

新約聖經入門



ΑΡΧΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ
ΘΕΟΣ ΗΝ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΕΟΝ
ΚΑΙ ΘΕΟΣ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ ΟΥΤΟΣ
ΗΝ ΕΝ ΑΡΧΗ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΕΟΝ
ΠΑΝΤΑ ΔΙΑ ΑΥΤΟΥ ΕΓΕΝΕ
ΤΟ ΚΑΙ ΧΩΡΙΣ ΑΥΤΟΥ ΕΓΕ
ΝΕ ΤΟ ΟΥΔΕ ΕΝ ΟΓΕΓΟΝ Ε
Ν ΑΥΤΩ ΖΩΗ ΗΝ ΚΑΙ Η
ΖΩΗ ΗΝ ΤΟ ΦΩΣ ΚΑΙ ΤΟ
ΦΩΣ ΕΝ ΤΗΣ ΚΥΤΙΑ ΦΑΙ
ΝΕΙ ΚΑΙ ΗΣΚΟΤΙΜΑ ΑΥΤΟ
ΟΥΚ ΑΤΕΛΑ ΒΕΒΗ ΔΕ ΓΕΝΕ
ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΑΠΕΣΤΑ
ΜΕΝΟΣ ΠΑΡΑ ΒΥΘΟΝ ΟΜΑ
ΑΥΤΩ ΙΩΑΝΝΗΣ ΟΥΤΟΣ
ΗΛΘΕΝ ΕΙΣ ΜΑΡΤΥΡΙΑΝ
ΙΝΑ ΜΑΡΤΥΡΗΣΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ

高夏芳

思高聖經學會

新約聖經入門

(修訂版)

作者：高夏芳

思高聖經學會

2008

序言

聖經，尤其是新約聖經，眾所公認是全世界書籍中擁有最多手抄本，最多版本，最多譯本；被抄得最多，印得最多，賣得最多，送出最多，流行最廣遠的暢銷書。誠然，這是一本獨一無二的書，是天地相通，神人契情的見證；但不要以為這是一本易讀，易解，易明的書。時間的遠古，語言文字的隔膜，文化背景的差異，書本寫作過程的複雜，古今釋經原則的演變繁多，往往令讀者不能收開卷有益之效。

不少教會初期的教父，把聖經比作深井清泉，要有適當的工具及方法才能汲水；又或比作殿宇大宅，要覓得門戶，開啟鎖扣，才能進內。這本《新約聖經入門》不敢企求什麼，只想把讀者領到台階，輕輕推門，邀請入內，與主人相聚。

這書曾在國內出版，收集我在香港及國內修院授課的資料。雖然粗陋淺薄，但也可說是凝聚了數百位年青中國修生、修女、教友對聖言的熱愛，捕捉了他們初探聖言奧秘的驚訝，留住了他們欣賞聖言的喜悅，被聖言觸動的沉思、憧憬。

這書現加工再版，得蒙香港思高聖經學會各神長的支持，至深感激。感謝已故梁雅明神父的鼓勵，陳維統神父及吳岳清神父的審核，更感謝林美活小姐的打字、校對。

願與讀者共步，跨入聖言的門扉，讚歎天主的美妙。

高夏芳

母佑會修女

二〇〇二年復活節書於羅馬

目 錄

序 言

第一部份 新約導論

一、新約聖經	1
二、新約書本的寫成過程	3
1. 耶穌史實	4
2. 初期教會的口傳	5
3. 聖史們編撰福音	8
4. 書信	9
三、新約經文的流傳	13
1. 手抄本的外形及分類	13
2. 新約經文流傳簡史	14
3. 古代新約譯本	15
4. 新約經文鑒別	16

四、新約正典的形成	19
1. 新約正典形成的歷史過程	19
2. 鑒定正典的原則	22
3. 偽經	23

五、新約聖經的文學類型	26
1. 福音	26
2. 宗徒大事錄	30
3. 書信	31
4. 默示錄	32

第二部份 新約背景

一、新約事蹟的地理環境	33
1. 地中海沿岸的平原地帶	34
2. 河西高原	34
3. 約但河谷地帶	35
4. 河東高地	35

二、新約時代的歷史背景	38
1. 舊約歷史撮要	38
2. 新約歷史	41

三、新約時代的文化背景	46
四、新約時代的社會組織	48
1. 宗教聚會地方	48
2. 宗教領導層	49
3. 黨派	51
4. 節日	53
第三部份 新約書本簡介	
一、對觀福音	57
1. 「福音」一詞的意義	57
2. 對觀問題	62
3. 馬爾谷福音	71
4. 瑪竇福音	87
5. 路加福音	119
二、若望福音	154
1. 資料概觀	154
2. 若望福音與對觀福音的比較	156
3. 若望福音的一貫性	160
4. 福音的作者問題、背景及成文歷史	161

5. 寫作特徵	164
6. 福音的結構	171
7. 若望福音的神學思想	177
三、宗徒大事錄	185
1. 名稱及體裁	185
2. 作者，寫作時間、地點	186
3. 資料概觀	186
4. 源流	188
5. 結構	189
6. 寫作特徵	193
7. 神學思想	195
四、保祿書信	202
1. 保祿的為人、使命、傳教策略	202
2. 保祿書信概觀	227
3. 得撒洛尼前後書	236
4. 格林多前後書	241
5. 迦拉達書	255
6. 羅馬書	262
7. 斐理伯書	272
8. 費肋孟書	278

9. 哥羅森書	280
10. 厄弗所書	284
11. 弟茂德前後書及弟鐸書	291
五、希伯來書	298
1. 希伯來書與保祿的關係	298
2. 收信人，書信寫成的時、地	299
3. 文學體裁	301
4. 內容及結構	302
5. 神學思想	303
六、公函	308
1. 若望書信	308
2. 伯多祿前書	317
3. 伯多祿後書	322
4. 雅各伯書	327
5. 猶達書	332
七、默示錄	335
1. 默示文學	335
2. 若望默示錄與猶太默示文學的關係	339
3. 作者，寫作時、地、背景	340

4. 寫作特徵	341
5. 寫作目的及對象	343
6. 默示錄的解釋方法	343
7. 內容及結構	345
8. 神學主題	348
9. 創世紀與默示錄——聖經首末的前呼後應	353

第四部份 新約聖經的詮釋

一、聖經詮釋學簡史	356
1. 在聖經內的聖經詮釋	356
2. 猶太及希臘文化對初期教會釋經的影響	357
3. 教父時期的釋經	358
4. 中世紀的釋經	359
5. 文藝復興及新教改革	361
6. 歷史評釋法的產生及發展	362
7. 由梵一至梵二的教會指示	364
8. 現代釋經	367
二、釋經的基本步驟	370
1. 釋經步驟	370
2. 基本工具書	380

三、讀主言，入主心——屬靈的聖經研讀	388
1. 神學原則	389
2. 啟發性的象徵	393
3. 結語	402
四、在亞洲文化氛圍下閱讀聖經	404
1. 聖經植根於不同文化	404
2. 聖經在亞洲	407
3. 以亞洲方式閱讀聖經	411
附錄	
基督教與天主教新約聖經書目對照表	429

第一部份 新約導論

一、新約聖經

聖經的七十三本書可分為兩部份：舊約（四十六本）及新約（二十七本）。「約」指的是「盟約」（拉丁文 *testamentum*、希臘文 *diathéke*、希伯來文 *bērit*），即天主對以色列民的鍾愛，使之成為祂特選的子民，在悠長及動盪的歷史中不斷細心引導他們，雖然他們多次不忠，或冷淡怠惰。

早在耶穌降生前六世紀，天主便藉先知們談及要更新與祂子民的盟約，使之更深，更真，更內在化。「看，時日將到，我必要與以色列家和猶大家訂立新約，不像我昔日——握住他們的手，引他們出離埃及時——與他們的祖先訂立的盟約；我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上；我要作他們的天主，他們要作我的人民」（耶31:31-33；參閱則37:26）。這新約在耶穌身上實現了，耶穌的死亡、復活，使天人關係前所未有的深厚，並永久長存（參閱谷14:24；瑪26:28；路22:20；格前11:25；迦4:24-26；希8:6；9:15；12:24）。這新約承傳舊約，同時將之徹底更新及超越。

耶穌死後二十餘年，在教會內開始陸續有書本出現，首先是保祿書信，後來有福音及其他書本，都以耶穌及他的救

恩奧跡為中心。自二世紀初，這些書本自然地冠以「新約」之名，而在耶穌以前，在以色列奉為聖言的書籍則被稱為「舊約」。這命名一直在教會內流行。

新約的二十七本書是：

福音書 { 瑪竇
馬爾谷
路加
若望

宗徒大事徒

書信 { 保祿書信 { 羅馬書
格林多前後書
迦拉達書
厄弗所書
斐理伯書
哥羅森書
得撒洛尼前後書
弟茂德前後書
弟鐸書
費肋孟書
希伯來書
雅各伯書
伯多祿前後書
若望一、二、三書
猶達書

默示錄

二、新約書本的寫成過程

新約的二十七本書雖全在短短的半世紀中寫成（第一世紀下葉），它們的寫成過程卻不簡單。雖然最後執筆的是某些固定的作者，但在聖神的領導下，整個初期教會都參與其事。現就新約書本的兩大類型——福音及書信——略述其成書過程。

福音

新約中的四本福音不是耶穌生平的即時實錄，也不是聖史們在短時間內一氣呵成的作品。自耶穌的死亡至第一本福音的面世，經過了三十多個寒暑，在這期間，教會活躍地將他的喜訊傳遞推廣。

福音的形成過程大致可分為三個階段：

- 耶穌
- 門徒們及初期教會團體
- 聖史們

若不從主動者的角度，而從流傳的方式來看，這三個階段也可被描寫為：

- 史實（event）
- 口傳（oral tradition）
- 編撰成書（edited tradition）

這三個階段可在路加福音的序言中察見：

路1：1-4

關於在我們中間所完成的事蹟 耶穌史實
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
..... 初期教會的見證、口傳及零碎資料記錄
我也從起頭仔細訪查了一切，
遂立意按着次第寫出來 聖史編撰成有系統的書
給你，德敖斐羅，
為使你認清給你所講授的道理正確無誤 讀者

1. 耶穌史實

納匝肋的耶穌以他的生命、言行，特別以他的死亡、復活，使人獲得救恩。他述而不著，行而不寫，沒有留下文字，只將他的一切托付給一撮跟隨他的門徒，要他們為他作見證（路24:48；若15:27；宗1:8；10:39；13:31）。

耶穌宣講時選用了配合當代文化及聽眾了解程度的方式，也可能運用了一些技巧，使他的訓誨有精簡暢順的格式，易於記憶及重述，但沒有刻意使自己的言行系統化，也沒有命令門徒們將之記錄成書。

耶穌的生命、言行，就如一道水泉的啟源，隱藏着無限動力，在時空中變成洪流，世代蔓延，廣傳至地極（宗1:8），伸展至歷史的終結（瑪28:20），直至一切人都被他吸

引而歸向他，並在他內獲得救恩（若12:32）。首先被捲入及化為動力的是他的門徒及以他為核心組成的初期教會團體。

2. 初期教會的口傳

門徒們在跟隨耶穌時，對他的身份、言行和使命都未有透徹的明瞭，要等到耶穌的逾越奧跡完全實現及得到聖神的光照，他們才對耶穌，對救恩及對自己的使命有更深的了解。正如若望記載：「起初他的門徒也沒有明白這些事，然而，當耶穌受光榮以後，他們纔想起這些話是指着他而記載的」（若12:16，參閱若2:22）。「我本來還有許多事要告訴你們，然而你們現在不能擔負。當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理」（若16:12-13，參閱若14:26）。

受逾越奧跡及聖神的光照後，門徒們立即體會到有關耶穌的一切是一個要廣傳於普世的福音。「我們不得不說我們所見所聞的事」（宗4:20），又如保祿說：「我若不傳福音，我就有禍了」（格前9:16）。

透過門徒們的宣講，基督的喜訊傳佈得相當快及廣。門徒們無論到那裏都以宣講基督為己任，並以「見證人」的心態去宣講。他們的宣講是忠信的，忠於歷史的真實性；是真誠的，因為出自他們深刻的信仰體驗，他們與人分享的「喜訊」在觸動別人前，首先改變了他們自己的生命；同時也是靈活的，能按宣講的對象、環境作適應，比如文字上的適應，社會習俗、文化背景及教會實況各方面的適應。

除了從耶穌事蹟的整體去了解耶穌的個別言行外，初期

教會也清楚地意識到耶穌是舊約的滿全，他的一言一行都有着承舊啟新的意義，舊約的記載與耶穌的史實互相映照，互作詮釋，正如耶穌自己明確地指出的（參閱路24:27）。

門徒們在各地的宣講內容基本上都保持一致。現在福音中不少段落，尤其是耶穌訓誨的記錄，還顯露出在口傳期宗徒們靠記憶背誦，使內容保持不變所作的一番努力（參閱谷9:42-50；瑪5:39-42；7:7-8等）。同時，宗徒團體，即耶穌事蹟的目睹者，也有檢討、控制、維持內容一致及不變的作用，例如保祿在開始傳教時，往耶路撒冷去「向那些有權威的人」陳述他在異民中所講的福音（迦2:2）。教會的其中一特徵——「從宗徒傳下來的」——由起初便根深蒂固。傳福音者都意會到他們所宣講的與耶穌交付給宗徒們的一脈相傳。

在宣講耶穌時，初期教會不關心依循歷史次序重述耶穌的言行，如新聞報道一樣。他們要宣講一個激發人信仰的喜訊（參閱若20:30-31），故此他們首先將耶穌的史實作了一個基本的摘要——初傳（kerygma），其內容可在宗徒大事錄中略見：宗2:14-39；3:13-26；4:10-12；5:30-32；10:36-43；13:17-41。這摘要勾畫了初期教會的最早信仰中心，也成為日後福音書的經緯，其重點在於：默西亞的預言在耶穌基督身上實現了，他是達味的後裔，由若翰作前驅，在加里肋亞行奇蹟、驅魔，被稱為先知，最後來到耶路撒冷，被比拉多判罪釘死，死在十字架上，但第三天復活，被高舉，立為主及未來審判者，凡信他而皈依的都藉着他而獲

得救恩。

隨着時間及傳教活動的發展，這初傳的精簡內容漸漸擴展至詳細憶述耶穌的所言所行，再後一步更關注他的童年史（瑪1-2；路1-2）及他的先存（若1:1-18）。可以說，初期教會對耶穌的回憶及傳述是由後推到前，由結果推到開端的。在這整個過程中，敘事與神學反省常互相滲透。

促使口傳流傳廣遠及迅速的因素，除了在門徒心中的內在催迫外，也是時勢所需，特別以下幾種團體的生活情況影響了口傳的定型，使之成為來日福音書本的基礎。

a) 禮儀及祈禱

初期教會的禮儀是一個對耶穌事蹟作深入反省及傳述的機會。宗徒大事錄記載基督徒們「時常團聚，擘餅，祈禱」（宗2:42）。擘餅是遵照主的吩咐，為記念他而作，他們在舉行此祭時，不斷憶述耶穌在最後晚餐所作的一切，並深入發掘其意義，明認他們「每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡」（格前11:26），所以藉着禮儀，耶穌的最後晚餐、苦難、死亡、復活常被憶述，且在口傳過程中漸漸有定型。

b) 教理講授

初期基督徒大部份都在回應基督喜訊，決志皈依後，便立即領受聖洗（參閱宗2:37-41），沒有經過仔細的準備及培訓，有時家長亦帶領家人領洗（參閱宗16:31-33），所以新信徒們需要繼續受培育，宗徒大事錄描寫基督徒們「專心聽取宗徒的訓誨」（宗2:42）。這些訓誨主要是憶述及反省耶穌的言行，並將之與基督徒的實際生活配合，成為生活的典

範與準則。很多時為了使講授更深刻、有效，耶穌的言行在這口傳階段被整理，使其顯得更主題清晰，條理分明，更有訓導性。

c) 傳教

初期教會的向外傳教工作集中於兩個方向：向外邦人宣講基督是人類的救主；向猶太人宣講他是預許的默西亞，舊約的滿全者。兩種傳教路向都催使初期教會搜集耶穌言行的資料，並加以反省、組織。後者比較着重耶穌與舊約的關係及與猶太人的辯論，前者則比較着重耶穌的奇蹟。

在口傳期間，很可能某些資料因實際需要已漸被分類搜集、寫成文字：所以在福音成書前已有一些零碎的，系統不嚴謹，篇幅不多的成文資料，記錄某類基督的言行片段或小單元，比如耶穌的苦難史、奇蹟、比喻訓言等已有局部的筆錄。

3. 聖史們編撰福音

隨着時間過去，與耶穌生活過的見證人愈來愈少，而福音宣講的範圍卻愈來愈大，需要把口傳及零碎的成文資料有系統地編寫出來，福音書便如此在聖史們筆下面世。首先是馬爾谷福音（約公元七十年），跟着是瑪竇及路加（約公元八十年），最後是若望（約九十年代）。

聖史們編撰福音時，一面忠於基督訊息，忠於傳統；但一面亦自然地表露出自己的文學風格、思想形態、神學特徵等。同時每位聖史都有其實際的生活環境，教會團體的情況

或特別對象，這一切都在福音中表露出來。故此聖史們不是生硬的資料收集者，將已有的東西琢磨砌拼，安置在一個歷史框框內；他們的工作也有解釋、創新的一面。1964年羅馬宗座聖經委員會編寫的一份名為《論福音的歷史性》的文獻，將聖史們的工作撮要為以下三點：

- a) **選擇**：選擇取舍資料，成文架構，格調等。
- b) **綜合**：整理次序，分類歸納，編寫小結或撮要等。
- c) **適應**：將資料安排、引伸、強調，作深入反省等，為配合實際環境及直接讀者的理解能力。

4. 書信

在新約27本書中，21本是書信，雖然其中有些無論在內容或在體裁上都不能算是書信（如若一、希、雅），只是借書信體裁作表達方式。新約書信之多，反映出初期教會傳教事業活潑，而各教會保持聯繫合一。

書信中，十三封是保祿所寫，時期約在公元五十至六十五年間。他的信全是因實際牧民需求而寫成，都是「應時」作品，有明顯的動機及近因。

其餘的書信是希伯來書及七封公函，是比較後期的作品，大部份是以書信體裁寫成的訓誨或講道詞，奉伯多祿等大宗徒為作者。

保祿寫信時，不用收集歷史資料，他的主要目的不是在於向後望，複述耶穌的生平或記錄他的訓言，卻在於把耶穌帶入基督徒的現實生活中，讓他們深入反省耶穌言行的救恩

意義及他給人類帶來的轉變；所以，他的書信的寫成過程沒有福音那麼複雜，那麼多層次。保祿書信及公函大致都是一氣呵成的作品，不過在其中也可屢次找到一些作者插入的已有資料，這些資料出自初期教會的宣講、禮儀、信仰宣証及生活指引。

a) 初傳

耶穌復活升天後，門徒們視宣講他的喜訊為首要職務（參閱宗6:4）。路加在序言中也指出有許多人「為真道服役」（路1:1-4）。初期教會的最早宣講——初傳——都有同一的特徵，精簡地將耶穌的救恩事蹟濃縮撮要，指出其深層意義，並激發聽者的信仰。初傳的內容以耶穌的死亡、復活為核心。保祿在書信中多次引用這些在他以前已在教會中流傳的初傳，最清楚的片段是格前15:3-5：「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……」。其他的還有：羅1:3-4；得前1:9-10等。

b) 禮儀詩歌及歡呼

初期教會在祈禱中慣用詩歌來頌揚基督的救恩。詩歌是情懷高漲，化作美妙言詞的讚頌，精涵而有韻律。被納入書信中的詩歌有很多，如：斐2:6-11；哥1:15-20；弟前3:16；希1:3；5:7-10；伯前2:22-24。

歡呼較短，也是出自禮儀，如：「主來罷」（格前16:22）；「耶穌基督是主」（格前12:3；羅10:9）；「萬物都出於他，依賴他，而歸於他。願光榮歸於他至於永世」（羅

11:36)；「願我們的主耶穌基督的天主和父，仁慈的父和施與各種安慰的天主受讚揚」（格後1:3）。

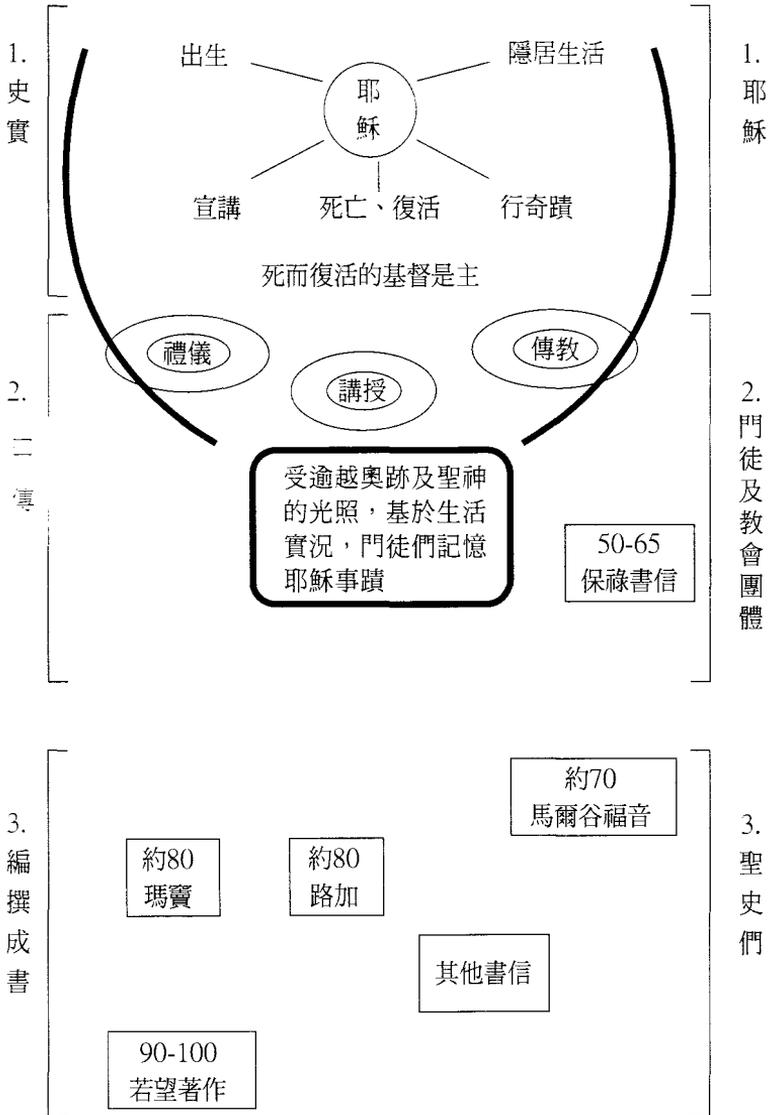
c) 信仰宣証

古代猶太人有此慣例，把信仰精華化成簡短信經，每天誦念宣証（如申6:4-9；11:13-21；戶15:37-41）。初期教會也把對基督的信仰化成言詞，將內心所信表之於言，使信仰客觀化，更清晰堅固，更易傳之於外。保祿在書信中吸納了不少這類信仰宣証，如格前8:6：「我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於他，而我們也歸於他；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉他而有，我們也藉他而有」；其他如羅8:34；弟前2:5-6；6:13；伯前1:20等。

d) 生活指引

接受福音者被邀請皈依（宗5:31），放棄舊人，穿上新人，與信仰相符地生活。這種「新生活」也漸漸在初期教會的反省及訓導中被切實地描繪出來，成為有固定型式的傳統資料。其中最顯著的是德行及罪惡的列舉，屢被保祿及其他作者引入他們的書信中，如羅1:19-31；格前5:10-11；格後12:20-21；迦5:19-21；弗4:31；伯前2:1等。

新約書本的成書過程



三、新約經文的流傳

新約書本的原稿已全部失傳，經文流傳於世就只靠手抄本（manuscript），直到十六世紀印刷術發明。第一部印成的新約在1514年才出版。

1. 手抄本的外形及分類

- a) **按抄寫用的材料可分：**紙草紙手抄本（papyrus）及羊皮紙手抄本（parchment）。最早的聖經手抄本採用紙草紙，第四世紀後，教會較為富有，羊皮紙才漸普遍。
- b) **按書本釘裝形式可分：**卷軸（scroll）及冊子（codex）。
- c) **按書寫字體可分：**大體字手抄本及小體字手抄本（只自第九世紀才開始通行），書寫格調又可分正書（每個字母整齊端正，分隔清楚）及行書（字體較草，字母連成一串）。
- d) **按用途：**有些手抄本連續地抄寫聖經的一本書或多本書，也有一種專為禮儀需要抄成的，稱讀經手抄本（lectionary），內容包括一次禮儀聚會或一個禮儀期的聖經選讀。

今天我們擁有5354本大小、年代、種類、出處、保存狀態都不同的手抄本，其中有88本紙草紙手抄本。在羊皮紙手抄本中，有272本大體字手抄本（其中有52本是palimpsests，即寫過重用的羊皮紙），2792本小體字手抄本，約2200本讀經手抄本。

2. 新約經文流傳簡史

- 新約書本原稿全部失傳。
- 在我們現有的手抄本中，最古的是 P⁵²，是一小碎片，最長部份5.5cm，最闊部份3.8cm，出於埃及，約在第二世紀上葉抄成，內容是若18:31-33（正面）及18:37-38（反面）的數個零碎字句，1920年出土。
- 源自第二及第三世紀的有35本，但都很零碎。
- 第四及第五世紀給我們提供了幾本很重要的手抄本，其中有些抄寫了新約的全部或幾乎全部書本與及舊約的大部份書本，最重要的有四本：西乃山手抄本（Codex Sinaiticus）、梵蒂岡手抄本（Codex Vaticanus）、亞歷山大手抄本（Codex Alexandrinus）、厄弗梭重抄本（Codex Ephremi Rescriptus），還有其他八十多本當代的手抄本都頗為重要。
- 第六至第九世紀也陸續有不少手抄本出現，約325本，其中有些是雙語的（希臘原文及拉丁譯本）。當然，離原文時代愈遠，手抄本的重要性也愈低減。
- 第九至第十六世紀的手抄本很多，全部小體字手抄本都屬這個時期。
- 1514年第一本印成的新約出版。
- 1657年第一本新約的評釋版本（critical edition）由Brian Walton編成，在倫敦出版。但第一本有學術水準的新約評釋版要推C. von Tischendorf在1869-1872編的版本。自此以後，新約版本仍繼續改進出版，且一次比一次學術水

準更高。目前最通用的版本首推Nestle出版的，及聖經公會刊行，Aland、Black、Metzger等學者校訂的聯合希臘新約版本。

一將新約經文分成章節始自中世紀。Stephen Langton在1205年將新約書本分章，為易於查考引錄。Robert Etienne在十六世紀初再在章內分節。

3. 古代新約譯本

新約各書都是用希臘文寫成的，不是古典希臘文，而是當時通俗被稱為koine的希臘「普通話」。為應付傳教需要，很早便有譯本的出現，如第四世紀的敘利亞文通行本（peshitta）及多種拉丁文譯本。

關於拉丁文譯本，在第三、四世紀中出現了三種完全獨立的拉丁譯文，一在北非，一在高盧，一在意大利。因譯本情形相當混亂，所以教宗達瑪蘇於383年委任熱羅尼莫在羅馬作統一修訂，經過十多年的辛勞，拉丁文聖經通行本在405年面世。這本聖經流傳得很快，並被脫利騰大公會議在1546年定為公教聖經通行本（Vulgata）或標準版本。不過熱羅尼莫筆下的版本過了十個世紀也有修改的必要，教宗西斯都五世及克肋孟八世分別在1590年及1592年吩咐學者將之修訂，再版成為Sixtina & Clementina 兩個通行本版本，但修訂工作遠不合理想。上世紀初，教宗比約十世又下令重行修訂。梵二之後，1965年教宗保祿六世成立了一個新委員會，從速修訂新的通行本（Neo Vulgata），此修訂本已於

1979年被教宗若望保祿二世公諸於世，成為今日拉丁文聖經的標準版本。

有關聖經的現代語文譯本，聖經公會（The Bible Society）常提供最新統計資料。在2000年，聖經已被全部或部份翻譯成二千一百多種文字，較普遍的西歐文字，如英、法、德、意大利、西班牙等，都擁有多種聖經譯文。無可否認，全世界古今東西，聖經（尤其是新約聖經）是有最多譯本，最多版本，最暢銷的書本。至於中文聖經，第一個譯本於1700年左右譯成，包括大部份新約書本，譯自拉丁文的「通行本」。自此之後，天主教和基督教都出版了多種聖經中譯本，但全都譯自拉丁文。第一本譯自原文的中文聖經是思高聖經學會之作，於1968年出版。

4. 新約經文鑒別

正因聖經原稿已失傳，若要找出經文的原來面目，必須從手抄本、古代譯本、教父聖經引錄、古禮儀書籍等資料著手。但怎樣能從五千多份年代、出處、長短、保存狀態及準確度都不同的手抄本中重構一篇與原文最相同的經文？這是原文鑒別學或原文評釋學（textual criticism）的工作。

a) 經文的分類

十九世紀數位學者B. F. Westcott、J. A. Hort、H. von Soden等嘗試為這大量資料作整理，將經文歸納為四大族系或類別，考究其族譜及彼此間的關係。這四大族系是埃及經文、凱撒肋雅經文、敘利亞經文及西方經文。

b) 追究「異文」(variant)的產生原因

在抄製手抄本的過程中，容易出錯。我們現有的新約經文中，差不多每一節都有兩種或以上的讀法，這些不同讀法稱為「異文」，其數目龐大，遠超二十萬，其中有些是無關重要的，但有些則涉及內容，使經文意義也受影響。異文的產生在於抄寫錯誤，以下是一些可能的錯誤原因：

—無意之錯

- * 視覺方面的錯誤：如誤認字母、跳行、漏寫、重寫、誤分字句，或由縮寫引起的混淆等。
- * 聽覺錯誤：抄寫者誤聽誦讀者所讀。
- * 記憶錯誤：如同意詞代換、字序更改、字母變動，或與其他相似經文同化等。
- * 判斷錯誤：如將前抄寫員的旁注及個人反省都一拼抄入經文內。

—刻意修改

- * 拼音或文法上的更正。
- * 為求經文協調，使之與相似的經文內容、語法、用字一致所作的修輯。
- * 隨手附加的補足、修飾文字。
- * 為澄清歷史、地理方面的疑難所作的更改。
- * 加入細節，使經文更通順易懂，或更多姿多采。
- * 合併異文，使多種讀法融合於文中。

- * 除掉難解的字眼或文句，使經文念起來更合情合理。
- * 因教義而作的更改，為符合一般意識，或個人、團體、派別的思想方式。

c) 鑒定原文的準則

原文評釋者在鑒別經文時，若遇上在同一句上多種不同的讀法，會細心分析，多方面考研，然後才作出決定，接納其中一種讀法為比較接近原文的經文。他們應用的準則繁多，但最基本的有以下數條：

- 有較多、較好、較古舊的手抄本作支持的讀法比較更接近原文。
- 要顧及手抄本的出處，所屬族系，它的可能來源，及它與其他手抄本的關係。
- 選擇的讀法要與上文下理相符合。
- 捨長取短，較短的讀法比較長的更有可能接近原文。
- 捨易取難，較難的讀法比較易的更有可能接近原文。
- 若在異文中有一讀法能解釋到其他異文的所以然，它可能是比較接近原文。
- 選擇讀法要與經文作者的思維、作風、用字習慣、行文方式相配合。

我們現有的聖經是數代學者們窮年累月細心研究的結晶品，我們可有充足的保證，相信現在拿在手中的聖經與原文極接近。

四、新約正典的形成

我國古代也稱一些在思想、倫理方面具有特殊權威，可奉之為生活準則的書籍為「經」，如詩、書、易、禮、春秋被稱為經，即包含了為人處世的常道常法的經典之作。聖經是神聖的經典，是「天主賜與人類的寶藏，作為人類信仰與道德的最高標準與富源」（教宗庇護十二的《聖神默感》通諭）。

教會奉七十三本書為「正經」或「正典」：舊約四十六本，新約二十七本。這些書的寫作年代、文體、執筆者、背景等都不同，但都「有天主為作者」，顯露出祂在人類歷史中無止無歇，貫徹始終的救恩計劃，並「被傳授給教會」，作為她的信仰及生活準繩。

「正典」一詞來自希臘文的kanon，指用來量度長短的尺，有規範、標準、法則的意義。用於新約書本上，表示這些書本與初期教會的其他著作不同，由聖神默感寫成，在教會內具有規範性的權威。

1. 新約正典形成的歷史過程

有關教會釐定聖經正典的神學幅度或默感的意義等屬於基本神學課題，這裏只簡單描述正典形成的歷史過程。

- a) 第一世紀末，新約書本已陸續全部面世，但各地方教會還未清楚這種可被視為信仰準則的經典有多少本，也不全部認識它們。在諸書之中，保祿的書信比較容易鑒別及收集，很多教會都存有他的書信（參閱伯後3:16；哥4:

16)，並將之視為經典。四福音也很快便備受尊崇，特別在它們的出生地。按儒斯定（Justin，+165）記載，在第二世紀中葉，教友們在主日聚集舉行感恩祭時，「誦讀宗徒們寫的回憶錄，即那些被稱為福音的書，及眾先知們的著作」。約180年塔齊雅諾（Tatianus）寫了一本四福音合編（Diatesseron），可見當時四福音一同流傳，且同受重視。

- b) 第二世紀中葉，出現了一位名為瑪爾強（Marcion）的異端者，他認為猶太教與基督的愛的訊息相違，舊約記載的是一位復仇的神，耶穌顯示的父才是真天主；基於這觀念，他主張完全廢除舊約，在新約書本中凡有猶太意味的都應被排除，只有保祿十封書信及路加福音才可被列入正典。這異端立即被批判及擯棄，但卻間接成了催化劑，激發初期教會正視鑒定經典的問題，也覺得需要將聖經書目正確地列出來。
- c) 不同的教會都在第二世紀下葉編列聖經書目，流傳到我們手中最早的書目是一個被稱為慕辣托黎殘卷（Muratorian fragment）的文憲，是在第二世紀末，以拉丁文在羅馬寫成的，十八世紀中被一位名為Muratore的學者在意大利米蘭發現。這殘卷列出了當代西方教會公認為正典的書本，其內容與我們今日的正典書目已相當接近，只缺少了希、雅、伯前後和若三，卻多了兩本：伯多祿默示錄和撒羅滿智慧篇。
- d) 在第三、四世紀中，不少教父都對新約正典書目提供了

寶貴的資料，比如奧利振（Origen，+254），他將當代的教會書籍分為三大類：

- 所有教會團體毫無異議地承認的：四福音、十三封保祿書信、伯前、若一、宗、默。
- 具爭論性的：伯後、若二、若三、希、猶、雅、巴爾納伯書信、牧者希爾密。
- 假冒的：埃及人福音、多默福音、瑪弟亞福音、巴西利德福音等。

又如教會歷史的作者安瑟伯（Eusebius，+340），也把基督徒作品分作四大類：

- 普遍被承認的：四福音、宗、保祿書信十四封、伯前、若一、默。
- 為多數教會團體接受的：雅、猶、伯後、若二、若三。
- 不被一般教會團體接受的：伯多祿大事錄、保祿大事錄、牧者希爾密、巴爾納伯書信、十二宗徒訓示。
- 異端書卷：伯多祿福音、多默福音等。

e) 第四世紀還有不少書目出現，隨着時間，意見更趨一致。到第四世紀末，無論東方或西方都達成了一個與我們目前所有的完全一樣的經目：列27本書為新約正典，證據可見亞大納削（Athanasius）367年的復活牧函，393年代依波（Hippo）及397年在加太基（Carthage）的主教會議文憲等。

f) 自第五世紀，正典書目已達到共識，一切問題都已平復、消失，但十個世紀後卻又死灰復燃，原因是馬丁路

德（Martin Luther 1483-1546）對希、猶、雅、默，數本書的正典性起疑問。有觀於此，教會在脫利騰大公會議（1545-63）確定地、隆重地宣佈正典書目：「本會議決定將聖經書目列入此諭令內，以免有人產懷疑」，接着列舉七十三本書名：四十六本舊約，二十七本新約書本。「如果有人不把全部聖經與其各部份，一如在公教會內通常誦讀，並在古拉丁通行本內所有的，視為聖經正經，而予以接受，且對上述的傳授，明知故意的予以輕視，則應以絕罰」。

- g) 梵一重新肯定脫利騰的諭令，且進一步指出教會承認這些為正典，因為它們是受聖神默啟的，有天主為作者。梵二再重提這思想：「在聖經內以文字記載陳述的天主啟示，是藉聖神的默感而寫成的，因此慈母教會基於宗徒的信仰，把舊約與新約的全部經典，同其所有各部份，奉為聖經正典」（啟示憲章11）。同時也強調了聖傳在這鑒定聖經正典過程中的重要性。「教會藉傳授辨別出聖經的完整綱目，而且這些聖經藉聖傳更在教會內徹底地被領悟，並且不斷地見諸實行」（啟示憲章8）。

2. 鑒定正典的原則

初期教會在鑒別書本的正典性時，大致依循以下原則：

- a) 教義的正確：書本內容符合教會信仰。
- b) 宗徒的權威：作者屬首批耶穌言行的見證人或與他們一脈相傳。

- c) **教會傳統的可靠支持**：書本受各教會一致及恆常的接納。

3. 偽經

那些不被認為是正典的初期基督徒寫的書籍被稱為偽經（Apocrypha）。這字有「隱密」之意，指書本來源不詳，有可疑之處，不被教會列入信仰典範，也不能在禮儀中公開誦讀。

這些偽經的寫成時代較正典稍後，其產生原因主要有三：

- a) 滿足人對耶穌生平細節，尤其對他的童年事實的好奇。
- b) 想對個別宗徒的行實及傳教事蹟知道多一點，故製造初期教會野史。
- c) 一些有異端傾向的人冒宗徒的名，把其思想學說滲入教會內。

偽經的數目頗多，在文學體裁方面，多依從正典的文體，以下是其中數本：

a) 福音

希伯來人福音、埃及人福音、十二宗徒福音、救主童年福音、多默福音……。

b) 書信

保祿致亞歷山大里亞人書、保祿致辛良加（Seneca）書、格林多人致保祿書……。

c) 宗徒大事錄

伯多祿大事錄、保祿大事錄、若望大事錄、安德肋大事錄……。

d) 默示錄

伯多祿默示錄、保祿默示錄、童貞聖母默示錄……。

這些偽經，雖然不屬正典，但除了那些有異端成份的書本外，其他的都算是初期基督徒著作，也有一定的價值，能零碎地反映出一些歷史背景及初期基督徒的民間信念及心態。

這裏隨便引錄一段有關耶穌童年史及一段有關耶穌復活的記載，讓讀者一見偽經的大概容貌。

耶穌五歲時，與一羣小孩在河邊玩，耶穌只用了一句話，即把河水直接引到他所挖的小坑中，並且河水澄清無比，以後耶穌用泥土和水塑造了十二隻小麻雀。那天正逢安息日，有些猶太人見到耶穌在安息日用泥土做了一些小鳥，便直衝入他家，向他的父親若瑟說：「看！你的孩子在河邊用泥土做了十二隻小鳥，違反了安息日。」若瑟便趕到河邊，看見了便向耶穌喊說：「你為什麼做了安息日不准做的事？」耶穌一面拍手，一面喊說：「去！」那些小麻雀便吱吱喳喳地飛去了，猶太人見到，都驚奇不已地離去了，並且把他們親眼見到的東西，報告給他們的領袖。（多默福音2:1-5）

那一夜，安息日過後快要天亮時，衛兵兩人一班，嚴密看守；忽然天上響起轟然巨聲，他們看見天開了，兩人全身發光，自天而降，落在墳墓那邊，那原先封閉墓穴的石頭，自己滾開，停在墓旁；墳墓敞開了，這兩人走進墳墓去。當衛兵看見這情況，立即叫醒百夫長和長老，他們也留在此

地，協助看守。當衛兵講述所見時，他們看見三個人從墳墓走出來，兩人扶着另一個人，有十字架隨行；那兩人的頭高達天上，而他們用手摻扶的那位，他的頭越過天上。他們聽見天上有聲音說：「是的。」那些人彼此商量，要向比拉多報告這事。（伯多祿福音35-44）

五、新約聖經的文學類型

新約的二十七本書大部份按兩種文學體裁寫成的：福音及書信。此外還有兩種文體：宗徒大事錄及默示錄。宗徒大事錄與福音的文體頗接近，默示錄體裁比較特別，留待介紹此書時再作討論。

1. 福音

福音的文體與同代的猶太或希臘文學體裁都不能作直接比較，它不能列入當代通行的傳記文學，也不屬回憶錄、行實或佳言錄，更不屬小說或故事。它以信仰見證的方式來記述耶穌的言行（參閱若20:31），藉憶述耶穌的史實而作宣講。它是初傳（kerygma）的歷史表達，也可說是耶穌的歷史化成信仰的宣講。其中敘事、神學反省、信仰見證、傳道講授等幅度互相交織滲透。

福音內的資料可分為兩大類：耶穌的言及行。路加自己也這樣說：「我在第一部書中，已論及耶穌所行所教的一切」（宗1:1）。若仔細分析，在這兩大類資料之下，還可分出不同的「型」或「式」。

a) 耶穌的言

—先知性言詞：與舊約先知言詞相似，簡潔有力地表達天主的意旨，時而尖銳批判，催人皈依；時而鼓勵安慰，激發希望與依恃。

例：路12:32：「你們小小的羊羣，不要害怕！因為你們的

父喜歡把天國賜給你們」；

瑪23:37-39：「耶路撒冷！耶路撒冷！你常殘殺先知……我告訴你們：自今以後，你們斷不能再看見我，直到你們說：因上主之名而來的，當受讚頌」。

—智慧言詞：成語或箴言式的言詞，言簡意賅，內容來自人生經驗的智慧，令人深省，啟發悟性。

例：瑪6:21：「你的財寶在那裏，你的心也必在那裏」；
路6:45：「善人從自己心中的善庫發出善來，惡人從惡庫中發出惡來，因為心裏充滿什麼，口裏就說什麼」。

—規範性言詞：引出法律或傳統，或以耶穌自己的權威對現實作判斷或指出應有的行為、態度。

例：谷10:11-12：「誰若休自己的妻子而另娶，就是犯姦淫，辜負妻子；若妻子離棄自己的丈夫而另嫁，也是犯姦淫」。

瑪7:5：「假善人哪！先從你眼中取出大樑，然後你纔看得清楚，取出你兄弟眼中的木屑」。

—比喻：這種體裁還可更仔細地分成不同型式：

* 比喻式的短句：如谷10:25：「駱駝穿過針孔，比富有的人進天主的國還容易」。

* 多層次的故事式的典型比喻：如路15:11-32：浪子回頭的比喻。

* 寓意式的比喻：在假設的敘述中，每一因素都指向另一層

面，如瑪13:3-9；18-23：撒種的比喻及其解釋。

* 圖像：沒有情節起伏，只一個簡單的意象，照亮實事實物，如若8:12：「我是世界的光」；瑪7:13：「你們要從窄門進去」。

籠統地計算，四福音中的比喻大概有44個之多。瑪竇記載22個；馬爾谷6個；路加31個；若望多用圖像，少用比喻，勉強可稱為比喻的只有兩個：善牧（10:1-16）、葡萄樹（15:1-8）。

—自我表露：耶穌說及自己的言詞。

例：若14:6：「我是道路、真理、生命」；

谷10:45：「人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」。

—召喚：耶穌召喚門徒或說明應如何跟隨他。

例：瑪8:22：「你跟隨我吧！任憑死人去埋葬他們的死人」；

谷8:34：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架跟隨我」。

—組合成篇的言詞：如瑪5-7：山中聖訓；若14-17：臨別訓言。

b) 耶穌的行

—奇蹟敘述

對觀福音一共記載了28個奇蹟，若望福音8個（若望恆常稱奇蹟為「標記」）。按奇蹟的內容可以分為數類：復活

死人、治病、驅魔、救助（如平息風浪）、恩賜（如增餅、變水為酒）。奇蹟的敘述通常依循一定模式，主要有三個步驟：受患者與耶穌相遇，陳情或求助，耶穌藉說話或動作施行奇蹟，奇蹟生效，眾人驚訝。奇蹟敘述中的人物，除了耶穌及受患者外，經常都有門徒及羣眾在場，多次也有耶穌的反對者。

一 辯論敘述

耶穌辯論的對手多數是經師及法利塞人。引人爭論原因，有時是耶穌的行為（在安息日治病、行使赦罪權、不守習俗……），有時是對手們故意設難題質問（有關納稅、離婚、復活……的問題）。這些辯論敘述多依循一個猶太模式：對手發問——耶穌反問——對手回答，在答覆中漏了破綻——耶穌捉到破綻，點出對手的不合理，拒絕在同一層面上繼續與對手交談。例：谷12:13-27。

一 榜樣或範例

這些敘述通常自成一獨立單元，不受上文下理影響，本身精簡濃縮，事情的敘述構成一個外框把耶穌的一句精言襯托得格外突出，敘事方式也富啟發性及感化性，敘事結束得有技巧，能給人留下深刻的印象。

例：路19:1-10：

往稅吏匝凱家中作客：「今天救恩臨到了這一家……因為人子來，是為尋找及拯救迷失了的人」。

谷3:31-35：

耶穌的真親屬：「誰奉行天主的旨意，他就是我的兄

弟、姊妹和母親」。

路18:15-17：

耶穌祝福兒童：「誰若不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去」。

—生平事蹟敘述

敘述耶穌生平事蹟如受洗、受誘惑、顯聖容等，或敘述其他主角（如若翰洗者）或一組人（如門徒）的事蹟。

—苦難敘述

四位聖史都用很長的篇幅來敘述耶穌的苦難：谷14-15，瑪26-27，路22-23，若18-19。這些敘述大致有以下的架構：最後晚餐，山園祈禱及被捕，耶穌受猶太公議會審判及伯多祿不認主，耶穌受羅馬人審判，耶穌被釘十字架上死及被埋葬。

—復活顯現敘述

谷16，瑪28，路24，若20-21，四福音的復活敘述都有同樣的基本架構，將內容分配於兩部份：婦女發現空墓及從天使處得到復活訊息，復活的耶穌顯現給門徒們。

—童年史

只有瑪竇及路加記載耶穌的童年史。瑪1-2及路1-2之間的差別很大，敘述中包藏了不同的文學型式，如族譜、詩歌、天使宣報等。

2. 宗徒大事錄

宗徒大事錄與路加福音出自同一作者，無論在文學或神

學方面都與路加福音有很密切的關係。「宗徒大事錄」這個書名來自第二世紀。「大事錄」(Acta)仿效當代一種很盛行的傳記文體，但事實上這本書卻與希臘文學典型偉人大事錄有所不同，因其重心不在專記載某些人物的言行，實際的主角是宗徒們所領導的初期教會（雖然有兩個人比較突出，1-12：伯多祿；13-28：保祿）。在這書之內也有很多不同的文學類型，比如：

- 講道詞：有長短不一的講道詞24篇，佔全書的四分之一。
- 臨別致詞：如保祿向厄弗所長老致的臨別詞：20:18-35。
- 皈依事蹟敘述：如保祿的皈依9:1-19，百夫長科爾乃略的皈依：10:1-48。
- 奇蹟敘述：如聖神降臨及門徒們說方言：2:1-13，伯多祿治好癱子、復活死人：9:32-42。
- 殉道敘述：如斯德望殉道：7:54-60，雅各伯殉道：12:1-2。
- 軼事：如亞納尼雅夫婦受罰：5:1-11。
- 旅途敘述：如保祿初次出外傳教：13:1-14。
- 審訊記錄：如保祿在斐理斯前受審：24:1-23。
- 會議決定：如耶路撒冷會議的論文：15:23-29。
- 小結或摘要：如2:42-47；9:31。在敘述告一段落時精簡地描寫教會的一般情況，並為下一段落鋪路。

3. 書信

保祿的書信都是真正的書信，有着當代希臘——羅馬書

信的一般架構；公函多有書信之形而非真正書信；希伯來書則連書信形式也沒有。關於這些書本的文體在研究公函時再一一介紹。

在這些書信內，也可以找到一些有着獨特文學型式的小單元，如：

- 詩歌：如斐2:6-11；哥1:15-20；弗1:3-14；伯前2:22-24。
- 信仰宣証：如格前15:3-5；羅1:3-4；伯前3:18-22。
- 禮儀：如聖宴敘述：格前11:23-25；10:16。
- 德行及罪惡列舉：如迦5:19-21；弟後2:22；3:10。

4. 默示錄

默示錄的體裁很特別，在介紹這書時再作談論。默示文體在舊約的後期書本（如達7-12；匝9-14）、猶太文學及一些偽經中可象徵傳遞一些有關救恩的啟示。除了默示體裁外，若望默示錄也含有先知書的型式、書信型式（致亞細亞教會的七封信1:4-3:22），禮儀對答的模型（參閱1:3-8；22:6-21），甚至還有一些戲劇的色彩，某些部份可與希臘悲劇的格局相比。

第二部份 新約背景

一、新約事蹟的地理環境

巴力斯坦是耶穌的故鄉，是舊、新約歷史發展的地方，「巴力斯坦」這名字，始用於羅馬統治時代。在舊約中，這片土地通常被稱為「客納罕」，這名字是在亞巴郎進入此地前已有的。

巴力斯坦是位於中東的一個狹長的地帶。北部的黎巴嫩及赫爾孟兩座大山為自然邊界，西達地中海，東部是敘利亞，東南是阿拉伯沙漠，南部連接西乃曠野。全部面積不超過三萬四千平方公里。

這地方雖小，但地理環境卻得天獨厚。因處於地中海東岸，易於與地中海沿岸各地聯絡，也是亞、歐、非三洲交接的走廊。同時也是兩個世界古代文化——美索不達米亞和埃及——匯流的地域。而巴力斯坦本身也屬於古代中東比較肥沃的地區，它位於被稱為古代中東「肥沃半月區」的地域的西端（「肥沃半月區」指自波斯灣以半月形向西伸展至尼羅河三角洲的一帶較肥沃土地）。基於種種因素，巴力斯坦在歷史上無論在政治、軍事、文化、宗教各方面都佔相當重要的地位，也是鄰近各大強國，如亞述、巴比倫、波斯、埃及等國爭着奪取的地方。

巴力斯坦自北至南被約但河貫通。自以色列民在那裏定居後，慣常以「從丹到貝爾舍巴」（民20:1；撒上3:20）來指約但河西部的地帶（約240公里長，160公里闊），並以「自阿爾農谷直到赫爾孟山」（蘇12:1）指約但河東部地區（這地區比較狹小，是西部的一半）。

巴力斯坦的疆界在歷史中並非常常一樣，而是隨着以色列的政治情況而變動，版圖最大是撒羅滿皇朝時代。

巴力斯坦內的地形十分獨特，它原本是由東至西漸次自高原地帶下降至西部地中海的一塊東高西低的長地帶。但在數萬年前發生了一次大地震，將這塊條形地方，由北至南分成兩部份，中間露出一條深陷的大裂縫，造成世界絕無僅有的地形怪狀，即是由約但河發源地起，下經加里肋亞湖、死海，而至阿卡巴海，由北至南造成一條深深的河流及谷地，在死海部份甚至深至世界之最。所以巴力斯坦的地形可被縱切成四條平行的條狀地。

1. 地中海沿岸的平原地帶

由黎巴嫩山開始漸向南伸展，愈展愈闊。北部比較肥沃，產橄欖、葡萄。南部則乾旱，人口稀少。

2. 河西高原

這地區寬度約在50-60公里之間，地勢較高。北方高至900公尺，加里肋亞的大博爾山，撒瑪黎雅的革命山及厄巴耳山，猶大的橄欖山等都屬此區。

3. 約但河谷地帶

北方的丹仍在海面550公尺左右。南下則急速低降，至加里肋亞湖（或稱提庇黎雅湖）是水平下212公尺，至死海入口處水平下304公尺，死海中心則深至水平下793公尺，再南下至紅海一帶地區又上升至水平線上。

4. 河東高地

河東的地勢又再高聳達800-900公尺，這一地區有數條匯流至約但河的小河。這裏農作物少，畜牧則較發達。

整體看來，巴力斯坦除了地中海外，沒有固定的天然邊界，沒有明確的地理特徵把它和鄰近的區域分開。這使區內的政治統一很難建立及維持起來。山區、山谷與平原的對比是形成各自為政的因素之一。所以除了其他的原因外，地理環境也阻礙了以色列民族的獨立統一，並使之容易被鄰近強國侵擊的因素。

除了地理環境外，巴力斯坦境內各地區的劃分也不簡單。耶穌時代情況大致如下：南部的猶大是猶太文化、宗教、政治的中心，在這區內有耶路撒冷城及聖殿。北部的加里肋亞混雜了不少外邦人，正宗的耶路撒冷猶太人視此區的猶太人，在宗教虔誠及守法認真各方面都稍遜於自己。撒瑪黎雅的居民更被猶太人歧視，這兩族的怨恨有深遠的歷史淵源，可追溯到公元前第八世紀王國分裂時代。約但河東岸的培勒雅居民，猶太人及外邦人參半，「十城區」則是全希臘化的外邦人地帶，是羅馬人征服了巴力斯坦才建立的。

耶穌一生都在巴力斯坦度過，他生於猶大的白冷，長於加里肋亞的納匝肋；他出來傳教時，足跡遍佈加里肋亞各城鎮，尤其是提庇黎雅湖西岸各地；後來他從北走向南，在耶路撒冷完成了他贖世的犧牲，達到他使命的巔峯：苦難、死亡、復活。初期教會也首先以耶路撒冷為基地及活動中心，後來漸向北展，超越巴力斯坦境地；再透過保祿，使福音更廣傳至小亞細亞各地，並繼續向西，直達羅馬帝國的中心。



耶穌時代的巴勒斯坦地勢圖

二、新約時代的歷史背景

1. 舊約歷史撮要

以色列民的歷史，從民族始祖亞巴郎開始至耶穌降生，大概可分為四個時期。在亞巴郎以前的歷史，即創世紀第一至十一章所描述的時期被視為史前史，因無可靠的歷史典籍可考究。

a) 以色列民原始史（約1850-1250B.C.）

約在公元前1850年，天主選了亞巴郎為選民的始祖，叫他離開他在美索不達米亞的家鄉烏爾，及暫居的哈蘭，到天主給他指定的地方去，並許下要祝福他，使他成為一個大民族，成為各民族的福源。其後亞巴郎在巴力斯坦定居，天主與他和他的後裔立了盟約，並制定了割損禮作為這盟約的標記。亞巴郎以下的三代聖祖是依撒格、雅各伯及若瑟。因着天主巧妙的安排，若瑟成了埃及的宰相，在巴力斯坦飢荒時，全家族都遷往埃及（約1600B.C），在那裏居住了約四百年，漸漸成為一個強大的民族。這段歷史都記載在創世紀12-50章中。

b) 以色列民建國史（約1250-930B.C.）

這時代包括了以下各階段：出埃及，在西乃山與天主結盟約，進福地，民長時代，君王時代，直至王國分裂。這段歷史可在以下的舊約書本中讀到：出、肋、戶、申、蘇、民、撒上下、列上下、編上下。

在埃及居住了四百多年後，以色列民開始受到埃及人的

歧視及迫害，天主派遣了梅瑟帶領他們脫離埃及的束縛，在西乃山與他們訂盟約，在曠野中他們經歷滄桑，最後進入天主賜給他們的土地。這些經歷引發以色列的民族自覺及意識，是他們歷史中的一個重點。他們體會到有同一個祖先，經歷到同一的解救經驗：他們的天主使他們團結一起，成為祂特選的子民，賜給他們一塊土地，及在盟約中給他們奠定了法律和禮儀的基礎。

進入福地後，若蘇厄把土地劃分給以色列民的十二支派，即雅各伯的十二個兒子的後裔，他們的領導人被稱為民長，他們的組織架構相當鬆散，是一種部族聯盟的方式，鄰近的部族和他們經常發生衝突。民長的角色，主要是統戰者，率領以色列民抵禦外敵。定居後兩個多世紀，以色列民意識到要建立一個中央政府，以鞏固內部的團結及增強對外的抵抗力。撒慕爾便成了民長期至君王期的穿線人，以色列的第一位君王是撒烏耳（1030B.C），是一位失敗者；跟着的兩位君王：達味（1010B.C）及撒羅滿（970B.C）把以色列帶到整個歷史的最盛期。以色列的版圖不但發展到前所未有的廣大，且有附庸國，耶路撒冷成為國家的政治及宗教中心，國家勢力盛極一時。可惜好景不常，撒羅滿去世後（930B.C），王國便分裂為二。

c) 以色列民充軍史（930-538B.C）

自王國分裂後，以色列的國勢一直在走下坡，直至衰落到滅亡，並淪為一個附庸的政治單位。這是一段複雜的辛酸史，其中涉及兩個分裂王國之間的不良關係；鄰近國家，特

別是強大的亞述、埃及和那時新興的巴比倫帝國對他們的壓迫；以色列內部生活的腐化，宗教熱忱的低落等。

北國共有19位君主，至公元前721年被亞述消滅。南國共有20位君主，雖然比北國強壯些，但也逃不過滅亡的厄運。公元前587年巴比倫王拿步高攻陷耶路撒冷，毀滅聖殿，把居民擄到巴比倫。直到公元前538年，巴比倫被波斯王居魯士擊敗，居魯士准許被擄的以民重回國土。

這段痛苦的歷史，除了在列王紀上下、編年紀下有記載外，也從先知們的作品中反映出來。

d) 以色列民復國史（538B.C.至耶穌降生）

以色列民充軍回國後，滿懷熱忱地重建聖殿及重修耶路撒冷的城垣，同時極力改革宗教生活，復興禮儀；不過在政治方面，他們始終都是受別國統治。至公元前336年隸屬波斯國，公元前336年開始隸屬亞歷山大建立的希臘王國。公元前323年亞歷山大死後，又分別隸屬於由希臘帝國南北兩個大將分裂出來的兩個王朝，即在埃及的多羅米王朝及在敘利亞的色婁基王朝。在敘利亞統治時期，色婁基王朝的安提約古第四，以死刑強迫猶太人放棄自己的文化、宗教，又在公元前167年侵入耶路撒冷，褻瀆聖殿，引起了猶太人的強烈反感。在猶大瑪加伯及他的弟兄領導下，發動了一連串的戰爭，結果在公元前142年獲得勝利，以色列重獲獨立自由，建立了阿斯摩乃王朝。只可惜這王朝的領導階層互相爭鬥，使以色列民經多個世紀的期待及辛苦爭取得來的自由又輕易的斷送。這一次是斷送在羅馬人手中，羅馬大將龐培在

公元前63年佔據耶路撒冷，將巴勒斯坦歸入羅馬帝國版圖。

有關這一段歷史，聖經記述的不多，不過有很多舊約書本，如全部智慧文學，部份先知書，大部份的訓導書及聖詠中的很多篇，都是在這個時期寫成的，梅瑟五書的最後編訂也在這個時間，舊約七十賢士的希臘文譯本也是這時期的產品（公元前第二世紀末）。可見在這國勢薄弱，士氣消沉之際，以色列民的思想相當活潑，無論對人生哲理，對天人關係，對盟約的意義，對他們的天主選民身份，都有深入的反省。他們更能後顧前瞻，從過往汲取歷史智慧，肯定天主的慈愛無量，並熱切期待祂所預許的默西亞，救主。

2. 新約歷史

在羅馬統治巴勒斯坦的初期，猶太人中冒出了一個本身沒有猶太血統的狡猾政客，他投機取巧地討好羅馬人，得到他們的信任，管理猶太百姓，同時也令猶太人在其他受羅馬管轄的民族中享有某些優惠，這就是安提帕特，黑落德之父。黑落德繼續其父的手段，利用各種方法鞏固自己的權力，直到公元前37年，他竟成為巴勒斯坦在羅馬人權下最高主管，並獲賜國王的名號，及有限度的獨立自主權。黑落德是歷史中少有的暴君，他為王第三年，便殺了四十五個公議會的議員；在他的親屬中，遭他無辜殺戮的也有八人，其中包括他的正妻，三個兒子，岳母；耶穌出生時，殘殺白冷嬰兒也是他的作為。還有一個特點是他的大興土木，除了為自己建築了多座宮殿及修建了不少城市外，他最著名的工程便

是耶路撒冷聖殿的重建。黑落德死於公元前四年，在他死前兩三年，在猶大白冷郡裏誕生了一位達味家族的嬰兒——耶穌。

黑落德死後，他的國土由羅馬皇帝再分配給他的三個兒子，但三個都不得稱王，只有分封侯的地位。

—阿基老得到最大的一塊領土，包括猶大、撒瑪黎雅，他統治到公元6年，被羅馬革職。

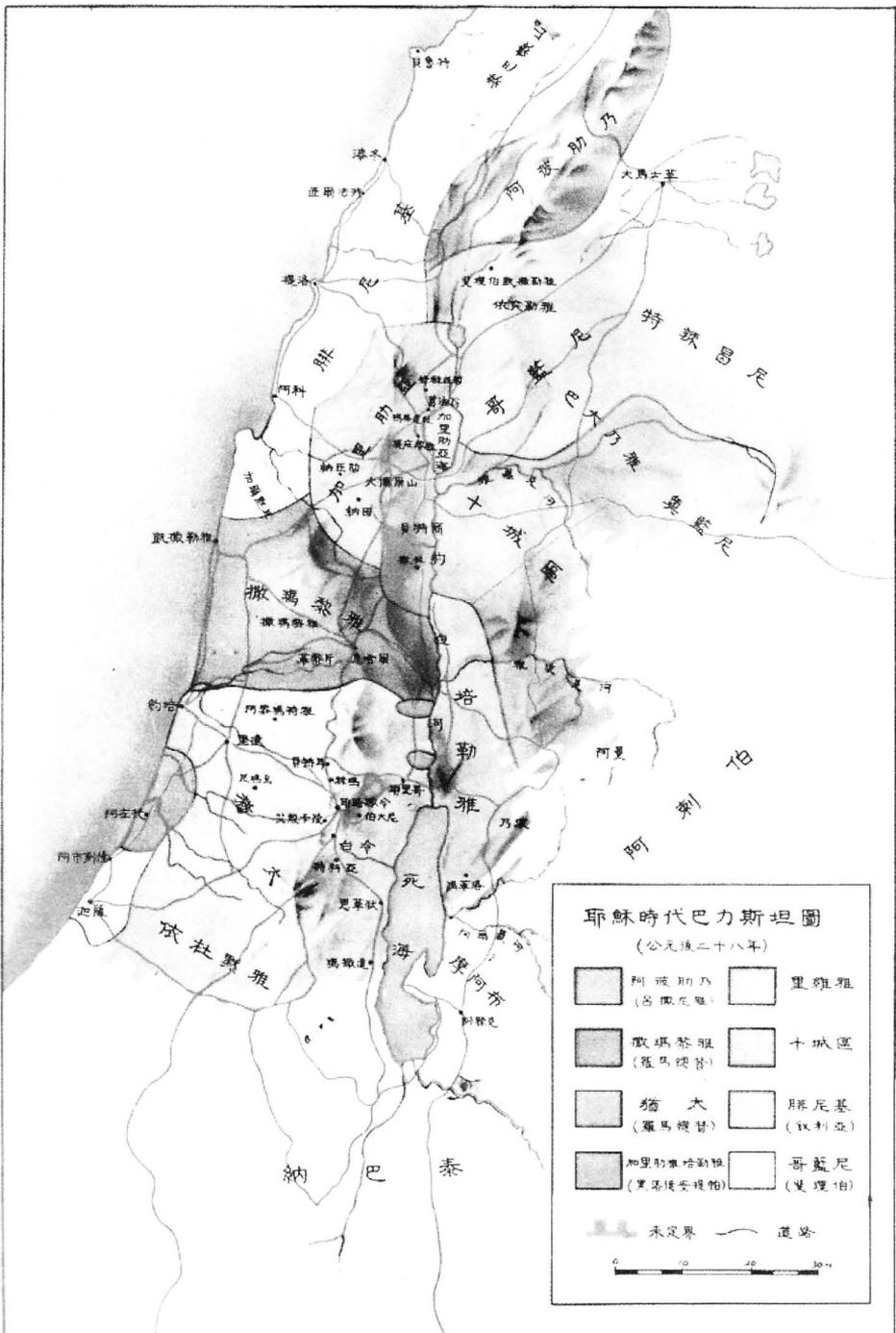
—黑落德安提帕所佔的地區是加里肋亞及死海東北的培肋雅，他統治到公元39年。

—斐理伯管轄的地方是比較偏僻的約但河東岸，加里肋亞湖北的依突勒雅、特辣曷民等地，他執政至公元34年。

阿基老被廢後，羅馬人便收回他的領土，交給一個羅馬總督統轄。耶穌在耶路撒冷被審判時，當政的總督是般雀比拉多。黑落德安提帕及斐理伯相繼去世以後，全巴力斯坦都由羅馬直接派下的總督來管理，中間有幾年例外，就是黑落德阿格黎帕，大黑落德的孫子，他狡猾如他祖父，獲得羅馬的好感，被稱為王，由41-44年獨立統治巴力斯坦。

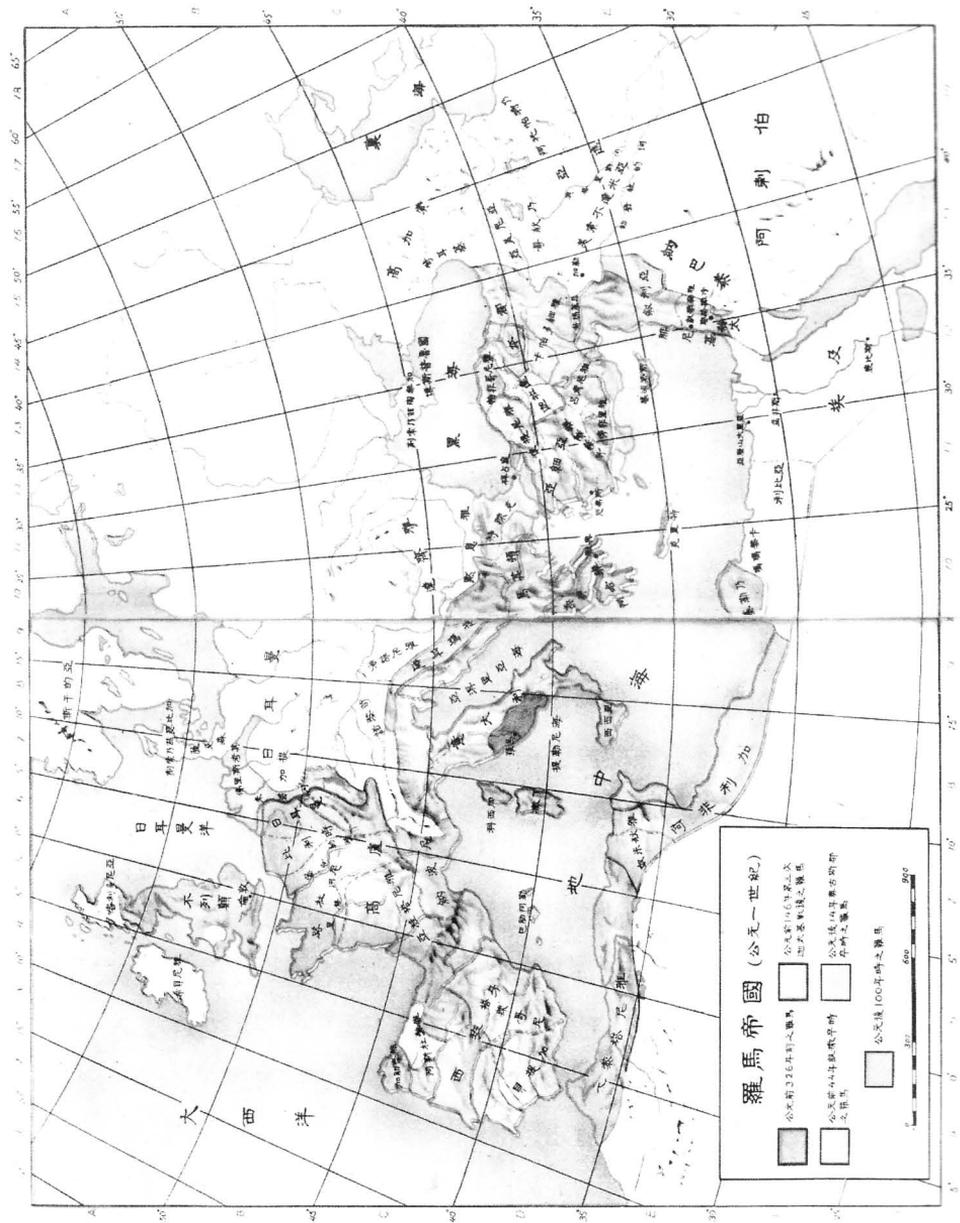
在羅馬統治下的猶太人怨恨日增，一連串大小衝突使兩方關係更形惡化，兼之有一些乘機作亂的煽動份子，尤其那些被稱為「熱誠派」及「匕首派」的極端民族主義者，鼓吹猶太人革命，向羅馬人宣戰。雖然他們在戰爭中偶有勝利，但區區一個小民族實在敵不過強大的羅馬帝國。由66年開始，經過四年的戰亂，羅馬人忍無可忍，在70年春舉軍進攻耶路撒冷，結果耶京失守，聖殿被燒毀，從此猶太國家正式

滅亡。戰後，羅馬人將巴力斯坦化為帝國內一行省，直屬羅馬，不稱巴力斯坦，只稱猶太省。132-135年間猶太革命黨死灰復燃，在巴哥爾伯的領導下，以游擊方式攻擊羅馬人，最後仍被羅馬人屈服，羅馬大帝哈地安將耶路撒冷改觀，並改名為Aelia Capitolina，同時下令猶太人不准踏足該城及其周圍地帶。



耶穌時代的巴力斯坦

羅馬帝國



三、新約時代的文化背景

新約時代的巴力斯坦，因其政治背景的複雜，它的文化氛圍也不簡單，主流當然是猶太的思想方式、宗教、宇宙人生觀、價值觀等，同時也有希臘文化的影響，還滲入了多少羅馬氣息。

希臘文化的影響是從亞歷山大時代（336-323B.C.）開始的，隨着他足跡所至，希臘文化迅速蔓延，希臘式城市到處興起。時至現在，整個中東還可見到不少劇院、露天運動場、競技場等遺跡，為這個希臘化的顯著成績作見證。希臘語言也日益成為廣泛使用傳媒體，在巴力斯坦也不例外，全部新約書本，及在這希臘文化時期寫成的舊約最後幾本書，即瑪加伯下、智慧篇和一些舊約偽經，都是用希臘文寫成的。此外，猶太人也很積極將希伯來文的作品翻譯為希臘文，例如德訓篇、友弟德傳、多俾亞傳、巴路克和瑪加伯上篇，他們的希臘譯文比希伯來原文流傳得更普遍，所以在猶太經師們定正典時，這些書受到排斥。約在公元前250年左右，全部舊約都被譯為希臘文，這工作是在聚居埃及亞歷山大城的猶太人完成的。據一個載於一本名為《亞里士蒂亞書信》的傳說，這項翻譯工作是七十二位譯者在七十二天內完成的，故日後此譯本被稱為「七十賢士本」（LXX）。

亞歷山大去世後，他的承繼人還繼續走這希臘化路線，甚至到羅馬人得勢時還如是。羅馬雖在武力上戰勝希臘，但在文化上卻向希臘稱臣，羅馬社會的上流人士無不以接受希

臘高等教育為榮。羅馬人本身的專長，並不在於文化、哲學或藝術，而在於法律及軍事組織，所以在文化上的空洞自然地被希臘文化所填補，形成一種後世稱之為希臘羅馬文化的氣氛。

希臘文化的推行，在各地方程度不同，在大都市及知識階層中自然比較快速深遠，在其他地方，祖傳文化和習慣不能被新文化取代。從新約書本反映出的文化背景看來，希臘的哲學及思想模式無多大影響。在語言方面，新約作者們用的不是多姿多采，語法結構嚴密的古典希臘文，而是民間習用的koiné，即通俗希臘文，很多時還夾雜着一些希伯來語法模式。文學技巧的高低，術語運用的純熟程度，就因個別作者受希臘文薰陶的深淺，他們生活環境及寫作對象而異。有了與鄰近各地，特別與羅馬帝國各地共通的語言、文化，自然也方便了初期教會的傳教工作及偏重於向西方發展的路向；同時救恩宇宙性的思想也相當快速地突破了猶太保守主義，使教會向普世開放。以後幾個世紀教會還會更刻意，更有系統地反省如何將福音帶入當代文化，特別是希臘文化這個「本位化」的主題。

除了希臘文化的影響外，還需一提的是猶太思想本身在這公元前數世紀也起了些變化。雖然還保存着傳統的一切，但生活境況的多元化令他們的視野擴闊，舊約最後期的智慧文學可為此作證。同時政治的動蕩催化了猶太人對默西亞期望的迫切，與及對末世的憧憬，這一切都延續到新約時期，並為當代思想製造氣候。

四、新約時代的社會組織

在以色列的歷史中，宗教、政治、社會結構是不能分開的。新約時代猶太人受羅馬人統治，政治體制十分特殊，但在內部的組織仍依循老傳統，宗教、社會兩層面互相交織。

1. 宗教聚會地方

a) 耶路撒冷聖殿

自聖殿在撒羅滿王朝建成後，便成為以色列民宗教的中心。這宏偉的聖殿曾在巴比倫王拿步高入侵時被毀，以色列充軍回國後將它重建，但這第二次興建的聖殿遠不及以前的富麗堂皇。數世紀後，它又受到色婁基王朝的安提約古破壞，瑪加伯弟兄戰勝後把它修葺。黑落德王在位時，其中一件壯舉便是重建聖殿，這第三次建立的聖殿輝煌偉大，更勝過撒羅滿時代的初貌。這一座便是耶穌見過，進過去，預言過其被毀的聖殿，它在公元70年果真盡滅於羅馬人手中，自此猶太人便無聖殿，直到今日。

聖殿在神學意義上也有重大的地位，它被視為天主的居所，天主的光榮，祂特選的敬禮中心，只有在那裏可以舉行祭獻。自耶京聖殿建立後，所有先前在巴力斯坦建成的聖殿都全失色，敬禮集中制由此漸漸形成，耶路撒冷聖殿是唯一的，不可被取替。在那裏每天早晚都舉行一次全燔祭，還有許多其他不同形式的祭獻。在大節日中，猶太人成羣結隊地前往耶京聖殿，特別是在三個朝聖節日上：逾越節、五旬

節、帳棚節。每位猶太人無論活在何方，都希望一生中能有一次去耶路撒冷聖殿。

b) 會堂

會堂的名字synagogos來自希臘文，有集會之意。會堂的由來則始自以色列民在巴比倫充軍時。那時因身在異鄉，不能往聖殿，便開始興建會堂，滿足他們在精神生活上的需要，也方便他們彼此團結，聆聽聖言，在信仰上互相支持。這種會堂沒有因以色列民後來回國重建家園而被取消，且繼續發展下去。到公元70年聖殿被毀後，更成為猶太人祈禱聚會的唯一地方，這些會堂愈建愈多，按考古學者統計，在新約時代散佈於羅馬帝國各地的會堂不下一百五十多間。會堂的管理人稱為「會堂長」，不屬司祭階層。在會堂內也無祭獻，禮儀只限於讀經（每次誦讀梅瑟五書及先知書各一段）、講道、祈禱（誦聖詠、「以色列，你聽」——Shema Isreal經文、十八祝福禱文等）。

2. 宗教領導層

a) 司祭階層

司祭的制度始自梅瑟時期，亞郎是第一位司祭。從梅瑟五書的描述中，司祭的職務除了是天主與人之間的中間人，傳遞天主的旨意，教導民眾，替天主降福他們之外，最重要的就是舉行祭獻及其他的宗教禮儀。司祭制度分三級：大司祭或司祭長、司祭、肋未。他們的職務不是召叫或特別神恩性的，而是家族世襲相傳下來的職務。

大司祭是司祭團的首領，由亞郎家族的長子嫡裔傳下，職位本應是永久性的，但在以色列民的歷史中，出現過多次當政者罷免及選立大司祭，或大司祭攬權干涉政治的情況，這些現象尤以公元前二世紀為甚。耶穌時期便是這樣，當時在職的司祭是蓋法，亞納是蓋法的岳父，也是前任的大司祭，審訊耶穌時兩人雙雙坐堂。在耶穌時期，大司祭的聲望已一落千丈，他們中有不稱職的，更有貪財爭利，勾心鬥角的小人。大司祭也是「公議會」的當然主席，他的實在政治權威隨歷史時代而異。在禮儀方面，除了主管聖殿外，他是天主與人民間為首的中保，奉獻主要的祭祀，每年一次在贖罪節日進入「至聖所」，為自己和全體人民贖罪。

在大司祭之下有一羣普通司祭，他們也全是亞郎的子孫，並只娶亞郎後裔為妻。他們的職務主要是在聖殿內主持不同類型的祭獻。司祭團被分為二十四個班次，每班輪流在聖殿當職一週，其餘時間他們可有自己的職業及家庭生活。

肋未是神職人員最低的一層，他們是司祭的助理，在禮儀中或聖殿內辦一些零碎的，較次要的任務。所有肋未族身體無缺陷的男子都有資格當此職，他們也被分成不同班次，輪流輔助禮儀。

公元70年聖殿被毀滅後，司祭制度亦隨之而消失。

b) 經師

經師的起源應追溯到猶太人在巴比倫充軍的時代。在毫無其他精神依恃之時，他們只有全心投靠天主的法律，充滿熱忱地去學習，研究法律書，於是出現了一羣法律及聖經專

家，負責推行及普及對法律的認識。他們雖多出於平民家族，但因着這崇高的職責，在社會上備受尊崇。有時他們也自命不凡，驕傲自大，把自己及自己對法律的解釋絕對化。除此之外，他們在研究法律時，太注重規條的形式而忽略了法律的真精神，這些都是耶穌多次與他們發生衝突的原因。

c) 公議會

公議會是新約時代猶太人的最高行政機構，它的職權是處理民事及宗教案件。在羅馬統治下，公議會在巴力斯坦境內有全權審斷及判決刑事案件；但若要執行死刑，公議會則要獲得羅馬總督的批准。

公議會的成員共七十人，加一位主席，這個架構是模仿梅瑟當時在民間選了七十位助手，幫他管理百姓。在職的大司祭是公議會的當然主席，其他的成員由長老及經師組成。長老是社會上有權有勢，有名望及影響力的人物；經師則以法律專家的身份出現。

3. 黨派

a) 法利塞人及撒杜塞人

法利塞一名來自阿剌美語，原意是「被隔離」的，這種呼可能出自他們的反對者，含諷刺的意義，因他們自視為出類拔萃，高人一等的「聖者」。他們的起源很難確定，不過他們正式組成黨派應該是在阿斯摩乃王朝時代。他們能深入民間，對一般平民百姓影響很大。耶京毀滅後，法利塞人仍繼續存在，且成了百姓的精神及宗教領導人。

撒杜塞一名可能來自撒羅滿王朝的大司祭沙多克，他們中有很多是司祭的後裔，屬社會上層人士。撒杜塞人成為黨派也可能是在阿斯摩乃王朝，正因他們屬上層社會，所以在民間不及法利塞人受歡迎，隨着耶京及聖殿的消滅，這黨派也無聲無息地匿跡於歷史。

法利塞人的思想、立場在很多地方與撒杜塞人針鋒相對。法利塞人除了主張嚴格遵守梅瑟法律外，極尊重傳統，以傳統，尤其是口傳為基礎，他們將法律分成細則，由梅瑟法律竟導出六千多條法律細則；撒杜塞人則墨守法律成規，對傳統不管。在信理方面「撒杜塞人說沒有復活，也沒有天使，也沒有神靈，法利塞人則樣樣都承認」（宗23:8）。整體來說，法利塞人的組織比撒杜塞人嚴密，理想也比較明顯，視野比較開放；撒杜塞人則較保守，較僵硬。在法利塞黨中有很多經師，在撒杜塞黨中則有不少長老、司祭及司祭家族的人，所以在公議會中經師與長老們常意見不合，常有衝突：

b) 厄色尼派及谷木蘭團體

厄色尼派不在新約書本出現，但按同代的歷史記載如 Flavius Josephus 的史書，我們確知在新約時代有此黨派存在。他們的名字從何而來或作何解釋，至今無人能清楚作答。自1947年谷木蘭書卷的發現，學者們都一致認為抄寫書卷的是一個厄色尼團體。

厄色尼人結成團體，遠離社會，度一個類似修道團體的生活，他們無私人財產，且輕視世物，過着貞潔嚴謹的生

活，有他們的領袖、規則、日程。但他們卻遠離宗教生活的常軌，不上聖殿，不守法律，不尊重政治宗教權威，而以獨特的方法追求聖德。他們的思想也夾雜着不少非猶太人的成份。

c) 熱誠者及匕首黨

是一班激進的革命份子，他們不甘受羅馬人的統治，覺得現實的狀況與天主給祂的選民的許諾完全不符，他們將希望放在一個政治的默西亞身上，並深信若他們發動聖戰，天主一定助他們成功。匕首黨是熱誠派的極端份子，他們四處以游擊的方式反叛羅馬人，製造混亂。

4. 節日

古埃及的日曆是依據太陽的轉動，而巴比倫的日曆則是按着月亮的變化而定。以色列民受這兩種文化影響，他們的日曆是陽陰合璧的，與中國的陰曆有不少相似之處，比如每月二十九或三十天不等，有閏月的出現。每年的開始是在春天（尼散月）的第一天（即陽曆的三四月間）。

以色列人的節令很多，他們是一個善於懷念的民族。節日中有些是記念歷史事蹟的，有些則始自自然的轉變或農作物的收成，後來再加上一個救恩歷史的更深意義。這裏略介紹以色列民直至耶穌時代仍依傳統慶祝的幾個最大節日。

a) 安息日

一星期的最後一天。這節日溯源很古，除了有休息、喜樂的意義外，也記念天主創造天地人類及解救以民在埃及的

勞苦。不過到以色列歷史的後期，這節日的神學意義被一堆繁瑣的禁令所遮蓋，這也是耶穌批評猶太人，特別是法利塞人的一點。

除了每七天慶祝安息日外，每七年有「安息年」，每七七四十九年的後一年有「喜年」，都有修和、喜樂的意義。

b) 逾越節

這節日與五旬節、帳棚節同被稱為猶太人的三大節日。逾越節的來源比出谷事件遠早，因為它本是遊牧民族向上主祭獻初生之牲畜及獻上無酵新餅的節日，又稱無酵節。以色列民過紅海後，這個節日就有了新的意義，殺羔羊，吃無酵餅的含義也更深。這節日是在春天，年中的第一個月十四至十五日舉行。

c) 五旬節

五旬就是逾越節的第五十天，亦被稱為七七節，即七個七天後慶祝的節日。這節日本是慶祝初熟的農作物的，為感謝天主賜豐收。公元前二、三世紀，這節日又加添了一層意義，經師們視五旬節為西乃山盟約的紀念日，這固然沒有歷史的證據，但在神學方面卻有意義，因在西乃山天主賜法律給祂的子民，法律就是盟約的初果。這節日是在夏天，年中的第三個月十五日舉行。

d) 帳棚節

這節日又被稱為收穫節，以色列民要一連七天慶祝，在秋天，年中的第七個月十五日至二十一日。所獻的祭品很多，而且他們七天都離家在帳棚居住，故稱帳棚節。後來，

就如其他兩個大節日一樣，這節日也獲得了新的意義，它記念以色列民在離埃及入福地前在曠野中住在帳棚內的情形：

e) 贖罪節

是一個比較後期產生的節日，在帳棚節的前五天慶祝，是一個守齋和補贖的節日。那天大司祭可進入至聖所為全民族作贖罪祭獻，同一天大司祭取兩隻公山羊，抽籤決定一隻獻給上主，一隻被放逐入曠野，象徵以色列民的罪過已被公羊取而代之。

f) 祝聖聖殿節

這節日記念猶太瑪加伯光復聖殿，第一次舉行是在公元前168年。

耶穌也如一般猶太人一樣，上聖殿，進會堂參與慶節，福音記載他在耶路撒冷過逾越節（若2:13），在帳棚節慶期中上聖殿施教（若7），在祝聖聖殿節在撒羅滿廊下與猶太人辯論（若10:22-39）。耶穌的死亡是在逾越節，聖神降臨在五旬節，所以基督徒仍保存這兩個猶太節日的名稱，但所慶祝的內容都是嶄新的。

第三部份 新約書本簡介

一、對觀福音

1. 「福音」一詞的意義

現在我們一聽到「福音」一詞，第一個聯想到的意義就是新約中的四本福音書，但「福音」這詞本身並不指一些成文的書本，而是一個口傳的「佳音」。同時在福音書成書以前，「福音」一詞已經流行在初期教會中；兼之，這詞不是教會新創或專有的，在當代的希臘文化中也很普遍，所以面對此詞，至少有四個問題值得提出討論：其一是此詞本身有何意義？其二是為何或如何被取用，致使它與耶穌的救恩事蹟拉上了關係？其三是何時和為何這詞後來又被用來代表記載耶穌言行的書本？最後是在新約書本中「福音」一詞又如何被應用？

1.1 在希臘文學中「福音」一詞的應用

文中的「福音」一詞譯自希臘文eu-aggélion，意思是「好消息」。在希臘文學中，這詞最常出現在以下各情況：

- 用來代表軍事上的好消息，即戰爭勝利的佳音。
- 給報佳音者的報酬。
- 接到佳音後向神奉的祭獻。
- 王室的喜事宣報，如帝王添丁、王室婚事等。

1.2 「福音」一詞在舊約「七十賢士」希臘譯本的應用

在七十賢士希臘譯本中euaggélion或euaggélia（euaggélion的陰性或中性複數）被用了七次，都是翻譯同一個希伯來字besorah，而動詞euaggélizesthai則出現二十多次，也全是besorah的動詞bissar的翻譯。他們所指的差不多全是普通的佳音或軍事的喜訊，只有在第二及第三依撒意亞先知中，這字的含意較深，比如依40:9；52:7；61:1所說的「福音」是天主拯救祂的民族的喜訊。最易見的是依52:7：「那傳佈喜訊，宣佈和平，傳報佳音，宣佈救恩，給熙雍說『你的天主為王了！』的腳步，在山上是多麼美麗……」。由此可見，「福音」一詞本身通俗，但已開始盛載份量很重的神學意義，為它進入新約詞彙預備了道路。

1.3 「福音」在新約中的應用

初期教會在神學反省及傳教工作中都需要一個適當的字眼，把耶穌的救恩奧跡，他的人，他的生平、言行，他的死亡、復活及在他身上天主賜給人類的救恩，概括地、整體地、濃縮地說出來。「福音」就是一個很理想的選擇。

Euaggélion一詞在新約中出現了76次，其中12次在福音中（瑪4次，谷8次，路及若都沒有），2次在宗徒大事錄，60次在保祿作品中，1次在伯前，1次在默示錄。動詞euaggélizesthai出現54次，其中11次在福音中（瑪1次，路10次），15次在宗徒大事錄，23次在保祿作品，3次在伯前，2次在默示錄。將這些包含「福音」一詞的經文仔細研究，就會發覺它們全部以耶穌基督為內容，為中心。耶穌確實是世

界的大喜訊，他是救恩喜訊的宣佈者，同時也被宣佈為喜訊。從以上提及的經文可清楚地分別出這兩個路向：一是耶穌（主動者）宣講福音；二是耶穌是福音的內容，或者可以說，耶穌（被動者）在福音中被宣講出來。

a) 耶穌宣講福音

在對觀福音中耶穌一開始就以「宣佈好消息者」的姿態出現，比如馬爾谷給耶穌作的第一個介紹便是：「耶穌來到加里肋亞，宣講天主的福音，說：時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（1:14-15）。瑪竇也這樣描寫耶穌的初期傳教活動：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃」（4:23）。路加則在耶穌的第一篇言詞中，藉着依撒意亞先知的預言來描寫耶穌的使命：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放……」（4:18-19）。耶穌來此世就是為着藉自己的言行，自己的臨在，及後來的逾越奧跡，向世界宣佈天主已實現了祂的諾言：給世人，特別貧窮、痛苦、卑微弱少者顯示了祂的慈愛，賜給世人救恩。所以耶穌的降生，就如天使向牧童們報喜時所說，是「一個為全民族的大喜訊」（路2:10）。在瑪竇福音中，耶穌的第一篇訓言——山中聖訓，也是以這個「好消息」——真福八端——開始的，他給世人指示出誰可以進天國，如何進這天國，得享天主的喜樂。

b) 耶穌在福音中被宣講

耶穌復活離世後，便由宣講者成為被宣講者，門徒們體

會到耶穌宣講的喜訊，與他本身有密切的關係，他不是以第三者的身份宣傳一個客觀的訊息，他自己就是這個訊息的內容。所以在初期教會中，為耶穌作證，宣講耶穌，就是宣講福音，給世人報告一個救恩的好消息。在新約有「福音」一詞出現的章節，尤其在保祿書信及在宗徒大事錄中，這個意念都很清楚。如格前15:1-4：「弟兄們！我願意你們認清，我們先前給你們所傳報的福音……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」，又如宗5:42形容門徒們「每天不斷在聖殿內，或挨戶施教，宣講基督耶穌的福音」。保祿甚至這樣形容自己：「基督耶穌的僕人保祿，蒙召作宗徒，被選拔為傳天主的福音——這福音是天主先前藉自己的先知在聖經上所預許的，是論及他的兒子，我們的主耶穌基督……」（羅1:1-4）。保祿用「福音」一詞最多，他用此詞來代表有關耶穌的宣講，有時它被稱為「天主的福音」，因為這喜訊是由天主來的；有時被稱「耶穌的福音」，因這喜訊的內容是耶穌；又或「救恩的福音」，因這喜訊使人得救；保祿把它稱為「我的福音」，因為他已全然地投身，以傳授這喜訊為自己生命的意義和目的。

1.4 從宣講的福音至寫成的福音

耶穌由喜訊的宣講者成為被宣講者，最初是藉着活生生的說話，後來也藉着文字，被宣講出來。首先起步跨入這新階段的是第一位聖史馬爾谷。他在他的書中開章明義便說：「天主子耶穌基督福音的開始」（1:1）。這個附屬詞「的」

同時包括了主動及被動式的含義，就好像說：「在這本書內可找到耶穌基督宣講的福音，同時這本書記載的是一個喜訊，它的內容就是耶穌基督」。

馬爾谷開始了一條新路，跟隨他的還有三位聖史。他嘗試將宣講的喜訊化為寫成的喜訊，將歷史事實、團體的信仰見證、傳統編織成一本體裁獨特的書本，為使這喜訊能安穩、快速地廣傳；同時，也不失它在口傳時代的活生生的動力。

1.5 四本被稱為福音的書

馬爾谷沒有明顯地把他寫的書命名為福音，其他的聖史更加沒有。路加和若望都簡單地稱他們的書為「書」（宗1:1；若20:30），不過教會很早便替他們走了這步，把那四本憶述耶穌言行的書稱作福音。這些書本需要一個統稱的名字，既然它們是記載及宣佈基督的，「福音」一名就最貼切不過。

在我們可考究的歷史資料中，最早稱這些書為「福音」（複數）的是儒斯定（+165），稍後有依肋內（+202），大概由第二世紀開始，這個命名已十分普遍。

這四本福音書盛載着同一的福音，同一的救恩喜訊，同一的耶穌事蹟。耶穌的事蹟及意義豐厚無窮，不能從一個角度看盡，四福音以不同的觀點角度，不同的見證及表達方法，把初期教會對耶穌的回憶及信仰描寫出來。四部福可比作四幅耶穌圖像，幅幅精彩傳神，幅幅真確，但每幅有其獨特手筆、風格及美妙。

2. 對觀問題

2.1 問題所在

「對觀問題」產自首三部福音——瑪、谷、路的相當相似，但在相似之中又有相異的獨特現象。由此現象引起有關這三部福音彼此之間關係的問題（*concordia discors*）。這問題本不新鮮，教父們已提及過，但未有真正的作過研究。奧斯定認為三部福音在聖經正典中的次序，就是他們寫成先後的次序。他們間的關係就是後者依靠前者，且三部福音的內容大同小異，相異之處並無衝突。直到第十八世紀，奧斯定的理論一致被接納，但隨着歷史評釋學的發展，特別在源流評釋學方面，這個問題又成為研究、討論的對象。

1774年J. Griesbach出版了一本Synopsis（來自希臘文 *syn-opsis*，有合觀、對觀之意），將三本福音的內容平行並列，使其可彼此對照。自此瑪、谷、路三部福音被稱為「對觀福音」。Synoptic有「對照着看」的意思。而研究這三部福音之間關係的問題，就被稱為「對觀問題」。

（1）三部福音相似之處

a) 內容方面

三部福音有很多內容是共有的，有的是三者共有，有的是其中兩者共有，尤其顯著的是馬爾谷福音的內容有九成與其他兩本福音相似。右圖顯示一個約略的統計。

- 三重傳（三部福音共有資料）多屬敘事資料。
- 雙重傳（兩部福音共有資料），尤其瑪、路的雙重傳多屬耶穌的訓言。敘事資料只有三個記載：耶穌受試探，耶穌

治好百夫長的僕人，若翰遣徒訪問耶穌。

一單傳（個別福音的獨有資料）最多的推路加為首。

	瑪竇	馬爾谷	路加
節數	1068	661	1149
字數	18289	11078	19430
三重傳	約330節 8751字（即1/2）	約330節 10045字（即9/10）	約330節 6761字（即1/3）
隻重傳	與谷：約180節 與路：約235節	與瑪：約180節 與路：約50節	與瑪：約235節 與谷：約50節
單傳	約330節 （約全福音的30%）	約30節 （不到全福音的5%）	約550節 （超過全福音的45%）

b) 資料編排方面

三部福音有着同一的基本架構，報道耶穌言行的次序大致依循「初傳」（kerygma）（見宗10:37-41）：若翰洗者出現，耶穌受洗，受試探，在加里肋亞及鄰近地區展開活動，上耶路撒冷，受審判，受苦，死亡，復活。

	瑪竇	馬爾谷	路加
前導	3:1-4:11	1:1-13	3:1-4:13
在加里肋亞傳道	4:12-18:35	1:14-9:50	4:14-9:50
往耶路撒冷	19-21	10	9:51-19:28
在耶路撒冷傳道	21-25	11-13	19:29-21:38
苦難、死亡	26-27	14-15	22-23
復活	28	16	24

除了這個基本架構外，有時個別片段的連接次序，在三福音中也相同。例如：伯多祿宣信，耶穌預言自己的苦難，

勸勉跟隨他的人要背十字架，在山上顯聖容（瑪16:13-17:8；谷8:27-9:8；路9:18-36），這些片段在三本福音中都是連續一起的。

c) 文字及語法方面

三部福音在措詞、字句上也有很多地方相同，有時甚至在選用一些比較罕有的詞句上，三福音都是不謀而合的。試比較瑪8:1-4，谷1:40-44，路5:12-14：耶穌治好癩病人；瑪21:23-27，谷11:27-33，路20:1-8：耶穌被質問有關他權柄的由來；瑪24:4-8，谷13:5-8，路21:8-11：耶穌預言末世的災難。

（2）三部福音相異之處

a) 內容方面

三部福音都有其單傳的獨有資料。馬爾谷最少，約30節，包括兩個奇蹟敘述（7:31-37；8:22-26）及一個比喻（4:26-29）。瑪竇約有330節，包括童年史，兩個奇蹟，八個比喻及約50節耶穌的說話。路加的獨有資料最多，其中有童年史，五個奇蹟，十八個比喻及55節左右耶穌的說話。

特別令人注意的是，很多時在同樣事件的報道中也會有不同的內容及記載方式。最明顯的就是在瑪竇及路加中的耶穌童年史，耶穌族譜，耶穌復活後的事蹟。

b) 資料編排方面

三部福音在大致相同的總架構下，對資料的仔細編排都各有其獨特構思、手法及技巧，尤其在耶穌言行的編排上，三者的獨立特別顯著，例：比較瑪4:23-13:58與谷1:21-6:11

的敘事次序。

(3) 對觀比較

下面是一個對觀比較的例子，把福音內容對觀列出，可明察三者之間的同與異。

瑪20:29-34	谷10:46-52	路18:35-43
他們由耶里哥出來時，有許多羣眾跟隨耶穌。	耶穌和他的門徒及一大羣人，從耶里哥出來的時候，	耶穌將近耶里哥時，
有兩個瞎子坐在路旁，	有一個瞎眼的乞丐，即提買的兒子巴爾提買坐在路旁。	有一個瞎子坐在路旁討飯，
聽說耶穌路過，	他一聽說是納匝肋人耶穌，	聽見羣眾路過，便查問是什麼事。有人告訴他：是納匝肋人耶穌經過。
就喊叫說：「主，達味之子，可憐我們罷！」	就喊叫說：「耶穌，達味之子，可憐我罷！」	他便喊叫說：「耶穌，達味之子，可憐我罷！」
民眾斥責他們，叫他們不要作聲；他們反而更喊叫說：「主，達味之子，可憐我們罷！」	有許多人就斥責他，叫他不要作聲；但他越發喊叫說：「達味之子，可憐我罷！」	前面走的人就斥責他，叫他不要出聲；但他越發喊叫說：「達味之子，可憐我罷！」
耶穌就站住，叫他們過來，	耶穌就站住說：「叫他過來！」人就叫那瞎子，給他說：「放心！起來！他叫你呢！」瞎子就扔下自己的外衣，	耶穌站住，叫人把他帶到自己跟前來；

<p>說： 「你們願意我給你們作什麼？」</p> <p>他們回答說：「主，叫我們的眼睛開開罷！」</p>	<p>跳起來，走到耶穌跟前。</p> <p>耶穌對他說： 「你願意我給你做什麼？」</p> <p>瞎子說：「師傅！叫我看見！」</p>	<p>當他來近時，耶穌問他說： 「你願意我給你做什麼？」</p> <p>他說：「主，叫我看見。」</p>
<p>耶穌動了慈心， 摸了摸他們的眼睛；</p>	<p>耶穌對他說： 「去罷！你的信德救了你。」</p>	<p>耶穌給他說： 「你看見罷！你的信德救了你。」</p>
<p>他們就立刻看見了， 也跟着他去了。</p>	<p>瞎子立刻看見了， 就在路上跟着耶穌去了。</p>	<p>他立刻看見了， 遂跟隨着耶穌，光榮天主。 所有的百姓見了，也都頌揚天主。</p>

2.2 早期的解決方法

如上所說，有這三本福音的相同又相異（*concordia discors*）的問題早在初期教會引起注意。約在170年載斯安納（Tatianus）寫了一本四福音合編，將四本福音合併成一。奧斯定在他的*De consensu evangelistarum*一書中，也有面對這問題，他認為四福音順序由瑪竇、馬爾谷、路加、若望寫成。每個聖史都認識在他之前的福音著作；四書雖有相異處，但內容上無基本衝突。

自第十八世紀始，這問題被更深入，更學術性地研究。學者們提供了一連串的假設，其中最重要的有以下數類：

a) 原始福音假設

在三部福音成書前，已有一部以阿刺美文寫成的原始福

音，這福音被三位聖史獨立地應用，現已失傳。

反辯：假若如是，三部福音理應更相似，又若三部福音均以一本阿刺美文原始福音為依據，為何在用字，用詞方面，三個聖史的希臘譯文都如此相近？

b) 零碎資料假設

聖史們利用了一些已成文的零碎資料，這些資料無系統或完整性，各團體按需要各自搜集、利用。

反辯：儘管如是，這對解釋三福音間的關係無大幫助。同時有關這些零碎資料又如何能進一步確定它們的存在及內容？

c) 口傳福音假設

福音成書前，在教會內已有一內容豐厚穩固的口傳源流，三聖史獨立地應用這口傳。

反辯：這假設雖有理，但不能解決大部份問題。比如，怎樣解釋福音很多片段的逐字相同？

d) 使用成文書本的假設

福音中其中一本是最早寫成的，後來的兩本利用它作參考。

反辯：這假設的可能性不弱。但到底三部福音中哪部先寫成？是誰參考了誰？

2.3 二源論

以上提及的較早期的解決方法再經鑽研，漸漸地發展成一個較周全的理論，即所謂「二源論」。這理論自上世紀末已相當普遍地被接受。「二源論」的重點有二：

a) 馬爾谷的優先

按此理論馬爾谷福音在三福音中最先成文，並成為其他兩部福音的源流。這理論可從不同方面証實：

— 在內容方面，馬爾谷比其他兩部福音更原始，更短，更未經雕琢；敘事格調更自然爽朗，更多細節。不少次可見瑪竇及路加各以自己的方式把馬爾谷的記載濃縮撮要。試比較以下一句：

* 谷1:32：「到了晚上，日落之後，人把所有患病的和附魔的，都帶到他跟前……」

* 瑪8:16：「到了晚上，人們給他送來了許多附魔人……」

* 路4:40：「日落後，眾人把所有患各種病症的，都領到他跟前……」

— 馬爾谷福音只有661節，其中約80%的內容都同時在瑪竇，約60%在路加內找到。

— 在福音的整體架構及資料安排上，瑪竇和路加都依循馬爾谷為藍本，通常在瑪竇或路加其中一個聖史離開馬爾谷的次序時，其他一個把它保留。大致上路加較瑪竇更接近馬爾谷，他跟隨馬爾谷的次序，跟得相當緊密。超乎馬爾谷的資料，大部份都被安排在兩大段內，插入馬爾谷的架構內，即所謂的「小插文」：路6:20-8:3及「大插文」：路9:51-18:14。

路 加		馬爾谷
1-2	——	——
3:1-4:13	——	1:1-13
4:14-6:19	——	1:14-3:19
小插文 6:20-8:3		—————>
8:4-9:50	——	4:1-9:50
大插文 9:51-18:14		—————>
18:15-19:27	——	10:13-52
19:28-21:38	——	11:1-13:37
22-24	——	14-16

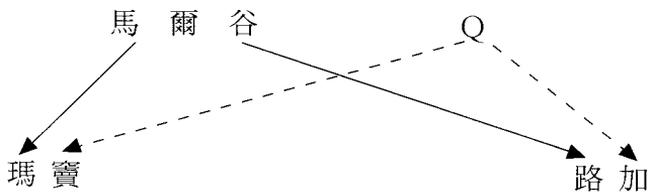
b) Q源流

除了馬爾谷外，瑪竇和路加還應用了另外一個為我們已失傳的源流，這假定的源流被名為Q（德文Quelle有源流之意），又因這源流的內容幾乎全是耶穌的說話，故又被稱為「語錄源流」。Q的存在，及共為瑪竇、路加的共同源流可由以下各方面考究：

- 瑪竇和路加除了與馬爾谷共有資料外，還有很多他們兩個共有的雙傳資料（235節）。這些資料中部份極其相似，甚至逐字相符。如若翰洗者的講道詞：瑪3:7-10；路3:7-9；耶穌責斥求徵兆的人：瑪12:38-42；路11:29-32等。
- 若將瑪竇和路加在資料安排上作比較，可見那些他們共有的資料是藉着一個相當相似的次序出現的。
- 瑪竇和路加都擁有一些重複的資料及詞句，即在同一福音

內同樣的資料記載了兩次。這種「重複」現象共出現了十四次之多，若假定Q的存在，就能容易地解釋這種現象。現舉一例以闡明：耶穌要求跟隨他的人棄絕自己，背十字架跟隨他，這句說話在對觀福音中一共出現了五次：一次在谷（8:34），兩次在瑪（10:38；16:24），兩次在路（9:23；14:27）。馬爾谷用的是正面式：「誰若願意跟隨我，該……」，瑪竇及路加各有一次記載與馬爾谷相同（瑪16:24；路9:23），另有一次卻與馬爾谷不同，用的是反面式（瑪10:38；路14:27）：「誰不背起自己的十字架跟隨我，不配是我的」。很可能這句說話的正面式傳統來自馬爾谷，反面式則來自瑪竇與路加共有的源流Q。還可參考其他的「重複」現象，如：「凡有的，還要給他；凡沒有的，連他所有的，也要從他奪去」，這句話也有五次記載（谷4:25；瑪13:12；25:29；路8:18；19:26），瑪竇及路加各有一次與馬爾谷相似，另一次彼此相似。又如有關救性命及喪失性命（谷8:35；瑪10:39；16:25；路9:24；17:33），及有關主接待小孩（谷9:37；瑪18:5；19:14；路18:16）等說話。

按照「二源論」，瑪竇、路加兩部福音的來源如下：



這「二源論」雖已普遍地被接受，但卻得不到學者們完全滿意及一致的贊同。同時這學說本身也有很多解不清的難題，如：如何進一步探討Q的來源及性質、內容？除知道它大致主要記載耶穌的說話，它可能是在50年代收集成文之外，還可發掘出些什麼？怎樣解決瑪竇及路加為數不少的獨有章節的來源問題？除了利用兩個源流外，瑪竇、路加有否其他的共有或獨有的源流？為什麼他們沒有把馬爾谷的全部資料吸納，而讓他還保存數十節內容相當豐富的獨有資料？基於以上種種問題，二源論還有進一步被改良的餘地。時至現在，學者們仍不斷在這方面努力。

3. 馬爾谷福音

馬爾谷福音在四部福音中排行第二，是最短的一部。在教會歷史中，它的聲望稍遜於其他三部福音，沒有一個教父為它作全面性的註解，甚至奧斯定也把它比作瑪竇福音的縮影，因為幾乎馬爾谷記載的全部內容，都可在瑪竇福音找到。但自十八世紀，情況就大大改變，源流評釋學多方面的考證，認為馬爾谷開創了「福音」文體，他的福音最早寫成，且是瑪竇及路加的源流。自此以後，這部福音就備受注重，成為學者們深入研究的對象，這書粗樸的表面所隱藏的精深美妙，亦隨之而彰顯。在教理講授及聖經牧民方面，這福音更成了特寵，被普遍地稱為「慕道者的福音」，它沉實簡潔，引人入勝，使人被基督吸引，一步步被帶入他的奧跡中。

3.1 資料概觀

初讀馬爾谷福音，會發覺它好像一幅由碎石鑲成的圖畫，一系列篇幅不長，首尾卻清晰界定的小單元相當鬆散地組合在一起。用類型分析法很容易可將這些小單元鑒別、分開。其中比較顯著的有以下數類：

a) 奇蹟敘述

共十七個：四次驅魔（1:23-28；5:1-20；7:24-30；9:14-29），八次治病（1:29-31；1:40-45；2:1-12；3:1-6；5:25-34；7:31-37；8:22-26；10:46-52），一次復活死人（5:21-43），兩次控制大自然（平息風浪4:35-41；步行水面6:45-52），兩次增餅（6:30-44；8:1-10）。敘述奇的方法都很公式化，差不多全部奇蹟（兩個除外：治好附魔的兒童9:14-29；治好耶里哥的瞎子10:46-52）都記載在福音的前半部。

b) 辯論

在福音中佔的份量不少，多數因一件事而引起，在馬爾谷福音中最突出的辯論有兩組。第一組是2:1-3:6，記載了五次與法利塞人爭辯，因都發生在加里肋亞，學者們通稱這組辯論為「加里肋亞辯論」。第二組也是五個辯論：11:27-12:37，因都發生在耶路撒冷，被稱為「耶路撒冷辯論」。其他分散的辯論還有3:22-30：耶穌受毀謗被視為附魔；7:1-23：耶穌批評法利塞人誇大外在規條；10:1-12：論離婚。

c) 比喻

若不計那些小型的意象比喻，馬爾谷記載的比喻只有六

個（相對瑪竇約有二十二個，路加約有三十一個）：三個聚合在第四章內（撒種4:3-9；種子自長4:26-29；芥子4:30-32），其他在福音尾部（惡園戶12:1-11；無花果樹13:28-29；僕人醒寤守候13:34-36）。在這些比喻中，馬爾谷獨有的只有種子自長這一個。

d) 訓言

除了第四章的比喻訓言外，另一篇較長的訓言就是第十三章的末世訓言。

e) 對門徒的訓導

包括召喚門徒的片段（1:16-20；3:13-19），派遣門徒傳教（6:7-13）及對他們的不同訓言（9:33-35；9:38-40；10:35-45）等。

f) 有關耶穌生平的敘述

如耶穌受洗、受試探（1:9-13）、顯聖容（9:2-8）等。特別是他的苦難敘述（14-15），所佔篇幅很大，約是全部福音的五分之一。

g) 「摘要」

是一些短結語，用來結束一個小單元，將精要地方點出；或有橋樑性質，將兩個單元聯繫。如：1:14-15；1:32-34；3:7-12；6:12-13；6:53-56。

3.2 作者，寫作年代、地方、背景、對象

四部福音的作者都沒有在書內顯露自己的名字。在我們現有的歷史資料中，最早稱這本福音為馬爾谷福音的是第二世紀一位教父Papias的寫作。他指出這福音作者名為馬爾

谷，是伯多祿的書記。他自己沒有聽過或跟隨過耶穌，但他很忠實地把伯多祿傳述有關耶穌的一切記錄下來，雖然他記載得不太整齊，也不按照次序。在以後的傳統中，第二本福音作者都被公認為伯多祿的書記馬爾谷。但Papias憑什麼歷史根據作此定論？我們不得而知。又誰是這個馬爾谷？

在新約中馬爾谷這個名字出現過數次。在伯前5:13，他被作者稱為「我兒馬爾谷」。宗徒大事錄提及一位名叫若望馬爾谷的初期教會傳教者，他的母親名瑪利亞，居住在耶路撒冷，伯多祿由監獄被釋後就來到瑪利亞家裏（宗12:12）。馬爾谷也是保祿及巴爾納伯的傳教同伴（宗13:5），後來保祿與巴爾納伯分開，他就離開保祿，與巴爾納伯同行（宗15:39）。保祿書信中也有三次提及他的名字：哥4:10；費24；弟後4:11。這數處所指的是否同一人？若然，這個馬爾谷應該是在思想上受到伯多祿及保祿的影響。

從福音的內容分析，不見得馬爾谷與保祿有顯著的聯繫，至於作者是否如傳統所說，是伯多祿的代言人，答案亦不簡單。若細看福音內容，可見伯多祿的出現相當頻密（如1:16,29,30,36；3:16等），有時出現在耶穌特選的小部份門徒中（5:37；9:2；13:3；14:33），有時他是宗徒團體的發言人及代表（8:29；9:5；10:28；11:21）。在苦難史中，他也屢被提及（14:29,37,54,66-72）；在復活記載中，他佔一個相當重要的位置（16:7）。不過同時可見，在馬爾谷福音中，缺少了一些對伯多祿在初期教會中的形象很重要的片段，如步行水面（瑪14:28-31），立伯多祿為教會盤石（瑪

16:17-19)，繳納殿稅（瑪17:24-27）。而且在馬爾谷對伯多祿的描寫中，很難分開有多少資料已屬初期教會的普遍流傳，並不需要伯多祿親口傳授給作者。總之，我們大概可以說，馬爾谷可能從伯多祿處得到許多有關耶穌的資料，不過伯多祿不是馬爾谷的唯一源流。而在傳遞資料時，他們間的關係也不只是口授筆錄那麼簡單直接。

從福音內容分析，它的寫成時代應是在公元七十年左右，更可能是七十年的前數年，因為福音好像不受到七十年耶京及聖殿毀滅的影響。按教父們的傳統，這福音是在羅馬寫成的，也有些近代學者認為福音的寫成地方可能是加里肋亞，因為作者對耶穌在加里肋亞的言行特別細心報道。

就算是在羅馬寫成，這福音本身充滿猶太氣息，作者是猶太人，熟悉耶穌時代的猶太文化及社會背景；他雖用希臘文寫作，但他的猶太思想形態，行文格調都清晰可見。不過，福音的直接對象不只局限於那些皈依基督的猶太人，也向非猶太人開放。馬爾谷記載耶穌自己也到過外邦人境地傳教（5:1-20；7:24），並在猶太人領域之外行了一次增餅奇蹟（8:1-10）。馬爾谷堅信耶穌的福音是要超越小圈子，向外傳揚，普及眾生的。他在福音中也偶有引用阿剌美文字眼，但引用了之後必立即加以解釋，唯恐他的非猶太讀者不了解，如：Boa nèrghes雷霆之子（3:17）；Talithà Qum女孩子，我命你起來（5:41）；Ephatà開了罷（7:34）；Abbà父啊（14:36）；Gòlgota「髑髏」的地方（15:22）；Eloy，Eloy，lama sabacthàni我的天主，我的天主，你為什麼捨棄

了我（15:34）。同時也常解釋猶太的習俗，如法利塞人的繁文褥節（7:3），逾越節慶禮（14:12；15:42）。在馬爾谷福音中，耶穌與法利塞人有關新法律的辯論，也沒有瑪竇那麼尖銳。這一切都證明他的對像不限於猶太人，相反，福音向外邦人開放，如在末世言論中，馬爾谷強調那日子來臨前，福音要向一總人宣講（13:10）。在耶路撒冷驅逐聖殿商人這片段中，瑪竇引依撒意亞一句話：「我的殿宇，應稱為祈禱之所」（21:13），馬爾谷引這句先知說話引得較長：「我的殿宇將稱為萬民的祈禱之所」（11:17）。

總括來說，福音中反映出的背景是65-70年間的動蕩時代，教會發展蓬勃，但同時備受當權者的壓迫及猶太人的抗拒。作者邀請他的團體更深入地認識耶穌的真正身份，更徹底地去跟隨他。這團體傳教意識不弱，雖然團體內還未有架構或較清楚的組織。

3.3 寫作技巧

馬爾谷的文學造詣不深，他的希臘文寫得顯淺平直，但他的樸實無華卻自有一番風味：原始、自然、深沉、直截，毫不修飾雕琢。

a) 詞彙貧乏

馬爾谷只用了約1300個詞來寫他的長11078個字的福音。他反覆不疲地用一些慣語，比如一些常用，但屢次用得不斷的聯貫詞：「立即」（只第一章使用了11次），「再次」（全福音用了28次，有時用在一句之首），「很」（55次）。又如「耶穌舉目環視」一詞出現6次，所指意義不一，

有時用來表達耶穌的慈愛，有時則表達耶穌的忿怒或不滿。

b) 詞語結構方面相當笨拙、死板，句與句之間無聯繫，無層次，經常鬆散地被連接詞「和」連在一起。

c) 猶太式的文字組織，也引用一些阿刺美文詞語。

d) 敘事風格較原始、活潑，多細節

試比較平息風浪4:35-41或治好癱子2:1-12等片段與瑪竇及路加的平行文。同時，聖史亦在描繪人物時，著意表達他們的表情及感受，如多番報道羣眾在耶穌行奇蹟後的驚愕（1:27；2:12），門徒們的詫異不解（9:6；10:24,32），以及耶穌在與人交往時所表現的喜、怒、哀、樂（1:41；3:5；8:12）。

e) 運用「夾心」技巧

將一件事套入另一個敘事框框中，如：治好患血漏病婦人（5:25-34）插入復活雅依洛女兒的敘述中（5:21-24+5:35-43），若翰殉道（6:14-29）插入耶穌派遣門徒傳教歸來的情節內（6:7-13+6:30），驅逐聖殿商人（11:15-19）這一段被放在詛咒無花果樹及無花果樹真的乾枯的敘述中（11:12-14+11:20-25），伯多祿背主的片段（14:53-54+14:66-72）中間也插有耶穌受公議會審判這夾心敘述（14:55-65）。

f) 敘事格式化

試比較以下兩段不同性質的奇蹟敘述：

1:25-27	4:39-41
耶穌叱責他說： 「不要作聲！從他身上出去！」	耶穌醒來，叱責了風，並向海說： 「不要作聲，平定了罷！」

邪魔……就從他身上出去了
眾人大為驚愕，以致彼此詢問說：
「這是怎麼一回事……邪魔也聽
從他。」

風就停止了
他們非常驚懼，彼此說：
「這人到底是誰？連風和海也聽

還有其他例子，試比較預備晚餐（14:13-16）及預備進耶路撒冷（11:1-7）；治癒貝特賽達的瞎子（8:22-26）及治癒聾啞者（7:32-36）均可見敘事模型公式化。

3.4 福音的結構

學者們提供了不同原則去分析馬爾谷福音的架構。

a) 從地理角度

- 前導（1:1-13）
- 耶穌在加里肋亞傳道（1:14-9:50）
- 往耶路撒冷（10:1-52）
- 在耶路撒冷（11:1-13:37）
- 苦難及復活（14:1-16:8）

b) 從基督奧跡的角度

- 基督的奧跡（1:14-8:30）
- 人子的奧跡（8:31-16:8）

c) 從宣講的角度

- 介紹「誰是耶穌」（1:1-8:29）
- 介紹「如何跟隨耶穌」（8:30-16:8）

d) 從門徒的角度

- 前導（1:1-15）
- 由召喚首四位門徒至揀選十二位（1:16-3:12）

- 由揀選門徒至派遣門徒 (3:13-6:6a)
- 由派遣門徒至伯多祿的信仰宣証 (6:6b-8:26)
- 由伯多祿宣信至接近苦難 (8:27-10:52)
- 耶穌最後在耶路撒冷的事蹟 (11:1-13:37)
- 苦難、死亡、復活 (14:1-16:8)

e) 從神學角度的綜合分析

前導 (1:1-13)
第一部份：耶穌逐步顯露自己的默西亞身份 (1:14-8:26) <ol style="list-style-type: none"> 1. 耶穌宣講天國 (1:14-3:6) 2. 信與不信 (3:7-6:6a) 3. 耶穌啟導門徒 (6:6b-8:26)
中心片段：伯多祿宣認耶穌為默西亞 (8:27-30)
第二部份：十字架的奧跡 (8:31-16:8) <ol style="list-style-type: none"> 1. 耶穌預言自己的苦難及訓導門徒 (8:31-10:52) 2. 在耶路撒冷的最後事蹟 (11:1-13:37) 3. 苦難、死亡、復活 (14:1-16:8)
附錄 (16:9-20)

前導：

福音以「天主子耶穌基督的福音」作開端，意義深長，繼而簡短介紹若翰的宣講及耶穌受洗與受誘。

第一部份：

分成三段落，每段的開始和結束都相似，巧妙地表達出耶穌的奧跡不能一言道盡。他耐心地帶領門徒們一步步認識他，跟隨他。耶穌的宣講也遇到很大的阻力，反對、抗拒、不接受他的大有人在。

中心片段：

- | | | |
|-----------|---|-----------------------------------|
| 1:14-3:6 | { | 摘要 (1:14-15) |
| | | 召叫門徒 (1:16-20) |
| | | 耶穌言行 (1:21-3:5)：「葛法翁的一天」，與法利塞人衝突。 |
| 3:7-6:6a | { | 法利塞人的敵對 (3:6) |
| | | 摘要 (3:7-12) |
| | | 揀選門徒 (3:13-19) |
| | | 耶穌言行 (3:20-5:43)：比喻、奇蹟 |
| | | 納匝肋人的拒絕 (6:1-6a) |
| 6:6b-8:26 | { | 摘要 (6:6b) |
| | | 派遣門徒 (6:7-13) |
| | | 耶穌言行 (6:14-8:26)：兩次增餅 |
| | | 門徒們不明瞭 (8:14-21) |

伯多祿宣認耶穌為默西亞是全福音的軸心，總括第一部份，引出第二部份。

第二部份：

耶穌走向耶路撒冷，在路上三次預言自己的苦難、死亡，並邀請門徒們跟隨他邁向十字架的苦路。跟着他進入耶路撒冷，再與法利塞人衝突，並宣講末世訓言。最後，馬爾谷相當詳細地描述耶穌的最後晚餐、苦難、死亡，及宣報他的復活。

附錄：

在原文評釋方面，這一段屬原文與否相當成問題，有些手抄本是沒有本段的。細看這段的内容，用字及寫作風格都與整部福音有些不同，它自成一格地概括報道一些有關耶穌

復活後的顯現事蹟。學者們公認馬爾谷福音的原始結尾是16:8，因這結語看似不合常情（婦女們得到復活喜訊後逃跑了，什麼也沒有給人說，因為她們害怕），所以引起了9-20的後來加上。這段的内容大概取材於其他三部福音。

3.5 神學思想重心

a) 福音

馬爾谷開創福音文體，將宣講與歷史，信仰與事實，基督的救恩意義與納匝肋耶穌的生平事蹟，混成一體。除保祿外，他是運用「福音」一字最多的新約作者。「福音」一詞在他筆下的神學意義也特別深厚。他一共用了七次（若加上16:15，則共八次）。

首次出現在第一章中。全書的首句就是：「天主子耶穌基督福音的開始」。耶穌基督「的」福音可解作主位屬格，即這福音是耶穌基督所傳授的；也可解作客位屬格，即這福音是講述耶穌的。耶穌同時是福音的起源及內容。1:14-15：「耶穌來到加里肋亞，宣講天主的福音，說：時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」。可見福音不但是一件有開始，在歷史中發生的事，也是可以「宣講」出來，而被「信從」的。耶穌所宣講的「天主的福音」不只是一個以說話宣講出來的訊息，而是一個成了人，成了歷史的喜訊，所以耶穌的臨現就是「時期已滿」，天主以一個嶄新的方式表達祂對人的愛；祂的國，即祂的威能，祂為拯救世人所施展的大能已在耶穌身上成為可見可聞，可體驗到的，所以世人被呼籲去接受這福音。

這意義在8:35及10:29中進一步被強調，耶穌在預言自己的苦難時，呼籲門徒跟隨他，並說：「誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命」，「人為了我，為了福音，而捨棄了房屋、或兄弟、或姊妹、或母親、或父親、或兒女、或田地……」。可見跟隨基督就等於信從福音，為福音的原故而作的一切就等於為基督而作。正如跟隨基督要背十字架，福音也要在十字架的光照下，才會被了解，被接受。

最後兩次：13:10「福音必須先傳於萬國」，14:9「將來福音無論傳到全世界什麼地方……」。耶穌說及自己離世升天以後，門徒們要將他在世時藉言語宣講的，藉行為表達的，藉他的臨在，他的歷史所實現的救恩喜訊廣傳於世。

b) 耶穌是誰？

馬爾谷既然要有系統地宣講及記載耶穌的言行，他一定要有一個鮮明的基督圖像，一些了解基督的要訣或聯貫一切的中心思想。

毫無疑問，馬爾谷的基督觀是以基督的死亡復活為中心的。這不但因為苦難敘述佔了整部福音的很大篇幅，也因為苦難這個思想貫通了整部福音。早在第三章馬爾谷便記載耶穌的敵人商討如何滅除他（3:6），在2:20耶穌把自己喻為被劫去的新郎，他開始宣講福音就在「若翰被監禁後」（1:14），這為他的整個傳教生活投下一個苦難的陰影，由8:31開始耶穌自己更三次明顯地講及自己苦難、死亡及復活。

不過這個奧跡並不容易被了解。耶穌被釘在十字架後，司祭及經師們對他的譏笑：「他救了別人，卻救不了自己」

(15:31)，就把這個信仰的難題表達得很清楚。耶穌是默西亞，在他身上天主顯示了祂的德能，可是，他履行他的默西亞身份，他救世的方式卻是出人意表的，就是藉着十字架的無能。

馬爾谷確認這兩條看似矛盾的路線就是基督奧跡的核心，所以他將他的福音分成兩部份。在第一部份耶穌行的奇蹟很多，羣眾對他的言行都表示驚訝（1:27；2:12；4:41；5:15,20,33,42；6:50,51；7:37），他們覺得他的訓言前所未聞（1:22；6:2），大家都不斷發問：他到底是誰（1:27；2:12；4:41；6:3）。不願接受他的人與他發生衝突（2:1-3:6），有人說他瘋了（3:21），經師們說他附了魔（3:22），法利塞人向他要求一個來自天上的徵兆，要他為自己權威的來源作證（8:11）。對他身份最善意的解釋也不過是「洗者若翰，厄里亞或先知中的一位」（8:28）。耶穌自己不但不明確解釋自己的身份，反而吩咐魔鬼（1:25,34；3:12）、奇蹟受惠者（1:44；5:43；7:36）及門徒（8:30；9:9）對他及所行的奇蹟嚴守靜默，這就是學者們所指的「默西亞的秘密」或「隱秘的啟示」。馬爾谷好像是故意叫他的讀者不要太快為耶穌的身份下定論，未到十字架奧跡的實現，人們對耶穌的了解只可是局部的、偏曲的。

伯多祿宣信（8:29）這片段是福音的轉捩點。耶穌被明認為默西亞，這信仰宣証是正確的，但並不完全。耶穌是默西亞，但更是一個以十字架的死亡來救贖世界的天主子，伯多祿因未能進入這奧跡的核心而被斥責為撒旦（8:33），即

一個企圖在耶穌身份中拆開默西亞及十字架者（參閱耶穌受誘惑片段）。在福音的第二部份，耶穌的奇蹟漸少，默西亞秘密也漸消失，耶穌頻頻「明白地」談及自己的苦難、死亡、復活（8:31），愈接近十字架，耶穌的身份愈明顯。在馬爾谷福音中，耶穌的自我顯露是逐步漸進的，福音的第一部份交織着不少打在耶穌身上的問號。這第一部份的頂點是伯多祿的宣信，耶穌被明認為默西亞；第二部份就以這個默西亞的宣信為起點，一直發展到十字架奧跡的實現。福音中有數節是耶穌身份逐步顯露的關鍵點。

1:1：天主子耶穌基督

1:11：有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」

1:24：邪魔喊叫說：「……我知道你是誰，你是天主的聖者。」

3:11：邪魔一見了他，就俯伏在他面前，喊說：「你是天主子。」

5:7：附魔者跪在耶穌前，大聲喊說：「至高天主之子……」

8:29：「你們說我是誰呢？」伯多祿回答說：「你是默西亞。」

9:7：從雲中有聲音說：「這是我的愛子，你們要聽從他！」

14:61：大司祭問：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌說：「我是。」

15:39：對面站着的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：「這人真是天主子！」

這裏有天主的聲音，也有魔鬼的聲音打破「默西亞秘密」，道出耶穌的身份，誘人將之曲解，只把耶穌視為一個光榮的，行奇蹟的天主子。在這兩極端之間，有人的努力去發掘耶穌。在十字架下，目睹耶穌死亡，一位外教人也能宣

証耶穌「真是天主子」。耶穌是誰？真正的答案只能在十字架奧跡中找到。

c) 跟隨耶穌

誰若要知道耶穌，就要徹底地跟隨他，直到十字架下：這是耶穌要求他的門徒的。馬爾谷不像瑪竇，傳下耶穌給門徒的長篇訓言，教他們如何作他的理想門徒（見山中聖訓、教會訓言、傳教訓言等）；也不如路加有專書記載耶穌離開門徒後，他們如何努力履行耶穌的精神及意願，不過馬爾谷對「門徒」十分關注，並在歷史的門徒身上看到一總基督的跟隨者。

門徒們對耶穌的不解，在馬爾谷福音中尤為突出（4:41；6:52；7:18；8:17,21；9:32；10:24,26,32），這與他的基督學，特別他的「默西亞秘密」有關，但同時也表明跟隨耶穌並不是膚淺的認同，而是一個全然的依靠，需要一個漸進的路程，與基督同行。跟隨基督的道路是波折起伏的，以下數片段特別清楚地發揮了這主題。

福音前半部：耶穌召門徒，並讓他們分享他自己的使命、工作。

- 耶穌召喚門徒：「來跟隨我！我要使你們成為漁人的漁夫」（1:17）。
- 耶穌選擇十二門徒「為同他常在一起，並為派遣他們去宣講」（3:14）。
- 耶穌派遣門徒去宣講天國，叫他們在路上什麼也不帶（6:7-12）。

福音後半部：耶穌對門徒作徹底的要求，要他們進入他的十字架奧跡。

- 耶穌三次預言苦難（8:31；9:31；10:32-34）。
- 三次都引起門徒們的不解（8:32；9:32；10:35-41）。
- 耶穌三次都更詳細解釋，並呼籲門徒跟隨他，以愛及服務為生活準則（8:34-38；9:35-50；10:42-45）。

耶穌走向耶路撒冷的路（8:27-10:52），也就是門徒們漸漸成長投入救恩奧跡的路程，而「路」字也屢次被提及：在首尾兩段（8:27；10:52），在中間（9:33,34；10:17,32,46）。整段路程又夾在兩個治癒瞎子的奇蹟中，瞎子的開眼象徵門徒逐漸被耶穌及他的十字架奧跡所同化。貝特塞達的瞎子（8:22-26）較被動，耶穌治癒他的過程分兩部份，最後耶穌命令他保密，打發他回家；耶里哥的瞎子（10:46-52）較主動，不畏阻障，堅信決斷，治癒後「就在路上跟着耶穌去了」。中間夾着的片段就是8:27-10:52，指出門徒應如何走這跟隨耶穌的路。

在這跟隨耶穌的路上也有些反面的例子，比如富少年（10:17-22）因愛財而無能接受耶穌的挑戰；連門徒們在耶穌受難時「都撇下他逃跑了」（14:50）；伯多祿不認他，猶達斯出賣他；在十字架下的，是一羣婦女；安葬他的，是阿黎瑪特人若瑟；看着耶穌死亡而明認他「真是天主子」的，是一位外教的百夫長。門徒們仍不能承受十字架的矛盾，這要待復活事蹟來光照它的意義。耶穌復活後，婦女們受命去「告訴他的門徒和伯多祿說：他在你們以先往加里肋亞去，

在那裏你們要看見他，就如他所告訴你們的」（16:7）。復活的事蹟把充滿害怕，分散了的門徒再聚集一起，耶穌約他們在加里肋亞，他們首次與耶穌見面的地方，再和他相遇：耶穌邀請他們在他的死亡及復活的光照下，重活他們與他的關係，重新振作，繼續以新的方式去跟隨他。

4. 瑪竇福音

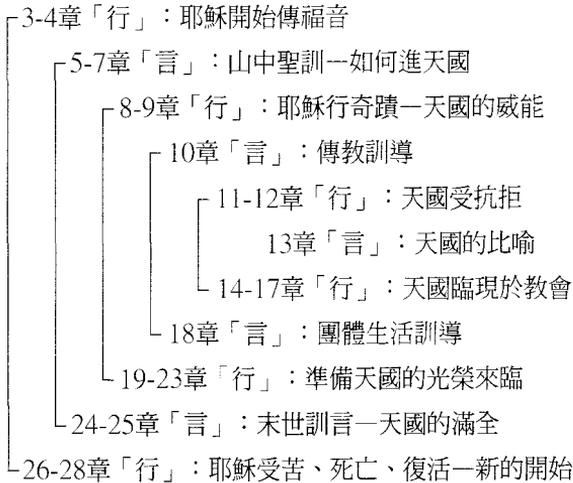
按照我們的正典書目次序及按照教會一般的傳統，瑪竇都被視為第一本福音。自教父期以來，它深受聖經詮釋者、講道者、教理講授者、藝術家等愛戴。這福音給讀者的第一印象是莊嚴、平穩、工整、樸實、有條理地記載耶穌言行。這裏我們就從這第一印象開始，依循以下步驟一層層地更深入往內走。

首先是內容一覽，對福音的整體資料作一概括描寫，跟着我們可研究這些問題：瑪竇在寫這書時有沒有一套完整的計劃，一個安排各種不同資料的原則及架構？他的文筆又如何？有什麼突出的地方？他又是誰？福音寫於何時何地，反映出什麼背景？寫給誰？最後再可探討這福音表露的思想路線及神學主題。

4.1 內容概觀

每本福音的內容，都可大致地歸納為兩個主要類型：耶穌的言及行。路加自己在談及他的福音時，也這樣說：「我在第一部書中，已論及耶穌所行所教的一切」（宗1:1）。瑪竇在安排這兩種資料上心思獨到，記載了耶穌的童年史後，

從耶穌的公開傳教開始至他的死及復活，瑪竇把他的「言」及「行」互相交替地敘述。



其中突出了五篇長短不一的訓言，每一篇都以同一的句子作結：「耶穌講完了這些話……」（7:28；11:1；13:53；19:1；26:1）。不少學者認為這五篇訓言可和梅瑟五書相比，就如舊約的法律載於五卷書中，新約的法律藉耶穌的五篇訓言表達了天主的旨意。同時五組「言」及五組「行」分別有前後相對稱的架構。

a) 耶穌童年史（1-2章）

只有瑪竇和路加有耶穌童年史的記載。雖被安排在福音之首，這些資料在教會的耶穌傳統中實屬最後被取納的。兩位聖史所載內容不同，但兩人都有共同意向：以神學反省為主，歷史準確性為次要。瑪竇的童年史就如福音的前奏，隱約地透露整本福音將要詳盡發揮的主題：耶穌基督是以色列

子民所期待的默西亞，他雖自降生便被自己的子民所拒絕，但他的救恩將要普施於萬邦。

童年史以耶穌的族譜開始，指出耶穌是亞巴郎之子、達味之子，整個舊約歷史都經天主細心安排，依循祂的計劃邁向耶穌——救恩的中心，跟着瑪竇記載五個敘事片段：耶穌的誕生及誕生前天使向若瑟證實他生於聖神的德能，遠方的賢士來朝，受黑落德迫害逃往埃及，白冷嬰孩遭屠殺，從埃及歸回定居納匝肋。在五片段中瑪竇都引一句先知的預言，強調在耶穌身上所發生的一切事，都按照天主的安排及先知的預許，天使三次在夢中指示若瑟更加強了這意念。瑪竇的童年史不像路加的那樣溫馨，卻嚴肅緊密，有血有淚，十字架的陰影已依稀可見。

b) 傳教生活的預備 (3:1-4:11)

三本對觀福音都藉此三部曲，為耶穌的公開生活序幕：若翰的宣講，耶穌受洗及在曠野中受誘惑。在耶穌未正式主動傳教之前，他的身份已顯露出來。若翰聲言他的來臨便是天國臨現人間；他是末世的審判者，催使人皈依；也是雅威的僕人，插入罪人的行列，與他們一起接受悔罪的洗禮；他更是天主子，天主自己把他如此介紹給世人：「這是我的愛子，我所喜悅的」。不過為他，天主子並不等於可以隨意施展大能，炫耀自己，魔鬼三次誘惑他：「你若是天主子……」，都旨在引他曲解自己的天主子身份。他戰勝魔誘，並清楚表明他的天主子身份在於履行父的旨意，按照祂的計劃為世界帶來救恩。

c) 傳教生活的開端 (4:12-25)

跟着來的是三幅綜合性的圖畫。瑪竇用廣角鏡來描繪耶穌公開傳教的開端：他宣講，召叫門徒，行奇蹟。他概括地指出耶穌在加里肋亞傳教足蹟所到的各地區及他宣講的主題，也描述他的宣講常伴以奇蹟。耶穌在傳教開始便立即召集了四位門徒，組成一個團體，為他的言行作證，也為分享他的使命。

d) 山中聖訓 (5-7章)

這是耶穌的第一篇長訓言，由很多不同的耶穌言詞組成，全圍繞着一個主題：天國。瑪竇既以耶穌宣講的第一句說話：「你們悔改罷！因為天國臨近了」（4:17），點出耶穌宣講的綜合性主題，現藉耶穌的第一篇訓言介紹進天國者應有的條件，因為天國的來臨不是天主單方面的事，也要人的開放接納，並努力回應。這篇訓言是在山上宣佈的，山本是天人相遇的理想地方，天主喜愛在山上與人談話，向人透露祂的旨意，盟約就是在西乃山上訂的，法律也在那裏頒布，現在耶穌在山上發言有深刻的意義。訓言的內容大致如下：

- 5:3-12 真福八端——天國的真福
- 5:13-16 鹽與光——天國真福在世界上的反映
- 5:17-48 耶穌與法律——天國的法律
- 6:1-18 在主前行義——天國的義德
- 6:19-34 超脫世物——天國的優先價值
- 7:1-12 慈善與信賴——進天國者的胸襟

7:13-27 辨別真假好壞——努力進天國的認真

「天國」一詞出現在山中聖訓的首（5:3,10）、尾（7:21）及中間三個關鍵部份（5:19-21；6:10,33）使全篇前呼後應，貫徹始終。總括來說，耶穌要求跟隨他的人以承行天父的旨意為生活原則，以天父成全為最高目標。進天國者要超越法律的底線，超越行善只圖人讚賞的虛榮，超越斤斤計較的狹窄心胸，要有更高理想，更深入的動機，更內在，更豁達，更勇於承擔困苦，更專一；要努力認真，恆心不懈，止於至善。

e) 耶穌的奇蹟（8-9章）

在山中聖訓耶穌以「言」宣講天國，現在更以「行」來引證它的臨現。這裏瑪竇一連串記載了十個奇蹟，其中包括治病，復活死人，驅魔，克服大自然等各種不同類型。十個奇蹟被安排為三組，每組三個奇蹟敘述。在每兩組之間，瑪竇引入兩段耶穌的簡短對語，澄清他的作風及解釋跟隨他的條件。這兩章的整體結構大致如下：

- | | | |
|----|---|-------------------------------|
| I | [| 1. 治好癩病人（8:1-4） |
| | | 2. 治好百夫長的僕人（8:5-13） |
| | | 3. 治好伯多祿岳母及其他病人（8:14-17） |
| | | a. 經師請求跟隨耶穌—耶穌的回覆（8:18-20） |
| | | b. 門徒考慮跟隨耶穌的條件—耶穌的回覆（8:21-22） |
| II | [| 4. 平息風浪（8:23-27） |
| | | 5. 治好革辣撒兩個附魔者（8:28-34） |
| | | 6. 治好癱子（9:1-8） |
| | | a. 有關罪人的問題—耶穌的回覆（9:9-13） |
| | | b. 有關禁食的問題—耶穌的回覆（9:14-17） |

- III [7.8. 治好患血漏的婦人及復活雅依洛的女兒 (9:18-26)
9. 治好兩個瞎子 (9:27-31)
10. 治好附魔的啞吧 (9:32-34)

f) 傳教訓言 (10章)

在前章結束，瑪竇已為這篇訓言鋪路。耶穌對羣眾動了慈心，並對自己的門徒說：「莊稼多，工人少」，要他們祈求天父派遣工人來收他的莊稼 (9:36-38)。現在耶穌就派遣他的門徒去傳教，並對他們談及這些天父的工人應如何履行他們的使命。這篇訓言收集了耶穌在不同時間，不同情景給門徒們講及的有關傳教的言詞，其中前半部 (5-15節) 適合於宗徒們在加里肋亞的初步傳教經驗，後半部 (16-42節) 則指向耶穌離世後的傳教情況。在兩部份，耶穌都指出傳教士應依賴天主，不恃己力。他不隱瞞這使命的艱巨危險，傳教者要遭受迫害、誤會、陰謀，甚至有殺身之禍，但不用害怕，一切有天父的照顧，並有耶穌的表率在先。

g) 耶穌受誹謗，被拒絕 (11-12章)

耶穌自己也遭受抗拒。他藉宣講及奇蹟已充份地表現出他就是「要來的那一位」，但人們還不願接受他。他斥責他們麻木、頑固、無動於衷，拒絕再給他們顯示一個徵兆，因為他們已使一切恩寵落空，尤其是法利塞人，他們指摘耶穌不守安息日，誹謗他，說他仗賴魔王驅魔，並企圖陷害他。耶穌雖斥責他們，但卻不與他們對抗，他是依撒意亞先知所描寫的含忍的、慈悲的雅威僕人。他感謝天父，因為祂將這

些事瞞住了智慧的人，而啟示給小孩子。他也邀請人向他學習，因為他是良善心謙的。雖然耶穌屢遭拒絕，但真心跟隨他的人，也大有人在，他的這些門徒與他一樣專注履行父的旨意，他們是他的真親屬，與他組成一個新團體，一個新家庭。

h) 比喻訓言 (13:1-53)

這是耶穌的第三篇訓言，他用了七個比喻，更深入地講解天國的奧秘：撒種的比喻，芥子的比喻，芥子和酵母，寶貝和珍珠，撒網的比喻。這比喻訓言的前半部 (13:1-35) 是向羣眾講的，後半部 (13:36-53) 則私下給門徒們說。藉這些比喻，耶穌讓他的聽眾明白天國已奧妙地，透過他自己在世上施展它的救恩德能，雖然看似細微，且遇障礙，但卻不斷擴展。天國的效能隨着接受者的態度而異，最理想的就是視它為至寶，為獲得它而捨棄一切，並以開放的心接受它的宣講。七個比喻中四個是瑪竇獨有的 (芥子、寶貝、珍珠、撒網)。

i) 教會的形成 (13:54-17:27)

這長長的敘事片段包括了不同的內容，難以將之綜合。福音發展到這裏，耶穌顯著地漸漸離開羣眾，離開猶太人及他們的首領，將精力集中於他身邊的門徒，他們將成為一個新的天主子民，教會的核心及起源。此段大致可分為三部份。

13:53-14:12：耶穌被他的同鄉所不容，受黑落德猜疑，黑落德曾殺害若翰，前驅的致命隱約地暗示着默西亞本身的痛苦

命運。

14:13-16:12：這段被稱為「餅的段落」，夾在兩次增餅奇蹟中，中間也談及餅，如與客納罕婦人提到給兒女的餅及小狗吃餅屑；耶穌叫門徒們提防法利塞人及撒杜塞人的酵母，門徒們卻議論沒有帶餅。耶穌在曠野中增餅令人聯想到一個新的出谷，耶穌賜食糧給他的新子民，從猶太人扭曲了的法律中把他們解救，這新子民將向世界開放，外邦人也得享其益。

16:13-17:27：如馬爾谷福音一樣，伯多祿承認耶穌為默西亞是耶穌傳教生活的一個轉捩點，自此耶穌開始直接講及自己的苦難、死亡、復活，並漸漸地邁向這個他救恩工程的高峰。在瑪竇筆下，這裏伯多祿的角色特別突出：他宣信後，耶穌立他為磐石，在他上建立教會，並將天國的鑰匙交給他；耶穌首次預言苦難時，他諫責耶穌，而被耶穌斥為撒殫；耶穌顯聖容時，他提出要搭三個帳棚；在繳納殿稅事件上，耶穌與伯多祿對話及命他從魚口中取錢交稅；加上前段耶穌步行水面時，伯多祿先勇後懦，在水中下沉時向耶穌呼救（14:28-31）。

j) 團體訓言（18章）

耶穌沒有為他的教會訂下一些紀律規條，卻以智慧訓言方式談及團體中友愛相處之道。這篇訓言可清楚地分為兩部份，每部份都以一比喻作闡釋及以天父的意旨作結語。

第一部份（1-14）的主題是「最大及最小」。這主題被門徒們的一個問題引起：「在天國裏究竟誰是最大的」。耶

耶穌就解釋要變成小孩才能進天國，在團體中也不應輕視最小者。為使這思想更清楚，耶穌講了亡羊的比喻，並以此語作結：「同樣，使這些小子中的一個喪亡，決不是你們在天之父的意願」。

第二部份（15-35）的主題是「兄弟」。耶穌首先談及兄弟規勸之道，並肯定兄弟共聚祈禱的效能，也許諾凡兩三人因他的名共聚，他便會在他們之中。跟着因伯多祿的發問而把話題帶到兄弟間的寬恕之道，耶穌再用一比喻闡釋被寬恕及寬恕別人的不可分割，最後以此語作結：「如果你們不各自從心裏寬恕自己的弟兄，我的天父也要這樣對待你們」。

k) 邁向耶路冷及與猶太首領的辯論（19-23章）

第19章一開始便描寫耶穌離開加里肋亞，走入猶太境內。19-20兩章記載耶穌在路上向門徒們訓話，進一步解釋進天國的條件，談及為天國而守貞，天國屬於小孩子，捨棄財物進天國，在天國中大小先後的位置與世人的觀點不同等。21-22章，耶穌已抵達耶路撒冷，這一段的內容及架構基本上與馬爾谷無異，只多了兩個比喻。耶穌光榮地進入耶路撒冷，在殿內驅逐作買賣的商人，詛咒無花果樹，然後與法利塞人及撒杜塞人展開五個辯論：有關耶穌權柄的由來、納稅的問題、復活的問題、最大誠命的問題及默西亞達味之子的問題。在辯論中插入三個比喻：二子的比喻、惡園戶的比喻和婚宴的比喻，其中第一及第三個是馬爾谷沒有的。最後，23章，耶穌痛斥經師與法利塞人的虛偽、驕傲，以七個

「禍哉」揭露這些「假善人」，並以哀痛耶路撒冷作結。

l) 末世訓言 (24-25章)

這是福音中最後一篇訓言，從痛斥猶太宗教生活腐敗及哀憫耶路撒冷的將喪亡跨入末世言論。若然與谷13及路21相比，可見瑪竇在編訂這篇言論時別具心思，言論特長，加插了數個比喻，其中十個童女的比喻是他獨有的，公審判的描繪也屬他的獨有資料。整篇言論的中心在於人子的光榮再來，審判眾生，耶穌略提他再來時的先兆，但卻更着重勸勉人醒寤等待，不可鬆懈，藉善行，特別是藉履行愛的誡命，去預備主的來臨，因為在最後審判時，愛與不愛就是進入永生或被投入永火的分別原則。

m) 耶穌的苦難、死亡和復活 (26-28章)

如在其他三部福音中一樣，苦難史是最有連貫性，最詳細的敘事部份。瑪竇的苦難史與其他福音的記載在內容及敘事次序方面都無大差異，尤與馬爾谷最接近，有以下數個大單元：伯達尼受傅，最後晚餐，山園祈禱及被捕，在猶太權威——公議會——前受審，在羅馬權威——總督比拉多——前被判，被釘在十字架上死亡，被埋葬。在這基本架構中，瑪竇加插了一些他獨有的資料，如猶達斯的自殺，比拉多妻子的夢，比拉多洗手，耶穌死時地震及死者由墓中出來等。在復活敘述中，瑪竇不太強調耶穌復活後的顯現，反而刻畫光明戰勝黑暗，生命戰勝死亡，耶穌復活了，兵士卻害怕，驚得如同死人一樣。當復活的訊息在門徒中宣傳之同時，司祭長也編造謊言，傳揚出去。

福音的最後一段（28:16-20）意境十分美妙。復活的基督擁有天上地下的權威，他命令門徒們使普世萬民都成為門徒，給他們付洗，交付給他們他所說的一切，並許諾要與他的門徒天天同在，直到世界的終結。可以說，整個耶穌與整個人類及整個歷史相遇並長留於其中。福音並沒有結束，卻不斷向人類、世界、歷史開放。耶穌也沒有離開，卻要永久與人同在，成為永恆的「厄瑪奴耳」。

4.2 架構分析

架構分析旨在發掘福音的骨幹，研究作者在寫書時按照甚麼原則來安排他的資料，了解全書的來龍去脈，欣賞文章的「文理」及「文氣」。學者們提供的分析方法不一，這裏只介紹其中數種。

a) 最簡單的就是以耶穌的生平及傳教路程為主線，按此原則，福音可分為以下部份：

- 耶穌童年史（1-2章）
- 預備公開傳教（3:1-4:11）
- 在加里肋亞傳教（4:12-18:35）
- 在猶大傳教（19-20章）
- 在耶路撒冷（21-25章）
- 苦難、死亡、復活（26-28章）

b) 基於瑪竇以言行交替的獨特方式來安排福音內容，並使五篇訓言明顯地突出，不少學者就認為福音由五大段組成，每段包括一組「言」及一組「行」。又因為五篇訓言都描寫天國的一個幅度，故建議以下的架構分析：

一天國的章程（3-7章）

在加里肋亞傳教開始（3-4章）

山中聖訓（5-7章）

一天國的宣揚（8-10章）

耶穌的傳教及奇蹟（8-9章）

傳教訓言（10章）

一天國的奧跡（11:1-13:52）

信與不信（11-12章）

比喻訓言（13:1-52）

一天國的組織（13:53-18:35）

耶穌預備他的合作者（13:53-17:27）

教會訓言（18章）

一天國的滿全（19-25章）

往耶路撒冷及與猶太人的最後衝突（19-23章）

末世訓言（24-25章）

1-2章及26-28章組成福音的前序及結束，如此瑪竇福音可被分為七部份。「七」也是瑪竇特愛的數目，代表了圓滿。

c) 還有一個值得注意的分析方法，因見4:17及16:21都有這句話：「從那時起，耶穌開始……」，J. D. Kingsbury 認為這兩節應是福音三部份的分水嶺，按此原則，福音應分為以下三部份：

一默西亞的身份1:1-4:16

（1:1「亞巴郎之子，達味之子耶穌基督的族譜……」）

— 耶穌默西亞的宣講 4:17-16:20

(4:17 「從那時起，耶穌開始宣講說……」)

— 耶穌默西亞的苦難、死亡、復活 16:21-28:20

(16:21 「從那時起，耶穌就開始向門徒說明：他必須上耶路撒冷去……」)

4.3 寫作特徵

我們提過，瑪竇福音給讀者的第一印象是莊嚴、工整，細讀福音後，這印象會更被強化，同時我們會發覺作者的寫作特徵，實在不止此一項。這裏只列舉其中幾點。

a) 資料組織的細心講究

前面已指出，全書言行交替的結構很巧妙突出，且獨具心思。瑪竇愛整齊，不讓資料零碎紊亂地分散傳流，他下了一番工夫將它們收集並歸納於一些大主題之下，使訊息更清晰，更有條理，更深刻。

不但是福音的整體架構，就連內部小單元的安排也有條不紊，細心編織，見以下一例：瑪5-9章的安排。

- 4:23 耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病、各種災殃。
- 5:1-2 耶穌一見羣眾，就上了山……他遂開口教訓他們說：
 - 5-7章：山中聖訓 —— 宣講天國的福音
 - 8:1 耶穌從山上下來，有許多羣眾跟隨他，看……
 - 8-9章：十個奇蹟 —— 治好一切疾病、災殃
- 9:35 耶穌周遊各城各村，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好一切疾病，一切災殃。

b) 頻引聖經

瑪竇是四福音中引舊約次數最多的，直接的引錄約有四十次，還有約九十多處間接引錄或暗示。在舊約引錄中最刻意強調，最細心選擇的是那些被稱為「反省引錄」或「滿全引錄」的章節，共有十一次之多（1:23；2:6,15,18,23；4:15-16；8:17；12:18-21；13:35；21:5；27:9-10）。它們都以「這些事的發生，是為了應驗……」作引子；所引錄的都是先知的預言（13:35除外，引詠78:2）。可見瑪竇對聖經相當熟識、喜愛，且對猶太人的米德辣市（Midrash）釋經方法也運用自如；不過他引聖經並非旨在解釋經文本本身，他的重心在耶穌，他將舊約適應於耶穌身上而非相反，為更清楚地表明耶穌是舊約的滿全，舊約的預言都在他的言行上應驗。

c) 運用數字象徵

瑪竇多次利用猶太人慣用的數字象徵，讓數字透露及強調一件事的深厚神學意義，他最喜用以下數字：

一七：七有圓滿、成全之意，反映出天主創造天地的第七天。在瑪竇福音的天主經中有七個祈求（6:9-13），比喻訓言中有七個比喻（13章），增餅奇蹟中七個餅被分給羣眾，吃飽後剩下七籃（15:34-37），七個魔鬼想重歸（12:45），寬恕七十個七次（18:22），七兄弟同娶一個妻子（22:25），耶穌警告法利塞人的七個禍災（23:13-36）；還有，最特別的是耶穌的祖譜，由亞巴郎到耶穌基督一共三個十四

（兩次七）代（1:1-17）。

- 三：三也有完整之意，暗示人的整體（肉身、靈魂、神魂），在福音中也屢被利用：耶穌祖譜的三個階段（1:1-17），在曠野中三次誘惑（4:1-11），山中聖訓提及三種善行：施捨、祈禱、齋戒（6:1-18），第8、9章的奇蹟分為三組，最接近耶穌的門徒有三個（17:1；26:37），伯多祿三次背主（26:69-75），在革責瑪尼山園三次祈禱（26:36-46），在童年史中若瑟三次在夢中得到天主的指示（1:20；2:13,19）等。
- 五：福音中的五篇訓言，首次增餅的五餅二魚（14:13-21），末世訓言中的五個塔冷通（25:14-21），五個明智童女、五個糊塗童女（25:1-13），4:24提及耶穌治好五種疾病，4:25耶穌傳教的五個地區等。
- 十：第8、9章的十個奇蹟，山中聖訓中的十次「你們的父」，十個童女的比喻（25:1-13）。
- 二：革辣撒兩個附魔者（8:28，谷及路的記載中只一個）；兩次治好兩個瞎子（9:27；20:30，谷及路的記載中瞎子只有一個）；兩個欲跟隨耶穌者畏縮後退（8:18-22）；耶穌受審時，兩個證人提出假見證（26:60，谷及路不指明數目）；伯多祿背主時，兩個使女指控他（26:69-71，谷及路只提一個）。

d) 重複記載

無論在「言」或在「行」中，瑪竇的記載都有很多重複

之處，如兩次記載治好兩個瞎子（9:27-30；20:29-34），兩次治好附魔的啞子（9:32-34；12:22），兩次有關天上徵兆的詢問（12:38；16:1-4），兩次完全相同的有關耶穌治病的綜合摘要（4:23；9:35）。

在耶穌的言詞中，重複的地方有十四處之多，如由果子認出樹（7:16-18；12:33-35），殘廢進天國比健全投入永火更好（5:29-30；18:8-9），婚姻不能解（5:32；19:9）等。這種重複現象可能與瑪竇運用的雙源流有關，也可能是他刻意強調某些耶穌言行的訓導性。

e) 製造方程式語句

瑪竇喜歡製造一些固定的語句，在同樣或相似情況下重複運用，如每篇訓言的結尾：「耶穌講完了這些話……」，又如山中聖訓中的六次「你們一向聽說過……我卻給你們說……」。一段事蹟的開始屢次被「在那時候」帶出（這詞在福音中出現九十次之多），耶穌激發門徒們思考時多次如此發問：「你們以為怎樣」（17:25；18:12；21:28；22:17,42），這些方程式使耶穌的言詞更有韻律，更有條理，易於記憶。也有些神學意義深重的詞語如：「天國臨近了」（3:2；4:17；10:7），「邪惡淫亂的世代」（12:39；16:4），「今世的終結」（13:39,40,49；24:3；28:20），「主啊！主啊！」（7:21；25:11），「以色列家迷失了的羊」（10:6；15:24）等，常重複出現，在不同情景中有着同一意義。

f) 全面化

瑪竇喜歡由一件事出發而從中抽出普遍性的、全面性的

反省，或將該事宇宙化。這可能是因為作者對教理講授特別關心，讓耶穌對個別人物說的話成為一般基督徒的生活準則。「人們」、「全部」、「所有」、「很多」這些字眼的出現比在其他福音更頻密，像7:12「法律和先知即在於此」這樣的總括性定論也是他的特徵。

g) 敘事精簡

在敘事方面，瑪竇福音常較其他兩部對觀福音簡略，如耶穌在葛法翁治好癱子的敘述（瑪9:1-8；谷2:1-12；路5:17-26），瑪用了126個字，谷196，路212；又如治好革辣撒的附魔者（瑪8:28-34；谷5:1-20；路8:26-39）瑪用了136個字，谷325，路293。其他明顯的例子還有稅吏瑪竇被召，治好癩病者，治好百夫長的僕人，平息風浪，治好患血漏病婦人及復活雅依洛女兒等。一般來說，瑪竇在敘述中，尤其在描寫奇蹟時，常刪去一些次要的細節，令中心人物及主題更突出，氣氛也更嚴緊、莊重。

h) 對偶、交叉、前呼後應等文學技巧

瑪竇很喜歡且善於運用這些典型猶太式的寫作技巧，如：

— 相稱對偶，例如10:24-25

沒有徒弟勝過師傅的，

也沒有僕人勝過他主人的；

徒弟能如他的師傅一樣，

僕人能如他的主人一樣，也就夠了。

— 相反對偶，例如6:19-20

你們不要在地上為自己積蓄財寶，

因為在地上有蟲蛀，有銹蝕，在地上也有賊挖洞偷竊；

但該在天上為自己積蓄財寶，

因為那裏沒有蟲蛀，沒有銹蝕，那裏也沒有賊挖洞偷竊。

— 漸進式對偶，例如10:40

誰接納你們，就是接納我；

誰接納我，就是接納那派遣我來的。

— 交叉式，例如16:25

A 誰若願意救自己的性命，

B 必要喪失性命；

B 但誰若為我的原故，喪失自己的性命，

A 必要獲得性命。

— 前呼後應式，例如5:3-10

真福八端的第一端：……因為天國是他們的。

真福八端的第八端：……因為天國是他們的。

4.4 寫作背景

從其文學特徵已可見，瑪竇福音有很濃厚的猶太氣息。若仔細分析，更可發現福音的傳統扎根於巴力斯坦，作者及寫作對象都有着典型的一世紀末期巴力斯坦猶太基督徒的思想型態，這可從以下各方面證實：

a) 詞彙及表達方式

福音運用了很多當代巴力斯坦普遍通行的詞彙，作者直引阿剌美文而不加以解釋，如raká（傻子，5:22），

Beelzebul（貝耳則步，魔王的稱號，10:25），Korbonas（聖殿的獻儀，15:5）等。學者們在福音中找到329處猶太式的詞語結構。還有不少典型的巴力斯坦地區的表達方式，如較愛用「在天之國」代替「天主之國」，「在天之父」、「法律及先知」、「血和肉」、「束縛和釋放」、「陰間之門」、「以色列家」、「以色列十二支派」、「今世的終結」、「外面的黑暗」、「哀號和切齒」等。

b) 風俗習慣

福音多次談及巴力斯坦猶太人的生活習慣，而不需多作解釋，瑪竇理所當然地談及法利塞人及經師們的作風，他們怎樣放寬經匣，加長衣縫（23:5），他們洗杯洗盤的繁文縟節（23:25），他熟識「十分之一的捐獻」（23:23）及安息日的仔細條文（24:20），知道猶太人有在逾越節前用石灰刷白墳墓的習慣（23:27），他了解不同的發誓方式（5:33-36），也認識猶太傳統的三種最推崇的善行：施捨、祈禱和禁食（6:1-18），甚至對當時有關休妻合法化的討論（5:31-32；19:1-9），他也不陌生。

c) 思想氛圍

在思想方面，瑪竇一方面表露出與猶太宗教傳統的一貫性，但另一方面卻強調基督的嶄新與突破。福音一開始便指出耶穌是亞巴郎之子，達味之子。以色列是孕育默西亞的天主特選子民，這民族在救恩計劃中有永不可取替的地位。耶穌也把自己插入這個民族中，按照他們的傳統而生活，也聲稱自己是為「以色列的迷羊」而來的（10:6；15:24），他不

廢除法律，卻使之滿全（5:17），先知的預言在他身上應驗。可見以色列與默西亞耶穌，舊約與新約的一脈相傳，實是無可置疑的。不過瑪竇也刻意發揮在耶穌訊息中嶄新的一面，「凡成為天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西」（13:52）。

耶路撒冷滅亡後，隨着猶太人的不斷僵化（法利塞人領導的保守派在Yamnia發展，影響整個猶太思想），他們的惡意抗拒福音及敵視基督徒（約在八十年代，經師們在猶太的傳統早禱經文——十八個祝福——中，加上一段對基督徒的詛咒），教會與猶太宗教的分離已成歷史定局，並有日益加深的趨勢。瑪竇福音清楚地反映出這個情況，在提及猶太人的會堂時多次稱之為「他們的會堂」（4:23；9:35；10:17；12:9；13:54；23:34），也比其他聖史更尖銳嚴厲地報道耶穌對經師及法利塞人的批評（11:20-24，特別第 23 章：指摘法利塞人的七個「禍哉」）。斥責他們任意扭曲舊約法律的真意，揭穿他們的偽善。同時，瑪竇也強調耶穌帶來的救恩超越地理及民族疆界，向全人類開放，糾正猶太人的救恩優越感，打破他們思想及心胸的狹窄，給眾人指示一個更崇高的理想，一個更無私的愛，甚至廣及愛仇（5:44-48）。總括來說，瑪竇福音扎根於巴勒斯坦猶太文化及傳統，卻又超越它，批評它。

4.5 作者，寫作的時、地及對象

沒有一本福音直接透露作者的姓名，一切有關福音作者的資料都來自教會的傳統。瑪竇福音之為瑪竇所寫，最早的

見證來自一位小亞細亞的主教Papias，他約於公元120年這樣寫：「瑪竇用希伯來文將耶穌的言詞收錄，每人盡其所能將之解釋」。這個見證，雖本身不太清晰，但卻成了以後傳統的基礎。第二世紀下葉的教父依肋內（Irenaeus）也指出：「當伯多祿和保祿還在羅馬傳教時，瑪竇寫了一本福音，用希伯來文寫給希伯來人」。第三世紀的奧利振（Origen）更肯定：「寫福音者以瑪竇為首，他先前是稅吏，後來成為耶穌的門徒。他的福音是用希伯來文寫的，寫給皈依基督的猶太人」。這些傳統一直都被認為十分可靠。

若不從外來傳統，只從福音的內部分析，我們也有足夠的理由認同作者及對象都是希伯來人，前面說及的福音的寫作特徵及背景已足以為證，但作者是否十二宗徒之一的瑪竇，則需進一步考究。瑪竇這名字來自希伯來文 Mattit-Jahû，有「天主的恩寵」之意（與希臘名 Theodoros 同意）。對觀福音及宗徒大事錄都把他列在十二宗徒中（瑪10:3；谷3:18；路6:15；宗1:13）。對觀福音談及他的被召，谷2:13稱他為「阿耳斐的兒子肋未」，路5:27只叫他作「肋未」，並指出他的職業——稅吏，只有瑪竇在敘述他的被召時稱他為瑪竇（9:9）。綜合福音記載，這個稅吏，肋未——瑪竇，應是葛法翁人，耶穌在稅關那裏召喚他，他立即撇下一切，跟隨耶穌，並在家中設宴招待耶穌（路5:29）。這個人會不會是福音的作者？

從福音的內在線索，可得以下結果：看他的記載方法，福音作者不一定是耶穌言行的目睹者，同時，他相當肯定地

用過馬爾谷福音（一本出自第二代基督徒手筆的福音）作源流，所以很難確切證實現有的瑪竇福音直接由十二宗徒之一的瑪竇所寫，但這不等於說這福音與瑪竇宗徒無關，可能它的最早傳統來自瑪竇，但最後編訂則另有其人。雖然福音內有許多猶太式的表達方式，也夾雜了一些阿剌美文詞語，但現在的瑪竇福音不像是由希伯來文或阿剌美文翻譯過來，而是直接用希臘文寫的。按猜測，瑪竇宗徒的原始傳統用的是希伯來文，但聖史則用希臘文編訂成書。

有關寫作的時間，一般學者都有此想法，瑪竇宗徒的希伯來文傳統大致在五十年代定型，現今的瑪竇福音則應在八十年代寫成。支持這論據的主要理由是：按照對觀問題研究，瑪竇福音用馬爾谷為源流，其著作時期應在馬爾谷之後；瑪22:7在婚宴的比喻中，作者顯著地影射耶路撒冷城的被毀（公元七十年）；福音中有不少線索透露所載事情的發生時間與記述成書時間有一段距離（如27:8及28:15的「一直到今天」便顯示中間有一段不短的日子）；此外，童年史的存在，資料的小心加工整理，神學思想的相當發展，福音中反映出的教會實況等，都使人將福音的寫作時間推到八十年代。

寫作的地方大概應是巴力斯坦北部或敘利亞南部，福音中有刻意提及敘利亞的蹟象（如4:23-24「耶穌走遍了全加里肋亞……他的名聲傳遍了整個敘利亞」）。若把福音的寫作地點定在敘利亞，也不會跟它的濃烈巴力斯坦色彩有衝突，因當時巴力斯坦與敘利亞在羅馬帝國中同屬一行政省，巴力

斯坦受敘利亞管治。同時因耶路撒冷及猶大地區在公元七十年前後情況動盪，大批猶太人向北移，在敘利亞居住的猶太人不少，猶太基督徒也多，所以，甚至有學者認定瑪竇福音寫於敘利亞的安提約基雅。

福音的對象應該也是它的成書地點的教會團體，這團體紮根於猶太傳統，熟讀舊約，並深信舊約在基督身上應驗。隨着與猶太宗教的分裂，這團體也愈向外開放，邁向世界。同時，這團體內部也應有相當好的組織及禮儀雛型，很着重教理講授及強調團體中兄弟的和洽友愛。

4.6 神學重心

不單在寫作方式上，就在神學思想上，瑪竇也有其顯著的特徵，而且很多時形式上的特徵是基於神學思想的。瑪竇從救恩歷史看耶穌事蹟，他指出在耶穌身上天國已臨現，耶穌滿全了天主在舊約時代給以色列民作的許諾。同時，自他開始，救恩計劃進入一個新的階段，教會成了新的天主子民，將天國廣傳，使救恩達至普世。瑪竇的神學基本上是圍繞着基督及教會這兩個軸心發展的，很多學者認為福音的最後一段（28:16-20）可被視為全書的鑰匙。復活後的基督在教會前顯露自己宇宙主宰的身份，天上地下一切權柄都交給他，他表達他的意願，交給教會這個使命：使一總人成為他的門徒，同時答應與他的教會同在同行，直到世界的終結。

與基督及教會兩個軸心密切聯繫的一個重要主題是天國，另一個瑪竇十分關心的主題是基督徒的生活，即基督的

救恩在教會內及在每個基督徒身上的實際效能及要求，現就這四點簡略介紹瑪竇福音的神學重心。

(1) 天國

天國這主題在三本對觀福音中都佔一個重要位置，但瑪竇卻刻意地使它成為他的神學思想的一重心。「在天之國」或「天主的國」一詞在瑪竇福音出現了五十五次之多（谷14次，路34次）。瑪竇多次直截了當地用「天國的福音」（4:23；9:35；24:14）來綜合耶穌的宣講及施恩。在耶穌身上天國已臨現於世，它的威能也透過耶穌的言行具體地彰顯出來（4:17；10:7），所以聆聽耶穌就是聆聽「天國的話」（13:19），跟隨耶穌就是成為「天國的門徒」（13:52），在來世與耶穌同享光榮就等於「承受（天父）自創世以來，給你們預備了的國度」（25:34）。

「天國」一詞的意義很難一言道盡，希臘文的**basiléia tou theoú**及希伯來文的**malkut shammayim** 所表達的不是一個實在的王國或國土，而是天主的權威和大能的表現。舊約中常見「上主為王，萬世無疆」（出15:18），「讓世人盡知你的威能……你的王權，存留於無窮世」（詠145:12-13）等讚頌之語。無疑「王國」、「王權」只是象徵式的表達方法，道出天主是以色列及全宇宙的絕對主宰，最偉大、最有權能的統治者。這王權不是抽象的，天主常在歷史中藉不同人物、事實，把祂的權威彰顯出來。隨着默西亞概念的漸漸形成，以色列更深信，在這出自達味後裔的「受傅者」身上，天主將大顯祂的王權，讓普天下都承認祂是創造、掌管

萬物的主。但在公元前最後數世紀，因政治情況的影響，默西亞的期待加添了政治色彩，天國的神學意義也跟着淡化。

耶穌的來臨為這歷史悠久的神學意念灌入新的內容。天國的主題貫通耶穌的一生，從他開始宣講（4:17）至他的苦難、死亡（26:29），他自己，他的言行，他的使命就是天主威能的顯示。瑪竇清楚地表示，天主的王權就在於給普世帶來救恩，祂王國的來臨就等於祂的旨意奉行在人間（6:10）。進天國者，就是那些承行在天之父旨意的人（7:21）。耶穌是天父旨意最完美的履行者，自始至終，自他在約但河受洗（3:15）至他在革責瑪尼山園祈禱（26:42），他都以父的旨意為自己存在的目標，這種精神他也傳給他的門徒們。耶穌與他們組織一個新家庭，因為凡履行父的旨意的人都是他的真親屬（12:50）。這新家庭將要擴展至天下萬民，當普世眾生都在基督內接受天父的救恩旨意，天國便完全實現，正如保祿所說：「天主成為萬物之中的萬有」（格前15:28）。

正因如此，天國是一個動態的事實，具有「現在與將來」、「已經是及尚未是」的張力，它已在耶穌身上臨現，但要在末世才滿全。在末世訓言中，耶穌也說：「天國的福音必先在全世界宣講，給萬民作證；然後結局纔會來到」（24:14）。在耶穌離世後，教會繼續他「彰顯天國」的使命，教會不等於天國的實現，卻是天國實現的地方，即天主的救恩旨意履行的地方。在邁向圓滿的路程中，每位基督徒都要勉力「進入天國」（5:20；7:21；18:3），專心尋求它

(6:33)，視之如至寶(13:44-46)。得進天國的人，被耶穌稱為「有福」(5:3,10)。與「天國子民」相反的是「邪惡的子民」(13:38)，他們要被「驅逐到外邊黑暗裏，那裏要有哀號和切齒」(8:12；22:13；25:30)，要走入喪亡(7:13)，要被投入「地獄的永火」(3:10,12；5:22；7:19；13:42,50；18:8,9)。

瑪竇福音中，耶穌的五篇訓言都發揮天國這主題：山中聖訓(5-7章)是天國的憲章，指出誰進天國及如何進天國；比喻訓言(13章)用了七個比喻來描寫天國的奧秘及它的默默成長；末世訓言(24-25章)宣示在末世天國的圓滿實現；傳教訓言(10章)講及天國的擴展；教會訓言(18)則訓諭在教會團體中天國的子民，耶穌的門徒應如何互愛共處。不但耶穌的「言」，他的「行」也圍繞着天國這中心，耶穌的奇蹟，尤其他的驅魔，就是天國臨現人間的標記「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」(12:28)。

(2) 耶穌基督

在介紹基督時，瑪竇不只於收集及編排他的所言所行，他從整個救恩歷史去了解他的身份，同時視耶穌為活生生地與自己的門徒同在的主，所以福音上所記載的不但是有關耶穌的過去事蹟，也是宣揚他的與人同在，直至永遠，瑪竇的基督觀可濃縮為以下兩點：

a) 耶穌基督—舊約的滿全及突破

耶穌在講完七個天國的比喻時說：「凡成為天國門徒的

經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西」（13:52），這種繼古創新也是瑪竇基督學的特徵，與及他常看見舊約在耶穌身上滿全的原因。

耶穌是「亞巴郎之子，達味之子」（1:1），在他身上應驗了天主對亞巴郎許諾的：「我要使你成為一個福源」，「萬民要因你的後裔蒙受祝福」（創12:2；26:4；瑪8:11）。同時也應驗了天主對達味的預許：為他「興起一個後裔，他的王權萬世無疆」（撒下7:12-13；詠2:7-8；89:27-28；編上17:12-13；22:10）。耶穌是「默西亞」，瑪竇用此基督稱號17次之多（谷7次，路12次），他開宗明義便稱耶穌為基督，默西亞（1:16,18），不過他摒棄一個有政治色彩的默西亞形象。基督的王權是建立在愛上的，他是一個「溫良的君王」（21:5；27:11,29），以良善、謙虛管治，如匝加利亞先知（匝9:9）所描繪的。他亦主亦僕，施恩眾人，憐恤弱少，在他身上應驗了依撒意亞先知（依42:1-4；53:4）有關「主的僕人」所寫的。「他承受我們的脆弱，擔荷了我們的疾病」（瑪8:17引依53:4；瑪12:18-21引依42:1-4），他是「導師」（23:8-10）及法律的頒布者（5:21-48），可與梅瑟相比。他也是「以色列的牧者」（15:24；10:6），如則34:11-22所描寫的一般履行他牧養天主選民的使命；他又是末世時再來審判世人的「人子」（25:31-46反映達7:13）。

不過舊約的框框不足以全部包括耶穌的身份，瑪竇在套用舊模式時，也同時顧及基督及他的救恩嶄新的一面。在伯

多祿宣信的片段中，「你是基督」後立即跟着「永生天主之子」（16:16），這個以民期待的默西亞不是任何一個天主特選要賦以重任者，而是天主子。耶穌天主子的身份顯露在整本福音中（1:18,20-21；2:15,17；4:3,6……）。他是達味之子，也是達味之主（22:41-46）；他不但是以色列的君王，也是萬民的君王（2:1）。他被稱為師傅（8:19；9:11；12:38；17:24；19:16；22:16,24,36），但他的教訓卻與一般師傅不同，特具權威，令人驚訝（7:29）。他的門徒稱他為「主」（這稱號出現了44次，谷只6次，路23次），在他身上看到光榮的導師及主宰。他與門徒們的關係是唯一及絕對的，「你們的師傅只有一位，你們眾人都是兄弟」（23:8）。他不像其他師傅只給門徒們講解天主的法律，卻自稱是法律的滿全（5:17）及更新（5:21-48：「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說……」），超乎一切其他師傅，他要求門徒們捨棄一切跟隨他（10:37-38；16:24），向他學習（11:29）。瑪竇尤其強調的是耶穌是「厄瑪奴耳」（1:23），天主以一種嶄新的方式在他內，並藉着他與人同在，直到世界終結（28:20）。總括而言，瑪竇要讓他的讀者明瞭耶穌不只是一個合格的默西亞，符合了以色列民萬代的期望，在耶穌把自己插入這些舊約框框中時，他同時將之突破、超越、提升。他的身份，他帶來的救恩，他的救世方法都出人意料，超乎人的盼望，給人一個難以引喻的驚喜。

b) 耶穌基督——在教會中光榮的主

瑪竇筆下的耶穌特別莊重、尊嚴、高貴，常在門徒們中

間。在敘述耶穌事蹟時，瑪竇對時空背景及事件的確實次序都不太重視，卻使整本福音有如一個隆重的禮儀，慶祝耶穌為光榮的救主。為保持這種莊嚴氣氛，他在敘事時偏向精簡，省去一切無重大意義的細節，在描繪耶穌的形象時，他也省略了一切在馬爾谷福音中耶穌人性的感情流露，如向癱病人動憐憫之心（谷1:41比較瑪8:3），耶穌因法利塞人的心硬而忿怒及悲傷、歎息（谷3:5；8:12比較瑪12:11-12；16:2），對富少年心生喜愛（谷10:21比較瑪19:21）等。耶穌也不發問，在驅魔時不問魔鬼的名字（谷5:9比較瑪8:29-32），治癒血漏病婦人時不問誰摸了他（谷5:30比較瑪9:22），不問門徒與經師們討論的內容（谷9:16比較瑪17:14），因為他不用問就知道。還有瑪竇也省略了一些可能令耶穌的尊嚴受損的細節，如耶穌被視為「發了瘋」（谷3:21）。

相反，耶穌的光榮卻被強調。他誕生時這光榮便彰顯出來，有賢士從遠方來朝拜他，他們詢問黑落德：「猶太人君王在那裏？」（2:2），見到他時就俯伏朝拜（2:11）。「主」這稱號用在耶穌身上有40次之多，他的門徒也常稱他為主（只猶達斯例外，稱他為「師傅」26:25,49），向他求恩的人在他前叩拜（8:2；9:18；15:25；20:20；28:9,17），他在世時已透露那將要在來世全然彰顯的光榮，那時他將要在自己的光榮中從天而降，坐在寶座上審判天下萬民（25:31），在此之前他要在教會內受光榮，全福音就以隆重的「禮儀」結束：他召集門徒，受他們朝拜，向他們宣示

天上地下的一切權柄都交給他，派遣他們去使萬民成為門徒，並答應常與他們同在，直到永遠（28:16-20）。

（3）教會

在四部福音中，瑪竇對教會的反省最豐富，只有他用了 *ekklesia* 這名詞（16:18；18:17），只有他記述一篇有關教會團體生活的訓言（18章），也只有他記載了耶穌在伯多祿——磐石——上建立教會這段說話（16:17-19）。最重要的是教會的意念滲透了他的整部福音，在耶穌的門徒身上，瑪竇常看到整個教會團體，學者們都一致贊同瑪竇的教會學是他的基督學的延續及擴展。

a) 教會——新盟約的新選民

耶穌是默西亞天主子，信他的人所組成的團體是真正的以色列，天主的選民，藉着這新選民，救恩將傳遍普世。舊約的天主子民是一個被天主召集，願聽從天主，與天主立盟約的子民；新約的教會也被耶穌召叫，聚集為團體，信從他，跟隨他，遵守他的話。福音的最後一段，復活的基督召集門徒並授與使命（28:16-20），很清楚地反映出西乃山盟約（出19:3-8）的架構。

瑪竇的教會學中一個主要信念是復活的基督在教會內的臨在，瑪竇不像若望及路加強調耶穌離世後派遣聖神指引教會，卻應許親自與教會「天天在一起，直到世界的終結」（28:20），因為他就是「厄瑪奴耳」——天主與人同在（1:23）。這個意念在福音的首尾兩端起前呼後應的作用，在這兩端中間，瑪竇也刻意強調耶穌在門徒團體中的臨在，「那

裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（18:20）。教會存在的理由就是這個「有耶穌在中間」的事實及信念，她在世的使命就是不斷體驗基督的臨在。「上主與人同在」本是舊約盟約神學的一個基本思想。「不要害怕！我與你在一起！」這句說話在雅威口中頻頻出現，有時是向個別被委任的人說的，有時是向整個以色列民。「雅威」這名號本身也指出這臨在，以色列亦深深體會到，他可以自豪地說：「有那個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每次呼求他時，這樣親近我們呢？」（申4:7）。現在，在耶穌身上天主的臨在更圓滿，更實在，而教會也成了這個與主特別接近的新團體。

b) 教會——向歷史向世界開放的團體

教會是動態的，是要長大的，她不斷成長，因為她就是天國實現、成長、擴大，發展的空間（參閱天國的比喻，13章）。教會團體是向外開放的，世界萬民都要成為耶穌門徒（28:19），都要分享救恩（8:11；26:28），福音要在全世界宣講（24:14）。瑪竇將耶穌的傳教訓言（10章）放在團體訓言（18章）之前，更表達出傳教是教會的基本特徵。

瑪竇要突破猶太人狹窄的眼光，指正他們的救恩優越感，讓他們明白耶穌帶來的救恩不是以色列的專利，而是通過教會——新以色列——向普世萬民施與的。「將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裏一起坐席；本國的子民，反要被驅逐到外邊黑暗裏」（8:11-12），「天主的國，必由你們中奪去，而交給結果子的外邦

人」(21:43)。雖然以色列對救恩的宇宙觀也並非完全陌生，依撒意亞就憧憬着有一天「上主的聖殿山必要矗立在羣山之上……萬民都要向它湧來」(依2:2)，但耶穌的遠境更開放，更闊大無邊：「你們要去使萬民成為門徒」(28:19)。現在並非萬民集中於以色列，而是耶穌的門徒走向全世界，他的救恩藉教會發散並滲透整個宇宙，整個歷史。

(4) 基督徒生活

瑪竇十分着重生活實踐，跟隨基督的人應把他的精神付諸實踐。「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人就能進入天國；而是那承行我在天之父旨意的人，纔能進天國」(7:21)，所以，耶穌嚴厲批評法利塞人「只說不做」(23:3)。「由果子可認出樹來」(12:33；7:15-20)，真正的基督徒應有相稱的生活操守。耶穌向他的門徒要求的不單是倫理上正直的行為，而是一個新的價值觀：止於至善，以天主為理想，為準則，「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」(5:48)。在山中聖訓，耶穌的第一篇訓言中，就給門徒介紹這條邁向成全的路，他激勵他們超越法律的形式性、外在性及安於最低限度。「除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國」(5:20)，「你們應當心，不要在人前行你們的仁義，為叫他們看見」(6:1)，尤其在愛方面，基督徒更應「過份」，無限度地超越底線，連最可恨的仇人也要愛(5:43-47)，愛的金科玉律就成了基督徒的生活原則：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做；法律和先知即在於此」(7:12)。

愛也是基督徒在團體中共處的準則，耶穌的教會訓言（18章）就以此為中心，基督徒的彼此相愛尤其要在愛護弱小者，謙遜待人，彼此規勸，同心合意祈禱，彼此寬恕等各種態度表現出來。

這一切並非抽象的理論或純客觀的生活原則，基督訓示的一切都可從他身上找到。其實基督徒的生活典範就是基督，他自己也這樣呼籲他的門徒和一切跟隨他的人：「你們背起我的軛，跟我學罷」（11:29），雖然這理想很高超，但基督徒的生活仍是美好的、愉快的，「因為我的軛是柔和的，我的擔子是輕鬆的」（11:30），最後基督自己會邀請跟隨他的人：「進入你主人的福樂罷」（25:21）。

5. 路加福音

路加福音沒有瑪竇的莊嚴肅穆，整齊有序，沒有馬爾谷的神秘氣氛，也沒有若望的高深超逸，一字一玄機，但卻特別優美和諧，親切溫馨。路加筆下的基督和藹慈祥，平易近人，整本福音都洋溢着一股安詳和清雅，平淡中靈氣外露。

5.1 資料概觀

按照源流評釋提出的「二源論」，路加在寫他的福音時，參考過馬爾谷福音及另一與瑪竇共有的，被稱為Q的耶穌語錄。但除了這兩個源流外，路加也應用了其他傳統及零碎資料，這些資料都出自初期教會活潑的，在內容上忠於史實，但在形式上多姿多采的宣講及傳流。縱觀路加福音內容，給讀者的第一印象是他的獨有資料特別豐富。

(1) 獨有資料

路加是對觀福音中最長的一本，也是獨有資料最多的一本（超過 500 節，佔全書的 40% 左右）。這些資料的內容很豐富，最突出的有：

- a) 在耶穌的訓言中有十八個比喻是路加獨有的，其中很多是家傳戶曉，啟發性極強的，如：善心的撒瑪黎雅人（10:30-37），恆心切求的朋友（11:5-8），不結果的無花果樹（13:6-9），在宴席中爭位（14:8-11），受邀者推辭赴宴（14:12-14），婦女尋錢幣（15:8-10），蕩子回頭（15:11-32），不忠的管家（16:1-8），富翁與貧窮的拉匝祿（16:19-31），寡婦哀求不義的判官（18:1-8），法利塞人和稅吏的祈禱（18:9-14）等。除了比喻外還有其他訓言，如：有關財富及貧窮（12:13-21），有關祈禱（21:34-36）等。
- b) 在耶穌的行實中：童年歷史的各片段全屬路加獨有。在其他耶穌行實的記載中獨有片段如：復活納因城寡婦之子（7:11-17），在法利塞人西滿家給罪婦赦罪（7:36-50），婦女們跟隨耶穌（8:1-3），耶穌派遣七十二門徒傳教（10:1-12; 17-20），瑪爾大和瑪利亞（10:38-42），福哉耶穌的母親（11:27-28），治癒傴僂婦人（13:10-17），治癒水臟症者（14:1-6），治癒十個癩病人（17:11-19），往稅吏匪凱家（19:1-10），伯多祿削下大司祭僕人右耳（22:50-51），耶穌被解送到黑落德前（23:6-12），背十字架在路上遇見婦女們（23:27-

32)，復活後顯現給厄瑪烏兩位門徒（24:13-35）等。

(2) 省略資料

路加一方面有很多馬爾谷及瑪竇沒有的資料，另一方面卻省略了一些他們兩人都有記載的資料。他省略這些資料的原因都很易解釋，它們大都屬於以下數類：

- a) **與路加的神學路線不大貼合的：**如客納罕婦人（谷7:24-30；瑪15:22-28），驟看似乎與路加強調的救恩宇宙性不大配合。
- b) **他的讀者不易明白的：**如十字架上耶穌的呼喊：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我」（谷15:34；瑪27:46）。路加卻強調耶穌對父的依賴：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（路23:46）。
- c) **他的讀者不感興趣的：**如有關法利塞人的清洗習俗（谷7:1-23；瑪15:2），厄里亞的再來（谷9:11-13；瑪17:10-13），離婚的問題（谷10:1-12；瑪19:3-12）。對於這些要在猶太傳統內才有來龍去脈的問題，路加的讀者對此敏感度不高，他們大都是從外邦皈依的基督徒。
- d) **避免重覆：**馬爾谷及瑪竇都記載耶穌行了兩次增餅奇蹟（谷6:35-44；8:1-10；瑪14:13-21；15:32-39），路加只記載一次。他敘述了耶穌在法利塞人西滿家寬赦罪婦（路7:36-50），就不再敘述在伯達尼婦女用香液傅抹耶穌（谷14:3-9；瑪26:6-13）。
- e) **看似有傷耶穌或門徒們的尊嚴的，**如：耶穌被自己的人視為瘋子（谷3:21），耶穌頭戴茨冠被兵士凌辱（谷15:16-

19；瑪 27:28-30），載伯德兩個兒子要求坐在耶穌左右（谷 10:35-40；瑪20:20-23）。此外，路加也沒有記載若翰洗者的殉道事蹟（谷6:17-29；瑪14:3-12）。

（3）資料安排

路加在資料安排方面與馬爾谷很相近。他大致上依循馬爾谷的敘事次序，超乎馬爾谷的片段，即來自 Q 或獨有源流的資料，大部份被安排在兩大段內，插入馬爾谷的架構中，6:20-8:3被稱為「小插文」，9:51-18:14被稱為「大插文」。

路 加		馬爾谷
1-2 章	——	——
3:1-4:13	——	1:1-13
4:14-6:19	——	1:14-3:19
小插文 6:20-8:3	—————→	
8:4-9:50	——	4:1-9:50
大插文 9:51-18-14	—————→	
18:15-19:27	——	10:13-52
19:28-21:38	——	11:1-13:37
22-24 章	——	14-16 章

5.2 作者，寫作年代、地方、背景、對象

正如其他三部福音一樣，這福音的作者沒有在自己的作品中留下姓名，但自第二世紀以來，路加便普遍地認為是這

福音的作者。這傳統的最早見證來自慕辣托黎殘卷（Muratorian Fragment，約170年寫成），其中提及「第二本福音是路加寫成的。這路加是一位醫生，耶穌升天後，保祿因賞識他的才學，讓他以自己的名義寫一部福音」。依肋內（+177）也有類此的記載：「路加，保祿的門徒，把保祿宣講的福音編寫成書」。自此以後，很多其他教父如戴都良、奧利振、安瑟伯、熱羅尼莫等，都自然地認定路加是這福音的作者。

這位路加在保祿書信中出現過三次，保祿很親切地稱他為「合作者」（費24），「親愛的醫生路加」（哥4:14），在弟後 4:11 傷感地談及自己要孤軍作戰時說：「只有路加同我在一起」。

到底這位路加與福音作者是否同一人？教會一貫的傳統可否從福音的內容得到清楚的實證？從福音的內容看來，它的作者不見得是一位醫生，在書中表露出的醫學知識不比其他福音作者高深，在描寫耶穌的治病奇蹟時，也不特別仔細。至於他與保祿的關係，作者極有可能是保祿的合作者，但他們兩人之間的關係不算太深或太密切。在思想方面，保祿對作者的影響不十分明顯，但無可否認，在某些神學主題上，尤其有關救恩的宇宙性，兩人的觀點及路向都極接近，且兩人都十分熱衷於向外邦人傳福音。

從書本內容分析，有一點是十分肯定的，就是路加福音的作者與宗徒大事錄的作者同是一人。從寫作形式看來，兩者都有同樣的文學特徵及風格，用字用詞的選擇也一致，兩

書都寫給一個名德教斐羅的人。宗徒大事錄更明顯地指出路加福音是作者的「第一部書」（宗1:1）。若從思想及兩書的結構來分析，這連貫性就更形顯著。

從兩本書的整體內容可大致推測作者是一個屬於第二或第三代的基督徒，正如他自己說（路1:1-4），他本身不是耶穌生平事蹟的目睹者或直接見證者。他大概是一個生長在巴力斯坦以外，深受希臘文化薰陶的猶太人；也有學者認為他可能是以希臘文為母語的非猶太人。他的思想開朗，視野廣闊，感情細膩，性格愉快熱誠。

至於路加福音的成書時期，就很難確實界定，它應在馬爾谷福音之後，宗徒大事錄之前，大約在八十年代寫成。與瑪竇福音比較，誰先誰後，實無從考究。

有關寫作地點就更難猜測。小亞細亞、埃及的亞歷山大里亞、敘利亞的安提約基雅、希臘、羅馬，都有人假設過是可能地點。總之，大概不會是在巴力斯坦境內，因為書中反映出作者對巴力斯坦的地理環境認識不深。

誰是路加福音的直接對象？在新約作者中，路加寫的希臘文比較講究，在福音中甚少應用阿剌美文字眼，富有巴力斯坦色彩的資料也極少。他提到猶太人的習俗時，常加以解釋，不假設他的讀者對這些習俗熟悉；甚至在提及逾越節時，他也要加上一些註解（22:1,7）。同時他也省略了一些非猶太人比較難了解的片段，有關法利塞人的衝突寫得不及其他聖史尖銳，也不刻意強調耶穌與梅瑟法律的關係。可見路加福音的直接對象不是猶太基督徒，而是皈依基督的外

邦人。

路加福音及宗徒大事錄名義上是寫給一位叫德敖斐羅的人，對於此人，我們一無所知，但他一定是非猶太人，而且在路加筆下，他代表了那些願意接受基督的外邦人。由此可以明瞭為何路加沒有記載「我被派遣，只是為了以色列家迷失的羊」（瑪15:24），或「外邦人的路，你們不要走」（瑪10:5）等說話，也沒有記載客納罕婦人與耶穌的對話及耶穌那句驟聽難明的回答：「拿兒女的餅扔給小狗，是不對的」（瑪15:26；谷7:27）。相反，路加處處強調外邦人在救恩歷史中的地位，如：善心的撒瑪黎雅人的比喻（10:30-37）；治好十個癩病人，只有一個撒瑪黎雅人回來歸光榮於主（17:11-19）；在葛法翁治好百夫長的僕人，讚賞百夫長的信德：「我告訴你們：連在以色列，我也沒有見過這樣大的信德」（7:1-10）。同時整部福音都被救恩的宇宙性這個主題所滲透、貫通。

與其說路加寫給一個人，不如說他的對象是他當代的教會，而他編寫福音時，腦海中有着他身處的團體或一個他特別熟悉的教會團體的實況。他按這個團體的實況去揀選資料，並作整理及反省，而不是空泛籠統地記述耶穌的生平事蹟。從福音中可見這個團體需要踏實地生活在歷史中，深信基督的救恩工程在歷史中延續並不斷實現。基督徒要勇敢克服重重困難，外來的壓迫，內部的軟弱。教會本身也要不斷更新，恆心不懈。耶穌警醒他的門徒說：「人子來臨時，能在世上找到信德嗎」（18:8）。路加對基督徒團體的要求相

當高，不過在嚴謹律己的同時他強調對天主仁慈的無限信賴；天主憐愛罪人及弱小者，所以基督徒團體應洋溢着喜樂、安詳、祈禱的氣氛，同時向外開放，從聆聽天主聖言中學習宣講，從接受天主的慈愛中學習施予慈愛。

5.3 寫作特徵

路加既不是耶穌生平事蹟的直接見證人，他自己在福音的序言中清楚地說：「德敖斐羅鉤座：關於在我們中間所完成的事蹟，已有許多人，依照那些自始親眼見過，並為真道服役的人所傳給我們的，着手編成了記述，我也從起頭仔細訪查了一切，遂立意按着次第給你寫出來，為使你認清給你所講授的道理，正確無誤」（1:1-4）。

藉這短短的序言，路加不但介紹了自己的作品的寫成過程，也精簡地描寫出初期教會如何自口傳到筆傳，自目擊者至執筆者，自見證至傳遞，忠實地，一脈相傳地把耶穌的喜訊推廣。他在正式下筆前，收集了第一代基督徒傳流下來的宣講及零碎的文字記錄，透過反省、考究、整理、綜合、適應、編排，使之成為一個有系統的敘述。

在四聖史中，路加的文字運用及修飾最講究，他寫的希臘普通話很流暢，在福音中有不少雕琢美妙的片段，字彙也較其他聖史豐富。他在資料編排及寫作技巧上最特別的有以下數點：

a) 着重歷史背景

路加很注意耶穌的歷史與當代歷史，即羅馬帝國歷史的配合，他刻意指出匝加利亞接到天使報喜是在「猶太王黑落

德的時候」(1:5)；耶穌誕生是在奧古斯都大帝下令隸屬羅馬帝國各子民登記的時候(2:1)，也是在季黎諾作敘利亞總督時(2:2)；若翰開始講道是在「凱撒提庇留執政第十五年」(3:1)。路加對歷史的敏感使他在敘事時，對時間特別有詳細的交代。當不能清楚指出時間時，他慣常給讀者一個大約的概念，如瑪利亞在依撒伯爾家住了「三個月左右」(1:56)；耶穌開始傳教時「大約三十歲」(3:23)；顯聖容是在伯多祿宣信後「大約過了八天」(9:28)；伯多祿的第三次背主距離第二次「約隔一個時辰」(22:59)；耶穌懸在十字架上時，遍地昏黑，「大約已是第六時辰」(23:44)。

b) 對地理架構的處理

可能因為路加不住在巴力斯坦，更可能是他要將耶路撒冷的神學意義突出，他在敘事時，刪除不少地名，如十城區(8:39；比較谷5:20)，斐理伯的凱撒勒雅(9:18；比較谷8:27)，橄欖山(21:5；比較谷13:3)，革責瑪尼山園(22:40；比較谷14:32)。有時他只概括地指出耶穌行事的地點，如「撒瑪黎雅人的一個村莊」(9:52)，「在一座城裏」(5:12)，使耶穌由加里肋亞走向耶路撒冷的路線更清晰可見。路加用了頗長篇幅去報道在這路上發生的事(9:51-19:27)。

c) 人物描繪的完整性

當路加引入一個人物時，喜歡將一切有關他的資料一口氣地完整交代，免得與其他線路交錯而發生混亂，有時甚至為了保存完整性而犧牲了敘事的邏輯次序，如先記載若翰洗

者的被囚禁（3:19-20），然後才記耶穌受洗（3:21-22）；先記瑪利亞「回本家去了」（1:56），才記若翰誕生（1:57）；先記若翰在曠野的生活（1:80），才記耶穌誕生（2:1）。

d) 敘事的條理及佈局

在記事方面，多次為使事實記載更完整，更有上文下理，路加將一些個別的單元連接起來，如與稅吏同席和禁食的爭論在谷2:13-17，18-22 是兩個不同的片段，路5:27-39 卻合而為一，質問耶穌的是同樣的人。記載最後晚餐時，將晚餐及建立聖體聖事直接聯合，然後才記耶穌預言門徒中的一個出賣他（22:15-23）；瑪竇及馬爾谷的記載次序是：最後晚餐、預言出賣，建立聖體聖事（瑪26:21-29；谷14: 18-25）。瑪及谷都在耶穌一開始傳教便召叫首批門徒，路加卻把它延遲到5:1-11，讓被召者目睹耶穌最初的言行，有足夠的理由「捨棄一切跟隨他」。路加也很注意描繪事情的外框、背景，如米納的比喻是在耶穌「臨近耶路撒冷」，而眾人「都以為天主的國快要出現」的情景中才講的（19:11）；天主經也不像瑪竇福音被安排在一篇長長的訓言中，而是耶穌祈禱後，引起門徒們對祈禱的嚮慕，請耶穌教他們祈禱時，耶穌才授予的（11:1）。此外，也有一些敘事片段在福音內有前呼後應的作用，如耶穌受誘得勝後，魔鬼「離開了他，再等時機」（4:13），這句說話就為猶達斯出賣耶穌的片段：「那時，撒殫進入了那名叫依斯加略的猶達斯的心中」（22:3）埋下了伏筆；又如在苦難及復活敘述中，婦女們的出現（23:49,55；24:10）已在8:2-3 預備好了，那些為

他的死亡、埋葬、復活作見證的婦女就是那些「由加里肋亞隨侍他的婦女們」。

e) 連貫舊約

路加雖不像瑪竇一樣頻引用舊約，明顯地讓舊約「應驗」在耶穌身上，但舊約的氣氛在福音中也相當濃，它不常被引用，卻屢被暗示，如童年史就有許多舊約的影子；耶穌第一次公開講道，路加就用依撒意亞先知的說話綜合描寫他的身分及使命（4:18-19）；復活後與厄瑪烏二位門徒相遇時，耶穌「從梅瑟及眾先知開始，把全部經書論及他的話，都給他們解釋了」（24:27）。

5.4 架構分析

路加福音及宗徒大事錄兩書不但出自同一作者，而且兩書清楚地一脈相連，組成同一結構。為了解路加福音的骨幹，不可不明瞭兩書的整體佈局。

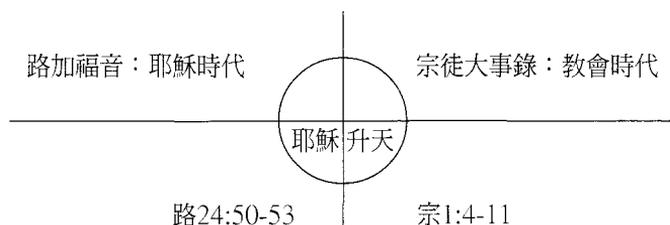
（1）路加福音及宗徒大事錄的整體佈局

路加從「時」及「空」兩個幅度設計。耶穌的救恩貫穿兩個時代，兩個空間；滲透了整個歷史，整個世界，整個人類。

a) 耶穌時代及教會時代

路加在他的兩本書中記載了救恩史發展的兩個時代：耶穌的時代及教會的時代，前者是後者的根源，後者是前者的延續及發展。耶穌升天的敘述成為這兩個時代的轉接點，它是耶穌以血肉之軀寓居人間的時代的終結，也是他透過教會繼續實現他救恩工程的新時代的開端。

耶穌升天的事蹟載於路加福音的結尾（24:50-53）及宗徒大事的開始（1:4-11）。路 24:50-53 記載的耶穌升天有如一個莊嚴的禮儀一樣，耶穌隆重地祝福門徒，門徒叩拜了他，耶穌離開後，他們「皆大歡喜地返回了耶路撒冷」。門徒們的喜樂與耶穌出生時天使宣報給世人的「大喜訊」（路 2:10）前呼後應。耶穌的時代就在這莊嚴喜樂的氣氛中滿全，但同時卻開始了另一時代，更好說是耶穌以另一種方式繼續他在世時開始了的救恩工程。他的離去並非永久從世界消逝，「你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來」（宗 1:11）。從他的升天到他的再來這一段是教會的時光。門徒們不能「站着望天」，而要藉着聖神的德能為耶穌作證，從耶路撒冷直到地極（宗1:8）。



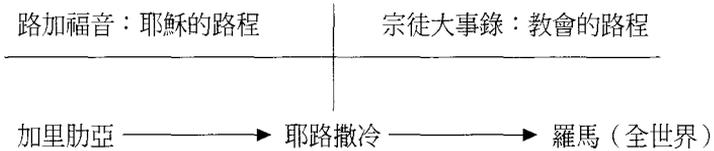
b) 從加里肋亞到耶路撒冷直到地極

路加利用一個「路程」的構思來描寫救恩普及寰宇，這路程貫穿兩個空間：一個由加里肋亞到耶路撒冷，即耶穌在世時為傳福音走的路程；另一個由耶路撒冷到羅馬，即初期教會為繼續耶穌的使命所走的傳教旅程。羅馬是帝國的中心，福音傳到羅馬意味着它向普世開放，伸展到地極。

按此「路程」路加的兩部作品的結構如下：

路1-2章	序言及童年史	} 耶穌的路程
3:1-9:50	耶穌在加里肋亞傳教	
9:51-19:27	往耶路撒冷	
19:28-24:53	在耶路撒冷	
宗1:1-4	序言	} 教會的路程
1-5章	初期教會在耶路撒冷	
6-15章	邁向外邦人地區：擴展至撒瑪黎雅， 整個巴力斯坦，敘利亞	
16-28章	邁向全世界：擴展到羅馬教會的路程	

耶路撒冷是這個路程的中心及轉捩點，路加在兩書中一共提及耶路撒冷九十五次。



c) 普及全人類

耶穌的救恩在教會內普及整個歷史，整個世界，為能真正地達到全人類。這個思想貫穿路加的兩本書，並在這兩書的關鍵地方突出及互相呼應；特別是福音的首與宗徒大事錄的尾，及福音的尾與宗徒大事錄的首清楚地前呼後應，首尾相連。

- 路3:6 凡有血肉的，都要看見天主的救援
- 路24:47 必須從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講悔改
- 宗1:8 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，為我作證人
- 宗28:28 天主的這個救恩已送給了外邦人，他們將要聽從

(2) 路加福音的架構

現在我們放開宗徒大事錄，把焦點聚集在路加福音上，可見耶穌走向耶路撒冷的路程是全書的骨幹；走向耶路撒冷，亦即走向逾越奧跡，救恩的巔峰。福音序幕的第一件事蹟——天使在聖殿內向匝加利亞預報若翰誕生——在耶路撒冷發生，結束全書的最後一個敘述也是在耶路撒冷聖殿：耶穌升天後門徒們「皆大歡喜地返回了耶路撒冷，常在聖殿裏稱謝天主」（24:53）。

全書架局大致如下：

a) 前導（1:1-4:13）

—序言（1:1-4）

—耶穌童年史（1:5-2:52）

—童年史以耶路撒冷聖殿為序幕：天使向匝加利亞報喜，也在耶路撒冷聖殿結束：耶穌十二齡講道。

—耶穌預備公開傳教（3:1-4:13）

b) 耶穌在加里肋亞傳教（4:14-9:50）

路加特別小心安排耶穌的行動範圍只限於加里肋亞，馬爾谷及瑪竇共同記載的耶穌在提洛和漆冬，與客納罕婦女相遇（瑪15:21-28；谷7:24-30）被路加省略了。他也沒有提到十城區，或斐理伯的凱撒肋亞等加里肋亞以外的地名，有時只簡單地以「在山上」、「在一座城裏」、「耶穌走遍了各城各村」來作地點的交代，使耶穌的行動範圍更清晰。

c) 往耶路撒冷（9:51-19:27）

路加刻意強調這路的開端，並將「時」、「空」交織，

指出耶穌開始走向耶路撒冷也就是他實現他的逾越奧跡之時：「耶穌被接升天的日期，就快要來到，他遂決意面朝耶路撒冷走去」（9: 51）。這路程的終點十分清楚，路加還多次提及耶穌是在路上，在行走，而這路程的目的是耶路撒冷，讓讀者緊記，也使整段的主題更清晰，內容更緊湊。參看 9:52：耶穌「打發使者在他前面走……」；9:56：「他們遂又到別的村莊去了」；9:57：「他們正走的時候……」；10:38：「他們走路的時候，耶穌進了一個村莊」；13:22：「耶穌經過城市鄉村，隨處施教，朝着耶路撒冷走去」；13:33：「今天明天以及後天，我必須前行，因為先知不宜死在耶路撒冷之外」；14:25：「有許多羣眾與耶穌同行」；17:11：「耶穌往耶路撒冷去的時候，經過撒瑪黎雅及加里肋亞中間」；18:31：「耶穌把那十二人帶到一邊，對他們說：『看！我們上耶路撒冷去……』」。

d) 在耶路撒冷（19:28-24:53）

抵達耶路撒冷也同樣地被路加刻意強調（19:28-29,37,41,45）。耶穌望見京城哀哭它的即將被毀（19:41-44），這片段是路加獨有的，馬爾谷及瑪竇在耶穌榮進耶路撒冷後，還記載他去了伯達尼；路加則不然，耶穌一進城後就不離開，且常在聖殿講道，專心一意，實現逾越奧跡。22-24 章記載耶穌在耶路撒冷的苦難，死亡，復活後的顯現，升天。在這最後的片段中耶路撒冷也很突出，前往厄瑪烏的兩位門徒失望地離開耶路撒冷，但遇見復活的基督後立即興奮地返回（24:33），耶穌清楚地要門徒們由耶路撒冷開始為

他作證 (24:47)。他升天後，門徒們皆大歡喜，返回耶路撒冷 (24:52)。

5.5 福音內容一覽

讓我們按照上段介紹的福音架構，對這書的整體內容作一粗略的瀏覽。

a) 前導 (1:1-4:13)

— 序言 (1:1-4)

路加介紹了他寫書的目的、方法、過程。

— 耶穌童年史 (1:5-2:52)

只有瑪竇及路加報道耶穌的童年史，但兩人所載的內容很不同，路加的記載較詳細，有132節，瑪竇只有48節，架構及神學重心也不同。

路加巧妙地把若翰與耶穌相比，從而襯托出耶穌救恩的嶄新，超越舊約。「法律及先知到若翰為止，從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進入」(16:16)。

天使向匝加利亞報告

若翰誕生 (1:5-25)

天使向瑪利亞報告

耶穌誕生 (1:26-38)

瑪利亞，耶穌之母

與依撒伯爾，若翰之母相遇

(1:39-56)

若翰誕生及割損

(1:57-80)

耶穌誕生 (2:1-20)

耶穌割損，在聖殿內被認為萬民之光 (2:21-40)

耶穌十二歲在聖殿內顯露自己 (2:41-52)

瑪竇記載的「童年史」格調嚴肅，有血有淚，強調了耶穌的被抗拒；路加的記載卻充滿溫馨、純樸、喜樂及和平的氣氛，更因四首美妙的詩歌而變得更濃厚。這四首詩歌是瑪利亞的謝主曲（Magnificat 1:46-55），匝加利亞的讚主曲（Benedictus 1:68-79），西默盎的感恩辭（Nunc dimittis 2:29-32）及天使在耶穌誕生時的光榮頌（Gloria 2:14）。

— 耶穌預備公開傳教（3:1-4:13）

這裏路加記載了若翰的使命、宣講及被捕（3:1-20），跟着鏡頭轉回耶穌並在他身上聚焦：耶穌受洗，他的族譜及他在曠野受誘惑（3:21-4:13）。耶穌的族譜在這裏才插入，不像瑪竇開章明義便介紹耶穌的先祖。路加的耶穌族譜也與瑪竇的不同，耶穌不但是「亞巴郎之子」、「達味之子」，他更是「亞當之子」，他給整個人類帶來救恩及新生命。

b) 耶穌在加里肋亞傳教（4:14-9:50）

4:14-30： 耶穌在納匝納會堂中作了第一篇講道，這片段是路加悉心安排，並精細地描繪的。它表露出耶穌的使命，他帶來的救恩的性質，他的被拒絕及他的得勝。是一個基督圖像的縮影。

4:31-44： 耶穌開始顯露自己的威能，在葛法翁宣講及行奇蹟。

5:1-11： 耶穌召喚首批門徒跟隨他。

5:12-6:11： 耶穌治好癩病人，並五次與法利塞人衝突。

6:12-49： 耶穌揀選宗徒，並向羣眾宣講。

- 7:1-50：耶穌顯露天主的仁慈：治好葛法翁百夫長的僕人，復活納因城寡婦的獨生子，讚揚若翰洗者，寬赦悔改的罪婦。
- 8:1-56：耶穌藉比喻施教及行奇蹟：撒種的比喻，平息風浪，驅魔，治好患血漏的婦人及復活雅依洛的女兒。
- 9:1-50：耶穌培育門徒，組織他的教會團體，宗徒的使命，增餅奇蹟，伯多祿明認基督，耶穌教導門徒應如何跟隨他，顯聖容，驅魔，並引導門徒走上十字架的路程。

c) 往耶路撒冷 (9:51-19:27)

這一段篇幅甚長，約佔全書的40%。路加用「走向耶路撒冷的路程」為這段的基本脈絡，但他的用意不在於對這路程的實事描寫，更重要的是藉這「路程」的構思去發揮更深的神學意義。

為耶穌而言，這路程導向他「被接升天的日期」（9:51），耶路撒冷是這路程的目標，是救恩工程的高峰。耶穌一上路就遭人拒絕，撒瑪黎雅人不收留他（9:53），就如他一開始出來宣講福音，在納匝納會堂中就受到他同鄉的排斥一樣（4:29）。走向耶路撒冷的路程是一條邁向光榮的路，但它要通過十字架的痛苦。

為門徒們，這是一條跟隨基督的路程，在路程的開端路加記載了三個跟隨耶穌的片段（9:57-62）及耶穌派遣門徒傳教（10:1-24）。耶穌一面走向耶路撒冷，一面向門徒施教，

訓導他們如何在此世活出他的精神，決斷果敢，恆心不懈地跟他上路。

耶穌的訓言，內容豐富，勾畫出耶穌門徒應有的操守，以下幾個主題在訓言中尤其突出：愛主愛人，聆聽主言，祈禱，財富與貧窮，天主對罪人的慈悲，謙遜純樸，醒寤及悔改，堅決跟隨基督。

此外，路加還記載了數個奇蹟（13:10-17：安息日治好偃僂病婦女；17:11-19：治好十個癩病人；18:35-43：治好耶里哥的瞎子），以及多次與法利塞人的辯論（11:14-28,37-54；16:14-18）。

這些豐富的資料幾乎全部都是馬爾谷福音沒有的（9:51-18:14被稱為大插文），它們的安排沒有依循一個十分嚴謹的次序及內在架構。有學者認為全段再可分成三部份，每部份都以一句有關耶路撒冷的說話作分界：

9:51-13:21：跟隨耶穌成為他的門徒

13:22-17:10：跟隨耶穌的團體幅度

17:11-19:27：跟隨耶穌的末世幅度

d) 在耶路撒冷（19:28-21:38）

19:28-48：耶穌進耶路撒冷（28-40）

哀哭它將被毀滅（41-44）

在聖殿驅逐商人（45-46）

20:1-21:4：耶穌在聖殿施教並與猶太人辯論

21:5-38：末世言論

22:1-23:56：苦難敘述

24:1-53 : 復活敘述

5.6 重要主題

路加福音內容豐富，在簡潔的敘事框框及清晰的架構下，發揮了很多為基督徒生活很重要的主題，最突出的有以下數個。

a) 天主的慈愛

路加福音向萬眾宣講天主慈愛的喜訊，作者特別刻劃耶穌對人友善親切，他視自己的門徒為朋友（12:4），尊重及善待罪人，不怕因此而引起經師及法利塞人的激烈批評（15:1-2）。他見到寡婦失去獨生子而深受感動，伸以援手（7:12-13）；也向為兒子求病癒（9:38）或為女兒求救（8:42）的父親動慈心。他不自天降火懲罰那些不收留他的人（9:54-55）。他寬恕悔改的罪婦（7:36-50），往稅吏匝凱家中作客（19:1-10）。他不拒絕猶達斯用來出賣他的吻（22:47），伯多祿三次背棄他後，他還故意轉身向他迴望（22:61）。被釘在十字架上時，他仍為那些釘他的人求恕（23:34），並答應右盜領他到天鄉（23:43）。

耶穌的慈愛也從他的比喻中表露出來，特別是第十五章的三個比喻：牧人找回迷途的亡羊，婦女尋獲遺失了的錢幣及慈父熱烈歡迎歸家的蕩子。這些比喻深刻地道出天主的慈愛，也催使人善心普愛。耶穌要求自己的門徒要慈悲：「就像你們的父那樣慈悲」（6:36），「應愛你們的仇人，善待惱恨你們的人；應祝福詛咒你們的人，為毀謗你們的人祈禱」（6:27-28）。

b) 窮人及弱小者

天主的慈愛特別在貧窮及弱小者身上表露出來。路加強調耶穌是被派遣「向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲人宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」（4:18-19）。當若翰派遣門徒問及耶穌的身分時，耶穌叫他們將所見的回報：「瞎子看見……貧窮人聽到喜訊」（7:22）。財富可以阻礙人跟隨耶穌及獲得永生：富少年（18:22-25），不憐恤拉匝祿的富翁（16:19-31），大建倉庫收藏財物的糊塗人（12:16-21）都是清晰的例子。相反，匝凱與基督相遇後對錢財的態度截然改變，從貪財及積聚不義之財轉為分施，與人共享。

在真福八端中耶穌清楚地稱貧窮者為真福，「因為天主的國是你們的」（6:20）。瑪利亞在她的謝主曲中表露出她的驚訝讚歎，因為天主垂顧了卑微的她，在她身上行了大事；不但在她身上，在整個救恩歷史中天主的一貫作風都是：「從高座上推下權勢者，卻舉揚了卑微貧困的人」（1:52）。

正因天主喜愛貧窮弱小者，耶穌勉勵門徒們「捨棄一切」跟隨他（14:33），滿懷信賴，不為吃喝憂慮掛心（12:22-31）；要謙虛純樸，成為「眾人中最小的」（9:48），並慷慨大方，因為「你們給，也就給你們；並且還要用好的，連按帶搖，以致外溢的升斗，倒在你們的懷裏」（6:38）。

c) 聖神

路加福音及宗徒大事錄都強調聖神的臨在及工作。耶穌自己常跟隨聖神的指引，他因聖神被孕育（1:35），在受洗

時充滿聖神（3:22），被聖神帶領入曠野（4:1），因聖神的德能在加里肋亞傳教（4:14）。他第一次公開露面時便讓人知道聖神祝聖了他，派遣他向窮人傳福音（4:18），他又因聖神而歡欣，感謝天父的奇妙措施（10:21）。不但是他，凡參與他的救恩工程的人都受聖神的德能所庇廕：瑪利亞因聖神而受孕（1:35）；若翰洗者從母胎中就充滿聖神（1:15）；依撒伯爾及匝加利亞都充滿聖神，高聲讚主（1:41,67）；西默盎受聖神的感動在聖殿中認出耶穌是萬民期待的救主（2:25-27）。

在談及祈禱時，耶穌指出天父能給祂的兒女最好的恩賜莫過於聖神，凡求祂的，祂必把聖神賜給他們（11:13）。在福音結束時，耶穌應許聖神將臨於教會，指引她的路程：「我要把我父所恩許的，遣發到你們身上」（24:49）。

d) 祈禱

路加福音有很濃厚的祈禱氣氛。耶穌自己常祈禱，特別在每作一件重要事之前。他受洗時在祈禱中領受聖神（3:21），揀選十二宗徒前徹夜祈禱（6:12），伯多祿明認他是默西亞前他獨自祈禱（9:18），顯聖容是他領門徒上山祈禱時發生的（9:29）。在繁忙的傳教工作中，他找出空間退入曠野祈禱（5:16）；當門徒傳教歸來時，他歡欣地祈禱感謝天主（10:21-22）。

除了自己祈禱外，耶穌也教導門徒祈禱，教他們呼喚天父，授與他們一篇經文，作為祈禱的典範（11:1-4），又用寡婦與不義判官（18:1-8），法利塞人和稅吏（18:9-14）及

朋友夜間求餅（11:5-8）三個路加獨有的比喻來勸勉他們祈禱要有恆心，要謙遜及全心依賴。在末世訓言結束時，耶穌說：「所以，你們應當時時醒寤祈禱，為使你們能逃脫即將發生的這一切事」（21:36）。

耶穌的整個苦難都沉浸在祈禱的氣氛中：最後晚餐時，他感謝天主並為將要背棄他的伯多祿祈禱（22:32）；晚餐後往山園祈禱，他重複地呼籲門徒：「你們應當祈禱，免得陷於誘惑」（22:39-46）；在十字架上他求天父寬恕那些殺害他的人（23:34），他的最後一句話也是向父的祈禱：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（23:46）。

不只是記載耶穌，路加福音也記載了不少其他人的祈禱，最突出的是童年史中的四首詩歌式的祈禱：瑪利亞的謝主頌（1:46-55），匝加利亞的讚主曲（1:68-79），西默盎的感恩詞（2:29-32）及天使在耶穌誕生時的光榮頌（2:14）。還有奇蹟受惠者的感恩頌讚：癱子（5:25）、偃偻婦女（13:13）、患癩病的撒瑪黎雅人（17:15）、耶里哥的瞎子（18:43）和百夫長（23:47）。門徒們（19:37）及羣眾也多次高聲讚頌天主（5:26）。特別值得注意的是，福音在歌頌聲中結束，全書的最後一句描寫耶穌升天後，門徒們「皆大歡喜地返回了耶路撒冷，常在聖殿裏稱謝天主」（24:53）。

e) 喜樂

自童年史開始福音便喜氣洋洋，若翰洗者的誕生是一大喜事（1:14,58）；天使向瑪利亞報喜，在問安時便邀請她喜樂（1:28）；瑪利亞和依撒伯爾的相遇也洋溢喜樂與溫馨

（1:44）；耶穌誕生時，天使告訴牧童：「我給你們報告一個為全民族的大喜訊」（2:10）。

在耶穌公開傳教時，與他相遇的人也充滿喜樂，如匝凱（19:6）。門徒們在傳教後返回耶穌處報道一切時充滿喜樂（10:17），而耶穌自己也「因聖神而歡欣」（10:21），感謝天父。在福音中連羣眾也常高興，他們多次因耶穌及他的奇能而歡樂（13:17；19:37）。

在耶穌的比喻中，路加也多次讓這喜樂的氣氛突出，尤其是第十五章記載的三個有關天主仁慈的比喻：牧人及婦女，在尋到遺失的羊和錢幣後，都滿懷高興，邀請朋友及鄰居與他們同樂（15:6,9）；蕩子回頭，父親的喜樂在路加筆下濃烈感人。耶穌自己為這些比喻作解釋：「對於一個罪人悔改，在天主的使者前，也是這樣歡樂」（15:10）。

耶穌復活後多次顯現給門徒們，他們最自然的反應及最強烈的感受是高興（24:41）。耶穌升天後，他們「皆大歡喜」（24:52），路加就以此句結束福音，讓整本書由頭至尾都充滿着喜樂。

f) 女性

在四本福音中，路加最着意描寫耶穌身邊的女性，在童年史中瑪利亞佔一個很重要的位置，不像在瑪竇1-2章，以若瑟為主角；還有依撒伯爾，女先知亞納等出現在匝加利亞及西默盎身邊，男女成雙能更完善地代表了全人類熱切期待救恩；瑪利亞與依撒伯爾的相遇更是全新約中唯一純以女性為主角的一頁。在耶穌公開傳教時，有不少婦女跟隨他（8:

1-3)。耶穌因憐憫納因城寡婦而復活了她的獨子（7:11-17），他慈愛地寬恕了罪婦（7:36-50），往瑪爾大和瑪利亞家作客（10:38-42），治好僵傻婦人（13: 10-17），在苦路上與婦女相遇（23:27），這些全屬路加的獨有資料。還有，在路加獨有的比喻中，有兩個是以女人為主角的：婦女失去錢幣（15:8-10），窮寡婦哀求不義判官（18:1-8）。這兩個比喻與兩個以男人為主的成雙成對。婦女失去錢幣與牧人失去羊隻（15:4-7）平行相稱，同樣表達天主對罪人的慈愛及因罪人悔改而喜樂。窮寡婦哀求不義判官與朋友夜間敲門借餅（11:5-8）互相呼應，兩個比喻都強調祈禱要有恆心、信賴。男人與女人同樣能反映天國的奧秘。

g) 徹底與堅決

路加雖強調天主的仁慈及基督徒的喜樂，但同時也對跟隨基督者作嚴格的要求。踏上這路的人要徹底、決斷、恆心地全然委身。耶穌要求跟隨他的人「天天」背自己的十字架（9:23），堅決前進，不向後望（9:62）；他要求自己的門徒「捨棄一切所有」（14:33），甚至「惱恨」自己的父母、妻兒、兄弟姊妹及自己的性命（14:26）。他強調僕人不能事奉二主，「你們不能事奉天主而又事奉錢財」（16: 13），又刻意表揚那位投兩塊碎錢入聖殿銀庫的窮寡婦，因為她是「從她的不足中，把她所有的一切生活費都投上了」（21: 4）。在耶穌召叫門徒的片段中，路加也特別讓門徒爽快及決斷徹底的態度突出，他們「捨棄一切」跟隨他（5:11,28）。

耶穌的門徒要律己嚴，待人寬，對自己的嚴緊應化為對

別人的友愛寬恕及實際的幫助：你們「要變賣你們所有的來施捨」（12:33），要愛人如己（10: 25-37），要施恩勿望報：「你幾時設筵，要請貧窮的、殘廢的、癱腿的、瞎眼的人。如此，你有福了，因為他們沒有可報答你的」（14:13-14）。為能達到耶穌這些嚴格的要求，門徒們需要皈依。「皈依」這字眼在路加福音中出現得比其他福音多，路加也細心描寫了一些皈依的例子，如：在法利塞人西滿家中用眼淚及香液來傅抹耶穌的罪婦（7:36-50），匝凱（19:1-10），右盜（23:39-43）及蕩子回頭比喻中的小兒子（15:11-32）。當有人談論一些加里肋亞人遭殃的時事新聞時，耶穌嚴厲地說：「你們以為這些加里肋亞人，比其他所有的加里肋亞人更有罪，纔遭此禍害嗎？不是的。我告訴你們：如果你們不悔改，你們都要同樣喪亡」（13:2-3）。

h) 福傳者的福音

路加福音可說是一個為宣傳喜訊者的喜訊。路加十分着重福傳這主題，只有他記載了耶穌「選定了七十二人，派遣他們兩個兩個地在他前面，到他自己將要去的各城各地去」（10:1），並邀請他們歡欣喜樂，因為他們的名字已經寫在天上了（10:20）。耶穌信任自己的門徒並委之以重任，讓他們在他升天後繼續他在世的救贖工程，為使他們能稱職，耶穌細心地培育他們，在日常生活中啟迪領導他們，甚至復活後顯現給門徒時，耶穌仍關注他們的培訓，使他們成為真正的福音使者。他與厄瑪烏兩位門徒的相遇（24:13-35）便是很好的例證。

5.7 神學路線

在三本對觀福音中，馬爾谷最關心以耶穌的歷史來印證「初傳」，將讀者一步步地帶領到逾越奧跡——耶穌身分的最終啟示；瑪竇則特別刻劃在耶穌身上舊約及新約的聯接，耶穌是舊約的滿全及突破，由耶穌門徒組成的教會是新天主子民，將救恩廣傳於普世；路加似乎放眼向前望，指出教會的時代是耶穌時代的延續，教會的使命也是耶穌使命的發展。路加採用了一個動態的思想模式，將時、空交織，以路程（加里肋亞——耶路撒冷——普世）為經，歷史（舊約時代——耶穌時代——教會時代）為緯，描寫以耶穌為中心的救恩計劃。我們可從三個不同角度，對路加的神學訊息作一個綜合性的描繪。

（1）救恩——路加福音的鑰匙概念

路加也被聖經學者們稱為「救恩史的神學家」。只從字眼應用次數之多，便可知「救恩」在路加的神學思想中佔極重要的位置。他用Sozein拯救（動詞）比其他聖史更多，同時也是唯一應用Sotería救恩（名詞），Sotér拯救者，及Sotérion救恩的（形容詞）等字眼的。他稱耶穌的事蹟為「救恩之道」（宗13:26），耶穌門徒的使命就是「宣佈得救的道路」（宗16:17）。

a) 這救恩在耶穌身上成了實在的有形可見的

西默盎看見耶穌時高興地說：「我親眼看見了你的救援」（2:30）。耶穌來到匝凱家時可以說：「今天救恩臨到了這一家」（19:9）。若翰洗者，身為耶穌的前驅，他要

「走在上主前面，為他預備道路」（1: 76），他的使命就是「使他的百姓認識救恩」（1: 77）。人們在耶穌身上可見到救恩，認識救恩，與救恩相遇，讓救恩改變自己。

b) 這救恩的實現是歷史性的

耶穌的來臨是天主「在萬民之前早準備好的」（2: 31）。救恩歷史在路加的構思上可分為三段：舊約時代是預許的時代，若翰是這時代的最後一個天主的使者：「法律及先知到若翰為止」（16:16）。耶穌時代是救恩歷史的中心，他滿全了舊約的期待及預許：天主「在自己的僕人達味家中，為我們興起了大能的救主，正如他藉歷代諸聖先知的口所說過的，拯救我們脫離敵人和仇恨我們者的手」（1:69-70）。耶穌同時也突破了舊約的框框，開始了一個新的紀元，即教會的時代。

這整個救恩歷史是天主計劃的發展，經天主仔細安排，一切都「照天主已定的計劃和預知」實現（宗2:23）；為此路加在福音中特別着重「今天」及「必須」等字眼。「必須」把耶穌的事蹟與舊約的預許聯繫，突出救恩計劃的延續性及一貫性。「今天」則強調這計劃的中心是耶穌，並突出救恩在耶穌身上的實在性。

耶穌誕生時，天使報告牧童們：「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者（2:11）；在納匝肋會堂中，耶穌宣讀了依撒意亞先知有關默西亞的描述後清楚地說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（4:21）；羣眾看見耶穌的奇蹟也驚訝地說：「今天我們看見了出奇的事」（5:

26)；在十字架上他還答允右盜：「今天你就要與我一同在樂園裏」（23:43）。這「今天」的實現，是「必須」按照天主的旨意而成的。耶穌十二歲在聖殿裏被父母尋獲後對他們說：「你們不知道我必須在我父親那裏嗎？」（2:49）；他在葛法翁講道行奇蹟，城裏的人都想挽留他，他明白地表示他們的行程不是隨便任意的：「我也必須向別的城市傳報天主國的喜訊，因為我被派遣，正是為了這事」（4:43），他開始走向耶路撒冷時，清楚地知道在父的計劃中，他「被接升天的日期，就快要來到」（9:51），也知道經上所載的一切都必須在他身上實現（18:31）。他這樣責問兩位前往厄瑪烏的門徒：「你們的心竟是這般遲鈍！默西亞不是必須受這些苦難，纔進入他的光榮嗎」（24: 25-26）。

c) 耶穌的救恩是宇宙性的普及眾生

他的誕生是一個「為全民族的大喜訊」（2:10），他是「啟示異邦的光明」（2:32），藉着他「凡有血肉的，都要看見天主的救援」（3:6）。在納匝肋會堂中，耶穌引厄里亞和厄里叟的事蹟，表示天主的救恩並不局限在以色列民中。種族、血統、地位在天主的救恩計劃中都無分別，無特權，無優勝。相反，這宇宙性的救恩會特別施給那些貧苦弱小者、謙卑者、被輕視者、罪人等。這救恩是全人的拯救，耶穌治癒肉體的痛苦，也治癒心靈，使人皈依，如罪婦、匪凱、右盜等都是其中的例子。

（2）路加福音的基督圖像

正如本文第一段所說，路加筆下的耶穌慈愛可親，特別

憐愛貧苦者，對自己的門徒悉心訓導，但也提出十分嚴格的要求。他與父及聖神的關係密切，常舉心向上，祈禱及聆聽聖神的指引，同時也對此世事事關心，實際地投入日常生活。他是一個走路的人，從生至死，一步步走向天主為他預定的目標。在這路上他不是單獨的，「路」是他與人相遇，與人同行，向人表示慈愛，施予救恩的地方。這「路」的顛峰是逾越奧跡。

除了這個整體的概括性的基督圖像外，我們可藉福音中的基督稱號，更進一步細看路加的基督觀。

a) 救世者

路加以救恩為福音的鑰匙概念；相對地使基督的救世者身分突出。「救世者」一詞在對觀福音中，只有路加用到（2:11）。

b) 主

路加也是在眾聖史中稱耶穌為主（Kyrios）最多次的（103次）。耶穌誕生時被稱為「主默西亞」（2:11），依撒伯爾稱懷着他的母親為「吾主的母親」（1:43）。「主」這稱號出自很多與耶穌相遇的人口中，無論在復活前或後（7:6；10:40；11:1；12:41；13:23；17:37；19:8等），這稱號強調耶穌的權威尊榮（如6:46），也有末世色彩（如12:37,43,45,47），表明他是歷史的中心，滿全及主宰。慈愛的救主及尊嚴的主在路加的基督觀中是分不開的。

c) 君王

與「主」相連的是「君王」的稱號，雖然天主子降世屈

尊就卑，但他的威能及尊嚴仍顯露出來。在天使預報他降生時已說明他是達味王權的繼承者（1:31-33），他比撒羅滿還偉大（11:31），也超越達味，是達味之主（20:41-44），他將「坐在大能者天主的右邊」（22:69），甚至在十字架上，也被右盜承認他的王權（23:42）。

d) 亞當之子

路加沒有正式用過這稱號，不過值得注意的是他在耶穌族譜中（3:23-38）不像瑪竇一樣主要介紹耶穌是亞巴郎之子，達味之子（瑪1:1-17），路加以由下而上的方向從耶穌開始一直到亞當，而亞當被稱為「天主的兒子」。如此，路加表達出基督救恩的宇宙性，他成了人，成了亞當的兒子，為拯救全人類。他的救恩功效遠超越以色列民或達味的家族，同時他也是新亞當，為人類開始了一個新紀元。他是最完善的人，是人類的最高典範。

e) 先知

福音中有七次稱耶穌為先知。雖然路加深知耶穌的身分遠超過舊約的先知，但他應用了先知身為天主的發言人，被派遣宣講天主的救恩者的鮮明形象套在耶穌身上。耶穌如先知一樣是聖神的受傅者（4:18-19 引依 61:1-2），是傳喜訊者（4:18），人們也認他為「一位先知，在天主及眾百姓前，行事說話都有權力」（24:19）。同時耶穌也有與先知相似的命運，被拒絕，被殺害。他在納匝肋，自己家鄉的會堂裏明確地說：「沒有一個先知在本鄉受悅納的」（4:24）；又哀傷耶路撒冷：「耶路撒冷，耶路撒冷，你屢次殘

殺先知，用石頭擊斃那些奉命到你這裏來的人」（13:34），「今天明天以及後天，我必須前行，因為先知不宜死在耶路撒冷之外」（13:33）。眾所周知，耶穌後來也在耶路撒冷被殺。

f) 天主子

耶穌走入舊約先知身分的框框中，卻又將這框框突破、超越。正因他是天主子，充滿聖神。路加福音用天主子的稱號來表達他與天父及聖神的獨一無二的關係。天使向瑪利亞報喜時，便稱這降生的嬰孩為「至高者的兒子」（1:32）；在耶穌受洗及顯聖容時都有天上聲音宣報耶穌是父的愛子，眾人都要聽從他（3:22; 9:35）；在公議會前被審時，眾人問他：「那麼，你就是天主子？」他回答：「你們說了，我就是」（22:70）。子與父的密切關係可從耶穌的歡呼讚頌中略見一斑：「父啊！天地的主宰，我稱謝你……我父將一切都交給我，除了父，沒有一個認識子是誰；除了子及子所願啟示的人外，也沒有一個認識父是誰的」（10:21-22）。

（3）基督徒生活

藉着教會，基督的救恩在時、空中延續，滲透整個歷史，伸展到地極，邁向末世的圓滿。這圓滿是最終目標，不過不會很快實現。路加的末世意識與其他聖史相比是較淡薄的，他好像故意防止人誤認為末日的來臨很近。在米納的比喻中他加上這個導言：「他們都以為天主的國快要出現，（耶穌）遂設了一個比喻」（19:11）；又在末世言論中這樣記述耶穌的話：「你們要謹慎，不要受欺騙！因為將有許多

人，假冒我的名字來說……時期近了。你們切不可跟隨他們」（21:8）。天國不是突然從外而來的，相反「天主的國就在你們中間」（17:21），自耶穌來臨後「天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進入」（16:16）。救恩在耶穌身上已成了「今天」的事實，同時又指向最終的滿全。

路加一方面勸勉基督徒要醒寤期待（12:35-40；17:23-30；21:34-36），一方面又勉勵他們腳踏實地，活好這「教會的時代」。要「天天」背十字架（9:23）跟隨基督，要「時常祈禱，不要灰心」（18:1）。路加知道耶穌的門徒還有一條很長的路要走，這條教會的道路他將在宗徒大事錄中專題介紹，但在福音中這意識也不缺。在描述耶穌由加里肋亞往耶路撒冷的路程時，路加也為基督的跟隨者及他們所組成的教會團體刻劃出一些切實的生活原則：

a) 要勇毅徹底，純樸喜樂

路加強調跟隨基督者不得向後望（9:62），應捨棄所有（5:11；14:33；18:22,29-30），如小孩子一般接受天國（18:17），全心依賴天主，因為「在人所不能的，在天主是可能的」（18:27）。

b) 要慷慨大方，待人以誠，有共融及共同分享的意識

耶穌對那些自私的積財者特別嚴厲（6:24；16:13-15,19-31；12:15-21），對弱小窮苦者卻特愛（如牧人2:8、窮寡婦21:3、拉匝祿16:22），他自稱是被派遣向窮人傳報福音。瑪利亞的謝主曲也清楚地指出這種天主獨特的價值觀：他壓抑高傲自大的卻舉揚弱小卑微的（1:51-53）。不

過財物本身不是惡的，重要的是懂得施予，與人共融共樂（6:38；12:33），不像法利塞人那樣自以為善，卻壓迫窮人（11:41），所以要施恩於那些不能回報的（14:12-14）。匝凱皈依的顯而易見的後果是他慷慨地將財物分施給窮人（19:8）。權威本身也不壞，重要的是將之視為服務：「你們中最大的，要成為最小的；為首領的，要成為服事人的」（22:26）。

c) 要心胸廣闊，向外開放，有傳教精神

在福音中耶穌對外邦人的尊重十分突出。在納匝肋會堂的第一篇講道，便用了兩個舊約的例子來指出外邦人能在以色列之先承蒙救恩（4:25-27）；耶穌斥責門徒要求懲罰撒瑪黎雅人（9:52-55）；批判法利塞人西滿看不起那位誠心愛主的罪婦（7:44-47）及在蕩子回頭的比喻中暴露長子的心胸窄（15:31-32）。天主的慈愛是無限量的，不只以色列人及義人是他愛的對象，罪人及外邦人都是他所鍾愛的。匝凱的皈依（19:1-10），善心的撒瑪黎雅人（10:33-37）及知恩的患癩病的撒瑪黎雅人（17:18-19）都是清楚的見證及值得表揚的典範。耶穌更公開地稱讚百夫長的信德：「我告訴你們：連在以色列，我也沒有見過這樣大的信德」（7:9），並明言：「將有從東從西，從北從南而來的人，在天主的國裏坐席。看罷！有最後的將成為最先的，也有最先的將成為最後的」（13:29-30）。教會團體是一個開放的，無界限的團體，在世界擴展，在歷史中蔓延；基督徒們應團結共融，彼此相愛，互相合作，使喜訊能廣傳。耶穌派遣門徒們藉聖神

的德能為他作證，直到地極（宗1:8）。耶穌走完了由加里肋亞到耶路撒冷去的路，現在他繼續藉着他的門徒由耶路撒冷走到羅馬及到天涯海角，這條路愈走愈長，愈走愈遠，走路人必愈走愈多。

二、若望福音

讀完對觀福音後啟閱若望福音，令人有進入一個新境界的感覺。它的語氣較高超、抽象，象徵頻多，言詞精闢，句句珠璣。初期教父，自第三世紀初亞歷山大的格肋孟以來，已把這福音稱為「屬靈的福音」，它的作者被稱為「神學家若望」。這書的寫成過程、背景、源流等都比其他三本福音複雜，但卻極具吸引力。在教會歷史中，一直是新約書本中最被註釋及研究的書之一。

1. 資料概觀

若望福音以一首詩歌作開端（1:1-18），但在其他部份，主要內容也如對觀福音一樣，可分為耶穌的言與行兩大類。

a) 耶穌的「言」

福音中「言」的部份顯著地較「行」重。耶穌的言，意義深奧，是經過初期教會的信仰反省及作者的深思熟慮編訂成的，主題相當鮮明，有時也加插上作者的感想。以下是福音中較長的訓言，當然最長的要推臨別訓言。

- 3:1-21 與尼苛德摩講論新生命
- 4:1-26 向撒瑪黎雅婦人顯示自己
- 5:19-47 治好癱子後顯示自己與父的關係
- 6:26-69 生命之糧的言論
- 7:14-39 帳棚節在聖殿施教，許諾天主聖神
- 8:12-59 耶穌世界之光及耶穌超越亞巴郎

9:1-41	治好胎生瞎子，與法利塞人辯論
10:1-18	善牧的言論
10:22-38	聖殿重建節顯示自己是天主子
12:20-36	與希臘人相遇顯示自己將要受光榮
13:1-16:33	最後晚餐臨別訓言
17:1-26	大司祭的祈禱

在耶穌的言論中突出七句以「我是」開始的自我顯露：

「我是生命的食糧」（6:35）

「我是世界的光」（8:12）

「我是羊的門」（10:7）

「我是善牧」（10:11）

「我是復活、生命」（11:25）

「我是道路、真理、生命」（14:6）

「我是葡萄樹」（15:1）

若望沒有三位對觀福音的比喻訓言，也沒有真正的有情節的比喻，卻有很多象徵。

b) 耶穌的「行」

若望在敘事方面很莊嚴、精簡，無外在描寫的細節，也無人物情感的刻劃。在敘事時，重心也是放在事中人物的言語上，而且耶穌的事及行常是他身份的不同幅度的顯露。在這些敘述中，最突出的是耶穌的七個奇蹟。若望不將之稱為奇蹟，而叫它們作「標記」（*semeia*），藉着它們，天主在耶穌身上顯示祂的光榮（2:11；11:40；17:24），門徒也因它們而相信（2:11；11:42）。這七個「標記」是：

加納婚筵變水為酒（2:1-12）

治癒王臣兒子（4:46-54）

在貝特匝達池邊治好癱子（5:1-9）

增餅及魚（6:1-15）

步行水面（6:16-21）

治癒胎生瞎子（9:1-41）

復活拉匝祿（11:1-45）

值得注意的是在若望的奇蹟記載中缺少了驅魔這一項。在奇蹟中只有兩個是與對觀福音共有的：增餅及步行水面。這兩個奇蹟都如瑪竇、馬爾谷一樣連在一起。

2. 若望福音與對觀福音的比較

若望福音與對觀福音的基本架構（若翰洗者——耶穌公開傳教——耶穌的苦難、死亡、復活）是相同的；也有部份內容相同，如：前驅若翰為耶穌作證（1:25-28），耶穌受洗（1:32-34），在聖殿驅逐商人（2:13-17），增餅奇蹟（6:1-15），步行水面（6:16-21），在伯達尼受婦女敷抹（12:1-8），榮進耶路撒冷（12:12-19），預言被出賣（13:21-26），預言伯多祿背主（13:36-38），在苦難史中相同的部份比較多，不一一列舉。

它們之間的不同地方也很多，有時在共同的資料中記載的方法也不同。最重要的是若望雖屬福音文體，但它卻是按照另一模式及構思寫成的。它的重心不在於如對觀福音一樣，將初傳歷史化，卻更進一步去默觀、反省、透視歷史事

b) 內容

- 在敘述資料中，若望記載的七個奇蹟與對觀福音的二十多個相比，只有兩個相同。他沒有記載耶穌驅魔，在治病的奇蹟中也沒有治癒過癩病人。對觀福音的奇蹟敘述較生動，較刻意強調耶穌對奇蹟受惠者的慈悲憐憫，若望則毫不透露耶穌的情懷，他更着重奇蹟的啟示性，它們是「標記」，顯出耶穌的身份，他的光榮，他天主子的奧秘。有關耶穌生平的事蹟，最顯著的是若望沒有記載耶穌受誘惑，耶穌顯聖容，建立聖體聖事，山園祈禱等片段；卻獨有為門徒洗腳，被捕時說出「我是」把士兵嚇倒，與比拉多的個人對話，士兵分他的衣服及用長槍刺他的肋旁等。復活後顯現的資料也是他獨有的。
- 在宣講的內容中分別更大。他沒有類似瑪竇五篇訓言的宣講，他所記載的訓言的主題都與對觀福音的不同，很多是以對話方式講出的，格調、形式都與對觀福音有別。

c) 神學主題

若望不提「福音」、「天國」等字眼，也沒有對觀福音強調的「皈依」主題，卻較多談及「愛」、「光」、「生命」、「真理」、「光榮」等。他的基督稱號也不主要是先知、默西亞、人子等；耶穌為他，首先是天父的顯露者。

d) 資料安排

有些內容相同的事蹟在敘事次序安排上也有不同，如耶穌驅逐聖殿商人一事，按對觀福音是耶穌入了耶路撒冷，在結束他的共開生活時發生的（瑪21:12-13；谷11:15-17；路

19:45-46)；按若望卻是他的公開生活的第一個舉動(2:13-17)。按對觀福音，耶穌是在若翰被監禁後才開始他的傳教生活的；按若3:22-24，有一段時期耶穌與若翰同時異地傳教。

e) 與個別福音比較

若仔細研究若望與個別對觀福音的關係，可見它與馬爾谷在某些片段上有些相似，比如以下數片段的排列次序相同，敘事基本架構也相似：增餅奇蹟、步行水面、伯多祿宣信（比較若6-7與谷6:30-8:29）。若望與瑪竇的相似處較籠統，與路加可相比的地方算是最多，如：若翰洗者詢問耶穌的默西亞身份（路7:18-20；若1:19；3:28-30），捕魚的奇蹟（路5:1-11；若21:1-14），在伯達尼受敷抹（路7:36-38；若12:1-11）等；在苦難史中，兩本福音都把猶達斯看作魔鬼的工具（路22:3；若13:2,27）；在敘述耶穌復活時，兩者都描寫耶穌在復活當天，在耶路撒冷顯現給門徒們。

怎樣解釋若望與對觀福音的關係？若望有否讀過對觀福音或其中的一部？有否用過同樣的源流？假如若望認識在他前寫成的三部福音，他仍要執筆多寫一部，用意何在？

有關這些問題，古代教父們大概認為若望認識對觀福音，如亞歷山大的格肋孟認為若望有見於對觀福音較着重耶穌人性的描寫，故寫了一本屬靈性的福音以作補充。奧斯定也認為若望與三本對觀福音互相和諧補充。

近代學者們對這問題作了不少研究，但結果不一致，提出的假設也不同。有人認為若望刻意糾正或補充對觀福音，有人則謂若望從一嶄新角度出發，靈活地運用了對觀福音的

資料。這些假設都以若望認識對觀福音為大前提，更多學者覺得他們之間沒有直接的關係，若望與對觀福音來自兩種獨立發展的源流，雖然這兩種源流有過接觸，特別在口傳階段。

總之，初期教會有關耶穌的傳統不是各自成為一個關閉體系獨立傳流的。若望用的源流與對觀福音的源流雖不同，但也有混流合流的現象。另一方面若望的構思獨特，儘管他有可能認識過對觀福音或其中一本，但他沒有依靠它們，也沒有把它們當源流運用。

3. 若望福音的一貫性

細讀若望福音，可找到很多足以令人懷疑它的整體性及一貫性的地方。如：

- 福音中第4，5，6，7章的次序有些不合情理，若排成4，6，5，7則較通順。
- 14:31以「起來，我們從這裏走吧！」作結，跟着耶穌還繼續他的訓言至第十七章末，若將14:31與18:1接合則更通順。
- 福音中有些自相矛盾的章節，如3:26與4:2；13:36與16:5。
- 福音有兩個結語：20:30-31及21:24-25。第21章與全本書的文筆有些不同。
- 福音的序言是一首詩歌，與其他部份似不銜接，詩歌中主要稱耶穌為「言」，這稱號在福音不再出現。

這些疑問引起了學者們多方面的研究，大家都認為若望福音的源流及成文過程是相當複雜的。他們在源流評釋及修訂評釋方面下了很大工夫，並嘗試了不同的解釋方法，這裏

不一一介紹。無論怎樣，福音整體性的問題與以下一點有密切關係。

4. 福音的作者問題、背景及成文歷史

按教會古代的傳統，自第二世紀以來，便認定若望，十二宗徒之一的載伯德的兒子，是第四本福音的作者。福音本身也暗示作者是門徒中的一個，是那個被稱為「耶穌所愛的門徒」（13:23；19:26；20:2；21:7），或簡單「那個門徒」（1:37,40；18:15；20:3,8；21:24）的那位耶穌生平的目睹者。這個門徒是載伯德的兒子若望，似乎毫無疑問，因為在對觀福音耶穌門徒羣中佔一重要位置的若望，在第四部福音竟全不以此名字出現，似乎故意讓人明白「耶穌所愛的門徒」就是他。細讀福音，也覺得作者應是個猶太人，他對猶太人的節日特感興趣（2:13；5:1；6:4；7:2；10:22；11:55）。他很有可能曾與耶穌一起生活過，福音中在記述事件時，對地方的描寫比對觀作者更精細（1:28；3:23；4:5-6；10:23；11:18,54），對日期也寫得更準確（1:29,35,43；2:1；4:43；11:6），有時更標明時間（1:39；4:6,52；19:14），作者也多次以目睹見證人自居（1:14；15:27；19:35）。

不過這個傳統並非無懈可擊。早在第二世紀便有人提出質問，自十九世紀這更是學者們討論的一個大問題。主要的論點是福音無論在形式或在思想方面，所反映出的教會都應該是比較後期的，而「耶穌所愛的門徒」未必一定是一個歷史人物，也可象徵耶穌的理想門徒。經過長期的研究、假

設、反辯，大致上學者們都接納這個解決方法：認為福音有一段複雜的成文歷史，若望宗徒不是福音的執筆者，但他卻是此福音的來源及保證者，執筆者出自他門下弟子，或無論怎樣，出自由他而起的傳統潮流。

若望福音所反映的思想背景也不簡單。一方面作者很熟悉巴力斯坦的地方、環境，且很注意猶太人的傳統習慣，比如他將耶穌的部份重要言行安排在不同的猶太節日上；他引舊約的次數雖不多（18次），不過間接的影射卻不少；同時他的辭匯、思想也深受舊約影響。但另一方面也可見到他故意與猶太宗教保持距離，比如在描寫耶穌的反對者時，他不如對觀福音一樣列舉猶太人的權威：司祭、長老、經師等，卻乾脆說「猶太人」（2:18；8:31-59；19:7）。在福音中可找到不少希臘文化因素，或一些在當代民間哲學（主要是柏拉圖思想及斯多亞學派，東方神秘宗教等的混合匯流）甚流行的詞彙，如光、生命、言、真理、世界、滿盈，或光與黑暗、血肉與神靈、由上而來與由下而來等對比。部份學者甚至認為若望在某些地方與谷木蘭團體的思想及用詞相似。總之，福音反映出一個複雜，但相當典型的第一世紀末期的猶太——希臘文化背景。它代表着一個勇敢的嘗試，把耶穌的訊息向不同文化開放，將它本位化，適合於當代人的想法。作者在結束福音時，清楚地表明他寫書的目的是為使昨日的耶穌事蹟，能在今日激發信仰的回應：「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，賴他的名而獲得生命」（20:31）。

因着這種種複雜情況，學者們肯定福音有一段長長的成文過程，由宗徒若望一直伸展到第一世紀末，即現今福音的最終修訂。這過程大致可分為以下各階段：

第一階段：若望宗徒，載伯德的兒子，耶穌生平的見證者，是若望福音傳統的來源。他在福音中被稱為「耶穌所愛的門徒」，也是福音的第二結論所指的「為這些事作證，且寫下這些事的，就是這個門徒，我們知道：他的作證是真實的」（21:24）。

第二階段：若望宗徒的見證，在初期教會中形成一個傳統及一個回憶耶穌生平的獨特角度：從耶穌的歷史事件中，更深地發掘他的身份，他的內蘊，故特別着重耶穌行的「標記」，及他在言詞中的自我顯露。這傳統可能在公元70年前，在巴力斯坦內形成，故對巴力斯坦的地方、習俗、思想形態很熟悉，這傳統最初應是用阿剌美文傳流的。

第三階段：福音的第一修訂：若望的傳統跨過了巴力斯坦，到達希臘文化地區。可能若望宗徒自己也離開了巴力斯坦，源自他的傳統跟着向外擴展，要向新文化開放，將耶穌的訊息帶入一個較廣闊的文化思想氛圍，故在字、詞的運用上要配合時代及環境。同時基督徒跟「猶太人」的距離也越來越大。這第一次的福音修訂已有現在若望福音的骨幹及極大部份內容。福音的結束是在20:31。

第四階段：到了第一世紀末，福音再經修訂，加上少量若望

傳統以外的內容及一些為適應時代、實況而作的小變動。其中一個加插應是第21章。當時若望宗徒已逝世，教會的組織亦較有規模。在第21章的第二個福音結語中冒出了一個「我們」：「我們知道他的作證是真實的」（21:24）。這「我們」指的可能就是最後修訂者，而「他」就是已作古的若望宗徒。福音的最終修訂應大概是在90—100年間。

關於寫作地點，有學者認為是埃及的亞歷山大城，也有人認為是敘利亞的安提約基雅；不過大部份卻認為可能性最高的是按傳統所說，在小亞細亞的厄弗所（這傳統源自第二世紀的教父依肋內）。

5. 寫作特徵

a) 字彙

若望福音寫的希臘文通暢但不講究，莊重而樸實無華，適合傳遞深刻的思想。字、詞的變化不多，能藉有限的字彙去表達多層次的思想也是他的特徵。他全書約用了920個字眼，其中有些是他特愛用的，如：愛（44次）、真理（46次）、認識（57次）、生命（35次）、世界（78次）、作證（47次）、光（23次）、留在或住在（40次）。相反，有很多對觀聖史慣用的字卻不出現在若望福音中，如經師、義人、皈依、祈禱、憐憫、福音、比喻等。

b) 近乎詩詞性的言論

除了序言1:1-18是用詩歌方式寫成之外，福音中耶穌的言詞也格式莊重嚴謹，且略有韻律。所以有些現代語文譯本把若望中的耶穌言詞以詩詞形式來翻譯。

c) 平行、對稱、前呼後應等寫作技巧

這些在猶太文中常見的寫作技巧也頻頻在若望福音出現，如：同意平行：「我們知道的，我們纔講論；我們見過的，我們纔作證」（3:11）；「到我這裏來的，永不會饑餓；信從我的，總不會渴」（6:35）。相反平行：「那信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判」（3:18）；「凡作惡的，都憎惡光明，也不來就光明，怕自己的行為彰顯出來。然而履行真理的，卻來就光明，為顯示出他的行為是在天主內完成的」（3:20-21）。漸進平行：「也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」（8:32）。A B C B A型的交叉對稱及前呼後應見下面兩個例子。

例一：序言（1:1-18）

- A 「言」與天主（1-2）
- B 「言」與萬物的創造（3）
- C 「言」給人的恩賜（4-5）
- D 若翰洗者的作證（6-8）
- E 「言」來到世界（9-11）
- F 藉着他我們能成為天主子（12-13）
- E 子降生成人（14）
- D 若翰洗者的作證（15）
- C 子給人的恩賜（16）
- B 子與萬物的救贖及新創造（17）
- A 子與父（18）

- 1. 「言」與天主同在
- 18. 在父懷裏的獨生者
- 1. 起初已有「言」，「言」與天主同在，「言」就是天主
- 14. 「言」成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮。

例二：耶穌在比拉多前受審（18:28-19:16）

序言：18:28

人物：比拉多、耶穌、猶太人

地點：總督府

結語：19:16

比拉多把耶穌
交給他們去釘死

第一幕：18:29-32

比拉多出來
猶太人要求把耶穌處死

第七幕：19:13-15

比拉多把耶穌領出來
「看，你們的君王！」
「除掉，釘他在十字架上！」

第二幕：18:33-38a

比拉多又進了總督府
「你是猶太人的君王嗎？」
「我是君王。」

第六幕：19:8-12

比拉多又進了總督府
「你到底是那裏的？」
「你對我什麼權柄也沒有。」

第三幕：18:38b-40

比拉多再出去
「我在這人身上查不出什麼罪狀來。」
「不要這人，而要巴辣巴！」

第五幕：19:4-7

比拉多又出去外面
「我在他身上查不出什麼罪狀。」
「釘在十字架上！」

—► 第四幕：19:1-3 ————

耶穌被戲弄，穿皇袍，戴茨冠

兵士們對他說：「猶太的君王，萬歲！」

d) 雙關語、誤解、諷刺

若望愛用雙關語，同一詞語在表層意義內隱藏着一個更深的含義。如「聖殿」除了指耶路撒冷聖殿外，也指耶穌的身體（2:21）；「重生」：再次出生或從上而生（3:3-4）；「被舉起」指從地面高舉或提升到光榮中（8:28；12:32）等等。藉着這些雙關語，很多次耶穌在與別人談話時，他的對話者首先只看到字或事的表面而誤解耶穌的用意，然後耶穌一步步地給他們揭露他們沒有領會到的深層意義。如：與猶太人談重建「聖殿」（2:19-22），與尼苛德摩談「重生」（3:3-4），與撒瑪黎雅婦人談「水」（4:10-15）；門徒錯解耶穌「已有食物吃」的真諦（4:31-34），又誤解他說拉匝祿「睡着」之意（11:6-16）；羣眾不明耶穌沒有五十歲，怎可「看見亞巴郎」（8:56-58），不明他「被高舉」有何意義（12:30-36），且三番四次錯解他有關「永生之糧」的言論（6:32-60）；瑪爾大誤解「復活」（11:17-24），伯多祿對「洗腳」之舉摸不着頭腦（13:1-11），多默、斐理伯及其他門徒多次誤解最後訓言中的若干細節（14:1-5,6-11,18-24）。

在福音中也有不少含有諷刺意味的話，多出自耶穌敵人的口。他們本是攻擊耶穌，但卻無意中道出一些含意極深的真理。如4:12：撒瑪黎雅婦人對耶穌說「難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎」；7:41不認耶穌真身份的人說「難道默西

亞能來自加里肋亞嗎」；11:50耶穌受審時，蓋法說的那句話被若望如此加以解釋：他無意中「預言了耶穌將為民族而死，不但為猶太民族，而且也是為使那四散的天主的兒女都聚集歸一」。在苦難敘述中，兵士們把一個茨冠放在耶穌頭上說「猶太人的君王，萬歲」，他們本欲譏笑耶穌，卻道出一個真理（19:2-3）。耶穌被釘在十字架上時，以三種文字寫出他的「罪狀」：「猶太人的君王」，卻變成了各民族，各語言承認他為君王的見證（19:19-20）。

e) 加插註解

作者很多次在行文時加插一些小註解，有時為解釋一些名詞或名字（如1:38；4:20），有時一個象徵（2:21；12:23；18:9），有時為改正一些誤解（4:2；6:2），有時為提醒讀者記起一些已述過的事蹟（3:24；7:50；11:2；21:20）。這些小註解在全福音中有超過五十次之多。這也反映出福音成文歷史的繁複過程。

f) 着重個人與耶穌相遇

在若望福音中，「羣眾」佔的位置比在對觀福音中少得多，一開始羣眾對耶穌的態度便很冷漠，雖然也有人因看見他的奇蹟而相信他，但「耶穌卻不信任他們……他認識人的心」（2:24-25）。當羣眾要擁他為王，到處找尋他時，他一言道出他們的不正企圖，他指出他們找他「是因為吃餅吃飽了」（6:26）。若望也沒有如對觀福音般記載耶穌對羣眾大動慈心（參閱瑪9:36；14:14；15:32及平行文）。耶穌講道的對象大多數局限於一個小圈子，而不是向普羅大眾，所以

他的言詞及講道內容都較高超，不如對觀福音一樣多姿多采，引用日常生活小例子，平實，大眾化。耶穌比較多與個人作較長的對話，耐心地開解對方的思想、心靈。他召叫門徒時也比對觀福音更人性，如首二位門徒（1:35-39）；伯多祿（1:40-42）、斐理伯（1:43-44）、納塔乃耳（1:45-51）；又與尼苛德摩（3:1-21）、撒瑪黎雅婦人（4:1-26）；與被治癒的人如癱子、瞎子（5:6-14；9:35-39）；與朋友，如瑪爾大、瑪利亞等（11:5）作長談。最突出的是他對宗徒們說的臨別訓言，親切、深奧、豐富（13-17）。

g) 敘事的「戲劇性」

若望雖不像馬爾谷，藉「默西亞秘密」塑造耶穌的神秘性，為他的最終身份顯露漸進性地佈局，但也有懸疑、緊張氣氛。比如多次提到耶穌的「時辰」（2:4；4:21-23；5:25；7:30；8:20；12:23,27；13:1；16:25；17:1），在福音首部耶穌多次說他的時辰還未到，進入耶路撒冷後卻突然說「人子要受光榮的時辰到了」，又說「正是為此，我纔到了這時辰」（12:27），讀者自然提高警覺陪伴耶穌走向那「時辰」，去發掘它的真諦。

福音的「戲劇性」也來自若望強調的兩股力量的抗衡。一開始耶穌的來臨就被描寫成光明在黑暗中照耀（1:5），有人來就光，有人卻恨光（3:20-21），每個人都要在耶穌面前作決定。若望在描繪耶穌與人個別相遇及對話時就特別注意這點，把人在耶穌前作決定的心路歷程刻劃入微，如納塔乃耳起初認為納匝肋不能出什麼好東西（1:46），與耶穌相遇

後卻認為「天主子，以色列的君王」（1:49）；尼苛德摩滿心顧忌疑慮，在黑夜中探訪耶穌，蒙主啟迪後卻變得勇敢剛毅，還公開站在耶穌那邊，為他辯護（7:50-51；19:39）；撒瑪黎雅婦人本是一個庸俗的市井婦人，經主領導後，竟能成為喜訊的傳播者（4:29）；池邊癱子起初根本不知耶穌是誰，無能及無奈地在等待水動，豈知救恩卻來自一個他絕對意想不到的方向（5:1-9）；耶穌治癒瞎子時，瞎子只知他是「名叫耶穌的那個人」，最後他卻對耶穌說：「主！我信」而俯伏朝拜他，反而法利塞人的態度就愈來愈硬，最後被耶穌喻為瞎子（9:1-41）。每當耶穌作一件令人注目的事，常引起兩種不同的反應，「有的說：他是好人；有的卻說：不，他在煽惑民眾」（7:12）。耶穌復活拉匝祿後有人「看到耶穌所行的事，就有許多人信了他。他們中也有一些到法利塞人那裏去」（11:45-46），引起他們集會，決定殺死耶穌。

加強這「戲劇性」的還有一些象徵性的暗示，看似普通小節，但卻含義深重，如：猶達斯在晚餐時接了餅後，「撒殫進入了他的心，他一吃了那一片餅，就立時出去了：那時，正是黑夜」（13:27,30）。耶穌增餅時，命眾人坐下，「那地方有很多青草」（6:10），耶穌在聖殿廊下徘徊，被猶太人質問有關他的身份時，「正是冬天」（10:22）。雖然在福音的敘事情節上有不少銜接得不大妥當，交代得不太清楚，甚至互相矛盾的地方（如7:8-10；3:22及4:2；12:37及42），但主線及佈局清晰精細，引人直接代入事情內，而作個人抉擇。若望對小節不太拘謹，也假設他的讀者能超脫表

面的描述進入文字的內韻。

h) 言論的螺旋式思想發展

學者們公認若望的思想方式，不是直線形的推理架構，而是圓的，更好說，是螺旋形漸漸高升的。首先概括地將思想介紹，後用不同角度圍繞着它作深入默觀，每轉一周，就有「更上一層樓」或「柳暗花明又一村」的感覺。這裏可舉的例很多，較短的片段如8:14-18，14:21-24都清楚地表現這思想模式。較長的言論如第10章：善牧的比喻，第15章：葡萄樹等。福音的序言1:1-18的螺旋形結構亦很顯著，同時這序言就像交響樂中的序幕樂章，管弦齊鳴，輕輕地、和諧地帶出全篇音樂的主題。在序言出現的主題，如光、生命、見證、真理、信、世界、光榮、顯露、居住……等都在福音中此起彼落，交織成一篇把聽眾捲入、提升的美妙音樂。

6. 福音的結構

雖然大部份學者認為福音經過多個階段的編訂，但都贊同現在的福音有一個整體的、一貫的結構。若從不同的分析原則出發，可有下列幾種結構模式：

(1) 以禮儀節日為原則

若望福音刻意提及耶穌度過的猶太節日：三個逾越節（2:13；6:4；11:55），一個未有指明的節日（5:1），一個帳棚節（7:2），一個聖殿重建節（10:22）。若以此為骨幹，福音便有如下的結構：

前序：1:1-18

耶穌公開生活的第一週：1:19-2:11

第一個逾越節前後的事蹟：2:12-4:54

一個節日：治癒癱子：5:1-47

逾越節增餅及訓言：6:1-71

帳棚節及治癒胎生瞎子：7:1-10:21

聖殿重建節及復活拉匝祿：10:22-11:54

耶穌最後一週及逾越節受苦死亡：11:55-19:42

復活後一週的顯現：20:1-29

結語：20:30-31

附錄：21:1-25

(2) 以福音發揮的各主題為原則

福音可分為兩大部份：2-12章是「標記」部份，13-20章是「光榮」部份；第1章是前序，第21章是附錄。第一部份又可分為七段，每段都以一主題為中心。這主題藉耶穌的行及言發揮出來，先行後言，而言常是對話方式。第二部份則先言後行。

a) 「標記」部份 (2-12)

- 新舊交替：水變成酒 (2:1-12)，耶穌復活的軀體取代舊聖殿 (2:13-22)；兩篇對話：與尼苛德摩談新生 (3:1-36)，與撒瑪黎雅婦人談活水及朝拜父的新方式 (4:1-42)。
- 生命之言：耶穌的說話使王臣之子重生 (4:46-54)；救恩不來自池水，卻來自耶穌的說話 (5:1-18)；言論：「誰聽我的話就得永生」 (5:19-47)。
- 生命之糧：增餅奇蹟 (6:1-15)，生命之糧訓言 (6:22-65)。

- 生命的顯露及被拒絕：耶穌被邀請顯露自己及一連串的顯露（7:1-8:59）
- 光與審判：治癒瞎子及與法利塞人辯論（9:1-41），善牧訓言（10:1-39）。
- 生命戰勝死亡：復活拉匝祿並顯露自己為復活與生命（11:1-57）。
- 經過死亡達至生命：十字架的意義：伯達尼受敷抹，進耶路撒冷（12:1-19），與希臘人談論經死入生（12:20-36）。
- 「標記」的部份結語：12:37-50

b) 「光榮」部份（13-20）

- 臨別訓言：13-17
- 苦難敘述：18-19
- 復活敘述：20:1-31

（3）以福音的軸心為原則

一般學者都指出，若望福音的軸心在於天主如何在耶穌身上啟示自己及世人對這啟示的回覆。福音的第一部份（1-12）記載耶穌在世上顯露自己，人們的回覆分兩方向：接受或抗拒，12:37-43及12:44-50：耶穌的「呼喊」是這部份的綜合結語，這結語與序言中的「他來到了自己的領域，自己的人卻沒有接受他。但是，凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女」（1:11-12）前呼後應。第二部份（13-20）耶穌在臨別訓言中，顯露自己給最親密的朋友，藉十字架奧跡完成自己的使命，受父光榮並返回父處。

前序：1:1-18

a) 「標記」部份（1:19-12:50）

- 耶穌開始顯露自己(1:19-51)：若翰的作證及耶穌召叫門徒。
- 由加納至加納（2-4）：加納婚宴，在耶路撒冷聖殿驅逐商人。尼苛德摩、撒瑪黎雅婦人及王臣的信仰路程。
- 與不信者的衝突（5-10）：耶穌在不同節日顯露自己及猶太人對他的質疑：安息日治好癱子（5），逾越節增餅（6），帳棚節的辯論及治好胎生瞎子（7:1-10:21），聖殿重建節的自我顯露（10:22-42）。
- 由死亡至生命（11-12）：復活拉匝祿（11），伯達尼受敷，進耶路撒冷城及希臘人相遇（12）。

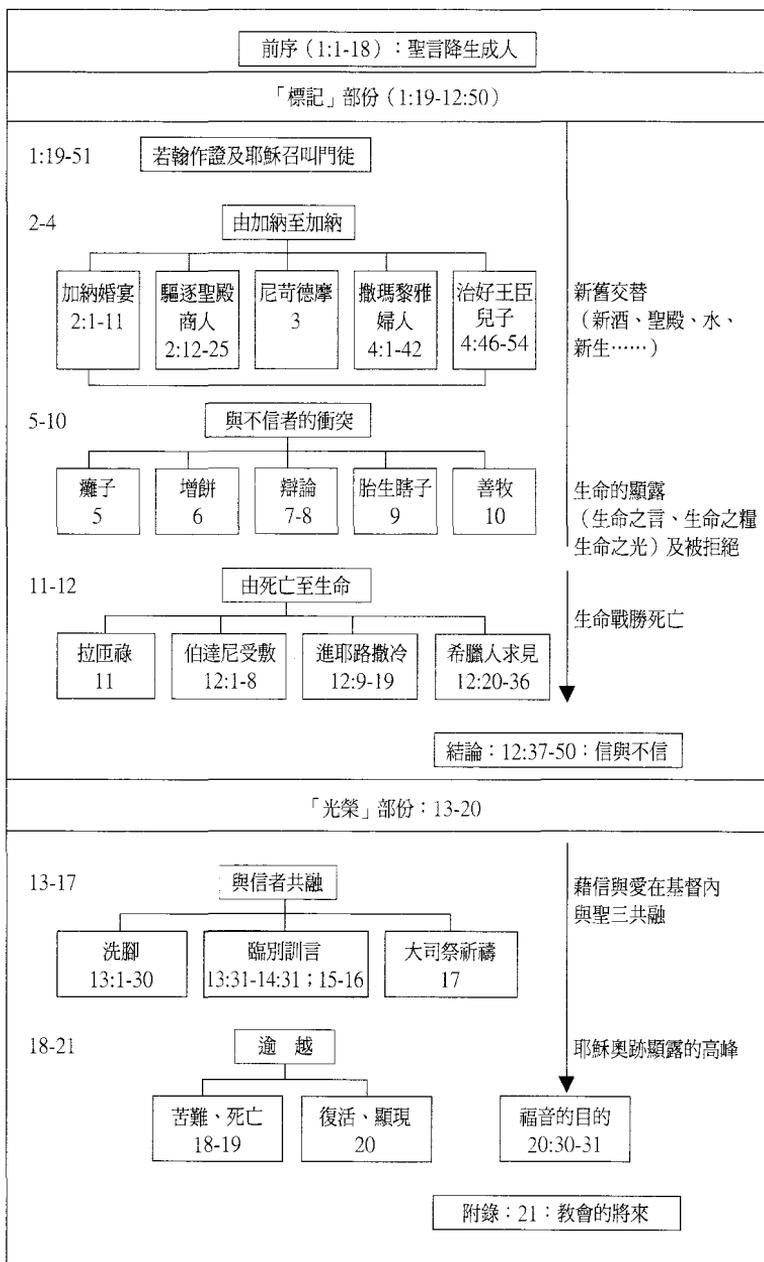
b) 「光榮」部份（13-20）

- 與信者共融（13-17）
- 苦難、死亡及復活（18-20）

附錄：21

按源流評釋研究，若21與福音的其他部份有距離。學者們都認為它是在修訂歷史中的最後一階段才加上去的。這章內容主要記載兩個片段：提庇黎雅海邊顯現（1-14），委托羊羣給伯多祿及預言伯多祿與耶穌所愛的門徒的命運（15-23），加上一個仿效20:30-31的結語（24-25）。兩片段的接合很鬆散，內容略似對觀福音及初期傳統的某些資料，如捕魚奇蹟可與路5:1-11，伯多祿的職務可與瑪16:18和路22:31-32相比。耶穌復活後顯現給伯多祿在格前15:5，路24:34也有提及，可見這些資料來自不同的傳統，被最後修訂者編

入福音，為了適應當時教會的需要。按不同學者猜測，可能當時教會已稍有組織，對教會領袖的權威要有更清楚的依據。有關「主所愛的門徒」的預言，可能是因若望門徒之死，而引起一些需要澄清的疑問所致。



7. 若望福音的神學思想

自古以來，若望便被公認為四福音中神學性最高的一本。早在教父期間，依肋內便把若望比作飛翔猛銳的鷹。亞歷山大的格肋孟也稱這本福音為「屬靈的福音」，因其神學及屬靈層面特別高超。若要找出若望神學的重心及了解其整體系統，不能不從作者自己標明的寫福音目的：20:31開始。

20:31是若望神學的鑰匙。「……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」。整本福音目的就是欲透過憶述耶穌的言行，導人相信他。耶穌基督是天主子，天主的光榮在他身上顯露出來。與他相遇者及後來因目睹者的見證而認識他的人，都被邀請對他作信仰的回應，全然地接受他及他的訓言，並藉着愛與他結合。這信仰能把人帶到一個新的生命，使人在今世便開始活出永生的光榮。

以此為基礎，可將若望福音的神學思想濃縮於以下三點：

a) 天主在基督內啟示自己

「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（1:18）。這句序言的結語也是福音敘述部份的啟幕。整本福音就是記述這個耶穌基督，天主子，怎樣將父顯露出來，成為我們認識父，到父處唯一道路。雖然在舊約中天主已曾向人表露過自己，特別是藉頒給梅瑟的法律，不過「恩寵和真理」卻藉這降生成人的天主子而來（1:17）。

在耶穌身上顯露的是一個怎樣的天主？若一4:8清楚地

說：「天主是愛。」天主父子之間永恆的愛（17:24：「因為你在創世之前，就愛了我」；3:35：「父愛子，並把一切交在他手中」），藉聖子的降生滲透了歷史、宇宙、世人。「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生，因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉着他而獲救」（3:16-17）。耶穌來世的目的就是為將父對世界的愛顯示出來，這就是耶穌所稱的「父所托付我要我完成的工程」（5:36），他常不厭其煩地指出自己是「被父派遣」的（4:34；5:23,24,30,36,37；6:38,39,44；7:16,18,28,29,33；8:16,18,26,29……），並清楚地說：「我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意」（5:30），「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」（4:34）。在臨近苦難時，耶穌對父說：「我在地上，已光榮了你，完成了你所委托我所作的工作」（17:4）。

為能透徹地發揮「天主在基督內顯示自己的愛」這個思想，若望一方面強調耶穌與父的密切關係，一方面深入反省他的降生成人。耶穌說：「我與父原是一體」（10:30；參閱17:11,21,23）。「言」在降生前就「在天主內」（1:2），是他「懷裏的獨生子」（1:18）。他的訓導不是他的，而是派遣他來者的（7:16；15:15）；他所說的，全是依照父對他說的話（12:49；14:10；17:14）；他自己不作什麼，「凡父所作的，子也照樣作，因為父愛子，凡自己所作的都指示給他」（5:19）；他行的「標記」是「天主的事業」（6:28-

29；9:3；14:11）；他的光榮，就是父在他身上受光榮（17:1-5；13:31-32；14:13）；他的門徒都本來是父的，是父將他們托付給子（17:6,12）。耶穌與父的關係既如此密切，誰若認識他，就認識父（14:7）；誰見他，就是見了父（14:9），因為他在父內，父在他內（14:20）。

若望也強調耶穌與聖神的關係。在他傳教的開始，若翰便為他作證，指出聖神臨在他身上（1:32-33）。耶穌的使命被描寫為「講論天主的話，因為天主把聖神無限量地賞賜了他」（3:34）。他要賜給人的活水就象徵着「信他的人將領受聖神」（7:39；4:14）。他在被釘十字架上時，從他肋膀流出的血和水及他交付自己的神魂，也有他把聖神賜給世人之意（19:30,34）。最清楚的是在他的臨別訓言中，他許諾要派遣恩保聖神，使祂永遠與門徒同在（14:16），並要引導他們進入全部真理（16:13），使他們能切實地領會及體驗到基督的救恩。耶穌在復活當天晚上，便顯現給門徒，向他們噓氣說「領受聖神罷」（20:22），這片段被學者們稱為「若望的聖神降臨」，藉復活的基督派遣聖神及宣佈罪的赦免開始了一個救恩的新紀元。

這個與父及聖神密切合一的聖子從天降下，成了人，為能在自己身上將天主啟示給人類。若望採取了「從天降下，又從下上升」的基督學模式，「自己是從天主來的，又要往天主那裏去」（13:3），他「從天降下」（6:38），又要「昇到他先前所在的地方」（6:62），他本「在天主」（1:1），為愛世人而「成了血肉，寄居在我們中間」（1:14）。

完成了他的救贖工程後，返回父家，為我們預備位置，再要來接我們到他那裏（14:3），他「出自父，來到了世界上；又離開世界，往父那裏去」（16:28），不過他回歸父家時並不單獨，卻帶領一切被他救贖的人。

正因耶穌自天降世，他在世上不斷顯示天主的光榮。對觀福音記載耶穌在苦難前在山上顯聖容，在若望福音中，耶穌卻不斷讓自己的天主性威能及榮耀，從他的言行中透露出來。他的奇蹟表達出他是新約的新郎，他的說話有威能，他如父一樣常有所作為，廣施恩惠，就算在安息日中。他是生命之糧，是真光，是復活及生命。這些奇蹟是「天主的作為」（14:11；15:24；5:21-23），為世人，它們就是「標記」。耶穌的「我是」言詞（三次絕對的方式：8:24,28；13:19，七次有固定的內容：6:35,51；8:12；10:7,9；10:11,14；11:25；14:6；15:1,5），也同時表現出他的天主性，與舊約的「雅威」同等，及他給世人的恩賜。

基督在世的使命是為救贖世界，若望強調「救」這字眼，在福音中三十多個基督稱號中，二十三個是有救贖意義的。他的救贖工程頂點自然是逾越奧跡，這與對觀福音及初期教會的信仰完全一致，不過若望比較強調十字架的光榮幅度。他不直接提耶穌的死，耶穌也沒有清楚預言他的苦難、死亡，卻發揮了「被高舉」（3:14；8:28）及「耶穌的時辰」（2:4；4:21,23；7:30；8:20；12:23；13:1；17:1）這些概念。他的「時辰」就是他要受光榮的時候（12:23；17:1），也就是他在十字架「被高舉」的時候。「當我從地上被

舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（12:32；8:28；19:37），也就是世界被救的時候。

b) 信仰的回應

天主在耶穌身上啟示自己，同時也要求與耶穌相遇的人對這啟示作正面的回應，就是相信耶穌。若望用了「相信」這個字的動詞九十八次之多。「相信耶穌」（2:11；3:15,16,18,36；4:39；6:40；7:31,38；8:30；10:42；11:48；12:42），「相信他的名」（1:12；2:23；3:18），或「往他那裏」（5:40；6:35,44-45；7:37-38），「認識他」（10:38；12:16；13:7；14:20），接受他（1:12；5:43；13:20），「遵守他的話」（8:31），「留在他內」（15:7）都表達出對耶穌的全然信賴，這就等於對觀福音所說的「皈依」。這信仰是有爭鬥性的，表示戰勝黑暗，進入光明（3:21），戰勝邪惡（17:15）。

在耶穌面前，人的回應不同，有人拒絕他，有人相信他。在拒絕他的人中，有那些被稱爲他「自己的人」（1:11），即反對耶穌的猶太人，他們把他視作撒瑪黎雅人（8:48）、附魔者（8:48,52）、罪人（9:24）；他們想用石頭砸死他（8:57-59），殺他（5:18）；把所有認他爲默西亞的人逐出會堂（9:22）。也有因為不明瞭他的「標記」，誤解他的說話而不信他。他們不了解他從何而來（7:40-42；8:23-24,42-44；9:29,33），往那裏去（7:35；8:22），不知道他是誰（1:46；3:2；4:19,25-26），或他來爲了什麼（2:19-20；3:11-12；4:13-15；6:32-34,51-52）。不過也有人真心

相信他，接受他，就是他的門徒、朋友（15:15），即那些接受了他的話，並確認他是出於父，相信他是被父派遣而來的（17:8）；他們也懂得藉着看到他所行的「標記」（2:11；2:23；6:69；20:8,28），或因他的說話而相信他（2:22；4:39,42,50,53；7:31；10:42；11:45；12:11）。那些信他的人「他授以權能，使他們能成為天主的兒女」（1:12）。若望也強調信仰不是一勞永逸的擁有物，而是一個動態的經驗，一段旅程。福音記載了不同人物的信仰歷程，如尼苛德摩、撒瑪黎雅婦人、王臣、癱子、胎生瞎子、瑪利亞瑪大肋納、多默等。不過作者的用意不只是介紹在福音中這些人物如何相信耶穌，而是激動讀福音者，向他們作信仰的挑戰。

「信」與「作證」有密切的關係。若翰的使命，便是為耶穌「作證，為使眾人藉他而信」（1:7）。信耶穌的人都要成為耶穌的見證人，使別人因他們的信仰經驗而相信。耶穌在復活後表揚了那些「沒有看見而相信的人」（20:29），就是那些單靠門徒團體的見證，那些耶穌所指「因他們的話而信從我的人」（17:20）。就如耶穌在世時，與他相遇的人一定要作信仰選擇，讀福音的人也一樣，不能在耶穌的訊息前模稜兩可。而要決定或信，或不信；或喪亡，或得永生（3:16）；或接受光，或留在黑暗中（3:20）。「信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判」（3:18）。所以人的最終歸向，已在今世按他的信仰而斷定。不信者「要死在罪惡中」（8:24），相信耶穌，遵守他的話的人「永遠見不到死亡」（8:51）。與基督相遇的人，要「現在」就作抉擇（3:

16-21；4:23；5:24-25；6:46-47；9:39-41；12:31,44-46）。

若望還強調這信仰不是空泛的，而要在生活中有所實現，要聽他的話而遵守（12:47），要「履行真理」（3:21），特別是藉着愛，因為誰信耶穌，接受天主在他身上顯露的愛，也一定活於愛內（15:9-10），並實際地接受基督留下的「彼此洗腳」的榜樣（13:14-15），履行彼此相愛的命令（15:12）。他們不只是耶穌的僕人、信徒，也是他的朋友（15:14-15）。愛與信在若望的神學中是分不開的。

c) 信仰基督者在他內的生命

給以信仰回應他的人，天主賜以永生「……使你們信的人，賴他的名獲得生命」（20:31）。「永生」，或簡單地「生命」，是一個若望用來描寫耶穌給人帶來的救恩的綜合名詞。耶穌的來臨就是為叫人「獲得生命，且獲得更豐富的生命」（10:10）。「就如父是生命之源，照樣他也使子成為生命之源」（5:26），換句話說，誰信耶穌，就能藉着他分享天主的生命。耶穌在晚餐廳向父祈禱說：「你賜給了他權柄掌管凡有血肉的人，是為叫他將永生賜給一切你所賜給他的人。永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（17:2-3）。他的門徒也承認「惟你有永生的話」（6:68）。他有「生命之言」，他是「生命之光」（8:12），他是「生命的食糧」（6:51），他能賜人「湧到永生的水泉」（4:14），他是「復活、生命」（11:25）。這個「永生」指的不只是來生，或人死後才開始的一種存在方式，而一種由信耶穌而來的新生命，在今世便開始。藉着耶

耶穌，天主的生命在今世便滲透，提升人的生命，「我實實在在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來的，便有永生，不受審判，而已出死入生」（5:24；3:36）。

這新生命使人與耶穌密切結合，如葡萄枝與葡萄樹連結。「你們住在我內，我也住在你們內」（15:4），「正如父愛了我，同樣我也愛了你們」（15:9）。這個藉信與愛與基督的密切關係是成於中，形於外的，葡萄枝與葡萄樹一脈相連，便能結出果實。「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們，並派你們去結果實，去結常存的果實」（15:16）。這些果實的一個明顯表露，便是信徒們的彼此相愛（15:17；13:34）。

三、宗徒大事錄

1. 名稱及體裁

宗徒大事錄記載的是由耶穌升天（約公元30年）至保祿抵達羅馬（公元60年左右）的初期教會發展，以耶穌給門徒們的說話：「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，為我作證人」（宗1:8）為全書的敘述骨幹。

正如其他新約書本，作者沒有給自己的著作命名，但早在第二世紀，這書便以「宗徒大事錄」見稱。在慕辣托黎書目中，它被稱為Acta omnium apostolorum，即所有宗徒事錄。嚴格來說，這書沒有記載所有宗徒的事蹟，在十二宗徒中只談及伯多祿，及有一些有關若望及雅各伯的零碎資料；比例上，保祿及他的傳教事蹟佔相當多篇幅。無論怎樣，這書在新約各書本中有其獨特位置，是唯一以歷史敘述的體裁記載初期教會發展的書，但它卻不能被純粹視為一本「教會歷史」。在書中，歷史記載、神學反省、宣講、辯護、訓導互相滲透，互相交織。所記載的人物雖不是全部宗徒，但在意念上包括整個宗徒團體，整個「從宗徒傳下來的」教會。那短短的三數十年，代表了整個教會歷史的根基，由耶路撒冷至羅馬的空間也象徵着福音的擴展，由發源地伸展到整個羅馬帝國，甚至充塞於宇宙間。書中所載事情，一方面保留着真實歷史的時空框框及其「一次性」、「個別性」，但同時有更深意義，可以被普遍化、典型化，超越時空框框。

2. 作者，寫作時間、地點

自第二世紀，教父們一般都認為宗徒大事錄的作者是路加，保祿的傳教夥伴，路加福音的作者。這書的作者與路加福音是同一人，已在講論路加福音時證實過。兩書有同一的文筆，有一貫的神學路線、佈局及架構，應用同一的詞彙。兩書都寫給德敖斐羅，在宗徒大事錄的序言中，作者還直接提及「我在第一部書中，已論及耶穌所行所教的一切」（宗1:1）。兩書關係的密切致使不少近代學者認為兩書其實是作者筆下同一書本的兩部份，宗徒大事錄甚至可視為路加福音的「續集」。

有關寫作時期，既然作者提及路加福音是他的「第一部書」，它一定是在路加福音之後寫成，不過兩者之間不應有太大距離，大致在80-90年間。不過也有學者因為宗徒大事錄只記載保祿的被解押到羅馬，而不提他在羅馬的殉道，認為此書應在六十年代初，保祿殉道前寫成。也有人認為書中講及保祿的傳教事蹟時沒有提到他的書信，它的寫作時間不應太晚，因為保祿書信在初期教會中很快便傳遍各團體，成為眾所周知的作品。

有關寫作地點，學者們做了不少假設，羅馬、安提約基雅、小亞細亞等地都被列入可能範圍中，但很難確實鑑別。

3. 資料概觀

宗徒大事錄的資料相當多元，書中有不同的文學型式；不過，概括地看來，它也像福音一樣，主要有敘事及言詞兩

大類資料。此外，那些在福音中（尤其在對觀福音），作者們經常運用的所謂「小結」或「摘要」，在宗徒大事錄中也佔相當份量。

a) 敘事

包括不同類型的個人或團體的事蹟，如：耶穌升天，聖神降臨，奇蹟（治病，復活死人，伯多祿從獄中被解救，保祿不被毒蛇所傷等。這些奇蹟大部份可與在福音中耶穌所行的奇蹟相比），皈依事蹟（保祿、厄提約雅太監、科爾乃略），殉道事蹟（斯德望、雅各伯），傳教旅程及傳教事蹟，耶路撒冷會議，宗徒們被審訊、受迫害等等。這些事蹟雖有不同主角，不同內容及敘述方式，但有其內在一貫性，表達初期教會在聖神帶領下，延續耶穌的使命，他的德能，他的十字架奧跡，都在他的教會中反映出來。

b) 言詞

宗徒大事錄所記載的言詞有二十四篇之多，共約330節，約佔全書的三分之一，並和諧地分佈在全書的各部份，配合敘事情節。這些言詞的長短不同，發言人不同：最主要是伯多祿及保祿，還有斯德望、雅各伯、加瑪里耳等；性質不同：有宣講式的，有傳教式的，有辯護式的，有訓導式的，也有臨別贈言，訴訟詞等；對象也不同：基督徒、猶太人、外邦人。藉這些言詞，路加介紹初期教會如何精簡地將自己的信仰濃縮撮要，化作啟發人，說服人，激動人心靈意志，使人皈依的宣講，及如何將這宣講配合文化背景及實際情況。

c) 摘要

正因路加要將在一個較大的時空範圍所發生的事聯結起來，所以應用「摘要」較頻，較普遍（比在對觀福音中的應用更多。在時間框框方面，宗徒大事錄有三十多年，而對觀福音則主要有一至三年歷史；在空間方面，宗徒大事錄由耶路撒冷伸展到羅馬，而對觀福音則只局限於巴力斯坦境內）。尤其是在第一至第五章，因記載的內容特別鬆散，運用有聯結作用的「摘要」也特別多。較長的有2:42-47；4:32-35；描寫教會的「黃金時代」——初期教會在耶路撒冷的生活情況。還有5:11-12；描寫宗徒們在傳教生活的普遍情況，他們在百姓中所行的各種奇蹟。一些較短的「摘要」如1:14；6:7；9:31；11:21-24；12:24；16:5；19:20；28:30-31，大部份簡述初期教會的發展及迅速成長。還有一些以簡述旅程為內容的，如13:13-14；14:21-26；16:1-8；20:1-6；20:13-15；27:2-12。

4. 源流

鑑別宗徒大事錄的源流不容易，雖然學者們一致同意路加在寫這他的第二本書時用了不同的源流，而且也如他在寫第一本書時一樣，把已有的資料搜集「從起頭仔細訪查了一切，再按着次第寫出來」（路1:3），不過如何確實考究他用了什麼類型的源流？是口傳或是成文源流？從哪裏來的？尤其是宗徒大事錄的第一部份：1-15章歷史資料相當多，源流更不易確定。學者們構想了各種不同的假設，其中一個假設

為6-15章可能出自一個從安提約基雅來的源流。

宗徒大事錄的下半部：16-28章的源流就比較清楚，學者們都認為這部份是以一個「傳教旅程日記」為藍本，再加上一些個人回憶，及一些來自由保祿建立或接待過保祿的教會團體的資料而寫成。在這下半部份保祿的傳教路程敘述中，出現了多次「我們」，如16:10-17；20:5-16；21:1-18；27:1-8等。寫這部份的作者好像是保祿的同伴，所記載的事情的目睹者。至於這個「傳教旅程日記」是路加自己或是路加所用源流的作者，就很難斷定。

5. 結構

路加要將教會的初期發展及這發展的神學意義濃縮於局限的篇幅。在資料組織及文章佈局方面就要下很大的工夫，他至少要顧及以下四條路線，將它們交織成一個一貫的整體架構：

a) 時間

文章發展的程序要按這三十多年的歷史框框有條理地敘述，如耶穌升天，聖神降臨，教會在耶路撒冷受迫害，斯德望殉道，保祿皈依，外教人的歸化，伯多祿的被解救，保祿開始傳教……等。

b) 地理

教會由耶路撒冷開始擴展至整個巴力斯坦、敘利亞、小亞細亞，跨入歐洲，直至羅馬。

c) 人物

宗徒大事錄中記載的宗徒人物有伯多祿、若望、斯德

望、斐理伯、巴爾納伯、保祿，及主的兄弟雅各伯等，但最重要的是伯多祿和保祿。書中的第一部份，伯多祿最突出，自第13章開始，他的位置便被保祿取代，不再出現，最後幾章全以保祿為單獨主角。

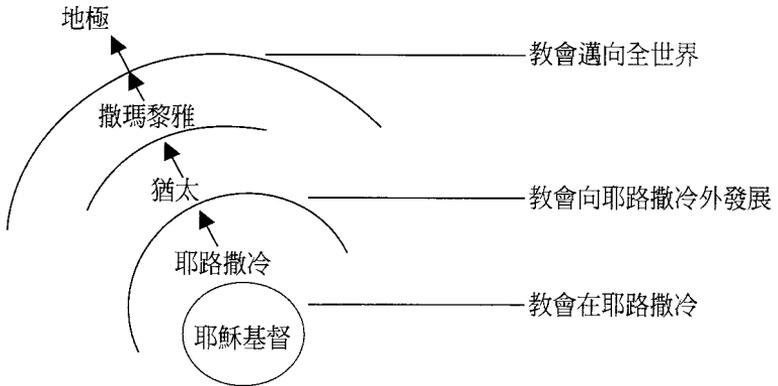
d) 教會的發展情況

教會在耶路撒冷體驗了基督的逾越奧跡，領受了聖神，開始了她生命的最初階段。這原始的時代也是她的理想時期、黃金時期，但同時她開始受到迫害。不過她的生命力強盛，不但不被壓倒，反而向外伸展，引領外邦人皈依。

這些線路的交織構成了宗徒大事錄的骨幹，其中樞點在第15章耶路撒冷會議。在那裏教會決定向外邦人開放，不要求他們接受割損禮。

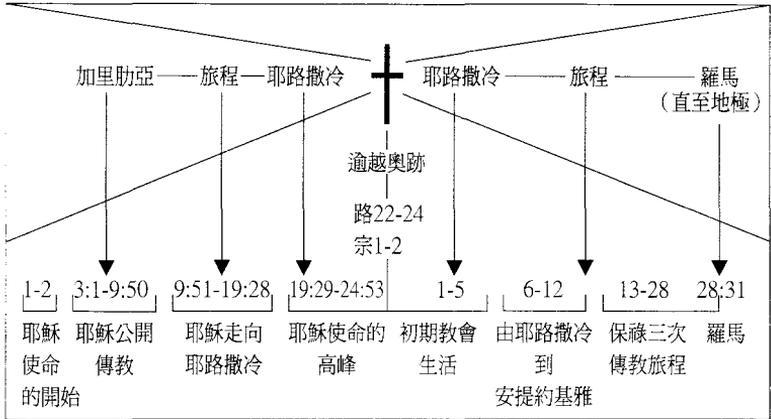
整部書大致可分為三部份。第一部份（1-5章）：教會在耶路撒冷；第三部份（16-28章）：向外邦人傳教，邁向世界；中間部份（6-15章）可稱為向外開放及擴展，其頂點是耶路撒冷會議。這架構配合耶穌升天前給門徒們的訓諭：「你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗1:8）。初期教會的發展，就是履行耶穌的訓示，在時空中延續他的救恩工程。

為使架構清晰，路加還應用了不少「小結」，在每一個傳教階段，路加都略述教會的進展，如「天主的道漸漸發揚，門徒的數目在耶路撒冷大為增加……」（6:7；參閱5:42；8:4；9:31；12:24；15:35；16:5；19:20；28:30）。



第一部份：教會在耶路撒冷（1-5）	
1-2	————— 基要事蹟：耶穌復活後升天，聖神降臨。
3-4	————— 在耶路撒冷的宣講、奇蹟、皈依、迫害。
5	————— 初期教會的團結共融及對外的困難、衝突。
第二部份：教會向耶路撒冷外發展（6-15）	
6-7	————— 斯德望的傳教活動及殉道。
8	————— 斐理伯在撒瑪黎雅傳教。
9	————— 保祿（未來的傳教士）被召。
10-11	————— 伯多祿在凱撒肋雅：科爾乃略的皈依。
11:19-30	—— 安提約基雅：教會發展的新中心地。
12	————— 教會受迫害：雅各伯殉道，伯多祿被囚及被解救。
13-14	————— 保祿第一次傳教旅程：塞浦路斯、小亞細亞。
15	————— 耶路撒冷會議。
第三部份：邁向全世界（16-28）	
15:36-18:22	— 保祿第二次傳教旅程：馬其頓、希臘。
18:23-21:16	— 保祿第三次傳教旅程：厄弗所、馬其頓、小亞細亞。
21:17-23:22	— 保祿在耶路撒冷被捕，在公議會前受審。
23:23-26:32	— 保祿被囚於凱撒肋雅，在羅馬首長前受審。
27-28	————— 保祿被押解至羅馬。

在介紹路加福音時已論及路加的兩本作品有着同一的結構，福音敘述耶穌的傳教路程，由加里肋亞開始到耶路撒冷。在耶路撒冷，耶穌藉自己的死亡、復活、升天完成他的救恩工程。在聖神的帶領下，耶穌的救恩在時、空中繼續伸展。走路的現在不是耶穌，而是教會。宗徒大事錄一開卷，呈現在讀者眼前的是一個團結在一起，領受耶穌的傳教使命及期待聖神來臨的教會團體。宗1-5描寫這團體向內團結友愛，共融祈禱（2:42-47；4:32-35；5:12-16）；向外宣講耶穌的救恩（伯多祿三篇宣講詞：2:14-41；3:12-26；4:8-12），天主也藉宗徒們施展大能，行奇蹟（3:1-16）。宗6-15敘述教會怎樣向外發展。首先把注意力帶到教會內的希臘化猶太人身上（6-7），然後描寫教會由耶路撒冷伸展到撒瑪黎雅、凱撒肋雅，並在安提約基雅建立了一個活潑開放的團體，引領外邦人皈依基督（8-12）。安提約基雅很快便成為傳教基地，保祿從這裏開始他的傳教旅程，他三次跨越海洋，把福音帶到小亞細亞、馬其頓、希臘，最後他在耶路撒冷被捕，被押解到羅馬（13-28）。第15章記載的耶路撒冷會議，表明教會對救恩的宇宙性及自己的傳教意識清楚肯定。宗徒大事錄以保祿抵達羅馬作結，暗示基督的福音已伸延到新帝國中心、世界中心，在以後的世代會繼續擴展，至全球各地。



6. 寫作特徵

在介紹路加福音時提及的特徵，在宗徒大事錄中也同樣可以找到，如顧及敘事情節的完整性，注意事情的外框等。這裏路加要描寫的事情比在福音中的更多元，時、空的範疇也更廣，人物更複雜，所以在寫作技巧上更考功夫。下面列出幾點最顯著的特色。

a) 講詞的編訂

上面說過宗徒大事錄中的講詞共有二十四篇之多，路加很巧妙地應用這方式來表達初期教會如何宣講及辯護自己的信仰，如何配合不同對象及文化背景，如何回顧歷史、瞻望將來，如何激發人皈依基督。路加把這些講詞套入重要情節及關鍵人物口中，使之成為支撐整個敘述架構的棟樑，其中最出色的有：

- 伯多祿的三篇宣講詞：聖神降臨後首篇宣講（第2章），向猶太人宣講（第3章），向外邦人宣講（第10章）。
- 保祿的三篇傳教講詞：分別安排在保祿的三次傳教旅程

中，向猶太人（第13章），向外邦人（第17章），向教會首長（第20章）。

—保祿的三篇辯護詞：分別安排於保祿在猶太公議會及羅馬首長前受審時（第22,24,26章）。

—斯德望殉道前的講詞（第7章），及雅各伯在耶路撒冷會議中的講詞。

b) 摘要的編訂

這點也在前面提過。路加除了為重要事件作周詳的報道及精深的描寫外，也讓讀者明瞭教會的一般情況，應用摘要或綜合性描寫最易達到這目的。透過這些摘要，路加指出教會在聖神及聖言的力量下不斷發展，介紹耶路撒冷團體的生活模式，信友們的價值觀及理想，他們的自由、爽直、無畏，皈依者的喜樂，傳教者的熱忱，團體的共融等。

在這些摘要中，路加還喜用一些慣常出現的句語，比如「聽道的人中，有許多人信從了」、「信主的人越來越增加」（2:41,47；4:4；5:14；11:21-24；13:48）或「眾信徒都是一心一意」（4:32，參閱2:42-45；5:12-16），又或「天主的道漸漸發揚」（6:7；12:24；19:20）。讀者屢讀這些句語，自然會感受到聖神的帶領及救恩的力量無可抗拒。

c) 平行敘述

路加喜愛將事情或人物平行相比地描述，這手法在他的福音中多次出現，在這裏也很顯著，如伯多祿及保祿的平行對稱：兩人的首篇演詞都篇幅大，內容重要，且主題相似（2:14-36；13:16-41）；兩人都遇到行邪術者，與他們相比

而得勝（8:9-24；13:6-11）；兩人都行奇蹟治病（5:15-16；19:11-12），治好了一個癱子（3:1-10；14:8-10），復活了一個死人（9:36-42；20:7-12）。也有一些片段的寫作方法與路加福音相似，如斯德望的殉道與耶穌的苦難（宗7:59-60；路23:34-36），伯多祿治好癱子艾乃阿與耶穌治好癱子（宗9:32-35；路5:24-25），伯多祿復活塔彼達與耶穌復活雅依洛的女兒（宗9:36-42；路8:40-56）。

d) 重複敘述

為強調某些片段的重要性，路加多次把同一事情在不同情景下重複敘述，比如宗徒們從獄中被釋放有兩次報道（第5及12章）；有關外邦人科爾乃略的皈依及伯多祿的明認救恩無種族分界，路加連續描述了三次（第10及11章），且一次比一次更詳盡，更多細節；保祿的皈依亦一樣有三次報道，一次是事實的客觀描寫（第9章），兩次是保祿親口敘述（第22及26章）；聖神降臨的事蹟更是頻頻被提及。

7. 神學思想

因路加福音與宗徒大事錄發揮了同一條神學思想路線，在福音中很多神學主題在這裏也可找到，如救恩的宇宙性，聖神指引，祈禱，喜樂的氣氛，教會團體的日常生活等等。耶穌基督雖不像在福音中那樣是直接的，第一層面的，絕對的主角；但在宗徒大事錄中，主角仍是他，透過初期教會的宣講，耶穌的形象非常清晰。這裏只想發揮一下宗徒大事錄對基督徒身份的看法。雖然這主題及神學內容在福音中並非

完全陌生，但作為一本反省教會初期發展的書，宗徒大事錄的「基督徒觀」定應表達得更詳細清晰。

整體看來，宗徒大事錄中的基督徒，一方面忠於傳統，忠於基督；一方面又要適應實際生活的需要，藉着聖神的引導要不斷地鑒別路向。同時基督徒永不被描寫為單獨的個體，他們常是活在一個團體中。這個團體常不斷努力，向內維繫，團結合一；向外開放，傳教發展。雖然在宗徒大事錄的描寫中，教會及基督徒的生活並非一帆風順，迫害、困難、波折也不少，不過這些困難終被克勝。路加筆下的基督徒是樂觀的，就如在福音中一樣，生活雖然嚴謹，但卻充盈着喜樂。

a) 基督徒的名稱

從基督徒的稱號中也可見他的身份的描寫。在宗徒大事錄中最突出的稱號是：「基督徒」，出現過兩次，一次在11:26：「在安提約基雅最先稱門徒為『基督徒』」，一次是在26:27-28。「基督徒」這名稱清楚並直接地表明，在基督徒的身份中最重要的就是他們與耶穌的關係。

「門徒」這名稱被應用很多次（約28次）。這裏被強調的是基督徒的「跟隨耶穌」，他們的經驗是與歷史上的門徒跟隨耶穌的經驗一脈相連。正如為歷史上的耶穌門徒，基督徒主要是跟隨基督本身，而非學習他的道理、學說。

其他的稱號還有：「信徒」（4:32；5:12；10:45）、「信了的人」（2:44；16:1）、「信者」（18:27；19:18），這些稱號強調了基督徒的信仰。他們信仰的內容，主要就是

在初傳所宣講的：耶穌基督死了，復活了，如今活在他的團體中，成為信他者的救恩。也有一次用了「呼求他名字的人」（9:21），這稱號有禮儀氣息。在所有稱號中，最常見的卻是「兄弟」，表達基督徒的團體性及彼此相愛共融。由這些不同稱號可見基督徒身份中兩大重點是屬於基督及教會團體，信基督，愛弟兄。

還有一個比較獨特的描寫，就是稱教會團體為「道路」及基督徒為「走那道的人」（9:2；19:9,23；22:4；24:14,22）。那道路就是「得救的道路」（16:17）、「主的道路」（18:25），即天主透過基督向人施予救恩的途徑，也是人接受救恩，投奔天主的門路。

b) 基督徒的生活態度

路是要在上面走的，路加筆下的基督徒是積極的，充滿活力的，他談及需要決心的皈依，悔改更新（2:38；3:19；8:22；9:35），被天主聖神帶領（6:5；11:24），恆心祈禱（1:14；2:42），喜樂（2:46；5:41；8:39；11:23；13:48），彼此接待（15:4；17:7），友愛共融（4:32；5:12），自由大膽地宣講基督（4:31；13:46；14:3；26:26；28:31），成為他的見證人（1:8；2:32；4:33；5:32；10:39,41）。

由這些不同的描寫中，可見基督徒藉接受福音與基督相遇，能在他內心產生一連串的變化。在個人層面上，重新衡量生命的價值觀，以跟隨聖神指引，為基督作見證為生命的最高意義；在團體方面，喜樂、共融，互助接待，面對世界自由大膽地活出自己的使命。

c) 基督徒及基督徒團體中的典範

除了描寫基督徒的身份及生活經驗外，路加還實際地介紹一些模範，如「有好聲望，且充滿聖神和智慧」（6:3）、「充滿信德」、「充滿恩寵和德能」（6:5,8；7:55）的斯德望及最突出的保祿。保祿的皈依被路加敘述了三次（第9,22,26章），他的傳教熱忱也屢次被嘉許，還有伯多祿、雅各伯、巴爾納伯等。

在教會團體中，路加特別強調在耶路撒冷的初期教會是教會團體的理想及典範（2:42-47；4:32-35），他們恆常生活出三種生活幅度：專心聆聽宗徒們的訓誨；時常祈禱、擘餅；一心一意共融，時常團聚。聖言、禮儀、共融是教會團體的支柱。團體的共融活得徹底，更使他們以財產共有來表達彼此互愛互助，共融分享。

d) 教會的組織

初期教會的核心是十二宗徒，十二這數目在聖神降臨前便重歸完整。他們是「從若翰施洗開始到耶穌被舉上升的日子」都跟隨耶穌，並為他的復活作見證的（2:23；4:20），所以他們也有權威訓導信徒。在十二宗徒中，伯多祿的位置最特別，在宗徒大事錄的前部份（至第10章），所有的傳教宣講都出自他口；路加也強調他行奇蹟（5:15；9:32-41）及得到天主特別的指示（10:9-20）；在教會受迫害時，他是最主要的受害者（4:8；5:29；12:3-17）；在將福音向外邦人開放這關鍵問題上，他扮演了一個重要角色（10:1-11:18；15:7-11）。宗徒之下還有長老們（11:30；14:23；20:17）

及一些其他的領導人物，如主的弟兄雅各伯（12:17；15:13；21:18）。七位執事的產生是為適應需要，他們專管伙食及愛德工作。保祿不屬十二宗徒（宗徒們在14:14外，從不稱他為宗徒），但卻成了一個聯結宗徒時代及以後時期的關鍵人物，是初期教會的典範及代表人物，教會向外邦人開放的先鋒。

雖然在宗徒大事錄內可見教會已稍有組織，但路加卻沒有正式地在這點上作理論性的反省。當教會要作重要決定時，常是聖神領導，使信眾的意願與領導者協調。不過路加也不隱瞞在教會內也有不和產生，如希臘化猶太人的怨言（6:1），或猶太人與外邦人的衝突（13:44-45；14:4-5；15:1-2），但教會都能接受挑戰，隨機應變。

e) 基督徒面對實際環境

一面對窮人

基督徒的反應是財物共有（2:44；4:32），變賣一切。

「照各人的需要分配」，這不是教會的法律措施，而是出自基督徒的互愛互助的自然表達。在教會內，團體與團體之間也彼此幫助，這從新皈依的團體對耶路撒冷貧窮弟兄的關心可見（11:29-30）。保祿也對厄弗所的長老說：「……必須這樣勞動，扶助病弱者；要記住主耶穌的話，他說過：『施予比領受更為有福』」（20:35）。

一面對猶太人及外邦人

初期教會都充滿傳教熱忱，向猶太人及外邦人宣講耶穌及他給人帶來的救恩，宗徒們作的傳教講詞平均地分配在宗

徒大事錄的各部份。這些講詞大概都發揮了以下三點：

- * 指斥猶太人的拒絕基督或道出外邦人的無知；
- * 宣講耶穌事蹟，特別他的死亡復活；
- * 邀請人皈依。

這些宣講都是以見證者的身份及態度講出，宗徒們都「大膽自由地」宣講，深信內容的真實性，有時更伴以天主威能的顯示—奇蹟。同時他們小心使宣講內容及方式與聽眾的背景及理解能力配合。當他們邀請皈依時，不是一個空泛的邀請，而是請別人分享救恩，進入一個實際的共融團體—教會。

一 面對迫害

宗徒大事錄暗示教會的路是崎嶇不平的，常有困難、痛苦、迫害、殉道。不過他們在痛苦中也常喜樂，並為了自己「因耶穌而受凌辱，非常高興」（5:41）。從4:23-31記載的信徒團體在宗徒們獲釋後讚頌天主的禱文中，可見他們認為受苦是效法耶穌，為他而受的苦有救恩的意義。所以他們並不祈求免除苦痛，只求能勇敢宣講主的真理。

f) 教會——耶穌生命的延續及聖神的工程

路加在他的兩本書中，把耶穌的生平與教會的生活平行敘述，為能使人明白教會的生命實在是耶穌的生命、說話、使命、工作的延續，是耶穌藉教會在世界上走路，直至地極。同時正如在耶穌身上，在教會內，聖神也是領導者、推動者及聯合中心。路加很仔細地描寫聖神降臨（2:1-11）。聖神的來臨是按耶穌所許諾的，其發生情況可與舊約的西乃

山盟約相比，同時聖神使教會向宇宙開放，使世上各民族重新合一，是巴貝耳塔人類分裂的相反。除了在聖神降臨一段外，路加也仔細描寫教會的每一步進展，每開始一傳教階段都有聖神的臨在（如在科爾乃略家10:44-48；11:15-18；在撒瑪黎雅8:14-18；在厄弗所19:1-7等）。教會作的每一件重要決定，都是通過聖神的指引，如耶路撒冷會議的決定，「聖神和我們決定……」（15:28）。聖神也直接地指引了斐理伯（8:39-40）、伯多祿（10:11-16）、保祿（13:4；16:6-7；20:23）、巴爾納伯（13:4）及其他傳教者。他的恩寵充滿信徒的心（2:4,38；5:32；6:3；10:45）。斯德望、保祿、巴爾納伯，這些天主揀選並負以重任的人，都充滿了聖神及祂的德能（6:3,5；11:24；13:9）。在教會遇到困難、迫害時，聖神安慰、鼓勵、助佑（9:31；7:55；11:28）。總之，教會的整個使命，她要走的整段路程，都有聖神伴同指導。正如耶穌升天前說過：「當聖神臨於你們身上時，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，為我作證人」（1:8）。

四、保祿書信

1. 保祿的為人、使命、傳教策略

在研究保祿的書信之前，首先要對保祿這個人有深一點的認識。

約在公元五十八年，保祿被捕，並被解送到凱撒勒雅，在羅馬總督前受審。一位猶太律師嚴詞指控他說：「我們查出這人實在是個危險人物。他鼓動天下的一切猶太人作亂，又是納匝肋教派的魁首」（宗24:5）。這控詞不但透露保祿如何被自己的同胞恨之入骨，視之為反宗背祖的叛徒，也指出當代公眾輿論對他的一般評估：他是「納匝肋教派的魁首」，他的「危險性」遠超過伯多祿及其他耶穌的正宗弟子。

在教會內，保祿的知名度也甚高。他開始傳教時，耶路撒冷團體的弟兄們對他還略有猜疑顧忌（參閱宗9:26），但很快大家都被他的為人及他的傳教熱忱所感動。無論在耶路撒冷或在他建立的各教會團體，他都備受敬佩及愛戴（參閱宗20:17-28；21:15-22），被尊為英勇的傳教士，思想精密及神修深厚的導師（參閱伯後3:15）。路加在宗徒大事錄中視他為教會初期的兩大主角之一。新約的二十七本書中，有一半是屬於他名下的。

到底這位後起之秀，憑什麼能在初期教會中成為內外推崇的關鍵人物？他與耶穌素未謀面，不如其他宗徒一般，被耶穌親自召喚，與他共同生活三載，親身經歷他的生平言

行，受他耳提面命，悉心教導；與他「同食共飲」（參閱宗10:41），同甘共苦，為他的苦難、死亡、復活作證。耶穌升天後，聖神降臨，為教會奠基，那時保祿還未皈依，不能親沾此恩。他既不屬於教會誕生時的核心團體，也沒有甚麼權威、職位，及令人驚奇的特別神恩。出外傳教時他不依賴什麼推薦以抬高自己的身價及可信性（參閱格後3:1）；相反，他毫不隱瞞在他過往歷史中的一大黑點：他曾極力反對基督並設法消除基督徒。從仇恨至擁護，從基督徒的迫害者以至被視為「納匝肋教派的魁首」，從反抗真道至衛道、傳道、證道及殉道；其中轉變實在曲折異常，耐人尋味，引人深入探討。

認識保祿的生平，他的為人，他的抱負，他的傳教策略，甚至他的心靈，他的神修的最好資料來源是他的書信，特別是那七封被認為毫無疑問，確實出於手筆的：得前、格前後、迦、羅、斐、費；不過這些書信全部都是在生命的最後十數年寫成，反映不出在這時期以前他的生活情況，同時它們全都是以神學反省、傳教、辯論、訓導為主；作者敘述自己或抒發情懷，只屬次要層面，所以我們不能強求從他的書信中重構他的生平。另一重要源流就是宗徒大事錄，不過這本路加的作品，雖然記載了不少保祿的行實，但它的目的並非在於歷史性報道。保祿在宗徒大事錄中的出現，是在一個路加構思的神學及教會學框框裏的。在這裏面，保祿的形象趨向理想化、典範化，所以宗徒大事錄也不能絕對準確地重構保祿的生平。無論如何，在初期教會的各突出人物

中，保祿還算是留下最多個人資料的一個。現試從有關他的新約資料約略描寫他的人格、傳教作風及思想路線。

1.1 貫通三種文化

保祿是猶太人，受到希臘文化的薰陶，也是羅馬公民。他貫通了這三種文化氛疇，並把它們全導向基督。

a) 猶太人

保祿自我介紹說：「我自己就是個以色列人，出於亞巴郎的後裔，本雅明支派」（羅11:1）。他的名字就來自屬本雅明支派的以色列第一位君王——撒烏耳（按希臘音Saulos譯為掃祿）。在宗徒大事錄的前部份他被稱為掃祿，自13:9後改稱保祿，可能並非在他後來換了名字，而是他像許多當代活於巴力斯坦外的猶太人一樣有兩個名字，一個猶太名，一個拉丁名。保祿常為他的猶太人身份而自豪，「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人」（斐3:5）。他對自己的宗教非常執着熱誠，嚴守法律。他初時迫害基督徒，就以維護猶太宗教、法律為題，「就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾迫害過教會；就法律的正義說，是無瑕可指的」（斐3:5-6）。

「你們一定聽說過，我從前尚在猶太教中的行動：我怎樣激烈地迫害過天主的教會，竭力想把她消滅；我在猶太教中比我本族許多同年的人更為急進，對我祖先的傳授更富於熱忱」（迦1:13-14）。宗徒大事錄還提到他在耶路撒冷「在加瑪里耳足前，對祖傳的法律，曾受過精確的教育」（22:3）。雖然從他的書信中觀察，他不可能在耶路撒冷居住過很久，不

過他對舊約、猶太傳統有深刻的認識卻是顯而易見的。皈依基督以後，他對自己同胞的熱愛並未減少，這股熱愛在羅9-11章中表露無遺，他巴不得他的同族兄弟都能早日信從基督。「我的憂愁極大，我心中不斷的痛苦；為救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也甘心情願」（羅9:2-3），他也滿懷希望，深信最後全以色列必會獲救（羅11:26）。

從保祿身上可反映出當代「散居的猶太人」的社會背景。散居各地是猶太人的傳統，也迫於政治經濟之需。在保祿時代，散居於巴力斯坦之外羅馬帝國各城市的猶太僑民相當多，他們雖受羅馬政權統治，但仍保有特殊權益，例如可遵守自己的宗教法律及傳統，有自己的組織等。他們無法常往耶路撒冷聖殿，便在各地建立會堂，共同祈禱，也有經師們講學施教。保祿「對祖先的傳授更富於熱忱」（迦1:14），就是在這氛圍中培養出來的。

b) 受希臘文化的薰陶

保祿生於塔爾索，是一個無論在交通、經濟、文化都相當重要的城市，人口複雜，思想潮流匯集和發展都很活潑。保祿生長其中，受這種開放氣氛及多元文化影響；且他曾受過相當良好的希臘教育，從他的書信中，可見他的希臘語運用得流暢自如。他也能言善辯，熟悉希臘人的辯論法。當時，在羅馬帝國各大城市中流行的不是古典希臘哲學，而是大儒學派及斯多葛學派等大眾化學說，不太關心倫理道德、宇宙哲理，卻關心如何達到真正幸福。在宗教方面，可說是

百花齊放，信仰混雜，羅馬傳統的禮儀崇拜不能滿足人們的精神需求，來自希臘、埃及與及東方各地對不同神祇的敬禮及宗教潮流，甚至迷信、邪術都暢傳民間，保祿認識及了解這個背景。

c) 羅馬公民

按宗16:37；22:25-28，保祿一出生就「享有羅馬公民權」，是上代遺傳給他的。這羅馬公民權不但給了他向凱撒上訴的權益，也使他可自由行走於羅馬帝國境內各地，方便他的傳教工作，並與社會有更廣泛的接觸，進而感染到羅馬泱泱大國的世界觀。羅馬人擅長於政治組織，並且眼光遠闊，交流廣博，有「天下為公」的精神，保祿在這幾方面都受到影響。

1.2 皈依基督

保祿大概在公元初出生。約在公元35年，他三十餘歲時，在他生命中起了一個大轉變，就是按宗徒大事錄所說的大馬士革事件，或普通被描寫為「保祿的皈依」。

有關這個扭轉保祿整個生命取向的經驗，在新約書本中有不同形式的描述。路加十分重視這事蹟，在宗徒大事錄中用了相當長的篇幅，把它報道三次之多：一次以第三者身份旁述事情的發生（宗9:3-9），兩次出自保祿之口，是他自己在猶太人前（宗22:6-21），及在阿格黎帕王前自辯時（宗26:12-18）描述他的經歷。

除此之外，保祿自己在他的書信中也三番四次提及這刻骨銘心的經驗（迦1:12-16；格前15:3-11；9:1；格後4:6；

斐3:7-14)。兩種資料的敘述方式，用意及目的都略有不同，路加的旁述描繪性極強，將事件的境況及發生過程報道得有聲有色，且應用了舊約中天主召叫聖祖或先知並授以重任的敘述模式。耶穌兩次隆重地呼喚掃祿的名字，掃祿驚惶失措地發問：「主！你是誰？」耶穌的自我介紹並表明他的旨意：這一切與舊約中天主在荊棘叢中召喚梅瑟（出3:2-10），命令雅各伯返回祖家（創31:11-13）及指示他遷移埃及（創46:2-3）各片段在形式上有很多相似的地方。路加想令讀者讚歎上主計劃的奇妙莫測，祂在保祿身上顯示祂的大能，使他成為初期教會的一大台柱。「這人是我所揀選的器皿，為把我的名字帶到外邦人、國王和以色列子民前，因為我要指示他，為我的名字該受多麼大的苦」（宗9:15-16）。這番出自上主之口的說話，為保祿以後的豐功偉績作了最好的註腳，路加提前指出保祿將作的一切都是天主的安排及指引。讀者讀到這裏已有「天將降大任於斯人」的感覺，期待欣賞這項天人之作。

保祿自己的敘述比較含蓄精簡，他不滯留於外表的描繪，不費筆墨去刻劃情節，也不詳細報道他當時的感受及心理演變，卻直搗核心，顯露這事的深層意義。他修書給格林多、迦拉達、斐理伯各團體時，大馬士革的經驗已過去了十多二十年，時間沖淡對外表情節記憶，卻淨化及加強內在的深切體會和了解。十數年以基督為生活中心，使這皈依的經驗在他心中顯得更濃，更銳，更精。他談及這經驗時，並非志在介紹自己，也不只是與弟兄們分享內心感受，主要是彰

顯天主的德能。天主的救恩浩瀚無際，我們渺小的受造物不能以有限領會無限，但祂在每一個受造物身上所作的都顯露出祂的一貫作風，都是這救恩計劃的縮型。透過個人的信仰經驗去認識天主，可收窺一角以睹全貌的效果。保祿把自己的經驗視為天主救恩計劃的一範例，故能灑脫，謙虛地談及自己。在他的敘述中，主動者是天主，他只是被動者、受惠者。

在格林多前書，保祿談及基督的復活時，說：「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；此後，又一同顯現給五百多弟兄……。隨後，顯現給雅各伯，以後，顯現給眾宗徒；最後，也顯現了給我這個像流產兒的人」（格前15:3-8）。他的經驗是天主平白的恩賜，不是靠自力賺取的，與復活的基督相遇，使他受寵若驚。雖然在保祿的同儕中有很多有幸曾在基督在世時見過他，與他接觸過，但保祿認為與血肉的基督相遇不如與復活的基督相遇更能感化及改變人的整個生命。「縱使我們曾按人的看法認識過基督，但如今不再這樣認識他了。所以誰若在基督內，他就是一個新受造物」（格後5:16）。

透過與復活基督的相遇，保祿回想自己的一生，頓覺原來他一生的每一際遇，全是天主冥冥中的安排，沒有一件事是偶然的，更沒有一件事如亂珠滾盆，無方向，無意義；相反，在他生命中發生的一切，無論如何瑣碎，如何細小，都經過天主悉心的安排，都是天主在他身上的計劃的環節，都

有其不可取代的位置，不可輕視的意義。

保祿在致迦拉達人書中寫道：「你們一定聽說過，我從前尚在猶太教中的行動：我怎樣激烈地迫害過天主的教會，竭力想把她消滅；我在猶太教中比我本族許多同年的人更為急進，對我祖先的傳授更富於熱忱。但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將他的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚他」（迦1:13-16）。天主介入他的生命，徹底地改變了他。主動者是天主，祂「選拔」、「召叫」、「啟示」、「派遣」；這些動詞很容易使人想到舊約先知的被召（參閱依6:8；耶1；則2:1-3:11），保祿還加上一些描寫及發揮：「從母胎中選拔」、「以恩寵召叫」、「決意將他的聖子啟示」。天主在他身上所作的一切都是出於恩寵及慈愛，而這恩寵在他存在的開始便伴隨着他，把他奇妙地捲入祂的救恩工程。

保祿也愛以「舊人」、「新人」（羅6:4-11；弗4:24），「舊孽母」、「新麵團」（格前5:6-8）來描寫基督徒皈依基督後的轉變。「誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後5:17）。

這並不是空泛的比喻或抽象的理論，而是保祿的肺腑之言，他自己經歷過這棄舊迎新的轉變，不是他自力更新的結果，而是天主的化工。「因天主的恩寵，我成為今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空」（格前15:10）。

保祿自己也談及這轉變，尤其在他生命晚期，當他身陷桎梏，被關在監獄中，被鎖鏈捆綁，回想自己的一生際遇

時，他深受感動，打開心扉，向斐理伯團體的弟兄們透露心聲。在皈依基督前，他是一個不折不扣，絕對忠於法律的猶太人。「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾迫害過教會；就法律的正義說，是無瑕可指的」（斐3：5-6）。

與主相遇後，他的生命就有一個新的取向，使他轉移了他存在的重心，重整他的價值觀，扭轉了他的做人態度及處世方針。「凡以前對我有利益的事，我如今為了基督，都看作是損失。不但如此，而且我將一切都看作損失，因為我只以認識我主基督耶穌為至寶；為了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，為賺得基督，為結合於他」（斐3:7-8）。就如耶穌在寶貝和珍珠的比喻中所描寫的：天國好像藏在地裏的寶貝或一顆完美的珍珠，人找到了，就立即變賣他所有的一切，去買那塊地或那顆珍珠（瑪13:44-46）。為保祿，基督就是這無價的寶貝，這完美的珍珠。

不但人生目標有所改變，就連抵達目標的方法也和以前不同。以往的保祿，就如一般傳統的猶太人一樣，以為藉遵守法律，便可獲得救恩；換句話說，救恩是藉個人的善行賺取得來的。現在的保祿卻有不同的想法，他談到損失一切，賺取基督時，刻意指出：「並非藉我因守法律獲得的正義，而是藉由於信仰基督獲得的正義，即出於天主而本於信德的正義」（斐3:9）。救恩是天主平白的恩賜，非來自法律，也不廢除法律，而是超越法律（參閱瑪5:17）。法律維繫主僕

式的起碼關係，救恩使人達到天主子女的自由（參閱迦4:21-31）。法律指出的是最低的限度，而基督的救恩卻把人引入最高的，無限量的境界，導人止於至善；所以保祿繼續寫道：「這並不是說：我已經達到這目標，或已成為成全的人；我只願向前跑，看看是否我也能夠奪得，因為基督耶穌已奪得了我。弟兄們！我並不以為我已經奪得，我只願一件事：即忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳，為達到目標，為爭取天主在基督耶穌內召我向上爭奪的獎品。所以，我們凡是成熟的人，都應懷有這種心情」（斐3:12-15）。

「被基督所奪得」——這是保祿用來描寫他的基督經驗的一個很貼切的圖像。這經驗滲透整個生命，不可以理論或邏輯推敲性的言詞來表達，只可喻意，只可讓心有靈犀的讀者去匯通，去被觸動。耶肋米亞先知也有過同樣的感受，不知如何將這深入肺腑的經驗化為言語，他說：「上主，你引誘了我，我讓我自己受了你的引誘；你確實比我強，你戰勝了」（耶20:7）。

這個「被基督奪得」的經驗慢慢地使保祿溶化於基督，與基督契合，「懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐2:5），「有基督的心意」（格前2:16）。這就是耶穌在福音中所說的：「我住在你們內，你們住在我內」（若15:5）。天人相遇的經驗漸漸發展為天人互相滲透，主客兩體由分立到生命交流，氣息互通。

達到這階段，保祿能說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦2:20），「在我看來，生活原是基

督」（斐1:21），「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，我希望也得到由死者中的復活」（斐3:10）。這些說話，貌似平淡，但內有乾坤，表達了天人合一的最高境界。藉着與基督同生，同死，同復活（參閱羅6:3-4），天主與人能「互為內在」（參閱若15:5），互通生命。救恩遠遠的超越庸俗死板的遵守法律，它指向與天主契合的美妙境界。「是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就他的善意」（斐2:13）。

1.3 以傳福音為己任

生命的互通自然導至使命的互通。保祿的基督經驗並不使他遠離塵世與社會，人羣隔絕；相反，更使他深入參與基督降生救世的使命，成為他在歷史及世界上的延續，履行他離世升天前留給門徒們的命令：「你們要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗1:8）；「你們要去使萬民成為門徒」（瑪28:19）。

保祿皈依基督後，立即以傳福音為己任。他在十多二十年中，足跡遍布亞、歐、地中海沿岸很多地方。路加在宗徒大事錄記載保祿作了三次傳教旅程，以敘利亞安提約基雅為起點及終點：第一次往塞浦路斯島及小亞細亞西南（13-14章），第二次伸展到歐洲（15:36-18:22），第三次也跨越小亞細亞及希臘半島，以厄弗所為活動中心（18:23-20:38），到處建立朝氣蓬勃的團體。他還雄心萬丈，計劃繼續向西走，經過羅馬，直達西班牙（羅15:24,28）。路加多次在時間方面也提供了清楚的指示，如在安提約基雅一年（11:26），

在格林多一年半（18:11），厄弗所三年（20:31），希臘三個月（20:3）；與他同行的有巴爾納伯、息拉、弟茂德、弟鐸等助手。

保祿覺得傳揚福音就是他生活的內容。他常自稱為「蒙召作宗徒，被選拔為傳天主的福音」（羅1:1）。一種內在的催迫令他不能不傳福音，「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事；我若不傳福音，我就有禍了」（格前9:16）。這股催迫力來自基督：「因為基督的愛催迫着我們」（格後5:14），來自福音的本身及其所發散的救恩力量：「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩」（羅1:16），也來自他對人的深切關懷：「不但對希臘人，也對化外人，不但對有智慧的人，也對愚笨的人，我都是一個欠債者」（羅1:14）。他覺得自己成了「耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成為可悅納的祭品」（羅15:16）。他深知他所宣講的不是一套學說，而是可體驗到的救恩，所以他說：「你們由我們接受了所聽的天主的言語，並沒有拿它當人的言語，而實在當天主的言語領受了，這言語在你們信者身上發生了效力」（得前2:13）。「我所宣講的福音，並不是由人而來的，因為，我不是由人得來的，也不是由人學來的，而是由耶穌基督的啟示得來的」（迦1:11-12）。他傳福音並不靠巧妙的言詞，因為福音不需要刻意的包裝。「我從前到你們那裏時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字

架上的耶穌……我的言論和我的宣講，並不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神和他德能的表現」（格前2:1-4）。

保祿在他的傳教活動中，並非毫無計劃，毫無安排。相反，從他的書信及宗徒大事錄可見一切都經過思慮，在行動後面有一套策略，一些原則。例如他的傳教旅程依循着當時羅馬帝國的交通情況，沿大路走，所以他的傳教站都是大城市。他氣魄龐大，不怕面對如格林多、得撒洛尼等經濟繁榮的大都會，不怕走入希臘文化中心雅典，同時他也覺得自己有開路先鋒的使命。他專選擇那些從未有人傳過福音的地方，「專在沒有認識基督的地方傳佈福音，引以為榮」（羅15:20）。他也清楚肯定自己的召叫是要「在異民中傳揚基督」（迦1:16），「我是受了委托，向未受割損的人，宣傳福音，就如伯多祿被委派向受割損的人宣傳福音一樣」（迦2:7）。他深知基督的救恩是為一總人的，在他內「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人」（迦3:28）；「其實，並沒有猶太人與希臘人的區別，因為眾人都有同一的主，他對一切呼號他的人都是富有慈惠的」（羅10:12），所以保祿在他的傳教計劃中盡量消除分裂，締造共融合一。

雖然保祿一般是利用公開宣講的方式去傳福音，但也不缺給人個別指導。正如他對得撒洛尼人說：「你們也同樣知道：我們怎樣對待了你們中的每一個人，就像父親對待自己的孩子一樣……」（得前2:11）。傳福音的工程艱巨，雖然保祿雄心壯志，要走遍地中海沿岸各地，遠達西班牙，但他也知道這不是他一個人能獨擔的任務，他有很多助手，一些

是傳教同伴，如巴爾納伯、阿頗羅、息拉；一些是支持襄助者，如阿桂拉及普黎史拉夫婦；一些是他的弟子及真正助手，如被他稱為「在主內親愛和忠信的孩子」的弟茂德，或幫助為格林多團體解決了很多困難的弟鐸；此外，還有很多不同層次的參與傳教事業。總之，保祿也是一個領導人才，懂得發動人力，吸引別人與他一起為福音效忠。

保祿在傳教活動中，如何維持生計？他多次提及自己辛勞工作，「你們應回憶我們的勤勞和辛苦，我們向你們宣講天主的福音時，黑夜白日操作，免得加給你們任何人負擔」（得前2:9）。按宗18:3，他在格林多時做的工作是製造帳幕，他之所以要操勞維生而放棄傳福音者受團體招待的權利，是為「免得基督的福音受到妨礙」（格前9:12），他願「傳佈福音時白白地去傳，不享用我在傳福音上的所有的權利……使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人」（格前9:18-19）。他可以理直氣壯地對格林多團體說：「我所求的不是你們的東西，而是你們自己……我甘心情願為你們的靈魂付出一切，並將我自己也完全耗盡」（格後12:14-15）。

保祿傳福音最主要是通過三個渠道：說話、表樣和愛心。他的說話不只是傳遞訊息，而是受聖神的指引，被福音的救恩力量所滲透。「我們是代基督作大使了，好像是天主藉着我們來勸勉世人」（格後5:20）。宗徒大事錄還描述保祿的言詞常伴以奇蹟（13:4-12；14:8-10；16:25-28；20:7-12），不過保祿自己卻從未提及過；相反，他強調自己的軟弱，無可誇耀，整個傳教工程都是天主的化工。正因福音不

是一套理論，而是一個生活方式；保祿知道他在傳福音時，也要讓別人在他身上看出福音的實現。他知道他應該除了說話以外，以自己的生活去傳揚基督成為別人的「模範」。「你們要效法我」（格前4:16）。「凡你們在我身上所學得的，所領受的，所聽見的，所看到的：這一切你們都該實行」（斐4:9）。又因福音是一個愛的訊息，傳福音者應有很大的愛心。保祿在書信中，多次坦誠真摯地表達他對信友的愛，也用了一些很實際的象徵，如父愛及母愛：「我們在你們中卻成了慈祥的，像撫育自己孩子的母親。我們如此眷愛你們，不但願意將天主的福音交給你們，而且也願意將我們的性命交給你們」（得前2:7-8）。同時，他的愛是實際的，使他甘心「對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。我所行的一切，都是為了福音，為能與人共沾福音的恩許」（格前9:22-23）。

1.4 領導基督徒團體

保祿傳教的目的不止於令人個別接受福音，皈依基督，而是要使信徒組成團體，繼續成長，在社會中活出基督徒的身份，為福音作證。他的書信也是給教會團體而非個別信徒的（牧函除外）。在他的傳教旅程中，他到處組織團體，但他在每個團體中都不會停留太久。因他馬不停蹄，要走向其他地方，所以他揀選大城市為福音基地，方便發展蔓延。每當一個團體可以自力前進，他便離開，但卻繼續關心照顧他們，利用書信跟他們聯絡，勉勵、改正、訓導、指引他們，也派弟子去探訪。在格前，他形容自己是一個「栽種者」，

是天主使植物生長。「我們原是天主的助手，你們是天主的莊田，是天主的建築物。按照天主所賜給我的恩寵，我好像一個精明的建築師，奠定了根基」（格前3:9-10）。

保祿的團體多數都是很複雜的，人種繁多，社會地位懸殊，不過大部份信友都屬平民階層，就如保祿對格林多人說：「你們中有智慧的人並不多，有權勢的人也不多，顯貴的人也不多」（格前1:26）。又因文化背景多元化，思想潮流混雜等各種因素，致使團體中容易出現不和。在保祿的書信中，可見他深刻地了解情況、問題，也明智地作適當處理。其中一個典型的例子就是格林多團體。

正如所有基督徒團體一般，保祿的團體以信仰、禮儀、彼此相愛為團體支柱及團結合一的維繫。保祿強調團體在這幾方面的努力成長，同時也鼓勵團體與團體之間的友愛、聯絡、相助。他極力籌募捐款給耶路撒冷的貧窮兄弟，勸勉他的團體藉慷慨捐助以示基督徒的友愛，格前8-9章便是一個很明顯的例証。

在對外界的關係方面，保祿不願基督徒團體自我關閉，反要向文化開放。「凡是真實的，凡是高尚的，凡是正義的，凡是純潔的，凡是可愛的，凡是榮譽的，不管是美德，不管是稱譽：這一切你們都該思念」（斐4:8），要奉公守法，「承認當政者的權力來自天主」（羅13:1-3），要明智地、有原則地與外教人及他們的習俗接觸（格前8），不過在有關信仰中心的問題上，他卻絕不妥協。

保祿的團體在架構組織上不嚴謹，保祿自己沒有指定或

提及正式的團體領袖或長老團等領導人物。在致得撒洛尼人書中，保祿勸勉信友「尊敬那些在你們中勞苦，在主內管理你們和勸戒你們的人」。他不說因他們的權威，而說：「為了他們的工作，你們更應本着愛，重視他們」（得前5:12-13）。他似乎不大注意架構、權威的清晰分配，相反卻提醒信友們「不要消滅神恩，不要輕視先知之恩」（得前5:19-20）。在斐理伯，雖然有「監督及執事」（斐1:1），但他的信卻是寫給整個團體的。在格前16:15-16，他邀請格林多人對獻身為主的聖徒服務的斯特法納一家以及同他們一起辛勞工作的人表示服從，可見在團體領導人中辛勞服務為主要，權威尊嚴只是後果。

他對團體組織的想法，在羅12:3-13清楚看得出：「不可把自己估計得太高，而過了份；但應按照天主所分與各人的信德尺度，估計得適中……我們眾人在基督內，也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。按我們各人所受的聖寵，各有不同的恩賜：如果是說預言，就應與信德相符合；如果是服務，就應用在服務上；如果是教導，就應用在教導上；如果是勸勉，就應用在勸勉上；施與的，應該大方；監督的，應該殷勤；行慈善的，應該和顏悅色」。保祿要求各人鑒別自己的神恩，各盡所長，在團體內共同負責，共同建設教會。

保祿自己對他的各團體也充滿尊重、愛護、關懷，毫不專權。他從不命令他們什麼，對他們說話時他較愛用勸勉（得前4:1,10；格前1:10；格後2:8；6:1……）、請求（得前

4:1；斐4:3）、鼓勵（得前2:12）、願意（得前4:13；格前7:32；羅1:13；11:25）、告知（格前12:3；15:1；迦1:11）等相當客氣的字眼；常稱他們為「弟兄」，感謝他們對他的招待（迦4:14-15）。不過當他發覺福音被曲解或基督的真理受攻擊時，他會變得很嚴厲，以基督之名，或以天主賦給他的神恩之名去斥責、改正（格前3:10；15:10；迦1:6-7；2:9；羅12:3）。總之，為保祿，身為教會團體創建者及領導者，不等於是團體的主人，「你們是基督的」（格前3:23）。至於他在團體中的職務及位置，他說：「這並不是說：在信仰方面我們願管制你們，而是說：我們願作你們喜樂的合作者」（格後1:24），他全心為他的團體服務，稱他們為「我的喜樂和我的冠冕」（斐4:1）。

1.5 十字架的苦路

保祿的傳教工作並非一帆風順，他自己心路歷程也非毫無波折，加上諸多外來的困難迫害，致使保祿所走的路堪稱是一條基督門徒的十字架苦路。

在他傳教初期，他並非立刻得到信友們的信任，相反，他們都因他迫害過教會而對他有所顧忌。他與耶路撒冷教會的關係也相當不自然。他較先進、開放的思想令他與較保守的耶路撒冷團體有些距離，也因向外邦人傳教一事與他們有些衝突（參閱迦2）。不過保祿始終表現得尊重宗徒權威，同時他是個避免分裂，尋求和平的人。他盡量使他自己及他的新團體與耶路撒冷團體保持基督徒的友愛聯繫，他落力捐募幫助耶路撒冷較貧窮的兄弟，便是其中一個具體努力。

保祿在傳教期中所遇到的反對者也不少。在斐、迦，特別在格後，他要正面斥責他們，稱他們為「假宗徒」（格後 11:13）、「基督十字架的敵人」（斐3:18），說他們製造混亂，迷惑信徒，引人遠離基督的福音（迦1:6-10）。在他耗盡自己，全力宣揚福音，建設教會之際，他常要顧慮到有人在毀滅破壞他所建立的；不過他也知道邪不勝正，基督的真理必能克服一切，所以他雖劇烈攻擊異端邪說，但也能保持豁然樂觀的態度。在他傳教生活後期，他身為囚犯，竟能爽朗地寫：「那有什麼妨礙呢？無論如何，或是假意，或是誠心，終究是宣傳了基督。為此，如今我喜歡，將來我仍然要喜歡」（斐1:18）。

他領導的團體雖然給他不少慰藉，但也給他帶來不少問題及麻煩：格林多人的分裂，迦拉達人的意志不定等，都為他製造痛苦。他寫給格林多人：「我在萬般的痛心憂苦中，流着許多淚給你們寫了信，並不是為叫你們憂苦，而是為叫你們認清我對你們所有的愛，多麼卓絕」（格後2:4）。他又寫給迦拉達人：「我真為你們擔心，怕我白白地為你們辛苦了」（迦4:11），「我對你們實在放心不下」（迦4:20）。

他也受過病痛煎熬，他在迦拉達人中傳福音時「正身患重病」（迦4:13），在格後也談及他「身體上的一根刺」，並說：「關於這事，我曾三次求使它脫離我；但主對我說：有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中才全顯出來」。保祿的結論就是甘心忍受，「我為基督的緣故，喜歡在軟弱中，在凌辱中，在艱難中，在迫害中，在困苦中，因

為我幾時軟弱，正是我有能力的時候」（格後12:7-10）。

在把自己與那些「假宗徒」相比時，他激動地一口氣列出他在傳教生活中的辛酸艱苦：「論勞碌，我更多；論監禁，更頻繁；論拷打，過了量；冒死亡，是常事。被猶太人鞭打了五次，每次四十下少一下；受杖擊三次；被石擊一次；遭翻船三次；在深海裏度過了一日一夜；又多次行路，遭遇江河的危險、盜賊的危險、由同族來的危險、由外邦人來的危險……勞碌辛苦，屢不得眠；忍飢受渴，屢不得食；忍受寒冷，赤身裸體；除了其餘的事以外，還有我每日的繁務，對眾教會的掛慮……」（格後11:23-29）。這一切全是為了基督，「我們不是為宣傳我們自己，而是宣傳耶穌基督為主」，使那在基督面貌上所閃耀的天主的光榮，能照耀別人。「但我們是在瓦器中存有這寶貝，為彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。我們在各方面受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被棄捨；被打倒，卻沒有喪亡；身上常帶着耶穌的死狀，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上」（格後4:7-10）。正因這些苦是為跟隨耶穌而受的，所以他能「在受苦中常喜樂」（格後6:10），並滿懷信心地說：「我賴加強我力量的那位，能應付一切」（斐4:13），「我們連在磨難中也歡躍，因為我們知道：磨難生忍耐，忍耐生老練，老練生望德，望德不叫人蒙羞，因為天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅5:3-5）。

最後，他的十字架之路把他帶到殉道的榮冠。宗徒大事

錄記載了他的被捕，數次受審，後因他上訴凱撒而被解送到羅馬。按照其他新約以外的歷史資料（如羅馬格肋孟的《致格林多人書》，歐瑟伯的《教會歷史》，偽經中的《保祿大事錄》等），他是在尼祿王迫害教會時（約公元64年），在羅馬奧斯底道被斬首的。

1.6 保祿生平年曆

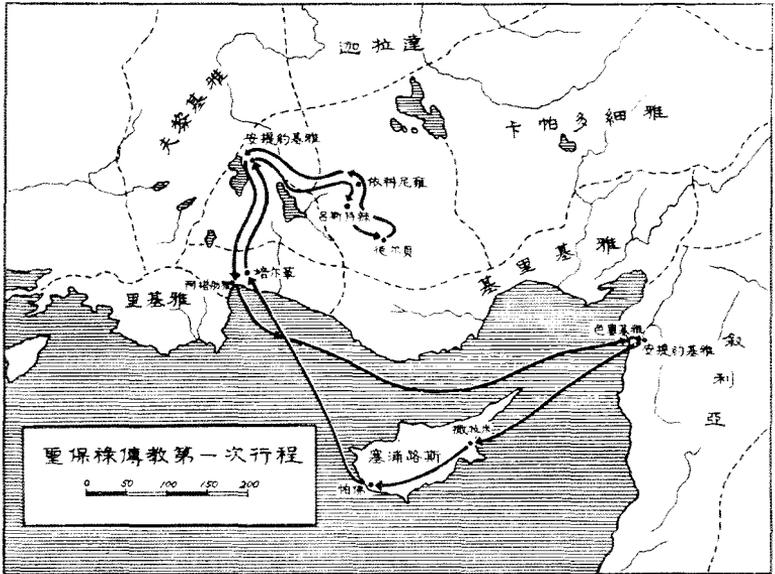
很多學者曾嘗試按宗徒大事錄及保祿自己在書信中的提示，列出他的生平年曆，雖然得不到準確的結果，但他生平的數大階段，應該大致無誤：

- 他的出生年代應在耶穌出生後數年，在斯德望殉道時，他是個「青年人」（宗7:58），即在公元35年左右，他約有25-30歲。他在五十年代中致書給費肋孟時稱自己為「年老」（費9），那時他應約有50-55歲。
- 他的皈依基督約在公元35年。
- 37或38年，保祿第一次往耶路撒冷拜見伯多祿。在此之前，他去了阿拉伯，又回到了大馬士革，這是他自己在迦1:17-18說的。在格後11:32-33，保祿提到他在大馬士革被捕時，阿勒達王的總督把守了大馬士革，這阿勒達王約在37-39年，獲得大馬士革的統治權。
- 此後，保祿開始他的第一次傳教旅程（宗13-14）。
- 約49年，保祿再往耶路撒冷，與伯多祿及其他教會首長共聚，商討有關外邦人皈依需否接受割損禮的問題，這會議後來被稱為耶路撒冷會議（參閱宗15），保祿在迦拉達書提及：「過了十四年，我同巴爾納伯再上耶路撒冷

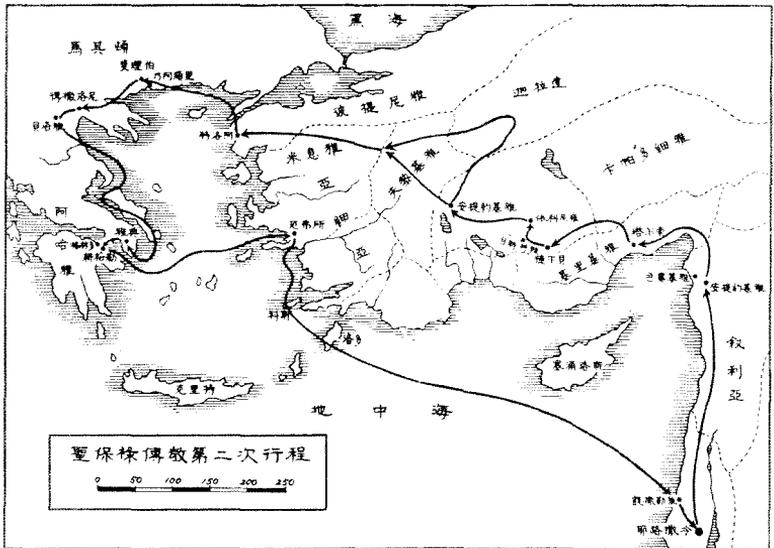
去……」(迦2:1)。他所指的十四年，大概是皈依後十四年，亦有可能是從第一次訪耶路撒冷計起，我們無從界定。

- 保祿的第二次傳教旅程(宗15:36-18:22)約在49-52年間。其中一站是格林多，保祿在那裏停留了一年零六個月(宗18:11)，又被帶到阿哈雅總督加里雍前受審(宗18:12-17)。在1905年發現的一塊碑石碎片上刻有一段喀勞狄王的口諭，其中提及加里雍，說他在喀勞狄在位第二十六年當總督。按推測，保祿應在51或52年被提到加里雍前受審。
- 第三次傳教旅程(宗18:23-20:38)約在52-55年間，其中他在厄弗所停留得最久，約三年(宗20:31)。跟着保祿往耶路撒冷，並在聖殿內被捕。
- 保祿先在耶路撒冷受公議會審判(宗21:27-23:22)，然後被解送到凱撒勒雅。保祿在那裏被囚禁兩年，約在56-58年間，正值總斐理斯在任末期及斐斯托上任初期(宗24:27)。
- 約58-59年，保祿被押解到羅馬(宗27-28)。
- 抵達羅馬後，他還過了兩年囚居生活(宗28:30)。
- 保祿在羅馬殉道的確實年份不易証實。路加沒有記載，但很多初期教義都有提及，最早的是羅馬的格肋孟在96年寫的《致格林多書》。在偽經中資料還更詳細，指出殉道地方：羅馬城外的奧斯底道上，及時間：羅馬尼祿王殺害基督徒期間(參閱保祿大事錄)。按照傳統的推測，保祿在

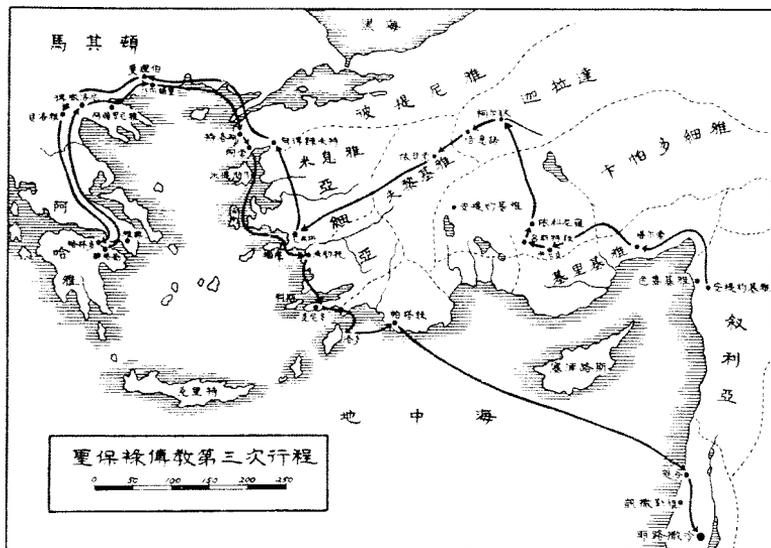
抵羅馬被囚兩年後，有一段時間重獲自由，繼續他的傳教工作，返回小亞細亞各團體，也可能遠赴西班牙，並撰寫他的最後書信，即致弟鐸及弟茂德的三封牧函。最後他回羅馬，再被提堂受審（參閱弟後4），並於67年殉道。這傳統很難考証，加之牧函可能非出自保祿手筆，我們對保祿的最後數年更不易知曉。



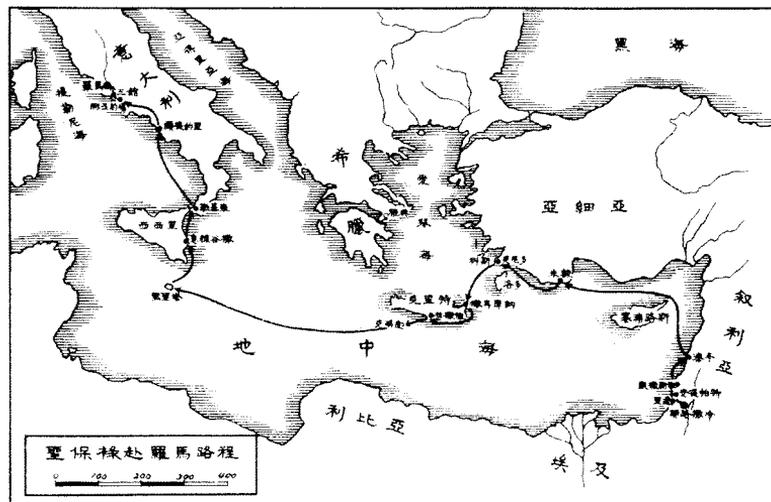
保祿第一次傳教行程圖



保祿第二次傳教行程圖



保祿第三次傳教行程圖



保祿赴羅馬行程圖

2. 保祿書信概觀

2.1 數目

保祿留下的寫作全部都是書信。這些書信在初期教會各團體中傳流得很快很廣。保祿親自要求將它們公開誦讀：「我因主誓求你們，向眾弟兄朗誦這封書信」(得前5:27)，「幾時你們宣讀了這封信，務要使這封信也在勞狄刻雅人的教會內宣讀；至於那由勞狄刻雅轉來的信，你們也要宣讀」(哥4:16)。在新約二十七本書中，保祿的書信佔了十三封。保祿所寫的書信，可能不止於這數目，如上面所提到的致勞狄刻雅人的信，沒有傳到我們手中。在格前5:9，保祿也提到曾經去信給格林多人。格後2:4保祿說：「我在萬般的痛心憂苦中，流着許多淚給你們寫了信。」這「流着淚寫的信」似乎不是我們現有的格前。那麼，保祿寫給格林多團體的信理應至少有四封之多。

此外，在我們現有的書信中，有幾封可能是由保祿在不同時間、情況中，寫給相同團體的不同書信集合併成的。如按學者在文學評釋上的研究，斐理伯人書可能是由二至三封書信組合為一，格後甚至可能是由五封短信組成，所以很難準確知道保祿一共寫過多少封書信。在現有的十三封中，也有學者認為其中數封可能非出保祿手筆。按今代學者普遍的意見，在十三封保祿書信中，有七封絕無疑問出自保祿：羅、迦、格前後、得前、斐、費，其他的：得後、弗、哥，被部份學者認為非出自保祿手筆（他們稱之為「後保祿書信」）。三封牧函：弟前後、鐸，非出自保祿的可能性更

大，至於希伯來書肯定不是保祿寫的，而作者也無意將它歸屬保祿。不過，無可否認，就算那些所謂「後保祿書信」及牧函的思想和內容都源於保祿，連希伯來書也跟保祿有一定的關係。

保祿的書信全是在公元50年左右至60年代初，短短約十年的時間內寫成的。它們不是作者刻意留下的文學作品，而是保祿宣講的延續。寫信時，保祿就常如他對迦拉達人所說：「恨不得我現今就在你們跟前」（迦4:20），所以他的信坦誠真切，如說話一般，關心他的對話者的情況，解答他們的疑問，改正、指責、訓導、補充他們在信仰上的不足。同時他的信常是有一個清楚的動機或直接的原因的，多是為應付、解決一些實際、急切的問題。所以讀者不要期待從中找到保祿深思熟慮，有系統的，詳盡的思想發揮，也不應奇怪在某些地方路線略嫌迂迴曲折，論理邏輯稍有沙石。但整體來說，他的文氣壯碩，思想層次分明，貫徹始終。在用字用詞方面，有些地方讀者會覺得艱澀難懂。讀保祿書信有如面臨大瀑布，水流的快速，水力的強壯，氣勢的雄偉，令人有透不過氣來的感受。書信中的每個字都是超載的，要表達超過它們所能負荷的內容。保祿的思想意境深遠，言有盡而意無窮。

保祿的書信反映出他與他的教會團體的關係。所有的信（牧函除外）都是寫給團體的，甚至費肋孟書，也是寫給「我們可愛的合作者費肋孟，並給姊妹阿丕雅，和我們的戰友阿爾希頗，以及在你家中的教會」（費1-2），不過這些致

團體的信卻沒有一般公函那麼拘謹，相反很自然、親切、真摯。

保祿的書信已被初期教會十分重視，很快便被收集、珍藏，這從伯後3:15-16可見：你們「應以我們主的容忍當作得救的機會，這也是我們可愛的弟兄保祿，本着賜與他的智慧，曾給你們寫過的。在這些書信內，有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣，而自趨喪亡」。一世紀的教父們，如羅馬的格肋孟，安提約基雅的依納爵，都表示曾認識保祿的書信，尤其羅、格前、迦、弗、斐、得前等書。二世紀中葉，異端者馬西翁在他自編的聖經書目中列出十封保祿書信；二世紀末的慕辣托黎經目已列出十三封與我們現今的正典相若。

2.2 書寫風格

在格式方面，保祿的書信與一般當代希臘——羅馬或猶太的書信形式無大差別，大概可分這四部份：

a) 致候詞

指出寄信者、受信者，寄信者對受信者作的簡短問候。保祿通常將這致候延得比一般普通書信較長，如羅1:1-7：「基督耶穌的僕人保祿，蒙召作宗徒，被選拔為傳天主的福音……致書與一切住在羅馬，為天主所鍾愛，並蒙召為聖徒的人：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」。有時他也將他的助手納入致函者內，如弟茂德在格後、斐、費，息耳瓦略及弟茂德在得前，索斯特乃在格前。

b) 感恩詞及祝福，直接跟着致候詞

保祿一般都寫得相當隆重，通常指出在團體中值得感謝天主的情況，表達出他對主懷有深厚的感恩之情。

c) 書信的主體

通常分成兩部份。一部份着重教義解釋，一部份着重生活訓導。

d) 結語

報告多少個人消息，最後問安、祝福。

保祿是否親自執筆，還是請別人代書？在羅16:22很清楚可見，操筆者是特爾爵，其他的書信大致都是書記寫完全書後，保祿拿起筆加上幾句最後的問安（最清楚易見的是迦6:11：「你們看，我親手給你們寫的是多麼大的字！……」參閱格前16:21；得後3:17；哥4:18）。似乎只有書信中最短的一封：費肋孟書，是保祿親手書寫的，通常他寫信是口授給書記筆錄的。為古代人，寫字是一件很費時的事。有學者約略統計過羅馬人書共7101個字，34240個字母，只計寫字便要用九十八小時，最短的費肋孟書也至少要寫四個小時。保祿的書信大概是寫在當時通用的紙草紙上的，羊皮紙還太昂貴，不普遍。

至於保祿書信的格調，最常用的形式有兩種：一種是反省性或默觀性的，作者有條理地慢慢發揮自己的思想或體驗，把讀者捲入他的思維或內心世界；第二種是對談式，作者與讀者交談，提出他們可能的問題，澄清、解答、反辯。這種對談式的體裁多次在保祿書信中發展成辯論式，並運用

了當代希臘辯論學常用的方法，假設一個辯駁的對手與自己交鋒。這方式在格前9·羅2及6等片段最明顯。保祿有時利用圖像來表達思想，如格前9:24運動場上的賽跑。保祿用的圖像及象徵，多來自城市生活環境，與福音中耶穌用的來自農牧生活背景的不同。他也很常用相反詞，如死亡——生命（羅5:6-8），法律——信德，法律——恩寵（羅3:21-4:25；迦3），肉體——精神（羅8；迦5:16-21），喪亡——得救（格前1:18；格後2:15；斐1:28），抗命——聽命（羅5:19；11:30-32），罪惡——義德，罪惡——恩寵（羅5-8），奴隸——自由（迦4；羅8），人的智慧——天主的智慧（格前1-4），軟弱——強壯（格後10-13），第一及第二個亞當（羅5:12；格前15:21-22,45-49），光明——黑暗（得前5:1-10；羅13:11-14），舊——新（羅7:6；格前5:7-8；格後5:17），一個人——所有人（羅5:12；格後5:14）等。

保祿很少直接引耶穌的說話（只在格前11:24-25記載耶穌在最後晚餐的說話，與路22:19-20記載的相似）及有關耶穌的敘述性的傳統，但在他的書信中也出現了一些初期教會中傳流的已有資料，這些資料多數是禮儀性質的，如詩歌（如斐2:6-11），簡短的讚詞（格後11:31；迦1:5；斐4:20；羅1:25；9:5；11:36等）或信仰宣証（得前1:9-10；4:14；格前8:6；15:3-5；格後5:15；迦1:4；羅1:3-4等）。

保祿也多次引用舊約（約七十多次），他引的是希臘文的七十賢士本，也用了相當長的篇幅對某些舊約片段作反省（如羅4；迦3-4有關亞巴郎的成義），有時他也運用猶太經

師的釋經方法。他引舊約時，常是以耶穌為中心，因為「天主的一切恩許，在他內都成了『是』」（格後1:20）。

總之，保祿雖不像聖史們一樣回顧及報告耶穌的言行，他的書信仍是深深地扎根於耶穌及初期教會有關耶穌的各類形式的傳統。他將這些傳統以新的方式帶入新環境，尤其是帶入他所創立的新團體，帶入希臘——羅馬的文化氛圍中。

2.3 保祿書信的神學路線

保祿是「天主所揀選的器皿」（宗9:15），使基督的喜訊能藉着他而廣傳，同時奠定一個穩固的理論根基。他本身滲浸在當代的三種文化中：他有着猶太的身份、血統、宗教、傳統，希臘人的文化、知識，同時也是羅馬公民，有羅馬的眼光闊大及大公精神。這構成了他作神學反省的有利條件。

保祿不是耶穌生平的見證者，也無意如福音作者般記述對耶穌的回憶。他的反省資料是他與活基督的個人經驗，他對初傳的深入思考與及他在傳教生活中得到的啟發。

他的神學思想雖然深厚且一貫性，但卻無嚴密的系統。他的書信都是隨着當時教會實在需要而寫成的。十三封信大致可以分成以下數組：

早期書信：得撒洛尼前後（第二次傳教旅程中寫成）；

四大書信：格林多前後、迦拉達、羅馬（第三次傳教旅程中寫成）；

獄中書信：斐理伯、哥羅森、厄弗所、費肋孟；

牧函：弟鐸、弟茂德前後。

在歷史評釋研究中，學者們一致承認確實出於保祿手筆

的信有七封：得前、羅、格前後、迦、斐、費。部份學者認為弗、哥及得後，由保祿弟子寫成。至於牧函，它們非出自保祿的可能性更高。

我們這裏撇開有關作者的評釋問題不論。概觀正典中十三封保祿書信所表露的神學思想，不將它系統化，而按進度嘗試簡單地勾畫它的發展。他的神學思想發展大致可分為四階段。

a) 第一階段：末世色彩較濃

這階段相稱於他的第二次傳教旅程。從保祿的早期書信（得前後寫於公元50年左右）。清楚可見當得撒洛尼這個剛建不久的教會問及他有關亡者死後去向，保祿深信「我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同他一起」（得前4:14）。關於末世，保祿分享初期教會普遍的信念，認為主耶穌很快便會再來。不過保祿不在意描繪他何時或如何再來，只指出這期待基於對死而復活的基督信仰。這信仰使人滿懷希望。同時，不需要等將來，就在現世生活，基督徒也深信復活的基督已為世界帶來了新的力量及喜樂，這信仰催使基督徒相稱地生活，醒寤期待（得前5:1-11），保持心神無瑕可指（得前5:23）。

在這第一階段，教會的組織還屬雛型，神恩與架構共同發展。保祿一方勸勉基督徒「不要消滅神恩，不要輕視先知之恩」，一方面也請他們「考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」（得前5:19-22）。教會的領導者被稱為「在你們中勞苦，在主內管理你們和勸戒你們的人，為了他們的

工作，你們更應本着愛，重視他們」（得前5:12-13）。

b) 第二階段：以救恩為中心

這階段相稱於保祿的第三次傳教旅程，也是他寫他的四大書信的時期：在厄弗所寫給迦拉達及格林多人，在格林多又致給羅馬教會，這四封書信包含了保祿神學反省的精華。

保祿已由末世轉向「人的得救」的幅度，由期待將來而將重心放在現在。同時在各教會內產生的問題給他的衝擊也更大。這催使他對初傳的神學意義作更深入的反省：救恩來自對死而復活的基督的信仰。但如何証實這一條是唯一的，為一總人有效的救恩途徑？保祿把基督的救恩與其他兩條途徑相比：猶太人的法律，希臘人的哲學智慧；從而發揮他對「十字架的智慧」的想法（羅1-4；格前1-3；迦3-4）。「因為世人沒有憑自己的智慧，認識天主，天主遂以自己的智慧，決意以愚妄的道理來拯救那些相信的人。的確，猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，卻是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人，基督卻是天主的德能和天主的智慧」（格前1:21-24）。

自從天主在基督身上開始了這新的救恩計劃，人的得救就只賴因信基督而「成義」。信基督者因聖洗與基督的死亡和復活結合（羅6），從罪惡及法律中被解救（羅5-7），成為一個新的受造物（迦6:15；格後5:17）。因此基督徒也要相稱地活一個新生活。在聖神的指導下，活出天主子女的自由。信仰與生活有着因果的關係，基督徒的「實在是」引出

他的「應該是」。「基督解救了我，是為使我獲得自由；所以你們要站穩，不可再讓奴隸的軛束縛住你們」（迦5:1）。「如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事」（迦5:25）。

c) 第三階段：擴展時空範疇

這階段相稱於保祿的第四次旅程，即被捕後由巴力斯坦解送到羅馬受審。屬於這階段的書信被稱為獄中書信：斐、弗、哥、費，其中保祿特別發展他的基督觀及教會觀。

在基督學方面，最突出的是在這幾封信中出現了多篇讚頌基督的詩歌（斐2:6-11；弗1:3-14；哥1:15-20）。這些詩歌的意境廣闊，描寫耶穌的先存，他的天主性，他在創世時的參與，他的屈尊就卑，降生在世，甘心受苦，並因他的十字死亡而受光榮。保祿愈深入反省耶穌的奧跡及他與天父的關係，愈覺得他的救恩工程影響深遠；整個歷史，整個宇宙都被基督救恩所包容。他想及基督時，不只是向前望，指向末世，也不局限於史實，將焦點放在現在，他還遠溯過去，想及天主的先存及天主在人身上的原始計劃。從這裏，保祿察覺基督實在包攬了整個時空，為表達這些，保祿用的詞彙比較抽象，比較智慧式，比如他稱基督的啟示為「奧秘」，這奧秘「自創世以來，便隱藏在創造萬有的天主之內」，現在在基督身上實現出來（弗1:9-10；哥2:2）。

在教會學方面，保祿發展了與他的基督學相稱的「基督奧妙身體」。基督「在萬有之上獨佔首位，因為天主樂意叫整個的圓滿居住在他內，並藉着他使萬有，無論是在地上

的，是天上的，都與自己重歸於好，因着他十字架的血立定了和平」。這個基督，也是「教會的頭」（哥1:17-20），基督為愛她而捨生的淨配（弗5:25），基督元首使她的身體「全身都結構緊湊，藉着各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中建立起來」（弗4:16）。

d) 第四階段：牧函一導向生活實踐

牧函的護教氣氛很重，面對異端謬論的繁衍，作者堅持要鑒別真假教義，真教義是由宗徒們傳下來的，要小心保管（弟前6:20；弟後1:12,14；2:15），要特別關心教會的內部組織（主教、司鐸、執事、寡婦……），鞏固教會，保障她的權威及可信性。

同時作者也特別強調信仰與實踐的關係。他愛用「虔敬」這字眼去描繪基督徒的操守（弟前2:2；3:16；4:7-8；6:3,5-6,11；弟後3:5；鐸1:1）。它的相反是「不敬」（弟後2:16；鐸2:12）。作者指責異端者「自稱認識天主，但在行為上卻否認天主」（鐸1:16；弟後3:5），反之，基督徒是「那些已信奉天主的人，熱心專務行善」（鐸3:8）。這種對在日常生活中實踐信仰的關注，是保祿牧函、雅各伯及伯多祿前書所常共有的：

3. 得撒洛尼前後書

3.1 得撒洛尼教會

得撒洛尼是希臘北部一個繁榮的海港，建立於公元前

313年，亞歷山大大帝時代。公元前168年被羅馬人征服，146年被提升為馬其頓省的省府，成為羅馬帝國的重要城市。又因其地位置優越，交通方便，故商業繁盛，經濟發達。居民大部份是希臘人，猶太人僑居此地的也很多。人種的混雜使此地的文化、宗教都多元化。

按宗徒大事錄17章記載，保祿在第二次傳教旅程中，開始把福音帶到歐洲。第一站是斐理伯，跟着便和息拉及弟茂德抵達得城。保祿曾連續三個安息日在會堂講道，但因着猶太人的嫉妒與反抗，不得已要離開。得撒洛尼的教會團體相當理想，保祿在書信中稱讚他們「因信德所作的工作，因愛德所受的勞苦，因盼望我們的主耶穌基督所有的堅忍」（得前1:3），並稱他們為自己的「光榮和喜樂」（得前2:20）。他們以外邦人居多，猶太人較少（宗17:1-4），大部份屬勞工階層，所以保祿勸勉他們勤奮清廉，「專務己業，親手勞作」（得前4:11）。

3.2 寫信的動機

得前、後應該是保祿在格林多時寫的（按宗18:5他與息拉及弟茂德由馬其頓到格林多），他在格林多傳教時間大概是50-52年，所以這兩封信也應是在這期間寫的，是保祿書信中最先寫成的兩封，也是新約最早的書本。

a) 得前寫成的動機

保祿建立了得撒洛尼團體後，因受外患所迫，要匆匆離開這羣初皈依的信徒，離開後掛念他們，自己不能親往，便在雅典派遣弟茂德去探訪（2:17-3:2）。後來弟茂德從得城

回來，在格林多與保祿會合，帶給他有關得城團體令保祿快慰的消息（3:6），保祿便執筆向得城教友表示興奮感恩及深厚的情懷，也解答了他們一些問題，特別有關亡者的去向及一些倫理問題，並勸勉他們繼續努力上進。

b) 得後的寫作動機

得後的寫作動機就較難鑒定。主要是因為團體中有些人以為「主的日子迫近了，就迅速失去理智，驚慌失措」（2:2），也有些人因以為主快要來，無謂勞苦工作，便游手好閒，無所事事。保祿於是再致函解釋、指正、勸勉。為不少學者，這封信屬「後保祿書信」，因為得後全無得前保祿所表達的熱情及個人性，也不提團體的切實情況；某些字彙及思想背景與得前有不同，但主題是一樣的，為此不易解釋保祿為何在短期內給同一團體寫兩封主題、內容都相像的書信。可能是因為後來而生的需要，在保祿去世後，他的弟子模仿得前繼續發揮及澄清一些有關「主的日子」的來臨的不正確觀念。

3.3 內容及結構

a) 得前很清楚的可分為兩部份：

第一部份：1-3的主題是感謝（1:2；2:13；3:9）。保祿因團體的信、望、愛生活而感謝天主，也以感謝的方式回憶起以前他在得城與他們在一起的經驗及分離後發生的各種事情。

第二部份：4-5屬訓導式，以實際的訓誨要求信友們的生活與他們的信仰相符，其中突出的主題是「天主的旨

意」。4:3及5:23圍繞這個主題前呼後應。保祿的訓導藉「請求」及「勸勉」兩個動詞引出：「我們在主耶穌內還請求和勸勉你們」（4:1）、「我們還請求你們」（5:12）、「我們還勸勉你們」（5:14）。其中各項內容多以「關於……」開始：「關於弟兄的友愛」（4:9）、「關於亡者」（4:13）、「至論那時候與日期」（5:1）。保祿還頻頻親切地呼喚「弟兄們」（九次之多，第一部份也有六次），誠懇真摯，表露無遺。

全書的架構如下：

1:1	致候詞
1-3章	感謝與回憶 1章：為天主教在得城信友中所作的一切而感恩 2章：為保祿與得城信友的關係感恩 3章：為得城現在的情況而感恩並祝福
4-5章	訓導——履行天主的旨意 4:1-8 聖德 4:9-12 友愛 4:13-18 亡者的歸宿 5:1-11 醒寤期待主的再來 5:12-22 有關團體共融合作的實際指示
5:23-28	最後問候及祝福

- b) 得後也如一般保祿書信一樣以致候詞及感謝開始。主要內容亦可分為兩部份；第一部份（2:1-12）屬教義性，繼續發揮得前論及的有關主的來臨的問題；第二部份屬勸諭性（2:13-3:15），從第一部份拉出結果，指出數點實際的訓示。

1:1-12	致候、感謝、鼓勵、祈禱
2:1-12	主的再來
2:13-3:15	擇善固執，勤奮工作，切忌怠惰
3:16-18	結語

從基本結構及大概內容看來，得後與得前相當相似，只有2:1-12論及主的來臨一段最特別，但細看之下，兩者的不同亦很顯著。除了語氣不及得前的親切之外，最易見的是得後在談及末世時，運用了一些來自猶太默示錄文學的圖像及意念，如末日來臨前「喪亡之子」的出現（2:3-4；參閱達11:36-39）。在作者筆下，這些傳統的艱澀難解圖像，成了傳達基督奧跡的工具，那喪亡之子將會被「耶穌自己口中的氣息」消滅（2:8）。這場正邪之戰最後的勝利屬於基督。

3.4 神學主題

a) 末世論

論末世時期主的來臨，是保祿最早期書信的神學重點，也反映出當時信徒們的趨勢，熱烈期待主的再來。不過保祿卻不跟信友們討論有關主何時、何地或如何來臨，他將這末世的期待扎根於基督的復活：「因為我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同他一起來」（得前4:14）。有關那日子，一切都在上主奇妙的安排中，信友們只應深信最後「我們就時常同主在一起」（得前4:17）。「因為天主沒有揀定我們為洩怒，而是藉我們的主耶穌基督為獲得拯救」（得前5:9）。「主是忠信的，他必堅固你們，保護你們免於凶惡」（得後3:3）。雖然現在信友

們要面對災難、痛苦，但卻不要以為末日來臨前要出現的「喪亡之子」已大行其道，基督的光榮再來已近在咫尺，因而游手好閒，懶惰喪志，相反要滿懷幹勁地等待，安靜工作，「行善總不可懈怠」（得後3:13）。

b) 皈依及成聖

外邦人的皈依是「離開偶像，歸依了天主，為事奉永生的真天主」（得前1:9）。這是天主的恩賜，「天主從起初就揀選了你們，藉聖神的祝聖和信從真理而得到拯救。為此，他也藉着我們宣講的福音召叫了你們，為獲得我們的主耶穌基督的光榮」（得後2:13-14），為此基督徒應「相稱他的召叫」（得後1:11）。這個召叫帶領基督徒邁向一個高超的目標：「天主的旨意就是要你們成聖」（得前4:3）。

c) 基督徒團體生活

基督徒團體首先要按聖神的指引而生活及鑒別一切。「不要消滅神恩，不要輕視先知之恩；但應當考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」（得前5:19-21）。要尊敬領導者，並非出於在權威前屈服，而應為了他們的辛勞「本着愛重視他們」（得前5:13）。信友在團體中要彼此勸誡、寬慰、扶持、容忍，「時常彼此勉勵，互相善待，且善待一切人。應當歡樂，不斷祈禱，事事感謝：這就是天主在基督耶穌內對你們所有的旨意」（得前5:15-18）。

4. 格林多前後書

4.1 格林多教會

格林多是希臘的古城，位於連接培羅朋納索半島及希臘

大陸的地峽中，是海上交通的重地。公元前146年曾受嚴重毀滅，公元前44年凱撒將它重建，並歸屬羅馬管治。公元前27年奧古斯都將格城立為羅馬行省阿哈雅的省會，成為羅馬總督的駐地，自此格城便演變成羅馬帝國政治、經濟、商業及各宗教、各思想潮流匯集的中心。由於格城是海港，城市的東西兩邊各有一個繁忙的港口，所以匯集的人口多而混雜，且流動性大，居民中希臘及羅馬人居多。格城的社會貧富十分懸殊，倫理生活低落。「格林多人」在當代有「放蕩之人」的意思，而「格林多女孩」則暗示妓女。城內的宗教現象也很亂，居民特別敬奉愛神阿弗洛狄特，為這女神建立宏偉的廟宇，還有很多東方傳來的神祇，都在此找到信徒。格城雖無著名學府，但在文化上也很先進開通。

保祿約在50-51年，在他的第二次傳教旅程中到達格林多（宗18:1-17）。在抵達格城前，他曾在雅典遭受失敗的打擊。他自己對格林多人說：「當我到你們那裏的時候，又軟弱，又恐懼，又戰兢不安」（格前2:3；參閱宗17:16-34）。抵格城後，保祿首先在會堂中講道，遭猶太人的反對，後轉居於一個叫弟鐸猶斯托的家，在那裏講道，皈依的人很多。他在格城逗留了一年半，最後猶太人聯合攻擊他，將他送到法庭受審，被逐出法庭後他便離開格城。

格林多教會的教友來自不同的社會階層，大部份是平民（格前1:26），不過也有些富有的（格前11:17-22），或任職高官的（參閱羅16:23），幾乎全部都是由外教皈依的。他們沒有如何由舊約跨進新約，由法律意識進入恩寵意識的問

題，但卻有其他危機。例如：如何一個世俗化的社會中宣講基督？如何能使人明白基督的訊息遠超人的智慧言論或學說？如何能在一個神恩豐盛的團體中，維持合一共融，使個人特長不致於成為分裂的原因，反而有助於建設教會？如何能使教會一方面忠於傳統，保存基督訊息的純真，一方面向現實環境開放，投入社會，投入世界？保祿對這團體及這各種問題十分關心，他曾給格林多人寫過數封信，其中一些已失傳，在新約書信中，我們存有兩封。

4.2 寫信的動機

保祿在他的第三次傳教旅程中，在厄弗所逗留了三年。因厄城與格城相距不太遠，保祿輕易得到格城團體的消息，關心它的發展。他曾寫過一封失傳了的信給格林多人，勸告他們「不可與淫蕩的人交結」（格前5:9），後又有一些來自格城的信友，如黑羅厄的家人（格前1:11）及斯特法納、福突納托、阿哈依科（格前16:17）等團體中重要人物，給他提供消息，令他更清楚知道團體的近況。其中有些問題使他擔心，特別是團體中出現了分裂的現象，所以保祿趕快修函。此外，格林多的信友還用書信向保祿提出一些基督徒生活上遇到的實際問題，保祿也順便一一作答。「論到你們信上所寫的事……」（格前7:1），如此便產生了我們現有的格林多人前書。寫書的地方是厄弗所（格前16:8），時間約在53年左右。

有關格後的背景，我們的歷史資料不很完整，只可概略地重構格前與格後之間所發生的事。格後大概是在55年寫

的。本來保祿預備在他離開厄弗所往馬其頓之前及之後，都經過格林多，在那裏小住，甚或過冬，使信友們得享他的臨在，他的友誼及教誨（格前16:3-6；格後1:15-16）。但他後來要被迫改變計劃，因為在這一年至兩年間，保祿與格林多人之間的關係起了突破性的惡化。在團體中興起了一羣保祿的反抗者，保祿諷刺地稱他們為「超等宗徒」（格後12:11）。他們自高自大，以自己的活動及特別神恩而誇耀，其實他們是「假宗徒，是欺詐的工人，是冒充基督宗徒的」（格後11:13）。他們破壞保祿的傳教工作，扭曲他所傳的真理，甚至否定他的宗徒地位（格後2:5-10；7:11-12）。保祿在寫格前之後，曾派弟茂德去探訪格城團體（格前16:10；宗19:22），後來因那些「假宗徒」製造的混亂愈加嚴重，保祿由厄弗所親自去格城作了一個短短的探訪（格後2:1；12:14；13:1），但事情未有好轉，保祿要不歡而歸，跟着他還「在萬般的痛心憂苦中，流着許多淚」給他們寫了一封信（格後2:4；7:8），但還無補於事。最後他派他十分信任並很能幹的助手弟鐸前去（格後12:18），跟着他離開厄弗所，本以為能在特洛阿遇到歸來的弟鐸，但卻見不到他，於是焦慮不安地繼續前行至馬其頓（格後2:12-13）。他終於在那裏與弟鐸相遇，而且弟鐸給他帶來格林多人的好消息（格後7:5-7），一場風波總算平息了，應受譴責的人已受到譴責（格後2:5-8），團體大致上回復安寧。不過保祿還覺得應徹底地澄清這些雖已克服了的問題，於是再度致函格城團體，執筆修書時感情激動：過往的辛酸，宗徒的闊大胸襟，慈父的細

膩情懷，傳教生活中的喜怒哀樂，都表露無遺。

從這些資料推測，保祿應該先後寫了四封信給格林多團體，我們現在只有格前及格後，其餘兩封失傳了。第一封應寫在格前之前，保祿自己在格前5:9提及已給團體寫過一封信；還有一封應是在格前與格後之間寫成的，即上面講及的「流着許多淚」寫成的書信（格後2:4；7:8）。我們在正典中存有的格前及格後，應該是保祿寫給格林多團體的第二封及第四封信。

4.3 內容及結構

格林多人前書

在格前，保祿因要面對團體中很多不同的個別問題，所以這書信不能有一個嚴密的架構，但仍可看見一條清晰的路線。在格城團體中，保祿不只看問題的表面現象，更看出其結晶點。在針對這些重心問題時，他也不只是治標，而要深入去治本，找出問題的根，並從信仰中給他們提供解決問題的原則。

格林多人的基本問題	保祿建議解決問題的原則
教會內分黨派	教會——基督的身體在感恩祭中合一
人的智慧絕對化	基督十字架的愚妄
理智判斷一切	福音是最高標準
仍是「血肉」之人	成為「屬神的人」
宗徒代表權威	宗徒是基督及團體的服務者
凡事都可行	並非凡事都有益，都能助人建樹
知識使人傲慢自大	愛德能立人
因神恩而自誇	神恩建設教會，作益大眾

學者們對格前的結構分析作出不同的建議，下面介紹的是其一。在序言（1:1-9）及結語（16章）之間，格前的內容主體大致可分為三部份。

致候與感謝（1:1-9）
第一部份：指點迷津（1-6） 1. 分黨派（1:10-4:21） a) 天主的智慧——十字架的愚妄（1:10-3:4） b) 使徒的身份（3:5-4:21） 2. 行為錯亂不當（5-6） a) 亂倫行為（5:1-13） b) 信友爭訟向無信者求判決（6:1-11） c) 邪淫（6:12-20）
第二部份：引導及規勸（7-14） 1. 婚姻及守貞（7） 2. 祭肉的問題（8-10） 3. 團體聚會（11） a) 婦女在集會中應儀表得體（11:2-16） b) 主的晚餐（11:17-34） 4. 神恩（12-14）
第三部份：復活——信仰的核心（15） 1. 基督的復活（15:1-11） 2. 基督的復活與信友們的復活（15:12-58）
結語及祝福（16）

第一部份：指點迷津（1-6）

保祿開宗明義，立即針對格林多人的首要問題——團體內的分黨分派，呼籲他們在基督內合一。格林多人說：「我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的，我是屬基督的」（1:12），保祿卻說：「無論是保祿，或是阿頗羅，或是刻法……一切都是你們的；你們卻是基督的，而基督是天

主的」(3:22-23)。格林多人分裂的原因，首先是他們的生活仍建基在出自血肉的世俗精神，而非在出自聖神的精神上，他們不能體會那顯露在十字架的愚妄上的天主智慧。也正因如此，他們誤解了傳道者的身份及角色，把他們絕對化；其實傳道者只是天主的僕役，服務教會。保祿這裏用了三個象徵來描寫教會——天主聖三的化工：天主的田地，建基在基督上的建築物，聖神的宮殿。

指出格林多人的錯誤後，保祿還正面介紹宗徒的身份：「基督的服務員和天主奧秘的管理人」(4:1)，並以一連串「你們」——「我們」的相比表露出宗徒的真精神。在這部份的結尾，保祿親切地視格林多人為自己「親愛的孩子」：「是我在基督耶穌內藉福音生了你們」(4:15)。

格林多人醜陋的一面不止於分裂，還有放肆淫亂(5:1；6:13,18；7:2)及傲慢自大(5:2,6)。保祿特別批判三個在格城發生的個案：亂倫行為(5:2-13)，信友們爭訟在無信仰者面前控訴(6:1-11)，邪淫(6:12-20)。格林多人認為「凡事我都可行」，保祿卻提醒他們「但不全有益」(6:12)，鼓勵他們要自律，尤其要懂得尊重自己的身體。

第二部份：引導及規勸(7-14)

保祿在上一段糾正格林多人時談及潔身自愛；有關這一點，格林多人也曾刻意寫信請教過他(7:1)，問他信徒們皈依基督後，那一種生活方式較理想，婚姻或是守貞。保祿避免將兩種生活模式絕對化或理論性地衡量價值高低，他細心解釋(第7章)，並指出「每人都有他各自得自天主的恩寵」

(7:7)，「各人在什麼身份上蒙召，就在天主前安於這身份」(7:24)。

跟着的三章(8-10)，保祿解答了另一個格林多人向他提出的問題，即基督徒如何面對社會及對異己的宗教風氣，比如可否吃祭獻過給邪神的肉，保祿強調應明辨善惡，也應有智慧地判斷適當性或合宜性，更應有愛德及豁達的心胸，他的結論：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作」，不可成為別人跌倒的原因，但「在一切事上使眾人喜歡，不求我自己的利益，只求大眾的利益，為使他們得救」(10:31-32)。

第11章，保祿談及兩個與團體聚會及禮儀有關的問題。其一是婦女在集會祈禱或發言時應按習俗蒙首帕，其二是譴責舉行主宴的不恭，使記念主的死亡的禮儀變成分裂的機會。

12-14章的主題是神恩，也與團體聚會及敬禮有關，因神恩很多是在禮儀聚會中表達出來的。12章概括地介紹神恩的來源，作用及多元合一，「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜」(12:4)。14章特別介紹先知和語言這兩種神恩，中間突出13章以詩歌方式歌頌「更大的神恩」，「更高超的道路」——愛。這詩歌分為三段：愛的超越(1-3節)，愛的性質(4-7節)，愛的永恆(8-13節)。

第三部份：復活——信仰的核心(15)

這最後部份，保祿把格林多人的注意力從信仰生活的各種實際問題帶到信仰的核心，領他們反省信仰基督者的希

望，基督的救恩超越死亡，賜給人永生。這章首先敘述耶穌奧跡的傳統（15:3-11），然後再論基督復活與信友的關係。保祿這裏回答了信友們向他可能提出的三個問題：有沒有復活這回事（15:12-34），如何發生（35-49），我們可朽壞的軀體如何變成不朽（50-57）。最後用一個簡短勸諭結束（58）。

格林多人後書

格後的架構特別難分析，雖然有完善整齊的序言（1:1-2）、頌謝詞（1:3-7）及結語（13:11-13），但在書信正體卻有很多不順文理的地方。很多學者認為這信可能是由不同書信組合而成。例如其中一個建議看出這裏有五封信：第一封寫在問題剛產生時（2:14-7:4）；第二封在保祿的對抗者對他攻擊最強烈時（10:1-13:10）；第三封寫在與弟鐸見面後，問題大致平息時（1:1-2:13+7:5-16），還有第8、9章均為兩封勸勉教友捐款的獨立短函。這些在不同時間寫成的短函可能在抄寫及保留的過程中被混合為一。

若不管背後的情節，書信的數目及寫成的先後，只從我們現有的格後內容作分析，可有以下的架構：

修和部份（1:1-2:13+7:5-16）
辯論部份（2:14-7:4；10-13章）
1. 為宗徒的職務作辯（2:14-7:4）
2. 面對反對者作辯（10-13章）
談捐獻部份（8-9章）
1. 向格林多人勸捐獻（8）
2. 向阿哈雅人勸捐獻（9）

修和部份

弟鐸探訪格城後，保祿覺得一場風波大致已過去，便滿懷欣慰，頌謝天主，同時也向團體解釋他為什麼改變了起初計劃的行程。「安慰」一詞頻頻出現，就在1:3-6短短數句中已出現了九次，下半部7:4-16也有七次。

辯護部份

2:14-7:4一段，保祿不但為自己的宗徒職務辯護，同時也發揮了他對一個真正的基督宗徒的神學反省，不像某些人「為利而混亂了天主的道理」，他和所有基督真宗徒的宣講「乃是出於真誠，出於天主，當着天主的面，在基督內」（2:17）。他們不需要推薦書，他們的資格來自天主，他們是新盟約的僕役，憑聖神的德能，自由、大膽地顯示天主真理，他們傳福音不為名，也不為利，是因為基督的愛的內在催迫。同時他們的修養、品格、行為，他們的刻苦堅忍及犧牲精神，也與他們的身份相配。

10-13章是辯護最激烈的部份。保祿針對他的反對者對他的控告而作辯。保祿不客氣地指摘他們為「假宗徒，是欺詐的工人，是冒充基督宗徒的」（11:13），也因為他們的自誇，諷刺性地稱他們為「超等的宗徒」（11:5；12:11）。他們貪求團體給他們的招待（11:19-20），且傲慢虛偽，自欺欺人，誇耀自己有推薦書，能言善辯，並有特別神恩，保祿迫不得已，「狂妄地」與他們對辯，誇耀自己的軟弱，以表揚基督在他內及藉他得以顯揚，也為了建樹格林多團體，讓他們能辨別真假，經得起考驗，邁向成全。

談捐獻部份

在8-9章，保祿呼籲格林多人熱心慷慨捐助耶路撒冷的貧窮兄弟，同時也給這個實際的行動賦予一個深厚的神學意義。

4.4 神學主題

格林多人前書

此書的神學不同羅馬書一般雄渾深厚，步步緊湊地推論，發展一套相當有系統的思想。格前的神學，可被描寫為「應用神學」，就是某些基礎性的神學信念，在實際生活情況中發展成為思想、選擇、鑒別行動的原則。在格前這些基本信念，可歸納成以下數點：

a) 十字架的智慧

這是初傳的進一步發展，藉此保祿描繪逾越奧跡與人的理智相遇所起的反應，客觀的救恩與主觀的思想架構相觸時所生的可能衝突。「猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，卻是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄」（1:22）。天主的智慧與人的智慧本非一拍即合，一方面需要天主的恩賜，「除非受聖神感動，也沒有一個能說：耶穌是主」（12:3）；另一方面需要人的皈依及長久的修練，從血肉的人變成屬神的人。與接受天主的智慧背道而馳的，就是自我膨脹，自高自大（4:6,18-19；5:2；8:1；13:4）。

b) 基督精神滲透人的整體及生命的各幅度

信仰不是一個與生活脫節的理論。保祿勸勉人不要「冒

犯自己的身體」，因為「是聖神的宮殿」（6:18-19；3:16），要潔身自愛，尊重並珍惜自己的身份：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（6:20），「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作」（10:31）。這類說話，或對婚姻守貞等的反省，都充分表達出信仰要滲透人生，不單在個人層面，人的羣體生活及人際交往亦要被基督精神陶化。基督精神賦與基督徒正確的倫理道德準則，能辨別善惡的良知及豁達自由的心胸，不為世物管制，卻向世人開放。「對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人」（9:22）。

基督精神還使人滿懷希望。保祿提醒人說：「時限是短促的」（7:29），但基督的復活已戰勝了死亡。被基督精神滲透了的生命也會被他轉化，成為不朽（15:51-53）。

c) 基督徒團體生活

保祿這裏很強調禮儀聚會，尤其是主的晚餐。禮儀是基督徒生活的一大核心，但不能與生活脫節，要相稱地舉行，不然就自遭判決（11:27-34）。團體的合一是一個多元的合一，不同神恩以不同方法共同建設教會；發展神恩的不可缺條件是愛（12-14章）。團體的信仰中心是見證人傳下來的福音：基督死而復活的奧跡（15:1-11），並憑着這奧跡信友們深信也能藉着基督參與生命的圓滿。「在基督內，眾人都要復活」（15:22），好使「天主成為萬物之中的萬有」（15:28）。可見，信仰、禮儀、共融是建設教會團體的主要基礎，而這團體生命的源流及維繫就是愛。

格林多人後書

格後也如格前一樣，屬「應用神學」：不過格前「應用」範圍是格林多團體的實際生活，格後則是保祿自己及他的宗徒生活。

a) 基督使徒的身份

保祿如何了解及履行他的使徒身份，在格前已有獨到的描寫：「我們原是天主的助手，你們是天主的莊田，是天主的建築物」（格前3:9），我們是「基督的服務員和天主奧秘的管理人」（格前4:1）。他特別強調自己的宣講「沒有高超的言論或智慧」，來到格城時「又軟弱，又恐懼，又戰兢不安」（格前2:1-3）。這裏他因受到那些「假宗徒」攻擊而更專注地對這主題作反省，尤其是他將舊約與新約相比較。舊約的法律是刻在石頭上，新約的法律卻是屬神的。保祿對信友說：「你們就是我們供職所寫的基督的書信：不是用墨水寫的，而是以生活的天主聖神；不是寫在石版上，而是在血肉的心版上」（3:3）。使徒的職務並非作首要主角，而是服務信友，使他們能在自己心中發掘由聖神所寫的新約的法律。所以保祿說：「我們不是宣傳我們自己，而是宣傳耶穌基督為主，我們只是因耶穌的緣故作了你們的奴僕」（4:5）。他把自己比做脆弱的瓦器，但卻保存着一個寶貝——基督的福音。為宣傳這個福音，他甘受痛苦磨難，「時常為耶穌的緣故被交於死亡」（4:11），但卻永不氣餒。「縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人卻日日更新，因為我們這現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮厚

報」(4:16-17)。除了這強烈的信念及希望外，也有基督的愛在他內催迫(5:14)。對基督的愛伸延到他的奧體、教會及所有基督徒，「我是以天主的妒愛，妒愛你們。原來我已把你們許配給一個丈夫，把你們當作貞潔的童女獻給了基督」(11:2)。

b) 教會團體之間的互助

在耶路撒冷會議中，宗徒們贊成向外邦人傳教，不要求他們接受割損禮，只邀請他們關懷窮人。保祿在這方面熱心推行(參閱迦2:10)，在他建立的各個新團體中，他都呼籲信友們慷慨捐獻，幫助在耶路撒冷團體中較貧窮的兄弟姊妹，同時他也給這個實際的，物質性的行動一個深厚的神學意義：效法天主的慷慨施恩(9:7-10)，引導別人感謝天主(9:11-12)，同時也效法基督的榜樣，「他本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們因着他的貧困而成為富有的」(8:9)。還有，這舉動也是教會團結共融的表達，活出基督奧體互愛互助的實際方式，尤其在保祿所建的，以外邦人基督徒佔多數的教會與耶路撒冷的猶太基督徒團體之間容易出現磨擦的情況下，實在的愛更形重要：「你們的富裕彌補了他們的缺乏，好使他們的富裕也彌補你們的缺乏」(8:14)，「你們要在眾教會前，向他們證實你們的愛情」(8:24)。

c) 基督徒的希望

在基督內與天主修好後，基督徒已成為「一個新受造物」(5:17)，不過仍需繼續努力前進，邁向最終目的。

「如果我們這地上帳棚式的寓所拆毀了，我們必由天主獲得一所房舍，一所非人手所造，而永遠在天上的寓所」（5:1），正如他在格前說：「這可朽壞的，必須穿上不可朽壞的」（格前15:53）。基督徒的一生就是不斷讓這有死亡的此生被永生所吸收（5:4），「常專心以討主的喜悅為光榮」（5:9）。

5. 迦拉達書

5.1 迦拉達教會

迦拉達地區因迦拉達人而得名，該區位於小亞細亞中部。迦拉達人原屬於古代法國高盧的一支，公元前第三世紀由高盧向東遷往小亞細亞北。公元前25年，他們的國王逝世，由奧古斯都將他們併為羅馬帝國的一省，名為迦拉達。迦拉達地區廣闊，人種繁多，受保祿致函的迦拉達，屬該區的哪部份？對這問題有不同說法，至今尚未定論，認為是迦拉達北部地區的學者比較多。

保祿在他第二次傳教旅程中，到過迦拉達地區（宗16:6）。當時他身患惡疾，但迦拉達人卻殷勤接待他（4:13-14）。他在那裏順利地宣講福音，建立了數個教會團體。在他的第三次傳教旅程中，他再重經該地區，「堅固眾位門徒」（宗18:23）。

5.2 寫信動機

本來在迦拉達各團體，自建立後一直發展順利，不過後來出現了一些「迷惑」他們的人（3:1）。這些人，按書信所描寫，應該是一些由猶太教皈依的基督徒，但他們卻不明瞭基督的嶄新及突破性，要求基督徒繼續遵守猶太的一切規則

習俗，並藉法律而得救；他們甚至要求外邦人在接受福音前首先要受割損。保祿認為這是一個極大的危險，因為基督救恩的意義可因此而被曲解。我們無從知道他如何得到有關迦拉達人的壞消息，只知道他反應激烈。「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，而歸向了另一福音」（1:6），「以前你們跑得好！有誰攔阻了你們去追隨真理呢」（5:7），「無知的迦拉達人啊！被釘在十字架上的耶穌基督，已活現地擺在你們眼前，誰又迷惑了你們呢」（3:1），「我真為你們擔心，怕我白白地為你們辛苦」（4:11），「恨不得我現今就在你們跟前……因為我對你們實在放心不下」（4:20）。基於這憂慮，保祿急不及待地寫這封信。保祿當時情緒激昂，他剛烈的性格，面對危害福音的一切絕不妥協的強硬決斷，對迦拉達人的厚愛，對自己使命的肯定，都清澈動人地表露出來。

保祿寫這封信時，大概是在厄弗所，時間應該是耶路撒冷會議以後，羅馬人書以前，按推測可能是在54年左右。

5.3 內容及結構

這封信是在保祿書信中，辯論性質最強的一封。保祿下筆強硬，毫不隱藏自己的忿怒、痛心，也用了不少反諷的語言（5:12,15），去警醒迦拉達人，在思想發展及理論邏輯方面，這封信也表現得非常有力。

序言（1:1-5）
敘述部份（1:6-2:21）
保祿所傳的福音

<ul style="list-style-type: none"> a. 來自天主 (1:11-24) b. 經過宗徒們贊同 (2:1-10) c. 經得起考驗 (2:11-14)
<p>理論部份 (3:1-4:31)</p> <ul style="list-style-type: none"> a. 迦拉達人的信仰歷程 (3:1-15) b. 聖經論據：以亞巴郎為例 (3:6-29) c. 天主子的自由 (4:1-31)
<p>勸諭部份 (5:1-6:10)</p> <ul style="list-style-type: none"> a. 自由與愛 (5:1-14) b. 聖神的引導 (5:15-26) c. 彼此擔待 (6:1-10)
<p>結語 (6:11-18)</p>

全書結構如下：

序言 (1:1-5)

在序言中 (1:1-5)，保祿在介紹自己時已故意強調「保祿宗徒——我蒙召為宗徒，並非由於人，也並非藉着人，而是由於耶穌基督和使他由死者中復活的天主父」，至於收件人，他就簡單地說：「致迦拉達眾教會」，跟着也沒有通常的「感謝」，而急不及待地直搗問題的核心。

敘述部份 (1:6-2:21)

書信正題一開始沒有慣常的「感謝」。相反，保祿直接不客氣地指出迦拉達人的改變初衷，並用了兩次「當受詛咒」來評擊那些「企圖改變基督的福音」(1:7)。唯一真正的福音，就是保祿所傳的。為証實這一點，保祿要引述自己的經驗，特別是以下三個他生命中的重點：

a) 他的福音，不是由人而來，而是來自基督的啟示。他傳

福音的使命也是直接來自基督（1:11-24）。

- b) 他的福音，以及他傳福音的特別路向，特別對象，都是經過宗徒們贊同的（2:1-10）。
- c) 他的福音是經得起考驗，可當眾被維護的，就算刻法也應以這福音真理作為準則（2:11-14）。

跟着（2:15-21），保祿便指出他所傳的福音與那些「擾亂者」所傳的「別的福音」（1:7）的不同之處，其核心是：「人成義不是由於遵行法律，而只是因着對耶穌基督的信仰」（2:16），這核心也是整封書信的主題。在第二部份將詳細解釋。

理論部份（3:1-4:31）

a) 迦拉達人的信仰歷程（3:1-5）

保祿首先緬懷迦拉達人初皈依基督時的情況，那時他們對主熱誠忠貞，可惜此情不再，保祿在痛惜之餘，激勵他們深入檢討。

b) 聖經論據（3:6-29）

保祿引用了以色列民之父亞巴郎作論據。他談及有關亞巴郎的事蹟都取材自創世紀（創15:6；12:3,7；13:15；17:7；24:7；21:1-10）。此處的思想發展也可分成兩步：

一因信成義（3:6-14）：以「聖神」作前呼後應。保祿首先發揮舊約的主題：亞巴郎因信成義，故凡信他的人都同他蒙受祝福；相反，凡是依恃法律的，都不能成義，且被詛咒。如今基督將我們從法律的詛咒中解救出來，所以，在亞巴郎身上預許的祝福在耶穌內要普及萬民。

— 法律與恩許 (3:15-29)：天主在亞巴郎身上的許諾，不被後來的法律所廢，而在基督內達到圓滿。所以，這普及萬民的救恩，在其歷史的實現過程中，首先施與給亞巴郎，再藉亞巴郎流傳到以色列民身上，不過這流傳只是為進一步匯集在「亞巴郎的後裔」—耶穌基督身上，再由基督普施萬民。那麼法律又有什麼意義？它只是帶領孩子上學的「啟蒙導師」，把人帶到基督那裏。它的功能是有限度的，基督一到，法律在救恩工程上的功能便打上句號，取而代之並遠超過它的是對基督的信仰，這信仰不分種族、性別、文化背景及社會階層，凡是領洗皈依基督的，都能得沾救恩，在基督內合而為一。

c) 天主子女的自由 (4:1-31)

這段的思路也可分為三個階層

- 基督及聖神的工程 (4:1-7)：基督的降生扭轉了人類的命運，使人從奴隸變成天主的義子義女，聖神充滿人心，使人能呼喚天主為父，並活出天主子女的身份。
- 迦拉達人甘再為奴 (4:8-20)：行文至此，保祿想起迦拉達人的實況，痛惜他們的轉變，並有前功盡廢之感。
- 兩個盟約 (4:21-31)：保祿返回上段的聖經論據，繼續發揮他的思想。他以亞巴郎兩個兒子為例，使奴隸及自由人這兩個意念對立，從而解釋新約的子民—基督徒，才是自由的天主子女。他的結論：「基督解救了我們，是為使我們獲得自由」(5:1)，是從理論部份跨入勸諭部份的關鍵。

勸諭部份（5:1-6:10）

a) 自由與愛（5:1-14）

活出天主子女的自由是基督徒的生活準則。這自由表現在愛上。

b) 聖神的引導（5:15-26）

自由不代表放縱，為所欲為，而是受天主聖神的引領。凡受祂引領的，都不追隨本性肉慾，是屬神的人，結出聖神的果實，並由聖神而獲得永生。

c) 彼此擔待（6:1-10）

屬神的人有豁達的心胸，能體諒、容納別人，行善不懈。

結語（6:11-18）

這結語是保祿親手加上去的。他再一次簡短地勸告迦拉達人勿受誤導接受割損，重要的是在基督內成為「新人」。祝福詞的通常問安被這一句取替：「從今以後，我切願沒有人再煩擾我，因為在我身上，我帶有耶穌的烙印」（6:17）。

5.4 神學主題

在迦拉達的神學思想，也不是保祿深思熟慮，冷靜推敲的結果；而是熱烘烘的，與實際生活息息相關的。他針對迦拉達人的弱點，特別發揮了以下主題。

a) 福音

保祿以維護「福音的真理」為理由去斥責迦拉達人，這福音來自天主。保祿藉着自己的被選擇、被召，以及自己的使命及傳教經驗，已覺得自己被福音完全陶化。福音的內容就是降生成人，被釘在十字架上死，死而復活，並施聖神於

普生的基督。保祿深知，福音的效能遠超過它的發源地的文化框框，同時是應廣傳給全世界的。在福音前，無國籍、社會階級、性別等分界，一總人都要因接受福音，信耶穌基督而得救。「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督：不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個」（3:27-28）。

b) 信仰與法律

那些擾亂迦拉達人的猶太基督徒，認為猶太法律仍有它的救恩效能，基督信仰是加上去的。他們的思想模式是重疊式（et—et）；保祿則認為基督的來臨使法律的救恩效能永久停止，基督的救恩是絕對的。他的思想模式是取一捨一（aut—aut）。「因為，如果成義是賴着法律，那麼，基督就白白地死了」（2:21），「你們這些靠法律尋求成義的人，是與基督斷絕了關係，由恩寵上跌了下來。至於我們，我們卻是依賴聖神，由於信德，懷着能成義的希望，因為在基督耶穌內，割損或不割損都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德，纔算什麼」（5:4-6）。不過法律本身也是從天主來的，有它的意義，只是這個意義是局限性的；它有如啟蒙導師，將人帶到真老師那裏，便可功成身退，完結了天主給它的有限使命（3:24）。

c) 基督徒生活

基督徒的「應該是」源自他的「所是」，他的身份。既然我們藉信仰得到救恩，成為天主子女，便應該活出天主子女的身份（4:7）；既然我們被基督解救，就應該活出在他內

的自由（5:1）；既然天主聖神已在我們內喊叫「阿爸，父啊」，我們就應該按聖神的指引而生活（5:25）。

6. 羅馬書

6.1 羅馬教會

羅馬是帝國的首都，它在保祿時代的重要性可以想見。它除了是帝國的政治、經濟、交通中心外，也是一個人口稠密的大都會，居民混雜，大部份是從帝國東部各地流入的。猶太人移民往羅馬的也不少，在羅馬，他們仍保存着自己民族的生活方式，擁有他們的會堂、墓地等。公元49-50年，喀勞狄大帝曾下令逐出住在羅馬的所有猶太人（宗18:2），原因為何，在歷史資料中無從確定。但公元54年喀勞狄死後，猶太人又大批返回。在保祿時代，全羅馬城有十三間會堂之多，猶太人大概有二至五萬。

羅馬的基督團體不是保祿建立的，保祿在寫羅馬書前還未到過羅馬。福音之被傳至羅馬，並非歸功於初期教會什麼重要人物，而是普通平凡信徒。因羅馬出入流動的人很多，按宗徒大事錄記載，聖神降臨後，在那些聆聽宗徒們講道的羣眾中也有來自羅馬的，如是，在別的地方皈依基督的信友返回或遷往羅馬後，就自然地將福音帶到帝國首都。在羅馬書中保祿問候的人中（16:1-16），有數個是保祿在亞細亞或希臘遇過的。保祿寫羅馬書時，羅馬教會應該已有一段歷史，保祿說他「多年來」已有去羅馬的心願（15:23）。

基督徒團體中，應該有不少是由猶太教皈依的猶太人，

但可能非猶太人基督徒的比例更高一點。在信中，保祿一時以猶太基督徒為特別的對象（2:1-10；15:7-13），把他們視作「明白法律的人」（7:1）；一時又專對非猶太基督徒（1:5-6,13）發言，甚至直接稱他們為「你們外邦人」（11:13）。不過這兩組信友都能平安共融，從信中看不出他們間有什麼衝突。

保祿在信中從未提及伯多祿，可見他寫信時伯多祿還未到羅馬，按宗徒大事錄，公元50年左右，喀勞狄大帝把猶太人逐出羅馬時，伯多祿仍在安提約基雅（宗18:1-2；迦2:11-14）。

6.2 寫信動機

從信中所提供的資料，尤其是在信首（1:11-15）及信尾（15:14-32），可以相當準確地推測：保祿寫這信是在他的第三次傳教旅程的末期，大概是在57-58年在格林多寫的。他在信中也述及他以後的計劃，他正想動身往耶路撒冷，把他從各團體募捐的善款帶去，以後再啟程，邁向一新傳教地域，經過羅馬，往西班牙（15:25-29）。因為在小亞細亞、希臘等地，基督的福音已被廣傳，且發展得相當穩定。「在這一帶再沒有可傳的地方」（15:23）。他寫這封信的目的，首先是想跟這個他還未親自認識的團體聯繫，與他們分享自己的信仰及經驗，也為自己不久要來作訪鋪道，更希望羅馬團體能對他的新傳教計劃給予支持及實際的幫助。

這封信是保祿書信中最有系統，神學成份最高的一封信，保祿不用應付什麼急切要解決的問題，沒有一段過往經驗要追憶，也沒有什麼對手要與之辯論，故此能較自然舒暢地發

揮自己的神學見解，樂意與不同傳統及培育背景的基督徒交談分享。

這書信在教會歷史中一直佔很重要的位置。奧斯定就是因讀此書而作皈依的最後決定，馬丁路德「信仰唯一」的信念也是建立在對羅馬書的解釋上，脫利騰大公會議有關成義及原罪的教義亦以此書為根據。

6.3 內容及結構

此信雖在篇幅方面遠超一般書信，但卻有一般書信的格式，只是每一部份都被加長。保祿在信首自我介紹時，發揮了一段對福音的精簡描寫（1:2-7）；在最後問候時，他列出了一個有廿六人的名單，對他們一一致候（16:3-24）。信首致候辭之後，保祿感謝天主，並道出他切願去羅馬的目的（1:8-15）；信尾致候辭之前，他再重申他的傳教計劃（15:14-33）。書信主體可分成兩大部份，前半部屬教義性，後半部則是勸諭，中間（12:1）以「所以弟兄們……」把兩部份連接，充份地表達這意念：由基督徒的身份導出基督徒的行為，由基督徒的「所是」引伸出他的「應該是」。全書的一貫主題用前呼後應的方法，在書信的首尾道出：信仰與服從（1:5；16:26）。書信的第一部份比較着重「信仰」，第二部份則較強調「服從」，即在日常生活中如何按照天主的旨意活出自己的信仰：

從文學技巧的角度看，羅馬書也是保祿較刻意雕琢的一封信，他喜用在古代文學作品及聖經經文中常出現的交叉對稱法（chiasm，來自希臘文chiasmos，即交叉有如字母X或它

的半形>，思想路線呈ABCDCBA型，首尾對稱中間突出），也多次用相反對稱法，使思想正反列：如正義——不義，恩寵——罪惡，生命——死亡，信仰——法律，神靈——血肉等。在強有力的理論辯證中，書中也有幾段詩歌性的感情流露及讚頌（8:31-39；11:33-36）。

- A. 致候（1:1-7）
 - B. 感謝，傳教計劃（1:8-15）
 - 書信主體（1:16-15:13）
 - B. 傳教計劃及行程（15:14-33）
- A. 問候及祝福（16:1-27）

全書結構如下：

教義部份（1:16-11:36） <ul style="list-style-type: none"> a. 因信成義（1:16-5:21） b. 罪惡與救恩（6-8） c. 天主的忠信及祂對猶太人的救恩計劃（9-11）
勸諭部份（12:1-15:13） <ul style="list-style-type: none"> a. 在日常生活中活出信仰（12:1-21） b. 基督徒的應務（13:1-14） c. 在基督內共融（14:1-15:13）

書信主體可分為兩大部份

教義部份（1:16-11:36）

a) 因信成義（1:16-5:21）

一點出主題（1:16-17）

一開始保祿便精簡地道出此部份的中心思想（1:16-17）：

「福音正是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救

恩……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」。道出了主題後，保祿便逐步將之分析。

—天主的義怒（1:18-3:20）

為了表明福音「使一切有信仰的人獲得救恩」（1:16），保祿指出一切人都需要救恩。無論外邦人或猶太人都生活在罪惡的黑暗中，都是天主義怒的對象，沒有人能憑自力可獲得救恩，沒有人能稱自己為義人。

—基督的救恩（3:21-31）

「但是如今，天主的正義，在法律之外已顯示出來……。天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地，賜給了凡信仰的人」（3:21-22）。用這「但是如今」，保祿強調基督的奧跡扭轉乾坤，改變全人類的命運。人之所不能憑法律賺取的「成義」，在基督內成為白白施與的恩賜。正如只有一個天主，也只有一個成義的方法，為猶太人和外邦人都一樣：藉信仰而成義（3:28-31）。

—亞巴郎的成義（4:1-25）

保祿以聖經作證，引亞巴郎為例，他的成義並非因自己的善行或嚴守法律，而是藉他的信德。因信成義的不只是亞巴郎，也是他的後裔，更是「我們這些相信天主使我們的主耶穌，由死者中復活的人」，「這耶穌曾為了我們的過犯被交付，又為了使我們成義而復活」（4:23-25）。

—成義的效果（5:1-21）

藉此恩典，我們「與天主和好」，「並因希望分享天主的光榮而歡躍」（5:1-2）。「天主的愛，藉着所賜與我們的

聖神，已傾注在我們心中」（5:5）。跟着，保祿繼續發揮在前面（3:21-28）提及的基督的救恩工程，強調他把人類從罪惡中解救。從此人類不再隸屬於一個從亞當犯罪便開始了的罪惡勢力之下，而隸屬於基督—新亞當，生命之源（5:12-21）。

b) 罪惡與救恩（6-8）

—從罪惡中被解脫（6:1-14）

藉着亞當的罪，罪惡與死亡進入了世界；不過，它卻被基督戰勝。我們藉着聖洗，與他一起戰勝死亡，脫去舊人，開始度一個新生活，死於罪惡，在基督內活於天主。

—從法律中被解脫（6:15-7:25）

脫離罪惡就是脫離奴隸的心態，獲得自由，也就是擺脫了法律的束縛，不拘泥於舊的條文，而以新的心神侍奉天主。保祿再進一步反省法律與罪惡的關係，法律本身與罪惡無關，但卻不能阻人犯罪，反而可把罪的凶惡彰顯出來。又因人犯罪後，意志薄弱，邪惡可透過法律及規誡，乘虛而入，致使本身不是罪惡的法律，竟成了罪惡的幫凶。

—在基督內的新生命（8:1-30）

除了從反面講解之外，保祿也從正面入手，描寫在基督內的新生命。因信成義使人在基督內，藉着聖神，全然轉化。「法律因了肉性的軟弱所不能行的，天主卻行了：他派遣了自己的兒子，帶着罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪的罪案，為使法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上」（8:

3-4)。基督徒「已不屬於肉性，而是屬於聖神」（8:9），不再是罪惡的奴隸，而是天主的子女（8:12-17）。保祿還指出，人的得救與整個宇宙的命運息息相關，在聖神的領導下，整個受造物都充滿希望（8:18-30）。

— 基督徒的凱歌（8:31-39）

行文至此，保祿激動地有感而發，用詩歌方式去表達主愛的偉大及基督徒的福樂、信賴和勇毅，把這一段落推到高潮：「若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？……」

c) 天主的忠信及他對猶太人的救恩計劃（9-11）

— 真正的亞巴郎後裔（9）

保祿自己提出了這個問題：為什麼耶穌基督普施給眾生的救恩，不被舊約選民所接納？為回答這問題，保祿首先指出天主選民，亞巴郎後裔的身份並非基於血統的傳承，而是基於恩許（9:6-13）。這恩許，天主自由地在過去施給以色列民，現在又自由地施給各民族（9:14-29），若以色列拒絕救恩，反而外邦人欣然接受，這不等於天主不忠（9:30-33）。

— 以色列的不忠（10）

保祿再引聖經為証，強調救恩只來自對耶穌的信仰，以色列若拒絕，他們要自負責任。

— 猶太人終要皈依（11）

雖然保祿相信真正的以色列是跟隨基督的新子民，但他們仍滿懷希望，認為天主不會擯棄舊以色列，「天主的恩賜和召選是決不會撤回的」（11:29），他會藉祂奇妙的救恩

計劃，使以色列也能獲得救恩，他還用了樹枝與樹根的比喻來描寫皈依基督的外邦人與猶太人的關係。最後，他用詩歌方式讚歎天主智慧的高深莫測，並以「萬物都出於他，依賴他，而歸於他。願光榮歸於他，至於永世」（11:36）結束這書信的教義部份。

勸諭部份（12:1-15:13）

a) 在日常生活中活出信仰（12:1-21）

首先保祿邀請羅馬的信友，「獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（12:1）。這意象一方面與前部份（6:4-13）相聯繫，一方面也與15:14-16前呼後應。指出基督徒在日常生活中修身事主的基本操守。跟着保祿談及團體幅度：在基督奧體內各肢體發展自己的神恩，平安喜樂地善盡己職，彼此相愛，謙遜善良（12:3-21）。保祿沒有提供特別的原則，只願信友們能賴聖神指引，懂得「辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」，並能在日常生活中付諸實行。

b) 基督徒的應務（13:1-14）

保祿繼續發展團體幅度，在社會上基督徒是良好的公民，服從政治權威（13:1-7），常以愛待人，因為愛是法律的滿全（13:8-10），並應時常醒寤，嚴於律己（13:11-14）。

c) 在基督內共融（14:1-15:13）

保祿進一步發揮前面講及的愛德，在團體中有強者及弱者，基督徒應彼此接納，彼此擔待，不判斷別人，不使兄弟跌倒（14:1-23），卻應效法主耶穌，不求己益，但求建樹他

人（15:1-13）。

6.5 神學主題

羅馬書的神學主題與迦拉達書有很多相似之處，但這裏發揮得更有系統，更平靜詳細，更淋漓盡致，更全面性，實在是基督徒信仰的濃縮，此書因此也被稱為「保祿的福音」。其中發揮的神學主題可歸納為以下三點，按照保祿在書信中的次序，從黑暗到光明，從罪惡到救恩。

a) 人類在罪惡統治下

成義的反面就是活於罪惡的黑暗中，成為天主義怒的對象。這是人類在基督前及基督外的情況。罪惡就是反對天主，拒絕祂的救恩。「以不義抑制了真理」（1:18）。無論外邦人或猶太人都有犯罪的經驗，「所有的人都犯了罪，失掉了天主的光榮」（3:23）；無人能說自己不需要寬恕，不需要救恩，無人能靠自力從罪惡的深淵中自拔。自從第一個人——亞當——犯了罪後，罪惡便侵入了世界；亞當的罪，在每個人身上重現(5:12-14)。罪惡的後果是死亡(5:12-14)，不單是肉身的死亡，更嚴重的是靈性的死與生命之源隔絕。有人以為法律能把人從罪惡中解救，但絕不可能，法律雖不是罪，但卻能顯示罪惡的醜陋，使人的罪咎感加深；法律雖是屬神的，但卻不能改變人的肉慾，使人從心所欲而不踰矩，只使人活得更苦惱，更矛盾。

b) 在基督內成義

唯一從罪惡中被解救的方法就是對耶穌基督的信仰，藉這信仰而成義。「成義」按舊約的觀念是得享天主的慈愛，

光明磊落地立在祂面前，與祂有一個和諧的關係，符合祂在自己身上的計劃，履行祂的意旨，中悅於祂；但這「成義」不是人以自己的功勞爭取得來的，而是天主白白施與的恩賜，這恩賜已在耶穌基督身上彰顯出來。「所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。這耶穌即是天主公開立定，使他以自己的血，為信仰他的人作贖罪祭的；如此，天主顯示了自己的正義」（3:24-25）。「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」（5:8）。在基督來臨以前，人類的命運都繫於原祖亞當身上，現在是基督——新亞當，人類的生命之源及得救之因（5:12-21）。基督的救恩無分種族地分施給所有人，只要人肯領受。聖洗是領受救恩的門徑，使人結合於他的死亡，與他同復活，死於罪惡，活於天主（6:3-14）。凡皈依基督的人，都受聖神帶領，成為天主的子女，基督的兄弟姊妹。

c) 在基督內的新生活

在書信中「在基督內」、「藉着基督」等語句頻頻出現（如5:1,21；6:23；7:25；8:39）。基督的救恩深切地改變整個人的生活，使人與天主和好，分享祂的光榮。天主的愛藉聖神傾注在信眾心中，使人充滿喜樂及希望（5:1-11）。舊約先知們預許的「新心」、「新法律」（耶31:31-34；則36:26-28）都得到滿全，「因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（8:2）。這新法律並非基於外來的條文或規誡，而是順從聖神在人心內的推動，賴此動力，隨從基督者可滿懷信心前進，並與宇

宙契情，與整個受造物一同邁向救恩的圓滿。這新生命、新意識、新精神實際地滲透信友的日常生活，特別呈現在他們的愛德中，保祿強調「愛就是法律的滿全」（13:10），也是處世待人的基本原則（12:9-18）。

7. 斐理伯書

7.1 斐理伯教會

斐理伯城的名字來自它的重建者斐理伯二世，亞歷山大帝的父親，他在公元前360年立斐城為他帝國的首都。後來馬其頓帝國瓦解，公元前31年斐城正式歸入羅馬版圖。斐城位於馬其頓東北，是羅馬帝國的一個交通重點，商業也繁盛，居民較富有。在保祿時代居民大部份是羅馬人（參閱宗16:21），小部份是希臘人，猶太人不多。按宗16:13記載，他們只有一個祈禱的地方，而沒有正式的會堂。在宗教方面，斐城如當代很多大城市一樣，相當混雜，希臘羅馬各神祇的崇拜與東方神祕宗教並存。

保祿在他的第二次傳教旅程中，與息拉及弟茂德同抵斐城。按宗徒大事錄敘述，斐城可算是保祿在歐洲建立的第一個教會（宗16:11-40）。他開始傳教時，首先皈依的是一些婦女，其中有里狄雅。在斐理伯書中保祿也提及不少婦女，都是他在傳教事業中的合作者（4:2）。在斐城，保祿也受過苦，被拷打監禁過，但又神奇地被解救（宗16:19-40）。在保祿的第三次旅程中曾再經過斐城（宗20:3-6；格後2:13）。

保祿自己在書信中也有提及他在斐城傳教的情況，說他

在那裏受過很多苦（1:29-30；得前2:2），但換之而來的是一個熱心堅定的團體，雖受各種磨難，仍能忠貞恆心（1:27-30），且協助保祿宣傳福音（1:5）。斐城的信友以外邦人居多（3:2-3），女人在傳教工作上相當活躍（4:2-3）。從他們的落力在經濟上支援保祿及熱心捐獻（格後11:9；8:1-5；4:10-20）可見斐城的信友生活條件較富足，也很慷慨大方。

7.2 寫信動機

斐城信友與保祿的關係甚好，他們從開始便協助他宣講福音（1:5），他們資助他在傳教工作上的需要（4:15-16），也熱烈支持他為耶路撒冷教會的募捐（格後11:9；8:1-5）。現在保祿被囚，他們對他表示關懷（4:10,14），派遣厄帕洛狄托探訪他，給他帶來援助（2:25-30）。這個厄帕洛狄托在抵達後曾患了一場重病，現在病好了，保祿派他回去，並寫這書向斐城團體道謝，表達他對信友們的深厚感情並略述自己的近況。雖然在這團體內不缺某些小問題，如小紛爭（4:2-3），及一些保祿的反對者造成的混亂及危害（3:1-9），但整體來說，保祿對這團體很樂觀，他雖身被囚禁，寫這信時心情卻頗輕鬆開朗。

保祿既自稱身帶鎖鏈（1:13-14），這信應是他在羅馬被囚時寫的，約在60年左右。不過有些學者認為羅馬與斐理伯相距甚遠，保祿與斐城信友的聯絡不應如信中所說那麼容易，故認為他可能在厄弗所的三年中也曾被囚禁過（參閱格後11:23），而這封信就是在55或56年左右在厄弗所寫的。另一假設基於保祿被押解到羅馬前，曾在凱撒勒雅被囚（宗23:

23-24:27) ，因而推測這信可能是在凱撒勒雅監獄中寫成的。實相如何，難以作絕對決定，傳統一向認定此書出自羅馬監獄，但近代學者傾向選擇厄弗所的更多。

7.3 內容及結構

與羅馬書比較，這封信用的心力比腦力更多，所以在架構方面也不太系統化。書中流露出保祿對團體的深愛：「我在心內常懷念你們」，「你們常參與了我受的恩寵。天主為我作證：我是怎樣以基督耶穌的情懷愛你們眾人」(1:7-8)，他親切地稱斐城信友為：「我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂和我的冠冕」(4:1)。

因書中有很多前文後語銜接得不太和諧之處，讓人懷疑此書並非一氣呵成（如3:1a與3:1b接合得不順暢；2:25保祿談及要把厄帕洛狄托送回斐城，4:18又好像他剛到步）。有學者認為斐理伯書有如格後一樣，是由數封寫給斐城信友的短信組成，後被收集一封。按這假設現今的斐理伯書包含了三封書信：

第一封（4:10-20）：應是最早寫成的感謝信，保祿一收到斐城信友藉厄帕洛狄托給他帶來的援助後立即修書致謝。

第二封（1:1-3:1a+4:2-9,21-23）：主要敘述他的近況，在監獄中的心態及對斐理伯團體的愛及鼓勵。

第三封（3:1b-4:1）：是辯論性的，在斐理伯也有些散佈謬論者，保祿提醒信友小心防避。

這假設雖有它的理由，但仍未有充分的歷史因素作支持。若只從現在的斐理伯書作分析，可見此書有一般的書信格式，序言（1:1-2）及結語（4:21-23）甚短，中間的主文有如一篇親切的對話，書中引了一首來自初期教會禮儀的詩歌（2:6-11），歌頌耶穌的屈尊就卑，降生成人，聽命至死，及他的被舉揚，光榮尊貴，受萬物崇拜。全書結構大致如下：

序言（1:1-2）
a) 感謝與祈禱（1:3-11）
b) 保祿的訊息（1:12-26）
c) 保祿回想斐理伯教會的情況（1:27-2:18）
d) 保祿的計劃（2:19-3:1a）
e) 辯論與鼓勵（3:1b-4:20）
結語（4:21-23）

a) 感謝與祈禱（1:3-11）

此段寫得真摯誠懇，保祿因斐理伯信友的合作而滿懷喜樂。他深愛這團體，並祝他們的愛德日增。

b) 保祿的訊息（1:12-26）

保祿自述他的近況，他雖身在獄中，但卻平安喜樂。因為他依靠主，什麼都不怕，而且「或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚」（1:20）。保祿現在面對生、死的抉擇；生是繼續為基督傳福音，死則與基督結合一體；本來他個人更願死，但為了福音及信友的益處，他願存留。

c) 保祿回想斐理伯教會情況（1:27-2:18）

他鼓勵信友們「生活度日只應合乎基督的福音」（1:27），

「彼此意見一致，同氣相愛，同心合意，思念同樣的事」（2:2）。他邀請他們「懷有基督耶穌所懷的心情」，接着引了那首在初期教會禮儀中詠唱的基督歌詠，頌揚基督的自謙自卑（2:6-8）及被舉揚（2:9-11）。如斐理伯人接受這邀請，「努力成就自己得救的事」（2:12），與天主合作，那麼雖會遇到困難，但也會常喜樂。

d) 保祿的計劃（2:19-3:1a）

保祿希望能盡早派弟茂德前往答謝斐理伯人，並派厄帕洛狄托回斐城，請信友們滿心高興地接待他。

e) 辯論與鼓勵（3:1b-4:20）

在斐城教會內也出現了一些反對保祿及其福音者，按推測可能是一羣較着重舊法律及外在割損的猶太份子。保祿以他個人的皈依經驗來駁斥他們，從中透露他的心路歷程，他現時的心態及神修取向。他也再提出他在迦、羅二書詳細發揮過的主題：成義非藉法律，卻藉信仰死而復活的基督。不過，信仰也要有行為的表現，那些放縱肉慾，行為不檢的人，「是基督十字架的敵人；他們的結局是喪亡，他們的天主是肚腹」（3:18-19）。最後保祿勸勉他心愛的團體常「屹立在主內」（4:1），鼓勵他們樂觀向前走，「你們在主內應常喜樂」（4:4），也不忘再一次向斐理伯人道謝。

7.4 神學主題

a) 基督的逾越奧跡

藉2:6-11的禮儀歌詠，保祿以基督的空虛，貶抑自己及被高高舉揚來反省他的死亡、復活奧跡。基督恰與亞當相

反，亞當驕傲逆命，妄想同天主相比，耶穌「雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，反而空虛自己，貶抑自己聽命至死」。因他的極度謙卑自己，天主就極度舉揚他，使全天下都認他為主。這死而復活，空虛自己而被高舉的基督是信友們生活及信仰的核心。保祿表示：「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，我希望也得到由死者中的復活」（3:10），他也勸勉信友們要「懷有基督耶穌所懷有的心情」（2:5）與人交往，以基督耶穌的情懷去愛眾人（1:8），「生活度日合乎基督的福音」（1:27），這都是與基督逾越奧跡相契合的效果。

b) 基督徒的喜樂

喜樂這主題在本書中最突出且由首至尾貫穿全書（1:4,18；2:2,17,18,29；3:1；4:1,4,10）。基督徒的喜樂不是一種轉瞬即逝的情感，或一種對幸福快樂的渺茫盼望，而是一個恆常的內在態度。基督的福音本身就是一個令人喜樂的訊息。「喜樂於上主」就出自那份被天主所深愛，被他所救贖的信念。這喜樂能使保祿身帶鎖鏈，仍滿心歡喜，也能使基督徒們如保祿所勸勉「什麼也不要掛慮，只在一切事上，以懇求和祈禱，懷着感謝之心，向天主呈上你們的請求」（4:6）。喜樂於主的人必然心胸廣闊，無入而不自得。「凡是真實的、高尚的、正義的、純潔的、可愛的、榮譽的，不管是美德，是稱譽：這一切你們都該思念」（4:8）。同時喜樂也是團體性的，要表現在友愛中（4:4）。個別的喜樂自然地也是與人同樂（1:25-26；2:17-18）。此外，基督徒的喜

樂與他的希望有緊密的聯繫，他知道現世的喜樂要在來世滿全。「我們的家鄉原是在天上，我們等待主耶穌基督我們的救主從那裏降來」（3:20），「你們在主內應當常常喜樂，我再說：你們應當喜樂！你們的寬仁應當叫眾人知道：主快來了」（4:4-5）。

8. 費肋孟書

8.1 寫作動機

收信者費肋孟，從信中推測，應是個富有的基督徒，擁有奴僕，他也提供他的住所作為信友們聚集的地方（2）。保祿的信是寫給他的，但也給在他家內聚會的基督徒團體。他的家究竟在何方，就不得而知。有人以為是哥羅森，因保祿在這裏提及的阿爾希頗（2）是哥羅森人（哥4:17），與保祿在一起的厄帕夫辣（23）也出現在哥1:7；4:12。保祿在寫這信時自稱「被囚者」（1），也自認年老（9），可見他大概是在羅馬被囚，殉道前不久，約公元60年寫的。不過當時他雖被囚，卻仍是享有相當的自由，可與不少合作者聯絡（23-24），又可接待敖乃息摩。也有人認為羅馬與哥羅森相距太遠，敖乃息摩不會容易逃到羅馬又被保祿遣返，保祿被監禁之地可能是厄弗所或凱撒勒雅，與斐理伯書出於同一地點。

這信的動機正是這位敖乃息摩，費肋孟的奴隸，他從主人處逃走，可能還帶走了主人的財物（18），後去尋找保祿，受他指導而皈依基督，現保祿將他遣回給費肋孟，熱誠地勸他如兄弟般接待這位自己視為兒子的昔日奴隸。信中感

情真摯，言詞動人。

8.2 內容及結構

此信雖短，但仍可清晰地看出保祿書信的慣常模式：

序言 (1-3)
感謝 (4-7)
書信主體 (8-22)
結語 (23-25)

在主體部份，可見思想逐步提升。保祿首先請求（9），形容敖乃息摩的現況（10-14），說明現在將他遣回，是為叫費肋孟收他為兄弟（15-16），對待他一如對保祿自己一般（17），這點是發展的最高峰。後來保祿談及一個實際問題，敖乃息摩欠費肋孟的一切，保祿切願代他償還。不過他深信費肋孟會慷慨地做他所要求的，而且做得超乎所求（18-22）。

8.3 神學主題

雖然在此短信中無甚神學可言，但其中也有數點激發神學反省的地方：

- a) 宗徒的權威不在於發號施令。保祿不命令，相反以愛德之名請求（9），也不規條性地指明應作什麼，只本着基督徒的信仰提供數點指示，深信對方會合作，作出該作的，甚至超乎該作的。
- b) 愛德是基督徒生活的核心及動力。愛使人行善，「不是出於勉強，而是出於甘心」（14）。
- c) 保祿視敖乃息摩為「兒子」，他的「心肝」。他不直接

批評奴隸制或攻擊這種社會制度，卻用愛去超越它，潛移默化地令基督的精神滲透，改進人與人的關係。

9. 哥羅森書

9.1 哥羅森教會

哥羅森城是夫黎基雅（Phrygia）西南的一座大城市。自公元前129年歸羅馬帝國，屬亞細亞省。它距離厄弗所約200公里。它位於從敘利亞安提約基雅通往厄弗所的大道中，本是一個相當繁榮的城市，但在保祿時代已漸衰落。按哥2:1：「我實願意你們知道：我為你們和那些在勞狄刻雅以及所有未曾親眼看見過我的人，作如何的奮鬥」，可見保祿在傳教行程中，並沒有到過哥羅森，或在它的西北廿餘公里的勞狄刻雅。宗徒大事錄也未提過保祿曾到此地區。哥羅森教會的建立應歸功於1:7所提及的厄帕夫辣。「這福音也就是你們由我們親愛的同僕厄帕夫辣所學得的，他為你們實在是基督的忠信僕役，也就是他給我們報告了聖神所賜給你們的愛」。這厄帕夫辣，在保祿致函給哥羅森人及給費肋孟時，都在他身邊（4:12-13；費23）。哥城信友大多是外邦人，保祿曾談及他們「以前與天主隔絕」（1:21-27）和他們「未受割損的肉身」（2:13）。

9.2 寫作動機

在信中保祿談及他受的苦（1:24），及他的鎖鏈（4:3,18），此信應是保祿在羅馬監獄中寫的，約寫在61年左右。可能厄帕夫辣來探他，他獲悉了哥城教會的情況，知道他們信德和愛德都相當堅強（1:4），但如在其他教會一樣，

也難免受到一些謬論所危害。這些異端謬論是怎樣的？我們很難詳細得知，只從書信中收集到一些資料：保祿稱之為「哲學」，「以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理」（2:8,20）。這些「哲學」的追隨者「敬拜天使」，「只探究所見的幻象，因自己的血肉之見，妄自尊大」（2:18）。他們依循「基於隨從私意的敬禮、謙卑和苦身克己，徒有智慧之名」（2:23）。當然這不是一種嚴格的哲學，而是一些民間學說與宗教思想、習俗的混合物，但這些學說可滲入基督徒的信仰中，危害不淺，保祿修書提醒哥羅森信友。

不少學者認為此書並非保祿親手寫的，而是一些保祿的弟子約在八十年代以保祿的權威去駁斥當時流行的異端謬論，進而發展保祿的基督學、教會學、末世學，他們的理由主要有以下數點：

a) 文學方面

此書的風格與其他保祿書信不同，長長的句子，複雜的句法，較抽象性、智慧性的詞彙，如「求天主使你們對他的旨意有充分的認識，充滿各種屬神的智慧和見識」（1:9）；「在認識天主上獲得進展」（1:10），「充分地得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因為在他內蘊藏着智慧和知識的一切寶藏」（2:2-3）。信中有25個詞語從未在保祿的其他書信中出現過，反而保祿慣用的神學詞如：罪過、成義、法律、自由、救恩、信、許諾等卻不出現。

b) 神學方面

在其他保祿的書信中，基督學集中於逾越奧跡；教會學

較着重實際的教會團體；談到末世時，是從時間角度去看。這裏的基督學發展基督在宇宙中的地位；論及教會時，反省她的奧秘；談到末世時，則較注重空間的角度。在談基督徒的皈依，他不用「信」字，卻強調「知」。

c) 保祿的形象

保祿在這裏變得較權威化，他「因天主的旨意作基督耶穌宗徒」（1:1），「我依照天主為你們所授與我的職責，作了這教會的僕役，好把天主的道理充分地宣揚出去」（1:25）；「我們以各種智慧，勸告一切人，教訓一切人，好把一切人，呈獻於天主前，成為基督內的成全人；我就是為這事而勞苦，按他以大能在我身上所發動的力量，盡力奮鬥」（1:28-29）。保祿這裏不稱哥羅森人為「親愛的弟兄們」。與其他書信相比，保祿與團體的關係異常的冷漠。

究竟這信是否保祿所寫，至今仍未有定論，但無論如何，這書表達的是保祿的思想，一貫性地並進一步發展四大書信的神學反省。

9.3 內容及結構

此書的格式清晰。發信人中有弟茂德，如在費肋書中一樣。在最後問候中，他所問候的人全在費肋孟書出現過，故哥、費二書可能有些關係。

在前序（1:1-2）及結語（4:7-18）中間，書信的主體清楚地分為兩部份：一部份屬教義性，一部份屬勸導性。

a) 教義部份（1:3-2:23）

首先保祿用一個祈禱的形式去勸勉信友們，應在日常生

活中表達對基督的信仰（1:9-14），同時也帶出了一首禮儀的讚美詩歌（1:15-20）。此歌指正在哥城團體傳流的謬論，讚頌基督是萬有的根源與終向，宇宙創造的中保者及教會之首。基督的救恩工程是一個奧秘，經天主細心安排。這奧秘蘊藏着各種智慧和知識（2:3），在基督身上顯露出來，猶太人可領受，外邦人也可分沾（1:26-27）。因此，滿懷感恩之情，保祿鼓勵教友們在信德及希望上站穩。最後他警告他們不要被那虛妄的「哲學」所騙，或跟隨他們的虛假苦修，因為基督徒已與基督同死同復活，不受這些俗世的原則或規律所束縛（2:6-23）。

b) 勸諭部份（3:1-4:6）

這勸諭部份一開始便指出：「你們既已與基督一同復活了，就該追求天上之事」。保祿列出一系列的德行及罪惡，以描寫新人與舊人，追求天上事者與追求地上事者，在行為上的極大不同（3:5-17）；接着他談及如何在家庭中，本著基督精神活出人倫關係或主僕關係，以及一些普遍的待人處世的勸勉（3:18-4:6）。

9.4 神學主題

在哥羅森教會有兩大危機，第一是那些虛妄的哲學危害教友們對耶穌唯一信仰中心及救主的絕對信仰；第二是在該城流傳的信念，以為藉苦修及遵守某些禮儀節日可獲得救恩。此書的神學主題也是特別針對這兩個危機的。

a) 基督，宇宙的主宰

這點特別在1:15-20的讚美詩中表達得最清楚。這讚美詩

出自初期教會的禮儀歌頌，經作者修改加工，放入書信中。它的意境與若1:1-18相似，也有着同一的文化背景：基督是「無形的天主的肖像」，天主的啟示者；整個宇宙，一切事物都因他，並為他造成。他是萬有的根源和終向。這宇宙的主宰卻進入了歷史，藉着他的死亡使萬有與天主修好，藉着他的復活給宇宙帶來新生命。教會是他的身體，他是教會的頭，他宇宙性的權能及救恩就在教會內發展出來。

b) 活出「新人」

既然基督徒已與基督同死同復活，就不應受世俗的原則所支配，而應仰望天上事，脫去舊人，穿上新人（3:1,10），以基督為生活的絕對原則，「只有基督，他是一切，並在一切之中」（3:11）。

10. 厄弗所書

10.1 厄弗所教會

厄弗所位於小亞細亞西部，於公元前十一世紀由一位雅典王子建立，公元前133年歸屬於羅馬共和國。自奧古斯都將羅馬帝國割分為二十五個省後，厄弗所便成為羅馬帝國亞細亞省的省會及商業中心。由於它的地理位置，它也是一個海陸交通中樞及重要的海港。它與敘利亞的安提約基雅及埃及的亞歷山大里亞同稱為地中海三大城市。

在保祿的傳教行程中，厄弗所是一個重要的地方。他在第二次傳教旅程中，創立了厄弗所的教會團體，但卻沒有在那裏久留，只留下他的助手普黎希拉及阿桂拉在那裏繼續傳

致（宗18:18-21；弟後4:19）。在他的第三次傳教旅程中，厄弗所就成了他的主要傳教基地。宗徒大事錄相當詳細地描寫保祿怎樣給厄弗所人覆手，使他們領受聖神，及怎樣在他們中宣講、辯論、治病、驅魔（宗19）。他在那裏逗留了三年之久（宗20:31），使厄弗所教會蓬勃發展。按宗19:23-40，保祿離開厄弗所是因為當地的銀匠發起的騷動，令滿城混亂。

10.2 有關作者及收信者的問題

此信神學思想的高深可與羅馬書媲美，但從書中卻不能清楚知道保祿寫信的動機或情況，只知道他已身帶鐐銬（6:20）。在近代研究中覺得有關此書的收信人及作者都值得討論。

a) 有關收信人

在原文評釋方面有這個疑問：一些古舊的手抄本（如P⁴⁶、梵蒂岡手抄本、亞歷山大里亞手抄本）都在致候詞中缺少了「在厄弗所的」數字。早期教父如奧利振、巴亞略都不曾提到此書在收書人標題中有「在厄弗所的」字樣。所以，很可能在原著沒有這幾個字。

就書信的內容來看，此信也似乎不是寫給厄弗所的教會的。理由有二：其一是保祿是厄弗所教會的創辦人（宗18:19），並在該城住了三年（宗20:31），所以應與信友有深厚的情誼（宗20:37），但在信中保祿是異常的冷漠，不但沒有反映他與收信團體的情誼，甚至一反其他獄函的慣例（哥4:10-14；費23-24），沒有傳達他的合作者的問候，而且由1:15及3:2-4的語氣來看，似乎作者與收信者互不相識，他們只「聽說過」有關對方的事情。第二個理由是按2:1-2,11-

12；3:1顯示，收信者似乎是外邦基督徒，這種情況與厄弗所教會內有不少猶太人的事實（宗20:21）不符合。學者們對此問題作過不同解釋，有人以為這信原本是一封通函，即本身並非寫給一個特定教會，所以信內沒有寫上收信教會的名稱，也沒有提到教會的實況，收信人那項是空的，在發信時填上教會名稱。另一種可能是：這封信原先是寫給某一個教會的，因為當時各教會有互通保祿書信的習慣，而厄弗所可能是保祿書信的收集中心；這封信至厄弗所時，便轉為致厄弗所人書。又有人以為這信本不是寫給厄弗所，而是給距它不遠的勞狄刻雅城團體的。

b) 與哥羅森書的關係

弗與哥兩信在文學特徵及神學內容方面都極相似。如全哥羅森書共有三之一的詞彙都出現在厄弗所書中。弗有115節與哥的73節內容相若，同時厄弗所書內幾乎所有小單元都與哥羅森書平行，見下表：

弗1:6-7	哥1:13-14
弗1:15	哥1:9
弗2:1,5	哥2:13
弗3:1-13	哥1:24-29
弗4:15-16	哥2:19
弗4:22-24	哥3:9-10
弗5:6	哥3:6
弗5:21-6:9	哥3:18-4:1
弗6:18-20	哥4:2-4
弗6:21	哥4:7

若將兩書的神學思想比較，可見弗是哥の後期發展。在哥開始了的神學路線，在弗表現得更成熟、深入。所不同的是弗沒有哥的辯論性，主要是深入地去反省、默思基督及教會的奧秘。弗應該在哥寫成後不久寫的。

c) 有關作者

厄弗所書並非保祿親寫這個論調，在今日的新約研究中很強。其理由大致與哥羅森書的差不多。

—文學理由

在文體方面，弗與保祿其他作品的風格迥然不同。例如：在信中出现39個獨有而不曾出现在新約其他著作的字或詞，83個保祿著作沒有的字；而且信中常有一些經過組合的，長而複雜的詞句（如1:5-14；1:15-23；2:1-10；4:11-16），這有異於保祿的慣常作風。同時，好像在哥羅森書中，智慧式的言詞很多，如他求主「把智慧和啟示的神恩，賜與你們，好使你們認識他；並光照你們心靈的眼目……」（1:17-18）。

—神學的理由

厄弗所書信的神學比保祿的其他著作來得完整深入，如此豐富的神學內涵，必須經過較長時間的反省及教會的生活體驗才能醞釀出來。

—保祿的形象

保祿的典範性在這裏比在哥羅森書更強。「天主賜我以恩寵，委我以重任，他啟示我，使我知道他的奧跡」（3:2-3），「為這福音我竟作了帶瑣鏈的使者」（6:20）。

有些學者認為厄弗所書可能是由一個「保祿弟子團」所寫，即一羣保祿的門徒依據他的思想及寫作形式，參考過其他保祿親寫的信而寫成，繼續發揮保祿在世時，藉他的書信對各教會的幫助。也有人認為原稿是保祿的，但後來，廿多年後經過他的門徒稍作增刪，以適應社會環境的需要。

假設此信不是保祿寫的，它的寫作期應是公元七十年至九十五年間，可能寫於厄弗所。若是保祿寫的，就應是寫於60年左右，稍後於哥羅森書。

10.3 內容及結構

此信雖有書信格式，但構成書信的因素卻縮至最短：致候（1:1-2），最後問安（6:23-24）。書信主體在中間有一道清楚的分水嶺，將它分成兩部份：教義部份（1-3章）及勸諭部份（4-6章）。

第一部份以一光榮頌作結（3:20-21）；第二部份以「所以」為開端（4:1），把勸諭紮根在教義上（這情況與羅馬書相似，教義部份以光榮頌11:33-36作結，勸諭部份以「所以」12:1為開端）。

a) 教義部份（1:3-3:21）

這部份以一讚美詩開始，及一光榮頌作結，全段有一個主題：基督救恩的奧秘。

— 讚美詩（1:3-14）有作整本書的序言的作用。

— 感謝與祈禱，同時表達出基督在宇宙及教會中的權威（1:15-23）。

— 救恩就是天主在基督內，把我們從死亡導至生命（2:1-10），

也使猶太人與外邦人修和，在教內合成一體（2:11-22）。
— 保祿為這奧跡服務，將救恩的寶庫傳達給眾人（3:1-13）。
— 祈求及光榮頌（3:14-21），保祿求那慷慨施恩的天主，堅固信徒們「內在的人」，使他們能領悟基督的愛的廣、闊、高、深。

b) 勸諭部份（4:1-6:20）

以4:1「所以我這在主內為囚犯的懇求你們，行動務要與你們所受的寵召相稱」為基督生活的基本原則。跟着談及以下各點：

- 在教會內團合一（4:1-16）
- 棄絕「舊我」，穿上「新我」（4:17-24）。
- 「新人」、「光明之子」的描寫（4:25-5:3）及其與崇拜偶像者「黑暗之子」的不同（5:4-21）。
- 建基於基督的家庭關係：夫妻的關係有如基督與教會的關係（5:22-6:9）。
- 佩戴天主的武裝應付罪惡（6:10-20）。

10.4 神學主題

a) 基督

厄弗所書的基督觀念一開始便在讚美詩中表達出來（1:3-14）。這首讚頌基督為萬物之首的詩歌可能也是出於初期教會的禮儀。由內容看來，大致可分為三段：論天主（3-6），論基督（7-12），論聖神（13-14）。藉此指出天主救恩計劃的仔細周詳，「在基督內」或「藉基督」幾乎在每一節都出現。天主從創世之前已安排好的「他旨意的奧秘」（1:9），就是「使

天地萬物歸屬於基督元首」（1:10,22）。除了這個宇宙性的基督觀外，作者也藉救援的角度看基督：他「藉着他的寶血，使我們獲得自由」（1:7），「他藉着十字架使人與天主修好」（2:16）。還有一個明顯的角度就是藉教會看基督。

b) 教會

厄弗所書最突出的神學思想主題就是它的教會學。「教會」（ekklesia）已不再指個別的教會團體，而是整個宇宙教會，一個作者細細默觀的奧跡。

保祿用了三個象徵去描寫教會：基督的身體（1:22-23；4:15-16）；獻於天主的聖殿，在聖神內締造成為天主居住的地方，以基督為屋角基石，建立在宗徒和先知的基礎上（2:20-22）；基督的淨配（5:22-23）。

天主的救恩是按照一個自創世之前已安排好的計劃進行的（1:3-14），這在基督內預定的計劃通過教會顯露出來（3:10-11），所以保祿在歌頌天主的奧秘時說：「願他在教會內，並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代」（3:21）。

教會是一個多元化的團體，從不同文化背景而來的，信友在教會內共融合一，基督是「我們的和平，他使雙方合而為一；他以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁」（2:14-15），使一切信他在教會內成為「天主的家人」（2:19）。在教會內神恩與職務和諧融合，信徒彼此團結合一，為建樹基督的身體，「眾人都達到對於天主子，有一致的信仰和認識，成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度」（4:13）。教會合一是因為她是「一個身體和一個聖神，……一個希望，一

個主，一個信德，一個洗禮，一個天主和眾人之父」(4:5-6)。

c) 基督徒生活

厄弗所書用極美妙的言詞來描寫基督徒的崇高身份：他領受了天父在天上賜與的各種屬神的祝福(1:3)，在創世之前已被揀選，在基督內獲得義子的名份，可期望天主的嗣業。天主的恩寵豐厚地傾注在他身上，使他能領悟他奇妙的救恩計劃(1:4-14)。皈依了基督，在教會內，基督徒已不再是外方人或旅客，而是「聖徒的同胞，是天主的家人；已被建築在宗徒和先知的基礎上」(2:19-20)。所以他的行動務要與所受的寵召相稱(4:1)。要脫去舊人，穿上新人，在心思念慮上煥然一新(4:22-24)，脫離黑暗，成為光明之子(5:8-14)，效法基督，特別他的愛(4:31-5:2)，要有智慧，細心明察自己的生活，看清天主的旨意，把握時機(5:15-17)，把整個生命化成一首讚頌感恩的詩歌，因基督之名光榮天父(5:18-20)，也要堅強勇毅，穿戴天主的全副武裝，與邪惡作戰(6:10-17)。在日常生活中各盡己職，與哥羅森書一樣，厄弗所書特別強調婚姻生活的和諧、神聖，視夫妻間的愛為基督對教會的愛的反映(5:21-33)。

11. 弟茂德前後書及弟鐸書

11.1 收信者

a) 弟茂德

弟茂德是保祿的主要合作者之一，他來自呂斯特辣，母親是信主的猶太人，父親是希臘人，保祿讓他接受了割損禮

（宗16:1-3）。他在保祿的第二次及第三次傳教旅程時都陪同他（宗16:1-5；18:5；19:22；20:4）。保祿派遣他往得撒洛尼（得前3:1-5）、格林多（格前4:17）、斐理伯（斐2:19）等團體去履行一些重要任務。在保祿被囚時他也不離開他（斐1:1）。弟茂德也是保祿不少書信的「共同發信人」：得前後、格前後、斐、哥。保祿對他恩愛有加，「他是辦理主的工作，如同我一樣，誰也不可輕視他」（格前16:10-11）。「我打發弟茂德到你們那裏去，他在主內是我親愛和忠信的孩子」（格前4:17），「沒有一個像他那樣誠心關照你們的人」（斐2:20）。

b) 弟鐸

弟鐸是希臘人，當保祿與巴爾納伯前往耶路撒冷開宗徒會議時，也帶了弟鐸同去（迦2:1）。保祿沒有如對弟茂德一樣要他接受割損禮。在宗徒大事錄中，他沒有出現，但保祿卻在書信中多次提到他。弟鐸不但是保祿的得力助手，也是一個很能幹的人，他替保祿解決了格林多人的複雜問題（格後2:13；7:6-16；12:18），也受委任去安排阿哈雅信徒的捐款（格後8:6,23）。

11.2 作者問題

這三封信在十八世紀便有學者按其內容稱之為「牧函」。因書中所談及的都是如何治理教會、牧民、盡神職職務等；同時它們也並非寫給教會團體，而是給個別牧者的。這三封信被放在一起，也因它們無論在格調、詞彙、神學思想、背景各方面都很相似。

自十九世紀聖經評釋學盛行，對牧函的作者是否保祿起了很大的疑問，問題產生的理由大概可歸納在這三方面：

a) 歷史方面

三封牧函有關保祿的傳教行程都有不少零碎的資料，但這些資料與我們從其他保祿書信及宗徒大事錄知道的很難合併在一起，很多地方有出入。如弟前1:3提及的厄弗所教會情況與宗19:20所載不同；鐸1:5提及保祿要弟鐸留在克里特繼續他的工作，鐸3:12談及保祿要在尼苛頗里過冬，而按照我們已有的資料，保祿未到過這些地方；弟後的保祿已被囚獄中（1:8,16-17），很多基督徒，包括他以前的合作者都離棄了他（1:15；2:9-12,16）。他自覺「離世的時期已經近了」（4:6），所以兩次提到要弟茂德趕快前來（4:9,21），同時他在獄中受到相當嚴格的管束，這一切都與宗28:15-31所載的有出入。

b) 文學方面

在牧函大約有305個詞彙是在保祿其他書信中沒有的。反而保祿常用的神學詞彙，如：自由、成義、誇耀……等卻不見。還有一些希臘哲學意味很重的，從未在保祿書信出現過的字，在這裏用得很頻，如：「虔敬」、「莊重」、「正直的良心」、「健全的道理」等。在風格方面，牧函沒有其他保祿書信表達的思想雄渾，深厚有勁，流露真情，而是一連串的結構鬆散的實際指示。

c) 神學方面

從保祿其他書信至牧函，其中有一個相當顯著的重點轉

移，注意力由基督轉向教會，而教會也不是如哥羅森書及厄弗所書那樣從她與基督關係的角度去反省。教會是「真理的柱石和基礎」（弟前3:15），有她的內部組織及架構。談及信仰時，重點由個人的皈依基督移至信仰的內容：健全的真理，受托保管的至寶（弟後1:13-14），得救的智慧（弟後3:15）。基督徒的愛也漸趨倫理化，發展成「善行」。

d) 保祿的形象

牧函中的保祿好像已成了一個公認的信仰權威及生活典範。弟後寫於他殉道前不久，全書有如他的精神遺囑。保祿的勸諭多次被稱為「訓令」。他決斷地告訴他的弟子：「你要如此指導和教訓人」（弟前4:11；6:2），「你要宣講這些事，以全權規勸和指摘，不要讓任何人輕視你」（鐸2:15）。

基於這些及其他理由，很多學者認為此三封信非出自保祿手筆，而是一世紀末在小亞細亞的作品。有些學者採取較中立的立場，認為牧函的初稿或原意是保祿的，修訂則是後來的手筆。

11.3 寫作背景、動機

無論作者是否保祿，牧函對弟茂德及弟鐸的要求主要有兩點：

- a) 按照傳統及健全的道理去組織教會團體。
- b) 維護信仰真理，駁斥異端。

由此反映出當時教會的情況，在架構組織方面已較完善。牧函中除了提及宗徒、先知、導師這些比較超團體性的、神恩性的職務，也談到了團體的內部組織，有監督、長

老團、執事等職務。教會要駁斥的異端大概是一些混雜的宗教現象，夾雜着猶太宗教因素，希臘文化的影響及「玄識學派」（Gnosis）的趨向。

11.4 內容、結構及神學主題

三封信的結構都鬆散，也沒有一貫的神學主線，只可從中分析出各單元的組合及一些神學重點。

a) 弟茂德前書

在前序（1:1-2）及結語（6:20-21）之間，書信的主體大致可分為以下各單元：

- 1:3-20：本着「健全的道理」及「光榮的福音」去駁斥異端。
- 2:1-3:16：教會團體的組織，男女應如何祈禱，作監督及執事的資格。
- 4:1-16：駁斥異端及教導弟茂德忠於寵召。
- 5:1-6:2：教會內不同職守的信徒應各善其職。
- 6:3-16：辨別真偽導師及重提弟茂德的聖召。
- 6:17-19：給富有者的勸諭。

在勸勉所有人祈禱所指出的神學動機是天主「願意所有的人都得救，並得以認識真理；因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌；他奉獻了自己，為眾人作贖價」（2:4-6）。此段有如一簡短的信仰宣証，清楚地指出救恩的宇宙性及基督的絕對性。還有一個信仰宣証型的段落，也精簡地將「我們虔敬的奧秘」，基督的救恩的工程撮要：「他出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，被傳於異民，見信於普世，被接於光榮」（3:14-16）。

b) 弟茂德後書

在前序（1:1-2）及結語（4:19-22）之間，書信的主體大致可分為以下各單元：

謝恩（1:3-5）

真正的牧者（1:6-18）

— 勇敢的見證（1:6-8）

— 天主的恩寵（1:9-10）

— 保祿的表樣（1:11-18）

弟茂德應有的態度（2:1-26）

— 傳授真理（2:1-2）

— 與基督一起忍受苦難（2:3-13）

— 辯斥謬論（2:14-26）

日後的磨難（3:1-4:18）

— 背棄正道（3:1-9）

— 勸勉弟茂德忠於聖言，成為真正導師（3:10-4:5）

— 保祿的遺訓（4:6-18）

此書概括地勾畫出一個理想的牧者應有的態度。保祿一開始便提醒弟茂德：「把天主藉我的覆手所賦予你的恩賜，再熾燃起來」（1:6）。這恩賜是白白賜予的。「天主拯救了我們，以聖召召叫了我們，並不是按照我們的行為，而是按照他的決意和恩寵，這恩寵是萬世以前，在基督耶穌內賜予我們的」（1:9）。所以要恆心持守，就算為之而受苦也在所不辭（2:8-13）。不過就算我們被鐐銬所鎖，「天主的道，決束縛不住」（2:9）。保祿也強調了聖言的能力「使你憑着

那在基督耶穌內的信德，獲得得救的智慧……為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的，好使天主的人成全，適於行各種善工」（3:15-17）。所以牧者應熟悉聖言，並堅持所學到和確信為真理的一切。在宣講福音時「不論順境逆境，總要堅持不變；以百般的忍耐和各樣的教訓去反駁，去斥責，去勸勉」（4:2）。

c) 弟鐸書

在前序（1:1-4）及結語（3:12-15）間，書信主體大致可分為以下各單元：

1:5-16：論教會的領導及反對偽導師

2:1-3:17：論教會團體內各人的操守

3:8-11：給弟鐸的個人勸告

給了一連串的有關教會內各職務的實際指示後，保祿也指出這一切的神學基礎：「天主救眾人的恩寵已經出現，教導我們棄絕不虔敬的生活，和世俗的貪慾，有節地、公正地、虔敬地在今世生活，期待所希望的幸福，和我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現。他為我們捨棄了自己，是為救贖我們脫離一切罪惡，洗淨我們，使我們能成為他的選民，叫我們熱心行善」（2:11-14）。救恩歷史的各階段都成了我們基督徒生活的原則，這是因為我們已藉聖神成了這救恩歷史的一部份。「當我們的救主天主的良善，和他對人的慈愛出現時，藉聖神豐富地傾注在我們身上的，好使我們因他的恩寵成義，本着希望成為永生的承繼人」（3:4-7）。

五、希伯來書

1. 希伯來書與保祿的關係

梵二後的「彌撒聖經選讀」指出，在誦讀希伯來書時，不必提到保祿，因為在聖經研究上已達到共識，此書並非保祿作品。書內從未提過保祿，也沒有什麼地方可令人想到保祿是它的可能作者，只是在早期的手抄本中，它被列入保祿書信叢中（如第三世紀的P⁴⁶手抄本，將它編排在羅馬書與格林多前書之間）。不過在教父期間，有不少的教父，無論東方或西方的，都發覺此書與其他保祿書信有很多不同的地方，從而提出這書的作者問題，他們的解答及假設各有不同。

有關此書屬正典聖經綱目與否，在東方教會一直都毫無疑問肯定它的正典性；西方教會因曾有異端份子採用此書來維護異說，初期有過多少懷疑，但自第四世紀，這問題已不復存在。它的「非保祿所寫」與它的正典性無關。

支持本書非出自保祿手筆的理由很多：

a) 文學方面

沒有一封保祿著作像希伯來書一樣有如此嚴密的結構，羅馬書也不能與之相比。此書的希臘文是新約中最好的，用字、音韻、句子結構都很講究，起承轉合，和諧適當，層次分明，與保祿的瀑布式思想，電光火石般震撼人心，各有千秋。保祿有的是強勁雄渾，希伯來書則有莊嚴高貴之美。希伯來書引舊約的方法、章節與保祿截然不同，用字用詞也不

同，其中有124個字是保祿未用過的。

b) 歷史方面

根本無法將此書放入保祿的歷史框框內，書中沒有提到「我保祿」，也沒有談及與收信團體的關係或情感的表達。

c) 神學方面

希伯來書的主要神學思想是基督大司祭，這是保祿未發揮過的。不過儘管此書不是保祿寫的，卻不能說它與保祿絕無關係，如保祿也談過犧牲及祭獻觀念（參閱格前5:7；羅3:26；弗5:2），及耶穌為天人中保為我們轉求（參閱羅8:34），雖然他從不稱耶穌為大司祭。希伯來書也有批評法律和強調基督的聽命至死，這兩個都是保祿的重要思想；此外希伯來書還有不少可與保祿在獄函中發揮的神學思想相比的地方。

至於作者是誰，無人能確定。奧利振曾推測過路加或羅馬的格肋孟，戴都良認為有可能是巴爾納伯。一般學者都認為是保祿助手中的一人，其中最值得考慮的是阿頗羅，因為希伯來書的作者應該是文學修養和文化水準相當高的。

2. 收信人，書信寫成的時、地

a) 收信人

雖然「致希伯來人」這標題已在很早期的手抄本中見到，不過它並非來自原作者。在書信內，作者也從未這樣呼喚過收信人；相反，從內容中可察覺到作者寫的對象是基督徒，他勸勉他們堅持自己的信仰（3:6,14；4:14；10:22；13:7）。有些學者認為此書特別寫給猶太基督徒，甚或給一

些皈依了基督的猶太司祭（參閱宗6:7），向他們解釋皈依基督後的精神敬禮，超越以前按法律的敬禮。部份學者認為它可能是寫給谷木蘭中的希伯來團體，他們本屬司祭家族，因為等待默西亞大司祭而長久不上聖殿，本書給他們介紹耶穌基督就是這位默西亞大司祭。也有人認為希伯來書的對象不是猶太人，而是外邦皈依的基督徒。在這些不同意見中，我們無需作取捨，希伯來書本身沒有特別提及外邦人或猶太人，它是寫給基督徒的，沒有什麼種族的分別。

希伯來書是否寫給一個固定團體的？可否從信中看出這個團體的面目？這些信友沒有親自見過主，基督的福音是藉見證者傳給他們的（2:3），所以他們大概不是巴力斯坦境內居民。他們不是新領洗的，作者這樣對他們說「按時間說，你們本應做導師」（5:12）。他們剛皈依不久後，曾經受過迫害；「那時你們纔蒙光照，就忍受了苦難的嚴厲打擊……」（10:32-34），直到作者寫信時危機仍未過，還有再受苦難的可能（12:4-12）。作者鼓勵他們要勇敢應戰，也覺得他們的生活並非無瑕可指，比如在團體聚會中有人怠惰散漫（10:25），或律已鬆懈，不聽教導（5:11-12），要勉勵改善振奮，同時也有一些異端謬論出現，需要小心提防（13:9-10；12:16）。作者並指出，信友們若在認識真理後，故意將之背異，這罪無可補救（6:4-6；10:26-31），不過這團體的信徒們卻不至於此；相反，他們的愛是可嘉的（6:10）。按照這些指示，很難找出一個確實的團體，因為類似的團體在第一世紀下葉多得很。

b) 地方

信中唯一有關地方的指示就是在結語：「意大利的弟兄們問候你們」（13:24），不過單靠這個還不能確定寫信的地點是否意大利。還有在13:23作者說：「你們的弟兄弟茂德已被釋放了……」。假若這弟茂德是新約所提的保祿的助手，那麼發信與收信的地方都可能與保祿傳教的地區有關。

c) 時間

很難確定，大多數學者認為在公元70年前少許，書信的神學已發展得相當豐富，且也提到團體中領導人的問題（13:7），故不可能太早。10:1-3顯示，將有一天祭獻會停止，按此推測，書信應寫於聖殿毀滅前，所以60年代末期應該是較有可能的假設。但亦有人認為作者基於猶太人對司祭職及聖殿禮儀的懷念，而發揮了基督大司祭這主題，因而推測此書出於70年後，雖然書中沒有任何有關聖殿已不在的提示。

3. 文學體裁

希伯來書雖被稱為書信，但事實上，它卻不具書信的文學體裁，不是一封真信，沒有書信的開端，雖然結語有點似書信結語（13:22-25），但全書內容都不像與遠方的人談話，也不像是寫出來的，反而更像一篇講道詞（參閱5:11；6:9；8:1；9:5；12:5等典型的談話式口吻），可能是一篇講道詞的稿，作者自己也稱它為「勸諭之詞」（13:22）。最後的結語及問候是作者將它寄給收信團體時加上的。在這篇講道詞中教義理論與勸諭互相交織，作者每發揮完一點教義解

釋，便將之應用於實際生活上。

希伯來書運用了很多聖經中常用的修辭法，如前呼後應（如1:5與1:13），平行法（如1:1-2），交叉對稱（如5:11-10:39的結構），製造鑰匙字眼，或在一段結束時預告下段的主題等，使全書看來結構工整嚴密，條理清晰明確。

4. 內容及結構

本書在1:1-4序言式的開場白及13:20-21講詞結語之間，大致可分為五部份。

序言（1:1-4）
a) 基督在天主救恩計劃中的位置（1:5-2:18）
b) 論基督大司祭（3:1-5:10）
c) 論基督大司祭的特點（5:11-10:39）
d) 對基督的信仰（11:1-12:13）
e) 勸諭信友追求聖德（12:14-13:19）
結語（13:20-25）

a) 基督在天主救恩計劃中的位置（1:5-2:18）

作者在序言（1:1-4）中已經隆重地指出天主在耶穌，他的聖子身上所行的救恩工程超越他已往所作的。耶穌的身份及光榮遠在天使之上（1:5-14），但卻為了我們取了肉軀，並藉他的苦難及死亡解救了我們（2:5-18）。這都是教會初期對基督信仰的核心。

b) 論基督大司祭（3:1-5:10）

— 基督是忠信、可靠的大司祭（3:1-4:14）

— 基督是仁慈的大司祭（4:15-5:10）

c) 論基督大司祭的特點 (5:11-10:39)

- 勸勉性序言 (5:11-6:20)
- 一個更高超的司祭品位 (7:1-28)
- 一個更高超的司祭祭獻 (8:1-9:28)
- 一個更高超的司祭祭獻效果 (10:1-18)
- 勸勉性的結束 (10:19-39)

d) 對基督的信仰 (11:1-12:13)

- 古先祖的信仰表率 (11:1-40)
- 勸勉堅忍恆心 (12:1-13)

e) 追求聖德 (12:14-13:19)

- 嚮慕永恆 (12:14-29)
- 善盡己職 (13:1-9)
- 真正的祭獻 (13:10-19)

5. 神學思想

a) 基督大司祭

作者用一個獨特的角度——基督大司祭，去反省基督徒的信仰內容。本來，耶穌不出自肋未族，不是亞郎後裔，不是司祭，但教會很早便從祭獻的角度來看基督的救世工程，他的死是「為我們的罪」（格前15:3；羅4:25；瑪26:28），他是真正的逾越節羔羊（格前5:7），藉他的血訂立了一個新的盟約（格前11:25；路22:20），希伯來書的作者更把這些反省推進一步，把基督看成新約的大司祭，天人之間最完美的中保。在書信的第二部份（3:1-5:10），他指出基督具有

大司祭——天人中保者的兩個基本條件：

—從他與天主的關係來看，基督是忠信、可靠的大司祭（原文Pistos在這裏解作「可信」），梅瑟被天主指作「在我全家中是最忠信可靠的」（戶12:7）；基督身為天主子，更超過梅瑟。

—從他與人的關係來看，基督是仁慈的大司祭，因為他成了血肉，明白、同情我們的弱點。他也「由所受的苦難學習服從」，除了罪過外，在一切與我們相似。

基督不但是大司祭，他還是一個特別的大司祭。在第三部份（5:11-10:39），作者指出在基督大司祭職位中嶄新及無可媲美地方。

—一個超越的大司祭品位（7:1-28）：作者以聖詠110:4為基礎，認為基督的大司祭品位是「依照默基瑟德的品位」，而非按照「亞郎的品位」。默基瑟德，因着他的名字——「正義與和平之王」，他的「無父，無母，無族譜，生無始，壽無終」，及他的接受亞巴郎的奉獻，在猶太的傳統是永恆大司祭的象徵，他的司祭品位遠超過後來隨着法律而興起的亞郎的品位。後者是暫時性的，按血統承傳，藉外在儀式而定的；基督的大司祭職位卻是藉天主的誓言而訂立，是永恆的、成全的、無瑕疵的。

—一個超越的司祭祭獻（8:1-9:28）：作者將基督以自己的死亡所作的祭獻與舊約祭獻比較。舊約的祭獻是屬於「外表的禮節規程」，大司祭一年一次帶着公山羊和牛犢的血，進入「屬於世界的聖殿」，為自己和為人民的過犯奉獻；

基督則「帶着自己的血，一次而為永遠進入了天主的聖殿」，獲得了永遠的救贖，所以「他作了新約的中保」。——一個超越的司祭祭獻效果（10:1-18）：舊約的祭獻不能使人成全，潔淨人的良心，「因為公牛和公山羊的血斷不能除免罪過」，而基督「只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」。他的祭獻從他的降生成人至他的苦難死亡，都為承行天主旨意。「犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體……於是我說：看，我已來到……我來為承行你的旨意」，我們就是藉此而得到聖化。

b) 基督徒的生活

基督大司祭的祭獻為人類帶來一個大轉變（10:19-39）。現在我們可以「懷着大膽的信心靠着耶穌的寶血得以進入聖殿」，既然如此，我們就應「以完備的信德去接近天主；也應該堅持所明認的望德……也應該彼此關懷，激發愛德」。不過，皈依基督後，跌倒的危險仍存在，為鼓勵信友們，作者在第四部份列舉了一連串的可視為信德典範的歷史人物（11:1-40），由亞伯爾的祭獻開始直至瑪加伯時代的殉道者。他確定信德能使人克勝一切磨難，「所以，我們既有如此眾多如雲的證人，圍繞着我們、……以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程，雙日常注視着信德的創始者和完成者耶穌」（12:1-2）。磨難只可能堅強我們的希望，因為天主讓我們受磨難「是為了我們的好處，為叫我們分沾他的聖善」（12:10）。

在書信的第五部份（12:14-12:18），作者落實地談及基

督徒的行為：「與眾人和平相處，盡力追求聖德」（12:14），實行兄弟之愛（13:1-3）及其他德行（13:4-6），服從領導者（13:17），常藉子耶穌基督獻上讚頌之祭（13:15）。

c) 新舊約的關係

希伯來書常應用舊約來解釋基督的奧跡。作者一方面尊重舊約的權威，但在引用舊約時，卻同時更進一步的超越舊約的意義，點出新約時代，基督所帶來的圓滿救恩。「如今司祭職一變更，法律也必然變更」（7:12）；「先前的誡命之廢除，是由於它的弱點和無用」（7:18）。他在講解基督大司祭時所選用的舊約經文，全是用來指出舊司祭職、舊禮儀、舊盟約之不足，應被新的來取替。新舊約之間的關係可以由連貫、斷絕、超越三個層面來說明彼此間的相對與相互性的關係。

— 連貫性：基督的奧跡是在舊約中履行的救恩史的延續（9:13-14）。

— 斷絕性：基督的祭獻使舊約暫時性、表面性的禮儀終止。

「這一切都是屬於外表禮節的規程，只着重食品、飲料和各樣的洗禮，立定為等待改良的時期。可是基督一到，就作了未來鴻恩的大司祭」（9:10-11）。

— 超越性：基督所帶來的救恩意義已超越舊約，並成為一切的圓滿。「他經過了那更大，更齊全的，不是人手所造，不屬於受造世界的帳幕，不帶着公山羊和牛犢的血，而是帶着自己的血，一次而為永遠進入了天上的聖殿」（9:11-12）。

d) 邁向圓滿

希伯來書一方面應用了空間的思想模式來表達基督救恩的嶄新，如9:12談及「天上的聖殿」，12:22「天上耶路撒冷」，11:16「天上的家鄉」；一方面也用時間的模式說出在基督內開始了的救恩要在他的「再次顯現」時，才達到圓滿（9:28）。所以基督徒「應該堅持所明認的望德，毫不動搖」（10:23），深信天主是忠信的，必實踐許諾（10:36-37），也深信「耶穌基督昨天、今天，直到永遠，常是一樣」（13:8），他是歷史的中心，是希望之源。

六、公函

「公函」這名稱已在第三、第四世紀，被教父們採用來統稱保祿書信以外的書信，因為它們不是寫給某些指定的團體及收信人的，為此可把它們視作普遍地寫給整個教會的書信。它們是若望一書、若望二書、若望三書、伯多祿前後書、雅各伯書、猶達書。在內容方面看來，三封若望書信自成一組，猶達書與伯多祿後書有相似之處，雅各伯書與伯多祿前書也可相比。

1. 若望書信

1.1 若望書信在若望文學作品中

在今代的新約研究中，慣常將若望福音、三封若望書信及默示錄放在一起，通稱為若望文學作品（corpus johanneum）。這五本書都被教會傳統視為若望宗徒所作，在內容方面也有很多共同的地方，例如：

a) 神學詞語的應用：

這五本書中有很多它們之間共有而在其他新約書本中不見的神學詞語，如：

- 「言」（Logos）：代表耶穌基督（若1:1.14；若一1:1；默19:13）。
- 「真的」（alethinos）：在全新約中出現28次，23次在若望文學中：福音9次，書信4次，默示錄10次。
- 「生命」（Zoe）：全新約用過135次，其中66次在若望文

學中：福音36次，書信13次，默示錄17次。

- 「見證」(Martyria)：在全新約出現37次，若望文學30次：福音14次，書信7次，默示錄9次。

其他名詞如「世界」(kósmos)、「留在」(meno)、「認識」(ghinôsko)等，在若望福音及書信很常用，但不見於默示錄。總之，這些書是擁有它們一套專有或特愛的神學詞彙的。

b) 共同的背景

這些書本反映出的教會團體及他們的生活情況是大同小異的。

c) 對禮儀的著重

尤其在若望福音及默示錄最顯著。

按今代學者的研究，這五本書同出於一個以若望宗徒為源流及中心的「若望傳統」。五本書中的同異可藉此解釋：相同的地方就因它們出自同一傳統，同一思想體系；不同的地方來自不同的歷史環境、生活實況及不同的最後修訂者。

在三封書信中，第一封與福音的相似之處最多，其中有很多句子幾乎相同。例如以下數句：

若望福音	若望一書
12:35：在黑暗中行走 / 成為光明之子	1:6-7：在黑暗中行走 / 在光中行走
1:13：由天主而生	2:29：由天主而生
1:18：從來沒有人見過天主	4:12-20：從來沒有人見過天主
8:44：你們是出於你們的父親魔鬼……在他內沒有真理	1:8：如果我們說我們沒有罪……真理也不在我們內

5:42：我知道在你們內沒有天主的愛	2:15：誰若愛世界，天父的愛就不在他內
3:21：履行真理的，卻來就光明	1:6：不履行真理……仍在黑暗中
14:21：接受我的命令而遵守的，便是愛我的人；誰愛我，我父也必愛他	2:5：誰若遵守他的話，天主的愛在他內纔得以圓滿
17:3：永生就是：認識你唯一的真天主	5:20：天主子來了，叫我們認識真實的天主和永遠的生命
15:9：正如父愛了我，同樣我也愛了你們，你們應存在我的愛內	4:16：天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內

在神學方面，若望福音與若一的路線也很相似，如耶穌基督，天主的言，救世者，人在他面前作信仰的抉擇，由死亡進入生命，履行真理，留在基督的愛內等。

1.2 作者，寫作時、地

在三封書信中，若一很早便被視為正典作品，若二、若三則起初被懷疑，故較晚才被列入聖經綱目。到第四世紀，有關三封書信的正典性已毫無問題。

若一在書中全無提及作者的名字或個人消息。他有時用第一身「我」自稱：「孩子們，我給你們寫說……：父老們，青年們，小孩子們，我給你們寫說……」（2:12-14），但卻更常用複數「我們」，可見他將自己放在一羣教會的領導人中，他們未必有什麼固定的權威或職務，因他們擁有對主的真確傳統，所以亦覺得有責任在團體中負起傳遞這些真確的見證，教導信友，宣講基督的責任（1:1-4）。

若二及若三的作者致候詞中都稱自己為「長老」，兩

封書信都沒有提到若望這名。從文筆及內容看來，這兩封短信是同一作者寫的，它們的序言相似，結語完全一樣，也用了不少共同的字眼，如喜樂，在真理內生活等。「長老」未必一定是一個職務，可能只是一個稱號，表示他在教會內有公認的權威。從作者的語氣可見他確實具有領導者的威信。毫無疑問，這兩封書信均出自同一作者。

我們亦可大致肯定若二、若三的作者與若一的作者是同一人。在三封書信中有很多地方可直接相比，如：若二2與若一2:4, 3:15；若二5與若一2:7；若二6與若一5:3；若二7與若一2:18,23；若二9與若一2:23；若三11與若一3:6,9, 4:12。

這個作者不可能是若望宗徒本人，因為若是若望，他為何不以宗徒身份致函，反而用「長老」這名稱？同時在若三，作者提到在團體中有人不承認他、誹謗他（若三9-10）；宗徒的權威，尤其是最後去世的宗徒，在初期教會中是到處備受尊榮的，很難會不受承認；兼之，這些書信所反映出的教會情況與若望宗徒時代有時間的距離。三封書信的作者應該是若望傳統圈子中的一人，甚或是若望宗徒的弟子。

至於書信的作者會否是若望福音的最後修訂者，在學者們中說法意見不一，不過大家都贊同書信及福音都出自同一的若望傳統，與若望，載伯德的兒子的見證一脈相傳；把若望書信的作者視作若21:24：「我們知道：他的作證是真實的」的「我們」羣中之一，應該是不會錯的。

至於寫作時間，三封書信大概是依現有的次序相繼寫成的。寫作時代與若望福音差不多，可能稍遲一點，大致在九

十年代，不應超過世紀末。寫作地點可能是若望傳統的主要發展地帶，即小亞細亞，甚或更準確，在厄弗所教會。

1.3 寫作的動機及收信人

我們首先從若二及若三談起。若二是寫給「蒙選的主母和她的子女」，所指的不是一個人，而是一個教會團體。正如在結語中「蒙選的姊妹的子女」所指的也是一個團體中的基督徒。寫信的動機是為提醒信友們慎防異端者。「他們不承認耶穌基督是在肉身內降世的；這樣的人就是迷惑人的，就是假基督」（7），作者看清這些異端者的危險性，所以決斷地叫信徒們避免他們。「不要接他到家中，也不要向他請安」（10-11）。

若三是寫給一個名叫加約的人的，他應是他教會中一個突出的良好基督徒，作者對他信任、愛戴、讚賞。不過在這教會內也有一些問題，就是內部的不和，一位叫狄約勒斐的好名好權者，不承認作者的權威，誹謗他，同時也不接待弟兄，即那些四出傳教的基督徒。作者對此情況非常擔心，故修此書以作提醒及鼓勵。

若一因無書信式的前序及結語，故較難鑒別其寫作動機及收信人，在5:13他說「我給你們這些信天主子名字的人，寫了這些事，是為叫你們知道：你們已獲有永遠的生命」，還有2:12-14：「孩子們，我給你們寫說：因他的名字，你們的罪已獲得赦免……」也有同樣意思，作者要信徒們肯定，他們已因耶穌基督而獲得救恩，並勸諭他們堅守這信仰。這勸諭也是因着一些「假基督」的出現而表達得更迫切，所以

此書雖非以駁斥異端為主，但也有辯護的因素。那些「假基督」（2:18,22；4:3）或「撒謊者」（2:22），他們「否認耶穌為默西亞」，「否認父和子」（2:22-24），否認基督「在肉身內降生」（4:2）。從這裏不難看到這些異端有多少「神知學派」的因素，視基督為一位神話性的救世者，而不接受其真實的降生與死亡；就因為他們不明瞭天主在救恩奧跡中表達的愛，所以作者要強調天主是愛及這愛的力量。在生活行為方面，這些「撒謊者」也以為自己沒有罪（1:8），不遵守天主的命令（2:4），尤其愛的誡命，相反他們憎恨自己的弟兄（1:6-8,10；2:9-11；3:18-20；4:20）。

作者警醒基督徒要小心提防，同時也提供了一個分辨善惡、真假基督徒的原則，就是與天主的共融。作者在書信開始便指出他要傳遞的信仰內容是一個深刻的體驗：「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命聖言……」（1:1-4）。藉這體驗，基督徒「同父和他的子耶穌基督相通」（1:3），而他們之間也「彼此相通」（1:7）。這相通、共融，就是信仰真假的驗證，而這共融藉愛來表達。「天主是愛」，他的愛在基督身上表露出來（4:7-10），與天主的愛共融的自然後果就是彼此相愛：「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主」（4:20）。

1.4 寫作的背景及體裁

若望書信反映出的是一個猶太、希臘文化交匯的環境。作者在語氣、思想結構方面表達出他的猶太根底，雖無直接

引舊約，但卻表露出對舊約的熟識，並對某些舊約的觀念、象徵、思想運用自然。同時作者寫出流暢的希臘文，也愛用相反詞，如光——黑暗，愛——恨等。這猶太希臘式的宗教、文化背景與若望福音反映出的差不多。

至於文學體裁，若二、若三清楚的有書信的格式，是真正的書信。若一就不同，沒有發信人的自我介紹，沒有結束的問候，也沒有清楚的收信人及寫作狀況，所以有人認為此書本身是一篇講道詞，而非正式的書信。作者也親切地，且口語地稱信友們為「孩子們」或「親愛的各位」。

1.5 內容及結構

若一的思想方式不是直線形的推理，而是圓形的沉思反省，圍繞着同一的主題打圈子，愈轉愈深。這思想方式已在若望福音中可見。

序言（1:1-4）指出書信的性質及目的，傳遞一個真實的、深刻的信仰體驗，為能締造信友與天主在基督內及彼此之間的共融。結語（5:13-21）重提寫信的目的：「我給你們這些信天主子名字的人，寫了這些事，是為叫你們知道：你們已獲有永遠的生命」（5:13），並勸勉信友祈禱，避免罪惡。書信主體可分為三部份：第一部份（1:5-2:28）用正相反交替的方式表明天主是光，戰勝黑暗。第二部份（2:29-4:6）指出天主是父，「天主的子女」這稱號在此段中出現了八次。第三部份（4:7-5:12）描寫天主是愛，及如何留存在祂的愛內。除了「愛」外，「信」及「作證」等字眼頻頻出現。

序言 (1:1-4)
天主是光 (1:5-2:28) 1:5-2:2：在光中行走，脫離罪惡 2:3-11：遵守愛的命令，不在黑暗中行走 2:12-17：戰勝邪惡，超脫世俗 2:18-28：留存在基督內，不被假基督迷惑
天主是父 (2:29-4:6) 2:29-3:10：如父一樣聖潔，不犯罪，行正義 3:11-24：效法耶穌並遵守他的命令，彼此相愛 4:1-6：藉純正的信仰辨別真理的神和欺詐的神
天主是愛 (4:7-5:12) 4:7-21：愛出於天主 5:1-12：藉愛活出信德，藉信獲得生命
結語 (5:13-21)

若二及若三篇幅很短，架構簡單。若二在致候詞（1-3）與結語（12-13）之間的書信主體中，把「愛」和「真理」這兩個概念聯合一起，愛主愛人使人活於真理內。作者首先勸勉團體彼此相愛（4-6），跟着提醒信友謹防那些不活於真理內的邪惡者（7-11）。

若三也強調真理與愛，在致候詞（1-2）與結語（13-15）之間，作者稱讚加約以愛心接待那些到處周遊宣講的傳道者（3-6），也勸勉提防遠離真理者（9-12）。

1.6 神學主題

a) 天主是愛

若一用了數句定義式的短句來描寫天主：「天主是光」（1:5），「天主是愛」（4:8-16），天主是「聖潔的」（3:3），「天主比我們的心大」（3:20）。作者並非抽象地介紹天主

的屬性，而是從天主中看到我們基督徒的身份，因為我們是「由天主而生的」（2:29），是「天主的子女」，要「相似他」（3:1-3）；我們「認識他」（2:3），並「存留在他內」（4:16）；他是光，催迫我們在光明中行走，脫離黑暗；他是愛，邀請我們以愛還愛，並彼此相愛，遠離憎恨；他是聖潔的，若要相似他，便應履行正義，避免犯罪。他比我們的心大，鼓勵我們對他懷着信賴依恃之情。他的愛在他的救恩計劃中表達出來，這救恩計劃是聖三的工程。「父打發了子來作世界的救主」（4:14），在基督內「我們認識了，且相信了天主對我們所懷的愛」（4:15-16），他也賜給了我們聖神，「我們所以知道我們存留在他內，他存留在我們內，就是由於他賜給了我們的聖神」（4:13）。

b) 天主在基督內顯示了他對人的愛

若一強調救恩就是接受天主在耶穌基督內對我們的愛。他用了9次「信」這個字，25次「認識」，15次「知道」。在駁斥異端者時，他強調基督降生的真實性（4:2），基督的救恩意義與他的歷史。他的確實降生成人，在世生活、受難、死亡，不可分開。「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」（4:9）。所以「凡信耶穌為默西亞的，是由天主所生的」（5:1）。藉信耶穌而得永生，這在若望福音中突出的主題，也是若望書信的內容重心，「我給你們這些信天主子名字的人，寫了這些事，是為叫你們知道：你們已獲有永遠的生命」（5:13），永生就是「同父和他的子耶穌

基督相通」(1:3)。

c) 彼此相愛

接受天主在基督內對我們的愛，自然地也應藉愛來回應，「我們應該愛，因為天主先愛了我們」(4:19)；同時愛也是天主的命令，是他的新誡命，他旨意的清楚表達(2:7-11；4:21；5:2-3)。不但如此，愛也是救恩的驗證：「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們；那不愛的，就存在死亡內」(3:14)。我們對天主的愛，就在對弟兄的愛中表達出來：「既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛。從來沒有人瞻仰過天主；如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內，他的愛在我們內纔是圓滿的」(4:11-12)，「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主」(4:20)。

2. 伯多祿前書

2.1 作者，寫作時、地

直到十九世紀初，伯前之為伯多祿所作，毫無懷疑地被接受。作者在致候詞中如此自我介紹：「耶穌基督的宗徒伯多祿」(1:1)，在信中他也說：「我這同為長老的，為基督苦難作證的，以及同享那將要顯示光榮的人」(5:1)。在書末問候(5:13)提及的「巴比倫」是象徵性的，暗示羅馬，所以伯多祿在羅馬寫這書信，本應是最清楚不過的，但近代聖經評釋學卻因以下問題，覺得有關本書的作者有討論的必要。

a) 文學方面

本書作者寫的希臘文技巧純熟，詞語優美，作者的文學造詣應不淺。

b) 內容方面

書中的勸諭很多都與初期教會的宣講及訓導相同。伯多祿的獨有性格全不在書中表露，也不見得作者是與耶穌密切生活過，及是他的苦難的目擊證人。書中有很多地方反而與保祿書信相似，如：耶穌的死亡使人脫免罪惡及成義（1:18-19；2:24），基督徒參與基督苦難（4:13；5:1），服從政治權威（2:13-17），神恩（4:10-11）；保祿慣用的「在基督內」也在這裏出現（3:16；5:10,14）；開始的致候詞及結語的祝福都很像保祿的格調，有很多章節可直接與羅馬書及厄弗所書中片段相比。除了與保祿之外，此書也有與其他新約傳統相似之處，如與雅各伯書共有「生於真理之言」（伯前1:23與雅1:18），「屬神的奉獻」（伯前2:5與雅1:26-27）等主題，與福音傳統，尤其與瑪竇福音中的山中聖訓也有可相比之處（如伯前1:17與瑪6:9；伯前2:12與瑪5:16）。

c) 歷史方面

4:12所提到的迫害，似乎是指一項公開性或政治性的迫害。這類對基督徒的迫害要在公元95 / 96年才開始，同時在5:13巴比倫來象徵羅馬，也是在公元70年耶路撒冷滅亡後，才在猶太的默示錄文學中變得普遍的。

由此種種原因，此信可能非出自伯多祿手筆。書中指出

執筆者是息耳瓦諾：「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」（5:12）。這息耳瓦諾可能是宗15:22；18:5；得前1:1；得後1:1；格後1:19所指的息拉。不過可能這執筆者的工作不止於記錄伯多祿的口述，而是更大幅度的修訂，又或許作者是一位居於羅馬的不知名基督徒，按伯多祿的傳統及其他初期教會的傳統，依當時的環境所需寫成的書信。

假若此書是伯多祿的口述，息拉筆錄，寫作時間應是在六十年代中期；若是伯多祿死後才寫成，時間可能在八十年代左右，甚或延至第一世紀末。

2.2 寫作的目的及收信人

書中直接指出收信人：「散居在本都、迦拉達、卡帕多細雅、亞細亞和彼提尼雅作旅客的選民」（1:1-2），他們是散居於小亞細亞的基督團體。從信的內容推測，他們大部份是非猶太基督徒，有相當穩固的教會傳統及教會組織（1:14-18；4:3-4,10-11；5:1-4）。此信的目的也可在信中讀到：「……寫了這封我認為簡短的書信，為勸勉你們，並為證明這實在是天主的恩寵：在這恩寵上你們應該站穩」（5:12）。

這些團體活在一個相當動蕩的時期，一方面有外來的迫害(4:12)，基督徒們要因「基督的名字，受人辱罵」（4:14），要「為正義而受苦」（3:14,19-20），受誹謗（2:12）；一方面團體中熱忱亦稍減，基督徒生活亦開始鬆懈（4:2-15）。總之，作者寫此信鼓勵這些「暫時還該在各種試探中受苦」（1:6）的基督徒，深信「那賜萬恩的天主，即在基督內召叫

你們進入他永遠光榮的天主，在你們受了少許苦痛之後，必要親自使你們更為成全、堅定、強健、穩固」（5:10）。為寫這短短的勸諭信，作者運用了一些傳統的資料，如禮儀歌詠，信仰宣証，初期教會的教理講授等。

2.3 內容及結構

此書有書信的格式，有一般的序言（1:1-2）及結語（5:12-14）。序言後立即有一篇讚頌詞。此詞可分為兩部份（1:3-9,10-12），中間以「救恩」一詞作樞紐。在這篇讚頌詞中，全書的重要主題已被點出，如：充滿生命的希望，為精練信仰的各種試探，基督先受苦難後進入光榮等。書信主體可分為三部份。

序言（1:1-2）
讚頌詞（1:3-12）：頌謝基督的救恩
建基於基督上的希望（1:13-2:10） 1:13-25：邀請努力成聖，熱切盼望救恩，信賴聖言 2:1-10：建設新的天主子民
在不同情況中活出基督精神（2:11-3:12） 2:11-17：在政治制度中作見證 2:18-25：活好社會關係，並效法基督，忍受痛苦 3:1-7：善活夫婦間的關係 3:8-12：在團體中彼此相愛
磨難中堅忍（3:13-5:11） 3:13-22：安心受苦，效法基督 4:1-11：勿與俗世同流，而是本著各人的神恩，修德行善 4:12-19：勉勵受迫害者仰望天主 5:1-11：有關教會團體生活的勸勉
結語（5:12-14）

2.4 神學主題

a) 基督徒的希望

基督徒的重生是為了「獲得那充滿生命的希望」(1:3)，這主題在書信的開端已被點出。基督是這希望的基礎及保證，因為我們不是用能朽壞的財物，而是用他的寶血被救贖的(1:19)；那被釘死，死而復活的基督要光榮地再顯現，信友們應「全心希望在耶穌基督顯現時，給你們帶來的恩寵」(1:13)。在這等待及希望的時期，要以基督為磐石(2:4-8)，在生活的每一幅度都應以他為基礎及準繩；要行為與身份一致，處處能為自己所信所望的作見證：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」(3:15)。作者深信基督徒不是憤世嫉俗的離羣份子，要生活在社會中，雖然很多時他們的信仰及操守與大眾意識有衝突，但扎根於基督，他們不怕痛苦。

b) 基督徒的痛苦

受苦這字眼在書信中出现11次之多。作者不欲對痛苦作深入的神學反省，而從一些基督徒們已深信的信仰原則中，抽出實際的後果。作者強調「基督也為你們受了苦，給你們留下了榜樣，叫你們追隨他的足跡」(2:21)。他至少有三次以初傳的方式道出基督的苦難、死亡及救恩意義(2:21-24；3:18-22；4:1-14)。在2:22-24他更以詩歌形式按依撒撒意亞的「雅威僕人」詩歌(特別依53:4-9)來描寫基督的苦難；因為基督受了苦，跟隨他的人也不免要受苦(4:1-13)。基督徒的痛苦是參與基督苦難，痛苦永遠是一個難以

了解的奧秘，要到審判之日才清楚。故此，「凡照天主旨意受苦的人，也要把自己的靈魂托付給忠信的造物主，專務行善」（4:19）。不過，現世的痛苦是短暫的，重要的是跟隨基督，信賴天主：「在你們受少許苦痛之後，必要親自使你們更為成全、堅定、強健、穩固」（5:10），並「使你們在他光榮顯現的時候，也能歡喜踴躍」（4:13；5:1）。

c) 教會團體

耶穌是天主新聖殿的活基石，在他內「你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇，成為一班聖潔的司祭，以奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品」（2:5-6）。這教會觀與希伯來書及羅12:1-2相近。教會上下各份子有和諧的關係，基督也是教會的「總牧者」（2:25；5:4）。教會領袖與信友的關係有如牧人與羊羣，這個教會形象又與若21:15-17相似。

3. 伯多祿後書

3.1 作者，寫作時、地

此書的被列入正典，經過不少波折。它的存在，在第三世紀才被發現，教父們如奧利振、安瑟伯、熱羅尼莫都不認為它屬於正典，直至第五世紀，它才普遍地被接納，列入聖經綱目：

雖然本書作者如伯前一樣，自稱為「耶穌基督的僕人和宗徒西滿伯多祿」（1:1），同時直接提到他寫過另一封信：「這已是我寫給你們寫的第二封信」（3:1），伯前後兩書的格調卻截然不同。兩書共有的詞彙約一百個，但不同的卻超

過六百個，尤其在重要的神學主詞上。伯後的作者間接地把自己放在第二或第三代基督徒中。他藉此信叫信友們「想起你們的宗徒們傳授的主和救世者的誠命」（3:2）。在3:15作者談及保祿的書信，似乎保祿書信在作者寫此信時已被收集在一起，且流傳甚廣；兼之，這書所駁斥的神知學（或玄識學）在第一世紀末期才流行。按這些因素推測，此書可能是一世紀末寫成的，作者大致是一位擅長希臘文的猶太基督徒，寫作地點被假設在敘利亞或小亞細亞。

伯後與伯前的關係不大，卻與猶達書無論在內容、詞彙、思想上，都有很多相似的地方；不過猶達書較活潑、口語化，伯後在風格上較莊嚴。按推測猶達書應寫在伯後之前，伯後作者可能認識猶達，並將其思想繼續發展。現試將猶4-18與伯後2:1-3:3作比較：

猶4-18	伯後2:1-3:3
他們潛入你們中間……並否認我們獨一的主宰和主耶穌基督	在你們中，也要出現假教師，他們要倡導使人喪亡的異端，連救贖他們的主，也都敢否認
至於那些沒有保持自己尊位，而離棄自己居所的天使，主也用永遠的鎖鏈，把他們拘留在幽暗中，以等候那偉大日子的審判；同樣，索多瑪和哈摩辣……至今受着永火的刑罰	天主既然沒有寬免犯罪的天使，把他們投入了地獄，囚在幽暗的深坑，拘留到審判之時……又降罰了索多瑪和哈摩辣城，使之化為灰燼
這些作夢的人照樣玷污肉身，拒絕主權者，褻瀆眾尊榮者	他們都是些膽大驕傲的人，竟不怕褻瀆眾尊榮者
總領天使彌額爾……尚且不敢以侮辱的言詞下判決	就是連力量德能大於他們的天使，也不敢在上主面前，以侮辱的言詞

	對他們下判決
他們像無水的浮雲，隨風飄盪	他們像無水的泉源，又像為狂風所飄颻的雲霧
又像出軌的行星，為他們所存留的，乃是直到永遠的黑暗的幽冥	為他們所存留的，是黑暗的幽冥
他們的口好說大話	他們好講虛偽的大話
（宗徒們）曾向你們說過：到末期，必有一些好嘲弄人的人，按照他們個人邪惡的私慾行事	（宗徒們說過）：在末日要出現一些愛嘲笑戲弄，按自己的私慾生活的人

3.2 寫作動機及收信人

收信人是：「那些因我們的天主和救主耶穌基督的正義，與我們分享同樣寶貴信德的人」（1:1），原因就是叫他們當心，免陷入異端。

按書中的零碎描繪，這些「假教師」或「假先知」（2:1）宣傳的學說，應該是稍後期才有正式發展，且在信友團體中製造不少混亂的「神知學」的雛型，他們強調「知識」（「認識」epignosis及「知識」gnosis 等字樣在此書出現七次），他們不信末世及基督的來臨。他們對將來無所期望，因為一切自創造以來都照舊存在，無所改變（3:3-4），因此他們的生活也放肆，無節制。他們中也有些曲解了聖經或保祿的書信，因而自招喪亡（1:20；3:16）。作者寫這信就是要信友們「預先知道了這些事，就應該提防，免得為不法之徒的錯謬所誘惑，而由自己的堅固立場跌下來。你們卻要在恩寵及認識我們的主，和救世者耶穌基督上漸漸增長」（3:17-18）。

3.3 內容及結構

在序言（1:1-2）與結語（3:17-18）之間。全書內容可分為四部份。

a) 基督徒的身份（1:3-11）

作者描寫基督徒的被召及所受的恩典，他尤其列出八種德行：信仰、毅力、知識、節制、忍耐、虔敬、友愛、愛德。

b) 真理的準繩（1:12-21）

為能辨別真理，作者列出兩個原則：宗徒的見證（1:12-15），聖經或先知們的說話（1:16-21）。

c) 駁斥假教師（2:1-2）

首先作者指出他們的必要出現（2:1-3a），並以聖經例証肯定他們必要到天主的懲罰（2:3-9），揭露他們在思想上的錯謬及行為上的放蕩（2:10-22）。

d) 批判異端及警醒信友（3:1-16）

批判異端者不信主的再來（3:3-7）及警醒信友以善行期待主的日子（3:8-16）。

3.4 神學主題

a) 耶穌基督天主子及救世主

伯後引了耶穌顯聖容的事蹟，並為此事作證，強調耶穌是天主子。在信中他給耶穌的稱號常是「主」及「救世者」。他的基督觀發展了初期教會傳統的信仰宣証。在書信的序言及結語，他都祝信友們因「認識天主和我們的主耶穌」，而豐富地獲得恩寵及平安（1:2），並願他們在「認識我們的主，和救世者耶穌基督上漸漸增長」（3:18）。

b) 傳統及聖經

面對異端的威脅，伯後為信友們明確地指出真理的基礎：你們要常「想起聖先知們以前說過的話，以及你們的宗徒們傳授的主和救世者的誡命」（3:2）。先知的說話和宗徒們的見證就是基督徒信仰的原則，同時作者也指出「經上的一切預言，決不應隨私人的解釋，因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動下說出來的」（1:20-21）。藉此作者指出聖經由聖神默感，不可擅自隨意解釋，不但舊約，新約也一樣。作者這裏提及保祿的書信，「在這些書信內，有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣，而自趨喪亡」（3:16）。這裏已有梵二（啟示憲章12）提到的釋經原則的雛型：在聖神的指引下，在教會團體的共融中，並按照教會信仰的一貫性。

c) 末世

面對不信基督再臨的異端份子，伯後堅持教會傳統對末世的看法，他的依據仍是天主的話（3:5-7）。有很多人本期望末世很快來臨，後因見它不來而放棄信仰，製造謬論。對此作者說：「有一件事你們不可忘記：就是在天主前一日如千年，千年如一日，主決不遲延他的應許，有如某些人所想像的；其實是他對你們含忍，不願任何人喪亡，只願眾人回心轉意」（3:8-9）。所以信友們應該「以聖潔和虔敬的態度生活，以等待並催促天主日子的來臨」（3:11-12），為能「按照他的應許，等待正義常住在其中的新天新地」（3:13）。

4. 雅各伯書

4.1 作者，寫作時、地

雅各伯書相當晚才被列入聖經綱目，首先接納它正典性是埃及教會，繼之是東方教會（第三、四世紀），最後才是西方教會（約第四、五世紀）。十六世紀時宗教改革者馬丁路德曾否定雅各伯書，並稱它為「稻草書信」，因為書中所強調的：沒有行為的信德是死的（2:17），正與馬丁路德的「唯信論」相違。

雖然在書信的致詞中，作者自稱「天主及主耶穌基督的僕人雅各伯」（1:1），但我們還不能由此而確定他是誰。在新約提到的人物中，有五個以雅各伯為名，值得考慮的有兩個：雅各伯，阿耳斐的兒子，十二宗徒之一（瑪10:3）及雅各伯，耶穌的兄弟（瑪13:55及平行文，宗12:17；格前15:7；迦1:19）。西方教會的傳統將他們看作同一人：雅各伯，耶穌的兄弟，十二宗徒之一，日後成為耶路撒冷團體的首領。雖然這個看法在新約中是沒有足夠歷史基礎作支持的。若要將兩個雅各伯相比，耶穌的兄弟比十二宗徒之一的阿耳斐之子在初期教會扮演的角色更突出。雅各伯書在比較上更接近耶穌的兄弟雅各伯。

不過，雅各伯書會不會是耶穌的兄弟雅各伯所作，還是一個疑問。作者寫出一手流暢的希臘文，詞彙很豐富，格調優美。在書信內作者以「教師」自居（3:1-2），他可能是一個有良好希臘文化修養的猶太基督徒，活在一個以耶穌的兄弟雅各伯為源流的傳統氛圍中，以這位在初期教會相當突出

的人物為名寫這書。

這書除了反映了作者對希臘文化及辯論法的熟悉外，也反映出它的猶太背景。作者四次直引舊約（2:8引|肋19:18；2:23引|創15:6；4:6引|箴3:34；5:20引|箴10:12），42次暗示。他引舊約時，應用了七十賢士的希臘譯本。除了舊約外，也有一些正典外的猶太傳統浮現在本書中。此外本書也與新約的其他書本有關，如書中有27處與對觀福音的耶穌訓言在內容上可比較，其中15處與山中聖訓的內容相似。它與伯多祿前書也有很多地方相似，其中有9段可直接相比。至於與保祿書信，雅各伯書就似乎沒有直接關係。

4.2 寫作動機及收信人

作者稱他的收信人為「我的弟兄」或「親愛的弟兄」（十三次）。雖然在書信的致候詞中，作者聲言寫這信給「散居的十二支派」，不過這書絕不是寫給猶太人，而是給基督徒的，特別給那些從猶太宗教皈依了基督，散居在巴力斯坦外的信友，內容幾乎全是勸諭，理論的成份甚微（1:5b,17；2:7；3:2,9；4:12）。作者強調信仰的實踐，他要讓他的讀者清楚了解基督徒的信仰不在乎空泛言詞，重要的是將主的教導切實地化成生活的準則。

4.3 內容及結構

雅各伯書只有書信式的前序（1:1），沒有書信式的結語。格調是談話性的，所以有人認為它更像一篇講詞。

此書的結構不太清晰，但也不難從某些用詞特徵如「我親愛的弟兄」在不少片段的開端，「好，現在你們……」

(4:13；5:1)，或辯論性的發問(3:13；4:1；4:12)的定時出現跟隨作者思想的起落。如是分析，可察覺書信共分四部份：

a) 真正的喜樂 (1:2-27)

1:2-18：忍受苦難

1:19-27：聽天主的話而實行

b) 真正的虔誠 (2:1-3:12)

2:1-13：勿以貌取人，勿重富輕貧

2:14-26：沒有行為的信德是死的

3:1-12：慎言

c) 真正的智慧 (3:13-5:6)

3:13-18：從上而來的智慧

4:1-12：爭端的根由

4:13-17：指責為自己鋪排未來，製造安全者

5:1-6：警戒富人

d) 勸堅忍 (5:7-20)

5:7-12：勸勉信友忍耐

5:13-18：有關病人傅油及彼此代禱

5:19-20：勸善規過的益處

4.4 神學主題

雅各伯書雖不着重神學理論，但在勸諭後面有着顯著的神學基礎。

a) 從上而來的智慧

作者警醒信友勿將基督的信仰化作一堆好聽的說話，尤

其警醒那些作「教師」的。他指出一個鑒別「從上而來」的智慧的原則：「你們中誰是有智慧，有見識的呢？讓他用好品行，彰顯他的行為是出於智慧的溫和」（3:13）。所以這從上而來的智慧是成於中，形於外的。相反，「若不是從上而來的，而是屬於下地的，屬於血肉的，屬於魔鬼的」會導致種種紛爭，種種惡行（3:15-16）。從上而來的智慧是天主的恩賜，「你們中誰若缺乏智慧，就該向那慷慨施恩於眾人，而從不責斥的天主祈求，天主必賜給他」（1:5）。

天主賜智慧給人的一個途徑，就是將他的聖言放入人的心中。所以作者勸勉信友「以柔順之心，接受那種在你們心裏，而能救你們靈魂的聖言」。他同時提醒他們「不過，你們應按這聖言來實行，不要只聽，自己欺騙自己」（1:21-22）。這聖言是「賜予自由的完美法律」（1:25），即寫在人心中的天主旨意，使人能藉履行這旨意而獲得內心的自由。所以「你們要怎樣按照自由的法律受審判，你們就怎樣說話行事罷」（2:12）。

b) 信仰與行為

雅各伯書很精彩地運用了高級的辯論技巧，來表達信德沒有行為是無用的，是死的（2:14-26）。他批判一個空泛的、有言無實的信仰，他舉了亞巴郎為例：「我們的祖宗亞巴郎，把他的兒子依撒格獻在祭壇上，不是由於行為而成為義人的嗎？你看，他的信德是和他的行為合作，並且這信德由於行為纔得以成全……你們看，人成義是由於行為，不僅是由於信德」（2:21-24）。這些說話看來與保

祿在迦拉達書、羅馬書所強調的剛剛相反，不過事實上，他們不但沒有衝突，而且是一致的。雅各伯從沒有提「法律的行為」，他所說的「行為」是基督徒按照自己的身份發揮自己的「所是」，在行為中表達自己的信仰。他所指的「成義」、「成全」是救恩的最終圓滿，即人在皈依基督後，藉着信仰的實踐而達到最終的成全境界。保祿在迦拉達書、羅馬書談及的「成義」，則針對人藉信仰基督，由罪惡踏入生命的初步轉變，他所說的「行為」是指只憑遵守法律，企圖賺取這初步「成義」的行為。至於基督徒在領洗以後，要令自己的信仰有所作為，要實踐自己的身份，也是保祿所強調的。「在基督耶穌內，唯有以愛德行事的信德，纔算什麼」（迦5:6）。

c) 祈禱的重要

在各種勸諭中，「祈禱」這幅度相當突出。書信一開始，作者便鼓勵信友恆心祈禱（1:5-8），也指出真虔誠的所在。「在天主父前，純正無瑕的虔誠，就是看顧患難中的孤兒和寡婦，保持自己不受世俗的玷污」（1:27）。祈禱、虔誠也是應該伴以相稱的行為的。在書信的末端，作者再重提祈禱這主題，他勸勉信友，無論生活在什麼的境況中，都不忘祈禱：「你們中間有受苦的嗎？他應該祈禱；有心安神樂的嗎？他應該歌頌」。他也強調為人代禱的重要：「你們中間有患病的嗎？他該請教會的長老們來；他們該為他祈禱，因主的名給他傅油；出於信德的祈禱，必救那病人，主必使他起來；並且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。所以你們要彼

此告罪，彼此祈禱，為得痊愈。義人懇切的祈禱，大有功效」（5:13-16）。

5. 猶達書

5.1 作者，寫作時、地

在書信中作者自稱為「耶穌基督的僕人，雅各伯的兄弟猶達」（1），他大概不會是十二宗徒之一的猶達（路6:16；宗1:13；在谷3:18及瑪10:3又被稱為達陡）；若然，他在致候詞中應更清楚地表達自己的宗徒身份。如果他是「耶穌的兄弟雅各伯」的兄弟，也很難了解為何他不自稱為耶穌的兄弟。從這短信的內容中，作者沒有作什麼自我表露，只從17：「你們要記得我們的主耶穌基督的宗徒所預言過的話……」可見他將自己放在宗徒時代以後。從書信的歷史、文化背景也可推測他並非屬於第一代基督徒，他的希臘文寫得流暢優美，純熟地運用舊約和偽經（如在14節他引用了一本當代猶太人相當熟悉的名為哈諾客書的偽經）。由此種種因素推測，作者是一個希臘文化水準相當高的猶太人，生活在一個以猶達宗徒為傳統權威的猶太人。介紹伯多祿後書時已提過這兩封書信相似的地方很多。寫作的確實地點不易鑒別，有人推測在敘利亞，也有人提議視埃及為本書的寫成地點。時間應在九十年左右。

5.2 寫作的動機及收信者

作者寫此信的動機在信中說得很清楚「……勸勉你們應奮鬥，維護從前一次而永遠傳與聖徒的信仰。因為有些早已被注定要受這審判的人，潛入你們中間；他們是邪惡的人，

竟把我們天主的恩寵，變為放縱情慾的機會，並否認我們獨一的主宰和主耶穌基督」（3-4）。顯然此信主要的是駁斥、保衛、警醒。那些「邪惡的人」是誰？他們的謬論是怎樣的？從書信中不易重構他們的面目；不過應該是一些混雜的理論及行為模式，他們反對耶穌基督為唯一絕對的主，在行為方面放蕩不羈，這些人甚至潛入教會的禮儀聚會中（12），信友不可不提高警覺。

至於此信的直接對象是誰，從它的致候詞中「給在天主父內蒙愛，為耶穌基督而保存的蒙召者」（1），我們不得而知。按推測可能是給一個第二或第三代的猶太基督團體，他們對舊約的認識應足以領略作者引用的大量舊約資料，且對舊約的偽經也有當熟悉，同時這團體亦受到作者所描繪的混雜思想所影響。

5.3 內容及結構

此信雖有書信體裁，但格調有如一篇講詞，圖像豐富生動，語法活潑，引了很多舊約的資料，在解釋舊約時傾向將人物典型化，語氣中夾雜着一些先知書及默示錄型式的風格。最獨特的是它不但暗示，且直引一些偽經，如哈諾客書（14-15）、梅瑟升天書（9）、十二聖祖遺書（6-7）。

這短短的書信架構相當清楚。在1-2序言，3-4寫信動機及24-25結語之間，書信主體可清晰地分為兩部份：

a) 揭露並指責異端者（5-16）

5-8：以舊約事例去批判異端者

9-16：異端者的描寫

b) 對信友的勸諭 (17-23)

17-19：謹記宗徒的宣講

20-23：活於信德及愛德中

5.4 神學主題

此信的神學思想看似薄弱，但駁斥與勸諭都有神學基礎。作者指出救恩出自天主的慈愛（1,21,25），耶穌是「獨一的主宰」（4）；藉着他，信徒們能獲得永生（21），分享主的光榮（24）。在勸諭中，天主聖三的形象相當清晰：「你們要把自己建築在你們至聖的信德上，在聖神內祈禱；這樣保存你們自己常在天主的愛內，期望賴我們的主耶穌基督的仁慈，入於永生」（20-21）。作者還表明基督徒的信仰是從宗徒們傳下來的（17），並有聖神的輔助帶領（19）。用之而作結語的光榮頌，精簡地表達出對基督信仰的深厚堅固（24-25）。總括看來，此書是一寶貴的例子，顯露出教會初期如何在謬論異說中努力持守，保護信仰，並以正直的行為去為之作證。

七、默示錄

新約最後一本書被稱為「若望默示錄」，這標題來自該書第一句：「耶穌基督的啟示，是天主賜給他，叫他把那些必須快要發生的事，指示給自己的僕人們；他遂打發天使，告訴自己的僕人若望」（1:1）。「默示」（apokalypsis），這個字有「揭露」、「啟示」的意思。按1:1所指，這本書記載的是：

- a) 耶穌基督的啟示
- b) 是來自天主的
- c) 揭露給他的僕人若望，並通過他給天主的眾僕人
- d) 藉着天使
- e) 內容是有關將要發生的事

此書的形式與內容都很特別，耶穌基督的奧跡是這書的中心；不過作者不以理論，也不藉敘事的手法來表達，卻在一個禮儀的氣氛，藉詩歌、異像神視，及各種不同的象徵；也藉舊約的暗示（默示錄中的404節中，有278節含有舊約的痕跡）去默觀、了解及描繪那以耶穌為巔峰及滿全的宇宙歷史。為能明瞭此書，應對默示錄文學體裁略有認識。

1. 默示文學

a) 默示文學的形成

默示錄在成為文學以前，是一種在公元前二世紀左右漸趨成熟，並一直發展下去，蔓延到公元後一世紀末的猶太神

學及神修思想，有着獨特的宇宙觀及歷史觀。在時間方面看，這思想潮流的產生緊接着先知時代，在先知的著作中也有些片段帶有默示色彩，如則38-39；依24-27；34-35；匝9-14。但在舊約書本中，最具默示錄特色的是公元前170-160年間寫成的達尼爾書。與此同時，即公元前第二及第一世紀產生了一系列的默示錄式作品，如哈諾客書、十二聖祖遺書、梅瑟升天書等，這些書現被列入舊約偽經中。

默示文學一方面上接在公元前第四世紀已結束了的先知文學，一方面也受當代發展蓬勃的智慧文學影響。這些作品多出於政治社會情況動盪，猶太宗教受迫害，人心惶惶的時代，如達尼爾書就在色婁基王朝，安提約古四世迫害猶太人時著成。這些作品應用新的方法去反省已有的傳統思想，並藉此對現實令人迷惘的動盪時期作適當的解釋，助人從不同的歷史事件中，發掘出天主神妙莫測的計劃。

b) 默示文學的寫作特徵

為能貫通古、今、將來，發掘天主在歷史中的計劃，默示文學用的方法很獨特。主要可歸納為以下各點：

一 神視

在舊約的最古傳統中，夢是一個天人相遇，一個啟示的方法（參閱創37:5-10；41:1-7），這些夢常需有人懂得作正確的解釋；後來夢又發展成神視，在先知作品中屢見（亞1:1；米1:1；依6:1-8；耶1:11；18:1-4；24:1-10）。默示文學中常有神視出現，有時所見的圖象意義清晰，有時重疊複雜，天使及魔鬼頻頻出現；很多次在神視中出現一位

天使將所見的加以解釋。

—大自然常律的顛倒

在默示文學中常出現的是太陽、月亮、星星等的越軌，大地震動等顛覆宇宙常規的現象，為表示天主以不尋常的方法扭轉歷史的動向，祂能改變一切，是祂主宰宇宙乾坤及整個人類的歷史。

—怪異物體的出現

如怪獸等不尋常的生物，牠們有時代表在宇宙中的惡勢力，有時代表一個超乎人類，但卻隸屬天主的中間境界。

—數字的象徵

以量來寓質，或利用希伯來字母所代表的數目來表達某些意義，如7及它的倍數代表圓滿，4代表整個宇宙，1000是天主的數目等。

—舊約的象徵

默示文學也常用一些舊約傳統中慣用的象徵。如天代表天主的居所，地代表人類歷史演變之地，深淵代表邪惡聚居之所等。

—主角的虛構

書中的主角通常是一個過去的歷史人物，如哈諾客、梅瑟、巴路克、厄里亞等，為能更有效地將古今溶成一體。

c) 默示文學的神學主題

默示文學常以歷史事實為內容，不過在寫這些事實時，它卻不管事情的時空框框及其本身的連接，而是按照從宗徒傳統而來的信念去默觀歷史，並發掘其中的超時空、超

邏輯的意義，深信一切都冥冥中有天主的神妙安排，世人難以猜測。在世上發生的事都是「應要發生的」，都是天主奇妙計劃中的一部份。以下的主題最常見。

— 歷史中的正邪之爭

希臘思想因有見於大自然的周期循環，認為歷史是循環性的，周而復始，首尾相接。舊約中表達的猶太思想，則視歷史為直線形的，有始有終，始與終都在天主手中，中間的發展也是天主的化工。天主的奇功偉業串連成一條歷史路線，不過這條路線不是平靜無波折的，歷史常是正與邪，善與惡的爭鬥場所。這概念與當代通俗流行的二元論不同，因為在這爭鬥之上有絕對天主的掌管一切。

— 天使與魔鬼

這正邪之鬥，由人類歷史伸展到超歷史、超世界的境界，人類以外的神體也參與這鬥爭。

— 末世的勝利

在這世界上，痛苦、迫害、困難是不免的，邪惡有時看似佔上風，不過最後勝利是屬於來自天主的善勢力，所以善人在這世上應忍耐堅毅，期待這最後的勝利。那時天主將會審判眾生，惡勢力會被推翻，死亡將永遠克服，開始一個充滿生命與美好的新紀元。

— 默西亞

把現世帶到圓滿的新紀元的是默西亞。在這默西亞身上，默示文學歸納了不同的傳統舊約路線，他將會戰勝邪惡，實現天主的國。

2. 若望默示錄與猶太默示文學的關係

很清楚，新約中的若望默示錄有着猶太默示文學的背景。當初期教會覺得需要更深入地反省基督信仰與歷史的關係，更確實地藉自己的信仰光照，去發展一個基督徒的歷史觀，更有效地讓基督信仰在現實的困難環境中發揮作用時，猶太的默示文體自然成為一個值得考慮的思想及表達方式。在保祿書信（得前4:16-17；得後2:1-12；格前15:20-28）及對觀福音的末世言論中（谷13:1-31；瑪24:1-44；路21:5-36），已略見默示文學模式的被採用，但最成熟的發展卻是若望默示錄（在一世紀末及二世紀寫成的偽經作品中，也有不少應用默示文體的，如：依撒意亞升天傳、亞巴郎默示錄、厄斯德拉默示錄、巴路克書、伯多祿默示錄、保祿默示錄等）。

若望默示錄雖可與猶太默示文體相比，但卻有很多獨特的、嶄新的地方。主要是因為整個歷史都有了一個中心——耶穌基督，他是「阿耳法和敖默加，那今在、昔在及將來永在的全能者」（1:8），他是被宰殺的羔羊，永遠地戰勝了死亡及凶惡；只有他可登上寶座，可以打開書卷，解釋世界史，同時整個世界歷史的真正意義也只有因着他，在他內才能滿全。在形式上，若望默示錄沒有一般猶太默示文學的隱秘性，作者不隱藏自己及各團體的名字，也清楚地說明，不要把書的內容封閉起來（22:10），反而要將之傳播（1:19）。作者稱他所寫的為「先知預言」（1:3及22:7.10.18.19在書的前後，首尾相應），啟示他的天使視自己

與他同等，「我只是你和你的弟兄諸先知，以及那些遵守本書預言的同僕」（22:9），而若望自己也如此自稱「我若望，你們的弟兄，並在耶穌內與你們共患難……」（1:9），他不是什麼神秘人物，而是教會內弟兄中之一。這一切都使若望默示錄與猶太默示文學有一段距離。

總之，新約中的若望默示錄是以耶穌基督為嶄新的內容，自由地運用了一種已有的文學體裁，而非相反地削足就履，把內容調整去配合框框。

3. 作者，寫作時、地、背景

作者在書中自道真名：「若望」、「基督的僕人」（1:1）、「先知」（10:11），與他的讀者是「兄弟及共同受苦者」（1:9）。自第二世紀儒斯定以來，教會傳統便把他看作若望宗徒，載伯德的兒子，若望福音及書信的作者。雖然，按詳細考究，若望宗徒本人是默示錄作者的可能性很微，但無可否認，這書與其他若望文學作品確有不少關係，作者應該是那被稱為「若望傳統」或「若望圈子」中的一份子。所以若望默示錄仍可遠溯至若望宗徒，它的作者與若望福音的最後修訂者可能非同一人，但同出自「若望圈子」。

至於寫作地點，作者自己說是帕特摩（1:9），一個小亞細亞沿岸的海島，離厄弗所不遠。他的七封信的收信團體，也全部在小亞細亞。小亞細亞也被學者們視為「若望圈子」的活動地帶，所以默示錄在那地區寫成，應相當可靠。

關於時間，作者也有相當明確的指示：從書中可知，教

會當時受到迫害，而信友們的初期熱忱也稍減，成書的時期有兩個可能性：一是尼祿王迫害教會期間（64-65），另一則是多米仙大帝在位時的教難時期（95年左右）。按第三世紀的教父依肋內所說，默示錄著於多米仙王朝末期（這位羅馬君王死於公元96年），這指示應該相當可靠，因依肋內強調自己與若望宗徒一脈相傳，他的導師波利加（Polcarp）是若望的門徒。同時，書中指責帝王強迫子民崇拜他的肖像（13:15；14:9），違者處死，這與多米仙的苛政及推行帝王崇拜相配合。

有關默示錄的文化背景，在書中表露得最清楚的是作者對舊約難得的純熟，全書都被舊約的象徵、詞語、概念所滲透。他不直引經文，間接投射或暗示最多的是出谷紀、達尼爾及厄則克耳先知。在出谷紀中被引的主題有天主顯露自己的名字，埃及的十次災難，渡紅海，約櫃等。達尼爾的神視，尤其達7，多次被暗示。在象徵的應用上，幫助他最多的是厄則克耳先知：則1及10的神視，則38-39有關哥格和瑪哥格的被攻擊，新聖殿、新耶路撒冷的象徵（則40-47），都在默示錄中出現。

4. 寫作特徵

默示錄的希臘文有很重的猶太色彩，作者好像是用猶太方式去思考，卻用希臘文來表達。他也很大膽地多次不顧希臘文法及修辭規則，製造出一些畸形字眼及詞句。整體來說，他的風格是很獨特的，整齊而不缺活潑動人，依循固定

格式但不致令人沉悶。象徵的運用多姿多采而不混亂。很難全面性描寫作者的寫作技巧，以下數點是比較易見的特徵：

a) 螺旋形的思想發展

圍繞着一些屢次出現的基本主題，一層層的向上進，每高一層，在對耶穌的奧跡及世界歷史的了解更深一步。

b) 提前宣示

預早宣佈一個後來才發揮的主題，如14:8已宣佈了將要在17-18章描述巴比倫的滅亡。

c) 數字象徵

特別喜用七字，除了明顯的七封書信給七個教會（2-3章）、七印（6-7章）、七號角（8-11章）、七杯爵（16章）之外，也可在其他部份見到另外三個七字系列：七個徵兆（12:1-14:20）、七個聲音（16:17-19:5）、七個神視（19:11-22:5），一共合成七個七。七的半數是三又一半，表示一段有限的時日。書中提到女人在曠野中「受供養一段時期、兩段時期和半段時期」（12:14）；或海獸任意胡為「四十二個月」（13:5），異民踐踏聖城「四十二個月」，這四十二個月又可化為「一千二百六十天」（11:2-3）。若七代表圓滿，六則是不圓滿或貪慕圓滿。地獸的數字是「六百六十六」（13:18）。三個六字企圖達到三個七字的境界，代表相反天主的邪惡勢力：

d) 正反對立

這正反對立，災禍與慰藉互相交替的思想模式貫穿全書，特別在介紹七個印、七個號角、七個杯爵時，第六與第

七個因素明顯地相反對立。

e) 連鎖發展

一系列事情的最後一步，同時是另一系列的開始，有如煙花一樣，層層推出，連鎖不斷。如第七個印的開啟引出了七個天使的七個號角，當第七個天使吹第七個號角時，天上出現了大異兆。

f) 敘事三部曲

書中所述的很多事情，都按照一個三部曲的格式發展：神視，在天上決策，在地上履行。

5. 寫作目的及對象

正如舊約默示性最強的達尼爾書在猶太人受宗教迫害的時候寫成，若望默示錄也寫在教會處於內憂外患的境況中：教會內部有生活鬆懈及冷淡的現象（2-3），向外有猶太人抨擊（2:9）及羅馬政權的壓迫（6:9-11；17:6）。作者寫這書鼓勵信友們振奮堅忍，同時也藉此機會對基督的奧跡及世界歷史意義與終向，以一獨特方法作整體性的神學反省。勸人充滿信心並明智地走崎嶇的世途，期待在基督內的最後圓滿。在1:4中，作者指明他「致書給亞細亞的七個教會」；但事實上，他透過這七個他所熟悉的教會團體，向整個教會及每一位基督徒發言。

6. 默示錄的解釋方法

默示文學雖興盛一時，但在猶太會堂及教會中卻不常立

即被接受。若望默示錄的正典性亦非立即被公認，東方教會要到第四世紀中葉才正式將它列入聖經綱目。在教會歷史中它常是一本很具吸引力又很難了解的書，綜觀教會自古到今對默示錄的解釋，大致可歸納為以下幾個模式：

a) 神修性解釋

這是教父們所走的路，不大着重其中的細節，只從此書中看出救恩歷史的奧秘。教會在這世界上要走的路雖然充滿波折，但對基督最後勝利懷着堅固的希望。從這救恩歷史的宏觀中也可看出每個基督徒在教會中，跟隨基督由痛苦走進光榮的途徑。

b) 先知性的解釋

認為在默示錄中預訂了世界歷史的大事，利用隱秘的語言、象徵、數字去預示將來，所以要懂得釋秘，解釋「密碼」，揭示奧理。在中世紀時代走這條路線的學者不少，最顯著的是Joachim de Fiore（1145-1202）。今日某些邪異教派還以這種方法從默示錄中找出未來的預言。

c) 歷史性的解釋

有人認為默示錄並非預言未來，而是指作者當時的歷史情況，即第一世紀末教會的處境。

d) 歷史評釋學的解釋

即今代學者在學術上應用的方法，藉對體裁、寫作背景、文學分析各方面的仔細研究來作解釋。這種研究是不可缺的，但亦不可忽略從聖經啟示的整體，去發掘這書的神學意義，也不可忘掉在教會古代解釋此書時的濃厚基督意識及

神修氣氛。只這樣，默示錄在教會及基督徒生活中才能萬古常新，永具啟發性。

7. 內容及結構

分析默示錄的結構不是一件容易的事，學者們提供了不同的方法。有關下面兩點，一般學者的意見都一致。

本書有一個禮儀的外框1:1-8及22:6-21，在此外框中的主體內容可分為兩部份。第一部份包括寄給七個團體的七封信（2-3），第二部份包括以默示文體寫成的內容（4-21）。

在本書中，「七」這個數目字的重要可被視為架構分析的一個原則：寫給七個團體的七封信（2-3）、七個印（6-7）、七個號角（8-11）、七個杯爵（16）。

以此兩點為基幹，可把全書結構作如下分析：

<p>禮儀式的序幕（1:1-20）</p> <ul style="list-style-type: none"> —序言（1:1-3）：表達出全書的禮儀氣氛，有人「誦讀」，有人「聆聽」。 —致候詞（1:4-8）：誦讀者與聆聽者之間的禮儀對話。 —作者自我介紹及他所見的異像（1:9-20）：復活的基督在「一個主日」顯示自己是元始，是終結。
<p>給七個教會的訊息（2-3章）</p> <p>復活的基督給七個小亞細亞教會說話，他們是：1.厄弗所、2.斯米納、3.培爾加摩、4.提雅提辣、5.撒爾德、6.非拉德非雅、7.勞狄刻雅。</p> <p>從這七段說話的結構可見以下特徵：中間第四段是最長的，2及6全沒有指摘，3及7指摘得最嚴厲。1, 2, 3首先邀請聆聽聖神的話，然後作對勝利者的許諾；4, 5, 6則首先對勝利者許諾，然後邀請聽聖神的話。</p>
<p>默示內容（4:1-22:5）</p>

這部份各片段連鎖式發展，一段的結尾緊扣下一段的開端。

—天庭的異像（4:1-5:14）：天主在寶座上光榮尊威，祂拿着那本載有人類命運的書卷，只有那被宰殺的羔羊才能開啟它。

—七個印（6:1-8:1）：書卷的七個印被分成兩部份開啟。首四個印每開一個都宣佈了一種天主對人的懲罰；第五個印的開啟揭示了為主殉道者所受之苦的意義；第六個印被開啟時，一方面天地動搖，世人徬徨失措，一方面展示了被選者的喜樂；第七個印被開時，天上靜默了約半小時。

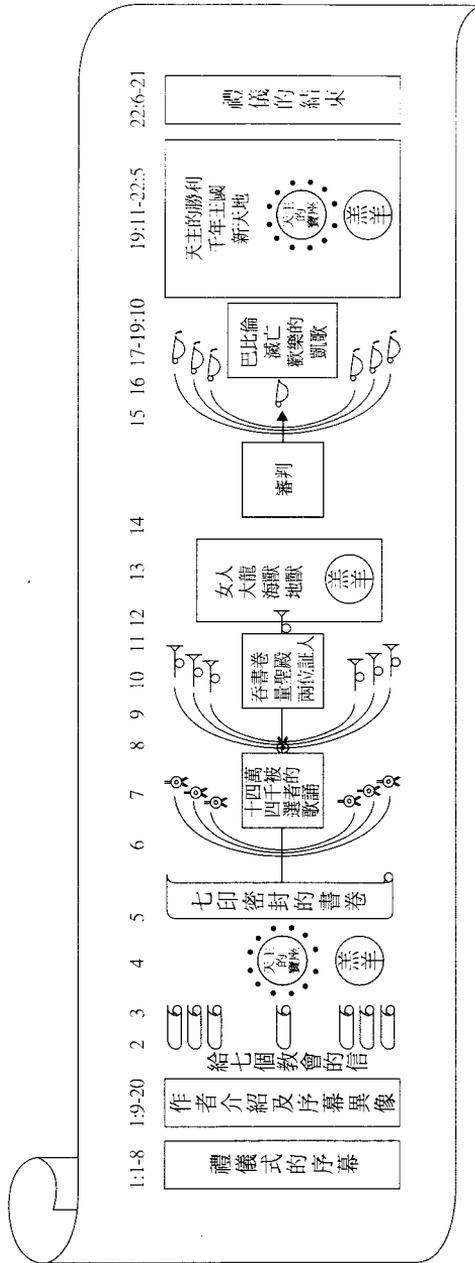
—七個天使吹七個號角（8:2-11:19）：吹號角也是按照4+3的模式安排。每次吹號角，在地上都發生災難，這些災難大致與出谷紀7-12記載的埃及十災難相同。在第六與第七號角之間有三個異像：吞書卷，測量聖殿，兩個證人。

—三異像（12:1-12:18）：第七個號角吹起後又出現了三個異像：女人與大龍，海獸與地獸，被選者與羔羊為伍。

—七杯爵（15:1-19:10）：七個天使拿着七個杯爵，將七種災難傾注在世界上，淫婦巴比倫的滅亡及天上歡樂的凱歌。

—七個神視（19:11-22:5）：天主及羔羊的勝利，新耶路撒冷的臨現。

禮儀式的結束（22:6-21）：22:6-7與1:1-3首尾相連；22:13也與1:8相連，表達耶穌是元始及終結。



8. 神學主題

默示錄沒有發揮什麼在新約中獨有的神學內容，只以新的方法去反省及表達一些普遍的神學主題，如天主、耶穌、聖神、教會等。

a) 天主

在書中最常見的描寫天主的方法，就是祂「坐在寶座上」，是世界及歷史的主宰。在祂周圍有「二十四位長老」（4:2-11），他們大概代表已到達天庭的聖者；也有「四個活物」，這象徵來自厄則克耳先知，代表世上最強、最高貴的受造物，在天主的寶座前不停地讚頌祂。天主被稱為「昔在、今在及將來永在者」（4:8；1:4），祂是「萬世萬代的永生者」（4:9；7:2），是掌管整個人類的主宰，也是他們的審判者，在祂的震怒前沒有人能站得住（6:17）。不過，最重要的，祂是世人的拯救者，是耶穌基督之父（1:6；2:28；3:5,21；14:1）。祂的救恩計劃在耶穌基督內完成，藉着基督，信友們成了「天主和父的司祭」（1:6），他們的名字被基督「在父面前」所承認（3:5）。基督要將父的名及他自己的名寫在他們身上（3:12；14:1）。最後，天主是世界的更新者，救恩歷史的滿全，祂的光將永遠驅散黑暗（22:5；21:23），使一切更新（21:5），並要與祂的被救贖者同在，作為他們的天主，拭去他們眼上的一切淚痕（21:3-4），使他們作為祂的兒子（21:7）。

b) 基督

默示錄是「耶穌基督的啟示」，以他為中心。在所有新

約書本中，它用的基督名號最多：耶穌（9次）、基督（單獨出現4次，在書的首尾用耶穌基督的名號作前呼後應：1:1,2,5；22:21）。他是天主子，舊約對天主的描寫全可應用在他身上，他是洞察人心和肺腑的主（2:23），他憑正義去審判（19:1-11），他按照每人的行為來報應每一個人（2:23），他是帶領羊羣到生命水泉的牧人（7:17），是掌有生命冊的主宰（21:27），是元始和終結（1:17；2:8；22:13），是永生者（1:18），是聖者（3:7），是真實和忠信者（3:7；19:11）。他被稱為萬王之王，萬主之主（17:14；19:16）。他好像達尼爾書的「人子」，也如在若望福音中被稱為天主的言（19:13）及天主創造萬物的根源（3:14）。

默示錄雖然強調耶穌天主性的尊威，但也同樣深刻地指出他與人的關係及他在歷史中，在肉體中完成的救恩。他為我們是「忠實的見證」（1:5；3:14），是他向他的教會說話。他曾被釘在十字架上，死了（11:8），但卻從死中復生（2:8）。信仰中的尊榮的基督，就是歷史中的納匝肋人耶穌。有關耶穌的逾越奧跡，默示錄的最獨特描寫法是「被宰殺的羔羊」（共用了29次），他「用自己的血，從各支派、各異語、各民族、各邦國中，把人贖來歸於天主，並使他們成為國度和司祭，事奉我們的天主」（5:9-10）。這「羔羊」的象徵混合了出谷紀天主與祂的民族訂盟約，及第二依撒意亞雅威僕人緘默贖罪這兩條神學路線，同時羔羊也向世界派遣他的神（5:6）。

默示錄有關基督的反省不只於此。基督差不多在本書的

每一頁，都以一個不同的幅度出現，他的形象多姿多采，層出不窮。

c) 聖神

在默示錄中聖神出現不多，但祂的角色很重要。祂首先是天主的神，書中常稱祂為「天主的七神」（1:4；4:5；3:1），所指的是祂有天主能力的滿全，天主藉祂以不同方式在世上施展祂的大能，祂也是被基督所遣派到世界上的（5:6）。被遣於世，祂不斷地向教會說話（2:7,11,17,29；3:6,13,22），也幫助支持教會，使她有如新娘期待新郎一樣，充滿愛心，等待基督的再來。聖神和新娘都說：「你來罷！」（22:17）。

d) 教會

默示錄也用了不同的象徵來表達教會的奧跡。首先它用 Ekklesia 來表達實際的教會團體。在給小亞細亞七個教團體寫信時，作者給散佈各地不同的團體說話，以七個團體來代表整個教會。在默示錄開端的第一個神視中，基督出現於代表教會的七盞燈台中，藉此表達出教會是一個以基督為中心的禮儀團體（1:12-20）。七個教會的天使表示旅世教會與天上，與超性界聯係。在孕婦與紅龍的異兆中（12:1-18），作者指出教會藉痛苦、爭鬥，使基督在世上發揮他的救恩效力。

作者也應用了不少舊約中有關以色列民的象徵，以表明教會是新以色列、新天主子民，古代盟約的中心在教會內真正實現。「這就是天主與人同在的帳幕，他要同他們住在一起，他們要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們

的天主」（21:3）。藉着基督，被宰殺的羔羊，教會「成為國度，成為侍奉他的天主和父的司祭」（1:5-6）；教會也如以色列民一樣，是一個旅途中的天主子民，天主在曠野中照顧她（12:6）。舊約的天主子民以耶路撒冷聖城為中心，教會則是新耶路撒冷（21:1-22:5），建立在羔羊及十二宗徒上（21:14）。最獨特之處是默示錄將「新耶路撒冷」和「淨配」兩個象徵聯合一起，應用在教會上：「我看見那新耶路撒冷聖城，從天上由天主那裏降下，就如一位裝飾好迎接自己丈夫的新娘」（21:2）。教會一方面是淨配，與基督有一個建立在愛上的密切關係，這愛應永不退減，萬古常新（2:4）；但另一方面她也是一座城，堅固穩定，有她的組織、結構，能克勝外來的侵襲。

e) 魔鬼

在教會的在世旅途中，從基督來的救恩要受到抗拒。敵對者就是「那大龍，那遠古的蛇，號稱魔鬼或撒殫的，那欺騙了全世界的」（12:9）。就如在人類歷史之初欺騙了原祖一樣，牠仍繼續在世界上施展牠的邪惡勢力，牠要吞下那女人所生的孩子（12:4），與「她的後裔，即那些遵行天主的誠命，且為耶穌作證的人交戰」（12:17）。有時魔鬼的勢力也在一些教會的敵人身上表現出來，比如那些被描寫為「一隻由地上來的怪獸」的羅馬暴君（13:11）。不過雖然在歷史中常有邪惡的存在，甚至看似威猛勝利，不過這只是局部的、暫時的，最後魔鬼要被制服：「我看見一位天使從天降下，手持深淵的鑰匙和一條大鎖鏈。他捉住了那龍，那古

蛇，就是魔鬼——撒殫，把牠捆起來」（20:1-2），並把牠「投入那烈火與硫磺的坑中」（20:10）。隨着新天新地的來臨，天主救恩計劃的完全實現，魔鬼的勢力將永久地被戰勝（20:11-22:5）。

f) 歷史及末世

顯而易見，整本默示錄都被末世的意識所滲透。默示錄描寫的時空意境深遠，包括了天上地下、過去、現在、將來。天主及在世上將祂顯示的耶穌基督，是天上地下的君王（5:13-14）。是「今在、昔在及將來永在者」（1:4,8）。默示錄的思想發展是邁向未來的，從其文學架構可見，步步緊湊。「因為時期已臨近了」（1:3），歷史漸漸在天主的安排下發展，到達那「全能天主的偉大日子」（16:14），那新天新地的來臨（21:1）。這個末世的圓滿已被那十四萬四千被選者預嘗到，他們常跟隨着羔羊，並在天主的寶座前，高唱一首別人無法學會的新歌（14:1-5）。

默示錄的末世觀是扎根於歷史的，書中所記載的也是「那些必須快要發生的事」（1:1）。默示錄並非把人從歷史中抽離到一個神妙的境界，而是教人從天主的救恩計劃中看歷史，看得更深，更遠，更整體，更全面，更動態性。教會活於一個「已經是」及「尚未是」的張力中；被基督所救贖，但還要經過不少磨練才能達到圓滿；生活在這旅世期間，教會應敏於聆聽聖神的聲音。「有耳朵的，應聽聖神向各教會說的話」（2:7,11,29；3:6,13,22）。所以整個教會的歷史就如一個恆常的禮儀，團體細心聆聽天主聖言，讓這藉

着基督在聖神內發出的天主聖言，成為自己的生活標準及解釋歷史的原則。這禮儀在世上開始一直延長到天上(22:6-21)。

9. 創世紀與默示錄——聖經首末的前呼後應

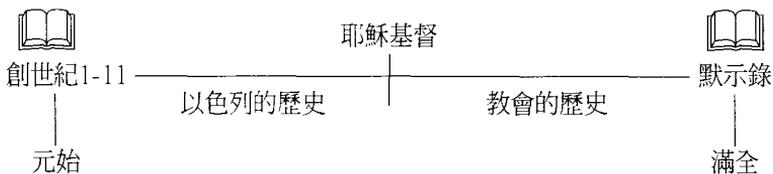
默示錄是聖經的最後一本書，我們若把聖經翻到盡頭後，再細細回想這七十三本書的內容，便能更深體會天主啟示的多元一貫性，也更讚歎救恩計劃的奇妙，尤其可察覺第一本書與最後一本首尾相應，一脈貫通。由創世紀到默示錄，聖經以多姿多采的方式展示了一段天人共演的歷史，一個主愛世人的見證。

聖經以「在起初」（創1:1）序幕，並以「亞孟。主耶穌，你來罷！」（默22:20）結束。在起初，天主創造了天地，並造了每一件事物後，都認為好；最後祂創造新天新地，並說：「看，我已更新了一切」（21:5）。在這起初與最後，第一次創造與新天新地之間，有一段人類犯罪與在基督內被解救的歷史。亞當厄娃犯了罪後，被逐出地堂；在基督內被救贖的人則被引領進入新耶路撒冷。天主與人在創世之初的友好關係被人的叛逆破壞後，在基督內重新修好，天主「要親自與人住在一起」（默21:3）。

創1-11記載人類歷史的起源：世界及人的被造，人的墮落。人因犯罪而離天主愈來愈遠，首先是亞當厄娃的逆命，跟着是加音殺弟，罪惡如草原野火，迅速蔓延，天主遂以洪水懲罰世人，洪水過後諾厄的兒子又開始罪惡歷史新的一頁，直到巴貝耳塔的建造，罪惡已使人類分裂並分散。隨着

罪惡的擴展及加深，人類的壽數也愈來愈短，由亞當的930歲，一代代地減少，至一百多歲（創11:10-26），甚至減到70、80歲（詠90:10）。不過天主卻不拋棄人，也不讓人的罪惡勝過他的慈悲，每當人犯罪，天主雖加以懲罰，但常給人留有餘地，並向罪人展示慈愛。原祖犯罪後，祂還給他們做衣服，也答應保護加音的性命，洪水滅世時留下的諾厄等事蹟都足以為証。當人類因自己的罪而分裂時，天主揀選了亞巴郎，並許諾地上萬民都要因他而受祝福。由亞巴郎開始，天主的慈愛就展示在他和他的後裔身上，使他們成為祂所揀選的子民。正如保祿所說：亞巴郎的後裔，人類受祝福的原由，以色列子民的圓滿是一個——基督（迦3:16）。

藉着基督，救恩來到世界，罪惡被戰勝，天主的慈愛最清晰地在人前揭露。信基督並蒙他所救的人組織成一個新團體，新天主子民——教會，將基督的救恩在歷史及空間中延長，直到最終的圓滿。默示錄就用象徵的手法，去描寫這圓滿，以及達到這圓滿前，教會需要經過考驗磨難。正如創1-11不是歷史記載，不應以讀歷史書的方法來瞭解；同樣默示錄也是超歷史的描寫，作者肯定世界歷史有一個「起初」，也有一個「終結」，也有一個中心——耶穌基督，這中心就是瞭解歷史的鎖匙，也是這歷史邁向圓滿終結的保證。



第四部份 新約聖經的詮釋

有一次，一個法學士質詢耶穌：「師傅，我應當做什麼，纔能獲得永生？」耶穌反問他說：「法律上記載了什麼？你是怎樣讀的？」（路10:25-26）這兩個問題含意深遠。面對聖經，知道「記載了什麼」並非理所當然，懂得「怎樣讀」更不是易事。

在宗8:26-35，斐理伯與厄提約丕雅女王的太監相遇的片段中，斐理伯問那位誦讀依撒意亞先知書的太監：「你明白所誦讀的嗎？」他答說：「若沒有人指教我，怎麼能夠？」了解聖經的困難，事實上是萬古常新的。教會在二十個世紀以來，不斷誦讀、研究、宣講聖經，也不斷在聖神的指引下，更新解釋聖經的方法、工具及原則。

本書第四部份的內容特別鬆散，因為在短短的篇幅內介紹有關詮釋聖經這個複雜的課題，實在不敢妄求完整及有系統，這裏只想從幾個不同角度，把問題約略介紹。第一段由歷史入手，簡介教會歷代的釋經方法。第二段指出釋經的最基本步驟，當然，這些指示十分籠統及一般性，只為初入門者提供一些方向指南。第三段以「讀主言，入主心」為題，欲指出釋經並非全是學術研究或方法技巧的問題，還有一個很重要的「屬靈」的幅度，不可欠缺。第四段略談在亞洲文化氛圍下閱讀聖經的特徵。聖言的啟示無疆界，世界各民

族，各文化都可聆聽、閱讀、接受聖言。聖經本出自亞洲，亞洲人對解釋聖經應有其獨到處。

一、聖經詮釋學簡史

1. 在聖經內的聖經詮釋

聖經本身就是聖經詮釋的第一階段，以色列是一個着重歷史記憶的民族，不斷從過往吸取智慧，也不斷從天主過往的化工找到為現在生活的指引及為將來的希望。他們習慣將歷史反覆思量，很多已被編撰成文的事蹟在新環境、新際遇下會有新的意義，這些「舊約新釋」(re-interpretatio)不久也被接納為聖經的一部份。

在舊約中有很多這類的例子：比如申12-16重申出谷紀20在西乃山盟約的法律，為適應以色列在定居客納罕後的生活及社會經濟情況；德3解釋十誡中的第四誡；德15詮釋創3：人的自由及犯罪；德17以新的思想模式去講述天主創造人類；德44-50讚揚在歷史書中記載的古代列祖；編年紀前後兩書的內容不外乎是更深入了解君王時代及聖城、聖殿的意義；依40，43，詠78，智10-19各以不同方式重讀出谷經驗，與充軍時期及猶太人四散於異國土地的境況相配合，使出谷事蹟成為重燃對主信賴及保持民族團結合一的動力。

在新約時代，耶穌如同一般猶太人一樣尊重聖經權威，引聖經作辯。他多次質問：「你們從未讀過……」（谷2:25；12:26），不過耶穌的釋經是嶄新的，他糾正、批評猶

太人釋經的不是之處（如谷7:9；瑪9:13；12:7），或指出他們領悟不到的深層意義（如對愛的法律的解釋）。「他教訓他們好像有權威似的，不像經師們一樣」（谷1:22），因為他自己就是解釋舊約的鎖匙，他說明「聖經是指着我而寫的」（若5:46），他來是為「滿全先知和法律」（瑪5:17），他自己是天主父的真正和最正確的解釋者（參閱若1:18），他從「梅瑟及眾先知開始，把全部經書論及他的話，都給他們解釋了」（路24:27）。

新約的聖經作者們都體會到耶穌是聖經的中心，在他們編寫經文時，這個信念也自然流露出來。聖奧斯定說：「新約隱於舊約中，舊約顯於新約中」（*novum in vetere latet et in novo vetus patet*），這正道出初期教會對新舊約之間關係的看法及了解聖經的一個基本原則。

2. 猶太及希臘文化對初期教會釋經的影響

猶太人深認聖經是解不完，萬古常新的。讀聖經是與活生生的天主相遇，從而認識祂的旨意，為實際生活獲得智慧、引導。

猶太釋經的發展園地主要有二：會堂及學府。

會堂釋經的氛圍是禮儀誦讀及團體聆聽，尤其在會堂講道中產生了一種獨特的釋經文學——*targum*，這字的意義是翻譯。猶太人充軍回國後，阿剌美文逐漸變成他們日常通用的文字，在聆聽以希伯來文寫成的法律及先知書時，會堂會眾們並非能全部了解，所以講道者經常把所讀的片段翻譯成

阿刺美文，但譯得很自由，並加插解釋，引伸及適應，這種 targum 最初只是口傳，後也被編成文字。

在學府發展的釋經較有系統，多由著名經師及法學士領導。Midrash 是他們的主要釋經文學，這字來自 drsh 字根，意謂尋找、探索，即尋找一段聖經在一個特別情況中的意義及應用方法，而尋找態度不應只是理性的推敲，而是充滿愛心的聆聽及心悅誠服的實踐。Midrash 又可分為兩類：其一是 halaka (行走)，即在聖經中引伸倫理規則及可依循的生活途徑；其二是 haggada (敘述、表露)，以敘述方式引用故事、寓言來道出聖經片段的深意，從而鼓勵、勸勉聽眾或讀者。

初期教會自然地受到猶太釋經的多少影響。在四福音中，瑪竇受影響最強，他的耶穌童年歷史（瑪1-2）就有 midrash 的意識，還有他的山中聖訓（瑪5-7）就可與 halaka 相比，指出新約的新生活典範，跟着8-9兩章的一連串奇蹟就如 haggada 一樣，敘述耶穌的大能。

除了受猶太釋經方法影響外，初期教會也受到希臘文化的影響，特別是斐羅（Philo）運用的寓意法。斐羅生於公元前二十年，是一位深受希臘文化薰陶的猶太人，他把古代斯多亞學派（Stoa）運用的寓意方法（allegoria）應用在聖經詮釋上。保祿在迦4:21-31談及亞巴郎的兩個妻子，撒辣及哈加爾，就明顯地用了這種寫意法。

3. 教父時期的釋經

在第二至第八世紀期間，聖經已慢慢成為西方文化的支

柱及源泉，教父們的釋經作品形式多元化，在質及量上都很豐富，他們的釋經，不專注於學術上的鑽研，雖然他們也有把研究古典文學的方法恰當地應用在釋經上。他們處處強調基督是聖經的中心，也極着重聖經的教會性，因它是天主賜給人的啟示，交給教會去宣揚、傳流、發展、詮釋，只有在教會內才能真正地了解聖經。同時教父們深信聖經的生活性，有改變及塑造人生的力量。

第三世紀奧利振（Origen）是系統性釋經的先祖，他除了研究經文的文字外，更追尋其超文字的意義，即在文字後面隱藏的屬靈意義（*sensus spiritualis*），也廣泛地利用斐羅的寓意法。以他為大師的亞歷山大學派以偏重寓意法稱著，稍後的安提約基雅學派則較偏重釋經的文字意義（*sensus litteralis*）。在西方教會雖不明顯，但也可約略分出兩種釋經方向，熱羅尼莫（Hieronymus）代表了偏重歷史、文字的方向，而安博（Ambrosius）及依拉利（Hilarius）則代表了比較偏重屬靈意義者，奧斯定（Augustinus）能平穩地綜合二者。

4. 中世紀的釋經

教父時代的「文字式」和「屬靈式」釋經在中世紀時發展成一個四部的形式：歷史（*Historia*）、寓意（*Allegoria*）、倫理（*Tropologia*）、奧秘（*Anagogia*）。

一句中世紀流行的名句謂：Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia

（文字表露天主的化工，寓意展示信仰的內容，倫理點出行為準則，奧秘則能提高心靈）。

若望加斯安（Cassianus）舉了以下的例：耶路撒冷的文字意義是一座猶太的城市，在寓意層面，它是教會的象徵；在倫理方面，它代表人的靈魂；在奧秘層面，它指向天堂、天上的聖城。

這「聖經四重意義」的道理應用甚廣，尤其是在修院中。中世紀修道生活發展蓬勃，修士們都以研經默想為主要任務。第九至第十二世紀的重要釋經作品都出自修道人手筆，他們慢慢地發展了一套修院式的讀經法，助人細嚼聖經內容，並透過讀經與主契合。這種「神聖閱讀」（*lectio divina*）分四個步驟：閱讀（*lectio*）、默想（*meditatio*）、祈禱（*oratio*）、默觀（*contemplatio*）。

直到第十三世紀，隨着士林學派的興起，在教會內又發展了一種士林式的聖經閱讀，其特徵是理智邏輯被強調，寓意、象徵、屬靈性的默想等漸漸式微，釋經學也漸趨理智化、神學化。閱讀聖經時通常特別留意找出其中的神學問題（*quaestiones*），將這些問題抽出，有系統地作分析，並收集在神學大全（*summae*）中，在釋經時刻意地在聖經中找出一些權威性的答覆，為解決神學上的問題。雖然當時的聖經研究都以大學學府為背景，有更嚴格的學術水準，但在教父時期釋經的濃厚神修性及奧秘性已漸漸淡化。修院「神聖閱讀」標榜的閱讀——默想——祈禱——默觀，已漸轉化為閱讀——辯論（*disputatio*）——講授（*praedicatio*）。

在士林釋經發展的同時，民間的教理講授也以不同方式，如講道、藝術、戲劇、歌詠等向一般文化水平不高，甚或不識字者介紹聖經的內容，使聖經知識普及化。

5. 文藝復興及新教改革

當士林學引起的讀聖經熱潮漸漸低退時，在西歐又興起了一股新風氣，熱衷於研究古代文字、歷史及作品。這文藝復興運動又使學者把注意力放在聖經的文字研究上。十五世紀中葉，隨着印刷術的發明及第一本印成的聖經在德國面世（1455年由Johann Gutenberg編印），直接閱讀聖經的機會愈來愈大，聖經經文的深奧美妙，前所未有地活現，但同時它的艱澀難解也特別顯著，學者們如依拉斯莫（Erasmus）都致力研究釋經理論及原則。

在這背景興起的新教改革提倡「聖經唯一」（*sola scriptura*）。這原則除消極地排除所有聖經外的解釋及由教會傳統、信仰經驗積聚而來的釋經規範外，事實上也引進了一些正面的因素，就是提醒人聖經本身的潛力及在讀經時聖神直接指引的重要。馬丁路德強調聖經本身足以表達自己的內在意義：「要聖經獨自統治，該藉聖經本身的精神來解釋聖經。」他也把聖經翻譯成德文，使一般信友能直接誦讀。不過他的釋經很受他的神學思想影響，特別是他的「信仰唯一」（*sola fides*）、「恩寵唯一」（*sola gratia*）及他的教會觀。

脫利騰大公會議為了針對新教的改革，強調了另外一個

重要的釋經原則，以教會和聖傳作為天主聖言保存和發展的地方：「為了約束人之妄恃己能，大會通令：在有關基督道理中的信仰和倫理問題，誰也不得自作聰明，按一己的私意曲解聖經，有違慈母聖教會一向主張的意思，因為教會有權判斷那些是聖經的真意義和真詮釋；此外，也不該相反教父們的共同意見，縱然他們的詮釋從未有意要讓大眾跟從。」但在護衛傳統與反新教的氣氛中，釋經也漸趨僵化、生硬、保守，而聖經本身也漸失去其在教會生活中的首要位置，取而代之的是教理。一般信友接觸聖經的渠道是透過神職人員的講道、禮儀、教理及神修書籍。

6. 歷史評釋法的產生及發展

文藝復興時代對古典文學及語言的熱衷，加上十七世紀啟蒙時期對理性的崇尚，自然科學的發展，使釋經學又踏上一個新階段。很多新課題如聖經與歷史，聖經與文學，聖經與科學，聖經與理智，都成了討論及爭議的重點。歷史評釋法便是在這種氣候中產生的，這不單是一種釋經方法，也刻畫了人對聖經的基本態度。古代聖經與信仰及文化的和諧已不復理所當然，人們對聖經提出的問題已不再來自信仰之內，而來自一個愈發與信仰分離的現實世界，一個習慣以科學考究及理智推敲為根據的思想氛圍。所謂歷史評釋法，就是以學術的評釋態度去研究聖經，特別是它的文學幅度及歷史背景。這種釋經方法蔚為十八、十九世紀的熱潮，一直發展到現在，經過多番改進，去蕪存菁，已被各方面接受，它

的價值也被肯定，研究方法也有一定的步驟，主要是以下四點：

a) 版本評釋

研究聖經經文的各版本或甚至遠溯古代的手抄本，務求重構與原文最一樣或最接近的經文。

b) 源流評釋

主要是研究經文的「前身」，考究新約作者寫經文時用過的成文資料。作源流評釋時，學者會面對經文提出以下或類似的問題：在撰寫此文時，作者有沒有用過源流（成文資料）？用過什麼？是一份或者多份？那些源流又來自何處？內容、面目可否鑒定？作者採用它們到什麼地步？是一字不漏地搬過來或只是隨意運用？有沒有在源流上作大幅度的更改？目前的經文有多少篇幅屬於源流？源流的內容與作者自己的文字銜接得怎樣？能否容易辨別出來？作者有否刻意地使源流與自己的文字吻合？作者所用的源流是他獨有的或是與其他新約作者共有？

c) 類型評釋

所謂類型，並非指整本書的文學體裁，而是書內小單元的表達形式。類型評釋首先在經文內辨別和分析不同的文學類型，同時追溯各種文學類型的傳流歷史，嘗試了解促成某種文學類型產生或被選用的生活實況。

d) 修訂評釋

b 及 c 都由經文出發，在時光隧道中往後退，去發掘經文成文前的種種情況，修訂評釋卻把注意力集中在經文的現

狀及它的最終修訂者身上；他們並非只機械式地將資料收集、剪接、重述，他們也是詮釋者、編輯及真正的「作者」。修訂評釋主要是研究他們如何將資料安排、修輯、觀察，在這過程中，他們如何流露出個人的思想、風格、背景、神學路線，並考究他們的生活實況及寫作對象對他們的修訂工作有何影響。

7. 由梵一至梵二的教會指示

聖經詮釋對基督徒信仰及整個教會的重要性，實在是不可致疑的。自十九世紀末，教會對此十分注意，也頒布了多份重要文件。

梵一在1870年《天主子》（*Dei Filius*）教義憲章中，批評基督教自由派輕視聖經真理而高捧唯理及自然主義。其後教宗良十三世1893年頒布《上智者天主》（*Providentissimus Deus*）通諭，以「鼓勵和促進聖經的研究，並使這研究更切合時代的需要」。在這通諭中，指出了一些聖經詮釋的神學原則，如仰賴聖神光照，符合教會以往及現在的見解，配合信仰的各種因素，同時又鼓勵學者們要注意釋經的文學原則，「學習東方的古老語文和科學性的批判」。這通諭掀起了公教學者對聖經研究的熱潮。良十三世又在1902年成立了宗座聖經委員會，在教會內推廣聖經的學術研究，1909年底護十世在羅馬建立了聖經學院，培訓聖經學者。

這些教會對釋經學的關注在1943年底護十二世的《聖神

默感》通諭 (Divino Afflante Spiritu) 達到了高峰。這通諭稱為梵二前聖經詮釋學的大憲章，其內容重點以下：

- a) 詮釋聖經的第一個任務是找出經文的文字意義，然後發掘它的全部神學道理。為此必須認識聖經運用的原來語文：希伯來文、阿剌美文、希臘文。此外，還須應用語言學、考古學和歷史學等科學的幫助。
- b) 詮釋者應致力於找尋真正的屬靈意義，但應証實天主確有此意，又該留心不要把一些由其他事物轉借而來的意義，當作聖經的真意。
- c) 在文學評釋上，要特別注意文學類型的研究，不能先決性地予以確定，要深究古代東方文學才能作判斷。
- d) 釋經者面對一些尚未解決的難題不應灰心氣餒，一方面要接受天主的恩賜，確信聖經無錯謬，另一方面堅守教會的教義，同時也要接受俗學的貢獻，只這樣才可使公教釋經學穩步前進。

1993年教宗若望保祿二世在記念《上智天主》及《聖神默感》這兩份重要通諭頒發一百及五十週年的演講中指出：這兩份通諭表面上護教氣味重，回應外界，尤其是理性科學對天主教聖經詮釋的抨擊。但其深層意義是表現出教會對聖言降生這奧跡的信仰，否決把人性與神性分割，把科學研究與信仰解離，把文字含義與靈性含義拆散。

還有一個重要的文憲是1964年宗座聖經委員會頒布的有關福音歷史性真理的訓令《慈母教會》(Sancta Mater Ecclesia)。這文憲繼續《聖神默感》通諭的精神，鼓勵公

教聖經學者採用真正的現代科學方法來研究聖經，也清楚地闡明福音成文的歷史過程。此文憲內容被收錄於梵二《啟示憲章》。

梵二的《啟示憲章》有一整段（第12段）以「如何解釋聖經」為題：

既然天主在聖經裏是藉人並用人的方式說了話，講解聖經的人為明瞭天主願意同我們交談什麼，當注意尋找聖經寫作人真正願意表達的是什麼，以及天主願意用他們的話顯示的是什麼。

為探討聖經作者的本意，在各種方法中，也當注意到「文學類型」，因為藉各式各樣的歷史、預言、詩歌，或其他類型陳述的及表達的真理彼此各有不同。故此，釋經者必需尋找聖經作者在固定的環境中，按他們的時代與他們的文化背景，用當時通用文學類型，企圖表白及表白出來的意思。於是，為正確地了解聖經寫作者所欲陳述的，應當注意聖經寫作者的時代所流行的，以及當代習用的感受、說話和敘述的方式，也當注意到同時代的人們彼此往來慣用的那些方式。

聖經既由聖神寫成，就該遵照同一的聖神去閱讀，去領悟。為正確地去探討聖經原文的意義，尚須勤加注意全部聖經的內容及統一性，顧及整個教會活的傳授，並與信德相比照。釋經者的職務是遵守這些規則，努力更徹底地去了解聖經的意義；經過這樣的研究，教會的審斷才臻於成熟。因此，這一切關於解釋聖經的原則，最後當置於教會的定斷之

下，因為教會擔任保管及解釋天主言語的使命與天職。

8. 現代釋經

梵二之後，聖經在教會生活中的地位大大提高，無論在神學研究方面，或在牧民、神修、禮儀等各方面，有關聖經的寫作都數不勝數。

在釋經學上，除了固守梵二提示的神學原則外，在文學方面，「評釋」的精神已成風氣，利用學術方法去釋經屬理所當然，探索的領域也愈來愈廣闊，牽涉的問題亦愈來愈多。不過，聖經是天主的活言，是萬古常新的，所以詮釋聖經的方法也不止於一。每一時代，每一文化的基督徒都應一面扎根於傳統，一面創新，找出為當代最適合的方法去在聖經中與主相遇。歷史評釋法雖已成了典型的學術釋經法，其中各分析步驟是不可取代的，不過它也有它的缺點，比如它偏重於研究經文的演變過程，重構它的原始環境及客觀事實，因而稍嫌過份向後望，在照亮經文的產生、沿革時，卻無形中把它和讀經者現實生活之間的距離更拉遠了；同時在分析經文的前身，容易忽略了它的現身及它提供給將來的指示。

針對這些不足之處，今代釋經學提供了一些新途徑，它們不能取代歷史評釋法，但能補其不足。這些方法很繁多，而且都在繼續發展中，大致看來，它們都是指向這兩方面的。

a) 結構分析法 (Structuralist biblical exegesis)

這方法特別注意經文的現身，它借助歷史去考究經文的形成及沿革，卻更依靠語文學（linguistics）及意義學（semiotics）。文字本身是一個標記，它表達出一個意義，代表了一些事物。一篇文章永遠不是全靜態的方程式，而是一個動態的「意義網」，無限量地向外及向內建造聯繫。詮釋聖經時不能不發掘這個「意義網」，即文章的深層結構，或作者「意在筆先」的文氣。總之結構分析就是發掘文章的「立體」及「動態」幅度。

b) 第二個方向特別注意讀者及他與經文相遇時產生的微妙關係。

閱讀一篇文章，永遠不是由主至客的單程路軌，而是雙方面的運轉（hermeneutic circle），是動態的、開放的、實在的。釋經不單是使讀者能了解經文原本要說什麼，也是使經文進入讀者的實際生活，不只是考究經文的內容，也要清楚讀此經文的是誰，經文能在讀經者身上產生什麼效果。今代新興的強調心理、政治、社會幅度的釋經，或倡導解放，或標榜女性觀點的釋經取向，是以此為大前提的。

1993年宗座聖經委員會頒發了一份格調新穎，內容豐富的文件：《教會內的聖經詮釋》。教宗若望保祿二世在介紹這文件時說：「初讀這文件，首先觸動人的地方，是其開放的精神。文件審察了現時釋經學所運用的各個方法、取向和闡釋。」他又說：「天主教釋經其實並沒有特定的一套釋經方法，但從歷史評釋法作起點，這歷史評釋法並沒有任何哲學預設或相反信仰真理的預設；天主教釋經學善用現時流行

的各種方法，從中採取『聖言的種子』。」除了批判性地介紹了現代各種不同的釋經方法及取向，並指出其用途及應用範圍外，這文件還清楚地指出天主教釋經的獨特之處，在於刻意投入教會那活生生的傳統之中。

二、釋經的基本步驟

一經可多讀，讀者開卷的動機及直接目的並非時常一樣，有時較着重聖經的歷史背景；有時刻意欣賞其文采格調，表達模式，思想結構；有時細嚼文字含意；有時更關注經文的神學內涵；有時則聚焦於靈性的啟發，讓聖言滲透思想、情懷，改變生命；也有時在聖言中尋求天主對今日社會、教會實況及問題的指示；更有時讀經主要是為傳經授經，讀者研究如何將聖言有效地傳給別人。

大致看來，讀經至少可有以下不同幅度：學術性釋經，神學性研經，神修性默想，禮儀中的誦經及聽經，牧民上的傳經。這些不同幅度只可在理論上清晰界別，在實際讀經時是不可絕對分開的。這裏我們只略談有關學術性釋經的一些基本步驟，及介紹一些基本工具書。

1. 釋經步驟

正如前章「聖經詮釋學簡史」在介紹「現代釋經方法」時提及，有關釋經原則的著作甚多，把這些原則實際應用，發展成釋經方法或釋經步驟的也不少。

部份釋經方法，學者借用由語言學而來的一套概念，認為釋經步驟主要關顧兩方面：一個是「跨時代分析」（diachronic analysis），一個是「同時代分析」（synchronic analysis）。「跨時代分析」即超越經文表層去發掘後面歷史背景，研究成文前的源流、發展及演變。歷

史評釋法 (historico-critical method) 就比較偏向這方面的鑽研。「同時代分析」則着重研究經文的現有面貌，它的結構、佈局、上文下理、用詞用字等。也有學者用兩個圖像來描寫這兩種不同的分析：「跨時代分析」把經文視作一個窗口，透過它可觀看窗外景物；「同時代分析」把經文視作一面鏡，忠實地反映經文的實貌。這兩幅度相當清楚貼切，但稍嫌籠統，不能將所有釋經的主要步驟包括在其中。下面依從另一模式，把釋經步驟分為三個層面。

1.1 第一層面

a) 界定經文的始末及考察其完整性

分析一段經文時要清楚界定片段的開端與結尾，務求劃出一個意義完整的單元。新約經文片段一般都有相當明顯的始末，容易辨認。

例：路1:26-38：「到了第六個月，天使加俾額爾奉天主差遣，往加里肋亞一座名叫納匝肋的城去，到一位童貞女那裏……天使便離開她去了」。

b) 鑑定文本的正確

最理想的是能應用《原文評釋性版本》(critical editions of the Greek New Testament)，看看要分析的片段在各版本及主要手抄本中有無顯著的差異。若不能用原文，也可比較數個翻譯版本，務求對文本的質素有清晰的了解。

c) 研究經文在整本書中的位置及它的上文下理

一篇文章有如一塊紡織品 (textus)，經緯縱橫有條理地交編而成。每一片段都有它的定位，它周圍的襯托

(context) 。在分析一段聖經時，不可不細察它被作者或編撰者安置在整本書的什麼部份 (macro context) ，及它的上文下理 (micro context) 。這一切都能使經文的意義更清晰。

例：瑪18:12-14：亡羊的比喻。這比喻位於瑪竇福音第18章，即耶穌五篇訓言中的第四篇，被稱為「教會訓言」或「團體訓言」，以教會團體內彼此關係為中心。這比喻的前文談及在團體內無分大小貴賤。「你們不要輕視這些小子中的一個……」（18:10）。亡羊比喻正解釋這一點，比喻的最後一句更畫龍點睛：「使這些小子中的一個喪亡，決不是你們在天之父的意願」（18:14）。跟着耶穌發揮在團體生活中的另一要素：寬恕。「如果你的弟兄得罪了你……」（18:15）。

d) 研究經文的文體、格調及寫作特徵

福音的內容大致可分為耶穌的言及行兩大類。聖史主要是傳言及敘事，間中亦加入一些撮要或小結論，與及一些個人反省。耶穌的言可分成很多不同類型，如先知性言詞、智慧言詞、比喻、規範性言詞、自我顯露的言詞、邀請及召喚等。敘事亦有多類，如奇蹟敘述、辯論敘述、耶穌生平事蹟敘述等。其他新約書本亦包括了不同的類型，分析時要清楚鑑別經文屬何類型，並有何突出的敘事或傳言手法。例如特別着重人物刻畫，特別描寫時、地或動作，或在敘事框框中特別讓言詞突出。

e) 分析經文的結構、佈局

結構分析不只是研究經文的分段或大綱，而是了解作者

的思想邏輯，在平面的記述中找出內裏或背後的立體性及動力。聖經的句語就如很多大大小小的珠寶，它們不是零散的，而是被串連成一條精心設計的項鍊，有一個統籌的原則來處理一切內容。聖經的文章結構很豐富活潑，作者們善用不同的手法來組織資料及表達訊息。以下是幾個比較通用的模式。

— 因果式

例：「我決不以福音為恥，因為福音正是天主的德能……」（羅1:16）。

— 比較式

例：「我派遣你們好像羊進入狼羣」（瑪10:16）。

— 相反式

例：「罪惡的薪俸是死亡，但是天主的恩賜是在我們的主耶穌基督內的永生」（羅6:23）。

— 轉捩式

例：耶穌空虛自己到極點（斐2:6-8），為此他被舉揚至極高（斐2:9-11）。

— 漸進式

例：「誰接納你們，就是接納我；誰接納我，就是接納那派遣我來的」（瑪10:40）。

— 高潮式

例：耶穌與法利塞人的衝突（谷2:1-28）

1-12：法利塞人心裏忖度

13-17：間接議論

18-22：直接質詢

23-28：嚴厲斥責

—前提式

例：瑪5:20-48

前提——要勝過法利塞人的義德（20）

以後——一連串六個例子將之詳細發揮

—結語式

例：若一4:7-21。首先討論彼此相愛（7-20），後達至結論——愛的命令：「那愛天主的，也該愛自己的弟兄」（21）。

—問答式

例：谷7:1-23。問題——為什麼不洗手吃飯？（1-5），答案——外面的污穢不及裏面的污穢（6-23）。

—重複式

例：瑪5:21-48：六次重複「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說……」。

—交替式

例：路1-2：有關若翰洗者及有關耶穌的片段互相交替。

—交叉對稱式

例：谷1:1-15

A 天主子耶穌基督福音的開始

B 若翰在曠野中出現

C 羣眾在約但河受洗

C' 耶穌在約但河受洗

B' 耶穌在曠野

A' 耶穌宣講天國的福音

—前呼後應式

例：瑪5:3-10

神貧的人是有福的，因為天國是他們的（3）

為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的（10）

f) 解釋突出的詞語

片段中有時會出現一些傳統意義深遠或神學意義豐厚的詞彙或句語，它們或在被作者應用前，或在以後的神學發展中有一定的重要性。釋經者可借助聖經詞典或神學詞典等工具書，對這些詞語作更深入了解，也可應用聖經字彙索引去核查這些詞或字還在聖經的什麼其他地方出現，務求對該詞或字有多方面及多層次的明瞭。

片段中也會有些意義平凡普通的字眼，但卻被作者強調，使之負載超字面的意義或成為鑰匙字眼，釋經者應敏於發現及領會。

例：耶穌治好耶里哥的瞎子（谷10:46-52）。耶穌被瞎子稱為「達味之子」，這稱號意義深長，且在馬爾谷福音中只出現於某些關鍵片段。此外馬爾谷特別強調那瞎子「坐在路旁」（46），治癒後「就在路上跟着耶穌去」（52）。「路」的概念定有其用意。

g) 澄清歷史、地理、社會背景

新約各書都有實在的時空框框，書中大部份內容都反映出其背景及當代文化、傳統。

例：善心撒瑪黎雅人的比喻（路10:25-37）。分析這片段時要知道撒瑪黎雅人在當代猶太人心目中的地位，司祭及肋未的身份和職務，也要清楚法學士的一般思想及作風，了解他向耶穌提出的問題的含意。同時也要認識地理環境，可想像由耶路撒冷到耶里哥走下坡的那段路程及其中的危險。

1.2 第二層面

a) 考究該段經文有沒有應用已有的源流

這步驟即源流評釋，從經文的表層向下挖，看其成文前的情況。這在分析對觀福音片段時尤為重要。首先要鑑定該片段屬三重傳、雙重傳或單傳。釋經者可借助《對觀福音合觀》來比對三重傳或雙重傳片段的同異，甚或可與若望福音相比。按此比較可嘗試假設各片段之間的可能關係，推測誰先誰後，誰可能是誰的源流，或鑑定有沒有被聖史各自應用的共同源流。

例：瑪9:9-13；谷2:13-17；路5:27-32。這個三位對觀聖史共有的片段包括了三個小單元：耶穌召叫肋未；耶穌與稅吏同席；耶穌回答法利塞人的批評，表明自己來是為召喚罪人悔改。三個對觀聖史都按同一的次序來報道，且內容相同的地方很顯著。這三段經文之間應該有直接的參照關係。若仔細分析其異同，可推測馬爾谷的片段成文較先，是其他兩聖史的源流。瑪竇及路加所作的變動，都可解釋，大致都是修辭上的改善及配合自己的神學特徵。

另一例：瑪8:18-22；路9:57-62，跟隨耶穌的條件。這片段

只瑪竇及路加有記載。兩者的內容相若，只是瑪竇記載了耶穌的兩句有關跟隨他的條件，路加卻記載三句，多了一句：「手扶着犁而往後看的，不適用於天主的國」（路9:62）。按學者們的推測，兩位聖史在這裏都應用了Q源流，至於源流資料的原貌在誰筆下更易見就難於鑑別。是瑪竇為配合自己的敘事文理在Q資料中削減了一句，或是路加把Q資料伸展，作進一步發揮？Q源流有關這片段的記載是怎樣的？這些問題有研究及討論的餘地。

b) 研究該段經文反映出的耶穌生活或初期教會生活情況

新約的所有內容植根於耶穌及初期教會的歷史事實上，所以每一片段都有其原始的「生活實況」（Sitz im Leben）及其原始意義。

例：耶穌復活後在往厄瑪烏路上顯現給兩位門徒：路24:13-35。雖然這片段只路加獨有，且他加工修訂的成份很重，但仍清楚地反映出初期教會對耶穌復活基本信念：耶穌「本是一位先知，在天主及眾百姓前，行事說話都有權力」，但「司祭長及首領竟解送了他，判了他死罪，釘他在十字架上」（19-20）。最後生命戰勝死亡，「第三天」（21）「主真復活了，並顯現給西滿」（34）。這信念是初期教會宣講的主要內容，也是他們信仰的核心。

c) 研究在該段經文中作者所表達的個人特徵

每位作者都有其獨特的安排資料方法及神學路線，特愛的

詞語字彙，慣用的結語或撮要。這些特徵都應被釋經者把握。

例：耶穌在納匝肋會堂講道：路4:16-30。這片段，三位對觀聖史都有提及。為瑪竇及馬爾谷（瑪13:54-58；谷6:1-6），這事發生在耶穌傳教生活期間，而路加卻把它視為耶穌公開傳教的序幕。瑪竇及馬爾谷的敘述較短，主要突出耶穌不受自己家鄉的人接納，路加的記載就有如他的基督論的縮寫，強調「聖神的德能」帶領着耶穌。在會堂中，耶穌誦讀的經文（依61:1-2；58:6）是耶穌身份及使命的寫照，路加讓耶穌透過舊約來介紹自己，然後清楚地說出：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」「今天」這字眼，以及耶穌跟着引舊約厄里亞及厄里叟先知的事蹟來闡明的「救恩宇宙性」，都是路加強調的神學主題。

d) 經文一句句解釋

細讀經文片段，務使整體意義及每一句的內容都清楚。解經者可借助《聖經註釋》（Commentary）來作研究。

1.3 第三層面

a) 發掘該片段的神學訊息

了解整個片段的內容後，可領悟其中的深層意義，窺一角而觀全貌，發掘該片段有關天主，有關基督，有關救恩啟示了什麼。

例：耶穌治好胎生瞎子：若9。這片段清楚表明若望對奇蹟的看法：奇蹟是一個「標記」，指向基督的奧跡。耶穌治好胎生瞎子表明他是世界的光，光照眾人，使人認識

真理，透過他而獲得救恩，但拒絕接受他，不信的人卻停留在黑暗中。

b) 經文對照，以經解經

聖經的七十三本書有着同一的最終作者——天主，記載着同一的救恩計劃及救恩歷史，有着同一的中心——耶穌基督，所以每個片段都是整體的一部份，都應與該書或其他書本的某些片段有關係（Intertextuality in Biblical Writings），這些片段可以互相影照，互為解釋。

例：耶穌三次受魔鬼誘惑：瑪4:1-11。這片段中出現了四次舊約經文的直接引錄，都以：「經上記載」引出。在耶穌口中的三句舊約經文都出自申命紀（瑪4:4——申8:3；瑪4:7——申6:16；瑪4:10——申6:13），同時申命紀的章節又與出谷紀某些片段相關（申8:3——出16；申6:16——出17:1-7；申6:13——出32），如是可組成一連鎖性關係。在魔鬼口中的聖經引言，也帶出一連串的有關片段（瑪4:6——詠91:11-12——詠2:7）。魔鬼要求耶穌俯伏朝拜他，便能獲得世上一切榮華富貴，這令讀者聯想到耶穌復活後在山上與門徒們相遇（瑪28:16-20），門徒們俯伏朝拜他。耶穌吩咐門徒們「使萬民成為門徒」前，顯露自己的權威：「天上地下的一切權柄都交给了我」（18）。還有，耶穌的四十天齋戒又與以色列民四十年在曠野行走時受不起試探有關。

c) 探討經文在教會歷史中所產生的效果及對今日實況的啟發
聖經在這二十世紀以來，不斷被誦讀，不斷結出碩果，

且繼續萬古常新，對每一時代，每一境況的讀者都有所啟發，釋經者不可忽略某些片段的「效果歷史」（Wirkungsgeschichte）及其給予今日教會、社會及個人生活的訊息。

例：真福八端：瑪5:3-10不斷被古代教父，中世紀、近代神修學者及神學家詮釋，結出聖德及信仰的果實，也被非基督徒所欣賞樂道。在這世人追求名利權威的世代，這段福音的啟發性、衝擊性及挑戰性特大。

2. 基本工具書

研究新約聖經的工具書繁多，這裏只列舉一些最普遍應用的。中文資料甚少，在外文書本中只選錄了一些英文作品或被翻譯成英文的德、法語書籍。

a) 希臘文新約(Greek New Testament):

ALAND, K. - BLACK, M. - MARTINI, C.M. - METZGER, B.M. - WIKGREN, A., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1993.

NESTLE, E., - ALAND, B., *Nuovum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1981.

《新約聖經中英希逐字對照》王正中編，浸宣，台灣 1984

b) 新約經文的流傳 (History of Texts and Versions):

ALAND, K. and B., *The Text of the New Testament*,

Eerdmans, Grand Rapids. 1989.

ALAND, B. - DEOBEL, J. (ed.), *New Testament Textual Criticism. Exegesis and Church History*, Kok, Kampen 1995.

EHRMAN, B.D. - HOLMES, M.W., *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.

METZGER, B.M., *The Early Versions of the New Testament: Their Origins, Transmission and Limitations*, Clarendon, Oxford 1987.

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。

c) 新約背景 (History and Geography):

BRUCE, F.F., *New Testament History*, Nelson, London 1969.

FERGUSON, E., *Background of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 1993.

PRITCHARD, J.B. (ed.), *The Harpers Atlas of the Bible*, Harper & Row, New York, 1987.

ROGERSON, J. (ed.), *Atlas of the Bible, Facts on File*, New York 1985.

韓承良，《新約時代的歷史背景》 思高聖經學會，香港 1979。

d) 聖經詞典 (Dictionaries):

ACHTEMEIER, P.J. (ed.), *Harper's Bible Dictionary*,

Harper & Row, San Francisco 1985

BALZ, H., - SCHNEIDER, G. (ed.), Exegetical Dictionary of the New Testament (3 vols.), Eerdmans, Grand Rapids 1990-1993.

FREEDMAN, D.N., The Anchor Bible Dictionary (6 vols.), Doubleday, New York - London - Toronto 1992.

KITTEL, G. -FRIEDRICH, G. (ed.), Theological Dictionary of the New Testament (10 vols.), Eerdmans, Grand Rapids 1964-1976.

LEON-DUFOUR, X., Dictionary of the New Testament, Harper & Row, San Francisco 1980.

SPICQ, C., Theological Lexicon of the New Testament (3 vols.), Hendrickson, Peabody, MA 1994.

《聖經詞典》，思高聖經學會編，香港1975。

e) 釋經方法 (Methodologies) :

FITZMYER, J.A., Scripture: the Soul of Theology, Paulist, New York 1994.

FITZMYER, J.A., The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church" (Subsidia Biblica 18), PBI, Roma 1995.

GREEN, J.B. (ed.), Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation, Eerdmans, Grand

Rapids 1995.

LUHRMANN, D., *An Itinerary for New Testament Study*, Trinity. Philadelphia 1989.

McKENZIE, S.L. -HAYNES, S.R. (ed.), *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, W/F, Louisville 1993.

SCHNEIDERS, S.M., *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper, San Francisco 1991.

STENGER, W., *Introduction to New Testament Exegesis*, Eerdmans, Grand Rapids 1993.

PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *Interpretation of the Bible in the Church*, Liberia Editrice Vaticana, Vatican 1993.

中譯：宗座聖經委員會《在教會內解釋聖經》，洗嘉儀譯。

f) 新約聖經字彙索引 (Concordances) :

ALAND, K., et al., *Völlständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 2 vols, De Gruyter, Berlin-New York 1975-83

MOULTON, W.F. - GEDEN, A.S., *A Concordance to the Greek Testament*, Clark, Edinburgh 1978.

g) 對觀福音合觀 (Parallel Gospel Texts) :

HUCK, A. - GREEVEN, H., *Synopsis of the First*

Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels, Exeter, Grand Rapids 1981.

ALAND, K., *Synopsis of the Four Gospels. Greek-English Edition of the Synopsis quattuor evangeliorum with the Texts of the Revised Standard Version*, United Bible Societies, Stuttgart - New York 1972.

《瑪竇、馬爾谷、路加三部福音合觀——附若望福音平行文》，光啟，台中1979。

h) 新約導論 (Introductions) :

BEKER, J.C., *The New Testament. A Thematic Introduction*, A/F, Minneapolis 1994.

BROWN, R.E., *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997.

BROWN, S., *The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament*, Oxford, New York 1993.

CHILD, B.S., *The New Testament as Canon: An Introduction*, Fortress, Philadelphia 1984.

COLLINS, R.F., *Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1983.

CONZELMANN, H. - LINDEMANN, A., *Interpreting the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA 1988.

FREED, E.D., *The New Testament: A Critical Introduction*, Wadsworth, Belmont, CA 1986.

KÖSTER, H., *Introduction to the New Testament* (2 vol.), Fortress, Philadelphia 1982.

KÜMMEL, W.G., *Introduction to the New Testament*, Abingdon, Nashville 1986.

METZGER, B.M., *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*, Abingdon, Nashville 1983.

PERKINS, P., *Reading the New Testament*, Paulist, New York 1988.

WRIGHT, N.T., *The New Testament and the People of God*, A/F, Minneapolis 1992.

黃鳳儀，〈新約導論〉（聖神修院神哲學院教材4），香港，公教真理學會，1996。

i) 新約注釋系列 (Commentary Series) :

BROWN, R.E. - FITZMYER J.A. - MURPHY R.E.,
The New Jerome Biblical Commentary, Prentice Hall, Englewood, Cliffs, NJ 1994.

The Anchor Bible, Doubleday, Garden City - New York.

Harper's New Testament Commentary, Harper & Row, New York.

Herders Theologische Kommentar zum Neuen

Testament, Herder, Freiburg,

Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress, Philadelphia.

The Interpreter's Bible, Abingdon, Nashville.

New International Commentary on the New Testament, Marshall Morgan Scott - Eerdmans, London - Grand Rapids.

The Tyndale New Testament Commentaries, InterVarsity Press, London - Grand Rapids.

j) **新約聖經神學 (New Testament Theology) :**

BULTMANN, R., *Theology of the New Testament* (2 vols.), SCM, London 1952, 1955.

CONZELMANN, H., *An Outline of the Theology of the New Testament*, SCM, London 1969.

CULLMANN, O., *Salvation as History*, SCM, London 1967.

DUNN, J.D.G. -MACKEY, J.P., *New Testament Theology in Dialogue*, SCM, London 1987.

GOPPELT, L., *Theologie des Neuen Testaments*, I & II. Göttingen, 1976

中譯：《新約神學》上下卷，古樂人譯，香港，種籽出版社，1991。

GRANT, R., *Gods and the one God: Christian Theology in the Graeco-Roman World*, SPCK,

London 1986.

HENGEL, M., *Judaism and Hellenism*, SCM, London 1974.

JEREMIAS, J., *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, SCM, London 1965.

KÜMMEL, W.G., *The New Testament: The History of the Investigation of its problems*, SCM, London 1973.

k) **書目介紹 (Bibliography) :**

Elenchus of Biblica, (this annual was formerly known as *Elenchus bibliographicus biblicus*), Pont. Biblical Institute, Rome.

FITZMYER, J.A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Subsidia biblica 3), Pont. Biblical Institute, Rome 1990.

l) **雜誌 (Periodicals) :**

Biblical Theology Bulletin

Catholic Biblical Quarterly

Journal of Biblical Literature

Journal for the Study of the New Testament

New Testament Abstracts

New Testament Studies

三、讀主言，入主心——屬靈的聖經研讀

這題目取自聖大額我略的一句名言：「讀聖經的最終目的是學習如何透過主的說話，去認識祂的心。」這個意念，在教會十數世紀的傳統中，一直根深蒂固。聖多瑪斯也套用了耶穌所愛的門徒在最後晚餐中投首於師傅懷中的溫馨圖像，說出讀經者也應一樣，「透過基督的心去了解那顯示基督之心的聖經。」

語言及文字都不是絕對的，書本始終是一個溝通媒介，用以達意，用以表心，用以傳神，用以啟發思想情懷。聖經也不例外，它以有限的人言傳達無限的主言；它的每一字，每一句，都可說是超載的，含有無窮內蘊，潛藏着一股奧妙莫測的動力及一個天人相遇的機緣。梵二《啟示憲章》清楚地說：「在天之父藉着聖經慈愛地與自己的子女們相會，並同他們交談。天主的話具有那麼大的力量及德能，以致成為教會的支柱與力量，以及教會子女信德的活力，靈魂的食糧，精神生活清澈不竭的泉源。」

近日聖經學者愈來愈強調這點：聖經研究不可止於對經文作學術性的「解」與「釋」，更應設法達到「融」與「通」，與發言的天主相感應；起共鳴（sympatheia）；務使讀經者能「有基督的心意」（格前2:16），「懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐2:5），及體驗到那種「心有靈犀一點通」的默契及那種「互為內在」的高深境界，正如耶穌所說：「你們在我內，我也在你們內」（若14:20）。

現試從兩個不同層面去反省這主題。第一層面是原則性的，欲指出「讀主言，入主心」的神學基礎。第二層面則是描繪性的，旨在從聖經本身，或在教會傳統及教父作品中，列舉一些對這主題有啟發性的思想及意象。

1. 神學原則

1.1 聖言的「成人」與「成文」

聖經的寫成與聖言的成人均出自同一的「降生」奧跡，在聖經內聖言取的不是血肉之軀，而是文字之軀，但這兩個軀體同樣受時、空、環境所限制，同樣有局限、軟弱、不圓滿。兩種「降生」都是天主「空虛自己」（kenósis）的標記，依循他「屈尊就卑」的邏輯。

教宗庇護十二在《聖神默感》通諭中清楚指出：「正如與父同性的聖言降生成人，與人完全一樣，只是沒有罪過（希4:15）；同樣，天主之言藉人的言語表達出來，與人言完全一樣，只是沒有錯誤。」這個意含再被梵二重新強調、發揮。

「聖言成了血肉，寄居在我們中間……從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。」（若1:14,18）若望福音序言中有關聖言成人所說，也可貼切地用在聖言成文的奧跡上。兩者都表露出聖言之居於人間，並以人的方式把天主顯示給人。這兩個奧跡的平行性聯繫在教會的信經中也清晰可見。那位「曾藉先知們發言」的聖神，使聖言「由童貞瑪利亞取了肉軀，而成為

人。」同一的聖神推動着聖言的「成人」及「成文」，他在寫經者及讀經者身上孕育基督。

聖言的「成文」預備、陪伴及跟隨他的「成人」。舊約指向基督，預備他的來臨，新約為基督作證，傳揚他的救恩。耶穌自己也說：「你們查考經典，因你們認為其中有永生，正是這些經典為我作證。」（若5:39）耶穌的死亡、復活，是「按照聖經所載」而實現的。他復活後，他的門徒們把他們「聽見過，親眼看見過，瞻仰過，及親手摸過的生命」的聖言（若一1:1）傳給後世，並筆之於書，使讀者能藉書而信，並藉信而得永生（若20:30-31）。

1.2 聖言與聖事

梵二在《啟示憲章》中刻意強調聖言與聖事的密切關係。「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體一樣，因為特別在禮儀中，教會不停地從天主聖言的筵席，及從基督聖體的筵席，取用生命之糧，而供給信友們。」

這信念並非始自梵二。教會自始就聖言與聖事，尤其與聖體聖事相比。「生命之言」及「生命之糧」都能使人與主融合，使天人之間起生命交流的作用。教父們慣常講及耶穌不同形式的軀體：他的血肉之軀，藏於餅酒內的聖事性軀體，成言、成文、成書的文字軀體，由教會組成的奧體。跟隨基督在世的門徒們可以「看見、聽聞、觸摸他」（若一1:1），後來的基督徒，那些「不見而相信的」（若20:29），可藉其他的「軀體」，「與耶穌基督相通」（若一1:3）。梵二《禮儀憲章》也談及基督在禮儀中以不同方式臨在，他常與教會

同在，臨在於聖事中，在他自己的言語內，及在祈禱的會眾中。

奧利振在一篇講道詞中曾這樣發人深省地質問他的聽眾：「你們慣常來參與聖祭，也懂得小心地接領聖體，把祝聖了的麵餅視如寶物，不讓一小碎片跌下或失掉……但為什麼對聖言卻粗心大意？難道浪費聖言，不比對聖體的不小心值得懲罰嗎？」

一位中世紀的神學家盧柏（Rupert of Deutz）也作了一個美妙的比較：在納匝肋會堂中，耶穌打開書卷，接受天主的話語，並使之在自己身上實現；在最後晚餐中，他拿起餅，感謝了，按照聖經，將自己獻上，當作感恩的祭獻。

聖體及聖言是兩種耶穌選擇的方式，為能超越他的血肉之軀的局限，而長存於他的奧妙身體——教會中。聖體是耶穌在離世前表達的明確意願，藉聖事的方式留存於世：「你們應行此禮，為紀念我」（路22:19）。聖言的廣傳，也是他臨別時刻意囑咐的：「你們去使萬民成為門徒……教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（瑪28:19-20）。

所以，聖言有其獨特的聖事性，能藉有形的標記，施予無形的救恩。不論文字工具多麼不相稱，多麼不達意，多麼局限、卑陋，能發揮救恩的德能。聖言是生活的、有效的，比各種雙刃的劍還銳利（希4:12）；它能建設人，並賜與永生的產業（宗20:32）；它有如雨及雪，不能空空地回歸天主處，必要實現主的旨意，完成主所委派它的使命（依55:11）。不過，正如聖事並非自動地，或魔術性地發揮效能，

而是藉人的與主相遇，真誠接納，特別在一個共表信仰的禮儀團體中。同樣，施予救恩的聖言並非指聖經書卷本身。一本包裝精美，但從沒有人閱讀的書，就如一塊墓碑，指示一些再無生命的思想的葬身之處。讀書就有如使書本復活、重生。聖經也不例外，它的效能不在於其被供奉，被帶着遊行或接受獻香，而在於其被聆聽，被閱讀。「讀主言，入主心」也等於使聖經重生，使死寂的文字充滿生命力，使歷史性的「經上記載」變成現時性的「應驗」，正如耶穌在讀經後說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（路4:21）。

1.3 聖經之道，一以貫之

聖經是一本書，也是一個圖書館。七十本書寫成的時間相隔約千年，有不同的作者及成書過程，不同的體裁，不同的背景，不同的表達方式及文學水準，卻形成一本書。Biblia這個字本身已微妙地同是單數及複數，意會着聖經書本的多元合一。它的一貫性基於它有着同一的啟示者天主，顯示同一的救恩計劃，受同一的聖神默感，被同一的教會鑑別為正典。最重要的是，它有一個統一及唯一的中心——基督。

耶穌自己也明認梅瑟所寫的一切，都是指着他而寫的（若5:46）。諸凡法律，先知及聖詠指着他所記載的話，都要應驗（路24:44）。他也是聖經的解釋者，他開啟門徒們的明悟，把全部聖經論及他的話都給他們解釋（路24:27），只有他才能開啟那用七個印密封的書卷（默5:1-10）。

耶穌既是宇宙的中心，「天上和地上的萬有，總歸於基督」（弗1:10），從創世紀到默示錄，從救恩史的元始至它

的滿全，整本聖經都應以基督為中心。自教會初期至今，這都是一個牢不可破的信念。聖安博說：「其實，天主只說了一句話，即藉着自己的子發言。」聖熱羅尼莫也有這句常被引錄的名言：「對聖經的無知就是對基督的無知。」中世紀的神學家們喜歡稱基督為「濃縮的天主之言」（Verbum abbreviatum），因為天主主要給世人顯露的一切，都綜合在基督身上。

基督貫通整本聖經，不但在聖經內容方面如是，在釋經原則上也如是。因着他，舊約才有更圓滿的意義；因着他，新約才有內容、基礎；也因着他，整本聖經才有它的完整性。所以，研讀聖經不等於積聚鬆散的歷史資料，或從零碎的經文片段中建立合理的思想系統，而是懷着以有限捕捉無窮，窺一角而睹全貌的心態，去領悟救恩的奧妙及「基督那不可測量的豐富」（弗3:8）。換句話說，讀經就是與基督深深相遇，從救恩歷史的個別因素去發掘基督，又在基督內觀宇宙，觀歷史，認識天主，認識人。

2. 啟發性的象徵

2.1 吃聖言，飲聖言

梵二《啟示憲章》稱聖經為「靈魂的食糧，精神生活清澈不竭的泉源」，以「吃」及「喝」來象徵吸納聖言，讓它滋養、滲透，被它同化，這類例子在聖經中屢見不鮮。申命紀8:3記載：「他磨難了你，使你感到饑餓，卻以你和你祖先所不認識的瑪納，養育了你，叫你知道人生活不但靠食物，

而且也靠上主口中所發的一切言語生活。」

這句說話亦曾被耶穌引用（瑪4:4）。亞毛斯談及天主要使飢餓降臨大地，「不是對食物的饑餓，也不是對水的飢渴，而是對聽上主的話的饑渴」（亞8:11）。智慧文學盛讚上主之言的甘甜味，滋養人生，賦與智慧（詠119:103；智16:26；德24:26-28；箴9:1-6）。由此，教父們發展了一條意義深長的寓意路線，視聖言為飲食。

舊約的「瑪納」是上主在曠野中賜給祂子民的食物。「瑪納」這名稱有「這是什麼？」的意思。它的形狀、性質、味道都很難形容。以色列人收斂它時，有的收得多，有的收得少；多的沒有剩餘，少的也沒有缺乏。有人貪心，不依照梅瑟的話，把一些留至翌日，但留下的都被蟲子咬壞而腐爛（出16:12-21）。因為它是上主的平白恩賜，滿足各人的需求，但卻不讓人任意處理。教父們愛以此套用在聖言上。奧利振說：「讓我們去領受這天上來的瑪納，它在每人口中都有每人所期望的味道，就如耶穌說：『就照你所信的，給你成就罷』（瑪8:13）。為你也一樣，若你在教會內以信仰及虔敬接受聖言，聖言便會成為你所願意的一切。」

聖言不但適應各人所需，也改造人，變化人，使人符合天主所願。就如聖體變化領受者一樣，聖言能同化「吃」它的人。這個意念在先知們的被召片段中清晰可見。天主命厄則克爾：「人子，你吞下這卷書……要吞到肚子裏，要把我給你的這卷書充滿你的五內」（則3:1-3）。耶肋米亞回憶與主初遇的甘飴，說：「你的話一來到，我就吞下去；你的話

便成了我的喜悅，我心中的歡樂」（耶15:16）。為使聖言被吸納後長久地發揮作用，滲透讀者的生命、思想、行動，中世紀的神修導師勸諭讀者要如牛反芻，使「吃下」的聖言能重浮現於思想、心靈，慢慢達到與聖言合而為一的境界。

「飲聖言」這圖像也有其聖經根據。依撒爾亞先知呼籲說：「凡口渴的，請到水泉來！……你們如側耳，走近我前來聽，你們必將獲得生命」（依55:1-3）。在新約中是耶穌賜這活水（若4:14；7:37-38）。聖安博毫不猶疑地把這活水比作聖經：「接受基督的水吧！這水讚頌天主。……誰多讀聖經並明瞭其中深意，使自己的靈魂潤澤並能灌溉別人。」

敘利亞教父聖艾弗倫的作品中有這美妙的一篇：「我們就如口渴者在水泉暢飲。主的聖言多姿多采。可從不同角度研讀……天主在他的聖言中隱藏了一切寶庫，每人都能發掘他懂得觀賞的，誰有幸能滿載而歸，就不要以為聖言的寶藏就止於此，在他能發掘以外的就什麼都沒有。其實只是他能力有限，而不是寶藏被他掘清。被聖言充滿以後，也不可以為聖言會因施予了給他而變得較貧乏；相反，應因自己的不能盡聖言的寶庫而讚揚它的偉大。你應因聖言解除你的乾渴而喜樂，但不應因為不能飲盡聖言而憂傷，因為口渴者只顧暢飲，不會因為不能飲乾水泉而不快。讓水泉滿足你的乾渴比你的乾渴耗盡水泉更好。讀聖言時應為你能懂得的而感謝天主，卻不應因你不能全懂而埋怨。你能吸取到的是屬於你的，餘下的還是你的嗣業。你現在因你的軟弱而無能吸納的，將來會因你的恆心而賜給你。不要愚蠢地強求把本應一

點一滴飲下的水一口喝清，也不要因無恆心而遠離這個你每次只可作一瓢飲的水泉。」

正如水泉對它的享用者一視同仁，無分別地盡情施與，聖經也是一本開放給天下讀者的書，也如清泉常流而永不乾涸；聖經的富饒無窮無盡，飲用它的人不冀求佔有它，耗盡它，而只願被它滲透。

2.2 一本會走動，會成長的書

聖言能賜與生命，它本身也活力充沛。在厄則克爾先知書中，有關四個動物及四個輪子的異像，給教父們提供了很貼切的借寓，來表達聖言的動力。「靠近那些活物的四面，在地上各有一個輪子。……活物行走時，輪子也在牠們旁邊轉動；活物由地面升起時，輪子也升起。神力催迫活物往那裏去，牠們就往神力催迫的方向去；輪子也同時與牠們一起升起，因為活物的神力在輪子內」（則1:15-21）。

聖大額我略直接將輪子和聖言相比。「除了聖經外，這些輪子還可指什麼呢？輪子四面轉動，聖經也能自如地適應聆聽它的人。輪子平滑無角，轉動時不受阻礙，聖經也不受錯誤的障礙而遲滯不前。輪子向各方面旋轉，不怕困難，無論順境或逆境，它都能平穩前進。聖言的教誨如輪子般時而上升，時而下降。屬神者或圓滿者能洞識的，弱小者也能以字面的方式去理解：」

輪子顯露聖言的無往而不利，在聖神的推動下衝勁十足。保祿在他的書信中也很巧妙地表達這股聖言的動力。福音為他是「天主的德能」（羅1:16），它要「順利展開，並

得到光榮」（得後3:1）。就算它的傳報者身帶鎖鏈，「但是天主的道，決束縛不住」（弟後2:9）。是聖神推動聖言的「奔馳」，因為聖神在聖經內發動這股力量。其實聖經不單是被動式地受聖神默感，也是主動式地發散聖神的德能，聖神的氣息。在五旬節當天，聖神使所有聆聽聖言者都能以自己的方言來了解，現在聖言在世界奔馳，被譯成不同文字，適應不同文化背景，仍是聖神推動一切，超越障礙，適應不同類型的對象，「為一切人成為一切」（格前9:22），並使一切能總歸於基督。

奔馳、走動與成長分不開。路加在宗徒大事錄中常用「天主的言漸漸成長」（宗6:7；12:24；13:49；19:20）來表達初期教會的發展。隨着門徒們的增多，隨着傳教的地域增廣，聖言默默地成長，在聖言中顯露出的救恩計劃也默默地一步步實現。可以說，聖言無聲無息地在自己之內成長。

當然，在教會界定正典後，聖經在其實際內容及經文的量方面不會再成長。七十三本聖經只可有新的譯本、新版本、新編裝，而不會有文字的增多。不過它卻在整個教會歷史中，從未停息地增長。藉着見證它，活出它的人，聖言在其可信性及真實性不斷增加；藉着聖經學者及神學家的研讀，它能在深度方面長進；藉着禮儀及牧民，它增廣其活力。奧利振把聖言比作種子：「在聖經內的每一句話都有如種子，被撒在適當的土地下，定會萌芽、成長、擴展。」

聖大額我略有此妙句：「聖經隨着它的被閱讀而增長。」這是一種彼此互長：聖經在讀經者內成長，讀經者也

在聖經內成長。聖大額我略又說：「聖言與你一起成長，除非你能在聖言內進步，你不能從聖言得益。若讀經者心中充滿了對超性事物的愛，他就能更容易地發掘在聖言中潛藏着的奇妙力量。人的心靈指向何處，聖言也指向何處：你若以熱愛去尋找超越事物，聖言就會與你一起成長，一起登峰造極。人攀登得愈高，聖言對他所說的也愈高超，因為每人都在經文中找到他的理想。你從事活躍的使徒工作？聖言與你共步。你已達到內心的穩定及平衡？聖言與你一起定下來。你賴主恩賜，追求默觀生活？聖言與你一同飛翔。」

這番說話對耶穌在路8:18所表達的，作了很好的詮釋：「所以，你們應當留心要怎樣聽；因為凡有的，還要給他；凡沒有的，連他自以為有的，也要從他奪去。」

聖言不但與個別讀經者共同成長，更特別地與團體共長。聖大額我略還說：「很多次我在獨自讀經時不能了解的東西，在我與兄弟們一起時卻自然地明瞭清楚。」教會團體，尤其是在禮儀中的教會團體，是聖言的生長之地，也是它的成長之地，它發揮效能的地方。

2.3 一本內外都寫着字的書卷

在厄則克爾先知書2:9及在默示錄5:1都有一個有閱讀書卷的異像出現：一本內外都寫有字的書。在初期教會的釋經中，把這本書和聖經相提並論，實屬理所當然。為教父們，這本內外有字的書更成為支持聖經多種闡釋方法及經文多種意義的有力證據。奧利振清楚地說：「這本書指的是聖經的整體，寫在外面的是按照經文的直接意義，即文字意義，寫

在裏面的則是它的更深層的屬神意義。」

聖大額我略也說：「內部寫的是藉寓意，外面寫的是藉歷史寫成的；內部寫的是超性事物的許諾，外面寫的旨在維持可見事物的正確規序。」

無論教父們如何鑑定聖經的不同意義，有一點是無可否定的：聖經的「言有盡，意無窮」。

教宗若望保祿二世在一篇以詮釋聖經為題的演說中指出：「天主『物各屬其類』地創造了天地。正如創世紀屢次強調的，祂不會將一切分別消除，反而利用它們（格前12:18,24,28）。雖然祂以人言表達自己，但祂不願使祂自己的每一句說話只有唯一的含義，唯一的解釋；相反，祂很有伸縮性地使文字的豐富意義發揮作用，同時也接受它們的局限。」

所以，在宗座聖經委員會編撰的《教會內聖經的詮釋》中有云：「沒有一個單一的科學化研究決定以透徹瞭解聖經經文所蘊含豐富多姿的深意。」釋經的工作，理論上是永無止境的。

正因如此，聖經不但是天人相遇之處，也締造了各種不同的人在主內聆聽主言，共融共識的空間及機緣。在聖言內聖者與罪人，博學者與無知識者，富有者及貧賤者；不同種族、性別、年代、文化、身份、社會階層的人以基督為中心締造世界大同，受同一的聖神啟迪，接受同一的天主發出的同一言詞。聖大額我略有一個清純可愛的比喻：「聖經就像一條河，低淺到小羊也可從那裏度過，卻又深到連大象也可

在其中游泳。」這比喻讓人聯想起依撒意亞先知有關默西亞時代宇宙和諧的描寫：「牛犢和幼獅一同飼養……獅子將與牛一樣吃草」（依11:6-7）。聖經事實上是一個在基督內天下為公，世界大同的有形標記。讀經者會感受到自己被捲入救恩歷史的大洪流，由亞當直至今日；也會覺得自己置身在亞巴郎、梅瑟、達味、耶穌的宗徒等聖者羣中，與自己的信仰始祖為伍，正如希伯來書所說：「我們既有如此眾多如雲的證人，圍繞着我們，就該卸下各種累贅和糾纏人的罪過，以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程，雙目常注視着信德的創始者和完成者耶穌」（希12:1-2）。

2.4 一本如火的書

聖言是「生活的，有效力的」（希4:12），它如劍般切割，也如火般燃燒，能灼熱人心，尤其是當耶穌親自解釋。厄瑪烏兩位門徒就有過這種體驗，他們覺得自己的心灼熱如火（路24:32）。

火能燃點、焚燒、擴散，將它觸及的一切捲入，轉化成和自己一樣。聖言也有這特徵，能讓聆聽者陶化於主，進入主的心，履行他的旨意，更肖似他。這股陶化的力量強得難以抗拒。耶肋米亞先知覺得要在聖言前投降，但又降服得心悅誠服：「上主，你引誘了我，我讓我自己受了你的引誘；你確實比我強，你戰勝了。……在我心中就像有火在焚燒，蘊藏在我的骨髓內；我竭力抑制，亦不可能」（耶20:7-9）。奧利振這樣詮釋這片段：「這火先從心中燃燒，然後直入骨髓，再蔓延至整個人，使人無法抵抗，這火是耶穌來世時開

始燃點的，他說：『我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來』（路12:49）；後來，他繼續藉他的言語把火投入人心。西滿及克羅帕作證說：『當他與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？』（路24:32）。

借用着耶肋米亞先知書中一句主的說話：「我的話豈不是像火？豈不是像擊碎巖石的鐵鎚？」（耶23:29），聖大額我略把聖經比作火石，平時是冰冷的，與其他石頭無異，但被磨刷後便能擊出火花。聖安博還將這聖言的火與梅瑟在荊棘叢中見到的火相比，火在焚燒，但荊棘卻不被燒成灰燼。就如聖言的提升而不毀滅被它觸及的人。這火也好像聖神降臨時，降在宗徒們頭上的火舌，是聖神德能的標記。

無論如何解釋，火的象徵所隱藏的信念十分清晰：聖經貌似平凡，與人言無異，與其他書本不分，但卻力大無窮，能感化人，改變人，使人進入天主的心。中國古籍《禮記》有云：「禮之教化也微，使人棄惡徙善而不自知。」聖言也有這種潛移默化的力量。在教會初期，當門徒們在聖神降臨後首次出來宣講時，羣眾一聽，就心中刺痛，遂問伯多祿和其他宗徒：「我們該作什麼？」（宗2:37）。

奧斯定曾有過被聖言震撼的經驗。那個奇妙的聲音：「拿，念！」催使他展開聖經誦讀，這深切的與聖言相遇是他皈依過程中的轉捩點。後來他激動地說：「主，我絕不猶豫地覺得我愛你，你的話刺透了我的心。」皈依後，他回憶起以前自己對聖經的看法，才覺得他那時實在離聖言很遠，雖有研讀，但沒有被它的火焰燃起，沒有被聖言刺透了心胸

而藉此進入天主的心。「我覺得，聖經不是驕傲人所能瞭解的，也不是小孩子所能領會，粗看是平凡的，可是，越讀越覺得高超，到處垂着神秘之幕。我不能內進，又不肯俯首而前。……我的觀察未能深刻，我的傲氣使我輕視它的簡陋。當知念這本書的人愈是謙小，念起來愈透徹。可惜，我不甘謙小，把虛榮認為真正的偉大。」

對聖經研究有永垂不朽的貢獻的奧利振，雖然他沒有像奧斯定一樣曲折的皈依路程，也和奧斯定有同樣的想法：藉聖言進入主心並非知識或學問所能及，他說：「我們在讀聖言時，若覺得艱澀難明，或其中某些地方隱晦灰暗，就表明我們對天主的皈依還不足夠。」

3. 結語

在眾多對聖經的描繪中，我們可以合理地加上這一個：聖經是天主在基督內向人類敞開心扉的地方。天主開心見誠地與人交談，並在這本書中給一總人留下一個萬古常新的與祂相遇的契機。祂的說話刺透人心，人亦以心體心，藉這些說話，賴聖神的引導，進入他的心。起初畏怯地、小心翼翼地唯恐出錯；繼而逐步被吸引，被捲入，驚訝其中的深奧、美妙；最後盡情盡意地與主冥合，開懷地接納、欣賞，並達到「從心所欲而不踰矩」的境界，在主心內「領悟他的愛是怎樣的廣、寬、高、深」（弗3:18）。

這種對聖經的看法同時指出聖經的文字並非絕對的，它只是天人溝通的媒介，進入主心的門戶。所以咬文嚼字的分

析或基要式的釋經（fundamentalist interpretation）都很難發掘聖經的深奧內蘊。最重要的是透過聖經的文字進入並寓居於主心中，也讓天主寓居於我們心中，如耶穌所說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所」（若14:23）。對此保祿也作回應：你們「要讓基督的話充分地存在你們內」（哥3:16）。

其實，透過聖經與主契合，這種模式也只是暫時性的，聖經的文字，書本也不是永存的，只局限於我們現世的歷史性存在，將有一天，進入主心不用再透過文字。默示錄的作者描寫他的異像時說：「我就轉過身來，要看看那同我說話的聲音」（默1:12）。將有一天，我們也會轉過身來「看」他，那時再不需要文或書。

奧斯定談及這一天時曾寫下一段美妙的說話，現將之引錄作為此文的結束：「主再來時，將是光明的一天，不需要點燈。我們再不用閱讀先知，再不用打開宗徒的書信，也再不用找尋若望的見證，就連福音，我們也不再需要。聖經會全部被擱置，這些在此世的漫漫長夜照亮，引領我們的燈將全熄滅……熄了這些燈後，我們能看到什麼？靠什麼來滋養我們的思想？什麼能為我們的生命加添優美？那份人眼所未見，耳所未聞，人心所未體驗的喜樂又會從哪裏來？……你將會達到水源，從這水源，你在此世只曾沾過一點一滴。你將面對真光，直到現在這光只藉側射或反射，一絲絲地投入過你那還充滿灰暗的心。你始終會見到這光，能正視它，能接受它耀目的燦爛光芒。」

四、在亞洲文化氛圍下閱讀聖經

1. 聖經植根於不同文化

聖經的獨特處之一是它可以植根於不同文化，不同時代，不同地方；可以現實化，本地化，使天主聖言能在時空中延綿不斷。宗座聖經委員會1993年的文憲《教會內的聖經詮釋》有云：「天主的聖言超越表達它的那些文化，且具有被傳播到別的地方的彈性，藉此得以在所有人身處的文化背景內通傳給他們……實際上，天主的聖言是一粒種子，從聖言被栽植的土壤裏吸收有助成長和結果實的元素」（四·乙）。文憲又強調，聖言的植根於文化「並不是一個單向的過程；而是包括『互向致富』，一方面在繁多的文化中蘊藏的寶藏，讓天主的聖言結出新的果實；另一方面，聖言的光照可對各文化所提供的，給與取捨的能力。有害的元素可置之不理，有益的元素的发展則得到鼓勵」（四·乙）。

天主的聖言自願被翻譯成不同的語言，被演繹成人類各種溝通的形式，這點可說是無可置疑的。時至今日，聖經——至少是當中的部份——已被翻譯成約2090種語言，以詩歌、音樂、藝術、舞蹈、電影等方式來表達，並被譽為藝術與文學的「基本符號」。驟看之下，這似乎是理所當然的，事實上，卻是基督徒的聖經一個獨有的特質，若與其他宗教的聖書作比較便清楚可見。不少宗教，不管它規限於某一種族的，或是傳遍普世並滲透甚廣的，也會執着於發源的語言和文化的權威。例如，很難想像一個神道教徒會不用日語，

或是一個道教徒會不用中文來朗讀他們的經書。時至今日，一個正統的猶太人仍會以希伯來文誦讀聖經和祈禱；回教徒始終視以阿拉伯語寫成的可蘭經為正典；而那些印度婆羅門大司祭仍沿用梵文寫成的禮儀經文；為佛教徒或回教徒而言，若要把他們神聖的經文演繹成音樂，或改編成話劇或電影，可說是難以想像。

基督徒的聖經足以迎合這麼廣泛的語言和文化，並不單是傳教士努力的成果，或歸功於基督宗教得環球性的擴展那麼簡單，而是聖經本質上蘊藏的深度神學原理所使然。

在聖經之內，我們亦可找到一些提示，指出經文的宇宙性，以及不同語言和環境能使聖言的種子茂盛發展。以下是其中三個提示。

首先，是若望福音中關於耶穌被釘在十字架上的經文（若19:19-22）。比拉多放在耶穌十字架上的罪狀牌：「納匝肋人耶穌，猶太人的君王」，是以三種語言書寫成的，就是希伯來文、拉丁文和希臘文。這三種語言代表了三個氛圍：耶穌時代的宗教、文化、社會政治體系。耶穌那年代的人，不論操那種語言或身處的環境，也必能了解這個有關耶穌基督普世王權的啟示。十字架的訊息必須以多種語言書寫，以最普世性的方式傳播至四極；所有人，所有語言，所有文化必將被耶穌吸引，正如耶穌自己所說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若12:32）。

另一經文是聖神降臨的片段。宗徒宣講之後，來自世界各地的人都驚訝奇怪地說：「這些說話的不都是加里肋亞人

嗎？怎麼我們聽見他們用我們的話，講論天主的奇事呢？」（宗2:7-11）。天主的造化跨越文化界限，棲息於每一個文化中；天主的聖言屬於普世，能以任何一種語言傳播。聖神降臨提供了一個新人類的景象，相反巴貝爾塔故事中的景象：那裏，繁多的語言造成混亂，導致分裂；這裏，卻是豐富的，喚起驚奇與讚嘆——眾人各以自己的語言和文化身分歡迎同一「福音」。是聖神帶領並確保教會得在整個生命中，保存這多元中的合一。

還有一個美妙而富啟發性的情景。在耶路撒冷往迦薩的曠野路上，一個人坐在車上，閱讀聖經。他不是希伯來人，而是從老遠的厄提約丕雅，即羅馬帝國邊境一帶來的一位太監。受聖神的推動，斐理伯趨前，和他交談，最後，這位太監領受了洗禮。

在這段路加細心描繪的事蹟中（宗8:26-40），令人立即觸動讚歎的，是聖神如何巧妙地帶領斐理伯及初期教會踏上福傳的第一步，但亦不應忽略同一的聖神在這厄提約丕雅人身上的奇妙化工。這位太監本屬於一外方文化傳統，但對希伯來人的信仰產生共鳴。在往耶路撒冷朝聖的歸途上，他正用心地理首閱讀聖經。他的努力甚為真摯，心智的廣博令人敬佩，尋求真理的態度極之嚴謹；可是他仍未能了解所讀的經文：「若沒有人指教我，怎麼能夠？」「請你說：先知說這話是指誰呢？是指自己或是指別人？」太監向斐理伯提出這連串問題，顯示他極渴望得到了解天主啟示的鑰匙。

聖經的卷軸就在他雙手中，展開的，極具吸引力及攝服

性。不管讀者是誰，經文都毫無保留地向他展示自己。在聖經中，天主的聖言就是平實地展現給這位外方人，並無抗衡，亦無堅持之意；神秘，但不矇糊；引人入勝，但非功效立見。那位研讀聖經的厄提約丕雅人，可代表所有在致力了解聖經的過程中，需要克服重要文化障礙的人。聖神自有他的方法，自會選擇適當的工具及合作者，去帶領他們。

2. 聖經在亞洲

亞洲主教在一九九八年在羅馬舉行的亞洲主教特別會議中，屢次強調耶穌是亞洲人，聖經也在亞洲寫成，它的文學體裁及思想模式都與亞洲的靈修作品很接近，所以理應更深入被亞洲信友認識及應用。教宗若望保祿二世在向普世教會分享這次亞洲主教會議的成果時，清楚地指出：「從起初天主就在亞洲顯示，並實現祂救援的意願……祂派遣祂的唯一子，救主耶穌基督，成為血肉，成為亞洲人」（《教會在亞洲》宗座勸諭1）。不過，經過兩千年的艱苦耕耘，現在亞洲的基督徒還不到全亞洲人口的百分之三。大家都承認「在分享耶穌是唯一救主的信仰恩賜上，充滿哲學、文化和神學上的困難。……這個困難又加上耶穌經常被視為是亞洲的外來者的事實，似乎矛盾的是，大多數亞洲人傾向於把生於亞洲土地上的耶穌看作是西洋人，而不是亞洲人」（《教會在亞洲》20）。同樣，聖經多次被視為西洋的經典，與亞洲的傳統文化格格不入。加之，自傳教事業在亞洲開始，因各種歷史因素，致使聖經從未佔上一個應有的重要地位。

在教會最初數世紀，傳教士積極傳福音時，有時會發現需要為他們福傳的對象創造一種文字，正如聖啟祿及默道為斯拉夫人所作的；又或者在一個缺乏本土文學的地方，塑造一個文學體系來。東亞洲的情況截然不同。在那裏，傳教士遇見的並非一個文化真空，而是充滿多姿多采的宗教和古老傳統的環境；他們面對的，是一些發達的文明國土，敢以高尚的文化和精煉的哲學來自誇。就以中國為例，傳教士於十七世紀開始翻譯聖經時，便發覺這是一項引人入勝又艱巨莫名的工程：差不多每翻譯一個字，他們都要決定採用一個全新造字，抑或是借用另有所指的現成詞彙；前者不易為中國人理解，後者則容易引致混淆。例如在應用「天主」一詞時，他要考慮這個原意是「上天的主宰」的名詞，能否充份表達基督徒的主的身份？事實上，在亞洲翻譯聖經，必須經過一個深入的對話與及牢固的本位化過程。最初幾部翻譯成亞洲語言的聖經，雖然是千錘百煉的成果，卻在對話和本位化方面下的功夫不足，因此，始終未能普及。

還有另一因素。1600-1800年代，基督宗教在亞洲蓬勃發展的時候，正值脫利騰大公會議後的保守時期。傳教士與當時普遍的見解一般，認為聖經只應被一小撮人小心謹慎地閱讀；為信仰而言，最重要的一部書並非聖經，而是教理。人們翻開聖經，只是為教義尋找證據，或為豐富講道的材料；平信徒並不能直接接觸聖經，只是透過神職人員的傳教工作或在禮儀中的轉達。為此，自天主教教會在亞洲出現，其偉大的傳教士，嚴密的組織架構及效率，其慈善功績，宏

偉的教堂，歐化的宗教習慣等等，都比其靈修修養及神聖書本更為人所樂道。可是，為亞洲人而言，宗教文學對一個宗教的傳播所產生的影響，遠比任何西方人所想像的重要。佛教在中國的廣傳就是一個明證。400-600年間，數以百計的佛教僧侶及朝聖者不畏艱險，遠赴印度訪尋正宗的神聖經卷。韓國的歸化又是另一例子：基督宗教的根基並不是由進入韓國的外方傳教士所奠定的，而是透過幾個歸化的韓人研讀從中國帶來的天主教書籍開始。

梵二之後，聖經以一個全新的姿態傳遞給亞洲人。信徒與這神聖經書的接觸，變得更直接而全面，更頻密且活潑。箇中原因，除了教會在各層面上極力推廣聖言外，與改良的翻譯及更著意的本位化工作不無關係。

透過這新的接觸，亞洲的基督徒開始發現這神聖經書的壯麗。他們會驚奇這書與他們的思維，與他們의思想和表達方式，是多麼接近。他們熟悉這書的敘述風格，比喻和隱喻技巧，先知精簡的神諭，富詩意的禱詞，尤其是這書的智慧反省；這些都是他們自己的先人傳遞經驗和生活智慧慣用的方法。

聖經在讀者面前展示一連串的符號和圖像，有言與無言的生動交替，時間和空間活形活現的交織；聽到的聲音，屬於天主，屬於人，屬於大自然，屬於整個宇宙。人被吸引到這神秘的共融中，心神嚮往無限和完美的頂峰。這正是東方人對神聖啟示的冀盼。

梵二後這數十年間，亞洲所有教會加強了推動天主聖言

的工作。聖經在那裏佔中心位置，那裏的教會便充滿生機。不僅在教會之內，即使在非基督徒當中，聖經都在散發其獨特的魅力，並廣泛滲透。正如在日本，半數家庭都會擁有一部聖經；即使在中國，那些所謂「文化基督徒」研讀聖經，或對基督宗教產生興趣的非教徒學者的人數正不斷上升。

不過，即使意識到聖經與其亞洲讀者的距離在不斷拉近，總不可因此單憑直覺，不加思索地研讀聖經，對歷史全然不顧，彷彿聖經是直接，不經轉折便來到他們手中。當一個亞洲人閱讀一部古典名著時，會恭恭敬敬，並滿懷感激之情。他手上的書是重的，那是傳統的重量，是經年累積的智慧的重量；當一個亞洲讀者手握聖經時，感覺到重量尤其特別：他感覺自己不但是舊、新兩約的歷史的承繼人，更是兩約之後所有世代曾閱讀、學習並生活這聖卷的信徒的傳人。讀者感覺到被插置在那經歷不同世代的洪流之中，恭迎並欣賞教父釋經和中世紀研究的寶藏，現代歷史評釋方法的充盈，以及所有歷來曾豐富這聖卷的各種釋經方式。與此同時，他應警覺，避免這豐盛成為一種枷鎖，而要明辨、調教和加以分析，使這遺產真能結出美果。

在亞洲主教會議中，主教們表示，雖然深知教會在亞洲傳教的重重困難，但對前途仍很樂觀，且滿懷希望。教宗也說：「正如在第一個千年，十字架矗立在歐洲的土地上，第二個千年在美洲和非洲土地上，我們能祈禱在第三個基督徒的千年，信仰將會在這廣大而富生命力的亞洲獲得豐收」（《教會在亞洲》1）。誠然，這希望與聖言在亞洲的傳播

——借用保祿精闢的句子：「聖道的展開」（得後3:1）息息相關。依循聖神鋪排的路線，聖言從東方開始，漸漸蔓延，傳遍整個西方世界，再從那裏回到東方，更深入地滲透遼闊的亞洲大陸。在這穿梭的過程中，「聖道漸漸增長」（宗6:7；12:24；13:49；19:20），聖經不斷發揮其潛能，不斷增長。

在此，我們可以發問：亞洲基督徒既然意識到從西方承襲來的釋經寶藏，又發現到自己的文化氛圍與聖經竟然比想象中更接近，亞洲可否發展出一套獨特的方法來領悟聖經？亞洲有什麼可回饋二十世紀來從西方承受的豐富寶藏？

3. 以亞洲方式閱讀聖經

宗座聖經委員會1993年的文件《教會內的聖經詮釋》清楚指出：「一篇文章的闡釋往往取決於讀者的意向和關注」，所以，本位化的努力總不能間斷。當提到一些福傳工作只在萌芽階段的國家時，聖經委員會察覺到「傳教士難免帶同植根於他們本身國家文化的天主聖言，致令新的地方教會要以各種努力，把這屬於植根於異國文化的聖經，轉變成另一個更貼合他們當地文化的形式」（四·乙）。

亞洲在過去十年已見這方面的嘗試，只是，仍未出現一個全面而系統化的反省。當然我們不能期望亞洲人會發展有別於現存的學術性釋經的方法和模式；甚至亞洲人對讀經的處理，可能找不到丁點兒稱得上全新的元素。不過，特別的地方在於一種獨有詮釋觸覺，一個具特色的見解及領悟，和諧地融會於那多元化，活力充沛及萬古常新的釋經工程中。

這裏只嘗試將這些特點約略勾畫。

3.1 「天主說過一次，我確實也聽過兩次」（詠62:12）—— 言有盡，意無窮

猶太經師詮釋聖經時，曾引用這節聖詠來指出聖經滿溢的意思，小小篇幅中，蘊藏多多深意。聖經中每一詞，每一字所蘊含的深意，遠遠超過其可盛載的。正如 E. Levinas 指出，每一字都是「那無限的一個奇妙縮影」，因此，讀者必須「跨越字句」。聖經的闡釋確具無限潛力。

東方讀者比較容易意會這份無限，可能由於東方書寫方式也有類似特性。在古遠，希伯來人讀的聖經經卷，是以只有子音的字母寫成。母音雖沒有註明，卻好像那看不見的生命氣息，給這連串的子音賦以意義，化作文字。這些母音是彈性的，變化多端，靈活非常，讀者每次閱讀時始作定義；子音則是固定的，按特定方式排列，靜候其意義彰顯。若以創世紀中創世的圖像作比喻，這些子音就好像列隊給亞當檢閱的動物一樣，等候領受他們的名字。希伯來人這種閱讀方式是一個互動的過程，讀者與文字的相互影響實是理所必然的。

這種靈活性普遍見於遠東的書寫方法。例如中國的象形文字，並不是由一串串的字母組成，而是對實物的一個概括、象徵式的表達，由圖像化為意象。運用西方字母的書寫方法，促使人的思維依從一個預定的編排秩序，尋找個別單元在不同的邏輯模式中所佔的位置，以理性分析，嘗試找出其組合原則及脈絡，並鑒定前因後果，尋找其客觀意義。這種方法培養讀者建立有條理的程式，從事實至抽象觀念，從

大前提到結論，一步步地推展；也使讀者傾向於重視解釋過於品嚐奧秘，取驗證的真理而捨神話，好科學甚於藝術，視拼字正確比書法漂亮重要，文法準確比文風細膩優越。

例如閱讀中文方塊字時，讀者不期然被引領到文字和符號以外的境界，透過圖象去會意，悟出「所指」。文字的意境不是個別符號的總和，也不是他們之間有條理的編排，而是從整體氣勢中發散出的那股超越性動力，引人邁去無窮，邁向永恆。現代詩人及學者余光中在他「聽聽那冷雨」一文中，對中文字的魅力有這樣美妙的描寫：「一個方塊字是一個天地……譬如憑空寫一個『雨』字，點點滴滴，滂滂沱沱，淅瀝淅瀝淅瀝，一切雲情雨意，就宛然其中了。豈是什麼 rain 也好，pluie 也好所能滿足？」

在閱讀過程中，讀者與文字的關係，又或者媒介與訊息的關係都是相向的，象徵性的，具備無限創意的互動空間，這在東方式的文字閱讀中尤為顯著。所以，東方語言中，大部份字都具備雙重意義，其結構亦很靈活，沒有一套套文法規則或文理系統。雖然東方已擁有悠久的文學傳統和豐富的文字遺產，東方人始終不甚熱衷於發展詮釋的原則或模式。

這穿越表面的傾向，培養人的思維去領會那沒寫下的，沒說出的，沒言傳的，去訪尋那給文字滋養，賦予深度及連貫性的那份寧靜。

讓我們看看中國國畫。中國藝術很會把握實與虛，現與隱，濃與淡，剛與柔，尤其着重藉「留白」為畫面增添神韻。那張絲布或紙張從不會是塗滿顏色的，構圖上總會預留

大量空間；事實上，空間往往比著色的地方多。這空間並不是空虛的，而是向無限的開放，一份充滿潛能的自由園地。這空間是圖畫的一部份，與那幾筆色彩，組合成和諧的一篇。

圖畫本是一種流動，從色彩轉到光本身的透視，就如在詩篇中，從文字轉移至寧靜；又如寫作或閱讀時，從看得見的進入那看不見的意境。所循的路線，是從有限而至無限，不斷開放。老子在反省大自然的「道」時，以這兩句開始：「道可道，非常道。名可名，非常名。」

東方人重視空白的空間和靜默的時間。他們不喜歡為宗教著作或古籍製造冗長的評述或滔滔不絕的解釋，因為說話的效力並不在於字數的繁累。禪宗認為，言詞應當相似一個用以指向月亮的手指——人們望向月亮而不是望着指向月亮的那隻手指。

這些東方文化的特質令讀者更容易明白閱讀聖經是一件歷久常新的事。啟示在不停自我更新，從不間斷。一位東方教會的教父，敘利亞的聖厄弗冷（Ephrem the Syrian），把聖經比擬作一個水泉：「水泉能竭止你的乾渴，你的乾渴卻不能把水泉耗盡。」斷不能把研讀聖經簡化成經文的解碼工作。一個讀者接觸經文時，只要不心存過多的成見、假設和推測，將是開放的，謙虛並恭敬的，迅於迎納驚喜，浸淫於無限，於偉大的寧靜當中。他知道天主的智慧是廣博的，正如智者息辣之子所言：「最初那個領悟（智慧）的人，還沒有完全洞悉；最後的一個，也沒有完全領會」（德24:38）。他也深信聖經言有盡，意無窮。

誠然，以上所強調的因素，並不能視作東方獨有的，也不可將之片面地誇大，以致忽略了其他必要因素，比如歷史評釋、理性分析、神學反省等。東方聖經讀者在追隨其自然傾向，超越文字去捕捉其未被言傳的內容時，必須謹記安提約基亞的依納爵所說的「只有那真正擁有耶穌的聖言的人，才能同時明白其靜默，並可觸及完美」。

3.2 「問你的父親，問你的長輩，他必給你講述」（申32:7）

——承先啟後

眾所周知，東方人與傳統及祖系的連繫十分強；這在知識及詮釋方面亦可見一二。在探求真理和闡釋宗教典籍的過程中，前人的經驗，祖先、老師、智者、偉人的智慧均擔當重要的角色。孔子這樣介紹自己：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」德訓篇對智者亦有類似的描述：「明智人必考究歷代古人的智慧」（德39:1）。不過，「問你的父親，問你的長輩」這句，並不單指考查往蹟。在研究歷史及其演進的同時，東方人發掘到那永恆的真理；在受教於祖訓的同時，他們體味到祖先的臨在，彼此間有一份神妙的共融。

前述種種，皆適用於聖經的研讀方面。事實上，聖經讓讀者置身於信友的承傳當中，從舊約的第一批主角直至今日的我們。讀經能深化這歷代以來所鞏固的連繫。任何一個閱讀聖經的人都會體會到翻閱一本家庭相簿時的情懷：逐漸認識信仰上的祖先，默想天主在他們身上發顯的偉蹟。正如希伯來書的作者覺得「……有如此眾多如雲的證人，圍繞着……」（希12:1）。聖經就是把眾多信仰的故事，結集成

一個救恩的故事，把多個零星的對話，編織成天人間的一個偉大交談。

多個故事及不同面貌的交纏，並不只出現在聖經的經文上，亦可在其傳承過程中找到。我們已經談及聖經的延展和傳播。一個二十世紀的基督徒所閱讀的聖經，累積着這些世紀以來不斷多方的解釋。著名的聖經學者Alonso-Schökel指出：「為理解聖經及其生命，傳統是一個必需的媒介，聖經賴以為生，並繼續活在傳統之中：失卻了傳統，聖經便會死。傳統與經文建立了一個互相牽動的關係，規範了聖經的邏輯和解釋。」歷史評釋法研究經文產生的成因與背景，傳統則指出經文引發的效果，以及傳統至現今世代的過程。在某一世代達成的效果，成了傳給下一世代的解釋的一部份，就此一代傳一代，源遠流長，生生不息。

這過程開始時，東亞洲並未參與其中。那麼，亞洲讀者中途加入時，怎能成為這進程的一份兒？我們不期望那是自然而然，沒有阻撓的事。一方面，在思維和文化背景上，亞洲讀者比其他人更切身體會到與祖先和師傅交流的必要性，以達致一個得傳統及教會團體支持的理解；另一方面，亞洲的讀者覺得那極為西化的教會傳統為他們而言，比為其他地區讀者更遙不可及。

「雅典與耶路撒冷之間有何連繫？」這是第三世紀戴都良諷刺的問題。這問題暗示的答案是「沒有」，因為作者不認為基督宗教有融入希臘羅馬文化的可能。可是，教會往後的發展證明他錯了。今日，我們不再問這問題，反而深信把

天主聖言植根於各文化中，不只是件可能的事，而是必要的事，更相信多個世紀以來聖經提供的豐碩果實是所有信徒的產業，因此必須廣傳於所有文化環境。就如西方人一樣，一個亞洲基督徒定可在奧斯定，在多瑪斯，在其他基督徒作者身上，看到自己信仰上的祖宗。為了解聖經，東方及西方的基督徒會求教於他們共同的祖先，依循同一個傳統，不但因為這是個具權威的模範，而是基於一個本質上的需要：我們必須浸淫於天主聖言那賦予生命的溪流，好能領略箇中的一切。

可惜，具體而言，亞洲在這方面並沒有充份的發展，教會傳統與亞洲文化傳統之間的距離仍然過大。若能更深入認識聖經闡釋的歷史，以及細心反省天主聖言在不同年代，各種環境下活躍的傳播，可大大促進聖經在亞洲文化的植根。

相信亞洲的基督徒尤其能從教父的釋經學的寶庫獲益。教會最早期的教父是「傳統的優越證人」。他們對聖經的闡釋，雖不是毫無缺點，仍是別具價值的，因為這些闡釋與其源流十分接近，而且，正如教宗庇護十二在《聖神默感》通諭中指出，教父的貢獻在於「他們對天上事理有細膩的直覺，以及他們在屬靈層面上的觸覺精銳」。他們展開了植根文化的工程，並是教會這方面永遠的導師和典範。這些早期的教父，尤其來自東方的教父，廣泛地運用了意象系統、圖像、比喻和雋語。由此，東方讀者在參考他們對天主聖言的心得時，會倍感親切。

我們還要注意一點，閱讀別人的註釋固然能豐富自己的

知識，但斷不能以此代替親自閱讀聖經的經文；讀古人的註釋，不是消極地跟隨古人，而是在一個建設性的、互相交流的情況下，與他們一起研讀有關的經文。希伯來神學家F. Rosenzweig這樣描寫自己的經驗：「當我對某段聖經記載產生興趣時，我會參閱所有關於這段的傳統註釋，包括那段經文在我們希伯來人歷史的位置，以及它在基督徒傳統的發展。……若果我突然發現自己成了這些聖經註釋者其中一員，那麼，我便知道我已了解該經文了。」

這樣閱讀聖經，確能擴闊理解，並同時把讀者自己文化內的傳統、偉人及賢哲牽涉到這交流當中。就這樣，一個中國人可以找到孔子或老子的一些教訓與聖經的內容融合的地方：一個印度人會發現在Tagore或甘地深度的靈修反省中，亦有基督的教訓的痕跡。不但如此，更可伸展至不同宗教的交流。如Raimundo Panikkar談到「印度教中佚名的基督」；又有學者把耶穌的一些特質與佛祖比較，或把基督宗教與佛教各自的特色作比較。聖經因而成為交流的理想園地，讀者彷彿是成書的天主聖言與及撒在歷史當中的「聖言的種子」間的媒介。在聖經這園地裏，信仰上，血統上和文化上的各路祖先可聚集一起，彼此相遇及交流。這種伸展的交談正好彰顯啟示的宇宙性：天主希望與整個人類談話，聚集所有人到一個救恩的交流中。

3.3 「你的語言是我步履前的靈燈」（詠119:105）——一個智慧式的研讀

甘地談及印度教聖典的闡釋時指出，要理解經文的意

義，首先要「親身體驗真理」。他實在指出了一個東方普遍的詮釋理念。聖典中所追尋的真理，並不是抽象的、推論式或抽離現實的真理，而是實在的、活生生的；這真理教人善度生活，是旅途上的光明，讓人「審察自己的行徑」（箴14:8）：這真理喜在圓融的智慧中顯露，而非在理性的知識上。

聖經中的智慧文學包括一系列的書卷，而智慧文學佔的位置亦相當重要。舊約中，智慧文學是一個匯聚的地方——就像大大小小的河流匯流到大海一樣。在這裏，法律、歷史以及先祖的傳統會合：世界性的問題得到反省；希伯來思想、希臘文化以及當時流行的哲學碰面。就連新約也多次指出基督及他的訓言中不少智慧之言：他比撒羅滿偉大（參閱瑪12:42）；不過，他的智慧並不屬於那「智慧及明達的人」，而是「啟示了給小孩子」（路10:21）。

聖經中，智者在默觀大自然以及生命的姿采時，感受到當中的奇偉，但面對人生存的各種矛盾和荒謬時，又感到軟弱無力。智者不曾嘗試消除問題，或者逃離現實；相反，在深入現實的底蘊和生活的體驗後，他發現那掌管萬物的神秘秩序。智者不曾解釋每件事情的「為何」，但在無比的驚嘆中，發現天主、世界、人類、生、死、時、空、個人與社會等之間那和諧的關係，即使這關係有時隱藏在衝突和凌亂當中。

智者常常深思現實。佛教的禪宗說智者有「第三眼睛」，就是那看清底蘊，深入膚淺表象所隱藏的地帶的慧眼。中國神學家宋泉盛以這圖像發揚了一套「第三眼神學」。我們可以把這第三眼睛的詮釋應用到聖經的理解方面。

基於聖經的智慧特質，我們大可預期亞洲讀者會較容易掌握聖經的思想，尤其在閱讀智慧文學的時候。亞洲讀者較容易意會溢自經文的那股活生生的協調力量，尤其是在遇到讀經時很普遍的二元分立的危險——信仰與詮釋，思想與生活，認知與行為，服從與創意，明悟與皈依等不調合時。

由於智慧是實用的，聖經的智慧文學並不單是經文的闡釋，也是一個生活的闡釋。希伯來人釋經學中常見的一個公理，亦適用於整個亞洲氛圍，那就是：生活聖經，便能更了解聖經。大額我略曾在一篇講道中清楚表明：「如果要明白所聽到的，便得盡快實踐所領會的。」行動並非理解的後果，而是構成理解的一個元素。認知和行為兩者間確是個循環的運作，知行合一。當耶穌說：「履行真理的……來就光明」（若3:21），就是這個意思。

以這種智慧的方法來讀經，令讀者滿懷感激而讚嘆，同時誠懇地感到自己的卑微。一如舊約的智者，讀者認識到智慧的肇基是「對天主的敬畏」。經文的真理並不是靠讀者的分析、組織和推理而得到闡明，而是經文本身的内容光照人的明悟及思維。當啟示的内容太過高超、耀目，遠遠超過人的理解力時，有智慧的讀者便會俯首崇敬，把經文藏於記憶中，收於心坎內，希望以心來領略，希望經文的意思在生活的經驗中，逐漸得到闡明，直至其深意全然顯露。王爾德（Oscar Wilde）有一名言：「有些作品很有耐性，長時間以來也沒被人了解，原因是這些作品為一些還未有人提出的問題提供了答案。這些問題在答案出現了很久很久以後才出

現。」聖經可算是第一部這類作品，而亞洲人對此最易察覺並認同。

事實上，亞洲人在教育後代時，很着重記憶，把先賢的雋語珍藏於心，化為生活準則，奉為座右銘。中文的「記」字由「言」與「己」組合；「念」字由「今」與「心」併成，都意義深長。一個中國人可在生命的不同際遇中自然地引出成語、古語，也可在觸景動情時，隨口吟誦古人的詩詞歌賦，可以在存藏於心中的智慧寶庫中「提出新的和舊的東西」（瑪13:52）。禪宗的老師喜歡把「公案」交給自己的門徒。這些「公案」是一些表面看來無從理解的雋語。門徒要背誦這些「公案」，不斷重覆又重覆，日以繼夜地深思，直至這些雋語的意義自明。最終的目標是讓這些雋語「啟蒙」，好使一直在深思的人達致「洞悉」。這也可被視作一種智慧的表現，媲美瑪利亞的智慧：縱然瑪利亞沒有即時了解一切，卻「把一切默存在自己心中，反覆思想」（路2:19,51）。

3.4 「這話離你很近……就在你心裏」（申30:14）——以心體心的研讀

天主的聖言應被固守在人的心頭上。根據亞洲人的思想，心是個非常特別的地方。與聖經的思想一樣，亞洲人視心為人的內在生命的泉源。心不單是無盡的情感、愛念和欲望的發源地，亦是思維、智慧、決策和整個倫理生活的中心；我們在心內與主相遇；心亦是聖言成長、結果實和轉化生命的土壤。

不少在東方流行的默想方法，今日已傳遍西方。這些方法一方面致力把人的肉身與心神徹底開放，另一方面把時間和空間擴闊，讓所默想的說話慢慢降落在心靈深處，再從那裏滲透整個人。

當基督與正前往厄瑪烏的兩個門徒相遇時，耶穌起初責備他們的「心竟是這般遲鈍」（路24:25）。直至耶穌向他們解釋聖經後，他們感到自己的心是火熱的（參閱路24:32）。迎納天主的聖言意味全心的改變。

因此，在聖經中，天主向人的心講話，亦在人的心中活動。不過，同樣真確和偉大的一面是：透過聖經，我等人類得以進入天主的心內。教父對此深信不疑。聖大額我略說：「研讀聖經是學習透過天主的說話去認識祂的心」；多瑪斯亞奎納把讀者比喻作那位把頭緊靠耶穌胸膛上的門徒，並指出研讀聖經是「透過耶穌聖心本身，去了解那彰顯耶穌聖心的聖卷」。聖經是一座把心連心的橋樑，由天主的心通往人的心，再由人心達至主心。

當一個讀者進入天主的心，他（她）會逐漸達到聖保祿所說的「擁有基督的心意」（格前2:16），「懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐2:5），在天主的心內，體味祂給全人類的愛，融會於祂遠遠超乎人類邏輯的睿智之中。

孔子回顧自己的思想歷程時，形容最後的階段為：「七十而從心所欲不踰矩」。他與天主，與世界及與其他人已達至完全心意契合的境界。

可能這股亞洲人極之重視的心靈的力量，並未被基督教

神學家所充份發掘。在亞洲，基督宗教的訊息往往是以教義的形式供理性研究，未能達致心靈的交通。心靈上的福傳似乎被交託於生活的見證和愛德的工作上，而這些工作彷彿與神學的反省各不相干。相信一個更深入的聖經研究和以天主聖言為中心的心靈的皈依，可再次喚醒這潛能。

亞洲的文化和宗教偏愛於反省痛苦，慈悲與憐憫，博愛，和平與共融。這些主題成了這些文化和宗教與聖經訊息的穩固聯繫，斷不應單從理念的層面處理這些主題，而是要以心來對待。

看看亞洲地區的非基督徒學者剖白聖經對他們的影響，當是非常有趣味的。例如，甘地坦言極受新約的影響，他相信耶穌的教訓本質上是東方人的教義，與他所信奉的印度教教條不謀而合。甘地把山中聖訓與他稱之為其「神修字典」的Bhagavad-gita作比較後，聲稱看出兩者基本的一致性。他憶述箇中的經驗時，說：「耶穌在我生命中，佔上相當的位置……當我開始閱讀山中聖訓時，立時感到其美妙；這訓言直闖進我的心內。」

由於亞洲基督徒對整體，對生活的滿全和對圓融的渴求，他們對「和平」這聖經思想應有更深的理解；同樣，亞洲基督徒對矛盾（paradox），生與死的協調，歡樂和憂苦的並存，滿溢和空洞的應和，陰和陽的共處等所懷的敏銳觸覺，亦有助他們以超理性的透徹方式接觸巴斯卦的奧跡。看來，他們幾乎感受到天主聖心面對人心所遭遇的痛苦時所受的折騰；他們懂得走近十字架，領悟天主的大愛和憐憫：因

著這愛和憐憫，天主透過自己的苦難來拯救人的疾苦。他們仰望這把喜樂與憂苦連結的奧跡，正如耶穌在婦女生產的比喻中所表達的（若16:21-23）。他們明白到每一個人，每一個生靈，每一個受造物，在上主眼中都是珍貴的，宇宙萬物都被邀請去和諧共處，不以自我為中心，亦不互相欺詐。無怪乎東方的神學家能以獨有的創見和敏銳的觸覺，發展一些思想，如「天主的傷痛」（Kazo Kitamori）、「天主的靜默」、「天主的孤單」（Shusaku Endo）或天主對「民眾」的憐憫，就是對那沒有聲音，不能辨認，但有絕對權利成為歷史的角色那批受苦大眾的憐憫（Cyrus H. Moon）。

因此，一個「以心體心」的讀經法將有助建立一個亞洲的基督宗教神學和靈修學；這對神聖啟示以及對亞洲的文化也有裨益。由此而再進一步，發展一個嶄新的教會及社會意識，一種新的福傳風格，指向亞洲人的新紀元。

3.5 「同你談話的我就是」（若4:26）——一個釋奧的研讀

所有基督徒，不單亞洲的基督徒，都應有這信念：每一次閱讀聖經，不管文化的背景，不論採用什麼方法或取向，皆應旨在與基督相遇。

儘管基督徒與希伯來人、回教徒、印度教徒和佛教徒一樣，擁有一本聖經，基督宗教「並非聖經的宗教，而是基督的宗教」。因此，聖經闡釋不可能以經文或該書為目標，卻應產生釋奧（mystagogical）的作用——引領所有人到達基督的奧跡。

我想在這裏引用兩個福音圖像來作反省。第一個來自馬

爾谷福音中的復活敘述。耶穌復活那一清早，一羣婦女急急上道。她們小心翼翼地捧着買好了的香料，預備傅抹耶穌的遺體。一路上，她們心情沉重，又緊張，又迷惘，又擔憂。她們彼此詢問：「誰給我們從墳墓門口滾開那塊石頭呢？」（谷16:3）。她們與耶穌有一石之隔，但如何超越這障礙，走到墳墓的另一邊？

事情的演變遠超她們所能預料。一接近墓穴時，她們便發現原來大石已被搬走，她們的憂慮全屬多餘，就連她們細心預備的香料也已無用，因為墳墓已空，耶穌已復活了。

「誰為我們滾開那塊大石？」這個問題，耐人尋味。有時我們也覺得與耶穌有一石之距，知道可以在聖經中找到他。但二十個世紀的歷史把我們和他分隔，還有思想模式、文化背景、生活習俗等各種距離，使我們覺得好像無法走近他。覺得這個納匝肋人耶穌，可遠觀而不可近看，可崇敬而不可親。理論上，我們知道在福音中可讀到他的生平，聽到他的宣講，投入他的思想及情懷，但偏偏那些書本就好像一塊沉重的大石，有很多生澀的字眼，難明的片段，不易把握的思路，不清楚的背景。我們就出盡辦法想越過這障礙，得見在石頭後面的耶穌，我們尋導師，找參考書，下苦工。這番努力自然可嘉，也是必須的，但我們要找的不是一具需要傅抹裝飾的屍體，而是活生生的耶穌；不是一位二千年前生活過的偉人，他現在還與我們同在；不只是我們要找他，也是他透過聖言要與我們相遇；不只是我們想聆聽他，也是他渴望向我們發言。他約我們相見的地方不是被死亡籠罩的墓

穴，而是在多姿多采的日常生活中。

第二個圖像是耶穌在井旁跟一個撒瑪黎雅婦人的相遇，若望福音很細膩地記載了這一番對話（若4:7-26）。是耶穌首先發言，問那婦女取水喝，然後一步一玄機地親自帶領她更深入地認識自己，也認識他。起步時，那個婦女不知己，也不知彼，耶穌引導她發掘自己的美與醜，道出她的隱羞，也讓她體驗天主在她身上的恩賜，把她從自己的膚淺及放蕩中釋放出來，把她提昇，使她明白自己懷有潛質未發，知道自己可以活得更有意義，更美好，更高層次。汲取井水可以使她解渴，但若她懂得汲取活水，這活水將會在她內成為「湧到永生的水泉」。

耶穌一面引領那婦人認識自己，一面也在她面前自我顯示，讓她一步步投入天主的奧秘中。那婦人首先在耶穌身上看見的是一個猶太人，與她對立，居她下風，問她取水喝，但後來他們的角色逐漸顛倒，在談話過程中，她對耶穌另眼相看，知道他非同小可，問他：「難道你比我們的祖先雅各伯還大？」又進一步對他說：「先生，我看你是個先知。」耶穌深入她生命的深處，教她迎納天父，把「以心神，以真理來崇拜」的無上境界介紹給她。在談話結束時，那婦人撇下水罐，忘了自己本是來打水的，而耶穌也撇開自己的口渴，忘記了疲勞與飢餓，他們之間的溝通已升到一個更高超的層面。透過語意及象徵，耶穌引人入勝，使人參與他的奧秘，成為天父尋找的真正崇拜者。

附 錄

基督教與天主教新約聖經書目對照表

天主教	基督教
瑪竇福音 (瑪)	馬太福音
馬爾谷福音 (谷)	馬可福音
路加福音 (路)	路加福音
若望福音 (若)	約翰福音
宗徒大事錄 (宗)	使徒行傳
羅馬書 (羅)	羅馬人書
格林多前書 (格前)	哥林多前書
格林多後書 (格後)	哥林多後書
迦拉達書 (迦)	加拉太書
厄弗所書 (弗)	以弗所書
斐理伯書 (斐)	腓立比書
哥羅森書 (哥)	歌羅西書
得撒洛尼前書 (得前)	帖撒羅尼迦前書
得撒洛尼後書 (得後)	帖撒羅尼迦後書
弟茂德前書 (弟前)	提摩太前書
弟茂德後書 (弟後)	提摩太後書
弟鐸書 (鐸)	提多書
費肋孟書 (費)	腓利門書

希伯來書	(希)	希伯來書
雅各伯書	(雅)	雅各書
伯多祿前書	(伯前)	彼得前書
伯多祿後書	(伯後)	彼得後書
若望一書	(若一)	約翰一書
若望二書	(若二)	約翰二書
若望三書	(若三)	約翰三書
猶達書	(猶)	猶大書
默示錄	(默)	啟示錄

新約聖經入門

(修訂版)

作者：高夏芳

准印者：胡振中樞機主教

2002年4月30日

審核者：陳維統

出版者：思高聖經學會

地址：香港軒德菴道6號

電話：2576 0486 傳真：2504 3169

承印者：日昇公司

電話：2893 5967

ISBN: 962-888-352-6

© 思高聖經學會

2002年6月初版

2004年5月修訂版

2008年7月修訂二版

