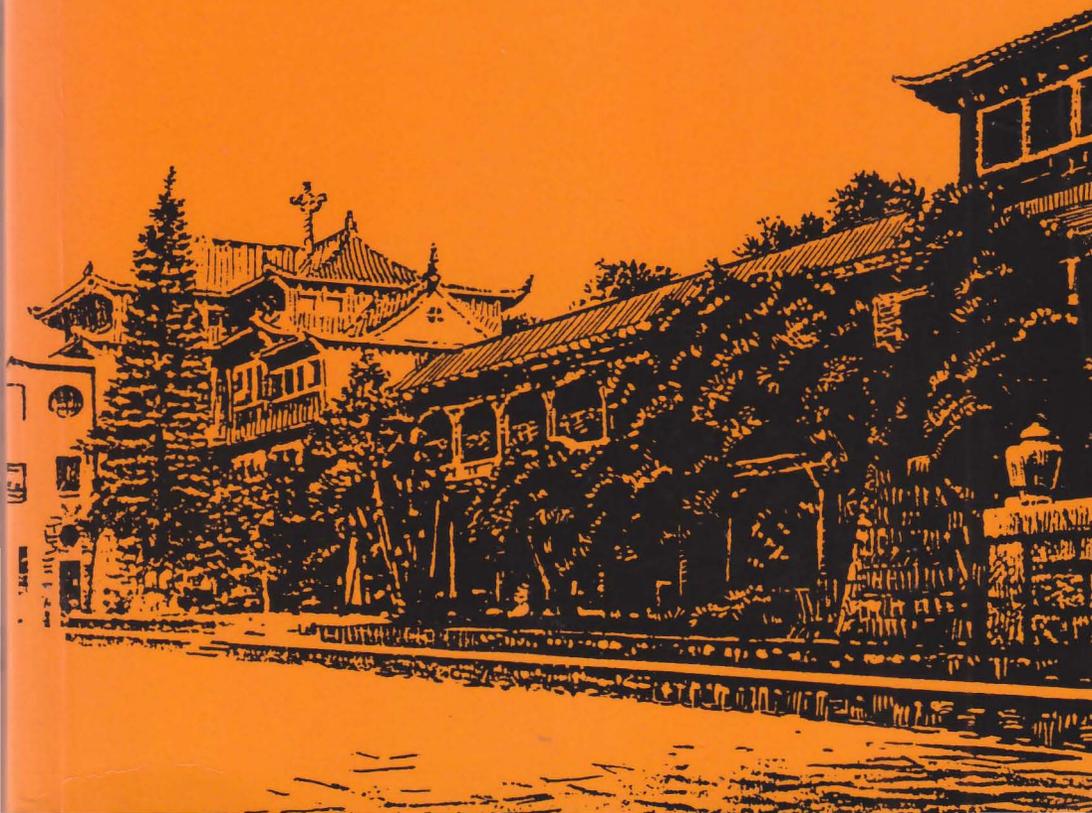


聖神修院神哲學院——神學教材 ④ 韓大輝主編

# 新約導論

黃鳳儀 著



聖神修院神哲學院 —— 神學教材 ④

韓大輝主編

# 新約導論

黃鳳儀 著

1996 香港

## 縮略語

AB	The Anchor Bible
ICC	The International Critical Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The International Greek Testament Commen- tary
NJBC	The New Jerome Biblical Commentary
SacPag	Sacra Pagina
WBC	Word Biblical Commentary

# 胡振中樞機序

基督是人的道路、真理、生命（若 14:6），祂來，陪伴人走上信仰的旅程，使能得到自由（若 8:32）和豐盛的人生。

基督徒在跟隨基督，宣揚基督時，對心中所懷希望的理由，要時常準備答覆（伯前 3:15）。研究神學的人一直以這種心態，在啓示的光照下，嘗試對人生經驗，作理性的探索，以回應天主的計劃，「祂願意所有的人得救、並得以認識真理」（弟前 2:4）。

隨著時代的改變和梵二的更新，神學在教會內，不再是象牙塔內的學問，給人深不可測的感覺。各地信友對神學知識，需求日益殷切，非常值得慶幸。

近年香港亦不例外，為回應這需要，教會開辦了不同的課程，多由聖神修院神哲學院教授們負責。學院也設立了一個「神學教材編寫委員會」，為鼓勵教授們整理他們的教學資料，編寫成書，以饗讀者。

編寫神學不是容易的工作，讓我們以祈禱支持他們，並希望他們的辛勞結出豐碩的果實。天主在他們身上開始了好的工作，願天主完成它（斐 1:6）。

## 編者的話

「先知之恩終必消失，語言之恩終必停止，愛卻永存不朽。」（格前 13:8）

對天主的大愛先知和宗徒留下寶貴的見證，人們將之筆錄成書，流傳後世，成爲聖經。時到今天，滄海桑田，這些書卷已是殘章舊頁，但仍有不少人從這張「草紙」到那張「羊皮」，把生命最好的年華放在聖經手抄本上。因爲聖經所載的事實，並沒有和手抄本一起褪色，反而使很多人尋找生命的意義和得到豐足。爲此，信徒將聖經視爲天主聖言，以隆重的禮儀來聆聽，以熱切的心神來默思，以歡悅的生活來宣講，以忠貞的奉獻來見證。

天主的愛是那般真實，以致祂的聖子爲我們降生、死亡和復活。新約的作者對祂有刻骨銘心的經驗，「親眼看見過，瞻仰過，親手摸過」（若一 1:1），所以他們的寫作並非傳達一些迫切性的神學意念，而是將信、望、愛的「迫切」（格後 5:14）建立在鐵一般的史實上。基督只有一個，但人們接觸基督的經驗卻是多樣化的；爲此，在新約書中，就有多個基督論。

爲初接觸新約的典籍的人，面對不同的論調，總有點不知所措。這好比登山的人，在路上遇到不停變幻的雲霧，而作者藉著本書，陪同讀者將之撥開，讓天上永恆之光——基督，照耀我們的人生。

作者黃鳳儀修女多年是本院的新約教授，在「愛的催迫」下，她將寶貴的教學資料，輯錄成書，慷慨地與我們分享。本書分兩部分。第一部分是總論，細述新約書卷的形成

和研究法，共有八章。第二部分是分論，將新約書卷，提綱挈領地介紹出來，共有廿四章。最後還有十三個附錄，提供一些基本資料、圖表、地理環境和兩個索引，以便讀者查閱。

除了向作者外，我們還須感謝聖神修院學院的聖經教授伍國寶和黃國華，他們用了寶貴的時間校閱此書。陳愛潔編寫作者索引，校對和負責全書的編輯及排版事宜；陳有海及區海晏是電腦及印製顧問。

韓大輝

1996年11月1日諸聖節

靜山小室

# 目錄

縮略語 .....	iii
胡振中樞機序 .....	v
編者的話 .....	vii
目錄 .....	ix
前言	1
卷一 總論	
第 一 章 新約的原貌 .....	5
第 二 章 新約的起源 .....	10
第 三 章 新約正典 .....	17
第 四 章 新約研究法 .....	29
第 五 章 原文批判 .....	52
第 六 章 源流批判 .....	67
第 七 章 類型批判 .....	76
第 八 章 修訂批判 .....	85
卷二 分論	
第 九 章 新約中的記敘體 .....	97
第 十 章 馬爾谷福音 .....	105
第 十 一 章 瑪竇福音 .....	115
第 十 二 章 路加福音 .....	126

第十三章	若望福音 .....	135
第十四章	宗徒大事錄 .....	159
第十五章	新約書信 .....	170
第十六章	羅馬人書 .....	179
第十七章	格林多人前、後書 .....	190
第十八章	迦拉達人書 .....	201
第十九章	斐理伯人書 .....	210
第二十章	哥羅森人書 .....	215
第二十一章	厄弗所人書 .....	221
第二十二章	費肋孟書 .....	227
第二十三章	得撒洛尼人前書 .....	231
第二十四章	得撒洛尼人後書 .....	236
第二十五章	弟茂德前、後書與弟鐸書 .....	241
第二十六章	希伯來人書 .....	253
第二十七章	雅各伯書 .....	261
第二十八章	伯多祿前書 .....	267
第二十九章	伯多祿後書 .....	272
第三十章	猶達書 .....	278
第三十一章	若望書信 .....	282
第三十二章	若望默示錄 .....	292
後語		301

## 附錄

附錄 一	紙草紙樣本 .....	305
附錄 二	希臘文書寫字體 .....	306
附錄 三	唯識論 .....	308
附錄 四	慕辣托黎殘篇 .....	309
附錄 五	新約研究的取向 .....	312
附錄 六	使用其他福音的可能性 .....	314
附錄 七	新約希臘文手抄本 及古譯本分類 .....	316
附錄 八	部分紙草卷 及大字體抄本簡介 .....	322
附錄 九	「從無到有」的過程 .....	326
附錄 十	新約古譯本地理分布 .....	328
附錄 十一	教父引証 .....	329
附錄 十二	教父及作者姓名索引 .....	331
附錄 十三	主題索引 .....	333

# 前言

新約導論書的取向各異，但大致不離以下兩方面：偏向於把新約的書卷逐一介紹，或是把新約研究的主要話題逐個論述。本書嘗試做的，乃兩者兼顧。

作者多年講授新約導論的課程，所選擇的乃第二取向，目的為協助學員投入整個新約研究的氛圍中，從而體會到它之寬、廣、高、深。不過，到了決定編撰這本《新約導論》時，聖神修院神哲學院神學教材編寫委員會就要求作者同時兼顧第一取向。

如是，本書分為二卷。在卷一，我們論說與新約研究有關的課題，一方面幫助讀者明白，今天我們能夠翻閱新約聖經，實是一種奇妙的見證。從公元一世紀新約經卷的產生到二十世紀中譯聖經的面世，所展現的可算是一個「從無到有」的過程。故應珍而重之。可是，新約成書是一回事，怎樣去了解它又是另一回事。故在卷一，我們另一方面亦幫助讀者認識從教父時代到今天的整個研經過程。不同時代的新約研究，各自各精采，各有各貢獻。

在卷二，我們把新約各經卷，逐一介紹，並在福音書和書信這兩種不同類別寫作之前，作一個概論。各經卷的簡介可能欠均勻，因為除了對觀福音、宗徒大事錄、以及保祿的四大書信以外，其他的都不屬作者的教學範圍，編寫起來有時筆不沉穩。由此可見，這個哲理是對的：人或事不能圓滿，圓滿就要缺。

本書乃教材，而非參考書，對象主要為神學生，是一種

## 前言

為他們而設的新約聖經入門，在可能範圍內為他們提供一些現代的以及很基本的新約知識。比方，在介紹經卷的次序上，我們會先論馬爾谷福音，藉此帶出現今一般人都接納的見解——馬爾谷福音是第一部寫成的福音。又比方，在保祿書信的編排方面，我們會把它們分成一組一組去介紹，藉此顯示它們之間的連繫。

既為教材，是為學習之用。寄望學員在使用此書的同時，也會對新約聖經，產生一種要多認識、多了解的興趣。

# 卷一 總論

# 第一章

## 新約的原貌

新約聖經實是一卷集，由二十七卷不同的經卷組成。只可惜，原稿全失掉了，現今流傳於世的只是一些手抄本 (manuscripts)。通過對古代書卷的一點認識，我們或許可以隱約一睹這些經卷的原來面貌。

### 1. 古代書寫材料

古代書寫材料有多種，就新約而言，其原稿及手抄本主要是以紙草紙 (papyrus, 或譯作蒲紙或紙莎草紙) 或羊皮紙、犢皮紙 (parchment, 總稱羊皮紙) 寫成。

#### 1.1 紙草紙

新約時代，紙草紙在整個地中海區域十分流行和普遍。這是一種由紙草製成的書寫材料。紙草在尼羅河下流一帶生長茂盛（這種植物，在舊約也有提及，參閱約 8:11），每株有十二至十五英尺高，幹莖一如手腕那樣粗。紙草紙的製法是先將幹莖分為約一英尺長的小段，跟著將這些小段劈開，取其心髓削切成細長薄片，最後把這些薄片縱橫平放，加壓便成（紙草紙樣本，見附錄一，305 頁）。

#### 1.2 羊皮紙

新約時代，除了紙草紙以外，也有其他的書寫材料，特別是用皮革製成的紙張——羊皮紙（新約中，弟茂德後書 4:13 直接提及以這種材料製成的書卷：「我留在特洛阿卡爾頗

家中的那件外衣，你來時務必帶上，還有那幾卷書，尤其是那些羊皮卷」)。到了第四世紀，羊皮紙更開始取代紙草紙<sup>1</sup>。這種書寫材料是用牛、羊的皮製成，製法包括去毛、洗刷、清潔及打磨等工序。羊皮紙比紙草紙更耐用，可以兩面書寫，所以一直沿用到中世紀後期，直至紙張的製作傳抵歐洲為止。新約的主要手抄本，是用羊皮紙寫成的。

### 1.3 筆墨

古代書籍是以蘆葦筆竿沾著墨水寫成。墨水一般是由植物的汁液製成，計有紅、黃、藍、黑、啡、甚至金、銀等色，不過常用的是黑、啡二色。

## 2. 古代書卷的形式

古代書卷的形式主要有兩種：卷軸 (scroll) 和抄本 (codex)。

### 2.1 卷軸

希臘、羅馬時代的文學著作以卷軸的形式出現，材料為紙草紙或羊皮紙（卷軸模樣，可參閱思高聖經路加福音 4 章所展示的圖例）。拿紙草卷（以紙草紙製成的書卷）來說，它是由多張紙草紙膠貼而成，高約一英尺，長度不超過三十五英尺。紙草卷過長為閱讀不方便，所以長篇著作又被分為多卷 (volumes)。路加福音及宗徒大事錄相信各佔一卷（約

---

1 參閱 J.L.McKenzie, *Dictionary of the Bible* (London-Sydney-Auckland-Toronto: Geoffrey Chapman 1965 reprint 1975) 638; 米勒爾 (A.W.Miller, 蕭維元譯), 《新約導論》, 香港 浸信會出版部 1971 46.

三十一或三十二英尺長)。

卷軸書寫以欄 (column) 計算，每欄約二至三英吋闊，高度則按照書寫材料的高度而定，一般可書寫三十行 (以欄書寫形式，參閱附錄二，306-307 頁)。

## 2.2 抄本

卷軸本身使用起來不甚方便，所以由第一世紀晚期或第二世紀開始，這種形式漸漸被抄本的形式取替。所謂「抄本」，實質上是指裝訂的書籍，正如目前我們所認識的一樣。抄本是用多張紙草紙或羊皮紙疊在一起，在中間由上至下縫合起來，對折而成。每張紙草紙或羊皮紙現在一分為二，共四頁，即內外都可以書寫 (拿卷軸來說，一般只能在內頁書寫，但參閱默 5:1)。抄本的厚薄要看作品的長短而定，對早期教會來說，抄本的使用帶來諸多方便，主要是：(1) 四福音或保祿的全部書信都可抄在同一的「書本」內；(2) 抄本方便閱讀、查經；(3) 抄本比卷軸經濟，因內外都可書寫。

抄本可以全頁書寫或分欄書寫。

## 3. 新約語言

猶太人於被擄期間，大體上已停止使用他們的本土語言——希伯來文，他們轉而使用的，是當時廣泛被採用的阿刺美語 (Aramaic)。這是一種與希伯來文有著密切關係的閃族語言，於新約時代在巴肋斯坦一帶十分流行。但是，我們的新約聖經不是以這種語言寫成的。

新約書卷，全部以「通俗希臘文」(koine Greek)寫成。這是公元一世紀在東羅馬帝國通用的語言，於數世紀前自希臘傳入演變而成。「通俗希臘文」是當時一般人的語言，有別於古典希臘文(classical Greek)。

#### 4. 書寫字體

新約時代，希臘文書寫字體計有兩種。一般的來往信件，以及賬單、收據等，是用一種草書(cursive hand 或 running hand)寫的。這種字體寫起來比較快捷，字母一個連著一個。但是比較有分量的東西，如文學著作，則是以大字體(uncials 或 book hand)寫的。以大字體寫出來的東西比較整齊好看，字母與字母是分開的。到了第九世紀初年，另一種字體被推廣，專為抄寫書卷而設，名為小書寫體(minuscules 或 running hand)，基本上這是早期草書經改良後的字體，用以取替大字體(兩種不同字體樣例，再參閱附錄二，306-307頁)。

總的來說，早期的新約手抄本是以大字體寫成，而較後期的手抄本則以小書寫體寫成。小書寫體的好處在於體形較細小，書寫較便捷，以它來抄寫書卷，可以增進成書速度，減輕成本，而結果便是多一些人能擁有新約經本。

#### 5. 標點、分段、標題、及輔讀資料

新約原稿方面，極可能沒有標點和分段這回事，手抄本在這方面，亦沒有畫一的表現。標點符號要到第六、七世紀才開始在部分手抄本間中出現，不過，在一些屬於第四、五世紀的手抄本中，已能看到分段(分章)的做法，當然，這

還不是有系統的畫分<sup>1</sup>。

繼手抄本開始分段後，亦有段落標題的出現。其實比此更早一步，就是在卷首的大標題，這些經卷大標題開始時是相當簡單的，如「瑪竇福音」、「羅馬人書」等，不過往後就變得較為詳盡了。慢慢，部分手抄本更會包含一些輔讀資料，如整分經卷的簡介，經卷作者的生平，經文的註釋等（這些註釋通常是寫在頁邊、頁下端、或行距間的）。一些手抄本亦會在卷末附有抄寫員的名字以及抄寫年分和地點。

### 參考書目

- J.Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts, A Working Introduction to Textual Criticism* (London: SPCK 1975) 17-46.
- B.M.Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press 1968<sup>2</sup>) 3-35. 中譯：麥子格（康來昌譯），《新約經文鑑別學》，台北 中華福音神學院 1981 3-35.

---

1 目前章節的畫分，乃屬後期之作。Stephen Langton（卒 1228）於十三世紀把聖經分成目前的章段，而 Robert Estienne（1503-59）繼於 1551 年把新約分節。

## 第二章

# 新約的起源

新約聖經二十七卷經卷中，其中的一卷——保祿致得撒洛尼人前書——大概於公元 50 年左右寫成。至於其餘的經卷，則在以後的日子逐一完成和出現。值得探究的，就是產生這些經卷的過程。

### 1. 早期基督徒團體概況

耶穌基督在世主要宣講天父愛人的訊息。他離世後，這個訊息慢慢成為門徒到處宣講的「福音」（好消息）。門徒不但宣講天父深愛世人的道理，而且還把愛的內涵，即基督的救贖行動，特別是他的死而復活，簡明地傳揚開去，這便慢慢構成早期宣講及後來新約各經卷的基本訊息。

從基督復活到門徒較有系統地宣講，所展現的是一個過程。耶穌復活後，門徒爭奔相告的，極可能就是：「耶穌復活了！」如此佳音隨即又變為「那位離我們而去的耶穌，已經復活了！」基督死而復活的訊息稍後成為宣講的核心，期間更起變化，比方保祿在致格林多人前書就如此說：「我當日把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位」（格前 15:3-5）。可見宣講的內容日益豐富，由原先的「死而復活」兩環節，再添上「埋葬、顯現」兩環節，合共四環節。

不少人相信基督徒對外的「早期宣講」(kerygma, 或譯作「初傳」)是相當簡潔的,可見於宗徒大事錄中。宗徒大事錄的宣講詞看似由五大元素組成:與當時境況有關的引言,關於耶穌的宣講,門徒的見證,舊約的預示和作証,悔改的呼籲(參閱宗 2:14-39; 3:12-26; 4:9-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41; 14:15-17; 17:22-31)<sup>1</sup>。全部宣講詞都以基督的死而復活為核心。

基督徒的宣講不但很快遍傳猶太,而且還橫跨小亞細亞和希臘,遠至羅馬,為很多人接受。當時在巴勒斯坦、敘利亞、小亞細亞和希臘各地,都有基督徒團體的成立和興起(見保祿各書信及宗徒大事錄)。

門徒們不論到哪裡,都以宣講基督為己任,並且以「見證人」(eye witness)的身分和態度去宣講。「見證人」可以是這些曾與耶穌在一起的門徒,但慢慢亦指那些曾與他們合作,從他們身上知道不少關於耶穌的事跡的人。這些「見證人」的宣講日見豐潤,除了基督死而復活的基本訊息外,還包括關於他的其他事跡。其後,在基督徒的聚會中,不但有宣讀古經的習慣,而且還有聆聽某「見證人」述說有關基督的做法(參閱弟前 4:13-15)。

早期的基督徒,許久都沒有感到有需要把耶穌的事跡記載下來。通過某些親身認識耶穌的人的宣講,他們能夠知道有關耶穌的生平和他的言行。這些「見證人」的宣講(証道),遠比從書本中得來的東西有效和受歡迎。

---

1 也有學者認為這些宣講詞全出自路加的手筆,是聖史編寫的結果。但人們可問:路加聖史是否跟循早期宣講的綱要編寫他的宣講詞?

## 2. 口傳福音

新約的經卷，雖在基督離世相當長的日子後才逐一完成，但其包含的基本訊息，即基督的訊息，早在基督徒團體內，以口語相傳的形式，保存下來。

這種口傳的方式，到底維持了多久，沒法知道。但部分聖經學者認為，某些成文資料，如耶穌語錄 (the sayings of Jesus) 或復活的記敘等，可能溯源至基督死後十五至二十年間，甚或早一點。即使如此，期間仍然有一大段時間，人們乃是藉著口傳的方式，把有關基督的訊息保存及傳揚開去的。

在早期的基督徒聚會中，述說或複述有關基督的事跡和基督的教訓，漸漸形成一種習慣。起初，這些述說或複述可能是單一的，如一個事跡、一組話語、一段奇跡、一則比喻等。猶太人有口傳的習慣並且懂得如何去傳，所以很自然地，使徒們也照樣做了。保祿在格前 15:3-5 所說的「領受—傳授」(receive — deliver)，也許就是指這種口傳的方式。

口語相傳的基督徒訊息，經過一而再，再而多次的傳述，慢慢成為用文字寫成的福音的基礎。耶穌的教訓，他講的比喻和故事，他行的奇跡，以及他死而復活等生平大事，經人們反複傳述以後，便變成許多人的親切知識了。多次的複述使複述內容及形式慢慢固定下來，差不多與寫成的福音片斷一樣，所以也稱為「口傳福音」(oral tradition)。

新約中，沒有直接提及所謂「口傳福音」，但實質上有不少經文，足以佐証(參閱宗 20:35; 格前 11:2; 格後 11:4; 迦 1:6-9; 得後 2:15; 弟前 6:20; 再參閱格前 15:3-5)。

### 3. 福音片斷和其他成文資料

部分基督的訊息，早在新約經卷成書之前，已用文字寫下來，有關這方面的發展，或可參考路加聖史以及歐瑟比·凱撒勒雅 (Eusebius, 教會史著述家, 260-340) 所說的。

「德敖斐羅鈞座：關於在我們中間所完成的事跡，已有許多人，依照那些自始親眼見過，並為真道服役的人所傳給我們的，著手編成了記述，我也從起頭仔細訪查了一切，遂立意按著次第給你寫出來，為使你認清給你所講授的道理，正確無誤」(路 1:1-4)。

這數節經文顯示，路加在編寫他的福音的當兒，已有不少關於耶穌基督的成文記錄，擺在目前。聖史沒有說這些資料不準確，他只是在暗示，它們並非完整。這些資料可能包括基督生平的片斷、他死而復活的記敘、以及比喻集等(同時也有馬爾谷福音?)。無論怎樣，路加聖史確實地在說，當他編寫他的福音時，一些成文資料經已存在。

歐瑟比在他編寫的教會史中，節錄了巴比亞斯 (Papias, 小亞細亞主教, 60-130) 這樣的說話：「瑪竇把以希伯來文(意指阿剌美語)寫成的耶穌語錄編纂起來」。說話本身的原意，引起不少討論。無論怎樣，不少學者認為，因著這說話，我們差不多可以肯定，在現有的福音書成書之前，已有成文的耶穌語錄在流傳，而路加聖史在福音序言中所指的，就是各種與耶穌語錄相近的文件。

### 4. 保祿書信

在福音書以目前的形式出現之前，已有另一類新約著作

存在，這就是保祿的書信。我們已知，其中最早寫成的，就是得撒洛尼人前書，年分應是公元 50 年左右。明顯地，保祿是用口傳的方式，把福音傳給他所建立的教會。他在書信中，完全沒有提到任何成文福音書的存在，對於耶穌的話語，也很少提及，就算觸及到的時候，也只暗示說，耶穌的說話，人人都知道，最重要的，就是接受和遵行。

我們幾乎可以肯定，保祿在公元 50 年代寫他的書信時，教會所擁有的，極可能只是那些有關基督生平和言行的片斷成文資料。所以保祿的書信，是新約聖經最早寫成的書卷。

保祿的書信，大部分為一些「即時」的作品。宗徒寫信的近因，多半是為應付某種特殊情況，或是為解答某些特殊問題。一般來說，保祿是以通訊的形式，與各地教會保持聯繫，並且藉著這些信件，勉勵自己所建立的團體<sup>1</sup>。

我們相信，保祿給團體寫了不少的信，只可惜，部分失傳了（參閱格前 5:9；格後 2:4；7:8 等，這些章節提到保祿給格林多團體的另一些信件）。這些信，是一封跟著一封完成的。起初，這些信件只為部分基督徒所知曉，但慢慢地，其他人也知道它們的存在，並開始把它們抄錄下來，編纂成集，在教會中傳讀，成為基督徒團體的作品（參閱哥 4:16，這節經文顯示，教會團體不但有在聚會中誦讀保祿書信的習慣，而且更把這些書信在教會團體間交換傳讀）。

## 5. 成文福音

從保祿的書信所得的印象是，當時的教會團體是認識耶

---

1 保祿書信比較詳盡的介紹，見本書 170-178 頁。

耶穌基督和他的教訓的，我們亦知道，這樣的認識主要是通過口傳的形式得來。但過了不久，基督徒團體就開始以文字，把福音的訊息有系統地編寫出來。

隨著時間的消逝，那些曾與耶穌有直接聯繫並因而能夠為他作証的人越來越少，故此各地的教會團體便開始覺得有需要，把耶穌的事跡和他的言行，以文字記載下來。基督的教訓具一定的影響力，這種力量已經透過保祿和其他人的努力，逐漸擴大，於是越來越多的教會團體，包括猶太人的和外邦人的，都想知道多一點關於耶穌的生平，以及他的教訓的真正本質，藉此激勵和鞏固自身的信仰或是回答自身的問題。此外，對基督徒來說，度真實的基督徒生活，也需要有一定的準則，而這些準則當然要從耶穌身上獲得。基於這些和別的理由（比方教理方面的需要），人們開始對搜羅有關耶穌事跡的資料，並把這些資料按團體的需要，比較有系統地編寫出來，產生莫大的興趣，而結果便是福音書的面世。某程度上，這些福音書是團體針對現況的信仰表達和神學反省<sup>1</sup>。

一般公認，馬爾谷福音是最先寫成的福音，隨著便是瑪竇福音和路加福音，至於若望福音，應是第四部福音了。

## 6. 其他書信和著作

新約中，除了保祿的書信以外，還有別的書信，而其中有些更是以書信形式寫成的講道詞或訓導詞（如雅各伯書）。不少學者認為，這些都是比較後期的著作，示意著另一類作

---

1 福音書比較詳盡的介紹，見本書 97-102 頁。

品在教會內產生了。宗徒大事錄在某程度上與福音書相似，同是記敘體，至於默示錄，則屬一種很特殊的文體了。

### 參考書目

- R.E.Brown & R.F.Collins, "Canonicity", *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E.Brown & J.A.Fitzmyer & R.E.Murphy (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1990) 1043-1044.
- L.T.Johnson, *The Writings of the New Testament* (Philadelphia: Fortress 1986) 85-141.
- I.H.Marshall, "The Gospels and Jesus Christ", *Handbook to the Bible*, ed. D.Alexander & P.Alexander (Grand Rapids: Eerdmans 1983 reprint 1987) 468-473.
- 米勒爾（蕭維元譯），《新約導論》，香港 浸信會出版部 1971 1-20.
- N.Perrin, *The New Testament, An Introduction* (New York-Chicago-San Francisco-Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich 1974) 17-21.
- 黃懷秋，「從初傳到四部福音」，《神思》 n25 (1995) 1-10.

## 第三章

# 新約正典

「正典」(canon)一詞，原含有規範、標準、法則等意思，用於新約各經卷上，則表示這些經卷與其他的基督徒著作有別，具有在教會內被接納為正式經典的權威(「正經」，canonical)。有關新約正典的問題相當複雜，這方面的研究包括：為何有形成正典的必要，當時的基督徒團體以甚麼準則來衡量某篇經卷的正典性(canoncity)，以及整個正典過程又是怎樣的等。

### 1. 釐定正典的需要

我們所認識的新約二十七卷經卷，並不是早期教會的全部作品。事實上，還有不少其他的，並且在以後的日子裡，陸續有作品出現。這些正典以外的作品，各式各樣都有，其中包括福音書、宗徒大事錄、書信、講道詞、啟示性著作等。大致上，正典以外的基督徒作品，可分兩大類：

#### 1.1 外經

「外經」(other Christian writings)<sup>1</sup>是部分基督徒團體所重視的作品，曾一度被認為值得放在正典內。其中著名的有：

---

1 又稱「後宗徒時代作品」(subapostolic works)或「早期教父著作」(early Church writings)。參閱 R.E.Brown & R.F.Collins, "Canonicity", *NIBC*, 1050; R.E.Brown & C.Osiek & Ph.Perkins, "Early Church", *NIBC*, 1346-1348.

### 1.1.1 克萊孟一書 (*The First Epistle of Clement*)

這是新約正典以外最早寫成和最受尊崇的一分文件，本質上是羅馬教會的領導者於第一世紀晚期寫給格林多教會團體的一封信，目的為幫助該團體解決一些內部的、與管理有關的問題。看來在格林多的基督徒十分重視這封信，在聚會時間中拿出來恭讀。直至第五世紀，這封信仍被視為新約的一部分，我們可以在 A —— 一分第五世紀的手抄本——內找到它（有關這手抄本的簡介，見本書 56 頁）。

### 1.1.2 巴納博書信 (*The Epistle of Barnabas*)

這是一篇以書信形式寫成的作品，寫作年分相信為第二世紀初年，但作者不詳。這位作者在作品內大量引用舊約聖經，藉此說明它如何指向基督。這分作品曾被列入新約的綱目內，所以我們可在 N —— 一分第四世紀的手抄本——內找到它（有關這手抄本的簡介，見本書 56 頁）。

### 1.1.3 十二宗徒訓言 (*The Didache* 或 *The Teaching of the Twelve Apostles*)

這是一篇屬於第一世紀晚期或第二世紀初年的作品，作者不詳，內容主要包括一些基督徒行為準則，以及教會傳統方面的訓誨。當時只有一小部分教會領導階層曾經考慮把它列為「正經」。

### 1.1.4 何而馬牧者 (*The Shepherd of Hermas*)

這是一篇於第二世紀初年以默示體裁寫成的作品，作者不詳，內容主要為教會未來的展示，目的為號召基督徒過一種與寵召相稱的生活。這篇作品本身含有不少隱喻和謎語，

在閱讀時必須參閱一些註釋才能掌握它的含義。部分基督徒團體曾把它當作「正經」看待，可是過了一段時期，它的正典性就被否定了。目前，我們可在 **N** 手抄本內找到它。

尚有其他外經，在此未能一一盡錄。

## 1.2 偽經

「偽經」(apocrypha) 一詞乃指隱藏的或暗秘的事，用於聖經範圍內，它就代表一些在內容或其他方面有疑問，因而不能為教會所承認的著作。新約偽經成書年分較各正經晚，且在後來數百年中不斷出現。新約中的資料，全部被使用，不過這是從實質上和精神上的依靠，以至完全隨意使用，部分偽經的內容更與福音的訊息相違。至於體裁方面，新約中的不同文學類型，都有它們的代表作。最後，這些著作的產生，主要原因看似有二：其一、人們想更進一步知道耶穌基督的生平和各宗徒的生涯，這是供求的問題；其二、那些有異端傾向的人，想藉著所謂與基督及宗徒們有關的著作，把自己的思想，混入教會中。

新約偽經數目眾多，其中包括<sup>1</sup>：

### 1.2.1 福音書

希伯來人福音、厄彼翁人福音、埃及人福音、十二宗徒福音、伯多祿福音、多默福音、雅各伯原始福音、救主童年福音、尼苛德摩福音等數十本之多。

1 部分偽經內容，可參閱 E.F.Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans revised ed. 1971) 121-130. 中譯：海爾遜（李本實譯），《新約導論》，台灣 斗六 浸宣會文字出版部 1973 120-133. R.E.Brown & Ph.Perkins & A.J.Saldarini, "Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature", *NIBC*, 1065-1068.

### 1.2.2 宗徒大事錄

伯多祿、保祿、伯多祿及保祿、若望、安德肋、多默、斐理伯、巴納博等大事錄。

### 1.2.3 書信

耶穌與阿布加爾 (Abgar, 當代米索不達米亞的一個小國國王) 之間的通訊, 格林多人致保祿、保祿致辛尼加 (Seneca, 羅馬德育家, 共六封)、辛尼加致保祿 (共八封) 等書信。

### 1.2.4 默示錄

伯多祿、保祿、多默、童貞聖母等默示錄。

由此得知, 早期教會內, 有好一段日子, 有不少基督徒著作在團體間流傳。這些著作內容不一, 部分且具有分歧的教訓。故此, 人們開始問: 哪一些著作才真正包含基督的教訓? 另一現象便是, 部分作者冒受尊敬者的名字寫作, 藉此提高作品的聲譽和價值, 對於這類作品, 又怎樣處理和評估? 還有, 激進派系的行動, 如異端者馬西翁 (Marcion 卒 160) 排除舊約、削減新約, 和唯識論派 (Gnostics, 參閱附錄三, 308 頁) 摒棄福音等作為, 也促進新約正典的形成。因著這些著作而引發的爭論與日俱增, 各教會領袖因而漸覺有必要把那些與基督教訓及精神相符的書卷, 從眾多著作中分辨出來。

## 2. 鑑定正典的原則

早期眾教會團體沒有聯結在一起公開討論正典的問題。

但有足夠資料讓我們知道，這些教會團體如何不約而同地採納某些準則去確認某些書卷為正典。

## 2.1 宗徒權威

由新約經卷得知，耶穌簡選了某些人為門徒，並授與他們宗徒的職務，好使他們成為自己的見證人和教會的領導者。早期教會接受這些人的教導，認為他們的教訓具有基督訓導的權威。因此，他們若有著作的話，這些著作所含的見證在信眾心目中便佔有獨特的位置，而著作本身亦為各教會團體樂意研讀。基於這個理由，我們不難理解為何某些書卷如十二宗徒訓言、克萊孟一書、巴納博書信、何而馬牧者等，曾一度被部分教會團體承認為正典；克萊孟、巴納博、何而馬等人可能在廣義上被視為宗徒（斐 4:3 提及克萊孟；宗 4:36-37; 9:27; 11:19-26; 13-15 章；格前 9:6; 及迦 2:1 提及巴納博；羅 16:14 則提及何而馬）。我們亦能明白，為何不少較後期的著作，都託宗徒的名寫成。至於馬爾谷和路加福音，在當時的教會中，普遍被認為是分別在伯多祿和保祿的督導下寫成的，所以具有屬於這些宗徒的權威。

## 2.2 教會傳統

當時受重視的書卷，一般都為教會團體原先所接受，及後繼續承認和使用的。就宗徒創作而言，這是一種自然的結果。信眾在聚會中，會公開誦讀某些出自宗徒的書卷（參閱得前 5:27; 哥 4:16）。弟前的作者亦示意，在基督的教會中，信眾在禮儀聚會時，會誦讀一些基督徒著作（再參閱弟前 4:13）。三封「牧函」的最後祝福是以第二人稱眾數寫成，不少人因此相信這些書信不是以弟茂德或弟鐸為書寫對象，而實

是以信眾為宣讀對象（參閱弟前 6:21; 弟後 4:22; 鐸 3:15）。在禮儀中誦讀並不是某某書卷正典性的絕對證明（比方克萊孟一書曾被如此使用），但它起碼表示這分書卷曾經享有正典的地位。大體上，在聚會中誦讀的，只限被接受為正典的書卷。

## 2.3 正統教義

各書卷所表達的教義要一致，應具有舊約及耶穌和宗徒教訓的標準，當中又以耶穌的教導最具決定性作用。早在致得撒洛尼人前書時，保祿已經讓團體領會，當他反省及論述末世的寄望時，他實在傳授耶穌的道理，他實是照「主的話」告訴團體的（得前 4:15）。稍後他致書給格林多團體時，也同樣讓他們知道，有關離婚的禁令不是來自他保祿，而是來自主：「至於那些已經結婚的，我命令——其實不是我，而是主命令：妻子不可離開丈夫……丈夫也不可離棄妻子」（格前 7:10-11; 亦參閱谷 10:11-12; 瑪 5:31-32; 路 16:18）。路加筆下的保祿也表現如此，面對著不大明朗的前景時，他留給厄弗所眾長老最後的一句話就是：「要記住主耶穌的話，他說過：施予比領受更為有福」（宗 20:35）。更顯著的便是，早期各教會團體小心保存耶穌的話語，極可能慢慢把這些話收集起來，成為一本耶穌語錄小冊子，開始在團體間流傳，及後更為聖史們採用。大概可以這麼總結說，書卷所含的道理應出自耶穌基督，源自教會的傳統。這個準則十分重要，可以阻止異端邪說的滲入，以及把不少偽經分辨出來。只是實際應用起來，並非容易，因為某些書卷（例如：伯多祿默示錄），因著它們似是而非的內容，在教會內曾有一定的吸引力和影響力。

以上提到的是鑑定新約書卷正典性的一些大原則。可以想像，要辨別某些書卷是否屬於「正經」並不是一件容易的事。在辨別的過程中，並非每一個原則都是同樣的重要。基本上，書卷所包含的教訓，若與基督的教訓和精神相符，就最具決定性作用。

### 3. 正典沿革

新約經典的形成，是一個漸進過程，歷三數百年之久。目前新約的二十七卷書，並不是全部同期被各教會團體接納為「正經」的。亦可以這樣說，正典的確定，並非任何主教、議會、或教會團體努力的成果，而是聖神的工作，是聖神帶領著整個教會逐步解決正典的問題。

整個正典過程大致分為三階段。在基督徒著作陸續出現之同時，部分著作在不同的教會團體中取得一定的認可和位置，並且被收集起來。這種收集到了某一階段便大概停下來，眾教會面對的就是一種爭議：哪些著作應被接納為經典，哪些當被拒諸門外？最後，就是各自定出一個經目。

#### 3.1 早期收集

早期書卷的收集，可算是正典形成的第一步。這些收集包括：

##### 3.1.1 保祿書信

最先被基督徒團體收集的書卷是保祿的一些書信。我們已知，保祿的信是在某些特殊情況下寫給個別教會團體的，這些團體包括：格林多、得撒洛尼、斐理伯、厄弗所、迦拉

達、羅馬等團體。各教會團體自然把保祿的書信小心保存，不時拿出來誦讀，隨後便有開始交換保祿書信的做法（再參閱哥 4:16）。這種交換與分享讓各教會團體知道，除了自己擁有的書信外，還有別的書信存在。再過了一段日子，更有人開始刻意把保祿的書信收集起來，在各團體內流傳使用（參閱伯後 3:15-16）。有些學者猜測，宗徒大事錄的出現，激起人們收集保祿書信的意念。這部大事錄對保祿使徒生活的勞苦，以及他建立和訪問各教會的情況，有頗為詳盡的記述，至使唸讀這部大事錄的人，產生收集保祿所寫的信的意念，目的為知道多一點他的為人和教訓。

保祿書信的收集、複製、和流傳，肯定在各教會團體中造成一種風氣和影響。有些學者認為，隨後出現的部分基督徒作品，最低限度在形式上受保祿書信的影響，就拿若望默示錄來說，這卷書的作者在首三章中，也是用書信的形式來表達的。

### 3.1.2 福音書

其次，便是福音書的收集了。殉道者猶思定 (Justin Martyr 100-165) 在他的著作中，同時使用了四福音。這使人相信，當時（二世紀中葉）的四部福音，是一起流傳的。而戴先 (Tatian，生於 120 前後的一位敘利亞基督徒) 的《福音合編》 (*Diatessaron*) 的發現，証實了人們對於四福音一起流傳的看法。（戴先於公元 150-160 年間或 175 年把四福音的故事用敘利亞文合編出來，繼他之後，還有其他的福音合編出現，如德奧斐羅·安提約基 [Theophilus of Antioch] 於第二世紀晚期所編寫的。）

### 3.1.3 其他書卷

繼保祿書信和福音書之後，便是其他書卷的收集了。有手抄本證明，於第二、三世紀，新約的各類書卷，是以幾本書的形式去收集和流傳的。其中一部是保祿書信，另一部是福音書，其餘的分別為宗徒大事錄、公函、和默示錄。有時，宗徒大事錄是與四福音放在一起的。

新約書卷的收集，示意早期教會對部分基督徒作品，特別是保祿的書信和四部福音，相當重視。人們開始把它們當作「經典」看待，予以舊約聖經同等的地位，並且更基於各種理由，慢慢把它們收集成冊。

## 3.2 早期經目

目前的新約經目，並非一開始便確定的，在它之前，有不少其他經目出現，其中包括：

### 3.2.1 馬西翁聖經 (Marcion's bible)

最早的新約經目，恐怕便是馬西翁於公元 140 年左右所制訂的了。馬西翁認為猶太宗教與基督愛的訊息相違。基於這個觀點，他排除舊約，並只承認保祿的十封書信和路加福音為經典，而這部福音更是重新編訂的，內裡凡含有猶太意味的話句都被刪除。馬西翁所制訂的經目如下：路、迦、格前、格後、羅、得前、得後、勞狄刻雅書（=弗？）、哥、斐、費。

### 3.2.2 慕辣托黎經目 (Muratorian canon)

上述馬西翁的行動，極可能使各教會團體深深感到需要把認可經目公布出來。不少聖經學者認為，其中最早的和最

能代表西方教會抉擇的經目，是於公元 180-200 年間出現的。這是意大利學者慕辣托黎 (Muratori) 於 1740 年在米蘭一間圖書館內無意中發現的，故此以他的名字命名。事實上，慕辣托黎發現的只是該經目的拉丁文譯本，而且殘缺不全，所以又稱為慕辣托黎殘篇 (Muratorian fragment)<sup>1</sup>。殘篇的經目與我們所認識的有異，它的首部殘缺，亦缺少希、雅、伯前、伯後、和若三，但卻包含撒羅滿智慧篇和伯多祿默示錄。從殘篇的內容看出，當時各教會確有釐定經目的必要（整篇殘篇內容，見附錄四，309-311 頁）。

### 3.2.3 奧利振經目 (Origen's canon)

數位二、三世紀的教父，都能為我們的新約經卷作証。他們分別為依勒內·里昂 (Irenaeus of Lyons 140-202)，北非的戴都良 (Tertullian 160-225)，克萊孟·亞力山卓 (Clement of Alexandria 150-215) 和奧利振 (Origen 185-254)。新約各經卷，除了一小部分以外，都在這幾位教父的著作中被引用。奧利振本人更給我們留下一分把二十九卷書分為兩大類的經目：

- (1) 被承認的書：四福音、保祿書信（希除外）、伯前、若一、宗、默；
- (2) 具爭議的書：伯後、若二、若三、希、雅、猶、巴納博書信、何而馬牧者。

### 3.2.4 歐瑟比經目 (Eusebius' canon)

歐瑟比·凱撒勒雅在他的著作中，把基督徒作品分為四

---

1 不少人相信殘篇原文為希臘文，於第二世紀晚期寫成，但也有人把它的寫作年代推遲至第四世紀。

大類：

- (1) 普遍被承認的書：四福音、宗、保祿書信（十四封）、伯前、若一、默（歐瑟比本人對默示錄的正典性則表示懷疑）；
- (2) 為不少教會團體接受的書：雅、猶、伯後、若二、若三；
- (3) 不被一般人接納的書：保祿大事錄、伯多祿默示錄、何而馬牧者、巴納博書信、十二宗徒訓言；
- (4) 異端書卷：伯多祿福音、多默福音等。

### 3.3 意見一致

繼歐瑟比經目之後，不少別的經目在各教會相繼出現，到了四世紀晚期，各教會團體就此事差不多有共同的意見。最早把我們所熟悉的經目公布出來的，是亞大納修主教（Athanasius 296-373）。這位主教於公元 367 年復活節致書給他的亞力山大里教會，在函件中清楚列出被認可的經目，而這分經目，與我們目前所有的完全一樣。十五年後，羅馬教會領導人教宗達瑪甦一世（Pope Damasus I 366-84），在熱羅尼莫（Jerome 342-420）的影響下，於公元 382 年的羅馬會議中，同樣推行這二十七卷書的經目。熱羅尼莫本人於公元 383 年開始《拉丁通行本》（*Vulgate*）的翻譯工作，他所採納的新約經目，當然就是同樣的二十七卷書。

公元 400 年前後，大多數的東、西方教會團體都接納一般的決議，故在這期間舉行的有關會議，目的不外是把這個經目進一步確定而已。自第五世紀開始，因正典問題而產生的爭論，漸漸消失。直至十六世紀，這個問題才被重提。馬

丁路德 (Martin Luther 1483-1546) 對希、雅、猶、默這四卷書的正典性提出疑問<sup>1</sup>，教會因而有必要於 1546 年在特倫多大公會議中 (Council of Trent 1545-63) 再一次宣布和確定我們的經目。

新約正典問題相當複雜，過程歷時亦久，有些經卷看來是幾經艱辛才被接納為正典的。幸而，時至今日，各經卷的正典性都不再受懷疑了。

### 參考書目

R.E.Brown & R.F.Collins, "Canonicity", *NJBC*, 1034-1037, 1043-1051.

R.F.Collins, *Introduction to the New Testament* (Garden City: Doubleday 1983) 1-40.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament, An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis* (Peabody: Hendrickson 1988) 5-8.

L.T.Johnson, *The Writings of the New Testament*, 530-544.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament* (London: SCM 1975) 475-510.

米勒爾 (蕭維元譯)，《新約導論》，香港 浸會出版部 1971 21-42.

---

1 路德在他的新約德譯本中，把這四卷書編放在後面，當附錄看待。

## 第四章

# 新約研究法

把二十七卷書收集成新約經典是一回事，但怎樣去了解這些經卷又是另一回事。基督徒團體在漫長的歲月中，就新約研究，有著不同的取向和了解，所展現的是一個帶有起伏的過程，終在近三數世紀，取得極顯著的成就（從教父時代到今天的新約研究主線，可參閱附錄五的圖解，312-313頁）。

### 1. 早期教父

不少早期教父，對於研究聖經，有著濃厚的興趣。他們多偏重研究的，乃經文的字意和本意 (literal sense)<sup>1</sup> 或它的神聖寓意 (spiritual sense)。當時敘利亞的安提約基雅，巴勒斯坦的凱撒勒雅，以及埃及的亞力山大里都逐漸成為聖經詮釋學 (exegesis) 的中心，造就了不少傑出的聖經詮釋學者 (exegetes)。眾多教父中，奧利振和金口若望 (John Chrysostom 347-407) 可算是東方教會研經的代表，而熱羅尼莫和奧思定 (Augustine 354-430) 則是西方教會在這方面的顯著人物。東方教會在研經方面慢慢形成了兩大學派。其一為以奧利振為首的亞力山大里學派，這學派偏重於研究經文的神聖寓意。其二為稍後於安提約基雅出現的學派，這是金口若望所屬的學派，比較著重研究經文的字意和本意。西方教會整體而言較受亞力山大里學派的影響，多研究經文的神聖寓意，比方這就是奧思定的研經取向，但熱羅尼莫則側重於研究經文的字意和本意。

---

1 今天，literal sense 一般指向聖經作者通過文字直接表達的原意。

部分早期教父已有實質的研究。奧利振悉心編製了《六行古經》(Hexapla)，這是舊約聖經不同語言和版本的對照本，可算是聖經原文批判的最早貢獻。教會史著述家歐瑟比於他的著作中(《教會史》，*Ecclesiastical History* 324)，提供了不少有關新約的早期珍貴資料，他本人更把各福音書分作一小部分、一小部分來比較，並設計了一套表格，展現福音書的平行文。奧思定最顯著的貢獻乃是對觀福音問題的解答。他視瑪竇福音為第一部寫成的福音，且認為福音書的成書次序為：瑪—谷—路(Augustinian hypothesis)，馬爾谷福音更是瑪竇福音的簡略本。如此見解影響悠遠。

## 2. 中世紀

中世紀初段，聖經研究得以持續且有所進展。慢慢研經者從不同重點去推敲我們的聖經。大體上，他們傾向於研究經文的字意和本意(literal sense)，或是它的神學寓意(allegorical sense)，或是它含有的末世性、奧秘意義(anagogical sense)，或是它賦予的倫理道德方面的意義(moral sense)。基本上，這些取向沿自早期教父的研經取向，是它們的延續。正如教父時代一樣，中世紀的研經取向仍是以探究聖經的神聖寓意為重。

不同取向對經文可有迥然不同的了解。比方耶路撒冷可解作：猶太人的城市(字意和本意)，基督的教會、天主教民新的精神生活中心(神學寓意)，天上之城、眾人之母(末世、奧秘意義)，人靈性的一面(倫理道德意義)<sup>1</sup>。又

---

1 例子出自若望·加祥(John Cassian 360-435)。若望·加祥更可能是最早把這四個取向畫分的教父。參閱 R.E.Brown & S.M.Schneiders, "Hermeneutics", *NJBC*, 1155.

或者水，可解作：為洗滌之用（本意），聖洗（神學寓意），天上耶路撒冷之活水（末世、奧秘意義），純潔生活（倫理道德意義）<sup>1</sup>。

中世紀神學家，如多瑪斯·亞奎納 (Thomas Aquinas 1225-74) 和文德 (Bonaventure 1217-74)，均以釋經研究為他們的神學講授基礎。可惜在他們以後，聖經研究逐漸式微，直至近三數百年才重新興起，且朝著多方面發展。

### 3. 十六世紀

在新約研究方面，十六世紀是一重要時刻。歐洲文藝復興時期 (Renaissance, 十四至十六世紀) 對古典文藝的愛好，直接影響新約的研究。人們開始對原文聖經產生莫大的興趣，這分深厚的興趣慢慢發展成為一種研究新約原文的方法，即原文批判法（見後，52-66 頁）。

隨著印刷術的發明，第一本付印的巨形著作，為熱羅尼莫的《拉丁通行本》，於 1450-1456 年間印製而成，而第一本希臘文新約聖經則於 1514 年才印就（但沒有立即發行。希伯來文舊約聖經於 1488 年印好，而法、德、意文等譯本亦於 1500 年前後印畢）。由此可見，有好一段時期，《拉丁通行本》在西方教會佔有重要的位置。可是由十六世紀開始，在新約研究方面，人們已逐漸捨棄譯本，重視原文了<sup>2</sup>。

第一部印製及發行的希臘文新約聖經，實為埃拉斯木

1 例子參閱 S.P.Kealy, *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation* (New York-Ramsey: Paulist 1982) 36.

2 北方馬丁路德就強調從原文研究聖經的必要。此外他從原文翻譯過來的德文聖經以及他的「唯獨聖經」(Sola Scriptura) 論調在基督教的圈子裡影響至深。

(Desiderius Erasmus 1469-1536) 編製的版本。埃拉斯木只用了短短數月的時間籌備這個版本，搶先於 1516 年面世，結果是一分錯漏百出的版本。最大問題更是，埃拉斯木用了兩、三分質素不高，且屬十二世紀的手抄本作底稿，效果當然不好。後來雖經多次修訂，結果還是不理想。但因為這是第一本印製面世的希臘文新約聖經，當時一紙風行，且在隨後好一段日子裡，享有一定的地位，更美其名為《公認本》(Textus Receptus)。

## 4. 十八、十九世紀

對聖經研究來說，十八世紀可算是關鍵時刻。當時啟蒙運動 (Enlightenment) 在歐洲興起，帶來新的風氣。人們開始傾向於科學性研究。這即是說，他們做研究工作時，採取一種訴諸理性、事事求証的態度。這種風氣直接影響聖經研究，對新約研究有興趣的人士，不但對新約的文字，而且對各經卷的內容，開始投以批判性的眼光。一切顯示，一個新時代已開始，學者們極力主張從新約的歷史背景和其他方面來了解及細查我們的經卷。這方面的研究，慢慢發展成一些研究新約經卷的方法，總稱「歷史批判法」(historico-critical method)。在介紹這些方法前，或許先要認識數位學者的研究，藉此略為了解十八、十九世紀新約研究的趨勢。

### 4.1 十八世紀

始自十七世紀末，學者們從多方面推敲新約。他們大膽假設，為新約研究打開多扇門戶。下列是其中的一些例子。

#### 4.1.1 西滿 (R.Simon 1638-1712, 著作 1689-92)

西滿可被視為批判詮釋學 (critical exegesis) 的始祖。他從歷史的角度去研究聖經，強調正確了解經文的重要，並主張從經文的文法去研究聖經文字的本義。他的部分研究結果便是：梅瑟五書並非梅瑟本人所寫。

#### 4.1.2 米勒斯 (J.Mills 1645-1707, 作品 1707)

米勒斯側重於原文批判研究。他對當時大部分人所接受的希臘文新約聖經《公認本》，提出諸多疑問，並於離世前出版另一版本。

#### 4.1.3 本格爾 (J.A.Bengel 1687-1752, 作品 1734)

本格爾亦傾向於原文批判研究。他於 1734 年出版了一個與《公認本》有別的版本。他同時強調，要了解一段聖經，須從文法以及它的上下文入手。

#### 4.1.4 韋茨坦 (J.J.Wettstein 1693-1754, 作品 1751-52)

韋茨坦在原文批判方面，貢獻良多。他對《公認本》提出不少質疑，並且於 1751-52 出版了另一版本。他亦設計了一套把新約希臘文手抄本分類的方法（見後，54-55 頁）。在其他方面，他的貢獻亦不少。他多番強調，各經卷是一些古老的作品，有帶出經文意義的必要。在研經時，不應作逐字研究或單從字源方面去探討，但要從經文的上文下理入手。此外，亦須查看和比較同一字句在其他章節、甚至在其它同期作品的用法，嘗試從經卷的寫作背景或生活實況 (Sitz-im-Leben, situation in life)，如寫作對象和目的等，去了解它。

#### 4.1.5 森勒爾 (J.S.Semler 1725-91, 著作 1764, 67)

森勒爾強調「聖言」與「聖經」有別，前者在救贖方面有著永恆的價值，後者則屬時代的產品。為確定某某經卷的宗教價值，首先要查看它的成書歷史背景。我們的聖經經目，亦是時代的產品，早期不同派別的教會有著不同的經目，最後才意見一致。當時，巴肋斯坦教會與保祿的教會是對立的，所以可以想像，有好一段日子，在巴肋斯坦的教會沒有把保祿的書信包括在它的經目內，而保祿所建立的教會團體亦不接受雅、伯前、猶等書為經典。

### 4.2 十九世紀

十九世紀新約研究更見蓬勃，其中最具影響力的學派為德國杜平根大學 (Tübingen University) 的杜平根學派 (Tübingen school)。這個學派以鮑爾 (F.Ch.Baur) 為首，其中不乏舉足輕重的學者，如史特勞斯 (D.F.Strauss)。這個學派對新約聖經提出的疑問，以及他們在這方面的研究心得，直接影響日後新約批判研究的發展。

#### 4.2.1 史特勞斯 (D.F.Strauss 1808-74, 著作 1835)

史特勞斯曾跟鮑爾唸教會史，故主張從歷史觀點看基督徒信仰，不受傳統看法左右。他對對觀福音故事傳統的超自然解釋 (supernatural interpretation) 表示抗拒，但亦不接受當代新興的純理性解釋 (natural interpretation)。從超自然解釋來看，福音中的奇跡確有其事，是天主的直接行動；從純理性解釋來看，福音所載的奇跡則是自然的現象，只是，在作者筆下，這些現象是以超自然的形式表達出來。史特勞斯提倡從「神話」 (mythical) 角度去看這些奇跡，所倡議的

就是「神話解釋」(mythical interpretation)。他認為福音書具史實基礎，但已為教會予以信仰的包裝。人們未能編寫耶穌的傳記，因為福音書的重點不在於確認耶穌為歷史的一部分，在史實方面，這些福音書只提供有限和互不相連的資料。

總括來說，史特勞斯認為我們的福音故事實是一些「神話故事」(myths)。早期的基督徒團體對基督有一定的看法，信眾在耶穌死後至福音成書前這段期間，把自己對基督的看法不自覺地以「神話」的方式表達出來。這種表達方式的靈感來自舊約聖經，而在四福音中，若望福音最富「神話」意味。人們若要掌握故事所包含的訊息，必須把它的「神話」外衣揭除 (destruction of the form → reconstruction of the truth)。

人們對史特勞斯的理論，有所保留，主要的批評是：史特勞斯沒有解釋清楚他常說的「神話」本身是甚麼；況且，人若單從「神話」的角度去看基督徒信仰，所得的只可能是一些與歷史無關的觀點和結論。事實上，基督徒信仰並不單單是一個思想體系，而是由史實開始。

#### 4.2.2 鮑爾 (F.Ch.Baur 1792-1860, 著作 1831-45)

鮑爾本身是一位教會史學家，嘗試以研究歷史的方法來研究新約。他曾是史特勞斯的老師，但在研究新約這方面，他起步較史特勞斯晚。他就新約提出的問題具深遠意義，亦把新約批判研究提昇到科學的層次。

鮑爾認為新約書卷是一些歷史產品，屬教會史的一部分，我們可從中看到基督徒思想和教會史的發展。

鮑爾同時受德國哲學家黑格爾 (G.W.F.Hegel 1770-1831) 所提出的辯証法 (dialectics) 的影響，並以這樣的模式來了解早期的教會史。鮑爾相信，早期大公教會的誕生，是昔日猶太基督徒和外邦基督徒之間的張力和鬥爭的結果。猶太基督徒所堅持的是一種狹窄的猶太法律主義，外邦基督徒所維護的卻是擺脫猶太法律的自由以及教會的普世傳教使命。幸好最終雙方於第二世紀達成和解。

鮑爾乃是在這種理解下，著手做他的新約研究工作。他側重於找出各經卷反映的傾向 (tendency)，從而確定它們在早期教會中的位置。這些傾向計有：猶太基督徒、外邦基督徒、大公等傾向。鮑爾研究所得結論如下：

- (1) 保祿書信：格前、格後、迦顯示兩派之爭，具有外邦基督徒傾向，是最早寫成的經卷（鮑爾只接受格前、格後、迦、羅為保祿所寫，他認為其他書信如牧函，反映另一種衝突，所以是比較後期的作品）。
- (2) 其他書信：雅和伯前顯示有「調解」傾向 (mediation tendency 或 conciliatory tendency)。
- (3) 宗徒大事錄：最重「調解」傾向。
- (4) 四福音：福音書中，對觀福音比較有歷史價值，而若望福音則具神學價值。瑪竇福音是猶太基督徒的福音，故是最早寫成的福音書；路加福音則是外邦基督徒的福音；而馬爾谷福音乃是中立的福音，為瑪竇和路加福音的節略本。若望福音有「調解」傾向，是最遲寫成的福音書；它的作者表示，一個理想的教會應同時懷抱猶太人和外邦人。

人們對鮑爾的主要批評是：鮑爾太受黑格爾的學說影

響，以同一的規畫來衡量所有的新約經卷和重整當時的教會情況。這樣的做法過於籠統了。明顯地，鮑爾簡化了早期教會歷史，誇大了保祿與巴肋斯坦教會之間的衝突，同時過分強調猶太主義對初期教會的影響。

但不容否認，鮑爾在新約研究的貢獻是無可估計的。首要的貢獻就是把新約聖經視為基督徒歷史的一部分，並從這個角度去研究所有經卷，深深意識到它們是早期教會歷史的產品，是某一個時代教會精神的見證。此外，同樣的觀點導引鮑爾去認定，研究新約一定要從它的最早期的見證，即保祿的書信入手。如是，他把保祿和他的神學放於應處的位置。最後，鮑爾亦把若望福音從三部對觀福音畫分出來。

當代學者對史特勞斯和鮑爾的批判研究，作出不同的回應：其一、便是附和或堅決反對；其二、就是從中尋找出路，只接受杜平根學派的歷史批判觀點，但不接受其研究結果，並且循著這個觀點繼續研究。如是，劍橋三傑——萊特富特 (J.B.Lightfoot 1828-1889)，韋斯科特 (B.F.Westcott 1825-1901) 和霍特 (F.J.A.Hort 1828-1892) —— 在英倫默默耕耘<sup>1</sup>，馮·哈納克 (A.von Harnack 1851-1930) 在德國亦然。

### 4.3 小結

上述學者對「歷史批判法」的形成，不無貢獻。其實，在此列舉的，只能是一小部分，還有很多很多其他的。此外，還有更多原文和背景方面的研究，都不能在此一一論述。比方十九世紀下半部不少新約及新約以外的手抄本及紙

1 B.F.Westcott 和 F.J.A.Hort 最終以原文批判研究見著。

草殘篇的發現就促進不少原文方面的研究。馮·蒂申多夫 (Ch.von Tischendorf 1815-1874) 於 1859 年發現西乃抄本，他在這方面的成就令他與韋斯科特和霍特平排，同是原文研究方面響噹噹的人物。戴斯曼 (A.Deissmann 1866-1937) 專門研究古代信件，對研究新約書信，幫助亦很大。至於背景研究，則是新約所屬世界的研究，範圍包括：新約的歷史、地理、政制、宗教、思想形態、文學形式等。在這方面，哈奇 (E.Hatch 1835-1889)、查爾斯 (R.H.Charles 1855-1931)、拉姆齊 (W.M.Ramsay 1851-1939) 等，各有所長。哈奇分辨希臘思想對基督徒信仰的影響，發現這是有別於閃語文化的影響。查爾斯研究當代猶太默示文學，這種研究對了解新約有一定的幫助。拉姆齊則從考古學探究宗徒大事錄的歷史、地理和政治背景，讓人對路加的著作和保祿有更實質的了解。

## 5. 十九世紀重點研究 —— 對觀福音問題

由十八世紀晚期開始，不少學者熱衷於研究瑪竇、馬爾谷、和路加福音。這三部福音就內容、內容編排和用詞方面，有不少相同的地方，但亦有相異之處，可以排列在一起比較和觀看，所以又稱為「對觀福音」(the synoptics 或 the synoptic gospels)。這三部福音相近又相異的現象導致多方面的研究和假設。在聖經學界，對觀福音的相互關係所引發的問題稱為「對觀福音問題」(the synoptic problem, 簡稱「對觀問題」)，是一門至今仍有人繼續鑽研的學問。

三部福音，以馬爾谷福音最短，共六百六十一節（瑪竇福音長一千零六十八節，路加福音一千一百四十九節）。馬爾谷福音的內容差不多全部在瑪竇和路加福音中找到：大約

百分之八十資料在瑪竇福音重現，百分之六十五資料在路加福音重現，只有為數極少的章節為這部福音所「獨有」（谷「獨有」的段落為：3:20-21; 4:26-29; 7:31-37; 8:22-26; 9:49; 14:51-52，部分基於相當顯著的理由，為瑪竇和路加棄而不用，比方於3:20-21對耶穌看來「不敬」的評語，以及於7:31-37及8:22-26看似「不衛生」的治病方式）。

三部福音共有的資料一般稱為「三重報道」(triple tradition)。此外，瑪竇和路加福音共同擁有一些在馬爾谷福音中找不到的資料，約二百二十節；這兩部福音共有的資料一般稱為「二重報道」(double tradition)。最後，瑪竇和路加福音更各自擁有一些在其他福音找不到的資料，一般稱這些資料為「獨家報道」(special material)。

三部福音相近又相異的現象，導致多方面的研究和假設，不同的假設和部分研究結果可綜合分述如下。

## 5.1 四類假設

在研究對觀問題上，出現了不少不同的假設，大致上，比較顯著和重要的假設，可歸納為下列四類：

### 5.1.1 原始福音的假設 (primitive gospel hypothesis)

**假設：**在三部福音成書之前，已有一部福音書存在，這是最先寫成的福音書，為其他福音所跟隨，所以稱為「原始福音」。這部「原始福音」業已失傳，最初是以阿剌美語寫成的，後被翻譯成希臘文，內容是耶穌一生的敘述。

**反辯：**假若三部福音真的跟隨同一原始福音，它們之間理應更加相近。

### 5.1.2 口傳福音的假設 (oral tradition hypothesis)

**假設：**各福音成書前，有關耶穌基督的訊息，早在各團體內流傳。這個訊息就是透過口傳的方式得以定形和保存。每位聖史都熟悉這部「口傳福音」，並在書寫福音時，予以運用，此乃三部福音相似的原因，至於它們之間相異的地方，實是各團體因不同需要而改編這部「口傳福音」的結果。

**反辯：**早期基督徒團體把有關耶穌的言行以口傳的方式保存下來，此說很少人會置疑。不過，「口傳福音」的假設本身不能妥善地解釋對觀福音的複雜問題。這個假設或許可以解答三部福音相異的問題，但似乎就未能解釋部分段落逐字相符的現象。

### 5.1.3 使用成文資料的假設 (fragment hypothesis)

**假設：**在福音成書之前，已有一些成文資料存在，這些資料是比較零碎的，內容可能包括奇跡故事，言論等，為各團體按自己的興趣和需要所搜集和採用。每位聖史在書寫福音時，選用了某些成文資料。

**反辯：**聖史選用了成文資料的可能性頗高，不過最大的問題是，到目前為止，我們只可假設這些資料存在。

### 5.1.4 使用其他福音的假設 (utilization hypothesis)

**假設：**聖史在書寫福音時，參照了另外一部（或兩部）我們認識的福音（此類假設又稱為 *literary dependence*）。在這方面，可能性共十八個之多（見附錄六，314-315 頁），不過事實上，最多人研究的，還是以瑪竇福音為首的假設，

以及馬爾谷福音是瑪竇和路加福音的源流的學說。

**反辯：**時至今日，絕大多數學者都不接受瑪竇福音為最先寫成的福音。至於馬爾谷福音為其他兩部福音的源流之說，在今天已很少受置疑。可是單單接受馬爾谷為瑪竇和路加福音的源流的做法，並不能解釋全部對觀問題，例如：我們如何解釋瑪竇和路加福音，除了馬爾谷的資料以外，還有其他相似的地方？

## 5.2 一些研究和結果

在探討對觀問題方面，以十九世紀三十至六十年代的討論最為激烈。下列是一些比較突出和重要的研究。

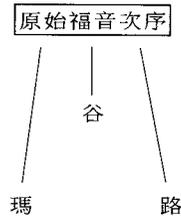
### 5.2.1 格里斯巴克 (J.J.Griesbach 1745-1812, 作品 1774)

格里斯巴克就對觀問題作了不少基礎研究。他於 1774 年編了一部《福音合觀》(Synopsis)，認為三部對觀福音無法達成一致，是因為每位聖史所著重的不是事件發生的實質次序的緣故。格里斯巴克更為人熟悉的是他的對觀問題的假設 (Griesbach hypothesis)。他認為瑪竇福音是最先寫成的福音，跟著才是路加福音和馬爾谷福音，故此，對觀福音的成書次序為：瑪 — 路 — 谷，而馬爾谷聖史同時採用了瑪竇和路加福音，有時把兩者的部分經文合併。格里斯巴克的假設有別於傳統的「奧思定假設」(Augustinian hypothesis)：瑪 — 谷 — 路。

### 5.2.2 拉克曼 (K.Lachmann 1793-1851, 著作 1835)

拉克曼發現，瑪竇和路加福音不但在內容方面，而且在內容的編排上，也與馬爾谷福音相同，只是，一旦偏離馬爾

谷福音，它們就各行其道。對於這個現象，拉克曼提供這樣的解答：三部福音實在跟隨一部原始福音的次序，但比較上，馬爾谷福音最為貼近。至於瑪竇福音，它基本上是由一言論集改編而成，聖史把與馬爾谷福音共有的資料，加插在其中。



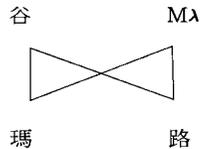
### 5.2.3 維克爾 (Ch.G.Wilke 1786-1854, 著作 1838)

維克爾細查及比較三部福音，並作出以下的結論：口傳福音，甚至使用成文資料的假設都未能解釋對觀福音的相互關係。差不多全部馬爾谷福音的內容都包含在瑪竇和路加福音內，而耶穌的言論，亦在各福音中相符。其實，我們沒有必要假設一部原始福音的存在，馬爾谷福音就是最先寫成的福音。這是一分極具創意的作品，是根据一個理論架構寫成的。至於瑪竇和路加福音相近的現象，乃是前者依賴後者的結果。



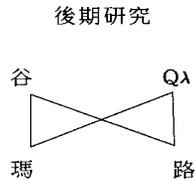
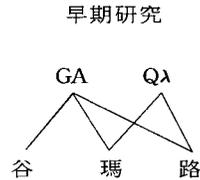
### 5.2.4 魏瑟 (Ch.H.Weisse 1801-66, 著作 1838)

魏瑟在他的著作中認為，馬爾谷福音是最早寫成的福音，在措詞和內容編排方面都比較原始。這部福音為瑪竇和路加聖史所採用，但這兩位聖史，除了這個基本源流以外，還使用了另一分成文資料。這就是耶穌的言論集，由瑪竇聖史編纂而成 (Mλ)。



### 5.2.5 霍爾茨曼 (H.J.Holtzmann 1832-1910, 著作 1863)

霍爾茨曼把上列見解付諸科學研究，仔細分析整個對觀問題，所作定論如下：只有使用其他福音的假設，才能解答對觀福音的問題。這樣的解答乃是不斷研究的結果。霍爾茨曼在上述著作中解釋，三位聖史共同使用了一部成文福音，簡稱為 GA，內容計有：馬爾谷福音的內容、山中聖訓、以及治癒百夫長的僕人的故事。此外，瑪竇和路加聖史還使用了另一源流，這亦是一分成文資料，內容主要（但不完全地）由一些言論構成 (QA)。經再三研究，霍爾茨曼於二十年後放棄有關 GA 存在的假設，確立了馬爾谷福音為最早寫成的福音之說，基本上達至目前為一般人接受的「二源說」(two-source theory, 見 68-72 頁)。



## 6. 十九世紀另一項研究 —— 歷史中的耶穌

十九世紀，在新約研究方面，另一項題材就是從歷史的觀點去看耶穌的生平。人們很有興趣知道，究竟耶穌是個怎麼樣的人物，在他身上確實發生了甚麼事？究竟早期教會的宣信又賦予耶穌的描述多少色彩？

早於十八世紀，賴馬魯斯 (H.S.Reimarus 1694-1768, 部分著作於作者身後公元 1778 年發表) 大膽地把歷史中的耶穌與福音書中及教會所宣講的基督分開，視前者為一位失敗的

猶太革命分子，後者則是門徒們詭騙的結果。他反對一切超自然的聖經閱讀，嘗試從產自福音書的基督教義去尋找真正的歷史中的耶穌。在這方面，他起了帶頭作用。

史特勞斯曾經嘗試寫一部耶穌傳記，並且早已承認，他在這方面失敗了。他更下結論說，因資料所限，任何寫耶穌傳的嘗試，註定失敗。福音書中的故事和言論就像珠子一般，原本是零散的，它們之所以能夠成為一條珠項鍊是因為有人用一條鍊子把它們串連起來。那位提供這條鍊子，即福音書的架構，把它們串連起來者，就是聖史（有關史特勞斯其他方面的見解，見上，34-35頁）。

史特勞斯的提示最初並未獲得充分關注。一方面，是十九世紀下半部「二源說」的確立，使不少人以為通過馬爾谷和 Q 這兩分源流，可以追溯到很早期的宗徒傳統。另一方面，馮·哈納克帶領下的「自由學派」(liberal school)<sup>1</sup>亦相信若善用歷史批判法，可以把福音書中有關基督的教義部分刪除，繞過新約所宣講的信仰中的基督，達至其背後的歷史中的耶穌。

十九世紀這種要認識歷史中的耶穌的追求 (the quest for the historical Jesus)，導致不少有關耶穌生平的著作出現（即所謂「耶穌傳」，Life of Jesus）。但最終，不少人承認，由於四福音並非以寫耶穌的歷史為重，以及它們所提供關於耶穌的史實資料確實有限，不少這方面的研究都流於片面和淺薄。例如：有人純粹視耶穌為一位宣講者或宗教改革家，亦有人把他描繪成一位社會改革者或政治改革領袖等。

---

1 「自由學派」嘗試從人道主義重整基督徒信仰，側重探求基督徒信仰倫理道德這一面，而不著重研究同樣信仰教義那一面。

到了二十世紀，有關歷史中的耶穌的研究逐漸式微，不少人開始意識到，我們的福音書不是一些純歷史書籍（即我們今天所懂的），亦不是耶穌的傳記，而是一些神學作品。在這些經卷中，各聖史乃是以自己的神學觀點來表達團體的信仰，所以我們的福音書乃是早期教會團體的信仰表達和見證。比方弗雷德 (W.Wrede 1859-1906) 在他 1901 年的著作中便指出，馬爾谷福音，其他福音書亦然，不是簡單的傳記，而實是對耶穌真義神學上很深邃的解釋。從這部福音的序言就可看出，馬爾谷聖史要彰示的不是耶穌的人性，而是完全全他的神性。換言之，聖史不是以客觀的史學家姿態，而是從基督徒信仰的出發點，去編寫他的福音書。

## 7. 當代新約研究法

二十世紀的研經方法以「歷史批判法」為主導，配以背景研究，而各項背景研究中，又以猶太宗教對新約的影響較受重視。此外，新約研究本身是不會停下來，研究新約的方法也可能有新的發展。

### 7.1 歷史批判法

經過兩、三世紀的探索和研究，人們對聖經的認識收到確實的效果。現今，一般學者都承認，聖經內各經卷是時空的作品，要以批判方法來研究。目前，在新約研究方面，除了背景問題以外（這包括對當代歷史、文化、語文等方面的研究），一般的研究方法包括：原文批判 (textual criticism)，源流批判 (source criticism)，類型批判 (form criticism)，以及修訂批判 (redaction criticism)。這些批判共同構成研究新約的主流方法，即「歷史批判法」（這些方法將在下列數

章逐一介紹，見 52-94 頁）。

## 7.2 猶太宗教的影響

「死海卷」於 1947 年被發現，再次掀起研究這時期猶太著作的興趣。當中的基本理論就是，我們的新約不但受當代希臘、羅馬文化的影響，而且更受當時猶太思想的影響。基督徒信仰始自巴肋斯坦，而耶穌本人亦為巴肋斯坦猶太人，雖則希臘文化才是新約的世界，但這種文化的影響是經過猶太宗教思想過慮的。新約團體以舊約聖經為中心，並且在外邦文化的影響下去闡釋、應用它，從中找到它的神聖意義。新約作者不論是猶太人或外邦人，無一不受猶太宗教思想的影響，分別只在於程度的深淺而已。故此研究新約，便應對猶太宗教有一些認識。

早於十七世紀，萊特富特 (J.Lightfoot 1602-1675) 便已探索新約的猶太背景。他出版了一部新約註釋，充分使用「塔耳慕得」(talmud) 和其他有關的猶太資料去闡明新約的經文<sup>1</sup>。本世紀，斯特拉克 (H.L.Strack) 和比勒貝克 (P.Billerbeck) 追隨同一路線去闡釋整部新約<sup>2</sup>。「塔耳慕得」一詞具研究之意，其研究對象主要為「米市納」(mishnah)。「米市納」是一種經師們解釋舊約法律的口傳傳統，因應需要而產生。當時的情況就是，許多舊約法律，已因環境人事的變遷，變成古老陳舊，有重新解釋的必要。「米市納」自公元 70 年出現，至 212 年止，人們並於公元 200 年開

---

1 J.Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, 4 volume set (Peabody: Hendrickson 1989, reprint of the original Eng. translation 1859). 拉丁文原著於 1658-1674 出版。

2 參閱 H.L.Strack & P.Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vols. (Münich: Beck, 1922-1961).

始用希伯來文把它寫記下來。只是，「米市納」在解釋法律之餘，從來不指出法律的出處。

「米市納」於公元 212 年左右定型，但是人民生活環境繼續改變，而社會的需要亦與日俱增，因此，與民生社會直接有關的法律，不時有重新估價的需要，而這就是「塔耳慕得」的來源。它實是對「米市納」的法律部分的解釋、補充或擴展，但這不是呆板的註釋，而是真正的推理論說，且有每種法律的聖經根據。「塔耳慕得」有兩種不同的版本：出自巴肋斯坦的「塔耳慕得」以及出自巴比倫的「塔耳慕得」。兩種「塔耳慕得」都是繼「米市納」之後，自公元 212 年才逐漸產生，至公元五、六世紀先後完成。兩種著作都是最初口授，後來才用阿剌美語寫下來。儘管「塔耳慕得」的註釋與現代聖經學者所作的不大相同，然而這些註釋仍可幫助我們了解昔日猶太人的心理狀態，以及較易明瞭新約內一些對舊約的解釋。

另一類影響新約研究的猶太著作，就是「米德辣市」(midrash)，這是一種聖經註釋的概稱。這些著作的目的，在於相當自由地利用過去聖經的人物、事物或法律，加以解釋、引伸、增添、和描繪，使聖經更為清楚、明確、易解，實際符合當代聽眾的需要，幫助他們更易獲得教義及倫理方面的教訓，亦使聖經更活潑有力地呈現於後代面前。部分「米德辣市」為「米市納」或「塔耳慕得」的同期著作。不過，這文體亦出現於舊約正文上，甚至在新約亦屢見不鮮。

若能對「塔耳慕得」和「米德辣市」有一些認識，對了解新約，有一定的幫助。前者反映早期猶太人的風俗、慣例和制度，後者更是一種亦見於新約的釋經手法。只是，不論

是「塔耳慕得」或「米德辣市」，都是一些在新約各經卷成書之後才相繼出現的作品，在參考時，應衡量使用<sup>1</sup>。

### 7.3 文學批判

近三數十年，除了「歷史批判法」外，部分釋經學者更試圖從另一取向去了解新約聖經。這就是「文學批判」(literary criticism)。基本上，這些釋經學者認為，既然聖經是學世尊崇的作品，並因此成為一分文學巨著，便應以研究文學的方法去研究它。他們的基本理論是：讀者(reader)在著作(text)面前扮演一個不可或缺的角色。對著作的解釋實是讀者與著作就其內容(subject matter)交談(dialogue)的結果。

新約聖經，若從「歷史批判法」看，事件的報道乃是以神學為出發點，所反映的正是產生經卷的團體所關注的問題。熱衷於「文學批判」的釋經學者則不以為然。他們不當經卷為展示昔日世界的一道窗戶，讓人能認識所報道事件的真實情境或了解產生經卷的團體生活實況，卻視它為一面鏡子，所反映的是一個讀者被邀內進的領域，一個產自讀者對實況的神學理解的領域。一位釋經學者若從「文學批判」研究一篇經文，他所看重的不是歷史事件的重整，而是一種能導致自我轉化的了解。他研究聖經的旨趣似乎在於目前完整的經卷，細看它的各部分如何互相聯繫，它對讀者的影響，以及如何造成此影響等。

目前，新約「文學批判」研究路線有二，以經文為主的路線(text-centred or non-contextual approaches)以及以讀

---

1 有關「米市納」，「米德辣市」和「塔耳慕得」的解釋，參閱《聖經辭典》，香港 思高聖經學會 1975 546, 549, 2029 號。

者為主的路線 (audience-oriented or contextual approaches)。以經文為主要的研究以「結構分析」(structural analysis) 最為顯著。結構論 (structuralism) 批判是一種視經文為封閉系統的研經方法，認為這個系統是由標記組成，這些標記的意義不在其本身或其與經文以外事實的關聯，而在乎它們之間的關係。「結構分析」目的在於發掘在經文隱現的深藏結構，從而闡明經文的意義<sup>1</sup>。

以讀者為主要的研究在闡明經文的過程中把讀者牽連在內。經文本是靜止的，只有當它與讀者互動的時候，它才注滿生命力，成為活的「作品」。因此，它不是人若按步研究和分析便能榨取同一意義的對象。實質上，當人嘗試了解一篇經文時，他便投進一個詩樣的結構，從自我的實況中獲取它的意義。故此，經文的內容是有點不明確的，可有超過一種正確的了解，因為其意義並非由它的作者一人確定。

以讀者為主要的研究有多條分線，其中包括「敘述批判」(narrative criticism)、「社會批判」(sociological criticism) 以及「精神分析批判」(psychoanalytic criticism)。「敘述批判」明顯以經文和讀者為重，強調經文的意義產自兩者的互動關係。讀者在閱讀一段經文時，經文本帶領他在內心行動，從而體驗到經文的意義。就以若望福音為例<sup>2</sup>。在閱讀它的過程中，讀者能聽到敘述者的聲音，這聲音把他引進經文的敘述世界，從中觸及它內裡的人物、價值、規範、衝

1 有關「結構分析」的介紹，可參閱 R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 231-271.

2 R.A.Culpepper 嘗試從「敘述批判」研究若望福音。特別參閱 R.A.Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress 1983, paperback ed. 1987) 1-11.

突、以及構成故事情節的事件等。這位敘述者把作者的觀點傳送給讀者，配以記號，讓他與所讀的經文建立一種關係，對它有所期待，產生認同。敘述者的要求和故事的規範對讀者構成一種挑戰，令他相信福音的故事、它的敘述世界、以及它的主要角色，對他所生活的現實世界有很深和很真的啟示。

「社會批判」和「精神分析批判」比較看重讀者背景對他了解經文意義的影響。「社會批判」視個別讀者為普羅讀者的一部分，強調這種背景對他了解經文有影響。「精神分析批判」則重視讀者的個性和他的個人歷史，認為兩者對他了解經文皆有影響。

各種文學批判方法看似還在摸索階段，沒有一種已突圍而出。這些新興方法的共通點就是，它們是以經文本身而不是以它背後的歷史為研究對象，要看的是目前已完成的經卷而不是它的誕生過程。它們所關注的是經文展現在前的文學世界而不是它後面的歷史世界，它們要獲取的是目前通過文字解釋所得的意義，而不是透過釋經所得的歷史意義，或甚至是把釋經所得應用於當前境況的意義。採用「文學批判」的聖經學者，多半都認同「歷史批判法」對充分了解聖經的重要和需要，但拒絕接受它為獨一無二和唯我獨尊的方法。

「文學批判」的興起意味著人們正在尋求一種更妥善和更有效的釋經方法，但這方法還未出現。「歷史批判法」在目前還是基本的研經方法。面對廿一世紀，能否有突破？

參考書目

R.E.Brown & S.M.Schneiders, "Hermeneutics", *NJBC*, 1146-1165.

R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 41-74.

J.S.Kselman & R.D.Witherup, "Modern New Testament Criticism", *NJBC*, 1130-1145.

B.M.Metzger, *The Text of the New Testament*, 95-146.

中譯：麥子格（康來昌譯），《新約經文鑑別學》97-146。

F.Neiryck, "Synoptic Problem", *NJBC*, 587-595.

J.C.O'Neill & W.Baird, "Biblical Criticism", *The Anchor Bible Dictionary*, Vol.1, ed. D.N.Freedman (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1992) 725-736.

## 第五章

# 原文批判

新約各經卷的原稿全部失傳，就算比較早期的手抄本亦不復存在。現存的手抄本大部分為較後期的產品，它們數以千計，且其中沒有兩本是完全相同的。明顯地，在複製手抄本的過程中，錯漏產生了。

原文批判旨在尋找經文的原來面目。在不同的手抄本中，在同一節經文遇上類似但不完全相同的字句時，一位聖經學者會問：哪一字句最接近原文？在詮釋經文的過程中，原文批判是解釋某段或某節經文的第一步。

原文研究並不是一門簡單的學問，因為所涉及的資料繁多。除了新約希臘文手抄本以外，早期教會的禮儀書籍、教父著作中的聖經引証、以及各種古譯本，都是研究原文的資料，就如新約希臘文手抄本一般，它們亦是為數眾多。

### 1. 數個例子

抄製手抄本會出錯，因著這個緣故，差不多每一節新約經文都含有不同的讀法。人們做原文批判研究時，把那些異於某某版本 (edition) 內文的字句，簡稱為「異文」(variants 或 variant readings)。這些異文數量龐大，已錄下的遠超二十萬。以下是一些例子：

#### (1) 弟前 3:16

這節經文內的「他出現於肉身」在另一些手抄本中唸為「天主出現於肉身」。這個異文的起因極可能是由於在

抄寫古希臘文方面，Ο C (他) 與  $\overline{\Theta C}$  (天主的簡寫) 相似，以致手抄員把兩者混淆了。

另兩個容易引起混淆的字，就是  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  (但是) 和  $\alpha\mu\alpha$  (一起，同時)。例子可參閱羅 6:5。

(2) 格前 12:13

這節經文也有不同的讀法：「……為一個聖神所滋潤」 (...all were made to drink of one Spirit) 和「……為一種飲料所滋潤」 (...all were made to drink of one drink)。想像中，手抄員把  $\overline{\pi\mu\alpha}$  (聖神的簡寫) 和  $\pi\omicron\mu\alpha$  (飲料) 混淆了。

(3) 默 1:5

這節經文含有的異文是：「……解救我們脫離我們的罪過」 (...has freed us from our sins) 和「……洗滌我們除去我們的罪過」 (...has washed us from our sins)。異文的起因，極可能亦是手抄員把  $\lambda\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\iota$  (解救) 和  $\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\iota$  (洗滌) 混淆了。

(4) 若一 5:7-8

這兩節經文含有一個十分著名的異文，即「若望註釋」 (Johannine comma)<sup>1</sup>。在小部分的手抄本中，我們除了目前的經文外，還唸到以下和聖三有關的句語：「……在天上……：就是父、聖言及聖神，而這三個是一致的。而在地上作証的有三個……」 (...in heaven: the Father, the Word and the Holy Spirit, and these three

1 有關 Johannine comma 的「故事」，可參閱 B.M.Metzger, *The Text of the New Testament*, 101-102.

are one. And there are three that bear witness on earth...)。一般相信，這是手抄員把自己的神學思想套進經文的結果。

## 2. 希臘文手抄本分類

於十八世紀，韋茨坦已設計了一套把新約希臘文手抄本分類的方法，到了十九世紀晚期，額我略 (C.R.Gregory 1846-1917) 再把這個方法擴展和補充，成為今天聖經學界一般採用的方法。這個方法把所有新約希臘文手抄本分類如下（亦參閱附錄七，316-321 頁）：

### 2.1 紙草卷 (papyri)

大部分是殘卷 (fragments) 及以小抄本的形式出現，書寫字體為大字體。除了弟前、弟後以外，所有其他的新約經卷至少局部在這些手抄卷中出現。紙草卷是以 ρ 加上阿拉伯數字作編號（如 ρ<sup>75</sup>），已編入目錄的，接近一百卷。

### 2.2 大字體抄本 (uncials)

差不多全部以抄本的形式出現，書寫材料為羊皮紙。部分抄本為殘篇（只有一頁或兩頁），亦只有一本抄本包含全部新約（即 **κ**）。抄本內容以福音居多，默示錄則鮮有代表作。大字體抄本是以一個希伯來文字母（**κ**）、拉丁文大寫字母、希臘文大寫字母、及 0 加阿拉伯數字作編號（如 **κ** = 01, **A** = 02, **ψ** = 044 等）。已編入目錄的大字體抄本，超過三百本。

## 2.3 小書寫體抄本 (minuscules)

全部以抄本的形式出現，書寫材料主要為羊皮紙，而部分後期的產品則以紙張寫成。大體上，這些抄本比較完整，極少殘篇。抄本內容主要為四福音及保祿信集，亦有數十本包含全部新約，另百多本包括除默示錄以外的二十六卷書。小書寫體抄本純粹以阿拉伯數字作編號（如 323, 1101 等），已編入目錄的，超過二千八百本。

## 2.4 禮儀選讀本 (lectionaries)

全部以抄本的形式出現，書寫材料為羊皮紙或紙張，而書寫字體則是大字體或小書寫體。這些經本是專為禮儀讀經而設，內容主要為四福音，小部分經本則由書信、經文構成，亦有極小部分包括福音和書信。禮儀選讀本是以 *ℓ* 加阿拉伯數字作編號（如 *ℓ* 1604, *ℓ* 2193 等），已編入目錄的，超過二千二百本。

## 3. 一些重要的新約希臘文手抄本

新約各類希臘文手抄本數目龐大，以下是一小部分比較重要的（亦參閱附錄八，322-325 頁）：

### 3.1 紙草卷

(1) 彼提收藏品 (Chester Beatty Collection，現藏於都柏林附近的彼提博物館中)：

Ⓟ<sup>45</sup>：屬第三世紀產品，是四福音和宗的殘缺抄錄。

Ⓟ<sup>46</sup>：屬公元 200 年前後的產品，內容為十封保祿書信（羅、希、格前、格後、弗、迦、斐、哥、得前、

得後），部分殘缺。

Ⓟ<sup>47</sup>：屬第三世紀產品，是默示錄的殘缺抄錄。

(2) Ⓟ<sup>52</sup>：屬位於曼徹斯特的黎藍得博物館 (John Rylands Library) 的收藏，為第二世紀（公元 125-150 年？）的產品，是現存最古老的新約抄錄文件，本身是一小殘片，內容只有若 18:31-33,37-38。

(3) 波得馬收藏品 (Martin Bodmer Collection, 現藏於日內瓦附近的波得馬圖書館中)：

Ⓟ<sup>66</sup>：屬公元 200 年前後的產品，是若望福音的殘缺抄錄。

Ⓟ<sup>72</sup>：屬第三、四世紀的產品，內容計有伯前、伯後、猶。

Ⓟ<sup>74</sup>：屬第七世紀的產品，為宗、雅、伯前、伯後、若一、若二、若三、和猶的殘缺抄錄。

Ⓟ<sup>75</sup>：屬第三世紀的產品，內容包括部分路和若。

### 3.2 大字體抄本

(1) Ⓝ (或 01，又稱 *Codex Sinaiticus*，即西乃抄本，現藏於倫敦大英博物館中)：屬第四世紀產品，包括全部新約和部分舊約，是現存唯一完整的新約大字體抄本<sup>1</sup>。

(2) A (或 02，又稱 *Codex Alexandrinus*，即亞力山大里抄本，現藏於倫敦大英博物館中)：屬第五世紀產品，包括全部新、舊約，但多處有缺漏。

---

1 西乃抄本的發現，相當戲劇性，過程可參閱 B.M.Metzger, *The Text of the New Testament*, 42-46.

- (3) B (03，又稱 *Codex Vaticanus*，即梵蒂岡抄本，現藏於梵蒂岡圖書館中)：屬第四世紀產品，除了部分遺漏以外，保存全部新、舊約。

### 3.3 小書寫體抄本

一些比較重要的小書寫體抄本包括：1, 13, 28, 33, 61, 69, 81, 118, 124, 131, 157, 209, 230, 346, 383, 543, 565, 579, 614, 700, 788, 826, 892, 983, 1071, 1241, 1424, 1689, 1739, 2053, 2344 等。

## 4. 古譯本

遠自二、三世紀，隨著地方教會的興起和發展，便有聖經譯本的需要和出現。就新約譯本而言，那些在新約成書後數世紀內完成的，通稱為「古譯本」(ancient versions of the New Testament)。這些譯本固然備受譯文本身的限制，但為研究新約的原文、釋意、和神學進展，還是具有獨特價值的。這些古譯本包括(各古譯本地理分布，見附錄十，328頁)：

- (1) 敘利亞文譯本 (Syriac versions)，屬第二世紀譯本？年代最近受懷疑。
- (2) 拉丁文譯本 (Latin versions)，古拉丁文譯本屬第二世紀譯本，《拉丁通行本》則屬第四世紀譯本。
- (3) 苛仆特譯本 (Coptic versions)，南方方言譯本 (Sahidic version) 屬第三世紀譯本，北方方言譯本 (Bohairic version) 則屬第四世紀譯本。

- (4) 哥德譯本 (Gothic version)，屬第四世紀譯本。
- (5) 亞美尼亞譯本 (Armenian version)，屬第五世紀譯本。
- (6) 喬治亞譯本 (Georgian version)，屬第五世紀譯本。
- (7) 厄提約丕雅譯本 (Ethiopic version)，屬第五至第七世紀譯本？年代屬爭議。

附註：以上各古譯本，全部譯自希臘文新約聖經，但在西方教會，在隨後的日子，情況有所改變。熱羅尼莫所翻譯的《拉丁通行本》慢慢成為該教會的「聖經」，取代了原文聖經的位置。故此有一大段日子，在歐洲的各種翻譯，都以它為藍本（翻譯過程圖解，見附錄九，326-327頁）。

比方，第一本英文聖經，是譯自拉丁文，於十四世紀出現。譯自原文的英譯新約（和部分舊約）乃是十六世紀之作，而隨後比較重要的譯自原文的英譯本計有：King James Version（又稱 The Authorized Version 1611），The Revised Version (1881, 1885)，The Revised Standard Version (1946, 1952)，The New English Bible (1961, 1965)，以及 The New Revised Standard Version (1989) 等。

至於中文聖經，第一個譯本同樣譯自《拉丁通行本》，於 1700 年左右譯成，內容包括大部分新約。在隨後的二百多年中，天主教和基督教都譯備多種中譯本，但全都譯自拉丁文。第一本譯自原文的中文聖經乃是思高聖經學會之作，於 1945-61 年間完成，並於 1968 年出版<sup>1</sup>。從新約起源至二十

---

1 有關中譯本比較詳盡資料，參閱思高聖經學會編著，《聖經辭典》，香港思高聖經學會 1983<sup>2</sup> 75 號。

世紀譯自原文的中文聖經面世，所展現的可算是一個「從無到有」的過程（再參閱附錄九，326-327頁）。

## 5. 教父引証

我們稱早期教會有重要著作的基督徒為教父 (Church fathers)，而所謂的「教父時期」(patristic age) 則由第一世紀晚期伸展到第八世紀。不少早期教父在他們的著作中（如專題文章、論文、講道詞、註釋等），大量引用新約聖經，故此他們的引証 (patristic quotations) 也屬於研究新約原文的資料。特別為確定某某手抄本或譯本經文的日期和地點，教父們的引証具有一定的研究價值。只是，這些引証是有限制的，教父們不是每次都一字不漏地引用聖經，他們很多時是單憑記憶來引用，且部分引証更屬釋義性質（部分經常引用聖經的教父名單，見附錄十一，329-330頁）。

## 6. 文本分類

專門研究新約手抄本的學者發現，各類手抄本是可按其文本 (text types) 畫分的。這就是說，某些手抄本是有相互關係的，可以放入同一組別內研究。目前，一般採用的文本分類如下：

### 6.1 亞力山大里文本 (Alexandrian text)

人們認為這是最接近原文的文本，屬於這類文本的手抄本和譯本計有： $\mathfrak{P}^{46}$ 、 $\mathfrak{P}^{66}$ 、 $\mathfrak{P}^{75}$ 、 $\aleph$ 、B、部分 A、大部分抄錄保祿書信的紙草殘片、以及部分苛仆特譯本。

## 6.2 拜占庭文本 (Byzantine text)

人們認為這是經過修訂的文本，離原文最遠，屬於這類文本的手抄本計有：部分 A，和絕大部分的手抄本等。

## 6.3 西方文本 (Western text)

人們認為這是經「加工」和修飾的文本，目的無疑是把經文弄得更通順、更易懂，屬於這類文本的手抄本和譯本計有：D (= 05, 06)、部分 W (= 032)、古拉丁文譯本、古敘利亞文譯本等。

## 6.4 凱撒勒雅文本 (Caesarean text)

人們認為這是介乎亞力山大里和西方文本之間的文本，間中有「修飾」的現象，屬於這類文本的手抄本和譯本計有：部分  $\theta$  (= 038)、部分 28、565、700、1071、亞美尼亞譯本、喬治亞譯本等。

# 7. 原文批判法之運用

原文批判法乃是一種用來鑑定原來經文的方法。在同一節經文中遇上兩個或多個不同的讀法時，一位使用原文批判法的學者便要跟隨一些準則，去選取那個最可能是屬於原文的讀法。在介紹這種方法之前，或許需要進一步認識一些在複製手抄本過程中可能產生的錯誤。

## 7.1 複製手抄本過程中可能產生的錯誤

無論是專業手抄員 (scribe)，抑或業餘手抄員，他們在抄寫過程中，免不了犯錯，而這些錯誤，可以是有意的或無

意的<sup>1</sup>。

### 7.1.1 無心之失 (unintentional changes)

手抄員無意的抄寫錯誤包括：

#### (1) 視覺方面的錯誤

——誤認字母，特別是以下這些組別：*ϸ Ϻ Ϸ ϸ*, *Γ Π Τ*, *Δ Λ Μ*, *Δ Λ*, *Δ Ι Ν*。

——跳行 (parablepsis = a looking by the side)。有時，手抄員的眼睛會跳過若干行，令人從下文相同或相似的地方 (homoeoteleuton = a similar ending of lines)，繼續抄寫下去。跳行導致漏寫 (haplography)。

——重寫 (dittography)。有時，手抄員亦會因視線落在同一地方的關係，把已抄的重寫。

——誤分字句，主因是有一段時期人們並不把字句分開來寫 (例子：*Godisnowhere*)。

——因縮寫而引起的混淆和誤解 (例子見上，52-53 頁)。

#### (2) 聽覺方面的錯誤

當一位手抄員筆錄別人口述的東西時，近音的字有時取代了實際上所誦讀的，例如 *ὁ μῆτις ἡ μῆτις* 等。

#### (3) 記憶錯誤

一位手抄員可能有默記要抄寫的東西的習慣，但有時會因一時疏忽，或受其他類似經文的影響，寫出與樣本不一樣的東西來。這方面的錯誤包括：同義詞取代了原來的詞語、字序不同、字母的次序不同、與其他類似經文

1 更多例子，可參閱 B.M.Metzger, *The Text of the New Testament*, 186-206.

同化 (assimilation) 等。

(4) 判斷錯誤

這是在抄寫過程中缺少判斷力的結果。一個相當普遍的現象就是把樣本中的旁註也抄入手抄本中。

### 7.1.2 刻意修改 (intentional changes)

手抄員有時會刻意修改正在抄寫的經文，理由可以是多方面的：

- (1) 語文和文法方面的修改，目的為使我們的聖經更像一分文學作品。
- (2) 調和經文的傾向 (harmonistic corruption)，為使經文中的語法和類似經文中的語法一致（例子：路 23:38 及其異文）。
- (3) 充實經文的傾向，為使經文更加完整（例子：宗 13:43 及其異文）。
- (4) 加入細節的傾向，為使經文更通順易懂、或更多姿多采。
- (5) 合併異文的傾向 (conflation of readings)，確保萬無一失（例子：路 24:53 及其異文）。
- (6) 除掉困難的傾向，為使經文唸起來合情合理（例子：若一 5:7-8，見上，53-54 頁）。
- (7) 教義方面的更改，使之與自己及團體或派別所持守的相同。

## 7.2 鑑定原文的準則

在某節經文中遇上兩個或多個不同的讀法時，一位原文

批判者首先會運用一些準則，作多方面的考慮，然後才作出決定，接納其中一個讀法為比較接近原文的經文。屬於原文批判法的準則大體上可分為兩類：

### 7.2.1 外在證據 (external evidence)

外在證據乃指那些含有某某讀法的外在文件，這就是新約希臘文手抄本、禮儀選讀本、古譯本、教父引証等。通常在審核外在證據時，要考慮以下三點：

- (1) 文件的年代，但文件所屬的文本類別的年代要比文件本身的年代重要；
- (2) 文件的地理分布情況；
- (3) 文件所屬的文本類別。

### 7.2.2 內在證據 (internal evidence)

內在證據指向內文的審核，研究兩種可能性：

- (1) 抄寫錯誤的可能性 (transcriptional probabilities)

所提出的問題是：在相似的字句中，哪一個可能是出自手抄員有意或無意之錯？所使用的準則包括：

- 取較難明的字句；
- 取較短的字句；
- 取最能說明其他字句來源的字句。

- (2) 系屬原文的可能性 (intrinsic probabilities)

這是訴諸原文本身，從原文作者立場來考慮所有問題的做法，所提出的問題是：在相似的字句中，哪一個最可能是原著作者所寫的？研究重點在於：

- 對作者的思想形式和詞彙有所認識；

——考查要研究的章節在經卷的位置及它的上文下理，從而了解作者的思維歷程，以確定哪一字句比較符合作者的思想進展。

### 7.3 一個實例（宗 13:44）

原文批判法應是活學活用的，按每一情況而定，亦即是說，並不一定需要把上述全部準則都搬出來使用。現在試拿宗 13:44 作例，著實看看這個方法如何運作。

宗 13:44 主要包含兩個不同的讀法：「主的道」或「天主的道」（τὸν λόγον τοῦ κυρίου 或 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ：the word of the Lord 或 the word of God）。問題就是：哪一讀法才是屬於原文的？為了解答這問題，我們試用原文批判法，分四個步驟進行。

- (1) 列一張支持這兩個不同讀法的手抄文件和版本的表。
- (2) 審核外在證據。我們會發現，「主的道」主要有  $\rho$ <sup>74</sup>、 $\kappa$ 、A 等手抄文件的支持，而「天主的道」則主要有 B 等手抄文件的支持。這即是說，兩個讀法都有較古老和屬於較好文本類別的手抄本及譯本的支持。故此，單憑外在證據，我們很難作出判斷。
- (3) 審核內在證據。在此，我們要問：  
——在宗 13，「主的道」及「天主的道」合共出現六次之多（參閱宗 13:5,7,44,46,48,49），手抄員會不會無意地把兩者混淆了？  
——在新約的經卷中，「天主的道」是比較常見的句語，手抄員會不會因此而作出刻意的修改，即把「主的道」改為「天主的道」？同樣的現象會不會亦是一個指

標，讓人意會到原著作者寫「天主的道」的可能性較高？

——在宗 13:44 的前後章節中，有其他與「天主」有關的句語出現（參閱 13:43：「天主的恩寵」，13:46：「天主的道」），作者會不會因此在這裡也寫下與天主有關的句語？

這樣的審核顯示，假若手抄員真的受「天主的道」的慣用性影響，那麼，「主的道」才應是原文作者所寫的。另一方面，若是從 13:44 的上文下理來看，「天主的道」極可能才是原文所有的。

- (4) 作出判斷。看來，這不是個容易解決的問題，外在及內在證據都沒有給予明確的指示。基於「取較易說明其他字句來源的字句」的準則，我們或可拿「主的道」為接近原文的句語。手抄員有可能受上下文或「天主的道」的慣用性影響，把原來的「主的道」改了。反之，若「天主的道」真的分屬原文，我們比較難以解釋為何手抄員把它改了。話雖如此，在原文批判研究範圍內，宗 13:44 仍是一道難題。幸而，無論選擇哪個讀法，都對整段經文的基本意義，沒有深遠的影響。

### 參考書目

R.E.Brown & D.W.Johnson & K.G.O'Connell, "Texts and Versions", *NJBC*, 1183-1185, 1096-1112.

R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 75-114.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 17-26.

E.J.Epp & G.D.Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans 1993).

J.Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts, A Working Introduction to Textual Criticism* (London: SPCK 1975).

B.M.Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York: United Bible Societies, corrected ed. 1975).

Idem, *The Text of the New Testament*, 36-92, 149-246.

中譯：同上（康來昌譯），《新約經文鑑別學》37-93, 149-242.

## 第六章

# 源流批判

十九世紀以研究源流為重。到了二十世紀，源流問題在對觀福音研究已取得一定的成就，「二源說」已被大部分聖經學者接納。餘下的，就是循著這條路線繼續研究以及把同樣批判應用於更多經卷上。

### 1. 研究重點

新約源流批判基本上研究新約經卷使用源流的問題。源流批判者面對一段經文或一分經卷時，會提出以下或類似的問題：在這經卷中，作者有沒有使用源流（指成文資料）？假若有的話，他使用的究竟是甚麼源流？他只使用一分源流，或超過一分源流？整分源流的本來面目是怎樣的？作者採用了多少？而目前的經卷又有多少篇幅屬於源流？作者如何使用他的源流？一字不漏地搬過來？或只是隨意地使用？源流批判研究不單旨在把經文的源流部分分辨出來，而且還嘗試認識源流背後的神學思想，進而把這種思想與原著的作比較。

在運用源流批判的過程中，人們嘗試憑一些準則去辨認源流的存在。這些準則屬指標性質，能披露源流所在，主要計有：

#### (1) 累贅或重複 (redundancy)

在新約的個別經卷內，重複現象並不普遍，因此經文重複地出現，極可能就是作者使用源流的指示（比方瑪 5:

32: 19:9, 相同話語可能出自不同的源流)。

(2) 上下文不銜接 (context)

在一篇經文中，若干部分若與它的上下文不銜接，這極可能就是作者使用源流的指示；明顯地，這位作者沒有充分運用寫作技巧，把源流資料巧妙地編入自己的作品中（參閱若 14:31b，耶穌好像已說完他要說的；15:1，耶穌繼續說下去）。

(3) 詞彙與風格 (vocabulary and style)

不同詞彙的出現與風格的轉變都可能是作者使用源流的指標（比方路 1-2 章，耶穌童年史的傳奇色彩比較濃厚）。

(4) 思想與觀念 (ideology)

在一篇經文內，思想、主題、神學觀點等方面的分歧都可能是作者使用源流的指示（參閱斐 2:6-11 及其上下文，在此保祿極可能採用了一篇在團體間流傳的基督頌）。

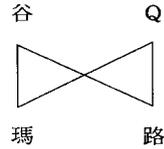
## 2. 源流批判在對觀福音之運用

在新約研究方面，人們把源流批判應用於不少經文和經卷上，尤其是對觀福音。

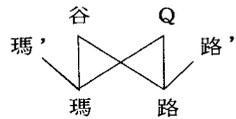
### 2.1 「二源說」

對觀福音相近又相異的現象，導致歷年來多方面的解釋和研究（有關解釋和研究，見上，38-43 頁）。時至今日，在新約聖經學界，一種差不多普遍被接納的解釋，就是「二源說」(two-source theory)。按照這種說法，馬爾谷是最先寫成的福音，瑪竇和路加聖史認識這部福音，並且採用了

它，亦即是說，馬爾谷福音是瑪竇和路加福音的資料來源之一。這就解釋了瑪竇和路加福音有大量與馬爾谷福音相同資料的現象。這種說法同時表示，除了馬爾谷福音以外，瑪竇和路加福音還有另一資料來源，從而獲得馬爾谷福音所沒有的共同資料。這分假定的源流或文件，一般稱之為 Q（德文 *Quelle*，意即源流）。有人相信，這就是巴比亞斯所說的「耶穌語錄」（即他以為是瑪竇所編的），但亦有人認為，Q 是一種完全不一樣的資料。



兩個源流的說法，固然能夠給予對觀問題頗為合理的解釋，但我們必須同時承認，這種說法對整個事件來說，仍然未能提供完滿的答案，例如，對於瑪竇和路加各自擁有的獨家資料，又怎樣解釋？關於這個問題，分別有人提出



「額外源流」，或「原始瑪竇福音」和「原始路加福音」的說法<sup>1</sup>，但亦有人建議，我們應從「修訂」的角度來研究這些獨家擁有的資料。再者，馬爾谷有沒有使用源流？（小部分學者相信，馬爾谷聖史也認識 Q）

## 2.2 馬爾谷福音為最先寫成的福音

從上可見，「二源說」的重點有二，其一為馬爾谷福

1 B.H.Streeter (1874-1937) 提出「四源」的假設。按此假設，馬爾谷福音具羅馬傳統的背景，Q 則源自安提約基雅，至於路加福音的獨家資料乃來自凱撒勒雅傳統，而瑪竇福音的獨家資料卻出於耶路撒冷傳統。參閱 B.H.Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan 1956).

音。按此理論，馬爾谷福音是三部福音中最先寫成的福音 (Markan priority)，並成為瑪竇和路福音的源流。這點可從多方面得以証實：

### 2.2.1 對觀福音綱要的次序

三部福音在綱要方面反映同一的次序。馬爾谷福音的整個綱要可見於瑪竇和路加福音。換言之，瑪竇和路加福音在內容編排上跟隨馬爾谷福音的次序 (Markan order)。

	瑪	谷	路
公開生活前的準備	3:1-4:11	1:1-13	3:1-4:13
在加里肋亞傳教	4:12-18:35	1:14-9:50	4:14-9:50
往耶路撒冷	19-20 章	10 章	9:51-19:28
在耶路撒冷傳教	21-25 章	11-13 章	19:29-21:38
受苦受死	26-27 章	14-15 章	22-23 章
復活	28 章	16 章	24 章

在福音的整體架構及資料編排上，瑪竇和路加福音都依循馬爾谷福音的，通常瑪竇或路加福音偏離馬爾谷福音的次序時，另一部福音仍緊隨馬爾谷福音的次序。

### 2.2.2 瑪竇福音跟隨馬爾谷福音的次序

瑪竇福音大體上跟隨馬爾谷福音的次序。瑪 3:1-4:22 與谷 1:1-20 平行，瑪 14-28 章與谷 6:14-16:8 平行，這兩大段經文在次序上沒有任何顯著的更改。在瑪竇福音中，所有次序上的更改都發生於瑪 4:23-13:58，即谷 1:21-6:13 的平行文。所有變動只限於 8-10 章，這都是把馬爾谷福音的資料提前報道 (anticipations)，有時與來自 Q 的資料揉合，其餘的都是跟隨著馬爾谷福音的次序。瑪竇福音一切的更改都為配合它

於 4:23-11:1 表達的中心思想，這段經文集集中於報道耶穌的教導和治病，以及展現門徒之道。

### 2.2.3 路加福音跟隨馬爾谷福音的次序

大致上，路加福音較瑪竇福音更貼近馬爾谷福音的次序。所加插的資料分插入馬爾谷福音原有的架構內，主要的有所謂「小插段」(the little interpolation)：路 6:20-8:3，及「大插段」(the big interpolation)：路 9:51-18:14，其餘的為：4:16-30; 5:1-11; 19:1-28。此外，路加聖史亦刪除一些馬爾谷福音內的資料，最顯著的為谷 6:45-8:26 (the great omission)。不清楚他為甚麼捨這段經文及其他的一些資料不用，可能是為避免重複的報道（比方在此福音只有一次增餅的報道），亦可能部分資料經修訂後已以另一形式在另一地方出現。

## 2.3 Q 源流

「二源說」的另一重點為 Q。這是瑪竇和路加聖史所採用的另一源流，業已失傳。因它的內容幾乎全為耶穌的話語，故又被稱為「語錄源流」(the sayings source)。Q 的存在，以及它為瑪竇和路加福音所共有但個別地使用的假設，可由多方面查考。

- (1) 瑪竇和路加福音除了與馬爾谷福音共有的資料外，還有很多其他共有的資料（二重報道）。這些資料部分極其相似，有些甚至逐字相符。
- (2) 若將這些資料在編排上作比較，可見它們是跟隨一個相當接近的次序，極可能就是 Q 的次序。路加福音又比瑪竇福音貼近此次序。路加聖史把絕大部分來自 Q 的資料

安排在福音的大、小插段中（即路 6:20-8:3; 9:51-18:14）。

- (3) 瑪竇和路加福音共同擁有一些重複的資料和詞句，即在同一福音內，同樣的資料記載了兩次 (doublets from the source[s]，共十四項之多，瑪竇間中把這些資料合併，即 conflations 或 condensed doublets)。假定 Q 存在，就不難解釋這種重複現象，瑪竇和路加福音的來源之一為馬爾谷福音，另一來源為 Q。

## 2.4 阿刺美文源流

新約聖經與希臘和閃族文化的關係是一個不斷的話題。至於福音書，不少人從中看見阿刺美文源流的影子。受影響的程度眾說紛紜，從輕微影響，至全面性的影響都有支持者。比方達爾曼 (G.Dalman 1855-1941, 著作 1898) 只從福音中耶穌的話語看到這方面的影響，托里 (C.C.Torrey 1863-1956, 著作 1933, 1936) 則認為我們的幾部福音書是從阿刺美語翻譯過來的。

## 3. 源流批判在其他經卷的研究

源流批判主要研究對象為對觀福音，但慢慢這種方法亦被應用於其他新約經卷上。

### 3.1 宗徒大事錄

路加在他的福音中，使用了成文資料，於是人們接著問：他寫宗徒大事錄時，有沒有同樣地採用了源流？部分學者把源流批判也應用於宗徒大事錄上。他們發現，在這分經卷內，路加用了大量篇幅重複敘述某些事跡，如伯多祿所見

的異象 (10:9-16; 11:5-10)，保祿的歸化等 (9:1-19; 22:4-21; 26:9-18)。還有，在經卷的下半部，有四段經文是出其不意地改由第一人稱眾數敘述的 (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16)；這四段經文一般稱為「我們段落」("we passages" 或 "we sections")，全與海路行程有關，可能出自一分遊記或旅行日記。從上列現象所引伸的結論便是，路加聖史在編寫宗徒大事錄時，極可能也使用了源流。

### 3.2 書信

接著的問題便是：各書信作者在他們的書信中，有沒有也採用了源流？在這方面，部分研究包括：

- (1) 斐 2:6-11，這是一篇早已在團體間傳流的基督頌，保祿把它編入斐理伯人書內。
- (2) 格後 3:7-18，在這些章節中，保祿有沒有使用敵對者的資料？
- (3) 格後 6:14-7:1，這數節經文是否亦屬外來資料，被加插入這封信內？
- (4) 厄弗所人書與哥羅森人書，這兩封書信具有很多相同的地方，故此，哥羅森人書是否厄弗所人書的源流？試比較：

弗	哥	弗	哥
1:4	1:22	4:22-24	3:8-10
1:7	1:14	4:32	3:12
2:5	2:13	5:19-20	3:16-17
3:2	1:25	5:21-6:9	3:18-4:1
4:2	3:12	6:21-22	4:7-8
4:16	2:19		

- (5) 伯多祿後書與猶達書，二者亦具有不少相同點，伯多祿後書的作者在寫書信時，有否參照了猶達書？試比較：

伯後	猶	伯後	猶
2:1,3b	4	2:17	12b-13
2:4,6	6-7	2:18	16
2:5	5	3:1-4	17-18
2:10-11	8-9	3:10-13	14-15
2:12	10	3:14-18	20-25
2:13,15	11-12		

### 3.3 若望著作

「若望著作」是一般對若望福音、若望一、二、三書、以及若望默示錄的通稱，但這並不表示，這些作品全部都是若望聖史所寫的。在源流批判研究方面，對這組作品提出的問題包括：

- (1) 若望福音本身包含不少「神跡」故事（參閱若 2:1-11; 4:46b-54; 5:1-15; 6:1-15; 6:16-21; 9:1-41; 11:1-44），若望聖史在編寫這部福音時，有沒有取材自一分「神跡集」（a signs source）？
- (2) 若 1:1-5 是以詩體寫成的，這數節經文是否屬於外來資料，被編入 1:1-18 內？
- (3) 若望福音的「臨別贈言」部分，有重複的現象，這是否作者使用源流的跡象？（參閱若 13-16 章）
- (4) 若望一書是否一封以源流資料為骨幹的書信？
- (5) 若望默示錄本身，除了首三章以外，基本上是否由兩分源流資料（即 4-11 章，12-22 章）合併而成？

參考書目

- W.A.Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament. Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress 1970).
- R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 115-155.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 45-59.
- J.S.Kselman & R.D.Witherup, "Modern New Testament Criticism", *NJBC*, 1130-1145.
- F.Neirynck, "Synoptic Problem", *NJBC*, 578-595.
- N.R.Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics. Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress 1978).

## 第七章

# 類型批判

源流批判是十九世紀新約研究的重要取向之一，其成就以確立「二源說」最為顯著。到了二十世紀，新的研究取向呈現，首先就是類型批判。

### 1. 研究重點

類型批判的始祖為著名的舊約聖經學者貢克爾(H.Gunkel 1862-1932)。這位學者著重研究舊約經卷背後的口傳資料以及產生這些資料的生活實況。新約學者跟隨貢克爾的研究方法並把它發展於新約研究上。

新約類型批判基本上是對新約經卷內各樣寫作類型(forms)的研究。類型批判者認為新約聖經作者把不同形式的寫作小單元收納在自己的作品內，所以這位作者集搜集者、編輯、和修訂者於一身(collector, editor, redactor)。面對一篇經文時，類型批判者會問：這位新約聖經作者在寫這段經文時，有沒有採納了某種寫作類型？

新約類型批判的研究範圍相當廣，主要包括：

- (1) 在經卷或經文內辨認和分析不同的寫作類型；
- (2) 嘗試了解那促成某種寫作類型產生或運用的生活實況(Sitz-im-Leben, 即 life situation 或 setting in life, 指當時教會內的實際生活情況)；
- (3) 追溯某種寫作類型的承傳歷史(口傳的，以及成文的)；
- (4) 探究一位新約作者把某種寫作類型應用在自己作品內的

動機。

換言之，類型批判者實在追探三個不同的生活實況：

- (1) 耶穌的生活實況，即耶穌個別言行當時的背景和意義；
- (2) 早期教會的生活實況，即耶穌個別言行在早期教會境況中的意義；教會為甚麼保存了某某言行，並賦予它何等意義？
- (3) 福音書的生活實況，即耶穌個別言行在福音成書時的意義；聖史為何把某個言行編入它目前的背景中？

其實，類型批判研究背後的最終目的是：能否從經卷倒退到事件發生及至寫作前的階段（大約公元 30-60 年），當耶穌的言行故事還是以阿剌美語流傳？換言之，這種研究嘗試探索和分析福音書背後的前成文或口傳根源和歷史。其基本理念就是，我們的福音書是由不同的小章段組成，這些章段本是一些獨立的小單元，早在福音成書以前已在團體中流傳。只是，它們當時是以甚麼形式流傳以及後來又如何保存在福音書中？

## 2. 類型批判在對觀福音之運用

二十世紀初年，在新約類型研究方面，有三分相當重要的著作出現，起了帶頭作用。這些著作是三位學者在這方面努力研究的成果，全部以對觀福音為研究對象。

### 2.1 施密特 (K.L.Schmidt 1891-1956, 著作 1919)

施密特仔細研讀和分析對觀福音內所有關乎時間和地點的資料，所得結論如下：每部福音，除了受難史以外，都是

由一些關於耶穌的寫作小單元組成，而我們的聖史就是利用一個時空架構，把這些單元串連起來，使之成為一個連續故事。事實上，每位聖史對史實的次序是不大清楚的，現有的福音架構是一種文學創作，未能指向歷史中的耶穌。

對於福音中各寫作單元產生的生活實況，施密特有這樣的見解：最初有關耶穌基督的事跡是以獨立單元的形式出現的，這都是一些口傳的資料，內容主要是一些簡短的敘述和聖訓，本身並不提供任何時間和地點方面的資料。這些獨立單元極可能是基於崇拜上的需要而在團體內產生的。到了馬爾谷寫福音時，這些小單元同時反映他所屬的團體實況，他為這個團體寫他的福音，這個團體保存了關於耶穌故事的片斷，並把這些片斷應用於自己的崇拜、團體、牧民、和傳教生活上。

## 2.2 迪貝利烏斯 (M.Dibelius 1883-1947, 著作 1919)

迪貝利烏斯的作法就是：以早期教會的需要為出發點，來研究福音內的各種寫作類型。他假設當時的基督徒團體是由一群單純的、文化水平不高的信眾組成。起初，這些信眾覺著有傳揚耶穌基督的需要，而宣講就是他們為滿足這種需要所選用的方式。隨著時代的變遷，有不同的需要呈現，這些需要便導致不同寫作類型的產生。嚴格來說，我們的福音書並非真實的文學著作，它們只是一些通俗的寫作 (Kleinliteratur)，為廣大讀者而設。

在對觀福音內，有多種寫作類型存在，但基本的，乃以下兩種：

### 2.2.1 言論故事 (pronouncement stories)

- (1) 馬爾谷福音的主要言論故事有：2:1-12; 2:18-19; 2:23-28; 3:1-6; 3:20-21,31-35; 10:13-16; 12:13-17; 14:3-9。
- (2) 這些故事別具一格，所展露的寫作特色包括：
  - 自成一體，不受上文下理所限制；
  - 本身簡短，對於有關的人物和環境，只提供有限資料；
  - 寫作目的是為開導和啟發聽眾；
  - 注意力集中於耶穌的言論上，故事的現況只充作背景；
  - 故事以耶穌的一言一行結束，以達至宣講的目的；
  - 有時附加群眾的反應。
- (3) 產生這種故事的生活實況為：信眾感到末世臨近的迫切，覺著有需要如此宣講，助人悔改，信從耶穌。

### 2.2.2 奇跡故事 (miracle stories)

- (1) 馬爾谷福音中，屬於此類的故事有：1:40-45; 4:35-41; 5:1-20; 5:21-43; 6:35-44; 6:45-52; 7:32-37; 8:22-26; 9:14-29。
- (2) 產生這類故事的生活實況為：基督徒團體漸漸對外開放，本身亦同時願意知道多一點有關耶穌的事跡，所以除了宣講以外，亦感到有認識基督的訓導和聆聽故事敘述的需要。
- (3) 這類故事亦具有它們的寫作特色，其中包括：
  - 故事敘述比較詳盡和生活化；

- 缺少啟導動機和耶穌的概括性言論；
- 注意力集中於耶穌的行動上，他是一位施行奇跡者 (thaumaturge)；
- 故事形式化，不離屬於奇跡故事的三部曲：問題描述，奇跡施行，奇跡結果；
- 天主或祂的使者隱約臨現；
- 群眾的反應。

### 2.2.3 其他類型

新的生活實況導致其他類型產生或應用，其中包括：

- (1) 傳奇 (legends)，如耶穌童年史，這類型側重於展示耶穌人性的一面；
- (2) 神話 (myths)，如耶穌受試探、顯聖容等，這類型側重於展示耶穌神性的一面；
- (3) 勸諭 (parenesis)，即耶穌言論的另一形式。

迪貝利烏斯相信，我們的福音書是由一些資料集成，聖史就是這些資料的搜集者。他們不是真正的作者。人若要認識福音材料方面的史實，便必須往後看，追溯至那塑造或運用這些資料的生活實況。

## 2.3 布爾特曼 (R.Bultmann 1884-1976, 著作 1921)

布爾特曼可算是二十世紀最具影響力的神學家和聖經學家。他自成一派，在他的帶領下以德國馬爾堡 (Marburg) 為基地的布爾特曼學派 (Bultmann school) 可媲美十九世紀的杜平根學派。布爾特曼本身受多方面的影響。首先，他步史特勞斯後塵，以神話概念為釋經之道，所倡議的是揭除新約的

神話形式，以求真義所在 (demythologizing the New Testament)。他也接受弗雷德所說，認為耶穌在世不知自己為默西亞，而早期教會實是一個極具創作力的教會。布爾特曼更跟從「比較宗教學派」(history-of-religions school)<sup>1</sup>，接受它對基督徒信仰始源的見解。此外，他亦從類型批判學習，不以歷史中的耶穌為研究對象。在这一切背後，實質地有兩股極大的影響力，左右了布爾特曼的思想以及貫透他的著作，它們就是：路德思想以及海德格 (M.Heidegger 1889-1976) 的存在主義。

布爾特曼恰好與迪貝利烏斯相反，主張透過研究寫作類型來認識那些塑造或運用它們的生活實況。他不但在新約範圍內，並且更在新約範圍外，研究新約內的不同寫作類型，側重於探究這些類型的承傳歷史。他的研究結果如下：

### 2.3.1 從對觀福音辨認出的寫作類型

#### (1) 言論材料：

- 言論故事（與迪貝利烏斯的理解相同），
- 聖言，這包括：箴言、先知性或啟示性言論、法例、團體守則、比喻等（與迪貝利烏斯的「勸諭」相同）。

#### (2) 敘述材料：

- 奇跡故事（與迪貝利烏斯的相同），
- 傳奇（與迪貝利烏斯的相同）。

1 「比較宗教學派」(history-of-religions school) 以研究比較宗教的方法來看基督徒信仰，認為它是羅馬帝國時代的眾宗教之一，極受昔日東方各宗教的影響。比方洗禮、聖餐、崇拜死而復活的神、人神結合以達至永生等觀念，無一不表露與當時流行的神秘宗教相互的影響。

### 2.3.2 這些寫作類型的生活實況

以上各寫作類型的塑造或運用始於巴肋斯坦教會，目的為應付或滿足不同的需要，例如：維護信仰、為信仰辯護、啟導信眾、勸勉信眾、維持團體紀律等。

### 2.3.3 這些寫作類型在承傳過程中的不同生活實況

- (1) 耶穌在世時的生活實況，包括門徒圈子的生活實況；
- (2) 最早期基督徒團體在基督復活後的生活實況，這個團體運用寫作類型來塑造有關基督的傳說；
- (3) 聖史搜集資料時的生活實況，包括當時基徒團體的生活實況；基本上，聖史是一位資料搜集者、編輯、和承傳資料傳遞者；
- (4) 承傳資料中福音故事的史實性和耶穌言論的真實性：大部分福音故事都是早期基督徒團體創意想像力的結果，只有耶穌的言論是真實的，但它們在福音中的背景則不會是真實的。

## 2.4 小結

總括來說，類型批判者假設福音成書前有一大段口傳日子，期間福音內的故事及言論是以小單元的形式在團體間流傳。從福音中我們可以把這些小單元辨認出來，並按它們的固有形式分類。各基督徒團體是基於需要和興趣把這些單元保存下來，這種做法本身沒有多少歷史價值。類型批判者進一步假設早期基督徒對歷史毫不感興趣，因此我們的福音書不是傳記，不會給我們提供耶穌一生連貫的描述，本身只是早期教會信仰和生活的反映。事實上，早期教會團體甚少關

注史實的問題，更不會把耶穌在世的史實和他復活後的事跡與臨於教會的事實分清楚。早期教會沒有歷史的包袱，可以自由地因著宣講、護教、崇拜等需要靈活地運用承傳資料，甚至很有創意地增添一些資料。

### 3. 類型批判在其他經卷之運用

以上三位學者在類型批判研究方面的影響廣遠。繼他們之後，類型批判也被應用於其他經卷上，人們在不同的經卷內辨別出不同的寫作類型來，其中包括：

#### 3.1 若望福音

若望福音內的「臨別贈言」（參閱若 13-14 章，15-16 章）可能屬於一種寫作類型（亦參閱創 47-50 章；蘇 23-24 章；多 14 章；撒上 12 章；列上 2 章；加上 2 章等）。

#### 3.2 宗徒大事錄

宗徒大事錄內的宣講詞亦曾被研究是否屬於一種寫作類型（參閱宗 10:34-43; 13:16-41 等），但結果是否定的。

#### 3.3 保祿書信

保祿書信內的基督頌（參閱斐 2:6-11; 亦參閱哥 1:15-20; 弗 2:14-16）、「受苦清單」（參閱格後 4:8-10; 6:4-10; 11:23-29; 格前 4:9-13 等）、以及「宣信程式」（參閱格前 15:3-5; 格後 5:15; 得前 4:14 等），都曾是類型批判的研究題材。

### 3.4 默示錄

默示錄作為默示性著作（就如何而馬牧者，伯多祿默示錄，保祿默示錄等一樣），本身可能包括不少默示性寫作小單元。

#### 參考書目

- R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 156-195.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 59-82.
- M.Dibelius, *From Tradition to Gospel* (New York: Scribner 1934).
- D.Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity revised ed. 1990) 209-247.
- J.S.Kselman & R.D.Witherup, "Modern New Testament Criticism", *NJBC*, 1130-1145.
- E.V.McKnight, *What Is Form Criticism? Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress 1969).

## 第八章

# 修訂批判

二十世紀新約研究的另一取向就是修訂批判，始於第二次世界大戰之後。它的研究對象為整分經卷，對經卷所含的神學特有興趣，是目前研究新約仍然偏重的方法，本身是源流批判和類型批判的自然發展。

### 1. 研究重點

十八世紀以前，人們通常視新約聖經作者為耶穌基督的「見證人」或這類「見證人」的隨同者，而他所寫的東西是忠實的史實報道。但是，隨著新約批判學的興起，有關新約經卷的性質和作者的傳統看法，開始備受懷疑。在源流批判方面，學者們專注於研究經卷的源流問題、源流的性質、內容、和數量等，他們認為，新約作者在經卷內兼用了源流，所以是「有限度」的作者。在類型批判研究方面，同樣的新約作者在經卷內的創作性被削弱至最低點，他只是承傳資料的搜集者、編輯、和修訂者，最早期的基督徒團體才是經卷內容的始創者。以上兩種批判研究皆集中於查看經卷內的個別單元，忽略了經卷的整體性探討。

在修訂批判研究方面，人們把注意力重新投於整分經卷上，認為新約作者是真正的「作者」。修訂批判者嘗試鑑定新約作者在經卷內的貢獻，特別是這種貢獻的性質和幅度。他假定並接納源流和類型批判研究的部分分析和結果，但同時相信新約作者不只是承傳資料的搜集者，他實是在一個特殊的生活實況中，懷著明確目的，並且從自己的神學觀點去

搜集和編寫這些資料。

總括來說，在修訂批判研究領域，目前的經卷才是人們研究的對象。修訂批判者側重於探討個別新約作者的編寫技巧，他的文學創作特色和神學觀點，並試圖從這方面的研究去推斷這位作者在編寫他的經卷時所屬的生活實況。

## 2. 部分修訂分析

既然修訂批判的重點是在於探討新約作者在編寫經卷時所展現的寫作技巧和神學思想，那麼這種方法所著重分析的，與別的批判不同，所問的問題也與別的批判有別。下列數項皆屬修訂批判的研究範圍：

### (1) 選用材料

作者選用了甚麼材料？捨棄了甚麼材料？例如：馬爾谷聖史似乎對敘述資料特別感興趣，瑪竇聖史則似乎比較重視耶穌的話語，路加聖史明顯地省略了在谷 6-8 章的資料。

### (2) 編排或重編材料

例如：馬爾谷聖史把比喻數個數個組合在一起，亦喜歡使用所謂「夾心技巧」(sandwich technique) 把資料串連起來（比方谷 5:21-43）；瑪竇聖史把言論材料和敘述材料分別組合在一起（比方瑪 5-7 章；8-9 章）；路加聖史把獨有資料分放在 6:20-8:3 和 9:51-18:14 內；瑪竇和路加聖史分別把部分來自馬爾谷福音的資料提前或押後報道。

(3) 更改文法、語法、和表達形式  
實際例子見後，90-93 頁。

(4) 故事背景轉移

這樣的轉移會不會給予經文新的意義？例如：瑪竇、路加、和若望聖史會把部分福音故事放入另一背景中（實際例子見後，90-93 頁）。

(5) 整分經卷的架構

新約作者為甚麼把經卷內容編入一個特有的架構中？這樣的架構帶來甚麼意義？特別值得留意的，就是四福音的時空架構。

(6) 主題

每分經卷都有它要表達的主題，例如「寬恕」就是路加福音的神學主題之一。

(7) 詞彙和風格

在這方面，每位新約作者都是獨特的（實際例子見後，90-93 頁）。

(8) 經卷的內在結構

每分經卷由多少部分組成？何處是經卷的轉折點？（參閱谷 8:27; 路 9:51; 若 13:1）。

### 3. 修訂批判在對觀福音之運用

正如源流和類型批判研究一樣，修訂批判研究的首要對象，亦是對觀福音，主要理由便是，人們可以把源流文件（谷）和修訂作品（瑪和路）作比較。相對之下，我們沒有那

麼容易在其他經卷中（比如保祿的書信）運用修訂批判了。

在這方面，於二十世紀中段，已出現一些始創性研究：

### 3.1 博恩卡姆 (G.Bornkamm 1905-90, 著作 1948, 1956)

博恩卡姆曾多方面研究瑪竇福音，所得的結論便是：一位聖史是承傳資料的闡釋者，他搜集、編排、並闡釋承傳資料；在福音中，他反映所屬團體的思想，但同時亦展露著自己的神學觀點。

關於納匝肋耶穌，博恩卡姆亦有著書立說。他認為福音書給人最深刻的印象就是耶穌即時的、直接的及無比的權威。這種權威是絕對的，臨現於耶穌的一言一行中。此權威源自歷史中的耶穌，不會是信仰的產品。早期教會信仰雖認許之並宣示之，但沒有把它創造出來。耶穌公開生活的每一環節，都是關鍵性和末世性時刻，召叫人作出生命中最重要抉擇。

### 3.2 康扎爾曼 (H.Conzelmann 1915-89, 著作 1954, 1959)

康扎爾曼於 1954 年出版了一部有關路加神學的著作，對於路加福音，他有以下的見解：路加聖史是一位神學家，他懷著神學目的編寫他的福音，為對當時人們提出的重要神學問題作回應；福音的架構特具意義，十分值得研究。

福音中的耶穌是人與天主的接觸點。耶穌在公開生活中宣告天國已經臨現，就從我們的生命中開始。耶穌所言就是天主的話語，他所行乃是天國的臨現。早期基督徒錯懂基督再來的意思，以為基督很快再來，那時就是歷史的終結。由於基督遲遲未來，早期教會需重新反省這個神學問題。路加

聖史從救恩史方面找解答，認為耶穌的公開生活為救恩史的中階段，前階段為以色列歷史，後階段則為教會史。於此，康扎爾曼認為路加錯懂馬爾谷福音所說的。

### 3.3 馬克森 (W.Marxsen, 著作 1956)

在修訂批判研究方面，馬克森作出重大貢獻。他主要是研究馬爾谷福音，也就對觀福音的修訂問題，確立了以下的觀點：馬爾谷聖史是一位積極的創作者，他把零散的承傳資料集合起來，創造了一種新的文學類型 (literary genre)，即福音書，而這部福音是別具個性的。瑪竇和路加聖史重寫馬爾谷的福音，分別給予有關耶穌的故事和他的言論一個新的背景，而結果便是，新的福音書誕生了。

## 4. 修訂批判在其他經卷之運用

至於其他經卷，部分研究對象包括：

- (1) 若望福音：若望福音亦包含承傳資料，所反映的生活實況就是當時的基督徒團體與猶太會堂的對話？
- (2) 宗徒大事錄：路加聖史在宗徒大事錄中，特別透過一些加重著墨的敘述，展露了自己的寫作目的和神學思想；這分作品亦讓人認識路加的編寫技巧。
- (3) 書信：保祿始創了宗徒致書團體的形式，他的書信分屬一種文學類型，為其他早期基督徒作者仿效。
- (4) 默示錄：這分作品的作者也運用搜集得來的資料，以獨特的寫作技巧把這些資料編寫成冊。

## 5. 兩個實例

現試從兩個實例，進一步認識上列介紹的源流、類型、和修訂批判。

### 5.1 「平息風浪」的故事（瑪 8:23-27；谷 4:35-41；路 8:22-25）

這是博恩卡姆曾經研究的故事，部分研究結果如下：

#### 5.1.1 谷 4:35-41

(1) 這是一個奇跡故事，具屬於奇跡故事的成分：

- 當時的情況、需要 (4:37-38a) ；
- 向施行奇跡者求助 (4:38b) ；
- 施行奇跡 (4:39a) ；
- 結果 (4:39b) ；
- 人們的反應 (4:41) 。

(2) 這個故事亦包含不屬於奇跡故事的成分：

- 作者加上的導言，把故事套入一個較廣闊的背景中 (4:35-36) ；
- 耶穌對門徒的責罵，這與傳統奇跡故事的格式不符 (4:40) 。

#### 5.1.2 瑪 8:19-22 和路 9:57-62

瑪 8:19-22 包含兩個有關跟隨耶穌的言論 (8:19-20, 21-22) ，這些言論是在奇跡故事的背景下發表的。在瑪 8:23 ，瑪竇聖史再用「跟隨」這詞語，這是在谷 4 章內找不到的。

路 9:57-62 包含同樣的言論，但並不與「平息風浪」的

故事相連。

總括來說，這兩個言論極可能源自 Q，被瑪竇和路加聖史以不同的手法納入自己的福音中。這些言論本與「平息風浪」的故事無關，但瑪竇聖史透過運用「跟隨」這字眼，巧妙地把兩者連接起來，幾乎給予這個故事一個全新的理解：跟隨耶穌的人，要經得起風浪。

### 5.1.3 瑪 8:23-27 中的修訂成分

瑪竇採用了馬爾谷的故事，但作了不少修訂：

8:24 「大震盪」取代了「狂風」（亦參閱瑪 24:7）；  
「枕頭」不見了（參閱瑪 8:20）；

8:25 「主，救助我們」近似禮儀上的句語；  
整句句子把故事推向象徵性的理解，比谷 4:38b 更富神學意義；

8:26 這節把谷 4:40 的內容提前說了，使故事唸起來更合邏輯；「小信德的人」取代了「你們怎麼還沒有信德？」這是瑪竇喜用的詞語（參閱瑪 6:30; 14:31; 16:8）。在這裡，跟隨耶穌的條件的另一面被強調：一位門徒應該有信德；8:25-26 在故事中構成一個簡短對話，很能反映瑪竇聖史的修訂特色（參閱瑪 12:9-14 及其平行文）；

8:27 「那些人」指誰？博恩卡姆認為，是指福音的聽眾，即基督徒宣講的對象；看來，聖史旨在透過這個奇跡故事，全面召喚人跟隨耶穌。

看來，在瑪竇福音中，「平息風浪」的故事經修訂後，成為跟隨耶穌的一個範例。

## 5.2 耶穌受難史

四部福音都有記載耶穌受難的始末，並且在內容以及內容的編排上相當接近，可以說共分四幕來表達：

	山園祈禱 被捕	公議會前 伯多祿背主	比拉多前	受苦受死
谷	14:26-52	14:53-72	15:1-20	15:21-47
瑪	26:30-56	26:57-27:10	27:11-31	27:32-66
路	22:39-53	22:54-71	23:1-25	23:26-56
若	18:1-12	18:13-27	18:28-19:16a	19:16b-42

事實上，每部福音所描繪的是不同的耶穌，為受難史部分亦然，所以細讀之下，我們要發現，十字架上的耶穌在不同福音中展露著不同的面貌。

### 5.2.1 馬爾谷福音

馬爾谷福音所表達的（瑪竇福音亦然），似乎是被捨棄的耶穌。耶穌為門徒、猶達斯、伯多祿、少年人、猶太領袖、羅馬官長、士兵、二盜，以及其他人所捨棄；感覺上，似乎連天主也捨棄了他，但實際上，他所做的一切為天主所悅納（特別參閱谷 14:50,51-52,55-56; 15:15,16-18,29-32,34等）。

### 5.2.2 路加福音

路加福音所描繪的，似乎就是一位超然、灑脫、寬恕別人、處處為他人著想的耶穌。在路加的記載中，門徒們實在不太差（參閱 22:28,45），耶穌在山園祈禱時有不同的表現（參閱 22:39-46），被捕時，他治好了被削下耳朵的僕人（參

閱 22:50-51)。在同樣的記敘中，猶太領袖沒有找假見證來誣告耶穌（參閱 22:66-71），比拉多認為耶穌是清白的（參閱 23:4,14,22），人們與耶穌站在一起（參閱 23:27,48-49），而耶穌對伯多祿、對婦女、以及對「右盜」的態度都是柔和的（參閱 22:61; 23:28,43），值得注意的是，耶穌在十字架上的話語，也不大相同（參閱 23:34,46）。

### 5.2.3 若望福音

若望福音所刻畫的，似乎就是信眾在禮儀中，在生活上遇到的基督，他是信仰上的主。這是一位相當自信和具有權威的基督，他是眾人的主、普世的君王；如此的描述在部分章節特別明顯，比方：10:17-18：自主的耶穌；12:27：自獻的時刻乃是期待的時刻；18:6：在逮捕者前的權威；18:20：在大司祭前的自信；19:8,11：在比拉多前的權威；19:17：耶穌自己背負十字架；19:20：十字架牌子上的字句由多種文字寫成，意味著耶穌是眾人的君王；19:25-27：在十字架下有人陪同；19:30：十字架上最後的話語，亦展露了耶穌的自主性；19:39：被埋葬時用了大量的香料，示意著這是一個君主的葬禮<sup>1</sup>。

1 有關四福音受難史比較詳盡的分析，可參閱：R.E.Brown, *A Crucified Christ in Holy Week, Essays on the Four Gospel Passion Narratives* (Collegeville: Liturgical 1986).

參考書目

R.F.Collins, *Introduction to the New Testament*, 196-230.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 82-87.

J.S.Kselman & R.D.Witherup, "Modern New Testament Criticism", *NJBC*, 1130-1145.

N.Perrin, *What Is Redaction Criticism? Guides to Biblical Scholarship* (Philadelphia: Fortress 1969).

# 卷二 分論

## 第九章

# 新約中的記敘體

## 福音書與宗徒大事錄

新約經卷中，只有四福音和宗徒大事錄同屬記敘體 (narratives)，但兩者之間還是有很大分別的。

### 1. 福音書

四福音同屬一種文體。四位聖史採用同一的體裁，達致一個獨特的寫作目的。

#### 1.1 福音書的文學類型

何謂福音書？新約四福音屬於哪一種文學類型 (literary genre)？四部福音肯定有不少相異之處，特別是三部對觀福音與若望福音之別，但大體上，它們同屬一種文學類型。誠然，是哪一種文學類型？比方說，面對一分福音書的手抄本時，一位第二世紀的圖書管理員會如何處置它，把它放入哪一個類別？

「福音」(εὐαγγέλιον) 一詞原先並不指向一種文學類型，本身只具有救恩「喜訊」的意義。這可以是耶穌自己帶給世人的：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見，癩子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊」(瑪 11:4-5)，或是門徒的宣講內容，就如保祿在迦 1:11 所說：「我所宣講的福音」(亦參閱格前 15:1-11)。又或者，兩種意思並存，比方在谷 1:1 所唸到的：「耶

耶穌基督福音的開始」，一種關乎耶穌基督本人以及他帶來的訊息的短句（亦參閱羅 1:1-4）。一般來說，新約中的「福音」指向生活聖言的宣講，而宣講者就是把這喜訊傳給別人的人，他們是「傳福音者」（evangelist，參閱宗 21:8；弗 4:11；弟後 4:5）。

「福音書」因其內容而被認定為一種寫作類別，始於第二世紀，部分教父在他們的著作中，論說其內容實際是救恩事件的記敘。殉道者猶斯定首先稱這些關乎耶穌的著作為 *εὐαγγέλιον*，但重點仍在於它們所包容的「喜訊」。各手抄本內福音書的標題均持守此詞的原來意義，比方馬爾谷福音的標題就是：馬爾谷所載的福音 (*Gospel according to Mark*)。至此，「福音」亦是「福音書」。而「聖史」一詞 (*evangelist*)，意指福音書的作者，亦慢慢由第三世紀開始用於馬爾谷、瑪竇、路加、和若望身上。

至於福音書屬哪一種文學類型，曾有不同的定案，視乎人們把福音書與何類同期的猶太或希臘、羅馬文學作品相比而定。有人從福音書中找出不少與希臘、羅馬名人傳記 (*biography*) 類似的方面，其中有人更把福音書納入異人傳記之列。異人傳記者 (*aretalogy*)，某某超人或某某英雄所行的奇跡異事的記敘也。按此理解，福音書側重繪畫的，乃耶穌這位能施行奇跡、亦神亦人的人物。也有人認為，我們的福音書是古代歌頌式傳記文學 (*laudatory biography*) 的樣板。這種傳記文學的寫作目的在於對某位人物歌功頌德，這位人物就是作品的寫作對象。只是，我們要問，以上所說就是福音書的寫作重點？

不少人則認為我們不必老遠往希臘、羅馬文學類型中尋

找與福音書相近的類型，他們相信，類似類型近在咫尺，不就在猶太文學著作中可找到嗎？不錯，福音書中某些章段在文體上與某些保存在古老猶太著作中有關猶太經師的故事相近。出谷紀中梅瑟的角色，這位最終成為神人間盟約中保的人物，顯著地與基督的生平有不少雷同之處。再者，厄里叟的故事系列亦可構成另一模式。

問題卻是，我們很難把福音書列入以上任何一種模式，或是合併的模式。實質上，福音書本身相當獨特。它們不是小說或民間故事，而是實質的敘述。不過它們亦非傳記，它們沒有記載耶穌的一生，只集中於報道耶穌公開生活的事跡。它們絕少提及他的背景、所接受的培訓、以及在人格方面如何成長等。它們亦不似是一些回憶錄(memoirs)，提供一些對一位老師、哲學家、智者間斷的回憶。它們實是在報道耶穌的公開生活之餘，把焦點放於他如何在行動中，即透過他的言行和苦難，彰顯天主，使有關他的故事成為一種邀請，讓那些將要信從他的人能接受這分邀請，獲享救恩。

總的來說，四部福音書自成一體，因為它們是從信仰耶穌為救主的角度去述說有關他的承傳。四位聖史切願他們的福音書不單是關於耶穌的記敘，且同時更是關於他的宣講。當然，四福音某程度上跟隨一個傳記式的架構，表達一種張力，這種張力始於耶穌受洗那一刻（瑪竇和路加則推前至耶穌的童年史），繼而逐步升級，直至他在耶路撒冷被釘在十字架上為止。只是，就算是耶穌的受苦受死，亦不能當是傳記式報道的終結，因為它實是富於神學觀點的表達。

## 1.2 四福音

福音書，正如其他的新約經卷和絕大部分舊約經卷一

樣，源自信仰團體。雖然聖史們也運用一些寫作技巧，諸如懸疑、隱喻、角色刻畫等，然而福音書的記敘目的顯然不是為娛樂讀者。它們亦不只是以速記的形式把耶穌言行記下來的報道。它們實在懷有轉化讀者和建樹團體的寫作目的。它們講故事的目的在於改變讀者的生命。聖史們把耶穌的言行連串成一個簡單的記敘，目的在於讓早期教會認清基督徒信仰根基所在，以及給予在宣講、訓導、與反對者辯論時的支持。福音書是為團體而設：在崇拜時宣讀，在傳教時一卷在手。

絕大部分學者都同意，福音書的故事是經過數十年及幾個階段慢慢形成的。

### 1.2.1 早期宣講

「耶穌復活了！」這是耶穌復活後門徒們奔走相告的喜訊。耶穌死而復活的訊息繼而成為早期宣講的核心，簡短而直接。

### 1.2.2 口傳

耶穌的教訓及關於他的個別故事先是以口傳的方式在跟隨他的人中傳流的。在眾多故事中最長及最重要的相信便是「受難史」，即耶穌死前一週至復活後事件的報道，這是早期宣講的發展；其餘的極可能包括耶穌治病的故事及與當權者的衝突等。亦是在此期間，部分有關耶穌的資料開始以希臘語複述，這是在巴肋斯坦境外慣用的言語，有別於昔日耶穌和他的跟隨者所用的阿剌美語。

### 1.2.3 成文資料

在口傳期間，可能已有人開始把耶穌的言行用文字寫下來，慢慢更有人把這些資料按類收集成冊，所編成冊的可能包括相當完整的受難史、言論集、比喻集等。

### 1.2.4 福音創作

最後，四位聖史各自搜集資料，包括口傳的及已成文的，把它們編寫成我們目前的福音書。

很多人都有興趣研究瑪竇、馬爾谷、及路加這三部福音之相互關係。它們被稱為「對觀福音」，因為可以把它們所記敘有關耶穌生平的資料平排觀看。不少耶穌的言論、比喻、事跡等在兩部或三部福音中作同樣報道，且很多時是以相近甚至相同的詞彙來表達的。有關這個問題，通常稱為「對觀福音問題」，人們找出不同的答案，而最多人接受的乃是以下的解釋：

- (1) 瑪竇和路加聖史以馬爾谷福音為藍本，各自編寫他們的福音；他們採用了馬爾谷福音的基幹及其中不少記敘資料；
- (2) 瑪竇和路加另有一分源流，從中得到耶穌言論的資料，這分源流一般稱為 Q，即採用了德文源流一詞 (Quelle) 的第一個字母；
- (3) 瑪竇和路加更各自擁有額外的源流，導致有獨家報道的現象（如瑪 2 章有關三王來朝的故事或路 10 章善心的撒瑪黎雅人的比喻皆屬獨家報道資料）。

一般認為，若望福音產自不同的傳統，似乎不少報道以

及這些報道的編排都與對觀福音的有別<sup>1</sup>。

明顯地，每位聖史是循著自己的觀點並為獨定的對象而編寫他的福音，為此他們有選擇資料、編排資料、及綜合資料的做法，這些資料主要包括耶穌基督的言行、生平、和死而復活的事跡。而結果便是不同福音書的產生。可以說每位聖史是從不同角度去刻畫同一的對象，給我們展示了帶著立體感的耶穌。不過，即使角度有別，每位聖史都是懷著同一的意願，就是為了讀者的信仰的緣故而編寫他的個別福音。這個意願可從路加福音的序言和若望福音的結語中看到：「德敖斐羅……給你寫出來，為使你認清給你所講授的道理，正確無誤」（路 1:1-4）；「……這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若 20:31）。

我們的福音書在形式上或許不是甚麼創舉，但它們的寫作目的顯示出它們在性質方面是相當獨特的。它們的用意不在於紀念一位已故受尊敬的導師，而是在於解釋那位復活後活在我們當中的基督他的生與死為世界帶來的意義。簡單地說，瑪竇、馬爾谷、路加、和若望通過他們的福音書傳揚福音，故此，他們堪當在教會內慢慢被尊稱為「聖史」。

## 2. 宗徒大事錄

宗徒大事錄相信亦是出自路加聖史，很可能與路加福音一脈相傳。基於這個緣故，不少人認為這兩分經卷在寫作方面有不少共通的地方。瑪竇、馬爾谷、和若望聖史似乎不覺得有寫下去的必要，繼續報道早期教會的發展。路加福音加

---

1 對觀問題較詳盡的討論，可參閱本書 38-43, 68-72 頁。

上宗徒大事錄看來則共同顯示，有關耶穌的故事和宗徒教會的故事是相輔相成的。

宗徒大事錄，就像福音書一樣，同屬記敘體。路加福音的記敘始於若翰洗者的誕生，接著便是耶穌的誕生，他的公開生活（主要為他治病和宣講的事跡），以及他如何被捕、受審、被釘在十字架上，最終復活和升天。看來就在這裡，宗徒大事錄接連福音的報道，更詳細複述耶穌升天的事跡，並隨後述說聖神降臨於正在期待的教會中。整分經卷接著報道的，乃各教會團體的成立和發展，以及基督的福音如何以這些教會團體為據點，由耶路撒冷開始，一直廣傳至羅馬。看來路加聖史寫宗徒大事錄的目的不在於全面編寫有關保祿、伯多祿、或其他宗徒的傳記，這些宗徒在書卷中成為矚目的人物，皆因他們與建立教會、使外邦人歸化、以及讓基督的福音從耶路撒冷廣傳至羅馬有關。因此，路加亦無意寫任何地方教會的詳盡歷史；他提及耶路撒冷、安提約基雅、斐理伯等地，都只為展示基督的使者如何透過他們的見證使這些教會團體得以成立，以及他們如何協助滿全往普世為基督作証的使命：「……你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太及撒瑪黎雅，並直到地極，為我作証人」（宗 1:8）。

部分學者相信，路加以編寫歷史的手法把兩分經卷相連，使之成為連貫的記敘，通過洗者若翰、耶穌、眾宗徒、保祿這些核心人物，把經卷的中心思想表達出來<sup>1</sup>。這中心

---

1 比方，I.H.Marshall 便視路加福音和宗徒大事為同一分著作的兩冊，共同記敘神聖歷史(sacred history)：福音記敘一切由耶穌本人開始的言行，宗徒大事錄則記敘一切耶穌通過教會而繼續的言行。參閱 I.H.Marshall, *The Acts of the Apostles, An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1980 reprint 1988) 17-22.

思想就是：這些人物共負一個使命，同懷一個意願，即滿全天主意願的意願。因天主的意願受到阻撓，故兩分經卷在記敘中透露著一定程度的張力。與其他古代史述相比，路加營造戲劇性氣氛的手法是獨到的，他很能吸引讀者，帶領他跟隨事件的發展，並因記敘中人物的遭遇和命運而深受感動。結果便是，整個記敘充滿生命，讀者不難辨別出記敘中的行動是一致的，且更具明確目的，這目的就是向不論猶太人或外邦人宣傳福音。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 26-27, 30-31.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 35-37.

I.H.Marshall, "The Gospels and Jesus Christ", *Handbook to the Bible*, ed. D.Alexander & P.Alexander (Grand Rapids: Eerdmans 1983 reprint 1987) 468-473.

黃懷秋，「從初傳到四部福音」，《神思》 n25 (1995) 1-10。

## 第十章

# 馬爾谷福音

馬爾谷福音一般被認為是最早把沿自宗徒有關耶穌為默西亞的傳統用文字寫下來的經卷。馬爾谷聖史述說耶穌是天主子（參閱 1:1,11; 5:7; 9:7; 14:61-62; 15:39），他的職務是由一連串偉大事跡組成，對明眼人來說，這些事跡實是天主的德能和祂的王國臨現的標記。

四部福音中，以馬爾谷福音為最短，從源流批判來看，它是其他福音的資料來源之一。故有關福音書的研究，多半從它入手。

### 1. 基本內容和結構

馬爾谷福音的基本結構並不明顯。部分學者把整部福音一分為二，相信聖史由谷 8:27 開始，才專注於述說有關基督個人和他贖世工程方面的資料。更有學者認為，福音書的主要題材乃是受難史，在此之前的章節，不外是受難史本身的長長導言而已<sup>1</sup>。亦有學者以地理為基幹去把福音的基本內容畫分，下列是一個例子：

耶穌公開生活前的事跡 (1:1-13)：

洗者若翰、耶穌受洗和受試探的報道

耶穌在加里肋亞及鄰近地區宣講、教導、和治病 (1:14-9:50)

耶穌往耶路撒冷 (10 章)

---

1 比方 V.Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan 1966) 145.

## 耶穌在耶路撒冷的事跡 (11-13 章)

### 受難史及復活的報道 (14:1-16:8)

通過有關耶穌在加里肋亞及耶路撒冷等地的報道，我們大概認識耶穌是誰。福音一開始就讓我們知道耶穌的身分，他是「天主子」，帶著屬於天主子的權威來到世上，宣講天主的福音。透過他的言行，人認識他，也是因著同樣的言行，人抗拒他（這包括他本鄉的人在內），更是因著同樣的言行，人誤解他，甚至他的門徒也誤解他。他需要不斷對那些跟隨他的人闡明自己的身分和他擁有的權威的本質，並言明跟隨他的後果。最終，那些反對他的人抗拒他到極點，把他置於死地，他亦通過這種完全奉獻，由死入生，讓那些跟隨他的人恍然大悟，知道他是誰，以及他的權威的根源。

## 2. 寫作特色

馬爾谷聖史始創了福音書的文學類型 (literary genre)，開了較有次序報道耶穌傳教生活的先河，為其他聖史跟隨。馬爾谷在書寫福音的過程中，極可能採用了成文資料（可見於福音中的重複報道，參閱 6:35-44/8:1-10; 11:1-6/14:12-16; 14:53-65/15:1）。這些資料可能包括：耶穌的言論，他講的比喻，他與人的爭辯，他的驅魔故事，他行的奇跡等，亦當然少不了關於他的死而復活的報道。聖史利用一個時空架構以及一些「過場」章節，把這些本來獨立的資料串連起來，使之成為一個先後有序、且相當完整的報道。

在福音中，不少為敘述資料，講述耶穌經常在行動中，εὐθὺς 一詞是這部福音的慣語（一般譯作「立即」、「隨即」、「隨後」），一共出現四十次之多。相對來說，這部

福音比任何其他福音少複述耶穌的話語，其中只記敘一組言論（13章），及數個比喻（4章）。

馬爾谷聖史以務實和活潑的手法編寫他的福音，細節方面有時也加以描述。比方，聖史著意報道人們在耶穌施行奇跡後的驚愕（參閱 1:27; 2:12），門徒對耶穌言行的驚奇（參閱 9:6; 10:24,32），以及耶穌自己與人交往時所體驗的喜、怒、哀、樂（參閱 1:41; 3:5; 8:12）。

從修訂批判研究得知，聖史不只是一位資料搜集者、編輯、和修訂者，他還是一位真真正正的作者。他運用自己固有的寫作技巧，有意識地運用所得資料，塑造了自己的作品。聖史的寫作技巧包括：

(1) 夾心技巧 (sandwich technique)

聖史似乎喜愛把一段記敘套入另一段記敘中（參閱 3:20-21[22-30]31-35; 5:21-24[25-34]35-43; 6:6-13[14-29]30-31; 11:12-14[15-19]20-25; 14:53-54[55-64]65-72 等）。

(2) 預示技巧

聖史在述說某些事件之前，早有「伏筆」（參閱 3:9/4:1; 11:11/11:15-17; 14:54/14:66-72; 15:27/15:32b 等）。

(3) 綜合句子

聖史似乎亦傾向於在段落與段落之間加插一些綜合性記敘（參閱 1:32-34; 3:7-12; 6:53-56 等）。

(4) 簡述耶穌的宣講

在福音中，不少有關耶穌宣講的記敘都是相當簡短的（參閱 1:14-15,22,38-39; 2:2,13; 6:2,34; 10:1 等）。

### (5) 組織資料

聖史把相同的資料放在一起報道，比方：耶穌與人的爭辯(2:1-3:6)，與種子有關的比喻(4:1-34)，奇跡故事(4:35-5:43)等。

## 3. 神學思想

馬爾谷福音的報道，由洗者若翰的宣講開始，其次序可能就是早期基督徒宣講的次序。首批門徒複述耶穌生平深具意義的時刻，即從加里肋亞的公開生活開始，直至他生命最後一刻，目的是為強調，他們所宣認的耶穌，就是天父所指定的默西亞(8:29)。

聖史承接如此傳統，把所得的資料編纂成一份完整的作品，即目前的福音書。只是，我們要問，他是循著甚麼神學思想，把這些資料串連在一起？這不是一個容易解答的問題，出現了不同的見解，但集中討論的要點包括：

### 3.1 以地理為基幹的神學思想

雖然馬爾谷好像對耶穌按年月次序排列的個人經歷沒有濃厚的興趣，而他所編寫的故事唸起來似是一個個相連，但他的福音整體來說還是顯露了一套以地理為基幹的神學思想。耶穌的行程——由加里肋亞至耶路撒冷——基本上是聖史的傑作，是因著某些神學動機而編排的（因為不見得在谷10章之前，耶穌就從未踏足耶路撒冷，對此，參閱瑪23:37；路13:34等）。

加里肋亞乃是耶穌末世啟示的地方，這個地方與有關耶穌本人和他的活動的重要聲明相連：耶穌來自加里肋亞(1:9)，

他在那裡開始宣講 (1:14,39)，收納第一批門徒 (1:16)，吸引許多跟隨者 (1:28; 3:7)，以及預告他的苦難和復活 (9:30)。加里肋亞是他預許復活後要返回的地方 (14:28)，亦是他向外邦人傳福音的起點 (參閱 7:24,28,31; 14:28; 亦參閱 4:32; 13:10; 14:9)。

至於耶路撒冷，它不僅是耶穌受苦受死的之地方，更是猶太人抗拒他的發源地 (參閱 3:22; 7:1; 10:33; 11:18; 亦參閱 3:6; 7:6,8; 9:31; 12:12; 13:2; 14:41; 15:38 等)。

聖史對兩地的不同看法，看來是為了表達以下的神學觀點：猶太人不信從基督，但外邦人信從基督，故此天主的救恩已從猶太人當中轉移到外邦人那裡去了。

## 3.2 基督論

福音中，聖史用了不少篇幅去揭露耶穌的身分，很能表現出他和他所屬的團體對耶穌的看法，而這種看法包括：

### 3.2.1 「天主子」

福音中，兩個屬於基督的稱號佔著十分重要的位置，其一是：耶穌是「天主子」(son of God, 參閱 1:1)。這種十分特殊的地位由父 (1:11; 9:7)、邪魔 (3:11; 5:7)、耶穌自己 (13:32; 14:61-62)，以及在十字架跟前的百夫長 (15:39) 証實了。這個稱號一方面顯示了耶穌與天父的密切關係，另一方面也與福音中有關耶穌的記敘配合：這位耶穌在多方面具有權能，他對事物的運作有一分平靜的預感 (參閱 1:22,27; 11:28-33; 5:1-20; 6:45-52; 11:2-6; 14:13-15 等)。

### 3.2.2 「人子」

耶穌亦是「人子」(son of man, 這個稱號一共出現十數次之多)。他以「人子」自稱, 並把它與依撒意亞先知書中的「受苦的僕人」相連, 視它為最能代表自己的身分和使命的稱號。「人子」在地上有權柄赦罪(2:10), 他是安息日的主(2:28), 最後要坐在天父的右邊, 成為具有一切權威、力量、和榮耀的統治者(8:38; 9:9; 13:26; 14:62)。但這一切都將會如先知所預言的, 通過受苦才能達至(8:31; 9:12,31; 10:33,45; 亦參閱14:21,38)。

### 3.2.3 真人基督

馬爾谷聖史同時強調, 耶穌是具有人性的, 所以在福音中, 所描繪的是相當人性化的耶穌。雖然三位聖史在他們的對觀福音中都視耶穌為真人, 但只有馬爾谷才會多點述說耶穌的感受和十分人性化的言談舉止(參閱1:40-43; 3:5,21; 6:5,6; 7:33,34; 8:12,23a; 9:16,33,36; 10:13,16,18,21-22; 11:13-14,21; 13:32; 15:34)。

### 3.2.4 默西亞

福音中耶穌亦是默西亞, 而「默西亞秘密」(Messianic secret) 更是這部福音的神學特色之一。福音一方面含有不少關乎耶穌隱藏自己默西亞身分的章節(特別參閱8:27-30): 耶穌在施行奇跡後, 叫人不要聲張(1:34,44; 3:12; 5:43; 7:36; 8:26,30; 9:9), 他私下教授門徒們(7:17-23; 9:30,32; 10:10-12), 並且給他們解釋比喻的隱義(4:10-20,34)。但另一方面, 福音亦展現未能保密的現象: 邪魔(1:24; 3:11)、患病者(10:47), 甚至耶穌自己(2:19; 9:2-13; 11:1-10,27-33; 14:62) 都沒有給

默西亞身分完全保密。大體上，福音先後有不同的表達。在福音的前半部，即 1:1-8:26，耶穌好像沒有談及自己受苦受死和復活的必要，而門徒們亦不大清楚他是誰。但自 8:27 開始，耶穌看來不再保密，他公開預言自己的苦難和復活，而門徒們對受苦的默西亞就存有不少誤解。

基於上述不同的現象，人們很難捉摸聖史在福音中引進這個「默西亞秘密」的目的。這極可能是一種信仰表達，展示著對復活基督崇高身分的領悟，同時闡釋了猶太人的不信和門徒們的誤解。眾門徒乃是於耶穌復活之後才領悟耶穌默西亞的身分，故此對復活基督的信仰乃一切關鍵所在，只有在信仰的光照下，人才能認清耶穌是誰。

#### 4. 作者

在福音中我們找不到足以證明聖史身分的章節，而把他與在 14:51-52 提及的少年人認同，純屬一種假設。傳統看法受巴比亞斯的影響，認為福音的作者就是馬爾谷，即那位把伯多祿的宣講寫下來的記錄員（參閱伯前 5:13）。巴比亞斯說：「馬爾谷成為伯多祿的記錄員，他把記憶所及有關主的言行準確地寫下來，不過並沒有按次序記敘。<sup>1</sup>」只是，不少學者指出，我們很難證明聖史與宗徒之間的聯繫，他們也問：「記錄員」（interpreter）指的是甚麼？還有，馬爾谷福音看來不像一分記錄那麼簡單。

目前，大部分學者把巴比亞斯所講的馬爾谷與在宗徒大

---

1 Mark, having become Peter's interpreter, wrote down accurately whatever he remembered of what was said or done by the Lord, however not in order.

事錄中多次提及的若望馬爾谷等同，相信他是一位基督徒，在耶京長大，並在耶穌時代仍居住在那裡，但他不是門徒之一（參閱宗 12:12,25; 13:5; 15:36-41; 亦參閱費 24; 哥 4:10; 弟後 4:11）。這樣的見解不為所有學者接受，基於種種理由，如聖史對巴肋斯坦的地理環境不熟悉（參閱 5:1; 7:31; 10:1），對不信耶穌的猶太人表示抗拒，以及以外邦人為書寫福音的對象等，部分學者認為我們很難確定這部福音的作者是誰。

## 5. 寫作對象和目的

馬爾谷所屬的團體似乎主要是由外邦基督徒組成。聖史寫福音書的目的看來是為幫助團體加深信仰。這個團體，就如昔日的門徒一般，對耶穌可能欠缺了解，在面對敵對勢力時，表現驚惶，顯得信德薄弱，甚至心硬。故此聖史有意帶領他們重溫有關耶穌的傳統，讓他們看出耶穌死而復活在救贖方面的意義以及與他們信仰的關係，好使他們有所裝備，在面對迫害時不驚慌，有足夠定力不受外界的誘惑，並深通門徒之道。

## 6. 寫作地點和年代

馬爾谷福音普遍被認為是在羅馬寫成的，而部分學者更列出書中的拉丁化詞語，來支持這種說法。但也有人相信，這是源自東方一個外邦基督徒團體的作品。這部福音的成書年分，同樣受爭議。谷 13 章似有披露了戰火迫近的痕跡，因著這個緣故，大部分學者相信成書年分應是公元 65-70 年之間（於公元 70 年，耶京被毀），但亦有人認為，這部福音是於公元 70 年以後才寫成。

## 7. 谷 16:9-20

谷 16:9-20 的真實性 (authenticity) 多方面受懷疑，時至今日，一般學者都不再接納這段有關耶穌在復活後顯現和升天的經文為福音書的一部分。一方面，這段經文沒有重要外在文件的支持，它沒有被抄錄在  $\kappa$  或 B 等重要手抄本內，而附帶的現象就是，在不同的手抄本中，我們唸到不同的結語，部分手抄本更具一個只由兩節經文組成的簡短結語。另一方面，內在證據也顯示這段經文是可疑的，例如，在 16:9 有關瑪利亞瑪達肋納的介紹是突然的，也可說是多餘的（參閱 16:1）；在 16:19 提到的「主」是整部福音中唯一的一次；還有，這段經文是用比較文雅的希臘文寫成。一些學者認為，谷 16:9-20 不單不真實，且更非自成一體，亦即是說，它的完整性 (integrity) 亦備受懷疑。不少人相信，這段經文是由一些比較後期的資料組成，來源可能是其他三部福音。

否定了谷 16:9-20 的真實性以後，人們還需繼續問：聖史是否真的在 16:8 收筆？又或者，原來的結語失掉了，或是毀壞了？

### 參考書目

- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 214-221.
- R.A.Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC 34A (Waco, Texas: Word 1989) xix-xliii.
- D.J.Harrington, "The Gospel according to Mark", *NJBC*, 596-598.

S.P.Kealy, *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation* (New York-Ramsey: Paulist 1982).

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 80-101.

V.Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan 1966<sup>2</sup>) 1-149.

## 第十一章

# 瑪竇福音

瑪竇福音在福音書的成書次序上，可能排行第二，它多方面與馬爾谷福音相似，致使馬爾谷福音一度被視為它的簡篇。但細讀之下，我們不難發現這部福音是別具特色的。福音中，耶穌基督是教會的主，這個教會雖是新興的，但實質上亦是一個從早便計畫建立的團體。基督來到世上，實為滿全天主在舊約中展示的意願。他是以色列所期待的皇室默西亞（參閱 1:1; 19:28），在他身上，天主的意願達至頂點，通過他的言行，那些跟隨他的人，即真正的以色列子民（參閱 25:34），能夠得到天主的恕佑和情誼。

### 1. 基本內容和結構

瑪竇福音的基本結構，不易確定，因而出現了不同的分析，其中包括：

#### 1.1 基於馬爾谷福音的結構分析

這亦是基於地理架構的分析，把整部福音畫分如下：

耶穌公開生活之前的準備和發展 (1:1-4:11)

耶穌在加里肋亞 (4:12-13 章)

耶穌往耶路撒冷 (14-20 章)

耶穌在耶路撒冷 (21-25 章)

受難史及復活的報道 (26-28 章)

## 1.2 傳記結構的分析

這是以在耶穌身上發生的事跡為主的分析，相信瑪竇聖史把有關耶穌言行的不同資料，概括地以傳記的次序編寫出來：

耶穌的誕生 (1-2 章)

洗者若翰的活動 (3:1-12)

耶穌受洗和受試探 (3:13-4:11)

耶穌的公開宣講和訓導 (4:12-18:35)

耶穌往耶路撒冷 (19-20 章)

在耶路撒冷發生的事跡和受難史 (21-27 章)

復活的報道及派遣門徒往訓萬民 (28 章)

## 1.3 以 4:17 及 16:21 為界線的分析

若以 4:17( 從那時起，耶穌開始宣講說…… ) 和 16:21( 從那時起，耶穌就開始向門徒說明…… ) 作界線，整部福音可以如此畫分：

耶穌這位人物的介紹 (1:1-4:16)

他的宣講 (4:17-16:20)

他的受苦、死亡和復活 (16:21-28:20)

## 1.4 三大段分析

福音的另一個三大段分法為：

身為默西亞耶穌的言和行 (1-9 章)

教會主題介紹 (10-18 章)

耶穌往耶京及在那裡發生的一切 (19-28 章)

## 1.5 五卷分段法

不少學者把瑪竇福音的主體，即童年史(1-2)及受難史(26-28章)除外，分為五大段。這是一種基於耶穌的五篇大道理以及這些道理帶有的相同結語的分法。五篇大道理為：山中聖訓(5-7章)，門徒傳教訓導(10章)，天國的比喻(13章)，真實門徒之道(18章)，今世的終結(23-25章)。這些道理的相同結語為：「耶穌講完了這些，就……」（參閱7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1）。每一段經文都是由一些事跡記敘、一篇道理、以及一句相同結語組合而成。部分學者更相信，這是一種仿效梅瑟五書的分法，在聖史的理解中，耶穌就是新的梅瑟，可以把他的言行記錄，分五卷書來了解。

## 2. 寫作特色

瑪竇聖史基本上用了馬爾谷福音以及 Q 的資料，但他是以自己的方式編寫他的福音。若把瑪竇和馬爾谷兩部福音相比，我們要發現，瑪竇聖史修改、省略、或以新的形式來表達馬爾谷福音中的資料，且同時加插了不少其他資料，當中包括 Q 的資料以及一些額外資料。雖然某程度上瑪竇聖史重編馬爾谷福音，但在寫作方面，他還是有自己的風格的。

### 1) 資料系統化

——瑪竇重編谷 1-5 章內的資料；

——聖史按主題和寫作目的把言論資料分類：

六個對立(5:21-48)，三段與崇拜有關的經文(6:1-18)，數個與末世有關的比喻(24:37-25章，值得注意的是，在路加福音中，同樣的資料不是如此編排的)。

(2) 慣用句語

聖史在福音中，重複使用某些句語（參閱 [4:23; 9:35; 10:1], [9:13; 12:7], [8:12; 13:42,50; 22:13; 24:51; 25:30], [3:7; 12:34; 23:33]）。

(3) 引用舊約聖經

瑪竇在福音中經常引用舊約聖經及指出它如何得以滿全，這是福音的寫作特色之一。說真的，四位聖史皆有示意舊約預言如何在耶穌身上及他的行動中得以滿全。不過，瑪竇聖史就採用了多段屬於此類的額外經文，全部看似出自同一的猶太背景及以同一的形式來表達（參閱 1:22-23; 2:15; 2:17-18; 2:23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5; 27:9-10）。聖史並且以相同的導言來引用舊約。

(4) 數字遊戲

聖史對某些數字似乎特別感興趣，例如：七比喻（13章），十奇跡（8-9章），七禍哉（23章）等；他看來也喜愛用雙數（試比較谷 5:1-20/ 瑪 8:28-34; 谷 10:46-52/ 瑪 20:29-34）。

(5) 奇跡故事

聖史以同樣的前言和結語來述說他的奇跡故事。

(6) 修飾語文

聖史相當自由地修飾馬爾谷福音中的希臘文。

(7) 簡略敘述

他也在不同地方簡述馬爾谷福音中的資料。

(8) 合併資料

聖史把某些奇跡故事與言論或爭論合併。

(9) 串連個別單元

聖史努力使整部福音唸起來較有連貫性（參閱 12:46; 13:1; 14:1 等）。

(10) 修改資料

除了耶穌的言論以外，聖史似乎有計畫地修改馬爾谷福音中的資料，而部分結果便是，耶穌和門徒均以不同的形象出現：

——耶穌的形象

聖史更加強調，耶穌能治癒民間各種疾病（參閱 4:23; 9:35），以及信德為接受耶穌的援助的條件（試比較瑪 15:28/ 谷 7:29）；他省略了兩個似乎不甚文明的治病故事（谷 7:31-37; 8:22-26）；他要他的讀者知道，耶穌不但是人子，而且還是受舉揚的主，故此部分有關耶穌的資料被修改了（試比較谷 1:41/ 瑪 8:3; 谷 10:14/ 瑪 19:14; 谷 3:21; 谷 6:5/ 瑪 13:58），而在多處，耶穌被稱為「主」。

——門徒的形象

門徒的形象變得美化和理想化了（試比較谷 4:13/ 瑪 13:16-18; 谷 6:51-52/ 瑪 14:33），他們可以是基督徒效法的對象。不過聖史有時也會批評他們缺乏信德和服從精神（參閱瑪 16:8/ 谷 8:17; 瑪 16:23/ 谷 8:33; 瑪 14:30-33）。

### 3. 神學思想

究竟瑪竇聖史在編寫他的福音時，著實要帶出一些甚麼

神學思想？部分學者認為，要認識瑪竇福音的神學思想，最佳的辦法就是從它的加插資料入手。

### 3.1 應驗引証

瑪竇聖史在使用舊約方面，除了保存來自馬爾谷福音和 Q 的章節外，還引用了不少其他章節，一般都以「這是為應驗上主藉先知所說的話」開始（再參閱 1:23; 2:6,15,18,23; 4:15-16; 8:17; 12:18-21; 13:35; 21:5; 26:56; 27:9-10）。這些章節一半出現於童年史，另一半則與耶穌的公開生活、進入耶路撒冷、和受難史有關。

這些所謂「應驗引証」（fulfillment quotations），可算是瑪竇福音的特色之一，而聖史如此大量引用舊約聖經，肯定有其目的。不少人認為，這些引証並非指向逐項預告的應驗，而是需要整體地來了解。看來，聖史是要通過這些引証去讓人知道，耶穌是天主在舊約中啟示的目的，舊約的預言如何恰當地在他身上完全應驗<sup>1</sup>。這是聖史反思耶穌臨現於世的結果，深信耶穌來「不是為廢除，而是為成全」昔日的許諾（5:17），遠古的猶太傳統與基督徒信仰相連。

### 3.2 論基督

福音的中心思想似乎就是：耶穌就是基督，他是受傅者，是默西亞，他宣布天國即將來臨。故福音一開始就強調

---

1 "Matthew's idea of fulfillment... is not the idea of fulfillment of a prediction, but of the growth of a reality to its destined fullness", J.L.McKenzie, "The Gospel according to Matthew", *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E.Brown & J.A.Fitzmyer & R.E.Murphy (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1968) 64.

耶穌是「王者天主子，厄瑪奴爾，主與我們同在」，並以耶穌是「人子」，領受了天父的權柄去治理那包容上天和下地的天國作結束。耶穌是「天主子」，他這個身分格外重要，通常在關鍵時刻被強調：受洗時 (3:17)，伯多祿公開宣認時 (16:16)，顯聖容時 (17:5)，以及受審和被釘時 (26:63; 27:40,43,54)。耶穌亦是「達味之子」，這稱號共出現十次 (參閱 9:27)，作用似乎在於讓人看到他具有撒羅滿的智慧，是一位智者和治癒者，他的論說有如智慧的化身 (參閱 11:25-30; 23:37-39)。耶穌更是「人子」，這個公認的稱號同樣重要，貫通整部福音，於 28:18-20 完滿結束，看似有達尼爾先知書 7:13-14 作基礎。

### 3.3 論天國

天國亦是這部福音的中心思想，為望德、祈禱和宣講的目標 (參閱 6:10; 3:2; 4:17)，它貫徹著整部福音，特別見於關乎它的五個言論。天國包容著天主對得救人類最終救恩的承諾，這承諾指向天上地下，今時永遠，社會、政治方面或是個人方面的救贖。與它相連的有正義 (6:33)、和平 (5:9)、和喜樂 (13:44)，更離不開義德 (3:15; 5:6,10,20; 6:1,33; 21:32) 和法律 (5:17-20; 12:1-8; 23:23)，但後者是以耶穌對它的解釋為依歸 (比方：5:31-32; 19:1-10)。

### 3.4 論教會

附帶的還有關乎教會的道理。只有這部福音明顯表達對教會團體的關注 (16:18; 18:18)，給信眾和教會領袖提供信仰團體生活方面的指示 (各言論部分，特別 18 章)，並且強烈意識到教會本身還未達至聖善的境界 (13:36-43; 22:11-14; 25

章)。福音同時強調教會團體被召去傳教(28:18-20)，亦獲得傳教生活方面的指示(9:36-11:1)。教會最終將要藉著基督與天主結合(1:23; 28:18-20)，成為天主新的子民(21:43)。

#### 4. 寫作對象和目的

福音中，除了「應驗引証」以外，也有另一些現象，能夠幫助我們推想聖史在編寫福音時所懷的目的。這些現象包括：

- (1) 聖史從不解釋猶太人的習俗、規例、和表達方式(參閱瑪 15:2/ 谷 7:2-4; 瑪 23:5,24,27 等)，亦從不把希伯來文語句翻譯過來(參閱 5:22)；
- (2) 看來，聖史相當熟悉巴肋斯坦法學士們(rabbi)處理問題的方法(試比較谷 10:2/ 瑪 19:3; 谷 10:11/ 瑪 19:9)；
- (3) 他認為舊約的「法律」(law)是有效的(參閱 5:19; 23:3; 試比較瑪 5:18/ 路 16:17)；
- (4) 他也在福音中論及耶穌的活動局限於以色列(參閱 10:5; 15:24; 10:23 等)；
- (5) 他筆下的耶穌，亦似乎比較多一點採用猶太人的慣用語(例如：瑪竇喜用「天國」，而馬爾谷和路加則用「天主的國」，瑪竇比較喜歡稱天父為「我們在天之父」等；參閱瑪 13:11/ 谷 4:11/ 路 8:10; 瑪 6:9/ 路 11:2 等)。

基於上述現象，不少學者相信瑪竇聖史是一位猶太基督徒，他是從猶太基督徒的傳統觀點來重編馬爾谷福音，目的

為在猶太基督徒面前維護基督徒信仰，使福音更能為他們所接受。他向他們證明，耶穌就是猶太人的救世主，企望他們能體悟，他們所看重的猶太傳統，在猶太基督徒信仰中得以保存。

可是，部分學者則認為，聖史乃是一位外邦基督徒，他是為他的外邦基督徒團體編寫了這部福音。

也有學者提出另一種看法：瑪竇福音所表達的基本上是猶太基督徒的觀點，但這部福音同時對「向外邦人傳福音」持有一種開放態度。他們認為，聖史要表達的基本意念就是：耶穌的訊息乃是為所有人而散播的（參閱 28:19; 13:38; 22:9; 24:14），一切信從耶穌的人都要成為末世性的天主子民；在這大前提下，猶太人和外邦人之分已失去意義。不過這部福音確是為猶太基督徒而編寫的，目的為滿全團體的各種需要，例如：在其他猶太人面前維護自己的信仰，加深對基督的認識，以及解決團體內存在的問題等（參閱 18:15-17）。故此在福音中，我們看見聖史一方面要證明耶穌就是默西亞，是「永生天主之子」（16:16），他「要把自己的民族，由牠們的罪惡中拯救出來」（1:21），而另一方面，他又在強調，只有在基督的教會內，人才能獲得救贖（參閱 16:18-19; 18:17-18），一切基督徒且要成為滿結果實的天主子民（參閱 21:43）。

四福音皆說耶穌是達味的後裔，但唯獨瑪竇福音對這個淵源加倍強調。除了與其它一部或多部福在這方面共同擁有的資料外，瑪竇福音更包括其他的見証：兩個瞎子的見証（9:27）；群眾的見証（12:23）；客納罕婦人的見証（15:22）；耶穌榮進耶路撒冷時群眾的見証（21:9）；在聖殿中孩子們的見証

(21:15)。故此，也有人說，瑪竇福音的特別寫作目的似乎就是讓人知道耶穌是達味皇室的合法繼承者。

更有人在這部福音中看到一部手冊，專為團體領袖而設，方便他們宣講、教導、崇拜、傳教時用，同時亦具備一些資料，幫助他們在別人前維護信仰。

## 5. 作者

正如馬爾谷福音一樣，我們在瑪竇福音中也找不到直接揭露聖史身分的章節。至於外在証據，最古老的說法源自巴比亞斯，內容大概如下：「瑪竇把用希伯來文（意即阿剌美語）寫成的耶穌語錄編纂起來……」。這句話語的含義備受爭議，就算所提到的「耶穌語錄」相等於我們的福音書，它頂多只能指出作者的名字叫「瑪竇」。想像中，巴比亞斯所指的，大概就是在新約聖經中論及的那一位，他是十二宗徒之一（參閱瑪 9:9/ 谷 2:14/ 路 5:27; 瑪 10:3/ 谷 3:18/ 路 6:15; 宗 1:13）。

不少學者並不相信在新約中提及的「瑪竇」就是這部福音的真正作者，因為假如聖史真的是「見證人」之一的話，那麼他就沒有必要在編寫他的福音時，依賴一分由一位非門徒（即馬爾谷）寫成的作品。此外，福音本身亦不支持作者為宗徒之一的說法，它的內部組織，所表達的神學思想，以及所用的希臘文等都難以使人相信作者就是宗徒之一。故此，在這問題上，我們只能說作者的身分不詳，亦不知他為何被稱為「瑪竇」，我們只能假設，他是一位猶太基督徒，為了團體的需要，以希臘文編寫了這部福音。

## 6. 寫作地點和年代

由以上資料所得，我們大概可以說瑪竇福音的作者生活於以希臘文為主的地帶，為那裡的猶太基督徒編寫了這部福音。一般學者相信成書地點為敘利亞的安提約基雅，但也有一小撮人認為，應是腓尼基。至於成書年分，不會早於公元70年，理由是，聖史採用了馬爾谷福音，而他在福音中，也好像有意喻耶京被毀（參閱 22:7）。但成書年分亦不會遲過公元100年，因為教父依納爵·安提約基（Ignatius of Antioch 卒第二世紀初）曾引用它。基於福音所披露的團體關係和神學思想的發展（參閱 18:15-17; 28:19 等），部分學者認為，成書年分應是於公元80-100年之間。

### 參考書目

- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 221-229.
- D.A.Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A (Waco, Texas: Word 1993) xxxix-lxxvii.
- D.J.Harrington, *The Gospel of Matthew*, SacPag. 1 (Collegeville: Liturgical 1991) 1-25.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 101-121.
- B.T.Viviano, "The Gospel according to Matthew", *NJBC*, 630-634.

## 第十二章

# 路加福音

路加福音大概是新約經卷中最長的一卷，亦普遍被認為是三部對觀福音中，最後寫成的。這部福音同樣是獨特的，本身更涉及一個頗為重要的原文問題。

### 1. 長短福音

在不同的手抄本和古譯本中，我們找到不同長短的路加福音 (the longer text, the shorter text)。總括來說，屬於不同文本的外在文件，包括：代表著亞力山大里文本的在內，如  $\rho$ <sup>75</sup>、B、 $\kappa$  等，它們所含有的經文比那些代表著西方文本的外在文件，如 D 及一些拉丁和敘利亞文古譯本等所含有的，長約十分之一。韋斯科特和霍特曾經認為，較短的經文比較純正，較長的經文含有加插資料 (interpolations)<sup>1</sup>。但時至今日，大部分學者都接受較長的經文比較接近原文。

### 2. 基本內容和結構

正如馬爾谷和瑪竇福音一樣，路加福音的基本內容結構，可有不同的分析。

#### 2.1 按地理基幹分析

與馬爾谷和瑪竇福音相比，路加福音在結構上有這樣的

---

1 參閱 B.F. Westcott & J.F.A. Hort, *The New Testament in the Original Greek [Vol. III], Introduction [and] Appendix* (Cambridge-London: Macmillan 1881-82 1896) 175-177.

特色：「耶穌往耶路撒冷途中」這部分佔了不少篇幅 (9:51-19:27)，而且在某程度上取替了谷 6-9 章有關「耶穌周遊加里肋亞及鄰近地區」的記敘（亦參閱瑪 14-20 章）。如果再把這段「旅途記敘」一分为二（參閱 13:31），那麼整部福音按地理基幹便可分五部分來了解。以下便是部分學者提供的分析：

序言 (1:1-4)

耶穌公開生活前的發展和準備 (1:5-4:13)

耶穌在加里肋亞的活動 (4:14-9:50)

耶穌往耶路撒冷 (9:51-13:30)

耶穌繼續往耶路撒冷的旅程 (13:31-19:28)

耶穌在耶路撒冷 (19:29-24 章)

## 2.2 按傳記形式分析

若按傳記形式，這部福音的主要章段則可以如此畫分：

洗者若翰和耶穌的誕生，孩童耶穌在聖殿講道 (1-2 章)

洗者若翰的活動，耶穌受洗 (3:1-22)

耶穌的族譜 (3:23-38)

耶穌受試探 (4:1-13)

耶穌主要在加里肋亞的活動 (4:14-9:50)

耶穌往耶路撒冷 (9:51-19:28)

耶穌在耶路撒冷一週的事跡，包括被釘在十字架上及被埋葬  
(19:29-23:56)

耶穌復活並遣發門徒廣傳福音 (24 章)

### 3. 寫作特色

在福音的序言中，路加聖史這樣寫了：「……立意按著次第……寫出來……」（1:1-4）。「按著次第」可能也有跟隨馬爾谷福音的次序的意思，而事實上，聖史在寫他的福音時，也有自己的安排，且大量加插了其他方面的資料。他使用及編寫材料的手法包括：

#### 3.1 連接單元

正如瑪竇一般，路加聖史也運用寫作技巧把一些個別單元連接起來，而「此後」、「有一天」、「起身出來」等就是他慣用的連接語（參閱 5:27,17; 4:38 等）。在這方面，比較特出的例子有：與稅吏同席和禁食的爭論（試比較谷 2:13-17,18-22/ 路 5:27-39，在路加福音中，同樣的人發問，因而變成同一記敘），米納的比喻（試比較瑪 25:14/ 路 19:11，路加聖史把這個比喻編入耶穌臨近耶路撒冷的記敘中）。縱觀整部福音，部分經文互相呼應（參閱 4:13/22:3; 8:2-3/23:49,55/24:10）。

#### 3.2 修飾語文

路加聖史文筆優雅，是四位聖史中文化背景比較突出的一位。他寫希臘文相當流暢，輕易從一種文體轉入另一種文體，收放自如。比方，聖史熟練地引進一種希臘宴會文體（symposium genre），藉宴會中的對話帶出耶穌要講的道理（參閱 7:36-50; 11:37-54; 14:1-24）。

亦可能因此，聖史毫不猶豫地修改馬爾谷福音或其他資料的希臘文，使之較文雅，但他就較少修改馬爾谷福音中耶

耶穌的話語。除了語文外，他亦把經文中的外文除掉（只是，他保留了「亞孟」即<sup>ἁμήν</sup>這個字，參閱 4:24; 12:37; 18:17,29; 21:32; 23:43）。

### 3.3 刪改字句

聖史刪改了一些他認為有損耶穌身分的字句（試比較谷 1:34; 3:10/ 路 4:40; 6:19，在路加的經文中，「許多」變成「所有」；亦比較谷 3:5; 10:21/ 路 6:10; 18:22，在後者，那些表達耶穌情感的字句被刪除；谷 3:20-21 當然不被採納；亦比較谷 1:31; 9:27/ 路 4:39; 9:42; 谷 15:34/ 路 23:46）。在路加福音中，耶穌自始即明認自己是默西亞（參閱 4:21），且在多處被稱為「主」（參閱 5:8，伯多祿稱耶穌為「主」；7:13; 10:1,41; 22:61，聖史稱耶穌為「主」），因為他的活動乃是救恩的開始（參閱 19:9）。不過，路加筆下的耶穌還是具有人性的（參閱 23:27-31,40-43; 22:51,61）。

### 3.4 刻畫重點

不少人認為路加福音是社會性特強的福音，在此聖史更加強調天主對被輕視者的愛，而這種愛是通過耶穌的言行顯示出來的（參閱 4:18-21）。在福音中，耶穌對罪人、撒瑪黎雅人、和婦女都流露著一分極大的關懷（對罪人，參閱 5:1-11; 7:36-50; 15:1-32; 18:9-14; 19:1-10; 22:31-32; 對撒瑪黎雅人，參閱 10:30-37; 17:11-19; 對婦女，參閱 7:12-13,15; 8:2-3; 10:38-42; 23:27-31）。相應地，耶穌對財富表示極之抗拒（參閱 12:15-21; 16:19-31; 6:24-25），但就樂意給予貧困者和飢餓者他的祝福（參閱 6:20-21）。

### 3.5 配合歷史背景

聖史把有關耶穌的事跡與當代的歷史相連，使之成為世界史的一部分（參閱 2:1-5; 3:1-2; 亦參閱宗 11:28; 18:2; 26:26），教會史、和末世性救恩史的開端（參閱 19:11; 21:8）。他同時又熱衷於給羅馬人證明，耶穌在政治上是清白的（參閱 23:4,14,20,22; 23:47），猶太人才是真正的禍首，他們誣告耶穌（參閱 20:20,26; 23:2,5,18-19,23,25）。

### 3.6 更改地理架構

福音的中間部分偏長。聖史在福音的首尾報道耶穌在加里肋亞的公開生活及在耶路撒冷發生的事跡，而就在中間部分加進不少耶穌往耶路撒冷途中的資料。以頗長的篇幅報道往耶路撒冷途中所發生的事，可算是這部福音的特色（9:51-18:14）。這部分的報道包括不少為人熟悉和喜愛的比喻故事，如善心的撒瑪黎雅人的故事（10:25-37），蕩子回頭的故事（15:11-32），不義判官和寡婦的比喻（18:1-8），以及法利塞人和稅吏祈禱的比喻（18:9-14）。

聖史似乎對巴肋斯坦的地理環境不熟悉，他在福音中多次安排耶穌「上路往耶京」（參閱 9:51; 13:22,33; 17:11; 18:31; 亦參閱 9:57; 10:1,38; 14:25），目的極可能就是要表達下列的神學思想（見 131-132 頁）。

### 3.7 少用舊約

路加聖史看來是為外邦人寫這部福音的。故此他比較少引用舊約聖經，因為聖經對非猶太人來說差不多是完全陌生的東西。基於同一理由，路加亦很少以舊約預言為依據。再

者，他也不用出自希伯來文的稱號 *rabbi*（辣彼，即師傅）來稱呼耶穌，而是以一個古典希臘文的稱號 *ἐπιστάτα*（老師）去取代它（參閱 5:5; 8:24,45; 9:33,49; 17:13）。

## 4. 神學思想

路加福音主要揭示耶穌基督，這位亦神亦人的救主，如何向一切有需要的人展現他的柔愛和憐憫，並藉著以下的報道，一再強調他的普世使命：

- (1) 耶穌的族譜追溯至亞當之始 (3:38; 比較瑪 1:1-2) ；
- (2) 被仇視的撒瑪黎雅人受讚揚 (10:30-37; 17:11-19) ；
- (3) 婦女在跟隨耶穌者中的位置被肯定 (7:36-50; 8:2-3; 10:38-42) ；
- (4) 外邦人將有機會接受福音 (2:32; 3:6; 24:47) 。

路加福音受難史前的事跡，在作品中佔著很重要的位置。這段「耶穌往耶京途中」頗為長篇的記敘，引起不少關於這部福音的神學目的臆測。部分學者相信，聖史嘗試把耶穌的生平和救恩整合，按他的理解，救恩史更是循著教會史不斷的顯露和進展，直至世界終結。看來，聖史要強調的，包括以下的基本神學思想：

### 4.1 末世論

福音中，末世的迫切性減弱，聖史在多處指出，「末世」不會立即來臨，「現今」已是救恩的時刻（試比較谷 1:15/ 路 4:21; 谷 9:1/ 路 9:27; 谷 13:6/ 路 21:8; 亦參閱路 19:11; 17:20。不過，必須留意，這部福音同時包含一些末世臨近的章節）。

## 4.2 救恩史

聖史似乎比較喜歡從救恩的角度來看一切事物，所以在福音中，有關耶穌的事跡並非「末世事件」，而是救恩史的開始（試比較瑪 11:12/ 路 16:16。其實，「救恩現已臨近」乃每部福音宣示的訊息，只是路加聖史更加強調耶穌的事跡也是救恩史的一部分）。

## 4.3 教會史

聖史更把耶穌的生平看作教會史的一部分，是教會史的開端。他在福音中同時表達了對聖神的特殊看法，他相信這位天主之神充滿耶穌和整個教會的生命，並且帶領著教會前進（參閱 3:22; 4:1,14,18,36; 5:17; 23:46; 亦參閱宗 1:8; 2:1-13; 4:31; 10:44-48）。

## 5. 作者

路加福音和宗徒大事錄十分可能出自同一手筆（參閱路 1:1-4; 宗 1:1），但兩分作品都沒有直接或間接透露作者的身分<sup>1</sup>。傳統視路加聖史為保祿宗徒傳福音的助手（參閱慕辣托黎殘篇，附錄四，309-311 頁），是一位來自敘利亞安提約基雅的基督徒（歐瑟比在他的教會史中如此說），並且是一位醫生（參閱哥 4:14; 亦參閱費 24; 弟後 4:11）。但比較批判性的學者並不同意這樣的看法，他們只接受聖史為一位外邦基督徒（因他對巴肋斯坦的地理環境並不熟悉，且在福音中不用外語等），為外邦基督徒寫了這部福音（因為在福音中，有關耶穌與法利塞人之間的意見衝突並不明顯，而富有

---

1 有關路加福音和宗徒大事錄作者的問題，亦參閱本書 165-166 頁。

巴肋斯坦色彩的資料又極少，瑪 5:17,20,21-48; 6:1-8,16-18, 以及谷 7:1-23,24-30 等均被省略不提)。

## 6. 寫作對象和目的

從福音的基本神學思想得知，聖史特別通過報道耶穌的言行，讓人認識他是亦神亦人的救主，他仁愛無限，特別眷憐一切有需要的人。由此推測，路加福音多半是為外邦人而寫的。這就解釋了為甚麼聖史在福音中較少引用舊約聖經，較少以先知預言為根據，及以「老師」而不以「辣彼」作為耶穌的稱號（再參閱 5:5; 8:24,45; 9:33,49; 17:13）。

## 7. 寫作地點和年代

路加福音肯定寫於宗徒大事錄之前，馬爾谷福音之後，但實際成書年分就很難確定。福音包含不少章節暗喻耶京被毀（參閱 13:34-35; 19:43-44; 21:20,24 等），故部分學者認為成書年分應是於公元 70-90 年之間。假如我們同時相信路加聖史在寫他的福音時，亦參照了瑪竇福音，那麼這部福音更應成書於瑪竇福音之後。

至於它的寫作地點，更無從查考。敘利亞的安提約基雅、羅馬、凱撒勒雅、十城區、阿哈雅省、小亞細亞等地，都被列入考慮範圍之內。對此，學者們只能說，路加福音是在巴肋斯坦境外寫成的。

參考書目

- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 229-236.
- L.T.Johnson, *The Gospel of Luke*, SacPag. 3 (Collegeville: Liturgical 1991) 1-26.
- R.J.Karris, "The Gospel according to Luke", *NJBC*, 675-678.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 122-151.
- J.Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35A (Waco, Texas: Word 1989) xxviii-xxlviii.
- C.Stuhlmüller, "The Gospel according to Luke", *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E.Brown & J.A.Fitzmyer & R.E.Murphy (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1968) 115-119.

## 第十三章

# 若望福音

四部福音中，若望福音最具挑戰性，所引發的問題亦多。但整體而言，它與其他三部福音還是多方面接近，故此稱為第四部福音。

### 1. 基本內容和結構

若望福音的粗略結構相當明顯，除了序言 (1:1-18) 和附錄 (21 章) 以外，福音的主體可分為兩大部分：耶穌在世上的工作 (1:19-12:50)，及耶穌回歸天父的歷程 (13:1-20:29)。可是，除此以外，比較精密的結構，就不容易辨認了，主要是因為這部福音的內容和內部組織，存著不少不協調和自相矛盾的地方。

除了上述的粗略結構分析外，亦有人嘗試從耶穌與世人的關係的幅度，把這部福音畫分：

宏壯的序言 (1:1-18)

耶穌基督就是人信從的對象 (1:19-4:54)

基督與不信者的衝突 (5-12 章)

與信者的共融 (13-17 章)

他的死亡與復活 (18-20 章)

結語 (21 章)

至於福音的大概內容，聖史在序言已說清楚。這序言宣告，那從起初就與天主同在的聖言，成了血肉，寄居在我們中間。這聖言就是耶穌基督，他帶給我們恩寵和真理，並引

領我們認識天父，歸向祂。

從另一角度來看，若望福音亦可算是一個關乎信與不信的衝突的故事，這種衝突更在福音的記敘中逐漸升級。故此，這部福音明顯地與對觀福音有別，不見與惡魔的糾纏，沒有大自然敵對力量要克服，亦不必與門徒爭論。在福音中，門徒的誤解亦是跟信與不信關連，他們的誤解與不信是必然的，因為他們對耶穌的信仰是有待耶穌滿全他的使命和回歸父家後才得以成長。

## 2. 不協調和自相矛盾的地方

再三閱讀若望福音，我們要發現它本身存著不少不協調和自相矛盾的地方，以下便是一些例子：

### 2.1 序言 (1:1-18)

福音序言之詞彙與體裁皆與主體中的有別，部分章節是以詩體寫成，且結構嚴謹。

### 2.2 附錄 (21 章)

福音附錄的出現使人感到意外，因福音好像已於 20:30-31 完結。這段附錄在風格上與主體章節有別，而 21:25 也似乎在重複 20:30-31 所說的；再者，於 21:2，「載伯德的兩個兒子」出現得很突然。

### 2.3 內部不協調

福音的主體部分含有不少不協調的地方，這些不協調的地方包括：

- (1) 1:29-34/3:26：在 1:29-34，若翰洗者在門徒面前為耶穌作証，但在 3:26，同樣的門徒好像沒有明瞭若翰作証的意義；
- (2) 2:11/4:54/2:23：在 2:11 和 4:54，作者陳明這些是耶穌所行的第一和第二個神跡，可是在 2:23，作者已說耶穌行了「不少」神跡 (signs, 眾數)；
- (3) 3:22/4:2：究竟耶穌有沒有施洗？
- (4) 3:31-36 是誰的言論？（有學者建議把 3:31-36 放於 3:1-21 與 3:22-30 之間）；
- (5) 10:19-29a 指向 9 章所講述的？（亦有人建議把 10:19-29a 放在 9:41 與 10:1 之間）；
- (6) 10:40-42 似乎是耶穌公開生活的結語，可是在 11:1，作者又開始另一記敘，現在 12:37-43 才是福音第一部分的結語；
- (7) 12:44-50 跟隨一段結語出現，顯得十分突然；
- (8) 14:31 與 15:1 接不上（參閱 18:1），15-17 章是一個插段？甚或由兩個插段組成？
- (9) 16:5 與 13:36 自相矛盾；
- (10) 18:13-24 的內容似乎十分不協調，究竟耶穌被誰審問？（有人建議把亞納斯和蓋法的兩幕對調）。

## 2.4 時間和地點顛覆

福音在時間和地點方面出現顛覆，例如：

- (1) 在 1-2 章內的時間觀；
- (2) 3-6 章似乎不是史實的記載，每一章都以不同的地區作背景（亦參閱 2:23；有人建議把 5 和 6 章對調）。

## 2.5 重複詞句

福音包含不少重複詞句，例如：15-16 章重複不少在 13-14 章所說的。

## 3. 與對觀福音相比

就如三部對觀福音一樣，若望福音也是一部福音書，述說有關耶穌的事跡，由他與洗者若翰的聯繫開始，直至他的受苦受死，並以他的復活為終結。在第四部福音中，我們同樣唸到耶穌所行的奇跡，聽到他給的教訓。可是我們同時也得承認，這部福音與對觀福音不甚相似，而不相似的地方更是多方面的。

### 3.1 時空架構

若望福音的時空架構與對觀福音的時空架構看起來是有分別的。

- (1) 若望福音的開端部分明顯與對觀福音的有別。馬爾谷福音以述說洗者若翰開始，瑪竇和路加福音則推前至耶穌的童年史，而若望福音更始於耶穌的先存 (pre-existence)。
- (2) 對觀福音把耶穌的公開活動局限於加里肋亞及鄰近地區，並且描述耶穌只赴耶路撒冷一次，然後就在那裡受苦受死。若望福音就不一樣，我們看到耶穌三次由加里

肋亞往耶路撒冷 (2:13; 5:1; 7:10)。

- (3) 依照對觀福音的記敘，耶穌在耶路撒冷的逗留是短暫的（根據谷 11-15 章的記敘，耶穌似乎在耶京一星期左右），但在若望福音，從 7:10 起，耶穌便停留在耶路撒冷，過了三個慶節（參閱 7:2; 10:22; 11:55; 12:1; 18:28），為期約半年。再者，2:13 和 6:4（亦參閱 5:1）分別提及逾越節，這即是說，耶穌的公開生活最少為期兩年，而在這兩年時間內，超過半年是在猶太地區和耶路撒冷過的。反觀馬爾谷福音，耶穌公開生活的期間就好像短多了（參閱谷 2:23; 14:1）。

### 3.2 表達形式

在對觀福音中，有關耶穌言行的報道，由個別單元組成，個別事跡或言論被連串在一起，成為先後有序的整體。在三部福音書中，只有受難史為較長和較連貫的記敘。

若望福音也包括一些個別記敘，但為數不多（參閱 2:1-10,13-21; 4:46-53; 12:1-8,12-15; 13:36-38），亦只有受難史為較長和較連貫的記敘。大體上，第四部福音主要包容較多言論。這都是一些言論篇，通常由某件事所引發（參閱 4,5,6,9,11 章）；這些言論篇本身不是由個別言論組成，而是環繞著一個或多個主題發展，部分更以對話的形式出現，唸起來較戲劇性。

### 3.3 採用材料

若望福音所採用的材料也好像與對觀福音的不甚相同。

- (1) 若望福音只包含部分與對觀福音相同的記敘資料，較明

顯的計有：耶穌招收門徒 (1:35-51)，救活了王臣的兒子 (4:46b-54)，增餅奇跡 (6:1-13)，步行水面 (6:16-21)，伯多祿宣認信仰 (6:67-69)，耶穌榮進耶路撒冷 (12:12-19)，最後晚餐及預言將被猶達斯出賣 (13:1-30)，預言將被伯多祿否認 (13:36-38)，部分受難史 (18-20 章)。

在耶京驅商人出聖殿 (2:13-22) 與在伯達尼被敷 (12:1-8) 的故事與對觀福音的記載相似，但被安排在不同的上下文內。

- (2) 若望福音擁有一些在對觀福音內找不到的奇跡故事和記敘：耶穌在加納把水變酒 (2:1-11)，在耶路撒冷治癒池邊的癱子 (5:1-18)，治癒胎生的瞎子 (9 章)，復活拉匝祿 (11:1-44)，與尼苛德摩夜談 (3:1-21)，向撒瑪黎雅婦人顯示自己 (4:4-42)。

福音內的奇跡故事似乎旨在展示耶穌的身分（但福音從不述說驅魔故事）。耶穌默西亞的身分在福音之首便已顯明 (1:41-49)。

- (3) 若望福音包含一些指向某種對觀福音情況的章節，例如：1:25( 若翰施洗 )，1:26-27( 若翰宣講 )，1:32( 耶穌受洗 )，3:24( 若翰被囚 )，6:67-69; 20:24( 十二宗徒圈子 )，12:27( 山園祈禱 )。
- (4) 在若望福音中，部分耶穌言論使人聯想到在對觀福音的言論，參閱：

若 2:19/ 谷 14:58/ 瑪 26:61;

若 3:3/ 瑪 18:3/ 谷 10:15/ 路 18:17;

若 3:35/ 瑪 11:27/ 路 10:22;

若 4:44/ 谷 6:4/ 瑪 13:57/ 路 4:24;  
若 5:23b; 13:20/ 路 10:16/ 瑪 10:40;  
若 12:25/ 谷 8:35/ 瑪 16:25/ 路 9:24;  
若 13:16; 15:20/ 瑪 10:24;  
若 15:7b/ 谷 11:24/ 瑪 21:22;  
若 16:23/ 瑪 7:7/ 路 11:9;  
若 16:32/ 谷 14:27/ 瑪 26:31;  
若 18:11/ 谷 14:36/ 瑪 26:39/ 路 22:42;  
若 20:23/ 瑪 18:18。

但一般來說，這些言論都是在異於對觀福音的背景下發表的。

- (5) 若望福音大部分耶穌的言論都是這部福音的獨有資料，這些言論更在措詞上與對觀福音所有的言論有別。言論內容不以天國為主，亦不以箴言、格言、比喻等形式來表達。耶穌比較多談論他與父的關係，他的言論亦較富象徵性。若望福音沒有比喻故事，只包含兩則比喻言論（10 章的善牧，15 章的葡萄樹）。若望聖史也較少引用舊約聖經。

#### 4. 統一性及成書過程

研究若望福音，所牽涉的問題眾多。因著這部福音包含不少不協調和自相矛盾的地方，故最基本的問題就是福音的統一性及成書過程的問題 (unity and composition)，而其他問題都或多或少與這個基本問題有關。對於這個問題，人們提供不少解答。眾多理論可分為三類。

#### 4.1 意外易位 (theories of accidental displacements)

**假設：**福音的若干章段無意中被混淆，因而破壞了原來的次序。若把這些章段重編，我們可以尋回原有的次序。這個次序在福音流傳之前已被破壞（因為沒有任何外在文件證明另一次序存在），章段易位是在聖史去世後（或不在時）發生的。

**反辯：**表面上意外易位的假設好像能夠解釋部分若望福音的問題，但我們不能不考慮這幾點：

- (1) 假若目前的福音書是在聖史以後經一位修訂者重編的作品，那麼嘗試重新回復原有次序的做法得不償失，很可能漠視了這位修訂者的原意（例：3:22-30 被編排在目前的位置，極可能旨在提醒信眾在 3:1-21 有關受洗的意義）；
- (2) 目前的次序沒有甚麼不妥，書卷達到作為福音書的目的，而五花八門的重新編排顯露了這種假設本身是脆弱的；
- (3) 這類假設未能完滿解釋意外易位如何能發生；假若福音是以卷軸 (scroll) 的形式寫成，意外易位根本不大可能發生；就算福音是以抄本 (codex) 的形式寫成，我們也很難解釋一頁一章段（完整的段落）或數頁一章段的巧合。

#### 4.2 多個源流 (theories of multiple sources)

**假設：**若望福音乃聖史把不同源流資料合併的結果，因而出現了風格上的差異、整體缺乏連貫性、及重複詞句等現象。這些源流都是一些成文資料，源於他地，為聖史所接納

及採用。

「多個源流」的假設眾多，布爾特曼的研究，為一明顯例子。布爾特曼相信，在若望福音中，可分辨出三個源流：

- (1) 標記源流 (signs source)：這分源流主要包括一些奇跡故事，可在 1-12 章中辨認；2:11; 4:54; 12:37; 20:30 便是源流存在的指標，而 1:35-49 可能是它的導言；整分資料是以希臘文寫成，但不缺閃語色彩；
- (2) 啟示言論源流 (revelatory discourse source)：主要為耶穌的言論，以 1:1-18 為開端；原有資料是用阿剌美文，並以詩體的形式寫成，表達一種東方唯識論的思想，後被聖史或他人譯成希臘文，套於耶穌身上，成為表達基督思想的言論；
- (3) 受難史：福音中的受難史及復活故事來自另一源流，與對觀福音的有別；這分資料是以一種富有閃語色彩的希臘文寫成。

聖史把以上源流的資料揉合成一部福音，表達自己固有的神學思想。但不知何故，福音書在某情況下遭分解，產生易位的現象。後來教會團體中一位修訂者予以重編，努力使它回復原狀，但同時亦作了一些修訂，引進了一些不同的神學思想，務使這部福音與對觀福音在某程度上取得協調，好為教會團體接受。

**反辯：**對於布爾特曼的假設，異見者一般有以下的原因：

- (1) 福音中，奇跡故事與言論緊密相連，後者為前者的關

釋，這是福音在 2-12 章的特色，而 6 章便是個很好的例子；故事與闡釋不可能來自兩個不相同的源流（注意：2:1-11 和 4:4-54 沒有言論相隨）；

- (2) 福音中，部分耶穌言論與對觀福音的相符，極可能源自最早期教會的承傳，不一定出於某某源流；
- (3) 整部福音具一定的風格和特色，平均地在布爾特曼所假設的各源流部分呈現；
- (4) 布爾特曼所提出的源流純屬假設，文件本身並不存在，也沒有類似的古代文件能予以証實。

### 4.3 多重修訂 (theories of multiple redactions)

**假設：**目前的若望福音是一分修訂文件，由原有的基本福音，經過多次修訂而成。

大部分學者都視若望福音為經過修訂的作品，可是他們對修訂者、修訂次數、及修訂程度等問題持不同看法：

- (1) 修訂者：修訂工作由多少人完成？大部分學者接受兩位修訂者的說法，其一為原有福音的作者；
- (2) 修訂次數：這部福音是經過一次或超過一次修訂工作而完成？大部分學者支持多過一次修訂的看法；
- (3) 修訂程度：修訂工作做得很徹底，接近重新編寫的程度，或只屬輕微修訂？就此問題，學者們意見不一。

在這類假設中，可列舉的例子眾多，或許可集中看布朗 (R.E.Brown) 的。布朗相信若望福音的成書過程分五階段：

- (1) 最初流傳於團體間的，只是一些耶穌言行的口傳資料；這些資料與對觀福音所採用的相似，但並非屬於同一來源；
- (2) 這些資料長時期為某位出色的宣講者及其同工所採用，逐漸發展成具有這圈子的特色的資料（指表達形式及神學思想等方面），最後更變成一分成文資料；
- (3) 稍後，這位出色的宣講者以希臘文把這分資料編寫成一部福音書（跟隨傳統福音書的架構），他便是福音的聖史；
- (4) 基於團體內、外的需要及自己持續宣講的心得，聖史把福音修訂，同時添進另一些資料（如 9:22-23）；
- (5) 聖史死後，一位修訂者（聖史的友人或門徒）把福音修訂，大量加入聖史的其他宣講資料（如 3:31-36; 6:51-58; 12:44-50; 11-12 章；15-17 章）及屬於聖史同工的宣講資料（如 21 章；1:1-18），導致福音有不協調和重複的現象（如 6:35-50/6:51-58; 14 章 /16:4-33 等）。

反辯：若望福音為修訂文件的論點不容否定，不過實際的修訂情況就很難確定了。任何這方面的重整都屬假設，更要避免把福音作過度細微肢解。

## 5. 與對觀福音的關係

若望福音與對觀福音相近又相異的現象，在新約研究方面引發一些歷久常新的問題（John and the synoptics）。究竟第四部福音有沒有受其他三部福音的影響？在哪一層面受它們的影響（如採用相同源流、擁有相同承傳資料、或「使用

其他福音」方面等)？如是，若望福音又較多受哪一部對觀福音的影響？就這些複雜問題，學者們意見紛紜。

## 5.1 傳統看法

聖史認識對觀福音 (Johannine dependence)，並假設他的讀者也認識這三部福音，或者聖史最低限度認識馬爾谷福音。因為：

- (1) 聖史明顯採用了由馬爾谷聖史始創的福音文學類型 (gospel genre)；
- (2) 聖史跟隨馬爾谷福音的次序，特別在第 6 章 (比較谷 6:30-8:30/ 若 6 章)；
- (3) 他的福音與對觀福音有文字方面的雷同；
- (4) 除了明顯相似的段落外，還有其他的對觀資料在這部福音依稀可辨。

## 5.2 反傳統看法

自 1930 年代起，部分學者持相反意見，認為若望聖史並不認識對觀福音 (Johannine independence)。基本理由為：

- (1) 在福音中，只能找到少數與對觀福音相似的段落；再者，若把這些段落仔細研究、比較，我們要發現它們實非那樣相似；
- (2) 福音的基本架構與對觀福音的相異。

### 5.3 近期研究

近三數十年，不少若望福音註釋及有關作品相繼面世，這些著作的主要見解包括：

- (1) 若望福音所用的材料是與對觀福音相近但亦相異的口傳資料，這部福音同時表現在承傳資料方面與路加福音有著特別的聯繫；若望福音亦是經過修訂的作品（施納肯伯格 [R.Schnackenburg]，布朗，桑德斯 [J.N.Sanders]—馬斯廷 [B.A.Mastin]，馬爾施 [J.Marsh]，莫里斯 [L.Morris]，舒爾茨 [S.Schulz] 等）；
- (2) 聖史及他的團體認識對觀福音，但聖史寫他的福音時所採用的材料卻是源自團體的傳統（珀金斯 [Ph.Perkins]）；
- (3) 若望福音與對觀福音採用同樣的源流（林達爾斯 [B.Lindars]）；
- (4) 聖史熟悉並採用馬爾谷福音，亦可能包括路加，甚至瑪竇福音（聖史至少憑記憶使用這些福音），不過這不是一種刻意的補充、更改、或闡釋的採用，聖史乃是靈活地運用所得資料，創作自己的福音；在研究若望福音與對觀福音的關係這方面，把它與其他三部福音作個別的比較是重要的，而其中相同或相異的地方，都別具意義（屈梅爾 [W.G.Kümmel]，巴雷特 [C.K.Barrett]，奈里克 [F.Neirynck] 等）。

### 6. 寫作特色

第四部福音在在顯示它是獨特的，在表達方面亦是如此。其寫作特色包括：

## 6.1 言論

福音中不少章節是由耶穌的言論組成，但這些言論與對觀福音的有別；它們不是個別的言論或甚至是由個別言論組成的言論（如在瑪 5-7 章的「山中聖訓」），而是一些圍繞著某個主題而發揮的言論篇。這些言論不單在言詞方面，而更在思想上與對觀福音的有別，比方：

- (1) 言論包含不少對比：光／暗、謊言／真理、由上／由下、父／子等；
- (2) 言論表達很突出的救贖概念：活水、生命之糧、世界之光等；
- (3) 部分言論以「我是」開始，如：8:12; 10:7; 10:14; 15:1 等；
- (4) 耶穌自稱（或被論述）為父所派遣，他也要回歸父那裡去。

## 6.2 神跡

福音的上半部包括耶穌所行的七個奇跡，儘管若望聖史肯定知道耶穌還行了不少其他奇跡 (20:30)。若望稱這些奇跡為「神跡」(signs)，因為它們既象徵著耶穌的訓導，亦展示了他的光榮 (2:11)。耶穌施行這些神跡的目的是為激發目擊者的信仰 (2:23)，實質上由門徒們開始 (2:11)。

## 6.3 與猶太人的衝突

對觀福音所記敘有關耶穌與法利塞人之間的衝突在若望福音似乎更加顯著（比方參閱 8:31-59; 10:19-39），而「猶太人」這個在其他著作可能是中立的稱號，在若望福音中也

變成了一個為那些拒絕耶穌的人而設的專有名詞。這個特點可能反映著第一世紀末的情況，當時基督徒教會與猶太會堂的關係漸形緊張，甚至互相排斥。

與此有關的，就是那些反對耶穌的人常常誤解耶穌所言，亦即是說福音包含不少可另作解釋的字眼，比方：2:19-21 中的「聖殿」；3:3-5 中的「重生 / 由上而生」；4:10-15 中的「活水」；4:31-34 中的「食物」；6:32-35 中的「從天上來的食糧」；6:51-53 中的「我的肉」；7:33-36 中的「我去……你們不能去」；8:21-22 中的「我去的地方」；8:31-35 中的「使你們獲得自由」；8:51-53 中的「死亡」；8:56-58 中的「看到我的日子」；11:11-15 中的「睡眠」；11:23-25 中的「你的兄弟必定要復活」；12:32-34 中的「被舉起」；13:36-38 中的「我去」；14:4-6 中的「我去的地方」；14:7-9 中的「你們已經看見父」；16:16-19 中的「片時」等。

## 6.4 聖史之言

聖史間中會打斷記敘，加入自己的註釋，比方，他會對一些名稱 (1:38,42) 和象徵性言語 (2:21; 12:33; 18:9) 予以解釋，他會糾正可能引起的誤解 (4:2; 6:6)，他會提醒讀者相關的事宜 (3:24; 11:2) 或重述人物的身分 (7:50; 21:20)。他更給人一個印象，他是闡述耶穌話語的權威 (2:21; 6:6,71; 7:39; 8:27; 12:33; 13:11; 18:32; 21:19,23)。有時他亦會展露團體於耶穌復活後對一些道理的領悟 (2:22; 12:16; 13:7; 20:9)。

## 6.5 布局

福音的設計以耶穌受光榮的「時刻」，即他的被釘和開始回歸父家為焦點。聖史透過一些綜合性話語提醒他的讀者

耶穌被父派遣來到世上要完成的使命 (1:11-12; 18:37)。耶穌的職務的意義在於彰顯父及帶給世人「恩寵和真理」，即舊約的祝福 (1:14,18)。若 17 章的祈禱宣示耶穌的使命已達到其目標，耶穌已向團體彰顯了父，並通過他們及至世人。現今已到 he 面向光榮的時刻，這是 he 原先與父共享的光榮 (17:4,6,26)。

## 7. 神學思想

「耶穌在門徒前還行了許多其他的神跡，沒有記在這部書上。這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若 20:30-31）。

聖史假設他的讀者熟悉對觀福音（參閱 1:25; 1:32-33; 3:24; 6:67,70; 20:24; 12:16; 18:40）。他書寫福音的神學目的不在於補充或修改對觀福音對耶穌基督的描述，而在於更充分地展示，耶穌就是默西亞，就是天主子 (20:31)，永生的泉源，信仰的對象；這信仰就是獲享救恩的條件。對耶穌的信仰亦包括相信 he 與父的關係，這種關係就是福音各篇言論的中心點。耶穌亦是人子，這個稱號同樣與永生相連 (3:15)。

在 1:19-51，一系列傳統的耶穌稱號出現，他是否默西亞、厄里亞、先知、天主的羔羊、天主子、以色列的君王？答案似乎就是，這些稱號都不完整，因人「要看見比這更大的事……要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來」（1:50-51）。明顯地，甚至人子的稱號亦需加以詮釋，它直指子與父的關係。耶穌滿全了並且超越上列眾稱號對默西亞的期待，他實是聖言和子，他被派到世上彰顯父，他就是救世的啟示。

「我是」言論組成一種工具，有助指向耶穌所言「我就是那一位」，他向人啟示父，這位父就是舊約中的雅威（神聖的‘I Am’）。

耶穌就是聖言，聖言在起初已有，與父同在，及後降生成人，寄居在我們中間，這位亦神亦人的耶穌展示著他與天主牢不可割的父子關係（1:18），二者共享光榮（17:4,24）。耶穌這個身分十分玄奧，可是若望聖史並沒有把它簡易地處理。他選擇論說的，是降生基督論。

因此，若望福音與其他福音相異，閃爍著個別的、獨特的光輝。通過這部福音，我們可以轉到耶穌每個行動的背後，瞥見他出自永恆及閃現著的神性。耶穌是獨特的，他活躍於創造，是光和生命之源（1:2-4）。他降生成人，揭示了永生的天主，從來沒有人見過的天主（1:14,18）。

現今，他生活於基督徒中間，亦即是說，他就是基督徒所信奉，並且在禮儀、聖事、團體中遇到的耶穌。

## 8. 作者

若望福音的作者是誰？這是一個始自十九世紀已引發不少爭議的問題。傳統說是若望宗徒，他是載伯德的兒子、耶穌的見證，因此這部福音具有出自宗徒的權威和史實的可信性。不少學者則評論傳統看法缺乏根據，認為福音的作者另有其人。就此問題，或許應先客觀地分辨一些資料。

### 8.1 福音內的資料

在若望福音中，有些章節看似與作者身分有關。因 21 章本身是一篇附錄，故應與 1-20 章分開來看。

### 8.1.1 若 1-20 章

1-20 章不含直接論及作者的章節，而在經文中出現的「我們」並不表示講者便是「見證人」，不過，有些章節還是可能與作者有關的。

- (1) 13:23-25; 19:26-27; 及 20:2-8 提及一位耶穌「所愛的門徒」(the beloved disciple)，不過 1-20 章本身並沒有說到底這位「愛徒」是誰，我們只知他與伯多祿有關；
- (2) 18:15-16 提及「另一個門徒」，這位門徒亦是與伯多祿有關；他是否就是在上列章節提到的「愛徒」？因為在 20:3,8，「另一個門徒」就是「愛徒」(參閱 20:2)；
- (3) 19:35a 論及一位「見證人」，他是否就是在 19:26 提到的「愛徒」？而在 19:35b 的「那位」又是誰？就算在 19:35a 的「見證人」等同「愛徒」，我們還未能確定他的身分，更不能接著說他便是福音的作者。

故從 1-20 章看，福音作者的身分不詳。

### 8.1.2 若 21 章

這篇附錄可能出自另一手筆。儘管如此，某程度上來看，這章經文還是十分依賴在 1-20 章所說的，包括有關「愛徒」、作者等事宜在內。比方：

- (1) 21:7,15-22 指向伯多祿與「愛徒」的關係；
- (2) 21:23 示意這位「愛徒」已離世；
- (3) 21:24a 很可能指向整部福音，明顯表示「愛徒」就是有關耶穌事宜的「見證人」(參閱 19:35)、福音的作者；

- (4) 21:24b 顯示，團體可為這位作者所見証的真實性作証（參閱 3:11）。

雖然 21 章指向 1-20 章，並且清楚表示「愛徒」乃福音的作者，但 1-20 章本身並沒有如此說，而 13-20 章亦未能對比加以証實。再者，21 章本身亦未能幫助我們辨認出作者的身分。在 21:7 提到的「愛徒」屬在 21:2,3 談論的門徒中的一位，但我們沒有根據就此證明他是載伯德的兒子，因為他亦可能是那兩位沒有被命名的門徒之一。因此，就算作者是「愛徒」，他的身分還是不詳。

## 8.2 早期教會傳統

這主要是一些早期教會領導人的見解，可分為東、西方教會傳統來看。

### 8.2.1 小亞細亞傳統

這方面的傳統包括：

- 1) 依勒內·里昂於公元 180 年左右的作品中說：載伯德的兒子若望年老時在厄弗所寫成若望福音（這位教父可能把這位若望與一位在小亞細亞的長老若望混淆了）；
- 2) 厄弗所主教保理克 (Polycrates 125-196) 於公元 190 年左右的寫作內表達與依勒內相同的見解，並附加說這位聖史死後被埋葬在厄弗所；
- 3) 撒得主教梅理頓 (Melito 171/190) 不單於公元 170 年左右的寫作內引用若望福音，更把聖史之名排列在宗徒名單之首。

## 8.2.2 羅馬傳統

慕辣托黎經目顯示，若望福音為若望宗徒的作品（參閱附錄四，309-311頁）。

第二世紀末，東、西方教會傳統都視第四部福音的作者為載伯德的兒子若望、耶穌的「愛徒」，而這位若望更與在厄弗所的門徒等同。自這段時期開始，若望福音作者的問題有好一段日子很少受質疑。

## 8.3 傳統看法的議論

不少學者未能接受若望福音作者身分不詳的說法，他們把第四部福音與對觀福音比較，試圖找出一些理由來支持傳統的看法。所提供的主要理由是：

- (1) 若望福音的「愛徒」就是在谷 5:37/ 路 8:51; 谷 9:2/ 瑪 17:1/ 路 9:28 及谷 14:33 提到的耶穌最信任的三個門徒之一，他定是若望無疑，因為在若望福音中，伯多祿與「愛徒」是相提並論的，而雅各伯已於公元 44 年殉道了（參閱宗 12:1-2）。這位「愛徒」便是福音的作者。
- (2) 以上的說法可由若 1:40-41 得以証實，那位跟隨了耶穌但沒有被命名的門徒，也把自己的兄弟帶到耶穌那裡；就如在谷 1:16-20 唸到的那樣，若望福音預先假定耶穌於公開生活開始，已召叫載伯德的兩個兒子跟隨他。

以上見解很快引來一把強烈反對的聲音，這些反對者認為把「愛徒」與載伯德的兒子若望認同這樣的做法行不通，因為：

- (1) 怎麼若望福音要由對觀福音來補充？
- (2) 假若「愛徒」早已被選，為甚麼他要到 13 章才開始擔任他「愛徒」的角色？
- (3) 假若 1:40-41 真的指向載伯德的兒子若望，為甚麼他不被命名？

## 8.4 其他見解

部分學者認為「愛徒」另有其人，而所提供的人選包括：

- (1) 拉匝祿（基於 11:3）；
- (2) 在宗 1:15-26 的瑪弟亞；
- (3) 在谷 14:12-16/ 瑪 26:17-19/ 路 22:7-13 那位招呼耶穌及他的門徒吃最後晚餐的主人。

但人們批評說，這都是些無從查考的假設。

## 8.5 結論

就算把福音的作者與「愛徒」認同（比較 18:15-16/20:2-8），我們也很難找出這位門徒的身分，這個身分好像有意被隱藏，而我們也無從知曉隱藏背後的真正原因。

## 9. 寫作對象和目的

若 20:30-31 不單展示了福音的基本神學思想，似乎亦講述了它的寫作目的。在 20:31 聖史表示，書寫這部福音的目約是「為叫你們信……」。究竟這句說話的確實意思何在？誰是這部福音的書寫對象？而書寫這部福音的真正目的又是甚麼？這都是些不容易解答的問題。假若我們相信福音是經

過數次修訂而完成的話，問題就更顯複雜了，因為每次修訂都可能帶有不一樣的目的地。

一般學者認為，福音的「傳教目的」不明顯，在福音內我們很難找到傳教的元素，因此 20:31 的對象不像是非基督徒，可能另有其人。就目前的福音而論，比較突出的寫作目的有二，且兩者相連，都與團體有關（試比較 1:45/10:11,14; 15:1/10:8,10,12）。

## 9.1 鞏固團體的信仰

這似乎是若望福音成書的主要目的，聖史要求讀者（團體）「固守」耶穌的話（8:31；亦參閱 6:67-69；15:4-10），因此他用了不少相關話語和象徵，去刺激團體反省所信者是誰。此外，「臨別贈言」明顯是為團體而設，它指向團體的內在經驗，涉及耶穌再來的爭論、聖神在團體中的帶領、團體在世的傳教使命及信徒不斷受迫害等。

這部福音既是為團體而設，讀者理應知道福音中的「我們」所指的是誰（1:14,16；21:24）。相信他們也熟悉序言中的「聖言頌」，及認識洗者若翰這位人物。他們認清有關耶穌的一切和不少基督徒信仰的基本道理，比方耶穌的稱號、聖洗、主宴、聖神等，但對於猶太宗教則似是一知半解。

## 9.2 在敵對者面前維護基督徒信仰

這是福音成書的附帶目的，聖史要在某些人面前維護團體及其信仰，因此具爭論性的章節到處可見，而爭論對象大致被分為三類：

### 9.2.1 唯識論派

聖史用唯識論的言語來反擊這些人所標立的思想：基督幻象論 (docetism, 參閱 1:14; 6:53-54; 19:34)，並同時強調，基督才是真正的救主 (參閱 10:11; 15:1; 5:36 等；善牧、葡萄樹、父所派遣者皆是唯識論派冠予其領袖的稱號)。

### 9.2.2 洗者若翰及其門徒

在福音內我們亦找到一些貶低洗者若翰的章節 (參閱 1:7-8,15,20-27; 3:26-30; 5:33-36; 10:41)，洗者的門徒可能過分高舉他們的領袖，因而聖史覺著有必要予以更正 (注意：這可能只是一個比較次要的寫作動機)。

### 9.2.3 敵對猶太人

部分猶太人攻擊基督徒信仰，迫害信奉基督的猶太人，因而聖史有必要回擊，為信仰及為團體辯護，強調耶穌就是默西亞。福音顯示，某些猶太人從一開始就迫害耶穌 (參閱 5:16,18,37-40,45; 7:1,19; 8:22-24,37-59; 10:31-39; 19:7)，而他們對耶穌的強烈敵意，更由耶穌的言語表露出來 (參閱 8:17; 10:34; 7:19; 15:25)。至於對猶太基督徒的迫害 (參閱 15:18-20; 16:2)，應是比較後期的，聖史實在以猶太人和耶穌之間的對立，來反映書寫福音時的實況，他更藉此安慰團體，基督要戰勝一切 (參閱 12:31; 16:33)。(注意：不是所有猶太人都反對基督及其跟隨者，福音同時述說，有不少猶太人信從了耶穌，參閱 8:31; 11:45; 12:11)

## 10. 寫作年代和地點

若望福音的成書年代不難確定。P<sup>52</sup> 的發現把福音的成

書年分推至第二世紀初年（ $\rho$ <sup>52</sup> 為現存最古老的新約抄錄文件，是一紙草小殘片，內容只有若 18:31-33,37-38，卷齡被鑑定為第二世紀初年）。另一方面，若望福音亦展露認識對觀福音的痕跡，因此成書年分應是於路加福音之後。目前，大部分學者相信這部福音是在第一世紀晚期寫成的。

至於寫作地點就十分難確定了。傳統看法認為若望福音是在厄弗所寫成的，但這樣的看法未能從福音中得到証實。也有人相信作者是由亞力山大里或耶路撒冷前往厄弗所定居的，更有人倡議敘利亞才是這部福音的理想寫作地點。

### 參考書目

- G.R.Beasley-Murray, *John*, WBC 36 (Waco, Texas: Word 1987) xxxii-xcii.
- R.E.Brown, *The Gospel according to John, I-XII*, AB 29 (New York: Doubleday 1966) xxi-cxli.
- R.Bultmann, *The Gospel of John*, transl. G.R.Beasley-Murray (Oxford : Blackwell 1971) 3-12.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 244-257.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 188-247.
- Ph.Perkins, "The Gospel according to John", *NJBC*, 942-951.
- R.Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, Vol. 1 (New York: Crossroad 1990, transl. from German original 1965) 11-217.

## 第十四章

# 宗徒大事錄

一般學者都接受宗徒大事錄為路加聖史的第二分作品。這分經卷與路加福音有著密切的關係，例如：兩者都以給德敖斐羅的獻詞開始（路 1:1；宗 1:1）；宗徒大事錄在它的序言中明顯地指向「第一部書」（宗 1:1）；而它的開端部分更似與福音的結尾相連（比較路 24/ 宗 1:2-11，但注意兩者之間不但有重複的現象，而且更有互不吻合的地方，比方按路 24 章所說，耶穌似乎在復活當天就在伯達尼被提升天上，而根據宗 1:3,12 的報道，他則是於復活四十天以後在橄欖山升天的，故此兩者在耶穌升天的時間和地點兩方面都有差別）。

### 1. 基本內容和結構

不少人認為宗徒大事錄某程度上繼續路加福音的記敘，從耶穌復活升天後的事跡說起，直至保祿宗徒把福音帶至羅馬為止。經卷的上半部主要論及耶路撒冷的教會、這個教會內的宗徒們、以及它與週遭事物的關係，而下半部則側重於記敘保祿的傳教工作、他的三個傳教旅程、以及他的被捕和被解送至羅馬。但更多人更簡潔地說，整分宗徒大事錄實質是以述說基督的福音如何從耶路撒冷廣傳至羅馬為主。

至於宗徒大事錄的基本結構，確實的分析主要計有：

#### 1.1 把書卷分為兩大部分

有關伯多祿的部分（1-12 章，從耶路撒冷到安提約基雅）；及有關保祿的部分（13-28 章，從安提約基雅到羅馬）。

## 1.2 以 15:35/36 為轉折點的分法

從耶路撒冷到確定向外邦人傳教的發展 (1:15-15:35)；及朝向羅馬的發展 (15:36-28:31)。

## 1.3 以傳教地域為基幹的五段分法

耶路撒冷 (1:15-8:3)；撒瑪黎雅及沿岸地區 (8:4-11:18)；安提約基雅及其傳教地區 (11:19-15:35)；愛琴海一帶 (15:36-19:20)；從耶路撒冷到羅馬 (19:21-28:31)。

第三種分法，某程度上很受宗 1:8 的影響：「……你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作証人。」

## 2. 寫作特色

為了述說天主如何在基督內逐步實現祂救贖普世的計畫，以及表達自己和團體在這方面的固有神學思想，路加聖史採用了一種前所未有的文學體裁。他基本上是選用了一個持續的記敘，並在記敘中加插一些頗為獨特的段落，給某些題材來一個大特寫。這似乎便是這分經卷在表達方面的整體性特色。不過，除此以外，它還包括另一些寫作特色。

### 2.1 綜合報道 (summary narratives)

經卷包含三段關乎早期教會的經文 (2:42-47; 4:32-37; 5:12-16)，分別強調昔日教會的團體生活、共享生活、以及它的迅速發展。透過這些濃縮了的描述，路加看來是要讓他的讀者看出，早期教會是一個如何理想及和諧的團體，它隨著天主的意願穩步成長，而它的傳教活動亦正處於黃金時期

(亦參閱 1:14; 6:7; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:30-31)。

## 2.2 講詞 (speeches)

宗徒大事錄大概有三分一篇幅由講詞或宣講詞組成。按部分學者計算，這分經卷長約一千節，而屬講詞的經文佔多至三百節<sup>1</sup>。

可以想像，這些講詞在經卷內到處可見，長的短的加起來合共二十四篇。屬於伯多祿的有八篇，屬於保祿的有九篇，斯德望和雅各伯各有一篇，而出自非基督徒口中的也有三篇。

部分講詞以辯護為目的，在經卷中，我們看見保祿在猶太人和羅馬官長面前為自己和自己的信仰辯護（參閱 22:1-21; 24:10-21; 26:2-23,25-27; 28:25-28）。但比較多的還是宣講詞。嚴格來說，真正的宣講詞應共有八篇（2:14-39; 3:12-26; 4:9-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41; 14:15-17; 17:22-31），其中多半以猶太人為對象，且多出自伯多祿的口。按迪貝利烏斯的分析<sup>2</sup>，這些宣講詞大部分由以下五個元素組成：與當時境況有關的引言，關於耶穌的宣講，門徒的見証，舊約的預示和作証，以及悔改的呼籲。

既然部分宣講詞似是跟隨著某種特定的表達形式，那麼它們是否屬於一種口傳或成文的小單元，源自很早期的教會團體？迪貝利烏斯經研究後認為，宗徒大事錄的講詞不是一

1 參閱 E.Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary* (Philadelphia: Westminster 1971) 104 n.1.

2 有關宗徒大事錄的講詞的研究，參閱 M.Dibelius, "The Speeches in Acts and Ancient Historiography", *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM 1956) 138-185.

種類型 (form)，基於需要產自很早期的教會團體。這些講詞實質上反映著路加聖史寫作時的團體狀況，讓人看到當時的團體如何宣講及為信仰辯護。故此這些講詞很可能出自路加手筆，聖史參照了古代編史者的做法，編寫了一些講詞並把它們套進重要人物的口中，藉此闡釋某些歷史事件的意義，及幫助讀者懂得如何去宣講及為信仰辯護。但也有學者強調，宗徒大事錄的講詞不能無中生有，就算為路加所編寫也會有承傳資料作基礎。

### 2.3 「我們段落」 ("we passages" 或 "we sections")

經卷的下半部，含有四段經文是突然地改由第一人稱眾數述說的 (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16)。這些所謂「我們段落」全屬海路旅程的記敘，可能出自一分旅行日記 (16:10-17：從特洛阿到斐理伯；20:5-15：從斐理伯到米肋托；21:1-18：從米肋托到耶路撒冷；27:1-28:16：從凱撒勒雅到羅馬)。只是，這分旅行日記是屬於誰的呢？所牽涉的是經卷作者身分和他有否在經卷的後半部使用源流的交錯問題 (有關此問題的討論，見作者部分，165-166 頁)。

### 2.4 其他特色

除了上列三種特色外，宗徒大事錄在表達方面還包括其他的特色：

- (1) 路加用了不少篇幅講述保祿的傳教旅程 (13:4-14:28; 15:36-18:1; 18:18-19:1; 20:1-21:16)，部分旅程更是相當戲劇化的 (比方 27:1-28:16 這段最後從凱撒勒雅到羅馬的旅程)。

- (2) 聖史引用平行描述 (parallelism) 來述說部分有關伯多祿和保祿的事跡，以達致把兩位偉大宗徒相連的效果。但見他們二人行相同的奇跡 ( 比較 3:1-10/14:8-11; 9:36-41/20:7-12 )，面對同樣的挑戰 ( 比較 8:9-13/19:13-19 )，同樣奇跡地逃脫敵人之手 ( 比較 12:6-17/16:25-34 )。
- (3) 保祿書信中常見的宗徒與敵對者的緊張關係在這裡不大受關注。
- (4) 有關伯多祿的活動、早期教會的發展、以及保祿傳教史的描述不甚連貫，部分描述更形「單薄」，例如對於在耶路撒冷的教會團體、它的團體及崇拜生活、它與猶太宗教的關係、它的內部組合、它的傳教事業、以及十二宗徒的活動和命運等，我們所知不多；重要事件如黑落德阿格黎帕一世對基督徒的迫害 (12:1-2)，安提約基雅教會的興起及發展 (11:19-21)，也只是略略提及；再者，保祿在格林多及厄弗所兩地活動的記敘，亦頗為有限。
- (5) 可是，作者卻用了大量篇幅重複敘述某些事跡，如宗徒們在公議會前的事跡 (4:1-22; 5:17-42)，科爾乃略的歸化故事 (10:1-11:18)，伯多祿所見的異象 (10:9-16; 11:5-10)，保祿的歸化 (9:1-19; 22:4-21; 26:9-18)，以及保祿被囚的經歷等 (21-18 章：在耶京被捕，被解送到羅馬，及在羅馬與猶太領袖的交往)。
- (6) 在一些詳盡的記敘中，主要角色的言行是連串在一起的 ( 比方伯多祿早期在耶京的活動以及斯德望的事跡 )。

總的來說，路加嚴格選擇他要述說的資料，他把與寫作

目的無關的略而不提，且相對地把他認為讀者必須有深刻印象的加重著墨或重複地敘述。

### 3. 神學思想

不少學者認為路加聖史在宗徒大事錄所表達的神學思想與他在福音中所展示的吻合，且進一步確定福音所說的。大概可分兩方面來看。

#### 3.1 救恩史及教會史

這方面的觀點，很受近代康扎爾曼的研究的影響。康扎爾曼相信路加在他的著作中嘗試更正教會團體對末世的看法。早期基督徒一度懷有基督不久再來的信念，但路加則予以修正。他把救恩史看成一直線，分三階段發展：

- (1) 舊約法律與先知的階段，至若翰洗者為止；
- (2) 耶穌在世的階段，這是救恩史的中心點；
- (3) 屬於教會的階段，即從救恩史的中心點直到基督再來。

總的來說，路加似乎在宗徒大事錄強調，耶穌的事跡乃救恩史及教會史的開端。救恩要在末世才會完全實現，但現今已是救恩的時刻。至於教會，它要不斷的發展，直到世界終結。雖然一切有待在末世完成，但末世時刻已經開始；從聖神降臨到基督再來這段期間，就是準備的日子（參閱 1:7-8; 1:11; 3:20-21; 10:42; 14:22; 15:16-18; 17:31）。

#### 3.2 聖神

路加聖史在著作中另一重點，就是聖神。通過選材和獨特的表達方式，聖史讓人認識聖神在建設教會和發展教會的

有力支持。真的，宗徒大事錄有時被稱為「聖神大事錄」，因為其主流思想在於揭示聖神如何在早期基督徒團體內施展祂的大能，比方祂如何推動眾宗徒宣講（參閱 4:31），使他們能施行奇跡（參閱 4:33），以及讓團體過共享的生活（參閱 4:32-37; 5:3）。

路加在宗徒大事錄展示，聖神乃促使末世實現的神能，為基督給早期教會的賜予（參閱 1:8; 2:3-4; 2:33）。基督不斷把聖神賜給所有信從他的人（參閱 2:38; 5:32; 10:44-45; 15:8-9），人們更可在信徒身上及他們的團體生活中辨認出聖神的臨在（參閱 4:8; 4:31; 6:3; 7:55; 9:31; 11:24,28; 13:4,9; 15:28; 20:28）。

#### 4. 作者

正如四福音一樣，宗徒大事錄的作者身分不詳，他在經卷中從未被提及。從第二世紀中段開始，有可能受教父依勒內·里昂的影響（亦參閱慕辣托黎殘篇，附錄四，309-311頁），在教會的傳統中慢慢形成一種看法，認為保祿的傳教夥伴路加寫了第三部福音及宗徒大事錄。這位路加是一位醫生，保祿在書信中有提及他（參閱哥 4:14; 費 24; 弟後 4:11）。

宗徒大事錄的作者問題與經卷的源流問題有著連帶關係。在經卷的下半部，數處地方改用了第一人稱眾數來敘述。這些「我們段落」在記敘中出其不意地出現，亦出其不意地消失，全部與海上航程有關，而「我們」則似乎指向保祿和他的旅程同伴。所引發的問題是：宗徒大事錄是否保祿傳教旅程中的一位同伴所寫？換言之：路加福音及宗徒大事錄的作者曾一度是保祿傳教旅程的夥伴？

但這只是問題的表面，若同時從源流的角度看，問題將變得更複雜，共有四個可能性：

- (1) 宗徒大事錄是路加（傳統所接受的）所寫，四個「我們段落」亦出自他；
- (2) 宗徒大事錄大體上為路加所寫，但「我們段落」則出自他人；
- (3) 宗徒大事錄大體上是他人所寫，但「我們段落」則出自路加；
- (4) 整分宗徒大事錄，包括「我們段落」在內，均是他人所寫。（問題卻是：這位「他人」又是誰？弟茂德？息拉？或另有其人？）

有關以上的問題，不容易解答。基於作者對保祿書信不認識的理由（宗徒大事錄所提供有關保祿的資料及保祿的神學思想與保祿自己在書信中所說的不大相同），部分學者對經卷的作者及源流問題作出以下的結論：作者不可能是保祿傳教旅程的同伴，「我們段落」的出現並不表示他曾與保祿同行。在 13-28 章，作者很可能使用了源流資料。這分源流本身可能是一分遊記或一部旅行日記，其中包括以第一人稱及第三人稱的記敘，而在經卷中的「我們段落」就是出自這分源流。

## 5. 寫作對象和目的

宗徒大事錄的性質和寫作目的，由十九世紀開始，已備受重視。人們未能滿足於傳統的看法，視宗徒大事錄為早期教會的歷史書，又或是伯多祿和保祿這兩位偉大宗徒的行

實。他們追問，究竟這是一分何等樣的書卷？作者又為何寫了它？

以鮑爾為首的杜平根學派曾大膽假設，宗徒大事錄是一分具「調解」傾向 (conciliatory tendency) 的經卷，在在顯示著那一度存於教會內的猶太基督徒與外邦基督徒之對立局面，現在得以緩和。兩派之間的衝突在保祿的四大書信中顯而易見，既然宗徒大事錄所關注報道的實與保祿自己在信中所說的有別，這分經卷的成書年分應為期較晚，實於第二世紀才寫成。亦因為它具相當強的調解傾向的緣故，當中的報道不能全部當史實看待。

以上的見解在當時來說可算新穎，但並不為大部分人接受。反之，一般都視「福音的廣傳」為宗徒大事錄的基本內容，作者旨在述說基督的福音如何從耶路撒冷廣傳至當時的世界中心——羅馬。然而，究竟經卷的確實寫作目的為何，意見就不很一致，近期學者比較傾向於接受下列一個或兩個寫作目的：

### 5.1 為信仰辯護 (to defend)

這分經卷是為猶太人或外邦人（或羅馬官長）而設，目的主要是在他們面前，為基督徒信仰或保祿辯護（如巴雷特）。

### 5.2 傳教 (to convert)

這分經卷是為非基督徒而設，目的主要是通過展示基督的福音和天主宏大的救世計畫，邀請猶太人或外邦人（或羅馬官長）接受信仰（如馮·翁尼克 [W.C.van Unnik]，奧尼爾 [J.C.O'Neill]）。

### 5.3 啓導信眾 (to edify)

這分經卷是為信眾而設，目的主要是為協助他們深入了解信仰，在面對團體內部問題或外間挑釁時能堅信不移（如狄龍 [R.J.Dillon]，亨興 [E.Haenchen]）。

也有一些學者接受全部以上的寫作目的（如屈梅爾）。他們相信路加聖史寫宗徒大事錄的目的似乎在於展示基督的福音如可廣傳，藉此刺激信仰，同時亦為基督徒辯護，意圖消解他們在猶太地方是破壞分子及在羅馬帝國中是擾亂分子的指控。在經卷中，那些聆聽保祿和其他基督徒的審判者及官長們都認為他們是清白的。

## 6. 寫作年代和地點

宗徒大事錄的成書年分屬爭議問題。曾有人推測這卷書可能早至公元 60 年代便寫成，然而更多人認為經卷內容展露著作者對早期教會事跡相當成熟的歷史性評估，故成書年分應較晚，可能於公元 80 年代才寫成。

亦有人建議從經卷與路加福音的連繫看。既然宗徒大事錄某程度上是路加福音的「續集」，那麼它一定成書於福音之後。兩卷書在文字上有差異，基於這點，作者不似於福音成書後便立即動筆寫宗徒大事錄。再者，作者看來對保祿書信不熟悉，因此他的第二分作品應成書於保祿書信被集成冊並且廣泛流傳於團體間之前，亦即是說，於公元 80 年代或 90 年代寫成。

至於寫作地點，亦很難確定；羅馬、安提約基雅、厄弗所、馬其頓、阿哈雅省、以及小亞細亞等地，都被列入考慮

範圍之內。

**參考書目**

- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 236-244.
- M.Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM 1956).
- R.J.Dillon, "Acts of the Apostles", *NJBC*, 722-726.
- E.Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary* (Philadelphia: Westminster 1971).
- L.T.Johnson, *The Acts of the Apostles*, SacPag. 5 (Collegeville: Liturgical 1992) 1-21.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 151-188.
- I.H.Marshall, *The Acts of the Apostles, An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1980).

## 第十五章

# 新約書信

新約聖經可以說主要由書信組成。全部二十七卷書中，二十一卷屬書信體，當中不少是保祿所寫或是託他的名寫成。反之，舊約沒有任何一卷書是用這種文體寫成。當然，古代已有書寫信件的做法，但以這種體裁達至一個宗教寫作目的，可以說是由保祿始創，後來為其他基督徒仿效<sup>1</sup>。

### 1. 新約書信分類

新約二十一封書信中，傳統相信十四封屬保祿所寫，總稱「保祿書信」(Pauline letters 或 Pauline corpus)，其餘的出自數位不同作者。保祿的書信全都以收信者為名(如羅馬人書，迦拉達人書，費肋孟書等)，但其餘的書信——總稱「公函」(Catholic letters)<sup>2</sup>——則以四位宗徒的名字命名(雅各伯書、伯多祿前、後書、若望一、二、三書、猶達書)。很明顯，全部書信的名稱都是後加的，是在書信收集成冊後由一些抄經員或編輯編加上去的。

差不多在所有完整的新約希臘文手抄本中，七封公函是編排在宗徒大事錄之後、保祿書信之前的，但在拉丁譯本的手抄本中，則見保祿書信處身於宗徒大事錄和公函之間，即我們現今在英譯和中譯聖經所見的。保祿的書信又可分為兩

---

1 舊約聖經也包含一些與宗教有關的信件，比方耶 29:4-23，而新約聖經也存有一些與宗教無直接關係的信件，比方宗 23:26-30。

2 「公函」一詞可具「寫給所有教會團體」或「為所有教會團體接受為正典」的意思。

組，即給團體的及個人的。目前我們所熟悉的次序跟隨《拉丁通行本》的次序，可能是因應作品的長短而排列。

新約中的書信，除了在宗徒大事錄及默示錄首三章所見的以外（參閱宗 15:23-29; 23:26-30; 默 2-3 章），一般都比古代書信長。保祿書信以羅馬人書最長，弟鐸書甚短，費肋孟書最短。公函中，唯若望二、三書比費肋孟書短。希伯來人書的作者身分不詳，他如此寫道：「……我只是簡略地給你們寫了這封信」，既然這封信比不少保祿書信長，作者所說的「簡略地」可能是指主題的發揮和結果吧。

新約綱目中，屬保祿名下的十四封書信排列次序如下：羅、格前、格後、迦、弗、斐、哥、得前、得後、弟前、弟後、鐸、費、希。這些書信不似全部出自保祿手筆（我們並不知道保祿一共寫了多少封書信，因為部分書信遺失了，參閱格前 5:9; 格後 2:3-4; 亦參閱哥 4:16; 得後 3:17）。總的來說，比較批判性的學者只承認羅、格前、格後、迦、斐、得前、費為真正保祿所寫 (authentically Pauline)，共七封，而大部分天主教學者亦承認哥和得後，即共九封。弟前、弟後、鐸、弗的真實性 (Pauline authenticity) 引起不少爭議，而差不多所有學者都否定希是保祿所寫的（十三封保祿書信的綱目，可參閱慕辣托黎殘篇，附錄四，309-311 頁）。

這些保祿書信有時會被分類如下，方法未必合邏輯，但對它們的初步了解有某程度上的幫助。這是分別從它們的書寫時期、重要性、書寫地點、及書寫對象看：

早期書信：得前、得後

四大書信：羅、格前、格後、迦

獄中書信：斐、哥、弗、費<sup>1</sup>

牧函：弟前、弟後、鐸

## 2. 書寫方式

在古代，如同今天一樣，人們親筆寫信或由一位書記代書。若屬後者，多半的時候是發信人逐字口述，由書記書寫，且若屬快述，相信部分書記會以速記的方式先記下內容，後來才寫。但有時亦會有以下的做法，即發信人只概括地講出內容，由書記全權代寫。

保祿致羅馬人書很可能是口述的結果，替他執筆者似乎名叫特爾爵，他也問候團體(16:22)。在格林多人前書，保祿特意提及最後的問候是由他親筆書寫，未知是否藉此證明這些書信的真實性(格前 16:21; 亦參閱哥 4:18; 得後 3:17)? 保祿在迦拉達人書的信末如此說：「你們看，我親手給你們寫的是多麼大的字！」(迦 6:11)他是否在表示正在模仿代書者的書寫形式? 此外，保祿在費肋孟書也曾執筆寫了一句說話，以作保證(費 19 節)。從以上章節得知，保祿似乎有口述書信內容的習慣，由一位書記代為執筆，但有時會在信末親筆附加一些訊息(此舉代替簽名?)甚至更正書記已寫下的東西。

新約書信代書者參與的程度，屬爭議問題。比方，保祿給團體寫信時，他是逐字口述，或只說個大概? 我們無從查考。伯多祿前書作者說：「我藉忠信的弟兄息耳瓦諾，給你們寫了這封我認為簡短的書信，為勸勉你們……」(5:12)，

---

1 參閱斐 1:7,13,14; 費 1,9,10,23 節; 哥 4:3,18; 弗 3:1; 4:1; 6:20。

由此我們是否已略知一二？至於部分其他書信，不論是保祿的或是公函，不少人相信是宗徒的一位朋友或門徒以宗徒的名字書寫，有時亦可能在宗徒離世一段相當日子以後才託他的名書寫。

這些古代寫信的做法，導致以下的後果。其一，因著口述會有中斷的現象，信中的思想和表達方式會有差異，在語氣方面，亦會先後有別。有人藉此解釋保祿致斐理伯人書 2、3 章間的差距。其二，假若某封信不是由書記筆錄，而實是由他編寫，那麼我們便不可以在用詞和風格方面去斷定它的真實性。最後，厄弗所人書和哥羅森人書相近的現象，有人予以如此解釋：保祿存有一分抄稿（哥或弗）並在口述（哥或弗）前參考了它。但亦有可能這些書信（一封或兩封）屬他人之作，這位作者（或兩位作者）熟讀保祿的書信。

### 3. 書信的形式

古代書信的形式（希臘、羅馬以及猶太形式）與今天的有別。一封古代書信主要分為三部分：

- (1) 信首的致候辭：以寫信人的名字開始，緊接是收信人的名字，然後就是一個簡短的致候；
- (2) 信的主體：就是信件要表達的內容，有時又會以一個頌謝辭開始，藉此表達對神的謝意或為收信人禱告，並引入此信要帶出的訊息；
- (3) 信尾的問候：為信的結語部分，以一個最後的問候和祝福作結束。

保祿的書信大體上跟隨古代希臘、羅馬和猶太書信的形式。

式，但亦因為本身帶著與傳教工作有關的寫作近因的關係，故在固有形式上，有一定的變化和發展（試比較宗 15 及 23 章內的信件）。

### 3.1 致候辭

寫信人的名字可有多個。除了自己的名字外，保祿有時會加上同工的名字，如弟茂德（格後 1:1; 斐 1:1; 費 1 節），息耳瓦諾和弟茂德（得前 1:1），以及索斯特乃（格前 1:1）。收信人則可以是團體或個別人士。保祿書信的致候辭會較一般書信長，因保祿很多時會增添寫信人和收信人在天主前的身分的描述。致候本身無論在用詞和意義方面都有所改變；保祿不作循例式的致候，他通常都是從信仰和救恩的角度向收信人致候的。當他說：「願恩寵與平安由我們的父天主，和我們的主耶穌基督賜與你們」（羅 1:7; 格前 1:3; 格後 1:2; 迦 1:3; 斐 1:2; 費 3 節），他所祝願的真的是基督徒的恩寵與平安。

### 3.2 頌謝辭

保祿書信的頌謝辭見於不少書信，有助認識每一封信的寫作背景及要帶出的話題，故亦比一般的頌謝辭長（可參閱格前 1:4-9; 斐 1:3-11）。迦拉達人書可算是一例外，不見頌謝辭，取而代之是保祿責備團體的說話：「我真奇怪，你們竟這樣快離開了那以基督的恩寵召叫你們的天主……」（1:6-9），更加切合該信的寫作目的和主題。格後的頌謝辭特長，很能使人感受到保祿與團體修好的意願（1:3-11）。

### 3.3 主體

書信的主體通常分為兩部分（但亦會有例外），教義部分和勸諭部分，藉著前者保祿向團體闡釋或重述基督徒該信的道理，而通過後者則指導他們如何活出這些道理。這些道理很能反映早期基督徒的宣講。

### 3.4 結語

書信的結語很多時都會包括保祿一些個人資料，如行程計畫或個別呼籲，以及最後的問候和祝福，而這個最後的祝福是很具特色的：「願主耶穌基督的恩寵與你們同在」（羅 16:20；格前 16:23；格後 13:13；迦 6:18；斐 4:23；得前 5:28；費 25 節）。

## 4. 信件與函件之別

不少人受戴斯曼的影響，慣於把信件 (letter) 和函件 (epistle) 分開來看。按戴斯曼的分析，信件並非著作，它一般是因應事態而發出，故此是機密的，屬私人性質，只為收信人而設。函件則不同，除了大體的形式以外，跟信件全不一樣。它是一種獨特的文學類型（就如戲劇、演說一樣），不一定因某種實際境況而發，但肯定是為了發揮某一論點或主題而作；它更以公眾為對象，有意留傳下去。概括地說，信件指向生命的一個環節，在風格、措詞、和表達形式等方面有一定的自由度；函件則分屬著作，在各方面比較拘謹。

戴斯曼的分析會不會過於界線分明？我們又應怎樣界定我們的新約書信？今天一般認為不少新約書信同時具備信件和函件的特性。比方，保祿的書信是真真正正的信件（這點

戴斯曼自己也承認)，因著真實的境況而發，且不少是在相當匆忙的情況下寫成的。但它們同時亦是半官方的函件，因始終是一位宗徒寫給團體的信，當他未能親臨時，便借助信件給團體傳授他所領悟的福音，同時把這福音應用在他們的實際問題上。在風格上，這些信件亦比一般純私人信件公式化。故有人稱保祿的書信為「宗徒書信」(apostolic letters)，保祿是以宗徒的身分藉著通訊的形式給團體傳達所需的訓誨。以書信的形式達至傳授福音的目的可算是保祿所始創。部分文人的私人信件隨著時間的洗禮有時會變成文學的一部分，但保祿的書信被收集成冊繼而廣傳的事實卻不會改變它們信件的性質。

其餘書信中，希伯來人書和五封公函，即雅各伯書、伯多祿前、後書、若望一書、及猶達書可算是「函件」，但若望二、三書則是信件。希伯來人書似是一篇訓導詞，富於神學討論和舊約註解；整封信由首至尾夾著不少呼籲，在形式上也缺少一般信首的致候辭和頌謝辭。雅、伯前、伯後、若一、和猶亦同屬「函件」，可算是以書信形式來表達的文章或講道詞。若一更在形式上缺少所有組成信件的元素。

## 5. 送發信件

新約時代，有系統的郵遞服務還未形成，通常驛站只為官方而設，個別人士如若送發信件就得自己想辦法，富戶人家有奴役專責送信，普羅大眾就沒有這個方便。一般是通過鄰人和親友互惠的做法送發信件的，但總因人手不足，難勉有阻滯。有些信件因為趕著託人送發，是在很匆忙的情況下寫成的。

私人信件送遞還有很多限制和受不少未知素的影響。信差要面對的先是水路和陸路的困難，很多路是不好走的。還有季節氣候的問題，比方在冬天送信就困難多了。送信者會遇到盜賊的危險，此外途中生病或生意外亦是常見的事。有見及此，有人送遞重要信件時採取雙制做法，即把信件複製，由兩位信差分頭送去，買個保險。雖是這樣，在古代，失遞經常發生。

對部分新約書信來說，送信者的身分是可推測的。費肋孟書應是由敖乃息摩帶去，弟鐸則可能把格林多人後書帶給那裡的團體（亦參閱 8:16-18），提希苛可能是哥羅森人書的送信人（4:7-8；亦參閱弗 6:21），而福依貝可能把羅馬人書帶到羅馬去（16:1-2）。那位被斐理伯團體派去送禮物給保祿的厄帕洛狄托（4:18）可能亦受保祿所託把一封信帶回給團體（2:25-28）。斯特法納、福突納托及阿哈依科從格林多往訪保祿時替團體帶信給他（7:1；16:17），同時亦可能把保祿的答覆帶回給團體。

## 6. 結語

新約書信名符其實是信件 (letters)，按需要在早期教會歷史中某些獨特時刻寫成。但因為保祿和其他基督徒作者實質上是通過這些書信展示基督徒信仰基本的道理，這些書信慢慢被複製、傳閱及收集成冊（參閱哥 4:16；伯後 3:15-16），最終成為基督徒教會的一些首要文件。就如福音書一樣，新約書信自成一體，以書信的形式達至以宗教信仰為主的寫作目的，使人耳目一新。若問甚麼在推動保祿及其他人士寫出這些書信，答案肯定是對主耶穌基督的信仰和委身。

參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 27-30, 158-160.

J.A.Fitzmyer, "Introduction to the New Testament Epistles", *NJBC*, 768-771.

D.Guthrie, "The Letters, Introduction", *Handbook to the Bible*, ed. D.Alexander & P.Alexander (Grand Rapids: Eerdmans 1983 reprint 1987) 574-580.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 247-252.

## 第十六章

# 羅馬人書

保祿致羅馬人書在目前新約綱目書信部分排行首位，亦是最長、最有分量、和最具影響力的書信。這封信是保祿在傳教高峰期後階段之作，信中宗徒把他在基督內的豐富思想和體驗發揮得淋漓盡致。這樣的一封信直接影響日後基督徒信仰和神學的發展，因而十分重要。

### 1. 基本內容和結構

保祿致羅馬人書是以「福音是天主使一切有信仰的人獲得救恩的德能」為主題(1:16-17)，透過「天主救贖的義德」和「因信成義」等詞彙來表達。保祿在信中同時展示對普世性救贖的關注，懷著無論猶太人或外邦人都獲享救贖的信念，故此「一切」和「凡」等字眼經常出現(1:16; 3:9,19,23-24; 4:11,16; 5:12,18)。和好(5:10-11)、寬恕(4:6-8)、在基督內生活(5-8章)、聖神帶領我們成為天主的兒女(8:12-17)等由「因信成義」引伸出來的思想，組成書信的重要部分。此外，天主救恩史的發展，由亞當經亞巴郎和梅瑟直至基督(4-5章)及未來的滿全(8:18-25)也在信中展現。最後，以色列及基督徒教會團體，他們間的相互關係，亦加以討論(9-11章)。

羅馬人書雖則內容豐富及思想眾多，仍不失為保祿所寫較比較有系統的書信。整封信脈絡分明，可簡單地分為以下數部分：在一般的致候辭和頌謝辭之後，保祿細說整個宇宙有待救贖的需要(1:18-3:20)，並進而討論天主在基督內的救

贖行動，它的性質 (3:21-4:25)，及所導致的新生命 (5-8 章)；他同時反省猶太民族在天主救世計畫中扮演的角色 (9-11 章)，並最後給予團體一些生活指引，及一些關乎他個人的報道 (12-15 章)。

比較詳盡的分析，學者們就有不同的見解，不過一般都同意，除了首尾的章節以外，書信的主體是由教義部分、有關以色列民命運的討論、以及勸諭部分組成。在信中，保祿主要闡述有關成義及義者的生活的問題。以下是其中的一種分析。

#### 致候辭 (1:1-7)

以述說福音的基本內涵為主。

#### 頌謝辭 (1:8-15)

保祿藉此解釋他寫這封書信的因由。

#### 書信主題 (1:16-17)

保祿隨即宣布書信的主題：「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩，先使猶太人，後使希臘人。因為福音啟示了天主所施行的正義，這正義是源於信德，而又歸於信德。」

#### 教義部分 (1:18-8:39)

##### 成義的問題 (1:18-4:25)

保祿先從反面，然後再從正面論述這個問題：

——所有處身於福音度外的人，都生活在天主義怒之下 (1:18-3:20)

——透過信仰耶穌基督，人獲得天主的恩寵；這是天主新的救贖行動，是天主白白施予的 (3:21-26)

——因此，人毫無自誇之處；受割損的與未受割損的皆憑信德成義 (3:27-31)

——亞巴郎便是一個好例子，他是信德的表率 (4 章)

義者的生活 (5-8 章)

保祿從多方面描述基督徒（因信成義者）的新生活，這是一種：

——與天主和好的生活 (5 章)

——日趨聖善的生活 (6 章)

——從法律的羈絆中被解救出來的生活 (7 章)

——屬神的生活 (8 章)

**有關以色列民命運的章節 (9-11 章)**

保祿在此討論猶太人因為不信而被天主擯棄的問題：

——他們原本擁有一些為領受救恩的特別優惠 (9:1-5)

——但現今為天主所擯棄；這並不表示天主對以色列所作的許諾落了空，因為天主完全有自由去恩待誰或擯棄誰 (9:6-29)

——其實，他們之所以被擯棄是由於他們自身的過犯與不信 (9:30-10:21)

——可幸，在天主的救世計畫中，他們只是暫時被擯棄 (11:1-32)

——為此天主當受讚美 (11:33-36)

**勸諭部分 (12:1-15:13)**

由 12 章開始，保祿給予團體一連串勸諭：

——基督徒間應有的一般行為表現 (12:3-13)

——對非基督徒的基本態度和原則 (12:14-21)

——對政府官長應有的義務 (13:1-7)

- 愛近人為最大的義務 (13:8-10)
- 基督再來的信念應是一切行為的動力 (13:11-14)
- 在團體中強者弱者應如何互相擔待 (14:1-15:6)
- 在一切事上效法基督 (15:7-13)

### 結語 (15:14-16:27)

這些章節包括下列各項：

- 保祿重申他寫這封信的目的 (15:14-21)
- 宣布他的行程計畫 (15:22-33)
- 問候團體 (16:1-16)
- 提醒團體要提防假導師 (16:17-20)
- 來自同工的問候 (16:21-23)
- 讚頌詞 (16:25-27)

## 2. 書寫對象

羅馬在新約時代是一個十分重要的城市。它不單是羅馬帝國的首都，它的政經中心，更是當代世界之城，聞名四方的大都會，人人都希望有機會親臨的地方。相信保祿也不會例外。

從信中得知，保祿書寫這封信之前，在羅馬已有基督徒臨在，而這封信本身便是最早及最有力的證明（參閱羅 1:13; 15:22-24; 亦參閱宗 28:15）。不過，在羅馬的基督徒團體不是保祿建立的，相信亦不是伯多祿建立的；在保祿致書給這個團體之前，伯多祿似乎未見在羅馬積極地展開傳教工作，而保祿本人亦曾明顯地表示，他是不會在別人的界限內展開傳教活動的（參閱迦 2:7; 羅 15:20; 格後 10:15-16）。書信本身沒有任何提示讓我們推測這個團體由何人成立；不過，可以

想像，有關基督的信仰多半是通過僑居在外的猶太人傳至羅馬的。

在信中，保祿用了不少篇幅討論有關猶太人的信仰，以及他們的命運的問題（參閱 2:17; 3:1; 4:1; 7:1,4）。可是，我們不可因而相信這封信是保祿專為猶太基督徒而寫的。更何況，信內有更多章節顯示，這封信的讀者主要為外邦基督徒（參閱 1:5,13; 15:15-21: 保祿稱自己為外邦人的宗徒；11:13: 保祿稱讀者為外邦人；9:3-5; 10:1-4; 11:23,28,31: 保祿在外邦人面前談論有關猶太人的事宜）。

基於以上不同的現象，一般學者都相信當時在羅馬的團體並非純粹，但主要由外邦基督徒組成（參閱 15:7-10; 1:16; 2:9-11,25-29; 3:29; 10:12; 16:7,11）。

### 3. 寫作目的和背景

羅馬人書的寫作目的和背景不大明確。在書寫程序上，這封書信與保祿的其他書信有別。一般來說，保祿的書信是宗徒給自己建立了的團體因著某種需要而寫的，可是當保祿寫書給在羅馬的基督徒團體時，羅馬是他還未踏足的地方。縱觀整封書信，我們只知羅馬是保祿旅程計畫的中途站，西班牙才是這次旅程的最終目的地（參閱 15:24,28），而在羅馬的團體主要是由外邦基督徒組成。但對於書信的寫作目的、背景、以及它的性質，就很難確定。就此問題，學者們有不可見解，下列是一些例子<sup>1</sup>。

1. 也有人說保祿寫這封信的目的可有多個，比方可同時為了傳福音，維護基督徒信仰，以及滿全牧民需要而寫了這封信。參閱 J.D.G.Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Waco, Texas: Word 1988) liv-lviii.

- (1) 羅馬人書在性質上相似一篇神學論文；保祿利用路經羅馬的機會，向當地的基督徒扼要地，但亦是有系統地介紹自己所宣講的福音。
- (2) 羅馬人書在性質上類似保祿的其他書信；保祿似乎相當了解當地教會的情況，它可能由不同的小團體組成，因而宗徒在動身前往那裡之前，特函呼籲團體，要過真實的基督徒生活，特別在團結合一方面努力。
- (3) 羅馬人書是保祿對自己所宣講的福音訊息以及自己的召叫的反省；保祿在往羅馬之前，要先到耶路撒冷給那裡的宗徒呈上捐獻；又一次要面對在耶京的教會領袖，保祿不期然反省自己所信服的福音以及作為外邦人宗徒的召叫。
- (4) 保祿花了數年時間在他於小亞細亞及希臘一帶所建立的外邦人教會團體中，為巴勒斯坦教會的需要而募捐，同時可能暗地裡寄望這些捐獻能消滅那邊教會對他個人和他的工作的猜疑，把猶太基督徒教會和外邦基督徒教會的關係拉近。現今捐獻工作已告完成，保祿似乎正在格林多等候機會把它帶往耶路撒冷，並計畫把捐款交付後，路經羅馬，往西班牙傳教去。故此他給在羅馬的基督徒團體寫信，宣告他的行程計畫，並向他們講解他所信奉和宣講的福音，或許同時希望他們會對他把捐款帶往耶路撒冷的使命上，給予支持。

#### 4. 中心思想

保祿致羅馬人書以「因信成義」為題，著墨很重，由 1:18 談起，一直至 11 章尾，當中以 3:21-8:39 尤甚。宗徒乃是

在 3:21-4:25 正面論述「因信成義」這話題，繼而在 5-8 章描述義者的生活。若要認識整封信的中心思想，必須從這些章段看。

#### 4.1 羅 3:21-4:25

羅 3:21-31 相信是書信最具意義的章段，保祿在此正面闡釋在 1:16-17 已宣布的主題。就內容方面，整段經文與前五至「在天主前所有人都是罪人」的長長段落成對比（1:18-3:20；特別參閱 3:19），而在隨後的章段，保祿繼續述說與成義有關的話題（4-11 章）。大體上，3:21-31 可算是整封書信的核心，正論「天主在基督內使人得以成義」的觀點。

整段 3:21-31 就思想和內容一致，但還是可分三小段來了解。3:21-23 帶出「天主在基督內使人得以成義」的主題，連接保祿在 3:19-20 所作的有力結語：所有人都是罪人，有待在天主前成義。3:24-26 更是整段 3:21-31 的中心點，故可算是羅馬人書核心中的核心。在這數節經文中，保祿側重發揮「藉基督成義」的道理。他說，這是天主現今的新行動。基督救贖之舉在於以自己的血為人作贖罪祭。人的罪有待除掉。過去，天主總是放過人，而現今，「通過基督的完全自獻使人成義」乃天主採取的新方法。讓聖子完全自獻為人贖罪，使人得以成義，此行動完全彰顯了天主對人的喜愛。保祿接著在 3:27-31 說，在「眾人在基督內蒙救贖」的大前提下，猶太人已無自誇之處。人只有藉著信仰耶穌基督，才能在天主前成義（3:27-28）。天主使猶太人成義，也使外邦人成義，故此祂是所有人的天主（3:29-30）。

保祿在羅 4 章旨在論述有關亞巴郎的故事，使之成為因信成義的一個活例子。他充分引用舊約聖經（特別是，直接

引用創 15:6; 間接引用整章創 17)，藉此證明亞巴郎因信成義且成為信者之父，以及信仰是成義的唯一條件等。他從頭到尾強調，亞巴郎不是由於行為，而是因著信德而成義。成義是天主給亞巴郎的恩賜，亞巴郎是先成義，後接受割損，故割損只是成義的標記。因信成義，亞巴郎成為所有懷著同樣信德的人的父親 (4:1-12)。此外，天主亦給亞巴郎預許土地和後裔；亞巴郎同樣不是藉著遵守法律，而是藉著信德而成為「世界的承繼者」和「眾人的父親」(4:13-25)。

## 4.2 羅 5-8 章

保祿在羅 5-8 章多方面描述義者的生活。他首先在羅 5 章指出，因信成義後，義者過的是一種與天主和好的生活。基督為罪人而死，眾人因著他的死亡得與天主和好了 (5:1-11)。所以基督在救世工程中具卓絕的地位，他的救贖行動帶給世人恩寵，可與亞當因過犯帶給世界的惡果，作一鮮明對比 (5:12-21；亦參閱格前 15:21-22,45-49)。基督的救世行動與亞當昔日的行為，對人類都有極深遠的影響。因了亞當的過犯，眾人都成了罪人，與天主隔離；因了耶穌基督的正義，眾人都成了義人，恢復與天主的良好關係，從此生活在恩寵中，期待有一天能夠完全及永遠分享天主的生命，分沾基督復活的榮光。換句話說，正如我們有分於亞當的罪，我們也有分於耶穌基督透過自獻而為我們獲得的恩寵；正如亞當的罪帶來了死亡，基督的恩寵給我們帶來永生；正如我們在罪中與亞當成一體，我們更在恩寵中與基督成一體。

保祿在羅 6 章接著說，義人過的亦是一種日趨聖善的生活。他在談論此話題時，理論 (6:1-14) 與勸導 (6:15-23) 並重。他一再強調，基督徒受洗歸於基督，便不再在罪惡中生

活，因為透過聖洗，我們已與基督認同，分享他的生命，度基督化生活，這是一種遠離罪惡、日趨聖善、嚮往復活生命的生活。換言之，這是一種死於罪惡、活於天主的生活。「死於罪惡」一方面指出基督徒受洗後完全脫離罪惡的重要。基督率先與罪惡畫清界線，因此結合於他的人亦須效法他，棄絕及遠離罪惡(6:6)。另一面，「死於罪惡」具更深遠的意義。基督透過死而復活完全克服罪惡，因而「死於罪惡」同時亦指向事態積極的一面：復活的基督永遠克服死亡和罪惡，只有復活的生命，以及積極的基督徒生活，才是罪惡的永久和真正剋星(6:9-10)。

保祿繼而在羅7章說，義人的生活就是從法律的束縛被解救出來的生活。他一開始就強調這項道理(7:1-6)，然後再論述法律與罪惡的關係(7:7-25)。法律本身肯定是聖的、正義的、美善的、是天主給予的。但它為罪惡所利用，成為控制人的工具。因著內在罪惡的緣故，人未能滿全法律的要求。法律原是為光照人的生活，只可惜，法律一旦存在，一直潛伏著的罪惡便有機可乘，驅使人去違犯，致令那原來指向上帝的法律導人進入死亡。天主給予的法律為罪惡這股反對天主的力量所利用，刺激人背叛天主，改變它原來領人走向上帝的目的，最終淪為死亡的工具。罪惡如何利用法律置人於死地？真正的答案繫於人身上。人不是無辜的，他有犯罪的傾向，他很快就被罪惡所奴役。人在生命中不斷經驗一種內在的鬥爭，不斷體會行善乏力，罪惡似乎完全統治他了。幸而，天主藉基督把人從罪惡及他的軟弱中救出，給予他恩寵，使他能擇善棄惡。法律本身是無能的，人自身亦相當無助，兩者皆受罪惡所擺佈，只有透過基督的恩寵，才有生機。

最後，保祿在羅 8 章總括義者的生活為在聖神帶領下的生活。義者的新生活就是不隨從私意，但隨從聖神的引領的生活 (8:1-11)。在聖神內的生活實質而言就是作天主的兒女。聖神使我們成為天主的義子、基督的同繼承者，分享和分擔他的一切 (8:12-17)。在聖神內的生活與基督徒的人生終向相連，其中與此生活有關的就是基督徒的希望，一種在絕望中仍然有所期待的希望 (8:18-30)。這種懷有希望在聖神內的生活實是基督戰勝一切的例証 (8:31-39)。

## 5. 寫作地點和年代

保祿致羅馬人書的寫作地點和年分相當明朗。一般相信這封書信是保祿最後一次在格林多，把捐獻帶到耶路撒冷之前所寫的（參閱羅 15:25-28; 宗 20:2-3; 亦參閱羅 16:1-2：耕格勒為格林多城以東約 11 公里的通海港口）。

## 6. 原文問題

羅馬人書尾部存著一個十分顯著的原文問題，主要是 16:25-27 在不同的手抄本中在不同的地方出現，而相連的現象便是，不同的手抄本有長短不一的結語。對於這個現象，眾多解釋之一是，保祿致書給羅馬的基督徒團體，但同時複製一分給厄弗所的團體，這就解釋了為甚麼 16:1-16 唸起來像給福依貝的推薦書。但有人則認為這封複製的信留於格林多，因為保祿在 14:1-15:13 論及的強者與弱者的問題，正反映格前 8 章以及 10:23-11:1 所說的。更有人推測，這封複製的信亦是為耶路撒冷教會而設，因保祿正有意把收妥的捐款帶往那裡去。

參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 192-199.

C.E.B.Cranfield, *The Epistle to the Romans*, Vol.1 ICC (Edinburgh: T & T Clark 1975) 1-44.

J.D.Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Waco, Texas: Word 1988) xxxix-lxxii.

J.A.Fitzmyer, "The Letter to the Romans", *NJBC*, 830-832.

E.Käsemann, *Romans*, transl. & ed. G.W.Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans 1980).

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 305-320.

## 第十七章

# 格林多人前、後書

保祿致格林多人前、後書是保祿書信中甚為珍貴的，與羅馬人書和迦拉達人書組成所謂「四大書信」。這兩封書信不單讓我們認識保祿的性格和心意，以及他對福音的直接和有利的表達，且更生動地給我們描述了一個第一世紀中段的地方教會團體的生活實況。

### 1. 基本內容和結構

格前與格後雖然是寫給同一團體的信，但二者在內容和表達方面都有很大的區別。

#### 1.1 格前的基本內容和結構

格林多人前書在結構上比較散亂，保祿似乎在對不同事件作出回應及給不同問題作答。除去開端的致候辭 (1:1-3) 和頌謝辭 (1:4-9) 以及結尾的問候和祝福 (16:19-24) 以外，整封信看似是由不同的項目組成，而保祿就好像對這些事項逐一處理。雖然如此，我們還能從書信中看到一些條理。

##### 1.1.1 格前 1-6 章

在格前 1-6 章，保祿好像在對一些由格林多代表團帶來的一些口頭報告作出反應 (參閱 1:11; 5:1)。所報告的不是些好消息，共分四項：

團體內產生分裂 (1:10-4:21)

保祿的回應是：個別的宣講者並不是重要的，因為福音

不是來自人，而是來自天主的智慧，各使徒不外是天主手中的工具而已。

一件淫亂事件 (5:1-13)

信眾間爭訟的問題 (6:1-8)

自由與放縱的問題 (6:9-20)

### 1.1.2 格前 7-15 章

但在格前 7-15 章，保祿看來是在回覆一些信眾通過函件向他提出的問題（參閱 7:1），這些問題包括：

有關婚姻生活和獨身生活的問題 (7 章)

有關吃祭邪神祭品的問題 (8:1-11:1)

其中包括保祿對宗徒權利的反省 (9 章)

以及以民曠野經歷的複述，好讓團體借鏡 (10:1-13)

有關信眾聚會、崇拜的問題 (11:2-14:40)

婦女在聚會時蒙首帕的問題 (11:3-16)

如何正確地舉行主宴的問題 (11:17-34)

神恩的問題 (12-14 章)

有關基督徒復活的問題 (15 章)

收筆前，保祿呼籲團體為耶路撒冷教會捐獻，告知他們的行程計畫，以及給予他們一些託付 (16:1-18)。

## 1.2 格後的基本內容和結構

一般學者都承認格後不是一封連貫的書信<sup>1</sup>。整封書信看來是由數部分組成，而每部分的內容、語調、風格等均與

---

1 更有學者相信它是由起碼兩封信合併而成。格後的統一性 (unity) 為研究這封信的課題之一。但不少學者認為它的統一性是可維護的。

其他部分的相異。各部分不像是相連的，前後似乎不能銜接。正因如此，這封書信的基本結構不難辨認，可分四部分來了解：

自傳體記述	1:1-2:13; 7:5-16
辯解	2:14-7:4 (6:14-7:1 除外?)
請求募捐	8-9 章
激烈的自辯	10-13 章

### 1.2.1 格後 1:1-2:13; 7:5-16

保祿向格林多團體及阿哈雅教會致候 (1:1-2)，隨即感謝天主在亞細亞把他從死亡危險中救出 (1:3-11)。接著，他解釋為何改變了行程計畫 (1:12-2:4)，並且勸勉團體以寬宏來對待那曾使他憂苦的人 (2:5-11)。然後他講述不久之前發生的事故 (2:12-13)，可是這樣的記敘在 2:13 之後突然中斷，且要到 7:5 才接續，而整個記敘於 7:16 終止。

### 1.2.2 格後 2:14-7:4

自傳體的記敘在 2:14 轉為對主的感恩，而這樣的感恩又變成保祿為自己使徒職務辯解的經文，直到 7:4 止。整段經文有時被稱為「辯解篇」(the apology)，保祿有意在團體或同時亦在他的敵對者面前，為自己的職務辯護和解釋<sup>1</sup>。辯解中，保祿展示對自己職務的信心，因為這是新約屬神的職務，而新約要比一切優越 (2:14-4:6)。同時，保祿亦談及受苦的必要 (4:7-5:10)，和使徒的任命 (5:11-6:10)。最後，他轉向團體，表達對他們的摯愛 (6:11-13)，緊接就是給團體的

---

1 這些敵對者的身分是研究格後的另一課題。

規勸，他勸告他們不要與不信者往來 (6:14-7:1)，而整篇辯解最終以宗徒的個人呼籲結束 (7:2-4)。

### 1.2.3 格後 8-9 章

從 8:1 開始，保祿請求團體為耶路撒冷的貧苦弟兄捐獻。在格後 8 章，保祿談論捐助和派遣弟兄往格林多收集捐款的事宜。在格後 9 章，他再次論及捐獻和派遣弟兄的事項，最後以謝恩結束 (9:15)。

### 1.2.4 格後 10-13 章

在格後 10-13 章，保祿激動地為自己辯護，看來是一種針對敵對者的指控的自辯。所以 10:1 開始一個新段落，開端部分包括給團體尖銳的勸告以及對準指控的辯駁 (10 章)。這樣的辯駁引發起一段在形式上相似狂妄者自辯的自頌 (11:1-12:13)。接著保祿否認他在金錢上曾欺騙團體，並預告他的行程計畫 (12:14-13:10)。最後，他再次勸勉團體，問候他們，並祝福他們 (13:11-13)。

## 2. 書寫對象

格林多原是一座古城，但於公元前 146 年被羅馬人夷為平地。一百年後，也就是於公元前 46 年，這座城才由凱撒大帝重建，定為羅馬殖民地，並於公元前 29 年，成為在同年建立的阿哈雅省的省府。重建的格林多城是個國際海港，是希臘重要城市之一，人口包括羅馬人、希臘人、東方人（中東人）等。這座城本身位於格林多地峽，而這個有利位置使它或為一個匯點，把東西方連接起來。舊的格林多聲名狼藉，而新的格林多就像當代其他大海港和經貿中心一樣，有其繁

榮，但亦有其墮落的一面。值得注意的是，宗教在當時的格林多也是混雜的 (religious syncretism)。

格林多的基督徒團體是在這樣的環境生存的。按宗徒大事錄記載，這個團體是保祿第一次踏足格林多城時建立的 (宗 18:1-18)，成員主要為外邦基督徒。

### 3. 寫作目的和背景

格前、格後的寫作目的和背景相當複雜，需要從多方面細看。

#### 3.1 三訪格林多？

關於保祿曾到過格林多城多少次，有兩方面的資料可供查閱。

##### 3.1.1 宗徒大事錄提供的資料 (宗 18:1-18; 20:1-3)

宗徒大事錄明確顯示保祿曾多過一次造訪阿哈雅 (包括格林多？)

保祿在第二次傳教旅程期間首次訪問格林多，而有關是次造訪，宗 18:1-18 有清楚的報道，其中數點是值得留意的：

- (1) 保祿一開始是向猶太人講道，他住在猶太人 (阿桂拉、普黎史拉) 家裡，並與他們一起作業；
- (2) 保祿起初自食其力，及至他的夥伴息拉、弟茂德、以及馬其頓的弟兄來到後，他才專心全職宣講 (這些人帶給他經濟上的支持，參閱格後 11:9; 斐 4:10-20)；

- (3) 開始時，保祿是在猶太人的會堂 (synagogue) 裡宣講，及至猶太人反對他的時候，才轉移到猶斯托家裡宣講（猶斯托大概是一位皈依猶太教的羅馬人）；
- (4) 在這段報道中，有兩個會堂長出現，原因極可能是在克黎斯頗歸化後，會堂長一職由索斯特乃來接替；
- (5) 這段經文明顯表示保祿第一次訪問格林多，並在那裡建立基督徒團體（參閱格後 10:14）。

宗 20:1-3 可能是另一次訪問格林多的憑証。保祿原本是在厄弗所，某些暴亂發生了，平息後，他離開那裡，出發往馬其頓去，然後到了希臘，在那裡住了三個月。雖然這段經文沒有特別提及保祿在這期間曾訪問格林多，但我們差不多可以肯定他這樣做了。

### 3.1.2 格後提供的資料（格後 2:1; 12:14; 13:1-2）

在宗 20:1-3 間接提及的造訪，實是第三次，即在宗 18 章及 20 章所提及的兩次訪問之間還有一次，可從格後一些章節中推算出來。我們可以假定保祿的第一次訪問格林多（十八個月）是成功的，亦是愉快的；在這段期間格林多團體在信仰上不斷成長。可是在格後，我們唸到一些涉及一次「痛苦造訪」（painful visit）的章節，既然第一次造訪不似是痛苦的，那麼保祿在格後實在提及另一次造訪，即第二次、並不怎樣成功或愉快的造訪。有關章節如下：

- (1) 保祿在格後 1:23-2:1 提到有關的「痛苦造訪」，以及不要再作這種探訪的決意；
- (2) 他在格後 12:14 讓人知道，他已作好準備第三次訪問格林

多，意即他已曾到該地兩次；

- (3) 他在格後 13:1-2 說明他將要第三次訪問格林多，同時提及第二次的訪問。

總括來說，我們有足夠資料證明，保祿曾三次訪問格林多：第一次造訪在宗 18 章有明確的描述；第二次造訪可由格後看出，這次訪問是「痛苦的」、短暫的，有別於第一次造訪；而第三次造訪在格後 12:14 以及 13:1 有所預告，且在宗 20 章間接提及，這次造訪意味著一個修和團聚，故與第二次造訪有別。

### 3.2 四封致格林多人書？

保祿的書信中，有兩封是致格林多團體的，可是有跡象顯示，至少還有另兩封寫給這個團體的信，只是，這兩封信都失傳了。在格前 5:9，保祿向團體提及一封他先前給他們寫了的信，既然這封信先格前而寫，那麼格前實是保祿給團體的「第二」封信。此外，在格後 2:4，保祿提到一封寫在格後之前的信，這封信是保祿在「萬般的痛心憂苦中，流著許多淚」寫成的，所以不可能是格前；這封信有時又被稱為「血淚書」，是介於格前、格後之間的信，所以可被視為保祿給團體的「第三」封信（亦參閱格後 7:8）。至於格後，實為「第四」封信了。

為方便討論，我們稱這四封信為：先前的信、格前、血淚書、和格後。

#### 3.2.1 先前的信

信中，保祿警告團體不要與不道德者交往。很明顯，這

封信是保祿第一次訪問格林多後寫的，書寫地點可能是厄弗所（一座與格城遙遙相對，但為愛琴海相隔的城市），年分應為公元 53 年。看來，這是保祿給該團體的第一封信。

### 3.2.2 格前

保祿書寫格前的近因似乎是多方面的：

- 1) 保祿在厄弗所接待過一個由格林多來的代表團，這個團由黑羅厄的家人組成，這些人向保祿報告團體內產生分裂的壞消息（參閱格前 1:11）；
- 2) 在格前，保祿有提及他派遣弟茂德前往格林多去這回事，是否由黑羅厄家人帶來的壞消息促使保祿這樣作（參閱格前 4:17; 16:10-11）？
- 3) 一些在格林多的基督徒給保祿寫了信，信中提出一連串有關婚姻生活、獨身生活、吃祭邪神的祭品、主宴、神恩、復活等問題（參閱格前 7-15 章；特別 7:1）；
- 4) 除了黑羅厄的家人以外，還有其他格林多人來到厄弗所探望保祿，其中有保祿在阿哈雅傳福音的初果，另外就是一些當地的教會領袖（參閱格前 16:15-18）。

上述各因素促使保祿給格林多團體寫第二封信，即格前；這是頗長的一封信，書寫地點仍然是厄弗所，時間應是公元 54 年春天（參閱格前 16:8）。

### 3.2.3 血淚書

假設保祿在發出格前若干時間後，曾親自往訪格林多，因為他接到一個驚人的消息：團體變壞了！（這個消息由弟

茂德帶回？)這就是所謂短暫的、艱辛的「痛苦造訪」或「中間造訪」(intervening or intermediate visit)。在訪問期間，保祿似乎經歷了極大的痛苦(參閱格後 2:5-11)，他是否在那裡被某些格林多人羞辱？返回厄弗所後，保祿給格林多團體寫了第三封信，即所謂「血淚書」或「嚴厲書信」(the letter of tears 或 the severe letter; 再參閱格後 2:4; 7:8)，時間仍是公元 54 年。

### 3.2.4 格後

格後是寫於血淚書之後。在此之前，保祿曾派遣弟鐸往格林多(血淚書可能由弟鐸帶往)，同時安排了大家在特洛阿會合(參閱格後 2:12-13; 7:5-15)。稍後，保祿離開厄弗所前往特洛阿，在那裡有大好機會傳揚福音。可是他心神不安，十分記掛血淚書將會帶來的效果，更因為沒有如期遇到弟鐸，他變得焦慮，未能在特洛阿耐心等待，便急不及待地逕自繼續行程，單身前往馬其頓。幸好，他終於在馬其頓遇見弟鐸，並從他口中得知血淚書收效，團體開始回頭改過。於是他又一次致書格林多團體，在半憂半喜的情況下寫了格後。這是他給該團體的第四封信，極可能是於公元 54 年秋天，在馬其頓寫的。

## 4. 中心思想

格前、格後的分別頗大，所包含的中心思想更是如此。

### 4.1 格前

格林多人前書直接或間接涉及在教義及倫理方面困擾著團體的問題，保祿在處理這些問題之同時，給我們留下十分

珍貴的教訓，其中包括眾所周知的愛德頌（13章），十字架的奧秘（1章），以及復活的訊息（15章）等。不過在眾多的問題中，以團體內產生分裂最為嚴重，亦是保祿最著意處理的問題。故此他不單在信首以頗長的篇幅對這問題作出回應，且在其餘的章段以不同的形式繼續表達他的見解。基督徒受洗歸於基督的名下，他們同屬基督，故不要看自己是屬於某某傳福音者而搞分裂（1-4章）。在團體中，強者要擔待弱者，特別是那些在道理方面欠了解的弟兄（8-10章）。我們雖各自不同，領有不同的神恩，但我們同屬一個教會，猶如各肢體共同組成一個身體一樣（12-14章）。

## 4.2 格後

格林多人後書的寫作背景獨特，故部分內容是不容易明白的，相信只有團體及那些反對保祿的人才能意會。不過，這封書信還是很珍貴的，它提供了不少保祿個人和與他職務有關的資料，亦讓人看到他如何以實際行動去關懷這個他親手建立的教會團體。除此以外，最重要的還是，保祿在面對他與團體間的困難時，很深入和徹底地反思他的使徒職務。這方面的反思在辯解篇中最為顯著（2:14-7:4）。宗徒深深了悟，他參與的是新約屬神的職務（3章），他實是在基督內當大使，使人與天主修好（5章）。這個職務是光榮的，人必須全力以赴；為了滿全此職務，受苦是必然的（4章），也在所不辭（11-12章）。

## 5. 寫作地點和年代

三次造訪與四封書信整個事態的經過，可以簡略重整如下：

## 分論

	年分		書寫年分	書寫地點
第一次造訪	49-51 年	／先前的信	53 年	厄弗所
		＼格前	54 年春	厄弗所
第二次造訪	54 年？	／血淚書	54 年	厄弗所
		＼格後	54 年秋	馬其頓
第三次造訪	54 年冬－			
	55 年？			

## 參考書目

C.K.Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (London: Adam & Charles Black 1971) 1-29.

Idem, *The Second Epistle to the Corinthians* (New York-London: Harper & Row 1973) 1-52.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 180-192.

J.He2ring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, transl. A.W.Heathcote & P.J.Allcock (London: Epworth 1962) xi-xv.

Idem, *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, transl. A.W.Heathcote & P.J.Allcock (London: Epworth 1967) xi-xv.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 269-293.

R.P.Martin, *2 Corinthians*, WBC 40 (Waco, Texas: Word 1986) xxvii-lxiii.

J.Murphy-O'Connor, "The First Letter to the Corinthians", "The Second Letter to the Corinthians", *NJBC*, 798-799, 816-817.

## 第十八章

# 迦拉達人書

保祿致迦拉達人書是一封頗為重要的書信，有時被稱為「基督徒自由」的憲章，在信內保祿給信眾論述有關基督徒自由與梅瑟法律的問題，藉此解除外邦人在接受基督徒信仰時應否先接受猶太宗教規條的疑問。一些激進猶太基督徒似乎在擾亂保祿在小亞細亞親自建立的眾團體（宗 16:6），向他們進言說，為獲享救恩，單憑信仰耶穌基督是不足夠的，還須謹守梅瑟律例，接受割損。保祿故此有必要重複強調：「人或義不是由於遵行法律，而是因著對耶穌基督的信仰」（迦 2:16），人單憑信仰耶穌基督，而不是藉著個人善行或守法在天主前成義。

### 1. 基本內容和結構

在迦拉達，團體的信仰危機看來頗為嚴重，故此保祿不按常規寫他的信，免除信首的頌謝辭，差不多一開始就進入話題，激烈地為自己的宗徒職權及所宣講的福音辯護（1:1-2:21）。他複述他曾在「由雅各伯那裡來」的一些人面前（2:12）甚至刻法面前（2:14）重申自己所宣講的福音的事故，並在書信主體的中央部分闡釋「因信成義」的道理（3:1-5:12）。但「因信成義」並非導致人消極地生活，故此保祿在書信的最後兩章加上一些與此道理相關的實質勸諭，藉此指導信眾積極地生活（5:13-6:10）。有人相信這些勸諭的矛頭並非單單指向那些激進猶太基督徒，而是在保祿的心目中可能還有另一組對頭人，這些人大概有唯識論的背景，妄用基督徒自由。

有見及此，迦拉達人書的基本結構不難辨認，除了序言和結語以外，書信的主體分為自傳、教義、以及勸諭三部分。至於其內容，我們但見保祿在信內不厭其煩地指出：藉著信仰耶穌基督，我們享有基督徒自由。

### 致候辭 (1:1-5)

比一般的致候辭長，而且沒有頌謝辭隨從。在這數節經文中，辯護意味已經存在。

### 導言 (1:6-10)

這數節經文讓人認識團體所處的境況；我們看見保祿指責信眾離棄了他所宣講的福音；他又給擾亂團體的人下判語說，他們應受詛咒。

### 自傳部分 (1:11-2:21)

保祿為自己的宗徒職權以及自己所宣講的福音辯護。

——保祿為自己的職權辯護：他所宣講的福音不是由人而來，而是通過基督在大馬士革路上的啟示，直接來自天主；他從被召的那一天開始，在宣講福音一事上，已不需依賴任何人 (1:11-24)。

——保祿所宣講的福音曾經獲得耶路撒冷教會的認許 (2:1-10)。

——安提約基雅事件：保祿指責伯多祿，因為他也有看情面的表現；保祿同時又道出福音的真理：基督徒已從法律的奴役中解救出來 (2:11-21)。

### 教義部分 (3:1-5:12)

保祿引用舊約聖經，並以訴諸信眾親身體驗的方式，講述由法律的羈絆中被解救出來的重要：人乃是通過信

仰，而不是藉著死守法律，獲享救恩；人的成義並非在於滿全法律，而是在於懷抱天主的恩許。

——對於這一切，信眾實在已從實際經驗中有所體會 (3:1-5)；

——也有亞巴郎作表率 (3:6-9)；

——其實在舊約聖經中，信仰與法律已互不相容，已互相對立 (3:10-14)；

——通過基督，法律已被廢除 (3:15-25)；

——現在人能夠自由地成為天主的兒女 (3:26-4:7)；

——信眾既然已從法律中被解救出來，就不要再做法律的奴隸了 (4:8-11)；

——宗徒與信眾間的關係本是密切的 (4:12-20)；

——舊約哈加爾和撒辣的故事足以證明基督徒是自由的 (4:21-31)；

——我們真的不要再做法律的奴隸了 (5:1-12)。

### 勸諭部分 (5:13-6:10)

保祿勸勉信眾順從聖神，保存已獲得的基督徒自由，並且就這方面給他們一些具體的指示。

### 結語 (6:11-18)

由保祿親筆書寫，缺少一般在信尾的問候；保祿再次告誡信眾，提防正在擾亂他們的假導師，這些人實在追尋自我。

## 2. 書寫對象

迦拉達人書的收信人是居住在小亞細亞中部的迦拉達人，還是另有其人？公元前 25 年之前，迦拉達原為隸屬羅馬

帝國的一小國，但於公元前 25 年，這個小國成為羅馬帝國的一個省分，除了本土以外，還包括一些鄰近地域，如丕息狄雅、依掃黎雅，以及本都、帕非哥尼雅、呂考尼雅、和夫黎基雅各地的部分地域。有一段時期，這個省分的界線經常更改，因而迦拉達這個名稱也有了廣泛的意義，人們很難確定在這名稱下的領域。

保祿致書給迦拉達人時，這個地方似乎已有不同的基督徒團體存在（參閱迦 1:2），但我們並不知道這些團體的確實所在，也不知道它們是於何時成立的。路加在宗徒大事錄也兩度提及這個地方（參閱宗 16:6; 18:23），而他在宗 18:23 更似乎示意，在迦拉達已有基督徒團體存在。

因著迦拉達的歷史背景，人們對這封書信的收信人問題，有兩種看法：

## 2.1 省分假設 (province hypothesis 或 South Galatian theory)

這封書信是保祿寫給他在第一次傳教旅程中所建立的教會團體的，即在丕息狄雅的安提約基雅、呂斯特辣、德爾貝、及依科尼雍等地的教會團體（參閱宗 13-14 章），而保祿在第二次傳教旅程中亦重訪這些教會團體（參閱宗 16:1-5）。

## 2.2 區域假設 (territory hypothesis 或 North Galatian theory)

這封書信的收信人實為在迦拉達的本土人士，即路加在宗 16:6 及 18:23 所示意的教會團體，理由：

(1) 保祿歸化後三年，曾到過敘利亞和基里基雅，但就沒有

提及其他地方（參閱迦 1:21）；

- (2) 保祿會稱在呂考尼雅及丕息狄雅等地的基督徒為迦拉達人嗎（參閱迦 3:1）？

### 3. 寫作目的和背景

迦拉達的眾教會團體很可能正受一些人的影響。這些人企圖更改基督的福音（參閱 1:7），趁保祿不在時擾亂各團體（參閱 1:7; 5:10,12），勸誘信眾接受割損（參閱 5:2; 6:12-13），要求他們遵守梅瑟的律例（參閱 3:2; 5:4）。他們宣告，若要得救，不能單靠信仰耶穌基督，更要接受割損和遵守其他梅瑟律例<sup>1</sup>。

部分信眾可能已開始遵守一些律例（參閱 4:10），但大體上還未到完全聽從那些擾亂分子的地步（參閱 4:9; 6:13,16）。

因此保祿有必要抨擊這些在擾亂團體的人，同時向團體闡釋清楚基督徒信仰自由與梅瑟法律的關係，免得他們繼續受這些擾亂分子的影響。在信中，我們看見保祿詛咒他的敵對者，因為他們宣講另一福音（參閱 1:6-9）；他指責他們，因為他們偽善（參閱 4:17; 6:12），他們自己並不遵守法律（參閱 6:13）；他並且嘲諷他們，叫他們閹割自己（參閱 5:12）。

至於這些敵對者的身分，就不容易確定，有不少推測。

1 近期部分學者主張從另一角度看這封信的背景。他們認為這些敵對者是一些激進猶太基督徒，他們提出的要求實與救贖無關，他們可能只在說，外邦人加入教會團體，單是受洗是不足夠的，還需離棄自己的文化背景、習俗，接受猶太文化、習俗，即接受割損和守其他梅瑟律例。如此見解，比方可參閱 F.J.Matera, *Galatians, SacPag.* 9 (Collegeville: Liturgical 1992) 26-32。可是我們要問，這就是保祿所講的基督徒自由？這就是他所宣講的福音？

部分推測包括：

- (1) 他們是由耶路撒冷來的一些激進猶太基督徒（或稱猶太主義者，Judaizers），這些人一向與保祿為敵；
- (2) 他們是一些接受了割損的外邦基督徒；
- (3) 他們實屬兩幫人：猶太主義者（參閱 1:1,11），以及屬神自由主義者（libertine pneumatics，參閱 5:13,16; 6:1,8），而這兩幫人正在互相對峙（參閱 5:15）；
- (4) 他們是一些熱衷於宗教信仰調和論的猶太人（syncretistic Jews）；
- (5) 他們是一些有唯識論背景的猶太基督徒（Gnostic Jewish Christians）。

#### 4. 中心思想

迦拉達人書的重要性不容置疑。這封書信不單提供不少關於保祿早期的個人的和傳教活動的資料，更重要的是，它還讓我們看見保祿以激烈的言詞說出梅瑟律例的真正作用以及它與天主在基督內彰顯的恩寵的關係。某程度上，信中所強調的重點有助於使基督徒信仰成為一個普世性宗教，懷抱眾人。

迦 2:14b-3:25 可說是整封信的核心章節，在此保祿討論成義和法律的關係，內涵極之豐富。保祿率先在 2:14-21 強調，人成義不是由於遵行法律，而是因著對耶穌基督的信仰（2:16）。基督徒不要走死守梅瑟法律的回頭路，因為我們「已由於法律而死於法律了」。受洗歸於基督，我們有的是

一條新的誡命，不再受舊的律例所束縛。這就是「生活在對天主子的信仰內」的誡命，實質而言指向與基督緊密結合，分享和分擔他的一切 (2:17-21)。

在迦 3 章——書信的教義部分——保祿正式談論成義、法律的問題，分別從在聖神內的體驗、亞巴郎、恩許、天主子女等方面看，所強調的是，人乃是藉著信仰而不是由於遵行法律而得到這一切。基督徒是藉聽信了福音，而不是憑遵行法律，才得以體驗聖神的德能和祂的臨在 (3:1-5)。天主要使萬民憑信德成義。亞巴郎是信者之父，一切有信德的人，將要像亞巴郎一樣因信成義，將與他一起同蒙天主的祝福 (3:6-9)。其實，我們得救，蒙祝福，是仗賴耶穌基督。他被釘在十字架上，變成我們一樣，是可咒罵的，他完全自獻的行動把我們由法律的咒罵中救出，可以說，他的咒罵抵消了我們的咒罵 (curse for curse)。我們必須被救，在因信成義的過程中，基督的救贖不但是首要的，而且更是必要的。結果說是，我們獲享天主給亞巴郎的祝福以及所恩許的聖神 (3:10-14)。天主的恩許，是向亞巴郎和他的後裔 (單數) 許諾的，這後裔就是耶穌基督。只有透過信仰基督，不是藉著遵行法律，我們才能獲享天主的恩許 (3:15-25)。藉著信仰，通過受洗，我們無分彼此在基督內成為天主的子女。如果我們屬於基督，在他內合而為一，我們就是亞巴郎的後裔，天主恩許的承繼人 (3:26-29)。

在迦 3:19-25，保祿特別討論法律的功用和特性的問題。他認為法律是「為顯露過犯而添設的」，法律的頒布，是為了迫使罪惡呈現。沒有法律，便沒有過犯，幾時法律一到，人便開始觸犯法律了。這樣的情況一直維持到恩許的實現。在此之前，一切人都被禁錮在罪惡、法律權下，但當恩

許的後裔耶穌基督來到時，人們便因信仰他而從這樣的禁錮下被解救出來。換言之，人類實曾處身於兩個不同時代中。在「信仰」尚未出現時，我們活於法律監守下的時代，等待「信仰」的出現。從這個角度來看，法律有「啟蒙師」的功用。但「信仰」一到，我們就不再處於這啟蒙師的權下了。

羅 3:21-8:39 明顯地是論述「因信成義」的章節，迦 2:14b-5:12 亦然。不過實質上「因信成義」某程度上只是話題的一半，完整的話題對兩封信來說都是一樣：「人的成義，是藉信德，而不在於遵行法律」（羅 3:28），「人成義不是由於遵行法律，而只是因著對耶穌基督的信仰」（迦 2:16）。保祿在羅馬人書所強調的似乎是「藉著基督成義」的部分，而他在迦拉達人書，可能因要抗衡他的敵對者，則突出「人不是因遵行法律成義」的道理。人因信成義，但法律並非以信德為本，故此沒有人能憑法律在天主前成義（3:11-12）。基督把我們從罪惡的咒罵中贖出（3:13-14）。一朝受洗歸於基督，我們不再受法律的束縛，我們享有屬於基督徒的自由（3:23-25；亦參閱 4:21-31）。我們不要失掉這分基督為我們獲得的自由，但要珍惜它，好好地保存它（5:1-12）。

## 5. 寫作地點和年代

與書信的寫作年分有關的問題是：究竟在所謂「宗徒會議」之前，保祿曾經一次或兩次到訪耶京（參閱迦 1:18; 2:1; 宗 9:26; 11:30; 12:25; 15:4）？而連帶的問題便是：宗 15:1-35 的報道是否等同迦 2:1-10 的報道？

部分學者認為在迦 2:1-10 的報道，實與在宗 11:30; 12:25 所說的相等，因此保祿致迦拉達人書是書於「宗徒會議」之

前，是最早寫成的書信。但更多學者相信，這封書信是書於宗 18:23 之後，即保祿於第二次訪問迦拉達後才寫了它。書信의思想和措詞與羅馬人書接近，而在自辯方面，則與格林多人後書相若，因此寫作年代不會太早，應是公元 54/55 年左右，而地點可能是馬其頓或厄弗所。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 168-174.

J.A.Fitzmyer, "The Letter to the Galatians", *NJBC*, 780-782.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 294-304.

R.N.Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Waco, Texas: Word 1990) xli-cxix.

F.J.Matera, *Galatians*, SacPag. 9 (Collegeville: Liturgical 1992) 1-36.

## 第十九章

# 斐理伯人書

斐理伯人書是保祿眾多書信中最個人化的一封信，展露著宗徒與團體十分深厚的關係。它有時亦被稱為一封「喜樂」的信，讓人看到保祿與這個團體的關係是那樣舒坦的，他甚至能豁然接受他們物質上的支持。

### 1. 基本內容和結構

保祿似乎有不少理由要寫這封信了，他看似有不少東西要與這個團體分享，致使這封信的基本結構不甚明顯，有人甚至認為它是由二至三封信合併而成的。如果接受它是統一的<sup>1</sup>，那麼整封信的基本內容可以分析如下：

致候辭 (1:1-2)

頌謝辭 (1:3-8)

禱告 (1:9-11)

消息與訓導 (1:12-3:1a)

保祿在獄中的處境 (1:12-26)

---

1 這封信在形式上與一般的保祿書信無異。不過，它的主體部分就似乎有突然轉變話題的現象（特別在 3:1 與 3:2 之間）。加上第二世紀教父坡里加 (Polycarp 69-155) 曾提及保祿給斐理伯團體的眾書信，故此有人相信目前的信是合併而成，從中看到保祿給團體的兩至三封信。但大部分學者皆認為這是一封一致的信，它的統一性是可維護的，理由如下：(1) 保祿絕對可以在同一信中用不同的語調開始一個激辯意味重的話題；(2) 整封信的背景是一致的，不論是保祿對團體的積極態度或是團體正受張力的情況都維持不變 (1:15,28; 2:21)。

向團體呼籲 (1:27-2:18)

——團結與堅忍 (1:27-30)

——謙遜與忘我，內含著名的基督頌 (2:1-11)

——順從及為世界作証 (2:12-18)

弟茂德和厄帕洛狄托的派遣 (2:19-30)

結語 (3:1a)

提防假導師的忠告

這些人只重外表，只思念地上的事 (3:1b-4:1)

給團體的個別勸告 (4:2-9)

團結 (4:2-3)

喜樂 (4:4-7)

平安 (4:8-9)

感謝團體一向的支持 (4:10-20)

最後問候和祝福 (4:21-23)

## 2. 書寫對象

斐理伯是馬其頓的一座名城，就像得撒洛尼一般，位於羅馬帝國東西兩面的一條主要通道上。當時馬其頓為羅馬帝國的殖民地，故在斐理伯的居民主要有馬其頓人和羅馬人。斐理伯的團體是保祿在歐洲建立的第一個團體，當時保祿似乎吃了不少苦才成功地把這個團體建立起來 (1:30; 得前 2:2; 宗 16:11-40)。這個團體基本上是由外邦基督徒組成的 (斐 3:3)。保祿離開後就似乎沒有多少機會重訪，不過他在以後的三子裡一直與它維持密切的關係，這種關係可見於團體多次資助他這事上 (4:15-16; 格後 11:8-9)。

### 3. 寫作目的和背景

保祿致斐理伯人書的寫作目的可有多個，但它的寫作近因就可能與厄帕洛狄托返回斐理伯有關 (2:25-30)。厄帕洛狄托來自斐理伯，受團體所託，帶給保祿一些資助 (4:14,18; 2:25)。保祿可能從厄帕洛狄托口中獲得關於團體的消息，知道他們雖然體驗到不少來自當地居民的壓迫，但仍能持守信仰，且把基督的福音廣傳。只是，團體中也出現了一些問題，就是部分成員過於自大和追尋自我，引起團體不和。厄帕洛狄托在訪問保祿期間病倒了，現今病癒，可以回家，保祿遂寫了此信，著他帶回，借此機會感謝團體的餽贈。他同時亦與團體分享自己在獄中的近況 (1:12-26)，他未能親自訪問團體，但將會派弟茂德前往 (2:19-24)。最後，他更希望能扶助團體，著他們提防假導師 (3:2,18)，讓他們知道基督真實地與我們的生活息息相關 (1:27-30)，好能從一個比較宏觀的角度去看自身的問題。

### 4. 中心思想

一開始，保祿在斐理伯的傳教工作就遇到對抗 (得前 2:2; 宗 16:19-40)，且當保祿寫這封書信時，當地的教會團體明顯地還是遭遇到頑強的對抗勢力。故此這封信的主題之一就是在反對勢力下持守信仰，至死不渝。保祿著團體消除階級觀念，學習忘我以達至深度合一。他並叫他們向他學習，深懂為福音受苦的奧妙：在苦中與督緊密結合，雖苦尤飴。這點保祿稱之為 *κοινωνία* (common participation; 特別參閱斐 1:5; 3:10)：共負一軛加深宗徒與團體間的連繫，在基督內共苦同甘正正刻畫出他們緊密的關係。在困境和死亡的威脅下依

然喜樂，堅定不移。一個有效的辦法便是把注意力從個人的遭遇轉移至傳揚福音一事上，勉力傳福音正是面對苦痛時要完成的工作。眾人追隨基督「心意」(mind of Christ)的意願，就因要面對艱辛，才顯得是真實的(斐 1:12-25; 2:1-5; 3:8-16; 4:11-13)。

信中激辯的主題似與法律的正義有關(3:2-4:3)。可是這裡的爭辯顯然與其他書信的有別(比方迦拉達人書)，重心不在於割損或不割損或是宗徒職權的問題。當中提到的假導師，他們的身分很難確定，只知他們是受了割損的猶太人或猶太基督徒。他們不是在要求別人接受割損，而只是自視過高，認為自己是「成全的」(3:12-16)，故對團體內有宗教狂熱傾向的人有一定的不良影響。保祿如何回擊？他一方面諱言，就法律的正義來說，他是無瑕可指的；他另一方面又強調，基督徒應該表裡一致，力求活出我們所宣示的，對宗教不要狂熱。就此，基督正是我們的典範，從他身上我們可了悟基督徒存在的真正取向，就是在於捨棄自己，放下權力。

信中所載那篇極其感人和極具震撼力的基督頌，正正勾畫出以上的主題。這是一篇祝頌基督在天地間降升韻律的詩歌：基督空虛自己至死，因此天主賜給他一個超越所有其他名字的名號(2:6-11)。保祿很可能引用了一篇在早期教會團體流傳歌頌基督的詩篇，把它改編了(可能只加了基督死在一字架上這一環節)，套用於團體當時的情況上。一直以來，這個空虛自己的觀點(κενόω)乃是基督徒反思基督意義的主題之一。

## 5. 寫作年代和地點

我們知道這封信是保祿在獄中等待審判時寫的，至於確實的寫作年代和地點，就未能定斷了。信中有提及御營 (1:13) 和凱撒家 (4:22，指屬於帝皇的奴隸？)，而所反映的境況與宗徒大事錄結尾的描述相近。基於這些跡象，不少人相信這封信是保祿在羅馬被囚時所寫的，年分比較晚。不過能否以這些跡象作準？因一些羅馬轄下的省分也有御營和帝皇的奴隸存在。其實這封信亦有可能是保祿較早前於凱撒勒雅或厄弗所寫成的。目前，更多人傾向於接受這封信是在厄弗所寫成，因此地離斐理伯比較近。雖然沒有外在資料證明保祿曾在厄弗所入獄（但他確實曾多次入獄，參閱格後 11:23; 6:5；克萊孟更說保祿曾入獄七次之多，參閱克萊孟一書 5:6），但保祿自己在格前和格後皆有提及他在厄弗所遭受的嚴峻考驗（格前 15:32; 格後 1:8; 亦參閱宗 19 章）。假若斐理伯人書是於厄弗所寫成，那麼它的寫作年分亦應與格前、格後的接近。

### 參考書目

- B.Byrne, "The Letter to the Philippians", *NJBC*, 791-792.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 174-178.
- G.F.Hauthorne, *Philippians*, WBC 43 (Waco, Texas: Word 1983) xxv-llii.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 320-335.
- P.T.O'Brien, *Commentary on Philippians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 1991) 3-39.

## 第二十章

# 哥羅森人書

哥羅森人書的真實性屬爭議問題。但否定它的真實性的理由缺乏決定性作用，故目前不少學者還是接受它是保祿所寫的。這封信的思想內容豐富，若屬保祿所寫，則在在顯露著某些神學觀點的發展。

### 1. 基本內容和結構

形式上，哥羅森人書跟保祿的其他書信相若。致候和頌謝後，立即進入教義部分，由大力歌頌基督是宇宙和教會的主的道理開始，繼以這項道理推翻正在影響團體的一套論說結束。緊隨便是勸諭部分，藉此強調基督徒與基督一同復活了的生活的重要，並附帶一些特為團體和家庭而設的勸諭。最後便是結語<sup>1</sup>。很粗略的基本結構分析便是：1-2章為教義部分；3-4章則屬勸諭部分。至於比較細緻的分析，以下是一個例子：

致候辭 (1:1-2)

頌謝及禱告 (1:3-23)

頌謝辭本身 (1:3-8)

禱告 (1:9-12)

頌讚基督，內含讚美詩 (1:13-20)

---

1 有人相信保祿在信中用了不少承傳資料，利用一些穿插章節，把這一組一組的資料串連起來。這些資料包括：讚美詩 (1:15-20)，聖洗道理 (2:6-15)，罪惡和德行清單 (3:5-17)，家訓 (3:18-4:1)。

團體在基督內蒙救贖的體驗 (1:21-23)

宣講基督奧跡的職務 (1:24-2:5)

受苦的僕役 (1:24-25)

他宣講的啟示奧秘 (1:26-29)

宣講的目的 (2:1-5)

活於基督奧體內的教導 (2:6-23)

基督的傳授 (2:6-15)

人的傳授 (2:16-23)

活於基督奧體內的實踐 (3:1-4:6)

基本取向 (3:1-4)

避惡、修德 (3:5-17)

基督徒家訓 (3:18-4:1)

為宗徒祈禱及明智地與非基督徒交往 (4:2-6)

結語：消息、最後問候和祝福 (4:7-18)

## 2. 書寫對象

哥羅森是位於夫黎基雅的一個市鎮，離勞狄刻雅及耶辣頗里不遠，三地似乎都建有基督徒團體 (4:13)。哥羅森本身曾顯赫一時，可是到了新約時代，已沒有勞狄刻雅及耶辣頗里這兩座比較大的城市那樣重要。在那一帶的基督徒團體似乎都不是保祿親手建立的，可能是由厄帕夫辣受保祿所託而建立 (1:7; 4:12-13,15)。團體間的關係看來頗為密切，這點可由它們有交換和傳閱保祿書信的習慣看出 (4:16)。

哥羅森的人口是混雜的，有夫黎基雅人和希臘人，更有

一定數目的猶太人聚居在那裡。當地的基督徒團體主要是由外邦人組成 (1:21,27; 2:13)，當中存有一些以家庭為中心的小團體 (4:15,17; 費 2 節)。厄帕夫辣本身是哥羅森人，敖乃息摩同樣來自哥羅森 (4:9)，費肋孟亦可能一樣。

### 3. 寫作目的和背景

哥羅森人書的寫作目的似乎在於支撐團體的信仰 (1:3-14; 2:2-3)，以及糾正在他們中流傳的錯誤思想 (2:4,8,16,18-22)。當時保祿應是被囚，而一些假導師正以他們似是而非的學說擾亂團體。這些假導師的身分不詳，亦可能同屬哥羅森團體 (參閱 2:19)？總之，他們肆意在團體中推廣他們的一套論說，令部分成員無可適從。團體正受信仰考驗的消息可能由厄帕夫辣告知保祿 (1:8; 4:12)，厄帕夫辣更可能尋到獄中為了給保祿傳遞這個不妙的消息 (參閱費 23 節)。聽到這個消息後，保祿深感事態嚴重，逐寫了這封信，由提希苛帶給團體 (4:7-8)，而厄帕夫辣則繼續留在保祿身邊 (4:12-13)。

哥 2:16-23 似乎是關乎這些假導師的論說的章節，但在這些章節中，論說本身並不明顯，人只能從中推測。看來這些假導師主張敬拜大自然的一些元素，把它們當作神靈看待 (就如保祿另一些敵對者所要求的一樣，參閱迦 4:8-10)，認為它們就是宇宙基督的元素。基於此宇宙論，他們要求那些聽從的人守一些崇拜方面的規條，比方飲食和節日的規定 (2:14,16,20,21)，敬拜天使 (2:18)，以及苦身克己 (2:21,23)。總的來說，這種論說的真正內容很難確定，它似乎混合著基督徒信仰、猶太宗教、希臘哲理、神秘宗教、占星學、外邦宗教等成分，實實在在威脅著哥羅森的團體。保祿在信中抨擊以上的論說為一些「虛偽的妄言」 (2:8)，是按照人的傳

授，而不是按照基督的傳授而來的。他力圖抗衡這套論說，主要是因為它標榜人所信靠的他力來自多個根源。聽從者所信靠的乃是天地間精靈的力量，他們所看重的，乃是由人訂立的教規。幸好，團體不像完全被這種論說所征服。故此，他在信中處處流露著對團體的信心，相信他們會忠於基督的教導。

## 4. 中心思想

為了抗衡這些假導師的論說，保祿說清楚基督徒當信的道理，所強調的似乎分三面，而這三面是相連的：

### 4.1 基督論

首要的，是關於基督的道理。基督是天主的肖像 (1:15; 亦參閱格後 4:4；肖像的概念不單指肖似，而是指整個存在模式)。他亦是整個宇宙和所有受造的根源，他是他們的首，同時也是眾天使的根源和首。他使人與天主和好，亦使整個宇宙、所有受造、及眾天使與天主和好。他藉著他的十字架戰勝所有精靈力量，在他內天上人間達至圓滿 (1:16,20-22; 2:3,9,10,14-15)。

以上內容使整封書信充盈著一個有力和詩意的意象：基督乃是整個宇宙和教會唯一的主。他是合一力量的根源，人們所依靠的唯一力量。在新約中，沒有其他經卷比這封書信更加強調這點了。

### 4.2 教會論

與此相連的便是關於教會的道理。基督的救贖指向整個

世界與天主重歸於好 (1:20)。身為啟示者和救主的基督是整個宇宙和創造的中保，他是整個宇宙的首，整個宇宙就是他的身體。在這理念下，救主基督更是教會之首 (1:18; 就如保祿在羅馬人書 12 章和格林多人前書 12 章所說的)，教會是它的身體，各成員要與他緊密相連 (2:19)。

### 4.3 末世論

此外，便是教會如何「邁向圓滿」的道理 (realized eschatology)。基督徒的存在乃在於他們活於基督內 (2:6-15)，它們有分於基督的死而復活。正因為他們已與基督一同復活了，他們就該追求天上的事 (3:1)，亦即是說，在世上勉力度稱頌的基督徒生活，這個世界才是生活信仰的地方。當基督徒在世是為他人而存在時，他們享有一種屬於基督徒生活的自由，亦相等於在世上追求天上的事，邁向末世的圓滿。

## 5. 寫作年代和地點

這封信的寫作年代和地點與它的真實性有著密切的關係。簡單地說，基於它的措詞、風格、和神學思想與保祿的其他書信有別，有人認為它不是保祿所寫的，而是一位弟子後來之作。這位弟子持守保祿的教導，以宗徒的名字寫成此信，故這封信應是比較晚期的。但也有不少人相信這封信同樣是保祿所寫的。為了抗衡擾亂團體的假導師的緣故，他無論在用詞、風格、和表達的神學思想方面都與其他書信有別，這些相異之處是可理解的。此外，這封信多半是在獄中寫成 (4:3,18)，這種特殊的寫作環境亦可能導致保祿在思想方面與其他書信的有別。至於寫作年分，就視乎保祿在何地受囚而定。厄弗所、凱撒勒雅、羅馬都可能是這封信的寫作

地點，各有學者支持。

參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 200-204.

M.P.Horgan, "The Letter to the Colossians", *NJBC*, 876-878.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 335-348.

P.T.O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Waco, Texas: Word 1982) xxv-liv.

## 第二十一章

# 厄弗所人書

厄弗所人書被視為獄函之一，在多方面與哥羅森人書相近。只是，它的真實性比哥羅森人書更加受懷疑。不少學者認為它不是保祿所寫的。

### 1. 基本內容和結構

厄弗所人書共有六章，在基本結構上與哥羅森人書相似，同樣是由兩大部分組成：教義部分（1-3章），和勸諭部分（4-6章）。作者在教義部分主要論及教會的本質。他充分利用團體對教理和禮儀的認識，提醒他們一些重要的道理：**要舉揚的基督和教會戰勝所有上天下地的權勢；猶太人和外邦人在以基督為首的教會內得以修好。他在勸諭部分則強調教會成員應在修好和合一的大前提下度相稱的生活。**

比較詳細的分析，可以參考下列的：

**致候辭** (1:1-2)

**教義部分：天主的啟示計畫達至圓滿** (1:3-3:21)

祝頌 (1:3-14)

頌謝與禱告 (1:15-23)

外邦人如猶太基督徒一樣蒙受救贖 (2:1-10)

猶太人和外邦人賴基督的修和能合而為一 (2:11-22)

保祿為這啟示奧秘的闡釋者 (3:1-13)

頌禱 (3:14-21)

勸諭部分：相稱的基督徒生活 (4:1-6:20)

信眾在信、愛內合一及善用不同的恩賜 (4:1-16)

遠離外邦人的生活方式 (4:17-24)

在各方面度真正的基督徒生活 (4:25-5:20)

實踐天主之家的家訓 (5:21-6:9)

勉力對抗罪惡 (6:10-20)

結語：推介帶信人和最後祝福 (6:21-24)

## 2. 書寫對象

厄弗所曾一度是保祿在小亞細亞的傳教站，達三數年之久。宗徒給格林多團體的通訊應該是發自這座城市的，而斐理伯人書及費肋孟書亦可能是在這裡寫成的。

厄弗所的基督徒團體多半是由保祿親手建立（參閱宗 18:19-21; 19:1-12）。但從信中所見，它的作者似乎並不認識他的書寫對象，只稱他們為外邦基督徒 (2:1-2,11-12; 3:1-2; 4:17)。這個團體看來得不到來自保祿的第一手報道 (1:15; 3:2; 亦參閱 3:5; 4:21)。這封信亦不似在處理團體內的問題，它不含任何與團體互通訊息的痕跡，更沒有向個別成員的致候，它只提到一個名字——提希苛，就是在哥羅森人書看到的那一位（比較弗 6:21-22/ 哥 4:7-8）。加上致候辭中「在厄弗所的」（1:1）數字並沒有在全部比較重要和古老的手抄本出現，有可能這封信不是寫給在厄弗所的基督徒團體的。

## 3. 寫作目的和背景

信首涉及書寫對象的原文問題，作者亦不似在信中處理一個個別教會的問題，這兩點都與這封信的真實性有關。部

分學者視它們為兩大理由而下結論說，厄弗所人書不是特別為厄弗所的教會團體而設的。他們反而相信，這是一封「通函」，為給在小亞細亞的數個教會團體傳閱。傳統相信這封信為保祿所寫，寫作年分較晚，當時保祿正在獄中，地點可能是羅馬。只是這封信與保祿的真實書信有重大分別，它無論在內容、風格、詞彙、和神學思想等方面都與其他書信相異。雖然它亦包含不少屬於保祿書信的資料，但部分概念已賦予不同意義了。有人解釋保祿可能在寫此信時改變思路和風格，但亦有人認為這是保祿的一位弟子所寫（在 1:1 「在厄弗所的」數字亦可能來自這位弟子），這位作者擁有保祿的信集，於往後日子在團體前闡釋保祿的思想。這就解釋了為何在信中可找到不少其他書信的資料。亦有人推想作者是一位猶太基督徒 (2:3,11,17)，在面對外邦基督徒抗拒信仰中猶太傳統的危機時寫了此信，藉此給他們講解普世教會的道理，強調這個教會是在達到「基督圓滿年齡的程度」的過程 (4:13)。

#### 4. 中心思想

厄弗所人書是以有力、富有詩意的詞語寫成，部分章節很可能取材自一些基督徒讚美詩及禮儀用的詩篇。作者通過這封信歌頌教會的生命，強調教會是一個獨特的團體，是天主藉著基督的救世工程而建立的，故此基督是教會的頭，亦是整個宇宙的元首。天主建立教會為了一個永恆的目的，在教會內信眾通過基督和聖神已經生活於天主，與祂合而為一，這種生活預示未來與天主圓滿結合的生命。

人藉著基督的死而復活與天主和好的事實攻破罪惡的勢力，摧毀那一直以來阻隔猶太人和外邦人之間的牆壁 (2:14-

16; 保祿不是如此看猶太人和外邦人的關係的。他經常論及猶太人抗拒外邦人加入教會，而猶太人整體的得救，是因見到外邦人的得救，受了刺激而得以成就的；參閱羅 9-11 章）。保祿宗徒的身分和召叫是崇高的，他的宗徒職務包括向外邦人傳福音和監守福音的奧秘；這奧秘是直至基督的啟示才為人知曉。至於信眾，他們在教會內應團結，效法天主愛世人，並遠離不潔，體悟生活信仰實質上是與罪惡勢力不斷的鬥爭。

以上是厄弗所人書的中心思想，至於比較獨特的觀點，就包括下列的：

#### 4.1 宇宙觀

厄弗所人書所展示的似是一個相當特別的宇宙觀：整個宇宙分上、下兩大部分：天上和人間。天上的部分又再分為數層，魔鬼和它的權勢在最低層，天主和基督在最高層 (2:2; 4:9-10; 6:12)。人生活在世上很容易受魔鬼的惡勢力影響，因為這兩個領域接近。但通過教會，人亦能有分於天主的王國 (2:3-6)，因為基督是教會之首，教會為基督的身體。在基督內，基督徒無懼惡魔的勢力，可面對面與它鬥爭 (2:7; 6:10-12)。

#### 4.2 末世論

基督徒要積極度基督徒生活，因為他們屬於教會，共同組成基督的身體（這論點與在保祿的真實書信中唸到的有別，保祿一般強調基督徒因信成義，要度積極的基督徒生活）。作為基督的奧體，他們已活在天上 (2:5-7)，這種屬天的成分具決定性作用，導領著他們現世的生活，他們只要勉力實行

天主已為他們準備了的善工，就已得到活在天上的保證 (2:10)。信中不提基督的再來和末世的景象，所強調的乃是基督徒已與基督一同復活了，與他一起坐在天上，預見在教會內享有一段長長的光榮的日子 (2:7; 3:21; 誠然，保祿不是如此看末世生命的，他時刻教導：基督徒參與基督的死亡，他們分享基督的復活仍是一分有待滿全的希望；參閱羅 6:5; 斐 3:10-11)。

### 4.3 教會論

若這封書信本質上是一篇以書信形式發表的神學短文，那麼它的論題就是教會。每當作者說及基督的救贖行動時，它都會把教會相提並論，把它放在一個十分顯著的位置 (1:22-23; 2:14-18; 3:5,9-10; 4:4-6; 5:25-26)。不過，這個教會不是保祿常提的地方教會，而是以宗徒和先知為基礎的普世教會 (2:20)。這種以聖統制和認許傳統作根基的教會觀在整封信的分量很重，所突出的包括：宗徒和先知，而不是所有信徒，是天主啟示的接收者 (3:5)；而教會本身就是神聖智慧抗擊宇宙勢力的代辦 (3:10)，它充盈整個宇宙，懷抱所有受造，影響一切 (1:21-23; 3:9-11)。保祿本人則強調，基督是教會的唯一根基 (格前 3:11)，他的奧體由不同肢體組成 (格前 12 章；羅 12:4-8)。在厄弗所人書，教會是基督的新娘，它與基督的關係就如丈夫與妻子的關係那樣密切 (5:22-33)。

### 4.4 基督論

信中基督具宇宙的幅度 (4:10)。他從天而降擁抱屬於他的人 (2:15; 4:13)，使他們成為自己的身體，再領他們回升天上與自己結合 (4:7-10; 2:4-7)。隨著此理論，救贖事件的史實性全被忽略，保祿的十字架神學以及末世論不再扮演重要

的角色，甚至基督的死亡也只是在 2:14-16 略略被提及。

## 5. 寫作年代和地點

這封書信與哥羅森人書有不少的相同點<sup>1</sup>，不過後者的真實性亦不是那麼容易確定。假如這兩封書信同為保祿所寫，它們的寫作日子應是相近。但假如厄弗所人書為保祿的一位弟子所寫，而哥羅森人書很可能是它的重要資料來源之一，那麼就應把它的寫作年分相對地推晚。基於作者採用了哥羅森人書和其他的保祿書信的理由，不少人相信這封信是於第一世紀晚期，在保祿的書信被收集成冊以後才寫成。雖然如此，這個書寫年分亦不會太遲，因為教父依納爵·安提約基於第二世紀初年已知它的存在。假如這封信真的是參照了哥羅森人書而寫成，它的寫作地點可能同樣是小亞細亞，但這亦只是一種廣泛的推測而已。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 204-209.

P.J.Kobelski, "The Letter to the Ephesians", *NJBC*, 883-885.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 350-366.

A.T.Lincoln, *Ephesians*, WBC 42 (Waco, Texas: Word 1990) xxxiii-xcvii.

---

1 兩封信相同或相近的章節，參閱本書第六章「源流批判」部分，73 頁。

## 第二十二章

# 費肋孟書

費肋孟書是保祿眾多書信中最簡短的，不用分章。它似乎只是為費肋孟而設。但是否真的這樣？

### 1. 基本內容和結構

費肋孟書本質上是一封推薦書，保祿藉此請求費肋孟收回那位曾逃離他家的奴隸——敖乃息摩。這封信的內容簡明，大致可以分析如下：

致候辭 (1-3 節)

頌謝辭 (4-7 節)

為費肋孟的信德和愛德感謝天主

書信主體 (8-20 節)

請求費肋孟寬恕並重新接納敖乃息摩

同時暗示敖乃息摩能協助傳教

結語 (21-25 節)

最後指示、問候、和祝福

### 2. 書寫對象

費肋孟是敖乃息摩的主人，看來應是一位富有的基督徒，多半居住在哥羅森，因敖乃息摩和阿爾希頗 (2 節) 亦在哥羅森人書被提及 (哥 4:9,17)。但我們不能肯定保祿是否認識費肋孟或如何認識，不過費肋孟某程度上是有賴保祿而歸

向基督的(19節)。雖然這封信顯明是寫給費肋孟的，請求他收回出走了的奴隸，但它並非純私人信件，相信亦是為他人而設，特別是那些在費肋孟家聚會的信眾(2節)。保祿看來是希望透過這個別事件，讓團體懂得如何接收逃奴，同時亦暗示他身為宗徒在這方面有一定的見解和權力(8節)。

### 3. 寫作目的和背景

敖乃息摩原是費肋孟的奴隸，但他逃跑了，且似乎給他的主人帶來不少損失(11,18節)。他為何逃離費肋孟家，保祿在信中沒有提及。一位跑掉的奴隸可能面臨很嚴厲的懲罰，甚至死刑。明顯地，敖乃息摩逃離後遇上被囚的保祿，保祿收留了他，並幫助他獲得歸化和接受信仰(10節)。他後來可能協助保祿傳教，在宗徒眼中成為「有用的」(希臘文敖乃息摩一詞意即「有用的」，11,16節)。雖然保祿想把敖乃息摩留下(13節)，但他還是把他遣回費肋孟那裡，一方面意識到這是費肋孟的權利，另一方面亦希望敖乃息摩也在費肋孟跟前成為「有用的」(14,16節)。大體上，保祿寫了此信，目的是請求費肋孟收回敖乃息摩，因敖乃息摩已經改變，他應回到一個不同的境況中，主僕二人亦應從新建立一種以基督徒的愛為核心的關係。

### 4. 中心思想

保祿沒有在信中評估奴隸的制度，亦沒有正式討論敖乃息摩應否被釋放的問題<sup>1</sup>。他寄望費肋孟接受敖乃息摩重返

---

1 保祿遣敖乃息摩回費肋孟身邊，且沒有抨擊奴隸制度。他這種做法經常被猛烈批評，不少人指控他漠視或甚至助長這種不公平的制度，或是說，最低限度，他的政治社會觀是相當保守的。這種批評似欠公允。其一，保祿在信中

他的家中，寬恕他，使他亦為教會團體所接受，真的成為他們中的一分子，就如其他成員一樣（16 節說「弟兄」）。於別的信中，保祿說得很清楚，自由人或奴隸在基督內是不分彼此的，都成為一體（參閱迦 3:27-28; 格前 7:22; 哥 3:11）。

費肋孟書很實在地說出保祿如何把愛的真諦應用於費肋孟和敖乃息摩的問題上（8-11,21）。信中宗徒之權只隱約地充作背景，保祿亦應允償還敖乃息摩所欠的（18-19 節）。他明顯不想借他的權出命，只希望在這事上費肋孟自己能做決定。他期望他們主僕的關係將會是從教會團體的角度看，並因那存於團體的愛而獲得轉化。

## 5. 寫作年代和地點

保祿多半自獄中致書給費肋孟（1,9-10,13,23 節），地點可能是羅馬或凱撒勒雅。但現今不少學者開始論說厄弗所才是保祿寫此信的地方，因此城較靠近哥羅森，而哥羅森相信就是費肋孟居住的地方。至於寫作年代，就須看保祿的被囚地點而定。

---

期望主僕二人的關係會完全改變（16 節）。其二，我們不能用今天的觀念去批判第一世紀的境況，根本保祿可能沒有想到且同時沒有能力去改變或廢除當時的奴隸制度。其三，保祿所倡議的乃是愛，寄望這個基督徒大原則能從內裡轉化社會，改善它的架構（參閱格前 7:20-24; 12:13）。

參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 178-180.

J.A.Fitzmyer, "The Letter to Philemon", *NJBC*, 869-870.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 348-350.

P.T.O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44 (Waco, Texas: Word 1982) 265-270.

## 第二十三章

# 得撒洛尼人前書

保祿致得撒洛尼人前書應是目前保祿書信中最早寫成的，與得撒洛尼人後書被不少人稱為保祿的「早期書信」。得前更是新約眾經卷中最早成書的經卷，故此享有一定的地位。這封信對認識早期教會團體的發展，早期宣講的內涵，保祿的傳教生涯以及他和他親手建立的教會團體的關係等，不無獨特研究價值。

### 1. 基本內容和結構

得撒洛尼人前書頗為簡短，只得五章，看起來是保祿在忙碌的使徒生活中給這個團體寫的一封信，藉此鼓勵他們在逆境中持守信仰並給他們解答有關末世的問題。既然是一封家書，那麼它同時亦讓我們看到保祿與團體既親切又互信的關係。雖欠有系統的教誨，這封信仍不失為一封真實的書信，是因著近因而發的。

這封信在結構上比較特別的地方，就是它的頌謝辭特長，又或好說，頌謝就是它主體內容的一部分<sup>1</sup>。此外，保祿給團體的勸言穿插於他的道理中。對於這封信的基本結構，部分學者分析如下：

#### 致候辭 (1:1)

---

1 得前的雙重頌謝（特別參閱 1:2; 2:13）及看起來屬結語部分才應有的雙重祝願（參閱 3:12-13; 5:23-24），使部分學者相信這封信是由兩封信合併而成。有關這方面的討論，在大部分的得前簡介和詮釋都可見到。

### 頌謝辭 (1:2-3:13)

首次頌謝：

因為得撒洛尼人在苦難中接受了信仰 (1:2-2:12)

再次頌謝：

因為得撒洛尼人在苦難中接受了並持守信仰 (2:13-3:13)

### 勸諭 (4:1-12)

論潔德 (4:1-8)

論愛德 (4:9-12)

### 末世論 (4:13-5:11)

基督再來 (4:13-18)

基督徒的末世存在 (5:1-11)

### 最後勸諭 (5:12-22)

團體內應有的秩序 (5:12-13)

團體成員應持守的善工 (5:14-22)

### 最後問候和祝福 (5:23-28)

## 2. 書寫對象

得撒洛尼在新約時代是羅馬省分馬其頓的省府，它本身是一個海港，可以說是羅馬與東方交往的通道，所以是一個十分重要的城市。它在經濟、貿易和政治等方面都起一定的作用，吸引了各地的人聚居，其中包括猶太人；這些猶太人已達足夠的人數擁有自己的會堂（參閱宗 17:1-2）。

保祿看來是從斐理伯來到得撒洛尼的（得前 2:2；宗 16:16-40）。他在息耳瓦諾（=息拉？）和弟茂德的協助下，不久便

在該地建立了基督徒團體（得前 2:1-2; 宗 17:1-10）。按宗徒大事錄的記敘，保祿首先是在猶太會堂裡宣講，不過，最終他在得城建立的團體基本上是由外邦基督徒組成（得前 1:9; 2:14）。得前是保祿寫給這個團體的。

### 3. 寫作目的和背景

團體建立不久，保祿被迫離開得城（2:15,17），經雅典到了格林多（3:1; 宗 18:5）。在雅典時，他已開始十分惦掛這個新興的團體。他知道它正受外來的誘惑和迫害，但又苦於未能親自再訪，故特別派了弟茂德前往鼓勵和穩固他們（3:1-2,5）。弟茂德完成了使命，往格林多與保祿會合，帶給他團體在信仰上自強不息的好消息（3:6）。為此，保祿感到十分安慰，遂懷著喜樂的心寫了得前，鼓勵團體在信仰上繼續前進。

### 4. 中心思想

得城的團體始終是一個新建立的團體，在各方面仍須努力。更何況它正受到外來的迫害？故此在信中，保祿披露了信眾在道理方面的欠缺，同時反映了他們的實際生活。基本上這封信的中心思想可分為兩面：

#### 4.1 持守信仰

在得城建立的團體懷著活潑的信德發展迅速，可作馬其頓和阿哈雅省的榜樣。信眾清楚意識到自己與外界的區分，十分珍惜新近找到的生活標準和價值。不過這個團體同時遭受社會的壓力，甚至迫害的威脅，正面臨回復昔日舊生活的危機。故此保祿寫此信鼓勵他們，幫助他們明白基督徒遇到

對抗是必然的 (3:3)，並表達對他們堅忍表現的讚賞 (1:6; 3:6-10)。但他亦藉此機會維護自己，嘗試化解人們對他的人格和動機的指控 (2:1-12)。他有力地重申，他是正直的 (2:3-6)，他愛和呵護團體，就如父母對自己的兒女一般 (2:7,11)。他讓團體知道，他派遣弟茂德到他們中間，亦對弟茂德帶回的報告有積極的反應；通過如此做法，他巧妙地把自已的處境與團體的相連 (3:1-10)。他亦勸告團體，要度聖善的生活和屬於天主，並藉正直的生活給外界一個良好印象 (4:1-12)。他更把得城的團體比擬猶大的眾團體，後者同樣遭受同鄉的迫害 (2:13-16)。

## 4.2 論末世

得前的另一主題就是末世的問題，這是保祿給團體的回應，問題本身可能由弟茂德轉告保祿或是團體自己以函件形式向保祿提出的。無論如何，因著這個問題，得前成為最早顯示早期基督徒如何賦予基督的死而復活重大意義的文件，但問題本身同時亦披露了團體對末世的存疑。部分團體成員憂慮和關注已亡信友的命運，不知道他們會否被拒於復活生命之外。保祿以啟示性敘述作答，告訴團體一個有關末世事件的故事，讓他們知道基督再來時那些仍然活著的人不會優先復活，所有信眾將「同時同主在一起」(4:13-18)。照經文顯示，保祿和得前的讀者們期待末世時刻很快便來臨，但保祿就繼續以傳統啟示言詞強調，這個時刻是不可預見的，這是「主的日子」，最重要的還是在現世勉力過積極和愛主愛人的生活 (5:1-11，這段和以上的經文可與格前 15 章比較，在那裡保祿用了不少筆墨談論末世的寄望)。

## 5. 寫作年代和地點

雖然保祿在信中提到從雅典派遣弟茂德到得撒洛尼 (3:1-2)，但他多半是在格林多寫得前的。此外，在得前他也提到阿哈雅省 (1:8)，而格林多就是這個省分的省府。假若這封信真的是保祿第一次往訪格林多時寫的，那麼它一定成書於格前和格後之前，年分應是公元 50 年左右。

### 參考書目

- F.F.Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45 (Waco, Texas: Word 1982) xviii-xlvii.
- R.F.Collins, "The First Letter to the Thessalonians", *NJBC*, 772-774.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 160-165.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 255-262.
- L.Morris, *The First & Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans revised ed. 1991) 1-30.
- E.J.Richard, *First and Second Thessalonians*, SacPag. 11 (Collegeville: Liturgical 1995) 1-36.

## 第二十四章

# 得撒洛尼人後書

得撒洛尼人後書以論末世為主，似乎在處理在得前已出現的問題：如何看基督的再來，以及基督徒在期待基督再來期間應有的生活態度。果真如此，那麼它和得前有著極密切的關係。問題卻是，我們不能十分肯定這封信是保祿所寫的。得後的真實性到目前為止還是一個爭議的問題。

### 1. 書信的真實性

究竟得後是不是真的保祿所寫？對於這個問題，正反都有學者支持。雙方一般都從內在證據入手，把得前和得後的結構、內容、和措詞等作一比較。他們都發現，兩封信有著不少共通之處，只是，如此發現偏又導致完全相反的見解。其一、兩封信如此相近，因為是出自同一作者——保祿。其二、兩封信如此相近，顯見並非出自同一作者——保祿，得後乃是後人仿效得前寫成的。

再深入比較，有人更指出得後欠缺保祿一般書信的特色，比方這封信沒有顯示保祿與團體的關係，沒有太多著墨於弟茂德的報道，更沒有提及在得前看到的與猶太人敵對的情況。在內容方面，得後反而比得前更進一步講解有關末世的道理。

### 2. 基本內容和結構

得前和得後主要論及末世，這點可從兩封信的開場白看

出。可是，兩封信就看似以不同的手法辯論同一的話題。在得前，有關末世的道理是以信經為主，以不同「日子」的討論為副，且助以「白日」、「黑夜」、「盜賊」的描述（得前 4-5 章）。得後所著墨的，卻是對迫害教會者的警告，借重舊約默示體裁的意象來達至此效果（得後 1-2 章）。得前所呼籲的，乃是「主快要來，他將突然來到，故此應警醒！」而得後的納喊卻是：「不要因著別人強稱主的日子迫近了而驚慌失措」。

對得後如此內容，有人分析如下：

致候辭 (1:1-2)

頌謝辭 (1:3-12)

為團體堅忍的信仰表現而頌謝，但亦就基督的再來和最後的審判向他們提出警告 (1:3-10)

為團體禱告 (1:11-12)

正確了解基督再來的必要 (2:1-17)

基督肯定不會立刻再來；他再來之前必與惡勢力鬥爭，但這鬥爭亦將受阻延；最終基督必戰勝一切 (2:1-12)

為團體堅定之心祝禱 (2:13-17)

最後勸諭和禱告 (3:1-16)

主必堅固團體，互相禱告 (3:1-5)

對閑蕩者特別的規勸：末世不會立刻臨現，故此必須積極地生活下去 (3:6-16)

最後問候 (3:17-18)

### 3. 寫作目的和背景

不少人認為得後是保祿發出得前不久後書寫的信，藉此更正團體對基督再來可能有的錯誤觀感：「主的日子已到」，或「主的日子迫近了」(2:2)<sup>1</sup>。他們相信得前與得後相近的原因為，保祿在發出得前不久之後便寫得後，甚至是在他得到得前的迴響之前便寫得後，所以對前者記憶猶新。保祿獲得團體最新的消息，知道他們在迫害和困境中依然持守信仰(1:4)，但可惜受假導師的誤導，錯懂基督快將再來；部分信眾更因此而游手好閒，且好管閑事(2:2; 3:11)。保祿覺著有必要向團體解釋：末世時刻不會立即出現，而目前，正確生活操守是重要的。在辯証的過程中，保祿指出假導師錯誤之處，以正視聽，同時也用了得前的資料。

也有人認為得後是後人所寫的（作者可能是保祿的一位弟子），藉此責斥他所屬的時代對保祿道理的誤解。部分基督徒對末世的快來產生狂熱，相信這就是可以在保祿書信中找到的教訓（格前 7:29; 10:11; 斐 4:5）。作者因此要透過得後說清楚保祿對末世的看法，以消除誤解。為了駁斥團體正在接受的謬論，這位作者在辯論的過程中，用了比較硬化的意念，比方，公義的審判(1:5)以及信從真理(2:13)；他同時亦把保祿和團體美化了(1:3; 3:7)。此外，他更在信末重複地說這封信是真實的，露出了破綻(3:14,17)。故所得的結論便是，這是一封由後人所寫的信，無論在形式和內容方面，都仿效保祿的得前，作者以保祿的末世觀，駁斥歪曲了的末世

---

1 但亦有人因著兩封信的末世觀的問題，把它們的寫作次序倒轉，認為得後是先得前而寫的。參閱 Ch.A.Wanamaker, *Commentary on 1 & 2 Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 1990) 37-45, 53-63.

論點。

總的來說，作者反映當時基督徒團體面對的基要問題，寫了這封信，藉此推進對信仰理智的了解 (1:10; 2:2a)，以及在實質生活方面不易動搖的望德 (2:16-17)。

#### 4. 中心思想

保祿在得前假設基督的再來臨近了 (4:13-18)，但同時亦強調會是一個驚喜，因為是無期的 (5:1-11)。得後則說，基督不會立即再來。他再來之前必有一些徵兆，就是嚴重的叛教情況和他的敵對者出現，這位敵對者自稱為神。當這一切發生時，就是末世的時刻。在得後，基督的再來只是末世的一環，與得前所說的——基督的再來就是末世——有著很大的分別。

在得後，有關基督徒日常生活的訊息，相當明顯。有規律和正常的生活，特別是工作生活是重要的，就如保祿曾在團體中勤奮工作一樣 (3:6-13)。「誰若不願意工作，就不應當吃飯」(3:10)。這句說話自此常被引用，成為有規律生活的格言。這個主題也在得前出現，不過就不像在得後那樣重複被強調。

#### 5. 寫作年代和地點

若得後同樣是保祿所寫，那麼因其內容與在得前唸到的十分接近，故應是緊接著得前寫成的，年分亦應是公元 50 年三右，地點同樣是格林多。假若它不是保祿所寫，那麼就應把寫作年分推晚，地點亦不容易確定了。在這方面存在不少假設；比方，有人把寫作年分推至第一世紀末，當保祿書信

正被收集成冊，地點是小亞細亞。

參考書目

- F.F.Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45 (Waco, Texas: Word 1982) xviii-xlvi.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 165-168.
- Ch.H.Giblin, "The Second Letter to the Thessalonians", *NJBC*, 871-872.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 262-269.
- L.Morris, *The First & Second Epistles to the Thessalonians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans revised ed. 1991) 1-30.
- E.J.Richard, *First and Second Thessalonians*, SacPag. 11 (Collegeville: Liturgical 1995) 1-36.

## 第二十五章

# 弟茂德前、後書與弟鐸書

弟茂德前、後書及弟鐸書由十八世紀開始獲得「牧函」的總稱，因為在新約，只有這三封信是寫給基督徒團體的牧者的，內容關乎教會的生活和實踐。三封牧函含有不少牧者如何在團體內滿全牧職的教導。這些教導是以書信的形式傳送，對象為保祿的傳教同工弟茂德和弟鐸。誠然，實質來說，它們不太似是寫給個人的信，本身更像一些維持教會團體紀律的官方通訊。三封牧函具相同特色，就內容而言，弟茂德前書與弟鐸書更相近。全部牧函都假設團體處於同一的境況中，具相同的組織，且受同樣的假導師騷擾。在表達方面，這三封信也是相當一致的，以同樣的詞彙和風格，表達類似的神學觀念。

### 1. 基本內容和結構

三封牧函在內容和表達方面雖然大致相若，但在細節和組織上還是有出入的。

#### 1.1 弟茂德前書

弟茂德前書假設保祿離開厄弗所，到了馬其頓，而弟茂德仍留在厄弗所（弟前 1:3; 弟後 1:15）。保祿在信中宣告他即將重返厄弗所，誠然，他還是給予弟茂德一些指導，當他不在時如何治理這個教會團體。只是這些指導看似與厄弗所團體面對的實際困難無關（比方如何抗衡那些正在擾亂團體的敵對者），它們實質上更似一套以教會傳統教導為依據的

治理教會的指引（弟前 1:15-16），放諸任何教會團體皆準。

這封信的基本結構，可以分析如下：

致候辭 (1:1-2)

導言 (1:3-20)

給弟茂德的訓令 (1:3-5)

敵對者為假導師 (1:6-11)

保祿為真導師 (1:12-17)

綜合 (1:18-20)

教會的崇拜和領導 (2:1-3:13)

團體崇拜的操守 (2:1-15)

——祈禱意向 (2:1-7)

——男信眾的表現 (2:8)

——女信眾的表現 (2:9-15)

團體的領導 (3:1-13)

——基本原則 (3:1)

——對監督的要求 (3:2-7)

——對執事的要求 (3:8-12)

——結論 (3:13)

書信的寫作目的和神學觀點 (3:14-4:10)

目的：知道天主之家的操守 (3:14-16)

觀點：創造的美善 (4:1-10)

——基本聲明 (4:1-5)

——應教導的事理 (4:6-10)

給教會內不同組別的教導 (4:11-6:2)

導言 (4:11)

弟茂德為教會領導的模樣 (4:12-16)

如何領導不同年齡的組別 (5:1-2)

寡婦 (5:3-16)

長老 (5:17-25)

奴隸 (6:1-2)

總結 (6:3-16)

假導師的實況 (6:3-10)

弟茂德應如何採取行動 (6:11-16)

對帶有關富人的反省 (6:17-19)

給弟茂德的最後呼籲 (6:20-21a)

給團體的最後祝福 (6:21b)

## 1.2 弟茂德後書

弟茂德後書的背景完全不一樣。保祿顯然在羅馬被囚 (1:17)，已經受審。除了路加以外，所有跟隨他的人都離棄了他 (1:15; 4:11,16)。他已派提希苛到厄弗所 (4:12)，現今他要求弟茂德盡快經特洛阿來羅馬 (4:9,13)，可能預見自己的死期不遠 (4:6-8)。在內容方面，這封信與弟茂德前書和弟鐸書類似，只是語調不同，很個人化，唸起來像一篇遺訓，突出受苦宗徒的形象。

這封信的基本結構，可以分析如下：

致候辭 (1:1-2)

頌謝辭 (1:3-5)

呼籲弟茂德更新聖神的恩賜 (1:6-2:13)

導言：重燃神恩 (1:6-7)  
堅忍痛苦 (1:8-12)  
忠於保祿 (1:13-18)  
堅定地傳授福音 (2:1-10)  
綜合：確實的話 (2:11-13)

#### 真教導抗衡假教導 (2:14-4:8)

真導師於四方面抗衡假導師 (2:14-26)  
教會領袖在末世抗衡邪惡勢力的資源 (3:1-17)  
——假導師與保祿的重大分別 (3:1-12)  
——假導師的謬論與聖經真理的重大區別 (3:13-17)  
最後呼籲 (4:1-8)

#### 保祿的處境和需要 (4:9-21)

弟茂德要快來 (4:9-13)  
保祿在法律前的處境 (4:14-18)  
問候和其他事項 (4:19-21)

#### 給弟茂德和讀者的最後祝福 (4:22)

### 1.3 弟鐸書

弟鐸書的境況與弟茂德前書相若。在弟鐸的協助下，保祿成功地在克里特傳福音。隨後他離開那裡，而弟鐸則留下 (1:5)。保祿看來是到了尼苛頗里，要求弟鐸前來與他會合 (3:12)。就如弟茂德前書一般，這封信不乏如何內外治理教會團體的指引，同樣是以教會傳統教導為依據 (2:1)。其餘內容亦與在弟前唸到的一樣。

這封信的基本結構，可以分析如下：

### 致候辭 (1:1-4)

#### 克里特教會的眾領袖 (1:5-9)

給弟鐸的任務 (1:5)

長老需有的素質 (1:6-9)

#### 真假教導 (1:10-3:8)

假導師的本質 (1:10-16)

真導師的教導 (2:1-3:8)

——基督徒在天主之家應有的表現 (2:1-15)

表現 (2:1-10)

理由：因已被天主救贖 (2:11-15)

——基督徒在社會應有的表現 (3:1-8)

表現 (3:1-2)

理由：因已被天主救贖 (3:3-8)

#### 避免紛爭和分裂 (3:9-11)

#### 數項公事及最後問候和祝福 (3:12-15)

## 2. 書寫對象

三封牧函的書寫對象為弟茂德和弟鐸，兩位皆是保祿傳教生涯中的親密戰友。弟茂德在多封保祿書信及宗徒大事錄中被提及，而弟鐸則在格林多人後書及迦拉達人書扮演一個十分重要的角色。

### 2.1 弟茂德

從宗徒大事錄得知 (16:1-3)，保祿在亞細亞的呂斯特辣遇上弟茂德，並邀請他成為他傳教旅程的夥伴。弟茂德的父

親是希臘人，母親是信了主的猶太婦人。按弟後 1:5; 3:15 記載，他自幼熟讀希伯來文聖經，並於保祿到達以前，已因著母親和外祖母的感染而歸向基督。保祿在多封由他自己所寫的書信中，也有提及弟茂德，說他是一個忠實可靠的夥伴和合作者（羅 16:21; 格前 4:17 等）。弟茂德曾代表保祿與多個團體交往，比方得撒洛尼（得前 3:2,6）、格林多（格前 4:17; 16:10-11）、以及斐理伯（斐 2:19-23），並在保祿被囚時與他保持緊密聯繫（費 1 節）。當保祿寫信給羅馬的團體時，他亦在旁（羅 16:21）。他更是保祿多封書信的共同發信人（格後 1:1; 斐 1:1; 得前 1:1; 費 1 節; 哥 1:1; 得後 1:1）。在其他地方，他也多次被提及（參閱宗 17:14-15; 18:5; 19:22; 20:4; 希 13:23）。

## 2.2 弟鐸

雖然路加在宗徒大事錄沒有提到弟鐸的名字，但保祿在迦拉達人書及格林多人後書均顯示，弟鐸是他傳教工作上的一位得力助手。弟鐸是一位外邦基督徒。從迦 2:1-3 得知，當保祿有需要上耶路撒冷在當地教會領袖前証實自己的宗徒職權時，除了巴爾納伯以外，也帶了弟鐸同往（參閱宗 15:2 所說，團體決定派「他們中的幾個人」與保祿和巴爾納伯同往）。弟鐸亦一度是有關外邦人應否受割損的激烈爭辯的焦點（他本身不是猶太人，也沒有受割損），但見保祿在是次爭辯中力抗弟鐸也要受割損的要求（參閱迦 2:3-5）。弟鐸後來滿全一項敏感但重要的使命，讓格林多的團體得與保祿修好（格後 12:18; 2:13; 7:6-7,13-16）。保祿給團體的「血淚書」，應是他帶去格林多的。他並且在那裡代表保祿完成為耶路撒冷教會募捐的工作。隨後他再從馬其頓到了格林多，

比保祿先走一步，可能是為了於第一時間把格後帶給團體（格後 8:6,16-24; 12:18）。

### 3. 寫作目的和背景

三封牧函的真實性是一個爭議的問題。因著這個緣故，這些牧函的寫作目的和背景同樣是不容易確定的。

#### 3.1 事態假設

對於三封牧函的寫作背景，聖經學界存有如此假設：弟鐸書可能先弟茂德前書寫成，三封牧函表面上述說的大概是兩年間發生的事。據說保祿離開克里特後（鐸 1:5），可能去了厄弗所，因他有意派提希苛往克里特去（鐸 3:12），而在新約，提希苛是與小亞細亞和厄弗所有關連的人物（宗 20:4; 哥 4:7; 弗 6:21; 弟後 4:12）。保祿繼而往西北行，朝馬其頓走去（而弟茂德則留在厄弗所？），而弟茂德前書可能就是此時送發的（弟前 1:3）。他隨後繼續往西行，應是在尼苛頗里過了一個冬天（鐸 3:12）。從那裡他起程往羅馬去，有弟鐸陪同（鐸 3:12; 弟後 4:10）。在羅馬受審和被囚之前和期間，應有其他基督徒和同工在他左右（弟後 4:10-12,16-18 等）。他不幸遭遇的消息輾轉傳到厄弗所，不少人因此而背棄了他（弟後 1:15），但敖乃息佛洛卻離別他的家人到羅馬訪尋他（弟後 1:16-17）。同工中，提希苛也到了羅馬（從克里特或厄弗所交到？），但保祿把他遣回厄弗所（弟後 4:12）。保祿卻要求弟茂德迅速在冬天來臨前經特洛阿來到羅馬（弟後 4:9,13,21）。另一次提到冬天，可見三封牧函報道的事故是在兩年或甚至超過兩年時間內發生的。

### 3.2 書信的真實性

以上三封牧函事態的報道很難套入保祿生平的事跡中。故始自十九世紀，很多學者辯論說，這些牧函是後來保祿的一位弟子所寫的，所列舉的論點相當具說服力，其中包括：

- (1) 雖然三封牧函包含一些保祿書信的片斷（羅馬人書、格林多人前書、和迦拉達人書，亦可能同時包括斐理伯人書），但這些牧函在用詞、文法、和風格方面都與保祿的真實書信有別。更何況一些屬於保祿的重要神學思想不見出現（如信徒與基督的緊密結合，聖神的德能和作証，從法律解救出來的自由等），而某些詞句則另具含意（比方「信仰」一詞差不多成為基督徒宗教的同義詞，有別於保祿所指的信眾與基督的關係）。
- (2) 弟茂德前書看似是保祿於馬其頓的旅程中寫給弟茂德的。但按宗徒大事錄記敘，在同一的旅程中，弟茂德就在保祿左右（宗 20:1-6）。
- (3) 沒有任何其他經卷提到保祿在克里特傳教。宗徒大事錄只報道保祿被押送往羅馬時曾路經那裡（宗 27:7-13）。
- (4) 在弟後提到的「在羅馬被囚」不會相等於宗 28 章所述說的。若保祿真的兩次被囚，那麼他應是在羅馬獲釋後便去了克里特和厄弗所（弟前和鐸所說的），然後再回到羅馬重新入獄（弟後所說的），最後在那裡被處決致命。只是保祿自己一直計畫路經羅馬往西班牙傳教；看來他在東方的傳教工作已告一段落（羅 15:17-29），重返東方傳教不似在此計畫中。再者，路加的排列——耶穌和保祿分別朝著耶路撒冷和羅馬走去最終面臨苦難和死

亡——也肯定如此的結局。

- 5) 最重要的是，三封牧函在內容重點方面也明顯與保祿的真實書信有別。這些牧函假設一個比較有組織的教會體制，這是在保祿的真實書信中看不到的。在牧函中，對末世的迫切期待明顯地減弱，這亦與在保祿的真實書信中所見的有別。再者，牧函在論及基督時，所強調的乃是他的誕生和復活，不像保祿那樣，較側重於論說他在十字架上的死亡。種種跡象顯示，三封牧函表達的已是比較後代的觀點，在在展露著保祿思想的改變和發展。

雖然三封牧函是託保祿之名寫成，但它們不是偽造的。在古希臘、羅馬時代，託名寫信可算普遍，源遠流長。通常作者只懷有延伸老師學說的意願，藉此解說目前的難題。他象在說：若老師在，在同一的處境中，他會如此這般說。為牧函的讀者而言，他們會很清楚保祿不是這些信件的真正作者。這些信件延伸宗徒的思想，代表著為後代設想而付出的努力。

### 3.3 寫作目的

三封牧函的寫作背景不甚明確，比較顯明之處就是，一直在各教會團體流傳的保祿的權威正受一些假導師的教導所威脅，而眾教會亦因基督再來的遲延需要在世界中作出適當的調應。故此一位基督徒站出來代表教會以保祿的名義寫了這些給二位認許牧者的函件，確使保祿遺留下來的寶貴教訓得以保存。目的是讓團體認清如何透過持守團體的秩序、正確的教會訓導、以及虔誠的生活，抗衡假導師的謬論，成為「永生的承繼人」（鐸 3:7）。

故此在基本內容方面，三封牧函似乎側重於以哲理為重心的辯論。它們的作者視基督徒信仰為至理，是唯一的生命之道。他呼籲眾教會領袖，並藉著他們呼籲所有信眾重新懷抱保祿的名訓，並把它融會在生活中。保祿的一言一行可作基督徒生活的典範，那些反對他和他的福音的人實在是一些假導師和詭辯者。

相關地，牧函的作者更加著意要求教會內的牧者們看重和持守教會內和社會中的架構和秩序。對他來說，基督徒信仰能夠平衡神聖王國和人間秩序的關係，深懂天主普救世人的意願以及自身為合一的導向，滿足當今各文化和各階層內心的渴望。

## 4. 中心思想

三封牧函的主題思想可分為兩面：

### 4.1 持守教會秩序

特別為弟茂德前書及弟鐸書而言，最重要的主題可能便是教會秩序。與此主題有關的就是一些家訓形式的勸諭（比方弟前 2:9-10）。教會秩序的主題在弟前看似隨意發揮，副題包括：崇拜（2 章）、監督與執事（3 章）、寡婦（5 章）、長老（5 章）、以及奴隸（6 章）。與這一切組別有關的規條不是單一的列出，而更像是從不同源流收集而成，用途在於抗衡異端者，因而介定正統教義和正統教會秩序的思想在兩封信的分量很重（參閱鐸 1:9-10）。

弟鐸書和弟茂德前書內容相若，重複要求持守教會這個「天主之家」的程序（弟前 3:15），但所持的神學動機不同。

弟鐸書的主題為「救贖」，故此「救贖」和「救主」二詞多次出現。弟茂德前書則強調所有天主創造的美善（弟前 4:1-5）。本身為精神方面的遺囑，弟茂德後書明確建議效法保祿，他是一切有意傳授他的教誨者的典範。這封信特別突出保祿受苦宗徒的形象，他的堅忍可作弟茂德和所有基督徒的典範（弟後 3:12）。

## 4.2 抗衡假導師

三封牧函皆有抗衡假導師作背景，只是這些假導師的身分不易辨認。他們自稱為「法學士」（弟前 1:7），而牧函的作者則抨擊他們為「法律的爭論」的煽動者（鐸 3:9）和「人的規定」的倡議者，他們對猶太傳說亦感興趣（鐸 1:14; 弟前 1:4）。他們同時亦推動極端的苦行，反對婚姻，嚴格禁食（弟前 4:3-5）。他們相信信眾復活已成事實（弟後 2:18），並十分重視祖譜（鐸 3:9）。雖然從牧函中可以看出這些假導師的觀點，但人們很難確定他們的身分。他們可能屬於同一的組別，或是來自不同的組別，我們但見牧函的作者在函件中表達對不同異端邪說的關注，又或者他只是大體上指出一總異端邪說的狂妄。

牧函首先指出，假導師的出現是末世臨現的記號（弟前 4:1; 弟後 3:1），因而要力拒。基督徒必須認清這個世界為天主所造（弟前 4:3-5），因而與世間事物有一定的聯繫。教會團體的領導人應在倫理道德方面是無可指摘的（弟前 3:2-12），應與那些假導師有很大的分別（弟前 6:3-10）。故此持守舊約律法是重要的，因為它們是為那些不守法者而設（弟前 1:8-11）。更重要的是教會傳統，它是抗衡異端邪說最具決定性的準則。一個無瑕和有秩序的教會團體正好保證它本身是正統

的，有別於異端的組別。

## 5. 寫作年代和地點

三封牧函似乎以愛琴海，特別是小亞細亞一帶的基督徒團體為寫作對象，致使大部分學者相信這些書信亦是在那個區域寫成的，地點可能是厄弗所。至於寫作年分，就有不同的建議。這些信所顯示比較有組織的教會架構和所用的詞彙等，都指向一個比較晚的寫作年代。可是，除了鐸 1:7 所說的，這些信不似認識以單一監督為首的教會組織。當教父依納爵·安提約基於公元 110 年寫信給小亞細亞的一些教會團體時，這種架構似乎已存於它們中。有見及此，三封牧函的寫作年分不會遲於公元 110 年，可能就在公元 100 年左右寫成。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 209-213.

G.W.Knight III, *Commentary on the Pastoral Epistles*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 1992) 3-54.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 366-387.

R.A.Wild, "The Pastoral Letters", *NJBC*, 891-893.

## 第二十六章

# 希伯來人書

希伯來人書看來是一篇由一位身分不詳的基督徒撰寫的論文。作者自己稱它為「道理」或「勸慰的話」(5:11; 6:1; 13:22)，藉此論證基督為我們獲得圓滿的救贖。但形式上，這分作品還是一封函件，雖然缺少一般信首的致候和頌謝，但信尾卻是完完整整的，與一般保祿書信的結語無異，由行程計畫、祝福、囑託和問安、以及告別話組成(13:18-25)。

### 1. 基本內容和結構

希伯來人書的內容，主要由有關基督的神學論據和勸諭組成：神學論據在於証實基督為人獲得最後圓滿的救贖，勸諭則是為那些在信仰和信仰實踐方面日漸退步的基督徒而設，藉此勸告他們不要離棄信仰(2:1; 10:32-36; 13:22)。這篇論文的結構嚴謹，作者很有信心地逐步發揮和分析它的主題。他要強調的似乎有三點：(1) 基督比任何先知卓越(1:1-3)，亦凌駕眾天使之上(1:5-2:18)，就算梅瑟也不能與他相比(3:1-6)；(2) 基督的司祭職比肋未司祭職卓越(4:14-7:28)；(3) 基督在天上聖所舉行的祭獻比任何通過肋未司祭的手在地上獻的全燔祭卓越(8-10章)。

作品中有關基督的論據和勸諭內容交錯，不少勸諭是加插在討論中的(2:1-4; 3:7-4:11; 4:14-16; 5:11-6:12; 10:19-39; 12:1-13; 12:14-29; 13:1-17)，使人覺著這些勸諭出自相關的道理，突出直述與命令的效果(indicative-imperative pattern)。

因著這個緣故，它的基本結構不容易辨認。不少人接受把作品一分為三的分析：天主子比天使和梅瑟卓越 (1:1-4:13)；基督為完美的大司祭 (4:14-10:31)；他開始和滿全人的信仰 (10:32-13:17)。但比較詳細的分析，就有不同的建議，以下是其中一個例子：

導言 (1:1-4)

天主子超越眾天使 (1:5-2:18)

天主子座於寶座上 (1:5-14)

人應忠信 (2:1-4)

耶穌自貶而受舉揚 (2:5-18)

耶穌為仁慈和忠信的大司祭 (3:1-5:10)

耶穌為忠信之子，他超越梅瑟 (3:1-6)

人當以以色列的不忠借鏡 (3:7-4:13)

耶穌，仁慈的大司祭 (4:14-5:10)

耶穌永恆的司祭職和永恆的祭獻 (5:11-10:39)

人應在精神上更新 (5:11-6:20)

耶穌按默基瑟德的品位為司祭 (7:1-28)

——默基瑟德和肋未的司祭職 (7:1-10)

——肋未的司祭職已被取替 (7:11-28)

永恆的祭獻 (8:1-9:28)

——舊約、會幕、和崇拜 (8:1-9:10)

——耶穌天上、新約、和完美的祭獻 (9:11-28)

耶穌的祭獻為持守信仰的原動力 (10:1-39)

——舊約的祭獻和耶穌一次過的祭獻 (10:1-18)

——對過往的肯定、判斷、和回憶 (10:19-39)

典範、紀律、和不服從 (11:1-12:29)

先祖的信德 (11:1-40)

天主如何對待祂的兒子 (12:1-13)

對不服從者的懲罰 (12:14-29)

最後呼籲、問候、和祝福 (13:1-25)

## 2. 書信對象

希伯來人書的作者有時直接向他的讀者說話 (5:11-12; 6:9; 10:32-34; 13:7,18-19,23)，可能在心目中已有特定的寫作對象。只是，這些對象是不容易辨認的。作品從沒有提及他們，而「希伯來人書」這個標題也是日後因應作品的內容而鑑定出來的。

不少人認為這分作品是為猶太基督徒而寫的，所列舉的理由包括：

- (1) 作者運用舊約聖經的手法靈活，他在作品中縱貫整個舊約思想領域，假設他的讀者對猶太觀點和概念有很清晰的認識，尤其是關乎猶太祭獻的觀念；
- (2) 作者大量引用舊約聖經及以之作論據；
- (3) 他所持的神學論據似乎都是以猶太人為對象，他強調新約比舊約卓越，基督的司祭職和祭獻也比舊約的卓越。基於上述理由，所下的結論便是：這分作品的對象極之可能是猶太基督徒。只是，他們是哪裡的猶太基督徒呢？在巴肋斯坦本土的猶太基督徒，還是僑居在外的猶太基督徒？

但也有人相信這分作品的寫作對象為外邦基督徒。很早期的外邦基督徒自視為天主給舊約天主子民的祝福和許諾的繼承人。一朝成為基督徒，他們實是真的以色列，天主的真正選民，甚至舊約聖經也是為他們而寫的。早期的基督徒團體，包括新興的外邦基督徒團體在內，視舊約為他們的聖經，這些經卷在他們的信仰生活中佔有很崇高的位置。早期單純的基督徒對舊約聖經有一定的認識，更何況有一定文化水平的希伯來人書的讀者呢？只是，這些看來有相當文化背景的讀者所屬何地？格林多、厄弗所、安提約基雅、塞浦路斯島等都是一些推測。更有人多加一個可能性，羅馬，因為這分作品在克萊孟一書（一封出自羅馬的書信）被提及，兩者有某些共通點，且作者也在 13:24 提到「意大利的弟兄」。

### 3. 寫作目的和背景

希伯來人書相信不是保祿所寫的，相應地它的寫作目的和背景亦需從這角度看。

#### 3.1 作品的真實性

二世紀中葉亞力山大里的詮釋學者視希伯來人書為保祿的書信之一，雖則他們也覺察到這封信在詞彙和風格方面與其他的保祿書信有別，對它的真實性問題需要特別加以註釋。克萊孟·亞力山卓相信這是路加把保祿以希伯來文寫成的信翻譯過來的結果，而奧利振則堅持它出自保祿的一位弟子，只是這位弟子的名字不詳。自第四、五世紀開始，西方教會視這分作品為保祿所寫，直至第十六世紀，它的真實性才嚴重地受懷疑。目前，絕大多數人都不接受它為保祿所寫，亦不相信它出自保祿的弟子，因為它在多方面都與保祿

的信相異：不同詞彙和風格，不同結構組織（教義與勸諭交錯），不同手法引用舊約聖經等。

希伯來人書看似一分神學論文，產自另一時代，那時，教會已從理論的層次並以寫作的形式來談論猶太宗教。這種形式包括以傳統猶太方式來解釋聖經，這是在其他新約經卷比較少見的，比方希 3:7-14 是用來解釋詠 95 篇的，而希 7:1-25 就同時用來解釋詠 110 篇和創 14:17-20。作者採用的釋經手法近乎昔日亞力山大里的詮釋學者的做法，不著重經文的本意，卻比較深究經文的神聖寓意和倫理意義 (allegorical exposition, typological exegesis)。整分作品內容近似希臘化猶太博學士之作。

就神學內容來看，這分作品更不可能是保祿之作，亦不似是出自保祿的一位弟子。其中論及教會、基督、以及末世的觀點都與保祿的一貫看法有別。比方它是從被舉揚而不是從復活這個取向去論及基督的，而保祿本人則從不論述基督的大司祭職。作者只從赦罪的角度來看舊約的法律，而保祿則不會像他那樣強調再次悔改是不可能的 (6:4-8; 10:26; 12:17)。種種跡象顯示，作品已遠離宗徒時代，所談論的部分內容為一些領袖的過往表現 (13:7)，且在它內猶太基督徒與外邦基督徒之爭亦似成陳跡，已從理論的層面看。

故作者的身分不詳，在信首亦不見其名。他似乎有希臘文化背景，且受柏拉圖哲理影響，因他喜歡把天上人間比對，視後者只是前者的影子。

### 3.2 寫作目的

作者嘗試在希伯來人書指出，舊約，特別是舊約的祭

獻，已被耶穌的祭獻所取替，他同時呼籲讀者不要放棄信仰（參閱 2:1-3; 3:12; 6:4-6）。他可能認為讀者對舊約祭獻的看法接近危害他們的基督徒信仰的程度，故此寫了這篇論文，不是為發表這方面的理論，而是為了挽救他們脫離背信的危機。信眾不似受假導師的騷擾，他們實是在信仰方面退步，害怕受苦，在團體中缺乏互信（5:11-12; 10:25,35; 12:3,12-13; 13:17），雖則過往也曾有過光彩的表現（6:10; 10:32-39）。

更有人認為作品的書寫對象曾因信仰而遭受迫害，被監禁，財物被充公。誠然他們懷著喜樂忍受這一切。故此作者在作品中鼓勵他們繼續生活他們的信仰，努力行善，直到主再度來臨（10:32-39）。在這方面，他們有聖祖們作表率，聖祖們忠信地堅忍一切，只寄望基督以自己的祭獻為天主子民帶來圓滿的救贖（11 章）。耶穌一生為忠信堅忍的典範，足為基督徒仿效（12:1-11）。

也有人說這分作品本身亦可能是一篇成文的講道詞，為一個獨特團體而設，為達至類似上述的目的。

#### 4. 中心思想

作品中的神學思想決定於「旅途中天主子民」的概念。「在旅途中」這個思想在作品的勸諭部分更加顯而易見，3:7-4:13 就是最佳例子。信徒必須克勝長長旅途中的疲累，而且一定可以克勝這種疲累，辦法就是放眼未來，默思旅程的終向——在天上之城之安息。這個意象指向一種有時間和空間式樣的末世觀。那些在旅途中的信徒要肯定目前的一切，認清所走的路向，減輕辛勞。他們同時亦需回顧過往，這樣做亦能消滅疲乏。疲倦者可以回想舊約，那是昔日的許諾，可

提升繼續前行的勇氣。

圍繞著「在旅途中」的主題，產生了其他的基本思想。「忠信」就是與其他旅途中的弟兄姊妹繼續前行這麼一回事。「罪惡」就是墮後，生厭倦，即失掉信仰和背信。還有，「基督徒的希望」亦相等於對這長長旅途目的地的渴望。一方面，許諾已經滿全，天主子民已經上路。另一方面，距離終點還遠，還未抵達目的地，天主子民仍須不斷努力。他們希望的依據在於救贖工程，在於基督的祭獻，在於這位大司祭本身(4:14-7:28)。基督是完美的大司祭，他的司祭職務和祭獻遠超舊約的司祭職務和祭獻。舊約本身亦是一樣，它絕不能與新約相比(8:1-10:18)。它們的關係就像象徵與現實一般，又或是許諾與滿全一樣，完全不能比擬。換言之，新約遠遠超越並取替了舊約。

## 5. 寫作年代和地點

信中有關「基督的祭獻遠比肋未司祭的祭獻卓越」的論証，推使部分學者對讀者的處境作出結論說：他們身處接納或是重拾猶太宗教儀式的危機中。這些學者亦因而推論書信的寫作年分為公元 70 年前，即聖殿被毀之前，因聖殿被毀以後，就不能在那裡再舉行甚麼宗教儀式了。如此結論不是無可能的，但亦不容否認，就算宗教儀式不能再在聖殿中舉行，基督徒作者也大可繼續寫關於聖殿的祭獻。無論怎樣，希伯來人書不像是關乎耶路撒冷宗教儀式的討論，文中論據實質指向出谷紀中有關帳幕殿宇的報道。

作品指向迫害(6:10-11; 10:32-34; 12:4)，但未許確定年分。它亦提及「意大利的弟兄們」(13:24)。克萊孟一書(於

公元 96 年前寫成)更假設這分作品已經存在。假若作品中提到的迫害指向羅馬大帝多米仙 (Domitian, 在位公元 81-96 年) 手中的迫害, 那麼它應是於第一世紀晚期寫成。寫作地點則比較難確定。

### 參考書目

- M.M.Bourke, "The Epistle to the Hebrews", *NJBC*, 920-922.
- F.F.Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans revised ed. 1990) 3-43.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 263-267.
- P.Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 1993) 3-85.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 388-403.
- W.L.Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A (Waco, Texas: Word 1991) xlvii-clvii.

## 第二十七章

# 雅各伯書

雅各伯書為七封「公函」之一。它的寫作對象不明確，內容不涉及某某團體的生活實況，而且本身亦缺少信尾常見的結語，故看起來更似一篇以書信形式來表達的文章，為廣泛讀者而設。

### 1. 基本內容和結構

除了信首的致候以外，雅各伯書缺少一般書信格式的特色，且在內容方面，沒有甚麼組織。緊接致候辭就是一些勸諭和智慧話語，這些都是很鬆散地串連在一起的。2:14-26 論及信德與工作的關係，就內容和形式來看，可算是整封信的中心點，具重大意義。除此以外，其餘的章節，大致上都欠缺有系統的編排，亦不似表達著連貫的思想。

作品首先談論受試探和受考驗的問題，藉此論述猶太人的一種觀點：天主藉著試探和考驗教導人和助他成長。接著就是一些猶太倫理格言。中央部分由三篇小品組成，分別討論貧窮人與富人 (2:1-13)，信仰與行為 (2:14-26)，以及善用口舌的問題 (3:1-12)。這些小品看似以相同的格式出現：(1) 明述問題；(2) 舉例；(3) 假想敵對者的對抗及回應；2:14-26 更附加聖經證明。只是，這些小品的主題不似是相連的。只在作品的最後部分，有兩個相關的段落出現：為未來作買賣準備的愚妄 (4:13-17)，以及富人的問題 (5:1-6)。

以上就是這分作品的大概內容，比較詳細的分析，有建

議如下：

致候辭 (1:1)

信首勸諭部分 (1:2-18)

在試探中仍喜樂 (1:2-4)

為得到智慧應恆常祈禱 (1:5-8)

貧賤人和富人應有的態度 (1:9-11)

堅忍賺得生命之冠 (1:12)

罪惡和死亡的家族 (1:13-15)

天主聖言孕育了我們 (1:16-18)

實行聖言 (1:19-27)

正確態度 (1:19-21)

格言：不要只聽，但要實行 (1:22)

鏡子的明喻 (1:23-25)

真正虔誠 (1:26-27)

不要看情面 (2:1-13)

格言 (2:1)

假設例子 (2:2-4)

多個論証 (2:5-13)

信仰沒有行為是死的 (2:14-26)

主要論點 (2:14-17)

數個例子 (2:18-26)

謹守口舌 (3:1-12)

智慧的特質 (3:13-18)

紛爭的因由，補救的辦法 (4:1-12)

買賣式的愚妄 (4:13-17)

禍哉富人 (5:1-6)

耐心等待主的再來 (5:7-11)

多項指引及結語 (5:12-20)

## 2. 書信對象

信首顯示這分作品是寫給「散居的十二支派」的，不過，這不似單是寫給猶太基督徒的信件，而是更像給整個基督徒教會的一分通函。「散居」似有生活在外面陌生世界的意思（參閱斐 3:20；希 13:14；伯前 2:11），正好用來形容宗徒時代以後各地教會的境況。

雖然作品中耶穌的名字只出現兩次 (1:1；2:1)，且大部分的勸諭與猶太智慧文學相近，雅各伯書信末的指引在在顯示作者是對著一個已有相當組織的基督徒教會說話。此外，部分章節明顯與猶太無關，比方在 1:19 及 5:14 所說的；另一些章節雖則有猶太意味，但亦可以賦予基督徒解釋。作品同時多番指向耶穌的話語 (1:5,17/ 瑪 7:7-11；1:6/ 谷 11:23-24；1:22/ 瑪 7:24-27；4:12/ 瑪 7:1)。作者更加表示，在團體內富人與窮人分清界線是不應該的 (2:1-13；5:1-6)，這方面的道理就是基督徒團體的標誌（參閱格前 1:26；迦 3:28）。最後，2:14-26 明顯與保祿所講的外邦基督徒得救的道理有關，這段經文顯示，作品的寫作對象肯定包括外邦基督徒。

## 3. 寫作目的和背景

作者自我介紹為「天主及主耶穌基督的僕人雅各伯」（1:

1)，致使作品看起來是耶穌的弟兄所寫的。但這似乎是無可能的，因為這位雅各伯已於公元 62 年去世，而且從史實的角度來看，這封信在在顯示它已遠超那個時代。2:14-26 觸及到的猶太基督徒和外邦基督徒對峙的情況已不復存在，作品中亦沒有跡象顯示作者私底下認識耶穌。2:14-26 可能揭示，作者所反對的實為已建立起和發展了的「保祿思想」或是已經形式化的保祿。對作者來說，法律已再次成為正面的體制，是「自由的法律」（2:12）。此外，這分作品是用相當流暢的希臘文寫成，所引用的舊約聖經是七十賢士譯本（LXX），似乎無可能出自一位耶路撒冷猶太人之手。

只是，作者真正是誰？無從考究。只見他對希臘文化和猶太宗教有相當認識，可能是一位猶太基督徒。

雖然這分作品不像是保祿在耶路撒冷所遇見的雅各伯所寫，但作者明顯地把作品冠以這位耶京教會領袖的名字，目的可能是把耶穌的教訓重新表達，且同時將歪曲了的保祿的「因信成義」道理糾正過來。作者所關心的是讀者的信仰問題，希望他們的信仰不要停留在理論層面上，而是有行動的實踐信仰，貫徹著整個生活。當時教會的境況可能滿是試探和考驗，窮人在富人手中受盡折磨，故此作者呼籲他的讀者要喜樂、堅忍、有智慧、恆心祈禱、以及在充滿敵意的世界中忠於使人獲得解救的天主聖言。

#### 4. 中心思想

正如其他智慧文學一般，雅各伯書道出富者與窮人之間的張力。一般人對富者的高舉和對窮人的低貶是不當的（2:1-5），部分基督徒應有被富者欺辱的經驗（2:6-7）。富人為自己

的未來安排妥善是愚妄的事(4:13-17)，那些通過扣留工人工資而致富的人將要受罰(5:1-6)。作品中不少類似的教訓近乎對觀福音中耶穌的話語。

為斷定這封信的神學傾向，2:14-26 具決定性作用。這段經文使人想起保祿神學，特別是因信成義以及亞巴郎為成義表率的道理。保祿特別在羅馬人書和迦拉達人書展示，天主使人成義，人是因著信仰而不是因遵行法律在天主前成義(羅 3:28)。因此，外邦人不用接受猶太人的法律，因為天主是唯一的天主，祂不但使猶太人，且同時亦使外邦人成義(羅 3:30)。對保祿來說，亞巴郎深懂此道理，因此他成了因信成義的典範(羅 4 章)。雅各伯書看似針對保祿的見解，並批判之。它強調，人若只有信德而沒有行為，他的信德是虛妄的，或更好說，沒有行為的信德是死的。人是因他的行為，而不單因他的信德成義，亞巴郎便是深深了悟此道理的上佳例子，創 15:6 証明這位聖祖認清信德與行為是同一事件的兩面。

但實質上雅各伯不像在推翻保祿「因信成義」的論點，他所談的「信仰行為」看似與保祿所指的不一樣。保祿所抗拒的乃是猶太人死守規條的做法，相信他也會同意基督徒生活實是愛德的生活(迦 5:6: 在基督耶穌內，割損或不割損都算不得甚麼，唯有以愛德行事的信德，才算甚麼)。保祿與雅各伯皆說愛近人滿全法律(雅 2:8; 迦 5:14)。看來雅各伯所抗拒的乃是當時一種歪曲了的保祿思想，一種影響著基督徒的說法，致令他們忽視對窮困和受苦弟兄的責任(2:15-17)。此外，他所說的信仰亦可能是停留在理論層面的信仰，與保祿所懂的有別。

## 5. 寫作年代和地點

就像作者的身分一樣，這封書信的寫作年代和地點亦無從查考，部分學者相信它是於公元 100 年前後寫成的。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 267-271.

P.Davids, *Commentary on James*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 1982) 1-61.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 403-416.

T.W.Leahy, "The Epistle of James", *NJBC*, 909-910.

R.P.Martin, *James*, WBC 48 (Waco, Texas, Word 1988) xxxi-cix.

## 第二十八章

# 伯多祿前書

伯多祿前書為另一封公函，內容比較易懂，但它的寫作對象和作者問題卻不是那麼容易確定。

### 1. 基本內容和結構

這封書信基本上跟隨保祿書信的格式：除了致候辭 (1:1-2)、頌謝辭 (1:3-9) 和最後結語 (5:12-14) 外，書信的主體主要由神學反省 (1:10-2:10) 及勸諭 (2:11-5:11) 組成。整封信的忠告意味很重，內容為基督徒身分的反省及面對迫害時應有的堅忍和倚靠。

比較詳細的分析，以下為一列子：

致候辭 (1:1-2)

基督徒的崇高召叫和義務 (1:3-2:10)

基督徒的召叫 (1:3-25)

——天父藉著基督，經聖神的啟示，為我們獲得的救贖 (1:3-12)

——為此基督徒應度聖潔的生活 (1:13-25)

基督徒召叫的義務 (2:1-10)

——度天主子女的生活 (2:1-3)

——天主之家新的家訓 (2:4-10)

為基督徒生活作見證 (2:11-3:12)

在外教世界的行徑 (2:11-12)

傳統教理 (2:13-3:7)

——服從國家各階層領導的訓導 (2:13-17)

——家訓 (2:18-3:7)

首要為愛和謙德 (3:8-12)

基督徒與迫害 (3:13-5:11)

對迫害抱有的態度 (3:13-4:11)

——在迫害中仍有信心 (3:13-17)

——基督為我們信心所在 (3:18-4:6)

——基督徒生活與基督的再來 (4:7-11)

現實地面對迫害 (4:12-5:11)

——實際受迫害時懷有喜樂 (4:12-19)

——給長老和信眾的呼籲 (5:1-5)

——信靠天主的呼籲 (5:6-11)

結語和道別 (5:12-14)

## 2. 書信對象

伯多祿前書形式上是一封書信，信首列明是寫給小亞細亞多個地區的團體的 (1:1)。可是信中沒有指向確實的基督徒團體生活實況。故此這不似是一封信，而更像一篇神學作品。就算它的勸諭部分也不似與實況拉上關係。

信首以伯多祿為書寫人 (1:1)，但信尾則說這封信是在「巴比倫教會」藉息耳瓦諾而寫的 (5:12-13)。息耳瓦諾似是保祿的傳教夥伴之一（參閱得前 1:1；格後 1:19；得後 1:1），可能與宗徒大事錄所提的息拉（參閱宗 15-18 章）是同一位人物。一些學者相信「巴比倫」即是羅馬，伯多祿和息耳瓦諾同在此城，在一次迫害中寫了此信給小亞細亞的眾教會，

藉此安慰他們以及呼籲他們要堅忍。

但其他學者則認為此信出自伯多祿是不可能的。理由可有多個：

- (1) 作者不似親身認識基督；
- (2) 他引用七十賢士譯本聖經，這證明他來自希臘語地域；
- (3) 以「巴比倫」作羅馬的代號 (5:13) 要遲至公元 70 年猶太戰爭後才出現 (參閱默 14:8; 16:19; 17:5; 18:2,10,21)；
- (4) 信中提到的迫害似乎威脅著整個教會，不單是某些地區教會團體，而教會整體地受迫害要到多米仙在位時才發生 (公元 81-96 年)；
- (5) 這封信多處受保祿的影響：致候辭本身的形式，基督徒分擔基督苦難的神學觀點，以及基督透過他的聖死使我們成義的觀念 (2:24; 3:18)；這封信亦是保祿書信以外提到因信成義的稀有經卷；
- (6) 在 1:1 提到的收信團體，部分屬保祿的傳教領域，理應不會成為伯多祿的寫作對象。

故此不少人下結論說，這封信的作者身分不詳，只能說他是一位基督徒。當時小亞細亞各地的教會開始受迫害，他是針對教會內一些不穩定的表現而寫了這分作品的，對象為一般基督徒。他選擇了書信的形式來表達他的思想，且託伯多祿的名書寫，所選材料就是一些教會傳統方面的勸諭。他極可能如他的讀者一般，曾經歷苦痛，並可以繼續在這方面為基督作証 (5:1)。在神學思想方面，他更像源自保祿的傳統。

### 3. 寫作目的和背景

作者似乎通過此信安慰及規勸團體 (5:12)，在面對迫害、仇恨、痛苦、別人隨意誹謗時，仍然持守基督徒信仰，因為這「實在是天主的恩寵」。他們應寄望在天上，這才是他們的人生目標，為一切持守信仰和行為正直的人準備好的居所。他的書寫對象似乎生活在充滿敵意的社會中，看來不是因為他們個人的惡行，而是因為他們的信仰而受迫害，被帶到別人的審判台前 (2:20; 4:15-16)。因信仰而受迫害的情況不似限於某某地域，而實是普遍性的，關乎所有基督徒 (5:9)，故此這種情況被形容為最終審判的開始 (4:7,17)。面臨部分信眾可能會背信的危機，作者藉他的寫作試圖說服他們，幫助他們看透這種迫害可能就是天主在基督快要再來時試探人的途徑，用意在於助他們成長 (1:6-7; 4:12-13,19)。

### 4. 中心思想

這封信的牧民意味相當重。作者強調基督徒的召叫是崇高的，天主給了我們這些無家可歸者 (2:11; 亦參閱 1:17) 一個屬於天上的家 (2:5; 4:17)，也讓我們通過受迫害分擔基督的苦難。因此，我們要忠信。上述實為兩個主題合併，在伯前 2 章最為明顯：天上之家 (2:4-10)，為奴為婢 (2:18-25)。書信的高峰在 3:18-4:6 的章段可見，這段經文說，基督徒面對迫害時所懷的信心，建基於基督的救贖行動上。

為了激勵那些因信仰而脫離社會結構並因此而受苦的基督徒，作者提醒他們，雖然他們在俗世眼中是外方人，然則他們已屬於一個新的邦國，是天主家庭的成員 (1:2-5)。正如天主簡選了基督作為新聖殿的基石 (2:6-7)，基督徒同樣成為

一個新的民族 (2:9)，天主神聖居所的活石 (2:5)。天主不會漠視他們所受的苦痛。耶穌受迫害時全心信靠天主，背負人類的罪惡為使信者能在聖善中生活 (2:22-24)，故此基督徒應繼續在生活中互愛、互相侍奉，深信天主的審判時刻近了 (4:7-11)。遇到迫害的試探時不要驚詫 (4:12)，提防惡魔會利用苦痛去毀滅信仰 (5:8-9)。作者亦叫讀者記起耶穌以及各地無數基督徒所受的苦痛，藉此重新堅定他們的信心，讓他們知道在掙扎中，他們不是孤立的。信中沒有提及末世本身，但不少內容是與這個話題相關的 (2:12; 4:5,7,13,17; 5:8)。

## 5. 寫作年代和地點

這封信的寫作年代不應是太晚，因屬東方教會的玻里加在他的著作中引用了它，而伯多祿後書的作者亦知道它的存在 (伯後 3:1)。有人相信它是於公元 90 年代寫成的，地點則很難確定。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 271-274.

W.J.Dalton, "The First Epistle of Peter", *NJBC*, 903-904.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 416-425.

J.R.Michaels, *1 Peter*, WBC 49 (Waco, Texas: Word 1988) xxxi-lxxv.

## 第二十九章

# 伯多祿後書

伯多祿後書同樣是託伯多祿宗徒的名字寫成，但它本身無論在內容、背景、寫作目的等方面都與伯多祿前書大異其趣，實質上與猶達書比較接近。

### 1. 基本內容和結構

從 1:12-15 看，伯後是以宗徒「遺言」的形式出現。就如其他的遺言一樣，作者在信中竭力保存正確道理的產業 (1:15)，藉此確保後代不受假導師的污染 (3:3-4)。這些假導師活躍於教會中，他們行為卑鄙。故此作者同時警告他們說，天主將會審判他們，因為只有正當的倫理道德生活才經得起天主的審判 (2 章； 1:3-11)。

較詳細的內容結構，有建議分析如下：

導言 (1:1-11)

致候辭 (1:1-2)

昔日天主的行動 (1:3-4)

末世與倫理道德生活 (1:5-11)

——從神學到行為 (1:5-7)

——兩種背道而馳的行徑 (1:8-11)

虛構背景：伯多祿的遺言 (1:12-15)

第一篇辯解：基督再來的預言 (1:16-21)

顯聖容與基督再來 (1:16-18)

顯聖容為先知所預言 (1:19)

默感解釋 (1:20-21)

抗衡假導師 (2:1-22)

天主肯定審判 (2:1-11)

一錯再錯 (2:12-16)

虛假許諾 (2:17-19)

背棄恩寵 (2:20-22)

第二篇辯解：世界末日 (3:1-7)

忠信的回憶 (3:1-2)

對末日預告的嘲弄 (3:3-4)

反辯：歷史足以證明 (3:5-7)

第三篇辯解：基督遲來實是一種恩賜 (3:8-9)

再論末世與倫理道德生活 (3:10-13)

如晚間的盜賊 (3:10)

天主的日子 (3:11-13)

與保祿所見若同 (3:14-16)

結語與祝頌 (3:17-18)

## 2. 書信對象

伯多祿後書不似是寫給一個地方教會團體的。它本身是一封公函，託伯多祿的名寫成。伯多祿的地位在教會日益顯著，且亦有曾傳授傳統道理的權威。書信的寫作對象看來是全體會眾，即猶太基督徒以及已歸化的希臘人，旨在任何時空為所有教會團體重申教會的傳統道理。

### 3. 寫作目的和背景

有關伯後的研究，主要為它的真實性以及它與猶達書的關係的問題，而這兩個問題是相關的。

如果把猶 4-25 節和伯後 2 章放在一起，會有如下結論：這兩段經文很相近，可能是一封信參照另一封信的結果。兩者相近的地方不單在內容和用詞方面，而且更在內容的編排上。比方：緊接犯罪的天使，就是索多瑪和哈摩辣城的報道（猶 6-7 節 / 伯後 2:4-6），而猶 7-9 節與伯後 2:10-11 很大程度上是相同的<sup>1</sup>。

這裡涉及的是使用另外一封書信的問題。猶達書是一封作者身分不詳的書信。致於伯多祿後書，作者的身分同樣是一個疑問。伯多祿後書的作者自稱西滿伯多祿（1:1；西滿為閃語音譯的名字），他離世的日子耶穌已預告（1:14）。他曾目睹耶穌顯聖容，足以證明耶穌所預許的再來不是如一些人所說的神話故事（1:16）。他亦提到保祿，稱他為「我們可愛的弟兄保祿」（3:15-16）。只不過，把作者與伯多祿或甚至伯多祿的門徒認同（如伯前的作者一般）似是不可能的。雖然作者聲稱在此之前已致書團體（3:1），但伯後本身毫不反映伯前的社會背景，亦不包含用以描述新盟約團體的意象。

縱觀整封書信，有更多理由相信它不是真實的，比方：

- (1) 在 2:1-3:12 提防異端者的警告似是以現況為焦點；
- (2) 3:16 顯示，當時保祿的書信已被收集成冊，可能已為有唯識論傾向的假導師所使用；

---

1 兩封書信更多相近的章節，參閱本書第六章「源流批判」部分，74 頁。

- (3) 伯後本身談論「你們的宗徒們」(3:2)；
- (4) 看來它亦從各方面得到有關伯多祿的傳統資料，並採用了這些資料；
- (5) 最後，這封信的希臘文優美，文中包含不少希臘思想，不像是出於身為猶太人的宗徒之手。種種跡象顯示，這封信是晚期之作，不大可能是伯多祿本人所寫的。

把猶達書和伯多祿後書相近的章段比較，不難發現那一封信是先寫成的。比較的結果就是：

- (1) 兩封信都有引用舊約聖經的例子，比方猶 5-7 節先講述以色列在曠野的經歷，繼而就是天使的墮落，最後才是索多瑪和哈摩辣的命運。但伯後敘述的次序就不一樣：先是天使的墮落，繼而是洪水的經歷，最後就是索多瑪和哈摩辣的命運。這個次序是在創世紀的次序，猶達書的作者把這次序改了，伯後的作者則似乎把它糾正過來。
- (2) 神話式的片斷在兩封信都有出現，只是，在猶達書比較清晰，在伯後則較為模糊。
- (3) 猶達書大膽引用偽經，但伯後就似乎對引用偽經有所保留 [ 有關 (2) 和 (3), 試比較猶 6 節 / 伯後 2:4; 猶 9 節 / 伯後 2:11; 猶 12-13 節 / 伯後 2:17; 亦參閱猶 14-15 節，這兩節的資料在伯後是找不到的 ] 。

絕大部分學者都同意，綜合來說，猶達書應是比伯多祿後書先寫，伯多祿後書是參照了猶達書寫成的。在寫伯後的過程中，作者修正了在猶達書他認為不妥當的地方，比方聖

經敘述的次序，以及不引用偽經等。除了上述的章節外，伯後的作者也引用了猶達書首尾的資料，把這些資料在 1 及 3 章予以發展（試比較猶 3 節 / 伯後 1:5; 猶 5 節 / 伯後 1:12; 猶 17 節 / 伯後 3:2; 猶 24 節 / 伯後 3:14; 猶 25 節 / 伯後 3:18）。

看來，伯多祿後書可能成書很晚，目的為抗衡那些歪曲了宗徒傳授的人的挑戰，這些人否定在末日天主將會審判世界之說（2:1-3; 3:3-4），同時亦可能有分於唯識論派的運動。作者託伯多祿之名寫了此信，目的不外是重申宗徒的教導，把他視為教會傳統的保證，提醒教會團體它曾藉宗徒接受了道理。

#### 4. 中心思想

既然伯後極可能是參照了猶達書寫成的，那麼它在內容方面應與猶達書相當接近。只是，猶達書的重點似是在於全面抗衡異端邪說，而伯後則把這種抗衡升級，不但反對那些假導師，且更要求信眾遠離他們（3:17）。看起來作者意在全面抗衡目前以及未來將會出現的異端者。

不過在伯後對假導師的抗衡只限於 1-2 章，作者似乎把 3 章保留為駁斥否定末世快來之說。這些人說：「哪裡有他所應許的來臨？」（3:4）某程度上，伯後可算是一分處理「基督再來的日子」的文件，強調末世是以基督再來為核心，不是一項給人的獎賞。故此成書應比猶達書晚。在第一世紀晚期和第二世紀初年，這是教會面對的難題：基督遲遲不出現，究竟教會應否繼續及如何強調基督即將來臨審判世界的道理？就此問題，伯後的作者給了一個讓人驚訝的簡明答案：信眾應繼續期待基督即將再來，因為對天主來說，「一

日如千年，千年如一日」，天主「決不遲延他的應許」(3:8)。天主的時間觀與人的時間觀實在有別；再者，祂遲延祂的審判實是出於祂着愛人的意願，讓他們有回心轉意的機會(3:9)。

## 5. 寫作年代和地點

伯多祿後書的寫作年代不易確定。它極可能是參照了猶達書而寫成的，故此應成書於猶達書之後。它亦看似認識伯多祿前書（致候辭可能是仿效伯前的；在3:1亦明顯回顧伯前），故此亦應成書於伯前之後。此外，這封信成書時保祿的書信已被收集成冊，故此有人相信它是遲至第二世紀初年才寫成，亦有人把它的寫作年代推遲至第二世紀中段，因它本身展示著一個包括耶穌、保祿、伯多祿、以及「你們的宗徒們」的傳統，同時亦相信它是最遲被教會接受為經典的一卷書。所以，關於這封信的寫作年代，意見不一。至於寫作地點，更無人能確定了。

### 參考書目

R.J.Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco, Texas: Word 1983) 131-163.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 274-277.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 429-434.

J.H.Neyrey, "The Second Epistle of Peter", *NJBC*, 1017-1018.

## 第三十章

# 猶達書

猶達書為另一封託以宗徒名字寫成的公函。它的內容簡單，可是就不易從中分辨出它的寫作背景和當時教會的真實境況。

### 1. 基本內容和結構

猶達書本身似是一篇短文，以函件的形式出現，提醒信眾提防那些在團體中搞分裂的人（4,12,19 節），希望他們不要被這些人蒙騙。這些人實是一些有名無實的基督徒，他們過著放蕩的生活（4,6-8,12-13,16 節），亦懷有分化團體的慾望，這一切足以證明他們不屬聖神，並且沒有那能導致永生的「天主的愛」（19-21 節）。正因如此，信友們應竭力維護信仰，幫助弱者，甚至憐憫那些因活在罪惡中而應被拒的人（22-23 節）。

至於其內容結構，有人建議分析如下：

致候辭（1-2 節）

寫作動機（3-4 節）

有關審判的告誡（5-15 節）

昔日天主對以色列的審判（5-7 節）

今天天主對假導師的審判（8-13 節）

這審判經已預告（14-15 節）

罪人與善人之分（16-23 節）

罪人的特性 (16-19 節)

善人的特質 (20-23 節)

結語與祝願 (24-25 節)

## 2. 書信對象

這封信的書寫對象不易確定。有人相信它不似是為某個別教會團體而設，而更像是為所有教會團體而寫的。它不像在針對某獨特教會內掀起的異端，而更像一篇一般性勸諭，勸告眾人對異端邪說要提高警惕。如是，它的寫作對象可能比較廣泛，包括猶太和外邦基督徒。只是，信中多番指責放蕩不羈的生活，這種指責似乎又示意，它的寫作對象為外邦基督徒。

## 3. 寫作目的和背景

這封信的作者自稱「雅各伯的兄弟猶達」(1 節)。這位雅各伯是耶穌的弟兄，耶路撒冷教會的領袖 ( 迦 1:19; 宗 15: 13-21 )，故猶達亦應是耶穌的弟兄 ( 參閱谷 6:3; 瑪 13:55 )。傳統接受作者為這位猶達，只是這種見解在今天來看，是不成立的。理由就是信中眾多跡象顯示這是一封晚期的信，比方：

- (1) 當說到宗徒時像在提及一些過去的人物 (17 節) ；
- (2) 當說到信仰的傳授時，已經像是一種早期大公教會的說法 ；
- (3) 這封信是以很好的希臘文寫成，不像是出自耶穌的一位猶太門徒之手 ；

(4) 後期教會才有託宗徒權威以証實所傳道理無誤的做法。

這封信的寫作目的和背景亦不大明朗。信中顯示有人在嘲弄信仰。這些人似是對一些基本道理質疑問難，甚至對關乎天主權威的道理也敢挑戰(18 節)。他們可能與唯識論派有關，信從了一些歪曲了的神學思想，這些思想甚至影響他們的倫理道德生活。對作者來說，這是教會面臨的一種危機。他對教會內存有不同的見解感到震驚，遂寫了此信表示他的關注。他要信眾知道當為信仰奮鬥，深信這信仰是一次而永遠地傳與聖徒的(3 節)。

作者看來熟習聖經和與聖經相關的猶太著作以及各類傳統資料；他可能是一位猶太基督徒，屬於一個已發展穩健的教會。他在信中引用了猶太偽經，如梅瑟升天書(9 節)和哈諾客默示錄(14 節)，一些猶太傳奇資料(9,11 節)，以及一些猶太預言和早期基督徒預言(14-15,17 節)。

#### 4. 中心思想

就如牧函的作者一般，猶達書的作者亦訴諸教會傳統，藉此抗衡教會團體內的假導師們(3,20 節)。他特意指出他們的出現乃是末世快來的訊號，古老預言的滿全(參閱弟前 4:1; 弟後 4:3)。他們的特性就是他們的放蕩生活(10-16 節)，加音和巴郎就是他們的樣板(11 節)。面對他們，重要的是持守「從前一次而永遠傳與聖徒的信仰」(3,5 節)。故此整封信的重點就是：否定天主和基督的假導師出現了，信眾因而須以傳統信仰備戰。

## 5. 寫作年代和地點

猶達書明顯地屬宗徒時代後的作品，但其確實寫作年代不易定。假若它真的如部分學者所說，是伯多祿後書的參照本<sup>1</sup>，那麼它一定是書於伯後之前。亦有人相信它本身使用了雅各伯書，故此不會先於雅各伯書寫成。

### 參考書目

R.J.Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco, Texas: Word 1983) 3-17.

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 274-277.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 425-429.

J.H.Neyrey, "The Epistle of Jude", *NJBC*, 917.

---

1 有關兩封信相近的章節，參閱本書第六章「源流批判」部分，74頁。

## 第三十一章

# 若望書信

若望一、二、三書與若望福音有連帶關係。不單若望一書的序言（若一 1:1-4）使人想起福音，且這封信的文字與神學內容也與福音的相若，讓人看到這兩分經卷是有連繫的。若望二書與若望一書相關，而若望三書又與若望二書相連，故這三封信自然連成一體，可以一起研讀。

### 1. 基本內容和結構

若望一、二、三書雖然相連，但內容不一。這三分經卷在形式上也有區別。不少人接受若望二、三書為書信，但就認為若望一書較像一篇論文或講道詞。

#### 1.1 若望一書

若望一書的基本結構不顯明，似是由一組不同意念匯編而成，目的是為闡釋一個明確的主題：信與愛，或更明確地說：對基督的正確信仰，要透過相稱的行為表現出來。至於比較詳細的分析，有建議如下：

序言 (1:1-4)

在光中行走 (1:5-2:29)

——雙重呼籲 (1:5-2:17)

——天主是光 (1:5)

——不犯罪的自由 (1:6-2:2)

——守誡命 (2:3-11)

- 給三組人說話 (2:12-14)
- 遠離世俗 (2:15-17)
- 抗拒假基督 (2:18-29)
  - 分裂為最後時刻的記號 (2:18-19)
  - 領受傅油保存信仰 (2:20-25)
  - 領受傅油得到教導 (2:26-27)
  - 末日審判時持有信心 (2:28-29)

#### 愛是天主子女的印記 (3:1-24)

- 天父現今使我們成為祂的兒女 (3:1-10)
  - 現今我們是天主的兒女 (3:1-3)
  - 天主所生的兒女不要犯罪 (3:4-10)
- 基督徒應相親相愛 (3:11-18)
  - 加音因仇恨而死亡 (3:11-15)
  - 基督捨棄生命是愛的榜樣 (3:16-18)
- 在天主前的信心 (3:19-24)
  - 天主比我們的心大 (3:19-22)
  - 天主住在守誠命者內 (3:23-24)

#### 愛與信的誠命 (4:1-5:12)

- 抗拒假基督 (4:1-6)
  - 他們不宣認耶穌 (4:1-3)
  - 他們沒有克勝世界 (4:4-6)
- 天主是愛 (4:7-21)
  - 基督給我們展示了天主的愛 (4:7-12)
  - 通過聖神我們認識天主的愛 (4:13-16a)
  - 住在天主愛內的信心 (4:16b-21)
- 對子的信仰 (5:1-12)
  - 信仰戰勝世界 (5:1-5)

——作証子由水和血而來 (5:6-12)

結語 (5:13-21)

對祈禱的信心 (5:14-17)

三句信心話語 (5:18-20)

遠避偶像 (5:21)

## 1.2 若望二書

若望二書的內容相當簡明，作者主要是向讀者呼籲：要在愛中行走，以及提防假導師。整封信可分析如下：

致候辭 (1-3 節)

書信主體 (4-11 節)

收信人是忠信的 (4-6 節)

提防異見者 (7-9 節)

抗拒異見者的行動 (10-11 節)

結語 (12-13 節)

## 1.3 若望三書

作者在若望三書似在處理團體款待傳福音使者的問題，整封簡箋可分析如下：

致候辭 (1-2 節)

書信主體 (3-12 節)

接待傳福音者 (3-8 節)

狄約勒斐沒有接待傳福音者 (9-10 節)

要求接待 (11-12 節)

結語 (13-15 節)

## 2. 書信對象

若望一、二、三書可被視為昔日教會團體間不同類型通訊的事例。若望二、三書是一位自稱「長老」的人物寫給其他的基督徒團體的。這兩封信的首尾章節差不多是完全一樣（比較若二 1 節 / 若三 1 節；若二 4 節 / 若三 3 節；若二 12 節 / 若三 13 節），故此不少人相信是出自同一作者。至於若望一書，雖然傳統上被稱為書信，實質上可能是一篇論文或講道詞，相信亦是由一位不知名的基督徒寫給團體的（亦可能是寫給一總團體的）。

若一缺少一般書信的首尾部分，作者看來是直接向他的讀者說話，又或者是向一個獨特的團體說話。只是，他是否與若二、三書的作者等同？在若望一書，我們找不到關於作者身分的章節，只見他好像帶著權威代表著一組能為若望傳統教導作証的人說話（若一 1:4）。他稱呼他的讀者為「我的孩子們」（2:1）以及「可愛的諸位」（2:7），他是否以長老的身分稱呼各基督徒團體成員？若望書信的團體似乎缺少像伯多祿那樣的一位核心人物，所有的可能僅是一些導師，而這些導師會不會與長老等同（其實於原文，「長老」又可僅有「老人家」的意思）？而當時的長老又有沒有領導另一些若望團體的職權？在他的帶領下，是否已有一些外展傳福音使者存在，與該地一帶的團體保持聯絡（參閱若三 10）？

若望二、三書是寫給其他的基督徒團體的。表面上，若望二書是寫給「蒙選的主母和她的子女」（若二 1 節），而若望三書則是寫給一位名叫「加音」的基督徒（若三 1 節）。

但相信這兩封信同樣是為個別團體而設。若望二、三書沒有說明哪一個團體，但在內容方面二者都在處理一些團體面對的實質問題。

這三封信可能出自同一位作者。亦只有這三封書信出自同一位作者，若望二書部分的内容在若望一書的光照下才見顯明。由三封書信同屬一位作者來推想，若望一書所代表的傳統很可能出自一組若望團體，經由正式的見證人相傳下來。「長老」可能已是一個稱號，代表基督徒傳統的保證。亦可能因為這樣，作者在信首用「我們」書寫 (1:1-4)。

### 3. 寫作目的和背景

作者在若望一書告誡團體要認清那些分離分子的錯誤見解。他嚴厲批評這些異見者不守好愛的誡命，本身是騙子，是假基督，「不承認耶穌基督是在肉身內降世的」（若二 5-7 節；若一 2:7,18,23; 3:7; 4:2; 5:3）。他在若望二書更不准團體成員與那些分離分子交往，在若望三書則請求加音接待那些傳福音使者，不要像狄約勒斐那樣把這些使者拒諸門外。看來，這三封信的寫作背景和目的可能是相連的。

#### 3.1 共同背景

第二世紀晚期，一般相信若望一書是第四部福音作者所寫，而若望二書和三書則是若望團體中一位成員所寫（但教父歐瑟比已把若望使徒和若望長老區分）。只是，這三封信很遲才被教會團體接受為正典。不少人相信，這三封信反映同一的團體背景，與若望福音所反映的團體背景不大相同。在福音中，若望的團體屬小數派，似乎從猶太會堂中被

逐出來，且仍被與會堂有關的人士甚至是若望圈子外的人士仇視（若 9:22; 12:42-43; 16:1-4a）。爭議點似乎在於若望團體宣認耶穌為那先存的、神聖的天主子，是天父的唯一啟示和派遣（若 5:18; 8:23-30,38,52-59）。若望一書看起來則不大看重基督徒信仰與猶太傳統的關係，所關注的乃是團體分裂的問題，以及如何在基督徒傳統內正確地為基督作証的問題（1:1-4），要強調的似乎是基督的降生成人（1:1-3; 4:2）。作者並沒有像在福音那樣對猶太人強加闡釋梅瑟傳統的做法表示抗拒，難以接受的乃是一些若望團體分離分子的教導（2:19; 4:1; 若二 7）。

但亦有人說，雖然若望一書的作者不等同若望福音的作者，但這兩分經卷實質上面對相同的問題。若望一書的作者可能是福音作者的一個弟子，在稍後的日子寫成這封書信。若望一書無論在用詞和神學思想方面都與福音相近，特別是兩者都強調末世已經實現的道理 (realized eschatology; 比較若 5:24-25 / 若一 3:14)。

若望書信看似是跟隨若望福音的傳統寫成的。作者在若望一書沒有直接引用第四部福音（信中只有導言和寫作目的章節是與福音的相若），但他所寫的還是具有一些福音的迴響。比方若一 1:1-4 指向福音的序言部分（若 1:1-18）和「臨別贈言」的部分（若 15:11,27）。雖然有時若望一書顯示一個已被福音超越或重整的傳統，不過更多時它假設它的作者與讀者共同熟識福音的部分闡述，在這方面，福音的「臨別贈言」最為顯著，若望一書從中攝取不少意象。比方父、子、神與基督徒的關係（若 14:21/ 若一 4:16; 若 15:4/ 若一 3:24; 若 14:16-17/ 若一 4:13）；持守這種關係的要素（若 14:20/ 若一 3:24; 若 15:3/ 若一 1:9; 若 17:2/ 若一 2:29; 若 16:10/ 若一

2:29)；門徒之道(若 16:8-9/ 若一 1:8; 3:4-9; 若 14:51/ 若一 2:3; 3:10,22-24; 若 15:18/ 若一 2:15; 4:1; 若 17:8-9/ 若一 2:13-14; 5:5)。

### 3.2 相連寫作目的

若望書信作者顯露對團體分裂的痛心，強調互愛為首要的誡命，亦持續不斷的請求團體保存「你們從起初聽過的」(若二 6 節)，這一切都假設一個出自若望福音的傳統。書信作者與那些分離分子皆明顯地訴諸同一的若望傳統。團體領受了聖神將証實作者的教導反映真實的福音(若一 2:20,27; 4:13)。那些分離分子顯然強調福音中耶穌的神聖，而不認為耶穌的人性和十字架上的贖罪犧牲有任何意義(1:7; 2:2; 3:16; 4:10; 5:6)。作者對他們自稱「不犯罪」的說法提出挑戰，堅持「不犯罪」乃是一種恩賜，是天主藉著基督賜給的(2:1-2)。那些觸犯了若望傳統基本誡命，即愛的命令的人，不是無罪的(2:3-9; 3:22-23; 4:21; 5:2-3)。他們的背信和假道理都是致死的罪，就算是團體的代禱也幫不了他們(5:15-17,21)。他們實已成為魔鬼的助手，打擊信眾，正如啟示性資料預告在末世將發生的(2:18,22; 3:4-5; 4:1-5)。他們亦自稱認識天主(2:4; 3:6; 4:6,8)。只是，以上觀點如何導致他們離開團體，不清楚。只見若望一書可能是為了否定這些分離分子的立場而寫成的。

若望一、二書提到的敵對者可能就是團體的分離分子。他們曾是團體的一部分，但現今已離開了(若一 2:19; 4:1; 若二 7 節)。他們未能宣認有關耶穌的真理，本身是騙子和假基督，故此須被制伏。作者在若望一書要求團體拒絕接受這些「假神」(若一 4:1-5)，他在若望二書則進一步不准團體

與異見者交往，連打招呼也不可（若二 8-11 節）。假如若望一書與二書是相隔一段日子寫成的，那麼在若望二書對敵對者比較強烈的措詞顯示，情況越來越壞了。

若望二書就措詞、風格、思想、和所包含的早期教會傳統等方面在在顯示極之可能與若望一書出自同一手筆。這封信發出時，極可能有若望一書一分抄本隨同，作者寫這封信的目的似乎是叫團體不要與分離分子打交道（9-11 節）。信中的勸告語調展示作者與收信人熟落，他具精神領袖的威信，且為團體接受。若望一書是為眾教會團體而寫的，但若望二書就不一樣，它似是為一個個別教會團體而設（1 節：「蒙選的主母」），很可能是在亞細亞的一個教會團體。

若望三書是若望書信中唯一寫給單一讀者的。它所反映的生活實況為：教會在組織上還不太嚴謹，教會團體間的聯繫，是透過教會領袖的函件和他們的代表以及傳福音使者的訪問得以達至。在這個不知名的教會團體中，一位名叫狄約勒斐者，本身愛作首領，挑戰這位長老的精神領導（9 節），拒絕接受他所派遣來的使者，並且把那些願意款待這些使者的弟兄逐出教會（10 節）。故此，這位長老致書給加約（1 節）；加約是團體中受尊敬和具影響力的人物，他曾熱誠地接待了這些使者，供給他們所需的一切（5-6 節）。在信中，這位長老鼓勵他繼續如此做法，也示意下次造訪時會給狄約勒斐所需的教導（10 節）。若三 11 節反映書信的勸諭說：款待弟兄是愛的誠命的實踐（參閱若一 2:6; 3:6,10; 4:7）。若三 12 節某程度上是德默特琉的推薦書，他多半是一位將要訪問該區的使者。

## 4. 中心思想

若望一書的教義段落（關乎基督的教義）與勸諭段落交錯，如此編排可能是為了顯明書信的核心思想：知與行是合一的。書信以在光中行走寓意人神的關係，而實質上，人與神的關係和人與人的關係是分不開的。連帶的是，人神的關係與人對新舊誡命的服從亦是一致的。

若望一書雖然頗受若望福音的影響，但本身也有其獨特內容。若要進一步了解這封信的特別訊息，大概可從它本身的特色入手。它與福音的其中一個重大區分，就是它在本質上為新約一分意識到「正統與異端」存於基督徒教會內的文件。所有它的神學論據（關乎末世的）以及勸諭，都是以抗衡異端者為主。故此它的論題就是：在這些異端者身上看到最後時刻的大敵，看到假基督（2:18-29）。這些異端者的重點教導為否定基督降生成人的道理，他們不信耶穌是真人（2:23; 4:2）。為駁斥這些異端邪說，作者以宣信為武器，尖銳地帶出一個關乎基督的論據：耶穌是基督，是天主子（4:3,15; 5:1,5）。他同時列出正統信仰的另一準則，就是上述的知行合一：那不愛他的近人的，就是不認識天主。

循著以上重點，若望二、三書的核心思想是可理解的。若望二書基本上承接若望一書抗衡異端，並把這種抗衡升級。若望三書在強調款待之道之餘，某程度上是知行合一的實踐：狄約勒斐不接待傳福音使者，實在做了作為領導者不應作的事。

## 5. 寫作年代和地點

若望書信的寫作年代很難確定，對此人們有不同的建

議，從第一世紀晚期到第二世紀中期都有支持者。就此問題，或許只能列一個相對的年代。即是說，如果若望一書不是若望福音作者所寫，不過它又受這部福音的傳統的影響，那麼相信它是寫於福音之後。若望二書沒有任何跡象顯示它是何時寫的。基於它的背景和思想與若望一書相連，不少人相信它應是寫於若望一書之後。若望三書的寫作年代，大致與若望二書相若。三封書信的寫作地點都不詳。

### 參考書目

H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 257-263.

W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 434-452.

Ph.Perkins, "The Johannine Epistles", *NJBC*, 986-988.

S.S.Smalley, *1,2,3 John*, WBC 51 (Waco, Texas: Word 1984)  
xxi-xxxiv .

## 第三十二章

# 若望默示錄

若望默示錄作為新舊約聖經最後的一卷書，最適宜不過。卷尾數章所描繪的結局，乃是整部聖經救贖訊息焦點所在和導向。這分經卷有時被視為一部受默感的連環圖，由一連串壯觀及帶有詩意的意象構成，有力地推動讀者的想像力。這些意象有時描述得很細緻，很能加強整體意象的觀感；描述中的細節不容被忽視，亦不可與呆板的及拘泥於字面意義的解釋相提並論。

### 1. 基本內容和結構

默示錄是一分默示經卷，所揭示的內容和基本結構於第一章已有定案。它自視為基督給作者若望的個人啟示，要展開的默示圖案已有所預告：「你應把你看見的事，現今的，以及這些事以後要發生的事，都寫下來」（默1:1 9）。有見及此，有人把這分經卷一分為二：「現今的事」（2-3章），其中包括給七教會的信；「今後的事」（4-22章），一篇相當長的默示劇。但也有人發現經卷本身含有不少平行及重複資料，兼且它的敘述發展欠連貫，因而倡議另類分法。基本上這是以作品中的「七」為基幹的分法：七訊息、七印、七號角、以及七盃。以此為基幹的比較詳細分析，有建議除前言（1:1-3）以外，其餘的章節可從函件的架構去畫分：

致候辭（1:4-6）

兩預言（1:7-8）

啟示經驗報道 (1:9-22:5)

第一組默示內容 (1:9-11:19)

給七教會的訊息 (1:9-3:22)

- 致厄弗所教會書 (2:1-7)
- 致斯米納教會書 (2:8-11)
- 致培爾加摩教會書 (2:12-17)
- 致提雅提辣教會書 (2:18-29)
- 致撒爾德教會書 (3:1-6)
- 致非拉德非雅教會書 (3:7-13)
- 致勞狄刻雅教會書 (3:14-22)

書卷上的七個印 (4:1-8:1)

- 天廷 (4 章)
- 書卷與羔羊 (5 章)
- 前四印 (6:1-8)
- 第五、六印 (6:9-17)
- 兩個加插異象 (7 章)
- 第七印 (8:1)

七號角 (8:2-11:19)

- 前四號角 (8:2,6-12)
- 第五、六號角 (9 章)
- 兩個加插異象 (10:1-11:13)
- 第七號角 (11:15-19)

第二組默示內容 (12:1-22:5)

啟示過去，現在，和未來的異兆 (12:1-15:4)

- 女人與龍 (12 章)
- 海獸 (13:1-10)

- 地獸 (13:11-18)
- 羔羊與 144,000 人 (14:1-5)
- 三天使 (14:6-13)
- 莊稼與葡萄園 (14:14-20)
- 戰勝者的救贖 (15:2-4)

七盃 (15:1-19:10)

- 七天使與七種最後災禍 (15:1,5-16:1)
- 前四盃 (16:2-9)
- 後三盃 (16:10-21)
- 詳述第七盃：  
    「巴比倫」的本質和滅亡 (17:1-19:10)

今世終結的預兆 (19:11-22:5)

- 基督再來 (19:11-16)
- 飛鳥被召赴「天宴」 (19:17-18)
- 最後戰役 (19:19-21)
- 千年王國 (20:1-10)
- 最後審判 (20:11-15)
- 新天新地、新耶路撒冷 (21:1-8)
- 詳述新耶路撒冷 (21:9-22:5)

個別話語 (22:6-20)

最後祝福 (22:21)

## 2. 寫作特色

在新約中，默示錄是另類的敘述作品，在寫作形式上與其他的新約經卷有很大的區別。它以述說十分奇特的異象和

預言為主，部分報道全超乎人的想像。這種默示體裁為新約而言是獨一無二的，但為古代世界就不一樣。類似體裁可見於舊約、猶太文學、以及正經以外的基督徒著作。就形式來說，若望默示錄屬默示形式，但實質上它亦同時含有先知預言、書信、戲劇的特色。

卷首所說：「耶穌基督的啟示」(1:1)，「啟示」在這裡具天主透過耶穌基督、作者若望、和他的作品揭露過去、現在、及將來天地間奧秘的意思。過往，要斷定一分默示作品有一定的困難。今天，學者們已給這類作品下了定義：這類作品須具一個敘述架構，讓人知道所說的啟示是如何領受以及通過何等途徑領受的。這類啟示不會如神諭一般直接由神而來，而是通過某位天上的使者，比方天使或復活的基督而來。至於啟示的方式，可以是多姿多采的，顯靈、異象、發聲、異世之旅、喜獲天書等都是些熟悉的方式。啟示本身具兩重點：宇宙的奧秘，以及未來的奧秘。宇宙的奧秘牽連日月星辰的本體和運行，包括年歷和氣象；天上使者的名字和活動是重要的，賞罰的地點同樣重要。未來的奧秘則牽涉政治與歷史事件，以及天主子民、人類、和天地的最終命運。

至於默示體裁的功用，有不同的見解。最普遍的就是，此類體裁是用來撫慰在困境中的人的，比方受迫害者。但也有人認為這並不是它最具意義的功用。它最重大的功用就是「宣揚某些意念」，這功用一般在默示著作中輕而易見。在著作中揭露奧秘是為了闡釋某一時刻，藉此說服讀者從某一角度去反思及相應地去生活。

除了默示體裁外，有人亦從若望默示錄看到一些其他體

裁的特色：

## 2.1 預言

作品自稱為預言 (1:3; 22:7,10,18-19)。若望沒有直接稱自己為先知，但間接示意扮演著這個角色：天使稱他的弟兄為先知 (22:9)，在另一場合，若望被請求「再講預言」 (10:11)。能說預言是早期教會的一種重要現象（特別參閱格前 12,14 章），若望默示錄可能是在這種背景下寫成的。雖則它整體來說屬默示體裁，但內裡就包含不少預言小單元，比方，致七教會書本身乃預言式的神諭。

## 2.2 函件

若望默示錄亦含有一些函件要素。這分經卷一開始就自稱為「啟示」 (1:1) 及「預言」 (1:3)，並以第三人稱來稱若望。但是離開了序言部分，從 1:4 起，若望就用第一人稱說話。1:4-5a 是一般函件的致候辭，接著不是一般的頌謝辭而是有時會在部分書信唸到的祝頌 (1:5b-6)。函件的主體由兩個獨立的預言開始 (1:7-8)，然後就是基督顯現給若望的報道 (1:9-3:22) 以及其他各種異象和聲音。尾部包括不同的話語 (22:6-20)，並以一個在一般信件看見的祝福結束 (22:21)。作者採用了函件的形式可能是基於需要，但實質上是哪方面的需要就比較難確定。

## 2.3 戲劇

若望默示錄可能亦有些少地方與戲劇雷同。它的莊嚴及偉大的題材讓一些人想起希臘悲劇。這類悲劇由角色及歌詠團聯合演出，方式是演戲和詠唱輪流上場。據稱這種形式在

若望的默示錄中可見，可能受了希臘悲劇的影響（作品中的詠唱部分，參閱 4:8,11; 5:9-10,12,13; 7:12; 11:17-18; 12:10-12; 15:3-4; 19:1-2; 19:6-8）。

一直以來，若望默示錄的研究結果差距很大。若要真的認識此經卷，有學者建議應同時考慮以下各元素。

- (1) 因屬默示體裁，這卷書的訊息隱藏在象徵背後，故此數字、怪獸、以及其他典形的默示體裁特徵都別具意義。須注意的，乃是從頭到尾，作者是在描述這些象徵本身，而不是在描述通過它們帶出的事實。
- (2) 這些象徵的部分線索不復存在，雖然如此，不少象徵還是可以通過與舊約的先知性象徵作比較，得到光照。鑑於作者經常引用七十賢士譯本舊約，這種做法相信是可行的。
- (3) 在結構上，這卷書是由平行文組成，但又不影響其整體的進展；作者通過這些平行段落，以漸進的形式，重複擺在讀者面前教會的掙扎，以及它如何在大能天主的眷顧和愛護下力戰世界及獲得勝利。
- (4) 作品亦受其他宗教神話故事的影響，比方以下的兩組神話故事：太陽神的誕生、受迫害、和最後勝利，以及各類猛獸在混沌中的滅亡。

### 3. 神學思想

從 1:19 的大綱所見，作品主要談論的是「現今的事」及「今後的事」。「現今的事」極可能是教會團體受到外來的威脅，可從 2-3 章「基督給各團體的信」中看出（特別參閱 1:

12-18)。這些章段似在評論小亞細亞眾教會的實況。至於其餘的章段，則以繪述異象為主，要宣告的神學訊息為：有一天天主將會克勝一切敵對勢力。這部分主要是以畫面構成，如萬花筒般重複展示一些天主如何公正地但亦仁慈地治理整個創造的準則。教會應以這些準則為重，於各時期中，雖則為人或惡魔對抗，要相信一定會得到鼓勵和支持。

除此之外，作品還具一個很廣闊的基督徒救贖觀。基督的救贖行動涵括所有邦國和民族 (5:9)，所有邦國的子民都能來到羔羊面前 (7:9-11)。到了末世時刻，天主更主動地派遣祂天上的使者向所有邦國民族宣告福音 (14:6)。

#### 4. 作者

作者自稱若望 (1:1-4,9; 22:8)、天主的僕人。但他沒有說自己是宗徒或耶穌的門徒，他甚至沒有擅取先知的稱號。按教會古老傳統，他是載伯德的兒子若望、耶穌的門徒，同時是若望福音和若望書信的作者。只是，默示錄的詞彙和神學思想，特別是它的末世觀，完全與其他的若望著作不一樣。這分經卷不應是載伯德的兒子若望所寫，最具決定性理由為，作品沒有任何跡象顯示作者認識歷史中的耶穌。現今不少人會說，這位作者的身分不詳。但也有人說，默示錄是一位名叫若望的早期基督徒先知所寫；除了他的名字和職務以外，其餘一切不詳。

#### 5. 寫作對象和目的

不少人相信若望默示錄反映基督徒在多米仙大帝在位末期全面受迫害的情況。那時，多米仙要求他的子民奉他為

「主」，為「天子」，以及崇拜他的肖像。不少基督徒因不願這樣作而被處死 (6:9; 13:15)；而部分人士就如若望那樣被放逐 (1:9)；所有人都活於這種威脅下。作者以隱晦的言詞編寫此卷書，其中一個原因就是避免「皇家警察」發現，他原來是在向受壓迫者大聲疾呼，向他們保證，羅馬帝國雖然可以對他們肆意迫害，但天主的國度永世常存，而那死而永遠活著的基督 (1:18) 能克勝一切凶惡。故此作者若望以這樣的短頌作為書卷的結語：「主耶穌，你來罷」 (22:20)。

但亦有人否定以上的見解。他們提出的主要理由是，若進一步仔細研究這分作品的內容，我們會發覺它只在三處地方實質地提到迫害：若望本人被逐 (1:9)，安提帕被殺 (2:13)，以及預告斯米納的部分基督徒將被囚 (2:10)。看起來都是一些小規模的迫害，可能在接近作品的寫作時期發生。至於異象中指向的迫害並不一定反映當時的實況，需要從過去迫害的反思以及未來迫害的預感兩方面去闡釋。

## 6. 寫作年代和地點

雖然部分章節給人一種感覺，這分經卷是於公元 70 年耶路撒冷被毀之前寫成的（比方 11 章），但種種跡象顯示它還是一分比較晚期的作品。作品中，巴比倫為羅馬的代號，兩者都與聖殿和耶路撒冷的被毀有關。再者，基督徒一直抗拒的君主祭禮已經運行 (13:8,15)，且對基督徒有系統的迫害亦已於小亞細亞全面展開 (6:9-11)。故人們對此分經卷的寫作年代有多少頭緒，相信它多半是於多米仙大帝在位後期編寫而成，教父依勒內·里昂也有為此寫作背景作証。故這分經卷極可能是於第一世紀晚期寫成，地點多半是小亞細亞。

參考書目

- A.D.Collins, "The Apocalypse (Revelation)", *NJBC*, 996-1000.
- H.Conzelmann & A.Lindemann, *Interpreting the New Testament*, 277-282.
- W.J.Harrington, *Revelation*, *SacPag.* 16 (Collegeville: Liturgical 1993) 1-37.
- W.G.Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 452-474.
- L.L.Thompson, *The Book of Revelation, Apocalypse and Empire* (New York-Oxford: Oxford University Press 1990).

## 後語

這本《新約導論》終究完成了，但很奇怪，就是沒有甚麼特別的感覺。

雁過留聲，少了的只是刪繁補缺的機會吧。這本書已離我而去，對於它，絲毫沒有眷戀。消極而言，它已成過去，可以束之高閣。積極來說，教學時已不能拿它作靠山了（總不成在同學面前誦讀它吧），從此人逼著要進步，多看書，多作準備，不再停滯不前。

天主教有關聖經的中文書籍甚少。多了一本其實不算甚麼。不過，如果它起碼能推使作者前進，那麼它還是有些微作用的。但願天主降恩澤世的喜訊，能透過不同形式的聖經寫作，一點一滴地流傳。

# 附錄

## 附錄一 紙草紙樣本



這是 p 46 的縮影，原來大小為九英吋乘六英吋，內容為羅 15:29-33; 16:25-27,1-3。紙草卷本身約於公元 200 年抄成。

取自：B.M.Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press 1968<sup>2</sup>) plate II.

附錄二

希臘文書寫字體

ΑΑΑΔΕΕΤΕΕΕΝΕ	ΚΑΙΑΝΑΛΛΗΡΟΥ
ΠΙΤΑΠΕΤΡΩΔΗΟ	ΤΑΙΛΥΤΟΙΣΗΠΡ
ΠΟΥΟΥΚΕΙΧΕΝΓΗ	ΦΗΤΙΑΗΣΑΙΟΥΗ
ΠΟΛΛΗΝΚΑΙΕΥΘΕ	ΛΕΓΟΥΣΑΑΚΟΗ
ΩΣΕΣΑΝΕΤΙΛΕΝΝΙ	ΑΚΟΥΣΕΤΕΚΑΙΥ
ΑΤΟΜΗΕΧΙΝΚΑΟ-	ΜΗΣΥΝΗΤΕΚΑΙ
ΠΗΣΗΛΙΟΥΔΕΑΝΑ	ΒΛΕΠΟΝΤΕΣΒΛ
ΤΙΛΑΝΤΟΣΕΚΛΥΜΑ	ΨΗΤΕΚΑΙΟΥΜΗΙ
ΤΙΣΘΗΚΑΙΔΙΑΤΟ	ΔΗΤΕΕΠΑΧΥΝΘΗ
ΜΗΕΧΕΙΝΡΙΖΑΝ	ΓΑΡΗΚΑΡΔΙΑΤΟΥ
ΣΗΡΑΝΘΗ	ΛΑΟΥΤΟΥΤΟΥΚΑ
ΑΑΑΔΕΕΠΕΕΕΝΕ	ΤΟΙΣΩΣΙΝΑΥΤΩ
ΠΙΤΑΣΑΚΑΝΘΑΣ	ΒΑΡΕΩΣΗΚΟΥΑ
ΚΑΙΑΝΕΒΗΟΑΝΝ	ΚΑΙΤΟΥΣΟΦΘΑΛ
ΑΚΑΝΘΑΙΚΑΙΕΠΝΙ	ΜΟΥΣΛΥΤΩΝΕΚ
ΣΑΝΑΥΤΑ	ΜΥΣΑΝΜΗΠΟΤ
ΑΑΑΔΕΕΠΕΕΕΝΕ	ΙΔΩΣΙΝΤΟΙΣΟ
ΠΙΤΗΝΓΗΝΠΗΝΙΑ	ΦΘΑΛΜΟΙΣΚΑΙΕ
ΛΗΝΚΑΙΕΔΙΔΟΥ	ΦΩΣΙΝΑΚΟΥΣΩΣ
ΚΑΡΠΟΝΟΜΕΝΕ	ΚΑΙΤΗΚΑΡΔΙΑΝ
ΚΥΤΟΝΟΔΕΕΣΗΚ	ΣΙΝΚΑΙΕΠΙΣΤ
ΤΑΟΔΕΧΘΕΧΩΝ	ΥΩΣΙΝΚΑΙΙΑΣΩ
ΩΤΑΑΚΟΥΕΤΩ	ΛΥΤΟΥΣ
ΚΑΙΠΡΟΣΕΛΘ-ΝΕ	ΥΜΩΝΔΕΜΚΑΡ

希臘文大字體樣本，出自西乃抄本，每欄原為二英吋闊，左欄的內容為瑪 13:5-10，右欄為瑪 13:14-16。西乃抄本的抄寫年代為第四世紀。

και αυτοσ αφαντος  
 εν βυθω απω αιτων·  
 και ειπατον προς αλ  
 ληλους· ουχι κεν  
 διακησωμεν και ομο  
 μηκω εν κημη· ωσε  
 λαι η κημη εν τη ο  
 δω και ωσδι κημοι γ  
 κημη των γραφωσ·  
 και αναστησμεν αυ  
 τη τη ωραν υατα αρ  
 ταρεισιν· και  
 ερωσων κηρωσμε  
 μοσ του εν δευτε

ρω και ρωδ κειρω·  
 ρι κλειοιω ανησ  
 και εκ των μαθη  
 των αυτου δεσ και  
 εμψησ τον αυτε  
 ρισατωω τι· λφει·  
 ιδεοι αμωσ του αυ  
 και κηωσ ανητου  
 οι δεω μαθηται λα  
 λωσ τον και κηω  
 μωσ ανη του αυ  
 αρταρεισιν και αυ  
 αμωσ ανητου  
 αλω του αυ

希臘文小書寫體樣本，出自禮儀選讀本 303 號，每欄原為三英吋闊，左欄內容為路 24: 31-33，右欄為若 1:35-38。此禮儀選讀本約於十二或十三世紀抄成。

取自：B.M.Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press 1968<sup>2</sup>) 10-11.

## 附錄三

# 唯識論

唯識論 (Gnosticism) 是一個十分複雜的早期「異教」運動，而基督徒唯識論 (Christian Gnosticism) 則始於第二世紀，在教會內起初以一個學派的姿態出現。到了第二世紀後期，唯識論已分屬不同的派別。整個運動的重心似乎在於對「唯識」(gnosis) 的嚮往。「唯識」被認為是一種對神及人類本源和命運的啟示知識 (revealed knowledge)，通過它，人的靈性元素獲得救贖。各宗徒和一些唯識論派別的始創者就是提供「唯識」的人選。唯識論派人士把「創造之神」和那位至高者、深不可測的「神」分開，相信前者出自後者，是創造的直接根源，亦是這個世界的統治者。這個世界是不完美的，無時不與靈性事物作對。幸而部分人擁有靈性種子或「火花」，可是這些靈性元素是要通過「唯識」和一些儀式，才能從罪惡和物質環境中解救出來。基督的職責在於做至高之神的使者，把「唯識」帶給一些人。因為基督本身是神，所以他不可能有一個肉身，更不可能經歷死亡；他或許曾寄居於耶穌的軀體內，又或只是幻象似的出現在人前。

取自：E.A.Livingstone, ed., *The Concise Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press 1977) 215.

## 附錄四

# 慕辣托黎殘篇

……但有些事情，他則在場，故把它們記錄下來。

第三部福音就是路加記載的福音。這位路加是一位醫生，保祿於基督升天後把他帶在身邊，當作顧問。路加乃憑保祿的權威，以自己的名義編寫了這部福音。只是，他亦沒有見過在世上的主。他把能夠查明的事記錄下來，同樣是由若翰的誕生說起。

第四部福音為若望所寫，這位若望是門徒之一。當其他門徒和監督請求他時，他如此說：「請從今天開始與我一起禁食三天吧。期間若有人得到甚麼啟示，請公之於眾。」當晚，宗徒之一安德肋就得到啟示：若望要以自己的名義把一切寫下來，其餘的人則要證明他所寫的都是正確的。

正因如此，儘管幾部福音書教導的思想相異，但對信眾的信仰來說，卻無分別，因為每一部福音都是因著同一至高者聖神而宣示一切，內容全關乎基督的誕生，他的死而復活，他與門徒的談話，以及他的兩次來臨，他曾卑賤降凡，受人輕視，但他要帶著光榮和王權再來。

故此，當若望在他的書信中亦是如此確定地寫下每一行，並這樣講及自己：「我們把我們親眼所見，親耳所聞，親手所觸摸過的，都給你們寫下來了」，有何令人驚詫之處？如是，他宣告自己不單是見證人和聽眾，而且更是作者，是他把主所有的驚人事跡按次第寫下來。

可是，所有宗徒的行實都記錄在一卷書中。路加把這卷

書獻給「德敖斐羅鈞座」，所述說的都是他有分在場的事跡，這點可由下列事例得到印證：他顯然沒有把伯多祿如何受難和保祿如何離開羅馬往西班牙去這些事記載下來。

保祿書信本身給那些有意了解它們的讀者顯明，保祿寫了哪些書信，從何地以及為何送發了這些書信。他最先頗為詳盡地致書給格林多人，嚴斥搞分裂的邪說；再者就是給迦拉達人，嚴禁接受割損；他繼而給羅馬人寫了一封更詳盡的信，讓他們對於聖經的規律以及基督為聖經的首要原則留下深刻的印象，所涉及的是哪些經卷則不必在這裏討論。聖保祿宗徒本人跟從他的前輩若望的準則，只給七個教會指名寫了信，次序如下：第一、格林多教會，第二、厄弗所教會，第三、斐理伯教會，第四、哥羅森教會，第五、迦拉達教會，第六、得撒洛尼教會，第七、羅馬教會；雖則保祿因要勸告格林多教會和得撒洛尼教會而給兩地分別多寫一封信，但仍得確認，乃一個教會遍佈全世界。正如若望在他的默示錄中致書給七個教會，實質是向整體說話一樣。儘管給費肋孟的一封信，給弟鐸的一封信，給弟茂德的兩封信乃是因著個人的交情而寫成的，但這些信在教會紀律方面具指導作用，故在大公教會內應備受尊崇。在團體間流傳的還有給勞狄刻雅人和亞力山大里人的信，兩者皆是為配合馬西翁的異端而冒保祿之名寫成的。除了這兩封信外，還有其它的。這些作品不能為大公教會所接納，否則就等於把膽汁與蜜糖混合，至為不當。

猶達書和若望的兩封書信無疑為大公教會所接納，再者就是撒羅滿的友好給撒羅滿致意而寫的智慧書。我們只接受若望的默示錄和伯多祿的默示錄，可是一些朋友就不會在教會中誦讀它們。致於牧者書則是於我們這個時代，相當遲才

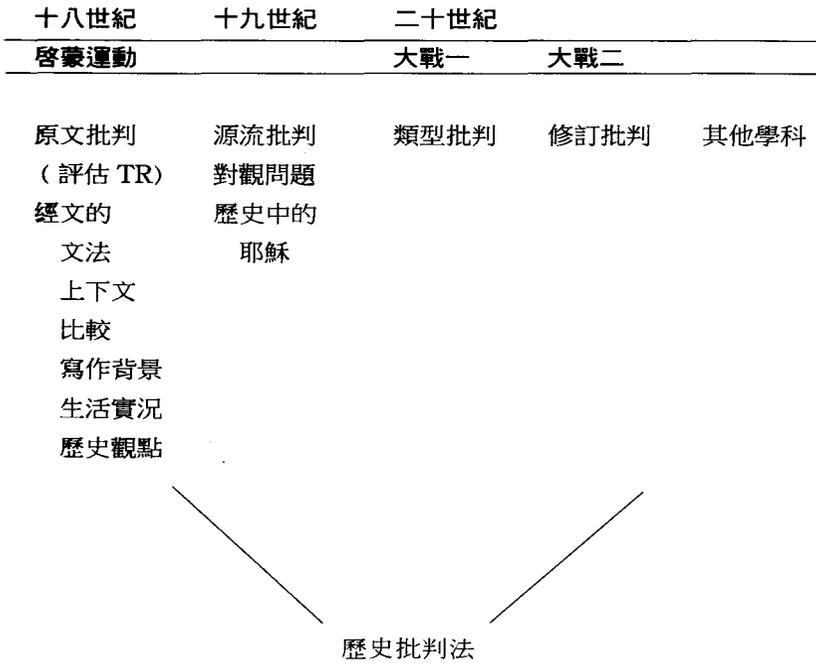
於羅馬寫成的，作者為何而馬，那時，他的弟兄比約正是羅馬教會的主教；因此，它應被誦讀，但不能永久地在教會中在信眾面前公開誦讀，如同誦讀先知書或宗徒著作一般，何況，先知書已達圓滿的數目。

只是，我們不接受來自阿爾斯路斯 (Arsinous, 別名瓦倫蒂盧斯 [Valentinus]) 或米爾蒂亞德斯 (Miltiades) 的任何作品；那些為馬西翁編寫了一部新聖詠集的人士，以及巴西利德斯 (Basilides) 和在小亞細亞 Cataphrygians 的創辦人，都一一被拒。

## 附錄五

# 新約研究的取向

二世紀	六世紀	十六世紀
早期教父	中世紀	文藝復興時期
經文的 字意、本意 神聖寓意	經文的 字意、本意 神學寓意 末世、奧秘意義 倫理道德意義	原文聖經 <i>Textus Receptus</i>



## 附錄六 使用其他福音的可能性

馬爾谷、瑪竇、或路加福音使用其他對觀福音的可能性共十八個，並可分為四個類別。

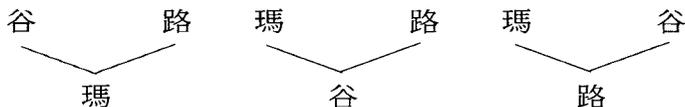
- (1) 一部福音使用另一部福音，然後它本身為第三部福音所使用，共六個可能性：



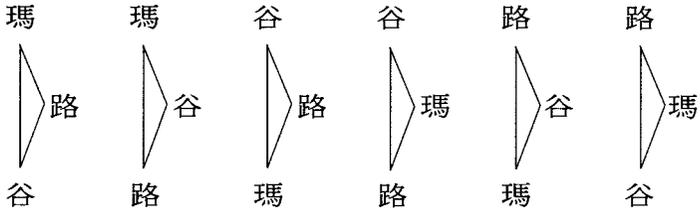
- (2) 兩部福音使用同一部福音，共三個可能性：



- (3) 一部福音同時使用其他兩部福音，共三個可能性：



- (4) 一部福音使用另一部福音，而第三部福音則同時使用這兩部福音，共六個可能性：



三部對觀福音在互相使用方面原則上可有十八個可能性之多，但在新約研究的歷史上，實質出現了的，唯有以瑪竇福音或是以馬爾谷福音為首的假設。

取自：R.F.Collins, *Introduction to the New Testament* (Garden City: Doubleday 1983) 128-129.

## 附錄七

# 新約希臘文手抄本 及古譯本分類

Abbreviations: e—Gospels; a—Acts; c—Catholic or General Epistles; p—Pauline Epistles; r—Revelation. Roman numerals indicate approximate date of origin.

<i>Papyri</i>			<i>Papyri</i>			<i>Papyri</i>		
No.	Contents	Date	No.	Contents	Date	No.	Contents	Date
Ⓟ <sup>1</sup>	e	III	Ⓟ <sup>30</sup>	p	III	Ⓟ <sup>59</sup>	e	VII
Ⓟ <sup>2</sup>	e	VI	Ⓟ <sup>31</sup>	p	VII	Ⓟ <sup>60</sup>	e	about VII
Ⓟ <sup>3</sup>	e	VI/VII	Ⓟ <sup>32</sup>	p	about 200	Ⓟ <sup>61</sup>	p	about 700
Ⓟ <sup>4</sup>	e	III	Ⓟ <sup>33+58</sup>	a	VI	Ⓟ <sup>62</sup>	e	IV
Ⓟ <sup>5</sup>	e	III	Ⓟ <sup>34</sup>	p	VII	Ⓟ <sup>63</sup>	e	about 500
Ⓟ <sup>6</sup>	e	IV	Ⓟ <sup>35</sup>	e	IV?	Ⓟ <sup>64+6</sup>	e	about 200
Ⓟ <sup>7</sup>	e	IV/VI	Ⓟ <sup>36</sup>	e	VI	Ⓟ <sup>65</sup>	p	III
Ⓟ <sup>8</sup>	a	IV	Ⓟ <sup>37</sup>	e	III/IV	Ⓟ <sup>66</sup>	e	about 200
Ⓟ <sup>9</sup>	c	III	Ⓟ <sup>38</sup>	a	about 300	Ⓟ <sup>67</sup>	cf. Ⓟ <sup>64</sup>	
Ⓟ <sup>10</sup>	p	IV	Ⓟ <sup>39</sup>	e	III	Ⓟ <sup>68</sup>	p	VII?
Ⓟ <sup>11+14?</sup>	p	VII	Ⓟ <sup>40</sup>	p	III	Ⓟ <sup>69</sup>	e	III
Ⓟ <sup>12</sup>	p	III	Ⓟ <sup>41</sup>	a	VIII	Ⓟ <sup>70</sup>	e	III
Ⓟ <sup>13</sup>	p	III/IV	Ⓟ <sup>42</sup>	e	VII/VIII	Ⓟ <sup>71</sup>	e	IV
Ⓟ <sup>14=11?</sup>	p	VII	Ⓟ <sup>43</sup>	r	VI/VII	Ⓟ <sup>72</sup>	c	III/IV
Ⓟ <sup>15</sup>	p	III	Ⓟ <sup>44</sup>	e	VI/VII	Ⓟ <sup>73</sup>	e	VII
Ⓟ <sup>16</sup>	p	III/IV	Ⓟ <sup>45</sup>	ea	III	Ⓟ <sup>74</sup>	ac	VII
Ⓟ <sup>17</sup>	p	IV	Ⓟ <sup>46</sup>	p	about 200	Ⓟ <sup>75</sup>	e	early III
Ⓟ <sup>18</sup>	r	III/IV	Ⓟ <sup>47</sup>	r	late III	Ⓟ <sup>76</sup>	e	VI
Ⓟ <sup>19</sup>	e	IV/V	Ⓟ <sup>48</sup>	a	late III	Ⓟ <sup>77</sup>	e	II/III
Ⓟ <sup>20</sup>	c	III	Ⓟ <sup>49</sup>	p	late III	Ⓟ <sup>78</sup>	c	III/IV
Ⓟ <sup>21</sup>	e	IV/V	Ⓟ <sup>50</sup>	a	IV/V	Ⓟ <sup>79</sup>	p	VII
Ⓟ <sup>22</sup>	e	III	Ⓟ <sup>51</sup>	p	about 400	Ⓟ <sup>80</sup>	e	III
Ⓟ <sup>23</sup>	c	early III	Ⓟ <sup>52</sup>	e	about 125	Ⓟ <sup>81</sup>	c	IV
Ⓟ <sup>24</sup>	r	IV	Ⓟ <sup>53</sup>	ea	III	Ⓟ <sup>82</sup>	e	IV/V
Ⓟ <sup>25</sup>	e	late IV	Ⓟ <sup>54</sup>	c	V/VI	Ⓟ <sup>83</sup>	e	VI
Ⓟ <sup>26</sup>	p	about 600	Ⓟ <sup>55</sup>	e	VI/VII	Ⓟ <sup>84</sup>	e	VI
Ⓟ <sup>27</sup>	p	III	Ⓟ <sup>56</sup>	a	V/VI	Ⓟ <sup>85</sup>	r	IV/V
Ⓟ <sup>28</sup>	e	III	Ⓟ <sup>57</sup>	a	IV/V	Ⓟ <sup>86</sup>	e	IV
Ⓟ <sup>29</sup>	a	III	Ⓟ <sup>58</sup>	cf. Ⓟ <sup>33</sup>		Ⓟ <sup>87</sup>	p	III

附錄七 希臘文手抄本及古譯本分類

<i>Papyri</i>			<i>Uncials</i>			<i>Uncials</i>		
No.	Contents	Date	No.	Contents	Date	No.	Contents	Date
ⲡ <sup>88</sup>	e	IV	[P 024]	e	VI	073	e	VI
ⲡ <sup>89</sup>	p	IV	[P 025]	acpr	IX	+084		
ⲡ <sup>90</sup>	e	II	[Q 026]	e	V	075	p	X
ⲡ <sup>91</sup>	a	III	T 029	e	V	076	a	V/VI
ⲡ <sup>92</sup>	p	III/IV	+0113			077	a	V
ⲡ <sup>93</sup>	e	V	0125			078	e	VI
ⲡ <sup>94</sup>	p	V/VI	0139			079	e	VI
ⲡ <sup>95</sup>	e	III	W 032	e	V	081	p	VI
ⲡ <sup>96</sup>	e	VI	Z 035	e	VI	082	p	VI
ⲡ <sup>97</sup>	e	VI/VII	Δ 037	e	IX	083	e	VI/VII
			Θ 038	e	IX	+0112		
			Ξ 040	e	VI	0235		
			[Σ 042]	e	VI	084	cf. 073	
	<i>Uncials</i>		Ψ 044	eacp	VIII/IX	085	e	VI
			[046]	r	X	086	e	VI
			048	acp	V	087	e	VI
N 01	eacpr	IV	050	e	IX	+092b		
A 02	eacpr	V	051	r	X	088	p	V/VI
B 03	eacp	IV	057	a	IV/V	089	e	VI
C 04	eacpr	V	058	e	IV	+092a		
D 05	ea	V	059	e	IV/V	0293		
D 06	p	VI	+0215			091	e	VI
[E 07] <sup>1</sup>	e	VIII	060	e	VI	092a	cf. 089	
E 08	a	VI	062	p	V	092b	cf. 087	
[F 09]	e	IX	066	a	VI	094	e	VI
F 010	p	IX	067	e	VI	095	a	VIII
[G 011]	e	IX	068	e	V	+0123		
G 012	p	IX	069	e	V	096	a	VII
[H 013]	e	IX	070	e	VI	097	a	VII
H 015	p	VI	+0110			098	p	VII
I 016	p	V	0124			099	e	VII
[K 018]	cp	IX	0178			0101	e	VIII
L 019	e	VIII	0179			0102	e	VII
[L 020]	acp	IX	0180			+0138		
[N 022]	e	VI	0190			0105	e	X
[O 023]	e	VI	0191			0106	e	VII
			0193			+0119		
			0202			0107	e	VII
			071	e	V/VI	0108	e	VII
			072	e	V/VI	0109	e	VII

<sup>1</sup>Bracketed manuscripts are uncials with a Byzantine text, cited following the group symbol *Byz.*

附錄七 希臘文手抄本及古譯本分類

<i>Uncials</i>			<i>Uncials</i>			<i>Uncials</i>		
No.	Contents	Date	No.	Contents	Date	No.	Contents	Date
0110	cf. 070		0165	a	V	0215	cf. 059	
0111	p	VII	0166	c	V	0216	e	V
0112	cf. 083		0167	e	VII	0217	e	V
0113	cf. 029		0169	r	IV	0218	e	V
0114	e	VIII	0170	e	V/VI	0219	p	IV/V
0115	e	IX/X	0171	e	about 300	0220	p	III
0118	e	VIII	0172	p	V	0221	p	IV
0119	cf. 0106		0173	c	V	0222	p	VI
0121	p	X	0175	a	V	0223	p	VI
(0121a)			0176	p	IV/V	0224	cf. 0186	
0121b	cf. 0243		0177	e	X	0225	p	VI
0122	p	IX	0179	cf. 070		0226	p	V
0123	cf. 095		0180	cf. 070		0227	p	V
0124	cf. 070		0181	e	IV/V	0228	p	IV
0125	cf. 029		0182	e	V	0229	r	VIII
0126	e	VIII	0183	p	VII	0231	e	IV
0127	e	VIII	0184	e	VI	0232	c	V/VI
0128	e	IX	0185	p	IV	0233	e	VIII
0130	e	IX	0186	p	V/VI	0234	e	VIII
0131	e	IX	+0224			0235	cf. 083	
0132	e	IX	0187	c	VI	0236	a	V
0138	cf. 0102		0188	e	IV	0237	e	VI
0139	cf. 029		0189	a	II/III	0238	e	VIII
0140	a	X	0190	cf. 070		0239	e	VII
0141	e	X	0191	cf. 070		0240	p	V
0143	e	VI	0193	cf. 070		0241	p	VI
0145	e	VII	0198	p	VI	0242	e	IV
0146	e	VIII	0199	p	VI/VII	0243	p	X
0147	e	VI	0200	e	VII	+0121b		
0148	e	VIII	0201	p	V	0244	a	V
0149	= 0187		0202	cf. 070		0245	c	VI
0150	p	IX	0204	e	VII	0246	c	VI
0155	e	IX	0205	p	VIII	0247	c	V/VI
0156	c	VIII	0206	c	IV	0249	e	X
0159	p	VI	0207	r	IV	0250	e	VIII
0160	e	IV/V	0208	p	VI	0251	c	VI
0161	e	VIII	0209	cp	VII	0252	p	V
0162	e	III/IV	0210	e	VII	0254	p	V
0163	r	V	0213	e	V/VI	0256	e	VIII
0164	e	VI/VII	0214	e	IV/V	0259	p	VII



附錄七 希臘文手抄本及古譯本分類

<i>Lectionaries</i>			<i>Lectionaries</i>			<i>Versions Old Latin</i>		
No.	Contents	Date	No.	Contents	Date	Abbr.	Contents	Date
l 147	a	XII	l 921	a	XII			
l 156	a	X	l 938	a	XIII	it <sup>comp</sup>	p	IX/X
l 165	a	XI	l 950	e	1289/90	it <sup>d</sup>	ea	V
l 170	a	XIV	l 1016	e	XII	it <sup>d</sup>	p	V/VI
l 184	e	1319	l 1021	a	XII	it <sup>dem</sup>	ap	XIII
l 211	e	XII	l 1074	e	1290	it <sup>div</sup>	p	XII
l 253	e	1020	l 1153	a	XIV	it <sup>e</sup>	e	V
l 292	e	IX	l 1154	a	XII	it <sup>e</sup>	a	VI
l 384	e	XII	l 1156	a	XIV	it <sup>f</sup>	e	VI
l 387	e	XI	l 1159	a	1331	it <sup>f</sup>	p	IX
l 422	a	XIV	l 1178	a	XI	it <sup>ff</sup>	c	IX
l 514	e	IX	l 1223	e	XIII	it <sup>ff1</sup>	e	VIII
l 524	e	XII	l 1298	a	XI	it <sup>ff2</sup>	e	V
l 547	e	XIII	l 1356	a	XI	it <sup>g</sup>	p	IX
l 563	a	VIII	l 1364	a	XII	it <sup>g1</sup>	e	VIII/IX
l 590	a	XI	l 1365	a	XII	it <sup>gig</sup>	ar	XIII
l 591	a	XI	l 1439	a	XII	it <sup>gue</sup>	p	VI
l 592	a	1576	l 1441	a	XIII	it <sup>h</sup>	e	V
l 593	a	XV	l 1443	a	1053	it <sup>h</sup>	acr	V
l 596	a	1146	l 1552	e	985	it <sup>i</sup>	e	V
l 597	a	X	l 1590	a	XIII	it <sup>j</sup>	e	VI
l 598	a	XI	l 1627	e	XI	it <sup>k</sup>	e	IV/V
l 599	a	XI	l 1780	e	XII	it <sup>l</sup>	e	XIII
l 603	a	XI	l 1977	a	XII	it <sup>l</sup>	ac	VII
l 617	a	XI				it <sup>λ</sup>	e	VIII/IX
l 672	e	IX				it <sup>mon</sup>	p	X
l 673	e	XII				it <sup>μ</sup>	e	V
l 680	a	XIII				it <sup>μ</sup>	p	IX
l 751	ea	XI	Abbr.	Contents	Date	it <sup>n</sup>	e	V
l 770	e	X				it <sup>o</sup>	e	VII
l 773	e	XI	it <sup>a</sup>	e	IV	it <sup>o</sup>	p	XV
l 809	a	XII	it <sup>a2</sup>	e	V	it <sup>p</sup>	e	VIII
l 813	e	1069	it <sup>ar</sup>	acpr	IX	it <sup>p</sup>	a	XII
l 858	e	XI	it <sup>aur</sup>	e	VII	it <sup>ph</sup>	a	XII
l 859	e	XI	it <sup>b</sup>	e	V	it <sup>φ</sup>	e	V
l 866	e	1174	it <sup>b</sup>	p	VIII/IX	it <sup>π</sup>	e	VII
l 883	a	XI	it <sup>β</sup>	e	VII	it <sup>q</sup>	e	VI/VII
l 884	a	XIII	it <sup>c</sup>	ea	XII/XIII	it <sup>q</sup>	c	VII
l 890	a	1420				it <sup>r1</sup>	e	VII
l 895	a	XIII				it <sup>r</sup>	a	VII/VIII

<i>Versions Old Latin</i>			<i>Vulgate</i>			<i>Armenian</i>		
Abbr.	Contents	Date	Abbr.	Contents	Date	Abbr.	Contents	Date
it <sup>r</sup>	p	VI/VII	vg <sup>st</sup>	Stuttgart Vulgate	1983 <sup>3</sup>	arm	Künzle edition	1984
it <sup>to</sup>	a	X					Zohrab edition	1805
it <sup>p</sup>	e	VII/VIII						
it <sup>p</sup>	p	X						
it <sup>s</sup>	e	VI/VII		<i>Syriac</i>			<i>Georgian</i>	
it <sup>s</sup>	ac	VI						
it <sup>s</sup>	p	VIII	Abbr.	Contents	Date	Abbr.	Contents	Date
it <sup>sa</sup>	a	XIII						
it <sup>sin</sup>	ar	X	syr <sup>s</sup>	e	IV	geo	eacp	V
it <sup>t</sup>	e	V/VI	syr <sup>c</sup>	e	IV	geo <sup>1</sup>	eap	IX
it <sup>t</sup>	acpr	XI	syr <sup>p</sup>	eacp	V	geo <sup>2</sup>	eap	X
it <sup>v</sup>	e	VII	syr <sup>pal</sup>	eacp	VI	geo <sup>A</sup>	eap	X
it <sup>v</sup>	p	VIII/IX	syr <sup>ph</sup>	cr	VI	geo <sup>B</sup>	eap	X
it <sup>w</sup>	a	XIV/XV	syr <sup>h</sup>	eacpr	VII			
it <sup>w</sup>	c	IV						
it <sup>z</sup>	cpr	VIII		<i>Coptic</i>			<i>Ethiopic</i>	
	<i>Vulgate</i>		Abbr.	Contents	Date	Abbr.	Contents	Date
Abbr.	Contents	Date	cop <sup>sa</sup>	eacpr	IV	eth	eacpr	VI
vg	Vulgate	IV/V	cop <sup>bo</sup>	eacpr	IX	eth <sup>to</sup>	Rome edition	1548- 49
vg <sup>cl</sup>	Clementine		cop <sup>bo</sup>	e	IV/V	eth <sup>pp</sup>	Pell Platt edition	1830
vg <sup>ww</sup>	Wordsworth- White	1889-1954	cop <sup>meg</sup>	ea	IV/V	eth <sup>tl</sup>	Takla Häymānot	
			cop <sup>mf</sup>	e	IV/V			
			cop <sup>fay</sup>	eacp	IV			
			cop <sup>ach</sup>	ec	IV			1982-83
			cop <sup>ach2</sup>	e	IV	eth <sup>ms</sup>	e	XIII

取自：K.Aland, M.Black, C.M.Martini, B.M.Metzger, A.Wikgren, eds., *The Greek New Testament* (New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart: United Bible Societies 1994<sup>4</sup>) 903-908.

附錄八

部分紙草卷及大字體抄本簡介

ms. nr.	saec.	bibliotheca	cont.
*P <sup>40</sup>	III	Heidelberg, Inst. für Papyrologie der Univ., P. Heid. Inv. G. 645	R. 1,24-27; 1,31-2,3; 3,21-4,8; 6,4-5,16; 9,16-17,27
*P <sup>41</sup>	VIII	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. K. 7377. 7384. 7396. 7426. 7541-48. 7731. 7912. 7914	Act 17,28-18,2,17-18,22-25,27; 19,1,4-6-8,13-16,18-19; 20,9-13,15-16,22-24,26-38; 21,1-4,26-27; 22,11-14,16-17
*P <sup>42</sup>	VII/VIII	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. K. 8706	L 1,54-55; 2,29-32
*P <sup>43</sup>	VI/VII	London, Brit. Libr., Inv. 2241	Ap 2,12-13; 15,8-16,2
*P <sup>44</sup>	VI/VII	New York, Metropol. Mus. of Art, Inv. 14. 1. 527	Mt 17,1-3,6-7; 18,15-17,19; 25,8-10; 1,9,3-4; 10,8-14; 12,16-18
*P <sup>45</sup>	III	Dublin, Chester Beatty Libr., P. Chester Beatty I; Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. G. 31974	Mt: 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,39; Mc 4,36-40; 5,15-26; 5,38-6,3,16-25,36-50; 7,3-15; 7,25-8,1,10-26; 8,34-9,9,18-31; 11,27-12,1,5-8,13-19,24-28; L 6,31-41; 6,45-7,7; 9,26-41; 9,45-10,1,6-22; 10,26-11,1,6-25,28-46; 11,50-12,12,18-37; 12,42-13,1,6-24; 13,29-14,10,17-33; J 4,51-54; 5,21,24; 10,7-25; 10,30-11,10,18-36,42-57; Act 4,27-36; 5,10-21,30-39; 6,7-7,2,10-21,32-41; 7,52-8,1,14-25; 8,34-9,6,16-27; 9,35-10,2,10-23,31-41; 11,2-14; 11,24-12,5,13-22; 13,6-16,25-36; 13,46-14,3,15-23; 15,2-7,19-27; 15,38-16,4,15-21,32-40; 17,9-17
*P <sup>46</sup>	ca. 200	Dublin, Chester Beatty Libr., P. Chester Beatty II; Ann Arbor, Univ. of Michigan, Inv. 6238	R 5,17-6,3,5-14; 8,15-25,27-35; 8,37-9,32; 10,1-11,22,24-33; 11,35-15,9; 15,11-16,27; 1K 1,1-9,2; 9,4-14,14; 14,16-15,15; 15,17-16,22; 2K 1,1-11,10,12-21; 11,23-13,13; G 1,1-8; 1,10-2,9,12-21; 3,2-29; 4,2-18; 4,20-5,17; 5,20-6,8,10-18; E 1,1-2,7; 2,10-5,6; 5,8-6,6,8-18,20-24; Ph 1,1,5-15,17-28; 1,30-2,12,14-27; 2,29-3,8,10-21; 4,2-12,14-23; Kol 1,1-2,5-13,16-24; 1,27-2,19; 2,23-3,11,13-24; 4,3-12,16-18; 1Th 1,1; 1,9-2,3; 5,5-9,23-28; H 1,1-9,16; 9,18-10,20.

*P <sup>47</sup>	III	Dublin, Chester Beatty Libr., P. Chester Beatty III	22-30; 10,32-13,25
*P <sup>48</sup>	III	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, PSI 1165	Ap 9,10-11,3; 11,5-16,15; 16,17-17,2
*P <sup>49</sup>	III	New Haven, Yale Univ. Libr., P. 415 + 531	Act 23,11-17,25-29
*P <sup>50</sup>	IV/V	New Haven, Yale Univ. Libr., P. 1543	E 4,16-29; 4,32-5,13
*P <sup>51</sup>	ca. 400	Oxford, Ashmolean Mus., P. Oxy. 2157	Act 8,26-32; 10,26-31
*P <sup>52</sup>	II	Manchester, J. Rylands Univ. Libr., Gr. P. 457	G 1,2-10,13,16-20
*P <sup>53</sup>	III	Ann Arbor, Univ. of Michigan, Inv. 6652	J 18,31-33,37-38
*P <sup>54</sup>	V/VI	Princeton, Univ. Libr., Garrett (former deposit) 7742; P. Princ. 15	Mt 26,29-40; Act 9,33-10,1 Jc 2,16-18,22-26; 3,2-4
*P <sup>55</sup>	VI/VII	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. G. 26214	J 1,31-33,35-38
*P <sup>56</sup>	V/VI	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. G. 19918	Act 1,1,4-5,7,10-11
*P <sup>57</sup>	IV/V	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. G. 26020	Act 4,36-5,2,8-10
[P <sup>58</sup> ]		vide P <sup>33</sup>	
*P <sup>59</sup>	VII	New York, Pierpont Morgan Libr.; P. Colt 3	J 1,26,28,48,51; 2,15-16; 11,40-52; 12,25,29,31,35; 17,24-26; 18,1,2-16,17,22; 21,7,12-13,15,17-20,23
*P <sup>60</sup>	VII	New York, Pierpont Morgan Libr.; P. Colt 4	J 16,29-30; 16,32-17,6,8-9,11-15,18-25; 18,1,2,4,5,7- 16,18-20,23-29,31-37,39-40; 19,2-3,5-8,10-18,20, 23-26
*P <sup>61</sup>	ca. 700	New York, Pierpont Morgan Libr.; P. Colt 5	R 16,23-27; 1K 1,1,2,4-6; 5,1-3,5-6,9-13; Ph 3,5-9, 12-16; Kol 1,3,7,9-13; 4,15; 1Th 1,2-3; Tt 3,1,5-8- 11,14-15; Phm 4-7
*P <sup>62</sup>	IV	Oslo, Univ. Bibl., Inv. 1661	Mt 11,25-30
*P <sup>63</sup>	ca. 500	Berlin, Staatl. Mus., Inv. 11914	J 3,14-18; 4,9-10
*P <sup>64</sup>	ca. 200	Oxford, Magdalen Coll., Gr. 18; Barcelona, Fundació Sant Lluç Evang., P. Barc. 1 (= P <sup>67</sup> )	Mt 3,9,15; 5,20-22,25-28; 26,7-8,10,14-15,22-23,31-33
(+P <sup>67</sup> )		Firenze, Ist. Pap. «C. Vitellii»; PSI XIV 1373	1Th 1,3-2,1,6-13
*P <sup>65</sup>	III	Cologne, Bibl. Bodmer; P. Bodmer II; Dublin, Chester Beatty Libr., P. Chester Beatty s. n.; Köln, Inst. für Altertumskunde, Inv. Nr. 4274/4298	J 1,1-6,11; 6,35-14,26,29,30; 15,2-26; 16,2-4,6-7; 16, 10-20,20,22-23; 20,25-21,9
*P <sup>66</sup>	ca. 200		
[P <sup>67</sup> ]		vide P <sup>64</sup>	

ms. nr.	saec.	bibliotheca	cont.
*ḡ <sup>188</sup>	VII(?)	St. Petersburg, Ross. Nac. Bibl., Gr. 258B	1K 4,12-17; 4,19-5,3
*ḡ <sup>189</sup>	III	Oxford, Ashmolean Mus.; P. Oxy. 2383	L 22,41,45-48,58-61
*ḡ <sup>190</sup>	III	Oxford, Ashmolean Mus.; P. Oxy. 2384; Firenze, Ist. Pap. «G. Viatelli», PSI inv. CNR 419, 420	Mt 2,13-16; 2,22-3,1; 11,26-27; 12,4-5; 24,3-6,12-15
*ḡ <sup>191</sup>	IV	Oxford, Ashmolean Mus.; P. Oxy. 2385	Mt 19,10-11,17-18
*ḡ <sup>192</sup>	III/IV	Cologne, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer VII. VIII (1. 2) P nunc in Bibl. Vaticana)	1P 1,1-5,14; 2P 1,1-3,18; Jd 1-25
*ḡ <sup>193</sup>	VII	Cologne, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer L	Mt 25,43; 26,2-3
*ḡ <sup>194</sup>	VII	Cologne, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer XVII	Act 1,2-5,7-11,13-15,18-19,22-25; 2,2-4; 2,6-3,26; 4,2-6,8-27; 4,29-27,25; 27,27-28,31; Jc 1,1-6,8-19, 21-23,25; 1,27-2,3,5-15,18-22; 2,25-3,1,5-6,10-12,14; 3,17-4,8,11-14; 5,1-3,7-9,12-14,19-20; 1P 1,1-2,7-8, 13,19-20,25; 2,6-7,11-12,18,24; 3,4-5; 2P 2,21; 3,4, 11,16; 1J 1,1,6; 2,1-2,7,13-14,18-19,25-26; 3,1-2,8,14, 19-20; 4,1,6-7,12,16-17; 5,3-4,9-10,17; 2J 1,6-7,13; 3J 6,12; Jd 3,7,12,18,24
*ḡ <sup>195</sup>	III	Cologne, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer XIV. XV	L 3,18-22; 3,33-4,2; 4,34-5,10; 5,37-6,4; 6,10-7,32, 35-39,41-43; 7,46-9,2; 9,4-17,15; 17,19-18,18; 22,4- fin.; J 1,1-11,45,48-57; 12,3-13,10; 14,8-15,10 J 4,9,12
*ḡ <sup>196</sup>	VI	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. G. 36102	Mt 23,30-39
*ḡ <sup>197</sup>	II/III	Oxford, Ashmolean Mus.; P. Oxy. 2683	Jd 4-5,7-8
*ḡ <sup>198</sup>	III/IV	Oxford, Ashmolean Mus.; P. Oxy. 2684	H 10,10-12,28-30
*ḡ <sup>199</sup>	VII	Berlin; Staatl. Mus., Inv. 6774	J 3,34
*ḡ <sup>200</sup>	III	Barcelona, Fundació Sant Lluç Evang., P. Barc. 83	1P 2,20-3,1,4-12
*ḡ <sup>201</sup>	IV	Trieste, S. Daris, Inv. 20	L 7,32-34,37-38
*ḡ <sup>202</sup>	IV/V	Strasbourg, Bibl. Nat. et Univ., P. Gr. 2677	Mt 20,23-25,30-31; 23,39-24,1,6
*ḡ <sup>203</sup>	VI	Louvain, Bibl. de l'Univ., P. A. M. Kh. Mird 16, 29	Mc 2,2-5,8-9; 6,30-31,33-34,36-37,39-41; J 5,5; 17, 3,7-8
*ḡ <sup>204</sup>	VI	Louvain, Bibl. de l'Univ., P. A. M. Kh. Mird 4, 11, 26, 27	

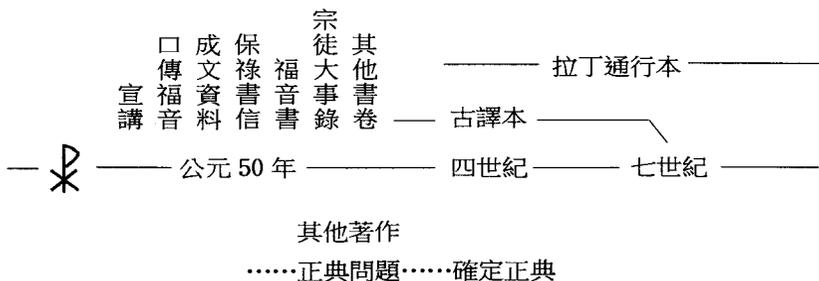
*ϕ85	IV/V	Strasbourg, Bibl. Nat. et Univ., P. Gr. 1028	Ap 9,19-10,1.5-9
*ϕ86	IV	Köln, Inst. für Altertumskunde, Inv. Nr. 5516	Mt 5,13-16,22-25
*ϕ87	III	Köln, Inst. für Altertumskunde, Inv. Nr. 12	Phm 13-15,24-25
*ϕ88	IV	Milano, Univ. Cattolica, P. Med. Inv. 69. 24	Mc 2,1-26
*ϕ89	IV	Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, PL III/292	H 6,7-9,15-17
*ϕ90	II	Oxford, Ashmolean Mus. 65 6 B. 32/M (3-5)a; P.	J 18,36-19,1; 19,2-7
*ϕ91	III	Sydney, Macquarie Univ., inv. 360; Milano, Ist. di Pap., P. Mil. Vogl. inv. 1224	Act 2,30-37; 2,46-3,2
*ϕ92	III/IV	Kairo, Egyptian Mus., FNarmuthis 69.39a/229a	E 1,11-13,19-21; 2Th 1,4-5,11-12
*ϕ93	V	Firenze, Ist. Pap. «G. Vitellii», PSI inv. 108	J 13,15-17
*ϕ94	V/VI	Kairo, Egyptian Mus., P. Cair. 10730	R 6,10-13,19-22
*ϕ95	III	Firenze, Bibl. Medicea Laur., PL II/31	J 5,26-29,36-38
*ϕ96	VI	Wien, Österr. Nat. Bibl., Pap. K 7244	Mt 3,13-15
*ϕ97	VI/VII	Dublin, Chester Beatty Libr., P. Chester Beatty XVIII	L 14,7-14
*ϕ98	II(?)	Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, P. IFAO inv. 237b	Ap 1,13-20
*K 01	IV	London, Brit. Libr., Add. 43725	eap <sup>r</sup>
*A 02	V	London, Brit. Libr., Royal 1 D. VIII	eap <sup>r</sup> (vac. Mt 1,1-25,6; J 6,50-8,52; 2K 4,14-12,6)
*B 03	IV	Roma, Bibl. Vatic., Gr. 1209	eap (vac. 1 T - Phm; H 9,14-fm.)
*C 04	V	Paris, Bibl. Nat., Gr. 9	23,17; 24,10-45; 25,30-26,22; 27,11-46; 28,15-fm.; Mc 1,1-17; 6,32-8,5; 12,30-13,19; L 1,1-2; 2,5-42; 3,21-4,25; 6,4-36; 7,17-8,28; 12,4-19,42; 20,28-21, 20; 22,19-23,25; 24,7-45; J 1,1-3; 1,41-3,33; 5,17- 6,38; 7,3-8,34; 9,11-11,7; 11,47-13,7; 14,8-16,21; 18,36-20,25; Act 1,1-2; 4,3-5,34; 6,8; 10,43-13,1; 16,37-20,10; 21,31-22,20; 23,18-24,15; 26,19-27, 16; 28,5-fm.; R 1,1-2; 2,5-3,21; 9,6-10,15; 11,31- 13,10; 1K 1,1-2; 7,18-9,6; 13,8-15,40; 2K 1,1-2; 10,8-fm.; G 1,1-20; E 1,1-2,18; 4,17-fm.; Ph 1,1-22;

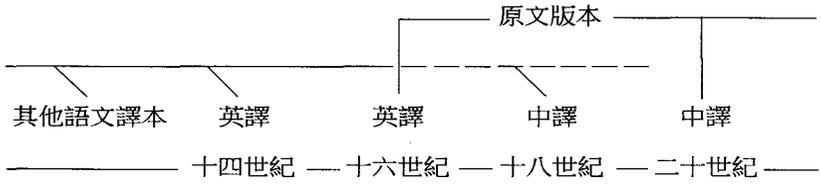
取自：B.Aland, K.Aland, J.Karavidopoulos, C.M.Martini, B.M.Metzger, eds., *Greek-English New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 8th revised ed. 1994) 686-689.

## 附錄九

# 「從無到有」的過程

新約經卷從產生、集成經典、到中譯本的面世，所展現的是一個「從無到有」的過程。







## 附錄十一

# 教父引証

在著作中經常引用新約聖經的部分教父：

- 安博 (Ambrose of Milan, 333-397)  
安博羅夏斯特 (Ambrosiaster of Rome, 卒 384)  
亞大納修 (Athanasius, Bishop of Alexandria, 295-373)  
奧思定 (Augustine, Bishop of Hippo, 354-430)  
克萊孟·亞力山卓 (Clement of Alexandria, 150-211/216)  
西彼廉 (Cyprian, Bishop of Carthage, 卒 258)  
濟利祿·亞力山卓 (Cyril of Alexandria, 卒 444)  
狄狄馬 (Didymus of Alexandria, 313-398)  
艾弗倫 (Ephraem the Syrian, 306-373)  
愛比法 (Epiphanius, Bishop of Salamis, 315-403)  
歐瑟比·凱撒肋雅 (Eusebius, Bishop of Caesarea, 263-340)  
額我略·納祥 (Gregory of Nazianzus in Cappadocia, 330-389)  
額我略·尼撒 (Gregory of Nyssa in Cappadocia, 335-394)  
依拉利·波阿帖 (Hilary of Poitiers, 315-367)  
依玻理 (Hippolytus of Rome, 卒 235)  
依勒內·里昂 (Irenaeus, Bishop of Lyons, 140-202)  
依希道 (Isidore of Pelusium, 卒 435)  
熱羅尼莫 (Jerome, 347-419)  
金口若望 (John Chrysostom, Bishop of Constantinople, 344/345-407)  
猶思定 (Justin Martyr, 100-165)

路西法 (Lucifer of Calaris, 卒 370/371)  
馬西翁 (Marcion, 150-60 在羅馬)  
奧利振 (Origen of Alexandria and Caesarea, 185-253)  
白拉奇 (Pelagius, 卒 412)  
彼瑞馬西 (Primasius, Bishop of Hadrumentum, 約卒於 552)  
託名熱羅尼莫 (Pseudo-Hieronymus, 五 / 六世紀)  
魯芬 (Rufinus of Aquileia, 345-410)  
戴先 (Tatian, 165/175 活動)  
戴都良 (Tertullian of Carthage, 160-225)  
德道 (Theodore of Mopsuestia in Cilicia, 卒 428)

取自：B.M.Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press 1968<sup>2</sup>) 88-89.

## 附錄十二

# 教父及作者姓名索引

- |   |   |
|---|---|
| Athanasius 27                                   | Erasmus D. 31-32                        |
| Augustine 29, 30                                | Estienne R. 9                           |
| Barrett C.K. 147, 167                           | Eusebius 13, 26-27, 30,<br>32, 132, 286 |
| Baur F.Ch. 34-37, 167                           | Fitzmyer J.A. 120                       |
| Bengel J.A. 33                                  | Gregory C.R. 54                         |
| Billerbeck P. 46                                | Griesbach J.J. 41                       |
| Bonaventure 31                                  | Gunkel H. 76                            |
| Bornkamm G. 88, 90-91                           | Haenchen E. 161, 168                    |
| Brown R.E. 17, 19, 30,<br>93, 120, 144-145, 147 | Harrison E.F. 19                        |
| Bultmann R. 80-82, 143-<br>144                  | Hatch E. 38                             |
| Charles R.H. 38                                 | Hegel G.W.F. 36                         |
| Clement of Alexandria 26,<br>256                | Heidegger M. 81                         |
| Collins R.F. 17, 49                             | Holtzmann H.J. 43                       |
| Conzelmann H. 88-89, 164                        | Hort F.J.A. 37, 38, 126                 |
| Culpepper R.A. 49                               | Ignatius of Antioch 125,<br>226, 252    |
| Dalman G. 72                                    | Irenaeus of Lyons 26,<br>153, 165, 299  |
| Damasus I 27                                    | Jerome 27, 29, 31                       |
| Deissmann A. 38, 175-176                        | John Cassian 30                         |
| Dibelius M. 78-80, 81, 161-<br>162              | John Chrysostom 29                      |
| Dillon R.J. 168                                 | Justin 24                               |
| Dunn J.D.G. 183                                 | Kealy S.P. 31                           |
|   | Kümmel W.G. 147, 168                    |

Lachmann K. 41-42  
Langton S. 9  
Lightfoot J. 46  
Lightfoot J.B. 37  
Lindars B. 147  
Luther M. 27-28, 31, 81  
Marcion 20, 25  
Marsh J. 147  
Marshall I.H. 103  
Marxsen W. 89  
Mastin B.A. 147  
Matera F.J. 205  
McKenzie J.L. 6, 120  
Melito 153  
Metzger B.M. 53, 56, 61,  
66  
Miller A.W. 6  
Mills J. 33  
Morris L. 147  
Muratori 26  
Murphy R.E. 120  
Neiryneck F. 147  
O'Neill J.C. 167  
Origen 26, 29, 30, 256  
Osiek C. 17  
Papias 13, 69, 111, 124  
Perkins Ph. 17, 19, 147  
Polycarp 210, 271  
Polycrates 153

Ramsay W.M. 38  
Reimarus H.S. 43-44  
Saldarini A.J. 19  
Sanders J.N. 147  
Schmidt K.L. 77-78  
Schnackenburg R. 147  
Schneiders S.M. 30  
Schulz S. 147  
Semler J.S. 34  
Simon R. 33  
Strack H.L. 46  
Strauss D.F. 34-35, 37,  
44, 80  
Streeter B.H. 69  
Tatian 24  
Taylor V. 105  
Tertullian 26  
Theophilus of Antioch 24  
Thomas Aquinas 31  
Torrey C.C. 72  
van Unnik W.C. 167  
von Harnack A. 37, 44  
von Tischendorf Ch. 38  
Wanamaker Ch.A. 238  
Weisse Ch.H. 42  
Westcott B.F. 37, 38, 126  
Wettstein J.J. 33, 54  
Wilke Ch.G. 42  
Wrede W. 45, 81

## 附錄十三 主題索引

- Alexandrian school  
亞力山大里學派 29
- Alexandrian text  
亞力山大里文本 59, 60, 126
- allegorical sense 神學寓意  
30-31, 257, 312-313
- anagogical sense  
末世性、奧秘意義 30-31, 312-313
- ancient versions 古譯本  
52, 57-58, 59, 60, 63, 64, 126, 320-321, 326-327, 328
- Antiochian school  
安提約基雅學派 29
- apocalyptic writings  
默示體裁 16, 17, 18, 38, 84, 237, 292-300,
- apocrypha 偽經  
19-20, 22, 326-327
- apology, the 格林多人後  
書的「辯解篇」 192-193, 199
- Aramaic 阿刺美語  
7-8, 13, 39, 47, 72, 77, 100, 124, 143
- Aramaic source  
阿刺美文源流 72
- Armenian version  
亞美尼亞譯本 58, 60, 321, 328
- Augustinian hypothesis  
奧思定假設 30, 41
- authenticity 經卷的真實性  
21, 113, 170, 171, 172, 173, 215, 219, 221-223, 226, 236-240, 246, 247-249, 256-257, 264, 268-269, 272, 273, 274, 276, 278, 279-280, 310
- Bultmann school  
布爾特曼學派 80-81
- Byzantine text

- 拜占庭文本 60
- Caesarean text  
凱撒勒雅文本 60
- canon  
正典 17-28, 326-327,  
309-311  
經目 23, 25-28, 34,  
171, 179, 309-311
- canonical books  
正經, 正典, 經典 17,  
18, 19, 21-23, 25-28, 29,  
34, 170, 277, 286, 295,  
309-311, 326
- canonicity 正典性  
17, 19, 22, 23, 27, 28,  
309-311
- captivity letters 獄函  
172, 210-230
- Catholic letters 公函  
25, 170, 171, 173, 176,  
261-291, 261, 267, 273,  
310
- changes 抄經時產生的錯  
誤 52-54, 60-65
- Chinese versions 中譯本  
58-59, 170, 326-327
- Church fathers 教父  
26, 29-30, 59, 98, 329-  
330
- codex 抄本  
6-7, 54-55, 142
- Codex Alexandrinus* (A)  
亞力山大里抄本 18, 54,  
56, 59, 60, 64, 325
- Codex Sinaiticus* (Ⲙ)  
西乃抄本 18, 19, 38,  
54, 56, 59, 64, 113, 126,  
306, 325
- Codex Vaticanus* (B)  
梵蒂岡抄本 57, 59, 64,  
113, 126, 325
- column 欄  
7, 306-307
- conciliatory tendency  
(mediation tendency)  
經卷反映的調解傾向 36,  
167
- Coptic versions  
苛仆特譯本 57, 59, 321,  
328
- Council of Trent  
特倫多大公會議 28

critical exegesis

批判詮釋學 33

*Diatessaron* 《福音合編》

24

*Didache (Teaching of the Twelve Apostles)*

十二宗徒訓言 18, 21, 27

docetism 基督幻象論

157, 308

double tradition 二重報道

39, 71, 101

early letters 早期書信

171, 231-240

*Ecclesiastical History*

《教會史》 歐瑟比著

30, 132

edition 版本

31-32, 33, 47, 52, 64,

326-327

English versions 英譯本

58, 170, 326-327

Enlightenment 啟蒙運動

32, 312-313

*Epistle of Barnabas*

巴納博書信 18, 21, 26,

27

Ethiopic version

厄提約丕雅譯本 58,

321, 328

Eusebius' canon

歐瑟比經目 26-27

evangelist 聖史

40-45, 77, 78, 80, 82, 88-

89, 97-102, 145

evidence

external 外在證據 62-

63, 64, 65, 113, 124,

126, 142

internal 內在證據 62-

64, 65, 113, 236

exegesis 聖經詮釋學

29, 52

exegete 聖經詮釋學者 29

eye witness 見證人

11, 13, 15, 21, 85, 103,

124, 152-153, 286, 309-

311

*First Epistle of Clement*

克萊孟一書 18, 21, 22,

256, 259

- form 寫作類型  
76-84, 85, 161-162
- form criticism 類型批判  
45, 76-84, 85-86, 87, 90-93, 312-313
- fragment 成文資料  
12, 13, 14, 40, 42, 43, 67, 72, 76-77, 101, 106, 142, 145, 161, 326-327
- fragment hypothesis  
使用成文資料的假設 40, 42
- fulfillment quotations  
應驗引証 118, 120, 122
- Georgian version  
喬治亞譯本 58, 60, 321, 328
- Gnosticism 唯識論  
143, 157, 201, 206, 274, 276, 308
- Gnostics 唯識論派 20, 157, 280
- gospels 福音書  
7, 14-15, 24, 25, 36, 44-45, 77-78, 80, 82, 88-89, 97-102, 309, 326-327
- Gothic version 哥德譯本  
58, 328
- great omission 路加刪掉的馬爾谷福音資料 71
- Greek manuscripts of the N.T. 新約希臘文手抄本  
33, 52, 54-57, 63, 170, 316-321
- Griesbach hypothesis  
格里斯巴克假設 41
- Hexapla* 《六行古經》 30
- historical Jesus  
歷史中的耶穌 35, 43-45, 77-78, 81, 82-83, 88, 298, 312-313
- historico-critical method  
歷史批判法 32-38, 44, 45-46, 48-50, 312-313
- history-of-religions school  
比較宗教學派 81
- integrity 經卷的完整性  
113
- interpolation (big, little)  
(路加福音的)大插段  
71, 72

- (路加福音的)小插段  
71, 72
- interpretation 解釋  
 mythical 神話解釋 34-35  
 natural 純理性解釋 34  
 supernatural 超自然解釋 34, 44
- intrinsic probabilities  
 系屬原文的可能性 63-65
- Johannine comma  
 若望註釋 53-54
- Judaism 猶太宗教  
 45, 46-48, 217, 257, 264
- kerygma 早期宣講(初傳)  
 10-11, 78, 79, 83, 97-98,  
 100, 326-327
- koine Greek 通俗希臘文  
 8, 100
- Latin versions 拉丁文譯本  
 57, 58, 60, 126, 170, 320-321, 328
- lectionaries 禮儀選讀本  
 52, 55, 63, 307, 319-320
- legends 傳奇, 傳說  
 80, 81, 82
- letters, epistles 書信體  
 15, 24, 38, 89, 170-178,  
 225, 241, 253, 261, 263,  
 267-269, 278, 282, 285,  
 296
- letter of tears  
 格林多人後書的「血淚書」 195-198, 246
- liberal school 自由學派  
 44
- life of Jesus 耶穌傳  
 35, 43-45, 82, 99
- literal sense 字意和本意  
 29, 30-31, 257, 312-313
- literary criticism 文學批判  
 48-50
- literary dependence (utilization hypothesis) 使用其他福音(或經卷)的假設  
 40-43, 101, 124, 125, 145-147, 221, 226, 274-276,  
 281, 282, 314-315
- literary genre 文學類型  
 19, 38, 89, 97-99, 106,  
 128, 146, 160, 170, 175-

- 176, 177
- literary independence  
沒有使用其他福音(或經卷)的假設 101-102, 146-147, 277
- LXX 舊約七十賢士譯本  
264, 269, 297
- major letters 四大書信  
171, 179-209, 190
- manuscripts 手抄本  
5-9, 25, 32, 37, 52-65, 97, 98, 113, 126, 170, 173, 188, 222
- Marcion's bible  
馬西翁聖經 20, 25
- Markan order  
馬爾谷福音內容編排的次序 69-71
- Markan priority  
以馬爾谷福音為首的福音成書次序 15, 40-43, 68-72, 89, 101, 105, 315
- Messianic secret  
默西亞秘密 106, 110-111
- midrash 米德辣市 47-48
- minuscules  
希臘文小書寫體 8, 55, 307  
希臘文小書寫體手抄本 55, 57, 60, 319
- miracle stories 奇跡故事  
79-80, 81, 90-91, 143-144, 148
- mishnah 米市納  
46-48
- moral sense 倫理道德意義  
30-31, 257, 312-313
- Muratorian canon (Muratorian fragment)  
慕辣托黎經目, 又稱慕辣托黎殘篇 25-26, 132, 154, 165, 171, 309-311
- myths 神話 35, 80-81, 275
- narrative  
記敘體, 敘述資料 13, 16, 39, 86, 89, 97-104, 294
- narrative criticism  
敘述批判 49-50

oral tradition 口傳福音，  
 □傳資料 12, 14, 15,  
 40, 46, 47, 76-77, 78,  
 82, 100, 101, 145, 147,  
 161, 326-327

oral tradition hypothesis  
 □傳福音的假設 40, 42

Origen's canon  
 奧利振經目 26

other Christian writings  
 外經 17-19, 326-327

papyrus  
 紙草紙 5-7, 305  
 紙草卷 6-7, 37-38, 54,  
 55-56, 59, 64, 126, 157-  
 158, 305, 316-317, 322-  
 325

parchment 羊皮紙  
 5-7, 54-55

parenthesis 勸諭 80, 81

pastoral letters 牧函  
 21, 36, 172, 241-252,  
 280, 310

patristic quotations  
 教父引証 52, 59, 63,  
 329-330

Pauline letters (Pauline  
 corpus) 保祿書信  
 7, 13-14, 23-24, 25, 36,  
 37, 170-178, 223, 226,  
 239-240, 274, 277, 310,  
 326-327

primitive gospel hypothesis  
 原始福音的假設 39, 41-  
 42, 69

pronouncement stories  
 言論故事 79, 81

psychoanalytic criticism  
 精神分析批判 49-50

Q source Q 源流  
 44, 69, 70, 71-72, 91,  
 101, 117, 120

redaction 修訂  
 69, 71, 87, 90-93, 102,  
 141-145, 145-147, 275

redaction criticism  
 修訂批判 45, 85-94,  
 102, 106-111, 112, 117-  
 124, 128-132, 133, 141-  
 151, 155-157, 312-313

Renaissance 文藝復興時期  
 31, 312-313

revelatory discourse source  
若望福音的啟示言論源流  
143

sayings of Jesus (sayings  
source) 耶穌語錄，耶穌  
言論集  
12, 13, 22, 42-43, 69,  
71, 86, 101, 106, 117,  
124

scribe 手抄員  
52-54, 60-65, 170

scroll 卷軸 6-7, 142

*Shepherd of Hermas*  
何而馬牧者 18-19, 21,  
26, 27, 84, 310-311

signs 神跡 74, 137, 148,  
150

signs source 神跡集  
74, 137, 140, 143

Sitz-im-Leben 寫作背  
景，生活實況  
33, 76-84, 85-86, 89, 312-  
313

sociological criticism  
社會批判 49-50

sola scriptura 馬丁路德的  
「唯獨聖經」論調 31

source 源流  
41, 43, 44, 67-75, 85,  
86, 87-88, 89, 101, 105,  
113, 117-119, 128, 142-  
144, 145, 147, 162, 165-  
166, 226, 274-276, 277,  
281, 282

source criticism 源流批判  
40-43, 45, 67-75, 76, 85-  
86, 87-88, 90-93, 105,  
117, 312-313

special material 獨家報  
道，獨有資料，額外源流  
39, 69, 71, 86, 101, 117,  
118, 123-124, 128, 141

speech  
講詞 161-162  
宣講詞 11, 83, 161

spiritual sense 神聖寓意  
29, 30, 46, 312-313

structural analysis  
結構分析 49

structuralism 結構論批判  
49

summary narratives

宗徒大事錄的綜合報道  
160

symposium genre

希臘宴會文體 128

Synopsis 《福音合觀》 41

synoptic problem

對觀福音問題 30, 38-  
43, 68-72, 101-102, 312-  
313

synoptics (synoptic gospels)

對觀福音 36, 37, 38-43,  
68-72, 77-83, 87-89, 90-  
93, 97, 101-102, 138-141,  
145-147,

Syriac versions

敘利亞文譯本 57, 60,  
126, 321, 328

talmud 塔耳慕得 46-48

tendency 經卷反映的傾向  
36

text types 文本類別

59-60, 63, 64, 126

textual criticism 原文批判

30, 31, 33, 37-38, 45, 52-

66, 312-313

textual problem 原文問題

52-54, 64-65, 126, 188,  
222

*Textus Receptus*

《公認本》 31-32, 33,  
312-313

theories of accidental

displacement 若望福音  
的意外易位假設 142

theories of multiple redac-

tions 若望福音的多重修  
訂假設 144-145

theories of multiple

sources 若望福音的多個  
源流假設 142-144

tradition 承傳, 承傳資

料, 傳統 76-83, 85-86,  
88, 89, 99, 101-102, 105,  
108, 112, 120, 122-123,  
144, 145, 147, 162, 215,  
286, 287, 288, 291

transcriptional probabilities

抄寫錯誤的可能性 63-65

triple tradition 三重報道

39, 101

Tübingen school 杜平根學派 34-37, 80-81, 167

two-source theory 二源說  
43, 44, 67, 68-72, 76,  
101

uncials

希臘文大字體 8, 54-55,  
56-57, 306  
希臘文大字體手抄本 54,  
56, 306, 317-319, 325

unity 經卷的統一性  
141, 191, 210, 231

variants (variant readings)  
異文，不同讀法 52-54,  
60-65

volume 卷 6-7

Vulgate 《拉丁通行本》  
27, 31, 57, 58, 171, 321,  
326-327

"we passages" ("we  
sections") 宗徒大事錄的  
「我們段落」 73, 162,  
165-166

Western text 西方文本  
60, 126

聖神修院神哲學院 —— 神學教材 ④

## 新約導論

作 者 黃鳳儀  
編 輯 神學教材編輯部  
出 版 香港公教真理學會  
發 行 公教進行社  
香港干諾道中十五號  
大昌大廈十七樓  
電話：2525 7063  
准 印 胡振中樞機  
1996年12月8日  
承 印 香港明愛印刷訓練中心  
版 次 1996年12月初版  
國際書號 962-7958-64-6

版權所有

Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy  
Chinese Theology Textbook Series ④

## Introduction to the New Testament

by WONG Foon Yee, Emily

Edited by Chinese Theology Textbook Editorial Board

Published by Catholic Truth Society

Distributed by Catholic Centre,

17/F, Grand Building,

15 Connaught Road Central, Hong Kong

Tel: 2525 7063

Imprimatur: Cardinal John B WU, 8 December 1996

First Edition, December 1996

ISBN: 962-7958-64-6

ALL RIGHTS RESERVED

# 神學教材叢書介紹

韓大輝主編

1. 湯漢，〈《創世論》〉 = 聖神修院神哲學院神學教材①（香港 公教真理學會 1994）。
2. 傅和德，〈《舊約的背景》〉 = 聖神修院神哲學院神學教材②（香港 公教真理學會 1994）。
3. 韓大輝，〈《與基督有約·從慶典到奧跡》〉 = 聖神修院神哲學院神學教材③（香港 公教真理學會 1995）。
4. 黃鳳儀，〈《新約導論》〉 = 聖神修院神哲學院神學教材④（香港 公教真理學會 1996）。

## Chinese Textbook Series

ed. by HON Tai Fai

1. John TONG, *Theology of Creation* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ① (Hong Kong: Catholic Truth Society 1994).
2. Hubert VOGT, *The Background of the Old Testament* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ② (Hong Kong: Catholic Truth Society 1994).
3. HON Tai Fai, *Covenant and Rendezvous With Christ. From Celebration to Mystery* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ③ (Hong Kong: Catholic Truth Society 1995).
4. WONG Foon Yee, *Introduction to the New Testament* = Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy Chinese Theology Textbook Series ④ (Hong Kong: Catholic Truth Society 1996).

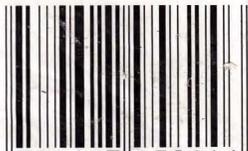
封面設計：海晏



聖神修院神哲學院  
神學教材編寫委員會

香港公教真理學會出版

ISBN 962-7958-64-6



9 789627 958246

3 0906 118

HK\$90.00