

聖經：神學的靈魂



神思

第
76
期

主題 聖經：神學的靈魂



神思

第
76
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 76 February 2008

神 思

第七十六期

二零零八年二月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「朝聖」

目錄

<i>V</i>	前言	編者
<i>1</i>	聖經：神學的靈魂	嘉理陵著 廖潔珊譯
<i>15</i>	耶穌、猶達斯、達文西…… Xavier Alegre, S.J 著	郭春慶譯
<i>41</i>	一而三，三而一的福音	房志榮
<i>53</i>	聖經與禮儀慶典	陳繼容
<i>84</i>	聖經中譯：一些觀察和反思	勞伯堉著 宋蘭友譯
<i>104</i>	對觀福音基督論脈絡	黃克鏞
<i>125</i>	聖經與神學：從《納匝肋的耶穌》 一書淺談神學家拉辛格的讀經心得	韓大輝

作者簡介

- 嘉理陵 耶穌會神父，香港聖神修院神哲學院榮譽教授，曾教授新約聖經多年，香港基督生活團神師，《神思》編輯委員會成員。
- Xavier Alegre, S.J. 耶穌會神父，在 Catalunya 神學系及在 UCA of San Salvador 教授新約聖經。
- 房志榮 耶穌會神父，當代著名聖經學家，於輔仁大學神學院教授舊約聖經，著作良多。
- 陳繼容 香港教友，曾於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學多年，現從事研究工作。
- 勞伯壘 耶穌會神父，香港聖神修院神哲學院校長，教授舊約聖經。
- 黃克鏞 本篤會神父，意大利 Camaldoli 修院隱修士，任該會總會長參議。
- 韓大輝 慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學，宗座神學院院士，國際神學委員會成員，《神思》編輯委員會成員。

前言

梵二大公會議給予神學一個明顯的路向，就是返回聖經源頭，並肯定聖經是「神學的靈魂」（《啓示憲章》24）。本期《神思》就以「聖經：神學的靈魂」為主題，邀請專家撰文討論。

嘉理陵神父的文章指出在神學的培育上，傳統有由下而上及由上而下的知識給我們使用。前者在人的存在裡作出意義上的反省，並引領人走向天主；後者是天主的自我通傳，並由聖神帶領。梵二重視由聖神帶領下反省天主的啓示，要求神學課程上作出更新。文章介紹了兩位耶穌會學者 Daniel Kendall 和 Gerald O'Collins 所建議在神學中應用聖經的十項原則，並加上作者個人的闡述。

偽福音經的出土，加上《達文西密碼》暢銷小說的推波助瀾，令不少人對福音有關耶穌的歷史產生疑問。Xavier Alegre, S.J. 的文章先解釋偽福音經究竟是甚麼，它們的出現時間及內容特徵，它們與諾斯底派（Gnostics）的關係。作者結論出唯有正典福音忠實的反映十字架的重要，這是決定福音真實性的準則。偽福音經偏離了十字架的意義，強調奇異因素，著重藉知識而獲得救贖，鄙視身體及所有其他創造，跟主流基督信仰有天淵之別。

房志榮神父一文說明梵二禮儀改革其中一個重點是彌撒讀經的重新安排。全部聖言皆圍繞著耶穌基督，即一個福音在三年內藉馬爾谷、瑪竇、路加三部對觀福音揭露出來；但若望福音卻又帶領人從三個不同方式回歸到一個福音。讀經、禮儀、天主聖三之間是有密切的關係，讀經與禮儀助人活出天主聖三的生命。

陳繼容博士的文章集中討論以下三點，並加以分析及解說：（一）聖經與禮儀慶典的關係：聖經形成禮儀會眾，沒有天主聖言，也沒有禮儀會眾。（二）聖道禮儀與講道的意義及必須性：聖道禮儀是感恩祭不能缺少的部份，而講道是主祭神父的職責，是聖道禮儀的重要環節。（三）教會對聖道禮儀所給予的指示：應按照教會在聖經選讀上的安排，以彰顯新舊約及救恩史的統一性，不能用非聖經作品去替代；講道是神職人員的責任，內容必須以基督為依歸，由祂去光照生活中的事件。

勞伯壩神父文章的第一部份簡述聖經中譯的歷史，特別是自 1920 年以來聖經對中國帶來的震盪。第二部份檢視基督教和天主教翻譯聖經所涉及的問題：如翻譯中所採用的語言，所使用傳統宗教或哲學的中文詞彙，及「形式相符的原則」(formal correspondence principle) 等。作者謙稱這是對相關問題的觀察和反思，祈盼同道賜教。

黃克鏞神父文章的第一部份討論了對觀福音的基督論：先以默西亞、人子、天主子等名號表達「明顯基督論」(explicit Christology)。第二部份透過耶穌宣講天國時間接表明身份的「隱含基督論」(implicit Christology)，顯示出對觀福音雖然採取「從下而上」的基督論方法 (Christology from below)，但透過末世「人子」的名號，及「子」的絕對稱呼方式，對觀福音其實也表達了「超越的基督論」(Christology from above)。第三部份探討耶穌本人的基督論：作者認為對觀福音的「明顯基督論」和「隱含基督論」，基本上都是來自耶穌本人，故是一脈相承的。

韓大輝神父的文章從拉辛格 (即當今教宗本篤十六世)《納匝肋的耶穌》一書帶出聖經與神學間的關係。拉辛格由釋經學的歷史批判法談起，指出這方法能過份具「批判理性」姿態，使耶穌的面貌模糊了。

不少學者提出補救的方法，拉辛格更進一步，認為福音書「毋須為天主子披上有血有肉的外衣」，因為天主子真的成為血肉，福音書是要指出這事實。信仰確以歷史事實為根基，但這事實完全直屬於天主的德能才能發生。讀聖經就要求這份信仰，而這信仰是天主的恩賜。

本期《神思》得到郭春慶神父、宋蘭友小姐和廖潔珊女士幫忙翻譯，我們衷心感謝他們恆常的慷慨。

我們感謝耶穌會研究中心 Cristianisme I Justicia 及 Xavier Alegre 神父本人，容許我們節錄及翻譯《耶穌·猶達斯·達文西...》(C J Booklet 125)。同時感謝傳信大學，容許我們把勞伯壩神父的文章翻譯為中文。

Contents

- V** Foreword
Editorial Board
- 1** Scripture – The Heart of Theology
Seán Ó Cearbhalláin S.J.
Translated by Rita Liu.
- 15** Jesus, Judas, Da Vinci....
Xavier Alegre, S.J.
Translated by Gregory Koay S.J.
- 41** The Gospel: One but Three, Three but One
Mark Fang, S.J.
- 53** Scripture and Liturgical Celebration
Anna Chan
- 84** The Translation of the Bible into Chinese:
Some Observations and Reflections
William Lo S.J.
Translated by Veronica Soong
- 104** The Congruence of Synoptic Christology
Joseph Wong O.S.B. Cam.
- 125** Scripture and Theology – Jesus of Nazareth:
A Discussion of the Advantages of
Theologian Joseph Ratzinger’s Reading of
Scripture
Savio Hon S.D.B.

FOREWORD

Vatican Council II gave theology a clear orientation: a return to its source in Scripture and declared that Scripture is the heart or soul of theology (*Dei Verbum* 24). This issue of *SPIRIT / SHENSI* takes up this theme of “Scripture, the Soul of Theology” and we have invited various qualified authors to discuss it.

Fr. Seán Ó Cearbhalláin S.J. discusses the role of ascensional and descensional knowledge in theological formation. The former has its origin in human experience and through reflection on that experience draws humanity towards God. The latter has its origin in God’s self-communication and is developed under the inspiration of the Holy Spirit. Vatican Council II stresses the importance of reflecting on God’s revelation guided by the Holy Spirit and calls for a renewal of the theological curriculum. The article then introduces the proposal of two Jesuit scholars, Daniel Kendall and Gerald O’Collins, to use ten Scriptural principles in developing a scripture-centred theology. The author adds some personal clarifications of the principles for readers,

The appearance of apocryphal gospels and the waves cause by the popular novel *The Da Vinci Code* have caused not a few people to question the history of Jesus as recounted in the Gospels. Fr. Xavier Alegre’s article explains the nature of the apocryphal gospels, the time of their appearance, the salient points of their contents and their relationship with Gnosticism. The author demonstrates that it is only the authentic canonical Gospels which truly reflect the importance of the Cross,

and this is a criterion for the verification of the authenticity of a Gospel. The apocryphal gospels twistedly depart from the true meaning of the Cross, emphasize extraordinary elements and salvation through knowledge, and despise the body and the rest of creation. They are as far from mainstream Christian as heaven is from earth.

Fr. Mark Fang deals with the reform of the arrangements for reading Scripture as one of the significant elements in Vatican II's liturgical reform. The Word of God in its entirety circles around Jesus Christ. That is to say, the one Gospel is presented in a three year cycle through the three Synoptic Gospel of Matthew, Mark and Luke, while John's Gospel draws the readers from these three different methods of presentation to return to the one Gospel. Scripture Reading, Liturgy and the mystery of the Blessed Trinity are closely related, for Scripture Reading and Liturgy enable us to live out the life of the Blessed Trinity.

Dr Anna Chan's article is a discussion organized around the following three points followed by analysis and clarifications: (1) The relationship between Scripture and Liturgical Celebration. Scriptures creates the liturgical Assembly; without the Word of God there is no liturgical Assembly. (2) The meaning and necessity of the Liturgy of the Word and the homily. The Liturgy of the Word is an essential part of the Eucharistic celebration. The Homily is the responsibility of the Priest Celebrant and an important segment of the Liturgy of the Word. (3) Instruction of the Church with reference to the Liturgy of the Word. The Church's arrangement for the reading of Scripture shows the unity of the Old and New Testaments and Salvation

History. Accordingly, it is not permissible to use non-scriptural material to replace it. The homily is the responsibility of the ordained minister; its contents must be centred on Christ and from him illuminate the affairs of life.

The first part of Fr. William Lo's article succinctly relates the history of the Chinese translation of the Bible, especially the stimulus that the Bible has given to China since 1920. The second part of the article examines the problems encountered in Catholic and Protestant translations of the Bible, such as the language to be used in translating the Bible into Chinese, the question of the use of traditional Chinese religious or philosophical terminology, the formal correspondence principle and so on. The author modestly suggests his observations and reflections which express his opinion about a desirable response from interested parties.

Fr. Joseph Wong first of all discusses the Christology of the Synoptic Gospels, using the titles "Messiah", "Son of Man", "Son of God" etc. to express explicit Christology. Secondly, he examines the implicit self-identity which Jesus manifests when preaching about the Kingdom of God to express an implicit Christology. He thus demonstrates that, although the Synoptic Gospels use the method of a "Christology from below", through the eschatological title "Son of Man" and the absolute use of the title "Son", they do in fact express a "Christology from above". In the third part of the article, the author discusses Jesus' own Christology and suggests that both the explicit and implicit Christologies of the Synoptics come from Jesus himself and are therefore mutually congruent.

Fr. Savio Hon uses the book *Jesus of Nazareth* by Joseph Ratzinger (the present Pope Benedict XVI) to discuss the question of the relationship of scripture and theology. Ratzinger discusses the Historico-critical method of exegesis and demonstrates the excessively critical stance of the method, resulting in an obscuring of the visage of Jesus. While several scholars have suggested ways of rectifying this tendency, Ratzinger goes further and says there was no need for the Gospels to attempt to “clothe” the Son of God in flesh and blood, for the Son of God truly became flesh and blood and the Gospels need to point out this reality. Faith takes Historical reality as a basis. This reality occurs entirely from God’s omnipotence. The study of Scripture demands this faith, and this faith is a grace of God.

Fr. Gregory Koay, Ms Veronica Soong and Ms Rita Liu have helped by translating for this issue of SHENSI / SPIRIT, and we are very grateful to them for their great generosity.

We are also grateful to the Jesuit Study Centre Cristianisme I Justicia, and to Fr. Alegre himself for their permission to summarize and translate their CJ Booklet 125, *Jesus, Judas, Da Vinci...*

聖經 — 神學的靈魂

嘉理陵著
廖潔珊譯

「神學以成文的天主聖言及聖傳，為永久的根基……
所以聖經的研究當視作神學的靈魂。」

（梵蒂岡第二次大公會議《天主的啓示教義憲章》第 6 章 24 節）

「聖經之研究應是全部神學的靈魂。」

（梵蒂岡第二次大公會議《司鐸之培養法令》第 5 章 16 節）

聖經是天主的話語，它藉人類的語言來表達；所以從人類語言的本質及功能開始作反省，應該是合適的。舉凡人類的語言都有純粹知性的、推理性的及對話性的特點。正因為每一個言辭都是純粹知性的，或者有這意圖，所以它們都希望與聽眾在知識上有所溝通。

除了認知的內容之外，人類的語言還有相當程度的啓示性價值，它們向我們揭露著說話的人的某些東西，諸如他的性格、他的修養、他慈善與否、他的世界觀等等；因此，每一個言辭都是透視性的、推理性的。

每一個言辭本質上都是對話性的，因為它們首要是對另一個人說話，所以亦需要對方的回應，儘管那是一個寂靜無聲的回應。

相對於天主的話語亦然，它們都是純粹知性的、推理性的及對話性的。天主之言是純粹知性的，因為聖經通傳了關於天主的智慧。

由於聖經以天主為它的著作者（《啓示憲章》第 3 章 11 節），所以它同樣具有推理性的特點：它向我們啓示一些天主的奧祕。「天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧祕。」（《啓示憲章》第 1 章 2 節）「把自己啓示給人」意味不單單告訴人們一些祂的資料。我們因著祂的帶領，由純粹知性的層面（關於天主的知識）進入到推理性的層面，由此，這些言辭成了透視性的，並把是天主的一些知識初步傳授給我們。

最後，天主的話語是對話性的：天主對我們說話，祂希望我們聆聽並作出回應；因為祂邀請我們，而且收納我們與祂結伴（《啓示憲章》第 1 章 2 節）。這一點在《申命紀》第 5 章 1 節中敘述梅瑟把天主的話語——十誡——頒授給以色列民時有極完美的闡釋：「請聽我今日向你們耳中所宣示的法令和規則，務要學習遵行。」

除卻一些人文主義的學習之外，過去的多個世紀以來，對司鐸的培育都已採取了傳授哲學及神學研究的模式。這種安排反映出作為基督徒，我們相信天主的這兩種知識可給我們使用，它們是由下而上的知識（ascensional knowledge）及由上而下的知識（descensional knowledge）。

由下而上的知識所指的，是我們對人的存在作出在意義上的反省；它最終讓我們在關於人的存在這事上，有一個合邏輯的及理性的交談，而且會引領我們走向天主的知識。當我們對存有的基礎明白得越來越多時，最後我們肯定一點，唯一合邏輯描述存有的基礎的，就是他是一個神聖、理智、有位格的存有，即是我們稱呼的天主。這指向是全部基督徒哲學上反省的高峰。

由上而下的知識所指的，是天主的自我通傳，因為天主的真理從

天國「降臨」到我們：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話。」（希 1:1-2）耶穌本身就是真理（若 14:6），也即是說他就是那決定性的、最後的天主的自我啓示。這決定性的啓示由宗徒接收下來，成為創設性的啓示，它是教會賜與生命的真理。當耶穌升到天父的身邊與天父合而為一後，他派遣聖神臨在於門徒團體中（宗 1:12-14; 2:1-4），並使他們成為教會。這很清楚說明聖神是教會的「記憶」，因為耶穌本人曾解釋聖神的使命說：「那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切。」（若 14:26）因此，聖神具有兩種效能：使想起和教訓。隨之教會在聖神的領導下，牢牢記著這記載在聖經中最初創設性的啓示，並且在祂的指引下繼續反省這啓示，尋求對天主的真理的更深層及更清晰的認識。這項為了要更明瞭而展開的尋溯，不能全盡是人類的經營，而是要藉著聖神的帶領，我們稱這過程為「從屬的啓示」（dependent revelation）也是適合的；因為它從屬於創設性的啓示，以它為源頭及目標，而且不會挖掘到任何不存在於聖經中的新的救贖的真理。

關於天主的自我啓示，應該在人們反省天主的任何事上，扮演著一個必然及重要的角色，諸如祂的存在、祂的本質、祂與人性的關係的一般情況、及祂與耶穌建立的教會的關係的特別之處。同時，教會對神聖的啓示的逐漸理解，成了這教會的真理的一部分財產，並且進入了神學反省的工作中。

在梵蒂岡第二次大公會議之前，司鐸培育的模式主要集中在教義神學及倫理神學，及一些「輔助性」或次要的學科的傳授上，包括聖經課。在《啓示憲章》中，梵二要求神學要重返它的源頭去，即就是在聖經中向我們通傳的天主的話語。

大公會議明確地闡明聖經的真理的本質。聖經最重要的真理是「聖經是天主為我們的得救」而教訓我們的真理（《啓示憲章》第 3 章 11 節）。換句話說，聖經蘊含了「救贖的真理」。

基於這個基本原則，大公會議聲明聖經是研究「神學的靈魂」的原因再也清楚不過了（《啓示憲章》第 4 章 24 節）；說到司鐸的培育，會議肯定神學應「使修生能夠從天主的啓示中，細心吸收公教會的道理」（《司鐸之培養法令》第 5 章 16 節）。

大公會議宣布的原則很清楚：聖經是神學的靈魂。考慮到神學研究的歷史，這原則要求修院及神學院在神學課程上作出更新。因此，這考慮並不是原則上的問題，而是方法上的討論。我們應該怎樣教授聖經及讓它與神學的整體課程統合，使它真正成為大公會議所希望的「神學的靈魂」呢？

兩位耶穌會的學者，Daniel Kendall 及 Gerald O'Collins 研究並發表一個關於使聖經成為「神學的靈魂」的方法的建議。他們探究在神學中聖經的功能，並且把他們的建議總結為十項原則。在這篇文章中，我將會一方面介紹他們的意見，另一方面加上個人的闡述。

O'Collins 及 Kendall 在他們的書作的標題中顯示，他們不只想簡單地提出怎樣把聖經運用在神學上，更想建議一些方法，藉著這些方法可以帶出聖經在神學上得到更實際及更有成效的影響力。對待聖經作為神學的靈魂的意圖，可以針對如何把聖經的資料在神學中應用得最好的做法。然而，兩人似乎想把討論提升到更高的層次，於是提議了一個方法，認為聖經對整個神學的學習策略的影響力，遠遠超過純粹運用聖經資料性的材料。本文即嘗試就他們的見解作簡單的介紹，目的是為中文讀者提供一條入門的進路。

首先，他們總結提出來的十項原則分別是（見原文第 6-7 頁，並參考第 38-39 頁，當中的表達有些少不同之處）：

1. 忠實的聆聽原則
2. 主動的聆聽原則
3. 團體及其信條原則
4. 聖經的融合原則
5. 釋經上的共識原則
6. 後設主題及後設述事原則
7. 在斷裂中的延續原則
8. 末世論的暫時性原則
9. 哲學的支援原則
10. 本地化原則

這些原則的意義

現在讓我們深入探究每一項原則的意義，並且逐一簡單指出它們的可用性。在每一個標題下面，我即時用斜體文字加插了作者們為這些原則所提出的最先及簡潔的解釋（見原文第 6-7 頁），然後再作進一步的闡述。

1. 忠實的聆聽原則

「聖經要求神學家是默感文本忠實的及恆常的聽眾。」

如果聖經被賦與的正當位置是神學的中心，第一個原則就應該是神學家一定要通曉聖經。這種對聖經的精通建立在閱讀它時要專注，並且抱有開放坦率的態度。這原則要求神學家在閱讀聖經時對聆聽聖經中所說的東西有一種渴求，而且要忠實地聽從聖經中所說的內容。

「忠實的」包括許多不同的層面，首先需要的是天主教的信仰。跟據傳統及一個十分有見地的定義：「神學是信仰尋求理解」；很明顯，一個沒有天主教信仰的人，他/她便不能成爲一個天主教神學家。

其次，「忠實的」在原則中的意思是要擯棄一己的偏見及先入爲主的意見，相反要以一個清新純淨的態度去聆聽，這樣才可以趟開個人的心田，留心傾聽在聖經中說話的聖神所講的內容；教會也應當如此（參考默示錄 2:29; 3:6, 13, 22）。

再者，在作者簡明的解釋中指出，「忠實的」同時有「恆常的」的意思，即是不僅僅當聖經的一個文本的某些字爲教義信條有需要，就偶爾地在它們下面標示劃線。這原則是一項提醒：神學家的身份首要地是一個接受者，關於意向的焦點並不是神學家本人，而應當是天主的話語，因爲就啓示而論，其絕對的優先性應該屬於天主的話語。在研究其他文章時，諸如其他神學家、或哲學家、或其他專家的作品時，神學家也可以好像任何一位學者一般，作出懷疑的詮釋，也就是說保留批判的態度，直到所研究的文本得到確認為止。但在閱讀聖經時，神學家因著天賦的天主教信仰，必須作出同意的詮釋。這裏不涉及對文本的操縱問題，也不是勉強他們說我們要他們說的東西；因爲聖經

不完全屬於我們，它屬於作為天主啓示的接受者的教會。更準確的說法應是：事實上不是我們去解釋聖經，相反，是聖經在解釋著我們。

2. 主動的聆聽原則

「盡責任的神學家是聖經的主動詮釋者，並在祈禱背景、學習及行動中引用聖經的內容。」

第一項原則堅持神學家首要是做聆聽者，第二項原則為前者增加另一個幅度，就是說神學家並不是純粹的被動，而是要把天主的話語視作生活之言，精準地接收下來；這些言語在教會內及在今天的世界中向我們說話、挑戰著我們、啓發並引導我們。神學家應當負責任地及創造性地接收天主的話語。

「引用」是這原則的另一個重要字眼。神學家應當是在接收了天主的話語後，使之成為自己的說話，而不是僅僅把它們保留在「抄襲」的狀態。這原則列舉了三個「引用」可以出現的情況，分別是祈禱、學習和行動。在一定的程度上，在祈禱與學習的需要上很容易得到理解，但行動這情況就需要多一點的說明。首先，聖經的引用需要自我的反省，所以，神學家能夠識別及把一些個人經驗的、文化的種種前設先行擱置起來。其次，神學家必須要做選擇，聖經與其他任何經典文獻一樣，它的讀者或聽眾都是在一個詮釋的框架中工作。聖經與其被形容是一本書，倒不如說它是一間圖書館，因為它相當於許多本不同類型的書。神學詮釋者必須要知道，在詮釋不同的材料時得用上什麼的方法；必須要選擇相應的解釋方法。

3. 團體及其信條原則

「聖經需要在生活的信仰團體中及在它的經典的信條光照下作神

學的解釋及引用。」

聖經的出現是因為教會的存在。聖經的歷史及它的詮釋都嵌在教會的歷史當中。第二項原則需要對聖經創造性地接收，因為教會在使聖經作為她的信仰學問的源頭及基礎這事上，她不會擁有其他的支援。所以，我們到達了第三項原則：那些應用於教會的東西，整體而言，亦應用在個別的神學家身上。經歷了兩個千年的時間，教會在聖經方面的創造性引用，藉著禮儀崇拜、沈思、默觀及誦禱（尤其是聖詠及短頌的吟詠）等得到效果。在教會的歷史的不同時刻，及為了不同原因，她選擇了藉著大公會議來釐清她的信仰，有些會議更撰寫信條來闡明及澄清我們信仰中的主要教義。儘管經典的信條，諸如宗徒信經及尼西亞信經，可被視作較它們還要深邃的教義的簡易擇要，但在神學的領域內這些都不能，且永遠不能成為它們自己的主要價值。正如 Fathers O'Collins 及 Kendall 的陳述，經典的信條不是「聖經的替代品」；它們是「引導神學不可或缺的及具規範性的參照框架；是在主流傳統中的解釋和翻譯。」（23 頁）

4. 聖經的融合原則

「融合的聖經見證能與神學議題的討論有關。」

過去，把聖經用作神學的陳述及立場的佐證文本，焦點一般都在個別的文本之上，屢屢把它們從文章的語境中抽離；最後形成了「被隔離的聖經文本的立場」的危機，第四項原則就是為反對這種應用聖經文本的方法而建立的。這第四項原則是「要讓最廣泛及變化量最大的聖經見證與神學議題的討論發生關係。」（24 頁）這原則固然解釋聖經為一個綜合的整體，卻一方面沒有否定在它當中所涵蓋的大量多

樣性的材料，另一方面也沒有忽視其中種種由不同的神學觀點之間產生的張力。聖經並不是可以讓我們逐一抽離閱讀的一本文集，或古代文本的結集；當中由同一的聖神帶領著各位人類作者，善用他們個人豐富的才幹及天賜的能力、經驗及洞察力。這同一性必須在聖經在神學應用上加以留意；因此，我們在信仰上作教義的陳述時，並不是靠個別的「金石良言」或單一的作者的神學觀點；相反，應該是建基於來自不同的經卷及不同的文學類型所協調的和融合的教義觀。神學的反省必須是誠實地及創造性地包容來自不同聖經神學之間的張力。

5. 釋經上的共識原則

「只要有可能的話，中立派釋經者的共識引導有條不紊的神學。」

在任何學術的範疇的研究上都會有各種不同的意見，好像舉政治的比喻來說，就有所謂「右派」、「左派」及「中立派」了。

第五項原則要求「神學家願意在一些分量相等的東西中去選擇一個路向，例如是在那廣泛受重視的、或是中立派的聖經學者的、或是在他們當中至少是大多數的。」(25 頁)這是一個跨學科之間協作的原則。神學家需要一併考慮聖經專家及其他神學專家的工作。有關聖經的一些極端見解，尤其那些很容易被指稱為「左派」的，通常都是十分吸引人的；但它們需要許多嚴謹的研究及審視，直至那些吸引人的東西被證實是真理的誘力為止。因此，神學家必須小心避免不堪一擊的極端見解，而與那些已有共識的共事。我們必須尋找那些存在的共識；因為，不是每一個聖經的文本，在不同的釋經學者之間都能為特定的神學議題提供恰當的完美看法。當第二項原則要求祈禱、學習及行動時，這裏同樣要求負責任的神學家務必要學習釋經的工作，好讓自己在為特定的文本做詮釋時，能作出明智、理性及負責任的最好

抉擇。

6. 後設主題及後設述事原則

「聖經在神學上的引用可考慮後設主題及後設述事的因素。」

後設主題 (metathemes) 及後設述事 (metanarratives) 是指「個別的題材及延伸的陳述，它們在經過恰當的發展及修改後，在新的處境中再次出現，並超越了自己原先的內容設定。」(27 頁) 這種後設主題及後設述事的現象揭示出「天主的行動及應許有不同的存在模式，它們在聖經中重新出現，最後得出一幅整體圖畫，它召喚不同的人們作出回應；尤其重要的，它把耶穌的行動及身份顯示得很清楚。」(28 頁)

用一些實際的例子去解釋「後設主題」及「後設述事」這兩個名稱，比用理論性的定義應該較容易使人明白。我們的作者給「後設主題」所列舉的例子有：盟約、創造、法律相對於福音的解放、生命、慈悲、預言、智慧、罪惡（尤其是偶像崇拜的罪）等等。(27 頁)

在舊約聖經中較大的一個「後設述事」題材，應該是《出谷紀》中的偉大「旅途故事」了。在一定的程度上說來，《出谷紀》中記載的旅途故事為整本聖經的全部旅途故事（當中真的有很多）設定了一個模式。同樣，出谷故事亦重點要表達「解放」這個後設主題。在神學的反省中，這也是希望的神學的一個範例。

舉例說，《出谷紀》講述以解放為主題的一個旅程，因此，在《路加福音》第 9 章 51 節開始，作者即把耶穌的生命佈局成一個啓程到耶路撒冷的旅途；在那裏他經歷死亡、復活，最後為我們帶來永恆的解

放。在山上顯聖容時，路加記載耶穌與梅瑟及厄里亞說話，談及他要**離去**，即他要在耶路撒冷完成的事情（路 9:31）。路加在他所著的希臘文版本中，刻意地用**離去**（exodus）一字，用意是指出第一個出谷（the first Exodus）事件是一個更偉大事實的象徵。同時，出谷的後設述事為我們提供了不同範疇的思想，讓我們加深對耶穌的苦難、死亡及復活事件的了解，也讓我們更明白在逾越節所發生的事件的含義（參考若 13:1）。復活事件的敘述為正確地認識聖經是重要的，為兩位作者來說，它是綜合全部神學的元素：「作為聖經中後設述事的中心事件，被釘死在十字架上的耶穌的復活，把聖經中的眾多片段都緊緊繫在一起，它既與我們的歷史交織，又把神學扣連起來，為那些有意識的人得到與復活奧蹟整合。」（27-28 頁）

7. 在斷裂中的延續原則

「在延續中有的各種各樣斷裂影響著神學對聖經的『接管』。」

為說這原則，最好的例子就是「由耶穌到保祿的典型交接」（28 頁）。耶穌關於天主的國的教導作風與保祿佈道耶穌是復活的主的風格，二者之間存在著一種斷裂；然而，當中卻可以清晰看到一個更深邃的延續。對觀福音及保祿的書信都同時講論到同一個納匝肋人耶穌、這位默西亞，並從他的復活前及復活後的不同角度，尋找展示他的生命、他的死亡及他的復活的意義。整部舊約聖經的內容都在納匝肋人耶穌內得到圓滿，「生於女人，生於法律之下」（迦 4:4），因此，這裏有一個牢不可破的延續；但是耶穌的復活改變了一切。在創造性的張力之下，把延續及斷裂二者緊緊接連在一起，將會為神學提供指引。所以，不會有天主教神學家會把耶穌與保祿之間的斷裂推到一點，說耶穌只僅僅是一位猶太先知，而保祿才真的是基督信仰的創始者；同樣地，不會有天主教神學家會把延續推到否定復活事件的程度，繼

而再否定天主曾在耶穌身上完成的全部新的事情。

8. 末世論的暫時性原則

「他們末世論的暫時性規管著聖經的神學任務。」

整本聖經從頭到尾，都存在著「已經」及「未遂」的張力，都貫穿著天主已經在耶穌的逾越、死亡及復活事件上為我們完成了工作，但是為我們自身死後的復活的這個要在將來及不同世代中才實現的許諾，卻還沒有得到滿全。「現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明。」（若一 3:2）天主自我啓示的未來導向的本質（future-oriented nature），在聖經的記錄及詮釋上深刻地給人一個相似的特徵（31 頁）。簡單地說，聖經中講述耶穌的全部事情都是絕對正確的，然而，啓示及真理的表達只能在世界的終窮時才給我們得到完善；即當一切都歸於作為元首的耶穌之下，並呈現給天主父時（弗 1:15-23）。同樣地，關於天主、耶穌及我們信仰的意義的絕對肯定，神學是能夠獲得的；但這些肯定必須為我們創造的工作的實現、我們的救贖及我們的聖化，保持開放的態度，使臻於完美。

所以，每一次與聖經的片段相遇，都必定是與天主在新的時刻、新的情況，重新一次說話的新邂逅。聖經挑戰著每一位神學家，當然亦包括每一位讀者，它要求我們繼續傾聽天主，祂宣告「看，我已更新了一切。」（默 21:5）暫時性不會使聖經的及神學的肯定變得空泛及無意義，但會保持它們向在唯一在天主內才能找到的全部的真理開放。

9. 哲學的支援原則

「從聖經到神學的過程是在與哲學的交談中出現。」

自教會的早年，在教父們嘗試解釋聖經時，他們都不會顧慮以哲學作為工具，為我們的存在的奧祕提供問題及試驗性質的答案。

如果我們接受先前提及過的「神學是信仰尋求理解」這個為神學而下的經典定義，那麼，為聖經的詮釋及為神學而與哲學交談，很明顯是重要不過的。「一般而言，哲學性的理由使我們要發問的題目變得尖銳，幫助我們組織方法及材料；在一定程度上啓發人類及他們的世界的不同狀況，並釐清與聖經文本有關的概念；總的來說，這些都是先於哲學的。」(31-32 頁)

所以，當聖若望宣講「在起初已有聖言」(若 1:1)，並確認這聖言與歷史中的耶穌為同一的(若 1:14)；那麼，他已碰到了絕對存有、意識、位格、自我概念、自我表達及先存等的哲學上議題。若然忽略了與哲學或哲學家進行交談，這樣只會為我們的信仰在尋求理解的神學經營上，及在聖經中的重要表達上帶來負面的發展。

10. 本地化原則

「本地化的工作幫助塑造聖經中每一個神學的引用。」

好像我們間或提及的「革新的忠誠」(innovative fidelity) 或「創造性的忠誠」(creative fidelity)，便是討論神學本地化的一個重要概念。這需要神學家的勇氣和智慧，及他們對概念的釐清，好讓他們在接受世界上各種真實且令人信服的燦爛文化的同時，仍可堅持一個基督及一部聖經的信仰。

羅納根 (Fr Bernard Lonergan S.J.) 在他的著作《神學的方法》

(*Method in Theology*) 中給神學的功能下定義說：「神學在一個文化的發源地和一個孕育宗教意義和任務的地方居中調停。」(xi 頁) 在這個定義的光照下，關於本地化的意思可以得到一個有利的討論。也許上面提出的幾個原則（具體的至少有第一、二及三項）與在耶穌這位唯一中保內的信仰（弟前 2:5，參考希 8:6，9:15，12:24）結合後，會為我們帶來對本地化的認識。它是一種文化的福傳，而不是神學或基督信仰的本地化，就把這後者留給第九項原則作為一個考驗吧。O'Collins 及 Kendall 兩神父提出及闡明了十項原則，這只是由此十項原則的欄邊處引起的眾多有趣的論點的其中一個。

解釋過他們的十項原則的意思後，他們總結說：「在神學中，聖經的認可角色的發展有著各種各樣的情況，它們不能純粹先驗地被結集在一起，但同時地以聖經的文本出現，並進入神學當中。」(38 頁)

兩位作者的這本書內餘下的篇章，說明他們提出的原則，如何在我們的信仰教義，例如在基督的神聖性、聖三、教會及其他的議題上，作出神學反省的指引。他們對那些原則的運用的解說，構成了他們主要認證的內容，但同時亦為討論留下開放的空間。(參考 162 頁)

Gerald O'Collins and Daniel Kendall S.J. *The Bible for Theology*. (New Jersey: Paulist Press, 1997).

耶穌、猶達斯、達文西...

Xavier Alegre, S.J. 著

郭春慶 譯

1. 看看偽福音經

1.1. 偽福音經是什麼？

四部新約福音和那些被稱為偽福音經著作之間有兩大差別，一種有關它們的日期，另一種是它們的內容（因此四位聖史的福音之間的主要差別變成次要），讓我們略為看看。

A) “apocryphal” 這個字解作「隱藏」，顧名思義，由於偽福音經比較新約中的福音更遲面世，因此必須指出它們早已「隱藏」了一段時間。

專家盡力確定直到日前發掘的偽福音經，多數在第二世紀末期，以希臘文原文呈現，但主要在第三世紀期間（它們多數亦出現於第四世紀，甚至以後）。那部所謂《猶達斯福音》大約在公元 180 年寫成。為了解釋它的延遲發表，提出一種虛構的理由，建議它曾經被「隱藏」了一陣子。這都是澄清為何原文遲遲出現的一般原因。

B) 偽福音經的另一特徵是它們沒有集中在耶穌的公開訓導上，好像正典福音一樣，反而集中於私下的訓誨，那些耶穌為他更愛的人所傳達的更難懂及更超凡的道理（在這方面，它們類似《若望福音》）。這就提供為何正文姍姍來遲的另一理由，但我們稍後會檢查它們的內容。

公元前第三世紀及公元第一世紀之間，在聖經文學及猶太文學中，把原文歸屬於名作家(或筆名)是慣例。這種技巧被用於《達尼爾書》裏，而在猶太「偽經」著作中有《哈諾客一書》、《巴路克二書》及《厄斯特拉四書》，後兩部書是猶太「默示錄」作品，大約寫於若望默示錄時期。

偽「福音」經所歸屬的作家早已透過四部正典福音，成為基督徒熟悉及重要的名字。他們看過出自瑪利亞瑪達肋納、或宗徒例如多默、伯多祿、瑪竇或猶達斯，及次雅各伯，耶路撒冷慈母教會的領袖，聖保祿致迦拉達人書信 1:19 稱為「上主的兄弟」。

每部偽福音經所聲稱擁有耶穌的啓示彼此盡不相同(如果我們不理會偽經的聖誕敘述)。這就把它們和正典福音清晰區別。但是，多數的偽經原文，或所謂諾斯底派(Gnostic)福音的共同點，在於它們總想著靈修知識，自我的真知，耶穌幫助人發現及喚醒人心的最深處。因為這個原因，耶穌被看作救恩的來源，並非由於他在十字架上捨棄生命。這些福音多數分享另一特徵：它們對創造及所有物質的貶低。

假如我們依據偽經的框架看《猶達斯福音》，它的內容及所謂啓示毫無新意，這樣就抗衡傳媒為使我們相信的大肆渲染。因此，我們必須整體認識這些偽經原文。

1.2. 它們何時出現

按照基督教會的宗徒傳統，新約的四部福音並非唯一存在的所謂福音，其他「福音」亦出現過，但教會並不承認這些忠於我們能够在歷史上認識的納匝肋耶穌。

這些偽福音經的發現是歷史事實，它讓我們很快看見，如同今天我們經驗的基督教義，那時的基督信仰正是不同及具爭議。教會初期的神職作者早在評論中確定這些原文的存在。不過，那時它們多數未被發現，即使在翻譯裏，尤其被描述為「諾斯底派福音」的福音，它們的發現是比較近期的。

1945年，有些亞拉伯牧羊人在勒哈瑪迪(Nag Hammadi) (埃及的沙漠地區)偶然發現大批諾斯底派寫作埋在陶瓶裡，其中部份遺失及開始變質，因為發現者最初並不覺察它們的價值。《猶達斯福音》，稍後日子才被發掘，離埃及的勒哈瑪迪不遠，也很可能形成這個圖書館的一部份，那就解釋了它和現場地點一些原文的相同之處，它們已被出版及譯成數種語文。

1.3. 兩類偽經寫作

隨著時日發現的偽福音經，可大致分為兩類，較流行的文字源於後期(除了雅各伯第一福音)。其中較著名的包括《耶穌聖誕及嬰孩期的偽經》，它們早已出版，流傳一時。

我們提及的另一類稱為諾斯底福音。這些比較前一類更卓越、理智及普遍古老，雖然不及四部正典福音悠久。Gnostic 希臘原文(早期教會的共通語言)意指「具知識者」，因為諾斯底派相信最終拯救人類的是「靈智」(Gnosis)。這個源於希臘文的名稱仍然保留，儘管基督教義不久成為其他文化及語言的一部份，像敘利亞、亞美尼亞、科普特和拉丁文。

這些寫作本質上十分差異，但在避免引致耶穌死於十字架上的生平及公開訓誨，就通常相同，並傳遞給某些特權人士和他生命無關係的「秘密」文字及教導，故此：

- 1) 他們並不重視耶穌對窮人及天國的承諾。
- 2) 他們並不重視耶穌成爲真人的降生。
- 3) 他們並不重視那表達他愛世人，爲拯救人類而捨生的十字聖架。
- 4) 他們並不重視因選擇跟隨耶穌而作的道德承諾。

似乎四部正典福音及全部新約所用的希臘文原文，亦是僞經(多數在第二世紀末期及第三世紀寫成)的語文，不過，這些僞經寫作大部份的希臘原文其實從未尋獲，而較早及可靠的文字亦未找到，就像四部正典福音的例子。我們祇找到後期的翻譯，通常從三世紀末葉到四世紀開始，《猶達斯福音》亦真正這樣，源於這時代，出自科普特(Coptic)翻譯，雖然希臘原文應早在公元 180 年左右寫成。

2. 有關耶穌出生及幼年期的僞經寫作

2.1. 普遍的特徵

由於對公眾虔敬的影響，三部原文必須選出：《雅各伯原始福音》，按照古代教會著作，可能寫於公元二世紀，或至少不遲過公元四世紀；《僞瑪竇福音》大概從六世紀中葉，及《瑪利亞誕生福音》，延續前面的著作。三部寫作的共同點是它們渴望填補有關瑪利亞和耶穌誕生和幼年的空際，四位聖史所畧去的。

其實，正典福音並未提及瑪利亞的幼年，祇有瑪竇及路加講到耶穌的誕生，並對他們提供的少許資料保持十分含蓄及神學化。(路加敘述耶穌幼年具意義的片段，即孩童耶穌失散及在聖殿尋獲，2:39-52)。

面對流行虔敬，這些資訊是不足夠的。人需要知多點。這種求知

的渴望（我們看見今日傳媒對名人推波助瀾的報道）正是偽經希望滿足的。相反正典福音是它們的共同特色，即傾向強調耶穌童年期天主（或耶穌）的奇妙運作。

它們渴望談論瑪利亞的幼年，並強調她的永久童貞。這點正如《雅各伯原始福音》(XX 1-4)陳述，產婆想用手檢查瑪利亞產後是否仍是童貞女，她的手變焦黑了，但當小耶穌拿著她的手時，就獲治癒。

所有這些偽經由於它們高度豐富的想像力，以東方式、真摯的、近乎幻想的性質，呈現神奇傳說的特點。這樣，它們能夠強調天主和耶穌的超性，它們亦向瑪利亞鼓吹一種在新約中找不到的虔敬，新約瑪利亞的形像更人性化，亦絕對強調她的信德，（就如路加描述的瑪利亞）。

如果基督教會不接受這些寫作為新約的一部份，這是因為它們大多後期完成，而最重要的，因為它們所呈現的天主和耶穌的形像，過度強調使人敬畏的特徵，（和耶穌基本人性不一致的傾向），以致它們似乎完全相反四部正典福音顯示給我們的天主的計劃。在這種意義上，它們呈現假像，或至少天主和祂在世界中運作的一個非常不完整的形象。這就是教會不承認這些文字具備神聖默啓結果的原因。

另一方面，這些寫作在否認耶穌是真人的組別中十分成功，他們亦利用平常人（包括神職人員）的無知，把耶穌和瑪利亞的錯謬描述，相反天主啓示的，都一一呈現。

2.2. 流行福音

留意這些文字怎樣普遍流行民間是有趣的，因為很多只能在這些文字中，而非正典福音裏找到的記述，已成為流行基督徒傳統的一部

份。

例如：瑪利亞的父母（若雅敬和阿納：參閱《原始福音》I-II），馬槽旁牛和騾的故事《偽瑪竇福音》XIV，三位賢士的名字：麥基奧、加斯帕爾及巴提沙，被描述成皇帝《阿美尼福音的童年史》V 10，這文把《阿拉伯福音的童年史》定為後期），聖母獻主於聖殿（《原始福音》VII），或傳說中晚年喪妻的若瑟和其他人往聖殿去看上主會揀選誰做童貞瑪利亞的丈夫，一隻鴿子從他手握的棍仗飛出，表示唯獨他蒙召保護瑪利亞的童貞。這份記載除了肯定瑪利亞生耶穌之前、中、後的童貞（新約裏找不到的思想），還解釋了新約中提及耶穌的兄弟姊妹這事實，為某些人似乎危言聳聽。按照偽經事情的版本，這些子女並非屬於瑪利亞，而是出自若瑟的首次婚姻《原始福音》IX:1-2）。

未結束這部份之前，我們所引用的句子會幫助了解為什麼這些「福音」不被考慮為神聖默啓的結果。它們並不強調瑪利亞的人性，過份著重耶穌誕生及幼年期的神奇及超凡的事蹟，和基督的真人性絕不協調，而它們呈現耶穌的非人性形像，在他幼年時對其他兒童的態度。

3. 勒哈瑪迪的諾斯底福音

不過，這些經文並非全部都是負面的：

1) 教會過分的等級制，越來越像羅馬帝國的父權結構。

2) 婦女在教會內續漸邊緣化，早已出現於新約後期的書裏（參閱弟前 2:11-15）。另一方面，也許從若望福音中婦女擁有神學及牧民的角色獲得靈感，認知者(Gnostics)授予婦女崇高的教會角色。

3) 對世間邪惡的膚淺回應。這是經文積極、確實的另一面，雖然

它們提供的解答仍未足夠，至少對這話題表示關注。

不幸地，教會未能及時嘗試尋找這些經文的正面潛力，而經文的支持者亦沒有盡力和教會引起對話。

3.1 靈智(Gnosis)的主要特徵

今天，兩件具體的事實恢復我們研究諾斯底派的興趣，這主義原先盛行於公元二、三世紀。

一方面，認知的傾向現正成為熱衷的科目，因為它們已在基督教義的開端。它不只是一個理性「潮流」的問題，卻是具體的政治、經濟、社會及宗教狀況的結果，類似差不多二千年前所發生的一樣。它是一種試圖賠補生活在世的方式，為尋覓安慰，卻不用改變充滿不正義的世界。

另一方面，這是一種抗議今日基督教會描述信仰的方式，這種運動基本上質疑的，是主流教會宣稱，有關闡釋及治理（基督徒）宗教經驗，唯獨他們擁有毫無疑問的宗徒權力，這就削弱了整個基督徒團體的角色及共責，正當教會的等級架構正加強它的主教/司鐸/執事三層領導權：因為按照天主教會，由於這些領袖按照他們的宗徒傳承合法化，唯獨他們有責任忠於基督宗教原本及創立傳統。靈智及基督徒諾斯底主義的盛行並不是偶然的。基督徒諾斯底派認為「原創性是任何人成為靈性朝氣的標記」，而「無論誰捨人牙慧就是未成熟」，所以「誰接受聖神直接和神靈溝通」。(E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979, pp.19-20)。

因此，勝敗關鍵在於誰闡釋及用權力足夠地管理納匝肋的耶穌的啓示，首先藉他的門徒通傳給我們。根據 Pagels, 瓦倫蒂努斯(Valentinus)

(他是諾斯底派中偉大的思想家，公元 140 年抵達羅馬)和他的學生給予的答覆如下：

「他們辯稱祇有個人經驗提供真理的最終標準，超越一切二手見証及所有傳統---甚至諾斯底傳統！他們慶祝每項創新的發明，證實一個人靈氣勃勃，基於這個理論，權力的架構永遠不能加於組織的結構上：它必須保持自發的、屬靈及開放的」(《諾斯底福音》25 頁)。

為這些組別，強調創作知識的價值是那麼重要，所以那運動被起名諾斯(Gnosis)，按照古代教會作者希波呂圖斯(Hippolytus)，「諾斯底」這名字起源於一組名為「Naasenes」(或蛇的追隨者)「自稱『諾斯底』，宣認祇有他們擁有卓越知識 (gnosis)」。

「靈智」確實相信救恩藉知識獲得。但不是任何形式的知識，卻是優於感官、理智及信念。這不會是一切人都能擁有的知識，祇有那些被天主賜予的神聖火光所祝福者，並在身體的囚牢內。因此他們自稱為「靈修者」"pneumatics"(屬神的：從希臘字 Pneuma 解作「神靈」)。正如 M.Guerra 指出，「靈智」包括信仰與心理的內省，有時候隱含「玄秘」的意思，而人通常透過內心探索三個問題才達到：「我從那裏來？我正在那裏？我往那裏去？」或者：「我以前是誰？我現在是誰？我將來是誰？」

故此，在古老的諾斯底主義裏，「啓示」其實是從上而來的「訊息」，能夠「喚醒」那「屬神的、靈性的」自我。為諾斯底派，這包含逐漸醒悟「靈性」高於物質，因為它並非來自低下的物質世界，卻從神性世界而來，心須返回那裏。「諾斯底啓示」包括「體驗」自己靈性的而非身體的價值：換句話說，「靈魂」的重要，除了它的根源及命運的崇高性...由於這種原因，神聖啓示的客觀性質不受重視。所以諾斯底派

講及一種「拯救的知識」，因為這知識能使人靈覺察到它的超越命運，及從現時狀況中的肉體與世界把它釋放，並引領它死後達到正確的終結。

由於對社會正義的承諾所引致的逼害，在新約福音（尤其對觀福音）中有目共睹，鑒於這種背境，可以看見為什麼有些經文，像諾斯底福音，容易獲得那些不願意對抗既定權力者的支持。他們的玄秘主義和保密的內容意指他們躲避發現，並避免譴責成為政治上敵對羅馬帝國的危險物品。

跟「諾斯底派」關係尤深的其中一個議題是非常嚴肅的，並繼續是今天世界的議題：世上邪惡的存在。諾斯底派的回應包含二元化思想的方式。為他們來講，至尊神靈是超越、遙遠、冷漠及不行動的（他有不同的名稱：父親、至高無上的、無形無像者、深淵、在父以前等）。祂並不參予物質或世界的創造，亦和它的管治、人類的的生活或歷史毫無關係。祂並不介入，而亦不能介入，因為如果祂這樣做，祂會受污染及變腐敗，亦不再是個神聖的實體，因為所有物質本來是邪惡的，這是諾斯底派怎樣為世上的邪惡臨在避免自責。

那麼，他們怎樣解釋世界的起源呢？以些少變化，按照不同的組別，一般解釋如下：天主，那超越者、不知者，透過祂自由的意願，決定藉著神恩傳達自己，因這決定，引致「萬古」(aeons) 流傳的開始（永恆的時段）：一種來自天主整體或高超領域典範的通稱。

每個「萬古」源於神靈，成雙成對(陰-陽)：天主-恩寵，深淵-沉默，明悟-真理，聖言-生命，世人-教會等，直至“ogdoad”完成，即是「四雙萬古」(或十二雙，按照其他組別)。這些支流自會增多。在這個過程中，那對中的女性因素---而更重要的，那「母親」---舉足輕

重，在某些思想體系裏，產生「萬古」的過程中，除了不能命名的父外，陰性的母親因素稱為 Barbelo(與聖神等同)。

根據這個理論，物質世界並非天主的創作，卻因造物主及智慧而來，故此，它是邪惡的。那造物主 按照不同的思想學派名稱各異 (Cahon, Yaldabaoth, Saklas, Samael) 並時常跟舊約的天主認同，相對於至尊「善神」(新約的天主，雖然按照這種思想的學派，這神不會藉著耶穌創造或拯救我們)。

所以，這解釋(正如《猶達斯福音》強調)它們對人體的負面觀察，而他們相信救恩並非來自在十字架上捨生的背後理由。新約堅持藉十字架「天主使(有罪的)世界與自己和好」(格後 5:17-21)，因為感謝耶穌靈魂的恩賜，人從罪惡的奴役獲得釋放，能行善工(羅 8)。但為諾斯底派，救恩是藉著肉軀，靈魂的囚牢，的解放而獲得，並釋放困在裏面的神聖火花。這祇能讓「他所知道，他所察覺」達成，就如猶達斯的例子，按照歸因於他的福音。在這個版本中，假設物質是一切邪惡的根源，耶穌請猶達斯協助自己從身體釋放出來，把他交給敵人：因為耶穌本身浸淫於物質世界中不是好事，所以諾斯底派相信耶穌不是真正及完全的天主成人。

有些人甚至說耶穌的身體祇是幻像，其他人說隱藏在耶穌內的基督，在十字架上離開身體，並耻笑那些相信他正被釘的人。在這種理論中，作為受害者的耶穌及世上其他痛苦的受害人之間，沒有真正的維繫可以存在...而這正是相反正典福音中所肯定的。

3.2. 《多默福音》

不同組別或諾斯底派出了很多寫作，為維護他們歪曲的道理，其

中最有趣及最古老的亦可以在勒哈瑪迪 (Nag Hammadi) 蒐集內找到，叫《多默福音》。它把認為屬於耶穌的不同平常話語收集起來，很多類似那些我們在對觀福音中找到的，因為「一眼」(這是希臘文「對觀」的意思)，就能夠認出它們的共同特徵。

《多默福音》與四部正典福音的分別，在於它不接受馬爾谷寫作所引出的福音模式，即是：把有關耶穌的故事放置於他生命的框架中，導致他死在十字架上及復活，它祇限於搜集 114 句「話」，或耶穌的普通講話，完全脫離他生命故事的背境。

很多這類話語所表達的反映諾斯底派神學，正如我們以後會看見，並從正典福音所認識有關耶穌的絕不相同。後者似乎比較《多默福音》更早（雖然《多默福音》可能亦用口頭承傳的故事，類似對觀福音所用的，但同時並不完全依靠它們）。

這部福音的一個例子是亡羊的比喻（路 15:3-7 或瑪 18:10-14），雖然這部福音說明牧羊人去尋覓這隻羊，因為它是最大的，所以比較其他的更愛它。另一方面，瑪竇及路加說他繼續尋找那羊，因為它遺失了，而天主不願意任何人迷途。

3.3 《瑪利亞[瑪達肋納]福音》

由於《達文西密碼》引起的興趣，它聲稱瑪利亞瑪達肋納和耶穌結婚，並生下孩子，我們畧看瑪利亞及斐理伯的諾斯底福音，因為小說作家布朗，聲稱他的小說以這兩部福音作為歷史基礎。

我們以《瑪利亞福音》開始，原本希臘文大概寫於第二世紀的下半期，這部福音沒有提及瑪利亞瑪達肋納是耶穌的妻子，或她跟他生了孩子。不過，它的確指出瑪利亞瑪達肋納是耶穌比較喜愛的門徒。

這樣，類似其他諾斯底福音，在證實他們的寫作中，把它們歸因於一位據稱是上主喜愛的宗徒。

像其他較早提及的諾斯底傾向一樣，這經書嘗試削弱授予伯多祿的權力，支持另一個人---在此情況下，瑪利亞瑪達肋納---她成為上主喜愛的門徒，亦所以是他優待顯示的受惠者。當瑪利亞講完她的一些神視，這是以下摘錄所肯定的：

「當瑪利亞講完這話後，遂靜下來，因為此時救主和她交談。但安德肋回答並對兄弟說：『隨你意願談她講過的，至少我不相信救主這樣說，因為的確這些教導思想古怪』。伯多祿答覆並對這些同樣事情發言，他問他們關於救主：『他真的瞞著我們，暗中跟一個女人談話呢？我們反而要全體聆聽她嗎？祂喜歡她多過我們嗎？』那時瑪利亞流淚，並對伯多祿說：『伯多祿兄弟，你怎樣想？你認為是我自作主張，或者我在亂講耶穌呢？』肋未回答伯多祿說，伯多祿，你常常急躁偏激，現在我看到你與婦女如同對手爭奪。但是，如果救主看得起她，到底你是誰竟敢拒絕她呢？救主肯定十分認識她，故此他比我們更愛她了。」（《瑪利亞福音》，17-18）。

在此摘錄中瑪利亞並不是以耶穌的妻子出現，反而像「喜愛的門徒」（《若望福音》）中，或像猶達斯（《猶達斯福音》）中，她以一位比其他人更受寵愛的追隨者出現，故此，他授予她描述秘密啓示的特權（而這是摘錄中她正維護的），比較我們在正典福音中找到的公開啓示可能更高超。我們從《瑪利亞福音》的別處找不到證明瑪利亞瑪達肋納和耶穌結婚的理論。

3.4 《斐理伯福音》

這是另一篇布朗為其小說借用的文字，強調瑪利亞瑪達肋納和耶穌婚姻的結合。根據研究員的看法，這些文字清楚反映諾斯底派的思想體系。正如所有諾斯底福音，為那些不受主流基督教會接納的教義賦予歷史及神學的基礎，所以，從嚴肅的科學觀點，假設這些諾斯底文字代表可靠的歷史事實是錯誤的，因為它們沒有正典福音那麼悠久。

我們應該補充，文字中沒有一處支持斐理伯宗徒是這書執筆人的理論，。它可能用希臘文寫成（雖然我們未能接觸原著），大約第二世紀的下半期和第三世紀的上半期之間，而它的神學大受諾斯底思想家華倫天奴士影響。

讓我們看看布朗用來支持自己理論的文字，就是這部福音證明瑪利亞瑪達肋納是耶穌的妻子，並因他生了孩子，為首摘錄如下：

「三個婦女經常與主同行：瑪利亞他的母親，[...]姊妹，和瑪利亞瑪達肋，被稱為他的朋友，因為「瑪利亞」是他姊妹，母親及朋友的名字」（《斐理伯福音》，59）。

鑒於瑪利亞在此被稱為耶穌的「那位朋友」，布朗推斷這指出她是他的妻子，而為了證明這點，提賓（小說中扮演歷史學家）稱述：「任何阿拉美文學生會告訴你，在那個時期，『朋友』照原文解作『配偶』」。

但這論點有一個嚴重的錯誤：福音以希臘文寫成，不是阿拉美文，並且由於這個原因，文字的阿拉美意思是無關重要的。所用的希臘字（koinonos）可能指「配偶」，雖然它並非平常用作配偶的希臘文，但它亦可以指「姊妹」（在靈修方面）或「同事」，就如工作伙伴。路加 5：10 用同樣的字來指出雅各伯及若望都是同伴，他們聯同西滿往加里湖釣魚。沒有人會從這個字理解到雅各伯及若望跟伯多祿或耶穌有超乎朋友的關係。因此，這個字未足夠證明福音要把瑪利亞瑪達肋納推

薦作耶穌的真實妻子。

但是，《達文西密碼》的作者用另一處原文去增加他理論的說服力，即瑪利亞瑪達肋納是耶穌的妻子，如下：

「智慧被認為「不育的」，是天使的母親，而[主]的同伴是瑪利亞瑪達肋納。主愛她多過所有其他的門徒，並經常在[嘴]上親吻她。其餘門徒[接近她去問]。他們對他說：『你為什麼愛她超過愛我們呢？』主回答說：『為什麼我不愛你們像她一樣？』」（《斐理伯福音》，63-64）。

我們所接觸的原文，用科普特寫成，有幾處修改過。括號裏的文字是專家仔細重組的，最令人驚訝的句子說明耶穌「在嘴上親吻瑪利亞瑪達肋納」，即是這段落亦使布朗相信她是他的妻子。

不過，根據研究員的探討，「嘴」那個字肯定沒有在原文出現過，這個字必須重建，亦可以用另一個字取代它，例如「臉」或「頰」。

在猶太人的社會，如果婦女和她的丈夫出門，她必須走在他後面，而非並肩而行。所以很難想像出耶穌公開地和瑪利亞親嘴，即使她是他的妻子：當然，這配合廿世紀的荷里活，但不是一世紀的加里利。不過，即使原文真的用「嘴」這字，它仍未證明瑪利亞瑪達肋納是耶穌的妻子：在諾斯底世界，有某種傾向象徵的意念，而他們很多著作中都有性的隱含意義，但實在沒有這種字面的意思，尤其不在耶穌的情況。它祇是象徵式表達耶穌和瑪利亞瑪達肋納之間的親密關係及深刻的靈性認識。

故此，總結說諾斯底語言不能照字面解釋是合情合理的，並跟正典福音所用的語氣絕不相同。

亦不會因丹布朗聲稱耶穌「一定結了婚」而使人確信，至少這是他的人物，羅拔蘭登(Robert Langdon)，一位哈佛大學的宗教符號教授，在小說中所講的：

「耶穌是猶太人，而當時的社會的風氣幾乎禁止猶太男人不娶。按照猶太人的風俗，獨身是受咒罵的。(…)假如耶穌沒有結婚，至少聖經其中一部福音會提及解釋他終生未娶的不自然情況。」

這爭論有何價值？裏面存在什麼真理？不幸有時候一個半真半假的陳述比較一個毫無疑義的謊言更壞。在猶太社會婚姻是正常的現象，以此履行創世紀 1:28 的誠命（其實協助默世亞的降臨）。假如男人未婚，他就沒有資格成為師傅（但耶穌不是一位晉升的師傅啊！）。雖然婚姻是天經地義的事，獨身被看作反常，或受輕視到福音必須證明為何耶穌不娶，都不是真的。其實，重要的先知耶肋米亞亦未結婚，在耶穌的時期大部份的厄色尼派也沒有，而他們並沒有招惹同期的人所批判。按照亞歷山大斐羅（Philon of Alexandria），他們為此極受欽佩。

所以在耶穌的時期，婚姻並非強制的，亦因為耶穌是個居無定所的流浪先知，正典福音毋須指出他未婚。另一方面，正典福音隨意地提及耶穌的家庭（父母及兄弟姊妹），這是事實。因此他們沒有理由故意隱藏耶穌是否已婚的真相，尤其當你考慮早期基督教會並不反對性，事實上，伯多祿和其他宗徒已經結婚。

故此這本聖經似乎並不支持《達文西密碼》所提出的理論。

3.5. 《猶達斯福音》

我們按上文下理看《猶達斯福音》，就如其他偽經一樣。雖然原文

未被發現，透過聖依利納斯(Irenaeus)大約公元 180 的著作《對抗異端》，我們知道它的存在，它是真正的原文這事實，祇意味它屬於自己宣稱的遠古時代。

讓我們謹記這「福音」偶然於 1978 年被一些在埃及 El Minya 地方的農民發現，靠近勒哈瑪迪(Nag Hammadi)之處，並非法地偷運出境。1984 年它被遺留在紐約的銀行內。很長時間未曾妥善保存致使手稿變質，而且部份原文遺失，故此，專家必須盡力重整遺失的部份。正如多次發生這類例子，福音並無標明猶達斯為作者，但從內容看來，可以推斷這正是《猶達斯福音》，感謝聖依利納斯所寫的批論：「他們說出賣者猶達斯徹底熟悉這一切事，而沒有人比他更認識真理，他個人完成出賣的奧秘...他們產生這類虛構的歷史，並稱它為《猶達斯福音》。」

3.5.1 內容

書首用以下文字開始：「耶穌慶祝踰越節前三天，和猶達斯依斯加略交談中，提及啓示的秘密敘述」。所以我們處理唯獨授予猶達斯的啓示，因此他成為耶穌比較喜歡的門徒，這個啓示把他和其餘門徒與眾不同，正如耶穌在另篇摘錄指出：

「離開其他人，而我將告訴你天國的奧秘。為你抵達天國是可能的，但你將會十分憂傷，因為另外有人會代替你，(參閱宗 1:15-26 瑪弟亞的揀選)，為使十二宗徒與他們的主團滿結合，(按照這部福音，他並非真的天主)。」

但耶穌告訴他雖然眾人將咒罵他，他會繼續成為神聖年代的成員：

「耶穌回答說：『你會成為第十三個，而你將被其他世代的人咒罵——而你將管治他們。在末日時，他們會對你晉升神聖的一代咒罵。』」

福音陳述關於耶穌：

「他開始和他們談論來世的奧秘及最終要發生的事。他並不常以自我顯現給門徒，卻以孩子的形象在他們中被找到。」

「一日他和門徒在猶大，他們齊坐，舉行虔敬儀式。當他〔接近〕門徒，坐下，並在祝謝餅酒，奉獻祈禱中「他」笑了。門徒對他說：『師傅，你為何笑〔我們〕感恩的祈禱呢？我們做得對呀』。他對他們回答說：『我不是笑你們，你們不是由於自我意志，但因為藉此你的天主〔將受〕讚頌』。他們說：『師傅，你是〔...〕我們天主的兒子』，耶穌對他們說：『你們怎樣認識我呢？〔我〕實在告訴你們，你們中間沒有一個會認識我。』」

「當他的門徒聽到這話，就開始憤怒，在心中詛咒他。當耶穌看到他們缺少〔諒解，他說〕：『為何這煩亂使你們憤怒？你們心中的神和〔...〕惹你們氣惱〔內心〕。〔讓〕你們中任何人〔夠強壯的〕站在我面前吧』。他們一致說：『我們有力量』，但他們的心神不敢站在〔他〕前，除了猶達斯。他能夠站立耶穌面前，但他轉面不敢正視他，猶達斯對他說：『我知道你是誰和你從那裏來。你來自巴比魯(Barbelo)長生的國度，而我不配呼喊那位派遣你來的名字』。耶穌知道猶達斯反省崇高的事理，就對他說：『離開其他人，我將告訴你天國的奧秘。可能你會到達天國，但你會極之悲傷』。」

按此脈絡，猶達斯出賣耶穌有另一個版本：在這本福音中，他把耶穌交給他的仇人，因為耶穌想從肉體的負擔得到解脫（它被看作負面及並非天主所造。正如我們早已看過，根據諾斯底派，人必須擺脫

物質世界才能獲得救贖)。因此，耶穌請猶達斯把他交在敵人手上（錢財的動機伴隨傳統故事，祇在結局順便提及）：

「他們的司祭長抱怨，因為[他]已進入客房祈禱，但有些經師正小心監視，目的在於祈禱時要捉拿他，正因他們害怕群眾，由於他被所有人看作先知，他們走近猶達斯，並對他說：『你在這裏做什麼？你是耶穌的門徒』。猶達斯按照他們的想法回答，而他收到些錢，並把他交給他們。」

3.5.2. 《猶達斯福音》的歷史可信性

我們正處理真實的原文這事實，並非必然指它是真確的，或者講述未為人知的史實。它可能祇是作者的幻想成果，或藉這原文團體想顯示他們對耶穌的特別見解。如果這是實況，而爲了加強正典福音的權威，它的作者會把原文歸因於猶達斯，在他們看來，會成爲耶穌喜愛的門徒，亦因此最認識他的。在這部書裏，他們會盡力維護自己的道理，比當時主流教會的較新及截然不同。

根據我們知道關於這時期的，稱爲加音派(Cainites)的諾斯底派可能寫過這本福音。這團體反對主流教會，像其他同樣派別，他們相信舊約的靈感來自雅威，一個邪神，因而敬禮舊約所有邪惡的角色：蛇、加音、索多瑪人、厄撒烏及新約的猶達斯。他們用這些例子辯解不同主流教會所宣揚的生活方式。

就如大多數的諾斯底派著作，這部「福音」出現於正當基督教義在精英、靈性方面旺盛的時期。「靈性」從字的負面意義，削弱創造的價值，他們相信創造是邪神的工作。基於這個理由，很多團體把邪神和舊約的神混爲一談。

如果一切創造都是邪惡的，那麼，人的身體也是一樣。由於柏拉圖主義的緣故，身體被視為靈魂的監獄。救贖在於明白這事實，因而從身體釋放，以致一直囚禁並隱藏在身體內的天主之光，能夠再次升往天主，並享受完美的福樂，所以使用希臘字 gnosis「靈智」，故此，對所有不贊同耶穌道德觀的團體，基督徒對貧窮人的責任，並使自己參予世界的改革及人化，不但毫無興趣，更被視為適得其反。

所以，為諾斯底派，假如舊約啓示的天主是邪惡的，而他們想反對主流教會的運作，他們會敬重聖經中被形容為邪惡者：蛇、加音或猶達斯。為了維護他們對人體的蔑視，他們陳述猶達斯交出耶穌，因為他知道人體內在的邪惡，故此藉出賣他給仇敵，其實他正把耶穌從一切壓逼釋放出來。所以，不能依賴這本福音提供歷史的真理，相反，它提出一種刪減及精英制的基督教義。

4. 對比

4.1. 福音「文學類型」的出現

宗徒及耶穌的首批跟隨者仍活著時，要確定知道耶穌講過和做過什麼並不困難，因為可以直接地問他的門徒。當這些人開始死時，多數殉道，問題就出現了，而當距離越來越遠的團體開始相信耶穌時，這個問題更惡化。如果傳教士和教會之間的溝通是那麼困難，怎樣才能保證對真耶穌的忠誠呢？

4.2. 馬爾谷的偉大貢獻

傳統上，那位找到保證忠於耶穌方式的傑出門徒上名叫馬爾谷，相信是伯多祿的門徒。雖然他的神學內容上較像保祿的。他作品題名叫福音(谷 1:1)：希臘文意指「喜訊」。因此，他成為文學類型寫作的

發明人，隨後他的作品被稱為福音。

大約公元 70 年馬爾谷明白如果他祇引用耶穌的原話，（像諾斯底福音會繼續這樣做），它們易被竄改、偽造。因為「脫離背境，原文易被用作藉口」，故此，把耶穌的一切言行放在他的生命脈絡中，並導致十字架及復活。所以我們在這裏有基本的共通點，基於納匝肋人耶穌的真實故事，為避免任何人將從未發生的言行歸屬於耶穌。

在他著作的開始，馬爾谷介紹耶穌宣報天國來臨的計劃，它要求我們改變生活（參閱谷 1:14-15）。為那時候的猶太人，當正義被給予貧窮者，當和平與正義盛行於被創造的世界時，「天主治理了」。耶穌宣講的天主將為人類的好處，祂把人高舉於至神聖的安息日之上（谷 2:23-28;3:1-6）。為耶穌，愛主愛人是不可分的，而天主希望激發的敬拜是和正義的觀念分不開的，所以應該隨之而來。這些特徵解釋耶穌具爭議的天性及他被釘的原因，亦可作詳細檢查。

4.3. 瑪竇的貢獻

瑪竇被認為是福音的作者，他可能要傳遞安提約基雅教會的訊息，作者一定受馬爾谷影響，因為他從他的作品中用了幾段選錄，這似乎表示他仍然忠於宗徒傳承。不過，他亦有自己的傳承（尤其是耶穌的說話，像山中聖訓）而他亦想為自己的團體強調兩點：第一點涉及耶穌有關猶太教的訓誨---耶穌來不是要攻擊猶太教，卻帶來圓滿。這不是指聖經的原教旨滿全，但反而着重他的第二點，導致徹底改變關於愛護近人的發生（參閱瑪 7:12）。因此，耶穌復活後，「天主子民」的宣稱被伸延到地上萬民（瑪 28:18-20）。瑪竇比較馬爾谷更強調對最貧窮近人這種偉大的愛的重要，使其成為我們生命中與主相遇的決定性標準。

4.4 路加的貢獻

路加亦用馬爾谷提出的這個福音模式，但像瑪竇一樣，他亦有自己的傳承：蕩子的比喻及撒瑪黎雅人的比喻顯示憐憫及寬恕應該經常與主關係的一部份，對比法利塞人毋須憐憫的「團滿」概念。

這份憐憫可以在整部路加福音中兩個基本段落找到根源：在他的首項公開工作中，耶穌往納匝肋的會堂，並宣稱：「今天應驗了」，從依撒意亞形容天國的一段：「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」（路 4:16-21）。稍後在「山中聖訓」裏，耶穌宣布真福，比較瑪竇福音所記載的更激進，因為它們不但讚賞不同的行為類型，而且舉揚那些在貧窮、哭泣、飢餓及逼害情況的人（路 6:20-23）：他們像路加把確定天主的觀念放入瑪利亞的口中，甚至耶穌未出世前：一個從他們的王座推下權勢者及舉揚「卑微貧困的人」（1:51,53）。

所以，在這部福音中耶穌徹底批評富人或那些拜金主義者，比較其他福音多次出現，並非和他的性格不相符：沒有人能事奉兩個主人（16:13）。按照路加，這訊息被耶路撒冷的初期教會理解清楚：沒有窮人，因為人人分享他們所有的（宗 2:42,47;4:32-35）。

4.5. 若望的貢獻

關於第四部福音，我們正接近偽經出現的日期。不過作者仍然保持對觀福音的風格。他亦強調耶穌的人性及對人的承諾。天主的「獨生者」的確在我們的歷史中成了血肉（若 1:14）。而在他的福音前半部，若望指出耶穌擔任維護那些生命受威脅及有病的人，這立場使耶穌和以色列的宗教權威發生衝突（若 5; 若 9）。

這個理由並不像對觀福音中的那樣發展，因為作者，第四部福音描述為耶穌「喜愛的門徒」，的目標在於發現耶穌使命的深奧意義。他不祇是默西亞和期待已久的先知，實際上他的臨在具有更深的意義。誰看見了他，就是看見了父（參閱若 14:9）。第四位聖史關於耶穌的神性所作的偉大顯示，在對觀福音中是隱而不露的，亦所以使若望在他的福音裏詳盡說明，因而探索耶穌這個偉大奧秘者。耶穌職務的其他方面，透過對觀福音早已眾所周知，在他的福音裏沒有那麼著重。

但這不是它們被簡略處理的原因：沒有另一部福音稱耶穌為「人」那麼多次。而遵循馬爾谷福音的思想架構，並延續於其他福音裏，若望把他的神學放進耶穌的生命故事內，為保衛教義、對抗危險教派；故此他敘述奉獻給人類的生命，並終於藉耶穌在十字架上的死亡（2:13-22），消除異端。耶穌面對死亡前的見証清楚表達他最關心是什麼，以及他想門徒怎樣在他死後繼續為他工作：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們...世人因此就可認出你們是我的門徒：如果你們之間彼此相親相愛」（若 13:34-35）。

4.6. 正典福音中猶達斯的描述

四部福音對猶達斯出賣耶穌並在交易中接受銀錢這事實認同，而他們清楚表達這次出賣是導致謀害耶穌的主要因素。可以用作警告當時面對逼害的基督徒，使他們決定不告發教友。不過，聖史們並不同意這次出賣的原因。馬爾谷（大約公元 70 年）祇說耶穌在伯達尼受傅抹香液後，猶達斯就出賣他，而司祭長「不勝欣喜，許下給他銀錢」（谷 14:1-11）。

另一方面，瑪竇（寫於公元 80 年早期）具體地以銀錢引證為動機：「我把他交給你們，你們願意給我什麼？」（26:14-16）。路加（寫於

同年代末期)並未提及銀錢作為動機，而聲明「撒殫進入了猶達斯的心中」作替換，然後他去尋找司祭長及經師，看他怎樣能夠把耶穌交給他們，而「他們不勝欣悅喜，就約定給他銀錢」(22:1-6)。撒殫的間接提及可以作耶穌在曠野受誘惑後的前呼後應：魔鬼離開了耶穌，「再等時機」(4:13)。而若望(大約寫於公元100年)，再次指出銀錢是動機，但比較瑪竇的版本加添更多資料。他同意馬爾谷把出賣耶穌的事放在伯達尼他被傅抹香液以後，並解釋猶達斯並不明白事情的象徵意義(其實，一位婦女最先了解耶穌「未來死亡」的意思!)，祇想到香液可以換來的錢和「施捨給窮人」。若望繼續在此澄清猶達斯並非關心窮人，但他是個賊，偷取自己掌管錢囊其中所存放的(12:1-8)。

猶達斯的出賣行為導致有些研究耶穌故事的學者提出一種討論過的假設，針對猶達斯的名字：「依斯加略」。根據希伯來文字學，那個字可以解作「匕首客」，暗指受僱的殺手，隨身攜帶匕首，用來殺害羅馬人。

根據這個理論，(音樂劇「萬世巨星」贊同)，猶達斯以政治革命者出現，亦不明白耶穌面對羅馬佔領的被動立場。門徒很難明白耶穌怎樣藉著對人的愛顯示天國，以致最後死在十字架上(參閱谷8:27-33)。為猶達斯驚訝不在於耶穌沒有從十字架下來，就如他的敵人催促他(谷15:20-32)，卻在於他確實死在十字架上：這正解釋他看到自己失敗時的絕望，按照瑪竇(瑪27:3-10)及宗徒大事錄(宗1:15-19)的版本。

結論

讓我們從討論中順序相反地看看得出的結論：

1. 四位聖史所描述的猶達斯在交付耶穌給敵人這點意見一致，所

以協助他們殺害耶穌的意圖。沒有澄清這次出賣的原因，他們強調這種行爲內在的邪惡，目的在於警告那時面對羅馬帝國及當時主要宗教逼害的基督徒，有關背叛的負面後果。強調猶達斯背叛的邪惡性質的一種方法，是將它和他隨後收到的錢連合起來。爲聖史們，猶達斯背叛的實際歷史原因並不重要，行動本身的可怕性質才重要。

2. 四部正典福音並非教會早期唯一的寫作，不過，它們是最古老的（寫於公元 70 年至 100 年之間，而僞福音經只從第二世紀的下半部才開始）。隨著它們的出現，不同的基督教會必須決定那些原文以最高的歷史準確性記述所發生的，並且講述故事來真實地反映教會的宗徒信仰。這就是爲什麼他們制定了兩個基本的準則：原文是否寫於大約宗徒傳承形成的時期，而它們是否當作初期教會禮儀部份的宣讀，有益於初期基督徒團體及足夠反映宗徒傳承。這些寫作意味任何後期教會將能夠和最早教會的建基傳承有直接連繫。這正典的最後確定需要時間，直至第四世紀末期才完成，一旦基督教義被羅馬帝國欣然接受。但早在第二世紀，我們找到新約原文被「正典化」的參考資料。所以新約正典不是君士坦丁操控的結果。

3. 我們看到第一部福音（馬爾谷）怎樣產生，和它在基督徒世界成功的原因，並且從此以後，任何寫「福音」者都以他的偉大神學貢獻爲根據：把有關耶穌的傳統放進他的生命背境，由於爲耶穌，關心人類的福祉，是決定性的準則，成爲察覺天主的意願，而最終引致他在十字架上的死亡。不過，十字架並非天主對耶穌生命的最後話語：復活表示天主給予耶穌終極戰勝他的行刑者，藉此顯示生命最終會戰勝死亡。

如果我們想仔細考查那歷史，我們需要從十字架開始，因爲毫無

疑問，這是我們知道關於耶穌最歷史性的事實，所以我們可以假設，最能解釋為何耶穌必須死在十字架的福音，可能就是當時最準確反映的那部。

我們經已透露最忠實陳述耶穌死在十字架的福音是馬爾谷那部，雖然他同時給予我們故事的神學意義。耶穌被殺因為他關心人類及為邊緣人超越一切，還譴責各種不正義。亦正如若望解釋，這是由於他愛人至深至切(若 13:1-3)，以至委身服侍他們(若 13:1-20; 谷 10:42-45)並自願在十字架上為愛他們，捨棄性命，和為了顯示天父無限愛情之深(參閱若 15:13-17; 3:16)。

為初期教會十字架的意義成為非常重要這事實，清楚承認馬爾谷的神學直覺。從被保存的最古老作者的寫作，我們有這類證明：

塔爾索的保祿，從公元 50 年開始十年的寫信，為保祿看來，十字架，而不祇是人的智慧，是基督宣講的中心，並應該用作決定是否有關耶穌的說法代表真實基督徒信仰的準則(參閱格前 1:17-31)。這就確定馬爾谷福音關於耶穌生死的可靠性(還有其餘正典福音的)。

4. 偽福音經並非像正典福音那樣歷史悠久，而它們傾向偏離我們認識的耶穌生平。除了幾個興趣點以外，它們通常被刻畫成強調奇異的因素，及著重藉知識而獲得救贖這概念。它們亦以蔑視身體及所有創造特出(它們的寫作針對精英聽眾)。假如耶穌像它們認為屬靈的本質，他就不會有十字架上的結局，被人處死。當時統治世界的經濟及宗教力量，像今天的執政權勢，以它們的不正義為特色。

按此背境，諾斯底福音削弱舊約創造主的價值。異於當時的主流教會，他們把新舊約裏被負面描述的都視為英雄。在他們看來，救贖不是聖言成了血肉(若 1:14)的後果，或耶穌為我們在十字架上犧牲

性命（若 3:16;羅 3:21-26）的結果，亦不涉及對有需要的近人一種道義的責任。反而被看作給予享有特權的知識果實。諾斯底派看這組人的代表是新約裏的特殊人物，他會從納匝肋的耶穌接收這項秘密及隱藏的啓示，然後他們把作品（或『福音』）歸屬於這人（無論是多默、瑪利亞瑪達肋納、猶達斯或任何人），並用原文作他們道理的基礎，跟主流基督教會的信仰有天淵之別。

5. 在此脈絡中我們能看到關於猶達斯的性格及納匝肋耶穌的歷史人物，《猶達斯福音》都缺乏歷史及神學的可信性。丹布朗在《達文西密碼》所宣稱有關瑪利亞瑪達肋納的歷史人物也是同出一轍。我們不應判斷事實的扭曲與誤導是出於無知抑或惡意，祇有作者自己才能答覆。

一而三、三而一的福音

房志榮

前言

梵二禮儀改革的兩個重點，一是日課經（時辰祈禱 Liturgia horarum）的主要經文：150 首聖詠，過去是每週都要誦禱一遍，每天約誦 20 首聖詠。現在卻分佈在四週內，加上舊約聖歌 26 首，新約聖歌 12 首，如此一來不但輕鬆很多，且因這些新舊約聖歌的配合，日課祈禱文也安排得更美，更容易消化吸收¹。

另一個重點是彌撒讀經的重新安排。以前是禮儀年一年內四部福音都用上，現在卻把禮儀年分爲甲、乙、丙三年，甲年用瑪竇福音，乙年用馬爾谷福音，丙年用路加福音。這一安排聽說是梵二閉幕後，教廷聖部召集了很多禮儀、聖經、歷史、神學、教父學等專家，用了六年的時間編撰出來的。結果果然不同凡響。三十多年來的經驗告訴我們，每一年奉一位聖史作嚮導，帶領我們認識耶穌基督，以每部對觀福音爲主軸，再前後配以舊約的先知和新約的書信，就能把全部聖言～啓示，圍繞著耶穌基督，在三年內逐步揭露出來。這可說是禮儀中讀福音書的一而三：把一個福音在三個形式下來讀。

第四部福音《若望》又如何安排呢？現在的禮儀讀經安排，其實反映了聖經研究的結果：若望福音自成一格，不能把它與三部對觀福音

¹ 這 150 首聖詠和 38 篇新舊約詩歌於 1982 年收集在一本名《讚歌》的小書裡，由台灣天主教教務委員會出版。是一本很有用的祈禱書。

平行地看²。一方面若望補充馬爾谷福音的不足³。另一方面，在禮儀年的特殊時期，尤其是復活期，若望會以他的超越時空的姿態出現⁴。這種禮儀讀經的安排，可以懂成是福音的三而一：由三部對觀福音到一部若望福音，也就是到天主啓示的大成。若望的確是天主所安排的一個人，集全部天啓的大成。若望福音既有時空的報導，又不斷超越時空；既注重猶太的禮儀慶節，又指向耶穌的新慶節：「你們拆毀這聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」（若 2:19）這一切，下面要分三段論述：一、福音的一；二、福音的三；三、福音由三歸一。論述的目的是透過禮儀年的彌撒讀經，體驗福音的一而三和三而一，也就是體驗三一的天主。

1. 福音的一

福音就是好消息，給人帶來福氣和幸福的消息。這個消息是耶穌誕生的夜裡，天使們向守夜的牧羊人所報告的：「我給你們報告一個為全民的大喜訊：今天在達味城裡，為你們誕生了一位救世者，他是主

2 「若望福音中的平行文不多...若望與三部對觀福音所有的共同資料不多。因此，誰想把若望資料嵌入對觀福音中，或將對觀資料嵌入若望福音中，都是徒勞無功的。」《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀》序，房志榮撰。光啓 1979 年版。

3 最清楚的例子是乙年常年期第十七週開始，一共五個主日都用若望福音第六章來體味耶穌在葛法翁會堂所講有關生命食糧的言論。所謂的「不足」是指馬爾谷章數不夠分配，由若望補足。

4 例如，由復活節到聖神降臨節的 50 天，每一天的彌撒福音都採自若望。之前的苦難史，聖週之始的聖枝主日，按照甲、乙、丙的順序，誦讀瑪竇、馬爾谷、路加的受難史，但每年的耶穌受難日（聖週五）都念或唱若望的耶穌受難史。再之前，聖誕節的子夜彌撒用路加的耶穌誕生伯利恆一段福音，黎明彌撒用路加的牧人朝拜聖嬰的一段，到了天明彌撒則用若望的福音序言（若 1:1-18）。梵二前的每台彌撒，結束前都得誦念這篇序言。

默西亞。」(路 2:10-11)⁵ 及至耶穌出外宣教時，馬爾谷用短短四句話說出他宣講的內容：「時期已滿，天主的國近了，你們悔改，信從福音吧！」(谷 1:15) 宣教中期，耶穌還用了一次「福音」二字：「凡要救自己生命的，必喪失生命；凡為我和福音喪失生命的，必救得自己的生命。」(可 8:35 和合本修訂版) 最後在末世言論中，耶穌還提了一次「福音」：「你們在會堂裡要受鞭打，要為我的緣故，站在總督和君王面前，對他們作證。但福音必須先傳於萬國。」(谷 13:9-10)

瑪竇只三次提及福音，前兩次和天國連在一起，一次在他宣講天國的開始：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂裡施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。」(瑪 4:23) 另一次像馬可一樣，也是在末世言論中：「天國的福音必須先在全世界宣講，給萬民作證，然後結局才會來到。」(24:14)。第三次是在受難史的開端。門徒們說女人在耶穌頭上倒香液是濫費。耶穌說：「她把這香液倒在我身上，是為安葬我而作的。我實在告訴你們：將來在全世界，這福音無論傳到哪裡，必要述說她所作的事，來紀念她。」(26:12-13) 福音書提到福音的地方，除了下文還要論述的谷 1:1 以外，只有上述的幾個例子。

路加和若望二福音從未用福音這兩個字，在《宗徒大事錄》裡，福音二字出現過兩次：一次出自伯多祿口中，另一次出自保祿口中，可謂意義不凡。公元 50 年耶路撒冷的宗徒會議中，「辯論了許久後，彼得站起來，說：『諸位弟兄，你們知道上帝早已在你們中揀選了我，

5 希臘原文「報告」一辭是「福傳」，就是傳來福音。拉丁文很忠實地把這句話譯出：evangelizo vobis gaudium magnum。想用中文把這句話的勁頭說出，也許可略予發揮地說：我給你們帶來一個好消息，一個天大的喜樂，是為全民的：今天在達味城...

讓外邦人從我口中得聽福音之道⁶，而且相信。知道人心的上帝也為他們作了見證，賜聖靈給他們，正如給我們一樣；又借著信潔淨他們的心，他們和我們之間並沒有什麼分別。』（《使徒行傳》15:7-9 和合本修訂版）多麼真實而美麗的言詞，用短短幾句話把福音的豐滿意義都說出來了。

《宗徒大事錄》第二次用福音二字，是保祿宗徒第三次傳教旅程（AD 53-58）快要結束時，在米肋托召集厄弗所的長老們來，在給他們的訓話中說出的：「我必須往耶路撒冷去，在那裡要遇到什麼事，我不知道；我只知道聖神在各城中向我指明：有鎖鍊和患難在等著我。可是，只要我完成了我的行程，完成了受自主耶穌叫我給天主恩寵的福音作證的任務，我沒有任何理由珍惜我的性命。」（宗 20:22-24）又是一篇生動感人的演說。保祿說，是主耶穌給了他這個任務：為天主恩寵的福音作證。作完了，他會視死如歸，無畏於前面的艱難困苦。

保祿書信中，福音二字出現得最多。由羅馬書到費肋孟書不下 52 次⁷，這裡無法長篇論述。不過在此還得提一下的是，新約末期有兩次福音二字的用法別具風味，頗富末世色彩。首先是伯多祿前書說：「時

6 「福音之道」較正確地譯出原文的 *ton logon tou euuangeliou* : *logon*（道）讓人聯想起 *Logos*（聖言）或福音之言。思高聖經譯為「福音的道理」，就難有這一聯想了，「道理」普通指 *doctrine*。

7 根據 Dr. Alfred Schmöller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Text nach Nestle), Stuttgart, 第 11 版，沒有出版年月。筆者手頭的一本，於 1958 年 12 月購於羅馬宗座聖經學院。福音二字在保祿書信中的角色是一個豐富而有趣的題材。西方文字已有許多著作加以探討，但仍有很大空間以東方文化的背景來讀，來研究。僅以羅馬書 1:1-9 來說，第一節說「天主的福音」，第九節又說「他兒子的福音」。這兩節之間的其他各節把福音的深意由先知、達味、聖德之神、復活、恩寵、受派遣等諸多層面予以發揮，十分精彩。

候已經到了，審判必從天主的家開始；如果先從我們開始，那些不信從天主福音者的結局又將怎樣呢？」（伯前 4:17）然後是默示錄的審判宣布：「隨後，我看見另一位天使，飛翔於天空中，拿著永恆的福音，要傳報給住在地上的人。」（默 14:6）至今所說的福音都是一個福音，就是天使在耶穌誕生時，向牧羊人所傳報的大喜訊。

2. 福音的三

馬爾谷福音的開端是「天主子耶穌基督福音的開始」。這福音就是他下面要寫的耶穌的宣講天國及他的死亡和復活。如果我們同意今日學界的推測，認為馬爾谷是最早的福音書，那麼他就是第一位聖史，把耶穌的一生和他的救世大業稱為「福音」。耶穌基督這個人同時也是天主，這樣他的生和死才能是人類的福音，因為他用自己的死克服了死亡，再用他的復活恢復了人的新生。這就是福音的第一句話把天主子和耶穌基督放在一起的飽滿意涵和完整意義。以後全部福音書都在發揮這一核心意涵：我們聽到了福音，我們有福了。因為我們有耶穌基督這個人，他不單是老師、朋友、醫生，還是大能天主的兒子，他能也願幫我們，救我們。這裡就是要描述他的福音，他的行誼。

耶穌就是福音，福音就是耶穌。在耶穌宣講中期，有一次「他召集群眾和門徒來，對他們說：『誰爲了我和福音喪失性命，必救得性命』」（谷 8:35）。「我和福音」意味「我是福音」。至於耶穌是天主子的真理，他一死在十字架上，即刻被人承認了：「耶穌大喊一聲，就斷了氣...對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』」（15:37-39），羅馬百夫長的這句話與福音的第一句話首尾相應，道盡了這個人而天主的耶穌的一生。

瑪竇福音的第一句話把重點放在耶穌人性的一面：「亞巴郎之子，

達味之子，耶穌基督的族譜。」以後的發揮（2-17 節）把由亞巴郎開始，到若瑟之間的三個十四代，以父傳子的方式，一直傳到耶穌。這裡，雖然強調耶穌是真人，是猶太人，卻跟以前所有的人不同。由亞巴郎傳下的 42 代都是父生子，子生孫、曾孫、玄孫等，都是男性在傳宗接代。但到了第三個十四代之末的若瑟身上，忽然來個大轉彎：不說若瑟生耶穌，而說「雅各伯生若瑟，瑪利亞的丈夫，瑪利亞生耶穌，他稱為基督。」這已指出耶穌不同於凡人，他的受孕沒有男子的干預，而是聖神的化工，一如下文（18-25 節）所描述的。

在耶穌 42 代祖先中，除了他的母親，納匝肋的瑪利亞以外，還有四位女性，頗令人矚目。她們四人，或是外邦人，或以不正經的男女關係懷孕生產（兩個納妓，一個通姦）。福音不怕一一指出，因為耶穌雖是亞巴郎的後代，他來卻是為救所有的人，即所謂的外邦人。他不在乎以罪人為祖先，因為他來不是召義人，而是召罪人悔改，一如耶穌在宣道時多次說過的。

路加福音的開始是四節序言，非常有創意⁸。這四節經句的文體是古典希臘文學體裁，嚴肅而隆重。內容上，不說耶穌的天主性，也不說他的人性，而說「在我們中間所實現的事」。他說很多人已經寫過這些事，他還要再寫，使讀者知道他們所聽所學的道理，是正確無誤的。提阿非羅是讀者中的一人，代表世世代代所有的讀者。很多方面，路

8 這 4 節經句在思高譯本及和合本聖經，都把前三節放在一起。如今，為體會原文的韻味，在此把和合本譯文加上節數 1、2、3，以利下文的講解：「1、有好些人提筆寫書，述說在我們中間所實現的事，2、是照傳道的人從起初親眼看見又傳給我們的。3、這些事我從起頭都詳細考察了，我也想按著次序寫給你，提阿非羅大人，4、要讓你知道所學的道都是確實的。」

加是橋樑，這裡也是：他把對真天主、真人的耶穌所持守的信仰，從宗徒們的時代說到基督徒的教會團體裡來，從歷史、神學、牧民各個角度予以講述和肯定。

從第 5 節開始的所謂「童年史」的兩章，是另一座橋，把舊約和新約連結起來。所用文體不是希臘文學，而是「七十士譯本」(LXX)的體裁，這譯本是第一座橋，因為公元前二世紀由希伯來文譯成希臘文的 LXX，的確是二希文化的重要橋樑。其他路加在新舊約所搭的橋還有好幾座，如他廣泛描述猶太習俗（聖殿、割禮、上主的法規、朝聖），引用舊約詩歌詞句，預報嬰兒的誕生等。雖然如此，路加福音中來自天上的訊息也提前表達了逾越奧跡完成後的基督信仰。這表示，路加的這些篇章，只有在基督復活的光照下，才能懂得的正確。對舊約熟習的人，讀到這兩章，有時會懷疑是否還在舊約，或者已踏入新約。事實上，路加這樣寫福音的目的是要顯示，天主完成了他給人民做過的多方許諾，這樣也顯示了天主救恩的一貫性⁹。

三部對觀福音就是本文第一大段所說的那個同一的福音，不過是用三個不同的方式寫出來的，使我們（教會）從三個不同的角度來體認耶穌基督、真人、真天主。下面第三大段，我們要看若望福音如何帶領讀者回到一個福音。

3. 福音由三歸一

9 參閱 *LES EVANGILES*, Traduction et commentaire des quatre evangiles. Edition entierement nouvelle faite par l' Association catholique des etudes bibliques au Canada (ACEBAC) en collaboration avec la Societe catholique de la Bible (SOCABI), et la Bibliotheque des Facultes Jesuites de Montreal. Troisieme edition, revue et augmentee 25e mille. Les Editions Bellarmin, Montreal 1986.

若望福音跟前三部福音不同，是眾所周知的。現在禮儀讀經的安排，更清楚地突顯了這一事實。這一點，一部分已如前述。如今要看看，若望福音的開頭序言，如何點出全部福音書的內涵。這一方面，路加又擔任起他的橋樑作用：對觀福音與若望福音之間的橋樑。路加用了 4 節經句寫序言，若望卻用了 18 節，其內含的豐富和深湛自不待言。這裡只著眼於他的引人歸一的向度而略予伸論。

這一序言其實是一首宣信和讚美的詩歌，是一個信仰團體承認自己的信仰，並爲了天主在耶穌基督、天主聖言身上所啓示、所實現的救恩計畫而感恩。詩歌清楚地分成三段：第一段（1-5 節）首先看聖言本身及他與天主的關係（1-2），再看他與世界的關係（3），最後看他與人的特殊關係，就是人的得救（4-5）。

第二詩段（6-13 節）將讀者帶入人類的歷史，進入世界的歷史事實。首先解釋若翰洗者的使命，他來爲耶穌作證，而突顯出耶穌的使命來。耶穌來到世界，是爲做世界的光。面對這光，有人拒絕，有人接受。接受的人得以成爲天主的子女。不是人間的生育，而是以信仰接受耶穌，生於天主，作耶穌的兄弟姊妹。

第三詩段（14-18 節）是基督徒團體的歡呼和讚頌（我們見了他的光榮，我們都領受了恩寵），他們跟洗者若翰一起承認自己的信仰，並感謝道成人身的耶穌基督，天主的獨生子，把天父啓示給我們的唯一救主。「沒有人見過天主，只有那在父懷中的獨生子給我們詳述了。」
(18)¹⁰

10 參閱上注所引法文書《四福音：譯文與詮釋》若望福音序言。

若望福音第一節：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝」（和合本修訂版）把這一節與馬太和馬可福音的第一節合看，是很有啟發性的。簡單地說，若望把天主子耶穌的在世福音（可）和亞巴郎和達味之子耶穌的人間族譜（太）提升到永恆的太初，說這個成了人的聖言，不單與天主同在，並且就是天主。這就是福音三歸一的意思，可說是若望打造的。

若再把若望福音的第一句話「在起初有聖言」跟全部聖經的第一句話「在起初天主創造了天地」（創 1:1）和中國民間大家耳熟能詳的《三字經》的第一句話「人之初，性本善」比對一下，不難發現，三字經是說人的起初，創世紀是說天地萬物的開始，而若望福音又把人和整個世界提到無始之始，聖言與天主同在的境界。聖言是天主，他下凡成人，來到世界，把人和整個宇宙帶回天父之家。這是一次最隆重的回歸之旅，引來天、地、人大合一的局面，一如保祿說過的：「萬物都屈服於他（耶穌）以後，子自己也要屈服於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」（格前 15:28）

結論：一到三，三歸一：禮儀生活，聖三生命

回到梵二後禮儀讀經的安排上來，我們每三年一輪的對觀福音及與之相關的新舊約諸書的誦讀，確能帶領我們一年年、一天天，增加對主耶穌及全部天啓的認識和體驗。這是天主教傳統很有效的一種讀經方式：在禮儀年的進程中讀經。如果有人問：全部聖經，從頭讀到尾，有沒有必要？有什麼方法？這就是三歸一的問題了。以上兩個問題的答案都是肯定的，卻也連在一起，不得分割。因為有了適當的方法，才能有趣的卒讀全部聖經，才會發覺有讀全部聖經的必要。

宗徒門過世後，給教會留下了四部正典福音書。在教友生活中，

很早就有一個趨勢，要有一部耶穌行傳，而不是四部傳記。但正典福音有四部，都重要，不可偏廢。如是就有把四福音合成一本耶穌傳的書出現。最有名的一部此類的書，是公元 170 年前後由 Tatianus 所編的 Diatessaron，意指由四福音編成的一部福音。作者 Tatianus 是敘利亞人，當過殉道者、也是著名護教家聖猶斯定的學生。這是一部相當成功的四福音合觀，順序述說耶穌的一生，沒有重複的困擾。原文是希臘語，後來譯成敘利亞文。此書在敘利亞教會有了很大影響，是該教會唯一的福音書，直至第五世紀才被新譯的 Peshita（敘利亞譯本）聖經取代。¹¹

今日聖經學界也有這個趨勢，不僅四福音，而且把全部聖經、即救恩史，理出一個時間和地理的次序來，使讀者每讀一處，較清楚地知道，天主何時何地完成了某一救恩行動。我們還是生活在時空中，越具體領悟天主的作為，越深切體驗到他的慈愛和恩寵。本此，在義大利北部米蘭附近的 Pessano，兩位神父於 1965 年建立了 MIMEP 出版社，以廉價出版大眾化的聖書，其中當然有聖經。五個拉丁字母 MIMEP 是耶穌在納匝肋會堂讀依撒意亞先知書時，唸出的一句話 “Misit Me Evangelizare Pauperibus”，就是「他派遣了我向窮人傳福音。」¹²

此一出版社至今銷售得最多的作品，是三本介紹聖經的書，已譯成多國語言，各國版本合起來的銷售量在幾千萬本以上。第一冊名《耶穌的福音》(The Gospel of Jesus)。由英文書名得知，「福音」一詞是在

11 參閱 J.de Fraine, 《Diatessaron》in *Bibel—Lexiko*, Herausgegeben von Prof. Dr. Herbert Haag, Tuebingen. Benzinger Vewrlag 1968.

12 資料見 <http://www.mimep.it/mimep.asp> MIMEP-DOCETE

單數。表示耶穌的福音只有一個，就是本文第一大段所說的「福音的一」。不過這第一冊的內容是四部福音都講，講的方式是把三部對觀福音和若望福音提供的時空背景順序編排，一方面顧到每件事的具體時空，另一方面也保持每部福音的特色。

這樣，耶穌的福音便排成以下七個階段：1、耶穌的童年與隱居生活；2、洗者若翰與耶穌早期的工作；3、加里肋亞的早期活動；4、加里肋亞的「危機」；5、耶路撒冷之旅與耶穌的教導；6、在耶路撒冷及其附近的行動；7、苦難、死亡與復活。用這種方式，對耶穌在世生命的旅程有一個概括的認識，同時也把握了每部福音想突出的歷史、神學、聽眾的不同和特色等¹³。

至此所說的是一到三和三歸一。結束前還得略說讀經、禮儀、天主聖三之間的關連，及與我們今生和來世生活的關係。讀經是指讀全部聖經。每人可找一個合乎自己的方法，恆心地讀下去。上文所介紹的 MIMEP 出版的三本書顯示了聖經的統一性，從舊約到新約都有一

13 這書第一冊已由常祈天、陳德馨譯成中文，書名《耶穌的好消息》，2004年由光啓文化事業出版。第二冊《最初的基督徒》由陳芝音譯出，也由光啓於2004年出版。這第二冊原名《宗徒大事錄與宗徒著作中的初期教會》（*The Early Church in the Acts of the Apostles and in Their Writings*）。可見這第二冊把四福音之外的23部新約作品都囊括在內了。除開《宗》和《默》二書外，其他21篇作品都是書信。這為主日及慶節禮儀讀經的第二篇誦讀很有用，因為這一冊413頁的小書把21封書信與《宗》的歷史觀和《默》的末世觀搭配著述說，調和得十分恰當。還有第三冊《天主的盟約》由常祈天、陳思宏譯為中文，仍由光啓於2007年年底出版。〈義文版序〉中說：「這些基本知識對我們參與聖道禮儀、了解聖詠的含意及明白聖祭禮儀的意義，都是必要的裝備；另外，這也幫助我們更了解福音中神學用語的內涵。」當然，除了這些用途外，所謂「天主的盟約」就是指舊約，也就是主日和慶節讀經的第一篇誦讀。本書「編排方面，不同於聖經的編排順序（歷史書、智慧書、先知書），而採用了編年體，依照事件發生順序，將相關事件一一呈現。」（義文版序）

個救恩史的次序。禮儀年分爲甲、乙、丙三年，是從耶穌在世生活中，在三部對觀福音的嚮導下，體驗這一救恩史。個人讀經重要，小團體讀經分享也重要，可說是不可少的個人讀經的補充。如此才能完整地體驗到聖經啓示的個人和團體向度。

禮儀生活與聖三生命是說，個人、團體、禮儀中的讀經，都與基督徒的基本信理「三位一體的天主」有密切的關係¹⁴。讀經的一個傳統稱呼是 *Lectio Divina*，這兩個拉丁詞有不同的譯法¹⁵，但要說的是同一個重點：人讀經不僅是人的行動，還有天主（聖神）的參與，無論是個人讀經或是團體讀經都一樣，都得由天主把人提升到神的境界。至於禮儀讀經更不用說了。特別是在感恩禮中，我們是與古今聖賢，千千萬萬天使的樂隊，一同在慶祝，高歌，讚頌。所讚美的就是三位一體的天主：「聖！聖！聖！上主，眾軍旅的天主！！！你的光榮充滿天地。」

禮儀年的聖誕節末期有聖家節，這是地上的聖家，納匝肋的若瑟、瑪利亞、耶穌，在人間的生活裡，活出了天主聖三的生命。逾越節慶祝完畢，有天主聖三節，這是天上的聖三。天父造世，聖子救世，聖神傳播救恩，聖化世界，在耶穌死亡、復活、升天及派來聖神以後，整個救世大業都已完成了。聖三節以後的七個多月時間，普世教會在禮儀生活中活出天主聖三的永恆生命。聖經，尤其是福音書，在此期間，扮演著決定性的角色。福音的一到三，三歸一，是一個綜合，一個摘要。透過福音的四道門，可以進入天主聖三的殿堂。

14 生活與生命二詞譯西文的同一詞 *life, vita, Leben*。這是華文的一個特色：人有現世的生活和來世的生活，但人的生命只有一個，就是來自天主的生命。

15 如神聖讀經，偕主讀經，主伴讀經等。其要說的意思無非是，讀經時不僅是人在讀，還有天主同讀。因爲不如此，不求天主參與，連《聖經》也只不過是白紙黑字罷了。

聖經與禮儀慶典

陳繼容

前言

爲什麼在天主教會的禮儀慶典，特別在感恩祭(或彌撒)中，有 *Liturgia Verbi*：「聖道禮儀」(簡稱「聖道禮」)?而在「聖道禮儀」中，又非要讀聖經不可?聖經與禮儀慶典有何關係?舉行感恩祭時可否以其他作品，比方以中國的典籍代替聖經?甚至取消「聖道禮儀」中的讀經，改用其他方式，例如播放宗教、教育方面的電影或影視作品，從一般人的「牧民角度」看，這樣做肯定比讀聖經更人受歡迎。

主日或大慶節的彌撒的讀經後，還需要主祭講道¹，爲何一定要主祭講道?讓大家出來證道，說出各人對所讀的聖經的感受，或分享彼此的生活經驗不是更親切、更生活化、更有團體感，尤其是可以讓參加禮儀的人覺得更開心嗎?特別當主祭的講道異常沉悶，或一些外籍神父的中文還不怎樣流利的時候，爲什麼不讓一個比他們講得好的平信徒代替他們講道，甚至證道?還有那些青年彌撒、兒童彌撒，爲了吸引他們參加，不是更應該搞得熱鬧開心嗎?所以就算保留讀經，也最好不要講道，改以其他活動，例如戲劇或其他表演來「演繹」聖經，不是更好嗎?

以上提出的，可以說概括了部份天主教徒對感恩祭中的「聖道禮儀」的意見。而值得關注的，是這些意見觸及的，其實是一個更深入

¹ 參看聖事及禮儀聖部，《救贖聖事》訓令，有關舉行感恩祭和對聖體敬禮應該遵守或避免的事情，2004年4月，64-68號。

的問題：聖經與禮儀慶典的關係。換另一種說法，即是信友為何要參與禮儀，尤其是感恩祭？

由於聖經與禮儀慶典的關係是個相當複雜的課題，其中涉及聖經、禮儀的本質和精神、禮儀年、禮儀慶典中的讀經編排，禮儀會眾和職務等，絕非一篇這樣的短文便可以詳細分析討論。加上如我們剛才指出的，聖經與禮儀慶典的關係背後真正的問題，其實涉及教會為她的信友舉行感恩祭的原因和目的，也就是為何有禮儀會眾出現。

有見及此，除前言及結論外，我們將探討內容集中於以下三點，並作握要的分析和解說：一.「聖經與禮儀慶典的關係」：聖經形成禮儀會眾，二. 聖道禮儀及其中的講道的意義及必須性。三. 教會有關聖道禮儀和其中的講道的指示。²

2 本文思想主要來自以下作品：教會文件：天主教中國主教團秘書處編譯，「禮儀憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 139-194；天主教中國主教團秘書處編譯，「天主的啓示教義憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 113-137；天主教中國主教團秘書處編譯，「論教會在現代世界牧職憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 197-318；天主教中國主教團秘書處編譯，「司鐸職務與生活法令」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 355-405；聖事及禮儀聖部，「無價之寶」有關聖體與躡敬禮的某些準則訓令，1980；聖事及禮儀聖部，「關於感恩經及禮儀實驗的聲明」，臺北，鐸聲月刊社，1988；《彌撒經書總論》*Institutio Generalis Missalis Romani*，台灣地區主教團禮儀委員會/香港教區禮儀委員會合譯，台北，天主教台灣地區主教團出版，2003年修訂版；《教贖聖事》訓令；教宗本篤十六世，世界主教會議後致全球主教、聖職班、度奉獻生活者及眾信友，2004。

其他資料參考：陳繼容，「聖道禮淺釋」，自 29/03/1996 至 17/05/1996，一連七期於《公教報》刊載；陳繼容，「從信友的身份看信友參與禮儀的動機及他們在禮儀中

另外，本文所指的感恩祭專指主日感恩祭。

1. 「聖經與禮儀慶典的關係」：聖經形成禮儀會衆

梵蒂岡第二屆大公會議(下簡稱梵二)的「司鐸職務與生活法令」第二章論「司鐸的職務」以下面這段文字開始：

「天主的子民，首先是藉生活的聖言而集合起來，這正需要特別期待於司鐸的唇舌。原來，如非先有信德，任何人不能得救，而司鐸們，身為主教的合作者，其首要任務就是向萬民宣講天主的福音，以履行主的命令：『你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音』（谷 16:15），從而組成、增長天主的子民。」（4 號）

上述那句：「天主的子民，首先是藉生活的聖言而集合起來」，和最後那段：「以履行主的命令：『你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音』，從而組成、增長天主的子民」，除了清楚地指出司鐸的首要任

的角色」自 12/07/1996 至 02/08/1996，一連四期於《公教報》刊載；其他資料：CATELLA Alceste, "Theology of the Liturgy", in Anscar J. Chupungco, OSB (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, Volume II: *Fundamental Liturgy*. The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 1997) 3-28; CHAN Kai-Yung Anna, "Participation in the Liturgy", in Anscar J. Chupungco, OSB (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, Volume II: *Fundamental Liturgy*. The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 1997) 145-159; NOCENT Adrien, OSB, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica = Preghiera e vita* (Magnano, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1993); Pope Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *A New Song for the Lord. Faith in Christ and Liturgy Today* (New York, The Crossroad Publishing Company 1996); SARTORE DOMENICO, CSJ, "The Homily", in Anscar J. Chupungco, OSB (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, Volume III: *The Eucharist*. The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville Minnesota, The Liturgical Press 1997) 189-208; VOGEL Dwight W. (ed.), *Primary Sources of Liturgical Theology: A Reader* (Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 2000) 201-241.

務是甚麼外，也顯示了聖經在教會與信友生活中所佔的重要地位。因為聖經「猶如一面鏡子，使旅居於世的教會，藉以觀賞天主」³：聖經是世上的教會藉以和天主交往的渠道。

這段文字也同時讓我們看到聖經—天主的話—與教會的禮儀慶典那份不可分割的關係：信友—天主的子民—是因為要聆聽天主的話而集合起來，並為了繼續聽這話，接受這話的教導，從這話汲取滋養和力量而舉行禮儀慶典，從而形成一個「禮儀會眾」。換句話說，「司鐸職務與生活法令」中那段文字明確地告訴我們，人是在聽了天主的話之後，相信並接受了這話，再經聖洗聖事變成天主的子民。所以，或許我們更應該說，聖經在形成禮儀會眾之前，先「形成天主聖父的子女」。一如聖戈瑪思奧（St. Cromatius）和聖奧思定（St. Augustine）這兩位教父在他們的講道中說過的，人是藉天主聖言的種子—The seed of the Word of God—而生為天主聖父的子女。之後因為要繼續聽這話，好養活他們得自聖洗聖事的天主子女的生命而參與教會的禮儀，特別是感恩祭，於是形成「禮儀會眾」：Liturgical Assembly⁴。易言之，「禮儀會眾」之所以出現的一個主要原因，正是因為信友要聆聽天主的話：聖經。就如梵二的「啓示憲章」所說：信友藉著從這經書所傳授的，學習善度天主子民的生活，和增加一切能有助於個人的信德繼續成長的事物⁵。所以可以說，沒有聖經，便沒有禮儀會眾。

聖經中最能彰顯天主的話和「禮儀會眾」的密切關係的其中一處，是《申命紀》26 章 17-19 節。從聖經對禮儀的重要來說，這段經文不

3 「天主的啓示教義憲章」（下簡稱「啓示憲章」）7 號。

4 參看 St. Augustine of Hippo, *Sermo 58*。

5 參看「啓示憲章」8 號。

容忽視，以下是這三節經文的內容：

17 節：今天你接受了上主對你所說的：祂是你的天主，而你也願意履行祂的道路，謹守祂的法令、誠命和規則，聽從祂的話。

18 節：今天上主接受了你對祂所說的：即照祂對你所說的，只要你謹守祂的一切誠命，你便是祂特屬的人民。

19 節：而祂更會使你在名譽、聲望和光榮上，遠超過祂所造的一切民族，使你成為屬於上主的聖潔人民。

從上面三節經文的內容，可以看到聖經中所說的「盟約」，其實是兩個自由的個體、意志的相遇。因為立約的雙方都願意接受對方所說的，和接受對方：上主接受以色列作祂的人民，以色列則接受上主作他們的天主。

尤其值得注意的，是第 18 節那句「明認你為祂特屬的人民」所用「特屬」一詞，這詞的希伯來文是 *s'gulla*，意思指屬於私人所有的產業，而不是因為擔任某項職務，因著職務的關係而擁有的事物。《申命紀》的作者特別選用這字來表達人與天主的關係，目的為指出這關係並非以一些外表的因素為基礎，如權力、職位等；而的確是一種情感的交付，心靈的互通。所以《申命紀》這段經文很明顯地讓我們看到，「天主的話」確實是禮儀慶典和形成禮儀會眾的「因由」：人因著接受天主的話，成為與天主立約的另一方，成為祂的特屬人民，與祂建立起一「位際」—personal—關係。即是說，聖經—「天主的話」—在禮儀慶典中，具有兩個彼此緊緊相互扣著的特性：(1) 顯現特性—宣講—天主藉這話顯示自己：「我是你的天主」；(2) 實踐特性—承諾—這話也讓參禮的會眾認識天主的道路，即他們應有的生活方式和態度。而這兩大特性不但由始至終貫穿整部舊約，並在耶穌身上繼續在新約

延續，之後，由宗徒傳給教會，直到現在，成為教會舉行禮儀慶典，尤其是舉行感恩祭的動機，

《申命紀》這段經文除了幫助我們明白聖經如何形成禮儀會眾外，尚反映另一現實，教會和她的禮儀慶典除了有人的參與：人能見得到的一面外，還有「人肉眼見不到」的另一面，即屬神的、屬於天主的一面。事實上，梵二的「禮儀憲章」一開始便指出：

「藉著禮儀，尤其在感恩祭中，『履行我們得救的工程』，因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟，和真教會的純正本質，並昭示給人。原來教會的本身就是屬人的同時也是屬神的，有形兼無形的，熱切於行動，又潛心於默禱；存在於現世，卻又是出世的。不過，其屬人的成分，應該導向並從屬於神為的成分，有形的導向無形的，行動導向默禱，現世的是為了我們所追求的未來的城邑。所以，禮儀既能使教內的人，每日建設以吾主為基礎的聖殿，成為在聖神內的天主的住所，而達到基督圓滿年齡的程度，奇妙地鼓勵他們宣揚基督；禮儀又能把教會顯示給教外的人，好像樹立於各國之間的旌旗，將散居的天主子女，齊集麾下，直到同屬一棧一牧。」(2 號)

「禮儀憲章」這段文字清楚顯示，天主教會的禮儀首先是天主聖三履行拯救人類的工程。因此大家非常熟識的禮儀，特別是感恩祭，並非如一般人所想的那麼簡單，只是各個別信友團體的定期性聚會而

已⁶。所以當我們安排感恩祭的禮儀時，故然要顧及人的參與。然而，更重要的，是別把天主聖三摒棄於這禮儀的大門外。例如該聽祂講話的時候卻選擇聽人的話：不讀聖經改讀其他出於人的作品，或以信友證道代替主祭講道等。從以上的分析，相信大家開始明白聖經與禮儀慶典的關係如何密切，明白聖經如何形成禮儀會眾。或更好說，明白若沒有聖經，根本就沒有禮儀會眾，也就不會有禮儀慶典的舉行。

爲了讓大家更進一步理解聖經，禮儀慶典和禮儀會眾那份本質上的內在連繫，謹在下面就「會眾」這詞原來的意思作較詳細的解釋。中文所稱的「會眾」（即英文的 *assembly*）譯自希臘文 *εκκλησια*。而 *εκκλησια* 這個希臘文字則是《七十賢士本》的譯者特別選擇用來翻譯希伯來文的 *qahal*。根據舊約，*qahal* 這字有雙重意思：代表把人集合起來的「召喚」和那些回應召喚而「組成會眾的人」。換言之，*qahal* 表示集合的群眾和使群眾集合起來的事件。從以色列的社會文化層面來說，他們召喚 *qahal*，一般是爲了聆聽君王的話，並一致地就所聽到的話給予一個「正式」的答覆，因此，在以色列人的生活中，*qahal* 是件相當嚴肅和隆重的事，因爲所處理的是與國家和人民有關的事。依此推論，大家可以想像，一個因雅威之名而出現的 *qahal Yahweh* — 「雅威會眾」— 是如何重要，因爲這「會眾」要處理的，已不再是國是，卻是天主與以民的關係：

因此從本質上來說，沒有其他「會眾」比「雅威會眾」更能彰顯

6 「禮儀憲章」26 號繼續說：「禮儀行爲並非私人行爲，而是教會的慶典，教會則是團結的聖事，就是在主教的帶領和安排下聚集起來的神聖子民」。關於「禮儀會眾」，請參看 FRANCIS Mark, "The Liturgical Assembly", in Anscar J. Chupungco, OSB (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, Volume II: *Fundamental Liturgy*. The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville Minnesota, The Liturgical Press 1997) 129-143.

以民的天主選民身份。因為在這「會眾」中，藉著「聽天主的話」這行動，以民一方面承認自己是天主的選民這身份，表示願意接受祂的教導，同時接受天主與他們所立的盟約。正是由於 *qahal* 此字所代表的這種特殊意義，《七十賢士本》的譯者才選擇了希臘文的 *εκκλησια* 來翻譯這個希伯來字。事實上，與另一個表示禮儀會眾的希伯來字 '*dah* 比較，*qahal* 代表的，是以民在他們的歷史中某些具決定性的時刻，天主對他們所作的一些特別和異常的「召喚」⁷，其中最具代表性的，是《出谷紀》第 19 章所記載，以民離開埃及獲得自由後三個月，當他們抵達西乃曠野時，首次因天主的召喚在該曠野集成一個「雅威會眾」。由於經文 1 至 9 節對理解「會眾」這字的意思相當重要，故特別把經文引載於下：

「以色列子民離開埃及國後，第三個月初一那一天，到了西乃曠野。他們從勒非丁起程，來到西乃曠野，就在曠野中安了營；以色列人在那座山前安了營。梅瑟上到天主前，上主從山上召喚他說：『你要這樣告訴雅各伯家，訓示以色列子民說：你們親自見了我怎樣對待了埃及人，怎樣好似鷹將你們背在翅膀上，將你們帶出來歸屬我。現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成為我的特殊產業。的確，普世全屬於我，但你們為我應成為司祭的國家，聖潔的國民。你應將這些話訓示以色列子民』。梅瑟就去召集百姓的長老，將上主吩咐他的那一切話，都在他們前說明了。眾百姓一致回答說：『凡上主吩咐的，我們全要作』。梅瑟遂將百姓的答覆轉達於上主。上主向梅瑟說：『我要在濃雲中降到你前，叫百姓聽見我與你談話，使他們永遠信服你』。梅瑟遂向上主呈報了百姓的答覆。」(出 19:1-9)

7 參看 FRANCIS, "The Liturgical Assembly", *op. cit.*, 131.

梅瑟遂照天主的指示，吩咐以民先潔淨自己，三日後在西乃山下集合迎接天主，天主有話要向他們說(出 9:10-15)。三日後以民如期在西乃山下集合，聽天主對他們講話。這次的聚集是以民接受天主的話的答覆，同時以民亦因為聽這話而成爲一個民族：天主自己所選的民族，成爲天主的產業⁸，一如上面引載的第 5 及第 6 節經文所說的：「你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成爲我的特殊產業。的確，普世全屬於我，但你們爲我應成爲司祭的國家，聖潔的國民。」

這次聚集也是天主和以民建立的盟約的基礎，因爲天主在這次聚會中向以民頒布了十誡和其他法律(出 20:1-23:33)，以民則在這次聚會中接受了天主所吩咐的一切話和誡命：「梅瑟下來，將上主的一切話和誡命講述給百姓聽，眾百姓都同聲回答說：『凡上主所吩咐的話，我們全都奉行』。」(出 24:3)以民更爲立約一事舉行了隆重的祭獻，作爲立約的記號，表示他們承認這盟約。在祭獻中，梅瑟先把約書念給百姓聽，之後在百姓回答過：「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行」後，梅瑟拿血洒在百姓身上，將天主與會眾結合起來，成爲立約的上雙方。」(出 24:6-8)

在以色列的歷史中，「會眾」- *qahal* - 跟其他事物一樣，經歷過好些改變。然而，不論是那一個年代的「會眾」，始終保存著以下這四個特性：首先，「會眾」是因爲天主的召叫而出現或形成；其次，天主在一些事件中以特別形式臨現於「會眾」中；復次，「會眾」是一個隆重地宣讀「天主的話」的時刻，而聚集的人都表示承認並接受這「話」；最後，「會眾」通常以祭獻作爲承認這份關係，即盟約的記號。

8 有關「產業」這詞在舊約的特別意義，請參看前面「一. 聖經和禮儀會眾的關係：聖經形成禮儀會眾」就《申命紀》第 26 章 17-19 節的分析。

在舊約的經書中，除了剛介紹過的《出谷紀》19:1-9 外，尚記載不少其他重要的「會眾」，《厄斯德拉下》第 8 至第 10 章所寫的「會眾」便很具代表性⁹。這段經文記載以民從充軍之地回到故國，大家都一無所有，連聖殿都沒剩下一磚半瓦，那時他們唯一實實在在擁有的，就是天主的法律，於是民眾要求經師厄斯德拉拿出《梅瑟法律書》來讀給他們聽。茲把經文節錄一段於下：

「到了七月，當時以色列子民還各在本城裏。所有的人民，都一致聚到水門的廣場上，要求厄斯德拉經師，拿出上主命以色列當遵守的梅瑟法律書來。厄斯德拉司祭便在七月一日，將法律書拿到會眾前，即男女和所有能聽懂的人前，在水門前的廣場上，從早晨到中午，在男女和能聽懂的人面前，宣讀了法律，所有的人民都側耳靜聽法律書。厄斯德拉在眾目注視之下展開了書——因他高立在眾人之上——他展開書時，眾人都立起來。厄斯德拉先讚頌了上主，偉大的天主，全民眾舉手回答說『阿們！阿們！』以後跪下，伏首至地，欽崇上主。厄斯德拉讀一段天主的法律書，即作翻譯和解釋，如此民眾可以懂清所誦讀的。」(厄下 8:1-3.5-6.8)

最後那句「厄斯德拉讀一段天主的法律書，即作翻譯和解釋，如此民眾可以懂清所誦讀的」，對於彌撒，特別是主日的彌撒讀經後，為何需要主祭講道的問題，給了我們一個非常好的答案：「如此民眾可以懂清所誦讀的」。的確，既然是「天主的話」而不是「人的話」。那麼人聽不懂，需要導師解釋是很正常的事。而解釋聖經的最大原因，是因為天主的話不只是要來聽聽而已，更重要的，是聽了這「話」之後

9 其他還有《申命紀》第 5 章，《列王紀下》第 23 章等。

知道怎樣做，聖雅各伯宗徒在這一事上有很清楚的教導，讓我們聽聽他怎樣說：

「你們應該實踐聖言，不要聽而不作，欺騙自己；誰若詳察使人得自由的完美法律，而又遵守不渝，不隨聽隨忘，卻身體力行，這樣的人必因他的作為得到幸福。」¹⁰

關於所引載的《厄斯德拉下》第 8 章尚有一句話值得一提：「厄斯德拉司祭便在七月一日，將法律書拿到會眾前，即男女和所有能聽懂的人前」。我們用的是思高版的中文聖經，「即男女和所有能聽懂的人前」這句話中的「能聽懂的人」有些英文聖經譯成「兒童」：children。換句話說，當年在水門前的廣場上聽厄斯德拉經師誦讀和講解天主的法律書的會眾，除了成人外還有能聽懂的兒童，即傳統所稱的，開了明悟的兒童。這些兒童並沒有因為年紀幼小，而被認為不適合參與一個這樣隆重嚴肅的，有關天主的法律書的誦讀和解釋的「會眾」¹¹。

10 「時辰禮儀」（日課）聖詠集第一週星期三晚禱簡短讀經：雅 1:22-25。

11 關於這點，實在值得我們反省。香港教區似乎有種不成文的規定，喜歡為青年和兒童舉行特別的青年彌撒和兒童彌撒。以兒童彌撒為例，很多堂區都舉行，而這些彌撒的聖道禮儀的做法也頗多樣化。最普遍的一種是參加彌撒的兒童不會留在舉行彌撒的聖堂內和其他人一起聽讀經和講道等，而是由他們的導師帶往別處，給他們講解和做一些有關聖經的填字和繪圖填色遊戲，聖道禮儀完畢後，再把他們帶回聖堂。也有一些團體乾脆把彌撒中的聖道禮儀變成「兒童劇場」，他們取消講道，改由兒童來「演繹」當日的福音。這樣「新奇」的發明不知出自何處。撇開教會就聖道禮儀所作的訓導不提，面對「聖經」這部名副其實的「天書」：「天主的話」，別說成人都需要透過講道才能理解，就連聖經學者，也得窮經皓首多年，才能有些成果。現在竟然要一群可能連經文都不懂得讀小孩來「演繹」其中的福音，而且是在教會最嚴肅隆重的主日感恩祭中，天下間真的沒有比這更大的笑話，和更讓人痛心的事，因為一個天主得以在其中完成拯救人類工程的禮儀行動，竟因某些人的「創新」和「喜好」，淪為一齣兒童鬧劇，還要美其名為「兒童福音劇」。

總結上述，我們可以就聖經形成禮儀會眾這事實得出以下兩個重要思想。首先，亦是最重要的：沒有聖經，即沒有天主的話，便沒有禮儀會眾，於是大家明白為何感恩祭的結構中有聖道禮儀；其次，那些相信天主，願意跟隨主耶穌基督的人，他們不但在成為基督徒後，會按時聚集起來，一起聆聽天主的話、祈禱或舉行禮儀行動，他們其實是藉著這「話」成為天主的子民。

2. 聖道禮儀及其中的講道的意義及必須性

解釋過聖經與禮儀慶典和禮儀會眾如何在本質上彼此相連後，接著要探討的，是禮儀慶典中的聖道禮儀，特別是主日感恩祭中的聖道禮儀及其中的講道的意義及必須性，我們先簡單地向大家介紹聖道禮儀的歷史背景。

2.1 聖道禮儀簡史

根據禮儀史所載，教會的感恩祭中的聖道禮儀源自猶太人安息日早上的會堂敬禮，其結構如下：誦讀法律書、聖詠、讀先知書、釋經：*Targum*、為團體祈禱。大家可以看到其結構與感恩祭中的聖道禮儀十

自中世紀，在教會內的確有「宗教戲劇」這回事，而且非常成功。嚴格來說，教會中世紀的「宗教戲劇」，對歐洲的戲劇影響很大，是歐洲戲劇史重要的一章。這些「宗教戲劇」屬信友培育工作的一部份，而非禮儀慶典，尤其是永遠不會在感恩祭中舉行，也不會由兒童主演，更不會每週演出。只有在大慶節或禮儀年的重要時期，例如四旬期的聖週五和聖週六這些特別日子，才会有「宗教戲劇」舉行。主題離不開主耶穌的苦難，和祂如何下到陰府拯救在那裏等待祂的聖祖先賢，可以說是以戲劇表達有關主耶穌的苦難的教理講授。

分相似¹²。其中釋經是整個敬禮不可或缺的部份，因為如我們在前面引述的《厄斯德拉下》第8章所說的，在猶太傳統中，讀經後要解釋，是為向參禮的人講解天主透過他們剛聽到的經文，要給他們的信息，好讓他們回到在自己的日常生活中時付諸實行外，亦同時從這些信息中，領悟天主如何在人類歷史中實踐祂對人的承諾。

關於這安息日早上的會堂敬禮，路加福音有一個很好的例子。聖史在第4章16-21節，記載耶穌按祂的習慣，在安息日那天進了會堂，接過侍役遞給祂的經卷，讀了《依撒意亞先知書》的一段，之後又把書捲起來交給侍役並坐下，會堂內眾人的眼睛都注視著祂，想聽祂有甚麼話說，於是祂便開始給他們講解。耶穌所參加的，正是前面所說的猶太人安息日早上的會堂敬禮，祂剛好在開始第二篇，亦是最後一篇讀經時進入會堂，然後接過侍役遞給祂的經卷，讀了經文也向會眾解說了經文的意思。

猶太人的會堂敬禮的釋經屬經師的職責，經師又分開學派，不同學派對於同一端經文，有時會出現不同的解釋，而以別人代替他們釋經是絕無僅有的事。上面路加福音記載有關耶穌的例子主要是耶穌身份的特殊，祂在當時一般猶太老百姓的心中，地位等同於先知（瑪21:46；若4:19），遠超過經師。事實上連經師都以耶穌為導師，稱祂為師傅（谷22:28-32）。此外，耶穌也的而且確是在解釋自己所讀的經文，而不是在「證道」或與其他人「分享」祂個人的經驗或學識，換句話說，祂真正在滿全導師的責任：解釋聖經。

這安息日早上的會堂敬禮很快便成為教會感恩祭的前半部：「聖道禮儀」－*Liturgia Verbum* (The Liturgy of the Word)－而其中的釋經，

12 參看 NOCENT, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, op. cit.

則稱為講道：*Homelia*（英文譯成 Homily 或 Preaching）。事實上，從《宗徒大事錄》我們知道早在宗徒時代，感恩祭的結構已包括兩部份：「聖道禮儀」和「聖祭禮儀」。《宗徒大事錄》第 20 章，記載了保祿在達特洛阿城，於「一週的第一天」—主日—與當地信友一起舉行感恩祭（當時稱「擘餅禮」）時，因為保祿的講道稍長，而令一位名叫厄烏提曷的青年睡著了，從三樓墮下，現將經文引載於下：

「一週的第一天，我們相聚擘餅時，保祿便向民眾講道，因為他第二天要走，遂把話拖長，直到半夜。在我們聚會的那座樓上，有許多燈。有個青年名叫厄烏提曷，坐在窗台上，因保祿講道稍長，就沉沉欲睡；及至熟睡後，就從三樓墮下；扶起來時，已經死了。保祿下來，伏在他身上，抱住他說：『你們不要慌亂，因為他的靈魂還在他身上呢』。遂上去，擘開餅，吃了。又談了很久，直到天亮，這才出發，他們把活了的子領去，都非常快慰。」（宗 20:7-12）

以上這段經文不但生動地給我們描述了初期教會主日感恩祭的舉行情況。更讓我們看到「講道」在感恩祭中所佔的重要位置。「講道」為什麼這樣重要，特別最近這幾年，教會透過多份有關感恩祭的重要文件¹³，不斷提醒她的牧者和信友，「講道」是聖道禮儀的一部份，不可輕率視之，應按禮規和教會的指示行事。我們會在以下的篇幅中較深入地，從教會的傳統—教父們的講道中—和大家一起看看聖道禮儀

13 參看教廷八部會，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》，天主教台灣地區主教團秘書出版，1997；《彌撒經書總論》*Institutio Generalis Missalis Romani*，台灣地區主教團禮儀委員會/香港教區禮儀委員會合譯，台北，天主教台灣地區主教團出版，2003 年修訂版；尤其是聖事及禮儀聖部於 2004 年 4 月頒布的，有關舉行感恩祭和對聖體敬禮應該遵守或避免的事物的《救贖聖事》訓令。另外，以下介紹的這篇有關論講道的文章非常有用：SARTORE, “The Homily”, *op. cit.*, 189-208.

中的講道的意義及必須性。

2.2 聖道禮儀和其中的講道的意義和必須性

教會現存最古老的講道，是主後第一世紀末，羅馬的聖克來孟的第二篇書信。聖克來孟是伯多祿之後的第三位教宗，聖人在這篇講道中對當時的信友說：

「我們不但要相信和留心司鐸們的訓話，還要在回到家裏時，記得上主的規誡。」¹⁴

雖然只是聊聊數語，卻已將司鐸們的訓話－講道－的意義和必須性完全刻劃出來。司鐸們的訓話原來是「上主的規誡」，所以信友不但要聆聽，還要「留心」聆聽，即心中記著，以便回到家裏時，依照這些「訓話」所教導的生活。

聖克來孟這段話尚顯露另一重要事實：司鐸們面對聖經的態度，尤其是在一個禮儀會眾前的態度。大家可以見到當面對聖經時，不論是舊約的經師，如我們在前面引用的《厄斯德拉下》第8章所記載，或教會的主教，他們的態度都是一致的。他們知道那是上主的法律和規誡，有清晰的內容和的目標：為組成、增長天主的子民，幫助他們建樹個人的基督徒生活，即如前面引述的「司鐸職務與生活法令」所說的一樣，而非日常生活中大家往來時的談話交流，內容可以隨便由我們自己按對象、環境和需要而決定。

稍晚於克來孟的，是第二世紀中葉的聖儒斯定的作品。聖人在他

14 聖克來孟，《第二篇書信》。

的《護教文上篇》第六十七章這樣記述當時在羅馬教會舉行的感恩祭中的聖道禮儀和其中的講道：

「在那叫日曜日（星期日）的一天，大家從市鎮、鄉間趕來慶祝。依照時間的多少，讀宗徒和先知的記述。讀完後，主禮人講話，勉勵聽眾依照這些嘉言生活。然後大家起立祈禱，就如上面寫的一樣。」¹⁵

這篇作品首先讓我們看到第二世紀中葉羅馬教會舉行的感恩祭中的聖道禮儀非常簡單，沒有進堂詠、悔罪禮，甚至沒有集禱經。一開始便讀聖經，隨即主禮講道，然後祈禱，這是最簡樸最原始的聖道禮儀。亦正因為這樣，這篇文章最能讓人看到聖道禮儀最基本的部份是甚麼：讀經、主禮講道和祈禱。

「讀宗徒和先知的記述。讀完後，主禮人講話，勉勵聽眾依照這些嘉言生活」。聖儒斯定這幾句話一方面指出感恩祭的聖道禮儀中的讀經和講道的重要和目的：勉勵聽眾依照所聽到的聖經的教導生活。另一方面，在這段文字中，「主禮人」的導師身份也躍然紙上。

主後第二世紀中葉至第三世紀初的奧力振也不能不提，這位教會的首位聖經學家清清楚楚地指出，司鐸是教會的導師，他的的本份正是給眾人解說聖經，使不同階層的人都能獲得所需的滋養。進入第四、五世紀，不但有關聖道禮儀和講道的資料漸趨豐富，而且不論在東方或西方，都出了很多因為講道出色而留名千古的主教，例如東方金口聖若望和西方聖奧思定，尤其是聖奧思定，他留給我們的講道資料不但量多，只是《講道集》所收錄，並證實的確是他的作品的，便幾乎

¹⁵ 聖儒斯定，《護教文上篇》第六十七章。

有四百篇，另外有一百五十篇聖詠和其他經書的解釋。這些講道幾乎都與當日禮儀所選的讀經有關，都是在聖道禮儀中解說（這可從內容得知）；而且篇篇都是教會寶貴的文獻，因為裡面所談的都與教會、與信友的生活有關。有些更是不可多得的禮儀作品。聖奧思定透過他自己的講道，使人清楚地看到司鐸職務、聖經、禮儀慶典這三者的關係，那是一種不可分割、與司鐸職務「同生」的關係。事實上，「教會憲章」清楚指出：「司鐸在其本級職務上，參與惟一中保基督的任務，為眾人宣講聖道。」¹⁶

因為正如奧力振所說，司鐸是教會的導師，顧名思義，他的本份或職責便是代表教會，以教會的名義向人施教，替人解惑。他要向人講解甚麼？當然是天主的話。要教導講解天主的話的首選場合，則莫過於在教會的禮儀慶典中。這解釋了為甚麼在舉行聖道禮儀時，讀經之後緊接著講道。而聖奧思定正好以自己那些豐富的講道資料，向人展示聖經、禮儀慶典、司鐸、講道、信友生活，這幾方面之間的密切關係。我們甚至可以下一個結論說，一個主持主日彌撒的司鐸不在聖道禮儀中講道，他是放棄他的導師職責，即是他的 Teaching role。換言之，主日彌撒中的聖道禮儀若沒有講道，是一個不完整的聖道禮儀。因為講道是這禮典的一部份。

對於一個如此重要的職務，教會一直非常重視，而身負牧職者也都深明其中的道理，除了依照教會的指示安排禮儀和揀選讀經外，更用心準備個人的講道，比聖奧斯定稍晚的教宗聖良一世，在他的一篇聖誕節講道中，曾這樣告訴他的信友：「對那些有講道職責的人，講道是一種義務，因為它與信友的培育有關。為此，如果有人認為不需要

16「教會憲章」28號。

重覆已說過的話，那將是一種錯誤」。聖良教宗這番話與奧思定另一篇講道中所說的，可謂互相呼應。奧思定有一次在為候洗者舉行「授天主經禮」時，向他們說，他們每天在聖堂中所聽的讀經及講道，跟他們受洗後所領的聖體一樣，是他們每日的糧食，因為這對他們的基督徒生活是必需的。這等於說，聽讀經、講道和領聖體根本就是信友參加感恩祭的動機¹⁷。

3. 教會有關聖道禮儀和其中的講道的指示

若聖經與禮儀慶典的關係真的如上面所說的密切，以致若沒有聖經，根本就沒有禮儀會眾，也就不會有禮儀慶典的舉行。因為聽讀經、講道和領聖體根本就是信友參加感恩祭的動機，也是信友在領洗後，可以繼續得到培育的重要時刻，於是我們可以理解為何教會如此重視聖道禮儀，特別是感恩祭中的讀經和講道，透過不同文件和禮書，就這方面作出清楚明確的指引，其原因只是為了信友的好處。我們會在下面扼要地給大家介紹教會在這方面的指示。

至於所用文件，除了「禮儀憲章」，《羅馬彌撒經書總論》(下稱《總論》)，《天主教法典》等外，主要是聖事及禮儀聖部 2004 年頒布的《救贖聖事》訓令。這訓令就聖道禮儀和講道的問題有非常詳細及清楚的解釋和申明，可以說是梵二之後，教會就感恩祭中的聖道禮儀及其中

17 就有關課題請參看陳繼容，「聖道禮淺釋」，*op. cit.*；陳繼容，「從信友的身份看信友參與禮儀的動機及他們在禮儀中的角色」，*op. cit.*；CATELLA Alceste, "Theology of the Liturgy", *op. cit.*; CHAN Kai-Yung Anna, "Participation in the Liturgy", *op. cit.*; NOCENT, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, *op. cit.*; Pope Benedict XVI (Joseph Ratzinger), *A New Song for the Lord. Faith in Christ and Liturgy Today*, *op. cit.*

的講道的有關問題最重要的文件¹⁸。

3.1 聖道禮儀

如我們在前面所說，每一次的禮儀慶典的舉行所慶祝的，其實是天主和自己的子民的相聚。梵二的「禮儀憲章」以此為基礎，先明確指出天主藉著禮儀慶典的讀經，讓祂的聖子今日仍然向我們講話¹⁹。接著解釋天主聖子藉著這些讀經向我們講話的原因：

「雖然禮儀主要是為敬禮至尊的天主，可也包括著訓導信眾的偉大作用。因為在禮儀中，天主向祂的子民講話，基督仍在宣佈福音，而民眾則以歌唱、祈禱，回答天主。」(33 號)

以上這段文字非常重要，因為清楚讓我們看到禮儀慶典的本質是什麼：為敬禮至尊的天主，和訓導信眾。易言之，教會的禮儀慶典有別於一般社交上的應酬聚會。教會的禮儀慶典除了是對天主的祈禱和敬禮之外，更是一所負有「訓導信眾的偉大作用」的學校。亦正因為這樣，在禮儀慶典中需要有聖道禮儀：因為需要宣讀聖經、需要講道、需要主耶穌基督親臨教導。

事實上，延續「禮儀憲章」天主藉著禮儀，尤其藉著感恩祭完成

18 參看聖事及禮儀聖部，《教贖聖事》訓令 60-69 號；另請參閱教宗本篤十六世，世界主教會議後致全球主教、聖職班、度奉獻生活者及眾信友《愛德的聖事》宗座勸諭 *Sacramentum Caritatis*，闡釋感恩聖事是教會生活和使命的泉源及巔峰(二零零二年二月二十二日)「感恩祭的結構」45-46 號；Lettera enciclica *Spe salvi* del Sommo Pontefice Benedetto XVI ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sulla speranza cristiana (Città Del Vaticano, Liberia editrice Vaticana 30 novembre 2007)。

19 參看「禮儀憲章」5 號 及 7 號。

人的拯救工程這教導²⁰，《救贖聖事》訓令的「引言」一開始便指出，天主教會所舉行的感恩祭的本質是「救贖的聖事」，絕非一般宗教儀式可比，所以教會欣然地接納，恭敬地慶祝及崇拜：

「在至聖感恩祭中，慈母教會以堅貞的信德明認這救贖的聖事，欣然地接納，恭敬地慶祝及崇拜，藉此宣告耶穌基督的死亡，明認祂的復活，直到祂光榮的來臨時，以勝利的主及統治者、永遠司祭和宇宙君王的身分，向那無限尊威的全能聖父獻上真理與生命的王國。」²¹

接著要介紹的，是聖道禮儀的結構或內容，以下是《總論》55 號就有關課題的講解²²：

「聖道禮儀的主要部分是由恭讀聖經及讀經間的聖詠所組成。講道、信經與信友禱詞，則是聖道禮儀的發揮和總結。在恭讀聖經、及以講道闡釋讀經時，天主向祂的子民講話²³，向他們揭示救贖和救恩的奧蹟，並提供精神的食糧。基督藉著自己的話，親臨於信友之中。²⁴ 會眾以靜默和歌詠來汲取天主之聖言，並藉信仰宣誓(信經)肯定他們忠於天主之聖言。他們因聖言獲得滋養後，便為整個教會的需要和全世界的得救而誦念信友禱詞。」

我們可以從《總論》這段文字歸納出以下幾個有關聖道禮儀的結構的重要思想。首先，亦是最重要的，「聖道禮儀的主要部分是由恭讀

20 參看「禮儀憲章」2 號。

21 《救贖聖事》訓令 1 號及《愛德的聖事》宗座勸諭 43-44 號。

22 詳細內容請參看《總論》「聖道禮儀」(*Liturgia Verbi*) 55-71 號。

23 參看「禮儀憲章」33 號。

24 參看「禮儀憲章」7 號。

聖經及讀經間的聖詠所組成」。易言之，沒有聖經，便沒有聖道禮儀。其次，「講道、信經與信友禱詞，則是聖道禮儀的發揮和總結」。復次，《總論》重複「禮儀憲章」的教導，指出在恭讀聖經、及以講道闡釋讀經時，是天主向祂的子民講話，原因是要向他們揭示救贖和救恩的奧蹟，並提供精神的食糧。基督則藉著自己的話，親臨於信友之中。最後，這段文字讓我們看到會眾在聖道禮儀中的靜默、歌詠、信仰宣誓(信經)和信友禱詞等一連串行動的真正本質是什麼，這些行動不只是讓會眾有機會參與這麼簡單。而是他們，或更好說，是教會—天主的子民—在聽過天主的話後所作的回應。換言之，會眾的回應和讀經及講道之間，原來確實存在著「呼召」與「答覆」的對話，一如出現在前面所說的「雅威會眾」一樣：天主向自己的子民講話，之後，這些子民就所聽到的話，作出回應。

恭讀聖經在聖道禮儀中既然如此重要，可以肯定教會在這方面會有所訓示，以下謹引載《總論》的一些較重要指引。《總論》先說明由於恭讀聖經的目的，是為信友提供天主之聖言的筵席，並為他們敞開聖經的寶庫²⁵。因此，必須遵循教會在聖經選讀的安排，藉以彰顯新約、舊約及救恩史的統一性。以非聖經作品來取代載有天主之聖言的聖經選讀和答唱詠，絕對禁止²⁶。在這事上，《救贖聖事》說得更清楚：「不可擅自省略指定的聖經選讀，尤其不得『以非聖經來取代載有天主之聖言的聖經選讀和答唱詠』。」(62號)²⁷

25 參看「禮儀憲章」51號。同樣思想亦見於《救贖聖事》訓令61號：「在選擇彌撒慶典中宣讀的聖經時，應遵照禮書中的規定，好能真正『給信友準備更豐盛的天主言語的餐桌』，而敞開聖經的寶庫。」

26 參看《總論》57號。

27 另見「梵二禮儀憲章廿五週年」n. 13；信理部，《主耶穌》宣言 (Dominus Iesus, 2000/8/6)

第一篇讀經後有答唱詠，它是聖道禮儀的一部分。答唱詠具有重要的禮儀及牧靈價值，因為它協助人們默想天主之聖言。因此，答唱詠要與所讀的聖經配合，通常應取自《讀經集》(*Lectionarium*)²⁸。

另外，除了提示在有會眾參與的彌撒中，常應在讀經台上讀經外²⁹，還解釋了每篇讀經後的歡呼結束詞的意義：「讀經者歡呼結束詞 (*profert acclamationem*)：『上主的聖言』，參禮會眾予以回應，藉此對以信德和感恩之情接受的天主之聖言，表示敬意。」³⁰

尤其是恭讀福音的時候：「恭讀福音是聖道禮儀的高峰。禮儀本身教導，應以極大的虔敬恭讀福音，好能在多方面顯示出它有別於其他讀經：被委派去恭讀福音的輔禮人員，先請求降福，或以祈禱作準備；信友同時予以歡呼，藉以承認並宣示基督臨在向他們講話，並且肅立聆聽；又以特別的儀式，對《福音書》(*Evangeliarium*)表示恭敬。」³¹
《救贖聖事》訓令 63 號補充說，由於恭讀福音是禮儀的高峰，根據教會的傳統，在聖道禮儀中的這項職務是保留給一位晉秩的聖職人員。³² 爲此，在彌撒慶典中不可由平信徒或修會會士宣讀福音，在有明文禁止的情況亦然³³。

= AAS92 (2000) 742-765。

28 參看《總論》61 號。

29 參看《總論》58 號。

30 參看《總論》59 號。

31 《總論》60 號。

32 參看《總論》59-60 號。

33 另參看見《羅馬禮書》(*Rituale Romanum*)，「婚配禮典」(*Ordo celebrandi Matrimonium*, 1990)，125；《羅馬禮書》「病人傅油禮及病人牧靈工作」(*Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, 1972)，72 號。

3.2 聖道禮儀中的講道

扼要地引述過教會就聖道禮儀的一些重要說明後，下面要談的是聖道禮儀中的講道。這部份資料主要來自《救贖聖事》訓令，作這選擇的理由除了因為這是教會在這方面所發出的最新文件外，亦因為這訓令就講道的指示相當詳細及清晰，涵蓋範圍較廣，包括講道是誰的職務？講道的內容，甚至教區主教對講道的督導和彌撒以外的講道等都觸及。對於理解講道這課題，是不可或缺的工具和資料。

《救贖聖事》訓令第三章的題目是「正確地舉行彌撒」，其中 64-69 號，及第七章「基督平信徒的特殊職務」中的 161 號都與講道有關，謹引載於下：

訓令一開始便申明，由於彌撒慶典當中的講道是禮儀本身的一部分，通常是主祭的職務，特殊情況下可委託其他司鐸負責，但決不可由一位平信徒講道，以下是 64 號的詳細內容：

「在彌撒慶典當中所作的講道，是禮儀本身的一部分³⁴，『講道通常是主祭的職務；他也可委託一位共祭司鐸講道，或斟酌情況，也可委託一位執事講道，但決不可由一位平信徒講道³⁵。在特殊情況下，因合理原因，也可由在場但未能參與共祭的主教或司鐸講道』。³⁶」

這段文字有一句值得我們注意，甚至執事，也只能以「斟酌情況」

34 參看《天主教法典》，767 條 1 項。

35 參看《總論》66 號。亦見《天主教法典》(Codex Iuris Canonici)，6 條 1, 2 項；767 條 1 項；並與此有關的：教廷八部會，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》，天主教台灣地區主教團秘書出版，1997：實用的規定，3 節 1 項。

36 《總論》66 號；亦見《天主教法典》767 條 1 項。

被委託在彌撒慶典當中講道。

訓令 65 號接著提醒大家，先前讓非聖秩信友在彌撒慶典中講道的所有規則均被廢止，切不可因習以為常就被准許：

「先前讓非聖秩信友在感恩禮儀中講道的所有規則，在法典 767 條 1 項下應視為被廢除³⁷。事實上，此種法已遭廢止，不可因習以為常就被准許。」

又恐怕大家不清楚「非聖秩信友」所指的是些什麼人，66 號繼續作詳細解釋，「非聖秩信友」除了指一般平信徒外，也包括修生、神學生，牧民助理等：

「不許可基督平信徒在彌撒慶典當中所作講道的禁令，對修生、神學生，牧民的助理和任何基督平信徒善會、團體或組織，也一樣有效。」³⁸

處理過誰可以在彌撒慶典中講道的問題後，訓令接著解說彌撒慶典中的講道的內容：應該講些什麼？我們一起看看訓令的 67 號怎樣說：

「尤其應當注意，務使講道嚴格根據所慶祝的奧蹟，按禮儀年所讀的聖經和禮儀經文，闡釋信仰中的奧蹟及信友生活的規範，並講解

37 參看《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》：實用的規定，3 節 1 項；亦見《天主教法典》，6 條 1, 2 項；宗座條文解釋委員會，「釋疑覆文」，1987.6.20 = AAS 79 (1987), 1249。

38 參看《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》：實用的規定，3 節 1 項。

彌撒常用經文或專用經文，以及某些教會禮節³⁹。顯然地，一切聖經的闡釋都應以基督為依歸，因為祂是整個救恩計畫的最重要關鍵；不過，也應顧及每一個禮儀慶典的特殊意義，講道應設法以基督之光燭照生活中的事件，這樣做時不應剝奪天主聖言的真正意義，例如，只談政治或世俗的話題，或套用今日流行一些偽宗教運動的思想。」⁴⁰

以上這段文字非常重要，因為除了讓我們知道講道應有什麼內容外，更重要的，是間接解釋了教會不讓平信徒講道的其中一個原因，一般平信徒沒有這方面的培育。若彌撒慶典中的講道，根據教會對禮儀慶典本質的認識所要求的，要「嚴格根據所慶祝的奧蹟，按禮儀年所讀的聖經和禮儀經文，闡釋信仰中的奧蹟及信友生活的規範，並講解彌撒常用經文或專用經文，以及某些教會禮節」，可以想像那是絕對超越一般平信徒的能力，只有受過特別培訓的人——司鐸——才能勝任。而面對一項這樣重要的職務，甚至司鐸，也需要幫助，尤其是需要他們的教區主教的支持，輔助和督導，因此訓令 68 號提醒教區主教說：

「教區主教應勤於督導講道的情況⁴¹，並向聖職人員發佈講道規則、指引和輔助，推動適宜的聚會和其他活動，讓他們常有機會更確切地反省講道的本質，幫助他們作講道的準備。」

39 參看特倫多大會議第廿二會期 (1562.9.17)，「彌撒聖祭」第八章 = DS 1749；《總論》65 號。

40 「禮儀憲章」也明確地表示，講道是禮儀的一部份(35b 號)。又清楚指出，在有信友參禮的主日及法定慶節彌撒內，除非有重大理由，否則不得隨便把講道略去。原因是在講道中，教會會依循禮儀年的編排，根據每一個禮儀慶典所選的讀經，將信德與基督徒生活的奧蹟依次序一一向信友展示(第 52 號)；另請參看若望保祿二世，「向一些到羅馬述職的美國主教訓話」(1993.5.28)，2 = AAS 86 (1994)，330。

41 參看《天主教法典》386 條 1 項。

然而，最重要的原因，當然是身份問題，平信徒並不擁有在彌撒慶典中講道的職務。因為感恩祭中的聖道禮儀的講道就其本質來說，和社會上一般的社交聚會的講話固然截然不同，就算和新教的佈道大會也有很大的區別，這講道因為是禮儀行動的一部份，屬司鐸的職權。爲了讓大家有一個更清楚的觀念，謹在下面表列出感恩祭的聖道禮儀的講道與證道的分別：

	感恩祭的聖道禮儀的講道	其他新教的佈道大會
主持	教會祝聖的司鐸	一般信徒
性質	禮儀行動	非禮儀行動
目的	培育信友的基督徒生活	證道
內容	聖經：天主的話	人的經驗
對象	已領洗的信友和慕道者	外教人
特性	由於是天主的話，具訓導作用和權威性，信友需要遵守	因為是人的經驗，無任何約束力

上述是有關彌撒的聖道禮儀的「講道」的指示，那麼彌撒以外的聖道禮儀的「講道」又如何。據我們所知，有不少地方，特別是傳教區的信友團體，由於缺乏司鐸，每年只能在幾個大瞻禮，例如聖誕節和復活節，會有司鐸到來舉行彌撒，其他主日只能舉行聖道禮儀，即彌撒以外的聖道禮儀。除非他們的團體有執事，這些聖道禮儀會由執事主持，否則由「非聖秩信友」，即平信徒主持。《教贖聖事》訓令第

七章論「基督平信徒的特殊職務」，其中 161 號所講的，正是有關彌撒以外的聖道禮儀的講道，其內容如下：

「如前所述，彌撒中的『講道』由於其重要性和性質，是保留給司鐸及執事的⁴²。至於其他形式的講道，如在某些情況下有此需要，或對特別情況有益，可按法律的規定，在彌撒以外准基督平信徒在聖堂或祈禱所內講道⁴³，這事只可因為某些地方聖職人員缺乏，才由基督平信徒來滿足這需要，但不得把這非常例外的情況變為常態。亦不可視之為基督平信徒的真正的擢升⁴⁴。此外還應謹記，批准這事的權力常屬教區首長，且要按個別情況處理，其他人等連司鐸或執事在內，都沒有這權力。」

讀經及講道之後，主祭和會眾於主日和節日一起誦念信經：信仰宣認，《總論》67 號的解釋讓我們明白這信仰宣認與讀經及闡釋聖經的講道的關係：

「參禮會眾於讀經及闡釋聖經的講道中，聆聽天主的聖言後，一起以『信經』(*Symbolum*) 或信仰宣誓（信經）(*Professio fidei*) 作出回應。透過這准用的禮儀經文(*formula*) 宣明信德的規範，是為了在感恩祭中慶祝此偉大的信德奧蹟之前，先予以重溫並宣認。」

然後是「信友禱文」或「公禱」(*Oratio universalis*)，這祈禱也以先前的讀經和講道為基礎，是會眾對那以信德接受了的天主的聖言再作回應，同時執行他們藉洗禮領受的司祭職務，為眾人的得救向天主

42 參看《天主教法典》767 條 1 項。

43 參看《天主教法典》766 條。

44 參看《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題聯合訓令》：實用的規定，2 節 3-4 項。

呈上祈禱，《總論》69 號：

「在『公禱』(*Oratio universalis*) 或『信友禱文』(*Oratio fidelium*) 裏，會眾以某種方式對那以信德接受了的天主之聖言再回應，並執行他們藉洗禮領受的司祭職務，為眾人的得救向天主呈上祈禱。在有會眾參與的彌撒中，通常宜有『信友禱文』，一同為聖教會、為執政者，為有各種急需的人，並為全世界、全人類的得救，同聲祈禱。」⁴⁵

《總論》70 號列出「信友禱文」的意向的順序，通常是：

- a) 為教會的需要；
- b) 為政府，為全世界的得救；
- c) 為遭受各種困難的人；
- d) 為地方團體。

在結束這部份的解說之前，值得一提的是一個大家比較忽略的行動：靜默(此處所指的靜默是完全靜下來，沒有背景音樂，沒有伴奏等)。禮儀慶典中的靜默被視為是天主聖神臨在的記號，只有當人靜下來時，聖神才能進入我們內工作。由於在聖道禮儀中宣讀的是聖經：天主的話，因此《總論》指出，聖道禮儀應以有助於「默想」的方式來舉行。因此，應避免任何有礙收斂心神的倉促方式。聖道禮儀中宜有片刻的靜默。這靜默要切合參禮的團體(不宜太長)，讓他們在聖神的推動下，汲取天主之聖言，並以祈禱作回應。這些靜默時刻，宜於

45 參看「禮儀」n. 53。

聖道禮儀開始前、第一篇與第二篇讀經後，以及在講道後予以遵守⁴⁶。

說起「靜默」，除了聖道禮儀中需要有靜默時間外，聖祭禮儀一樣應該有靜默時間，以幫助參禮者收斂心神。尤其是在領聖體前後，讓領聖體的信友有點寧靜時刻準備自己迎接主耶穌基督並感謝祂。所以在「羔羊頌」後不應再唱其他所謂祝平安歌，將領聖體前應有的虔敬寧和氣氛完全破壞得一點不留。再者，這些歌亦未經教會批准。領聖體時也無須因為怕信友「悶」，連續唱兩三首「領主詠」，以致信友完全沒有機會靜下來好好祈禱。

結論

看到這裏，相信大家對我們在本文開始時提出的一連串，有關聖經和天主教會的禮儀慶典的關係的問題，都已找到答案。的確，正如我們在前面提過的，天主教會的禮儀慶典，尤其是感恩祭，從本質上來說，固然有別於一般交際聚會，就算和新教的宗教性聚會比較，也有很大的區別。教會的禮儀慶典基本上脫胎自舊約的「雅威會眾」。換句話說，這些禮儀慶典並非出自人的意願，而是出於天主的召喚。所以今日天主教會的感恩祭，仍保存著「雅威會眾」的四個特性：1. 這慶典是人為了回應天主的召叫而舉行；2. 天主親臨於這慶典中對人講話；3. 「聖道禮儀」正是隆重地宣讀「天主的話」的時刻，而聚集的人都表示承認並接受這「話」；4. 這慶典以「聖祭禮儀」作為承認這份天主和人建立的盟約的記號。

事實上，前面《出谷紀》19、20 和 24 章有關天主透過梅瑟和以

46 參看《總論》56 號：《羅馬彌撒經書》之「彌撒讀經規程」(Ordo Lectionum Missae), edition typical altera, n. 28。

民立約的記載，尤其是《出谷紀》24:6-8 所說，以民為立約一事，舉行了隆重的祭獻，作為立約的記號，表示他們承認這盟約，其過程一如以上描述的。在祭獻中，梅瑟先把約書念給百姓聽，之後在百姓回答過：「凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行」後，梅瑟拿血洒在百姓身上，將天主與會眾結合起來，成為立約上的雙方。

大家會發現，原來今日我們的感恩祭的結構先有聖道禮儀，之後才有聖祭禮儀，並不是教會一個隨意或偶然的安排，而來自舊約《出谷紀》所載，天主透過梅瑟和以民立約而舉行的隆重祭獻，其中隱藏著整個人類的救恩史。於是大家或許會進一步理解，為什麼教會一直教導信友，要參加完整的彌撒，不應遲到早退。尤其是沒有參與聖道禮儀的人，不能領聖體，因為根本便沒有意思。

這事實也讓我們反省在安排禮儀慶典時的真正牧民考慮應該是什麼，尤其是司鐸，他首先要考慮的，是教會邀請他替她的信友舉行感恩祭的目的。教會期望在這祭獻行動中，令參禮的會眾明白天主如何透過他們所讀和所聽到的聖經篇章，跟他們講了話；基督如何藉著司鐸的口在福音和講道中，教導了他們，要他們在生活中作出回應，最終改變他們整個人生，進而改變世界。如我們在前面講過，早在主後第一世紀末，聖克來孟已在講道中向當時的信友作出這樣的要求，要他們不但要相信和留心司鐸們的訓話，還要在回到家裏時，記得上主的規誡。

由於聖道禮儀和聖祭禮儀構成一個單一的禮儀行動，所以教會也提醒司鐸，講道的內容除了以當日的讀經為基礎外，也要與感恩經和

遣散禮等彼此呼應，以帶領信友更主動地參與聖祭禮儀⁴⁷。因此，講道該是司鐸個人的默想和用心準備的成果，內容不宜太長或短⁴⁸。

由此亦可以看到在教會的禮儀慶典中，主禮司鐸的角色如何重要，事實上《彌撒經本禮規》對主禮司鐸有這樣的描述：「他應藉著講道幫助他的弟兄明白和品嚐聖經，使信友在面對天主的奇妙化工而敞開自己的心向祂感恩；滋養在場參禮者的信德，引導他們相信那因聖神的行動，在所舉行的慶典中成為聖事的『上主的話』；使他們所領的聖體確實在他們的生活中結出果實；並勉勵他們在基督徒生活中負起各自的責任。」⁴⁹

至於信友方面，教會也提醒他們在彌撒的聖道禮儀的責任：「面對著讀經與講道，信友不該是個被動的接受者，而應該是一位『藉著聖神的行動，主動地從內心接受聖言』的聽眾」⁵⁰，以便回到各人的日常生活中時，依照所聽到的「天主的話」生活，一如聖儒思定和他之後歷代的教父所說的。

47 參看《羅馬彌撒書》9 及 11 號。

48 參看《彌撒經本禮規》的「導言」24 號。

49 《彌撒經本禮規》41 號。

50 《彌撒經本禮規》42 號；另請參看 44-48 號

聖經中譯：一些觀察和反思

勞伯堦著
宋蘭友譯

蒙主辦機構邀請就：「聖經在中國」一題作研究報告，我有機會接觸這個不太熟悉的領域，不勝感激。這次的研究為我打開了新的視野。但願這些尚屬初步階段的觀察和反思，能拋磚引玉，使我有機會聆聽各位的高見。

本報告前半部分首先敘述過去四世紀聖經中譯的簡史，並扼要描述自 1920 年代以來，聖經給中國所帶來的震盪。第二部分將檢視基督教和天主教的翻譯，所涉及的問題及其涵蘊的意義。

1. 聖經中譯的歷史

1.1. 聖經中譯的首次嘗試

敘利亞的聶斯托利派(Nestorians，即唐朝的景教)在公元 635 年首先把基督宗教帶進中國。在公元 781 年他們的主教立碑陳述該教的信仰和來華的歷史。這石碑在公元 1626 年重現。現在保留在西安的碑林供人觀賞。¹

在闡述信仰之餘，碑文也提及他們擁有 24 卷舊約及 27 卷新約。²

1 石碑的複製收藏於拉特朗博物館 (Lateran Museum)。

2 梁雅明「中文聖經譯本」見於《聖經辭典》，思高聖經學會編(香港：思高聖經學會，1975) 45-46 頁。趙維本《譯經溯源》—現代五大中文聖經翻譯史(香港：中國神學研究院，1993)，8-9 頁。

此外，在有關其在華歷史的部分，碑文亦提及該教獲得朝廷的准許，進入「翻經書殿」工作，可能就是在此翻譯聖經。

在公元 1907 年，從敦煌石室發現一些景教的文獻。其中之一是《尊經》，此書亦包括一份「諸經目錄」，據考證這些經書就是聖經的經卷。³ 在另一份文獻：《一神論》中，有一篇短文是有關布施的。短文所討論或意譯的，就是瑪竇福音 6-7 章的山中聖訓。不過，至今未發現景教的聖經譯文。⁴

1.2. 13 世紀聖經中譯

隨著教宗尼格拉斯四世(Pope Nicolas IV)在 1294 年，任命方濟會士孟高維諾(Fr. John of Montecorvino, O.F.M.)神父為教廷駐元朝上都(即北京)特使，基督徒第二次來到中國。孟神父獲准留京傳教。公元 1307 年教宗任命孟高維諾為北京總主教。總主教在其中一封書信中提到，曾將聖詠集及新約翻譯成韃靼文。但是這些譯文已全部遺失，現在我們無從知道譯文是根據甚麼聖經版本翻譯的。隨著元朝的滅亡，方濟會傳教士在華的工作也告結束。⁵

3 這些經卷按目錄的次秩是：聖詠集、福音、創世紀、宗徒大事錄、保祿書信、匝加利亞、出谷紀、厄弗所書、默示錄及歐瑟亞。見趙著，9-10 頁。

4 最近有關景教獻研究所得的結論是：文獻闡述其宗教，可作為中國人的生活方式。行文引述新約比引述舊約多。見：Matteo Nicolini, 'Tang "Nestorian" documents as the first Chinese Christian Literature [Open Lectures 2006];' (Hong Kong: Studium Biblicum), <http://www.sbofmhk.org/eng/Research/Nestorian/nestorian-0001.html> (accessed 16 April 2007).

5 卡孟斯「雷永明與思高聖經學會：天主教首部完整的中文聖經」，見：《聖經與近代中國》，伊愛蓮等著，蔡錦圖編譯(香港：漢語聖經協會有限公司，2003)，41-60 頁。

1.3. 16 至 17 世紀的聖經中譯

自從 1552 年，聖方濟沙勿略(St. Francis Xavier)在中國南方上川島逝世後，其他耶穌會士緊隨聖人的芳蹤，接踵來華。1615 年教宗保祿五世准許在華神職人員在禮儀和羅馬日課經中使用中文。傳教士也獲准將聖經譯成士大夫慣用的文言文。不過，當時在華的耶穌會神長反對中譯聖經。於是，在華傳教士便專注翻譯羅馬彌撒經書、日課經和有關科學、哲學和神學的書籍。稍後，傳教重點更專注於在主日彌撒中，向信友傳授教理和天主教的教義。因此，聖經的翻譯，不再是首要的項目。1673 年，巴黎外方傳教會中譯聖經的申請亦遭駁回。不過，聖經某些部分的中文翻譯，卻見於「讀經」(lectionary)、基督生平、彌撒讀經的講解、教理書籍和基督徒的教義書籍中。⁶

在十七世紀曾經有傳教士們，根據拉丁文通行本聖經(the Vulgate)翻譯了兩個聖經譯本，可惜從未付印。巴黎外方傳教會的巴設神父(Fr. J. Basset)也翻譯了四部福音及部分書信。在 1739 年這份譯稿的手抄本在廣州發現，這也成了現存於英國博物館的「史羅安手抄本」(Sloan Manuscript)的一部分。抄本也是十九世紀初，把聖經翻譯成中文的基督教傳教士馬禮遜(Robert Morrison)重要的參考資料。⁷ 當雷神父在 1940 年初開始翻譯聖經時，手上也有這譯文的一份手抄本。⁸

耶穌會的賀清泰神父(Louis de Poirot, S.J.)也在 1803 年，根據拉丁文通行本聖經翻譯了部分的新約。雷神父也曾參考過此譯本，因為

6 鍾鳴旦「聖經在十七世紀的中國」，見：《聖經與現代中國》，15-39 頁。

7 鍾鳴旦，15-39，趙維本，13-14 頁。

8 雷永明《雷永明神父回憶錄》(韓承良譯)。(香港:思高聖經學會，1987) 92 頁。

他曾把此譯文拍攝下來。譯本的原稿現存於北京主教座堂。⁹

1.4. 19 世紀的聖經中譯

在整整兩百年後，隨著馬禮遜從倫敦來華後，基督教傳教士把聖經翻譯成中文的工作也宣告展開。¹⁰ 當時中國朝廷禁止外國傳教士，包括天主教和基督教的傳教士宣講福音。同時也嚴禁中國人教授外國人中文。因此，馬禮遜專注於聖經翻譯的工作。1822 年他譯成的中文聖經在馬六甲出版。這部譯文主要根據「英王欽定本」和「公認經文」，並按原文形式相符的翻譯原則(formal correspondence)。馬禮遜的聖經譯本與巴設的譯本有頗多相似之處，他手上的巴設譯本的副本也是從英國倫敦博物館取得。¹¹ 稍後，有一四人小組負責修訂馬禮遜譯本。新約在 1837 年出版，而舊約卻在三年後，1840 年出版。¹²

1841 年南京條約簽訂，香港割讓給英國，傳教士首先獲准在中國沿海某些港口，接著擴大至其他地區傳教。1843 年來自多個不同國家的基督教傳教士聚集香港，並議決統一中譯聖經的詞彙、專有名詞和名稱。因此，稱為「委辦譯本」的新約全書於 1852 年出版，舊約於 1854 年出版。不過，代表們對於「God」一名的中譯意見分歧，譯本最後以兩個版本出版，一以「上帝」，另以「神」稱「God」。譯本的

9 鍾鳴旦，15-39 頁，雷永明，92 頁。

10 在馬禮遜開始中譯聖經以前，英國浸禮會傳教士馬殊曼已在印度把聖經譯成中文。他的作品在 1822 年在印度出版。因為作品是在印度完成，故不算是基督教在中國的第一部中文聖經。參閱趙著，17-18 頁。

11 趙著，15-17 頁。Thor Strandenaes 曾經分析瑪 5:1-12 及哥 1 章的五個中譯本。有關此研究對這翻譯所採取的原則，請參閱 Thor Strandenaes, *Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt5:1-12 and Col 1* (Stockholm:Almqvist & Wiksell International, 1987), 22-46.

12 見趙著，18-20 頁。

筆法的「韻律和典雅」，備受讚賞，譯文與原文本意相符，但不是嚴格地遵守形式相稱的原則。¹³

直到現階段為止，所有的譯文都採用符合官員和學者所採用的官話。隨着中國對外國的戰事屢屢失利，國門不得不向外人開放的情勢，越來越多傳教士來到中國。這些傳教士把福音帶進中國更廣泛的區域。因此，把聖經譯成普通百姓所明白的「淺文理」本的需要，就越來越迫切。有多個譯本就是按這種考量而做成的，而且一直沿用到 1919 年「官話和合譯本」的出版。¹⁴

在天主教方面，很明顯，這期間只做了少量的聖經翻譯工作。在 1892 年，巴黎外方傳教會的狄寄安(F. J. Dejean, M.E.P.)神父出版了他所譯的福音，同時，在 1897 年，李問漁(Fr. LI Wun Yu, S.J.)神父也出版了他的新約。兩部譯本都是根據拉丁文通行本聖經翻譯的，兩者都以文筆典雅見稱，不過不算太忠於原文。¹⁵

1.5. 20 世紀的聖經中譯

各基督教會所出版的多個主要譯本中，至今依然在使用的其中兩個譯本是：「和合譯本」和「現代中文譯本」。在天主教方面是在 1968 年出版的完整中文聖經。¹⁶ 以下分別簡述這些譯本的情況。

13 見趙著，20-21 頁。有關此譯文所遵照的原則，見上引 Strandenaes，48-75 頁。

14 見趙著，22-25 頁。也有譯成地方上用的方言，參閱 Strandenaes，77-80 頁。在此他對十九世紀下半部中國的政治狀況也作了簡述。

15 見梁著，46-47 頁。

16 在此值得一提的是，蕭靜山神父(Fr. Joseph Xiao, S.J.)是天主教會內，第一位把整部新約從希臘原文翻譯成中文。譯本在 1922 年出版，至今依然是中國的天主教友廣泛

在十九下半世紀，越來越多基督教傳教士來到中國，許多人遍佈許多前所未至的區域。因此，有一部個人名字、地方名稱和專門詞彙和神學詞語都統一的聖經譯本的需要，也越來越迫切。在 1890 年的上海會議決定：翻譯出版一部：「聖經唯一，譯本則三」的中文聖經，就是：文言文、淺文理和官話的譯本。¹⁷ 譯本所根據的，主要是「委辦譯本」和「英文修訂本聖經」，翻譯的原則主要是按照形式相符的原則。譯本對於「God」之翻譯然保持開放。最後，直至今今，依然出版分別用了「上帝」或「神」譯名的兩個譯本。¹⁸

在翻譯的過程中，為切合時代趨勢和需要，前二者(即深、淺文理)合併為文理譯本全書，於 1919 年出版。至於官話譯本，「官話和合本新舊約全書」也於 1919 年初面世，後改名為：「國語和合譯本」。¹⁹

「和合本」面世的 1919 年，正是中國掀起五四運動的那年。這個運動帶來許多新事物，其中之一是引起白話文運動，白話文在全國好像頃刻之間，就取代了古典的文言文。所謂的白話文也就是一般稱為官話或國語的語言。²⁰ 在這種歷史背景之下，當傳統文言文很快就

地使用的一部經書。見梁著，46-47 頁；卡孟斯，41-60 頁。

17 其中文言文和淺文理是古典文學和學者所用的文字風格，官話也就是朝廷官員 (Mandarin) 所用的語言。見趙著，33 頁。

18 見趙著，32-37 頁；Strandenaes, 76-80 頁。亦參閱 80-99 頁有關譯文的分析。

19 這兩個譯本的翻譯，正處於中國社會動盪不安的局勢，計有：太平天國之亂、義和團、清朝滅亡以及第一次世界大戰。譯本翻譯所需的長時間，主要是因為缺乏適當的人選和不同的譯原則及神學觀。參閱：尤思德「一生之工作：《和合本》翻譯 30 載」見於：《聖經與現代中國》61-83 頁。

20 歐洲人最初用此字：mandarin 指清代的朝廷命官。同時這也指他們所用的寫作風格。中文單字傳達意義而不是聲音。因此，不同的方言對單字有不同的讀音。在 1924 年中國政府決定以北京的方言，作為全國書寫文字的讀音。中國北方大多數的方言和北京的方言都很近似。因此，從此時開始，國語就和現代中國的漢族人所用的普通話類

在人們的日常生活中淡化時，「和合本」也迅速地成為各基督教會內，最普遍應用的聖經。這譯本也有助於來自不同基督教派系的信徒互相交流和溝通，因為大家都在使用相同的聖經文本，有相同的詞彙和共同的神學詞語，例如：救贖、正義、罪、憐憫等等。

五四運動不只促使國語成為全國的普通語言，它同時也引發了中國的知識分子對於西方和日本的科學和文學的興趣。因此，「和合本」被視為國語的範本，廣受知識分子的歡迎和閱讀，如果不作為一種宗教讀物，至少也看作一部外國的文學作品。有些聖經故事、主題、圖畫和意象，都被二十世紀上半期的一些著名作家，揉合於他們的創作之中。²¹

在「和合本」面世後整整六十年，「現代中文譯本」終於在 1979 年出版，正式定名為：《現代中文譯本新舊約全書》。這個版本也和「現代英文譯本」（喜訊聖經），及聯合聖經公會其他的翻譯項目一樣，對於翻譯的原則有清楚的規定、認識和遵守。除了譯者之外，另設由聖經學者組成的審閱小組，負責根據原文校對譯稿。審閱新約的小組中也包括三位天主教聖經學者。這是很值得慶幸的事，因為在聖經中譯的歷史中，這是合一譯經合作的第一步。譯本以聯合聖經公會的希臘文和希伯來文的聖經文本為基礎，按「意義相符，效果相等的原則」翻譯，力求譯文流暢，凡是明顯的隱含意義，都加以明顯化。

此譯本有一個天主教版的新約。譯文和基督教版的一樣，只是以

似。參閱 Strandenaes, 15 頁, note 27 及其參考資料。

21 見趙著, 43-45 頁。

「天主」和「聖神」取代了「上帝」和「聖靈」。²² 沒有天主教版的舊約，因為譯本並不包含七卷次經。²³

第一次聖經中譯的合一努力，引發了根據原文合一翻譯聖經的計劃。這個提議的目的是提供一個譯本，在基督教和天主教的共同聚會中使用，並不是志在取代現存的基督教和天主教版。當然，也希望這版本能吸引更廣泛的非基督徒。在 1987 年 2 月，基督教和天主教學者就翻譯涉及的原則，取得協議，組成「中文聖經合譯委員會」。學者就基督教和天主教不同的地名、人名和特別詞彙，提出了新的譯法。最重要的是，他們同意以「上帝」而不是「天主」作為「God」的譯名，以「聖神」譯「Holy Spirit」。換言之，在合一譯本中，「God」用基督教的譯名，「Holy Spirit」用天主教的譯名。在台灣的天主教高層對於接受「God」的基督教譯名，頗表疑慮。中國人一般認為天主教就是指「天主」的宗教。這可能是合一譯本的計劃不能完成的其中一個原因，雖然，新約的數部經卷已經譯成。²⁴

天主教第一部完整的中文聖經是從原文翻譯成的，在 1968 年 12 月出版。譯文是由一小組方濟會士在可敬的雷永明神父領導下完成的。

22 見趙著，96-115 頁，也詳細列明翻譯的原則。有關譯文的分析，見：Strandenaes, 124-141 頁。

23 有學者對於附錄中有關特別詞彙的解釋有所保留，認為不符合天主教的神學。新約審閱小組其中一位天主教成員房志榮神父，對於這些解釋，只有一些次要的保留。不過他認為這不足以妨礙天主教友使用此譯文。參閱房志榮，《天主教與基督教聖經的異同》，再版修訂(台南：聞道，1987)，87 頁。

24 見趙著，130-142 頁對於這計劃的發展，作了詳細的報告，也列明「聖經合譯委員會」所採用的翻譯原則。有關合譯委員會的會議記錄也曾刊於：輔仁大學的《神學論集》75(1988)：16,26,34,34,44,94,94,132,142 頁；78(1989)：496,540,552 頁。有關房志榮神父同意「天主」而採用「上帝」的意見，見於上引房著，62-63 頁；房志榮「福傳大會前夕談譯經」，《神學論集》74 (1987)：534-536 頁。

早在 1924 年在上海召開的中國主教會議中，已經議決翻譯中文的聖經。但是由於缺乏人才，議決沒有實行。1928 年在聖安多尼大學慶祝若望孟高維諾逝世六百週年的紀念會中，當年二十一歲的雷神父，下定決心投身於按原文把聖經翻譯成中文的工作。一年半之後，他從一位就讀於聖安多尼大學的國籍方濟會士得知，孟高維諾的聖經譯稿早已遺失，而 1924 年的主教會議的決定，也沒有實行。這一來更加強了他前往中國翻譯聖經的決心。²⁵ 1931 年雷神父抵達中國。在小修院工作和學習中文四年後，從 1935 年起，他開始著手獨力翻譯舊約。

1939 年至 1941 年他在意大利和聖地短休和進修，終於在 1944 年完成了舊約的翻譯。有意義的是，在 1941 年他回到北京時，得到宗座代表批准，獨力翻譯舊約。1924 年的主教會議會議決，由一個學者組成的委員會去完成這項工程。²⁶ 更令人驚訝的是，在他完成工作的這段時期，正值中日戰爭的時期。他的工作必定是在一個極端困難的環境之下進行。

完成了舊約的翻譯後，雷神父計劃修訂和修飾譯稿。他原以為找一個人幫他就足夠了。但是不久他就發現，必須組織會裏的一些弟兄，首先訓練他們研讀聖經。於是，1945 年 8 月 2 日，思高聖經學會在北京成立。會員之中，有四位年輕的國籍司鐸畢業於北京的天主教大學。²⁷ 隨著中國政治局勢的變化，思高聖經學會於 1948 年南遷香港。²⁸

25 見雷著，51-53 頁。

26 見雷著，110-112 頁。

27 見雷著，20,121-122 頁。

28 見雷著，123-126 頁。

1946年9月15日聖詠集譯竣出版(包括譯文、引言和注釋)。接著智慧書各卷(1947)和梅瑟五書(1948)也相繼出版。舊約隨後的其他經卷都是南遷後在香港出版的。舊約的全部翻譯加上引言都完成後，遂分為八集在1954年面世。

雷神父和他的四位弟兄暫休，前往聖地耶路撒冷方濟會聖經學院進修一年。之後，返香港重新投入工作，整部新約終於在1961年完成，分成三集出版，也和舊約一樣，包括譯文、引言和注釋。

思高聖經學會接著再修訂聖經各書所有的譯文，濃縮注釋，1968年出版整部聖經。²⁹ 譯文是按照原文，嚴格遵守形式相符的原則。雷神父力求忠於原文的閃族風格，³⁰ 故譯文以忠於原文見稱。不過，力求高度信與達，在雅方面難免稍有遜色。³¹ 雷神父寧以忠於原文為最高優次。³²

1968年，天主教的第一部中文聖經出版了。在此之前，1965年梵蒂岡第二屆大公會議頒布了《天主的啓示教義憲章》。自此以後，天主教信友有一部中文聖經可以在禮儀、祈禱聚會、聖經分享小組和個人的學習與祈禱中使用。隨後，思高聖經學會在香港、台灣、澳門和東南亞等地區，建立天主教聖經協會，在各地區的天主教團體中，大力推行聖經牧民的工作。現在，慕道者在開始他們的慕道培育期間，接受閱讀聖經的訓練，天主教信友對於研讀聖經的課程的興趣，也越來越大。³³ 1980年代，在中國大陸開始向外界開放的時期，教會也獲准

29 有關修訂的原則，見於雷著，199-202頁。

30 見雷著，200-201頁。

31 見趙著，84頁。

32 參閱 Strandenaes, 113-114頁引述雷神父之言。

33 有關這期間的聖經牧民工作概述，見卡孟斯著，41-60頁。

在國內印行思高聖經學會的聖經。³⁴

1.6. 1920 年以還聖經對中國的激盪

在二十世紀中，大約有每期約二十年的兩個時期，中國特別受西方思想與文化影響的，就是：五四運動以後的 1920 年代與 1930 年代；文化大革命之後的 1990 年代。³⁵ 事實上，中國知識分子對於基督宗教的興趣，一直持續到今日。在清朝滅亡後的動亂時期，1910 年代中華民國成立初期，和文化大革命以後，中國知識分子開始對於其他文化的新思想很感興趣，這是一點也不奇怪的。這使他們能從新的視野，檢視和反省他們自己的情況和關注點。

從 1928-1937 年發行的《新月》上所刊登的，一群頗具影響力的詩人的作品中，可以見到有些現代詩人把聖經的意象，溶入他們的詩作中。作者也會借取聖經的主題和人物，隱喻或譏諷國內出現的變化，例如針對傳統的風俗、帝國主義，和提倡愛國主義等等。一位出名的作家茅盾，他在一篇小說中以民長紀中的三松，諷喻中國。三松雖然受盡屈辱，同時也雙目失明，依然能把大殿拉倒，和他的敵人同歸於盡。作家們借用這些聖經的主題，但這並不表示他們要成為信徒，也不表示他們頌揚基督宗教的價值。³⁶ 事實上，在那個時期，許多中國

34 見張士江「當代中國教會的聖經推廣與福傳」，《鼎》144(2007)，24-25 頁。在文中作者也介紹了另外兩個，近年來在國內的印行的聖經中譯本，兩者都不是從原文翻譯的。兩個版本在文革後，分別由天主教和基督教印刷和發行。見 21-34 頁。

35 ZHAO Dunhua, "Recent Progress of Christian Studies made by Chinese Academics in the Last Twenty Years," in *Sino-Christian Studies in China*. ed. Yang Huilin and Daniel H.N. Yeung (Newcastle: Cambridge Scholar Press, 2006), 246.

36 參閱伊愛蓮「導言」《聖經與現代中國》，9-14 頁，羅濱遜「聖經與 20 世紀中文小說」，《聖經與現代中國》，201-241 頁。我必須承認，這個「聖經對中國的激盪」的題目，

人的興趣，是集中在西方的哲學和科學上。在他們看來，最終，科學必能取代宗教，因為科學以理性和客觀為基礎。

文革以後，中國學者對於研究基督宗教產生了很大的興趣。在國家向外面的世界開放的同時，人們也向外尋找中國現代化的途徑。一方面，他們意識到理性主義和科學的局限性，另一方面也看到中國傳統文化的局限。因此，他們向其他文化和宗教，為現代中國尋找靈感。許多對於西方的文化有興趣的人，他們開始意識到，為了確切地理解西方文化，他們必須研究基督宗教。儘管他們是無神主義者或他們的俗世背景，他們也開始明白，在傳統的中國文化和基督宗教之間，有比過去的世代所承認的，更大和諧共處的領域。和五四運動之後的時期一樣，許多學者都不屬於任何教會的基督信徒，但他們私下也可能從個人和理智的層面，從基督宗教中找到精神滿足。³⁷ 他們把基督宗教看作一個學術題目，從文學、藝術和歷史等透視點研究。當中國在世界政治和經濟等領域，開始扮演重要的角色時，中國人對於西方文化的興趣將越來越濃厚，對於基督宗教的研究也將是這樣。³⁸

國人對於聖經的興趣可由 1976 年受許多通俗和學術出版物見到。有不少選自聖經的故事和詩歌，以聖經故事或希伯來詩的形式公

對於我來說是一個新領域。

37 有些人會稱他們為「文化基督徒」，因為他們在某種程度上相信或接受基督信仰的價值。這樣一來，他們和純粹從學術的層面研究基督宗教的學者不同。有些基督徒對於這個稱謂表示有保留，因為文化基督徒是不會領洗的。他們與任何教會都沒有聯繫，對於禮儀、崇拜或祈禱都沒有興趣。無論如何，他們對於基督宗教的興趣和研究，的確把基督宗教帶進中國的學術或理性圈子內。見：卡孟斯，41-60 頁；Liu Xiao-feng, "Sino-Christian Theology in the Modern Context," in *Sino-Christian Studies in China*, 62-4.

38 Zhao, 250-251.

開發表。這些書籍有助於把聖經推廣至通常不會到書局購買聖經閱讀的讀者。同時，也有一些治學嚴謹的學者，撰寫聖經簡介或解釋聖經的字典。在學術的層面，選擇聖經中某些題目的專題研究，例如：希伯來詩、創造神話、默示文學和聖經人物等。另外還有一些比較研究，比較聖經和世界文學及中國文學。這些研究充分顯示了，聖經對於五四運動後三十年間許多小說家的影響。³⁹ 根據最近對過去六年來在國內發表論文的研究發現，六年來登上「中國期刊全文數據庫」，點擊聖經不同版本的翻譯歷史、各版本的翻譯原則、聖經對中國文學的影響、不同題目例如希伯來詩等項目的次數，超過四十次之多。這些論文都曾在國內不同大學中發表的。⁴⁰

在這些學者從中國文化的角度看聖經的同時，他們也為聖經研究帶來新的透視點。不過，大多數人都是依賴聖經的中或英譯本，而不能閱讀原文。最後，與國外更多的聖經研究接觸，將會帶來豐碩的成果。⁴¹

2. 一些涉及聖經中譯的問題

以下我們先看看一些涉及聖經中譯的問題，然後看看，過去的經驗對我們有些甚麼啟發。因此，以下的反思，將不是基於任何特別的翻譯理論或哲學而作的有系統的反思。

39 梁工「20年來中華人民共和國的聖經研究(1976-1996)」，《聖經與現代中國》291-314頁。Zhao, 246-250.

40 我很感激聖神修院神哲學院圖書館副主任林雪碧小姐為我作的這個研究。由於時間倉促，不及詳閱這些論文。

41 梁著，406頁。

2.1. 在翻譯中使用文言文或白話文

中國學者寫作一貫採用的文言文，從 1920 年以還，逐漸被白話文取代以前，聖經的中譯，主要也是採用傳統的文言文。中譯聖經所面對的其中一個問題是，使用中國文學傳統中的詞語的問題。這些詞語中蘊含著儒家和佛學的涵義。有人擔心運用這類詞語會妨礙中國人充分掌握聖經中的基督徒的意義。⁴² 在下一節我們會進一步探討此問題。使用白話文的問題是，如何避免使用只有某一地區的普通人才能明白的俚語或俗語。⁴³ 不過，白話文或國語已使用了許多年，現在，除了一些非常正式的場合，幾乎沒有人使用文言文。而且，在大眾傳媒的普遍影響下，白話文更容易容納外國的詞彙和句式。因此，在翻譯中使用白話文或文言文，對於今日的譯者來說已經不是問題了。

2.2. 使用傳統的宗教或哲學的中文詞彙

基督宗教自十六世紀已進入中國，在這段漫長的時期，也累積了一些固定的表達基督信仰的詞彙。除了這些詞彙之外，過去的聖經翻譯者必須決定，他們在甚麼程度上或範圍內，可採用中國哲學或宗教文本上的詞彙，來表達基督徒的詞彙或聖經中的思想。

如果答案是肯定的，那麼是採用歷史中甚麼時期的哲學或宗教詞彙？後期的學者會按他們自己的時代背景，解釋儒家的古典作品。這些解釋往往會把重點放在道德或德行生活上。這些詞彙是否會妨礙讀者理解，天主不只是一位頒布道德命令的天主，同時也是一位仁慈的

42 這是和合本把兩個傳統的版本：文理和淺文理合併的原因之一，參閱趙著，36-37 頁。

43 趙著，36-37 頁。其中一例是如何恰當地譯 calf 這字，向來譯作「犢」，有人認為過於文雅，改為「小牛」，卻有人認為過分通俗，但這是普遍人都明白的詞語。見趙著，41 頁。

天主，祂創造世界，同時也拯救和關顧祂的創造物？

在處理這個問題上，思高聖經學會所採納的原則值得我們注意。Strandenaes 研究過思高聖經學會譯本的瑪 5:1-12 節的譯文後，得出以下的結論：「如果要在一個能貼切地描寫希臘人的文學和歷史意識，或一個保留著思高聖經學會譯者在教義上可接受的解釋，與一個蘊含著中國傳統的宗教——哲學意義的詞彙或表達方式之間，選擇其中之一，前者是學會的選擇。」Strandenaes 接著引述雷神父強調，在這種情況之下，加插注釋和評釋(思高聖經學會版用：引言——譯者)以澄清聖經涵義的需要。⁴⁴ 不過，聖經內的所有詞彙已經使用多時，到現在，一個非基督徒都會知道，這些是基督徒的詞彙。他可能不能貼切地了解詞彙的確實意義，但不太可能只依從傳統的方式詮釋其中的涵義。

2.3 「God」的中文翻譯

「God」的中譯，和使用宗教或哲學詞彙翻譯這詞有關。傳教士來到中國後，他們必須為「God」這詞，找一個恰當的中文譯名，以表達基督徒所理解的：唯一、自有和至高的存在，創造和拯救世界的這一位。他們可以有兩個選擇：創造一個新詞彙，或者在中國文學中尋找一個現成的詞彙。如果是第二個取向，那麼就要考慮以下的問題：中國人的宗教是一神教還是多神教？在這宗教中，有一個神祇和基督徒的類似嗎？如果有一位這樣的神祇，他的中文名字是甚麼？如果用這個名字稱「God」，中國人會從基督徒的意義理解這名稱嗎？我們還可以問，這名稱是神祇的屬名或者是這神祇的專名？如果這是神祇的

44 見 Strandenaes, 116-117 頁。

屬名，那麼這和希伯來聖經中的「厄羅因」(Elohim)的案例一樣，可以用這個名字稱「God」嗎？⁴⁵

要回答這些問題，我們可以去找字典、古典和宗教文本。在宗教文本方面，有歷代朝廷慶典的官方文獻，和來自流行的傳統習俗。然後可以問：那一個比其他的更具權威性和更爲人們所熟悉？在更深入挖掘這些文本時，問題會變得很複雜。

在天主教方面，這問題在十七世紀的「禮儀之爭」，教會決定採用「天主」作爲「God」的譯名時已解決。對於基督教來說，這個問題在十九世紀他們著手翻譯聖經時，引起了激烈的爭論。其中有一組人傾向採用「神」，認爲這是神祇的屬名；他們放棄採用「上帝」，認爲這詞有多神主義的涵義。另一組人選用「上帝」，認爲這是神祇的屬名，而「神」這詞彙的涵義太廣泛，可以意指一眾不屬於神祇的神靈。⁴⁶

結果，基督教的中文聖經各自採用其中一個名字作爲「God」的譯名。現今最廣泛使用的基督教中文版：和合本有兩個不同的版本，各自個用其中一個「God」的譯名。

正如前面已指出，過去的譯名之爭，是基於譯者對於這些名字在中文文獻的涵義的理解。如今，「God」的譯名已沿用多年。基督徒對於自己教會許多年來一直使用的名稱，已形成了固定的取向，也累積

45 伊愛蓮「爭論不休的譯名問題」，《聖經與現代中國》，105-131 頁。

46 Veronica Soong, "Chinese Expressions for God: An Investigation of the Problems in Translating *theos* into Chinese, with Special Reference to Matthew 5:3-10 and 22:37," (Unpublished M.A. Thesis, University of St. Michael's College, Toronto, 1979), 60-74. 我很感激宋小姐讓我閱讀她的論文，作爲討論此題目的資料。有關馬禮遜本、委辦本及和合本採用此名稱的討論，參閱 Strandenaes，順序見：38-40, 63-65, 93-95 頁。

了深厚的感情。要他們轉用別的名稱，有一定程度的困難。在這種背景之下，台灣的天主教主教不願意批准，在合一翻譯聖經的計劃中，以「上帝」取代「天主」的名稱，這是可以理解的。⁴⁷

那麼，擺在前面的路是怎樣的呢？我們可否有一個共同的譯本，有三個各自採用「God」的不同譯名的版本？不同背景的基督徒聚會時，可用甚麼中文譯名稱呼「God」？⁴⁸當然，我們希望中文譯名的選擇，不會成為合一翻譯聖經的一個障礙。

這份希望不是全無根據的。在十九世紀初，當馬禮遜開始中譯聖經時，曾經參照他從英國博物館取得的巴設譯本的抄本，參考過一些基督徒傳統的中文詞彙。⁴⁹他在日記中提到，在翻譯部分新約時，曾經採用巴設的譯本。⁵⁰思高聖經學會的翻譯，也不排斥和合本中，與天主教神學不矛盾的基督教使用的中文詞彙。⁵¹基督教和天主教的譯本，在各自忠於自己的傳統之下，對於合一的關注，也不乏開放的跡象。⁵²我們不要忘記，這都是在梵二以前發生的事。

至今，基督教和天主教的中文聖經中，人名和地名的譯法，依然多有不同。統一這些不同的人、地譯名，或者是一同工作的第一步。

47 請參閱本文有關 1980 年代合一計劃的討論。

48 其中一個解決的辦法是採用「主」或「上主」。

49 見 Strandenaes, 36 頁。

50 有關他的日記的引述，請參閱:Strandenaes, 45 頁。

51 見 Strandenaes, 113 頁。

52 見 Strandenaes, 145 頁。

2.4. 形式相符或功能相符的原則(Formal correspondence or functional equivalence)

翻譯聖經時，應用「形式相符或功能相符」原則的效益，不是本文討論的範圍。不過，我願在此指出，和合本和思高聖經學會譯本這兩個最廣泛使用的譯本，基本上是遵照這個「形式相符」的原則，雖然在訂定翻譯原則時，各自的表述不盡相同。思高聖經學會的翻譯經驗，有助於我們反思這個取向的種種問題。以下是其中幾項。

採用「形式相符」的原則翻譯，其中一個現象是，這有時會導致中文句子過長的情形。不過，根據 Strandenaes 的研究，思高聖經學會的譯本在哥羅森書 1 章中，成功地克服了這個困難。在長句子中各部分的關係，可以利用不同的字眼或質詞(*particles*)，或不同的句式，清楚地指示出來。因此，譯文在現代中文中，是大部分受教育的讀者可以看得明白的中文。⁵³

「形式相符」的取向表示，以直譯的方式翻譯閃族主義中以形象表達的方式，即所用的喻象和意象。這也表示，保留原始文本中那些有冒犯性或導致反感的講述；⁵⁴ 以及在譯文中，盡可能保持原文的曖昧之處。神學被動式(*divine passive*)，在翻譯中保留被動式，雖然在中文語法中，被動式並不是普通的句法。⁵⁵ 有時保持這原則的結果並不很理想。不過，附加注釋可幫助讀者更深入聖經世界的文化。這樣也有助於讀者更全面地理解天主的聖言。

53 見 Strandenaes, 106-107, 114-115 頁。

54 其中一例是：路 14:26 有關「惱恨父母」的說法，冒犯了強調孝道的中國文化。

55 在中文中，普遍不使用被動式的句法。如果使用，往往標明主動者。參閱 Soong, 115-116 頁。

除了運用跨年代的取向，現代也運用同年代的取向。更直接翻譯原始文本的方式，可否幫助讀者辨認文中的關鍵語、主題等？這意味著譯者可能使用同一個中文字或詞來翻譯原文意義相同的字⁵⁶，以同樣的方式翻譯福音中各段相同的文本，這樣各部福音的平行文，就可以更明確和明顯地顯示出來。⁵⁷

最後，思高聖經學會在翻譯聖經的過程中，同時也附加了注釋和引言(評釋)，這正是梵二要求我們做的其中一些事項。如果有一個合一聖經譯本，採用形式相符的取向是否更好？如果採用這取向，我們可否問：解釋聖經文本的需要會否縮減？這樣，不同背景的基督徒可以按照科學釋經的方法，按照自己的教會背景或傳統，各自預備注釋和評釋。但既然每一個譯本都隱含著對經文的注釋，此法可否行得通？我沒有實際的經驗和知識可以回答這些問題。祈盼同道者之卓見及賜教。

結論

本文不是有系統地處理聖經翻譯原則的論文。在此提出的觀察和反思，闡述了基督宗教在接觸其他文化和以該文化的語言表達時，所面對的一些問題。當我們更深入地理解，中文聖經中某些詞彙和句子的原義，過去的經驗，可幫助將來的聖經中譯，和我們現在的聖經詮

56 其中一例是宗徒大事錄中的 *hodos*。思高聖經學會譯為表示：道路、義理之意的「道」或「道路」。和合本和現代中文譯本也用相同的字：「道路」或「路」，翻譯這個希臘字。

57 瑪 14:19；谷 6:41；路 9:16 這三段的希臘原文是一字不差的。但是思高聖經學會這三段的譯文略有出入。在討論思高聖經學會的譯文時，我很感激聖神修院神哲學院教授斐林豐神父，指出這些例子。

釋工作。

中國人，尤其是國內的同胞，的確對聖經很有興趣，這從投身於研究聖經和基督宗教的學者的人數，和近年來為數不少的，有關這方面的出版可以見到。他們可能懷著不同的動機前來接觸聖經，可能把聖經視為文學而不是宗教文本。在他們的研究之旅，會出現不少障礙：不同的文化、心態、語言……過去聖經譯者的努力，已為他們預備下聖經的文本。正如前往迦薩途中的厄提約丕雅人一樣，他們正在等待着斐理伯前來為他們解釋聖經(宗 8:2-39)。

(本文是作者於羅馬宗座傳信大學在 2007 年 5 月 10-11 日所主辦的國際會議所宣讀的論文。原文為英文，蒙傳信大學准許以中文刊登)。

對觀福音基督論脈絡

黃克鏞

加采東大公會議（451 年）欽定了有關基督的主要信理，宣稱基督是真天主，亦是真人；具有完整的天主性及完整的人性。但基督只有一個位格，即是天主子的位格。有人認為這種宣認基督天主性的「超越基督論」（high Christology），是早期教父的創作，在新約聖經是找不到的。也有人認為這種基督論可以在若望福音找到，但對觀福音卻只有「低調基督論」（low Christology）。對觀福音即使承認耶穌是默西亞，也無意宣認祂享有天主性或超越性的身份。

的確，若望福音序言明白啓示天主聖言降生成人的奧蹟，福音也作證耶穌是天主子，「與父原是一體」的道理。若望以基督的天主性作為福音的出發點，是一種「從上而下」的基督論（Christology from above）；而若望福音作證的也是一種「超越基督論」。反過來看，對觀福音從耶穌的傳道生活開始敘述¹，記述耶穌宣講天國，施行治病、驅魔等奇蹟，最後敘述祂的苦難、聖死和復活。對觀福音從耶穌的人性和生平事蹟開始討論，代表「從下而上」的基督論（Christology from below）。

問題是對觀福音採用「從下而上」的方法，是否僅提供一種「低調基督論」，抑或也包括了「超越基督論」²？本文將指證對觀福音也

1 馬爾谷福音以若翰作證和耶穌受洗開始；瑪竇和路加也加上耶穌童年的敘述。

2 「從上而下」或「從下而上」基督論不可與「超越基督論」或「低調基督論」相混淆；正確的「從下而上」的基督論也該達到「超越基督論」。參 Gerald O'Collins, *Christology*.

直接或間接宣認耶穌具有超越常人，屬天主性的身份和地位，表達了「超越基督論」³。事實上，基督論應格外以全部新約聖經為根據，而新約各書本是彼此連貫的。若望福音可說帶來有關基督的圓滿啟示，但對觀福音也包含了「超越基督論」，與若望福音有著基本的連貫性。

本文分三方面探討對觀福音基督論，首先討論對觀福音以耶穌的名號表達的，較為「明顯的基督論」(explicit Christology)。其次，指出對觀福音透露耶穌在宣講天國時，間接表明祂的身份；這可稱為「隱含的基督論」(implicit Christology)。最後，本文將討論這些基督論資料是否來自耶穌本人，或屬於聖史和門徒的信仰表達；這第三部分是探討有關歷史中耶穌的問題。

1. 以名號表達的基督論

馬爾谷福音的開端是這樣的：「天主子耶穌基督福音的開始」。馬爾谷以「天主子」和「基督」為耶穌最主要的名號，並表示他寫這部福音的宗旨格外在於說明耶穌是基督，天主子。這兩個名號也是瑪竇和路加福音關於耶穌的主要名號。我們將討論在對觀福音耶穌如何使用這些名號，或別人以這些名號應用在祂身上時，耶穌有什麼回應。此外，耶穌經常以「人子」自稱，除了這兩個名號外，我們也討論這「人子」的名號。

1.1 基督—默西亞

A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus, Oxford: University of Oxford Press, 1995, 17-18.

3 本文格外參考聖經學者布朗有關新約基督論的導論；參 Raymond E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York: Paulist Press, 1994, 60-102.

「基督」譯自希臘文 Christos，是希伯來文「默西亞」(Messiah)的譯名，即「受傅者」的意思。在新約聖經，「基督」成了耶穌最通用的名號，後來甚至成為祂的名字一部分：「耶穌基督」。基督或默西亞這名稱在舊約有長遠的歷史，為了明白這名號的意義，必須簡略介紹舊約「默西亞主義」(Messianism)的發展過程。

1.1.1. 舊約「默西亞主義」

舊約「默西亞主義」的發展大概可以分為三個階段⁴，第一階段是以達味王朝開始至公元前第八世紀，其中最主要的資料是納堂先知稟告達味的神諭(撒下 7:11-16; 詠 89)：上主許下要建立達味的家室，鞏固他的王權，直到永遠。除了納堂神諭外，這時期的資料也包括一些有關達味王室的聖詠 (Royal Psalms)，如詠 2, 72, 110 等。「默西亞主義」的第二階段是自第八世紀至充軍巴比倫(587BC)，其中主要資料是依撒意亞先知書一些有關默西亞的經文，如 7:14-17; 9:5-6; 11:1-9。這些經文預告一位出自達味後裔的理想的君王，將要復興達味王朝，帶來普世的和平，及萬民的救恩。除了依撒意亞先知外，這時期的資料也包括一些耶肋米亞、厄則克耳和米加耳等先知的經文。「默西亞主義」第三階段是從充軍直至新約時期，包括一些充軍後的舊約聖經，以及舊約與新約之間的著作，及死海殘卷等資料。

在這第三階段，尤其充軍 (587—539BC) 回來後，達味王室已廢止多時，這期間產生了真正或狹義的「默西亞主義」，即期待一位將在歷史最後階段出現的君王，他要以武力復興達味王朝，並攝服萬邦，建立永久的和平；這默西亞也給以色列帶來精神的更新，在現世建立

4 同上，155-166 頁。

天主的治權或王國。因此，這位默西亞君王合併了精神及軍事政治性兩方面的意義。

1.1.2. 對觀福音有關默西亞的經文

對觀福音中耶穌不曾稱自己為默西亞，但在兩個重要場合，祂必須對這名號作出回應，即是伯多祿的宣認及公議會中大司祭的盤問。現在就讓我們看看這兩段經文。

伯多祿的宣信(谷 8:29-30; 路 9:20-21; 瑪 16:15-20)

在斐理伯的凱撒勒雅附近，耶穌向門徒說：「你們說我是誰呢？」伯多祿回答說：「你是默西亞」(谷 8:29)，耶穌對伯多祿宣信的回應是令人頗感詫異的：「耶穌就嚴禁他們，不要向任何人談及他」(谷 8:30)。有關這對話，路加的記載與此相同，只有瑪竇福音卻有不同。那裏伯多祿回答說：「你是默西亞，永生天主之子」(瑪 16:16)；耶穌遂稱讚伯多祿，說這是在天之父啓示了他。但耶穌結論卻與馬爾谷和路加的相同。「他遂即嚴禁門徒，不要對任何人說他是默西亞」(瑪 16:20)。

按照對觀福音的記載，耶穌沒有否定伯多祿的宣認；但對默西亞的名號卻持有高度保留的態度。祂一面感到自己負有默西亞的使命，但同時明白祂不是一般民眾期待的那種默西亞角色：祂無意以武力驅逐羅馬人的統治，復興達味王朝，建立一個現世的王國。祂卻了解到自己將以末世先知的身份，尤其通過苦難的途徑，完成默西亞的使命。因此，三部對觀福音都記載在伯多祿宣信後耶穌首次預言受難，表明

這是他作默西亞的最大特點⁵。耶穌嚴禁門徒告訴別人祂是默西亞，理由是爲了避免這名號會引起的誤會。祂知道民眾無法接受一個受苦的默西亞，伯多祿本人便是一個最好的例子（谷 8:31-33）。

公議會大司祭的審訊（谷 14:61-62）

另外一次耶穌必須對默西亞的名號作回應的時刻，是當祂被捕後，在公議會受審時，那時，「大司祭又向他說：『你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？』耶穌說：『我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。』（谷 14:61-62）。瑪竇的記載與馬爾谷基本上相同，不同的地方在於耶穌回答的方式，瑪竇的記載是：「你說的是」，表示一種不完全明確的肯定；而馬爾谷卻記載耶穌給予清晰的回答：「我是」⁶。」

耶穌在受審時公開地承認了默西亞的名號，理由是受審時與伯多祿宣信時的情形截然不同。這時，耶穌既已被捕受審，視祂爲政治軍事性默西亞的可能已不復存在；而耶穌最關注的受苦默西亞的角色也成了事實，因此，祂可以坦然回答：「我是」。但如同在伯多祿宣信時，耶穌用了「人子」的名號，解釋祂是受苦的默西亞，現在耶穌也用了「人子」的另一特徵，即受光榮的人子，說明苦難不是祂最後的結局。祂組合了兩節舊約經文（詠 110:1；達 7:13），預告自己將要受舉揚「坐在大能者的右邊」（復活、升天），日後還要「乘著天上的雲彩降來」

5 對觀福音記載了耶穌三次苦難預言，馬爾谷福音每次都用了「人子」的名號（谷 8:31;9:31;10:33）。

6 路加福音把「默西亞」和「天子」分爲兩個問題，耶穌對第一個問題沒有作答，對第二個問題的回答是「你們說了，我就是」（路 22:70）。

(末日重臨)⁷。

聖經學者同意，公議會的審訊主要是有關默西亞的名號；這也可見於比拉多的公開審判。四部福音都記載比拉多審問耶穌說：「你是猶太人的君王嗎？」耶穌回答說：「你說的是」(谷 15:2)。對羅馬人來說，「猶太人的君王」即「默西亞」的意思。四福音也記載耶穌被釘的十字架上懸著的罪狀牌，上面寫著：「猶太人的君王」(谷 15:26)；這罪狀牌有可靠的歷史價值⁸。罪狀牌說明耶穌被判罰的理由，本身帶有譏諷意味；但對於信徒來說，這卻表達了最深的真理：耶穌是被釘的默西亞。

1.2. 人子

「人子」是耶穌的自稱，在四部福音出現共八十多次，皆出自耶穌的口中；福音以外這名稱不再被使用⁹。聖經學者一般同意，這是耶穌本人通常使用的名稱。「人子」在希伯來文可用作「人」的泛稱；至於「人子」用作名號，在舊約可見於默示文學達尼爾先知書 7:13-14。在耶穌時代猶太主義對默西亞的期待的主流，指向一位現世的統治者，他將以武力解救以色列民。但猶太默示文學卻提出另一種對默西亞的期待，視那位以色列的拯救者為一位超越性人物，將在末世出現，

7 參 Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, vol. 1, New York: Doubleday, 1994, 497-498.

8 參 N.A. Dahl, "Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus," in James H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 389-390.

9 宗 7:56; 默 1:13; 14:14 是例外。

並帶來歷史的終結¹⁰。

福音中耶穌有關人子的言論可分為三組：第一組談及現世履行先知任務的人子；第二組是有關受難的人子；第三組論及那位將要在末世光榮中出現的人子。三本對觀福音都記載了耶穌有關末世的言論：在末日將有大災難，門徒要受迫害，那時人子要帶著大威能和光榮，乘雲降來，拯救被選者，並施行審判（谷 13:26-27）。那位在末日光榮中出現的人子，與現世宣講天國的人子同是一人，即耶穌本人（谷 8:38；瑪 10:33）¹¹；耶穌以末世先知自居，不容人把祂視作末世人子的前驅¹²。

現世作先知的人子與末世受光榮的人子之間的連繫便是受苦的人子。有關受苦人子的言論包括三次苦難預言（谷 8:31;9:31;10:33），及一些其他經文（如：谷 10:45;路 17:25）。由於苦難預言對耶穌的苦難有相當詳細的描述，有人認為可能部分內容是事後補加的，但學者同意這些預言有歷史的核心成分。聖經學者耶肋米亞斯（J. Jeremias）格外指出以下一句話該來自耶穌本人：「人子將要被交在人手中」（谷 9:31;路 9:44）¹³。

我們接著要問，這位受苦的人子可有什麼舊約來源。有學者認為

10 參 F. H. Borsh, "Further Reflections on 'The Son of Man': The Origins and Development of the Title," in Charlesworth, ed., *The Messiah*, 130-144; Gabriele Boccaccini, ed., *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2007.

11 馬爾谷前後用了「我」及「人子」的稱呼；瑪竇為了清楚起見，前後都用了「我」：「誰若在人前否認我，我在天上的父前也必否認他。」

12 參 John P. Meier, "Jesus," in R.E. Brown et al., eds., *The New Jerome Biblical Commentary*, London: G. Chapman, 1989, 1325.

13 Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, London: SCM, 1971, 281-282.

達尼爾的人子已包含受苦的意義，不必另找舊約出處¹⁴。但更普遍的意見認為最接近這受苦人子的舊約角色，該是依撒意亞先知書的上主「受苦僕人」（依 52:13-53:12）¹⁵。對耶穌時代的猶太人來說，受苦的默西亞是不可思議的，因此沒有人把依撒意亞的經文套用在默西亞身上；可是在新約卻可以找到不少以依撒意亞「受苦僕人」詮釋基督的經文。而對這現象，合理的解釋是耶穌本人首先把達尼爾的人子，與依撒意亞的「受苦僕人」合併起來，並說明人子或默西亞必須受苦難，才進入祂的光榮（路 17:25;24:26）。

耶穌在公議會受審時，明認自己是默西亞，並以受光榮的人子解釋祂作默西亞的身份；表明祂是通過苦難，進入光榮的默西亞。不少聖經學者以耶穌在大司祭前的作証為對觀福音，尤其馬爾谷福音的高峰¹⁶。聽到耶穌的回答，大司祭遂撕裂自己的衣服，控告耶穌說了褻瀆的話，眾人都判定祂該死。褻瀆的話特別指：「你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」（谷 14:62）；耶穌自稱與天主享有同等的地位和尊榮，因此，說了褻瀆的話¹⁷。透過耶穌這句話，對觀福音給我們留下了一個「超越基督論」明確的見証。

14 參 Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: a commentary*, Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 188-189.

15 參 Jeremias, *New Testament Theology*, 286-288; Brown, *Death of Messiah*, vol.2, 1480-81; John R. Donahue & Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002, 315-316.

16 參 Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 161-162.

17 參 Brown, *Death of Messiah*, vol. 1, 534-538; 日後斯德望在公議會前作證說「看，我見天開了，並見人子站在天主右邊」（宗 7:56）；斯德望也因此被人用石頭砸死。

1.3. 天主子

「天主子」的名稱在舊約有相當廣泛的應用，天使、君主、全體以色列民，都可以稱為天主子；在智慧文學裏義人也被稱為天主子¹⁸。在新約天主子卻成了耶穌重要的名號。三本對觀福音都記載耶穌受洗和顯容時，有天上的聲音隆重作証祂是天主子（谷 1:11；9:7）；這些經文格外用了「愛子」一詞表明耶穌是天主獨特的兒子¹⁹。馬爾谷以耶穌受洗作為福音的開始，瑪竇和路加也記載耶穌的誕生和童年事蹟；主要內容是敘述聖母以童貞女的身份，因聖神的德能懷孕和降生耶穌，祂是天主子（路 1:35；參閱瑪 1:20-23）。

在對觀福音可以聽到從天上來的聲音，或別人的說話作証耶穌是天主子，但耶穌本人卻沒有自稱是天主子。前面說過，在兩個場合耶穌經對默西亞的名號回應，這兩次也涉及天主子的名號。第一次只見於瑪竇所載伯多祿的宣信，第二次卻見於三本對觀福音；但在這些經文裏，天主子的名稱常與默西亞連在一起，因此，一般視為默西亞名號的引申。

在對觀福音耶穌雖然沒有自稱天主子，但有些經文顯示耶穌以「子」自稱。在馬爾谷所載的末世言論，耶穌結束時說：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」（谷 13:32）。在這句話裏耶穌使用「父」、「子」的絕對稱呼，表明自己是天父獨特的兒子，與其他人稱為天主子女的意義不同。由於這言論指出「子」也有所不知的事情，聖經學者一般同意這話來自耶穌本

18 Brown, *Introduction to NT Christology*, 80-81.

19 「愛子」與「獨生子」的連繫可見於創 22:2；天主稱依撒格為亞巴郎「心愛的獨生子」。

人。

此外，在馬爾谷福音惡園戶的比喻裏，耶穌把舊約先知比作主人打發來的僕人，卻把自己比作主人的兒子：「主人還有一個，即他的愛子；最後就打發他到他們那裏去，說。『他們必會敬重我的兒子』」（谷 12:6）。這裏的「愛子」和「我的兒子」都暗示耶穌是天父獨特的兒子。

在瑪竇和路加福音有所謂「若望言論」(Johannine logion)，記載耶穌在祈禱中稱謝父，並說：「我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」(瑪 11:27;參閱路 10:22)²⁰。在這言論，耶穌首先稱天主為「我父」然後用了「父」、「子」的絕對稱呼，說明父子間專有的彼此「認識」的關係。「認識」一詞在聖經傳統表示人與人之間最親密的關係，表示彼此完全的了解、信任、交付，和融通的密切關係。耶穌指出這關係是祂與父所專有的，這表示祂享有與父獨一無二的關係。但這言論也給我們帶來一個喜訊，即是耶穌也可以把父子間彼此的認識啓示給人，讓別人也分享祂和父的密切關係。

對觀福音這經文稱為「若望言論」是富有意義的，在若望福音耶穌慣常以「子」自稱，並闡述祂與「父」的密切關係。對觀福音這言論來自“Q”傳統，但充份反映了若望傳統的特色，顯示父子間唯一無二的密切關係。這經文可視作若望傳統的藍本，日後若望把這思想更圓滿發揮；但若望傳統的發軔在對觀福音已經可以找到。可見若望福音的「超越基督論」與對觀福音基督論是一脈相承，彼此連貫的。

20 這言論是以祈禱開始的：「就在那時候，耶穌發言說：『父啊！天地的主宰！我稱謝你……』」（瑪 11:25）；參路 10:21。

有關天主子的名號，對觀福音還有極重要的資料，即耶穌所用的「阿爸」(Abba)的稱呼。本文第三部分探討耶穌本人的基督論時將會討論耶穌的「阿爸經驗」。

2. 隱含基督論

對觀福音透過耶穌的名號表達的基督論可稱為「明顯基督論」。我們主要討論了「默西亞」和「人子」的名號，以及「子」的絕對稱呼等；我們看到，通過這些名號，對觀福音也表達了超越的基督論。除了較明顯的基督論外，聖經學者也討論對觀福音的「隱含基督論」。意思是說耶穌傳道時，主要不是宣講祂是誰，卻是宣講天國的喜訊。但在宣講天國的過程中，耶穌也間接表明了祂超越的身份、可稱為「隱含基督論」。現在讓我們看看對觀福音隱含基督論的幾項主要內容。

2.1. 把自己比作天國或默西亞時代的來臨

耶穌宣講的天國表示天主的治權和救恩的臨現；天國給人帶來精神和肉體的解救。耶穌不但以言語，更以行動宣講天國；祂所行的治病、驅魔等奇蹟，表示天主的治權戰勝魔鬼及邪惡的勢力，是天國來臨的具體實現。因此，當群眾中有人指控祂依賴魔王貝耳則步驅魔時，耶穌聲明自己是仗賴天主的手指，即聖神的德能驅魔：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」(路 11:20)²¹。

耶穌把祂所作的驅魔奇蹟與天國的來臨連在一起；祂不但宣講天國，也表示透過祂的宣講和奇蹟，天國在祂身上具體臨現。耶穌以前

21 瑪竇記載：「如果我仗賴天主的神驅魔…」(瑪 12:28)。

的先知也宣講天主的拯救，但沒有把自己比作天主的救恩；耶穌卻把自己比作天國的來臨，這是間接表明祂具有超越的身份，是一種「隱含基督論」。

若翰被捕後，派遣兩位門徒前往問耶穌是否「要來的那位」，或者他們還要等候另一位；耶穌回答說：「你們去！把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見……貧窮人聽到喜訊」（路 7:22）。「要來的那一位」指末世的先知或默西亞²²；這裏耶穌沒有直接回答若翰的問題。若翰本來期待一位執行審判和懲罰的默西亞（路 3:16-17），耶穌卻引用依撒意亞先知的經文，表示天主所預許的末世時代的救恩，透過祂的宣講和奇蹟實現了；事實上，耶穌是把自己比作末世的先知。耶穌回答若翰門徒的結語是：「凡不因我絆倒的，是有福的」（路 7:23）；聖經學者指出，這話是格外對若翰本人說的，目的是提示他要放棄成見，相信天主在耶穌身上實現了末世救恩的許諾；祂便是「要來的那一位」²³。

2.2. 宣講的權威

耶穌宣講時表現了特殊的權威，與眾先知不同。先知們爲了傳達天主的諭旨或訊息，在言論開始和結束時鄭重聲明這是「上主的訓示」，或「上主的斷語」。耶穌卻從來不使用這方式，在傳達重要訊息時，祂直接地說：「我實在（amen）告訴你們」；這句話是耶穌專用

22 猶太人對「要來的先知」的期待可見於若 6:14；申 18:15-18；參 Leopold Sabourin, *Il Vangelo di Luca: Introduzione e Commento*, Roma: PUG, 1989, 175.

23 John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, New York: Doubleday, 1994, 133-135.

的、在福音出現近六十次，皆出自耶穌口中²⁴。這表示祂意識到自己是具有特殊權威，可以直接以自己的名義發言，表達天主的訊息，不必像先知們一般套用「上主的斷語」這模式。耶穌以「我實在告訴你們」作引言，往往帶來重要和創新的言論²⁵；有關「實在」(amen)一詞，我們在下文還要討論。

耶穌宣講時表現的權威也與一般經師不同(谷 1:22)，經師們的講道主要在於詮釋梅瑟法律，陳列一些經師的意思，並加以討論；有時也加上個人的見解。耶穌宣講的主題是天國，不是梅瑟法律；但瑪竇所載的山中聖訓也談論梅瑟法律。耶穌聲明祂來不是為廢除，而是為了成全法律(瑪 5:17)；事實上耶穌對梅瑟的法律作了一連串的修改：「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說……」(瑪 5:21-48)。

對有些法律，如「不可殺人」、「不可姦淫」，耶穌把它們從行為的層面，引申到言語和內心的深度。另一些法律，如「休妻」、「以牙還牙」等，耶穌把它們取消了。至於「愛你的近人，恨你的仇人」這法律，耶穌把它徹底修改為：「你們當愛你們的仇人」；「愛仇」遂成為基督宗教一大特色。「你們一向聽過給古人說」，這是指天主藉著梅瑟法律所說的話，現在耶穌卻以祂的名義加以修改，這顯示耶穌意識到自己具有無上權威，帶來天主最後的啟示。

耶穌也表現了對於安息日法律的自由，祂在安息日治病(谷 3:4-5)，並自稱「人子也是安息日的主」(谷 2:28)。耶穌曾指著自己

24 Jeremias, *New Testament Theology*, 35-36; Ben Witherington, *The Christology of Jesus*, Minneapolis; Fortress Press, 1990, 187.

25 Witherington, *Christology of Jesus*, 188.

說：「看，這裏有一位大於撒羅滿的！……看，這裏有一位大於約納的！」(路 11:31-32)。就可以說，在修改法律時，耶穌也表明自己是大於梅瑟的。

2.3. 對門徒絕對的要求

耶穌對於自己具有特殊權威的了解也表現於祂向門徒所作的絕對要求。耶穌聲明，誰若願意跟隨祂，作祂的門徒，必須把這作門徒的關係放在一切家庭關係之上；門徒對耶穌的愛應超過對父母、妻子、兒女的愛(瑪 10:37;路 14:26)。耶穌也把自己把「福音」相提並論，要求門徒爲了祂和福音的緣故甚至捨棄性命，以便救得性命(谷 8:35;路 9:24)。

最後，對耶穌的接受與否，等於對永生的抉擇：「凡在人前承認我的，在我天上的父前也承認他；但誰若在人前否認我，在我天上的父前也必否認他」(瑪 10:32-33;谷 8:38)。

3. 耶穌本人的基督論

我們從兩方面介紹了對觀福音的基督論，即是以名號表達的「明顯基督論」，及耶穌宣講天國時間接表明身份的「隱含基督論」。現在要討論耶穌本人的基督論。我們首先須聲明，上面介紹的兩種基督論便是來自耶穌本人的基督論；但在探討新約基督論時，一般會遇到以下的問題：福音提供的基督論資料，究竟那些來自耶穌本人，又有那些屬聖史和門徒在復活的光照下，所作的信仰反省或回應。我們分三點討論這問題：其一、首先簡略介紹近兩個世紀以來對於歷史中耶穌的三次探索；其二、討論有關福音與歷史中耶穌的基本連繫；其三、綜合一些來自歷史中耶穌的基督論要素。由於篇幅關係，對以上三點只能作扼要的論述。

3.1. 對於歷史中耶穌的三次探索

1778 年，賴馬路斯 (H. Reimarus) 遺著的出版引起了對歷史耶穌的第一次探索，一直延續到上世紀初葉。參與這次探索的主要是基督教自由派學者，他們認為福音表達了門徒所「信仰的基督」，必須越過福音資料，尋找「歷史的耶穌」。不只學者都寫了「耶穌傳」，他們的基本立場是否認耶穌宣講天國的末世向度、並把耶穌描繪為理想的倫理導師和典範。二十世紀初，史懷哲 (Albert Schweitzer) 著書²⁶，綜合評介一個多世紀以來對歷史耶穌的探索，指出每位作者都按照自己的容貌和思想背景，繪畫了一幅耶穌像。

由於這歷史探索宣告失敗，以布特曼 (Bultmann) 為首的學者們便認為對歷史中耶穌的認識是不可能的，同時指稱這對於基督徒的信仰並不重要，於是放棄了歷史探討的問題。對於這觀點，布特曼的弟子祈錫曼 (E. Käsemann) 首先提出異議；在 1953 年發表論文，開始了對歷史耶穌的「新探索」，現稱為第二探索²⁷。祈錫曼那位復活後由門徒宣講的基督，與歷史中的納匝肋人耶穌基督有基本上的連貫性。大部分學者都同意，福音雖然不是一本科學性的歷史書，而是救恩的喜訊，但透過福音的記述，基本上可以認識到歷史中的耶穌。這「新探索」的特殊貢獻是提出「明顯基督論」與「隱含基督論」的分別，並強調後者的重要性。

26 Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906; ET: *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, 1961.

27 Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," in *Essays on New Testament Themes*, London: SCM, 1964, 15-47. 除了基督教學者外，天主教聖經學者也開始參加這「新探索」。

由 80 年代至今天的廿多年間又發展了對歷史耶穌探索的另一階段，稱為「第三探索」²⁸；對此探索，北美和英國學者格外積極參與。他們主張必須了解耶穌生平的歷史背景，尤其強調耶穌的猶太背景；但也注意到耶穌是一個不尋常的猶太人²⁹。第三探索學者路向不如第二探索那麼集中，對於耶穌的見解也比較分歧，包括視耶穌為政治性社會改革者、諷世主義宣道者、智慧導師、末世先知，受苦的默西亞，天主子等形像。有關耶穌宣講的天國，有的認為純屬現世性質、有的卻堅持兼有現世和末世意義。

3.2. 有關福音與歷史耶穌的基本原則

在歷史探索的過程中，學者們也提出如何鑑別福音資料是否來自古老傳統或耶穌本人的準則，這些準則給歷史考據的研究帶來很大的幫助³⁰。但事實上，關於福音中個別經文的歷史價值，不同的學者仍持有不同的意見。這裏我願意提出兩項一般性原則。

3.2.1. 福音資料是基督徒信仰的準則

聖經是天主的聖言，聖經作者在聖神默啓下傳授有關救恩的真理。耶穌基督既是天主所談的救恩之完成者，因此，福音在聖經中佔特殊地位。如宗座聖經委員會指出，福音不但「論及耶穌所行所教的

28 參 Ben Witherington, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, IL: IVP, 1995; Giuseppe Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico*, Roma: Cittadella, 2004.

29 有關耶穌的猶太背景參 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1985; Meier, *A Marginal Jew*.

30 參 Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 167-195.

一切」(宗 1:1)，也提供對於耶穌言行的神學詮釋³¹。福音資料除了記載耶穌的生平言行外，也表達了宗徒和初期信徒對耶穌的了解和信仰；日後基督徒既承繼了宗徒的信仰，因此，福音的資料也該是基督徒信仰的標準。

3.2.2. 福音是對於耶穌的「記念」

宗座聖經委員會訓示，福音基本上包含了有關歷史的真理³²。這也可由路加福音的序言看到：「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，著手編成了記述」(路 1:1-2)；這些記述便是路加編寫福音的主要資料。日後宗徒們要補充猶達斯留下的空缺時，他們決定從門徒中揀選一位由若翰施洗開始，直到耶穌被接升天，常與他們在一起的，使能作祂復活的見證人(宗 1:22)。由此可見，宗徒和聖史們對於有關耶穌的史實具有認真的態度。

福音中屢次講及門徒「記得」耶穌所說的話：伯多祿記起耶穌講的話(谷 11:21; 14:72)；門徒記得耶穌對他們說的話(路 24:8; 若 2:22)；耶穌問門徒是否記得祂所行的增餅奇蹟(谷 8:18; 瑪 16:9)；在最後晚餐建立聖體時，耶穌囑咐門徒說：「你們應行此禮，為記念我」(路 22:19; 參閱格前 11:24)。正如舉行感恩祭是為紀念耶穌的逾越奧蹟，門徒宣講和編寫福音便是為紀念耶穌的生平和言行。按照聖經傳統，這「記念」表示使耶穌本人和祂的言行活現出來，使信徒可以

31 Pontifical Biblical Commission, *Scripture and Christology*, ed. Joseph A. Fitzmyer, New York: Paulist Press, 1986, 48.

32 "On the Historical Truth of the Gospels," *Instruction of the Pontifical Biblical Commission* of May 14, 1964, *AAS* 56(1964) 712-718.

享有與主會晤的經驗³³。

有學者指出，對觀福音的傳統應視作早期基督徒團體對耶穌的「記念」。宣講者和聖史的目標主要是傳授耶穌的言論和事蹟，他們明白自己的任務是保存和闡釋而不是創作³⁴。

3.3. 基督論核心要素

假如我們同意編寫福音的宗旨是爲了保存對耶穌言行的「記念」，那麼可以問，甚麼是這「記念」的核心要素；筆者嘗試以對觀福音提出兩項來自耶穌本人，可以建構基督論的基本要素，那便是耶穌的「阿爸經驗」，及宣講天國時表現的無上權威——「我實在告訴你們」；亦即是 Abba 及 amen 這兩個詞語。

3.3.1. 「阿爸」經驗

近日聖經學者耶肋米亞斯對於 Abba 一詞的研究引起廣泛的回應³⁵；「阿爸」(Abba)一詞見於馬爾谷福音所載耶穌的山園祈禱；是阿蘭語，即耶穌的母語。根據耶肋米亞斯的研究，Abba 是孩子對父親的親

33 參 B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

34 參 James D. G. Dunn, "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History," in Charlesworth, ed., *The Messiah*, 371-372; the author says, "In short I see the earliest tradents within the Christian Churches as preservers more than innovators, as seeking to transmit, retell, explain, interpret, elaborate, but not to create *de nova*" (371). cf. J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Cambridge: Eerdmans, 2003.

35 Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus*, Naperville: Allenson, 1967, 11-65; Idem. *New Testament Theology*, 61-68; Joseph A. Fitzmyer, "Abba and Jesus' Relation to God," in Jacque Dupont. *A cause de l'évangile*, Paris: Cerf, 1985, 15-38; Witherington, *Christology of Jesus*, 216-221.

切稱呼，在耶穌以前或同時的猶太人，不論團體或個人的祈禱中，都找不到以 Abba 稱呼天主的例子。耶穌卻與眾不同地以「阿爸」的稱呼禱告，表現了祂意識到自己是天父特殊的兒子，與父有一種獨特的密切關係。

「阿爸」一詞在福音中雖然只有一次出現，但耶肋米亞斯認為耶穌經常以「阿爸」的稱呼祈禱，福音中希臘文的「父啊」便是「阿爸」的譯文。這稱呼所透露的子與父之間獨一無二的關係也可見於對觀福音的「若望言論」，這言論是以耶穌向父的祈禱開始的。耶穌也教導門徒以「父啊」祈禱（路 11:2），日後保祿宗徒能更鼓勵巴肋斯坦以外的基督徒團體以「阿爸」一詞祈禱³⁶。學者大都同意「阿爸」一詞來自耶穌本人，並視耶穌的「阿爸」經驗為基督論的基礎。

3.3.2. 「我實在告訴你們」

對耶穌的「記念」的另一要素是祂宣講天國時表現的絕對權威，這權威特別表達於 amen 一詞。如上文提及，把 amen 與「我告訴你們」（ego lego）連在一起是耶穌專用的語句，在福音出現近六十次，分佈於福音的不同傳統³⁷。耶穌對於 amen 的使用與舊約或新約其他經文都不同，在舊約「亞孟」表示肯定別人的誓詞，祝福或詛咒；在新約「亞孟」也表示對別人言論的贊同（格前 14:16；格後 1:20；默 5:14；7:12）。耶穌卻以 amen 與「我告訴你們」連用，以「亞孟」確定祂本人的言論，以代替舊約先知所說的「這是上主的斷語」。耶穌以「我實在告訴

36 羅 8:15；迦 4:6；保祿兩次都指出是「義子之神」，或「祂兒子之神」，使信徒參與耶穌與父的密切關係。

37 參 Jeremias, *New Testament Theology*, 35-36；耶肋米亞斯作了以下的統計：馬爾谷 13 次；Q（即瑪竇與路加共有）9 次；瑪竇中有 9 次；路加中有 3 次；若望 25 次。

你們」作引言，一般論及有關天國的訊息或祂所作的工程，表現祂意識到自己是宣講天國的無上權威³⁸。

我們討論了耶穌專用的兩個詞語：「阿爸」（Abba）表現了祂與父獨特的密切關係；「亞孟」（amen）表現了祂意識到自己在宣講天國時的絕對權威。這兩個來自耶穌本人的詞語可視作基督論的核心要素，作為建構基督論的基礎：「阿爸」和「亞孟」可以分別發展為以「天主子」和「默西亞」名號表達的明顯的基督論。

結語

本文以不同角度討論了對觀福音的基督論：首先是以默西亞、人子、天主子等名號表達的「明顯基督論」；其次是透過耶穌宣講天國時間接表明身份的「隱含基督論」。對觀福音採取「從下而上」的基督論方法，但透過末世「人子」的名號，及「子」的絕對稱呼等方式，對觀福音也表達了「超越的基督論」，與若望福音的超越基督論有基本的連貫。

論文第三部分探討耶穌本人的基督論，對近日有關歷史中耶穌的探索作了扼要的評介。筆者認為對觀福音的明顯和隱含的基督論，基本上都是來自耶穌本人的基督論。如宗座聖經委員會指稱：福音作者不但記載了耶穌所言所行的一切，也加上對這些言行的神學詮釋；但重要的是，他們的詮釋和反思是以耶穌的言行為對象的。福音作者以「記念」耶穌的言行作為編寫福音的宗旨；按照聖經和近東傳統，這「記念」主要在於保存和傳授老師的言行和訓導。

38 參 Witherington, *Christology of Jesus*, 188-189.

最後，筆者格外指出兩項基督論核心要素，聖經學者同意是直接來自耶穌本人的，即是祂深刻的「阿爸經驗」，以及宣講天國時表現的絕對權威——「我實在告訴你們」。這兩項要素表現於 Abba 及 amen 這兩個詞語，可視作「隱含基督論」，但也可以分別發展為以「天主子」和「默西亞」名號表達的「明顯基督論」。由此可見，對觀福音的基督論以耶穌本人為出發點，或表現為隱含基督論，或發展為明顯基督論，是一脈相承的。

聖經與神學

從《納匝肋的耶穌》一書淺談神學家拉辛格的讀經心得

韓大輝

宇宙有許多超乎形象之外的真理，與人生攸關。形象只能標誌但難以概括這些真理，言則有盡、意則無窮。另一方面，由於這些真理超越的特質，有時連與其有關的形象也提昇到飄渺的地步，如空中之音，相中之色。白居易有一首禪詩：

須知諸相皆非相，若住無餘卻有餘，
言下忘言一時了，夢中說夢兩重虛。

非相、無餘、忘言、夢虛盡述一片形象之內的飄渺，但「須知」一語卻確定我們終能虛中見實、幻中見真。

第六世紀的託名狄尼修(Pseudo-Dionysius) 亦有同感。在其著作《論天主之名》中，他指出至高的真理超越形象。天主是至高、至超越的真理，卻在耶穌基督身上顯示出來，使無形的天主有了形象，可是天主仍然不等同這個可見的形象，而是隱藏在這彰顯的形象中。他認為神學就是神的言論，是天主論述自己。在何處論述？在自然中，但最重要還是在降生的聖言耶穌身上。今天耶穌雖然升天，且啓示已在祂身上完成，但天主仍在聖經中向我們發言，因為人需要聽天主話語而生活。人從事神學工作，就是聆聽在聖經中說話的天主，絕不自己編造一個天主出來。簡言之，做神學就是讀聖經。

本期《神思》主題為「聖經研究該成為所有神學的靈魂。」¹。本篤十六世雖非聖經學家，但多年來致力神學，並掌管宗座信理部超過廿載，對釋經技巧駕輕就熟。他對這句話有何體悟？本文選擇以他去年的著作《納匝肋的耶穌》²為首要資料，嘗試回答這個問題。為尊重本書作者意向³，故在本文稱他為拉辛格（神學家），而非教宗本篤十六世。

作者在書中雖沒有對聖經文本的緣起、版本的異同和手抄本的價值等，作第一手的資料研究，但明顯地，作者對「讀聖經、做神學」有非常精闢的見解，並在文中多次引用著名學者的成果。

模糊的臉

在其開卷語（Foreword）中，拉辛格用頗長篇幅討論釋經學的歷史批判法。

在三十至四十年代，那些經典的基督學都能配合福音書的報導，

1 《司鐸培養法令》16 “Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet” [Cf. Leo XIII, *Encyclical Letter Providentissimus Deus* (Nov. 18, 1893): AAS 26 (1893-94), 283.]

2 在 2007 年 4 月 16 日，教宗本篤十六世適逢八十大壽，全球發行他的新作《納匝肋的耶穌》（德文、意文和波蘭文），全書共包括序、引言及十章：一、耶穌受洗，二、耶穌受誘惑，三、天國的喜訊，四、山中聖訓，五、主禱文，六、門徒，七、比喻的訊息，八、若望福音的主要圖象，九、在耶穌路上的兩個里程碑，十、耶穌宣稱自己的身分。參看英譯本 *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (New York: Doubleday 2007).

3 本書封面上作者的名字為若瑟·拉辛格（Joseph Ratzinger）和教宗本篤十六世。在序的末段 xxiii，他提到本書並非訓導，而是他個人的研究，尋求「主的聖容」（詠 27:8）。為此，任何人皆可推出異議。他只希望讀者能懷著善意讀此書。

描出耶穌動人的形象。可是，自五十年代始，冒起一些新的釋經著作，其中所描繪的耶穌與福音書呈現的愈來愈不同。明顯地，歷史批判法成爲釋經的新趨向，學者追溯聖經背後的背境（context），企圖突出文本（text）的歷史真義。這方法可以用來檢視過往，找出確鑿的論據，去肯定或明白所發生的事。除了通過資料搜尋、分析和綜合外，有時還須列出不同的假設，然後從中選出最合理的，視爲事件的因由。

用這方法來勾劃耶穌的容貌大有人在。他們鑽研福音的文本及其背境，結果發現幾乎每段文本後的背景也積聚了很多層的傳統，於每層的分析愈來愈細緻，然而就出現了層層疊疊、縱橫交錯的情況。多層的傳統就像不同鏡片放在一起，各有各的焦點，通過這些鏡片看耶穌，便覺得耶穌的面貌模糊不清。

此外，聖經或福音所載的資料，驟眼看去，缺乏現代史料的質素，而擁有質素的片斷，寥寥無幾，人們靠著僅有的史料，大膽重組耶穌的故事，結果出現很不同的版本，甚至彼此不相容。有的說耶穌是反羅馬帝國的革命分子，不幸失敗，變得憤世嫉俗，亦有說他是非常良善而甚麼都接納的倫理導師，卻不知不覺地墮入迷惘和痛苦中。究竟在耶穌身上該有多少個故事？哪一個故事才是真的？

這導致一個大問題。本來教會一直以來以福音書呈現的耶穌作爲祈禱、敬禮、效法的對象，甚至在靈修經驗裡，人與這樣的耶穌建立深交。福音有助信仰的增長，可是，通過歷史重組，另一些耶穌形象出現了。「歷史上的耶穌」與「信仰中的基督」之間的距離愈來愈大。假如耶穌並非如福音作者所描繪的基督，那麼教會究竟相信甚麼？宣講甚麼？

還有另一因素加增了問題的嚴重性。歷史批判法擺出「批判理性」

的姿態，意即理性要有批判能力，就須放下任何成見；信仰未經理性的煉淨，可以導致「成見」，要批判就要擱置信仰。這是吸引人的商標，更好說，這「品牌效應」導致不少人的信仰發生戲劇性的變化：原先信友可通過福音書的記載，與耶穌建立親密情誼——這是整個教友生活的關鍵，但現時這情誼卻在信仰稀薄的空氣中苟延殘喘。

試圖補救

歷史批判法原先的目的是加強福音的可信性，但有人用這方法時，把信仰擱置或懸空，結果耶穌的面貌模糊了，懸空的信仰再找不到結實的「落腳點」。有見及此，德國著名天主教釋經家 Schnackenburg（簡稱史氏）提出補救方案。他極擅長歷史批判法，在其晚年的著作《福音中的耶穌：聖經的基督學》，試圖鼓勵信友繼續相信耶穌是救世主。在這書的結語，他提到歷史批判法是嚴謹的科學，雖然學者付出很大的努力和代價，但仍不足以勾畫一個可靠的耶穌形象。科學釋經法的賣點在於不斷尋找和檢定所謂歷史上的可靠資料，大談文本和背景的传统，結果發展成沒完沒了的討論。

儘管史氏勉力持守福音所描繪的耶穌形象，但他意識到這形象受到一些解決不了的張力所困擾。福音中基督的形象是作者重組多層傳統之後的「產品」，而且成為歷代教友的信仰對象，若擱置這「產品」，又隔這麼多層的傳統企圖看耶穌真貌，就如自遠處作驚鴻一瞥，究竟遠到甚麼樣子，卻難以申明。這些張力是源於歷史批判方法的性質。

話雖如此，在關鍵處，史氏仍清楚肯定一個重要的洞悉，那就是耶穌與天主的親密關係，而這關係必須是歷史事實，否則很多事情無從解釋：「除非將耶穌和天主緊連一起，否則耶穌本人就只能停留在虛

無縹緲、毫不真實、無法說明的地步。」⁴ 言下之意，除非人們研讀福音時加上信心，相信耶穌是真天主，否則難以接受福音所呈現的耶穌形象。

在史氏眼裡，新約傳統和歷史事件之間所浮現的問題，猶如在天主子出現在世時，福音書欲在這無限奧秘的存有之上，披上有血有肉的外衣。爲了襯托出那真實的奧秘存有，就要特別定製這外衣。結果，這外衣是由不同層次的傳統交織而成。面對這外衣，歷史批判法予以抽絲剝繭，只能找出縱橫交錯的傳統，但無法再繪出有血有肉的耶穌。

福音書只有「外衣」——由縱橫交錯的傳統織成，但沒有歷史上真實的耶穌。這個看法已不知不覺地，因著「批判理性」的品牌，影響很多基督徒的思維，以至他們可以毫不「批判」地、安詳地接受四部福音大部分不是歷史，甚至連基本的歷史事實也沒有記載。⁵

拉辛格要多走一步。他認爲福音書「毋須爲天主子披上有血有肉的外衣」，因爲天主子真的成爲「血肉」。福音書不是編織「有血有肉的外衣」，而要指出聖言成爲血肉的歷史事實。這樣，福音中的耶穌就不是天主子的外衣，而是天主子本身。福音作者既確定這個歷史事實，根本沒有需要編織任何外衣，可原原本本將耶穌的事蹟報導出來。福音是寫給信友，不是給歷史學家。在福音書內，具有質素的史料固然不多，但就不能憑此而論斷沒有史料質素的片斷，就不是歷史事實。信友亦大可接受所有的報導，除非有人提出反對的證據。

當然，問題仍存在：究竟這「血肉」可否在密如叢林的傳統中找

4 《納匝肋的耶穌》序 iv

5 有人寧可接受《達文西密碼》的耶穌，而擯棄福音書中的耶穌。

到？

突破迷宮

拉辛格認同史氏的看法，歷史批判法有其局限，回到歷史，反而將耶穌的真貌與傳下來一層層的歷史處境隔開。爲此，要指出局限之處。首先，此法只能將聖經話語鎖定在過去一個限定的時空，然後深入此既定處境，進行資料搜索和分析，藉以得悉時人的想法、生活、習俗和作者的意向。此舉引發第二個局限，就是將聖經話語視爲人間話語，鎖定在固有的處境，受到那特定的文化規範，用此法作研究的人，要以這樣的假設爲工具，才可找出實證，來檢定那話語在固有的處境中的涵意。第三，聖經有很多卷，每卷成書的處境不同，各書卷的涵意也不同，那麼，要將聖經視爲一本整體的書，恐怕不能是這批判法所能直接認定的歷史事實。

既是這樣，拉辛格是否擯棄歷史批判法？絕非如此。其理由也很簡單，此因爲我們的信仰必須與歷史接合。假如我們相信耶穌是基督、天主子，祂變成人，死在十字架上，第三天復活了，而這些事件原來都沒有在時空場所中發生，原來都是無根可尋的，那麼我們的信仰就是錯謬的。爲此，信仰確以歷史爲根基，而這些段歷史必有跡可尋。可是，這個根基雖屬歷史事件的範疇，但也要完全直屬天主之德能和恩寵，才可發生。

信仰與理性兼備

此外，面對聖經，須有何種態度？這就取決於一個大前提，就是聖經記錄了天主對人的話語和行動。如果這大前提不成立，聖經再不

是神聖的，極其量是文學古籍或經典。歷史研究有助我們分辨這大前提的合理性，但接受這個大前提是信仰的行動。顯而易見，聖經是寫給有如此信仰的人。

歷史批判法在解釋聖經時其中的貢獻，就是提出眾多的假設，讓人從中找出最合理的一個。事實上，大部分的釋經家認為，聖經的話語不能合理地解釋出來，除非「耶穌是基督、天主子，祂降生、死亡和復活」。這個「除非」是一個假設，但其他假設遠不如這「除非」更為合理。

就理性而論，這個「除非」是解讀經卷最合理的鑰匙，但仍走不出假設的範疇。假設並不因合理成為信仰，因為信仰意味主觀和客觀的恩寵。主觀是指信友受到天主恩寵的感動才有信仰，客觀是指所相信的事情是因天主的德能而發生，如：納匝肋的耶穌死後第三天便復活。福音基本上是寫給那些有信仰或尋找信仰的人。

簡言之，教會內讀聖經就要求這份信仰。信仰並不取消歷史批判法，反而予以維護，只有這樣信仰才努力尋找歷史的接合點，而歷史批判要內設信仰的開放性，即以復活的基督作為解讀經卷的鑰匙。

這樣有三個好處突破批判法的局限。第一，不會將聖經話語禁錮在過往的時空中，有些先知的話語是超出作者所能瞭解的，超出時代處境的範圍。第二，聖經雖是人間話語，也是天主的聖言，有聖神不斷鞏固、深化教會對經卷的領悟。第三，聖經在聖神默感下是一本整體性的書，但這是通過神學反思所體悟的事實。

發生在耶穌身上的事並非寓言故事，完全與歷史事件掛不上鉤，而歷史事件亦非隨時改變的密碼，今天用來說明一端真理，但明天又用來解釋另一端真理，兩者完全不同甚至矛盾的。

相信聖經就是相信天主的真理，其不可動搖的根基在於它在歷史的時空發生了。通過聖子的降生，救恩才成爲不可迴轉的事實。若爲堅定信仰而將歷史推出信仰之外，只會弄巧反拙，就像倒洗澡水時，連嬰孩也倒掉。

與教會同心

要善用歷史研究的強處，便要破解其困局。在善用和破解中，我們漸漸看到光，那是源於聖經受到聖神默感的道理。聖經的主體其實有三重意義⁶：首先是經卷的作者，不論是指個人或群體，他們活在信從天主的團體中；因此，第二重意義就是天主的子民，即天主和子民談話，並活在他們心中，使祂的話語在祂安排的歷史動力中得以成長；⁷ 第三重意義就是天主，乃因祂藉人們和降生的聖子向人說話。

第二重的意義常被忽略，這裡再加以說明「與教會同心」*sentire cum Ecclesia* 的原則。一方面聖經既可帶領天主子民，又可衡量子民對天主的服從；另一方面子民在聖經中得以提昇，更爲屬於天主，而此提昇的高峰在於聖言成人的事實，使子民取得新的身分，與基督連成一個身體——教會，從祂那裡領受整全的啓示，藉聖神的潛移默化，慎重地持守信仰寶庫。於此意義，教會成爲聖經的主體，代代相傳，在不同的文化和境況，使聖經話語不再鎖在過去，卻仍在今天通過教會發放帶領人類的力量。爲此，聖經意義須在整個教會的生活聖傳中

6 參看《納匝肋的耶穌》序 xx-xxi。

7 參看《天主教教理》113，根據教父們的格言：「與其說聖經寫在書卷上，毋寧說首先寫在教會的心頭上(*Sacra Scriptura principalis est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta*)」。

解讀，並要與「信德相符」⁸

聖經話語最終的作者是天主，是祂讓這些話語在團體中流傳下去，因而具有高於字面或歷史的意義。傳統上，聖經釋義提到四種意義，即字面、寓意、倫理及末世的意義，後三者又稱為屬靈的意義。四種意義並非平衡鋪排，而是彼此相互協調，猶如聖經話語會射發四道光一樣，使讀經產生豐富的內涵，而整部聖經的內容是一致的，因為是與天主的救恩計劃相配合。⁹

拉辛格在討論本書的方法論上，對福音書的信賴，直認不諱。這份信賴與今日歷史批判法的提問息息相關。在耶穌死後約二十年，斐理伯書的基督讚美詩（2:6-11）便出現了，在那裡我們找到非常成熟的教義：基督本來與天主同等，卻虛空自己變成人，而且仍不斷自謙自卑，死在十字架上，為此，天主舉揚祂，一切受造物皆朝拜祂（參閱依 45:23）。

任何致力批判法的學者都會問，這樣的基督學從何而來？若說此詩篇源於不知名的作者，得到團體接受，在其禮儀中應用，這種解釋根本起不了甚麼作用。尋求更合理的解釋才是歷史批判法的精神，而

8 參看《納匝肋的耶穌》序 xviii.

9 參看《納匝肋的耶穌》序 xx.《天主教教理》115-118 字面的意義。就是那來自聖經言詞所表達、透過釋經學的正確解釋規則所發掘的意義。「聖經的所有意義都以字面的意義為基礎」。寓意：如果我們在基督身上認出事件的意義，就能對事件有更深入的瞭解；例如經過紅海是基督勝利的象徵，因此也是洗禮的寓意。倫理：聖經所記載的事跡能引導我們正直地行事。它們是為「勸戒我們而記載下來的」（格前 10:11）。末世：同樣，我們可看到事實和事件的永恆意義，讓它們引領（希臘語 *anagoge*）我們邁向天鄉。這樣，塵世的教會是天上耶路撒冷的標記。中古時代的一首短詩巧妙地總結了上述四種意義：文字，事之所載；寓意，信之所賴；倫理，行之所依；末世，心之所望。（*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*）。

更合理的解釋就是耶穌及復活在人們中產生如此的震盪，人們只有以「天主的奧跡」才可恰當地描繪耶穌，故這詩篇獲團體接受。重點是耶穌一開始就有非同凡響的形象，祂是人又是天主子。當然，要作如此肯定，已超出歷史批判法的能力。

拉辛格寫本書的目的並非有意貶抑歷史批判法，而是往前多走一步，突破其局限。一方面感謝現代釋經家的貢獻，讚賞他們非常寶貴的發現，另一方面是走出純粹歷史批判的胡同，在方法論上以新穎的洞悉，於聖經的神學詮釋，開闢正確的新路。¹⁰

研究聖經須善用理性

例一

拉辛格沒有在這書上直接提到理性與聖經研究的關係，但在描繪耶穌形象時，遇有不同的聖經詮釋的見解，便會訴諸於理，他會問「何者更合理？」

例如在第七章討論比喻的信息，提及著名歷史批判釋經家宇力赫(Jülicher)在其 1899 年的著作中，區分比喻與寓意。拉辛格認為這也無妨，但他不應將兩者徹底分割，意即耶穌在生前講的是比喻，但後來的門徒將這些比喻看成寓意。前者講述現世，後者則談論來生。不論是基於歷史或文句的分析，也得不出此結論。

他將耶穌的比喻視為單一的類型(form)，又就此類型定義一個「顯著點」(salient point)，意謂這些比喻顯著之處在於論述現實生活的片

10 參看《納匝肋的耶穌》序 xxiii

段，其實與來生無關，但後來那寓意式 (allegorical) 的講法 (即將比喻和來生聯上關係的講法)，乃是後期的人將之放在耶穌口中。

宇力赫稱，愚蠢富人的比喻 (路 12:16-21) 的「顯著點」為：「即使最富有的人，也無時無刻完全仗賴天主的德能和慈悲」；又如不忠信管家的比喻 (路 16:1-8) 之「顯著點」為：「明智地善用當下，可享有幸福的將來」。就歷史的耶穌而論，兩個比喻都講論現實生活，並與來生無關。

拉辛格則引用另一學者耶肋米 (Jeremias) 指出宇力赫之錯謬。首先，耶穌的比喻不是單一類型，而可將之分類為：隱喻、明喻、比喻、比擬、寓意、說明。不過，更重要的錯謬在於把這「顯著點」完全鎖在與宇力赫同期的人文精神中。這樣豈非將耶穌看成提倡現世進步的宗徒或智慧的導師，藉著鮮明的比喻及故事，向人灌輸道德戒律和簡化的神學？合理嗎？他引用史密夫 (C.W.F. Smith) 來評 (宇力赫) 說：「如果耶穌只是一位導師，講動聽的故事，鞏固明智的道德觀，絕沒有人要釘死祂。」¹¹

拉辛格要說明，如果耶穌之死是與天主奧跡相關，那麼祂在世的言論 (比喻)，必定是帶領我們進入天主的奧跡。天主會進入我們的生活，牽著我們的手，不過，天主在世界中的臨在卻是隱藏的。從耶穌是基督的角度去解釋祂的比喻，較諸純粹人文精神的「顯著點」，更為合理。可是，要接受那更為合理的解釋，仍須從內心皈依和信靠天主。比喻的關鍵正在於此，為有些人 (皈依的) 是奧跡的啓示，為另一些人 (心硬的) 就是遮蔽 (依 6:10)。

11 《納匝肋的耶穌》186.

例二

在另一處，第九章討論伯多祿的宣認和被責。首先，伯多祿明認耶穌為默西亞（谷 8:27-30；瑪 16:13-16），然後耶穌預言自己受苦，伯多祿聽了就勸諫耶穌不要這樣說，結果被耶穌責為撒殫（谷 8:31-33；瑪 16:21-23）。馬爾谷和瑪竇兩個福音的報導雷同，但瑪竇在伯多祿的宣認和被責之間，加插了一段：耶穌讚賞伯多祿受天父啓示，並聲明在伯多祿（磐石）上建立教會，將天國的鑰匙交給他（瑪 16:17-70）。

要討論的是伯多祿究竟對自己的宣認瞭解多少。馬爾谷記載的宣認是「默西亞」，而瑪竇則是「默西亞永生天主之子」。有些學者以格樂(Grelot)為代表將兩者比較後，認為在馬爾谷的報導中，伯多祿的瞭解純粹是「猶太人式」的，意即當時猶太人所瞭解和期盼的政治性解放者默西亞；在瑪竇福音中，伯多祿的瞭解是「基督徒式」的，意即默西亞真正是「永生天主之子」。兩個報導不同，何者更具歷史的真實性？格樂自己進行了所謂的「歷史重組」：由於伯多祿的瞭解是「猶太式」的，耶穌便以受苦的預言加以修正，當伯多祿勸諫時，便被責怪為撒殫。如果這個「重組」屬實，那麼伯多祿在耶穌復活前便有「基督徒式」的宣認就非歷史事實了，更好說，伯多祿要在見到復活的耶穌後，才能作此基督徒式的宣認。

拉辛格則認為在這推論中，隱含一個毫不必要的假設，就是在重組伯多祿「原來」的宣認時，假定了他認不出耶穌是天主子，只有在耶穌復活後，他才有此意識。可是，這個假設基本不符合其他新約經卷的整體報導，也低估了天父在伯多祿的宣認中所作的啓迪（瑪 16:17）。耶穌被抓到大司祭前，對自己是天主子的身分，直認不諱，

又怎會在復活前不讓門徒知道此事？至於馬爾谷報導耶穌喝斥伯多祿「撒殫，退到我後面去！」(谷 8:33)，那是喝退一個誘惑：既是天主子，何必走十字架的苦路？這誘惑穿越多個世紀，仍然在纏繞今日的教友：究竟順從「血肉」(瑪 16:17) 還是「天父」。

格樂的推論並不合理，主要是不符合新約的整體報導，更無從推斷伯多祿在復活前不知道耶穌是天主子，並認定瑪竇的記載是受復活事件之後的影響而寫成的。

研究聖經要心懷信德

讓我引述拉辛格在一次國際神學委員會的會議中的發言。¹² 由於那次會議中，大部分成員願意談論神學的意義及方法，他便回想到自己年青時所諳熟的幾個思想，都源於文德 (Bonaventure) 和多瑪斯 (Thomas Aquinas)。

嚴格來說，神學就是聖經，因為聖經有天主聖言。人要真正地作神學思維，就不會以自己的名義說話，而是開啓自己內在的耳朵聆聽在聖經中發言的天主。「聆聽聖經中的天主」是信德行爲，可是「尋求明白聖經」乃是理性行爲。人從事神學，曾先是相信聖經，然後尋求瞭解。就人而論，神學的工作是將「所相信的」轉化爲「可瞭解的」。爲人來說，神學就是讓理性進入信仰層面。

面對聖經的啓示，若沒有理性的介入，那就像「漁夫」以信仰來接受，但這樣的接受並非「推理者」所追求的。那麼除了信仰，推理

12 See J. Ratzinger, *Allocutio in conclusione sessionis plenariae Commissionis theologiae internationalis* 8. X. 2004

者可否用「理性」來明白聖經？聖文德說當然可以，可是要極其謹慎，就如雕塑家一樣。雕塑家面對眼前的石頭，已知道那要出現的形象，使用鎚頭和鑿子作工具，絕不掉以輕心，靈巧地順應那高貴形象的走勢，將之塑造出來，藝術和技巧兼備，否則便毀壞這塑像。

面對聖經，理性當切勿施予暴力。在神學的工作上甚麼是「理性的暴力」？那就是忽略聖經的尊位。保祿給了我們很好的「帕子」的比喻。那些尚未皈依的猶太人閱讀梅瑟時，就有「帕子蓋在他們的心上，他們幾時轉向主，帕子就會除掉」（格後 3:15-16）。「轉向主」就是皈依基督，而保祿於此的體驗極深。「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後 3:18）聖文德認為在神學善用理性，就要轉向主。拿走的帕子表示我們的思維得以淨化，為使閱讀聖經成為仰視天主的光榮，而這光榮在我們心裡愈加增長，「光榮上加光榮」。

這意味天主帶領我們進入祂聖言的花園中，觀賞祂的壯麗和睿智，那麼我們的神學思想就如鏡子可反映永恆理性之光，如此，漸漸地天主讓我們掌握到那扶持希望的理性（伯前 3:15）。

人的神學思維是關乎愛。神學家的信德在於交付自己給天主，這是基於愛多於任何理由。當神學家嘗試更深入瞭解自己所愛的天主時，其所獻上的「理性」的辛勞，就會獲得莫大的安慰。只有基於愛的理性才能得到照明。神學受愛所推動，尋求主的聖容。這是進入奧跡的道路。即使言不能盡述奧跡，但奧跡必包容所有的人。

綜上所述，神學是聆聽天主，祂是主體，又是論述者。聖經載有祂的言論，嚴格來說，讀聖經就是做神學；因此，聖經研究是神學的

靈魂。人讀聖經，要有信德，否則聽不到天主的話語。為瞭解聖經，人要善用理智，將「可相信的」層次提昇到「可瞭解的」層次。為了避免理智的暴力，理智要受信仰照明，即「轉向主」，時常尊重聖經。這種態度貫通了拉辛格的新作。他率先出版耶穌生平十個單元，從約旦河受洗到山上顯聖容，乃感到祂的形象和宣道非常重要，助長信友和耶穌活生生的關係。

學問如「尋求」，通常所尋之人事物是在尋求者之外，惟獨神學的「尋求」不同，所尋之天主已深居尋求者之內心。可是，天主始終超乎形象，為能一窺其有形之相，須恢復福音中耶穌的形象。這要從聖經著手，那裡天主說話，「聖言成為血肉，為使血肉成為聖言」。聖經的話仍充滿天主的力量，大步跨越多個世代，進入尋求者之心，並在其內成長茁壯，「已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2:20）。

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

