

神學論集

于斌



16

# 輔仁大學神學論集

第十六號

(一九七三年夏)

第三屆神學研習會專輯：論四部福音（一九七三年一月十二日至十六日）

## 目錄

頁數

團體照

參加人員名單

一四九

研習會日程表

一五三

主講人名單，講題，及演講日期

一五四

一般性問題

一、今日福音批判的問題

張春申神父 一五五

二、聖經的靈感與福音批判

張春申神父 一六九

三、福音形成史

房志榮神父 一八一

個別福音的研究

目錄

四、對觀福音問題	劉家正 修士	一八九
五、從瑪竇福音的編輯要旨看第一福音的神學思想	周聯華 牧師	二〇七
六、馬爾谷及路加的基本神學思想	房志榮 神父	二一五
七、若望福音的結構	王敬弘 神父	二二九
福音的資料、歷史和用途		
八、福音資料的來源	王敬弘 神父	二四五
九、福音的歷史批判	張春申 神父	二五九
十、從聖經的研究談牧靈工作的實際運用	施達雄 牧師	二七一
十一、查經的原則與方法	房志榮 神父	二八一
附 錄		
聖神同禱運動	張春申 神父	二八五
值得回味的日子	姜 郁 青	一八〇
第三屆神學研習會隨筆	郭 青 青	二四四
編 後		二九九

# 今日福音批判的問題

張春申

本文是今（一九七三）年初在輔大神學院舉辦的神學研習會中第一篇演講的記錄，主要目的在於指出現代對福音所有批判的原因，希望藉此能够引領參加研習會的學員（和讀者），進入福音研究的氣氛中。本文將分三節介紹：

- (一) 古代教會對福音的基本態度
  - (二) 十九世紀福音的遭遇以及因此產生的證明福音價值的傳統方法
  - (三) 今日對於傳統的批評與福音批判學的需要
- 這三節的內容並不勻稱，主要的材料是在第二、第三節中。

## (一) 古代教會對福音的基本態度

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

所謂福音的問題，並不是在我們今日才產生的，早在教父與中古時代，人們已在福音裡發現了某些不協調或是自相矛盾的現象，只是那時候的人處理福音問題的態度與今天的人所有的態度大不相同。一般說來，當他們在福音裡發現任何不協調或是自相矛盾的困難時，由於他們對於聖經的信仰，他們是用一種「教條主義」的態度設法加以解釋，使之看起來似乎合乎情理，而缺乏了今天人們所有的真正批判精神。所謂「教條主義」的態度，就是說，他們先決地以某一種神學的或是哲學的原則來解答

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

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

其實古代這種缺少批判精神的「教條主義」，同樣地也存留在近代一些相反福音的理性主義的作家筆下，因為他們並沒有藉着科學性的批判來討論福音問題，只是根據理性主義的哲學原則，先天認為一切超自然現象均屬不可能，而否認福音記載的一切奇蹟和耶穌的超越性，擯棄福音的歷史價值。

德人雷瑪陸 (H. S. Reimarus 1694—1768) 首先認為，耶穌只是一位充滿野心的政治家，他想煽動群眾推翻羅馬人的統治，結果事敗被釘十字架上，後來他的門徒偷去了他的屍體，揚言他已復

活。這樣由政治的動機一變而成爲宗教的，耶穌因此成了人類的救主。雷氏認爲，今日基督的教會最初就是如此建立的，四部福音就是在此情況下寫成的。按照他的說法，福音的記載絲毫沒有任何歷史價值。繼雷氏之後，有保祿斯 (H. E. G. Paulus 1761—1851) 應用自然主義的解釋剷除福音中所有超自然的現象。他將福音的記載區分爲事實真相和福音作者的想像。事實真相當然是有的，而想像則是作者的筆墨渲染，沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是耶穌曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行；至於步行海面，乃是福音作者想像的產品。在他的分析下，奇蹟已失去了奇蹟性。但是，我們可以問，他憑福音內在的什麼因素將福音的記載有的指爲事實真相，有的歸於作者的想像呢？沒有；只因爲他先決地否認了一切超自然現象的存在。

總之，一句，不論是古代保護福音價值的教父，或是十八世紀否定福音價值的理性主義者，他們對於福音的解釋都建立在先天的神學立場或是哲學原則上，而缺乏了對於福音真正的批判精神。大體而論，這是十九世紀以前一般對於福音所有的態度。

## (二) 十九世紀福音的遭遇以及因此產生的證明福音價值的傳統方法

對於福音的探討一進入十九世紀，便開始邁向批判精神之途。這時代應用的方法是文學批判以及歷史批判的方法。而在這樣的批判精神下，產生了過去一般神學教科書上所有的傳統證明方法。因此在這節中我們分兩段來討論：(1) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源；(2) 這時代產生的證明福音價值的

傳統方法。

### (1) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源

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

歷史主義是十九世紀的產物，它對史料取捨的標準有特殊的主張：歷史應當如同自然科學一般力求客觀。歷史批判派所以能盛行於當時的歐洲，是得力於其創始人馮郎克（Ludwig von Ranke 1795—1886）及其他歷史家的提倡。馮郎克認為最理想和標準的歷史，應當是對於過去據實而絲毫未加改變的報導，也就是說應當收到如同今天記錄影片或是錄音機的效果；因此它的史料應是來自目擊證人的材料；而且這位目擊證人對於他所報導的事件不應有所牽涉，這樣他才可以完全中立和客觀地做據實的報告。馮郎克這一主張，也就成了歷史主義者一貫的理想：就是要寫一本合乎標準的歷史著作，應當具備馮郎克所倡言的那些條件。而馮郎克在其著作生涯中的確也完成了一部合乎其理想的歷史傑作，即「十六、十七世紀歐洲史」。因為他在寫這部歷史時，很幸運地從歐洲各國檔案處獲得他所需要的資料。因為十六、十七世紀的歐洲各國，已互派使節；這些使節均受過專門的訓練，就是將該國所

發生的事情據實報告給本國。這些使節報導的史料正合乎馮那克的要求，就是它們是中立的，冷靜的，個人不牽涉在內的報告。馮氏應用這些材料完成了他的歷史大作。由於他的成功，歷史主義者也就認為寫歷史的標準當是如此的。

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

其次是瑪竇福音和路加福音。按照自由派基督徒的分析，認為這兩部福音的作者也無意對我們做據實的報導。事實上，瑪竇福音的確是一部充滿着神學的福音。所謂神學的福音，就是它並不在描述當時事情究竟是怎樣發生的，而是在傳達一個信息，報導一個福音。按照文學的分析，顯示瑪竇福音的作者把耶穌公開傳教生活分別安插於五部份，每一部份都是先記事，後記言。這是一個很有系統的編輯，而我們今天發現，瑪竇福音的這五部份正是針對舊約的梅瑟五書劃分的，意思是說：如同舊約有梅瑟五書，現在我們有新的五書；舊約有梅瑟，現在耶穌是新的梅瑟。此外，在五部份之前又加上耶穌的童年史，其後加上耶穌死亡和復活的報導，一共成七部份。「七」在希伯來的數字上是一個表示圓滿的數字。可見，第一部福音的作者是都有其編輯的目的。因此，自由派基督徒認為這部福音並不是

可靠的歷史材料。

至於路加福音，也受到自由派基督徒同樣的批判。傳統一貫指稱路加福音是一部很有次第的福音，但是今天發現，它的次第並不是在時間上或是空間上的次第，而是神學上的次第。路加福音中有一段，就是九章51節至十九章28節，今天稱之爲「旅行文件」的一段。依照文學的分析，在這一段中所有時間的前後，空間的位置都沒有真實的意義，因爲其中所記載的只不過是路加按照他神學的目的，將耶穌的所言所行編輯進去罷了。因此這一旅程可以稱之爲神學的旅程，目的要告訴讀者說：耶穌基督是救恩史中一個重要的中心人物，是人類的救主，他怎樣從加里肋亞往耶路撒冷行去，要到那裡去完成他救恩的大業。換言之，在歷史主義的歷史觀點下，路加福音是無法立足了，也遭受了自由派基督徒的淘汰。

最後剩下馬爾谷。在歷史主義的時代，由於它被認爲是最古老的一部福音，一時自由派基督徒視如珍品，認爲是唯一有價值的福音。但是，不久聖經學家萊德 (W. Wrede 1859—1905) 研究後指出，馬爾谷福音也是充滿了神學，不合歷史主義的要求。事實上，馬爾谷福音中有一著名的神學，即所謂默西亞的秘密：就是在這部福音裡，耶穌一方面向人顯露自己的身份，一方面又隱藏自己；宗徒們跟隨他，却又屢次不明瞭他。這部福音不斷在這種張力下進行着，直到耶穌被釘在十字架上，才藉一位百夫長的口揭發出耶穌的真面目：「這人真是天主子！」（谷：十五，39）而且在福音的開始，作者已標出他所要寫的是「天主子耶穌基督的福音」（谷：一，1）。作者要報導的是一個福音，他所要傳達的是他對於耶穌基督是天主子的信仰，顯然他無意如司歷史批判派的史家一樣給耶穌寫歷史。因此，馬爾谷福音在其他三部福音之後，也失去了自由派基督徒的信任。

以上是在歷史批判派盛行，自由派基督徒興起之時，四部福音所有的遭遇。

## (2) 這時代產生的證明福音價值的傳統方法

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

傳統上的證明普通說來可分兩個主要部份：第一：證明福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的；這一點是針對歷史主義所提出的目擊證人之史料的要求而證明的。第二：證明福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的；這是由於歷史主義要求寫歷史的人應該要有中立、據實的報導。如果這兩點：即所謂作者的「知識」與「誠實」確定了，四部福音應該具有歷史批判派要求的標準了。

在傳統證明中，對於第一點特別注重福音的真實性，即四部福音的作者實在是瑪竇宗徒、馬爾谷與路加、若望宗徒。這一證明是很有關係的，因爲四部福音的作者若真是這四個人的話，那麼其中有兩人，即瑪竇與若望，是與耶穌三年生活在一起的十二位宗徒中的二人，他們所寫的福音是屬來自目擊證人的史料，就不成問題了。至於馬爾谷，傳統上稱他爲伯多祿的弟子，巴比亞斯(Papias, c. 130)稱他爲伯多祿的譯員，這樣說來，他所有的材料也是來自一個目擊證人。對於路加，一般認爲他是保

祿的親信弟子，而且在卷首他自序說：「我也從起頭仔細訪查了一切」（路：一，3）。總而言之，傳統的證明非常注意地肯定着四部福音的作者就是這四個人，他們都是耶穌生平的目擊證人，至少與目擊證人有密切的關係。

證明了四部福音的作者就是傳統所說的那四個以人後，傳統的證明進到另一問題的肯定，就是福音的四位作者對於他們所記載的絲毫不說謊或歪曲事實。其證明法是引用福音內在的證據及教會傳統上對他們的傳說。內在證據的引證，例如若：廿一、24：「爲這些事作證，且寫下這些事的就是這個門徒，我們知道他的作證是真實的」。但是較重要的是依賴一些所謂外在的證據，就是根據教會內的傳統。教會傳統說，除了若望宗徒之外，其他三部福音的作者都爲耶穌作證而殉道了，而若望宗徒本人也遭受了與殉道者相似的迫害。「因此傳統的證明說：沒有一個人肯爲一句謊話犧牲自己的生命，也不會有人爲了要給歪曲的事實作證而不惜赴湯蹈火；如果福音的作者竟爲他們所寫的犧牲了自己的生命，顯然地，他們對於他們所記載的是誠實的；就是說，他們是按照當時親眼所見的情況，真實地報導給我們。」

傳統的證明法，在證明了福音都是目擊證人的報導，而且所報導的都是嚴格的事實之後，結論說：毫無疑問的，福音有它正確的價值。這一證明方法的確相當清楚，所做的結論也是按照很嚴格的推理做出的；而且在推理之後好像喘了一口氣而說：現在可以放心了，四部福音內都是目擊證人據實的報導，可以安心地應用，也不必再進到福音裡去分析某件事或某句話是否可信，可靠。但是，傳統這一證明法，並非無懈可擊，事實上在當時已經有人開始懷疑，著名的紐曼紅衣主教就指出來它有不少的漏洞。而在今日福音的研究下，我們發現傳統的證明雖有可取的地方，但是值得批評的因素也不少。

### (三) 今日對於傳統方法的批評與福音批判學的需要

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

我們由第一部福音開始。從福音的記載，我們知道，耶穌的十二位宗徒中的確有一個叫做瑪竇；而且在公元一一〇年左右，有一位叫巴比亞斯的主教會記載說，有位叫做瑪竇的宗徒用阿拉美文寫了一部「耶穌的語錄」，在當時已有了不少的譯本。但是，我們今天有的瑪竇福音並非阿拉美原文，而是用希臘文寫成的，那麼它一定不是瑪竇宗徒所寫的了。至於巴比亞斯所提的阿拉美文的瑪竇福音，在今天已經失傳了。因此我們不能不問，現有希臘文瑪竇福音與失傳的阿拉美文瑪竇福音之間，究竟有怎樣的關係？是否前者是後者如同今天天人所認爲的翻譯呢？一般而論，今天的聖經學家不肯做這樣的承認。那麼今天研究福音的學者對於瑪竇福音的史料問題做怎樣的結論呢？我們在此引用一位較取中和態度的聖經學家的講法，即維肯霍斯 (Alfred Wikenhauser)，他在其「新約導論」裡寫道：現有希臘文的瑪竇福音一定不是阿拉美文瑪竇福音的直譯，至多只能說，希臘文瑪竇福音是應用了阿拉美文瑪竇福音譯本的一個重編，其中有來自馬爾谷福音的材料。這一結論在今天並不算是前進的，而只是一個較中庸的講法。如果這只是一個中和的講法，因此我們可以說，傳統上所肯定的，第一部福音內的都屬目擊證人的材料，這一結論便靠不住了。因爲第一，希臘文瑪竇福音的作者並非瑪竇宗

徒，其次所採用的材料有的來自馬爾谷福音，有的來自其他的材料。因此，對於第一部福音的作者問題，我們只能這樣說：大體而論，在這部福音內有來自目擊證人的材料，這是可靠的；至於那些材料來自目擊證人，那些材料不是來自目擊證人的，以目前福音的分析是很難完全加以斷定。

其次是第四部福音。事實上，今天的學者對於第四部福音的作者問題，意見頗不一致。一般講來，基督教的學者們都不承認這一福音是出於若望宗徒的手筆，認為是厄弗所一位叫若望長老的人所寫的。至於天主教的學者，仍舊堅持第四部福音來自若望宗徒；但是也有許多學者認為：如果說有一位若望宗徒的弟子對他的記憶與反省做了最後的編輯工作，是可以接受的。既然在福音的研究上，對於第四部福音的作者問題各持一詞，或已覺可疑，或認為是經過了回憶和反省而由弟子寫下的，我們也就很難再沿循傳統的講法，認為第四部福音內都是來自目擊證人據實的報導。雖然在第四部福音裏不無目擊證人的史料，但若是一概都指稱為來自目擊證人，則不易確立。

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

論及馬爾谷福音，一般說來，它的原始性和可靠性往往是最受尊重的。但是經泰勒 (Vincent Taylor) 的研究後，發現這部福音內的材料並非完全來自伯多祿。泰勒將馬爾谷福音的記載區分為「伯多祿的」材料與「非伯多祿的」材料，其中三分之一屬「伯多祿的」材料。換句話說，有三分之二是來自「伯多祿的」材料。假如泰勒這一分析是正確的話，我們對於馬爾谷福音也有如同其他三福

音一樣的結語，就是說這部福音內的確有目擊證人的材料，但是不能一概而論說，都是來自目擊證人據實的報導。

以上是今日對於傳統的第一點證明，即福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的人所有的批評。當然不能消極地指認福音內什麼都不是目擊證人的材料，但是也不能反過來說全部都是來自目擊證人的材料。因此我們說，傳統的第一步證明並非完全沒有價值，而是不完全有價值。

其次有關福音作者的誠實可靠問題。一般說來，今天沒有人會認為他們說謊，因為實在沒有理由可以去疑惑他們的誠實。但是，他們是否誠實是一個問題，他們是否需要和應該將耶穌的言行按照歷史批判派的標準記載，又是另一個問題。這一問題的產生，是由於我們發現：福音的作者生活在他們自己的一個信仰團體裡，他們對耶穌充滿了信心，他們在自己的團體裡寫福音，目的為叫人相信或增加人的信仰，假如他們寫福音的目的是為了信仰，而不是要給耶穌寫一部現代人所想像的小史或是傳記，那麼他們要編寫福音時是否必要按照歷史批判派的要求，如同錄音或錄影一樣將耶穌的一言一行，毫不失誤地都記錄下來呢？誠然無此必要。因為他們報導的是「福音」，就是要在信仰中向人傳達耶穌的信息，因此他們在編寫時能夠有所取捨；這並非說他們寫福音時，為了信仰的目的能夠假造事實或是對事實不誠實，而是說他們在所報導的事件中已指出了它在耶穌信仰中的一個幅度。今天藉着福音彼此之間的比照，我們將更能看清作者在信仰中做報導時自由處理資料的可能。

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

是遲鈍」(谷：六，52)。宗徒們在同一時候對於同一件事怎麼會有截然不同的兩種表現呢？的確不易協調。不過，這一記載的出入也顯示出，兩部福音的作者無意向我們詳細報導當時事情究竟是怎樣發生，他們只是在他們的信仰團體裡傳達這事件，表達他們的信仰罷了。瑪竇在其福音中很突出的一個特點是：他很注意教會的幅度，在步行海面這一事件上也沒有例外；他在風浪平息後所記載的是教會朝拜耶穌的一個態度，他要讀者看完了他的記錄以後，也同教會一起朝拜耶穌，承認耶穌為天子。至於馬爾谷不同的記述，正好也揭示出他默西亞秘密的神學，雖然耶穌藉所行的奇蹟已顯露了他的身分，但是宗徒們仍然冥頑不靈，不明瞭耶穌。

另一個叫我們更清楚看出馬爾谷福音內所謂默西亞的秘密神學的，是他對於耶穌被釘十字架的報導。因為對於這件事，他與路加的報導有差別。當耶穌斷氣後，他接着記述有一個羅馬百夫長見了耶穌死的情形，便說：「這人真是天子」(谷：39)。但是同一個百夫長，在路加的筆下說出的話却不同了，當耶穌死後，這位百夫長只是說：「這人，實在是一個義人」(路：廿三，47)。「天子」和「義人」的意義差別很大。這又給我們指出，福音的作者無意向我們做歷史主義所要求的歷史報導，他們要做的是將耶穌的言行按照他們的神學觀點傳達給人，以達到他們向人宣信的目的。那位百夫長對於耶穌所說的話，在馬爾谷筆下是對耶穌的宣信；這是出於馬爾谷的編輯手法。他要在他的福音裡一步步引人承認耶穌，直到耶穌被釘十字架後，他的默西亞秘密藉着一位百夫長的口揭曉時，達到了高峯，這時他邀請讀者一起向耶穌宣信，承認耶穌是天子。

路加在他的福音裡，同樣有其神學的次序。譬如耶穌在納匝肋講道這回事，路加將它寫在耶穌三年傳教生活一開始的時候，可是在其他的對觀福音中却是發生在嘉法參傳教一役時期之後。顯然這是

路加爲了他神學次序上的原故而有了這樣的編排。

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

而且今天大家都知道，福音作者在著書時，一定應用了口傳或筆錄的史料。那麼這些材料是怎樣產生的呢？是將耶穌的言行按照歷史批判派的要求而記錄呢？或者在別的需要中而產生的呢？究竟是什麼需要呢？因此在福音的研究上，除了編輯批判外，又產生了所謂史料的研究；就是自耶穌升天至福音作者寫書之間，大約五、六十年，我們問：有關耶穌的所言所行是怎樣傳授下來的？第一次世界大戰左右，有一些所謂極端的類型批判派 (Form Criticism) 的學者，甚至曾說，這些史料都不是建立於耶穌的生平之上的，而是初期教民集體的創造；換言之，是教會爲了信仰的目的自己捏造出來的，耶穌本身並未做那些事或說那些話。這當然是一個很極端的講法，但正因爲他們的極端，當時正統派的聖經學家也起來反駁說：耶穌的所言所行在福音裡都一字不變地被傳授了下來。然在今天，較取中庸態度的學者都承認，從耶穌升天到福音作者寫書中間有一段長時間，教會由巴勒斯坦到希臘、羅馬地區，從一個文化背景至另外一個文化背景，爲使人能够了解而接受信仰，教會對於耶穌的言行不能不做某種的變通。因此可以說，史料的傳授如同福音成書時一樣，也經過了某種的適應和變通，而非按照歷史批判派的要求記錄的。

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

## 結 論

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

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

神學論集⑤更正：「自淨其慈（當作意）」（第一二九頁）；「送（當作分）給別人」（第一一九頁）「指示（當作出）」（第一二六頁）第一二七頁第十五行中的巴利文句子當作 *Sabbe dhamma nattha*，第一三〇頁第十二行中的第一個梵字當作 *rahit*。

本文作者 景耀山聲明

一九七三、五月一日

自 英 國 劍 橋

# 聖經的靈感與福音批判

張春申

在前一篇文章「今日福音批判的問題」之末，我們結論道：要確定福音的價值，必須應用今日的聖經批判方法。但是在論及福音批判之前，我們還可以提出詢問：四部福音是聖經中重要的部份，是天主的言語，我們拿今天一般用來批判文學作品的方法來批判它是否相宜？於是我們又牽涉到了神學上的另一論題，即所謂的聖經靈感 (Inspiration) 問題。我們都相信聖經是天主的言語，但是這聖經裡的天主言語是用人的文字寫下來的。因此，如果我們要聆聽天主的言語，別無門徑，唯有從這已成文的經典裡去找尋。不過，要在已成文的言語的聖經裡去尋找天主的言語之前，我們必須先解決一個問題，就是天主的言語是怎樣進到人的言語裡來的？按照教會悠久的信仰，其答覆是：天主聖神以其靈感推動了聖經作者而寫出天主的言語。然而天主聖神的靈感是怎樣地影響了聖經作者呢？這即是聖經的靈感問題。事實上，若非對於天主的靈感怎樣推動了聖經的作者有足够的認識，我們不易達到正確無誤地註解聖經的地步。因為對於靈感的性質之了解，的確影響着人在聖經裡對於天主言語的理解。關於教會這一基本信仰，在神學史上曾有過不同的解釋。本文的目的乃是簡單地把古今一般對於這個信仰的神學解釋作一介紹；然後指出，按照今日了解靈感的方式是否需要應用文學批判的方法去解釋聖經。

進入問題討論之前，我們還得提出有關靈感問題的基本信仰因素。所謂基本的信仰因素，就是對於教會內某一端信仰在做解釋時，所不能或缺的信仰因素；如果在解釋中對於基本的信仰因素有偏差

的現象，則表明並未完全無誤地將教會的信仰表達出來。關於靈感問題的基本信仰因素有三：(一)天主是聖經的真正作者。這是梵一大公會議所欽定的信理，也是教會自古以來所宣講的信仰。(二)人是聖經真正的作者。這一點在梵二啓示憲章三章11節裡講得很清楚；就是說，編寫聖經的人真實是聖經的作者，而非一個書記或秘書。(三)藉着靈感，天主是聖經的真正作者，人也是真正聖經的作者。這三個因素是我們在解釋靈感問題時，都應當兼顧的。

因着聖神靈感對於書寫聖經的人之影響，天主是聖經真正的作者，人也是聖經真正的作者，因此我們要對天主與人之間這一靈感的關係做一解釋。教會神學上向來常用的一個解釋是：天主是「主因」，人是「工具因」。但是「工具」一詞，在神學用字上，涵義廣泛，除了一般刀、筆……等物質的概念外，在聖事神學中的「倒水」和「唸經」也稱爲「工具」，甚至在過去的基督論上，基督的人性同樣以「工具」並稱。因此，古今神學家對於書寫靈感上人是天主的「工具」有了各種不同的解釋。這些不同的解釋也深深地影響了人對於聖經的註解。我們在下文分三段說明：

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

在三段中我們提出過去與今天相對的不同說法，並引證福音中的例子。

### (一) 人是機械式的靈感與人是作者式的靈感

在神學史上，曾有過一個時期，把人在著經過程中的作用當做靜物機械式的解釋。按照今日聖經

靈感學家們的研究，這一概念並非出於聖經的傳統思想，而是來自希臘文化的影響。在希臘文化中，曾認為某些書是作者受神力的統攝，完全在出神的狀態下寫成的；在寫作過程中，人就像神手中的一架機器，按照神意記錄出神所要寫出的一切罷了。這一思想雖然不源出於聖經的傳統，但被教會內的神學家所吸收，用來解釋聖經作者著經的情形。希臘思想的這一影響，我們甚至可以在舊約以色列的文化裡找到，最顯明的例子就是有關七十賢士譯本傳經的傳說。七十賢士譯本有時稱為七十二賢士譯本，是翻成希臘文的舊約譯本，它之所以名之為七十或七十二賢士譯本，就是因為它有這一神奇的傳說：公元前第三世紀，亞歷山大城為擴充圖書館，遂從猶太請來了七十（或七十二）位經師，將他們安置於一小島上，每人一個房間裡，彼此隔離着從事譯經工作。七十天後，他們將舊約從希伯來文譯成希臘文的工作完成了，彼此對照之下，七十個人所翻的竟然一字不差。這一故事實在太離奇了，不過故事中所包含的就是機械性的靈感概念。如果天主的靈感是機械性的話，作者是在出神的狀態下寫書，或則他僅像一個書記，天主在他耳旁句句叮囑的話，不同的人能夠毫無差別地寫出同樣的東西來，並不足怪。這一概念到了十八世紀，產生了所謂的基本主義 (Fundamentalism)，就是按照字面意義，咬文嚼字地來注解聖經。這是在機械式的靈感概念下必然導致的後果。因為聖經上的每一字、每一句話果然都是天主親口授予的話，我們自然應當如此去了解。

不過，機械式的靈感概念在四部福音及聖經其他諸書中遇到了無法解決的困難，而被今日學者所擯棄。機械式的概念在聖經裡產生的困難，例如：關於耶穌預言伯多祿在鷄叫之前要三次背叛這件事，四部福音都記載了，但我們若是按照基本主義，咬文嚼字地去計算一下伯多祿背叛耶穌的次數，實在不只三次。我們可以從第一部福音的記載開始計算。瑪竇福音記載的三次，第一次是當一個使女

指稱他時，第二次是他遇到另一個使女時，第三次是在一群人前（瑪：廿六，69—74）。但是馬爾谷福音的記述：第一次和第二次的使女是同一個人，第三次同樣是一群人（谷：十四，66—71）。這樣算起來，伯多祿背叛耶穌已經四次了。再看路加福音的敘述，第一次是一個使女，第二次並非使女，而是「另一個人」，第三次是「又有一個人」（路：廿二，56—60），我們姑且將第三次歸於一群人，但是無論如何，第二次不是一個使女。按照若望福音的記錄，第一次的確也是一個使女，第二次是一個人，第三次是大司祭的僕役（若：十八，17、25—72）。我們以最大方的尺度從四部福音平行的記載中推算，伯多祿違背耶穌至少有五次之多，這如何與耶穌對伯多祿三次背叛的預言配合呢？這就是基本主義自打的死結。而且聖經本身也指示出基本主義不能立足。我們可以看聖經作者論自己寫作所說的話。聖路加在他的序言裡很清楚地告訴我們說：「我也從頭仔細訪查了一切，遂立意按着次第給你寫出來」（路：一，3）；顯然他腳踏實地做了探訪的工作，埋頭伏案寫了他的福音，這絕非機械式的靈感所能解釋的。另一個更顯明的例子見於瑪加伯書下二章，作者在其序言裡承認說，他的寫作的確是件艱辛的工作，曾叫他流汗和失眠，並且要求讀者，如果在編輯上發現有不副理想之處，請多見諒。如果天主的靈感是機械式的話，以上的話豈不非常可笑！因為那就像是天主在向我們訴說他寫書的不易，並因成書的不夠理想而向我們表示歉意。況且在天主耳提面命的情形下，作者實在沒有理由說他經過了流汗和失眠才完成了他的著作。因此，機械式的靈感解釋，今天是不能再加以應用了。

至於今天對於聖經作者的概念，承認他在天主靈感下具有一切人的作者的條件。這一點在梵二啓示憲章三章12節，對於教會在解釋聖經時應採取何種態度，做了十分清楚的指示。啓示憲章說，寫聖經的人雖然是在聖神的靈感推動下，但是他們仍不失為一個真正的作者；換言之，天主的語言是經過

人的真正作者而進到人類歷史中的，如果我們要瞭解天主的言語，我們得先知知道寫聖經的人是怎樣寫作的。因此在註解聖經時，首先當注意到聖經的「文學類型」。所謂「文學類型」，就是作者用以表達其思想的一種文學形式。不同的文學類型能達到不同的表達效果。在聖經各部書之間和之內，有許多不同的文學類型；例如：福音中關於耶穌童年史的記載，學者稱之為演述的 (anecdotal) 的文學類型；它與耶穌受難的報導，相較之下，實在互異其趣。再如福音裡耶穌所講智慧性的話或先知性的話，所行的奇蹟，都是些不同的類型。我們要了解福音的作者，必先認識他所用的文學類型，然後我們才能藉之明瞭他要表達的本意，而知道天主願意告訴我們什麼。既然人是聖經真正的作者，我們就當以人是真正作者的方式來處理聖經的文件。

如果我們不知道作者的本意，我們也無法明瞭天主的意思。因此，除了文學類型之外，啓示憲章又指示我們還要顧到作者的生活背景。因為聖經的作者都是在其固定的環境中寫書。爲了解作者的本意，不能不求之於他們生活的時代、文化背景。事實上，初期教會由猶太地區到希臘、羅馬地區，經過文化背景的變遷，的確影響了福音的寫成。

啓示憲章更進一步提出，每一位作者各有其特殊的思想方式，這就牽涉到了作者的神學思想問題。四部福音都有其獨特的神學思想，除非明瞭每位作者有怎樣的神學思想，便很難把握住福音表達的真正意義。這是因爲福音的作者是真正的作者，他應用自己的思考力將自己的思想表達出來；天主就是經過了他們的思考和思想的表達向我們傳達他的信息。

在過去，對於靈感問題有了機械性的解釋，將人視做一部毫無積極作用的機器，或是「聽寫員」而在註解聖經上造成了不能解決的困難。今天教會所採取的態度倒是肯定人是真正的作者，天主經過

人的真正作者，將他的音訊通傳給我們。因此，要明白天主的意思，我們一定要探求作者要表達的原意。因而在福音的研究中，我們不能不分析每一位作者的神學思想、他們的生活背景以及他們時代特有的要求。這一分析工作，並非冒犯，好像擅自以人的方法來解剖天主的言語；相反地，我們是一心一意地在尋求天主的言語。

## (一) 唯理式的靈感與整體式的靈感

唯理式的靈感最有代表性的例子可推教宗良十三世的「上智天主」通諭。這一通諭對於聖經的靈感性所做的解釋主要分三點：(一)天主聖神光照聖經作者，使他們正確地運思寫出一切天主所願囑咐的事。(二)天主聖神推動作者只是願意寫下天主所要寫下的。(三)天主聖神助佑作者適當而無錯誤地表達天主所願意表達的。這一解釋帶着濃厚的理性色彩。所謂靈感，是聖神的能力影響了作者的理智、意志和表達能力。今天我們知道，教宗的這一通諭是受了當時一位耶穌會的神學家佛蘭茲林 (Cardinal Franzelin) 的影響而寫成的。佛蘭茲林樞機對於靈感的解釋就是系統神學抽象的方式，他認為聖經的思想部份完全是出於天主，人只不過是用自己的言語將它表達出來罷了。因此在他的解釋下，我們在聖經裡所見的無非是天主啓示給人的一條真理。但是，今天的學者覺得這樣的解釋太抽象了，未能顧全作者在著經過程中所有的作用。

今日的神學更強調整體式的靈感，就是一位作者受天主靈感的影響，不僅僅在於他的理智和意志，而是整體的人受到了影響，甚至於我們說，他的情感無不在天主的靈感、反應着，而表達出天主要向人類表達的。羅馬聖經學院聖經學家修克爾 (C. Vogel) 說，今天撰寫式著作的作家

最能表達出這一概念，因為撰寫文學作品的人不僅用其理智和意志從事寫作，而且他的情感也在他的作品表中露了出來；同樣，天主的靈感進入一個作者身上時，是影響了作者整體的人，通過作者整個的人寫出他要向人類傳達的一切。因此，聖經所記載的不只是天主啓示給我們的一條條真理，說得徹底些，也表露了天主對我們所懷有的情感。這樣，我們在聖經裡所面對的，是一位充滿情感的天主，是他在向我們說話。如果我們這樣去看聖經，就更會發現聖經的內涵豐富無比。例如若望福音，如果僅以唯理式的靈感觀點去看它時，我們可能只看到幾條抽象的真理；然而，若換一個角度，以整體式的靈感觀點去看它時，就大不相同了，在同一部福音裡我們將遇到一位對人類充滿了愛與關懷的天主。引若：三、16一句經言為例：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」，如果以抽象的理性去了解這句話時，至多我們只能推論出天主降生爲人而已，但我們若是知道作者在寫這句話時是如何地陶醉在天主的愛中時，我們也要在這句話裡唸出天主對人類深愛的幅度來。

從以上看來，我們可以知道，爲何唯理式的靈感解釋不能再應用於今日了。整體式的靈感概念却給我們指示出來聖經中天主言語廣闊的幅度，有真理的幅度，有情感的幅度，也有天主與人關係的幅度。而且，除非我們把握住了整體式的靈感概念，否則福音中有些問題，我們可能無法解決。例如關於耶穌三次受試探的記載，按照瑪竇福音的記載，第一次是在曠野，第二次在耶路撒冷聖殿頂上，第三次在一座高山上（瑪：四、1-11）。但是在路加福音的報導中，第二次與第三次恰好與瑪竇福音的次序倒置（路：四、1-13）。如果三次誘惑真是這樣發生的，兩部福音的陳述怎麼會有次序上的差異？對於這一問題，在唯理式的靈感解釋下，不能給予圓滿的答覆。可是當我們知道聖經的作者，不單在理智和意志上接受靈感，而且他爲什麼寫和怎樣寫也受着聖神的推動時，這類問題便輕易的迎刃而解。

至於聖路加將瑪竇福音中的第二次誘惑寫成自己書中的第三次誘惑，因為聖路加有他自己寫作的目的。這次的誘惑是在耶路撒冷聖殿頂上的那次。耶路撒冷在路加福音中是一個教恩的中心點，耶穌在此完成教恩大業；因此路加將聖殿頂上的誘惑放在第三次，並且加上說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等時機」（路：四，13）。然而在瑪竇福音裡，第三次誘惑之後，則記載着：「於是魔鬼離開了他，就有天使前來伺候他」（瑪：四，11）。在路加福音中，魔鬼所等候的時機，到耶穌受難時出現了，路加清楚地寫道：「那時，撒彈進入了那名叫依斯加略的猶達斯的心中」（路：廿二，3），表明在耶路撒冷又有耶穌面對撒彈的一場戰爭。在整體式的靈感下，我們知道路加爲了他寫作目的之不同，對於耶穌三次受試探的次序做了變通，而與瑪竇福音的記載不同；倘若我們以唯理式的靈感概念來研究耶穌受到的三次試探，恐怕永遠解決不了問題。

如果聖經的靈感是整體式的，那麼我們必須先認識作者，研究作者的生平、神學思想、宣講對象，然後我們才能藉之確定作者的本意而明瞭天主的言語。因此，對於福音的研究，我們不但可以，而且需要應用今天的福音批判方法來討論福音；若不然，我們也無從確切地明瞭天主經過福音的文字願意向我們通傳什麼信息。

### （三）個人式的靈感與團體式的靈感

爲了解聖經，我們還需要明瞭古今對於作者以及一本書的寫成，意義上迥然不同。首先，在天，作者對其作品的態度是個人負責，當他發表一篇文章時，往往他要署名，表達的是他個人的看法。可是在古代不是這樣，在聖經中，尤其在舊約裡，我們很難指稱某人是某一部書的真正作者，因

爲古人寫書不在於表達個人的見解，而是在他的團體中將團體的主要思想傳達出來，因此他不必署名。四部福音的寫成亦復如此，它們所代表的是作者所屬團體對耶穌基督懷有的信仰。其次，今天的書籍往往是一個人用幾個月的時間便完成的；可是舊約與新約的形成，並不如如此迅速和簡單，它們中一部書的完成常是歷經漫長時期，甚至幾個世紀在團體中的演變。最初它們是藉口傳的方式在團體中流傳着，後來逐漸筆錄下來，又經一段時期，後來的團體見於新時代的要求再增添或刪改一些，這樣輾轉演變幾個世紀，才完全定型。

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

路：十、25-37。在這段福音中包括了兩件事：第一件是經師詢問耶穌哪一條誡命最大，耶穌回答要愛天主和愛人，這是對觀福音都記載的一件事（瑪：廿二、34-40；谷：十二、28-34）；第二件事是路加福音所獨有的的一個很美的比喻，即我們所熟悉的慈善撒瑪黎雅人的比喻；在這比喻之後有36與37兩節，將第一件事與第二件事做一總結。對於這段福音，我們可以提出兩個問題：第一個是關於「近人」的問題。講完了最大的誡命之後，經師問耶穌：「畢竟誰是我的近人？」耶穌以比喻指稱慈善的撒瑪黎雅人。在此發生了一些困難，就是說，耶穌說當愛近人如己，又指稱那個幫助人的撒瑪黎雅是

近人，這樣好像耶穌已對所謂的「近人」做了限定，即我們只當愛那幫助我們的人；可是我們知道，耶穌關於愛人的教訓，不但要愛近人，也要愛仇人，那麼耶穌的道理豈不自相矛盾了嗎？第二個是關於比喻本身的問題：在路加福音的陳述下，很清楚這比喻是用來發揮愛人的道理的，可是我們奇怪，為何講愛人的道理在比喻中就要提出來三種人，而且偏偏第一個人是司祭，第二個是肋未人，第三個是撒瑪黎雅人，難道是耶穌故意提出服務於聖殿的人，就像指出今天的主教和神父來，好與他們作對？我們實在覺得，若做爲一個講愛人的比喻，的確不必要別出心裁提出這樣的一個比喻。對於這一難題，今天的聖經學者解釋說：福音的寫成不是一個個人的事，換言之，它在初期教會的信仰團體裡，有一很長的形成過程。至於這一比喻的確是耶穌說的，但不是用來講愛人的道理，而是在解答耶穌時代的另一個問題。在舊約裡，我們常可見到先知與司祭之間，有着某種的對立；因爲司祭與肋未人在聖殿供職獻祭，沒有朝拜天主的誠心，在外面的生活也未能表現出天主的仁愛，所以在舊約有句先知的名言：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（歐：六，6；參見瑪：九，13；十二，7）。在耶穌的時代中也有同樣的情形，因此他針對當時供職於聖殿的司祭和肋未人說這個比喻，他們在聖殿裡獻了祭，自以爲就完成了使命，遂從耶路撒冷往耶黎曷行去，在路上遇見需要他們幫助的人，他們視若無睹，那憤受他們藐視的撒瑪黎雅人却行了善。所以在這一比喻中，耶穌要講的是先知的話：我要的是仁愛，而非祭獻；換言之，朝拜天主要出自內心，在生活中要有具體的表現。這支美麗的故事在宗徒們的宣講中，從巴肋斯坦流傳到希臘、羅馬地區，但是在新的地方沒有聖殿，也沒有司祭和肋未人的問題，因此這個比喻逐漸失去它的時代性而融合進另一個思想背景裡。雖然瑪竇福音和馬爾谷福音沒有保存下來這一比喻，但是路加覺得這一比喻很美，又出自耶穌之口，因此用一點編輯的技巧，加一個「近人」

的問題；將它安插在講愛人的上下文裡，成爲一個講愛人的比喻。路加的編輯法，在今天看來並不十分高明，但的確是我們分析福音的一個編輯痕迹。

經過以上對於慈善撒瑪黎雅人比喻的分析，我們更明白天主的靈感，在成書的整個過程中。不只進入作者個人，也進入作者的信仰團體裡。因此要了解福音，我們需要研究它成書的過程，需要有真正的批判工作。本文的主旨也就在於答覆一個問題：福音是天主的言語，我們可否以文學批判的方法去研究它？我們說可以，而且是必要的。因爲天主的靈感並不使人變成一部呆板的機器；相反的，福音的作者是真正的作者；天主的靈感不僅在人的理智中，而且在整個人身上；天主的靈感不單在個人身上，而且在團體中。爲此我們需要藉助文學的批判方法，在福音中尋求天主的言語。這樣的研究方法，並不叫我們對福音失去尊敬；相反地，我們是抱着非常敬重的態度，努力了解天主教在福音裡傳達給我們的喜訊。

## 值得回味的日子

—有感於輔大神學研習會—

·姜郁青·

儘管輔大神學院，爲一些人是舊地重遊，但是許多人却認爲其中有怡神悅目的景物，有特殊優閒舒適的氣氛，更有新的振奮衝力。

十二日晚報到後，舊雨新知，聚在一起，歡樂談笑，盡情交談。活動節目令人放下忙碌的擔子，漸漸感到輕鬆愉快。有人發現女多男少，認爲是重質不重量，大家喜笑，不在話下。在百忙中能獨處尋覓心中的至善——耶穌，確是個人的扶擇、嚮往和幸福。

十三日晨禱後，一片寂靜，張春申神父登台，講演「今日福音批判的問題」。他的語音、態度、整個人都流露着一種真誠，令人心神俱至，傾耳細聽。他的課題分三節：

一、古代教會對福音的基本態度。

二、十九世紀福音的遭遇，及當時產生的證明福音價值法。

三、今日對傳統方法的批評，與福音批判學的需要。

每一節他作了清晰的說明。古代教父們信仰聖經，謹慎嚴肅；如發現其中有矛盾現象，多以「教條主義」的方式來處理，並未作科學性的討論與真正的批判。到了十九世紀，問題就不簡單了。自由派者根本否定耶穌的天主子身份、奇跡及復活等。以後又採用狹義的歷史批判方式，否認福音的價值。正統派學者奮起接受挑戰，說明福音作者，都是直接或間接的目擊證人，所記述的事件更有目共睹，有口皆碑的。但是，爭端並未平息，問題却源源而出，如作者的言語、史料的來源、口傳或筆錄的資料等，與歷史批判

(下轉二〇六頁)

# 福音形成史

房志榮

## 導論：爲何要講福音形成史？

因爲福音書的寫成和今日寫書的方式很不同。經過半個多世紀的鑽研，今日已相當普遍地知道福音的成書有很多出人意料之外的地方，不可不知。此外福音的寫成，在最後的編寫階段顯然受到某些神學思想的影響和指揮，使得福音的形成及福音神學結了不解之緣。在這一篇演講裡先談談福音的形成，下一篇演講將特別討論福音神學。因爲瑪竇（瑪太）福音神學要由周聯華牧師主講，而若望福音的種種問題將由王敬弘神父介紹，我在這裡只略講馬爾谷福音和路加兩部著作的形成（本次演講）及神學（下次演講）。

## 一、從古代傳統到一九六四年的教廷訓示

福音書既是基督信仰的基礎，因此自古以來便受到基督徒的最高重視，大家對這些書的來源自不得不有所揣測。最老的傳統來自公元第二世紀初葉：巴比亞斯（卒於公元一二〇一—一三〇）稱馬爾谷爲宗徒之長「伯多祿的譯員」，從此以後古老的傳統就以馬爾谷爲第二部福音的作者。關於瑪竇福音古傳統也由巴比亞斯開始，而經奧力振（公元二〇〇年左右）傳開，這一傳統認爲第一部福音是由瑪竇宗徒用阿拉美文寫成。關於其餘兩部福音、路加和若望的古老傳統也追溯到公元第二世紀末葉。當

時里昂主教聖依來內首先肯定路加福音的作者就是保祿書信中所提及的那位醫師和旅伴；路加。同一依來內也最早說出第四部福音寫於厄弗所，作者是宗徒若望，就是曾在晚餐中臥於主懷的那一位。由以上的這些古老傳統形成了一個普遍的意見，而將四部福音的寫成看的非常簡單：四福音中兩部由耶穌的宗徒親自執筆，另外兩部則根據伯多祿和保祿的宣講，而由二者的親信弟子寫成。這種意見或看法經過了一千六百多年之久，沒有發生過多大變化。

但一九六四年教廷聖經學委員會所頒佈的訓示：「論福音歷史性的真理」（註一），却打破了這一傳統見解，明言福音的寫成並非一二人之事，亦非一二年的時間，而必須經過三個不同的階段：首先是耶穌召徒宣講的階段，耶穌宣講是採用當時所流行的推理和陳述方式（該文件七號）；其次是使徒宣講作證的階段（八號）。他們宣講時，用各種適合他們目的和聽眾思想型態的方法，也就是說，用各種不同的形式宣揚基督，我們必須將這些形式加以分析和估價。例如福音中有要理，敘述，作證，聖詠，光榮頌，祈禱詞，比喻，族譜，奇跡故事，及其他當時人所慣用的文學類型；最後才是在初期教會內福音編輯成書的階段（九號），這一階段裡更有許多值得注意的事：從口傳到成書，四部福音的每一部所用的方法都適合於自己所特定的目標而予以選擇，綜合，解釋。因此須注意聖史們安排耶穌言行的次序，及目前在福音書中的上下文，才能發現他們所要說的是什麼。以上簡述的福音成書的三個階段，實際上就是三個對福音的看法：古老傳統及一般見解只注意到第一階段；本世紀的福音研究却見到第二階段（類型批判所獲的成果），及第三階段（編輯批判所獲的成果），現在就讓我們看看這一研究的步驟。

## 二、近代福音研究所經過的步驟 (註二)

福音研究是聖經研究的一部分，而以批判態度——即以不盲目相信傳統的態度——來研究聖經，要以十七世紀的西蒙 (R. Simon) 爲第一人，他寫了新舊約批判諸書，而開創了源流批判的風氣。過了兩個世紀，即在十九世紀末葉，龔格 (H. Gunkel) 發明了類型批判的方法，以補源流批判之不足，不過龔格的研究限於舊約。到了本世紀第一次世界大戰期間，底柏流 (M. Dibelius) 及步得曼 (R. Bultmann) 二人才把類型批判的方法用在福音分析上。第二次世界大戰結束後，學者們對類型批判又感不滿，而再用編輯批判的方法加以補充。用這一方法首先研究馬爾谷的是馬克森 (W. Marxsen) 首先研究瑪竇的是波仁康 (G. Bornkamm)，首先研究路加的是孔哲曼 (H. Conzelmann)。至於若望福音同時有多位學者加以研究。因此本節分三段來介紹：1. 由十七到十九世紀，2. 由第一次世界大戰到第二次世界大戰，3. 若望福音的研究。

1. 由十七世紀的源流批判到十九世紀末的類型批判：西蒙是聖經批判學的鼻祖，他所激起的批判鴻流爲更正教學者所推動，蔚爲十八、十九世紀的聖經研究熱潮。經過天主教學者的去蕪存菁，源流批判的假定爲今日大部分學者所接受，用以解決了不少聖經中的問題。到了十九世紀末葉，才出現另一位聖經學界巨子：龔格。他的文學天才及畢生研究給本世紀的聖經學界開闢了一片新的研究天地。他所擬出的分門別類，及追究生活實況，和作者意向等方法，至今還是研讀聖經的必經之道。他的方法普通以「類型批判」予以總括，而他的代表性著作是「創世紀」及「聖詠引論及詮釋」，包括了聖經中散文及詩歌兩大類別。

2、由第一次世界大戰期間的福音研究到第二次世界大戰後的編輯批判：底柏流和步特曼由不同的途徑將類型批判的方法由舊約研究應用到福音的分析上，將耶穌所說的和所做的分開檢討，在訓誨及敘述兩大類之下又分成很多細支，逐一研究。結論雖然有時走向極端：比如認為耶穌的訓誨全為初期教會的創造；但分析的方法大致是可取的。分析的工夫固然重要，但分析出來的那些單位如何連綴起來成了目前的福音，還值得繼續研討，這就是第二次世界大戰後所風行的編輯批判。這一方法的原本原則是聖史們並非將所蒐集的資料拉雜寫下來，而是受着一定思想的指揮，隨着一個固定的次序。

3、最近關於若望福音的研究：若望福音的問題和對觀福音不同，因此有它自己的研究路線。先有步特曼的若望福音詮釋，以後有天主教，更正教，德國，法國，英國各地的學者起來響應。到了一九六七年，專門蒐集由一九二〇至一九六五年討論若望福音的書籍和雜誌已形成一本書（註三）。

### 三、今日如何講福音的形成？舉二例說明

在近代福音研究中馬爾谷被認為最早的一部福音，對觀福音的其他兩部福音：瑪竇和路加，都和馬爾谷有關，因為是後者提供出一個敘述耶穌生活的構架（這在對觀福音問題的一篇演講中將討論）。我們如今先看看馬爾谷福音的形成，然後將路加的兩部著作（路加福音與宗徒大事錄）與之相比，便能見到他們之間的異同。至於瑪竇和若望將有另兩篇演講予以介紹。

#### 1. 馬爾谷福音的形成

「福音」的說法最初是指藉口頭宣講耶穌基督（如羅一1；迦一7），是馬爾谷首先用來指稱他的著

作〔谷〕<sup>1</sup>，因此可說是馬爾谷發明了「福音」這個文學類型。馬爾谷著作的主要內容是敘述：十四章敘述耶穌受苦受死，這是一篇最長的敘述整體。其他的敘述則包括奇跡史，共一五六節（而苦難史只有一一九節）。這兩組敘述無論在內容或形式上都不同。苦難史是歷史的報告，有時間的順序及內在的連繫，所關注的是耶穌爲我們做了什麼。奇跡敘述不然，沒有時間的順序，沒有內在的連繫；所關心的不是事件本身，而是耶穌自己：祂是誰？祂所遇到的又是誰？這樣，比方在有關治癒癱瘓子的一篇敘述中（二二—12），中心點不是耶穌的能力，而是祂的赦罪權的問題。或更好說，馬爾谷用易見的治病能力襯托出耶穌的赦罪權。這赦罪權雖不可見，但其實更偉大，更重要，因此也更爲馬爾谷所關注。與敘述一比，馬爾谷福音中的耶穌言論就很少，只有四1—34的比喻，七1—23潔與不潔的訓言，及十三章中的默示錄體裁的言論。以上的工夫，把福音分成敘述與言論，在這兩大類之下再繼續分下去，一直要達到在馬爾谷以前就有的關於耶穌的各種傳統，這就是所謂的類型批判。

進一步的工夫是編輯批判。這裡先要探討馬爾谷用福音二字指謂他的作品有何用意。馬爾谷說他寫「福音」，而不是寫「耶穌傳」。福音也者，是指天主在耶穌基督身上，特別是藉耶穌的死亡和復活而實施的救恩。因此馬爾谷的苦難史也有這一層意義：外表好像是一篇報告，其實內容及意向是宣講這個救恩。福音的另一個意義是，馬爾谷談論耶穌，不把祂當作一位過去的人物，而以之爲決定信徒們的現在及未來的「人子」。

編輯批判所要追究的另一點是，馬爾谷按照什麼次序安排他所接受的傳統資料。這一次序不是任意選定的，而是有它宣講的目的。馬爾谷似乎有意將苦難的思想貫穿他的全部福音：在十四—十五章的苦難史以前，十一—10所寫的耶穌築進耶路撒冷已是苦難史的開端。不止於此，更早，就是在

十33—34 耶穌已預言過自己的苦難，並且在九31及八31已預言過兩次。至於在十二18所說的耶穌的敵人待機謀害他，這在很早就已交代過。在耶穌公開宣講之初，敵人就商討如何除滅他（參閱三6），可見耶穌在加利肋亞的初期活動已導向他的苦難和死亡。

最後編輯批判要問：馬爾谷編寫福音的神學重點何在？神學重點雖然不易分辨，但有一個極顯明的例子，就是所謂的默西亞秘密：耶穌一生至死不爲人所知曉，甚至連他的弟子也不了解他。關於這點，及馬爾谷其他的基本神學思想，我要在下一篇演講中較仔細地討論。

## 2. 路加兩部著作的形成

路加並不把自己的任何一部著作稱爲福音，他寫作的目的是要給許多已經知道的事情一個可靠的描寫（路一4）。因此路加的第一部著作不是宣講（*Keygma*），像馬爾谷福音那樣，而是某一種意義的歷史。路加著作內有宣講，但並非全部著作是宣講。他把第一部著作——耶穌的言行，與第二部著作——宗徒大事錄或初期教會史並列，就表示他把耶穌在世的言行舉止看做歷史事實。路加所寫是「我們中間」（福音序言）所發生的事，有目共睹，家喻戶曉，不必證明，不須詭辯，只要不歪曲事實、不誤解事實即可。這樣那藉宣講而建立起來的信仰，便有可靠的歷史事實予以保證。即便那些不信的人，也可把這些事實客觀地審閱一番。

但路加所寫的不是一般的歷史，而是救援史：一種宣道和報導的混合物。路加所寫的救援史分兩個時期：耶穌在世上的生活，及耶穌復活後的教會時期，二者合爲一個救援史，有前者必有後者，有後者仍有前者。這一點，路加和保祿的說法不同：保祿一提到耶穌的死和復活，即刻說到二者的救援

價值，不再提耶穌的在世生活。路加不然，他只說：耶穌雖死，但仍是基督，因為祂按照經上所載的，死而復活了，前後是同一個生命。

路加安排他的歷史資料有一個原則，可從他報導撒瑪黎雅地方教會的建立上（宗八5—25）得以知道：在同一空間或地方先後發生的同樣事件，不分開來敘述多次，而集中起來一次說完，以後不再提該地區。反過來，在同一時間，但在不同地點所發生的同樣事件他不報導，而只選一些有代表性的特殊事件來寫（無論更正教所譯的「使徒行傳」，或天主教所稱的「宗徒大事錄」，事實上只譯伯多祿及保祿二人的事）。這樣路加的報導是一個在空間及時間內不斷前進，從不後退，連續的，直線的動作，用一句話說：路加的編輯工作是按「路」的概念進行。所謂路的概念是：在一個延續的行動中時間與空間的組合。

最後我們可以按照「路」的概念勾畫出路加兩部著作的輪廓：福音的地理路線在路廿三5說出：「他（耶穌）在猶太全境，從加里肋亞起，直到這裡（耶京）施教，煽惑民衆」。可見路加將耶穌的宣道生活限定在猶太境內，包括加里肋亞，但不包括撒瑪黎雅。路的進程不指明個別的站，而只說起點和終點，有時在敘述中重提要達到的終點，如九51。在此以前八1就說耶穌常在行路。

宗徒大事錄的結構與福音相似：在耶穌升天及祂重臨之間（一一），須為耶穌作證：由耶路撒冷，經撒瑪黎雅，直至地極（一8）。這與路廿三5所說的相稱：耶穌所達到的終點為教會的階段是起點。地極如何能做行路的終點呢？有一原則說：一地區的中心點代表該地區；達到一地的中心就是達到該地地極。當時的人以羅馬為世界中心（路二1），而宗徒大事錄以保祿到達羅馬為結束。宗廿八28已展望着普世宣教的遠景。教會以全世界為終點，就像耶穌以耶路撒冷為終點（路九5）一樣。

二部著作都以「路」的概念爲編排的準則，前後分兩階段，各有自己的空間；前者是猶太全境，後者是全世界，二者皆以耶路撒冷爲焦點。但這兩段時間並不彼此混淆，而有一個等待的時期爲之隔離（宗：3：四十六），在這一段時間內一切行動停止，門徒們應在耶京本着信仰等待第二時期的開始。

### 結論：馬爾谷與路加的異同

在按照今天的分析，看過馬爾谷及路加著作的形成史以後，我們不難看出二者之間的異同：一爲宣講，以激發對基督的信仰爲目的；一爲救援史，要給對基督的信仰寫出歷史上的根據。馬爾谷用耶穌苦難及死亡的線索貫穿了耶穌的公開生活，使在世宣講的耶穌和死而復活的耶穌合爲一個作爲我們信仰對象的耶穌；路加則將耶穌在世的時期與耶穌復活及升天後的教會時期合爲一個救援史。其他的異同在看過二者的神學思想以後將會自然地突出。

#### 附註：

註一：此一文件曾於「神學論集」第四號（一九七〇年夏），一八六一—一九四頁以中譯文發表。經譯者王敬弘修改後，今有單行本問世（臺南聞道出版社，民國六十二年二月初版）。

註二：關於源流批判，可參閱筆者在聞道出版社發表的三本小書：「梅瑟五書批判小史」、「梅瑟五書的寫成——兼論舊約其他諸書」、「梅瑟五書的作者與特徵」。關於新約的類型批判見張春申著：「類型批判簡介」（神學論集③：一九七〇年春，一—廿四頁）。關於舊約的類型批判見拙著：「類型批判在舊約研究上的運用」（神學論集⑤：一九七三年春，一—十五頁）。至於編輯批判及歷史批判是本屆神學研習會所特別注重的目標，本期中所載各篇每每提到這類問題。

註三：E. MALATESTA: *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulation and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel (Anvoluta Bibl. 32) Rome 1967.*

# 對觀福音問題

劉家正

四部福音的前三部若與第四部若望福音相比，無論就史料、結構、詞彙、風格、神學外貌或給人的第一印象而言都有顯著的不同，相形之下前三部福音彼此間的關連就格外突顯；而所謂對觀福音（Synoptic）就是把瑪竇、瑪爾谷、路加這三部福音放置在一起（對照著）看的意思。這樣的安排使人容易覺察一個事實：同樣的記載有時出現在三部福音（三重傳）或兩部福音（雙重傳）中，此外每一部福音也各有自己獨有的史料，許多具體的例子給人一種印象：這三部福音間彼此有許多相同、相似之處，同時也有不少相異的地方，並且同中有異，異中有同，此一現象大體而言是如此，從細節上說亦復如此，歷歷可數、頁頁可見，這一事實稱為對觀福音事實（Synoptic fact），至論這個事實從何而來，如何解釋，乃是我們所要討論的對觀福音問題。我們在以下的篇幅中將首先介紹對觀福音事實，其次介紹幾種解釋——尤其是一源論，並加以評價，最後提出結論，以此做為本篇文章的三個主要部分。

## 一、對觀福音事實

對觀福音的事實異常複雜，爲了比較簡明和有系統起見，我們將就內容（史料）、事件的安排（次序）、語言（以及文字）三方面提出具體的例子加以說明。

## 1. 內容

大致說來三部福音皆為耶穌言、行的記錄，論及他生命中的主要事件，雖然如此，彼此間的異同也還相當微妙，以下列出的一張表，將有助於我們的了解（註一）。

	瑪	谷	路
三重傳	350	350	350
雙重傳	235		235
單傳	350( $\frac{1}{3}$ )	35( $\frac{1}{20}$ )	548( $\frac{1}{2}$ )
總計	1068	661	1149

①三重傳共有三五〇節，其中主要是敘述性的史料，例如治好癩病人，治好癱子，平息風浪……等。這些部分在內容上大致相同，但在結構和細節上則容有差異，現在就以治好癩病人這部分為例，將譯文分段列出加以比較：

耶穌從山上下來，有一大群人跟隨他。

1

2

看，有一個癩病人前來叩拜  
耶穌說：「主！你若願意，  
就能潔淨我。」

3

耶穌就伸手撫摸他說：「我  
願意，你潔淨了罷！」他的  
癩病立刻就潔淨了。

有一個癩病人來到耶穌跟前，  
跪下求他說：「你若願意，  
就能潔淨我。」

40

41

耶穌動了憐憫的心，就伸手  
撫摸他，向他說：「我願意  
，你潔淨了吧！」  
42癩病立  
時脫離了他，他就潔淨了。

43

然後，耶穌嚴厲警告他，立  
即催他走，

有一次，耶穌在一座城裏，

12

看，有一個遍體長癩的人，  
見了耶穌，就俯首至地求他  
說：「主，你若願意，就能  
潔淨我。」

13

耶穌便伸手撫摸他說：「我  
願意，你潔淨了吧！」  
癩病  
就立刻由他身上退去。

4

耶穌對他說：「小心，不要對任何人說！但去叫司祭檢驗你，獻上梅瑟所規定的禮物，給他們當做證據。」

44

並向他說：「當心！什麼也不可告訴人，但去叫司祭檢驗你，並為你的潔淨奉獻梅瑟所規定的，給他們當做證據。」

45

但那人一出去，便開始極力宣揚，把這件事傳揚開了，以致耶穌不能再公然進城，只好留在外邊荒野的地方；但他們却從各處到他跟前來

14

耶穌切切囑咐他不要告訴別人，並說：「但要去叫司祭檢驗你，為你的潔淨，獻上梅瑟所規定的，給他們當做證據。」

15

他的名聲更傳揚開了，遂有許多齊集來聽教，並為治好他自己的病症。耶穌却退入荒野中去祈禱。

由此可以看出：在這一個三部福音共有的史料中，瑪、路皆有一個與谷不相同的導言，谷敘述的中心部分(40 b | 44)除43外幾乎逐字逐句地分別與瑪、路或與二者平行，瑪缺少結尾的部分。此外，我們注意到在瑪、路中癩病人稱呼耶穌為主，谷却不以此稱耶穌，又谷43「耶穌嚴厲警告他，立即催他走，……」(與「默西亞的秘密」有關)這兩點都是谷很特殊的地方。按照學者的統計，在這項史料中瑪共用了六十二字，其中十九字是這部福音獨有的，谷則用了九十八字，獨有的字共三十八個，路用字最多，共一百個，其中四十六個為他所獨有。

有時同一個主題却用很不同的方式說出，這樣的例子在本文稍後可以見到（建在磐石上的房子的比喻）。

②瑪、路雙重傳共有二三五節，這部分可以說是耶穌語錄的集成，以言論及比喻的方式提出耶穌的訓誨，其中包括七個比喻；就連三個敘述性的記載——曠野中的試探、百夫長求耶穌治好他的僕人、若翰遣門徒問耶穌表明他的身分——也都以耶穌的言論為主。

③谷是最短的一部福音（共六六一節），幾乎全部史料重現於瑪、路雙傳或瑪、路單傳中，據統計瑪含有六百節谷的史料（約佔谷全部史料的九成），路則含有谷全部史料的一半左右，如此谷獨有的史料只有三十五節，就是種子自長的比喻（四：26—29）和兩個奇跡（七：31—37；八：22—26），有人認為瑪、路所以沒有收錄這兩個奇跡是因為他們對於其中所述耶穌治病的「效率」感到困惑，不像在別的時候，耶穌只用一句話，一個手勢就大功告成。

④瑪、路單傳在各自的福音中佔有不少的篇幅，其中主要的是耶穌童年史和復活的敘述，瑪所記耶穌童年史有很濃厚的古經背景，其中的族譜從亞巴郎一直數下來，十四代一組，共有三組；路的耶穌童年史則是朝向未來的投射，其中的族譜是從耶穌上溯，直到亞當，亞當是天主的兒子。至於復活的敘述，瑪隨加利肋亞的傳統；路隨耶路撒冷的傳統，把耶穌的復活顯現很嚴謹地限制在耶路撒冷地區。除此以外瑪獨有的史料尚包括八個比喻及若干「主之言」，其中有我們十分熟悉的十個童女，寶貝和珍珠以及麥中的莠子等比喻；路獨有的比喻則有：慈善的撒瑪黎雅人、半夜借餅的朋友、蕩子回頭、婦人失錢、法利塞人和稅吏的祈禱等等。

## 2. 事件的安排

三部福音記載耶穌的活動及其生活的進展，大致說來有一相同的結構，這個結構就是：

- ① 若翰洗者出現。
- ② 耶穌受洗，進入曠野。
- ③ 加利肋亞的公開生活（大部分集中於加利肋亞及其鄰近地區：十城區、斐理伯之地）。
- ④ 往耶路撒冷的旅程、預言苦難。
- ⑤ 苦難、死亡、復活。

現在我們把三部福音的內容按主要的結構分配如下：

	瑪	谷	路
公開生活前	3:1   4:11	1:1   1:13	3:1   4:13
公開生活	4:2   18:35	1:14   9:50	4:14   9:50
旅途	19:1   20:34	10:1   10:52	9:51   18:43
苦難、復活	21—28	11—16	19—24

事實上這個結構也就是初期教會宣講——初傳 (Kerygma) 的綱要。瑪、路將他們共有的史料分別插入這個綱要內，因而形成瑪竇福音中的五大言論集，路則把大部史料安排在「旅途文件」(路九：51—十八：14) 中，一般而言，他們在秩序上和谷保持平行時，彼此的秩序也相同，一旦其中之一的秩序離開谷時，彼此的秩序也就不同了。

此外三部福音中還有一個共同的現象，這就是個別事件的連續出現，例如：伯多祿在斐理伯的凱撒肋亞境內的宣信——承認耶穌爲主、爲默西亞；耶穌預告受難和復活；教訓門徒應跟隨他背十字架；顯聖容，以上四個事件都以相同的次序連續在三部福音中出現(瑪十六：13—十七：8；谷八：27—九：8；路九：18—36)。有時彼此的秩序略有不同，例如：平息風浪、治好革辣撒附魔人、治好患血漏婦人及復活雅依洛女兒等事件在谷、路中按相同的秩序連續出現(谷四：35—五：20；路八：22—56)。瑪却在平息風浪、治好革辣撒附魔人(八：23—34)二事件之後插入治好癩子、瑪竇被召、禁食問題等記述，然後才有治好患血漏的婦人及復活雅依洛女兒的記載(九：18—26)。另一個例子是耶穌在曠野中所受的三個誘惑，瑪的次序是①將石頭變成餅②從聖殿屋頂跳下去③朝拜魔鬼以得榮華富貴。路則把②③的秩序互換，很巧妙地把最後一個試探和耶路撒冷相連。(按：谷只記耶穌在曠野受誘，並沒有記載三個誘惑。)

### 3. 語言、詞彙和使用的字句

三部福音在這方面往往有令人驚異的相同處，例如：

① 瑪四：18，谷一：16 講耶穌在加利肋亞海濱遇見伯多祿和安德肋弟兄兩人的事，於相似之處同

有一個挿句（解釋）：「他們原來是漁夫」。

②對於若翰洗者的描述，三部福音一致引用依撒意亞：「在曠野裡有呼號者的聲音，你們當預備上主的道路，修直他的途徑。」（瑪三：3；路三：4；合一：3）並且此段經文（依四〇：3）與瑪索辣經本及希臘文七十賢士譯本的經句不同，不知原出於何處。

③有時三部福音或至少其中兩部在相同之處同時使用非常罕見的希臘式語法或比較不常見的希臘字。在耶穌的言論中往往也具有同樣的希臘字句。

反之，三部福音在這方面也有不同之處——述說同一事情時往往採用很不同的字句，例如瑪、路共有的天主經（瑪六：9 b-13；路十一：2 b-4），我們可注意到瑪的天主經中有七個祈求，路的只有五個；又如講論眞福時，路是第二人稱的口氣，瑪則是第三人稱（參：路六：20 f.；瑪五：3 f.）。此外瑪使用天國，路加則用天主的國。最後值得一提的：谷中有一些十分古老的阿拉美字，瑪獨有的史料中充滿了猶太的風味，路獨有的史料中則具有大同思想的色彩，並且也更富於人情味。

## 二、不同的解釋

以上我們介紹了對觀福音的事實，這個事實教會漫長的歷史中，連在初期教會也沒有被忽略，只是在十八世紀以前除了西蒙（R. Simon, + 1712）以外從未有過一位學者以之爲真正的問題而加以討論，在此以前人們普遍地認爲四部福音直接或間接地來自目擊見證人，而努力於協調四部福音彼此間的差異，例如聖奧斯定的論四聖史的調和（*De Consensu Evangelistarum*）便是，直到啓蒙運動的時期，學者在反超自然哲學潮流的衝擊下才更注意到福音形成過程中人這方面的影響，於是開始構想

一連串的假設，以解釋瑪、谷、路三部福音彼此之間的關係，爲了簡明起見，我們把這些學說歸納在兩個時期內加以介紹：

### (1) 憑直觀解答的時期（一七七八—一八五〇）

這一時期的解答，多數來自專家學者以外的人士，他們是少數頗具有天賦的人物，在批判學初興的時代，基於並不十分充足的研究，在某種直觀中做了相當了不起的推論，我們簡略地提出四種比較重要的假設，並略加批評。

#### ① 福音原稿的假設：

此一假設提出教會初期有過一本阿拉美文的福音原稿，三部福音的作者根據此原稿的希臘文譯本而寫作，是以彼此有相同之處，至於彼此間的差異是因爲他們個別而獨立地撰寫。

批評：教會歷史上並沒有這種福音原稿的記錄，並且如果三部福音如此寫成，其間應有更大的統一性。

#### ② 福音片段的假設：

三部福音有相同的地方，是因爲它們有共同的來源，這就是許多關於耶穌的片段記錄，其中有故事、訓言，以及受難事蹟……等等，三部福音分別收錄此等片段而成書，所以其間也有相異之處。

批評：這個假設無法解釋三部福音在敘述的細節上具有相同的秩序。

### ③ 口傳的假設：

這個假設提出福音中的史料在成爲文字之前先有口傳的階段，其內容由宗徒們所編，而經過初期教會的傳道者各按環境的需要加以改編，在不同的團體中逐漸形成固定的格式，福音作者根據不同的格式寫作，是以有相同也有不同之處。

批評：今日的學者一致同意福音的史料首先是以口傳的方式流傳，口傳在福音的形成過程中的確扮演重要的角色。不過單憑口傳還不足以解答全部問題：第一、不當忽略路加所說的：許多作者對於史料的貢獻（參路一：1-4）第二、三部福音的內容、字句和秩序在細節上的相同所要求文字上的關係，非口傳所能完全解釋。

### ④ 彼此引用的假設：

三部福音所以有現存的關係是因爲它們彼此引用之故，最常被提出來的秩序是：

瑪↓谷↓路（谷引用瑪，轉而影響路）或

瑪↓路↓谷

批評：這種假設有兩個困難，第一、如果谷曾引用過瑪或路，何以省略許多史料？況且其中不乏重要的史料？第二、何以谷的希臘文不如瑪？

以上四種假設，實代表着這一時期的努力，雖然對於對觀福音問題未能提出全盤的解釋，然而都有相當的見地，頗有助於日後的發展。

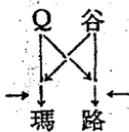
## (2) 科學研究時期

這一時期的解釋主要由專業的詮釋學者所提出，他們是批判學的鉅子，看出對於我們的問題除非從事仔細而嚴密的探討，並做出種種統計來，將無以為功。

由於二源論是晚近以來在基督教與天主教雙方最流行的一種假設，並且在詮釋學上也常被引用，因此在這一時期中我們將以二源論為中心，又因為問題相當複雜，因此我們略去它發展中的各種形態，而做一般性的介紹，然後稍做批評，最後提出二源論以後的發展方向。

### ① 二源論

這個假設的特點是以谷為最早的一部福音，它是瑪、路兩部福音敘述部分的基礎，以此解釋三重傳，同時假定瑪、路共有的二三五節非馬爾谷史料來自另一源流，這源流是耶穌的短篇言論集——語錄 (Logia) 而以德文源流 (Quelle) 的第一個字母 Q 為名，以此解釋瑪、路雙重傳。此外瑪、路各有其特殊的來源，以下便是一張二源論的代表圖



馬爾谷福音是三部福音中最早的一部，有關的證據可以歸納如下：

——瑪囊括了九成以上的馬爾谷資料，兩者在這些部分的語言十分相近；同樣路則有八成以上的谷的資料。

——一般說來在三重傳的史料中，谷所使用的字句皆在瑪、路兩部福音或至少其中的一部中可以找到。

——谷中事件紀錄和分段的相對秩序，大致說來在瑪、路中也可尋得，並且當其中之一離開谷的秩序時，另一個則與谷保持平行的秩序。

——谷中有些能引人反感或不快的片段在瑪、路之中或加以緩和、或予以刪除。至於谷中粗糙的文法與格調，以及保存的若干阿拉美文也證實這部福音的古老性。

——從馬爾谷及非馬爾谷這兩種史料在瑪、路兩部福音的分佈情形來看，好像後兩部福音的「作者」皆面臨同樣的問題：如何把另一部分的史料編入眼前所有的馬爾谷史料中。在這點上，瑪的做法似乎是以谷的故事為基本構架，插入非馬爾谷史料，其原則是相似的部分在一起。路則以簡單的方式，將一堆馬爾谷史料與另一堆非馬爾谷史料交叉編排。（路的苦難史例外，這部分自成一個整體。）

至於Q言論集則奠基於以下的論證中：

為了解決瑪、路雙重傳的問題，最容易使人想到的就是瑪、路彼此引用，然而以下幾點在批判學者的眼光下使人看出瑪、路兩部福音不可能直接引用：

第一、同一主題往往用很不同的方式表達，例如山中聖訓的結論——建在磐石上的房子的比喻：

「所以凡聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人，把他的房屋建在磐石上：

雨淋、水冲、風吹、襲擊那座房屋，它並不坍塌，因為基礎建在磐石上。

凡聽了我這些話而不實行的，就好像一個愚人，把他的房屋建在沙土上：

雨淋、水冲、風吹、襲擊那座房屋，它就坍塌了，且坍塌得很慘。」

第二、在一連串天國的比喻中：瑪有撒種的比喻（瑪十三：1-23；路八：4-15）、莠子的比喻（瑪十

三：24-34）寶貝和珍珠的比喻（瑪十三：44-46），路只有撒種的比喻而缺少後面兩個比喻。

第三、瑪、路有關耶穌的童年史及苦難、復活的記載，彼此不相同，這點已在本文前面介紹過。（關於耶穌的受審，瑪寶記載是在晚上施行，路加則言在早晨。）

如此瑪、路既不彼此引用，那麼最合理的解釋便是他們採用另一個共同的來源，問題是這個來源是書寫文件或口傳源流？這方面學者的意見是：這來源是書寫的，因為：

「凡到我跟前，聽了我的道理而實行的，我要給你們指出，他相似什麼人：

他相似一個建築房屋的人，掘地深挖，把基礎立在磐石上，洪水爆發時，大水冲擊那座房屋，而不能動搖它，因為它建築得好。

但那聽了而不實行的，相似在平地上不打基礎，而建築房屋的人，洪水一冲擊，那房屋立刻傾倒，且破壞得很慘。」

第一、瑪、路的語錄有不少部分在細節上互相吻合，這個事實不能憑口傳來解釋。

第二、瑪、路都有重覆史料（同一史料在一福音中出現兩次），在同一福音中以稍為不同的形式出現，通常其中之一與谷的相當部分平行，另一形式的重覆史料則與另一部福音的相當部分平行，如瑪中約納的徵兆（瑪十二：38—39與路十一：29；瑪十六：4與谷八：12），此種情形最簡便的解釋便是瑪、路都引用兩個不同的書寫源流而偶然重覆了。

關於這個Q有些學者認為就是第二世紀的巴比亞斯所說的「主的語錄」(logia Domini) (註1)。

### ② 對於二源論的評價

有些學者指出：瑪、路雙重傳假定Q源流不僅只是語錄，也應當有敘述性的史料，而在二源論中Q一般被認為是希臘語之言論集，無論如何這個源流很難加以界定，學者所做的註解種類繁多，這無異於說Q已非一個單一的源流了，是為二源論的最大弱點，今日學者更偏向於稱之為Q史料（Q material）。此外原始二源論的忽略口傳因素，以及對於瑪、路之間的差異和谷的部分史料不如瑪之古老兩事實未能提出充分的解釋，這些都是二源論的不足之處。

另一方面，二源論雖非一個十全十美的解釋，却是至今比較令人滿意的理論，並且也成了二十世紀以來研究對觀福音問題各種不同方向的努力之交界點：

### ③ 二十世紀的三種傾向

在這部分我們要簡單地介紹從二源論建立以來，學者在不同方面的努力：

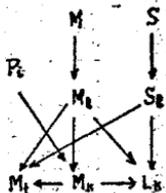
第一、支持二源論的努力：主要是把瑪、路的源流做進一步的確定，其中有：

——馬爾谷福音原稿 (Ur-Mark)：瑪、路皆省略谷的某些部分，尤其路加達三百節之多，其中包括大省略 (Great omission) 即谷六：45—八：26 整段，學者懷疑這是否為真的省略？況且有些瑪、路相同處本來應歸於谷，但瑪、路却不約而同地在細節上和谷不同，由於這兩個理由學者認為或許瑪、路作者一起擁有一部較短的谷或分別擁形式不同的短篇馬爾谷福音，而名之為馬爾谷福音原稿，這是我們現有谷的較早之版本，兩者在形式上可能略有不同。今日有許多學者認為谷果然有一段前緣。

——原始路加福音 (Proto-Luke)：有些學者則認為路的苦難史像是一個單獨的來源，而且一般說來在所謂的大插句 (路九：51—十八：14) 和小插句 (路六：20—八：3) 中，谷的影響可以忽略，其中大插句佔有全書的中心位置，由 O 和路單傳共同組成 (路的開端部分也似如此)；此外路三：1—3 像是取材於某書的開頭部分，居於這些現象，史特利特 (Streeter) 提出以下的主張：路中非馬爾谷史料代表一獨立的文件，現有路的「作者」以此文件為骨架編入來自谷的史料，他稱路原有的獨立文件為原始路加福音。此一主張受到多方面的反對，如果只把這個文件僅成半部福音或一個草稿，似乎較易接受。

第二、對於二源論的攻擊，否認谷的優先地位，而努力以更能令人接受的方式保護瑪之優先性，持有這種看法的學者大部分屬於天主教，主要是一群法語系的詮釋學家，其中以瓦加尼 (Vatgany) 的理論最具系統與代表性。按此則第一部福音是以阿拉美文寫成的瑪寶福音 (M) 其內容為耶路撒冷教會團體的教理以及敘述性的傳教資料，是按照傳統猶太式的結構而編輯的，具有相當固定的格式，全書

以主的五大言論為基礎，其希臘文譯本 ( $M_G$ ) 是三重傳之源。至於瑪、路雙重傳則源於一個阿拉美言論集 ( $S$ ) 的希臘文譯本 ( $S_G$ )，這個言論集是爲了補  $Q$  之不足而發行的，因而其中也反映  $Q$  中的五大結構。現在我們按瓦氏的理論繪出一張對觀福音源流的主要圖線，以供參考：



其中  $M$  代表來自伯多祿的史料（伯多祿的教訓），此外路也有其獨有的來源，這點自不在話下。

瓦氏的理論由於其中的文件很多， $S_G$  和二源論的  $Q$  也很相近……等等原因，使得這個假設未被普遍採用，不過今日的學者逐漸同意對觀福音的問題不能單憑源流來解決，關於這點，瓦氏的理論有很大的貢獻。

第三、針對二源論所受到的抨擊，努力回至初期教會的歷史環境，而在此背景下看福音的成書過程。原來十九世紀以前，甚至二十世紀時在對觀福音的問題上，很受一個觀念的宰制，那就是福音的寫作如同一系列的文學產品，稍晚的作品受前面作品的影響轉而影響更晚的作品，此一觀念與初期教會的真實情況並不相符。事實上那時著作不多，口傳却扮演重要的角色，不僅在書寫之前影響福音史料的形成，並且按照巴比亞斯的作證，在整個福音形成的過程中都有影響，以口傳來補二源論之不足。

實代表着二十世紀以來在另一個方向上所做的努力。

### 三、結 論

以上我們介紹了對觀福音的問題以及爲解決此問題學者所做的多方面的努力，我們可以看出即使二源論是一個比較令人滿意而普遍流行的解釋——它給我們畫出對觀福音彼此關係的主要圖線；但是學者們並不以谷及Q爲瑪、路「作者」在他們的團體中所僅有的史料來源，除此以外他們不只還有可能獨自獲得的書寫文件，並且在他們的心目中還應當有另一種史料來源，那就是在他們教會團體中的活生生的口傳，其中最容易使我們想到的便是禮儀和宣講。時至今日對觀福音的問題並未完全解決，也許永遠不能完全解決，因爲我們已和福音寫作的時代相隔約二十個世紀，當時的詳細情景實非我們所能洞悉。然而學者們兩個世紀以來的努力並未落空，他們的研究幫助我們更接近福音形成的真實境況。

附註：

註一：表中所列節數，各參考書所載容有些微出入，這是因爲：第一、對於部分原文的真實性，批判學者的意見未盡一致。第二、有些片段在某福音中只有一節，在另一福音中能有兩節以上。第三、表中的資料參考不同的書籍。

註二：按巴比亞斯：「瑪竇用希伯來語按照次序編排了（耶穌的）言論，然後每人盡其可能將之譯爲希臘文。」

(上接一八〇頁)

派的標準，還有差異。傳統的證明已失時效，爲了確定福音的價值，必須另覓方策。研究福音的文學類型，分析它的形成過程、編輯工作，都是當務之急。如果這些問題有了滿意的結論，才可評判福音的價值。

休息後，張神父繼將「聖經的靈感與福音批判」，作一番費解的說明。人人承認，聖經是在天主靈感下寫的，但天主的靈感，不僅激動作者的思想與意志，而是整個人，具有作者獨特個性的人。有的作者不但揭開自己的心扉；同時也表達時代的思潮、社會的心聲。一部巨大的作品，需要專長的作者、分類的作者，編輯的時間也較長。了解這些因素，將使我們洞悉福音的形成過程，增加我們對靈感的認識。

十四日房志榮神父面帶笑容，溫文地登台。他的講題是「福音形成史」。全場寂然無聲，人人擬目注視，聚精會神地聽着。他分析福音之作，與今日的著作之異同。每一作者在他寫作之前，定下一中心構思，循着已定的方向，進行寫作。福音的形成，在其編寫的階段，受到某些神學思想的影響和指揮，因此要知道福音的形成，就得知道福音神學。講題分三節：

- 一、從古代傳統到一九六四年的教廷訓示。
- 二、近代福音研究所經過的步驟。
- 三、今日如何講福音的形成。

自古以來，聖經受到信徒的重視，是基督信仰的基礎。一般人都以爲，四部福音中的二部爲宗徒親自執筆，另兩部係根據伯多祿和保祿的宣講，由二者親信弟子寫成。一九六四年「福音中歷史性的真理」出現，打破了那悠久的傳統見解。明言初期教會，迎合聽衆的心理要求，適合時代的需要，配合既定的目標，而予以選擇、綜合、解釋。近代以批判的態度來研究聖經。批判的方式分源流、類型、編輯。以上方式解決了不少聖經中的問題。近代福音的研究，馬爾谷福音被認爲是最早的一部。路加和瑪竇福音都與馬爾谷有關。馬爾谷首先採用福音的說法，意指以口頭宣講耶穌基督，並以苦難與復活揭開默西亞的秘密。路加所寫的不是一般的歷史，而是救災史。他的編輯工作是循着「路」的概念進行的；分前後兩階段，各有自己的空間：前者是猶太全境，後者是全世界，二者都以耶路撒冷爲中心，這兩個階段並不混淆，而

(下轉二二八頁)

# 從瑪竇福音的編輯要旨看

周聯華

## 第一福音書的神學思想

福音書爲什麼要有四本？四本福音書有許多矛盾和不調和的地方，一本不更簡單嗎？寫福音書的作者爲什麼要那麼寫？他的寫作目的是什麼？

根據晚近的研究，福音書所以要如此編排，只有一個理由，那是神學的理由。靈司金 (Edwyn Hoskins) 曾說：「新約難解之謎是在神學之謎……拿撒勒人耶穌與早期教會的關係是最大的謎。」

我們不同意類型批判 (Form Critics) 學派的看法，認爲教會——信仰的社團——創造了耶穌。毫無疑義地，是耶穌自己手創了教會。可是要了解聖經，我們不能不承認耶穌的言行和他的弟子們對耶穌的反應一樣的重要。我們研究福音書作者的編輯和用字就是爲了要更認識耶穌，因爲福音書的作者編排中已在流露他對耶穌的看法了。

根據許多新約學者所接受的「四部源流說 (Four Document Hypothesis)」瑪竇的來源有三方面：最主要的是馬爾谷福音，在馬爾谷福音中共有六六一節，而其中竟然被瑪竇引用了六百節；瑪竇福音一共有二〇六八節，因此其餘的四百餘節（從Q——有關教訓的資料——和M瑪竇自己所搜集的資料）就是他的特殊貢獻了。

Q的資料除了爲瑪竇福音應用以外，也大量的爲路加福音所用，但是路加中的Q是那麼散漫和不

規則，顯然瑪竇別有用心地把材料重新組織，而達到他編輯的目的。我們深信這也是瑪竇成爲第一本福音書的原因。如果要以地位、身分、和寫作的年代來講，馬爾谷福音絕對是佔第一位，不但在主後六十五年左右已經完成，在很早就知道這本書是伯多祿的傑作，要不然新約正典的第一個原則是宗徒所寫的一關就通不過，馬爾谷根本挨不上宗徒之列。瑪竇福音的所以被選爲第一本是因為原始的教會是著重教導的教會，而瑪竇福音是最適合教導之教科書的一本福音。

## 壹、猶太人的福音

這是一本猶太作者爲猶太人所寫的福音。他一方面企圖把天主的選民以色列的偉大說出來，一方面又希望他的同胞相信福音。

一、耶穌的族譜 瑪一：一—十七對非猶太人讀來是一種重擔，但是對猶太人却是一種光榮。耶穌的祖先不但能推算到達味，而且可以直溯亞巴郎。如果我們把這個族譜與路加第三章廿三節及以下的族譜來比較，或者直接到舊約中去比照的時候，就會發覺瑪竇福音的族譜遺漏很多。這種遺漏不外乎兩種解釋：一是瑪竇的疏忽，另一可能是瑪竇故意要把這族譜拆成三個階段，每一個剛好是十四代（瑪一：十七）。他不但故意分開來，而且還不厭煩瑣的特別指出其中的意義。猶太人以及當時人喜歡用數字來代表人的姓名是極普通的事。在若望默示錄中就有獸的數目是六六六，一般解經家都認爲那是影射尼羅王，因爲尼羅王的名字拼起來剛好是六六六。用同一個方法達味的名字則爲十四：「 $17=4+6+4=14$ 」。這麼說來，瑪竇一開始就寫出猶太人所欽佩的家世，並且也以猶太「夫子的解經式」來暗示耶穌是達味的子孫——猶太人所盼望已久的默西亞。「達味之子」在一：一及二：九中明顯的

提到。

二、猶太人的王 瑪竇在二：二及二七；三七都提到「猶太人的王」，這二處章節並非為瑪竇所專有，但是只要一比較（參閱谷十五：二六；路三：三八）就可以知道瑪竇寫得比較賣力，他加強語氣，無非要猶太人知道，天主之應許已經在耶穌身上應驗了。（容後再詳細討論）

三、尋找以色列的亡羊 瑪竇的確記載了「耶穌是默西亞，永生天主之子」（十六：十六——這一點非常重要——馬爾谷就沒有「永生天主之子」這幾個字），最後的大使命（瑪二八：十六——二〇）還包括了到全世界去傳福音，但是在瑪竇的重點，耶穌的使命是對猶太人的。他在差遣宗徒傳道的時候，曾經很清楚的說：「外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅人的城，你們不要進；你們寧可往以色列家迷失了的羊那裏去。」（瑪一〇：五·六）另一次，耶穌到提洛和漆多的地方，看見了一個客納罕的婦人，那女人稱耶穌為達味之子，要求他醫治她女兒的病，但是耶穌的回答却是十分冷淡，他說：「我被派遣，只是爲了以色列家迷失的羊。」實際上，在瑪竇福音中，耶穌只醫過兩次非猶太人，（參閱瑪八：五及以下）一處在上面已經討論過，另一次就是醫治百夫長的僕人，而這兩次病人都與耶穌保持一個距離，而沒有親自與他們見面，所以「爲了以色列家迷失的羊」這一點是保持到底的。

四、舊約的引用 新約中引用舊約的章節最多的一本書是瑪竇福音，在開始幾乎每一章都有許多舊約的聖經。在耶穌口中所直接引用的舊約約有三十三次，在這三十餘處舊約中，有七處曾經用兩次，則一共有四十次左右；這還沒有算入在臆測中可能是舊約章節的應用，如果算入的話，至少接近六十次之多。這些舊約聖經的應用無非是要證明耶穌是舊約聖經的滿全。某一些章節是很自然的。例如瑪一：廿二、廿三之貞女懷孕生子，以及名字爲厄瑪奴耳是應驗依撒意亞七：十四。另一些章節

以今日的目光看來稍嫌勉強，但是在「夫子解經式」中是合情合理的，好像歐瑟亞十一章第一節的應用，「從在埃及時，我就召叫他爲我的兒子。」沒有問題的；這段經文是指梅瑟帶領以色列人出埃及的事，但是瑪竇却要它解釋作耶穌曾到埃及避難，再從埃及回到聖地。另一些章節似乎大有問題，例如瑪竇廿一：一—七耶穌騎驢進耶路撒冷的史蹟，是應驗匝加利亞九：九。匝加利亞寫的是一匹驢，谷十一：一—八，路十九：廿九—卅五都是一匹驢，而瑪竇却寫成了兩匹。

五、耶穌與法律 猶太人最尊敬的是法律，耶穌的教訓顯然與法律有不能協調之處，好比在瑪竇福音第五章中共有六次提到：「你們一向聽過給古人說：『……』」我却對你們說。」這不是直接跟法律衝突嗎？耶穌既然有什麼就說什麼，瑪竇就不得不強調：「你們不要以爲我來是廢除法律或先知，我來不是爲廢除，而是爲成全。」瑪竇更以耶穌的話來保證：「我實在告訴你們：即使天地過去了，一撇一劃也不會從法律上過去。」（瑪五：十七及以下）

六、摹仿梅瑟五經 瑪竇福音中共有五大段教訓：

- (1) 五、六、七章——山中聖訓
- (2) 十章——教導宗徒傳教
- (3) 十三章——天國的比喻
- (4) 十八章——何謂偉大與寬赦之道
- (5) 廿四、廿五章——末世言論

這五大段是新的法律。瑪竇深怕讀者沒有獲得他的暗示，於是在這五大段教訓之開始都有一句話引出每一大段的教訓，這五句開場白是相仿的（參閱五：二；十：五；十三：三；十八：一；二十四：二），假如

開場白使我們驚奇，那麼結論竟是幾乎完全一樣的同一句話：「耶穌講完了這些話。」（參閱七：二八；十一：一；十三：五十三；十九：一；廿六：一）

這些話，尤其是山中聖訓，絕對不會一次講完，路加稱這些為「平地的教訓」（思高學會所譯聖經的標題可以斟酌，因為經文中明明說：「耶穌同他們下山，站在一塊平地上，有他的一大群門徒和很多人聽他講道。」而標題却為「山中聖訓」，此處標題應改為「平地聖訓」，同章四十七節之標題「山中聖訓的結論」也有問題）瑪竇的所以把這些教訓都記載在山上，是因為要與梅瑟在西乃山上的領受誠命遙遙相對。這些教訓是新的法律。

七、用字 尤其值得注意的是馬爾谷與路加所稱的「天主的國」，到了瑪竇都成了「天國」。因為猶太人尊重天主，又怕犯了十誡中的第二誡：「不可妄呼上主你天主的名。」（出二〇：七）所以猶太人索性避免「天主」二字而代以「天」字。

## 貳、耶穌是王

在瑪竇所搜集的材料中，要給讀者以一個特別的印象，就是耶穌是王。在下面的討論中，某幾點已經討論，難免有重複之處。

- 一、族譜 瑪一：一—十七這一族譜就是「亞巴郎之子，達味之子耶穌基督的族譜。」（一：一）
- 二、賢士來朝（二：一—十二） 東方的賢士來朝見聖嬰的時候，所發的問題是「才誕生的猶太人君王在那裏？我們……特來朝拜他。」（二：二）在他們所獻的禮物中有黃金，黃金通常解釋作為未來之王作金冠之用。

三、達味之子 猶太人一直在等待着的默西亞就是「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由它的根上將發出一個幼芽。」（依十一：一）葉瑟是達味的父親，達味又是以色列全盛時代的君王，所以猶太人一直還在等待一位坐在達味寶座上的王。瑪竇福音中至少有九次提到這個稱呼。（瑪一：一；九：廿七；十二：十三；十五：廿二；廿：三十、卅一；廿一：九；廿二：四十二、四十五。）

四、伯多祿之認主（十六：十三—二〇） 伯多祿說：「你是默西亞，永生天主之子。」

五、顯聖容之異象（十七：一—八） 在顯聖容的時候，伯多祿、雅各伯和若望看到耶穌在中間，兩旁是梅瑟和厄里亞。傳統上，梅瑟代表着舊約中的法律，厄里亞代表着先知。在這異象中，耶穌的權威超過了法律和先知。

六、納稅的問題（二十二：十五—二十二） 在耶穌和一群懷着惡意的黑落德黨人的談話中，顯示出他雖然承認當時羅馬帝國凱撒的政權，但是他的手裏另有天主的權柄。

七、預言未來的光榮和審判（十九：廿三—卅） 耶穌和門徒的談話中，他說：「……人子坐在他光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派。」（廿八節）

在婚宴的比喻（廿二：一—十四）及公審判的比喻（廿五：卅一—四十六）中，在在顯出耶穌有君王的榮耀和審判的權柄。

八、榮進耶路撒冷（廿一：一—十一） 當耶穌騎在驢背上進耶路撒冷的時候，猶太人立刻就記得匝加利亞所預言的：「看，你的君王來到你這裏，溫和的騎在一匹驢上，一匹母驢的小驢駒上。」門徒的反應把自己的外衣舖在路上，又把樹上砍下來的樹枝搖動着並舖在路上，都是歡迎君王的排場，尤其教會的傳統相傳，這樹枝是棕樹枝，更有着瑪加伯王朝的意味。我們曾在考古學上發現瑪加伯的錢

幣上是用棕樹枝做國徽的。

九、潔淨聖殿（廿一：十二—十七） 潔淨聖殿固然是天主之子的行動，也是君王權柄的象徵。

十、默西亞為達味之子而又為達味之主的討論（廿二：四十一—四十六） 耶穌告訴法利塞人，默西亞甚至還是達味之主。（參閱聖詠一一〇篇）

十一、比拉多前的承認（二十七：十一—十四） 比拉多問耶穌說：「你是猶太人的君王嗎？」耶穌說：「你說的是。」在兵丁的戲弄，給耶穌披上紫紅色的外袍，用荆棘編了一個茨冠，戴在他頭上，拿一根蘆葦放在他的右手中，當作權杖。而最後，戲弄他跪在他面前說：「猶太人的君王，萬歲！」竟然真的給他們說中了。（二十七：二十七—三十七）耶穌受釘時的罪狀牌上所書寫的也是：「這是耶穌，猶太人的君王。」

### 叁、以標題來編福音書

瑪竇以標題來編排福音書，一方面是易於教導，另一方面他要把耶穌介紹成爲一位師傅。耶穌在瑪竇福音中被稱爲師傅遠比其它福音書爲多，至少有十六次以上，而論到耶穌的有六次以上。教導的動詞也比其它福音書爲多，至少有二十次。

耶穌是最偉大的教師，他的教導使群衆驚奇「正像有權威的人，不像他們的經師。」（七：廿八）也正因爲耶穌是如此優良的教師，瑪竇就不惜犧牲「時間與空間」呆板的編排而採用標題式了。

#### 一、五大段教訓（已討論）

二、以「三」來排列的 瑪六：一—一八，三種宗徒誇耀的試探—施捨、祈禱、與禁食。耶穌在

曠野三次受試探（四：一—十二）。革責瑪尼山園中的三次祈禱（六：三九—四四）。伯多祿的三次背主（六：六九—七五）。

三、以「七」來排列的 第十三章中有七個比喻，第二十三章中痛斥經師和法利塞人有七禍。有一些解經家把真福八端解釋為七福，以五：九的「締結和平的人是有福的」，當作最大的福，而「為義受迫害的人」之第八福僅為附帶的。從耶穌第二次預言受難和復活到第三次預言受難和復活之間，剛好是十七章二四節到二〇：一六中的七種捨棄。（捨棄特權——一七：二四—二七；捨棄自以為大——一八：一—一四；捨棄自以為是——一八：一五—二〇；捨棄權利——一八：二一—三五；捨棄自以為男性的尊嚴——一九：一—一五；捨棄錢財一九：一六—三〇；捨棄俗世的公正——二〇：一—一六）

## 肆、耶穌與教會

耶穌在世上沒有留下著作或其它事業，他只留下了教會。有一本書稱為「耶穌的本意」(The Intention of Jesus)，這書認為耶穌的本意就是在地面上建立教會。

這麼重要的名詞，在四本福音書上只有瑪竇提到，而亦僅為三次，在兩處機會中提到。所幸其中的一次是在最重要的伯多祿的承認主為默西亞的時候所說。（二六：一六—二〇；另處為一八：二六—二八）

提到瑪竇福音的神學，不能不提「教會」名詞之開始，但是在以聖伯多祿為第一任教宗的大公教會的主內兄弟面前討論瑪竇福音第十六章，無疑是在江邊賣水，就此打住了。

# 馬爾谷及路加的基本神學思想

房志榮

在講福音形成史時我們見到馬爾谷和路加，因為寫作的目的不同，所以寫法及編排的次序也各異。現在我們要看二人的神學思想怎樣由他們的著作中透露出來。經過一番還原的工夫，也能知道這些神學思想怎樣影響了他們的寫作。我們先講馬爾谷的基本神學思想，然後講路加的基本神學思想。

## 一、馬爾谷福音的基本神學思想

我們可將馬爾谷的基本神學思想歸納為三點：一是所謂默西亞的秘密，另一個是耶穌所走的路即門徒應走的路，最後是耶穌復活的重要性。我們要看這三個思想如何支配着全部福音。

### (1) 耶穌啓示自己若隱若顯——所謂默西亞的秘密

在馬爾谷寫書以前已經有很多關於耶穌的傳統。最早的是初期教會的宣講，其重點在於耶穌的死亡和復活。此外還有不少關於耶穌在世生活的傳統。馬爾谷有意將這兩種資料寫在一起，好供給那些宣講耶穌的人、一些比較完整的題材。他能用兩種不同的方式編排：以苦難史為生命的結束，然後是復活；以苦難史貫穿耶穌全部在世生活。在「福音形成史」的演講中，我們已說過他用了第二方式，結果耶穌的在世生活也成了宣講的資料。

無論如何，這樣編排的著作仍然有一部傳記或歷史的外貌。這也無妨，因為並不和馬爾谷的本意

抵觸，他確信那些傳統有歷史的價值。不過他所以要這樣編排，是為給那些歷史事實一層更深的意義；耶穌一生的事件為各時各地的人仍然是一個挑戰，是一種要求。何以見得？正因為耶穌一生的事跡不是延續不斷，順着自然的次序，直抵成功的一段路程，而是由天主指揮，天主領導的一條路。馬爾谷先寫出：耶穌是成功的宣道者，是受人欽佩的導師，是處處受人追蹤的行奇跡者……；但另一方面，在這些個別事件上祂並不為人所了解。他的一生雖然有很多的成功，但整個說來，是一大失敗。可見耶穌的歷史光由事跡的前後次序，或自然的進展絕對無法了解。

現在我們要問：把耶穌的生活視為一方面局部成功，一方面完全失敗的這種看法，是在馬爾谷以前的傳統就有了，甚至在歷史中的耶穌身上果然如此，抑或僅是馬爾谷個人的解釋？無論怎樣答覆這一問題，我們總可以肯定馬爾谷認為他有充足的理由，在所有關於耶穌的傳統中特別將這成功與失敗的對立作他所寫福音的構架，因為如此才能解釋一個中心事實：一方面在世的耶穌及其一生是一個失敗：死於十字架上；另一方面，耶穌自認為「天主子」，他在世時已經如此，雖然只在死後才被眾人知道，被人承認。可見耶穌的死於十字架同時是天主子隱藏自己的極致，又是祂顯露自己的開端。馬爾谷要寫他的福音時所要着意指點的就是，這種既隱藏又顯露的緊張狀態貫穿着耶穌一生的作為。他用三個不同、但互相連貫的方法來寫出這一點：耶穌嚴禁魔鬼或被治好的病人為他作宣傳；在講比喻中，耶穌私下開導他的門徒，而不給局外人解釋；門徒們對耶穌的所言所行始終不懂。今將第一點略加申述。

耶穌驅魔治病以後，不讓魔鬼說話（谷一34），為什麼？免得魔鬼將祂顯露出來（三12）。這樣按照耶穌的意思及天主的救援計劃，耶穌在祂公開的生活中顯意隱藏自己的身分。不過為馬爾谷更重要的

一點是，耶穌雖顯隱藏自己，却隱藏不住；這一點特別在治病上看得清楚。耶穌治好癱瘓病人以後，不許他將任何細節告訴人（二四），可是這人一出去，就滔滔不絕地予以宣揚，以致耶穌不能再公然露面。馬爾谷將這一「違命」的事不僅當一件事實報告，還藉以說出了他的意向何在：他要指明耶穌無法隱藏自己。在耶穌治好聾啞病人後也是如此：耶穌領他離開人群，單獨治好他，然後禁止那些帶他來的人，不要告訴任何人，但耶穌越禁止，他們越宣揚（七三六）。

在以上兩個例子裡，耶穌治病後都受到人的「宣揚」，宣揚這兩字說出了馬爾谷的意向：耶穌及耶穌的真實意義應該宣揚開來。原來這裡馬爾谷所用的是一個術語：Kerygma。他要讀者領悟，現在藉傳統所宣揚的耶穌，就是當日他在世時受人宣揚的耶穌。雖然當時按耶穌的意思本不該予以宣揚，但人既無法遵命，終究仍將耶穌宣揚開來。可見耶穌無法隱藏自己，這才是馬爾谷所要說的。

耶穌禁止人宣揚自己的一個最普遍的懂法是：耶穌怕他在世時會受到人的誤解，以他為政治性的默西亞。因此他才限定時間：直到人子復活起來，不該予以宣揚（九九）。這種心理現象是否真在耶穌生活裡發生效用，光由馬爾谷福音無法加以可否。但有些事實是不支持這種看法的。例如雅依洛女兒的復活如何能秘而不宣。如果不能，為何耶穌要出那道禁令？（五四三）

## (2) 耶穌所走何路，門徒如何追隨

按照馬爾谷，耶穌的歷史主要分為兩個舞臺：一是加利肋亞，一是耶路撒冷；在加利肋亞宣講行奇跡（一九章），在耶路撒冷受苦而死（二十一至二十五章）。中間的第十章是一過渡章節，其中所報告的耶穌訓誨及治好葉黎烏的瞎子，按馬爾谷的寫法，是在由加利肋亞至耶路撒冷的路上發生的。這種地理上的粗

略分配實在有更深的意義。

僅就歷史和地理的觀點來說，在耶穌的時代加利肋亞與耶路撒冷有基本上的不同。前者處於猶太地的邊緣，而耶京是宗教和政治的中心。前者雖也為猶太人所居，遵守梅瑟法律，但四周為外邦人，並有外族滲透境內，因此有「外邦人的加利肋亞」之稱；耶京却是正統猶太主義的本部，毫不受外邦因素的影響。耶穌開始在加利肋亞活動，並獲得初步的成就，是因為這裡的居民比較開放。相反，耶路撒冷却成了反對耶穌的象徵：不把耶穌置於死地，絕不甘休。以上所說雖不是絕對的，但馬爾谷的重點的確如此。

從加利肋亞動身並遍遊加利肋亞全境之後，耶穌走向耶路撒冷，要在那裡受苦而死，這就是耶穌按天主的規定要走的路，藉以完成他的使命。因此耶路撒冷是耶穌一生的高峯；依人的看法他失敗和死亡的地方正是他完成使命的地方。在十字架下外教的羅馬兵官說：「這人真是天主子」（十五 39），這是整個人類給耶穌的一個答覆，同時耶路撒冷成了顯露耶穌的起點，直至目前隱藏着的耶穌，在他死而復活之後毅然決然地顯露出來。從此，耶穌基督的福音要傳到全世界。怎樣傳開？藉着他的門徒。門徒們在跟着耶穌走向耶路撒冷時，始終不了解他（八 32-34；九 32；十 32），但他們的確受了耶穌的召叫來跟隨他去受苦，去獻出各人的性命（八 34-35；十 39、40-45）。只有在吃苦的體驗上追隨耶穌，才能真正地了解他。在這一意義下，耶穌周行加利肋亞時給與門徒們的許多教訓，就是要他們明瞭自己整個的救援工程是怎樣的。這一課題門徒們在耶穌有生之日總學不好，總達不到最後一站。只有伯多祿的認主（八 29）是一例外。這一件事在馬爾谷的筆下是一個分水嶺，把耶穌在加利肋亞的活動與在耶路撒冷的受苦分開，略略表示耶穌在訓導門徒上多少有些成就。門徒雖冥頑不靈，不能於耶穌在世之

日完全了解祂，但不必失望。伯多祿的認主可與十字架下羅馬兵官的認主前後媲美。前者在耶穌加利肋亞活動之末，後者在耶穌受苦之末。在羅馬兵官代表外邦世界承認基督之前，門徒之長代表了相信耶穌的以色列人承認了主。這正是保祿所說的「先是猶太人，後來才是外邦人」(羅二16：29)。

### (3) 耶穌復活的重要性

馬爾谷福音有一篇短短的復活報導為結束：十六1—8。這一報導似乎太短，使人有一種不滿意的感覺，因為它只說墳墓空了，而沒有任何復活顯現的報告。這一感覺在寫完福音不久就曾發生過，因此有人加以補充，從一些比馬爾谷更晚的其他福音中採取資料，予以綜合而寫成了谷十六9—20。我們所以有一種不滿的感覺，是受了其他福音的影響，其實馬爾谷的這段很短的結束自有他的深意。

馬爾谷認為耶穌的全部生活和活動只有從祂的結束方式上才能懂，這一結束才是天主藉耶穌所作的最後的及有決定性的啓示。耶穌的結束是怎樣的呢？按照馬爾谷的寫法不是苦難死亡，而是復活，復活才是天主關於耶穌所說的最後一句話。為何說墳墓空了？那無非是說，耶穌的復活誰也沒有看到，只從歷史的觀點看復活是不夠的。這樣，馬爾谷表示，他固然將耶穌的復活看做獨一無二的事件，但他更把耶穌的復活看做最重要的啓示。從此耶穌的一生要向全世界的人宣揚開來，因為只有從復活的觀點才能懂得耶穌的在世生活。那麼耶穌的在世生活就過時並多餘了嗎？那又不然，馬爾谷認為耶穌的在世生活有其不可變更的歷史意義：沒有在世的生活，就不會有復活，二者之間有不可分解的關係。

這樣，「福音」就是傳報耶穌復活的喜訊，但更正確的說法應該是：「福音」是肯定復活的耶穌

和在世的耶穌是同樣一個耶穌的喜訊。這為我們的確是喜訊，因為它給我們展開將來光榮復活的遠景；但並不忽視目前多災多難，和耶穌一齊受苦受辱的現實生活。

### 結論：福音書就是耶穌親身顯現

馬爾谷所寫的福音不是他所蒐集的傳統資料的總匯，他寫福音是要將以下兩件事融會貫通：關於耶穌在世生活的傳統，及耶穌的復活。不過馬爾谷不僅將復活視為一個傳授下來的事實，像格前十五3-5早已作過的那樣。假若如此，在寫完耶穌的公開生活及苦難和死亡後，只用八節經句來寫復活，未免太不相稱。不是如此，耶穌復活是馬爾谷全部福音所要達到的終點和目標；他所周知關於耶穌的一切，都朝着復活的目标加以敘述。反過來，復活的光輝照射着整個耶穌在世的公開生活。福音的內容是耶穌：在世的耶穌和復活的耶穌。

所謂的默西亞秘密，按照馬爾谷，原是爲了宣揚耶穌而擬出的。耶穌在世時本已是主基督，只不過在復活前不被人認識，或受人誤解。但是目前在福音宣講中，耶穌以復活的主基督的身分臨在並顯露自己。馬爾谷寫福音的意義即在於此：用福音書來宣講耶穌在世的生活時，是耶穌自己以復活的主身分臨在於此宣講中，現在耶穌是用這個方式給世界帶來救恩。

## 二、路加著作的基本神學思想

### (1)「路」的神學

路加將馬爾谷福音開端的一句話「你們要預備上主的道路」(谷一3)作爲自己著作的主題。他認

爲這句引自依四〇三的一句話指出，天主救援的方式要循着一條路的樣式進行，不過馬爾谷引這句話時所指的是若翰洗者，也要在選民中給耶穌預備道路。路加所指却不止於此，因爲他還多引了一句：「凡有血肉的，都要看見天主的救援」（路三六；依四〇五）。這表示現在不僅是要準備以色列民族迎接耶穌的來臨，並且是整個教會，整個世界要獲得耶穌所帶來的救恩，這也就是宗廿八28所暗示的普世傳教的使命，這一暗示與依四〇5所說的相投。

所謂要修直主的路，那是因爲救援之路雖然彎彎曲曲，但最後必定達到天主計劃的終點。如何知道天主的計劃？藉着聖經。這一計劃已寫在聖經裡：天主將自己要做的事已藉着衆先知的口預先宣佈出來（參三18）。先知的預言是藉聖神而發，就像天主計劃的實施是由聖神指引和領導一樣。

天主的救援計劃及其以「路」的方式施諸實踐之間的關係是許諾與完成之間的關係。路十六16說：「法律及先知到若翰爲止，從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進入。」這裡所說的「法律及先知」就是許諾或預言，而所謂的「天主的國」，按照福音在他處所講的種種比喻，就是指天主計劃的實現。這樣可見救援之路有起點，也有終點。

## (2) 救恩的時期由耶穌開始，以耶穌爲標準

救恩的時期由耶穌開始可由耶穌回故鄉納匝肋的一段經句看的明白，特別如果我們將這段路加的記載與馬爾谷對同一事件所寫的相較一下的話。谷六1—6對這件事不予以特殊的重視，只說耶穌故鄉的人們不能將他們以往對耶穌的認識（一個普通的村民）與他們目前在耶穌身上所發現的睿智與大能配合。這正是馬爾谷福音的一貫主題：耶穌是偉大的，但不爲人所認識。

路四18—21却不是這樣，他不籠統地說耶穌開始施教（像谷六2所說的那樣），而且概括地寫出耶穌說了什麼。說法不同，效果也就不同：馬爾谷說耶穌被拒絕是因為鄉民無法接受：一個木匠會有如此的睿智和能力，居然教訓起別人來（谷六2—3），而路加却說，是耶穌所說的話或所作的演講不能使鄉人接受。

按照路加耶穌說了什麼呢？除了念一段依撒意亞先知的話以外，耶穌只說了一句話，就是「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（四21）。耶穌要說的是：祂的來臨使先知的預言得以滿全。耶穌所以要引用依撒意亞，是因為先知的這兩段話說明了耶穌之來意義何在，並要做什麼（所引來自兩處：依六1—2；五八6。因此非出於偶然，而是來自路加的組合）：1. 耶穌是天主的受傅者（18節）是指耶穌的受洗及領受聖神，以及耶穌的被差遣；2. 耶穌受差遣的目的是「宣講」，宣講二字在這裡有特別的意義：不只是告訴人教恩已來臨，而且宣講本身就是許諾的完成，就是教恩本身。如何知道宣講二字在此有這種意義呢？可從18—19兩節的描寫知道。雖然我們不必太按字面去解釋這兩節經句的意義，但路加所用的七十賢士譯本所慣用的詞彙，確切地告訴我們，他所要說的是什麼：「自由」一詞出現兩次，這個詞句一貫是指罪的赦免；開啓瞎子的眼睛普通是指看見默西亞的救恩；最後一句「宣佈上主恩慈之年」予以總括，並加上一道新的色彩：耶穌帶來的教恩與時間有關，福音的宣講造成一個特殊的時期，教恩的時期。這個教恩時期由耶穌開始，因此路加記下耶穌的那句話：這段聖經今天應驗了，重點在於「今天」兩字。

教恩的時期耶穌是唯一的標準，可從耶穌在故鄉納匝肋所說的第二段話（路四23—27）來說明。這段話表示新到的教恩為以色列不利，因為他們不願接受耶穌，正象從前他們不肯接受厄利亞和厄里夏

二位先知一樣，這是引徵舊約那兩件事的用意。

但令人奇怪的是22節中納匝肋入所說的話是兩可的，並無中傷之意。倒是耶穌的話惹起了他們的憤怒，以致要將他逐出城外，加以殺害。由此一情節可以看出，這段聖經不是根據歷史及心理因素而寫，却是路加把日後一件彰明較著的事實預先插在這裡：猶太人，特別是他們的領袖，不但沒有接受耶穌，反把他殺死（見福音中苦難史）因此猶民也遭受天主的拋棄，而救恩要向外邦人，就是全世界宣揚（見宗徒大事錄第二部分）。如今路加將這一事實放在耶穌與猶民的第一次相遇中預先指出，使這一「故鄉事件」形成他全部著作（福音及大事錄）的文學及神學焦點。這一段聖經的核心思想有以下幾個：

1. 許諾已實現，今天救恩的時刻已到。
2. 救恩是在耶穌（及教會）的宣講中來臨。
3. 這一救恩是為全世界敞開着。
4. 以色列抵抗天主的救援意願，因此被拋棄。
5. 以色列的頑梗却成了一個新的機會，藉以實現天主普救萬民的計劃。

### (3) 救恩的所在地是教會

以色列所留下的遺產路加固然予以重視，因此在宗徒大事錄第一部分他所報導的大多是猶太基督徒的事，但路加認為教會真正的基礎是耶穌的生活。在這一時空的基礎上，耶穌與教會毫無間斷地連在一起，其間的鎖鏈是宗徒傳統：「他們堅持於宗徒們的訓誨」（宗二四）。路加將十二宗徒的職務很

清楚地劃定出來：他們不僅是耶穌復活的見證（宗十4），而且是耶穌全部公開生活的目擊證人。這在敘述瑪弟亞補選為宗徒以代替猶達斯的幾個中說的特別清楚（一15—26）：候選人應該見過耶穌在我們中間往來的所有時間，就是由若翰給耶穌施洗，至耶穌升天的時期（二21—22）。

至於宗徒們的繼承問題，路加沒有作任何交代。例如雅各伯死後（宗十二2），就無人繼承。原來路加認為，為教會的生存及在教會的生活中，最高的標準不是職務本身，而是宗徒傳統中為耶穌生活所作的保證。

對於未來，路加要基督徒有正確的關心對象，不是好奇地知道那一天，而應將注意力集中在那一天到達之前所應完成的使命。因此宗徒向耶穌問這一類的問題時（宗一6），耶穌答說祂重臨的時刻不是他們（及教會）所應該知道的（7節），但他們應關心的對象是在祂重臨之前所應做的事：直至天涯地角為耶穌作證。這樣耶穌說出了空間的界限，但沒有告訴他們時間的界限。教會雖不知未來，但仍應本着信心去完成它的歷史使命：把救恩的福音傳給普世萬民。

#### (4) 在時間內生活的基督徒

路加的寫法——就是將耶穌由公開露面直至耶穌的門徒向外邦宣揚福音的這一過程寫成一個連續的救援史，一條實施天主救援計劃的「道路」——最後是要給每一位讀者說出他的責任所在，激發他的責任感。無論讀者相信與否，在看完路加的两部著作後，對自己在歷史中的地位會得到一個新的領悟，由之而認出天主對他能有的計劃。如果讀者是一位有信仰的基督徒，他會感到一種需要或要求，就是忠實地保全天主為他所指定的位置。現在天主的救恩已真實地，有決定性地來到了人間，每位基

督徒都有他固定的位置和應負的責任。

### 時間是戰場

考驗基督徒生活的試金石是時間。基督徒多次看不清福音內在的活力及宣揚福音的意義。飯正之日也許有過一個時期的興奮和鼓舞。但飯正以後，天主的聖言繼續向外發展，向他人宣揚。已接受天主聖言的基督徒又回到單調的、無色彩的每日生活裡。路加知道在一個地方教會的團體裡恆心地忠於天主的旨意，長久地做名實相副的基督徒不容易；時間本身是一個危險。為在漫長的時間內忠於基督徒的聖召，必須時常醒寤，堅持到底（路廿一19）。路加教人醒寤的理由不是因為世界末日已近，正相反，乃是因為看不到末日。基督徒生活的單調和漫長能使人厭倦而失去忍耐，所以說時間是戰場。

時間是戰場的另一個意義是，基督徒不可瞻前顧後，讓現在的這一刻由手指間溜過。耶穌在人世間的那幾十年固然是充滿着詩情畫意（路一11），耶穌末世的來臨也將是威嚴顯赫（十七22-24），但基督徒不該沉醉在以往的留戀或未來的幻想裡，却逃避了他在目前教會內應負的責任；或者對天主目前在世界、在教會、在每一個人身上所有的大能作為有視無睹，不肯信任（十七20-21）。

### 團體藉職務得以鞏固

時間既漫長而單調，威脅着信友的恒心，因此須有團體的領導人來加以維護：一方面防禦外來的攻擊，另一方面防止內部的腐化。這一點，路加在敘述保祿傳教行程的結尾時曾予以強調。路加報導保祿曾召集厄弗所的長老，向他們作了一篇訓話（宗廿18-35）。天主羊群的牧者由保祿那裡得到全權

(28)，身在職務中的人應該效法保祿自己日以繼夜地爲團體操心。這種要求並不過度，而是實在有此需要，因爲保祿預言，將有外來的敵人進入羊群加以破壞(29)，並且在羊群內部也會有人起來，說似是而非的道理(30)，那是一些忘本的人，拋棄路加所描寫的「上主之路」的人。

### 基督徒的生活

在向厄弗所長老訓話的末尾，保祿勸他們應該扶助病弱者(20, 35)，這與前兩節合看是指應該維持窮苦人的生活。這也是基督徒生活的一個重點；他們的彼此關聯應該在經濟的互助上表現出來。路加在耶路撒冷的最學教會團體裡找到了一個模範：每人賣去私產，然後按照各人的需要分配給團體中的各分子(宗一44-45；四32、34-35)。路加並不要求他同代的人依樣畫葫蘆，而是要人各按自己生活的環境盡量擺脫對物質財產的依戀(路十二13-34)，並且在實惠上實踐對別人的愛(路十二15-17)。

至於其他的德操，路加並沒有列出任何德行表，而是假定每一刻對基督徒都有它的要求：基督徒須經過艱難困苦走入天國(宗十四22)，應跟隨耶穌到犧牲性命的地步(參路九23-24)。爲知道每一時刻的要求，並不須絞腦汁，而要果敢地承認自己的信仰(路廿一12-19)。時間所造成的危險大，撒旦的能力也大(路廿二31)，爲脫險，爲不陷入撒旦的羅網，並不是小心預爲籌劃所能做到(路十二11-12；廿一14-15)，而必須恒心祈禱(參路廿二39-46；十一1；十八1)。

可見路加要每位基督徒面對自己個別的現實生活負起自己的責任來。他自己寫這一本歷史巨著，就是要堅強基督徒受着重大威脅，及因長時期的厭倦而遭受着危險的信仰。堅強的方法是給讀者指出：雖然在耶穌復活幾十年之後，但在教會內，及在我們的這個時間內，仍然能和耶穌在同樣的一條

「天主的路」上，毫無間斷地生活下去。

### 結論：神學思想的彼此關聯

以上所介紹的馬爾谷及路加的神學思想之間也能看出一種關聯。馬爾谷的默西亞秘密其實就是耶穌在世生活與復活後生活之間的一種緊張情勢，因此在講完默西亞秘密後很自然地講到耶穌在世上所走的路，及耶穌復活的重要性。至於路加，我們從他路內的概念講到他路的神學。行路既由時間與空間組合而成，因此在路的神學後便講救援時期由耶穌開始，以耶穌為準。然後講救援的空間或地點是教會，最後才講在時空內生活的基督徒。

參考書：

KARL KERTEGE: "Die Epiphanie Jesu im Evangelium (Markus)" in Josef Schreiner (Ed.): *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Echter-Verlag, Würzburg 1969, pp. 153-172.

KARL LOENING: "Lukas-Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte (Lk. Apg)", *ibid.*, pp. 200-228.

HEINRICH ZIMMERMANN: *Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung*. Bonn 1973 此書尚為手稿，本年將出版。本書已由樂英祺神父譯成中文，書名「耶穌——基督，史實——宣導」。今在本神學院校閱中。年中將在臺中光啓出版社出版。

(上接二〇六頁)

有一期待時期爲之隔離。我們聚精會神地傾聽着，他滔滔不絕地講述着，頗有專家的風度。大家獲益不少。王敬弘神父是一位青年才俊，他登台講演「若望福音的結構」。他精神抖擻，想像力充沛，一章一節都清楚地講出來。若望福音的分段、形成、結構與古經前呼後應，透出一個生命之源。

十五日周聯華牧師講演：「從瑪竇福音的編輯要旨看第一福音的神學思想」。他是天主教的朋友，對人對事他有信心，對前途有希望。他主張縮短人與人間的距離，所以他演講的氣氛，非常友善。他指出福音的神學思想，原始教會多採用馬竇福音，因其適合教導的原故。同時馬竇福音對猶太人很有感召力，吸引力。比如耶穌的族譜，猶太人的王，尋找以色列的亡羊，舊約的引用，耶穌與法律，摹仿梅瑟五經，並且用字都能引起猶太人的好感。最後他講到耶穌與教會，馬竇福音第十六章，有點江邊賣水的氣味，大家都哄然大笑。他賣的水，果然是江裏的水。

劉家正修士登台演講對觀福音，他的態度好像要實現人類的凌雲壯志，把對觀事實一一道出，連章節都清楚，不是作了一番惡補，就是孜孜不倦的苦幹，才有了今日的成功。無怪許多神父說，現在的修士有最優良的教育。

十六日張神父講福音的歷史批判。研究史料的形成，或福音作者的編輯工作，都顯示耶穌的一切都是宣講的對象。可是傳統式的證明福音歷史價值已破產，教條主義式解答福音又失時效，歷史批判派大唱高調。其後步特曼把各派搞得方寸大亂，滿城風雨。他看不出歷史中的耶穌，與信仰中的耶穌有一通道，幸而他弟子倒看出了，我們對基督的信仰，有一個歷史的基礎。

施達維牧師富有幹勁的走上講台，講演牧靈上的應用。他的談話洋溢着熱情，具體地推廣福音，閱讀福音，默思福音，細聽耶穌對今日人的談話。他的助人改過自新工作建基於福音，值得敬佩，值得模仿。

這次研習會的目的是在擴展查經運動，如果人人閱讀福音，家庭、學校、友朋相聚查經，祈禱反省，友善的氣氛就會濃厚，相處的時光就會使人愉快，這世界也會變得更完美，人生也會變得更幸福。

(轉載「鐸聲」民國六十二年四月份19—21頁)

## 若望福音的結構

王敬弘

若望福音的結構比其他三部福音複雜。許多研究若望的學者，除了同意它的基本結構可分為四部份（1.序言一：1—18；2.記號之書一：19—12；50；3.光榮之書十三：1—24；31；4.附錄廿一：1—25）外，對於其他較詳細的分析，各有不同的意見；有些學者對於現有若望福音的秩序也加以懷疑。他們認為它不但是經過編輯，而且也可能是原稿混亂的結果，所以主張把它重新加以安排。這些都是十分學術性的問題，無法在此詳細研究。在房志榮神父所作若望福音簡介中有較深刻的討論，讀者可以加以參考。

本文主要的內容是來自美國聖經學家雷蒙·布朗（Raymond Brown）的研究結果。他認為現有若望福音的形式，就是最後編輯者所願有的秩序，所以他反對把它重新調整。他如此主張的原因，是他對若望福音的形成經過有他自己獨到的見解。這種見解雖然只是根據內在與外在的證據，做最合理的推測而來，但仍然有其價值。至於若望福音的真正形成的經過，由於史料的缺乏，已無從詳細追溯了。布朗神父認為若望福音是經過五個階段而達到今日的形式：

1. 有一個人曾親身與耶穌共同生活，見聞過耶穌的所行所言，這個人物是若望福音史料的最重要的見證人。

2. 這人在耶穌死亡、復活和升天後，聚集了一些門徒，一面宣講基督的福音，一面對宣講的內容做更深的反省。經過三、四十年的宣講和反省，口傳福音已漸形成一個穩定的傳統。這個傳統與對觀福音的傳統基本上是互相獨立的。即使彼此曾有互相的影響，也是間接的和輕微的。

3. 在這個中心人物的主持之下，門徒們把口傳福音筆之於書。  
4. 不久之後，教會中有新問題發生。由於發覺福音並不足於答覆這些問題，因此本福音第一次被增補與改編。

5. 在中心人物去世之後，門徒發現他傳下的一些重要材料並沒有被編入福音之內，就把福音第二次改編，形成今日之若望福音。

由於經過以上各個階段，現在若望福音在行文上顯出許多剪裁和編輯的痕跡。但是現在的秩序和結構仍具有很深刻的神學意義。

因為若望福音經過三、四十年口頭宣講之後，才開始撰寫成書，而後又經過不止一次增補和改編，所以內容前後的聯貫和層次的安排都十分複雜。如果我們把對觀福音比為音樂中的二重奏或三重奏，那麼若望福音可說是交響樂，前者的主題思想相當單純而明顯，後者無論在主題思想，詞彙和各種文學技巧上都十分錯綜複雜。因此很難給若望福音一個簡單而清晰的介紹。

我們第一步的工作是分析若望福音的下層結構 (substructure)。所謂下層結構，並非福音表面的骨架，而是隱含的一些主題。它主要是在於顯示耶穌以多種不同的方式滿全了舊約的預許及期望。

第一，耶穌是族長 (亞巴郎，依撒格和雅各伯) 的滿全。在若望福音第八章中，猶太人以爲自己是亞巴郎的子孫，所以是自由人。這個思想並非來自聖經正文，而是由晚期的經師文獻中發展出來的。在這些文獻中，亞巴郎被描敘爲解除奴役，給以民自由的人。耶穌針對亞巴郎這項使命，宣稱自己才能真正使人自由 (八：52-53)。不但如此，耶穌是亞巴郎的盼望 (八：56)，先亞巴郎而有 (八：58) 由此可見，耶穌是亞巴郎的滿全。

耶穌與依撒格的關係並非以直接的方式表達出來。亞巴郎要祭獻他的兒子時，依撒格曾問他：「全燔祭的羔羊在那裏？」亞巴郎回答說：「我兒，天主自會照料」（參看創廿二：7-8）。若望福音中，洗者若翰親自指證。耶穌是除免世罪天主的羔羊（一：29, 35）。這就是說明耶穌是天主所親自預備的全燔祭的羔羊，代替並滿全了依撒格的預像。

若望福音中，曾兩次提到雅各伯。雅各伯曾作一夢：看見一架梯子直立在地上，天主的使者在梯子上，上去下來（參看創廿八：10-17）。在若望福音中，耶穌曾對納塔乃爾說「……你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來」（二：51）。其次，雅各伯曾留給他的子孫一個「雅各伯泉」。對游牧民族來說，水泉就是生活的依靠。耶穌在雅各伯泉旁，向撒瑪黎雅婦人宣稱，此泉不能真正解人之渴。他要賜人喝後永遠不渴的永生水泉（參看四：1-14）。

第二，耶穌是逾越奧跡的滿全：舊約逾越奧跡中所有重要因素都在若望福音中再現，而在耶穌身上得到滿全。

### 逾越奧跡之重要因素

逾越節之羔羊

梅瑟豎銅蛇，使被蛇咬之人免死

天主立安息日

天主賜以民瑪納

### 若望福音中之滿全

耶穌是除免世罪的天主羔羊（一：29, 35）

耶穌被舉起，使信者得永生（三：14-15）

耶穌使天主在安息日所做之事達到完滿（五：16）

耶穌以自己的血肉為信友的生命之糧（六：11）

71

天主賜以民活水

天主以雲柱和火柱引領以民經過曠野

天主頒布十誡

梅瑟：舊約之中保

耶穌賜人湧到永生的活水(四：13；七：37-39)  
耶穌是世界的光(八：12；九：1-41)  
耶穌給人愛的誠命(十四：34；十五：12)  
梅瑟所寫的一切均指向耶穌(五：45-47)

第三，耶穌是舊約宗教制度的滿全：耶穌是新的聖殿(二：13-22)；給人帶來新的禮儀精神(四：19-26)。耶穌滿全了舊約主要宗教慶節的意義：安息日(五：16-30)；逾越節(如前所述)；帳棚節(七：9)。他又是新的司祭(十九：23)，新的國王(十八：33-37；十：3，14-15，19-22)；新的善牧(十：1-18)。他又是梅瑟法律上所記載(一：45；五：45-47)，先知們所預報的(一：46；廿二：14-15，37-41)。耶穌也是新而真正的智慧，以他的酒來饗宴賓客(參看九：1-5；若二：1-11)。由上所述，可見耶穌取代了舊約時代的一切宗教典章制度和精神，使它們得到滿全。若望福音尚有許多詞彙和隱喻表達這方面的思想，無法在此一一分析。

在分析了下層結構之後，現在將按若望福音的四大部份加以逐段說明：

## 第一部份：序言 一：1-18

按布朗神父的看法，這序言原為若望傳統的一首詩歌，共分四段：1-2；3-5；10-12 a c；14，16。其他如6-8，15四節是針對後來教會中所發生對洗者若翰地位之爭執而加上的；9，12 b，13，17-18等節則為編者潤飾文詞，解釋而加的。

這四段詩歌，每一段均有一個主題：第一段是說明聖言的天主性及先存性。第二段是說明聖言在

創造中的地位。第三段是說明聖言在救恩計劃中的使命。第四段是聖言給接受他者的恩寵。實際上，包括了聖言與全部救恩的關係。這個序言由於其字彙和風格上與福音其他部份不同，學者們都同意他並非福音原始結構的一部份，而是後來編入福音的。序言中最重要字「聖言」沒有在福音其他部份出現過。此外對「真理」一詞所用的含義也與其他部份不同，但是這首詩歌實在是若望神學一個非常精簡的提要。把它編為福音的序言，是十分恰當的。

## 第二部份：記號之書 (The Book of Signs) 1:19—11:56

記號一詞是聖史用來稱耶穌所行的奇跡。耶穌自己從未用這個字來稱其奇跡，他只用「工作」和「事業」(這兩個中文名詞，在希臘原文是同一個)。但其意義比狹義的奇跡來得廣，而是包括了他的一切言行工作。在記號之書中，共記載了七個奇跡。這些奇跡都是天主藉耶穌的言行顯示他的光榮。並且若望所選的奇跡都有其特別的救恩意義；也就是把天主救恩的一些特性藉着奇跡顯示出來。所以它們才被稱為記號。

記號之書的第一段是 1:19—11:56。在其中共包括七天(有些學者認為是八天)。在此七天中，耶穌逐步地把自己顯示給他的第一批門徒，使他們信從他，所以這七天又稱為新創造的七天。

第一天，洗者若翰三次作證自己不是默西亞，厄里亞和那位先知。最後他肯定自己是「曠野中的呼聲」。

第二天，洗者若翰指證耶穌是天主的羔羊，是要以聖神施洗的天主子。

第三天，若翰把天主的羔羊介紹給自己的門徒，門徒稱耶穌為辣彼，意即師傅。

第四天，安德肋向西滿指證耶穌是默西亞。

第五天，斐理伯先向納塔乃爾宣稱耶穌是梅瑟在法律上所記載和先知所預報的那一位。其後，納塔乃爾親自宣信耶穌是天主子，是以色列的君王。

第六天爲一空白日子，花在往加納的旅程中。

第七天，耶穌變水爲酒，顯示了自己的光榮，門徒就信從了他。在若望福音中，「信」有兩種：一是「相信」，但並不深刻，遇到內外的變故，就可能更改；一是「信從」，它是指一種追隨耶穌到底的信德。有後面一種信德的人，可自耶穌獲得他所願賜的生命，所以第七天宗徒信從了耶穌，也是他們永生的開始，是新創造的初步完成。

在這七天內，有關耶穌一切重要的名號都顯示出來了，但這些名號將在福音中再現，並藉着其他事件，把它們的意義更深刻地表達出來。所以這第一個七天是耶穌自我啓示的一個撮要。後來再在耶穌整個的傳教工作中，擴展開來。至於細節，以後再分析。

迦納婚宴是記號之書第一段的結束，也是第二段的開始。第二段是二：1~四：54，從第一個加納奇跡到第二個加納奇蹟。在這一段中，主要是耶穌顯示給各種不同的人（門徒二：1~11；猶太宗教領袖三：1~15；撒瑪黎雅人：1~42；王臣，一個外邦人？四：43~54）

加納婚宴之後，若望福音插入耶穌清除聖殿一事。在對觀福音中，此事是發生在耶穌傳教的末期，也是使司祭們決意殺害耶穌的原因。若望福音把復活拉匝祿寫爲使耶穌致死的最後原因，所以把清除聖殿安排在兩次加納奇跡之間。在對觀福音中，此事件的主要意義在於清除「外邦人的庭院」，恢復外邦人來聖殿祈禱朝拜天主的權利。在若望福音中，此事件主要是顯示耶穌取代聖殿，因爲他的

身體是天主真正的聖殿；是天主與我們同在的真實記號與現實。

在此之後，耶穌在與尼苛德摩的對話中，表示自己已是真正來自天主的師傅，因為「我們知道的！我們才講論；我們見過的，我們才作證」（三：11）。

在第四章中，耶穌自顯於撒瑪黎雅婦人。撒瑪黎雅人與猶太人有血緣關係，算是半個外邦人，在宗教上也與猶太人有關連，但在信仰與崇拜上有很大的分歧。耶穌與撒瑪黎雅婦人交談的結果，使她認出耶穌是默西亞（四：29）。此後，撒瑪黎雅人又宣信耶穌是「世界的救主」（四：42）。

耶穌最後治愈了一個王臣的兒子。他可能完全是一個外邦人。所以在二：1～四：54一段中，耶穌把自己顯示給「全世界」，而得到各種不同的反應。

在耶穌治愈王臣的兒子時，曾說：「去罷，你的兒子活了」（四：50）。這個「活了」一詞，有兩種不同的意義：一指病的痊癒，一指人死而復活。由此一詞導入了在五～十二章中，將要完全發展的主體——「生命」。所以加納第二奇跡是一段結束，也是下一段的開始。

自第五章開始至第十章結尾，主要是說明耶穌取代了猶太人的各種宗教慶節（安息日，逾越節，帳棚節等）。並且也顯示了耶穌在救恩計劃中，所佔各種不同的地位。

按猶太人的信仰，安息日天主停止創造工程，人們也應停止工作，崇敬天主。但是後來猶太人認為天主在安息日仍然必須做兩項工作。因為在安息日，仍有人出生和死亡，所以天主必須賜予生命，並實行審判。

在這種思想背景上，我們就可了解，當耶穌在安息日治愈癱子（五：1～9）以後，耶穌和猶太人所爭執的焦點有何意義了（五：16～30）。耶穌肯定自己是安息日的主。天主在安息日所做的一切，他

都有全權去做。此處耶穌並不在做一消極的爭辯，而是積極地使人看出來「父與子」在工作上的合一性。這也是若望福音的重要主題之一。此外也使人看到生命的希望。

耶穌在這次爭辯中，指出若翰洗者，自己的工作與經典都爲自己作證。最後他又說：「不要想我要在父面前控告你們；有一位控告你們的，就是你們所寄望的梅瑟。若是你們相信梅瑟，必會相信我，因爲他是指著我而寫的……」（五：45-46）這是進一步地證實耶穌是梅瑟所記載和先知預報的那一位。

第六章的事件是以逾越節爲背景（4）；並以增餅的奇跡來貫穿全章：它回顧舊約時期的瑪納（30-31：58）；又預示未來的聖體聖事（51-58 a）。若望把這三件事連在一起發揮了他的聖體聖事的神學，又彰顯了耶穌就是生命之糧。

第七章至第十章的背景是帳棚節。這個節日真正的來源不詳。它可能原是一個收穫節。因爲那時正是秋季，耶路撒冷非常乾燥。過節的以色列人在城外的田野間，以樹枝搭帳棚過夜，同時這也是紀念以色列人在曠野中度过四十年時，是在帳篷內棲身。帳棚節可能因此得名。

帳棚節的慶典中有兩項特別的禮儀。一是每日由史羅亞池（若望特別指出，史羅亞解說「被派遣者」（九：7）；並且若望在福音中也常強調耶穌是被父派遣而來到世界的。）中取水洒在聖殿的廣場上。這是爲了紀念以民在曠野缺水時，天主讓梅瑟擊石出水，解除他們的口渴。針對這一點，耶穌許諾他將派遣聖神到信者的心中，成爲活水的江河（七：37-39）。

第二項禮儀是在慶節末日以火炬徹夜照明聖殿。一方面是表示聖殿（天主的居所是光明的來源；一方面是在出離埃及時，天主白天以雲柱，夜間以火炬，引導以民經過曠野。針對這個背景，耶

耶穌宣稱自己是世界的光，這光引人進入生命（八：12）。

耶穌不但以言語表明自己是世界的光，而且也在第九章中以治好胎生的瞎子來證明這一點。他先使瞎子見到物質的光，然後一步步引他接受信仰的光。最後復明的人相信朝拜了耶穌（八：28）。正在這當兒，猶太人的宗教領袖們拒絕接受真光，正顯示出他們才是心靈的瞎子，引人進入黑暗。

司祭和法利塞人本應是以色列人在宗教信仰上的善牧。但是他們並沒有善盡職責，反而把相信耶穌的人趕出會堂（九：34）。於是耶穌就在第十章顯示出自己是善牧（十：14），並要犧牲自己使羊群獲得更豐富的生命（10）。

在第十章末尾，耶穌又宣稱自己是天主子（36）。這與若翰的作證（一：34）與納塔乃爾的宣信（二：49）形成一個前後呼應（Inclusion）的效果。

第十一、十二兩章是記號之書的結尾。它們是以復活拉匝祿為中心事件。有些學者主張，這兩章並非福音原始資料，而是後來編者把它安排在此，使復活拉匝祿成為七個記號的高峯。他們的根據是在此段中，「猶太人」一詞的用法，和福音的其他部份不同。在後者中，猶太人常指與耶穌為敵的人。但是在這兩章中，猶太人也指信耶穌的人。其他尚有許多細節，無法在此一一引述。

在復活拉匝祿的神跡中，耶穌對瑪爾大說：「我就是復活，就是生命；信從我的，即使死了，仍要活的。凡活着信從我的人，必永遠不死」（十一：25-26）。這是把「生命」的主題帶到最高峯。也就在此刻，司祭長及耶穌的敵人決定耶穌該死。若望在此強調：「這話不是由他自己說出的，只因他是那年的大司祭，才預言了耶穌將為民族而死；不但為猶太民族，而且也是為使那四散的天主的兒女都聚集歸一」（十一：51-52）。這表示耶穌死亡的教恩效果將傳遍普世。

接着是伯達尼晚宴和耶穌榮進耶路撒冷。在後段中，若望福音第一次以具體事件顯出耶穌的君王性（十二：14-15）。這與納塔乃爾之宣信相呼應（一：49）。

在此以後，有一些希臘人求見。耶穌並沒有接見這位外邦人，因為福音傳到外邦人的地域是耶穌死亡和復活以後的事。但是這位外邦人的求見，立刻引起耶穌宣稱「人子受光榮的時刻到了」（十二：23）。隨即發表了一篇長講詞，表示自己在世生命將告一段落。

在十二：37-43，若望引述先知的話總結猶太人對耶穌的一般態度。十二：44-50原是耶穌在其他時刻的講詞。但它是記號之書神學思想的一個撮要，編輯者把它安排在此，作為記號之書的總結。記號之書的每一個奇蹟都有其特殊的啓示性，啓示出天主經由耶穌所賜救恩的某一特性。在耶穌步行海面的奇蹟（六：16-21），按舊約的背景，是表示「天主顯現」（Epiphany）。耶穌對門徒說「是我」。按它在舊約的背景，這等於說：「我是雅威。」

在記號之書中，若望不但利用下層結構證明耶穌是全部舊約和期望的滿全；而且他選用了一連串以「我是」程式表達耶穌的身分：「我是生命的食糧」（六：48）；「我是世界的光」（八：12）；「我是善牧」（十：11, 14）；「我是復活，我是生命」（十一：25）。這些啓示程式，不但顯示耶穌的天主性，並且也表達了他的天主性對人救恩的意義。它們可說是記號之書啓示的珍寶。

### 第三部份：光榮之書 (The Book of Glory) 十三：1-廿：31

若望與對觀福音對耶穌受光榮的看法略有不同。對觀福音只把耶穌的復活及升天，視為受光榮；但是若望福音以為耶穌苦難是他受光榮的開始。若望用「受舉揚」一詞表達三層不同的意義：1. 耶穌

自地上受舉揚到十字架上；2. 耶穌自死者中受舉揚到達復活；3. 復活的耶穌受舉揚而升天。聖史用了這個動詞，把耶穌受光榮的三個時機貫串成爲一個奧蹟。這是若望神學的獨到之處。在耶穌受光榮的當兒，他也光榮他的父（十三：31—32）。

十三章的一開始，若望是這樣記載：「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」。這是因爲前十二章中，耶穌顯示給世界上各種不同的人，但是大半人都不願信從他，且離他而去。現在只剩下小小撮屬於他自己的人。這些人就是未來教會的種子和代表。他們將與耶穌共進這偉大的最後晚餐。

若望以十三至十七章很長的篇幅來記載最後晚餐。十三：1—30可算是一個前引，其中包括耶穌給宗徒們洗腳和有關負責者的言論。洗腳一事是巴勒斯坦招待客人的一種禮節。但平常由奴隸們去做。所以耶穌給宗徒洗腳實在是一個屈己自下的愛德榜樣。耶穌這種自抑的行爲使伯多祿根本不能了解，也拒絕接受。但是耶穌却說了一句很決斷的話：「我若不洗你，你就與我無分」（十三：8）。如果只把洗腳視爲一項愛德行爲根本無法解釋這句話的嚴重性。耶穌在下一句話中就提到：「沐浴過的人，已全身清潔，只需洗腳就夠了」（十三：10）。「沐浴」一詞的希臘原文，在初期教會中被用來指洗禮而言。所以布朗神父認爲這件事中也含有洗禮的聖事意義。

自十三：31—十七：26是耶穌的兩段講話及一段禱詞。其分段法如下：第一段講話十三：31—十四：31；第二段講話十五：1—十六：33；大司祭禱詞十七：1—26。

### 第一段講話又可分段如下：

十三：31~38 導言：主要是頒佈愛的誠命及預言伯多祿背主。

十四：1~14 耶穌說明自己是信者到達父的道路。

十四：15~26 耶穌說明聖神、自己和父就要到信者的心中居住。

十四：27~31 是耶穌離別最後的感想，祂安慰並鼓勵宗徒。

本來在十四：31 處耶穌的話似乎已告一結束。按事情的發展應直接與十八：1 相連。但是現在却有十五~十七章隔在其間。這三章可能是編輯者後加的。

## 第二段講詞的分段如下：

十五：1~17 包括葡萄樹的比喻與愛的誠命。在若望福音的最後晚餐中，沒有提到建立聖體聖事。但是葡萄樹比喻，是很富有聖體聖事意味的。不但成聖血的酒是由葡萄釀成；而且耶穌再三提到「你們住在我內，我住在你們內」，也與第六章中聖體聖事的講話相呼應。

十五：18~十六：4 a 是講世界要憎恨耶穌和他的門徒。

十六：4b~33 與第一段講詞十四：1~30 在主題思想上相平行。布朗神父認為兩者是對同一次講話兩個大同小異的記錄。最後的編輯者不忍割愛，把兩者都編入福音。平行並列。

十七：1~26 大司祭的禱詞又可分為三段：1~5 為自己祈禱；6~19 為門徒祈禱；20~26 為信徒祈禱。這是大家都十分熟悉的。

十八、十九兩章為耶穌苦難史。若望沒有記載山園祈禱一事。但在十三：27 耶穌曾說：「現在我心神煩亂，我可說什麼呢？我說！父啊！救我脫離這時辰罷！但是正是為此，我才到了這時辰。」這

是耶穌山園祈禱的副本。

若望在記述耶穌被捕時，特別表示耶穌是一切事物的主宰。當耶穌回答「我是」時（十八：6），來捕捉他的人就跌倒在地，對他無能為力。此外，前文已提過：「我是」的意義是指「我是雅威」，可見若望願意把此事件描述為「天主顯現」。

從耶穌受審訊到被釘十字架，最中心的主题是顯示耶穌是「以色列的君王」。它出現於比拉多的初次審問（十八：33—37）；兵士的戲弄中（十九：1—3）；最後的定讞中（十九：14—15）以及十字架的罪狀牌上（十九：19—22）。

猶太人平時最恨承認自己為羅馬君王所統治。但是為了置耶穌於死地，竟甘心承認「除了凱撒，我們沒有君王」（十九：15）。

耶穌的罪狀牌是用希伯來文、羅馬和希臘文寫的。希伯來文是猶太人的言語。羅馬是當時世界的統治者，希臘文化却是當時文化的主流。若望願意藉此表示耶穌是普世性的君王。

十九：23記載耶穌的長衣是無縫的，由上而下渾然織成。大司祭的長衣也是如此。所以它表示耶穌大司祭的身分。

十九：34上說：「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立時流出血和水。」血象徵聖體聖事，水象徵聖洗聖事。聖洗和聖體是使教會誕生和滋長的聖事，所以這段記載是以創二：21為背景而寫的；在新亞當熟睡時，由其肋旁生出他的教會——新女人。

廿章記載耶穌復活，可分為三段：  
1. 10為記述墳墓已空。這是證實復活的基本條件。

11-18 耶穌顯現給瑪利亞。這是耶穌安慰哀痛者的表現。當耶穌呼喚「瑪利亞」名字的時候，使她死亡的悲哀一變為生命的喜悅，並且也表示耶穌盡善牧的職責：「按着名字呼喚自己的羊」。此外也應注意耶穌在此時開始稱門徒為他的弟兄。

19-22 耶穌顯現給門徒，先把自己得自父的使命完全傳給他們；然後賜給他們聖神，並賦予赦罪的權柄。罪惡的寬恕正是全部救恩的一個最簡單的擔要。

24-28 耶穌顯示給多默。在這次顯現中，多默代表一切信友向耶穌做了最完滿的宣信：「我主！我天主！」，這是若望福音的啓示的高峯。多默把舊約稱天主的專名加在耶穌身上，表達了他對天主啓示最完滿的信德。

若望以30-31節做全書的結語：「耶穌在門徒前還行了許多神跡 (Signa)，沒有記在這部書上。這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」這段話是仿效申命記結尾而寫的：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與上主面對面的來往；至於上主派他在埃及地，向法郎，和他的一切臣僕，並向他全地所行的一切神蹟 (Signa) 和奇蹟……」。

申命記的這段話也是整個梅瑟五書的結尾。若望願藉此表示耶穌滿全「梅瑟五書所記的全部意蘊與蹟，給人帶來了完滿的救恩——永遠的生命」。

#### 第四部份：附錄廿一：1-24

此一附錄顯然是由編譯者所加。但是他的言詞由聖靈來。

1-14 描寫門徒在復活的耶穌的指導下，捕獲了一百五十三條大魚。按猶太人當時的看法，魚可分爲一百五十三類。所以一百五十三條魚是象徵普世的人類。

15-17 耶穌三次問伯多祿是否愛他。這不僅是要伯多祿賠補三次背主之罪，而且也讓伯多祿繼承他善牧的使命。耶穌自稱爲善牧時，曾表示自己爲了愛護羊群，不惜犧牲生命。現在繼承他做善牧的人，也必須對耶穌有忠實的愛，因爲這愛情是對羊群之愛的來源與基礎。

18-23 耶穌預言伯多祿的殉道，另一方面若望也藉此澄清教會中有關耶穌讓他不死的謠言。  
24 是附錄的結語。

若望福音是一部偉大的著作，蘊藏着豐富的神學思想。我們在此只能用最簡單的方法說明若望福音的整體結構的大要而已。

但是在以上的說明中，我們已可大概看出，若望福音的結構是非常嚴密而複雜的。它雖然被分爲記號之書及光榮之書兩大部份，但兩者之間仍有很深的聯繫。

記號之書是回顧過去天主對以色列民族整個的救恩史，並說明因耶穌的來臨，使此救恩達到完滿；在這個滿全中，把天主救恩的各種特性，耶穌的人性和天主性的美善也完全表達出來。

光榮之書是瞻望將來。在最後晚餐時，他面對當時小小的教會，把自己的一切給予了他們；使這個教會的團體在他死亡和復活以後，能在世繼續他的一切救恩任務，一直到他二次來臨爲止。

所以若望福音是很有「歷史深度」的著作，他把整個的救恩史都總括在內。他不但透視了天主在過去歷史上的作爲，而且也預見了教會未來在世界上的發展，直到末日的來臨。

## 第三屆神學研習會隨筆

郭青青

前二屆神學研習已不知羨煞過多少人士，這次得以親往參加，實在覺得是自己的「福」氣。曾經「聽」或「看」到有關以前二屆之諸項有聲有色的「精彩」報導，以及令人感動的「流淚」，感想……：在這次研習中不但一一印證而且更有增無減，由而引發我寫此研習會隨筆之動機。

最值稱道，也是屢屢爲人所讚不絕口者，乃「神學班」的服務精神也。話說某日夜間，當我們在聖堂看完長達一個多小時的「耶穌基督超級巨星」幻燈片之後，未料一出聖堂即看到滿桌豐盛的晚點——令人禁不住「拍案」，原以爲他們看完精彩幻燈片後會稍稍忘却服務別人的，未料……。另一次我聽到一位「聖功」修女聲稱：他們替人打電話，硬是撥通了電話號碼之後，才將話筒交在你手中，我實在欣賞他們這種服務態度。當然，諸如此類的例子不勝枚舉。「接受」得這麼多，但願在我們各位學員日後的生活上能相稱地「給予」出來。

聖經研究「講習」，篇篇精闢入裏，但聽說仍意猶未盡，而下次神學講習要再以聖經爲主題。今年是「聖經年」，加上「聖經」本身浩瀚無窮，深奧難明，再來幾次研習實在不嫌多，但願仍有此「福」參加研習才好。

周聯華牧師演講開始不久，即要大家看牆上一幅優美舞姿的畫像，然後他說：這幅畫大家都會說「美」，但若仔細看，這個人絕不可能是一個真人，四肢身體如用火柴棍堆砌成不說，而且「雙下肢與身體還是分開著的，但藝術家却利用這種誇張的手法來表現一種美感而達其藝術目的。然而，事實上，我們是一個真人——我剛剛還吃了兩碗稀飯，無論如何也擺不出那樣美麗的舞姿來；又如一位漫畫家畫尼克森時，一定把他的鼻子畫得特別大，讓人一看到馬上就會認出是尼克森——比原來的尼克森還「尼克森」。

(下轉英文編後第六頁)

# 福音資料的來源

王敬弘

## 一、前言

我們這次演講的主題是福音資料的來源及形成的過程；也就是說從宗徒們宣講開始，一直到形成書寫福音的原始資料止，而不是討論現在已經成型的福音。所以，這一講的範圍並不拘囿於狹義的類型批判，由於類型批判只把福音拆成了零碎片段，之後再研究每一小段寫成的經過和背景。現在，我們是要對福音形成的第二個階段或過程作一個連貫性的描述。但是對這過程的研究，只可說是比較合理的推測，因為我們手邊所有的證據，最主要的就僅有四部福音和宗徒大事錄。對於這個過程的歷史，我們沒有一個完整的記載可供參考；其實不要談很完整的歷史記錄，連比較翔實的歷史資料都很缺乏。所以，我們只是根據現在存有的福音和宗徒大事錄，以及一些可信的記載，如約瑟夫所寫的當時猶太人的生活情形，和初期教會其他的記載。研究聖經的學者把它們綜合起來，做了一個最合理的假設，由於探討的人眼光各異，所以不同的說法也相當多，我們的觀點主要是來自一位法國聖經學家 Léon-Dufour 和一位比國聖經學家 Lucien Cerfaux 研究的結果。

## 二、耶穌的宣講

在耶穌的宣講中，他到底說了些什麼話？行了些什麼事？這是福音形成的第一階段的研究對象。

此處我們只需籠統帶過，因為跟我們研究略有關係的，是耶穌宣講時所用的方式：他在不同的時地、對不同的人物、以不同的方式，講了相似的道理，行了類似的奇蹟。一個道理並不是只講一次，也不是一個道理永遠用一樣的講法，即使講了許多次也沒有完全雷同的地方。這項事實是相當重要的。第二，耶穌的許多奇蹟，也不只行了一次。如他多次治好了瞎子；也多次使癱子行走。在安息日治病，福音上的記載也不只一次。這是我們對耶穌的宣講應該有的了解。其次我們也應當明白，雖然耶穌沒有把他的道理弄得刻板無味猶如背書，但是他教導人的時候，卻運用了一般經師所用的方法。在那時，寫作是件很不容易的事情，因為寫書是樣專門的職業，紙很貴，書寫的工具又不好，所以「寫」的風氣並不盛行。不是任何人可以隨便就寫些東西，或是有錢便可買本書的。猶太人的經師是用口傳的方式來訓誨、來傳遞思想和保存傳統。

口傳的方式，不是創始於經師，而可以說是從猶太人的先知文學起開始通用，他們把道理編成一種易唸易記的口訣。耶穌不是以死板的方式宣講，但是在他講了無數次後，慢慢地，在宗徒之中，或是在他的指導之下，有一些像口訣似的文句出現之可能性甚大。看我們的福音中，不少段落是有規律、押韻的，有些我們可以說是後期教會的禮儀經文，因此才會有整齊一致的模式。但是有些明顯的不是禮儀中使用的句子，如真福八端，「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。哀憫的人是有福的，因為他們要受安慰。……」很可能是把耶穌基督所講的道理簡化或一個撮要，然後編成一篇易於記誦的短文。這種口訣的方式，到底是在耶穌生前就有的呢，或是死後做成的呢？今日已不可考。然而，即使耶穌用了這個方式，也不足為奇，因為這就是當時經師一般教導子弟的方法。

除了真福八端之外，還有很多例子，如瑪竇福音六：19-21節所言——這是耶穌主要的教訓之一——

：「你們不要在地上爲自己積蓄財寶，因爲在地上有蟲蛀，有銹蝕，在地上也有賊挖洞偷竊」；下面接著是相對的句子：「你們要在天上爲自己積蓄財寶，因爲那裏沒有蟲蛀，沒有銹蝕，那裏也沒有賊挖洞偷竊。因爲你的財寶在那裏，你的心也必在那裏。」這三節的形式，表示它具有韻律性的組織，很可能在耶穌宣講的過程中已經發展成大概的模式。後來宗徒又把耶穌的教訓整理了一遍，而依照經師的傳統編集成可以背誦的口訣。但是我們不知道它形成的確切時期，反正這是一個當時的經師教授門徒記憶的方式。

關於第一階段說到此爲止，我們不去考證那些是耶穌所作的，那一個真是耶穌所講的，因爲這是屬於歷史批判的任務。

### 三、宗徒們的作證

門徒們自己開始宣講的時期，我們現在所依據的一個最重要的資料就是宗徒大事錄。按照聖經學家用文學批判的原則來衡量，宗徒大事錄記載了幾件初期教會頗爲重要的事情，尤其是在五旬節前後發生的事。

首先，我們要明白宗徒對他們的作證任務已經有一個很清楚的意識。在宗徒大事錄第一章15-26節裏記述的事，是爲了選擇一個人代替猶達斯的位置；他們選擇的條件是什麼呢？就是：「由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被擄去的日子止；這些人中，應當有一個同我們一起作他復活的見證人。」（1：22）所以宗徒的見證是從耶穌的公開生活——若翰施洗起，一直到他被接去升天的日子爲止。當然，在作整個見證的中間，並不是每件事情的重要性都是一致的，其中最重要的是耶穌的復活；如果

基督沒有復活的話，宗徒無法認出基督是由天主來的，更不能深深體驗出基督的天主性來。所以這個復活的奧蹟等於給耶穌全部生命一線新的光明，否則宗徒們就難以了解耶穌整個公開生活的意義。因此此在揀選宗徒的條件中，「同我們一起作他復活的見證人」是個最重要的關鍵。

在宗徒大事錄第二、三、四和十章裡，記載教會初期伯多祿所作的幾次宣講，雖然這些宣講不是一字一字的記錄，可是所用的文字和寫法，經過聖經學家的考證，卻認為是相當古老的；它比福音中的某些資料、寫法及用字時代更早。因此這幾個宣講在聖經學裏有個特殊的名稱，叫做初傳 (Kerygma) 至少目前的聖經學家仍然認為這是相當忠實的記錄。

在初傳中，宗徒們作證的中心思想是什麼呢？我們且看第二章，聖神降臨之後，眾人都譏笑宗徒喝醉了。於是伯多祿起來作證，他說他們並沒有喝醉，這件事情是為應驗岳厄爾先知的預言；接著他把耶穌整個的公開生活作了一個略述：「諸位以色列人！請聽這些話：納匝肋人耶穌是天主用德能、奇蹟和徵兆——即天主藉他在你們中所行的，一如你們所知道的——給你們證明了的人」(二：23)。耶穌死亡的事情發生得並不太久，不過在兩個月之前，這些猶太人應當記憶猶新。而伯多祿對猶太人宣講，最主要的就是講述聖神降臨是應驗了先知的話，基督死而復活了。「他照天主已定的計劃和預知被交付了；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，因為他不能受死亡的控制。」(二：23—24)「這位耶穌，天主使他復活，我們都是他的見證人。」(二：32)由此可知，自宗徒開始傳教，就非常清楚的明白：我們是見證人，我們作的只是一個見證而已，沒有什麼新發明的道理；而聖神，就是耶穌基督死亡復活後一個救恩性的效果。

同樣，在宗徒大事錄第三章，伯多祿治好一個瘸子後又宣講了一篇道理，強調耶穌基督死而復

活，所以救恩來臨人間。伯多祿在初期見證的重心都是「死而復活」，而對耶穌公開生活的其他事蹟則講得很少。這是因為他的聽衆多是猶太人的緣故，他們已熟知耶穌的言行。

到了第十章以後，重心便轉變了，在第十章中間，伯多祿第一次給一個外邦人講道，這件事情也是在聖神的引導下完成的。之後，伯多祿就發表了一篇言論爲耶穌基督作證，這就是第十章34-43節所述的：「我真明白了：天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏他而又履行正義的人，都是他所中悅的。他藉耶穌基督——他原是萬民的主——宣講了和平的喜訊，把這道先傳給以色列子民。你們都知道：在若翰宣講洗禮以後，從加里肋亞開始，在全猶太所發生的事：天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因爲天主同他在一起。我們就是他在猶太人地區和耶路撒冷所行一切的見證人。他們却把他懸在木架上，殺死了。第三天，天主使他復活了，叫他顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預簡的見證人，就是給我們這些在他從死者中復活後，與他同食共飲的人。他吩咐我們向百姓講道，指證他就是天主所立的生者與死者的法官。一切先知都爲他作證：凡信他的人，賴他的名字都要獲得罪赦。」

這當然不是講道的原文，但是我們仍然可以看出伯多祿對外邦人宣揚福音的原則，他不只注重死亡和復活，對於耶穌公開的生活也大略的介紹：開始的時候，若翰宣講洗禮，然後耶穌從加里肋亞開始，而後在猶太地區行事：「巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人。」最後來到耶路撒冷，在那兒人們懸掛他在十字架上，殺死了他，到了第三日，他復活了。這樣的地理結構跟對觀福音完全一樣，顯示出對觀福音地理結構的雛型已成。從這裡我們尚可看出來宗徒作證內容的趨向，他們仍尊重舊約，伯多祿也說過：「一切先知都爲他作證」（十：43）。同時他們也明白這個救恩是給全世

界帶來的。所以在宗徒的初傳中，我們看出當教會初奠基石時，已經逐漸的意識到自己所要作證的內容，而繪出了一個大致的藍圖，雖然這時還沒有立刻寫成一本書。

耶穌宣講時使用的是亞拉美語，很可能他一直沒有講過希臘語和希伯來語。當時巴勒斯坦通行的方言是亞拉美語，而我們現有福音的原文，都是用希臘文寫成的。從亞拉美語的宣講如何過渡到希臘語的宣講，是個很有趣味的問題。到底是教會傳到希臘化的世界（即當時的小亞細亞一帶）之後，才慢慢有希臘文的宣講呢，還是在初期教會中已經開始有了希臘文的宣講？這個過渡的階段是否也是在宗徒的監視下完成的？這些問題有各種不同的說法。

其中有一種說法我們不能否認它的合理性：我們從宗徒大事錄第六章可以看出，在耶路撒冷的初期教會中已包容了不少希臘化的猶太人。人數之多，以致於他們中應當選出七位執事來管理衆人愛德的工作——因為宗徒們沒有時間去照管他們。由此可見在初期教會中，已經有了許多希臘化的猶太人參加，那麼這些人，如斯德望，及當時的七個六品，大概都是一方面會說希臘話，一方面又會說亞拉美語的人。甚且這批執事很可能在講道理的時候，就已經逐漸不用亞拉美語而使用希臘語宣講。所以我們不能把形成希臘化傳統的時期說得太晚。

此外由於他們處在猶太人的環境中，所以把亞拉美語的那些口訣等直接翻譯到希臘文，而猶能保存原來的方式及語風。這是希臘文傳統成立的可能性之一，然而真實的情形究竟怎樣，沒有人有確實的資料。

其次我們也要注意初期教會對作證內容的影響。初期教會是個怎樣的團體，教會團體到底對宗徒作證的職務抱有怎樣的意識？在宗徒大事錄二：42節說道：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，

擊餅，祈禱。因爲宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。」顯然的，初期教會團體是以宗徒爲他們的中心。這個以宗徒爲中心的團體爲何如此的敬畏宗徒，不只是他們行了奇蹟異事，更因爲他們是一批真正爲基督作證的人；只有他們才有作證的權威。這一點在五旬節聖神尚未降臨前，簡選瑪弟亞替代猶達斯時他們已經意識到了：這個宗徒小團體是蒙天主召叫的一個特殊的團體，現在缺了一個人，而遞補的人應該與其他十一位有同樣的資格。

事實上，在教會團體裡更具重要性的是宗徒的訓誨，因爲他們是一群權威的見證人。不只是一個地方的信徒敬仰他們，其他團體亦復如此。如宗徒大事錄四：32節：「衆信徒都一心一意，凡各人所有的，沒有人說是自己的，而都歸公用。宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活，在衆人前大受愛戴」。可見宗徒的作證不僅僅以言語，而且是以天主的德能作證，因此成爲團體的中心。

我們再看第六章選立七個執事的事件，便可明白宗徒對他們職務的意識。因爲那時信衆日多，宗徒身兼數職，除了宣講外，還要管理教會的事務和愛德的工作，這工作極爲不易。於是十二宗徒就召集群眾說：「讓我們放棄天主的聖言，而管理飲食，實在不相宜。所以，弟兄們！當從你們中檢定七位有好聲望，且充滿聖神和智慧的人，派他們管這要務。至於我們，我們要專務祈禱，並爲眞道服役」（六：2-4）所謂爲眞道服役就是眞正的爲基督作證而服役，因爲他們意識到他們最重要的職責就是祈禱和爲眞道服役。所以無論宗徒本身或是初期教會，對於宗徒作證的職務和權威都有非常清楚的意識。

自從教會受到迫害——斯德望首先蒙難以後，希臘化的猶太人四散逃亡，使教會傳到了撒瑪黎雅。耶路撒冷聽說撒瑪黎雅人接受了天主的聖道，便打發伯多祿和若望往那裏去爲他們祈禱，使他們領受

聖神，因為聖神還沒有降臨在他們任何人身上。這是宗徒們開始巡行耶路撒冷以外的第一個地區，其中的含義好像是在外面建立的教會，一定需要宗徒權威的認可才行；雖然書上沒有直接明白的記載，但是當時一切言語、行動都必須和宗徒的教訓符合，才算是正統的。為這樣的事，伯多祿和若望也不只出去過一次。由於那時教會的組織還很小，面對的環境也較單純，所以初期的作證都是口頭作證，許多地方可以直接聽到十二位宗徒的訓誨。

在教理方面，教會針對猶太人的宣講，主要是引證舊約來證明耶穌基督是預許的默西亞，對接受這個事實的人，他們就宣講教理，這個教理主要是為「耶穌基督是默西亞，是主」作證。於是他們就用不同的方式去表達。宗徒們彰揚耶穌的言行，敘述他怎樣應驗了舊約先知之言，把耶穌生平的事蹟深植於人的心底。耶穌是默西亞是主，不僅僅是一個空的名號而已，而是他對信仰他的人具有真實的意義。

宗徒們在這方面也是採用教導的方式，耶穌來是為滿全法律，並不是來取消法律的。這句話的意義可能在信仰耶穌的人的生活中，引發了一些問題：我們到底還該不該守齋？該不該祈禱？我們還應該納殿稅嗎？我們應該向凱撒納稅？我們中間的相互關係是什麼？……於是宗徒們就開始在記憶中找求正確的答案，耶穌曾經如何做，如何回答，以教導當時的人。宗徒起初的宣講有很多是教理式的，在一個具體的環境下面對一群具體的人，宗徒們做了這樣的教導。所以開始時，很可能是由一個人發問，宗徒回憶、思慮之後，給予答案和教誨。

奇蹟在整個的以色列歷史中是個不可忽略的部份。如天主帶領以色列子民離開埃及的奧蹟，是天主以神蹟和奇蹟 (Signs and wonders) 來完成的大事。耶穌基督也行了許多有關奇蹟的事，宗徒們

的宣講，不可或缺的也提到了在基督身上天主以德能完成的事情。對於耶穌所行的奇蹟，如瑪竇形容他步行海面，之後平息風浪；而平息風浪這件事在教會的觀點下，就足以朝拜他爲天主子，所以我們應該承認他是天主子。諸如此類小短而片段的故事便開始產生了。

跟隨宗徒的信徒，除了「專心聽取宗徒的訓誨」之外，他們還擘餅、祈禱。很快的這個小團體就有他們的禮儀生活和祈禱生活了。在這個禮儀及祈禱生活中，他們不能不對他們的信仰生活有所表達：無論是用讚頌的也好，用朝拜的也好，用儀式的也好，都應該把他們的信仰表示出來；這是一種自然的結果。禮儀中最常用的表達方式就是詩歌。猶太人對詩歌有相當深的喜愛，我們可以在很多地方找出這種詩歌體的文章，如若望福音的序言，大概原來就是詩歌；斐理伯書第二章5-11節：「他空虛自己，服從至死，……爲此，天主顯揚他……」這一段就如希臘原文分析，也是具有詩歌的形式，可能也是當時禮儀的詩歌。

除了擘餅外，領洗、領受聖神及祝聖執事都是屬於禮儀的一部份，雖然在宗徒大事錄一筆帶過，可是在真實的禮儀中絕不會如此簡單。教會初期的禮儀可能較爲簡陋，待教會逐漸成型之後，愈了解禮儀的意義，就愈願意用不同的方式把信仰的內涵藉禮儀表現出來。擘餅成爲初期教會禮儀的中心後，逐漸與聖殿的禮儀分離，我們現在所用祝聖聖體、聖血的經文，原來不是在苦難敘述中的，而是取自另一個禮儀。新約中，瑪竇和馬爾谷福音的建立聖體經文，大概是來自耶路撒冷教會的禮儀；路加和保祿，大概是來自安提約基亞教會的禮儀經文。這些禮儀都是產生新約的原始資料之一。

當教會傳開之後，引起了護教學的需要。也就是說傳到一個不信耶穌基督的地區，必會遭到許多困難。保祿就作了許多這樣的嘗試，他在雅典講：「你們有一位不認識的神，……」不過他的嘗試都

告失敗。由於要對外邦人宣講，護教學是勢所必然的；尤其是在證明耶穌復活上。世界上的各種宗教，連猶太人，雖然天主給過他們啓示，他們仍認爲人能復活是件很希奇的事情，因爲沒有人從死者中復活過。所以很多人都攻擊復活。在講論耶穌復活的時候，瑪竇福音所述派兵去看守墳墓的事，就是爲了製造出於非教會以爲難基督的人那方面的證言，利用這些人作證基督的確復活了。除了外邦人，對於經師和法利塞人的攻擊，他們也要竭力辯護，就像猶太人逐漸不守經師或法利塞人規定他們的法令而遭到指責時，他們便會辯駁道：「耶穌基督當時這樣說過！」「耶穌基督的法律比你們的完全。」等等。

綜合上面所述，我們可以合理地推測各種福音資料出現的經過。由於各種不同的需要，使得宗徒的宣講愈來愈豐富。這正是耶穌所說的：「真理之神要來，引領你們進入一切真理，回憶起我對你們所講的一切。」

#### 四、寫作資料的形成

由於教會日趨進步與成熟，它的範圍逐漸擴張，使宗徒無法分身到每一處宣講，也使這個成熟的團體出現了文字的記錄。在這種文字的記錄中，很自然的便會把耶穌相似的教訓歸納在一起。以山中聖訓爲例，它不可能是耶穌一次宣講的內容。可能是把耶穌所曾談到的猶太人一向注重的三種善功：祈禱、施捨、禁食爲主題，收錄在一起以教訓衆人。還有其他關於舊約的訓言，「以前你們聽人家怎麼說，我現在對你們又怎麼說」擺在一起。一個成熟的團體中有這樣的事是十分合理的。比喻也是一樣，耶穌基督的比喻，如瑪竇福音第十三章關於天國的比喻，第廿一到廿二章關於末世的比喻，都是

日積月累地集在一塊兒的，第廿四到廿五章裡面，基督徒在生活中應有德行的幾個比喻編排在一起，這都是想像得到而且合理的分類。奇蹟的故事、與法利塞人爭辯的故事，也慢慢的聚集在一起。這種小型的集合，大概在初期宣講不久後就形成了。連結新約，舊約的重要人物——若翰洗者的資料，可能在開始就有一段獨特的集合，後來因為編輯的需要將它拆開了。

初期教會中，擘餅的含義很深，跟擘餅頗有關係的奇蹟就是五餅二魚。瑪爾谷福音記載有兩次五餅二魚的奇蹟及其後發生的一些事情，一直到醫治好一個瞎子或啞巴止。這兩段記述在結構上有平行之處！先是有增餅及魚的奇蹟，然後或平息風浪，或步行海面，而接着就治好一個瞎子或聾子。這種相似的結構，可能來自當時已經流傳有關「餅」的訓誨的小卷軸。若望福音和路加福音雖然只記載了一次增餅的奇蹟，其結構也是相同的，因此我們可以推測在那時有關於「餅」的訓誨是無可置疑的。

耶穌的苦難和復活是救恩史上最重要的一環。現代聖經學家研究苦難史的形成是相當早的事情。四個福音都有苦難史，他們的結構以及時間的次序上安排得相當完整；這是四部福音最統一的地方，因此大家都同意苦難史的形成年代較早，所以差異較少。雖然每一位聖史寫作苦難史時都有一點獨特的資料，譬如黑落德的審判，就不是每個人都有的。但是，無可否認這是四部福音最相同的一個片段。

聖經學家還認為苦難史的大綱也不是一下子就擬好的；開始的大綱相當簡單。以馬爾谷福音的苦難史為例：先是山園被捕，而後是宗徒們逃散，再是公議會的審判、定罪，解交給比拉多，最後被釘死、埋葬。這是原始苦難史最基本的內容。後來在這些資料前，再加上一個序幕：公議會陰謀處死耶穌，並且附上他在伯達尼晚宴被數香液之事來預示他的殞葬，然後就是最後晚餐的聚會。最後晚餐中

建立聖體聖事的部份，是將擘餅禮儀中紀念聖體的經文鑲嵌到苦難史裡。

重要資料都具備以後，又加上一些目擊的證人的細節，如山園祈禱，三位宗徒陪伴在側。伯多祿進大司祭府，三次背主等。馬爾谷福音記載伯多祿三次背主的資料很可能是從伯多祿自己口中聽到的。山園祈禱卻只有少數的宗徒親眼看到耶穌基督作怎樣的祈禱。這些都是比較晚得的資料；加添上去之後，苦難史遂具備了今日的形式。這個苦難史和耶穌的復活，跟後來形成的奇蹟故事、訓誨故事聯結起來，就是整部的福音了。

復活是個比較特別的傳統，我們現在無法仔細討論，但是可以稍為提提每位聖史相異的地方。路加和若望，他們只記載了在耶路撒冷和附近的顯現，至於瑪竇和馬爾谷則只記載了在加里肋亞的顯現，好像耶穌從來沒有於耶路撒冷顯現一般。這裏面有許多聖經學上的問題，有興趣的話不妨參考黃素蓮所譯「信證學與聖經中的基督」一書。

我們所推測的福音資料形成過程，是否可以在聖經中找到一點依據呢？路加福音第一章就給了我們答覆，序言說：「德敖斐羅鈞座：關於在我們中間所完成的事蹟，已有許多人，依照那些自始親眼見過，並為真道服役的人所傳給我們的，着手編成了記述，我也從起頭仔細查訪了一切，遂立意按着次第給你寫出來。」

這位外邦人的福音作者，所根據的是(1)親眼見過耶穌基督，為他作證的人；(2)這些人是為真道服役，他們並不一切證據之上，因為他們沒有改變和控制真道的權利，只能為它服役。路加依據目擊者的見證，本着求真的精神訪查了一切，然後才着手編成記述。在他寫成這部福音之前，已經有了書寫的文件。他參考了別的文件而並不是第一位着手編書的人，他的工作只是把過去的人已經完成的一

件事，很忠實的，並按照個人的神學次第——非歷史的次第——寫出來。所以至少我們可以從路加福音中、證明我們推理的過程是相當正確的。

## 五、結 論

按今日聖經學家的推想，當時寫出來的片段的福音，起初並沒有被教會視為神聖而不可變動的。舉例來說，巴比亞斯證實瑪竇宗徒曾經用亞拉美文寫了一本耶穌言論集——（它並非現在的瑪竇福音，因為瑪竇福音是用希臘文寫成的而非自亞拉美文翻譯過來的。）聖經學家相當尊重這個歷史的作證，可是它後來卻佚失了。有些人認為它被翻譯成了各種的希臘文。其中某些譯本被寫為瑪竇福音的人引用，有些被寫路加福音的人引用。這種說法是一項假設，不過仍有一點事實根據，就是從前亞拉美文的福音，在初期教會中並非一字不能更改的。我們今日的福音常有些早期竄入的記載，經過聖經學家的批判之後才將它們刪除，而恢復原始的面貌。

另外一點我們應知道的是：當時並不是以書寫為最重要的作證資料，而是以宗徒的見證為最後的權威。所以至少在宗徒生存的時候，口傳的權威是與書寫的資料並行且相互影響的。聖經學家認為我們不能完全從文字學來解決對觀福音的問題，同時也不能完全靠口傳。所以按今日研究的結果，口傳與書寫是並行而且相互影響的。

教會是一個活生生的團體，不斷的有新的聖師出來，有新的表達信仰的方式出現。初期教會的成長與擴展，各地的禮儀生活日趨不同，希臘地區，希臘化的猶太人有他們的方式；外邦人的教會也有

表達他們信仰的方式。初期教會在聖神的推動和宗徒的宣講和督導之下，保存了口傳傳統以及書寫的記錄，一直到產生今天這四個福音爲止。這是我們對福音資料來源的過程所作的最合理的推測。

本篇及前篇演講主要參考書：

- Raymond Brown, S. S. *The Gospel According to John* Vol. I, II (New York: Doubleday, 1966, 1970) CXLVI, 1208.
- Bruce Vawter, C. M. "The Gospel According to John", *The Jerome Biblical Commentary* (New Jersey: Prentice-Hall, 1969) pp. 414-466.
- Lucien Cerfaux, *The Four Gospels* (Westminster: Newman, 1965) pp. 1-24
- Xavier Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (Paris: Seuil, 1963) pp. 225-319

# 福音的歷史批判

張春申

經過了前面數篇文章的分析與批判，我們已約略知道福音形成的過程，對於四部福音的文學類型也瞭解了一些，現在我們可以從歷史的角度，來對福音做一個基本的說明。所謂福音的歷史批判，就是批判現有形式的四部福音是否保持着歷史層面上耶穌的面貌？並且保持了多少？換言之，其目的在於求解福音歷史價值的一個問題，就是從現有四部福音裡我們能否辨認出歷史上的耶穌來？這一個問題是今天聖經學界裡不斷討論的問題，我們在本文中只能將今日學者的結論做一大略的介紹。下文分三部分。

- (一) 福音形成研究給與歷史幅度的一般結論。
- (二) 步特曼在歷史批判上的消極態度。
- (三) 今日福音歷史批判的四種思潮。

## (一) 福音形成研究給與歷史幅度的一般結論

耶穌的所言所行到四部福音的成書之間，經過了兩個階段，一是宗徒時代教會的宣講與記錄；二是福音作者的編輯。在這兩個階段中，我們清楚地發現有關耶穌的一切都是他們報導的對象，但是他們所做的都不是單純事實的宣講或記載，而是攙和着註解的。因為初期教會是一個信仰基督復活的身體，當它由一個地方到另一個地方，在新的環境中，為叫人信仰耶穌的事實，他們在宣講中需要給子

註解。用一句比較神學性的話說，他們是在復活的信仰中宣講歷史中的耶穌。當他們向人談論耶穌在巴勒斯坦三年的傳教生活時，他們不是做歷史的介紹，而是信仰的宣講。這現象在福音裡可以很清楚地看出來：譬如福音多次稱耶穌爲「主」，但是這「主」的稱號是耶穌復活以後，他們在信仰中對耶穌的稱呼，而福音的記錄將它普遍地放在耶穌的三年傳教生活裡，這表明在宗徒時代的宣講階段中，事實已和註解交織在一起，歷史已加上了信仰的幅度。這是對於宗徒時代教會的宣講方式最簡單的一個描述。實際上，如果我們給這一階段劃定三、四十年或是五、六十年的時間，我們很可以說，他們的宣講，註解之後再註解，信仰表達之下又表達了。至於進到福音編輯的階段中，那些尚在口傳中或已書寫下的史料，同樣再受到福音作者按其不同的神學思想的安排；就是說，那些史料又經過了他們的一層註解。

由於福音的成書過程是在信仰中表達歷史上耶穌的言行，福音的形式也就事實與註解混合着。因此，對於福音的研究，一般而論，今天已經有幾點不可否認的結論。第一個結論是關於福音的類型問題：從福音的記事性質看來，顯而易見的四部福音不是耶穌的傳記或是小史。普通一本傳記對於所傳述的人之童年生活，多少應有清楚的交代；而在四部福音裡，僅有兩部福音寫了耶穌的童年故事，這些童年故事又是充滿了神學色彩，即使對於耶穌的三年傳教生活，福音也缺乏可稱爲傳記的因素。一本傳記總要注意所謂時間上面的聯貫性和空間上的確定性，但是我們從四部福音裡所得到的時間概念實在不很清楚。對觀福音所給予我們的印象，好似耶穌只有一年的傳教生活，也只上耶路撒冷一次；而若望福音的記載下，耶穌至少有三年的傳教生活，上耶路撒冷的次數也更多。至於空間的記錄屢次也僅是些不確定的地理名詞。翻開福音，我們不斷可見到諸如「那時」、「在那一天」、「過幾天」、

「再過幾天」和「進了一個村莊」、「經過一個村莊」等大致的說法。這樣的講法，很難做爲一個人的歷史傳記。總之，根據福音的編輯批判與史料批判，我們說四部福音不是耶穌的傳記或是小史，如果我們要給這四部書一個名稱以說明它們的類型，只能說是「福音」了。

第二個結論是十九世紀傳統證明福音歷史價值所用方法的破產。十九世紀的正統聖經學家，面對歷史批判派要求的標準，曾提出福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的，而且福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的，以證明福音均屬目擊證人據實的報導。在福音的研究裡有句術語，就是對於歷史耶穌的探求（The Quest of Jesus），而今天的學者給予十九世紀傳統的證明方法一個名稱，即「過時的探求」（Old Quest），意思是說，傳統的證明方法在今天不能再應用了。

第三個結論是，任何「教條主義」形式的相反福音的臆說也不能成立。初期教會不是烏合之衆，而是一個有組織的團體，其中心人物是十二位宗徒。按照宗徒大事錄的記載，身爲宗徒最基本的條件是：從若翰施洗起到耶穌復活、被接升天止，一直跟隨着耶穌的人（宗·一，21—22）；換句話說，他們應當是目擊證人。初期教會就是以十二位目擊證人爲中心的團體。既然福音產生於一個以十二位宗徒的教誨爲標準的團體裡，無論如何，它們的材料絕非無中生有，而是建立於十二位目擊證人之上。雖然我們不認爲福音上所有的材料都是來自目擊證人據實的報導；但是我們知道，它們終究是建基於目擊證人。因此，無論是過去的或是今天的，靠神學或哲學的先天原則以否定福音的價值，或是倡言福音無非是些神話，或是初期教會的捏造，都不能成立。

從福音的編輯與史料的批判，我們獲得了以上三個結論。但是由於福音的形式是事實拌合着註

解，我們還是要問：從現有的四部福音能否認出歷史中的耶穌？能辨認出多少面目來？既然十九世紀的探求方法不能成立，我們更要研求今日的學者如何答覆這一問題。

## (二) 步特曼在歷史批判上的消極態度

現代天主教的神學家，對於福音的研究問題，已逐漸注意廿世紀基督教一位神學與聖經學巨子，即步特曼 (Rudolf Bultmann)；對於尋求歷史中的耶穌之問題，他的確是一位劃時代的人物。在臺灣天主教的著作中，曾提過這個人物，譬如神學論集中就不斷有他的名字出現；甚至在教內其他的雜誌上，例如現代學苑也有過兩篇介紹他的文章，一篇是王秀谷神父所寫：宗教界風雲人物——步特曼 (民國56、10)，另一篇是 E. B. Borowitz 著、海爾譯：布特曼眼中的存在真諦與基督 (民國60、6)。由於步特曼在福音批判上所獲得的聲望，我們也要簡述一下他對於福音的歷史性所做令人吃驚的解說。

步特曼認為四部福音所記載的，無非是初期教會對於耶穌基督的信仰表達，承認他是天主的使者，為我們的救援而受死，為我們的生命而復活。福音裡關於耶穌生平中所言所行的記述，同樣是在初期教會的信仰中表達着的。因此，我們從福音裡所能認識的，只是信仰中的基督。那麼福音裡所表達的信仰中的基督，與在巴勒斯坦生活過的納匝肋人耶穌，即步特曼所稱謂的「歷史中的耶穌」究竟有怎樣的關係？對於這一層關係，步特曼提出了他極端消極的講法，他說：歷史中的耶穌和信仰中的基督之間有着不可跨越的鴻溝。就如他在一九二六年所說的：「我實在認為，有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因為初期教會的史料，對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是文難波

碎的……除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有」。從福音中，我們所能確定的，只是有一個納匝肋的耶穌，他自信是一位先知，按先知的方式宣講與行動，最後悲劇性地死了；至於這位耶穌究竟做了些什麼，已經不易判斷。步特曼根據什麼做這樣消極的判斷呢？可提出兩個理由來，其一是他對於福音批判的研究，以及他持有的神學理由。

步特曼和底柏流 (Martin Dibelius) 是首先把類型批判 (Form Criticism) 的研究方法應用到福音上去的人。一九二一年，他出版一本重要的著作，即「對觀福音之傳承的歷史」(Die Geschichte der Synoptischen Tradition)，就是以類型批判的方法去尋找歷史中的耶穌。關於步特曼採取的研究方法和假定的原則，以及天主教神學家對他的批評，在神學論集第三集一篇拙著：類型批判簡介中有一概要的介紹。他做批判的過程是先將現形式的四部福音拆開來，歸納於不同的類型中，即語錄、簡短事件、長段記錄和軼事四類型。然後批判這些類型的歷史來源和價值。經過他自己的研究，他結論說：大部份的類型都是希臘地區的教會應用希臘文學的創造，因此納匝肋人耶穌的史蹟在福音裡已蕩然無存了。

步特曼憑以批判福音的第二個理由是他的神學觀。在基督教的神學家們中，對於啓示的概念，有兩種很不同的思想，就是所謂的超歷史的啓示與歷史性的啓示。後者的代表人物是庫爾門 (O. Cullmann)，前者的代表人物就是步特曼。所謂啓示，步特曼和巴特 (Karl Barth) 一致地說，就是天主的自我流露，藉着言語與行動進到人類歷史中間。但是步特曼最基本的一個觀點，是天主的啓示並未進到人類歷史的現象中。如果他這一觀點正確的話，那麼天主聖子降生爲人這一信仰便無從解釋了。事實上，今天的批評學者就指稱他的神學爲「幻象派」(Doctein)。因爲古代的幻象派聲言天主聖言

並非真正取了人性，耶穌只不過是一個幻影罷了；按照步特曼的論調，天主也未經過歷史中的耶穌向人類啓示自己。如此我們也不必到福音裡去尋找歷史中的耶穌。

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

### (三) 今日福音歷史批判的四種思潮

所謂今日的四種思潮，更好說是與步特曼不同，而且在歷史幅度上比較積極的思想。

第一個我們要介紹的思潮是屬於步特曼弟子的馬爾堡派。在這派人中我們可舉出克斯曼 (E. Käsemann) 和美國人魯濱遜 (J. Robinson)。他們在尋求歷史中的耶穌問題上，與他們老師不同的結論，被天主教的聖經學家視為一個好的開端。我們所以要特別提出他們來，就是要指出步特曼的思想即使在他的弟子中已不完全被接受。關於四部福音的類型，他們與步特曼一樣承認，四部福音並非耶穌的傳記或是小史。但是他們有了一個與步特曼根本不同的觀點，就是步特曼所認為的在信仰中的基督與歷史上的耶穌毫無關連之下，我們無法從福音獲知歷史中耶穌的事實，他們認為並非不可能。今日在福音的研究中創了一個新名詞，即 *New Quest of Jesus*，意思是對於歷史上的耶穌新的尋求，即是指他們的研究工作而言。換言之，今天從福音的研究上仍然能夠找到歷史上的耶穌。因為福音中

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

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

在存在性的歷史學前提下，他們應用嚴格的方法對福音進行研究。首先他們在四部福音裡挑選材料，有三種材料他們不用：(一)顯示出初期教會宣講形式的材料；(二)在耶穌的三年生活中含有的復活信仰因素的材料；(三)與猶太文學有相同因素的材料。這三種材料之外，所剩下的已經非常稀少，而這就是他們認為尚可應用的材料。雖然可應用的材料所餘無幾，但是馬爾堡派的弟子們仍分成許多不同的研究，有的專門針對耶穌的某一行動，有的特別研究耶穌的某一言語。他們這樣分頭研究之後結論說：歷史中的耶穌在他的言行之間已經顯出有着天國來臨的權威，叫四周的人在他前面要做一個抉擇。譬如有位弟子特別研究了耶穌所說的「阿們，阿們」。在希伯來文學中，「阿們」是放在天主的話之後，表示對天主的話答覆說：是的，我們接納，我們已做了抉擇。但是在耶穌的口中，「阿們」却放

在他的話之前：「阿們，阿們！我跟你們講……」，這表示在他身上有着天主的權威，叫人對他說的話應做一個答覆。對於歷史上的耶穌之宣講，人不能保持中立；同樣，面對耶穌的行爲，人也應做一抉擇。當他與罪人交接，和稅吏來往時，無可否認地，在他這一行動上，顯露了天主對於罪人的寬赦，即天國的喜訊。

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

第二個要介紹的是與步特曼的超歷史神學針鋒相對的另一思潮，即以庫爾門爲首的救恩史派。在近代聖經的研究上，庫爾門是一位很有名望的學者。大體而論，他的神學思想是天主教的學家所最樂意接受的。第二屆梵蒂岡大公會議時，他曾被邀列席爲觀察員。最引人注意的一點是：步特曼說天主的啓示未進到人類歷史，庫爾門却提出，天主的啓示藉着言語和行動，已進到人類的歷史中間，因此有了所謂的救恩史。基於不同的神學思想，步特曼認爲：歷史上的耶穌爲我們的信仰生活，事實上並不重要，因此沒有多做研究的必要；庫爾門却認爲，耶穌基督的宗教最基本的信仰，便是天主聖子降生成人，而福音本身就是一部救恩史，其中所敘述的是歷史中的耶穌。雖然他做了這樣的結論，但並不妨礙他在做研究的時候，還是應用了下面第四派所有的一切方法，因爲他知道，福音的形成是歷史事

實加上信仰的註解，所以他也在福音裡尋找，肯定有那一些事情應當是耶穌生平中所有的。在「新約基督論」(*The Christology of the New Testament*)這本著作中，他就是以非常科學化的方法研究新約，指出那一些因素是耶穌自己所肯定的。譬如他說：納匝肋的耶穌在他生活中已有默西亞的意識，意識到自己的使命是天主忠僕的使命，面對父自稱為「子」，向人談論自己時指稱「人子」。雖然「人子」的稱號在福音裡出現八十餘次之多，但是步特曼說耶穌從未使用過這一稱號；然而庫爾門在他的研究下，却認為應當是出自耶穌自己的口。當然這一討論尚有許多方法上的問題，不過最重要的一點實在是他基本的神學思想，認為耶穌基督的教會，信仰的基礎是：天主以言語和行動進入了人類的歷史中，形成了所謂的救恩史。

第三派要提出來的是北歐斯堪的納維亞路德派的學者。他們認為，對於福音歷史價值的研究，至今所忽略的一點是福音傳授的特殊性質。在耶穌的時代，猶太辣比的教授方法，最重要的是口傳，就是將所要教導的組成一定形式的字句，配以一定格式的手勢，教弟子背誦。這一派人認為，耶穌也應用了當時辣比的傳授方法，把自己的言語和行為在口傳的方式下傳授給門徒。在聖神降臨之後，宗徒們在耶路撒冷同樣栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。因此他們呼籲今天的學者，在研究福音時，應該特別注意口傳的方法。福音裡的材料，其來源可以追溯到耶穌的歷史層面；也就是說，從福音的記載，我們可以辨認出耶穌所說的話、所做的事來。這一學說的確肯定了福音的歷史價值，在研究福音的時候，口傳的因素實在也是不能夠忽略的；不過，如果完全以口傳的方法來批判福音，四部福音的形成則成爲一個不能解決的問題。

第四派也就是我們最後要介紹的一派，是今日基督教和天主教的聖經學者，對於尋找歷史中的耶

耶穌一般的態度。這一態度亦稱爲歷史上耶穌新的尋求。他們認爲即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果；雖然福音是信仰的文件，事實上和上註解，然而我們仍舊能夠從這些文件中發掘歷史的面目。因爲今天在研究上，學者有着前人所沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批判的啓示，有着谷木蘭圖書館和巴勒斯坦地方其他考古學的發現，使我們對耶穌時代的生活情況有更清楚的認識，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。但這所謂發現耶穌的史料，我們可以引用泰勒（V. Taylor）的話來說明，他說：近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求，因爲到現在研究的程度，實在還不能夠把耶穌的生活事實一一提呈出來。事實上，今日天主教的聖經學家，例如本篤會的狄本（J. Dupont）就寫了一本頗厚的書，討論在真福八端裡，耶穌究竟講了那些話。法國的龍杜福（Léon-Dufour）也有兩本有名的著作，一本是「福音與耶穌的歷史」（*Les évangiles et l'histoire de Jésus*），就是應用近代科學上所提供的工具，在福音裡確定可靠的歷史層面上耶穌的史料；另外一本是大家所討論的「耶穌復活與巴斯卦的信息」，探討在復活這件事上，有多少可靠的歷史事實。所以按照這一派的學者，科學性的研究尙能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

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

## 結 論

做了以上的介紹之後，我們認爲很需要有一個結論。至少筆者認爲，下面的結論爲我們討論福音的歷史批判是相當重要的。

雖然我們不能打開福音來說，其中所載耶穌所講的每一句話，所做的每一件事，都是耶穌在自己的時代所做的。但是按照今天的研究，我們能够從福音裡可靠地肯定某些歷史事實。第一個可以確定的，就是在歷史中的耶穌身上，有着所謂「天主神聖的出現」，因着這一神聖的出現，四周的人深深地經驗到天主在他身上向人類顯露了。人們面對納匝肋的耶穌，受到了撞擊；面對他身上天主的流露，失去了中立，而必須做一個答覆。這是大部份的學者，在研究之後一致所肯定的。

第二個結論是關於耶穌的復活。我們知道，耶穌的復活是宗徒們對於耶穌的宣講與信仰的基本出發點。經過今天的研究，我們應當講，復活這件事，就是一個生活在世界上的人，他死了之後進到另外一個永遠生活的境界，這件事本身是無法用歷史來確定的。所以無法用歷史來確定，因爲從我們的時間與空間的世界進到非時間與非空間的另外一個境遇，這一過程不屬於歷史，不是歷史研究的對象。事實上，四部福音也沒有給我們記載有人看見這件事情。至於歷史所要研究的是另外一件事，就是復活事件在歷史上所留下的記號。耶穌的復活所留下的歷史記號，在福音裡有兩個：一個是墳空了，另一個是宗徒們講耶穌顯現給他們。這兩個記號在歷史上有多少的可靠性？過去一些學者曾對於空墓表示懷疑；可是今天研究四部福音的人，認爲空墓是件可靠的事情。而這空墓在歷史層面上所表達的意義，不過是個記號。關於耶穌的顯現，四部福音都有記載，格前：十五、3—5也給我們保存

下來初期教會關於耶穌顯現的初傳。對於耶穌的顯現，今天所能做的結論是：有一群宗徒，在耶穌死後，他們有着一個經驗，這一經驗不是所謂的信仰，而是在世界上對某一真實事情的經驗；他們經驗到復活的主生活在他們中間。雖然福音中的記錄可以提出討論，但是一般講來，在歷史的層面上，我們可以肯定這一事實，就是他們在時間與空間中經驗到了復活的基督。

信仰是來自天主的恩惠，可是信仰有着所謂信仰的基礎。初期教會信仰的歷史基礎，就是宗徒們在歷史層面上所經驗到的歷史上的耶穌給予他們的一個撞擊，經驗到耶穌死後仍生活在他們中間。至於今天的教會，我們知道，我們的信仰是來自初期教會，我們常常講：「我信從宗徒傳下來的教會」，就是說他們的信仰是我們的信仰，雖然在信仰的表達上能夠不同，但是在信仰的內容上却是一樣的。按照今天福音的歷史批判，我們的信仰也是具有基礎的，因為歷史批判認為宗徒們在歷史層面上所有的經驗是可靠的，而這經驗就是我們信仰的歷史基礎。因此，即使在今天福音的歷史批判下，也沒有叫我們的信仰因而動搖不安的地方；相反地，却叫我們後來對於福音的批判採取比較開放的態度。布朗神父說得好：一般的人不應隨意打開福音來講，這裡不是耶穌說的，那裡不是耶穌做的，這是最不好的態度，因為我們知道，初期教會和宗徒們要宣講的，實在是他們生活中間的耶穌；相反地，我們應有的先天態度是：承認福音上面所有的是耶穌所做的和所講的，不過，若有學者應用歷史批判指出某些地方值得懷疑和討論，我們千萬不要閉關自守，認為沒有討論的餘地，這也不是一個好態度。然而在今天福音的研究下，我們的信仰在耶穌的歷史層面上也有了穩固的基礎，我們可以很放心地在我們的信仰生活中、祈禱生活中唸我們的福音，在福音中與現在還是生活在我們中間的耶穌相遇。

## 從聖經的研究談牧靈工作的實際運用

施達雄

極爲幸運的是：天主因祂那無窮的愛，在普世萬民中，不但選召了我們作祂的子女，更將神聖的牧靈工作托付給我們這一群人：我們接受了天主的托付，也就有了責任，故應運用天主所給予的理智，去探討、研究用什麼方法達成這一使命。

我們基督徒生活在一個知識爆炸的時代裏，應有接觸研究新知識的勇氣和雅量，善用天主所給予我們新的科學環境、工具、知識，去洞悉祂的聖意。然而對於一個「傳道者」而言，一切研究的成果是指向促進「牧靈」工作的完美，因爲從事牧靈工作的同道們若只重視「神學」的研究而忽略了「神學」之意向（基督教有部份稱天主爲神、「學神」乃據耶穌所說，你們要完滿，像天父一樣的完滿）；從知識的探討到實際之運用，則一切的「神學」研究又是爲了什麼？今天教友所需要的不是洋洋大觀，滔滔不絕的神學知識，而是要求我們對其切身的牧靈關懷，這是每一個「傳道者」不能忽略的重要事實。今天的「研究會」決非爲了研究而研究，而是一切的「研究」指向「牧靈」。

今年是「牛」年，真是一個好比喻，牠們吃了各種不同的草，却能產生可口的奶汁，我們傳道者不也是如此嗎？我們應有吸收各種知識，客觀的從事於聖經及神學的研究，但不要囫圇吞棗，要咀嚼、消化，再從口中吐出教友們所需的奶汁。或者可再引用一個標語進入正題——「讀書不忘救國，救國不忘讀書」也可說：「研經不忘牧靈，牧靈不忘研經。」求天主給我們智慧，叫我們使「神學知識」與「牧靈工作」相輔並行而不脫節也不牴觸。

今天我們即將結束這一個研習會，這是最後的一個演講，馬上我們就要對着一群需要我們安慰、支持的信友們，我們將如何去接受這一個牧靈工作？我分爲三方面說明；(一)有計劃的讀聖經。(二)真誠的相信所讀的聖經。(三)致力宣講所讀的聖經。

## 一、有計劃的讀聖經

每一位從事牧靈工作者，應該有計劃的勤讀聖經，我特別強調的並不只是讀聖經而是讀「您的」聖經。聖經是牧靈工作和信仰生活的基礎，尤其在基督教圈子內更是強調聖經的最高權威。特別是兄弟教會——浸信會並沒有特殊的教條，當我們遭遇到難以解決的問題時，總是到聖經中尋找答案——聖經如何教導，我們就如何的相信且遵行；雖然這有時難免有走向極端的危險，但不可否認的，這表示聖經的地位，在信友們的心目中是如何的崇高，也因為這個原故，您也會發現大部份的信徒對於聖經的熟悉及信賴，因為聖經對於他們來說：不只是「一個過去的歷史」或是「一個將來之展望」，而更是與今日的「我」有極大的意義與價值——聖經成爲信仰生活中不可或缺的要素。

事實上我們可以發現耶穌在其一生中，如何重視聖經地位及運用，當祂尚未執行宣講工作時，在曠野接受魔鬼的三次誘惑，當魔鬼試探祂時，主耶穌並沒有用聰明的技巧，科學性的理論來推翻魔鬼的詭計，而是用天主的言語加以還擊。魔鬼來到耶穌面前說：「你若是天主子，就讓這些石頭變成餅吧！」耶穌回答說：「經上記載：人活着不只靠餅，而也靠天主口中所發的一切言語」。在三次試探中，耶穌都引用古經。今日從事牧靈工作的傳道者應該效法耶穌而熟悉聖經。

我們強調「有計劃」的讀經，在教會中推動讀經運動，這是一個極爲重要的工作，就如在我接獨

的天主教弟兄們中常會有人爲自己堂區教友奉獻之少而嘆息，深深覺得難以走向自立自養的道路。如果我們承認耶穌基督的比喻且接受祂的比喻，——每一位教友是羊，而「傳道者」是牧羊人，倘若想要在羊身上擠出羊奶來，並不是拚命的乾急就能辦到，而是將羊「養肥」了，自然就有羊奶可擠，您不想擠牠也請您擠了。換言之，您如果希望教友能從事傳教工作，實在的愛教會，奉獻，能走向自立自養教會的境界，每一個傳道者、神父——在靈性上應該給教友豐富的飲食，教友們得到飽飫而吃「肥了」，還怕不能走上自立自養之道嗎？然而，我們每個禮拜有多少個時間從事於宣講，餵養的工作呢？在每次的彌撒中，只有十五分鐘的講道，您想十五分鐘夠嗎？如此教友們不正是在「饑寒交迫」中度過嗎？難到我們只是禮拜天的基督徒嗎？我們應帶領他們每天早晨或晚上好好的讀經，基督徒每天讀經就好像以色列百姓在出谷記中，每天於曠野揀拾瑪納，我們應鼓勵他們每天一起床馬上就讀聖經，不讀聖經就不開門，教友若作不到，我們作牧靈工作者，應作爲教友的榜樣，在宗教知識上努力研究，並且個人要與天主有親切的交談，才配稱爲「傳道者」「牧靈者」。

我們不但推動讀聖經，但更重要的是該有系統的讀。在基督教中，我們自己的聚會信友們若有什麼問題，我們常會說：「我們禱告禱告、讀讀聖經，看聖經怎麼說，我們就怎麼作」。這的確是一個合宜的方法，但如果我們不妥善運用我們的聖經，常會產生極大的錯誤及危機。記得在教會中曾流傳一個笑話，曾經有一個人經營事業失敗了，他來到天主面前祈禱說：「天主啊！求祢帶領我走前面的道路，我應該怎樣走，求祢告訴我。」這位先生就按照中國人到廟宇裡面抽籤的方式，說：「天主啊！我閉着眼睛禱告，我翻開那一頁，我所讀的就是祢要我作的」，剛巧他翻到瑪竇福音廿七章五節「退出來上吊死了」，他說天主要我上吊嗎？想想覺得不對，又去禱告說：「天主啊！祢是富有慈愛

的，祢不會要我去上吊，祢告訴我應該怎麼作，我就怎麼作。」他又翻到路加福音第十章卅七節關於好撒瑪黎雅人的比喻，耶穌說：「你去，也照樣做吧」，他越想越不對，最後他竟然又點到了若望福音十三章卅七節「你所要做的快去作吧」！雖然這只是個笑話，但却是反映出有好多的基督徒具有這種臨時讀經的方法，這不是很大的危險嗎？因此當我們推動讀經時，不能盲目的說：教友們您們去讀吧！而是要好好的指導他們有系統的讀聖經。

## 二、真誠的相信聖經

我們不但是要有計劃性的讀聖經，並在堂區內推行讀經運動，還要相信我們所讀的聖經。不論是從救恩的真理或是從歷史的角度來看，我們對於天主的言語該有絕對的信賴。倘若一個傳道者，對於聖經半信半疑，那麼儘管講得有聲有色，然而自己面臨着難以解決的困難時，信心却比誰都小，甚而被恐懼不安所籠罩，這是何等的矛盾！何等可悲的事實！我們作爲一個傳道者，一個宣講者，對於天主難道只是一種職業性的，一種知識上的信賴嗎？我們應該在日常生活中親自認識耶穌基督，實際的與耶穌基督交談，讓耶穌基督實在帶領我們走一生奉獻的道路，除非您真正如此在信心的經驗中認識信賴天主，誰也不敢保證一個牧師、神父或是修女不會變節，我們應該天天調整我們與基督的正確關係。我們應該傳一個自己認識，且已完全信賴的天主——不應是一種矛盾的信仰。

猶太俗語說：「醫生，醫治您自己吧！」這對於從事牧靈工作者不是一個極大的提示嗎？我們不但要用福音、真理醫治人們破碎的心靈，更要讓福音徹底影響自己。如此才能於心無愧的說：「我是一個牧靈工作者」，我們要致力於「宗教知識」，以深入實際的「宗教經驗」，才配稱爲一個「傳

道者」。有一幅極出名的圖畫諷刺熱心讀聖經、研究神學而不肯實踐的人：畫家畫了一個人，頭大腳小，表明「道」聽得太多，聖經唸的很熟，頭部特別發達，神學知識很豐富；但從不「行」道，愛德、信德呢？非常微小，成爲一個會講、會想、而不會「走」路的癱子。這裡聽道而不行道的信仰生活是教會的危機。我們接受了豐富的宗教知識後，更應默想天主的言語，聖詠第一篇說：「要晝夜默想上主的誠命」，基督教聖經譯爲「晝夜思想耶和華的律法」，我們讀聖經，不是走馬看花，而是在天主面前祈禱，求天主開啓我們的眼睛。聖詠一一九篇十八節：「求你開我的眼睛，透視祢法律的奇能」。在我們基督教的牧靈會或佈道會及信徒在每日讀經神修中，藉着默想天主的言語，而接受了聖神給他的感動、光照，以致在天主面前悔改，痛哭流淚，這種基督徒不但有，而且很多。然而爲什麼天主的言語能使某些人悔改痛哭，而很多人却覺得索然無味，無動於衷呢？理由在那裡？不是天主的話有問題，而是我們沒有預備自己的心，不求天主開啓我們的眼睛。研究聖經時，除字面的研究外，我們必須要有更深的默想，聖保羅說：「字意叫人死，精意叫人活」，不然，可能讀的很多，而當作知識的研究，但無濟於身心之成熟。因此我們作爲一個牧靈工作者本身對於天主言語的愛慕，應超過我對一般書籍的愛慕；更重要的是要在信仰的經驗當中告訴人，信仰的內容是什麼。

爲什麼有時我拼命的講道，但却沒有人受感動，沒有人決心要信耶穌呢？當然我們承認這講道的效果是出於聖神的感動，一個人悔改、相信、不在乎您的言語，您的表達方式，而在乎聖神的工作感召與光照，但是我們所表達的方式——人的言語是很重要的，很可能所講的不是自己所信的，好像職業性的勤讀聖經，在講臺上也充滿了職業性的言語而已。有很多人覺得牧師最可悲的是一個禮拜要講好幾次道，所以不得不讀聖經——讀聖經是爲別人讀的，只是爲了講道讀的，不是爲聖化自己。讓我

們再度一齊反省，我們讀聖經是爲了宣講嗎？單單爲了宣講嗎？還是因爲要聖化自己呢？唯有先聖化自己，才有信息可講，而不是常是講別人的經驗、知識、而是講我個人與天主間的交往，如果沒有這樣實際的經驗，我們講出來的話就像「發聲的鐘，發響的鈸」，雖有聲有色，可是別人無動於衷。雖有很優美的詞藻，可是別人不受感動，因爲所講的不是個人所信的，有什麼意義呢？

### 三、致力宣講聖經

在牧靈工作中，除了要熟悉且相信聖經的真理外，還要實際的活用聖經。每當您去拜訪教友時，交談的內容是什麼？除了天氣、寒暄以外，難到沒有更重要的教導嗎？難道拜訪的目的只在於「叫」他們望彌撒嗎？基督教會不喜歡稱信友爲教友，或許有些矯枉過正（「教友」與「叫有」諧音，有叫就有，不叫就沒有）。我們不只「叫」他們來望彌撒，而且要想到他的需要是什麼？因此，在拜訪教友時，應實際作牧靈工作，牧靈工作不僅是在講臺，不只是在聖堂的範圍內，我們應該超越這些，走出聖堂而進入人的家中。過去基督教常以佈道會帶領人信主，但如今我們對此種傳統性的佈道會作一個新的估價，新的反省。民國三十八年，只要開佈道會，每天晚上，一定人滿，有三十個人走到前面相信耶穌作救主。但如今慢慢地走下坡，甚至傳統性的佈道會已面臨着失敗的威脅，如今偶爾您可看到佈道會，用「推」、「拖」、「拉」的方式，用緊迫釘人的方式，帶領人信主，這種熱誠固然可嘉，但方式却無法令人贊同。這種佈道方式必將逐漸被淘汰。我們應當走出禮拜堂進入人們的家中，告訴他們說：「您需要基督的福音，需要基督的救贖」。

我們再回到第二個問題，拜訪不只要「叫」，也應有「教」的意義，如果你本身沒有得到基督

福音的救贖，缺乏真正得救的經驗，自然您就沒有耐心，熱誠，牧靈工作就不能深入，而只是一種膚淺的表皮而已。保祿說：「我傳耶穌，不是用高超的言論或智慧，而是宣講耶穌基督和祂的十字架」。在我牧靈的經驗中，有一次我去拜訪一位生病住院的教友，雖然他太太是極熱心，但已有一段時間沒去作禮拜了，我用盡了各種方法與他談了很久，但他仍無動於衷，最後我翻出聖經說：「弟兄，我讀段聖經給您聽好嗎？」他說：「好！」我開始讀聖經第二十三篇「上主是我的牧者，我實在一無所缺，祂使我臥在青綠的草場，又領我走近幽靜的水旁」。通常我們的教友對於這一篇都很熟悉，因此當我極緩慢的唸這段聖經唸完最後一句時，他的眼淚已掉下來了。我在天主面前不能不承認自己一個最大的錯誤，我常常願意用自己的智慧去說服一個人，結果完全失敗。什麼能感召人？不是您依賴自己的聰明、智慧，而是天主的言語，讓人受感動，讓人流淚。我看他落淚，就說：「弟兄，我們一起禱告好不好」？於是我們兩人跪在床前一起祈禱。這就是天主教所謂的告解或懺悔。我二人跪在天主面前一起禱告，我帶領他禱告，他自己禱告，這是一個認罪、痛哭、悔改的禱告，求天主赦免他的罪，他的悖逆，他不肯親近天主的罪。主耶穌說：「所以只聽了我這些話而實行的，就好像一個聰明人把自己的房屋建在磐石上，雨淋、水沖、風吹，襲擊那座房屋，它並不坍塌」。凡接受天主的言語，且真誠的去實行者，他的信仰才是可靠而穩固的。如果只藉理論來說服一個人，他可以受洗成爲一個教友，可是等到有一天他碰到一個新的理論，一個更有口才的人，他馬上又會離開教會。許多基督徒在受洗以後，常有一個毛病，就是以爲「我」已經畢業了，不但教友這樣的感覺，這樣的反應，就連我們從事牧靈工作者也間接有這個思想。我們帶領一個慕道者信耶穌，開始時我們熱誠的與他談很多道理，我們很關心他，他只要一次不來，就到他家找他，但等他受洗後，我們就認爲「您應該長大

了」，我們就袖手旁觀，丟下他，再去關心別的人。本來這並沒有不對，但是別人需要您，他也需要您，無形中他成爲一隻孤單的羊。弟兄姊妹們，我們應更多的在牧靈工作的拜訪中，栽培教導他與他交談。例如我們教會運用一本書「每日讀經釋義」來推行讀經運動。在我們的教會中有三個團契，一個是爲國民小學五年級到初三而設的；一個是爲初三畢業後到太一的；還有一個是爲太二以上到結婚以前年齡的青年所預備。每一個團契在禮拜六晚上都有聚會，聚會中都有查經節目。他們自己學習講解，其中有一個團契，爲配合每日讀經釋義，會員必常與輔導討論，我這禮拜所讀的聖經是什麼。但是在助道會，青少年如此，就是成年的弟兄「會」也是照每日讀經釋義來查考，將個人在這一個禮拜中所讀的，所受的感動，一齊交流，讓大家分享屬靈的經驗。當全教會整體性積極配合每日讀經釋義，我們去拜訪教友時，除了談天氣外，便有許多交談的資料了；例如聖經讀的怎麼樣？從實際的聖經運用中，告訴他體驗到上主的恩典，上主的恩寵有多大，告訴他明白天主的言語。我不知道各位的經驗中怎樣讀聖經？有的人喜歡一卷一卷的讀，有的人喜歡用人物來讀，有的一章一章的讀，有的人一段一段的，有的一節一節的讀法，我覺得不管怎麼讀法，無關緊要，最主要的是您能妥善運用否？去年 國父誕辰紀念日第二天補假，我帶着一些年輕的教友去石門水庫參加靈修會（天主教稱爲避靜）我們當時的主題是「您所讀的您明白嗎？」其目的是要推動一個讀經運動。在這次聚會中，我們曾邀請本會的兩位學生向眾人談話，他們怎樣在很忙碌的生活中，每天怎麼安排一個讀經的習慣，特別是臺大的一位學生，他剛考上大學，我們要求她講的是「我在高三這一年，怎樣維繫我的神修生活？」有一個學生說：「每天早晨五點鐘，我起床後，因家中孩子多，只好拿着聖經找到一個比較遠而沒有人的草地上跪在那裡親近天主，然後才回到家中預備今天的功課」。又有一個作見證說：「我起來後

一定要穿好衣服，漱洗完畢，才開始讀聖經，因為我覺得應該要用乾淨的面貌朝見天主」。我聽了這些話後，心中受到了很嚴厲的責備，因為在我過去的神修中，早晨起來七、八點後才開始讀聖經，偶然在忙的時候，就將聖經擺下，去作別的事，一天又沒讀聖經了。聽了這些年輕教友的見證，自己作了一個很深的反省，如果我自己的教友們能够這樣的讀法，作一個牧師的，不應比他們更好嗎？從那天開始，我自己有一個決心，早晨四點三刻起床，用十五分鐘預備穿衣服及一些零碎的事；五點到五點半讀聖經，在天主的面前好好的禱告、讀經，為當天的工作求天主帶領。五點半後，開始爬山，六點一刻回家，這是一段默想最好的時間。我的口袋內裝有聖經經節卡片，遇見教友時，就將這聖經經文送給他，我發現效果非常好。爬山回來後練一會兒琴，練完琴，吃過早飯到學校。我發現我這麼作後，我所講的道，所作的工作，比以前更加順利。常會有許多教友說：「牧師，你今天所講的道，我」很得幫助」，每次送教友到門口，常會有教友說：「牧師，你今天的道講的很好」。有一天一位姊妹遭遇到很大的困難，那天早晨我給她的經節印着「小信的人哪！不要怕！」她因為這一節卡片便不再灰心，而且重新在天主的面前站立起來。不要輕看您所能作的任何工作，不要輕看天主的言語，在牧靈工作上，天主的言語比您的智慧、才幹、方法更重要。勿怪厄則克耳說：「我遂吃了，這卷書——天主的聖言在我嘴裡甘甜如蜜」，天主的話語是何等甘甜！

## 結 語

我們這禮拜的聚集是為什麼？只是為了明白四福音書嗎？明白四福音的背景？四福音的內容？這不是我們最終目的，我們除了明白四福音書外，更願意將四福音書的真理帶到堂區去，讓教友明白天主

主的言語及基督的可信性，今天我們聚集的目的是什麼？若只是爲了增加自己的知識，而忽略了牧靈工作的需要與應用，那麼我們已忘記了我們基本的使命。讓我們好好的研究聖經——不但是要有勇氣去研究，更要不斷的實踐聖經的言語，我們要去傳揚聖經。保祿說：「你們要效法我，正如我效法基督」，我們也能向教友說同樣的話嗎？

多年來，我在浸信會的刊物裡，發表一些有關音樂的文章，也寫過聲樂法的訓練——怎樣發聲，教人如何唱歌，也常被請過專題演講，因爲我是學音樂的，所以我有足夠的知識教導人發聲法。可是到現在爲止，我不是個聲樂家，因爲我沒有走這條路，我可以告訴您，怎麼唱，但我不會唱，因爲我沒有實際練習過。我認識一個朋友，他有很豐富的游泳知識，讀了有關游泳的書，拿着長板槳，躺在椅子上學游泳；他的知識非常的豐富，也知道如何防備意外事件，可是一下游泳池就沉下去了。同樣，我們可以講得很多，也可能成爲一個神學專家，可以成爲一個佈道家，講道家，但你仍不是基督徒，這是我們的危機，讓我們在基督的面前，真正作一個基督徒，願意將客體性的宗教知識，很實在帶到主體性的信仰生活中，那麼我們的牧靈工作才能成功。讓我們人人作一個活的基督，作一個基督的見證人，不只是告訴人基督福音怎樣好，而是我們本身已改變了。一個很出名的神學家說：「如果您要讓人家知道，您的基督是溫柔的，您本身必須是溫柔的；如果您要讓人家知道您的基督是充滿慈愛的，你本身必須要過一種仁愛的生活」。願天主幫助我們，使我們在接受「神學」訓練時，不忘「學神」的意向，更不忘記那牧靈的神聖使命。

# 查經的原則與方法

房志榮

你們查考經典，因你們認為其中有永生，正是這些經典為我作證（若五39）

為何要查經？怎樣查經？這是關於查經所能發出的兩個基本問題。今以查經的原則及查經的方法簡略地予以答覆，希望對研習會中的查經工作有所助益。

## 原 則

### 一、以經釋經是詮釋學的不二法門

自古迄今，自今直至世末，無論聖經學怎樣發展進步，「以經釋經」這個解釋聖經的基本方法是不會變的，因為這一方法常是正確的，並常常有效。聖經中的天主啓示有其步驟，有其進展，必須前後對照，多處互相比較，才能領悟某段經句的真實意義。以「生命」一詞為例，須由創世紀開始看天主如何賦予有形世界各種階層的生命，經過天主許給亞巴郎及選民的現世生命，而到達福音中耶穌所帶來的新生命；這樣一層一層地去懂，才會看出耶穌所帶來的生命的可貴。因此好的聖經版本都用多種醒目的符號（如黑體字）指出：聖經以內互相利用及互相引徵的句子，以及某一論題（如生命，天國，懺悔……）在聖經內所有的各種發揮。

## 二、新舊約互相參照是認識天主教授計劃的最好途徑

新約一到，舊約作廢的看法只含有片面的真理，那就是新約超過了舊約。但新舊約之間的關係絕不止於此，還有另外兩種不可不知的關係：新約滿全舊約，舊約是新約的預象，或為新約鋪路。這最後一層關係為基督徒的生活有重大的意義：沒有舊約的準備，不但福音中的許多詞彙和說法只能有一知半解，就是基督本身的真實意義也得不到適當的了解。原來天主的啓示是一個整體，包括舊約和新約兩部分，缺一不可。只有經過舊約得知人是什麼，天主的教育法是怎樣的，到了新約才會珍視天人合一的耶穌基督是整個人類及宇宙的救主。所以梵二「啓示憲章」非常欣賞聖奧斯定的名言而在十六號加以引用：「新約隱於舊約內，舊約顯於新約中」(Novum in Vetere latet et in Novo Velus patet)。

## 三、事實上新舊約內各有許多足以互相參考處

只有認真地、嚴肅地把聖經看做是天主的話，才會重視對某一件事聖經各處所有的不同說法。因為人生是繁複的，天主的啓示更非一兩句話，或一兩章經文所能道盡，因此啓示的路蜿蜒曲折，不怕將一件事前後敘述多次，但每次並不盡同，而是同中有異，異中有同。例如創世紀第一章說及天主造人，第二章仍講天主造人。這第二次約敘述不但不覺累贅，反覺有新的道理啓示出來。以後在先知書及智慧書裡還有許多提及創造的地方，都可翻出參考。出離埃及走向巴勒斯坦的事在聖詠裡有所敘述，撒慕耳紀及列王紀的事，編年紀有系統地予以重述，在觀帖已不盡同，說法也是兩樣。至於新約

中，幾乎每一部書都可與另一群書相比：三部對觀福音書可以互相參照，又可與去聖福音對照；宗徒大事錄許多地方可以與保羅書信參照；保羅書信可以互相對照，又可與公函對照。聖經既然是如此寫出，我們要認識聖經的天主啓示，也就得如此前後參照，互相比較地去讀去懂。

## 方 法

查經的方法可以分兩種來說，一種是較學術性的，假定手頭有足够的工具書可用；一種是平民化的，只憑一部聖經全集，天天看，天天翻，熟能生巧，左右逢源。去年神學研習會中，周聯華牧師曾為大家介紹，更正教會裡的查經方法，刊登在神學論集第十二號裡（一九七二夏，頁二一五—二二〇）。那可算是學術性查經及平民化查經的一個綜合，因為是整個教會組織起來的查經運動：先由學者專家們，編輯教材，然後分送到各地，由各地專家予以補充，加以適合該地需要的編排，最後才是平信徒利用這些教材去查經。

天主教在這方面有一個類似的組織，就是禮儀委員會。每個主日在彌撒中的讀經都是這個委員會經過很多專家的研究而編排的。全世界各地的天主教信友，凡是主日天去參與彌撒的，都有機會讀或聽這些聖經章句。因此最好的，或第一步查經工作，也許是將每主日的讀經部份讀好，懂好。神父的主日道理須以此為中心，教友的研讀聖經可以此為出發點。下一步是每天彌撒中的讀經部份，理由和方法與主日的彌撒讀經同，因為也是經過專家選擇編排，並與教友的信仰生活有較密切的關係。每天以這些天主聖言為祈禱及生活的準繩，必會日益加強信仰生活。

再下一步就是以全部聖經為查經的對象，這是個人每日讀經，及定期與人聚會研討聖經這兩步工

作合成的。爲將這種查經做得好，並且每次有進步，在一組內至少有一人須具備以下的一些工具：

1、不同版本的聖經：除了思高聖經外，也可用更正教的中文聖經爲參考。此外在臺灣易於購買的英文聖經也宜有幾部，如耶路撒冷聖經，新英國聖經，新美國聖經。在問題發生時，這些不同的版本一定有相當不同的譯法，那就不愁沒有討論的資料了。耶路撒冷聖經的印法很講究，那裡有各種符號告訴人經句的出處，與全部聖經的關聯等。

2、聖經引得 (Concordance)：最準確的是希伯來文的 (爲舊約) 及希臘文的 (爲新約)。但在臺灣也可買到更正教會出版的中英文引得。這些引得的用途在於給人指出無論那一個字或詞，在聖經中共出現過幾次，並且出現在那些地方。我們每每記得耶穌的一句話，或保祿的一件事，但苦於找不到在何書何章何節。有一本聖經引得即可解圍。

3、一兩部聖經辭典或聖經百科全書：一般性的有麥肯齊的英文聖經辭典，更正教在臺翻印過多種聖經英文辭典，香港思高聖經學會正在編一部中文聖經辭典。神學性質的有肋翁杜富的聖經神學辭典 (有各種語言版，中譯文在審閱中)。至於數冊以上的聖經百科全書以法、德、英文爲主，在輔大神學院圖書館即有各種。

4、神學的或聖經的定期刊物：最後每一研究小組還須有一兩份神學的或聖經的定期刊物，以配合時代的需要去研讀聖經。美國出版的「神學文摘」季刊是很適用的，法文的「神學新雜誌」月刊也很有用。中文的「神學論集」勉強可充數，但還嫌不夠，特別是在書評及世界神學潮流上，只憑這本刊物，難以得窺全豹。其他德、班、意文都有這類刊物，各人可按自己的語文能力加以選擇。

## 聖神同禱運動 (註)

張春申講

聖神同禱運動本身很有介紹的價值。我們知道，基督教中有些派別是在聖神同禱運動下成立的，這些派別目下擁有一千二百到四百萬的人數，而人數至今還一直不斷的增加，比起別的教派之增加率竟有九倍之多，這是基督教中的一個特殊現象。同時我們也知道，自從梵蒂岡第二屆大公會議之後，我們天主教會內也特殊地興起一種對天主聖神的敬禮，這就是所謂的「聖神同禱運動」。我的介紹將分成兩部份來講，第一部份是介紹聖神同禱運動的歷史，第二部份是對於這個運動的神學評價，看看聖神同禱運動在神學方面如何的被批判。

聖神同禱運動有三種不同的派別名稱。第一種名稱是從一九〇〇年開始，在基督教中產生的某些教派，它們是一種獨立的派別，便是今日「主的聚會所」(Assembly of God)一類的教會團體。以下我們通稱它為「原始的聖神同禱運動」，這是指一九〇〇年後，為基督教裡的教派而言。第二個派別我們叫它為「基督教的新聖神同禱運動」。這是在一九五六—七年以後，基督教裡——即長老會，路德會或聖公會——所有的一種運動：他們保持自己的教會而不放棄，可是却共有著一種聖神同禱運動。第三個就是自一九六七年以後，在美國天主教開始醞釀的聖神同禱運動，我們叫它是「天主教的聖神同禱運動」。顯然地，聖神同禱運動的歷史有幾個明確的派別，所以我將在第一段中介紹這三個聖神同禱運動的歷史。

首先我們看看「原始的聖神同禱運動」的來龍去脈。這個「原始的聖神同禱運動」在思想方面有

兩個特點，一是對聖經的註解採「基本主義」(Fundamentalism)，即是相當的按照字面去解釋，態度也十分保守；第二，在宗教生活方面他們是屬於「與奮派」(Rivalist)，注意宗教的情緒，與奮的表達，並且要求在祈禱中具有宗教經驗。這是原始聖神同禱運動的兩個特點。究竟它是怎麼樣產生的？在美國衛理公會中有一派「神聖派」(Holiness)，對於衛理公會的創辦人衛斯理思想中的「整個的成聖」特別注意。一個教友除了領洗外，還需另一個新的經驗——「整個的成聖」或是「第二度的祝聖」。有了這樣的「第二度祝聖」的人，再也不會受到許多罪的騷擾。對此還有一個很普遍的名稱叫做「聖神內的洗禮」(Baptism in the Holy Spirit)。不過衛理公會內「神聖派」的人所要求的「第二度祝聖」——在聖神內的洗禮，完全是屬於內心的經驗。

原始聖神同禱運動的成立：在一九〇〇年帕亨時(Charles F. Parham)在美國堪薩斯城創立了一所聖經學校，校內共有三十多位男女教友學生。有一次他們研究聖經的時候提出了一個問題，要求同學們回答：就是所謂「第二度的祝聖」或是「在聖神內的洗禮」，究竟在聖經裏給了些什麼樣的標記？他們根據宗徒大事錄第二章——至十二節：天主聖神降臨的記錄、第十章44-48節：伯多祿與科爾乃略領洗以後的事件以及第十九章——至七節：聖保祿在厄弗所付洗的這件事情。根據這幾節，他們發現，在聖神內的洗禮有的記號是「異語的奇恩」。當這三十位教友在學校中研究聖神洗禮的標記後，他們有著一股熱潮，大家幾天不斷的祈禱，求天主聖神給他們洗禮，求聖神的降臨。一九〇一年一月一日，有一位女學生奧斯納(Agnes Ozanam)在祈禱中祈求帕亨給她覆手，在覆手的時候她經驗到聖神的洗禮，之後，她開始講異語。幾天後跟她在同一個學校的三十多位男女同學都有了這個講異語的奇恩，從此，聖神同禱運動便出現了。

但是我們必須分辨清楚，原始的聖神同禱運動與衛理公會的「神聖派」注重的「聖神內的洗禮」已經有了基本的不同。神聖派所講的聖神內的洗禮是內在的祝聖，而「原始的聖神同禱」則認為聖神的洗禮為領受的人來說，是一個新的天主聖神降臨，它的效果應當如同宗徒大事錄裏所講的，如同宗徒們經歷到的有講異語的奇恩。同時，在領受了聖神的洗禮後，這個奇恩的更大特點是能够治病，在宗徒大事錄三：1；10；四：30；五：12；16節裡顯示了宗徒們具有治病的奇恩。原始的聖神同禱運動從此以為「在聖神內的洗禮」使用異語是一個正常的標記。就像宗徒們領受聖神降臨一般，領受「在聖神內洗禮」的人也跟宗徒一樣的領受天主聖神降臨，所以在這個領受中開始有了講異語的奇恩，它長時期的停留在人身上。這是一九〇一年一月一日起的演變情形。到了一九〇六年，從堪薩斯城把這個運動傳到了加利福尼亞的洛杉磯，有一位著名的宣講師塞蒙 (W. J. Seymour) 受到原始聖神同禱運動的影響而開始宣講這個運動，為一般人所歡迎而成功。不過我們應當注意帕亨和塞蒙開始宣講原始的聖神同禱運動時，他們從來無意要建立一個在基督教會內特殊的教派，然而這個運動發生後，有人鼓勵，有人拒絕，自然的他們聚集成一個特殊的團體。今天來自「原始的聖神同禱運動」的教派人數有一千二百萬到四百萬之多。這是原始聖神同禱運動的歷史。

第二，「新聖神同禱運動」的來源。新聖神同禱運動的歷史不很長，僅有十五、六年。就是在一九五六、七年在基督教會裡產生的聖神同禱運動，參加這個運動的人仍然屬於自己本來的教會，參加自己教會的禮儀，除此之外，他們另外參加祈禱會，在祈禱會中求「在聖神內的洗禮」，也求所謂講異語的奇恩。這是過去的十五年中在基督教會不同的派別裏的現象，參加的牧師很多，他們還是在自己的教會裡面擔任職務，另外再參加這樣的祈禱會。不過，在基督教會裡有一些人對於「新聖神同禱

運動」的態度是相當消極的，有名的如加州的英國教士教派克 (James A. Pike) 對於新聖神同禱運動相當的反對，甚至以牧函稱「新聖神同禱運動」是異端的萌芽。事實上，牧師們仍繼續參加、組織這樣的祈禱會。有的牧師因為這樣的原故而被迫主教停職，可是到今天，統計基督教新聖神同禱運動裡的人物，牧師很多，英國教的牧師就有七百多人，其他的大概有一千多人。這是基督教裡的新聖神同禱運動的始末——我們應該注意的是：它是一個運動而不是一個新教派。

接下來就是天主教裏的聖神同禱運動。天主教的聖神同禱運動是受到基督教的「新聖神同禱運動」的影響，一九六七年，有四位 Augustine 大學的教授讀了有關新聖神同禱運動的書，也想在他們的地方建立起這樣的組織，所以有幾次他們就和基督教聖神同禱運動的人物一起來做這種祈禱會，並且也祈禱，求他們覆手。四人中的一位也獲得異語的奇恩開始講起異語來。因此在該校學生和教授中間，天主教的聖神同禱運動遂盛行起來。從一九六七年開始，這個運動發展到其他大學中，他們願意給天主教裡的聖神同禱運動取一個新的名字，叫做 Catholic Charismatic Renewal [聖神同禱會]，這是天主教的聖神同禱運動，它發展得非常迅速，一九七一年，換句話說，即在四、五年之後，六月十八至廿日在美國公教大學舉行五週年會議，即有四千人報到參加，其中四分之一的神父修女來自美國和其他地方，有十一個國家的代表赴會。今天，關於這樣的組織已經有了一本雜誌 New Covenant，報導天主教的聖神同禱運動。

在美國的天主教聖神同禱運動，跟基督教的新聖神同禱運動的方式相同，並不脫離教會反而共融於教會，他們參加本堂的禮儀和祈禱會。這個祈禱會一般的方式是：讀聖經、唱聖詩及祈禱——在祈禱時有時會有異語的祈禱，有時却沒有——之後是作證、宣道。在祈禱的時候也如司基督教的祈禱

同禱運動一樣，能够去請求在場的人爲他覆手，將雙手放在肩上，請他爲這個人祈禱、治病，或求聖神內的洗禮。異語祈禱不是常有的，如果有也當作正常的一件事，然而講異語並不是在聖神內洗禮必須有的標記，異語是一個恩惠，在聖神內洗禮不一定要有說異語的現象，可能這是與「原始的聖神祈禱運動」不同之處。一九六九年十一月，美國主教團對於天主教的聖神同禱運動發表了一篇宣言（主教團對於天主教的聖神同禱運動究竟持什麼態度，見下文）。總之，在講述聖神同禱運動時應分辨清楚，什麼是原始的，什麼是基督教的，什麼是天主的聖神同禱運動，三者各不相同。

第二部份我們要對這個聖神同禱運動，當然是針對天主教的聖神同禱運動和原始的聖神同禱運動，做一個神學方面的評價。在這一部份我們要提出四個問題：

- (1) 這聖神同禱運動對於天主教的信仰，是否存有危險？
- (2) 聖神同禱運動對於天主教的團結，對於它的一體性，是否存有危險？
- (3) 聖神同禱運動中是否有着不良的神修因素？
- (4) 聖神同禱運動是來自天主聖神的工程嗎？

關於第一個問題：聖神同禱運動是否對信仰存有危險？在這個問題中我們應分辨清楚的是天主教的聖神同禱運動與原始的聖神同禱運動，在某幾點上有顯然的不同：原始的聖神同禱運動，對於領洗聖事，認爲一個成人要皈依基督，必須在一個很深的信仰中，水洗只是一個外表的記號。他們更強調嬰孩的領洗是無用的，因爲嬰兒沒有信仰行爲。關於這一點，天主教的聖神同禱運動主張不同：假如講嬰兒的領洗是無用的，則跟我們教會宣講的道理不符合，天主教的聖神同禱運動根本不接納這一點。

第二點是關於所謂的「聖神的恩惠」，原始的聖神同禱運動認為：人的領洗重生是受到聖神的影響，可是要得到聖神的「恩惠」，一定要在聖神的洗禮中，在教友身上有天主聖神降臨的經驗，才算有天主聖神的「恩惠」。天主教的聖神同禱運動却不這樣解釋，因為在領洗中我們已經領受了天主聖神的「恩惠」。

在第三點上，兩派的區別更爲明顯。關於在聖神內洗禮的深厚經驗，天主教的聖神同禱運動並不視講異語爲必須有的記號，你沒有這樣的記號並不表示你沒有受到天主聖神的洗禮；而原始的聖神同禱運動則把講異語當作在聖神內洗禮的記號，所以我們知道天主教的聖神同禱運動在道理上與原始的聖神同禱運動有不少的出入，這也是美國主教團在他們的說明中特別強調的。

不過，天主教的聖神同禱運動裏所謂的「在聖神內的洗禮」究竟應當怎樣解釋？大體而論，我們說：凡參加了天主教的聖神同禱運動的人都承認具有一種叫做「在聖神內洗禮」的經驗。這種經驗不光是他個人身上體驗到，在他人身上也可以觀察到：有這樣經驗的人實在體驗到天主在他身上的工程讓他更接近天主，在祈禱中尤其對於聖經的語言發現了更新更真的意義，並且度著一種作證的生活，面對許多的挑戰，在經驗中可以看出來有著非常好的表現。在不少次天主教的聖神同禱會中也有著講異語的特徵。這個運動對信仰有沒有危險，應當先對這樣的經驗予以解釋，事實上神學家認爲這個經驗的解釋是講得通而合理的，就是說我們在領洗皈依耶穌基督之後，天主聖神已經臨在，這個臨在顯然的在一位教友的生活中能夠產生一個深厚的過程；也能够在這個過程中，由比較淺的臨在進到一種經驗性地體驗到天主聖神在他內的工程。所以說有這樣的經驗在神學理論是說得通的，毫無危險的。而且天主教的聖神同禱運動中，認爲「聖神內的洗禮」是一個人的宗教生活在新的過程上的一個

開始，在他的祈禱生活、辨別神類的效果上不斷的進步。不過，具有這樣經驗的人都知道他仍應參加教會內的禮儀，參加主日彌撒；除了這些外，他們還需要團體中間的支持，就是祈禱會在祈禱中多次的支持他，使他很久的體會天主聖神的洗禮的經驗。神學家對於天主教的聖神同禱運動所有的方式，從未說有危險的現象存在。

只有一個問題引起神學家的爭論，就是名稱問題。個人參加祈禱會，所謂「在聖神內洗禮」的名稱，有的神學家很不贊成這樣的稱呼：一個問題是有着這樣的經驗，另外一個問題則是把這樣的經驗叫做「在聖神內的洗禮」。神學家們認為，在聖神內的洗禮不是別的，就是我們教會叫做「進教的聖事」：聖洗與堅振，稱之為「聖神內的洗禮」。宗徒大事錄八16中，我們一般講是堅振聖事中領受聖神的人經驗到天主聖神的臨在。爲什麼有些神學家不喜歡把在祈禱會裡面聖神內的經驗叫做「聖神內的洗禮」呢？就是因爲這裏容易造成一種混亂。我們在聖洗聖事內，在堅振聖事內已經領受了天主聖神，如果一定要把有經驗式的領受聖神叫做「在聖神內的洗禮」，會給人一種不正確的想法：領洗和堅振聖事不是真正的領受聖神，並使人在聖神內的了。所以這只是一個名稱上的問題。

綜上所述，我們對四個問題之第一個的回答是：沒有危險，它的基本態度跟原始的聖神同禱運動不完全相同，惟一的困難是關於「在聖神內洗禮」的名稱。對於經驗，則是非常的正統，在我們的教會內能够更深的體驗到天主聖神的臨在。對於第二個問題：聖神同禱運動對教會的團結一體是否會發生問題？現在我們也分辨出來。我們知道，原始的聖神同禱運動興起之後，曾經受到他人拒絕，他們自己建立了在基督教會裡的教派，這個教派不斷的增長，所以會給別人一種錯覺，好像這個團體對於合一大有問題。於是我們要問：天主教的五、六年或六、七年的聖神同禱運動，是否危及教會團結

呢？有些人已提出了警告，認為聖神同禱運動的祈禱會中有某些現象使他們有一點恐懼。比如在祈禱會中，經常可以觀察到常常是同樣的人在講話，好像女性不太發言，並且在祈禱會中，有一些沒有受過神學訓練的人擔任領導人物時，對神父所提的意見不加尊重。這是比較細微的觀察。不過大體上，我們承認天主教的聖神同禱運動對於天主教的權威倒是相當合作。有一位對聖神同禱運動研究有素的麥克道納爾 (Kilian McDonnell) 說：他觀察天主教的聖神同禱運動對於教會的組織、權威，反而更加尊重，天主教的聖神同禱運動並沒有過去所講的「地下教會」的現象。我們現在發現，同樣的聖神同禱運動，在原始的聖神同禱運動中叫它們紛紛建立不同的教會；而在天主教的教會裡，反而跟教會的權威密切合作。所以，我們的結論是這個運動的本身對於教會的團結並沒有破壞性，而原始的聖神同禱運動之所以會分裂，是他們本來的教會對於權威不予注意、對於道理上的過度自由有以致之。天主教會本身對於信仰和組織相當嚴密，因此聖神同禱運動能够保持跟教會的管理合作，不脫離軌道之外。所以我們的第二個答覆是這樣的：經過五、六年之後，當然時間還是很短，我們看不出天主教的聖神同禱運動跟教會的團結有什麼衝突，在現象上顯示的却是二者更積極的合作，相互貢獻益處於對方。

現在我們進到第三個問題，這些聖神同禱運動是否有一些不良的神修因素？這裏有許多不同的意見。在美國有一位相當有名的社會學家兼神學家葛利雷 (Andrew Greeley)，他在 "NCR" 這很前進的神學報紙上，對聖神同禱運動有這樣的批評：他認為聖神同禱運動裏有講異語的現象，因此這個運動的神修是不健康的，異語的現象是感情的騷擾，不是來自天主聖神，天主聖神不會用這種奇怪的行動來通傳祂自己。他並且說這些異語是由於人極大的「易感性」而講出的，他甚至說這許多異語的現象

會引人走到歇斯底里亞的程度。所以他認為聖神同禱運動沒有什麼危險，只是在神學上相當的不健康，這是葛氏對於聖神同禱運動一些現象的批判。可是就在 NCR，奧康南 (Edward O'Connor) 說：根據心理學的研究及自己三年的觀察，感情的騷擾和講異語完全是兩回事。在三年觀察下，他發現精神正常的人有這樣的異語，他有這樣的奇思之後仍是正常的；有一些精神錯亂的人如果發生異語的現象，最後終究會被人看出來精神不正常。所以可知這位反駁者的意思，異語的現象不可抽象的捏造為精神錯亂的現象，因為事實上精神很正常的人有了這個異語的現象後，仍然是正常的，不正常的也終究會被人識破。對聖神同禱運動真正研究的人是位女士，名叫海恩 (Virginia H. Hine) 她是一位心理學家，曾經將很長的研究發表在一本有名的心理學雜誌上。她的研究對象是異語現象，她做了很多的參考、觀察而描寫「異語」。講異語的人有的時候說得很短，有的時候說得很長，達一小時之久，然而令人難懂的是這些話具有一定的格式和韻律，而且不同的人講異語也具有不同的格式，有的時候會同時使用兩種不同的格式韻律；至於那些講異語的人他們自己的感覺是有一種來自別的世界的力量，叫他讚美，讓他在講異語中感到快樂和平安；同時，講異語的人有些是自由的，有些却覺得不自由，然而講異語的人從來不喪失他自己的意識，他知道自己在講。她的觀察結果，異語具有上述諸現象。她對異語的現象做了這樣的描寫之後，認為在十九、廿世紀把這種講異語的現象看成精神分裂或者是歇斯底里亞；今天我研究聖神同禱運動的現象後，發現事實並非如此，絕不能濫用這種心理學上的精神分裂或歇斯底里亞來解釋這個異語。因為她參加過三個聖神同禱運動的團體，這幾個團體都很正常，並沒有因為講異語而招致病態，所以她對於有人懷疑「異語是情感方面的不正常」或者是一個「易感性」，在基本上來說，她到現在的態度是消極的。換句話說，做為一個心理學家，她的材料

不足够叫她肯定「講異語是易感性、是精神方面的不成熟」；相反的，她在這幾個團體中看到的是正常的現象。

由她的觀察我們所得的結論是：這聖神同禱運動裏是否有著不良的神修或精神上的不成熟、分裂等，不可先天加以肯定；相反的康南所有的觀察和海恩所做的研究只有更增加我們的信心：聖神同禱運動的現象是相當正常的，掃除了一切疑慮；當然，例外的現象則又當別論，所以我們對第三個問題的答覆也是消極的。

第四個問題，包括原始的聖神同禱運動到天主教的聖神同禱運動，這一切是不是都是天主聖神的工作？我們分積極和消極兩種答案。消極的是有些人提出一些困難，我們看保護聖神同禱運動的人是怎麼樣回答；積極的，是我們把真正研究的人的成果拿來回答。

消極的第一個問題是：自一九〇〇年以來，在我們相信耶穌基督的教會中，有這樣的一個現象發生，它是不是來自天主聖神的呢？有些人甚至天主教的人會講怎樣會在一個原始的聖神同禱運動的教會，或者主的聚會所有著天主聖神領導他們運動？這好像是一個困難。事實上，在梵蒂岡第二屆大公會議後，對於這個問題的回答已經够清楚了。因為大公會議清楚的承認天主聖神能够在別的教會裏有祂的活動，所以祂能够在一九〇〇年時在那樣一個團體中開始祈禱或很深的經驗的活動；當然，這並不是意味天主聖神在這群人中開始一個運動之後，他們所講的道理就該全部接受，這是另一問題。所以消極方面回答第一個問題，天主聖神在別的教派中開始這樣的工作為我們今天是容易接受的。

第二個問題，就是說有人把聖神同禱運動比作在我們教會歷史中常有的一種情感主義派。事實上，我們不可忽略宗教的情感，天主聖神能够在這一群人身上、情感上幫助他做某一種的祈禱。一是

在情感主義上所有的思想或教義方面的偏差，另一是，既然情感是人的正常因素，天主聖神能够通過它在教會裏做一個祈禱的運動，所以第二個消極的困難，也不能因為某一些情緒方面的表達就下斷語說一定不是來自天主聖神。第三個消極的問題：有人認為是過去一千九百年天主聖神不來運動，如何在最近幾十年才紛紛開始？好像有一個不信的消極態度。有這種想法的人也未免太自負了，因為天主聖神有祂的自由，祂要在什麼時候與起什麼運動，我們是無法先知道的，因為某一個時候有着一些新的因素產生，就肯定它一定不是來自天主聖神。這是對於三個困難的消極回答。不過積極的對於聖神同禱運動是否來自天主聖神，我們試舉以上提及的本篤會士麥克道爾的研究來看。

他跟一位人類學家一起去做聖神同禱運動的研究。他自己參與了聖神同禱的運動，不過他從來沒有受過聖神洗禮的經驗，所以他並不完全牽涉在內，多少還是立於觀察者的地位，所以他的研究並不是只靠聖神同禱運動上所有的文件，而靠自己親身的經驗和觀察。他的研究中所得到的結論是這樣的：他按自己的觀察判斷，發現天主教的聖神同禱運動裡面，異語的現象是真實的；並且參加這個運動的人，經過聖神內的洗禮，很明顯的在生活上有了一个變化，就是在宗教生活上益發的虔誠，而在倫理生活上也有良好的轉變，人際關係上更是能够愉快的與人來往。參加聖神同禱的人在這個經驗之後，對於聖經都有着特別的喜好，好像不但在聖經中找到他生活的食糧，甚至廢寢忘食，這些都是麥神父所觀察到的良好變化。此外，還有些參加聖神同禱運動的人，本身是領導別人的，在參加聖神同禱運動後，有如增加了一種新的生活力量去幫助、指導別人。在這種種現象中最叫人注意的是聖神同禱運動中的祈禱生活，他們的祈禱生活常常是天主聖三形式的，就不斷的對於天主聖父，在聖神內經過聖子。這是參加聖神同禱運動的祈禱方式；這也是我們教會中最標準的祈禱方式。他們的祈禱最

常表達的是讚美天主，在彌撒中「天主在天受光榮……」這一類的經詩是他們不斷運用的。在他們的生活中心，有了天主聖神洗禮的經驗之後，把過去傳統教會的一切敬禮儀式神功，如拜聖體、拜苦路、唸玫瑰經、唸聖書這一類的事情，特別喜歡奉行。好像經過了聖神的洗禮之後，在這許多的敬禮中有了新的發現，傳統的敬禮又再度被使用。所以麥氏最後說，在聖神同禱運動裏，在聖經注解上，在神學上，我們也許還能做一些更新的評價。所謂新的評價、新的討論大概指名稱上的問題。至於在神學上，他認為不可能動搖這個運動的可靠性，這是他的結論。因此在第四個問題上，我們可以相信是天主聖神的工程。

對於這四個問題在神學上的評價，我們採取相當積極的態度。現在我將有關教會的訓導權文章摘要報告，以作為結束聖神同禱運動的評論。這是一九六九年，美國主教團聘請專家研究之後，在十一月十四發表的一篇關於聖神同禱運動的聲明。我現在把大略的主張說明一下：

(一) 在聖神同禱運動裏，的確可以看出一些有如感情主義的色彩，也有一些好像極特殊的宗教經驗；不過，我們需要對這些因素做更深入的研究。這些現象並不是整個美國的聖神同禱運動中都有的。

(二) 這個天主教的聖神同禱運動在這份文件中特別聲明應當跟傳統的原始的聖神同禱運動有着明確的分辨。這份文件始終認為原始的聖神同禱運動，多少有着感情上的衝動，甚至戲劇化的表現。不過，天主教的聖神同禱運動却是平緩的、安靜的。

(三) 對於整個的聖神同禱運動來說，這份文件承認有其存在的理由，就是天主聖神臨在的祈禱，並有聖經上的根據。對於所謂的奇恩，如講異語、治病等現象，本文件認為會有弊端，但可加以承

正。此外，並對梵蒂岡第二屆大公會議之後對奇恩的神學加以承認，因為我們的聖經裡也有奇恩的現象。

總之，該文件說我們要著它們的效果，這許多效果是朝拜聖體、唸玫瑰經等熱心的敬禮。所以對奇恩，他們認為應當繼續研究，却不可先天的因著一些現象而對於這個運動有所懷疑。

四 最後主教團同意，聖神同禱運動應該讓它發展下去而不該禁止，鼓勵每一位主教採取某一種的防衛性的監督和指導，同時還希望神父們參加，給這個祈禱會或聖神同禱運動足夠的指導，不要讓宗教的經驗、宗教的情緒掩蓋宗教的教義。

這是美國主教團的呼籲，可見各地對它的重視。我個人認為如果對聖神同禱運動有了足夠的了解，知道它的重點何在，某些現象的有無都沒有什麼關係，所要的是天主聖神給我們的內心經驗中，使我們的教友生活更真實的履行在天主聖神推動下的一切研究成果，那麼這個運動是值得推行的，因為這是我們這個時代天主聖神所給的恩惠，我們在臺灣南部既然已經推行了，這是為我們教友復興工作的一個很好的運動，希望臺灣主教團對於這個運動有著明顯的表示與鼓勵。

註：聖神同禱運動的原文是 Pentecostal Movement，而在天主教中為與之分辨，稱為 Catholic Charismatic Renewal 聖神同禱會。這篇演講的材料，完全根據 F. A. Sullivan, The Pentecostal Movement, Gregorinum, 53/2 1972 pp. 237-265.

(上接二四頁)

聖瑪竇無非也願運用此種技巧，在「專為猶太人」之特點下寫了這部瑪竇福音。——周牧師全篇演講也時時不忘表現「尼克森的大鼻子」，以達到他演講的目的，令人佩服欣賞天主所給予他的這種奇恩能力。

我們不妨也運用「尼克森的大鼻子」之理於整部福音研究上，如張春申神父所說，福音絕不是如同一部記錄片加上錄音帶的耶穌歷史傳記，（如果這樣，就如要請周牧師擺出畫上的舞姿，大概無法像畫上那般美麗迷人以達其目的。）但這却不抹煞福音之歷史事實性的一面，不過是加上了宗徒的註解及信仰反省下之歷史事實的敘述，爲的是更能表現其目的：讓聖言能在世世代代之中以萬古常新的「思想」「言語」表達出來，其偉大價值非世界任何一本書可比擬，即由過去、現在以至永遠爲人帶來生活力量，以及讓人獲得永遠生命之活泉。

一位有名哲學家曾說過：一件美好的事物一定得向外發散。四天來，「接受」得真是太多，「美」的不可勝數，在離開輔大前夕，「聖功」五位修女開了一次「會議」，準備回到自己的會院時，具體地把講習中所感所想實現出來，初步計劃已有：一、運動全體修女每日攜帶聖經參加彌撒，如此參照聖經原文，可以了解上下聖經篇章及上下文，經年累月，無乃熟悉聖經的一途徑。二、可利用查經方法於部分祈禱、散心生活上。三、主動領導會院禮儀，多方引起修女們對聖經的愛好及研習。

狄副主教在一次查經機會時說過，現在許多教友對聖經上的了解比我們還多，我們真應努力迎頭趕上才對。相信此次研習會後，大家心中都燃起了這把「推行聖言」的熱火，問題是如何持久？並且如何借助群力，進一步具體實行，以及推展，乃是當務之急。

每每看到神父、修士、修女共聚一堂，談笑自如的場面，即會想到基督與體的「小教會」，由而也連想到一點將來天國的生活，實在研習會本身的生活經驗，便是非常大的一項收穫，再加上其他種種……，已非我這隻禿筆所能道盡了。（轉載「教友生活周刊」民國六十二年三月十五日四版）

## 編 後

今年在全世界被定爲書籍年，而天主教會在教宗的領導下，以書中之書——聖經爲號召，定今年爲聖經年，敦促教友注重聖經，勤讀聖經。臺灣教會除了各地區個別組織的與聖經有關的活動之外，更由中國主教團團長于斌樞機及主教團秘書處策劃了一系列的活動，來加長教內上下各階層對天主之言、上聖經的了解。這些活動將包括大專中小學生的各種聖經比賽，由本年九月始至年終所辦的聖經巡迴展覽，十二月初在臺北所辦的聖經講習週等等。

本神學院在今年年初（正月十二日至十六日）所舉辦的第三屆神學研習會也就是以聖經爲主題，而集中於新約內的四部福音及一般性的福音批判問題。研習會結束以後，將十餘篇講稿整理一下，恰好足夠本期神學論集的刊載，使本期成爲討論福音問題的一冊專輯。研習會本身有它的結構，如今這一期專輯大致由那個結構蛻化而來，今試略加解釋。

這次討論福音的出發點是我們手中所有的這四部福音書，今天對這些福音書有那些批判性的問題？這些問題與聖經靈感這一真理如何協調？最後這些福音書到底是怎樣形成的？前三篇演講嘗試着答覆這些問題。下一步的研討工夫是要看看福音在編成書以前的階段是怎樣的情形。瑪，谷，路三部對觀福音有它們特殊的問題，四部福音的每一部都有它自己的目的和神學思想，影響到它們的結構和編輯。第四篇到第七篇演講就是討論這些問題，將重點放在編輯批判上。最後第三步工夫是再往前追溯上去，直到福音資料的來源，以及福音的歷史價值，換句話說，由福音書中我們如何能認識歷史中

的耶穌，這耶穌與我們信仰中的基督又有什麼關係？

本屆研習會的主題實在太吸引人了，凡對耶穌有所認識，有所體驗的人，都感覺大家聚在一起來討論祂，來研究祂的福音，是一件「不亦樂乎」的事。基督徒對耶穌的認識在平日能是深厚的，但也是籠統的，可能是深入的，但只是藉着直觀；可能是廣泛的，但缺乏系統。在一個研習會裡却能把那些籠統的、直觀的，不太系統化的認識，訴諸言詞，使之浮出表面，讓大家共享。講師們蒐集世界各地對福音研究的成果，加以消化和整理，配以本地的需要，用我們自己的話說出。研習員除聽講之外，也在反省和批判，將這些研究的成果與自己心中所認識的耶穌不斷的對照。

最後兩篇（第十、十一篇）講詞涉及聖經的研究與牧靈工作及查經的原則與方法。前一篇的主講人是在本神學院就讀的浸信會牧師施達雄。他所表達的熱誠是將福音帶出教室和教堂，使之影響到日常生活的一股原動力。關於查經的一篇本非演講，而是在研習會的一天晚上大家自動來聽的關於查經的介紹。研習會中實行過兩次查經，人人都覺得是駕輕就熟，既容易，又有趣，每次查完都覺獲益匪淺。

附錄的一篇「聖神同禱運動」是研習會最後一次演講，是應學員們的要求額外加上的，故亦一併刊出，以饗讀者。