



新約導論

新約導讀叢書之一

蔣
梅
譯

R. A. F. MacKenzie, S. J.
馬坎錫著
蔣梅譯

新約導論

——新約導讀叢書之一——

光啓出版社發行

New Testament Reading Guide No. 1

INTRODUCTION TO
THE NEW TESTAMENT

by

Rev. Roderick A. F. MacKenzie,
S. J., M. A., S. S. L.

translated by Chiang Mei

前言

民國六十一年四月，美國瑪利諾傳教會在臺工作神父感到爲了訓練教友，需要一些有關聖經及教理方面之書籍，於是決議自六十二年度起，進行一項三年的翻譯計劃，其目的在於供給一般教友一些基本讀物。會方委派我擔任籌備工作，我就聘請了王秀谷神父主持執行全部計劃，並請房志榮神父和王敬弘神父協助督導翻譯工作。王秀谷神父又邀請了狄剛神父（主教團秘書處）、王愈榮副主教（臺北教區牧靈中心），李震神父（嘉義教區）、孫靜潛神父（臺南碧岳神哲學院）、韓德力神父（聖母聖心會），共同組成編譯委員會，展開工作。希望三年內能爲中國教會有所貢獻。

本書是這項計劃的成果之一，特別簡述籌備經過，以爲紀念，本書蒙光啓出版社合作出版，在此一併致謝。

顏天樂 謹識

新約導讀叢書出版前言

自從梵蒂岡第二次大公會議以來，在教會中掀起了一種研究聖經的熱潮，這項運動多少在中國教會中引起了一些反應。同時思高聖經學會在一九六八年八月十五日出版了第一部天主教的中文聖經，對這次運動頗有推波助瀾之效，可說是中國教會史上的一件大事。

但是當教友實際上研讀聖經的時候，則發生了許多問題，因為經文的意義並非一目了然，必須要靠良好的聖經註解才能够明瞭聖經中所含有的深刻意義。中文方面，介紹近代聖經研究成果的書籍不多，通俗性的近代聖經註釋更是付之闕如，常令有心研讀聖經的人感到不得其門而入。

爲了答覆這項需要，我先向范賦理神父和詹德隆修士獲得了一些經濟上的支援，於是在民國六十一年一月十七日，邀請了蔣梅小姐及臺大的曹定人、呂芬蓉、王慧敏及師大的蕭立明四位同學，開始進行翻譯美國禮儀出版社所出的新約導讀叢

書。該叢書共計十四冊，對全部的新約做了一個通俗性的詮釋。當時限於人力、物力，我們先從新約導論和四部福音的詮釋着手。在開始的時候，有一個星期的集訓，每天下午大家集合在一起，爲了使翻譯名詞有所統一，格式一致。此後就由各人回家工作，每星期聚會一次，討論翻譯上所遇到的難題。經過幾個月的研討和工作，到同年十二月二十七日，聖若望聖史瞻禮，全部工作告一段落，真應感謝主恩！

在這同一時期內，國內在讀經運動方面又有了新的發展：瑪利諾會的神父們，也體會到在教友們中間推行讀經運動的重要；同時看出爲使此運動能够順利發展，必須盡可能的翻譯一些這方面的外國的好書；因此從六十一年五月起，開始籌備組織一個翻譯委員會，邀請了王秀谷神父、房志榮神父和我參加，瑪利諾會方面也推出顏天樂神父來做爲代表，主持此事。由於這項新的發展，我們原來的譯書計劃也併入瑪利諾會的計劃之中，而得到他們經濟上的支援，如此，才能够順利的完成一切；也因爲有了充分的經濟來源，本叢書的其他各書或正在找人翻譯中，或尙未動

筆，但總希望能够在最近的幾個月內全部翻譯出來，以饗讀者。

因爲有關近代研究聖經的書籍，譯成中文的尙爲數不多，所以許多專用名詞的翻譯上，還欠缺一個統一的方式。我們在進行翻譯的時候，採取了下列的原則：在聖經上所用到的各個名詞，完全按照思高聖經學會所出的聖經爲準；至於其他聖經批判學上的術語，或神學名詞，則按神學院所出版的「神學論集」，以及徵祥出版社和光啓出版社聯合出版的「天主教信理神學」爲準。可是有時候，仍有些比較偏僻的名詞，在兩者中均不容易查證，那只好自行擬定了。有少數的錯誤和差異之處，在所難免。如果讀者有所指正，不勝感激。

在翻譯的時候，原則上，我們完全依據原文翻出，但是有時也有小部份被刪除，例如：(1)原作者完全針對美國讀者所寫的意見。(2)有關原文批判太專門化的問題，涉及到希臘文的解釋等等，爲現階段的中國讀者毫無意義。(3)有關英文聖經翻譯的問題，與中文的譯文毫無關係。

全部的譯文，由我核對、修改，並請房志榮神父做最後的審定，但是萬一有疏

漏與差錯的地方，我應負全部責任。在十一個半月的工作期間，受到了許多人的支持、鼓勵及幫助，五位翻譯者也盡力合作，這是我應當特別感謝的。值此叢書的第一部出版之際，特別把此叢書翻譯的緣起和經過，略加敘述，以爲紀念。

王敬弘 謹識

六十一年十二月二十七日聖若望聖史宗徒瞻禮，于輔大神學院

新約導論

——新約導讀叢書之一——

馬坎錫
梅錫
譯著

目錄

一、新約的組成	三
二、政治背景	七
三、宗教集團	一五
四、宗徒教派	二二
五、宗徒的教導	三一
六、福音的寫成	三五
七、新約書信	四三
八、若望寫作彙編	四九

九、新約作者	五五
十、新約的訊息	六〇
十一、新約綱目的形成	六九
十二、新約抄本及原文	七六
十三、結論	八〇
年表	八四
綜合討論	八五
聖經綱目	九五
新約導讀叢書	一〇二

一 新約的組成

新約是由二十七篇不同的著作所組成，傳統稱之爲「書」，雖然以今日的眼光而言，其中有些遠較文章爲短。新約中各篇的字數自瑪竇福音的一萬八千字至若望第三書信的二百二十字不等。各篇的排列順序並非以完成的先後爲準，而大略按着文學的形式與種類分爲：(一)敘述有關納匝肋耶穌的言行事蹟者（即四部福音），及有關親身跟隨耶穌者所行事蹟的記載（即宗徒大事錄）。(二)宗徒們以其個人的權威所寫給某些特定團體或個人的信件（即二十一篇書信）。(三)寫給七個團體的傳閱文件，主要是一種默示性事件的著作（即默示錄）。上列所有的著作都是在基督受難（約在公元三十年）後一世紀內完成。這些著作都採用所謂「通俗希臘文」寫成，這是公元一世紀時東羅馬帝國通用的語言，它是於數世紀前自希臘傳入演變而

成的。

新約中所有篇章都屬各個宗教團體的官方文獻，它們都是由「初期教會」的成員寫成。所謂「初期教會」即指公元一世紀時的「基督徒弟兄們」而言。新約各個篇章的挑選工作也是由上述宗教團體在數個世代中完成。

以上所述，可說是由文學或歷史批判的觀點來討論新約。但對有信德的基督徒而言，我們所要討論的這些篇章絕不僅是有關公元一世紀時人們宗教熱誠的記載；事實上，這些都是「天主的話語」——也就是在聖額我略的名言中所謂「由天鄉所傳出的訊息」；我們可以由其中尋獲信德的基礎，以及基督徒生活的準則。各個自稱為「基督徒」的團體，對於這些著作的神聖起源有一個共同協議：天主教及更正教徒對新約都公認有統一的綱目。天主教並且指出新約的根本來源實在具有一種神聖的特性：每一位作者都是在一種奇妙而神聖的靈感恩寵下完成他們的著作。

因此這些著作和舊約一樣，不僅是人為的產品，而且是天主臨在於它們的作者身上，使他們寫下祂的話語，向人們傳報救主的喜訊。天主使這些作者成為祂書寫

的工具，因此這些作品實際上都是天主的化工；但這並不表示它們是經過奇蹟而產生的。以人爲工具並不表示人僅像機械一樣的工作，靈感的超性力量並未侵犯作者的自由意志，也絲毫未改變他們寫作的正常方式及形式。聖路加明白表示他在撰寫福音之前曾作了詳盡的查訪及研究工作，他的作品也顯示出他有異於其他三位聖史的特別目的及風格（路一：3）。

此外，這些作者們主要是爲給同時代特定的基督徒團體閱覽而寫作，他們的目的就是「啓發」衆人，意即創建他們當時的教會。他們雖然模糊的預知自己的作品將會被後世珍視，而他們却仍以當時的情勢爲主來從事寫作，他們的教導表現出當時那一特別期間他們自己對「基督的福音」的了解與發揮。正如他們是以自己與讀者双方都耳濡目染的通俗希臘文從事著作，他們也將當時的思想、習俗以及生活方式作爲寫作的背景。

嚴格說來，他們的著作是以很特殊的格式加以表現。除去各個作者間性格、背景、立場等相異之處，他們在論題、見解以及信仰各方面都表現出極驚人的統一

性，這主要是由於他們均同屬一個團體之故。實際上，基督教會早在新約最早的作品（可能是聖保祿宗徒致得撒洛尼人書）寫成之前就已積極的具有擴張性的存於世間。這些文獻就是產於教會，由教會的成員為教會而寫成的。後來教會並不僅判定那些書是被視為具有天主的權威，並肯定它們的作者受到聖神的指引，在公元一世紀時，以教會中成員的地位完成的著作。

二 政治背景

新約是以羅馬帝國爲其政治背景。羅馬位於臺伯河畔，在歷史上曾爲義大利半島、西地中海兩岸、希臘、埃及乃至於地中海東面海岸的控制者。公元前六三年龐培出征近東，使敘利亞及巴勒斯坦也隸屬於羅馬統治權下，但當時在名義上並未立即列入羅馬帝國的版圖之中。羅馬帝國對屬地的政策是讓本地人來統治或指派一個當地的統治者，只要他們服從羅馬的支配，忠誠遵行羅馬的指示即可。大黑落德（公元前四十—四年）以聯盟國王的名義被指定爲巴勒斯坦的統治者，享有不少內政方面的自由。（註）

大黑落德的地位完全仰賴於羅馬對他的支持，但有時也遭到屬下的憎惡及強烈的反抗。實際上他是很有野心及能力的統治者；在他統治之下，巴勒斯坦確曾有一

段較爲平安的時期。他本人的思想見解及生活方式都是希臘化的（遵照希臘羅馬文化的），而以譏諷的態度對付猶太教。雖然如此，他却具有典型希臘化的熱誠去建設富麗堂皇的公共建築；他計劃要大規模的重建耶路撒冷聖殿及其周圍的廣場。這個巨大的工程持續了八十年之久，約在公元六四年完工，但六年後即被完全毀滅（谷十三：1；若二：20）。

尤其在晚年，黑落德的私生活陷入了極端的嫉妒、陰謀及殘酷的惡境中，他將三個兒子處死，因猜忌他們預謀篡奪他的『猶太王位』。

黑落德死後，羅馬皇帝奧古斯都凱撒按他的遺囑將其領土分給他的另外三個兒子，但不予加封王位。最年長的阿爾赫勞被稱爲「猶太人的統治者」，其他二子則被稱爲「分封侯」。阿爾赫勞的屬地包括依都美亞·猶大和撒馬黎雅（瑪二：22）。但由於人民對他的暴政怨聲載道，因此在公元六年時羅馬將他革職並充軍，且將猶大置於羅馬總督權下，直接向羅馬皇帝負責。這種情勢一直延續到公元六六年的革命暴發爲止，不過黑落德阿格鼓巴在其間統治了一小段時間。

第二子黑落德安提帕被指定爲外約旦的加黎利及培勒雅的統治者（路三：19；九：8；十二：11 ff）。他與大黑落德不同，至少外表看來，他頗爲遵循猶太主義；在有大慶典時他也都在耶路撒冷露面（路十二：11 ff）。到羅馬時他邂逅了他同父異母兄弟黑落德斐理伯的妻子黑落狄雅，並將她帶回，他們的結合不但導致了若翰洗者的喪亡（瑪十四：1-12），也同時導致黑落德的失勢；黑落狄雅的兄弟阿格黎帕向羅馬當局告發黑落德暗圖獨立；黑落德就在公元三九年被羅馬判處充軍，黑落狄雅則被放逐到高盧。

第三子斐理伯則是外約旦北方，加黎利湖東面的分封侯；那裏有一小地區住着很少的猶太人，首都爲凱撒凱雅斐理伯；連辣達加，匝特貝也都劃入勢力範圍。

現在我們大致對公元二八年當時的政治狀況稍有認識，聖路加在福音中也特別提到當時政治情況：般雀比辣多由公元二六至三六年任職羅馬總督，黑落德安提帕作加黎利的分封侯，他的兄弟斐理伯爲依突勒雅和特辣曷尼地方的分封侯，呂撒尼雅任阿彼肋乃的分封侯（路三：1-2）。

雖然當時是各地分治，但却並未像現在一樣劃分疆界。不過各管轄區稅收制度的不同對人民也增加了不少困擾。人可自由往返於巴勒斯坦及敘利亞境內，唯一構成煩惱的就是前往耶路撒冷朝聖者在經過途中撒瑪黎雅村莊時，常會遭到村人敵對的態度（路九：51-55）。宗教及文化方面的區別較之暫時性的政治分野實在更加值得重視。在小小的巴勒斯坦地方就表現出極大的差異；有許多的城市在三世紀前因它們的希臘化的政治者，在語言和習俗方面幾乎完全希臘化了；其中有一個很大的集團，大部在外約旦境內，組成了一個效忠羅馬的「十城區」（瑪四：25）。大致說來加里肋亞遠較猶大地區更為希臘化。

不過整個巴勒斯坦地區各個域外的大多數人民雖然祖先血統早已混合，他們却仍舊承襲了猶太人的宗教及傳統。這些人都是農人、工匠、漁夫等當地居民，他們稍通希臘文化，但仍沿用亞拉美文為語言；他們學識程度很低，唯一的知識來源就是當地猶太會堂。但他們却有極強烈的民族意識及足以誇耀的信心，堅信他們的宗教地位使他們與崇拜偶像的外邦人完全不同。他們仍舊清楚的記得那不到兩世紀前

(公元前一六六年)瑪加伯曾領導一次反抗極盛的色婁苛王朝的革命而終獲全勝的史實。阿斯摩乃王朝自此建立，在亞歷山大雅乃烏斯(公元前一〇三—七六年)執政時期，阿斯摩乃王朝的疆域甚至擴展到與一千年前達味王朝相同的程度。阿斯摩乃王朝的統治者實在是殘暴而毫無宗教觀念的，他們取銷了大司祭的職務，也撤銷了王位的頭銜，這些行動大為震驚了當時人們的宗教情緒，虔誠的猶太人民認為他們既無左右匪多克遺留下的傳統司祭之權，也無控制達味聖王朝的權力；不過，至少他們是屬於猶太血統的民族。而邪惡的依爾卡諾二世的後裔，黑落德家族的安提帕特則僅有一半猶太血統，並且是倚仗羅馬的勢力維持他們的政治地位；而羅馬人則是十外國人、崇拜偶像者，和不潔的人——即瑪加伯曾領導對抗的反神民族。猶太人中的領導階層都心向羅馬，但仍尊重猶太教；而羅馬總督對這些人民却極少稍假詞色。

總督的統治中心是設在沿岸一個由大黑落德所建名叫凱撒勒雅港口，非常便於控制耶路撒冷。第五個總督般雀比辣多行了許多殘酷的事蹟，最後一件就是毫無

必要的在革黎斤山上，對群集該山向一個假默西亞喝采的撒瑪黎雅人大肆屠殺，這個暴行導致般雀比辣多的失寵並為羅馬召回。此後的其他兩位總督也相繼失寵。這時黑落德阿格黎帕（即黑落德安提巴的姪子）與當時羅馬皇帝加里古拉相交甚密，並由加里古拉及其繼承者喀勞狄處獲得了他祖先大黑落德在位時所有的領土。由於他對基督教會加以種種責難及其它原因，他與猶太人的關係非常和諧（宗十二：1 ff）。但登基僅三年就於公元四四年去世；而且由於其子阿格黎帕第二年紀太輕，而被判定無法繼承王位，總督統治制度於是再度出現。由公元四四年至六六年間共有七位總督輪流為政。其中第四位安東尼斐理斯，他與黑落德阿格黎帕的女兒結婚。他的繼承者是頗爾基約斐斯托，公元六十年聖保祿就出現在斐斯托阿格黎帕第二及其妹貝勒前自我辯護並請求到羅馬上訴凱撒（宗三：24 ff；二四：24；二五：26）。

斐斯托的繼承者們的暴政使巴勒斯坦人民的怨憤達於極點。公元六六年，最後一個繼承者亦洛路斯因覬覦聖殿中的寶物而導致革命及大屠殺的爆發。雖然羅馬由敘利亞不斷派遣軍隊支援，却無法鎮壓，那些號稱「熱誠者」的人就在此時宣佈了

猶太國的獨立。

猶太國的獨立並未得到羅馬的承認。尼祿皇帝派遣大將外斯巴仙到敘利亞，公元六七年底就重行控制了所有巴勒斯坦、猶大以外及其以南地區。這次出征因外斯巴仙中途返回羅馬爭得王位而中斷了一年。但猶太人既不聽從阿格黎帕二世要求他們趨於溫和的要求，也不理睬他們自己撒杜塞人領袖的指揮，而狂暴的主張消滅所有對戰爭態度冷淡的族人。（據一般推測，基督徒的團體就在此時退出耶路撒冷）外斯巴仙的兒子提托在公元六九年抵達猶大，並在次年年初圍攻耶路撒冷。

以色列大歷史家約瑟夫會詳細的描述這次戰爭的恐怖。公元七十年八月，耶城駐軍大半餓死或因黨羽間互相傾軋而喪生；聖殿被劫，且遭回祿。殘存者則被判刑或貶爲奴隸。自此，這塊土地也就被編入羅馬的一省，並將原名猶大改爲巴勒斯坦，即腓勒斯丁族的土地，以表示猶太國的完全滅亡。即使如此，此後反抗羅馬的火焰仍不時燃起，其中最劇烈的一次暴動是在公元一三二年由假默西亞巴爾苛刻巴所領導的那次。自此以後，哈德良王重建耶路撒冷，並置該城爲殖民地，視之爲異

教徒的城市，甚至禁止猶太民族進入耶路撒冷城中。

註：我們現行公元計算制度是在公元六世紀時，一位名叫小戴奧尼修斯的敘利亞隱修士所訂。據近代研究年代的學者推測，他將分界點——耶穌誕生——的年代稍微移後了些；因此我們所謂公元一年時，耶穌至少已有五歲或七、八歲了。

三 宗教集團

我們對耶穌當時巴勒斯坦地區宗教情況的想像可能過分簡單了些。舉例來說，我們若問當時猶太人對默西亞的觀念如何？至少有半打以上不同的宗教團體各別提出激烈而不同的答案；這些團體和黨派之間相互競爭，而且猛烈對抗。每一個團體都聲明他們是忠於以色列人傳統的精神，並合乎國家最高利益；但他們之間的不同之點實在是無法加以協調的，在與羅馬打戰的最後數年中，他們之間也爆發了相互殘殺的事件。政治與宗教的目標及利益總是無法劃分明顯的界限，而實際上猶太人幾乎無法意識到其間的區別。

在新約中曾明白提到某些團體，首先是法利塞人，他們是一群激進派，強調以色列隔離主義，但却並未對政治活動表現出任何興趣。他們大約由一種被稱為海西

定的熱心團體演變而成，這個團體在公元前一六八年安提約古治下，曾激烈地反抗希臘化運動，並支持瑪加伯的武裝反抗（瑪上三：42）。他們是在若望王朝（公元前一二五—一〇四）時代因宗教背景的原因，起而反抗此一王朝時開始首次被稱爲「法利塞人」（意即分出的支派）。雖然他們遭到殘酷的迫害却仍舊能維持他們的存在並擴張他們的勢力。他們同樣不與黑落德及羅馬合作，但他們是採取一種消極的抵抗態度；只在某些重要的宗教爭端上才積極地採取行動。他們視所有統治以色列的政府均屬侵佔的行爲，因爲天主自己才是他們的主宰，而梅瑟的法律是唯一爲他們所承認的真法律（他們是非常仔細地，完全按照字面的意義來解釋梅瑟法律）在福音中，法利塞人是以嚴酷批評者及耶穌的反抗者姿態出現，他們覺得耶穌藐視了梅瑟的權威，並貶低了梅瑟法律的價值。這些法律對他們而言都是絕對的，甚至認爲如果天主廢棄這些法律就是自我矛盾。尼苛德摩、西滿、加瑪里耳及保祿宗徒都曾隸屬此一派別（若三：1 ff；十九：39；路七：36 ff；宗五：34；二三：6；斐三：5）。

法利塞人將此法律細分爲六一三條戒律，仔細的舉例說明各種應守的細節。其

最重要的是守安息日，遵守禮儀的潔淨以及奉獻十分之一所得與殿稅（路十一：37 ff）。他們相信個人的永生及死後的審判，肉體的復活——至少是義人，以及天使的存在。他們強調人類的自由意志及人類在神前所應負的責任，但却缺乏有關恩寵的道理。因而與白拉奇主義相似，即猶太人只要恪守法律就可獲得救恩（路十八：9 ff）。

在公元七十年耶路撒冷的毀滅（提托攻陷耶城）及人民的離散之後，法利塞人負起重組人民的大部份責任，而法律學士們就按以往之傳統寫成了塔爾慕。自此以後正統猶太主義一直到今天，仍強調法律及他們的聖經。

撒杜塞人在許多方面而言是與法利塞人相對的。大部分的司祭，耶路撒冷的貴族家庭及豪富均屬此派。他們的態度保守，並且是宗教問題的「縮小者」，他們只承認梅瑟五書是具有上主話語的權威（正因如此，耶穌為回答他們，曾由梅瑟五書中提出有關復活問題的爭論——瑪二二：23 ff），他們否認有關死後審判，肉身復活以及天使與魔鬼的存在。他們較法利塞人傾向於模仿希臘化的風俗習慣，也更願意與黑落德王朝統治者及羅馬當局互相合作。他們控制了法院中法律的執行，甚至較

法利塞教師們更加嚴酷的施用刑法。

經師原來的職務是抄寫聖書。由於他們對經文的熟悉，便成爲半正式的教師及法律的解釋者。不過他們並未組成集團，經師們存在於法利塞人及撒杜塞人當中（*宗三三：9；瑪十一：18*）。

在福音中偶爾提到的黑落德黨人是一個因特殊政治目的而形成的很小的團體。他們支持黑落德王朝，並視它爲猶太統一的中心。他們在外表上隨從法利塞人的生活方式，並極願獲取法利塞人的支持（*谷三：6；十二：13；瑪二一：16*）。

撒瑪黎雅人是一個與他人隔離的團體。侷限於巴勒斯坦中部舍根古城遺址的四周地區。他們是猶太人與公元前八世紀移入者的後裔；公元前六世紀由巴比倫充軍回來後的猶太人曾拒絕與他們聯合。在公元四世紀時撒瑪黎雅人在革黎斤山建造了自己的聖殿，因此加深了撒瑪黎雅人與耶路撒冷間的敵對（*列下十七：24；28；厄上四：1-4*）。這個聖殿在公元前一二八年被海堪拿斯毀滅。他們自認爲是真正的以色列後裔，只遵從梅瑟及梅瑟五書，一心等待默西亞的來臨（*若四：25*）。在耶穌的時

代，猶太人與撒瑪黎雅人依舊互相輕視，正因如此耶穌才舉了好心撒瑪黎雅人的例子。聖路加在宗徒大事錄中記載為撒瑪黎雅境內宣傳福音，他以為這是向外邦人傳教的一個重要步驟（路十：29 ff；宗八：4-25）。

熱誠黨徒是主張猶太國家主義的極端分子，他們沒有對外國勢力協調的耐心，而相信最激烈的暗殺和叛變等方法，當羅馬的暴政與日俱增時，他們的勢力也隨之伸展。熱誠黨徒也以同樣殘暴的手段對待那些被視為有罪的溫和派或通敵的同胞，當公元六六年戰爭爆發時，他們回到自己的本鄉；在羅馬軍隊最後圍攻耶路撒冷時，他們竟在城內指使野蠻的大屠殺。

另有一個從未出現在新約中，却曾被猶太作者若瑟夫及菲羅提及的重要團體就是厄森。他們的教義與法利塞人非常相似；嚴格遵行法律，特別是守安息日，一絲不苟的遵守禮儀的潔淨，極為崇敬梅瑟，強調人類的責任及道德的抉擇。但他們在組織及隔離方面非常嚴格，就如隱修生活一般的嚴謹。他們共同生活，共享財產，接受嚴格的宗教訓練，並獻身於研究及翻譯聖經的工作，期待上主審判日子的來

臨。他們遵守獨身生活，至少主要的核心團體是如此（雖然若瑟夫曾提到一些結了婚的厄森人的存在）。這些人曾在吾主傳教的城市及鄉間出現；而在聖經中却缺乏有關他們的詳細資料，所以我們只能推測是由於他們被消滅所致。若翰洗者「在荒野中」的準備時期使人聯想到可能暗示着他加入了這個極有深度的宗教團體（路一：80）。

在死海西岸谷木蘭發掘出的建築物是導致厄森人成爲人們研討興趣所在的原因，在其隣近洞穴中所發現的大型圖書館遺跡可能與該建築的居民有些關聯。據考古學家及古文字學家的推測，他們大約是存在於公元前一百年至公元一百年間。這些原稿現稱爲「死海卷軸」；這些建築物自然也被視爲這一教派的中心，以及集會的地點。此一特別教派就是厄森人是最可能的判斷。而該圖書館即爲他們所有。在此圖書館中收藏了大部分（即使不是全部）舊約經書，（例如聖詠、申命紀及依撒意亞先知書都有一打或更多的抄本）；一些希伯來文或亞拉美文的僞經作品，以及半打屬於此一教派自身的作品。後者（特別是戒律手冊）使我們能相當清楚的洞悉這

個教派的信仰及活動；但這個團體的來源及歷史至今仍舊相當隱晦。

不論谷木蘭是否即厄森人或是其中的一支派，它具有顯着的特性，而且其創始者可能是一個富於創建能力的領導者，這些都應歸功於「正義的導師」。此人於公元前二世紀時激烈地反對耶路撒冷聖殿的某位大司祭，當時約為哈斯摩乃王朝。他爲了保持自己視爲正統的法律，就率衆遷到死海隣近，全體獻身於嚴格的苦修生活，研讀聖經，忠誠敬拜以色列的天主，並期待他重建他的子民。他們似乎期待兩個默西亞；一個是來自肋未家族（司祭族），一個是來自達味家族（王族）。歷史學者對谷木蘭團體及早期的基督徒間相似之處具有深刻的印象；這兩個團體主要是都擁有猶太（即舊約）的背景，因此才可能有許多相似之處。基督徒的兄弟之誼是建立在每人與耶穌的特殊關係之上，這個關係是獨一無二的；在谷木蘭學說中，那位「正義的導師」並未擁有相似的地位。

四 宗徒教派

我們對第一代基督徒歷史的主要知識來源是聖路加的「宗徒大事錄」，這是對宗徒工作加以說明的一本書。它的記載前後約包括三十餘年，由耶穌昇天及五旬節事件一直到聖保祿在羅馬被囚的兩年為止（公元六三年）。這本書絕不是宗徒社團活動的完整歷史。聖路加只是概要敘述了伯多祿及保祿二位真正主要人物的部分工作而已，其中有些部分由於與他寫作目的有關，記載得比較詳細。他的目的就是要記述基督教會的創建及成長：基督徒團體如何在聖神指引下認識自己本身，並使自己與猶太人有所區分，並看出教會應收容外邦人，並將傳遍普世。這種進展十分快速，於是教會內部經驗到混亂甚至驚恐。聖路加是早期教會的一份子，幾乎與宗徒時代所有的重要人物都很熟悉，他寫成了這篇「教會春季」的歷史，記敘了在「有

「信德」者的身上傾注聖神的實情，這真是令人難以忘懷。就如其他聖史一樣，他寫出了人們的經驗與行動以爲天主救恩行動的證據。

聖路加在宗徒大事錄第一部分幾篇所記載的言論，爲後世提供了（新約全書寫成背景）特別有價值的資料。（在宗徒大事錄二至五章所描述的早期耶路撒冷團體的經歷並不是來自他個人本身的經驗）他們忠誠的記錄了宗徒及他們的夥伴們如何在信德的瞭解上逐步進展。關於聖伯多祿在五旬節時，在治癘癱子後，以及在科爾乃略家中講道的記錄中，他正確的重述了教會神學發展最「原始」的階段（宗二：14 ff；三：12 ff；十：34 ff）；它們明顯的較聖保祿以後的講道更爲古老，更遑論書寫的福音了。

我們可以由此看出，五旬節的經歷在這團體自我意識的建立上形成了一個決定性的轉捩點。它爲以往的事件帶來新的光芒，並成爲他們此後行事不變的基礎及起點。聖伯多祿五旬節的講道與若翰洗者以前所提的勸誡十分相似：悔改及受洗（宗二：38；路三：3）。但是若翰洗者的宣講是爲即將來臨的王國作準備，而伯多祿講道

時此一王國已因基督的工作而開創，受洗也就表示領受聖神，他傾注於屬於此一王國的每一個人。因着聖神，宗徒們獲得了復活以及對天主讚頌的完滿意義；而這些事件現在又給舊約中的諾言及預言投射了全新的光芒。宗徒們並未聲稱自己親見耶穌復活，但他們却證明在他們的老師復活後曾與他們有親密的來往。他曾許諾並已實踐的聖神降臨，證實了他已受光榮及坐於父的右邊。天主立他爲「主」，這個神聖的頭銜象徵出只有他才是全人類的救主。而救恩是施給所有以悔改及領洗表示皈依的人們的。

這些在學術上被稱爲初傳的福音只是一些重要事蹟的大綱而已，宗徒們對此負起作證的責任。這些事蹟足夠使人們接受與服從：也就是悔改，並相信耶穌是主及救世者。但初傳福音對許多事件並未提及。我們注意到它並未對耶穌的苦難及死亡賦與任何實際的價值；只把它們視爲是按照天主旨意所行而已。初傳也沒有在耶穌復活及昇天之前肯定證實他的神性，更未提及他在降孕前的先存性。它以舊約中的字彙表達信從他的人與他之間的關係：他們成爲天主子民，成爲接受會許給亞巴郎

其後裔的救恩的一個團體。

這是宗徒們所宣講的道理，它們首次宣講的對象是熟悉舊約中的傳統和教訓，而且完全「尋求上主王國」的虔誠猶太人，或像科爾乃略及厄提約丕雅人等皈依猶太教的外邦人（宗二：14 ff；三：12 ff；十：34 ff；八：26 ff）。但這道理不久後就分成兩個方向發展；在對外邦人宣講時，由於他們對猶太人的歷史，及對天主對猶太人的盟約及救恩的許諾完全無知，所以應該包含一些猶太歷史及舊約預言的解說；對所有基督徒而言，需要更多現成的教義問答及神學方式的教導，這樣他們就可儘量地把握住他們分享奇妙生命的聖召，並在實際的生活中把這生命表達出來。後者就稱爲宗徒「教導」，以別於「宣講」：宗徒訓誨與初傳相對。在新約資料的來源中，此二者被區分得很清楚。概括來說，宣講（宣道、通告、傳教）是向未信者所行，爲叫他們皈依；教導則是對已信者所行，爲叫他們得知信德的意義。大致說來，雖然特別在宗徒大事錄中包含了一些初期宣講的例子，但新約是由基督徒爲信友寫成的一部關於「教導」的記錄。

這兩種活動都是宗徒職務的根本要素。特別是「教導」，它不但是基督委託教會施教的基礎，並形成了「信仰寶藏」，它是天主經由宗徒們所做的啓示並托付給宗徒繼承者，對它加以忠誠地保護。在充滿危機以及面臨許多複雜問題的初期教會時期，宗徒們不斷的被要求回答問題，以及分辨那些是耶穌的教訓，那些是教會爲達成某種目的而施行的政策。在聖神指引的特恩之下，他們對耶穌的位格及活動就有了更進一步的瞭解；他們爲當代的人及他們的後代說明了耶穌的意願與目的，立定了教理及禮儀，這些教理及禮儀日後自然會被進一步的分析並有所進展，但却從未被完全改變或取消（若十四：26；十六：13）。

按聖路加在宗徒大事錄二—五章中的記載，耶路撒冷初期教會中的成員們在早期完全是猶太人，他們繼續維持虔誠猶太人的生活。他們不但遵守梅瑟法律的禁食及其他規定，而且與外邦人隔離並定期到聖殿中去祈禱和參與祭禮（宗二：46；三：1）。他們視自己爲真正的以色列人——即末世的以色列人。很顯明的，他們認爲在短期內所有民衆都會加入教會，也會承認納匝肋的耶穌是已來臨的默西亞。

但是世事多變，以色列人很快地就看出他們不應希望猶太人集體皈依；只有少數人將承認耶穌就是救主，猶太人的當權及領導階層的人們在經過一段迷惑的容忍時期之後，比宗徒們更快速的體會到猶太主義和基督教所隱含的主張是無法相容的（宗四：1~21；五：17 ff）。在戲劇性的五旬節的五年之後，這個在耶路撒冷的新團體遭到了極強的迫害（宗八：1）。

聖路加在宗徒大事錄中很小的將猶太基督徒分為兩組。一個稱爲「希伯來人」，他們的背景是耶路撒冷猶太人的文化；此外就是「希臘化的猶太人」，他們的背景是希臘文化，並以說希臘話爲主。他們曾居於外邦人之中，故較耶路撒冷的弟兄們的見聞更廣博些。這兩個團體間由於指派了七個希臘化的猶太人爲執事而發生摩擦，這七人中斯德望是具有領袖的天賦者（宗六：1~6）。正是這位「充滿信德和聖神」的人對教會的發展帶來決定性的衝力。在他的教訓中，尤其是與那些對此團體懷有敵意的希臘化猶太人的辯論中，他公開提出耶穌親自所講述的他對會堂及法律方面的超越性（宗六：18~7：60）。這些事件就足夠導致斯德望的判刑及處死了；

這些事件也使其他的希臘化猶太人基督徒遭受迫害（但希伯來基督徒並未很明顯的遭受迫害），因而使他們不得不由耶路撒冷向撒馬黎雅、敘利亞、甚至可能向埃及四散逃亡（宗八：4）。

這次的離散激發起潛伏已久向「普世傳播福音」的傾向。某些逃亡的基督徒——但他們也是傳教者——遷到安提約基，在那裏他們除了向希臘化的猶太人傳教之外，並且也向外邦人宣講納匝肋的耶穌救恩的福音（宗十一：19-21）。其反應之佳，令人驚異；希臘人都湧入教會，在安提約基，基督教首次趨於普遍化，顯示先從猶太主義的民族及歷史桎梏中解脫出來。他是一種新興宗教的姿態出現，不再表現得像其它猶太主義團體一樣，此後他們因着「基督徒」這個新名稱而與猶太人及異教徒完全分開（宗十一：26）。此外，又脫離了耶路撒冷及有權威性的聖殿，並發展了自己的禮儀；在感恩聚餐中伴隨着祈禱、講道及預言，使復活的基督臨在於信友間，成爲這個團體宗教生活的中心。猶太基督徒在安提約基放棄了遵守法律及遠離外邦人的禁忌；猶太人及希臘人分享了同一基督徒的生活方式。

這種過激地與以往斷絕，以及否認梅瑟法律對「新以色列」的有效性的行爲，導致教會中首次大爭論；這在路加福音中曾有一些回響。在耶路撒冷居住的猶太基督徒仍繼續遵行猶太的生活方式；甚至當他們接受新約中對外邦人所宣講的教導時，他們中至少有一個團體被稱爲「推行猶太化運動者」，主張那些異教皈依者必需接受割損，並且要遵從梅瑟法律所要求的禮規（宗十五：1, 5）。爲了反對這種錯誤的忠誠，聖保祿激烈地爲外邦皈依者的自由而爭論。他的主張獲得通過，這要歸功於耶路撒冷教會當局的支持，特別歸功於聖伯多祿的支持（宗十五：7 ff；迦二：1 ff）。

安提約基在公元四十一—五十年的十年間似乎成爲皈依的基督徒的中心，他們自然是比其他在耶路撒冷的封閉團體更主張及重視傳教工作。在公元四六年安提約基的教會派遣聖保祿及巴爾納伯去到塞浦路斯島及丕息狄雅開始了他首次偉大傳教的旅程（宗十三：2 ff）。在早期傳說的記載中可知聖伯多祿曾在往羅馬途中停留在安提約基。正如聖路加所見，宗徒們遺棄了耶路撒冷教會而轉向外邦人世界的中心。實

在象徵了一個很深的意義。他們留下那會是所有教會基礎的耶路撒冷教會則由「上主的兄弟」雅各伯掌理；但這個教會却注定要像圍繞在四周的猶太主義者同樣地由歷史中消逝。按照傳說，這些猶太基督教徒在公元七十年的悲慘事件發生以前就放棄了耶路撒冷。不過當聖保祿有自由時，他就很細心的教導那些皈依者對耶路撒冷教會培養一種孝愛之情，並且具體地表現於定期為解除耶路撒冷貧苦聖徒所發起的募捐上（宗十一：29 f；迦二：10；羅十五：25-28）。後來在公元四至五世紀時所發現的極為繁盛的耶路撒冷教會並不是由宗徒時期的當地教會所直接傳下，而是由羅馬人重建而成，該城的重建主要歸功於巴勒斯坦及敘利亞等地外邦基督教徒的力量完成。

五 宗徒的教導

在早期基督教會中，傳福音者 (EVANGELIST 或狹義地譯為聖史) 可能是指任何傳播福音者——即傳播經由納匝肋的耶穌而獲得救恩的信息者——宗徒們自然是居於這些人的首位。現在我們只把這個字侷限於福音的作者而已。這個字在新約中曾有過渡時期的用法：六品斐理伯曾對厄提約丕雅人傳揚 (EVANGELIZED) 耶穌，他被稱為傳福音者；弟茂德被派去「做傳揚的工作」；在厄弗所書中提到有一批特殊的人得到天主的恩賜，而被稱為傳福音者 (宗八：35；二一：8；弗四：11)。此後，這些幫助宗徒們管理及建設教會的許多小團體，成為宗徒宣講上主言行及四福音寫成文字而定型的一個中間橋樑。

宗徒們從自己與老師交往的記憶中——自若翰施洗起，到他被接升天的日子止——

宗一：22）——吸取了宣講及有關信德教導的內容——包括了所有他們被要求提出的證言。初傳福音主要內容包括：耶穌由洗者若翰作證而領洗；在他的公開生活中，「記號和奇蹟」及舊約預言的滿全是他神聖使命的基礎；他的苦難及聖死是由天主聖父所計劃及接納的；他的復活及光榮地坐於天主聖父之右；他光榮的降來必將是他工作的完成及他王國的圓滿，而這王國是藉遣發聖神到信友團體之中而開始。在宗徒們宣講這些道理中的任何一部分時，他們都能由自己的記憶與經驗中舉出無數的細節加以充實這些道理。由最後晚餐至死後安葬為止的耶穌苦難事件，可能是形成一種固定型式的第一個長段事件，因為我們發現在四部福音有關這個事件部分的順序及細節方面，都較其他任何事件有更多的相同之處。同樣的，其他的事件，奇蹟故事、比喻、宣講等；藉着重覆的宣講，而產生固定的形式，並形成不同的分類及順序組合在一起；成爲許多口傳福音的共同財產及傳統。

在耶路撒冷，及可能在另外少數幾個孤立的猶太團體中，這種宣講是以亞拉美文爲之。但是自從基督教被傳播到猶太地區以外開始，宣講必定和其他的講道及禮

儀一樣已經轉爲使用通俗希臘文了。我們不應低估這種轉變在建立「基督化生活方式」中所占重大的地位。對猶太人而言，接受基督教義只需在道德標準方面增加改變；但是由希臘羅馬世界皈依者要學習新的價值觀念及其實際行爲的指南，特別是有關愛德及性的倫理方面。爲使他們接受這些毫不妥協的要求，只有向他們證實它們真正地是出於吾主耶穌的教導，而這位耶穌已爲他們接受爲救世主。他們最初所接受關於基督徒行爲的標準以及信仰的內容，大部分是以耶穌的教誨、談話及短句的方式表達出來。它們都是來自宗徒們自己的記憶及證言。

類型批判是研究這些資料最原始的形式的方法，它們有時仍可由所寫的福音中發現，這些形式可分爲比喻——有時說明有時並未說明其聽衆；對話——藉着耶穌與善意或有敵意的探尋者相談，漸次提及一些基督的道理；又如奇蹟故事，它常包括一個受苦者，一個請求，耶穌的回答，治療及結論等因素。在公元三十年至五十年間，是宗徒們及他們的助手把教導的基本內涵傳播給皈依者的一段重要時期。正如此前所述，宗徒們的助手記住了口傳福音，將他們安排順序，並給予它們固定的表達

方式。值得我們強調的一點是，雖然我們不清楚這些早期工作者的名單（除斐里伯外），而他們都是個人而非匿名團體。他們的工作是神恩性的，所以是在聖神的指引下完成；但像別的神恩一樣，它們是為宗徒們、長老及其它在團體中有明顯權威的人所控制及督導（格前十四：26 ff）。如果有人想初期教會是一種「無領導者的」團體，他們自然地編造出他們心目中所想像耶穌生活所有的方式，但却與聖路加及保祿所遺下的歷史證據互相矛盾。

六 福音的寫成

不遲於公元五十年，就有人把這些口傳的宣講，一部份或全部，用文字寫下來。聖路加提到他會有「許多」寫作上的先驅（路一：1）即使「許多」一詞是修辭性的誇大，但它似乎不僅指瑪竇及瑪爾谷而言。在此我們遇到的「對觀福音問題」使情況趨於複雜：如何解釋前三部福音在內容及措辭中相互間奇妙的關係。它們之所以被稱爲「對觀」福音，是因爲如果把它們平行排列出來，就現出它們的外貌頗爲相似：它們資料的順序常常相同，並使用大同小異的措詞。但若望所作第四部福音就無此特性，而且應與其它福音分開研究（見第八章）。

自第二世紀起，早期基督教的傳統就將第一部福音歸屬於瑪竇。他是被認爲以「希伯來語」寫成這部福音，意即可能是亞拉美文，爲的是使說亞拉美語的猶太人

便於閱讀。後來就被譯爲希臘文。第二部福音則歸於馬爾谷，它曾爲宗徒大事錄及保祿書信有關的資料所提及。傳說在伯多祿於羅馬時他曾擔任他的通譯，他並將後來口傳的訓誨加以編排順序並記錄下來（宗十二：25；哥四：10；弟後四：11；伯前五：13）。第三部福音，是與宗徒大事錄同一時代的作品，被認爲是路加所作，他是保祿的友人兼同伴；與瑪竇與馬爾谷不同的，他原爲外邦人，可能是來自安提約基（哥四：14；宗二七：1 ff）。按作品的形式看來，可以確知它是爲希臘的讀者而寫成的。

這些傳統雖然重要，並未說明福音形成的全部事實。它之所以流傳下來，爲證實福音是由宗徒而來並具有權威性，而無法滿足我們對聖史如何搜集資料並加以編纂的好奇。我們必需依賴內容的研究及原文的比較來發掘這些答案。從現代不計其數對福音事件詳細的文學批判中，我們將嚐試大略的描述出一些普遍爲人們接受的結論。

前三部福音在文學方面自然有很密切的關聯；也就是說：它們相同之處不能僅以假設它們都是以共同口傳傳說爲基礎來解釋。這點只能解釋它們的外型上具有普

遍共通性，而不能說明爲何一方面密切的相似，另一方面在細節和事件的秩序上所有故意的改變而造成的差異。聖路加很明顯的利用了馬爾谷福音，在原文上他也同樣明顯的曾作了巧妙的修飾工作，以便適應他特別的主題及他寫作的對象（外邦人）。在留傳至今的希臘文瑪竇福音，似乎曾將馬爾谷福音放在面前，一再將其改造成爲更加抽象及說教的形式。我們還沒有決定性的證據，以證明瑪竇與路加福音之間文字上的關聯，但他們確有相當多的共同資料，其中有些吾主的重要演講並未記載於馬爾谷福音的，因此至少我們可以假設他們有一個共同的書寫來源。

研究新約的學者對以上重要的事實有普遍共同的協議，但關於福音的歷史過程及各福音間的關係則各有不同的見解。曾有一種稱爲「二源論」的學說，在非天主教及各福音間的關係中甚爲流行。按照此一學說，最早寫成的福音應是：（一）現有的瑪爾谷福音，（二）語錄，即吾主的言論集，這些言論並未被單獨地保存下來，但我們認爲它們是存在的。瑪竇及路加用了以上的兩項文件，各自編訂完成他們的福音（除了他們的「耶穌童年史」部份之外）。這種學說因其簡單明瞭故甚爲引人，但時至今日，

充其量也僅是一種不完全的解說而已。實際歷史的過程必定比此學說所說的更爲複雜。

莫先，關於以上所說瑪竇福音的優先權及它是以亞拉美文寫成的這兩件事應加以考慮，而不可妄自評斷其僅爲虛構。其次當我們將曾發生在瑪爾谷福音中的事件由瑪竇及路加福音中除去之後，我們可知留下來的並不僅只是耶穌言論的彙集而已；實際尚有許多其它部分，其中也有與耶穌言論關係密切的故事。這些額外「非瑪爾谷的資料」，部分並存於瑪竇和路加福音中，部分則各爲二者所獨存，因此測知其不可能源於同一文件。

因此近代教會批評家對於二源論略事修改（在此我們採用耶路撒冷聖經編者的見解提出大概的摘要）最基本的他們堅決主張瑪竇以亞拉美文寫成的福音具有優先權——爲猶太基督徒所使用。他們認爲這就是最早（在公元五十年之前）以書面形式寫成的宗徒宣講內容，也爲聖伯多祿所熟知。它包括一些吾主公開生活的摘要，苦難及復活等事件，着重於舊約預言的滿全，同時至少包括一些語錄（吾主所宣講的

道理) 在內。

馬爾谷，傳說他在羅馬會爲聖伯多祿的譯員。當他着手編寫伯多祿講道記錄——即編寫他的福音時，他是按照他在「亞拉美文瑪竇福音」中所發現的順序及表達方式完成。利用轉載伯多祿在希臘的教導所得到的資料，他創造了自己寫作的風格。因此在他的福音中有許多關於伯多祿生動的目證記錄。馬爾谷可能仍舊忠於伯多祿的興趣，主要注重於事件的記載，而稍微包括了一些語錄在內。雖然大部分的故事都包括了耶穌的言論；但在所有福音中，馬爾谷福音記述事件的比例却仍屬最低。

無論如何，搜集耶穌言論、道理及語錄的工作確實存在。這是由巴勒斯坦口傳傳說搜集後再由一個或多個前面第五章提到過的傳播福音者將其寫下；這個工作一定是在亞拉美地方完成的，可能有超過一種以上的希臘版本被用來互相傳閱。在馬爾谷福音寫成之後，瑪竇的亞拉美文福音就被譯成希臘文，那位不知名的譯者可能就其內容加以增添擴充。他將大部分的語錄納入這部福音中至今仍膾炙人口的五段談話的部分。由於其它的來源，他將耶穌童年史加入福音中的第一、二章。(因此

他應被視為這第一部福音受到天主靈感的作者，因為教會接受並聲明將他所寫成的形式列入聖經綱目。他儘量利用馬爾谷平行的片斷部分，由此可以很清楚的看出他在文學上對馬爾谷福音的依賴程度。

路加的作品與瑪竇福音的翻譯者均由馬爾谷福音取材，但原則並不相同。他同樣利用馬爾谷福音，也選錄了大量的語錄；但他也作了他自己獨自研究的心得及那些他所搜集的資料（就如他寫的耶穌童年史及一些優美的比喻）。這些資料並未存留於瑪竇——馬爾谷的傳統中。尤有甚者，他表現出極佳的創作力，例如在他所寫福音的重心，他採用旅行故事的形式來描述耶穌由加黎利到耶路撒冷的行踪；他利用語錄中大部分的道理構成了整部福音的骨架（路九：51—18：14）。所有資料的搜集和他所作的變動主要都是以外邦人的基督徒更加容易瞭解為目的，因為他們並不熟悉猶太人的習俗和巴勒斯坦的傳統習慣。

在本叢書其他各書的導言中，我們可以獲悉更多詳細的資料。前述福音的來源則可指引我們解釋福音的原則。他們是以三種不同的形態將初期教會時的傳教者、

老師及口傳福音者在各處所宣揚的福音加以具體化。他們的基礎就是他們的記憶及宗徒的證言（以及耶穌童年史和其它事件）。這些人的熱誠和他們對於他們老師所言所行的一切所採取極端重視的態度，證實了他們著作的嚴肅性及正確性。由於成型的作品在尚有許多原始目擊證人存在時就已寫成，而且各種事件的簡潔敘述——與後世所寫成的偽經形成強烈對比——更加強他的可信性。即使根據文學歷史的證明，我們可以斷言基督曾行過此書中所記載的事實，也宣講過書中所記的道理。

但我們不應忽視福音中大量人爲的因素。傳播福音者也關心歷史，但限於啓示天主工程的歷史。這就是宗徒及聖史們作證的主要目標，也就是肯定了天主教在歷史中的工作。因此我們近代所顧慮到確實的年代順序問題對他們來說是不存在的。實際上，口傳福音資料時，都是些未標明確定時間的短故事，所以我們不可能根據它們來測定任何有關年代方面的問題。在耶穌領洗——公開傳教——苦難的順序中，聖史們是按照各人教理上的邏輯，在其間插了各種事件和語錄，而不是按照年代的順序排列的，因為所謂「後來」或「在那時」等詞句，僅是很模糊而不確實的時間概念

而已。

同樣地，他們或他們的祖先都非常自由的處理那些與宗教無關的資料。因此這四位聖史（包括若望在內）都記載了伯多祿的三次否認耶穌，但都敘述了不同的人與伯多祿相對話（瑪二六：69 ff；谷十四：66 ff；路二二：56 ff；若十八：17, 25 ff）。這些記錄描述了我們所無法知道的詳情，但若我們要求這些記載應該完全一致的話就犯了很大的錯誤；在基本的事實上他們是一致的，而這也就是他們最重視的一點。

有時某些差異並非是不重要的，但是它們是故意造成而有重大意義的，例如在建立聖體的記載中，我們不應深究，在那種情況下、那一部福音的記載最接近吾主實際所使用的亞拉美文（這表示我們打算把注意力集中在一部福音上，而忽視了其他同樣受到聖神指引的作品，）我們所應追尋的是這些作者在塑造他們作品的形式時所希望表現的意義（瑪二六：26 ff；谷十四：22 ff；路二二：19 ff；格前十一：23 ff）。這些聖史們以信友的身份為信友們而寫作的態度，嘗試著表達他們記載中所包含的深義及神學的概念（路一：4；若二十：31）。

七 新約書信

當我們進入研討新約的第二個主要部分——書信——時，我們在時間上反而向後退了些。大部分的書信——例如所有實際由聖保祿自己所發出的書信——都是在所有福音公佈以前（除了馬爾谷福音外）所寫成的。但是把它們安排在福音以後是正確而合乎邏輯的，由於它們表現對於基督教奧蹟的瞭解及解釋，遠比對觀福音更爲進步。這項事實證明了對觀福音聖史們的忠誠和他們所採歷史的實證主義，就是他們都極力避免「追溯」在公元一世紀五、六十年代時所苦心推敲研究出來的神學；這些後期的神學就逐漸在書信中表現出來，特別在保祿書信中最爲明顯。

每封書信却將另有個別的小冊子分別討論它們。從更概括的觀點來看，我們可以提出兩點：它們的特性及教理的發展狀況。

甚至在今日，書信的形式還是適於各種不同的用途。一封夫婦或朋友間的私信與寫給某些群眾的「公開信」或「讀者投書」一類的函件自然是有差別的。它們都是對收信人直接說話，但其特性及目的則迥異。古代關於信函的書寫也有類似的變化。短論、著述、政治或宗教的宣傳品多少都加入了人爲的書信形式。聖保祿所留下的信函包括了從完全私人的信件（費肋孟書）到教義討論式的著述（如羅馬書，另一種形態不同的有厄弗所人書）。但他大部分「給教會的書信」則都列入中間類型。這些都是爲了要向收信城市中的人民在宗教集會時宣讀的公開文件；同時它們是真正的，而非僅是形式上的信件，在其中表現出聖保祿（以及，與他的助手們）與各個教會團體的成員之間的聯繫，而且這些人大部分都與保祿相熟識，其中斐理伯的教會可能與他關係最爲密切。前面所提到兩封特別書信型式上的特性，可以從它們寫成背景說明如下：羅馬書是寫給一個並非由保祿建立的教會；厄弗所書則是寫給小亞細亞一帶的教會團體的互傳文件，而並非僅是寫給厄弗所人而已。

除此二者外，保祿書信表現出保祿與其通信者間有非常特別的關係；這並非指

通常的朋友之情，同胞之情或任何僅僅源於自然的關係。他是耶穌基督的宗徒，使者，先驅和爲他們解惑的人。他自比爲他們的父親或母親，在信仰中，他們成爲他的子女（格前四：14 ff；得前二：11；迦四：19）。他們之間的關係是超自然而「在基督內的」。他的書信所討論的完全是宗教主題，並只談到偉大的「天主所啓示了的奧蹟」。用他的愛情及職務上所擁有的權威，這位宗徒寫下了堅定、鼓勵和教導人們信仰的作品。

書信的收受者都是基督徒，因此保祿只需要喚起他們對曾經接受過的道理的記憶，以及將他的書信完全來用於教導（格前十五：1）在這方面他常有新的發揮。但我們不應指望（甚至把所有的書信都放在一起）能夠發現對保祿宗徒神學觀點能獲得完整圓滿的說明。保祿寫書信時，知道收信人已對教理有相當的了解，他很少重複曾經說過的話，而只是接收信者的環境及視他們所需不斷的給人們新的教導。雖然如此，他教導的深度和豐富的程度似乎是無窮盡的，教會將永無止境地默想保祿書信。在此我們只需提到耶穌的先存性，祂在宇宙中的中心位置，祂的受難及死亡的

贖罪及救恩的價值，原罪的學說，在對基督的信仰內真正超性的合一；他的復活成爲我們日後肉身復活的原因，以及許多其它的學說，將在其它幾本註釋的書中仔細討論。

保祿所寫四封給私人的書信（費肋孟書、弟茂德前後書及第鐸書）表現出兩種不同的形式。給費肋孟的短簡是保祿真正私人的信件。由於這封書信的讀者們認爲它對於基督徒具有很大的價值，所以就把它列入聖經中，正如我們以前所說，保祿受到聖神的默感，使他爲整個教會的利益而寫就的。其餘三封書信就組成了現稱的「牧函」。它們雖以個人的口吻寫成，但却是對牧職的正式指示，而且論到教會中長上的行爲準則，而遠遠超出針對弟茂德及第鐸的個人指示。

希伯來書雖然是寫給教會中一個特殊團體的，但較普通信函有更多神學方面的討論。對於新舊約間的關係以及基督司祭遠較亞郎的來得卓越等方面都提出了深奧的、有啓發性的解釋。我們不知道它的作者，但一個早期的東方傳統把它歸於保祿書信而不歸入公函之中，由於本書信作者與聖保祿的關係，使希伯來書也擁有了

必要的來自宗徒的權威。

所謂「公函」，是除了保祿之外，其它某幾位宗徒的文學作品。我們無法十分肯定冠有雅各伯之名的書信是否由雅各伯宗徒所寫。「公」這個形容詞很明顯的是指他們並非寫給特殊團體，而是寫給一般基督徒的書信。它們包括雅各伯書、猶達書、伯多祿前後書、若望一、二、三書；其中除若望二、三書外，它們都少有信函的特徵，而含有較多論說或教訓的持性。這些書信與使它們命名的宗徒們之間的關係，正如大部份保祿書信與其作者一樣的密切。有時我們必需假設，來自某位宗徒的教導傳統，是日後由其弟子筆之於書的。舉例而言，由於伯多祿後書提到宗徒們均已逝世（三：4），所以我們可以確定絕不可能是在伯多祿有生之日所完成的，這可能是新約中的最後一封書信。

在古人眼中，作者身份的概念比我們現代一般公認的尺度寬得多。（我們可以將近代羅馬教皇通諭作一個比較，教宗不自己寫作而認可別的作品）將一位宗徒的名字加在一封書信上，可能是指出它曾由宗徒認可，或僅僅因為這封書信是描述

新約導論

該位宗徒個人言論的作品。

八 若望寫作彙編

此處我們將不討論有關第四部福音及默示錄的形成和時期等複雜的問題，而只先研究這部福音與對觀福音間的關係。大家都知道，若望福音的內容非常豐富及複雜，而且其中綜合了各種明顯對立的性質，因此在有些方面較為原始。它保存了初傳中耶穌生活的綱要：若翰洗者、公開傳教、苦難聖死及復活後的顯現。由於作者曾親身經歷他所描敘的事蹟，因此在時間地點及背景資料的細節上，其記載却遠較其它福音更為自由發揮——但同時也更為正確。若望的敘述是第一手的，對觀福音事件則不是；前者並未經歷統一化的過程，也未因不斷重覆地口頭宣講，而刪去了一些不重要的細節（如我們所見，馬爾谷就比瑪竇及路加保留下較多細節。）

在另一方面，這部福音也較為錯綜複雜，在某些方面它表現超過其它對觀福音

的神學反省階段，而可與聖保祿最深領悟相比較。宗徒第一次開始初傳的福音只包含了基督公開傳教生活，祂的死亡和復活以及祂日後爲宇宙君王的榮耀。瑪竇和路加的耶穌童年史（即開始的兩章）敘述了他的出身以及祂進入世界的方式。若望最後揭示了完整的基督降孕的神學，並肯定了基督不朽的先存性，「與天主同在」，有如天主的聖言。此外，這福音是針對擁有發展完善的禮儀及聖事系統的基督徒團體而寫的；其中對領洗及聖體特別的重視，描述洗禮是透過水和聖神的重生，而聖體就是生命之糧。

在文學的層面上，它也表現出類似的進展，脫離了多多少少仍存於其它福音中的口傳要理的形式。對觀福音中的簡短而內容豐富的敘述及簡明並有韻律的宣講，均爲較長的戲劇化事件及莊嚴的演說所代替，作者並經常將神學的說明插入原文中。

總之，這是一部真實的福音，建築在宣告耶穌基督就是天主子之上，並用歷史的證明來解釋那些消息的含義；但它是一項對基督教的宣講及教導非常個人化的特

殊說明：它是一個有資格提出他個人對事件的證實，以及由默想中對這些事件獲得見解者心智的產物。

前三部對觀福音導源於巴勒斯坦當時教會所宣講的要理發展而來，第四部福音則另有淵源。然而它與巴勒斯坦傳統諧和一致，這項事實不只可由教會對它的立即接受表現出來，而且可由內容的比較看出。在對觀福音中（瑪十一：25-27；路十：21f）記載有關明顯屬於若望的形式及思想的一項語錄（很像「原始的」馬爾谷有一節（十：45）預示了整個保祿的救贖神學）。若望福音以它獨特的形式和個人的手法，傳播了其它福音所缺乏的有關救主的寶貴教訓。

默示錄或稱啓示書，它的特徵是新約中唯一預言體的作品。表面上看來，這是以書信形式寫給在小亞細亞若望管轄權下的七個教會的函件，實際上它是對普世在苦難中的教會（以「七」這個「完滿的」數字來表示。）施以慰藉的信號。它的主題就是斷言復活的天主是人類歷史的導師，也是所有國家和祂教會命運的主宰。因此這本神秘的書實際上是藉默示文體再度敘述一次福音。若望，希臘王仆脫肋未時

代的先知，爲了要尋求解決教會與自稱爲神的羅馬政府之間關係所做的而努力（這是教會史中，在第一世紀末葉，小亞細亞的基督徒第一次面對這個問題）。苦望的回答是二者紛爭後果已在「基督永遠生活」的事實中找到答案。因此，當時極權主義、反基督教政府的政治權力所代表的「地獄之門」，並不能勝過基督的王國。

若望在他的書中，對教會生命中受苦的問題提出了積極的答案。痛苦不但是上主計劃中所允許的，而且是爲準備教會與「被宰的羔羊」舉行婚禮所必經的考驗。因此殉道者表現出基督徒的理想（如守貞），因爲在教會淨配的計劃中，痛苦是使教會肖似光榮之主的主要方法，却也在復活的光榮中仍帶着因苦難而有的傷痕。

如果這部富有魅力之書的中心信訊是簡單明瞭的，但作者所利用默示體的文學體裁（以人類的語言表達天主的啓示）却與西方人的思想方式不合，不易爲現代人所瞭解。若望啓示出天主對基督信仰的計劃，它是來自真正的神視，並以舊約預言中的許多象徵表達出來。在五旬節降來的聖神指引之下，這些古代的象徵因而轉變；其結果是使基督徒對聖經中的圖像有一個更新的認識：動物，寶石及象徵性的數

字（古代人所愛用的一種神祕的技巧，近代人則對此非常陌生）都被組合在一種豐富的，救恩性的，使人惶惑的作品中。近代基督徒讀者們如果無法對默示錄中不可理解的細節加以解釋時，仍應讚揚這第一本基督教歷史神學的完整作品。

置於若望宗徒名下的第一封書信，是一篇富有詮釋特性的高深神學論文，書信中描述基督徒生活存在的本質就是與天主之間密切的關係。這個主題以典型猶太思想型態螺旋狀地推演出來，共分三重發展。首先，因為「天主是光」，基督徒的生活是「在光中行走」。其次，因為基督化神修的努力就是在於做效天父的完滿，基督化的生命是努力成爲天主之子；最後，基督化生活就是以愛與信來生存。

這位作者爲讀者提供了兩個規範，來判斷他自己基督化生活是否真實而正確：實行兄弟之愛和勇敢的承認信仰。在這種生活中，若望見到它實現了舊約中所預言的新盟約，特別在耶肋米亞先知書中所預言者（耶二四：7；三一：31-34）。

若望第二書信是一封綜合第一書信中教導的短簡，因此人們對它有兩種見解，認爲它是第一書信的草稿，或是日後喚醒人們注意第一書信的教導。第三書信主要

是證明若望的宗徒權威，這個問題曾經被一些小亞細亞的地方教會首長們提出。

不論第四部福音，默示錄及若望三封書信是否都由若望宗徒受聖神感動而寫下（近代批評家對此點意見甚為分歧），學者們現在一般認為這些作品都是「若望學院」的產品，該學院派可能位於厄弗所地方。近來研究新約學者也承認在若望的作品及希伯來書與路加福音之間存有某種並不完全直接的關係。所以現在人們一致認為可能聖史路加與希伯來書不知名的作者曾經是「耶穌所愛的門徒」——若望的門徒。

九 新約作者

雖然本叢書的其它幾冊都對新約作者個別介紹，但在導論中，對他們有二個概括性的介紹也是必需的。就如第一章所提到，不論他們在時空背景以及在教育和處境上有很大的不同，仍然因著分享共同的信德以及基督徒的身份而互相密切聯合，並且由聖神分配給他們的工作是構成教會的基本因素之一。我們可以探討一下他們寫作時的精神和意向。

我們無法提出這些受到默感作者的正確名單，其中八位可在福音的篇名上或在書信的開頭處見到，他們的瑪竇、馬爾谷、路加、若望、保祿、雅各伯、伯多祿及猶達。我們也可以加上翻譯瑪竇福音者、希伯來書的作者第二位若望以及其它一、二位。但是值得提出的尚有書記及祕書們，如特爾爵（羅十六：22）和息耳瓦諾；他們

貢獻的範圍極難估計，但有時也是可觀的。保祿的夥伴們，尤其是弟茂德，他們的貢獻也是極大的。事實上，大部分保祿的書信在開始時都提到與保祿一起共同發信的人，據推測他們很可能是共同作者。因此弟茂德的名字被置於格林多後書、斐理伯書、哥羅森書、得撒洛尼前後書，以及費肋孟書的開始；息耳瓦諾（伯多祿前書的書記？）的名字也被置於得撒洛尼前後書的開始；索斯特乃的名字在格林多前書之中；以及迦拉達書中「同我在一起的衆弟兄們」。然而，「我們」這個複數名詞並未在每一封書信中前後一致地使用（得撒洛尼前後書在這方面是最前後一致的），有三封書信（格林多前書、哥羅森書、得撒洛尼後書），保祿——只有他一人——加上了自己的簽名（也可參看迦六：11）。因此，即使他將自己與同伴們合稱為發信者，可是他仍被視為這些書信的主要作者。

有些尚未提到的書信，即牧函及厄弗所書，是由保祿的門徒記保祿之名（傳佈他的教導）而寫成。但在此情況下，我們根本無法得知他們到底是誰。詳細情況請看對這些書信的分別介紹。

那些人，約十二位或更多些，從事於以文學傳達福音的工作——這是宗徒宣講及教導的永久記載。我們知道其中某些人的生平；但其它一些人我們却毫不相識。但他們在基督內全是我們的弟兄，我們有同一信仰，他們也都值得我們崇敬和感激。他們在宗徒職務中得到一項特別的召回，它也是一項神恩。正如其他的神恩一樣，它並非爲了接受者的益處，而是爲全體教會的益處而賜予的；它與其它神恩最大的差別就是它對教會的影響在時間上是無止境的。

關於此點路加的序言對我們有些幫助。他提出「關於在我們中間的事蹟，已有許多人，依照那些自始親眼見過，並爲眞道服役的人所傳給我們的，着手編成了記錄（路一：1）。在這句子中表現出宗徒所扮演的雙重角色。由於他的研究和編寫，路加自己雖未親眼見過，而他很明顯的是「爲眞道服役的人」。不但是爲眞道服役，他也爲他的基督徒弟侶們服役。他編寫福音是爲了德教斐羅「信奉天主者」可能對他所宣講的道理產生信心。

同樣的在第四部福音的第一個結語中（若二十：31）我們看到「這些所記錄的是

爲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」。正在這段話以前，這位聖史引用了吾主所提過的真福，就像是直接對讀者的降福：「那些未看見而相信的才是有福的」。

我們不必引用許多證言來表明所有新約作品都是爲其讀者靈魂上的益處而充滿了關切的氣息。他們都充滿了因基督降世成人而點燃的熱火。其動機很明顯的在路加引證耶穌的言語中看出（宗一：8）；這些是在耶穌昇天以前對門徒們所說的：「你們將要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，爲我做證人。」這裏在空間上擴展到全世界是與瑪竇引證基督的話相平行（瑪二八：19 f），它在時間上也同樣的擴展：「你們要去使萬民爲門徒……直到今世的終結。」這個驚人的任務包含了各時各地所有的人都歸於宗徒的責任；最重要的，也歸於教會內宗徒的繼承者。從那些直接聽到耶穌宣講的人們中，天主叫了這些作者們，使他們也能以最確切的方式滿全這一切。「他們的聲音傳遍普世，他們的言語達於地極」（羅十：18引自詠十九：5）。當我們現在於他們從未聽說過的地方讀到這些作品時，他們爲天主作證之

聲仍舊環繞在每一個人的心中。

成爲一個證人的必要條件是知識和誠實。這些宗徒兼神聖的作者們以親身證人的身份作證；其他人就記錄或重新編寫宗徒們的證言。在所有的人之中，那些與耶穌在世時一同生活的人，才最能確實知道有關耶穌的眞正情況。我們只知道他們都將自己的生命奉獻在宣傳福音上，而且大部分都以身殉道。他們的殉道可能並不足以證實福音的眞正價值，但是我們無法找到更有力的證明加以推翻。

但他們不僅只是傳記學家，歷史學家或宗教哲學家；他們的任務也不止是對「所發生事件」外貌加以敘述，而是對我們宣傳那些事件的意義。根本而言，他們所宣揚的並非人的行爲，而是天主的活動。這些活動眞正最重要的意義是門徒們由耶穌親自的教導中學習而得到的，或在聖神的指引下而獲得，這就是他們所宣揚福音的本質。這個事實是集中在耶穌基督這一位之上；在他身上，在他的誕生、公衆生活、苦難、死亡、復活及光榮之中，天主重新將自己啓示給人類，因而揭開了他爲拯救人類愛的計劃中最後的一個階段。

十 新約的訊息

在英文中我們稱福音爲「喜訊」(Good News) 表示我們承認兩點：它是好的，也是新的。若我們心中視它的好爲「當然」的話，那就很不容易欣賞它的新。福音的宣講在公元一世紀時有種革命性的精神，後來一再遭到人們的排斥——甚至於被人曲解，而且被利用來支持敗壞的社會秩序。但像這樣的轉變，其力量勢必足以消滅任何僅屬人類的訊息，但却從未全然或長期地壓抑福音的宣揚。

基督教會一再接受兩個外來力量的幫助以重振教會並使教會免於因人事變遷而導致的衰微局面。其中之一就是聖神的工作，時時激勵耶穌的信徒，以及（特別是透過那些爲我們尊稱爲聖人聖女者）糾正人們的惰性和享樂的天性，並全力促成新約的改革。此外是世俗力量對宗教的敵意，世俗力量經常攻擊那些代表天主存在並

肯定天主權威的團體。這些外來的迫害却清除了教會中的冷淡份子，喚起人們悔悟之心，並恢復了教會原始的熱心。

對每一個基督徒而言，福音正應像上主的仁慈一樣「朝朝常新」（哀三：23）。我們並非生而知之，也非憑本性的直覺或僅由社會習俗就可學得有關福音的知識。我們是由傳統的維護者所作有權威的聲明中獲得這些知識。透過他們，聖神將這個消息傳報給我們；聖神並在我們內推動我們贊同自外所接受的。所謂「傳統的維護者」就是指分擔教會指導職務者：從教宗及主教們直到教導子女的父母們，而且包括任何一個有機會「宣講基督」的基督徒在內。總之，福音是歷久而彌新的，因此我們對福音的瞭解及體會也應日日常新才對。

我們由宣講的原始意義來看「福音」這個名詞，並視它為獨一無二的，是非常正確的教會以一個特別的措詞把這古老的意義小心地保留下來：「依照瑪竇、馬爾谷所記載的福音」等。但實際來說，「福音」有超過一種以上的表達方式是很自然的事，我們應指出四部福音代表由四位證人所述關於同一喜訊的作品。我們尚可增

加第五部，「依照保祿所寫成神聖的福音」，這很容易地可從他的書信中重新組成（參閱迦一：6、12有力的辯正）。我們更可見到保祿書信中瑰麗的文句：「天主的富饒、上智和知識是多麼高深」（羅十一：33）。天主的一切是深不可測的，即使五種乃至五十種不同的寫法都無法囊括一切。無論如何，它們所遺留下的總是超過教會無休止的默想及每一位成員的工作所能够發現的。這就是福音維持常新的原因。

在某種意義上，福音各種形式的數量與傳道者的多寡是成正比的；因為每位講述要理的人都是按照他們自己對福音所領略的部分加以講論。

在第四、第五章我們談到「初期的宣講」，主要是在路加所寫宗徒大事錄中，二：16、39，三：13、26，四：10、12，五：30、32，十：36、43，十三：17、等部分。它的對象則是猶太人及猶太教的皈依者；因此它的出發點總是我們所熟知天主在舊約中所作的啓示：梅瑟及先知們的證言，默西亞的期待，日後王國的預許等。

以上所述都是對觀福音的基礎，若翰所宣講日後要來的一位將要開創一個王

國，亦即給以色列人決定性的救恩。納匝肋的耶穌出現了，「他本是一位先知，在天使及衆百姓前行事說話都有權力」（路二四：19），他宣講天主的國，並利用驅魔及治癒病人的奇蹟來證實天國的來臨。然而他所講論的與人們所盼望的却截然不同。他斷然拒絕政治或軍事行動；他並未將塵世的權勢及財富賜給熱心追隨他的人們。當時人們認爲心中所想像的王國看來是要在日後才得應驗；而耶穌却聲明這個王國已經開始了，希望進入這個王國的人就必須對耶穌忠誠，並對他懷有信心。他是比先知更加神秘的；他的言語、行事都擁有無上的權威；對於信從他的人們，他對他們的要求比梅瑟所曾命令的更加嚴厲得多。人們希望進入這個王國就要恪守新的律法，並需自心靈深處加以更新，這種內心的轉變極難以外表的任何形式加以規定。在追隨他的人中，他組織了一個小團體並將權威置於他們手中，這個小團體中的每個份子都因他的名施教，行事，並在日後能在王國中享有特權。

當他被敵人處死後，他所發起的運動戲劇性的失敗就奇妙的轉變成爲光榮的凱旋。他活生生的再顯現於門徒前，並啓示他們他的死亡是按照聖文的旨意而成，他

日後光榮的降來就是王國完成之日。這個王國超越過世上所有的王國，人們都因耶穌的名，在他的援助下，將這個王國傳遍整個世界。

在「按保祿所宣講的福音」中，範圍逐漸擴大。所有對觀福音的眞義也都被保存下來，並且更爲發展。保祿也是屬於嚴苛的猶太傳統控制之下；但不論到何處，他總是首先對他的猶太弟兄們宣講新約。但保祿宗徒的特別職務就是對外邦人宣講福音，他們的境遇及對福音瞭解的能力並不充分，爲了適應他們的特別需要，這部福音於是就描述得非常詳盡。

保祿也堅持外邦人要完全以舊約爲基礎。馬其頓人及希臘新教友對舊約教義的澈底瞭解實在是令人驚異的。這在保祿的書信中很明顯的表露出來，因爲他明顯的假定人們對聖經都非常熟悉。這種教導一定是早期基督徒弟道理中很普及的一部分；當他向從未謀面的居於羅馬的基督徒寫信時，他也認爲這些人必然都對舊約有深刻的認識。自始以來基督徒就有自己的聖書；在公元第一世紀期間，它就是舊約——也就是人們公認爲是有關耶穌的預言，及爲耶穌基督的到來而預做的準備。

但爲了適應外邦人，保祿自然就將他對聖經方面的教導加以擴展。他所宣講的道理特別加強福音的世界性和宇宙性。基督的來臨並不僅是爲了要征服選民們所犯不忠誠的罪惡的力量；而且是要改善整個人類因原祖逆命而導致的共同處境。他來臨所滿全的諾言，並非由梅瑟而傳給猶太人的，而是天主向亞巴郎所許下對全世界命運有關的預言。

由於普世萬民都盼望救主的來臨，因着上主的仁慈，基督就被派遣來爲他們贖罪。他們所進入這個新的王國是一個世界性的，在其中所有古老的區分都毫無意義；「在這個王國中並無「外邦人或猶太人」，「受割損的或未受割損的」，「野蠻人及叔提雅人」，「奴隸及自由人」的分別；而只是有一切並在一切內的基督」（哥三：11）。

同樣，保祿也極力強調這個王國；不過他更強調的是「耶穌就是這個王國」。進入王國的意義就是與基督結合，成爲他肢體中的一部分。領洗不僅是進入某個團體的儀式，也不僅是滌除罪惡的儀式而已；而是在基督內與基督的結合。在領洗的

——利那，死亡與重生同時發生，因着聖洗，新入教者與基督同死，並與基督同時進入新的生命。在這樣的復活中，他必需要一個基督化的生活：超越世俗的生活，對天主完全奉獻的生活，最重要的是要肖似基督，度一個完美的愛人如己的生活。

談到第四部福音，可以發現在許多方面與保祿的作品有平行發展的趨勢。所以保祿指出對觀福音中提到的「王國」就是基督這一位，而若望却喜歡以較抽象的詞句來表達它——這些抽象的詞句後來仍舊被認為指基督而言。若望最喜用的字是「生命」，這生命是人類的光（若一：4）。基督自己曾說過：「我是道路真理和生命」（若十四：6），「我就是復活，就是生命」（若十一：25），「我來，却是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十：10）。天主聖父是「生命之源」（若五：26），他將聖子派遣到這個死亡之谷中，「因此凡看見子，並信從子的，必獲永生；並且在末日，我要使他復活」（若六：40）。「永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七：3）。

人們通過了水和聖神的重生所得到的生命，而進入了由天上所降下神糧滋養的

生命之中，這生命即指天主聖父及基督自己的生命。這種結合的關係與保祿的基督奧體之說不謀而合。但若望更清楚的說明三位一體是此種結合的根源：「願衆人都合而爲一！父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內」（若十七：21）。他同樣提到由父子所派遣的聖神：「他不憑自己講論，只把他所聽到的講出來……。凡父所有的一切，都是我的。爲此我說他（指聖神）要由我領受而傳告給你們」（若十六：13~15）。

所有福音都認爲基督化的生活及其倫理最高峯就是愛：爲天主的美善愛天主，爲天主而愛其近人。在對觀福音中的記載，耶穌由舊約法律中指出了兩個最大的誠命：「以色列！你要聽：『上主我們的天主，是唯一的天主。你當全心、全靈、全力愛上主你的天主』（申六：4 f）。這是第一個誠命；第二個也很肖似，『你應當愛近人如你自己。』（肋十九：18）。再沒有別的誠命比這兩條更大的了」（谷十二：29~31；瑪廿二：37~39；路十：27）。

我們也可參看保祿讚頌基督之愛的讚美詩（格前十三）。最後，若望提出一個超

越前述由舊約中引出的第二個誠命，因為愛的標準已經提高了。不是「愛近人如己」，而是「我給你們一個新誠命：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」（若十三：34；十五：12）。

這最後的誠命就是新約的信息。在福音的許多顯著的摘要中，我們可以引用若望一書中的一段作為代表（四：8-11）：「天主是愛。天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子為我們做贖罪祭。可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們自然也應該彼此相愛。」

十一 新約綱目的形成

所謂聖經的「綱目」是指某些書籍被教會認為來自天主而具有特殊的權威，也應被視為基督徒生活及信德的規範。他們所有的這個獨一無二的特性是超自然的，而且只能為超自然的權威所理解。它的地位既不能為任何自然的判斷原則（如歷史或文學上的證據）力量加以鞏固，也不會被他們所推翻。在教會中保留而沿用至今的宗徒傳統，也是我們獲知聖經綱目的唯一方法，而我們是靠着對教會權威的信心而接受這個宗徒傳統的。在公元一五四六年四月八日，脫里騰大公會議具體地肯定了記載上主言語的書籍並加以公佈，列明教會承認為聖書的新、舊約所有篇章名稱。在這次大公會議以前，人們因早期地區性會議或宗教作者所提供的名單而早已對此有所認識，只是關於它們的範圍並不十分精確而已。決定聖經綱目的原則中，

普遍在教會中使用及傳統比任何學理上的論證更爲重要；這些書籍或爲教會中有權威的作者視爲聖經而加以引證，或被列入教會官方印行的聖經中，或是其中的章節在教會的禮儀中使用。

聖經綱目形成的歷史，雖然並無決定任何信理問題的能力，但却極爲有趣而且也很可能成爲爭論的重點。至少它可使我們避免嚐試，由現在所闡明的教理中去推論出：我們所想像早期教會必然這樣做了。這是一種危險的方法，實際上是不合理的行爲；而且在歷史的問題上，我們絕不可有超越歷史證據的行爲。歷史的證明達較我們所盼望的更加缺乏，但是現有的一切證據的確，使我們更明瞭教理上進展的過程，初期教會如何實際地應用它，並如何經過緩慢地演變，達到明確而清晰的肯定。

現在我們所討論的僅是新約綱目而已。新約中所引用舊約的言論——當然主要是與猶太經典有關——可能都很值得注意。（有一個可能的例外就是在伯後三：16中所提到的其它經典。）這個猶太經典很廣泛的爲人所使用，而且它的權威爲吾主親自

所建立，因此宗徒及其後人都自然繼續以此作為測度基督化工的基本背景。雖然於三、四世紀時，關於聖經綱目的範圍曾發生爭論，但聖經在教會中的重要性及其權威從未遭到任何懷疑（除了在異端馬其盜團體中）。

究竟在何時某些基督教作品成為衆所週知，並且為人們承認其與舊約權威相當，是我們無法確知的。按推測，每一部福音完成時，它不但為人們所承認，而且首先在它寫成的教會中，成為公開閱讀的材料，然後其抄本就不斷流傳到其它地區的教會中。保祿書信的搜集必定很早（於宗徒時期）就開始進行了。他自己指出有兩個教會相互交換他所寫給他們的信件（自然是抄本）（見哥四：16），這實在就是人們開始搜集保祿其它作品的自然步驟；可能某一個教會搜集得最完整，也就成為今日保祿全集的來源。而書信排列的順序很明顯是經過人工的整理：它們是很粗略的按作品的長短順序由羅馬書排到費肋孟書，並將希伯來書列於此一順序之外。在早期原稿中（三世紀查斯特比提的草紙抄本）另有一種排列的順序，將希伯來書列入其中，並緊接於羅馬書之後。

公函及默示錄較晚（約在第二世紀時）才廣為流傳。我們很難判定到底是否由於人們對它們正經性的意見分歧所導致的。宗徒大事錄自然早就與第三部福音同樣流傳極廣，並同樣為人們所接受。

按照現在我們所知，決定某些作品是否神聖，是否具有權威，是否值得在禮儀中宣讀的原始標準就是：它們與宗徒們的宣講及權威之間的關係。這並非堅持它們是狹義宗徒作品——可由馬爾谷及路加的命名為兩部福音而知；而是必需確實保證它們的內容包含了宗徒的傳統在內。但到公元二世紀中葉，並沒有人提出這類作品的數量及確實列出這些作品名稱的問題。由於公元二世紀早期作者所引用的書籍看來，我們可說在當時大部份基督徒團體都知道並使用現在新約中的絕大部份作品。但某些「公函」在當時却鮮為人知。

約在公元一五〇年時，確定聖經綱目的問題始為人們重視。有一名為馬西翁派的異端克否認整部舊約，並希望將新約版本減至剩下路加福音及部份保祿書信而已。在另一方面，豐富的基督教文學逐漸導成，它們包括模範故事，默示錄形式作

品，偽經及書信等在內。其中某些是完全正統的，某些却非全屬正統。不過在任何情況下，主教和教師們都清楚的瞭解具有宗教認可的文學作品（廣義地來說是宗教所作），而不應與其它後期作品（不論有多麼崇高的價值）相互混淆。後者絕對無法具有同樣的神聖性及權威性。

在公元二百年有一名爲「摩托托瑞殘卷」的文件，它列出爲羅馬教會所承認，具有宗徒權威的聖書。兩篇馬西翁派的書信明顯地刪除，它們正如「海美牧者」一樣，都是近代秘知派的作品。希伯來書、伯多祿後書、雅各伯書及若望第三書信似乎並未被提到（可惜的是由希臘文轉譯爲粗俗的拉丁文其意義有些模糊不清）；此外這個綱目實在極爲完整，因爲在備註中尚包括「伯多祿的默示錄」，同時說明：「我們之中某些人認爲並不該將伯多祿的默示錄列入教會公開宣讀的作品中」。

在第三、四世紀時，所謂聖經綱目的邊緣——介乎正偽之間的作品——仍然不完全清楚，至少教父們，對這問題的討論仍如此。在公元四世紀中葉有位名叫歐瑟比的歷史學家對當時的情況做了一個有趣的摘要。他將早期基督教作品分爲三個等級：

(一)舉世均承認其正經性，而且從未遭致異議者：四福音，宗徒大事錄，保祿書信，若望一書，伯多祿前書；他說若望的默示錄也可加入其中；(二)其權威性曾引致爭論，但却為絕大部分基督徒所接受者：雅各伯書，猶達書，伯多祿後書，若望二、三書；(三)為大部份人們所不願接受者，如海美牧者，伯多祿默示祿，巴爾納伯書信；按照歐瑟比的說法，其它有些人也將若望默示祿列入。第四部分他則指出各種異端偽福音及偽宗徒大事錄，這些作品則從未為任何可尊敬的基督教作家所接受。關於他未提到希伯來書以及他對默示祿所採極為分歧的意見非常令人驚訝。無論如何在公元四世紀末時，共同協議已經達成，至少在西方教會是如此。教宗英諾森一世在公元四〇五年所公佈現行的新約綱目並未分列等級；約在公元第五世紀時所謂的「葛拉先法令」很有趣地將若望二、三書的作者若望長老與若望宗徒加以區分。

實際上這個問題並非由博學之士加以解決，而是求諸大多數地方教會的傳統慣例而獲得解答，並可能受到羅馬教會的重大影響。那些「自太古以來」就被公開及普遍閱讀的經書，就是被視為有宗徒權威及正經性的經書。公元六九二年在君士坦

丁堡杜倫主教會議時東方教會也承認了這份綱目。當時只留下了一個理論上的疑問，不過最後脫利騰大公會議的公告已將此問題加以解決。

十二 新約的抄本及原文

新約經文的原始手稿，無論是由作者親手寫成或口授由秘書作的記載（這是最常見的方式）都是以紙草寫成；單張紙草可供書寫最簡短的經書如若望二、三書，由數張紙草黏合起來成爲卷軸者則可供書寫較長的作品。這些經書是以蘆葦筆沾植物墨水寫成，每欄大約六至八英吋寬，長度則約可寫三十行左右。各欄是由左至右連接而成，而且經常只在卷軸的內面書寫。（希伯來文原稿大致與此相同，只是各欄由右至左相聯，而且他們較喜使用羊皮或皮革來代替紙草）。

這些原始手稿自然都會破損而被拋棄；但是這些經文都已留下抄本，因此它們也就以此種方法廣爲流傳於世。在埃及所發現早期抄本的斷簡殘篇中，我們可以大致由其中推測出原稿如何寫成及原稿的形狀到底如何。最早期的殘經與原稿寫成的

時間甚爲接近。

在公元二世紀前期，埃及地方的基督徒似乎就首先以抄本的形式代替了捲軸，這種改變可能因爲人們發現它易於使用並便於查攷而致。所謂的「抄本」實際上就是指裝訂好的書籍，正如我們現在所使用的書籍形狀一樣。用多張紙草疊在一起，在中間由上至下縫合起來，然後對折而成。每張紙草包含四面，正反面都寫字，這些「聚合物」的數量及其負數的多寡，可按作品長短而加以改變。

至今所發現新約作品的最早殘篇就是屬於此種抄本。其中包括了若望福音中的數節。據古文字學家推斷，約爲公元一二五年的遺物。第二世紀稍遲時，瑪竇福音也有少數殘篇保存下來；最近又發現大量（約十四章）若望福音的其它抄本，判定約屬公元二〇〇年的作品。第三世紀以後新約經文抄本則有更多的殘篇保存下來。其中有三種抄本，大部份得以存留，極爲重要：一種是原來就保有四福音及宗徒大事錄；其次是包括保祿書信（很明顯並未包括牧函在內）；此外就是默示錄。

在第四世紀時，羅馬統治下的基督教逐漸獲得政府的承認及支持，較貴重的羊

皮紙取代了紙草，至少整部精裝本聖經是以此為材料。其中最古老的一部就是梵蒂岡抄本，現在其中最後數頁亦即新約的最後部分已付諸闕如了；不過此一抄本原來確實包括了所有的經文在內。西乃抄本約屬第四世紀末，包括了整部新約並附上巴爾納伯書信及海美牧者。另一部完整的聖經，第五世紀的亞歷山大抄本，並加上了克萊孟第一書信。因此這就是「正式的」聖經包含了其它後來未被列入綱目作品的兩個例子。

自第六世紀開始，殘存的聖經或新約的手稿竟增至數千以上。由於各種文件均以手抄方式互相傳遞，自然就有許多小錯誤發生，並且在各種版本上都會發生與原文稍異的變動，因此近代版本的校勘工作就在於搜集並比較這些「不同差異」，並嚐試剔除錯誤部份，再將所找出正確的原文以現代方式印刷成書。這種校勘的工作永無達成絕對確實結果的可能；但是大部分的差異對經文意義毫無影響，而重要的差別部分又實在為數極少。由於有關新約原文的證據甚為豐富，並且時間上也屬早期；它的經文毫無疑問地非常容易確定，至少比任何希臘羅馬古典文學簡單得多。

聖經自然很早就爲人翻譯爲他種文字，大約在基督教流傳至羅馬帝國，甚至更早就已開始了。在公元二世紀初，福音就至少已被翻譯爲敘利亞語及其它許多方言，並被翻譯爲拉丁文。其它語言的譯文不斷出現，例如：愛底歐庇亞，喬治亞，亞美利安，斯拉夫及古典歌德等地某些古老的譯本對於原文批判的工作極爲重要。拉丁譯本的來源是多重的，至少可分爲兩個不同的部分：即北非及義大利北部。我們主要是由教父們文章中所引用的文句才對此有所瞭解。它們之間的差異頗大，而無一本正式版本可用。直到第四世紀末時，教宗保祿委任聖熱羅尼莫編訂標準版本，他至少編訂了四部福音（曾否修訂其它新約篇章則仍屬疑問）。他按照希臘文原稿修訂當時的一部古老拉丁文本，而完成了一部完美的拉丁版本福音，後來被選爲教會拉丁文通俗本聖經中之一部分。在拉丁禮儀中所有福音，讀經均採自此。

十三 結 論

本書主要是針對新經的歷史及文學資料加以敘述。至於新約各書教理內容，在本叢書的以後各書中將對新約各書提供了個別的詮解。現在我們可作簡單的兩點結論。

首先是新約在教會中的地位。我們一再強調這些書籍都是信友在教會中寫成的，而且只有教會才能由所有的書籍中指示我們何者應屬於聖經，或實際上是受默感而寫成的。但並不能因此而下定論說它們只是附屬於教會而已。教會體認出它們的地位，却未影響它們的實質，實際上，它們是天主的話語；它們是經由聖神賜與教會的禮品。教會具有特權並負有責任保存它們，並為拯救人類而運用它們。教會以自認適合的方式使用它們「為教訓、為督責、為矯正、為教導」（第後三：16）；教

會聲明自己有理解聖經的權利，以及絕對斷言的職權；若有必要，聖經的某些內容可由教會判定爲某一意義，而不能作其它解釋。但聖經神聖的來源與教會是平行的；它們都是聖神的工作。教會虛心的接受聖經，而並非加以管制。

在這一方面（正如在其它方面一樣），聖經及聖體間可提出很明顯的比較：生命之言與生命之糧。在禮儀中教會慶祝並分施聖體；教會將聖體分給信衆，規定實際的禮節，並爲接納聖體者定下條件，鼓勵大衆虔誠參與禮儀。聖體與聖經地位的平行極爲明顯。不過聖體禮儀並非教會所自創；這也是教會淨配的禮物，一種神聖的創造，教會對它有運用的特權及責任。這也是顯示基督臨在於祂的信衆中的一種方式。因此，聖經與聖體都是教會爲繼續吾主救贖工作所接受的神聖恩賜；若教會本身否認，或准許其子民否認其中任何一點，則爲錯誤。

其次，是關於一個相當近代才有的困難，這就是知名的「歷史中的耶穌與信仰中的基督」。再言之，它可陳述如下：由於福音及新約的作者及傳播者相信基督是具有天主性的天主子，曾由死者中復活並昇天。這種信仰給他們的作品加上了色

彩。即使他們願意將他們的信仰與真實歷史加以隔離，他們，也必然無能為力。因此他們的證言毫無疑問的真誠地對讀者表達了他們的信德——但並非他們所敘述事件的真實歷史。

這個反對意見却真正歪曲了福音的本質。我們已經指出聖史們並非為勸服外教人而寫作，他們是為給信友們更完整的教導而寫的。他們並非為了以論證來「證明」任何事件，而是用正式的見證「表達」他們所見者。這個證言是針對那些真正已發生的事件而言，但其中大部份均未為當時人們所瞭解。只有在耶穌的死亡及復活，及聖神光明來臨之後，宗徒們回憶往事，才第一次真正明白它們的意義。總之，四部福音，尤其是馬爾谷福音，提到宗徒們有時無法瞭解他們當時所經歷的事。評論者認為所發生事件的外表才是「客觀現實」；但除非天主行動的實質與目的都為人所理解，否則這個客觀現實就毫無意義可言。在厄瑪烏吾主並未因門徒們不瞭解所發生的事而對他們加以譴責；他是因門徒們不相信一切事件的意義而責備他們（路二四：25 f）。因此福音中記載了宗徒們所能記憶的事件，同時也將後來他們自己

所領悟出的意義加入記載。

因此，實際上福音故事是在五旬節聖神光輝下寫成的；但這線光亮是照射在某些真實的事件之上，也就是照射在所有他們與吾主結伴期間所有鮮明的記憶與經驗之上。福音是一部記載歷史兼記載信德的文件，而且在其中歷史與信德是不可分的，我們無法將二者中之一由福音中取出，而獨留其一。

年 表

在第二行中只包括在新約中曾出現的人物。第三、四兩行中之年代為大約之推算，可有二至三年之差誤

	羅馬皇帝	黑落得王朝 及羅馬總督	耶穌及保祿	新約書籍
B. C. 10	奧古斯都	大里落德 (公 元前37~4)	耶穌誕生 (公 元前七年)	
5		阿爾赫勞 (至 公元6)		
A. D. 1		黑落德·斐理 伯(至公元34)		
5		黑落德安提帕 (至公元39)		
10				
	提庇留 (14~37)			
15				
20				
25		般雀比拉多 (26~36)	(28) 耶穌受洗死 亡及復活 (30)	
30				
35			保祿皈依 (34)	
	加里古拉 (37~41)	黑落德阿格黎 帕一世 (37~ 44)		
40				
	喀勞狄 (41 ~54)			
45			第一次旅行 (47)	
50		斐理斯 (52~ 60)	第二次旅行 (50~53)	得前、得後 (51)
55			第三次旅行 (53~58)	迦、格前、 格後、斐、 羅(54~58)
60		斐斯托 (60~ 62)	到羅馬 (60 ~61)	哥費弗弟前 、弟後鐸 (61~67)
65				
	外斯巴仙 (69 ~79)		殉教 (67)	伯前 馬爾谷 希伯來
70				
75				
	提托(79~81)			希臘文之瑪 竇
80				路加、宗徒 大事錄公函
	多米仙 (81~ 96)			
85				
90				
95		乃爾瓦 (96~ 98)		默示錄
	特辣雅諾 (98 ~117)			若望書信 若望福音
100				

綜合討論

第一章

一、請爲新約下一個運用上的定義。那一篇作品是新約中最長的？最短的呢？新約的編排是以何種順序爲標準？試述新約的三種類型，並將所包括的書名列出。

二、這些篇章是在何時以何種文字寫成？試解釋「新約中所有篇章都是由各個宗教團體所寫成的官方文件」。

三、信友們對新約著作的評價如何？聖額我略所言有關新約著作的名言是什麼？天主教及更正教徒是否公認有統一的聖經綱目？

四、靈感恩寵是什麼？實際上，天主是否就是這些作品的作者？作者們都是「工具」是何意義？他們是否有自由意志？他們是否仍能確保自己寫作的正常方式

及形式？他們當時寫作的目的何在？

- 五、在除去各個作者間性格、背景、立場等相異之處，他們的著作是否具有統一性？
？ 基督教會是否早在新約篇章最早部分寫成以前就已存在？是誰來決定那些著作具有天主的權威與否？

第二章

一、試述新約的政治背景。試論羅馬帝國在地中海地區勢力的伸展。何時敘利亞及巴勒斯坦均隸屬羅馬？羅馬帝國對屬地採用何種政策？

二、我們現行公元計算制度是由誰建立？他的錯誤對耶穌的生日有何影響？大黑落德何時登基？他是否既有能力又心地善良？誠舉例說明他對公共建築具有希臘化的熱誠。試述他在晚年時的私生活。

三、黑落德安提帕是否酷似大黑落德？黑落狄雅是誰？她如何促成了若翰洗者的喪

亡及她丈夫的失勢？路加如何概述公元二八年巴勒斯坦地方的政治狀況。

四、試述巴勒斯坦地方宗教及文化的區別。「十城區」是什麼？試述人們所記憶有關瑪加伯、色婁苛、亞歷山大雅乃烏斯及阿斯摩乃等人的事蹟。爲何當時猶太人的領導階層都心向羅馬？那一件事導致般雀比辣多的失寵並爲羅馬召回？

五、黑落德阿格黎帕如何建立與猶太人間的和諧關係？爲何總督統治制度再度出現？爲何公元六十六年又發生暴亂？尼祿皇帝爲何又重新取回巴勒斯坦地區的控制權？

第三章

一、說明某一強調以色列隔離主義，並對政治毫無興趣的一個宗教團體。它與海西定團體的關係如何？在依爾卡諾統治時其地位如何？他們是否支持黑落德？他們在聖經中以何種姿態出現？請簡述其教條。他們對「塔爾慕」的寫成有何

影響？

二、當時那一個教派擁有大部分的司祭、貴族家庭及豪富？他們承認那一本經書？他們對於希臘化的風俗習慣、黑落德王朝統治者、羅馬當局的態度如何？經師們爲何後來成爲非正式的教師及法律的解釋者？

三、黑落德黨人特殊的政治目的何在？他們與法利塞人的關係如何？試由下列各角度討論撒瑪黎雅人：來源，革黎斤山的聖殿，福音，默西亞，鄙視猶太人，聖路加。那些人是熱誠黨徒？

四、厄森人與法利塞人在那些方面相似與相異？我們因何推測若翰洗者可能亦加入此團體？

五、試述厄森人成爲現代人們興趣的原因。他們何時住在谷木蘭？他們圖書館中有那些書籍？誰是「正義導師」？他所視爲正統法律的是什麼？試述在谷木蘭團體及早期基督徒間的相似之處。

第四章

- 一、我們對第一代基督徒歷史的主要知識來源是什麼？聖路加寫「宗徒大事錄」的目的何在？為何其第一部分所記載的言論特別有價值？試論聖伯多祿在五旬節時，在治癒癱子後及在科爾乃略家中的言論。（宗二：14 ff；三：12 ff；十：34 ff）。
- 二、為何五旬節的經歷在此團體自我意識的建立上形成了一個決定性的轉捩點？試比較聖伯多祿及若翰洗者的講論。聖神降臨的意義是什麼？
- 三、初傳的福音是什麼？試論其中所遺漏的部分。舊約中所謂救恩的意義何在？這些道理如何更加發展？初傳的福音與宗教訓誨錄的相異之處為何？
- 四、試述耶路撒冷初期教會的情況。信友們為何遭到迫害？試分辨「希伯來人」及「希臘化猶太人」。斯德望如何對教會的發展帶來決定性的衝力？
- 五、基督教在安提約基如何首次趨於普遍化？說明當時教會禮儀的發展。討論此一

教會中的首次大爭論。聖保祿對外邦皈依者的自由的見解如何？此後耶路撒冷教會的命運及前途如何？

第五、六章

一、試討論「傳福音者」(EVANGELIST) 這個字在早期基督教教義中，在今日及過渡時期的意義。為何斐理伯及第茂德被稱為傳福音者？初傳福音內容的要點何在？為何我們相信耶穌苦難敘述是最早定型的長篇敘述？

二、福音最初是以何種語言宣講的？由希臘羅馬世界皈依者如何能够接受如此嚴格的要求呢？類型批判是什麼？解釋口傳福音者的工作一方面是神恩性的，另一方面屬於宗徒的控制權下。

三、對觀福音的問題是什麼？早期基督教傳統中的前三部福音如何安排？前三部福音在文學方面是否有密切的關聯？試論「二源論」及其評價。

四、我們如何能由福音的歷史及文學背景來確定其所記載耶穌言行的正確性，我們是否可由此測定有關年代方面的問題？當時人們是否都很自由的處理那些與宗教無關的資料？

五、查證四段建立聖體的記載（瑪二六：2 ff；谷十四：22 ff；路二二：19 f；格前十一：23 ff）並舉出每一位作者所希望表現的意義及神學的內涵。

第七、八章

一、假若所有書信都是在福音公佈以前所寫成的，為何將其置於聖經中四部福音之後？聖保祿書信可分為那幾類？保祿書信中表現其與通信者有何特殊關係？

二、保祿書信中是否常有卓越的教導？是否可由其中推出一套完整的神學？試舉出其中最重要的主題。

三、試舉出四封保祿寫給私人的書信。它們表現出那幾種形式？何謂「公函」？是

否可能由他人執筆，而以保祿之名發表？

四、試由資料的範圍及來源，神學的內容及文學的特性方面將若望福音與對觀福音作一比較。

五、新約中唯一預言體的作品是寫給何人的？它所傳佈的訊息是什麼？若望對教會的生命中受迫害的問題提出了什麼肯定的答案？他三封書信的主題是如何安排的？他提供了那兩個判斷基督徒生活真實性的正確原則？

第九、十章

一、試列舉新約中的靈感作者。除了個人背景相異，他們的共同之點何在？聖路加如何說明宗徒們的双重身份？

二、我們何以知道這些聖書的作者們都有資格為基督作證？他們所宣揚福音的本質為何？

三、那兩個力量不斷支持教會免於衰微？福音因何而「朝朝常新」？何以會有四部（乃至五部）不同的方式來宣揚這獨一無二的福音？

四、試簡述對觀福音中所傳佈的訊息。聖保祿如何將其擴展？聖路加在他的福音中加上了那個新的信息？

五、新約的中心主旨何在？新約中愛近人的誡命有何不同？

第十一、十三章

一、爲何只有超自然的權威才可分辨這些書籍是否具有神聖性的來源與權威？公元五四六年四月八日大公會議所發表的聲明是什麼？在此次大公會議以前人們是否已有此一方面的資料？

二、爲何聖經綱目形成的歷史極爲重要？試舉出其形成的可能步驟。馬西翁派在公元一五〇年所提出的異議爲何？由摩托拉端殘卷中，我們可了解到什麼？在第

四世紀時的情況如何？

三、描寫新約各書原文的書寫方式，何謂抄本？試描述一些早期的抄本：梵蒂岡抄本，西乃抄本，亞歷山大抄本。新約原文是否有早期而豐富的證據？何謂拉丁通俗本。

四、新約在教會中的地位如何？聖經與聖體，生命之言與生命之糧間明顯的比較是什麼？

五、什麼是「歷史中的耶辦與信仰中的基督」導致的現代產生的困難？請說明福音中包括了真實的歷史同時並包括了信友們的信德。

聖經綱目

思高聖經學會譯名

天主教

舊約全書

創世紀

出谷紀

肋未紀

戶籍紀

申命紀

若蘇厄書

創

出

肋

戶

申

蘇

聖經公會譯名

基督教

舊約全書

創世紀

出埃及記

肋未記

民數記

申命記

約書亞記

創

出

利

民

申

書

民長紀
 盧德傳
 撒慕爾紀上
 撒慕爾紀下
 列王紀上
 列王紀下
 編年紀上
 編年紀下
 厄斯德拉上
 厄斯德拉下
 多俾亞傳
 友弟德傳
 艾斯德爾傳

艾	友	多	厄下	厄上	編下	編上	列下	列上	撒下	撒上	盧	民
以斯帖記			尼希米記	以斯拉記	歷代志下	歷代志上	列王記下	列王記上	撒母耳記下	撒母耳記上	路得記	士師記

士 得 撒 撒 王 王 撒 撒 代 代 拉 斯

約伯傳
 聖詠集
 箴言
 訓道篇
 雅歌
 智慧書
 德訓篇
 依撒意亞
 耶肋米亞
 耶肋米亞哀歌
 巴路克
 厄則克耳
 達尼爾

聖經綱目

達	則	巴	哀	耶	依	德	智	歌	訓	箴	詠	約
但	以		耶	耶	以			同	傳	同	詩	約
以	西		利	利	賽			上	道	上	篇	伯
理	結		米	米	亞				書			記
	書		哀	書	書							

九七

但 結 哀 耶 賽 傳 詩 伯

歐瑟亞
 岳厄爾
 亞毛斯
 亞比底亞斯
 約納
 米該亞
 納鴻
 哈巴谷
 索福尼亞
 哈蓋
 匝加利亞
 瑪拉基亞
 瑪加伯上

歐
 岳
 亞
 北
 納
 米
 鴻
 哈
 索
 蓋
 匝
 拉
 加上

何西阿書
 約珥書
 阿摩司書
 俄巴底亞書
 約拿
 彌迦書
 那鴻書
 哈巴谷書
 西番雅書
 哈該書
 撒迦利亞書
 瑪拉基書

何 珥 摩 俄 拿 彌 鴻 哈 番 該 亞 瑪

瑪加伯下

新約全書

加下

瑪竇福音

瑪

馬太福音

新約全書

太

馬爾谷福音

谷

馬可福音

可

路加福音

路

同上

苦望福音

若

約翰福音

約

宗徒大事錄

宗

使徒行傳

徒

羅馬書

羅

羅馬人書

羅

格林多前書

格前

哥林多前書

林前

格林多後書

格後

哥林多後書

林後

迦拉達書

迦

加拉太書

加

厄弗所書

弗

以弗所書

弗

斐理伯書

斐

腓立比書

腓

哥羅森書	哥	歌羅西書	西
得撒洛尼前書	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前
得撒洛尼後書	得後	帖撒羅尼帖後書	帖後
弟茂德前書	弟前	提摩太前書	提前
弟茂德後書	弟後	提摩太後書	提後
弟鐸書	鐸	提多書	多
費肋孟書	費	腓利門書	門
希伯來書	希	同上	來
雅各伯書	雅	雅各書	雅
伯多祿前書	伯前	彼得前書	彼
伯多祿後書	伯後	彼得後書	彼
若望一書	若一	約翰一書	約一
若望二書	若二	約翰二書	約二

若望三書

猶達書

默示祿

若三

猶

默

約翰三書

猶大書

啓示錄

約三

猶

啓

新約導讀叢書一覽

1. 新約導論
2. 馬爾谷福音
3. 路加福音
4. 瑪竇福音
5. 宗徒大事錄

張伏	N. M. Flanagan, O.S.M.	曹斯	D. M. Stanley, S. J.	呂司	C. Stuhlmueller, C. P.	王斯	G. S. Sloyan,	蔣馬	R. A. F. Mackenzie, S. J.
雪拉		定旦		徒麥		慧樓		坎	
珠根		人雷		芬勒		敏陽		梅錫	
				蓉勒		神父		神父	
				神父		著		著	
				著		著		著	
				著		著		著	
				著		著		著	

6. 保祿書信導論
得撒洛尼前後書
7. 迦拉達書
及羅馬書
8. 格林多前後書
9. 斐理伯書·厄弗所書
哥羅森書·費肋孟書
10. 弟茂德前書、弟鐸書、弟茂德後書
11. 希伯來書

- B. Vawter, C. M. 伏特
震沃特 神父著
潘澤 譯
- B. M. Ahern, C. P. 艾享
楊世雄 神父著
C. J. Peifer, O. S. B. 培國弗 神父著
C. J. Peifer, O. S. B. 項寧 神父著
孫淑玲 譯
- K. Sullivan, R. S. C. J. 蘇里
陳文真 修女著
蘇里 譯
- R. T. Siebneck, C. P. S. 西班
陳永禹 神父著
西班 譯
- J. F. McConnell, M. M. 麥柯
吳終源 神父著
麥柯 譯

12. 雅各伯書、猶達書
伯多祿前後書

吳梅
E. H. Maly,
終
源萊
修神
士父
譯著

13. 若望福音及書信

陳蕭布
R. E. Brown,
永立
禹明
合神
譯父
著

14. 若望默示錄

海楊
W. G. Heidt, O. S. B.
永世
禹雄
合神
譯父
著

中華民國六十三年元月初版
中華民國六十六年十月再版

新約導讀叢書之一

新約導論

◀版權所有・翻印必究▶

著者：馬 坎 錫
譯者：蔣 梅
准印者：臺中教區主教蔡文興
發行者：鄭 聖 冲
出版者：光 啓 出 版 社
(400)臺中市忠孝路197號
郵政劃撥：中 20479號
承印者：振暉美術印刷有限公司
台中市和平街119-6號
定 價：NT \$ ~~20~~ 20.00

本社新聞局登記證局版臺業字第0084號

10139a

封面設計：呂素嬌

嬌

