

隨著教會禮儀讀福音

從聖誕期到復活期

Raymond E. Brown 著
活水編譯小組 編譯
胡國楨神父 審訂

輔大神學叢書 90



隨著教會禮儀讀福音

從聖誕期到復活期

Raymond E. Brown 著
活水編譯小組 編譯
胡國禎神父 審訂

2009年12月

光啟文化事業
Kwongchi Cultural Group

NO. 90
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Reading the Gospels with the Church

From Christmas through Easter

by Raymond E. Brown, S.S.

English Copyright © 1996 by Raymond E. Brown, S.S.
the translation has been prepared with the permission of the
Associated Sulpicians of the U.S.

Translated and edited by Faculty of Theology, Fujen Catholic University
Complex characters Chinese copyright © 2009, Kuangchi Cultural Group,
Taipei, Taiwan

All right reserved

目 錄

- iv 輔大神學叢書「活水專輯系列」序
- vi 歐序（加州聖荷西華人天主教會指導司鐸：歐維禮）
- viii 活水編譯小組的緣起（代序：樂近英）
- xvii 譯後感（張錚錚）
- xx 本書導讀（胡國楨）
- xxviii 聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表
- xxxii 人名、地名索引對照表

- 1 全書前言

- 3 第一章 教會與聖經：一個嶄新的認知

- 14 第二章 如何瞭解福音
- 31 附錄：《論福音中歷史性真理的訓示》（王敏弘譯）

- 41 第三章 聖誕期：耶穌的童年史

- 56 第四章 四旬期若望故事：水、光及生命

- 71 第五章 聖週：耶穌受難史

- 85 第六章 耶穌受難史與反猶太主義

- 99 第七章 復活期：耶穌復活的敘述

- 114 第八章 基要派的挑戰：天主教的回應

輔大神學叢書

「活水專輯系列」序

完成了！我是「阿耳法」和「敖默加」，元始和終末。
我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝。（默廿一6）

誰若喝了我賜與他的水，他將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成為湧到永生的水泉。（若四14）

1. 「輔大神學叢書」出版的宗旨，是為提升華文基督徒世界的神學水準。自從1973年第1號《耶穌基督：史實與宣道》迄今36年來，我們已經出版了89號、90多本學術性比較強的神學專書，已經相當程度地達成了我們的目標。當然，我仍不放棄繼續在神學學術作品的出版上精益求精。
2. 不過，近年來輔大神學院也積極推廣普及化的大眾神學，希望提升整個華文教會的神學水準。所以，我們在「輔大神學叢書」中特闢「活水專輯系列」，目標是為出版一些淺近、可讀性高的中文神學或靈修作品，並為以中文為主來讀經、靈修及學習者，準備一些有用的參考書；或編，或譯，或寫。
3. 為了上述目標，我們特別組織了「活水編譯小組」，主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大眾化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。

4. 本專輯系列取名「活水」，謙恭地取自聖經中耶穌的應許。同時也因看到時代的訊號與需要，願「在神及真理中朝拜父」，實現我們的天命聖召。
5. 此外，「活水」也源於老子「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·八章》）的靈感。尚善之人，如水一般。水，善於滋養萬物而不與萬物爭、居處在眾人所嫌惡之地，所以最接近「道」。
6. 宇宙穹蒼中，沒有比水更為柔弱的了；但能攻堅的強物，也沒有一樣能勝過它。弱能贏強，柔能克剛，天底下沒有人不知道，但，卻也沒有人做得到。水，趨下居卑、集柔弱與堅強於一身、不落形象卻又包羅萬象。這正是「活水」系列的理念和精神。
7. 「活水」系列的象徵圖案，取自《若望默示錄》：「完成了！我是『阿耳法』和『敖默加』，元始和終末。我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝」（默廿一6）。
8. 太極陰陽生生不息、化育萬物、生機無窮；「活水」居其間，不僅賦予生命與活力、調和陰陽，也將我們與萬物，連結於「阿耳法」和「敖默加」、元始和終末的終極者天主本身。天地人合一與共舞之美，也表達出當代具有東方色彩的靈修精神與奧秘之情。

「活水專輯系列」編輯 盧德

敬誌於輔大神學院

歐 序

當我接到張錚錚、樂近英夫婦轉來胡國楨神父的邀請，希望我以聖荷西華人天主教團體（SJCCC）指導司鐸身分為本書作序時，我是既驚且喜。驚的是我才接任 SJCCC 指導司鐸之職一年，胡神父竟如此禮數周詳地請我給一些鼓勵及祝福。衷心感激神父的尊重與不棄不才。喜的是看見「活水編譯小組」的許多成員皆出自 SJCCC 兩個近英帶領的「讀經分享小組」。諸位讀經的兄弟姐妹能將讀經的熱情，具體化為文字福傳的事工，是參與並見證「聖言成了血肉」的偉大奧蹟。

據我所知，錚錚是在聖荷西華人天主教團體中慕道而領洗的，他們兩人在信仰陶成及福傳裝備的培育上，SJCCC 扮演了重要角色。今天他們懷著感恩回饋的心，帶領聖荷西附近許多想要更深認識耶穌及真理的兄弟姐妹讀經，現在更積極幫助台北輔大神學院的胡神父籌組「活水編譯小組」，開始投入華文天主教會的文字福傳事工，這大概是他們始料未及的吧！

SJCCC 成立迄今已逾廿五年，據聞成立之初，信友們承受許多傑出耶穌會士的餵養及培育（胡神父即為其中一位關鍵人物），今日能以此種方式反哺，豈非天主仁慈上智的

安排？

近英在其〈代序〉中，引了許多胡神父對「如何讀經」心態及方法上的教導，我個人至為佩服及贊同。胡神父說：

聖經好像一座大森林，我們讀經是爲了要瞭解這座森林的奧秘給我們怎樣的啓示。需要宏觀地……鳥瞰整個森林的全貌，體悟這整座森林的特色……，再微觀地細查每棵樹的特質……所謂「要見樹，也要見林」，且是「先見林，後見樹」。

布朗神父這本《隨著教會禮儀讀福音》，確實可以幫助我們「體悟整座森林的大氣魄」。另外，作者布朗神父在本書中一再強調，我們讀福音切不可流爲「字面主義方法論」的基要派，而是要透過四位聖史個別的、獨特的神學觀點及敘述方式，藉今日發達的「釋經學」，去與歷史中的基督、禮儀生活中的聖言、永恆的天主「相遇、相知、相結合」。

編譯、試讀、校閱等文字福傳事工，確實非常耗時、耗心力，但若對天主的旨意抱著「開放、忠信、堅持到底」的精神，我們必將經驗到祂從我們內湧出活水的江河！虔誠祝禱

主愛日深，愈顯主榮！

聖荷西華人天主教團體指導司鐸

歐維禮 (白羊整理)

活水編譯小組的緣起 (代序)

樂近英

那天，由電子郵件中收到胡國楨神父寄來的《隨著教會禮儀讀福音》(Reading the Gospels with the Church)一書的初步審訂稿時，已接近子夜，錚錚與我急忙打開胡神父附上的檔案，看到十個月來「活水編譯小組」努力的成果，我們竟興奮了大半夜，輾轉難眠。

次日清晨我逐字逐句，手不釋卷地讀著這本書審訂稿，驀然發現 2008 年 10 月間錚錚翻譯的這本大師布朗神父 (Raymond E. Brown S. S.) 著作的初稿，竟被胡神父整理得撐撐抖抖，每字、每句都像是穿上了正式的禮服，整齊地排列著。文字用得講究，字裏行間表達的信息帶著神學院作品的莊嚴，又不失翻譯初稿中的樸實，處處流露出大師布朗神父原著的風貌。

我邊讀邊想，讀讀停停地仔細品嚐著布朗神父的文筆及他帶來的信息。布朗神父的原著，文字上算得是艱深，常常一句話，連貫了舊約及新約；在內容上，也是串聯了兩個盟約（新約及舊約），並聯合了四部福音，說出了天主子耶穌基督帶來的救恩。對不熟習聖經的讀者，會被經書

吸引；對熟讀聖經的讀者，也能有畫龍點睛的啓示。

衆人熱愛的聖誕節，在讀完第三章〈聖誕期：耶穌的童年史〉後，就能撥雲見月地看見被五光十色的聖誕樹遮住了的「耶穌的族譜」；會想起舊約《創世紀》中的聖祖若瑟和《瑪竇福音》、《路加福音》中記載的大聖若瑟，會看見兩位聖人的經歷多麼相似。

布朗神父文筆動人，他以獨到的眼光透視出瑪竇和路加兩部福音所包含的舊約主題。我不斷反思天主藉著布朗神父帶給信徒的讀經亮光，並領悟耶穌基督帶來的救恩計畫。這個計畫是延續不斷的，它涉及天主過去的救恩行動，如今闡明天主的救恩，仍完全地和不斷地在延續著，在耶穌基督身上達到了圓滿的高峰。

我從沉思中回到校對，看著手中的稿件，又一字一句地細讀起來。思潮綿綿不斷地，想著這十個月來與胡神父的交往，才能把這本書介紹給華人讀者。我懷著對上主的感恩之情，口中不自覺地喃喃自語：「布朗大師的偉大著作終於可以出爐了」。

第一次看見胡國楨神父是在 1984 年，當時神父在舊金山灣區接受耶穌會士發大願前的「第三年靈修培訓」（tertianship），他們平日住在奧克蘭市郊的黑人貧民社區，在沒有輪到為社區本堂服務的週末及主日，胡神父都會來聖荷西，輪流住在教友家，為教友們帶領讀經班，並參與主日彌撒。那次我看見胡神父，就是在聖荷西華人天主教

會爲了孩子們舉辦的復活節找雞蛋（egg hunting）活動中，神父安靜地站在屋簷下。那年我是多年不進堂的教友。當華人天主教會的一位資深教友看見我參與復活節活動時，迎了上來，簡單地與我問好，並問我願不願意與胡神父談談。我順著她指的方向看去，一位 30 多歲的神父站在屋簷下。我搖搖頭，這麼年輕的神父，我能與他談論什麼？多年後，每當我讀到《若望福音》納塔乃耳說的那句「從納匝肋還能出什麼好事」（若一 46），我就會想起那位站在中央公園內，屋簷下的那位謙遜的胡國楨神父。

從 1984 到 2008 年間的廿四個年頭，有 8760 個日子，我從中年進入老年。從不進堂的教友變成忠實的信徒，性格上從傲慢變成謙恭，對天主的愛由溫吞變得強烈。我經歷過神恩復興運動聖神賜予的「由上而來」的新生命，經驗到了靜觀祈禱，享受到了與主相遇的寧靜，由聖經中嘗到聖言不可言喻的甘甜。自 2003 年起，我在華人天主教會從事聖經教導的事工，爲教友（華人天主教會的「信生研經小組」及「西四區研經小組」）講解經文，也把教學的材料，仔細地記錄在筆記中。五年的教學生涯中，我特別喜愛《馬爾谷福音》，所以《馬爾谷福音》是我記錄福音註釋的第一選擇。2008 年 7 月，我的筆記趨於完成階段。我爲「下一步」要如何進展而煩惱著。錚錚悄悄告訴我，讓天主成就一切。

就在 2008 年 7 月，我第二次看見胡國楨神父。胡神

父在聖荷西華人天主教會約有十來天的停留，為住在聖荷西的教友們作一連串的演講。那星期我們忙著孩子的婚禮，神父的演講沒有能全程參加。但在我參與的活動中，我發現胡神父成熟了。他在回答教友問題時，我看出神父學識豐盛，言談間隱藏不住他溫良的個性。胡神父並不認識我。我主動上前要了神父在台灣的地址及網址。那些認識胡神父的教友告訴我，神父是輔仁大學神學院的教授。

九月間，我猜想胡神父該回到台灣了。透過電子郵件，我主動給神父去信，並正式請神父指正我寫的《馬爾谷福音註釋筆記》。大約隔天，我就收到胡神父的回信。他熱忱地說出對我的筆記初步的感想。他對我最直接的反應是，確定我是一個非常努力用功的人。逐漸地，我發現胡國楨神父是繼袁國柱神父、王敬弘神父、弘宣天神父之後，天主賜給我的另一位神師。

我比胡神父年長 8 歲，但年齡上的差距似乎不會改變他是我老師的事實。多少年來，我對輔大神學院的嚮往，就在與胡神父結的緣上成就了。我不敢相信我從沒有表達過的願望，天主都能成全。在往後胡神父給錚錚的信件中，有次神父無意中提起他是輔大神學院神學叢書的主編，使我恍然大悟天主把我整理的《馬爾谷福音註釋筆記》親自交到輔大神學叢書的主編手中。那晚我在家洗碗時，站在廚房的洗碗池前，感動得哭了起來。神學院與我之間的距離，似乎與埋葬耶穌的墓門一樣厚。如今，天主藉著胡神

父的手，輕輕地把它推開了。

《依撒意亞先知書》中說：「我（上主）的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑……；就如天離地有多高，我的行徑離你們的行徑，我的思念離你們的思念也有多高」（依五五 8-9）。結識胡神父後的十個月來，天主沒有立刻讓我為《馬爾谷福音註釋筆記》多做點什麼。我的筆記似乎被我自己遺忘了。但顯而易見，天主賜給我們夫婦與胡神父的新事工，造就了「活水編譯小組」，上主迫不及待地將布朗神父的作品，介紹給華人讀者。

在結識神父後的第一個星期，台灣有一次大的颱風，神父藉著因颱風而得到的空閒，讀完了我的《馬爾谷福音註釋筆記》。神父很快地發現我喜歡聖經經文，而忽略了聖經的宏觀概念。神父的來信寫道：

一般來說，聖經（《馬爾谷福音》或其他聖經書卷）好像一座大森林，我們讀經是爲了要瞭解這座森林的奧秘給我們怎樣的啓示。我們要體悟一座森林的奧秘，需先宏觀地從上空遠遠地鳥瞰到整個森林的全貌，體悟這整座森林的特色，而後再進入森林之中，微觀地細細體查每一棵樹的特質，如此，才能說我們可以比較全面得到這座森林的啓示。所謂「要見樹，也要見林」，而且是「先見林，再見樹」。

神父積極地寄來了各種有關鳥瞰新約各書所必備的基礎讀物，以培養我宏觀讀經的心態及表達宏觀讀經的內

容的方法。神父寄來了朱修德神父的《基督啓示的傳遞》等書。當神父知道我正準備教《若望福音》時，又寄來了穆宏志神父的《若望著作導論》、《對觀福音導論》，黃鳳儀修女的《新約導論》，沙邦傑神父的《新約導覽》、《舊約導覽》，張春申神父的《耶穌的名號》、《耶穌的奧蹟》，和日後成了我最愛研讀的那本《天主子·救世主》。神父善解人意，他知道我對《創世紀》的喜愛，特別寄來了房志榮神父的《創世紀研究》。

每當我打開一包一包由台灣寄來的包裹，心中總盤算著神父想要表達的關愛：「那麼用功的人」正處於營養不良的狀態中。此外，我與神父的交往主要是透過電子郵件。神父告訴我學習也是緣分，有許多人就是輕易地錯過了學習的緣分。他以「生之有涯，學無止境」提醒我，要我不斷努力學習。在我生命中，這的確又是一次選擇，而我的決定是：胡神父無論教什麼，我就努力學什麼。

本書是胡神父第一次寄來的書籍中，最希望我讀、同時譯出的一本。就這樣，錚錚走上翻譯之途。每當錚錚譯完一章，我稍作整理後，就把初稿寄給神父，神父總在回信中問「不知近英姐讀了這一章有什麼感想？」當錚錚譯完第八章〈基要派的挑戰：天主教的回應〉時，神父在信中提到：「聖經基要派詮釋聖經最大的問題，就是『只見樹，不見林』。為他們讀聖經很簡單，只要把聖經翻開來，看到什麼就是什麼。他們沒有下功夫鳥瞰式地先看森林長

得怎麼樣」。

在我自己多年的學習過程中，也發現很多人解釋經文，很快地就把自己的想法等同於天主的啓示，也很容易把自己的看法強加在聖經章節所沒有說的意思上。

結識了胡神父後，我們夫婦的退休生活有了大幅度地轉變。讀書、教書、寫作及翻譯，佔據了我們生活的全部。我努力學習神父寄來的每一本書，也熟習了神學作品中的神學名詞。看得多，讀得多，這些神學名詞漸漸變成了我的血肉。十個月來，我在靈性上快速成長。在我講解《若望福音》時，從同學們眼中閃出的光芒，我看見了天主藉著胡神父對我的教導是何等地令祂喜悅！

錚錚翻完本書後的隔天，兒子和媳婦送給我們一件他們的結婚禮物：一張天主教書店的 US\$200.00 禮券。我們就是在聖荷西主教座堂的那個小書店中，買了 Raymond E. Brown S.S. 神父的一些著作。正要結帳時，看見書架上那本不起眼的小冊子 *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*，就是這本書，正式確定了錚錚的翻譯事工。

我請錚錚逐字逐句地翻釋這部巨著，以便我的教學。爲節省他的精力，我開始整理他譯出的毛稿。從毛稿上吸收《若望福音及書信詮釋》一書中的教導，配合穆宏志神父在《若望著作導論》一書的教導，我的教學使信生小組的教友們愛上了《若望福音》。同時，我將錚錚的初稿翻譯檔案寄給輔大的胡神父。我想胡神父在台北有「厄瑪奴

耳研經靈修班」，神父在教導《若望福音》，這本《若望福音及書信詮釋》的譯稿，對神父班上的同學們會有益處。

2009年5月底，胡神父託教友帶來了《若望福音及書信詮釋》中「神蹟之書」部分的「試讀本」。我翻著那本薄薄的書，好奇地讀著那些似曾相識的字句及熟習的內容。封面上印有張錚錚譯、胡國楨審訂字樣，引出錚錚與我極度的不安。想到幾個月來胡神父在「編寫」及「審訂」此書上所花的功夫及努力，以及爲了「版權」所做的奔波，都令我們夫婦不知如何接受這不屬於自己的個人榮譽。

我忠實地一字一句校對著書內的字句，小心謹慎地把書中的錯別字、翻譯的人名、地名，與思高聖經仔細核對。讀不懂、讀不通的地方，請神父重新措詞。每晚我在電腦前送出一個個要求改錯的訊息時，也在電腦中也同時收到神父寄回的改錯回應。彷彿我坐在輔大的辦公室內，與神父同工，爲「福音園地的刊物」而努力。在校對過程中，我看到自己整理毛稿時的粗糙，使神父在編寫及審訂時格外辛苦，令我過意不去。我漸漸明白，每件事工的投入是需要每位成員全力以赴。一個人的疏忽，會造成別人過多的負荷。

錚錚爲「署名」問題與神父協商，堅持小小的貢獻不能排名榜首。神父充滿著智慧地，想出「活水編譯小組」的架構，它表達出的含義深遠，這事工不是私人的產業。它是爲福音園地而存在的長久事工，是天主賜給的恩賜。

除了《若望福音及書信詮釋》是由「活水小組」編譯外，希望將來還有「活水小組」編譯的其他作品陸續出版。「活水編譯小組」不只編譯出版布朗大師的作品，還將出版別的作者爲了華人基督徒以中文書寫，爲中文讀者準備的讀聖經用參考書，或編、或譯、或寫，這是「活水編譯小組」的宗旨。「活水編譯小組」就這樣誕生了。胡神父將是小組的指導人，審訂作品內容也由胡國楨神父負責。

《若望福音及書信詮釋》的試讀本，確實帶來一些震撼。教友們試著瞭解布朗大師的註釋。藉著聖經註釋等讀物，已經教導教友學習自己研讀聖經了。這將是每位教友自發自動地研讀聖經的起步。

如今，《隨著教會禮儀讀福音》捷足先登，要先與華人讀者見面了。這曾是胡神父希望我最先讀的布朗神父的作品，神父曾說「爲的是使你們體悟整座森林的大氣魄」，我想這正是天主的意願。

如今，比我年輕的胡神父成了錚錚與我的好朋友，但在超性生命上，我們是他屬靈的子女。有一次他來信告訴我，這個「活水編譯小組」是天主祝福的，一定是天主刻意培養出來的。在我們與神父結識之前，天主各自培養了我們各自的能力。我們並不是爲了現在這事工的合作才裝備自己。但當我們合作無間時，就能看見天主的事工所帶來的一片美景。

7/12/2009 於加州

譯後感

張錚錚

天主的行徑是無法猜測的。我在毫無打算及準備下，進入了這項事工，成爲「活水編譯小組」的一員。

近六年來，因妻爲她兩班聖經教學的事工全力投入，所以順理成章地，我就成了她的副手。所謂副手，也不過是爲她開開車、接接擴音器的電線，使她的演講爲每一位學員教友，在教室內都能聽得到她的講解內容。

她的事工愈來愈加重，後來又要書寫教材，打算把她的筆記編寫成書。有時她請我爲她翻譯一些英文釋經參考書中的某些段落，我也就草草下筆，爲她個人應用而翻譯一些部分詮釋。她常說她英文不夠好，要我助她一臂之力。

記得《路加福音》有一個故事：有兩位門徒逃去厄瑪烏村，被復活的主耶穌「抓住」，爲他們講解了經書，使他們內心火熱（路廿四 13~32）。對聖經，我一直能體會到「火熱」這兩個字。我皈依成爲教友，近四分之一世紀了。在我內心中，常感對聖經的「火熱」。這也就是我願參與每日彌撒的動力。我喜歡每日有聖教會在彌撒中的讀經，有時我還先預讀才去參與彌撒。

因在國外，資料多半是英文的，所以在信仰路途上也是以英文為主。但相對而言，中文名詞有時反而不知如何恰當地表達。

早年，在我領洗不久，前往住家附近的堂區參與彌撒，那時一切為我都是新的。彌撒禮成，走出聖堂，看到一堆書籍放在進口處，是好心人士搬來，想必是某某教友捐贈的，要我們自由拿取。我順手拿了兩本，沒想到其中一本，就是現今已絕版的布朗大師（Raymond E. Brown, S. S.）最早期的作品，是詮釋《若望福音》的小冊子（也就是 *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary* 的前身，中文譯本正由「活水編譯小組」編譯中）。

胡神父在指導妻時，希望她一方面讀他空運寄來布朗大師的《隨著教會禮儀讀福音》（*Reading the Gospels with the Church*）原文版本，一方面能順手翻譯，為日後可能出版作準備。妻就「向下一交」，落到我的頭上，要我來翻譯。我想了一下，衡量了自己一下，深知我只能粗糙式地翻譯成毛稿，對正式的神學譯名有問題，我只能用極通俗的語調來進行。我就找了一段試了一試，電郵給胡神父問他：我適合嗎？沒想到胡神父鼓勵我，要我進行。就這樣，我開始了這項翻譯事工。

我以一個平信徒的身分，為平信徒著想。許多教友往往想讀經、查經，卻找不到一針見血的參考書，是專為讀經而設想的。我的理想是要有一些參考書，容易被平信徒

接受。

布朗大師的一套小冊子，都是為平信徒寫的，正好能滿足我們這些平信徒們的需要。若有中文譯本，那是多麼有益啊！我大膽一試，翻譯一下，看看結果如何。毛稿出籠之後，妻花費了不知多少夜晚來整理，然後由胡神父編寫、審訂、調整名詞及不妥當之處，外加一些註釋。我估計他們所投入的時間，大大超過我翻譯的時間。妻告訴我她與胡神父在互聯網上一來一往，為修改譯文的電子信件，多達兩三百封。

這本小冊子《隨著教會禮儀讀福音》是為激勵我們這些平信徒，用福音來點燃內心的信德，使之燃起「火熱」的心的一個門徑。我們這些平信徒要的，是在信德上一步一步增加，這本小冊子可以使我們反思福音中的故事，在年復一年的不同節慶季期中，聖教會選出了適當的經文，讓我們來反思，使我們在內心中燃起信德之火。由布朗大師之生花妙筆，由他深刻地指引我們去看那些看不見的光亮，在讀了他的指點之後，再去細讀福音，好像「立刻有像鱗甲一樣的東西，從……眼中掉了下來」（宗九 18），我們就看見了許多原先沒有看到的東西。

若我在此的期望成了事實，那麼這「活水編譯小組」的事工也就有了預期的收穫。

7/12/2009 於加州

本書導讀

胡國楨

多年來，在神學院教授聖事禮儀課程，以及帶領一般教友聖經研讀班的經驗，讓我感慨最深的是：神學生及一般教友們注重的，常是些枝枝節節的末梢問題，沒有人重視新約聖經（尤其福音書）的形成過程，與教會禮儀之間的關聯性。

其實，基督信仰基本上和伊斯蘭教（回教）不同，穆斯林（回教徒）認為《古蘭經》的內容，是真主阿拉一字一句說（啓示）給教祖穆罕默德聽，再經由穆罕默德口授寫下來的。所以《古蘭經》裏的一字一句都是真主阿拉的話，伊斯蘭教是「純文字經典的宗教」。基督徒的天主可不是這樣啓示給人的，基督宗教並不是「純文字經典的宗教」。

《希伯來書》說：「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）。基督徒的天主向人類啓示（說話），並不是靠一字一句的話語所寫成的書籍上的字字句句，而是在人類的歷史事件中，向人類顯示自己的生命與愛情、表達自己與人類的關係。最後，天主是「藉著」耶穌基督生平的事蹟與言論，把自己的生命

與愛情顯示給人。耶穌一生最重要的中心目標，是在以言以行來宣揚天主的國臨近了，並在最後獻出自己的生命，以完成天主救恩的工程。

天主的啓示是藉著「耶穌這個人的生命」而傳遞給人的。耶穌受難、死亡、復活、升天了，祂的生命持續地活在祂的弟子身上，活在祂弟子組成的團體當中。活在弟子身上及團體中的耶穌基督生命逐漸發展，形成表達天主啓示的「傳承」，不同弟子所帶領的不同團體，產生了不同的傳承；傳承雖有不同，但都是同一耶穌基督生命的展現。猶如孔子所傳「仁」的生命，體現在顏淵、季路、冉求、子游各人身上大不相同，但每人體現的都是同一孔子的「仁」的生命，所以有人說，孔子一死，儒家就有了八派。那一派才是真正的儒家？其實，都是。「程朱」和「陸王」是宋明時代儒家發展出來的兩個理學學派，他們二者所詮釋出來的孔孟思想，表達方式差異甚大；到底是「程朱」、還是「陸王」，繼承了孔孟思想？其實，都是。

同樣地，耶穌在主曆 30 年復活、升天，這時雖然尚未出現以文字敘述耶穌基督生命的作品，但耶穌基督的生命精髓確實已經活在祂的門徒個人身上及團體之中。隨著門徒的宣講及團體的擴散，耶穌基督生命的講法及理解方式就愈來愈豐富。這些講法及理解方式的表達樣式，起先是比較隨意的，每位講者以自己的天賦，配合宣講時的情境、對象及氣氛而有所調整，後來講的次數多了，逐漸摸

索出一些可以普遍應用的模式，於是產生了一些比較固定的格式化說法，致使各式各樣固定格式的「口傳傳承」出現了。因著每位宣講者個人的特質，及每一群聽眾背景的不同，耶穌基督生命的口傳傳承表達方式也有出入。這些固定格式的口傳傳承經人記錄，形成一個一個小單元的耶穌「語錄」及「小故事」，這是「書寫傳承」的開始。

爾後，有人爲了宣講的需要，開始搜集這些「語錄」及「小故事」，結合成有關耶穌的小集子。起初，人們集結而成的小集子，大概跟儒家的《論語》一樣，是把搜集來的各條「耶穌語錄」及「耶穌小故事」，不刻意地順手放在一起，並不像寫文章或寫書一樣，有規劃好的「啓、承、轉、合」結構順序，所以並非以單篇文章或文學作品的形式出現。這些早期「書寫傳承」，最先流傳在各地信友團體之間，宣講人隨意摘取應用，構思自己的演講結構。

再後，保祿等人巡迴宣講於各地教會團體，開始有機會給各地教會的團體及個人寫信：或以基督精神爲某地教會解決某些問題、或爲他們解釋基督奧蹟的神學及靈修意義、或爲支持他們能有堅忍強毅的信德力量。這些信件也逐漸輪流在各地教會團體之間公開宣讀。這是以直接面對教會生活實況而形成的宣講基督生命意義的另一種「書寫傳承」。這種以書信形式保留的「書寫傳承」，可能比上述以「耶穌語錄」及「小故事集」形式保留下來的「書寫傳承」要晚一點出現，但它們一出現，就是以單篇文章或

神學性的論文作品方式出現。

主曆 50~60 年代之間，「耶穌語錄」、「耶穌小故事集」以及各宗徒的書信等，這些「書寫傳承」已經廣為流傳在各地教會之間。也許當時流傳最廣的兩個小集子，是我們現在稱為「Q」的「耶穌語錄」，以及後來被馬爾谷聖史採用來編寫福音的「耶穌小故事集」。

到了主曆 70 年，羅馬軍隊毀滅耶路撒冷聖城的前後，有人爲了可以好好保存耶穌基督生命傳承，而開始好好收集這些流傳各地的「書寫傳承」小集子，把耶穌的話及小故事好好構思整理一番，以自己體會到的、活出耶穌生命所需要的神學精神及靈修體驗爲基礎，編輯出了神學靈修性的文學作品。第一部以這個方式編輯出來的文學作品是《馬爾谷福音》，馬爾谷聖史大概就是用了那本當時最流行的「耶穌小故事集」中的故事，用自己的神學理念及靈修體驗，把這些小故事加以改編、串連，形成了一部結構嚴謹的文學作品，這個作品看上去，類似耶穌的生平行實。這個形式的文學作品，馬爾谷聖史稱之爲「耶穌基督的福音」（谷一 1）。此後，凡是有人編出類似的文學作品，都被冠以「根據○○所傳的福音」（簡稱「○○福音」），「福音」一詞成了這類文學作品的總稱了。

接著，瑪竇聖史及路加聖史，就是根據《馬爾谷福音》的基本結構，穿插進入我們現在稱爲「Q」的「耶穌語錄」中的內容，再加上他們自己收集到的其他不同「書寫傳承」

的內容，編輯而成了《瑪竇福音》及《路加福音》。由於這三部福音書的基本結構相同，內容又有所重複，現在的聖經學者就稱它們為「對觀福音」。

至於若望聖史所採用的主要內容，並不來自對觀福音所用的那兩本「耶穌語錄」及「小故事集」。他也沒有受《馬爾谷福音》的基本結構所影響。不過，他和馬爾谷聖史一樣，以自己的神學理念及靈修體驗，把他自己搜集到的「書寫傳承」內容，編輯成了《若望福音》。

其實，我們今天手上拿的四部福音書，都是耶穌基督生命活在初期基督徒團體中的傳承的發展結果，是教會在天主聖神引導下，使耶穌生命所彰顯的天主啓示，逐漸落實在文字作品上，它們「是為教會作宣揚信德及道德的基礎而寫成的」（本書 10 頁）。這是羅馬宗座聖經委員會 1964 年發表《論福音中歷史性真理的訓示》時所肯定的，也是梵二大公會議編寫《天主的啓示教義憲章》時的依據。除非我們對福音書有這樣的認識，我們很難培養出宏觀的讀經心態。

1996 年，梵二大公會議閉幕 30 年後，布朗神父出版這本《隨著教會禮儀讀福音》（*Reading the Gospels with the Church*），為上述《訓示》做了進一步的詮釋。這時聖經研究的成果比 1960 年代更豐碩，所能運用的聖經學術新知識更多元，使得這本書的可讀性及說服力更堅強。

梵二以來，雖然出版了一些推廣這《訓示》觀念的中

文作品¹，但直接詮釋這《訓示》的中文作品確實並不多見。編者在 2006 年，經張春申神父的提醒，搜集了相關中文作品，重新加以修訂，再版了《天主子·救世主》一書，這書是以 1950~60 年代的聖經學術知識為基礎，為這《訓示》所做的詮釋。所以，《隨著教會禮儀讀福音》中譯本的出版，為以中文讀聖經的基督徒來說是個「福音」，因為它所採用的許多 1970~90 年代之間、聖經學術界所研究發表的新成果，價值非凡。尤其本書第六章特別澄清了「基督苦難史」與「反猶太主義」的關係，在這宗教交談及宗教和諧的時代，有其深遠的意義。

布朗神父不但是一位資深的聖經研究學者，他也真正參與了第一線的牧靈工作，深深感受到聖經基要派的讀經態度使基督徒的信仰觀變得很窄。要改變這種讀經態度，唯有讓平信徒能多接觸一些「根據現代釋經法來解釋經文」的作品，而不會只憑自己有限的腦袋，「一字一句在字面上來解釋」聖經經文。他說（本書 116 頁）：

當基要派信徒是唯一供給聖經知識的人，人們就會加入基要派。實實在在地、有學術品質地來解釋聖經，在靈修生活上會有滋潤，在精神上會有滿足。天主教必須要鼓勵這方面，要在媒體上下功夫。

¹ 例如：朱修德，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓，2000）；張春申，《聖經的寫作靈感》（台北：光啓，2004）。

布朗神父自己就是不斷努力，把聖經研究新成果寫成比較通俗大眾化的作品。《隨著教會禮儀讀福音》是他所出版這類作品中，相當成功表達出上述理念的一本小書。十年前編者在美國旅行中，一次偶然的機會讀到這本小書，一直念著要把它介紹給中文讀者，如今託「活水編譯小組」之福，我們做到了。

我們希望接著能繼續為以中文閱讀的基督徒，不只介紹一系列布朗神父為平信徒所寫、有學術品質的「讀經參考資料」作品。我們正在設法健全「活水編譯小組」的組織功能，希望把 The Liturgical Press 的 2005 年版全套 *The New Collegeville Bible Commentary*（新約部分，共 12 冊）編譯成中文。這套聖經詮釋是 The Liturgical Press 自 1960 年出版為平信徒準備的聖經詮釋套書以來的第三套。

第一套是在梵二大公會議舉行前夕及初期的 1960 年代出版的，由王敬弘神父領導的編譯小組譯成中文，在 1970 年代後半期間由光啓出版社發行，迄今已經超過 30 年了²。兩、三年前，這套書的庫存又快要賣完了，光啓的編輯部同仁來電徵詢我們，是否要直接再刷，或者要重新修訂再版。當時我們的直覺答覆是不繼續再刷、也不出修訂版，因為這套書的內容已經是 40 年以前的資料了。

² The Liturgical Press 出版的第二套聖經詮釋是 1983~85 之間陸續出版的 *The Collegeville Bible Commentary*。

輔大神學院要自己編寫一套有新資料的聖經詮釋、或找一套適合中文平信徒讀者的新版聖經詮釋套書來翻譯。

現在想起來，當時的答覆確實有點像是在說「眼高手低」的大話。因為事後向在輔大神學院教聖經的年輕中國神父談起，他們都覺得以神學院現有資源來看，以自己的能力來編寫這麼一套大作品似乎不太可能；而且，要組織一群譯者來翻譯一套現成的外文作品，所需要投入的時間及精力，大概不是我們這些又教書、又有牧靈工作的人所能負擔得了的。於是，事情就暫時擱下來了。

由於本人在輔大神學院內負有以文字推廣神學教育的責任，所以事情雖然暫時擱下，但仍放在心上。最近一年以來與張錚錚、樂近英夫婦的交往，在彼此教學相長的學習經驗中，讓我有了十足的信心，相信好好組織「活水編譯小組」，按步就班地照計畫進度實行，為中文讀者譯好這 *The New Collegeville Bible Commentary* 套書，是我們可以負擔得來的。這是我們跟平信徒在文字福傳上合作的另一大工事。

令我們感到興奮的是，當我們才發出徵才的訊息不久，報名的翻譯人才數量就已經超過我們的需求量了，只好請求有些人先列入備選行列。請讀者為我們這項新工事祈禱，這是神父與教友之間另一次教學相長的時機，希望這工事給中文讀者帶來更多、有學術品質的「讀經參考資料」作品。

聖經新舊約各卷名稱及其簡稱對照表

舊約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
創世紀（共 50 章）	創	創世記	創
出谷紀（40）	出	出埃及記	出
肋未紀（27）	肋	利未記	利
戶籍紀（36）	戶	民數記	民
申命紀（34）	申	申命記	申
若蘇厄書（24）	蘇	約書亞記	書
民長紀（21）	民	士師記	士
盧德傳（4）	盧	路得記	得
撒慕爾紀上（31）	撒上	撒母耳記上	撒上
撒慕爾紀下（24）	撒下	撒母耳記下	撒下
列王紀上（22）	列上	列王記上	王上
列王紀下（25）	列下	列王記下	王下
編年紀上（29）	編上	歷代志上	代上
編年紀下（36）	編下	歷代志下	代下
厄斯德拉上（10）	厄上	以斯拉記	拉
厄斯德拉下（13） （「厄斯德拉」亦稱「乃赫米雅」）	厄下	尼希米記	尼
多俾亞傳（14）	多	X X	X
友弟德傳（16）	友	X X	X
艾斯德爾傳（10）	艾	以斯帖記	斯
瑪加伯上（16）	加上	X X	X
瑪加伯下（15）	加下	X X	X

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩
箴言 (31)	箴	箴言	箴
訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌
智慧篇 (19)	智	X X	X
德訓篇 (51)	德	X X	X
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀
巴路克 (6)	巴	X X	X
厄則克耳 (48)	則	以西結書	結
達尼爾 (14)	達	但以理書	但
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄
約納 (4)	納	約拿書	拿
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌
納鴻 (3)	鴻	那鴻	鴻
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番
哈蓋 (2)	蓋	哈該書	該
匝加利亞 (14)	匝	撒迦利亞書	亞
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪

新約

天主教名稱	簡稱	基督教名稱	簡稱
瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可
路加福音 (24)	路	路加福音	路
若望福音 (21)	若	約翰福音	約
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦後書	帖後
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓

人名、地名索引對照表

(天主教 = 英文 = 基督新教)

四畫

厄里 = Eli = 以利

厄瑪奴耳 = Emmanuel = 以馬內利

厄瑪烏 = Emmaus = 以馬忤斯

厄撒烏 = Esau = 以掃

巴比倫 = Babylon = 巴比倫

巴拉克 = Balak = 巴勒

巴辣巴 = Barabbas = 巴拉巴

巴郎 = Balaam = 巴蘭

巴特舍巴 = Bathseba = 拔示巴

比拉多 = Pilate = 彼拉多

五畫

尼苛德摩 = Nicodemus = 尼哥德慕

加里肋亞 = Galilee = 加利利

加俾額爾 = Gabriel = 加百利

匝加利亞 = Zechariah = 撒迦利亞

史羅 = Shiloh = 示羅

史羅亞 = Siloam = 西羅亞

白冷 = Bethlehem = 伯利恆

六畫

多默 = Thomas = 多馬

安提約基雅 = Antioch = 安提阿

西滿 = Simon = 西門

西默盎 = Simeon = 西面

七畫

伯多祿 = Peter = 彼得

八畫

亞巴郎 = Abraham = 亞伯拉罕

亞納 = Anna = 亞拿

亞納 = Hannah = 哈拿

亞納斯 = Annas = 亞那

刻法 = Cephas = 磯法

依撒伯爾 = Elizabeth = 伊利莎白

依撒格 = Isaac = 以撒

拉匝祿 = Lazarus = 拉撒路

阿格黎帕 = Agrippa = 亞基帕

阿希托費耳 = Ahiathophel = 亞希多弗

阿爾赫勞 = Archelaus = 亞基老

九畫

保祿 = Paul = 保羅

則魯巴貝耳 = Zerubbabel = 所羅巴伯

耶肋米亞 = Jeremiah = 耶利米

耶里哥 = Jericho = 耶利哥

耶路撒冷 = Jerusalem = 耶路撒冷

若瑟 = Joseph = 約瑟

若望 = John = 約翰

革責瑪尼 = Gethsemane = 客西馬尼

革黎斤 = Gerizim = 基利心

十畫

哥耳哥達 = Calvary = 各各他

烏黎雅 = Uriah = 烏利亞

納匝肋 = Nazareth = 拿撒勒

馬爾谷 = Mark = 馬可

十一畫

基勒乃 = Cyrene = 古利奈

梅瑟 = Moses = 摩西

十二畫

斐斯托 = Festus = 非斯都

斯德望 = Stephen = 司提反

猶大 = Judah = 猶大

猶達斯 = Judas = 猶大

雅各伯 = Jacob = 雅各

黑落德 = Herod = 希律

十三畫

塔瑪爾 = Tamar = 他瑪

路加 = Luke = 路加

十四畫

蓋法 = Caiaphas = 該亞法

瑪利亞 = Mary = 馬利亞

瑪利亞瑪達肋納 = Mary
Magdalene = 抹拉大的瑪利亞

瑪竇 = Matthew = 馬太

瑪爾大 = Martha = 馬大

辣哈布 = Rahab = 喇合

辣黑耳 = Rachel = 拉結

十五畫

摩阿布 = Moab = 摩押

撒辣 = Sarah = 撒拉

撒慕爾 = Samuel = 撒母耳

撒瑪黎雅 = Samaria = 撒馬利亞

賢士 = Magi = 博士

黎貝加 = Rebekah = 利百加

十六畫

盧德 = Ruth = 路得

默西亞 = Messiah = 彌賽亞

全書前言

要讓人們熟悉聖經的最好的方法是什麼呢？我自己開始讀聖經時，並沒有去學校選幾門課，就已發現聖經充滿了豐富的寶藏，所以我相信人們只要下一點功夫，就會被經書迷住。但是要開啓發動是要有一些竅門的，不同的人會有不同的啓動方法。但是有一個有效的方法會開啓很多人，那就是彌撒禮儀，也就是每週在彌撒中選出來的經文。

特別是在教會的節日慶期中宣讀的福音，每一慶期中都專注特有的耶穌生平大事：聖誕期、四旬期、聖週及復活期。在這些節日慶期中，反思所讀到的福音經文，就變成了讚賞聖經的入門關口。這就是我為本書命名為「隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期」之意。

多年來，為嘗試推動這種方法，我曾撰文刊載於 *Catholic Updates* 上，全是些短文，非常實際，付印成本低，是為堂區教友用的。但印出來的形式，為教友們而言是極為有用的：一張紙、兩面印、折疊有四頁，設想是用了就丟棄，沒有想要保留下來。

有些人喜歡我的短文，建議我收集成書。這建議很好，只是我得外加一些材料。這樣一來，幾乎有半本書都是沒有出版過的文章（第一、二、六章及附錄），我還努力去用原來刊登過的、頗受歡迎的文體來寫。我相信最後敲定的版本是協調一致的，是有用的一本較厚一些的冊子。我最悅心的希望，是那些讀這本冊子的人會更深一點瞭解福音，來到彌撒禮儀中讀經，透過反思聖經，豐富地充沛了他們的生命。

我是一位天主教的司鐸，很認識我們的天主教教友，也跟新教神職人員一起工作過多年。我們生於這個時代，天主的恩寵之一是，衆多主流教會在現今主日中讀的經文大同小異。因此沒有任何理由爲什麼這本冊子不能用於新教或聖公會的教友們。第二章的「附錄」是一篇短短的文摘，採自天主教的文獻，這附錄也可能使他們發生興趣，由此，他們也可以看出我們的教會與他們的教會在今日有多麼相同的立場。

Raymond E. Brown, S. S.

第一章

教會與聖經：一個嶄新的認知

當今，有一些年長的天主教友，在彌撒中聆聽有關聖經的講述時，常常有迷惑失落之感。

他們年輕時，可能從來沒有被鼓勵研讀聖經。現今聽年輕人所談的聖經故事（例如有關亞當及厄娃的故事），和他們由小到大所聽來的，幾乎完全不同。當他們的孩子回家向父母報告主日學學到的聖經內容時，也同樣地引起父母混亂不解。這些父母弄不清這樣的教導是否正確。

簡單回應這些混亂迷惑，其中一部分原因，在於廿世紀中葉天主教會大刀闊斧地改變了對聖經的立場。教會如此作法，乃有鑒於目前新的釋經方法，大大增強了信友對聖經的瞭解；而且又使聖經的豐富資產易於讓平信徒獲得，更可幫助他們超性生命的成長。本章做一個簡略的掃描，涉及相關演變的歷史，希望給讀者一些背景資料，作為本書以後章節的準備。

十九世紀末葉的情況

事情要追溯到十九世紀的最後 25 年。在這世紀結尾的四分之一時段中，研讀聖經運動如火如荼地進行著。在基督新教的教會圈中，特別是在德國，一陣讀經運動風潮強烈地興起，他們把聖經作歷史性及文學性的研究分析，所下的功夫，與處理古代文學不相上下。用這種功夫研究聖經所導致的成果，使敘述聖經內容的方式與傳統有如天壤之別。例如《梅瑟五書》，不論是信仰耶穌的基督徒，或信仰猶太教的信徒，他們過去都曾把這部經書的作者歸屬於梅瑟。但在 1860~1880 年間，一位知名學者 Julius Wellhausen 提出一些可爭議的論點。他說《梅瑟五書》是在梅瑟逝世後 400~800 年間，由四部文獻所組合編寫成的。

由於發現了敘利亞、巴比倫和埃及的文稿，有些聖經故事（如洪水氾濫的故事）、法律條文規章、智慧文集等，都引用了來自其他國家的作品。英倫學者們認為，原本的 *King James* 聖經英譯本的新約部分，是根據劣等的希臘手抄本翻譯而成的。於是他們改用了古抄本，印出優等的希臘版本，再根據它來譯成新的聖經英譯本。

在有爭端的問題上，我們接收到教宗發出的通諭，或由梵蒂岡官方送達出來的指示令，這在今天是很平常的事。但是從前並非如此，發通諭是件很嚴重的事情。教宗良十三 1893 年很正式地發佈 *Providentissimus Deus* 通諭，討

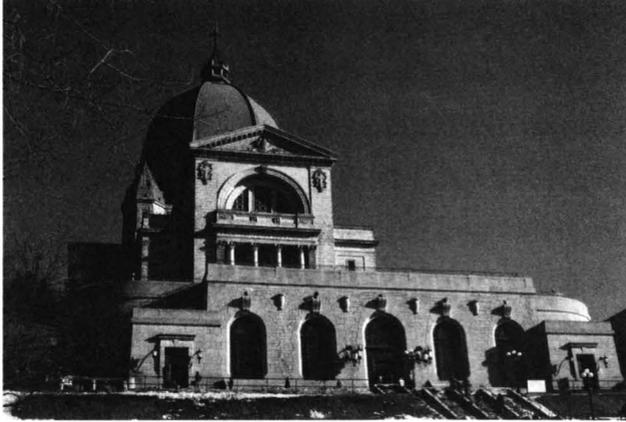
論天主教該採取何種立場，以面對聖經研究上的新發現，及新釋經法所引出的問題。

教宗良十三是位具有深厚學識的人，他很清楚地知道學術界取得的進展，以及其中的價值。教宗也很細膩地談到當時的情況。雖然如此，教宗仍堅持要以拉丁文抄本聖經為翻譯的根據，而不能用希臘文或希伯來文抄本。在解釋經文方面，他也堅持要用傳統的方法。可幸地是，在人類發展演進史上，教宗通諭沒帶給天主教徒任何麻煩；不過，為不少虔誠基督新教的信徒，就麻煩叢生了。在這裏要指出一點：編寫聖經的作者所認同的「科學」觀，是屬於他們那個時代的，對於我們這時代的自然科學所引發的種種問題，聖經作者並沒有加以教導，也不提供答案。

廿世紀的前三分之一

剛跨入廿世紀的 1900 年代初期，以聖經學者的學術眼光來看，現代聖經的研究方法很快就被接受了，但常常是以極端扭曲的角度去處理的。很多學者宣稱，聖經不那麼簡單地只是一部歷史著作。對有些學者來說，聖經中極重要而確定的真理，也可引導出可疑之處，如：天主創造了世界、奇蹟、耶穌的天主性、聖言成為血肉、死人復活……等。美國保守派基督新教的信徒，眼看基督信仰的教義被層層破壞，於是同心合力，一起保護「基本教義」（the fundamentals）。他們堅持把守聖經中說的所有一字一

句，持守住原來記載於字面上的歷史意義。所以，後來就形成「基要主義」（fundamentalism，參讀本書第八章）。



大約在同一時期（更準確一點來說：1905~1915 年間），羅馬的宗座聖經委員會（Pontifical Biblical Commission）害怕這些極端性的基督新教學術，會打入天主教圈中，所以發出了一連串의警告性、維護性的告示，拒絕大部分當時基督新教界的學術論點。該委員會肯定《梅瑟五書》大部分都是梅瑟寫的；《依撒意亞先知書》是一部整體的作品；更根本地，肯定瑪竇寫了《第一福音》、而若望是寫《第四福音》的宗徒；保祿寫了《弟茂德書》及《弟鐸書》。1920 年代，梵蒂岡宗座採取強硬手段，反對任何天主教徒在聖經上有所偏差，或離開傳統立場。這樣的命令，塑造了這幾十年間的教科書，以及課堂中的教授內容（這也就是在天主教主辦的小學中，我們好多人都受教於如此這般對聖經故事的闡

述)。

因此，在廿世紀前三分之一的年歲中，解釋聖經有了三種趨勢：大多數的基督新教神學院的教授們；基要派和福音派傳道人；以及天主教內的主流派。

大多數基督新教神學院（指大學中的及獨立的神學院）的教授們，都真正體認到發生的問題。這些問題的根源，出自以現代歷史研究及文學探討的方法，來下功夫研究聖經。他們就開始質問：聖經的作者究竟是否真的如傳統所宣稱的那些人，他們（聖經學者們）知道傳統的說法與正確的歷史大有差距。

針對上述教授的反應，基要派、福音派傳道人，加上聖經學院，在不同的方式下與教授們起了衝突，他們絕對堅持「聖經的字面無誤性」（the literal inerrancy of the Scriptures）。

天主教算是第三類，也是被孤立的一群，以上的兩派基督新教陣營，都沒理睬天主教。而天主教內的主流派仍然繼續把持傳統的教條，絕對地忠實於教宗聖經委員會所頒佈的立場。

改變的時期：1940~1965 年

突然地，1940 年代教宗庇護十二任職期間，天主教的立場有了改變。這位教宗，親身經歷到讀經會有多麼奇

妙、豐沛的超性生命。於其時，改變的契機已然成熟，因為基督新教研究的主流，也如同那些持偏狹極端立場的論調受到新進研究的挑戰一般，重回了中庸的立場。例如，一塊小小的蒲草紙片上記載了《若望福音》，用科學推測法判定它的年代是主曆 135 年左右。那些先前宣稱《若望福音》成書於 175 年論調的學者，已不可能立足。所以傳統的說法，即《若望福音》寫於 90 年代，倒是有可能的。有一些在敘利亞 Ugarit 地方發現的陶土片塊，顯示客納罕言語與希伯來語非常近似。由此，有些學者體認出，舊約《聖詠》中的某些詩篇，應該是在主前 1000 年以前就寫成了。此論點與 Wellhausen 猜測的時期因而有所抵觸。

結果，教宗庇護十二發佈 *Divino Afflante Spiritu* 通諭（1943 年），判定天主教學者們採用昔日被禁用的方法是安全的。於是根據希伯來文及希臘文抄本來翻譯聖經，反而開始受到了鼓勵。但文告內明確指出一個特定處，就是要遠離基要主義，也就是：聖經包括諸多不同的文體、形態、類別，並非只有歷史意義。舉例來說，我們可以想像這本聖經像一個圖書館，裏面有各式各樣的收藏：歷史、詩詞、戲劇、戲劇化的寓言……等。假如有人進入現代圖書館中，找到一本歷史小說或一部話劇，把它當作一本正確的歷史記錄來研讀，這是一個極大的錯誤。同樣，在處理聖經時，若採用「字面主義」（literalist）的傾向來研讀，也是犯下同樣的錯誤。

二次大戰之後，*Divino Afflante Spiritu* 通諭引發了巨大的火花，在天主教聖經學界中，有了巨大的成長。一批新的導師接受訓練，其結果也帶動了讀經方式的改變，漸漸地，這些成果被傳達給了一般平信徒，這也是教宗苦口婆心想要達到的目標。

宗座聖經委員會在 1948 年致函給在巴黎的 Suhard 樞機主教，說明教會對《梅瑟五書》態度的改變。這前五部舊約作品並非出自梅瑟一人之手，也不是在同一時期完成，而是跨越長時間的歷史，取材於不同的來源，發展成型的。

1955 年來臨之際，宗座聖經委員會的秘書長發表宣言，以 1905~1915 委員會的那篇指示作為基礎，天主教學者可以完全自由地放手發揮，只要不觸及信仰及道德上的原則（事實顯示，很少有學者越軌）。這宣言意味天主教學者可以自由表明立場、自由撰寫、自由鑑定經書的成書時間。而這些，是在基督新教聖經學術圈中的學者及教徒們，早已取得的自由，這些基督新教聖經學者們是由於擺在眼前的證據事實，所產生的壓力趨勢而成的。

關鍵時刻來臨了，發生在 1962 年梵二大公會議的初期。這時庇護十二才過世不久，顯然地，在羅馬並不是人人都贊同教宗所引導有關聖經研究上的改變。教廷提交大公會議討論的一篇題名《啓示起源》的草案，述及 1900

年代初期的立場，若被採納，時光將又回到那個時期。幾乎有三分之二與會者反對這個草案，教宗若望廿三世將草案退回，要起草者再詳細研究改寫。

重新改寫的草案中，很重要的一部分，就是羅馬宗座聖經委員會 1964 年發表的《論福音中歷史性真理的訓示》，成了梵二大公會議《天主的啓示教義憲章》（1965）最終定案的依據。本書第二章有大量的資料來自這份文獻中的指導，還有「福音形成三階段」的教導也來自這文獻。該委員會的立場是：我們要保有福音中，耶穌言談所要表達的真實涵義，但它們不一定是一字一句都由耶穌親口說出的。福音的真理及歷史性要用以下的事實來判斷：耶穌的教導及生平，並不是爲了紀念祂才記載在福音中，而是教會爲宣揚信德及道德的基礎而寫成的。

梵二大公會議更強化聖經委員會的走勢，即引導天主教徒讀福音時，遠離「字面主義方法論」（literalist approach）的立場。梵二「聖經無誤」的立場，載於《啓示憲章》：「理當承認聖經是天主爲我們的得救，而堅定地、忠實地、無錯誤地、教導我們的真理」（11 號）。這樣宣示的立場，遠遠異於另一種論調：即聖經中每一字每一句的表面文字意義，全是正確的。

由 1965 年到現今：整合及新的問題

廿世紀最後三分之一的年歲，即從梵二結束以來，教會的需求塑造了天主教對聖經態度走向的發展。教會提供了一套嶄新的三年一輪的主日彌撒讀經方案：其中不僅有舊約經文（這是最重要的創新），而且還囊括馬爾谷、瑪竇、路加三部福音的全部內涵（一年讀一本福音。《若望福音》每年都讀，大多集中在四旬期及復活期來讀）。我們將在本書第二章提及，教會所採用的方法，並沒有把某一部福音與另一部福音混著讀，用意是在反映每位聖史都有其個別的神學觀點，每位聖史的神學觀點所導致的獨有敘述方式及寫作表達方法都不同。爲了達到感恩祭典禮儀的目的，經文都由原文譯成了當地的口語，這些翻譯工作全是根據現代聖經學術界的標準。

梵二大公會議曾鼓勵建立普世大公教會的關係，天主教及基督新教的聖經專家們，遂開始一起努力在翻譯上下工夫，也在一些分裂教會的敏感話題上努力調合（例如聖經中所涉及的伯多祿及聖母瑪利亞的話題）。來自不同教派的學者開始相互交流，到對方的大學及修院授課、講學。爲天主教及中庸的基督新教學術界來講，他們在聖經釋義方面，已經找到不少共通（equality）的理念了。

我們現今處於何等的狀況呢？無可避免的，一則以喜，一則以憂。所幸的是，天主教學術界仍是屹立不變，

與教會權威沒有爭端。羅馬後續頒佈的多項指令，對上述情況的發展，都還是維持積極肯定的態度。天主教神職人員日趨減少，意味著不久的將來，平信徒會成為天主教聖經學會的主流成員。這種現象，對新展望的前景是有幫助的。但是，有些平信徒沒有一般的神學觀念，也缺少教會歷史背景知識，因為他們未像神職人員一樣受過神學院的訓練。這為結合科學及宗教兩方面來處理聖經問題，可能會面臨困難。

整個研讀聖經的局面錯綜複雜。十九世紀初，採用歷史分析法來研讀聖經是主幹，到如今，這方法仍保持了它的重要性。但是，有新的分析方法取代它成為主幹了。1993年宗座聖經委員會發表了一份文件，強調這兩種方法是相輔相成的。這文告對聖經研讀確實有益，沒有偏廢任何一方的重要性，或是申言某一方法是唯一僅有的研經方法。

新發現帶來的成果，有好有壞。1947年初，在巴勒斯坦地區發現了《死海經卷》。這發現在希伯來經書上、在次經上、在（主前二世紀到主曆第一世紀間）猶太解經學的神學觀點上，提供了有助的資料。《死海經卷》的殘餘碎片遲遲不公諸於世，不發表內情，就火上加油地引起不可思議的陰謀論，更有人宣稱不發表《死海經卷》，是因為其中還有影射基督教領袖的描述。

1945年，發現了一批埃及科普替教會(Coptic)的文件，

是主曆第四世紀的作品，內容有很多顯示諾斯派思想的資料，被當時的教父判為異端，其中還包括一些早期希臘文件的譯本，有些極端的學者高舉這些文件，視之為比目前我們所知的正典新約文本還更接近原始資料。

【美國保守派基督徒的】廣播與電視常把這問題弄得更複雜。一方面，特別是在美國南方及西南方地帶的基要派及字面主義傳道人，掌控了大多數的媒體時段，維護聖經一句一字的歷史性解經法。他們還誤用《達尼爾先知書》及《若望默示錄》，說它們是正確預卜未來的先知預言。他們也駁斥現代天主教及中庸的基督新教的釋經言論。

另一方面，在沒有足夠的證據之下，居然有人建議要大動手腳，重新解釋基督徒的淵源，他們把一些假設說得天花亂墜，好像是最新的學術論調。在電台或電視上，很難找到中庸的聖經解說。其實中庸之道的教導，才是佔絕大多數，而又最廣傳的。幸運的是，很多天主教和基督新教的相關書籍，都採取中庸之道，不偏不倚。

或許最值得欣慰的現象，是有眾多的天主教徒，目前都勤於讀聖經。一百年前的天主教徒不讀聖經，是鐵一般的事實。到了廿世紀，就有了戲劇性的改變。



第二章

如何瞭解福音

前章已概略討論天主教會對聖經研讀態度的改變；現在我們回頭看看福音書，這塊敏感的領域。我常常想到，每年由一月開始，在堂區內，整個新的一年的每個主日禮儀，都為該年安排好要讀的一部福音書（甲年《瑪竇福音》，乙年《馬爾谷福音》，丙年《路加福音》）。如此安排，有助主禮神父準備主日彌撒的講經，有時可專注於講解該主日選讀的福音內容本身，有時也可談談所選讀的那部要讀一整年的福音，有什麼特點。

很多人大概以為福音書是耶穌的傳記，其實不是。我們將在第三章看到：一些為編寫耶穌傳記所需的最基本資料（耶穌何時、何地出生、父母的名字），《馬爾谷福音》和《若望福音》全都沒有提及。甚至好多人都不知道，一部福音書與另一部福音書之間，有很大的出入。這些顯明的區別，不僅使福音書要以傳記手法來處理，加深了一層困難（也還產生了恐懼心理，懷疑福音書在歷史的幅度上，有沒有真實

性)，而且還引發另一問題：福音書的根源及成書的目的何在。

福音書形成的三個階段

所幸，天主教會給了我們一個有助處理上述問題的指引，這指引不只贏得走中間路線的學者們的讚許，還樹立了一個榜樣，使教會與聖經學者間有了和諧的關係，這個關係曾在第一章中討論過。這指引就是羅馬宗座聖經委員會在 1964 年發表的《論福音中歷史性真理的訓示》，這篇《訓示》成了後來梵二大公會議《天主的啓示教義憲章》（1965）最終定案的依據。

當某些天主教教友被告知說「福音書不一定把耶穌宣講事工做了如實的記載」，他們會產生疑慮：說這話的人是否「正統」。所以，我們要強調這篇《訓示》很重要，它可以用來衡量是非，把天主教會全體信友聯合在一起，大家有了共同一致的教導。我打算運用這篇《訓示》做跳板來解釋福音書，並詳細說明與它有關的情況。我們把這篇《訓示》加入本章作為〈附錄〉（本書，31~40 頁）。對查經團體及要理班來說，不會有比這篇《訓示》更好的指引了。

這篇《訓示》首先處理的課題，是「福音的可靠性」，強調我們得把注意力放在「有關耶穌的生命及教導」的三

階段傳承上。這三階段按照時間的先後，一個階段接著下一個階段，陸續進展，亦即：(1)耶穌生平宣講期；(2)宗徒團體宣道期；(3)聖史編寫福音期。我們根據聖經學者的共識，把主曆第一世紀的這 100 年，平均劃分為三個時段，分配給每一階段一個時段，大致不會有錯：因為耶穌死於 30~33 年間；主要宗徒大約都在 60 年代先後去世；聖史們可能的寫作期間是在 65~100 年間。

第一階段：納匝肋人耶穌生平的公開宣講

我們可以說，這階段是在第一世紀的前三分之一。上述《訓示》並沒談及耶穌誕生及童年的故事（請參讀本書第三章）。事實上，《訓示》公佈幾年後，羅馬宗座聖經委員會曾開會討論過有關耶穌童年的敘述，想要公佈類似的「訓示」，但始終沒有做到。所以教會的《訓示》，關注於耶穌召叫第一批門徒之後的言行上。

耶穌口頭宣講祂的訊息時，也做了一些令人注目的事情（前三部福音書稱之「彰顯大能」，也就是《若望福音》所說的「行神蹟」）。在此同時，祂召選同伴與祂一起上路，這些門徒看到、也聽到祂的言行。而存留在門徒們記憶中的耶穌言行，經過篩選，集中挑選出有關耶穌宣講天主的內容，把無關緊要的日常生活瑣事捨去，就成了第二階段宗徒團體宣講事工的原始材料，或稱「耶穌的傳承」。假如

有人要寫傳記，這些一定得收入成爲自己作品的一部分。

對今日讀者而言，重要的是在實際讀經時，要時時不斷地提醒自己：經文所敘述的，是人們對這位於主曆 20 年代，生活在加里肋亞、耶路撒冷等周圍環境中的猶太人的回憶；福音書是聖史們收集了這些回憶而編撰出來的作品。耶穌說話的口吻、面對的問題、祂的詞彙、祂的展望，全都在反映其時代、地域，及環境的特色。雖然耶穌對事物常有新的看法，但這「新」仍無法超越祂的時空。現今我們讀福音時，假如把耶穌從祂自己的時空、人際背景中抽出，放入一個祂從來沒有遇到過的境界裏，這樣，我們對耶穌的理解必然失真，對祂思想的應用必然犯錯。

自由派及保守派的基督徒都會犯同樣的錯誤。例如，自由派的反戰基督徒可能會問：耶穌難道會爲越戰或波斯灣戰爭去從軍嗎？正確而又是當頭棒喝的答案是：耶穌時代住在加里肋亞的猶太人，不會知道有越南的存在，或有機械化戰爭（mechanized war）的存在。這個問題比較適當一點的問法是：若要忠於耶穌的教導及善表，基督徒在面對現代戰爭應有怎樣的責任？

保守派的基督徒常想問耶穌到底喜歡怎樣的教會組織結構，也想問耶穌到底喜歡自己有什麼樣的行爲。有一次，在我結束有關教會起源課題的演講後，有一位聽衆虛心地問我：

「爲什麼耶穌不阻止那些教會日後發生的亂象？耶穌爲什麼不說一下：我是來建立天主教的教會，羅馬主教就是我們的教宗、教會的首領，人人必須聽從他。」

困難在於：全部福音書中，耶穌提到教會的，只有兩次（瑪竇十六 18、十八 17；後者，耶穌很明顯地是在指那時當地的社團）。因此，耶穌幾乎沒有談及往後教會的組織結構。相反的，耶穌只關心宣揚天主的國，並向祂生平中遇到的人闡明生活的準則而已。

進一步說，當時的加里肋亞猶太人，幾乎不可能想到有羅馬教會的建立，羅馬是當時帝王的居住地，也不可能想到有像教宗、主教這一類的職位。這問題比較適當一點的問法是：從耶穌跟隨者發展而來、稱爲教會的團體的發展情況，是否真是如同後來的羅馬教會、即那個把權力集中在伯多祿殉道所在地的教會所宣稱的一樣；或者，若真是如此，這個教會可以說是耶穌建立的嗎？

我們天主教教徒的回答是肯定的。因爲我們追溯其發展史，由耶穌的言行、宗徒的言行、加上以後的發展，在在都肯定了我們的答案。耶穌的傳承，的確在基督徒的信德上，會引發出一些在耶穌生平中都沒發生過的決定性枝節問題。天主聖神引導著這些枝節問題的發展，並將耶穌的時代引導轉移，使後續的歷史持續進展。教會通常就是

在這時代轉移進展的過程中生活、並從事教導。這就是爲什麼當我們在主日聚會舉行禮儀時，不僅要宣讀福音，而且還要依經文來講道，把所讀福音的時代意義說出。每當教會發出文告，論及「基督」或「耶穌基督」的行動時，所談論的不僅是耶穌當年公開宣講的事工，也是宗徒宣道時所描述的耶穌，還反應了往後的傳承與發展。

第二階段：宗徒團體宣講耶穌的言行

這時段是在第一世紀 30~60 年代之間。聖經委員會的《訓示》說：「當耶穌由死者中復活後，祂的天主性很明顯地被看出來了」。教會也認知在耶穌宣講期間，雖然門徒追隨於後，但他們並沒有全然看出祂是誰。而在這第二階段，一個嶄新的視野，描繪出了多彩多姿的耶穌傳承。

復活耶穌的顯現，肯定了門徒們在耶穌公開傳教時的所見所聞（格前十五 5~7），也使他們對耶穌建立了完完全全的信德，成爲天主賜給以色列的救恩完全實現、並推展到全世界的團體。他們（門徒們）大聲疾呼，以我們所知道耶穌的各種名號（默西亞/基督、上主、救主、天主子……等）做信仰宣告，這些名號之所以會出現、並一個一個都加在耶穌身上，是由於耶穌漸漸被認出的天主性所轉化而來的。這是復活後的信德，光照了門徒們在耶穌復活前看過、聽過的記憶，所以他們能夠宣揚耶穌所言所行的豐富內涵意

義。這裏並沒有把第一階段的耶穌傳承做任何扭曲，而是所有事實全都早已存在，只是先前沒有覺察到而已（今天，習慣於媒體真實的報導、而自身不參與其中的讀者，應該要瞭解當時的環境狀況與現今不同：早期基督徒宣講時，是全人投入的，會把所報導的事件加以講解，並釋義）。

我們稱這些傳道人為「宗徒」（apostolic），因為他們明白自己是被復活的耶穌所派遣的（*apostellein*），他們的宣講常被稱為「初傳」（*kerygma*），即把信德傳給別人的意思。最後這傳道團體逐漸發展擴大，多過了耶穌原有的同伴，這些傳道人的信德經驗內容愈來愈豐富，因而他們宣講的內涵也愈來愈豐富了。

這個階段發展的另一個因素是：傳道人為了新聽眾而做了必要的適應。耶穌是活在第一世紀前三分之一的加里肋亞猶太人，而宗徒傳道人在這世紀中葉宣講福音時，得用希臘話講給城市中的猶太人及外邦人聽。耶穌，按常理來說，是不會說希臘話的（就算祂想要講希臘話，大概也只能結結巴巴地吐出幾個單字罷了）。語言文字的改換，其涵蓋面是極廣泛的。也就是說，為使新的聽眾聽起來有內涵、聽得懂、又感到生動，那麼耶穌的信息就得改寫，在字詞上、在文體上都得改寫。《訓示》論及耶穌傳承轉化而成的各種「文學類型」，這些文學類型都是「當時人所慣用的」。

改了詞彙，有時就多多少少影響到事件的說明。例如

《路加福音》五章 19 節，把巴勒斯坦鄉鎮慣用的粘土加樹枝壓縮造成的房頂，改換說成希臘聽眾所熟悉的陶瓦房頂；而其實巴勒斯坦式的房頂是可以拆開的（谷二 4）。但是，有些翻譯的用字選擇，會造成神學上的衝擊反彈。例如最後晚餐中，耶穌用阿拉美文說到祂的「肉及血」，若照字面翻譯，「肉」在希臘文中是 *sarx*：由《若望福音》及安提約基雅依納爵的《致羅馬人書》中，都可以得到證實（參照：若六 51；羅七 3）。但，前三部福音書及格前十一 24，就選了希臘文比較慣用的 *soma*（身體）這個字，成了我們感恩祭中的用詞。這樣的選擇，把**基督身體**的神學象徵意義影射了出來：基督徒就是基督身體的肢體（格前十二 12~27）。耶穌的傳承在這段傳道時期中的發展，促成基督信仰的神學有所增長。

另一種發展，來自面臨耶穌本人從沒處理過的新議題。前三部福音書及保祿書信都一致同意：耶穌嚴格反對離婚及再婚：若丈夫休妻並再婚，就是犯了姦淫罪。不過，耶穌面對的是猶太人，而不是外邦人；但，基督信仰的傳揚在宗徒們接手後，一旦開始在外邦人中宣講時，耶穌這些針對猶太人的規範，要如何實踐在外邦人的世界中呢？猶太婦女本來就不能離棄猶太男人，但在很多外邦人地區，婦女是可以離棄男人的。《馬爾谷福音》有一條新規則（僅《馬爾谷福音》有）：「若妻子離棄自己的丈夫而另嫁，也是犯姦淫」（谷十 12）。耶穌大概沒說過這樣的規則，

但它顯然是傳道人在面臨這新的可能性時，必然的結果。

類似地，《瑪竇福音》加了一項例外條款（只在《瑪竇福音》中有）：「無論誰休妻，除非因為姘居（*porneia*），而娶另一個，他就是犯姦淫」（瑪五 32；十九 9）。根據新約的用法（格前五 1；宗十五 20），可能瑪竇說的「姘居」是指與近親結成夫婦。在梅瑟的法律中，這種行為是被禁止的，是不潔的。因此猶太人中不會有這種婚姻，只有傳道人在外邦人中才遇得到。瑪竇在教導時，若妻子是近親，男人不僅能夠、而且應該與妻子離婚，因為這根本不是婚姻。

我們會覺得上述現象很奇怪，聖史為什麼把耶穌的言論做如此的「擴張」（*expansions*；《訓示》9號中的用語是「解釋」*explications* 有「打開」、「展示」、「釋義」的意思）。要是我們今天來記錄、編寫福音書，我們會把耶穌的話放在本文中，然後在註腳上加入註釋，來說明祂的教導可以如何應用到祂未曾預見的情況。但是當時的人沒法用註腳來講道，所以本文與擴張的文句一併收錄了，成了耶穌宣講傳承的一部分。

保祿寫的書信就比較精確。他在《格林多前書》中，以主（耶穌）的語氣命令說：男人不可離棄妻子；任何婦女若離開了丈夫，就該持身不嫁（格前七 10-11）。保祿寫了主耶穌這個命令之後，又加上幾句自己的話，來處理一

個耶穌從沒處理過的情況(七 12~15)，此時他特別聲明「是我說，而不是主說」：若有一位基督徒與無信仰的對象結婚後無法和平相處，非信徒的一方若想要分手，就讓他們分開。若是保祿來寫福音書，像這樣的例外，非常可能也還是會把它併入本文，用來描述耶穌對婚姻的態度。

我希望上述這些例子有助於說明：在福音書形成第二階段裏，有著這麼顯著的驚人發展。一方面，福音書的內容，實質上是忠於「耶穌的所言所行」的傳承；然而，另一方面，就保存歷史的意義而言，福音書並非原原本本、一字不差、直接複製的耶穌語錄。正因如此，第一階段開始流傳的耶穌傳承，才得以活生生、有意義地保存下來，並把其救恩意義不變質地表達出來。

第三階段：福音書編寫完成

我們可以把福音書形成的第三階段，定在第一世紀的最後三分之一，大約在主曆 65~100 年間，這期間新約聖經綱目裏的四部福音書都編寫完成了。其實，從第二階段中期開始，已經有人收集、彙編宗徒們宣講流傳的耶穌傳承，因而出現了一些小集子（some early written collections：現今都失傳了）。雖然當時的宣講基本上是用口傳，但是也因這口傳式的宣講，而把耶穌傳承保存了下來，並加以發展。這情況一直延續伸展到第二世紀。

附在福音書標題（依照○○○所傳的福音）上的名字，是在第二世紀就已安上了的。其中兩部福音書標題所安的名字，是「耶穌親自派遣的」（apostolic men 宗徒）目擊見證人：瑪竇及若望；另外兩部福音書標題所安的名字，不是目擊見證人：一位是伯多祿的隨行者馬爾谷，另一位是保祿的隨行者路加。其實，現在已經很少有聖經學者認為，有哪一位聖史曾經真正親眼目睹過耶穌的宣講事工了。當我們知道這事實後，我們的看法及觀點會有所改變，但是改變不應該比先前想像得大，因為我們不很清楚最早的傳統是否已經認定：現今福音書上所標明的聖史，確實是那位親手在蒲草紙上寫下福音書原文的人；在古代，兩者是有出入的。古代要說誰是某福音書的聖史時，所考量的是誰可以對該福音書收集到的耶穌傳承負責，或誰對該福音書有權威，或誰是該福音書的主要史料供給人。聖經委員會的《訓示》並沒有直接處理第三階段的這個問題。不過，《訓示》特別重視第二階段「耶穌親自派遣的」目擊見證人（宗徒的身分），以及第三階段的「聖經的作者 / 書寫人」；這兩者不同，好像是兩個工作團隊似的。

聖史不見得一定就是耶穌宣講事工的目擊見證人，這廣泛的認知很重要，因為我們都知道四部福音書是不同的。古老的釋經法認為：目擊見證人把他自己直接參與了的耶穌事工報告出來；若然，要解釋四部福音書之間的差距，極為困難。目擊見證人若望報告的潔淨聖殿事件，發

生在耶穌宣講事工的初期（若二 13~17）；目擊見證人瑪竇報告該事件發生在耶穌宣講事工的末期（瑪廿一 12~13）。這是怎麼回事？要調和這個差距，只好說：原來潔淨聖殿之事，總共發生了兩次，每位聖史各自選擇，只報告了其中的一次。

其他有很多例子也無法調和，所以堅持「目擊見證人理論」的正確性，實在說不通。《瑪竇福音》的「長篇講道」是在山上發生的（瑪五 1；思高聖經給的小標題為「山中聖訓」，和合本聖經給的小標題為「山上寶訓」），而《路加福音》卻發生在平地上（路六 17；思高聖經給的小標題還是「山中聖訓」；和合本聖經給的小標題為「向群眾傳道」）；這要如何調和呢？是不是說「在山邊有塊平地」呢？《瑪竇福音》在「山中聖訓」時教〈天主經〉的祈禱（瑪六 9），《路加福音》卻是在往耶路撒冷的路上教（路十一 2~4）；這是不是因為門徒們忘了，所以耶穌又重覆再教一次！《馬爾谷福音》記載耶穌治好瞎子，是在離開耶里哥之後（十 46），而《路加福音》記載的卻是在進入耶里哥之前（十八 35；十九 1）；這又如何調和呢？或許該說，耶穌離開舊約的耶里哥老街之後，又進入新約的耶里哥新城了！

從另一個角度來說，假若福音書寫作之事，不必涉及目擊見證人的理論，就可避開「無法調和」這個問題了。每位聖史都是接收耶穌傳承（二手資料）的收件人，他們所

報告的，很少清楚明白地提及：耶穌在什麼時候、什麼地方、說了什麼、做了什麼。聖史本人不必是【報導耶穌言行一手資料的】目擊見證人，但他們做了一項第二階段傳道人所沒有做的工作，就是以某種型式的結構，把耶穌由受洗到復活的過程述說出來。讓我們來假設，第一部及第四部福音的聖史，由一位中間人那裏取得有關潔淨聖殿的內情，兩位聖史都不知道這事件發生的時間，所以在他們公開宣講時，只好自行組合，把這個事件安插在他們講道內容最適當的情節中。

這就讓我們看到內情，福音書的結構是根據邏輯次序編排的，而不一定是按事件發生的時間先後。每位聖史都依照自己對耶穌的瞭解而編排史料，按照自己的理念來塑造耶穌，他們這樣做，是針對他們宣講對象的團體，爲了提供屬神生命的需要。因此，這幾位聖史確實是各福音書的作者，他們針對獨特的目的，把流傳下來的耶穌傳承，加以塑造、發展、修整、編輯成書。聖經委員會的《訓示》有助於肯定以上的重點：「他們（聖史們）在所傳下來的許多事情中選擇出一些；把某些事情加以綜合，又把另一事情，按照各地教會的情況加以解釋」（9號）。

廿世紀後半葉，由於對每部福音都給予個別的尊重，因而影響了教會的禮儀。許多基督新教宗派的教會，也追隨天主教在禮儀上的革新，採取了三年一輪的讀經制：甲

年主日讀經的福音取自《瑪竇福音》、乙年《馬爾谷福音》、丙年《路加福音》。這樣新的改革，取代了天主教先前沒有神學基礎的一年期的讀經制：沒有規則，某個主日讀《瑪竇福音》，下個主日換讀《路加福音》。改變的主要原因，是認清了選讀福音時，應該用同一本福音書，連貫性地讀，這樣才能把這位聖史個別的神學意向彰顯出來，對他才公平不誤。舉例來說，福音書中的某個比喻，三部對觀福音中都有記載，但它們都有不同的寓意，那就要看那位聖史把它放置在什麼結構脈絡中了。

這也意味著，第三階段完成的福音書最後定稿，離第一階段最初形成耶穌宣講事工傳承的文字記錄很遠了。不僅這幾十年來，耶穌的傳承經過第二階段的宣講、發展、適應等過程，而且在第三階段中，聖史本人也把他們取得的史料，再費些功夫編寫、重塑，完成有組織、有結構性的作品。

我們是時代的產兒，對於第一階段時，耶穌到底做了什麼？說了什麼？我們當然會好奇。但是，要判斷第一世紀最初三分之一歲月中的耶穌生平細節，在學術上是需要下很大的功夫的。聖經學者在他們自己研究後的結論中，常會有「可能」、「或許」這一類字眼，但「確實肯定」之詞則很少出現。的確，該給讀者一個明智的警告：現今，有些聖經學者會宣稱他們確知福音書中有多少內容是歷

史事實，我們對此，應採取極端保留的懷疑態度。絕大多數時候，這些學者只是在提出意見，爲的是要創造一種歷史觀，以配合他們的神學理論而已。

今日的傳道人如何知道要傳什麼樣的道？聽衆如何知道該相信什麼？傳揚基督教義及信德時，若每當一個新的怪異學術理論出現時，宣講的內容就要改的話，那真是荒謬至極。記住，宣揚福音、聽取福音，都要根據第三階段的基礎，而不是根據第一階段那些尚不確定的理論。天主的智慧沒有使我們得到第一階段目擊見證人的筆記，我們只有第三階段編纂完成的福音書。這幾部福音書，貨真價實，是存在的。若有學者想要重新建構新的版本，那只是一種理論而已。**福音書是在天主聖神默感之下形成的**，基督徒相信天主聖神引導福音書編纂整個過程，福音書的最後定稿，反映天主派遣耶穌來宣揚的真理訊息。

第三階段，若能適當地被瞭解，爲更多的保守派基督徒來說，也會產生一些影響。在詮釋聖經的歷史上，人們花了太多的功夫，設法調和各福音書中的差異，不僅在小處尋找，也在大的骨架上尋找。例如，要爲耶穌做個「生平年表」，《瑪竇福音》和《路加福音》所說的耶穌誕生故事就迥然不同；耶穌復活後，《路加福音》說是在耶路撒冷顯現給門徒，《瑪竇福音》說是在加里肋亞的山上。除了詢問這是否可能找到調和點之外，我們還要問：就算

找到了調和點，這個結果有沒有扭曲事實？以信德的眼光來看，是天主給了我們四部不相同、也無法調和的福音書。我們讀福音時，千萬要記住，每部福音都有它個別的獨特觀點。如果無法看到其中的豐富性，只是一味想調和它們，就只會讓自己耗竭而已。

讓我們把上述課題的討論「底線」，建基於羅馬宗座聖經委員會頒佈的《訓示》之上，這篇《訓示》並沒有給現今聖經學術界造成窘境。因為天主教會在傳統上，雖然一直堅持福音是耶穌宣講事工的歷史性記述，但教會也堅持：這裏的「歷史性」，不能以那種粗糙的字面意義來理解。事實上，1993年宗座聖經委員會的文告，比1964年的《訓示》用詞更嚴厲地指責「過度強調福音的歷史無誤論」及「過度把福音內容歷史化」的人。其實，從開始，福音書的內容就不是為了「歷史」而存在的。

對某些基督徒而言，任何論著作品，若沒將福音書的內容當成字面意義的歷史看待，就等於是不承認福音書敘述的耶穌是真實的。但是，真理，一定要在預期的目的下來衡量。假如目的是要寫嚴格的「報告文學」作品，或字面意義的「傳記」，那麼，福音書的內容可能被判斷為不真實的；假如目的是要引領讀者或聽眾獲得信仰、皈依耶穌，接受天主的誠命、天主的國，那麼，不把福音書內容編寫成字面意義的傳記型式，而添加一些信德的言談，也

為適應新的聽眾而做恰當的調整，以達到目的，如此就強化了福音書的真理性了。羅馬宗座聖經委員會頒佈的《訓示》說得很透徹清晰：「耶穌的教訓和生活之所以被記錄下來，並非只是為了便於紀念，而且是『曾被宣講的』，這是為了供給教會一個信仰和倫理的基礎」（10號）。

【編者註：本書的第一及第二章，從全書的結構來看，是全書的導論，為以下各章建立理論基礎。其實，這些理論基礎來自梵二大公會議的《天主的啓示教義憲章》，及其起草依據的羅馬宗座聖經委員會在1964年發表的《論福音中歷史性真理的訓示》。所以，這兩章，換個角度來看，正是《論福音中歷史性真理的訓示》的導讀。假如天主教友所組織的聖經研讀班的成員，都有機會瞭解一下這文件的精神，相信可避免走上「聖經基要主義」的路，即對聖經「只見樹，不見林」，甚至以字面意義來曲解天主的話了。因此，特別轉載王敬弘的遺作、《訓示》全文譯本於次頁。

本書第一章是《訓示》第1~5號的導讀，把教會面對聖經研究態度演變的歷史沿革分析清楚；第二~八章是《訓示》第6~11號的導讀，7、8、9三號前的引號粗體字，是編者所加的標題，幫忙讀者掌握重點。《訓示》第12~17號，是對「神學院教師」、「教會中講道者及傳播媒體人」及「讀經推廣人」這三種人說話，請他們重視自己的職責，維護聖經真理不被曲解。《訓示》第18號，是教宗保祿六世的批准，及秘書的簽名。】

附錄：《論福音中歷史性真理的訓示》

教廷聖經委員會 1964.04.21.

王敬弘 譯

- 1 慈母聖教會，「真理的柱石和基礎」¹，在她向人傳播天主救恩的工作中，常常應用聖經，並保護它免於各種誤解。因為有關聖經的問題層出不窮，天主教的聖經註釋家在解釋天主的言語，和解決他所遭遇到的各種困難時，絕不應氣餒，而該努力工作以使聖經的真義更加明顯；聖經註釋家不但應依靠自己的能力，而且更應堅決信賴天主的助佑和教會的光照。
- 2 今天在教會中有許多忠實的子女，在有關聖經的事務上成爲專家，以應付時代的需要，他們遵循著教宗的訓導，努力不懈，全心從事這種嚴肅而艱辛的工作；這是極令人欣慰的。「教會的其他子女應該牢記：對於這些在上主葡萄園中的勤勉工人的努力，不但應平心靜氣地加以判斷，而且也應該用最大的愛德加以批判」²。因為許多傑

¹ 弟前三 15。

² 《聖神啓迪通諭》(*Divino afflante Spiritu*) 第 46 段 (*EB* 564; *AAS* 35 (1943) 3193; *RSS* 101) 。

出的聖經註釋家，即使如熱羅尼莫本人，有時在解釋較難的問題時，雖曾努力嘗試仍未有更好的成果³。大家應該注意，勿使「尖銳辯駁的論戰，超出互相互愛的範圍，在辯論中，也不應有使人對天主啓示和傳承的真理發生疑問的印象。除非大家在思想上保持和諧，並尊重某些原則，便不能期望由許多人不同的研究中獲得這種學問的長足進步」⁴。

3 今天聖經註釋的工作更為重要，因為有許多作品流傳著，對福音中的事實和言論的真理發生疑問。因此，宗座聖經委員會爲了實行教宗所委託與本書的任務，認爲宣布並堅持下列數點實屬必要：

4 (1) 天主教的聖經註釋家在教會的指導下，應從以前釋經者的著作中，特別是從教父和教會聖師對認識聖經所有的貢獻中獲益，並繼續發展他們的努力。爲使四福音書中不變的真理和權威昭然若揭，聖經註釋家應該固守理性和天主教釋經學的規範，而勤奮應用各種新穎而有助於解釋聖經的方法，特別是利用廣義的歷史方法。這方法詳細考查資料來源，然後確定他們的性質和價值，藉原文批判、文學批判而獲得對各種言論的認識。聖經註釋家應注意前任教宗庇護十二的忠告：「明智地……研討聖經作者所用的表達方法或文學類型，對做一個真實而正確的解釋所有的貢獻。他應深信，如果疏忽他任務的這一部分，不

³ 參閱《聖神恩保通諭》(*Spiritus Paraclitus*) 二、三(*EB 143; RSS 50*)。

⁴ 教廷《警醒注意通函》(*Vigilantiae*) (*EB 143; RSS 33*)。

可能不給天主教的註釋家帶來嚴重的損害」⁵。庇護十二藉著這一忠告，宣布了一條註釋舊約和新約的一般規則，因謂聖經作者在寫作時曾應用了當時流行的思想和寫作方法。最後，註釋者應該應用一切可能的工具，更深入地研討四福音書見證的性質，初期教會的宗教生活，以及宗徒傳承的意義和價值。

- 5 如果有充分的理由，聖經註釋者可以研討「類型批判方法」中所含健全的因素，藉以得到對四福音書更完美的瞭解。但是他應該謹慎從事，因為這種方法中，時常混有一些未經證實的哲學和神學原則，而多次敗壞這種方法和它文學方面所得的結論。因為這種方法的某些擁護者，被唯理主義的偏見引入歧途，而拒絕承認超性秩序的存在，和具有位格的天主以狹義的啓示介入世界的事實，並否認奇蹟和預言的存在和可能性。其他的人們由於對信仰的錯誤，認為信仰好像與歷史的真理無關，而且甚至兩者互不相容。更有些人似乎先決地否認啓示文獻的歷史價值和性質。最後還有些人輕視宗徒們對基督所做見證的權威，以及他們對初期教會的影響，而強調初期教會的創造力。這一切不但與天主教的道理背道而馳，而且也缺乏科學的基礎，並遠離歷史方法的正確原則。
- 6 (2) 爲了適當地判斷四福音書所傳播內容的可靠性，註釋者應密切注意基督的生活和教訓，是經過三個傳承上不同的階段，而傳給我們的。

⁵ 《聖神啓迪通諭》第 38 段 (EB 560; AAS 35 (1943) 316; RSS 98)。

7 **【第一階段：耶穌宣講的時期】**：我們的主、基督，與祂為自己所選的門徒共處⁶，他們從開始就跟隨了祂⁷，看見了祂的事工，聽見了祂的言論，因此堪成為祂生活和教訓的見證人⁸。當吾主以宣講來解釋祂的教訓時，祂採用當時所流行的推理和陳述方式。祂使自己適應聽眾的思想型態，並注意使祂的教訓深刻地印在門徒的腦海中，並易於記憶。這些人瞭解了耶穌的奇蹟和其他生活的事蹟確是事實，基督完成或安排這些，是為了使人們藉此而相信祂，並以信德來接受救恩的道理。

8 **【第二階段：宗徒團體宣講的時期】**：宗徒首先宣揚主的死亡和復活，而為耶穌作證⁹。他們忠實地宣講祂的生活和言論¹⁰；在宣講所用的方法上，他們也考慮到聽眾的生活及環境¹¹。在耶穌自死者中復活後，祂的天主性被清楚地認識¹²，信德非但沒有毀滅對祂事蹟的記憶，反而更加使之堅定，因為信德是建立於耶穌的言行之上的¹³。門徒們把耶穌當作主和天主子來崇拜，耶穌並未因此變成一位「神話」人物；祂的教訓也未變形。宗徒受到耶穌光

⁶ 谷三 14；路六 13。

⁷ 路一 2；宗一 21~22。

⁸ 路廿四 48；若十五 27；宗一 8；十 39；十三 31。

⁹ 路廿四 44~48；宗二 32；三 15；五 30~32。

¹⁰ 宗十 36~41。

¹¹ 參閱宗十三 16~41；宗十七 22~31。

¹² 宗二 36；若廿 38。

¹³ 宗二 22；十 37~39。

榮復活的事件，和真理之神的光照的教誨¹⁴，對主實際所言所行有更完全的了解¹⁵，而把這些瞭解傳達給他們的聽眾，這是無可否認的。因此，正如耶穌在祂復活後，「向他們解釋」¹⁶舊約和祂自己的話¹⁷，宗徒們也按照他們聽眾的需要，解釋耶穌的言行。他們「為真道欣然服務」¹⁸，在宣講時，用各種適合他們願達到的目的和聽眾思想型態的方法，因為他們對「希臘人及教外人、對有智慧的人及對愚笨的人」¹⁹都是負載者²⁰。但是，他們所用來宣揚基督的各種形式，應該加以分辨、予以評估。例如：要理、敘述、作證、聖詠、光榮頌和祈禱詞，以及其他在聖經中和當時人所慣用的文學類型。

- 9 【第三階段：福音書編寫的時期】：這種原始的教導最初先靠口傳，然後才筆之於書：因為不久以後許多人就嘗試把「所完成的事蹟，著手編成了記述」²¹。聖史們為教會的好處寫了四部福音，每人所用的方法適合於自己所特定的目標。他們在所傳下來的許多事情中選擇出一些；把某些事情加以綜合，又把另一事情，按照各地教會的情況加以解釋，他們應用一切方法，使他們的讀者能夠

¹⁴ 若十四 26；十六 13。

¹⁵ 若二 22；十二 16；十一 51~52；十四 26；十六 12~13；十七 39。

¹⁶ 路廿四 27。

¹⁷ 路廿四 44~45；宗一 3。

¹⁸ 宗六 4。

¹⁹ 羅一 14。

²⁰ 格前九 19~23。

²¹ 路一 1。

意識到向他們所傳播事情的可靠性²²。聖史們從所承受的一切中所選擇的，的確是那些適合不同情況的信眾和自己心目中想表達的思想，並且也使自己的敘述適合於同樣的情況與目的。由於記載事物的意義因著安排次序不同而有不同，這是因為聖史們傳播耶穌的言行時，這一位在這一情況、那一位在另一情況中加以解釋，都是為了讀者的好處。因此，註釋家們應尋求聖史為何用這方式敘述此行此言，或為何將之置於某上下文中。聖史們把主的言行用不同的次序來安排²³，並不因此影響敘述的真實性：他們雖然沒有逐字逐句的表達耶穌的言論，但原義不改而以不同的方式加以表達²⁴，正如聖奧斯定所說：「很可能，每位聖史相信他應該把事物按天主所願意的次序，敘述他所記得的那些事，其中的次序無論如此或如彼，都毫不減少福音書的權威和真實性。聖神按照自己的意願給予每個人不同的指導²⁵，因此祂管制每位聖史的思想，使他們憶起所要寫的材料，因為這些書將具有無上的權威，祂許可某位聖史這樣、另一位則那樣編排他的敘述。任何人虔誠而勤勉地、並藉天主的幫助去尋找，將會發現其中的底蘊」²⁶。

²² 路—4。

²³ 參閱金口若望 (John Chrysostom) *Hom. In Matth.* 1, 3 (PG 57, 16~17)。

²⁴ 聖奧斯定, *De consensu Evangelistarum* 2, 12, 28 (PL 34, 1090~91; CSEL 43, 127~29)

²⁵ 格前十二 11。

²⁶ *De consensu Evangelistarum* 2, 21, 51~52 (PL 34, 1102; CSEL 43, 153)。

- 10 除非聖經註釋者注意這些有關福音來源和寫成的情形，並應用最近的研究所提供的、已證實的一切，否則就未能達成他的任務：即尋求聖史所願意並實際所要表達的是什麼。從最新研討的結果中可以看出來，耶穌的教訓和生活之所以被記錄下來，並非只是為了便於紀念，而且是「曾被宣講的」，這是為了供給教會一個信仰和倫理的基礎。聖經註釋者應毫不厭倦地細察聖史們的見證，更深刻地發揚福音永久的神學價值，並極清楚地顯示教會的解釋是如何地急需和重要。
- 11 在許多其他極重要的事上，天主教的註釋家在討論和解釋經文時，能夠、而且應該自由地運用自己的技巧和天才，每人都要為全體的利益貢獻一己，使神聖教義日益進步，準備教會訓導權的判斷，並進一步予以支持，保護並尊崇教會的榮譽²⁷。但聖經註釋者應常準備著服從教會的訓導，也不要忘記宗徒們為聖神所充滿而宣講的喜訊，在聖神的默感下寫成四福音書，聖神保護聖史們不犯任何的錯誤。「因為我們並非從其他人，而是從福音由之傳給我們的那些人（宗徒）得知救恩的計畫。原來宗徒們曾一度宣講的、後來因天主的聖意用聖經傳遞給我們的，便成為來日我們信仰的基礎和支柱。所以不可說：宗徒們在沒有獲得完整的知識前就宣講了；正如有些人膽敢說自己是宗徒的糾正者。事實上，自從我等主自死者中復活後，宗徒們穿上了自上而來的能力，而充滿一切神恩，並具有完備的知識；他們整體和其中每一個人擁有天主的福音，前往

²⁷ 《聖神啓迪通論》第 47 段（*EB* 565; *AAS* 35 (1943) 319; *RSS* 102）。

地極宣揚天主慈恩的信息，並向人們傳播天上的和平」²⁸。

- 12 (3) 對那些在修院和其他類似學院中執教的人，「他們首先關心的應是……按照聖經應有的尊嚴和時代的需要講授聖經」²⁹。教師們首先應該解釋神學教訓，使聖經「成為教會未來司鐸們神修生活的清澈而不竭的泉源，並成為來日將擔任的宣講工作的食糧和力量」³⁰。當他們應用批判學的藝術時，特別是所謂的文學批判，不應該把它當作一個目的，而是為了更明白地瞭解天主藉聖史們所願表達的意義。因此，他們不應中途停留，只滿足於文學上的發現，卻應該顯示因著這工具，更清楚地領悟啓示的教訓；或如有需要，而駁斥錯誤。執教者遵循這些規範，便可使學生們發現聖經能「舉心向主，滋養靈魂及促進內修生活」³¹。

- 13 (4) 那些講道教訓基督信眾的人，應有極大的明智。首先，他們傳道時，應記住聖保祿的勸告：「應注意你自己和你的訓言，在這些事上要堅持不變。因為你這樣做，才能救自己，又能救你的聽眾」³²。他們應完全避免提出一些無價值的或尚未充分證明的新奇的事物。他們對於已經證實的新意見，如果需要，視聽眾的情況，應謹慎地加

²⁸ 聖依肋內，*Adversus haereses* 3, 1, 1 (*Harvey* 2, 2; *PG* 7, 844) 。

²⁹ 教廷《因為在有關聖神的事中通函》(*Quoniam in re biblica*) (*EB* 162; *RSS* 36) 。

³⁰ 《聖神啓迪通諭》第 55 段 (*EB* 567; *AAS* 35 (1943) 322; *RSS* 104) 。

³¹ 《聖神啓迪通諭》第 25 段 (*EB* 5, 552; *AAS* 35 (1943) 311; *RSS* 93) 。

³² 弟前四 16 。

以陳述。當他們敘述聖經事件時，切勿加添與真理不符、臆想的細節。

- 14 在信友間寫作、出版，及從事媒體傳播的人，更應該注重明智的德行。他們應殷勤地顯示天主言語中的豐饒，「使得信眾們……能被感動，而使他們的生活與福音相符合，並燃起他們的心火」³³。他們應以總不離開共同的教訓和傳承，視之為一種神聖的任務。他們固然應當利用最近學者們在聖經學識上努力所得的真正進展，但是應該完全避免好奇心者的輕率意見³⁴。他們絕對不該為對新奇事物有害的渴望所驅使，而散佈一些有關某些困難嘗試性的解釋，但應加以明智的選擇和嚴肅的明辨，以致不混亂許多人的信德。
- 15 宗座聖經委員會認為宜於提醒大眾，有關聖經書籍的出版，和在雜誌及報紙上發表這類的文章，因為這種種有關宗教事務，及信友們的宗教教育，故應隸屬於當地主教職權與權限之下³⁵。因此，特請各地主教極力注意監督這一類通俗的讀物。
- 16 (5) 凡負責聖經學會者，應該忠實地遵守教廷聖經委員會所訂立的規範³⁶。

³³ 《聖神啓迪通諭》第 50 段(*EB* 5, 556; *AAS* 35(1943) 320; *RSS* 103)。

³⁴ 教廷《因為在有關聖神的事中通函》(*Quoniam in re biblica*) 13 (*EB* 175; *RSS* 38)。

³⁵ *Instruction De consociationibus biblicis* (*EB* 626)。

³⁶ 同上(*EB* 622~33)。

- 17 如果遵循以上所說的一切，聖經的研究便能給信友們帶來利益。即使在今日，我們中間無人不能體驗聖保祿所寫的：聖經「能使我们憑著那在耶穌基督內的信德，獲得得救的智慧。凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學習正義，都是有益的，以使天主的人成全，適於踐行各種善工」³⁷。
- 18 教宗保祿六世在1964年4月11日惠予接見以下簽名的秘書，批准了這項訓令並命令公佈。

1964年4月21日於羅馬

委員會秘書 Benjamin N. Wambacq, O. Praem.

³⁷ 弟後三 15~17。

第三章

聖誕期：耶穌的童年史

我們很驚訝：全部新約聖經只有兩位作者注意到耶穌的誕生及童年。只有瑪竇及路加給我們講述了耶穌的「童年史」。

馬爾谷，《第一福音》的聖史，是從若翰洗者為耶穌施洗開始講起的。這部《福音》沒有提及耶穌受洗以前的家庭生活，甚至連耶穌法定的父親若瑟都沒有提過。馬爾谷聖史的這種寫法，與早期教會沒有什麼兩樣，新約聖經除了《瑪竇福音》及《路加福音》之外的其他廿四本經書，都像《馬爾谷福音》一樣，沒有交代耶穌家族體系的來龍去脈。甚至於連《若望福音》也不涉及耶穌的家庭環境。《若望福音》記載的，不是由耶穌受洗開始，而是由創世之前，就已存在的聖言開始：「在起初已有聖言……」，也就是經文中所說的「聖言成了血肉」。

那麼是什麼因素，促使瑪竇及路加兩位聖史要由耶穌的降孕及誕生開始寫福音書呢？有一個可能的因素，就是

好奇心，他們好奇被尊崇為天主子耶穌的起源。耶穌從開始是否就與祂的日後從事宣講事工時一樣地，擁有天主的德能呢？不過，若光只是好奇心，大概還不足以說明兩位聖史決定要把耶穌童年史，編寫入福音書的真正動機。

瑪竇及路加兩位聖史編寫福音書的目的，都不是單純地只想綜合介紹耶穌的生平。他們兩位都希望給讀者提供一個宗教訊息，瞭解耶穌童年故事的意義，也是這關鍵信息不可或缺的部分。我們將會看見，雖然事實上，這兩位聖史撰寫了兩個非常不同的聖誕故事，但明顯地，他們在耶穌降孕的宗教意義上，有相同的見解。這一章我們將探討瑪竇和路加所描述的耶穌童年故事想要傳達的信息。

如何思考耶穌的童年故事

如果有些基督徒感到吃驚，我們只能在《瑪竇福音》和《路加福音》中找到耶穌誕生的故事；那麼，他們也許會有更大的震撼，這兩本福音之間的聖誕故事竟有這麼大的差別。我們在聖誕節馬槽所做的佈景，是將兩卷福音書綜合而成的；但，若是在你沒有先前預設的情形下去挑選新約的話，也就是沒有被兩個故事加以混合的習慣所限制的話，你也許會被《瑪竇福音》的頭兩章，和《路加福音》的頭兩章之間的巨大差異嚇呆了。

瑪竇描述瑪利亞和若瑟原本就住在白冷，他們在那裏

有間自己的房子。賢士們循著那異星的引導而來臨，使得黑落德殺死白冷境內的嬰兒，聖家就逃往埃及。黑落德的兒子阿爾赫勞繼承他父親，作了猶太王的事實，使得若瑟害怕，不敢返回白冷的家，因而帶著孩子和他的母親去到加里肋亞境內的納匝肋城，很明顯，這是他們第一次來到這城。

另一方面，路加告訴我們：瑪利亞和若瑟本來就住在納匝肋城；他們之所以去白冷，是因為羅馬政府要他們必須去那裏從事戶口普查。瑪利亞在那裏生了孩子，把嬰兒放在馬槽中，因為在客棧中，他們沒有地方可以住；這段記載，暗示他們在白冷並沒有自己的房子。而且路加記載聖家直接從白冷經耶路撒冷，平安地返回納匝肋城，沒有機會等



賢士來臨，也沒有黑落德的暴行發生。對瑪竇而言，如此重要而戲劇化的事件，在《路加福音》中竟沒有任何迴響。

有些學者非常努力地，想要調和瑪竇和路加之間的差異，但卻沒有得到令人信服的成果。我們當然承認聖經是

受到上主靈感的作品，因此會忠實於聖經，承認是聖神要賜給我們這兩種不同的記載。忠實地解釋二者的最好方式，就是不要強加調和，而是要分別處理。有時我們會有衝動，想要調和兩部福音中不協調的地方，這種想法不太正確：因為聖經受天主靈感，所以每一個童年故事的記載，都有它本身的意義，雖然它不是一段精確的歷史記載。

正如本書第一章中所見：聖經像一座圖書館，是受天主靈感推動而寫成的各類作品的集成，包含著許多不同的文體，如詩歌、戲劇、歷史和小說等等。事實上，在精確的歷史和純文學之間，仍有許多的可能性，包括用想像力來重新敘述史實的核心。

耶穌童年故事的敘述，與新約聖經耶穌宣講事工及死亡的記載，二者間似有著重大的差異。耶穌宣講事工及死亡的記載，是宗徒們以親身現場見證人的身分，提供這傳承的史料來源，耶穌升天後首先成為他們宣講的內容，而後逐漸形成固定格式的傳承文字單元，最後才被聖史加入他們的福音書中；可是，耶穌降孕、誕生時，宗徒們必然不在場，所以他們不可能是這傳承的提供者。有些人可能抗議說，瑪竇和路加可從耶穌的父母口中獲得有關耶穌誕生的資訊。但在新約聖經或最早的教會著作中，從未有如此主張的。並且兩本福音書中耶穌童年故事的重大差異，不大可能用這種方式加以解決。

再者，耶穌童年故事所告訴我們的內容，在新約其他作品中，都沒有給予肯定的共鳴。譬如：新約任何作品都沒有任何跡象，顯示在耶穌誕生前後，有發生任何重大暴力事件；也沒有任何跡象，顯示任何圈外人（如賢士們）有曾獲得有關耶穌身分的啓示。因此最好的態度是，不必強求確實知道耶穌童年故事的歷史性如何，也不必追問瑪竇和路加從何處得到那些記載。如此，我們得以避免成爲無知的聖經基要派，將這些記載的每一個字，都當成是真正的歷史；也避免成爲破壞性的懷疑派，將這些記載貶低爲十足的虛構神話。

這種解決的方式，是否會使耶穌童年故事失去價值？一點也不會。擔憂故事內容的歷史性及來源，會使我們無法專注於聖經經文受聖神靈感的意義。這些聖經的經文，集中於兩位聖史嘗試教導我們的內容，亦即他們兩人都願傳達的宗教信息。我們的目標在探討這個信息，分爲兩大要點：第一點集中於耶穌的身分；第二點則是耶穌的出身如何總結以色列的救恩歷史。

耶穌的身分

瑪竇和路加均同意，耶穌的血統可以由達味家族的若瑟開始往上追溯。按照猶太法律，若瑟承認耶穌，使他成爲耶穌的法定父親（這身分不是建立在肉體的父職上），因此耶

耶穌真正是達味之子。瑪竇和路加同意，瑪利亞懷孕耶穌，並非因為與若瑟行了房，而是經過聖神的德能。因此耶穌真正是天主之子。耶穌有達味之子和天主之子的雙重身分，這是新約聖經瞭解「福音」或「好消息」時，非常重要的因素。但是新約其他作品，是在耶穌生平各時機上談論這身分的，而不是與祂的降孕、誕生事件連在一起。

大約在主曆 58 年時，保祿寫信給羅馬的基督徒，向這個信仰團體保證（羅馬教會的信友，並非因保祿的宣講而皈依的），他所傳揚的福音和他們原先所聽到的是一樣的，就是：「他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（羅一 3-4）。保祿所說的，跟我們在耶穌童年故事所發現的雙重身分完全相同，但他強調的有所不同。這封書信寫作時間比《瑪竇福音》及《路加福音》都早，這裏的耶穌天主之子的身分，是藉由聖神和復活而來，而不與耶穌降孕事件相連結。

《路加福音》耶穌受洗的記載（路三 21~22）中，當聖神降在他上邊時，天主向耶穌宣佈：「你是我的愛子，我因你而喜悅」。路加在這個時刻提供基督的族譜，追溯耶穌的血統。因此，我們再一次看見耶穌雙重兒子的身分，既從天主、也從達味而來，同時我們也看到了聖神的運作（路加把耶穌「天主之子」的身分與洗禮結合）。

當基督徒反省耶穌的生平時，他生平的重要「時刻」，是釐清他身分合宜而有益的場合。換言之，在談論復活、受洗和降孕的這幾個時機，是宣佈他真實身分的好時機：默西亞、達味家族的受傅君王、經由聖神的獨特天主之子，這三者乃表明耶穌的身分。正因為耶穌誕生的故事是這個信息的有效媒介，所以就被適當地納入瑪竇及路加所撰寫的福音書中了。

福音信息要談有關耶穌身分的問題，必須是由童年故事的敘事中教導我們，正如整部新約聖經都強調的：耶穌真實的身分只能直接從天主的啓示中得知。在《瑪竇福音》及《路加福音》中，首先是由為天主傳話的天使，開始宣揚這個身分。保祿同樣堅持他自己並未從人接受福音，而是「天主決意將他的聖子啓示給我」（迦一 12, 16）。在《瑪竇福音》中，伯多祿宣告耶穌是默西亞，是永生天主之子時，耶穌高興地說：「不是肉和血啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六 16~17）。在馬爾谷、瑪竇及路加三部福音中有關洗禮的記載，天主從天上出聲提及聖子。換言之，有關耶穌的身分，是天主的啓示，而非人的推論，這是基本的瞭解。

在耶穌童年故事的記敘中，每一次表明耶穌的身分時，都迅速地讓其他不在場的人知道。在《瑪竇福音》中，啓示給若瑟是天主的計劃，也讓外邦賢士知道；在《路加

福音》中，啓示給瑪利亞是天主的計劃，也讓猶太牧羊人知道。雖然兩部福音書中的人物有極大的不同，但兩位聖史各自用他們自己的方式教導我們：基督的身分，從來不是只為接受者保存為私人財產的。在天主的計劃中，其他人也渴望接受它，即使那些其他人，可能並非我們期待的那些人。

耶穌身分的公開顯示，也有消極的方面：我們發現兩位聖史都提出警告，並非所有的人都接受福音，尤其是那些應該渴望接受的人卻未如此。賢士們能接受被異星及(甚至更加特定的)聖經中先知的話(瑪二 2~6)所引導，毫不躊躇地前來敬拜耶穌；反而，國王、司祭長及民間經師，他們擁有猶太的傳統，並且能夠輕易地閱讀聖經，卻非常敵視耶穌。路加描述牧人們、西默盎及亞納，因為這位「救世者，他是主默西亞」的誕生而歡喜(路二 11)；然而也嚴肅警告：這孩子已被立定，為使以色列中許多人跌倒和復興，並成為反對的記號，為叫許多人心中的思念顯露出來(路二 34~35)。換句話說，聖誕節的馬槽已經籠罩在十字架陰影下了；福音通常是引起審判的因素；而且「好消息」的喜樂也有悲哀的要素，因為並不是每個人都會相信。

因此，在非常實在的方式下，瑪竇和路加的童年故事敘述，就是福音的全部。他們包含耶穌完全身分的基本啓示，以及這個啓示迅速地讓其他人知道的方式，會使某些

人相信福音，但在其他人當中，卻造成拒絕及仇恨。

耶穌總結以色列的歷史

除了耶穌的身分之外，瑪竇和路加都有著第二個宗教上的共同信息；因為今日只有極少數的基督徒欣賞這個信息，也許我們必須更加地宣揚它。當瑪竇和路加撰寫福音時，基督徒團體使用的經書，是後來所稱的舊約（當時尚未有新約！）。猶太人稱那些經書為「梅瑟法律、先知，及其他書卷」。

瑪竇和路加運用他們頭兩章，亦即童年的敘事，作為這些猶太經書轉變至耶穌宣講事工故事的橋樑。兩位聖史都將舊約聖經的故事和特色加以摘要，並且使該摘要和耶穌人生的開端有所關連。他們覺得若沒有這種準備，我們就不可能重視及推崇耶穌。

今日的基督徒，尤其是天主教徒，對於舊約聖經的背景感到十分陌生。因此他們很少聽到針對舊約經文的講道。不過，在教會禮儀年開始的將臨期中，透過司鐸及教理講授者對耶穌童年故事的解釋，或許他們可以多講一些猶太經書作為背景。對我們而言，這必定是個解釋童年敘事的卓越方式；使我們和教會的禮儀互相連結。

瑪竇和猶太經書的連結

假如有人請今天的基督徒講「耶穌基督故事的開始」（瑪一1；《思高聖經》譯為「耶穌基督的族譜」），大概很少人會跟瑪竇一樣，用這麼特別的方式開始講耶穌的童年故事。他以「亞巴郎生依撒格」開始講這個故事！瑪竇分三大階段列出耶穌祖先的名字（瑪一2~17），這並不單純地只是一張清單而已。瑪竇以為，耶穌的故事有三重意義：祂跟猶太民族的祖先（從亞巴郎至達味）、猶大王朝的衆位君王（達味至被擄到巴比倫），以及我們不認識的一些人（從巴比倫至若瑟）都有關連性。

天主揀選這些人作猶太民族的祖先，是有點奇怪：他們是騙子和說謊者（雅各伯及猶大就是例子），而非那些較誠實或高貴的人物（如厄撒烏及若瑟）。耶穌同樣也奇怪地揀選了罪人，而非義人。

至於猶大王朝的衆位君王，當達味建立王國時，似乎是勝利的時刻，不過這個王朝的最後結局，還是失去了王國和聖殿，又被擄到巴比倫。因此，從瑪竇的族譜中，可以預見耶穌對於王國的概念是「上下顛倒」的：在這個國度中，祂的門徒們不是追求權力的人；在這個國度中，最需倚靠的人（像小孩子），反將成為在先的人。

在被擄到巴比倫之後的時期中，瑪竇給了我們一些不認識的人物。他們的名字，是從則魯巴貝耳直到若瑟，都

是些名不見經傳的人物，無法登上聖經的歷史舞台。他們預示著一群並不重要的漁夫、稅吏等人，將組成信仰團體使徒的名錄，成為耶穌的繼承人。

瑪竇也採取不常見的步驟，在耶穌的族譜中，放進了幾個婦女。而且，這些婦女並非明顯的聖女，如：撒辣、黎貝加、辣黑耳等；而是一些名譽受人質疑的人，如：塔瑪爾（創卅八）、辣哈布（蘇二）、盧德、烏黎雅的妻子巴特舍巴（撒下十一）等，她們或是婚姻陷入困境，或有公開的醜聞，但她們卻真是上主之神特選的工具，藉以保存以色列的默西亞遺產。她們是聖母瑪利亞的預像：未婚受孕，成為因聖神受孕使耶穌誕生的工具。

瑪竇聚集了如此複雜的一群人物，當作耶穌的祖先，是為讀者作預備，因為將要跟隨耶穌的人，也是一群複雜的人物。

瑪竇童年敘事的其餘部分，顯示耶穌甚至比這些早期祖先、猶大王朝的君王，及名不見經傳的族譜所代表的人，更能重新活出以色列的故事。當瑪竇的讀者聽見若瑟的名字，他們會想到那位偉大的信仰祖先若瑟。他是聖經中解釋啓示夢最著名的人，被稱為「作夢的人」（創卅七19），他下到埃及，而且能夠拯救他的家族免於飢荒。所以《瑪竇福音》的若瑟（整部福音似乎除了他的名字之外，並沒提到有關他的任何事件）成為新約中主要的人物，並非偶然。

他在一連串的夢中領受啓示，而且是唯一下到埃及的人。

在舊約聖經中，當聖祖若瑟帶領以色列人到埃及多年之後，有位邪惡的法郎屠殺所有希伯來的男嬰。嬰孩梅瑟逃過一劫，最後帶領天主子民脫離埃及，拯救祂的百姓。同樣地，在《瑪竇福音》中，邪惡的君王黑落德殺害白冷所有的男嬰，嬰孩耶穌也逃過一劫，並從埃及回來，拯救祂的百姓；顯然，瑪竇想要把耶穌描繪成「新梅瑟」。

梅瑟在往應許之地的路上，遇到另一位邪惡的君王（摩阿布的巴拉克），想找東方著名的星象家巴郎來反對這些以色列人；《瑪竇福音》中的賢士們也有類似遭遇。但是天主感動巴郎，使以色列人得到益處；有名的巴郎神諭指出：他看到上主將從以色列興起一顆達味君王的異星。《戶籍紀》中的巴郎神諭說：「由雅各伯將出現一顆星，由以色列將興起一權杖」（戶廿四 17）。同樣地，《瑪竇福音》中的賢士順從了天主的意旨，而沒有聽從邪惡的黑落德王，因為他們已經看見那位猶太人真正君王之星的興起。

爲了不喪失耶穌童年故事對舊約的回應，瑪竇在其敘事中，常引述先知們的言論來加強此種回應。例如，天使向若瑟啓示瑪利亞將懷孕生救主之後，瑪竇寫下這應驗了上主通過先知所說的話：「有位貞女要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依七 14）。因此在族譜、基本的敘事，以及正式的引述中，「法律及先知」（舊約中的神聖書卷）

常被運用於耶穌身上，當作祂宣講事工的開始。對於瑪竇而言，耶穌總結整個以色列的故事，而他被差遣是爲了以色列人。

路加和猶太經書的連結

路加和瑪竇有同樣的態度，但路加用更微妙的方式進行。路加也是以「亞巴郎和撒辣」作爲耶穌童年故事的開始，不過他並沒有提及二人的名字，反而以「匝加利亞和依撒伯爾」來描述「亞巴郎和撒辣」；這種技巧，有點像經過兩次曝光的照片，亦即通過一對人物，來看另一對人物。對比「亞巴郎 / 撒辣」和「匝加利亞 / 依撒伯爾」，他們的情況都跟年老和不孕有關；天使向父親宣佈那將要來臨的懷孕；兩位父親都問了同一問題：「我憑著什麼能知道這事呢？」（見：路一 18；並參見：創十五 8）最後也都記錄了母親的喜悅。

《路加福音》記載耶穌童年的幾章中，從頭到尾都在回應舊約的主題。瑪利亞的「謝主曲」（*Magnificat*）、匝加利亞的「讚主曲」（*Benedictus*）和西默盎的「讚美天主詩歌」（*Nunc Dimittis*），都是舊約記憶的拼圖，幾乎每一行都跟先知書或《聖詠》中的章節經文互相對應。尤其瑪利亞的「謝主曲」，與亞納懷了孕並生下撒慕爾之後所唱的讚美詩（撒上二 1~10），有非常緊密的連結。

事實上，路加把亞納 / 撒慕爾的故事穿插在耶穌童年故事當中，因為就像亞納帶著撒慕爾到史羅上主的聖殿，將他獻給上主，而且被年老的厄里所接納（撒上一 25；二 11）；因此，瑪利亞也在耶路撒冷聖殿獻上耶穌，祂也被年老的西默盎所接納。耶穌和撒慕爾均被描述將變成強壯，而且在「天主和人前」的恩愛上，漸漸地增長（撒上二 21, 26；路二 40, 52）。

在路加的內心，也存在其他的舊約主題。譬如，他強烈嘗試提醒我們，耶穌是達味的子孫。雖然聖經在其他地方，將耶路撒冷視為「達味之城」，但只有路加用這稱號來指耶穌誕生之地白冷。耶穌的誕生啓示給那些牧羊人，提醒我們達味剛開始也是位牧羊人。在受割損及奉獻的故事中，路加五次提醒我們，耶穌童年敘事中的微小事件，是如此忠實地遵守猶太法律的要求。若是我們看這些《路加福音》記載的其他細節，我們可以看見，它雖然不比《瑪竇福音》那麼有系統和明顯，但它包含舊約聖經的範圍，並不比《瑪竇福音》少。

綜合雙重的信息

假若我們閱讀《瑪竇福音》和《路加福音》的耶穌童年敘事，能夠看見它們雙重的宗教信息，我們就能夠對於這些敘事，在它們的個別福音書，以及在它禮儀中教會的

功能上，有重要的作用：

首先，他們告訴我們所慶祝的內容。在此並沒有過於浪漫「嬰兒耶穌」的語言；我們反而清楚地看見，它們強調達味家族默西亞的君王，以及上主獨特的兒子。

其次，這種身分，非常巧妙地安排在談論和回憶舊約的情境中，顯示天主將要透過這位身為救主的聖子動工，並且天主將會遵循祂過去動工的方式持續行動。

天主經常擴展恩典的仁慈，甚至對罪人也是如此。天主經常將那些卑微的人升高，而且經常聆聽那些忠實和順從者的禱告。天主也經常想要將祂的啓示，給予那些祂所揀選的神聖子民，這些人將更廣闊地分享以色列的榮耀，並且要成為萬國之光。

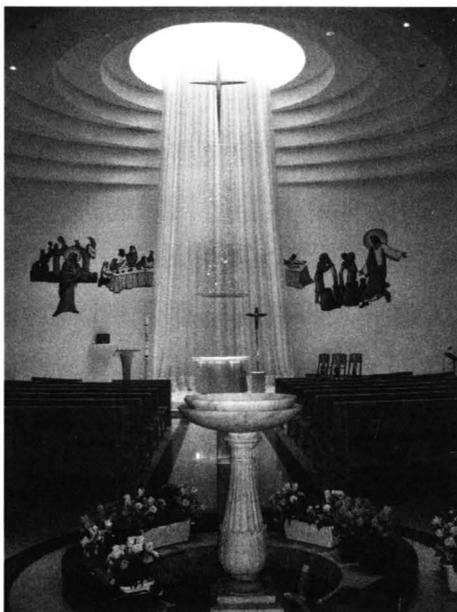


第四章

四旬期若望故事：水、光及生命

許多世紀以來，教會在四旬期中的彌撒讀經，都是根據古代耶路撒冷的禮儀傳統，從《若望福音》選出一些故事。在我們這個時代，這些故事當中的三個故事，也就是《若望福音》記載耶穌公開傳道生涯當中最神聖的**敘事**，分別出現在四旬期的第三、第四及第五主日：井邊的撒瑪黎雅婦人(若四)、治好胎生瞎子(若九)，以及使拉匝祿復活(若十一)。

因為這三段記載在禮儀上是如此重要，教會不只在甲年（2011、2014、



2017.....等) 恭讀它們，也允許在乙年及丙年時恭讀，所以每一年的四旬期，我們都可以聆聽、默想這三個故事。

為何這三個故事，在四旬期中擁有如此重要的地位？因為從很早以前，教會就鼓勵人們四旬期中為聖洗聖事做預備。《若望福音》的這三個故事，跟基督徒的入門過程，有非常美妙的結合。在四旬期間，為預備在聖週六復活慶典中的受洗者，可在特定階段的適當時候，給他們恭讀這三段記載。

現在我們開始檢視這三個故事，並反省我們自己洗禮的信仰意義。為能從下述的討論中得到最多的益處，請你將彌撒經本及新約聖經都放在一邊不要閱讀，好能夠全心全意地聆聽，跟隨恭讀者的聲音，體悟這三個故事的真義。

若望敘事的技巧

若望聖史有運用聰明戲劇化文筆的特殊天賦，這是很能吸引讀者或聽眾的手法。瑪竇、馬爾谷、路加三部對觀福音傾向以「簡短的」場景來描述耶穌公開的傳道；《若望福音》與三者不同，提供的是較長時間的場面，讓我們能在故事中，看到人們如何回應耶穌，並在信德上成長。

因此，若望聖史的敘事風格給禮儀提供了好體裁，甚至提供在禮儀中演戲的可能性，使得在四旬期禮儀中的這三篇較長的讀經故事，可以輕易地就搬上舞台。譬如若望

使用雙重相機的技巧，告訴我們撒瑪黎雅婦人身旁的舞台效果，以及城裏的人說了那些話；然而，若望將主要的目光集中在主要的舞台：耶穌在那裏向祂的門徒說話（若四 27~39）。

若望希望「你」能夠投入戲中。《若望福音》中戲劇的技巧，和它的神學相稱。在《福音》快結束時，若望聖史述說他寫作的理由：「是為叫『你們』信耶穌是默西亞、天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若廿 31）。福音宣報者來到「你」面前，其原則是讓每個人在任何時空中，為獲得生命，必須和耶穌相遇。

就某方面而言，《若望福音》所描寫和耶穌相遇的角色（撒瑪黎雅婦人、胎生瞎子、瑪爾大和瑪利亞），都是些普通的男男女女。為了「你」的緣故，才描寫他們跟耶穌的相遇，為使「你」可以在他們身上發現自己，進而在「你」的人生中，被吸引而跟耶穌相遇。

若望要我們超越這個世界。跟耶穌的相遇並不容易，因為在若望神學裏，耶穌從另一個世界來，為要顯明超越人類經驗的實存（realities）：若望稱為「真正」或「真實」（“true” or “genuine”）的實存。但是，因為「從天上來的聖言」已經成為血肉，祂唯一能夠表達祂啓示的語言，是人類的語言，「從地上來的語言」。

這可能會導致迷惑。例如：耶穌（對撒瑪黎雅婦人）提

及水、（對胎生瞎子）提及光明、（在拉匝祿的故事中）提及生命；而那些跟祂相遇的人所想的，卻關注在熟知的世界上。但事實上，耶穌所說的水，並非指世界上喝了仍會口渴的水，而是永生的活水；祂並非指一般人擁有的視力，無法瞭解他們不能觸摸的任何事，而是天上實存的眼光；祂不只喚醒墳墓內死亡了的身軀，而是提供一個永不死亡的生命。

因此，在若望的故事中，常用些雙重層面意義的語言。對那些與耶穌交談或談論有關祂的人，說的常是現世層面他們看為重要的事；然而耶穌卻嘗試引導他們，從另一更重要一即天上超越的層面來看。教會藉著禮儀，向我們恭讀這些故事，提醒我們耶穌仍爲了要使我們看見更深入的實存境界而奮鬥。

水、光明和新生命的象徵，是跟基督信仰的入門洗禮緊密連結的象徵。我們也將發現這些被放在中心地位的故事，促使我們不論是預備洗禮的人，或是已經接受洗禮的人，都要反省洗禮在信仰上的真實意義。

井邊的婦人：接近信仰和活水

四旬期中所讀的第一個故事（若四 1~42），說明了在信仰之路上，充滿著不同的障礙，要用信心接近耶穌，是多麼困難的事。假若我能自由地撰寫一個人悔改的故事，我

也許會想像這位主角，積極地想要接受天主。若望是比較實際的人：許多人因感到他們被生命中的不平等擊倒，而對天主心生不滿。這位婦人因為猶太人厭惡撒瑪黎雅人，特別是厭惡撒瑪黎雅的婦人，而感到憤慨。那是她與主耶穌相遇的第一個障礙。那婦人諷刺地說：「你既是個猶太人，怎麼向我一個撒瑪黎雅婦人要水喝呢？」

耶穌並未直接回應她的問話；祂並沒有立刻改變這個充滿不公義的世界。但祂可以提供某件事物，使這婦女能以正確的角度，亦即活水的角度，來看待這個世界的不公義。祂所指的，是能夠給予真實生命的水；她誤解這是指流動、冒泡的水，同時質問耶穌是否認為祂自己，比供給這口井水的雅各伯還要偉大？（這和有人嘗試使我們對新宗教事物產生興趣時，我們首先的反應：「謝謝你！但是我已擁有一切所需。」豈不是很像嗎？）

十分諷刺地，若望期待讀者能夠承認，耶穌確實是比雅各伯更為偉大。但是，耶穌再一次拒絕偏離祂主要的目的。因此，祂解釋祂所說的活水，是湧出永生的活水，永遠不再乾渴的水。若望運用巧妙的手法，顯示出那位婦女之所以被吸引，是因為不用每天跑來這口井打水的方便。（生活在現代的人們，和這位婦女也沒有什麼差別：許多人被那些媒體佈道家的信息吸引，他們常鼓吹能使生活更加舒適的信仰。）

爲了要使婦女轉向更高的層次，耶穌將談話的焦點，

轉換至她的丈夫。她的回答只有一半才是事實。但耶穌表明她曾經有五個丈夫，而現在和她一起的並非她的丈夫。

今天也是如此。個人並不完美的過去，常常是讓人無法悔改的障礙。人們若要被帶至信仰，就必須先承認他們處在什麼位置。但是，耶穌雖然知道這位婦女的處境，祂仍然十分堅持，人們可以從這項事實得到盼望。耶穌並沒有對婦人說：「先把你的生活處理妥當之後，再回來找我談談。」因為耶穌提供的恩寵，就是幫助她改變。

默西亞在此！ 這位婦女面對耶穌，有些吃驚，她沒想到耶穌知道她的底細。顯然地，耶穌是位宗教人物，她反而想要利用祂。她所提出到底要在耶路撒冷聖殿，或是在革黎斤山上朝拜天主的問題，是用來轉移話題的典型花招。她上次關心這些神學上的差異是什麼時候了！即使在今日，當我們遇見探究我們生活的人時，我們就常用些老舊迂腐的宗教老調來搪塞他們，以避免做任何決定。

再一次地，耶穌拒絕轉移話題。雖然救恩是從猶太人而來，但在現今這個時刻，這種爭論毫無關聯：在這兩個地方的朝拜天主，都將要被「以心神、以真理朝拜父」所取代。這位婦女再次靈巧地運用策略，想要等未來默西亞來臨時才做任何的決定，但是耶穌卻不讓她迴避。耶穌說：「同你談話的我就是」，要她現在就面對信仰的要求作決定。

門徒們也必須挖掘得更深！接下來有兩個戲劇化的舞台同時演出，啓示我們更多有關信仰的事。在主要的舞台上，我們看見那些跟隨耶穌已有一段時間的門徒，對於耶穌來自天上象徵的瞭解，也不比第一次遇見耶穌的婦女高明。當耶穌提到祂有吃的東西，門徒們詫異是否有人帶給他三明治！耶穌必須解釋：「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」（若四 34）。

在撒瑪黎雅婦人身旁的舞台上，我們發現她尚未完全相信，因為她向那些村民提出問題：「莫非他就是默西亞嗎？」那些村民前來，並親自跟耶穌相遇，因此他們的信仰並不只是仰賴婦人所說的話，而是有個人與耶穌面對面的接觸。當這位婦人成為帶領其他人相信的工具時，我們推測她的信仰才得以完全。最後，她終於飲用那生命的活水。

胎生瞎子：在考驗中成長的信德

假如撒瑪黎雅婦人的故事，說明了一個人最初的信德。接下來這段仔細而巧妙的記載（若九 1~41），則顯示初次對信仰的醒悟，常常不能有適當的信德。**有時只有通過艱難的考驗，甚至苦難，才可能有真正的信德。**

聖奧斯定認為，這位胎生瞎子代表著人類。耶穌在初次對話時宣告：「我就是世上的光」，使我們警覺到在此

所說的光，不是一般視力的光明而已。

這人被醫治的故事，基本上十分簡單。耶穌接近這位瞎子，用唾沫和了些泥，把泥抹在瞎子的眼上，並且要他去史羅亞水池清洗。那人清洗回來的時候，就能看見了。

但除此之外，早期基督教團體首次聽到若望這段記載時，或許在這瞎子的故事中，找到了他們自己悔改和洗禮的要素。譬如，這位胎生瞎子被主「傅油」才能看見。很早以前，傅油就是洗禮的一部分；如同在《希伯來書》六4、十32，以及第二世紀的作者猶斯定的著作中，我們都能讀到「被光照」是洗禮時形容悔改的字眼。

因為若望告訴我們池子的名稱爲「史羅亞」，它的意思是「被派遣的」，這通常用來描述耶穌；若望更進一步地暗示：在水和基督之間，有特別的連結。怪不得在早期墓穴的藝術中，醫治胎生瞎子是聖洗聖事的象徵。

在這個故事中，除了看見聖洗聖事的主題以外，《若望福音》的讀者也被教導，在「光照」真正來臨之前，也許需要一連串的考驗。這位胎生瞎子只能逐漸地，而且經歷苦難，才能得到完全的信德和啓蒙。

在此過程中，至少有四個步驟，而且每個步驟都和「相遇」有關：

1. 首先，當旁觀者詢問時，這位胎生瞎子只知道「名叫

- 耶穌的那個人」醫治了他（若九 11）；
2. 然後，當他被帶到法利塞人那裏接受盤問時，他回答說耶穌是「一位先知」（若九 17）；
 3. 接著，當有人威脅要把他趕出會堂時，他承認耶穌是「由天主來的」（若九 33）；
 4. 最後，當他被趕出會堂時遇見耶穌，耶穌尋找他並直接問他：「你信人子麼？」那時他最後說：「主，我信」（若九 38：也許這就是若望的信仰團體要求受洗者所宣告的信德）。

我們中間有多少人，已受了洗而擁有傳統信仰，不過，卻要在面臨困難考驗我們對天主和基督的信德時，才在我們的內心真正相信？直到那個時候，我們才真正明白我們所說「主，我信」（若九 38）的真正意義。

耶穌對安息日的解釋，法利塞人有不同的意見。我們不只從這位胎生瞎子身上學到信德的真義。他得著醫治，但在那些質問他的人當中製造分裂（「分裂」的希臘文 *krisis*，是英文「危機」的意義）。按照若望的見解，面對耶穌以及祂的工作，催促著人們做抉擇或和任何一種立場結盟。

在法利塞人當中的分裂尤其有趣（若九 13~17）。有些法利塞人看見耶穌行這些記號（醫治），認為耶穌不可能是一位有罪的人，若望贊同地描述他們。但是我們也嘗試

瞭解其他法利塞人，他們因為耶穌不守安息日，認為祂並不是從天主來的。

他們的想法大概順著這些思路：天主命令需要守安息日為聖日；我們的祖先決定在安息日**和泥**造磚，是奴隸的工作，違反安息日的規定；因為耶穌在安息日用唾沫**和泥**，所以違反了天主的誠命。今日忠實的基督徒，領受天主旨意的傳統解釋教導時，若有人違反了這些教導，他們難道不會按類似的思路判斷嗎？（如同那位胎生瞎子，當他回應猶太權威人士對耶穌的決定時遭受諷刺，假如今日基督徒的決定也遭遇如此對待，他們難道不會覺得被冒犯嗎？）

這種思路的困難，在於並未認識到所有人對天主旨意的解釋，都受歷史的限制：那些我們視為確定而不可改變的傳統，沒錯，它們是**真實的傳統**，但當人們把這些傳統的表達方式簡化成一種標準格式時，是受到執行時所處環境的限制【審訂者註：以安息日禁止做「和泥」的工作為例，這傳統是要限制人在安息日做奴隸的工作，當我們把這傳統表達方式簡化成標準格式時，要注意執行時的狀況，否則會誤用，而造成中國人所謂「禮教吃人」的情形】。例如：在埃及為奴隸的希伯來人，必須為法郎王和泥做磚，因此和泥的工作被正確地歸類為安息日所禁止的奴隸工作。但對做這種區別的人來說，很少會想到用和泥去打開一個瞎子的眼睛。

耶穌是挑起新宗教議題的那類人物，面對那些基於以

往情況、只想輕而易舉地按照標準格式來解決爭議的人，耶穌不可避免地會冒犯了他們。讀者若理解到這個事實，就不難更深地體會耶穌的處境。許多耶穌那個時代真誠的宗教人物（他們是猶太人，因為耶穌所住的地方是加利肋亞的納匝肋）拒絕祂，並不必然是出於邪惡。假若今天耶穌回來，祂也會同樣地冒犯我們這個時代的宗教人物，包括基督徒。我們將那些過去的決定，適用於**新**情況的宗教判斷，必須非常謹慎。

胎生瞎子的父母：嘗試想要閃避爭議。最後，我們也可以從胎生瞎子的父母，學習信仰的功課。若望將這位生來瞎眼的人，和那些宗教領袖們作強烈的對比。瞎眼者一步一步地，獲得外在及屬神的眼光；但那些眼睛明亮的宗教領袖，卻逐漸變成屬神的瞎子（若九 40-41）。此外，若望聖史也注意到那些拒絕選擇任一種立場的人：胎生瞎子的父母知道他兒子的真相，但是為了避免被趕出猶太會堂，他們拒絕說出任何有關耶穌為他兒子所做的事。

我們在今日，也有人因為決定跟隨耶穌，而付出重大的代價；也看見那些因為各種不同的理由，而決定不相信耶穌的人。也許，甚至有一大群已受了洗、並在名義上接受耶穌的人，因公開宣告信德需要付出代價，就不願意如此做了。在若望的眼中，這和否認耶穌一樣嚴重！

拉匝祿之復活：經歷死亡考驗的信德

現在我們討論第三個故事（若十一 1~44），這故事與前兩個故事有著不同的舞台技巧。在撒瑪黎雅婦人的故事中，她在井邊和耶穌在一起，與耶穌有相當長的對話；胎生瞎子最初並未和耶穌說話，且在大部分的場景中，並沒有和耶穌有所接觸，只有當他在最後向耶穌表明信仰、得到光明的時刻，他才和耶穌對話。拉匝祿卻從未對耶穌（或任何其他入）說過一句話，而且直到最後幾節他才現身。

這三個故事，處理信德成長上的三個不同階段：撒瑪黎雅婦人說明「剛開始萌發的信德」；胎生瞎子說明「初期的信德在考驗之後才會有深度」；拉匝祿的故事說明「**當我們通過死亡的經驗之後，信德才能深入**」。

若望以這種方式，告訴我們拉匝祿的故事，使我們和瑪爾大、瑪利亞以及門徒們，對於拉匝祿的死亡，有更深入的了解。耶穌疼愛拉匝祿，如同疼愛他的姊妹瑪爾大和瑪利亞一樣；因此當拉匝祿死時，耶穌似乎不關心他（拉匝祿）的死，使得祂的門徒十分困惑。所以，當耶穌提起拉匝祿死亡的時候，他們也誤解了祂。「這個開了瞎子眼睛的（耶穌），豈不能使這人不死麼？」（若十一 37）這句話提醒我們：生和死都是用來教導我們地上及天上兩方面的事；若九的胎生瞎子故事，也是這麼提醒我們的。

劇中主要的對話者瑪爾大，已經相信耶穌是基督、是

天主子，並且在末日時，拉匝祿也將一同復活。但是瑪爾大的信仰仍不完全，因為她盼望她的兄弟拉匝祿從來不死；而且當耶穌命令移開拉匝祿的墓石時，瑪爾大躊躇了。

耶穌當然有能力，並且可使拉匝祿從死人中復活。但這並不是祂來到這個世界的主要目的。因為一個從死者中復活的人，不一定比那些尚未死亡的人，有較好的結局，或者更加親近天主。耶穌來，是要**使人有生命，是連死亡也無法破壞、摧毀的生命**。因此，那些信祂的人一定永遠不死（若十一 26）。真正的信仰，需要相信耶穌就是那位永生的源頭。但是，這樣的永生不能在耶穌公開從事宣講事工時臨到；它必須等到耶穌自己的復活。

更深入的生命記號將要來臨。因此，我們在拉匝祿的故事中，遇見比撒瑪黎雅婦人及胎生瞎子的故事裏，更多未被解釋的象徵。例如，沒有人告訴我們，瑪爾大和瑪利亞是否完全瞭解耶穌說的「我就是生命」這句話。

在另一個例子中，當耶穌看見瑪利亞和她的猶太朋友們哭泣時，我們聽見祂似乎帶著忿怒而顫抖。但是，對於這似乎是用意良好的哀傷，若望聖史並未澄清耶穌為何有這種反應（若十一 33, 38）。

拉匝祿從墳墓走出來時，他的手腳裹著布條，臉上也包著汗巾，若望並未提供解釋（若十一 44）。只有當我們看到有關耶穌墳墓的記載時（若廿 6~7），那個象徵才變得清

楚。耶穌從死人中復活，永遠不會再死。所以，原本在祂身上的裹屍布條及頭上的汗巾，完全留在墳墓裏，因為祂不再需要它們；拉匝祿從死人中復活時，身上還留有裹屍布條，終究有一天他會再次死亡。

因此，雖然拉匝祿從死人中復活是個驚人的神蹟，將耶穌的宣講生涯帶至巔峰，但它仍然是個記號。耶穌使拉匝祿從死人中復活的生命，是自然的生命；它用來象徵永恆的生命，只有天主才擁有的生命，而且只有天主子耶穌才能使它成爲可能。

面對我們自己最後的考驗。這些故事如何適用於四旬期的信仰反省？即使在剛開始的信德掙扎（撒瑪黎雅婦人），以及信德歷經考驗得以成熟（胎生瞎子）之後，面對死亡，仍常構成對信德的獨特挑戰。不管是我們所愛的人或我們自己的死亡，這時刻使我們了解，我們只能完全仰賴天主。沒有任何人的扶持，能夠陪伴著一個人；信用卡、健康保險、退休計畫以及人間伴侶，都在墳墓之前停止。個人單獨地進入墳墓。

假若世上沒有天主，那就什麼都沒有了；假若基督沒有克服死亡，我們也沒有未來。即使那些一生都在宣告信仰基督的人，瞭解那種殘酷仍會帶來顫抖。當人們面對死亡時，承認他們的心中仍有疑問，並非少有的事。

保祿吶喊：死亡是需要戰勝的最後仇敵（格前十五 26），

這是若望將拉匝祿的故事放在耶穌公開宣講事工的結束時，所捕捉的洞見。從這個故事中，我們學習到：無論是預備候洗者或是已受了洗的基督徒，當他們在四旬期多麼熱情地宣告信仰或重宣洗禮誓願，他們仍須面對信仰受到考驗的最後時刻。正是在這種時刻，當我們面對墳墓可見的存在時，我們須要聽見、並且擁抱耶穌在《若望福音》所傳的大膽訊息：「我就是生命」。置世人的面貌於一旁，「凡活著而信從我的人，必永遠不死」。



在四旬期的開始，經文提醒我們要歸回塵土；在復活主日結束的經文，宣揚了新的生命。

第五章

聖週：耶穌受難史

教會在每年聖週彌撒禮儀中，都會送出一個真正的挑戰，甚至對那些下功夫讀聖經的教友，也要面臨這同樣的挑戰。這挑戰就是，教會指定每年在一段很短的時間中，誦讀兩種不同描述的耶穌受難史經文。復活節前一週聖枝主日（或稱耶穌苦難主日）的彌撒中，我們聆聽的受難史是選自《瑪竇福音》（甲年）；或《馬爾谷福音》（乙年）；或《路加福音》（丙年）。聖週星期五的禮儀中，每年都讀《若望福音》記載的耶穌受難史。若你仔細明察，就會注意到二者（對觀福音及《若望福音》）所描述的耶穌死亡情景及內容都不相同。譬如，若望敘述的耶穌有如君王般的寧靜；而馬爾谷呈現出來的耶穌僵硬呆板。在耶穌最後勝利（復活）之前，馬爾谷加重地描寫了耶穌被棄於深淵的情形。

有人會很驚訝，他們奇怪：為什麼每位聖史都是在聖神靈感之下執筆，而同一事件會有不同的描述？是否事實有所扭曲，或有錯誤？是否天主自己的啓示有矛盾？關於

這些疑點，我們將在本章後文再談。在此之前，我們須先瞭解受難史是如何寫成的，我們要探討受難史中的戲劇因素、牧靈因素及神學因素。這些因素都為受難史添加了不同的色彩（下一章，我們將討論有關的歷史因素）。

福音書編寫的開始：耶穌死亡與復活

在第二章，我們看到福音書形成的三個階段，以及福音書是先由口頭宣講，而後逐漸形成的。在口傳初期，按時間先後順序來看，首先在宣講中強調的是耶穌的復活，而後是祂的宣講事工，最後才是祂的出生。

最早期基督徒宣講的主要注意焦點，在十字架及復活。譬如，《宗徒大事錄》中不斷重覆出現下述主題：「你們把他懸在木架上，殺死了，但天主使他復活了」（宗二 32, 36；五 30~31；十 39~40）。之後，基督徒才開始反省這位被釘死在十字架上的耶穌的早期生涯，如此，祂公開宣講的事工才一件一件地呈現出來，最後（瑪竇及路加）才論及耶穌的出生。因此，福音書形成的過程中，有關耶穌釘在十字架上的基本描述，相對來說，比其他事件出現得更早。

耶穌受難史成形的文本，亦應按事件發生的先後次序來安排：逮捕要在聽審之前，然後才是判決與執行。福音書最後所展現的，是一個真實、照劇情發展的敘述，循著耶穌及周遭人物的行動及反應而逐步進展，周遭人物有伯

多祿、猶達斯及比拉多。耶穌的命運對各種人物的影響，也生動地被描繪出來了。就算在今日，當我們讀到耶穌受難史時，我們都會注意到這是一齣戲劇化強烈的悲劇，其中人物的強烈對比，歷歷在目。譬如，耶穌與巴辣巴的對比：被定罪的耶穌是無罪的，同祂並肩在一起的罪犯、革命性的巴辣巴反而被釋放了；更諷刺的是，巴辣巴是被控告為政治犯，與耶穌被控告的罪名類似。另外，猶太掌權者與羅馬士兵的對比：猶太權威人士在譏笑捉弄被釘在十字架上的耶穌、笑祂是默西亞、笑祂是天主子；而肩並肩站在一起的羅馬士兵，卻承認耶穌是天主子。難怪在禮儀中，教會鼓勵我們一起演出經文中所記載的耶穌受難史中的各種角色，要我們出聲、嚷出我們被指定的角色。每部受難史都是一部簡單的舞台劇。

的確，若望敘述耶穌在比拉多前受審時，好像是他在導演這部戲。若望把大司祭與「猶太人」小心地安排在總督府（羅馬政府的官方法庭）之外，而讓耶穌單獨留在總督府內。然後若望要比拉多在總督府的內內外外、來來回回地不斷進出：很清楚，比拉多正以戲劇化的姿態，演出一個中立的角色，他想讓這善與惡、截然不同的雙方，在談判過程中達成妥協和解，而自己不必為任何一邊做決定。沒想到，乾坤扭轉，劇情呈現出來的是比拉多在受（耶穌）審判，而不是耶穌被審：比拉多掙扎於光明與黑暗、真理與虛假之間。耶穌要比拉多聽從真理（若十八 37），比拉多

卻冷嘲譏諷地回答「什麼是真理？」這代表他選擇了虛假。若望警告讀者，在耶穌的面前，沒有任何人可以逃過審判的。

邀請觀眾參與

因為耶穌受難史是以戲劇形式表達，我們很容易進入狀況，參與演出戲中的不同角色。若要問我們自己在參與耶穌受難中的審判及釘十字架這事件上，持有什麼立場？我們的心情，馬上會沉重下來。戲中那一個人物角色像我，像我自己，像我在扮演？教會散發棕櫚枝可能太快了一點，儘管教會讓我們站在群眾中，在人群中歡呼讚頌耶穌；但我們是否更像那些門徒，有了危險就逃跑、就拋棄了耶穌？在我們的生命中，有時我們是不是像伯多祿，不承認耶穌；甚至，我們是不是像猶達斯，背叛了耶穌？我們是否發現我們自己像《若望福音》中的比拉多，避免在善惡中作一選擇？還是像《瑪竇福音》中描述的比拉多，作了惡劣的壞決定後洗洗手，希望歷史記錄不要譴責說他錯了？

或者，我們是否站在那一群不喜歡耶穌的宗教熱忱者之中？假若沒有這種可能性的話，那麼最可能的是，有太多人把反對耶穌的那群人的動機過分簡單化了。下一章，我要點出：福音書的敘述，如何又為何要簡化那群置耶穌

於死地的人，特別是那群猶太領袖。有史以來，假若沒有貪腐的「教會中的」政客，那才怪呢！他們盡其所能地避免危險，保護自己的地位：亞納斯大司祭家族中有蓋法大司祭（亞納斯家族在猶太人的記憶中，印象惡劣）。人群中大多數的人，都是「虔誠的」信徒，假若他們不想替天行道，設法除去耶穌這類麻煩製造者（若十六 2），那也才怪呢！他們可能認為，耶穌是誤導民衆的假先知，教他們不必按規矩遵守安息日，也不按常例對待罪人。在公議會審詢、質疑耶穌先知地位之後，猶太人挖苦捉弄耶穌（谷十四 65），根據法律：假先知應處死刑，因假先知出言會使以色列子民背叛天主（申十三 1~6）。

我們若來演出耶穌受難史，在反對耶穌的那一群中，我們可能是什麼樣的一個角色呢？福音書的讀者通常都是很虔誠的，他們都根深蒂固地依附在他們學到的東西上。耶穌對固守宗教傳統的教徒來說是一個挑戰，因為祂要求人們改變心意，並時時質問：為什麼人為因素會把原本的天主旨意給變了質（瑪十五 6）？若耶穌今天出現，祂非常可能要繼續讓那些只求在字面上解讀經文的信徒倒盡胃口。耶穌帶給我們的影響，基本上不是祂的猶太文化背景，而是宗教心態。

耶穌死亡的神學因素

除了戲劇及牧靈因素之外，我們也應該注意耶穌受難

史形成的神學因素：耶穌在天主計劃中所扮演的角色。我們可能會問：耶穌受難史與其宣講天主的事工相配嗎？保祿在《羅馬書》中告訴我們：耶穌為我們的罪而死（羅四 25）。但是耶穌自己本人會用這種話來宣講嗎？難道祂準確地預先看到了自己的死亡及得勝（復活）嗎？

在《馬爾谷福音》中，耶穌有三次預言人子的受難和復活（八 31；九 1~32；十 33~34），比別的福音書都多了一次。但是，一旦我們知悉了教會的正式教導（在第二章有解釋），福音書中耶穌所講的話都是被宗徒們在宣講、擴大後，又再加上詮釋過的，然後才被聖史們收編入福音書中。所以我們有權也有責任來問，這些預言是不是事後加入的，為使它更準確。會不會是先有人把所知道發生在耶穌身上的細節資料提供出來，然後再由聖史們填入呢？《若望福音》有三次述及「高舉人子」（三 14；八 28；十二 32~34），這是指向「十字架及升天」的一種說法。因此，耶穌生前對自己的苦難及死亡，應該是有預感的，祂也表達過這預感（由歷代先知的遭遇來看，這是不難預感到的），加上耶穌堅定相信天主會使祂得勝（只是不知會以什麼方式達到）。

《希伯來書》說：「當祂還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救祂脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因祂的虔敬而獲得了俯允。祂雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從」（希五 7~8）。耶穌說：當我們

完全依賴天主，天主的國就來臨。天國的形式不是以權力強加於別人身上而表現出來，卻是像小孩的無助一般來呈現。人類面對死亡的時刻，是真正清楚感到無助的一刻。宣報天國的耶穌，是否於天國在祂內、並藉著祂來臨之前，必須先軟弱地經驗過死亡的無助呢？耶穌在最後晚餐中，以「非等到它（逾越節）在天主的國裏成全了，我決不再吃它（逾越節晚餐）」及「非等到天主的國來臨了，我決不再喝這葡萄汁了」（路廿二 16, 18）這兩句話，肯定了上述的可能性，祂是用「天國」的言語談及祂對自己死亡的瞭解。

天國來臨必定要把邪惡的勢力徹底除掉，各福音書中聖史所敘述的耶穌受難史，正是反映耶穌與撒殫對抗的艱困、黑暗時期（谷十四 38；路廿二 53；若十四 30）。耶穌努力地要與惡魔對抗，這可以用來解釋祂在面對自己命運時的痛苦；耶穌對天主擁有擊敗撒殫能力的信賴感，顯出祂表達真理的方式。耶穌的這些心理特質都被新約的作者捕捉到了，他們用了基督信仰的神學語言記錄下來：耶穌是爲了除去我們的罪而受死的。

以上是我們儘量運用福音書中的資料，說明耶穌自己如何瞭解自己的苦難及自己的宣講事工。此外，我們也得問一下，由神學的觀點來看，新約時期的基督徒是如何理解耶穌受難史的。我們在此，就以這四部福音書的著重

點，來談談它們如何描繪耶穌受難史。請注意，後代的很多藝術家及作家們在作品中所表達的，都與福音書所說的不符。他們描述的悲情、哀怨，以及注重在身體上的銳痛、苦難，都不合乎福音書的記述。在加爾瓦略山上，聖史們很簡潔地只說了一句「他們把祂釘在十字架上」而已，沒有描述其它的情景。

然而，令人驚訝的是，聖史們居然把注意力放在兵士如何瓜分長衣，以及與耶穌一起被釘十字架之罪犯的確切位置。這些細節，對早期基督徒而言是重要的，因為他們在舊約的《聖詠》及先知書中，找到了這些事實的預象。聖史們收集事件編入福音書中，所要表達的不是傳記，而是天主救恩計劃的神學。換言之，聖史們把發生在耶穌身上的事件，與猶太經典連結起來，用以解釋耶穌行動中所蘊藏的豐富救恩意義。我們必須記住：舊約在當時是一本神學參考書。聖史們是透過以色列經典來教導有關天主子的內涵。第一世紀的後三分之一階段，當聖史們寫作時，他們著重的，是在反駁那些排斥被釘十字架的耶穌的猶太人，因為他們不信耶穌完成了經書上的預言。

耶穌死亡在不同福音書中的看法

由上述耶穌死亡的神學因素繼續前行，我們發現每部福音書所講的耶穌受難史，都有其獨特的觀點。教會每年

聖週都選讀其中兩部受難史，若我們注意聆聽，必定受益匪淺。

馬爾谷的觀點：不管人們如何排斥、拒絕耶穌，耶穌最後被證明是真天主子。馬爾谷的受難史所描繪的耶穌，是一位完完全全被所有人拋棄，可是到最後，卻戲劇化地扭轉乾坤。從耶穌走向橄欖山的那一刻起，門徒們的行為全被描述為負面的。耶穌祈禱時，他們睡著了，一共有三次。猶達斯出賣祂，伯多祿詛咒、不認祂。所有門徒都撇下祂逃跑了，最後一名爲了脫離耶穌，連身披的麻衣都拋棄了，是赤著身子逃走的；這簡直與「棄絕一切跟隨祂」的理念完全相反。猶太及羅馬判官們所呈現的，都是諷刺挖苦。耶穌懸在十字架上六小時，前三小時飽受人們的戲弄，後三小時遍地昏黑。耶穌在十字架上說的唯一一句話是：「我的天主，我的天主，你爲什麼捨棄了我？」在如此悲痛的情形下，耶穌還遭到嘲笑。但是，當耶穌呼出最後一口氣時，天主具體肯定了祂是自己的兒子。在猶太人的公議會前審問時，他們擔心的是耶穌會拆毀聖殿，以及耶穌自稱是默西亞、應受讚頌者的兒子。在耶穌死亡的當兒，聖所裏的帳幔，從上到下，分裂爲二。羅馬百夫長宣認：「這人真是天主子！」於是，在十字架事件之後，我們可能真正瞭解，耶穌不是假先知。

瑪竇的觀點：參與者的生動描述。《瑪竇福音》是四

部福音書中最長的一部，它的受難史故事是根據《馬爾谷福音》的結構寫成的。雖然在描述耶穌被拋棄的這個主題上較為遜色，但瑪竇版本還收集了其他豐富的史料，把參與者戲劇化得令人讀了就無法忘懷。猶達斯的角色被擴大地發揮了。只有瑪竇在敘述伯多祿不認耶穌的預測實現之後，清楚地描述出另一個預測的實現：猶達斯若是沒有生，為他更好。猶達斯跟達味信任的參謀阿希托費耳一樣，他背叛達味、投靠敵方陣營，最後上吊自盡身亡（撒下十五~十七），猶達斯也後悔出賣了無辜的血、犯了罪，而上吊自殺了。只有在瑪竇的受難史中，才戲劇性地表明誰該為出賣無辜的血而負責。這誰該負責的主題，貫穿全部瑪竇記載的受難史。大司祭認為猶達斯退還給司祭長和長老的血錢，不可放入獻儀箱內。比拉多的妻子根據自己做的夢，要求比拉多不要干涉那義人的事；結果，比拉多洗手，宣稱對這義人的血，自己是無罪的。《耶肋米亞先知書》記載說「你們要切实知道：你們若殺害我，便是給自己和這城與其中的居民招來無辜的血債……」（耶廿六15），瑪竇要「這城與其中的居民」，還要外加他們的子孫一起負責。40年後，聖城毀去，瑪竇認為那是與他們殺害耶穌有關，所以他把子孫也包括在內了。

耶穌的死是個顯著的象徵，指明天主審判世界已經開始了。不僅聖所的帳幔從上到下，分裂為二（如同馬爾谷所說），而且大地震動，巖石崩裂，墳墓自開，許多長眠的

聖者的身體復活了。瑪竇的劇情很奇特，有這一幕一幕活生生的情景，一直演到耶穌復活。地震癱瘓了看守墳墓的兵士，本來他們是來阻止耶穌復活的。因此，天主的大能使比拉多、大司祭，及經師們的計畫無法得逞。這故事的最後一句話，是講到有一謊言在猶太人中流傳，一直到「今天」（瑪竇聖史寫作的日子）。這件事使得瑪竇的教會，與猶太的權威人士之間，彼此懷有帶著惡意的情結。但有關這謊言的說法完全沒有在《馬爾谷福音》中出現。今天，我們應很小心地設法改正、消除這惡意情結；如何做，將在下一章討論。

路加的觀點：耶穌實現對人的寬恕。路加的描述非常不同。門徒們都富有同情心，當耶穌被審判時，他們仍對耶穌保持忠心（路廿二 28）。在革責瑪尼的莊園裏，他們睡著了（也只有一次，不是三次），那是因為他們太憂悶了。就是耶穌的敵人在處事情上，也較好一些：猶太權威人士沒有作假見證，比拉多有多次都承認說耶穌沒有罪。人民也站在耶穌的一邊，為祂的命運，為要加諸在耶穌身上的事傷心。耶穌倒沒有為自己的命運那麼傷心悲痛，反而是為他人擔心。在革責馬尼莊園耶穌被捕時，有一個人砍了大司祭僕人的耳朵，而耶穌醫治好了那僕人的耳朵。在走向加爾瓦略山路上，耶穌擔憂婦女的命運；耶穌寬恕了釘祂於十字架的人；耶穌應允那悔改的「強盜」進入天國（強盜在《路加福音》中，是個奇特的角色）。十字架成了天主寬恕

及眷顧的機緣；耶穌平安地在「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」的祈禱中死去。

耶穌這樣的死亡，預示著斯德望之死（宗七 59）：他是第一位為基督而死的人，他寬恕了那用石頭砸死他的人，他也向天主祈求說「主耶穌！接我的靈魂去罷！」同樣，路加記載比拉多在受審中遣送耶穌去黑落德處，也預示著保祿的受審事件：那時，羅馬政府的斐斯托總督遣送保祿去到黑落德家族的阿格黎帕王的住處（宗廿五 13~廿六 32），在這兩個案件上，猶太王肯定了羅馬政府對無辜者的判決。諸位聖史中，只有路加編寫了第二本經書：《宗徒大事錄》，目的是為補全他在其福音書中的不足；路加希望讀者們對耶穌身上發生的事，與發生在偉大基督徒、有如斯德望及保祿等人身上的事，並排一起看，他們都背起十字架，跟隨了耶穌。

若望的觀點：耶穌統治一切，甚至祂懸在十字架上時，也是如此。若望寫的受難史代表耶穌是統治萬邦的主。祂不為任何事屈服，宣稱「我捨掉我的性命，為再取回它來：誰也不能奪去我的性命」（若十 17~8）。當羅馬士兵及猶太衛隊來捉拿耶穌時，耶穌說出天主自稱的名字「我就是」（I am；出三 14；《思高聖經》譯作「我是自有的」），使得他們全都倒在地上，都變成手無縛雞之力了。對觀福音說耶穌在革責瑪尼園中，為自己祈求「免去這苦難的時

刻」，但《若望福音》中的耶穌沒有，因為正是這時刻，祂整個生命的目的就在於此（若十二 27）。在《若望福音》中，耶穌的自信引發了大司祭的憤恨（若十八 22）；比拉多在天主子面前非常害怕，因為祂說了「你對我什麼權柄也沒有」（若十九 8, 11）。

《若望福音》中，沒有基勒乃人西滿出現，耶穌是親自背著十字架上路的。若望說是比拉多堅持以三種語言，宣告納匝肋人耶穌是猶太人的君王。其它福音書說耶穌孤孤單單地死在哥耳哥達山丘上，若望不然，在十字架旁，還站著祂心愛的門徒及母親：耶穌藉著這兩位彼此間的高度象徵意義，在世上留下了信者門徒所組成的家庭。因為天父一直與耶穌同在（若十六 32），所以耶穌在十字架上，並沒有大聲呼號說「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」相反地，祂臨終時唯一的一句話是「完成了」。此時，祂決定交付了自己的靈魂（his spirit，【審訂者註：就是「付出了聖神」】），就是當耶穌死時，交出祂的生命，也從祂的心中流出了活水的江河（若七 38-39）。祂的埋葬，也並不是像其它的福音所描述的，沒有準備；相反地，感謝尼苛德摩，耶穌葬身之地，有一百磅的香料，葬得像一位君王一樣。

當我們將四部耶穌受難史並排一起讀，無須因為它們如此巨大的差異，而被攪亂了；也別問那一個版本比較正確：耶穌在馬爾谷的版本中，是直線下落，進入被拋棄的深淵之中，後來又來一個大轉彎，耶穌才得到平反，還祂一個公道；瑪竇的版本中，耶穌是一位無罪的受害人，牽連了很多負責判祂於死地的人；路加的版本中，耶穌為別人擔憂，溫和地施予寬恕；若望的版本中，耶穌統治一切，由十字架上，以勝利的姿態統治萬邦，掌控一切。四部福音雖然都是在聖神的靈感推動下完成的，但是沒有一部能把耶穌生命的意義全面說盡。好像某一人圍著一塊大鑽石打轉，由四個不同的角度來看它。一個真實的圖像會脫穎而出，正是因其不同的觀點。



第六章

耶穌受難史與反猶太主義

如同前章解釋過，聖週之所以「聖」的部分理由，是因為在聖週中，隆重恭讀了兩部福音的耶穌受難史。耶穌受難史的傑作，賜給了許多音樂家、詩人及神秘家（mystics）的靈感，多過任何其它新約聖經的章節。然而，很諷刺的是，這戲劇性的張力，也使受難史中的反猶太人情結，引發一些敏感的基督徒的不安。我們該如何宣講耶穌受難史，而不讓人濫用這段悲慘的歷史來反對猶太人呢？

我曾出版了一套詮釋耶穌受難史的書（上、下兩冊），書名《默西亞之死》（*The Death of the Messiah*, Doubleday, 1994）。該書主要的重點，是在指出聖史們希望傳遞給基督徒聽眾及讀者正面的積極訊息。我非常慎重地點出：我們的反應很容易導致反猶太主義的危險。這一章，我的重點在談新約耶穌受難史如何帶出反猶太主義，又如何演變。仔細研究反猶太主義情結，在耶穌時代之後是如何漸漸發展的，可以幫助我們瞭解，我們早期宗教上的祖先是

如何看待耶穌之死的。這一部分，我們需要好好觀察、研究耶穌受難史的歷史性。這是在前一章，我們故意撇開不談的地方。



耶穌受難史的兩個錯誤解釋

只要好好地仔細研讀經文，我們就會強烈反對下列兩種對耶穌受難史的錯誤解釋：把耶穌受難史看作「字面意義的歷史」或「基督徒想像的產品」。

反對耶穌受難史是字面意義的歷史：好幾世紀以來，直到今日，只以字面意義來詮釋聖經的作法，產生以下的觀點：猶太領袖是有計謀的說謊者，他們有意欺騙羅馬當局，以達到置耶穌於死地的目的。瑪竇與若望採用這種寫法，把耶穌的反對者，普遍稱之為「猶太人」。回顧第一

世紀的情況，我們得承認，這稱謂的確是帶有些敵意的，而且接下來的幾個世紀，我們仍常聽到以這敵意的稱號來稱呼一般的猶太人；但是，這絕不是瑪竇或若望的原意。

這種錯誤的讀經方式，使得仇恨繼續不斷延續下來。不論全體天主教教友是否知道，天主教會其實是堅決反對以這種方式解讀耶穌受難史的。在本書第二章中我們已約略地讀過，羅馬宗座聖經委員會在 1964 年以其權威所給我們的教導：四部福音書都是在下述的發展步驟中逐漸形成的，首先是有敘述的內容，而後在結構編排及神學思想上有所發展。這四部福音書不單純地只是耶穌宣講事工的字面意義的歷史記載。次年，梵二大公會議明白地宣示了以下的觀點：「雖然當時猶太當局及其追隨者促成了基督的死亡，但在基督受難時所發生的一切，**不應不加以辨別地歸咎於當時的全體猶太人，或今日的猶太人**」（參閱：梵二文獻《教會對非基督宗教態度宣言》，第 4 號）。

反對耶穌受難史是基督徒杜撰的：這是另一種我無法接受的觀點，說受難史不可信，因其內容幾乎全是基督徒想像的產品。以學術性客觀的立場來檢視，提倡此論點的人士，在沒有實質證據之下，認定早期基督徒對於耶穌如何死去的資料知道得太少，所以他們就由舊約中取材，用想像來發明一些故事。

的確，有些學者（受過基督徒教育的！）居然描繪出一幅

圖像，說早期的基督徒製造謊言，就是要誹謗猶太人。假如說以字面意義來詮釋耶穌受難史的基要派人士製造了對猶太教的仇恨；那麼這些以「基督徒想像的產品」的觀點來釋經，就產生以下效果：基督信仰被描繪成一個虛假的、有仇恨的宗教。在宗教上很敏感的猶太人及基督徒都知道：若兩個宗教團體的任何一方，他們第一世紀的祖先（不論猶太人或基督徒）已經有了說謊者的名號，其目的是要毀滅對方，那麼，雙方如今還在不斷地進行交談對話，是不會有什麼結果的。

經過仔細研究考察，我們知悉第一世紀時的情況非常複雜，想要將事實拼湊出來，沒有那麼簡單。現在至少讓我來盡一份心力，為這複雜的情況討回一點公道。我要敘述這情況發展的**四個階段**，即新約面對耶穌死亡態度的演變。首先由第一個階段開始，來看看可能的歷史事實為何。

第一階段：到底在耶穌身上發生了什麼事？

在此無意重覆《默西亞之死》書中全套的大量證據。我只想提出以下一項有力的要點：耶穌的態度激起並擾亂、顛覆了同時代宗教人士（法利塞經師、大司祭等）的心情，迫使他們亮起警訊，這些態度包括：耶穌面對當時的法律規則、祂表現自己擁有獨一無二的教導權威、祂與罪人的往來，以及祂批評這些宗教人士把一些祂認為毫無意義的宗教八股強加於民衆身上。

說「耶穌可能是默西亞」的這個謠言（可能是耶穌的朋友或反對人士在推廣），導致氣氛緊張。當耶穌批評聖殿的作業程序、並威脅到其聖所時，這謠言就成了耶路撒冷的頭條新聞，在經濟上、社會上、政治上都敏感了起來。大司祭及其他在耶路撒冷的重量級人物，召開了公議會，想處理耶穌案件。對此事件的記載，各部福音都有，但有出入。《馬爾谷福音》（《瑪竇福音》及《路加福音》的一部分亦然，二者都採用了馬爾谷的材料）說公議會的召開，是在耶穌被捕的當晚，也就是在耶穌臨死之前；《若望福音》則不然，說公議會老早就開過，雖然當時耶穌並不在場，仍然議決了「要殺害耶穌」（若十一 47~53）。很可能，馬爾谷的描述有簡化事實的現象，他想把猶太人的審判與羅馬人的審判並排敘述。不過，為判別歷史真相，更重要的是在兩組不同的描述中所有的共同點：公議會判定耶穌是危險人物、傲慢自大（換句話說，褻瀆）、惹人厭惡，所以要安排逮捕祂、解送祂去羅馬當局。

其實，耶穌就算跟四部福音書所說的一樣，受到如此粗暴的待遇、被虐待、被逮捕、被解送，也不必太大驚小怪，因為羅馬當局並不認為耶穌能產生什麼大不了的威脅（直到此時，比拉多在任期中曾有過反抗示威，但並沒有發生過像往日或日後所發生的革命式武裝暴亂。往日革命發生時，羅馬當局曾派出軍隊，殺死數以百計的暴亂分子，這些被殺者，從來沒經過審訊的程序）。不過，假若人民真的視耶穌為默西亞或國王的話，

那麼祂就具有潛在性的威脅了，所以比拉多才會下令處耶穌以死刑。

第一世紀末，有一位猶太歷史學家若瑟夫（Josephus，生於主曆 37 年，有名的猶太歷史學家）寫過一本書《猶太古史》（*Antiquities*），我們可在其中找到正確的史料，用以支持福音所說的，有歷史價值。其中，若瑟夫有多方面寫到比拉多的統治性格，也論及比拉多如何對待耶穌（包括群眾有幾次給比拉多施加壓力）。當今嚴謹的學術界，都認為若瑟夫寫的以下論述是真實正確的：「耶穌是一位聰慧智者，祂的行事作風和教導，震驚很多人，但比拉多卻將這位我們當中的第一流人物，置於死地，釘上十字架。」

依照若瑟夫的說法，30 年後，在另一個也叫耶穌的人（Ananias 的兒子）身上所發生的事，可使我們知道耶穌被控告之後，所遭遇到的待遇可能是什麼。這另一位耶穌，大聲疾呼反對耶路撒冷及聖殿，他的行動觸發了當時的宗教領袖，他們認為此人有超自然能力，於是找人毆打他，拖他到羅馬總督面前。鞭打之後，他沒回應，最後終於釋放了他，認為他有精神病（不過在耶路撒冷被圍攻時，他還是被殺了）。綜合若瑟夫的歷史性敘述，來看福音書中所描述的納匝肋人耶穌如何被處置，就似乎顯得有些過分誇大武斷了；由此觀之，福音書的敘述就不可能是真實的史料了。

第二階段：基督徒的解讀

既然說耶穌受難史「全屬虛構」不對，而且「字面意義的歷史」的說法也不對，那麼公道地說，什麼才對呢？新約強調：耶穌身上發生的，一定是爲了應驗舊約中法律及先知的記載。耶穌門徒保存下來的回憶，就特別具有濃厚的舊約色彩：義人落入惡人手中受苦受難。

以歷史眼光來看，當時權威人士反對耶穌、要置祂於死地的動機，的確是多元的：有因耶穌的言行引發出真正的宗教性憤怒；有害怕引發民間造反暴亂；有粗魯的利己主義；也有怕引起羅馬當局的干預等等。

但是，到了福音成書的時期，我們會問：聖史們會不會爲了神學的因素，而把事情的说法簡化了？大凡反對耶穌的人會說，聖史們以有色眼鏡來看待惡人，把他們說成是預謀設計加害無辜者的惡人。《智慧篇》中就有例子說：惡人會強辯地說，「如果義人是天主的兒子，天主定要幫助他，拯救他脫離敵人的手」，所以惡人下決心，「要用恥辱和酷刑試驗他……要判他受可恥的死刑，看他是否蒙眷顧」（智二 17-21）。對耶穌的辱罵虐待，及加諸於祂的苦痛，讓我們聽聽《聖詠》廿二篇的哀調，以及《依撒意亞先知書》五二~五三章所唱的「上主受苦僕人」的悲歌。對耶穌的門徒來說，耶穌的苦難在這些經文上投射出一道光芒，照明了耶穌的死亡在天主計畫中所扮演的角色。

在這階段的基督徒，並不是以反猶太人的心態來反省耶穌受難史的；就算他們用了《聖詠》經句、或其它聖經經文的圖像來反省耶穌受難史，也不會是反猶太的。我們知道這些義人、耶穌的追慕者、惡人的敵對者，追根究底統統都是猶太人。但是聖史們因著神學的緣由，把反對者簡化地描述成惡人。這是聖經標準的寫作手法，並不是基督徒惡毒地在偽造事實。

距耶穌時代六百年之前的猶大國政治圈內，並不是所有政策意見與耶肋米亞不同的人都是惡人；但聖經經文是這樣寫的，簡化了他們的動機，戲劇化了他們的行動。的確，在耶穌受難史中，有些最敏感的字眼，就出現在《耶肋米亞先知書》第廿六章。聖經經文說耶肋米亞有天主的授權，給政策不同的政治當權者造成了威脅，而且耶肋米亞當著司祭們以及**全體人民**面前，說聖殿會被毀掉；由於**全體人民**都聽到了，任司祭的、任先知的就一定要處死耶肋米亞。於是，耶肋米亞警告他們，天主要將**無辜者的血**灑在耶路撒冷城及其子民身上，降災禍給他們。

第三階段：忽略「羅馬人」，突顯「猶太人」殺耶穌的角色

從保祿作品中，我們知道外邦人皈依耶穌，是早期基督徒團體的重大要素。保祿宣報福音的過程中，遭到會堂首領的敵意對待，「被猶太人鞭打了五次，每次四十下少

一下」（格後十一 24）；根據《宗徒大事錄》，皈依的外邦人也遭到同樣的待遇。

保祿把基督徒受到的仇恨，與耶穌忍辱的苦難作了比較：「**那些猶太人**不但殺害了主耶穌和先知們，而且也驅逐了我們；他們不但使天主不悅，而且與全人類為敵」（得前二 14~15）。這段文字本身就可以分辨：「殺耶穌的**那些猶太人**」與「其他的猶太人」是不同的。但在耶穌死後廿年內，耶穌的受難史在不接受耶穌的猶太人，與接受耶穌的猶太人和外邦人之間，引起了不少的辯論。

把「猶太人」這個詞，加在耶路撒冷殺害耶穌的首領身上，到底對反猶太主義產生了多大作用呢？有一大串的因素包含在此問題中。譬如，福音書的讀者及聽眾，到底從排斥耶穌宣講的猶太人中，感受到多少敵意呢？在這階段的早期，信仰基督的猶太人其它時候用了這類的言詞，可能是出於對猶太傳統的文化遺產的懷舊情懷，正如保祿在《羅馬書》九章 3~5 節所述的。

同樣，為外邦的基督徒而言，這種反猶太人的偏見，也不會是真實的。的確，他們可能因為讀了「殺了主耶穌的猶太人」這類句子，而對猶太人存有偏見，但這也只是因為他們自己是個外邦人的背景使然。

其實，在殺死耶穌這件事上，羅馬人也扮演了相當關鍵的角色。那麼，基督徒為什麼沒有對羅馬人產生同等的

敵意呢？那就要看羅馬首領有沒有掠奪、騷擾基督徒了。《宗徒大事錄》用《聖詠》來述說耶穌受難事件時，說羅馬人和猶太人是一樣地反對耶穌：「實在，黑落德和般雀比拉多與異民和以色列人聚集在這座城內，反對你的聖僕人耶穌，反對你的受傅者」（宗四 25-27）。在福音中的描述，羅馬士兵的捉弄嘲笑耶穌，比猶太首領權威或衛士還要惡劣厲害。

第四階段：是猶太人幹的！

保祿這句「殺了耶穌的猶太人」，其實原先指的只是一小群猶太人。可是，隔沒多久，這句話就被普遍化起來，尤其在相同時間的不同場合，當外邦基督徒的人數超過了祖籍猶太的基督徒人數時，這情形更是明顯。更微妙難言的是，有些祖籍猶太的基督徒被會堂排斥（有時甚至被驅逐），他們本身都不再以「猶太人」這個字眼自稱了；《若望福音》及《瑪竇福音》中都可以看到這些例子。

這樣一來，把耶穌受難史的主角歸於那群「猶太人」時，給我們的印象就是另有一群人（不同於基督徒）參與了謀殺耶穌的事件。瑪竇所說「全體百姓回答說：他的血歸在我們和我們的子孫身上」（瑪廿七 25）這句話，指的是這群殺了耶穌、而該負責的「別人」。這裏說的「子孫」，《路加福音》也曾提到：「耶路撒冷女子！你們不要哭我，但應哭妳們自己及妳們的女子」（路廿三 28）。這段經文就

帶有如下的意思：主曆 70 年，羅馬人打敗了猶太人、毀了耶路撒冷的聖殿，這事件正是應驗了天主的懲罰，是天主對處死耶穌的那些人的處罰。

基督徒作此判斷，沒有什麼好驚訝的，因為連猶太歷史學家若瑟夫都供給了相對等的神學解釋：天主遠離了耶路撒冷，讓羅馬人火燒聖城，原因是在主曆 50~60 年間，天主痛恨住在城中的猶太人，他們沒信德，行謀殺，出言褻瀆。

為減輕一些基督徒對他們現已失去了的過往猶太痛苦情結，於是有人把過去與耶穌敵對的「猶太人」，及當代不接受耶穌並懷有敵意的猶太人，放在一起相提並論。這種心態的回聲，可以在《若望福音》中聽到，在那裏，**猶太人**喊說：「你如果釋放這人，你就不是凱撒的朋友」（若十九 12）。若望團體的基督徒，不僅把這經文所描述的，看作是過去發生在耶穌身上的事件而已，也把它看作是可能會發生在自己時代的事件，只要有猶太人強迫羅馬當局控訴基督徒時，這種事情發生的危機就會存在（參閱：宗十三 50；十四 2；十七 5~8；十八 12）。

同樣的敵意，也可在《瑪竇福音》中找到：「司祭長就同長老聚會商議之後，給了兵士許多錢，讓他們說：他的門徒夜間來把耶穌的屍體偷去了」。這是一個謊言，可是這謠言「就在猶太人間傳揚開了，一直到今天」（瑪廿

八 12~15)。另一方面，我們也可猜到，從某些猶太人的角度來說：他們會把四、五十年前製造了麻煩的「那些傢伙」【指耶穌的門徒團體】，與現今的麻煩製造者【指當代的基督徒團體】相提並論，現今的麻煩製造者還在不斷地製造褻瀆天主的話題。

到了這個階段，我們終於可以談談反猶太主義了。請注意，「反猶太主義」是花了長時間才發展出來的；起初它根本就不存在於耶穌受難史的敘述之中。這個反猶太主義所反映的，只是基督徒（包括祖籍猶太人或外邦人）與不信耶穌的猶太人之間的不友善關係。

今天，有時有些壓力想把新約中反猶太主義的字眼，像「那些猶太人」等字除去。我個人極力反對這種運動。我們並不是要找出一個刪除某些字眼的方法來「修正、改進」耶穌受難史的寫法。相反的，宣講及教導聖經的人，應該努力下功夫，設法忠實地說明並解釋第一世紀時的情況：爲什麼他們會如此寫，爲什麼他們會在報告的紀事上渲染著色。顯然，爲福音書做最後定稿的作者們，事實上已對不信耶穌的猶太人懷有很大的敵意。我們不需要讚賞、認同這種敵意；然而爲此審查福音、刪改文字，把福音書最後定稿的作者們的原意都除去了，亦大可不必。

更進一步說，把那些不順耳的經文都除去，以使聽衆不經思考就全盤接受聖經中的一切。這麼做，反而對信友

不好，讓信友失去反省的能力。反之，在讀經碰到困難時，花點力氣和功夫來解釋有麻煩的章節，將致對聖經做精準的詮釋，發展出以成熟的態度，而非皮毛簡易的瞭解，來看耶穌受難在今日的靈修意義。

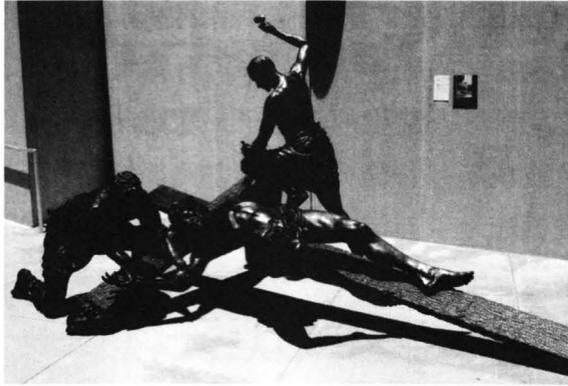
第四階段，僅只是一個漫長歷史的開端而已。接下來的一個世紀，誰知道會不會再有基督徒控告猶太人是「殺死天主」的凶手；會不會再有猶太人宣傳說耶穌是個惡劣的巫師、姦淫犯的私生子。當第四世紀初，君士坦丁大帝皈依成了基督徒，基督徒自此得權得勢，敵意仇恨的效果就偏頗地一面倒了。這就是歷史悲劇的開始，多少世紀以來，對猶太人的壓迫及殘害一直延續著，直到納粹犯下的大屠殺，進入了高潮。

很多非基督信仰的因素也滲入這歷史中，特別是在納粹時期。但往往在讀耶穌受難史時，我們火上加油地，又一次煽起仇恨猶太人的火焰。

面對未來的希望

細心地研究聖經，有助於確保類似的悲劇不再發生。認知到耶路撒冷的重要人物對耶穌有敵意，並扮演了殺害耶穌的角色，並不一定因而產生反猶太主義的後果。正如同在舊約中，耶路撒冷的司祭及先知們要計謀處死耶肋米亞一樣，也不應該有這樣的結果。

起先，基督徒想要用神學觀點，寫出關於耶穌之死，想用聖經的手法，來寫一個義人被惡人迫害的記述，這種寫法，本身不應該有什麼反猶太主義的論調。然而，反猶太主義的事端出現在下述的情況：當信徒（那時大多已不再是祖籍的猶太人了）與非信徒，這兩組人之間有了惡劣的關係，那反猶太主義的情結，就揮之不去，一直流傳下來。在基督徒與猶太人之間建立互相尊



敬的良好關係，有助於我們讀耶穌受難史時，不受反猶太主義心結的影響。不必改寫聖經文本，讚賞猶太文化偉大遺產的基督徒，也可致力於導正由於經文過於簡化、而對毫無關連的猶太人產生的敵意。

身為基督徒，我們不能不理不睬發生在耶穌身上的事。不理不睬，只是找條容易的出路，是大錯特錯的。我們在參與感恩祭、紀念耶穌受難史的真理及權能時，必須要用相同的精力，宣告教宗若望保祿二世在 1995 年納粹奧斯比茨死亡集中營解放五十週年紀念會上的宣告：「反猶太主義的事件永遠不再發生」。

第七章

復活期：耶穌復活的敘述

基督的復活是我們信仰的中心。保祿斬釘截鐵地說：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五 14）。教會在復活八日慶典的彌撒中，不斷重申耶穌復活的敘述。由復活主日開始，整個星期的平日彌撒讀經，是一個接著一個地，把新約中復活主顯現的故事，全都提了出來。

在主耶穌復活 30~70 年之後寫成的四部福音，以不同的方式告訴我們這事件的來龍去脈；但敘述的內容差異太大，所以教會做了一個明智的決策，沒有把它們綜合組成一個故事，或只選其中的一個來代表。每部福音的敘述，都貢獻出它的豐富資料來講述，建立起我們對復活基督的知識及信德。

這些故事是如何形成的？為什麼它們彼此不同？我們在如此分歧的故事中，能學到些什麼？本章就是要討論這些問題。我們應該知道，福音中的敘述告訴我們發生了

什麼事，內容中所包含的豐富資料，都是早期基督徒們回顧先前所發生的，然後編寫串輯而成的耶穌復活史。

故事說得好

我們基督徒的老祖先，在寫下有關故事之前，早就口傳講述了。最早信徒們是用一句強而有力的口號，向世人宣告耶穌復活的事實：「主真復活了，並顯現給了西滿（伯多祿）」（路廿四 34）。特別是在耶路撒冷，他們把耶穌被釘十字架與耶穌復活連在一起，口號更是厲害，他們緊咬不放，要挑戰地說：「你們藉著不法者的手，釘他在十字架上，殺死了他；天主卻解除了他死亡的苦痛，使他復活了」（宗二 23~24；四 10；五 30~31；十 39~40）。

保祿在皈依為信徒的最早時期，宣告耶穌復活的格式有四個步驟：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（格前十五 3~5）。那麼，這種說法為猶太人、為外邦人有什麼意義呢？保祿給我們如下的解釋：「這耶穌曾為了我們的過犯被交付，又為使我們成義而復活」（羅四 25）。

這樣的宣告當然有聲有色，也證明了用這種形式也較為有效，有全盤影響復活事實的衝擊力。把耶穌釘十字架與復活連接起來，是必要的，因為用戲劇化的方式來表達，就可以詳細地說明故事內容，讓不在耶路撒冷的人，

能夠瞭解天主所行的大事，即耶穌戰勝了死亡。所以，由那麼簡潔的格式所發展出來的福音故事，當然有大不相同的結果。這格式就從宣講的初期起一直保留了下來。

這些簡短、口傳的格式，從來沒有提過「發現耶穌墳墓空了」的故事。但在四部福音書中，全都把「空墳墓故事」作為重要的環節，將耶穌被釘十字架及復活連在一起；好像那是焦距集中的亮點，顯現耶穌戰勝死亡的地點。跟隨耶穌的人在安息日前，看見耶穌的身體被放置在墳墓內，但是當安息日結束之後，耶穌的身體不在了。到底發生了什麼事呢？

基督徒知道：只是身體不見了本身，並不證明有天主的參與。發現空墳墓的那瞬間，若望聖史讓瑪利亞瑪達肋納來做結論：「有人（預設為耶穌的敵人）從墳墓中把主搬走了，我們不知道他們把他放在那裏了」（若廿2）。但是這些驚愕的門徒們，知道這現象是無法用人來解釋的。死去的耶穌，又活生生地顯現在他們的面前了！

耶穌復活的顯現，增長了基督徒的信德，使他們有能力去追溯以往，瞭解空墳墓的意義，那空的墳墓顯示出耶穌不再是死的。福音說出了這個復活故事中的內涵，那是一種古典的聖經表達方式。在舊約中，一些重大的事件發生時，傳達天主訊息的方法，往往是如此的：「上主的天使」，這是一種天主臨在的顯示方法，天主用了人能懂的

形式，這方法是一座橋樑，一座跨越天上與地上的橋樑。這樣的天使，知道天主的計畫，並用我們的言語來翻譯天主的計畫，傳達給我們。

據此，四部福音全都有天使出現於墳墓，他們把空墳墓的意義，解釋得一清二楚，毫不含糊。當然，在福音經書中，故事的敘述各有不同，有些只有一位天使，有些有兩位天使，有些天使在墳內，有些在墳外，有些坐著，有些站著。這種差異是可想而知的，但不傷大雅，因為故事是先經過口傳而保留下來的。但由天使傳達的基本訊息是一致的：**耶穌不在墳墓內，因為祂已經復活了。**

福音中有兩個重要的成分：空墳墓及耶穌的顯現。這兩件事被報告出來時，聖史們用的方式是，把其中一件事投射了一道光，射到另一事件上，形成彼此映照，以對耶穌復活有更深一層的瞭解。宣講中使用的格式，比如「主復活了」，或「天主高舉了祂」，都沒法解釋耶穌是如何戰勝死亡的。復活的耶穌是指身體嗎？是祂的肉體站起來了嗎？保祿論說，站起來的不是「肉體」(*psychikos*)，「復活起來的是屬神的身體」(格前十五 44)。這微妙的概念，是如何進入耶穌復活史中的呢？

一旦天使的訊息解釋了為什麼墳墓是空的，這空墳墓就告訴了我們，耶穌復活了，而祂的肉體沒有腐爛。甚至在耶路撒冷，那些拒絕相信耶穌的人，也從來沒法宣佈他

們能指出耶穌的埋葬處，遺體及骷髏之所在。

由另一方面來看，耶穌的顯現告訴我們，復活不僅只是使耶穌甦醒過來，恢復一個普通人的生命而已。當復活的耶穌顯現時，即使是祂最親近的人（譬如：瑪利亞瑪達肋納及西滿伯多祿）都不容易指認出來。耶穌可以穿過上鎖的門、在一瞬間跨越另一地域；而又仍可指出祂的肉體是真實的。因此，早期的宣講不談其它，**只談肉體的復活，那是經過巨大轉變的肉體。**

根據早期的傳承，記載在格前十五 5~7，耶穌顯現給刻法（即西滿伯多祿，參閱：路廿四 34）；以後顯現給那十二位；此後，又顯現給五百多弟兄；隨後，顯現給雅各伯；以後，顯現給衆宗徒。保祿又再寫上一句，「最後，也顯現了給我」（格前十五 8）。

毫無疑問地，那時的宣講傳承，其內容包括耶穌多次的顯現。但是，耶穌的顯現已成過去，以後再也沒有繼續下去了。至於顯現發生在何時何地？在顯現的時候發生什麼事？何時顯現停止了？我們沒有定案。福音回答了這些問題，但是，答案往往都不同。

我們在此，很清楚碰到了聖史中的牧靈天才。每位聖史都是針對不同的聽衆作宣講，重述耶穌公開宣講的內容，為特定的聽衆，加重他們所需要的訊息。如此一來，每位聖史都由耶穌復活顯現的傳承中，抽取一些材料，編

入自己的福音書中，完成一氣呵成的作品。因此讀者或聽眾，在讀福音時才瞭解復活的事件，及如何在整個描述耶穌的記載中，有天衣無縫之感。讓我們扼要地，自一部接一部的福音中，有次序地看一下它們的內容。

馬爾谷版本

大多數的聖經學者都認為《馬爾谷福音》的初期定稿，是結束在谷十六 1~8。因為這個記述如此之短，幾乎沒有完成，所以稍晚的基督徒又加了一段額外的完結篇，這一段最為人知：谷十六 9~20（在所有的天主教聖經中都有）。因此，我們可以說有兩種馬爾谷的耶穌復活史。

谷十六 1~8，僅僅是談到空墳墓的故事，其內容是由天上來的顯示，包括耶穌的復活，以及應許祂要在加里肋亞顯現給眾宗徒及伯多祿；不過，它沒有記述耶穌的顯現。馬爾谷原先記載的故事，是在婦女們離開墳墓，因為心中害怕，「什麼也沒有給人說」，就結束了。

只有透過苦難，宗徒們才能徹底瞭解：整部《馬爾谷福音》中，都強調要跟隨耶穌、全盤信賴祂，是困難重重的，因為宗徒們不懂苦難及被拒是天主子身分的重要特質。在耶穌受難史中的大考驗中，男性門徒全沒過關，他們全都逃跑了，這就反映出他們的懼怕、羞恥及軟弱。但是他們的苦痛帶出了光亮，在他們受夠了苦難及失敗之後，耶穌將去加里肋亞在他們面前顯現（谷十四 27~28）。

耶穌的女性跟隨者，站在老遠看著耶穌被釘十字架的一幕。她們沒有經過革責瑪尼莊園的考驗，在那莊園中，門徒們先睡著了，然後逃跑。這些婦女們也必須經過信仰中的困難，因為她們雖被告知耶穌復活，但她們並沒有自動自發地，去宣佈耶穌的勝利。相反地，她們帶著害怕的心，「什麼也沒有給人說」，保持沉默地逃走了（谷十六 8）。

為當今的基督徒而言，這並不是一個壞的警告。我們的信德來自別人，是他們把天主所做的大事、天主的啓示傳遞給我們，但是我們接受了這些宣告，並不等於我們立刻有了滿全的基督信德。甚至於在耶穌復活之後，我們還得背上十字架經歷痛苦、並承受排斥，才能真正地瞭解我們所說的相信耶穌是什麼意思。

信德來自個人對復活主的瞭解：當然，馬爾谷沒有說婦女們一直都保持沉默，並處於害怕中。在後人加添的結尾經文中，就指出了這點（谷十六 9-20），說明了不僅是婦女們，也有其他的跟隨者，他們是如何面對復活的耶穌而獲得了信德。每一宗個案都說明了：只有個人碰觸耶穌的經驗，才能建立起信德；而不是只靠聽取別人傳遞的訊息。

我們也聽說了，原先耶穌譴責的那些人，耶穌指責他們心太硬，沒有信德。如今，他們被授權去宣講福音，把福音傳佈到地極。這些訊息都與我們自身的生命有關：不論我們聽了多少有關耶穌的道理，也無法取代我們自身與

耶穌接觸的經驗。從前如此，今日亦然。我們也沒法把基督帶領我們自身成聖的經歷帶給別人。《馬爾谷福音》提醒我們，耶穌的第一批門徒也掙扎過，因為他們像我們一樣也是人。

瑪竇版本

同樣，瑪竇雖然借用馬爾谷版本的結構來編寫，但瑪竇書寫得較有技巧，當讀者看不出內在的含義時，瑪竇比較慈祥地對待他們。谷十六 8 沒有描述復活的耶穌是如何顯現的，但在《瑪竇福音》中就有了解說。在瑪廿八 9，聖史說出耶穌顯現給婦女們，這是在婦女們離開墳墓之後。這顯現（《若望福音》及谷十六 9 也有記載）故事的起源，非常可能是在早期的傳承中流傳的，雖然在正式宣講的內容中，這部分沒有包括在內（正如保祿在格前十五章中所說的）。

有些人企圖要阻擋耶穌的復活：甚至於更戲劇化的是，在瑪廿七 62~66 及廿八 4, 11~15 中，我們還知悉了一項陰謀：爲了要阻撓復活，比拉多還派兵士在墳墓外守衛。在瑪竇的記載中，有一件悲哀的事，就是會堂的權威人士與基督信徒之間的敵對情況。這情況，《瑪竇福音》從開始到終了，全都反映出來了。

在福音的最開始，瑪竇就描述了黑落德王、大司祭以及經師們計劃著要除去新生的默西亞（瑪二 3~5, 16~18, 20）；但是天主使他們的計畫不能得逞。現在，到了福音的結

尾，瑪竇描繪出比拉多總督、大司祭及法利塞人計劃反對耶穌；再一次，天主插手阻撓他們。雖然在這故事的背後有爭辯，這種態度不可效法，但瑪竇提醒我們基督徒在傳佈福音時，是不會沒有掙扎的。

在加里肋亞，耶穌應許要「與我們同在」：最後，瑪竇敘述了馬爾谷中獨有的耶穌應許：耶穌要在加里肋亞顯現給宗徒們（十一人）。在福音的開場中，耶穌於加里肋亞的公開宣講（瑪五~七），便傳達了有關天國新教導的主要內容——山中聖訓。在瑪十 6~7，耶穌派遣門徒們去宣講天國，「往以色列家迷失了的羊群那裏去」。現在，在加里肋亞的山上，復活的耶穌派遣門徒要使萬民成為門徒，給他們授洗。

瑪竇團體看到了宣講的重心，由猶太人轉移到外邦人身上。但是，瑪竇小心翼翼地表達了天主的計畫自始至終都是不變的：在瑪一 23 耶穌誕生前的啓示，宣稱耶穌是厄瑪奴耳，意思是天主與我們同在；福音中耶穌說的最後一句話是：「我同你們天天在一起，直到今世的終結」（廿八 20）。

路加版本

路加與瑪竇相同，沿用馬爾谷版本的結構，也描述了空墳墓的故事，但是從那起點後，在耶穌顯現的事件上，他就走自己的路了。瑪竇描述耶穌在耶路撒冷顯現給兩個

婦人；路加卻是長篇大論地，述說耶穌顯現給兩位由耶路撒冷往厄瑪烏村路途中的男性門徒的故事（路廿四 13~35）。路加聖史為厄瑪烏的故事做了準備，門徒在擘餅中認出了耶穌。《宗徒大事錄》也說「擘餅」在基督團體生活中，有重要的角色（宗二 42, 46；廿 7, 11），而《宗徒大事錄》的作者也是路加，是他為其《福音》所寫的一部續集。

以一個在今日有信仰的人來說，擘餅是一個重要的人生主題，因為在彌撒中，擘餅是耶穌以自己的身體和血建立的聖體聖事，它是我們主要與復活之耶穌相遇的方式；這是與所有別的宗教都不同的、唯一僅有的相遇方式。

路加認為復活滿全了經書的記載：接著路加聖史寫到復活的耶穌顯現給十一位宗徒。路加寫得比馬爾谷或瑪竇更多一些，強調那已經暗藏在空墳墓中的含義，即復活的耶穌的肉軀是真實實質、並非僅是屬神方面的（路廿四 37~43）。特別重要的一點是，復活的耶穌教導那十一位，有關祂的死亡及復活的要理，祂用經文來解釋：「我以前還同你們在一起的時候，就對你們說過這話：諸凡梅瑟法律、先知並聖詠上指著我所記載的話，都必須應驗」（路廿四 44）。

那兩位走向厄瑪烏村去的門徒已經發現了，一旦打開經文，心中就火熱起來。現在這事件變成了一個大主題。再一次，路加要為教會生活做準備，要找出一條路徑。所

以路加在《宗徒大事錄》中，描述伯多祿、斯德望及保祿，在他們宣講時，他們注重在經書中如何預測有關耶穌的事（宗二 14~21；七 1~50；十三 16~22）。

路加聚光焦點於耶路撒冷，使該城成為耶穌顯現與升天之處：瑪竇把復活的耶穌顯現給十一位宗徒的地點，選在加里肋亞，這符合瑪竇的寫作宗旨，並根據傳承來說，選得正好，因加里肋亞是外邦人的地方（瑪四 15），耶穌在復活之後，給門徒的指示是要他們使外邦人歸化（瑪廿八 19）。路加則把顯現給十一位宗徒的地點，設在耶路撒冷，這也選得恰好，不但有傳承的依據，也符合路加的目的。為路加來說，福音開始於耶路撒冷聖殿，天使加俾額爾在那裏顯現給匝加利亞；現在，福音的結尾是耶穌的門徒在聖殿讚美感謝天主。

大多數人都很熟悉《宗徒大事錄》開始的那一幕（宗一 3, 9~12）：耶穌在復活四十天之後，由橄欖山升天。然而，路加在福音的結尾處（路廿四 50~51），讓耶穌在復活主日晚上，由這同一地點升天。

在這個雙重曝光的影像中，我們看到了路加的神學觀。一方面（在福音中的戲劇化地描繪），耶穌回到天主的身旁，是祂在地上事工的了結，祂的事工自始至終都是在耶路撒冷，因此在象徵上，耶穌生活在猶太教的侷限中。另一方面（在《宗徒大事錄》的戲劇化描繪），耶穌回到天主的

身旁，開始了祂的教會生活，也就是，祂的教會由耶路撒冷（代表猶太教）開始，延伸到達了羅馬（外邦人的世界）。

若望版本

《若望福音》廿章的記述，與谷十六 9~20 及《路加福音》一樣，耶穌顯現在耶路撒冷。《若望福音》廿一章的記述（在表面上是接在若廿章之後），卻與《瑪竇福音》及谷十六 7 一樣，耶穌顯現在加里肋亞。這兩章（廿章及廿一章）都適合於若望的想法，但有不同的路徑。

《若望福音》記述一連串的故事，人物一個接一個與耶穌相遇，在戲台中央上演，描寫出對祂的反應。這個氣氛貫穿整個《若望福音》廿章：首先是伯多祿及主所愛的門徒，然後有瑪利亞瑪達肋納，還有眾門徒及多默。他們都碰觸到耶穌復活的奧秘。

主所愛的門徒是第一位相信了的人：傳統上（格前十五 5；路廿四 34），西滿伯多祿在一群男性門徒中，是第一個看到復活的耶穌。若望沒有違反這個傳統的說法，但他仍用其奇特的手筆來強調：整個福音書的後半部，都提到那位未署名的被主愛的門徒，他是特別為耶穌所鍾愛的一位，比伯多祿還要更接近耶穌。在若廿 3~10，伯多祿與那位為主所愛的門徒跑去墓地，都沒看見耶穌。不過，那為主所愛的門徒雖沒有看到復活的主，但馬上就相信了。

瑪利亞瑪達肋納是第一位宣佈耶穌復活的人：《若望福音》，與《瑪竇福音》及《馬爾谷福音》的附錄一樣，記載著瑪利亞瑪達肋納是第一位看到復活耶穌的跟隨者。在記述中，起初她沒有認出耶穌來，但是她在耶穌叫她名字的時候，就認出耶穌來了。這點滿全了善牧的預言：屬於耶穌的羊，祂會呼喚他們的名字，他們會跟隨祂。耶穌對她講話時用「我的父和你們的父」，耶穌稱門徒們為祂的「弟兄」。因此瑪利亞瑪達肋納的宣告，成全了《若望福音》「序言」中的應許：「凡接受祂的，祂給他們，即給那些信祂名字的人權能，好成為天主的子女」（若一12）。假若那一位為耶穌所愛的門徒是第一位相信了的人，那麼瑪利亞瑪達肋納就是第一位宣佈主復活了的人。

耶穌的門徒們被聖神重新再造：接下來（若廿19~23），耶穌顯現給門徒團體；包括十二位當中的幾個成員。正如在《創世紀》中，上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物（創二7），現在在這裏，耶穌也向門徒們噓了一口氣，讓他們接受了聖神，使他們重新再造，成為天主的子女，有了永生的生命。為門徒們而言，這是聖神的誕生，應許在若三5。在整部福音中，耶穌都說自己是受天主派遣的一位。現在門徒們要被派遣，繼續祂的工作，直到地極，用耶穌授與他們的權能，戰勝惡魔及罪。

懷疑者多默。每部福音書都提到，在復活的耶穌顯現給門徒後，都有懷疑產生（瑪廿八 17；路廿四 37-38；谷十六 14），但是在若廿 24-29，若望把懷疑戲劇化，用了一個角色來演出。聽起來真有點弔詭，由這位懷疑者多默的口中，居然說出「我主！我天主」，這句宣信的話，是四部福音中的最高層次的信仰宣告。《若望福音》開宗明義的「序言」，以肯定的語詞宣告「聖言就是天主」。現在，人類要正式明確宣認這宣告。

伯多祿是傳道員及牧者：《若望福音》廿一章把背景搬到加里肋亞，演出兩幕重點戲，是有關西滿伯多祿生涯的兩幕戲。因耶穌的指導，門徒們神奇地捕到魚，由伯多祿拖上岸，這是一個象徵，即耶穌將要授予伯多祿宣講傳道的職務；但是，這記號也象徵教會的事工突然峰迴路轉，耶穌要伯多祿去餵養羊群。

這個「耶穌賦予伯多祿餵養羊群使命」的象徵，反映出當時基督徒團體經驗到的教會事工的大轉彎：第一代基督徒的主要職責（使命、事工）是在向團體外的人宣講；後來這職責（使命、事工）逐漸轉成牧養那些團體內已經接受基督的人。若望強調：耶穌才是唯一的「善牧」；不過在若望的團體中，慢慢也接受了「人也可以成為善牧」的事實。所以，若望聖史用伯多祿作為這一事實成立的象徵，這是若望所願表達印證的。伯多祿一定是愛耶穌的，所以

羊群不會變成他私有的，他們全是屬於耶穌的。

最終的焦點仍在主所愛的門徒身上：《若望福音》耶穌說的最後一句話，卻不是提到伯多祿，而是談到主所愛的門徒。他沒有權威，但在被愛之人中他卻佔有主要的一席之地，而這點，在這部福音中還比較重要。對這位門徒，當耶穌再來時，他很可能還存留在那兒與主相遇。象徵性地說：這是復活的最後一個果子，一個有信德的基督團體，門徒們全堅守崗位，一直等到那最後的一天。

分歧的訊息

我們要回到原先那個重要的牧靈問題上：從福音記述那麼多不同的復活故事中，我們能學到什麼？答案全然集中在復活的耶穌身上，祂是天主最終極的啓示，不論任何時間、任何地點皆然。每位聖史塑造出不同模式的復活史記述，都是爲使第一世紀不同生活型態與背景的聽衆，都能獲得意義。

耶穌基督昔日、今日、直到永遠都是一樣的；但我們的世界，透過天主在基督內的啓示，傳達出來的訊息，則會千變萬化。我們這世紀的教會，不能推出一個不同的基督來。但是透過保存福音不同訊息的管道，它會讓耶穌說出我們這時代聽衆們的不同需求來。

第八章

基要派的挑戰：天主教的回應

有一次有人問我：若天主教徒變成了聖經基要派，那是不是很糟糕？基要派信徒是不是仍然相信很多天主教的基本教理？是不是仍持有天主教的倫理道德準則？答案是：肯定的。但是，聖經基要派，先不談他們所維護的，他們實在是扭曲了耶穌的挑戰。他們百分之百堅守信條，在此基礎上，相信聖經完完全全是天主口述筆錄的，信徒只要把持字面的意思就可以了。他們不承認，聖經的每一個字，都是出自人的手筆。雖然是天主的策劃，取自天主的靈感，但是寫的人是有限的人。

聖言成爲血肉（道成肉身）的訊息，指明天主性與人性之間，藉著相互交流，接近天主。人與天主間的相互交流是無法避免的事。聖經基要派把聖經文字當作完全來自天主性，這就種下了不真實的後果，常常會在不知不覺中，把天主的訊息與人的有限混淆不清。基要派信徒的釋經，毀壞了聖經的本質及天性，而那種本質及天性就是，人表

達了天主的啓示。

我們得了解，只有人，才用言語說話。因此對聖經正確的描述是：天主的話（聖言）有天主性的元素（亦即是「天主的」），以及人性的元素（「話」或「言」）。

回應基要派的態度

要對付基要派信徒，熟知內情的人，知道那些有效，那些徒勞。他們收集了下列的一點明智見識。

不要浪費時間，同基要派信徒對某一句經文而爭吵。問題太大了：整個宗教的觀點、對基督宗教的教義、對聖經的本質，才是核心。

不要攻擊基要派信徒，好像他們是些笨蛋。通常一字一句在字面上解釋聖經是一種態度問題。他們的態度是爲了自衛，即使是極有學問知識的人，也有如此的態度。他們爲要保持對天主的信仰，好像基要派是唯一的一條道路。他們知道，你攻擊他們就是攻擊他們的信仰。真的，假設你成功地說服了一位有學問的基要派信徒，說明了他的立場有錯誤，你會大吃一驚，這位先前的基要派信徒，不會轉成較溫和的基督徒，反而一變，成爲無神論者。

有些基要派信徒，在很深奧的聖經內容中，具特別的學術知識，如在語言方面等。不時你會碰到，有些福音派

人士懂得的聖經知識，遠遠超過一般天主教神父，或主流基督新教教派的牧師們。

你別想用那一套標準辯駁的說詞，能夠攻破基要派。聖經基要派信徒早就發展出滴水不漏的防衛，來抗拒你同他們相左的辯駁。例如，若你用手指著化石，以勝利者的姿態，來支持進化論，你可能會嚇一跳，原來基要派的信徒早就有一套理論：天主創造世界時，化石已在其中，所以化石並沒有證明什麼，也不知世界有多老。

一個重要的「作法」，是闡述聖經，用一種有深度、有學問的方式，而不要一字一句在字面上來解釋。不要哀聲嘆氣，抱怨有那麼多的基要派在媒體上講道；而我們卻沒有有人在媒體上宣揚聖經；如果我們沒有人能以一種合情合理的方式、根據現代釋經法而不是逐字按句的解釋法，並且不致單單利用經文作為增強教友虔誠的講道的話。當基要派信徒是唯一供給聖經知識的人，人們就會加入基要派。實實在在地、有學術品質地來解釋聖經，在神修生活上會有滋潤，在精神上會有滿足。天主教必須要鼓勵這方面，要在媒體上下功夫。

有人會反對，說天主教會短缺神父，而且有些神父對聖經實在不會講解。站在教會的立場來說，我們得認清這個大問題，在天主教友中，我們得動員，培養供應有學識素養的領導。有效的聖經教導，不僅是對羅馬天主教的挑

戰，會產生影響，而且沒有理由爲什麼主流基督教與天主教不能攜手共同努力，在媒體上講述聖經，用具有學術性的、具有品質地講解。有些教派的教會團體已有了極佳的課本，可用來讀經。若與其他教派的教會合作，一同講解聖經，就會失去天主教的教理，害怕會發生這樣情況，這是太誇張了。真的，若此項合作，由多方面的教會領導共同參與，我想大家都有同感，問題的核心是互相交流。立足於一個基本的、明智的方法來講授聖經，大家都會一致同意，來尊重基督教義。

十個挑戰與回應

經常，天主教徒在面對基要派的挑戰時，一旦涉及到天主教的信仰教導時，就會笨口結舌，不知如何回應。很多天主教徒可以朗朗上口，用以解釋天主教信仰教理的詞彙，例如彌撒、聖事、教廷、聖母、聖人……等，都是在要理班上學到的、記得的。在基要派信徒的詢問中，問到教會的教導時，他們對天主教徒回答的第一手反應，就是證實了他們的看法：天主教徒所信的完全與聖經扯不上邊。若天主教徒能夠用聖經的話語，來回答這些問題，使得基要派信徒聽得懂，這才能有所幫助。

有鑑於此，我要提供十個回應，來面對基要派信徒，答覆他們經常挑戰天主教徒的問題。我已在此擬定好一套

回應，是根據天主教依照聖經上的信德，來說明天天主教的立場。

顯然地，天主教徒由聖經的觀點來回應，不只有一種答案。我的言語，曾在我的朋友中測試過，我想是正確無誤的。但是我不能說，我已包羅了所有的材料，把天主教信德的全部內涵，在這個話題上一覽無遺。我只是處理一些話題，是聖經基要派信徒最關心的話題。

我試著用日常口語，來回應那些挑戰。就好像一些基要派信徒們站在門口聊天，或在公司中午一起吃午飯時，你聽到他們的會話中的用語。這些挑



戰，我用一種問題的形式，反映出基要派所懂的天主教的立場，也就是促使他們耿耿於懷的那些立場。

(一) 為什麼天主教徒不知道聖經已經包羅了百分之百的天主啓示，還要跑去找天主教會的權威來尋求天主的真理？

羅馬天主教會是一個依據聖經的教會，承認「聖經就是天主的話」，並如此宣講。梅瑟及先知的教導，加上由宗徒們所宣講的耶穌的教導，都是在聖經中做

了見證。天主教會承認，這些教導都是唯一僅有的，由天主賜予人類的自我啓示。天主教會宣認，記載於聖經的見證啓示，是滿全的、是足夠不缺的。這意味著任何新的啓示者，或特別的新的啓示事件，為所有男女想要找到天主的旨意，及救贖的恩寵，都是不必要的。

若我們非常注意，羅馬天主教會持續不斷地教導要理，我們就會理解，教會所教導的，不是去翻新聖經的啓示，而是繼續宣講聖經的啓示，用來應付教會面臨的新時代中的新問題。教會負起如此的重任，是要成為天主賜下的聖神的工具。聖神是耶穌恩賜的，聖神在日後的時期，一直引導我們走向真理之路（若十六13）。

（二）聖經教導我們，得救是靠相信耶穌基督，祂是我們的唯一的中保。為什麼天主教要背道而馳，教導信徒若要得救，就要靠善工，及向聖人們祈禱？

天主教會向信徒宣講，依照聖經的教導，成義與救贖全來自天主的恩寵，靠著耶穌的死亡與復活。人是無法靠自己的努力，可以贏得救恩或得救的，也不可能以善工而得到。善工是出自天主的恩寵，信徒在基督的名下，回應天主救恩的工程。照此推論，基督是在天主與人類之間的唯一中保。

天主教教義承認聖徒們的代禱。這是教會理解聖

經指令的一部分，我們必須互相代禱。這裏的「我們」不僅包括在世的信徒們，也包括在天上的諸聖徒們，只是他們先一步面對天主，去了天國。這種（諸聖相通功的）代禱，是極為有效、有用的，與求耶穌基督為我們的中保並不抵觸。任何求諸聖人代禱，都要被天主所接受，與我們唯一的大司祭的代禱，連接在一起。除了祂，沒有其他任何名字可以讓我們得救（參閱宗四12，可以得到證實）。

（三）為什麼天主教沒法承認，我們得救是建立與耶穌基督的個人關係，而不是去參加教會，做一個會員？

天主教會宣稱，耶穌基督的死亡與復活，恩賜給我們的是完滿的、完全足夠的救恩。教會承認，也清楚地知道，信徒必須在信德上，在承諾上，回應基督。這樣，才能將天主的恩寵降臨到我們身上，使我們成為天主的子女。因此，面對基督，堅信祂，建立個人與祂的關係，一向是羅馬教會的想法。

耶穌基督拯救子民，這就是為什麼我們要屬於一個教會；教會依附著基督，因此教會本身，就變成了子民的一部分。嬰兒領洗，使嬰兒屬於天主，成為基督大家庭中的一員，但絕對不是要取代嬰兒成長後的個人抉擇。基督徒的個人抉擇是做基督徒的要件，是每位基督徒存於內心的需求。

(四) 為什麼天主教司鐸們天天做彌撒（感恩祭），他們知道基督一次而永遠地為我們死去，這一次就夠了？

依照新約聖經耶穌的教訓，「你們要這樣做，來紀念我！」天主教會在彌撒中，天天擘餅，那是基督的身體，獻上聖血，同信徒分享。教會完全接受《希伯來書》的教導，耶穌為我們死在十字架上，只犧牲一次，而且永遠不須要其他的犧牲了。

彌撒就是紀念最後晚餐，天主教會稱之為感恩祭。其含意是讓基督徒回溯到那時，而導引到現今。只是因時因地的不同，教友們可以參與此基督的聖體聖血的晚餐，一同紀念這件大事，宣佈耶穌的聖死，直到祂再度的來臨。彌撒同耶穌死於十字架的犧牲，絕不是兩種不同的犧牲。彌撒不是一種新的犧牲，用來取代十字架上的犧牲，或是另外加上一個犧牲，好像耶穌的犧牲還不滿全。天主教的立場是：耶穌是新約中的大司祭。

天主教稱我們的神職人員為司鐸。這名詞是承認當一位基督信徒，被指定祝聖成為司鐸之後，他可以主禮感恩祭，紀念主的死，等祂再來。這位主禮代表大司祭，也代表所有信仰團體中的每一位。我們的教理是彌撒再次彰顯（represent）耶穌大司祭的犧牲。以教會的判斷而言，這樣做，是完完全全與聖經吻合的。

(五) 為什麼天主教徒要透過教會，參與聖事，好像恩寵的來源不是來自救主耶穌本身？

耶穌基督拯救信徒們是在教會內，是透過教會。教會是耶穌基督的身體，耶穌把自己給了教會（弗五 23、25）。教會是有尊嚴的、重要的，但教會本身不能拯救人。我們相信，耶穌基督在教會的聖事中運作，只有耶穌基督才能賜下恩寵，觸摸到我們的生命。天主教的教導：聖事運作是「事效性」（*ex opere operato*：亦即恩寵的贈予是透過聖事的行為）的；絕沒有絲毫含意指出，聖事本身獨立於基督之外而會有效。在執行聖事時，聖事的成效，與執行聖事的人毫無關連。相反地，得到恩寵的人，只有從基督在聖事中的運作而獲得。

(六) 為什麼天主教徒要說教宗是教會的頭，但聖經上講基督才是教會的頭？

天主教徒相信耶穌基督是教會的頭，教會是基督的身體。沒有任何人可以取而代之，自封為頭。若沒有基督，教宗一無權威。若要同基督抗衡，教宗毫無權威。即使在新約中，也只講到監督（主教）領導每一個別地方教會（教區），教宗是一位監督，要透過基督所供給的指導，才持有掌控全體教會的地位。教宗必須確保福音中的真理。

(七) 為什麼天主教徒視聖母瑪利亞跟天主一樣，至少高於人，為什麼不能承認她也需要救恩？

在天主教的信仰中，對聖母瑪利亞，如同亞當的其他後裔，都得靠基督的救贖才能得救。我們尊重她，有兩個特別理由：(1)她是耶穌的母親，耶穌是主，也是天主；(2)根據《路加福音》(一 26, 38)，她是聽到耶穌的好消息的第一人，她是第一位說這句話的人：「願照你的話成就於我吧！」因此她變成第一個符合耶穌標準的門徒，聽從天主的話而照著行事的人(參閱：路八 21)。

我們相信天主給她一些特別的特權。但是這些特權是靠耶穌給門徒的恩寵，並沒有將她天主教化(神化)。天主教徒相信瑪利亞，是經由天使向她顯示後，宣稱信仰耶穌的第一人。瑪利亞也是靠著耶穌的恩寵，第一位完完全全由亞當的罪中，獲得自由之身的人(她在母胎的一開始就沒有罪)，也是第一位肉體復活的人(聖母升天)。

我們知道聖母的無染原罪及升天，在聖經中沒有描述過。但我們由《路加福音》中描繪出來的圖像：聖母是有信德的第一位；在《若望福音》中的景象：耶穌被釘在十字架上時，她得到的殊榮，這些我們都找不到有任何與聖經衝突之處。這些教理，保持了經文的內涵，忠實地朝向經文的方向前進。

(八) 為什麼天主教徒忽視聖經中耶穌基督要再來的教導？

天主教徒相信耶穌基督要第二次來臨。對我們而言，就是天主要來建立完整的王國，來審判世界。這些事件全要經過耶穌基督，人不必徒勞。至於耶穌何時第二次來臨？何時建立天主的王國？我們相信耶穌的教導：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」（宗一 7）。所有的猜測，何時來，都要遵照聖經的教導。

(九) 為什麼天主教會不鼓勵個人解釋聖經，而要教徒屈服於教會的正式教導？

原則上，天主教徒不會誇張地去號稱教會是經文解釋員。天主教會幾乎從來沒有（即使有，也少之又少）為經文下過定義。教會不涉及解釋聖經經文的意思。天主教會鼓勵從事經文解釋的釋經者，利用一切的方法，盡其可能去發現寫作經文者當時的情況，去發掘每一句經文的含意，並鼓勵教友自己去讀經，為得到超性生活的營養滋潤。天主教會為教友解釋經文時，不是去涉及經文在當時寫作的時候，有什麼意思；而是注意在目前教會的基督徒團體生活中，經文有什麼意義。在重要攸關的課題下，聖神運作於經文中，引出靈感來，讓整個信仰團體不走入偏差路線，不去誤導信仰及倫理上的行為。

個人讀經可能導致偏差或極端的結論。在教會歷史上，就有這種事情發生過。有些否定基督的天主性，有些否定有復活，或否定天主創造一切，否定十誡。天主教會在經文的指導上，是由淵源長遠的基督教導傳統，由聖經為出發點來反思。

(十) 為什麼天主教不為聖言辯護，來反對所有解釋經文的錯誤，包括科學的項目？

天主教會的教導是：聖經不會誤導傳遞真理，亦即那些天主有意要為我們得到的救恩真理。教會肯定聖經的無誤論點。教會反對現代人們利用聖經字面的一些觀點，來回答一些當代的問題，而這些問題都是寫聖經的作者從來連想都沒想過的問題。教會也阻止各種嘗試要利用聖經經文，展望其他情況，以及毫無限定條件地應用在我們現今的情況中。發生在天主教會與基要派中的有些衝突，就恰恰是在這樣的解釋聖經之上。

天主教會相信各種立場，都不會與從「字面」解釋聖經經文發生衝突，只要這「字面」意義是指寫經文的作者在他的那時代，為真理傳遞訊息，其目的是為天主所賜救恩的緣故所寫。但是天主教會反對用聖經來支持科學或歷史的論調，這些話題，完全超越了當時寫聖經的作者的意向。

輔大神學叢書

— 聖經、基督及聖事禮儀類 —

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
12 箴言—簡介與詮釋	胡國楨等 著
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好—談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
22 基督的啓示—啓示論簡介	張春申 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著

42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
90 隨著教會禮儀讀福音	活水編譯小組

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期 /

Raymond E. Brown, S.S.著；活水編譯小組 編譯

——台北：光啓文化，2009.12

面；公分。——（輔大神學叢書 90）

譯自 Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter

ISBN 978-957-546-663-3（平裝）

1. 四福音 2. 研究考訂

241.6

98019741

輔大神學叢書 90

隨著教會禮儀讀福音

從聖誕期到復活期

2009 年 12 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者：Raymond E. Brown, S.S.

編 譯 者：活水編譯小組

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：150 元



聖經好像一座大森林，我們讀經是為了要瞭解這座森林的奧秘，給我們怎樣的啓示。要體悟一座森林的奧秘，需先宏觀地從上空、遠遠地鳥瞰整個森林的全貌，體悟這整座森林的特色；而後再進入森林之中，微觀地細細體查每一棵樹的特質，如此，才能比較全面性地得到這座森林的啓示。所謂「要見樹，也要見林」，而且是「先見林，再見樹」。

本書採「先見林，再見樹」的觀點，首先宏觀地為讀者說明：現有的四部福音，是經由「耶穌生平宣講期」、「宗徒團體宣道期」以及「聖史編寫福音期」三階段發展，最後呈現出來的作品。進而，藉由教會禮儀年曆各節期中所恭聽的福音內容，領悟天主在基督生命中的啓示。本書由聖誕期（耶穌的童年史）說到復活期（耶穌復活的敘述），為今日福音的聽眾及讀者，指出如何從人的作品中體會出天主主要跟我們說的話。

ISBN 978-957-546-663-3 \$150



9 789575 466633 00150

光啓書號 101084

定價 150元

 光啟文化事業
Kwong Sang Culture Publishing