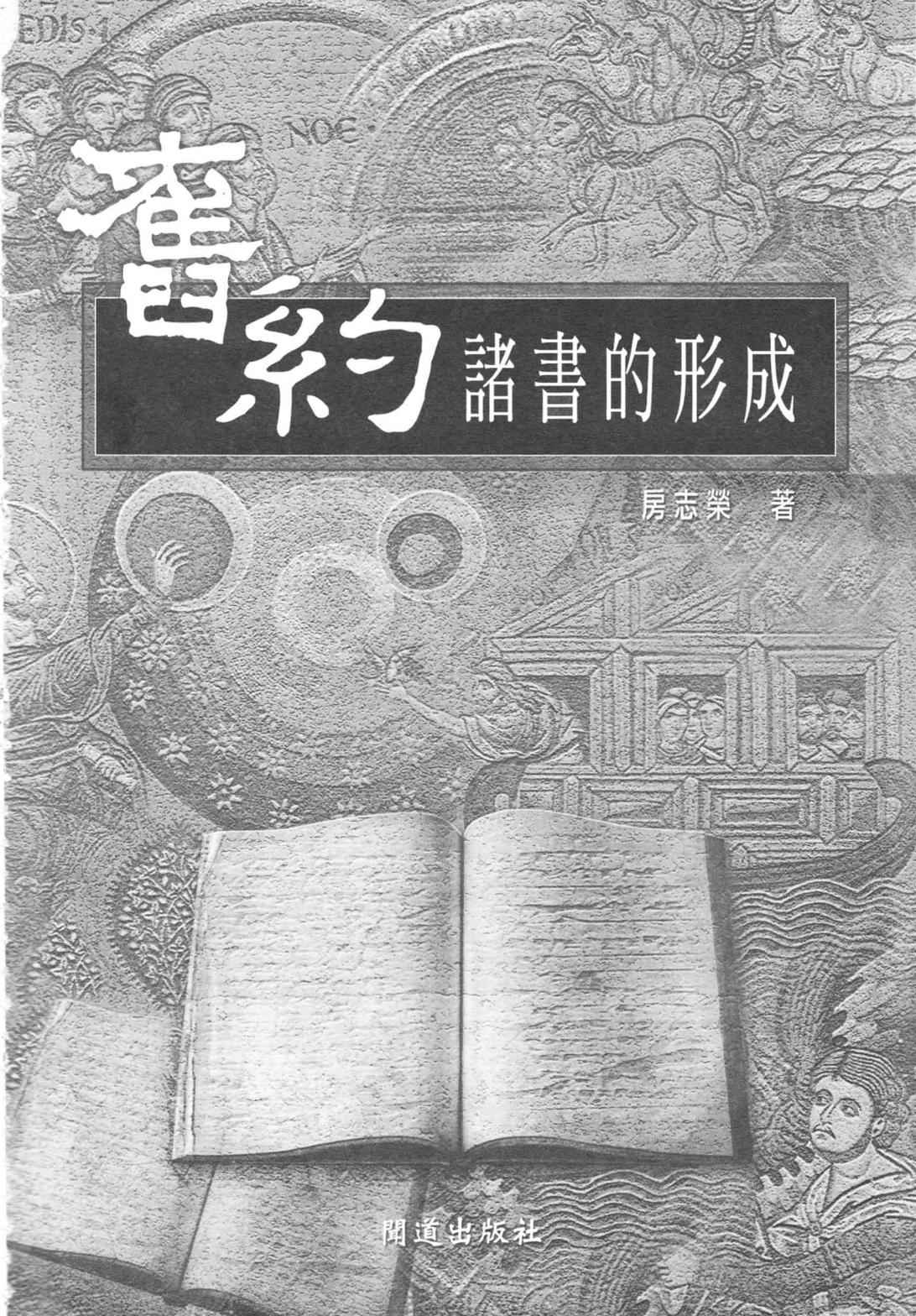


舊約諸書的形成

房志榮 著

聞道出版社



舊約諸書的形成

房志榮 著

聞道出版社

聞道叢書發行旨趣

天主教聞道出版社發行各種叢書的目的，一方面是給教內同道提供研究現代問題的資料，以加強其對現代教會與世界的認識；另一方面是幫助教外朋友了解教會對現代各種問題的看法，進而認識基督救世福音的真諦。

現代社會的一個特徵是「忙」，沒有時間讀書；但在「知識爆發」的今天，作為一個現代人必須不斷充實自己，趕上時代。聞道叢書就是針對此一需要，為各位讀者提供忠誠的服務，每兩月出版一種書，讓大家享受一餐精神食糧。我們不敢奢想—所有出版的書都能適合每一個人的「胃口」；但是，假如其中能有一本使您滿意，我們就會感到非常滿足，因為出好書是我們的最高理想！

「聞道」一詞，顧名思義，就是孔夫子所說「朝聞道，夕死可矣」的大道理；「聞道社」的英文名字叫做WINDOW（窗戶），音同意亦略同。教宗若望二十三世召開第二屆梵蒂岡大公會議的動機，是要教會打開窗戶，呼吸一些新鮮的精神空氣。

聞道出版社同仁本此目標努力奮鬥，六十四年曾獲省府新聞處獎狀（編字新一字第一〇三一〇號），足見此一理想已獲得社會人士的認可。聞道社同仁自當奮勉前進，尚祈各位讀者以訂閱、批評、介紹的方式，協助我們成長並光大此一出版理想。

天主教台南教區聞道出版社謹啓



諸·書·的·形·成

目次

舊書新編序言	1
第一章 梅瑟五書批判小史	1
引言	3
一、五書的鳥瞰、作者及文字分析	7
二、五書反映以色列的宗教	17
三、五書是怎樣寫成的	30
四、放逐後全部舊約的完成	48
結論	54
第二章 梅瑟五書的寫成 ——兼論舊約其他諸書	57
一、由聖教初期至第十九世紀	59
二、威爾浩生學說及其短長	66
三、二十世紀的新動向	72

四、教會訓導權的指點	92
結論	96
第三章 梅瑟五書的作者與特徵	99
序	101
引言	103
一、PJED四文件的逐步發現和整理	104
二、JEDP四文件的素描	110
三、「法律」及「盟約」在五書中的地位	126
參考書目	141
第四章 《啟示憲章》發酵四十年 ——深盼今後仍能繼續發酵.....	143
前言	145
一、天主啟示的本質	148
二、天主啟示的傳遞	151
三、聖經的默感和聖經解釋	154
四、梵二《啟示憲章》談舊約聖經	158
五、《啟示憲章》的第一高峰：新約	161

六、「聖經與教會」是《啟示憲章》 的第二高峰	164
---------------------------	-----

第五章 以色列的生命力 ——在歷史中的發展中分析…… 169

前言	171
----	-----

一、以色列現況 ——在世界各國及在以色列本土	172
---------------------------	-----

二、以色列傳統的特色 ——史地、倫理、宗教信仰	176
----------------------------	-----

三、以色列傳統與中國傳統的比較	186
-----------------	-----

結語	194
----	-----

附錄一 瑪爾蒂尼樞機 談本年的主教會議： 「天主聖言在教會的生命與使命中」	196
------------------------------------------	-----

附錄二 《致天主子民書》 世界主教會議第十二屆大會……	202
--------------------------------	-----

舊書新編序言

梵二的《天主的啟示教義憲章》第四章〈論舊約〉，用了三個號碼（14、15、16）講論舊約內的救援史，舊約對基督徒的重要性，及新舊約的一致性。構成本書的三小冊「舊書」（即本書的前三章）是梵二（1962~65）閉幕後，在當時李震神父主持的聞道出版社，放在聖經小叢書裡問世的，所以也不算太舊。不過究竟已過了四十來年，聞道出版社有意再版，值得嗎？我把重新編排的打字稿看了一遍，再把去年十月世界主教會議第十二屆大會《致天主子民書》（文告）¹重讀一遍，覺得本書可作為對大會的一種回應，特別是有關認識舊約聖經這方面。

該文告的第14號首先說舊約確實是天主的聖言：「天主聖言在世界的路上，為我們基督信徒製

1. 全文見高雄教區出版的「善導週刊」2715期，二〇〇九年一月十八日 星期日1-3三整頁。



諸·書·的·形·成

造了與猶太民族密切交往的機會，藉著對舊約聖經的共同承認和熱愛，我們與這民族有著密切的聯繫，更由於「基督按血統說，也是從他們來的」（羅九）。希伯來聖經的全部經文，都揭示了天主和人的奧祕，啟示了反省和倫理的寶庫，記載了救恩史的歷程，直至它的圓滿實現，有力地說明了天主聖言體現於人世事物中。」

然後繼續說舊約與基督的關係：「舊約讓我們徹底領悟基督的形像，祂曾聲明說自己來到：『不是為廢除法律或先知，而是為成全他們。』（瑪五17）舊約是我們與選民對話的途徑，他們曾由天主接受了『義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀及恩許』（羅九），又讓我們以豐富的猶太釋經傳統，充實我們對聖經的詮釋。」由猶太選民再講到其他宗教，特別是伊斯蘭教：「我們基督徒在世界的路上，也受到邀請——在避免陷入混淆和貶抑自身屬靈特性的宗教混合主義的前提下——以互相尊重的態度與其他宗教人士進行對話，由伊斯蘭教開始。」

文告最後一號，第15號，把前任教宗若望保祿二世及當今教宗本篤十六世的有關思想綜合起來說：

「天主的話『是決束縛不住的』（弟後二），它絕不會被侷限於某一個文化內。相反的，它渴望超越界線，使聖經的訊息植根於新文化的方位上。這也是今日教會透過微妙而必須的過程所應做的。教宗本篤十六世的訓導，給了這任務一個強大的動力。教會應使天主聖言滲透各文化中，並以各文化的詞彙、概念、象徵和宗教傳統，表達出來。但它必須保持其內容的真正本質，提防和制止任何變質的危險。」

二〇〇八年十月的第十二屆世界主教會議，是以天主聖言為主題。因此梵二的《啟示憲章》特別受到重視。這不只是因了主題相同的關係，也因為《啟示憲章》實在寫的很好：全文不長，內涵豐富，表達精準，次序漸進，前後對稱。有人說，《啟示憲章》是梵二大公會議提供的十五道文件中最美也最值得回味的一篇，這話不無道理。因此，本書第四章把作者的一篇舊作「《啟示憲章》發酵四十年」蒐集在這裡，可當作第二章，「四、教會訓導權的指點」的延續和「現代化」²。

2. 這篇介紹《啟示憲章》的文章曾發表在《神學論集》

149-150期，2006年秋、冬，頁381-396。



諸·書·的·形·成

最後本書第五章「以色列的生命力和它在歷史中的發展」是採自田默迪神父主編的一本書：《基督信仰的生命力——學術研討會論文集》³。為紀念公元二千年的大禧年，上述研討會在輔仁大學辦了三場。第一場：二〇〇〇年六月三日，討論基督信仰如何進入了希臘羅馬文化；第二場：同年十二月二日，討論基督信仰在西方文化中的角色；第三場：二〇〇一年元月六日，討論近一百五十年來西方文化與中國文化的相遇。十四篇論文有不同的作者，本人寫的第一篇談以色列的生命力，事實上是談舊約聖經傳統及其與中國傳統的比較，插在這裡，有助於對舊約的了解。

至於附錄中的兩篇文錄，一篇是瑪爾蒂尼樞機對第十二屆主教會議的建議，另一篇是同一屆主教會議在閉幕前給普世教會所寫的《致天主子民書》。把這兩篇論說排在一起，正可作一個對比，看看這次主教會議如何答覆了瑪樞機的消極（不該做什麼）和積極（該做什麼）的建言。在結束本序言前，本人還願介紹兩本有助我們認識舊約聖經的好書，就是傅和德著

3. 輔仁大學出版社 印行 2005年，338頁。本篇論文在該論文集的3-25頁。

的《舊約背景》和《舊約詮釋》⁴。前書封底的簡介是「本書分為古以色列的歷史、舊約導論、古以色列的禮儀式（聖時間和聖所）等三部分，用經內外文獻加以考證，詳述了天主教經典《舊約》產生的歷史背景。使讀者對《舊約》有更清晰的認識。」後一本書的簡介是「本書分妥拉與前先知書的詮釋，聖詠集的詮釋三部分，對天主教《舊約》進行了全面闡釋，使讀者能較好的理解《舊約》。」

傅和德（frater Hubert Vogt ofm）是方濟會德國神父。他在香港、台灣中南部及輔大神學院教授以色列歷史及舊約聖經多年。二十世紀80年代末又開始在大陸各地教授聖經，二十多年之久，跑遍大江南北，在五、六座大修院授業講學。終於在廿一世紀初，他把豐富的講材匯集成兩大巨冊，於二〇〇二年十二月八日親自從北京給我寄到台北輔大神學院，兩冊首

4. 兩本書均由中國天主教修院教育委員會組編，宗教文化出版社（地址：北京市交道口北三條32號100007）出版發行。《舊約背景》2002年1月初版12+707頁（524千字）45.00元（內部發行）。《舊約詮釋》2002年8月初版10+750頁（588千字）與前書同價。



諸·書·的·形·成

頁寫著同樣的英文獻詞。⁵可惜不久後他患病，回到德國休養，這樣也就與他辛勞一輩子的華人團體告別了。不是永別，因為他全心全力服事的天主聖言給他保證，東西弟兄還有重見的一天。在此，願把這本小書獻給傅和德神父，作為上述各地華人寄給他的一張感恩卡。

2009年1月27日，牛年，年初二
房志榮神父 謹誌於輔大神學院

5. To my elder brother Mark in gratitude for his trust and friendship, starting 25 years ago, frater Hubert Vogt ofm. In the 750th anniversary of the very first European Messenger fra. Giovanni da Pian di Cargine ofm, visiting the Far East 1245-1247 A. D. (died on Aug.1rst 1252 at Bar [Montenegro]). Dec. 8th, 2002 A. D. at Beijing – Daxing.

第一章

梅瑟五書批判小史

引言

討論「梅瑟五書」的中文書較大的有兩本，那就是思高聖經學會譯註的「梅瑟五書」（一九四八年，北平出版），及基督教神學教育叢書中的「舊約導論」（一九六四年，香港出版）¹。這兩本書解釋梅瑟五書的基本態度是一致的，就是除了很少的章節以外，是梅瑟親手或藉著秘書寫了舊約的前五部書，「文件說」和其他的學說一樣，解決不了梅瑟五書的作者問題。

關於解釋五書的歷史方面，二書都有撮要的報導。「導論」的「五經文學批評」（頁一〇五至一六一），比思高五書的「五書與文學」（頁一至二十一）要詳盡的多。「導論」的第一章「聖經導論之研究概況」（頁一至十四）也蒐集了不少

1. 原著為Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, 1949 (1954)。此二書下文簡稱為「思高五書」及「導論」。



諸·書·的·形·成

有用的材料。只是對天主教學者——尤其對法文及德文著述的學者，似乎相當隔膜。例如「導論」（頁十四）引一九五八年馬利亞尼（B. Mariani）的「舊約聖卷導論」（*Introductio in libros Sacros Veteris Testamenti*），卻沒有引法國多數學者（Rob.-Feuillet）合著的「聖經導論」（*Introduction a la Bible*）。此著的首冊論舊約部，在一九五九年已出第二版。而英文、德文及西班牙文的譯本也都相繼問世。馬利亞尼的書，一如「導論」所說，為極保守之作，在Revue Biblique，Biblica及Biblisches Zeitschrift等天主教權威的聖經學雜誌上都激起了很嚴正的批評，因此實在不能代表目前的天主教聖經學者。

一談到歷史，難免有許多陌生的人名、地名出現。一般人會想這些古人和這些生疏的地方與我有什麼相干呢？所以更好是把它們的數目盡力減少，而把那些實在與五書批判有密切關係的作者寫長一點，這樣必更有意義，也更幫助我們了解聖經批判學。

在本書第一部分介紹過近代不同學者的觀點後，現在要問：那些學者所說的，有幾成值得我們接受？舊的看法被推翻了，新的看法究竟有什麼好處？是不

是只製造混亂，抑或另有講究？因為從前還可以說是梅瑟寫了五書，現在連五書是誰寫的也弄不清了。為給這些問題做個滿意的答覆，必須有一位識己識彼的學者出面，就是說，需要一位對新舊看法都有充分認識的人來作答。這樣一個人我想倒能在羅馬聖經學院的教授駱芬博士（Prof. Dr. Norbert Lohfink S. I.）身上找到。這位學者雖然年紀尚青（剛達「不惑」的年齡），但對天主教及基督教所出版的各種著作涉獵甚廣，所接觸的國際聖經學權威也很多。加之他思想清晰，言詞暢達，最適於給我們對「舊約怎樣成書」這個複雜的問題做一個清楚的、有系統的解答。明白了舊約是怎樣成書的，那麼「梅瑟五書是誰寫的」這個問題，自然就不說自明了。這本小書的寫成就是取材於駱芬博士的兩部著作：一是他在一次聖經講習週裡所發表的幾篇演講，題目是「梅瑟五書」（Der Pentateuch. Biblische Woche, Pullach 1965 油印稿）；另一著作是他在一本論文集裡所公布的一篇文章，題為「舊約聖經的形成和訊息」（Werden und Botschaft des Alten Testaments. In: *Gottes Wort in unsere Zeit*. Verlag Herder Wien 1967）。這兩部作品的原文都相當長，不是本書所能全部翻譯的。故只選

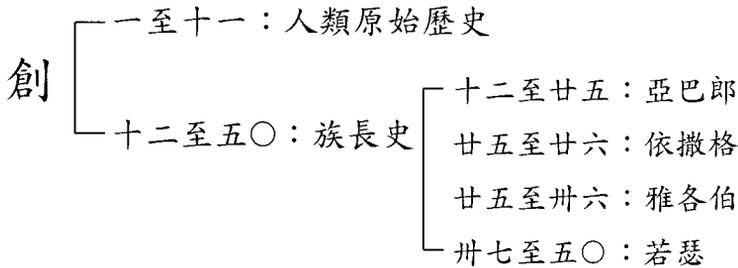


諸·書·的·形·成

其適宜的部分，約略加以介紹。我和駱芬博士是多年的老同窗，雖不敢自詡能深入他的肺腑，但讀他的東西常有一份清新和知音的感覺，這為我的介紹工作想是不無小補。駱芬博士若懂中文的話，必不會否定我這幾句話。

一、五書的鳥瞰、作者及文字分析

梅瑟五書這部著作的內容可以用很短的幾句話說出：在一段很緊湊的人類原始歷史之後，它即刻描寫以色列的民族史，由他們的族長亞巴郎離開美索不達米亞遷往迦南開始，直至梅瑟由埃及領出以民，而在達到迦南地的邊緣時，他自己與世長辭時為止。我們可將五書的重點簡短地列成下表：





諸·書·的·形·成

出

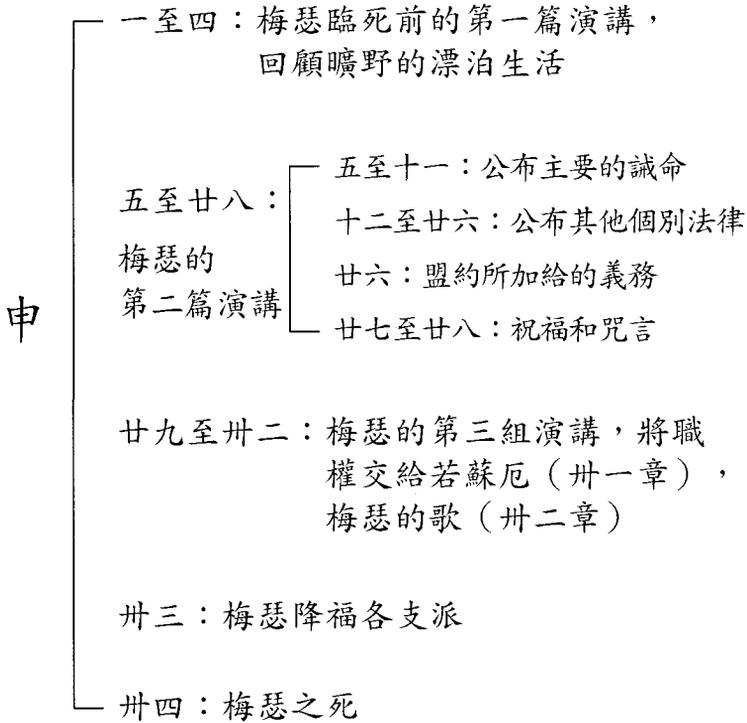
- 一至十九：以民受壓迫，出離埃及，
曠野行程——直至西乃山
(天主顯示)
- 二十至廿四：十誡，約書，締結盟約
- 廿五至卅一：關於帳幕(聖所)的規則，
亞郎的司祭職
- 卅二至卅四：盟約的破裂(金牛犢)
及恢復
- 卅五至四十：將帳幕的規則施諸實行

肋

- 一至七：關於祭獻的規章
- 八至十：祝聖司祭及最初的祭獻
- 十一至十五：潔與不潔的規則
- 十六：贖罪日
- 十七至廿六：「聖德律」
- 廿七：發愿及十分之一的捐獻

戶

- 一至九：戶口調查及其他法律
- 十至二十：由西乃山出發至卡德市綠洲
- 二十至卅六：由卡德市至摩阿布



這個五書內容的簡表給我們指出：五書的確是以梅瑟的生命過程為其經緯，在梅瑟以前只有一本書，就是創世紀。簡表指出的另外一點是：五書內的法律成分，可能超過敘述部分，因此猶太經師把五書喚為法律（即梅瑟法律的簡稱）不是沒有道理的。



諸·書·的·形·成

五書之為五，全出於古代利用卷軸的需要，五書本身依著者的意思及正典的分配原是一個整體，就是我們今日所說的一部書。因此材料分配的不均勻便沒有什麼可怪，例如出谷紀與肋未紀，肋未紀與戶籍紀之間的界線就劃分得不恰當，因為這兩處都把同一過程切成了兩段。如果在出谷紀第十九章（西乃山各種境遇的起點），及戶籍紀第十章（由西乃山啟程），開始新的劃分就恰當得多，但那時卻會引起五個卷軸的粗細不均了。創世紀與出谷紀之間，及戶籍紀與申命紀之間的界線，卻是劃分得很恰當。可見在閱讀與解釋五書時，它們的分配及它們之間的界線是無關宏旨的。



五書每一卷書的名字有不同的稱呼法。猶太人是用每卷書的第一個字命名，就像我們稱呼論語及孟子的篇名一樣。他們所用的五個名字是「Bereshit」，「Shemot」，「Wayygra」，「Bamidbar」，「De-barim」。希臘七十賢士譯本則依照每卷書的特殊內容命名，而有創世紀、出谷紀等名稱。這就是今日大部分人所沿

用的方法。路德及他的教派索性把五書依次稱呼，而有梅瑟第一書，第二書等稱呼。

關於五書的作者問題，先得從五書的本身來看。五書裡面是否提到作者的問題？我們的答覆是：如果把五書看作一部著作，那麼它就是一部無名氏的著作，因為沒有一個地方說梅瑟是全部五書的作者。但有好些個別的地方果然明顯地被認為出自梅瑟的創作或手筆：

出 { 十七14：亞瑪力之役
廿四4：「約書」，即盟約文書
（出二十至廿三）
卅四27：重立盟約的約文
（出卅四10~26）

戶 卅三2：行程表

申 { 一5，四45，卅一9、24：申命紀法律
卅一19、30，卅二：梅瑟之歌



諸·書·的·形·成

五書裡的法律都被劃歸於梅瑟，以他為中人和創立者，雖然五書內沒有一個地方這樣明顯地說出。

由以上種種可見，五書本身並無意說梅瑟是全部五書的作者。至於舊約裡較晚的書，也隨著五書本身的眼光，以梅瑟為法律的中人或創立人，如瑪拉基亞三22；編下廿五4，卅五12~；厄上三2，七6；達九11、13。這些書從未說梅瑟是全部五書的作者。

新約時代，猶太人裴洛及約瑟夫，以及猶太經典達耳木，才開始以梅瑟為全部五書的作者，而新興的教會也就接受了這個當時風行的看法（請參閱瑪十九7、8；谷十二26；若五46、47；宗十五21；羅十5）。這一看法直至最近幾個世紀才引起懷疑。

關於由聖教初期到十九世紀，「梅瑟是五書的作者」這一看法所引起的困難，在拙著《梅瑟五書批判小史》裡已可見一斑。這裡我們再補充一些其他各方面的觀察。除了梅瑟不能描寫自己的死（申卅三至卅四），也不能說「當時在巴勒斯坦還有迦南人」（創十二6，十三7）這類的話之外，還有不少其他的時代錯誤：如把迦南稱為「希伯來人之

地」（創四十15~）；「直至今日怎樣怎樣」的說法（創卅二33~）；申卅四10的讚詞（「以後以色列子民中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知」）；在創十四14及申卅四1提前使用「丹」這個地名（參閱民十八29）；在創卅六31所說的「以色列子民未有君王治理以前，在厄東作君王的，記在下面」。最後還有不少地方，五書的作者顯然是站在一個為梅瑟尚不可能有的地理立場上說話，比方他把約旦河的東岸說為「在約旦河的彼岸」（創五十10-12；戶廿二1；申一15）就是一個例子。

為做五書文字的分析，我們既沒有早期的報導，也沒有其他更老的外在文件，所以只有分析我們眼前的這部五書，才能得到一些結論。經過這樣的分析，學者們把觀察所得分成以下幾大類：

1. 重複的敘述

例如有兩個創造的敘述分別載在創世紀第一章和第二章裡；有兩個梅瑟蒙召的敘述分別載在出谷紀第三章及第六章裡；關於巴爾舍巴地名的來歷有兩個不同的解釋，分別記在創廿一22~及廿六26~裡面。族長之妻的受驚險竟敘述了三次（創十二，二十及廿六）。



2. 事實的矛盾

兩個創世的敘述各有自己的宇宙觀：一個認為世界之初到處瀰漫著大水，另一個卻相反地認為到處荒旱缺水。另一個不同點是造物受造的次第：一個把人放在最後，一個把人放在最先，還有不少地方初看好像沒有任何衝突，其實是有的。如有關洪水的敘述，依創七12是因為下了四十晝夜的雨，而創七11卻說是因深淵的泉源往上湧。洪水延長的時日依創七12及八6-13是四十天加二十一天；而依照第七章第11節及第八章13及14節裡所說的諾厄年紀來推算，則為十二個月加十天。按照第七章2至5節諾厄帶進方舟的動物是潔淨的每樣七對，不潔淨的每樣一對；但按第六章19節，無論潔淨的或不潔淨的動物每樣只帶進一對。從以上種種可見，洪水的敘述的確是由兩個不同的傳統交織而成的。

3. 敘述的斷斷續續

多次某一敘述的線索突然中斷而插入另一事件；等這件事敘述完畢，那中斷的線索才又繼續下去。如創世紀第卅八章突然插入若瑟的歷史中。這一現象在五書的法律部分尤其是屢見不鮮。

4. 體裁及語句的不同

五書內有一種體裁是說教的，冗長的，而另有一種體裁是描繪生動的，這只需把創世紀第一章和第二章對比一下就可以看出。至於出谷紀及戶籍紀中的簡潔的法律體，和申命紀中的演說式的法律體也顯然不同。這種種不同體裁之間的區別都是顯而易見的。此外，隨著體裁的不同還有不同語句的使用。在較老的源流，如創世紀十五18裡締結盟約：曰「劈約」，因為依照某種古禮，結盟時必須宰殺牲畜，劈成兩半，結盟者由中間走過。但在「司祭本」，如創世紀十七7裡，則簡單地說：「達成某一盟約」。這一方面最有名的一件事，要算創世紀及出谷紀前幾章裡不同的天主名號的運用。根據一個古老的源流，「雅威」這個天主的名號，只在西乃山上「著火的荊棘」異象中才被啟示出來。因此在那以前只用天主的普通名稱，即「厄羅亨」。較晚的「司祭本」也是這種看法。但有別的源流一開始就使用「雅威」的名號，因此在研究五書時，這一源流被名為「雅威典」。這兩種對天主的不同稱呼，只需把創世紀第一章和第二章相較一下就可看出。



5. 歷史及神學的基本觀念有出入

在做分析工作時，與不同的文學特點一同出現的，還有不少關於歷史及神學的不同概念。例如出谷紀第二十章及以下各章，說西乃山上除了十誡以外，天主還啟示了很多其他的法律。但按照申命紀第五章，在何烈山上（申命紀如此稱西乃山）天主只頒布了十誡，其他的法律是梅瑟去世前才頒布的。另一個例子是關於盟約的看法。依照較老的源流，正式的盟約是在西乃山上訂立的；但「司祭本」把西乃盟約取消，建立一個亞巴郎的盟約，並在亞巴郎以前還記述一個諾厄盟約。這些不同的觀點都暴露著不同的神學基本概念。

二、五書反映以色列的宗教

1. 以色列的天主及四鄰的神明

我們首先略看古代東方所有的各種神明：古代東方最老又最普遍的崇拜對象是一個女性的神，生命及繁殖力的母親。和她一起的還有她的青年配偶，一種死而復活的神明。這一對神在美索不達米亞、埃及、腓尼基及其他地方都有，雖然名稱各個不同。此外便是各種宇宙神：天、地、日、月、星辰、海洋、陰間。

地方神在古代近東相當普遍，他們的來歷或是因為出自某地，或是因為與某地有特殊關係。樹木、水泉、山巔、岩石都能與某些神發生關係。灶神就是這樣產生的。相反地，遊牧民族沒有定居，他們所崇奉的是與人發生過關係的神明，「宗族的神明」於是產生，因此有「我的神」，或「我祖先的神」種種說法。地方神及宗族的神合併起來產生「城池的神」，這種神為一城之主，他的宮闕就是他在城裡所有的神廟。以後這些神慢慢只佔有萬神廟裡的一個席位，而



諸·書·的·形·成

在眾神之上出現了一造物神（An, El）。有時這造物神顯得無事可做，但在民間信仰及司祭神學裡，普通他被尊為萬神廟的首腦，其他眾神都漸漸與他同化，或隸屬於他。有關的神話就是在萬神廟的眾神彼此之間演出的。此外還有次一等的眾神，那就是神鬼及成了仙的英雄。

神在世上有一種特別的臨在方式，那便是在帝王身上。這種信仰在埃及是非常明顯的，但即便是在美索不達米亞或迦南也不缺乏，無論在哪裡，國王是「神的肖像」，意思是說，是天主的代表。在崇拜儀式裡，國王是司祭，有領導者的角色，而同時又代表神。

與以色列接觸最多而對以色列發生影響最大的該是迦南地的宗教。為認識這個宗教，除了聖經，希臘著作（Byblos的Philo等），以及出土的古物以外，本世紀（二十世紀）在烏卡里（在今敘利亞境內，靠地中海海岸）所發現的許多刻有文字的陶板大有幫助。在烏卡里所認識的二、三十個神明中，最高的一個是Ilu（即希伯來文的El，下譯為厄耳），是他生了眾神而為眾神的君王，因此他有「高貴者之父」的稱

呼。他又有「年月之父」、「白鬚老者」等名稱，用以形容他的永久性。他的住處是神話中的高不可攀的地方：「清流的發源地，洪水的湧出點」，就是說古人所想的洪荒初開時，天上及天下的水交流的地方。不僅是眾神，凡一切存在的東西都是他創造的，他是「受造者的造物主」。為人類他不僅是造物者，還是父親，如同是神的父親一樣，因此他有「人類之父」的尊號。其他許多神在受人禱告時，每每與這一個神同化，顯明露出厄耳一神的趨勢。

但迦南宗教的最大特色是它有一個生生不息的神明，他被稱為風神、雨神或暴風雨神；他以潮氣使大地懷孕，成為母親。在古敘利亞，他的名字是Hadad或Addu，但在烏卡里及其他地方，都直截了當地被稱為巴耳（Baal），即「主子」的意思，



特別指丈夫為婚主的事實。他的外貌是一個青年的英雄，手揮閃電及大椎（雷霆）。他還有很多其他名號，如最有力的英雄、大地的領袖、北方的主人、騰雲駕霧者（這一名號在舊約裡也用在雅威身上）。在



烏卡里所發現的重要神話故事都與巴耳有關。例如有一個植物繁殖的神話，是講巴耳與死神（木特，**Mot**）之間的不共戴天之仇。在雨季的月份裡是巴耳作王。雨季完畢，木特殺死巴耳，代之為王，這是收穫稼穡的時期，其時巴耳居在陰府。但巴耳的妹妹及情人，貞女阿納特（**Anat**，在巴勒斯坦則為**Ashera**），用盡方法要使巴耳復活。她親自為死神木特把稼穡預備成熟：打禾、攤穀、堆積，以後再向地裡播種出去。於是整個宇宙都歡欣雀躍，眾神高呼說：「巴耳是我們的君王，是我們的法官，沒有誰比他高。」這樣巴耳登上了寶座，雨季便又開始。

巴耳還被看作世界秩序的神。有一個「蛟龍之戰」的神話，描述巴耳與混沌大海楊姆（**Iammu**）互爭雌雄的故事。大海也被看為有七個頭的蛟龍，就是那原始的大蛇駱旦（**Lotan**），舊約裡的肋未亞丹（**Leviathan**）。這一神話本屬於創世神話之類，好些創世的特點慢慢由厄耳神身上轉移到巴耳身上。在巴耳與蛟龍的戰役裡，得到最後勝利的是巴耳，他很得力於貞女阿納特的幫助。在迦南地區，巴耳漸漸同化了其他的神明，而最後竟成了在天大君。相反地，厄耳神卻一天天地消退下去。

還有其他的許多神明，這裡不必一一盡數。要緊的是，認清這些古敘利亞及巴勒斯坦地帶的神明所代表的世界。這個世界一方面有走向一神崇拜的趨勢，另一方面又憧憬著與自然接近、甚至縱慾的禮拜儀式，因此藉著古代的神話而造出許多神明。所以有些同樣的神不斷地由這座廟遷入那座廟，或是同樣的神在不同的名義下受著人的崇敬。也正因此，同化或分裂：某些神廣為傳播，另一些收縮為一個神明等等的可能性都很大。明瞭了以上種種，我們才略知以色列的祖先來自一個什麼樣的世界；就是說，在這個世界裡，人們把宗教看得非常嚴重，絕無人等閒視之。他們的問題是在另一個地方：以色列真有過啟示的經驗，而這個經驗使她和剛才所說的那個宗教世界完全隔絕？或是不否認她的啟示經驗，但亦不肯定那種決裂，而認為其中有一種連續性，由當日的宗教世界慢慢步入雅威的宗教裡？下文便是答覆這個問題的一個嘗試。

2. 族長們所敬拜的神

梅瑟五書的各源流都承認雅威曾把自己啟示給族長們，雖然雅威在什麼名號下啟示了自己，源流所



諸·書·的·形·成

說的並不一致。源流所蒐集的古傳還保存著很多不同的天主名號，下面是幾個較顯著的例子：

創十四18、19、20、22諸節裡有el elyon的名字，意即「至高之神」。這個名字在聖經之外屢見不鮮，而在這裡是指迦南的創造之神厄耳，他同樣受到默基瑟德及亞巴郎的崇敬。可見這裡族長亞巴郎所崇拜的是一個地方神（也許是耶路撒冷的神）。

創廿一33有el olam的名字，意即「永遠之神」。這可能就是族長們在貝爾舍巴用當地慣用的「永遠之神」的名字來崇拜厄耳神。

創卅一13提到El Betel，即「宮殿之神」。所謂宮殿最初無非是一塊紀念石，正如18、19、22節所述。準此，雅各伯是貝特爾這一聖地的創立人。這就是說族長曾在紀念石之神的名義下崇拜了至高神厄耳。

創十七1，廿八3，卅五11，四三14，四八3，（四九25？）都有El Shadday的名字。傳統上都把這個字譯成「全能的天主」，但事實上，他大概仍舊是創造神厄耳的一個別名，創四九25的用法告訴我們它最初原是一個神的獨立名字，以後才與厄耳合併成一個

專有名字。這名字在聖經裡出現的很多次數並不證明它在族長時代是天主最常用的名字，因為這許多次數普通被人認為是出自司祭本作者的手筆。聖經之外沒有旁徵，而Shad-day一字的字源亦無法確定。最接近它的古字是阿卡文的Shadu，意味「山嶽」，這字每每用來稱呼神。在烏卡里的神話裡，厄耳神原與高山連在一起。因此El Shadday這個名字實際上可以譯為「與高山相連的神」，意思是宇宙的最高主宰。但這名字也可能是族長由美索不達米亞的過去傳統裡帶出來的。

把以上種種的例子合起來看是很有意思的：一方面，我們遇到很多不同的天主名號，好似有很多神明一般；另一方面，我們又不斷懷疑，這些名字是否只是一個厄耳神的不同禮拜方式，或者即是指點多神，這些神也都不難與厄耳神同化。所以我們能說族長們在巴勒斯坦是崇拜一個天主的，祂就是創造之神厄耳。究竟是在進入迦南以後他們才用厄耳這個名字稱呼他們的神，或者在遷徙以前他們已有一個稱呼造物天主的名號，是可以繼續研究的問題。以上所引的例子並不證明族長們由多神崇拜轉入一神崇拜，而是說他們在各地不同的廟宇裡，及在不同的名稱下崇拜一個天主。



古代東方一神崇拜的趨勢有一定的實現方式。典型的方式有二：神明集中為「個人關係的神」，或多神同化於一神。這兩種方式在族長的生活裡都留下了一些痕跡。先說「個人關係的神」：我們可以以出谷紀三6為出發點。這一節聖經所用的方式，全是指一個庇佑個人的神明。這種稱呼天主的方法在族長們的傳統裡是常見的，如創世紀廿四12，廿六24，廿八13，卅一53等。這些經句很多自然是來自晚期，有些或出自五書源流作者們的手筆，因為他們毫不含糊地認定族長們確曾用過這類的天主名號。但也有些地方是族長傳統的原來資料。這樣族長們由多神走進一神崇拜，大約有過以下兩個步驟：他們確實有過啟示的經驗，而把那個啟示自己的天主與他們已經認識的創造之神厄耳同化；另外一步是，從今以後，他們把這個厄耳神當作他們自己的及他們宗族的個人關係的天主來崇拜。

第二個方式是多神同化於一神。在只崇拜「個人關係的神」的同時，其他一切的神自然容易被同化，上文所說Shaddi同化於厄耳就是一個很好的例子。此外還有兩個似乎很老的神明在不知不覺中被同化。一個是創世紀卅一53的Pahad Yishaq，普通譯為「依

撒格的畏懼」，但更好譯為「依撒格的族神」。這大約是遊牧民族的一個宗族神，末了才與亞巴郎及雅各伯的厄耳神同化。另一個是創世紀四九²⁴的Abir Yaaqob，「雅各伯的強者」，迦南地帶強者與「公牛」常有連帶關係，巴耳神有時也以公牛的形狀出現。因此「雅各伯的強者」可能曾是公牛形狀的一種宗族神。以色列在王國時代還有供奉牛神的，貝特耳就有牛神的像。

最後阿協爾、戛得、則步隆及丹四個支派名頗像似神的名字。這些名字也許就是那些支派所崇拜的宗族神。如果是這樣的話，他們也就與厄耳神同化了。但那些字也能指一些宗教經驗，如幸福、好運氣等。無論如何，在族長們遷入迦南後不久，他們的一切宗教經驗及傳統都集中到創造神厄耳身上，把厄耳看作他們祖先的神，並在迦南各地厄耳的廟中崇拜這個神。

3. 對雅威的崇敬

根據聖經，第二次天主的重要啟示發生在第一次啟示的幾百年以後，即在以色列支派出埃及與在曠野漂泊的時候，所啟示出來的是雅威的名號及所締結的盟約。



這一啟示的過程並不像我們想像的那樣簡單。事實上，大概只有一分支派居留過埃及，以後在若蘇厄的領導下遷入福地。其他的支派則由族長們平安進入巴勒斯坦以來，就一直住在那裡。這次由埃及進入福地與族長們進來時頗不一樣。這一次是戰鬥性的，是因著雅威的名義來佔取。新進入的這些支派是和雅威結了盟的民族，已在福地的那些支派大概是在當時或以後才加入這個雅威的盟約。若蘇厄書第廿四章所描述的「舍根會議」，好像就是這一事實的歷史報導。在這個會議裡，十二支派的同盟正式成立，他們許下以後只崇拜雅威，並要共同衛護培植雅威的敬禮。在這裡雅威和祖先們的神厄耳顯然是相同的，但其他一切迦南的神明，特別是巴耳，以及風暴之神、繁殖之神等，都清楚地被隔絕。「雅威的嫉妒」——不容許敬拜其他的神——是盟約宗教的一個基本因素。這也就是雅威神的特徵。祂比迦南的厄耳神要有力活躍得多，祂的要求也更加強硬。

但這個雅威神究竟是誰呢？我們用不著懷疑。像焚燒的荊棘之類的異象，必定有其歷史事實的核心。這就是說，在由梅瑟發動的新的宗教運動的起始，必定有真實的啟示的經驗。話雖如此，我們還

能問：「雅威」一字是舊有的一個天主名號，或者果真首次由梅瑟口中說出？假定在梅瑟以前人們已崇拜雅威——即便是沒有日後那樣的頻繁——那麼這個雅威是一個獨立的神，或者僅是族長們的神，厄耳的一個別名？

說「雅威」是天主舊有的一個名字似乎更加可靠。原來「雅威」的縮寫「雅胡」（Jahu）在公元前三千年的古老人名中已經出現，這些人名常和神有些牽連。但即便是報導天主顯現給梅瑟的厄羅亨典也不一定有意說，是梅瑟第一次聽到「雅威」這個名字。*E*的報導似乎是說：從此以後，祖先們的天主特別願意在「雅威」這個名號下受他們的尊敬。

至於雅威與厄耳是不是同一個神，至今還沒有定論。支持與反對的理由在數與質上都不相上下。無論如何，假使雅威及厄耳從前是不同的神，那麼他們的合而為一並不是在十二支派成立同盟時才實現，而是早在梅瑟時代已經如此。梅瑟深信雅威就是祖先們的天主。

同化的過程完結以後，還有敵對的過程；這就是說，由迦南宗教裡出生的雅威宗教還要與繼續存在的迦南宗教及其他神明作戰。這一戰鬥史確實是以色列



宗教史的主題之一，本該與以色列眾先知——這一戰鬥的主將——一同討論。但即便是五書裡也已留下了這一長期戰鬥的痕跡，出谷紀卅二章便是一個例子。在歷史的觀點上來說，這一章所報告的很可能是在曠野漂泊時期，一次由亞郎倡導的真實叛變：因崇拜「金牛犢」而使盟約破裂。但把曠野裡盟約破裂的事具體地歸於牛犢的崇拜，實際上是把日後王國分裂後的一個特殊問題投射到曠野的時期。在列王紀上十二章27至29節也如同在出谷紀卅二章4節裡所說的一樣，在牛犢像的背後，他們所要崇拜的仍舊是雅威；或說得更恰當一些，牛犢大概被視為雅威的寶座，而不代表雅威自己。

因此聖經的記載中，最初所判決的倒不是牛犢本身，而是北國以色列因建立新的聖所而使王國分裂；同樣，厄里亞及厄里叟雖是護衛雅威宗教的健將，對於金牛卻沒有什麼表示（參閱列下十29）。以後亞毛斯在貝特爾講道，對那裡的金牛也沒有說什麼。這一切都令人揣測：這些牛犢像大約來自一個古老的對於厄耳神的敬禮，而這一敬禮已經長久與雅威敬禮並駕齊驅，同時進展，這是北國地區的一個古老的遺產。

但由南部曠野帶來的雅威敬禮卻沒有這種像，而是繫於一具不帶像的約櫃，約櫃裡藏有盟約文書（可能約櫃也被視為雅威的寶座）。以後在王國時期慢慢形成一種主張，認為只有不帶像的約櫃敬禮是合法的，而北國的那些牛犢像該和外邦的邪神像一樣地被唾棄。十誡原是禁止製造神像的，雖然這一禁令根本上無非是第一誡不許在雅威之外崇拜其他神明的一個副格式。這樣雅威敬禮終究毫不含糊地成了一個沒有神像的敬禮，一切迦南宗教的成分都被淘汰盡淨。這個不許造像的禁令以後隨著時代的需要，並針對著不同的外邦神而有所增添和詮釋。以下是一些可供參考的例子：申命紀五8，四15-18，四9-12（這最後一處將禁令的理由歸於西乃山上天主不曾顯露祂的形象這回事）。

申命紀裡還有其他禁止崇拜異神的明文法律和宣講，如七1-8，十二1-3，29-31，十六21-22，十七2-4。同時還有另一宣講（申十12～十一17），強調雅威是一切繁殖力的施予者，只要以民忠信守約。

就像五書是以色列宗教的反映，五書也是以色列各種制度以及神學思考的反映，這裡都從略。



三、五書是怎樣寫成的

五書的寫成在時間上需要一千年以上的工夫。以色列民族由到處漂泊的半遊牧民族——亞巴郎、依撒格、雅各伯及他們的子孫——漸漸變成定居的農夫；以後在近東國際形勢的巧合下，竟然興起了達味王國。但幾個世紀以後，新巴比倫帝國吞併了猶太王國的殘餘，將耶路撒冷的居民放逐到美索不達米亞。一直要等波斯帝國的崛起，以民俘虜才得回國重建田園。從此以後，在耶京新建的聖殿，不再是以民的政治中心，但卻成了他們的宗教中心。這一宗教組織就是所謂的猶太主義。它不僅在巴勒斯坦，還在整個西方文明世界裡持續下去。耶穌的來臨及他所創立的教會才使猶太主義動搖，或者更好說，才使它走另一個方向。就是在這樣一個廣泛的以色列民族史裡，舊約慢慢地寫成，而梅瑟五書正是舊約的核心。

1. 族長時期

(公元前一千八百多年以後)

在這個以色列民族初興的黯淡時



諸·書·的·形·成

主的盟約裡有她和天主往來的固定方式。因為與天主所結的盟約正和世間其他契約一樣，標明雅威與以色列民族之間的關係，使那在歷史的某一刻所建立的關係持續下去。此外，以色列還有儀式用以喚醒雅威為訂立盟約所有的種種作為，而以色列也就一再地記起盟約所帶來的義務而勉力去實踐，可見與天主的盟約實是以色列這個社團的基本生活方式。

盟約既然如此重要，它和五書的寫成又有什麼連帶關係呢？這就不得不在這裡略略講解一下。原來古代東方任何契約必須有文書相伴；沒有文書，契約就不得成立。這一文書必須寫兩份，存於訂約雙方的神殿裡，並在定期的集會中當眾宣讀。依此慣例，以色列大約很早就有一個與雅威訂約的契約文書。這雙份的文書——兩塊石版——也存放在一個神殿裡；或更好說，存放在所謂的約櫃裡。以後大約每年在崇拜天主的隆重儀式中當眾宣讀一次。藉著這種文書的宣讀，以色列選民得以保存他們對自己的來源及義務所有的自知。此外，如果逼於情勢應該有所增補，那麼就正式地把盟約文書加以擴充。若蘇厄書第廿四章便保存了有關這類儀式的一次「舍根會議」的傳統，那是在占領迦南福地以後不久的一次集會。

經過增補和擴充，盟約文書在以後幾個世紀裡，自然會增長起來並引進更複雜的樣式，但文書仍舊是文書，它的作用仍是叫以色列與自己的起源保持接觸，並指明這個民族的基本要素是什麼。至於原始的文書形式是否曾經保存下來，這是不容易知道的。說十誡就是盟約文書並不可靠，因為十誡在民長時期只不過是一個重要的官方文件。可能出谷紀第卅四章給我們保存了一些原始文書的痕跡。

這個很早即已存在的盟約文書有雙重意義：藉著這個文書，我們在以色列歷史中第一次清楚地遇到書寫下來的東西，這將會慢慢變成我們今日的聖經；另一方面，這個書寫下來的盟約文書，和在舊約中生活的救恩社團——即以色列民族——結上了不解之緣：文書由社團裡產生，而又反過來使社團存在、生活。這種文書與天主選民之間的關係，比新約裡聖經與天主子民之間的關係還要密切。因為新經雖出自教會，並為教會而生，但多少還帶些偶然和私人著作的色彩；相反地，盟約文書則是建立天主與祂的選民之間所有一切關係的基石。

為懂得盟約文書的全部內容，我們還得倚重在早



諸·書·的·形·成

期的以色列內與文書同時前進，但比較廣泛的傳統資料，雖然這些資料沒有文書所有的那種官方性質。首當其衝的就是盟約思想以及和這種思想連在一起的種種傳統，這一切都很早就侵入了以色列的各慶節和殿宇裡。可見盟約思想比盟約文書要廣泛得多。此外，在緊接著以色列民族創立時期的民長時期內，各種傳統及有關啟示的認識不僅靠著儀式來流傳，還藉著口授的「古傳」方式得以繼續。這個古傳的傳統把族長的傳述承接下來，並加上很多有關出埃及、在曠野漂泊、進入迦南，以及在福地的生活等新資料。

以色列的另一個傳統是民謠。在他們的殿宇裡有組織完備的歌詠隊，而在村鎮及家庭裡，都有民歌及英雄頌等等的固定傳統。此外就是各種民法的傳統，在一般地區所有的是普通民法，各殿宇所有的是神示的法規，這一切都鑄成固定的形式而藉口授流傳下去。

以上種種口授的傳統都以不同的方式反映出以色列的宗教認識和經驗。但在這些口授傳統之外，在某些私人的圈子裡已慢慢有寫作出現。例如在民長時期有些敘述，民謠及民法資料就已被蒐集在一起，這該是最早的集子。梅瑟自己好似也寫過一些，流傳下

來。不過，我們已見不著這些書。這些集子的其他好些材料都是私人的，沒有像盟約文書那樣的官方性質，但這些資料究竟和選民有密切的關係，並且日後越來越甚，所以也很值得我們注意。

3. 王國時期
(達味與撒羅滿)

王國的建立使以色列的整個文化系統都改弦更張了。口授的及書寫的傳統自然亦不例外。朝廷的生活，官員及謀士的培養，新成長的貴族階級，都要求以色列採用古代東方普遍使用的教育方法：所謂的「智慧」教育。於是埃及和美索不達米亞的智慧教育便很快地侵入了以色列的高層階級，並慢慢地滲入民間。箴言一書收納的一些集子就是這一智慧教育所留下的痕跡，因為那些箴言無非是一智慧學校的教材。箴言的作者常被說成撒羅滿王：世上所有智者的典型。

以色列慢慢發現自己在歷史中的存在為後人可能有其意義，這一自知便導致他們在朝廷及聖殿裡設立檔案處並編制年鑑。這些著意編寫的文件對傳統及對歷史事蹟所持的態度，自然和族長及民長時期的古傳所持的態度完全不一樣，所以我們也該用不同的讀



法去讀它們。在檔案及年鑑之外，文學方面又有歷史著作的出現——雖然和近代歷史的意義不盡相同。今日我們還保存著撒羅滿時代的一部歷史傑作，那就是撒慕爾書和列王紀書裡有關達味王位繼承的一段史實。這一著作敘述為何撒羅滿雖不是達味的長子，卻仍成了達味的繼承人。這一敘述的成功真是一鳴驚人。至今以色列從來未達到這樣一個寫歷史文學的高度。在以色列之外以前也從未有過，以後還要等待一個很長的時間。在這些當代史事的記述之外，以色列古來口傳的回憶及古傳也都漸漸聚成偉大壯觀的歷史著作。我們目前還能辨認的，有所謂的「雅威典歷史著作」，這部著作如今和五書裡其他的著作交織在一起。這部著作所以被稱為「雅威典」，是因為我們不認識它的作者，只藉他用以稱呼天主的名字——雅威，來把他與其他的作者區分開來。這位作者把族長時期、出埃及時期和在曠野漂泊時的許多傳統蒐集在一起，而著成了一部唯一的、壯大的史書，用以說明天主是怎樣對待他的人民。在此以前，他還放進了一些更老的傳統，重新加以解釋：就是敘述第一個人受造及他叛逆犯罪，一直到亞巴郎蒙召的一段原始歷史。這個原始歷史無非是要把以色列民族史嵌入整個人類普遍歷史的框架裡面。

達味及撒羅滿時代文學一方面的活動略如上述；在這個同時，口授的傳統也繼續下去，並有新的創作加入。自從約櫃遷入耶路撒冷以後，耶京便也成了以色列的一個宗教中心，於是新的樂曲和詩歌在崇拜天主的儀式中陸續出現。稍遲，新聖殿修建完畢，各種儀式慶典更是面目一新：新的禮規問世，新的歌曲流行，和王位相連的一些新儀式也相繼發明出來，就如新王登極及其紀念日的慶典等事。我們今日在聖詠集裡所保存的「詠王爺」一類的聖詠就是為這些慶典而做的。所以這些聖詠原來並不是指一位要在末世來臨的國王而言，卻是指每一位繼承達味王座的「受膏的」新王而發的。這種事實說明，達味被封為聖詠集的作者，實在有其歷史的根據。

老的崇拜天主的儀式並不因新的而消逝，卻是同生共存。這樣，古老的盟約文書一定還繼續生效，受人尊敬，並隨時有所增訂。也許在耶京聖殿的儀式中，以及聖殿的司祭所受的培養裡，已經有一種關於盟約傳統的進展，這一進展漸漸用言語表達成一種特殊的方式，為晚期的「聖德律」開了先河。還有關於祭祀及潔與不潔等等的法規，也是在聖殿裡藉著口授和書寫流傳下來。但在這種新舊雜陳的情勢下，真正



諸·書·的·形·成

發生官方作用的文件仍舊是盟約文書，其他的種種本來都還不能稱為「聖經」。

撒羅滿王死後，公元前九三一年，王國分裂為二，但文學及傳統方面並沒有什麼變動。口授的傳統依然繼續，並增加了一些民間傳說的成分，在列王紀下有些關於先知的故事便屬於此類。這些故事把厄里亞和厄里叟兩位先知說成理想化了的天主的人。歷史寫作一方面在北國即刻出現了一個與「雅威典」**J**相似的著作，因它稱天主為厄羅亨，學者便名以「厄羅亨典」**E**，這就是五書的第二個源流著作。五書的第三個源流著作，所謂的「司祭本」**P**，在它歷史的部分，也許就在這個時期開其端。最後在智慧及教育的範圍內，聖經給我們保留了一件重要事件的報導，那就是在耶京的希則克雅國王（第八世紀末），曾出命把散在各處的古老箴言有系統地加以蒐集和整理（參閱箴廿五1）。

以後，我們可以假定，盟約文書因了增補和新著仍繼續長大；連許多普通的法律也被編入天主的宗教法裡去。但這文書曾一度消失，那便是默納舍為王的時候，因為這位國君是崇拜亞述的神明的。到了公元

前六二一年於約史雅王在位時，失去的文書才在修理聖殿的工作中重新獲得。約史雅王問過先知的主意，仍根據這個古老的文書，使以色列全民重與天主訂立往日的盟約。關於這一切在列王紀下第廿二及第廿三章裡都有報導。一般聖經學者認為由這個報導裡可以推出，這個重新獲得的盟約文書大體上就是申命紀的核心部分：約等於第五章到第廿八章。也就是說，那正是五書分析中所提出的 *D* 源流。

至於在盟約文書與其他以色列的口授及書寫的傳統之間所有的關係，仍和達味的時代一樣，沒有什麼更改。

4. 放逐之前
（盟約的危局）

由默納舍國王的墮落可以看出，天主選民的宗教史在王國的時期實在是危機重重的。默納舍王背棄雅威的信仰不是唯一的，也不是最先的例子。事實上，因為以色列日復一日地不忠不信，盟約也就日深一日地陷入更嚴重的危機。先知們便是藉他們的宣講把這危機揭穿。他們用天主的名義聲言盟約已步入了絕境，已經完全破裂。他們大聲疾呼：如果以色列不回心轉意，那麼為懲罰失信爽約的種種詛咒必將落



諸·書·的·形·成

在他們頭上。有些先知親眼見過北國的滅亡而加以此類的解釋，另一些先知已如此理解南國人民的被俘和被放逐到巴比倫。

先知們是以口頭宣講來盡他們的職責，開始並沒有寫下什麼。因此有好些先知根本不為我們所認識，或者我們僅知道他們的名字而不知道他們宣講了什麼。一直到王國的晚期，因了局勢的惡化，才有著書立說的先知出現。原來那時先知的口頭宣講已不為人所關心，甚至無人愛聽，因此有些先知把他們所講的寫下來，好為後世留下一個證據，證明天主確實預先予以警告，並指明如果天主向這個民族發怒，那實在是罪有應得。所謂先知著書立說，自然不是說他們即刻寫出了我們目前所有的這些先知書。他們寫下的，最初無非是一些單字或一些講詞，以後先知自己或先知的弟子才把它們彙成小集子。第三步才是把所有與某一先知或先知學派有關的文集或個別著作聚在一起，成為我們今日的先知書。這第三步工夫普通要在先知本人過世以後才得完成。這樣，一本先知書的寫成有時需要好幾個世紀，依撒意亞先知書便是一個例子。這本書收納了依撒意亞去世後兩個世紀的新著作（因此有Deuteroisaias及Tritoisaias的說法）。晚期的

增訂修補還有另外一個作用，就是使原來的先知們的話，在他們所創立的學派裡能日新月異，隨時適應以色列的新局勢。

先知之外還有另外一種潮流，也有意把以色列的不忠及被放逐的災禍解釋一番。在放逐之初，有一位不知名的作者寫了一部所謂的「申命紀學派的歷史著作」（*Deuteronomistisches Geschichtswerk*）。這部著作是以選民由侵佔迦南地到被放逐出迦南地這段七百年歷史為對象，目的是要說明為何選民遭遇到被放逐的滔天大禍。答案全在一個「忠」字。以色列曾忠於她和天主結的盟約沒有？七個世紀的歷史給我們說：沒有。以色列辜恩負義，開罪天主，罪惡深重，天主有理由降之以百殃。如今選民在放逐中唯一能做的是做補贖，回頭轉向雅威，希望得到祂的寬宥。

這部歷史著作幸能合部保存下來，它就是我們聖經裡的「申」、「蘇」、「民」、「撒上下」、「列上下」。當日的盟約文書（即「申」）置於卷首，充當尺寸，用以審量以色列和她的歷史。經過這樣一個布置，五書中的 *D* 源流就被編入一個更廣泛的體系裡面了。至於下面的一大部歷史則取材於較老的著作、



諸·書·的·形·成

流傳以及年鑑、檔案所供給的資料。這些資料因被編入這部歷史著作，就幸運地被保存下來了。

這部歷史鉅著的意義，如同上文略略提過，是給生活於異鄉的以民宣講，勸勉他們歸正。這部著作的寫成是否來自官方的委託則不得而知。無論如何，作者大概從未想到，他的作品在後世會成為這樣一個重要的文件。原來他自己也不知道究竟天主是不是還要憐憫自己的人民。與當代的先知們一比，作者顯然沒有先知們的那種信心。因為先知們一見大禍已經臨頭，即刻轉變了他們宣講的口氣，不再危言恐嚇，而只給災患中的以色列許下天主新的救恩。

5. 放逐與放逐之後
放逐使以（傳統的中斷與恢復，「聖經的寫成」） 色列的一切傳統中斷：耶路撒冷和其他猶太境內的書卷及檔案被摧毀；人民既被俘而去，聖殿、學校，以及家庭內有關信仰的正常傳授便無由繼續。以上這些無非是些可見事物的中斷。但還有更深一層的內在破裂，那就是盟約制度本身的破裂：聖殿被毀、約櫃失蹤、慶祝盟約的儀式中斷，這一切都證明先知們所說的是對的——果然有了這麼一天，雅威和以色列之間的盟約

關係竟然走上了末路。那些先知們誠然也說過，以民將由巴比倫歸來，天主將與自己的人民重修舊好。但將來所要恢復的那個新秩序果真是舊日秩序的復原，復原得好像未曾中斷過一樣嗎？這就是波斯帝國初興時，以民領袖在從事復原工作中所面臨的問題。下面我們要看看他們怎樣解決了這個問題，怎樣應付了以色列傳統內外破裂的局面。

為使外在傳統的裂痕不要擴大，在放逐時期——或者最遲在回國重建的一刻——就已有有人把所有的傳統收集在一起，企圖把它們傳流後世後代。為做到這一點，官方的書記該比以往負更大的責任，因為如今已沒有往昔的那些民間傳統的當然傳授人；或者就是偶然有一些，也不像往日那樣，有一定的傳授方法了。這樣一來，從前以色列所有的一種私人傳統和文學著作便被官方吸為己有了。

為使內在的傳統恢復，就是說為重建與天主的盟約關係，他們企圖使恢復了的儀式及重新建立的社團在結構上盡量肖似老的盟約制度。因此他們覺到有重寫一具新的盟約文書的必要，或者至少有一個與老的盟約文書相似的文件。



諸·書·的·形·成

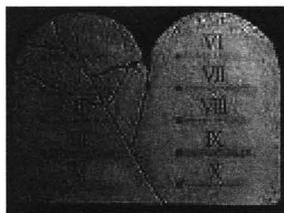
這兩件事——信仰的傳統藉著官方的文字繼續流傳，及在儀式中應該宣讀的盟約文書——漸漸變成了一件事，就是著述我們今日喚為「聖經」的這樣一部書。這一著述經過了好幾個步驟，每一步都帶有官方的印號，是選民的領袖在那裡工作，是他們在調整、監護崇拜天主的儀式及與天主的關係。

最初是Torah，即「法律」的編纂（「五書」的稱呼來自希臘文譯本）。編輯這一部分聖經的課題是：先把由創世之初到梅瑟去世這一段的歷史傳統蒐集起來，以後再把以色列在放逐以前所有的法律傳統彙成一部作品。這一格式大約來自古老的盟約文書的原始結構：先敘述天主的救援行動，以後再歷數由之而生的以民的種種義務。這一格式以後也被全部古經所應用：歷史和法律互相摻雜在一起。

此外，被編入五書的還有一連串敘述性的著作：雅威典及厄羅亨典的歷史作品，以及「司祭本」的作品；其次便是各種法律集成，諸如所謂的約書（出廿一至廿三）、「聖德法律」（肋十七至廿六），以及申命紀。這最後一部作品是由申命紀學派的歷史鉅著裡取出的。指揮著全部五書的結構的，該是「司祭

本」這部著作。此外，還有很多個別的敘述及法律傳統，都慢慢成了五書的寶貴資料，其中尤為突出的是聖殿崇拜儀式的各種規章。

這一切布置得如此均勻，使今日的五書讀者一步步地由造世而原始歷史，而族長史，而出埃及，而漂泊曠野，直至西乃山而稍停。西乃山上天主與以民締結盟約而同時也頒布了大部分的法律。以後繼續曠野的漂泊生活，一直到福地的邊緣。這裡梅瑟再度宣布法律，但他演講的內容實際上是王國晚期的盟約文書，就是申命紀所保存的那些資料。可見有些法律的資料是不顧其時代的先後而一併歸入西乃山上的立法的。同樣有不少類似的個別傳統也就先後排列或互相滲透地編在一起。這一切都證明五書確實是晚期的一部廣收群籍的作品。它的目標是：凡是由浩劫中所能救出的一切，以及凡是多多少少反映出以往世代對啟示所有認識的一切，都不讓它們遺失。果然把握住這一點，那麼五書不但不使人生出龐雜無序的感覺，反會叫人驚異它的創作性和壯闊。





諸·書·的·形·成

「法律」（或五書）編完後，下一步便是蒐集放逐前後以民生活所有的資料而加以編輯。五書是給以民的起源作證，而現在要編的資料則是給以民在破約期及放逐期所有的信仰作證。這些資料是各不同先知團體的著作，以及申命紀學派的歷史著作。在猶太的聖經正典裡，這部分一併稱為「先知書」。

在彙編這種意義的「先知書」時，他們在五書下面即刻插進「申命紀的歷史著作」。所以如此，無非是因為這部歷史著作的第一部分申命紀，已在編輯五書時被取用，而成為五書的最後一部書。這樣，申命紀成了二者之間的橋樑。申命紀以後的蘇、民、撒上下、列上下，因了這一橋樑便自然地接上頭了。這種編法還有另外一個好處，就是讀者能從這個次序裡得到一個由創世到放逐到巴比倫的全部歷史敘述。

由若蘇厄書到列王紀下這六部書，我們稱之為舊約史書，但在猶太經典裡卻被稱為「早期的先知書」。在這六部書以後，才接上我們現有的先知書，這在猶太經典裡便被稱為「晚期的先知書」，那就是三大先知：依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳，以及所謂的十二小先知書。

從回國復原以來，五書及早期和晚期的先知書，都在聖殿及會堂的儀式中公開地誦讀；先從五書裡唸一段，再從先知書裡唸一段。此外還有歌詠，將許多歌曲彙在一起，便成了一部歌詠集，那就是我們所有的聖詠集。這個集子裡有很多流亡以前在聖殿崇拜上主時所做的歌曲，新的創作自然也不斷地增添。

聖詠集這部書又成了舊約聖經第一、第二部分與第三部分之間的橋樑，這第三部分猶太經典以極普遍的名字稱之為「著作」；他們所以這樣稱呼，也許是因為這一部分聖經不在崇拜天主的儀式中公開誦讀，意思是說這一部分聖經是純粹的「著作」，不是縈迴於耳際的天主的言語。話雖如此，這些著作依舊與其他以色列於放逐後所流傳的書有別，因為前者被認為聖經正典中的一部分，而後者卻不是的。

這第三部分舊約聖經在以後的幾個世紀裡繼續增長，書的數目逐漸加多，實際上直到基督的來臨及新約的完成，舊約的成長才告終止。這一段成長的過程我們要在下一節裡仔細地談談。



四、放逐後全部舊約的完成

希伯來文古經的第三部分，依上所說，是所謂的「著作」。這些「著作」可說是放逐後以色列民族思考的結晶。放逐及放逐所帶來的危機勝過以後，新時局造成新需要，以民覺得應該把自己的歷史，根據新的體驗做一番新的評估。在這一評估裡他們看出，放逐並不是毫無挽救的破裂，並不像申命紀學派所寫歷史的那樣無出路。因此就有編年紀一類歷史著作的出現，它包括編上、編下、厄斯德拉上下（厄斯德拉及乃赫米亞）四部書。它的內容是把由亞當至達味的時期，用族譜數出來；而由達味至放逐回國的一段歷史，則用敘事法加以描寫。厄斯德拉及乃赫米亞二書好似是一種附錄，補述這兩人的復興與重建工作。這全部歷史著作的執筆人，可能就是厄斯德拉自己。

除了在新經驗的照耀下把過去加以新的評估以外，還有另一種思考的程序也在進行，那就是把至今被認為屬於塵世的智慧教育，也併入啟示和信仰的範圍裡來。這一程序在併入箴言一書上是很簡單

的：只需在由王國時期流傳下來的格言集的前面加一段新的格言即可，這就是箴言書的第一章至第九章。在這些新添的章節裡，智慧被位格化；而以後實際上，智慧就等於天主的啟示。這種綜合的工作在較晚的、全新的智慧作品中繼續進行，那些作品就是德訓篇及在公元前一世紀裡才寫的智慧篇。這些作品一被併入舊約的第三部分，人事的知識基本上便都指向天主的啟示；反過來說，在啟示裡便也有人的才能用武的餘地。

這樣一來，古以色列保存下來的其他有價值的書也就慢慢被併入聖經裡。雖然那些書並不是啟示的直接見證，但它們卻證明啟示與人生並行不悖，甚至進一步證明，人的思想和感覺唯有在啟示裡方能正常的發展。第一部被合併的是約伯書。這書是討論世間痛苦問題的一個對話，書的框架是一個有關受苦約伯的民間故事，而書的主要部分是針對痛苦問題的智慧論戰。另一部被併入聖經的智慧書是訓道篇，此書作者託名為Kohélet，因此也有人以此為這本書的書名，這本小書是一部討論人生短暫的智慧論著，作者可說是聖經裡的唯一存在主義者。但他的那種淡淡的憂鬱色彩並不是悲觀。原來這書的真實主題倒不是死



諸·書·的·形·成

亡，而是天主讓人享受的一些快樂（略有及時行樂的風味）。未了，在約伯書及訓道篇的後面還加入了雅歌，這是一個情歌的彙集，但不是民間情歌，卻是風格高雅、具有文學價值的情歌。以上這三部書正因為不直接反映啟示和信仰，所以更清楚地給人指出，如何智慧和知識也屬於啟示的範圍。

在公元前的最後幾個世紀裡，還出現了一個新的文學類型，就是我們今天所稱謂的「默示錄」。這類的書普通封過去的某一名人為作者，說他曾從天主那裡得到祕密的啟示。他曾把那些啟示寫在書上，但很久不為人所知，一直到現在才在這本默示錄或那本默示錄裡揭曉。這類默示錄實際上是給人類歷史做一些神視的解釋。著作裡的英雄關於世界歷史曾有過偉大的、充滿象徵意義的神視，又有天使給他們解釋其中的含意。

在這一時期所產生的各種默示錄著作中，被編入聖經正典的只有一部，就是達尼爾書。這書是默示錄時代初期的作品，假借生活在放逐中的達尼爾為它的作者；但事實上大約是在公元前第二世紀寫成的，它的宗旨是在救援史的光照下解釋當代的時局。

此外，在放逐以後這段時期裡，還產生了許多富有教導旨趣的小說敘述。這些作品每每以某些歷史人物為依據，但並沒有意思肯定所說的一切都有歷史價值。這些作品的目的無非是藉聖德的善表誘導讀者行善。在舊約正典裡屬於這類的書有：多俾亞傳、友弟德傳，及艾斯德爾傳。約納書本來也屬於這一類，但因它寫成較早，所以已夾在十二小先知書裡先歸入了聖經正典。

最後在公元前第二世紀，猶太民族又有過一次歷史的自覺：他們起來反抗一些希臘統治者的強暴及他們對宗教的敵意。結果寫出不同的瑪加伯書，這些書中有兩部被收入聖經正典。這樣舊約第三部分「著作」，在公元前最後幾個世紀裡，藉著所吸收的各種經書便告完備了。但關於這些經書還有兩件該注意的事。

在以上所臚列的經書中，有的已不是用希伯來文或阿拉美文寫成，而是用希臘文寫成的。這些希臘文著作大概從來不曾在巴勒斯坦加入聖經正典，而是在他們所從出的海外猶太主義的希臘環境中加入的。這樣一來，在巴勒斯坦所習用的舊約聖經和在廣大的



諸·書·的·形·成

羅馬帝國所用的聖經，二者之間便慢慢有了長短的不同：後者較長，前者較短。初興的聖教很快地傳播到整個羅馬帝國，因此當她將舊約收為己有，視為聖經時，沒有以巴勒斯坦較短的正典為標準，卻以海外猶太主義較長的希臘聖經為標準。在提托於公元七十一年毀滅耶路撒冷以後，猶太教和基督教便徹底地分開對立起來。為使雙方之間的界線更鮮明化，約於公元一百年在亞美尼亞所開的會議中，猶太官方人士將舊約聖經的正典盡力縮緊。一切非用希伯來文所寫的希臘文經書固在擯棄之列，即便是用希伯來文所寫的經書也有一部受到揚棄，那就是德訓篇這本大書。這就是為何今日天主教的舊約與猶太聖經長短不同的緣由。猶太教不但不接受新約聖經，並且連舊約的一部分經書也加以擯棄，雖然這些被棄的經書至少一部分已被公元前的猶太教欽定為聖經。這整個的聖經正典變遷史還在教會以內繼續重演。由熱羅尼莫以來，在教會內就有一種趨勢，要把所謂「希伯來真理」（*hebraica veritas*）的較短的正典為欽定聖經的標準。十六世紀的路得及其他的改革家，因為熱衷於文藝復興時的好古及探本溯源，便把教會傳統的聖經正典置在一旁，而將猶太教的舊約正典視為真實的聖經。但

在很多基督教的聖經譯本中，被猶太人所擯棄的經書仍以附錄的方式印在聖經裡。最近在天主教合一秘書處與各聖經學會的接觸中，後者對較長的聖經正典已表示新的、積極的態度。

希臘文的聖經正典與巴勒斯坦的正典不僅在經書的數目上有別，而在排列經書的次序上亦不同。經書的原來次序如上文說過：是法律，早期與晚期的先知，及「著作」。希臘文聖經卻把「著作」插在早期先知與晚期先知之間。這就是大部分天主教聖經所有的經書排列的次序。把先知書放在末了，大概是由於這些書裡所有的很多關於默西亞的預言，好似這樣更容易與新約相銜接。正像在聖詠集裡的某些默西亞聖詠，原來是針對耶路撒冷每次登極的國王而發的，以後卻慢慢變成了救援時期將要來臨的那位默西亞君王。



結 論

以上有關梅瑟五書的寫成，以及舊約其他諸書的寫成所做的綜合報導，是近代聖經學研究的成果。把舊約內很多個別的看法及提示放在一起，再參考很多其他歷史及考古的事實，才能將全部舊約的寫作過程以批判的態度重建起來。其間很多說法是各方不同的觀察拼湊起來的結果，因此並沒有同等的價值。有些地方是純假設性的，能為來日進一步的研究所淘汰。但這並不減低聖經學研究的價值，因為這類學科所能達到的研究成果僅限於此，不應該妄想獲得百分之百的確定性。不錯，如果我們把這新的看法和老的比較一下，立刻會發現，在以歷史批判為根據的聖經學發達以前，對舊約來源的傳統看法完全是另一個樣子。老的看法把我們今日所有的全部五書歸於梅瑟筆下，認為是梅瑟一人在以色列民族有史之初寫了五書。又認為依撒意亞先知書，從頭到尾是我們所認識的那位公元前第八世紀的先知所撰的，這只是兩個例子。這種對舊約的形成的陳舊看法，老實說，是經不起批判

學的一擊的。無論如何，它比上文所介紹的新看法更靠不住，更難以證明。

現在我們把以上所說的種種做個簡短的撮要。在舊約的起源上曾發生過一件有決定性的事，那就是因了巴比倫的放逐，以色列民族的傳統突然中斷。這一中斷使以民感到有蒐集以色列古來信仰的各種證據的需要。因此，固然已有很多書寫的或口授的傳統存在，但從來沒有誰想把它們集成像今日這樣的聖經。即便是很早就已存在的盟約文書，若和我們的聖經一比，也還是有一大段距離的。為使聖經得以形成，須待其他一切傳授信仰的方式都陷入停頓狀態，而這一停頓就是放逐巴比倫所造成的。

如果我們由全部舊約的彙集轉過來看看每一部書的形成，那麼在一部書後面我們每每會發現一段悠久的、有時綿延幾百年的發祥史。這正是舊約的一個特徵。原來舊約所給的訊息不是一個系統，而是一個證據。所證明的是很多長期及豐富的民族經驗——民族經驗，不僅是個人經驗。無疑，以色列也有過偉大的個人，但在舊約不同的經書和文學類型裡，個人以外，同時敘述著整個民族的經驗。這些經驗到底是什



諸·書·的·形·成

麼呢？那就是以色列民族和天主所度過的一大部歷史。如何天主揀選他、保護他、拋棄他；懊悔拋棄他而召回他、寬恕他，和他重新立約。這些經驗不只有過一次，而是周而復始重複地演著。經過這些豐富的經驗，那不可思議、不可捉摸的天主，那有位格、有自由的天主，便像由千千萬萬的鏡子裡反射出來，每面鏡子所反射的是天主不同的一面。這就是舊約傳給我們的信息，異常豐富，又異常簡單。

神學家們今日樂於談論「世界的塵俗性」及類似的題目，這是無可厚非的。又有人主張，在整個宗教史裡，是在舊約聖經中第一次聽說，天主把世界當作禮物交給了人；也是在舊約中第一次見到所謂的「歷史」及「人對大自然的主權」，這一切都說的不錯。但是還有一點該加以補充：舊約中「世界」的本色及「歷史」的真實性所以被人看得透澈明亮，正是因為人在思想、說話和行動上從不離開天主。正因為舊約的經書除了以色列的天主以外別無所談，所以它們才充滿著塵俗氣，並把世界表達得現實而正常。

✿ 第二章

梅瑟五書的寫成
——兼論舊約其他諸書

一、由聖教初期至第十九世紀

五書在新約及猶太經典米士納（**Mishnah**）裡，都被視為一個整體。教父及猶太教的經師們把它當作宗教信仰反省的對象。雖然有些教父（如 **Tertulianus, Eusebius Caesariensis, Hieronymus**）偶然也提出一些問題，但他們究竟缺乏對閃族各支派的歷史及語言各方面的認識，因而沒有充足的工具把那些問題加以研究。

中古世紀側重於五書的哲學與神學分析，只有很少的例外，如西班牙多助多的**Aben Ezra**便是其中之一。他在十二世紀初便感到一些五書所造成的困難，比方如果把法律當作五書的話，怎麼可能把全部五書寫在幾塊大石版上（參閱申廿七2-9）呢？梅瑟又怎能寫說：那時在當地還有迦南人？因為在梅瑟死後很久，聖地仍有迦南人居住……耶穌會士**Cornelius a Lapide**於一六三七年已敢主張梅瑟在五書上的份兒，無非是他遺下了一些日記，以後若蘇厄加以補充。



諸·書·的·形·成

近代學者才特別注意五書的文學與歷史批評。大部分人以文藝復興時代為起點，而視西蒙（R. Simon）及阿斯杜（J. Astruc）為近代聖經批判學的先鋒。但也有人以為真正的批判精神，直到十九世紀末期才打入聖經詮釋學的圈子。

西蒙被稱為近代聖經學的先鋒，實在當之無愧，只看他的許多著作就可知道：*Histoire Critique du texte, des Versions, et des Commentateurs du Vieux Testament*（1678, 1680, 1681）；*Histoire Critique du Nouveau Testament*（1689）；*Histoire Critique des Versions du nouveau Testament*（1690）；*Histoire Critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*（1693）；*Nouvelles Observations sur le texte et les Versions du Nouveau Testament*（1695）及其他為自己辯護而用筆名發表的著作。西蒙自幼嗜好語言學及獨立思想。當時教學的工具雖是拉丁文，他卻私人攻讀希臘文，以後在巴黎大學讀神學時更醉心於各種東方語言，並與猶太學者往還，學習他們的經卷，如達耳木（Talmud）等。這種種的準備使西氏日後的學術工作新穎獨到，不同凡響。他的時代本來很看重抽象的理論，他卻在語義歷史批判上下工夫。為證明

一事，不以引據一些神學家的意見為滿足，而必探本溯源，回到聖經及教父的著作裡，本著語義學及歷史學的科學方法去找證據。

雖然西蒙同時攻擊猶太學者史賓諾沙（Spinoza）及基督教的學者，（「西蒙對復原教作家們的評論有時似欠公允」，「導論」頁六）但他的態度是科學的而不是辯護的。他明知史氏有很多合理的觀察，沒有理由去專門和他作對。他所以攻擊史氏無非是因為後者否認聖經的默感。同樣，西蒙也不是有意地反對基督教的聖經學說，但他的科學研究方法以及對各種問題的徹底分析，不能不達到一個為極端的基督教徒所不願同意的結論：「聖經並不是一部完全清楚的書，聖經沒有傳授是不夠的。」

基督教學者迅速起來反應，最初有安利甘主教De Veil在一六七八年五月著文駁斥西蒙，兩個月後西蒙加以答辯。以後還有Friedrich Spanheim II，Windsor Canon及Isaac Voss等學者的駁斥，但都道不出什麼高深的理由，很容易由西蒙那裡得到相稱的答覆。

不僅基督教神學家，就是天主教以內的學者或



諸·書·的·形·成

者其他權威，對西蒙的批判工作也有群起而攻之的趨勢。比方方濟各會的聖經學者Claude Frassen於一六八二年所出版的*Disquisitiones biblicae*，最能代表一般天主教人對西蒙的不良反應。誰都知道五書的最後一部書申命紀，是以描述梅瑟的死亡為終結。很多學者已認定這個描述不會出自梅瑟自己的手筆，撒拉曼加的一位教授Tostado便有這種看法。但Frassen卻不同意這一看法，他的理由是：「這種解決會讓我們的敵方佔便宜」。可見他所關心的不是真理，而是怎樣去駁倒對方。這種態度也在Frassen的其他語句上顯露出來，他曾寫道：「這種解答太向對方讓步，並且使那些高喊梅瑟並沒有寫過五書的人將更囂塵上。這條路將會引人去想，不僅這個字或那個字，而整個的句子及許多不平凡的敘述，都是厄斯德拉增進去的。」未了他還撮要地說：「公教讀者，從以上種種你可看出，那些過度愛好求知，置信德的單純、長者的傳統於不顧的人，會跌到如何可怕的錯誤的深淵裡。但那都是枉然，他們的學說既是荒誕不經，悠閒無事者的消遣品，我們能毫不費力地把它們駁倒，正像它們毫無根據地被提出一樣。」頗令人費解的是Frassen以為這種作法，這類證據可以護衛聖教會及聖經的權威。

另一位反對西蒙的公教權威是包蘇哀（Jacques-Benigne Bossuet）。包氏的戰術不像Frassen那樣的多采多姿，但更加犀利而有效。在學識上不用說他不是西蒙的對手，他最多只不過能揭發後者偶然說出的一些大膽的假設。真正可怕的是包氏利用他偌大的聲望，及他在朝廷裡的權勢，來粉碎西蒙的工作。他習慣了抽象的神學推理，憎惡批判學的大膽；由於他的煽動，西蒙的第一部書被判決，並在出版後不久被扣留，西蒙本人被逐出他的修會。西蒙的書裡果然有些大膽的臆測，但包氏一方面「每每判斷得既不公平又不明智」²。如果我們要說一句公平話，那就是西蒙所企圖的，無非是把散在各處的聖經批判集合起來，把它們與聖教道理打成一片，而達到一個高級的批判學，一如今日聖經界所作所為。可惜由於保守派諸公的過度熱心，這條前途無量的研究門徑為公教學者成了絕路，倒是受到剛發軔的唯理主義者所歡迎、所利用。西蒙若能興學授徒的話，那麼在釋經學上天主教一定會佔基督教的上風，而所研究出來的聖經批判學，亦不致像

2. P. H. Hipfl-B. Gut, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*, 4. ed. Romae 1940, p. 9.



諸·書·的·形·成

過去兩個世紀那樣受到唯理主義毒素的沾染。

關於梅瑟五書，西蒙在「舊約批判史」一書裡承認五書裡有不少困難，但他以為這些困難可藉「梅瑟的秘書」來解決：就是說梅瑟在寫五書時，曾用過書記；至於我們目前所有的五書，他認為是來自厄斯德拉。

J. Astruc在西蒙後約一個世紀，根據不同的天主名號在全部創世紀及出谷紀的前幾章中找到兩個不同的文件來源，即 *J* 與 *E*。在Astruc以前，H. B. Witter已經根據不同的天主名號區別兩個源流，不過他的研究只限於創世紀前十一章。以後J. G. Eichhorn把這種研究一直引伸到肋未紀。

W. M. L. de Wette最初在五書中發現 *D* 的源流，他認為 *D* 是約史雅為王時所發現的法律書（公元前六二二年。參閱列下廿二8-11）。

H. Hupfeld把Witter及Astruc二人所發現的 *J* 及 *E* 二源流分為三個；*E*（就是以後的 *P*）資格最老，是一種法律性質的源流；*J* 是以不同的體裁寫同一時

期（即由創世到進入迦南）事情的源流；以後加上 *E2*，其思想體裁都很接近 *J*。在 Hupfeld 以前 K. D. Jlgén 早已把 *E* 分為 *E1* 和 *E2*。這樣與 de Wette 所發現的 *D* 合起來，我們便有 *P* (*E1*)，*J*，*E* 及 *D* 四個源流或文件了。

K. H. Graf 便接受了這四種文件，但在 George, Vatke 及他的老師 Reuss 的影響下，他把文件的次序顛倒了，不是以前的 *PEJD* 或 *PJED*，而是 *JEPD*。因為如果由民長紀到列王下這五部書是在 *D* 的影響下寫成，且毫無 *P* 的種種規章的跡象的話，這就表示這五部歷史書及 *D* 都在 *P* 文件之前。至於 *JE* 又在 *D* 之前，已由 de Wette 予以證明，因此真實的時間或年代的次序該是 *JEDP*。換言之，*P* 文件的立法不是以色列宗教的起點，而是它的終點。*P* 是放逐時期或放逐後的作品，有不少成分該歸於厄斯德拉（公元前第五世紀）。這個 *JEDP* 就是今日普遍接受的次序。

A. Kuenen 在一八六九年聲明自己接受 Graf 所做四文件的時代分配，並且根據這一分配出版了第一部以色列及其宗教的歷史，這樣使 Graf 的學說得到了廣泛的傳播。



二、威爾浩生學說及其短長

J. Wellhausen是使「文件學說」得到普遍性的人。他接受了Graf的時代分配後，又用哲學、歷史及文學上的種種證據加以解釋。

在文學方面，威氏實際是把在他以前所有的證據蒐集在一起：

- ◆ 天主的不同名號（雅威、厄羅亨）。
- ◆ 平行的重複章節，如創十二與創二十平行（*J-E*）；創十六與廿一平行。交織的重複章節，如洪水的敘述。
- ◆ 題裁及詞藻的各異：*J*是具體而活躍的，多用擬人法；*E*是倫理的，天主顯得離人較遠；*D*是演說式的長篇大論；最後*P*著重法律及祖譜，言詞單調而枯燥。

哲學方面威氏接受黑格爾的正——反——合，而步武W. Vatke³的後塵，把它用在宗教歷史上。按他的

3. W. Vatke在*Die biblische Theologie wissenschaftlich*

看法，希伯來人的宗教是由神鬼崇拜，經過一神崇拜（先知期）而達於真神唯一的宗教和法律。舊約的各部著作也隨著這個時代的轉移：先是古詩體（非指聖詠），經過先知的著作，而以法律的寫作為終結。在五書的文件上，威氏便沿用同樣的時代分配：

- ◆ 梅瑟前的宗教（以 *J* 為主）：多神的。
- ◆ 梅瑟的宗教（*J* 的一部分，但以 *E* 為主）：一神崇拜。
- ◆ 先知的宗教（*D*）：倫理的唯一神論。
- ◆ 放逐後的宗教（*P*）：法律主義。

歷史方面，威氏另外從禮儀的變遷上找到許多結論。比方關於獻祭的地方比較老的法律，並不反對在多處建立祭壇，*JE* 裡就有多數祭壇的記載（參閱創廿八18；出二十24-26）。申（參閱第十二章）則把敬禮集中於一處，但它的口氣還帶著爭辯的色彩，表示這

dargestellt (1885) 裡，將以色列的宗教史按照黑格爾的格式分為：第一期（正）：民長及最初的國君代表原始及自然的宗教；第二期（反）：王國末先知們的理想主義產生較高的、更精神化的宗教；第三期（合）：巴比倫放逐及放逐以後，法律及宗教才漸漸系統化。



諸·書·的·形·成

是過渡時期，是約史雅王反對耶京以外各地聖所的步驟之一（列下廿三）。直至到了司祭法律的寫成，才休止一切的爭辯，而把聖所唯一視為理所當然的事，以致把它延伸到曠野流浪的時期，而說帳幕就是那時的聖所。司祭職務也有過類似的進展，先是散處各地的司祭，後來集中在耶路撒冷，末了才分出不同的等級，而大司祭只剩下了一人。根據這些歷史的變遷及各文件的不同性質，威氏規劃出以下的著作年代：

- ◆ *J* 於公元前八百年左右在南國寫成⁴。
- ◆ *E* 於七二一年（撒瑪黎雅的毀滅年）以前，在北國寫成。以上兩文件在六二一及六二二年（即在聖殿發現 *D* 文件之年）之間合而為一，是即 *JE* (Jehovist)。
- ◆ *D* 成於第七世紀的初期（默納協為王時）或同世紀的末葉（約史雅為王時）。放逐時 *D* 與 *JE* 合併，而 *JE* 又依著 *D* 的標準重寫了一遍。
- ◆ *P* 是在放逐時為厄則克耳及司祭派所寫，時間在公元前五百年左右。

4. 「思高五書」頁9不知為何顛倒了南北國的次序。

由放逐地回國時，厄斯德拉帶回這些文件並把它們編成五書，時間為公元前四三〇年左右。

威氏這一綜合性的描述寫得實在非常美妙。整個學說好像都非常簡單，非常清楚。其實不然，因為他把許多的歷史事實和個人先天的看法摻揉在一起，使人要明其真相，不得不一件件地加以分析，加以真偽之辨。以後的學者果然做了這一步工作。把歷史及宗教的事實和它的宗教哲學分開，而證明他所擬定的以色列宗教由多神演進至一神的假設是錯誤的。威氏所有的正確觀察，被學者採納，這由下文可以看出。如今先指出威氏學說的三大弱點：

1. 第一個弱點是威氏拒絕一切超自然的現象及其解釋。這一態度的後果是異常嚴重的，因為大部分的人打開聖經來讀是本著宗教信仰，不是要去求知識；威氏的學說卻給他們說，聖經裡能找到的只是關於人及其演進的過程，並沒有什麼天主的法律。這樣聖經給人類報導的只是以民的演進史及其在歷史中的沒落失敗，而不是步步前進的天主啟示。



2. 第二個弱點是對古代威氏著書立說時，
近東的認識不足。楔形文字、象形文字，敘利亞及巴勒斯坦各種文字的辨識和研讀，還在草創時期，批判學派只能把聖經當作以民獨自創造的文獻來讀。於是他們把先知們，看成了以民在宗教及文學各方面發展的里程碑；所謂法律，也不過是由先知們所促成的在倫理及神學上的進步紀錄。但晚近考古學的發現卻使這些問題大大改觀，埃及的碑文及亞述的年鑑，使我們知道以色列無非是近東民族的成員之一，她的命運與四周的文化息息相關。當時以民的最大課題倒不是單獨的自我發展，而是怎樣在每一個時期，遵循著一個更高的旨意，對四周文化所提的貢獻加以吸取或予以摒棄。

關於法律一點，也慢慢發現以色列法律與其他很多近東立法的關係，這些關係都是威氏所未能知曉的。原來法律遠在先知運動以前業已存在，絕不是文件說所能探其本源的。

3. 威氏學說的第三個弱點是 雖然批判學派
對文學類型分辨的膚淺。 很注重體裁及

詞藻的分析而能分辨五書中不同性質的篇幅，如：是屬於 *D* 或屬於 *P* 的等等；但對這些篇幅本身內部的分辨，僅限於敘述與法律兩種，不知在敘述與法律裡面還有許多不同的種類需加以辨認。這也是因為威氏的時代人種學剛開始，他們還不能在希臘文化以前的古代近東裡去找有關歷史及法律的比較根據和資料。

更壞的是威氏及他的學派把文件的著作時間估計得太晚，使事實的發生及記述之間有一段很大的時間距離，以致記述的歷史性很難確立，甚或簡直是傳奇。批判學應該做的本來是把事情本身及一切社會環境加以分析，藉以知道它們怎樣發生、怎樣演變，直至寫成文字為止。威氏學派卻把它們都看成虛構，用以發揮作者自己的旨趣。同樣地，他們把法律看成私方權力的指令，而不是為了尋求並衛護公益，這樣威氏學說造成了對全部五書的普遍懷疑。有識之士怎能不反過來懷疑它呢？



三、二十世紀的新動向

威氏死後，他的門人循著同一路徑繼續研究，可是每每做到鑽牛角尖的地步。他們把已有的源流分而再分，以至無窮，有時能在一小節經文裡分出好幾個源流來。

反對威氏學說的人或是全部摒棄他的系統，一如大部分天主教學者及少數基督教及正統猶太教學者所為；或者部分的不贊同，比如P. Volz 及W. Rudolph 就不承認有 *E* 的存在。

但更值得注意的是，有些學者或因反對威氏者所提出的難題，或因隨從威氏者分析到不近情理的地步而無從立足，乃自己另找新途徑和新假設，其中最特出的有以下幾人和他們的派別。

龔格（H. Gunkel）是二十世紀以來在舊約詮釋上影響最大的學者。他的創世紀詮釋，不但蒐集很多有關宗教歷史及古代民俗的寶貴材料，還奠定了解釋創

世紀（也就是解釋五書）的文學形式歷史的原則。如果我們把直到十九世紀末葉各學派所做的努力簡短地概括以「文學批判」及「源流分析」兩種趨勢的話，那麼龔氏的新動向便可用「文學類型」及「文學形式歷史」兩句話來說明，這個研究方法直至今天，一律為經學家所沿用，在解釋新約上也有巨大的作用⁵。

很久以來解釋創世紀的書不是嚴格地把它看作歷史，就是把它看作神話；直至Ewald才提出二者之間的第三者的存在，即古代傳說。龔氏用文學類型的形式歷史方法道出了古傳的真實意義，而敢說創世紀就是一部古傳的集成。一方面他固然不甘做「歷史癖」的奴才，好像除了客觀的歷史，別無其他價值似的；另一方面他對教會的一般態度，認為古傳就是幻像，甚至偽造，因此舊約絕對沒有古傳的存在，也不敢苟同。他寫道：「古傳並不是偽造，而是一種特殊的詩體。一種民間的、古老的、傳授下來的敘事詩，敘述往古的人和事。如果舊約宗教裡的才士能用很多其他的詩體，為何就不能用這一詩體呢？其實以色列宗

5. 參閱拙著「現代科學與聖經」，現代學苑月刊（第三卷第七期，民國五十五年十月，頁十七）。



諸·書·的·形·成

教正和其他任何宗教一樣，最喜歡詩並以詩敘事。原來敘事詩比散文更易傳達一般思想及宗教思想。」

（Genesis，頁VIII）

古傳的一個重要的特色，龔氏認為是敘述不可信的，在歷史中不再發生的史事。為以色列民族這種敘述並沒有什麼可奇，因為它們是從一個信神的觀點出發，神終究與常人不同，不受人事的限制。這正和今日大家所公認的事實吻合；世上沒有絕對客觀的歷史，任何歷史學家都不能不受他的人生觀及宇宙觀的左右和驅使，但這不必就是客觀價值的減低。

在區分古傳的種類以前，龔氏先把古傳與神話的不同指明：神話的奇形怪狀、五花八色，在聖經的古老傳說中是不存在的——神明與自然界的物體或疆域的同化，神的互相鬥爭或神的生育……在創世紀中都失去了蹤影。這就是以色列宗教的本色。雅威宗教的特點實在無補於神話的發展（參閱Genesis，頁XIV）。

古傳的種類很多。有人種學的、宗族的、歷史的、禮儀的、溯原（非源）的等等。其中溯原的古

傳，在龔氏創世紀詮釋一書中佔有特別重要的位置。所謂溯原就是追究一件事，一個現象的原因。人性的好奇對許多種族上的、地方上的，或一般的人事現象不免要問：為什麼？溯原的古傳，就是一面敘述，一面施教，答覆各方的問題。

舊約裡有關古聖祖的傳說是屬於哪一種呢？龔氏認為他們既不是歷史的，也不是溯原的，很多的敘述或敘述資料，在他們由以民口中得到一個新的意義以前，已經存在，已經廣泛地傳播著。這樣一來，龔氏已把創世紀的傳統搬到雅威文件（*J*）以前，甚至以民出現以前的階段，今日舊約聖經的研讀，便正在口授傳統的歷史上下工夫。為龔氏本人說，這是他做學問的第三個方向：傳統的歷史。以前的兩個是宗教的歷史及文學的歷史。

由上述我們可以看出龔氏對文件說或源流說的態度。他不拒絕它，但認為它不夠用，他以為源流之外還得研究文學類型。結果他把 *J*，*E*，*JE*（*Jehovist*），即比較老的集子與 *P* 文件及最後的編輯工作隔開，認為他們是迥然不同的步驟。同時又在源流裡找到許多獨立的個體，大大威脅了文件的統一



諸·書·的·形·成

性。因此在龔氏以後，往昔的那一種文學批判漸漸失勢，代之而起的是文學歷史與傳統歷史的研討，像H. Gressmann便是把龔氏的方法用在舊約其他的書上而從事宗教歷史，古傳及傳統的歷史各種的研究工作。以後O. Eissfeldt的「舊約導論」已是集大成的鉅著。

文學類型的研究到了Gerhard Von Rad（下稱馮氏）又得到一個新的發展。他的一本小書⁶使靜如止水的五書問題又重新活躍起來。他在書中寫道：如果我們把六書（即五書加上若蘇厄書）的內容扼要地說出，他不外是造世的天主召叫以色列的祖先，把迦南之地許給他們。以民在埃及繁殖得很快，梅瑟藉著天主的大能及恩寵，把他們領向自由；並在曠野長期飄泊後，終將所許之地交給了他們。以上這些規劃出六書內容的句子，依其本源來說，無非是一些信仰的詞句。即便他們描述歷史的可信的事實，一旦成了六書的歷史敘述對象，就是僅僅由以民的信仰而說出的。無論是天主造世或亞巴郎的受召，以及若蘇厄的佔領許地等敘述，都是一個救援史：就是說一個公認的信仰，一個把救援史裡重要事件予以撮要敘述的「信

6. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), BW-A NT iv, 26.

經」。由這段話及其他沒有在此引證的話裡，我們可以把馮氏的主張歸納到以下三點：一、六書裡面藏有表達信仰的語句，救援史中的重要事件藉以得到撮要的敘述；二、六書本身就是許多不同資料的累積，他們在信仰的領導下慢慢達到了最後的階段和形式；三、全部六書依照龔格的研究方法，都該看作具有不同的文學類型，而需本著形式歷史去研究——這樣凡是今日還能辨認出來的初期表達信仰的方式和語句，都該尋出它們的生活實況來。

馮氏的研究方法和以往的方法所不同的特點就在這裡，在於追究生活的傳統程序怎樣使六書形成長大。他和龔格不同的地方，是他不把這傳統的研究延伸到遠古及以民史前的原始形態，而是追問有何信仰的格式規定了目前我們所有的六書的形態；在那些信仰格式與全部六書的完成之間，有著怎樣傳統的及歷史的關係。因此馮氏也不太關心遠古傳說或故事有何生活實況，卻想知道左右著六書的那些信仰格式有過怎樣的生活實況。這樣一來，整個形式歷史的研究方法，把問題重心由審美的、遠古的領域，遷移到舊約的信仰及傳統歷史的領域裡來。



諸·書·的·形·成

馮氏先分出兩大傳統來：出埃及的傳統，及西乃山頒布法律、締結盟約的傳統。這兩個傳統的辨別，給以往的某些研究工作帶來不少光線。比方威爾浩生在他的「以色列史引言」裡，便曾注意到出埃及與西乃山的兩段記載湊合在一起是頗為奇特的。但在歷史上不易解釋的，如今馮氏卻能把它引歸到傳統的關係上去：出埃及的傳統及西乃山的傳統是兩個獨立的存在，在不同的生活背景裡形成長大。出埃及傳統的最初形式（申廿六5-9，六20-24），是古以色列禮儀中的一個固定成分。同樣地，西乃山傳統也是按照申卅一10-24與帳棚節有關的一種慶祝典禮的故事。兩種傳統各有其神學意義：西乃山傳統慶祝天主降臨民間，佔領許地的傳統則慶祝天主在救援史裡的嚮導。前者含有天主直接的、本位的啟示，以及雅威法定式的督促旨意，後者則使因天主救世意願，而已存在的歷史事實得到信仰的認可。這兩個主要的傳統不斷地增添，不斷地成長，末了便形成了全部六書。從這一個生活的傳統過程中去看，**J**的工作便有一個新的使命：他把從禮儀生活中得來的資料放進他的文學著作中而加以保存，並根據整個的救援史加以發揮。

馮氏還揭露了龔格釋經的兩大弱點：其一是不停

地追溯一切傳統的遠古期原始形態，並且把它們的最古的意義看成絕對價值；其二是忽略了著作本身對釋經的重要意義，因為每一單位，正是在著作一書時得到它現有的位置和宣道的新意義。馮氏自己在創世紀詮釋裡便是隨著這個古經詮釋的嶄新路線。緊接著 *Das formgeschichtliche problem des Hexateuchs* 一書的研究，他把創世紀看成那個在六書裡展開的大信經（Credo）的一小部分，即便是像古傳一類的問題，亦該本著這個信仰的證據去解決。在古以色列，促使古傳形成的最大力量就是對雅威的信仰。古傳的時期越晚，神學的內容也就越豐富。在這種情形下，龔格所給予原始形態的內在意義幾乎蕩然無存了。依照馮氏的整個態度來說，他認為誰把古傳看作歷史及民間縱情幻想的混合物，必找不出反映著各種天主救世計劃的資料，他寫道：如果我們把談論聖祖的古傳歸入一種廣義的先知書，實在並不說得太過。原來那些古傳所敘述的，不只是天主的作為，以及祂的審判和酬報，而還把信仰所看不見、所摸不著的事體，用具體的榜樣加以表面化、普遍化。

這樣馮氏在他的創世紀詮釋裡對三個主要的源流 *J*、*E* 及 *P* 有一種新的看法。他的問題在於這些源流



諸·書·的·形·成

在一個藉著信仰形成的秩序裡，和有意寫出的記載裡，究竟有什麼宣道的目標。換言之，必須把一些記載的宣道內容清楚地分辨出來，然後對創世紀的最終狀態（就是目前的創世紀），在詮釋上才會有正確的評價。

簡言之，馮氏對威爾浩生及龔格感到不滿的，是因為二氏不把聖經按照現有的狀態去解釋，卻把它弄得支離破碎。須知聖經是有其統一性的，因為它給我們陳述著一個救援史。批判學者的任務，無非是找出這個聯絡各種陳述線索的統一原則來。馮氏自己認為這個統一原則就是禮儀中的信德宣誓（**Professio fidei: Credo**）。是這個信德宣誓使整個的敘述有文學上的統一。基本的宣誓原文是上文已提過的申廿六5-9。

Walther Zimmerli（下稱齊氏）對於舊約的神學領悟也有新的貢獻。他在詮釋創第一至第十一章的書裡有非常新穎的導論。比方像以下的這些標題都是非常醒目的：「天主聖言的僕役形態」，「天主之言及聖經」，「作證的任務」，「創世紀裡的多數證人」。他強調天主把祂的聖言以僕役的形態遣送至人間，完全是出於祂的大慈大悲，基督徒切不可因降生成人的

聖言——耶穌，而疏忽了另一天主聖言——聖經。基督徒談論聖經不該像回教徒談論他們的可蘭經。*J*、*E* 及 *P* 無非都是一些「證人」，做著「天主聖言」及人的形態之間的媒介。在每一段證言的字裡行間，我們都會不斷地遇到天主的聖言。

齊氏對梅瑟五書的文學批判工作因此有一積極的判斷：今日我們敢說，關於聖經的知識，因了這些細心的研討，不但沒有貧乏，還大大的致富了；就像由遠處聽一支曲子像是單音音樂，及至湊近了，才發覺原是一部多音合唱，是貧乏了，還是致富了呢？同樣地，晚近的研究成果未了也會使我們對聖經的一般性質認識得更清楚。這就是說聖經並不是某些個可以提名喚姓的偉大宗教人物的產品，而是很多見證人的齊聲共鳴，他們的數目超過聖經各部書名總數。這一部多音大合唱其實更彰顯天主對祂的人民的寬大。齊氏對天主聖言所發的種種論調，給近來聖經神學可說是開闢了一道新的礦脈。

Martin Noth（下稱諾氏）在梅瑟五書及舊約史書的研究上所發生的影響，較以往及同時的學者有過之無不及。但他也是繼承著先人的工作成果才有新的發



諸·書·的·形·成

現。為明瞭他，必須對前人的工作有個梗概的認識。我們先從舊約史書開始。所謂的史書這裡包括若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀上下、列王紀上下。

關於以上所提諸書由Graf及威爾浩生以來就已討論紛紜。比方對於若蘇厄書人們就不斷發問：它屬於五書「而形成六書」嗎？應該本著 *J*、*E* 及 *P* 三大源流來解釋它嗎？對此類問題，威爾浩生的態度非常慎重。他的門徒則比較膽大，索性把蘇劃歸五書內。尤有進者，連在民、撒、列各書裡，也有人要找出五書中的那些源流。

如今為使這段複雜的研究史更易明瞭，我們不妨劃出一個大概的格式，以作指南。一般學者把蘇、民、撒、列諸聖經歷史著作分為四期：一、以民中存在著的個別陳述及傳統，一部分是口傳的，一部分是寫下來的；二、這些個別的傳述漸漸匯成有一定線索的陳述；三、隨著以民歷史的進展，那些已有一定線索的陳述，繼續得到補充或者在新思想領導下被重編；四、申命派的最後編纂，結束史書寫作的過程。這四個時期在舊約史書研究中，每期受到學者的不同估價，如是就有不同的意見產生。比方威爾浩生特別

重視第二期，就是個別的陳述怎樣串聯成有線索的陳述。但這些有線索的陳述，和六書中的源流及陳述的線索是不是有所牽連；換句話說，在民、撒及列諸書裡，*J*、*E*及*P*是不是繼續下去，他則不願冒然答以可否。這裡仍舊是他的弟子慢慢形成了一個相當普遍的看法：*J*及*E*二源流一直延伸到五書之外，一直陳述到迦南的佔領而供給了蘇書的基本資料。這全部的六書著作以後才與申學派所編成的史書，即民、撒、列諸書連在一起，其時尚在*P*源流加入之前。

另一方面又有H. Gressmann的若蘇厄書釋義出現。在源流問題上可說他是屬於威爾浩生學派的。他曾寫道：若蘇厄書與梅瑟五書，無論是在內容上或文學形式上都是如此地接近，以致學者已慣於用一個共同的名字把它們說出：六書。事實上，若蘇厄書確是五書的一個不可缺乏的收場。希伯來人的歷史不該在巴勒斯坦的邊緣終止，而必須把約旦河以西的土地的侵佔也加進去才是。此外，對於聖祖的多番許諾，說要把許地交給他們的子孫，也應該得到滿全，而這個滿全必須陳述出來才是。這一層理由目前正受到G. V. Rad的大力支持與發揮。



在源流問題上，Gressmann固然是隨從威爾浩生，但在展開研究工作時，他卻隨著龔格的趨勢，特別注重蘇書中的古傳。本著形式歷史及傳統歷史的批判方法，他研究每個個別的成分而尋出很多「溯原古傳」，這些古傳都是屬於成書以前的階段的。按照上文所擬的指南格式來說，Gressmann是特重蘇書著作的第一期。以後Albrecht Alt仍朝著這個方向研究下去。若蘇厄書第一至十一章究竟是什麼呢？Alt答曰：「是一連串的敘述，每個敘述有自己的獨立存在。即使把它們從目前的串聯中拆開，不但不失卻它們的意義，且更得到彰揚。絕不像一齣戲的分幕，每幕戲只在全劇中有意義，一被拆開，便無法獨立生存。」這樣Alt又講起溯原古傳來，這些古傳的根據地，據他說是Gilgal和葉里閣。

至此我們可以回來談諾氏了。他於一九三八年所出版的若蘇厄詮釋可說是把Gressmann及Alt二氏的研究引到了最高峰，他所關注的，完全集中在溯原古傳的傳統歷史方面。我們若把上文所擬定的指南格式（史書著作的四期分法）再在這裡借用一下，那麼諾氏就是由第一期不斷地跳向第四期（申學派的最後編纂）——把一向廣泛爭論的第二、第三期

置之不顧。這一轉變真是非同小可，幾年後諾氏在另一新著裡發揮了他的思想。他把在五書以外 *J*、*E* 等源流的學說直截了當地由史書（蘇、民、撒、列）的研究中隔開，而把第一期與第四期直接連在一起。他寫說：申派編者，不僅是一個編纂人，且是一部歷史鉅著的作者。這部巨著把傳統所遺留下的，性質不同的資料彙集在一起，再依著一貫的計劃把它們編排起來。一般說來，申派編者讓他眼前所有的各種已寫成的資料說話，只在各單位接頭的地方插進一些聯絡性的文句。但有的地方他也從眼前所有的資料中做過有計劃的選擇。

如此，一部有連貫的歷史鉅著——從佔領許地（蘇一）述起，直至許地的再度丟失（列下廿五）便突然出現了。它的基礎是被它吸為已有的申命紀法律（即申），它的結構前後貫徹，和諧一致。從此舊約研究上的一個大窟窿終於給填平了。直至目前，一切關於申派編者的編纂工作所做的解釋都是猶豫的、牽強的，諾氏一下把源流學說毅然割斷，這才看出申派編者的著述功績及他筆下所生的這部歷史鉅著。

諾氏受惠於前人著作的地方自然不少。關於



Gressmann及Alt的研究以上已經提過。這裡還值得提起另一位學者：Leonhard Rost。他的著作《有關達味王位繼承的傳統》⁷，把第一期的個別傳述研究得淋漓痛快、界限分明。Rost用「暗流」這個字指點那些幫助我們明瞭第一期傳述的研究資料。比較特出的有：「約櫃的傳述」、「納堂的預言」、「阿慕尼德之役的報告」及「王位繼承史」。諾氏書中所說的申派編者眼前的那些性質各異的資料，無非就是這些Rost研究出來的，或其他類似的「暗流」。

在討論過諾氏有關舊約史書的著作以後，我們可以繼續討論他對五書的研究。他在一九四八年公布的《五書的傳統歷史》一書⁸裡，認為五書的豐富內容及複雜結構是來自一群很廣泛的傳統資料。由這些資料到寫成五書要經過一段很長的行程，其間各色的旨趣及趨勢都留下了他們的影響。口授的傳統漸漸筆錄出來，稍遲彙成較大的作品，末了才藉著所謂的編纂人的文藝手筆，著成了我們所認識的這一大部五書。

7. L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT iii, 6, 1926.

8. M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 2. Aufl, 1960.

《五書的傳統歷史》一書的任務，便是把這個漫長的過程從頭到尾研究一番。這一研究工作的重點並不在晚期的，純文學的進展過程，卻在行程的起始，在那些攸關著全部五書形成的最初發萌的幾站。因為前一類關於五書文學史的研究工作，已做得夠多、夠好，後一類研究文學史以前的傳統歷史的工夫才需要一番新的振作。

從事此一研究的門路仍不外乎傳統源流的更逼真的分析。結果諾氏發覺 *E* 源流的內容及來路無法考究，因為它是殘缺不全的。因為 *J* 及 *E* 的編纂者無意二者兼顧，無意把二者內容等量地、齊全地加以保存。*E* 源流便是被忽視的一面。此外，諾氏以為 *J* 及 *E* 有過一個共同的基礎，這可從二者陳述的範圍及內容分辨出來。但諾氏研究工作的核心還是在於他揭曉了五書傳統的各種主題。馮氏稱為「信仰的格式」的，諾氏喚之為「主題」，他並在兩個重要的主題「出埃及」與「西乃山啟示」之外認出很多其他的主題，如「遷入巴勒斯坦」、「對聖祖的許諾」、「在曠野飄泊」等等。其餘用以聯絡的篇幅，以及各主題及個別傳統怎樣連成一氣，諾氏無不一一加以視察和描寫。他和馮氏不同的地方除了主題加多並且有些



諸·書·的·形·成

主題下面再度分支以外，還在於他懷疑馮氏給「出埃及」與「西乃山」兩個主題所規劃出的禮儀的「生活意境」。諾氏對一切傳統和禮儀的連帶關係根本就是懷疑的。但是問題也就發生在這裡，馮氏是根據信仰來了解傳統的內容，諾氏卻把這內容看成兩可的、純敘述的，只須分析他的動機和趨勢，不必去顧信仰的一面。可是事實上，諾氏在分析個別的主題時，又不斷地讓那個信仰的成分浮現出來。

至此我們可以把諾氏的學術研究做一簡短的撮要：他不拒絕五書源流的探討，但他把探討的重點放在傳統的分析上。用這方法研究的成果是：五書應分成兩大系各自獨立發展的資料：*J*、*E*、*P* 形成前四部書的資料，是所謂的「四書」（Tetrateuch）。*D*（申）和其他史書（由蘇到列下）一同形成申學派的歷史鉅著。這兩系傳統的資料以後才連合在一起。

諾氏及馮氏二人除了研究歷史傳統以外，在探討五書的法律上也有不少的貢獻。其中主要的就是古以色列「保護神廟同盟會」的發現。諾氏在「五書中的法律」一書裡追問，為懂得五書中的舊約法律，應該有一些什麼樣的假定。在做過深入的研究以後，他的

答覆是：舊約法律並無意創立一個新秩序；或在已有的秩序裡有任何新的建樹。相反地，舊約法律所涉及的各種生活範圍都假定著一個業已存在的秩序。法律的制定不是為創立這個秩序，而是為防禦它，不使它崩潰。那個已存在的秩序究竟是什麼呢？諾氏的答覆是：依照舊約的傳統，法律是在由盟約而建立的秩序裡生效。那個已在的秩序是在以色列十二支派的神聖聯盟裡得到了固定的形態。這個十二支派的神聖聯盟就是一般學者所稱的「保護神廟同盟會」。舊約中的許多成分現在可以此制度為集散的中心，不像以往只憑一個概念上的系統，以資聯絡。但是即便在系統上來說，諾氏的研究也是很有意義的，因為他把舊約的法律按照「盟約的秩序」去懂悟。

另一部研究舊約法律的著作是馮氏的「申命紀研究」⁹。自從De Wette發現申源流的特殊性以來，關於申命紀的論戰是相當複雜的，其間有兩個假說可說是給馮氏備路的。其一是申命紀的內容分好幾個層次，另一個假說是申命紀來自某個基本的單位。這樣各種研究五書的批判方法再度反映在申命紀的研究上。馮

9. G. von Rad, *Deuteronomium-Studien*, 1948, 2. Aufl.



諸·書·的·形·成

氏就是把它研究六書的步驟用在研究申命紀上，來探討申命紀的形式歷史及神聖傳統的本質。關於申命紀形式歷史，馮氏接受Klostermann的意見，認為申命紀是一部供應講演的資料專集。這可從申命紀的語氣看出：那就是天主的話，是以宣講的方式說出，是面對著固定的聽眾發言。他們的「生活實況」不外乎是各聖所的禮儀慶祝。申作者便是把各方的宣講資料慢慢集中起來而輯成了申命紀一書。到達此點，馮氏繼續發問：究竟是在什麼地方，這許多不同來源的資料到達了申作者的手中呢？他的答覆是：「申命紀立足於古以色列『保護雅威神廟同盟會』的傳統裡，或者更好說：申命紀願意把那古代的禮儀制度再度復興，並證明那才是以色列在雅威前應有的生存方式。」像申命紀這樣的傳統及其復興，只有在一個較廣泛的運動裡才能明瞭它。因此馮氏又寫道：「這一運動的真實發言人是各地的肋未人，申命紀假定他們來來去去生活在各市鎮中。無論如何，申命紀的那些作者必須在肋未人的生活圈裡去找。」

先前的學者們循著申命紀對敬禮集中於一處所做的聲明，都在南國耶路撒冷的聖殿裡去找申的本家。但馮氏的傳統歷史的研究，終能發現一個新的可能產

生地來。敬禮集中的要求，就其本源來說，必須引歸至「保護神廟同盟會」的秩序裡去，在十二支派的神聖聯盟下，原來只有一個中心聖所被指定為朝覲處。新路一開闢，新的發現也就相繼而出。Albrdcht Alt已能做結論說：「假定申命紀來自以色列『北國』的國土，比一個世紀以來許多不同的嘗試，要把它來源劃歸耶路撒冷或猶太境內的某種生活圈子，依管見所及，理由要充足得多。」



四、教會訓導權的指點

教會訓導權對梅瑟五書的問題曾有過不少的指點，比較直接的文件有以下幾種：

1. 宗座聖經學委員會於一九〇六年六月廿七日對於「梅瑟是否為五書的作者」這一問題所給的答案（ASS 39, 1906, 377s），這一答案分四部分：

（1）批判學者們所提供的論證仍不足證明梅瑟沒有寫過五書（Denzinger. Schonmetzer 3394；以下簡寫為DS）。

（2）說梅瑟是五書的作者並不必要說他親手寫了一切，或向手民（秘書）口授了一切。假定他用過多人，這些人在他的指揮及聖神的默感下寫成五書，並沒有什麼不可（DS 3395）。

（3）可以認可梅瑟在著作時用過已存在的源流，無論是書寫的文件也好，或口頭的傳授也好（DS 3396）。

(4) 在教會的督導下也可承認，經過長久的歲月，五書曾有過纂改或增補 (DS 3397)。

2. 教宗碧岳十二世於一九四三年九月三十日所頒布的「聖神啟迪」通牒 (AAS 35, 1943, 297-326)。
以下數點與我們所討論的問題多少有些關連。

(1) 必須熟習東方各種語言，好能研讀原文而明瞭其真意 (Enchiridium Biblicum 547，以下簡寫為EB)。

(2) 提倡原文批判的學術，並聲明拉丁文通行本的價值何在 (EB 548-549)。

(3) 分析聖經的字面意義及神性意義 (EB 550-551; DS 3826)。

(4) 強調研究辨認古人所用的文學類型的重要，特別是在研究古代東方的著作時 (EB 556-559; DS 3829-3830)。

(5) 在教會訓導權及傳統的領導下，公教學者在研究聖經上有他們應有的自由 (EB 561-565; DS 3831)。



諸·書·的·形·成

3.宗座聖經學委員會於一九四八年寫給蘇哈耳（Suhard）樞機主教的一封信，裡面討論五書文件的時期及創世紀前十一章的文學類型（AAS 40, 1948, 45-48）：

（1）再度肯定公教學人在研究聖經上應享有的自由，依照「聖神啟迪」通牒所規定的原則（EB 578-579; DS 3862）。

（2）認可在五書的寫作上有過不同源流的存在，但這並不就是欽定了Graf-Wellhausen的學說，而寧可是規勸公教詮釋家，要從事更新、更深的研究工夫（EB 580; DS 3863）。

（3）關於創世紀前十一章的文學類型，問題比較困難；這十一章聖經裡沒有近代或古典意義的歷史，但卻不可因此而否認敘述的歷史性。這一切還需要更深的研究（EB 581; DS 3864）。

總括起來說，教會訓導權有關梅瑟五書問題所說的不外以下數點：

- ◆ 公教學者有研究的自由，雖然他們該聽從教會訓導權的指導。
- ◆ 關於五書由多人合著以及敘述的不同文學類型，只要所得的結論出自嚴格的批判學，並不與教會的道理衝突。
- ◆ 公教詮釋學家應從事個人的及艱鉅的研究工作，為能更正確地、更深湛地解釋聖經，並解決各種困難。其他公教徒對此工作應表示尊重，不必無故地猜疑。



結 論

以上是二十世紀由龔格以來研究梅瑟五書的新動向。此外還有北歐的所謂「斯干的那維亞學派」¹⁰。這學派把整個「文件假說」批評為：只不過是今日歐洲用歐洲人的眼光努力去解釋古代東方而已。但真正的古代東方氣氛完全是另一回事，因為口授的傳述為東方人佔有極重要的位置。比方梅瑟五書便是藉口授一直流傳到放逐時期以後，那時才筆之於書。關於五書的傳統，這個北歐學派又把它們分為二個傳統：*P* 傳統來自南部，相當於「文件學說」的 *J*、*E* 及 *P* 三個源流，包括由創到戶四部書，即所謂的四書（*Tetrateuchus*）；另一個傳統為 *D*，來自北方，包括了由申到列下各書，實際與諾氏所說的申學派的鉅著相同。

10. 代表作品可為 I. Engnell, *Gamla Testament. En traditions historisk inledning I*, (《舊約——依據傳統歷史方法的導論》), 1945。此外，在「瑞典聖經百科叢書」(Svenskt Bibliskt Uppslagverk, 1948ff) 裡也有不少有關的文章。

由以上這段比較冗長的介紹，可見二十世紀在研究梅瑟五書上所做的各種努力實在有了很可觀的收穫。自然不是每個學者或每個學派所說的一切都值得加以全盤地接受；但是除非我們稍稍明瞭這種種努力的過程及進展，否則無法真正了解教會於過去及現在對五書問題所持的態度，亦不會真實了解目前的天主教聖經學者的苦心孤詣，企圖吸收各方之長來充實自己對天主聖言的認識與仰慕，再把所得的些微成績傳播給天主的子民。

第三章

梅瑟五書的作者與特徵

序

聞道出版社曾為筆者出過兩冊研究梅瑟五書的小書，第一冊名為「梅瑟五書批判小史」，第二冊名「梅瑟五書的寫成」，如今有第三冊「梅瑟五書的作者與特徵」的刊出，可說為舊約的這部重要經典完成了一齣三部曲。這不是什麼創造性的貢獻，但將世界聖經學界關於這一方面研究的成果扼要地用中文說出，確實費了一番心思。果能幫助初研聖經的人摸出一點門路，那就很值得了。

這一小冊的內容是綜合性的，它假定讀者已看完前兩冊，而對 *JEDP* 等源流的稱呼相當熟識或不感陌生。唯其如此，在這裡談這些源流的發現與整理，談每一源流的特徵與貢獻才有意義。說這些源流的代表人物是梅瑟五書的作者，固然還是一個假設；但以往認梅瑟自己為五書的作者，也不過是一個假設。二者均與聖經的默感性無關，因此教會訓導權對此也毫無決定，而讓研讀聖經的人自由去追究解釋。



諸·書·的·形·成

由全部五書來看，法律和盟約的確是五書的兩大特徵，本書第二部分特將這兩點詳加介紹，是想略略進入古代近東及聖經所固有的天地裡去懂聖經。這兩個概念不僅是梅瑟五書，也是全部聖經的重要關鍵，值得對之下一番深研和窮讀的工夫。本書曾以文章方式在「現代學苑」月刊五卷八期（53號，民五十七年八月）登出，今蒙該刊主編特准，印成小冊，以饗讀者。近三年來，梅瑟五書的研究沒有特殊的發展，因此本小冊所言，還算趕得上時代。

一九七一年一月十六日
於輔大神學院

引 言

歐洲的文藝復興經過唯理主義，百科全書學者的懷疑主義，而到達德國的啟蒙運動（Aufklaerung, Enlightenment）。在這些思想潮流的激盪中，聖經也是大家所關心和研討的對象。特別關於梅瑟五書的歷史價值是他們樂於追問的。共有三種假設希圖予以解答。文件學說主張五書是由好幾個並行存在的文件合編而成。殘篇學說認為五書只是很多殘篇的集累。增補學說以為五書原有一部基本的著作，以後慢慢有所增補。最後仍是所謂Graf- Kuenen-Wellhausen文件學說佔了上風，受到大多數學者的接受，直至今日。

文件學說所以能普遍被接受，威爾浩生的功勞最大（見前文，頁六十八至七十三）。但接受這個學說，並不就是接受威氏的整個學說系統，而是因為學說本身確實有它可取的地方。接受這一學說的知名學者，天主教的有：Dhorme, Clamer, De Vaux, Cozelles, Robert, Feuillet等；基督教的有：Eissfeldt, Hempel, Kuhl, Weiser, Bentzen, Anderso, Albright等。以下我們介紹的便是經過天主教學者修正過的文件學說。



一、PJED

四文件的逐步發現和整理¹

為何要把五書分成四個文件或四個層次呢？

可把學者們所舉的理由綜合為以下數種：時代報導上的不正確或不統一，不少重複的敘述（如造世、洪水……）用以稱呼神的名號不同，在敘述及立法上的種種不協調，詞藻及風格的不一致，今就最後這一點略略加以發揮。

今日大家普遍地認可，聖經的作者們雖然受著神的默感，卻保存他們個人的寫作風格（**style**）。原來神沒有任何風格，祂的言語是經過人的筆和腦而表達出來，人是神語的譯員。因此受過默感的聖經作者可能有卓絕的天資，亦可能平庸無奇，默感並不保證他們非出人頭地不可。只需他們的作品適合於傳達並保

1. H. H. Rowley, *The Growth of the O. T.*, London 1950, pp. 17~22.

存神的啟示，神就可利用他們。

正是風格的不同，使學者猜疑到梅瑟五書裡的不同傳統。這在翻譯的聖經中自然不易發現，因為譯者筆調的一致使全部梅瑟五書像一碗麵糊，色灰而味寡，無法辨認個中三昧。但是如果我們研讀原文，那麼創世紀第一及第二章的風格顯著地是迥然不同。第一章語氣單調、沉重、技術化，它是法家及司祭的作品，但這種風格的單調卻帶來一種莊嚴肅穆之感。第二章的作者卻是一個天生的詩人，他的風格是活潑的、準確的、多采多姿、逸趣橫生的。他所寫的人物無不生龍活虎，他著意在讀者的腦海裡刻下不可磨滅的印象。誰把創世紀繼續念下去，不難發覺這兩種風格並行地存在著。近代批評學把創世紀第一章的作者喊為 *P*：「司祭本」；把創世紀第二、第三章的作者稱為 *J*：「雅威典」。

第十九世紀初又有第三個作者的發現，由亞巴郎的受召（創十五）開始，他和 *J* 並行，因他稱神為 *Elohim*，就被學者稱為 *E*：「厄羅亨典」。

最後申命紀（*D*）顯然是一個自立的作品，他的



諸·書·的·形·成

繁茂詞藻、興奮精神，許許多多的勸諭及預言，和 *P*、*J* 及 *E* 都不一樣。

不久以後，除了創世紀以外，在出谷紀及戶籍紀兩書裡，也很快地辨認出 *J*、*E* 及 *P* 的敘述，而申命紀作者的手筆也在較晚的歷史書中發現。

五書中的不同風格固然是發現了，但也許這是因為梅瑟用了不同的秘書，或者因為五書是由「官方書記」寫成的吧（*R. Simon*）？那麼進一步的問題便是：在那些不同風格裡所顯露的作者們是同一個時代呢？或是他們代表著不同的時代？五書裡有些地方可以給我們一個滿意的答覆。那就是書中的某些法律條文。

誰把「盟約法典」裡的法律（出二十23至廿三33）與申命紀法律及「司祭法典」（出廿五1至四十38；全部肋未紀及戶五1至八26，十五1至十九22等）裡的法律較量一下，便不難發現這三種法律的確是反映著三個生活階段：

1. 盟約法典所反映的 從事農業的生活。王國
是一個部落團體 尚不存在而生硬的法律
頗近乎古代東方的幾部大法典。

2. 申命紀則有王國的存在 所反映的社會已有
及先知的背景 顯著的進步：城市
生活，真神唯一的信仰及倫理道德受到更大的重視。

3. 司祭法典的法律 這時的神權政治已發展到
是為司祭而立 很高的程度。批判學者們
便按這個標準把所謂的文件分為以下四期：

J：達味時代

E：阿哈布及厄里亞時代

D：約史雅時代

P：巴比倫放逐及放逐以後

以上四個時代的劃定都是指最低限度而言，就是說每個文件的寫成不能比給它們所劃定的時代更晚。原來這些「文件」與其說是正式的文學創作，毋寧說它們是古來傳統的集成。這些傳統在有文獻以前，早已各自地存在著、流傳著。因此「司祭法典」雖是最晚的，卻含有很多古傳統的成分。其古老的程度能一直伸到梅瑟時代，而容許梅瑟成為古傳統的最初收集人。其他文件亦莫不如此。



諸·書·的·形·成

文件既是傳統的集成，因此不是個人的創作，而是集團的或派別的作品。當然，特出的人物會留下他們的影響：比較老的法律的命令口吻是梅瑟的；**J**老傳統大概是藉著一位天才卓絕的大詩人，才在文學中定了形；**E**風格裡的某些勾畫可能出自一位先知的手筆；**D**更明顯是一個派系的作品，但這個派系卻導源於最初著述的大先知們。最後司祭集團果然創作特多，但這是因為他們的傳統與耶城的聖殿息息相關，並和厄則克耳先知的工作連在一起。

五書文學批判的後果是使我們對以色列的整個歷史改了觀。要知道梅瑟在曠野裡的敬禮不該到肋未書裡去找，要知道達味的生活狀況不該以聖詠為依據，要認識撒羅滿更不該根據雅歌或訓道篇。如果舊約書的編印排列就是寫作時間的排列的話，怎麼厄里亞竟忘了申命紀的禁令及肋未書的禮儀，而在加爾莫耳山上擅自獻起犧牲來呢？

今日誰要對達味的時代有個概念，他去翻閱盟約法典，德波辣的歌（民長紀的五章），幾首很老的「詠王爺」的聖詠，如詠四七、九三、九六、九七、九八、九九，特別是撒慕爾書下。

五書的傳統或文件的大約時代是劃定了，但它們要說的是什麼仍舊是個問題。為答覆這個問題還需分清各種著述的「文學類型」，因為並不是任何著作都是狹義的歷史。在宗教道理上以歷史為至上，實是近代西方的偏差。古代，特別在東方，卻每每把一部著述的宗教意義放在它的「歷史準確性」以上，因此史詩、寓言、故事以及含有訓誨意味的傳說，都有它們的位置。

將歷史批判用在五書上，能使我們更準確地懂悟神的啟示，而不向聖經作者追問他們所無意答覆的問題。一旦我們覺察洪水或巴貝耳塔的故事不能用解釋列王紀或中國、希臘及羅馬等歷史作品的方法解釋，那麼我們自會嘆一口輕鬆的大氣。唯有如此，聖經方能重新回到東方歷史及人類歷史裡來，而沒有什麼格格不入。

有關人類元始的基本事實——唯一天主造世、原罪、罪過的倫理性質——是啟示給希伯來人了。但在創世紀的前幾章裡，這些事實卻以英雄史及詩話的形式寫出。



二、JEDP 四文件的素描

認識以色列的生活和制度，便看出她確是相信給亞巴郎出命的神，她也承認梅瑟中保的權限，以後這個權限為國王所接替。

這些生活及制度在五書裡是怎樣表達的呢？

J (Jahwist = 雅威典) 的素描

J 在創世紀裡特多，他並不常代表五書裡最古老的篇幅，因為他也用過書寫的或口傳的資料。但今日批判學者一般認為 J 是最老的綜合性作品，將歷史的及法律的傳統綜合在一起。

J 在做這一綜合工作時，表現他不僅是一個材料的蒐集者，且是一個引人入勝的敘述家、詩人、哲學家，以民的宗教導師。他能以輕描淡寫的手腕描繪出不同的性格來：亞巴郎的寬大胸襟，雅各伯的睿智，拉班的吝嗇。他還是一個心理學家，洞徹人心的弱點

和渴望。婦女心理狀態的描寫大多出自 **J** 的手筆：厄娃、黎貝加、普提法爾的夫人。

J 雖不用術語，卻能藉適當的意象（images）寫出他的神學來：神的臨在及亨毒，人類最普遍及最深的問題…… **J** 的神學可以綜合在以下數點來說。

1. J 的超性觀

J 對超性界還沒有明確的詞句來表白，如真神的唯一、祂的全能全知等；但他確已認識這些真理，並按照這些真理生活。把這些真理用術語表達出來的時機尚未成熟，而 **J** 的任務是把神的奧蘊及祂在人世間的作為用簡單的、為不愛玄想的當代人所易於明瞭的言詞說出來，以達到他施教的目的。這無非是說：為懂得 **J** 的著作，必須懂得他那個時代的宗教問題。**J** 的時代，神的存在不成問題；成問題的是往哪裡才能找到這個神——這個比人更強大的外在力量：是政治的力量？是大自然的力量？或是以色列傳統所說的神？那個時代的人跟許多的神明相通，但哪個神明是最高的、是真神，祂的權力超過其他神明，祂掌握人們的生死權？



諸·書·的·形·成

對於人本身，那時候的人也不難承認人所以吃苦受罪是因為人得罪了神明。但他們不知道這個神明脾氣的好壞，是意氣用事的或是多慈多悲的？至於什麼罪應該躲避，是否真能躲避一切的罪惡更是不得而知了。

J所想和所寫的，就是這樣一個超性界，就是這些人和神的關係，他的目的是給那個不安的時代帶來一線曙光，藉著本國歷史供給的許多榜樣給同胞們指明：誰是真神，誰是假神；何處是真超性界，何處是假超性界。

那個時代與我們這個時代的不同是：他們毫無困難地接受超性界，我們這一代反倒猶豫起來了；反之，我們容易了解的宇宙統一、自然律、倫理的普遍性等，他們那時還不大了解。

2. **J** 的宗教樂觀主義

J 把人類看得逼真，大膽地暴露她的弱點，十分重視女人的角色。為他女人自然不僅是陷罪之餌（創三6），而也是眾生之母（創四1）。但在認清了惡的勢力及人類的困窘之餘，**J** 仍舊是個樂觀者：他

信任自然和它的法律，再不會有洪水來毀滅它；他顯示天地的好生之德：雅各伯的後代將受祝福，以色列從苦役中被救，十二支派進住流奶與蜜的福地……

J 的樂觀是宗教的，因為他的根據是雅威的大能及其計畫，雅威願意與人同在，**J** 用擬人法（anthropomorphism）把它寫出：雅威去看亞當及厄娃，給他們製皮衣，將諾厄方舟窗戶關閉……**J** 也知道天主能用次因得到祂預期的效果：叫東風把紅海吹乾，讓人們藉鴻圖、嫉妒、愛情互相影響……

3. J 的默西亞觀 萬民的神是顯示給亞巴郎的天主，是營救亞巴郎的子孫脫離奴役的天主，是藉著梅瑟頒布法律的天主。普世將因亞巴郎受祝福，而以色列的天主正為自己的民族策劃著一個遠大的未來。**J** 所特別關懷的有兩件事：一是忠於神及神的誠命，不受埃及智慧及自然崇拜的蠱惑；一是繼承問題，使神的代權人不致中斷。**J** 不信長子特權的慣例：亞伯爾、依撒格、雅各伯、猶達都不是長子。**J** 傳下的默西亞預言有：元始福音創三15；雅各伯對猶大所說的預言創四九10（參閱則廿一32）；巴郎預言（廿四17）。從這上面可以確



定 **J** 與撒下第七章的關係，在撒下第七章裡，正是敘述納堂先知預許天主永遠降福達味家室，而達味是猶大支派的。

4. **J** 著作的目的

J 的主旨好像要給達味及撒羅滿的王朝做辯護（參閱撒下十三至二十；列上一至二）：撒羅滿雖不是長子，仍是王朝的合法繼承人，正像舍特代替了被加音殺死的亞伯爾一樣（創四25）。在繼承上方現出女人的重要角色：厄娃（創三15）、撒辣、黎貝加；以及在達味王朝繼承上的幾個女人：Bethsabee、Abisaag（列上一3、17-25，二13-27）及Mikal（撒下三12）。王朝和默西亞觀有密切的關係，因為默西亞一詞就是「受膏者」的意思，這個受膏者就是達味聖王，他將這個神聖的印號傳給自己的兒子，他的兒子仍被稱為天主之子（撒下七14）。

J 雖然尊敬王朝的宗教性質，正如整個古代東方將救援的希望寄予他們的王子一般，但他對當代的王國理想仍有所保留，以色列王是因了亞巴郎及雅各伯才得到天主的降福；就像撒慕爾書雖將救援放在君王身上，但君王卻是經撒慕爾建立的。因此 **J** 把猶大的

王杖置於雅各伯的降福及梅瑟的中保之下。梅瑟是古聖祖的最後一位，同時是救拔以色列的第一位救星。救拔的使命不正是君王最大的使命嗎？

至於對埃及的智慧，**J**並不太重視。他讚賞聖祖若瑟，卻有他的分寸：若瑟把弟兄們引入埃及，後果是好是壞，頗不好說。若瑟雖能巧妙地藉自己的兩個兒子得到雙分祝福，卻不能折服雅各伯的意志，結果仍是幼子厄弗辣因，而不是長子默納協得了長子的特權。**J**寫雅各伯的死比若瑟的死要詳盡得多，因為他雖景仰並同情若瑟，但若瑟究竟不是他的主要對象。

5. **J** 著作的時地

因了以上的種種理由，今日批判家大多以**J**為撒羅滿王時代的作品。他討論繼承問題所用的詞藻，的確是撒羅滿的同代人所習用的。**J**一定是南國的人，因為他所用的古代傳統都和南部的幾座聖所有關（赫貝龍、貝爾舍巴、卡德士、耶路撒冷）；雖然如此，他對北國並無敵視態度：亞巴郎及雅各伯在北部聖所舍根、貝特耳……的事，他也照樣敘述。撒羅滿治下埃及的智慧連人帶書源源而來，使以色列的傳統受到威脅，因此**J**對埃及與埃及臣民的狡獪表示不安。



諸·書·的·形·成

J 自己也用過更老的資料，批判家便把這些資料稱為 **J1**，或 **K** (Ke-nite)，或 **S** (Seirite)，表示它們的南部來源。而這些資料的寫成該在達味開始在赫貝龍為王的時代，即公元前一千年左右 (C. C. Simpson, *Interpreter's Bible*, 1940)。大家一致認為 **J1** 是在 **J** 以前不久寫成，但已享有很高的威信，以致 **J** 要證明撒羅滿的繼承王位為合法時，不得不取 **J1** 為依據。

E (Elohist = 厄羅亨典) 的介入

依照 **J** 的寫法，以民的生活是在一個王國的框架裡進展。有關默西亞的預言隨著聖祖所得許諾的繼承人——即達味的後裔——慢慢繪入。但這出自耶路撒冷的畫幅，北國人以為它缺乏梅瑟色調。此外，先知運動業已開始，他們搬出建立王國以前的古傳統來對付那些不爭氣的君王。厄里亞到曷勒布山朝聖 (列上十九)，亞毛斯嚴斥作奸犯科的人，歐瑟亞對王國制度加以無情的指責 (八4)。批判家以為 **E** 便是在這種先知運動的氣氛中編寫的。事實上 **E** 把亞巴郎 (創二十七)，梅瑟 (出四12；戶十二2、6)，亞郎及米黎盎 (出十五20；戶十二6-8) 都稱作先知。

關於原始歷史（創一至十一），*E* 一點也沒有。在創世紀第十五章已有些 *E* 的痕跡；但由創世紀第二十章起，*E* 便和 *J* 並行而進了。我們說過 *J* 是一部綜合性的作品，而 *E* 也有他自己的目的，雖然二者所用的資料每每是相同的（Noth稱之為 *G*）。*E* 對埃及友善得多，在若瑟歷史中表示他也重視人間智慧，*E* 特重梅瑟是天人中保，因此他在出二十1至7節插入十誡，在二十23至廿三16插入盟約法典。可能就是 *E* 將天主與選民間的盟約，按照古代國際盟約（即「臣服盟約」）的方式表達出來。

按照 *E* 佔取迦南已從亞巴郎開始（創十五7），梅瑟把這事交給若蘇厄。若蘇厄書第一至第十二章便是隨著這個梅瑟路線，而非王國路線。若蘇厄果然遵著梅瑟的意思去做（見蘇廿四）。無論是帳幕裡成西乃山上，梅瑟常是中心人物，是他接受天主的諭旨，他自己雖不行祭禮，但以民子弟遵他的命獻全燔祭和犧牲。行祭前他們還立了祭壇和十二面石碑（出廿四3-8）。梅瑟所做正和亞巴郎（創十五）及雅各伯（在貝特耳、舍根及貝爾舍巴）所行的一樣。

E 每每用與 *J* 相似的材料寫出了天主的另一面。



諸·書·的·形·成

他固然沒有 **J** 的生動文筆和引人入勝的技巧，但他失之於遒勁的地方，卻得之於倫理的深度：他對罪的意識要比 **J** 敏感得多。他不敢說亞巴郎向阿彼默肋客扯了謊，因此聲明撒辣是亞巴郎同父異母的姊妹（創二十12）……啟示及法律在 **E** 裡，倫理的多於敬禮的。藉著神的恩賜，人民才知道何者為應行的善，何者為應避的惡。和 **J** 一樣，**E** 也知道生命及任何美善都來自天主，但他描寫天主與人的連繫不以父子的關係，而以盟約的方式，使雙方都該遵守。又因人性脆弱，能把雅威和巴耳等量齊觀，因此 **E** 強調天主的神性。真天主是良心的天主，是誠命的天主，因此不得製造天主像。這樣在 **E** 裡擬人法大減，而天主只在夢裡顯示給亞巴郎、阿彼默肋客、雅各伯及若瑟。

這種神化的趨勢全和先知們一樣，而 **E** 也像先知一般地提倡悔改及得罪赦的需要（出卅二30）。**E** 所預備的不是默西亞的奧蹟，而是救贖的奧蹟，這在以民的歷史裡也有很古老的傳統。**E** 最重要的篇幅是十誡及盟約法典。

E 著作的時地

E 是先知期的作品，不會早於第九世紀，不會遲於撒瑪黎雅的被毀（因為 **E** 是北國的作品）。**E** 的中心不是耶路撒冷而是舍根。舍根不是王國的首都，而是十二支派團體集聚的宗教中心。這個中心在以民建立王國以前有過很重要的角色，它的來源和根據就是由若蘇厄以來所慣行的紀念立盟大典，這個典禮有曷巴耳（**Ebal**）及革黎斤（**Garizm**）二山為佈景。

E 可能由丹（**Dan**）支派的司祭們接受到梅瑟的傳統，且是梅瑟的後裔，經過革爾雄（**Gerson**）直傳而下（民十八30）。

所以是藉著 **E**，五書得到「天人結盟」的表達方式，這個方式大體是依照古代大王與小王結盟的樣子；**E** 所寫的歷史不認王國有什麼神聖的意義，因為他是為北國的支派寫的，北國的支派正是在舍根和達味王室斷絕了關係（列上十二）。

由以上種種可知 **E** 該是在厄里叟先知時代（公元前第九世紀）編著的，這位先知正是以梅瑟的姿態在民間出現，而當時的君王只能像若蘇厄一樣，是梅瑟



諸·書·的·形·成

的弟子，將敕令刻出（蘇廿四25）；真正的、唯一的天人的中保是梅瑟自己。

E 本身是在先知時代把古代的資料重編，又和 *J* 相雜，因此不太好分，以後 *D* 參入，更把 *E* 的面目弄混了。

D (Deuteronomist = 申命紀派) 的貢獻

D 的認識為明瞭全部五書有重大貢獻。因為M. Noth所提倡的申命紀派所寫的歷史，包括申、蘇、撒上下、列上下，今日非常受人重視。

D 是在智慧文學及先知運動的雙重影響下寫成的，其內容是宣講而以盟約為宣講的格式。例如申六4-25便是十誡中第一誡的引申，而全部申命紀實是 *E* 的繼續。如在出谷紀裡敘述十誡的傳統（出二十一-27）是出自 *E* 的，在申命紀裡便也有十誡的敘述：用厄羅亨稱天主，用曷勒布山稱西乃山，梅瑟的權威受到抬舉……都是 *E* 及 *D* 所共有的特徵。

D 有他自己的一套神學，特別注意聽天主的話，

天主不能用感官去發覺，所以不准造神像或任何偶像；而「天主的名字」的神學非常發達，就像我國孔廟裡沒有像，只有牌位和名字。

另一個 *D* 的神學重點是天主自由揀選了祂的民族，因為這個選擇是自由的，所以是出於愛情的，那麼人民也該以愛還愛，人民表現愛情的途徑是奉公守法，這個法律不該只是一些成規，而該是存於人心內的東西（參看申三十11-14）。法律的確是以民的大智慧（申四6-8），因此才來了那條有名的誡命：「當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。」（申六4-5）

申命紀很可能在希則克雅（公元前七一六至六八七年）時代及王朝裡寫成的。大概由北國逃到耶京的難民執筆，他們有意保全那些遭到厄運的宗教傳統。但直到公元前六二二年約史雅王的王朝，申命紀才被立為國家法律，按著它來實行宗教改革。

P (Priesterkodex = 司祭本)

1. 聖德律 (H) 這個法律依照一定的
〔見肋十七至廿六章〕 格式，含有獻祭的規



矩及末了的禍福結論。它以天主的聖德為聖民一切職務的起源。

2. 司祭史

這個歷史特別重視安息日，而將所有的慶節依照一個特別的日曆排定，這就是司祭日曆（不是以前的王國日曆，也不是以後的巴比倫日曆），這個司祭曆是放逐時期內為選民所沿用的。

原來在放逐時，以色列既已國不國、家不家，而新的教會又還沒有建成，所以他們在異鄉所能有的連繫只是共同的血統，和共同的宗教傳授，及正牌的司祭。「司祭史」初稿就是在這種情形下始寫的，它的神學特點：天主與選民同在，仍要他們守法。它的語氣是枯燥的，用詞是簡潔的，好像今日的要理課。

P 的寫法不是把法律和制度集在一起形成法典，而是把它們插在不同的敘述中：比方繁殖律插在天主造世中，殺生吃肉在洪水之後。

第一盟約是普遍的，它的標誌是彩虹。後來作選民的盟約標誌的是割損禮，割損禮在迦南成了與培肋舍特人有別的記號，而在放逐時期又成了

與外邦人有別的記號。

這個同時具有歷史及法律性質的司祭文件是在放逐時寫成的：選民仍有祖先的信德，希望重新得到迦南福地。為保全這個同天主的友誼，他們有亞郎及其子孫的司祭職務來代替他們家破人亡的國家。

回國以後，*P* 還有一些補充的篇幅加入，比方：以安息日為盟約的標誌（也許因為亞郎的杖——第三盟約的標誌——在放逐時丟失了）；消除本地人及外方人的分別（參考我國抗日時及抗日後，前方與後方的分別）。這些後加的篇章已沒有 *P* 所原有的那種偉大史觀：從開天闢地直至選民到達福地，而是許多細節的規定，表達他們已重新安居樂業了。

編寫這些篇幅的最後一段時期該是第二座聖殿建立的時期（公元前五二〇至五一六年）：那時正是重新整理並組織古今各種禮儀的時候。這類活動也正合波斯人的一貫政策和作風。波斯人果然自詡是他們所征服的各地一切宗教的保護人和復興者。在這一方面，*Darius* 一世和二世都有過積極的表現。厄斯德拉回國的年代尚未能確定：公元前三九八、四五八或四二七年？他算是五書的欽定人。



結論

從十六世紀以來即已開始研究的梅瑟五書問題，今日仍在繼續研究中。雖然不是所有的問題都已解決，但我們確實已更明瞭各種原文的歷史背景，從而知道五書不是人幻想的結果，而是在以色列的現實生活中生根的。

古代近東與以民的關係，G. E. Mendenhall在 *Biblical History in transition* (in *Essays in honor of W. F. Albright: The Bible and the Ancient Near East*, New York 1961, 32-53) 撮述的甚好：我們應把以色列歷史和古代近東歷史放在一起唸。五書裡很多傳統原是銅器時代（公元前二千至一千二百年）的公共遺產，為以民這時代可謂適應期（Alt, Noth, Albright）。幾時王國開始，也就開始了以色列的傳授期了，王國的宗教意義使傳統固定起來。以後先知們本著更老的傳統起來反對由外面輸入的王國新花樣，如此造成了以色列的改革期。這樣先知們所依據的比王國更老的梅瑟的權威，果然使那些被王國制度所忽視的傳統保存下來得以生存。

「五書的被奉為經典（Canonizatio）實是宗教史裡的創舉，它給以後的猶太主義，基督信仰及回教打下繼續發展的根基。」（Mendenhall, p. 48）這一「列為經典」是在波斯統治下受厄斯德拉（公元前第五世紀）的影響而達成的。

由上述種種看來，我們還能稱聖經的首五部書為梅瑟五書嗎？把今日對五書所知道的事，合在一起來看，我們不能再說是梅瑟編著了這五部書——我們現有的這五部。但是沒有梅瑟這個人做基礎，那麼全部五書就無法去解釋、去明瞭。是他頒布了十誡，藉著他，神和選民立了約；他是申命紀法律的中人，是他祝聖了亞郎為司祭。正像基督所創立的宗教裡浸透了基督精神，同樣，全部五書浸透了梅瑟的精神。



三、「法律」及「盟約」 在五書中的地位

五書既一向被稱為「法律」，那麼近代批判學很自然地去研究其中的法律部分。這在 **J** 裡很少，在 **E** 及 **D** 裡較多，而 **P** 便充斥了法律成份。自從公元一九〇二年，漢摩拉比（Hammurabi）法典的大石碑發現之後，本世紀還發現了很多其他東方的古法，大部分都比聖經上的更老；蘇麥、亞卡、赫特、腓尼基、埃及等處的法典或諭旨、敕令之類先後出土。經過一番分析比較之後，已有綜合性的報導出版問世。如 R. de Vaux, *Insitutions de l'AT*, Paris 1958-60.（此書有英譯版）。

對古代東方各種立法的來源、形成及應用有了相當的認識，也就是增進對以色列的認識。將那些古文件和聖經相較，自會看出先知們的宣講及所傳的神諭並不是言之無物；許多具體的事，如過繼、離婚、贖人、婚姻、放重利、報復、裁判、遺產、控訴、刑罰……都不孤立，而能加以比較和研究了。

比較研究的一個重要收穫是對「法律」兩字（Torah）懂法的改進：Torah不只包括狹義的法律，還兼容自古存在的風俗習慣。正像古代東方除了正式法典之外，還有促進改革的敕令、侯爵或司祭應守的規章等；同樣地，聖經中的司祭法典實在是古代法律及習俗的蒐集成冊。申命紀帶有先知及智慧書的色彩，盟約法典（出二十23至廿三19：E）是申命紀以前各種法律及習俗的收集，而最老的J保存了一些在聖所裡行敬禮的規章（出廿三及卅四），這些並不是正式的法律。

「法律」的形式和權威跟宣布法律者的權限一同變更，並且仰賴著以色列的國家政體。因此，為明瞭Torah，必須研究每個時代社會權限的性質，因為這個權限才代表亞巴郎的天主權限。不錯，整部Torah與梅瑟有關；但梅瑟與亞郎、肋未、若蘇厄、達味的關係，還得更深一層地去認識。以下就得談談法律的真正意義在哪裡。

根據諾氏（M. Noth）的研究成果，以色列的法律是為維持十二支派神聖聯盟的已存秩序，而不是先有法律，然後才有聯盟以及十二支派與天主的盟約。按



諸·書·的·形·成

照法律的內容來說，其主要的目的是防禦以色列由天主的寵幸裡跌入其他神明的崇拜。這一點可說已是學者的公意，就是五書的法律不是為得到天主降福的方法，而是天主業已建立的救援事實的神聖秩序。

由諾氏始，如今有不少學者把由申命紀至列王紀下這七部書，看作申命紀學派的一部歷史鉅著。馮氏（V. RAD）及H. W. Wolff二人還加以補充說：這部鉅著寫作時，以色列的歷史已近尾聲。就像這部歷史是由梅瑟引以色列走向福地，並由若蘇厄引她進去為起點；同樣地，當猶太及耶路撒冷隨著北國相繼滅亡，以民被逐出福地時，這部歷史就抵達了她的終點。在寫這歷史時，作者是向後看，他的主要問題是：以色列怎會到了這步田地？同時還膽怯地問到：這部歷史還要繼續前進嗎？那又怎樣可能呢？

作者為答覆前一個問題有一個尺度可用，那就是法律書或盟約文書。這個文書（申五至廿八）指明天主的旨意何在，並說明以色列在福地的命運要看她在守約上是否忠誠而決定。用這尺度測量的結果是：以色列對盟約中的要求不斷的、並日甚一日的不忠不信，因此天主才讓文書末尾的咒言實現，而初期天

主所恩賜的救援已蕩然無存。這一切以色列怨不得雅威，只該歸咎自己。申命派史家在申命紀第一章，以描寫以民在曠野裡的命運當作自己全部作品的序言。他們由梅瑟領導逃出埃及，而因不信之罪死在福地之外（申一42）。這段序言確是以色列全部歷史的象徵。在列下第十七章及第廿一章裡，申命派史家也寫了同樣的歷史撮要，並且以自知的講學態度寫出。

至於第二個問題，就是以以色列歷史是否要繼續，在申命紀歷史裡也能找出答覆。先是民長紀裡的週期性的歷史：人民犯罪、不守約，雅威便降之以災患；在災患中，人民向雅威哀告求憐，雅威便派一位民長來拯救。這樣周而復始，繼續演進。王國時期，這個週期性的歷史是終止了，但我們未嘗不可把整個王國期看作一個大週期的前半，它是朝著後半開放著的。申命派作者所帶來的信息便是向放逐中的以民說：你們應該向雅威哀告求憐，你們應該回心轉意，庶幾雅威再度向你們顯示祂的寵幸。在撒羅滿王祝聖聖殿的禱詞裡，有一段便指出來日的這種可能（參讀列上八46-51）。可見這裡法律也是為盟約服務的，來給以民指出守約的途徑，並不取代盟約。



諸·書·的·形·成

在列下十七7-8節裡說出了法律的位置，如今把它抄在這裡：「這是因為以色列子民犯罪，得罪了領他們離開埃及地，擺脫埃及王法郎之手的上主，他們的天主，而去敬拜了別的神，隨從了上主由以色列子民面前，所驅逐的異民的習俗，和以色列列王所規定的律例。」這就是說，一個民族不能沒有法律而生存。幾時她不隨從雅威的法律，那麼必要依照人為的法律生活。這個人為的法律可能是異族的風俗或以民君主自己所定的規律。一隨從這種人為的法律，以民就陷入罪中。在剛才引的經文裡繼續數出以民的罪狀：「以色列子民做了不義的事，得罪了上主他們的天主：在他們所有的城中，從守望台直到設防的城，到處建有高丘；在各高岡上，在所有的綠樹下，豎有石柱和木偶；在高丘上，依照上主從他們面前所驅逐的異民的習俗，焚香獻祭，作惡激怒上主；又敬拜偶像，雖然天主曾明明吩咐他們說：你們不可行這樣的事！」（列下十七9-12）這顯明是和天主斷了交、破了約。申命派史家把先知們的任務就放在這種情況下：「上主曾藉眾先知和先見者警告以色列和猶大說：『你們應離棄你們的邪道，按照我給你們祖先所規定的，藉我的僕人，眾先知給你們傳授的一切法

律，遵守我的誠命和我的法令。」他們卻不聽從，如同他們的祖先一樣執拗，不肯相信上主他們的天主。」（列下十七13-14）先知們是為警戒百姓要遵守天主給祖先們定的法律——西乃山的結盟，以及天主藉著先知們自己所傳授的法律。以色列民族裡常有先知通傳天主的正道。

關於法律還有一個最後的問題，就是如果如上所述，法律在舊約裡有如此積極的作用，為何聖保祿把舊約的法律說得那樣消極，以致說：「凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵……但基督由法律的咒罵中贖出了我們」（迦三10-13）？這全是因為聖保祿的觀點不同，他不看舊約法律的許多長處，卻像先知宣講中所說的，把舊約看成必將破裂的往事，而需由新約來全部取締。舊約中還有很多地方把亞巴郎的許諾及與天主的盟約與西乃山盟約敵對，這的確是給保祿一個暗示，使他把罪惡歸於法律，而把聖寵及信德歸於亞巴郎。但大體上舊約對於法律的看法和說法，並不像聖保祿那樣消極，而是把法律也放在天主聖寵的計畫之中。

無論如何，舊約對法律的看法與保祿對法律的看法，二者並不是不可協調的。舊約把法律及聖寵看為



一個整體，但這個整體的確是岌岌可危，常有分解的可能；保祿索性把一切積極的成份歸於亞巴郎所得的寵幸，而把一切消極成份集中於法律。還有一種協調方式也值得參考，就是在舊約所固有的想法和說法外還有一個新的說法，依此說法，天主往昔在歷史中所有的一切救援之路，在基督來臨之後，都把它們所獨有的及末世的意義讓給了基督，法律也不例外。

盟約的地位

古代法律的認識以外，要算古代近東締結盟約的方式最有助於舊約時代背景的認識。原來從公元前二千五百年左右至六百二十五年左右，就有一連串的盟約及結盟的歷史存在。這些盟約可說完全是在大國與小國，大王與小王之間建立的，因此有「臣服盟約」（**Vassal treaties**）的稱呼。這種盟約的方式是：大王自我介紹，歷史引言（略述大王的恩德），互立條件，呼神為證，守約者將得福，背約者將受禍。此外還有寫下文書存放神殿，按期唸誦約文等手續。

關於盟約及其在以民中的任務，在最近半個多世紀以來，學者們的意見實在起了很大的變化。

J. Wellhausen (1844-1918) 以為盟約的概念進入以民的歷史是相當晚的，把它歸於梅瑟無非是一種虛構，原來最初的先知們都不知盟約為何物。威氏所以有這一看法，是因為他認為盟約的基本意義在於天主把祂的恩惠和某些條件的滿全連在一起。這在初期的宗教都是「自然」性質的，人經過大自然與神明往還。直至後來，以民的「國禍」及許許多多痛苦的遭遇接踵而至，他們覺得無法再用與神的自然關係來解釋，這才造了盟約的概念，來說明那些禍患災難都是天主的懲罰，為了他們不曾守約。盟約的概念慢慢演成法律的概念，最後乃有專重法治的猶太主義產生——至此是威氏的主張。

威氏對以民盟約的這種看法，在聖經學界佔優勢很久。直至一九二七年S. Mowinkel出版他研究「十誡」的書，書中指出神在西乃山顯現（出十九）的禮儀成份，並把它們與一些聖詠（第五十、八一、九五篇）相比，這才證明盟約不只是一個概念，還是一種制度，是以民年復一年地重訂盟約的制度和禮儀。一九三〇年至一九五〇年間，這一觀點得到著名學者M. Noth、G. V. Rad、A. Weiser等的支持，幾成定論。他們相信重訂盟約的禮儀和制度，至少在王國的時代

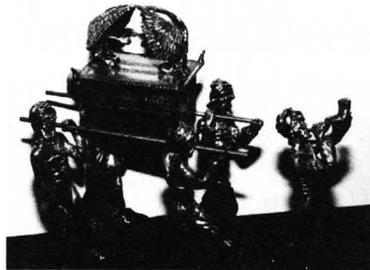


諸·書·的·形·成

已經存在，甚至很可能在民長期已現其端倪，成為一切宗教活動的關鍵。這樣威氏對盟約的「概念」說，以及他給盟約劃定的「晚期」正式被克服。大家不得不認可盟約是以民在佔領聖地及放逐異地之間，那將近十個世紀中的宗教生活形式。大部分及最重要的古經篇幅都是在這時期寫成的，都寫這些世紀的事。

把宗教信仰用與天主結盟的制度來表達，這確是以民和其他近東民族不同的地方。在聖經以外實在找不到一個結盟的宗教。人與神結盟這個觀念，是以民所專有的產業。因此以民的宗教是比較「法治」的，而其他民族的宗教卻是「自然的」、神話的，特別是腓尼基及迦南充斥了繁殖、多產之類的敬禮。儘管以民因與天主結盟而與其他民族迥然有別，但在盟約的觀念及實踐上卻有和他們相同的地方，只是其他民族從不把盟約用在宗教上就是了。在古代近東及以色列有各種不同的盟約，國際間的、酋族間的、家庭間的、個人間的（如達味與約納堂），以及國王與人民間的。以民用以表達自己與天主結盟的盟約方式，是上文所提及的國際間的「臣服盟約」（*Int. Vassal treaties*），聖經中若蘇厄書第廿四章及申命紀第廿八章是很好的例子。

一如眾所周知，古以色列的宗教生活中心是結約之櫃。由達味及撒羅滿王朝起，這個約櫃在熙雍山聖殿裡。盟約的文件便保存在櫃內或附近。聖經把這個以民與天主結的盟約歸於梅瑟的時代可靠嗎？自從很多「臣服盟約」約文發現以來，大部份學者都予以肯地的答覆。他們說，即便最古老的西乃山盟約，形式上實在跟那些「臣服盟約」很接近，比方十誡（出二十1-17）就有：自我介紹（我是雅威，你的天主），歷史引言（我把你帶出埃及，為奴之地），基本條件（除我以外，你不可有別的神），應盡的義務（其他的誡命）；出十九3-8的精神也與赫特的那些「臣服盟約」相吻合。要深一層研究下去，自然還有不少問題待解決。但我們已可肯定：以色列各族到達聖地時，他們已帶著一個盟約的制度，這制度包括約櫃、約文及盟約的禮儀。怎樣在沒有人煙的曠野所結的盟約，能受到古代盟約方式的影響，自然還是值得研究的問題。



神學一方面，我們知道Eichrodt遠在一九三三年



諸·書·的·形·成

就把盟約作他全部「舊約神學」的中心思想，這種作法的得當，在今天已得到全面的證實。但另一方面，Wellhausen的看法也有他正確的地方，就是盟約本身是一合同，帶有濃厚的法治色彩：天主的恩惠與人的守法及踐履條件連在一起。果真如此，我們不是已到了猶太主義（法治主義）了嗎？這種法治精神不和聖保祿對舊約的看法相衝突嗎？

這個問題可以從多方面來答覆：

1. 以民選擇了「臣服盟約」的形式來表達自己與神的關係，大概是他的用意的。
臣服盟約和平等盟約 (Parity treaties) 不同，前者的訂立常由大國的「大王」主動，而義務僅在臣服的小國一方面。盟約中的歷史引言所以重要，是因為它縷述大王的恩德，這些恩情善意早已開始，雖然只在目前，才彼此立約。將此種形式用在神身上，正好表揚神的恩寵而不以人的功德為重。雅威的救世工程實際上是遙遙領先：是祂引以民出埃及，將他們的部落組成一個民族，與他們結盟，給他們頒布誡律。這樣臣服盟約的形式，雖不出法律的領域，卻很適於彰顯天主恩寵的領導地位。

2. 在以民歷史的初期，法治的精神和頭腦其實是益多害少。 我們不該忘懷以民

來自一個自然宗教及神話性質的世界。那裡的所謂神明，都浮泛得難以捉摸。盟約或合同的類別卻使神成了一個與人對話的位格，同時盟約的「獨佔」性質助人明瞭真神唯一和祂的超越性。此外，法律的範疇根據神及人本著自由的互相往來，而使罪惡、恩寵、歷史等等概念相繼產生。這些概念對目下的宗教人士是家常便飯，但在當初並不如此，從此可見以民的盟約制度在救援史中的任務。事實上我們在以色列宗教裡所得到的特殊成份都直接或間接地與這一點有關：就是以民從西乃山上開始把自己與神的關係，主要是用法律的範疇來懂悟和表達。這些範疇像其他人為的範疇一樣，一用到神身上就不相稱，是在所難免的。這在當時無暇顧及，要等到以後，才慢慢顯露出來。

3. 幾時法治的危險一顯露，幾時同式的宗教形式帶來新的問題時，以色列會自己去找解決，解決的途徑就是盟約的神學。 原來以民有好幾種關於盟約的神學。

第一條克服法治的途徑是先知們在放逐期所宣布的新



諸·書·的·形·成

約。一旦西乃山盟約為以民所破，約文中對背約者所提的災禍一一實現，以民重新被逐出聖地時，先知們恍然大悟，看出這種合同式的盟約已壽終正寢，不再有任何是處。但神對自己人民的愛並不因此終止，祂的愛情顯然超過一切契約所能保證的關係，所以神還為自己的人民在來日保留著更大、更富的救恩。

這許下的新救恩在諸先知中有不同的名字，其中之一仍是「盟約」兩字，就如耶卅一31所說的「新約」。新約不再以合同的形式，不必時時去記憶它，因為神要親自把它放在心裡，一如厄則克耳所說的，神那時要把自己的精神灌入他們心中，從此再不需要什麼約文了。這樣新約固然仍是盟約，但已和舊約不同，並超越舊約。新約沒有舊約所有的屬於法律契約的缺點：因了一方面（以民）的不忠而全部盟約作廢。

4. 另一條克服盟約所有的
合同特性的途徑，是五
書中的司祭派神學。

司祭們給盟約兩
字完全套上了另
一種解釋：盟約
並不是什麼合同，而只是神單方面的創作，人只把它當作恩惠來領受，所以根本不由人作主。人若犯罪，

在以民的祭祀典禮裡有的是贖罪禮，人可用來滌淨自己，再相稱地進入盟約裡來，因此這個盟約是永世弗替的。

為使這個新的解釋有一統一性，司祭篇幅乃給整個救贖史製出一個新格式。按此格式西乃山的一切並不被稱為盟約，因為盟約兩字是專用在亞巴郎身上的。神給亞巴郎的許諾完全是祂單方面對自己的約束，這在創世紀第十七章便稱作盟約，以色列賴以生存，它的標誌是割損禮。至於西乃山上的頒布法律僅是亞巴郎盟約的補充和滿全。亞巴郎以前還有另一個盟約，就是諾厄的盟約，那也是神的單獨行為，它的恩澤普及全人類，給每個人許下，要在永恆的宇宙裡得到救恩。可見在 *P* 裡沒有先知們用以宣布新約的末世論。

基督在最後晚餐訂立了先知們所許的新約。保祿宗徒則把以民的兩種主要神學潮流匯合為一。幾時他說：「法律終了，恩寵開始。」他是站在先知們的立場宣布恩寵的新約取代合同性質的舊約。幾時他稱亞巴郎為眾信者之父，他是藉這個典型借用司祭派的神學，來說明一切救恩是神的恩賜，不靠法律上的功



諸·書·的·形·成

德，正像神與亞巴郎訂約一樣。如此盟約兩字固然深深進入新約聖經了，但同時它的概念和內容已大大改變，變得那個以民開始用以表達自己與神的關係，及自別與其他自然宗教的臣服盟約的特色，實在已所存無幾了。

參考書目

1. Alonso Schokel Luis, *Understanding biblical research*, Herder and Herder, 1963.
2. Bouchot-Cazelles, “Pentateuque” , *Dictionnaire de la Bible*, Supplement VII, 687-858.
3. Cazelles Henry, “La Torah ou Pentateuque” , *Introduction a la Bible par Robert-Feuillet, I, Ancien Testament*, p. 279-381, 2 ed., 1959.
4. Gunkel Hermann, *Genesis*, 6. Auflage 1964, Nachdruck der 5. Auflage 1922 mit ausführlicheo Registern. Gottingen, Vandenhoeck-Ruprecht.
5. Kraus Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen Kreis Moers 1956.



諸·書·的·形·成

6. San Pedro Enrique, *Pentateuchus*, Dalat-Vietnam. 1966 (notae privatae) .

7. Steinmann Jean, *Biblical Criticism*, Faith and Fact Books: 63, London, Burns and Oates, 1959.

8. 房志榮著，《梅瑟五書批判小史》，民國五十七年，台南聞道出版社。

9. 曾祥和，《漢摩拉比法典》，雲五社會科學大辭典，第十二冊歷史學，頁二二〇至二二一，民國五十九年，台灣商務。

第四章

《啓示憲章》發酵四十年 ——深盼今後仍能繼續發酵

前 言

「天國好像酵母，一個女人取來藏在三斗麵裡，直到全部發酵。」（瑪十三33）

在上述《瑪竇福音》的比喻中，女人是教會，三斗麵是我們——天主子民，酵母是天主聖言。耶穌這個小比喻在過去的四十年，直到今天，還在實現。我們懷著感恩的心作一回顧。個人和團體都可做一些期許，以使這麵團發酵得更深更廣。

二〇〇五年是梵二大公會議公布《天主的啟示教義憲章》¹四十週年，在此可簡單說說《啟示憲章》對我們的讀經、信仰和靈修有什麼啟發。先略談《啟示憲章》的來路和目標。此一憲章從一九六二年秋的第一期會議開始討論，一直到一九六五年秋的第四期會議末才投票通過公布。表示三千多大會教長對這一文件的重視和不敢掉以輕心。原因是基督信仰和其他

1. 本文簡稱《啟示憲章》。



大會文件都以天主聖言和人對聖言的答覆為基礎。一九六二至一九六五四年間，每年秋天的會議期間及休會的更長時間，都在推敲探討。有些過程不無戲劇性。大會前由Ottaviani樞機所領導的神學委員會所寫成的草案，於一九六二年十一月提出討論時，遭到嚴厲的批評。幾天後，投票決定是否要把草案退回給神委會重寫。百分之六十的票說是，但尚不到三分之二，這是為此類重大決定，會前所規定的絕對多數。於是，教宗若望廿三世此刻做了一個有名的決定：贊成重寫的票雖不到三分之二，但已是大多數，草案得重寫，他並成立了一個混合委員會，由神委會與Bea樞機所領導的基督徒合一秘書處共同負責。

新草案的一些特點有：不說啟示有二個泉源（聖經和傳授），而說啟示本身（第一章）和啟示的傳授（第二章）。這樣不把聖經和傳授看作兩個分開的泉源。此外，陳述方式不那麼哲學、抽象，而更是聖經的和歷史的。在釋經上頗注重現代方法，認同一九四三年教宗碧岳十二世所頒布的「聖神啟迪通諭」（*Divino afflante Spiritu*）所給的指導。一九六三年第二期大會本已可討論此草案。但以Bea樞機為首的起草委員會要求繼續討論。一九六四年第三期會議

中，教長們帶來很多*modi*，即修改意見，委員會一一予以處理。第四期會議又加上一些修正，其中有些是教宗保祿六世提出的。在這最後一期會議中，草案幾乎得到一致的票數，而被大會通過、接受。終於在一九六五年十一月十八日公布。事實上，這就是梵二對聖經的申明和表態。

本文件的第三至第六章，這四章明顯地講聖經。第一、二章把聖經放在整個基督信仰救恩史的脈絡裡，說明其來源和功用。為基督信仰來說（猶太教信條也然），天主是一位格神，祂曾向人說話，這是基本信條。就是說，天主啟動了與人的對話，邀請人聽祂的話，並予以回應。天主的話是啟示，人的回應是信仰。其主旨是：天主一面說一面做，人也該以言和行來回應天主（第一章）；啟示的傳遞和解釋（第二、三章）；舊約和新約（第四、五章）；最後是聖經在教會生活中的角色（第六章）。《啟示憲章》只有26號，每號都不長，卻很充實。為我們讀經、信仰和靈修，三位教父的名言含意深廣，可作為我們活用聖經的嚮導。聖思定說：「新約藏於舊約中，舊約顯於新約裡。」²聖耶樂說：「不識聖經，即不識基

2. in Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet.



督。」聖安博說：「我們禱告時，是向天主說話；我們讀經時，是聽天主說話。」這三位大聖的確活出了天主聖言，堪作我們的模範。闔興乎來！

一、天主啓示的本質

《啟示憲章》的26個號碼，分成六章。首尾兩號（1、26）是短短的緒言和結語；然後，每章分攤的號碼數是5、4、3、3、4、5。用兩個字說出每章的內容，就是：本質、傳授、解釋、舊約、新約、角色。可見講「啟示的本質」和講「聖經的角色」前後兩段最長，都用了五個號碼。現在略談第一章所說的「論啟示的本質」（2~6號）。

2號 開宗明義地說明啟示的本質。先把中譯文作些調整：

「……因了這奧蹟，人類藉成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人（參閱弗二18；伯後一4）。藉此奧蹟，不可見的天主（參閱哥一15；弟前一17）為了祂無窮的愛情與人交

談，宛如朋友（參閱出卅三11；若十五14、15；巴三38），為邀請人與祂同夥，接受人為伙伴。這啟示的計畫（*Oeconomia Revelationis*）藉內在彼此聯繫的行動和言語而成立：以致天主在救援史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物；而言語則宣講工程，並闡明其中含有的奧蹟。經此啟示而來的關於天主以及人類得救的深奧真理，在基督內照射出來，基督是全部啟示的中介及滿全。」

啟示的最大特色是：天主既做也說，又做又說。因為只做不說，凸顯不出所做事物的意義；只說不做，又難免流於空談。稍稍反顧聖經中的啟示，果然敘述中常有言詞，言詞又指向所敘述的事件。因此啟示常以故事的形態出現，而敘述文可視為聖經文學的本色。無論翻開聖經哪一頁，都會發現這一事實。舊約裡是天主在做，透過先知來說；新約裡是耶穌在做、在說，也藉宗徒和聖史來說。舊約裡天主所做的偉業被稱為「奇能異事」，數目龐大，種類繁多。新約中耶穌所做的是召徒、驅魔、治病，偶然也復活死人。

至於舊約中的天主拯救是指向新約的逾越奧蹟，



諸·書·的·形·成

就是耶穌的死亡、復活、升天和派遣聖神。這些「偉業」超過人間的事故，而屬於天上的境界，然而仍舊用人間語言說出。這一方面，四福音書每部的最後一章³，在描述耶穌的復活和顯現時，是用人間的語言說出了天上的事。為還不信基督的人，福音書的這些敘述是宗教神話，甚至無稽之談；但為信基督的人，這是最高的啟示，是父、子、聖神的所作所為、所言所說，也是人的末世歸宿——將獲賜像耶穌那樣的復活的和永恆的新生命。

所以《啟示憲章》在 2 號說出啟示的本質，3 號列舉舊約實例⁴，4 號追述聖言成人：

「以言以行，以標記和奇蹟，特別以自己的死亡及從死者中光榮的復活，最後藉派遣真理之神，圓滿地完成了啟示。」

之後，在 5 號中肯定啟示要以信仰接受，該盡「信仰的服從」。人因此服從，自由地把自己整個託付給天主，甘心情願服從由天主而來的啟示。為達成

3. 瑪廿八；谷十六；路廿四；若二十至廿一。

4. 原祖、聖祖、梅瑟、先知。

這種信德，需要天主聖寵的引導和幫助，並需要聖神的內在助佑。最後《啟示憲章》在 6 號說啟示的真理，「是為使人分享天主的美善，這美善完全超過人類智能的領悟」。總之，天主的言和行要求人以言以行來答覆，這是天主的計畫，也是人的幸福所在。

二、天主啟示的傳遞

天主跟人說了話（*Dei Verbum*）的事實，是猶太教和基督宗教的奠基石。不僅說了話，連怎樣說出，這兩大一神教也交代清楚，就是天主亦說亦做，說和做互相闡明，互相支援。這所謂的啟示本質在《啟示憲章》第一章裡已有所說明。現在接下來的問題是：兩千多年以前的這一啟示如何傳到我們耳中呢？中國文化可以給一個初步答覆。我們有一個道統：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟、孫文。國父孫中山以後，國共對立了半個多世紀，現在又開始對話了。看樣子，這個道統又有繼承下去的希望了。小民可以推它一把。無論如何，文化和啟示的傳遞可以互相參考。



諸·書·的·形·成

《啟示憲章》用了四個號碼（7~10）說明天主啟示傳遞下來的途徑。這一途徑可分二個階段，二個關連。先說基督的宗徒和弟子們藉宣講和書寫作了初步也是最重要的傳遞（7號）。其次，說這一傳遞或傳授形成一條傳統的鎖鍊，不單延續，還向前進展（8號）。然後簡短地說說這一活生生的傳統與已筆之於書的啟示（聖經）有何關連（9號）。最後由生活的傳統中凸出一點來給啟示的傳遞一服定心丸，一盞照明燈，就是教會所擁有的訓導權（10號）。這一訓導權使人不致把天主的啟示傳到歪路，引入迷津。可見第二章的四個號碼是環節相扣、彼此關照的。讓我們逐一體味每一號的主旨：

7 號 宗徒及弟子們的最初傳遞（初傳）：天主的啟示是為萬族萬民的，必須保持完整，傳給萬世萬代。因此基督既完成了全部啟示（格後一30，三16，四6），就命令宗徒們把先知們預許過、祂自己予以滿全並親口宣講過的福音，向眾人傳開來，作為全部真理和道德規範的泉源。宗徒們以宣講、榜樣和機制，把由基督所見、所聞，並由聖神所學的一切，都傳授給人。有些宗徒和弟子又在同一聖神的默感下，把救恩的喜訊寫成了書。今天的主教們是宗徒們的繼

承人，承受了宗徒們的訓導職權。

8 號 教會傳授：宗徒們的言談和他們的書信所寫的，信徒們都該遵守（得後二15），還要為這傳給他們的信德奮鬥（猶3）。這些傳授包括：為善度天主子民的生活，為增加信、望、愛有益的一切。這樣，教會藉她的道理、教義及生活，把其所是及所有的一切，傳遞給世世代代。這一傳授不是靜態的，而是動態地在教會內向前邁進，因為信徒對傳下的事和言的領悟不斷有進展。首先是由於信友們對這些事和言的瞻想和研讀（路二19、51）。又有些信友（如神祕家、隱修士、神學家）對一些精神事物有更深的了解。最後是由於主教們的宣講，他們在就職時領受了正確闡述真理的特恩。教父們的言論，匯集成冊，證實了這一生生活傳授的存在和活力。比方聖經的完整綱目如何知道呢？是由教會的傳授。這傳授也使聖經在教會內澈底地被領悟，且不斷地見諸實行。總之，一度說過話的天主，如今仍不斷地與基督的淨配、教會交談。

9 號 聖經與聖傳的關係：二者緊緊相連相通，同出一源，奔向同一目標。聖經是天主的話，因聖神



諸·書·的·形·成

默感寫成。聖傳是主基督及聖神託付給宗徒們的天主之言，完整傳授給他們的繼承者，使他們賴真理之神的光照，藉宣講把天主的話忠實地保存、陳述，並傳揚下去。因此，關於所啟示的一切，教會不單獨由聖經汲取其確定性。聖經與聖傳理應以同等的熱忱予以接受。

10 號 聖經、聖傳與訓導權：權威性地解釋書寫的或口授的天主聖言，是教會訓導權的職責。教會以基督之名行使此職權。但教會的訓導權不在天主聖言之上，而是為聖言服務。教會謹遵主命，靠聖神默佑，虔敬地聆聽、護守，忠實地陳述天主聖言，從這寶庫中吸取所公布的一切當信的啟示。如此，聖經、聖傳、教會訓導權，彼此相輔相成，促進人類救恩，三者缺一不可。

三、聖經的默感和聖經解釋

《啟示憲章》第三章用了三個號碼（11、12、13）來說明兩個重要的道理：聖經的默感和聖經的解釋：

11 號 肯定聖經所載的天主啟示，都是因聖神的默感而寫出的。因此教會把全部聖經（舊約和新約）奉為正典（*canon*，意味尺寸、準則）。聖神是天主，是聖經的作者，是真理的準則。但聖神是透過人，用人的才智和能力寫聖經。這些人也是聖經的真實作者，不過他們只寫天主聖神所要他們寫的。「默感」是天人合作的奧祕，不能全懂，但本號第二段的幾句話值得相信：「聖經是天主為我們的得救，而堅定地、忠實地、無錯誤地、教訓我們的真理」。「為我們的得救」一詞是糾正原稿「救恩的真理」（*veritas salutaris*）的說法，以免給真理劃定界線的誤會。不過兩個說法意義相同，就是聖多瑪斯所說的：「任何有益於得救的事都能是先知默感的對象。然而無關救恩的一切都不屬默感範圍。」聖奧斯定說得更露骨。他的大意是：雖然聖作者們也能對天文有所認識，但聖神無意透過他們寫出任何無益於救恩的真理。所寫真理應是該信的道理，或該守的倫理。

說得更清楚一點，聖經的寫成不是為教自然科學，也不是為報導政治歷史。聖經提及這一切，只因它們與救恩有關。天主的信實和聖作者們的無誤也只在這方面得到保障。這種分野不是量方面的，好像這



諸·書·的·形·成

些段落講救恩（因此不能錯），那些段落是純自然知識（因此能錯），而是整體的，適用於全部文本。聖經的權威和無誤，在於它所說的天主啟示和救恩的歷史，其他一切，聖經的作者，不論是天主或人，都無意說可否。

12 號 講如何解釋聖經篇幅較長，共分三段。第一小段指出聖經的作者既然是一些人和天主聖神，那麼就得把聖經當作人的作品，同時又當作天主的話來懂、來解釋。第二段先說人的文字作品必須按照作者的社會、文化背景，及他所用的語言和「文學類型」來讀、來解釋。這為某些傳統的看法是一個適時的忠告，因為聖經一書寫於二千多年以前，在一個與我們很不同的地區和生活環境裡寫成，不可把它當作今日作品來讀。「文學類型」四字特別受到重視，並舉出三個實例：歷史、預言、詩歌。古以色列跟其他古文化一樣，有詩有文，有字義，有象徵等許多描寫歷史和現實的約定俗成方式。仔細分析比較，確能解開不少釋經之謎。最後一段說明，「聖經既由聖神寫成，就該遵照同一聖神去閱讀、去領悟」。途徑不外是：注意全部聖經的內容及其統一性，顧及整個教會的生活傳統，以及與其他信仰因素的和諧一致。

13 號 把這天人合作的產品——聖經——用一個關鍵詞概括地說出：天主的「屈尊就卑」。這是出於天主的智慧，在無損於其真理和聖善的條件下使我們能聽懂祂的話，為教我們學習祂不可言喻的慈善：祂顧慮到我們本性的軟弱，用了遷就我們的言詞⁵。為稍微領略這一奧蹟，最好的對比是聖言成人的奧蹟：

「天主的言詞用人的言語表達出來，相似人的言論，恰像往昔永遠天父的聖言，在擢取軟弱的人身後，像似所有的人一樣。」

梵二後四十年來，釋經界發展了一些新趨勢，其中之一是肯定，一篇文本脫離其作者之後，開始獨立存在。讀者可按自己的背景解釋文本的字義，有時能超越原作者（人一方面）所指的對象及其範圍，而達到聖經的另一作者（天主）所要說的。依七14的「厄瑪奴耳」在瑪一23的採用和所做的新解釋，是最清楚的範例。這能解析很多新舊約之間的關係，也能有助於中文經典與聖經的比較。

5. 金口若望用synkatabasis一詞，即中譯的「屈尊就卑」。



四、梵二《啓示憲章》談舊約聖經

對舊約提出的最普遍詰難，不外以下幾種：舊約中的天主是可怕的，多次命以色列軍隊把被征服的民族殺盡滅絕；舊約好講報復，無論是在祈禱中或行動中；舊約中有不少黃色故事，不堪入目；舊約終究是一部希伯來民族和以色列人的書，為其他民族有何價值呢？《啓示憲章》第四章「論舊約」不會解答這些問題。但本章用三個不長號碼的篇幅，精簡地點出舊約的三大特色，作為解答上述問題的指導，下面將每一號碼略做解析：

14 號 談舊約是救恩史的一部分，提及二位關鍵人物：亞巴郎和梅瑟。前者是在許多人拒絕天主的邀請後，第一個願與天主合作的人。他以信德真心深信天主的許諾，以望德期盼他尚未見到的家鄉，再以感恩和依賴的真情成了天主的朋友。因此天主把祂的子孫建立成天主的子民。這個憑信仰團結起來的人民在埃及受到迫害，天主派遣梅瑟拯救他們，在西乃山與他們訂約，最後帶領他們佔領祂許給亞巴郎的福地。在此，天主「讓以色列民族經歷天主與人交往的

道路，藉先知的口一天比一天更徹底更清楚地了解他的道路，並向萬民廣傳」。

15 號 談舊約為基督徒是重要的，舊約對基督徒的重要性在於它準備、預告，並以種種預像，顯示救主基督及其默西亞王國的來臨。為何基督要來？那是因為人類迷失了方向，找不到回家的路。怎麼知道呢？翻開舊約聖經不難找到答案：

「舊約諸書是按人類被基督救回以前的情況，把對天主及對人的認識，並把公義仁慈的天主與人交往的途徑，揭示給所有的人。」

揭示有時是揭露，就是把人醜惡的一面暴露出來。仔細讀舊約，常會發現，人的面貌有時的確是醜陋的，但天主的面貌不然，祂偶然也會生氣，甚至發怒，然而大部分時間是仁慈寬容的，常能把公義與仁愛平衡伸展。因此這段繼續說：

「舊約諸書雖然亦含有不完美和暫時的事物，但亦指點出天主真正的教育法。這些書表達對天主生動的感受，含有關



諸·書·的·形·成

於天主的高超道理，及關於人生有益的
智慧。此外還含有絕妙的禱詞。」

16 號 談舊約與新約是一致的。一提到新舊約的關係，即刻會想起聖奧斯定的名句：「新約隱於舊約裡，舊約顯於新約中。」（*Novum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet.*）這兩句話的豐富內涵及其奧妙，16號一開始就將之歸給新舊約的默感者及作者——天主的明智安排。然後繼續說：

「基督雖然用自己的血建立了新約，但是舊約的經書在福音的宣講中，全部被接受了，並且舊約在新約中獲得並彰顯自身的完整意義。」

例證俯拾皆是。依七14的厄瑪奴耳在瑪一23才獲得其完整的意義。依五二13～五三12所描述的苦難、死亡、復活、眾多子孫，及詠廿二中的苦難，只在福音書的耶穌受難史裡才彰顯其意義及其至高無上的價值。16號最後一句話：「反過來說，舊約亦光照並解釋新約」，好像有點奇怪，其實倒很真實。只舉一例說明。在谷一16-20中，耶穌召叫伯鐸和若望二家兄弟時，只說：「來跟隨我！」然後加

上一句話：「我要使你們成為漁人的漁夫」。耶穌要說的是什麼？看看舊約先知們多采多姿的蒙召敘述，就會領悟天主召叫人有多方的託付或使命。例如耶肋米亞就聽到天主給他說：

「看，我將我的話放在你口中；看，我今天委派你對萬民和列國，執行拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培的任務。」（耶一9-10）

五、《啟示憲章》的第一高峰：新約

梵二《啟示憲章》寫到第五章「論新約」，到達了一個高峰。前面四章（論啟示的本質、傳遞、解釋，甚至論舊約）好像都是導論，帶領讀者來到整個啟示的巔峰：耶穌基督。因此，以篇幅來說，雖然新約只佔全部聖經的五分之一弱⁶，但以內涵來說，確

6. 這不是從《思高聖經譯本》算得出來的，因為有很多引論和註釋佔了此一版本的不少篇幅。倒是台灣聖經公會於2005年複印的施約瑟主教（Rt. Rev. Samuel Schereschewsky, 1831~1906）所譯，於1913年在上海印行的《舊新約聖經》，或許有較正確的數算。準此，舊約的



諸·書·的·形·成

實是登峰造極，所有天主想對人說的話，都由降生成人的天主聖言向我們說出了。這就是《啟示憲章》第五章「論新約」時，願意表達的重要信息。此一信息用四個號碼說出（論舊約只有三個號碼）：

17 號 談新約的優越性。這一段有八行，肯定天主的言語是使人得救恩的德能（*Dynamis*），這德能在新約著作中以優越的方式表達出來，而顯示其力量。這就是保祿和若望所說的「時期一滿，聖言成了血肉，寄居在我們中間，滿渥恩寵和真理」⁷。耶穌所為源自祂的所是：他以言以行顯示了父和他自己，宣講了天國。他與所有人間大師不同的是，耶穌還藉自己的死亡、復活、升天及遣發聖神，完成了救世大業。父和子派來的聖神要在基督所建立的教會裡繼續這一工程，激發人對耶穌救主的信仰。新約聖經見證著這一切事跡，直至千秋萬世，宇宙末日。

18 號 談福音書來自耶穌的門徒們。本號有兩段，加起來不到五行，是在強調四部福音書的中心地

頁數佔4/5（1134頁），新約佔1/5（346頁），還多出96頁，也屬舊約。

7. 迦四3，若一14。

位，及它們來自耶穌的親炙弟子，由他們來講耶穌的所言所行，及他所受的苦和所帶來的新生命，因此十分可信。

「教會時時處處，以往和現在，都堅持四福音來自宗徒。宗徒們奉基督的命所宣講的，後來宗徒及宗徒們的弟子們，因天主聖神的默感，書寫出來，並傳授給我們，這就是信德的基礎。」

19 號 談福音書的歷史性。這一段有八行半，在肯定福音書的歷史性：首先教會自古以來，「都堅決不移地認定」，福音書忠實地傳授耶穌在世，為人類永遠的救援，所做和所教導的事；其次，「宗徒們在主升天後，經過更圓滿的領悟，把主所言所行的事傳報給聽眾們」。他們能有這種領悟，是因體驗了耶穌的逾越奧蹟，及受到真理之神的光照和教誨。至於福音書的作者們，從許多口傳或書寫成文的資料中做過選擇，有的編成撮要，有的按教會情況予以解釋，不過所寫的都是耶穌的真確事實。

20 號 略述新約其他書。首段三行多，把福音書以外的新約23卷作品概括地提了一下：共有14封



保祿書信和7封公函，加起來已是21卷，「由於天主明智的計畫，藉這些經典，有關主基督的事跡得以證實，祂的純正道理愈加彰明，基督神聖工程的救援力量得以宣傳。」

「為教會的開端以及奇妙的傳布留下記錄，教會光榮的完成也獲得預報」，這兩句話是指《宗徒大事錄》和《默示錄》說的。

本號第二小段肯定主耶穌的確與其門徒們在一起，並給他們遣來安慰的聖神，把他們引入全部真理。

六、「聖經與教會」是《啓示憲章》的第二高峰

由第一高峰——耶穌，不難看到第二高峰——教會。耶穌是天主啟示的高峰，教會是天啟運用的山脈。以教會為耶穌在世的替身來說，其廣袤的山脈和許多顛峰可視作立於人間的另一高峰，反映著基督的面貌，放射著基督的光芒。無論如何，基督與教會是

分不開的。因此《啟示憲章》在講過啟示的完成者「基督」後，不得不講啟示的運用者「教會」，用了五個號碼說明教會如何反映基督，放射基督。

21 號 以九行文字肯定教會一向尊敬聖經，如同尊敬基督聖體一樣。這為天主教信友是一句重要的肯定。因為傳統上信友對聖體聖事畢恭畢敬，但對天主聖言卻不那麼恭敬。其實，在禮儀中，教會從聖言的筵席，也從聖體的筵席上，取用生命之糧。聖言是聖神藉先知和宗徒們說話，聖言也是天父與自己的子女們交談。

22 號 用五行文字強調須給信友們敞開聖經之門。教會創始之初，即把《七十賢士希臘文譯本》（LXX）視為己有。也大量運用其他東方語和拉丁文譯本。今天更鼓勵把聖經，由原文譯成各種現代語；也希望各地教會協力推動與分離的弟兄們合作翻譯聖經，以供給各教派的基督徒使用。

23 號 用六行多文字說明，為獲得對聖經較深的領悟，教會提倡對東西方教父的豐富著作，及對教會禮儀的研究。從事詮釋學及神學的人，應努力合



諸·書·的·形·成

作，探討及講解聖經，眾志成城，共同為聖言服務，好把聖經食糧提供給天主子民，光照他們的理智，堅強他們的意志，灼熱他們愛慕天主的赤心。

24 號 不到五行，略說聖經和聖傳是神學的根基，使神學穩固而常保青春，因為聖經裡有天主的話，而聖經的研究應該被視作神學的靈魂⁸。同樣，牧靈宣講、要理教授，尤其是禮儀中的釋經，都該由聖經中汲取滋養，獲得生氣。

25 號 也是最後一號，很長，分三段。第一段九行，十分精彩，是教會對其子女的規勸，勸他們要勤讀聖經，以之為天父寫給子女們的家書。首先是司鐸、執事，和傳道員，他們不僅須勤讀聖經，還該精細研究，免得他們變成聖奧斯定所說的「外表是天主聖言空洞的宣講者，內裡卻不是天主聖言的傾聽者」。其他所有信友，特別是修會會士，要多讀聖經，以學習「耶穌基督的高超智慧」（斐三8）。讀經的途徑很多，為天主教徒來說，禮儀年的彌撒和日課（每日禮讚）中的讀經，十分豐富而切身，因為是年

8. 這是教宗良十三《上智通諭》及本篤十五《安慰之神通諭》中的用語。

年、月月、日日、時時，跟耶穌的永世和今生的生活打成一片，讓祂和祂的神陪伴我們，改造我們，由今生到永世，穩走人間旅程，安抵天上家鄉。其他途徑是個人熱心閱讀（*Lectio Divina*），參與聖經培訓班、研討會、查經分享等。大家心悅誠服於教父們的兩句名言：「不認識聖經，即不認識基督」（聖耶樂）、「我們祈禱時，是向天主說話，我們讀經時，是聽天主說話」（聖安博）。本號餘下的兩小段，先說主教們有責任出版備有充足註解的聖經譯本，其次要訓練信友正確地使用聖經，尤其是新約，而最主要的是善用福音。最後在收尾的二行說，應編寫適合非基督徒，備有適宜註解的聖經讀本，給教會外的人使用。主教、神父、教友，該想方設法，明智地予以散發。

第五章

以色列的生命力 ——在歷史中的發展中分析

本文乃輔仁大學校牧室於2000年所舉辦「基督信仰生命力研討會」所發表的論文，本刊全文轉載。作者認為，當今的以色列與阿拉伯世界的衝突問題，不是兩大民族間的交談可以解決的，而是世界政治權力角力的一部分。其實阿拉伯和以色列間沒有交談可言，但基督宗教——猶太教交談卻越來越強，雙方都想增進彼此的了解，這個趨勢對全球和平的前景是有助益的。

前 言

要談以色列的傳統，一定得從其人民、宗教及土地，以及三者彼此之間的關係著手。以色列的人民、土地和宗教各以不同的方式刻畫出這個傳統的面貌，並使它前後一致，有一個統一性。這個統一在以色列早期歷史中，固然直接與社會因素（如語言、族群）有關，但連在這個早期，宗教比其他社會因素更決定「人民的歸屬」。接受以色列宗教，就能成為以色列



人民（盧德便是一例）。「人民」二字可以用文化來界定，但為以色列來說，宗教是此文化的核心。這樣一來，今日的以色列要想不管宗教，建立一個俗化的現代國家，即刻出現張力和衝突。把這些為建立現代國家所產生的問題放在一旁，以色列傳統仍可視為一個社會、文化現象，但有決定性的，不是共同有的種族特徵，而是共同擁有的宗教——文化遺產，這分遺產才有塑造以色列社會生命力的潛能。今按照以下三點來談這生命力和它在歷史中的發展：

- 一、以色列現況：在世界各國及在以色列本土
- 二、以色列傳統的特色：史地、倫理、宗教信仰
- 三、以色列傳統與中國傳統的比較

一、以色列現況： 在世界各國及在以色列本土

以色列現況可由猶太人復國主義（Zionism）開始講。十九世紀的反猶運動（Antisemitism）造成猶太人復國主義，而二戰中的大屠殺（Holocaust: shoah）促成以色列國的建立。這樣也達成了數世紀以來猶太

人所追求的解放。但問題也就出現了：若按照十九世紀的國家主義的模式建國，從宗教觀點來看，無非是把默西亞期待、甚至整個猶太生活俗化了。事實上，復國主義為很多猶太人成了一種俗化的宗教，而在各種不同的宗教潮流中，也成了以色列傳統的一個整合因素。

十八世紀以來，在猶太人中所擴展的俗世教育培養出很多文化界人士：作家、藝術家、科學家，及各行各業的專家。自從十九世紀以來，各種文化和科學的領域都有猶太人的卓越貢獻。其中理由不外兩個：一方面猶太人的啟蒙運動（**Baruch Spinoza**，1632~1677）製造了猶太傳統內部的各種條件；另一方面，公民平等權為猶太人打開了各種學術領域的門。下面列出的傑出猶太人士的名單就屬於非常不同的領域：

Heinrch Heine（1797~1856）

Karl Marx（1818~1883）

Sigmund Freud（1856~1939）

Max Reinhardt（1873~1943）

Albert Einstein（1879~1955）



諸·書·的·形·成

Marc Chagal (1887~1985)

Otto Preminger (1906~1986)

Henry Kissinger (1923~)

Leonard Bernstein (1918~)

這裡該注意的是，列出這些人名，並沒有任何種族的取向，除非有人挑剔才會引起猶太人的反彈。在第一次世界大戰前後，猶太人以效忠的國民身分在雙方的陣營賣命作戰，而美國和德國是猶太人文化活動的兩大中心。一九一七年，**Balfour**（當時英國外長）聲明為「猶太人的家園」開了一扇門，而一九二五年就在耶路撒冷開設了「猶太大學」。

一九四八年的以色列建國，使得千千萬萬的猶太難民有家可歸，也實現了猶太人復國運動的目標。首先是近東伊斯蘭國家的猶太人逐漸消失，一九七九年以來伊朗的政治局勢，也使此國的猶民紛紛出走。另一方面，巴勒斯坦的難民問題為新成立的以色列國帶來兩難處境，一九七九年的達味營與埃及所達成的和平協約也未能給予一個政治和人道的解決。

近東的這一衝突，其實不只是以色列和阿拉伯之

間的問題，而是世界政治權力角力的一部分。阿拉伯和以色列間沒有交談可言，但基督宗教——猶太教交談卻越來越強，雙方都想增進彼此的了解。當然從政治的角度看，仍有須定位的問題，例如耶路撒冷城的歸屬與運作，高蘭地的屯墾區等等。經過柯林頓總統到今天的布希總統，經過以色列總理內堂雅胡、巴拉克，到今天的夏隆，誰也無法預料，下一步的狀況會是怎樣。

如果政治上難以見到大家所渴望的進展，在基督宗教——尤其天主教與猶太教之間，自從梵蒂岡第二屆大公會議（1962~65）以來，卻有長足的進展。梵二文件《教會對非基督宗教態度宣言》（*Nostra Aetate*），在第 4 號清楚提到基督信仰植根於「聖祖們、梅瑟及先知們」。猶太學者 **Claud Nelson** 對此文件也予以肯定：

「此一宣言值得我們推薦並感激。它堅決地指責將基督宗教作成對猶太人民控訴的藉口，它清除了在天主教與猶太人之間誠心並具尊嚴的交談之路上的較大障礙。在天主教一方面，它提供了一個



諸·書·的·形·成

基礎，讓所有的基督徒聯合起來，發起一個徹底的反反猶民的運動。」

一九九三年，天主教羅馬教廷「梵蒂岡」已與以色列政府建立外交關係。一九九七年，天主教在聖地首次得到以色列的法律承認。從此一切土地、崇拜、旅遊等問題，不致投訴無門，而可以循雙方協定和國際法加以解決。至於宗教交談方面，目前又比梵二時代邁進了一步：不再將猶太教列入印度教、佛教等非基督宗教之林；也不把它與另一個一神教伊斯蘭教並列，而很認真地對待一個相當傳統的稱呼，即猶太——基督宗教（Iudeo Christian Religion），以表達二者的同一淵源和一直維持著的親密關係。

二、以色列傳統的特色： 史地、倫理、宗教信仰

說以色列是個深具特色的民族，大概沒有人會反對。公元二千年，以色列人口六百二十萬，全國土地面積只有二萬七千八百平方公里（約台灣的四分之

三），真稱得上是一個蕞爾小國。但它對周圍許多阿拉伯大國不但屹然而立，且備受尊重，甚至造成威脅。究其原因，可從三方面來看以色列傳統在歷史中所發展出的特色：歷史地理、倫理道德、一神信仰。

1. 由遊牧到定居的 以色列的祖先是半遊牧
以色列歷史和地理 民族，沿著有水草和綠
洲的曠野，牧放他們的羊群。

「我們的祖先原是個飄泊的阿蘭人，下至埃及，同少數的家人寄居在那裡……埃及虐待我們，我們向上主我們祖先的天主呼號，上主以強力的手，領我們出了埃及，來到這地方，將這流奶流蜜的土地賜給了我們。」（申廿六5-9）

過了四百到六百多年的遊牧生活後，才定居在巴勒斯坦的土地。並非即刻建立王國——像其他的古文明國那樣——而是先有了二百多年的民長（士師）時期，十來個氏族或大部落各自為政，沒有統一的王權予以治理。使他們團結在一起的是同一的對雅威的信仰，即信靠他們祖先的上主。在巴勒斯坦中部有一聖所（史羅或舍根）供各氏族或支派前來獻祭，朝拜上



諸·書·的·形·成

主。這種生活方式有助人民的自動自發，發揮創意，拓展家庭和氏族的生活圈，但不利於抵抗外侮，或克服四周外族的干擾和挑釁。

於是人民要求當時已老邁的民長撒慕爾給他們立一位君王治理他們，如同各國一樣：「我們也要像一般民族一樣，有我們的君王來治理我們，率領我們出征作戰。」（撒上八21）從此以色列建立了王國，約五百年之久（公元前1040~587年），除了上主以外，還有人間的君王治理人民。結果並不理想：既不能有效地抵制來侵的強權大國（巴比倫、亞述、波斯、希臘、羅馬），也未提高人民的宗教和道德生活。幸虧與國王同時有一批又一批的「先知」挺身而出，以死來諫，說出天主要他們說的話。先知們宣講的主旨在於根絕邪神崇拜、同情弱小、推行正義，順便也預告將來會出現一位兼正義和仁愛於一身的國王（默西亞／彌賽亞）來收拾殘局，重建人間和平。

由此可見，以色列的角色或特色，不在以強權大國之勢在世界各國間叱吒風雲、呼風喚雨，而在傳播唯一真神信仰，及讓人類等待一位贖人救世的彌賽亞（默西亞）。這方面，韓德爾的「彌賽亞」神曲可謂

譜出了人類的這一期待和局部的滿全。猶太人和基督徒都在等待彌賽亞。他們的信仰和看法雖然不同，但彌賽亞主義，或更好說，彌賽亞的人生觀，確實來自以色列傳統，成為今日傳播最廣的各派基督徒所繼承，這是以色列給世界的另一貢獻。

2. 由法律倫理到道德倫理

以色列祖先的天主率領受壓迫的人民出離埃及有兩個目標：一是主持正義，還給以色列人民以自由之身；另一個目標是要人民去朝拜他們所信奉的天主（參出三12，四22），一如梅瑟第一次見埃及王時所說的：「以色列的天主雅威這樣說：『你應放我的百姓走，好叫他們在曠野裡過節敬拜我。』」（出五1）他們到達曠野後，在西乃山與天主立了約，以十誡為條文。十誡無非是為了達成上述的雙重目標：對別人要有正義（第四至第十誡），對天主要崇敬（第一至第三誡）。十誡是以法律條文規定出人跟人、人跟神的彼此關係。基本的正義與崇敬的雙重關係奠定好了，才能進一步建立互愛的關係，這在歷史中有待下一階段的繼續發展。

促成這個發展的主要人物是王國後期，即公元前



諸·書·的·形·成

第八至第六世紀這三百多年間的先知們。這十五位留下遺作的先知逐步宣示舊的盟約將被淘汰，代之而起的是新約，即由法律倫理過渡到道德倫理：對人不僅講義，還講愛；對天主崇敬以外，還全心愛慕。一如以色列最重要的兩段經文所說：「聽啊，以色列！上主我們的天主，是唯一的天主。你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主」（申六5）；和另一條愛的誡命：「不可復仇，對你本族人，不可心懷怨恨；但應愛人如己：我是上主……對與你們住在一起的外方人，應看作你們中的一個同鄉，愛他如愛你自己，因為你們在埃及也做過外方人；我，上主是你們的天主。」（肋十九18、34）這兩段經句雖在梅瑟五書中，但卻是晚期受過先知們的影響而寫成的。

先知們開始把天主與其人民之間的愛比作夫妻之間的愛，先是歐瑟亞，後是耶肋米亞和厄則克耳。這在以後的猶太——基督信仰的靈修生活——成了普遍的象徵。把天主說成人類的大父是漢文化容易了解和接受的；但把天主與人靈的密切交往說成神婚，為一般漢人來說，是難以接受的。不知道今天這種性開放的社會裡，人們的反應是怎樣。無論如何，男女的互愛的確有其特殊的深度和密度。既然人的一切是認識

和表達天主性體的最佳橋樑，那麼男女之愛也一定扮演體驗天主的一個角色，這也許是先知們大膽取譬的用意吧。事實上，西方社會性開放的作風和習氣，應該是受到希伯來聖經的影響。這一影響不必只見其消極的一面，而可注重其整體的意義。《創世紀》第一章天主的兩次祝福都是指向兩性動物的生殖繁育。

無論是法律倫理，或道德倫理，人仍然保持其自由意志，而能濫用自由，得罪天主。在此又顯出先知們的另一特色：勇於認錯、不文過飾非；向人民傳達天主訊息，報喜也報憂。特別是充軍後，即五十年的放逐異地（公元前587~538年）痛苦考驗完畢，回國定居後的作品（如《達尼爾書》及《厄斯德拉》上、下）充滿了悔罪求赦的祈禱詞和認罪篇章。他們是在上主前認罪求赦。這樣除去了天人之間的障礙，使人民的生命重新獲得保障。

3. 由多神到唯一真神信仰

以色列的祖先在大河，即幼發拉底河那邊時，本來是信仰多神的。後來蒙唯一真神的召叫，放棄原來的多神家鄉，開始一個朝聖的旅程，到天主要他們去的地方，即迦南地——今日的巴勒



諸·書·的·形·成

斯坦。在此地還建立了多處聖所，留下過去多神信仰的痕跡。一直要到聖祖們的子孫在埃及度過了四百多年，被祖先們的天主救出埃及時，才在西乃山由梅瑟作中介，在十誡的前三誡肯定了唯一真神的信仰。

王國時期，先知們不斷為這唯一真神的信仰奮鬥，向人民宣講；到了公元前六二二年，南國猶太王約史雅才根據《申命紀》的基本要求，以耶路撒冷為朝拜真神的中心，直至五八七年充軍到巴比倫時被迫停止。以後約五百年的時間，是整個猶太人民接應四周的各國多神的文化，與之搏鬥，根據已逐漸寫成文字的聖經——天主的啟示——來維護他們生命的根。這個造他們、救他們的唯一真神，直至耶穌基督來世，揭露出了這一真神的其他面貌：三位一體的天主。

猶太人的真神究竟是怎樣的呢？整體來說，猶太經典不重學說，不多談天主的本性，而描述天主行動或臨在的具體情況。希伯來文聖經所傳達的天主，是個人經驗和國家經驗所體會到的神。例如以色列猶太史上最具有決定性的一個經驗，就是天主在西乃山的自我啟示，在那裡，祂向全體人民頒布了十誡。十誡前

的一句引言是：「我是上主，你的天主。」這是說：「無論在海洋在陸地，在過去在未來，在今世在來生，我都是上主，你的天主。」（拉比Mekhilta這樣解釋出二十2）

拉比們認為，聖經談論天主，不是用定義，而是用圖像，每一圖像（戰士、長者、愛人等）指示我們所體驗的天主的某一層面，但沒有任何圖像可以表達全貌，連所有的圖像加在一起也不能。甚至各種圖像也不必彼此一致，因為圖像無非是一些指標，各從不同的角度指向一個終極的事實，這一事實是無法以言詞、以形象來予以格式化的。

有些《聖詠》（如詠廿九，一〇四）描述天主治理宇宙的智慧，這就是人把他所體驗大自然的「和諧」用神的話說出來。聖經關於宇宙秩序的最有力的表達是《約伯書》第卅八章至第四一章這四章的描寫，但從不把宇宙和天主混為一談。把詠十九與埃及歌頌伊克納頓（Ikhnotan）的讚美詩相比，不難看出《聖詠》作者如何改裝了這首埃及古詩：不把自然（太陽）當作神明，卻說它是神創造的工具，為天主及其工程作證。



諸·書·的·形·成

創造世界的天主，繼續加以管理，這就是人在歷史中的體驗，特別是那些攸關重大的時刻，像出埃及和由巴比倫放逐回國——人的歷史成了天主的歷史：

雅各啊，聽我說吧！

以色列啊，我所召叫的，

我就是祂：是第一個，也是最末一個；

我用雙手建立了大地，

用我的右手形成了無際的藍天；

我一叫它們，它們即刻跳出虛無。

你們中誰預言過那要來的事呢？

只有我所愛的要向巴比倫發洩我的意旨，

加色丁人要崩潰四散。

（依四八12-14，由New English Bible譯出）

儘管如此，第三世紀的拉比Yohanan說過一句名言：「在你遇到提及天主大能的地方，你也會遇到祂的謙虛」¹。與天主、全能的造物主及歷史的舵手這些圖像並行的，是另一些圖像：療傷治痛者，寬慰人心

1. Babylonian Talmund : Megilla 31a.

者。詠廿三「上主是我的牧者」，或列上十九11-13中厄里亞在和風中體驗到天主的臨在，是兩個顯著的例子。其他描繪天主與人民關係的圖像或隱喻尚有：

- ◆ 國王與屬國（依四三15）
- ◆ 國王與屬下（民八23）
- ◆ 天主與特選人民（出十九；亞三）
- ◆ 牧人與羊群（詠廿三）
- ◆ 主人（婦）與僕從（詠一二三2）
- ◆ 愛者與被愛者（雅歌）
- ◆ 夫妻（歐三）
- ◆ 新郎與新娘（依六二5）
- ◆ 醫生與病人（詠一四七3；出十五26）
- ◆ 法官（天主）與原告（約伯）〔約九15〕
- ◆ 父親與孩子（申十四1）

這些隱喻不可拘泥於其文字的意義，否則就把握不住其所指的原意，並且彼此也會格格不入。就像「盟約」一詞概括了全部舊約和新約聖經，但不可使之僵化，把「約」便成一個客觀的「東西」，因為事實上它只是聖經許多隱喻中的一個，說出天主與人民的關係，可以用在不同的宗教群體。



以上種種在二十世紀初的一位猶太哲學家羅森茲維格（**Franz Rosenzweig**，1886~1929）的「大衛盾」解釋中有了一個綜合。大衛盾或大衛星由兩個三角形疊成。羅式解釋說，一個三角形代表天主、世界和人類；另一個三角形說出以上三者之間的關係，



即創造、啟示和救贖。是天主創造了世界（包括人），天主又向人說了話（啟示），這一天啟不僅說明人是天主造的，還說人是天主救出的、贖回的（救贖）。不但人需要救贖，世界也需要救贖。羅氏寫過一本書，名《救贖之星》，專門講救贖的重要性：世界和人類如果沒有救贖，就達不到他們存在的目的。救贖是根據天主的創造，和天主的啟示。完整的救贖指向未來，不在過去，這樣解釋希伯來猶太文化的時間取向：不是圓周式的周而復始，而是直線式地奔向一個末世。今天在猶太基督信仰裡，末世論仍佔有重要的地位。

三、以色列傳統與中國傳統的比較

這一方面，二千年年底，輔大辦的一場「猶太文

化與宗教」研習會請到一位猶太學者，「黑樹」博士，做了兩篇演講，其主要內容撮要介紹如下：

1. 猶太學者談輔大

在慶祝輔大七十週年的許多活動中，宗教系所於2000年12月7日下午所辦的一場「猶太文化與宗教」研習會，雖然只有三個小時，卻深具意義。這場研習會主要是聽由以色列請來的「黑樹」博士（Dr. Avraham Schwarzbaum）的兩篇演講：第一講是「宗教教育與宗教身分——以猶太人為例」；第二講是「身分提升與個人及社會福利——以猶太人和中國人為例」。在第二講的結尾，他略談「一座中華天主教大學的角色」（The Role of a Catholic Chinese University）。

在第一講中說過，猶太主義建立在三根支柱上：猶太人民、以色列土地，和神（天主、上帝）。妥拉或猶太法律（梅瑟五書）是道德和行為的指南，把以上三者連在一起。中華民族也是一個獨特的人民，中國人與猶太人維持著世上最老的兩個文化於不墜。中國人也有一塊特殊的土地，是他們獨特文化的貯藏所。與猶太人不同的是，中國人沒有一個單一的宗教



諸·書·的·形·成

框架作為倫理準繩，把人民和他們的土地連結起來。這一缺陷的後果是，中國人雖想強力肯定自己，卻飄搖不定，因為缺乏過濾器，難以清晰認定、解釋世事，並配以恰當的行動。

一座大學的使命是：協助學生劃分什麼有意義、什麼無關緊要；教導學生追求崇高的、而非輕浮的目標；輔助他們跨越狹小的個人利益，而把自身福利視為與團體、國家、人民的福利息息相關的。至於他們的未來，不要以為那只是他們個人努力的成果，而要以為之為無數先人的產品，和一個超越的神的作為。黑樹教授繼續說：

「我認為一般的大學，無論它們學術與研究的成就多麼卓越，仍然無法達成這一使命。像輔仁這樣以宗教取向而建立或附設的大學才有這種潛能。大不列顛前任首席拉比·雅各布維茲（Lord Jacobvitz）曾在上議院佔一席次，而經常喟歎他所體驗的一個事實，即今日青年的倫理破產。他向上議院問道：『我們今天的最大倫理敗筆是否在於強調我

們的權利，我們向別人所要求的種種——人權、女權、工人權利、同性戀者的權利，而不提我們的義務，我們所欠於別人的？在我們的共同傳統裡，我們的文明建於其上的基石不是一些權利的清單，而是一套十誡：不是要求，而是責任』。」

實現這一使命的最大障礙，是分門別類的結構（a structure of compartmentalization），就如宗教部門與其他一般部門隔絕。在這種機制氛圍內的學生，學會區分，並把兩個領域隔開：最能滿足他們個人需要的部門，便給予絕對的優勢。這裡要面對的挑戰，是創制一個能把二者整合並綜合起來的結構。一定要避免的是發展出一些不會整合而分崩離析的個人。比方說，我們遇到許多個人成就不凡的工程師是中國人，但我們所需要的是一些華人工程師，來關心別人，敏於投身改進他們的社會。這只能在一個適當的教育環境裡實現。

一座以宗教取向的大學像輔大者，應努力矯正其不平衡，使莘莘學子心悅誠服於一事實：那些推動文



明世界，並保存在偉大宗教傳統裡的永恆價值，仍能改造人類社會，使之熱衷於創作美好的歲月，勝過享受歲月的美好。

以上黑樹教授的言論有什麼新觀點嗎？內容一方面與輔大八七學年第二學期校務會議通過的「本校全人教育課程」所說的重點沒有多大出入。該課程的「基本理念」，特別是（一）大學面對的挑戰與通識教育的角色，及（二）輔仁大學的全人教育傳統，也提到「學科與學科之間往往接觸不多，溝通困難……大學教育應培養學生認識生命的意義與價值，了解當前人類所處的境況等等」。但黑樹教授在表達方面，卻坦誠直率得多：他並不宣傳猶太教，而是肯定世界各大宗教的意義和無可取替的價值。當然，他把神放在第一個位置，是標準的猶太文化特色，其實這也是他們對整個人類的最大貢獻。

2. 猶太及中華這兩大傳統的異同

猶太及中華

這兩大傳統

的確是異同互見。關於中華傳統，各人可按自己的生活體驗和文化背景加以反省和表達。這裡再把黑樹博士關於猶太傳統所指出的特徵略予介紹，以供讀者參考。

A. 猶太傳統主要是一個以行動為取向的宗教，它的企圖是把好的意向化為好的行為，也就是把平凡的轉變成神聖的。妥拉（梅瑟五書）是天主向整個的人所傳的唯一訊息，依此訊息來看，人在世上的主要目標不是做形上的玄想或抽象的思維或好心的發揚，而是道德的行為。「最重要的不是人對神想什麼，而是神對人想什麼，並要人做什麼」（德籍拉比S. R. Hirsch）。

B. 猶太傳統的宗教教育在於把宗教目的變成個人的目的，而不是詭辯地杜撰出一個「天主的旨意」後，把個人的目的變成宗教目的。猶太傳統不與一般的概念認同，它不認為好行為須自我棄絕才能完成，或做好事中所感到的滿足會玷污行為的純淨。關鍵是：若不把天主的目的消化為個人的需要，卻一直停留在義務的層面，而與心志、人格毫不相投，只覺被要求、沒有喜樂，那時在自我和任務間會產生緊張狀況。猶太傳統所要求的是在事奉上主一事上，整個的人需參與其間。

C. 天主的啟示和妥拉的啟示立在同一平面上，兩者都包括人民歷史中的超性顯現，是整個國家和



諸·書·的·形·成

其中的每一個人所親身體驗過的。猶太傳統對超性的經驗有一個很特殊的因素，就是最不平凡的一些事件發生在群體前，讓很多人看到：紅海中露出乾地、曠野中天降瑪納、埃及十災等等。因此猶太人民是唯一的一個不僅信天主，還認識天主的國家。這一對天主及其法律的認識，一旦被全體以色列子民經驗過，他們的義務就是把它傳下去，傳給以後的世世代代——不是傳信條，而是傳知識，正如申廿九13-14或申四9所說的。

D. 猶太人與天主的關係不是存在主義者所說的來自個別的相遇，而是建立在歷史的經驗上，然後代代相傳，從未中斷。這並不是說，在個別猶太人與天主間沒有深湛和密切的交往，這樣的人每個時代都有。亞巴郎不是第一個意識到全能的天主的人。聖經說，在他以前有哈諾客和諾厄也是正直的人，「與天主同行」（創三24，六9），他們也曾知道一個至高神明的存在，朝拜祂，按祂的願望生活。猶太哲學家麥孟尼底（Moses Maimonides，1135~1204）認為早期人認識過一個真神，只是這認識和信仰沒有持續下來。亞巴郎所以建立了世上的一神信仰，是因為一神主義不因他的死亡而告終，像他以前的人那樣，亞巴郎專心

傳遞一神信仰，成功地把自己的信仰傳給了兒子以撒格，以撒格再傳給兒子雅各伯，雅各伯傳給十二個兒子，即以以色列的十二宗派，然後進入了以色列歷史和人類的歷史。「我揀選了他，是要他訓令自己的子孫和未來的家族，保持上主的正道……」（創十八19）

E. 猶太人民的神祕力量和從不敗北的武器，在於他們肯為未來犧牲現在；甚至他們可以放棄今世的生命，好讓他們的孩子及孩子們的孩子學到傳統，並過一個真正的猶太生活。如此，猶太父母的確確是他們祖先亞巴郎的後代。這股力量使得離開埃及在曠野裡飄泊的那一代，雖然由天主那裡聽到他們不得進入許地，且將死在曠野，卻依然繼續奮鬥。這也使無數的殉道者勇敢地忍受殘酷的折磨，面無懼色，口中說出對未來救贖的確信。

總之，以色列的歷史顯示，當妥拉的研究被忽視、傳統鬆懈時，猶太人民就與其四周的人和事同化。歷史中的每個猶太團體，一放棄教導、研讀妥拉，不把妥拉當作團體的第一優先，這個團體就會逐漸消失，這是百試不爽的。妥拉是一座神祕的橋，它把猶太人民和天主連在一起，使猶民保持其原貌。



結 語

在探索以色列傳統的生命力時，目的不只是增加一些知識，或對以色列這個奇特的民族多一點了解，還有一層更重大的意義，就是「他山之石，可以攻玉」²。本文第三部分「猶太學者談輔大」一段，已指出這位對台灣並不陌生的學者，坦誠地說出中國文化的弱點，沒有一個單一的宗教框架作為倫理的準則，教育的成果是一些不會整合、而分崩離析的個人，少關心別人、不敏於投身改進他們的社會等等。

本文最後部分所列出的以色列傳統的五個特徵，最能說明以色列的特色，及它與世界其他民族的關係，特別是透過新約時期和著作，及由之而生的猶太——基督信仰，及較晚（五百年後）的伊斯蘭教信仰所發生的巨大影響。妥拉（梅瑟五書）所以重要，是因為全球五十多億人口中，猶太教徒雖只有一千四百萬人，但基督徒有十九億（其中十四億半是天主教徒），而伊斯蘭教徒有十二億³。猶太教、基督宗教、

2. 《詩經·小雅·鶴鳴》，喻拿別人的長處補救自己的短處。

3. 參：英文《時代週刊》2001年元月29日，10頁。

伊斯蘭教三大一神宗教都是以妥拉為基礎。可見本文文末所指出的以色列傳統的第四特徵，力言亞巴郎是全世界一神信仰的建立人，確有《創世紀》這部寶書為之作證。

至於第三特徵所言猶太傳統的一個十分特殊的因素是，他們間的重大事件都發生在群體間，讓很多人親身體驗到，因此他們所傳的不只是對真神的信條，還是對此唯一真神的知識。這一切都是妥拉的其餘四部書（出、肋、戶、申）中交代的。

最後第五特徵：猶太人民的神祕力量就是他們的生命力，也就是他們一路走來從不敗北的武器：肯為未來犧牲現在，肯為未來的救贖放棄現世的生命。這要用耶穌的話來說，就是：

「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架跟隨我，因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命。」（谷八34-35）



附錄一

瑪爾蒂尼樞機 談本年的主教會議： 「天主聖言在教會的生命與使命中」

已退休的前米蘭教區總主教，加祿·瑪爾蒂尼樞機，以其聖經專業，在廿二年多的總主教職位上，曾在主教大堂辦過許多次聖經講座，吸引了無數的青年來聽。對本年十月要開的世界主教會議他當然很關心，而提供了一些意見如下。

首先他肯定主教會議在今天的重要性：全球各地的主教代表們可彼此認識，互相學習聆聽，用不同的語言說出目前的重大問題。今年（2008）十月五日開幕的主教會議以「天主聖言在教會的生命與使命中」為題，答覆了許多主教和機構的多次要求，一定是一次為全體天主子民重要的會議。跟上一屆（2005年）以「感恩聖事」為題的主教會議形成雙璧，二者在教會傳統及《啟示憲章》（DV 21）裡常在一起。DV可說是梵二文獻最美的一篇，本屆主教會議應以之為南針。

1. 應該避免的陷阱

就是不顧梵二對啟示及對天主聖言已做過的一些很恰當的說法，如「天主以祂的慈善和智慧，樂意把自己啟示給人，使人認識祂旨意的奧祕。」（DV 2）這是說，啟示的重點不在啟示這個真理或那個真理，而是天主啟示自己，把自己贈送給人，「請人參與祂的（聖三）團體」。又說天主的啟示是透過基督，因為「基督是全部啟示的中介及滿全。」（同上）

憲章作的信仰描寫也很重要：信仰是「自由地把自己整個託付給天主。」（DV 5）傳統又是什麼呢？是「教會在其教導、生活及禮儀中，把她所是及所信的一切（即由宗徒們所領受的一切），在時間的洪流中，世世代代繼續傳遞下去。」（DV 8）關於訓導及訓導權也有重要的描述：「訓導權不在天主聖言之上，而是為聖言服務。」（DV 10）「就像基督宗教本身，教會的任何宣講都該受到聖經的滋養，以聖經為導航者。」（DV 21）

2. 不必討論的問題

梵二已仔細討論過，目前又看不出有何新突破的問題，不必浪費時間去討論。例如聖經與傳統的關係，



是《啟示憲章》第二章的主題：「論天主啟示的傳授」。由此章文本中還能體驗出一些張力的痕跡。一九六二年十一月二十日的票決過程中，大會分成兩半，相持不下。有人懷疑是否能突破這僵局。最後還是教宗若望二十三世的親身干預解決了危機：擱置草案，重組以Alfredo Ottaviani 和Augustin Bea二位樞機為首的委員會，重新起草。從此刻起到憲章的最後通過，還有一段驚濤駭浪的時間要過，直至一九六五年十月十八日。所以如果有更迫切、更實際的問題須討論，不必炒現飯了。

另一個例子是歷史批判方法，及一般解經，特別是福音解讀的方法。《啟示憲章》已在第三章（DV 11-13）和第五章（DV 19）檢討過這些問題。這在當時是些熱門問題：有人認為歷史批判法與信仰有衝突，憲章所給的答覆是長期研究的結果，說明正確解經的普遍規則，並明言聖經中確有不同的文學類型。一九六四年，憲章通過前，宗座聖經委員會公布了一份論福音歷史性的指示。一九九三年，又出了一道文件，名《教會內的聖經詮釋》，澄清了各方面的問題。本屆主教會議可用自己的權威批准此文件的一些重要言說，而不必浪

費有限的時間重新討論方法問題。

3. 值得深究的主題

本屆主教會議可把啟示憲章的第六章作為關注點，檢視一下四十年來，我們做了什麼，還有什麼該做的，以滿全梵二教長們的期待。這可視為全教會的一場大反省：整個教會與聖經的交往產生了什麼果實？會議草圖（*Lineamenta*）第二章檢討天主聖言在教會生活中，第三章檢討天主聖言在教會使命中。教會生活包括禮儀，祈禱，福傳，教理，詮釋，神學，及信友生活。在此只選與所有信眾有關的幾點略予反省。首先得承認：大部分信友還沒有達到梵二所期盼的對聖經的熟習程度。以義大利為例，70%的國人沒有讀過四福音書，只有15%的人，也許一生讀過一次。啟示憲章卻說：「所有基督信徒要藉多讀聖經，以學習那『超越一切的對耶穌基督的認識』（斐三8），『誰不認識聖經，即不認識基督』（*Hieronymus, Comm. in Isaiam, Prol. PL 38, 966*）。」（DV 25）梵二也強調「當以祈禱伴隨著聖經閱讀，以形成天主與人之間的交談，『我們祈禱時，是向天主說話；我們閱讀天主聖言時，是聽祂



說話』。」（Ambrosius, *De officiis ministrorum* I, 20, 88: PL 16, 50）主教們在擬定牧民計畫時，應把「使信友熟習聖經」列為重要的目標之一。

梵二還說，主教必須設置適宜的機構和其他有助益的方法（DV 25），協助信友熟習聖經。這一方面，今天的聖經資源十分豐富（如聖經公會等），誰也不能推脫說沒有足夠的資源。主教會議也可以討論讀經與教理課的區別。學教理是有條理地學習天主教道理，也必須根據聖經的啟示。可是教理無法代替讀經。聖經文本的力度和具體性（例如馬爾谷福音或宗徒大事錄），對讀者和聽者的號召力，不是任何其他文本能比擬的。當然應該幫助讀者不要從聖經文本裡讀出自己主觀的想像，而要把握聖經的本意，不因個人的利害關係加以扭曲。一個具體的建議：連在每天的平日彌撒中，也把禮儀讀經做一個不超過三分鐘的解釋。經驗告訴我們，三分鐘為給新的一天說幾句鞭策性的話是足夠的。當然需要好好準備，否則不是超過時間，就是說不出所以然來。這不是一件容易的事，但總得千方百計讓信友體驗到聖經文本的飽和能量。

聖經在教會使命中的角色較複雜，至今成就不多。關鍵在於信友的聖經培育，及會用聖經祈禱。有此二者，才能做心悅誠服的福傳，並藉聖經之助與外人和非基督徒接觸。草圖也強調聽天主聖言與合一運動及宗教交談的關係。當代猶太人的詮釋有助於聖經的了解及克服反猶主義，這是可期待的兩個效果。宗教交談外，還有與現代文化的交談。這一方面，經驗很少，主教會議可蒐集至今做過的嘗試，而給天主子民指出一條可行而穩妥的路。

二〇〇八年六月八日 房志榮神父 於輔大神學院

取材：Kardinal Carlo Maria Martini, SJ: ‘Die Bischofssynode ueber das Wort Gottes’, “*Stimmen der Zeit*”, Heft 5 Mai 2008, 291-296.



諸·書·的·形·成

附錄二

《致天主子民書》

世界主教會議第十二屆大會
天主聖言在教會的生活和使命中
(2008年10月5日至26日)

香港聖經學家 李子忠 譯

(二〇〇八年十月廿四日星期五，本主教會議大會第廿一次全體會議上，與會教長們在世界主教會議第十二屆大會結束之際，一致通過本世界主教會議致天主子民書。)

序 言

各位兄弟姊妹，「願平安、愛德和信德，由天主父和主耶穌基督賜與眾弟兄！願恩寵與那些以永恆不變的愛愛我們的主耶穌基督的人同在！」聖保祿以

這熱切的致候總結他寫給厄弗所信友的信（弗六23-24）。齊集羅馬出席由教宗本篤十六世主持的世界主教會議第十二屆大會的教長們，也以同樣的話開始這封書函，致書給世界各地無數跟隨基督作門徒，並繼續以那永恆不變的愛去愛他的人。我們再以那古訓向他們介紹天主聖言的聲音和光亮說：「這話離你們很近，就在你口裡，就在你心裡，使你遵行。」（申三十14）天主要親自對每一個人說：「人子，我向你說的一切話，要聽到耳中，存在心裡。」（則三10）我們向大家介紹一個分四階段進行的屬靈旅程，由永恆和無限的天主開始，引領我們直抵家中及穿越城中的大街小巷。

一、聖言的聲音：啓示

1. 「上主由火中對你們說話，你們聽到說話的聲音，卻見不到什麼形狀，只有聲音。」（申四12）梅瑟以這話叫以色列人想起，他們在乾旱荒涼的西乃曠野的經驗。天主並沒有以任何形像、模樣或類似那金牛犢雕像的形式，卻只以「說話的聲音」自我顯現。



諸·書·的·形·成

在創造之初出現的，也是一個劃破空虛寂靜的聲音：
「在起初……天主說：有光！就有了光……在起初已有聖言……聖言就是天主……萬物是藉著他而受造的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。」（創一1、3；若一1、3）

受造之物並非像古美索不達米亞神話所說般，是諸神鬥爭所產生的；而是出自那戰勝虛無和創造萬有的一句話。聖詠作者讚嘆說：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成……因為他一發言，萬有造成，他一出命，各物生成。」（詠卅三6、9）聖保祿也說：「天主叫死者復活，叫那不存在的成為存在的。」（羅四17）這可謂首個「宇宙的」啟示，受造界好像成了一部在全人類前展開的巨冊，人可在其中看到造物主的信息：「高天陳述天主的光榮，穹蒼宣揚他手的化工；日與日侃侃而談，夜與夜知識相傳。不是語，也不是言，是聽不到的語言；它們的聲音傳遍普世，它們的言語達於地極。」（詠十九2-5）

2. 然而，天主聖言也是人類歷史的根源。男人和女人既是「天主的肖像和模樣」（創一27），所以

帶有天主的印記，可跟他們的創造者對話，但也可因犯罪而遠離和拒絕祂。於是天主的話既拯救又審判，進入由歷史事實和事件交織而成的經緯中：「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們……發出的哀號；我已注意到他們的痛苦。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，到一個美麗寬闊的地方……」（出三7-8）所以，天主臨於人世間事，藉著祂在歷史中的行動，把這些事實置於一個高超的救恩計畫中，好使「所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二4）。

3. 因此，那具有效力，既創造又拯救的天主的話，是存在和歷史、創造和救贖的根源。天主與人相遇，並宣布說：「我言出必行！」（則卅七14）然而，天主的聲音還經歷了另一個階段：即成文的天主聖言，或如新約經書中所稱的「聖經」（**Graphe**或**Graphai**）。梅瑟曾由西乃山下來，「手中拿著兩塊約版，版兩面都寫著字，前面後面都有字。版是天主做的，字是天主寫的，刻在版上」（出卅二15-16）。梅瑟也下令以色列人要保存和抄錄「約版」中的話，說：「在這些石頭上，應清清楚楚刻上這法律的一切話」（申廿七8）。



諸·書·的·形·成

聖經以成文的方式，「見證」著天主的話。聖經是權威性、歷史性和文學式的紀念，記錄了創造和拯救事件的啟示。所以，天主聖言先於並超越聖經，雖然後者也是「天主所默感的」，且包含著有效的天主的話（見弟後三16）。為此，我們信仰的核心並非只有一部經書，而是一個救恩的歷史和耶穌基督這個人（詳述見下），這個成了血肉的天主聖言和他的歷史。正因為天主的話的領域，包含並超越了聖經，所以必須有聖神恆常的臨在，把聖經讀者「引入一切真理」（若十六13）。這就是那偉大的聖傳，即那實在臨於教會內的「真理之神」，聖經的守護者，這聖經藉教會的訓導，獲得真實可靠的詮釋。我們透過聖傳得以領悟、詮釋、傳遞和見證天主的聖言。聖保祿在宣布基督徒的原始信經時，承認他「所傳授」的是自己由傳統「所領受」的（格前十五3-5）。

二、聖言的面貌：耶穌基督

4. 雖然在希臘原文只用了三個基本的字："Logos sarx egheneto" —— 「聖言成了血肉」；但這不僅是

若望福音序言中（若一14），那充滿詩意和神學意味的傑作的高峰，更是基督信仰本身的核心。永恆的天主聖言進入了時空，取了一個面貌和人性特徵，以致我們可跟來到耶路撒冷的希臘人一樣說：「我們想見見耶穌」（若十二20-21），且能直接的親近他。沒有面貌的說話不算盡善盡美，因為沒有完成圓滿的交往，誠如約伯結束他那戲劇性的探索時所說的：「以前我只聽見了有關你的事，現今我親眼見了你。」（約四二5）

基督是那「與天主同在的聖言，且就是天主」，他就是那「不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」（哥一15）。但他也是納匝肋人耶穌，曾走遍羅馬帝國一個偏遠行省的大街小巷，操著一個當地的語言，反映著猶太民族的特性和文化。這位千真萬確的耶穌基督，是一個脆弱和有死的人，是歷史及人性，但也是榮耀、天主性、奧祕：是他把從來沒有人見過的天主啟示給我們（見若一18）。天主子在那安葬墓中的遺體上依然是這樣，而他的復活正好是個生活和有效的見證。

5. 基督徒傳統經常把降生成人的天主聖言，與



諸·書·的·形·成

寫成文字的天主聖言相提並論。這點可見於信經內：我們宣認天主聖子「因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人」，同時也相信同一的「聖神曾藉先知們發言。」梵二承自這古老傳統，認為「聖子的身體就是傳給我們的聖經」——正如聖安博（*St. Ambrose, In Lucam, VI, 33*）所主張的。梵二還清楚指出：「因為天主的言語，用人的言語表達出來，相似人的言語，恰像往昔天父的聖言，在取了人性孱弱身軀之後，酷似我人一般。」（《啟示憲章》13）

實在，聖經本身也是「血肉」、「文字」，是以特定的語言表達出來的，有它的文學和歷史形式，採用與某古代文化相關的概念，保存著事件的紀念，尤其是悲慘的事件。它的篇章經常充滿血腥暴力，迴響著人性的歡笑和淌流的眼淚，並且載有不幸者的哀禱和相愛者的愉悅。為了它這個「有血有肉」的特性，我們必須利用釋經學所提供的不同方法和取向，對它做歷史和文學上的分析。每個聖經讀者，即使是最單純的，都應對聖經經文有一個相當的知識，謹記天主聖言是以具體的話來表達的，它做出了如此遷就和調適，好能被人聽到和領悟。

這是個必要的任務：若拒絕這樣做，便會陷於基要主義，無異於否認天主聖言降生於歷史中，否認聖經內的話是以人的語言來表達，必須經過譯解、研究和領悟。拒絕這樣做，也會忽略另一個事實，即天主的默感並不取代人類作者的歷史特色和固有個性。然而聖經也是永恆的天主聖言，為此也需要另一種理解，即那來自聖神的理解，揭示天主聖言在人間語言中所蘊藏的超性層面。

6. 為此我們必須借助「整個教會活的傳授」（《啟示憲章》12）和信德，好能對聖經有一致和圓滿的領悟。如果只停留在「文字」上，聖經只可算是個嚴肅的古代文獻，一個崇高的道德和文化記錄而已。假如我們排除了聖言降生的事實，便會淪為基要主義式的推諉，或一種含糊的唯靈論或唯心論。所以釋經學必須與靈修和神學傳統彼此牢固交融，以免把耶穌基督和聖經的天人一體性分割開來。

在這重新發現的和諧裡，基督的容貌將燦爛地照耀，協助我們發現另一個一致性，即聖經本身深厚和密切的統一，它的七十三卷書一起收在唯一的「正典」內，在天主與人唯一的對話中，在那唯一的救恩



諸·書·的·形·成

計畫裡。「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話。但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一1-2）這樣基督把他的光輝，從回顧的角度投射到救恩史的每個情節上，揭示它的一致性、意義和方向。

他就是那封印，是天主與祂的受造物在不同時間內所做對話的「阿耳法和敖默加」（默一8），這對話都記載在聖經內。在這最後封印的光照下，梅瑟和眾先知的話獲得它們「圓滿的意義」，就如耶穌在那春天下午，由耶路撒冷走到厄瑪烏的路上，與克羅帕及他的同伴對話時所做的，「把全部經書論及他的話，都給他們解釋了」（路廿四27）。

正因為天主的話在啟示的中心取了一個容貌，所以聖經知識的最終目的，「並非為了一個倫理抉擇，或者一個崇高的意念，而是接觸一個事件，與一位相遇，這會為生命帶來一個新領域，從而有一個決定性的方向」（本篤十六世，《天主是愛》通諭，1）。

三、聖言的居所：教會

正如在舊約中，智慧在人間搭建了自己的居所，奠立於七根石柱上（見箴九1）；同樣，天主聖言在新約中也有他的居所：這就是教會，以耶路撒冷母教會為典範，建立在伯多祿和宗徒們身上（見《教會憲章》13），今日它仍透過與伯多祿繼位者共融的主教們，繼續作天主聖言的保管者、宣講者和詮釋者。路加在宗徒大事錄中，描寫教會乃建基於四個支柱上：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱」（宗二42）。

7. 首先就是宗徒的訓誨（*didache*），亦即宣講天主聖言。實在，保祿宗徒教導我們說：「信仰出於報道，報道出於基督的話。」（羅十17）教會發出傳報者的聲音，向一切人做福音初傳（*kerygma*），即把耶穌在傳教之初所傳布的，向世人做最初和基本的宣布：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）宗徒們宣布天主的國業已開始，即是說藉著耶穌的死而復活，天主在人類歷史中的決定性行動已展開了：「除他以外，無論憑誰，決



無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（宗四12）基督信徒「以溫和、尊敬和純潔的良心」為這希望作見證，但同時也準備面對後果，甚至遭到拒絕和迫害所衝擊，深明「因行善而受苦，自然比作惡而受苦更好」（伯前三16-17）。

教會內也迴響著教理講授的聲音：教理講授的目的，是要信友「藉助天主聖言，發展對於基督奧祕的理解，從而整個人被聖言所充滿」（若望保祿二世，《現時代的教理講授》宗座勸諭，20）。然而宣講的高峰就是彌撒中的講道，這為今日許多信友而言，仍是與天主聖言相遇的最重要時刻。司鐸在這行動中，應變身成為先知。實在，他應以深入淺出和實質的言詞，而不僅以權威來「傳布天主在救恩史中的奇妙化工」（《禮儀憲章》35）——先以清晰生動的方式宣讀禮儀所提供的經文——但更要在聽眾所生活的時空中落實其意義，令他們心中產生歸依和生活承諾的問號：「我們該做什麼？」（宗37）

宣講、教理講授和彌撒講道，都必要有誦讀和領悟，講解和詮釋，及心靈的投入。如此，在宣講中，我們完成雙重的行動。首先是對聖經經文及組成救恩

史的事蹟和說話追本溯原，好能明白它們的意義和信息；其次是重回到目前，回到聽眾和讀者所生活的今天，時刻留在基督的光照下，因為他是使聖經保持一致的光耀嚮導。正如我們已提過的，這就是耶穌在耶路撒冷至厄瑪烏路上，與兩位門徒同行時所做的。這也是後來斐理伯執事在耶路撒冷至迦薩路上，與厄提約丕雅的太監那很典型的對話中所做的：「你明白所誦讀的嗎……若沒有人指教我，怎麼能夠？」（宗八 30-31）宣講的目的，就是讓人與基督在聖事中圓滿相遇。這就是支撐著教會——聖言居所的第二個支柱。

8. 繼續就是擘餅。厄瑪烏的情景（見路廿四 13-35）再次成為一個典型，每日重演於我們的聖堂內：耶穌講完有關梅瑟和先知後，來到餐桌前擘開感恩祭的餅。這就是天主與祂的子民親密對話的時候，是藉基督寶血完成新盟約的行動（見路廿二 20），是聖言以自作犧牲的身體充當我們食糧的至高行動，是教會生活和使命的泉源和高峰。福音所記載的最後晚餐——基督祭獻的紀念——在感恩慶典的宣告中，透過呼求聖神祝聖，成為一個事件和聖事。為此，梵二以一段意義深長的話宣布說：「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體一樣，因



為特別在聖禮儀中，教會不停地從天主聖言的筵席，及從基督聖體的筵席，取用生命之糧，而供給信友們」（《啟示憲章》21）。所以，我們應把「聖道禮儀與聖祭禮儀」重新放置在信友生活的中心，這兩部分「彼此密切的結合在一起，形成一個敬禮行動」（《禮儀憲章》56）。

9. 這聖言居所、教會的精神建築的第三個支柱，就是祈禱。誠如聖保祿所說的，這祈禱是「以聖詠、詩詞和屬神的歌曲」所組成（哥三16）。在一切祈禱當中，時辰頌禱當然佔有一個特別的位置，它是教會最卓越的祈禱，按照每日和禮儀年的節奏而安排，尤其藉聖詠集給信友分送每日的精神食糧。除此之外，在一切團體舉行的聖道禮當中，教會傳統鼓勵我們做「聖言誦讀」（*Lectio divina*），這是在聖神內的祈禱氛圍中舉行的讀經，能為信友打開天主聖言的寶庫，造就他們與基督——生活的天主聖言——相遇的機會。

「聖言誦讀」以誦讀經文（*lectio*）開始，引發人為了真正認識經文的實在內容而問：經文本身究竟想說些什麼？繼續便是默想（*meditatio*），人要問：這

篇經文有什麼要對我們說？繼而來到祈禱（*oratio*）的環節，這時人要問：我們要對天主說些什麼以回應祂的話？然後再以默觀（*contemplatio*）做結束。在這時刻我們以來自天主的目光去判斷事物，並問說：天主要求我們做哪個思想上、心靈上和生活中的歸依？

在祈禱氛圍中誦讀天主聖言的人的心目中，不其然浮現出聖母瑪利亞的形像，她「把這一切事默存在自己心中，反覆思想」（路二19；見路二51）。這話按希臘原文的意思，即是說她在天主偉大的計畫中，找到了連結一切看似分離的事情、行動和事物的深層締結。又或如瑪爾大的妹妹瑪利亞一樣，在耶穌腳前專心聆聽他的話，不為外間的煩務而操心，讓自己的自由空間用於那「更好的一分」，那是不應被奪去的（見路十38-42）。

10. 我們來到支撐著教會——聖言居所——的最後一個支柱：友愛共融（*koinonia*），亦即基督徒的愛德（*agape*）。正如耶穌所說的，要成為他的兄弟姊妹，就必須做「聽了天主的話而實行的人」（路八21）。真正的聆聽，就是服從和實踐，讓生命綻放正義與仁愛，依從先知的呼籲，在生活



諸·書·的·形·成

和社會中作見證，時常把天主聖言和生活、信仰和正直、敬禮和社會服務，結合在一起。這正是耶穌由他著名的山中聖訓開始，多次反覆叮嚀的：「不是凡向我說：『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那些承行我在天之父旨意的人，纔能進天國。」（瑪七21）這話彷彿迴響著依撒意亞所說的天主聖言：「這民族只在口上親近我，嘴唇上尊崇我，他們的心卻遠離我。」（依廿九13）每當各地教會不忠於聆聽和服從天主聖言時，這些勸諭也成了針對他們而說的。

天主聖言在信友的面上和手中，應成為可見可讀的，正如聖大額我略所說的。他看到聖本篤及其他偉大的天主的人，見證著他們與天主和弟兄間的共融，令天主聖言成了生活。正直忠信的人，不僅「講解」聖經，更在眾人前以生活和實踐，把聖言「展示」出來。為此，善人的生活，好比一個活生生的誦讀天主聖言（*viva lectio, vita bonorum*）。金口聖若望早已注意到，當宗徒從他們遇到復活基督的加里肋亞山上下來時，並沒有像梅瑟那樣手持寫了字的石版：他們的生活本身，在那一刻已變成一部生活的福音。

我們在聖言的居所內，也遇到其他教會和團體的兄弟姐妹，彼此間雖仍有分歧，但都與我們一樣尊敬和愛慕天主的聖言，這是一個初步和真實合一的開始和泉源，雖然這合一尚未達到圓滿。這聯繫應不斷以共用聖經譯本、推廣聖經、合一聖經祈禱、釋經對話、研究和比較不同聖經解釋、不同靈修傳統上的價值交流、在一個俗化世界中共同宣講和見證天主聖言等，予以強化。

四、 聖言的道路（途徑）：使命

「法律將出自熙雍，上主的話將出自耶路撒冷。」（依二3）人格化的天主聖言由自己的家——聖殿中「出來」，走遍世界各處的街道，為了與追尋真理、正義與和平而展開世上旅程的各民族相遇。實在，在今日俗化的城市中，在它的大街小巷裡，雖然無信和冷漠的人似乎居多，善彷彿受制於惡，巴比倫像是打敗了耶路撒冷，然而那裡卻隱藏著一個渴想，一個希望的嫩芽，一個戰戰兢兢的期待。就如我們在亞毛斯先知書中讀到的：「看，那些日子一來臨，我



必使饑餓臨於此地，不是對食物的饑餓，也不是對水的饑渴，而是對聽上主的話的饑渴。」（亞八11）教會的福傳使命，正是要回應這個饑渴。

復活的基督也向躊躇的宗徒呼籲，要他們離開受保護的領域：「你們要去使萬民成為門徒……教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（瑪廿八19-20）。整部聖經都充斥著這樣的呼籲，叫人「不要緘默」、「要大聲疾呼」、「要宣告這話，不論合時或不合時」，要做打破冷漠緘默的守衛等。在我們面前敞開的大路，不僅是聖保祿或初期福傳者所走過的，也是所有步他們後塵的傳教士，為走向遠方的民族而走過的。

11. 「我在暗中給你們所說的，你們要在光天化日之下報告出來；你們由耳語所聽到的，要在屋頂上張揚出來。」（瑪十27）基督的這呼籲，在通訊聯繫網絡遍布全球的今日，有了一個嶄新的意義。聖經的話固然應以世上不同的語言，以出版的方式做首次面世和推廣。但聖經的說話也應透過電台、網際資訊網絡、線上虛擬傳播頻道、光碟、數碼影碟、電子手帳等方式而迴響；它還應在電視和電影的螢幕上、書刊

報章上，以及文化和社會活動上出現。

與傳統的相比，新的傳訊方式有其專用的表達法則，因此我們不但要在科技方面裝備自己，更要在文化上為這任務做好準備。在這個以電視為主要工具的圖像傳播時代，基督所喜用的方式，今日仍很有意義和感召力。他採用象徵、敘述、舉例、日常經驗、比喻：「他用比喻給他們講論了許多事……不用比喻就不給他們講什麼」（瑪十三3、34）。耶穌在宣講天國時，從不對聽眾用含糊、抽象和縹緲的言詞，卻以具體和腳踏實地的話來贏取他們，好能從日常生活的事物開始，引導他們去領悟天國的啟示。這樣一來，若望所載的一幕實在很有意義：「他們中有些人願捉拿他，但誰也沒有向他下手。差役回到司祭長和法利塞人那裡；司祭長和法利塞人問他們說：為什麼你們沒有把他帶來？差役回答說：從來沒有一個人如此講話，像這人講話一樣。」（若七44-46）

12. 基督走在我們城市的大街小巷，停在我們的家門前說：「看，我立在門口敲門，誰若聽見我的聲音而給我開門，我要進到他那裡，同他坐席，他也要同我一起坐席。」（默三20）家庭生活有其悲喜變



諸·書·的·形·成

化，應讓天主聖言進入這人類基本空間內。聖經充滿大大小小的家庭故事，聖詠作者生動地描寫一位父親坐在桌前，被妻兒像「橄欖枝」般圍繞著，好一幅寧謐怡人的畫面（詠一二八）。初期的基督徒團體也在家庭日常生活的環境中，舉行他們的禮儀，就如同以色列人在家中舉行逾越節慶典一樣（見出十二21-27）。天主聖言的傳遞正是透過代代相傳的方式進行，而父母便成了「最先的信仰啟蒙導師」（《教會憲章》11）。聖詠作者又說：「凡我們所聽見所知道的，我們祖先傳報給我們的，我們不願隱瞞他們的子孫；要將上主的光榮和威能，祂所施展的奇蹟和異行，都要傳報給後代的眾生……他們生長後，也要告知後裔。」（詠七八3-4、6）

所以每個家庭都應有自己的聖經，以實際和合宜的形式保存著，誦讀它和用它來祈禱。同時家庭也要提供應用聖經來做祈禱教育、教理講授和訓誨的方式和例子，好使「青年與少女，老人與兒童」（詠一一八12）能聆聽、領悟、歌頌和生活天主的聖言。尤其新的一代，小孩和青年人，應獲得恰當和特定的教育，又要借助與成年人的聚會和真實見證，朋輩的積極影響和教會團體的陪伴，以開啟他們的明悟和心

靈，去體味基督的魅力。

13. 耶穌在撒種者的比喻裡，提醒我們世上也有乾旱、多石和荊棘叢生的土地（見瑪十三3-7）。涉足世途的人都會發現，在貧民窟中充斥著痛苦和貧乏、屈辱和迫害、忽視和窮困、肉體及精神上的病患和孤獨。路上的石頭往往沾滿了戰爭和暴力的鮮血；在權貴的大宅裡，腐敗結上不義。因忠於自己良心和信仰而遭受迫害的人，發出他們的呼喊。有人被生命上的危機所捲去，也有心靈失去任何意義，找不到生活的方向和價值。「世人的生存，只是一口呵噓。人生實如泡影……」（詠卅九6-7）許多人感到天主對他們緘默不語，天主像似不在及不關心：「上主，你把我遺忘，要到何時？上主，你掩面而不顧我，要到何時？」（詠十三2）最後，眾人還要面對死亡的奧祕。

這股由地下上升高天的巨大痛苦嗟嘆，不停在聖經中出現，正好表達出一個歷史和入世的信仰。我們只要想想聖經中充滿暴力和迫害的篇章，約伯辛酸和不斷的呼喊，懇切哀禱的聖詠，訓道篇作者心靈上所經歷的微妙內心危機，先知們對社會不義的嚴厲譴



責，便可見一斑。在記載人類起源的創世紀基本經文中（第三章），對那極富破壞性的原罪的譴責，是毫無保留的。實在，「惡的奧祕」存在並行動於歷史中，但天主聖言卻揭開了它的奧祕，並確保在基督內善必勝惡。

但在聖經中，基督的形像尤其佔有重要地位，他展開自己的公開任務時，向世上卑微的人宣告一個希望：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」（路四18-19）他的雙手重覆放在患病或受感染的人身上，他宣講正義，鼓勵不幸的人，寬恕罪人。最後，他還謙抑自下，捨棄自己的光榮，「使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似……他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。」（斐二7-8）

他這樣嘗到了死亡的怕懼（「我父！若是可能，就讓這杯離開我罷！」），經歷了孤獨和被遺棄及被友人出賣，陷入最殘酷的十字架苦刑的黑夜中，甚至嘗到父沈默的黑暗（「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」），並到達了每個人最後的深淵，即

死亡的深淵（「他大喊一聲，就斷了氣。」）。我們實在可套用依撒意亞論上主僕人的話在他身上：「他真是個苦人，熟悉病苦。」（依五三3）

然而，他即使在大限之時，仍不失為天主子：他藉愛的團結和自我犧牲，在人類的極限和邪惡中，播下天主生命的種子，一個解放和救恩的開始。他把自己賜給我們，令他曾承受和經歷過的痛苦和死亡帶來救贖，為我們打開了復活的曙光。於是信友便有了宣告帶來希望的天主聖言的使命，透過與窮人和受苦者甘苦與共；透過他對天國信仰的見證——即那真理和生命、聖德和恩寵、正義、仁愛及和平的王國；透過充滿愛心的關懷——這愛不判斷、不定罪，只會支持、光照、安慰和寬恕，全按照基督的話而行：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息。」（瑪十一28）

14. 天主聖言在世界的路上，為我們基督信徒製造了與猶太民族頻密交往的機會，藉著對舊約聖經的共同承認和熱愛，我們與這民族有著密切的聯繫，更由於「基督按血統說，也是從他們來的」（羅九5）。希伯來聖經的全部經文，都揭示了天



諸·書·的·形·成

主和人的奧祕，啟示了反省和倫理的寶庫，記載了救恩史的歷程，直至它的圓滿實現，有力地說明了天主聖言體現於人世事物中。舊約讓我們徹底領悟基督的形像，他曾聲明說自己來到：「不是為廢除法律或先知，而是為成全。」（瑪五17）舊約是我們與選民對話的途徑，他們曾由天主接受了「義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許」（羅九4）；又讓我們以豐富的猶太釋經傳統，充實我們對聖經的詮釋。

「我的百姓埃及，我雙手的工程亞述，我的嗣業以色列，是應受祝福的！」（依十九25）天主張開祂的祝福大衣，保佑地上一切的民族，他切望「所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二4）。我們基督信徒在世界的路上，也受到邀請——在避免陷入混淆和貶抑自身屬靈特性的宗教混合主義的前提下——以互相尊重的態度與其他宗教人士進行對話，由伊斯蘭教開始，他們都是忠實聆聽和實踐其神聖典籍訓示的，而且他們按傳統接納了無數聖經人物、象徵和主題，給我們見證了對唯一真神的至誠信仰，這真神是充滿仁慈憐憫的，又是萬有的創造者和人類的審判者。

基督信徒還與東方的偉大宗教傳統有些共同的理念，舉例說，佛教的神聖典籍教導我們要尊重生命、靜觀、靜默、簡樸和捨棄。又如印度教推崇神聖事物的意義、祭獻、朝聖、齋戒和神聖象徵。或如孔教教導智慧、家庭及社會的倫常價值。其他的傳統宗教也有其精神價值，表現在儀式和口傳文化中；對於他們，我們也表出真切的關注，並與他們進行懷著敬意的對話。對於那些不信天主，但設法「履行正義，愛好慈善，虛心生活」（米六8）的人，我們也該與他們合作，共同達致一個更公義及和平的世界，並在與他們對話時，做出我們對天主聖言的真實見證，向他們揭示真理和愛的更新更高的境界。

15.若望保祿二世在他致藝術工作者的信（1999年）中提到：「聖經成了一種『龐大詞彙』（克洛岱爾，Paul Claudel）和『圖像集』（夏加爾，Marc Chagall），被基督徒藝術所取用。」（5號）歌德（Goethe）也深信福音才是「歐洲的母語」。許多人都認為聖經是全球文化的「大經典」：藝術家的畫筆從聖經色彩繽紛的故事、象徵和人物中汲取靈感；音樂家以聖經章節，尤其是聖詠，譜出他們的和諧音樂；歷代作者以那些古老的聖經故事，作為生活上的



諸·書·的·形·成

比喻；詩人們探討聖經中的精神奧祕、無限、惡、生死等問題，多次更運用聖經中的詩境；思想家、科學家及社會本身，也多次引用了聖經的精神和倫理概念（如十誡），雖然有時只是為反對它。即使有時聖經中的形像或思想受到人的歪曲，但人們仍承認它是組成我們文明的和不可或缺的元素。

聖經也教導我們美學之路（*via pulchritudinis*），即透過美麗的事物，而領悟和達至天主（詠四七8邀請我們要「以藝術讚揚天主」）。為此聖經不僅對信徒，而且對眾人也是必需的，以發現各種不同文化表述的真正含意，尤其為找出我們自己的歷史、文化、人性和靈性身分。在聖經內有我們高貴的根源，藉著聖經我們可以毫無自卑感地向其他文明和文化，表出自己所承受的尊貴遺產。因此，聖經在這美及人性和文化豐富碩果的非常特點下，應備受眾人所認識和研究。

不過，套用保祿意義深長的一個圖像來說，天主的話「是絕束縛不住的」（弟後二9），它絕不會被規限於某一個文化內。相反的，它渴望超越界限，保祿宗徒正是一位卓越的建構者，使聖經的訊息植根於

新文化的方位上。這也是今日教會透過微妙而必需的過程所應做的，教宗本篤十六世的訓導，給了這任務一個強大的動力。教會應使天主聖言滲透各文化中，並以各文化的詞彙、概念、象徵和宗教傳統，表達出來。但它必須保持其內容的真正本質，提防和制止任何變質的危險。

教會必須把天主聖言向其他文化提出的價值發揚光大，好使這些文化藉此獲得淨化和變得更豐饒。正如教宗若望保祿二世在他一九八〇年的非洲之旅上，對肯尼亞全體主教所說的：「當一個文化經福音轉化和重生後，在其固有傳統中產生生活、禮儀慶典和基督思想的原創表述時，本位化才真正反映出聖言降生的奧蹟。」

結 論

「我聽見那從天上來的聲音，又對我說道：你去，從那……天使手中，取過那卷展開的小書來……那位天使就對我說：你



諸·書·的·形·成

拿去吞下它罷！它必使你肚子發苦，但在你的嘴裡卻甘甜如蜜。我就從天使手中接過那卷小書來，吞下它，果然它在我嘴裡甘甜如蜜；但我一吃下去，我的肚子就苦起來了。」（默十8-10）

各位世上的兄弟姊妹，讓我們接受這邀請；讓我們走近天主聖言的餐桌，好使我們得到滋養，「不但靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語」而生活（申八3；瑪四4）。正如一位基督文化中的重要人物所說的：「聖經有適合的章節去安慰在各種境況下的人，也有適合的章節去警告在各種境況下的人。」（B. Pascal〔帕斯卡〕, *Pensees*, n. 532 ed. Brunschvicg.）。

天主的話實在「比蜂蜜，比蜂巢的流汁更要甘甜」（詠十九11）；它是「步履前的明燈，路途上的光明」（詠一一九105）；但它也「像火，像擊碎巖石的鐵鎚」（耶廿三29）。

天主的話好像雨水灌溉大地，使之發芽生長，

甚至令我們精神上枯乾的沙漠鮮花怒放（見依五五10-11）。但它也是「生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念」（希四12）。

我們也熱切地轉向一切學者、傳道員和所有服務天主聖言的人，為了他們珍貴和重要的服務，表達出我們最深切和真摯的謝忱。我們也轉向那些為了天主聖言，及為了給主耶穌作見證而受迫害的兄弟姊妹（見默六9），他們的見證和殉道行為，給我們述說了「聖言的力量」（羅一16），這聖言就是他們的信德、望德和對主對人的愛德的根源。

現在讓我們一起靜默，好能有效聆聽天主的話；並在聆聽後繼續保持靜默，好讓天主的話繼續存留、生活及對我們說話。我們要每日清晨讓它迴響，好使第一句話來自天主；每日傍晚也讓它在我們心中迴響，好使每天最後一句話也來自天主。

親愛的兄弟姊妹，「同我們在一起的弟兄都問候你們；請問候那些在信德內愛我們的弟兄。願恩寵與你們眾人同在！」（鐸三15）

國家圖書館出版品預行編目資料

舊約諸書的形成／房志榮著. -- 初版. -- 臺
南市：聞道，民98.06
面；公分

ISBN 978-986-7653-79-6 (平裝)

1. 舊約 2. 聖經研究

241.101

98009320

舊約諸書的形成

作者：房志榮

准印者：台南教區主教 林吉男

出版總號：第599號

出版分號：聖經類第075號

發行人：林吉男

出版者：聞道出版社

社長：費格德

責任編輯：胡皇仔

美術編輯：鄭芬秀

封面設計：范儒捷

地址：(700) 台南市開山路197號

電話：(06) 214-4037

傳真：(06) 214-1148

E-MAIL：windowp@ms76.hinet.net

電匯帳號：日盛銀行台南分行007-01-041111-1-11

TELEX：JSIBTWTP 007-10-000140-7

郵撥帳號：0031875-1

戶名：聞道出版社

印刷者：韋懋實業有限公司

地址：台北縣中和市立德街11號4樓

電話：(02) 2225-1132

本出版社經行政新聞局核准登記發給

出版事業登記局版台業字第伍捌柒號

中華民國九十八年六月初版

版權所有·翻印必究

ISBN：978-986-7653-79-6 (平裝)

定價：新台幣貳佰陸拾元整 (NT 260 元)

訂閱辦法

聞道叢書，每逢單月出版一書，全年固定六本書，並贈送月曆與聖經記事日曆；此外，並依特殊需要不定期出版專書如：小品散文、靈修信仰及教育等專書。

(一) 自2001年起，調整年度訂費：

國內：全年壹仟元。(N.T 1000元)

港澳地區：全年港幣參佰零伍元(H.K 305元)，
或以等值美金計算。

其他地區：全年水路美金肆拾伍元(U.S 45元)，
航空美金玖拾元(U.S 90元)

附記：長期訂戶購買聞道書籍可享七五折特惠優待。

(二) 海外地區匯款，請註明訂戶姓名，

國內電匯帳號：日盛銀行台南分行 007-01-041111-1-11

國外TELEX: JSIBTWTP 007-10-000140-7

戶名：聞道出版社

或使用支票寄款時，祈勿指定固定銀行，請書寫
聞道出版社 收 Catholic Window press

(三) 郵撥帳號：0031875-1

戶名：聞道出版社

電話：(06)214-4037

傳真：(06)214-1148

(四) 貴訂戶如更改地址，懇請告知舊址與新址，以便檢查並如期寄上新書。多謝支持，如有延誤，敬請包含並稍待些。

(五) 懇請批評、指教、介紹，以推廣教會書籍，收到福傳效果。

聞道出版社 交心回函卡

謝謝您訂購我們出版的這本書，為使往後出版的書籍能夠製作得更好，並提高對您的服務品質，煩請將閱讀本書後的心得寄回與我們分享，落實文字福傳工作，讓基督福音能直達您的心！

【姓名】 _____ 【性別】 男 女

【電話】 _____ 【生日】 ___年___月___日

【聯絡地址】 _____

【職業】 軍警 公教 學生 家管 服務業 傳播業 金融業
資訊業 退休 其他 _____

【教育程度】 碩士及以上 大學 專科 高中 國中及以下

【購買方式】 郵購劃撥 現金購買 基本訂戶 其他 _____

【喜歡閱讀的種類】（可重複勾選）

- 聖經、傳記 宗教、福傳 思想 靈修 社會 禮儀
教育、心理 生活、勵志 兒童青年文學 藝術 科學
教史、遊記 商業 其他 _____

【購買本書書名】 _____

【購買此書的動機】

- 教科用書 題材適合 內容清楚有深度
資料豐富有利於靈修 價格可以接受 贈送親友
整本書看起來有質感 其他 _____

【您從何處得知本書出版的消息？】（可重複勾選）

- 基本訂戶 神父、教友推薦宣傳 教內會刊廣告 其他 _____

【您對本書的評價】（請填代號 1.非常滿意 2.滿意 3.尚可 4.待改進）

- ◎書名 ___ ◎封面設計___ ◎版面編排___ ◎插畫設計___ ◎內容___
◎印刷 ___ ◎價格 ___ ◎整體評價___ ◎其他 _____

【填寫日期】 ___年___月___日

再次感謝您撥冗填寫的寶貴意見，歡迎使用電子郵件信箱
windowp@ms76.hinet.net 與我們聯絡，謝謝！

請貼3.5
元的郵票

印刷品

TO:700台南市中區開山路197號

天主教聞道出版社

請沿虛線折妥黏貼寄回，謝謝！

可以傾心於閱讀，就別輕易讓光陰虛度；

沈浸於福音的書香中，使您與天主更靠近！





舊約 諸書的形成

Catholic Window Press 定價 260元

ISBN:978-986-7653-79-6



9 789867 653796

00260

