

讀經的

大歷史

Whose Bible Is It?

A History of the Scriptures Through the Ages

帕利坎 (Jaroslav Pelikan) / 著 吳蔓玲、郭秀娟 / 譯

讀經的大歷史：數千年來聖經閱讀的軌跡

作者 / 帕利坎 (Jaroslav Pelikan)

譯者 / 吳蔓玲、郭秀娟

責任編輯 / 梁耿碩

美術設計 / 李家珍

發行人 / 饒孝楫

出版者 / 校園書房出版社

發行所 / 23141 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓

電話 / (02)2918-2460

傳真 / (02)2918-2462

網址 / <http://www.campus.org.tw>

郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱

劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社

網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>

訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242

訂購傳真 / (02)2918-2248

2010年5月初版

Whose Bible is it ? :

a history of the Scriptures through the ages

©2005 by Jaroslav Pelikan

Originally published in English by Viking Penguin,

a division of Penguin Group(USA) Inc.,

375 Hudson Street, New York, New York 10014, U.S.A.

Chinese translation copyright:

©2010 by Campus Evangelical Fellowship Press

P. O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan

All Rights Reserved

First Edition: May, 2010

Printed in Taiwan

ISBN: 978-986-198-164-2 (精裝)

版權所有，請勿翻印。

10 11 12 13 14 15 年度 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

開始 **move**

「移動」，好幾次改變了人類的世界。

在聖經故事裡——

因為亞伯拉罕離開家鄉的移動，

一群不再崇拜土地、血緣、部落等空間神祇的團體於焉誕生；

因為摩西從埃及出發的移動，

紅海、雲柱到嗎哪，一個滿有公義慈愛的上帝形象深烙心底；

因為耶穌走向耶路撒冷的移動，

在加略山的十字架上，恩典的力量終於戰勝以眼還眼的衝動；

因為保羅不同於其他使徒的移動，

數千公里的奔波，神國的福音不斷開花結果。

就算是聖經外面的世界，移動的角色依舊舉足輕重，不必費神，光想想哥白尼發現的「地球會移動」，曾如何掀起滔天巨浪，開創科學新頁，即可略見一斑。

然而，到了二十一世紀，科技的發達與工具的便利，雖然讓人類有了千百年來最大的移動力，物質、消費、忙碌與爭競，卻將人類心靈卡在偏狹的視野裡，失去了最活潑的跳動。

值此生命需要更大的移動、活著需要更深感動的時刻，我們為您推出了「**move**」系列。



獻給所有我讀過的基督宗教母校

——更正教、羅馬天主教、東正教——

也獻給美國猶太神學院；

他們在一九九一年五月十六日 / 猶太曆五七五一年西彎月三日

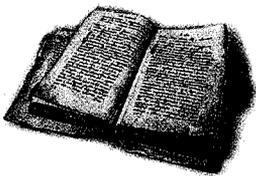
頒贈我榮譽法學博士學位

Whose Bible is it?

004 讀經的大歷史

目 錄

前 言	007
導論：聖經、全部聖經、只要聖經？	011
第 1 章 開口說話的上帝	015
第 2 章 希伯來真理	037
第 3 章 摩西說希臘話	061
第 4 章 書寫的妥拉之外：他勒目和後續的啓示	083
第 5 章 律法書和先知書的應驗	105
第 6 章 第二個約的形成	119
第 7 章 聖書的子民	139
第 8 章 回到本源	163

第 9 章 惟獨聖經	185
第 10 章 正典和批判學者	209
第 11 章 給全人類的信息	235
第 12 章 聖經裡的奇異新世界	257
	
後 記	281
附錄一：不同的「塔納赫」 / 舊約正典	287
附錄二：新約全書	289
附註與延伸閱讀	291

前言

撰寫本書的構想，來自一九九〇年的聖誕季節；我受邀到卡內基音樂廳欣賞韓德爾的神劇《彌賽亞》，那是紐約聖樂合唱團所舉辦的年度節目，由魏斯坦伯格（Richard Westenburg）擔任指揮。

指揮家是我多年的好友，也是我的同事，他邀請我為《彌賽亞》的節目單撰寫一篇短文。儘管我聽了一輩子的《彌賽亞》，但卡內基音樂廳這個場地，著實在我內心引發了一連串有關《彌賽亞》的新問題，並且使一些舊問題更形尖銳。因此，我為節目單上這篇文章取名：〈誰的聖經？〉目前，本書就是採用這個標題作為書名（編按：係指英文原書書名）。我們都知道在卡內基音樂廳裡的聽眾、詩班成員、管弦樂團，當中不只有基督徒，還有猶太裔和非信徒，這使得《彌賽亞》神劇的經文前提假設（只有三分之一的經文引自新約），或者說對於經文的認定，不能自動地視為理所當然，至少在該演奏地點不行。《彌賽亞》一劇似乎暗示，先知以賽亞在他所寫的第七章，預言「必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利」¹，或第九章「因有一嬰

Whose Bible is it?

008 讀經的大歷史

孩爲我們而生，一子賜給我們」²，或是第五十三章描述「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦」³，都不僅是明確地表明，甚至單單指向拿撒勒人耶穌，指出他就是由童女所生、爲了替世人贖罪而被釘死在十字架上的「彌賽亞」，正如歷世歷代以來大部分基督徒所持的看法。這一來，摘取自希伯來聖經的這些經文，變成了在猶太人自己的聖經文脈裡是沒有確鑿意義的，惟獨對基督徒深具意義。正如第二世紀一位基督徒作者對猶太人說：「這不是你們的聖經，而是我們的。」

在此同時，我就像許多當代人士一樣，一直試著回應三〇和四〇年代的災難事件，或者說，想要從某種角度來回應。對我來說，這種回應是以一種特定的形式提問，亦即探討說：基督徒思考猶太教和猶太人的方式、範疇，究竟在屠殺猶太人的事件上扮演了何種角色。這是因爲我身爲「全國基督徒和猶太人總會」的董事成員，也兼有其他類似的身分立場，不過最重要的，還是因爲作爲一名研究基督教教義的歷史學者，我發現這個問題（或者該說，這一堆問題）大體上是無法逃避的。針對我所撰寫的五卷本歷史著作《基督教傳統：教義發展史》（*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*，這套書在1971～1989年之間出版），好些評論家指出，我的書有別於其他基督教思想史和教義史，整體而言，他們認爲這套書具有兩項獨到的特色：將焦點擺在辨識新舊兩約中的關鍵經文——這些是奠定教會的基礎，以及辨識各個教義的引證經

文，而這些教義在不同時代的發展則是該書的主題；同時，正如我在第一卷裡面所處理的，承認基督教的信仰與猶太教之間的關係不僅對「大公傳統的興起」很要緊，而且對基督教教義的整體歷史而言，對每一個教義、對那段歷史的各個時期來說也是很要緊的，因此，對這五卷本的每一卷來說，兩者的關係都是最根本的。

公元一九九一年五月十六日，即猶太曆五七五一年西彎月三日，美國猶太神學院（The Jewish Theological Seminary of America）肯定我作品中這兩項層面，頒予我非凡的榮譽（尤其是對一個研究基督教歷史的基督徒學者而言）。他們頒贈我榮譽法學博士學位，為此，我要把這本書獻給他們，作為部分的回應。以下節錄一部分頒贈典禮上對我的溢美之詞：

你教導了我們所有人明白：偉大的宗教傳統，歷代以來不斷地自我更新；針對不曾改變的神聖經文，這些傳統產生不斷變動的詮釋……你謹慎致力於基督徒和猶太人之間的對話，使教會得到鼓舞，直到今日。我們頒贈這個榮譽學位給你，因為我們肯定你的努力和奉獻，為此向你表達敬意……你深信猶太人和基督徒雖是不同的信仰群體，卻是共同委身於聖經和聖經詮釋。

對神學院和我來說，當初都沒料到，這份褒揚竟成爲

Whose Bible is it?

010 讀經的大歷史

十多年後這本書的前言。

我在前面曾經說過，本書的構想源自一九九〇年卡內基音樂廳的聖誕節目；事實確是如此。不過，我也要把這本書的寫成，歸功於我已逝的伯母芙達（Vanda Olga Brazlova），她與我的伯父約翰·帕利坎（John M. Pelikan，又名傑克），在二〇與三〇年代相遇、相戀、結合，當時他在蘇聯工作，擔任電子工程師。兩人歷經了千辛萬苦逃離蘇聯，他們的故事成爲我們家族珍貴的傳奇。芙達伯母在一九三〇年代初期來到美國，她原本成長於一個無神論的國家，那裡的人閱讀聖經，充其量像我們觀看輔導級的電影。然而，她一進入自由世界，就狼吞虎嚥地閱讀聖經——還有手邊的任何刊物——她總是以嶄新的眼光、直率的態度來讀，時而溫和友善，時而辛辣犀利，有時候似乎很天真，其實卻是相當深奧的。有一天，她若無其事地問我，「告訴我，你對聖經有啥看法？」不管她在北美待了多久，她的英文仍舊帶有濃厚的斯拉夫口音，就像歐布萊恩（Patrick O'Brian）在他經典的「歐布雷與馬秋林」（Aubrey/Maturin）歷史小說系列第四冊裡，描述的那種「流暢而奇怪的英文，冠詞付之闕如」⁴（這是斯拉夫人說話的特色，我到今天仍舊很難聽懂）。當時，我有些措手不及，也不記得自己是怎麼回答她了。如今，幾十年過去了，我終於有機會，試著回答芙達伯母這令人難忘的問題。

導論：聖經、全部聖經、只要聖經？

世界上流傳不少關於拉比、神父、牧師上酒吧的老笑話，下面是其中一則改良版：有三位在市中心工作的職業婦女，趁著午休到對街的書店逛逛。其中一位是猶太人，另外兩位是基督徒，一個信天主教，一個信基督教。因為逾越節和復活節近了（兩個節日息息相關，卻選定不同的日子），每個人都想買一本聖經送給女兒。

然而，她們各人所需要的聖經卻有分別。為此，老練的店員，會一一地詢問：「你需要的是哪一款聖經？」無論顧客或讀者屬於何種宗教團體，都會發現各式各樣的聖經英譯，令人眼花撩亂（《英王欽定本》〔KJV〕、《修訂標準譯本》〔RSV〕、《新修訂標準譯本》〔NRSV〕、《佳音聖經》〔Good News Version〕、《猶太出版協會版本》〔Jewish Publication Society Version〕、《新英文聖經》〔NEB〕、《修訂英文聖經》〔REB〕、《新耶路撒冷聖經》〔New Jerusalem Bible〕等等），然而，顧客有權期待買到的聖經是「聖經、全部聖經、只要聖經」。不過，就目錄來說，不同的聖經有著基本上的差異，嚴格說，聖經應該稱作正典（canon），意謂的是「準

Whose Bible is it?

012 讀經的大歷史

則」(參附錄一、二)。猶太人的聖經和所有基督徒的聖經版本，差異最大：猶太聖經裡沒有新約，猶太顧客通常會特別表明「只要聖經」，尤其她若上回出差，在旅館裡看過基甸會贈送的聖經，那是攬有新約的，她更會這樣要求。不過，基督教的聖經和天主教的聖經，也有不少差異：基督教的聖經裡沒有次經。這一來，天主教的顧客可能會問：「這包含全部聖經嗎？」有些人可能會說，這些差異「(惟有)宗教界的學者才能分辨」¹，其實不然，你只消花個五到十分鐘比較一下，就足以看出明顯的差別。

對每一位重視聖經權威的人來說，有兩個和聖經相關的辭彙，最能闡明「聖經、全部聖經、只要聖經」的重要性；其中一個是法律用語，一個是醫學用語：「約」(testament)和「處方」(prescription)。我們太習慣「新約」和「舊約」兩個稱呼了，往往忘記其原始意義，那是從法律上的「臨終遺囑」(last will and testament)摘取出來的一個字。「臨終遺囑」是活人和死者之間的合約，立遺囑者和繼承人雙方都擁有充分的把握，相信這份文件的權威性，代表了立遺囑者親自擬定和口述的「全部遺囑、只要遺囑」。同樣地，當醫師開立處方時，醫師和病人雙方有權要求藥劑師遵照處方的「權威意圖」配藥，提供「處方、只要處方」開的藥。遺囑和處方，都是攸關生死之事，聖經也是如此；這是我們何以會說「救恩」的原因，救恩意謂著健康，是「神的話語所開立的處方」。

就某種意義來說，本書可以說是從「歷代聖經史」的

角度，來講述所有這些不同的聖經怎麼會是相同的，但同時又指出何以彼此之間會有差異，這是如何造成的——不只先講內容上的不同，也會講到閱讀和理解方式的不同，並且解釋說這點何以十分重要。

猶太人與基督徒之間的歷史關係，加上稍後基督教內的分裂史，就某個層次來說，正是聖經的詮釋史。每一方手上拿著同一頁神聖的經文，然而這只會更加凸顯他們之間的分隔。每一本聖經裡，無論是猶太人的或是基督徒的聖經，都記有耶和華對摩西說：「我必在他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你。我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。誰不聽他奉我名所說的話，我必討誰的罪。」² 新約引述這段經文，這是否預言權柄從摩西確定無疑地轉移到耶穌手上了呢？在每一本基督徒的聖經裡，都記有耶穌宣告：「我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上；陰間的權柄，不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」³ 這段經文刻在羅馬聖彼得大教堂的圓頂上，是否是賜給教宗的特權呢？承認教義上和聖經詮釋上這些議題的重要性與局限性，有助於我們了解基督徒和猶太人對彼此的看法，以及基督徒對其他基督徒的看法，這點至為關鍵。

在猶太教與基督宗教當中，因為聖經都是雙方關切的核心，因此書卷和聖經各部分的名稱異常重要，不僅僅是稱呼而已。基督徒習慣說「舊約」和「新約」，在這樣的對

Whose Bible is it?

014 讀經的大歷史

照之下，不可避免會暗示「取代」或「更新」之意。在本書後續的篇幅之中，我會繼續使用「新約」的稱呼，因為這正是基督徒的用語。但是，我不會使用「舊約」的稱呼，也不會使用「第一約書」或「希伯來聖經」的說法，這是近來帶有政治正確意涵的嘗試；我會仿倣猶太教的作法，稱之為「塔納赫」(*Tanakh*)，這是按照三大內容的首字母縮寫而成：摩西五經稱作 *Torah*，先知書稱為 *Nevi'im*，其餘著作稱為 *Kethuvim*。只有在提到這部分正典在基督徒聖經當中的位置時，才會使用「舊約」一詞。本書分成十二章，以色列也正好有十二支派或者基督正好有十二使徒，各章的標題都包括有「聖經」(*Bible*) 兩字或其同義詞，這是仿倣備受尊崇的詩篇第一一九篇，該詩充滿了「聖經」的同義詞。



第 1 章

開口說話的上帝





上帝從燃燒的荊棘中對摩西說話：位於杜拉·歐羅波斯（Dura Europos）的猶太會堂壁飾，年代大約是公元二〇〇年。取自Carl H. Kraeling所著，由筆者撰寫前言的《會堂》（*The Synagogue*, New York: Ktav Publishing House, 1979）一書，第七十六幅插圖（承蒙耶魯大學出版社准許翻印，十分感謝）。

我們每個人都是在能讀寫之前，就先學會說話。這點不僅適用於個人，也適用於整個民族；在民族學習或發展出字母和書寫文字之前，口語早就行之有年了。甚至在終極無法測度的奧祕面前，抱著恭敬虔誠的態度，我們甚至能夠說，這一點也適用於上帝：「起初……上帝說：『要有光』，就有了光」¹；「太初有道（說出來的話語）。」² 在這一點上，至少猶太人與基督徒意見一致，並且他們所使用的聖經也顯示這一點：「上帝的道」出現在任何一個版本的書面聖經成形之前。詩篇裡指出偶像是人手所造的，「有口卻不能言」³，這一點與永活的真神是無口卻能言，形成懸殊的對比。「妥拉」（*Torah*，摩西五經）頭一章，十一次提到上帝時都使用了「說」這個動詞⁴，另外還有相關動詞「召喚」與「祝福」。不過，開口說話的上帝，並沒有動手寫任何字，至少在「妥拉」的前八十章都沒有，直到在西乃山頒佈十誡法版，上帝才動手寫了字⁵，這是發生在「妥拉」第二卷書的下半部分。不但如此，爲了要能夠理解文字的聖經，我們必須明白的是，目前已寫成書面文字的話語，多半是先說出來，然後晚一點才有文字記錄；因此，早在聖經話語被人們閱讀之前，就先以口語的型式流傳好一段

Whose Bible is it?

018 讀經的大歷史

時間了。

既然我們現在擁有的上帝的話語主要是書面型式，我們就必須用口語讀出這些經文，有時候甚至要大聲讀，才能明白經文所蘊藏的完全意涵。讓我舉一個大家意想不到的例子，指出口語的前提可以怎麼幫助我們詮釋書面文字：施洗約翰在福音書中曾說：「不要自己心裡說：『有亞伯拉罕為我們的祖宗。』我告訴你們，上帝能從這些石頭中給亞伯拉罕興起子孫來。」⁶ 解經家往往對於「石頭」和「子孫」有何關連而感到困惑不已；直到在翻譯（或重新翻譯）的過程中，將這句話從希臘文譯回亞蘭文（或希伯來文）時，才看出道理：*ben* 這個字，就像次經之一的《便西拉智訓》（Ben Sirach）中的「便」字，意思是「兒子」或「子孫」，複數是 *banim*；而 *eben* 這個字就像「以便以謝」⁷（Eben-Ezer）裡的「以便」，意思是「石頭」，複數是 *ebanim*。因此，施洗約翰說，上帝能夠從 *ebanim* 生出 *banim*，這裡所蘊藏的文字遊戲，不只在亞蘭文譯成希臘文、然後再譯為英文時失去了，並且在口述傳統變為書面文字的抄寫過程中，也喪失了。

上帝的聲音

所以，書寫前五卷聖經的作者摩西（根據傳統說法），首先是透過從「燃燒火焰的荊棘」呼喚他的聲音，得知「上帝的名」與「上帝的道」。那個聲音說：「摩西！摩西！我是你父親的上帝，是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的

上帝。」⁸——是透過聲音傳遞的，不是透過書本。當摩西求問祂的名時，那聲音神祕地回答：「Ehyeh-Asher-Ehyeh，我是自有永有的。」這位自己存在的上帝，有個神祕的名字 YHWH，由四個子音或所謂「四字神名」(Tetragrammaton) 所組成。現代學者往往解釋這「四字神名」是發成「雅巍」(Yahweh) 的音，但是從過去到現在，敬虔的猶太人都不敢開口讀出這個字，而是用「主」(adonai) 來取代(許多英譯聖經依照這個慣例翻譯為 LORD，中文和合本譯為「耶和華」)。為此，上帝的本體仍然保有永恆的超越性與神祕性，只有「祂的聲音」與「上帝的道」能夠被人知曉。所以，對摩西來說，祂是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」。在創世記的記錄中，上帝對每位族長說話，然後根據祂自己的話採取行動。「耶和華對亞伯蘭說：『你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。』」⁹ 族長與以色列的歷史就此展開。稍後，「耶和華向以撒顯現，說：『……我要加增你的後裔，像天上的星那樣多。』」¹⁰ 再一次，在夢裡，「耶和華站在雅各(又名以色列)旁邊，說：『我是耶和華你祖亞伯拉罕的上帝，也是以撒的上帝。』」¹¹ 說話與作為分不開，亞伯拉罕的上帝，YHWH，是一位開口說話的上帝。

先知

以開口說話為其核心，正是「先知」這為人所熟悉的頭銜之意義所在；儘管在許多世界宗教中也出現了諸如孔

Whose Bible is it ?

020 讀經的大歷史

夫子與釋迦牟尼等先見與聖賢，但是就猶太教、基督教及伊斯蘭教這些擁有「書卷的百姓」而言，「先知」正是在這個意義上成爲三個一神教的共同承傳與特殊傳統。因此，猶太人的「塔納赫」(Tanakh) 三個主要部分的第二部分，標題正是 *Nevi'im* (先知)。同樣地，在福音書中，耶穌基督常被稱頌的名號之一是「從加利利來的拿撒勒先知耶穌」¹²。在可蘭經的傳統中，「最爲仁慈、永懷憐憫的阿拉」宣告「我們從未在你們之前傳遞信息，而是透過一個人，我們感動他」¹³，這段話用顯著的方式提及穆罕默德。甚至到現在，穆斯林提到穆罕默德時，往往是用「那先知」來稱呼他。Shahādah，是伊斯蘭教的核心教義，宣告的是：「萬物非主，惟有阿拉；穆罕默德，乃是他的先知。」儘管我們有時候也稱呼電視或廣播電臺氣象播報人員，爲「天氣預報先知」，或是對某位神準的證券經紀人，稱他的股市分析爲「預言」，但是「先知」這個詞（源自希臘文「說話者」的複合字），最基本的意義不是預測未來，而是指代表上帝發言的人——因此，不是未卜先知 (*foretell*)，而是將話語述說出來 (*tell-forth*，當然啦，有時也包括未來的預告)。聖經裡的先知，最主要的特質，乃是奉「另一位」(Another) 之名及權柄，接受神聖的呼召與使命，從事話語的傳講。

在「塔納赫」的歷史書中，已經有慣用的公式，用來表達上帝給予先知的特別啓示：「耶和華的話臨到撒母耳」、「當夜，耶和華的話臨到拿單」、「大衛早晨起來，耶和華的話臨到先知迦得，就是大衛的先見」、「耶和華的話臨到所

羅門」、「以賽亞出來，還沒有到中院，耶和華的話就臨到他」、「當夜，上帝的話臨到拿單」、「但耶和華的話臨到神人示瑪雅」¹⁴。在先知書的寫作裡，同樣的公式提供了先知那從上帝來的憑據和職權，不論是上帝向先知說的話，還是透過先知傳講的信息：「耶和華的話語臨到以賽亞」，成就了六十六章的以賽亞書。在以西結的預言中，各段落不斷地重複：「於是，耶和華的話語臨到我。」而耶利米在他所寫的書一開始就說：「耶利米的話……耶和華的話臨到他。」¹⁵十二小先知在各自所寫的書卷裡，第一節經文也多半這樣開始。

爲了強調施洗約翰與其他舊約先知之間的連續性，以及強調後來基督所帶來的改變，新約也照樣套用這個先知的公式——不過，只用在約翰身上，沒用在其他人身上——「上帝的話語臨到曠野中撒迦利亞的兒子約翰」¹⁷。就連基督的使徒也沒有套用這個公式；因爲嚴格說來，上帝的話並沒有臨到耶穌——耶穌自己就是上帝的道（Word of God）¹⁶，而且道成了肉身。至於耶穌的門徒和使徒，因爲親眼見證了祂的生、死及復活，有資格作爲上帝話語的特使，是這最可靠的「上帝的道」之領受者，他們憑藉這樣的身分向聽衆介紹：「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的。」¹⁸

首要的是口述，其次才是書寫，有時候先知會記錄：「耶和華的話臨到耶利米說：『耶和華以色列的上帝如此說：你將我對你說過的一切話都寫在書上……這是耶和華說

Whose Bible is it ?

022 讀經的大歷史

的。』¹⁹ 這些是耶和華論到以色列和猶大所說的話。」在先知以賽亞蒙召的異象中，撒拉弗用紅炭潔淨的是先知的嘴唇，不是先知寫作的手：

看哪，這炭沾了你的嘴，
你的罪孽便除掉，
你的罪惡就赦免了。²⁰

在「塔納赫」的先知書部分，包括了以色列大小先知所寫的二十一卷書；這些書並未自大地宣告囊括一切，亦即宣稱在以色列漫長的先知歷史中，包括了每一位先知說過的每一句話。的確如此，正如有一本福音書在結尾時，具體指出有關耶穌的記載，而同樣的觀念也適用於其他早期以色列先知：「耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上……耶穌所行的事還有許多，若是一一地都寫出來，我想，所寫的書就是世界也容不下了。」²¹

世界文學中的口述傳統

口述的首要地位不只限於聖經、「塔納赫」及新約等傳統。二十世紀研究希臘文學時，最令人興奮的變革之一就是發現荷馬（無論他或者他們是誰，無論他是不是瞎子）的作品在用文字呈現之前，早就以口述的方式存在，並流傳了好幾世紀。這是由一位年輕傑出的古典學者帕里（Milman Parry）所提出的假說，他認為希臘史詩《伊里亞

德》(*Iliad*)與《奧德賽》(*Odyssey*)本來是由一群不識字的吟遊詩人所創作，他們是專業的音樂詩人，透過反覆詠唱，對聽眾吟詠，並教導自己的學生。儘管荷馬的史詩具有非常複雜的詩歌創作技巧、格律、語言，但是我們仍然能夠在其中辨識出這些吟遊詩人所大量使用的套語；帕里提出說，這可能是有助於記憶的作法，用大家容易朗朗上口的形式呈現，同時能夠保護詩歌本身不會因一再複誦，而在不知不覺當中產生細微的變化與訛誤。「小聲傳話」一直是頗受歡迎的團體遊戲，眾人一個接一個，輕聲細語地傳遞一句複雜的話，「重複」十到十五次之後，看看信息是怎樣被扭曲了。這樣的「重複」，證明大家既不是逐字複誦，甚至也無法保存原始的信息內容。學術圈子裡，就有不少人對帕里的大膽假說抱持懷疑的態度；因為從過去到現在，這些學者畢生投注於著述與出版，他們很難想像這麼複雜的史詩，兩首合計二萬七千句以上，怎麼可能在沒有文字記錄的情況下，由一群未受過教育、目不識丁的希臘小老百姓，以口述方式代代相傳，還能保持相當完整的內容？然而，帕里發現，好幾世紀以來，南斯拉夫不識字的牧羊人就是這樣做的。他的理論稍事修改之後，至少就某個程度而言，已普遍為學者所接受，他的主張目前往往被稱為「口述」(*orality*，有別於「書寫」，*literacy*)理論，不僅適用於早期的希臘文學，也適用其他國家的文學作品。

在此同時，橫跨整個歐洲，斯堪地那維亞地區與英國的早期文學作品，也被追溯到十九世紀就已存在了口述

Whose Bible is it?

024 讀經的大歷史

資料。中世紀冰島的《埃達》(Eddas) 史詩，以及古諾爾斯語 (Old Norse) 的英雄傳奇散文故事，顯然在以文字記錄之前，早已被傳述或吟唱了很久；後者可能不會早於十三世紀。在十九世紀的丹麥，怪傑格倫特維 (Nikolai F. S. Grundtvig) 這位古文物研究學者、讚美詩歌的作者及牧師，為古英語史詩《貝武夫》(Beowulf) 的研究奠定了基礎。他以推測的方式重建早期斯堪地那維亞的口述資料，而這些資料可能是現今文字形式的《貝武夫》的基礎；一般推測，這首史詩完成於公元第八世紀。在新約研究方面，格倫特維也比大多數當代學者更早一步；他同樣假設在初代基督徒之間，存在口述的信仰聲明和宣告，是源自耶穌本人的教導，乃是福音書的根源，甚至在某種意義上，保羅書信也是這樣形成的。人類學家在世界不同地區，調查背景相當不同的各「未開化」與沒有文字的民族，針對他們講述故事所使用的傳統公式套語，進行實地的研究，結果發現了令人吃驚的複雜程度，使得學者們確認了這樣的理論：一種文化就算沒有發展完整的字母系統及固定成形的書寫語言，也照樣能夠具備精深的「文學」創造力。

十九與二十世紀，對於英雄傳奇、史詩及口述傳統等研究的萌芽，逐漸擴展至研究某地區與時期的文化，這些最終和聖經的原始資料息息相關。考古學發展的結果，使得這樣的研究成為可能，因為考古學本身漸漸成為科學，促成了語言學的精煉，並為不同的古代文字「解碼」；在諸多研究中最著名的，是羅塞塔石碑 (Rosetta stone) 的發現，

以及商博良（Jean-François Champollion）對石碑上文字的譯解，促成埃及象形文字的「破解」。在這些文化中最顯要的是古代近東、巴比倫、蘇美、美索不達米亞，都是創造與洪水相關敘事詩的發源地，就某些方面而言，與希伯來人代代相傳的口述傳統有著驚人的相似之處，這些故事最後成爲希伯來人「妥拉」的記載。像是用亞甲文（Akkadian）書寫（以及複誦）的《吉爾伽美史詩》（*Gilgamesh Epic*），記載了許多資料，其中就包括對始祖的描述，以及毀滅全世界的洪水；在許多猶太人與基督徒的眼中，這些與聖經中關於亞當與挪亞的記載非常近似（但有時也令人不安）。巴比倫的《埃努瑪·埃利什》（*Enuma Elish* = 「天之高兮」）詩作，幾乎年年（甚至更頻繁）被當衆吟誦，內容與「妥拉」的前兩章，相似度大到被戲稱爲「巴比倫人的創世記」。以上兩篇遠古史詩，再加上考古學家挖掘出來的其他石碑及文獻，提供了豐富的資料，使我們了解這樣的故事，包括聖經故事，在古代世界是怎樣形成和傳播的。

教授英國文學的老師必須時常提醒學生，莎士比亞當初寫作他那些劇本時，可沒打算給人在研究所裡鑽研，而是要在環形劇場上演出。這些劇本的呈現地點，不是在書本上，而是在舞台上——過去如此，現在還是如此。有時候，似乎存在兩個莎士比亞：學者領域裡的，以及演員和導演劇本裡的，各自在不同的軌道上旅行，彼此之間鮮少接觸。等到雙方有了接觸，學者們就發現莎士比亞的戲劇必須先被聆聽，才能被閱讀。我們不像古代多數的讀者會大

聲朗誦書本，而是發展成默讀的習慣。這使得我們的閱讀更加廣泛，卻往往未能得其精髓，這種情況格外發生在諸如莎士比亞的劇本或聖經；口述材料隱身在這些書本之中，猶如琥珀中保存完好的蒼蠅化石，格外珍貴。

蘇格拉底與耶穌

古人倚賴口述遠勝文字記錄，最顯著的例子，並不是透過現代考古學或是近代文學理論而向世人顯明的；事實上，這些例子在西方流傳已久。偉大的英國哲學家穆勒（John Stuart Mill）曾經說過：「人類一再被提醒，世上曾有一位名叫蘇格拉底的人……他是有史以來所有飽學之士的師傅。」²² 然而，我還要再加上一句，有關蘇格拉底的每一件事，每一句能夠溯及他的智慧話語，都是二手得來的，不是直接由他告訴我們，而是來自他的門徒與聽眾，例如哲學家柏拉圖，或歷史學家色諾芬（Xenophon），或喜劇之父阿里斯多芬尼斯（Aristophanes），這點再怎麼提醒也不為過。從他的時代到當代，蘇格拉底大大影響著每一個時代，據說人文主義之父伊拉斯姆（Desiderius Erasmus）曾這樣呼喊：「聖蘇格拉底啊，請為我們祈禱！」然而他的影響力得以彰顯，乃是透過這些可靠的中間媒介傳遞的結果。儘管蘇格拉底生活在讀寫文化高度發展的伯里克利雅典時期（Periclean Athens），在那個時代，書籍代表極大的權威和影響力，但是蘇格拉底本人卻沒寫過半本書，甚至沒留下隻字片語。他一切的信念都是以口語的形式存在，

他所有的言語都是用口說出。然而，他卻因為這些自己說過的話，以及未曾寫下的信念，被官方宣判有罪，處以死刑。

同樣的情況，也發生在拿撒勒人耶穌身上。事實上，前一段有關蘇格拉底的敘述，都適用於耶穌。耶穌也沒有撰寫任何著作，卻能夠閱讀先知的書卷，宣告說：「今天這經應驗在你們耳中了」²³，並且透過這樣的宣告，再次印證聆聽的重要性遠高於文字閱讀。不過，有一次福音書提到祂「彎著腰，用指頭在地上畫字」²⁴，這段記載有些新約希臘文抄本沒有，的確相當可疑。然而，就算這段敘述千真萬確，經文也沒有指出耶穌到底寫了甚麼。祂曾經批評祂的對手「慇懃查考聖經」²⁵，卻不能了解，因為他們拒絕聆聽永生之道，而祂乃是上帝的道化為肉身，此刻正對著他們說話。除此之外，祂都是使用口語來教導，因此我們必須繼續以這個形式，且惟獨以這個形式，亦即從祂學生所記錄的事實中學習。甚至祂的對手都這樣承認：「從來沒有人像他這樣說話」²⁶，儘管帶著嫉妒之心，但他們的意思是：「因為他教訓（也就是用口說）他們，正像有權柄的人，不像他們的文士（那些熟諳書面文字的人）。」²⁷

蘇格拉底與耶穌之間，除了所說的內容迥然不同外，還有時間距離的分別——也就是從他們口述的時候算起，到口述內容被記錄下來之間的間隔。有些歷史學家大力主張，蘇格拉底在雅典市民前接受審判的時候，為自己辯護的那些話，本身極為可靠；因為柏拉圖在事件發生不久，

Whose Bible is it?

028 讀經的大歷史

很快就出版了《蘇格拉底的申辯》(*Apology of Socrates*)，倘若記載不實，必然會引起許多潛在讀者的注意，並招致嚴峻的批判，因為他們當中有不少人親自聆聽了他受審時的辯護，甚至投下表決的票。相對地，耶穌最早被記錄下來的言詞，只是幾句和聖餐儀式有關的用語：「這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行，為的是記念我。」以及「這杯是用我的血所立的新約，你們每逢喝的時候，要如此行，為的是記念我。」²⁸ 耶穌當時用這幾句話語制訂了主餐，當保羅寫信給哥林多教會的會眾時，他引用了這幾段口頭禮儀的傳統，但時間上已經隔了大約二十年。在此之後，有關耶穌話語的書面記錄，頭一份存留下來的應該是馬可福音，這是學者普遍的共識，但寫作年代一般設定在公元七十年（提多將軍率領羅馬軍隊摧毀耶路撒冷）左右，再稍微早一點。另外三部福音書可能更晚寫成，儘管這些書中顯示同時「有好些（其他）人提筆作書，述說在我們中間所成就的事，是照傳道的人從起初親眼看見又傳給我們的。」²⁹ 這些記載顯然是用口頭傳述的；這許多「（其他）提筆作書的人」究竟是誰，福音書沒有進一步具體說明。無論如何，至少有三、四十年的時間，對於耶穌的言行，人們記憶鮮明，不斷地轉述，但都限於口頭上的；而文字記錄乃是將那些口述傳統彙整起來。這樣的情形持續到第四世紀中葉，那時一般還是不習慣記錄一切。例如，當耶路撒冷的區利羅主教（Bishop Cyril of Jerusalem, 公元三五〇左右），引用耶路撒冷教會在施洗時背誦的基督教信

經時，他對聽眾這樣說：「我唸誦的這份綱要，期待你們牢牢記住，並且慇懃複習，**不要寫在紙上，要銘刻在心**」³⁰，因為恐怕寫下來，神聖的奧祕會落入不妥當的人手中。

關於這樣的傳遞過程，新約保留了極有價值的一小節例證。使徒保羅向以弗所教會的長老告別時，勸勉他們：「要記得主耶穌親自說過的話：『施比受更為有福。』」³¹「施比受更為有福」，大概是耶穌最常被引用的一句話，雖然未必是大家最在意的經文。然而，這句話並未出現在福音書裡，甚至連撰寫使徒行傳，記錄下保羅這句話的路加，也沒有將這句話收在他撰寫的福音書。這不禁讓人質疑：聖經的文字記載與口述傳統這一前身之間，究竟存在何種關係。對於這個問題，詮釋福音書的學者，已經爭論了好幾世紀，但這也是我們要為口述傳統的權威定調時，一個必要的提問。猶太教中的法利賽派與撒都該派，是新約中相當引人注目的兩個團體，他們之間最基本的差異就是：法利賽人接受傳統權柄和聖經權柄，而撒都該人至少在原則上拒絕口傳權柄。《他勒目》（*Talmud*）的傳統基礎，就是將「口述『妥拉』」與書面「妥拉」並列。在基督教歷史上，這個議題成為十六世紀宗教改革的主要爭議；馬丁路德與加爾文拒絕以下的主張：將教會對聖經的傳統詮釋，以及不屬於正典的傳統都與聖經並列，視為具有同等權威的神聖啓示，或是視為具有次要權威的來源。十七世紀的齊林渥斯（William Chillingworth）堅決主張：「惟獨聖經才是更正教的信仰。」一五四六年，羅馬天主教針對宗教改革高舉聖經權

Whose Bible is it?

030 讀經的大歷史

威的主張，頒布了天主教的議決作為回應：「聖經權威這項真理及其規範，應該包括文字書卷以及非文字的傳統，非文字記載的傳統是使徒直接從基督口中領受的，或是使徒自己領受聖靈的默示，代代相傳的。」根據這項議決，這一切來源——聖經、文字傳統、非文字的口述傳統——都要「以虔誠、崇敬的態度」領受，無論他們是使用怎樣的方式保存的。

聖經與傳統

即便文字記載的經文，被視為是上帝特別默示下的直接產品——誠如「塔納赫」與新約聖經被它們的忠實擁護者如此看待，以及可蘭經被伊斯蘭教徒視為至高、超越的經典——上述這個問題也絕對沒有得到解決。從最早期開始，猶太文士既是書寫下來的神聖「妥拉」的守護者，同時也是口頭遺傳的傳遞者，他們一個字接一個字，甚至一個字母接一個字母，由師傅傳給徒弟，以口述傳遞各種習俗、教導和文字經文本身的意義——這些並不是「妥拉」的一部分，卻是傳統的一部分，而這些傳統的蒐集成為《他勒目》的基礎。當基督徒接受「妥拉」以及其他部分的「塔納赫」，同時加上新約，創作了基督教聖經時，這個過程並沒有因此結束。第四世紀的基督教神學家該撒利亞的巴西流，堅決主張劃十字架的手勢與面向東方祈禱這類敬虔的舉動，並不是信徒可以隨意對待的習俗，雖然兩者都非聖經的教導，卻是從基督教創始之初，使徒時代一脈相傳的

非文字傳統，因此權威性並不亞於聖經中被奉為圭臬的書寫之使徒傳統。³² 無論採用何種媒介，是文字記錄或非文字記錄，都同樣傳遞了基督教傳統的基準與規範。

巴西流所列舉的這些傳統宗教儀式提醒了我們，不僅有以色列先知與聖賢哲人說的話語，還有口頭的——多半用唱的——敬拜傳統，支持著我們所領受的「塔納赫」文字記錄。歷世歷代，聖經中再沒有一卷書，比詩篇更受到基督徒與猶太人珍愛。美國第一本出版的書籍，竟然是《詩篇全譯本：英文韻律詩》（*The Whole Book of Psalms Faithfully Translated into English Metre*），出版於一六四〇年（即《海灣聖詩》〔*The Bay Psalm Book*〕）。儘管神學家翻遍詩篇，要尋找佐證經文以供引用，但是每一篇詩篇都提醒我們，重要的不在於它是一本書，而在於它是禱告與讚美的詩歌。每一首詩在被記錄下來之前，早就被人傳唱：「交與伶長，用吹的樂器」³³、「大衛向耶和華唱的流離歌」³⁴，一直到最後一首，是以這句勸勉開唱——「你們要讚美耶和華，向耶和華唱新歌。」³⁵ 當然啦！一首「新歌」最後往往會變成一首十分古老的詩歌。因此，當詩篇被寫下和編纂時，並不代表詩歌本身的結束，而是因為那是讓詩歌能延續下去的惟一可行方式，也確保過去世代唱過的歌能夠代代流傳，再次被傳唱。的確，詩篇已經流傳了好幾世紀，現在已有整整數千年的歷史，受到猶太人與基督徒共同的珍愛。詩篇是由文士所記錄，由領唱者、詩班、或敬拜的會眾，在崇拜中用嘴唇頌揚；在時間上和重要性上，

Whose Bible is it?

032 讀經的大歷史

「用嘴唇頌揚」都有其優先性。

然而，「嘴唇」的優先重要性，對於聖經中非詩歌體的書卷同樣適用。不僅是先知說出來的話，最終也包括上帝向先知所說的話，以及透過先知傳講的話，就像我們在耶利米先知身上看到的，這些都先於先知所寫的書，而且先知之所以把這些話語寫在書中，全都是為了在未來某個時候，這些話語能夠再次被講述。這點同樣適用於新約。誠如馬丁路德所觀察的，在新約聖經裡，看不到耶穌命令祂的門徒進入世界然後寫書，不管那是四福音或是新約其他書卷。更確切地說，新約本身盡力表明了這一點：「祂又對他們說：『你們往普天下去，傳福音給萬民聽。』」³⁶ 因此，對馬丁路德來說，「聖經」一詞乃是指耶穌所閱讀與引用的經文——「塔納赫」/ 舊約。根據他的看法，新約最佳的名稱不是「聖經」，而是「宣告」或「信息」。在神百姓的歷史當中，有時整個世代與所有國家，文盲的信徒遠超過識字的信徒。然而，先知信息與福音信息並不是從文字開始的，也不是單靠文字而得以不朽：「上帝說：『要有光』，就有了光。」³⁷；「太初有（說出來的）道。」³⁸

口語與文字

「上帝說」高過了書寫的文字，甚至高過記錄下來的上帝話語；就人的心理與人類語言的本質而言，這樣的觀點有其立場。柏拉圖在《斐德洛斯對話錄》（*Phaedrus*，或《論愛》）中指出：未曾寫作任何著述的蘇格拉底，曾經批評他

同時代的人過於仰賴書寫的文字，卻犧牲了「具有靈魂的知識活道，而書寫文字嚴格說來頂多是其圖像罷了。」同樣地，使徒保羅這位歷史上最富有影響力的書信作者，在不得不倚賴文字寫信給加拉太的信徒時，這樣表達他內心的苦惱：「我巴不得現今在你們那裡，改換口氣！」³⁹ 音調的抑揚頓挫；聲量的大小；語氣或停頓、或加快或放緩；手勢、扮鬼臉、微笑——所有這些表情都涉及口語的溝通以及說服的技巧，產生的果效不是任何標點符號系統、大寫、斜體字、粗體字，所能企及的。在《斐德洛斯對話錄》的同一段內文，柏拉圖繼續引用蘇格拉底的話說：「寫作與繪畫都有不可輕忽的缺點……你大可想像書本具有智慧，但是你若需要解釋一段說過的話，那些話就該保有不可改變的意思。一旦話語被記載下來，就處處被人絆倒，不管是在明白那些話語的人當中，或是在不熟悉的人當中；遇到這樣的情況，話語本身也不曉得是否該回應，又該對誰回應；倘若話語被誤解了或被濫用，沒有父母能夠保護它們；書籍本身根本無法保護自己，或為自己辯護。」⁴⁰

也許需要進一步闡述才更公允：說出的話語被縮減為文字時所失去的含義（我們經常這樣說，但是這遠比我們所能理解的更難以置信），必須與在這過程中被保留下的涵義對照評估，才算平衡。我們天天面對著一個事實，就是沒有任何事物比說出的話語消失得更疾速。誠如濟慈在自己的墓誌銘裡，（錯誤地）提到他的名字「寫在水上」，這一分鐘還在，下一分鐘就消逝地無影無蹤，這一刻還發出

Whose Bible is it?

034 讀經的大歷史

共鳴，隨後就永遠地消失了。說出的話語無拘無束，自有其迷人、榮美之處，但也有致命的弱點。我們有誰不曾為自己衝口而出的激烈話語懊悔不已，或為自己沒能顧到聽者感受，真想把話撤回或稍做修改，或是「當我沒說」？然而，當我們用筆、或打字機、或電腦軟體寫出來之後，修改或刪除正是我們能夠做的事。儘管我們多半不曉得聖經作者的寫作習性，也常為此懊惱不已，但是「傳道書」的作者卻明白地告訴我們：「再者，傳道者因有智慧，仍將知識教訓眾人；又默想，又考查，又陳說許多箴言〔應當是口傳的〕。傳道者專心尋求可喜悅的言語，是憑正直寫的誠實話。」⁴¹；「從前所寫的聖經都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。」⁴² 歷代以來，敬虔信徒的經歷，包括猶太人與基督徒，證明了以文字所書寫的上帝話語，的確在人生受到試煉與試探的時刻，發揮了這樣的功能。基督教的新約聖經，在提及猶太人的「塔納赫」時，也指出「聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬上帝的人得以完全，預備行各樣的善事。」⁴³ 這正是敬虔讀者的體驗。

偶爾，甚至會有敬虔的信徒，將自己的信主，直接歸因於以文字書寫的上帝話語的大能和上帝所默示的聖經。奧古斯丁自述信主的過程⁴⁴，他告訴我們當他沉溺於自我放縱與情慾的當中，他找到了自己——並且找到上帝——乃是透過他眼睛正好讀到的幾個聖經上的字句：「行事為人要端正，好像行在白晝。不可荒宴醉酒；不可好色邪蕩；不

可爭競嫉妒。」⁴⁵ 大英聖經公會、美國聖經公會、基甸會的成立原因之一，都是爲了發送聖經與單張，讓世界各地的讀者能夠信主。說人信主並非透過這樣的傳遞過程，似乎是違背了歷史的明證。但是，倘若我們深入探索歷史的證據，我們往往會發現，人聲就盤旋在印刷書頁的附近。奧古斯丁碰巧讀到的這段新約經文，事實上，是在回應一個神祕孩童的聲音，他也分不清到底是男孩或女孩，對他喊著：「拿起來讀！」事實上，各處聖經公會所派發的聖經和單張，往往是透過活生生、會開口說話的人手傳遞的，很少單純透過郵寄或免費贈書架來傳遞。在「塔納赫」與《新約全書》中，雖然不信者顯著地出現在這兩本經典當中，卻沒有一卷是明確寫給他們的。

因此，有許多私人信函或屬靈自傳，詳細描述一個人怎樣因爲讀到聖經而信主，而其中有衆多例子是父母、朋友、或陌生人的聲音——甚至偶有來自教師或牧師，有力地發出挑戰、召喚，和邀請。無論這聲音所發出的信息，是否直接引用經文，但所傳遞的正是聖經信息，或多或少總是那樣宣告的。傳遞信息者經常讀經，甚至會背誦許多經文。然而，這些發出邀請與傳送聖經的媒介，不是圖書館或教室，而是信仰群體與敬拜群體。甚至「會堂」這個字的意第緒語（Yiddish，編註：德國猶太人所使用的一種語言），發音作 *shul*，雖然是從德文（出自拉丁文）「學校」衍生而來，卻不單指男女老少記憶與背誦「妥拉」的地方（他們的確花許多時間在此背誦經文），也是人們以聲音來

Whose Bible is it?

036 讀經的大歷史

傳道，以禱告觸及上帝的地方。至少在這個層面上，保羅說明「信道是從聽道來的」⁴⁶，他不僅針對猶太教，也是對基督教這樣說。

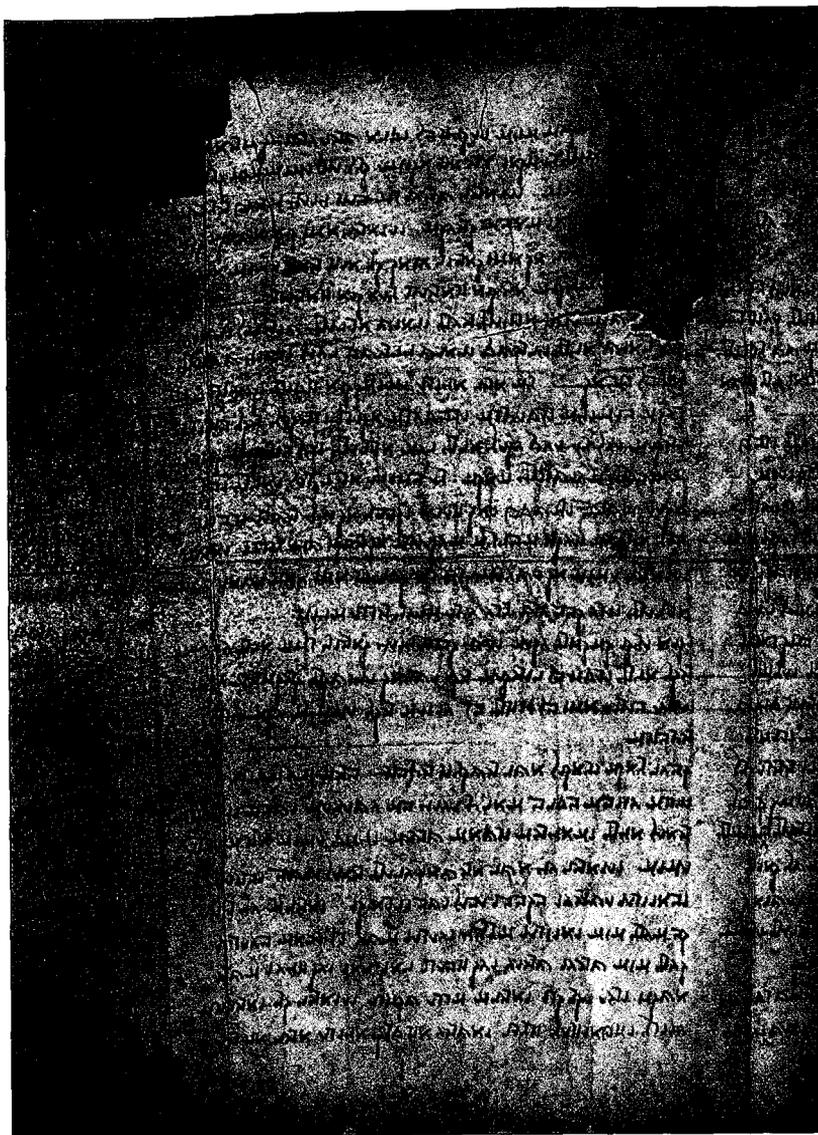
所有對於口語的仰賴與頌揚，累積的意義至終都歸因於「上帝的道」，那是遠遠超越了文法或溝通，而達到形而上與神祕的一種地步：「太初有（說出的）道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」⁴⁷ 這是約翰福音第一章的序言，宣告了基督教與猶太教的共同信念，然而，也劃定了兩者間的鴻溝。「道」這個字，譯自希臘文的 *logos*，這個字是從動詞 *legein* 來的，意思是「說話」、「演講」。*Logos* 還有「理性」或「理智」的意思；在猶太人與基督徒的哲理神觀裡，這個詞自行其道，發展到失控了。然而，不管這個詞是否有其他含義，「太初有道」可以被視為是一種意述，總結創世記第一章「起初，上帝說」這個重複了十一次的片語。在有光和次序之前，在有星星和動物之前，在有人類臉孔之前——「上帝說」；因此，「太初有道」。這位開口說話的上帝，正是猶太人與基督徒共同信仰的對象，同時也為基督教獨特的信念，提供了「定義」（「立界線」的意思）的架構，也就是上帝說出的道，已經「成爲肉身」，在耶穌裡取了人的形體出現，並且「住在我們當中」。



第 2 章

希伯來真理





死海古卷，以賽亞書六章7節～七章15節殘片，大約是公元前第一或第二世紀。（©The Dead Sea Scrolls Foundation, Inc. / Corbis）

「起初，上帝……」¹——是聖經的開場白。然而，實際上可以這麼說，聖經的故事不是從亞當、夏娃開始，而是應當從亞伯拉罕和撒拉算起。因為聖經並不是要記錄全人類的歷史，更不是要討論宇宙的起源，說明全宇宙物理、生物的結構及定律。就連最起碼的宇宙起源討論，也是奠基於古代近東複雜精深的天文學之上，聖經怎會甘於只用「又造眾星」² 短短一個片語，為創世記稍後提到的難以計數之星球作解釋³，並且就此打住？更確切地說，聖經有意將我們的注意力從宇宙的起源轉移開來，不論那是屬於神話或科學上的研究，而要我們專注在上帝與人類的特別關係上：

我觀看你指頭所造的天，
並你所陳設的月亮星宿，
便說：人算甚麼，你竟顧念他！
世人算甚麼，你竟眷顧他！
你叫他比天使微小一點，
並賜他榮耀尊貴為冠冕。⁴

Whose Bible is it?

040 讀經的大歷史

因此，聖經故事從亞當與挪亞，從挪亞的彩虹之約⁵，引到上帝的聖約和上帝的百姓，這約從上帝對亞伯拉罕的呼召開始，上帝應許亞伯拉罕和撒拉，他們的後裔可以永遠有分於這個立約關係，透過這約「地上的萬族都要因你得福」⁶。亞伯拉罕因此成爲「一切有信心之人的父」⁷，包括猶太人、基督徒、穆斯林。在創世記的描述裡，他是天路客的原型，他用信心和順服來回應上帝的命令：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。」⁸

本章的標題：「希伯來真理」，譯自拉丁文 *Hebraica veritas*，這是第四世紀的耶柔米將聖經譯成拉丁文時，用來稱呼「塔納赫」所採用的標題。在基督徒的聖經裡，這部分至少占了四分之三。根據傳統，「塔納赫」分成三部分：*Torah*（「妥拉」＝律法書，又稱 *Pentateuch*＝摩西五經）、*Nevi'im*（先知書）、*Kethuvim*（文集，又稱 *Hagiographa*＝聖書卷）。儘管次經也是猶太教的產品，但不是猶太正典的一部分；然而，羅馬天主教與東正教，卻將次經包括在基督教正典的舊約之中。「摩西五經」加上約書亞記，這幾卷描述以色列怎樣成爲一個國家以及怎樣得到應許之地。「先知書」接著記敘以色列人後來在應許之地的故事，描述王國的建立與發展，並向百姓傳遞先知的信息。「文集」，又稱「聖書卷」，包括在邪惡與死亡等事件中的思索（約伯記與傳道書），詩歌作品（尤其是詩篇），以及另外一些歷史書。

「塔納赫」涵蓋大約一千年左右的以色列民族史。一開始是以色列人出埃及，根據今日多數考古學家與歷史學家

的主張，出埃及大概不會早於公元前一千三百年（精確的日期不可知）。一直到以斯拉的歸回作為結束；以斯拉「從巴比倫上來」到耶路撒冷，「他是敏捷的文士，通達耶和華以色列上帝所賜摩西的律法書」⁹，時間大約是公元前四百年左右。在出埃及之前，聖經僅有少數編年史的資料，而我們手上有的又很難與其他古代史料調和。在「塔納赫」故事結束之處，另有《馬加比書》為以斯拉到新約之間，提供了一些其他日期。但是，「塔納赫」涉及的歷史，主要是從出埃及之後九到十個世紀。在那段歷史之中，有些獨立事件與人物，在其他已知的古代史料中也能找到相對應的歷史。例如：古列、大利烏、尼布甲尼撒，在聖經敘事裡占有顯著的地位，同時也是歷史上赫赫有名的君王；從古代歷史學家的著作與其他資料，包括楔形文字的銘文和石碑，可以得知他們的生平紀事。即便如此，多數想要利用埃及、巴比倫、波斯、敘利亞、希臘等曆法，為「塔納赫」記載的事件訂出日期的嘗試，都相當武斷，頂多是推測罷了。許多這類嘗試，都懷有神學目的，無非想要對聖經的無誤性與權威性加以證明或是否證（這樣做相當危險，因為這是假設考古學的結果可靠無疑，但其實那就像考古學家所挖掘的流沙，非常不穩定）。綜上所述，對於聖經資料，我們可以下這樣的基本結論：這些記載主要不是要作編年史，而是信仰見證，表明相信的是那位在燃燒的荊棘中向摩西顯現的一位，祂是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」¹⁰，也是持守永約的上帝。這個目的，主

Whose Bible is it?

042 讀經的大歷史

導整個「塔納赫」的形式與內容，融入每一部分的架構裡。這一點也為未來的世代在面對猶太聖經（當然，也包括基督徒的聖經）時，設定了合宜的閱讀和理解方式，而歷世歷代的信徒都是這樣閱讀的。

Torah: 摩西五經

在「妥拉」（「律法」、「訓誨」）或「五經」當中，聖經記錄了上帝的行動和所頒布的律法，作為整個後續記錄的基礎。在「妥拉」結尾，以色列百姓結束了他們在埃及的為奴生活與在曠野的漂流，預備進入應許之地。因此，毫無疑問，「妥拉」可以說是記載以色列起源的書。

誠如創世記的原文標題（Genesis）所顯示，這是一本講到「開始」的書。先是記載了宇宙和人類的起源，以上帝發出命令、帶出行動的戲劇化形式，描述上帝用六日的時間「創造天地」¹¹。然後是人類（「亞當」這個名字的意思）怎樣墮落犯罪，接下來是導致大洪水的諸多事件。洪水之後，是一連串新的開始，這些正是創世記的重點所在。亞伯拉罕的呼召，是上帝與他和他的後裔訂定永約的序幕。儘管亞伯拉罕在歷史上頗為模糊，但在聖經的描述中，他是信仰群體的創始之父。創世記其餘的部分，全是記述聖約的傳遞歷史，怎樣從亞伯拉罕傳給以撒、雅各，然後傳給以色列眾支派。在每一位族長的故事裡，作者記載他們的生平事件，總是從反思的角度著眼，與以色列民後來的經歷交織在一起；他們之所以被尊為族長，正是因為他們

的歷史不僅是值得讀的個人奮鬥史，同時也是「上帝尋找人」¹²的歷史。這些記載有個顯著的特點，就是一再地強調族長們的軟弱，正好預示了以色列歷史充滿脆弱的性質。整卷創世記的主題，是上帝給亞伯拉罕的應許，透過亞伯拉罕，上帝也將這應許賜給立約的子民。這些應許，轉而成爲後來書卷中誠命與警誡的基礎。因此，創世記不僅是一段簡要的編年史，更是聖經的「開始」。聖經的大綱及其信息從創世記開始，若是缺了創世記，其餘的聖經敘事，不管是「塔納赫」或《新約全書》，都會變得沒意義。基督教的信經和信仰宣告，也都以信仰上帝是「天地的創造主」開始，這項信念正是出自創世記一章1節。

然而，「塔納赫」不僅以創世記，也是以出埃及記的記載爲基礎。出埃及記描述以色列民從埃及得釋放，上帝與以色列之間的立約關係正是建基於此。這個戲劇性的釋放，起始於摩西蒙召帶領以色列民脫離埃及捆綁，也起始於上帝從燃燒的荊棘中發出聲音，用這神祕難測的「無以名之的名」來自我啓示：Ehyeh-Asher-Ehyeh，亦即「我是自有永有的上帝」¹³。接下來，記載了一連串的神蹟，展現上帝要釋放百姓的決心與大能。上帝一再給法老機會，要他釋放以色列民自由，自己也不至於受虧損，法老卻不斷地抗拒。最後，在逾越節和埃及頭生之子的死亡之下，展開了出埃及的行動。以色列民成功地過了紅海，誠如「亞倫（以及摩西）的姊妹，女先知米利暗，手裡拿著鼓」所歡唱的：

Whose Bible is it?

044 讀經的大歷史

你們要歌頌耶和華，因他大大戰勝，
將馬和騎馬的投在海中。¹⁴

以後每逢歡度逾越節，照例要提問：「這一夜與其他夜有何不同？」答案是，在這一夜，上帝帶領我們離開埃及為奴之地，現今守節，是爲了紀念昔日的歷史。接下來，出埃及記從出埃及本身過渡到西乃山，後半段敘事占了該書半數以上的篇幅。在西乃山，刻在兩塊石板上的律法，頒給了以色列百姓。位於西乃半島的這座山，確切的地理位置已不可考。律法的頒布，是爲了提醒百姓，上帝已經帶領以色列民出埃及，現在正與百姓確認祂所立的約：「我是耶和華—你的上帝，曾將你從埃及地爲奴之家領出來。除了我以外，你不可有別的神。」¹⁵ 拜金牛犢是犯了拜偶像的罪，與族長的軟弱遙相呼應。摩西上山領取十誡時，百姓造了金牛犢，他們說：「以色列啊，這是領你出埃及地的上帝。」¹⁶ 然而，因著摩西的代求，上帝開恩更新以色列百姓所破壞的約。出埃及記最後幾章，記述一些在西乃山頒布的敬拜事宜，建立利未人的祭司制度，並且詳述會幕的建造。

接下來的利未記，主要是進一步描述敬拜的細節和規矩，這些轉而成爲《哈拉卡》(Halakhah) 與《他勒目》中，大部分分析與解釋的基礎。這卷書處理各種類別的獻祭及相關規定；還有祭司對獻祭的預備，包括物件和身心靈上

的；詳細說明禮儀上必須潔淨的道理，指出可能遇上的危險；以及按照猶太曆法記載相關聖日、禁食、節期等儀式，其中最重要的是逾越節，是爲了記念上帝的作爲，好叫這些救贖行動，能夠被後代子孫牢記。因此，利未記可以說是出埃及記敘事的延伸，其中有些章節顯然是「聖潔條例」，進一步闡述出埃及記的律法（偶爾幾處的不一致，讓文士與學者忙了幾百年）。當我們將出埃及記與利未記合併起來看，兩者概括了上帝子民以色列的建立，敬拜儀式及其他法規的設立，其中特別具體地指出地上、海裡、空中「這些生物你可以吃」¹⁷，以及其他數不清的動物、鳥類、爬蟲類不可以吃。後來不少人嘗試用衛生保健的立場，賦予這些食物條例理性的解釋，卻往往站不住腳。這些條例至終被移置到一些根本就沒有這些活物的年代和氣候裡；其實，這些條例只是要作爲以色列民與上帝立約的記號。

民數記與申命記是一體的。民數記接續西乃山未完的故事，再加上上帝下令「對二十歲以上的以色列民作人口調查」¹⁸，這卷書的名稱由此而來，此外還有一些律法規定。從西乃山起行，描述以色列人四十年漂流曠野，以及其間發生的一些事件。最後，記載以色列各支派進入摩押平原，爲即將面臨的爭戰作準備，要與占據迦南地各民族打仗，他們是「迦南人、赫人、亞摩利人、比利洗人、希未人，和耶布斯人」¹⁹，就是約書亞記和士師記即將記錄的歷史。如同出埃及記一般，民數記一再描述百姓不知感恩、不願順服，惹得上帝一再發怒、又一再饒恕，這個犯

Whose Bible is it?

046 讀經的大歷史

罪與悔改的循環，正是整本「塔納赫」以及往後歷史的寫照，說明了上帝與祂百姓之間的關係。

民數記最後幾章的場景，發生在摩押平原，這也是摩西在申命記向百姓演說的背景。「妥拉」最後一卷書（申命記），描述百姓怎樣來到應許地的入口，回顧往昔各種事件，與其說是故事記載，不如說是一份提醒和慶祝。提醒他們作為上帝子民的特權，就是上帝在西乃山透過摩西與他們立約：「以色列啊，你是有福的！誰像你這蒙耶和華所拯救的百姓呢？他是你的盾牌，幫助你，是你威榮的刀劍。你的仇敵必投降你；你必踏在他們的高處！」²⁰正是基於這份約，摩西在此重新宣告並解釋（甚至是重新解釋）道德、禮儀、民事上的相關律法，這些都是「妥拉」前幾本書摘述過的。申命記的結尾，是摩西向百姓道別，三十二～三十三章記載摩西對百姓最終的吩咐，以及他的死亡（到底是他還活著的時候，記下所得的啓示，還是上帝假手他人所寫？這人很可能是約書亞，「妥拉」的敬奉者；但是無論是猶太人或基督徒，都無法確定這部分是誰寫的）。

儘管多數現代學者都認為申命記並非摩西所寫，而是在以色列歷史相當晚期才成文；但是，他們十分強調：申命記是「妥拉」的總和，因此成為「妥拉」與「塔納赫」其餘部分連接的環結。《他勒目》的基本信念，就是在「書寫的妥拉」之外，還有「口傳的妥拉」同時存在，這想法對於「五經作者是否為摩西」的爭議，起了緩和的作用。五

經作者的爭議，是許多當代批判學者研究聖經的著眼點。總括來說，摩西五經設定了「塔納赫」其餘書卷的結構佈局。因此，在猶太人的心目中，摩西五經在聖經文獻中占有獨特的地位，不因其他書卷被加進聖經而有所動搖。事實上，整部聖經被視為像「妥拉經卷」一樣，備受尊崇。

Nevi'im: 先知書

根據猶太傳統，猶太聖經共有八卷書歸屬於這個類別；然而，這八卷書分佈在基督徒聖經中，卻成了二十一卷。這部份包括傳統上所有以先知命名的大小作品，以及好幾卷為先知書提供背景資料的「歷史」書。

Nevi'im 中的歷史書，稱為「前先知」(former prophets)，包括四卷：約書亞記、士師記、撒母耳記上下、列王紀上下。約書亞記一開頭，敘述上帝怎樣挑選約書亞成為摩西的接班人，上帝應許「我怎樣與摩西同在，也必照樣與你同在。」²¹ 並且講述以色列民在約書亞的帶領下，怎樣進入、占領、分配應許之地。這本書與摩西五經息息相關，記載五經中應許的成就，並為出埃及的故事劃下句點。不但如此，約書亞記還一再強調：征服行動，與一般爭奪領土、霸權的軍事政治作為有所不同，迦南乃是上帝應許給亞伯拉罕、以撒、雅各，以及「他們的後裔，直到永遠」的「應許之地」。當代錫安主義則想要重新恢復這神聖的應許，備受爭議。上帝在摩西去世前告訴他：「我所賜給以色列人的地，你可以遠遠地觀看，卻不得進去。」²² 進入

Whose Bible is it?

048 讀經的大歷史

迦南本身，是約書亞所擔負的神聖使命。士師記則是一部拓荒史，記載像基甸²³、參孫²⁴等草莽英雄，尤其是參孫，雖然愛鬧事，還是成就了上帝的旨意。士師記成爲約書亞記之後的一段過渡期，描述以色列人攻占巴勒斯坦地之後的處境，但以色列人在宗教與政治上，均未達到穩定。

穩定的猶太王國，其建立和發展經過，記載在撒母耳記與列王紀。撒母耳記上以撒母耳的蒙召來揭開君主政體的序幕。儘管撒母耳警告以色列民，他們之所以蒙福，是因爲直接受上帝管理，不是靠人類的君王，但是百姓仍然堅持，說：「不然！我們定要一個王治理我們，使我們像列國一樣」²⁵，他們竟然想要模仿與他們爭戰的對象。撒母耳極端不情願地膏了掃羅，成爲以色列開國之君。撒母耳記上其餘部分，都是關乎掃羅對以色列民的統治，記錄了他的興衰。這段歷史特別著重掃羅與大衛之間的競爭，還有大衛與掃羅兒子約拿單感人的友誼²⁶，而大衛被選作掃羅的繼位者。撒母耳記下，記載大衛的生平與人格素描（歷代志上有所增補），這是整本聖經中最完整、最直率的傳記之一。本書似乎是大衛生平的官方記錄，然而絕對沒有經過美化，因爲它完整呈現大衛與拔示巴犯了姦淫罪，又謀殺她的丈夫烏利亞²⁷，從這個血淋淋的例子就足以證明此點。列王紀上下，描繪大衛之後，國勢一路敗落，有的王甚至極不名譽。大衛的兒子是所羅門，「上帝賜給所羅門極大的智慧聰明和廣大的心，如同海沙不可測量」²⁸，他統治期間的榮耀，在建殿、獻殿時期達到高峰，也就是宏偉的所羅

門聖殿；上帝不允許大衛建殿，因為他是戰士，雙手沾滿太多血²⁹。可惜，所羅門王由盛而衰，在信仰上變節退後，死後更造成國家分裂為二：猶大與以色列。列王紀上下也包括了以利亞和以利沙的歷史，他們是「勇士型的先知」，此點顯然是這些書被歸入「先知書」的原因之一；不過爲了避免混淆，還是依照中英譯本的慣例，將先知書這個用語保留給「大」、「小」先知書。

大先知書有：以賽亞書、耶利米書、以西結書。以賽亞書大概是其中最重要的一卷，也是整本聖經中最富影響力的書卷之一。比方說，以賽亞書（以及詩篇）被新約引用的次數，遠遠超過其他書卷。大部分學者根據此書的文體研究，認爲我們目前擁有的以賽亞書型式，代表至少兩位先知的作品。整卷書以先知蒙召的異象爲基礎：「主坐在高高的寶座上」³⁰，先知聽見主的聲音說：「我可以差遣誰呢？誰肯爲我們去呢？」，以賽亞回答：「我在這裡，請差遣我！」³¹ 從這個異象開始，一至三十九章，解釋猶大與列國的關係，尤其是亞述。先知說明公元前第七、第八世紀亞述軍隊的入侵，是上帝審判北國以色列的標記，上帝說「亞述是我怒氣的棍」³²；不過，他也寫下極大的安慰，上帝應許至終會拯救祂的百姓，並透過他們拯救全人類。四十至六十六章，耶路撒冷遭劫掠，百姓被擄到巴比倫（公元前五九七年）。這些章節闡述早先的應許，說明救恩將會透過上帝受苦的忠僕臨到³³，而不是透過國家的軍事或政治力量達成（受苦僕人的身分不明，儘管有些拉比認爲指以色

Whose Bible is it?

050 讀經的大歷史

列民，而基督徒認為這是對受苦基督的描述，他「使許多人得稱為義」³⁴。

類似的主題以及蒙召異象，也出現在耶利米的預言當中。上帝以這些話呼召他：

我未將你造在腹中，我已曉得你；
你未出母胎，我已分別你為聖；
我已派你作列國的先知。³⁵

但是，猶大在政治上的動盪不安，充滿整個耶利米書，更勝於以賽亞書。耶利米發出猶大國必定滅亡的呼聲。他看到即將興起的巴比倫，是上帝要除滅猶大的徵兆，就像當年上帝除去以色列國一樣。耶利米還預言上帝將「與以色列家和猶大家另立新約」，這份新約「不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約」，而是「我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上」，不像過去在西乃山上將約和律法刻在石版上一般。因此，他吩咐百姓要悔改，承認他們的徹底失敗實在是出於上帝諸般的憐憫。³⁶

同樣地，以西結也從上帝計畫的角度，解釋以色列的外交關係，不過他使用異象來表達，不是以先知講論作為詮釋的媒介。以西結異象中最令人難忘的，一是輪子在「空中上升」的異象³⁷，以及谷中滿了枯骨的異象，枯骨聽令於上帝藉以西結所發的命令，當以西結宣告：「枯乾的骸骨

啊，要聽耶和華的話。」³⁸ 於是，那些枯骨立刻復生，兩個異象備受美國非洲裔奴隸的歡迎，在屬靈聚會中大加頌揚。以西結書的前半，先知向他的國家提出警告，指出即將臨到的禍患，呼籲他們承認己罪；書的後半部，他則安慰受苦的百姓，應許上帝會為他們建造新的聖城與國土。再一次，審判與盼望交織在一起。因此，就三卷大先知書而言，「上帝允許祂的百姓被趕散與被擄，正是上帝的計畫」，乃是這些書的主題也是問題所在。

十二「小」先知書的稱呼，不是因為不重要，而是篇幅短得多。在「塔納赫」裡，被視為只是一卷，不過在譯本中則分開處理，連猶太學者也經常各別引用。何西阿書用淫亂的隱喻，借用先知妻子的不貞為例，「妻子是淫婦，兒女是從淫亂所生的」³⁹，有力地譴責以色列百姓的背道。約珥書以蝗災和旱災為主要信息，「那大隊的蝗蟲向前進，好像黑暗彌漫山嶺」⁴⁰，預言上帝將會懲罰百姓，但最後會救贖他們。阿摩司的預言，直指社會與經濟上的不公，並指責以色列民仰仗他們擁有正確的敬拜而沾沾自喜，以為這樣就能擔保未來的平順。先知三番兩次大聲斥責那些沾沾自喜的態度：「在地上萬族中，我只認識你們；因此，我必追討你們的一切罪孽。」⁴¹ 俄巴底亞為以色列與以東的相爭辯護，因為以東協助摧毀猶大，因此上帝說：「我使你——以東在列國中為最小的，被人大大藐視。」⁴² 約拿書則是故事多於預言，透過約拿被「一條大魚」吞吃⁴³，然後被吐出來繼續他先知的服事，指出上帝不僅憐憫立約的百

Whose Bible is it?

052 讀經的大歷史

姓，也憐憫萬國，甚至尼尼微人。

彌迦呼應阿摩司的先知呼聲，一再指出儘管他們「遵循聖書」，有正確的敬拜，若不持守社會公義，還是不可能獲得上帝的眷顧：

世人哪，耶和華已指示你何為善。
他向你所要的是甚麼呢？
只要你行公義，好憐憫，
存謙卑的心，與你的上帝同行。⁴⁴

「只要」(only) 一詞，真可稱作「聖經中最大的小字」。那鴻與約拿一樣，都是針對亞述首都尼尼微而發的信息，尼尼微是壓迫以色列的所在；然而，那鴻的信息是宣告尼尼微的毀滅，不是其悔改。他解釋尼尼微的敗落，是上帝對尼尼微人所犯之罪的審判：

我必因你鄙陋，
使你歸於墳墓。⁴⁵

哈巴谷以巴比倫軍隊殘暴的入侵作例子⁴⁶，目的不是用來指責百姓犯罪，而是面對人類歷史中種種不幸時，要百姓思考上帝的護理。西番雅則把以色列仇敵的全面潰敗，看作是上帝審判的可怕日子，「耶和華發烈怒的日子」⁴⁷，即將來臨。哈該發出重建耶路撒冷聖殿的呼籲，在從巴比

倫被擄歸回之後，「他們就來為萬軍之耶和華——他們上帝的殿做工」⁴⁸。同樣地，撒迦利亞也呼籲百姓重建聖殿，然而先知是以八個未來的異象呈現，包括馬匹、寶座、馬車、飛行的書卷。瑪拉基指責祭司與百姓不順服上帝，同時也背叛了上帝與以色列所立的約，然而先知也發出應許：「看哪！我要差遣我的使者在我前面預備道路。」⁴⁹

就這樣，大小先知書 (*Nevi'im*)，成為一本針對猶大與以色列歷史的註釋書。他們將這段歷史解釋為上帝施行審判與憐憫的徵兆，呼籲全國回轉，悔改並盡忠到底。因此，在「塔納赫」整體文獻中，先知書扮演了十分重要的角色，而先知的信息是建立在「妥拉」的敘事和律法的根基之上。

Kethuvim: 文集

「塔納赫」中的這部分作品，是五花八門的神聖文集（希臘譯本稱之為“Hagiographa”或「聖書卷」），無法歸類於「妥拉」或先知書當中。

儘管有許多書卷都包含詩歌體裁，甚至在以散文為主的歷史書中也有，但是詩篇、箴言、約伯記組成了「塔納赫」主要的詩歌文學。就許多方面而言，這些書卷可以說是「塔納赫」中最崇高的文學作品。歷代以來，即使是對聖經中特定宗教信息不感興趣的讀者，也往往對這些書卷愛不釋手，這點絕非偶然。詩篇中的詩歌與讚美，寫作日期可以追溯到以色列歷史不同的時期，蒐集成冊主要是為

Whose Bible is it?

054 讀經的大歷史

了在耶路撒冷聖殿的公開敬拜中使用。傳統認為一開始由大衛蒐集成冊，大衛死後，又納入一些詩作。詩篇表達的內容，乃是個人與國家，在默想上帝的作為之後，向祂發出敬拜。世世代代以來，有些詩已經深印在「每一代」的腦海之中，不管他們是猶太人、基督徒、或者世俗之人，例如：詩篇第二十三篇的「耶和華是我的牧者」，以及詩篇第九十篇的「主啊，你世世代代作我們的居所」。

箴言則是另一種反思。就像詩篇一樣，箴言也是文集性質，收集以色列中許多智慧人的言語，甚至也包括一些近東民族的智慧語錄，其中有許多例子，並不需要神聖的啓示，就能夠曉得，例如：「酒能使人褻慢，濃酒使人喧嚷」⁵⁰。在許多方面，箴言與「塔納赫」中多數的書卷大不相同，然而，最大的差異是完全沒有提及以色列出埃及起的盟約歷史，也沒有引述以色列未來的盼望，無論是不是關乎彌賽亞的盼望。反而，書卷絕大多數的內容，是有關一般性的生活格言，似乎與以色列歷史與盼望毫不相干，勉強說得上的例外則是，第八章智慧擬人化的聲音，提到她與上帝在創立世界以前的特殊關係，這一點成為猶太人以及後來的基督徒形而上系統推論的基礎。

約伯記是整本聖經（或任何其他文學）中，最深奧難懂的文學作品，描述一個好人被一連串的災難迫害，陷入極大的苦境。從繁榮興盛、事業成功，掉落到極盡羞辱的地步，失去財物、權勢，以及家人。透過約伯與友人、妻子的對話，作者列出多數人在解釋此等苦境時慣常的見

解，無論是列國或以色列中的智慧看法。無論是何種觀點，都顯示了解釋本身有錯誤，或者過分簡化。最後，上帝自己介入，卻沒有另外提供一份過度簡化的答案，而是宣告上帝的作為根本神祕不可測度，惟一的解答是相信事件背後有其隱藏的目的：

誰用無知的言語
 使我的旨意暗昧不明？……
 我立大地根基的時候，你在哪裡呢？⁵¹

Kethuvim 中的第二組是「舊約五詩卷」(the Megilloth) 或稱書卷，包括：雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記。雅歌被認為是所羅門王寫的，根據許多學者的看法，原本是一些歌頌人間愛情的詩篇編輯而成的——

情人們哪，吃吧，喝吧，
 直到你們陶醉在愛情中！⁵²
 (現代中文譯本)

——然而，到了要編入「塔納赫」正典時，可能已經被詮釋為寓意的是上帝與以色列之間的愛情，基督徒也是這樣詮釋的。路得記描述一位嫁給以色列人的摩押女子，她是大衛王的祖先。她堅貞地跟隨，在下面這段耳熟能詳的話語裡表露無遺：「你往哪裡去，我也往那裡去；你在哪

Whose Bible is it?

056 讀經的大歷史

裡住宿，我也在那裡住宿；你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝。」⁵³ 耶利米哀歌是一系列押頭韻的離合詩，描述耶路撒冷被攻陷，先知為聖城的命運哀悼，結尾時呼求上帝的憐憫：

耶和華啊，求你使我們向你回轉，
我們便得回轉。⁵⁴

傳道書，希伯來文稱作 *Koheleth* (傳道者)，開宗明義寫道：「傳道者說：虛空的虛空」⁵⁵，深刻反映現實的冷酷層面，近乎懷疑論的立場；傳道書和約伯記一樣，可以作為對箴言論點的反思，有些人可能讀了箴言以後，以為人只要遵守一般道德箴言，就可以凡事順利。作者描述自己試遍了世人追求快樂之道——智慧、享樂、權力——還是覺得不足。傳道書的本質原是探討人生在世的經驗，因此一直是許多著名諺語與格言的來源，像是：「日光之下並無新事」⁵⁶。至於以斯帖記，很多人注意到這本書從未提及上帝，故事描繪亞哈隨魯王與以斯帖皇后，目的在解釋猶太人慶祝普珥節的由來。⁵⁷ 從猶太人對這五卷書的歸類以及內容來看，其中好幾卷顯然相當「世俗」，以致有人質疑是否該納入聖經。

Kethuvim 還包括：但以理書、以斯拉記、尼希米記，以及歷代志上下。但以理書描述但以理的職場生涯，以及上帝介入的行動——上帝「差遣使者，封住獅子的口，叫獅

子不傷」⁵⁸但以理，但以理書的下半卷以高度象徵的方式，詮釋一系列「帝國」在神意之下發展的世界史；內容至今仍然撲朔迷離。其他幾卷歸在一起，顯然出自相同作者之手，一般稱之「編年史家」(chronicler)。在歷代志上下，作者不斷提到資料來自一些早期的歷史作品，而他將焦點擺在猶大國的歷史。歷代志上基本上是大衛的傳記，再加上對撒母耳記上下的敘事有所補充。歷代志下則從所羅門開始記錄，詳述王國的分裂直到西底家的統治，作者在此也一樣使用補充資料，進一步充實列王紀上下的內容。以斯拉記，作者描述猶太人從被擄之地巴比倫歸回，重建聖殿。他記錄了回歸者的名單，以及下令回歸的諭書內容。⁵⁹尼希米記與以斯拉記關係密切，耶路撒冷城牆的重建，成爲默想上帝與祂子民關係的基礎。同樣，尼希米記也記載了參與重建者的名單，不過焦點更在於先知尼希米，全書側重他對於重建使命的堅持與努力。

希伯來人的「塔納赫」正典

從上述這份簡略的大綱，可以看出聖經書卷歷經了一段很長的期間，逐一寫成。聖經一詞的希臘文，叫 *Biblia*，原本是中性複數名詞，意思是「小冊子」；等到許多書卷蒐集成一本書之後，這字的拉丁譯文才成爲陰性單數名詞。這正是「聖經」(*Scripture / Scriptures*) 一字的英文在單複數之間搖擺不定的原因。決定哪些書卷要納入「塔納赫」裡，這在猶太教歷史以及隨後的基督教歷史中，是一個相

Whose Bible is it ?

058 讀經的大歷史

當複雜的問題。這不僅是因為**正典**（*canon*）一詞被用來代表神聖書卷的權威書單，乃是猶太團體歷史當中的晚期現象，甚至連這份書單最後的確立，也是長期發展的結果。

這些希伯來聖書被蒐集成冊，究竟始於何時，又如何發生，我們並不清楚。大祭司希勒家曾經對書記沙番說：「我在耶和華殿裡得了律法書。」⁶⁰ 這句話顯然印證了某些這樣經卷存在的前提。不過，這個事件與蒐集日期都很難追溯，有些批評家甚至假設：整個故事實際上是為了解釋一部分「妥拉」的撰寫，其中包括申命記全書或主要的內容。然而，摩西五經（至少前四卷）是早在這事件之前，業已在耶路撒冷展開收集成冊的過程。

「塔納赫」分成「妥拉」、先知書、文集這三部分，或許正反映出正典在歷史中形成的階段。律法書，亦即「妥拉」（無論是否包括申命記），可能是第一批被列入正典的書卷；接下來，是以書寫形式呈現的先知信息；最後才是文集，將當時地位與範圍皆不明朗的其他著作放在一起。另一方面，有些研究古以色列史的歷史學者，以及研究「塔納赫」正典的學者，則質疑這樣的詮釋。倘若我們能知道以斯拉記與尼希米記中提到的「律法書」的內容，那麼上述主張就可以有更大的權威。晚期的猶太傳統，主張在以斯拉與尼希米的時代，存在「大會堂」，是聚集制定聖經正典的地方。⁶¹ 儘管這個傳統說法，在猶太與基督徒圈子裡，廣為流傳與被接受，當今歷史學家則傾向於懷疑此說，因為從其他更多、更可靠的資料來源顯示，即使在以

斯拉與尼希米時代之後好久，「塔納赫」範圍的確立，對猶太人（以及後來的基督徒）一直是個難題。

最安全保守的結論是：不同聖書卷的蒐集，發生在以色列歷史相當早期的時候，經文提到複數的「書」（books）⁶²可作為明證，然而這些書卷並沒有成為「正典」，正典的制定相當晚。**正典**名稱的採用，似乎是在公元九十或一百年，在拉比艾其巴（Rabbi Akiba）領導籌畫下的詹尼亞（Jamnia）拉比會議，決定「塔納赫」正典；在這之前，雅歌與傳道書的地位仍有爭議，然而在此會議，確定將此二書納入正典。同時，猶太人的聖經正典，正式地分成：「妥拉」、先知書、文集三部分。然而，在這份正典中，「妥拉」擁有最特殊的地位，被視為「正典中的正典」。

死海古卷的發現，為猶太正典的形成過程帶來更多亮光。死海古卷暗示「妥拉」、先知書以及文集的大部分，早在公元前第四世紀就已經標準化，不過部分的文集（顯然包括但以理書）仍有爭議。公元七十年，由於耶路撒冷被毀以及基督教興起，猶太族群感覺更加需要確定聖經的範疇。於是，他們排除了先前偶爾被列入的書卷，並將一些受到爭議的書卷納入。

從這份經卷蒐集成冊的神聖過程，以及從其所傳達的信仰，衍生了三大一神宗教：猶太教、基督教、伊斯蘭教。因此，亞伯拉罕成為「一切信心之人的父」⁶³：透過應許之子以撒，成為以色列民之父；透過耶穌宣告「亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望我的日子」⁶⁴，成為基督徒之父；透過他頭生

Whose Bible is it?

060 讀經的大歷史

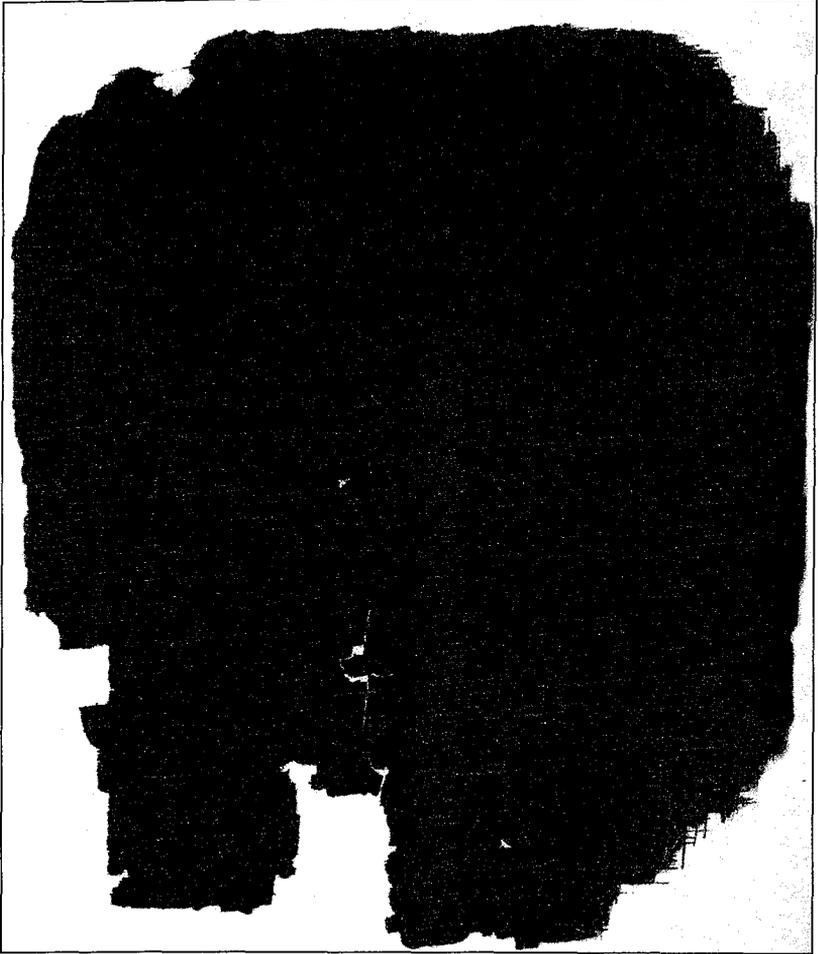
的兒子以實瑪利，成為伊斯蘭百姓之父⁶⁵，可蘭經中命令：「當記得亞伯拉罕的禱告：『主啊！求你使平安臨到這城。』」⁶⁶所有這三批公然承認自己是亞伯拉罕後裔的族群，都對亞伯拉罕盡忠，像他對獨一真神盡忠一樣：「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。」⁶⁷



第 3 章

摩西說希臘話





創世記二十九章15~27節，蒲草紙殘片，大約是公元第三、四世紀的希臘文七十士譯本：取自Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (London: Emery Walker Limited, 1933)，第四片。(©The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublin)

「對我來說，全都是希臘文！」——當現代人這樣說時，他們真正的意思是：「我一個字也聽不懂！」不過，在兩千年前的地中海世界，不論讀或寫，希臘文可是通行最廣的溝通方式。這得歸功於亞歷山大大帝在公元前四世紀的軍事征服和文化擴張（不過，他本人倒沒有任何希臘血統，他是道地的馬其頓人）。當時，希臘風俗、希臘菜、希臘酒，尤其是希臘語言與文學，格外受歡迎，就像十八、十九世紀歐洲流行的法國文化熱——當時普魯士斐特烈大帝在宮廷裡只講法語；公元一八一二年，儘管拿破崙的軍隊已經兵臨城下（拿破崙是近代的亞歷山大大帝，也非希臘人，而是科西嘉人），威脅到俄國的首都，但沙皇亞歷山大一世治下的莫斯科，社會菁英還在用法語高談闊論（至少，在托爾斯泰的《戰爭與和平》中是這樣描述的）。

甚至在羅馬，使用希臘文也蔚為風潮，不僅在知識分子圈子、政界、商界，甚至連平民百姓，也追求這股時尚；而這座誕生西塞羅的演講術和維吉爾(Virgil)詩作的城市，素來以其永垂不朽的拉丁古典文學為傲。拉丁諷刺作家猶凡拿(Juvenal)，就曾猛烈攻擊這個時髦現象，提到羅馬城時，他挖苦說是「被希臘刺透的羅馬」¹。就連第一世紀後

Whose Bible is it ?

064 讀經的大歷史

半，那個從猶太法利賽人變成基督使徒的保羅，撰寫他最重要的一卷「致羅馬人書」時，也是用希臘文寫作，儘管希臘文並非他的母語（應該是亞蘭文）。大約一百年之後，亦即第二世紀下半，信奉異教的羅馬皇帝奧利流（Marcus Aurelius）也是如此。當時他正與日耳曼民族作戰，大約是在今日的捷克地區，他在自己行軍的帳篷裡，撰寫哲學作品《沉思錄》（*Meditations*），使用的語言正是希臘文。希臘文是世界語，通行希臘文的地方被視為是「文明世界」，至少西方人是這樣認為！（我們若看看同時代的中國或印度，考量他們在文化與藝術上所達到的水平，這種希臘文至上的看法，真是既無知又俗不可耐。）當時所有語言都得退讓，甚至拉丁文，還包括當時的歐洲和小亞細亞（簡言之，就是「亞洲」、以及埃及等所有講異國語言的地方。這意謂著任何獨特的想法或信念或習俗，若以其中一種異國語言表達，就會與其餘的「文明世界」有所隔絕，除非被翻譯（最好是譯成希臘文），不然就永遠不為人知。

散居異邦的猶太人

在當時，一個最顯著的案例，就是以色列人的信仰；那是擁有獨特的想法、信念、習俗的一個系統。其實，仔細想想，這系統在大多數的時代，都是最佳的例子。猶太教的信仰，被尊為至聖，也因此是**被鎖住的**，鎖在聖書裡、鎖在行為規範中、鎖在敬拜禮儀之中，以所有異國語言中最難懂的希伯來語珍藏，刻意與外界保持距離，以至

於凡是不懂希伯來文的人，根本無從了解，頂多認識些皮毛。然而，到了公元前二、三世紀，許多人爲此感到遺憾，這類「不懂希伯來文的人」，也包括人數漸增的猶太人，尤其是年輕的一代。從承傳與傳統來說，他們信奉猶太教，並且在某種程度上，他們願意繼續實行猶太教。現代學者煞費苦心地估算，指出當時猶太人已經被驅散到希羅世界大多數地區；這個現象有個特定名詞稱呼之：“the Dispersion”，或是希臘文 *Diaspora*。這個專有名詞，本來指散居異邦的猶太人，現在被用來形容任何人口分散的現象，譬如：一九一七年俄國大革命之後，許多俄國人遷到西歐、中國、美國等地；一九三〇年代，德國、奧地利、東歐的猶太人逃避納粹的追捕；以及戰後德國的土耳其外籍勞工。這個模式必然會帶來同化，成了騷動的來源，造成現代移民內心極度的苦惱，不管是移居菲律賓的中國人，或是住在美國明尼蘇達州的挪威裔，上一代往往憂心不已，失望之情淋漓盡致地表達在這句口號裡：「當你失去了語言，你就遠離了信仰！」此言不差。

猶太人所面臨的危險，甚至比其他族群更巨大、更真實，因爲猶太人是政教合一。文化同化的現象，表現在與外邦人通婚。雖然可靠的資料難以獲得，然而，有足夠的證據，散落在古代世界的原始資料當中。舉個例，保羅書信中有兩封信的受信人都是提摩太，新約告訴我們，提摩太有猶太裔母親與希臘裔父親。² 新約提到提摩太，暗示他就像其他時空下的混血兒一樣，特別在這一點上：沒有

Whose Bible is it ?

066 讀經的大歷史

受到嚴謹的猶太律法規範，顯然在摩西律法與外邦習俗之間，有許多妥協的作法。直到成爲基督徒時，也還未受割禮，是保羅親自爲提摩太行割禮的。我們不曉得提摩太是否遵守猶太人的食物條例，也沒有任何跡象顯示他懂希伯來文。保羅寫信給他，稱讚他從小明白「塔納赫」這「所默示的聖經」，保羅既然是用希臘文寫信，顯然他指的就不是希伯來文聖經。

在被擄時期或散居異邦時期，猶太人要如何保持信仰呢？這對大多數的猶太信徒而言，是一個關乎生存的大哉問。早期被擄期間，有一位不知名的詩人，以雋永的言辭，表達出這個提問³：

我們曾在巴比倫的河邊坐下，
一追想錫安就哭了。
我們把琴掛在那裡的柳樹上；
因為在那裡，擄掠我們的要我們歌唱，
搶奪我們的要我們作樂，說：
「給我們唱一首錫安的歌吧！」
我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢？

怎能呢？甚至在聖地，聖經使用的希伯來文本身也漸漸變成「外國語」，取而代之的是亞蘭文（Aramaic）的方言。讓現代讀者感到困惑的是，亞蘭文有時候也被稱爲「希伯來語言」，例如，新約在引述十字架上刻的文字：「猶太

人的王、拿撒勒耶穌」⁴，就是把亞蘭文稱作是希伯來文。亞蘭文顯然是耶穌與門徒所用的口語，連保羅也是。希伯來文則一直是禮拜儀式、律法、聖經學者使用的語言。不過，亞蘭文與希伯來文多少還是語言學上的表親，兩者字母類似，關係緊密，有時還會被誤認；然而兩者也有某些距離，甚至難以理解彼此。當散居異邦的猶太人，脫離了以色列信仰所仰賴的希伯來母語，就很容易落入宗教失憶症的危險，尤其以生活在地中海四周的猶太裔最爲嚴重，因爲希臘文是當地非希臘人通用的語言。

在這些猶太聚居地當中，最重要的地區是埃及的亞歷山太。從地名顯示這是由亞歷山大大帝在公元前三三二年所建立的城市。根據傳說，亞歷山大親自鼓勵猶太人遷到此地；居住該地的猶太學者兼哲學家斐羅指出，埃及的猶太人口超過一百萬。當時還有其他地方被征服後也取名亞歷山太，但還是以埃及這座城最爲有名。亞歷山太的策略性地理位置，以及一夜致富的傳奇，使得亞歷山太快速成爲古代最繁榮的世界中心，不但如此，此城位於船隻與駱駝商隊貿易路線的交叉口，是歐洲與東方（事實上，好幾個「東方」）以及阿拉伯與印度之間的樞紐。據說，著名的亞歷山太圖書館，被毀之前擁有五十萬冊以上的藏書。傳說它被毀於公元六四一／六四二年，阿拉伯人占領亞歷山太時；其實不然，圖書館毀於早在好幾個世紀前的內戰衝突。在這場大災難之後，有關圖書館的傳統，於是成爲一種文化上的回憶，代表了知性榮耀的消逝，直到埃及重新

Whose Bible is it ?

068 讀經的大歷史

建造該圖書館。

亞歷山太城甚至在多次被征服之後，仍然占有顯著的地位。曾被羅馬人征服，成為相當自由的希臘城市，擁有自己的元老院；後來被基督徒征服，基督徒與猶太思想家及新柏拉圖哲學家的異教徒之間，有活潑的智性交流。亞歷山太城是培育神學家的重鎮，幾百年來成為基督教神學與聖經研究的主力之一，甚至擁有最優勢的主導力量。教會歷史中大受歡迎的寓意解經法，主要就是歸功於亞歷山太學派。然而，亞歷山太城在早期教會歷史上，也發生過極其黑暗的一幕。公元四一五年，數學家舍恩（Theon）的女兒海芭蒂雅（Hypatia），憑著自己的本事，成為新柏拉圖哲學派的新秀，她本人也是一名老師，教導數學和天文學，卻死在基督徒暴民的私刑之下。到底「當時亞歷山太的基督徒主教區利羅對謀殺她的事件知道多少，又是何時得知？」，這個問題一直備受爭議。

七十士譯本的由來

猶太社群在這座國際化的大城市裡，享有尊榮的地位，長達好幾世紀。不僅因為亞歷山太是經濟與文化中心，與羅馬城旗鼓相當（儘管羅馬一直是首都）；它同時也是學術與哲學中心，與雅典城不相上下，甚至超越雅典。更因為就某些方面而言，對全球猶太教來說，亞歷山太的重要性與聖城耶路撒冷相當，而猶太人口數更超過耶路撒冷。亞歷山太居民分住於三大區：埃及區、希臘區、猶太

區。在猶太區，說希臘語的人口漸漸增加，他們對於如何保持作真猶太人以及「在異邦唱耶和華的歌」，一直有所掙扎；不但如此，他們還需要向那些也是說希臘語的外邦圈外人，解釋信仰，為信仰辯護。居住在亞歷山太的猶太人，面對這兩項訴求——內部需求：儘管文化和語言不斷地改變，但是要保證猶太人的敬拜、教導、禮儀能繼續持守；外部需求：必須能向那些「蔑視宗教的有教養者」⁵（這是久遠之後的護教者對目標聽眾的描述），從護教的角度闡述猶太教信仰。這兩項需求，不只促成大量以希臘文寫作的猶太哲理神學著述，也促成將希伯來聖經翻譯為希臘文，就是通稱的七十士譯本。

根據一份署名「阿立斯蒂亞」（Aristeas）的傳奇報導所言（故事肯定是虛構的，卻廣為流傳，且隨著時日，益加被美化），在公元前三世紀，著名的亞歷山太圖書館館長，拉蘭城的底馬特亞斯（Demetrius of Phalerum），對埃及王多利買二世上書，提議把猶太人的律法書，也就是「妥拉」，譯為希臘文，主要是為了填補圖書館藏書的缺口；那時的圖書館管理員就像現代的一樣，受不了空蕩蕩的書架。多利買二世向來以自己的圖書館為傲，也對世界宗教十分感興趣，曾接見過從印度來的佛教界代表。於是，他差遣代表團拜訪耶路撒冷的大祭司以利亞舍（Eleazer），要求他從以色列十二支派中，每支派挑選六名學者，擔任「妥拉」的翻譯。「阿立斯蒂亞」宣稱自己也是代表團成員之一，根據某一版的《阿立斯蒂亞書信》，整本猶太聖經從希伯來文譯

Whose Bible is it ?

070 讀經的大歷史

為希臘文，是由這七十二位學者各自翻譯，結果大家的譯文竟然一模一樣；由此獲得鐵證，這是譯者受上帝感動的成果。因這傳奇的譯者數目，於是譯本被稱作：Septuagint（拉丁文：七十），簡寫作：LXX。

七十士譯本的翻譯，幾乎可以肯定是猶太人在背後推動，絕非外邦人。部分動機是爲了滿足那些說希臘語的外邦人，他們很好奇這些奇怪的猶太人究竟信些甚麼；另一個原因，是爲了教育新一代的年輕猶太人認識信仰，他們因散居各地、已經不懂希伯來文。下面這一點相當重要，但沒必要太誇大，就是有些經文經過修改，主要是爲了非猶太裔的讀者著想，譬如說，希伯來文「上帝的手」，譯爲希臘文時，變成「上帝的大能」，這是爲了避免讀者將上帝視爲凡人，就像當時廣爲流傳的希臘神話，奧林帕斯山上的神祇，都有被擬人化的印象。更根本的是，翻譯七十士譯本的大工程，就像歷史中翻譯任何文字一樣，尤其是對神聖經文的翻譯，總是基於一個相當魯莽的假設，就是希伯來原文的每一個字，都存在對等的希臘字。這項假設不只包括利未記中所有不潔淨的動物、鳥類、爬蟲類，更包括了對獨一真神的描述，「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝」⁶，以及聖經作者對獨一真神的言行和屬性所做的說明。儘管七十士譯本使用了單數的希臘字 *theos*（這字採自奧林帕斯山多神的神話，不過希臘作者大多是使用複數型式），來表達以色列獨一真神的信仰，亦即有名的「示瑪」宣告（*Shema*，意思是「聽」）：「以色列啊，你要聽！耶

和華我們上帝是獨一的主」⁷，但是七十士譯本並沒有改編奧林帕斯山上特定神祇的名字，使其符合一神論的目的；那樣的「翻譯」，勢必有成爲偶像崇拜的共謀之嫌，因爲荷馬時代的異教背景，充滿了對神祇與神人的膜拜。

七十士譯本完成之後，根據我們對於亞歷山太猶太人宗教生活的了解，以及他們對律法的持守，顯示七十士譯本的翻譯相當成功地滿足了猶太人在變動中的需要，他們無需再仰賴希伯來文。約有五百年的時間，亞歷山太城的猶太教持續茁壯成長，或者至少到公元四一四～四一五年之前，一直很興盛；那年，發生了猶太人與基督徒之間的衝突和民間暴動，導致大部分猶太人被驅逐。我們幾乎可以確信的是，對聖經歷史與律法的認識得以保存下來，代代相傳，就是因爲植根於希臘文譯本的基礎之上；不然猶太人根本無從確認聖約，成爲一位嚴守律法的猶太人。按照這事實的本質來看，我們對聖經的禮儀崇拜知道的較少，對聖經的教育功能反而知道較多。不過，此事至少暗示，儘管敬拜儀式還是以希伯來文進行，但只懂希臘文的人也能得到幫助。關於這一點，在巴勒斯坦地區也一樣，會以亞蘭文幫助敬拜者，起初可能只是口頭上的幫助，後來就使用「他爾根」的亞蘭文聖經。⁸

七十士譯本獨特之處

其實我們相當確定，七十士譯本不是一氣呵成，而是經過一兩百年，甚至更長的時間才得以完成，剛開始的時

Whose Bible is it?

072 讀經的大歷史

候只譯「妥拉」，也就是摩西五經。然而，我們比較不確定的乃是譯文本本身引發的疑問，其中有一些到今天仍然相當關鍵。例如，希臘文的「使者」一般是用 *angelos*，而用來指「風」的字也有「靈」之意；因此詩篇中「祂以風為使者」⁹，希臘文譯本變成「祂造了天使（*angels*）的靈」。新約也引用這節來討論天使，直到今天還有基督徒在敬拜儀式中這樣頌讚，即便希伯來原文並非這個意思。另外，希伯來聖經記載：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有年輕女子懷孕生子，給他起名叫以馬內利」，原文沒有進一步說明年輕女子的身分，而七十士譯本用的是 *parthenos*，也就是福音書引用的（希臘文）「童女」：「這一切的事成就是要應驗主藉先知所說的話，說：『必有童女懷孕生子；人要稱他的名為以馬內利』」¹⁰，用來表達耶穌是童貞女馬利亞所生。（編註：以賽亞書七章14節的「年輕女子」是用 *'almâ* 而非 *'iššá*〔婦人、妻子〕來表示，顯示以賽亞書作者所想的很可能是與正常結婚生育有所不同的生育，導致七十士譯本選用 *parthenos* 來翻譯。從更大的脈絡看，此節可以看作是為逐漸展開的彌賽亞主題作準備。）稍後在以賽亞書，七十士譯本記載「他看見兩名騎士，一個騎著驢，一個騎著駱駝」¹¹，成為讓基督徒護教家很困窘的一節經文，卻大獲伊斯蘭教辯護者歡迎。因為這句譯文似乎預言耶穌在棕枝節騎驢進耶路撒冷，正如新約福音書中的描述，然而預言也似乎指出在耶穌之後（幾乎是整整六百年後），有先知穆罕默德，是騎駱駝的。（編註：作者在此是指出對此節經文的一

種詮釋；至於提及耶穌騎驢進耶路撒冷，新約引用的應是撒迦利亞書九章九節：「錫安的民哪，應當大大喜樂；耶路撒冷的民哪，應當歡呼。看哪，你的王來到你這裏！他是公義的，並且施行拯救，謙謙和和地騎驢，就是騎驢的駒子。」)

七十士譯本的文化意義

無論七十士譯本組成的細節真相如何，或是在猶太信仰群體中占有何等地位，七十士譯本的完成，才使得聖經成爲世界文學的一部分，不管你喜不喜歡，事情就是這樣。任何有能力閱讀《奧德賽》的人，現在都可以閱讀「出埃及記」了，即便在異教徒的希臘讀者眼中，有些希臘文或許很古怪（當然啦！閱讀荷馬的古希臘文時也是一樣）。相對地，可蘭經在被啓示並寫成文字之後，持續封鎖在阿拉伯語文裡幾百年；對可蘭經抱持友善態度的外人，根本無從探索，而他們的敵人就更不用說了。

以色列衆先知卻屢次發預言，提到會有「遠方」之民，來到錫安學習「妥拉」；長久以來，這預言一直是以色列的盼望，因爲「妥拉」原本就是獨一真神要賜給所有人類的啓示，不單只是賜給以色列民族。¹² 但是若不學習希伯來文，這個盼望幾乎不可能實現。然而，當我們閱讀新約有關五旬節聖靈的降臨，我們聽到「從天下各國來的虔誠猶太人，有帕提亞人、米底亞人、以攔人，和住在米索不達米亞、猶太、加帕多家、本都、亞細亞、弗呂家、旁非利

Whose Bible is it?

074 讀經的大歷史

亞、埃及的人，並靠近古利奈的利比亞一帶地方的人，從羅馬來的客旅中，或是猶太人，或是進入猶太教的人，克里特和阿拉伯人。」¹³ 在這冗長繞口的一覽表中，有許多「猶太人」，必然生來就是外邦人，後來憑著信心、遵守律法，皈依成爲猶太人，亦即「改信猶太教者」(proselytes)。猶太教從圍繞「妥拉」、只求內部發展、一再複誦「示瑪」的無名宗派，現在變成世界性的宗教，成爲地中海文明，「從最北的棕櫚樹到最北的橄欖樹」¹⁴(這是布勞岱〔Fernand Braudel〕對地中海文明的可愛定義)當中的一股重要力量。對於猶太信仰能夠轉化成爲世界性的宗教，實在沒有任何人事物的貢獻能夠超過七十士譯本，不管該譯本是否真的是由上帝感動，啓示給那七十二位精通雙語的亞歷山太文士翻譯而成。

摩西的傳記

從幽暗的洞穴，進入大放光明的世界，這個逐漸浮現的主題，當然不是聖經上的隱喻，而是源自柏拉圖的《理想國》¹⁵。不管怎樣，這個隱喻很貼切，正好用來描述七十士譯本對聖經和教義的傳播，更重要的是，七十士譯本加深人們對聖經歷史中人事物的印象。這些猶太聖經中的舍客勒珍寶，現在成爲全球廣大遺產的一部分。同樣地，基督教會的頭一部歷史書，也就是新約使徒行傳，在最末一章提及「來到羅馬城」¹⁶，將自稱是新興「宗派」的基督教，擺進羅馬帝國的世界裡——先是朝聖者的身分，後來成爲

遭逼迫的受害者，最後成爲征服者，至終自己也變成迫害者。

現在，摩西說的是希臘文，他說的話與頒佈的十誡，已經成爲任何「識字者」，指能夠閱讀希臘文的人，看得懂的內容，不懂希臘文的都算野蠻人。這使得摩西在世界英雄榜裡，得到他應有的一席之地。要達成這個目的，最迅速的方法，就是透過膾炙人口的傳記，至今這仍是最佳的途徑。蒲魯塔克（Plutarch）致力於撰寫他那本影響巨大的作品《英雄列傳》（*Parallel Lives*），以平行對照的傳記筆法，比較希臘人和羅馬人。這本鉅著一直是歷史資料的寶庫，就像莎士比亞一樣。舉兩個例，他對照亞歷山大與凱撒兩位皇帝，比較兩位征服者的異同；以及比較狄摩西尼（Demosthenes）和西塞羅（Cicero）兩位雄辯家，描述他們的道德品格，探索他們英勇行動的根源。他也以同樣的傳記手法，將兩位較近代的猶太人，與摩西的道德品格相比。結果，摩西脫穎而出，得以加入阿基里斯（Achilles）與奧德修斯（Odysseus）等古代英雄的行列，名聲遠播於地中海的外邦世界。約瑟夫（Flavius Josephus）以他撰寫的猶太戰史聞名，其中記錄了猶太人與羅馬人之間的戰爭，並且生動地描述耶路撒冷在公元七十年的被毀；去世之前，又寫了不朽的《猶太古史》（*The Antiquities of the Jews*），記載以色列民族的歷史。這本書共有二十冊，以希臘文撰寫。第四冊最末一部分，是摩西的生平傳記，闡述七十士譯本中出埃及記與申命記兩部書的內容，並且使用希臘哲學與

Whose Bible is it?

076 讀經的大歷史

心理學上的概念，諸如：美德與熱情，來呈現摩西的性格，他「在學問上勝過世上的衆人，並且能善用才智……滿懷熱情，卻虛懷若谷。」那種自制、超然客觀、與世無爭的態度，正是許多古典哲學學派對自己門徒諄諄的教誨，特別是斯多亞學派（Stoics），這也是他們追尋的目標。現在，感謝約瑟夫用希臘文撰寫這段歷史，向廣大世界呈現這位古老的猶太律法頒布者的道德品格。

其實，使用七十士譯本，來向外邦人以及說希臘話的猶太同胞呈現摩西的生平，亞歷山太的斐羅（Philo of Alexandria）在這點上比約瑟夫作得更出色。斐羅撰寫《論摩西生平》，是中篇小說的自傳體。這本書的創作，與七十士譯本一樣，都在同一座城市，只是晚了一兩百年。小說描繪摩西既是君王，又是律法頒布者，既是先知，又是祭司；是沉思生活與行動生活的典範，這兩種互相矛盾的生活方式，正是希臘人幾百年來，夢寐以求的和諧生活。斐羅「不僅研究摩西頒布的神聖誠命，更以一顆熱愛知識的心，研究每一條誠命，極力向那些想要了解的人揭露並解釋，就是與衆人息息相關、但他們還不明白的事情」，斐羅以此當作自己的使命。在從事這項志業上，七十士譯本富啓發性的希臘文，給他助益良多。摩西五經靈活的希臘用語，使他能夠生動地描繪摩西，不再是近東異國的陌生先知，而是具體完美地呈現四項典型美德的化身；這四項美德，審慎、節制、勇氣、公義，正是柏拉圖與亞里斯多德多方闡述過的。摩西身上，匯集了許多智者與「公義」於

一身，包括希臘哲學的智者、聖經「箴言」與《所羅門智訓》中教導的智者，以及亞里斯多德撰寫《尼可馬赫倫理學》(*Nicomachean Ethics*)中的「公義」，以及以色列大小先知書中的「公義」。

摩西的智慧，並非只表現在他的道德品格與敬虔之上，乃是多次多方地表現於「妥拉」的起頭。創世記一開始，啓示了上帝的創造，這是對於人類發自內心深處的探索，上帝所給予的神聖解答：世界究竟從何而來？我又是從哪裡來的？斐羅說：「若你以為這世界是七天，或是一段時間造成的，那是相當愚蠢的。」這不是創世記裡創造故事真正的意思。而是，上帝先創造了模型和理型，然後，肉眼可見的世界才應運而生。斐羅學習用這樣的方式來閱讀創世記，因為他讀了許多圖書館裡其他偉大的創造神話，像是柏拉圖的《蒂邁歐篇》(*Timaeus*)，語錄裡的這句話，常被希臘作家引用：「創造全宇宙的父暨造物主，是尋覓不到的；就算我們找到祂，要將祂向眾人述說出來，也是不可能的。」¹⁷倘若這世界是「美好的(*kalon*)」，就像《蒂邁歐篇》與七十士譯本的創世記第一章共同描述的，那麼世界的創造必是基於一個模式，這模式本身是美好(*kalon*)，且是永恆的；不但如此，七十士譯本正是用*kalon*來翻譯希伯來字*tōv*，「好的」，該字一再出現在創世記第一章，「上帝看著是好的」¹⁸。如此一來，《蒂邁歐篇》書中所有關於大自然深奧的推測，都可以為聖經的詮釋效勞；一種臆測性的神話宇宙起源學，由此應運而生。這一切全歸功於七十士譯本

的翻譯；結果，甚至有讀者讀到柏拉圖的《蒂邁歐篇》，宣稱是「摩西在說古典希臘語」，這全是因為有七十士譯本在先，摩西才會說古典希臘語。而且就某個程度來說，七十士譯本也是從柏拉圖的《蒂邁歐篇》來學習怎樣說古典希臘語。

七十士譯本對基督教的意義

就許多方面而言，猶太人所翻譯的七十士譯本，主要受惠者不是猶太教，而是基督教。教會的註釋家與教父們，喜歡將創世記的創造故事，與柏拉圖的《蒂邁歐篇》對照著讀，這一直是基督教界延續的傳統。新約聖經的傳統作者都是猶太人，惟一的例外是路加；但是到了第二與第三世紀，所謂的使徒後期教父，以及其他基督徒作家，則一律是外邦人。對第一代與第二代信徒而言，猶太教是他們的母親；但是對第三代及後來的世代來說，猶太教只是他們法律上的母親（mother-in-law = 岳母或婆婆）。新約的一些作者，至少會根據自己對希伯來聖經的認識，想要去更正七十士譯本一些翻譯上的問題。然而，隨著這一代逝去，人們對希伯來聖經的認識，至少消失了一千多年。

在普遍對希伯來文的無知中，最大的例外（儘管不是惟一的例外）是第三世紀生活在東方亞歷山太的俄利根（Origen of Alexandria），以及第四世紀末與第五世紀初住在東西兩方的耶柔米；耶柔米是學者兼譯者，他譯了拉丁版聖經，稱為「拉丁文武加大譯本」（Vulgate）。儘管俄利根

擅長聖經的寓意，但是他十分關切聖經的原文與一致性，於是他編纂了一本與原文逐字比對的聖經，是有史以來最富野心之舉，這本對照聖經被稱為《六經合璧》(Hexapla)。這本六種版本並列的聖經，許多手抄本已經遺失不可考，只剩下一些斷簡殘篇，即便如此，湊合起來也有厚厚兩大冊。《六經合璧》呈現了希伯來原文、希伯來原文的希臘音譯、七十士譯本，以及其他三種希臘文譯本，分別由亞桂拉(Aquila)、辛馬庫斯(Symmachus)、狄奧多田(Theodotion)所翻譯。然而，當他預備自己嚴謹的聖經註釋時，俄利根傾向於使用七十士譯本。

因此，從他的時代起，希臘教會一直是如此。根據十九世紀一份東正教的信仰宣告，宣稱七十士譯本是希伯來聖經「真實且完美的版本」¹⁹。因此在東正教的敬拜中，無論是用希臘文、斯拉夫文、或阿拉伯文、或現在的英文，他們所吟誦的詩篇，都是直接根據七十士譯本，或根據七十士譯本所翻譯的詩篇版本，而不是譯自希伯來原文。在西方也是如此，甚至最早的「塔納赫」拉丁譯本(現在只存殘篇)，也是根據七十士譯本，變成譯本的譯本。於是，當聖經話語迂迴地跨越好幾種語言界線，從希伯來文變成希臘文，然後變成拉丁文，不管那七十二位作者是誰，他們所犯的人為錯誤與個人特質，只會更形惡化，而不是被更正。

基督徒是七十士譯本的主要受惠者，至於七十士譯本對猶太教長遠的歷史意義，就某些方面而言，是極其負

Whose Bible is it?

080 讀經的大歷史

面的。後來，有些猶太人爲他們的聖經被譯爲希臘文感到後悔，因爲基督徒使用諸如七十士譯本的以賽亞書，來證明諸如童女懷孕生耶穌的各樣教義。值得注意的是，大約在公元第三世紀，西地中海地區一帶的通用語言（*lingua franca*），從希臘語轉回拉丁語，早先促成猶太教創作七十士譯本的教育與護教需求，並未促使猶太人進行「塔納赫」的拉丁翻譯；這個任務改由基督徒承擔，高峰就是耶柔米的傑作：「拉丁文武加大譯本」。公元七十年耶路撒冷被羅馬人摧毀；法利賽主義逐漸抬頭，他們視《他勒目》爲「正規猶太教」；基督徒宣告從猶太教獨立；康士坦丁大帝與狄奧多西大帝，在羅馬帝國將羅馬天主教與東正教，扶正成爲國教——所有這些因素，造成猶太族群不再像早先那些住在亞歷山太說希臘語的猶太人一樣，有強烈的動機要將他們的聖經（妥拉、先知書、文集）翻譯爲世界通行的語言。

最重要的是，希臘文「新約」，已經成爲希臘文「舊約」的繼承者。大部分的聖經翻譯史（尤其是現代的）已經成爲一則警訓，指出新約使用的辭彙即使與荷馬或索福克里斯使用的文字有相同之處（同時也有極大差異），這點也不容許拿來模糊了七十士譯本這本宏偉希臘文著作的重要性（其完成的時間介於索福克里斯與新約之間）。七十士譯本不該成爲尋找四福音或保羅書信中某個字詞意義的惟一地方，但必然是我們尋找的頭一個地方。本書第一章結尾，提到的那節新約，是很好的例子。「太初有道（*ho Logos*），道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物

是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」²⁰ 約翰福音這段有名的開場白，讓解經家與聖經譯者，在希臘眾哲學家當中忙得團團轉，尋找 *Logos* 的用法，到底是指人類的「話語」或「理智」或「心靈」，還是指宇宙「心靈」。然而，在查考過程中，大家往往忽略了希臘文「舊約」有一大串相關的辭彙；有意思的是，這才是早期說希臘語的四福音詮釋者，在認識 *Logos* 字義時的主要來源。約翰福音裡的 *ho Logos*，除了可以指「話語」、「理智」、「心靈」這些意思之外，還有「智慧」(*Sophia*) 的意思。七十士譯本箴言第八章，智慧這樣自白：「耶和華使我成為他工作途徑的起頭。從太初，未有時間以先，未有世界以前，我已被立……他立高天，我與他同在……我在他那裡，供他差遣，日日為他所喜愛，常常在他面前踴躍」²¹。七十士譯本的語言，將具體又極富人性的特質賦予了約翰福音的 *Logos* 概念，帶給人一種近乎「歡樂」的幽默感；這樣的語言很難從希臘哲學家當中找到，但或許也非完全不可能。



第 4 章

書寫的妥拉之外：他勒
目和後續的啟示



מאימתי

פרק ראשון

ברכות

ב

מדת הדת מאימתי קריין את שמע בעירי... לאלול בתחומין... כהנים שצטוו ועצלו וסעדי...



קריין את שמע בעירי... משיעה שדברים... נכנסים לאלול בתחומין... ראשונה דברי ר' אליעזר הרבמים אומרים...

מאימתי קריין וכו'... מי יבין ואלו הכי קריין ונגעדי... ואלו חסותין לאלול כהכנסים... ואלו חסותין לאלול כהכנסים...

ותחמהו בם היה קריאה שמוע... וכל חותן הבלות מקצוע דקריאה... ואלו חסותין לאלול כהכנסים... ואלו חסותין לאלול כהכנסים...

《希伯來文 / 英文版的巴比倫他勒目》 (Hebrew-English Edition of the Babylonina Talmud, London : Soncino Press, 1960), 「論祝福」 (Tractate Berakoth) 的首頁。

當聖經的權威實際地運作在信徒群體的生活作息之中，聖經在猶太教裡的權威，並不亞於基督教，儘管聖經一直處於不斷被詮釋的過程；這個過程從作者與先知受到聖靈感動，將聖經各部分寫下來之時就開始了，而這些都是信仰群體所接受的。聖經不斷地進行詮釋，詮釋上的權威與聖經原文權威之間的關係，一直是猶太人與基督徒傳統必須掙扎去面對的問題，只是各自的掙扎有所不同。新約從口頭傳統開始，且以此為基礎，但新約全書不可能包含所有的口頭傳統，口傳也不曾被徹底討論過；除此之外，還有聖靈在教會裡持續不斷的同在和指引，使得後來的啓示也具有權威。因此，傳統與聖經的關係——起源、內容、權威——在基督教釋經史上，飽受爭議。

同樣地，對猶太教來說，一本又一本的聖經詮釋，一本又一本的妥拉詮釋，也有好幾種表達形式，都具有猶太特色，彼此息息相關，在時間順序與實質內容上有所重疊。除了次經（Apocrypha，是希臘文）之外，這些書往往以希伯來名稱呼之，其中包括（下面根據英文字母順序）：革馬拉（Gemara）、哈加達（Haggadah）、哈拉卡（Halakhah）、米大示（Midrash）、米示拿（Mishna）、他勒

Whose Bible is it ?

086 讀經的大歷史

目 (Talmud)、他爾根 (Targum)、陀瑟他 (Tosefta)。上述這些有關聖經詮釋法則與文體類型的書，大多以他勒目百科全書式的架構呈現。對於初學的圈外人士來說，這批龐大的文獻真是錯綜複雜，令人生畏。他勒目全書的現代英譯，共計三十五冊，是嚴謹的作品，蘊藏豐富的典故及一致性的互文分析 (intertextual analysis)。爲了教學目的，他勒目也成了鑑定所謂他勒目學堂 (*yeshivot*) 的指標，那是以傳統的猶太聖經詮釋來教導學生的學校。

許多百科全書、辭典以及其他權威性的參考書，對於後聖經時期猶太教內的拉比傳統等相關術語，大多會提供有用的定義和討論。因此，本書不打算提供另一份主題條目彙編，而是爲了簡單明瞭起見，同時也是作爲歷代釋經史的一部分，本章將按照主題和類別，對每一項目加以界定或描述，作爲那更大規模闡述的一部分。

次經 (APOCRYPHA)

所謂「次經」，在類別上可算是猶太教「後聖經時期的聖經」；但是並非希伯來文猶太正典「塔納赫」的一部分。“Apocrypha” 這個字，是希臘文 *apocryphon* 的複數名詞，有「隱密」的意思；在更正教徒眼中，次經指那些地位不明的書卷。反之，羅馬天主教與東正教，提到“Apocrypha”時，有時稱之爲「續經」(deuterocanonical)，容許其正典地位被質疑，然而又宣告這些也是正典的一部分。這些書卷屬於特別的類型，其中有些是耶利米書、以斯帖記、但以

理書的補篇，全數被囊括在七十士譯本當中，成爲「塔納赫」「正典」希臘文版本不可分割的一部分。這些書被收進希臘文版本的聖經之內，卻又不受希伯來聖經認可，實在很難解釋清楚。這是否意謂猶太教曾有一度同時存在兩種互異的「塔納赫」正典，範圍較小的正典由聖地的猶太人，以希伯來文保存，而範圍較廣的正典，被散居各地的猶太人翻譯爲希臘文呢？抑或在公元前幾百年的時代裡，提說「猶太正典」，根本是一種時代錯置，彷彿這是已成定局的集合；這一來，把書卷集爲一冊並且翻譯爲希臘文，並不意謂每一卷書都被賦予同等的權威？

次經歸屬在七十士譯本「正典」之內，至今仍是東正教與天主教聖經的一部分。儘管沒有明確正式的教會規定，但一直具有這個地位，直到宗教改革時期，才被更正教會列爲（頂多）二等地位，基於這些書「只能作爲信徒生活上的道德教化，不能用作教義信仰的根據」¹。然而，在基督教歷史相當長的時期，對大多數的基督徒而言，這些仍舊是聖經的一部分。雖然所有次經原本都是猶太人的故事，但是比起在猶太歷史中，次經在基督教歷史裡扮演了更重要的角色。

次經包括耶利米書、以斯帖記、但以理書的補篇，但主要是由《多比傳》、《猶滴傳》、《所羅門智訓》、《傳道經》（西拉的兒子，耶穌智訓，又稱：《便西拉智訓》）、《巴錄書》、以及兩本（或三本）的《馬加比書》組成。《多比傳》分別記述多比和莎拉的故事，兩人都因遭受極大的痛苦，

Whose Bible is it?

088 讀經的大歷史

於禱告中歸向神。在天使加百列的幫助之下，多比的兒子多比亞斯與莎拉相遇並結婚；本書以兩人在神面前蒙福的地位作為結束。《猶滴傳》則是關於美麗的猶太寡婦，怎樣哄騙亞述將軍何羅弗恩斯，使以色列能夠抵擋且打敗敵人。和箴言一樣，《所羅門智訓》包括對統治者及臣子的勸告，將智慧的開端建立在神裡面，並且將其擺在徹底的宇宙背景之下；從語言和風格來看，這卷書似乎是用希臘文寫的，不是希伯來文。《傳道經》也屬於智慧文學，有時候被稱為「西拉的儿子耶穌的智訓」或簡單稱之為「西拉」（「耶穌」是希伯來名「約書亞」的希臘稱呼，出現在七十士譯本，是猶太家庭相當常見的名字。）《巴錄書》顯然由好幾個元素組成：認罪、對神聖智慧的讚美，以及一系列的詩篇。

《馬加比書》——天主教正典是兩本，但東正教則是三本——也許是整個次經當中最重要、最廣泛被閱讀的書卷（甚至是对更正教徒），提供了「兩約之間」大部份猶太歷史的相關故事，亦即介於「塔納赫」與新約之間。描述在七位馬加比兄弟領導之下猶太人的奮戰，保衛對以色列獨一真神的敬拜，抵禦異教皇帝的入侵與暴行，像是安提阿古伊皮法尼（Antiochus Epiphanes）。整體來看，這些書是關於猶太歷史一直到公元前一世紀左右的主要資料來源，也是韓德爾一七四六年所創作的《猶大馬加比》聖樂之靈感泉源。

口傳妥拉的延續

一八三八年，年輕的愛默生（Ralph Waldo Emerson），戲劇性地宣告他脫離所有教會正統，甚至也脫離了他自己的新英格蘭統一神靈教會「正統」（稱其為「正統」是一種歷史與神學的矛盾語法）。當時他創造了「不是過去式的說，是現在式的說」（not spake but speaketh）² 這句話，來表達他最深的信念：神的啓示不受任何聖書卷或受感個人所侷限，而是延續到現在。因此，如他在哈佛神學院的演講，就力勸年輕聽衆，就算在今日，仍然可以渴望「成爲聖靈剛出生的詩人，把對規範的服從拋諸腦後，直接第一手去認識神」。但事實上，在猶太教與基督教歷史的發展中，其走向與他的描述是恰恰相反。因爲「不是過去式的說，是現代式的說」這句話，正妥切地描述神話語持續的啓示再三臨到，並且持續到今日，但這並非胸懷大志地脫離聖經書卷；相反地，乃是以敬虔的態度，不斷地從神聖的書頁中領受信息。

根據猶太人的傳統，這樣的經文互動和詮釋，老早就與聖經「塔納赫」並肩共存，這就是所謂的「口傳妥拉」。摩西本人——或者，以最準確忠實的角度來看這個傳統，這是神開口說話，透過僕人摩西向以色列百姓傳達——同時是口傳及書寫「妥拉」的來源。摩西把自己從神領受的話語，部分內容書寫下來，成爲我們今日擁有的「妥拉」，但是他將另一部分內容用口傳的方式傳達，沒有寫下來。英文「傳統」（tradition）這個字，是從拉丁動詞 *tradere* 來

Whose Bible is it ?

090 讀經的大歷史

的，意思是「傳遞」。透過這樣的傳遞，書寫「妥拉」與口傳「妥拉」，在信仰團體內世代相傳，兩者都是神聖不可侵犯的。然而，由於經文本本身並非一目瞭然，需要詮釋，所以立即開始了書寫經文的口頭註釋，取材自口傳妥拉。後來有猶太哲人深切反省，建議不要再記錄口頭傳統，免得被譯為希臘文，像七十士譯本的下場一樣，落入不當使用者的手中；這種心理多少出於猶太信仰團體的苦毒經驗所致，他們無法接受基督徒將七十士譯本據為己有。「他勒目」的基礎是「米示拿」；即便「米示拿」至終以書面形式出現，拉比仍視其為「口頭傳統」。「他勒目」由兩部分組成：口頭律法記錄下來的「米示拿」，以及米示拿的詮釋評註「革馬拉」；前者更早存在，因此被認為擁有更高的權威。

口頭傳統最關鍵的主體，直接與「塔納赫」內文相關的，乃在於提供母音，可以讀出希伯來文的字詞；因為原文既未標示母音，也無標點符號，字與字之間也沒有空格，只有一大串子音相連。即使從未讀過希伯來文的人，都能想像得到，閱讀一串未加分隔的希伯來子音（或英文、法文），是何等令人氣餒的事。像是：THLRDSMSHPHRDLC
KNTHNGHMKSMMLDWNNGRNPSTRSHLDSMTRNPLCSF
RPS —— 詩篇第二十三篇頭兩節，在猶太出版協會的版本裡，改成英文就是這樣，而其原意是：

耶和華是我的牧者；
我一無所缺。

他使我躺臥在青草地上；
領我至可安歇的水邊。

當你參觀希伯來學堂，看著男孩們怎樣學習閱讀沒有標點的希伯來經文時，會是很富啓發性的經驗，他們教導和學習的方式，幾乎與口頭傳統一樣古老。

然而，我們若因為「塔納赫」的標準版本，只記錄子音，就假設惟有子音流傳下來，那就太可笑了。希伯來文字的確需要發音講出來，因此需要母音。從口頭傳統一開始，經文的母音就存在了，世世代代由教師傳授給學生，明確地教導母音要如何安插在子音當中。惟一不同的是，這些母音必須放置在記憶裡，而不是記錄在書面留傳的經文當中。歷史上有名的馬所拉學者（Massoretes，此名似乎源自希伯來文「傳統」），他們在公元第六到第十世紀之間（因此，不要忘了，這事發生在「妥拉」與其餘「塔納赫」書卷被寫成之後至少一千年），將母音加入經文之中，以「母音標點」的方式標示在子音之下。他們忠於過去的傳統，懷著虔敬之心，將世世代代死記硬背、持續朗誦，傳遞下來的承傳延續下去。既然，猶太教的教義，以及源自猶太教義的基督教教義，都堅持「塔納赫」是「神所默示的聖經」³，這是否暗示：不只原文本來就有的子音，甚至也包括母音（先以口傳保存在記憶裡，多年後才書寫下來），都是神以特殊作為所默示的聖經呢？假若答案是肯定的，那麼由於母音的傳遞，是透過口頭傳統代代相傳，這

Whose Bible is it?

092 讀經的大歷史

是否意謂口頭傳統也是「神所默示」，和書寫記錄的文字一樣？

由於「塔納赫」譯成希臘文，是遠在馬所拉學者為「塔納赫」標註母音之前將近一千年的時間，因此「任何根據希臘文聖經所還原出來的希伯來經文，在日期上，比我們現在擁有的完整希伯來聖經原始抄本還要早上好幾百年。」⁴倘若我們用這樣的方式，來「還原」希臘文聖經所本的希伯來經文，可以清楚看到七十士譯本的猶太譯者，在一些經文中的讀法，與後來馬所拉學者所標註的母音是有些出入的。馬所拉版本，是我們今天通用的希伯來聖經，也是所有譯本和註釋書所根據的版本。舉個例來說，有一首詩篇當中的一句，馬所拉學者記載的（以及所有現代聖經翻譯）是「**祢的民前來**」⁵，而七十士譯本則是「**與祢在一起**」，其中的差異只是不同母音標注造成的。

有些差異，可就沒這麼無關痛癢。在那段「被遺棄的哭喊」，根據四福音，耶穌在十字架上喊出：「我的神！我的神！為甚麼離棄我？」⁶——不過，我們需要留意，祂是用亞蘭文說的——馬所拉版本將這句稍後的一節（詩二十二16）希伯來聖經讀為：「像獅子（他們抓傷）我的手和我的腳。」，而七十士譯本是「他們扎了我的手，我的腳。」這裡的差異，出在最小的希伯來字母 *yōd*(י) 上，文士的筆若是拉長一點，這個字母就成了 *wāw*(ו)。在中世紀和之後的時代，猶太人與基督徒對「被遺棄的哭喊」⁶ 經常發生爭論，到底這段經文只是詩人表達內心的沮喪，還是耶穌彌

賽亞救贖性的哭喊呢？拉長一個字母，不只是無關緊要的一個細節而已，而是影響極大，遠遠超出所謂「微乎其微的差異」（iota of difference）。

傳統以口述的方式代代相傳，到了馬所拉學者的時代，才決定記錄下來，他們不只標示母音，也包括其他的一覽表與解釋，幫助讀者理解原來只有子音的內文，保護經文不致產生錯誤和受到污染。這些也隸屬於幾百年來的整體傳統，馬所拉學者視自己為權威的傳遞者。這樣的解釋和一覽表，很自然地本身變成某種釋經註釋，先是處理諸如正確拼法、同一個希伯來字不同的拼法等問題，其次是進行簡單的校對與編修，以及和經文有關的一些更實質的問題。

聖經的評註與釋義

在後聖經時代的猶太教圈內，關於口頭傳遞以及對個別希伯來字詞的解釋，有必要彙編成典籍，這甚至對希伯來文很流利的人也是必要的。然而，隨著住在巴勒斯坦與散居異地的猶太人，對希伯來文愈來愈不熟悉，這件事就更顯得重要。後來，亞蘭文逐漸取代了希伯來文，在巴勒斯坦地區和其他猶太人當中，成為日常語言（即使今日，仍有孤立的小地方講亞蘭語）。後來在不同地區與不同時期，亞蘭文被阿拉伯語（以及中世紀的西班牙）、意第緒語（Yiddish，中歐與東歐地區德系猶太人使用的語言，直到二十世紀）、拉第諾語（Ladino，地中海地區的西班牙系猶太

Whose Bible is it?

094 讀經的大歷史

人通用的語言) 取代，至於希伯來文再次恢復，成為猶太人的日常用語，則是近代的事。在以斯拉記、但以理書、耶利米書中，已有幾句經文是用亞蘭文，不是用希伯來文寫的；在聖經中還有一處，出現這樣一個需求，指出語言面臨變遷的現象：「求你用亞蘭言語和僕人說話，因為我們懂得；不要用猶大言語（希伯來語）和我們說話……」⁷。新約中有十多處提到「希伯來」語，實際上指的是「亞蘭文」。

「塔納赫」聖經，對敬拜神的會眾來說，愈來愈難懂，導致猶太人的敬拜禮儀，必須求助於亞蘭文的解釋和翻譯，「他爾根」(Targum，意思是「翻譯」) 應運而生，成為正規傳統的一部分。會堂敬拜時，先用希伯來語朗讀「塔納赫」經卷，然後由另一個人以亞蘭文「他爾根」，背誦(不是讀) 同一段經文。接下來，同一人或主領敬拜者，會詳細解釋這段經文，耶穌在自己家鄉拿撒勒曾經這樣做⁸；倘若遇上有份量的訪客出席，主持人可能會請訪客來解釋，就如使徒保羅在安提阿被邀請一樣⁹。這些都是以亞蘭文進行，以「他爾根」作為基礎。尼希米記有一段經文，描述在以斯拉文士的時代，猶太教中的敬拜群體，正經歷這樣的變遷過程，大約發生在公元前四、五世紀：「他們清清楚楚地唸（希伯來文）神的律法書（妥拉），講明意思（用亞蘭文的「他爾根」），使百姓明白所唸的。」¹⁰

這些「他爾根」原來也是口述。學生從老師、學徒向導師、兒子向父親學習，是拉比課程的一部分。儘管希伯來文和亞蘭文之間，在語言學上極為近似——或者，更確

切地說，正是由於這份相近、相似的性質——「翻譯」上顯然不是一個字母對一個字母的音譯。次經中的《便西拉智訓》（或稱：傳道經），前言裡有一段話，準確地反映後聖經時代猶太教中語言與宗教的光景：「希伯來文被譯為其他語言之後，並不具有相同的分量……甚至連律法本身，先知書以及其他文集，與原文之間的差異，並非只有一點點。」因此，往往就有釋義的需要，或是迂迴地以亞蘭文來表達希伯來原文的意思；如此一來，「他爾根」不可避免地變成某種聖經註釋。此外，詮釋往往會有所補充。例如，「雅弗的兒子是歌篋、瑪各、瑪代、雅完、土巴、米設、提拉」¹¹，「他爾根」對這節經文又加上解釋和補充：「他們的省分稱作：弗呂家、日耳曼、瑪代、馬其頓、庇推尼、亞細亞、色雷斯（Thrace）。」由於內容龐雜，「他爾根」終究必須以書寫的方式保存——並且，令人意外地，十五世紀下半葉印刷技術發明之後不久，「他爾根」也得以付梓。「他爾根」最重要的版本大概是和「妥拉」有關的《安克羅斯他爾根》（*Targum Onkelos*），這部書大約在公元一四八〇年就以亞蘭文出版，稍後被包括在「康普路屯多語聖經」（*Complutensian Polyglot Bible*），那是一五一三～一五一七年期間，在西班牙 *Alcalá de Henares* 出版的，共有六冊。基督徒聖經學者藉助這本多語聖經的拉丁譯文，能夠了解猶太人對許多五經中經文的權威解釋；長久以來，基督徒註釋家宣稱這些經文是專屬於基督徒的。「他爾根」中的這些詮釋和註解，是猶太聖經詮釋傳統中很重要的部分。

Whose Bible is it?

096 讀經的大歷史

在諸多評註與釋義中，拉比花了不少精力去區分「他爾根」與「米大示」之間的差異；「他爾根」是譯本**附加**解釋，而「米大示」是註釋**附加**增補。「米大示」的主要特色，是把經文應用到現實生活，而現實處境和需要，往往與經文中的背景有所不同。因此需要對原始經文，進行解釋性的評註或增補。有件事極為荒謬，就是有些早期的基督徒解經家，經常反駁拉比使用的詮釋方式，認為這些方式太做作和武斷；但他們卻創造了自己版本的「他爾根」和「米大示」，例如：當他們引述經文說：「耶和華作王」¹²，卻自行加上「從樹上」——也就是從十字架，而這個片語根本不存在於希伯來聖經或七十士譯本。然後，他們控告猶太詮釋者扭曲經文，將詩篇裡這句話刪除，因為這句話明顯預言基督釘十字架。

律法的應用與發揮

在基督徒的聖經中，利未記包含了成千上百關於衛生、飲食、禮儀的細則，成為有約束力的律法；持守信仰的猶太人對此強力執行，甚至到違者處以死刑的地步。¹³這可能令讀者難以置信，但是沒有一本行為和法典的書，能夠涵蓋所有突發狀況和問題（不管是現實或假設性的問題），不論內容多鉅細彌遺，或是何等受眾人推崇深信是神所默示的。任何狀況和問題，都可能發生，即使對終生努力持守宗教信仰者也不例外——這些人就像詩人說的：

我急忙遵守你的命令，
並不遲延。¹⁴

——遵守每一個命令。除此之外，書寫的「妥拉」當中有許多經文，是以當時代的社會和政治狀況為前提，那些在後來的世代並不存在，尤其在以色列被擄「在巴比倫河邊」¹⁵，以及後來散居全球（直到如今）的時期。即便在聖經時代，原來頒布給居無定所游牧民族的律令，也往往難以應用在後來君主政體下的都會型社會。但是，聖經中晚期的猶太教，仍然可以倚仗先知的聲音，作為遵循律法的行為引導。現在，則必須仰賴「哈拉卡」（Halakhah），這詞是「行走正路」的意思。

「哈拉卡」主要的內容是解釋律法。讓我們引述一個重要的例子來說明：安息日的律法，從十誡早期的版本有所擴展，在妥拉中具體地要求：

六日要做工，第七日乃為聖日，當向耶和華守為安息聖日。凡這日之內做工的，必把他治死。當安息日，不可在你們一切的住處生火。¹⁷

因此，有必要詳細解釋禁令中的「做工」與「生火」其範圍究竟有多廣，甚至哪些事必須在星期五太陽下山前先做，好預備過安息日。具體提及「生火」，意謂安息日點蠟燭的儀式，必須在安息日傍晚開始之前執行；譬如說，在

Whose Bible is it ?

098 讀經的大歷史

現代工業社會，電線是「火」的導體，至少有出現的潛在可能，所以就定規不可在安息日攜帶。從一九四八年起，在以色列，一些最嚴苛的神學與政治爭議，就是涉及拉比釋義的「哈拉卡」是否可以應用到現代國家全面的生活上；有些虔誠的黨派毫不妥協，主張嚴格建立且嚴厲執行安息日的律法，對抗那些看似較通融的作法。現代散居世界的猶太人，尤其是居住美國的猶太人、改革派的猶太教及正統猶太教，則對這些聖經律法的詮釋，以及傳統所遵行的習俗等議題，有著相當分歧的看法，好比飲食條例應該要怎樣調整，使之適合於外邦文化占優勢的地區。

「哈拉卡」甚至涉及更基礎性的議題，就是得詮釋那書寫的「妥拉」中一些不一致與矛盾之處。有關逾越節的慶祝，是神聖啓示的核心，「哈拉卡」以一半以上的篇幅，詳盡陳述。根據摩西的第五部書：「在耶和華—你神所賜的各城中，你不可獻逾越節的祭；只當在耶和華—你神所選擇要立為他名的居所……把肉烤了吃」¹⁸，也就是說在聖殿，猶太人必須嚴守這些禮儀。但是，摩西在「妥拉」第二部書稍早的經文中，指出不是在耶路撒冷聖殿，而是在個人家中守逾越節¹⁹。紐斯納（Jacob Neusner）解釋：「結合兩者的概念，針對居家的規定，哈拉卡清楚釐清經文中不協調之處……以色列人的居所可與聖殿相比，這不僅是從禮儀潔淨的觀點來看，更是從禮儀的行動來看。」²⁰

與以上議題息息相關的，是另一個類似的矛盾，出現在「妥拉」中有關逾越節的其他規定，也是同樣的兩卷

書。在摩西五經第二部，原來的規定是在出埃及之前頒布——「耶和華在埃及地曉諭摩西、亞倫」，具體指明怎樣處理逾越節的羊羔：「不可吃生的，斷不可吃水煮的，要帶著頭、腿、五臟，用火烤了吃。」²¹ 然而，出埃及之後，在摩西的第五卷書，與前一段引用的命令息息相關的經文，清楚命令要：「當在耶和華—你神所選擇的地方把肉煮了吃……」²² 在「塔納赫」本身，幾乎是希伯來正典最末了的地方，則以合併或說是妥協的方式，提供了對這個矛盾的解答：「他們按著常例，用火烤逾越節的羊羔。別的聖物用鍋，用釜，用罐煮了，速速地送給衆民。」²³ 如此，他勒目中的「哈拉卡」，就能依照聖經中這個案例，處理書寫的「妥拉」裡所有類似的矛盾與例外。

猶太人的傳說與「先祖格言」

一般而言，「哈拉卡」包含聖經中律法部分的解釋；而「哈加達」（Haggadah）則有所不同，指「故事」或「合乎聖經的詮釋」。不管讀者是否對猶太人的傳承有所認識，包括基督徒在內，「哈加達」的內容都十分吸引讀者；就某種程度來說，「哈拉卡」對讀者較無吸引力，因為涉及摩西五經和律法的制定，這些議題與其他傳統之間較少共通性。在諸多「哈加達」當中，「陀瑟他」的內容格外豐盛；如同本章所提到的其他衆多資料一樣，「陀瑟他」最近也有英文版問世。

從一九〇九年到一九三八年，金茲伯格（Louis

Whose Bible is it ?

100 讀經的大歷史

Ginzberg) 以英文彙編了七大冊《猶太人的傳說》(*Legends of the Jews*)，包含最迷人、深刻的傳說，這部分通常被稱為「哈加達」。「先祖格言」(*Pirque Aboth*) 是「米示拿」中的標題之一，可以視為是一種文學類型，這些作品的發展，可被追溯至箴言及傳道書等正典（就傳統說法，兩卷書都出於所羅門王之手），以及《智慧外傳》(*Apocryphal Book of Wisdom*; 傳統也認為出自所羅門) 和《便西拉智訓》。在「先祖格言」與《便西拉智訓》之間，有許多相附和之處（單向或反向），兩者可能有共同的資料來源，也許出自口述，就像前述大多數的資料一樣。

在「妥拉」神聖經文的註釋中，有一類書自成一格，是思辨性的神祕系統，被稱為猶太教神祕主義「卡巴拉」(*Kabbalah*)，在文藝復興時代，成為基督教思想的一股力量，並且這些書不斷引起非猶太人的興趣。這些書的核心，是默想並反思神在燃燒的荊棘中，向摩西透露的神聖名稱：“Ehyeh-Asher-Ehyeh”²⁴；在猶太出版協會出版的「塔納赫」中，這個名字直接寫出，沒有翻譯，不過在註腳提供了「我是自有永有的」的註釋。學者根據這四個子音 YHWH，稱之為「四字神名」(*Tetragrammaton*)。對神祕主義與實踐神祕主義的人來說，這是解開所有存在 (*Being*，包括神或受造之物) 奧祕的關鍵，也是了解聖經意義的關鍵。

「妥拉」的普遍性？

「他勒目」中經常出現的一個議題，像是持續的啓示一般，就是關於「妥拉」的普遍性。在每日吟誦的「示瑪」：「以色列啊，你要聽！耶和華——我們神是獨一的主」（申命記六章4節），「獨一的主」被稱頌，祂是以色列的神，但不是那種民族主義下的神祇，像是迦南與其他外邦人的神那般：

耶和華說：以色列人哪，
我豈不看你們如古實人嗎？
我豈不是領以色列人出埃及地，
領非利士人出迦斐託，
領亞蘭人出吉珥嗎？²⁵

以色列的神不是部落的神祇，而是萬國的神，祂是獨一真神；這意謂神的旨意向著萬國，不只是以色列。這是否意謂「妥拉」的律法——所有「妥拉」中的律法和「哈拉卡」，也是頒布給萬國嗎？還是有可能從大量的文獻中，指認出某些命令與禁令，具體言明是萬國通用的？

「他勒目」區分了神賜給摩西的律法（無論是口述或書寫），以及早先神賜給挪亞的律法，從這二者的分別中，找到上述問題的答案。因著洪水，透過挪亞三個兒子：閃、含、雅弗，挪亞成爲第二亞當和全人類的祖先。從這一點，「妥拉」解釋：「這些都是挪亞三個兒子的宗族，各隨他

Whose Bible is it?

102 讀經的大歷史

們的支派立國。洪水以後，他們在地上分爲邦國。」²⁶ 也就是，洪水之後，人口遍滿全地，成爲新人類。「他勒目」歸納這份摩西之前的律法，挑出七點違背神旨意的罪行：拜偶像、污衊神的名、謀殺、不法的性行爲、偷竊、吃活物的肉、未嚴格執法。「他勒目」提出的這份清單，就是後世哲學家與神學家所謂的「自然律」；這一部分律法的內涵，不取決於從神來的獨特歷史啓示（不管是透過摩西或耶穌基督）的認識或權柄，而是外邦人也能夠知道的（歷史上一直都知道）。這是基督徒的觀念，也是猶太人的觀念，但是延伸超越了這些信仰族群的正統界線，成爲美國獨立宣言中所謂「自然律與造物主的律」。

倘若這項自然律不是取決於啓示，那就必然是透過普世傳統／人類理性而來。在更極端的形式中，這種訴諸理性能力來學習「妥拉」，正是猶太啓蒙運動（Haskalah）的期待。然而，「他勒目」本身，以及稍後的「他勒目」註釋者，都相當關注這個學習的議題，即人類頭腦分辨神聖旨意的能力，是以宇宙架構和人類累進的經驗爲基礎。從「他勒目」聖賢們的提問與回應的思辨過程，以及「塔納赫」猶太註釋書所採取的方法和Analysis來看，都暗示十誡律法的啓示，儘管是寫在石版上交給摩西，但是意欲透過更敏銳、卻較不持久的方式，也就是人類的說話和思維，作爲領受的途徑。

「他勒目」不斷強調獨一的神及神對全人類的普世心意，這份認知幫助「他勒目」的學生重視律法的超越性，

是凌駕書寫與口述「妥拉」裡所呈現的。因此，在二十世紀的美國，為公民權遊行抗議的人士，不只有基督教神職人員，像是馬丁路德金恩牧師（Martin Luther King）——是登山寶訓的註釋者、聖雄甘地的門徒；還有「他勒目」的傳承後裔，像是拉比赫舍爾（Abraham Joshua Heschel）——是希伯來先知書的註釋者、第一世紀拉比阿基巴（Rabbi Akiba）的門徒。他們都對在上掌權者說出真理，無論掌權者是否認同他們的信仰。

這些傳統都有一個共同的前提：「聖經註釋可以是順服神與智性活動的至高形式」。維瑟提爾（Leon Wieseltier）這段話很有智慧：

任何熟悉註釋書歷史的人都知道，許多世紀以來，就某些方面而言今日仍是如此——至少對重要的著作而言——撰寫註釋書是發揮思考創造力（更確切地說是激進主義）的最佳智力契機。最偉大的猶太哲學作品，幾乎都是經文的註釋書，從斐羅，經過中世紀傳統，到邁蒙尼德（Maimonides）以及他所撰述的《迷途指津》（*The Guide for the Perplexed*，這本書是猶太著作中最偉大的一本書）。²⁷

基督教偉大的哲學作品也是如此。註釋書與禮拜儀式是兩種表達方式，彼此有很大的差異，但基本上是互補的，都能使聖經為當代人所理解。

Whose Bible is it?

104 讀經的大歷史

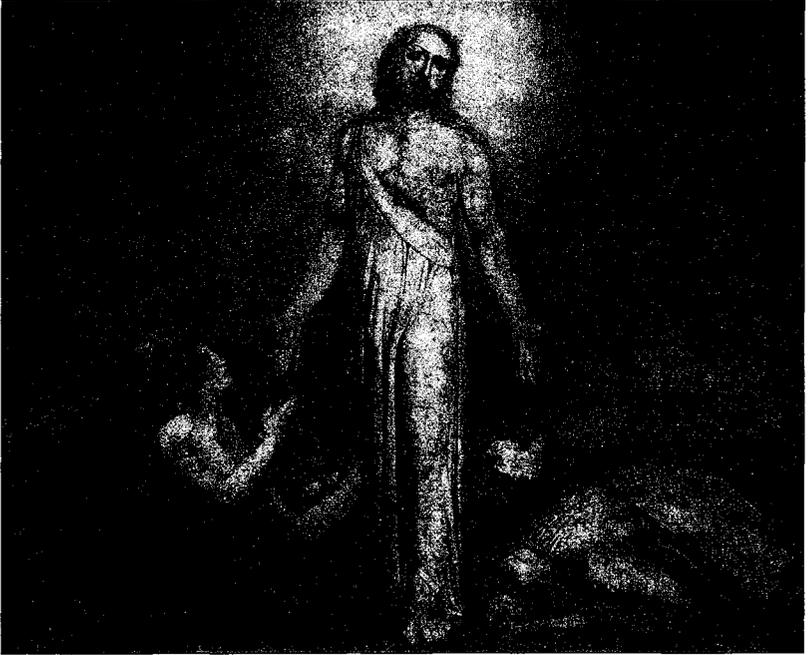
不論是極端富猶太色彩的聖經信息處理方式，還是基督教在脫離猶太教、或是在對猶太教心懷敵意的情況下，所發展出的註釋風格，本章一再暗示兩者在作品與表達方式上的雷同，所有註釋材料也充分顯示這點。我們對兩者的相似性愈了解，彼此間的親密關係就會更深遠，愈是互不往來、爭論不休，就會導致更大的悲劇。因此，以下的看法並非膚淺的感受：「他勒目」和《新約》以及發展自兩者的推論、註釋、決疑法等傳統，可以看作是兩種不同的選擇；兩者關係是何等密切，又何等遙遠。而之後在詮譯「妥拉」與「塔納赫」時，可以採取的進路是：雙方都承認亞伯拉罕是信心之父，摩西是律法的頒布者，更別忘了，以色列的獨一真神，是耶穌基督的父，也是雙方的主（及審判者）。



第 5 章

律法書和先知書的應驗





「於是從摩西和眾先知起，〔復活的基督把〕凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了。」（路二十四27）：布萊克（William Blake），《復活後的基督向使徒顯現》，大約是公元一七九五年的作品，承蒙耶魯大學英國藝術中心（Yale Center for British Art, Yale Art Collection, Purchased 1929）准許翻印，十分感謝。

根據猶太教的說法，書寫「妥拉」在口傳「妥拉」中，**根**才得到完整和實現；因此，「他勒目」在許多方面，等於是猶太人的新約——不只是和教會法有對等的地位。「基督教進入世界的時候」，尼布爾（Reinhold Niebuhr）這樣說：「是帶著驚人的宣告，宣告在基督裡（也就是在基督這個角色和他一生的故事裡），歷世歷代的期望獲得了實現。這個宣告的具體形式，是相信神的國度已然降臨，或是套句耶穌的話：『今天這經應驗在你們耳中了。』」¹ 耶穌首度公開露面，就說了上述這句話，那是在他的家鄉拿撒勒會堂，朗讀以賽亞書之後說的：

主耶和華的靈在我身上；
 因為耶和華用膏膏我，
 叫我傳好信息給謙卑的人，
 差遣我醫好傷心的人，
 報告被擄的得釋放，
 被囚的出監牢；報告耶和華的恩年。²

在他公開事工的就職典禮上，他在這裡所說的是，先

Whose Bible is it?

108 讀經的大歷史

知的話語——「在我身上」、「用膏膏我」、「差遣我」——現在終於在拿撒勒人耶穌身上，無與倫比地「實現」了。「今天這經應驗在你們耳中了」，意思是這段宣告過去並沒有實現，現在才在他裡面「一勞永逸地」實現了。

這「驚人的宣告」，是早期教會有關耶穌始終如一的主題——因著他的降臨，律法書與先知書上的話得到應驗。奇蹟的感孕和出生，「這一切的事成就是要應驗主藉先知所說的話」，指的就是七十士譯本以賽亞書所說：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利。」³ 嬰兒時期曾逃往埃及，避開希律王的追殺，「這是要應驗主藉先知所說的話，說：『我從埃及召出我的兒子來。』」⁴ 這句話原來指以色列人出埃及的事件：「以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」⁵ 現在這節經文被挪用，不是指出埃及事件的「實現」，而是用在嬰兒耶穌的歷史之上。

並且，在耶穌地上事工的末了，早期傳統視耶穌是律法書與先知書的「實現」。有關他復活的最早傳說之一說到，他對那些不信的門徒說：「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入他的榮耀，豈不是應當的嗎？」於是，「從摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了。」不久，主再次顯現，繼續這堂有關聖經的講解，復活的基督「對他們說：『這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、先知的書和詩篇上所記的，凡指著我的話都必

須應驗。』⁶ 接下來，耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經。又對他們說：「照經上所寫的，彌賽亞必受害，第三日從死裡復活。」「彌賽亞**必定**受害」以及「凡指著我的話都**必定**應驗」，這些話似乎意謂絕對沒有其他的方式，而那些不理解的人就是「無知」，並且「對先知所說的一切話信得太遲鈍了」。他們需要的是「打開心竅」，按著耶穌是彌賽亞基督的新現實角度來閱讀，如此「整本聖經」，即律法書和先知書，就會向他們「解釋」律法書和先知書的應驗，這樣「他們的心竅才能被打開，得以明白聖經」。

這樣的「解釋」和這樣的「明白」，正是基督教最早的一名宣教士，使徒腓利，和衣索匹亞皇后（或稱「甘大基」）宮中的「一位高官」，兩人那次深刻相遇時所討論的事情。⁷ 衣索匹亞大臣在車上坐著，大聲唸的是以賽亞書的另一章，讀的大概是希臘文七十士譯本：

他像羊羔被牽到宰殺之地，
 又像羊在剪毛的人手下無聲，
 他也是這樣不開口。
 因受欺壓和審判，他被奪去，
 至於他同世的人，誰想他受鞭打、
 從活人之地被剪除，
 是因我百姓的罪過呢？⁸

腓利聽見他念這段經文，便問他說：「你明白自己唸的

Whose Bible is it ?

110 讀經的大歷史

經文嗎？」衣索匹亞大臣回答說：「沒有人指教我，怎能明白呢？請問，先知說這話是指著誰呢？是指著他自己呢？是指著別人呢？」腓利回答他，以賽亞指的不是自己，也不是他當時代的人物，單單指向耶穌基督。相遇的結果，是衣索匹亞大臣要求接受基督教的洗禮，表明自己的信仰（根據某古卷）：「我信耶穌基督是神的兒子。」衣索匹亞大臣的提問：「先知說這話是指著誰呢？」和他的悲歎：「沒有人指教我，怎能明白呢？」可以從先知預言的應驗得到解答，這是早期基督教傳統所作的宣告。

使徒保羅是這項傳統主要的傳遞者。他原名大數的掃羅，接受的是尚未實現的律法和先知教導，誠如他自己在小傳中表示的：「你們聽見我從前在猶太教中所行的事，怎樣極力逼迫殘害神的教會。我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心。」⁹ 掃羅前往大馬色執行他殘暴的逼迫，在路上遇見基督「屬天的異象」¹⁰，大數掃羅轉化為保羅，成了耶穌基督「所揀選的器皿」¹¹。然而，這份轉化不表示他放棄了「民族的信仰」。恰恰相反。保羅在歸信之後，首度出現在公眾場合，做的正是耶穌公開露面時做的事：「就在各會堂裡宣傳耶穌，說他是神的兒子」¹²，應驗了律法和先知的應許。他的宣教旅程最終帶他去了雅典，後來又到了羅馬。但是，在雅典，他和「伊壁鳩魯和斯多亞兩門的學士」爭辯之前，先在「會堂裡辯論」¹³。到了羅馬，保羅「請猶太人的首領來。他們來了，就對他們說：『弟兄們，我雖沒有做甚麼事干犯本國

的百姓和我們祖宗的規條，卻被鎖綁，從耶路撒冷解在羅馬人的手裡。他們審問了我，就願意釋放我；因為在我身上，並沒有該死的罪。無奈猶太人不服，我不得已，只好上告於凱撒，並非有甚麼事要控告我本國的百姓。因此，我請你們來見面說話，我原為以色列人所指望的，被這鍊子捆鎖。」他們說：『我們並沒有接著從猶太來論你的信，也沒有弟兄到這裡來報給我們說你有甚麼不好處。但我們願意聽你的意見如何；因為這教門，我們曉得是到處被毀謗的。』他們和保羅約定了日子，就有許多人到他的寓處來。保羅從早到晚，對他們講論這事，證明神國的道，引摩西的律法和先知的書，以耶穌的事勸勉他們。」¹⁴

「塔納赫」開始變成基督教的聖經

大約在第二世紀中葉，根據一份最早期的猶太人和基督徒對話錄（無論這份對話是否真有其事），基督徒對話者引用詩篇和先知書的經文來佐證，向猶太對話者提問：「你們是否熟悉這些？這些經文包括在你們的聖經之中，或者更確切地說，是我們的聖經，不是你們的。因為我們相信這些經文，而你們雖然也讀，卻不明白其中的精意。」¹⁵ 這段話有力地表達出基督徒的信念，這項信念運行在新約和後來大部分基督教歷史當中；因著預言的權威和應驗，猶太人的聖經現在變成基督徒的聖經，好似本該如此，誠如第一位基督徒歷史學家優西比烏（Eusebius）所說，稱亞伯拉罕是「基督徒」，一點也不誇張。¹⁶ 基督徒以一系列的稱

Whose Bible is it?

112 讀經的大歷史

呼表達這樣的信念，不只稱自己是「新以色列人」，又是「真以色列人」，至終稱「塔納赫」為「舊約」；因此，本書提到「舊約」這個詞時，不是用來指稱猶太人的聖經，而是指基督徒聖經中，篇幅較長的第一部分。

聲稱這一聖經是「我們的」，這樣的宣告在基督教運動本身，並非全然未受到質疑。異端馬吉安全心擁護福音信息的創新與獨特，這在第二世紀肯定有相當多基督徒支持這樣的看法，甚至還建立了教會。根據他的說法，耶穌所宣告為父的這位上帝，是愛的神，不是律法的神；祂是救贖者，不是造物主；只在保羅書信與路加福音中揭示自己，卻不會出現在猶太聖經中。十九世紀一些歷史學家實在誇張，他們基於馬吉安以新約取代舊約的主張，於是把基督教正典有別於猶太正典的這一主張，歸功於馬吉安。不過，話說回來，他的主張的確刺激了這項觀念的發展。他激進地區分造物主與救主，此舉大大威脅了猶太人與基督徒所堅信的一神信仰；不但如此，他也拒絕接受耶穌是完全人，「曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」¹⁷，抗拒教會對耶穌人性的全部含義和堅持，因此被排斥在正統信仰的主流之外。然而，他這些異常的觀念，實在奠基於他對舊約、對基督徒詮釋舊約的方式抱著極端的敵意，他也因此被定罪。教會對馬吉安多項教義的駁斥，也有助於「聖經是包括新舊兩約」這一逐漸成形的觀念。

猶太人士將猶太聖經譯成希臘文，也就是七十士譯本，變成了基督教的聖經。七十士譯本在猶太族群中的地

位日益低落，甚至在發源地亞歷山太也是如此，至少部分是因爲基督徒恣意用它來證明其獨特的詮釋。相對地，七十士譯本在基督教會中得到了獨特的地位，視爲是聖靈所默示的。頭幾代的基督徒，以各種方式詮釋七十士譯本的「塔納赫」，視其爲基督教的聖經而加以應用。

最簡單的例子是，基督徒把「塔納赫」拿來作爲格言與一般原則的寶庫，以及範例與警告的來源。基督徒都記得撒但試探耶穌時，提出了三個問題（誠如杜斯妥也夫斯基所說，在這三個問題裡，「整個人類後來的歷史現在〔如同過去一般〕進入一體的狀態，也預先被說出來，而在這些問題裡，所有人性中未得解答的歷史矛盾都聯合在一起了。」），而耶穌都引用申命記來回應；面對試探者的挑戰：「你若是神的兒子，可以吩咐這些石頭變成食物」，耶穌的回答是：「經上記著說：『人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話。』」撒但證明自己也會引用經文，於是把耶穌帶到高地，向他提出第二個問題，是出於詩篇的：「你若是神的兒子，可以跳下去，因爲經上記著說：『主要爲你吩咐他的使者用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。』」耶穌的回答是：「經上又記著說：『不可試探主—你的神。』」最後，「魔鬼又帶他上了一座最高的山，將世上的萬國與萬國的榮華都指給他看，對他說：『你若俯伏拜我，我就把這一切都賜給你。』」耶穌再一次以申命記回答：「經上記著說：『當拜主你的神，單要事奉他。』」¹⁸耶穌面對試探，三次都使用同一項武器：「經上記著說」（這裡的聖經指的是「妥

Whose Bible is it?

114 讀經的大歷史

拉」)。凡是耶穌的跟隨者，也必須使用同一項武器來對付所有試探。¹⁹

更確切地說，整本「塔納赫」是：「從前所寫的聖經，都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰，可以得著盼望。」²⁰ 詩篇開始變成基督教經文時，不僅提供基督徒群體敬拜用的讚美詩，也對遭受憂患與試探的個別信徒提供安慰。箴言或傳道書，或者所羅門智訓中的教導，成為年長者汲取智慧以及年輕人尋求指引的來源。最重要的，神頒給摩西的十誡²¹，成為後來要理問答中道德責任的基礎，基督徒以此教導男女老少。這迫使基督徒去分辨，哪些是舊約中在基督來了之後仍有效力的部分，哪些「不過是影兒」，涉及的是猶太人敬拜上的禮儀條例，或是作為政治實體的以色列這個國家的民事法規。

同樣地，當傳道書警告：「時常行善而不犯罪的義人，世上實在沒有」，基督徒可以引用這句一般的警告，作為「猶太人與希臘人都在罪惡之下」的證據。²² 當基督徒彼此激勵要在困難的時刻「站立得穩」，「塔納赫」提供信念的基礎：「你們聽見過約伯的忍耐，也知道主給他的結局，明顯主是滿心憐憫，大有慈悲。」²³ 然而，「妥拉」也包括了許多沒能站得穩的例子，這些故事同樣可以作為普世性的警誡：「也不要拜偶像，像他們有人拜的。如經上所記：『百姓坐下吃喝，起來玩耍。』我們也不要行姦淫，像他們有人行的，一天就倒斃了二萬三千人；也不要試探基督，像他們有人試探的，就被蛇所滅。」²⁴

然而，即便在引用出埃及記與民數記時，「這些事都是我們的鑑戒，叫我們不要貪戀惡事，像他們那樣貪戀」，基督徒開始視過去「他們遭遇這些事」，只是「象徵」，主要目的「正是警戒我們這末世的人。」因此律法與先知書的記載，除了可作為普世應用的話語與範例之外，有些部分被視為「預表」(type)與「預示」(foreshadowing)，這些是過去真實發生的事件，但如今在基督裡有了更完全的意義。基督是第二亞當，因著他的順服，消除了第一亞當因不順服所造成的致命傷害。²⁵（很早的時候，這個「預表論」也延伸到馬利亞是第二夏娃的論點，認為由於她的順服，取消了夏娃的不順服——夏娃沒能說出「願你的話成就在我身上。」²⁶）

然而，這許多的「預示」，很快失去原有的效力，因為現在預示的實體已經來到。「妥拉」裡面記載的儀式，「他勒目」作了系統化和闡釋的工作——「在飲食上，或節期、月朔、安息日」，現在都已被摒除，視為「原是後事的影兒；那形體卻是基督」²⁷。誠如詩篇所言，耶穌早期的身分是「永遠的祭司」和「神的羔羊，除去世人罪孽的」²⁸——因此，他獨一無二地同時成為獻祭的犧牲與祭司——於是，他的身分成了詮釋「妥拉」，尤其是出埃及記與利未記禮儀系統的一部分；只是，禮儀系統如今被廢棄，因為所描述的那一位終於降臨，以耶穌基督的身分進入人類歷史。過去在「妥拉」中的「預示」(foreshadowed)，現在得以在他裡面應驗，原來的相形「失色」(overshadowed)。

基督教舊約詮釋的基本類別就是：預言與應驗，尤其是這些經文可以應用到耶穌基督的生、死、復活。因此，當「基督為我們的罪死」，事件的發生是「照聖經所說」；而「他在第三天復活」，也被視為是「又照聖經所說」²⁹。基督徒捉住舊約裡提到「木頭」或「樹」的經文，解釋為釘十字架的預言。這樣的預言就如以賽亞書中的曉諭——

因有一嬰孩為我們而生；
有一子賜給我們。
政權必擔在他的肩頭上；
他名稱為「奇妙策士、全能的神、
永在的父、和平的君」。
他的政權與平安必加增無窮。
他必在大衛的寶座上治理他的國，
以公平公義使國堅定穩固，
從今直到永遠。
萬軍之耶和華的熱心必成就這事。³⁰

——這段經文在韓德爾的神劇《彌賽亞》裡出現，大家耳熟能詳；這些舊約應許被帶進宏大的歷史計畫之中，雖然過去了無意義，如今因耶穌基督的來臨，在種種新約事件中得以完成。

基督徒以寓意法詮釋經文（*allegorical interpretation*），使得那樣的歷史計畫大大得到促進與加強。在猶太人與希

臘人傳統裡（荷馬寫的《奧德賽》是特別重要的來源），寓意法一直是詮釋古代文獻的標準方法之一，然而基督徒將之發揚光大。這樣做的先例與權威來自使徒保羅，他以創世記為基礎論說：

因為律法上記著，亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女生出的，一個是自主之婦人生出的。然而，那使女所生的是按著血氣生的；那自主之婦人所生的是憑著應許生的。這都是比方：那兩個婦人就是兩約。一約是出於西奈山，生子為奴，乃是夏甲。這夏甲二字是指著阿拉伯的西奈山，與現在的耶路撒冷同類，因耶路撒冷和她的兒女都是為奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我們的母。³¹

從教會早期開始，舊約裡的歷史和意象，成了寓意解經（allegorization）的沃土，並且在後來的世代蓬勃發展。

對於律法書和先知書是如何在耶穌裡得到應驗，有好幾種解讀的方式，而這些最後都匯集在「彌賽亞」即「受膏者」的身分指認上。彌賽亞是一個希伯來文頭銜，希臘文成為「基督」，這詞早就出現在七十士譯本。基督徒太習慣於這個身分指認了，以致於他們以為「基督」是個人性的名字，而非頭銜；他們往往驚訝地發現，這詞在「塔納赫」裡事實上沒那麼重要，「『受膏』」一詞從未使用在指認未來的救主／救贖主，在後期的猶太作品中，公元前兩百年到

Whose Bible is it?

118 讀經的大歷史

公元一百年，也只偶爾被使用，和期待未來神拯救的代理人有關。」³²然而，基督教傳統早就把這項頭銜加在耶穌身上；不但如此，在毫無先例之下，將這詞等同於以賽亞書中「受苦僕人」³³的稱呼。受死與復活的耶穌是「彌賽亞」，也是「榮耀的王」³⁴，也是「被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患」³⁵——全都同時集於一身。

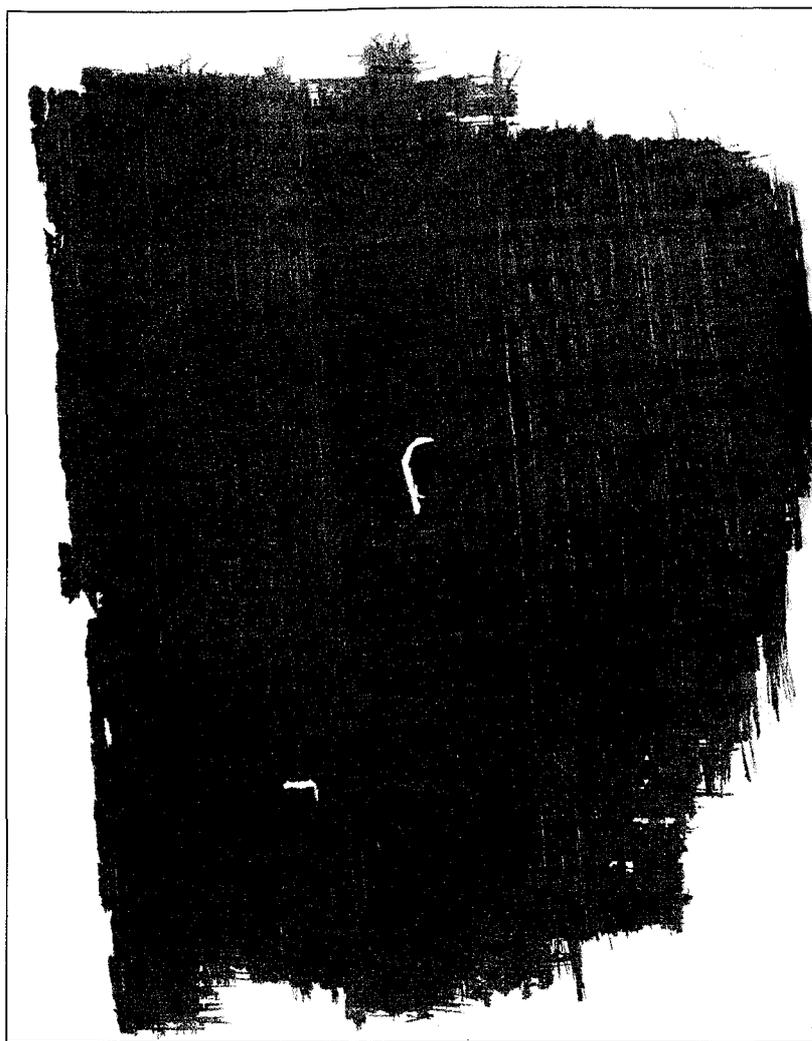
像這樣對「塔納赫」的引用，以及認為教會就是古代以色列的說法，使得基督教的闡述者和護教者，得以宣告一份源遠流長的譜系，從衆先知一直追溯到亞伯拉罕、以撒、雅各。就這樣，使得在公元第一世紀、羅馬奧古士都皇帝統治時期才創始的基督教³⁶，雖然表面看似新穎的基督教福音，卻能成爲所有宗教中最早、最古老的。然而，這項對預言和應驗的「驚人宣告」，不能再單單倚賴書寫的「塔納赫」和口傳傳統的權威組合，必須發展出自己的書面權威，能夠具體呈現口傳傳統，卻也無法徹底包括這一切。那份書面權威，就是我們現在所稱的「新約」。



第 6 章

第二個約的形成





圖示：腓立比書四章14節～歌羅西書一章2節，蒲草紙殘片，第三世紀早期。引自Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (London: Emery Walker Limited, 1933)，第二片。(©The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublin)

從古至今，各種語言在提到「聖經」(Scripture)一詞的時候，不斷地在單複數中搖擺不定，誠如我寫的本書同樣得面對這個問題。在新約中，複數似乎占據多數，也是更正確的說法，因為聖經事實上由許多書卷組成。然而，基督徒聖經不像猶太人的「塔納赫」，而是永遠無可避免地包括了兩部相當分離、又彼此連結的約書，誠如大家熟悉的這句拉丁對聯所言：

新的隱藏在舊的裡面，
舊的在新的裡面顯現。

聖經包含了兩約，這個新觀念的浮現，是早期基督教歷史上的重大事件，這樣說極為正確；其結果所產生的影響力，甚至遠超過康士坦丁大帝的歸信。不但如此，對於「歷代聖經」史，對於猶太教和基督教的關係史來說，這個事件的重要性更是絲毫不減。包含了兩約的聖經，成了希臘文聖經（像最有名的西乃抄本），至終成為拉丁文聖經。然而，像這樣將希伯來文的「塔納赫」和希臘文的新約並肩放在書架上的概念，過去很罕見，但這觀念到了文藝復興

與宗教改革時期，在「歸回本源」的訴求之下，廣被接納，目前在許多研究所與圖書館（包括我寫本書的圖書館），已是司空見慣。就這樣，基督教聖經包括了第二本被封為正典的、獨一的基督徒約書，以及採用不是以原文書寫的前約，此舉加深了猶太人與基督徒之間的隔閡，即便雙方都宣告順服同樣的律法，閱讀同樣的先知書，吟誦同樣的詩篇，卻以不同的語言引用彼此的經文，或者說，彼此「對抗」。

「新」約

在整個基督教聖經裡，新約篇幅顯然較小，總長度比詩篇加先知書還短。但是因為和基督教信仰的傳播密切相關，所以新約所發揮的影響力，遠超過其短小的篇幅。就此而言，基督徒以及大多數讀者往往對新約的內容比較熟悉，並且學者、神學家，以及暢銷作者，在寫作上多半以新約為主。

新約也不是一本書，而是一套文集，包括各種不同文體的早期基督教文獻。四本正典福音書，是經過辨別真偽之後的倖存者，這個鑑別過程，如今我們才開始領略其所牽涉到的範圍。四福音都是關乎耶穌的生平，其人其事，以及耶穌的教導，是基督徒群體的回憶錄。使徒行傳由路加福音書的作者撰寫，記載從耶穌復活升天之後，到保羅事奉的尾聲。書信則由不同的早期教會領袖撰寫，保羅是主要作者，他將教會信息應用到早期信徒的遭遇之上，即

各式各樣的需求與難題。啓示錄是基督教運動中，惟一被接納爲正典的啓示文學；而啓示文學乃是一種源遠流長的文學類型。所有這些基督教文學，共同之處都是以早期基督教信仰群體的團體生活爲背景。基督徒聚集在家中、在猶太人敬拜的屋子、在公眾場合中。他們曉得自己屬於普世傳統的一部分，這個傳統從起初一直到基督榮耀的再臨。就這樣，他們形成了獨特的地方群體。在這裡，他們服事有需要的人，一起研讀律法書和先知書，一起領聖餐。在這裡，他們也大聲爭論，激烈爭吵，如哥林多書與加拉太書充分印證的。這樣的團體生活是整本新約的共同前提，甚至在那些看似與此不相干的新約經文裡也一樣。群體的敬拜、教導、對舊約的使用、對未來的盼望，遍布在新約每一卷書的內容與文字當中，儘管各卷書大不相同。

在基督徒群體生活中的這一新約場景，讓爲「耶穌立傳」或撰寫第一世紀教會史變得如此困難甚至不可能。新約二十七卷書的組成，不是要滿足人們對歷史的好奇心，而是爲了向衆人見證，讓大家透過那些事件看到上帝的作爲，這是教會傳統一貫的看法，當代新約研究也肯定這一點。¹ 比起舊約所描述千年以上的歷史，新約書卷涵蓋的時間相當短，這也是很難追溯新約歷史的原因之一。新約內容所包含的歷史資料，遠比舊約爲少，許多有關第一世紀的教會史實，必須從福音書或書信中推測而得，只有少數經文提及羅馬的「世俗」歷史，這主要是在路加福音和使徒行傳。（本章討論的新約書卷，是按照基督徒聖經中的次

序，既不是按時間先後，也不是按重要性排列。)

福音書

福音書之於新約全書，正如「妥拉」之於「塔納赫」：透過基本救贖事件以及上帝的作為，信心群體得以建立其信仰見證。就「妥拉」而言，所有事件以出埃及為中心；就福音書而言，所有事件以耶穌基督為中心。從十八世紀起，福音書與「妥拉」有一個共同點，就是都成為現代聖經研究歷史批判學的焦點。儘管各卷之間，似乎倚靠彼此的資料（以及早期的傳統資料，至少有些是口傳的），但前三卷福音書明顯不同，每一卷有各自的目的和結構；至於第四卷福音書，不管起源為何，比起其他卷是更加獨特。四卷福音書雖然是獨特的混合，然而這四份素描，成為其餘新約經卷的基礎。新約其餘經卷，雖然有些更早寫成，甚至按我們的品味來說，有些文筆似乎更加優美，或者神學更為深奧。然而，就整體基督教聖經的概論而言，福音書占有特殊的地位，是所有後來歷史與教導的前提。

馬太福音從耶穌的家譜開始記錄²，接著描寫祂的出生與嬰兒期。耶穌公開的服事，則從受洗開始，等於是祂公開宣誓的就職典禮，然後是在曠野受試探。下一個主要段落，收集了耶穌名為登山寶訓的談話，馬太的內容是現存最完整的版本。從八福開始，「虛心的人有福了」，也包括主禱文。登山寶訓是耶穌教訓的總綱，在基督徒的反思和宣告歷史上，占有特別的地位，許多知名神學家為這段經

文寫註，諸如：希臘傳統的屈梭多模（John Chrysostom），拉丁傳統的奧古斯丁，以及宗教改革傳統的馬丁路德都寫了註釋書。³ 登山寶訓之後是一連串的醫治神蹟，以及差遣十二使徒。耶穌與反對者之間的衝突、一系列的比喻、以及祂在自己的家鄉拿撒勒被拒絕的故事，使人觀察到——「大凡先知，除了本地本家之外，沒有不被人尊敬的」⁴，這些為馬太福音的下半部鋪路。在下半部，耶穌毅然地帶著門徒走向耶路撒冷，藉著警告與例證（多數被忽視了），預備他們面對祂的受難事件。祂與猶太對手之間的爭論愈來愈猛烈，福音書在此為祂的受難與受死預備了舞台。接下來的記載，包括了其他福音書所沒有的一些細節。馬太福音以耶穌復活之後一些顯現的簡短描述，以及「大使命」⁵的頒布作為結束。耶穌吩咐門徒要延伸至所有國家；二十世紀以來，這段經文成為基督教宣教拓展的基礎。整卷馬太福音中，有許多地方提及或引用舊約。許多學者下結論，認為這卷福音書是為猶太基督徒以及想成為基督徒的猶太人所寫的。基於一些早期的報告，甚至存在著一個假說，認為馬太福音是以亞蘭文寫成的，並且宣稱亞蘭文的抄本經常出現在近東的市集裡；不過，這樣的搜索卻一無所獲。

馬可福音是四福音中篇幅最短，並且根據多數新約學者的看法，也是最早寫成的福音書。馬可福音對耶穌的起頭沒有半點記錄，直接從中間切入（*in medias res*），報導耶穌所行的神蹟和教導事工，以耶穌在施洗約翰手下受洗，作為就職典禮。⁶ 馬可福音前面的篇幅，包括餵飽幾千

Whose Bible is it?

126 讀經的大歷史

人、醫治、勝過大自然力量等神蹟，以及一些比喻。就像馬太福音，馬可也用中間的篇幅為十字架事件預作準備。耶穌在進入耶路撒冷並潔淨聖殿時，警告門徒即將要來的事件，預言耶路撒冷城和世界的結局。馬可福音最後幾章，包括耶穌在世的最後幾天，祂的被捕與受難，以及復活後的顯現。就在敘述這些復活顯現的記載時，馬可福音相當唐突地以如下的經文作結：「甚麼也不告訴人，因為他們害怕。」⁷ 早期教會至少有兩次想加以填補，就是所謂「馬可福音較長的結尾」；現代英文聖經往往列出補添的部分，再以附錄或註腳的形式加以解釋，讓讀者自己決定。倘若馬太的重點是強調耶穌應驗了舊約的預言；那麼馬可的重點比較是強調耶穌的大能作為，而不是預言的應驗。

路加福音包括了許多馬太與馬可所沒有的資料。路加以耶穌的出生與早期生活開場，這些篇章都是與眾不同的，還加上獨特的家譜⁸。耶穌的受洗和受試探，揭開了事奉的序幕。接著從耶穌在加利利的事工開始記載，包括許多醫治神蹟和一些教導，其中還包括簡短版的登山寶訓（平原寶訓），舉個例：馬太記載「靈裡貧窮的人有福了！」（和合本譯「虛心的人有福了！」）路加只記「貧窮的人有福了！」緊接的是路加福音中篇幅最長的一段，描述耶穌行經撒瑪利亞、猶太地、比利亞。這部分有些也出現在其他書卷，但大多是路加獨有的記載——舉個例：像是那個離家「任意放蕩，浪費資財」的浪子，返家後得到父親的饒恕⁹。和馬太和馬可一樣，路加也以耶穌在耶路撒冷最後幾

天的活動，作為耶穌受難的前奏，他描寫耶穌「定意向耶路撒冷去」¹⁰。對耶穌受難的描述，路加也包括了其他福音書所沒有記載的事實，至於耶穌復活之後的顯現，更是特別仔細，尤其是門徒往以馬忤斯村子遇見主的事件，路加記載耶穌「於是從摩西和衆先知起，凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了。」¹¹ 路加福音似乎是為了非猶太裔的基督徒所寫，以提阿非羅作為受信的代表，路加福音與使徒行傳都是寫給他，此人未曾出現在其他地方¹²。路加福音的目的之一，似乎是要指明：控告耶穌基督和其跟隨者是羅馬的叛亂分子，乃是極其不公平的。

約翰福音與其他任何一卷福音書極少有共同資料。在著名的前言，論及道成肉身之後¹³，約翰福音以好幾個猶太節期作為架構，敘述耶穌的成年生活。因此，從這卷福音書，我們估計耶穌的公開服事，大約有三年的時間。從前三卷福音書，我們很容易會以為耶穌的公開服事約有一年，早期基督徒神學家，如第二世紀里昂的愛任紐，就下了這樣的結論。約翰福音把耶穌的早期神蹟、潔淨聖殿（其他福音書放在耶穌最末的日子），以及祂在猶太地與加利利的活動，放在頭一年。這卷福音書似乎是按照時間先後順序記述，第二年包括許多其他福音書也有的加利利事工。約翰福音大部分的記載，則是關於耶穌第三年的事工，多半以對話型式來表達。除了其他書卷也有的耶穌受難細節之外，第四卷福音書記載耶穌最後對門徒的樓上講論，例如：「我留下平安給你們；我將我的平安賜給你們。我所賜

Whose Bible is it?

128 讀經的大歷史

的，不像世人所賜的。」¹⁴ 以及祂在受難之前向天父所做的「大祭司」臨終祈禱。在基督教會的習慣上以及在信徒個人的屬靈生活中，這些經文是耶穌重大生命教導中最寶貴的記載之一。「你們心裡不要憂愁；你們信上帝，也當信我。在我父的家裡有許多住處。」，還有「主耶和華是我的牧者」，這些經文常在人臨死時當眾吟誦，並且往往由記憶中背誦出來的。¹⁵ 約翰福音中多數有關復活的描述也是相當獨特的。就約翰福音是以時間順序為架構，還是以象徵為架構的議題上，解經家們的看法並不一致；但是，他們一致同意約翰福音在四福音對耶穌的描述上占有特殊的地位。

在路加福音的開場白，路加指出「有好些人」¹⁶ 已經提筆作書，描述耶穌的所是所為，並且從第二與第三世紀古代基督徒作家偶爾引用的例證（往往是貶低、輕視），大家曉得新約正典裡的四福音絕不是僅有的記錄。但是，要等到二十世紀，其他有關耶穌在世記載的書卷才出土，其中包括多馬福音和腓力福音（兩者都是在一九四五至一九四六年，在埃及拿戈瑪第發現的科普特語版本），引起學者專家與大眾各種反應。自從這些書被發現以來，學者間的激烈討論，焦點在於它們與正典福音書之間的關係。多馬福音與腓力福音當中，許多耶穌語錄與我們在新約中讀到的內容類似；有些也許就是口頭傳統的一部分，所有福音書都從中汲取資料；其他不同的語錄，根據一些解經家的判斷，反映出第二、三世紀期間，在基督教運動「規

範」之外的群體所使用的書卷。多馬福音最顯著的差異，是缺乏耶穌受難與死亡的細節描述，這卻是馬太、馬可、路加以及約翰福音中主要的記載。無論是否是這些原因造成，總之這些書卷未被囊括在我們的新約全書中。儘管有此缺點——或者，就某些情況，正因為這一點——對於那些覺得正典記載的耶穌生平難以置信或難以接受的人，這些正典外的福音書很有吸引力，但對許多不同宗派的正統基督徒來說，這些新奇的特點，正是早期教會將其排除在正典之外的明證。

使徒行傳

使徒行傳是路加福音的延續，由同一位未署名的作者所寫；因為提供有關使徒保羅的資料，因此也連結了福音書與使徒書信。基督的升天和聖靈的降臨¹⁷，開啓了基督教早期的發展。在這卷書的前面幾章，主角是彼得，他是教會的發言人，也是十二使徒的領袖。彼得在此執行了福音書裡耶穌指派他的任務：「你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上」¹⁸；這節聖經在接下來世代的權力發展上，意義重大，導致教皇至高權威的形成。司提反的講道和殉道¹⁹，結束了關於耶路撒冷會衆的描述，將故事過渡到使徒行傳的主要段落，也就是保羅在外邦人中的事奉。保羅因為見到屬天異象而歸信基督，彼得也從另一個異象，確信福音要傳給外邦人和猶太人。²⁰

其餘篇幅，大多是描述保羅的宣教事工。保羅又名掃

Whose Bible is it ?

130 讀經的大歷史

羅，來自大數，原是一名法利賽人，嚴厲地迫害基督徒，後來在往大馬士革的路上，遇見基督向他顯現，歸信成為耶穌基督火熱的使徒，傳揚基督的信息。在此之後，他的生活是不停息的事奉，和同工一起將福音傳給猶太人和外邦人，包含小亞細亞大部分地區，以及歐洲部分地區，包括雅典²¹。那些宣教之旅，再次掀起怎樣應用利未記的規範在外邦信徒身上的問題；於是，在耶路撒冷開了一個會議²²，以解決這個問題——和相關解決方案——也就是《他勒目》裡有關「妥拉」的廣泛應用。隨後，保羅造訪耶路撒冷，引起暴動，他最後訴諸他的羅馬公民身分²³。結果，他在好幾位羅馬官員面前出庭；幾番延遲之後，包括了一次船難，使徒行傳激昂的敘事，在下面這句話裡達到歷史高潮：「這樣，我們來到羅馬！」²⁴ 這卷書有關保羅的記載，停在此處，至於他未了的事蹟——著名的西班牙之旅，以及相當可靠的記錄，指出他在羅馬殉道，死在尼祿皇帝手下——必須從保羅書信及其他後續傳統中取得。儘管使徒行傳時常被忽略，比起約翰福音或羅馬書，相關註釋書要少得多，但是使徒行傳之於新約全書，就像「塔納赫」中歷史書的功能。若沒有使徒行傳，閱讀使徒書信的讀者，往往會失了定位。

使徒書信

使徒書信占新約全書中最大的篇幅，總共有二十一卷；多數是爲了回應第一世紀基督徒會衆的具體需要而寫；不

過，其中至少有一卷或以上的書信，似乎是給好幾個教會傳閱的，可能是先加上一個受信教會的名稱，然後再改成其他教會。半數以上的書卷為保羅所寫，只是評論家對其中一些的作者身分有著不同意見。

致羅馬人書，是保羅書信中教導最完整的。在整個教會歷史中，許多改革運動，不僅是通常所說發生在十六世紀的「宗教改革」，都是引發自對羅馬書有嶄新的洞見。這卷書先指出世人普遍的罪，然後說明亞伯拉罕因信稱義的教義。接下來，使徒討論稱義的教義，稱義而來的新生命，以及個人的信仰掙扎。²⁵ 這一點，引發保羅深思「以色列全家都要得救」²⁶的奧祕及神的揀選——基於某種原因，這一點對不同的基督教預定論所產生的影響，遠超過影響基督教對猶太教的看法。羅馬書第二部分，列出一些個人與社會處境，說明新生命該如何具體表達。哥林多前書描述一些令早期基督徒群體頭痛的問題：分門結黨，過分強調某些牧者的口才、淫亂、吃拜偶像的食物、領聖餐時的歧視與混亂、方言恩賜導致的亂象，以及否認耶穌的復活。對比之下，第十三章頌揚至高無上的愛，甚至連教外人士，也會背誦並引用這段「愛的篇章」。哥林多後書也涉及會眾問題，但沒有詳述細節。內容主要是為保羅的使徒職事辯護，抵擋誹謗者的中傷，並表揚哥林多教會慷慨解囊的行為。

為保羅的使徒職事辯護，同樣是加拉太書的主題，展現現在區別基督教福音與猶太律法，甚至比羅馬書裡的論述

Whose Bible is it?

132 讀經的大歷史

更尖銳。保羅為基督徒的自由辯護，勸告大家堅守這份自由²⁷。以弗所書似乎也是針對猶太人與基督徒，對彼此的關係所引發的問題作出回應，但主題是猶太人與外邦人的合一，「與聖徒同國」，屬於同一個教會，以基督為首的教會。接著，以弗所書把合一應用到基督徒的倫理生活，尤其應用到婚姻與家庭之上²⁸。歌羅西書與以弗所書有許多雷同，兩者之間的關係對新約學者是難解之謎。如同以弗所書，歌羅西書也專注於教會的本質在於「基督的身體」；不過，是因著有人否認教會對基督的觀點，而作出回應，因此對於基督與教會之間的關係，有了嶄新的強調，在一個更大的願景之下，探討這份密切的關係，就是萬有都是靠這位宇宙性的基督而立²⁹。腓立比書是保羅書信中最具個人特色的。保羅自陳對馬其頓腓立比教會的看法之後，向會眾舉薦基督的降卑作為範例³⁰，並且描述自己的信心與體驗。基於此，他鼓勵他們要完成基督徒的天職。

帖撒羅尼迦前書也和腓立比書一樣，帶有強烈的個人口氣。保羅描述他與帖撒羅尼迦信徒之間往來的歷史，從而提出基督再來，以安慰那些為著去世的基督徒哀傷的信徒³¹。帖撒羅尼迦後書主要是為了矯正帖撒羅尼迦前書造成的印象；對基督再來的期盼，似乎使信徒產生混亂，因此保羅（作者自稱保羅，許多評論家對此有質疑）描述在基督降臨之前必要發生的事件，尤其是敵基督的興起³²；最後，他規勸眾人堅守信仰、勤勞度日。

所謂教牧書信，是以使徒保羅的名義，寫信勉勵兩位

年輕同工：提摩太與提多。從十九世紀初開始，聖經學者廣泛質疑這幾卷書信的作者是保羅。提摩太前書鼓勵提摩太「你要保守所託付你的」³³，持守信心，敵擋假教師，遵行保羅的教導與榜樣來服事。在提摩太後書，作者勸告提摩太，在面對假教師的衝突中要站立得穩，最後加上一些保羅面對「離世」和殉道時刻的叮囑³⁴。在腓利門書中，保羅為逃跑的奴隸阿尼西謀求情，懇求他的主人善待他；不過，在涉及稍後的解放歷史時，值得一提的是，保羅並沒有要求主人釋放阿尼西謀。

儘管有些人認為希伯來書的作者是保羅，但是絕大多數的學者並不同意，這個看法也不是早期傳統的共識；全書也沒有提到保羅。這卷書解讀「塔納赫」的方式，和亞歷山太猶太教閱讀「塔納赫」有許多雷同之處，使得「基督教是猶太教的後繼者」之說，成為複雜的爭議。為了強化這個論點，希伯來書描述基督至高無上的超越性，超過舊約裡的天使和人類等中保。這卷書格外突顯基督超越舊約的祭司，獻上永遠的祭，其他祭物都是暫時的³⁵。希伯來書勸勉大家效法古往今來的信心偉人，被稱作「聖徒點將錄」³⁶；有趣的是，這份名單不只包括「塔納赫」正典中的聖徒事蹟，也包括次經（及其他來源）裡的軼事。

新約其餘七卷，通常被稱為「大公（一般）書信」。雅各書處理的是「上帝的恩典既是白白賜予，所以無需有好行為」³⁷的錯誤思想，同時將專注基督徒外在信仰表白的錯誤，與真實的基督徒事奉相對照；因此，如何調和雅各書

Whose Bible is it?

134 讀經的大歷史

與羅馬書的信息，成為十六世紀改教者的主要任務。彼得前書描述基督徒的特權，他們是上帝產業的承繼者，藉此鼓勵受苦中的基督徒，力勸他們在生活中要毫無玷污，若是受苦，是為忠於基督受苦，不要因為道德上的失敗受苦³⁸。彼得後書在特色和目的上與前書不同，警告讀者要小心滲透進教會的假教師，描述他們的異端邪說，以及等著他們的可怕命運³⁹。猶大書包括了同樣的警告，似乎是彼得後書的回響。約翰壹書也指出要敵擋假教師，但是在談論愛的背景下提出這份警告⁴⁰；並思想怎樣在信徒的生活中活出神的愛，以及正確地表明耶穌是基督，因這兩點是真實基督徒的記號。約翰貳書是另一卷警戒大家提防假教師，並勸勉基督徒要行善的書信。約翰叁書是一封向該猶舉薦低米丟的信，篇幅很短。

啓示錄

新約與整本聖經的最後一卷是啓示錄，是上帝賜給約翰的啓示，包括了一連串啓示給作者的異象，以及要他傳給小亞細亞各教會的信息。這些異象的細節總是令研經者大為驚愕；先知瞥見教會在激烈的爭戰之後，靠著神的羔羊，基督的大能取得最後勝利。這場勝利引我們進入「新天新地」⁴¹，並且摧毀教會的敵人。這封信是寫給那些面對迫害與冷淡這雙重危機的教會；這些異象是為了增添他們的盼望和決心。在聖經詮釋歷史中，最生動的章節，往往來自啓示錄；尤其是有關撒但被捆綁與基督要作王統治一千

年，這些預言在藝術與宗教上，激發了人類對末日鮮活的盼望，例如布萊克（William Blake）驚悚的畫作《最後審判的異象》（*Vision of the Last Judgment*），以及無數錯誤期盼下爆發的各式反應；這使得這卷書在許多方面成爲聖經中最富爭議的一卷書。

基督教的聖經

第二「約」在教會中形成，與舊約並肩而立，乃是由好幾個因素促成的。第一，當教會必須搞清楚有哪些資料是可以與教會的過去密切相關，且能確保信仰的傳承時，時間的推移必然是要素之一。第二，傳統如今以信經和禮儀的形式被編纂成典，以及主教的職責漸漸發展成君主制的主教職位，這使得對教會延續而言，「使徒回憶錄」變得更形重要。第三，有些書卷宣稱是使徒所寫，缺乏使徒的教導（使徒教導的定義，由教會的信經界定，主教執行），卻仍到處流傳，這進一步促成了正典的建立；如前所述，一些被拒絕的作品，像有名的多馬福音和腓力福音，在地下流竄，近年再次出現。篩選正典的任務，從使徒那一代進行到第四世紀。第四世紀早期，教會歷史學家優西比烏，曾建議以下列方式區分新約作品：衆所公認是新約的部分；有爭議但最後還是被大家採納的新約書卷；曾被一些教會評估爲較重要或次要的作品，但終究遭到拒絕的。⁴²

被認可的書卷與有爭議的書卷

基督教文獻中最早被蒐集的作品似乎是保羅書信。⁴³ 從羅馬教會禮拜時使用的情形來看，福音書似乎是頭一批被附加在舊約之後，作為增補的聖經，時間大約是在第二世紀中期。不但如此，第二世紀左右，一份也是出自羅馬的新約名單，是現存最古老的，提供了大約在公元二百年左右，羅馬教會所閱讀的書卷。這份名單稱為《穆拉多利殘篇》（*the Muratorian fragment*），因為是由穆拉多利（Ludovico Muratori）在公元一七四〇年，根據一份中世紀拉丁抄本發表的，該抄本是基於更早的文獻。根據早期基督徒作者（從里昂、迦太基、亞歷山太等地）的文獻，也顯示福音書、保羅書信、以及其他一些使徒書信，被當作聖經。從這些資料，我們可以列出一份大家都同意的名單，包括（照目前新約的次序列出）：馬太福音、馬可福音、路加福音、約翰福音、使徒行傳、羅馬書、哥林多前書、哥林多後書、加拉太書、以弗所書、腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前書、帖撒羅尼迦後書、提摩太前書、提摩太後書、提多書、腓利門書、約翰壹書。

從同樣的資料，我們也可以列出一些有爭議，但最後也被囊括在新約正典之中的書卷。希伯來書歸屬於這一類，似乎東方教會接納，但西方教會有爭議，因為這卷書並沒有出現在《穆拉多利殘篇》的名單上，且遭到其他作者質疑。雅各書受到更多質疑。儘管彼得前書幾乎是眾所公認，但這卷書並沒有列在前述名單之中，因為也不在《穆

拉多利殘篇》的單子上。除此之外，彼得後書受到許多接受彼得前書的早期基督徒作者質疑。猶大書出現在《穆拉多利殘篇》，但在其他地方並不被接納。約翰貳書、約翰叁書有時候被合併在約翰壹書裡，但未得到普遍的認可。比起其他終究成為正典的書卷，啓示錄受到最大的反對，部分原因是啓示文學素有壞名聲，和早期基督教歷史上的異端和分離運動有關，另一個原因是，有些人不相信寫作約翰福音的作者會寫啓示錄。大體而言，被公認為「正典」的書卷，多少和使徒的名字扯上關係；這也解釋了何以會納入猶大書。另一方面，希伯來書和任何使徒的名字無關（如前所述，它被歸入保羅書信是後來的事）；但是，這卷書具有十足的內在權柄，證明出自使徒時代，因此若要蒐集使徒寫作的基督徒作品標準文集，這卷書肯定上榜，不管作者是誰。

新約正典的形成

優西比烏以及和他同時代亞歷山太的亞他那修，兩人的作品清楚顯示，到了公元第四世紀時，大家對有爭議的書卷漸漸有了共識，目前基督教聖經裡所包含的新約正典，當時已經獲得普遍的接納，儘管不是全體一致的看法。正典名單第一次出現在亞他那修的一封信裡，是公元三六七年寫的。

那封信之後，其他傳統曾經有各自不同的意見。安提阿的學者與神學家普遍只接受三卷一般書信：雅各書、彼得

Whose Bible is it ?

138 讀經的大歷史

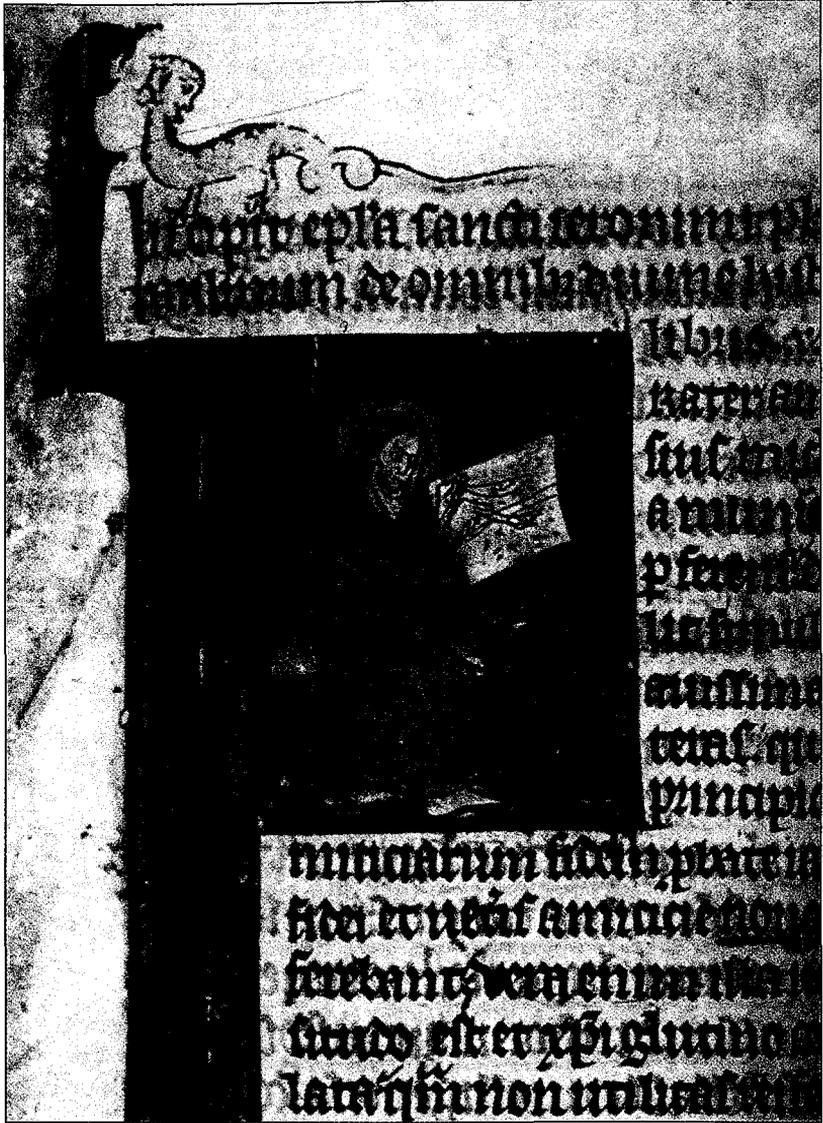
前書、約翰壹書；但他們當中最著名的代表人物摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia），卻反對正典中這整個部分。西方教會追隨亞他那修的領導。公元三八二年，教宗達瑪蘇一世（Damasus）在羅馬召集宗教議會；大會中，在耶柔米的影響之下，大家採用亞他那修所列的書卷為正典。第五世紀末，教宗基拉西烏斯（Gelasius）正式批准這份名單。在希坡的奧古斯丁領導下，公元三九三年於非洲希坡勒吉烏斯轄區（Hippo Regius）、公元三九七年和公元四一九年在迦太基，這份名單紛紛獲得確認。公元六九二年舉行的第二次正典大會（the Second Trullan Council），又稱昆尼色克會議（Quinisext），正式結束了東西方新約正典形成的過程。這與教會使用的舊約正典地位，形成鮮明的對比，因為舊約從未獲得「全基督教」的大會認可，一直到公元一五四六年的天特會議（The Council of Trent），不過，由於次經的緣故，舊約的正典名單持續有爭議。



第 7 章

聖書的子民





聖徒耶柔米的畫像，取自十三世紀的「拉丁文武加大譯本」巴黎古抄本。（來自南衛理公會大學帕金斯神學院圖書館〔the Bridwell Library〕的收藏）

在英國素以機智聞名的作家王爾德（Oscar Wilde）曾經這樣說過：「我們當今樣樣事都與美國相同」，隨後他又加上：「當然，只除了語言之外。」長久以來，英國人與美國人一直被共同語言彼此分隔，但兩者都稱之為「英語」。然而，在電影《窈窕淑女》（*My Fair Lady*）中，著名的語言學家哈金斯說：「美國人已經多年不這樣說了。」我們不應該讓這些俏皮話模糊了下面這一弔詭的議題：擁有共同語言，可能是引發分裂的驚人力量。

因為對彼此的語言無知，以致引發隔閡，這種使人分裂的力量，對每個人來說，應該毫不陌生，無論是對想要購買紀念品的觀光客，或者是深思熟慮地擬定條約，甚至只是想寫一則簡單備忘錄的外交官而言都是如此。這可能變得很有趣，像是到巴黎的美國遊客，找了半天書店，卻只看到「圖書館」（法文 *librairies* = 書店）。但是，這也可能帶來不幸，像是駐外使節，由於不通當地的語言，以致誤解或將主人的名字說成淫穢的字眼，無端羞辱了對方。

因共同語言而彼此分隔

每當有人捅了這樣的簍子，暗自竊笑之餘，就會有

Whose Bible is it?

142 讀經的大歷史

人士大發議論，指出漠視外國語研究所造成的危險，並指出幾十年來，此等研究驟減的現象。我們常常這樣極力主張，要是大家都明白「其他國家」說的話，而不需借助於翻譯，各國之間的認識肯定大增。話是沒錯。然而，歷史形勢複雜得多，單看最近的頭條新聞就可知道。塞爾維亞與克羅埃西亞的語言，屬於南斯拉夫兩個主要語系，但本質上是一種語言，只有微小的歷史與地域差異。然而，在書寫上，塞爾維亞語以西瑞克（Cyrillic，古斯拉夫語）字母表達，克羅埃西亞語則使用拉丁字母。這是因為斯拉夫民族改信基督教之後，在文化與宗教上所造成的混亂。第九世紀開始，克羅埃西亞人與羅馬站在同一陣線，所有教會捍衛教皇權威，使用拉丁的彌撒敬拜（因此屬於「羅馬天主教」）；塞爾維亞人則支持君士坦丁堡，主張各國教會自治，採納斯拉夫教會的禮拜儀式（因此屬於「東正教」）。基本上，說的是同樣的語言——當他們使用一些髒話，或用很難翻譯的字眼罵人時，雙方都聽得懂彼此的意思；他們是被共同的語言所分隔。人們不禁會這樣想：要是巴爾幹半島上的人聽不懂對方的語言，可能會處得比較好。

同樣，在「中世紀」西歐以及東羅馬拜占庭，猶太拉比與基督教學者，也因擁有一部共同的聖經而彼此分隔，無論用希伯來文稱之為「塔納赫」，還是用希臘文稱其為 *Graphē*，或是用拉丁文稱為 *Biblia Sacra*。當然啦，像摩西、大衛、耶利米等名字，在三本經典裡都是一樣的，至少拼音類似到一眼就能認出來，還有像「阿們」、「哈利路

亞」這些詞（發音上只有些微差異），也是三者共有的敬拜用語。這樣看來，聖經之所以造成他們的分隔，原因之一是拉比用希伯來文讀，拜占庭用希臘文讀（使用七十士譯本的舊約，而非希伯來文舊約），西方修道士用拉丁文讀（不用希伯來文或希臘文）。要精通這三種古代語言，可得投注一生的時間——更別提想用英語來加以表達——才能完全了解這些截然不同的思想世界（有時候，似乎等於是整個宇宙）。舉個例，希伯來文的文法時態，與今日印歐語系（包括英語）所熟悉的文法時態並不對等。因此，詩篇裡同一個希伯來動詞，拉丁文譯為完成式：「我已經向山舉目」（因此這首詩被稱為 *Levavi*），猶太出版協會的英譯採現在式：「我向山舉目」，欽定本則譯為：「我將向山舉目」。¹

聖經的拉丁文翻譯，在早期做過多番嘗試，無論是整本或是一部分（習慣上統稱「古拉丁文版本」，*Vetus Latina*，但這不是嚴謹的分類），後來大約在第四世紀末與第五世紀初，整個整合工作落在耶柔米（Jerome，拉丁文全名為 *Eusebius Hieronymus*）身上，他負責克服拉丁文與聖經語言之間的鴻溝，提供一部可靠的拉丁文譯本。幸運的是——或者說是天意，耶柔米恰好是那個時代西方最偉大的學者。在眾多同輩和後繼者當中，他顯得異常獨特，個人「精通三種語言」；奧古斯丁就曾以明顯嫉妒的語調，提到耶柔米通曉拉丁文、希臘文、希伯來文。有人曾經說：「無論奧古斯丁是不是最偉大的拉丁作家，他都是以拉丁文寫作的最偉大之人」²，儘管奧古斯丁有這樣的美譽，他對

Whose Bible is it?

144 讀經的大歷史

希臘文也只有片斷的認識，對希伯來文只是第二手的知識（再加上對北非「迦太基」方言一知半解）。

耶柔米原本承繼前人的慣例，以希臘文的七十士譯本作為基礎，進行「塔納赫」拉丁文的修訂工作，因為七十士譯本具有崇高的權威（今日依然）；那時東方教會尚未分裂，說希臘語的神學家與學者，多推崇七十士譯本。然而，經過深入的研究，使得耶柔米領悟到：「希伯來文才是真理」（*Hebraica veritas*）；而這樣的研究，也是因為他被拉比們提出的挑戰所激勵（或者更確切地說，是被激怒）：他們挑戰七十士譯本的準確性，從而也挑戰了基督徒以七十士譯本為準的詮釋是否正確。在教宗達瑪蘇一世的鼓勵之下，他以原始希伯來文作為基礎，將「塔納赫」重新譯為拉丁文。而耶柔米翻譯新約時，當然是使用希臘文版本；他在公元三八四年完成了福音書的翻譯，但情勢使他無法完成其餘書卷。耶柔米執著於「希伯來文是真理」，使得他輕看次經，認為在價值與權威上都是次要的，比不上猶太正典；不過，他的看法在整個中世紀並不受重視，大家比較喜愛奧古斯丁對「猶太正典」與「教會正典」的區分；但是耶柔米還是翻譯了次經，擺在新舊約之間，作為拉丁聖經的一部分。

「拉丁文武加大譯本」

後來到了歷史的某個時候，耶柔米的拉丁文聖經得到「武加大」的稱號（*Vulgate*，當然啦，絕對沒有“*vulgar* =

粗鄙”之意，比較接近“vernacular = 鄉土語”；因為拉丁文在商業與法律、學術與敬拜上，成為中世紀歐洲的國際通用語）。這個術語有其古怪可笑的一面，因為本來兩個字（Vulgate 和 vernacular）幾乎是同義詞，可是後來鼓吹聖經與禮拜的白話運動（不管是在十六世紀的宗教改革，還是在二十世紀羅馬天主教的梵二會議），都常常使這兩個字變成針鋒相對。儘管在文藝復興與宗教改革時期時，眾人習慣嘲笑耶柔米翻譯上的缺點，並挑戰官方對此譯本的神學詮釋（這些詮釋是在缺乏原文的認識下，立基於武加大譯本的一些頗具個人特色之處），但我們千萬不可抹殺其重大影響力，以及在文學與宗教上的巨大力量。對熟悉維吉爾與西塞羅的人來說，「拉丁文武加大譯本」具有同樣的文采，歷史敘事穩健逼真，詩歌優美動人，先知預言雷霆萬鈞、詞藻華麗。值得一提的是，耶柔米曾經夢見上帝指責他更像「西塞羅」，而非「基督徒」。³

「拉丁文武加大譯本」聖經通行歐洲，超過一千年，是拉丁彌撒的豐富礦源。那些抱持「惟獨聖經」的改教人士，動不動就批判中世紀漠視讀經；他們應該手持「拉丁武加大譯本」的經文彙編，檢閱拉丁彌撒的內容。如此就會發現，一句一句，有時候是逐字地引自聖經；還有經常被攻擊是崇拜馬利亞的「聖母頌」（Ave Maria）⁴，更是一連串出自「拉丁文武加大譯本」的路加福音書中的經文。

然而，第九世紀來自君士坦丁堡的「斯拉夫使徒」區利羅（Cyril）和麥托丟（Methodius），在向斯拉夫民族傳

Whose Bible is it?

146 讀經的大歷史

福音時，並沒有教導信徒學習希臘文，而是為他們發明字母，將福音書與禮拜儀式譯成斯拉夫方言。不過，法蘭克人、倫巴底人、凱爾特人成為羅馬天主教徒時，卻必須學習拉丁文——要有足夠的拉丁文底子，能用「主禱文」(Pater Noster) 祈禱，並背誦「信經」(Creed)。作為文化的副產品，「拉丁文武加大譯本」的拉丁文至少為那些熟習它的人提供管道，使其有能力涉獵所有的拉丁著作，那些羅馬經典和法律傳統，從而成為承繼西方文明傳統的一條途徑。同時，對支持教會的人而言，它的地位更形重要，因為熟悉拉丁文，就成了通往摩西與先知、耶穌和使徒、居普良(Cyprian) 和奧古斯丁傳統的大道。然而，「拉丁文武加大譯本」的拉丁文，同時也成為一道高牆藩籬，使它的擁護者與那些閱讀希臘文聖經的人(君士坦丁堡的基督徒，大約從十一世紀開始分離，東西方正式分裂是公元一〇五四年)、那些閱讀希伯來聖經的人(猶太人，幾乎都不是基督徒，甚至沒有學者，只有少數例外，以及少數從猶太教皈依基督者)，變得隔絕和分離。

聖經抄本的需求，週日彌撒的指定教材，或是修道院裡反覆吟誦的詩篇，使拉丁文聖經的大量生產，成為重要的家庭工業，或者更確切的說，成為修道院工業。在中世紀的西方，「拉丁文武加大譯本」以及多數其他的拉丁作品，無論是古典文學或是基督徒著作，主要是靠西歐聖本篤修會的修士抄寫。理想的修道士生活，乃是結合祈禱與工作，「熱愛學習並渴慕上帝」，修道院的抄寫室，正好可

以將這份理想完美地彰顯出來。抄寫往往以聽寫的方式，抄錄原作。他們逐漸發展出一套詳盡的縮寫系統，我們必須學習譯解。不幸的是，他們也發展出一個壞習慣，就是新手稿一完成，就把原稿丟掉：當人手上拿著閃亮簇新、筆跡清晰的乾淨羊皮新稿，還有誰需要破舊的原稿呢？有時候，他們會把舊的羊皮拿來裝訂書籍，所以現在我們必須努力蒐集散佈各處的殘篇，以重新修復「拉丁文武加大譯本」手稿，有時候會在西班牙找到詩篇的一半，另一半則在奧地利出現。當然啦，「人就是會犯錯！」抄寫員抄錄時可能聽錯，或是朗讀者讀錯字或發錯音，或是一開頭就錯，或是他們憑著自己過去記憶的印象抄錄，而不照耳朵聽到的，或是多抄了一遍——或者犯下以上每一樣錯誤。手稿中的種種差異，促成新約希臘文經文鑑別學的興起。同樣，「拉丁文武加大譯本」的抄本，也愈來愈混亂，和希伯來文與希臘文原文聖經漸行漸遠。

個別的釋經傳統

釋經上的差異，比語言的不同所造成的分裂來得更為嚴重；尤其猶太人與基督徒之間的差異格外嚴重，「塔納赫」在基督徒的眼中，不是「你們的聖經」，而是「我們的」。這兩種詮釋「塔納赫」或舊約的系統，分別是《他勒目》和以新約為代表的基督徒，各自在不同的軌道進行，只有極少數的例子，能夠讓影響力越過彼此的隔閡。其中能發揮這種影響力與貢獻的最佳例子，可能要屬偉大的猶太釋

Whose Bible is it?

148 讀經的大歷史

經家羅施（Rashi），他生活在十一世紀；而偉大的基督教釋經家呂拉的尼古拉（Nicholas of Lyra），則比羅施晚兩個世紀。

羅施（Rashi 這名字是“Rabbi Shlomo Ben Itzakh”的首字縮寫）結合了猶太人對聖經詮釋傳統的深切敬重（尤其以《他勒目》為代表），以及具備語言學者對「塔納赫」原文的專注態度，逐節逐字地仔細解釋文法。於是，那些過度的寓意詮釋，和出自拉比傳統的詩意化解讀，都受到檢驗，他堅持以原文的含義為準。羅施的作品，與早期基督徒解經家所強調的類比轉換不謀而合；十三世紀的阿奎那就是最著名的例子。根據阿奎那的看法，任何屬靈含義，必須歸屬於經文的字面與文法所傳達的含義，並受此兩者判斷。在阿奎那畢生的傑作《神學大全》（*Summa of Theology*）中，他開宗明義地堅持經文「所有的意思，必須根植於字面含義，其他論點只能從字面含義汲取，不是從寓意法汲取」⁵；惟有根植於字面含義，才能在屬靈知識上多有貢獻。套句簡單的現代說法：街燈主要是為了照明，醉漢卻拿來當作靠背。

對字面含義的堅持，很自然會導致——也就是，應該會導致——對原始經文的需求；然而，阿奎那從未精通希臘文，無論是對聖經或是早期教父的作品。在中世紀末期，有一位聖經學者遠遠超出當時其他的基督徒，徹底實踐對字面含義的堅持，從原文著手；這人就是呂拉的尼古拉，他是法國巴黎大學方濟會的修士。他對希伯來文字的駕

馱，以及對羅施和其他猶太註釋作品的廣博知識，有時被人誤以為他是皈依的猶太基督徒，其實不然。尼古拉這種能力，在當時的基督徒聖經學者中十分罕見。事實上，他是基督徒的身分，精研希伯來文，一生致力於研究猶太人對「塔納赫」的詮釋。舉例來說，馬丁路德在他大部頭的創世記註釋（在《路德全集》的英譯中占了八冊），對羅施及其他拉比的引用，都不是出自第一手資料，而是引自尼古拉的作品。值得一提的是，這並沒有讓路德對同時代的猶太人更富同情心；事實遠非如此。但是，這確實指出，諸如羅施等拉比，儘管他們蒙昧無知，因為不把「塔納赫」當作基督徒的經書來看待，但是在了解希伯來聖經的字面和文法意義上，卻真的有些東西值得基督徒讀者學習；基督徒在這方面開始覺醒，透過諸如文藝復興人文主義者羅可林（Johannes Reuchlin，編註：改教家墨蘭頓的叔叔）等基督徒希伯來文專家，重新開始學習。

中世紀的基督徒釋經

中世紀的基督徒釋經，以好幾種形式呈現。最基本的一種，是在經文頁緣或下方空白處，寫下經文的解釋，此即所謂「評註」（glosses），因為十分基本，以致後世往往忽略。有時候，這些註解只是對經文中的外來語、或晦澀難懂、含糊不清的拉丁字提出釋義，或者提出字源的說明（純正的或古怪的），譬如，出現在好些詩篇中的「細拉」（*Selah*），這字到今天都還是個難題，即便在猶太出版協會

Whose Bible is it?

150 讀經的大歷史

的版本，也必須有所解釋，註明是「敬拜上的說明，含義不明」。然而，評註遠遠超過教義上的辨認、或道德意義的簡單層次，不可避免地具有糾正異端的功能。當層層評註一再地累加，經文本身似乎在書頁上變得愈來愈小，才能容納所有頁緣上的註解。這些往往包括引用一些早期釋經上的材料，許多寶貴的註釋，就是以這種形式，留傳到今。

更積極的做法，是蒐集講章和崇拜時使用的經文詮釋，有時候講道的對象是平信徒，或修道團體，或皇家貴族。通常按教會年曆，為主日和節期，提供書信和福音書的指定經文（*pericopes*），集結為易於攜帶的特別禮拜小冊子，稱為「經課」（*lectionary*，源自拉丁字 *lectio* = 閱讀），講章會針對這些「課題」（*lessons*）來闡述（通常是福音書）。往往，所謂真理的傳講或是經文的「闡釋」，只是複述前人表述過的，諸如奧古斯丁、屈梭多模、耶柔米（想一想多數講道者的教育水平，就知道情況不外如此）。另一種形式，稱作「連續讀經」（*lectio continua*），從標題可知這種講道釋經，不是針對一次禮拜選讀的經文，而是針對整卷書，在主日禮拜中逐節闡釋，最後這些講章匯集成整本聖經的註釋。傳道人為聽眾闡釋經文意義時，往往會提到當時的議題和衝突。如此一來，這類講章註釋書成為珍貴的史料，不僅提供正統信仰和敬虔的操練，並且結合諸如苦修等手冊，提供了社會習俗、經濟措施、平民生活的樣貌——包括在官方「基督教」和「羅馬天主教」下的歐洲

世界，許多迷信與異教的遺風。

當基督教教育與學術逐步發展，「連續讀經」獲致學術性的地位，正式的聖經課程在神學院占有核心地位。舉例來說，阿奎那以《神學大全》的鉅作聞名於世，他就是以幾千篇文章或問題，逐句詮釋整本聖經；將過世的時候，大約是他五十歲生日之前，還在口述雅歌。阿奎那在寫作過程中，獲頒大師學位，稱為「精通聖經的大師」(Master of the Sacred Page)。在大多數有關中世紀思想史的現代教課書中，很少提到他思想中的這份聖經根源，提的話也只占第二或第三的地位，是在他對亞里斯多德的鑽研之後，即便阿奎那本人的優先順序恰恰相反。對聖經深入的興趣，促使大家開始注意希伯來文的「塔納赫」，尤其是在像法國聖維克修道院等中心。公元一二七四年（阿奎那死於這一年）在里昂斯（Lyons），以及公元一四三九年在佛羅倫斯（Florence），舉行聯合會議，與君士坦丁堡的「希臘教會」協商，再加上奧圖曼帝國土耳其的穆斯林大軍來襲，希臘學者逃到西方，這些對新約希臘文的研究，產生了類似的影響，終於孕育了義大利與北歐地區文藝復興的人文主義。

誠如牛津的史默利（Beryl Smalley of Oxford）所說：「聖經是中世紀被研究最廣的書籍。聖經研究代表最高的學術研究……聖經的語言和內容，滲透到整個中世紀的思想之中。」⁶ 典型上，中世紀的基督教釋經法，發展出多達七個層次，而漸漸落實在下面四重意義：字意、寓意、道德意

Whose Bible is it?

152 讀經的大歷史

義、末世奧祕（eschatological，也稱作：anagogical）。這多重詮釋，可用下面四行拉丁詩來總結：

字意向我們指出上帝與列祖的作為；
寓意向我們指出我們信心隱藏之處；
道德意義賜給我們日常生活的規範；
末世奧祕指出人類的紛爭止息之處。⁷

「耶路撒冷」這個聖經地名，可作為這四重意義的最佳範例。字面意思指地圖上的一個位置（通常在中世紀「世界」地圖的最上方，而非現代地圖右邊遠遠的一隅）。寓意指出「那在上的耶路撒冷是自主的，她是我們的母。」⁸——這是保羅在新約中惟一的純寓意解經。「耶路撒冷」的道德命令，是指在地上建立公平社會的責任；在中世紀之後，對這點表達得最好也許是布萊克筆下對耶路撒冷的描述：

直到我們建立耶路撒冷
在英格蘭的快樂綠地上。⁹

克蘭尼的伯爾拿（Bernard of Cluny），則在所撰寫的一首中世紀讚美詩，提及「耶路撒冷黃金邦，流奶與蜜之鄉」，表達出耶路撒冷的末世意義（「奧祕」），這項主題也出現在無數讚美詩和靈歌之中。

這樣的釋經，清楚表達中世紀基督徒閱讀「塔納赫」

的態度，任何釋經若侷限於某段經文的字面意思，就會被批判帶有「猶太化的」色彩，因為保羅將自己從猶太的過去區分出來，他說「字句是叫人死，精意是叫人活。」¹⁰ 同樣的話，也被用來批評藉著參考（往往是抄襲來的）希伯來原文，而想要修正七十士譯本與拉丁文武加大譯本的翻譯。儘管經文具有四種含義，大家最熱心追求的是寓意——或稱「靈意」——在四種含義中被認為意義最為豐富，一棵普通的「樹」，往往會被轉化為對基督十字架的歌頌，或者一提到「磐石」，就論述為是教宗的權威，因為基督曾對彼得說：「你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上；陰間的權柄，不能勝過他。」¹¹

「聖經是上帝的餐廳」，一位中世紀作家為靈意解經如此辯護：藉著想像和寓意解經，「賓客們在餐廳裡清醒地醉了」。有時候，詩篇和先知書裡的外來語和意象，使人產生這樣的想像力。不但如此，寓意法也是處理報復性經文的最佳方式，像下面這類不雅的咒詛就是一例：

巴比倫女子，你這掠奪者啊，
報復你像你待我們的，
那人便為有福！
拿你的嬰孩摔在磐石上的，
那人便為有福！¹²

而同樣在基督徒聖經中，也包含著耶穌嚴厲的警告：

「你們在天上的父也是這樣，不願意這小子裡失喪一個」¹³，因此詩篇結尾這幾句，必定有字面以外的含義。根據寓意解經，這咒詛是針對「巴比倫」的「掠奪者」，因為在啓示錄和其他書卷，巴比倫都是一切邪惡、墮落的象徵¹⁴；這個咒詛是為福音真理辯護，是對異端的斥責，因此，巴比倫的「嬰孩」，指的是應當焚毀的錯誤教義和邪惡之書。

聖法蘭西斯（Francis of Assisi）這個人的一生別具意義，可以說具體表達出中世紀基督教的聖經詮釋。他推動教會和社會改革，其運動的核心是訴諸聖經的權威；明確地說，福音書的權威要求信徒活出謙卑而真誠的生命。福音書對窮人特別偏愛，像路加記載的八福第一福：「你們飢餓的人有福了！」¹⁵法蘭西斯從這裡出發，活出基督的生命；另一個例子是耶穌自陳：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方。」¹⁶就這樣，聖法蘭西斯用言行來擁抱貧窮，甚至看重行為更勝於言語。耶穌一生的事蹟，主要記載在福音書，而這些成為他的模範。為此，他得到「聖痕」（*stigmata*）的獎賞，這個詞是新約用語，一般譯作「印記」¹⁷，用來描述耶穌身體被釘的記號。聖法蘭西斯的運動，帶來合乎聖經的教會更新，證明聖經大有能力改變人的生命，甚至很神奇的，連制度也改變了。

雅歌

中世紀釋經有一段特別有趣的史實：猶太人與基督徒在詮釋經文上差異極大，可以從他們對雅歌一書的使用看

出來，那是「中世紀修道院中最廣為人閱讀和註釋的舊約書卷：歌中之歌」¹⁸。雅歌是一首愛的詩歌，有細膩之美，深深喚起人心的應和，有時還相當露骨。然而，這樣一卷書怎麼會收錄在聖經裡呢？事實上，這卷書收錄在猶太聖經時，激情的性愛意象已經被寓意化了，在同一部正典裡，也有何西阿先知，用性愛的比喻——背叛、色誘、賣淫，譴責以色列民對上帝的不忠。使用寓意法來詮釋雅歌，正是中世紀猶太釋經的特色，特別是拉比伊斯拉（Ibn Ezra）的註釋最為著名。但是，情人之間的甜言蜜語和「斑鳩的聲音」¹⁹，所表達的這份愛的連結，究竟是象徵上帝和以色列百姓立的約；還是象徵著基督為教會自我犧牲的大愛，與新約中以新娘象徵教會的方式相契合，勸勉「你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會捨己」²⁰？或者是象徵信徒的靈魂與上帝或與基督之間的親密交流，誠如：查爾斯·衛斯理（Charles Wesley）所寫的〈耶穌，我靈魂至愛／容我投入你懷裡〉？在中世紀無數雅歌釋經中，最著名的是克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）逐字解經的講道集，他是十二世紀奧祕派修士，以寓意的方式，把每一句都解釋為歌頌基督是屬天的新郎。被衆人所景仰的神聖經文，雖然經文都一樣，但是大家的詮釋，差異何其大：哪一個詮釋正確？可能所有詮釋都是正確的嗎？抑或所有詮釋都是錯誤的？

如同中世紀「拉丁文武加大譯本」的「歌中之歌」抄本所顯示的，猶太人和基督徒在聖經詮釋上的另一個醒目

差異，就是在基督教會裡發展出的圖像藝術（東西方教會皆然）。最早的起源已經無從考據，不過西乃山上的聖凱瑟琳修道院，保存了許多早期殘留的樣本。不管這樣的藝術作品是何時出現，繪製基督、聖母馬利亞、以及其他聖徒的畫像，而不僅是十字架或星星之類的抽象圖畫，至終成爲個人敬拜、群體敬拜以及教會建築的中心要素。就像教會裡其他東西一樣，聖像的繪製幾乎都是以聖經的時代和使徒爲焦點。作爲使徒和福音書作者的路加，在他所撰寫的福音書頭兩章，對童貞女馬利亞刻畫入微；路加可說是馬利亞的「聖像刻畫者」，是頭一位聖像作家。然而，每一本聖經，不單是猶太人的希伯來文「塔納赫」，也包括基督徒的舊約，不論是希臘文或拉丁文，都直言不諱地宣告十誡這段話：「不可爲自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它」²¹，這是上帝頒布給基督徒和猶太人的。面對這樣的異議，教會的回應是，聖像是「文盲者的聖經」。基督或馬利亞的聖像（尤其在東方教會），或基督或馬利亞的雕像（尤其在西方教會）——被視爲是聖經概要，是特別爲許多無法閱讀希臘文或拉丁文或任何其他語言聖經的人而設。舉個例，晚期俄國畫家魯列夫（Andrej Rublev）畫的三位一體，根據拜占庭的先例，根本上並不是竭力把聖父、聖子、聖靈之間神聖不可分割、難以言喻、超越性的內在關係之奧祕，以具象表達出來。相反地，和多數的聖像一樣，他只是描繪救恩史上的單一事件，讓我們一窺究

竟，也就是獨一的「耶和華」，以「三位」肉身顯現，來到幔利平原造訪亞伯拉罕²²。從聖經抄本中的插畫，或是中世紀大教堂的彩色玻璃，可以學到許多神聖歷史的詳盡細節。對於聖像所扮演的教育解釋功能，發展出極為複雜的論述：基督自己就是真正「不能看見之神的像」²³；因此，基督的像，不過是上帝形像中的一個。猶太人與基督徒雖然擁有同一部神聖經典，但是兩者的態度差異卻十分巨大，聖像正生動地說明了這一點。

但丁寫作的《神曲》，則是以詩的形式，概要描繪中世紀的基督教釋經。書裡歌頌亞當是「遠古之父，每位新娘都是他的女兒和媳婦」²⁴，大衛是「聖靈的詩班長」²⁵。整個古代以色列歷史與福音書的敘事，像「聖靈的雨，沛然降在新舊羊皮卷上」²⁶，是教會史上的寓言。詩人但丁在《神曲》「地獄篇」(*Inferno*)、「煉獄篇」(*Purgatorio*)及描述來世的「天堂篇」(*Paradiso*)，呈現自己一生走過的天路歷程，而「真理透過摩西、先知書、詩篇、福音書，如雨降臨」，塑造了但丁的語言和意象；他筆下的誘惑和背道，象徵十四世紀教宗制度的危機，而他所描繪的聖者，則為每一時代和每一地區的信徒，帶來挑戰和靈感。

伊斯蘭是第三群「聖書的子民」嗎？

公元七世紀初期，伊斯蘭教興起，成為第三群「聖書的子民」，《可蘭經》成為第三本聖書，使猶太教與基督教對於他們共同經典之間的關係變得更加複雜。本章標題「聖

Whose Bible is it ?

158 讀經的大歷史

書的子民」，語出《可蘭經》，此語在《可蘭經》裡多半指猶太人，但也延伸到基督徒身上。《可蘭經》警告：

不要與聖書的子民爭辯
除非可以公平對談，遠離那些
行得不正的人，對他們說：
「我們相信所賜給我們的，
也相信所賜給你們的。
我們的神與你們的神是同一位，
並且我們順服祂。」²⁷

但是，一提到「聖書」，對信奉伊斯蘭的人來說，就是單單指《可蘭經》而已。正統的穆斯林教義，宣稱《可蘭經》是神直接賜給先知默罕默德，這指的是阿拉伯原文的《可蘭經》，而穆罕默德毫無玷污地，將之傳給那些「順服獨一真神旨意」的人（正是「穆斯林」的意義）。對穆斯林而言，取代耶穌基督地位的，並不是穆罕默德——儘管伊斯蘭信條指出「惟有獨一真主，默罕默德是他的先知」——而是《可蘭經》，《可蘭經》很像基督教信條中神的道，道成肉身，從天降下居住在地上，是獨一真神旨意的明確啓示。先知要服事聖書，不是聖書服事先知，並且先知在任何方面，都不可能份於獨一真神的本質，「願稱頌歸於祂」。

《可蘭經》與猶太人的「塔納赫」，都擁有明顯的一神信仰，並且極力抵制圖像。從第八世紀起，東方基督教發

起了一些抵制圖像的運動，又稱為「反聖像爭論」，其中包括好幾位拜占庭皇帝；這事顯然令基督徒十分難堪，因為這是為了回應穆斯林批評基督徒過度崇拜聖像。亞伯拉罕同樣也是信奉《可蘭經》的信徒之父，儘管是從他兒子以實瑪利而來，不是從他的兒子以撒，而摩西則是領受律法與神旨意的啓示者。《可蘭經》勸告信徒要：「紀念聖書裡的亞伯拉罕」，並「紀念聖書裡的摩西」²⁸，緊緊跟隨。《可蘭經》與基督教共有一個信念，就是聖書的信仰包括歷史上漸進的啓示——不僅由摩西傳遞給耶穌，現在由耶穌傳遞給穆罕默德。而耶穌的母親馬利亞在《可蘭經》被稱為「米利暗」²⁹，與摩西的姐姐同名，她被稱為是「《可蘭經》中的英雌」³⁰，比其他女性都重要。《可蘭經》與「塔納赫」和《新約》共同敬拜獨一真神：「我們的神與你們的神是同一位」³¹。任何虔誠的猶太人或基督徒，都能夠用以下這段摘錄自《可蘭經》的經文，向這位獨一真神祈禱，這段經文長久以來受蘇菲教派與其他穆斯林神祕教派信徒所喜愛：

神是天地之光
祂的光很像壁龕裡的一盞燈，
玻璃罩中的火焰，
玻璃彷彿星星閃爍，以油點燃，
神聖橄欖樹的油，非來自東方，
也非西方，油似乎發著光
即便沒有火觸及，——光上加光。

Whose Bible is it?

160 讀經的大歷史

神隨己意賜下祂的光。
同樣，神也賜人智慧的箴言，
因為神知道萬事。³²

因此，在《可蘭經》裡，伊斯蘭信徒同樣擁有一本聖書，和猶太人和基督徒的聖經很像，卻又很不一樣；都接受一神的核心信仰，並接受祂的啓示擁有至高的權威，然而《可蘭經》不像聖經，沒有把歷史敘事作為啓示的媒介。這樣一來，伊斯蘭信徒是否能稱為「聖書的第三群子民」呢？

這三群聖書的子民彼此的關係，以及三本聖書之間的關係，在中世紀的大實驗場所是在近東和西班牙。在西班牙，首先成立了教授閃語的基督教學校。這三批聖書百姓，曾經有一段時期和平共處（直到公元一四九二年，猶太人才被強制驅離西班牙），他們彼此包容的程度，令現代人難以想像。我們只需要追溯從中世紀以來（或任何時代），猶太教最重要的神學系統鉅著《迷途指津》，就可明顯看出這一點。這本鉅著的作者，叫邁蒙尼德，又稱「邁蒙的兒子拉比摩西」（Rabbi Moshe ben Maimon），大家用這全名的首字縮寫，稱他作「藍班」（Rambam），據說當時流傳這樣一句話：「從摩西到摩西，沒有人這麼像摩西的」。藍班這本書，以阿拉伯文撰寫，那時是十二世紀的西班牙，統治者是一位穆斯林。不但如此，在講希臘話的東正教傳統裡，最重要的神學與哲學系統著作《東正教的信仰》（*The Orthodox Faith*），是由第八世紀住在敘利亞大馬士革的約翰

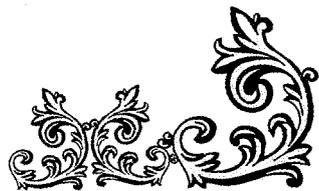
(John of Damascus) 所寫，同樣也是在穆斯林當政者保護之下完成。值得注意的是，大馬士革的約翰，沒有把穆斯林視為異教徒，而是將他們列為基督教異端，稱他們是「夏甲的後裔」(Hagarences)，因為他們的根源，可以追溯至亞伯拉罕和使女夏甲所生的兒子以實瑪利³³。在那樣的社會背景之下，大馬士革的約翰，寫出了為東正教聖像辯護最力的作品，而在穆斯林看來，這卻是基督徒信仰生活中最冒犯神的地方。

即便我們還沒有將一切問題帶入中世紀的場景，我們還是很難不觀察到，面對當今人類的歷史情勢，若不回顧中世紀這段歷史，是相當不智的；我們不能單是想著聖戰(jihad)、十字軍東征、大屠殺，卻不追溯至少曾經有一段時期，猶太人、基督徒、穆斯林在面對類似衝突時，能夠透過聖書的大能，想到同為亞伯拉罕的後裔、有著共同的祖先，竭力超越彼此的隔閡，卻沒有失去各自的身分。



第 8 章

回到本源



NOVVM IN

strumenti omne, diligenter ab ERASMO ROTERODAMO
recognitum & emendatum, nō solum ad graecam ueritatem, ue-
rumetiam ad multorum utriusq; linguae codicum, eorumq; ue-
terum simul & emendatorum fidem, postremo ad pro-
batissimorum autorum citationem, emendationem
& interpretationem, praecipue, Origenis, Ciry-
lostomi, Cyrilli, Vulgarj, Hieronymi, Cy-
priani, Ambrosij, Hilarij, Augusti-
ni, una cū Annotationibus, quae
lectorem doceant, quid qua
ratione mutatum sit.

Quisquis igitur
amas ue-

ram

Theolo-

giam, lege, cogno-

sce, ac deinde iudica.

Necq; statim offendere, si

quid mutatum offenderis, sed
expende, num in melius mutatum sit.

APVD INCLYTAM
GERMANIAE BASILAEAM.



CVM PRIVILEGIO
MAXIMILIANI CAESARIS AVGVSTI,
NE QVIS ALIVS IN SACRA ROMA-
NI IMPERII DITIONE, INTRA QVATV-
OR ANNOS EXCV DAT, AVT ALIBI
EXCVSVM IMPORTET.

《希臘文新約》(Novum Instrumentum)的封面，公元一五一六年出版，伊拉斯姆(Desiderius Erasmus)擔任主編；這是第一本正式出版的希臘文新約。

公元一四九二年，哥倫布航向藍海，從西班牙出發，前往新世界，他至終相信自己的探索發現之旅，完全是實現聖經中的預言，後來甚至根據自己的航海經驗，寫了一本有關末世的論述，名為《預言之書》（*Book About the Prophecies*）。同年，說拉第諾語（Ladino）的西班牙裔猶太人，緊握「妥拉」書卷，被基督教國家西班牙驅逐出境；而不到幾年的時間，印刷科技的發明，使希臘文新約得以在西班牙出版，成為宏偉的六大冊鉅著中的一冊：這六鉅冊不僅包括了「拉丁文武加大譯本」，還有希伯來文與希臘文的「塔納赫」（Tanakh），以及亞蘭文妥拉的「他爾根」（Targum）。這些糾纏不清的歷史和語文線繩，恰恰象徵了聖經在中世紀末與文藝復興時期時，那模糊不清的定位。這使得文藝復興的人文主義（既在義大利，也在北歐、英國），成為整個猶太聖經與基督教聖經史上最輝煌的一頁。

「中世紀」的人一點也不曉得自己身處「中間」，也許現在這樣說是有點老生常談了；不過他們也許會感到自己正站在基督第一次與第二次再來之間——頭一次是成了肉身，第二次是為審判。傳統觀念上把這個時期看作是西方歷史上的「中間」時期，這乃是從文藝復興的人文主義者

那裡學來的；他們認為那個時代頹廢衰弱，擋在他們與過去輝煌的「黃金」時代當中。他們用貶抑的語氣，稱呼中世紀的藝術創作是「哥德式」——此一綽號從此牢不可破——因為西哥德族（Visigoths）與東哥德族（Ostrogoths）都是蠻夷。普林斯頓大學的歷史教授葛雷福頓（Anthony Grafton），這樣定義所謂「文藝復興的人文主義者」¹：他們「期盼自己能夠改善教育、文學、哲學、神學，不是透過朝向未知的未來，而是藉著回到完美的過去」，這是可以達成的，或許更確切地說，目前透過他們的努力，也就是埋首於希臘和拉丁古典名著，以及希伯來文和希臘文聖經，這一目標終於可以達成了。

文藝復興的人文主義者，期盼藉著回到過去，來改善並改革各種領域，而葛雷福頓在他所下的定義裡，很正確地把教育排在首位。其他領域是——文學、哲學、神學——也都需要改善，根據人文主義的主張，全部都需要徹底的改革。就他們的判斷，文學和語言是粗糙拙劣，經院哲學是粗劣地模仿亞里斯多德，經院神學則粗劣地模仿經院哲學。然而，他們想要透過教育改革，即學習上的更新，期待文學、哲學、神學的改革能夠落實；而這些都需要藉著「復古」(the revival of antiquity)²，來達成以上的目標。

無論是在義大利或北歐，文藝復興從來不只是復古而已。幾十年來，學術界對文藝復興的詮釋，特別著重在社會學的因素：像是佛羅倫斯和其他城市，在「公民人文主義」精神形成上所扮演的角色，以及留意早期資本主義之現代

銀行體系的產生——瑪第斯家族是銀行家，後來更產生多位教宗，這體系成爲一股力量，讓財富能夠累積，城市也得以提供贊助；正是在這樣的政治和社會氛圍之下，文藝復興的人文主義、音樂、視覺藝術，才得以蓬勃發展。我們過去所關注的，是復古以及人文主義者「回到本源」的呼籲，而以上這些極具有成果的新著重點，只會豐富並加深此一傳統上的關注！

恢復古典與基督教拉丁語

人文主義者鼓勵聽衆回到古代「本源」，這些本源豐富多樣，包括古典文學，也包括基督教的著作（不只是聖經，也包括後聖經時期的作品），是用希臘文、拉丁文、希伯來文寫作，有散文和詩歌，也有戲劇和修辭學。有時候，我們很容易忘記，中世紀雖然是文藝復興人文主義者極力想擺脫的時代，他們卻仍然得倚靠通用拉丁文作爲理念溝通的工具。但丁著手撰寫偉大的史詩之前，先寫了《方言論》（*On Vernacular Eloquence*），大力捍衛義大利語，之後才以義大利語寫作《神曲》。然而，他卻必須以拉丁文書寫《方言論》，好爲義大利語的使用辯護——感謝上帝，好在《神曲》不是用拉丁文寫的，儘管他本來打算這樣做。然而，拉丁文也需要被「恢復」，回到受中世紀腐化之前，那古典羅馬的真實文學本源。人文主義者很愛嘲笑中世紀的拉丁語像未開化的語言，忽略了基本文法和句型。有許多關於修道士的趣聞，說他們無法分辨介詞之下應該使用的名

Whose Bible is it?

168 讀經的大歷史

詞格變式，因此臨終之前，還犯下文法上的罪。演說家兼哲學家的西塞羅，是使用完美拉丁文的典範，因此成了語言恢復的標準。我們今日仍保有西塞羅的用字一覽表，是由人文主義者統整匯編，作為「字彙管控」，提供給當時代的拉丁文作家參考，以確保他們不使用外來語，或者讓後期發展的句型潛入作品之中。學者們競相維護拉丁文的純正，但這樣做，會使作品顯得不太自然，過於陳腐。

倘若沒有活字印刷，那麼不管是文藝復興或是宗教改革，都不可能對猶太聖經和基督教聖經的歷史發展產生這般巨大的影響。而活字印刷的發明，通常歸功於古騰堡（Johannes Gutenberg）。今天「書本」一詞，幾乎都是指印刷書籍，然而書籍印刷史乃是從聖經開始。就像希伯來聖經譯為希臘文一樣，活字印刷代表了聖經歷史的重大轉捩點。古騰堡之後，聖經史主要就是聖經印刷史，聖經在世界各地廣為傳播，也是書籍印刷史（以及商用印刷）的一部分，同時也是福音運動和宣教史的一部分。

就聖經本身而論，聖經印刷都是從希伯來文、希臘文、拉丁文的版本開始——或者應該說：拉丁文、希伯來文、希臘文（打散這些原文的歷史次序，是為了表達印刷史上精確的先後順序）。除了少量的印物（日期往往更早，但實際上並不可考），古騰堡的首要成果，是公元一四五四年至一四五五年出版的拉丁文聖經（*Biblia Latina*），通常稱為「四十二行聖經」，因為每一頁內文有四十二行。因此，在十五世紀末德國出版的《科倫編年史》（*Cologne*

Chronicle)，記錄一四五〇年「是黃金般的年分。人類開始了活字印刷，頭一本付梓的書籍是拉丁文聖經」；並且把活字印刷的發明歸功於「美因茲市民……強克·約漢·古騰堡 (Junker Johannes Gutenberg)」。公元一四六二年，出現一版《美因茲聖經》或「四十八行聖經」(每一頁內文有四十八行)，由古騰堡過去的夥伴法斯特 (Johann Fust) 和他的女婿兼工作夥伴史歐福 (Peter Schöffer) 發行。在書名頁上，印有出版者的標記，標示了科技的突破：「這本美因茲市出版的小書，是爲了榮耀上帝，在活字印刷的巧妙發明下，未曾使用任何人工之筆，透過市民法斯特和葛胥姆 (Gernsheim) 的史歐福印製完成，他是該教區的執事，印於主後一四六二年聖母升天節前夕」，也就是八月十四日。

單純從工藝的角度來看，這批最早印製的聖經和過去的手抄本，在許多方面上雷同，比後來的印刷聖經都更爲精美。最珍貴的《古騰堡聖經》(總共印刷了二百七十本左右，現存四十五本，在公元一四五四年至一四五五年出版)，是用上等的牛皮紙印刷，這些紙是特別爲手稿抄寫製作的，因此即便大家曉得現在是印刷的新成品，但印出來的書頁，仍有手稿的觸感。無論是書頁的設計，還是字體，手抄本對首批印刷聖經的影響，還是很深遠。《古騰堡聖經》與《美因茲聖經》，都是以兩欄式印出拉丁內文，按照中世紀拉丁文聖經的抄寫慣例。《古騰堡聖經》的字母一律採用哥德體。儘管經文以金屬活字來排印，沾上墨汁印在書頁上，但是從許多方面來看，彷彿是修道士用筆或

Whose Bible is it?

170 讀經的大歷史

尖筆書寫或刻畫成的。然而，《美因茲聖經》的哥德字體，在聖經印刷上已有重大變革，公元一四七一年，史文海姆（Sweynheim）與潘納茲（Pannartz）在羅馬出版的拉丁文聖經，首次使用羅馬字體印刷（甚至到了電腦文書處理時代，羅馬字體仍然通行，有別於義大利的斜體活字）。

推動「回到本源」的同時，印刷術的發明，使得「拉丁文武加大譯本」能夠以新的方式流傳，這點非常要緊。聖經內文的預備工作，成為編輯或印刷業者的責任，多半在頭版時，就得掌握穩定的內文，然而這一點，很容易被那些從未負責創作歷史性批判文本的人所忽略。一次又一次，得從兩種（往往更多）內文不一的抄本中做抉擇，其中只有一個是正確的，還得決定要選哪一個版本來印，當作權威經文。印刷之後，這樣的抉擇，會達成某種程度的永久性。

印刷書籍可保持好幾百年，因此錯誤和正確的內容，存得一樣久。《西斯廷武加大版本》（*Sistine Edition of the Vulgate*），顯然是個慘痛的例子，西斯廷的名稱和教宗西斯圖斯五世（Pope Sixtus V）有關。在公元一五四六年召開的第四次天特會議（Council of Trent），爲了捍衛「拉丁文武加大譯本」，以抵擋來自文藝復興人文主義和宗教改革者的批判，「決議聖經，尤其是古老的拉丁文武加大譯本，需要徹底修訂，然後再印行。」結果，這個「徹底修訂」的工作，比與會衆神父所想的還要複雜，費時更久——立法機關往往以爲只要命令下達，事情就會成就，這個現象今

日也常見到。教宗西斯圖斯認為執行會議命令的聖經學者，在修訂工作上拖泥帶水，於是他自告奮勇，一肩扛下任務。草率行事的結果，使得一五八九年印行的「拉丁文武加大譯本」版本錯誤百出，沒幾個月（教宗死後不久），就面臨全面回收的窘境。學者繼續執行會議的命令，推出沒那麼徹底的「徹底修訂」版，稱為「西斯圖—克萊門丁」（Sixto-Clementine）版本，以西斯圖斯五世和克萊門八世兩位教宗命名，於公元一五九二年出版，成為標準的「古老拉丁文武加大譯本」，一直流傳到現代。

重新發現希臘文

文藝復興時期有一新事，至少算是比較奇特的現象，就是西方對希臘文的知識顯著提昇。中世紀的拉丁百姓，原來只熟悉柏拉圖對話錄中的《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）——這是一本影響深遠的傑作，卻是以不盡令人滿意的譯文呈現。至於柏拉圖的《理想國》、《申辯篇》、《斐多篇》等希臘文原作，大眾都沒有能力閱讀。但丁當然通曉偉大的前輩詩人維吉爾的史詩《埃涅阿斯紀》（*Aeneid*），他在《神曲》的「煉獄篇」，將這名拉丁詩人（雖是異教徒，但大家相信維吉爾在《第四首牧歌》〔*Fourth Eclogue*〕中，預言基督再來），定位為冥府嚮導的角色。至於偉大的詩人荷馬，雖然是但丁和維吉爾的前輩，但丁卻無從了解他，因為《伊里亞德》和《奧德賽》均以希臘文呈現，而但丁頂多只能知道其中一些耳熟能詳的名言而已。

Whose Bible is it ?

172 讀經的大歷史

值得注意的是，人們無法閱讀希臘文的問題，也影響到基督教的希臘文，其中包括新約原文以及基督教前幾世紀的遺傳。在公元第一千年當中，說拉丁語的古羅馬西方教會，與說希臘語的新羅馬東方教會（君士坦丁堡），彼此孤立，不相往來。在西方，古羅馬的主教，即教宗，漸漸被視為君王，而在東方，每位主教——亞歷山太、安提阿、君士坦丁堡、耶路撒冷——都擁有自主權（或「獨立權」）。從位於交界區的斯拉夫民族，不時被雙方宣教上的衝突所困擾一事上，東西方教會之間的鴻溝益加突顯。東西方教會在語言和知識上的分歧，對基督徒生活和教育等領域，造成重大影響。阿奎那特別對「拉丁文武加大譯本」新約瞭然於胸，卻沒有足夠的能力，依據希臘原文來糾正譯文，即使是錯誤的翻譯，也必須照單全收。在他撰寫的《駁希臘人的錯誤》（*Against the Errors of the Greek*），因著對希臘文的無知，使得他將錯誤歸咎於東正教會的教導，其實真相並非如此；此舉，繼續擴大東西方的永久分裂。

阿奎那去世那一年，公元一二七四年，正好舉行第二次的里昂斯會議，這是東西方教會在十三到十五世紀之間，一連串的會議與協商之一。這些會議儘管太遲且效果不彰，但還是有助於克服雙方對彼此行事和傳統的無知。由於大情勢漸趨惡化，雙方開始接觸長期隔離的弟兄。約翰生（Samuel Johnson）曾這麼說：「人若曉得自己在兩週內會被吊死，他的腦袋會十分專注。」³ 君士坦丁堡面對奧圖曼土耳其帝國漸增的威脅，終於在一四五三年落入征服

者穆罕默德二世的手中，成為穆斯林城市（目前仍是）。西方的教宗制度，則在法國皇室的政治壓力下，面對同樣的窘境。十四世紀多數的時間，教宗被迫從羅馬遷到艾維農（Avignon），正是所謂「被擄於巴比倫」的時期。後來教宗返回羅馬，導致同時存在兩位教宗的驚駭場面，一個在艾維農，一個在羅馬，二者都不斷宣稱：自己是承認尼西亞信經，代表「惟一神聖的大公使徒教會」。

東西方教會逐漸復合的和平過程，再加上拜占庭學者人才外流，紛紛從君士坦丁堡逃到威尼斯、佛羅倫斯、羅馬，產生了意外的副產品，就是希臘文的研究在西方教會中復興。那些來自君士坦丁堡的流亡希臘學人，想法子受雇為教師，不只擔任學校孩童的教師，也作成年人的教師。公元一四七六年，拉斯卡瑞斯（Constantinos Lascaris）出版了第一本希臘文法書，出版地不是君士坦丁堡，也不是雅典或帖撒羅尼迦這些想當然爾的地點，而是義大利。這本文法書，後來出了拉丁文譯本，使西方讀者能夠學習古典希臘文的精細之處。另外，拜占庭地區古老文本，無論是古典或聖經的相關著作，這時也大量湧進，使得各西方圖書館——學術界、修道院、教會、貴族——貧乏的希臘文藏書得以充實。這份交流產生最感人的紀念物之一，是羅馬桂冠詩人佩脫拉克（Petrarch）在一三五七年一月十日寫的一封信，他為自己終於拿到荷馬的希臘文抄本而雀躍萬分，然而又不得不承認自己還無法讀得懂。

有時候，文藝復興的詮釋者，過度強調文藝復興反經

Whose Bible is it?

174 讀經的大歷史

院、反神職的層面，描述這是一種典型異教信仰的復甦，甚至帶進了十八世紀啓蒙運動的理性主義，使得伊拉斯姆（Erasmus）淪為某種早期伏爾泰（Voltaire）般的人物。故而，他們對於文藝復興所具有的基督教和聖經特色，往往輕描淡寫。然而，這種單方面的說法，和文藝復興出版界大量的統計數字並不一致。古代基督徒作者的著作，不管是拉丁文或希臘文，一本接著一本印行，成為人文主義學術事業的一部分。十五世紀結束時，奧古斯丁寫的《上帝之城》（*City of God*）印行了十九種版本。迄今不為人知的希臘眾教父，儘管不像奧古斯丁那般大受歡迎，但他們撰寫的書籍，卻為教父學術史展開嶄新的一章。

事實上，古典希臘文與基督教希臘文之間的區分，有時相當模糊。馬丁路德的年輕同工墨蘭頓（Philip Melancthon），本身是人文主義的奇才，他在新成立的威登堡大學，同時教授希臘古典文學和希臘文新約。希臘文就是希臘文，要成為真正的學者，以及真的了解新約信息，希臘文都是不可或缺的元素。無論這份「清純寧靜」（*pure serene*），是屬於「眉目深陷的荷馬」（*deep-browed Homer*，編註：語出濟慈的詩作），或者屬於保羅，所有西方基督教國家的讀者，都同感激動：

感覺自己如同太空中的凝望者
當一顆全新的星球湧入視野；
或者像勇敢的探險家柯特茲，以蒼鷹之眼

注視著太平洋。⁴

重新根據希臘原文來翻譯，更重要的是，如果可能的話，是從希臘原文本身，他們發現了自己的屬靈前輩——荷馬和保羅。

恢復希伯來聖經

驅策聖經人文主義者回到本源的這一需求，同樣也驅策他們回到摩西和先知的希伯來聖經。然而，基督徒對希伯來文的重新發現，完全（或者幾乎完全）和聖經有關，這點和希臘文的復甦有所不同。在所有語言的聖經抄本之中，保存最忠實的一直是「塔納赫」的希伯來文聖經，可以說是一絲不苟。所以，當需求不斷攀升的聖經印刷運動從拉丁文轉向希伯來文時，相較於拉丁文或希臘文聖經，希伯來文的經文鑑別學要來得簡單得多。宗教改革者呼籲回到聖經「原始的原文」，馬丁路德把這項呼籲付諸行動，將「塔納赫」從希伯來文譯為標準德語，這項任務於公元一五三四年達成，使得希伯來文的學習，包括文法和字彙，成為更正教的學術圈和大學在訓練神職人員時的必修課程。但是，希伯來文聖經的印刷，也促使文藝復興的人文主義學者以及宗教改革的神學家們，從語言學的角度仔細鑽研整本聖經。當我們將希臘文新約與「拉丁文武加大譯本」作比較時，會發現有些異文往往在希臘抄本中找不到；同樣的情形在印製「七十士譯本」時或許更常見，就

Whose Bible is it ?

176 讀經的大歷史

是它翻譯時所根據的希伯來文（如今已然遺失了），很可能比馬所拉學者一絲不苟傳遞下來的版本來得更加古老。

第一本基督教的希伯來文法書，是由方濟會的托鉢修士帕利坎納斯（Konrad Pellicanus）所撰寫的，他後來皈依更正教；不過，羅伊希林（Johannes Reuchlin）後來寫的《希伯來文入門》（*On the Rudiments of Hebrew*），影響更大。這本入門書，成為聖經人文主義者、宗教改革者、譯者的工具，因為他們需要超越「拉丁文武加大譯本」，甚至越過「七十士譯本」，回到耶柔米所說的「希伯來文才是真理」。希伯來文「塔納赫」的印刷，曾經出現幾種不同的猶太版本，年代遠比希臘文新約更早，有助於基督徒回到本源的訴求；但這些版本，除了珍版圖書館管理員和早期猶太文物專家以外，很少人知道。公元一四八八年，義大利桑西諾（Soncino, Italy）的猶太出版社，印刷希伯來文聖經，隨後也有其他版本問世，其中以邦伯（Daniel Bomber）的《拉比聖經》（*Biblia Rabbinica*）為最高峰，那是在一五一六至一五一七，以及一五二四至一五二五年間印刷的。這本精美的版本包含了「他爾根」及其他傳統的解釋。這些版本加上中世紀初已漸趨穩定的馬所拉傳統，產生了一份固定的希伯來文本，成為基督徒和猶太釋經者的基礎，也是歷代基督徒譯者將聖經翻譯為各種不同語言時的基礎。

中世紀猶太教的聖經學術和聖經知識蓬勃發展，產生了「卡巴拉」（Kabbalah）法典的主體，那是猶太思想中最深奧的部分。因為「卡巴拉」只能以希伯來文呈現，所

以基督教解經家對此多半一無所知。然而，希伯來文的復興，使基督徒得以閱讀「塔納赫」，還有「他勒目」、「米示拿」、「卡巴拉」。羅伊希林也投入「卡巴拉」的神秘世界。然而，他讓卡巴拉的神秘詮釋法則變得自相矛盾，發明了一個聽起來有些牴觸的說法——基督教化的卡巴拉。這一來，神秘、不可言喻、不能發音的「四字神名」（Tetragrammaton），原來是猶太「卡巴拉」專注的核心，是進入聖經形而上學及永恆存有（Being）終極奧祕的關鍵，現在卻被巧妙運用，成為解開三位一體教義的關鍵；而三位一體乃是終極奧祕獨特的基督教版本。

瓦拉和伊拉斯姆

文藝復興時代最重要、最有影響力的兩大聖經人文主義者，在南邊是義大利的瓦拉（Lorenzo Valla），北邊則是鹿特丹和巴塞爾的伊拉斯姆（Desiderius Erasmus）。瓦拉在巴黎、那不勒斯、羅馬等地教授古典修辭學。他毫不留情地揭發「康士坦丁的捐贈」（Donation of Constantine）為偽文獻，充分顯出他的才智，因此而聞名遐邇。這項文獻聲稱：康士坦丁大帝麻瘋病得到醫治，為了感恩而將羅馬帝國的統治權，轉移給教宗史爾福斯特一世（Pope Sylvester I）。瓦拉以嚴謹的語言學，論證這項贈予根本不可能存在。這種誠實正直的標準，包括嚴謹的語言學方法，甚至應用到神聖的經文上面，就某種意義來說，也更應如此。即使「拉丁文武加大譯本」幾百年來在教會和敬拜中備受尊崇，畢

Whose Bible is it?

178 讀經的大歷史

竟也只是翻譯而已，就像其他譯本一樣，必須要和希臘原文相比較，若有必要，還得根據原文更正。瓦拉將拉丁文和希臘文版本並列，比較許多佐證經文，還有一些個別的新約經文，集結出版為《對照》(Collatio)一書。瓦拉指出許多錯誤、或至少有誤導之嫌的經文翻譯——這些翻譯會造成完全倚靠「拉丁文武加大譯本」的人搞不清楚經文的含義。這些經文無法證明原先他們所宣稱證實的一些主張，因為原本的希臘文並沒有拉丁文版本中的含義。

瓦拉的《對照》完成於公元一四四二年，卻以手稿的形式躺在修道院裡，直到一五〇二年才付印；這是由北方人文主義領袖，鹿特丹和巴塞爾的伊拉斯姆所完成的。當時他也捲進類似的志業，呼籲朝廷從中世紀神學裡「回到本源」。伊拉斯姆在發行瓦拉的研究前一年，先行出版自己的《基督精兵手冊》(Handbook for the Christian Soldier)，拒絕中世紀學者經院哲學的空洞推測，主張傳揚新約純正的信息，尤其是福音書裡耶穌的教導。這本書是「基督精兵」指南，對於抱持和平主義的伊拉斯姆而言，基督徒是「使人和睦的人」⁵，因此對抗的是邪惡、戰爭、暴力等勢力，以及不合基督徒的武力使用。伊拉斯姆創造了一個新名詞——「基督的哲學」，用來表達福音書的信息。不過，這是非常不合乎哲學的「哲學」，因為上帝的旨意，是要讓平信徒也能讀懂，並不需要具備亞里斯多德的形而上理論，當然，對於學問淵博之士，這也同樣深具挑戰。

爲了讓真正的聖經信息擺脫百年來累積的包袱，並使

「本源」易於取得，伊拉斯姆著手籌畫一部嚴謹的希臘文新約，再加上他自己的譯文，這回是譯為純正的西塞羅式的拉丁文；他同時還取得四年的獨家出版權。公元一五一六年，這部正式印行的版本，標誌著聖經史上真正的轉捩點。而隨著印刷術日益繁榮，這本希臘文聖經，不過是後來百年中，不斷出版的希臘文新約的開始，單單是伊拉斯姆自己，就發行了好幾版。他對首版的一番評語，值得許多作者和編輯以悔改的心回應：「有好幾件事情，我謹慎地置之不理，同時在許多地方假裝沒看見，但出版後不久，我就後悔了。因此我正著手印行第二版。」

在伊拉斯姆之後，最重要的聖經要屬公元一五五〇年在巴黎印行的版本。這是艾斯蒂安（Robert Estienne / Stephanus）的創舉，包含一份基本的批判性索引，這是在比較十五種抄本之後產生的附註（比起伊拉斯姆時代，他們擁有更多更好的抄本）。這也是有了印刷聖經之後，才得以展現的科技成就。艾斯蒂安出版的聖經，還開創另一項歷史記錄：就是首度將長久以來傳統的分章加上節數，印行出版；劃分章節的系統，後來在不同的語言版本中保存下去，包括一五五七年《日內瓦聖經》的新約。自此，人們引用聖經時，可用「章節」精準地指出引文所在。艾斯蒂安一五五〇年出版的希臘文新約，成為「公認標準本」（*textus receptus*=the received text），作為各種譯本的基礎。

由於伊拉斯姆，學會閱讀希臘文的讀者迅速增加，現在他們可以直接閱讀希臘文新約；儘管伊拉斯姆的版本具

有無可否認的缺點，但比起其他版本，更能使讀者貼近真實的含義，因此，真正令人興奮地，可以帶領讀者「回到本源」。長久以來，人類渴望擁有自己文字呈現的聖經，這份渴望隨著宗教改革的爆發而大幅成長，人們不再滿足於譯本的譯本（甚至譯本的譯本的譯本，例如，本國方言的聖經根據「七十士譯本」的拉丁文聖經翻譯而來，而「七十士譯本」又是希伯來文聖經的希臘文翻譯）；如今他們讀的是基於先知、使徒、或基督自己直接說出的話語——誠如新約所應許的，「被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石。」⁶

一五一六年，伊拉斯姆出版的希臘文新約全書，引起各式各樣的爭議；這和他其他作品也有些關係，他曾無情地挖苦修道士的無知和神職人員的腐敗。在新約中，最惡名昭彰的爭議和約翰壹書的經文有關：「**在天上作見證的有三：就是父、道、聖靈，這三樣歸於一；在地上作見證的原來有三：就是聖靈、水，與血，這三樣也都歸於一。**」⁷希臘文的抄本之中，未出現有上述粗黑體的內文；這些顯然是中世紀才潛入拉丁文新約聖經的。可能是某位粗心的抄寫員，不小心將那些中世紀的經文評註抄錄在聖經中。伊拉斯姆在他出版的頭版聖經去掉這部分；然而，抗議聲如風暴襲來，因為刪除這節似乎威脅到三位一體的教義（儘管該教義在此之前早已成形）。伊拉斯姆在第三版之後，又將這節放回去，後來也收進希臘文新約「公認標準本」。《英王欽定本》是根據「公認標準本」翻譯，於是也包含了

這一部分，不過，馬丁路德的譯文以一五一六年首版為基礎，因此並沒有這一節。

爆炸後的餘波盪漾

誠如在猶太教和基督教聖經史上所一再見到的現象，像聖經人文主義這樣巨大的爆炸，必然會在文化界和知識界引發相當的餘波。在北方和義大利，聖經在這時期以視覺藝術的形式大力成長，可謂空前絕後。只要稍微思想一下義大利文藝復興時代的傑作，就可以看出多數作品的靈感幾乎完全出自聖經。米開朗基羅的「大衛」像，在單一的雕像中呈現複雜、對立的精神特質，靈感來自撒母耳記下和歷代志上的經文，描繪的是大衛君王兼詩人的角色；欣賞這個作品，必須從這樣的角度才能領會。米開朗基羅在雕刻他著名的作品「聖殤」(*Pietà*)時，刻畫永垂不朽的童貞女馬利亞，年輕又美麗，捕捉住身為母親的人性痛苦，以及神子的神性痛苦。最重要的作品，也許是米開朗基羅在西斯汀大教堂所畫的「創造」和「最後審判」，在東西方教會中延續並加深了中世紀傳統，把聖經用二度空間、甚至三度空間的方式，透過視覺藝術來呈現。達文西的「最後晚餐」以繪畫呈現福音書裡的事件和聖禮；根據羅馬天主教的信念，耶穌基督的實存乃是透過彌撒，在教會日常生活和禮儀中彰顯出來。在北歐，深受馬丁路德和宗教改革的影響，杜勒(Albrecht Dürer)在他的聖經畫作中賦予了濃厚的神學意義，甚至帶有辯論和反教宗的意味，他把

教宗的三重冠冕戴在「大巴比倫，作世上的淫婦和一切可憎之物的母」⁸頭上。

在人類文化的另一個領域即政治領域中，聖經人文主義的餘波比較不受注意，卻一樣重要。中世紀的「靈意」釋經，讓教宗波尼費修八世（Pope Boniface VIII）得以在一三〇二年的詔令中（*Unam Sanctam*），提出「雙劍論」，用福音書中基督和門徒在受難週的一段對話——「他們說：『主啊，請看！這裡有兩把刀。』耶穌說：『夠了。』」⁹——來證明「在教會內和教會權力下，擁有兩把劍，屬靈和屬世的……後者為了教會而使用，前者被教會使用。」然而，訴諸福音書的字面意義，比較不會導致奇發異想。「屬靈和屬世的兩把劍」之間的具體衝突，發生在基督和凱撒的代理人本丟彼拉多之間，基督拒絕接受任何訴諸世間的劍所具有的權勢，祂說，「我的國不屬這世界。」又進一步說，「我的國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人。只是我的國不屬這世界。」¹⁰但丁在他的《論君主政體》（*On the Monarchy*）曾經引用這些經上的話，反對教宗的政治主張，這些也成爲人文主義者的標準佐證經文，用來爲屬世之劍的自治權辯護。馬基維里（Niccolò Machiavelli）沒寫過聖經註釋，但他曾經爲李維（Livy）的經典著作《羅馬史》（*History of Rome*）寫註。馬基維里在他最著名的作品《君主論》（*The Prince*）中，表達了他對教宗里歐十世和羅馬教廷的期待，不管他是否有刻意挖苦：「倘若別人靠戰爭使教廷壯大，他更要透過良善和其他無數

的美德，使教廷更加偉大並受尊崇。」所有這一切，離政教分離的現代觀念還有一段很長的距離，但聖經人文主義的確由於對聖經的了解，從而對這樣的觀念有所貢獻。

文藝復興的聖經人文主義，有一持久的重大成就，就是促使基督教的聖經詮釋者學習原文，這可是自使徒時代之後的創舉。這意謂著愈來愈多原本只曉得「拉丁文武加大譯本」的西方詮釋者，必須學習希臘文。因著羅伊希林和他的夥伴，讓許多人也必須學習希伯來文，也得以學習希伯來文。文藝復興的人文主義者倡導教育改革，而更正教的宗教改革者起而效尤。對聖經至高（甚至是惟一）權柄的強調，產生了直接且不可避免的必然結果；套句長老教會最重要的信仰宣告：「希伯來文舊約……希臘文新約……是直接由上帝所默示的，在祂特別的照管和旨意之下，歷經世代而保持純淨，因此是確實可靠的」¹¹，他們具有核心重要性；換言之，中世紀教會使用的「拉丁文武加大譯本」，以及更正教教會各種語言的譯本，在某種程度上，都不具備原文聖經的「確實可靠性」。尤其在各地更正教的中學和耶穌會的高等學府裡，文藝復興的教育哲學理念，讓拉丁文還有希伯來文與希臘文（包括古典和聖經希臘文），成為想要進一步在大學或神學院修神學的學生必修課程，同時也是醫學或法學，學術和科學的必修課程。

復興帶來的意外結果

然而，這波新興的基督教希伯來文熱潮，只是讓猶太

Whose Bible is it?

184 讀經的大歷史

人和基督徒之間的裂痕加劇。倘若基督徒讀者想要曉得「妥拉」中某個不明字彙的含義，他們再也不需要像耶柔米和馬丁路德一樣，向當地拉比請益，因為有關這方面的手冊和入門書，在基督教圈中愈來愈多。同樣地，基督教版的「卡巴拉」，也只會讓猶太人和基督徒的關係更形惡化，因為就連隱晦難懂的《光明之書》(Zohar)，一度是拉比專有的知識，如今也拿來為基督教的教義效力。

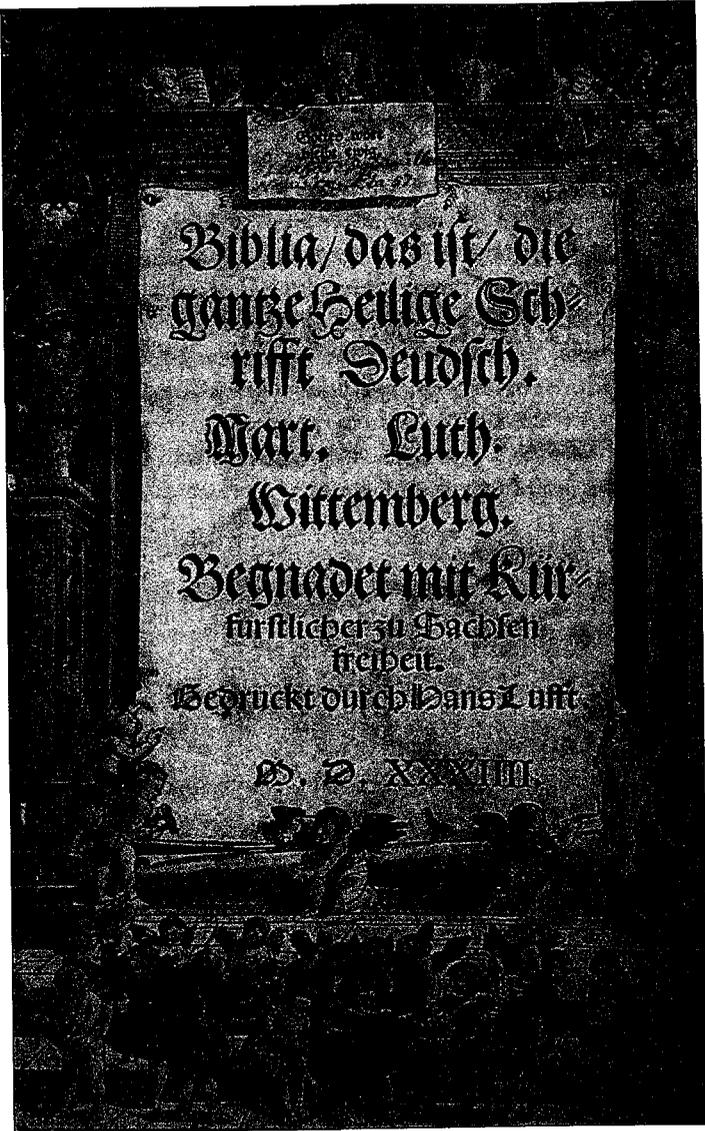
文藝復興的聖經學者所留下最持久的復古遺產，可能是讓宗教語言學及文法，正式成為正確讀經的惟一合宜基礎。阿奎那曾批評奧古斯丁用「靈意」而不是用字義，詮釋創世記第一章創造記錄中的「日」。現在，解經家能夠使用語言學上的「科學」或學術知識，來證明希伯來文 *yōm* 必是指二十四小時的一日。在他們繼續深入研究的同時，古生物學和進化論生物學卻發展出其他支派的「科學」或學術知識，提出許多令人信服的證據，主張創世記中有關「各樣結種子的菜蔬」、「各種牲畜、爬行生物、野獸」，甚至是「照上帝形像」所造的人，絕對不是以二十四小時為一日的六日中所創造的，而是幾百萬年演變的結果。弔詭的是，比起公然宣稱最新「科學」方式的字義、文法解經，使用古老寓意法的「靈意」解經，似乎較容易應付新的現實處境。



第 9 章

惟獨聖經





馬丁路德翻譯的第一本德文完整版聖經，公元一五三四年（哈佛大學荷頓圖書館許可翻印）。

齊林渥斯在他廣為流傳的著作《更正教的信仰——通往救恩的安全之路》(*Religion of Protestants a Safe Way to Salvation*, 1638) 裡面，指出「惟獨聖經才是更正教的信仰」；而齊林渥斯本人，卻從更正教改宗為羅馬天主教，最後又回到英國國教。在一些更正教的教堂裡，講壇高過祭壇——或者更合宜的說法是高過**聖餐桌**，因為嚴格來說，「祭壇」只是獻祭的地方，而「聖事」(the Sacrament) 肯定不是更正教注重的禮儀。不但如此，在許多更正教堂，聖經往往異常醒目地打開，象徵信徒和神的道之間的直接關係，至於羅馬天主教堂，擺聖經的那個位置，則保留給主領聖餐者靜默休息之用。也難怪，在一九六二年到六五年召開的第二次梵蒂岡會議，羅馬天主教以一種真誠的羨慕之情，夾雜著平和的責備，談論「分離的更正教弟兄」對於「聖經所抱持的熱愛和尊崇，近乎偶像崇拜 (almost a cult)」¹。

從聖經的角度看文藝復興和宗教改革

這一切歷史都起源於十六世紀的宗教改革，那肯定是歷代聖經史上最重要的時期。「伊拉斯姆生了個蛋，馬丁路

德將它擱出來，」這是他們兩人的仇敵講的俏皮話。就許多方面來說，這句話當然過度簡化了，不過卻講出宗教改革和文藝復興之間的因果關係，而這兩者的連結是有歷史根據的，因為「道的能力」這一口號，意謂著聖經信息的能力從教會和傳統的壓制權威中得著釋放，直接運作在人的內心和生命當中；這樣的釋放之所以能成立，是因為原文聖經的發行，以及重新恢復對聖經原文的認識，使得人們可以重新就近聖經的信息，而達成這件事的，不是宗教改革者，卻是諸如伊拉斯姆等聖經人文主義者。

世界各地的更正教教會，選擇每年的十月三十一日作為「宗教改革日」來慶祝，這是為了紀念在一五一七年的那個日子，馬丁路德張貼了〈九十五條論綱〉。第一條是：「當我們的主耶穌基督說『你們應當悔改！』²祂的意思是信徒一生都要悔改。」因為教會在補贖禮上，明目張膽地濫用職權，公然買賣「贖罪券」，以減輕罪行在現世的刑罰，從而獲得教會的赦免（雖然確切的說，並不是上帝的赦罪）。但是，究其核心，這條論綱其實在於訴諸更高的權威，使用聖經的權威，亦即福音書中耶穌的教導，來對抗教會長久以來有關聖禮的教導和補贖禮的作法。耶穌並沒有說：「舉行補贖禮，*Poenitentiam agite!*」（「拉丁文武加大譯本」這樣翻譯），透過悔罪的指定步驟，向神父承認自己犯的罪，用功德來償還或賠償，而是說：「悔改」（照原文翻譯），就字面而言，指的是心思意念的改變，透過福音話語潔淨的大能及對福音的信心，來改變你的心。任何來自

制度化教會的教導或作法，都不能自稱擁有神聖的權威，除非有經文清楚的支持才行。「惟獨聖經」這個排他性的原則，必須嚴格地應用到所有事情之上，無論是教義、禮拜儀式、或為臨終信徒祈禱、或為教育年輕基督徒、或是講道的內容——凡事都包括在內，也包括所有主教，甚至教宗。

聖經對宗教改革的影響

宗教改革時期的神學家，宣稱他們比起幾千年來任何一位基督教大思想家來說，更是徹頭徹尾的聖經神學家。過去，阿奎那被視為是「精通聖經篇章」的「大師」；如今就某個程度來說，聖經成為焦點的境界更是前所未有的。譯成英文的美國版《路德全集》(*Luther's Works*)中，一半以上是馬丁路德對聖經的註釋——二十冊是舊約，十冊是新約，而還有許多是得捨棄不能放進來的。

如果有區別的話，追隨加爾文日內瓦改革宗的眾教會，定義自己是「依照上帝的話語進行改革」，比路德宗更堅持聖經權威。下列這個快速區分二者的法則常被引用，不過得小心使用；加爾文主張：教會的作法，若找不到聖經明文的命令，則應該禁止；路德則主張：教會的作法，若聖經沒有記載，雖然可行，卻不是必須的。除了啓示錄之外，加爾文為聖經每卷書都寫了註釋，他看待自己的鉅著《基督教教義》(*Institutes of the Christian Religion*，首版在公元一五三六年發行)，是為「使徒信經」加上聖經的闡釋。

Whose Bible is it ?

190 讀經的大歷史

他一開頭就表明，無論成功與否，他都堅持「我只討論怎樣從聖經學習」。

在這個前提之下，更正教的宗教改革，規定神職人員的神學訓練課程也需要改革。他們較不注重傳統的主題，諸如：教會法及禮拜儀式，而比較重視經文的逐句闡釋。馬丁路德在一五三五年著手《創世記講章》(*Lectures on Genesis*)，逐章地闡釋創世記全書，一直到去世之前，歷時十年。有學生入學時聽他講亞伯拉罕，講以撒時畢了業，從沒機會聽他講雅各。依照宗教改革的思想，所謂訓練有素的神職人員，最重要的是指在聖經語言上受過良好訓練，對新舊約有透徹的認識，能夠從事解經講道的人。宗教改革後有許多教會，要求牧者必須具備希伯來文和希臘文的知識，至今仍有教會堅守這個規定。

聖經對於宗教改革的重要性，可以從「聖經成為教義爭議的核心」一事上看出；而教義爭議則十分顯著地成為宗教改革教會的記號。聖經本身以前所未有的方式成為一項教義。惟獨聖經的權威，成了劃分更正教和羅馬天主教的界線。然而，為了鞏固這項權威，似乎需要先定義何為聖經默示：這是神祕的過程，由聖靈主動激發作者的靈感，以及和聖經作者各別互動而完成。在這樣的基礎之下，聖經權威也暗示其無誤性，不只在信仰上和道德上，也包括聖經提到的每一項歷史、地理、和科學細節。

儘管大家研讀的是同一本聖經，可是在宗教改革圈中，數量眾多的講章及淵博的註釋，卻意見紛紜。因此有

句諺語這樣說，過去，羅馬七座山才出一位教宗，但宗教改革之後，如今在德國，一個糞坑就有七位教宗。對於聖經的詮釋向來爭論不休，不論那是在猶太拉比當中或基督教神學家之間，但在過去，這些爭論至少出現在同一信仰群體裡；可是目前的西方基督教本身，就有許多信仰團體。每一個群體，在沙上劃地自限，他們以怎樣釋經作為區分彼此的基礎，而不是基於教會組織或敬拜方式或對基督徒生活的主張（當然啦！所有這一切都涉及聖經的正確詮釋）。學者對聖經意義的理解，意見分歧，導致教會分裂，裂痕不斷擴大。惟獨聖經的至高權威，實際上變成經文的這個或那個特定詮釋具有不可質疑的權威，並且以此作為個別教會群體的特點。

宗教改革完成時，西方基督教被錯誤的界線所劃分，其中有些錯誤一直存到如今，將近五百年。任何對宗教改革稍有認識的人，絕對不會否認宗教改革涉及許多政治因素及歷史「原因」，包括了野心、貪婪、誤解、權力欲，以及相當程度的驕傲和偏見。公元一五四六年，馬丁路德去世之後幾百年，歐洲各國宗教戰爭頻仍，基督徒彼此相鬥，直到公元一六四八年簽訂西發里亞和約（Peace of Westphalia）為止，三十年戰爭終於結束，而歐洲已然滿目瘡痍，陷入永久的分裂。但是，沒有人能夠否認，他們攻擊彼此的武器，不僅包括咒詛與逐出教門、弓弩與槍炮，還包括聖經經文。反過來說，若要嘗試調停那源自宗教改革的一些差異，都得要正面處理釋經上的基本分歧。事實

Whose Bible is it?

192 讀經的大歷史

上，有時已然證明，在公開表明以聖經為中心的同時，若要除去那些（起源於宗教改革或甚至更早時期的）分隔，那麼解決釋經上的分歧乃是關鍵的因素——再加上善意，樂於聆聽、了解對方，以及讓上帝的旨意行在地上，如同行在天上。

宗教改革對聖經的影響

「惟獨聖經」這個原則，究竟對聖經產生怎樣的影響呢？在宗教改革人士之間，流傳一個假設，認為在馬丁路德之前，聖經是被隱藏的，當修士路德在圖書館碰巧發現聖經時，聖經是「被鏈住的」；這自然是過於誇大的歷史說法。不過，聖經被鏈住是真的，只是聖經被鏈起來，和公共電話亭被鏈住的電話簿一樣：是爲了讓每個人使用。威登堡的路德大學圖書館，一樣有鎖鏈。早在宗教改革之前，不僅存在拉丁文聖經，也有一兩種地方語言的聖經。然而，對於教會以「合乎聖經的教會」來嚴格定義自己，這樣的作風真是史無前例，甚至在初代門徒和使徒中間也沒有。「儘管福音惟獨藉著聖靈臨到我們，」馬丁路德在公元一五二四年這樣說：「過去如此，現在仍舊如此，但是上帝讓祂的聖經單單使用這兩種語言表達，——舊約希伯來文，新約希臘文——不是沒有原因的。既然上帝並不鄙視它們，而選擇它們高於其他語言來表達祂的話語，我們也應當看重它們勝於其他語言，」也就是要學習怎樣閱讀這兩種語言，並以此作爲解經的基礎。就像文藝復興的聖經人

文主義者對希伯來文的學習那般，我們若從馬丁路德對希伯來文的讚譽就認為路德對猶太人的態度也相仿，那可是大錯特錯。路德因為太過樂觀，以為透過宗教改革對真實福音的恢復，結束了許多世紀以來的晦澀難解，必會帶領大批猶太人歸信基督；不料，事情的進展不如預期，他憤怒不已，在長篇演說《猶太人和他們的謊言》中，使用犀利的德語發出攻擊，使雙方的關係更加惡化。

平民印刷聖經

在信徒可以使用希伯來文、希臘文、拉丁文等三種古老語言來研究聖經一事上，我們很難誇大古騰堡發明印刷術在歷史上立即的重要性；因為這些研究是由猶太教和基督教群體傳遞下來的。不過，在更大層面的西方文化史上，古騰堡的活字印刷，重要性卻大到無可限量，因為印刷術使聖經這本書成為一股文化力量，影響歐洲平民的生活和後來其他的社會。至少在起初，這的確是馬丁路德的功勞，他是聖經學者暨教會改革者——教會改革的頭銜放在後面，因為他首先是一位聖經學者。

路德在極度興奮的狀態下，將伊拉斯姆的希臘文新約譯為德文，只用三個月不到的時間，一切籌備就緒，於公元一五二二年九月付印，被稱為《九月新約》，好與三個月後付印的《十二月新約》有所分別。自此，路德的聖經歷經幾百次的再版和印行。至於先前出版的德文聖經，或是其他地方語言的聖經（除了希伯來文、希臘文、拉丁文聖

Whose Bible is it?

194 讀經的大歷史

經之外，當然啦！這三種語言也曾是地方語言），在路德的翻譯之下相形見绌，現今惟有爲了歷史公平起見，才會提到這些更早的聖經。

本書若不討論聖經印製的實際經濟層面，也不正確。從路德當時的印刷業一直到劍橋和牛津大學的出版社，取得印刷地方語言聖經的執照，讓這些業者成爲重要的商業力量。現代「版權」和「智慧財產」等觀念的歷史起源之一，就是這種執照的發放和轉讓，這樣做一方面可以避免嚴重或難堪的印刷錯誤，同時也授權給專屬的印刷廠或出版社，賦予他們優惠的地位，近乎壟斷的地步。

印製平民百姓能讀得懂的聖經，有助於帶進宗教史上的「哥白尼革命」。儘管統計數字不甚可靠，但是更正教虔誠平信徒的識字能力，和閱讀印刷聖經之間有清楚的共生關係。在中世紀末，取材自聖經的講道大受歡迎；在彩色玻璃與壁畫中，詳細描繪新舊約的故事；和聖經內容有關的敘述詩可追溯到《海利安》（*Heliand*，譯註：救主之意，是以古撒克遜語，敘述基督生平的頭韻詩）及類似的方言作品——透過所有這些中世紀的管道，使得聖經知識的傳播既廣且密，遠超過更正教宣傳上歸給自己的功勞。無論如何，宗教改革的確提高人們以聖經爲本的虔誠態度。聖徒的生平以及專門用來紀念他們的假日和節慶，特別是許多和童貞女馬利亞的傳奇有關的節日，逐漸讓位給直接從聖經發展出來的教會年曆和靈修日曆。明顯的跡象之一，是在施洗取教名時，漸漸用聖經人名取代聖徒名字，尤其

喜愛舊約中饒富趣味、意義豐富的名字，諸如：耶底底亞（Jedidiah）、協西巴（Hephzibah）³。

中世紀普遍相信私下讀經相當困難，在沒有教會和神職人員指導之下，甚至有許多危險，但是這些警告慢慢被認真讀經的規勸所取代，大家開始在週間讀經，甚至把聖經帶到教會——當然，每當新興教派以特有的怪異方式閱讀其地方語言的聖經時，這些警告還是有其真實的一面。現存資料提供我們一些證據，看到聖經怎樣成為信仰、生活、及平民百姓日常言談的基礎。我們很難想像聖經若沒有被翻譯並廣為發行，這一切又怎麼能夠發生呢！

印刷聖經帶來的必然果效是，以聖經為本的講道開始有所長進。無論平信徒是否在週日或週間帶著自己個人的聖經上教堂（這是過去常有的現象，如今許多宗派還保有這樣的做法），他們不只會期待，也會要求牧者的信息要有聖經根據——如今他們能夠核對自己手上的聖經。當然，就像現在一樣，人們有時候會抱怨講道太長、太無聊，或是太抽象，和日常生活不相干。但是，講道若缺乏聖經信息，人們也會抱怨。在馬丁路德和加爾文手中，聖經講道備受肯定，在教導聖經事件和聖經人物上，成為最高級的宗教演講術和課程。至於信息中的道德教訓，往往直接或間接源於十誡。路德堅持，所有的新約教導不只是神職人員要閱讀和遵守，工匠以及在家為人母者也同樣需要。這正是他主張「信徒皆祭司」的含義之一，也是他獻身翻譯聖經的重要因素，好讓聖經能以人們聽得懂的語言向他們

Whose Bible is it?

196 讀經的大歷史

說話。

路德翻譯聖經、出版聖經，這被稱為是「德國歷史上神話色彩般的一刻」⁴，因此，路德本身也是富「神話色彩」(mythic proportions)的人物。德國文壇上最受人崇拜的作家歌德，在他撰寫的《浮士德》詩劇第一部分，描述坐在書桌前的老哲學家浮士德時，就讓浮士德重演一五二一年馬丁路德在瓦特堡短暫流亡的一幕。浮士德想要「在熱愛的德文」裡，找到一個準確的字，來對應難解的希臘字 *logos*，這字出現在約翰福音開章第一節——究竟是「話語」、「意義」、「權力」，還是「行爲」⁵？路德翻譯聖經時，幾乎面對上千次同樣的挑戰，也是爲了他所「熱愛的德文」。他長期壓抑自己反閃族的情緒，向德國拉比移樽就教，請教他們利未記中不潔淨生物的名稱：

雀鳥中你們當以為可憎、不可吃的乃是：鵓、狗頭鵓、紅頭鵓、鷓鴣、小鷹與其類；烏鴉與其類；駝鳥、夜鷹、魚鷹、鷹與其類；鴉鳥、鷓鴣、貓頭鷹、角鴞、鵓、禿鵓、鸛、鷺鷥與其類；戴鴛與蝙蝠。⁶

(這讓我們稍微能夠體會路德和其他基督教「妥拉」譯者在翻譯上所面對的困難；即使在五百年之後，有了整套學術圖書系統，二十世紀末猶太出版協會 (Jewish Publication Society) 翻譯的「塔納赫」，仍必須在利未記這裡加註：「有幾樣無法明確辨識。」)

從一五二二年的《九月新約》開始，路德修譯自己好幾版的聖經，他能夠從相當多的語言學資料汲取知識。一時之間，他那間位於威登堡的小小大學，對於說各樣不同方言的德國學生，產生磁石般的吸引力，他們帶著多種多樣的辭彙和說話方式入學。路德有不尋常的聽力，可以辨別並隨心所欲地複述——或嘲弄。最重要的是，他是文字的魔術家，可以駕馭聖經中無數的話語表達方式，連對手也不得不承認這個事實。德國猶太詩人海涅（Heinrich Heine）曾提到：路德可以像潑婦罵街，也可以像貴婦低語。他把這一切帶入聖經，而那時正逢德語開始穩定成形，這可要大大感謝印刷業。德國一直到十九世紀才得以在政治上統一，但是德國很早就具有一致的文化力量，這都歸功於路德的德文聖經的印行，使德語達到穩定及標準化。路德在自己寫的〈上主是我堅固保障〉（A Mighty Fortress Is Our God）最後一節，唱道：「主道依然不變」。路德以自己都不曉得的方式，證明並協助成就「主道依然不變」。

當宗教改革在各個不同國家爆發，或在各國蔓延，本國方言聖經就出現了。追隨宗教改革者胡斯的信徒，曾經出版好幾版的捷克聖經，尤以公元一六一三年完成的六卷本《克利斯聖經》（Bible of Kralice）達到高潮。在法國和說法語的瑞士，宗教改革由加爾文領軍，他發行了許多本國方言聖經，其中最重要的一版是由他的表親奧利維田（Robert Olivétan）所翻譯的新約。

英文聖經

因為印刷聖經的歷史乃是從宗教改革而出，因此自然是從德文過渡到英文，也就是從路德的德文聖經到了道爾（William Tyndale）的英文聖經。包括丁道爾一五二六年的新約和一五二九至三〇年翻譯的摩西五經，現在已有美觀的新版全文，因此最近對丁道爾譯文的研究，已經洗刷了他抄襲路德的臭名；雖然很明顯在丁道爾譯本的簡介和註釋裡，丁道爾所做的通常只是翻譯路德的版本。另一方面，這些研究也詳細列出，丁道爾聖經有許多譯文仍舊存在於後來的英文聖經中，尤其是《英王欽定本》。公元一五三五年，丁道爾出版新約之後大約十年，科芬戴爾（Miles Coverdale）出版了頭一版完整的英文聖經，是根據拉丁文武加大譯本、路德的德文聖經及丁道爾的英文聖經翻譯而成，而不是直接根據希伯來文和希臘文原文。除了本身作為頭一版英語聖經的重要性以外，科芬戴爾翻譯的詩篇，被收入在《聖公會公禱書》（*Anglican Book of Common Prayer*）當中；即便其中對書信和福音書部分的引用，已被《英王欽定本》所取代，但詩篇還是使用科芬戴爾的譯文。

公元一五三九年，亨利八世頒布「國王至尊法案」（*Act of Supremacy*），反抗教宗的權柄，宣稱自己為英國教會的「至高領袖」，五年之後《大聖經》（*Great Bible*）正式發行，供教會崇拜之用，副標題是「忠實翻譯自希伯來文和希臘文原文」。封面是賀賓（Hans Holbein）的圖畫，描繪亨利八世將這本聖經交給大主教克蘭默（Thomas Cranmer）和

克倫威爾 (Thomas Cromwell)，取名《大聖經》是因為它的尺寸大小，是要放在教會講台，而不是供個人使用；這也是科芬戴爾的譯本，儘管沒有註明。相對地，《日內瓦聖經》刻意地以方便攜帶為原則，因為當時的英國更正教徒被瑪莉皇后驅離，後來在加爾文派的日內瓦找到庇護。《日內瓦聖經》基本上是《丁道爾聖經》與《大聖經》的修訂本，由提供庇護的更正教人士贊助發行。就像先前其他版本，《日內瓦聖經》不僅在聖公會信徒中廣為流傳，並且隨著更正教信徒在伊莉莎白女皇掌政下回到英國，這版聖經大為盛行，在宗教語言及後繼版本中留下了永久的記號。

所有英文聖經中，最重要且最富影響力的是一六一一年的《欽定本》(*Authorized Version*)，一般稱為《英王詹姆士聖經》(*King James Bible*)，因為是獻給英王詹姆士一世。在其有名的前言「眾譯者致讀者之言」當中，不只是為譯文本身辯護，也為整個宗教改革的譯經辯護，所以可說是為整個運動辯護：「然而，人怎麼能默想自己所無法了解的內容呢？人怎麼能了解自己所不知道的語言所傳遞的信息呢？誠如經上說『我若不明白那聲音的意思，這說話的人必以我為化外之人，我也以他為化外之人。』」《英王欽定本》自述「認真地比較並修訂各版本」，因此是英譯中相當成功的一個版本。

不論是《英王欽定本》的頭版或是後來各式修訂版，如一九〇一年的《美國標準譯本》(*American Standard Version*)、一九五二年《修訂標準譯本》(*Revised Standard*

Whose Bible is it ?

200 讀經的大歷史

Version)、一九九〇年《新修訂標準譯本》(New Revised Standard Version)，都一直是英譯中最經得起時間考驗的版本，被譽為是「大多數文藝復興之後的英語作家最喜愛的聖經，這甚至也包括了現代作家，如：勞倫斯(D. H. Lawrence)、喬伊斯(James Joyce)、童妮·摩里森(Tony Morrison)、厄普代克(John Updike)。」⁷《英王欽定本》是經典的英語散文傑作，加上早期聖公會按照宗教改革原則，對傳統崇拜禮儀加以改寫及修正而成的《聖公會公禱書》，為英國的宗教改革帶來恆久的貢獻——不僅在靈性上，也對整個英語世界的文化有所貢獻；這一世界乃是以莎士比亞的作品為其語言的族群。

「聖徒統治」和宗教自由

宗教改革強調聖經的權威，以此作為明白上帝旨意的來源，這項新的著重點產生了無遠弗屆的政治影響。「沒有異象，民就放肆」⁸：即使簡短地回顧希伯來先知，就可以看到他們斥責罪惡、勉勵行善，對象不只針對個人，也是針對以色列整個國家。新約是在不同的羅馬帝國背景之下，由那些沒有政治權力的人所寫，比較缺乏清楚的社會和政治信息。保羅勸勉大家：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的。」⁹而這段話寫在尼祿皇帝主政時期，他大肆迫害基督徒，乃是有史有名的。基督說：「凱撒的物當歸給凱撒；上帝的物當歸給上帝」¹⁰，這句話留下了未解的疑問——有

甚麼東西可能是屬於凱撒，而不先屬於神的？且不至終屬於神的？這句話也沒有預備基督徒面對第四世紀的康士坦丁大帝——「凱撒」自己信了基督徒所崇拜的上帝，並且視自己（套用他自己的用語）是教會「外面的主教」¹¹。

在更正教徒眼中，把聖經解釋為神的旨意，這點已經得到恢復——根據最激進的更正教教徒，這是使徒以來頭一遭，而現在，在更正教地區，教宗喪失絕對至高的權柄，不再高過地上的執政者，導致嶄新的問題或契機紛紛出籠。公元一五三四至一五三五年期間，閔斯特城（Münster）有一批激進的更正教末世團體，企圖建立神治的「錫安國」，主張仿效以色列先祖的多妻制¹²，以及使徒行傳早期教會的凡物共用¹³。結局是瓦解，成為後世的警誡；然而，以聖經為本的聖徒統治觀念，似乎比較不極端地落實在主流的改革宗教會或加爾文派的更正教會，以及英美的清教徒教會當中。公元一五三六年，瑞士信條聲明：「政府要竭盡所能，倡導並實踐教會神職人員和福音宣講者根據神的話語所做的教導和闡釋」¹⁴；因此，直接指明政治和聖經信息二者是息息相關（不過惟有在正確解經之下）。

實際上，好幾個新英格蘭殖民地成為理想的試驗場所，實行合乎聖經的聖徒統治。再者，這種合乎聖經、落實神旨意的理想政府，一直持續下去，甚至在「美國憲法第一修正案」（即「人權法案」第一條）以及好幾州廢除國教制度之後，聖徒統治的理想精神仍舊繼續存在。好些國教廢除案例，遠遠發生在「美國憲法第一修正案」之

後：一八一六年新罕布夏州、一八一八年康乃迪克州，一八三三年麻塞諸塞州。同時，當法院正為學校可否設立查經班和禱告會鬧得如火如荼，當金恩博士的信息展示合於聖經的深刻特質時，對於聖經是否該影響政治（這是宗教改革提出的問題），以及登山寶訓和十誡是否能應用到沒有制定國教的社會上，都一直是備受關注的爭議，造成嚴重的分歧。

宗教改革帶來的分裂和爭議，激起了一項料想不到卻值得喝采的副產品：宗教寬容的發展與宗教自由的信念。「有關英國宗教改革，惟一能肯定的是，這是一項國家性的行動。」¹⁵ 這句話恰當地修改一下，也能應用到德國和北歐，甚至瑞士。然而，與國家的意願背道而馳的是，多神信仰和反對國教政治的呼聲也隨之興起；因此，與各方大多數好戰人士的意願背離的是，宗教革命至終導致宗教自由，這是維持公民社會避免戰爭的惟一方式。政府「不可立法……禁止信仰自由」，這樣的原則先從英國好幾群不同信仰的群體開始，然後傳到美國和西方多數國家，就這樣逐漸地印在人類的良知和法律上；這不僅是政治的權宜之計，至終也是道德權利和法制權利的實踐——也是正確的釋經。

宗教改革裡的聖經和文化

撇開政治議題不談，聖經在宗教改革時期代表的是重要的文化力量。在宗教改革時期，沒有任何高級文化領域

像音樂那般受到聖經的影響。路德本身就是很有恩賜的音樂家，他努力地運用豐富的聖經內容，來譜寫可吟唱的詩歌。他還逐句把十誡寫成詩歌，他最有名的〈上主是我堅固保障〉（*Ein' feste Burg ist unser Gott*），是他用來自由地表達「神是我們的避難所，是我們的力量」¹⁶。這節經文，其旋律正是愛樂者熟悉的孟德爾頌第五號交響曲第四樂章。在加爾文信徒及隨後的更正教清教徒傳統中，高舉聖經權柄的結果，造成信徒避唱人寫的詩詞，而偏愛「神的讚美詩」——詩篇；聖經的詩篇被譯為韻文詩，譜上旋律，供會眾吟唱。整體而言，詩篇和聖經的翻譯及印行，在詩歌文學中所引起的共鳴遠遠超過讚美詩；英國的彌爾頓寫作《失樂園》，德國克洛卜施托克（Friedrich Gottlieb Klopstock）寫的史詩《彌賽亞》（*Der Messias*）就是最好的明證。宗教改革時期聖經詩歌大大興旺，發展出聖經清唱劇和神劇；當聖經的權柄和真確性已然遭受攻擊時，這些作品自身已經形成音樂形式的一支。

在視覺藝術上，聖經的重要性在宗教改革文化裡，產生了更複雜的影響。自第八及第九世紀拜占庭的反聖像爭議以來，視覺藝術可否用來描繪聖經故事和人物一事，首度成為主要的爭議，因為加爾文派信徒和清教徒大力反對「拜偶像」。路德也嚴厲批判迷信及對宗教塑像和圖畫過度尊崇，特別是羅馬天主教對童貞女馬利亞和聖徒的崇拜。值得一提的是，路德不像一五二〇年更正教的暴力極端分子，提倡打碎圖像。他甚至可以在這樣的藝術品上看見教

誨的價值；他的愛慕者，藝術家杜勒，用木雕、金屬雕塑、繪畫，以圖像的形式來表達宗教改革對聖經的詮釋。不過，瑞士的更正教徒和英國的清教徒，在宗教改革之下，高舉聖經權威，他們熔化了金銀雕像，又以普通玻璃代替彩繪玻璃。窗戶上有關聖經的彩繪，在聖經第二誡命之下，都得被迫放棄。¹⁷

在改革的羅馬天主教裡的聖經

人們談論宗教改革的歷史，以及聖經在宗教改革的地位時，往往專注於更正教的部分，就像本章從開始到現在討論的一樣。但是在反對更正教宗教改革的同時，更早之前，西方羅馬天主教內部裡，就有愈來愈強的改革力量興起；因此，宗教改革時期同樣也是羅馬天主教聖經史的重大時期。

宗教改革導致的差異，不僅在聖經詮釋上，也在聖經正典的界定上，而這兩者的差異在分裂西方基督教會上都有分。巴勒斯坦版本的「塔納赫」正典名單（耶柔米偏愛的），以及涵蓋更廣名單的「七十士譯本」和「拉丁文武加大譯本」（奧古斯丁偏愛的），兩者之間懸而未決的緊張情勢（至少在官方上）存在已久。在面對更正教的宗教改革中，這個議題浮上檯面。部分原因是人們對「希伯來文才是真理」的新領會，對更正教徒而言，「原文」指的不只是經文，也指其正典範圍。此外，像天主教徒為煉獄中的死人禱告，向聖徒祈禱，這些都是「盲目〔愚蠢〕的事，聖

經中完全沒有根據，和神的話牴觸」（寫在伊莉莎白女皇聖公會信條）¹⁸。這是因為在他們的傳統裡，「經文根據」不是來自巴勒斯坦版本的希伯來正典，而是來自次經的《馬加比貳書》。¹⁹ 爲了捍衛「拉丁文武加大譯本」的權威，以對抗更正教徒的雙重聲明（亦即堅持使用原文的經文以及要用本國方言翻譯聖經供平民閱讀），同時，也是爲了捍衛包含次經在內的正典名單，羅馬天主教在天特（公元一五四五年到一五六三年）舉行會議，確立「拉丁文武加大譯本」爲官方認可的權威版本——不論是它的正典名單還是內文。

仔細閱讀一次又一次的天特會議信條，就可以很明顯地看出，我們往往以爲文藝復興和更正教宗教改革才有的聖經復興，其實也同樣猛烈地發生在羅馬天主教。天特會議一再採取行動，想要約束教會內部過度的行爲和積弊，同時也想將重新發現的聖經權威應用到這項使命上。最大的弊病之一，是許多地區在聖經講道上混亂危險的狀況，這是宗教改革更正教徒的看法，也是參加天特會議許多修士領袖的看法。針對這一點，會議命令所有主教的主要責任是傳講神的話，而文獻顯示他們當中有些人從未這樣做。會議同時也提到在各轄區必須設立神學院訓練教士。在當時的背景之下，這份決議導致神學課程的改革，包括前所未有地深入研讀聖經。此舉使得羅馬天主教內的聖經講道本身經歷了改革。這項改革仍然遠遠不及一九四三年教宗庇護十二世（Pope Pius XII）頒布的「聖經註釋」通諭

Whose Bible is it?

206 讀經的大歷史

(*Divino afflante Spiritu*)，以及第二次梵蒂岡會議的「啓示憲章」(*Dei Verbum*)，兩者在羅馬天主教聖經研究上帶來的改變是更爲驚人；但是這項改革已經足以支持歷史術語的改變：過去被稱爲「反宗教改革」的，現在則成爲「羅馬天主教的宗教改革」。

「拉丁文武加大譯本」廣受愛戴，然而也只是廣大權威系統的一部分，雖是主要的部分，但不是惟一的部分，誠如天特會議所說，其他還有「書面和非書面傳統」，以及上帝永活的教會持續彰顯的權威，這尤其包括了教宗的至高權威。天特會議將聖經納入這更大的權威系統裡，同時也作出對「惟獨聖經」這種想法的根本性批評。就歷史而言（神學上也是正確的），基督徒的「聖經」，從未是「惟獨」的狀態。基督教運動興起之初，以「塔納赫」作爲聖經（多數情況是「七十士譯本」），並以耶穌最初的宣告爲其應驗。然後，待這份宣告本身成爲書面記載，具體成爲新約聖經時，教會同時擁有一些信條和禮拜儀式；並且以這些作爲基礎，來決定新約書卷（及背後的「塔納赫」）對基督徒信仰和生活的意義。在更正教徒和天特會議之間對於聖經正典的爭議上，顯明的是：甚至在「惟獨聖經」的教義中，聖經權威也不是自己自動生效的（這還需要某種說明「默示是在每一代的教會歷史中持續不斷」的教義），必須透過傳統及教會的接納來認可其權威。在這神聖的領域，還有極其諷刺的一面，就是在歷史中，我們一再看見聖經被當作武器來攻擊教會和傳統，猶太教和基督教皆然，但聖經

本身卻是來自教會的火藥庫，同時也是受到傳統的保存及保護。



第 10 章

正典和批判學者



The
Life and Morals
of
Jesus of Nazareth
Extracted textually
from the Gospels
in
Greek, Latin
French & English.

《拿撒勒人耶穌的哲學》（*The Philosophy of Jesus of Nazareth*）書名頁，由作者湯瑪斯·傑弗遜（Thomas Jefferson）親手撰寫：Thomas Jefferson Papers, Library of Congress。

印刷術的發明，加上宗教改革神學在聖經教義上的熱情，再加上文藝復興人文主義興起，對聖經文學和聖經歷史方面的知識大增，一起催化了知識爆炸和學術革命。聖經研究作為一種學術領域，本身的確成為專業，透過書籍印刷，變得十分發達，因為對學者來說，他們愈來愈容易能夠發表自己的研究結果，觀摩或批評同行的研究，向廣大的讀者傳遞聖經知識，而這也愈來愈成為無可避免的責任。印刷術的發明所帶來的主要貢獻之一，是學術期刊成為一種新的文類和公共平台，讓研究成果得以在學術機構之間交流。倘若沒有印刷書籍作為傳播媒介，在聖經三大擁護者——猶太教、天主教、更正教當中，是不可能有的。每一個團體都有既定的模式持續至今，有些則只是現在重新表述。我們將從不同團體各舉一個顯著的例子，作為參考。

猶太教相當孤立，刻意和天主教或更正教等基督徒族群分開，因此猶太教的聖經研究自成一格。不論是希伯來聖經的首次印刷，或是後聖經時期的希伯來文和亞蘭文聖經的印刷，都出現得很早：大約在公元一四八〇年，首次印行《昂卡羅斯他爾根》（Targum Onkelos，稍後被收入天

Whose Bible is it?

212 讀經的大歷史

主教的「康普路屯多語聖經」，*Complutensian Polyglot*），以及一四八八年前後發行的希伯來聖經。在早期印刷史上，猶太聖經的學術圈中，規模和水準最高的代表，要屬邦伯格（Daniel Bomberg）出版的學術著作和其他希伯來作品。大約一五一六年至一五一七年，邦伯格出版了四巨冊的《拉比聖經》（*Biblia Rabbinica*），內容不僅包括聖經，也加進不同的「他爾根」及豐富的拉比註釋。幾年之後，賓沙吟（Jakob ben Chayyim）將之大規模修改，在一五二四至二五年間印行了「馬所拉版本」（Massoretic text），成為猶太教與基督教學者好幾世代的基準版。就許多方面而言，在後聖經時代的猶太教中，「妥拉」與「他勒目」的權威，在功能上是相通的，因此我們甚至能夠將「他勒目」與新約並列（就某種意義來說，兩者本來相互排斥；但就另一層次來說，兩者相互倚賴），作為解讀「塔納赫」（Tanakh）的兩種可供選擇的系統。因此，邦伯格在出版《拉比聖經》之後，一五一九至一五二二年，又出版《巴比倫他勒目》（*Babylonian Talmud*），一五二二至一五二三年，出版《巴勒斯坦他勒目》（*Palestinian Talmud*），這是學術上的重大成就。尤其在一開始，所有這些聖經研究的出版，成果僅限於猶太學者，甚至加深了猶太和基督徒聖經學者之間的分歧——也加深了羅馬天主教和更正教的不合。

不可否認，這段時期（以及之後很長的時間），羅馬天主教的聖經學術，在許多方面遠遠落後更正教——東正教又比羅馬天主教落後許多。一個顯著的例外是，羅馬天主

教發表了有關聖經考古學的成果，尤其是舊約方面。無論如何，值得一提的是，在印刷業興起的時代，聖經學術界的第一部不朽之作，也是古今最偉大的作品之一，是道地羅馬天主教的作品，完全和宗教改革或更正教無關（不過得大大歸功於文藝復興），那就是一五一四年至一五一七年間，在西班牙艾卡拉（Alcalá）出版六冊博大精深的「康普路屯多語聖經」，由樞機主教希梅內斯（Cardinal Francisco Ximénez de Cisneros）贊助編輯；他是多萊都的大主教兼教庭大法官。布瑞斯（David Price）曾簡潔地描述這個版本：

舊約占四冊，耶柔米的「拉丁文武加大譯本」位於書頁中央，兩邊分別是希伯來經文（字根印在頁緣）和「七十士譯本」（對照其拉丁譯文）；五經部份還包括「昂卡羅斯他爾根」和其譯文。第五冊是希臘文新約，第六冊包括各種不同的索引和研經輔助，其中有希伯來文與亞蘭文辭典、希伯來文法，以及希臘文、亞蘭文、希伯來文名字的解釋。¹

「七十士譯本」的希臘文和「新約全書」希臘文（一五一四年）是最早印刷的聖經——儘管，如前所述，伊拉斯姆的新約在一五一六年首先出版。天主教聖經收錄「昂卡羅斯他爾根」，乃是體認到：基督徒若要健全地詮釋「妥拉」，就必須要熟悉猶太傳統；而其出版時正逢猶太人被西班牙驅逐後二十五週年，應該不只是時間上的巧合而

Whose Bible is it ?

214 讀經的大歷史

已。多語聖經的大規模蒐集，是基於一個原則，就是聖經譯本，甚至包括尊貴的「拉丁文武加大譯本」，乃是「只能從原文的根源來理解」——這是樞機主教希梅內斯大力倡導的原則。儘管三十年後的天特會議，訂定「拉丁文武加大譯本」為官方權威，但就文藝復興的精神而言，源自對「原文根源」的堅持而對學術界的貢獻，會持續下去，尤其是在「耶穌會」(the Society of Jesus) 成員所帶領的研究中心當中。在二十世紀，教宗庇護十二世 (Pope Pius XII) 及稍後的梵二會議，再次確認「聖經原文」的權威，這是在四百多年之後，至終平反了文藝復興的神聖語言學 (這項精神已然體現在偉大的樞機主教、西班牙大法官希梅內斯身上)，而此事之所以能發生，也得歸功於印刷術的發明。

聖經學術的發展，同時受到中世紀大學進一步發展成為現代大學的影響，這在北歐和英國更正教當中尤其是如此；而大學是現代文化中智識變化的主要媒介，因此各樣發現和爭議都聚焦在此。由於歐洲的政治、文化、教育組織，乃是在宗教戰爭和國家內部衝突之中孕育而成的，造成羅馬天主教和更正教——甚至改革宗的更正教和馬丁路德的更正教——大學的分離；猶太教的聖經學術更是壁壘分明。不過，猶太學術和基督教學術的分離現象，有一個大例外，那是巴塞爾改革宗的巴克斯朵夫家族 (家族成員都叫：約翰)，他們好幾代全心研究聖經，不只包括希伯來文，還研究拉比的學問。他們的創建人約翰·巴克斯朵夫 (Johann Buxtorf) 被稱為「研究拉比文獻最偉大的更正教學

者」。他有許多學術著作——最重要的可能是四大冊的《希伯來文聖經》(*Biblia Hebraica*)，附加「他爾根」，以及其他拉比的解經書，是後世學習猶太釋經的主要來源，不只對他的加爾文派信仰夥伴有所幫助，也有助於其他基督教釋經者；即便到了如今，這些作品仍舊很有用。這份對「馬所拉版本」(Massoretic text)的尊敬，延伸到添加的母音之上，這些母音是用子音記載經文幾百年之後才添上的，子音和母音都具有相同的無誤性權威，因為都是來自聖靈感動和口述的經文。

對傳統聖經觀的批判

公元一七七九年，正值所謂「厭煩宗教爭議的年代，反教義、反狂熱的氛圍高漲」²，德國知識分子萊辛(Gotthold Ephraim Lessing)發表了一齣哲學戲劇，標題是《智者拿單》(*Nathan the Wise*)，以十字軍東征為時代背景，三個主角是寬容的猶太智者拿單、土耳其的穆斯林皇帝撒拉丁、基督徒的聖殿騎士——因此，他們分別擁護猶太教的「塔納赫」、穆斯林的可蘭經和基督教的聖經。在劇中，拿單告訴撒拉丁一個傳奇故事(部分取自薄伽丘的作品)。從前在東方，有個富人擁有一枚極其貴重的戒指，因為這戒指會帶給擁有者極大的祝福，使其受到上帝和人的讚許。每一代的戒指主人，都會從兒子當中，挑選一位最配得的繼承者，然後把戒指傳給他。代代相傳的果效相當好，直到某一代，三個兒子一樣正直、一樣能幹。他們

Whose Bible is it?

216 讀經的大歷史

的父親無法決定該由誰來承繼。怎麼辦呢？於是父親把戒指拿給一位手藝精湛的工匠，命令他製造兩枚完全一樣的戒指，相似程度要連工匠和父親都分不出來。臨終前，他分別把三個兒子叫到身邊，將戒指傳給他，彷彿那是惟一的戒指。死後，兄弟無可避免地大吵起來，爭論到底誰才擁有原始的戒指。最後鬧上法庭。惟一的解決方法，就是承認的確有另外兩枚戒指，也按此生活，但是同時正直行事，視自己手上的戒指有如祖傳真品，無論那是「塔納赫」、新舊約聖經或是可蘭經。

他們尋找、爭吵、哭泣，
徒勞無效；獨有的戒指不復
辨認；穩妥地被隱藏
——有如真正的信仰今日向我們隱藏一般。³

智者拿單向撒拉丁解釋這個故事的真正重點：對三者來說，面對困局的關鍵是，各自以自己獨特的方式，尋找並操練「沒有論斷的愛，就如那戒指所應許的」。

就在萊辛發表《智者拿單》的二十五年之後，也就是公元一八〇四年，另一位著名的知識分子湯瑪斯·傑弗遜（也是美國總統），找到他自己的解答，來面對聖經信仰的絕對宣告。按他自己在《拿撒勒人耶穌的哲學》（*The Philosophy of Jesus of Nazareth*）的描述，「在華盛頓有兩、三天的夜晚，處理完當日的信件與文件之後」，著手把耶穌

真實的教導，從傳統福音書中的「廢話」分別出來，說他拿著剃刀可一點也不誇張。總統任期結束之後，他有較充裕的時間回到這個任務，製作了更完整的《拿撒勒人耶穌的生命與道德》（*The Life and Morals of Jesus of Nazareth*），將希臘文、拉丁文、法文、英文的經文並列。二十世紀期間，大凡新上任的美國議員往往會獲贈這本英文書，通常被稱為《傑弗遜聖經》（*The Jefferson Bible*）。在這些志業中，萊辛與傑弗遜都具體表達出他們當時代的精神，亦即啓蒙運動；然而，他們也持續實踐許多同時代人所致力任務：以歷史批判的角度研讀聖經正典。這個文學與神學使命，直接穿越過傳統信仰告白的界線——在羅馬天主教徒與更正教徒之間，在更正教徒與更正教徒之間，在猶太人與基督徒之間。

啓蒙運動

在萊辛發表的《智者拿單》劇本中，那個動人的角色是以著名的德國猶太裔哲學家摩西·孟德爾頌（Moses Mendelssohn）為藍本，他是「哈斯卡拉」（Haskalah）運動，也就是猶太啓蒙運動的領導人物，也是萊辛的朋友，同時是作曲家孟德爾頌的祖父。不過，他可不像他的孫子那樣皈依基督教、譜了《聖保羅》清唱劇，並在一八三〇年譜了《宗教改革交響曲》（*Reformation Symphony*）。摩西·孟德爾頌對猶太教的信念忠貞到底（照他所了解的）。他撰寫許多書籍和小冊子，倡導猶太人和基督徒要彼此了

Whose Bible is it?

218 讀經的大歷史

解、互相寬容；爲此，他把「妥拉」和詩篇譯爲德文，以供德國猶太人和外邦人閱讀。不管「啓蒙」是被稱爲希伯來文的“Haskalah”，或是德語的“Aufklärung”，或是法語的“Eclaircissement”，那都是一個十分複雜的運動，包括了許多觀念和理論。但是在找尋理性的「自然宗教」過程中，許多出身於猶太傳統或基督教傳統者（無論是天主教或更正教），都期望從歷來爭競不休的信仰裡面和背後（甚至超越之），找出共同的信念。這些共同信念就是拿單傳奇裡「真正的祖傳戒指」。理論上來說，將這些信仰簡化爲「最大公約數」，似乎能爲大家帶來盼望，藉著發現所有信仰經典中共同的信念，可以超越過去苦毒的爭議。切爾伯利的赫伯特公爵(Lord Herbert of Cherbury)所提出的「自然神論」(Deism)五點中心思想，成爲來自不同背景的啓蒙時代思想家思考的主題：神的存在、敬拜那位神的責任、敬拜中強調美德的重要、遠離美德時人必須悔改、期待人生中神會賞善罰惡。除了這五項原則，所有出現在神聖經典和聖潔傳統中的其他事項——禮儀、教義、權威機構、甚至包括創教者，無論被視爲人或神——都是次要的，對五大信念而言，這些是多餘添加的、是歷史上的意外，或兩者皆是。

當然啦，對於這樣的簡化主義，橫擋在路中央的攔阻，是來自制度化的宗教體系，以及最重要的，來自聖經對宗教體系所提供的大量憑據，無論是猶太教或基督教。歷代以來，猶太會堂、教會、宗派以及個別信徒，都訴諸

於這些憑據，爲自己的教義、或倫理觀、或特殊禮儀提出辯護。這就是爲何傑弗遜總統要手拿剃刀，親手將福音書裡諸如童女生子、復活、其他神蹟及耶穌說的許多話刪除，尤其是針對約翰福音，因爲這卷福音書記載耶穌宣稱自己與上帝有某種獨特的關係。至少就原則上，傑弗遜向非基督徒讀者（無論是猶太人或外邦人）所描述的耶穌和其教導，並不會冒犯人，而傑弗遜的對手倒是會納悶：這樣的耶穌怎麼會被釘上十字架。

無論傑弗遜手上的剃刀應該被看作是手術刀或美容工具（或是致命武器），這把剃刀的確刺進了在基督徒（以及猶太人）的聖經觀點中，那長久存在的張力或矛盾；他們主張聖經是神所默示的權威經典，信徒有理由、甚至有義務，要使用最佳的語言學工具來研讀它。聖經既是神所默示，因此具有絕對的權威，與其他書籍截然不同，傳統上封面或書背會標示“*Holy Bible*”、“*Sacra Scripture*”、“*Heilige Schrift*”等字樣，指明這是神聖的經典。宗教改革教義中最重要宣告就是：「聖靈在聖經中所說的話，是判決所有宗教爭議的最高法官，也是檢驗所有會議信條、古代作家的觀念，以及個人意念的最高法官，我們以其判決爲依歸」，這項聲明代表更正教大多數人的心聲，聖靈的話語乃是「希伯來文舊約和希臘文新約，是神直接的默示，歷代以來由祂自己維護、保持純淨」⁴。擁護默示教義者，有些甚至非常極端地宣稱希臘文新約偏離古典希臘文，他們說這一衆所周知和令人驚訝（至少對學習古典文學的人

Whose Bible is it?

220 讀經的大歷史

來說)的事實,乃是聖靈刻意使用「聖靈希臘文」寫下的,爲了和異教希臘文有所分別,即使從古典希臘文文法和文學標準來看,其實是極微小的偏差。然而,十九和二十世紀從古抄本和其他資料當中,已經證實新約的希臘文其實是當時地中海區域,講希臘語的市井小民日常所說的話及書寫的文字(常被稱作「通用希臘文」〔Koiné〕)。

但是,因著康德(Immanuel Kant)在一篇馳名的短文〈答「何謂啓蒙?」之問題〉(What is Aufklärung?),把「啓蒙」定義爲「人脫離那自己遭致的無自主能力狀態,也就是若無他人指引,就沒有辦法使用自身的思考能力」,所以,從那份受監護狀態當中解放出來,就意謂著願意將所有權柄和傳統(無論他們多麼珍貴),置於批判性的檢驗之下。因此在啓蒙時期,針對各種不同的權威形式都實行了這樣的批判性檢驗,無論是針對政界(諸如:君主政體)、教會界(諸如:教宗制度)、知識界(諸如:猶太教或基督教宣稱領受來自獨一真神的絕對啓示),或針對各種傳統文本,無論是法律或文學——或聖經。

隨著一步步追溯過往,這樣的歷史研究沒有辦法略過第一世紀,視其爲特權避難所,因此很快我們就會發出這個關鍵問題:我們是否能將這樣的歷史批判法應用到聖經上?就某個層次而言,自從文藝復興和宗教改革以來,這一直是文學界的基本假設;因此,上述問題的答案是肯定的。伊拉斯姆曾經比較了當時代現存的新約希臘文抄本,發行了一五一六年的頭版新約,他所依循的乃是人文

主義同僚所使用的步驟：他們以此來準備異教希臘和羅馬古典作品最早的批判性版本。不但如此，也效法學者嚴謹的研究方法，像剖析索福克里斯的希臘文和西塞羅的拉丁文一般，如此一來，新約聖經裡晦澀難懂的希臘詞彙，以及令人困惑的文法結構的意義，都能迎刃而解。這些屬於「低等」批判的一部分。然而，啓蒙時代研究古文獻的學者，並不以此爲滿足。沃爾夫（Friedrich August Wolf）在一七九五年發表的《致荷馬序言》（*Prolegomena to Homer*），針對《伊里亞德》和《奧德賽》兩部古典文學，進一步探究傳統的作者身分及作品的連貫性。他獲得的結論是：「荷馬」乃是幾位不同作者的傳統稱呼，他們的作品被組織在一起，以這個形式傳遞下去，讓人誤以爲是一位盲眼作家荷馬獨力完成的。這就是所謂的「高等」歷史批判，這個方法若應用到聖經，也會導出類似的結論嗎？若是，會有甚麼結果呢？

歷史批判的興起

在猶太教和西方基督教兩大分支（羅馬天主教與更正教）的內部，啓蒙時期的學者，針對他們的聖經，著手展開歷史批判的研究。在這三大宗教歷史傳統中，有三個人物特別顯著，成爲聖經正典的批判先鋒：猶太教的斯賓諾沙（Benedict Baruch de Spinoza）、羅馬天主教的理察·賽門（Richard Simon）、更正教的約翰·山勒（Johann Salom Semler）。爲了回應歷史批判法在聖經研究上的爭議，這三

Whose Bible is it?

222 讀經的大歷史

大傳統各自發展出既定的模式，這是了解各信仰傳統本身及聖經在現代文化及宗教地位的關鍵。就某個層面而言，這三大傳統起初有理由可以不用懼怕歷史批判的結果，然而歷史批判卻被視為是一種重要威脅，不僅僅是在十七和十八世紀，而且還持續了很長的時間。

「他勒目」在猶太教中占有核心的重要性，因此我們可以假設，研讀「妥拉」和「塔納赫」所使用的歷史批判法，應該和研讀「他勒目」的方式類似，且一樣合理。每一位對歷史稍有涉獵的人都必須承認：第一，曾有一段時期「他勒目」並不存在；第二，「他勒目」是在特定歷史環境下興起；第三，它不是一次同時興起，而是經過一段很長的時間，在多樣文化背景下漸漸發展；第四，因此我們要盡量蒐集上述每項假設的相關資料來研究（事實上，有豐富的資訊）。就某種意義而言，斯賓諾沙及其他實行歷史批判的猶太學者，可以宣稱自己所做的不過是將以上這些假設，應用到「妥拉」和「塔納赫」而已，而這些作品出現在「他勒目」之前，是「他勒目」的基礎。歷史批判法本身看起來可能是安全無害的。但是，斯賓諾沙的歷史和文獻假設，對五經的作者出質疑，認為將五經作者歸於摩西的傳統說法是完全說不通的。他的假設其實不純然是關於歷史和文學；此類假設很少是如此的。反而是在斯賓諾沙的整個思想脈絡中，這些假設在他那宏偉卻是屬於異端的形而上學體系裡，擔任起最重要的位置；這個體系往往被稱為「泛神論」，主張「神」和「大自然」是可互換的名詞，並且視

至高的創造者和固有的宇宙不可區分。爲了阻擋這些及類似的哲學教義，阿姆斯特丹大會堂（the Great Synagogue of Amsterdam）在公元一六五六年將斯賓諾沙逐出會堂。因爲這樣的教義，基本上和「妥拉」頭一章教導「上帝是創造主，世界只是受造之物」是大相逕庭（「起初，神創造天地」⁵）；再加上斯賓諾沙的歷史批判理論，和傳統猶太教主張摩西在聖靈默示下書寫「妥拉」的信念相衝突，因此大會堂定罪斯賓諾沙持異端邪說，既批判他的歷史批判法，也批判他的神學哲學化（或哲學神學化）。

理察·賽門是一位虔誠的護教者，致力於爲羅馬天主教的教導辯護，他也是「祈禱會會士」（Congregation of the Oratory）。他加入批判行列，攻擊斯賓諾沙對「塔納赫」的推測。然而，他在一六七八年出版的《舊約批判歷史》（*Critical History of the Old Testament*），根據古代近東背景，基於對舊約的研讀，提出他自己的詮釋。賽門帶著自身對語文的精通，以及對聖經（尤其是摩西五經）平行資料的掌握，大力主張「摩西五經」不是摩西或任何單一作者所寫，而是早期許多資料的延伸。儘管這些觀念的確使教會權威人士找他麻煩，但是羅馬天主教本身，對於聖經和傳統的關係，還有許多需要釐清之處；正如一五四六年，爲了反對宗教改革者的「惟獨聖經」，羅馬天主教舉行天特會議，明文闡述這點，因此就歷史批判研究而言，羅馬天主教遠比更正教禁得起挑戰，因爲更正教主張一切都奠基於聖經的字句權威。而羅馬天主教不僅仰賴神聖的傳統，（就

Whose Bible is it?

224 讀經的大歷史

某種意義而言)視其為「第二啓示來源」,並且在詮釋上也傾向靈意和寓意解經,這些能夠讓批判法無法觸及它。不過,即便如此,仍然難以抵擋來自批判學者的挑戰,羅馬天主教的信念愈來愈難以防禦,像是:訂定「拉丁文武加大譯本」(包括所有誤譯)為標準權威、希伯來書是使徒保羅所寫(此點早已受到古代教會許多著名的正統權威質疑)、希臘文新約中一些爭議性經文的真確性(反對的抄本證據不斷累積,儘管這些主要是由更正教的聖經學者所收集)。

就歷史批判的層級來說,更正教學者可是遠勝所有其他信仰傳統。博學的山勒,著手調查教會歷史中許多問題叢生的篇章,包括逐漸穩定的聖經正典錯綜複雜的故事。山勒和追隨他的許多更正教批判家,能夠宣稱自己是馬丁路德和宗教改革的傳人,而且比起十六世紀政局允許第一批改教者所能做的,他們還更加一致。路德和他的改教夥伴們,以歷史批判的角度,詳細查驗中世紀教會所看重的傳統和教義,諸如:教宗制度,甚至聖禮系統;而同樣的態度也應當追溯到教會歷史的前幾世紀。即便是第一世紀備受景仰的「使徒統緒」,也不應當放置在歷史批判不可觸及之處。在山勒和其他更正教批判學者的探索之下所獲得的重大成果,並不是某種對於聖經的特定激進結論(那可能禁不住現代類似的歷史查究),而是在聖經學術研究上,永遠地證明歷史批判法的正當性。無論如何,十九和二十世紀年間,好幾個更正教宗派因此分裂;保守人士至終獲得鬆散的「基要派」稱呼:他們不僅拒絕歷史批判法的答案,

甚至連其提出的問題也一概否認。

從某個觀點而言，聖經某一、二卷書的作者是誰，在信徒眼中似乎是次要的問題。倘若神的聖靈真是整本聖經的作者，對於摩西是否寫下「於是，耶和華的僕人摩西死在摩押地，正如耶和華所說的」⁶，又有甚麼關係呢？堅決主張摩西是五經作者的人，為了一致性，有必要堅持這句話也出自摩西本人嗎？拉比們必須尋找各種理由，試圖解釋摩西怎麼能夠寫下自己的訃聞（即使是在聖靈的默示之下），而拉比們備感限制。對基督徒而言，無論是天主教或更正教，這問題又和耶穌自己一貫的行動連在一起，因為根據福音書，當耶穌提到全部或部分五經的經文時，始終稱呼這是「摩西的書」⁷。我們是否可以提出這樣的問題：耶穌可能是未經批判地接受祂同時代猶太人對於舊約作者的觀點，或者祂只是顧念他們的無知而通融呢？這樣的提問，會給正統派基督徒的信念和教義，帶來怎樣的衝擊呢，不只是聖經，至終是有關耶穌基督這個人？因此，關乎聖經書卷作者的問題，會是骨牌效應中的第一張骨牌，一旦倒下，就導致整體信仰和倫理權威垮臺嗎？

有關聖經作者的問題，肯定不是個單一問題。至終遭遇危險的是聖經的可信度，這一直是科學發現和現代科學理論不斷帶來的挑戰。伽利略使用望遠鏡，指出太陽才是宇宙的中心，不是地球，因此教導地球繞著不動的太陽旋轉，倘若他是正確的，那麼我們該如何看待「塔納赫」約書亞記中那個「日頭停留，月亮止住」⁸的記載呢？倘若公

Whose Bible is it ?

226 讀經的大歷史

元一八五九年在《物種起源》(*The Origin of Species*)一書中，達爾文真的發現物種是由其他物種演化而來，而非一成不變，還有一八七一年的《人類起源論》(*The Descent of Man*)，主張人類不是這條通則的例外，也處在演化的過程中；那麼，創世記第一章和第二章的宇宙創造論，要如何解釋？並且最重要的，神學和倫理學上關係重大的「神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女」⁹的教導，又是怎麼一回事？倘若婚姻不是神在伊甸園特別制定的，而是演化的結果，那麼在許多人眼中，連一夫一妻和家庭核心的基礎都會受到動搖。

在歷史相關問題上，類似的挑戰也動搖了聖經的可信度。聖經所記錄的基要真理，無不宣稱是歷史宣告，相信是已經發生的事實，而不是「很久很久以前」的神話故事，不是在時空之外，乃是發生在人類歷史的具體時空之中，是能夠在地圖上找到的地點。聖經裡有關倫理的信息或教義，都植根於這樣的敘事。「我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來」¹⁰：對「妥拉」十誡裡的每一條誡命而言，這段話不只是文獻的前言，而是歷史和神學前提。「若基督沒有復活，我們所傳的福音便是枉然，你們的信仰也是枉然」¹¹：這「福音」及「信仰」，基本上不是一連串的教義信念或倫理格言，而是活生生的歷史宣告。因此，倘若基督復活的歷史不是真的發生，根據使徒保羅的權威，復活的信息和信仰就「枉然無效」。

例如，新約記載耶穌受難的時候，「約有午正，遍地都

黑暗了，直到申初，日頭變黑了。」¹²但是，不信神的歷史學家吉朋（Edward Gibbon）曾這樣諷刺地說：「這宗神蹟事件，理應令人興奮、讚嘆、好奇，值得人們爲之獻身，但在那個講究科學和歷史的時代，居然沒被人注意」¹³，任何同時代的希臘或羅馬異教作家，無一提起這件事。福音書裡有關聖誕故事的描述，特別指出事件發生的背景：「當那些日子，凱撒奧古斯都有旨意下來，叫天下人民都報名上冊。這是居里扭作敘利亞巡撫的時候，頭一次行報名上冊的事。」¹⁴；然而獨立的歷史資料來源，無法證實這份從皇帝下達的「報名上冊」，也沒辦法指認「居里扭」。另外，出埃及事件也是問題，儘管聖經有詳細的描述¹⁵，甚至在古埃及的歷史遺址、大量考古文物出土之後，還是無法證實，更別提想確定年代，或是回答這樣簡單的問題：「出埃及記裡的法老是誰？」

十八和十九世紀，人們信心滿滿，採納歷史方法來理解人類生命中的許多領域。在文學研究上，得檢驗民族文學史，從《貝武夫》，到莎士比亞，到彌爾頓。而法律的關鍵，是在於研究歷史關係，像是羅馬法律和進入羅馬帝國的日耳曼野蠻民族的法規之間。在黑格爾等思想家手中，哲學史則是正確看待哲學教義和系統的最佳方法。同樣地，基督教教義史也應當被視爲正當工具，得以和神學相輔相成，誠如巴特（Karl Barth）所觀察到的：「在更正教神學歷史中，十九世紀帶來的，是一群最有智慧的人，輕率地一頭埋進歷史研究之中。」¹⁶ 我們假設「了解某一現象的

Whose Bible is it ?

228 讀經的大歷史

最佳方式，就是追溯它在每個世紀的歷史」，這一假設得歸功於「歷史主義」(historicism)。然而，這樣的史料研究，不是用來證實聖經中的記載，反倒成為鼓吹對聖經真實性抱持懷疑的主力。

在許多方面，「塔納赫」比新約更具免疫力，同時卻更脆弱。聖經所有書卷中，傳道書是最接近啓蒙運動哲學家的理性主義和懷疑主義，他們在其中看到相似的精神。然而，基督教裡揮之不去的反猶思想，也使得舊約的歷史批判顯得沒那麼危險，而且重要的是，歷史批判法是從摩西五經下手，而不是從福音書。妥拉、先知書、聖書卷，所涵蓋的漫長歷史，帶著以色列民族接觸過的所有近東宗教的回響，是歷史學、比較學、批判學的沃土。誠如彼得·蓋伊(Peter Gay)總結啓蒙時代對舊約的態度：「即便在它最理性的狀態下，舊約中也是恩賜能力多過律法，創造神話多過正規的宇宙論，神奇的話語和數字多過道德訓令，選民和應許之地的神話多過個人的道德觀，末世論多過歷史。」¹⁷ 要反擊這樣的說法其實不難，只要指出這狹隘的猶太民族宗教，已經被耶穌更屬靈的信息超越了。歌德在去世前不到二週曾說：「若沒有基督教的宏偉和道德高度，如福音書中閃耀的光輝，人類的智力無從進展。」¹⁸

因此，一開始，對聖經的歷史批判，並沒有威脅到身為「福音書中閃耀的光輝」的耶穌基督，甚至也沒有威脅到關乎耶穌的正統教義。然而，一旦強酸從瓶子裡濺出，理性批判主義連基督徒聖經中最寶貴的篇章，以及耶穌基督

本人都滲透腐蝕了。雷瑪魯斯（Hermann Samuel Reimarus）生前安靜地寫作，不具名也不招搖，顯然無意發表，死後留下一冊手稿，標題是《為理性敬拜者辯護或答辯》（*Apologia or Defense for the Rational Worshipers of God*）。這或許不會太令人意外，正是寫《智者拿單》的萊辛，在一七七四年至一七七八年間，印了這本書的部分內容；不過，一直到公元一九七二年，這本書才得以完整出版。在書裡，不只摩西的神蹟，連耶穌行的神蹟也被推翻。耶穌曾經預言，要祂的跟隨者等待祂所預告的末日來到，以及神的國度將要降臨。當這份盼望因著祂被釘十字架，落入痛苦的結局，以至於祂在絕望中哭喊，引用詩篇第二十二篇（用亞蘭文）說：「以利！以利！拉馬撒巴各大尼？」¹⁹，意思是：「我的神！我的神！為甚麼離棄我？」整個新約信仰的架構，從保羅書信開始建立，接著是整體基督教傳統的發展，加上信經的演進和主教制度的興起，這些都無非是想彌補或化解那份徹底的失望。耶穌根本不是道成肉身的上帝獨生子，也不是從死裡復活的世界救主，儘管每一宗派的基督徒，長久以來都如此表明自己的信仰。耶穌是被打敗的領袖，儘管跟隨者熱愛擁戴，他自己被誤導，也誤導了其他人。難怪，史懷哲（Albert Schweitzer）在他撰寫的《歷史耶穌的探索》（*Quest of the Historical Jesus*）一書，很適切地從雷瑪魯斯的作品談起。

即便大家都曉得這一切批判，然而成千百萬的猶太教徒和基督徒，還是繼續閱讀他們的聖經，用詩篇祈禱，殷

Whose Bible is it ?

230 讀經的大歷史

勤地教導自己的孩子認識聖經。若說教友和研究之間有如深淵，有時候甚至連教友和神職人員之間也有如深淵，這樣的說法絲毫不誇張。就像杜斯妥也夫斯基筆下那一章「大宗教裁判官」（Grand Inquisitor，編註：出自《卡拉馬助夫兄弟們》），教區裡的神父被教導要以懷疑的態度讀經，卻繼續當眾朗誦信經和教義問答，彷彿教會的正統信念都是真的，而他們卻早已不相信自己口中所講的。雷瑪魯斯不過是這種精神分裂的案例之一。在更正教信仰中，這樣的深淵可能最為明顯，導致十九和二十世紀好幾個宗派的爭議及分裂。不過，猶太教內部對理性主義的抗議，以及幾位教宗頒布反現代主義的法令，包括一九一〇年教宗庇護十世（Pope Pius X）宣誓反對現代主義，都證明他們意識到情況危急。無論如何，若把批判主義和反批判主義之間的掙扎當作是聖經在這一時期的全部故事，這樣的認定會是錯誤的——而這正是十九和二十世紀，許多基督教和猶太教歷史家容易陷入的錯誤。就在同一時期，聖經翻譯和傳播正以史無前例的速度增加，聖經書卷被帶到全球各個角落，是歷史上不曾有過的現象。

同時，藉著十七和十八世紀好幾項傑出的作品（在此我們只挑三樣介紹），「他們的聲音遍滿全地，他們的言語傳到地極」²⁰——正如其中一件作品所描述的；這是引用了「塔納赫」和新約。

儘管彌爾頓（John Milton）死後出版了《基督教教義》（*Christian Doctrine*），他在書中「決定在宗教問題上，不要

倚靠信念或他人的判斷」，而是「靠自己和自己的努力，來釐清信仰的綱要」，顯示他已經偏離正統信仰極遠，在三位一體教義和耶穌基督的位格上，遠離基督教和他自己的英國清教徒傳統素來的信念；但他在一六六七年的《失樂園》（*Paradise Lost*），以及一六七一年的《復樂園》（*Paradise Regained*）中，以文學全面地表達聖經歷史的內涵，卻是但丁之後無人能比的傑作。他祈求那位感動摩西寫下「妥拉」的聖靈，將之描述為：

在天上的繆司女神哪！當年你曾在那
神祕的何烈山頭，或西奈峰巔，
默示那個牧羊人，他是頭一個向選民
宣講起初天和地怎樣
從混沌中生出；²¹

彌爾頓祈禱：

達到這偉大論據的崇高境界，
使我能夠堅持主張那永恆的天意，
辯護上帝對人的作為。

祈求靈感的禱告，在這位斯賓諾沙的同代人身上獲得回應；他的作品重新講述聖經故事，使許多後代讀者，發現了屬於自己形式的靈感，展現在藝術和宗教上。

Whose Bible is it?

232 讀經的大歷史

巴哈（Johann Sebastian Bach）和韓德爾（George Frideric Handel）兩人，都生於公元一六八五年，正好是彌爾頓去世之後十年。許多巴哈寫的聖樂和清唱劇，尤其是《B小調彌撒》（*Mass in B Minor*）和幾首《受難曲》，都可以用來證明：和雷瑪魯斯幾乎同時代的一位德國人，讀著與雷瑪魯斯同一本聖經，卻沒有低估聖經的權威，而是歡慶它的信息。在巴哈筆下，《馬太受難曲》裡「我的神！我的神！為甚麼離棄我？」²²（由於某種原因，歌詞用「塔納赫」的希伯來文表達，而不是用馬太引用的亞蘭文），成爲一種神祕的表達，相信基督爲人類犧牲贖罪；而不是盼望上帝的國度在地上降臨，因幻想破滅而絕望哀哭的彌賽亞。巴哈寫的《馬太受難曲》交織著個人對聖經的深刻反思、重述聖經裡耶穌受難的黑暗面、以及高昂的讚美，使福音書活現於世人眼前；若不是如此，對這些人而言，歷史批判的作品彷彿是豎立了一道穿不透的障礙。俄裔美籍東正教神學家史曼門（Alexander Schmemmann），指著《馬太受難曲》說道：「每逢我聆聽它，尤其是那些錫安女子的哭泣和未了的讚美詩，我總是有相同的結論：在一個如斯音樂誕生並且被聆聽的世界中，怎麼可能還有人不信神？」²³

比起《馬太受難曲》，韓德爾寫的《彌賽亞》也許沒那麼深奧，卻能立即感動每一位聽衆，是大衆化的曲目；在聖誕季節演出無數次，長久以來聲譽不墜，使許多當代聽衆，有機會體驗到大量的聖經內容。同時極戲劇性地具體呈現，聖經在猶太人和基督徒之間曖昧的地位。最有名的

合唱曲「哈利路亞」，大家耳熟能詳到一個地步，往往被用誇張的方式來表達，多於正式的演出。「哈利路亞」一詞是希伯來語，內容是猶太人的讚美詩，卻是用基督徒的音樂來表達。它如今和聖誕節連上關係，並不是當初的本意；《彌賽亞》在一七四二年四月十三日首次發表，其中描述耶穌誕生的「第一部分」，不過是介紹耶穌受難和復活的大規模前言（誠如它在福音書當中所記載的）。這正是「哈利路亞」合唱曲歡慶的原因；就其本身而言，不是慶祝耶穌誕生。整部《彌賽亞》，圍繞著預言和應驗的題旨，巧妙地交織著《英王欽定本》的新舊約經文，在「哈利路亞」之後，第三部這樣開始：

我知道我的救贖主活著，
末了必站立在地上；
我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見上帝。
但基督已經從死裡復活，
成為睡了之人初熟的果子。²⁴

即便有些傳道人曉得其出處，卻總是習慣把它當作全部引自新約。

誠如在宗教改革的時代，啓蒙運動再一次帶來希望和可能，讓人得以用嶄新的共同觀點來閱讀聖經，或許至終能夠拉近猶太人與基督徒。然而，儘管有摩西·孟德爾頌，又有萊辛那叫人難以抗拒的《智者拿單》一再向世人

Whose Bible is it?

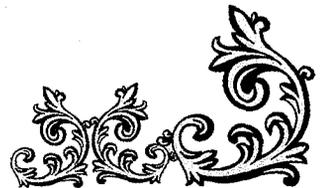
234 讀經的大歷史

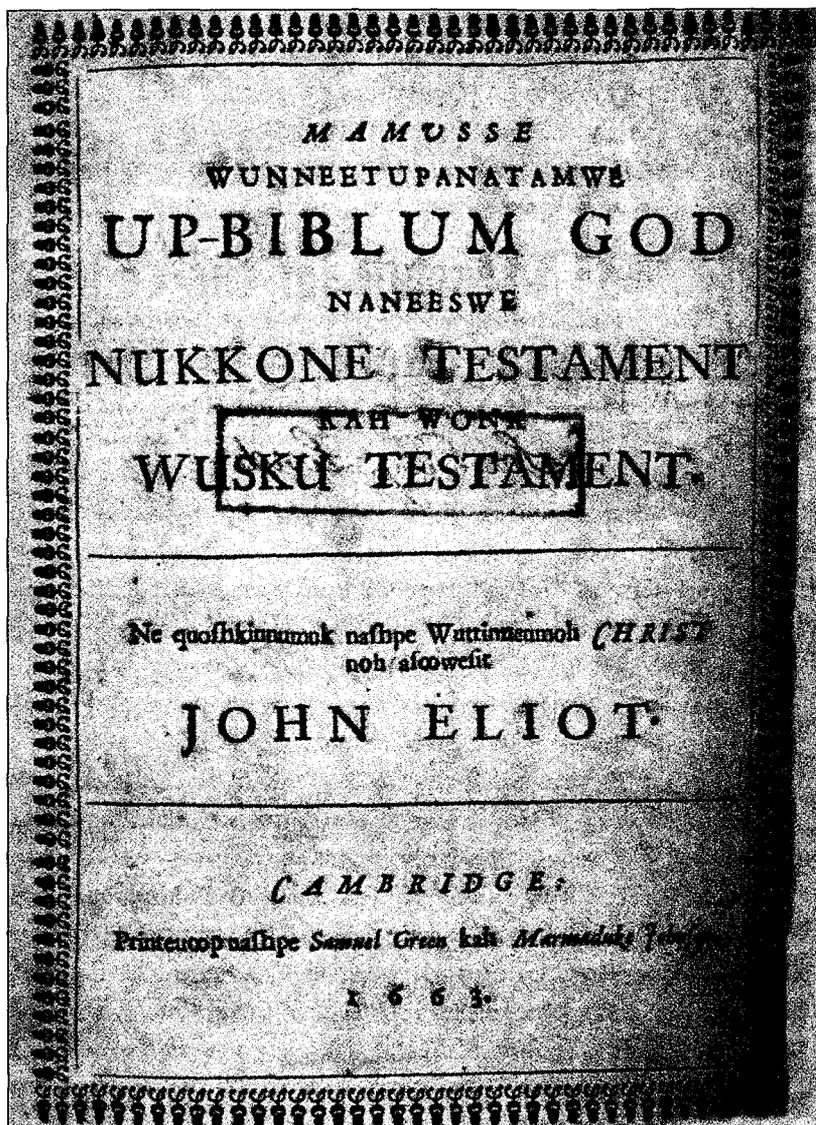
呼籲，但是啓蒙時代的人們，多數還是抱持伏爾泰反閃族的敵意。這個反常的現象，促成了二十世紀恐怖的德國；本來是後基督教外邦人與被同化的猶太人，相安無事地居住一起，彼此寬容，直到那些穿著新制服的仇恨勢力興起——他們口中唸著古老的口號。那些口號，有許多來自不信神的人，是斷章取義地從猶太人和基督徒的聖經中加以擷取。



第 11 章

給全人類的信息





《那迪克—亞岡昆聖經》(The Natick-Algonquin Bible) 書名頁，是第一部在美國印行的聖經 (Cambridge, Massachusetts, 1663, 1661) (哈佛大學荷頓圖書館許可翻印)。

十七世紀的時候，舊信仰的守護者努力傳教，將天主教傳遍講西班牙語的美洲，以及說法語的加拿大，這好像是某種補償，彌補了因為十六世紀的宗教改革，羅馬教廷在英國和北歐的大量損失。同樣，在十八、十九、二十世紀的文化當中，聖經的地位似乎也存在著某種補償法則。在歐洲和美國，批判學者不遺餘力地對聖經信息進行學術性或思辨性的解構，並減少其權威性；然而，在亞洲或非洲，卻興起另外一波將聖經譯為新語言的風潮，使聖經讀者增加了幾百萬。

誠如《他勒目》裡關於「妥拉的普世性」之辯論，顯明這是長久以來希伯來先知的預言和盼望——萬國終會受「妥拉」啓迪，其信息不只賜給以色列人，也是給全人類的：

耶和華啊，你是我的力量，是我的保障；
在苦難之日是我的避難所。
列國人必從地極來到你這裡，說：
「我們列祖所承受的，不過是虛假，
是虛空無益之物。」

耶和華說：「我要使他們知道，
就是這一次使他們知道
我的手和我的能力。
他們就知道我的名是耶和華了。
將來必有列國的人和多城的居民來到。
我的名在外邦中必尊為大。」¹

但是，歷史事實是主耶和華的名和祂話語的信息，已經超越近東和歐洲的界線，終於傳到「各國、各族、各民、各方」²，主要是透過基督教的宣教大業，將神的話傳到「普天下」³。

「淹沒在聖經的洋海中」

宗教改革之後，英語世界格外成為結實纍纍的聖經果園。隨著一六四〇年《海灣聖詩》印行，書籍印刷在新世界的英屬殖民地展開。《海灣聖詩》共有一百五十首詩歌，由瑪瑟爾（Richard Mather）、艾力特（John Eliot）等人以韻律詩的形式寫成。由於宗教改革高舉「惟獨聖經」，這項原則延伸到敬拜和讚美的領域，清教徒和一些加爾文派信徒，堅持詩篇是「上帝自己的讚美詩集」，完全合神心意，勝過人類譜寫的詩歌和讚美詩，因此透過照字面翻譯詩篇，成為可吟唱的句子，最能達到新約的教訓：「用詩章、頌詞、靈歌，彼此教導，互相勸戒，心被恩感，歌頌神」⁴。這些改編自詩篇的頌歌，正是今日廣為流傳的一些英文聖

詩。同時，艾力特也發行“Mamusse Wunneetupanatamwe Up-Biblum God”（1661-1663），把聖經譯為「麻州語」，就是所謂那迪克—亞岡昆語。瑪瑟爾（Cotton Mather）以傲人的口吻指著這本聖經說：「看哪！美國人，這是你曾參與的最大榮幸。聖經在我們的劍橋付梓了，是創世以來，全美國印行的惟一聖經版本。」

「全美國印行的惟一聖經版本」，肯定不會存在太久；因為此後，幾億本聖經在全美國發行，印行量最多的是《英王欽定本》；就某種特殊意義而言，《英王欽定本》可稱是「美國人的聖經」。美國最高法院曾經在一九六三年阿賓頓學區與玄普的訴訟案（Abington School District v. Schempp），禁止公立學校朗讀聖經，視之為違反美國憲法第一修正案。當時，最高法院指出「學校惟一提供的版本是《英王欽定本》，各校發送此版聖經給每一位老師」，儘管其他版本也被允許使用，包括羅馬天主教的聖經（*Douai-Reims Bible*）。不過在這裡，我們至少也要提一下，二十世紀在美國發行了好幾種版本的聖經。值得注意的是，除了一本以外，其餘都是《英王欽定本》的修訂版。一九〇一年發行的《美國標準譯本》，經文取自一八八一至八五年的《修訂譯本》，由《修訂譯本》委員會當中的美國委員所製作，《修訂譯本》的目的在去除老式的語法，並且加進一些必要的新改變，就是那些藉著批判精神研讀原文，以及現代對聖經希伯來文和希臘文的新認識所帶來的成果。一九四六年至一九五七年的《修訂標準譯本》，是當中最成

Whose Bible is it ?

240 讀經的大歷史

功的一版，修訂了《美國標準譯本》，努力保持譯文適於敬拜。這個修訂本，後來又在一九八九年被《新修訂標準譯本》修訂，以「中性語言」(inclusive language) 取代陽性名詞和代名詞，例如，將原文的「弟兄」改為「弟兄姐妹」。一九二三年至一九三五年出版的《聖經：美國譯本》(*The Bible: An American Translation*)，因強調個人化和口語化而自成一格（諸如，耶穌復活之後向門徒顯現，祂以「早安！」⁵來問好，而不是用「願你們平安！」）；人們往往用新約譯者的名字顧斯庇 (Edger J. Goodspeed) 來稱呼之。

最近發行的主要「新版聖經」，在形式和概念上倒是十分古老——就是《聖約翰聖經》(*The Saint John's Bible*)，由明尼蘇達州卡萊維爾市施洗約翰本篤修道院 (the Benedictine Abbey of Saint John the Baptist) 製作，這間修道院一直是羅馬天主教內外人士追求更新的中心，不論是在崇拜上或在聖經上。誠如該修道院所宣稱：「完成時，《聖約翰聖經》將是五百五十年前古騰堡發明活字印刷之後，五百年內第一本手寫聖經。在活字印刷發明之前，所有聖經都是用手抄錄，但在此之後，幾乎所有聖經都是印刷的。」《聖約翰聖經》使用翎毛筆和其他古代工具抄錄，然後運用惟有現代科技可以達成的製版技術和材料，以重現古代和中世紀的書法、彩飾、插畫，以墨汁和五彩顏料抄寫經文，包括用純金來表達神聖之意。書頁的本身效法古代，用的是上等羊皮紙，這些羊皮紙已經被仔細磨到光滑。從已完成的部分成品看來，想必最後成果對現代生活

而言，會是活生生的真正獨特傳統，貼切地呈現聖經是「給全人類的信息」。

在美國，也像在英國一樣，自從出版《英王欽定本》或甚至更早之前，聖經在文化上占有主流的優勢，從日常談話（儘管說話者往往未意識到自己正在引用聖經）可明顯看見：例如，約伯說（《英王欽定本》）：「我只剩（不是「靠著」）牙皮逃脫了」⁶。「日光之下並無新事」⁷並非民間諺語，但最近有本教科書居然這樣說，這句話根本是傳道書作者說的。「在上有权柄的」⁸（the power that be）是使徒保羅指政府的措辭，指的是當時的統治者尼祿。「若一家自相紛爭，那家就站立不住」⁹語出福音書，而非林肯總統（他必然熟悉大部分《英王欽定本》的內容）。尤其在十九和二十世紀，聖經是無數歷史小說和電影的來源。從歷史的角度來看，這些小說和影片之所以如此突出，原因是它們可以假設讀者或觀眾熟悉大量的聖經故事，不僅因為許多美國人固定上教會和主日學，甚至連不上教會的人，有時還會大聲宣揚，他們也在家讀聖經。一九五二年《西方世界最偉大的書》（*Great Books of the Western World*）系列出版時，長期擔任芝加哥大學的校長和榮譽校長的編輯哈金斯（Robert Maynard Hutchins），他這樣解釋道：「聖經未被收入此一系類，對於所有因此而感到震驚的讀者而言，要曉得我們這樣做的原因是聖經太普遍了，我們覺得沒必要藉此叢書，使讀者家中再多一本，反正家裡已經有好幾本了」；不過，這套叢書的主題索引包括了聖經。

Whose Bible is it ?

242 讀經的大歷史

十九和二十世紀期間，聖經在美國「廣為流傳」，而美國被「淹沒在信仰的洋海中」¹⁰除了有別的意思之外，主要指的是被「淹沒在聖經的洋海中」。美國教會（尤其是更正教）和猶太會堂，一再敦促會友要擁有自己的聖經，而且要閱讀，也往往在兒童堅信禮或猶太教成年禮時贈送聖經，作為儀式的一部分。然而，將聖經散布到廣大群眾手中，是從一八〇四年「英國暨海外聖經公會」（British and Foreign Bible Society）成立之後開始的使命；而在美國獨立戰爭之後，有一百多家聖經機構興起。在殖民時代，牛津和劍橋大學出版社獨家專賣《英王欽定本》，掌握北美各地的專賣權。現在，這種獨家壟斷的情形早已結束，英國統治的遺跡也紛紛瓦解（諸如：英國聖公會的主教可以管轄美國聖公會的牧區）。後來聖經公會在各州成立，一八一六年「美國聖經公會」（American Bible Society）成為獨立的全國機構，立刻獲得成功。一九九六年一份統計報告指出美國聖經公會多年來的成果驚人：「在前四年，大約分發了十萬本聖經。不但如此，從一八二九到一八三一這三年期間，美國聖經公會就印刷並分發了百萬冊以上的聖經，當時的美國人口只有一千三百萬左右。一直持續至今，美國聖經公會仍然大力印行並分發聖經。美國聖經公會報告，單是一九八六年一年之內，就分發了近二億九千萬冊全本及部分聖經。」¹¹另一個美國主要聖經協會是「基甸會」，他們的活動是將（更正教）聖經放在每個旅館房間，以此聞名，據報告在一九九二到九三年間，他們已贈送超過三千八百

萬本聖經。

這些統計數字，雖然只是片面的評估，卻可以看出在信仰更正教的美國，聖經（Holy Writ）在文化和宗教上占有的核心地位，足以比擬甚至超越了大西洋兩岸，天主教的拉丁族群對童女馬利亞的膜拜，以及拜占庭的東正教對聖像的崇拜。就像馬利亞的圖像和到處可見的聖像畫一樣，有時候聖經似乎也變成一種圖騰，而不是聖典。證人在法庭以及總統就職時，都會把右手放在聖經上宣誓「願神幫助我」；而朗讀詩篇第二十三篇（當然是《英王欽定本》），長久以來是公立學校朝會的例行儀式；十誡顯著地陳列在法庭和其他公共場所；並且，在每次的戰役，總有這樣的神蹟故事流傳：士兵因著放在制服口袋的新約聖經而躲過子彈——這種將戰爭中倖免於難歸功於神蹟的說法，早就存在於早期基督教歷史之中，可以回溯到使用刀劍的年代，回溯到聖徒的遺物。聖經不僅是學校朝會必讀，並且散播到每一間教室。關於聖經在學校所擁有的權威地位，最聲名狼藉的事件，莫過於一九二五年七月著名的「斯科普斯審判案」（Scopes Trial），斯科普斯控訴田納西州公立學校禁止教導進化論。這個案子基本上，可說是前國務卿布萊恩（William Jennings Bryan），與知名辯護律師丹諾（Clarence Darrow）之間的對峙；布萊恩大力提倡字義解經，尤其是創世記裡的創造記錄，丹諾則公開承認自己是無神論。兩位公眾人物的衝突，象徵了在美國地區裡，按字面理解聖經的主導性權威；新聞工作者兼作家梅肯（H. L.

Whose Bible is it ?

244 讀經的大歷史

Mencken) 在報導這個訴訟案件時，描述這是保守的「聖經帶」(the Bible Belt) 對抗激進派的菁英分子。

這個俗稱的「猴子審判」(monkey trial)，不過是最為人所知的一個「聖經帶」現象；更甚的是後來的「基要主義」。直到今日，在世俗大眾和媒體圈中，「基要主義」這個標籤，變成用來總括以及摒除任何一種宗教正統信仰或權威傳統，最後導致這個詞變得沒多大意義或缺乏具體意義。這詞本身出自《基要真理》(*The Fundamentals*, 1910~1915) 的系列小冊子，是為抵制更正教裡的「現代主義者」——這些人反對字義解經，不能接受諸如：六日創造的一日是指二十四小時，以及童女生子。在這個意義上，此詞仍然很管用：基要主義成為好幾個更正教宗派共同推動的運動，主張整個基督教信仰完全取決於「聖經是神所默示、聖經無誤」這一教義。因此，它包含的是要大力抵制任何會危害聖經的學術釋經，就是那些會傷害到聖經的絕對獨特性與權威，或是需要依循科學世界觀來調整聖經中之教訓的釋經。

在這片抵制聲浪高漲的地區，聖經也成為另一股力量，但朝向相當不同的方向。就歷史而言，很難想像美國非洲裔奴隸，會經驗如此深厚的聖經文化。奴隸的主人，往往以讓奴隸成為基督徒當作自己的責任（以此一薄弱的理由為奴隸制度辯解），因為在某些情形，這樣做能夠教導奴隸順服，使他們更加服從。聖經中有一卷書涉及這個議題，就是保羅寫的腓利門書，絲毫沒有解放奴隸的意思；保

羅要腓利門帶回逃跑的奴隸阿尼西謀，而阿尼西謀「不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟。」¹² 因此，阿尼西謀不只是奴隸；然而，也依然是奴隸，但重要的是，保羅並沒有鼓吹或要求腓利門讓阿尼西謀自由。然而，白人針對非洲奴隸的福音行動，大大成功，遠超過奴隸主人能夠想像的。當然，他們很難料想，聖經竟然完全溶入奴隸的生活，這一點可從他們固有的「靈歌」中深刻地表達出來。聖經中的詩篇，刻骨銘心的哀歌，使他們唱出如此哀傷的歌詞，「有時我覺得自己彷彿無母的孩子，遠離家園」，還有福音書主耶穌受難的情節，使他們向當代發人發出挑戰：「主釘十字架時，你在哪裡？」然而，出埃及記被擄和釋放的主題，更叫他們以傳統上前所未有的強度，蒼涼強勁地高呼：

下去吧，摩西，
「深入埃及地」；
歡呼地告訴法老
讓我的百姓離開。

儘管聖經表達「在上者有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的」¹³，但是聖經也應許自由，安慰那些失去自由的人們，也就是活在梭羅（Henry David Thoreau）所說「安靜絕望」（quite desperation）的生活中之人。

Whose Bible is it?

246 讀經的大歷史

聖經在當時，找到大批深具潛力的讀者，不僅包含在鎖鏈下被帶到新世界的非洲奴隸，還有那些留在非洲，以及亞洲與衆海島的居民。十九世紀被稱爲是基督教宣教的「偉大世紀」，在賴德烈（Kenneth Scott Latourette）的七冊鉅著《基督教擴張史》（*History of the Expansion of Christianity*）中，就占了三冊的篇幅。自從十六世紀的宗教改革以來，更正教在神學和信仰上，以聖經爲核心，難怪聖經譯者取代了修士，成爲佈道和宣教策略上的主要行動者。這時正值西方文化拓展勢力到其餘世界，在「帝國主義」和「殖民主義」盛行的過程之中，基督教的宣教事業同時擴張，將福音信息、福音書和其餘聖經書卷，帶到這些地方。在漫長的歷史中，聖經達到空前的地步，翻譯成成千上百的新語言。這些語言當中，有許多是古老莊嚴的文學用語，早就擁有自己的詩歌和文學作品。另外一些則只存在口語的形式，必須首次以拼音字母來表達；若按照字母順序排列，會是一長串令人感動的清單：幾百甚至幾千本的現代聖經譯本，從阿爾巴尼亞語，北美的阿撒巴斯卡語（Athabaskan），到南非的祖魯語（Zulu）聖經。然而，我們更感興趣的議題是：將這道（Word）帶入全世界，究竟對聖經歷史產生何種意義。

新約原來以希臘文撰寫，那是索福克里斯（希臘悲劇詩人）和柏拉圖用來言談和書寫的同一種語言，只是新約用的是較晚的版本而已（儘管似乎有點不純正）；而大約在新約之前的兩個世紀，「塔納赫」已經被譯爲希臘文，這

意謂著在聖經歷史的大部分時間裡，猶太人和基督徒的聖經闡釋，和希臘化文化（Hellenism）有著根本上的關係，這是語言學上的機遇，也是不爭的歷史事實。而在十七、十八、十九這三個世紀，基督教的宣教士攜帶聖經抵達亞洲和非洲，在他們的行李箱中，有著祈禱文和禮拜儀式、信經和教義問答——以及拉丁文、英文、德文的標準聖經譯本；這所有的一切都以許多微妙、看不見的方式，受到對於對話型式的提問和假設所形塑；這一對話正是在《基督教與古典文化》（*Christianity and Classical Culture*）這個書名裡所提到的，這書名在二十世紀不只一本（編註：如本書作者一九九三年的著作，以及 Cochrane 在一九四〇年的同名作）。誠如英裔美國哲學家懷海德（Alfred North Whitehead）所描述的，這些是「基本的前提假設，是在這個時代中，所有不同系統的追隨者所無意識地預設的。這些假設看起來是如此明顯，以至於人們不曉得自己在假設的是甚麼，因為從來沒想過還有其他安排事情的方式」¹⁴——直到他們突然被放置在一種從來沒聽過這些假設的文化當中。

對於基督教的宣教事業，尤其在傳福音和教牧管理上，新處境帶來巨大的困難，諸如多妻的議題，就引起很大的混亂和爭議。信徒必須放棄所有小老婆，只留下大老婆嗎？那麼亞伯拉罕的多妻是怎麼一回事？¹⁵無論如何，他可是新約中惟一擁有「信心之父」¹⁶雅號的人物。因此，把聖經譯為新的語言，同時也是把聖經譯為新的文化，這項使命尤其要面對這些困難。據說，第四世紀的「哥德使

Whose Bible is it ?

248 讀經的大歷史

徒」伍菲拉斯 (Ulphilas) 在翻譯聖經時，刻意刪除列王紀上下，他作這個決定是基於哥德人已經夠好戰了，不需要在接受新信仰之後，再用血淋淋的戰爭記載來鼓舞他們。每回新的譯文都會遇見類似的問題。英文聖經習慣用大寫標出「神」，姑且不論大寫的作法有沒有好處，或者出處是甚麼，在聖經語言裡，希伯來文和希臘文，都有「神」(a god) 或「衆神」(gods) 的通稱，以及上帝明確的名字 YHWH(雅巍)——這名字不僅是上帝所特有，對虔誠的猶太人而言，因為太神聖了，甚至不敢讀出發音，必須用「主」字來取代，甚至在希臘文(及英文)譯本裡也是如此。然而，宣教士在像中文這樣的語文中，要如何表達這份根本上的區別呢？在中文，似乎不同的神祇有其專有的名字，卻沒有「神」(god) 這樣的通稱(編註：此係作者對中文的理解)。同樣地，新約談到「風聞在你們中間有淫亂的事。這樣的淫亂連外邦人也沒有，就是有人收了他的繼母。」¹⁷ 然而，要是這種事發生在認為這是「自然律」的文化中，也就是有另類的「外邦人」，不只「寬容」這樣的「結合」，甚至要求這樣作，甚至還有其他更明顯的亂倫行爲，那又該怎麼辦？

新近皈依信仰的文化，也可能在表述聖經信息時，表露出前所未有的親和力。一九六〇年代非洲馬塞族 (Masai) 擬定的教義信條，就是特別突出的例子。第二信條是關於耶穌基督：

我們相信上帝信守祂的諾言，差遣祂的兒子耶穌基督，以肉身降生在猶太支派的家族，在貧窮的小村莊裡。他離開家園的時候，總是在狩獵的旅行中做好事，靠上帝的大能醫治人，教導有關上帝和人的事，表達出信仰的意義是愛。祂被自己的百姓拒絕，受折磨，手腳被釘上十字架，並且死了。祂被埋在墳墓裡，**不過土狼沒有傷害祂**，第三日祂從墳墓裡復活。

一千九百年來，基督徒使用原始希臘文，以及全球許多其他語言研讀福音書，現在則以非洲新信仰群體的文化，重新體驗耶穌的信息，「總是在狩獵的旅行中做好事」，被埋葬在石頭墓穴中，再用一塊大石頭封住墓穴口¹⁸，保護屍體不落入到處尋找食物的土狼，這可是第一世紀巴勒斯坦人和二十世紀非洲人所熟悉的危險。

當聖經提到「天下」¹⁹這樣誇大的片語，事實上只是指地中海地區四周的希羅世界，或是像中世紀所謂的「全體基督教世界」(corpus of Christendom)；然而，透過十九和二十世紀的宣教士，聖經真的成爲一本給全人類的信息，不只給歐洲人和美國人而已。然而，人們對聖經的敬虔之心，以及對聖經獨特性和權威性的普遍知識，幾乎開始急劇下降，尤其在歐美，特別是知識分子當中，這變動的脈絡，意謂著聖經在衆神的聖典當中，也只能占有一席之地。

十九世紀末發生了兩件事，可作爲這新處境的象徵。

Whose Bible is it?

250 讀經的大歷史

一八七五年，馳名的梵文學者，同時也是比較宗教學研究先鋒慕勒（Friedrich Max Müller），著手發行英文版《東方聖典系列》（*The Sacred Books of the East*），到十九世紀末，共出版了五十一冊。誠如他預見的，這套書的出版促進了宗教比較學的方法，強調顯然的相似之處，以及各神聖經典之間借用抄襲的前提假設。這套書和猶太教的「塔納赫」以及基督教的聖經，在書架上毗鄰而立，其實就起源來說，後兩本同樣是東方的聖書，《可蘭經》也是。一八九三年，在芝加哥舉行哥倫比亞世界博覽會（Columbian World Exposition），主題是慶祝哥倫布一四九二年發現美洲的四百週年紀念，特別召開「世界宗教議會」（World Parliament of Religions），聚集了大多數聖典所代表的傳統，其中包括擁護聖經的猶太教和基督教團體。這樣的聚集暗示聖經就像《吠陀經》（*Rig-Veda*），可以讓其他經典（或不信的）的跟隨者「從外部」來研讀，這些人想要把聖經當作人類學或歷史資料來「學習相關知識」（learn about it），而不是像猶太教和基督徒許多世紀以來的讀法：「學習聖經」（learn it）。前者研讀和印行聖經的方式，已經成為印刷和教導上的標準模式之一。

衆所周知的聖經故事：「捆綁以撒」（*Aqedah*）²⁰，可以用來闡述這樣的比較研究法是如何影響解經。有本拉比的「他爾根」，指出這段經文闡述信仰就是忠心，信仰就是順服，聖約之父以近乎超人的忠誠，順服上帝和祂的命令，願意獻上終極的犧牲，因此「他爾根」這樣祈禱：「現在，

當亞伯拉罕的後裔發現自己落在不幸之中，主啊，求你記念他們的先祖以撒的 *Aqedah*，求你聆聽他們懇求的聲音，聆聽並回應他們，釋放他們脫離一切苦境。」在基督教的解經裡，除了以上的元素，更加上預表法的闡釋，指出這個故事指向並預言基督的釘十字架，然而「神竟然不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了。」但是，若將 *Aqedah* 的故事，擺在古代近東較廣的背景下解讀，很像當時流行的獻子習俗，不過這是「妥拉」其餘部分所譴責的行徑。

對聖經的敵視

即便在西方某些圈子，流行這類對聖經抱持歷史客觀或學術中立的態度，但二十世紀卻也是有史以來，對聖經最敵視的年代。第一次世界大戰之後，馬克思主義—列寧主義在東正教的蘇聯取得勝利；二次大戰後，更在東歐、中東歐等地區，掀起一場運動，從學校、家庭、教會著手，想要將聖經從整個世代的集體記憶中刪除。儘管蘇聯理論上明文確保宗教自由，卻禁止印刷聖經，閱讀聖經更會受到懲治，聖經被視為「無知之人的聖經」，連同聖像被歸為迷信的過去。認定自身所得的默示是反共產主義，德國的國家社會黨和各教會中殘餘的反閃人士，彼此狼狽為奸，甚至比共產主義更加過分，企圖透過「德國基督徒」來肅清凡是帶有「猶太」特質的聖經傳統；他們創立了離經叛道的「亞利安基督教」，主張任何有猶太血統者不可擔任聖職，並且強迫放棄聖經中的「猶太種族主義」，改採新約不

需仰賴舊約的詮釋法則。儘管德文聖經的印刷仍然包括舊約全書，但舊約已經喪失權威。隨著許多猶太人在納粹大屠殺中遭害，聖書和「妥拉」經卷，以及《他勒目》等書也一起被消滅。

聖經研究的黃金時代

然而，在「聖書子民」的歷史族群內外，十九和二十世紀——尤其在德國——卻也是聖經研究的黃金時代。這是從近東考古學的復興開始的，這項考古發展（多少是正確地）被歸因於拿破崙的鼓舞，拿破崙的軍隊在一七九九年發現了羅塞塔石碑。儘管聖地的政權替換迭起，包括一九四八年以色列的建國，但聖經遺址的挖掘不會間斷。在所有新發現當中（並非都由考古專家發現），再沒有比一九四〇和五〇年代在昆蘭發現的死海古卷對聖經研究的影響更深遠了。死海古卷包含非聖經和聖經的抄本。這是頭一次有比現存文本更早的大量「塔納赫」手稿出現，比標示母音的馬所拉版本更早。這份發現，重新定義了希伯來聖經的文本研究，激起了對妥拉、先知書、聖書卷及新約重大的爭議。

就猶太人的聖經研究而言，這項研究和爭議，是在一段激烈的學術辯論之後展開的。一九二〇年代，正是納粹運動萌芽的時候，柏林的「猶太學術研究協會」（the Institute for the Scholarly Study of Judaism），開始把「威瑪共和」（Weimar Republic，編註：1919～1933德國的共和政體）

時期，學術圈內盛行的分析和詮釋方法應用到「妥拉」、《他勒目》和其他傳統文本上。誠如舒勒姆（Gershom Scholem）在《從柏林到耶路撒冷》（*From Berlin to Jerusalem*, 1980）一書中的生動描述，這種理性的研究，有時是太過徹底的理性方法論，反而引導出對於猶太傳統中非理性部分的深刻欣賞。像是聖經對「卡巴拉」的神祕思索、中世紀釋經者對雅歌書那太過豐富的想像，甚至是過度的彌賽亞啓示論，亦即假彌賽亞澤維（Shabbetai Tzevi）倡導的運動——對於「以科學方法研究猶太教」者來說，無論在史學或現象學上，這些思想和靈性體系著實迷人。這場二十世紀猶太教圈內對「妥拉」與《他勒目》的學術研究復興，帶來了有益的成果，使非猶太學者對猶太釋經的認識顯著增加。儘管畢勒百克（Paul Billerbeck）寫的四冊《從他勒目和米大示探討新約》（*Commentary on the New Testament from Talmud and Midrash*），遭受猶太教和基督教註釋者雙方的批評，但本書的出版，使教會不再有藉口可以對猶太釋經傳統一無所知。

在更正教裡，自從文藝復興和宗教改革，希伯來文和希臘原文的學術研究已經蔚為風氣，並且在英國、德國，和其他大學的神學院教師當中地位鞏固；後來在美國的神學院中，有關聖經的研究和出版不斷增長，發行書籍、雜誌、專題論文以及龐大的專輯系列。英國的維斯卡特（B. F. Westcott）和賀爾特（F. J. A. Hort），以及德國的聶斯黎（Eberhard Nestle），將經文鑑別學推至新的高峰，在諸多成

Whose Bible is it ?

254 讀經的大歷史

果中，其中一項是促使新的聖經翻譯成爲必要可行之事。在「國際批判註釋系列」(International Critical Commentary)中，聖經各卷由學有專長的專家學者逐句解經；在這個系列，有幾冊諸如：史金納(John Skinner)的創世記和蒲隆模(Alfred Plummer)的路加福音，包含文法和哲學上的洞見，到如今，還是聖經學者愛不釋手的參考書。這些參考作品中最富影響力的，也許是基托(Gerhard Kittel)寫的《新約神學辭典》(*Theological Dictionary to the New Testament*)，以德文發行，後來陸續譯爲英文。詞典的編排形式(益處不少，但嫌過分簡化)，使得字彙的研究可以很方便地作爲檢驗聖經觀念和教義的工具，進一步協助建立新的「聖經神學」，如此一來，古典系統神學上的所謂哲學架構，只好讓步給來自經文本身的類別，而不是強行將架構加在經文之上。在無數的二十世紀聖經註釋書中，《阿克聖經註釋》(*Anchor Bible*)集猶太教、更正教、羅馬天主教學者之大成，而聞名於世。

如此的合作，促進了羅馬天主教在聖經研究上的文藝復興，這樣形容毫不誇張，即或不是聖經革命，也可說是二十世紀羅馬天主教的聖經革新。這波復興是由一九四三年九月三十日教宗庇護十二世頒發的「聖經註釋」(*Divino Afflante Spiritu*)通諭所特許的。儘管天主教仍然尊崇「拉丁文武加大譯本」在拉丁教會具有「法定」的權威(這是天特會議針對更正教「惟獨聖經」所豎立的防護堡壘)，但是這份教宗通諭催促大家，甚至命令「要藉著語言上的知

識」——尤其是希伯來文和希臘文——仔細研究聖經。不但如此，在這類研經中，天主教的研究格外注重近東文獻的文體特質，避免拘泥於字面意義以致沒有區分詩歌與散文之間的差異，也拒絕以瀏覽報紙的態度閱讀聖經歷史。這樣的研究產生了為普羅大眾所翻譯的各種方言聖經；教會並沒有禁止這些人讀經，反而是鼓勵他們，只要讀經時參考有助於解釋經文的評註即可。一九六五年十一月十八日第二次梵蒂岡會議，頒布「天主教教理」(*Dei Verbum*)，即有關「神聖啓示的教義憲章」(*Dogmatic Constitution on Divine Revelation*)，強化了關於「聖經註釋」通諭中的種種告誡。會議同時宣布：「要讓**所有**忠心的基督徒容易取得聖經」，不只是神職人員和神學家才能閱讀，因為「神的道帶有如此的力道和能力，是教會的支持和力量」。

雖然我們沒有確實的統計資料，只能冒險猜測，但是可以很安全地估計，過去一個世紀閱讀聖經的人口，要比前十九個世紀閱讀聖經的總人口還多，這不只發生在羅馬天主教會，也發生在全世界。不過，我們也不要忘了，在同一個世紀，也有兩次世界大戰，發生了株連甚廣的迫害和屠殺，以及猶太人的大屠殺事件。有時候會覺得，若要找一個聖經意象來象徵這個世代，似乎不是以色列人從埃及為奴之家被釋放的出埃及事件，而是啓示錄裡不斷奔馳的四位騎士——戰爭、饑荒、瘟疫、以及死亡²¹。讓我們回到本書的核心主題，「聖書的子民」猶太人與基督徒之間的關係，在納粹大屠殺中達到了歷史不幸的最低點。然而，

Whose Bible is it?

256 讀經的大歷史

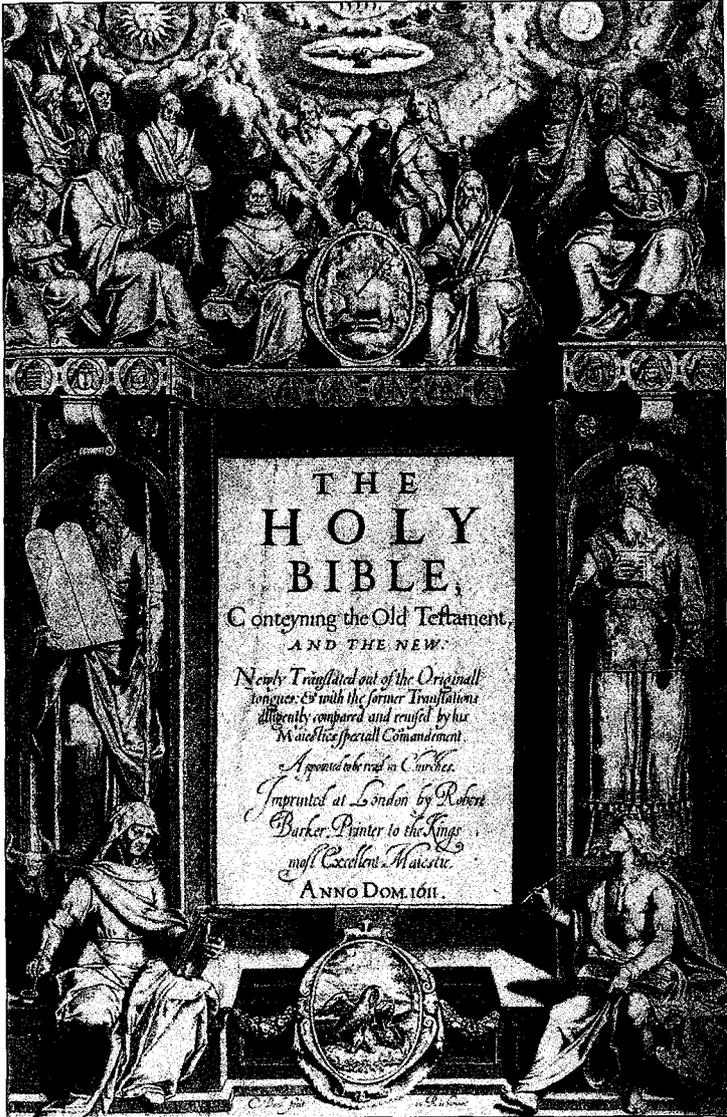
誠如本章前面所述，二十世紀同時也達到聖經歷史的最高點。下一章，也就是本書最後一章，我們將會探討這個歷史弔詭的各個層面。



第 12 章

聖經裡的奇異新世界





《英王欽定本》第一版（公元一六一一年）的書名頁。（來自南衛理公會大學帕金斯神學院圖書館〔the Bridwell Library〕的收藏）

保羅是他那時代之子，對著他同時代的人發表言論。然而，更重要的是，他身為神國度的先知兼使徒，真正稱得上是對每個世代的全體人類發言。毫無疑問，我們必須仔細研究並查考，過去與現在，彼時與當下之間的差異。然而，這樣研究查考的目的，不過顯示出這些差異實際上是何等地微小。¹

以上這段話是二十世紀最富影響力，也最富爆炸力的聖經註釋書《羅馬書註釋》（*The Epistle to the Romans*, London, 1993）的開場白，這本書是巴特在一九一八年所寫，被喻為是「投入神學家遊樂場的一顆炸彈」，猝然中斷了神學家們的遊戲。第一句話巧妙地總結了歷史批判法：十八世紀的學者，尤其是十九世紀，其中包括巴特自己的教授老師們，將歷史批判法推至前所未有的高峰，從多方面顯示，保羅——或摩西、耶利米、甚至是拿撒勒人耶穌——被視為「他那時代之子，對著他同時代的人發表言論」，發表他們對世界的看法，受當時世界所制約。然而下面幾句話，卻超越了「仔細研究」的歷史批判法及其結果，達到所謂超越的現實，也就是巴特所說的「聖經裡的

Whose Bible is it?

260 讀經的大歷史

奇異新世界」。大約是同時，廣受基督徒閱讀的《我與你》(I and Thou) 一書的作者，猶太神學家馬丁·布伯 (Martin Buber)，正進行「妥拉」及其註釋的翻譯，這也同樣地使得現代人慣常把「他勒目」與批判法之間對立起來的看法，變成微不足道、老掉牙的觀念。

我們誠然不能走回頭路，忽略以歷史、經文鑑別、文學、哲學的角度對於「塔納赫」和「新約」的研究。但是，我們可以超越它，也必須要超越，因為「塔納赫」不是近東的一個部落宗教或是博物館僅存的希伯來文獻，只是用來作為現代人恢復古代語言的辭典而已。不止如此，而必然是更多。同樣，把「新約」描述為只是另一份希臘神祕宗教的文學遺產，或是神化宇宙論的遺風，或是因耶穌再臨不斷延遲，信仰群體必須掙扎著要重新定義自己的身分——這些都是不恰當的看法。

「歷久彌新之美」²

在現代世界，甚至在自稱為「後現代」的文化中，韓德爾的《彌賽亞》和巴哈的《馬太受難曲》演奏會不斷獲得聽眾喜愛，其中有信徒，也有非信徒。儘管得花上很大的努力，大學生仍舊試著閱讀《神曲》和《失樂園》，甚至能達到某種程度的理解。聖經裡的格言和故事，展現了豐富多樣的內涵，至今仍舊保持其優美迷人之處。誠如詩篇所載：「無言無語，也無聲音可聽。它的量帶通遍天下，它的言語傳到地極。」³ 甚至在世俗化的時代——格外是在世

俗化的時代，聖經被證實是對付犬儒思想的獨特解毒劑，也是詩人、哲學家、藝術家、音樂家以及全球成千上萬讀者的靈感來源；是人們在困窘之時，在每一天閱讀的書籍。對於我們怎樣面對生死，幫助我們界定內心最深的盼望，聖經一卷書一卷書地，有時是一章又一章地，並且是在二十和二十一世紀為我們提供內在的含義。容我意譯早期教會的一句格言來表達——這是一條蚊子能游泳，大象會溺死的河流⁴。

美國詩人麥克列許（Archibald MacLeish），在一九三九年至一九四四年之間，曾擔任美國國會圖書館的館長。一九五九年，他因所寫的《約伯詩劇》（*JB*），榮獲普利茲戲劇獎，這部作品以存在主義的角度重述約伯的故事。童妮·摩里森榮獲一九九三年諾貝爾文學獎，她曾從雅歌中截取靈感，創作了一九七七年的小說《所羅門之歌》（*Song of Solomon*），以及一九八七年的《寵兒》（*Beloved*）。然而，若提起二十世紀最能展示聖經歷久彌新之美的文學典範，非托瑪斯曼（Thomas Mann）莫數，他撰寫了《約瑟和他的兄弟們》四部曲（*Joseph and His Brothers*，一九三三年至四四年），贏得一九二九年的諾貝爾文學獎。他本人稱呼這四部曲是「金字塔工程」。小說開始於德國納粹，結束於美國；小說包含猶太人先祖亞伯拉罕、以撒、雅各的體驗，而這些先祖成為我們所有人的屬靈祖先；第四部《供應者約瑟》（*Joseph the Provider*），記述約瑟拯救埃及人免受饑荒之苦。托瑪斯曼自承他是以小羅斯福總統及其「新政」（New

Whose Bible is it ?

262 讀經的大歷史

Deal) 爲藍圖。他煞費苦心地仔細研究「他勒目」和衆多拉比的註釋書，得以將十幾章「妥拉」裡約瑟充滿戲劇化的故事⁵，擴展爲兩千頁深入的人物刻畫、心理分析、壯觀的場面、以及錯綜複雜的情節，這是一部聖經和文學參考書，被視爲是有史以來「有關約瑟故事最完整的現代版本，（並且）可能是關於聖經中的約瑟生平最偉大的註釋書」⁶。

聖經的現代譯本，不斷推陳出新，尤其是英文聖經，這些譯本同時以優美的文字及正確的表達，呈現古老的經典。一九七〇年出版的《新英文聖經》就是傑出的例子，其中的次經和修訂的新約，以及採納猶太出版協會的「塔納赫」版本，正好凸顯了該書的特點。這個譯本，先由聖經語言專家按字面翻譯，然後由專職的作者群修訂，儘可能以最棒的文人式英語來表達，然後再由學者審查，看看這些修訂是否違反原文。最後成品展現出真正的力與美。詩歌聽起來像詩歌，盎格魯撒克遜的成語取代了早期譯本中的拉丁語法及「高雅的英語」；原本英譯中該有的豐富力道，更清晰明白。舉個例，由於英語的介系詞往往軟弱無力，《英王欽定本》中羅馬書這句「萬有都是本於他，倚靠他，歸於他」（“of him, and through him, and to him are all things”），翻譯上相當接近原文；但是《新英文聖經》把這句改爲「他是一切的源頭、指引、目標——願榮耀歸給他，直到永遠！」（“Source, Guide, and Goal of all that is — to him be glory forever”）⁷

人們對聖經無知的驚人現象，充斥著我們的世代。當

有人在臺上或晚宴提到天使、祈禱、或靈魂不死的主題，多半引來一陣訕笑。儘管如此，此種無知所具有的一個正面特性（雖然很難想到還有甚麼其他正面特性），是當那些受過相當教育的有識之士，首次發現聖經的那份興奮之情，無論那是在大學課堂，或是私下閱讀。突然之間，聖經向著他們說話，彷彿從未向任何人這樣敞開：「歷久彌新的美麗」。聖經一直具有這種震撼人心的能力，那些被震到的人總是不知所措，不曉得該如何應付。

然而，就像拜占庭的聖像或葛利果的聖詠（Gregorian chant）所展現出的歷久彌新之美，詩篇莊嚴的韻律以及聖經縈繞人心之美，反而成了絆腳石。幾百年來，因著大家對聖經過於熟稔，反而鈍化了聖經鋒銳的力道，連它的核心功能都模糊掉了；聖經原來不只能安慰受苦之人，還會使安逸之士坐立不安，包括那些舒適地坐在自己會堂或教會板凳上聽道的信徒。「每個世代都會發明自己的異端」，倘若這說法是真的，那麼我們這世代是對於「審美主義」特別難以抗拒（例如，華格納譜寫的《帕西法爾》歌劇，就有意讓觀眾在耶穌受難日痛苦地欣賞），那指的是在藝術和音樂之美中，發現終極超越的奧秘，「那使人目眩神馳的奧秘」⁸；藝術和音樂之美有力量將人提升到另一層次的世界，在此同時，卻不呼召罪人悔改，也就是在有權力審判世人的聖潔上帝和公義審判者面前，為自己的罪自責。

套句齊克果式（Kierkegaardesque）的比喻，聖經的話語之美，好像排列整齊、擺在牙醫診所桌上或掛在牆上的

Whose Bible is it ?

264 讀經的大歷史

不鏽鋼設備，金光閃閃地展現其複雜的先進科技——直到開始按照原來設計的功能運作為止。一時之間，我的反應從「何等閃亮美麗」，變成「快把那討厭的東西從我嘴巴裡挪去！」一旦當我重新閱讀，也許得歸功於新譯本所帶來的新鮮感，經文不再是陳腔濫調，而是開始直接對我說話。許多人不想和有組織的教會有任何牽連，宣稱能夠在家自己讀經。但是，我忍不住懷疑，這種人絕大多數沒有勤讀聖經。因為要是他們真的這麼做的話，經文實際上所訴說的會讓他們感到震驚，他們會發現經文所說的大部分事情，遠比在猶太會堂裡或教會裡聽到的還更奇特。

陌生的語言

無論是古代或現今、優美或平庸，聖經翻譯很容易落入這樣的危險：人為的美化加工，使「塔納赫」或新約語言弱化許多。就某一層次來說，這正是譯者的目標：「隨跑隨讀」⁹——如先知說的。馬丁路德翻譯的德文聖經，多半的時候聽起來不像翻譯，而彷彿是以賽亞或馬太活在十六世紀的薩克森，親自用德語說寫。任何從事大量翻譯的人，都必須重新學習一個顯而易見的原則，就是閱讀譯作的讀者，應該不需要使用外語詞典就能明白。然而與此同時，任何譯者，尤其是聖經譯者，都會面對許多難以翻譯的字詞。在猶太出版協會出版的「塔納赫」，對於頻頻出現在詩篇中的「細拉」(*Selah*)，註明是「敬拜上的說明，含義不明」；而在《修訂標準譯本》，福音書裡的「拉加」(*Raca*)，註明

是「語意不明的辱罵字眼」。¹⁰ 這些專門術語，幾百幾千年來，頑固地抗拒我們對聖經的努力學習，到頭來，他們仍舊讓人感覺很「陌生」。

然而，說聖經是「陌生」的語言，其實有更深的含義。每一位希伯來學校或主日學的老師，都會對聖經同感陌生，無論讀的是「塔納赫」還是新約，因為居住在現代都市的孩子，很難明白農耕社會的用語。大家可能對「主耶和華是我的牧者」¹¹耳熟能詳，然而，無論老少，若對牧羊人的認識只是停留在毛衣或偶爾吃到的羊排，那麼這節聖經所能傳達的意義其實不大。即使在某些宗教藝術中，牧羊人的模樣也被美化了，甚至連古代牧人或羊兒都認不出來，也照樣無法緩和其陌生性。有些基督徒讀者，可能會視這樣的難題只和「舊約」有關而置之不理：事實上，耶穌也提到祂是「好牧人，好牧人為羊捨命」¹²，引用的是同樣的隱喻；這樣的經文不是次要信息，而是基督代替世人受死的核心要義。而聖經中最令人感到陌生的語言恐怕要屬啓示文體了，諸如：以西結書、但以理書，以及約翰寫的啓示錄。這些書卷一章又一章，描述萬花筒般的怪獸、星辰，顏色和隊伍，這些描述想必對作者有其意義，也意欲向過去甚至現在的讀者傳遞某種意義。然而不論是猶太教或基督教，大家對聖經中的啓示文學詮釋分歧，有時十分怪誕，甚至在努力澄清、解釋之時，照樣令人感到陌生。

雖然如此，不也正是聖經語言這份奇特的陌生感引起了我們的注意嗎？齊克果曾經說過，千萬別在他刮鬍子的

Whose Bible is it ?

266 讀經的大歷史

時候宣告這樣的信息！聖經的表達方式，需要反覆研讀，需要默想、詳細查究。畢竟在信徒的心目中，這是一封情書，一封長長的情書。當我收到愛人寫來的信，我不會只讀一遍就丟棄一旁。確切地說，我會思想信中的含義，思索這句話或那句話，到底想表達些甚麼。如果這封信以另一種語言寫成，我就非得用那個語言，以更慢的速度去讀它。最偉大的註釋者，絕對不同於一般平凡的解經家，他們早已學會運用這份陌生性，穿越表面去探究它。這也是寓意法試圖尋找「靈意」的道理之一。由於聖經裡許多字詞並非我們日常用語，因此靈意解經者會找尋破解的「鑰匙」，或在這一句、或其他經文、或在聖靈感動下神回應我們的禱告。即便撇開寓意不談，聖經信息往往提醒我們要改變，從這個角度或那個角度來看事情，不斷重複同樣的事情，直到它不再一樣。詩篇尤其豐富，收集了這種一再重複的表達方式。詩篇第一篇，短短幾節所表達的主題和變奏，其內在發展邏輯，不是我們慣用的思考模式。詩篇第一一九篇是聖經中最長的一章，藉著每一節出現的聖經同義詞——「命令、話語〔道〕、訓詞、法度」等等，使主題產生多樣的變化。倘若聖經的表達方式對我不這麼陌生，和我平常的說寫習慣差不多，我想我反而很容易匆匆略過。正因為「塔納赫」及新約裡的啓示語言，在許多方面令我們感到最為陌生，因此布萊克的詩和藝術，儘管同樣陌生，卻能夠以響亮、清晰（儘管是不尋常的「清晰」）的語言表達出來（編註：布萊克的作品擅長取材自聖經中

的預言和啓示文學)。

陌生的宇宙

在十九世紀和二十世紀，有關創世記第一章的爭辯沒完沒了，令人疲勞，不過至少足以說明，想要釐清聖經中描述的宇宙「畫面」——或複數的「畫面」——和現代物理或生物學的關係，並不是件容易的事。甚至在柯立芝 (Coleridge) 「暫停不信」(suspension of disbelief) 的呼籲幫助之下，我們還是很難藉著想像進入那樣的自然秩序，也就是通常以魔鬼而非細菌來解釋一般病因。不管「我們親愛的醫生路加」¹³ 是否真的是那本以他命名的福音書及使徒行傳的作者，這兩卷書和「新約」其他書卷，都從未清楚地將任何醫治行為歸諸於人類的醫師或自然痊癒。「古代世界的天空低垂」¹⁴，超自然的力量，不論正邪，永遠不會離我們太遠，不論我們是猶太人或基督徒，出於本能地總會以懷疑或批判的心態面對這種超自然能力的報導。使徒保羅寫到基督的降卑與高升，在這首頌歌的最高潮，他說：「叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝。」¹⁵ 他似乎套用當時人所相信的三層天宇宙論，然而今日連最執著於字面解釋的解經家，也不會認同這種宇宙論。

依我判斷，聖經中對大自然和宇宙的態度，是「前科學式」(prescientific) 的；不但如此，那不只是剝掉果殼就能取得永恆的核心那樣簡單。誠如保羅的詩歌所表明，這

樣的態度是和其基本信息緊緊地綁在一起。然而，當我們從（無論是猶太人或基督徒的）聖經註釋和解經史的角度來看，這個「前科學式」的宇宙觀，事實上可以廣泛包容歷代層出不窮的「科學」觀。我們可以簡單地說，就某個程度而言，沒有一項科學或哲學宇宙論，和聖經信息是完全沒有交集或者完全契合的。不但如此，當聖經信息對於個別宇宙論的調適走到盡頭的那一刻，也往往是該宇宙論退讓給後繼者的時候。若想運用古往今來任何科學或哲學世界觀的辭彙，重新創造一個公式，以取代「起初，神創造天地」這歷久不衰的崇高句子，是不可能的。

「獨特的子民」

《英王欽定本》的新約，描述基督教的新群體乃是「被揀選的世代，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是獨特的子民（a peculiar people）」（直譯），“peculiar”在這裡並不是現代英語裡「古怪」、「奇異」的意思。像《修訂英文聖經》，很正確地表達這些稱號是「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是獻身的國度，是屬上帝所有的子民（a people claimed by God for his own）」¹⁶。不過，仔細思量，會發現用“peculiar”的現代含義來詮釋，也不見得完全不適當。

反猶太的「塔納赫」讀者，即使本身是基督徒，也常嘲笑猶太人這種刻板陳腐的印象。有的時候，行割禮的規定，似乎變得比神所呼籲的清潔之心更重要。誠如一篇拜占庭時期的反猶文章所爭論的：你們為何反對吃豬肉，卻

願意吃雞肉，雞比豬還髒，不但去的地方髒，吃的東西也髒？一般而言，「塔納赫」裡有太多命令和應許，只攸關今世的生活和身體，與靈魂的永生無關。像下面這首詩篇：

兒女是耶和華所賜的產業；
 所懷的胎是他所給的賞賜。
 少年時所生的兒女好像勇士手中的箭。
 箭袋充滿的人便為有福。¹⁷

它給人的印象是，神終極祝福的所在是地上而非天上，而永生是指後裔的延續。不但如此，這樣的表達往往具有民族主義的意味：「獨特的子民」是惟一蒙揀選的族類。神所賜的衆多應許，對象不是個人，甚至不是敬虔的個人，而是一個族群。神這種任意挑揀「選民」的作法，似乎違反了公平的基本感受。

到了新約，這樣的特性變得愈發糟糕。儘管聖經教導來世的信念，應許在天堂有永生，但專斷與集體的意味似乎更強了。保羅主張神「要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬」，保羅解釋的預定論遭到扭曲，以至於他必須費心宣告：

倘若上帝要顯明祂的忿怒，彰顯祂的權能，就多多忍耐寬容那可怒、預備遭毀滅的器皿，又要將祂豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上。這

Whose Bible is it?

270 讀經的大歷史

器皿就是我們被上帝所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。這有甚麼不可呢？我們是蒙憐憫的器皿。¹⁸

「被揀選的族類」的確是一群獨特的子民，也是集體結合的實體。當新約聖經提到「叫一切信祂的，不致滅亡，反得永生」¹⁹，這是賜給個人的應許。然而，教會被暗喻為「基督的身體」²⁰，正是這應許的終極表達。單單手或眼無法發揮功能，必須屬於身體，才能發揮功能，這些是教會的「會員」(member)。對於加入童軍或工會的「個人」來說，我們常用的「會員」一詞相當溫和；這詞真正的意思是「肢體」或「身體部位」；事實上在任何語言之中，都是和「個人」對立的。

因此，比「塔納赫」更甚的是，新約說話的對象往往不是個人，而是地方堂會及教會(churches and the church)，諸如：“*Ye are the light of the world*”（「你們是世上的光」²¹）。我必須引用《英王欽定本》的英文，才看得出這個複數的「你們」(ye)，幾百年來，第二人稱單數代名詞“thou”和“thee”（古字「你」的主格和受格），也不見了，這些都被“you”這個單複數通用的代名詞取代。結果，我們往往搞不清楚“*You are light for all the world*”，究竟是指個人還是群體。但是，這裡的確是指集體、群體，不是個人。

然而，在猶太人和基督徒歷史中一再發現，認識聖經

的正確架構恰恰得建立在群體之上，而這一點被證實不是閱讀聖經的阻力，反而是釋放的力量。這是二十世紀讀經上的偉大進展；像哲學家威廉·詹姆斯（William James）對宗教的定義：「是個體在孤獨的狀態中，當他認為自身與其所認定的神聖對象有某種關係時的感覺、行動與經驗」²²（這個定義描述了許多對於聖經的闡釋），就必須讓步給以下體認：在「塔納赫」裡，「屬神的百姓」才是神的應許和命令的合宜脈絡。十誡的對象不是「在孤獨狀態中」的猶太個別信徒，而是神的百姓以色列；這位「曾將你從埃及地為奴之家領出來的耶和華」²³，同樣會拯救他們的後代。對基督教而言，像「基督的身體」這樣集體性的隱喻，起初產生諸般疑難，如今卻成為新的靈感，敦促整體基督教更新並落實耶穌上十架之前這個禱告：「使他們都合而為一；正如你父在我裡面，我在你裡面，使他們也在我們裡面」²⁴，並且從這觀點來閱讀新舊約。誠如這個禱告所表達的，父與子之間的合一是一是那麼緊密，根據三位一體正統教義的堅決主張，一點兒也不會威脅到聖經的一神論，而是對此的肯定。公元三八一年的尼西亞—君士坦丁堡信經（Niceno-Constantinopolitan Creed），確認三位一體的基本教義，開宗明義指出「我等信獨一之神」。這樣的合一，遠遠超過個人主義和個人，是基督的門徒之間關係的典範，而「基督的身體」這個單數的隱喻，正適合用來說明此一關係。

對聖地的執著

對猶太教而言，二十世紀的這份認知，已然和「神的百姓」和「聖地」之間的關係這一問題緊緊地綁在一起（尤其是在二十世紀）。「妥拉」裡許多用語，正是以身為神百姓的以色列民族住在聖地的生活為前提。因此，「妥拉」裡的列祖故事，從頭到尾無不環繞在「聖地」的主題，彷彿著了迷一般。遠在帶領以色列百姓出埃及的摩西之前，神就向亞伯蘭（亞伯拉罕原來的名字）顯現，說：

亞伯蘭，你不要懼怕！
我是你的盾牌，
必大大地賞賜你。

還說：「（我）要將這地賜你為業……我已賜給你的後裔，從埃及河直到幼發拉底大河之地」²⁵，神提供了地理的界線。在先祖約瑟故事的末了，也就是和他的兄弟們重新和好時，約瑟應許他們：「神必定看顧你們，領你們從這地上去，到祂起誓所應許給亞伯拉罕、以撒、雅各之地。」²⁶

征服應許之地正是約書亞記的主題，而如何成功或失敗的防衛應許之地則是「塔納赫」多數歷史書的主題，無論如何，「這」地總是記錄的核心。主耶和華彷彿在為約書亞畫地圖，幾乎把經緯度給了約書亞：「凡你們腳掌所踏之地，我都照著我所應許摩西的話賜給你們了。從曠野和這黎巴嫩，直到幼發拉底大河，赫人的全地，又到大海日

落之處，都要作你們的境界。」²⁷ 因此，士師記一開始就記載：「耶和華的使者從吉甲上到波金，對以色列人說：『我使你們從埃及上來，領你們到我向你們列祖起誓應許之地。』」²⁸ 在「聖書卷」(Kethuvim) 最末一卷「歷代志」，也是整個「塔納赫」的結尾，同樣的主題持續迴響：

你們要記念他的約，直到永遠；
 他所吩咐的話，直到千代，
 就是與亞伯拉罕所立的約，
 向以撒所起的誓。
 他又將這約向雅各定為律例，
 向以色列定為永遠的約，
 說：「我必將迦南地賜給你，
 作你產業的分。」²⁹

約與地，是互補的術語；在這樣的經文中，兩個字幾乎可以互換。

失去那塊土地，不僅使被擄者在逾越節時祈禱說：「明年耶路撒冷見！」，並且促使「他勒目」的聖經註釋者，掙扎著尋找能在異地忠實遵行誠命之道。基本上，這份掙扎可以被視為超越對聖地的執著，著重於「永恆之約」才是延續的關鍵，不是土地，是「聖約」、「應許之約」。以色列在一九四八年（猶太紀元五七〇八年）復國，結束許多世紀來的無國土狀態；虔誠的錫安主義者就是以聖經應許作

爲復國的基礎。然而，這不是掙扎的結束——彌賽亞並沒有在那一年降臨，散居各地的猶太人士，試著尋找現代的替代方式，尋求怎樣「奉行」「哈拉卡」誠命，而不受「聖地」的限制。在猶太教的族群內部，不論贊成或反對錫安主義，都會留意到地理上的不一致而有所辯論，因爲「妥拉」和「塔納赫」裡，好幾段跟應許之地的確切界線有關的經文並不一致。同時，以色列的各鄰國也宣稱自己是亞伯拉罕透過長子以實瑪利延續的後裔，他們不接受基於聖約和應許所訂定的版圖範圍。把「塔納赫」當作自己的舊約來閱讀的基督徒，不僅繼續聖地和聖約的區分，還賦予應許之地和耶路撒冷「屬靈上」的意義。「土地」是「塔納赫」結尾書卷的主題，而新約聖經最末一卷倒數第二章，宣告的應許之地異象，則超越了一切的地理位置：「我又看見聖城新耶路撒冷由神那裡從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫。」³⁰

對立的生活方式

「你的話是我腳前的燈，是我路上的光」³¹：幾千年來，聖經被當作生活指南，但若進一步查考，可以在聖經的言論或範例裡，找到對立或好些相互矛盾的生活方式，很難調和或切實在生活中遵行。

尤其是「塔納赫」中的「聖書卷」，也就是文集和歷史書，描述長期處在爭戰中的百姓如何過活的方式。摩西在告別演說中，委任約書亞爲軍隊元帥，命令約書亞和以色列

列百姓：「耶和華——你們的神必引導你們過去，將這些國民在你們面前滅絕，你們就得他們的地。約書亞必引導你們過去，正如耶和華所說的。耶和華必待他們，如同從前待他所滅絕的亞摩利二王西宏與噩以及他們的國一樣。耶和華必將他們交給你們；你們要照我所吩咐的一切命令待他們。」³² 掃羅王從神領受十分無情的命令：「現在你要去擊打亞瑪力人，滅盡他們所有的，不可憐惜他們，將男女、孩童、吃奶的，並牛、羊、駱駝，和驢盡行殺死！」³³ 掃羅沒有徹底執行，赦免了一些俘虜，於是神懲罰掃羅，罷免他的王位。「塔納赫」裡「萬軍之耶和華」的稱號，意謂「在戰場上有能的耶和華」³⁴，是統領天軍的元帥，「耶和華的使者出去，在亞述營中殺了十八萬五千人。清早有人起來，一看，都是死屍了」³⁵，這和今日大眾對天使的印象恰恰相反。

在「塔納赫」的一些經文，以及後來的猶太註釋者，徹底地將聖經的好戰轉化為比喻，最後成為肉體和靈魂之間的爭戰。大衛生命快到終了時，「耶和華的話臨到我（大衛）說：『你流了多人的血，打了多次大仗，你不可為我的名建造殿宇，因為你在我眼前使多人的血流在地上。』」³⁶ 興建聖殿者不能是好戰者，甚至是為神打了許多戰役的也不可以。因此，「萬軍之耶和華……止息刀兵。」³⁷ 這種聖經中的軍事語言和生活方式的對立，在先知以賽亞的異象裡達到最高潮：

Whose Bible is it ?

276 讀經的大歷史

他必在列國中施行審判，
為許多國民斷定是非。
他們要將刀打成犁頭，
把槍打成鐮刀。
這國不舉刀攻擊那國；
他們也不再學習戰事。³⁸

因此，新約聖誕故事中的天使，沒有在亞述營（甚至羅馬營）屠殺十八萬五千名敵軍，而是宣告「在地上有平安」³⁹，延續以賽亞書的異象。當使徒保羅具體指出「我們爭戰的兵器本不是屬血氣的」，並且列出「神所賜的全副軍裝」⁴⁰，他也是將傳統的軍事語言「靈意化」。

然而，新約提出的生活方式，卻也造成本身的問題，兩個例子足以顯示問題所在。新約群體對末世降臨的明顯期盼是無庸爭議的，這項教導塑造了新約信徒的生活方式。保羅大聲宣告這份期盼，他寫道：「我們這活著還存留到主降臨的人……那在基督裡死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。」⁴¹ 這份期盼的動力貫穿整個新約倫理：「萬物的結局近了。所以，你們要謹慎自守，儆醒禱告。」⁴² 然而，萬物的結局並沒有來到，目前仍然還沒來到。基督徒要怎樣處理新約所界定的道德生活呢？那是以「結局近了」及基督的同在就要闖入人類歷史為前提的。有一整個新約釋經和早期基督教史料的學

派，都立基在這樣的論點之上：「末日遲延」促成了安定人心和延續性要素的產生，諸如主教和信經的權威，目的是要補償信徒內心的失望。

而正統基督教對這個問題的回應，有一個重要部分來自聖禮。新約以末世的應許和祈禱作為結束：「證明這事的說：『是了，我必快來！』阿們！主耶穌啊，我願你來！」⁴³，這段經文在第二世紀或更早，已被轉化融入聖餐禮，認為耶穌於每一次的聖餐慶典臨在。在不斷持續的同在中，信徒找到耶穌應許的實現——「我不撇下你們為孤兒，我必到你們這裡來。」⁴⁴——不論是在宏偉的大教堂還是偏遠的小村落，總是期待主在末日的偉大降臨，但是與此同時，這個應許沒有絲毫「跳票」的意思，因為另有一節經文說：「因為無論在哪裡，有兩三個人奉我的名聚會，那裡就有我在他們中間」⁴⁵。

在聖經的生活方式上，還有一點與末日的期盼緊密相關，可以說更加「古怪」，儘管不是甚麼「新事」，那就是禁慾主義。就某個程度來說，這是由於末世論的「壓力」，以及「我們所知的世界正漸漸逝去」，所以保羅勸告：「據我看來，人不如守素安常才好」⁴⁶。無論耶穌「有為天國的緣故自閹的」這句話⁴⁷可能指的是甚麼，這句話賦予了未婚和守獨身者某種特殊地位，就像上面引自保羅的那些話一樣。在基督教歷史的不同時期，有人將這句話照字面徹底實行到令人髮指的地步。不但如此，啓示錄裡提到「從地上買來的那十四萬四千人……這些人未曾沾染婦女，他們

Whose Bible is it ?

278 讀經的大歷史

原是童身。」⁴⁸ 爲了不要讓禁慾主義被輕易打發（這常常發生），視其是新約中的特例，脫離「塔納赫」所諄諄教誨更健康的生活正道，我們在此有必要提一提「塔納赫」裡最偉大的英雄人物之一：大力士參孫⁴⁹。聖經描述他是「拿細耳人」，遵行「妥拉」中有關禁慾的「特別許願」，禁止吃任何葡萄製品，並且不可以剪頭髮。

同時，拿細耳人也代表著基督教爲要處理禁絕肉體的命令，最終所產生出來的體系。耶穌在談論捨己的一般性要求時，說道：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」⁵⁰ 於是，更極端的禁慾要求成爲對專業人士的行爲規範，這些就是指以拿細耳人的願，以及其他更多禁令來約束自己的修女和修士，他們發願一生過著守貧、守貞、順服的生活。在整個基督教歷史，甚至到今日，一般信徒一面過著自己的生活，一面也意識到有些弟兄姊妹是發誓過禁慾祈禱生活的。即便我自己也因爲生活要事和忙碌生活而汲汲營營，以致無法挪出時間「禁食禱告」⁵¹，但仍然有好些高舉禁慾主義者，真的按照聖經「不住禱告」⁵²的命令徹底執行。然而，在修道院體系將禁慾生活的規條和做法加以制度化的同時，教會根據聖經，主張婚姻是「奧祕」⁵³，是「奧祕」的「聖禮」，從而教導男女相守一生的婚禮爲教會七項聖禮之一；就某個程度而言，修道院生活則否。

上帝是「全然的他者」

最重要的（一點兒也不誇張，或者更確切地說，是在一切之上），聖經是一個陌生的新世界，因為我們面對的是一位會開口說話的上帝，在祂自我啓示的行動當中，祂一直是「全然的他者」（Wholly Other One）——

耶和華說：「我的意念非同你們的意念；
我的道路非同你們的道路。
天怎樣高過地，照樣，
我的道路高過你們的道路；
我的意念高過你們的意念。」⁵⁴

——這位上帝的所是所為，「格外充滿地成就一切超過我們所求所了悟的」（呂振中譯本）⁵⁵。惟一能夠正確描述聖經裡的上帝，是使用否定的措辭來描述，如摩西在燃燒的荊棘前，問這位從荊棘中說話的上帝：「我到以色列人那裡，對他們說：『你們祖宗的神打發我到你們這裡來。』他們若問我說：『他叫甚麼名字？』我要對他們說甚麼呢？」⁵⁶，摩西學習到上帝不像列國中的偶像，上帝沒有名字。因此，教會早期前幾世紀最大的異端之一，就是放肆地宣告我們能夠像上帝一般認識上帝的本體。上帝的本體，根據聖經，是「全然的他者」。

倘若關於聖經裡的這位上帝，這些乃是我們所能談論

Whose Bible is it ?

280 讀經的大歷史

的全部，那麼我們正像新約說的：「我們……就算比衆人更可憐。」⁵⁷ 因為正是關於這位「全然的他者」，超越一切的存在，先知以賽亞可以如此宣告：「以馬內利，就是神與我們同在。」⁵⁸ 寫下基督教聖經最末一卷啓示錄的先見，他描述自己看到的異象，正是重述了以賽亞這些話：「我聽見有大聲音從寶座出來說：『看哪，上帝的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民。上帝要親自與他們同在，作他們的上帝。上帝要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。』」⁵⁹

後記

在 所有這一切之後——
在所有註釋之後；

在所有爭議之後；

在所有講道之後；

在所有無論是猶太人或基督徒或世人的聖經學術研究
之後；

在所有無論是猶太人或基督徒或世人的異端學說及所
有正統學說之後；

在所有其他書籍（包括本書）之後；

在所有禱告及所有眼淚之後；

在所有被迫改變信仰及所有計畫方案之後；

並且在大屠殺（Holocaust）之後；

——在所有這一切之後，本書開始提出的問題仍舊持
續迴響：聖經是屬於誰的？

就終極的意義而言，任何表達自己「擁有」聖經者，
都是專橫獨斷的。誠如猶太人和基督徒信仰群體總是堅

Whose Bible is it?

282 讀經的大歷史

稱，聖經是神的書，是神的話語，因此不是屬於我們任何人的。詩篇第一一九篇，是對神話語的一首很長的讚美詩，從頭到尾不斷強調談論的是「祢的律例」和「祢的法度」。當耶穌界定作祂門徒的意義時，祂也是抱持相同的堅持：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」¹ 縱觀整個猶太歷史和基督教歷史，每逢信徒（無論是個人或群體）宣告聖經的所有權，彷彿他們擁有專屬的權利時，權能的神會彰顯祂對他們以及聖經的主權，祂最後會找到一條途徑（有時是戲劇化的方式），來為祂自己說話，正如希伯來的先知和基督教改教者的呼聲所不斷呈現的。因為「塔納赫」的目的，如新約所認同的，是「於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的」²；因為新約的目的也在於「叫你們信」³，這是新約自己表明的，因此，「我」並不是主題所在，我與聖經話語的相遇，才是主題所在：「耶和華啊，祢已經鑒察我，認識我。」⁴ 若擺在「與神話語相遇」這個亮光下來看，主張自己才擁有聖經，甚至提問「聖經是屬於誰的？」，不只唐突專斷，也是褻瀆的。誠如柏克（Edmund Burke）提到傳統時說道：我們不是「全部的主人」，頂多是「暫時持有人的生命承租人」⁵。

另一方面，「暫時的持有人和生命承租人」的地位，正是猶太人和基督徒目前與全人類分享的身分。就某種程度來說，在十九世紀和二十世紀，聖經的發送與流傳，是史無先例的；以致現在幾乎沒有任何語言——也幾乎沒有任

何圖書館（即使有，也是出於其他原因）——是找不到「塔納赫」與新約的蹤影。然而，改變的不只是量，質的方面也一樣，這樣的改變可以追溯到公元前幾百年時的七十士譯本，當時猶太人已經將「塔納赫」譯成希臘文。一旦邁開這一步，「萬國」（也就是外邦人或 *goyim* 的意思）就能夠閱讀聖經，甚至不信的人也能讀，從那時開始一直是如此。聖經中有些真理，的確只有信的人才看得見；但是，不信的眼睛，偶爾也能看出墨守成規的信徒因為太過專注或太過出神而忽視的，這也是可能的。舉例來說，如果沒有來自外界的嚴峻質疑，我們很難想像，當代猶太人和基督徒會有共識不把聖經當作是科學或歷史教科書。把聖經當作文學來讀，以及對「文體類型」抱持敏銳的態度，就是從只想「學習聖經相關知識」的一般新讀者那裡所產生的副產品。不管是猶太人或基督徒，都得學習活在這些一般讀者當中，因為這些人所閱讀的，正是他們以為只是專屬自己的文本。

然而，若宣稱目前主要和特別的聖經讀者群並非猶太人或基督徒群體，那就太愚蠢了。從七十士譯本到最近一些外國語譯本，推廣聖經閱讀的基本動力，總是來自那些群體。渴望從歷史或文學或哲學角度來了解聖經，遠遠不如為了遵行而想了解的信仰需求。因此，認真研讀聖經的，總是 *Synagoga*（猶太會堂）和 *Ecclesia*（教會）的正事（使用中世紀的措辭）。不但如此，在那兩個傳統中，「那些負起教導責任的」，誠如阿奎那說的，必須擔起特別的

Whose Bible is it?

284 讀經的大歷史

責任，並且要特別謹慎，不僅是教導，在教導之前還得先研究。有時候，在預備信仰傳統的專業詮釋者時，怪異的神學時尚，或神學教授的門徒訓練，或是想與時代議題有所連結的渴望，會超過了對於神聖文本的註釋所要擁有、也必須擁有的恆久堅持。然而，在猶太人和基督徒的歷史中，每一次驚人的嶄新頓悟，與現實意義上的新突破，總是伴隨著「從神聖話語而來的新亮光」。這不是此事發生的惟一先決條件，但卻是具有權威性的先決條件，也就是那些在信仰群體中教導聖經的釋經者，必須要有能力在原文的基礎上來傳講。這一點可以應用到教導維吉爾和但丁上面，也同樣可以應用到聖經的希伯來和希臘原文上面。

讓我們回到韓德爾的神劇《彌賽亞》：「死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來」⁶，這段經文和神與人類立的約有關。這裡牽涉到兩個約，一個從亞當來，另一個從基督來。然而，神也曾透過挪亞、亞伯拉罕、摩西，與人類立約⁷。基督徒已經將這些約，個別擺進從基督來的約的辯證關係之中；從亞當來的死、從基督來的生；亞伯拉罕的應許，透過基督成就；律法從摩西而來，福音從基督而來⁸。然而，我們愈是深入研讀希伯來聖經，愈是清楚看見，辨證法本身會過分簡化實質的內涵。因為，透過亞當也有「生命」，這是我們身為人的事實；神給亞伯拉罕的應許，透過祂的子孫，無論是猶太人或基督徒或穆斯林，也在亞伯拉罕裡「成就」了；並且，從摩西而來的也有「福音」，這是從混亂中得釋放，是「妥拉」所賜的。因此，我

們至終要期待的，乃是根據獨一真神而來，許多約中的教義——這位亞伯拉罕、以撒、雅各的神，同時也是耶穌基督的父——整個救恩歷史形成一系列的約，神並沒有破壞或否認這些約。

猶太傳統和基督教傳統，是「兩個截然不同的信仰群體，卻同樣委身於聖經和聖經的詮釋」⁹，儘管兩者的方法不同，但在委身和經文的實踐上，不見得相互矛盾，有時甚至彼此互補。當我們對兩者的獨特性和互補性有了根本認知上的改觀，這樣會創造一個新處境，從而要求在當代恢復一個十分古老的詮釋方法：經文的多重意義。直接了當地說，一段經文不會只有一種意義，對於這是「你們的聖經」還是「我們的聖經」的無益爭論，往往是兩個（或多個）多樣意義的辯論。前面幾章中，從「塔納赫」/舊約引述的任何經文，都可以作為實例；下面這節雖然沒有被引述過，也一樣：「你們一切過路的人哪，這事你們不介意嗎？你們要觀看：有像這臨到我的痛苦沒有——就是耶和華在他發烈怒的日子使我所受的苦？」¹⁰就字面和歷史意義來說，這是先知耶利米的呼求，針對的是公元前第六世紀耶路撒冷居民的麻木不仁。誠如耶利米書和耶利米哀歌仔細的描述，他們忽略耶和華和先知的話語，彷彿這些和自己毫不相干，繼續過著醉生夢死的日子。儘管新約未曾引用這段經文作為彌賽亞預言，但是從韓德爾的神劇《彌賽亞》，將這句從耶利米哀歌所發出來的呼求，和「我的神，我的神！為甚麼離棄我？」¹¹擺在一起，就其屬靈和預言上

Whose Bible is it ?

286 讀經的大歷史

的意義而言，足以讓基督徒接受：這句在前約發出的話語，在第二個約之下已經有了額外的具體意義。並且，我們還可以從二次大戰納粹對猶太人的大屠殺事件來看這節經文：多數世人，包括基督教世界，對這樣的滔天大罪漠不關心；這樣的應用肯定不是無的放矢。在這些衆多意義當中，也沒有任何一者可以排除以下的可能性：在這個墮落的世界裡，可能會興起新的處境，而這段話正好適用於對其作出回應。

如果說猶太人和基督徒的聖經史教導了我們一些甚麼，那就是：若沒了聖經，這些群體就甚麼都不是。聖經不僅倚靠這些群體來保存和傳遞（這絕非小事），並且也倚靠他們來詮釋，一再地重新詮釋——並且以更誠懇的態度一起做。「塔納赫」和新約都同意：「神配合的，人不可分開。」¹²

附錄一 不同的「塔納赫」 / 舊約正典

<p>「塔納赫」(猶太教)和新教的 聖經 (數字標明各卷書在《希伯來塔納赫》[JPS]出現的次序)</p>	<p>「拉丁文武加大譯本」(羅馬天主教)和「七十士譯本」(東正教) (數字標明各卷書在七十士譯本[Rahlfs ed.]出現的次序)</p>
創世記(1)	創世紀(1)
出埃及記(2)	出谷紀(2)
利未記(3)	肋未紀(3)
民數記(4)	戶籍紀(4)
申命記(5)	申命紀(5)
約書亞記(6)	若蘇厄書(6)
士師記(7)	民長紀(7)
路得記(18)	盧德傳(8)
撒母耳記上下(8)	列王紀一、二(9~10)
列王紀上下(9)	列王紀三、四(11~12)
歷代志上下(24)	編年紀上下(13~14)
以斯拉記 尼希米記 } (23)	厄斯德拉上 厄斯德拉下 } (16)
〔次經〕	多俾亞傳(19)
〔次經〕	友弟德傳(18)
以斯帖記(21)	艾斯德爾傳(17)
約伯記(16)	約伯傳(29)
詩篇(14)	聖詠集(24)
箴言(15)	箴言(26)
傳道書(20)	訓道篇(27)
雅歌(17)	雅歌(28)
〔次經〕	智慧篇(30)
〔次經〕	德訓篇 / 便西拉(31)
以賽亞書(10)	依撒意亞(44)

Whose Bible is it?

288 讀經的大歷史

耶利米書 (11)
耶利米哀歌 (19)
〔次經〕

以西結書 (12)

但以理書 (22)

何西阿書

約珥書

阿摩司書

俄巴底亞書 (13)

約拿書

彌迦書

那鴻書

哈巴谷書

西番雅書

哈該書

撒迦利亞書

瑪拉基書

〔次經〕

〔次經〕

耶肋米亞
哀歌 } (45)
巴路克

厄則克耳 (46)

達尼爾 (47)

歐瑟亞 (31)

岳厄爾 (34)

亞毛斯 (32)

亞北底亞 (35)

約納 (36)

米該亞 (33)

納鴻 (37)

哈巴谷 (38)

索福尼亞 (39)

哈蓋 (40)

匝加利亞 (41)

瑪拉基亞 (42)

瑪加伯一、二 (20~21)

瑪加伯三〔惟東正教才有〕(22)

附錄二：新約全書

(斜體字指的是到第四世紀還有爭議的書卷，但他們最終都被納入正典)

新教譯名	羅馬天主教譯名
馬太福音	瑪竇福音
馬可福音	馬爾谷福音
路加福音	路加福音
約翰福音	若望福音
使徒行傳	宗徒大事錄
羅馬書	羅馬書
哥林多前書	格林多前書
哥林多後書	格林多後書
加拉太書	迦拉達書
以弗所書	厄弗所書
腓立比書	斐理伯書
歌羅西書	哥羅森書
帖撒羅尼迦前書	得撒洛尼前書
帖撒羅尼迦後書	得撒洛尼後書
提摩太前書	弟茂德前書
提摩太後書	弟茂德後書
提多書	弟鐸書
腓利門書	費肋孟書
希伯來書	希伯來書
雅各書	雅各伯書
彼得前書	伯多祿前書
彼得後書	伯多祿後書
約翰壹書	若望一書
約翰貳書	若望二書
約翰叁書	若望三書
猶大書	猶達書
啓示錄	若望默示錄

附註與延伸閱讀

「塔納赫」的傳道者哀嘆：「著書多，沒有窮盡；讀書多，身體疲倦。」（傳十二12）他悲嘆的前半段（以及後半段），可應用到所有關於聖經的書籍——目前可以說是「沒有窮盡」，以指數般的速度增加。這部簡單的聖經史，幾乎每一章，有時候是每一段，都有一大堆相關的專題論文——我自己最爲清楚，因爲幾乎每一章的主題，我都撰寫過書籍和論文。我也冒著引用自己的危險，從自己寫的文章或書籍中，引用一部分安插在合適的地方（下面我會說明）。並且（在取得准許之下），我也在第二章和第六章，再利用一下原先發表在《大英百科全書》（*Encyclopaedia Britannica*）第十四版裡面，我所撰寫的〈聖經〉這篇包容廣泛的文章。儘管有關聖經的書籍似乎「沒有窮盡」，但只有下列幾本，稱得上是專門探討本書的主題：《劍橋聖經史》（*The Cambridge History of the Bible*, 3 vols.; Cambridge, England, 1963~69），即將再版，我應邀寫了其中一章，討論「七十士譯本的權威」；以及漢墨爾（Christopher De Hamel）撰寫的《聖書：聖經史》（*The Book: A History of the*

Whose Bible is it?

292 讀經的大歷史

Bible, London, 2001)。在完成本書手稿之後，我也閱讀（並且評論）彼德斯（F. E. Peters）寫的兩冊《一神教信徒》（*The Monotheists*, Princeton, N. J., 2003），他這本書引用了不少和我相同的經文。即便簡單的查驗，都會清楚顯示我寫的這本書，和以上三本書截然不同。下面的書目，為本書內容提供了背景，或是提供繼續研究的園地。

除了有二十幾處引用《英王欽定本》——欽定本在一六一一年出版之後，幾乎成為美國人通用的版本——因為這些句子是如此經典，若不引用就太做作了，其餘的聖經書卷名稱以及經文翻譯、經文引用，全部來自我所編輯的《神聖著作》（*Sacred Writings*, 6 vols. ; New York, 1992）中所收錄的版本：第一冊，《塔納赫》（*Tanakh*，由猶太出版協會翻譯，並且根據它的排版，散文用散文體排，詩體用詩體排）；第二冊，《次經與新約》（*Apocrypha and New Testament*, Revised English Bible），偶有引自第三冊（尤其是第七章），《可蘭經》（*Qur'an*，Ahmed Ali翻譯，由普林斯頓大學出版社發行）。（引用經文時，有時我會將一些字用粗體標示。）

從神學與文學角度來看，在諸多聖經辭典中，由David Noel Freeman所編輯的六冊《安克聖經大辭典》（*Anchor Bible Dictionary*, New York, 1992）是相當平衡、博學、且易讀的一套辭典。就本書大部分探討的主題來說，它也為進一步的研讀提供了豐富的建議。

前言

- 1 以賽亞書七章 14 節。
- 2 以賽亞書九章 6 節。
- 3 以賽亞書五十三章 4 節。
- 4 Patrick O'Brian, *The Mauritius Command* (New York, 1991), 89.

導論：聖經、全部聖經、只要聖經？

猶太人和基督徒在解經上的關係，是巴瑞亞（Julio Trebolle Barrera）撰寫的《猶太聖經與基督徒聖經：聖經史簡介》（*The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction of the History of the Bible*, Grand Rapids, Mich., 1998）一書的主要論題之一。在我撰寫的《解釋聖經與解釋憲法》（*Interpreting the Bible and the Constitution*, New Haven, Conn., 2004）一書中，我把解譯這兩個基準文本的方法作對照和比較。葛蘭（Roberts M. Grant）在他所撰寫的《教會裡的聖經》（*The Bible in the Church*, New York, 1948），生動地描述了解經史。豪瑟（Alan J. Hauser）和華森（Duane E. Watson）更是雄心大志地撰寫了《聖經解經史》（*A History of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Mich., 2002 ff.）。

Whose Bible is it?

294 讀經的大歷史

- 1 William Manchester, *The Death of a President* (New York) 1967, 324n.
- 2 申命記十八章 18~19 節；新約使徒行傳三章 22 節引述了這段經文。
- 3 馬太福音十六章 18~19 節。

第一章 開口說話的上帝

以下兩本探討語言和文學的書是截然不同：弗萊（Northrop Frye）撰寫的《偉大的代碼：聖經與文學》（*Great Code: The Bible and Literature*, New York, 1982，中譯本：北京大學出版，1998），以及斯坦納（George Steiner）撰寫的《通天塔之後》（*After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York, 1992，中譯本：上海外語教育出版社，2001）。阿爾特（Robert Alter）和柯莫德（Frank Kermode）合著的《聖經的文學指南》（*The Literary Guide to the Bible*），檢視了本書所探討的許多問題。海德（Alexander Heidel）撰寫的《吉爾伽美史詩與舊約的對照》（*The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1949），批評當今大多數的批判學者，太容易就從聖經找到「對照」的經文。

- 1 創世記一章 1、3 節。
- 2 約翰福音一章 1 節。

- 3 詩篇一一五篇5節。
- 4 創世記一章3、6、9、11、14、20、22、24、26、28、29節。
- 5 出埃及記三十一章18節。
- 6 馬太福音三章9節。
- 7 撒母耳記上四章1節。
- 8 出埃及記三章4~6節。
- 9 創世記十二章1節。
- 10 創世記二十六章2~5節。
- 11 創世記二十八章10~15節。
- 12 馬太福音二十一章11節。
- 13 可蘭經二十一章7節。
- 14 撒母耳記上十五章10節；撒母耳記下七章4節；撒母耳記下二十四章11節；列王紀上六章11節；列王紀下二十章4節；歷代志上十七章3節；歷代志下十一章2節。
- 15 以賽亞書三十八章4節；以西結書十一章14節，十二章1、7、21、36節，十三章1節；耶利米書一章1、2節。
- 16 約翰福音一章1~14節。
- 17 路加福音三章2節。
- 18 約翰壹書一章1節。
- 19 耶利米書三十章1~4節。
- 20 以賽亞書六章6~7節。

Whose Bible is it ?

296 讀經的大歷史

- 21 約翰福音二十章30節，二十一章25節。
- 22 John Stuart Mill, *On Liberty*, ch. 2.
- 23 路加福音四章16~30節。
- 24 約翰福音八章6、8節。
- 25 約翰福音五章39節。
- 26 約翰福音七章46節。
- 27 馬太福音七章29節。
- 28 哥林多前書十一章24~25節。
- 29 路加福音一章1~2節。
- 30 Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* 5.12.
- 31 使徒行傳二十章35節。
- 32 Basil of Caesarea, 《聖靈論》 (*On the Holy Spirit*, 6.6)。
- 33 詩篇四篇1節。
- 34 詩篇七篇1節。
- 35 詩篇一四九篇1節。
- 36 馬可福音十六章15節。
- 37 創世記一章3節。
- 38 約翰福音一章1節。
- 39 加拉太書四章20節。
- 40 *Phaedrus*, 275D~276A.
- 41 傳道書十二章9~10節。
- 42 羅馬書十五章4節。
- 43 提摩太後書三章16~17節
- 44 奧古斯丁, 《懺悔錄》 (*Confessions* 8.12.29)。

- 45 羅馬書十三章13節。
- 46 羅馬書十章17節。
- 47 約翰福音一章1~3、14節。

第二章 希伯來真理

我學習從猶太教的歷史背景來閱讀「塔納赫」(Tanakh)，是大大受惠於芬克斯丹(Louis Finkelstein)編纂的兩卷《猶太人：他們的歷史、文化、及宗教》(*The Jews: Their History, Culture, and Religion*, New York, 1962)，以及赫舍爾撰寫的《先知》(*The Prophets*, New York, 1960)。你可以看到我在本章的論點受到蔡爾茲(Brevard S. Childs)著作《舊約導論：舊約作為聖經》(*Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979)的影響。

- 1 創世記一章1節。
- 2 創世記一章16節。
- 3 創世記十五章5節。
- 4 詩篇八篇3~5節。
- 5 創世記九章8~17節。
- 6 創世記十二章3節。
- 7 羅馬書四章11節。
- 8 創世記十二章1節。

Whose Bible is it ?

298 讀經的大歷史

- 9 以斯拉記七章6節。
- 10 出埃及記三章6節。
- 11 創世記一章1節。
- 12 赫舍爾，《覓人的上帝：猶太教哲學》（*God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York, 1955，中譯本：郭鵬、吳正選譯，山東大學出版社，2003）
- 13 出埃及記三章14節。
- 14 出埃及記十五章20、21節。
- 15 出埃及記二十章2、3節。
- 16 出埃及記三十二章4節。
- 17 利未記十一章1~2節。
- 18 民數記二十六章2節。
- 19 士師記三章5節。
- 20 申命記三十三章29節。
- 21 約書亞記一章5節。
- 22 申命記三十二章52節。
- 23 士師記第八章。
- 24 士師記十三至十六章。
- 25 撒母耳記上八章19~20節。
- 26 撒母耳記上十八章至十九章。
- 27 撒母耳記下十一章至十二章。
- 28 列王紀上四章29節。
- 29 撒母耳記下七章13節。
- 30 以賽亞書六章1節。

- 31 以賽亞書六章8~9節。
- 32 以賽亞書十章5節。
- 33 以賽亞書五十三章11節。
- 34 使徒行傳八章30~36節。
- 35 耶利米書一章5節。
- 36 耶利米書三十一章31~33節。
- 37 以西結書一章15~21節。
- 38 以西結書第三十七章。
- 39 何西阿書一章2節。
- 40 約珥書二章2節。
- 41 阿摩司書三章2節。
- 42 俄巴底亞書一~二章。
- 43 約拿書二章1節。
- 44 彌迦書六章8節。
- 45 那鴻書一章14節。
- 46 哈巴谷書第三章。
- 47 西番雅書一章18節。
- 48 哈該書一章14節。
- 49 瑪拉基書三章1節。
- 50 箴言二十章1節。
- 51 約伯記三十八章2~4節。
- 52 雅歌五章1節。
- 53 路得記一章16節。
- 54 耶利米哀歌五章21節。

Whose Bible is it ?

300 讀經的大歷史

- 55 傳道書一章2節。
- 56 傳道書一章9節。
- 57 以斯帖記九章24~26節。
- 58 但以理書六章22節。
- 59 以斯拉記四章8~22節。
- 60 列王紀下二十二章8節。
- 61 以斯拉記第七章，尼希米記七章至十章。
- 62 但以理書九章2節。
- 63 羅馬書四章11節。
- 64 約翰福音八章56節。
- 65 創世記二十五章12~18節。
- 66 可蘭經十四章35節。
- 67 創世記十五章6節。

第三章 摩西說希臘話

史威特（Henry Barclay Swete）撰寫的《希臘文舊約導論》（*An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York, 1968），頭版在一九〇〇年出版，這本書已經屹立了一百多年，仍然提供有用的介紹。杰立可（Sidney Jellicoe）在《七十士譯本與現代研究》（*The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968），為非專家們指出七十士譯本的問題。我在羅馬的美國學院（American Academy），於「耶柔米講座」

(Jerome Lectures) 中發表的《雅典與耶路撒冷有何相干？——蒂邁歐篇與創世記對比》(*What Has Athens to Do with Jerusalem?: "Timaeus" and "Genesis" in Counterpoint*, Ann Arbor, Mich., 1997)，我描述了七十士譯本對猶太教與基督教在用語和哲學上的影響。多數現代「塔納赫」英譯本，多會在註釋上說明參考七十士譯本的許多譯法。

- 1 Juvenal, *Satires* III,59-67.
- 2 使徒行傳十六章1~3節；提摩太後書三章15~16節。
- 3 詩篇第一三七篇。
- 4 約翰福音十九章19~20節。
- 5 士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 的《論宗教》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, 1799)。
- 6 出埃及記三章6節。
- 7 申命記六章4節。
- 8 請見第四章內文。
- 9 詩篇一〇四篇5節，希伯來書一章7節。
- 10 以賽亞書七章14節；馬太福音一章22~23節。
- 11 以賽亞書二十一章7節，馬太福音二十一章5節。
- 12 以賽亞書十八章7節。
- 13 使徒行傳二章5~11節。
- 14 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World* (New York, 1972).
- 15 柏拉圖，《理想國》，第七部。

- 16 使徒行傳二十八章14節。
- 17 柏拉圖，《蒂邁歐篇》(*Timaeus*) 28C。
- 18 創世記一章4、10、12、18、21、25、31節。
- 19 *Response to Pope Pius IX* 21.
- 20 約翰福音一章1~3節。
- 21 箴言八章22~30節

第四章 書寫的妥拉之外： 他勒目和後續的啓示

紐斯納 (Jacob Neusner) 和其他人共同編纂的三冊《猶太教百科全書》(*Encyclopedia of Judaism*, New York, 1999)，提供了資料豐富的論文，本章所有討論內容都包括在內。而史翠克 (H. L. Strack) 撰寫的《他勒目和米大示導論》(*Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh, Scotland, 1991)，蒐集了詳盡的資料。紐斯納撰寫的《巴比倫他勒目的形成》(*The Formation of the Babylonian Talmud*, Leiden, Netherlands, 1970)，是這方面知識的濃縮。金茲伯格 (Louis Ginzberg) 撰寫七大冊的《猶太人傳說》(*Legends of the Jews*, Philadelphia, 1909-38)，提供了極為廣泛的資源。舒勒姆 (Gershom G. Scholem) 寫的《猶太神祕主義的主流》(*Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1938) 已然是當代的經典。金茲伯各 (C. D. Ginzberg) 在《馬所

拉版本導論：希伯來聖經的批判版本》(*Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New York, 1966) 一書中，讓我們對馬所拉版本的貢獻有所認識。

- 1 《三十九條信綱》(*Thirty-Nine Articles of the Church of England*) 第6條。
- 2 《愛默生文選》(*The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York, 1992), 80-81。
- 3 提摩太後書三章16節。
- 4 *The Anchor Bible Dictionary*, 5:II02.
- 5 詩篇一一〇篇3節。
- 6 詩篇二十二篇1、16節；馬太福音二十七章46節。
- 7 列王紀下十八章26節。
- 8 路加福音四章16~21節。
- 9 使徒行傳十三章15節。
- 10 尼希米記八章8節。
- 11 創世記十章2節。
- 12 詩篇九十六篇10節；Justin Martyr, *Dialogue With Trypho*, 73.
- 13 利未記十章6~9節。
- 14 詩篇一一九篇60節。
- 15 詩篇一三七篇1節。
- 16 出埃及記二十章8~11節。
- 17 出埃及記三十五章2~3節。

Whose Bible is it ?

304 讀經的大歷史

- 18 申命記十六章5~7節。
- 19 出埃及記十二章1~28節。
- 20 Jacob Neusner, *The Encyclopedia of Judaism*, I:361.
- 21 出埃及記十二章1、9節。
- 22 申命記十六章7節。
- 23 歷代志下三十五章13節。
- 24 出埃及記三章14節。
- 25 阿摩司書九章7節。
- 26 創世記十章1、32節。
- 27 Leon Wieseltier, "Center Conversations" of the Ethics and Public Policy Center (Washington, D. C., 2004) , 27:7-8.

第五章 律法書和先知書的應驗

布朗(Raymond E. Brown)撰寫的《聖經更圓滿的意義》(*The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore, Md., 1955), 以及丹尼羅(Jean Danielou)所寫的《從影兒到實體：對於教父預表法的研究》(*From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, Westminster, Md., 1960), 這兩本書從基督教有關預言和應驗的解釋中, 為「應驗」的概念繪製不同的形式。我在《基督教傳統：教義發展史》(*The Christian Tradition: A History of Development of Doctrine*) 卷一：《大公教的形成》(*The Emergence of the Catholic*

Tradition [100~600], Chicago, 1971, 中譯本：華東師範大學出版社，2009），詳細探討從猶太教（及希臘化文化）過渡到天主教的傳統。尼可柏格（George W. E. Nickelsburg）撰寫的《古代猶太教和基督教起源：多樣性、連續性及轉化》（*Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*, Minneapolis, 2003），出色地掌握大量猶太教和基督教廣泛的經典內容，也可作為本書前一章的參考資料。

- 1 尼布爾，《人的本性與命運》（*The Nature and Destiny of Man*, New York, 1941-43, 2:35，中譯本：謝秉德譯，香港：基督教文藝出版社，1970，三版）。引用路加福音四章21節。
- 2 以賽亞書六十一章1~2節。
- 3 以賽亞書七章14節；馬太福音一章22~23節。
- 4 馬太福音二章15節。
- 5 何西阿書十一章1節。
- 6 路加福音二十四章25~44節。
- 7 使徒行傳八章26~39節。
- 8 以賽亞書五十三章7~8節。
- 9 加拉太書一章13~14節。
- 10 使徒行傳九章1~9節。
- 11 使徒行傳九章15節。
- 12 使徒行傳九章20節。

Whose Bible is it ?

306 讀經的大歷史

- 13 使徒行傳十七章 17~31 節。
- 14 使徒行傳二十八章 17~23 節。
- 15 Justin Martyr, *Dialogue With Trypho*, 29.
- 16 優西比烏,《教會歷史》I.4.14。
- 17 希伯來書四章 15 節。
- 18 杜斯妥也夫斯基 (F. M. Dostoevsky),《卡拉馬助夫兄弟們》(*The Brothers Karamazov*), 卷五第五章。
- 19 申命記八章 3 節, 六章 16 節, 六章 13 節; 詩篇九十一篇 11~12 節。
- 20 羅馬書十五章 4 節。
- 21 出埃及記二十章 2~14 節。
- 22 傳道書七章 20 節; 羅馬書三章 9~10 節。
- 23 雅各書五章 11 節。
- 24 哥林多前書九章 7~9 節, 引自出埃及記三十二章 6 節; 民數記二十五章 1~9 節; 民數記二十一章 5~6 節; 民數記十六章 11~25 節。
- 25 羅馬書五章 12~17 節; 哥林多前書十五章 45 節。
- 26 Irenaeus of Lyons, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, 33-34; 路加福音一章 38 節。
- 27 歌羅西書二章 16~17 節; 丹尼羅 (Danielou),《從影兒到實體》(*From Shadows to Reality*)。
- 28 「永遠為祭司」: 詩篇一一〇篇 4 節; 希伯來書五章 6 節; 「神的羔羊」: 約翰福音一章 29 節。
- 29 哥林多前書十五章 3~4 節。

- 30 以賽亞書九章6~7節。
- 31 加拉太書四章22~26節；創世記二十一章1~21節。
- 32 *Anchor Bible Dictionary*, 4:777.
- 33 以賽亞書第五十三章。
- 34 詩篇二十四篇9節。
- 35 以賽亞書五十三章3節。
- 36 路加福音二章1節。

第六章 第二個約的形成

麥子格 (Bruce M. Metzger)，是《新約經文鑑別學》(*The Text of the New Testament*, New York, 1968, 中譯本：華神出版社，1981) 的作者，英文聖經《修訂標準譯本》(RSV) 翻譯團隊的領袖。該書提供審慎、豐富的資訊。布朗 (Raymond E. Brown) 是《新約導論》(*Introduction to the New Testament*, New York, 1997) 的作者，是最重要的羅馬天主教聖經學者。柯斯特 (Helmut Koester) 寫《新約簡介》(*Introduction to the New Testament*, New York, 2000)，是德裔美籍的更正教學者，在該書中仔細概覽目前有關新約的研究。

- 1 約翰福音二十章30~31節。
- 2 馬太福音一章1~17節。

Whose Bible is it ?

308 讀經的大歷史

- 3 馬太福音五章到七章；筆者寫有註釋書：《神聖的修辭：登山寶訓在奧古斯丁、屈梭多模、馬丁路德的作品裡作為信息和典範》（*Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*, Crestwood, NY, 2000）。
- 4 馬太福音十三章 57 節。
- 5 馬太福音二十八章 19~20 節。
- 6 馬可福音一章 9 節。
- 7 馬可福音十六章 8 節。
- 8 路加福音三章 23~38 節。
- 9 路加福音十五章 11~32 節。
- 10 路加福音九章 51 節。
- 11 路加福音二十四章 13~32 節。
- 12 路加福音一章 1 節；使徒行傳一章 1 節。
- 13 約翰福音一章 1~14 節。
- 14 「我留下平安給你們」：約翰福音十四章 27 節；「大祭司」祈禱：約翰福音第十七章。
- 15 「你們心裡不要憂愁」：約翰福音十四章 1~2 節；「主耶和華是我的牧者」：詩篇二十三篇 1 節。
- 16 路加福音一章 1 節。
- 17 基督的升天：使徒行傳第一章；聖靈降臨：使徒行傳第二章。
- 18 馬太福音十六章 18 節；路加福音二十二章 32 節；約翰福音二十一章 15~20 節。

- 19 使徒行傳第七章。
- 20 保羅的歸信：使徒行傳第九章；彼得的異象：使徒行傳第十章。
- 21 使徒行傳十七章 16～34 節。
- 22 使徒行傳第十五章。
- 23 使徒行傳二十二章 25～29 節。
- 24 使徒行傳二十八章 14 節。
- 25 稱義的教義：羅馬書三章 28 節；新生命：羅馬書五章 1 節；保羅個人的信仰掙扎：羅馬書第七章。
- 26 羅馬書十一章 26 節。
- 27 加拉太書五章 1 節。
- 28 「與聖徒同國」：以弗所書二章 19 節；倫理生活：以弗所書五章 21～23 節。
- 29 歌羅西書一章 17 節。
- 30 腓立比書二章 5～11 節。
- 31 帖撒羅尼迦前書四章 13～18 節。
- 32 帖撒羅尼迦後書二章 3～12 節。
- 33 提摩太前書六章 20 節。
- 34 提摩太後書四章 6 節。
- 35 希伯來書五～七章。
- 36 希伯來書第十一章。
- 37 雅各書二章 14～26 節。
- 38 描述基督徒的特權：彼得前書二章 9～10 節；對基督的忠誠：彼得前書三章 13～22 節。

Whose Bible is it?

310 讀經的大歷史

- 39 彼得後書第二章。
- 40 約翰壹書四章7~21節。
- 41 「新天新地」：啓示錄二十一章1節；一千年：啓示錄二十章1~3節。
- 42 Eusebius *Church History* 3.25。另參附錄二。
- 43 彼得後書三章16節。

第七章 聖書的子民

包克爾 (J. W. Bowker) 的《他爾根和拉比文獻：猶太釋經簡介》(*The Targums and Rabbinical Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, England, 1969) 爲本章及第四章的討論提供廣博可靠的指引。艾代爾 (Moshe Idel) 的《卡巴拉：新觀點》(*Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, Conn., 1988) 澄清了許多難題。海爾柏林 (Herman Hailperin) 的《拉比羅施和基督教學者》(*Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, Pa., 1963), 闡明猶太人的研究怎樣滲入教會。凱利 (J. N. D. Kelly) 的《耶柔米》(*Jerome*, New York, 1975), 仔細刻畫這位拉丁聖經譯者的一生。萊克拉刻 (Jean Leclercq) 的《學習的熱情與對神的渴慕》(*The Love of Learning and the Desire for God*, New York, 1982), 從聖經觀點剖析修道文化。史默利 (Beryl Smalley) 的《中世紀聖經研究》(*The*

Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, 1952) 爲學術設立了標準。路百克 (Heri de Lubac) 兩冊的《中世紀解經》 (*Medieval Exegesis*, Grand Rapids, 1998-2000) 是博學精湛的作品。我自己的著作《我永恆的陰性》 (*My Eternal Feminines*, New Brunswick, N.J., 1990) 則探討但丁對聖經的引用。

- 1 詩篇一二一篇2節。
- 2 Alexander Souter, 引自 G. G. Wills, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (London, 1950), xi。
- 3 Jerome, *Letters* 22.
- 4 路加福音一章28節；路加福音一章42~33節。
- 5 阿奎那,《神學大全》 (*Summa Theologica*, I. Q. 1, art. 10, 中譯本：台北，碧岳學社，2008)。
- 6 Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages*, xi.
- 7 Grant, *The Bible in the Church*, 101.
- 8 加拉太書四章26節。
- 9 布萊克,《彌爾頓》 (*Milton*)，序言。
- 10 哥林多後書三章6節。
- 11 馬太福音十六章18節。
- 12 詩篇一三七篇8~9節。
- 13 馬太福音十八章14節。
- 14 啓示錄十四章8節。
- 15 路加福音六章20節。

Whose Bible is it ?

312 讀經的大歷史

- 16 路加福音九章 58 節。
- 17 加拉太書六章 17 節。
- 18 Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 90.
- 19 雅歌二章 12 節。
- 20 以弗所書五章 25 節。
- 21 出埃及記二十章 4~5 節。
- 22 創世記十八章 1~2 節。
- 23 歌羅西書一章 15 節。
- 24 *Paradiso*, 26.92-93.
- 25 *Paradiso*, 20.38.
- 26 *Paradiso*, 135-138.
- 27 可蘭經二十九章 46 節。
- 28 可蘭經十九章 41、51 節。
- 29 出埃及記十五章 20~21 節。
- 30 帕利坎，《歷代馬利亞形像》（*Mary Through the Centuries*, New Haven, Conn., 1996），67-79。
- 31 可蘭經二十九章 46 節。
- 32 可蘭經二十四章 35 節。
- 33 創世記十六章 11 節。

第八章 回到本源

桑格爾 (Debora Kuller Shunger) 的《文藝復興的聖經》(*The Renaissance Bible*, Berkeley, Calif., 1994)，描繪合乎聖經的人文主義。克里斯泰樂 (Paul Oskar Kristeller) 在《文藝復興思潮：古典、經院哲學、人文主義的張力》(*Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, 1961)，把聖經的文藝復興研究納入研究。白恩頓 (Roland Bainton) 《基督教界的伊拉斯姆》(*Erasmus of Christendom*, New York, 1969)，以同情的心態描述那個時代的最偉大聖經學者一生的動人故事。班特利 (Jerry H. Bentley) 在《人文主義者與聖書》(*Humanists and Holy Writ*, Princeton, N.J., 1983)，檢驗「神聖語言學」；同時，帕利坎、哈啓絲 (Valerie R. Hotchkiss)、布瑞斯 (David Price) 合著的《聖經的改革 / 宗教改革的聖經》(*The Reformation of the Bible/ The Bible of the Reformation*, New Haven, Conn., 1996)，豐富地闡述文藝復興時代與宗教改革時代的聖經，以及與聖經有關的著作。艾茵斯坦 (Elizabeth Eisenstein) 在《印刷機作為改變的媒介》(*The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge, England, 1979) 一書中，指出古騰堡 (Gutenberg) 的發明是改革的利器，英格 (Janet Thompson Ing) 在《古騰堡與他的聖經》(*Johannes Gutenberg and His Bible*, New York, 1988) 中有進一步的研究。帕瑞斯 (C. A. Patrides) 與惠瑞特 (Joseph Wittreich)

Whose Bible is it?

314 讀經的大歷史

合作編輯的《英國文藝復興思潮和文學中的啓示錄》（*The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Ithaca, N. Y., 1984）中，我貢獻了一章，解釋新約中的一卷書如何影響了文藝復興的進展。布勞（Joseph L. Blau）的《基督徒對文藝復興時期卡巴拉的詮釋》（*The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York, 1944），在這個議題上引發了新的（持續的）興趣。

- 1 Anthony Grafton, *Rome Roborn: The Vatican Library and Renaissance Culture* (New Haven, Conn., 1993), 10-11.
- 2 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860; New York, 1958), I:175-278.
- 3 Boswell, *Life of Johnson*. 約翰生在一七七七年九月19日的日記裡這樣寫道。
- 4 John Keats, "Upon First Looking into Chapman's Homer".
- 5 馬太福音五章9節。
- 6 以弗所書二章20節。
- 7 約翰壹書五章7~8節（《英王欽定本》）。
- 8 啓示錄十七章5節。
- 9 路加福音二十二章38節。
- 10 約翰福音十八章36節。
- 11 *Westminster Confession* 1.8.

第九章 惟獨聖經

史提明茲 (David Steinmetz) 所編的《十六世紀的聖經》(*The Bible in the Sixteen Century*, Philadelphia, 1990), 綜覽這個領域。龐卡敏 (Heinrich Bornkamm) 的《路德與舊約》(*Luther and the Old Testament*, Philadelphia, 1969), 指出在現代大學中, 路德不會是教義神學的教授, 而是舊約教授。史瓦茲 (W. Schwarz) 《聖經翻譯的原則與難題》(*Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge, England, 1955), 研究路德翻譯聖經的方法。我寫的《解經家路德》(*Luther the Expositor*, Saint Louis, Mo., 1959) 是伴隨三十冊美國版的《路德全集》(*Luther's Works*), 全集包括了路德對聖經的註釋。布瑞斯 (David Price) 和賴里 (Charles C. Ryrie) 的《行在我們百姓當中》(*Let It Go Among Our People*, Cambridge, 2004), 是一部英文聖經出版史, 可與尼寇森 (Adam Nicholson) 的《上帝的秘書: 英王欽定本的形成》(*God's Secretaries: The Making of the King James Bible*, New York, 2003) 合併閱讀。我自小閱讀羅麥克 (J. Michael Reu) 寫的《路德的德文聖經》(*Luther's German Bible*, Columbus, Ohio, 1934), 至今仍在閱讀。我從道威 (Edward A. Dowey) 寫的《從加爾文神學認識神》(*The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952) 學習良多, 從福斯曼 (H. Jackson Forstmann) 寫的《道與聖靈: 加爾文關於聖經權威的教義》(*Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*, Stanford, Calif., 1962), 以及塔福德 (George

Whose Bible is it ?

316 讀經的大歷史

Tavard) 寫的《聖經或教會》(*Holy Writ or Holy Church*, New York, 1959), 學到聖經與天特會議傳統之間的關係, 並擴及其他議題。威廉斯 (George Huntston Williams) 《激進的宗教改革》(*The Radical Reformation*, Kirksville, Mo., 1992) 詳盡記錄聖經和傳統的對立。

- 1 第二次梵蒂岡會議, *Decree on Ecumenism*, 21。
- 2 馬太福音四章 17 節。
- 3 耶底底亞 (Jedidah): 撒母耳記下十二章 25 節; 協西巴 (Hephzibah): 以賽亞書六十二章 4 節。
- 4 David Price, *The Reformation of the Bible/ The Bible of the Reformation*, 135.
- 5 約翰福音一章 1 節。
- 6 利未記十一章 13~19 節。
- 7 David Lyle Jeffrey, ed., *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Grand Rapids, Mich., 1992), xii.
- 8 箴言二十九章 18 節。
- 9 羅馬書十三章 1 節。
- 10 馬太福音二十二章 21 節。
- 11 Eusebius, *Life of Constantine*, 4.24.
- 12 創世記四章 19 節、十六章 3 節、二十六章 34 節、二十八章 9 節、二十九章 28 節。
- 13 使徒行傳四章 34 節至五章 11 節。
- 14 *First Helvetic Confession*, 26.

- 15 Maurice Powicke, *The Reformation in England* (London, 1941) 1.
- 16 詩篇四十六篇1節。
- 17 Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands* (New York, 1995).
- 18 *The Thirty-Nine Articles of the Church of England*, 22.
- 19 *2 Maccabees*, 12.45.

第十章 正典和批判學者

彼得·蓋伊 (Peter Gay) 的《啓蒙運動》 (*The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols; New York, 1966-69, 中譯本: 立緒出版社, 2008年) 是最根本的書。葛雷林 (Emil Kraepling) 的《宗教改革後的舊約》 (*The Old Testament Since the Reformation*, New York, 1955), 追溯聖經批判的變遷。維屈 (Claude Welch) 的《十九世紀的新教思想》 (*Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols.; New Haven, Conn., 1972-85), 是英語界對討論該主題的範本。福萊 (Hans Frei) 的《聖經敘事的衰微》 (*The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, Conn., 1974) 尖銳地分析 (或剖析) 十八、十九世紀所發生的事。我在《傑弗遜聖經》 (*The Jefferson Bible*, Boston, 1989) 的後記中, 提到傑弗遜 (Thomas Jefferson) 總統作為聖經學者, 與他同代啓蒙運動

Whose Bible is it ?

318 讀經的大歷史

者之間的關係。

- 1 David Price, *The Reformation of the Bible/the Bible of The Reformation* (New Haven, Conn., 1996), 109-10.
- 2 Welch, *Protestant Thought*, 1:31.
- 3 Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan the Wise* (1779), Act III, Scene 7.
- 4 *Westminster Confession*, 1.10.
- 5 創世記一章1節。
- 6 申命記卅四章5節。
- 7 馬可福音十二章26節。
- 8 約書亞記十章12~13節。
- 9 「神就照著自己的形像造人」：創世記一章27節；婚姻的制定：創世記二章21~24節。
- 10 出埃及記二十章2節。
- 11 哥林多前書十五章14節。
- 12 路加福音二十三章44節。
- 13 Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ch.15.
- 14 路加福音二章1~2節。
- 15 出埃及記五~十四章。
- 16 Karl Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* (New York, 1959), 311.
- 17 Peter Gay, *Enlightenment*, I:93.
- 18 引自筆者在《傑弗遜聖經》裡的短文，164~165頁。

- 19 馬太福音二十七章46節。
- 20 韓德爾，《彌賽亞》；詩篇十九篇4節；羅馬書十章18節。
- 21 Milton, *Paradise Lost*, Book I, 6~10行及24~26行。
- 22 馬太福音二十七章46節。
- 23 *The Journals of Father Alexander Schmemmann* (Crestwood, N. Y., 2000), 55.
- 24 「我知道我的救贖主活著」：約伯記十九章25~26節；「但基督已經從死裡復活」：哥林多前書十五章20節。

第十一章 給全人類的信息

只要稍微瀏覽希爾斯 (M. T. Hills) 寫的《英文聖經在美國：參考書目》(*The English Bible in America: A Bibliography*, New York, 1961)，以及諾茲 (E. North) 撰寫的《千種方言的書》(*The Book of a Thousand Tongues*, New York, 1938)，就能看出相關資料何等廣博，無論是就統計上或書目上。懷特 (John Wright) 寫的《美國的早期聖經》(*Early Bibles of America*, New York, 1894)，對我們仍是裨益良多。關於用世界觀比較的角度來詮釋聖經，我將我的看法，發表在《探究聖經——你的，還是別人的：聖書和研經指南》(*On Searching the Scriptures – Your Own or Someone Else’s: A Reader’s Guide to “Sacred Writings” and Methods of Studying*

Whose Bible is it ?

320 讀經的大歷史

Them, New York, 1992)。

- 1 耶利米書十六章 19~21 節；撒迦利亞書八章 20 節；瑪拉基書一章 11 節。
- 2 啓示錄七章 9 節。
- 3 馬可福音十六章 15 節。
- 4 歌羅西書三章 16 節。
- 5 約翰福音二十章 19 節，引自 *The Bible: An American Translation*。
- 6 約伯記十九章 20 節。
- 7 傳道書一章 9 節。
- 8 羅馬書十三章 1 節。
- 9 馬可福音三章 25 節。
- 10 Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA, 1990).
- 11 *The Encyclopedia of American Religion History* (New York, 1996), 1:69.
- 12 腓利門書 16 節。
- 13 羅馬書十三章 1 節。
- 14 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, 1948), 49-50. (中譯本：《科學與現代世界》，傅佩榮譯，台灣：立緒，2000)。
- 15 創世記十六章 3 節。
- 16 羅馬書四章 11 節。

- 17 哥林多前書五章1節。
- 18 馬太福音二十七章66節。
- 19 路加福音二章1節。
- 20 創世記二十二章1~19節；羅馬書八章32節；申命記十二章31節。
- 21 啓示錄六章2~7節。

第十二章 聖經裡的奇異新世界

本章的標題是巴特一九一六年發表的一篇文章名，重刊在《神的話與人的話》（*The Word of God and the Word of Man*, New York, 1957）。史懷哲（Albert Schweitzer）的《歷史耶穌的探索》（*The Quest of the Historical Jesus*, New York, 1961），其主題正是關於新約末世觀的爭議史。布特曼（Rudolf Bultmann）撰寫的一篇論文，收在《新約聖經與神話》（*New Testament and Mythology*, Philadelphia, 1984；中譯本：陳俊輝譯，台北：使者出版社，1989），賦予聖經「神話」這個議題新的生命和辯論。威肯（Robert L. Wilken）的《那塊聖地》（*The Land Called Holy*, New Haven, Conn., 1992），嚴謹地檢驗猶太人—基督徒—穆斯林「共同著迷的聖地」。

- 1 巴特，《羅馬書釋義》（*The Epistle to the Romans*, London, 1993，中譯本：魏育青譯，香港：漢語基督教

Whose Bible is it ?

322 讀經的大歷史

- 文化，1998)，1。
- 2 奧古斯丁，《懺悔錄》（*Confessions*, 10.27）。
 - 3 詩篇十九篇3~4節。
 - 4 Gregory the Great, *Moralia on Job*.
 - 5 創世記三十七章至五十章。
 - 6 *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, 416.
 - 7 羅馬書十一章36節（《新英文聖經》）。
 - 8 Rudolf Otta, *The Idea of the Holy* (New Work, 1928). (中譯本：《論神聖》，成窮、周邦實譯，四川：人民出版社，1995。)
 - 9 哈巴谷書二章2節。
 - 10 細拉：詩篇三章2節；拉加：馬太福音五章22節。
 - 11 詩篇二十三篇1節。
 - 12 約翰福音十章11節。
 - 13 歌羅西書四章14節。
 - 14 Shirley Jackson Case, *The Origins of Christian Supernaturalism* (Chicago, 1946), I.
 - 15 腓立比書二章10節。
 - 16 彼得前書二章9節（《英王欽定本》）。
 - 17 詩篇一二七篇3~5節。
 - 18 羅馬書九章18節，22~24節。
 - 19 約翰福音三章16節。
 - 20 哥林多前書十二章12~27節；以弗所書一章23節；歌羅西書一章18節。

- 21 馬太福音五章14節（《英王欽定本》）。
- 22 威廉·詹姆士（William James），《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*, New York, 1990；中譯本：蔡怡佳、劉宏信譯，台灣：立緒，2001）。
- 23 出埃及記二十章2節。
- 24 約翰福音十七章21節。
- 25 創世記十五章1、7、18節。
- 26 創世記五十章24節。
- 27 約書亞記一章3~4節。
- 28 士師記二章1節。
- 29 歷代志上十六章15~18節。
- 30 啓示錄二十一章2節。
- 31 詩篇一一九篇105節。
- 32 申命記三十一章3~5節。
- 33 撒母耳記上十五章3、26節。
- 34 詩篇二十四篇8~10節。
- 35 列王紀下十九章35節。
- 36 歷代志上二十二章8節。
- 37 詩篇四十六篇8~10節。
- 38 以賽亞書二章4節。
- 39 路加福音二章14節。
- 40 「我們爭戰的兵器」：哥林多後書十章4節；「神所賜的全副軍裝」：以弗所書六章12~17節。
- 41 帖撒羅尼迦前書四章15~17節。

Whose Bible is it ?

324 讀經的大歷史

- 42 彼得前書四章7節。
- 43 啓示錄二十二章20節。
- 44 約翰福音十四章18節。
- 45 馬太福音十八章20節。
- 46 哥林多前書七章26、31、38節。
- 47 馬太福音十九章12節。
- 48 啓示錄十四章3~4節。
- 49 士師記十三章5節；民數記六章1~21節。
- 50 馬太福音十六章24節。
- 51 馬太福音十七章21節。
- 52 帖撒羅尼迦前書五章17節。
- 53 以弗所書五章32節。
- 54 以賽亞書五十五章8~9節。
- 55 以弗所書三章20節。
- 56 出埃及記三章13節。
- 57 哥林多前書十五章19節。
- 58 以賽亞書七章14節。
- 59 啓示錄二十一章3~4節。

後記

- 1 約翰福音八章31~32節。
- 2 提摩太後書三章16節。
- 3 約翰福音二十章31節。
- 4 詩篇三九篇1節。
- 5 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth, England, 1986), 192.(中譯本：《法國大革命反思》，何非武譯，香港：牛津大學出版社，1996。)
- 6 哥林多前書十五章21節。
- 7 創世記九章9節、十七章2節；出埃及記六章4節。
- 8 約翰福音一章17節。
- 9 見本書第9頁。
- 10 耶利米哀歌一章12節。
- 11 詩篇二十二篇1節，馬太福音二十七章46節。
- 12 馬太福音十九章6節。