显示它在古代民族中，对人的生命保持一种最大的敬意；希伯来人和其他民族从未认为在此法律中含有什么丑恶，耶稣也未曾明明谴责过这条法律(玛五38)。

## 卷四 圣经解释学

156 圣经解释学的定义——保禄在吕斯特辣宣讲福音，被外教人称为赫尔默斯(Hermes)，因为他是主要发言人(宗十四11)。根据古代神话，赫尔默斯为希腊神名，是众神的使者及主要发言者。因此希腊人奉之为善于辞令或有口才的神或中保。同样，在帕丕雅(Papias)的著作中，马尔谷被称为伯多禄的翻译者(Hermeneutes)。

Hermes, Hermeneutes 二词是来自希腊动词 hermeneuo，就是对于暧昧言词或外国语言加以解释或翻译。由此动词演化成形容词(Hermeneutica)，即表示它属于解释或翻译暧昧言词的学识。因为是形容词，所以必须与名词连接。在此情况下含蓄地可以说它是一种知识或学问，即解经学的知识。

因此解释学是讨论解释暧昧字句，以及为解释暧昧字句提出适合法则的学问。而解释圣经学则是为决定圣经章句中真正意义而提出法则的学问。

157 解经学的重要性由圣经的本质即可看得出来。圣经的言词，或是原文或是译文都含有许多文字和道理不清楚的地方。因为圣经作者的言语、才智、教育、生活习惯、想法、申述思想的方法，都与我们的作风离得太远。在以后的讨论中，将举出一些实例加以证明(圣经袖珍557-558)。

天主以不同的方式及不同的程度所藏于各卷经典中的

丰富真理，藉着各种超性表象，就是藉着天主自己的显圣、神迹表象、预言等显示出来(圣经袖珍86和119)。

再者，旧约的所有部分由于特殊的理由，都被列入天主在以色列历史中的超性计划之中，新约中超性的真理，更为丰富(圣经袖珍57和86)。

最后，在所有圣经书籍中具有天主默感力量的真理本身，如在有关天主默感的讨论中所说的，不能随处以同一的方法找寻得到或指示出来。

因此解经学提出一些法则，借助这些法则，我们至少能从圣经经文中排除一些特别和一般难解的问题，而接触到圣经的意义，由此意义中汲取真光、恩宠和安慰。这也就是解经学的目的和益处，正如圣奥斯定所说：「读经的人所寻求的，无非找寻著作(圣经)者的思想和心意，藉此我们相信圣作者说出了天主的旨意」(教义丛谈二5)。

这篇论述分为两部分，其一是论圣经的意义，其二是论述具体确定圣经意义的规则。

## 第一章 论圣经意义

158 何谓圣经意义——语言的意义，不论是口头的言语，或文字的言语，就是人在说话或写作时在一定的字句里或上下文里，心中所愿表示出来的概念。

因此圣经的意义，就是天主借圣作者在圣经的一段章句中所愿表示出来的意义。

所以意义与字义之间有其不同之点：原来意义是借语

言所表达的观念，属于口头语或文字语的，本身只有一个意义，除非有意玩弄文字；而字义则是语言所揭露的一般概念，与说者或写者的意向没有关系。我们可以这样说：意义是语言在文字语或口头语内所有的概念；而字义是语言在字汇里所有的概念。但是在字汇里每一个字普通能有数个字义。比如血肉(caro)一词，在希伯来或希腊字汇里有数个字义，而在圣经中的字句里却只有一个意义，这可由下面的例子里得到证明：

创九4：「带血的肉，你们不能吃」。这里只论人通常吃的野兽的肉。

咏卅八44：「因了你的盛怒，我已体无完肤」。这里的Caro(体)，是指人的身体。

咏六五3：「凡一切有血肉的人们」，这里所说的「血肉的人」是指所有的人。

咏一三六25：「他给一切的生灵(caro)供食物」，这里的生灵(caro)是指所有有生命的动物。

玛十六17：「不是血和肉启示了你」，这里的肉和血是指有死的人。

迦五17：「本性的私欲(caro)相反圣神的引导」，这里的私欲是指邪恶的欲火。

迦六13：「他们只是愿意你们受割损，为能因在你们的肉身(caro)上所行的礼仪而夸耀」，或在你们的肉身上有所夸耀。

我们可以看到血肉(caro)一词在字汇中有许多而不同的字义，在上下文或引文里只有一个不可分解的意义。关

于许多其他名词(如生命、精神、灵魂、心、手臂、手、手指、脚、道路、福音、光等)，事实上都是如此：这些名词屡次是用来作为隐喻的。

159 圣经意义的分类：圣经意义分为字面意义和预象意义。字面意义又称为历史的、文法的、直接的意义。预象意义又叫作神灵的、真实的、奥秘的意义。

160 字面意义的定义和分类——字面意义就是借语言直接表达出来的概念。因此也就是「圣作者愿意和表示出来的语意」(圣经袖珍552)。在圣经内有多少字句，就有多少字义。

字面意义又分为本意和非本意。所谓文字的本意，即某一个字照字面本来而自然有的意义。例如：「在耶稣的十字架旁站着他的母亲和他母亲的妹妹……」(若十九25)。这句话的每个文字，意义清楚，直接使我们知道作者的意思。圣作者在历史书里的文字大致使用本意。

文字的非本意是借语言以一种表象或借喻直接表达出来的意义，这种文体通常多见于诗文谚语之中。本意与非本意之间的区别单单在表面或外表上，表面底下烘托出真理。例如咏十八3：上主被称为「我的磐石、我的保障、我的护盾、我的救恩的角」，以这些比喻之词表示出「我的堡垒」这个语句所表达出的同一概念。故此非本意又称为喻意、借喻、隐喻、寓言。

由于闪族多喜爱比喻之词，而圣经又诞生在闪族世界

里，因此言语间多充满比喻，而且主耶稣也喜用比喻。圣史中玛窦更保存了耶稣所惯用的闪族乡土语风，只要读一读耶稣的山中圣训(玛五)，随处能看到许多充满东方的生动色彩，表达出道德教诲的言词。

在圣经里可以看到比喻之词的各种类型：隐喻、寓意、譬喻、寓言、象征行为、象征神视、象征奇迹、铺张。下面用实例加以说明。

隐喻(Metaphora)：其中一字或一词，于字面上指一类事物，而意义则用以他类事物，以形容其相似者。例如：「你们是地上的盐」(玛五13；谷九50)。盐本是调味防腐的东西，若是盐失了味，没有什么能使它再咸，或恢复它调味的本来力量；意思是：你们应用善言善行教导感化他人，免为恶习所腐化。耶稣更告诫门徒，不要自己腐化，否则不但自己成为无用之人，而且还受他人轻视。又如咏五六9：「我的眼泪聚在你的皮囊里；岂不是也写在你的书卷内？」意思是天主知道义人的痛苦，且对他们加以保护。

所以为明了隐喻的正确法则，先该在圣经所指定的界限内，决定隐喻的意义，然后字面的本意自然会消逝了。这样我们所说盐的隐喻里，能够想到许多事，但在上下文内只想到唯一的特性。

寓意(Allegoria)：用性质情形相似之事物，以表作者意中主要事物之语词，其中真实事物隐而不现，只可从两事物间之类似，以知作者之本意。例如旧约内有：咏八十九-17节的葡萄树与以色列；依五1-6节的葡萄园的诗歌；则

十九1-9的母狮与幼狮；德廿四40-47的智慧与江河。新约内有：玛七3-15的木屑与大梁，窄门与宽门大路，羊与豺狼；玛九16-17的补钉、皮囊和道理；若十11-13的牧人和佣工；若十五1-7的葡萄树和枝条。

解释寓意言词的法则，必须先该注意意象和表象的力量和功能，然后将意象应用在真理上。在寓意里所表明的任何事物，作过适当比例后，应转移到所表示的真理上：这样在有关葡萄树和枝条的寓意词句里，论葡萄树和枝条所说的任何事物，应转移到耶稣和门徒们身上。

比喻(Parabola)：思想的对象与另外的事物有了类似点，文章里就用那另外的事物来比拟这思想的对象。福音中的比喻是以一种近似相同的题材来说明更高深的真理。这种高深的真理不是靠比喻的每个附属语词与应说出之真理的比较，可以寻找出来，而是借许多情节与真理所集成的综合体。因为在比喻里，叙述体裁更为优先，文章中写一些属于点缀纪事的事物，例如我们阅读富翁与拉匝禄的比喻(路十六19-37)，在透视比喻的附属的事物之后，自会把比喻的意义包括在下列真理中：就是一个今世只图享受世福的富翁，拒绝帮助穷人，在来世遭受到可悲的下场。我们要保留比喻中与此真理谐和的附属事物；其他都是为使记事显得更为逼真生动而有的(如有关爱护弟兄免受惩罚的情意，被注定肉身受苦之灵魂所说的话语等)。在比喻中所属意的真理，至少就类型而言，或在篇首被指出：例如天国好象……等，或在给予讲比喻机会的附属事物中被揭出，或在结论里被指示出来。以上三点在宽恕之道的比喻

中，获得证实(玛十八21-35)。

在对观福音中，比喻非常之多；在旧约里，有纳堂所讲的羊的比喻和特科亚妇人所说的比喻(撒下十二1-14；十四5-24)。

象征行为(Actio symbolica)：在先知书内可以寻到许多实例：列上十一29-40；依廿2-6；耶卅二1-15等。因了所谓圣经的象征行为，指出一些真实行为，实际上只有一个目的，即在于预示出天主分明所愿有的一个真理。这种真理所以借助象征被引出来，旨在活现地铭刻在听众和观众们的心中。所以借着象征行为，以字面意义表达出真理来，因为象征行为的价值在预兆中整个及完全被保留着。例如耶十九1-15：先知奉上主的命打破瓦瓶，先知实在打破了瓦瓶，但是这只为预示犹太民族，如同瓦瓶一样，将被击碎。又如比拉多洗手的行为(玛廿七24)，就字面而言，表示总督借着这个行为声明自己对耶稣的死全不负责(参阅申卅一6-7)。

象征神视(Visio symbolica)：大致与上述者相同。在先知书、默示录和其他经书内，记载了更多的象征神视，比如大的神视载于则四十至四八，在新圣殿和敬礼的象征下，描绘出基督教会普遍敬礼的庄严华丽。一块系着四角的大布，呈现在伯多禄眼前的神视(宗十10-48)，其目的在于字面地说出天主没有分别地邀请所有的人获得默西亚救恩的道理。保禄所见马其顿人站着请求他的象征神视，使他明白去马其顿宣讲福音是天主的旨意(宗十六9-19)。

象征奇迹(Miraculum symbolicum)：载于纳四6-11，

是真实的奇迹，但直接含有象征形式和训诲文件：这个奇迹的出现，单为使先知明了天主对无辜者的慈爱。耶稣使无花果树立刻枯干的奇迹，其目的和教训是为说明犹太人的灵性贫乏，必遭受永远的咒骂(玛廿一18-20)。

寓言(Fabula)：圣经内尚有两个属于字面的非本意的寓言。其一是树木为自己选立君王的故事(民九8-19)；其二是荆棘要求香柏将女儿嫁给自己儿子的故事(列下十四9-10)。寓言与比喻不同，因为在寓言里人与物的说话，屡次是虚构的，尤其因为借着寓言说出自然伦理的真理。

铺张(Hyperbolicae)：说话上张皇铺饰过于客观的事实处，名叫铺张辞。说话上所以有这种铺张辞，大抵由于说者当时，重在主观情意的畅发，不重在客观事实的记录。这种铺张辞是所有东方作者最熟悉的语法。在圣经诗体书卷中特别丰富，在历史经籍内也不缺乏。任何新奇和壮丽的现象都会引发闪族作者的激昂想象，因而迸发出一些铺张扬厉的语词。使用铺张之词和似非而是之论(paradoxa)，为使「事物更深刻地印在脑海里」(圣经袖珍559)。因此在铺张的语句中，字面意义不是由言过其实的表象中，而只是从说教的前后文章中和作者的环境中引出来。

举例：天主恩许亚巴郎的后代子孙繁多，「有如地上的灰尘，有如天上的星辰」(创十三16；廿三17)；前后文章中的语句只限于亚巴郎将是万民之父(创十七3-7)。

依四十二记载耶路撒冷「为了自己的一切罪过，已由上主手中承受了双倍的惩罚」。这种夸大的句子并无谴责天主

公义的意思，而仅是诗体的铺张之词，由附属语句中看来，是说以色列由于受到巨大的苦痛，清偿了罪债，因而结束了巴比伦充军的惩罚；(参阅依六7)。

耶稣自己也曾使用了铺张之词：「骆驼穿过针孔，比富人进天国还容易」(玛十九24)。耶稣使用这种似非而是之论是有其用心的，即显示被钱财迷住心窍的人很难得救，除非仰赖天主的助佑，因为天主是无所不能的。又当耶稣声称南方的女王从地极，即从犹太东南的阿拉伯地来听撒罗满的智慧时(玛十二42)，是指距离耶路撒冷极远的地方，但因为是对希伯来人讲的，所以就按照他们自己的习俗，使用了铺张之词。

**结论：**在象征的词句中，常该保留单一的意义，而这意义就是字面意义；理由是写者说者的真正意思，从不注意所使用的比喻或修辞学的词藻，而单单着重借象征所预示的意义。这些比喻和象征乃是一种文学类型，应视作一种外表，内里隐含着作者的意见，或者也可视为一面镜子，在镜子里现示出作者的心意。

**注意：**一些遇有比喻或比类，为说明言词本身已显示概念的叙述，不属于字面的非本意，而属于字面本意。例如：「他们都向我张开自己的口，活象怒吼掠食的狮子。我好像倾泻的水一般。我的心好象是腊。我的上颚枯乾得象瓦片」(咏廿二14-16)。「我愿我的心灵在我内，与那幼儿相同」(咏一三一2)。「他的容貌好象闪电，他的衣服洁白如雪」(玛廿八3)。其他可以此类推。这些句子里已说明了字面本意，因随后或附加的比较形象而更为明。

161 字面意义的普遍性——必须坚持的是：圣经中一切字句，每一字句都附有字面意义。——理由是：天主赐给人圣经，不是为满足他们的好奇心，而是为使这些圣言教他们凭着那在基督耶稣内的信德，获得得救的智慧，好使天主的人成全，适于行各种善工(弟后三15-16；参阅罗十五5)。所以全部圣经是为教导而有。然而道理是靠文字陈述出来，而包含在文字之中；但是以语言表达出来的文字叫作字面意义。又圣经如同所有的书籍一样，必须有一种意义。但是应有怎样的意义呢？一定该有字面意义或预象意义；而预象意义却是以字面意义为依据的，所以应该承认在全部圣经的字句里都有字面意义。

162 在圣经的每个字句中仅有单一的字面意义——因为圣经是人们以人的方式写成的。然而人们若不是舞文弄墨或恶意双关说话，大概都用自己的言语，以具体的语句表达出心中的单一意义和心目中的单一概念，而这个意义或概念包含在他们于一段经文中所使用的语言之中。所以天主选派自己的臣仆，要他们以人的话和人的方式，传达天上真理的圣人，愿意以圣神感发的语言表达出单一的意义。

附注：论字面意义的复数——有些人认为圣经的字句中同时有数个字面意义。他们为证明此点，引证了圣经中的三个特别经文：

(A)「你是我的儿子，我今日生了你」(咏二7)。这句经文证实有三个由宗徒声明的不同字面意义。他用这经文证明

基督的天主性(希一4-5)，指出基督的司祭职位(希五5-6)，证明基督由死者中的复活(宗十三33)。

但是看来这一节句只有单一的字面意义：在咏二7-9一段内(切不要把7节与8-9二节分开)，意思是论圣言降生和交于基督的王权；因此保禄正确地断定基督超越天使之上(希-5)。

关于论基督司祭职位的解释，应该注意的是「你是我的儿子……」的语句，在刚述及的句子里，名正言顺地能被视为同一句子借迂词(*circumlocutio*)所表明的主格，而论证则是取自下节；「你永作司祭……」的经文。整段的结构和意义是这样展示出来：「你是我的儿子……」，按别处也向他说：「你永作司祭」的那位，以司祭的尊荣光荣了基督。「也」字冗长地结合了两个引证的重要说明，在意义上并没有陈明它们的相等。

关于第三个解释，在宗十三33一节内，意思似乎是论圣父在耶稣受洗和显容时，公开向人表示耶稣为天主子的事。所以有些学者认为宗十三33「叫耶稣复活」句，含有表扬耶稣的意思。但是显然比较普通的意见，是指30节和34节似乎暗示耶稣的复活。总之不必把三个字面意义加于同一的语句，因为第二和第三意义包括在第一个意义之中，有如第一个意义的自然结论。

(B)依五三4：「他所背负的是我们的疾苦，担负的是我们的痛苦」。有些人说这个经文包括两个不同的字面意义，一个是依撒意亚赋与的，一个是圣史玛窦加上的。原来依撒意亚论及的灾难，是默西亚为消灭我们的罪而替我们受

的；但是玛窦叙述耶稣「治好了一切有病的人，这样就应验了那借依撒意亚先知所说的话：他承受了我们的脆弱，担荷了我们的疾病」(玛八16-17)。所以他们断定依撒意亚的陈述，也是论人类的灾难，即默西亚由脆弱中所阻止的灾难。

我们要注意：在两个出处中都论说默西亚和论说身体的痛苦；但是默西亚把人类的这些痛苦，或是承担在自己身上，或是阻止它们不发生在人身上，都表示默西亚对人类的一种无限慈悲，显然先知和圣史都假定了这种慈悲，不过是这种慈悲的两种表现，所以也是一个字面意义的两面看法。

(C)最后他们引证盖法在公议会所说的话：「叫一个人替百姓死，以免全民族灭亡；这为你们多么有利」。若望接着说：「这话不是由他自己出的，只因他是那年的大司祭，才预言了耶稣将为民族而死，不但为犹太民族，而且也为使那四散的天主的儿女都聚集归一。从那天起，他们就议决要杀害耶稣」(若十一50-53)。

首先要问盖法在他所说的话中有什么意思：显然盖法是个政治人物。对于商讨拯救犹太国表示了政见，即使因此而应牺牲一个人的性命，亦在所不惜。其次要问圣作者在所记述的字句里有什么意思：这问题非常有关系，因为圣作者所愿表达的，圣神也宣布出来。若望的证言是双重的：他愿意忠实地陈述，他陈述言词，也陈述言词的政治意义，为的是清楚叫人知道，公议会议决耶稣死刑，是为了怎样的法律动机：这由53节「从那一天起……」的字句

里，即可明白。若望所陈述的意见宛如由盖法的话中推论出的结论。

接着是第二个证言，若望用来声明盖法的政治言词，是出于圣神的意向，预言因基督的死而获得的普遍救恩。

所以两个意义，政治的和预言的，一个出于盖法，一个来自圣神，以同样的话表达出来的两个意义，二者都是同一圣作者所愿要的，二者在历史上都已实现，而同一理由，是要政治的议决有助于天主使人类获得救恩的计划。

不过这决不能证明两个字面意义的存在；只现示两个不同的人能够以不同的意义表达出同一的意见。

许多作者提出圣奥斯定和圣多玛斯的权威，而积极主张字面意义的复数性。但是显然这两位圣师从未坚持圣经中多数字面意义学说的存在及可能性。

## A 泛论预象意义

163 旧约的预兆特性——耶稣曾阅读、默想和引证过旧约圣经，并且在宣道时，习惯以法律、先知和圣咏所陈明的神谕，或用以色列名人的榜样，或希伯来历史中宗教文物的回忆，来说明自己的道理。但是应当注意耶稣曾承认旧约的这一切史事，涉及自己的身份、使命、祭献、国度和光荣。

以色列国从开始即已预示了基督，因为他的著名祖先亚巴郎在先知神视中，曾欢欣喜乐地企望「看到基督的日子」，基督宣讲救恩的时代(若八56)，许多先知和君王都想

看到基督(路十24)。因此，同亚巴郎一起，还有依撒格及雅各伯都是耶稣所宣讲的天国的人物(玛八11)。

梅瑟在旷野里为了以色列民族的安全，立了一条铜蛇，而这条铜蛇曾预示在十字架上被举起的基督(若三14；八28)。经上记载玛纳，从天降下的食粮，是天主赐给旷野中的祖先食用的(出十六14；智十六20)，但是耶稣却表示自己为信者是从天降下的真食粮(若六31-32和59)。圣咏一一〇篇所称的达味之主是默西亚，而默西亚又是达味之子(玛廿三41)；在厄里亚身上，耶稣认为他是预示自己的前驱若翰(玛十七10-13)，而这位前驱也就是耶稣在那位奉派在主面前预备道路的使者身上所指明的(拉一1和玛十一10)。

约纳先知书描述先知在海中被埋了三天，而这个埋葬却是人子葬礼和复活的征兆(玛十二39-40)。以色列要看到雅威的荣耀时所发生的奇事异能(依卅五8-9)，就是耶稣自己在若翰的门徒面前所行的奇迹，这些奇迹证明他就是默西亚(玛十一4-6和路七21-23)。依撒意亚描述「上主的仆人」由天主正式傅油，被选派担任要职，宣示天主的仁惠，向受难的人宣扬喜讯；耶稣把依撒意亚书卷放下，大声说道：「你们刚才听过的这段圣经，今天应验了」(路四16-20)。

圣经的许多章句在「流出活水的江河」的比喻下，许下天主的未来救恩：耶稣告诉犹太人，自己为所有信他的人就是圣经所说的生命和神恩的真泉源(若七37-39)。熙雍或以色列民族被圣咏作者比作被教外人抛弃的石头；耶稣自

比作这块石头，屋角的基石，整个救恩的基础(咏一一八22玛廿一42-44)。法利塞人和经师们，耶稣同时代的人，就是依撒意亚所谴责的，对天主的虚伪敬拜者(依廿九13；谷6)。儿童们在耶路撒冷向耶稣所咏唱的颂歌(玛廿一16)，耶稣说就是第八篇圣咏所提及的天主最喜悦的赞曲。

耶稣在六九和三五两篇圣咏里曾读到犹太人的恼恨：「他们恨了我和我父」。但这是为应验他们法律上所记载的话：「他们无故地恼恨了我」(若十五24-25)。在先知书中，主耶稣曾读到自己的苦难，因此在受难的时刻，曾声明自己被交于死亡，是为应验先知所记载的(玛廿六56；谷十四21)。在圣咏作者被用脚踢伤自己而为之悲伤的同席者身上，耶稣看到了出卖自己的门徒的可怕形象(咏四一10)，耶稣肯定自己拣选了他，是「为应验」圣咏上的这个预言(若十三18)。匝加利亚十三7曾瞥见被打伤的牧人和四散的羊群，而耶稣却说自己就是这个牧人，自己的门徒就是在受难夜里四散奔逃的羊(玛廿六31)。最后在逾越节餐厅里，仍然持久的默想依撒意亚有关上主的仆人「被列于罪犯之中」的预言，并对门徒说：这也是论我写的，也「必须应验在我身上」。(路廿二37)

164 到此所讲述的，都属于一些特殊事实，现在我们来讨论四个一般性的论断。

(A)耶稣为了犹太人错懂圣经，而对他们的无信当众加以谴责。他们在圣经内只求文字的表面，因此昏愚不堪，不能认清圣经中明明讲论默西亚的话：「正是这些经典为我

作证」(若五39)。所以在圣经内到处都有讲论基督的证言，虽然各处不是同样的清楚。

(B)由路廿四25-27一段证明耶稣复活后，两个门徒往厄玛乌去，途中两人彼此谈论基督受难的事，耶稣对他们说：「唉！无知的人哪！为信先知们所说的一切话，你们的心竟是这般迟钝！……他于是从梅瑟及众先知开始，把全部经书论及他的话，都给他们解释了」。所以在圣经内有许多论及基督的话。为了26节，基督的认定也就是路加的认定。

(C)从复活到升天这段日子里，耶稣跟宗徒们屡次谈到天国(宗一3)。路加圣史把基督的这些言论，概要地记述在廿四44-49数节内。这些言论里，耶稣把自己在世时所讲的全部道理，都解释给宗徒们，他们虽然记住了这些道理，但是他们并不明了(路九44-45)。这些言论的要旨是旧约，尤其法律、先知和圣咏各经书论及他所写的一切，完全和整个地都在基督身上应验了。这些经书揭露了旧约的卓绝一致性，而耶稣把自己立为旧约的密切和至高法则。就如他让自己立于梅瑟与厄里亚中间显圣容一样，为叫人知道福音是由法律和众先知得到了证据。

(D)路廿四45记载：「耶稣遂开启他们(宗徒们)的明悟，叫他们理解圣经」。理解圣经是光照、连续和持久的奇恩。耶稣将此奇恩赐给宗徒们，让他们明白全部旧约的经书，特别叫他们明白圣经的一些部分，就是有关基督受难、复活和因基督之名向万民宣讲救恩的三个真理(路廿四46-47)。

所以必须承认宗徒们有从天主领受的特殊奇恩。领受这种奇恩的宗徒们在圣经的深奥中，能找到、明白和宣讲基督的奥迹。耶稣基督在若十六13所说的话，显示出所谓奇恩就是充满圣神的保证：因为在启示的圆满里（进入真理），包含着天主在旧约中论及默西亚的启示。

165 具备理解圣经深奥奇恩的宗徒们，了解了旧约中天主计划的预兆特质——

伯多禄曾向犹太民族宣称「所有的先知」，都预言了宗徒们所宣讲的默西亚救恩（宗三24），并且「所有的先知」都为基督作证，凡信他的都要获得救恩（宗十43）。圣宗徒在其书信中更详尽地解释说：那些预言已决定给你们恩宠的先知们，曾把这救恩作为他们探求和思索的对象！他们对此曾说过许多预言，同时推究过默西亚要在甚么时候和在甚么光景下出现，所要受的是怎样的痛苦，所要得到的是怎样的光荣。但是「给他们启示出来，不是为他们自己，而是为给你们服务」，这一切现在传报给你们（伯前一10-12）。

伯多禄在洪水灭世，诺厄及其家人得救的事上，分辨出一个特别的表象，他说「这水所预表的圣洗，如今拯救了你们」（伯前三21）。

创二23-24两节记述了原始婚姻制度的史事，但是保禄声明在这史事中包含了一个奥迹，就是更高深的尊贵，借以预示基督与教会的结合（弗二31-32）。

我们读到亚巴郎有两个儿子：一个是由婢女所生的依

市玛耳(创十六5)，一个是由主母和自由妇女所生的依撒格(创廿2)。保禄谈及此事时，曾声称这个历史事实是一种寓意史事，超越出历史范围而另有所指：那两个妇女代表两个盟约：旧约(所有的犹太人)由婢女哈加尔作代表，是以奴隶的心在西乃山订立的。新约(所有信基督的人)，以自由的妇人撒辣作代表，是在天上的耶路撒冷(基督教会)，借恩宠和自由之神而订立的(迦四22-31)。

希八5有关司祭品位和肋未人所行祭献的一切礼规，被称为「天上事物的模型和影子」。这一节与真会幕的臣仆(基督)相对影子的第二节，具有反正的平行论。所以礼仪法规是纯粹的表象和影子，由梅瑟在地上所指定的，以与那由天主在天上所决定的原始的、真实的和纯正的司祭品位相对立。

又哥二16-17梅瑟有关饮食、节期或月朔或安息日所作的规定，被称为「未来事物的阴影，至于实体乃是基督」。那「未来的事物」就是基督赐给世界的默西亚幸福。这些幸福形成了一个大的实体(身体)，而这实体将自己的影子投射在旧约一切合法制度上。但因为先有实体，后有影子，这样在天主的计划中，先有基督，而他的实体遮蔽了旧约。所以基督便成了历史的中心。

最后，新约的圣作者，尤其圣史玛窦证明耶稣的许多事实，在旧约中早已预言过。

## B 特论预象意义

166 预象意义是借圣经的言词，在一段经文中间接表露出来的真理，就是说借着由圣经章句中的言词，直指所指出的人、实物或制度而宣告的真理。

解释：由上述可以知道，在旧约内有许多章句讲到某人(约纳、厄里亚、玛拉基亚的使者等)或某物(洪水、玛纳、铜蛇等)。这些章句在新约中被基督和宗徒们用来讲述或证明不同而高深的事实和真理：这事实或真理却涉及基督及其道理：厄里亚也就是洗者若翰，铜蛇也就是被钉死的耶稣等。因此这些章句提出双重意义：一是字面意义，就是旧约中同一章句展示的自然意义；一是在新约中启示出来的卓绝和默西亚意义，而这个意义就是预象意义。因此预象意义就是在旧约的历史事实或文字中，同时也包含着有关未来默西亚真理或事物的章句。

由旧约特别的字句，以字面意义所指出的人、物和制度，叫作预象(Typus)，在新约中反映这些人、物和制度的人、物和制度，叫作「预象相对之实体」(antitypus)。

167 预象意义的存在——关于亚当的犯罪和堕落，在创第三章所记述的，构成了第二亚当完全复元的预示表象。保禄作证说：「这亚当原是那未来亚当的预象」(罗五12-21)。一个人是罪恶和死亡的原因，同样，一个人是正义和永生的原因。虽然这个预示表象是对立的：预象(亚当)毁灭了一切；预象相对之本体(基督)重整了一切。

保禄在罗五14节肯定了此处的预象意义，并用它来作为真正论证的基础(参阅格前十五21-22, 45-49)。

根据咏一一〇4，基督的另一个预象是默基瑟德。创十四18-20一段，曾记述了这位伟大人物。这三节经文宣布出这位伟人的地位——君王和司祭——，他比巴郎更为优越——他祝福了亚巴郎——，但对他的族谱，却一字不提。为了这三个理由，默基瑟德按希七1节的声明作了基督的预象。原来基督是君王和司祭，他的司祭职位超越肋未司祭职位，基督是司祭，没有族谱，常活着为我们转求。——这个典型的预象也受到教会传统的支持。

在依六9-10这两节内论到先知时代犹太人的无信，预示犹太人对耶稣道理的无信。这个意义由耶稣发表出来，由对观福音予以记载；若望在论证中加以说明(若十二39-41)；而保禄同犹太人在罗马辩论时曾引用该经文，并且用以作为整个争论的最后结论(宗廿八25-27)。

依撒意亚先知听见侍立天主前的一位天使向其他的天使发令，命他们为上主预备道路，因为上主要亲自引领充军者返回故国(依四十3)，洗者若翰把这话贴在自己身上非常适当，因为他如天父派出的天使，来给降生的救世主耶稣预备道路(玛三3；谷一3；路三4、6；若一23)。

又阿希托费耳原是达味的好友，却背弃达味，对他予以反抗(撒下十五12；咏四一10)，而耶稣引用圣咏上的话来暗示出卖自己的犹达斯(若十三18)——申十八18-19所说的先知，按宗三21就是指耶稣——出十四1的逾越节羔羊，按若十九36等处，是指十字架上被杀的耶稣。

附注：所以预象意义即是论及基督的真正预言，这预言潜藏在旧约某段章句的字面意义之下。预象意义也象预

言一样，是超越事实，所以其存在应该，也只能以由启示中取得的证据加以证明。而这些证据就是宗徒传授的权威和新约的权威；二者的证言应该是正确无伪的。

我们在上面的说明和实例中，提到新约的权威：在新约中证明的确实性，是从经文寻求出来的，审查圣作者用了怎样的方式来陈明预象；比如，圣作者先说出一个权威性的格式：「这些事的发生，就是为应验上主借先知所说的话……」或：「正如经上所记载的……」，或其他类似的语句。显然可以相信圣作者以这种方式征引旧约的证据，有意和保持所援引的证据，来确切地证明他们所陈述的真理（圣经袖珍463）。

又应当注意的是：圣作者为证明真理是否使用预象，一如在上述列举的实例中所遇到的一样。但不常清楚地证明圣作者的论证意向：每句经文必须加以审查。

由宗徒传授的权威证明，就所知道的，只论到唯一预象，即厄娃正确地拿来作天主之母的预象。许多教父在其著作言论中对此预象，予以支持及保卫。

168 预象意义的论证力量是充分的，如同在字面意义里一样，只要确实证明有预象意义。理由是因为不拘字面意义或预象意义都陈述天主所要表明真理。因此，由于默基瑟德是基督的预象，我们可以正确地断定基督具有君王和司祭的地位。又亚当是基督正相反的预象，所以能正确地说基督耶稣是人类的完美重整者。

但是要注意，不要让立论超越圣作者断定预象范围的

界限之外，比如保禄证明撒罗满是基督的预象，因为论二者天主说：「我要作他的父亲，他要作我的儿子」（撒下七14；希一5）。预象范围仅限于「父子」的关系。因此意思是：天主对撒罗满所表示的特别父爱，预示天主是基督的真父，基督是天主的真子。除此关系之外，撒罗满再不是基督的预象。为此拥有智慧和财富的撒罗满决不能是基督的真预象，虽然保禄称在基督内「蕴藏着智慧和知识的一切宝藏」（哥二3），因为这已越过了为预象所划分的界限。但是偶而可以视作很好的附义（Accommodatio），因为耶稣自己曾拿撒罗满的智慧来与自己相比（玛十二42）。

法则：我们应该在新约作者认为有高深意义的旧约的一些地方，揭示和阐述由天主自己所安排和愿意的预象意义；又应该小心留意，切不可把其他事理的借意，当作圣经的真正预象意义（圣经袖珍553）。

169 论字面的默西亚意义——在旧约的经书中读到许多文字和较长的句章，照字面上看是预言基督。并且在那些文字和章句中，由于新约的权威，揭示出默西亚意义。

照字面来说，默西亚圣咏著名的有下列几篇；第二篇：万邦为什么嚣张；第十六篇：天主，求你保佑我；第二十二篇：我的天主，我的天主；第六十九篇：天主，求你从速拯救我；第七十二篇：天主，求你给君王传授你的权柄；第一一〇篇：上主对我主起誓说——但是第八十七篇：「上主喜爱自己的宫殿」，不是由于新约的权威，而是相当于先知的预言，自然成为默西亚圣咏。

咏四十七-9：「牺牲与素祭已非你所喜……」一段诗文，

由于希十5-10一段经文的权威，自然便是默西亚圣咏。又匝十二10描述希伯来人民由于反对上主或一位救国英雄所犯的滔天大罪而发出的悲哀，说：「他们要瞻仰他们所刺透的我」。这在刺透耶稣肋旁的史事上应验了，意思是犹太人，杀死基督的刽子手将来要回头改过(若十九39)。

依撒意亚先知书中四篇有关「上主的仆人」的诗歌，按照独特的字面意义是指基督。

170 结论——我们从论及旧约的预兆和预象的特性所讲的一切论证中，推论出三个结论。

1. 耶稣和宗徒们承认在天主计划中有一种属神的特性：以色列的变故和神谕、制度和期望都是预先注定，以预示默西亚和默西亚劝谕。天主照顾的某一种行动把旧约借以有预示生气的其他事实，置于历史的事实之上，以色列历史这样变了形，以致也成为未来事物的预兆，有关基督的预言。

事实和预示，字面意义和预象意义构成了旧约的特殊性质。因此基督是万物的始末，也是圣经的「阿耳法和敖默加」，「元始和终末」(默廿一6)。因为在基督内都找到结局(圆满)。「因为在旧约内所言或所有的事，由天主极明地安排，处理，使得过去的事，以神秘的方式，来预示恩宠的新约中将有的事」(圣经袖珍552)。

所以旧约经书，包括史书在内，在其他尘俗的书籍中现得特别卓绝，这也是为了圣经历史属于宗教的特殊目的(圣经袖珍559)。

2. 如果宗徒们在旧约内发掘出一个超现实的意义，而

具有权威地对此加以确证，是因为他们由基督领受了理解圣经的奇恩。为作教会的导师由圣神得了圆满的启示，不应该为宗徒们作了圣作者，因天主的感发而书写，尽天主的职务而施教时，这些奇恩便离开了他们。

3. 如果旧约的一些神谕，被宗徒们，尤其被玛窦和保禄以较为广泛的方式引用过，其意义多少与旧约所有的意义有所不同，其所以如此，是为了更清楚地适应默西亚时代的事实。他们这样作，是依据了有关旧约内预兆特性的道理，不必认定他们想揭露真正和本有的预象意义。

注意：由基督和宗徒们赋予旧约以超现实解释的历史基础，是以色列民族在万民前的特别蒙召，发生在圣祖们身上，因西乃山上的盟约予以认定；并且为了同一民族的默西亚使命，才确定了以前的那个蒙召（罗九1-5；十一1-2及29）。

171 新约中有没有预象？——毫无疑问的，在新约中，没有默西亚预象。但是在福音书中我们读到耶稣行了一些事迹，在这些事迹里隐藏着某种程度的象徵或先兆。

路加福音五4-10所记耶稣在捕鱼的事上，显了一个真正的奇迹，但是在显了奇迹之后，对西满说：「不要害怕！从今以后，你要做捕人的渔夫」。因此可以正确地判定显此奇迹，同时也是作宗徒们职务的一种预兆。

耶稣在第一次增饼与天上食粮之间所建立的密切关系（若六1-14），当然可以断定显这个奇迹也为预示圣体圣事。

在耶稣治好瘫子的奇迹上，我们能够认明神形疾病之

间的关系(路五18-26)。

在耶稣的末世言论里，耶路撒冷的毁灭能够说是世界末日情形的影象，虽然这两件事情集结在单一的景色里。

在门徒们「给许多病人傅油，治好了他们」的事上(谷六13)，脱利腾公会议看到耶稣所立的傅油圣事(Denz. 908)。

保禄在格前十16-17描述领受圣体圣血是信友彼此间结合的凭证：「饼只是一个，我们虽多，只是一个身体」。而在致希伯来书十三12-14写说：基督在耶路撒冷城门外受了苦难，因着这个榜样，犹太人被邀请到营幕外去，就是绝对应该脱离判定耶稣死罪的犹太主义。

这些思想固然很好，但是都没有达到预象意义的真正范围。

## 第二章 论深入研求圣经意义的三个途径

172 含蓄意义(Sensus implicitus)——圣经意义是借言语直接或间接宣布的真理：所以是明确述说出来的真理。但是以这种方式在一段经文中所宣布的真理，其本身能含有其他的真理，虽然没有以语言明明表示出来。而只是含蓄的暗示。这些真理以两种方式能够藏在表明的真理之中。

并且第一就是部分含于全体，或者个别概念包于总体概念之中。个别概念由于密切和必然的连系，寄于较广阔

的概念内：因此为更正确地引出那个概念，语言的解释已经足够，而明确的广义因这些语言现示出来。如此明义所发掘的暗义，完全属于字面意义，因为暗义包含在字面意义借以叙述出来的语言功能之内，因此也是说者写者所常想要的意义。

这类字面的含意是借助说明的三段论法而推论出来的。这种论法是用来解释那由圣作者在其词中暗暗所包括的意向。这种意义又叫作深义(sensus plenior)。

举例说明：若一14：「圣言成了血肉」——这个句字明明表示出一个真理：天主圣言是真实的人。而「人」这个字或概念，为了本身的圆满，也包括了其他真理，就是基督具有人的明悟和意志，具有人的内外感观和感情。所以既然这些真理自然暗含在「人」这个字内，就是若望以字面意义所宣布的真理。

又若一4肯定天主圣言「是人的光」。光从天主圣言被传到人们身上。所以天主圣言是整个光明的根源。但是人能在本性和超性秩序内受到光照。人在本性秩序内由圣言接受理性之光，因着这光能够避恶迁善。在超性秩序内，人由圣言领受天主的启示(真理、恩宠、奇恩等)，在启示引导下能获得永生。这两个真理包括在经文中使用的「光」字内：意义是单一的，但是真理的双重看法。

耶稣曾说过：「谁若愿意跟随我，该弃绝自己」(玛十六24)。什么叫作弃绝某人？就是离弃他，与他没有任何交往：耶稣的门徒这样弃绝自己；所以教授人以极大的忍耐，极大的谦逊，完全的牺牲精神；教授的这许多德行，

却都字面地包括在「弃绝自己」的这句话里。

全书随处都有含蓄意义的著名实例就是雅歌。这部书的字面意义是隐喻的或寓意的，就是天主和以色列的互爱。但这第一观念包含着其他观念，即基督与教会之间的爱，基督与天主之母玛利亚以及与所有忠信灵魂的爱。这种解释博得了传统解经学者的拥护和支持；有的学者提议把这种意义叫做包容意义(*comprehensivus*)。我们阅读圣经应该细心寻求，以深入的默想考究天主的圣言，为在圣言里求得更高深的神圣意义，使隐藏在圣言中的智慧和明达的宝藏更为明朗化(圣经袖珍553)。

173 必然意义(*Sensus consequens*)——一个真理能够含蓄地包括在明确句子里，就是推理三段论法的结论包含在前题内。由圣经的明确句子，借助理学的论证能引出其本身具有的其他真理。在此论证中一个前题是圣经的明确句子，而另一个前题是自然秩序的另一真理；由两个前题而来的结论共同分享真理。于是因了这个论理过程，由圣经的具体语句所推论出来的真理，不能说是圣经意义。原来圣经意义实质上属于语句所表明的力量和功能，而那些结论是靠推理的特长，不过以逻辑法推论出来的道理是真实的，且指出真理，甚至部份地分享圣经前题的真理；所以发自真实而由真实而来的，只能是真实的。

举例说明：若一14字面上和明白地表示基督的人性结合于天主性。关于这个真理，神学家提出了推理三段论法：在基督的人性内住有其人性与天主性结合而发出的圣

德，而这圣德是本体的或非受造的。所以基督的人性因本体的圣善而成为圣善的。这个结论虽不是由若望所表明的字面意义，但却是真的，因为是借理论的推论而得来的。

这类的结论，在圣经教学上，通常称为必然意义，且开辟了第二个途径。由此途径前进，我们必能透视天主圣言的深奥，并从结论中发掘一些能够有助于说明基督的教诲，促进圣善的生活(圣经袖珍554)。借着这个途径，神学获致所谓的神学结论；一位司铎如果习惯全神贯注诠释，来阅读圣经，因着这途径必能辨别在文字表面上表明什么，在骨髓里隐藏着什么。

174 新约作者对必然意义的用法——有些人以为耶稣在玛廿二23使用了必然意义。但是神圣的导师此处反对撒杜塞人，曾这样证明灵魂的不死不灭(复活)：在出三15-16上主对亚巴郎、依撒格和雅各伯现示自己是好善乐施的天主。而(耶稣接着说)他不是死人的天主，而是活人的天主，就是那些能体验天主恩惠者的天主：所以古圣祖是生活的，他们的心是不死的。——不过我们认为——在所引的实例中有字面的暗含意义，从经文来看，暗含着「天主是圣祖们的赏报者和保护者」的真实和更深奥的意义。

保禄在格前一13用「正如经上所记载的」征引了耶九23：「凡要夸耀的，只应在知道和认识我这件事上夸耀，因为我是上主……」。由此推论出：「凡要夸耀的，应因上主而夸耀」。耶肋米亚把夸耀放在「认识天主」一事上，而保禄却把夸耀放在天主身上。概念基本上是一一的。保禄以先

知言词的较深解释，寻出暗含意义。

必然意义的正确用法，见于格前九8-11。在这段经文里，保禄辩论：根据申廿五4的法律，天主照顾劳作的牛有食物吃，而天主对于传福音的工作人员比对牲畜更加照顾。所以由于申命纪天主法律的权威，宣讲福音的工人有权利接受养生的必需品(参阅第前五17-18)。

但是在保禄的这个讨论中，使人惊异的是他把自己的结论归于天主说：「法律(申命纪)不是也这样说吗？」。保禄由圣经的字句中所推论出来的结论，如果不是天主所愿意的话，他一定不能这样说：所以试问借助推论的证据所得到的意义，以什么理由能归于天主！

这件事的解释应该在保禄的心目中寻求。根据圣宗徒的说法，天主赐与圣经的最主要，而且唯一的理由，在于圣经按天主的旨意，是教授新以色列子民全部教恩道理的泉源(罗十五4，四23；弟后三16-17)。

又应该特别留心阅读格前十5-11的一段经文，保禄在这段经文里，论到天主降于不忠信的以色列人身上的惩罚时(户籍纪)，曾写说：「这些事都是我们的鉴戒，为叫我们不贪恋恶事……」，为叫我们有所警惕。保禄提出他们的四种罪恶之后，又重复这句话：「发生在他们身上的这一切事，都是为给人作鉴戒，并记录下来，为劝戒我们这些生活在世末的人」。第11节与第6节是平行的，意思说：发生在犯罪和受惩罚的以色列人身上的事，正是天主愿意在圣经里标明出来的「鉴戒」，成为永久的纪念，为使新约的子民因此而获得教益。请读者注意「typoi, typikos」二词是

保禄用来教人勿犯与前事同样错误之语。

第11节所说：「我们这些生活在末世的人」。「末世」一词指已经来临的时代和保禄及格林多人生活的时代，即默西亚时代。所以保禄的意思是：以色列人的历史在基督时代有了一个中心：如果圣经不是为教训我们而写的，那么圣经所写的一切，都是毫无益处的。

所以，由旧约的经书以合法的结论所发掘出来的一切好教训，合乎信德的道理，照理能够，也应该归于天主。因为这正相应了天主给圣经所指定的目标：「天主圣神……无疑地预见了一——圣经中的这个结论，——甚至有时预见它是基于真理的结论」(奥斯定教义丛谈三17)。由此也证明了164的最后结论。

175 圣经比较法和论证，耶稣和宗徒们指出第三个吸取天主圣言财富的途径。

为初学圣经者最好的实习，是阅读新约下列这种方法的实例：路十七23-33论诺厄和罗特；路十一31-33论撒巴女王和尼尼微人；路四25-27论厄里亚和厄里叟；希十三5论若苏厄；希三7-13论心硬；希十23-31论旧法律和新法律中的惩罚；希十一1—十二13论旧约和新约的信众；格后三7-18论梅瑟的面纱；罗十6-9论容易得救恩的方法；雅二20-24论亚巴郎；雅五11和17论约伯和厄里亚；伯前二20-25论基督的忍耐；伯前三6论服从的撒辣等。

圣师圣方济撒肋爵认为在宣讲天主圣言上，使用这种方法最为有效，因为这样可以避免妄用圣经的一切危险：

我们由圣人口中知道这种方法名叫圣经比较使用法(Usus Scripturae comparativus)。事实上这种方法不但保持了圣经的真正意义，毫无损伤，而且还给由圣经内寻得的各种完善注释，铺展一条道路。

这种方法能用于圣经的单一节句上：或用于历史事实或比喻故事上，或一段道理上。

必须先清楚地认识一段文字的意义：然后顺应这个意义，给以适当的解释，解释越接近圣经意义，越有较大的效能，分享为我们写圣经和赐与我们圣经的目的。

保禄在格后八5-15愿意激发格林多人与耶路撒冷人之间兄弟之爱的慷慨精神：曾让拥有财富的格林多人大量救济贫穷的耶路撒冷人，而富于神恩的耶路撒冷人，以心灵的财富弥补格林多人的心灵匮乏：这样爱德便有了平衡。这样，用法是照顾人的天主给在旷野里的以色列人降下玛纳，使所有的以色列人获得同样分量的玛纳，虽然有的人收集的多，有的人收集的少。保禄的这个借喻是取自出十六18。借以说明新以色列子民之间，应以爱德来实行旧以色列子民在旷野中收集玛纳时所有的平衡(参阅罗十五27)。

伯多禄观察到在创世纪所述的天主公义的两个实例，并借比较法作了以下的推论：天主的公义用洪水惩罚了不义的世界，而保护了义人诺厄；用火毁灭了邪恶的索多玛城，而救出了义人罗特。所以天主知道惩罚不义之人，由灾祸中救出义人(伯后二5-9)。

所以当你愿意鼓励信友敬礼天主之母时，切不要说：

玛利亚就是友十五10所说：「你是耶路撒冷的荣耀」的那一位。但要从比较中指出事实：圣经叙述以色列人向制胜敖罗斐乃的友弟德说：「你是耶路撒冷的荣耀……」。以更好的解释，我们赞颂无染原罪的童贞，借着制胜古老仇敌的基督，成为教会的最高荣耀和喜乐的缘由。

由以上所述，我们已经知道什么叫作圣经比较法了。是一种实际的道理，与一般圣经保持其本意及文字不变的经文相比较而陈述的道理。

评注：论圣经附义(*accommodatio biblica*)——作家，尤其较古的作家们非常喜欢圣经附义：借助附义把圣经的话应用在圣作者以字面(或预象)意义所指的不同事物和人身上，只要在圣经意义与其应用之间稍有关联，并能用来促进热心和虔敬。

如果附义是借圣经意义的适当引述而成的，在某种程度上即能相当于上述的圣经比较法。但实际上有关苦行和道理的书籍中，附义的用法往往变为妄用圣经，且疏忽了对圣经应有的尊重。神圣礼仪通常使用所选的圣经经文，祈求天主的恩惠和赞美天廷的诸圣，在这些经文里发放出神秘的芬芳，但并不愿假定同一经文字面上表明祈祷者教会的信德和望德所意识的意义。这样的使用圣经仅能说是附义：更好说是一种并凑圣经词句，由某种比较而激发的特别祷词，这种祷词就是圣礼仪在圣经一些章句意义与利用的神圣奥迹意义之间，含蓄所编成的祷词。

但在教会训导信友的文献里，通常使用圣经经文的字面意义。

今天实际上应当坚持和应该作的，教宗庇护第十二世已明智地给我们指示出来(圣经袖珍553)：

1. 对圣经一种有节制和审慎的附义使用，在天主圣言有关信德和道德的说明在注解上，能够是有益处的。

2. 但是这些附义本来就是一种外面的，附加在圣经神圣真理上的。决不能是天主的圣言，常是人们默想的结果或心得。

3. 因此这种用法对圣经常有大不敬的危险。尤其在今天，因为基督信徒在圣经内要寻求的，是天主自己说了什么，而不是证道人技巧地陈明了什么？

4. 更重要的是，应该戒绝使用寓意和比喻的附义，因为在字面意义中更能获致丰富的利益：在此意义中由圣神清楚地指明什么适于证明和解说真理，或适于培育热心和一切德行；字面意义本身就具有功效，本身就能昭明显著，本能就是富饶的。

所以圣经里所有的天主圣言不需要言词的粉饰，也不需要人的牵强附会。

176 有关玛利亚的特殊解释——若十九26-27：「看，你的儿子，看，你的母亲」——在这些字里，公教的意义喜欢将此视为讲论至圣童贞，众信友之母的明确真理。这个可爱的真理不基于这几个字：因为由耶稣说出来的话，本身和在上下文里产生出他藉以把母亲付托给若望的情感。

但是这个解释是特殊的。因为依据有关童贞与其爱子极密切结合的真确道理，因着密切结合的力量，在童贞和

在子内有了一个意志。因此有如基督在十字架上为我们把自己献于圣父，照样玛利亚因了同一爱情的推动，为我们把自己的母权和母爱献于圣父。这样就身体而言，她是我们的母亲，照灵性而言，她又作了基督肢体的母亲。

## 第三章 论引导探求圣经意义的法则

为研求圣经意义所提出的规则，都是从同一圣经的特性作出发点。因为圣经既是人的书，天主的书，又是教会的书。因此解释圣经的法则，有文学上的法则，就是说以人的因素来看圣经，为解释所有的经书，连尘俗书籍都有效；有教义的法则，以天主为基础来看圣经——圣经是受天主默感而写成的——；有教会的法则，这法则来自教会的训导权，因为圣经是交由教会来保管和诠释的。

### A 文学方面的法则

177 阅读圣经——为理解圣经的意义，应守的主要和基本规则，就是顺序、专心和不间断的阅读。

圣经有其自己的语词和风格，与我们现代的才识和习俗完全不同，许多地方，在我们看来，不免显得晦暗难明。如果顺序和勤读圣经，必能熟悉圣经的语风，许多不清楚的地方，自会容易明了。

再者，勤读圣经，天天读经，对圣经规定使用文学类型的过程，必有清楚的认识；对于在圣经中所讨论的首要

课题和教诲，自会有明晰的了解，同时也能透视每部经书的独特性质；对于在希伯来历史和宗徒所传福音书之间所有的一般连系，也有所认识。对圣经的认识越清楚和深刻，对藏于圣经中意义的探求，也越安全和越有收获。

开始读经时，应抱着一种不管一切疑难和晦涩难懂字句的心情去读，单单致力于阅读和默想圣经。至于读本的选择，已经在「我国的中文译本」一文中有所说明。就目前来讲，新旧约以香港思高圣经学会出版的为最佳。且出版旧约全书八册，和新约全书，包括福音和宗徒经上下册，都有理论布局、注释、礼仪和索引，以资参考。这些圣经注释能给读者说明晦涩难明的字句，解说比较难懂的问题（圣经袖珍176）。一九六八年该学会更出版了精美的全部圣经合订本，虽然每卷的引言和注释予以缩短，但为工作繁忙的读者，也足够了解圣经的主旨。韩承良神父所著圣咏释义于一九八〇年十二月出版问世。爱好圣咏的读者可去参考和诵读。

这种研读圣经，基本上完全是个人的事情。凡喜爱圣经的，必须自己去完成，没有什么科学方法能代替这个个人的研读工作。

经常留连于圣经中的牧灵人员，不拘为了探求教会知识，或为求得牧灵和苦行的知识，或为圣化自己，都能体验到丰富的益处。这些益处在于「上智的天主」、「安慰的圣神」和「圣神默感」三通谕中，都有切实的解说。

所以切望读者每天要为自己规定一个时间，专心致志地研读圣经（圣经袖珍490）。在读经时能常分段来读，为能

有一个完整的经义。好的分析屡次是解经学最好及不可缺少的基础。如此你可以确定概念和字句彼此之间的关联。

在每一段，要详细标出讲述重要道理的字句，或藏有深意的语句，或文字优美的句子。在特殊的记述和奇迹方面，记出事情发生的目的和事实概要。在描述先人道德和品行的地方，要标明他们的显明特征。

178 **文学类型**——最重要的规则是注意圣作者在我们所读的经书中使用了什么表达方式。这项规则由教宗庇护第十二世提出并加以说明。现在将其大意略述如下：古代的近东作家，在运用语文和著述时，其字面意义并不如现代作家这般清楚明白。所以为确定圣作者在书中想表示什么，必须先分辨我们这些书出现时，用了什么文学类型。因为没有一种文学类型是与圣经无关的，古代民族，尤其中东民族经常用文学类型来表达心目中所有的思想。

但我们也该注意一点：凡是与天主的圣善相违反，与真理伦常相抵触的文学类型，圣经里面是绝对找不到的。例如「神话」类型，在圣经里面绝对没有。

在圣经里面能够有，实际上也真有一些晦黯难明的字句，给人们增加了不少困扰，或者这只能说是来自那民族的一种说法和叙述方式。这种说法或方式在人们中间，习惯上被许可共同采用了（圣经袖珍557-559）。

梵蒂冈二届公会会议会声称：「为探讨圣作者的本意，在各种方法中，也当注意到文学类型，因为借各式各样的历史、预言、诗歌，或其他类型，陈述的及表达的真理彼此

各有不同。故此，释经者必需寻找圣经作者在固定的环境中，按他们的时代与文化背景，用当时通用的文学类型，企图表白及表白出来的意思。于是，为正确地了解圣经作者所欲陈述的，应当注意到圣经作者的时代所流行的，以及当代习用的感受、说话和叙述的方式，也当注意到同时代的人们，彼此往来惯用的那些方式」(启示宪章12)。

179 不离字面意义——圣经的字句通常应依字面原有和明显的意义解释，决不可离开这明显的意义，只有理智禁止我们这样懂，或是有抛弃字面解释的必要时，才能有所例外(圣经袖珍112)。这个原则是基于自然论理学的条例。在某些地方虽然充分显示有预象意义，但仍该先注意字面意义，因为「历史的真理是精神辨解的基础」(圣热罗尼莫)。

(1)因此上下经文中所用同一的字句，都作字面意义讲解时，则经文中此一处所用的同一字句也应作字面解释。例如，若廿3节：「你们赦免谁的罪，就给谁赦免……」。这里所谓「赦免罪过」，应以显而易明的意义讲解，确指赦免罪恶，并非如某些唯理派学者所解释的，是指一种精神上的宣道权。

又出二12记载：「梅瑟将那埃及人打(杀)死，将他埋在沙土中」。古代经师解脱梅瑟的杀人之罪，硬说梅瑟没有用暴力，而只用说话的奇能杀死那人。这样他们强使圣经立于反对之地。

(2)上文所谓理智禁止我们从字面去懂，是在什么情况

之下？答复是：我们的理智是天主创造赋予的，其目的便是寻求真理。所以圣经中的某些文句，如作字面解释，明明相反理智。我们就不必照字面死讲。例如，有关天主的观念，不论在旧约或新约里面都是最单纯的。故此，我们若在圣经中遇到一些有关天主的「天人同形」或「天人同情」的说法，我们必须依照全部圣经中所认识，所记述的天主的观念去懂，去解释。

(3)何时又有抛弃字面意义的必要呢？答复是：几时我们明知在某一部书(如雅歌)，或某一句话(如「若你的右眼……剜出它来」)，圣作者有意用预象或借意，我们就不应照字面死讲。而应寻求圣作者用意之所在。如坚守着这个原则，我们也便能正确地领悟约伯传第一、第二两章天上的两幕剧情了。因为在这两章内是以诗体描述了天主上智照顾义人的真理。

教宗庇护第十二世说得好：「解经学家眼前最应注意的，是辨明确定什么是圣经字句的真意，也就是所谓字面意义」(圣经袖珍550)。

180 参阅上下文——圣经大师热罗尼莫说：「我经常劝勉聪明的读者，读经必须从头读到尾，然后才能将全篇融汇贯通」(拉丁教父全集廿六186)。因为上下文都有连带关系，只读了某一句，也许觉得晦涩难明，但一读了上下文，每每竟能豁然开朗，拨云雾而见青天。一段经文与前后文字的互相应和，叫做论理关系文字。

雅各伯书二14-26谈到「善行为」，并肯定「没有行为的

信德是死的」(17节)。应该是怎样的行为呢？如果我们读过17节前后的文字，我们便会发觉所论的是发自信德的善行为，具有爱德精神的行为：没有这样的行为，完全不能算是真正的信德。

又罗马书三28保禄说：「我们认为人的成义，是借信德而不在于遵守法律」。如果我们读了保禄上下文里第四章全文所说的话，我们会发觉保禄所论的是由有形遵守梅瑟法律，而扬弃基督而来的行为：因此，信基督而没有这些行为，的确能获得永远的救恩。这样我们便消除了保禄和雅各伯之间的显明差别。因为保禄说的，是指信德以前的行为，而雅各伯所说的，却是指信德以后的行为。

另一实例是在依撒意亚先知书七14-15：因此吾主要亲自给你们一个征兆：「看，有位贞女要怀孕生子……」。我们想知道，给不义的君王阿哈兹的这个征兆，是天主保护的征兆呢，还是惩罚的征兆呢？因此我们要研读上下文：阅读上文，发现这位君王是位不信的君王(12节)，并且先知以惩罚恫吓了不信的人们。阅读下文：16-25的确说到犹太国的灭亡。我们从上下文可以断定天主给的征兆是惩罚的征兆。

依十一10说：「他的坟墓将是辉煌的」(原文作：他驻节之地，将是辉煌的)。因为在上下文里面，从未谈及默西亚的死亡和埋葬，却预报了他道理的宏扬，所以意思不是论基督坟墓的辉煌，而是论基督胜利后的和平及光荣。

如果我们阅读智慧书的一大段(尤其智八2-20)，我们即刻明了21节所说的，不能是论贞洁：「但我知道，天主若

不将她赐给我，我不会获得她……」。原来这里所论的，如上下全文一样，是指灵魂与天主智慧的结合，这种结合除非天主赏赐，是不能获得的。或许Continen(s(守身)一词欺骗了許多人。

又如若二4：「女人，这于我和你有什么关系？」路二49：「你们为什么找我？你们不知道我必须……」？这些话骤看来，似乎有些逆耳，不宜出之于耶稣口中，其实看下文，在若望福音里，耶稣满全了圣母的要求；在路加福音中，耶稣同他们下去……属他们管辖。

路十18：「我看见撒殢如同闪电一般自天跌下」。从上下文我们知道，意思是说魔鬼从七十二门徒所救的附魔人身上出去的事，而不是论创世之前，魔鬼被逐出天国的事。

玛廿七46：「我的天主，我的天主，你为什么舍弃了我」？我们要想耶稣借用咏廿二篇的字句说了话，因此要断定圣咏中的受难者和十字架上的受难者，处于同样的情形。圣咏中的受难者以赤子的依恃之情，恳挚地呼号自己的天主，说出自己受难的胜利情景；同样十字架被钉的耶稣的致命，获得复活的光荣；因此被钉十字架的耶稣，没有丝毫的失望；耶稣言词的意义与圣咏的意义应该等量齐观。更何况被钉在十字架的耶稣曾声明自己说话，是为应验圣经上的话(若十九28)。

181 先知预言的上下文——在先知宣讲未来事件的言论里面，那些事件大概与时间的延续没有任何连带关系，

只与显示给先知理性的神视有关联。因此时常会遇到未来的事被说成眼前的事或过去的事；或者许多不同，而年代上相隔离的事件，却在一个景色里说出来。当我们读先知书时，尤应注意这些问题。今举例说明如下：

未来的事件被说成目前的事，依七14：「看，有一贞女怀孕生子，给他起名叫厄玛奴耳」。这个预言照字面是论未来的默西亚(玛一22-23)，但却说成目前发生的事(怀孕生子，起名叫……)，因为与先知现有的神视连在一起。

未来的事件被说成过去的事，依九1：「在黑暗中行走的百姓看见了一道皓光，光辉已射在那寄居在漆黑之地的人们身上」。从玛四16知道预言是默西亚预言。但却描写得竟如过去的往事一样。这在希伯来文法上叫作先知过去时态。但有些批判者宁愿采用现在时态，而译作：「看见，射在」。

未来的事件被说成过去，同时又返回未来的事。依53论受苦的上主的仆人。

两个不同的事件描写得宛如没有时间的隔离一样，这是因为两个不同的事件在同一景色下，出现在先知的神视中。我们试读依七14-17一段：在这段经文中，厄玛奴耳的出现与亚述人进犯犹太的事连在一起。

三个不同事件连在一起叙述的例子，见于岳厄尔先知书二19-32：宣告给以色列的物质幸福——先知时代——；默西亚时代的幸福——基督时代——；天主的审判——末世——。但是这些事件在岳厄尔的言论里连系得如此密切，好象在这些事件之间没有年代的延续一样。

在耶稣基督的末世言论里面，也有类似的情形(玛廿四—廿五和类似处)。在此末世言论里，神圣的先知在单一的景象里，论及耶路撒冷的毁灭、人子的降来和最后审判。在此言论中，同一景色，时而描述圣城的毁灭，时而记载世界的灭亡。

在默示录十二1-6我们也曾指明：「有一个女人身披太阳……」。圣教会照字面来懂，但是描述的情景(无疑是若望所注目所愿意的)将视线转向贞女玛利亚；原来那位女人的确是默西亚的母亲。所以我们保留由若望在单一而有两个画面象征中所指出的两个真理：在世战争的教会生了基督的兄弟姐妹；而在天上受光荣的童贞玛利亚，真正的中保保护圣教会的子女(Cfr. Pius X, Ad diem illum 4 Febr. 1904)。

当我们阅读达尼尔先知的神视时，在七十个星期的神视中，在玛加伯时代的作为光耀下，我们会看到默西亚时代的本质和末世的景色出现。

结论：在先知书内，尤其有关预言和神视，不应该要求象在训诲文体或历史体内所有的那样完全清楚。这也是为了上述所解说的预示现象，许多或不同的事实应在单一景象里去观察和陈述；因为也往往不能判定那些景象归于那些事件。虽然在预言和神视里面标出一个时间，但是我们要知道这个时间宁可系于神视而不决于历史。

182 注意类似的经文——所谓类似的经文，是指在同一经书中，或在另一经书中有关同一事件的文句或记载。

譬如以色列史记有载于列王纪的，也有载于编年纪的。我们若要对某一史事详加考据，就应参照上述不同的经卷；因为有时在某一经卷多加的情景，会使史事更为明朗。

又如耶稣的言行，传之于四部福音中，尽管四位圣史对某一问题的记述大致相同，但却都有其独到的地方。因此对于福音史事和道理的真义，如不阅览四部福音，是不能完全领悟的。

举例说明：在玛尔谷福音四12：「使他们看是看，却看不见……免得他们回头，而得赦免」。耶稣论天国讲比喻的目的所说的话，听得似乎刺耳。玛窦的说法却又不同：「我用比喻对他们讲话。是因为他们看，却看不见，听，却听不见，也不了解」。两处合览，我们对耶稣的命意所在，便更为清楚了。

其他例子，可参阅路十四24和玛十37。

183 诗文并行体——属于以诗体描述的书或章句，且是希伯来诗词的基本律例。并行体的定义：就是用两个或两个以上互相对应的句子，来发表单一的思想。

在解经学里迭义并行体(parallelismus synonymus)和反证并行体(parallelismus antitheticus)是非常有用的。迭义并行体是将第一行的意义，以不同的言词重新咏出，或用一种类似的意义来完成第一行的意义。反证并行体与前者恰好相反，其中的第二行用反托的词句来完结第一行的意义。

诗文并行体的用处是显而易见的：如果第一行的意义

晦黯难明，平常读过第二行，对意义即刻豁然贯通。罗伯特(Robertus L)于一七五三年首先申明并行体在希伯来诗文中的性质和价值。

1. 迭义并行体：依十一1：「由叶瑟的树干生出一个嫩枝，由它的根上发出一个幼芽」。——显然「嫩枝」和「幼芽」都表示同一意义。这两个不同的语词都指一个人，即默西亚。所以热罗尼莫把嫩枝解作天主之母，而将幼芽说成基督，实在有些欠妥。

耶十一19：「让我们毁灭这株生气蓬勃的树，将他由活人的地上拔除，使他的名字不再受人纪念」。这些话表明了耶肋米亚的仇人对先知本人所有的阴谋。第二句第三句论的是毁掉耶肋米亚，那么第一句的意思也应该相同。树是指耶肋米亚，树的果实是先知的预言，对不义的仇人苦涩不堪。——拉丁通行本将第一句译作「我们要将木头插入他的面包中」，意义晦黯难明。

2. 反证并行体在圣经诗体书卷中特别多见：我们不妨阅读箴言十章至十五章。在这一大段中，每节都是反证并行体：例如前几节：智慧的儿子使父亲喜乐；愚昧的儿子使母亲忧愁。不义之财，毫无益处；惟有正义，救人脱免死亡……。

有时迭义和反证两种并行体，为了风格优雅却合而为一，例如岳厄尔二3：在这民族的前面，有吞灭的烈火，后面，有燃烧的火焰；这民族未来以前，大地有如伊甸乐园，既来以后，却成了荒凉的旷野。

## B 教义方面的法则

全部圣经受到天主的默感，是圣教会正式宣布的信条：圣经的绝对没有错误，已由教会定为实际上应信的道理。所以在阅读和解释圣经时，应当遵守某些特别规则，即由圣经的神圣特性而来的规则。但是唯新主义者的错误，是要求那些愿意有益地研究圣经的人，先该摒除一切有关圣经超性来源的成见(圣经袖珍203)。

184 圣经中没有任何错误，没有任何矛盾——依据所宣布的教义原理而建定了解释圣经的法则：任何假定天书中有错误或矛盾的解释都是虚妄的，必须予以抛弃。

因此公教注释家在阅读、默想和解说圣经时，应努力寻求坚实的注释，而这些注释又该与圣教会有关圣经没有错误的道理相符，并以应有的方式满足俗学的研究结果。

我们在讨论圣经的无误性的篇幅里，对这个法则已作了适当的说明，读者可以参考。

185 圣经的运用和妄用圣经——另一个法则乃是多多利用圣经宝库。原来天主赐给人圣经，不是为满足人们的好奇心，或是为提供研究和探讨的论证，而是为使这些经书能「教导我们凭着那在基督内的信德，获得救恩」(弟后三15)。因此应在圣经的每页里寻找食粮，从而使灵性的生命得以发展，达到更完美的境界，信德的标记，望德的稳固和爱德的鼓励。

司铎们应具备热心的祈祷，去读这部天书，祈求能明白，阅读和默想，为能一天比一天更深入地洞察圣经的奥蕴，使这神圣的圣经成为自己的，以这神粮养育自己，增进自己的利益和幸福。

其次也用天主的话养育信友们：以讲道、解经和劝勉有恒地申述圣经的财富，以由圣经中抽出来的字句证实教会的道理，用圣经中，尤其主基督福音中的著名实例，加以说明。

圣经有两种主要功效：第一圣经为司铎们是灵修生活的永恒纯洁来源；第二圣经是善尽使徒宣讲职务的必需品和力量(参阅圣经袖珍566-567)。

关于妄用圣经，脱利腾大公会议谴责一些人的胆大愚妄，他们违反了天主圣言，将圣经的记载曲解为神话、荒诞和无稽之谈……(圣经袖珍64)。

如果有人用圣经上称为谚语的句子讲话，比如「医生，医治你自己罢」(路四23)，不能算为妄用圣经；又如果我们看到义人在天主考验下所受的打击，我们能正确地对恶人说：「如果对于青绿的树木，他们还这样做，对于枯槁的树木，又将怎样呢」(路廿三31)。再者对于任何可憎恶的事，我们可以用：「如醋之于牙，烟之于目」这句格言(箴十26)；又如对于没有益处的作为，可以对工作者说：「为什么这样浪费？」(玛廿六8)。最后，为表示获得某件东西的困难或容易，我们可以用申命纪三十一11-13的格言。有如圣热罗尼莫讲解爱德的道理，为得到爱德，不必到天上去找，或过海去寻。

## C 教会方面的法则

圣教会由基督接受了宣讲由他启示的一切真理的职权，使所有的人借着认识真理而获得救恩(弟前二4)。而由天主交于人的真理的最宝贵的泉源和神圣法则，就是圣经。所以天主没有委托私人以自己的意见来解释圣经，而是立了圣教会作领袖和导师。为此断定圣经的真正意义和解释，是圣教会的事(圣经袖珍141)。圣教会时时刻刻在执行这项职务，颁布了保存圣经的真理最明智的规则，圣教会的子民必须予以遵守。

唯新主义者的错误竟然反对上述的这端道理，他们坚持教会就是借着教义的判决，也不能决定圣经的真正意义(圣经袖珍195)。

186 法则的宣布——梵蒂冈第一届大公会议正式宣布了一有关诠释圣经的总则。这个总则几乎解说了脱利腾大公会议真确所宣布的类似道理。其译文如下：「我们现在宣布以往(脱利腾)的谕令，重申该谕令的心情，是要在信德和伦理建立基督道理的事上，应该将慈母教会过去坚持，现在仍然坚持着的那个意义，视作圣经的真正意义，而判断圣经的真正意义和诠释，乃是教会的职权所在；故此，不准许任何人诠释圣经相反教会的意思，亦不得有相反教父一致意见的解释」(Denz. 1788)。

梵蒂冈第二届大公会议更于一九六五年，颁布了「天主的启示教义宪章」，再次严正指明研读圣经应遵循的路线：「神圣的公会议，谨随脱利腾及梵蒂冈第一届公会议的足

迹，愿陈述有关天主所启示及其传授正统道理的真义，为使世界因倾听救世福音而信从，因信从而期望，因期望而爱慕」(1)。

从梵一的这一道谕令中，我们可以看出两条解经的准则：(一)有关信德和伦理的事项，应遵照圣教会的解释；(二)应尊重历代教父的共同意见。从以上两条准则，又可推得第三条准则：就是应当注意信德的类比(analogia fidei)——参阅圣经袖珍109-111. 551(梵二天主的启示教义宪章12)。

在我们解释上述法则之前，应先阐明梵蒂冈公会议通谕在限止表面的字句中所有的意义，在这字句中间有三条应遵循的法则，就是「在信德和伦理有关建立基督道理的事项上」。

所谓「事项」，是指圣经上的一切确实节句，其论题专论宗教任何真理，即能重建基督道理的事项；或者其论题本身与宗教道理有所关联，或与宗教道理极为连结。

相反的，其论题只论尘俗事项，而与宗教道理毫无关系的经句，本来是在教会判断权限之外的。但是这些经句仍应属于教会训导权之下，因为这些经句在圣经里是被确认了的，并且对这些经句偶而也会加以解释，从而引出有关圣经来源的定论。

187 公教的第一法则：教义判决书——圣教会有关圣经意义的解释，散见于历代宗教或大公会议判决书中。这类的教义判决书来自教会的非常训导权。由教会此种训导

权直接限定意义的经文并不多，大约有十二至二十条左右，现在仅将其中几个荦荦大者，举例如下：

对观福音书中和保禄书信中有关建立圣体的经文，应从本意和明显字意，解释为变成基督体血的真理(脱利腾会议——Denz.874)。——路廿二19和格前十一25：「你们应行此礼，为纪念我」的经文，应从圣教会历代所认定所教导的，作为建立神品圣事的解释(脱利腾会议——Denz.938.949)。——玛十六16和若廿一15的经文，应当用来解释宗徒伯多禄的元首职权的预许和授予，因为「这是显明的圣经道理，一如圣教会所常了解者」(梵蒂冈第一届公会议——Denz.1822-1823)。——若廿22：「你们赦免谁的罪……」的经文，是指告解圣事而言。因为脱利腾大公会议核准和接纳了「主的这些话最真实的意义」(脱利腾公会议——Denz. 894.913)。——雅五14的「长老」一词。按同一公会议的认定，是指由主教所祝圣的真正司铎(Denz. 929.99)。

教义宪章中征引许多圣经经文，来证明某些真理，而这些真理以后被列入信条。但是这许多经文并没有决定性的意义，不过却具有高度的权威，尤其如果它们所决定的真理有积极的和密切的关系。

188 公教的第二法则：教会的一般训导权——除了教义判决书中的圣经论译应该遵从外，对历代教宗的谕令、圣部的指令和圣经委员会有关圣经问题的答问，都应该加以敬重。

虽然这类的教会官方的公布并非不能舛错，但仍具有充分的权威，因为这些宣布乃属于教会的普通训导权，更有教宗的批准，因此所有信友在良心上都有情愿地服从这些声明的责任(圣经袖珍199, 296)。

所有的谬论历代都是借圣经权威的幌子传播开来，因此在上述的教义文件里，只要击破错误的思想，人便知道，在读经和解经时应随从那些健全道理了。

例如：从一七九九年庇护六世所颁布的谕令中，我们得知依撒意亚先知书七15节，有关厄玛奴耳的预言，确是指的因童贞女所生的默西亚——救世者(圣经袖珍74)。——从「可悲的结局」的谕令中，我们得知「天主之子」这个名称，不是在所有的福音经文里，都与「默西亚」一名有相等的意义(圣经袖珍221)；我们也得知在福音书里包括着有关基督受死赎罪的道理(圣经袖珍229)；我们又得知「天国」在耶稣的心目中，只认为是与世界末日一起来临的想法，是错误的想法(圣经袖珍243)。

圣经委员会一九四八年的答问中，公布了一些有助于正确解经的须知，教我们对创世纪前十一章有关历史性和民族特性的种种(圣经袖珍577-581)，有关许多圣咏的预言及默西亚意义(圣经袖珍339)，有关新约某些经文论及基督再来临的真正意义(圣经袖珍410-414)，有关圣咏十六10-11论基督复活的意义，以及玛窦福音十六26(路九25)照字义是指灵魂永生的意义，都得到一个更深切合理的了解(圣经袖珍513-514)。

189 公教的第三法则：教父们的权威——历代教父们的注释，具有极高的权威。他们若对圣经某处有关信德或伦理的文字，有着一致的意见，我们必须信从（圣经袖珍111）。——理由是宗徒们逝世之后，教父们继承了他们的衣钵，培养新生的幼苗，兴建甫立的根基，作信友们的牧者，做信众的裸母，而教会因此发育长成。他们若对信仰的某一问题，有了一致的看法，简直可以说，那就是宗徒们传授的信仰。鲁飞诺写说：教父们随从圣经的理解，不是出于他们的偏见，而是由于先师们的著述和权威。这说明他们在宗徒延续上接受了了解圣经的规则（圣经袖珍110-111）。

但为使教父们所陈述的圣经诠释有其价值，应具备两个条件：（一）他们的共同意见应当是确实一致的。但各地教会重要教父的一致解释，而其他教父并不表示反对者，则该种解释亦算为确实一致了。（二）教父们一致的解释。应是专对圣经中某一句有关教义者而言，并且教父们所提出的，不是有关信德的私见，而是一种郑重声明。

教宗庇护十二世曾说教父们对于不少并非圣经文句，而表一致的意见（圣经袖珍565）。现在我们试举几处经文，教父们对它们的解释确实是一致的：

若望福音廿2系指告解圣事，据脱利腾公会议指示，「这是一般教父所公认的」（Denz. 894）。其他……

圣经委员会告诉我们：创世纪前三章具有历史意义的，「这几乎是教父们的共同见解」（圣经袖珍325）。

我们从圣经和教义的课本中知道，创三15：「我要把仇

恨……」的经文，「根据一致的道统」是默西亚经文，但这并不表示有关此节的圣母神学的解释是教父们共同的见解。在依撒意亚先知书论及「上主的仆人」的一段文字中，教父们的解释，一致地承认是有关耶稣基督的使命和受苦。玛拉基亚一11：「从日出到日落……」的经文，圣教会自初兴迄今，历代教父们一致承认这预言是指圣体大祭，即弥撒大祭(Denz. 939)。若望福音六48-50一段，具有圣体意义，有关此点，可以说是教会的共同传授。所有的教父一致把斐二2-8的经文是指先存的基督而言，但是对于每个语词的积极解释，教父们之间却有极不同的见解。

再者，当教父们讲述古人有关圣经文学类型的道理时，必须尊重教父们的道理，因为文学类型已被圣作者毁于奇恩威力之下，又因为有时某端宗教真理立基于书卷的文学性质之上(圣经袖珍326)。

甚且由教父们及他们名著的阅读中，我们能吸取了那引导他们默想和陈述圣经的精神：原来他们时时处处都承认天主是圣经的作者，并将圣经奉为天主真理的泉源和宝藏。且承认这个道理是自己从神圣导师的学校里学来的，而不是从他处学的(圣经袖珍463)。

190 公教的第四法则：信德类比——在圣经各章句内，其意义尚未被教会训导权所确定，也未被教父所确认时，应遵从信德类比(analogia fidei)，并且由教会的权威而接纳的公教道理，应奉为(诠释圣经的)最高准则。由此可见，凡使受默感的圣作者彼此矛盾，或有违教会道理的解释

释，都应弃之为愚昧和错谬的解释(圣经袖珍109)。

梵蒂冈第二届公会议的启示宪章12声明：「圣经既由圣神写成，就该遵照同一的圣神去阅读去领悟。为正确地探讨圣经原文的意义，尚须勤加注意全部圣经的内容及统一性，顾及整个教会活的传授，并与『信德比照』(Analogia fidei)。释经者的职务是遵守这些规则，最后当置于教会的定断之下，因为教会担任保管及解释天主言语的使命与天职」。

什么是信德的类比？就是我们整个宗教信仰的真理之协调。这种有关解经的信仰之协调，有助于避免两种混乱各项真理完全明朗的一致和关联的争论：就是与圣经中道理的争论和与教会道理的争论。

这项准则的论证是由一切真理的自然关联演绎出来的，实际上这些真理都是从整个真理的唯一泉源涌出来，而又化成教会生活和不能错误的训导权。因此。我们解释和申明圣经时，不应该让任何矛盾出现在受默感的字句里，也不该有与教会道理相反的地方。举例说明如下：

在福音中屡次提及耶稣的兄弟姐妹(玛十二46-47；十三55等处)。许多誓反教徒和唯理主义的先生们，根据这些圣经节句，以证明童贞玛利亚除了耶稣之外，尚有其他子女。这种解释，显然与教会承认天主之母卒世童贞的道理相抵触。但是信德的类比告诉我们，应当将其他地方拿来比较研究。我们从其他地方的经文中知道，基督是因超性能力而降孕，而耶稣也显然是圣母的独子。信德类比也告诉我们，试想福音书一如新约的其他经书，生于教会。历

代教会也一致相信圣母的卒世童贞(Denz. 2)。再证之犹太的历史和习俗，我们确实知道，所谓耶稣的兄弟姊妹，只是耶稣的亲属，而亲属，犹太人通称之为兄弟，就如我们中国人一样，指的是堂兄弟或表姊妹而已。

玛五32：「除了姘居外」这句话，在解释上引起了大的疑难，看来有与婚姻的不可解除性相抵触。可是我们若再参证新约的其他地方(谷十2-12；路十六18；罗七2；格前七10-11, 39)，便知道耶稣和保禄都宣布了婚姻的不可解除性。同时按「姘居」一词，希腊文主要有邪淫或奸淫之意，我们不能说这插句不属原文而为后人所加，亦不能说它是耶稣在婚姻不可解除的事上，作了一个例外，若如此，玛窦不但相反全部新约，而也自相矛盾(玛十九6, 8)。十余年前，公教解经学家彭喜万(Bonsirven J.)主张，此处的希腊文句，主要的有私娼或姘居之意，既然是姘居，便不是真正的婚姻，而是非法的结合，理应拆散分离；故此不是新约一贯道理的例外，而是应该分离的命令。

耶稣在玛十二31-32谈到出言干犯圣神的罪；而希六4-6和十26-27言及背信的罪；这两处的经文似乎都在肯定两种罪不能获得赦免。相反的，圣经和教会的道理，对悔改不犯罪和希望获得罪赦的人应许下天主的仁慈。信德类比使上述的节句获致协调，就是那怙恶不悛，拒受天上仁慈的罪人，他的罪恶是得不到赦免的。

不过希伯来书的两处经文，看来是告诉我们，一个由犹太教归化基督的人，既已信仰了基督，如果再回到犹太教而背离基督，的确成了一个不可宽赦的人，他之所以不

能回心转意，不是天主不赏他回头的恩宠，而是他故意违背，拒绝接受。

在讨论解经学的结论里，应注意两点：

(一)我们至此所讲的一切法则，在阅读和陈述圣经时，应加以运用，使之能产生相辅相成的功效。因为理解越深入，由圣经中获取的利益也越多，同时运用这许多不同的法则，常是有益的，而且有时还是必要的。如上述有关玛五32婚姻的例外，由信德类比，由经文和其他类似的段落，得知经文的真正意义。

(二)为由解经学或其他有关圣经入门的文章，得到实际的效果，唯一的方法，就是每人必须不断地阅读和默想圣经，如果这样，圣经的财富必能充实他的心胸，而成为基督的图书馆。

## 圣经学发凡

著者：李志先

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九八九年十月出版

(Cum approbatione ecclesiastica)

◀ 版权所有 • 翻印必究 ▶

