

# 論導福音觀對

附 錄大事徒宗

聖經

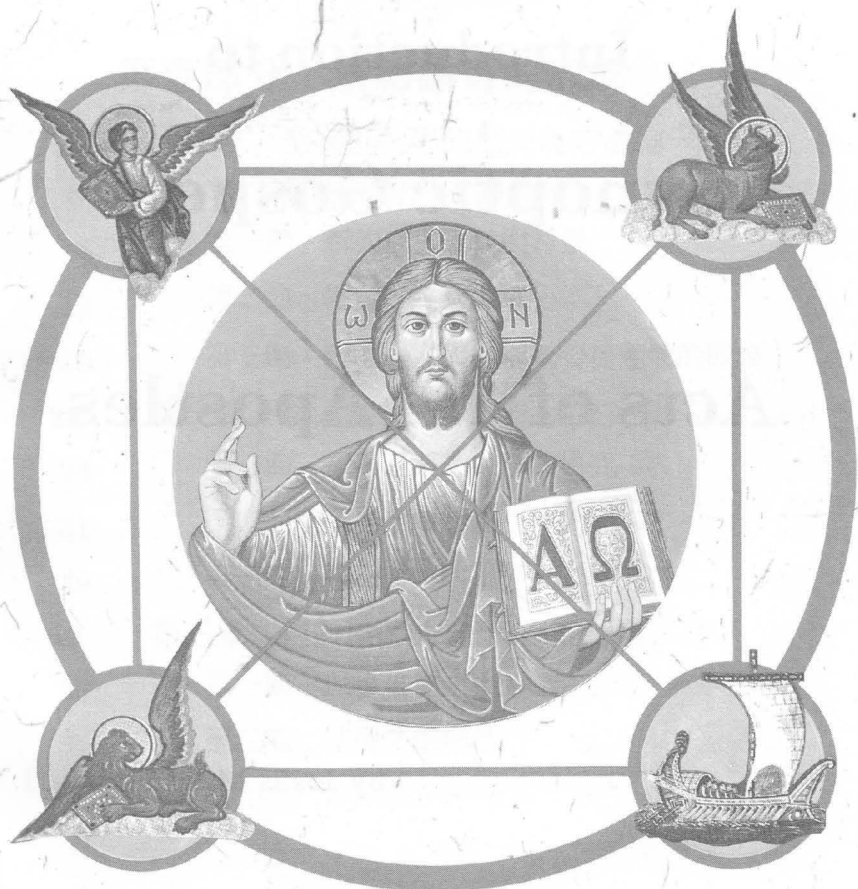


穆宏志 著

輔大神學叢書62

# 對觀福音導論

附 宗徒大事錄



穆宏志 著  
光啓文化事業  
2003年8月

NO. 62  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

**Introduction to**

**Synoptic Gospels**

**and**

**Acts of the Apostles**

by Jesús M. Muñoz, S.J.

# 目 錄

|    |    |
|----|----|
| ix | 房序 |
| xi | 自序 |

## 第壹部分 新約諸書的形成

|    |                             |
|----|-----------------------------|
| 3  | 導 言 聖經批判學的歷史及方法論            |
| 8  | 第一章 新約諸書形成的背景               |
| 8  | 第一節 新約成書時代的背景               |
| 12 | 第二節 教會的生活環境                 |
| 19 | 第三節 新約經文與初期基督徒團體的關係         |
| 23 | 第二章 猶太基督徒環境形成的文學 (70 AD 之前) |
| 24 | 第一節 初期基督徒文學的研究              |
| 31 | 第二節 初期基督徒文學的分類              |
| 49 | 第三節 最初文件的蒐集                 |
| 52 | 第三章 傳教地區的文學 (70 AD 之前)      |
| 56 | 第一節 保祿書信                    |
| 71 | 第二節 其他文學作品                  |



|    |                       |
|----|-----------------------|
| 76 | 第四章 基督徒的文學 (70 AD 之後) |
| 77 | 第一節 宣報福音              |
| 82 | 第二節 保存宗徒傳統的書信         |
| 88 | 第三節 教義衝突時期            |
| 91 | 第四節 若望傳統              |
| 99 | 第五節 最後的文件             |

## 第貳部分 對觀福音分論

### 107 導 言

#### 111 第一篇 《馬爾谷福音》

##### 113 第一章 文本的研究

113 第一節 文學特色

121 第二節 編輯方式

124 第三節 結構大綱

130 第四節 研讀方式的建議

##### 132 第二章 神學要點

132 第一節 耶穌本身就是福音

136 第二節 宣佈天主國來臨的默西亞

140 第三節 天主子

146 第四節 門徒與教會

|     |                                  |
|-----|----------------------------------|
| 151 | 第三章 編寫歷程相關研究                     |
| 151 | 第一節 作者的探討                        |
| 156 | 第二節 寫作的地點與時間                     |
| 163 | 第二篇 《瑪竇福音》                       |
| 165 | 第一章 文本的研究                        |
| 166 | 第一節 文學特色                         |
| 177 | 第二節 結構大綱（Aguirre Monasterio 的觀點） |
| 190 | 第三節 其他聖經學者所提的結構觀點                |
| 195 | 第四節 經文選讀                         |
| 198 | 第二章 神學要點                         |
| 198 | 第一節 以色列棄絕基督                      |
| 203 | 第二節 耶穌角色的呈現                      |
| 208 | 第三節 教會的描寫                        |
| 215 | 第四節 救恩史的概念                       |
| 216 | 第五節 舊約法律和信德的果實                   |
| 218 | 第三章 編寫歷程相關研究                     |
| 218 | 第一節 作者及使用的語言                     |
| 223 | 第二節 編寫的緣由                        |
| 225 | 第三節 資料的來源                        |
| 230 | 第四節 寫作的時間                        |

|            |                   |
|------------|-------------------|
| <b>233</b> | <b>第三篇 《路加福音》</b> |
| <b>235</b> | 第一章 文本的研究         |
| 237        | 第一節 文學特色          |
| 240        | 第二節 編輯方式          |
| 243        | 第三節 結構大綱          |
| 252        | 第四節 其他聖經學者所提的結構觀點 |
| <b>259</b> | 第二章 神學要點          |
| 259        | 第一節 救恩史的發展        |
| 262        | 第二節 耶穌角色的呈現       |
| 268        | 第三節 八大主題          |
| <b>276</b> | 第三章 編寫歷程相關研究      |
| 276        | 第一節 資料的來源與編寫      |
| 279        | 第二節 作者的探討         |
| 281        | 第三節 寫作的地點與團體      |
| 283        | 第四節 編寫的目的         |
| 285        | 第五節 編寫的時間         |
| 286        | 第六節 省思            |

|            |                    |
|------------|--------------------|
| <b>289</b> | <b>第四篇 《宗徒大事錄》</b> |
| <b>291</b> | 第一章 文本的研究          |
| 291        | 第一節 有關本書及其標題       |
| 293        | 第二節 內容結構           |
| 299        | 第三節 人物與情節          |
| 313        | 第四節 其他聖經學者所提的結構觀點  |
| <b>323</b> | 第二章 神學要點           |
| 323        | 第一節 福音的延續          |
| 326        | 第二節 天主計劃的延續        |
| 332        | 第三節 救恩             |
| 337        | 第四節 團體的經驗          |
| 339        | 第五節 教會的合一          |
| 344        | 第六節 初期教會的平信徒       |
| <b>350</b> | 第三章 編寫歷程相關研究       |
| 350        | 第一節 本書所述及的歷史       |
| 356        | 第二節 資料來源與編寫的特色     |
| 359        | 第三節 作者的探討          |
| 362        | 第四節 寫作的目的、對象及時間    |
| 362        | 第五節 一些問題的省思        |

## 房 序

於 1980 年開始在輔大神學院教授新約聖經的穆宏志神父，廿多年來，已把他的教材編寫成書，在輔大神學叢書中先後發表。第一部是《宗徒書信主題介紹》（1988，神叢 24），260 頁。第二部是《若望著作導論》（1999，神叢 48），441 頁。現在出版的第三部是《對觀福音導論—附宗徒大事錄》（2003，神叢 62），366 頁。這樣，神學院三年新約導論的教材，均已具備，不但可供教室中的參考，還可作為溫故知新，加深對「降生聖言」—耶穌基督及天主聖三信仰的了解和體驗。連那些不能上神學院就讀的有心人士，也可透過這三部書，擴大對新約各書的認識，同時也就增加了對天主的體認。

這部有關對觀福音及《宗徒大事錄》的書又有什麼特色呢？首先，作者在適當的地方都會指出他所參考的資料，有西班牙文的、法文的、英文的，也有德文譯成西班牙文或英文的。這些豐富的資料，都經過作者的消化和針對本地教會的需要而寫成中文，默默地給我們的信仰打下穩固的基礎。

除此以外，也有穆神父本人的創作部分，值得讀者特別注意。在發揮《宗徒大事錄》的「神學要點」上（323~349 頁）作者先說明第一節「福音的延續」可參閱 Sicre 的西班牙文著作，然後交代「本章其餘部分皆為筆者個人所撰」（323 頁註腳 1）。這就是說，該章的其餘五節都是作者自己展讀、思考、教學的成果，如今筆之於書。第二節：天主計劃的延續；第三節：救恩；第四節：團體的經驗；第五節：教會的合一；第六



節：初期教會的平信徒。這五節的標題，剛一唸出口，已經是鏗鏘有聲，發人深思。若一節節讀下去，便會深深體味到教會的一體、古今的合流、復活基督的新生命，貫穿著古今中外、六合八方。事實上，本人在仔細研讀全書時，讀到 326~329 頁的「中心部分的訊息」就覺得這的確是很中心的問題，必須宗徒會議來解決。讀到 332~337 頁有關「救恩」的解釋，我在筆記上寫了一句「十分精采並很適用」。對 339~344 頁的「教會的合一」，我寫了「棒極了」三個字。

本書的另一個特色是層次分明，思路清晰，這只須翻閱一下目錄就可看出：第壹部分談新約諸書的形成：方法論、成書背景、公元 70 年前後的猶太或傳教地區文學和基督徒文學。第貳部分是三部對觀福音和《宗徒大事錄》的四篇分論，每篇都分文本的研究、神學要點及編寫歷程三章來研究。如此一步步地把今日福音書研究的成果展現在讀者面前，作為認識天主、認識教會，及以基督徒身分與世人合作，共求天國來臨的心靈準備。

最後一個特色是本書的牧靈用途。禮儀年是以福音書為主軸，配以舊約諸書和新約書信。三部對觀福音分別被安排為甲、乙、丙年的導航。瑪竇、馬爾谷、路加是可靠的領航人，按照他們的描述來認識基督，不會有錯。但他們說的是什麼？彼此又有什麼異同？本書有清楚的交代。至於《宗徒大事錄》部分，是復活期五十天最好的參考。若望和宗徒書信可參考穆神父的前兩部書。

房志榮 寫於輔大神學院

2003 年 5 月 23 日（玫瑰經年）

# 自序

本書是筆者回輔大神學院教授新約課程以來，計劃性編寫教科書「新約導讀」系列的最後一本。本系列第一本《宗徒書信主題介紹》（輔大神學叢書 24 號）於 1988 年出版發行。後來由於一些事件的耽擱，而暫停寫作，直到 1999 年才又出版了《若望著作導論》（上、下兩冊，輔大神學叢書 48 號），所幸與本書出版發行的時間相隔較短一點。

至於出版的順序，讀者也許會感到奇怪，這是因為筆者生活事務變遷的緣故。但無論如何，最先介紹「宗徒書信」絕非荒謬怪誕之舉，因為宗徒書信本來就是新約各書中最早出現的文獻，也是最早的教會生活見證。

把「福音導論」留到最後才寫，可能更加使讀者感到意外。一般來說，我們都習慣先從納匝肋的耶穌講起，這樣的順序一點都沒有錯。而且我們也都認同福音為我們記錄耶穌的事蹟。但同時我們也要注意，福音並不是把耶穌的言語事蹟像紀錄片那樣地保存下來，而是把門徒對這些事情的回憶、宣講，及體會記載下來。

本書第壹部分目的在幫助初學者理解上述事實，也就是簡介整個新約的緣起，特別在概述福音書的寫成步驟。即便有一個人負責最後的完稿，在整個成書過程中還是有許多人、許多生命、許多信仰經驗、及教會組織的貢獻。因此在閱讀上，讀者可以先看第壹部分「新約諸書的形成」，然後才進入第貳部

分「對觀福音分論」；也可以反過來先看完第貳部分，然後才回頭看第壹部分。最好的方法是在看第貳部分的前後都各看一次第壹部分。第壹部分先看的好處，在於幫助我們對每一對觀福音的導讀先培養一個概念；而放到後面再閱讀的好處，則是讓我們看完各福音導讀之後，回頭對整個過程作一個通盤的整理。筆者個人不易決定怎樣的順序最為恰當。事實上，在這幾年的教學經驗中，有時先講授第壹部分的材料，有時卻後講。不論先講或後講，各有其優點及缺點，因此最好還是前後都閱讀一遍。

本書第貳部分的内容及其研習方法，在該處引言中會有解說，無需在此贅述。

本書的完成必須感謝許多人的貢獻。首先感謝陳芳怡和吳碧蘭兩位女士犧牲奉獻的精神，分別將第壹和第貳部分忠實地翻譯出來。還要感謝許蕙芳女士將筆者的口述整理編寫，完成馬爾谷和瑪竇神學的部分。同時感謝胡國楨神父將此書納入輔大神學叢書，及其編輯室同仁仔細地審閱編輯。當然也要感謝神學叢書的發起人暨首任主編房志榮神父閱讀本書手稿並為之作序。最後更要感謝座落於輔大校園旁的「聖羅伯·伯敏神學院」( St. Robert Bellarmine Faculty of Theology ) 全院學生多年來的聽講與回饋，幫助筆者瞭解哪些是內容是重要的、哪些是次要的。

盼望本書之出版有助於大眾更加認識福音，透過福音書所傳達的主之來臨與喜訊，對主有更深一層的認識。

穆宏志 寫於輔大神學院  
2003 年聖神降臨節

# 第壹部分

## 新約諸書的形成



# 導 言

## 聖經批判學的歷史及方法論

歷來關於聖經研究的問題多是出於二個基本目的：第一，藉研究聖經的來源，以破除對聖經神話性的說法；第二，藉研究聖經的寫作過程，以破除把聖經簡單化的說法。因此，在我們進入新約各書卷的介紹之前，必須先了解新約作品的寫作過程、環境、文化、場合等等。

關於新約成書的研究，在 George 和 Grelot 所編譯的 *L'achèvement des Écritures*<sup>1</sup> 書中有詳細的說明。當然，如果我們能先研究關於每種文學類型的普遍性問題以及每卷書的特色，則對於聖經就比較能有一個概括性的了解，甚至能明白整部作品形成的來龍去脈。其次，我們必須特別注意到一個事實，當我們讀聖經時，我們很少會想到：聖經諸書，包括新約，涵蓋了一段很長的歷史，其中並含有具體的生活實況，因此若要研究新約成書的過程，我們便應當了解其成書的背景，而這有助於後來我們對新約各書卷的討論。但在進入新約成書背景的研究之前，我們先該談談關於聖經研究的一些問題。

---

<sup>1</sup> 本書關於新約起源的資料乃參照：Augustin George et Pierre Grelot, ed., *Introduction à la Bible - Édition nouvelle, Le Nouveau Testament*, Paris: Desclée, 1976。作者按：中文譯為《聖經的完成》，初期教會認為，舊約在耶穌基督的死亡復活事件中已經完全實現，於是將這一切記錄下來，同時藉此記錄的完成，新約諸書也就此寫成。



## 一、聖經批判學的歷史

關於新約諸書形成的研究，一般是指：研究新約「經文形式」(form of text)的形成過程；即由耶穌的宣講，經由口傳再到以文字記載下來的形成過程。這類的研究，原是興起於十八世紀時的一項新運動。十八世紀之前，由於堅持傳統信仰之故，學者們大都只限於聖經欣賞，不涉及研究與批判的範圍。當時的人以為保祿書信的寫成與保祿的生活或者其他的文件沒有任何關係，而《瑪竇福音》則全是由一個名為瑪竇的門徒所寫，當然這樣的假設是為了保持心中的平安與一份安全感。直到十八世紀歐洲興起了人文主義、理性主義、啓蒙運動等，人們對於聖經也開始產生研究的興趣，特別是當我們對於經文中許多不協調的現象開始感到不安，過去總將此種問題的解釋訴諸於非文學因素，比如說這種差異是基於神學思想之故，並試著以各種不同的方法來解釋這些長期以來懸而未決的問題。於是，整個局勢就進入了批判的潮流；而當時批判的重點主要是著眼於研究經文的起源、基督宗教的緣由及其建立者。

到了十九世紀末，人們又開始興起基督宗教與其他宗教的比較，並研究各宗教間彼此的關係及其可能的影響。這樣的研究使我們更加迫切地想找到聖經書卷的確切來源，以作為後代子孫的準則。到了廿世紀，考古學家在死海北部發現了谷木蘭文件，在猶太與埃及也陸續發現相關的文件，再加上 Nag Hammadi 的研究成果等等，這一切不但擴展了聖經研究的領域，如拉比學的研究、新舊兩約文學之間的研究等等，同時也刺激出新的聖經研究方法。

上述關於聖經的各種研究都有新的分析方法予以因應，最

初應用的批判方法是屬於哲學、歷史的幅度<sup>2</sup>，但很快地就轉而傾向以文學層面的批判來研究聖經的來源問題。

既然我們以文學批判的角度來研究新約諸書形成的過程，那麼對於聖經文學研究中所使用的一些名詞就應該有基本的概念。以下要介紹的是與我們的研究息息相關的三個概念：傳統（tradition）、經文（text）以及文件（document）。這三個概念將不時地出現在本篇的論述中，讀者若能確實掌握其要義，將更能明瞭我們所談的一切。

「傳統」指的是尚未形成文字，還沒有固定形式的一種文學，它可以是一個消息，也可以採口傳的方式來傳播。比如說，在猶太環境中人人人口耳相傳這樣的一個消息：「有一個來自納匝肋名為耶穌的人，被羅馬人釘死在十字架上後，三天以後居然復活了」。比「傳統」更進一步的是「經文」，它指的是具有固定形式的文學，但卻未必形成文字，也就是說，基本上已經有了一個表達的格式，可能以口頭陳述或文字的形式在流傳，例如：「因父、及子及聖神之名」就是一種格式，而此種固定的表達形式就是一種「經文」。至於「文件」則是指已有文字形式的文學，已經以文字方式流傳的文學，例如，研究福音源流問題時常提到的「Q 文件」，雖然它的存在只是個假設，但基本上它是已成文字的文學作品。

## 二、聖經批判學的方法論

有了關於聖經文學研究的一些基本概念之後，接下來我們

---

<sup>2</sup> 參考：朱修德，《啓示的傳遞》（台北：光啓，2000），尤其有關「福音的歷史性」章節。

要進到研究方法的問題上。研究新約聖經的形成，除了涉及環境、文化、場合、傳承方面的研究外，最重要的是要針對經文本本身來從事研究，這項研究包含三個範疇：一、「經文形成的歷史」與環境的研究，為的是探討作品的來源；二、「經文傳遞的歷史」與團體生活的具體需要；三、「經文編輯的歷史」與經文最後的形成、作者等的研究。這些研究將有助於我們對初期教會的團體狀況有一較清楚的概念。下面我們將針對這三個範疇做更詳盡的說明。

關於聖經來源的研究有其限度。由於不願意只停留在來源以及書寫文件的研究上，因此促成方法論的誕生，稱之為「形式的歷史」（history of form），但為了避免不必要的誤會，並能超越批判學初期哲學與歷史觀點的偏見，也許稱之為「經文形成的歷史」（history of formation of the texts）會比較妥當。此種研究方法使我們在從事文學研究時增加了關注「環境」的幅度，換句話說，就是了解當時的團體如何採用、創造符合自己需要，以及以自己所能表達的方式來傳遞文件，許多特定單元的經文就是這樣在團體中產生的。「形式的歷史」使我們超越文件的研究（研究書寫文件的來源），並使我們觸及許多非書寫形式，但卻在口頭傳統中已經以某種方式存在的文學，如先前提及的「格式」。因此我認為文件與經文的區別有助於我們了解整部新約類型以及方法學的研究。

基於相同的理由，經文傳遞的歷史也有新的重要性。那些非書寫形式的經文應當緊緊地根植於某一個團體中，並因各種不同的改變，如基於某種特殊的興趣、需要或不同文化的移植，代代相傳。藉由傳遞歷史的研究，我們可以發現現存經文（文件）的面世與團體生活之間微妙的關係。

一旦「經文形式」與「經文傳遞」的脈絡交互濃縮成爲衆人熟知的文件，並被承認爲正典—新約聖經時，關於該文件編輯歷史，即新約聖經編輯歷史的研究，就奠基於「經文來源」研究與「各種傳統」研究的融合點。當團體中的某個成員賦予新約諸書最後的形式時，他就在經文成型的脈絡中；同時，一個真正的作者是隨著自己的興趣與認知，並採用手邊的材料來寫作，以便達到自己預設的目標。當然，他必定是在聖神默感中執筆，但此處我們並不進到這個問題中，目前我們只關切身爲人的「作者」以及書卷的人性層面。

至於其他最近盛行的文學研究方法，或許是帶有特殊的觀點，對我們研究經文的起源並沒有幫助，因此我們在此省略不提。

# 第一章

## 新約諸書形成的背景

### 第一節 新約成書時代的背景

基督宗教，或者更廣義地說猶太基督宗教，是一個歷史性的宗教，整個的信仰及其宗教生活乃奠基於亞巴郎的蒙召，之後歷經了以色列民族的形成、王國的建立、他族專權政治的殘害，以及遭受充軍的痛苦，最後以納匝肋人耶穌基督的一生，他的死亡與復活，作為該信仰的高峰與實踐，而他就是猶太人痴痴等待的默西亞。因此，猶太基督宗教的內涵與其民族歷史息息相關。

至於基督信仰的歷史性研究，這屬於另一個專門研究的課題，在朱修德神父所著《啓示的傳遞》一書中已有詳細的說明與介紹，我們在此不多加論述。我們所關心的是，如何對於傳遞信仰的書卷—聖經—能有更深的了解。以最能表達我們信仰內涵的「信經」為例，其內容大部分是屬於敘述性質而非條文，可見基督信仰並不是一種教條，也不是各種道德規誡的匯集，因此對於一個基督徒而言，了解聖經諸書的寫作過程對他的信仰甚為重要，這也就是為什麼我們要研究新約成書的過程，它所用的方法、寫作的時間、地點、動機，以及成書的環境等等。由於這是一個歷史性的宗教，我們會關心納匝肋人耶穌的真實



性、他的生命目標、他的身分與所生長的年代（奧古斯都、提庇留），同時我們也想明白，福音是如何沿著地中海流傳於廣受羅馬政治與希臘文化影響的區域。因此，當我們翻閱一本關於新約導論的書籍時，千萬不必為它厚達上百頁的內容感到訝異，例如：Köster 的書就高達 800 頁<sup>1</sup>，Peláez - Piñero<sup>2</sup>的書也差不多如此。

相較於舊約上千年的編纂時間，從最早的傳統到最後一本書—《智慧篇》的完成，新約成書的時間就顯得比較短暫，前後算算不過五十餘年，從最早的「傳統」在七十年代被蒐集成福音開始，一直到最後一本書—《伯多祿後書》完成為止，學者普遍一致認為寫於公元 50 年左右的《得撒洛尼前書》是新約作品中最早寫成的一本書。

雖然新約寫成的時間很短，寫作的環境卻相當多元。基本上，舊約聖經是在以色列地區編寫，期間歷經了多次的流徙與放逐生涯，摻雜了許多政治與文化的因素，而且是為猶太人而寫；至於新約的成書則是沿著地中海、集中於小亞細亞及其鄰近地區，而且大部分是為希臘人而寫（如保祿書信；當然也有為猶太人寫的《瑪竇福音》），而大部分的作者是猶太人。由於新約諸書涵蓋了如此廣大與多元的寫作區域，其相互交錯的文化特色，最明顯地即表現在語言上。所有的書卷一概以當時共通使用的希臘文寫成<sup>3</sup>，然而其背後的思想，有時候更明顯

---

<sup>1</sup> Helmut Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (西班牙文譯本), Salamanca: Sígueme, 1988。

<sup>2</sup> Antonio Piñero y Jesús Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba: el Almendro, 1995。

<sup>3</sup> 儘管不斷有各種其他的推測，從未有一本書是以其他語言寫成的；

的是希伯來文或閃族語系的特色，因此不同作者在語言的掌控上，就顯出不同的品質與等級。

既然基督宗教是個歷史性的宗教，那麼關於這個宗教的一切記錄必與時間有關，並在地理空間中佔有一個位置。因此，每當我們從事新約成書背景的研究時，必定脫離不了基督宗教起源地理及歷史的研究，而這類的研究也就成了新約導論課程所關注的內容。由於坊間關於新約聖經導論的書籍相當多，中外文書籍皆有，幾乎每一本都會針對歷史背景作說明，因此我不再重複說明，只補充一般中文書籍未盡完備之處（以下第二、三節），並就某些特定主題的書籍逐一向讀者介紹，作為讀者研究時的參考。茲將這些書籍依序列出。

有一套由 A. George 和 P. Grelot 領銜編著，屬於導論性質的書，是針對 Robert-Feuillet 的新約導論加以修訂的<sup>4</sup>，其中第三卷第一冊的第一部分是描繪希臘化的羅馬世界，而第二部分則是介紹猶太世界。讀者如果需要更完整的內容，可參考由 Leibold 和 Grundmann 合著<sup>5</sup>，一套三冊、圖文並茂的書。至於概略性的地理資訊，只要參閱每一本聖經中所附載的地圖即可。如果需要一本能詳盡說明地圖的書，則可參考 *The Macmillan Bible Atlas*<sup>6</sup>。

---

這類問題我們稍後再談。

<sup>4</sup> Augustin George et Pierre Grelot, ed., *Introduction à la Bible - Édition nouvelle, Le Nouveau Testament II: L'annonce de l'évangile*, Paris: Desclee, 1976.

<sup>5</sup> Johannes Leibold y Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* (西班牙文譯本), Madrid: Cristiandad, 1973.

<sup>6</sup> *The Macmillan Bible Atlas*, third edition revised by Yohanan Aharoni, etc., New York: Macmillan Publishing Company, 1993.

此外，並非每本導論書都提供關於文化背景等資訊，有些相當有權威的作者所寫的书<sup>7</sup>幾乎不談此類問題，或者根本連提都不提，因為他們認為其他書中已有這類研究。

中文書籍方面，則有韓承良神父的书<sup>8</sup>，以及同一出版社出版的《聖經辭典》<sup>9</sup>，其中幾篇短文對我們的主題蠻有幫助。另外，沙邦傑所著《新約導覽》<sup>10</sup>的第一章也提供我們許多可參考的資料。至於黃鳳儀的《新約導論》<sup>11</sup>對於這部分的主題則幫助不大，然而在研究方法以及其他專門書籍的介紹方面則幫助不少。另外，《The Macmillan Bible Atlas》第二版也已經譯成中文。

先前我們所提到的書多半都是介紹當時的政治文化環境，然而我們也應當了解第一世紀巴勒斯坦地區的社會狀況，以及當時羅馬帝國的概況。關於這方面有不同的研究方法，也很容易找到資料，即使有些只能給予些許概念。例如 Joachim Jeremias 的《耶穌時代的耶路撒冷》<sup>12</sup>一書，相當有助於我們了解猶太世界的結構。最近這幾年來也陸續出版了許多介紹希臘羅馬世界社會狀況的書。這方面我並不想多加發揮，雖然在

---

<sup>7</sup> 如：Alfred Wikenhauser-Josef Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (西班牙文譯本), Barcelona: Herder 1997; 以及 Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament* (英文譯本), London: SCM Press Ltd., 1975.

<sup>8</sup> 韓承良著，《新約時代的背景》(香港：思高聖經學會，1979)。

<sup>9</sup> 雷永明、陳維統主編，《聖經辭典》(香港：思高聖經學會，1975)。

<sup>10</sup> Étienne Charpentier 著，劉榮和譯，《新約導覽》(台北：光啓，1999)。

<sup>11</sup> 黃鳳儀，《新約導論》(香港：公教真理協會，1996)。

<sup>12</sup> Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (英文譯本), Philadelphia: Fortress Press, 1969. 中文書名乃作者試譯。

提到詮釋方法時還會提到一些，不過具體地說，應當是與社會分析比較有關的部分。總之，我想表達的是，對於信友而言，了解產生新約著作之教會團體真實的生活環境，是相當重要的。比如讀者可以想像得到，如果我們對於格林多教會的生活實況有具體的認識，那麼便不難體會保祿與他們之間的關係。同樣的，要是對支配他們每天生活的行為方式以及當時的法規有所意識的話，也會幫助我們更了解當時的生活狀況。Carolyn Osiek<sup>13</sup> 在摘述 Bruce J. Malina 的 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* 一書時曾經提到，第一世紀巴勒斯坦地區的社會結構中有許多重要的因素，而這些因素深深地影響在此時空背景中人們的意識型態。比如：名譽和羞恥心；團體與個人；有限的財富；婚姻與親屬關係；以及聖潔與不潔的問題等等。如果我們對這些因素有更深的認識，那麼新約所描述的一切就會顯得更鮮活，而我們內在的體悟也會更深。

## 第二節 教會的生活環境

上述關於歷史地理的書籍幫助我們了解新約成書時代的背景，因此我們知道教會的誕生之地——巴勒斯坦在當時所面臨的環境是相當複雜的。由於羅馬帝國幅員廣大，境內有各種民族及其不同的民俗風情，再加上帝國特殊的管理風格，因此呈現多元的風貌。在此時空背景中誕生的基督宗教，即使承襲自保

---

<sup>13</sup> Carolyn Osiek, RSCJ, *What are they saying about the social setting of the New Testament?*, Ramsey, NJ: Paulist Press, 1984.

守的猶太信仰，當免不了和其他民族接觸時，也會在許多方面受到不同程度的影響。

面對這樣的環境，教會也在發展中呈現自己的特色；而爲了更了解教會在這個時期的生活，我們試著從幾個角度來探討教會所面臨的一些狀況。

## 一、兩種族群：希臘人和猶太人

教會是由那些被召叫或揀選的人所組成的，因此有時候他們被稱爲「門徒」，有時候被稱爲「弟兄姊妹」，直到某個時刻（特別是對外人宣稱）才開始被稱爲「基督徒」，而他們的聚會處就被稱爲「教會」。

教會身處於兩種不同的文化環境中：猶太文化與希臘文化，但這兩種文化彼此間有很多的關聯。從根源看來，教會誕生於猶太族群中，而足以指稱猶太人的一個字就是（天主的）「子民」，他們的聚會就是所謂的「會堂」（synagogue），但這個字漸漸成爲指稱聚會的地點。另一方面，有好一部分的「子民」並未居住在「子民的屬地」上，而是散居（diaspora）在外邦人中間，大約是在以色列東方美索不達米亞地區，以及羅馬帝國領域中的希臘化世界，因此猶太人散居各地的事實就成了福音宣傳與表達的基本因素。然而重要的是，這個基督徒團體並沒有採用猶太人的「會堂」來指稱自己的聚會，而是採用希臘字「ἐκκλησία = Ekklesia」（他們採用含有文化意義的「會議」— ἐκκλησία 一字來表達以色列「神聖召集」—「會堂」的意義），藉此表達與現有組織（猶太團體）分裂的狀況，以及保持蒙受召叫而聚會的精神。

至於希臘人則代表另一種文化階層的人，對聖經書卷的作



者而言，他們屬於異教的外邦人。希臘人主要的團體聚會是在城市（polis）中，而聚會的地點是在廣場／市場（agora）。奇怪的是，ekklesia（教會）一字不僅在公共聚會中扮演重要的角色，同樣的，在法定的集會中也有它的功能（參宗十九 39）。其次重要的是，基督徒團體的關鍵字—「教會」，在天主教民形成的歷史以及外邦人的文明中有不少的迴響，甚至慢慢地也滲入他們的世界中。

## 二、文化環境：兩種文化相互交錯

### （一）基督宗教在語言方面的問題

希臘話是當時的通用語，雖然一般民衆仍使用地方語言。另一方面，猶太環境受希臘文化影響很大，比如：舊約最末幾本書是以希臘文寫成，甚至其他書卷後來也被譯成希臘文，而亞歷山大里亞的猶太哲學家斐羅（Philo）也採用希臘語言以及聖經希臘譯本。

直到不久以前，我們仍一直以爲希伯來文早已不被使用，事實上並非如此：谷木蘭文件即以希伯來文寫成。希伯來文是聖殿禮儀及會堂崇拜中通用的高級語言，但由於民間普遍使用阿拉美語，因此在禮儀崇拜中，希伯來經文就常被翻譯爲阿拉美語，而這些以阿拉美語口譯的經文後來就被蒐集成「塔爾古木」（Targum），可見當時在聖殿會堂中宣講經文時，人們常常使用這兩種語言，由此也可看出二者關係之密切。

此外，基督的教會幾乎從一開始就是雙語系的教會，讀者應該還記得，在耶路撒冷城中也有希臘化的猶太人。他們並非希臘人，而是說希臘話的猶太人（參宗六）；此種情形也遍及猶大、加里肋亞地區。教會的雙語特色使得閃族的思想模式漸漸

變成希臘的思想模式<sup>14</sup>。

## （二）猶太世界的影響

聖殿的影響力減少，因為這些基督徒團體已經有了自己聚會的核心，雖然他們仍然常常到聖殿去。他們的聚會仍深受會堂崇拜模式的影響，比如關於祈禱、聖經誦讀、宣道模式等等，在基督徒的禮儀中都可見猶太禮儀的蹤影。此外，我們不應過於誇大谷木蘭團體對基督徒團體的影響，重要的是，它與新約成書時代所處的環境相似，因此不見得二者文件的形成是互相影響的。至於虔誠的厄色尼派人，由於所知有限，因此我們不應妄加評斷。

## （三）與多神文化的關係

教會所處時代的環境是一個混合宗教的環境，各國文化中的神祇都因聯合組織體（羅馬帝國）而被納入奧林匹亞山的眾神中，但教會深信絕對的天主，祂對世人的愛與計畫，而此唯一神的信仰使得他們堅決不與任一其他宗教混合。事實上，猶太教在這方面早已是如此，是一神信仰的宗教。

一離開猶太教的束縛後，基督宗教自覺有資格以外教文化中的語言來表達自己的信仰，於是開始按實際需要篩選、使用他們的哲學、宗教系統。另一個應當注意的是，雖然爲了因應實際的需要，福音的表達有了本位化的作爲，然而希臘文化的基本要素已經爲猶太思想所同化，因此不應過分誇大其貢獻的重要性，畢竟聖經仍是基督宗教最基本的經典。

---

<sup>14</sup> 但與過去遭放逐時被同化的痛苦不同，這是一種自然發生的情形。

### 三、羅馬帝國統治下，教會的政治與社會狀況

前面我們曾經介紹不少關於這方面的專書，然而爲了幫助我們更容易了解後來所要講的，在此我將再作個概略的摘要。

羅馬帝國在政治上是一個多元的綜合體；境內有不同的行政組織、語言，有如一個聯合企業。它之所以如此多元，因爲它是一個文化、語言的聯合單位；由於每個民族都保留自己的文化、語言以及日常行政系統，因此既隸屬於羅馬帝國的最高行政當局，也不和它相衝突。拉丁文是當時官方通用的語言，然而特別是在帝國的東方地區，希臘話卻是通俗的民間用語，並且深具影響力，甚至成了羅馬境內文化交流的橋樑。

教會經文的產生就和這樣的地理發展有很大的關聯性。除了《宗徒大事錄》所描述的那些在耶路撒冷出現的希臘化的猶太人以外，相較於猶太人的團體，我們並沒有太多關於他們的資料。新約書信中曾提及猶太地區的教會，可能和猶太基督徒教會有關；而加里肋亞應該是另一個重心，教會就是從這裡向大馬士革以及敘利亞南部宣揚福音。散居各處的猶太人在外邦城市中也形成一個堅固的猶太殖民地，並有他們自己的猶太基督徒團體。至於語言，則由於希臘文的普遍性，以及聖經希臘譯文的產生，希臘話就成了他們所使用的語言。然而對於散居在東方地區的團體我們所知甚少，同樣的，關於他們所產生、或者保存在阿拉美語中的經文，我們也沒有太多的資料<sup>15</sup>。

另一方面，在 Eusebius 的歷史資料中，曾經描繪耶路撒冷教會團體遷移至約旦河東岸的情況。根據他的解釋，這主要是由於猶太—羅馬戰爭的爆發。因此，普遍說來，主曆 70 年所

---

<sup>15</sup> 在衆多方言中，阿拉美語是這些團體共通的語言。

發生的這件事對耶路撒冷的教會團體相當重要，就如同 80 年到 95 年間雅木尼（Jamnia）的拉比會議對他們造成的影響一樣，因為在這次會議中，猶太基督徒從此被趕出了會堂。

從《宗徒大事錄》、《保祿書信》以及《默示錄》的描述中，我們約略可以了解教會在地中海地區以及小亞細亞建立的情形。這些書大都提到許多大城市沿著重要商業路線建立的情形，以及有如網狀的羅馬行政系統。至於書信則至少表達了他們和猶太人或猶太基督徒接觸的情形，因為根據《宗徒大事錄》，這和保祿宣教時所描述的情形相符合。這些資料也和我們知道的教會在第二世紀擴展的情形相互吻合。另一個應當注意的是，基督宗教團體是一種城市現象，甚至表達羅馬帝國對基督宗教的接受，以致於當時普遍採用一個和「鄉村」有關的 *pagan*<sup>16</sup>，來指稱非基督徒，為的是表達和「城市的」有所區別。

不同於古老而普遍的刻板印象，教會在社會層面的擴展並不只在那些比較沒有權勢的階級中，因為教會中曾有募捐行動發生，由此可以推知，一定有一些有錢人參與，否則捐獻行動不會成功。另一方面，從書信中所提到的幾個名字看來，這其中也有一些是在社會上具有影響力的人。總之，從最近的研究中我們發現到：除卻最極端的兩種人——最富有和最低下階級的人以外，教會是由各式各樣的人所組成的。對當時的社會而言，這是一種新的現象，不但突破了社會階級間的隔閡，也打破國與國之間的藩籬。

保祿與伯多祿的相繼去世，對教會造成重大的打擊；然而尼祿皇帝時地方性的宗教迫害行為卻對教會的影響不大，反而

---

<sup>16</sup> 原意為「鄉下的」，現為「異教徒」之意。

多米先時的宗教迫害行動比較是全面而官方性的，因此對教會造成不少的打擊。在此同時，基督宗教脫離了猶太教的束縛，從此失去它在法律上的合法地位，因此不再受到官方的保護，並成了社會上一個受迫害的組織。此時，許多宗徒及其弟子也相繼去世。

## 四、宗教環境

### (一) 宗教狀況

誠如上面我們談過的，教會身處於多神文化的氛圍，因此要了解當時教會所接觸到的宗教環境，就應當從多神信仰中觀察。當時這些宗教已日趨沒落，並在知識分子中喪失威信，但它們在民間仍有一定的影響力，比如百姓對於各種宗教節慶的慶祝，甚至從中獲得生活慰藉等等。在一切宗教中，神秘宗教尤其對人民有很大的吸引力。它盛行於地中海岸，而且迅速擴張，甚至有人猜測，也許基督宗教的禮儀也受到它的影響，由此可見其影響之廣大。

前面我們曾經提及散居各地猶太人的會堂聚會，也提到這些聚會對教會發展與擴張的影響，事實上，這是教會在其經文產生的過程中，除了多神信仰因素以外，第二個與之相關的是宗教性因素。

### (二) 經文產生的地點

經文的產生和教會的生活環境有很大的關係，不但環境影響經文的創作，許多經文更是因為教會在某些場合中的作為所促成的，因此有許多的地點直接造成經文的誕生。

首先是猶太人生活的地方，如會堂；宣講、討論的地方；

聖殿；法庭……。在當時這些地方仍然是猶太基督徒們常常出沒的地方，除了朝拜天主的因素之外，同時也因為必須面對不信耶穌的猶太人，因此在一些公共場合中必須應付他們的挑戰，就在這些辯論、探討中，經文漸漸地成形。

其次是特別屬於基督徒自己的場所，比如表達友愛、禮儀性的聚會、要理講授（宗二 42）等等。既然是基督徒自己的聚會，自然會提到信仰最核心的事實——基督的死亡與復活。不管以什麼方式陳述，由於不斷重複這項事實以教育信友，漸漸地這些教導就成了某一類的經文。比如保祿在某些基督徒聚會中的講道，有時甚至太冗長了，以至於聽講的人竟然聽著聽著就睡著了……（宗廿 7~9）。

最後是異教徒的場所，比如特別的某個人的家中（宗十六）、公共場合（廣場）（宗十四）、哲學學校（宗十七）等等。在這些場合中，既然是以宣講福音為要，久而久之，自然所宣講的內容也會漸漸地格式化，成了某種類型的經文。

關於經文的產生與類別，我們在下一章做更詳細的介紹。

### 第三節 新約經文與初期基督徒團體的關係

新約聖經涵蓋兩個幅度：經文與歷史。經文本身已經涉及歷史，彷彿它就是形成經文的因素之一，這也是我們為什麼要讀這些經文的原因。事實上這種體會是逆向的，也就是說，當我們面對一段經文時，我們首先產生的問題是關於歷史方面的問題：當我們選讀福音中的某一段時，我們首先會問的不是「這

段經文想說什麼」，而是「它是真的嗎」？一旦這個問題解決了，我們才領悟到原來經文的形成與其背後的歷史息息相關。

從懷疑和否定的角度而言，質疑經文的真實性是很好的態度，甚至從護教的觀點看來也是如此，然而，最好能不局限於這樣的觀點。我們並不否定歷史的幅度，因為它使我們清楚經文的文學結構，幫助我們明瞭經文的意思，但我們實在應當將它擺在屬於它的位子上。就某種程度而言，我們當然能回答這類的問題，然而一旦獲得了初步的解答後（事實上這是「福音的歷史性」課程所該處理的問題），我們就應該平安地將它放在旁邊，並繼續探討關於經文本身的問題。

## 一、教會與功能性的文學

我們了解「教會」是一個有形可見的團體，因此在這當中我們可以窺見「工作」、「行動」，以及表達或涉及這些行為的「經文」三者之間的相互關係。如此便引起我們研究經文形成地點的興趣，並讓我們意識到它所可能影響的範圍。

我們所談的是一種功能性的文學，事實上，所有的經文都具有某種功能性。不管是口傳的、書寫的、文學的或普通的，所有的經文在團體中都具備某種功能。比如一張關於「收據」的經文明顯地表達某種清楚的功能；同樣的，一首抒情詩或一部劇作也是如此。至於口傳經文我們也是這樣認為，比如一堂課或一次關於茶壺的對話等等，都具有某種功能。然而明顯的是，每一種經文的表達「形式」都很不相同，當然這和它所表達的「功能性」有相當密切的關係。在聖經的領域中，舊約諸書就是因應整個社會、宗教團體的需要而產生與保存的，這就是經文與其功能息息相關的一個例子。

初期教會同樣也產生了不少經文，因為他們需要表達自己的信仰並予以結構化，好能維持宗教精神並使他們想起自己的根源，其中福音書就扮演這樣的功能。

## 二、教會與福音

「教會」是一群蒙受天主召叫，藉著光榮的耶穌基督而聚集在一起的團體，他們聆聽聖言、分享基督的救援、慶祝他的死亡與復活，並等待他再度的來臨。就是在這樣的聚會中，這群人意識到相同的召叫並領受這份召叫。漸漸地，這個字就用來指稱那些因信仰耶穌基督而聚集在一起的人，如此他們形成了一個社會性的團體；稍後這個聚會的地方也被稱為「教會」<sup>17</sup>。因此要尋找基督徒文學誕生的環境，就應當在這些聚會或與之相關的部分中尋找。另一方面，這些聚會同時也是地方性的，比如「在格林多的教會」（格前一 2），他們也和其他地方的教會互相聯繫，這也表達出不同於多神信仰環境的特點。

「福音」是宣佈關於耶穌的好消息，其間包含他這個人的身分及其所作所為。儘管這群基督徒和猶太人分享著同樣的聖經，即舊約，卻因為對經文的解釋不同而漸漸與之分隔。對他們而言，妥拉已經不再是一切的標準，耶穌才是，因為他以及他所說的話就是天主聖言。福音於是為教會的信仰下了定義並且宣告了它的內容——即一切與耶穌的歷史相關的：他的行為有如光榮中的基督，確保了人類罪惡的赦免；而聖經就是一本關於啓示與神的許諾的書籍，給我們帶來救主來臨的希望。

---

<sup>17</sup> 中文的「教」並不能恰當地將「kaleo」—「召集」的意義表達出來，因為「教」比較是和某種訓誨或教條有關。



另一方面，教會也以傳揚福音作為自己的使命，因此不論是在他們的生活、行動中，無一不以福音的精神為準則。當然，面對周遭尚未相信耶穌的眾人，教會在福傳使命的推動中於是產生各種經文，為的是能有條理地將基督信仰介紹給人，其中福音書的誕生便肇因於此。

### 三、對經文做的「假設」：以禮儀為例

關於經文形成的問題，也許讀者會這樣問：究竟我們所說的是屬於人的認知或只是一個假設？當我們說：「因為我們已經為某段經文設定一個假設，因此我們確定這段經文就是在那種情況下產生」時，會不會造成一種惡性循環？

讓我以禮儀來作個說明。一般說來，在禮儀性的聚會中，可能會產生一些經文，比如歌頌、團體的回憶、問候等經文；那麼，由於在新約中可以找到這一類經文的片段，因此我們猜測這些經文的產生很可能來自禮儀性的聚會。例如斐二 6~11，可能就源自一個禮儀性的用法。另一方面，由於我們曾在保祿書信中讀到這樣的訊息：「要以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，互相對談，在你們心中歌頌讚美主」（弗五 19），因此上述的假設並非全是沒有根據的，雖然有時保祿在言語中的暗示並非如此清楚。對於我們研究聖經經文而言，有時從一個假設性的說法出發，的確能幫助我們探索經文的起源，甚至也許真能因此而找到某些證據。因此我認為在從事經文研究時，抱持這樣的假設態度，並不一定會造成惡性循環。

## 第二章

### 猶太基督徒環境形成的文學 (70 AD 之前)

基本上，現存的新約書卷都是一種文學作品，而且我們知道這些文學作品並不是由單獨個別的作者，於特定的時間、地點所完成，因此爲了更加明瞭它的形成過程，我們便試著以文學類型批判法以及編輯批判的方式，將新約各書卷拆解開來，使能還原其成書前的本來面貌，以便從中發現它在當時的意義。

爲了便於研究，我們以主曆 70 年爲歷史分界點，將所有的新約材料歸納於三個範疇之內：(1)70 年以前，在猶太基督徒環境中形成的文學；(2)70 年以前，在傳教地區形成的文學；以及(3)70 年以後形成的文學。之所以採用 70 年爲分界點，是因爲在這一年，爲時四年的猶太戰爭終告結束，耶路撒冷城爲羅馬攻佔，就基督宗教史而言，這是一個關鍵點，當然對新約材料的形成也有不小的影響。

從耶穌復活升天到耶路撒冷城毀滅之前，大略是屬於第一代基督徒活躍傳教的時期，我們稱他們爲「初期基督徒團體」，他們大多是猶太人，活動範圍當然也以耶路撒冷城爲中心，雖然在五旬節之後，這個團體也在聖神領導中與外邦人接觸，將信仰帶給他們，這點《宗徒大事錄》記載得相當詳細。

當聖城被毀之後，耶路撒冷的猶太基督徒團體便四處逃散；另一方面，此時宗徒們也相繼去世，因此 70 年之後約略可

以說是第二、第三代基督徒活躍的時期，耶路撒冷城已經失去其福傳上的中心地位，於是各地的基督徒團體便各自建立自己的福傳中心點。

根據先前我們所劃分的研究範疇，屬於本章討論時空範圍之內的基督徒就是耶路撒冷地區的教會團體，由於絕大部分的成員都是猶太人，因此我們也稱他們為「猶太基督徒團體」；或者基於基督宗教歷史的因素，我們稱他們為「初期基督徒團體」，事實上也就是我們所說的「初期教會團體」。

在這段時間、地點中所產生的文學，有的是屬於「傳統」性質，有的是「經文」，也有的是「文件」。只不過由於距離耶穌的死亡與復活事件很近，因此關於他的事蹟所產生的文學作品絕大部分都來自「傳統」與「經文」，當然也有少部分的「文件」，因此在本節中，我們將要探討這時期所產生之文學的起源問題、文學的類別，以及關於最初文件的蒐集等問題。

## 第一節 初期基督徒文學的研究

首批的基督徒在經歷了耶穌的死亡與復活事件後，在復活信仰的光照中體會到舊約的許諾已經得到應許，於是在聖神引導中將此消息廣傳於人。我們現在讀到的新約書卷，就是描寫當時他們的福傳生活以及傳播內容的文學材料，因此對於這些材料，我們將以文學類型批判法以及編輯批判法找到他們的起源，好使這些文學材料能恢復自己的本來面貌，並在當時的時空背景中呈現它的意義。

另一方面，由於福傳行動從來不是個人性的，是整個團體在聖神領導中的行動，因此在團體行動中，有時爲了能更活出福音的精神並以此作證，漸漸地就產生了各種職務以應付這個福傳團體的需要，自然地，在福傳生活中，這些職務也影響了文學的誕生，因爲人怎麼生活便怎麼宣講，所宣講的正是所生活的內容，因此關於宣講行動與生活的「文學」與團體隨著生活需要所產生的「職務」密切相關。

## 一、從現存的新約材料追溯至先前的經文

正如前面提過的，我們採用文學類型批判與編輯批判法來追溯文學材料的源頭，如此我們發現，新約材料絕大部分是源自口頭傳統<sup>1</sup>，這些口傳材料基本上有固定的格式，藉此我們可以追溯到當時教會的情況，以及促成經文形成的各種職務<sup>2</sup>。

然而，某些敘述性書卷卻透露出編輯的痕跡，比如對觀福音<sup>3</sup>敘述耶穌基督的生平事蹟，它們有相同的材料並可以互相比較，因此明顯透露出編輯的色彩。同樣的，雖然《若望福音》並沒有平行材料可供對觀，但我們也能從中發現不同編輯階段

---

<sup>1</sup> 別忘了我們現在的研究對象是「70年以前，在猶太基督徒環境中所產生的文學作品」，因此不是屬於這個時期、地點的作品，我們留待後來再討論。

<sup>2</sup> 雖然如此，但並不是每一部書卷都適合使用這兩種方法來研究（例如《若望參書》、《費肋孟書》）。這兩卷書由於它的材料過於簡短，或者與某種具體環境有關，或者由於比較屬於個人性質（例如《費肋孟書》純粹只是一封信），並不適合使用上述方法來研究。

<sup>3</sup> 「對觀」意指：瞄一眼就可以看見；意思是說，瑪竇、馬爾谷、路加三部福音的材料，可以用三個同時並列的欄位一起呈現，好讓讀者一眼就看到其間的相同點與相異點。

的痕跡。我們懷疑這些敘述性書卷是由先前已有的材料綜合而成，因為在這些文學作品中我們發現了許多跡象：材料的重複、突然的轉變、描述同一事件的不同字彙、或是結構的轉變等等。基於這些跡象的發現，這些書卷非常適合以我們先前介紹的研究方法來研究。至於《宗徒大事錄》<sup>4</sup>，雖然也是敘述性書卷，但學者以同樣的方法從事研究時，卻沒有獲得什麼具體的成果。

有時候在這些敘述性的文學材料中我們也會發現，某些經文是以固定的形式或格式來表達，儘管相當簡短。這種格式也能在書信中找到。

最困難的是確定這些經文的年代及其產生的地點。能提供明確跡象而加以肯定的經文並不多，大部分的經文都很難確定其寫成的年代及背景。雖然如此，我們仍能舉出一個比較能推斷其背景的經文：瑪十七 24~27。由於這個聖殿稅收事件只與猶太人有關<sup>5</sup>，而且不可能晚於 70 年，因為此後聖殿已毀，聖殿內的稅收制度再也沒有存在的理由，因此我們大可肯定這段經文的年代是在 70 年以前就有了。

## 二、團體中影響經文形成的職務

初期基督徒團體並非僅由個人組成，而沒有組織和結構，至少從新約材料中我們所見到的並非如此。既然團體的生活與它所擔負的使命密切相關，則團體生活中所產生的職務就扮演某種角色以支持整個團體的行動，這樣一來，也漸漸地影響他們的宣講行動，甚至促成新約經文的形成，因此可以說這些經

<sup>4</sup> 新約中屬於敘述性質的書卷共有五本：四福音書及《宗徒大事錄》。

<sup>5</sup> 只有猶太人會如此做，非猶太人不可能知道這種習俗。

文是團體中某種職務的果實，同樣地，它們也在團體中發揮某種功能，因此是一種功能性的經文。

在本段的研究中，我們試圖將經文與團體之間的關係突顯出來。例如，我們永遠無法明確知道究竟是誰最先使用了格後十三 13 的祝福語<sup>6</sup>，但我們卻可以感到團體中從事這職務的人<sup>7</sup>很親切近人，如此一來，當閱讀這節經文時，我們能體會到這個團體並非毫無生氣，而是充滿了熱誠與愛情。

唯一令人感到困難的是，我們很難明確知道在這個環境中已經有了那些職務。雖然從《宗徒大事錄》中，我們約略可以見到團體的動態，但對於這份資料我們卻必須謹慎處理。因為根據學者的研究，作者路加的寫作動機傾向於將自己所處時代教會團體的狀況，反映在初期教會團體的身上，藉此表達出這兩個教會團體之間的連貫與一致性，當然這也導致他在寫作上偏好使用古老的語彙。雖然如此，藉著這些材料的研究，我們仍然可以發現團體中有不少的職務與經文的產生密切相關。從保祿書信中所敘述的種種，我們很明顯地可以看出這層關係。

我們從保祿在教會中所發揮的功能可以了解猶太教會與外邦教會的情況，特別是透過他的書信和《宗徒大事錄》的記載，我們見到各種的職務，而這些職務不但是因應團體生活需要而出現，而且也深深地影響日後基督徒經文的形成。

就猶太教會的角度而言，保祿已經與大馬士革有所接觸，並被接待至教會中；而在耶路撒冷時，他和十二人團體中的伯多祿及若望會面過，也曾經和主的弟兄雅各伯碰面，因此保祿

<sup>6</sup> 今日禮儀開始時常常使用這「致候詞」。

<sup>7</sup> 可能為宗徒或者團體的領袖所擔綱。

對於猶太基督徒團體的一切都相當了解。另一方面，安提約基雅團體長久以來不斷地接待保祿，雖然它是希臘化的猶太人建立的教會，但也保留了母親教會—耶路撒冷教會的組織架構，因此也有所謂先知與教師的職務（宗十三 1）。至於宗徒職，由於路加傾向將「使徒」名稱保留給那特殊的十二位，因此在《宗徒大事錄》對於安提約基雅教會的描述中沒有提及宗徒職，很可能是因為該教會中並沒有宗徒（十二人團體成員），由此可見團體職務與經文之間的關係。以下我們便列舉數種與經文產生有關的職務。

### 1. 十二人團體（宗徒）

源自耶穌基督自己，在許多傳統中，如對觀福音、《宗徒大事錄》、《若望福音》、保祿作品與《默示錄》（默廿一 14）中都可見到這個事實。但是，他們很快就從歷史舞台上消失了，因此《宗徒大事錄》前幾章以後的描述似乎與他們無關，雖然如此，他們在新約中的出現才是最重要的。由於這個團體迅速消失，我們並不容易確知那些經文出自他們，但我們仍應提到他們，因為他們是最早宣講的一批人，是以證人的身分負責講道。顯然地，他們是整個新約傳統的根源。

### 2. 宗徒（使徒）

我們自然地傾向將此稱呼侷限於「十二」這個數字，這雖然也是路加的習慣，但他在《宗徒大事錄》中卻將這個頭銜也歸給那十二人以外的人。在福音中，他將「使徒」<sup>8</sup>的頭銜保留給那十二人，並將此頭銜提前應用於耶穌的口中（路六 13）；

---

<sup>8</sup> 在外文中「使徒」與「宗徒」為同一字 apostle。

接著在《宗徒大事錄》中，他詳細地描述整個補選瑪弟亞為宗徒的過程，但有時候他也會忘了這個原則，而將宗徒的頭銜應用於保祿和巴爾納伯身上（宗十四 4, 14）。因此有些人幽默地說，伯多祿在處理補選瑪弟亞事件時太過輕率了，要是他能再多等一會兒，也許保祿就能正大光明地獲選為那第十二位，如此一來，他便能正當地享用這個頭銜。除了保祿之外，耶路撒冷的雅各伯也被（保祿）稱為宗徒（迦一 19），同時羅十六 7 提到的安得洛尼科和猶尼雅，似乎他們與初期教會的使徒團體有關。由此可知，使徒的身分與是否擁有希臘文名字並不相衝突，比如與初期教會宗徒團體密切相關的斐理伯與安德肋也是希臘文名字。

「使徒」這個名稱乃受自復活基督所賦予的使命，其最主要的角色就是作證，因此有它的重要性，自然也與經文的創作有關。

### 3. 先知

源自猶太思想，是舊約中相當基本的一個職務。當以色列子民充軍巴比倫時，他們是靠著先知不斷替天主發言來維繫以色列子民對雅威的信仰。但在耶穌時代的猶太社會裡，先知的職務不太受重視，人數也相當少，以至於猶太人誤把耶穌的宣講、奇蹟等，視為舊約時代先知的作為；直到聖神降臨後，先知大量出現於教會中，這個職務才在基督徒的團體中復興起來。由於先知職務直接與聖言有關，而且在團體中受到相當的尊重，因此我們很容易會推測到先知也是現今經文的起源之一。

### 4. 經師（教師）

此一頭銜同樣來自猶太思想，是與解釋妥拉有關的一個職



務，而今則負責為福音服務。他們主要的職責是宣講道理，以新的（福音）角度來解釋聖經（舊約），並針對不同團體的狀況與需要而給予答覆，這也許是經師之所以與經文產生有關的原因。這點我們後來會再談。

## 5. 七人團體

他們並沒有一個特別的名稱<sup>9</sup>。他們的職務多與保護母親教會—耶路撒冷教會中講希臘話的猶太人有關。雖然他們原先被賦予的任務是關於物質行政上的協調，但他們也有宣講的神恩，其中斯德望是第一位，甚至為此殉道，接著是斐理伯。正因為這個職務是在希臘化的猶太人中為聖言服務，因此可能與經文固定形式的完成更加密切相關。

截至目前為止，我們所提到的團體都是一些與經文形成息息相關的職務，雖然我們看出了這期間的關連性，但也應注意到不要減低個別職務的重要性。

## 6. 傳福音者

七人團體中的斐理伯似乎被稱為「傳福音者」<sup>10</sup>（宗廿一8），他是第一位獲得這個稱呼的人，但漸漸地，「傳福音者」似乎成了教會中的一項職務（弗四11；弟後四5）。由於這項職務與福音的宣揚有關，理所當然地跟經文的形成也有關連。

---

<sup>9</sup> 我們稱他們為「執事」可能不妥。因為今日「執事」職與當時他們的職務並不相同，乃日後教會發展的產物，並非當時耶路撒冷的實況；而且「執事」一詞源於希臘地區，是由希臘字演變而來，因此稱此「七人團體」為「執事」並不會幫助我們對他們有正確的瞭解。

<sup>10</sup> 按原文，宗廿一8中並未指斐理伯是七個「執事」之一。

## 7. 長老

這個職務與經文產生的關係是個比較具爭議性的問題。事實上，在猶太傳統中早有長老職，初期教會時代也可能繼續這樣的職務，但由於這個頭銜直到牧函才出現在保祿的作品中，因此它的產生可能與教會的組織有更大的關係。另一方面，雖然路加在《宗徒大事錄》中已多次使用，但我們也很難確定路加的用法是一種對自己所處教會的影射，或者只是借用古語的文字錯置，因此，事實上長老職的出現實在難以確定。此外，長老一職也可能還帶有監督的角色，為防範「豺狼」進入教會<sup>11</sup>，因此，此職務似乎是為了保護教會的道理而非發揮道理，看來似乎與經文的形成沒有太大的關係，雖然如此，我們也不能說他們彼此之間毫無關係，只能說關係比較間接而已。

## 第二節 初期基督徒文學的分類

我們無法將所有屬於這個範疇的經文全部列出，因為這其中實在有太多細節有疑問。我們只能選取一些和他們當時生活實況相符的經文，以幫助我們對初期教會團體有更清楚的認知。稍後我們會列舉一些例子幫助讀者了解。

在我們的研究中，我們企圖透過經文的分析，以便從中體會當時教會團體的生活實況，同時領悟到這是個活生生的團體；另一方面，由於對當時教會團體的體悟，我們會發現新約經文也顯得鮮活許多。

---

<sup>11</sup> 參：宗廿 29-31，保祿召集厄弗所的長老至米肋托的致詞。

茲將初期基督徒文學約略劃分五類，並在以下的說明中逐一介紹。

## 一、福音的宣報

首先，「福音」不是一本書，而是一個消息的「宣報」；這是希臘文「福音」一字的意義，也是中文「福音」一字所宣報的內容。這個消息的宣報和三種要素有關：基督死亡與復活的事實、聖經著作的完成，以及基督徒的生活。「福音」這個好消息首先是宣報基督死亡與復活事實的內涵；繼而在基督死亡與復活不久之後，由於基督徒團體必須將此事蹟的內容做個摘要，以便在會堂外以及其他場合中和猶太人溝通，因此產生各種格式的經文，間接也促成新約著作的形成；最後，由於福音也呈現耶穌一生行事為人的風範，因此成了基督徒生活的指導原則。

### （一）保祿以前的傳統

格前十五 3~8 涵蓋的是所謂初期教會時代的信仰。保祿在這段經文中強調兩個幅度：奧蹟的宣佈—基督的死亡與復活，以及見證人的權威（保祿也是其中一員）。此外，經文中首先提到「傳授」，接著是信仰的內容，然後是一連串證人的名單；很明顯地，這是保祿之前早有的傳統，因此他才能夠「傳授」。根據學者的研究，這個傳統應起源於巴勒斯坦，因為它使用了阿拉美語字彙「刻法」來指稱伯多祿；另一方面，由於雅各伯在耶路撒冷團體中佔有重要的地位（他是團體的領導者），而在此段經文中也特別提到了他，可見此段經文的來源必然與巴勒斯坦有關。保祿很可能早在迫害教會時（主曆 33 年以前）就

對這個信仰的內容有所知悉<sup>12</sup>。此處保祿雖然只提到基督的死亡與復活，但並不表示他對於耶穌的生活不感興趣；事實上，他還將基督死亡與復活的事實放在討論復活的經文背景中（格後五 15~16）。

類似的狀況可以羅一 1b~4 為例。在這段經文中很明顯地可以看到，在提及聖經的同時，也保留了關於基督死亡與復活的架構。至於「達味的後裔」的格式，此種經文格式從未在保祿其他作品中出現，因此可以猜想是保祿時代以前就有的一種格式。

## （二）《宗徒大事錄》的材料

雖然路加很有可能在他的言論中使用不合時代的古老語彙，但並不是就此不注意到內容的邏輯性。對路加而言，向一個猶太聽眾敘述耶穌事蹟時，只要向他提及死亡，然後再宣報復活的事實就已經足夠了<sup>13</sup>，例如宗二 22~36；三 12~26；四 8~12。然而對科爾乃略說明耶穌事蹟時，卻應對耶穌的生活多加解釋（十 34~43）。

另一方面，這福音的宣報並不是由其他零碎的經文拼湊成的，而是一個有系統的訊息，基本上綜合了兩極的思想。一方面是關於耶穌的一生：從約旦河受洗到十字架上的死亡；他顯奇蹟透露出天主與他同在的事實；以及他說的話語所透露出的訊息。另一方面是關於「基督復活」此事件的意義，這事件可

<sup>12</sup> 按現代學者可靠的研究，耶穌應於主前 4~6 年左右誕生，而於主曆 29~30 年左右去世，一般我們宣稱耶穌於主曆 33 年逝世是過於簡化的說法。

<sup>13</sup> 對猶太人而言，這是個可以獲得證實的事件。

向那些已成為證人者尋求證實。

## 二、基督徒對聖經（舊約）的解釋

耶穌生長在猶太環境中，因此要了解他的生活就要對聖經有所了解。基督徒們對聖經有更深入的了解，因為他們在聖經的背景中體悟到基督事件及其話語的意義。聖經是天主的許諾，是為許諾的完成而準備的，並在充滿象徵而近乎透明的面紗上描繪這個事實。然而我們不能像護教者一樣以機械式（mechanism）態度來解釋它，換句話說，教會是以猶太人對天主之言的體驗<sup>14</sup>來了解舊約所講的一切，而不是以證明的心態來看待舊約<sup>15</sup>。初期基督徒們常是在天主話語的動能中了解這一切，因此他們的宣講終結了猶太人先前對經文的詮釋，同時表明耶穌就是許諾的完成，當然也只有他是了解聖經的鑰匙。

### （一）初期基督徒的聖經書目

除了逾越節和五旬節這種大節日的禮儀以外，我們完全不清楚猶太人在會堂中誦讀經文的過程；此外，我們也不知道他們是否有類似今日教會禮儀年的經文誦讀次序，例如以三年或一年為一個循環。另一方面，由於沒有足夠的材料證明，我們也不清楚耶穌時代會堂禮儀的形式。

至於書目我們也無法確定。直到第一世紀末之前，猶太人一直沒有固定的聖經書目，雖然《德訓篇》<sup>16</sup>與路廿四 44 都提到粗略的分類（分為三種），使我們明瞭當時為人熟知的書籍

---

<sup>14</sup> 天主的話是有效力的，終必實現。

<sup>15</sup> 基督徒是在復活信仰的光照中懂悟：耶穌就是天主能力的實現。

<sup>16</sup> 參閱：《思高聖經》1088 頁。

類別，然而這仍不是一個精確的書目。散居各處的會堂，甚至在耶路撒冷爲了那些回歸的猶太人，都使用希臘語言以及聖經希臘譯本，教會似乎也從他們那兒選取許多現成的書卷或以希臘文寫成的書卷作爲自己的聖經書目。教會採用希臘文書卷的行動，正說明了這些書卷原先也在猶太人中擁有一定的威信，另一方面，這也具有延續與根源性的意義，因此超越了猶太人將希臘文書卷排除正典之外的做法。

由於書本的價格相當昂貴，因此我們並不確定是否每一個教會都有成套的聖經書卷<sup>17</sup>。另一方面，爲了省錢，也有些文件是以主題串連的方式被蒐集起來，稱之爲 *catenae*（意爲「鎖鍊」），例如在谷木蘭地方就曾發現這類文件。

## （二）初期基督徒使用聖經（舊約）的方法與目的

### 1. 猶太人的「米德辣市」與基督徒的「米德辣市」

猶太人有很多研究聖經（舊約）的方法，例如：只是簡單的誦讀，稱之爲 *peshat*；也有爲人熟知的 *peshet*，是一種學術性的研究方法，例如谷木蘭團體所用的解經方法。另外也有其他的研究方式，其中之一被稱爲「米德辣市」（*midrash*），原意爲「研究、學習」，今演變爲「聖經註釋」之意。在衆多的研究方法中，主要是以 *midrash halakha*（哈拉卡）以及 *midrash hagadah*（哈加達）爲主。

前者源自動詞 *hlk*，意思爲「走路」，與法律有關，因此 *midrash halakha* 的意思是「將源自聖經中的法律規誡應用於生

<sup>17</sup> 不管是希臘文還是希伯來文寫的書卷。此處我們所說的並不涉及書卷的材質，比如猶太人要求在會堂禮儀中所使用的書卷必須是皮革材質的。

活中，好能使行為走上正道」。簡單的說，midrash halakha 就是指出一條人當行的道路，有如耶穌在《瑪竇福音》中的訓誨言論（參閱：瑪五 21f）。

至於 midrash hagadah 則源自動詞 ngd，意為「解說、澄清」，與敘述有關，是以聖經中的訓誨例子來喚醒人的虔誠之心與盼望之情，為的是勸勉、鼓勵人，比如發揮聖經中關於梅瑟的故事以勉勵人。

另一方面，散居各地的猶太人也從希臘文學中學會另一種使用聖經的方法：隱喻（allegory），其中亞歷山大里亞的斐羅曾多次使用，保祿在他的作品中至少也使用過一次<sup>18</sup>。

到了初期教會時代，由於詮釋聖經的原則已經改變，不再以法律為標準，我們很容易明確地在新約材料中找到基督徒的「米德辣市」（基督徒使用、詮釋聖經的方法），但是一旦有某段舊約經文以同樣的意思出現在不同傳統中時，我們可以確定大概基督徒很早就如此使用，而這必定是來自耶穌自己；的確，基督徒們對聖經的詮釋與運用乃承襲自耶穌。例如，在對觀福音中，詠一一〇首被應用於耶穌身上<sup>19</sup>，此外也為保祿書信引用<sup>20</sup>。另外在《宗徒大事錄》的許多講道中也有<sup>21</sup>；《希伯來書》<sup>22</sup>；在伯前三 22 也出現過。同樣地，詠一一八首也在不少經文中留下痕跡<sup>23</sup>。這段經文廣為各種傳統使用，這正說明

<sup>18</sup> 迦四 21~31 以隱喻方式藉西乃山和熙雍說明新舊兩約。

<sup>19</sup> 見：谷十二 35~37；四 62；稍後也被蒐集在十六 19。

<sup>20</sup> 見：格前十五 25；羅八 34；哥三 1；弗一 20。

<sup>21</sup> 見：宗二 33f；五 31；七 56。

<sup>22</sup> 見：希一 3；八 1；十 12；十二 2。

<sup>23</sup> 見：谷十一 9；十二 10；宗四 11；希十三 6；伯前二 7；若十二 13。

了人們很快就應用它來稱揚耶穌基督的復活。同樣地，我們也發現依五二 13~五三 12 中的「上主受苦僕人」詩歌及其苦難敘述的影響相當明顯地反映在各種傳統中；至於《對觀福音》、《宗徒大事錄》、《默示錄》中光榮耶穌的敘述，則可溯及達七 13~14。

## 2. 基督徒米德辣市（基督徒使用、詮釋聖經）的目的

在初期基督徒的文學作品中，哈拉卡的傳統相當少見，因為它和經師的法律傳統銜接不上，因為詮釋原則已經改以耶穌的言行為主。相反地，耶穌對於聖經的解釋正標記出他的身分，因而描寫耶穌事蹟的福音絕非承襲自古老的某個傳統，它所表達的是一件新穎的事。

耶穌這個人和他所做的一切是基督徒詮釋聖經的「標準」，因此用來描述關於耶穌事蹟的要素就更加重要，例如所宣講的好消息、天國的來臨與盼望、明認耶穌是以色列的國王，以及相信耶穌基督死亡與復活的救贖意義等等，而這一切同時也取代了猶太人的哈加達。

以下是我們閱讀聖經時應當特別把握的基本要素：基督「照經上記載的」死亡與復活（格前十五 3~4）。這個原則概括了耶穌的一生及其訓誨，而這一切都「根源於聖經」，因此基督徒使用聖經的目的就是要以舊約的經文來證實天主的許諾已經在耶穌這個人身上完成與實現。

## 3. 默示性的潮流

另一種詮釋的方式，是應用舊約末期流行的末世思想以及默示性文學來傳達福音的訊息。新約中耶穌基督的言行都是先知們在舊約中已經預報的，而基督的來臨為那些接受他的人開



闢了一條邁向永生的道路。當基督的死亡與復活開始了宗三 21 「……萬物復興……天主藉著他古聖先知的口早已說過了」的預言時，基督徒必須使用舊約的圖像（默示性圖像）<sup>24</sup> 以表達新的希望。由於耶穌的行動充滿先知意味，他的宣講也與末日的救贖、審判有關，因此在那樣的環境中，初期基督徒很自然地也應用了默示性的文學體裁來描述基督的死亡與復活，及其為信徒所帶來的新希望。特別是在巴勒斯坦地區的環境中，默示性文體的表達是最適切不過了，因為大部分的默示圖像都是取材自猶太人所熟悉的舊約圖像，所以當時的猶太人十分能接受這種默示性的表達方法。

舊約先知預報的主題與趨向在耶穌的宣講中得以延續與實踐；當這些材料在初期教會傳遞時，為了適應環境的需要，也做了不同程度的發揮或補充（例如谷十三 5~32）。當然，也有的是將耶穌的話語濃縮而成為一般所謂的「基督徒的默示錄」，其他還有許多例子都可以說明默示文體在初期教會的流行，而且也相當普遍地應用默示神學來宣講光榮的基督，以及他在復活中所帶來的永恆希望。

### （三）詮釋的基本原則

在猶太思想中，法律是一切的中心，因此《梅瑟五書》的精神是詮釋聖經的基本原則。基於此種原則，猶太人的宗教體驗便相當豐富，並且產生各種不同的解釋學派。

然而耶穌卻超越並取代這種解釋傳統，他常以「我卻給你們說……」這樣的話語取代表解釋的普遍原則，並且不陷於某

---

<sup>24</sup> 舊約時代已經開始有默示性的文學出現，特別是在新、舊兩約時代之間所產生的文學作品中最多（這些作品並未被納入正典）。

一流派之中，反而當人們以學派、立場問題來為難他時，他技巧性地加以迴避而直指真理，比如福音中記載關於最重要的誠命、離婚法律的應用等問題。不同於舊約猶太思想的法律原則，他提出另一種特別的訊息：憐憫、與天主建立關係、希望……，也由於這種有別於猶太人的觀點，使得他最終遭受死刑。

為門徒（基督徒亦同）而言，耶穌的復活成為宣講的核心與解釋聖經的原則；基督的來臨已經取代法律與梅瑟在舊約中的唯一地位；基督本身就是唯一的、新的教訓。

### 三、辯護與爭論

#### 1. 辯護

不管是對內向基督徒解說經文，或是向外宣講福音與宗教交談，聖經的閱讀與應用都很重要，其目的不外是認識耶穌、承認他是主基督並表達這項事實。此處提到的「辯護」是一種基督道理的介紹，主要是向非基督徒解釋舊約準備新約的關係，並強調新約是舊約的滿全。

早在新約經文形成以前，基督徒便開始蒐集相關的舊約經文以解釋新約中的耶穌基督。《宗徒大事錄》前幾章的宣講就是一個很好的例子。雖然我們很難確定這些言論是否屬於這個年代，但我們仍可從中發現初期宣講的色彩，其中主要是應用《聖詠》來說明耶穌基督的事蹟，特別是他的死亡與復活（稱揚）。以下列舉的《聖詠》都曾被應用於《宗徒大事錄》論及耶穌事蹟的講道集中：詠二（宗四 25f）、十六（宗二 25~29, 31）、八九（宗十三 22）、一一〇（宗二 34~36）、一一八（宗四 11）。這些講道集也充滿依撒意亞的思想，其中特別應提出的是伯多

祿在麗門殿前治癒癱瘓者時所說的話（宗三 22~24）。

這種連結主題相同的經文以爲宣講基礎的方式，通常稱之爲 *catenae*（鎖鍊），例如伯前二 4~8。另一方面，這種應用經文以爲辯護的方法早在猶太環境中爲人熟識，因爲拉比們在詮釋聖經時，總會將主題相同的不同經文匯集一起，爲闡明自己的思想而達到教化人心的目的，比如先前我們曾經提過的「米德辣市哈拉卡」就是。谷木蘭團體也熟悉這種方法。

## 2. 爭論

有時宣講行動必須採取比較護教性的方式，即面對不信的猶太人的攻擊時，形成唇槍舌劍；另一方面，這也可視爲耶穌和法利塞人辯論的延伸。

有時此種爭論顯得相當粗鄙，例如保祿在丕息狄雅的安提約基雅會堂中對猶太人發表的末段言論。在述及基督徒的準則之後<sup>25</sup>，保祿突然打斷言論，並以威脅的口吻舉用哈一 5 來結束言論（宗十三 41），此種急轉彎、毫無預警的言語卻爲宗十三 44 以後的宣講行動做了預備<sup>26</sup>。根據上述經文，保祿在宣講中突然插入舊約經文的行爲顯然是他的習慣使然。

依六 9~10 是另一個廣爲各種傳統應用的經文，因此在論戰中常被引用，例如谷四 12 及對觀福音的平行經文；保祿在《宗徒大事錄》尾聲中（宗廿八 11 f），面對羅馬當局審訊時所做的辯護<sup>27</sup>；若十二 40 也出現這段經文，有如耶穌公開生活最後的結尾。這一切使我們猜想，基督徒應當時常運用這段經文來

<sup>25</sup> 見：宗十三 35 引述詠十六、十；宗一 3 引述詠二、七。

<sup>26</sup> 宗十三 47 也是基於舊約聖經依四九 6 的言論。

<sup>27</sup> 羅馬人並不會比猶太人更容易接受福音。

描寫猶太人面對耶穌時的強烈反應。

#### 四、宗徒們對信徒的培訓

先前我們所介紹的是關於福音的宣講，其對象是尚未接受福音的人。至於對信徒的培育，則是強調從耶穌基督的言行事蹟中尋得基督徒生活的準繩。一旦宣報了逾越奧蹟後，信仰已經有了，自然地，基督徒所需要的是接受培訓，以認識救主這個人。因此，對基督徒的訓誨是建基於福音的宣佈上來發揮、闡明的，如此一來，信徒所接受的培訓內容便對經文的定稿有相當的重要性。這裡我們要談的是團體聚會時信徒所接受的培訓，因為這種培訓比較正式。從耶路撒冷團體生活的簡述（宗二 42~47）中，我們發現信徒們都相當留意宗徒們的教導；上述引文（宗二 42~47）中，宗徒們的訓誨與分餅事蹟相連，信徒們在此時聚神聆聽宗徒們的訓誨。另外，在《宗徒大事錄》前半本書中，我們發現當初期教會團體的宣講範圍漸漸遠離耶路撒冷時，耶穌生平的事蹟有越來越發被發揮的傾向，而這也是因應宣講對象的需要所產生的。

在這類培訓材料中，我們提出兩個主要的重點：關於耶穌的復活及其公開生活。

##### （一）耶穌復活的證據

這和初傳的發展有關。隨著初傳行動的擴展，表達同一奧蹟（耶穌死亡與復活）的格式也呈現越來越多元的趨勢。這些不同的表達格式旨在突顯二個基本點：連貫性與差異點。

所謂的「連貫性」指的是藉「復活」一詞表達：所復活的這一位與先前為人所知的那一個死者是同一人，而新約則以兩

種方式向我們說明這個事實：或是強調天主的作為，或是強調基督自己的能力。前者表達的是：天主已經使基督復活了，也就是說，天主拒絕耶穌的死亡，因為那是不正義的；同時，面對他的敵人，藉著使他復活而給予平反<sup>28</sup>。至於第二個表達方式是「基督已經復活了」<sup>29</sup>。

至於「差異點」則是指特用「舉揚」<sup>30</sup>或「光榮」<sup>31</sup>等字彙來表達耶穌復活的事實，這種格式適用於用來區別出一種更好的存在狀況，也就是說，耶穌的復活有別於拉匝祿的復活：耶穌復活後就在永生的狀態中，而拉匝祿復活後仍在人世間。

另一個較中立的格式是：活著的主<sup>32</sup>。

這些格式都源自信仰的表白，其背景能在禮儀中找到。他們不但被應用於洗禮的禮儀中，在其他禮儀場合中也可以見到。

至於新約中用來敘述「空墳」與「顯現」事蹟的文學形式則顯得相當不固定，很可能是因為這些事蹟在寫成小書為團體保留之前，是以口頭方式流傳。關於空墳的敘述，四部福音都

<sup>28</sup> 關於此點，可看宗二 24, 2；三 15, 26；四 10；五 30；十 26；十三 30；得前一 10；羅十 9。

<sup>29</sup> 這點可在得前四 14；格前十五 4；谷十六 6；瑪廿八 6~7；路廿四 5f, 34 等經文中見到。

<sup>30</sup> 復活的事蹟以「被舉揚」的方式表達的經文有：宗二 23；五 31；若三 14；八 28；十二 32~34。在希一 3；七 26；斐二 9 中也可見其蹤跡。

<sup>31</sup> 以「光榮」字彙來表達復活事蹟，如「基督已經被光榮」等格式，可在以下的經文中見到：宗三 13；若十三 31；十六 14；十七 1~5。關於「光榮的復活」有時也以「坐在天主父右邊」的圖像來表達：宗二 35；五 31；七 55；羅八 34；哥三 1；弗一 20；希一 3, 13；八 1；十 12；十二 12；伯前三 22；默五 1。

<sup>32</sup> 見：羅六 4；默一 18。

提到女人發現空墳一事，其描寫的內容差不多一樣，並沒有特別的形式。至於在顯現的敘述中，其結構似乎有一種規則性：即「顯現給十二門徒」之後必定是「派遣使命」。事實上就我們所知，並非一切關於「顯現」的敘述都經過特別的發揮，比如在格前五 6~8 的名單中提到五百弟兄或雅各伯，我們在其他書卷中找不到關於耶穌顯現給他們的描述；即使關於顯現給伯多祿一事，也只在路廿四 34 的敘述傳統中有所暗示。其他如步行海面的事蹟（谷六 47~50），以及瑪十六 16b~19 的言論，雖然福音作者將之安排在耶穌公開生活的敘述中，但學者認為這些片段比較可能和逾越節的敘述屬於同一段落，也就是說，他們是屬於耶穌復活顯現的事蹟之一，甚至連捕魚的奇蹟（路五 1~11）也是<sup>33</sup>。

## （二）耶穌的公開生活

### 1. 主的作為

根據先前我們所提哈加達傳統的發展，基督徒對於主耶穌所言所行的了解全是經由初期教會的傳承而來，其中有一些是藉由基督—神秘啓示者的身分來傳遞，例如洗禮，顯聖容、奇蹟、死在十字架上等的敘述，所有這些敘述都伴隨著應有的解釋。其他也有作為光照基督徒以為典範的敘述，如：耶穌受試探、召叫門徒等等。

有時在一個敘述中只有一個重點要強調，例如召叫門徒或治癒癲瘋病人，但是像增餅事件的敘述卻有不同的意義。另外有一些敘述，如奇蹟的意義，則是簡單易懂的，其他如苦難史

<sup>33</sup> 《若望福音》將此事件放在敘述復活顯現事蹟的上下文。

卻是由一連串不同場景的敘述綜合而成。

至於這些敘述完成的日期，我們很難概括地肯定，應針對個別不同的事件加以研究，即使如此，有時得到的結果仍值得我們再加考慮。唯一可以肯定的是，初期教會團體是唯一能忠實記錄與傳遞由目擊證人所見證（耶穌的事蹟）的敘述，而這些敘述從傳遞之始到形成某種文學形式之間，可能得歷經不少時間。事實上，初期基督徒只是學習逐字記下這些敘述的內容，以便忠實地傳達給他人，但同時我們也能猜想得到，這群沒有首領的團體絕非機械性地、一成不變地重複，他們也會有創作文學形式的自由。這個團體由許多目擊證人所組成，從一開始就有了組織架構，其職務是護守聖言，因此他們負責傳遞耶穌生平的事蹟，並按照情況的需要加以發揮或補充。從《路加福音》的〈序言〉中可以知道：

「……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話，**著手編成了記述**，我也從頭仔細察訪了一切，遂立意按著次第給你寫出來。」（路一 1~3）

是這些人形成了關於耶穌事蹟的經文；他們運用了自己的理智、想像以及當時文化環境中不同的文學類型，以此形成文學並傳遞這些關於耶穌事件的敘述。

另一方面，雖然初期教會對初傳材料有創作上的自由，但這自由是有限度的。也就是說，他們並沒有「創造」（捏造）所記下的事件，而只是給所發生的事件賦予一個文學形式。因此，初期教會是一個以傳統為中心，尊重傳統的團體；而且是忠實地為真道服務的團體。

## 2. 主的話

耶穌親口說過的話也是基督徒生活的準則，因此第一世紀巴勒斯坦地區宗徒們的傳教行動就是將耶穌的話牢牢記住，以便能夠在適當的時機想起來而加以運用。耶穌的門徒們從耶穌公開生活的年代起就開始將他的話應用於各種場合中。在經歷逾越事件之後，主所說的話就更加重要並且有了新的意義，而宗徒們的傳遞行動也變得更謹慎。正因為這樣，相較於其他敘述，對觀福音中關於主的言論多半相似性較高。雖然如此，我們仍然無法得知何種經文的描述是最古老、最接近原來耶穌親口所說的形式。因為經文形成前是以口傳的方式在傳遞，自然地，在傳遞過程中也會隨著情況的不同而有不同的表達或詮釋。儘管如此，可以確信的是，訊息的核心是絕對不會改變的，而這也就是經文權威所在之處。至於宗徒們的傳遞行動則可能以二種方式來進行：(1)保留其零散語句的原貌而予以傳遞（參閱：谷九 49~50）；(2)以編輯方式將主的話安插於某種場景中。

至於《若望福音》則是個相當特殊的例子，他以特別的方式呈現耶穌的事蹟。《若望福音》導論課中將處理這部分的問題<sup>34</sup>。

## 五、禮儀

根據《宗徒大事錄》的記載，直到猶太戰爭（主曆 66~70 年）發生時，耶路撒冷的猶太基督徒仍繼續上聖殿朝聖，但我們並不知道他們在經歷耶穌死亡與復活事件後，是否明瞭此犧牲的意義而參與這個祭獻。許多猶太慶典仍深深影響他們，雖

<sup>34</sup> 讀者亦可參考作者的書：《若望著作導論》上、下（台北：光啓，1999）。



然有些節日已有新而不同的意義，如逾越節、五旬節等等。另一方面，他們確實也參與會堂的禮儀，至少猶太當局仍允許他們參與，但現在令我們感到興趣而渴望了解的是他們在教會中的聚會，因為這些聚會對於聖言的發展很重要，我們將試著找出幾段關於這些禮儀性聚會的經文。

### 1. 以主耶穌的名受洗

根據《宗徒大事錄》中較古老的資料，我們知道信仰包含兩方面：(1)罪人的悔改<sup>35</sup>；(2)對主耶穌的信仰<sup>36</sup>。受洗包含罪過的赦免與聖神的恩賜<sup>37</sup>；此種水洗以得罪赦的禮儀使我們想起耶穌自己也曾經接受若翰的洗禮，然而聖神的恩賜卻是有別於洗者若翰的洗禮之處，是一種末日的恩賜（宗一 5）。

另一方面，施洗並不限於某個地方，只要有水之處皆可進行（宗八 36），有時也會在特別的家中舉行（宗十六 33；十四 48）。新約保存了「以主耶穌的名」的古老格式，但也許很早以前就漸趨使用現在教會所用的聖三格式：因父、及子、及聖神之名；新約也保存這種格式。

先前我們曾提及關於復活信仰的告白格式，這種格式也可以在禮儀中找到，在這裡我們將指出其他宣認「耶穌是主」的格式<sup>38</sup>。另外，在保祿的作品中也有二處保存關於洗禮的經文：「阿爸（Abba），父啊！」<sup>39</sup>「阿爸」一詞的使用透露出這可

<sup>35</sup> 見：宗二 38；三 19；五 31；廿六 20。

<sup>36</sup> 見：宗十 43；十三 39。

<sup>37</sup> 見：宗二 28；十 43。

<sup>38</sup> 見：羅十 9；得前四 14；羅八 34；四 25。

<sup>39</sup> 見：羅四 6；八 15。

能出自阿拉美語的環境，這種格式也使我们想起路加〈天主經〉（主禱文）的首句「父啊」（十一 2）的呼喚，因此我們可以如此猜想，可能當時在洗禮儀式的進行中，信友們不斷複誦這個呼喚詞。

在此洗禮背景下，我們也能了解若翰關於悔改的宣講<sup>40</sup>，其默示性的敘述則透露它是阿拉美地區古老作品。

另一方面，關於耶穌受洗的描述在基督學上不僅重要，同時也讓我們發現一個事實：藉著聖神的恩賜，基督徒成了天主的子女，此天主子女的生命漸漸成長。

## 2. 主的晚餐

就像斐羅介紹的，猶太人早已認同了有奉獻者參與的祭獻，同樣，他們相當熟悉在餐宴中大家聚集誦讀聖經的習俗，基督徒就是從主在最後晚餐中的行動獲取新意，成為他們自己的慶祝行動，這一習俗是由主的晚餐時當下在場見證的門徒們所傳承下來的。也許對觀福音中關於主的晚餐的敘述就是在這樣的環境下完成：當初期證人的經驗一再被重複時，全體會眾被邀請於主的餐桌前一起分享他的體和血，路加稱此為「擘餅」（宗二 42），保祿則稱之為「主的晚餐」（格前十一 20）。藉著與耶穌在最後晚餐中相同的手勢，主的臨在無庸置疑，而此乃保祿從主所領受而傳遞下來的。

另一方面，這段編輯也影響了福音其他片段的編輯，特別是關於餐宴的敘述，以及增餅奇蹟的描述，這其中我們發現動詞的連續性：拿起→祝謝→分開→交給，此順序不但在建立聖

<sup>40</sup> 參：谷一 4-8；瑪三 4-12 及路三 7-18 都有類似的敘述，只不過稍加發揮。

體聖血的敘述中出現，同時在增餅事蹟的描述中也有。

其他受到主的晚餐影響的經文是有關餐宴的言論，而這些言論卻被蒐集在不同的上下文中，其中最著名的是若六 53~58 關於生命之糧的道理<sup>41</sup>。

### 3. 派遣使命

基督徒使命的結構與宗徒、先知、教師有關，但卻從來不是一個獨立於派遣團體之外的私人行動。《宗徒大事錄》給了我們一些例子：團體中常常出現派遣某人去視察的情形，我們最好將這些行動當作是「確認」或「合一」的行動。第一個例子是伯多祿和若望受耶路撒冷教會（宗八 14）派遣下到撒瑪黎雅的例子<sup>42</sup>。其次，在最先皈依的非猶太人進入教會以後，第一個教會團體耶路撒冷教會也派遣了巴爾納伯到安提約基雅（宗十一 22）。其他有幾次也提到使命的派遣，如掃祿和巴爾納伯在安提約基雅由聖神領受了為外邦人傳福音的使命（宗十三 1~3），在這個派遣行動的敘述中同時也發揮了禮儀儀式的背景。

關於使命，保祿曾經提到主耶穌對此的規定（格前九 14），而對觀福音所蒐集的關於使命的言論<sup>43</sup>，也涵蓋了保祿所提的「主的規定」。這樣的巧合使我們想到，對觀福音蒐集到的這些言論，很可能就是在上述派遣使命的機會中被編輯成形的。福音作者並沒有敘述宗徒們的使命行動<sup>44</sup>，但卻描述了耶穌對

<sup>41</sup> 可能是所有有關餐宴的言論中，最晚被蒐集的經文。

<sup>42</sup> 很可能，這就是後來斐理伯被稱為「傳福音者」的原因。

<sup>43</sup> 見：谷六 7~12；瑪十；路九 1~6；十 1~16。

<sup>44</sup> 宗徒們其實是在耶穌升天後才開始有所行動。

門徒們的派遣，可見作者已將當時教會的派遣禮儀提前應用於耶穌對門徒們的派遣上，目的是爲了將耶穌關於派遣使命的言論蒐集一起。這樣的編輯使我們了解到，爲當時的教會而言，這些言論是爲了將來培訓基督徒之用<sup>45</sup>。

#### 4. 祈禱與詩歌

在禮儀聚會中，我們也可以找到一些與儀式並無太大關係的經文。例如以希伯來文或阿拉美語形式表達的歡呼詞：阿們、阿肋路亞、瑪辣納塔<sup>46</sup>。另外在衆多書信中出現的問候語和道別詞，這些似乎是禮儀中的致候格式<sup>47</sup>。至於羅十六 25~27 似乎是較晚的經文，問題也比較多。

《路加福音》前兩章所保存的詩歌<sup>48</sup>，充滿巴勒斯坦地區的風格，並且帶有當時古老神學的表達方式。至於二 14 中天使所唱的詩歌，則可能是路加將人間禮儀所唱的詩歌投射於天上的禮儀。我們可以在《默示錄》中再次看到這樣的情形（默五 8~9）。

### 第三節 最初文件的蒐集

直到目前爲止，我們所談的都是出現在聖經中零散的經文

<sup>45</sup> 參：瑪十一 1，耶穌自己分派使命給門徒們並且給予訓誨。

<sup>46</sup> 直到今日我們仍使用，而且仍保存著當時原來的形式。

<sup>47</sup> 其中有一些成了現今我們禮儀中的一部分：請比較格後十三 13 和今日彌撒開始常用的致候詞。

<sup>48</sup> 瑪利亞的《謝主曲》、匝加利亞的《讚主曲》。

片段，然而我們可以這樣思考：是否在此時此地的環境中能找到最早將這些零散經文匯集一起的文件？關於這個問題，我們可以從以下兩方面來探究。

## 一、福音的傳統

《馬爾谷福音》最後的編輯幾乎可以確定是在這個時期完成，同時當我們研究它時也可以發現書寫文件的跡象，例如：二 1~三 6 中的爭論；四 1~34 的寓言（我們慣稱為「比喻」），甚至一 21~39 關於耶穌第一天公開生活的敘述。我們認為耶穌的這些言論不太可能是他在同一時間地點所講的，比較有可能是後人將耶穌在不同場合中所講的話蒐集一起，因而成爲一系列的言論。至於這些經文的蒐集是在何種情況下產生的，我們不易回答。可能是在基督徒的團體中被蒐集下來，也有可能是在傳遞的過程中被收錄下來，或者是來自一些筆錄的文件；當然也有可能是由傳福音者委託團體負責人寫成的，或者這是馬爾谷完成福音書之前的草稿，但這是比較不可能的，因爲早在《路加福音》的〈序言〉（一 1~3）就已經提到這些材料了。

另外，教父 Eusebius of Caesarea 在其教會史著作中曾提到 Papias 所寫的文件《主的言論集》，並且引用了這份文件中的資料，雖然至今我們仍未發現這份文件的原稿，除了教父提到的部分以外，也不清楚它的內容究竟爲何，但是對於這份文件我們仍不該加以忽視。

## 二、古老的書信

有些經文能被蒐集或編輯，但也可能另外有一些耶穌曾經講過的話沒有被記錄下來，因此有人推論那些寫於較早的《宗

徒大事錄》及保祿書信對福音的記載有補充性的作用，但這只是一些推論，並沒有事實的根據。

另有一些屬於猶太基督徒的經文，如《雅各伯書》、《伯多祿前、後書》，《希伯來書》、《猶達書》等等，也許有可能是 70 年以前的作品，但因缺乏有利的客觀資料，並不易求證。其中《雅各伯書》明顯地帶有猶太人的色彩，而《希伯來書》的內容特別是處理猶太人的問題，雖然如此，我們仍難斷定他們是在這個時期完成的。

# 第三章

## 傳教地區的文學

(70 AD 之前)

前一章我們談論了有關主曆 70 年以前、在猶太基督徒環境中所產生的文學作品。緊接著在這一章中我們要探討的是，是否此時期在巴勒斯坦以外的地區，也就是傳教區也有一些文學作品產生。事實上，基督徒未必是在 70 年以後才開始向外邦人傳福音；另一方面，即使在猶太地區也未必有明顯的猶太人與外邦人的劃分，因此有可能早在 70 年以前，外邦人就已經接觸到基督的福音了。由此看來，70 年以前在傳教地區確實很可能有文學作品產生，而其中最主要的創作者就是被稱作外邦人使徒的保祿。

至於我們為什麼以主曆 70 年做為研究經文在時間上的分界點，除了為方便和前一章做比較之外，另一方面也因為耶路撒冷城的毀滅對傳教區的教會也是一個關鍵事件，因為從此以後當他們遭遇各種問題時，再也無法向母親教會請教了。

除此之外，70 年這一年本身，對傳教區的教會並沒有什麼歷史意義，因為在這一年傳教區並沒有發生什麼特別的事，唯一勉強與之有關的，大概就是使我們聯想到伯多祿和保祿差不多是在 70 年之前都在羅馬殉道。

綜合考量之下，我們仍然保留以 70 年作為我們研究經文時在時間上的分界點，好使讀者易於掌握我們所說的一切。

首先我們應當注意的是，教會從起初就是傳教性的，事實上這就是她的本質。基督徒團體從一開始就與猶太民族與宗教有關，並帶有不少猶太色彩，因此傳教活動也時常因為面對猶太背景的態度不同而有不同的作為。另一方面傳教行動是一種全面性的宗教活動，涵蓋了巴勒斯坦全境以及外邦地區。在此情況下，對於外邦人於是有了兩種不同的傳教態度：

第一種是在猶太主義環境中傳教的團體，他們有條件地接受外邦人，而接受與否的標準端看這些外邦人是否也遵守猶太人的習俗；另一方面，這些人，屬猶太主義者<sup>1</sup>，仍舊遵守梅瑟法律的規定，也就是這些規定，使得他們與外邦人的來往受到某種限制。這個團體明顯地以耶路撒冷的雅各伯為首，而宗十五 23~29 所提到的幾點規定反映出敘利亞和基里基雅地區也遵守梅瑟法律的事實。

另一個是反對法律主義的團體，他們跟隨斯德望完全向外邦人開放的態度，好讓這些外邦人能參與他們的禮儀性聚會。這個團體於是從安提約基雅開始向僑居的猶太人擴展，而且規模日趨龐大。由於他們能夠自由地以福音的精神生活，漸漸地，連保祿在外邦的傳教行動也為耶路撒冷團體所認可（迦二 1~10）。就在這樣的背景中，我們可能會聯想到雅各伯周遭環境的人所採取的保守立場因此日趨堅硬，以至於要求外邦人需要完全地遵守猶太法律的規定，甚至在每一次保祿到某地方教會傳教離去之後，隨即興起反對保祿宣講內容的行動。這些事

---

<sup>1</sup> 指在雅各伯團體周遭環境中，那些皈依基督卻仍重視梅瑟法律的猶太人。他們強調外邦人在皈依基督前必須先接受割損禮成為猶太人，並繼續遵守梅瑟法律的規定。雖然雅各伯是他們的領導者，但他卻不是個猶太主義者。



蹟在保祿書信中都可找到豐富的證據(《迦拉達書》、斐三等)。

### 保祿的行動

由於保祿由耶穌領受了向外邦地區傳教的使命，因此他是此時此地經文主要的創作者與傳遞者。許多書在這方面已有詳細的介紹，此處我們不再重複<sup>2</sup>。雖然如此，我們仍然會提到一些資料，以便幫助我們了解保祿的工作並給予適當的評價。

保祿來自一個定居於外邦地區、以織帳幕為生的猶太家庭，保祿也承襲了這項職業。他在出生第八天時接受割損禮而有了一個猶太名字，即以以色列第一個國王的名字：掃祿（希臘文為 Saulos），而他和撒烏耳王<sup>3</sup>一樣，同樣也出自本雅明支派。從保祿的父母為他所取的名字看來，顯然地，這個家庭也保留了猶太民族的語言，並不像保祿在《斐理伯書》第三章所提到的，只是保留了猶太習俗而已。

另一方面，由於保祿長期住在希臘環境中，對於希臘世界有一定的了解與認知，而這樣的背景對於他後來從事外邦人的福傳工作有相當的幫助，不只是為了逃避許多的麻煩（參：宗廿一 37~39）。他對語言的認知似乎也和他對文化的熟識有關，如果我們相信路加筆下對保祿的描繪，特別是關於在阿勒約帕哥講道時所採用的詩歌<sup>4</sup>，我們就能更深地體會到這一點。也許就是因為他居住於外邦地區，而且擁有羅馬公民的身分，以至

---

<sup>2</sup> 讀者可參考：穆宏志，《宗徒書信主題介紹》（台北：光啓，1988），1~21 頁。

<sup>3</sup> 這個名字的希伯來文也是 Saulos，中文譯成了「掃祿」及「撒烏耳」兩個名字。

<sup>4</sup> 這是保祿對雅典人的演講，其中運用了希臘詩句，參宗十七 28。

於在宗廿二 25~28 中他能利用這個身分，而能免受鞭打之苦，當然他也可能因此身分，而有機會在其他場合中得以會晤羅馬當局。此外，也由於他僑居外邦的猶太背景，每當他以宗徒的身分視察各地方教會時，他仍保持著前往猶太會堂的習慣。有可能他也慣於使用希臘譯本的聖經，比如《七十賢士譯本》；此外，從書信中我們得知他可能對那些不被猶太人列入正典的希臘經卷也很熟悉<sup>5</sup>。

保祿接受猶太人的基礎教育，而且是在一個相當嚴格的團體，即法利塞團體中受培育。他自己曾在《希伯來書》中回憶此事，而《宗徒大事錄》也明確地說他是在耶路撒冷受教育，是加瑪里耳的門徒（廿二 3）。

雖然《宗徒大事錄》曾經三次告訴我們關於保祿悔改皈依的經過，而保祿自己也曾經幾次在不同的場合中提到，但卻從來不曾詳細描述過。因為保祿只願強調自己的皈依經驗所帶來的效果、其白白的恩惠，以及此恩惠從天主而來的事實。

以下幾個基本的原則是保祿**使徒**工作的依據，讀者若掌握這些原則，將不難瞭解保祿在書信中所展現的立場與態度。

1. 保祿的**使命**直接承襲自耶穌。在許多書信中，他不斷強調自己身為宗徒的地位，以及隨之而來的使命。另一方面，他的使命也已經為教會及其領導者所認可與接受，就是那些被保祿稱為耶路撒冷教會柱石的代表人物<sup>6</sup>。
2. **救恩首先是傳給猶太人**。這個原則的根據是《宗徒大事錄》所描寫的宗徒們的行動，同時它也是羅九~十一的主題。

<sup>5</sup> 例如：在羅一 18~19 中，保祿似乎引用了《智慧篇》的經文。

<sup>6</sup> 即雅各伯、伯多祿及若望等人，參：迦二 9。

3. **教會中不再有猶太人與希臘人的分別。**基督教會和猶太人之間的分隔實在是起因於猶太當局對基督徒的排斥。基於在基督內沒有人種之別的原則，保祿遂呼籲各教會團體仿效猶大地區的教會團體<sup>7</sup>，因此對於為耶路撒冷教會募款一事他耿耿於懷。

## 第一節 保祿書信

### 一、保祿書信的源流

如同前一章我們所做過的，我們也要在這一章尋找許多出自教會生活，但卻尚未成為書信一部分的經文片段。當然，我們要尋找的不是已經寫成文字的「文件」（document），而是屬於描寫性質的「經文」（text）：即在整體文稿中可以獨立出來的單元。

我們應當注意到，這些書信的寫成都有其動機，具體的是與五十年代許多不同教會的狀況有關，寫作時間大約是在保祿第一次停留於格林多城與被囚居於羅馬或凱撒勒雅之間。由於我們對每個收信教會的情況所知不多，因此對於我們研究保祿的書信是一個很大的困難。為了減低這項困難，我們試著將保祿的書信和他的傳教行動彼此對照，以此協助我們的研究工作。

除此之外，關於《保祿書信》源流另一個應當注意的重點是保祿之前的傳統，它也是《保祿書信》的源流之一。有一些

---

<sup>7</sup> 具體而論，是指「母親教會」，即耶路撒冷教會。

保祿的斷言可能會誤導我們，比如他常常強調自己的使命，以及所宣報的福音內容，不是從人所領受，而是直接受自於天主（主）。這樣的說法會使我們誤以為他所宣講的與傳統無關。事實上在另一些情況中，他曾明確地提到一份「領受的傳統」（參閱：格前五 3），由此可知他的宣講並非僅出於自己的體驗，而是與整個傳統一脈相承。

另一方面，保祿皈依（隨即客居阿拉伯）之後，就定居在猶太基督徒的團體中；他被介紹給耶路撒冷團體，並且和該團體的代表會面。不久以後，他也被介紹給安提約基雅的教會團體，也就是從這裡，保祿皈依後開始超過十年的傳教生活。顯然地，保祿橫跨了兩個幅度，一個是在他皈依之前的基督宗教傳統（以耶路撒冷為代表），另一個則是本來完全不認識耶穌的新領域—外邦地區（以安提約基雅為代表），而保祿恰巧成了二者間的橋樑：聯繫並承襲耶路撒冷的傳統，隨後又將之傳遞於外邦地區。保祿雖然因著他的使命而與外邦地區來往密切，並且因此有很多機會可以接觸到當時流傳於各教會的信仰表達格式，但他的皈依經驗以及對舊約聖經的了解仍然具有相當的獨特性，並不會因為他與各教會的頻繁接觸而喪失。

我們將這些書信視為尋找更古老材料的根據。此外，保祿不只留下口頭訓誨的言詞給他所建立的教會，他應當也留下了一些寫成的材料，雖然具體地說，我們並不清楚這些材料的內容。

## 二、保祿書信的格式

### （一）福音的宣報

保祿書信中關於福音的宣報有各種不同的特點，其區別在於給猶太人或給外邦人。宣報給猶太人的福音在於宣認耶穌是主的事實，猶如羅十9所言。當然，這項表白也包含承認「他為我們的罪死了」的事實（格前十五3）。

而對那些從其他宗教皈依的外邦人而言，首先需要向他們宣告唯一、生活的天主。《宗徒大事錄》記載了許多向外邦人宣講的言論<sup>8</sup>，從這些言論中我們很清楚地可以見到這樣的情形。此外，保祿書信也描述了這一類的情形（得前一9~10）：棄絕偶像、皈依於生活的天主—死而復活的耶穌基督、以及期待基督再度的來臨。

保祿書信中關於宣報福音的例子並不是很多，但我們也不必期待能找到更多的例子，因為保祿書信都是寫給基督徒的，他們已經接受信仰的道理，因此書信比較不是針對福音的宣報，如此一來，要是我們能在某些片段中發現一些描述外邦人皈依過程的材料就算是相當例外了。

### （二）信徒的訓誨與培訓

前一章中我們曾經提到，宗徒們對信徒們的培訓主要包括了關於耶穌這個人的「訊息」以及對他的「敘述」。保祿的作品是我們研究此時期經文的主要目標，但他對於基督的生平，也就是耶穌這個人，沒有多大的興趣，反而是對基督徒的生活，即在基督內的人，比較有興趣。因此，保祿關於信徒的訓誨也

---

<sup>8</sup> 例如：呂斯特辣（宗十四）；雅典（宗十七）。

比較著重這方面，特別是在洗禮時刻關於基督道理的回憶。通常他以兩種方式來描述：

1. 以一種比較理性的方式指出：人在基督內受洗的新生命的特點，即描述發生於此洗禮行動中的奧蹟，以及它在基督徒生命中所反映出來的事實。這些受洗的人已經穿上基督，分享了基督的死亡與復活，並且領受了聖神，而儘管他們出身不同，卻因此而成爲一個身體。關於這部分的例子，尤以羅六 1~11 發揮得最爲詳細，另外也可參考格前十二 13，迦三 27~28，以及哥三 11。
2. 另一種方式比較實際，主要是將基督信仰的事實應用在日常生活中，特別是關於受洗者往後行爲舉止的教導。羅六 9~10 中關於避免罪惡的勸勉<sup>9</sup>，就是一種關於洗禮道理的發揮。而格前六 9~10 和迦五 19~21<sup>10</sup> 關於惡行的目錄，以及弗五 5 也是由類似的語句—「你們……知道」所引導，而這樣的說法在格前六 9~11 的背景中是關於洗禮時所使用的。在此洗禮道理的上下文中，我們就比較容易瞭解保祿針對不同人所給的具體勸勉<sup>11</sup>。伯前二 11~三 7 也表達同樣的特色，這段經文也是屬於洗禮時刻所用的經文。
3. 當保祿寫這些信時，也表達了他對某些道理的發揮，因此保祿在書信中所表達的訓誨言論，並不只是爲了答覆收信團體的需要，有時候也是他自己對於某些事情的關心與看法。例如：《格林多前書》的內容很可能就反映了保祿在

<sup>9</sup> 參：羅六 6 ff，本段落以「我們知道」爲句首。

<sup>10</sup> 隨之而來的 22~23 節提到聖神的果實。

<sup>11</sup> 見：格前七 17~24；哥三 18~四 1；羅十三 1~7；弗五 21~六 11。

厄弗所的宣講；同樣地，《羅馬書》中所描述的也可能反映了他在格林多城的宣講。

### （三）聖經的誦讀與解釋

在保祿所建立的教會中有為聖言服務的職務。保祿書信中曾提到宗徒、先知、教師等職務（格前十二 28），這些職務在團體中的功能多半和聖經（舊約）的解釋與宣讀有關，因此就像前面我們說過的，它們很可能造就了新約經文的誕生。事實上這些職務並不需要和某些具體的團體相關聯，他們可能像保祿以及他的同伴們一樣，沒有固定的居所而到處巡行以便在各地地方教會中執行自己的職務。雖然如此，保祿卻強調不同的神恩之間必須彼此協調：「若在座的有一位得了啓示，那先說話的就不應該再發言」（格前十四 30）。

因此似乎在各教會內有某一種規範存在，雖然不是一個具體化的規定，比如格前十六 16 可能涉及關於聚會領導者的問題：「對這樣的人，和一切合作勞苦的人，你們應表示服從」。而在十二 28 提到的神恩表中，卻指出了職務的次序。得前五 12~13 更明白指出：「弟兄們，我們還請求你們尊敬那些在你們中勞苦，在主內管理你們和勸誡你們的人，爲了他們的工作，你們更應本著愛，重視他們；你們要彼此平安相處」，爲了建設教會並維持次序，節制是必須的。如此一來，在保祿離開團體後，這些負責管理聚會次序的人才能以這樣的方式繼續保祿的使徒工作。

保祿從來不會在書信中解說他如何在聚會中宣講聖言，也不會這些場合談論信友應當如何紀念福音，因爲對他而言這並不是問題，因此他從來不提。但是從書信的脈絡中我們可以

發現，保祿在寫作的同時似乎假定教會已經明瞭這些。另一方面，保祿引用聖經的方法似乎假設讀者已經對聖經有很深的理解。例如他在《迦拉達人書》中應用撒拉和哈加爾的故事所說的隱喻（四 21~31），除非讀者對這二個人物的故事有所知悉，否則將難以理解保祿所要表達的道理。由此我們很容易看出，保祿的書信似乎反映了他在發信地區教會中的宣講（關於聖經的解釋）與作為。

#### （四）與聖餐相關的禮儀

1. **感恩禮的晚餐：**當這些書信被編輯的時候，外邦基督徒的人數已經超過了猶太基督徒。基督徒的禮儀已經開始有了固定的形式，並且可能受到不少猶太會堂禮儀的影響，其中增加了二個特別的因素，就是關於「福音的宣報」以及「主的晚餐」。晚餐通常是在傍晚結束一天的工作後舉行，如格前十一 20~21 所描述的晚餐，但是我們完全不知道當時整個儀式進行的程序（格前十 16），很有可能禮儀中誦讀經文、詩歌、聆聽先知話等等的因素也使整個慶祝儀式變長了。
2. **團體的祈禱：**保祿並沒有把團體的祈禱規則化，而團體也常常不是因為這方面的問題請教保祿，因此保祿在這方面並沒有什麼發揮，只是留給團體一些勸勉與訓誨而已。此外，關於團體的祈禱，保祿在書信中曾提到男人和女人高聲的祈禱聲，而這和傳統猶太會堂中的祈禱相當不同，因為在猶太傳統中，女人在會堂裡必須保持沉默。另外也有一些受聖神默感而唱出的詩歌，這類詩歌由於其默感性常是無法以規律的形式出現。



3. **讚美詩與詩歌**：從哥三 16 中我們看到「以聖詠、詩詞和屬神的歌曲……歌頌天主」的句子，足以表達基督徒團體對詩歌的好感，此外，不僅在猶太人的禮儀中，連奧秘宗教的禮儀也有詩歌的吟唱。至於讚美詩保祿並不常引用，但這並不表示教會團體不常使用，只是保祿認為在言論中插入讚美詩似乎不甚妥當。另一方面，我們沒有多大的興趣，也不太可能判斷出這些詩歌是屬於保祿的還是保祿之前就已經有了。

最長的讚美詩是斐二 6~11<sup>12</sup> 以及哥一 15~20。另外在弗五 14 中引用了洗禮的詩歌，在後來的幾封書信中也有一些簡短的詩歌片段：弟前三 16；六 15~16；弟後二 11~13。我們不太容易確定這些詩歌是否產生於七十年以前，因為它們的內容及其採用的字彙，有可能屬於五十年代也可能是八十年代。

另一方面，我們也注意到《斐理伯書》與《哥羅森書》在讚美詩方面的區別。《斐理伯書》中的讚美詩比較接近聖經用語的風格，主要是為了宣講福音；而《哥羅森書》中的讚美詩（強調與希臘文化的接觸）則是為了延續大書信一貫的神學觀點。這裡我們所談的讚美詩已經和路加所引用的讚美詩相去甚遠。基本上路加的讚美詩，如一 46~55（瑪利亞的《謝主曲》）以及一 68~79（匝加利亞的《讚主曲》），比較強調天主在歷史中的工作，是一種猶太傳統重視救恩史的表達；而《斐理伯書》與《哥羅森書》中的讚美詩則比較是強調基督的本性以及祂所擁有的榮耀，這比較是希臘的傳統，重在表達一種本質面。

<sup>12</sup> 這首詩為眾人熟知，是讚美謙遜、被高舉的基督。

### 三、保祿在牧靈行動中所寫的書信

#### （一）書信的功能

保祿的書信並不是一種爲了出版而寫的文學創作，他寫信的目的是爲了解決各地教會所遭遇的各種問題，這些問題多半屬於公共事務，至少在教會中是如此，因此人們必須在教會的集會中公開誦讀這些書信。即使保祿寫給費助孟的信看來是私人信件，但由於信中提到其他人以及在費助孟家中聚會的人，因此也算是一種公共信函。

保祿所使用的語言具有希臘化的猶太風格，在當時相當通行，雖然如此，有時他也會做必要的改變，比如他在信中所用的問候語變成了「恩寵與平安」，一改猶太人的問候習慣，而這樣的問候語會使基督徒們回憶起與之相關的一切。通常書信的開頭會有一個感謝的行動，接下來是關於勸勉或祝福的話語。至於道別詞，和古典的希臘羅馬信件比起來，通常是發揮得比較多的。有時保祿也會在書信中表達自己對某些事的意見與關心，而這些信通常都是由保祿口述，抄寫員筆錄，最後再由保祿親筆簽名認可。這樣的情形不禁使我們想起一些具有爭議性的問題，即：抄寫員是否有相當的自由可以針對書信的風格而加以修改？或者一位負責編輯的秘書人員在某些情況下也有類似的權利？這些都是一種猜測，但有時候也能幫助我們解釋某些書信的問題。

#### （二）書信寫作的次序和時間

如果我們將保祿書信中的日期和《宗徒大事錄》的描述做個對比，我們將能重建保祿旅行各地的路線，並且大部分的人也會如此認同。雖然如此，二者的日期都不是很確定，因此這

也只是一個猜測而已。

根據其他文件的資料，在某些書信中可以找到足夠的因素確定最後編輯的時間，例如《斐理伯書》和《格林多後書》，因此可以使用歷史批判的方法從事研究。其他的書信儘管也看得出來歷經歲月過程而產生風格上的演變，但書信作者的真實性卻成問題。以下我們將提供一個衆人所能接受的重建模式，就是從書信的背景中了解保祿的傳教行動，因為這些書信並不是作者自立於實際生活之外而獨自埋首寫成的文件。

**保祿和得撒洛尼人：**《得撒洛尼前書》是保祿於主後 50 或 51 年左右寫於格林多城的，這是新約的第一卷書。書中告訴我們關於保祿對得撒洛尼人的宣講，當地教會的狀況以及先前我們談過的「保祿之前的傳統」。但本書也告訴我們保祿在格林多城活動的情形。《得撒洛尼後書》則是告訴我們關於基督第二次來臨的道理。此外，由於書中插入許多默示性的材料，因而有人質疑《得撒洛尼後書》並非出自保祿，但這樣的反駁並不太具說服力，事實上它很可能是保祿在寫完前一封信之後幾個月所寫的。

寫完這兩封信之後，保祿由於他的旅行而中斷了其他書信的寫作，直到第三次旅行期間，由於他在厄弗所停留了比較長的時間以及短暫停留於格林多城，因此才又恢復其他書信的寫作。遺憾的是，由於這時候差不多是和斐理伯及大書信的編輯年代相近，而《宗徒大事錄》關於這個時期的資料很少，因此我們無法知道更多保祿寫大書信時的背景。

**保祿和迦拉達人：**宗十八 23 告訴我們關於保祿旅行之事，而這些地方應該是保祿第二次旅行經過之處，因為十六 6 第一次提到行經迦拉達地區一事。在這裡我們並不想討論保祿是去

迦拉達北部或南部，以及他寫信給誰，我們注意的是寫信的時間與地點。該信寫於保祿停留於厄弗所後期，或者是保祿後來在馬其頓或格林多城所寫。至於內容則為人熟知，是關於保祿對福音的護衛，因為當時有一群猶太主義者宣講與保祿相反的偽福音。學者們一致認為此書信一氣呵成，因此沒有編輯的問題。

**保祿和格林多城書信往返之始：**這個問題是比較複雜的。在《格林多前書》中，他曾提到「前一封書信」（格前五 9），據推應該已經遺失。除了這封遺失的信函以外，其餘保祿與格林多來往的信函被整理成兩封長度相近的書信，即現存的《格林多前、後書》，經過詳細的考證研究後，我們可以見到其中編輯合成的痕跡。第一封書信是由不同的片段組成，由於明顯的斷裂痕跡<sup>13</sup>，可以知道原先是各自獨立的片段，雖然這樣的發現仍不足以證實這些片段在某些時候可能是個別的文件。至於書信的內容，我們可以看到保祿不斷回答他所面臨的各種問題：關於婚姻的問題（七 1）；從黑羅厄的家人傳來的消息（一 11 ff），或者造訪斯特法納家（十六 15 ff）。這些書信很可能分別由抄寫員記下，然後等待一起寄到格林多城。也許抄寫工作直到主後 55 年的五旬節才完成，而書信中所提的主題都影響格林多團體的生活。末了提到了保祿在發信地，即厄弗所宣講的困難。宗十九 23~廿 1 中也曾提到此事，但是並沒有提到他在第二封書信中談到的「死亡的威脅」。

**保祿和斐理伯人：**《斐理伯書》是在監獄中完成的（一 13），因此它和《哥羅森書》、《厄弗所書》以及《費肋孟》三書同

<sup>13</sup> 見：五 1；六 1，12；七 1；八 1；十五 1；十六 1。

稱爲「獄中書信」。但《斐理伯書》中所談的主題以及整個筆觸都和其他三書相去甚遠，因此學者推測該信可能不是在凱撒勒雅或羅馬寫的，而是在另一所監獄寫成。雖然在《宗徒大事錄》中並沒有提到這所監獄，但我們在保祿其他書信中仍然可以找到一些相關的蛛絲馬跡。事實上，我們認爲《格林多後書》及《斐理伯書》寫成的時間相當接近，因爲二者都是爲了防衛猶太主義者的挑釁。其次，《格林多後書》曾經暗示保祿在小亞細亞（羅馬帝國亞細亞省）遭遇死刑的事（格後一 8~9），而厄弗所正位於該地區。另一方面，根據《斐理伯書》中所暗示的，保祿在斐理伯和坐監處之間多次來回，而厄弗所距離斐理伯較近，交通也比較方便。諸此種種，我們有理由推斷《斐理伯書》是在厄弗所的監獄寫給斐理伯人的。

本書信也有編輯上的問題：在書信結尾部分有一段感恩詞，讀起來相當奇怪，看來似乎是因爲本來忘記而後來順便提起的。另一方面，第三章的內容不只是和前兩章不同，而且是以一種相當粗魯的方式表達。這封信似乎是延續迦拉達地區抵抗猶太人反對基督福音的情形。有不少的評論家甚至認爲本書信是由三封信件組成。第一封是一段關於感謝的短箋（四 10~20），爲的是感謝厄帕洛狄托帶來斐理伯人的協助。第二封信件是當保祿意識到猶太主義滲入教會時所寫的（三 1b~四 6；四 8~9）。第三封則是介紹保祿自己的處境，並透過厄帕洛狄托將此信帶去斐理伯（一 1~三 1a；四 4~7）。本書信中也包含了一首讚美詩，先前我們已經談過了（二 6~11），很可能這首詩早爲斐理伯人所熟知，因此對他們而言，這首詩帶有訓誨的意味。

**保祿繼續與格林多城書信往返：**《格林多後書》也有編輯

上的問題。首先，六 14~七 1 是錯置的一個段落，因為它和上下文的内容不太配合，我們也很難解釋它的來源。接下來更清楚地是很不同的幾個段落，首先是第八和第九章。這二章都提到為耶路撒冷捐獻的問題。第八章是一紙給格林多教會的短箋，為的是希望他們能做好捐獻的準備。第九章提到希臘地區所有教會在這方面的問題。看起來似乎是編輯者在本書信最後編輯的時候，由於其主題相同而將這原本各自獨立的兩章放在一起。

另外是一 1~六 14 和七 2~16。雖然當中不外一些離題的材料，但基本上是同一個單元。他提到某一危機時期的結束，另外也提到所謂的「淚函」(二 1~9)，該信寫於一次迅速造訪格林多城而未能解決教會問題之後。至於十 1~十三 10 的語調則和整封信相當吻合，應該是當他在厄弗所尚未遭到囚禁之前所寫的，很可能和斐三 1b~四 3 是同一時期所寫(也提到反基督宗教的猶太人)，大約也和《迦拉達書》的寫作時間相去不遠。《格林多後書》的第一部分(一~七)則可能是保祿離開厄弗所前往格林多城途中寫的，當時剛解決了格城教會中的某個問題，按此推測也許是在馬其頓(或者是斐理伯?)寫的。

以上的推論都是一些猜測，雖然不見得讓所有的人都信服，但也許可以解釋現存書信的問題以及書信中所提到的資料。無論如何，藉此我們可以了解初期教會團體如何保存了保祿的書信。

**《羅馬書》**：可能寫於主後 56 到 57 年間的冬天，在格林多城寫成。由於結構緊密，因此相當不同於其他的書信。這也許是因為《羅馬書》是保祿唯一寫給非他所建立教會的一封信，因此信中没有提及任何具體待解決的問題。也因此緣故，整封

書信平鋪直敘，並且結構細緻。由於信尾光榮頌（十六 25~27）安放的位置有不同的版本，因而產生了編輯的問題。有些手抄本省略了這部分，有些則將它安放在不同的地方，比如放在十四 23 和十五 33 之間。另一方面，我們發現十五 33 是結尾，這樣第十六章就是獨立的一段；而由於其風格之奇特，我們也無法確定此段是否出自保祿。基本上由於這一段是由許多問候語構成的，而這發生在保祿先前從未接觸過的團體中似乎是件奇怪的事，然而，如果這一切發生在保祿曾經停留相當長一段時間的厄弗所則相當合理。基於上述的推論，許多批判學者因此猜想，也許《羅馬書》從一開始就有很多複製本，而由於它通俗的特色，這封信有可能是爲了寫給不同的團體作爲教導之用。如此一來，第十六章就是寄給厄弗所信件的一部分，而不是給羅馬人信件的內容之一。至於其他較短的版本（不含第十六章）則是出自格林多城或羅馬。如果我們認爲厄弗所是蒐集保祿書信相當重要的中心，那麼這樣的資料就顯得相當有利。但是也有人認爲，第十六章仍是寫給羅馬團體的，因爲在這一章的問候語中提到這麼多具體的人名，似乎是保祿用以拉近和羅馬團體的關係，這樣一來也就透露了羅馬團體對保祿並不熟識的事實。

**與哥羅森書信往返：**保祿沒有完成到羅馬的旅程<sup>14</sup>，主後 57 或 58 年的五旬節期間，在回到耶路撒冷時隨即被捕，之後被囚禁於凱撒勒雅監獄將近兩年，此後以囚犯身分被帶往羅馬，並繼續被囚禁兩年。至於給費肋孟的短信，信中說自己是「耶穌基督的被囚者」（一 9）應當是在這一連串事件中的某

---

<sup>14</sup> 也沒有完成到西班牙的旅程，《羅馬書》中曾提到。

一段時間寫的。保祿此時自認為已經到了「老年」的時候，因此大約是在六十歲左右。《哥羅森書》以及《勞狄刻雅書》（已經遺失了）應當是和《費肋孟書》一起寄出的，而傳送這些信件的是敖乃息摩（《費肋孟書》中曾提到他）以及提希苛<sup>15</sup>。

《哥羅森書》引起討論的部分，主要是由於它所談論的主題以及書信的風格。從《羅馬書》關於保祿思想的綜合中我們可以猜到，保祿在《哥羅森書》中繼續發揮他的思想，但現在由於厄帕夫辣的警告，他面對的是一個新的危險，此危險正對亞洲內部的教會虎視眈眈。信中有些段落所發揮的主題是相當傳統的，比如三 1~四 6。至於書信的風格方面，我們也不要忽略可能有一個秘書做了大規模的編輯。我們應當注意到當這封信被編輯時保祿正遭到囚禁，因此不可能像其他書信一樣有抄寫員記下他所說的一切，只能透過保祿所擬的大綱來編寫書信的內容，因此需要有一個負責書寫的秘書來完成。

至於編輯的地點，則很可能是在凱撒勒雅或羅馬。凱撒勒雅交通方便，也比較靠近哥羅森，但是另一方面，保祿在凱撒勒雅地區遭囚禁兩年，之後保祿在羅馬停留較長的一段時間，而由於有比較多的時間，保祿也比較有可能繼續發揮他的思想以及所關心的問題。

**厄弗所書的問題：**這是個更細的問題。首先，許多手抄本並沒有「致厄弗所人」這個詞語，因此這封信是否是直接寫給厄弗所人仍是個值得爭議的問題。另一方面，該封書信和《哥羅森書》相當雷同，因為有相當多的經文是平行出現在兩封書信中的。此外，這封書信也蒐集了許多大書信中的主題，並且

<sup>15</sup> 他來自亞洲，宗廿 4、哥四 7 曾提到他。



擁有結構完整的言論，其繁瑣的風格有時顯得相當複雜<sup>16</sup>。由此看來，可能是保祿改變了書信的風格，因為只有他能讓此信的風格和自己所寫的《哥羅森書》如此相像；也有可能是由保祿周遭的秘書人員所寫，因而該信的風格便出自其手。或者有一個熟悉《哥羅森書》的風格以及許多大書信內容的門徒，在保祿死了許多年之後著手編輯的。雖然這些猜測並不是絕對的，但《厄弗所書》的內容仍在保祿思想的脈絡中，因此我們可以把它當作是一個保祿傳統為後人發揮的例子。在下一章中我們將針對這封書信再做研究。

**關於牧函的問題：**牧函指的是保祿寫給他的弟子弟茂德和弟鐸的書信。有不少人企圖將這幾封信納入保祿生平中來看，因此假定這幾封信是保祿經過兩年羅馬囚禁生涯、獲得自由後，巡行各地時所寫的。雖然這樣的猜測也不是不可能，但這畢竟無法徹底解決問題。主要的問題是這幾封信所描寫的環境和大書信中的內容相差太大，甚至也和後來的書信，包括《厄弗所書》相去很遠，事實上這些書信主要的神學思想及其反映的教會結構，都指向一個離保祿時代相當遙遠的年代。這個問題將留待下一章再討論。

另一個值得提出的問題是，第二世紀以後，傳統上一致認為保祿是在羅馬殉道的，雖然在日期上有些不確定，但大約是在耶路撒冷毀滅以前去世。而由於牧函所表達的思想不同於其他書信，而且在 80 年左右才寫成，因此顯然非出自保祿之手。

**保祿著作：**我們應該想到，各地教會保存了保祿寫給他們

---

<sup>16</sup> 例如：— 3~14 開頭的讚美詩只有一個隱藏的主要動詞，並藉許多分詞及附屬子句彼此聯繫。

的信，藉著這些書信，他們的生命與傳統獲得滋養。甚至連羅馬的基督徒也保留了保祿的信<sup>17</sup>，儘管教會在尼祿皇帝時遭受到迫害。至於那些編輯過的書信<sup>18</sup>，可能是在收信團體的內部所產生的。另一方面，從《宗徒大事錄》以及書信本身，我們也知道保祿所建立的不同教會彼此之間的關係；而從哥四 16也知道了教會間彼此傳閱信件的习惯，因此我們可以猜想得到，當時在這個龐大的教會網中，確實有交換信件的习惯。厄弗所似乎是信件交換的中心，如此也說明了厄弗所在信件編輯過程中的地位。

以上大約是 70 年之前，關於保祿作品的狀況。

## 第二節 其他文學作品

### 一、關於福音的問題

#### 1. 福音

誠如前面我們談過的，記載耶穌生平的經文（福音的宣報）主要是在耶路撒冷、加里肋亞、猶大、甚至敘利亞南部所完成的，而當這個好消息傳到外邦地區時，為了適應環境的需要，福音本身也受到某種程度的編輯與修飾。

接下來我們要談的是一個整體性的作品，我們視它為特別的文學類型而稱之為「福音」。但在此之前，我們必須注意到，

<sup>17</sup> 即《羅馬書》，本書信可能是眾多手抄本中的一個。

<sup>18</sup> 《斐理伯書》、《格林多後書》，甚至《羅馬書》也可能。

福音並不是一個敘述材料的彙編，也不是一部按事件發生時間先後順序安排的歷史作品，而是一種為耶穌這個人言行作爲的說明與詮釋。福音中的耶穌是一個以言以行拯救全人類、並在愛中將自己交付於天主的人。

## 2. 《馬爾谷福音》

對觀福音最後編輯完成的時間是按照它們各自對耶路撒冷毀滅時間的看法而定。普遍說來，這三本不太可能都是 70 年之前就完成的，雖然根據研究很可能有一個和《瑪竇福音》有關的阿拉美語編輯文件在此時產生於巴勒斯坦地區，但是並沒有被我們保存下來。

《馬爾谷福音》似乎是出自於 70 年以前猶太以外的地區。由於作者曾經是保祿<sup>19</sup>及伯多祿的合作者<sup>20</sup>，對於了解基本宣講中所使用的福音材料因此擁有最優勢的地位。這本福音書和伯多祿的關係可從其古老性來證明，此外，這份關係也和作品內在的資料相符合。至於依肋乃和亞歷山大里亞的克萊孟對於編輯問題雖有不同的看法<sup>21</sup>，但是也不影響福音和伯多祿之間密切的關係。也許福音的編輯工作是採階段性進行的，爲的是配合作品的實用目的。

另一方面，這部福音很可能是出自馬爾谷之手，絕不可能是某人假馬爾谷之名寫成的，因爲如果作者採用化名，應當會選擇教會中比較響亮且爲人熟知的名字，而不會採用一個看來

---

<sup>19</sup> 根據《宗徒大事祿》及書信的資料。

<sup>20</sup> 根據《伯多祿前書》及 Papias 的傳統。

<sup>21</sup> 依肋乃認爲該福音在伯多祿死前編輯完成，而克萊孟則認爲是在伯多祿死後才完成編輯工作。

次要、在教會中名不見經傳的名字。

由於本福音和伯多祿在他最後幾年時的關係相當密切，再加上福音中偶爾使用拉丁文，我們因此推測最後的編輯地點可能在羅馬。雖然如此，並非所有的學者都認為拉丁文的使用與羅馬必然相關，因此也有人認為最後編輯的地點不一定是在羅馬。無論如何，該福音寫於猶太環境之外，因此常常有許多說明猶太人習俗的敘述。

至於寫作的時間，作者看來似乎不太知道耶路撒冷城毀滅一事，雖然在十三 14b 提到：「那時在猶太的，該逃往山中」，而由此經文我們也許可以推測此時猶太戰爭已經開始了。最後的編輯，據推測應當是在主後 68 到 70 年間。當這部福音和其他對觀福音被蒐集一起時，很有可能已經經過一些修飾了。至於十六 9~20 這一段，有許多古老的手抄本沒有，因為它是第一世紀末或第二世紀初時才被編輯於福音中的，雖然如此，由於傳統上將此段列入《馬爾谷福音》中的一部分，因此也被接受為綱目。關於此項問題我們後來再談。

## 二、《伯多祿前書》與若望《默示錄》

### 1. 《伯多祿前書》

如同前一章我們談到的，《伯多祿前書》也和《雅各伯書》及《希伯來書》一樣有一個古老的來源。關於這封信是否出自伯多祿之手有很多的爭議，支持和反對的人幾乎不相上下。如果我們認為書信開頭部分真是伯多祿所寫，那麼就應當是在尼祿皇帝進行宗教迫害時期所寫，正如四 12 所暗示的，但是很可能這封信歷經一個編輯過程，開頭的部分是後來加上的，那麼

四 12 所描寫的就應當指向另一個宗教迫害時期。此外，在書信的編輯過程中，息耳瓦諾的貢獻不少（《宗徒大事錄》中曾出現「息拉」之名，他是保祿的合作者，很可能就是「息耳瓦諾」），其他書信中也曾提到他。他很可能曾經追隨保祿至羅馬，然後停留了一段時間和伯多祿合作。在伯多祿和馬爾谷的傳統中也可能看得到他的合作。

無論如何，儘管我們傾向於認定該封書信有一個最後的編輯（下一章中我們將討論這個問題），我們仍然可以找出屬於較早時期的片段材料，並且應當就在禮儀和洗禮的資料中。二 22~24 被認為是關於讚美詩的片段，很可能三 18，22 也是，而一 3~5 則比較被質疑是散文式的祝福詞。至於五 5~9 則比較不可能是讚美詩，因為它是一種勸勉。一 3~9，13~21；一 22~二 10 是關於洗禮的勸勉或宣講。另外，也有一些勸勉可能是隨著洗禮儀式而產生的，如二 11~17；三 1~7，8~12；四 1~6。四 7~11 是針對聚會中衆人所領受的神恩所做的團體教導，而五 1~11 則提到團體的結構。這兩段都以演講的方式結束，最後都有類似光榮頌的禱詞出現，因此我們不禁懷疑四 12~五 11 的這一段是否為伯多祿所寫，比較可能的是它原先是一個獨立的片段，後來被增加於書信中。藉此我們也可以證實在伯多祿死後，後代基督徒在羅馬地區也繼續發揮他的傳統，甚至延續到《伯多祿前書》完成最後編輯時。下一章我們將再談到這封書信。

## 2. 若望《默示錄》

很可能有一些片段的材料是出自羅馬<sup>22</sup>毀滅耶路撒冷城，並開始追捕基督徒的時期。書中以 666 的數字暗指尼祿皇帝的身分，這樣的用法很吸引人，但這可能屬於一種隱藏的密碼，為的是指涉後來的時代（道米先皇帝時期）。無論如何，即使有一些段落出自這個時期，該書的編輯歷史相當複雜，不太可能是在這個時期完成編輯工作。

---

<sup>22</sup> 若望《默示錄》與《伯多祿前書》因不敢直指羅馬而以「巴比倫」的稱呼代之。

## 第四章

### 基督徒的文學

(70 AD 之後)

主曆 70 年的事件在教會內引起極大的迴響：一方面有形可見的猶太世界在巴勒斯坦地區消逝了；另一方面，曾經是全猶太人的凝聚核心，也是他們生活標竿的聖殿，現在也不再存在。

此外，在羅馬帝國的法律系統中一向享有相當自主權的公議會也消失了；而千年以來，以色列人所謹守的「土地與人民息息相關」的信念，現今也瓦解了。基督思想擴張的中心，也就是路加所說：「關於在我們中間所完成的事蹟」（路一 1）所發生的地點，現在也不見了，如此一來，前往聖殿朝聖的情形也就減少了。

至於以色列人，他們是首先與基督宗教對話的人，他們留下了聖經及法利塞主義，為的是教導大部分僑居在外地的猶太人。在此情形下，巴勒斯坦地區的教會，如：猶大、加里肋亞，甚至敘利亞教會都直接受到影響，因為這些教會和耶路撒冷教會有密切的聯繫；此外，某些擁有猶太成員的教會團體也受到某種程度的影響。雖然現在「耶路撒冷」這個母親教會不見了，但它仍然是外邦教會的建立者，保祿所讚賞和推崇的。

另一方面，幾乎在此同時基督宗教有了另一個中心：羅馬。這個城市之所以成為基督宗教的中心，並不因為它是羅馬帝國的首都，而是因為宗徒陵寢安放於此，於是對基督徒而言，羅

馬就像是宗徒的守護城一樣。此外也由於羅馬教會為基督信仰做了最後的見證（殉道），羅馬團體所給予的訓誨與勸勉也就成了全體教會的標準。

此時也正是宗徒們相繼去世的時期，至於確切的時間我們並不清楚。也許根據《宗徒大事錄》（十二 2, 23）我們比較有可能推算出載伯德之子雅各伯去世的時間。至於保祿和伯多祿去世的時間，傳統上認為是在 60 年代中期。事實上，早在 60 年代初期保祿就已經自認為「老人」（費 9），而根據路加的記載，當斯德望遭眾人以石頭砸死時（宗七 58），保祿當時仍是個年輕人；至於其他的宗徒們，如果曾經陪伴過耶穌的話，此時也不可能比保祿更年輕，因此無論如何，在 70 年左右他們應當都到了退休的年齡。隨著宗徒們的相繼離世，教會因此進到一個新的時期。此時正是教會組織與結構逐漸形成以維持團體活力的時期。

以上是新約寫作結束時的背景。此時也開始彙編各種文稿，而這些文稿後來就成了新約著作，並被基督徒認可為信仰的經典。

## 第一節 宣報福音

聖經學者一致同意，70 年左右已經有了《馬爾谷福音》<sup>1</sup>，而路加在他福音的〈序言〉中也曾提到前人編輯好的材料，因此至少在 70 年以前這些材料就已經存在，只是可惜的是，關於

---

<sup>1</sup> 參閱：前一章第三節說明，見本書 72 頁。



這些材料的內容及其篇幅的長短我們沒有更確切的資料。

在尼祿皇帝死後，即結束「有四個皇帝的一年」<sup>2</sup>時，由於 Flavio 家族的執政，整個局勢漸趨穩定下來，因此直到 90 年代道米先皇帝實行宗教迫害之前，教會一直享有相當的和平，當然，此時也是完成福音敘述最適切的時期。

## 一、《瑪竇福音》

巴比亞斯 (Papias) 認為瑪竇用閃族語 (希伯來文) 寫了《主的語錄》，然而無論《主的語錄》與瑪竇的關係為何，它絕對不會是《瑪竇福音》。《瑪竇福音》是以希臘文寫成的，聖經學界普遍認為它不是一本譯作。《瑪竇福音》似乎使用了馬爾谷的材料、外加一、二種文稿，及一系列的口傳傳統。它是一部寫作謹慎的福音作品，作者似乎像是十三 52 中的「經師」：

「凡成為天國門徒的經師，……，從他的寶庫裡，提出新的和舊的東西」(瑪十三 52)。

《瑪竇福音》強烈地保存了猶太環境的影響，比起其他福音，它更明顯地表達舊約經文已在耶穌身上應驗的事實。另一方面，我們從福音的描述推論出形成福音的環境是開放的，並且包括了一個清楚的命令，即：超越以色列的界限，因此基督的教義是舊約法律的延續與超越。而此種環境大約遍及加里肋亞或敘利亞南部地區。學者猜測應當有一個瑪竇學派負責整部

<sup>2</sup> 羅馬帝國在主曆 69 年時先後發生過三次政變，在此短短一年內出現了加耳巴 (Galba)、敖托 (Otto)、威特里約 (Vitellius) 及尼祿 (Neron) 等四個皇帝相繼統治羅馬帝國，因此這一年被稱為「有四個皇帝的一年」。

福音作品最後的編輯。

《瑪竇福音》中最特出的，是關於耶穌話語的蒐集，以及五個結構性大言論的安排<sup>3</sup>。這些耶穌的話語以一種通俗的方式表達，同時在《馬爾谷福音》的敘述中也可以看到。除此之外，《瑪竇福音》在某些歷史事件上也會加以修飾，例如耶路撒冷城的毀滅（廿二 6~7 暗示到），或者在此環境中對外邦人的福傳使命（廿四 14）；然而有些時候其修飾是神學性的，例如發生在洗禮或關於苦難和復活敘述的細節上<sup>4</sup>。

另外，關於「童年福音」的插入也很重要，顯然的，這是關於基督徒哈加達的一個很好的例子<sup>5</sup>：耶穌的族譜上溯至達味及亞巴郎；關於天主子的頭銜靈巧地被編排在若瑟蒙召的敘述中，因此耶穌繼承了所有的許諾。至於賢士來朝的敘述很可能是由過去舊約的經文片段所合成<sup>6</sup>。關於黑落德的迫害行動及聖家逃亡埃及的故事，則是按照梅瑟事蹟模式再加發揮的敘述。這些敘述的重點不在於它是否為歷史，而是在於它所表達的神學深度。藉著這些材料，瑪竇綜合了一切關於耶穌在人世間的生活，從他受孕的一刻起（馬爾谷並沒有提到這一點）；值得一提的是，《瑪竇福音》的結尾向我們開啓了一個無線延伸的視野，即以「耶穌永遠臨在教會中」作為結束。福音最後結合了耶穌顯現及教會生活的延續這兩面。

<sup>3</sup> 雖然眾家說法不一，但不管《瑪竇福音》有五個或甚至更多的言論，或這些言論有沒有結構，不可否認的，這確實是個明顯的特徵。

<sup>4</sup> 見：瑪廿七 3~9, 19, 43, 52 ff. 63~66；廿八 9~14。

<sup>5</sup> 我們曾在第二章中談過。

<sup>6</sup> 例如：戶廿四 17；依六〇 1~6；米五 1.....等。

## 二、路加的作品

我們可以從其他作品中知道路加這個名字，如哥四 14、費 24。他在作品<sup>7</sup>的〈序言〉中已經顯示出寫作的方法與目的。由於這兩部作品是寫給德敖斐羅（這是個希臘名字），又因此名的象徵意義為「天主的朋友」，因此不禁使我們懷疑此人是否為虛構的人物。無論如何，不管是福音還是《宗徒大事錄》，都是以先前的文件作為寫作的基礎，最後再由路加編輯完成。這一點比較容易從福音中看出來，特別是當我們把它和其他對觀福音一起對照觀看時更容易發現。

我們並不容易確定寫作的地點，只能確定它和猶太地區無關，甚至有人以為路加對巴勒斯坦地區的環境並不熟悉。路加的作品屬於教會在外邦人中的福傳工作已經建立根基的時期。

《宗徒大事錄》的敘述不斷指出「羅馬式的公平」（法律之前，人人平等），此原則對於福傳工作相當有幫助。在福音中，作者則強調比拉多承認耶穌是無辜的，這似乎是他所隱藏的護教企圖，為的是證明基督宗教並非如此可怕<sup>8</sup>，特別是當基督宗教和猶太主義分隔，失去其合法地位時，這種隱藏的護教企圖在當時發揮了相當的作用。此外，更重要的是，這也提醒羅馬當局不必害怕這個信仰團體，因為這個團體在此之前也曾經被其他的當權者釋放過，其實他們不是什麼特別奇怪的宗教。

教會此時正值穩定成長的過程中，而路加的興趣則是表達

---

<sup>7</sup> 即《路加福音》與《宗徒大事錄》。有些學者認為《路加福音》的〈序言〉不只是福音的〈序言〉，也是福音和《宗徒大事錄》兩部作品的〈序言〉。

<sup>8</sup> 即連比拉多都願意釋放耶穌。

此時期的教會和初期教會間的連續性，及其與宗徒時代的連貫。對觀福音中，路加獨有的一段敘述，就是關於耶穌派遣七十二人的敘述，這段敘述反映出基督徒傳教人員不再只是最初的那十二人，而是擴展為更多的人，這樣的演變透露出福音寫成的時間可能比較晚。

另一方面，他也知道所謂「傳福音者」這樣的一項職務，而路加的作品就具有「傳福音」的功能，他自己可能也被認為是傳福音者之一，因此後來這個頭銜也為傳統所保存下來。福音中其他資料也使我们想起關於耶路撒冷毀滅的事情：《馬爾谷福音》的作者將它和末世言論（谷十三）放在一起，為的是表明耶路撒冷的滅亡就是所有國家瓦解之時（即末世災難的來臨）；但《路加福音》（瑪竇亦同）並沒有將這兩件事放在一起，這也隱約說明了此作品應當晚於 70 年完成，如此一來作品中所表達的教會就和初期教會一脈相承。

長久以來，人們相當強調路加作品的歷史性特點，自然地，這種特點也就顯得相當明顯。我們可以注意到他對年代、福音中的修飾、《宗徒大事錄》的文學風格及其人物的行為表現（各種人物的言論……）相當有興趣。透過團體所使用的文學類型及形式，路加也表達自己的訊息、觀點以及呈現耶穌的方式，因此近來學者們也開始注意他的神學觀點。至於路加筆下關於耶穌誕生事件，即：福音中「預報的時刻」的敘述，由於有他特別的神學意涵，因此也顯得相當重要，另外，根據研究，似乎他的敘述所依據的材料比瑪竇的更為精確。無論如何，這是路加表達基督學的一種方法。

比起其他福音，路加作品的文法表達較好，但這並不是它的文學價值所在，事實上它的價值在於編輯工程，因為不論是

福音或《宗徒大事錄》都呈現相當細膩的編排手法<sup>9</sup>。

## 第二節 保存宗徒傳統的書信

有些我們在前一章中曾經提到的書信，由於它們完成的日期很難確定，因此應當在這裡再加以介紹。這些書信都是針對某位宗徒的紀念，因此它們有如一個個環節，緊緊地連接從這些宗徒而來的傳統。

### 一、《雅各伯書》及猶太基督徒傳統

雅各伯在耶路撒冷教會中是一個很重要的人物，他是整個宗徒團體的中心，就好像伯多祿是十二人團體的中心一樣。本書信是寫給散居在巴勒斯坦地區以外的「以色列十二支派」，但是誠如我們已經提過的，這份文稿是否出自雅各伯是一件值得懷疑的事，甚至我們也不太能肯定是由某位熟悉希臘文的人做最後的編輯工作。事實上，只有在書信的開頭（一 1）才使我們想起「雅各伯」這個人，雖然如此，本書信的語氣以及實用的勸勉內容，倒是很容易使我們追溯到雅各伯團體的周遭環境。書中提到基督徒的哈拉卡在本地的適應性，並且展露了對猶太基督教會的憂慮與關心。儘管本書信偏向實用性，它在一 16~18 中也可能提到一個關於洗禮的暗示。

書信寫作的背景很可能是在教會開始邁向組織化，而且保祿的書信正盛行於各教會的時期。二 14~26 似乎是要大家注意

---

<sup>9</sup> 參閱：本書第貳部分，各福音書的簡介。

不要誤用保祿的教導，但也不需要採用一種爭論式的態度來表示反對。另一方面，這也使我們想到書信的背景是在敘利亞的環境中，在那裡基督徒的聚會仍採用「會堂」來稱呼，而且這些聚會由一個長老團體所領導，其中教師扮演著重要的角色。

從書信的形式看來，我們可以將之拆解成許多獨立的段落，這些段落可能是在教會聚會宣講時所準備的大綱。從這些段落的希臘文形式看來，作者可能是個勤於閱讀聖經的讀者，而且似乎相當能支配運用耶穌的話語，因此在某些點上也反映出基督徒米德辣市的影子。書信一開始就是一個具有智慧性特點的文稿集，與《宗徒大事錄》所描繪的嚴厲道德家很相符，而這段文稿集可能出自雅各伯自己的宣講，因此文稿上帶有他的名字。至於寫作的時間、環境應該和《瑪竇福音》相同，大約是在 80 年左右的基督徒環境。

## 二、《希伯來書》及對猶太主義的批判

我們認為這封信有可能是源自 70 年以前的巴勒斯坦地區，那裡皈依基督接受信仰的司祭日益增多（宗六 7）。或者此信也可能來自外邦地區，但卻是在 70 年以前寫成。甚至於我們猜測本篇演講稿的作者是保祿的一個弟子，由於保祿認同了這篇講稿，遂在末了加上了簡短的幾句話（十三 22~25），使整篇文稿成爲一封書信，甚至將之傳遞給其他教會。由於本書信和保祿著作的關係很密切，傳統上也將此信列入保祿的著作中<sup>10</sup>。如果我們認為這封信是來自後期，那麼它的背景似乎就

---

<sup>10</sup> 參閱：穆宏志，《宗徒書信主題介紹》（台北：光啓，1998），222 頁。

應當是巴勒斯坦或敘利亞地區的教會，而其成員中有一些是源自猶太宗教的皈依者，他們常常會想起聖殿的禮儀，並且會有輕視基督徒禮儀的危險，因為相形之下，基督徒的禮儀的確不及猶太聖殿禮儀來得豐富。

本書信作者不詳，但可看出他相當熟悉古經的內容，從書信的寫作風格、精細的辯論術、神學方法以及思考模式看來，很明顯的是屬於亞歷山大里亞的文學形式。由於這種獨特性及其神學趨向，在新約中是屬於特別的一部作品。除了曾經提到「領袖」（十三 17）一詞<sup>11</sup>以外，很少提及教會的組織。

本篇經文就像書信一樣到處被傳遞，而這也呼應了十三 22~25 所說的，但整體說來，這篇經文所談的是一個言論，充滿勸勉的意味，而且有〈序言〉（一 1~4）及〈結束詞〉（十三 20~21），因此很可能是禮儀慶祝中的言論，而且可能就是爲了在禮儀中的講道而寫的。

作者在其辯護中表示了他對猶太主義禮儀的批評，此點表達了他自己與斯德望及其他希臘化猶太人相似的立場。由於他對古經相當熟識，對禮儀的組織也很清楚，因此我們很容易瞭解此信是出自猶太基督徒的環境中，不論經文所產生的地點在那裡；此外，信中所提的並非屬於某特定宗徒的思想潮流<sup>12</sup>，雖然如此，本書信並未喪失它在教會內合法的權利與地位。

---

<sup>11</sup> 稍後羅馬的克萊孟在其第一封書信的第一章第三節中，以此頭銜稱呼格林多城的長老。

<sup>12</sup> 如此一來，有困難被納入正典中，但由於東方教會一直堅持它和保祿的關係，因此才認可其正典性。

### 三、《厄弗所書》及保祿的傳統

前一章中我們曾提到這封書信，當時並說要在本段介紹它。事實上，它毫無疑問地擁有保祿的來源，特別是因為它相當依附於《哥羅森書》。書信中蒐集了大書信的主題，在神學表達上也有些許的改變。他談到自己爲了非猶太人的特殊召叫，並寫信給他們，使他們憶起天主在基督內使衆人成爲一個民族。不管這封書信是寫給厄弗所團體或是寫給所有的亞洲教會，都顯出它和保祿其他書信的區別：保祿書信中大部分開始都提到一個混合猶太人與外邦人的團體，如今在《厄弗所書》中猶太人似乎漸漸減少了。事實上，保祿到達厄弗所不久之後猶太人就迅速遞減，而在他被囚禁於凱撒勒雅或羅馬短短的時間內，這種情形就已經非常明顯了。

但有一種跡象指出另一個不同的方向：不管在語言或神學的發展上，《厄弗所書》都超越了《哥羅森書》。《厄弗所書》中關於保祿處境的消息很少，有部分資料還是依靠《哥羅森書》的記載（弗六 21 及哥四 7）。至於在二 20 及三 5 中論及「宗徒」及「先知」的方式，似乎表達了那是過去的時代，而後來教會的組織就是按此發展方向形成的，有如在四 11~12 中所表達的。作者對基督的注視及對其教會的介紹有了不少新的描繪手法，增加不少豐富性，如此，使我們想到，也許這些保祿的思想是由某位宗徒弟子從已經寫成的保祿書信中蒐集來的，而這位弟子可能在 70 年到 80 年間工作，也就是在保祿剛去世後不久，當然也有人以爲他是在 80 到 95 年間工作。

關於寫作的時間，通常只有一種假設，這點對我們並不重要，重要的是，此部作品的形成反而突顯出保祿傳統在耶路撒



冷毀滅後，在亞洲環境中仍繼續保有其影響力及活力。事實上，這不是一個文字秘書所能獨力做到的，該書信其實是由一位假借保祿之名的人所寫。雖然如此，我們必須強調，這在聖經寫作環境中是一個被認可的行為，舊約中有很好的例子。弟子通常總是延續老師的思想，不會偏離或改變原意。這樣的態度相當不同於第二世紀的異端，因為他們常假借其他具有威望者的名義來保護自己所主張的新道理。作者不是革新者，而是一位聰明的傳統主義者，保存了保祿的傳統與精神，將得到的訊息轉譯成新的語言。在一個活潑而非千篇一律重複習慣的傳統中，神學家的功用就在於此。

《厄弗所書》表達了許多文學形式，這些文學形式在教會中活躍了相當長的一段時間，比如：— 3~14 是禮儀性的祝福；— 13 以後是以第二人稱複數，把「我們」變成「你們」，以表達對洗禮的迴響；第二章是保祿在信友領受聖事後對洗禮的勸勉；四 1~六 18 是對於在基督內新生活的勸勉，此段是詠六八的擴大解釋。五 14 是洗禮讚美詩的片段，使人想起禮儀儀式並表達勸勉。諸此種種指出這是一個為外邦人皈依進入教會所準備的講道，這也解釋了它的演說特徵及與《伯多祿前書》的關聯。

#### 四、《伯多祿前書》和伯多祿的羅馬傳統

我們已經說過，《伯多祿前書》中有許多段落和洗禮的禮儀有密切的關聯，延續著先前論及《厄弗所書》中所談的，我們能肯定《伯多祿前書》也是為了洗禮儀式所準備的講道式書信，其與《厄弗所書》有關的幾點敘述如後：— 3~5 開頭的祝福變成以第二人稱複數表達的言論（— 6ff），其中包含了以相

當不同的詞彙表達對教會的回憶。二 11~四 11 是關於符合基督徒生活行為的規勸，其中並對每個人的情況列舉個別應有的義務。《厄弗所書》中講道的結論（六 10ff）在《伯多祿前書》中變成了第二個勸勉（四 12ff）。此二封書信給我們指出當時教會生活的重點，同樣的，有如《厄弗所書》表達保祿的傳統，《伯多祿前書》也表達伯多祿的傳統。

第二個勸勉由於有一個開始，並在五 11 有一個結尾的句子，因此自成一個獨立的單元。作者寫這封信時正值強烈的宗教迫害時期，因此，這些收信人可能會因為基督徒的身分而受苦（四 12, 16）。在此勸勉中作者表達出教會的組織，因為其中提到領導教會的長老，作者同時也自稱「同為長者」，當時的情形相似於路加在《宗徒大事錄》中對保祿傳教行動結束時的狀況所做的描寫（廿 17, 28~31），同時也符合《克萊孟》一書所描寫的狀況。

另一方面，本書信像是寄給亞細亞中部各省，且廣為流傳，由於很像是伯多祿由羅馬寄出的信，而 65 年以前在亞細亞地區似乎沒有很多的教會引發伯多祿去信，因此該書信很難想像是出自 65 年以前。

事實上第二個勸勉的作者並不一定要和先前講道的作者一樣，比較好的方式是我們將它視為宗徒下一代時期的作品，這也增強了和《厄弗所書》的平行性。有人以為這是某位宗徒將原先各自獨立的文學片段連結起來，因此同樣地也無法確定信中所提的迫害行動。由於尼祿皇帝時的宗教迫害行動比較是地方性的，而道米先皇帝的宗教迫害較晚，當然也不太可能是特辣雅諾（Trajan）的宗教迫害行動，雖然根據史料，在第二世紀初時，彼提尼雅（此信寄去的地方之一）的首長 Plinius 曾經

上書特辣雅諾請教管理基督徒之事，但我們不應將此事與伯前所提的宗教迫害行動聯想在一起。

總之，重要的是，伯多祿傳統在羅馬的持久性有如保祿傳統在小亞細亞的延續性。

### 第三節 教義衝突時期

將近十年以上的時間，保祿必須和猶太基督徒思想中最草根性的潮流奮戰，就是和猶太主義者搏鬥，這點我們在先前談論保祿書信時已經可以看到。就在保祿的生命即將接近尾聲時，一個新的危險正窺伺著他：混合主義。在《哥羅森書》中他竭力抵抗此種思想以護衛信仰，這樣的態度在《厄弗所書》中繼續迴盪。同樣地，在《宗徒大事錄》中我們也見到同樣的憂慮，在他召集厄弗所的長老到米勒托聚會所做的演講中可以看到（宗廿 29~30）。路加筆下出自保祿口中「將有凶暴的豺狼進到你們中間」的話，正反映了他在寫《宗徒大事錄》時教會所面臨的情況。事實上新約中很多的文件都是為了對抗此種新潮流而產生的，而我們稱這種新的潮流為「前諾斯底主義」。以下的兩作品即反映出當時的這種情況。

#### 一、《猶達書》

我們很難確定出現在書信一開始的「猶達」是路加十二宗徒名單上的「猶達」（但瑪竇、馬爾谷並無此名單），或者「猶達」這個名字根本是個化名。同樣地，我們也不清楚這封信是

寫給誰的。第 3 節「一次而永遠傳與聖徒的信仰」及第 17 節「我們的主耶穌基督的宗徒」的經文使我們對寫作的時間有更清楚的認知，因為這二節經文所提到的人物是指那些已經過去卻能預測現今情況的人，而作者似乎不屬於這群人中的一分子。

書信中所遭遇到的困難使我們想起《宗徒大事錄》中基督徒們的遭遇（宗廿 17ff）。因此我們猜想寫作的時間大約是在 80 到 95 年之間，也就是政治當局尚未與基督徒形成敵對之前。由於書信經過相當的修飾，並不清楚誰是敵對者，然而令作者最擔心的問題似乎是道德的混亂無序。書信中曾引用與《哈諾克書》相關的資料及暗示到《梅瑟升天錄》（這兩本書是猶太偽經），因此可能與默示性的猶太主義有關。當時的教會對於聖經的正典並沒有具體的規定，因此不同的地方教會可以自行選擇不同的書籍作為信仰的經典，雖然這些書後來有很多並未被納入正典中。本書信雖然沒有什麼太新的貢獻，但卻幫助我們了解當時教會在東方地區的情況。

## 二、牧函

傳統上保祿的書信集包含了三封寫給特定對象的書信，即《弟茂德前、後書》和《弟鐸書》。在前一章中我們已經說過，這些信是否出自保祿之手很值得懷疑，事實上，由於書信內容與風格相當特別，因此很少人持肯定的態度。為了解釋書信風格的問題，我們必須將書信的作者歸於一位具有相當自由與權利的編輯者，也就是說，假設書信的作者並非保祿。至於書信中談到的主題、教會組織及關於職務的頭銜等問題都和其他書信，甚至和《厄弗所書》不同。另一方面，從各教會活躍的情況及書信所提關於教義與教會生活的問題看來，牧函可能是屬

於比較後期的作品。此外，書信中也多次提到個人的情況，如：作者所蒙受的召叫；對許多基督徒的失望；他所受的苦；他的合作者；他的使徒工作及對其弟子弟茂德的教導等等。

雖然如此，我們仍然認為，如果將牧函視為某位化名保祿的人所寫的是比較好的一件事。讀者應當注意到先前我們曾提過的，所謂「化名」並不是說牧函的作者是捏造出來的，而是保祿的弟子以保祿的名義寫作，作者並不想破壞宗徒所教導的道理，而是想要使這些道理落實在生活中，就是「保管」宗徒托付給弟子的「寄托（即：寶藏）」（弟前六 20），並透過他們傳授給後來的負責人。

事實上這些寶藏在實際生活上應用得很好。由於牧函所表達的神學面貌透露出對其他書信、《得撒洛尼前書》及《厄弗所書》的了解，以及對古經的熟識，因此在一個正在產生正典的教會中便有相當的適應性。此外，書信提到的保祿生平種種也是屬於保祿的傳統，並且也提及許多歷史事件，只是很可惜地，我們很難針對這些事件給予適切的評論。

書信寫作的歷史背景相當清楚：根據聖經記載，當時團體中有「豺狼」闖入，而教會的領導者應加以面對，最實際的例子就是與保祿關係密切，而且對於不同團體負有特殊使命的弟茂德與弟鐸。每個地方團體必須選出可靠的人以分擔責任，而他們的特質也在不同的經文中被列舉出來。至於職務的結構則和《宗徒大事錄》中沿用猶太人長老的習慣相同，同時也沿用保祿書信中「主教」（監督）的用法（「主教」是單數用法），及涵蓋女性的執事職<sup>13</sup>。而由於一個致力於祈禱與慈善工作的

---

<sup>13</sup> 參閱：弟前三 11 及羅十六 1。

寡婦團體，教會中的互助行為因此顯明。相反地，女人的地位和格前十一 3~5 的描述比較起來是落後了許多。弟前二 11~15 關於女人在許多紀律上的規定反映了格前十四 33~34 的思想，這似乎是出自一段較長經驗的結果，這些經驗也使得教會的發展越來越相近於猶太人的習性。

對於不同信徒的培訓並不再像以前一樣充滿洗禮的氛圍，這似乎反映出，在許多組織化的團體中，聚會中的訓誨言論已經變成了一種儀式，有如古經的宣讀和解釋。由監督負責領導團體，並在團體聚會中給予教導。

如此，牧函中所描繪的教會生活在地理上就涵蓋了帝國東方的許多行省，包括歐洲和亞洲地區。另外，我們也可以發現，這些書信中穿插了許多禮儀的片段，但更重要的是，我們發現宗徒書信的文學類型，它符合伯多祿和保祿的傳統（《伯多祿前書》、《厄弗所書》），原先是被用來規範洗禮的紀律，現在則被用來釐定基督徒應有的行為準則。

#### 第四節 若望傳統

在針對若望文學所做的簡介中，通常都會廣泛地論及與此文學相關的一些主題，無論如何，為了使整部聖經趨於完整，我們必須提到若望傳統在整個聖經文學演變中的地位。

## 一、書信與福音

### (一) 福音與見證

從第二世紀以來，傳統上就將《若望福音》最後編輯的時間及地點定在第一世紀末的小亞細亞，也就是在特辣雅諾統治羅馬帝國的初期，這是我們在《若望著作導論》一書中所採取的立場。另外值得我們注意的是，隱藏在《若望福音》背後的傳統及福音歷經長時間與不同階段的編輯歷史。在此我們並不進到福音及其周遭文化環境的關係，因為這個主題會引起很多不同的猜測。

本書屬於福音類型的文學體裁，因為它和耶穌的歷史、使福音獲得光照的聖經及基督徒的生活<sup>14</sup>有關，但它也是一個見證，因為在福音中，基督徒從其現實生活的角度聆聽基督的話語並觀看他的作為。至於敘述與言論的真實性，我們不應當以回溯歷史的角度，或是以重建耶穌親用詞（如：「阿爸」一詞）的角度來尋找，而是應當從福音作者對事件的深義所做的見證，及這些敘述或言論對信友的重要性來尋找，信徒就是這樣地面對他們的救主。對信友而言，在《若望福音》中，更重要的是在下列兩個層面來閱讀這些言論，即：在基督徒的現實生活中，由於聖神而發現耶穌基督活生生的臨在，及此事件的歷史性根源；因為如果這件事不具備歷史根源，主的臨在將缺乏一個具有生命力的面貌。就是這兩個層面的融合使本書擁有無與倫比的文學特性。

---

<sup>14</sup> 基督在基督徒的生活中展開他救援的效果。

## （二）福音的形式

隱藏在《若望福音》背後的傳統是出自巴勒斯坦地區。由於 70 年以後看不到福音所描繪關於地理環境的情況<sup>15</sup>，因此大部分的人認為這項傳統的年代大約是在 70 年以前；此外，若望傳統中也有一些資料為瑪竇或路加所熟知，而它們屬於 80 年代的作品，因此很可能《若望福音》是在 80 年左右才開始編輯。同樣地，我們也隱約地能推測到一個地理上的變換：從巴勒斯坦地區到敘利亞，甚至到小亞細亞，而福音也就是在小亞細亞完成的。

《若望福音》在基督徒的聚會中被宣講，因此，也就是在這些環境中我們才能找到它的文學形式。若望宗徒在聚會中回想起天主子被遣而降生成人的那一刻，以及當聖言被宣講及信友領受耶穌體血時基督的臨在，因此福音關於耶穌言行的主題就摻雜著對教會聖事生活的影射。很可能這材料中有某部分是在 80 年左右寫成的，後來加上了《若望福音》雛形版的《神蹟之書》與《光榮之書》<sup>16</sup>，形成了今日我們所見的《若望福音》。由於福音受到多次的編輯，因此作者最初寫作福音的動機很可能已經有所改變。

在《若望福音》的編輯過程中，有一個階段的版本是以廿 31 為結尾，並可能以洗者若翰的見證為開始，就是我們現在所讀的一 6~8 以及 19ff。在福音作者去世以後，他的一個徒弟增補了現在的第廿一章成為最後的版本，即今日的《若望福音》，很可能現在的〈序言〉部分也是出自於同一人。但是，我們應

<sup>15</sup> 例如：五 2 的「水池」及十九 13 的「石鋪地」。

<sup>16</sup> 參閱：《若望著作導論》。



當注意，爲了保持整部作品的協調性，作者相當細心地將序言部分插入原來洗者若翰的見證中，如此而突顯了本段福音的結構<sup>17</sup>。

另一方面，最後這一版的《若望福音》可能已經增加了許多材料並且改變原來編排的次序，雖然這只是我們的猜測，而不同的學者也有不同的看法，但是基本上對於某些問題總會提出相同的疑問，比如爲何第十四章和第十六章重複性如此高，或者福音中爲何產生了一些無法和上下文相扣的段落<sup>18</sup>。雖然從不同的編輯層面來看有時會發現許多的不同，但無論如何，《若望福音》的神學直觀是相當整體的。

另一方面，不管是口頭還是寫成的經文，福音都相當堅持形成經文的禮儀背景，這也許說明了爲什麼作者在福音的第一部分，要將耶穌的行動安排在一連串猶太慶節的背景中，其高峰是一段緊密的敘述，即取代傳統猶太逾越節的基督徒逾越奧蹟。猶太宗教禮儀系列的最高峰在耶穌身上劃下句點，正如所有關於慶節的敘述也在逾越奧蹟中達到高峰。

### （三）若望書信

我們相當確定這些書信和福音是出自同樣的背景。第一封書信沒有提到作者的名字，第二及第三封則將之歸於一位「長老」。由於第一封和第二封都是爲了抵擋相同的錯誤，因此我們應當假定它們是出自同一個教會團體中，甚至是出自同一位

---

<sup>17</sup> 若一 1~18 節的序言實在經歷了不同編輯的過程，最後版本的編輯者巧妙地安排本段經文的結構，使得經文呈現出有趣的對比。

<sup>18</sup> 例如：三 16-21, 31~36；十二 44~50。

作者。但，如果要區別若望宗徒<sup>19</sup>與若望長老則不是一件容易的事，因為這個問題比較複雜。最後我們也許可以說，書信的作者是福音編輯階段中的某一位作者，而這兩類的文稿都和「耶穌所愛的門徒」有某種關係。

第三封書信告訴我們關於若望團體的教會生活中許多相當有趣的細節：團體中的某些人到其他團體的情形；有身為首領的未曾好好招待來訪者；對另一個奉獻良多的領導者稱讚有加……。這是一封私人信函，有別於第二封書信，第二封信似乎是為寫給基督徒，為在聚會中公開誦讀的。

由於第一封書信既沒有開頭也沒有結尾，因此究竟它是一封信或是一個宣講是可以討論的。但經文中仍強調是「用筆寫的」（「我給你們寫……」），雖然這類語氣只出現在某些段落中。《若望壹書》整體看來像是一段言論，也許比較恰當的是把它當作一篇討論某項主題的論文，而不去深究它是口頭或書寫的形式。另外有部分的經文也像《雅各伯書》、《厄弗所書》及《伯多祿前書》一樣，在其背後隱含著某種思想的言論，甚至於在書信中我們也會發現很多關於洗禮的主題，雖然它的風格相當不同。另一方面，其他主題如與反基督宗教者的奮鬥，這已超越了洗禮的背景，卻使我們想起《猶達書》和牧函所顯示的教會處境：作者寫作這些文件時已經知道關於假先知的所作所為，因此若望書信中所提到的區域應當就是在亞洲，大約也是比較後期的保祿書信所提到的範圍。

---

<sup>19</sup> 我們假定他是《若望福音》的作者，因為「載伯德之子、若望」這個名字既沒有在福音中，也沒有在書信中出现。

#### (四) 若望傳統的紮根

傳統上認為，要尋找若望團體的蹤跡就必須到厄弗所及其附近地區尋找，甚至於經文的產生也在此處。這看來似乎有些奇怪，因為厄弗所在保祿書信蒐集過程中扮演著重要的角色，而《宗徒大事錄》也證實保祿曾經在厄弗所停留一段較長的時間，而另一方面，若望團體和保祿的年代有些差距，大約較其晚 20 年左右。因此厄弗所和若望團體間的關聯性引人猜測，然而可以肯定的是，第二世紀初安提約基雅的依納爵及第二世紀中 Polycarp of Smyrna 未曾證實若望團體與厄弗所的關係。但是另一方面，來自厄弗所的 Polycrates 以及里昂的依肋乃（原來自亞洲）卻清楚地證實這一個傳統的存在。也許比較好的解釋是，我們假定若望團體是屬於整個大教會團體中比較邊緣的一個，如此一來，關於若望團體與厄弗所的關係，我們就更容易理解為何同時存在著這兩種不同的看法。事實上，我們可以保留傳統上肯定的態度。

另一方面我們也應當注意到在這個傳統中有很多的「若望」，所謂「主所愛的門徒」可能是若望宗徒，也可能是《若望福音》與書信的作者，即若望長老；或者是《若望默示錄》的作者，即先知若望；這些名字的身分問題使得我們非常混淆。當然也有可能「若望」這個名字只是一個代號，目的是用來指稱參與這些編輯作品的不同人。下面我們將看看若望著作中最特殊的部分，即《若望默示錄》。

## 二、與迫害者外邦帝國的衝突

基督徒和政治當局的良好關係維持了相當長的一段時間，雖然教會並不像猶太宗教一樣享有法律的保護，卻仍舊延續猶

太主義對帝國的忠誠態度，從《羅馬書》起，歷經《伯多祿前書》及《宗徒大事錄》，甚至到牧函，都可以從中找到教會為政治當局代禱的經文。透過福音，我們已經知悉耶穌面對政治當局的態度，最明顯的就是關於是否給凱撒納稅的問題。這是法利塞人故意以國家主義的原則丟給耶穌的難題，但耶穌並未陷入陰謀，反而超越了此種政治性的辯論。如今基督徒在面對地上王權的管轄時，卻採取了比耶穌更為忠誠的態度，甚至當尼祿皇帝實施宗教迫害時，基督徒的態度仍舊未曾改變。直到道米先皇帝時，基督徒團體開始和外邦集權勢力有了衝突，而《默示錄》所描寫的就是基督徒面對這一切的反應，這也是繼猶太人受安提約古（瑪加伯時期）迫害兩百年之後，信徒再一次對宗教迫害的反應。

### （一）《默示錄》的文學類型與訊息

默示文學是基督徒神學誕生的脈絡之一，這類的文學在許多方面可以見到其痕跡，比如：耶穌的言論，與主的日子、審判及復活相關的書信片段，以及關於基督徒的希望與基督學的表達。耶穌基督給先知若望的啓示是新約中唯一系統性表達的默示文學，雖然新約其他書卷，如：福音、保祿書信等偶爾也出現此類文學，但多半是零星呈現，沒有形成一個系統。此類文學乃承襲自猶太主義的文學類型。

《默示錄》寫作的目的就是要傳達一種希望的訊息，特別是給所有的信友。因為當他們面臨考驗時，他們必須為耶穌作證，並為天主聖言冒生命的危險，其原因是明顯的：大龍（撒殫）已經和頭戴十二星的女人（更新後的人性）一男孩（默西亞）的母親一展開殊死戰。為了這場戰役，大龍已將權利給與

海怪（羅馬政治力量），而陸怪（外邦極權主義）為海怪工作，牠就是假先知。在此象徵圖像中羅馬就不再是信中所說的合法政治勢力，而是成了一個大妓女，即與其黨羽面對天主審判的巴比倫。神秘數字 666 可能是指尼祿皇帝，並將道米先皇帝視為「復生的尼祿」。爭戰已經在地上展開，但教會子女們的殉道卻使得她在天上享有羔羊的榮耀，即復活的耶穌基督。她正等待著參與羔羊在新天新地的婚禮。

這就是貫穿本書表達「希望」的訊息。本書一開頭是寫給小亞細亞教會的七封信，雖然各書信表達的方式有所不同，卻都傳達同樣的訊息，即「希望」；同時，書信也傳達涉及教會當時困境的緊急通知。另外值得一提的是假教師的行為（參閱：《猶達書》和牧函）、猶太人的仇視以及信友不溫不熱的信仰態度。這是第一世紀末亞洲教會的情況。

## （二）寫作的時間

本書最後一個版本似乎是出自道米先時期。形式研究使我們發現先已存有的形式。在這些材料中有一些來自禮儀讚美詩、喝彩詞等等，其他是關於聖經的解釋，這些解釋意味著一種先存的，特別是受到《厄則克耳》及《達尼爾先知書》靈感的閱讀（雖然整本書是聖經經文的編纂品）。這些因素提供我們關於教會主日聚會的消息（《默示錄》中已經如此表達）。最後的編輯統合得很好，但仍依稀可見編輯的階段性，雖然許多不同的理論在這方面仍未獲得很好的解釋。此外，本書也不太可能是猶太默示性文學的基督化，雖然可能有一個較短的經文是出自外斯巴仙時期（即：耶路撒冷滅亡時，對猶太基督徒的默示性文學而言，這是一個重要的時期）。在與帝國形成對

立之前，本書的編輯者已經將書信置於本書前面，信中所談的是當時教會內的教理問題。

本書有一個禮儀性的背景，有些學者甚至認為整本書就是一分禮儀的經文，為方便在聚會中宣讀，其中不斷以「有耳的，聽吧！」這樣的句子來保持和會眾間的互動。雖然如此，普遍說來默示文學類型並不是一種宣講，也不屬於宗教抒情文學，事實上它所表達的訊息都是為了使讀者能深思反省。

至於本書的作者，我們已經說過，「若望」一名使我們混淆，不知是指先知若望還是第四部福音的作者。事實上這二人並非同一人，亞歷山大里亞的克萊孟已經說過了。本書的希臘文相當粗俗，相當清楚地反對正統的猶太主義<sup>20</sup>，雖然另一方面它也重視耶路撒冷以及與《若望福音》背景不太吻合的聖殿，但卻和《若望福音》一樣擁有「基督是被宰殺的羔羊」以及「天主聖言」的概念。關於作者比較恰當的看法是，他是出自若望學派的某一個人。

## 第五節 最後的文件

### 一、默示經典的正典性

我們若跟隨教會發展的足跡來到第二世紀初，便會發現，在猶太主義認可的聖經之外，教會漸漸地出現一群功能性的經

---

<sup>20</sup> 此處的「猶太主義」是指相當典型、由猶太宗教維繫的猶太主義，不同於前一章我們所說的「基督徒的猶太主義」。

文，這些經文最後使得教會的生活規律化。不管這些經文的作者是誰，它們在當時就因宗徒傳統的見證而獲得某種權威，而此權威不僅和書本最後的形式有關（我們現在所看到的），而且也 and 它所經歷的編輯及形式上的各種階段相關。這些經文的產生是爲了擁有一種標準性，而其所以能被保存，是因爲在成爲更廣的文學單元之前，它們已經有此價值，因此教會在使用這些經文時就已經承認它們的正典性。正是由於這些正典經文，教會才能不斷地證實自己教誨的穩固性，及團體生活的信德。

顯然地，並非所有的經文都被保存下來，但這些被保存下來的經文絕不是出於偶然：在我們眼前是一份多元的文件，此文件從起初就在教會內擁有某種程度的威信，自然地，當文件形成書卷時（爲答覆團體在某時空中的具體需要而產生的文稿），它的價值就更爲人肯定。我們不斷強調在默示文學產生的過程中，基督徒的聚會所扮演的角色，而這樣的文學已是屬於社會學的範疇，因爲最早的文件從中產生，後來爲了答覆團體的需要而將這些經文匯集一起成爲系統性的文件（福音、《宗徒大事錄》、書信、《默示錄》等的形成也是如此），漸漸地也就成了新約作品的一部分。以下我們將介紹新約最後的兩份文件，由這兩份文件被列入正典的過程看來，就更加證實了上述新約作品形成的過程。

## 二、新約中最後的經文

### (一) 被列入綱目的《馬爾谷福音》結尾：十六 9~20

許多很好的手抄本<sup>21</sup>都證實《馬爾谷福音》在十六 8 突然地結束，但是在其他手抄本中至少可以發現三種不同的結尾，此種現象代表著一個屬於經文批判的問題。我們目前暫且不進到這個問題中。

比較令我們感到興趣的是，究竟《馬爾谷福音》所形成的傳統要告訴我們什麼。其中一個手抄本的結尾是一種默示性的 logion，第四世紀的聖熱羅尼莫對此種文學類型相當熟悉，因此不太可能是老早已有的經文。另外兩種是一般手抄本慣於提到的，其中被接於第 8 節之後，屬於短結尾的手抄本，它可能應用了《路加福音》及《宗徒大事錄》的經文<sup>22</sup>，但此結尾經文的古老性卻值得懷疑。

另一種結尾較長，被列為正典，是現今聖經所採用、也是比較通行的一個版本，這是一連串結合《瑪竇福音》、《路加福音》、《若望福音》及《宗徒大事錄》等經文所形成的結尾<sup>23</sup>。這段結尾的經文出自另一個作品集，原是作者為了使《馬爾谷福音》有一個邏輯性的結尾，針對先前已經蒐集的新約敘述性書卷的各種文稿加以研讀後才寫出的。由此可知，此作品集的

<sup>21</sup> 包括亞歷山大里亞的克萊孟和奧力振支持的《梵蒂岡本》和《西乃本》。

<sup>22</sup> 《路加福音》提到伯多祿；《宗徒大事錄》則說宇宙性救援的宣報。

<sup>23</sup> 讀者可將其中第 15 節對照瑪廿八 19~23；第 12~13 節對照路廿四 13~15；第 14 節對照路廿四 36~49；第 19 節對照若廿 11~18；第 14 節對照若廿 19~23；第 17~18 節對照宗二 4；九 18；十 46；廿八 3~6, 8 等處。



權威性不但為他所認可，也被他的讀者肯定，所以他才能加以應用。這大約是第二世紀前 30 年的事。

## （二）《伯多祿後書》

作者刻意使用前面我們所提過的「化名」來寫作，為的是維持宗徒的傳統。因此，作者將它呈現成伯多祿逝世以前所做的一種見證。作者熟知伯多祿的信（伯前），並在三 1 中採用該信的內容，他利用《猶達書》的內容來抵擋假教師，並在書信結尾時採用《猶達書》的經文。從經文中暗示耶穌顯聖容的場景看來，我們知道他相當熟悉福音的傳統；他也使用保祿書信。雖然他並沒有說這信是寫給誰的，但他假定讀者知道《伯多祿前書》，因此可能是在小亞細亞寫的，信中所提到的危險和《猶達書》或牧函中所遭遇的相同，正證實了此信形成時的背景。作者不僅使用聖經中先知性的證據<sup>24</sup>，也採用宗徒的見證來反對假教師，因為宗徒們給我們表達了對基督真正的認識。信友必須記住「先知們所宣講的以及受派遣至信友中的使徒們的命令」，因為這命令就是代表主及救主的命令。

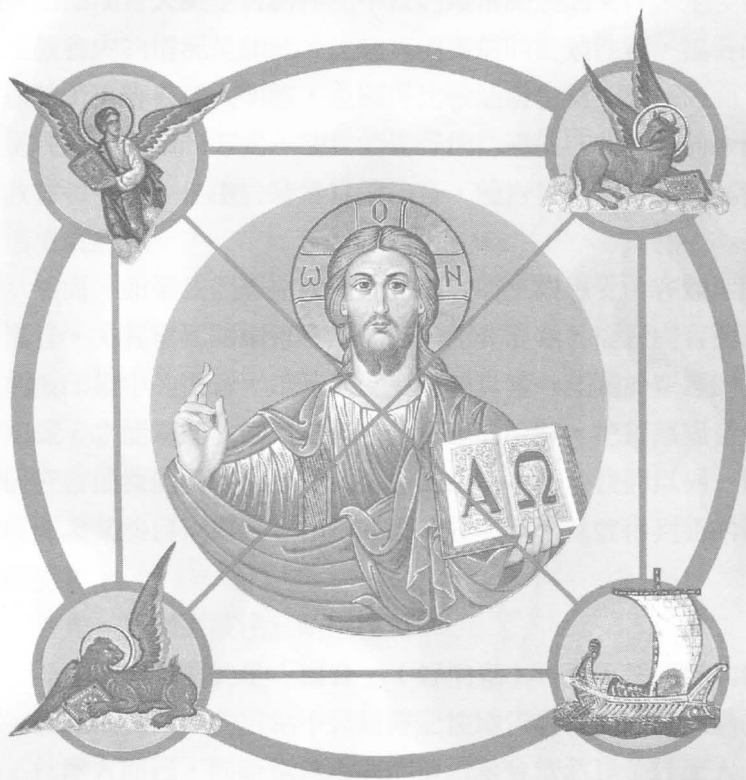
作者藉由文稿來表達宗徒的見證。他清楚地提到保祿的書信，並視這些書信為一個整體，與其他經典（舊約）同等並列（三 14~16），而這也是我們所發現的第一個提到「基督徒作品」的跡象，但是我們應當小心，不要像某些人曲解了經典的真義（三 16）。這顯示了早在第二世紀初時，異端者就經常使用新舊約的經文（但卻加以曲解）好使他們所宣講的道理具有權威的樣貌。這是第二世紀初的情形，而本書信可能出自 110

<sup>24</sup> 參見：伯後一 21~22：「預言……是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的。」

或 125 年左右。作者想保存伯多祿權威並賦予本書訓導價值的企圖、使用先知性經典（整本舊約）及宗徒著作的方法等等，都說明了本書能夠成為正典書籍之一的原因。本書是整個聖經綱目中的最後一本，緊接著的是許多教父的著作，如此形成一個支持信友信仰生活的大環鍊，雖然其中有一些教父的作品早在這個時期之前就已經寫成，但其權威性則是列於綱目之後的。

# 第貳部分

## 對觀福音分論



# 導 言

四部福音大概是新約作品中我們最常閱讀的文件，至少在天主教會內的情況是如此。比起其他書信的勸勉性質，福音的敘述體裁更容易讓人明瞭，也顯得比較活潑生動；另一方面，它呈現耶穌事蹟的方式，使我們覺得他彷彿就在我們眼前，而在教會禮儀中，也由於時常宣讀福音，使得我們對它比對其他書信更為熟悉。

然而，如果我們想擺脫個人對福音的主觀感受，客觀地閱讀福音，尤其單獨閱讀每一部福音，而非混雜各福音內容而形成刻板印象中的福音，這時候就更需要具備一些關於聖經的基本知識，才能幫助我們對它有一個正確的瞭解。把每部福音分開研究會使我們發現每位作者特殊的觀點，而當我們以另一種角度閱讀某些自以為已經相當熟悉的經文時，就會得到新的領悟與體會。

首先，我們應該注意兩個要點：

第一，福音寫的是「福音」（好消息），而不是耶穌的傳記，因此福音寫作的重點不只是傳記性地告訴我們耶穌「過去是」什麼人而已，同時也告訴我們他「至今依然是」什麼人，

尤其是他和我們的關係。因此了解福音特殊的歷史意涵及它所表達的一切是相當重要的。福音固然有其歷史意義，但畢竟不是鉅細靡遺地描述每件事情的經過，而且它的寫作方式也比較獨特，各部福音在細節上也有所出入，這些話題在另一本專書中已經有所探討<sup>1</sup>。

第二個要點是福音的**編輯方式**，即歷經長時間的編輯直到最後完成，形成現今我們所閱讀、教會所認可的經典的過程，這點我們在此導論的第一部分已經詳細講解過了。

關於《若望福音》，筆者已經出版了一部專書論述<sup>2</sup>，因此以下我們所說的一切並不包含這部福音。

緊接著《宗徒大事錄》的介紹之後，我們要介紹的是對觀福音。之所以如此安排，是因為《宗徒大事錄》與《路加福音》出自同一位作者，多少與福音有些關係，因此我們將對觀福音分論放在《宗徒大事錄》的介紹之後不是沒有道理的。我們所說的並不是對觀的問題，這個問題大家已十分熟悉，因為在註腳裡朱修德神父的著作中已經有所介紹。儘管如此，我們仍然選取在這問題上一般所認可的資料。首先要看的是《馬爾谷福音》。

筆者參考了一些有關新約導論的著作之後，發覺幾乎每本書的解釋架構都大同小異。仔細考量之後，我覺得還是採用《聖經研究簡介》<sup>3</sup>這本書的資料來說明比較好，因為它所介紹的架

---

<sup>1</sup> 朱修德，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓，2000）。

<sup>2</sup> 穆宏志，《若望著作導論》上、下（台北：光啓，1999）。

<sup>3</sup> Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Introducción al estudio de la Biblia*, IEB 6, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994.

構簡單明瞭。因此我們在介紹每部福音時，將分三章處理：第一章是關於文學的問題，比如：字彙和風格的特點，作品的結構，甚至於我們也會談到首次閱讀經文時應遵守的基本規範。第二章討論一些神學問題，以幫助讀者在閱讀經文時—不管是全篇閱讀或是擷取某段落—能夠從中獲益。第三章則是有關經文研究的一些基本問題，比如：作者、經文產生的地點、時間，以及書本的歷史及相關的研究等等。第三章的最後，會是一些開放性的問題，值得更進一步的研究，提供給有興趣的人做參考。

基本上這些資料都不是筆者原創的，而是將以下幾位學者的研究成果綜合整理而成：Aguirre-Rodriguez、Xavier Léon-Dufour<sup>4</sup>、Kümmel<sup>5</sup>、Raymond E. Brown<sup>6</sup>。這些學者分別代表西方各個不同的地區和語言。

---

<sup>4</sup> Xavier Léon-Dufour et Charles Perrot, *L'Annonce de l'Évangile, Introduction critique au Nouveau Testament vol II*, Introduction à la Bible, Paris: Desclée, 1976.

<sup>5</sup> W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London: SCM Press Ltd., 1975 (英譯版)。

<sup>6</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997.

第貳部分  
第一篇  
《馬爾谷福音》



# 第一章

## 文本的研究

我們先從《馬爾谷福音》說起。今天每當我們談到福音時，大多會認為《馬爾谷福音》是第一部寫成的福音<sup>1</sup>，雖然不乏異議之士。

這部福音在古代鮮少為人注意，對此奧斯定的看法就影響深遠，他說「《馬爾谷福音》跟著《瑪竇福音》，也是它的摘要」<sup>2</sup>。這麼一來，最好直接評論《瑪竇福音》，因此《馬爾谷福音》在古代就很少受到討論，直到「福音二源論」出現後，它的命運才全然改觀。由於它是第一部寫成的福音，而且一般也就因此認為它最接近歷史事實，所以引起眾人的注意，各種評論也陸續大量的產生。

### 第一節 文學特色

#### 一、字彙

《馬爾谷福音》的語言以詞藻貧乏為其文學特點。幾乎每

---

<sup>1</sup> 關於這個問題，讀者可參考朱修德神父《啓示的傳遞》一書。

<sup>2</sup> *pedisequus (of Mt) et breviator eius.*



個句子都以  $\kappa\alpha\iota$ <sup>3</sup> 這個字，或另一個很普遍的字做爲開頭，例如：「立刻」、「又」等。另有一些固定的字、動詞群，或表意不明的字，在通篇經文中固定地重複出現，例如「做」、「想要」、「能」、「有」等。

比較有意思的是，馬爾谷對於動詞的使用，傾向於用漸進的方式來表達，如：耶穌「開始」說話、「開始」動身前往……、「開始」教訓人等等。

即使是描述其他動作，在動詞的使用上也沒有太多的變化：「叫」（call）這個字，可以用來指涉一種門徒身分的開始（耶穌「召叫」門徒們），同時也可以是有什麼特別意義的一個動作（比拉多……遂「叫」百夫長來，問他耶穌是否已死）。同樣的，「看」這個字可以是「含怒的看」（三5），也可以是「充滿愛意的看」（十21）。

另一方面，馬爾谷的敘述相當寫實且具體，他雖然字彙貧乏，卻仍能使用各種具體的名詞來描述房子、衣服等物的各個部位。他也喜歡使用具體的數字，例如在增餅奇蹟中，在場的人數是四千、五千人，而碎屑蒐集起來是七簍、十二簍。有時候也用一些比較鄉土的字彙，比如第二章，用來指稱癱子的擔架的字眼就是一個例子。

馬爾谷的另一個特色是經常喜歡使用「縮小詞」，如：（小）船（三9）、（小）女孩（五41, 42；六22, 28）、（小）女兒（五23；七25）、狗狗（七27）、屑屑（七28）、（小）魚（八7）、（小）耳朵（十四47）等等，使得整個故事顯得平易近人、大眾化。

經文中使用許多阿拉美語，引起學者諸多不同的解釋。阿

<sup>3</sup>  $\kappa\alpha\iota$ ，英文解作 and，中文則視上下文而有不同的譯法。

拉美語不是集中在某一段、某一節經文，而是分散各處。似乎馬爾谷所抄寫的原始文件本身就有這些阿拉美語。值得注意的是，作者在使用這些阿拉美語彙時，似乎覺得有必要加以說明，由此可以推測經文應當不是在猶太環境中編輯而成的。

經文中同時也出現許多拉丁文，這是另一個引人注意的地方。學者經常以此證明《馬爾谷福音》是在羅馬寫成的。但也有人認為，《馬爾谷福音》所用的拉丁語彙可能在當時整個羅馬帝國都十分普遍，是隨著軍隊流傳，逐漸深入民間。無論如何，以拉丁文字來解釋語意已十分清楚的希臘文字，事實上是有些怪異的現象，至少在以下兩種情況中是如此：「兩個小錢，即一文銅錢的四分之一（quadrans）」（十二 42）；「……庭院裡，即總督府內（praetorium）」（十五 16）。這似乎又不只是在一般用法中插入一些字彙那麼單純。

如果我們注意一些統計數字的話，就會發現《馬爾谷福音》詞藻貧乏的說法其實是相對性的。把整部福音中「所有詞彙」（不論相同或不相同）加起來的總數，除以「不同詞彙」的總數，馬爾谷所得的結果是 8.35（平均每個字的重複次數），而若望是 15.07，瑪竇是 10.82，連路加都比它多，是 9.44<sup>4</sup>。

## 二、句法

如果說《馬爾谷福音》的字彙很貧乏，那麼它的句法也不會活潑到那裡，可謂是「不重句法」的。不過學者對於這一點有許多不同的看法。所謂「不重句法」可能意指其風格比較通

<sup>4</sup> 可以比對《希伯來書》的數值，它最低，是 4.76，而一般人認為這是新約中希臘文最好的作品之一。

俗、閃族式，也可能是說他比較口語化，會重複敘述同一情境，因此 Léon-Dufour 建議：

「閱讀《馬爾谷福音》的時候，要把自己當成一個聽眾，彷彿正聆聽著一位證人細述美好的往事。<sup>5</sup>」

重複的情形常常出現，這其實是通俗及閃族式語法的特色：十五 26「他的罪狀牌上寫的是……」，此處的「牌」和「寫」同屬一個字根，前者用名詞，後者用過去分詞；二 4「拆開了房頂，拆穿之後，把床縫下去……」，「拆」和「房頂」二字的字根相同；此外，四 2；七 33；九 2 等，也有類似的情況。

有時候會重複代名詞，而這在語法上是多餘、沒有作用的：七 25「...有一個婦人，**這婦人的、她的**女兒附了邪魔，一聽說...」，「這婦人的」和「她的」意思一樣，根本無須重複。有時候是不了解字彙原來的意義：五 6「他（附魔者）**從『從遠處』**望見了耶穌...」，好像作者以為「從遠處」一詞的意思只是「遠處」，所以要在「從遠處」之前再加上「從」字。

後來翻譯福音的人常常自動刪除這些「不漂亮的重複語」，或因無法在譯入語中譯出，而使我們這些只讀譯本的人，無法欣賞到《馬爾谷福音》希臘文原作的書寫風格了。

有時候作者也會重複一些意思，在我們看來這樣的寫作手法只是贅述，沒有什麼意義，如：五 12「請打發我們到那豬群，**好讓我們進入牠們內**」；另外在六 3；七 13；十三 19, 20；十四 18 也可以看到類似的例子。

作者循序漸進，逐步帶領讀者進入描述的情境中。事實上，我們可以說這是一種希伯來文常用的平行體，我們讀《聖詠》

<sup>5</sup> 參閱：Léon-Dufour, *Le Nouveau Testament*, p. 37.

時，有時也會發現類似情形。

作者的敘述技巧在重要思想的重複中表露無遺：同樣的一個句子在不同人物的口中重複出現。最著名的例子是二 1~11 關於**罪赦**的事。耶穌說了這句話，然後法利塞人在他們心中重複一遍，接著耶穌大聲地指出他們的心思念慮，最後治癒癱子，以此作為赦罪的例證。這樣一來，這句話毫無疑問地深烙在聽者心中。另一個例子是二 15~16，關於耶穌**和罪人一起吃飯**的敘述，短短兩節之中，「吃飯」一詞重複了三次。其他還有不少例子：六 31, 32, 35；十 38, 39；十二 41~44；十五 44, 45。

另外，還有一個特點也表現作者的敘述技巧，就是突顯重要的字彙，甚至不惜違背語法規則，例如他在「未竟句」(casus pendens) 中，把一個其實應該算是補語的字擺在句首：六 16 「我所斬首的那個人若翰復活了」) 將代名詞「那個人」放在前面，而將此代名詞所依附的主格—若翰放在後面。

此外，他也常常在一個句子中使用「雙重否定」來強調他要表達的意思：一 44 「你**什麼都不要對任何人說**」中，「什麼都不要」和「不要對任何人」便是雙重否定。這樣的情形出現達十八次之多。

句子與句子間的結合應當表達其間的關係，這就叫做「句法」。然而希伯來文和通俗希臘文卻比較喜歡使用「並列法」，就是運用多功能的 καί (and) 字把許多句子串連起來，這樣一來，讀者/聽者就必須注意聲調的抑揚頓挫或其他記號，來判定他所聽到的字串屬於哪一種結合形式。《馬爾谷福音》中的 καί 字可能相當於一個「條件句」(八 34)，或「時間句」(十五 25)，或用作說明方式的「情境補語」(一 19；四 27)。

### 三、風格

《馬爾谷福音》記述鮮活，而結構簡單，兩者之間形成了對比，這就是他的文風特色。我們先從**記述的結構**來看。將以下兩段記述互相比較：— 25~27 治好葛法翁的附魔者，及四 39~41 平息風浪。這兩段記述內容完全不同，結構卻如出一轍，仔細比較很有意思：

| — 25~27                         | 四 39~41                    |
|---------------------------------|----------------------------|
| 耶穌斥責他                           | 耶穌醒來，斥責了風                  |
| 說                               | 並向海說                       |
| 不要作聲！從他身上出去！<br>(命令的效果：附魔者被醫治了) | 不要作聲！平定了吧！<br>(命令的效果：風停止了) |
| 眾人大為驚愕                          | 他們非常驚懼                     |
| 以致彼此詢問說                         | 彼此說                        |
| 這是怎麼一回事？                        | 這人到底是誰？                    |

其他類似的比較有以下幾組：貝特賽達瞎子的故事（八 22~26）和聾啞人的故事（七 32~36）；耶穌在納匝肋的宣講（六 1~2）和在葛法翁的宣講（— 26~27）。更明顯的例子是關於準備進耶路撒冷的敘述（十一 1~6）和最後晚餐的敘述（十四 13, 14, 16）之間的比較。

這種現象在福音中隨處可見，不禁使我們猜想這一切都出自同一作者之筆，因此稍後針對這些材料的彙整及編輯痕跡做評論時，應當留意這個現象。或許這些彙整也是同一作者所為。

**鮮活的敘述氛圍：**作者常常使用敘事的「現在時態」，而不使用最適合敘述事情的「簡單過去時態」。這點特別是在動

詞「說」這個字上最常發生，這樣的用法使得記述的內容更具臨場感。「未完成時態」是用來指出一個在執行過程中的行動，通常在翻譯的過程中不太容易保存下來，特別是中文，中文裡若要表達「未完成時態」的特性，就會因為添加太多文字而變得冗長。可是沒有譯出的話，又會喪失一些原文所要表達的意思，例如五 18，讀者就感受不到那位曾附過魔的人在懇求耶穌時的堅持、殷切（「一直求」）。

有時候看不出時態之間的連貫：「比拉多驚異耶穌已經死了（現在完成時態），遂叫百夫長來，問他耶穌是否已死（簡單過去時態）」。後面這句用簡單過去式讓人覺得「死」這個動作似乎與現在無關。在派遣門徒的場景中（六 6 及其後），作者把「現在時態」、「未完成過去時態」、「簡單過去時態」三者混合使用：「耶穌叫來十二門徒（現在時態），開始派遣他們……（簡單過去時態），賜給（未完成過去時態）他們……權柄……」。

此外，作者也在毫無提示的狀況下，突然將間接語氣改成直接語氣：「不要在腰帶裡帶（間接語氣）銅錢，要穿（直接語氣）鞋，不要穿兩件內衣（直接語氣）。」這樣一來，所引起的效果就是使讀者更接近原來的場景。

同樣的，在無人稱複數動詞之後使用單數動詞也具有同樣的效果：— 21 「進了（無人稱複數）葛法翁；一到安息日，耶穌就進入會堂教訓（第三人稱單數）人」。這種無人稱的用法是阿拉美語的特點。但這段經文看起來卻好像取代了現場見證人的說話，若是現場見證人在敘述事情則會使用第一人稱複數：「我們進了葛法翁；一到安息日，耶穌就進入會堂教訓（第三人稱單數）人」。在一 29；五 1~2, 38；八 22 等，也有類似的情形。

**記述的笨拙：**作者在寫作時不能夠完全掌控自己所敘述的

場景，反而受制於自己所見到的事物，因此他的記述充滿許多看來愚蠢的地方，但也因此更加生動鮮活。例如，他不管時機恰不恰當，就突然在敘述中插入補充作用的解釋詞句。

最常見的是對於已經肯定或太過普遍的事再加以確定：— 28「他的聲譽遂即傳遍了各處，（意即）整個加里肋亞地區」；— 32「到了晚上，（更精確地說）日落之後」；— 42「癩病立時脫離了他，（我的意思是說）他就潔淨了」。這些都還只是出自第一章的例子而已。

還有一些在記述結尾突然出現的「馬爾谷的特徵」，也在此一併舉出。復活雅依洛女兒記述（五 21~43）的結尾是一個最典型的例子：「那女孩子就立刻起來行走，原來（既然）她已經十二歲了；他們都驚訝得目瞪口呆。耶穌卻嚴厲命令他們，不要叫任何人知道這事；又吩咐給女孩子吃的。」這女孩十二歲的事實似乎說明得太晚了，而「給她吃的」的命令又顯得多餘突兀，特別是在耶穌一如往常要求大家保持靜默，現場氣氛嚴肅的時候。Léon-Dufour 引用 Taylor 抄自 Marie-Joseph Lagrange 的一番話值得一提，他說<sup>6</sup>：

「……這些事情既無助於道德教誨或說明，不增加奇蹟的神奇性，也不提高人物耶穌的地位，之所以出現在記述中，乃是因為事件的經過原本就含有這些情節。」

---

<sup>6</sup> Léon-Dufour 前述著作，p.43。最後一句話的強調字體是筆者標示的。

## 第二節 編輯方式

此處我們並不討論《馬爾谷福音》的來源問題，僅就福音中的材料及其安排加以研究，俾使讀者對這部福音有一個整體性的瞭解。

### 一、馬爾谷使用的材料

**耶穌的話語：**事實上不多，耶穌言論的簡短是本部福音最令讀者感到驚訝的特點之一，特別是當讀者剛剛讀過《瑪竇福音》對「耶穌—老師」這個概念有所認識的時候。

事實上，整部福音只有兩個耶穌的言論，而且不長。一個是四 1~34 的比喻，另一個是第十三章關於末世的言論。另外有一些給門徒和教會的命令：六 8~11 以及九 33~50（包含末了增補的部分）。至於對法利塞人的抨擊言論卻只有三節（十二 38~40），相較於瑪竇的卅六節和路加的十九節實在少很多。

有時候也會出現一小段，與上下文完全無關的獨立言論（四 21~25；八 34~九 1）。但不同於瑪竇的是，他對於耶穌言論的內容並不感興趣。

有幾次福音也說到耶穌施教，但沒有進一步說明他教導的內容，甚至連好幾次人們非常驚訝於他教悔的時候也沒有提到它的內容（— 21~28）。看來好像耶穌所教訓的內容就包含在他所作的一切行為當中，他是「做中教」。

**記述：**馬爾谷在記述的內容上倒是發揮得相當多，特別是和《瑪竇福音》比較起來。但也不是所有的記述都如此，比如關於耶穌受試探、首次召選門徒，以及在加里肋亞最後幾次的辯論等等（二 13~三 5）。至於著墨較多的是：治癒癱子（二 1~12）；



治好革辣撒的附魔者（五 1~20）；復活雅依洛的女兒（五 21~43）；洗者若翰之死（六 17~29）以及治好附魔的兒童（九 14~29）。

和《瑪竇福音》相較之下，《馬爾谷福音》大部分的記述都只是直接把經驗寫下來，沒有經過整理。但這並不是說馬爾谷是一個簡化者，他的篇幅確實比較短，但這不一定是簡化的結果，有時也因為他所略去的記述和詞彙多於他所增添的細節。

## 二、材料的匯集

絕大多數學者皆認為：馬爾谷承襲了許多前人蒐集歸類好的材料。首先是有關苦難的記述，這部分資料在教會非常早期的時候就已經有人編整好了。除此之外，許多作者經常引述以下幾種段落：

- \* **經由證人傳述**的內容：在葛法翁的一天（一 21~38）<sup>7</sup>。三個大奇蹟（四 35~五 43）<sup>8</sup>。門徒外出傳教回來後耶穌首次增餅的事件及其後續發展（六 30~56）<sup>9</sup>。耶穌在加里肋亞境外的旅程及所行的奇蹟（七 24~37）。第二次增餅事件及其後續發展（八 1~26）。從伯多祿明認耶穌是默西亞到第二次預言苦難（八 27~九 29）。
- \* **源自教理講授**的內容：在加里肋亞跟法利塞人的辯論（二 1~三 6）；關於貝耳則步的爭論（三 20~35）；比喻的言論（四 1~34）；潔與不潔的討論（七 1~23）；在耶路撒冷的辯論（十一 27~十二 44）；關於末世的言論（十三 1~37）。

<sup>7</sup> 這段內容毫無疑問，應當在召選門徒（一 16~20）之後，在治好癩病人（一 40~45）之前。

<sup>8</sup> 接到六 1~6a 結束。

<sup>9</sup> 在六 14~29 之後。

- \* **一般性的記述**：福音開頭，洗者若翰的宣講，耶穌受洗及受試探等記述（一 1~13）；揀選十二門徒（三 13~19）；派遣門徒出外傳教（六 7~13）；第二次預言苦難之後續事件直到耶穌抵達耶路撒冷（九 30~十 52）；進入耶路撒冷及其後（一 1~25）。
- \* **重點摘要**（一 14~15；三 7~12）

### 三、《馬爾谷福音》梗概

福音中有關地理位置及耶穌行經路線的描述並不精確。十一 1 耶穌展開了他在耶路撒冷的使命，但在此之前呢？他從六 6 或七 23 開始周遊各地施教，在七 24 到十 52 這一段落中，好幾次提到他在加里肋亞境外活動，但因此稱之為「加里肋亞境外」似乎有些大膽。更何況革辣撒人的地方（五 1~20）不早就在加里肋亞境外了嗎？耶穌許多旅程也是同樣的情形，因為都是從七 23 開始的，雖然經常都是從七 24 算起，因此，我們最好不要管地理問題，只就福音的文學問題及其透露的信仰道理來探討。

- \* **文學徵兆**：馬爾谷顯然沒有把各個材料的來源加以整理，只是將它們並列起來而已。而經文中的「摘要」是一種指標，告訴我們一系列值得注意的事物：經文中有三個摘要，每一個摘要之後是有關門徒的系列消息，最後都以人們看待耶穌的不同方式作為結束，分別是：法利塞人決定除掉他（三 6）；本鄉的人不信他（六 1~6a）；以及伯多祿明認他是默西亞（八 27~30）。
- \* **道理徵兆**：伯多祿明認耶穌是默西亞的行為，把這部福音分成兩個時期。第一個時期，耶穌雖然藉著行奇蹟，顯露

他默西亞的身分，不過，他總是囑咐人不要洩漏這個秘密，這樣的情形一直持續到伯多祿認出他是默西亞為止，雖然經文也說了衆門徒並不明瞭耶穌的奧秘。在伯多祿明認之後，他們還是不明白，但此時重心移到耶穌的命運，不再談他的使命。第二個時期只有兩個奇蹟，而更加強調耶穌對門徒的教導。所以看來福音包含兩個階段，第一個階段是關於默西亞，而第二個階段則是關於人子，如果我們注意到耶穌就是以「人子」的身分把他「天主子」的身分啓示給人，就會發現這兩個階段相當於這部福音中「默西亞」與「人子」的兩個名號。

因此可以說，《馬爾谷福音》大致分爲兩大部分，這兩大部分幾乎佔了全書的篇幅，並且由伯多祿明認耶穌是默西亞的事件銜接起來，因此伯多祿這一幕不但是第一部分的收尾，也是第二部分的開端。在第一部分之前是一個短短的序言，整部作品最後由復活的消息帶到高峰並劃下句點。

### 第三節 結構大綱

我們按照剛才的說明把《馬爾谷福音》的結構詳列如下：

#### 序言（一 1~13）

- \* 洗者若翰的**行動**（一 1~8）
- \* 耶穌受洗，**宣布**耶穌爲「天主子」（一 9~11）
- \* 耶穌在曠野：保持**靜默**，接受試探（一 12~13）

## 第一部分（一 14~八 30）

第一部分從一 14 開始，到八 27~30。最後四節，如前所言，是轉折的一幕，承接前面部分，開啓後面部分。第一部分又涵蓋了三大區段，開始的時候都很相似，就是先有一個概述，然後是一個有關門徒的場景，最後以人們面對耶穌的反應作為結束。以下是細部內容：

### 第一區段（一 14~三 6）：耶穌和百姓

#### 耶穌絕對的權威與法利塞人的盲目

##### 第一單元：一 14~20

關於宣講的摘要（一 14~15）；召選首批門徒（一 16~20）。

##### 第二單元：一 21~45

對魔鬼與疾病擁有絕對權威（一 21~45）：包括葛法翁的行程（一 21~38），接著是一個摘要（一 39），然後是一個附錄（治癒癩病人），最後再一個摘要（一 45）。

##### 第三單元：二 1~三 5

對法律和罪擁有絕對權威（二 1~三 5）；  
五個爭論（二 1~12；二 15~17；二 18~20；二 23~28；三 1~5），其中夾著二 13~14 召選瑪竇的敘述引起第二個爭論；  
兩個未經發揮的比喻（二 21~22）補足了第三個爭論。

##### 第四單元：三 6

結論：法利塞黨人決定殺害耶穌

### 第二區段（三 7~六 6a）：耶穌和他自己的人

#### 耶穌的作為（記號和奇蹟）和人民的盲目

##### 第一單元：三 7~19

序言：治病的摘要（三 7~12）；選定十二門徒（三 13~19）

## **第二單元：三 20~35**

記述：人的盲目；耶穌被視為瘋子，附魔者；耶穌宣告撒殫王國的終結，警告那些不相信他的人，並表明了那些人才是他的真親屬。

## **第三單元：四 1~34**

比喻：撒種比喻（四 1~9）；爲什麼要講比喻（四 10~12）；解釋這個比喻的意義（四 13~20）；比喻式短言（四 21~25）；種子自長比喻（四 26~29）；芥子比喻（四 31~32）；比喻的使用（四 33~34）。

## **第四單元：四 35~五 43**

三個關於奇蹟的長篇敘述：平息風浪（四 35~41）；革辣撒的附魔人（五 1~20）；治好患血漏的婦人（穿插在「復活雅依洛女兒」的敘述中）（五 21~43）。

## **第五單元：六 1~6a**

結論：耶穌自己的人不信他。

## **第三區段（六 6b~八 30）：耶穌和門徒**

**耶穌在外邦人中的作爲及衆門徒的盲目（八 26~30 除外）**

### **第一單元：六 6b~30**

序言：關於訓誨的摘要（六 6b）；十二門徒的使命（六 7~十三 30），在這段記述中穿插了洗者若翰的死亡（六 14~29），而這也預報了將來耶穌的死亡。

### **第二單元：六 31~七 37**

首次增餅（六 31~44）；接著是兩個奇蹟：耶穌平息風浪及步行海面（六 45~52）；概述在革乃撒勒治病（六 53~56）；關於法利塞傳統的討論及關於潔與不潔的教

導（七 1~23）；兩個奇蹟：敘利亞腓尼基婦女的女兒（七 24~30）及治好聾啞人（七 31~36）；末了摘要人們對耶穌的反應（七 37）。

**第三單元：**八 1~26

第二次增餅（八 1~10）；和法利塞人的辯論（八 11~13）；教訓門徒（八 14~21）；治好貝特賽達的瞎子（八 22~26）。

**第四單元：**八 27~30

伯多祿的告白；耶穌要求保密。

**第二部分（八 31~十五 47）**

**第二部分的範圍**，是從伯多祿「告白」這關鍵性的一幕（和下一幕密切連結）開始，一直到耶穌的死亡為止。主要是在顯露「人子的奧秘」。依其內容或地理位置，可明顯劃分為三大區段。

**第一區段（八 31~十 52）：人子之路**

**第一單元：**八 31~九 29

首次預言苦難（八 31~32a）；伯多祿抗拒（八 32b~33）；耶穌的教導（八 34~九 1）；耶穌顯聖容（九 2~13）；治好患癲癩症的兒童（九 14~29）。

**第二單元：**九 30~十 31

第二次預言苦難（九 30~32）；門徒抗拒（彼此爭論誰是最大的）以及關於服務的教導（九 33~37）；零星言論（九 38~50）；在前往耶路撒冷途中許多的教導：關於離婚、兒童、財富以及門徒的百倍賞報（十 1~31）；並以富少年的故事為例（十 17~22）。

### **第三單元：十 32~52**

第三次預言苦難（十 32~34）；門徒抗拒（載伯德二子的央求）及教導（十 35~45）；補遺：耶里哥的瞎子獲得治癒並宣認耶穌是達味之子（十 46~52）。

## **第二區段（十一 1~十三 37）：耶路撒冷的審判**

### **第一單元：十一 1~11**

耶穌榮進耶路撒冷，「達味之子」主題重現（十一 10）。

### **第二單元：十一 12~十二 12**

以行動和比喻來審判：趕走聖殿內做買賣的人（十一 15~19），這段記述是安插在兩段詛咒無花果樹的象徵性行動當中（十一 12~14；20~25）；討論關於耶穌的權柄（十一 27~33）；接著是關於惡園戶的比喻（十二 1~12）。

### **第三單元：十二 13~44**

三段爭論：給凱撒納稅的問題（十二 13~17）；復活的問題（十二 18~27）及最重要的誠命（十二 28~34）。接著是兩個教導：默西亞是達味之主（十二 35~37；「達味之子」名號的討論的結束），及指摘經師（十二 38~40）；最後以窮寡婦的捐獻作為結束（十二 41~44）。

### **第四單元：十三 1~37**

關於末世的言論：聖殿毀滅及世界的終結

## **第三區段（十四 1~十五 47）：人子的苦難**

### **第一單元：十四 1~11**

陰謀（十四 1~2）和背叛（十四 10~11）；中間穿插著伯達尼傅油的象徵性記述（十四 3~9）。

**第二單元：**十四 12~42

私下：犧牲性命的「聖事性」準備（十四 12~31）；在革責瑪尼莊園「祈禱性」準備（十四 32~42）。

**第三單元：**十四 43~十五 47

公開：被捕（十四 42~52）。

因「默西亞（人子）」名號遭猶太人定罪（十四 43~65）；伯多祿背主及懊悔（十四 66~72）。

因「默西亞（國王）」名號遭羅馬人定罪（十五 1~37）；聖殿、百夫長及埋葬耶穌者的告白（十五 38~47）。

**結論：**十六 1~8

最後以宣佈復活的喜訊作為結束，而這項訊息的結構性安排使人聯想到福音最初的序言也有同樣的結構：

- \* 女人的**行動**（十六 1~4）
- \* **宣布**耶穌已經復活了（已經被復活了）（十六 5~7）
- \* 女人保持**靜默**（十六 8）

現有《馬爾谷福音》版本納入了一段古老手抄本所沒有的〈附錄〉<sup>10</sup>，不論這段〈附錄〉是否出自馬爾谷原作者之筆，都算是聖經的一部分。有些人根據〈附錄〉中有關耶穌顯現的記述，推論這部分內容可能是參照其他三部福音寫成的，但在下判斷的時候仍應十分謹慎。

---

<sup>10</sup> 請參閱前一章最末段。



## 第四節 研讀方式的建議

瞭解經文最好的方法就是反覆閱讀。我剛開始教書的時候都會勉勵學生把每部福音讀上五十遍。雖然這是一個不實際的要求，但我的用意是要學生明白「閱讀」經文的重要性，並藉此鼓勵學生讀越多次越好。也許我們接下來將要採用的Rodríguez Carmona的閱讀方法可以幫助我們，也就是在前述著作中所指示的方法。

### 1. 研究經文中的地理與年代

按照經文的分段（不同的版本有不同的分段方式）將各個記述的地點及時間標記出來。

### 2. 研究各段落彼此連結的方式

把各段落之間的連結字眼標示出來，如此前面一項的研究將更加完整，例如：

- \* 分詞：「和」、「然後」、「接著」、「但是」等。
- \* 時間點：「在那些日子」、「傍晚」、「清晨」等。
- \* 地理位置：「沿著加里肋亞海」、「在葛法翁」、「從會堂出去」等。

按照這些資料所顯示的內容來劃分，究竟可以劃出多少地理區塊？多少時間點？我們是否能以今天的用語說《馬爾谷福音》是一部傳記？

### 3. 研究經文中的「摘要」與「預告」

馬爾谷用一些「摘要」和「預告」把各個段落和材料區塊連結起來，如此架構出整部福音的敘述。請讀者試著擬出各種

摘要和預告，看看這些摘要和預告要談的是什麼內容。

#### 4. 研究門徒、人民、各領導階層（經師、法利塞人、長老、教師、大司祭、黑落德黨人）的反應

在每段情節中分析以上這些人面對耶穌時的不同反應（質疑、驚奇、服從 / 不服從、相信、排斥、譁然、明認……）。從這些資料來看，每一種人對耶穌抱持什麼態度？通常在什麼場合發生？在哪幾章特別描寫各種不同的反應？這些反應和前面所研究的摘要是否有所關聯？

#### 5. 研究耶穌的名號

谷一 1 指出耶穌是「默西亞」和「天主子」。請將每次出現這些名號的經文找出來。還有什麼其他的名號也用在耶穌身上，是誰這麼用的？

#### 6. 研究「三個一組」

把剛才對於地理、時間及人們反應的研究資料和「三個一組」的結構相結合，看看結果形成那些區塊。

#### 7. 研究經文結構

從剛才一路研究下來，你認為如何劃分《馬爾谷福音》的經文比較好？你覺得本書所提出的架構如何？

#### 8. 研究文學類型

如果你是第二世紀時的圖書館管理員，在你的圖書館中有一套《馬爾谷福音》謄本，你會如何歸類？是傳記？歷史小說？主題式的歷史書？神學歷史？還是一種新的文學類型？……

# 第二章

## 神學要點

以第一章所提到的福音結構為出發點，本章繼續針對《馬爾谷福音》神學觀點，提出四個主題來說明：

第一節 耶穌本身就是福音；

第二節 宣佈天主國的默西亞；

第三節 天主子；

第四節 門徒及教會。

### 第一節 耶穌本身就是福音

「福音」這個概念是從（第二依撒意亞）（依四〇~五五）而來的；之後耶穌用在自己身上，教會也就跟隨耶穌的用法延用至今。馬爾谷採用了這樣的意義，將這「福音」當成《馬爾谷福音》的中心。

#### 一、「傳佈福音」在《依撒意亞》書中的涵意

希伯來文 basar 的意思是一種「回禮」，因為有人先為你傳報了一個好消息。因此用同樣的字根延伸出「好消息」，或是「宣佈好消息」（傳福音的行動）的意思。

在第二依撒意亞充軍快結束時，這個詞有宗教意義。他所宣佈的好消息是「上主要來為王」。雖然在放逐的人民中，起了信仰的危機，他仍執意宣講「上主要來為王」。

宣佈福音的人講「平安」和「救援」：

- \* 上主很快要來做王（依四十 9：四— 27；五二 7）
- \* 上主領導充軍的人，以國王的身分回到熙雍（四十 9；五二 7）
- \* 祂藉著居魯士做事（四— 27, 25。居魯士只是祂的受傳者：四五 1~8；四八 8~16。上主支持他，使他得到勝利：四— 1；四五 8；四六 13。也藉著他，給全民救援。）
- \* 承上所述，天主啓示祂是唯一的神，是很有威能的創造者（四十 12~31；四— 4, 17~20；四三 8~13, 14~21；四五 66~25；四六 1~12；五一 10, 16）
- \* 正因為上主能藉著一位不認識祂的國王實行祂的計劃，所以顯出祂是一位隱藏的天主。

依撒意亞所傳佈的訊息之所以有力量，是因為他傳達上主的意思。上主的話有效力，不會落空，將會實現。這些是末世性的話。重要的是這些話不只是宣佈一個消息，而是這個宣報實現了這個事實。

第三依撒意亞（五六~六六章）再一次提到了「傳福音者」的許諾：

「上主給我傳了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒，宣佈上主恩慈的禧年。」（依六一 1~2）

## 二、耶穌是宣佈福音者

耶穌以福傳者的身分出現。宣佈天主就快要來為王，這消息特別是為貧窮者宣報的<sup>1</sup>。耶穌意識到自己是末世性的先知，與天主有特別的關係，祂憑著這個意識行動。但是我們不知道祂是否用過「福音」這兩個字。

教會繼續且更發揮這個事實，將這二字用在耶穌和祂的作為身上。這是比較新的，因為這個宣佈福音的行動從來沒有被稱為福音。同時使我們得知「福音」（εὐαγγέλιον）二字的涵意是從猶太傳統來的。在他們的文化中用來表達羅馬皇帝的生活和行動的特屬用字。教會用這二字，可能有意對比此二字的原意。

「福音」這個概念在《第二依撒意亞》所有的涵意中，教會特別保存了其中幾個，例如：隱藏的天主，以軟弱而非全贏者的態度行動。這些意義在新約的不同文件中都保存著，尤其保祿，他是用此二字最多的一位作者。

所謂「福音」，就是耶穌和他的作為。既是歷史，也是宣報：福音不只是宣報一個歷史，在宣報的同時，耶穌的一切救援事蹟和能力再次臨現。耶穌繼續隱藏在言語的軟弱中<sup>2</sup>。

耶穌先宣講了天主為王的喜訊，之後教會宣報耶穌的喜訊：他就是隱藏的天主，宣佈和實現天主的國。

---

<sup>1</sup> 請參閱：瑪十一 5；路七 22；四 17-18。

<sup>2</sup> 我們的語言本身是非常有限的：不說出來別人就聽不到；說出來，別人可能懂錯；說者本身也不一定可以將心意表達清楚。

### 三、《馬爾谷福音》中的「福音」

整部作品都在發揮這個主題。馬爾谷在編輯福音史料時，一共使用了「福音」七次。

- \* 但誰若為我和「福音」的緣故，喪失自己的性命... (八 5)
- \* 爲了我，爲了「福音」捨棄了房屋..... (十 29)  
    以上兩句中的「福音」和「耶穌」是同等的意思。
- \* 但「福音」必須先傳於萬國..... (十三 10)  
    這句話是在受迫害的狀況中說的。
- \* 我實在.....將來「福音」無論傳到世界什麼地方 (十四 9)  
    這個宣報是紀念性的宣報，使過去的事成爲現在的事。
- \* 若翰被監禁後，耶穌來到加里肋亞宣講天主的福音 (一 14)  
    福音許諾在耶穌的宣講中開始實現。上下文的脈絡是軟弱和貧窮。
- \* 時期已滿.....你們悔改，信從福音吧！ (一 15)  
    福音在這裡的意思是耶穌和他爲天主的服務。
- \* 天主子耶穌基督福音的開始。(一 1)  
    爲能了解福音的意思，這是一句基本的經文。

從前面所說的，可以看到兩個意義，這句話是全書的標題，意思是福音就是耶穌，他是一位宣報的默西亞。另有一個初傳的意義，耶穌的福音有兩個意思，一是耶穌宣講福音，另一是福音宣講耶穌。因此，耶穌是福音的主詞，同時也是內容。

對《馬爾谷福音》來說，福音就是耶穌和他的工作，就是默西亞一天主子，是他在宣報好消息時一種有效的臨在。面對這樣的宣報所產生的各種不同的反應，不是現在要談論的主題，以後在論門徒時會再談到。

## 四、加里肋亞的福音

加里肋亞連接了歷史的耶穌和光榮的耶穌，是歷史和初傳的連繫。耶穌的傳統留傳下來時並沒有時空的架構。馬爾谷將他們綜合在加里肋亞，並且還加上兩句話連繫之：一是耶穌命令門徒，在受難後與他在加里肋亞會面：「但在復活後，我要在你們以前到加里肋亞去」（十四 28）。另一是天使宣佈的：「他在你們以前先往加里肋亞去」（十六 7）。

訊息是說，耶穌在復活後繼續臨在他們當中，並且以相同的面貌行動：隱藏在傳報的軟弱中及一種不被了解的、被棄的、像在絆腳石的樣子呈現。這是歷史也是事實。所以，讀歷史就是要意識到耶穌的默西亞工程看似軟弱，實是在實現主的許諾：天主以隱藏的方式要為王，這就是好消息。

### 第二節 宣佈天主國的默西亞

《馬爾谷福音》的第二個神學重點是：耶穌受了聖神的傅油，因此他有能力和撒旦戰鬥，並且有效地宣講天主的國。以下分五個小題來闡釋。

#### 一、耶穌出現的開端

耶穌的事蹟以受洗為開始，以上主僕人的身分接受默西亞的傅油（一 9~10）。他領受聖神，並且天主宣佈他為兒子 / 僕人 / 先知。他的第一個行動是被聖神推動，面對撒旦（一 12~13），戰勝牠，以更強的態度奪去牠的一切（三 27）。谷一 14~15 是一

個耶穌行動的摘要，表達他職務的意義：宣佈天國，勸勉眾人以悔改的態度接受他的宣報。所以，第一個行動是召叫門徒。天國是可見的，是團體性的。

第一章的其他部分都表現出天主臨近的記號和祂的權力。耶穌驅逐魔鬼，驅逐疾病（魔鬼的勢力），甚至治好致死的癩病。就這樣，第一章將耶穌在葛法翁所做的事蹟擴張到全加里肋亞。

## 二、天國的內涵是什麼

「天國」是一個抽象的說法，具體地說就是天主為王。耶穌時代的人所了解的是：天主靠祂的權能，有一天突然進入世界毀滅壞人，拯救好人。然而耶穌對天主有另外一種了解：天主是父，因此，天主的能力（在耶穌身上）進入世界是為啓示天主是父。耶穌宣佈天主的國就是要建立一個子女的世界。子女就是那些願意與天主有救援關係的人。但是，因為人是罪人，所以天主的首要行動是寬恕，改變人的心，為了使他們能成為子女，成為兄弟姐妹。

耶穌的行動不被當代的人接受，他不帶火來毀滅罪人；相反的，他帶來寬恕。他使人從無知、壓迫、痛苦、死亡和撒旦的手中解救出來。耶穌的記號（奇蹟）就是這個意思。

天國是一個已經有的事實（一 14），同時也是將要來的（八 8；九 43, 45, 47；十 15, 23, 25, 30；十四 25）。這兩個階段有一個動態的關係，是屬於同樣而唯一的救恩史。現在的這個階段是一個機會，是一個得救的時刻。舊約許諾的好消息在耶穌身上開始實現。

這一切以寬恕、以新的改變、以子女和兄弟姐妹的生活來



表達。因此，應該有新世界的記號。將來這一切在耶穌再度來臨時完成：新舊的聖宴（十四 25）、救援（十 26）、永生（十 17, 30）、產業（十 17），這是一種禮物，我們應該合作以便獲得這些恩賜。聖體聖事是現在和將來的橋樑，是天國臨在的記號，也是將來的保證。

### 三、天國的創立者

天國的創立者就是天主和耶穌，人只能接受它。天主許諾天國（一 14）、啓示天國（四 11）、實行天國（四 26, 29）、管理天國（十 40）。

耶穌不等於天國，可是在行動上與天國認同。一方面他的行動是為天國服務，另一方面，他就是藉著行動建立天國的那一位。這樣，天國不是一個計畫，也不是一個理想，而是集中在「一位」（九 10）身上。接受這一位就是接受天國（一 15）。馬爾谷強調天國與基督的關係：耶穌分享天父的光榮和救援的力量（八 38；十 37；十三 26），耶穌藉著他的死亡和復活達到這樣的狀況（十四 26）。雖然在《馬爾谷福音》中，耶穌、福音和天國不是同樣的一回事，但是有很多共同點。

### 四、天國的倫理

倫理講的是人的行動。一個人若面對天國，就該讓天主統治他，變化他。又因為天國是產業，所以人應該有所行動，為繼承產業。這些行動就是悔改，承認自己一無所有，把自己托付給耶穌。

做耶穌的門徒是接受天國的具體方法。既然天國等於做天主的子女，彼此做兄弟姐妹，耶穌請跟隨他的人也按一些倫理

來生活。耶穌每次預報他的死亡和復活後，都列出一些倫理條件。活出這樣的倫理價值就是參與他的死亡和復活，這也是認識耶穌的條件。

總的來說，天國的倫理一方面是實踐子女該做的事：成為孩子（+ 15）、分享財產、物質（+ 21, 18）、彼此服務（+ 43）；另一方面是避免成為小孩（信仰軟弱的人）的絆腳石（九 47）；避免因心硬而破壞婚姻生活（+ 2~12）；避免貪婪（+ 17~27）；避免操弄他人（九 23~36；+ 41~45）。

## 五、天國的記號—奇蹟

耶穌啓示天國不只藉著言語，也藉著行動。這些行動是天國的開始。

在這些行動當中，首先要說明的是奇蹟。在《馬爾谷福音》中，奇蹟佔了相當大的份量：

- \* **驅魔**：驅魔是一個最清楚的記號，表現出耶穌是更強的那位。他戰勝魔鬼，因為沒有任何力量能反對天國。一切的醜惡也要被毀滅，沒有任何宿命的力量。耶穌開始這一仗，跟隨他的人也該參與，一直到耶穌第二次來臨時，得到最後的勝利。
- \* **治病**：由於在猶太人的思想中，病的來源是魔鬼，因此病被治癒就是魔鬼失敗的記號。天國的力量臨到毀滅、痛苦甚至死亡身上（耶穌使死人復生），耶穌治好癱子：二 2~12「孩子，你的罪赦了！」表現天國影響到整個的人。
- \* **大自然的奇蹟**：表現耶穌是一切受造物的主，也顯現天國有一個宇宙的幅度。耶穌增餅使我們將耶穌視為善

牧，他照顧和餵養他的子民，那些因宣講天國而產生的子民。

另有一些事實不被稱為奇蹟，比方說，罪的赦免(二 1~12)，這是完全的解放(基本的解放)和整個人的改變；召叫(一 16~20；二 13~14)，表現天國是圍繞著耶穌的兄弟姐妹；選定那十二位(三 13~19)，也表現耶穌以特別被派遣者的身分，願意以自己為基礎再重建以色列。耶穌的行動有基督論和末世的意義，顯現天國的奧秘和啓示耶穌這個人。馬爾谷常常強調百姓的驚訝，並且邀請讀者問同樣的問題：「這個人是誰？這是怎麼一回事？」<sup>3</sup> 這些問題是信仰的出發點。

### 第三節 天主子

天主子這個詞出現在福音的開端第一節及耶穌死亡後，百夫長承認耶穌為天主子。為《馬爾谷福音》來說，默西亞是屬神聖範圍的，並且他的天主性是以聖子身分實現的，這尤其從他的死亡中表現出來。

#### 一、《馬爾谷福音》中的天主

新約時代的猶太天主觀：

- \* 祂是唯一的，應該全心、全力愛祂(谷十二 29)
- \* 祂是全能者(十 27；十四 26)

<sup>3</sup> 例如：一 22, 27~28；二 12；四 41；五 20, 42；六 2, 51；七 37；十一 8；十二 37；十五 4, 44。

- \* 祂是宇宙的創造者（十三 19）
- \* 祂是善的（十二 18）
- \* 祂是生命（十二 27）

因此，祂創造了救恩史（十二 26），預許天國（一 14），寬恕（二 7），並且藉著祂的命令，安排人間的生活，及表現救援的志願（七 8, 9, 13；十 19；十二 28~31）。

## 二、耶穌、聖子

明顯地介紹耶穌為「子」：

- \* 他是「子」（十三 32）
- \* 在比喻中以愛子表達耶穌（十二 6），與使命有關，但在使命之前與天主有一個親密的合一關係
- \* 公議會要殺他，因為他暗示自己為天主子（十二 12）
- \* 公議會審問他，特別針對「子」這個名稱（十四 61）
- \* 並且因了這個緣故，殺了他（十五 39）
- \* 耶穌自己向天父祈求，呼喊天父為「阿爸！父啊！」（十四 36）
- \* 人子耶穌將要在天主的光榮中（降來），分享天主的權力（八 38），暗示耶穌為「子」。
- \* 耶穌好像是天主旨意的詮釋者，是特殊且唯一的一位：他說話有權威（一 22）；他批評梅瑟；修改天主的法律（十 1）；也批評法利塞人對法律所做的改變（七 6~8）；他宣佈自己為安息日的主（二 28）；他肯定實行天主的旨意是與他有密切關連的，例如：實現天主的旨意才是耶穌的家庭（三 35）；富有者的召叫就是跟隨耶穌，履行誠命（十 21）；

承認愛為最高的命令的那位經師，離天國不遠，只差面對耶穌為達味之子的主題（十二 34, 35~37）。

- \* 這一切是因為耶穌自己就是天國，並且天主已經在他內以神秘的方法開始做工（四 11），接受他就是接受天國。
- \* 他和聖殿有一個特別的關係。他驅逐聖殿內的商人表示他先觀察聖殿四周，判斷且否定一些人對聖殿的使用態度（驅逐做買賣的人），顯示了他對聖殿有特殊的權力。公議會認為這是個褻瀆的態度，因此決定除掉耶穌（十四 58；十五 29, 38）。
- \* 耶穌宣布他將再度來臨，分享天主的權力（十三 26；十四 62）
- \* 父在耶穌受洗（一 11）及顯聖容（九 7）的時刻承認了他
- \* 魔鬼也稱耶穌為天主子（三 11；五 7），而且體驗到天主聖者的來臨所帶來的生命（一 24）。

現在將聖子這個主題的內容做一個綜合。做「聖子」就是意識到和天主有特殊而密切的友誼關係，是分享天主的權力，認同天主的意念，宣佈和保護天主的聖意。因此，聖子的使命是要將天主的力量實行在人間。天主的旨意充滿愛，祂用一個配合天主性格的方式來實現。《馬爾谷福音》所展現的是一個溫柔的方式。天主的自我給予是溫和而尊重人的。祂不願意毀滅人的自由，強迫人接受祂的權力。相反的，祂將自己自由地給你，要求你自由地在愛中接受祂，因此，唯一的路就是「軟弱」。

### 三、耶穌——隱藏的天主——天主子的顯現

馬爾谷使用暗示的手法把耶穌是默西亞、天主子的啓示介

紹出來。對於這種隱晦的方式，民衆出現各種不同的反應，也包括反對的態度（三 22）。耶穌爲了表現他神性的一面，真正過著凡人的生活。他以徹底而含有啓示性的失敗，完成人的生活（十五 39）。在耶穌的歷史上是如此，現在也是如此。結果是，大部分的百姓和領袖沒有相信他。馬爾谷用幾個主題發揮這樣的思想。

### 1. 馬爾谷常用人的名字—耶穌，來稱呼他（81次）

#### 2. 人性的反應

馬爾谷記錄了一些耶穌的情緒表現，顯示耶穌真的是人。

- \* 生氣（一 41），有些手抄本以「生氣」代替「動了憐憫的心」
- \* 含怒、悲傷（三 5）
- \* 耶穌在船尾依枕而睡（四 38）
- \* 詫異（六 6a）
- \* 歎息（八 12）
- \* 喜愛（十 21）
- \* 生了氣（十 14）
- \* 他不知道〔末日的〕日子和時刻（十三 32）
- \* 驚懼恐怖（十四 33, 35）
- \* 大聲呼號（十五 34）

#### 3. 上主的僕人

上主僕人的使命，從受洗開始一直持續到十字架上。受洗時天父以聖神爲他傅油，使他成爲默西亞和愛子（一 11）。在顯聖容時再次肯定（九 7）。在這兩個章節都暗示耶穌具有僕人和先知的角色，而且啓示「聖子」所具有的意義：以軟弱的姿態服務衆人，一直到奉獻自己的生命（十 45）。撒旦的工作就是引領人否認耶穌的使命和表現方式（八 33）。接受的人就是服從天

主的聲音。

#### 4. 用比喻講道

比喻是一個含意豐富的表達方式。聽眾可能因為不認同比喻所表達的價值，所以不懂比喻的意義。福音把不懂比喻的態度，歸在天主的計畫之內。因為天主是一切的第一個因由。不過，另一方面，福音對百姓所該具有的責任，也表達得很清楚（四 13~20；六 5~6；八 34, 35；廿 21）。

#### 5. 耶穌的悲劇性啓示

耶穌開始公開宣講時，似乎受到大眾的擁護。但是，慢慢地，經師、法利塞人、民衆甚至門徒開始離開他。門徒們承認他為默西亞，可是以後出賣他、放棄他，耶穌死時是孤獨一人、被棄的。這個時刻的啓示非常明顯。耶穌悲劇性的死亡具有豐富的涵意。

#### 6. 「人子」這個名稱

耶穌常常稱自己為「人子」，其他的人都不用這個稱呼，在其他古老的明認信德格式中，也不曾出現這樣的說法。「人子」二字似乎與職務有關（二 10, 28）。其中 9 次使用「人子」時，涉及耶穌的死亡和復活（八 31；九 9, 12, 31；十 33, 45；十四 21, 21, 41）。又有 3 次用「人子」提到他的再度來臨（八 38；十二 26；十四 62）。除了福音以外，全新約一共只用了三、四次（宗七 56；希二 6（引用詠八）；默一 13；十四 14）。這個名詞，應該是從《厄則克耳先知書》的用法來的。這個名稱的意思是說：人，一個人，人類中的一位，或甚至是「我」。這不是一個指稱「默西亞」的專門名詞。另一方面，《達尼爾先知書》也用這個說法來表達一個光榮的人。達尼爾的這個用法被後人解釋為「默西亞」名稱。耶穌在受審時用了這個名稱，似乎暗示著《達尼爾

先知書》中的涵意<sup>4</sup>。

在《馬爾谷福音》中，「人子」這個名稱是為表達耶穌是一個特殊的人。他具有從天主來的救援能力。他以軟弱的展現方式實行他的使命，所以被否定，但最後天主藉著耶穌的復活平反了這個否定。耶穌將會被承認。

我們可以肯定，馬爾谷用「人子」這個名稱是從耶穌自己來的。他的涵意是「上主的僕人」，跟他的職務有關。耶穌用這名稱而不用默西亞，因為默西亞有太濃厚的政治涵意。況且，「人子」有個人和集體的涵意，很適合表現他的作為對大家的影響。

## 7. 默西亞秘密

這是馬爾谷所用的手法，表達天主在耶穌身上用比較隱蔽的方式顯現。耶穌很多次命令別人不要宣揚他本人或是他所做的事，意思是要保密。這樣的命令，魔鬼服從他，門徒們也這樣做，但是，被醫治的人或觀眾卻不一定保密。在生命結束時，這個秘密已經暴露。其實耶穌本身也接受了一些默西亞的稱呼（達味之子，十 47, 48）。他在公議會的審判中也承認了這些名稱。

為解釋這些事實，請注意這只是《馬爾谷福音》中的許多主題之一，而不是唯一有整體性（整部福音都有提到）的主題。這個主題有其歷史和神學的意義。的確在耶穌的職務中，有這樣的一個秘密，現在依然有其意義。

從歷史的立場來看，我們應該分狹義的默西亞秘密和奇蹟的秘密兩部分來談。默西亞秘密被門徒和魔鬼接受，表示耶穌對默西亞名稱（默西亞、達味之子）的保留態度。到了不能有

---

<sup>4</sup> 很可能「耶穌再度來臨」的意思也受到了《達尼爾先知書》的影響。



什麼曖昧的時候，他才接受這個名稱。而奇蹟的秘密不一定被大眾接受，可能是從默西亞秘密而引申來的。原因是耶穌在對百姓解釋奇蹟時，態度有所保留<sup>5</sup>。

從講道的立場來看默西亞秘密。耶穌向魔鬼下命令，是反對民間宗教術數：耶穌不接受超自然的見證，因為人的自由有可能被除掉。奇蹟的秘密教導我們不應該跟百姓一樣。他們不服從沈默、反省，反而喜歡膚淺的興奮。因了這個態度，反而無法認識耶穌。大家應效法門徒，他們服從、繼續跟隨耶穌，雖然一直沒有真正的認識他，而且還放棄他，但是最後，仍被請去加里肋亞看他。

## 第四節 門徒及教會

《馬爾谷福音》中有兩組關係密切的人，但仍有所區分，就是門徒和「那十二人」。門徒是人數比較多的團體，包括肋未、跟著他的許多人（二 15），以及從加里肋亞跟隨他的一些婦女（十五 41）。「那十二人」就是谷三 16~18 所記載的名單裡所提到的十二位門徒。

### 一、門徒和那十二人

#### 1. 他們是一個基督性的團體

他們如同耶穌一樣，分享耶穌的使命，是為天國服務的團

---

<sup>5</sup> 向百姓解釋之後引來的危險，可以參看：若六 15：百姓看到耶穌增餅的奇蹟以後，想要強迫他做王。

體。他們聚集在一起是由於耶穌主動召集了他們，正因為如此，他們的存在也證明耶穌是天國的建立者。除了信仰的原因以外，他們之間的情誼也如同家人一樣，不只是個別和耶穌有關係。他們放棄了一切，成為耶穌的產業。從這個角度來看，他們也是天國已經存在的記號。但是，這一切若要真的發生，他們必須先放棄一切其他的產業和權力之爭。他們是一個宣講的團體、天國的記號和促進者，協助耶穌的工程。這個工作是在別人不相信的環境中實行。只有這樣才能賺得末日的報酬。

## 2. 認識耶穌

他們應該向他們所跟隨的師傅學習。他們是耶穌說過的話和群眾反應的見證者，大部分群眾的反應都是不相信耶穌。爲了作上述的見證，他們都白白得到認識天國奧秘（四 11）的恩惠。這個奧秘是一步一步由耶穌身上顯現（九 1）出來的，他們所得到的恩惠也包含一個義務，就是藉著耶穌的行動，一天天更深刻地認識他的身分。

這身分包括兩方面：認識耶穌是默西亞也是天主子。承認他是默西亞，爲門徒而言很困難，但他們仍可以做到（八 9）<sup>6</sup>。在耶穌的生活中，門徒們並沒有認出耶穌的天主性，因爲他們沒有辦法站在天主的立場思考（八 33）。

在往耶路撒冷的路上，耶穌繼續不斷地教導門徒，但是門徒沒有了解這個教導，因爲無法接受這些教導中所包含的嚴格要求。

---

<sup>6</sup> 但是也有許多章節表現門徒沒有了解：— 36；四 13, 40；六 52；七 18；八 17-21。

## 二、那十二人

這個團體有上述所描寫的特點，而且更為明顯。他們並不是依靠自己的特殊條件被選，而是耶穌白白地將他們聚為一個團體。他們應該特別做耶穌的見證，因為他們先被選定跟在耶穌身邊。的確，在福音中，他們總是跟耶穌在一起，一直到他們放棄耶穌而逃走。因為背棄的緣故，他們沒有參與耶穌死亡時刻所顯示的最大啓示。

他們的另外一個特點是使命，這也是他們被選的原因。耶穌給他們能力，為實行他們所分享的使命，也就是要與撒旦戰鬥（三 12；六 6b~13）。

馬爾谷對一般的門徒和那十二人有所區分，因為在一般的傳統上就有這個差別。但無論是門徒或那十二人，皆應了解和接受耶穌死亡的道路。他們應該在加里肋亞看到復活的耶穌，成為真正的見證人。勇敢去實行他們的使命，面對人的不信、困難、甚至迫害。

## 三、三個門徒：伯多祿、若望、雅各伯

在《馬爾谷福音》中，這三位門徒可以說是其他門徒的縮小版。雖然他們參與了一些特殊的奧蹟，但仍與其他門徒一樣不了解顯聖容的意義。不懂的理由是因為他們心中藏有權力之爭，因此阻礙了他們的理解。在橄欖園中其他人也一樣，無法醒悟祈禱，並且放棄耶穌逃走。

## 四、伯多祿

### 1. 伯多祿的圖像 (image)

在十二人當中，他有一個特殊的地位。除了耶穌以外，他是被提到最多的人物，共 24 次。在伯多祿換名字之前，以西滿的名字出現 4 次，新的名字（伯多祿）用了 18 次。以後還用了西滿一次。

他似乎是十二人的代表和發言人，所以耶穌回答伯多祿的問題或是回應他所提的事情，就相當於耶穌對團體的回答。耶穌預報伯多祿將撇下自己，也是在預報其他的門徒將會做的行動。福音結束時也特別突顯出這位人物。天使請婦女通知門徒和伯多祿要去加里肋亞見耶穌。

### 2. 對此圖像的評估

有人認為《馬爾谷福音》所描繪的伯多祿圖像是比較消極的，是代表馬爾谷所反對的那些猶太基督徒。也有人持相反的意見，認為馬爾谷所描寫的伯多祿代表後期的希臘文化。

但是大部分的作者認為《馬爾谷福音》中的伯多祿的圖像是積極的，雖然我們應該承認也有一些不清楚的層面。可以說在四部福音中，馬爾谷所描寫的伯多祿是比較不積極的。無論如何，他是做門徒的模範，也是團體中負責人的榜樣。

## 五、教會

馬爾谷在介紹門徒時也描寫教會，表現他對教會的看法：

- **一個末世性的事實**。教會是一個藉耶穌的行動，已經開始的天國的記號。同時也趨向救恩的完成（跟耶穌一起為王）。教會是末世性的家庭的臨在，是末世性的以色列。

這一切是可能的，因為天主開始做王，因為天主寬恕罪，給人能力，使人與天主開始一個新的好關係。

- **一個以基督為中心的事實**。一切都是藉著耶穌實行的。耶穌召叫人參與這個團體，也就是以門徒的身分跟隨他，實行天主的旨意而成為他的家庭團體。教會跟耶穌在一起，分享他的生活，承認他是福音的圓滿。教會認同他和他的計畫，以軟弱的服務方式跟隨他。
- **含有宣講的幅度**。教會一方面應該宣報天國的臨在、耶穌是默西亞；另一方面，教會是見證人，耶穌願意教會與他的工程合作。教會為了能作證，首先應該成為見證人，也就是說，有上述所描寫的狀況。

# 第三章

## 編寫歷程相關研究

### 第一節 作者的探討

《馬爾谷福音》是直接以閃族化的希臘文寫成的，我們從這一個現象只能推斷，作者是一位通曉希臘文的基督徒，可能是猶太後裔。此一推論從經文中閃族用語的出現，以及教會把這部福音欽定為耶穌傳承的合法見證一事，可以得到印證。至於作者本人是否就是谷十四 52~53 所說的「被人捉住，撇下麻布，赤著身體逃走」的少年，目前沒有任何論據可以證明兩者實為一人。

從第一世紀末以降，傳統一直認為這部福音的作者就是「馬爾谷」。之所以如此認定，主要乃因團體在選取假名時，通常會選擇一個比較重要的名字，而「馬爾谷」卻只能算是次要的名字。

#### 一、巴比亞的證詞

巴比亞（Papias, 126）的原文早已遺失，但我們從歐瑟比（Eusebius of Caesarea）所著《教會史》中所引用巴比亞的話得知，最先指出這部福音作者為馬爾谷的人是巴比亞，他明白說道：

「馬爾谷曾經擔任過伯多祿的解說員（interpreter），

他把自己凡記得的耶穌言行，確確實實但未經整理地記載下來。」

巴比亞在提到一位長老的證詞時，引述了這段話。他還說：

「馬爾谷沒有直接聆聽主、追隨主，他是後來的人，我之前說過了，他是追隨伯多祿。伯多祿按聽眾需要而宣講，但沒有把主的話語加以組織整理。因此，若有任何錯誤的話，不能歸咎於馬爾谷，因為他只是把他記得的事情寫下來，他唯一要注意的是，不要遺漏半點他所聽到的，也不要添加半點不實的內容。」

## 二、說明

剛才巴比亞的第二段話當中，他對於該長老的話，似乎還有一些說明：

- 他曾當過伯多祿的解說員（曾追隨伯多祿，且記下他宣講的內容）
- 忠實的記載（確確實實把伯多祿的話寫下來）
- 未經整理就寫下來（按照伯多祿說話的樣子）

究竟「解說員」是什麼意思，這是爭議之處。可能就是秘書，伯多祿講道的時候，馬爾谷隨侍在側，負責把他講的話寫下來傳授給新一代的信徒。也可能是一種即席翻譯，因為伯多祿的希臘文似乎一直不太好<sup>1</sup>。

還有一個備受爭議的地方是在編寫的次序方面。之前我們在第一章討論《馬爾谷福音》的架構時所說的，和這裡一味指責他沒有次序的說法相去甚遠。巴比亞難道一點都不覺得馬爾谷實在既有次序又有組織嗎？還是，他此話意指馬爾谷沒有逐

---

<sup>1</sup> 《伯多祿前書》是由息耳瓦諾（Silvanus）執筆的。

字逐句覆述伯多祿的言詞？若是如此，那麼這話應該是在為馬爾谷不自覺遺漏一些內容脫罪了。

無論如何，我們從以上這些事實看來，在第二世紀初教會一般都認為這部福音是出自一位次要人物之筆，「馬爾谷」這個名字不是為了要貶損這部福音的價值而捏造出來的。

### 三、價值

但是，我們還要考究巴比亞證詞的價值。他的話是否可信？依雷內（Irenaeus，生於主曆 115 年）說他是「若望的聽眾，與坡旅甲（Polycarp）同一時期，古人」。也就是說，他不是依雷內當代的人，而是一個「可敬的（古老的）」世代<sup>2</sup>。而「與坡旅甲同一時期」則意味他是主曆第二世紀初的人，因為坡旅甲是教主同一代的人祝聖的，但這並不是說巴比亞是在坡旅甲年邁時過世的。最後，儘管巴比亞的證詞是歐瑟比告訴我們的，但是他自己對於「若望的聽眾」這一說詞還是有所抨擊。不過歐瑟比有他的道理，他為了要否定《默示錄》為若望所寫，故極力區別「宗徒若望」與「長老若望」，而肯定後者才是《默示錄》的真正作者。原因是，他因巴比亞傾向千年主義（以《默示錄》為基礎）而判定他是一個愚昧之人。

但正因為他對於巴比亞個人的評價如此之低，所以巴比亞的證詞愈顯重要。因為如果歐瑟比採用他對於各福音的證詞，不但不予以批評反而稱讚有加，那是因為他著眼於巴比亞的證

<sup>2</sup> 如同格林多教會建立才不過 45 年，羅馬的克肋孟致函給該教會時就稱之為「古老」，同樣，依雷內亦因羅馬教會的重要性而稱其為「非常古老」。



詞年代久遠，所以認為它意義非凡，而他自己也從這些證詞中得到了有關聖經的知識。

巴比亞究竟何時寫了這段證詞，並不清楚。歐瑟比是在敘述 Trajan 教難發生之前的事情，談到依納爵（Ignatius of Antioch，二世紀初）時，引用了巴比亞的這段話。由此看來，歐瑟比似乎認為巴比亞的年代距離依納爵不會太遠。果真如此，巴比亞的證詞就是主曆第二世紀初寫的，無論如何不會晚於主後 120 年。

有些神學作者根據現代對於福音寫作的認識，特別是在文學類型批判方面，認為所謂巴比亞的證詞完全是憑空捏造，而且認為，把《馬爾谷福音》和伯多祿建立關連的作法，是爲了要提高這部福音的價值，以對抗小亞細亞的諾斯底主義（Gnosticism）。但是這套說法並未說服一般學界，只有少數人士贊同。

大多數神學作者認為巴比亞的證詞基本上有其價值，但在細節上見解不一，尤其是在作者和伯多祿之間的關係，因此，不全都認定羅馬爲福音的寫作地點。

#### 四、其他見證

其他的見證不是另有來源，只是接受或延續巴比亞的見證而已。不過還是要提出一些重要的名字，俾於瞭解這個傳統（認同巴比亞的證詞）的發展過程。

- **猶思定**（Justin），約於主後 150 年未提出「馬爾谷」這個名字，但他指出，把載伯德的兩個兒子起名爲「波納爾革」這個只在谷三 17 出現的細節是出自《伯多祿回憶錄》。這部《伯多祿回憶錄》不可能是偽經《伯多祿福音》。

- **依雷內**說：「曾經擔任伯多祿的解說員的馬爾谷，是在伯多祿和保祿去世之後寫作的，他也（之前提到瑪竇）把伯多祿宣講的內容寫下來傳給我們。」
- **戴爾都良**（Tertullian）談到馬爾谷時，也說他是伯多祿的解說員。
- **亞歷山大的克肋孟**認為，他是在伯多祿生前寫作的，和依雷內的說法相反。
- **奧力振**確切指出這是第二部福音，而且是根據伯多祿的宣講寫成的。

至於歐瑟比和熱羅尼莫（Jerome）所支持的「馬爾谷曾在亞歷山大城宣講（甚至還是該城的主教）」這一傳統，既然克肋孟和奧力振（本身就是亞歷山大人）都不予採信，看來也就沒有什麼基礎了。

## 五、馬爾谷究竟是何許人？

「馬爾谷」這個名字的含意比名字本身引起更多的疑問。所謂「馬爾谷」，指的是誰？傳統一直認為這位「馬爾谷」就是「若望馬爾谷」，他在巴爾納伯與掃祿第一次出外傳教之初與他們同行，後來兩人為了馬爾谷的事情起了爭執而分開，馬爾谷就跟隨了巴爾納伯，《宗徒大事錄》十三、十五章的記載。「若望馬爾谷」也出現在保祿書信中：包括保祿承認是自己寫的（費24）；疑似保祿寫的（哥四10）；認為是保祿寫的（弟前四11）。《伯多祿前書》稱他為「我兒」。由此看來，他和兩位宗徒都有關係，且顯然先跟隨了保祿，後來再追隨伯多祿。

現在的神學家不全接受這樣的意見，同時，就內在資料來看，也無法證實一定就是這位「馬爾谷」。舉例來說，伯多祿

這個人物，一般都推測他是這部福音的來源，但他在經文中並未受到正面的描寫（還是正因為福音源自於他，所以才都是負面的描寫？）這個問題很難得到一個確切的答案。

至於馬爾谷與伯多祿的關係，經文中無法找出有力的證據予以證明或否定。確實有些地方看來是出自其他早已編撰好的傳統，不過也有些地方可能是直接來自目擊證人之口。甚至還有學者試圖把已達普遍共識的地方列成一份清單，這我們在本篇的第一章中已經提到過了。

## 第二節 寫作的地點與時間

### 一、寫作地點

福音內在資料顯示，《馬爾谷福音》的寫作地點是在羅馬文化—行政區域內，巴勒斯坦境外。學者經常引用幾處經文作為線索：解釋猶太人習俗（七 3-4；十四 12；十五 42），解釋阿拉美語（三 17；五 41；七 11；十 46；十四 36；十五 34），使用拉丁語，這部分我們之前已討論過了，提到羅馬人的法律和時辰算法（十 12；十二 35），希伯來錢幣和羅馬錢幣的換算（十三 42），記載一個羅馬人最先認出了耶穌的身分（百夫長，十五 39）。

其他的觀察還有：經文上沒有特別闡述法律及其與新盟約的關係，也沒有強調舊約或先知的話得到應驗。其他三部福音中經常出現的耶穌對經師和法利塞人的抨擊，在這裡幾乎完全看不到。不過內在批判也無法提出更具體的資料了。

經文以外的見證則指出「義大利地區」（反馬西翁的序言），具體而言就是「羅馬」<sup>3</sup>。一般釋經學家比較接受這個看法。這方面的有利資料是：最早引用《馬爾谷福音》的文獻是和羅馬有關的一些著作，如《克雷孟書》、《葉爾瑪的牧者》。

另外還有幾個地點也是學者經常提到的。其中最常見的是安提約基雅，因這地方位於小亞細亞。所以如果真是安提約基雅的話，那麼和巴比亞的傳統就比較接近。而且，如果伯多祿和安提約基雅有關連，馬爾谷和伯多祿的關連就能夠成立；經文上出現的阿拉美語也比較合乎邏輯；西肋乃人西滿及其二子的命名都會比較容易理解……。但光憑這點還不足以斷定安提約基雅就是《馬爾谷福音》的寫作地點。至於亞歷山大城一說，仍舊是一個無憑無據的推論。

雖然以上資料提供了一些方向，到了十九世紀還是有學者提出，《馬爾谷福音》的寫作地點是在敘利亞的某個地方，或甚至在加里肋亞。關於後者，我們必須強調，加里肋亞在《馬爾谷福音》中的確具有重要的地理—神學意義。但似乎也沒有充分的證據顯示，耶穌第一次顯聖容是在加里肋亞，待他再度來臨時也必定要在加里肋亞。這個資料和猶太羅馬戰爭爆發時初期教會逃離耶路撒冷有關，不過寫的是「邁向主的第二次來臨」，而非「戰爭逃難」。傳統上說，初期團體曾遷移到 Pella，但 Pella 在傳統上一直都位於 Peraea，約旦河旁，不在加里肋亞境內。不過，從各方面看來，加里肋亞比較像是**作者寫作**的地方，而不像是寫作**對象**的所在地。

---

<sup>3</sup> 依雷內、亞歷山大的克肋孟、巴比亞的證詞也都指向同一方向。

## 二、寫作時間

即便我們都認同羅馬為這部福音的寫作地點，其寫作時間仍懸而未決。有些見證講的是在伯多祿生前寫成的內容，另有些則是關於他過世之後才寫成的內容，也有人主張同時有生前 / 死後兩種版本似乎比較協調。無論如何，似乎當時教會正面臨迫害或教難的威脅，故將洗者若翰的殉道與耶穌的十字架結合起來，做為門徒效法的榜樣。

從內在見證看來，可能是在猶太戰爭爆發之後，耶路撒冷尚未淪陷之前的一段時間寫成的，雖然這還要看怎麼詮釋末世論（谷十三）而定。這段時間是在主後 65 至 70 年間，一般推測這段時間內的可能性最高。

## 三、寫作對象

從內在批判的角度來看，這部福音是寫給皈依為基督徒的外邦人，不排除有少數來自猶太教的基督徒，但無論如何，這個團體已經超越了法律的問題，看不出有猶太主義的危機。可能是一個家庭式的團體，以家庭作為聚會的場所，舉行禮儀和聽道，就像耶穌當年教導門徒一樣。從經文中耶穌對十二位門徒的角色、伯多祿的地位等教訓看來，這個團體像是個有組織、有領導人物，可能是一個專事福傳的團體，甚至還可能知道有些使徒是兩人一組遊走各地、夜宿兄弟家中，傳佈福音。

我們可從福音所闡釋的神學主題略微窺知該團體的情況。從門徒之間討論的基督論和他們對於耶穌的認知來看，他們對於耶穌的信仰可能還有待加強，甚至糾正。上面講過，他們是在一個迫害的情況當中，這一點和我們剛才推測的寫作時間正

好吻合。一面遭尼祿王（Nero）追擊，一面受猶太戰爭牽連，這就是他們當時面臨的危難，因為當時人們分不清猶太人和基督徒有什麼差別<sup>4</sup>。耶穌的隱藏性啓示正好能夠幫他們保持對基督的信仰，同時降低外在環境可能引發的默示性狂熱<sup>5</sup>。

福音中使用了團體容易接受的敘事性語言，這也是一個值得探討的問題。保祿傳統偏重以基督的死亡復活為中心的救恩幅度，同時又明顯忽略了與耶穌生平有關的傳統，結果從耶穌的生活環境中抽離出來，使他的論述充滿諾斯派的色彩。《馬爾谷福音》的敘事風格，以及回歸到這位走遍加里肋亞，最後到達耶路撒冷，在十字架上完成壯舉的納匝肋人耶穌，正好糾正了這樣的傾向。

基督信仰不是一套空泛的理論，而是一種生活方式，以納匝肋人耶穌在人類歷史上的具體存在為根基，教導人如何在整個歷史脈絡中善度今生。基督信仰更不是一種救恩實踐，而是以「耶穌—默西亞—天主子」這個人為教理和救恩實踐的源頭。團體迫切需要一部經書把這兩代信徒聯繫起來，因為猶太戰爭爆發後，身為歷史傳承擔保人的耶路撒冷團體就消失了。《馬爾谷福音》在第二代基督徒初期以敘事性的方式宣講道理，顯示當時的團體力圖把第一代所建立並傳承下來的宗徒傳統筆之於書。

---

<sup>4</sup> 別忘了，數十年之後，羅馬史學家 Salustius 談到：Claudius 因基督（Chresto）不斷策動猶太人暴動而下令驅逐猶太人。

<sup>5</sup> 《致希伯來人書》及《伯多祿前書》這兩封和羅馬有關的書信中都有談到。

## 四、資料來源

一方面，傳統一直認為《馬爾谷福音》的主要來源是伯多祿的宣講。有關這兩個人物之間的關係，及此關係可能帶來的影響，我們之前已經討論過了。另一方面，某些與保祿有關的新約書信中，因馬爾谷與保祿的關係而提到了馬爾谷。有些學者便因此認為保祿的宣講是這部福音的一個來源，而且保祿和馬爾谷都使用相同的詞彙。但也要注意的，是《馬爾谷福音》沒有用到保祿的神學術語，他與保祿之間的相似，以及他與伯多祿之間的相似，也可能是來自初期團體的共同傳統。

也許首先要注意的是，即使馬爾谷可能運用了先存的材料，他依然是這部福音的真正作者。我們在本篇第一章曾說這部福音組織很好，架構分明。「從書中材料的安排、事蹟之間的連貫、細節的取捨，以及主題的凸顯看來，這部作品肯定是經過一番組織、編輯而成。」（布朗）

主要的問題是，我們不知道有那些作者可能會是《馬爾谷福音》的來源。有人說《**秘密馬爾谷福音**》可能是這部正典福音的來源，也有人說《**伯多祿福音**》是耶穌受難內容的來源，但是幾乎沒有任何學者予以採信。

除此之外，福音中有些地方的內容看來像是經過作者彙整編輯，而非出自於敘事性的文件，但也有些人正因為它是組織過的，而認為它是馬爾谷的來源。舉例來說，二 1~三 6 耶穌與法利塞人及經師的爭辯，耶穌可能一口氣接連不斷地和他們辯論那麼多事情嗎？再看第四章的幾個比喻，一般人往往假定這些比喻都是他在同一天講的<sup>6</sup>。但我們實在難以相信，耶穌有

---

<sup>6</sup> 或甚至是在一次講話當中，一口氣就講完了這些比喻，忽略了 11~13

一天一早起來，充滿靈感，講完所有這些比喻，然後又忘了它的文學類型。這些比喻可能有助於教理講授，但不符合馬爾谷此書的敘事性文體，所以很可能是前人編寫好的材料。

總而言之，我們無法精確斷定那些內容是馬爾谷自己編寫的，或是來自其他的來源。從他所用詞彙的特徵來研判，也沒有充足的論據，因為我們不知道馬爾谷在詞彙的使用上，究竟有沒有他的一貫作風？他會不會爲了遷就原始資料而改變了用語？或者相反的，以自己的方式修改了原始資料的措辭。從區段之間的聯繫詞彙來推論，也無法得到確切的答案。有些轉折地方顯得很生硬、突兀……。不過，這些轉折文字究竟是馬爾谷在連結兩份先存材料時自行加上去的？抑或是先存材料上面原本就有的？再者，所謂的「不夠優美」，會不會只是從現代讀者對文字的感覺來看，而非從第一世紀作者的角度來看？



# 第貳部分

## 第二篇

### 《瑪竇福音》



# 第一章

## 文本的研究

瑪竇在教會一直享有很高的聲望。一方面是因為教會一直深信，既然他是第一位福音作者，那麼他離耶穌當年的史實一定也比較近。另一方面則是因為教會認為這部福音的作者是十二位宗徒之一，所以將它列入正典。像我們之前說過的，奧斯定認為《瑪竇福音》是《馬爾谷福音》的來源，就是一個具體的例子。

還有一件事情也顯示出教會對瑪竇的尊崇，梵二之前教會禮儀中的主日讀經，大部分都取自《瑪竇福音》，主要也是因為它所呈現的教會性和教理性，以下我們也要談這個部分。

但，自從絕大多數的神學家都認同「二源論」之後，《瑪竇福音》的威望就開始下滑了，它不再是教會最早的福音，而且各項研究也從新的角度出發。直到「編輯批判」的研究，再度因為《瑪竇福音》的內容和組織的關係，而重新肯定它的獨特價值。

先讀過《馬爾谷福音》再讀《瑪竇福音》，就像是從鄉野走入主教座堂一般。這個比喻說明了我們在閱讀這兩部福音的第一個印象。同樣的敘事，在馬爾谷感覺生動活潑、平易近人，在瑪竇就顯得莊嚴肅穆、距離遙遠。造成這個感覺主要是因為兩者所呈現的主題各不相同，文學表現方式也大異其趣。這就是我們在《瑪竇福音》第一個分論裡所要探討的重點。

## 第一節 文學特色

### 一、《瑪竇福音》是一部敘事性和綜合性的作品

#### （一）文學上的綜合

我們從前面一篇的假設出發：先有《馬爾谷福音》，而後瑪竇在編寫時應用了馬爾谷的內容。瑪竇因為應用了馬爾谷的內容，所以大體上具有敘事體裁的特色，另外又納入了許多「Q來源」的教理材料。在來源的組合上，瑪竇將馬爾谷的前半部（谷一 21~五 43）徹底重組，寫出了瑪五 1~十三 52 的內容，之後大致上都依循馬爾谷的內容。

#### （二）神學上的綜合

因為《瑪竇福音》融合了兩個來源，所以它的神學脈絡豐富多元。除了有馬爾谷的「十字架上的啓示」神學，還有「Q來源」特有的「末日審判者基督」的神學，以及和猶太人及其法律有關的思想，再加上其他非猶太的、批判法律的思想。

《瑪竇福音》將初期教會中各流派的思想兼容並收，所以若干世紀以來一直受到教會的重視。

### 二、編寫完善：文學技巧

筆者在第一部分曾說：新約深受多種語言和文化的交互影響；這個特點在《瑪竇福音》充分反映出來。一者，瑪竇的希臘文比馬爾谷來得正確，而且不是翻譯之作。再者，瑪竇是四部福音中最具猶太特色的一部，無論就內容或形式來看皆是如此，因為他運用了許多閃族語特有的文學技巧。以下介紹幾個

重點並舉例說明。

### (一) 前後呼應 (inclusiones)

「前後呼應」是在一個段落的開始和結尾都使用同樣的字或關鍵語，以標示該段落的範圍，並提示該段落的内容主旨。

最大的「前後呼應」幾乎涵蓋整部福音：從瑪一 23 耶穌被稱為「厄瑪奴耳」並譯為「天主與我們同在」開始，到最後瑪廿八 20 耶穌說「我與你們同在」（《思高本》譯「我同你們天天在一起」）為止。瑪四 23~九 35 也是一大「前後呼應」，這是整部福音結構最好的一個段落，而這兩節經文也點出該段落的主要内容。一些比較小的單元中也有「前後呼應」的情形：「你們可憑他們的果實辨別他們」（七 16, 20）；真福八端的第一和最後一端「天國（是他們的）」（五 3, 10）。

### (二) 平行 (paralelismos) 與交叉 (quiasmos)

瑪七 24~27 是一個「平行」，兩段詩節構造上形成對仗，結局卻不同。可和《路加福音》比較，路加描寫的内容相同，但沒有使用這種閃族語特有的文學技巧。

「交叉」是指所列舉的一連串事物當中，位在外面的項目彼此關連，位在中間的項目也是彼此有關，例如瑪十六 25「救（自己的）性命」、「喪失（自己的）性命」；還有瑪十 39、瑪十三 13~18、瑪十八 10~14。這種文學技巧也是閃族特有的，只有在比新約更早的古老年代出現在希臘文學而已。

有一種很特別的情況，可以說是「平行」的衍生，那就是「同軸心結構」。它的方式是，所有的詞彙以其中一個不重複的詞彙為軸心，朝相反的方向反覆出現，例如瑪十三 53~58：

- A. 家鄉 / 本鄉 家鄉 / 本鄉 A'  
B. 這人從哪裡得了這樣的…… 他的這一切是從哪裡來的呢？B'  
C. 這人不是那……的兒子？ 他的姊妹……不是……嗎？C'  
他的母親不是叫……嗎？D

### (三) 重複用詞

《瑪竇福音》中經常有一些關鍵字「重複」出現。「正義」在第五及第七章出現了五次；「審判」在瑪十一 20~十二 45 共出現了七次；「派遣 / 被派遣」在瑪十 2~42 (傳教言論) 出現了四次；「弟兄」在第十八章 (教會言論) 共用了四次。

有一種「重複」很特別，就是用同一個詞彙把幾個主題聯繫起來。瑪十八 4, 5, 6 有幾個主題都有「小孩 / 小子」這些字，這幾個主題本來彼此無關，只因同樣都有「小孩 / 小子」這些詞彙，所以連結起來<sup>1</sup>。瑪十八 6, 10, 14 也是因「小子」而串在一起。

詞彙的使用是一個重要的線索，可以透露一位作者所關心的主題。特別是，如果能和同類著作互相比較，詞彙就會成爲一個很有意義的標記，顯露該作者的思想。接下來我們把對觀福音有關末世論和倫理方面的經文作一比較，看看《瑪竇福音》最喜歡使用那些詞彙和片語，這些詞彙和片語在馬爾谷及路加出現的頻率又如何。請詳見下表：

---

<sup>1</sup> 瑪十八 6 用的是「小子」，但指的是「小孩」—「這些小子」。

| 末世論                 | 瑪  | 谷 | 路  | 倫理       | 瑪  | 谷 | 路  |
|---------------------|----|---|----|----------|----|---|----|
| 咬牙切齒                | 6  | 0 | 1  | 不法/作惡/罪惡 | 4  | 0 | 0  |
| 永火                  | 7  | 3 | 11 | 義人       | 17 | 2 | 11 |
| 審判之日                | 4  | 0 | 0  | 正義       | 7  | 0 | 1  |
| 審判                  | 12 | 0 | 4  | 果實       | 19 | 5 | 12 |
| 賞報                  | 10 | 1 | 3  | 實行天主的旨意  | 3  | 0 | 0  |
| 耶穌再度來臨 <sup>2</sup> | 4  | 0 | 0  | (凶)惡     | 26 | 2 | 3  |
| 火                   | 12 | 4 | 7  | 溫良       | 3  | 0 | 0  |
|                     |    |   |    | 完成       | 3  | 0 | 0  |
|                     |    |   |    | 假善人      | 13 | 1 | 3  |

還有一些詞彙也可以讓我們看出瑪竇所關心的主題，如下  
(數字為該詞在瑪竇 / 馬爾谷 / 路加三福音中使用的次數)：

- \* 教會論：「弟兄」39/20/24；「教會」3/0/0
- \* 舊約的啓示：「依撒意亞」6/2/2；「應驗」16/2/9；  
「透過先知」13/0/1。
- \* 「達味之子」的基督論：「達味之子」10/4/4；  
「基督」16/7/12。

#### (四) 中心詩節和中心經文

這個方法是用來強調某些經文的重要性，瑪五 17, 29；六 1；十八 10, 14 的作用就在這裡。這些中心詩節的重要性通常無需費力就能察覺出來。

瑪竇也用這個技巧來凸顯某些經文，不只是從它的形式和措辭來看，甚至是從它所在的位置來看，像瑪五 17~20；十二 46~50；廿八 1~20 等都是明顯的例子。有時候是某一段經文的標題，有時則置於段落的開始或結束，作為摘要或歸納。

<sup>2</sup> 或「人子的來臨」，或「你來臨的時候」。

## （五）重複

《瑪竇福音》自始至終不斷重複同樣的用詞和格式，以強調某些重點並表現全文的連慣性。對觀福音中唯獨瑪竇使用這個方法。同樣的格式在整部《瑪竇福音》中重複了十五次（《馬爾谷福音》才三次，《路加福音》兩次。）。值得一提的是，這些相同的格式有時候出現在不同人物的口中，例如洗者若翰與耶穌（三 2；四 17；三 7；十二 34；廿三 33）。這個方法同時也把耶穌與若翰兩人的宣講連貫起來。

有時重複完一個格式後，緊接著又重複另一個格式，耶穌族譜就是一例。重複最明顯的地方是在山中聖訓，六組對仗所用的格式都相同：「你們一向聽說過……我卻對你們說……」（五 21~48）。還有其他明顯的格式，像第廿三章耶穌對經師和法利塞人的抨擊：「你們經師和法利塞假善人！」。瑪六 2, 5, 16 相同的結構重複了三次：

- \* 當你……時，
- \* 不要（不可）……，
- \* 如同假善人一樣。我實在告訴你們，他們已獲得了他們的賞報。
- \* 至於你，當你……時，
- \* 要……
- \* 你的父在暗中看見，必要報答你。

有時則用不同的角度講述同一個主題：果樹和果實（七 16~19；九 33~35）；來自天上的徵兆（十二 38~42；十六 1~4）。

以下還有一些重要的格式：

- \* 插入「應驗先知的話」(一 22；二 5, 15, 17, 23；四 14；八 17；十二 17；十三 14, 35；十七 9)。只有瑪竇才會引述這些舊約經文，而且寫的時候，都是先說一句福音作者的省思，明示舊約預言在耶穌生平的某個時候應驗了。
- \* 耶穌言論結束時都用同樣的格式(七 28；十一 1；十三 53；十九 1；廿六 1)。

「從那時起，耶穌開始……」格式(四 17；十六 21)。

最後這兩個格式在《瑪竇福音》的結構上引起一些爭議，所以後來我們要討論。

## (六) 數字的安排

閃族文學有一個特點，就是用一組一組的數字來描寫或說明一件事情，古典希臘文的修辭裡頭卻沒有這樣的技巧。這個特點很重要，因為它象徵某些意義，而且便於記憶。

有的是三個一組：族譜上的祖先(瑪一 17)<sup>3</sup>；三次天使顯現(一 18；二 13；二 19)；三次誘惑(四 1~11)；三件善行(六 1~18)；三次祈禱(廿六 39~44)；三次背主(廿六 69~75)。

有的是七個一組：主禱文向天父祈求的七件事(六 9~13)；七個比喻(十三 1~50)；七段咒罵經師和法利塞人的話(廿六 13~32)；邪魔由人身上出來之後，再帶七個比他更壞的魔鬼回來(十二 45)；增餅奇蹟的七個餅和七個籃子(十五 32~39)；要寬恕人到七十個七次。

治癒疾病的見證，有時候是兩個一組<sup>4</sup>，這點可能和猶太法律規定要有兩個證人有關。治好兩個附魔者(八)、兩個盲者(九；

<sup>3</sup> 三個「十四」(7×2)，而且每個「十四」都是兩個「七」。

<sup>4</sup> 注意：以下援引的經文，馬爾谷在同樣的情節上，只有一個見證。



廿)，表示這件事情是鐵證如山的。更明顯的例子是，在猶太法庭上有兩個證人出來作證反對耶穌（廿六 60），馬爾谷在描寫這段內容時，並不是寫「兩個證人」（谷十四 57）。還有一個地方也受「二」的習慣所影響：瑪竇講到召喚門徒跟隨耶穌時，用了兩個例子（八 18~22），而路加用了三個例子（路九 57~62）。

## （七）預告

瑪竇會提前在某個章節預告後來要發生的事情。二 1~12 是預告廿六~廿七耶穌注定要遭受苦難與死亡。二 23 和四 12 則預告廿八 19 耶穌明示門徒要向外邦人傳佈福音的使命。

## （八）其他技巧

### · 文風節奏

一般人都以為「真福」只有八端而已，但事實上希臘文版有九句話都是以「有福的……」開頭<sup>5</sup>。之所以說是「八」端（減為八端）是因為要配合文風韻律：前八端的格式固定：「……的人是有福的，因為他們……」，到了第九端驟然改變成為「幾時……你們是有福的……」，甚至連人稱也改變了。而且，五 3, 10 還有一個「前後呼應」<sup>6</sup>。五 6, 10 也有一個「前後呼應」，是關於「正義」，詩節的結尾是一樣的。

有關貝耳則步言論的情節（瑪十二 22~33；谷三 22~30；路十一 14~23），瑪竇的寫法比馬爾谷及路加更好。

<sup>5</sup> 幾乎所有聖經中文譯本都把「有福的」放在句尾，比較看不出來。

<sup>6</sup> 見本書 167 頁。

## • 「主題式」的結構：把主題相似的言論或情節放在一起

- (1) 這是我們以前提過的，《瑪竇福音》有些言論的篇幅較長，其結尾都有同樣的格式，而每個言論各有不同的主題。

在言論當中，可以看到「主題式」的結構（參閱：五 21~22a，延續到 22b~23 及 24~26）；瑪五 27~32 有一個「前後呼應」。還有一個例子是，把末世性的比喻加在相關言論的後面（見：廿四~廿五）。

- (2) 經文中有一個地方寫了許多奇蹟，中間還插入了一些題外話（八 1~九 34）。

還有一個地方也有「主題式」的結構：一系列有關耶穌受難的記述，都是先有預告，再來敘事，之後便是耶穌對門徒的教訓（十六 21；十七 22；廿 17）。

## • 彙編

瑪竇在耶穌治癒百夫長的僕人記述後面，加上了有關天國宴席的話語（八 5~13）；跟《路加福音》的做法相反，路加把這段話放在別的上下文。

## （九）記述的文學特點

- **記述簡短**：瑪竇的記述通常都比馬爾谷來得簡短。可以拿耶穌治好葛法翁癱子的奇蹟來比較（瑪九 1~8 / 谷二 1~11 / 路五 17~26）：瑪 126 希臘文字 / 187 中文字；谷 196 / 317；路 212 / 307。中文字是按照 Schmid n.65<sup>7</sup>來計算。醫好加達辣的附魔者的記述，瑪竇的篇幅（瑪八 28~34）64

<sup>7</sup> 司密特（Josef Schmid）著，永泉教義中心編，《瑪竇、馬爾谷、路加三部福音合觀》（台中：光啓，1979）。

字，幾乎只有馬爾谷 117 字的一半。

- **風格莊嚴肅穆**：這是瑪竇記述的另一特點。把治好伯多祿岳母的情節和平行經文( Schm. 60 )互相比較：這個「家」是「伯多祿」的，不是「西滿」的。而且只有耶穌一個人，沒有其他人在場，當然也就沒有人對耶穌談論她的病情。她一痊癒就馬上起來伺候「他」，好像整個經過都發生在主徒兩人之間而已。
- **力求清晰、文雅**：我們在事件的連貫上看到瑪竇的這個特點，另外，他還講究句子的組合，使用各式各樣的不變詞，例如「虛詞」、「詞綴」等。雖然他有時反不如馬爾谷清晰，也是不爭的事實。

我們從以上這些文學技巧可看出：

1. 《瑪竇福音》的結構嚴謹，而且希望讓讀者一口氣讀完。
2. 經文中許多小單元的結構尤其縝密。
3. 瑪竇的文學技巧和舊約及猶太主義的技巧十分相似。

### 三、瑪竇的教理性：五個言論

整部《瑪竇福音》展現強烈的教誨動機，瑪竇意欲教導團體有關天國的事情。我們剛剛列出的記述大綱就有這個作用，這是一種教學方法：把次要人物和非必要的細節略去，以凸顯主題和主要人物，特別是「那位」人物：「主」。

當然，說教的目的是在五個言論中（七 28；十一 1；十三 53；十九 1；廿六 1）最為明顯，我們在這些言論當中看到瑪竇把不同來源的材料加以融會貫通。每個言論結尾的固定格式具有轉折功能，作者就以這種方法在整部福音的記敘文體中把五個言論巧

妙地環扣起來。

至於爲什麼要寫「五」個言論，這倒沒什麼特殊意義。「五」只是猶太人的習慣而已：除了梅瑟「五」書以外，《聖詠》也是分成五集，猶太人所謂的其他書卷也分爲五卷，以便在節慶的禮儀上誦讀……。讀者毋須特別注意梅瑟「五」書，以爲瑪竇是效法它所以才寫成「五」個言論。

每一個言論都有一個主題，其文風也自成一體。接下來我們要介紹每一個言論的特色，但請注意，要真正瞭解福音，還是要自己看福音，而且專注地看，除此之外別無他法。

### （一）山中聖訓（五~七）：耶穌宣講天國、天國的要求

這個言論簡直就是古典式的言論。看來是針對門徒講的，但以群眾爲背景。一開始是因天國來臨而歡欣踴躍的境界，雖然接著又從道德的角度加以詮釋，還鼓勵門徒成爲地上的光和鹽。之後便說明光和鹽到底是什麼意思：就是天國的正義，其內涵與生活方式。結束之處再度慷慨陳詞，勸勉他們在生活中實踐剛才所說的正義。

### （二）福傳言論（+）：天國的版圖

作者在九 35~38 先說明爲什麼要福傳，之後便進入這個言論，針對門徒而講。這段內容包含兩個教訓，第一個指耶穌的時代，第二個是門徒的時代。

門徒應該不懼迫害，仰賴天父的助佑，勇於拓展山中聖訓所講的天國疆土。顯然，當時的教會把耶穌的話應用於他們所面對的處境。

### （三）比喻式的言論（十三）：天國的本質

事實上這是兩個不同的言論，在兩個不同的地方，針對兩群不同的聽眾而講：一群是百姓，一群是門徒。馬爾谷在寫這些比喻時，和瑪竇有多處差異：少了一個比喻，但另外加上了五個比喻；對門徒的教訓和對百姓講的比喻兩者有清楚的界定。瑪竇此處把兩者並置，形成了明顯的「平行」。

### （四）教會言論（十八）：領受天國的團體

這個言論是由幾個不同來源的材料組成，其中很重要的是一句話結尾和第二句話開頭都用同樣的詞彙，這點我們以前已經講過。言論的對象是門徒，告訴他們一個接受天國的團體該有怎樣的生活方式。教會應該從天父的仁慈得到啓發，用天父的方式超越分裂。

### （五）末世言論（廿三~廿五）：

#### 門徒如何準備自我以迎接天國的來臨

並非所有學者都一致同意把第廿三章納入這一部分，尤其是因為從廿四 1 開始，聽眾和地點都改變了。然而，我們在第十三章也看到同樣的情況，聽眾和地點都不一樣，大家卻視爲一個言論。這個新加入的言論（廿三~廿五）也是同樣的情況，若是如此安排，那麼第廿三章就有了歸屬之地，否則實在無法找到適當的位置。

第廿三章是往身後看，和猶太主義切斷關係，第廿四、廿五章則是往前看，邁向必將來臨的天國。作者要讓這部分內容自成一體，就必須捨棄慷慨的窮寡婦的感人故事，這個故事在《馬爾谷福音》是位於這段言論的末尾，如果瑪竇還繼續保留的話，就要放在廿四章之前，結果他捨棄了這個故事，使這部

分成爲單獨一個言論。

以上五個言論展現《瑪竇福音》文學結構之縝密，與神學思想之躍進。這五個言論之中，第一個和最後一個篇幅較長，第二個和第四個比較，是把耶穌的話帶入教會當時的處境，第二和位在中間的第三個又以詩詞的方式描述天國的面貌。

## 第二節 結構大綱 (Aguirre Monasterio 的觀點)

### 一、結構的形成

《瑪竇福音》的結構如何形成，目前尚無法確定，讀者透過以下說明立刻就能瞭解這點。經文中不論是時間或地理上的聯繫詞彙都很稀少，甚至比馬爾谷少。

表示時間的连接詞彙都不具重要意義，而且也很少(八 16；十四 15；十七 1；廿一 18)。普通的格式如「他說話的時候」、「他出去的時候」……等，更不重要。但大致上有一個時間範圍：若翰的職務、黑落德的介入，「從那時起……」(四 17；十六 21)。

地理位置的提示也是模糊不清。雖然一般說來，我們還是能夠知道這些提示詞彙之後的事情是在那裡發生的，但無法串成一條路線，更不能藉以判斷材料的配置情形。不過我們還是要介紹一個以時空線索爲主要基礎的架構理論。

### 二、結構理論

現在我要介紹一個架構論，我認爲這個理論最能兼顧我們

到目前為止所談的幾個重點，因為它顧及到《瑪竇福音》的記敘體裁和五個言論的存在，意即《瑪竇福音》的「基督論」與「教會論」，及其「末世性」與「歷史救恩性」的特色。這個結構是 Aguirre Monasterio 在其《瑪竇福音導論》(IEB 6)中提出的。但是他並未將他闡述的內容寫成一張架構表，所以接下來我們要嘗試分兩個步驟來介紹他的理論，第一步先按照他的解釋把材料的配置情形表列出來，第二步再陳述他的解釋。筆者以為先從綜觀的角度來看福音的組織會比較好，以免迷失在細密的解釋中。因此，讀者看完他的解釋，對福音的整體動態有一個初步概念之後，最好再親自閱讀整個區段的經文。

## 甲. 《瑪竇福音》的結構表

### 1. 引言 (一 1~四 22)

- \* 楔子：導入耶穌的族譜與身世 (一 1)
- \* 耶穌的族譜：詳列歷代祖先 (一 2~17)
- \* 耶穌生命中的幾個事件，包含五段先知話 (一 18~二 23)
  - 母胎懷孕 (一 18~25；一 23，參閱依七 14)
  - 生於白冷 (二 1~12；二 6，參閱米五 1, 3)
  - 在埃及期間 (二 13~15；二 15，參閱歐十一 1)
  - 無辜嬰孩遭屠殺 (二 16~18；二 18，參閱耶 31~15)
  - 返回納匝肋居住 (二 19~23；〔二 23?〕)
- \* 準備耶穌的職務 (三 1~四 22)
  - 洗者若翰的出現及其職務 (三 1~12)
  - 耶穌的洗禮與天父的宣告 (三 13~17)
  - 耶穌禁食，面對誘惑，堅決服從天父 (四 1~11)
  - 耶穌在加里肋亞開始傳道 (四 12~22)

## 2. 透過言語和行動展現默西亞耶穌的大能 (四 23~九 35)<sup>8</sup>

\* 轉折：耶穌活動摘要 (四 23~25)

### 耶穌的話語：山中聖訓 (五~七)

I. 開場白：真福 (五 3~12)；門徒的使命 (13~16)

II. 天國的正義 (五 17~七 12)

- A. 以耶穌最圓滿的正義來滿全法律 (五 17~48)
- B. 暗中所行的正義 (六 1~18)
- C. 為達天國的正義必須全方位投身 (六 19~七 12)

III. 結束：把耶穌的話語付諸實行 (七 13~27)

\* 轉折：言論結束，耶穌的權威 (七 28~29)

### 耶穌的行動 (八~九)

a) 第一組「三個奇蹟」(八 1~15)

- 治癒一個癱瘋病患 (1~4)
- 治癒百夫長的僕人 (5~13)
- 治癒伯多祿的岳母 (14~15)

\* 雙重轉折 (八 16~22)

- 治癒多人，以「應驗先知話」作為先前內容的結論 (16~17)
- 追隨耶穌的條件，帶入後續經文 (18~22)

b) 第二組「三個奇蹟」(八 23~九 8)

- 平息風浪 (八 23~27)
- 治好兩個附魔的人 (八 28~34)
- 治好一個癱子 (九 1~8)

\* 雙重轉折 (九 9~17)

- 耶穌與稅吏和罪人共餐 (9~13)
- 爭論 (14~17)

---

<sup>8</sup> 本章結尾將附上另一位作者從這幾章所整理出來的內容組織表，他把有關教理的主題及有關門徒本份的內容都包含在內。



- c) **第三組「三個奇蹟」**（九 18~31）
- 使一個小女孩復活（18~19, 23~26）
  - 治好患血漏的婦人（20~22）
  - 使兩個盲人復明（9, 27~31）
- \* 補充：加上第四個奇蹟（九 32~34）

**總共是「十」個奇蹟**

**以「治好附魔者」作下個單元主題「反對」的預告**

- \* 總結（九 35）：與（四 23~25）共同構成一組「前後呼應」

### 3. 門徒受耶穌派遣以延續志業，門徒對耶穌行動的各種反應 （九 36~十二 50）

- \* 轉折：需要有人為天國工作（九 36~38）

#### **使命言論**（十 1~42）

- \* 引言：派遣，列出十二門徒的名字（1~5a）
- \* 第一集教訓，反映耶穌時代的情形（5b~16）
- \* 第二集教訓，反映耶穌復活後使命的情形（17~42）

#### **反對耶穌（同時亦是門徒）的活動**（十一 1~十二 50）

- \* 轉折，從言論轉到活動（十一 1）
- \* 若翰的問題與耶穌的回答（十一 2~6）  
延續到十一 7~10, 11~15, 16~19，耶穌論及若翰時責備群眾
- \* 譴責許多城邑一見證（十一 21~25）
- \* 從內在看耶穌的位格與使命（十一 25~30）
- \* 兩段耶穌與法利塞人的論戰（十二 1~14）  
安息日吃麥穗（1~8）；安息日治好病人（9~14）
- \* 摘要並引述先知的話，藉此指出耶穌的使命（十二 15~21）
- \* 治好附魔的人，經師的反對，耶穌的言論（十二 22~37）
- \* 要求徵兆，耶穌的答覆（十二 38~45）
- \* 耶穌的親友（十二 46~50）

#### 4. 耶穌退隱，逐漸把重心放在門徒身上（十三 1~十七 27）

##### 比喻言論（十三 1~52）

###### a) 面對群眾（十三 1~33）

- 引言（1~2）
- 撒種的比喻（3~9）
- 兩段插曲：
  - 用比喻講話的原因（10~17）
  - 解釋撒種的比喻（18~23）
- 三個有關成長的比喻：
  - 莠子（24~30）
  - 芥子（31~32）
  - 酵母（33）

###### b) 面對門徒（十三 34~50）

- 兩段插曲：
  - 用比喻講話的原因（34~35）
  - 解釋莠子的比喻（36~43）
- 三個比喻：
  - 寶貝（44）
  - 珍珠（45~46）
  - 魚網（47~50）

\* 結論：門徒（51~52）

##### 對峙和退隱（十三 53~十七 27）

- \* 納匝肋人排拒和耶穌退隱，爲此區段的重點（十三 53~58）
- \* **第一次和猶太當局衝突**：黑落德（十四 1~2）
  - 插曲：若翰致命（3~12）
- \* 耶穌退隱；增餅，步行水面（13~33）
- \* 摘要：治好許多病患（34~36）
- \* **第二次和猶太當局衝突**：傳統（十五 1~20）
  - \* 耶穌退隱；治好敘利亞腓尼基婦人的女兒，增餅（21~39）

- \* **第三次和猶太當局衝突：天上徵兆**（十六 1~4）
  - \* 耶穌退隱：有關餅的教訓（5~12）
    - 耶穌的問題及伯多祿的回答：教會（13~20）
    - 預言死亡，門徒抗拒，教訓（21~28）
- \* **顯聖容**（十七 1~8）；提及死亡（9~13）
  - \* 治好患癲癩的男童（14~20）
  - \* **第二次預言死亡**（22~23）；繳納殿稅的問題（24~27）

## 5. 和猶太主義切斷關係（十八 1~廿二 45）

### 教會言論（十八 1~35）

- \* 照顧小孩與弱者（1~11）
- \* 亡羊的比喻（12~14）
- \* 兄弟規勸與團體祈禱（15~20）
- \* 寬恕之道，惡僕的比喻（21~35）

### 和猶太主義切斷關係（十九 1~廿二 45）

- \* 往耶路撒冷途中（十九~廿）
  - 休妻的問題，教導門徒（十九 1~15）
  - 富少年，教導門徒。葡萄園雇工的比喻（十九 16~20）
  - 第三次預言死亡及門徒的反應（廿 17~19）
    - 載伯德二子的請求（20~23）
    - 其他十位門徒的反應（24~28）
  - 治好耶里哥的瞎子（廿 29~34）
- \* 在耶路撒冷（廿一~廿二）
  - 進入聖城、聖殿，出城（廿一 1~11, 12~17）
  - 轉折（路途中）；無花果樹的例子，祈禱（廿一 18~22）
  - 和猶太當局辯論（廿一 23~廿二 45）
    - 有關耶穌的權柄，耶穌的回答（廿一 23~27）
    - 三個比喻（廿一 28~廿二 14）：
      - 二子的比喻（廿一 28~32）
      - 惡毒園戶的比喻（廿一 33~46）
      - 婚宴的比喻（廿二 1~14）

- 凱撒的稅捐 (廿二 15~22)
- 復活的問題 (廿二 23~33)
- 最大的誠命 (廿二 34~40)
- 默西亞不只是達味之子，且更甚於此 (廿二 41~45)

## 6. 訣別言論、受難、復活事蹟 (廿三 1~廿八 20)

### 訣別言論 (廿三~廿五)

- \* 痛斥經師和法利塞人 (廿三)
  - 勸告門徒和群眾不要仿效經師和法利塞人 (1~12)
  - 七段痛責經師和法利塞人的話 (13~36)
  - 責罵耶路撒冷 (37~39)
- \* 末世言論 (廿四~廿五)
  - 有關末世時間的言論；勸人醒寤 (廿四 1~51)
  - 比喻及公審判言論 (廿五 1~46)
    - 十童女的比喻 (1~13)
    - 塔冷通的比喻 (14~29)
    - 有關公審判的事情 (31~46)

### 受難死亡與復活 (廿六~廿八 15)

- \* 預備 (廿六 1~46)
  - 聯手謀殺耶穌，中間插入伯達尼的傅油 (1~16)
  - 耶穌與門徒在一起 (17~46)
    - 最後晚餐 (17~29)
    - 往橄欖山途中提醒門徒一些事 (30~35)
    - 山園祈禱 (36~46)
- \* 耶穌被交付 (廿六 47~廿七 56)
  - 面對猶太當局 (廿六 47~75)
    - 逮捕 (47~56)
    - 猶太人的審判 (57~66)
    - 受凌辱及伯多祿的否認 (67~75)
  - 面對羅馬當局 (廿七 1~31)
    - 押送到比拉多處 (1~2)
    - 猶達斯之死 (3~10)
    - 羅馬人審判：比拉多之妻的話和巴拉巴 (11~26)

群眾背棄耶穌 (25)

兵士凌辱耶穌 (27-31)

• 行刑 (廿七 32~57)

基勒乃人 (32)

釘在十字架上 (39-44)

耶穌說話、呼喊，死亡 (45~50)

耶穌死後的異象 (51~57)

\* 埋葬 (廿七 57~61)

要求看守 (62~66)

\* 復活 (廿八 1~16)

• 婦女到墳墓中 (1~6)

• 顯現與訊息 (7~10)

• 守衛的謊言 (12~15)

**高峰 (結束) (廿八 16~20)**

## 乙. 結構表說明

Aguirre Monasterio 主要是採用以五個言論為主的架構，然後自己再把第廿三章納入最後一個言論，他整理材料的方式在這類結構中算是相當與眾不同。每一個單元一開始就是言論，言論之後有一段敘述。這種方式比較能把死亡和復活連貫起來，並把第五~七及第八~九章維繫在一起。

### 1. 引言 (一 1~四 22)

\* 材料很多元，第一~二章是瑪竇自己的材料。第三~四章仿照馬爾谷，再加上 Q 來源的材料。在二 22~23 及四 12~16 有一個「平行對仗」。

\* 第一節點出這部分的主軸「基督論」：期待中的「默西亞—達味」終於到來。他誕生於白冷，若瑟出於達味家族。耶穌把這民族從他們的罪惡中拯救出來 (一 21)，他所向無敵 (三 11)，他是上主 (三 3)。族譜中一反常態地

按照天主的旨意列入了四位女性：三個外邦人，一個外邦人之妻，每個都有不合常規的事蹟。在人不可能的，在天主是可能的，祂使這個將成爲厄瑪奴耳的嬰孩出生於一位童貞女。

- \* 福音作者安排許多和梅瑟傳統相同（迫害，逃亡），或和民族傳統相同的因素<sup>9</sup>。耶穌是天主子，不是因爲他有權能、有特權，而是因爲他順服天主的旨意（參閱廿七 39~44, 54）。
- \* 開始預告耶穌的命運，預見教會的雛形。握有聖經的人不能認出他，遠道而來的外邦人反而朝拜他。
- \* 天主是歷史的主宰。經文中屢屢提到「應驗先知的話」，這是《瑪竇福音》的特色。所有引述先知的話中，有一半都在這個單元。他的基督論特別強調「天主子」及「厄瑪奴耳」。
- \* 以漸進的方式呈現耶穌，耶穌領洗時天主說「這是我的愛子……」是這段序言的高峰。

## 2. 透過言語和行動展現默西亞耶穌的大能（四 23~九 35）

- \* 因爲四 23 和九 35 構成一個「前後呼應」，所以耶穌施教和治病這個部分必須放在一起來看。剛才我們介紹過第一集言論的結構，即第五~七章，第八~九章。

這個部分是關於教會的道理。一開始的一些奇蹟重點都放在得到治癒的人—當時最受歧視的人。其他系列的重點則是「信德與追隨」（關於這方面，或許在本章

---

<sup>9</sup> 耶穌也是從埃及被召回，面臨誘惑，但他在族人曾經犯罪的地方大獲全勝。

末尾的結構說明會比較清楚)。

這些情節的重點在於人們對耶穌所產生的各式各樣反應：猶太當局是反對；門徒是追隨、聆聽，和疑惑；群眾則是跟隨和驚異。

### 3. 門徒受耶穌派遣以延續志業，門徒對耶穌行動的各種反應 (九 36~十二 50)

- \* 故事逐步發展。耶穌派遣門徒去延續他的志業。瑪竇把耶穌的活動和門徒的活動密切結合。所以第十一和十二章所描寫各種人的反應不只針對耶穌，也針對門徒。
- \* 作者把使命言論安插在這裡，是很恰當的作法。他把門徒和耶穌平行敘述，彰顯他們是耶穌的繼承人。我們仔細來看：
  - 耶穌的志業（九 35）由門徒（十 1）所延續。
  - 兩者同樣都宣講天國的訊息（四 17；十 7）。
  - 兩者都是到各城各村傳佈福音（八 20；十 9~10），而且要遠離拒絕福音的人：耶穌（十二 15；十四 13；十五 21；十六 4）；門徒（十 11~15）。
  - 拒絕門徒傳佈的福音，和拒絕耶穌傳佈的福音，都會得到相同的後果，而且是用同樣的字句表達（十 15；十一 22~24；十二 41~42）。
  - 門徒和耶穌一樣，一開始都只向以色列人傳教（在廿八 16~20之前），作者使用的字句也是一樣（十 5~6；十五 24）。
  - 法利塞人說耶穌是仰仗魔鬼行奇蹟（九 34；十二 24），對門徒所行的奇蹟也是同樣的說法（十 24~25）。耶穌提綱挈領說：「徒弟能如他的師傅一樣，僕人能如他的主人一樣，也就夠了」（十 25）。
  - 門徒遭受迫害時，將被「交給公議會」（十 17），置於死地（十 21）、受刑（廿四 9~10）。瑪竇在描寫若翰，尤其是在耶穌被交到公議會、處死時也用了同樣的話（十 4；十七 22；廿 18~19；廿六 2, 15~16, 21, 23~25, 45~46, 48；廿七 2~4, 26）。

- 門徒將被交到 *synedria* (希臘文：「公議會」，複數) (十 17)，而 *synedrion* (公議會，單數) 正是處死耶穌的機構 (廿五 59)。
  - 門徒將被鞭打 (十 17；廿三 34)，和耶穌一樣 (廿 19；廿七 26)。
  - 門徒將被帶到總督 (希臘文 *hegemones*) 和君王面前 (十 18)，如同耶穌遭黑落德迫害 (二 1, 3, 9) 且被交給總督 *hegemon* (廿七 2, 11, 14, 15, 27；廿八 14)。
  - 只有一個地方不一樣，那就是「教導」。耶穌直到廿八 19~20 才把「教導」的權柄交給門徒。顯然這個言論是針對教會說的，在這言論中教會是耶穌志業的繼承者和命運的共享者。
- \* 接著又是敘事，若翰派遣門徒來問耶穌 (十一 2~3)。耶穌回答的話，就其在經文中所處的位置及字面含意來看，都具有重大意義：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰」 (十一 4)，這句話的時態是現在式，不是過去式。位置不是在第八~九章 (耶穌施行奇蹟) 之後，而是第十章 (門徒延續耶穌的志業) 之後。耶穌這話指的不僅是他自己所做的事情，而且還包括門徒在延續他的志業時所行的事蹟。這些充滿仁慈並使人自由的事蹟象徵著天國的來臨。
- \* 第十一和第十二章全部都在敘述眾人對於耶穌及門徒所行事蹟的各種反應。第九章所暗示的反對聲浪，在此表露無遺。
4. 耶穌退隱，逐漸把重心放在門徒身上 (十三 1~十七 27)
- \* 雖然《瑪竇福音》是按照《馬爾谷福音》的內容寫作，但作者還是加入了一些馬爾谷所沒有的材料。這些材料主要是關於教會方面。這個言論和前面的言論連貫得恰到好處，而且也為下一個言論做好準備。這個言論的目



的之一，是要解釋前幾章當中耶穌（及門徒）行事所引起的各種反應。瑪竇有一個特點，就是很注重人的倫理態度（十三 10~17）及真理的時刻一審判：說明稗子和撒網的比喻。

- \* 記述一開始就就把人分爲「天國之子」和「罪惡之子」（屬天的人和屬罪的人）。有三次耶穌在激烈對峙之後便離開猶太主義的首領（十四 13；十五 21；十六 4）。他宣講福音的對象逐漸鎖定在門徒之間（十四 22~33；十五 12~20；十六 5~12, 13~28；十七 1~13, 19~20, 22~23, 24~27）。這些章節特別強調有關教會的內容，而伯多祿在其中扮演特別的角色（十四 22~33；十六 16~19；十七 24~27）。這裡已經明顯宣布教會的建立。其中所凸顯的一個主題是，耶穌看到門徒仍舊疑慮，便加強他們的信德，教導他們，特別是十字架的必要性，以及面對猶太制度的態度（十五 1~20；十七 24~27）。
- \* 人物耶穌是此處的主軸。「基督必須經過十字架」的道理在這裡產生衝突：若翰的死亡爲耶穌的死亡埋下伏筆（十四 3~12），之後耶穌自己又告訴門徒（十六 21~26；十七 9~12, 22~23）。「父」再度宣佈「這是我的愛子，我所喜悅的」，但之後加上「你們要聽從他」，藉此強調耶穌所教導的十字架的道理的重要性。但門徒無法理解，拒絕相信。這段敘述除了呈現耶穌與世界的衝突，還加上他與門徒之間的張力。

## 5. 和猶太主義切斷關係 (十八 1~廿二 45)

- \* 前面的記述講到教會的建立就停下來，開始教導門徒的生活，即十六 16~19 所說的教會的生活。把耶穌的話帶入當時教會的情況。
- \* 從十九 1 開始，所有場景都逐步朝向耶路撒冷，和馬爾谷的內容十分相近，但增加了一些個人的材料。到了第十九和二十章，幾乎都不見群眾，耶穌的講道集中在門徒身上。耶穌進入耶路撒冷城，趕走聖殿的商人，之後有幾次和猶太當局辯論。在這些主題當中，廿一 28~廿二 14 這一段相當重要，因為它展現瑪竇最喜愛的兩個思想：脫離猶太主義，及對基督教會的忠告。

## 6. 訣別言論、受難、復活事蹟 (廿三 1~廿八 20)

- \* 耶穌的講話結束了。這個言論安排的位置恰到好處。耶穌和猶太當局對峙之後，當著群眾和門徒的面，說了他和猶太主義切斷關係的話。後半部是針對教會而講，明顯的末世性質，勸勉門徒要堅持到底，做好自我準備以迎接耶穌再度來臨，結出基督正義的果實。
- \* 言論結尾，瑪竇改變了他慣用的用語：「耶穌講完了這一切話」。已經沒有什麼要說的了。接下來不是記述，而是耶穌說了幾句話，預告他的死亡（此時沒有說復活）。這幾句話相當重要，把以前內容和以後內容加以分隔。耶穌整個生命與使命就是走向「死亡與復活」，同時也必須從這個奧蹟來理解。

### 第三節 其他聖經學者所提的結構觀點

#### 一、瑪竇的豐富性令評論家嘆為觀止

我們說過，《瑪竇福音》是一部綜合性的著作。因此，每個評論家自然都會側重某些部分，而忽略別的部分。任何架構都有其優缺點，所以最好是多看幾種不同的架構，才能比較正確地瞭解《瑪竇福音》。筆者的建議是，先仔細研讀局部經文，然後再回頭綜觀整部福音，參照幾種不同的架構來回多看幾遍，每次都會有不同的發現。而且，最好是每次都只用一個結構和經文對照閱讀，看完再用另一個結構，如此類推。否則，我們就好像只是把一個城市的地圖背誦過，沒有實地走過，不可能真正認識這個城市。

#### 二、不同的觀點，不同的結構

##### （一）以地理為基礎的結構

這種結構在古老作者中十分普遍，但在現代作者中比較少見。這類架構深受馬爾谷及其神學地理的影響，強調福音的敘事方面，著重位移中所包含的神學意義。

我們以 W.C. Allen 及 L.W. Grensted<sup>10</sup> 提出的架構為例：

- a) 默西亞的誕生與童年（一~二）
- b) 默西亞行使職務前的準備（三 1~四 11；參：谷一 1~13）

---

<sup>10</sup> Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Introducción al estudio de la Biblia*, IEB 6, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994, p.222.

- c) 在加里肋亞的事蹟與教導(四 12~十五 20; 參: 谷一 14~七 23)
- d) 在加里肋亞之外的事蹟(十五 21~十八 35; 參: 谷七 24~九 50)
- e) 往耶路撒冷途中(十九 1~廿 34; 參: 谷十)
- f) 默西亞生命的最後階段(廿一~廿八; 參: 谷十一~十六)

## (二) 以五個言論為基礎的結構 (古典的方式)<sup>11</sup>

|             |       |
|-------------|-------|
| 序言          | 一~二   |
| 第一書：關於門徒身分  |       |
| A: 敘事性序言    | 三~四   |
| B: 言論       | 五~八   |
| 第二書：關於宗徒身分  |       |
| A: 敘事性序言    | 八~九   |
| B: 言論       | 十     |
| 第三書：關於啓示的隱晦 |       |
| A: 以色列絆倒    | 十一~十二 |
| B: 用比喻教導人   | 十三    |
| 第四書：關於教會的管理 |       |
| A: 耶穌與手足之情  | 十四~十七 |
| B: 言論       | 十八    |
| 第五書：關於審判    |       |
| A: 耶穌在猶大    | 十九~廿二 |
| B: 關於公審判的言論 | 廿三~廿五 |
| 結語          | 廿六~廿八 |

<sup>11</sup> 同上, p.223。

看來思高聖經譯本遵循的是這個架構。這個架構頗受一般認同，但似乎太刻意在耶穌的話語中找到五個言論，來呼應梅瑟五書。但就算福音所描寫的耶穌確有相似梅瑟之處，這些相似點的重要性還不至於決定福音的寫作架構。

近來布朗<sup>12</sup>提出一個新的架構，也是以這個模式為基礎，但筆者認為他改善了古老架構的不足之處，值得轉載於此：

- 一 1~二 23      序言：默西亞耶穌的出身和童年
  - 1. 他是誰？他如何表露自己的身分？（一 1-25）
  - 2. 他從何處來？往何處去？（二 1-23）
- 三 1~七 29      第一部分：宣佈天國
  - 1. 敘事：洗者若翰的職務，耶穌領洗，受誘惑，開始在加里肋亞行使職務（三 1~四 25）
  - 2. 言論：山中聖訓
- 八 1~十 42      第二部分：在加里肋亞的職務與使命
  - 1. 敘事，中間插入簡短的對話：九個治癒病人的奇蹟，平息風浪，驅魔（八 1~九 38）
  - 2. 言論：有關使命的教導（十 1-42）
- 十一 1~十三 52      第三部分：眾人問耶穌的問題，反對耶穌
  - 1. 敘事，作為施教和對話的背景：耶穌與洗者若翰，責備不信者，感謝天父的啓示，有關安息日和耶穌權柄的辯論，耶穌的家人（十一 1~十二 50）。
  - 2. 言論：用比喻施教

---

<sup>12</sup> 同上，p.172。

## 十三 53~十八 35 第四部分：基督論與教會論

1. 敘事，中間插入許多對話：在納匝肋遭拒，增餅，在水面行走，與法利塞人辯論，治癒病人，第二次增餅，伯多祿的告白，第一次預告受難，顯聖容，第二次預告受難（十三 53~十七 27）。

2. 言論：有關教會的教導

## 十九 1~廿五 46 第五部分：往耶路撒冷之路，在該城的職務

1. 敘事，中間插入許多對話：教誨，有關審判的比喻，第三次預告受難，進入耶路撒冷城，潔淨聖殿，與當局衝突（十九 1~廿三 39）

2. 言論：有關末世的教導（廿四 1~廿五 46）

## 廿六 1~廿八 20 高峰：受難、死亡與復活

1. 陰謀殺害耶穌，最後晚餐（廿六 1~29）
2. 逮捕，猶太人與羅馬人的審判，釘十字架，死亡（廿六 30~廿七 56）
3. 埋葬，看守墳墓，守衛收賄，復活後顯現（廿七 57~廿八 20）

**(三) 以基督論用語<sup>13</sup>為基礎的結構****I. 默西亞耶穌（一 1~四 16）**

## 1. 童年史（一 1~二 23）

- 族譜（一 2~17）

- 五段先知話（一 18~二 23）

中間的一段含有「我的兒子」一語（二 15）

---

<sup>13</sup> 根據 J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia, 1977。

2. 公開生活的序言 (三 1~四 16)
  - 若翰出現 (三 1~12)
  - 耶穌出現 (三 13~17) : 「我的愛子」 (17)
  - 耶穌被聖神帶到曠野 (四 1~11)
  - 若翰被監禁 (四 12)
  - 耶穌離開納匝肋 (四 13~16)

## II. 宣布耶穌默西亞的身分

1. 序幕：耶穌召喚首批門徒 (四 18~22)
  2. 介紹默西亞的言行 (四 23~九 35)
  3. 介紹默西亞的使命 (九 36~十一 1)
    - 使命言論 (十 5~42)  
夾在兩個摘要中間，之後有一個結束場景。
  4. 以色列拒絕耶穌 (十一 2~十二 50)
    - 人們以不同的態度面對耶穌
    - 插入兩段題外話表達耶穌的身分 (十一 25~30) 與使命 (十二 15~21)
  5. 拒絕的結果：耶穌的答覆 (十三 1~53)
    - 用比喻施教 (十三 1~35)
    - 關注門徒 (十三 36~53)
  6. 拒絕的結果：耶穌退隱 (十三 53~十六 20)
    - 在納匝肋遭拒 (十三 54~58)
    - 第一次退隱，第一次增餅 (十四 1~36)
- 行兩個奇蹟以鞏固宗徒信德
- 第二次退隱，第二次增餅，出離以色列 (十五 1~39)
  - 第三次退隱，關於餅的教訓 (十六 1~12)
- 伯多祿的告白：教會的宣言 (十六 13~20)**

## III. 默西亞耶穌的受難，死亡與復活 (十六 21~廿八 20)

1. 上耶路撒冷及有關教會的教導 (十六 21~廿八 2)
  - 第一次預言受難，第一回教導 (十六 21~十七 21)
  - 第二次預言受難，第二回教導：教會言論 (十七 21~廿 16)
  - 第三次預言受難，第三回教導 (廿 17~21)

轉折：（上耶路撒冷途中）兩個盲者認出耶穌，治癒，追隨（廿 29~34）

2. 耶穌與其敵人對立（廿一 1~廿三 39）
  - 序幕：進入耶路撒冷，進入聖殿。無花果樹的象徵性行動（廿一 1~22）
  - 與敵人對峙，在聖殿裡的一天：
    - 權柄的問題（廿一 23~27）
    - 幾個辯論性的比喻（廿一 28~廿二 14）
    - 和幾種不同的人爭辯（廿二 15~46）
    - 斥責經師和法利塞人（廿三 1~36）
    - 段落末尾痛責耶路撒冷（廿三 37~39）
3. 審判（廿四 1~廿五 46）
  - 有關聖殿毀滅的預言（廿四 1~3）
  - 末世言論（廿四 4~36）
  - 有關醒寤的比喻（廿四 37~廿五 30）
  - 描述公審判的情形（廿五 31~46）
4. 耶穌面對世人的審判（廿六 1~廿七 66）
  - 引言：在伯達尼傅油，陰謀殺害耶穌（廿六 1~16）
  - 私下（只有耶穌與門徒）最後晚餐，革責瑪尼（廿六 17~46）
  - 公開（廿六 47~廿七 66）
5. 耶穌面對天主的審判：復活（廿八 1~20）
  - 顯現給婦女（1~10）
  - 守衛通報（11~15）
  - 在加里肋亞顯現，普世性的使命（16~20）

## 第四節 經文選讀

### 一、平息風浪（瑪八 18, 23~27，谷四 36~41）

這個單元充分代表瑪竇的神學和風格。要按照對觀福音的解釋來看，例如 Schmid . 63。



- \* 注意上下文：在《馬爾谷福音》，是先有幾次耶穌用比喻講話，然後才是三個奇蹟，平息風浪是其中第一個奇蹟。但在《瑪竇福音》，這個奇蹟的出現卻比耶穌用比喻講話早了許多。瑪竇先寫兩件有關追隨耶穌的事，再寫這段平息風浪，而路加卻是把這兩段追隨的事放在別的上下文當中。這段事蹟從八 18 開始，中間插入追隨的事，打斷了前後文的連貫。
- \* 細心閱讀，這個奇蹟無論在敘述、細節、語氣、描寫上，都和馬爾谷及路加大異其趣。
- \* 在馬爾谷，這個奇蹟是用來展現耶穌的能力。在瑪竇卻變成教導門徒信德方面的道理。
- \* 這段經文講的是「追隨 / 跟隨」：一個經師想要跟隨耶穌，耶穌卻叫另外一個人跟隨他。接著眾門徒跟著耶穌上了船（只有一艘）。而且目的也在教導「追隨耶穌」的道理，雖然途中會遭遇困難，但有主在船上。
- \* 此單元的教會性意義：只有一艘船，而且呈現出來的門徒形象比較積極，這兩件事都具有教會性的意義。

## 二、來源的應用（瑪五~七）

接下來我們要看的，是瑪竇在山中聖訓這部分所做的編排，同時也與《路加福音》作個比較。首先看瑪竇的經文，和路加（及馬爾谷）互相比較。

下表中，黑體字是瑪竇本身的經文，畫底線的是《路加福音》山中聖訓的平行經文（不是別處的經文）。

| <u>瑪竇</u>      | <u>馬爾谷</u> | <u>路加</u>       | <u>瑪竇</u>      | <u>馬爾谷</u> | <u>路加</u>                       |
|----------------|------------|-----------------|----------------|------------|---------------------------------|
| <u>五 1~2</u>   | 三 13       | <u>六 17, 20</u> | <u>六 1~8</u>   |            |                                 |
| <u>五 3~6</u>   |            | <u>六 20~21</u>  | 六 9~13         |            | 十一 2~4                          |
| <u>五 7~10</u>  |            |                 | 六 14~15        | 十一 25      |                                 |
| <u>五 11~12</u> |            | <u>六 22~23</u>  | <u>六 16~18</u> |            |                                 |
| 五 13           |            | 十四 34~35        | 六 19~21        |            | 十二 33~34                        |
| <u>五 14</u>    |            |                 | 六 22~23        |            | 十一 34~35                        |
| 五 15           | 四 21       | 八 16, 十一<br>33  | 六 24           |            | 十六 13                           |
| <u>五 16~17</u> |            |                 | 六 25~33        |            | 十二 22~31                        |
| 五 18           |            | 六 17            | <u>六 34</u>    |            |                                 |
| <u>五 19~24</u> |            |                 | <u>七 1~5</u>   |            | <u>六 37~38,</u><br><u>41~42</u> |
| 五 25~26        |            | 十二 58~59        | <u>七 6</u>     |            |                                 |
| <u>五 27~28</u> |            |                 | 七 7~11         |            | 十一 9~13                         |
| 五 29~30        | 九 43~48    |                 | <u>七 12</u>    |            | <u>六 31</u>                     |
| <u>五 31</u>    |            |                 | <u>七 12~15</u> |            |                                 |
| 五 32           |            | 十六 18           | <u>七 16~20</u> |            | <u>六 43~44</u>                  |
| <u>五 33~38</u> |            |                 | <u>七 21</u>    |            | <u>六 46</u>                     |
| <u>五 39~42</u> |            | <u>六 29~30</u>  | <u>七 22~23</u> |            |                                 |
| <u>五 43</u>    |            |                 | <u>七 24~27</u> |            | <u>六 47~49</u>                  |
| <u>五 44~48</u> |            | <u>六 27~36</u>  |                |            |                                 |

下表是以路加為基準，和瑪竇進行比較。瑪竇的平行經文全數都在山中聖訓，除了括弧中的兩段經文外。

| <u>路加</u> | <u>瑪竇</u> | <u>路加</u> | <u>瑪竇</u> |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 六 20~23   | 五 3~12    | 六 40      | (十 24)    |
| 六 24~26   |           | 六 41~42   | 七 3~5     |
| 六 27~36   | 五 38~48   | 六 43~45   | 七 16~20   |
| 六 31      | 七 1~2     | 六 46      | 七 21      |
| 六 39      | (十五 14)   | 六 47~49   | 七 24~27   |

## 第二章

### 神學要點

在研究福音的方法中，通常由編輯批判的角度，比較容易看出福音作者的神學思想，因為就是由於福音作者有某些特有的思想，才使得他選擇、加入或安排福音的材料，成為我們所看到的福音。最近幾年這一類型的研究有許多成果，發表成書。

筆者在此介紹對《瑪竇福音》的神學觀點所提出的綜合看法，供讀者參考。以下內容將用較多的篇幅發揮三個神學主題：

1. 以色列棄絕基督，及這件事的影響；
2. 《瑪竇福音》如何介紹基督；
3. 《瑪竇福音》所描寫的教會。

除了上述三項主題以外，瑪竇神學也涉及救恩史的概念，舊約法律和信德的果實，及末世觀和醒悟的態度等。

#### 第一節 以色列棄絕基督

我們首先注意到《瑪竇福音》的書寫環境和文化，由於《瑪竇福音》在這方面的特點，使得它成為一部非常「猶太」的福音。而且在《瑪竇福音》中出現一些反對猶太主義的辯論，我

們由此看到初期教會和猶太主義之間的關係<sup>1</sup>。而這個主題在其他對觀福音中是比較不明顯的。所以可以說，《瑪竇福音》出於猶太基督徒之手，但它的態度是非常開放的，它是一部向外邦人開放的福音。我們分別由以下分四點來說明：

## 一、耶穌是被派遣到以色列的默西亞

### 解經 (Derash)

《瑪竇福音》一開始就列出耶穌的族譜，為顯示耶穌與以色列聖祖和皇室的關係，且童年史的表達方法也受到梅瑟的童年和以色列民族初期歷史的影響。《瑪竇福音》使用了猶太人研究聖經的一些技巧 Derash 來表達這個主題。

現在舉一些章節供讀者研究比對：耶穌為達味之子（一 1, 17, 20），耶穌為以色列的默西亞（二 6）。在公開生活中，耶穌的職務限於以色列境內（十 6；十五 24）。

### 應驗

《瑪竇福音》的特點之一是常常引用舊約經文，並加解說：「這些事的發生是為了應驗……」，以這樣的方式介紹出耶穌是舊約的圓滿和實現。

### 猶太信仰的議題

在《瑪竇福音》中，與猶太人有關的議題很重要。比方說，猶太人熱心慈善工作：祈禱、禁食、施捨（六 1~18），解釋法律（五 17~48；十五）。

---

<sup>1</sup> 主曆 70 年以後，耶路撒冷被羅馬帝國所毀，猶太民族四散，有些猶太經師收集他們的民族傳統，系統化的保存，成為猶太主義的基礎。

## 猶太說法和格式

福音中還有一些猶太的說法和格式：約束和解放（十六 19；十八 18）、肉體和血（十六 17）、天國<sup>2</sup>、「聖」城（指耶路撒冷）、咬牙切齒等等。

## 習 慣

作者了解猶太人的習慣，例如：經匣放寬、衣縫加長（廿三 5）、使外邦人成爲歸依者（廿三 15）、捐獻十分之一（廿三 23）、收殿稅（十七 24）、命令有大小之分（五 19）。作者也認識猶太學派關於離婚的不同意見（十九 3）。看起來，作者的確是一位紮根於猶太文化的人，他的神學思想是默西亞被派遣到以色列。

## 二、被拒絕的默西亞

雖然《瑪竇福音》在許多章節中透露出：耶穌是被派遣到以色列的默西亞，但是從第二章賢士的事件中（二 1~12），我們就已經看到人民對這位默西亞的拒絕態度。賢士事件中所描寫的重點不在指控黑落德的惡行，而是表達出一位領導者的冷漠心態，他雖然認識聖經，但卻不理會它。全民在他的領導下，對默西亞的出生也顯出冷漠的反應。

在小部分章節中，有時表現出民衆和領袖的態度不同（九 33~34；十二 23~24；廿一 45, 46；廿六 4~5），但在大部分章節中，兩者的差別並不明顯。

第十一到第十二章也有不同的人表現出這樣的拒絕態度，

---

<sup>2</sup> 簡單的說是「天上的國」，《馬爾谷福音》或《路加福音》常用「天主的國」，但猶太人避免使用「天主」二字。

而耶穌也向「這個邪惡的世代」與他們辯論（十二 39, 41, 45）。這種拒絕不只出現在耶路撒冷城，連耶穌履行職務的加里肋亞地區的城市也拒絕他。瑪竇肯定整個的以色列拒絕默西亞。

《瑪竇福音》中有幾個比喻也表現出這樣的拒絕，例如：二子的比喻（廿一 28~32）、園戶的比喻（廿一 33~46）、婚宴的比喻（廿二 1~14），在這些比喻中所對比的並不是猶太人和外邦人，而是舊以色列面對新的天主子民。

耶穌在比拉多面前受審判時也清楚表達這個主題：當比拉多洗手時，全體子民喊叫說：「他的血歸在我們和我們的子孫身上！（廿七 25）」<sup>3</sup>這樣的拒絕持續到耶穌死亡之後：他們派兵把守墳墓（廿七 62~66），司祭長編造謊言、賄賂兵士（廿八 11~15），還有在猶太人當中流傳的謠言（廿八 15）等等，皆是拒絕的表現。

### 三、新天主子民

因為舊民族棄絕耶穌，所以耶穌隆重地在廿八 16~20 中宣佈新的天主子民。新天主子民這個身分是開放給所有民族的。凡是接受耶穌並實行他的教訓的人就是新天主子民的成員。這些民族的範圍超越猶太人，但也包括他們。

整部《瑪竇福音》已經預報了新天主子民的普遍性：來朝拜的賢士可以說是首批人員（二）；宣佈外邦人要與亞巴郎的子孫一同坐席（八 10~12）；預見向外邦人宣講福音的使命（十 18）；假定福音傳佈到了全世界（廿四 14）。

<sup>3</sup> 《瑪竇福音》用「子民」（Laos），而不用「群眾」（Ohlos）。

#### 四、反對猶太主義的辯論

在《瑪竇福音》中出現一些辯論的章節，主要是在反對猶太主義。爲什麼出現這些內容？學者對這個主題有不同的立場，分述如下：

- \* 有人認爲瑪竇是猶太基督徒，是在猶太環境中與其他一般的猶太人辯論。
- \* 另有人說，作者是從外邦來的基督徒。爲他來講，與猶太主義辯論是「過去的問題」（不是現在、也不是他本身的經歷）。
- \* 寫福音的環境是一個猶太基督徒的團體，但在它內也有一些非猶太裔的基督徒。這個團體感覺到應該與主曆 70 年以後的猶太主義劃清界線。在他們當中，來自希臘文化的人數（在猶太地區之外住過很久的猶太人）應該相當多，而且是團體中的重要人物。我們從福音的文學及他們使用《七十賢士譯本》的舊約聖經，可以看出團體中有這樣的人才。

這些辯論透露出什麼訊息呢？一般認爲不該擴大這種反對的態度，使得它變成反對猶太人（過分強調瑪廿七 25）。重要的目的是警告教會，不要重覆以色列民族的不忠信，而自絕於天國之外。猶太人失去他們的特權，意思不是他們不屬於新的民族，而是他們和其他人同等的接受基督的救援。

《瑪竇福音》肯定：以色列已經不是唯一預選的天主子民，但是也不說教會是「真的」以色列子民，因爲這樣的說法會暗指原來的以色列是假的。《瑪竇福音》同時肯定以色列和教會之間，同時有著「連續」及「斷裂」兩種關係：只有他在福音

中用 Ekklesia（教會）這個詞，這個詞是以色列民族在禮儀聚會中使用的專有名詞，意思是「集會」。

爲討論基督宗教和猶太的關係，我們從《瑪竇福音》裡不能、也不應該推論到更多的結論，這應是福音之後的問題。

## 第二節 耶穌角色的呈現

既然《瑪竇福音》是一部福音書，他如何看待及介紹基督就是一個很重要的主題，以下我們分成五個子題來闡述。

### 一、默西亞和達味之子

第一個用來指稱耶穌的名號，是「基督」（一 1），在福音的開始重覆了好幾次（一 1, 16, 17, 18）。

《瑪竇福音》第一段的基本思想是介紹耶穌，耶穌是天主爲實行對以色列的許諾，而被派遣來的默西亞（受傳者）。在福音的其他地方用的不多（十一 2~3；十六 16；廿六 63）。

「達味之子」是一個正確、卻不夠充分的說法。耶穌有時使用這個名號，是爲了對「達味後裔」的默西亞觀提出挑戰（廿二 41~45）<sup>4</sup>。廿三 10 中，耶穌是否真的將這個名號用在自己身上，表達得也不夠明確。耶穌在末世言論當中警告聽衆，將來有人要冒用他的名號（廿四 5, 23）。

在《瑪竇福音》開端的段落中，將「達味之子」和「默西

---

<sup>4</sup> 默西亞已經不只是一個政治上的君王之意，它的涵意比政治君王要廣。



亞」連在一起用有其重要性，是爲了表達耶穌是「達味的後裔」（一 6, 17~20；二 6）。在全新約中，瑪竇是使用「達味之子」次數最多的一位，共有 9 次。而且在這 9 次當中，7 次是屬於編輯者（瑪竇）加上的。

「達味之子」這個名號，在《瑪竇福音》中是群眾使用的，當權者並不接受（廿一 15~16）。驚訝的群眾（十二 23）和那些尋求耶穌幫忙的人（九 27~28；十五 22；廿 30~33）都用這個名號。在十一 2~6 中，「默西亞」的工作是仁慈的行動，他所表現的權力是救援的權力。這都不符合以色列原來的期望。

這些用法表現《瑪竇福音》是一部寫給猶太基督徒的福音，但是，這些名號仍不夠清楚，瑪竇想避免把耶穌這「默西亞」說成只是人間的領袖。他不說耶穌「不只是達味的後裔」，他說「比這個更多」。

## 二、天主子

「天主子」是耶穌身分中最重要名號，也是表達耶穌內在的奧秘最好的稱謂。福音的開端從「默西亞」和「達味之子」這兩個不太完全的名號，進而帶領讀者進到「天主子」這個較完整的稱謂中。

二 15 暗示：在耶穌的身上，以色列民族的命運實現了。天主自己宣佈耶穌爲祂的兒子（三 17），耶穌藉著聖神生於童貞女的這個奧秘和耶穌是天主子有關（一 20~22）。天父在福音的第三大部分，也是耶穌使命中最困難的部分再重覆這個名號（十七 5）。

瑪竇並未將這個名號保留到福音的結尾才出現，《馬爾谷福音》則是到最後才使用。門徒們在瑪十四 33 承認耶穌爲天主

子，同樣的，伯多祿在十六 16 也承認耶穌為天主子。耶穌自己強調這樣的明認，只能在天主啓示的力量下做到。耶穌在十字架上受了三次的試探，三次都是針對他天主子的身分（廿七 40, 43, 44）。這三個試探讓讀者想起耶穌在開始其公開生活時，也受到三次魔鬼的試探，而且這些試探都是為了讓耶穌表現出他身為天主子的權能。

耶穌在十字架上的態度得到了天父的回應：遍地黑暗、聖殿帳幕撕裂、地震、長眠者復活。這都是一些具像的方法，為了表達耶穌死亡的末世意義。連外邦人都了解而承認耶穌真是天主子（廿七 54）。

《瑪竇福音》在結尾的最後一段，綜合其神學的重要傾向，稱耶穌為接受天上地下一切權威的天主子（廿八 16~20）。這個主題已經在十一 27 提早出現了。

在對觀福音當中，瑪竇稱天主為「父」最多次，而具體以耶穌發言提到「我父」也是次數最多的<sup>5</sup>；《路加福音》有 4 次，馬爾谷完全沒有。

因此，門徒們也是父的子女，天主是他們的父。雖然福音中有些地方並不提到「我父」這個說法，可是強調尊重天父的旨意，比如在天主經當中的祈求（六 10），《路加福音》中就沒有這句話。耶穌在橄欖園的祈禱中也強調這個思想。最後，整個耶穌的苦難是向「天父」交付（廿六 1~2）。

---

<sup>5</sup> 總共 18 次：七 21；十 32~33；十一 27；十二 50；十五 13；十六 17；十八 10, 14, 19, 35；廿 23；廿五 34；廿六 29, 39, 42, 53。

### 三、主

《瑪竇福音》對「主」這個名號，有兩種用法：一個是追隨《七十賢士譯本》的用法，用來指稱舊約天主的名字，中文常譯為「上主」（一 20~22；二 13, 15.....等）。第二個用法是指耶穌自己，中文譯為「主」，常常有尊重的意思。在尋求幫助或表現信仰態度時出現。

反對耶穌的人絕不使用此稱號，連在諷刺中也不用。使用這個名稱的人，包括門徒（八 21, 25；廿六 22）、伯多祿（十四 28, 30；十六 22；十七 24）、有信心而被耶穌治療的兩個瞎子（九 28；他們還暗示到達味之子，九 27）、耶里哥的兩個瞎子（廿 30, 31；他們也提到達味之子）、相信耶穌的百夫長（八 2, 6, 8）、客納罕婦女（十五 22, 25, 27；她也用達味之子）。

《瑪竇福音》中，門徒從不稱耶穌為「師傅」，這是反對耶穌者的說法。平息風浪事件中門徒們呼求耶穌，在《馬爾谷福音》中是「師傅」（谷四 38），而《瑪竇福音》則是「主」（瑪八 25）。

「主」這個字包括尊重、信心和權力。有時候，「主」這個名號也會在末世性的氣氛中找到，例如：七 21~22；廿五 11, 37, 44。

雖然在耶穌的時代，一位老師可以被稱為主。但是在《瑪竇福音》中，這個稱呼有著更深的意義：是教會向復活的主呼求時，所使用的一種稱謂。若說瑪竇將舊約的 YHWH（雅威）名號放在耶穌身上，可能有些過分了，但是，我們不能忽略 YHWH 和「主」這兩字在希臘文中是同樣的一個字。

## 四、天主與我們同在

這句話在福音開始的段落中就出現（一 23），在福音結束時（廿八 30）耶穌也說「我（天天）與你們同在」，這可以當作是全部福音的前後呼應。這也是舊約中盟約格式的另一種用法，意思是藉著耶穌，「天主的臨在」實現在祂的民族當中。因此，這個民族和耶穌之間的關係，就是這「新子民」的特點。

耶穌在講到團體祈禱的效果時，說：

「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間。」（十八 20）

這句話是經師們慣用語法的一個變化。經師們說，兩個人一起祈禱時，天主臨在（Shekina）於他們當中，耶穌代替了Shekina。

瑪竇並不區分耶穌的時代和教會的時代<sup>6</sup>。按照《瑪竇福音》，在教會的時代運作的是聖神，或是耶穌藉著聖神在教會中運作。《瑪竇福音》中沒有耶穌升天的鏡頭，有的是一個常常臨在的許諾。

瑪竇並不直說耶穌是天主，但在福音中耶穌的說話表達好像假定是如此：敵對者因為他赦罪，而指責他說了褻瀆的話（九 3）。耶穌則完全不退讓，因為耶穌知道自己說的是對的。在十一 28~30 中，耶穌的說法很像擬人化的智慧，這是舊約智慧作品中的一種表達方法，傳達出天主與祂的民族的關係。這種說法非常吸引人們到耶穌那裡去。

另外，耶穌也表現出一種超越的權力：他對跟隨者提出要求、他肯定每一個人的未來都和他有關係。在十一 25 中，他也

<sup>6</sup> 這是《路加福音》的結束和《宗徒大事錄》的開始時，所做的劃分。

表現出和天主有一種特別的關係，這關係也就是「天主子」這個名號的基礎。

## 五、人子

「人子」這名號的意義，在《瑪竇福音》的使用中有什麼特點？其實，瑪竇和其他對觀福音的共同點是：「人子」用在耶穌行使職務的時間中（八 20），也用在他的苦難和死亡時（十七 22；廿 18；廿六 2）。只有耶穌用這個字，其他人都不曾使用過。

特屬於《瑪竇福音》的是「人子的國度」這個名詞（十三 41；十六 28；十九 28；廿五 31~34），意思就是耶穌的國度（廿 21）。

馬爾谷的「人子所派遣的天使」（谷八 38；十三 27），路加的用詞是「天主的天使」，瑪竇在相關章節所說的，則是「人子的天使」（十三 41；十六 27；廿四 31）。

在《瑪竇福音》中，最特殊的是論末世性人子所使用的語言，此時「人子」是一個判斷者。這個用法明顯可以看出是受到《達尼爾先知書》的影響，而且不只是「人子」這個名字，還有雲彩、天堂、來到、光榮、審判、國度等圖像和詞彙（十九 28；十三 41；廿五 31~33）。

### 第三節 教會的描寫

《瑪竇福音》在傳統上是「教會」的福音，只有瑪竇用了「教會」（Ecclesia）這個專有名詞，此字同時指「地方教會」

(十八 17) 和「普世教會」(十六 18)。以對觀福音來比較，《瑪竇福音》比其他的福音更仔細地描寫教會的興起與教會內的生活。這在整部《瑪竇福音》中都可以看到，但特別在言論的部分顯露出教會生活的面貌。

## 一、耶穌的教會

在《瑪竇福音》中，猶太人拒絕天主所派遣的使者，包括耶穌。因此，興起了一個新的團體，就是教會。而且，這個教會就是耶穌的教會：「我的教會」(十六 18)。接受耶穌，是這個新子民的第一個特點。爲了瞭解教會、描述教會，都必須以基督爲依歸。

## 二、基督在《瑪竇福音》中是教會的基礎

耶穌的團體就是他所建立的教會。他常在團體中。教會應該延伸他的使命。

### 耶穌臨在於他的團體中

舊約信仰中有一個特點，就是天主臨在於祂的子民中。現在，這項特點在耶穌身上表現出來(一 23；十八 20；廿八 20)。以上這些章節，都是瑪竇特有的資料清楚地表達了這個主題。我們還可以對比瑪竇和馬爾谷的一些章節，例如：瑪廿六 29 和谷十四 25；瑪廿六 36 和谷十四 32；瑪廿六 40 和谷十四 34；瑪廿六 51 和谷十四 47；瑪廿六 71 和谷十四 69。在這些章節中，瑪竇用了一些詞彙，如：「跟你們（他們）」、「跟耶穌」、「跟我」……等等語法，強調耶穌和門徒的關係。

這些章節在希臘文中，和上段所提的瑪一 23、廿八 20 是一

樣的說法。以上的章節都是從苦難史而來的，瑪竇在其中都加上了類似的語句。這不是偶然的，一定是瑪竇刻意要表現耶穌和門徒的關係，表示耶穌常和門徒在一起。

瑪竇很強調耶穌和團體間密切的連貫性，在使命的言論中，瑪竇仔細地描寫門徒們的工作就是耶穌的工作、行動，甚至於衝突的延長。耶穌的工作和門徒的工作以一個整體的方式來介紹（十一 2~6）；教會是一個經常體驗到主的臨在的家庭團體，耶穌稱他的門徒為「我的弟兄」（廿八 10）；實行天主的旨意，就是他新家庭的成員（十二 46~50）。教會的成員是弟兄，這個說法特別用在有衝突的時候，也就是兄弟情誼受到最大考驗的時候。

### 三、門徒

瑪竇常常使用「門徒」二字，而「使徒」（宗徒）只用了一次（十 2）。門徒是一些和地上的耶穌有強烈關係的人。耶穌升天以後，門徒（福音的說法）和基督徒（教會的說法），就是那些和地上的耶穌有強烈關係的人。以下用兩個例證來說明：廿七 57，阿黎瑪特雅的若瑟已成了「門徒」（馬爾谷說：他等待天主的國）；在廿八 19：相信就是成為「門徒」。

門徒們「明白」，這個明白是指了解耶穌的教訓，這是信仰的前提（十三 23）。《瑪竇福音》中，信德的表現是依靠主的救援能力，所指稱的主是那位已被高舉，坐於全能天主之右的那位。奇蹟的敘述常常強調這樣的信德。「明白」（耶穌的教訓）和信德（信賴主的救恩能力），是兩個不可分的門徒特點。

《瑪竇福音》將「被高舉而臨在的主」，從「地上的耶穌」

身上顯現出來。可以比較瑪十四 33 和谷六 52。在平息風浪的事件上，馬爾谷說「你們怎麼還沒有信德呢？」（四 40）而瑪竇用「小信德的人」（瑪八 26）；在谷八 17~21 中，耶穌比較嚴厲的責備門徒（瑪十六 8~12），門徒們到最後，明白耶穌的教訓。同樣的現象，可以再比較瑪十七 10~13 和谷九 11~13，亦可參考瑪十三 1~11 和谷四 10。

雖然《瑪竇福音》有以上所描述的現象，但是他並沒有將門徒們理想化。在《瑪竇福音》中，沒有馬爾谷常強調的「不明白」，或是一些消極的說法。但無論如何，瑪竇仍描述了一些他們的缺點：小信德的人（六 30；八 26；十四 31；十六 8；十七 20）幾乎變成瑪竇的專用名詞。在《瑪竇福音》之外，全新約中，只有《路加福音》中使用過一次（路十二 28）。

在《瑪竇福音》中，信德是常受到挑戰的：在困難中，門徒們認為主放棄他們了。他們根本沒有一個基督徒該有的反應。在福音中最後的顯現，「有人懷疑」（廿八 17）。所以，對信者來說，困難的並不是達到信仰，而是存留在信仰中，保持信德的態度。

#### 四、伯多祿

伯多祿在《瑪竇福音》中是很重要的一個人物。大家都知道十六 16~20 這段福音和這個章節所引起的辯論《瑪竇福音》除了其他福音中的伯多祿的材料外，還加上十四 28~33，十六 17~20；十七 24~27；十八 21。

《瑪竇福音》中對伯多祿有幾個積極的描述：他將是耶穌建立教會的基礎（十六 20），他是第一個認出耶穌並且走向他的人（十四 28），他是第一個被召叫的人（四 18, 19；十 2）。



可是瑪竇也並不隱藏他的缺點：他不了解十字架的道路，因此耶穌非常嚴厲地責備他（十六 22~23）；同樣的，他否認耶穌的事在《瑪竇福音》中被描寫得更加嚴重：是在所有的人面前不認他，並且還發誓（廿六 70~72）。《瑪竇福音》認為：信德不夠、成爲別人的絆腳石、否認耶穌，是基督徒常常會在不經意中陷入的罪。

無論是在答覆（十六 16）或是發問（十九 27）時，伯多祿都做了門徒們的代言人。他會詢問關於基督徒的行爲：食物是否潔淨（十五 15）、寬恕人的次數（十八 21）、有關猶太制度的事情（十七 24~27）等。

同樣，他也是門徒們的代表。伯多祿的一些作爲在其他章節中也出現在門徒的行爲上，這可由十四 28~33 中看到：伯多祿的呼救（門徒們在八 25）、恐懼（門徒們在十四 25；八 26）、懷疑（門徒是在廿八 17）、小信德（門徒在八 26）。另一方面，門徒在十四 33 表現他們的信仰，伯多祿在十六 16 中也有同樣的作爲。

伯多祿在教會的角色是獨一無二、不可替代的。他是教會的磐石，是他問耶穌，並且得到善度基督徒生活的各種教導。在初期教會有許多不同的傳統，最後成爲主流的是伯多祿傳統，因爲此傳統綜合了其他潮流，且表現較爲中庸。《瑪竇福音》介紹了伯多祿傳統，成爲教會的基礎，這個基礎可以克服許多的困難。所有的福音都願意將教會和歷史上的耶穌連在一起。《瑪竇福音》中，伯多祿以後的教會將耶穌在倫理道德方面的教訓傳給以後的教會，這是他的特色。他是道理的傳遞者。這和《馬爾谷福音》（十六 7）及《路加福音》（廿四 34）中所強調的不同，他們比較強調伯多祿在耶穌復活這件事上的見

證性。

《瑪竇福音》中有兩段章節保存了有關「束縛和釋放」的道理。在十六 19 中，耶穌給伯多祿這樣的權柄，在十八 18 中，耶穌給全體門徒這個權柄。在十八 18 中，耶穌所強調的比較是生活訓誡方面，而十六 19 中則強調道理方面，雖然也包括了一些誠律的應用。但是，沒有必要將這兩段道理對立，當成一種對立的傳統。

## 五、先知和經師

瑪十三 51~52 中，耶穌問「這一切你們都明白了嗎？」他們說「是的」，於是他就對他們說：

「爲此，凡成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裡提出新的和舊的東西」。

由這個章節中，我們看出瑪竇教會裡有經師。經師是天國的門徒，他了解耶穌的各種比喻，他的職務是要從寶庫中拿出「新」的和「舊」的東西。「新」是指耶穌教訓的意義。「舊」是指不要脫離天主在舊約的工程和比較古老的舊約傳統。

經師這樣的職務可以看出教會組職開始萌芽。因爲在十八 15~20 中好像假定經師在教會內有判決的權力。關於教會職務廿三 34 說：「爲此，看！我打發先知、賢哲和經師到你們這裡來」<sup>7</sup>。可見瑪竇的教會中，經師和先知的地位是很重要的。不過，瑪竇也知道教會中有巡迴宣講教導的先知，也肯定先知的重要性（十 41）。

---

<sup>7</sup> 《路加福音》在平行的經文中說：「爲此，天主的智慧曾說過：我將要派遣先知及使者到他們那裡。」（路十一 49）

在廿三 8~10 中，拉比（經師）和導師（拉比的職務）再次出現。這兩個名稱再加上「父親」是經師常被稱呼的名號。因此，耶穌的話很有批評的意味，好像作者怕那些人將自己置於團體之上。這並不是要否定這職務本身，但是在警告執行這職務時不要偏離正道。

在寫福音的團體當中，經師（定居一處的）比先知（巡迴旅行的）似乎更重要。這讓我們了解到這個團體是一個猶太基督徒的團體，在其內經師們的地位比較高。從福音材料的發展上，尤其是《瑪竇福音》對舊約和猶太傳統表現出較深的了解，顯示《瑪竇福音》出於一個經師角色很強勢的團體。

## 六、教會內的衝突

福音中表現出一些衝突，可能是因為有些人對道理的了解不甚清楚，因而在行為上表現得不合倫理。作者和這些人辯論而出現這些章節。在團體中有些人承認主，表現很有神恩（說先知話、行奇蹟、驅魔），但主不會承認他們，因為他們是作惡的人（七 21~23），是假先知，是外披羊毛內裡卻是兇惡的財狼，結壞果子的樹（七 15~20）。從廿四 9~13 可以看得更清楚：把人交付去受刑、壞行為增加、非法的行動、缺乏愛心……等。這些不合倫理的行為，根源在於使人錯誤的假先知（廿二 29；廿四 4, 5, 24），軟弱的人迷失正路（十八 12, 12, 13）。人子會將作惡的人從天主的王國中趕走（十三 41；參閱七 23；廿四 12）。可能基本上是由於道理的問題，有些人成為極端的神恩主義者，他們將自己置於法律之上，並且發展一些過分自由

的行為。在某些外邦人的團體中，的確發生這樣的事<sup>8</sup>。

#### 第四節 救恩史的概念

天主對人類的救恩史分為幾個階段，其中若翰洗者、耶穌和耶穌復活後所派遣的人（以後的教會），都屬同一的階段，都在宣佈同一個訊息「天主的國」（三 2；四 17；十 7），而且都同樣遭遇到以色列的反對<sup>9</sup>。

瑪竇不劃分耶穌的時代和教會的時代，沒有升天記載，受光榮的耶穌和在地上的耶穌是同一個，且常常與自己的人在了一起（廿八 20；— 23）。因此瑪竇寫不出門徒有關的敘述，也因此瑪竇想表達教會有關的事時，都反射在耶穌生活的時代上。

教會替代了以色列，但是這一切都是實現救恩的時代。《瑪竇福音》解釋並且描寫了這個過程：以色列棄絕所有天主派遣來的人，而這個棄絕在耶穌死亡的時刻達到高峰。因此，以色列失去他的特權<sup>10</sup>。

<sup>8</sup> 參閱：《格林多人前書》。

<sup>9</sup> 若翰遭反對：見十一 16~19；廿一 28~32。耶穌遭反對：見廿一 33~34；廿七 11~26。復活耶穌所派遣的人遭反對：見廿一 1~10；廿三 33~39。

<sup>10</sup> 耶路撒冷的毀滅就在預報將失去這個特權。

## 節五節 舊約法律和信德的果實

《瑪竇福音》中雖有一些警告性的言語，但同時也有一些積極性的勸語，強調應該結好果實、履行正義。這樣的勸告是很需要的，因為教會內有好人，也有壞人；有麥子，也有莠子（十三 24~30, 36~43）。在時間上需要忍耐，但是在態度上不應該失望。應該結好果子（廿一 43），瑪竇在宴會的比喻上所加上的（廿一 11~14）也有同樣的意思。

《瑪竇福音》的真福，也變成非常倫理性的勸告：從貧窮的人是有福的（路六 20），到神貧的人是有福的（瑪五 3）。

同時，瑪竇反對某種教會內的「安全感」：被召回不夠，應該被揀選（廿二 14）。以色列對教會是一個迫切的例子：天主揀選了以色列，可是大部分的以色列人並不結果實，因此没有被選；在教會內也會發生一樣的事。

《瑪竇福音》反映一個猶太基督徒團體，為他們來講，法律非常重要（五 17~20）。一方面，瑪竇強調法律為了避免以上所提到的倫理問題（五 18~19）；可是，另一方面同時也反對法利塞人般的法律主義（五 17, 20）。耶穌不重覆法律，他宣佈一個更高的正義，這個正義表現在連續幾個對比之中（五 21~48），也在整部福音中隨處可見。

最大的差別，是要求從內心所發出的對法律的遵守，而不是一個只有外表的遵從行爲。因此，耶穌所要求對法律的遵守是絕對而徹底的。耶穌希望我們發覺天主原來的旨意（十九 8），雖然這旨意因了人為因素，而在解釋法律時扭曲了原意（十五 3）。有時耶穌甚至批評某些寫定的法律條文（五 31~32,

38~42)。

整個的法律總合在「愛」字(十九 19;廿二 39;七 12)。跟其他對觀福音相比，上列的章節會明確清楚些。瑪五 21~48 的幾個對比句型，發揮了在五 17~20 提出的法律總綱。並且，在五 38~48 的「愛」與「不使用暴力」的命令中看到這端道理的高峰。「愛」可以創造出與天主相似的眼光，使我們成爲子女，並且以倫理層面表達出天國的全新境界。

門徒的成全是效法父的成全。因此，對法利塞人和經師們的最大批評，就是他們的「假善」，用法律來掩蓋他們缺乏正義、仁慈和信德(廿三 23)，是瞎了眼的領導者(廿三 4~5, 13~15)，是不顧羊群的假牧人(九 38)。反觀耶穌，他照顧衆人(十一 28~30;九 13;十二 7)。人在最後面對天主時，重要的是他與窮人的關係，而不是他所說的好聽的話(廿五 44;七 22~23;廿五 1~12)，這個與窮人的關係可以論斷每一個人與耶穌(歷史的君王和審判者)的關係。

請注意！這是耶穌公開生活最後的一段話。

# 第三章

## 編寫歷程相關研究

### 第一節 作者及使用的語言

大概從主後第二世紀中葉開始，「瑪竇」這個名字就和各版本聖經排在最前面的那部福音的名字結合在一起。

《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》一樣，最早的證據都是巴比亞的證詞。現在我們先看他證詞的內容，簡單解釋一下。

#### 一、巴比亞的證詞

「瑪竇用希伯來文（in Hebrew language）把言語（logia）加以編寫（put in order / composed），每位作者都按他的能力，來詮釋/翻譯（interpreted）這些話。<sup>1</sup>」

這句話幾乎每一個「用語」都需要加以解釋。我們把人名留待最後解決，因為這是我們要討論的重點，先看次要問題。

首先，我們注意這句話的上下文，在寫這句話之前，巴比亞先談到了《馬爾谷福音》，然後才寫了這句話。他絕不會認

---

<sup>1</sup> 請參閱：K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1976, 9<sup>th</sup> edi.), p.531.

爲《瑪竇福音》是比《馬爾谷福音》更早寫成的。「《瑪竇福音》是第一部寫成的福音」的認定，一直要等到後來 Clement of Alexandria(約 140~217)、奧力振(Origen, 182~251)及 Eusebius(傳述巴比亞證詞的人)等人提出後才開始建立起來。

**in Hebrew language (用希伯來文)**：可能是指非希臘文，或者就是用「阿拉美語」？《若望福音》(十九 13, 17；廿 15)所引述的幾個「希伯來文」其實都是阿拉美語，這種情況下所謂的「希伯來文」，意思應該是指「非希臘文」，用我們今天的話說，就是閃族語系的語言。也可能是指「以希伯來文的方式」，即以希伯來文固有的表達方式和語法習慣，而這個現象正如我們所見，在《瑪竇福音》裡相當明顯。

**logia (言語、聖言?)**：指耶穌所傳的啓示內容。所以《宗徒大事錄》中的 logia(七 38)，是指「梅瑟傳授的啓示」。如果是指「話語」的話，就會用 **logoi** 這個字，意思是「語句」(複數)。巴比亞這句話中的 **logia** 一字，是否意指我們現在所說的「福音」？他確實是用這個字來指《馬爾谷福音》。如此看來，這裡當然指的也是一部福音。至於，**put in order / composed (編寫)**，倒不一定要照年代、邏輯順序來寫，也可以只是按照勸說或文學的需要來寫。

**interpreted (詮釋/翻譯)**：意思是不是指「翻譯」？狹義來看，可能是「筆譯」的意思，而且如果 **logia** 指的就是「福音」的話，就比較可能是這個意思。也可能是指「口譯」的意思，一有需要就即席翻譯，如同在聖殿裡把希伯來文聖經翻譯成阿拉美話，《阿拉美文聖經譯本》



(Targumim) 就是這樣來的。但，若是如此，巴比亞在此就不會用簡單過去時態的 **interpreted**，而應該用過去未完成時態 **used to interpret**，才能貼切地表達這種動作上的「重複性」(每當……，就……)。比較廣義地來看，**interpreted** 也可能是指「解釋 / 詮釋」，這個意思比較符合巴比亞的上下文，他把自己的著作稱為「解釋」，把他從各長老聽來的資料彙整起來。

現在還剩下 **language** (語言、語文) 的問題。這裡的 **language** 是什麼意思？我們說過，從巴比亞的證詞看來，《瑪竇福音》的原文有可能是希伯來文，就是閃族語系中的一支。另一方面，有一些跡象顯示：有些著作很可能是希伯來人編寫的，這些著作可能和《瑪竇福音》有關，也可能無關：《拿撒勒福音》(*Nazarene Gospel*)、貧窮派 (Ebionites) 所用的《希伯來聖經》(*Hebrew Bible*)。後者是用希臘文寫成的，跟《瑪竇福音》無關；前者卻似乎是根據《瑪竇福音》寫出來的。

我們現今所知的《瑪竇福音》，其「正典原本」是直接由希臘文寫成，而不是翻譯過來的。經文中出現的閃族文字可能都是來自以前的阿拉美語傳統。可能是巴比亞誤把一部希伯來文福音歸於瑪竇名下。也可能他指的是另外一部非正典的《瑪竇福音》作品。如果答案是最後這一項推測，那麼他指的這部作品，跟我們討論的《正典瑪竇福音》是否有所關連？這句話中的「瑪竇」是否就是前述某一傳統的作者？這一切都只是假設，無法作成確切的結論。

總之，我們能夠確定的是：《正典瑪竇福音》的原文是以希臘文寫成，其作者不是目擊證人，姓名不詳，他參考了《馬爾谷福音》及《Q 來源》的材料寫成了這部福音。而且，我們

只能說：我們絲毫不清楚巴比亞這句話之所指，但這並不意味他愚昧或造假，或他的見證沒有價值。若在 1900 年之後還對他下這樣的定論，就是不智之舉了。

## 二、其他傳統證詞

**依雷內 (Irenaeus)**：他是根據巴比亞的證詞而寫的。(小亞細亞)

**奧力振**：他說：瑪竇原本是稅吏，後來成了宗徒的那位瑪竇，寫了第一部福音，而且是專為悔改信主的猶太人寫的。(埃及)

**戴爾都良 (Tertullian, *Quintus Septimius Florens*, 160~230)**：他把瑪竇和若望同列為宗徒，異於馬爾谷及路加。(非洲)

上述這些證詞涵蓋第三世紀初基督徒分佈的範圍，與巴比亞並無二致。

## 三、可否得知一些有關《瑪竇福音》作者的訊息？

現代編輯批判學者們，把一部作品之中所呈現出來的「整體作者特徵」稱為「隱含的作者」。

聖經批判學之所以許多年來都在從事這樣的研究，就是因為發現傳統所謂的「作者」，就其內涵來說，實在沒有什麼價值。

誰是「瑪竇」？或誰是「《瑪竇福音》的作者」？討論的重點在於：他到底是猶太人？還是外邦人？

- \* 有些人試圖證明他是外邦基督徒，認為一個猶太人絕不會錯把法利塞人和撒杜塞人混為一談，好像以為他們的教導都差不多一樣<sup>2</sup>。但這個寫法也可能只是作者把耶穌的敵人簡化為「一群人」，在廿二 34 作者還是把他們區分開來了。
- \* 比較普遍的看法則認為他是猶太基督徒。有一個傳統，根據巴比亞的證詞推斷：「瑪竇」這個名字和猶太人有關。從福音作者引用舊約經文的情形看來，他通曉希伯來文，或許也會說阿拉美語；若然，他是一個外邦人的可能極小。有些特徵可能是來自先存材料，但其思想和表達則傾向猶太人的方式：童年史的資料、山中聖訓、修改法律。使用道地的閃族語詞彙：「束縛 / 釋放」、「天國」、「聖城」、「肉和血」……。經文中只有「厄瑪奴耳」及受難史中的兩個案例是把巴勒斯坦用語翻譯成希臘文。所有這些現象在在說明瑪竇是個猶太基督徒。

福音作者使用流利的希臘文，所以他也可能是僑居外邦的猶太人，有點像保祿一樣。

對於法律，他採取中庸之道，不強迫外邦人割損。他不是死守每條梅瑟法律的激進主義分子，但也不屬藐視法律之輩。

瑪竇對於舊有的事物，懷抱尊重之情，維護古老的規矩和價值。比喻言論的最後一句話，似乎就是作者的寫照：

「凡成為天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裡，提出新的和舊的東西。」（瑪十三 52）

---

<sup>2</sup> 在瑪十六中出現四次這種情況。

## 第二節 編寫的緣由

內在分析和基督徒的傳統<sup>3</sup>都一致認為，《瑪竇福音》是在的巴勒斯坦環境下成書的。這裡說的「巴勒斯坦」是廣義的，包括敘利亞等地區。

書中對耶穌當年的生活環境多所回顧，而我們從它的回顧方式可以隱約看見福音當時成書的背景環境。剛才我們提到作者使用詞彙的一些特性，現在再加上作者的個人用語或表達方式：

「全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」（廿二 40）

「不是肉和血啓示了你。」（十六 17）

「對這義人的血，我是無罪的……他的血歸在我們和我們的子孫身上。」（廿七 24~25）

經文中時常提到一些巴勒斯坦的風俗習慣，但是沒有加以解釋，馬爾谷卻有所解釋。而且瑪竇比馬爾谷更常提及這些習俗：在祭壇前獻禮（五 23）、司祭在聖殿內違犯了安息日也不算罪過（十二 5）、許多人表面上所行的仁義（六 1~6, 16~18）、加長衣縫（廿三 5）、欲使人歸依（廿三 15）、什一稅（廿三 23）等。

至於敘利亞的範圍，很有意思的是瑪竇在「他的名聲傳遍了整個敘利亞」（四 24）這句話的原文中，是把「敘利亞」這個地名放在句首，然後才寫「他的名聲傳遍了」，之後再進一步說到「加里肋亞、十城區、耶路撒冷、猶大、約旦河東岸」

<sup>3</sup> 奧力振、依雷內、歐瑟比、熱羅尼莫、金口若望等人，皆認為《瑪竇福音》是寫給從猶太主義皈依的基督徒。

這些地名（四 24~25）。

從經文中的一些表達方式，如法律、法律的滿全、天國之子、和亞巴郎的盛宴……等，我們可以看出《瑪竇福音》的神學觀深具猶太色彩。這點我們在談福音作者時已分析過了。

有時候也有人深入鑽研，試圖確定作者寫書當時究竟是在一個禮儀的氛圍下？還是在講道的氛圍中？……或許我們應滿足於一個氛圍就好了：這部福音談的是一個「生活」、「耶穌的生活」、「由聖經描繪出來的基督徒生活」。這就是接下來我們要談「《瑪竇福音》的教會環境」。

這個教會位於何處？許多學者一致認為比較可能的位置是在安提約基雅，這個地方從色婁苛（Seleucids）王朝起，就一直有一個重要的猶太殖民地。《宗徒大事錄》記載這個團體在保祿傳教及福音宣揚方面的重要性。「在安提約基雅最先稱門徒為『基督徒』」（宗十一 26）。

這個團體，跟在羅馬的基督徒團體互動良好，從這點我們就能夠理解：為何瑪竇會讀過《馬爾谷福音》，如果馬爾谷是在這麼遙遠的地方寫成的話<sup>4</sup>。

至於這個團體的發展情形，筆者以為無須在此詳述，讀者有興趣可以參考 Aguirre Monasterio<sup>5</sup> 或布朗<sup>6</sup> 的簡述。也有些作

<sup>4</sup> 當然這是假定《瑪竇福音》的作者，引用了《馬爾谷福音》的材料。

<sup>5</sup> Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Introducción al estudio de la Biblia*, IEB 6, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994, pp.262~267.

<sup>6</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997, pp.212~216.

者已經把這個假說寫成了小說式的記述<sup>7</sup>。還有些甚至根據《瑪竇福音》的內容重建了安提約基雅團體的部分歷史<sup>8</sup>。可見這個推論不但廣受學者認同，且立論紮實。

### 第三節 資料的來源

本書一開始就提到「二源論」，我們據此來談《瑪竇福音》材料的來源。二源論主張《瑪竇福音》的內容材料主要出自於《馬爾谷福音》和《Q 來源》。我們就先談這兩個來源。

#### 一、《馬爾谷福音》

《馬爾谷福音》是《瑪竇福音》最主要的資料來源。它不只是瑪竇在禮儀中聽到的一部福音而已，而且是一個確確實實的來源，亦即，瑪竇在寫福音的時候，是眼前實實在在地擺著一本《馬爾谷福音》，一邊參閱，一邊編寫。請注意，在聖經撰寫的氛圍中，重新編寫手邊既有的經文是輕鬆平常的事情<sup>9</sup>。

瑪竇認為，《馬爾谷福音》已經有一個很適當的架構，可以讓他把源自猶太、且內容完全猶太化的《Q 來源》安插其中；而且《馬爾谷福音》雖然是針對外邦人而寫的，為向自己所處

<sup>7</sup> José Luis Sicre, *El cuadrante I: La búsqueda*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1997.

<sup>8</sup> John P. Meier, 在 Brown–Meier 的書中, *Antioch and Rome*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1983。參閱第三章。

<sup>9</sup> 申命學派重新編寫了許多《梅瑟五書》的內容，編年史家也把所有歷史材料重新編撰。

的這個外邦成員越來越多的團體介紹耶穌，拿它來作為參考典範，倒也相當適合。

大體而言，瑪竇相當尊重馬爾谷的經文，雖然他所作的些微變更，也表現出他對這些經文的喜愛。以下列出其中最具代表性的地方，舉例說明：

- \* 他**修改、潤飾**了馬爾谷的希臘文：刪除艱澀的句子和重複之處，把一些不太妥當的措辭、語句結構修改成正常的講法。如谷八 10 一處不為人知的地方「達瑪奴達」，在瑪十五 39 就省略掉了。谷十四 30 重複句中的第一個元素「今天，這一夜裡」，瑪廿六 34 則不見蹤跡……等。
- \* 《馬爾谷福音》中有一些追隨耶穌的人，後來證實值得後人尊敬，但經文中仍有些描寫不利於他們的形象，瑪竇把這些地方都予以刪除。如谷三 21 耶穌的家人。瑪八 17；廿二 26；九 10, 32 中的門徒。於載伯德二子向耶穌央求職位這一段，他把求的人改為他們的母親。
- \* 他對耶穌比較謙恭，而且把一些可能造成限制，或看似無知、迷信的文字都刪去了。例如平息風浪那段，他修改了門徒的問話，而且刪掉耶穌斥責風、對海說話的部分（谷四 38~41 / 瑪八 25~26）。在治好患血漏婦人的敘述中，他略去「耶穌不知道誰觸摸了他，還問了一個愚蠢問題」的相關文字（谷五 30~31 / 瑪九 22）。在納匝肋，他把「木匠」改為「木匠的兒子」（谷六 3 / 瑪十三 55）。在治好聾啞者的敘述中，他沒有描寫耶穌吐唾沫的動作（谷七 32~36 / 瑪十五 30~31）……等。
- \* 在奇蹟的內容方面，瑪竇的數目經常比馬爾谷多。第一次增餅，瑪竇在場的人數比馬爾谷更多，因為他加上了「婦

女和小孩」（谷六 44 / 瑪十四 21）。瑪十四 35，耶穌治好了「一切」患病的人。瑪十五 28，客納罕婦人的女兒「立刻」（思高本譯作「從那時起」）就痊癒了。

## 二、《Q 來源》

《瑪竇福音》納入了《Q 來源》的材料，凸顯了耶穌是「師傅」的角色。瑪竇在處理《Q 來源》的時候，跟在處理《馬爾谷福音》的時候一樣謹慎，但《Q》只不過是一個我們從《瑪竇福音》推論出來的假設，所以無法據以歸納任何結論，以免陷入惡性循環。

《Q 來源》假說的成立，源自《瑪竇福音》和《路加福音》有著相當多的共同內容。如果我們把這兩部福音中這部分的共通材料作一比較，就會發現，瑪竇傾向於把《Q 材料》的次序重新安排，使耶穌的話形成一個、一個的整體言論集。如**山中聖訓**，他把「真福」增補到八端（路加只有四端）。**天主經**也是，他比路加多了兩項祈求。

## 三、瑪竇個人獨有的資料

有些「二源論假說」的圖解中，把瑪竇個人獨有的資料來源稱為 **M**。

這個所謂的《M 來源》是否確實存在？《瑪竇福音》中有些材料，既不在《馬爾谷福音》也不在《路加福音》（Q）之中，那麼所有這些材料（或其中一部分材料），究竟是否來自一份早已整理好的口頭或書面**文件**？抑或是來自作者原創？舉例來說，《瑪竇福音》中有三段與伯多祿有關的內容（十四 28~31；十六 17~19；十七 24~27），這些都只出現在《瑪竇福



音》，這些資料會不會是作者從一份有關伯多祿的先存材料中擷取出來的？

布朗以耶穌童年史及受難史的部分經文為例，說明 M 來源存在的可能性。

- \* 瑪竇很可能是拿一些舊約經文做藍本，撰寫了「耶穌童年史」，這藍本應該包括：族長和君王的名單、默西亞的族譜，其中瑪竇還添加了若瑟的名字；仿照舊約的方式來預報默西亞的來臨，而且更重要的是，在「耶穌的誕生史中，以族長若瑟的異夢為模型編成一些夢境，並模仿有關梅瑟誕生的傳說，組成這部分的記述；還有賢士與異星的故事，是模仿賢士巴郎，他從東方來並看到了從雅各伯出來的達味之星。」布朗認為，我們在某個程度上可以由這兩段記述重塑出一個瑪竇的先存來源，只是這些材料經過了瑪竇的多重處理，所以我們頂多能夠察看有那些內容，而非那些表達方式。
- \* 至於耶穌受難的記述，屬於瑪竇先存材料的部分有：猶達斯自縊、比拉多的妻子、比拉多洗手、耶穌死後的異象、及看守墳墓的事情。這些敘述的特點是：豐富的想像力（夢、屠殺嬰孩、血債、自盡、共犯、謊言）；天空和地上的異象（天使介入、異星從東方走向西方直到白冷城、大地震動、復生）；深受舊約影響，甚至經文中的敘事都像像是從作者所引述的舊約經文所建構出來的，而非先有了這些敘事，後來才把舊約經文附在後面；以及敵視不信基督的猶太人、善待外邦人（賢士、比拉多的妻子）。

《瑪竇福音》其他部分的經文卻沒有這些特點，而且其中有些特點和他處理《馬爾谷福音》材料的方式還互相抵觸<sup>10</sup>。所以，瑪竇這些材料非常可能出自普遍的來源，或許是口傳，而這些來源材料可能原本具有史實的成分，但後來已無法還原。

至於瑪竇其餘的個人材料，不排除是他自己整理撰寫的。有時瑪竇和路加在《馬爾谷福音》的文字上面添加了相同的細節，也可能是口傳來源的徵兆。

#### 四、應驗舊約的先知話

《瑪竇福音》在宣講基督的時候有一個特色，就是從一開始就不時指出耶穌是舊約許諾的實現。所謂「特色」是說，瑪竇幾乎都用同一句話：「這就應驗了上主藉先知所說的話……」。他這樣寫的目的不僅是爲了辯解<sup>11</sup>，更是爲了從一開始就建立一個模式來教導信徒。

也許有人會問，到底作者是刻意寫這些事蹟來印證經上的話，還是這些事蹟使作者想起了經上的話？這兩者在經文上都可能找得到例證，但似乎後者的例證比較多。我們無法想像如果這些經文的來源只有舊約而已，那怎麼能夠寫出逃往埃及、無辜嬰孩遭屠殺、從埃及返鄉等內容。不過有一段記載確實是作者先報導了事情經過，才想起舊約的先知話，就是我們從路加及馬爾谷得知的，耶穌領洗後便回到加里肋亞一事。而這個訊息是來自傳統，不是瑪竇故意用依撒意亞的先知話來爲這段記述著上顏色。

<sup>10</sup> 有一些奇蹟，馬爾谷描寫得比較生動，瑪竇卻只有區區幾行文字。

<sup>11</sup> 耶穌被釘十字架時，或許巖石崩裂對猶太人來說較具說服力。

最後，我們要提醒一件事情，所謂福音作者應用了先存的材料來寫作，意思並不是說他只是把一些來源材料混合在一起而已，而是他從他個人的基督觀、教會觀、末世觀來處理這些先存材料，進而發展出一種感動人心的方式來介紹耶穌。這點，我們在探討福音結構及其神學的時候已經有所論述。

#### 第四節 寫作的時間

關於《瑪竇福音》的寫作時間，學界也有普遍的共識。大多數學者認為《瑪竇福音》應是在主曆 70~100 年之間寫成的。我們無法從巴比亞的證詞得到進一步的推論，因為我們不確定他所指的是否就是這本《正典瑪竇福音》，儘管他這句話也應納入考量。另外，從某些文獻研判，《瑪竇福音》的寫作時間最晚不會超過第一世紀末。

福音經文上沒有說諾斯底主義（Gnosticism）對寫書當時的環境造成威脅。但我們知道，大約主曆 100 年左右，諾斯底主義確實在安提約基雅構成一個危機，令當地主教依納爵（Ignatius of Antioch）憂心不已，甚至可能他之所以主張「君主式的主教制」（monarchical episcopate）也是因為此事之故。所以，把寫作時間推到主曆 100 年之前比較合理。而且，若真如某些作者所言，依納爵在一些自己的著作中還引用了《瑪竇福音》的經文，那麼寫作時間就更不可能晚於第一世紀末了，雖然依納爵此舉是否屬實還有爭議。

再者，有人說《十二宗徒遺訓》（*Didaché*）的作者也知曉

《瑪竇福音》這部著作，這點使我們更加確定剛才所推測的寫作時間。

另一方面，如果這部福音確為宗徒所作，那麼寫作年代就應該更早（雖然宗徒瑪竇也可能很長壽），以前我們已經說過這個推論無從證實。但我們從一些資料中還是可以找到一些提示，像把耶路撒冷聖殿「將稱為萬民的祈禱之所」中的「萬民的」刪除（瑪廿一 13，參閱谷十一 17），從這樣的文字研判，這部福音可能是在聖殿拆除以後才成書的；而「焚燬城市」（瑪廿二 7），一般則認為是影射耶路撒冷城的毀滅。

從以上經文的顯示，《瑪竇福音》成書的時間應該是在主曆 70 年之後。從神學上來看，福音最後一幕「因父及子及聖神之名」這句話是所有新約中最能夠完整表達「三位一體」的一句話，而這麼精確的一句話，必須等到較晚的時候才可能出現。經文所呈現的環境，如反法利塞人的論戰、耶穌教人不要使用「師傅」稱號等等，也都反映出主曆 80 年代的景況。

最後，我們以布朗的話作個結論：

「所有這些資料顯示，80~90 年代是比較合理的時間，但因為這些論據並不精確，所以在這個數字上應該還要容許正負 10 年的誤差。」

第貳部分  
第三篇  
《路加福音》



# 第一章

## 文本的研究

「我父親每當拿到一個新的抄卷，都不會急忙打開來看。他總是先把它拿在手上，輕撫一番，掂掂重量，再用指尖撫觸紙片之間的細緻縫線，或隱藏不見的黏合處，摸摸紙草紙的纖維或羊皮紙柔細的皺紋。在靜默中，滿懷感激與讚嘆欣賞眼前這部書卷，就像把一杯陳年老酒帶到唇邊之前，先用鼻子嗅嗅它的香氣一般。完成了這個儀式，他才開始全神貫注地閱讀起來。

- 真有意思！他竟然不從耶穌的族譜開始寫起。
- 不然要從什麼地方開始？本來就是從族譜開始的。他帶著微笑把一卷我從未見過的書遞給我。
- 你拿去看看。你不在家的時候有人送給我的。它不是從族譜開始的。

我在沙發上調整了一下坐姿，打開書卷：

既然已經有許多人，依照那些起初是目擊證人，後來成為訊息的宣講者的人所給我們傳授的，著手把那些在我們之間發生的事蹟編成了記述，所以我也一樣，從頭仔細研究了這一切，遂決定按著次第給你寫出來，德教斐羅閣下，好使你證實你所領受的教導是正確無誤的。

- 爸，這是什麼書？是誰題詞把這書獻給了你？
- 是路加寫的福音。<sup>1</sup>」

---

<sup>1</sup> José Luis Sicre, *El cuadrante I: La búsqueda*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1997, p.97.

這段假想對話中的人物，是德敖斐羅和他的兒子安德洛尼格。路加把他的兩部作品獻給了這位德敖斐羅。安德洛尼格剛從安提約基雅旅行歸來，他在那裡取得了一份《瑪竇福音》的手抄本，還聆聽了團體中一位成員對該書的講解。在此同時，路加也靠著德敖斐羅的贊助，著手撰寫福音，並把成果獻給了德敖斐羅。這就是西格肋（Sicre）這段故事的由來。

我之所以摘錄這段故事，一方面是因為它生動地反映出主曆第一世紀末，一些基督徒（生活優渥的）那麼積極設法獲得團體中陸續寫成的聖書。一方面則是因為族譜的事情。我們大家都和這段對話中的安德洛尼格一樣，以為寫書本來就應當先從族譜開始寫起，所以經常忘記路加在他的福音中，其實也寫了一套族譜（另外一套）。每當有人把路加這部以另類架構寫成的福音遞給我們之時，德敖斐羅就會再度微笑地看著我們。

之前討論馬爾谷和瑪竇兩部福音時，筆者幾乎都是按 Aguirre Monasterio 和 Rodríguez Carmona 合著的《聖經研究簡介》（*Introducción al Estudio de la Biblia* 6）來介紹福音材料的分佈情形，但到了《路加福音》和《宗徒大事錄》，就不再用他們的論述了，因為 Rodríguez Carmona 把這兩部著作一併討論。確實，這兩部作品都是出自同一位作者，一如絕大多數評論家的認定。不過到目前為止仍尚未有明顯的證據足以證實兩者原來是同一部書，或同一系列的兩部著作。

從《宗徒大事錄》開頭和《路加福音》重複的地方看來，筆者以為這兩者原本就不是同一部書，是因為作者要建立兩書之間的關連，所以才刻意寫了開頭那些重複的內容。

因此，為了避免混淆，筆者決定把《路加福音》和《宗徒大事錄》分開介紹。我們先看《路加福音》。

## 第一節 文學特色

在所有福音作者中，只有路加是一開始就先寫一個楔子來說明這部福音的緣起和主旨，所以我們先簡單分析一下這段楔子的內容。

### 一、楔子

首先要說的是，這段楔子寫得非常之好，相稱於當時的文學素養。一個明顯的例證就是，作者在一個複合句中包含了許多從屬子句和過去分詞，在翻譯上很難處理<sup>2</sup>。這段楔子原是為《路加福音》而寫的，但或許也應延伸到《宗徒大事錄》。其內容大要如下<sup>3</sup>：

- a) 路加寫書所根據的來源是那些「起初是目擊證人，後來則成為真道的服役者」的人所傳述的內容。意即，那些人在某個程度上參與了那些事蹟，而且還是最早宣講福音的人。路加把目擊證人的傳統和他所知道的文件加以區別，由此看來他擁有的並非一部宗徒寫成的福音。所以他所謂的傳統很可能就是口傳。
- b) 已經有許多人設法根據這個傳統，把那些在我們之間所發生的事蹟寫成記述。「我們之間」，有些人認為指的是《宗徒大事錄》的材料，因為作者離福音中所發生的事蹟已有

<sup>2</sup> 甚至思高本聖經在翻譯時，決定把最前面的三個小節拆開，因為中文和希臘文的語序迥然不同。這樣的案例在整部思高聖經中是絕無僅有的。

<sup>3</sup> W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London: SCM Press Ltd., 1975, pp.128~130.



一段時間。但或許是因為宣講的關係使他們覺得身臨其境，所以會說「在我們之間發生」。至於內容，應是與耶穌生平、宣講、死亡及復活有關的資料，一如《宗徒大事錄》最後一句經文所言：「教授主耶穌基督的事」。

- c) 路加寫這部書的目的是爲了要使德敖斐羅（以及後來的讀者們）相信「給你所講授的事情，正確無誤」。爲此，他把一切事情「從起頭」詳細考究了一番，竭力要把這「一切」事情「正確無誤」且「按照次第」地告訴德敖斐羅。
- d) 這部書是獻給「德敖斐羅閣下（鈞座）」的。這個名字（原意「天主的朋友」）可以用於每一個基督徒，但也不排除是一個真實的人物。「閣下（鈞座）」可能用來稱呼某個中上階層官員，也可能只是一種禮貌性的尊稱。我們對德敖斐羅一無所知，不知他是否爲基督徒，也不知他「所領受的教導」究竟是否只是對福音（好消息）的初步認知，而作者欲使之完整。

這段楔子<sup>4</sup>的寫法是古代的一種典型寫法，一個教外的史學家也能寫出這樣的楔子……，除非是把「目擊證人」和「聖言的服役者」視爲一致，從寫了這個楔子開始他就成了「福音作者」。從字源上，並從基督信仰上來看，「證人」應該就是「殉道者」。「所發生的事蹟」指的是「福音宣講」，「傳統（所傳授的）」包含歷史及宗教兩方面，所領受的教導是「道理」<sup>5</sup>。

不過，這段楔子所緘默的比所透露的還要多。作者究竟參

---

<sup>4</sup> 關於這點及其後內容請參閱 Xavier Léon-Dufour et Charles Perrot, *L'Annonce de l'Évangile, Introduction critique au Nouveau Testament vol II*, Introduction à la Bible, Paris: Desclée, 1976, pp.109~113。

<sup>5</sup> 「道理」一詞就是從希臘文「領受」這個動詞演變而來的。

考了多少前人編成的資料？這些資料又是誰寫的？共有多少？內容是什麼？

## 二、語言

從熱羅尼莫（St. Jerome）以來，教會中就一直流傳，路加的希臘文是四位福音作者中最好的一個。一般而言的確如此，和其他福音作者相較之下，他對希臘文的瞭解顯然比較深入，且具體上是古希臘共通語。

他所用的詞彙包括：雅典的字彙、通俗字、拉丁字、閃族字。措辭方面也是如此，有一些道地的希臘詞語，也有一些閃族色彩濃厚的用語。和馬爾谷比起來，有時候他把馬爾谷的用字改得比較高雅，有時卻改成比較拙劣的希臘文。

在句法方面也有相似的情形。有時候，他比馬爾谷來得嚴謹，用虛詞來標示句子的從屬性質，用過去分詞和主要動詞的組合來取代兩個並列動詞。但有時候他也會把馬爾谷的表達方式改得更不理想。

## 三、風格

《瑪竇福音》的風格就像禮儀一般，莊嚴肅穆；《馬爾谷福音》比較通俗；《路加福音》在希臘文聽來則是雅俗並具。

他比較不似瑪竇那樣的閃族化。「山中（瑪）/平地（路）聖訓」的結尾就是一個明顯的例證，瑪竇用的是閃族人非常喜歡的嚴格對仗，而路加用的卻是希臘人所喜好的另一種方式。

不過他也有一些地方比瑪竇更希伯來化。他使用並列句的情形比較多，每個故事的開始都十分單調，「然後發生了這件事……」這種希伯來文中典型的記述文寫法，幾乎只見於《路

加福音》。

#### 四、《路加福音》的風格為何多元豐富？

有一種解釋是，路加具有兩種風格，一是他自己的風格，一是模仿《七十賢士本》的風格。福音開頭兩章就是最好的例證，先是四節仿古式的楔子，接著就是整部福音中最具閃族風格的兩章經文。這到底是因為翻譯的結果？還是出自作者本人的手筆？這是頗有爭論的議題。Lagrange 說，路加在模仿希臘文聖經的風格上「像是藝術家，而非工匠」。

問題是，他看來像是以希臘文聖經中比較後期的作品為模仿藍本。或許那是當時的語言，是一種用來寫福音的古希臘共通語，和他的材料來源相同的語言，他應用了這些材料，有時稍作修改。但筆者卻認為，他是刻意使用這個語言來指謂，雖然該書是在一個希臘文的環境中寫成（並給該環境中的讀者閱讀），書中所述的事蹟卻是在別的語言（文化）背景下發生的，而讀者會透過他所使用的語言繼續不斷地注意到這些事蹟。

### 第二節 編輯方式

學界一般認為，路加的來源包括：《Q 來源》、他本人的材料，以及《馬爾谷福音》的內容<sup>6</sup>。此處，我們僅就一些有關的內容，簡單說明一下<sup>7</sup>。

---

<sup>6</sup> 詳見本篇第三章，本書 276~279 頁。

<sup>7</sup> 有關本段請參閱 José Luis Sicre，前引書，pp. 219~221。筆者此處已重新編排。

首先，路加遺漏了《馬爾谷福音》的好幾段情節，這些劇情在谷六 47~八 28，通常稱作「路加的一大遺漏」。其內容包括：耶穌在海面上行走、在革乃撒勒治癒病人、拒絕傳統、治好敘利亞腓尼基婦人的女兒、治好一個聾啞人、第二次增餅、拒絕顯示徵兆、勸人要提防法利塞人和黑落德的酵母、治癒一個貝特賽達的瞎子。我們不知道他為什麼刪掉了這些內容，說不定只是因為他手上的《馬爾谷福音抄本》正好缺了這幾頁。無論如何，我們還是假設了幾種可能的情況，來幫助我們瞭解他這樣做的原因。

- \* 有些人猜測是因為路加覺得這些故事只不過是傳統的重複，所以把它們刪掉了，像步行海面、第二次增餅……。
- \* 也有人說，是因為路加認為有些劇情，在外邦人看來會很奇怪，或者會傷害到他們，所以把它們刪掉了。像是：討論傳統的問題、敘利亞腓尼基婦人的事情、提防法利塞人和黑落德的酵母等。在其他地方，路加也刪除了一些耶穌的話，如在十字架上說的：「我的天主！我的天主！你為何捨棄了我？」有關厄里亞出現的問題、休妻的問題等，都不見於《路加福音》。
- \* 有些細節他認為沒有必要，便予以刪除。例如洗者若翰之死，他並未納入經文。
- \* 他還刪掉了耶穌在加里肋亞境外的多次長途旅行，看來似乎他希望讀者把注意力放在耶穌前往耶路撒冷的路程上。

看一些路加獨有的劇情，會給我們帶來更多啓示。尤其平常我們所熟悉的故事中，大多只見於《路加福音》。我們可以

把最重要的故事分爲記述和比喻這兩類。

- \* 記述：整個童年史（一 5~二 52）
  - 復活當天的記述（廿四 1~53）
  - 善心的婦女（廿三 26~31）、墓園中的婦女（廿三 49, 50~56；廿四 1）
  - 奇蹟：使納因寡婦的兒子復生（七 11~17）；治好患  
    偻病的婦女（十三 10~17）、患水腫症的人  
    （十四 1~6）、十個癩病人（十七 12~19）
  - 悔改：飯桌旁的罪婦（七 36~50）；匝凱（十九 1~10）；  
    「善」盜（廿三 40~43）
  - 款待：筵席（七 36~50）；瑪爾大和瑪利亞（十 38~42）；  
    受邀到一個法利塞人家中用飯（十一 37~53）；  
    耶穌在法利塞人家中坐席（十四）；匝凱……
- \* 比喻：慈善的撒瑪黎雅人（十 30~37）；半夜求助的朋友（十  
    一 5~8）；愚昧的富人（十二 16~21）；不結果實的無  
    花果樹（十三 6~9）；建塔與即將赴戰的國王（十四  
    28~33）；遺失的「達瑪」（十五 8~10）；蕩子（十五  
    11~32）；不忠但機靈的管家（十六 1~8）；富翁與拉  
    匝祿（十六 9~31）；僕人與其工作（十七 7~10）；不  
    義的判官與煩人的寡婦（十八 1~8）；法利塞人與稅  
    吏（十八 9~14）

路加還把一些情節 賦予新的意義，諸如：

- \* 在納匝肋講道（四 16~30）：把這段記述放在福音開始的地  
    方，具有提綱挈領的作用—在以色列遭拒的耶穌開始走  
    向外邦。
- \* 第一次召喚門徒（五 1~11）：比其他福音所安插的位置更

晚，用來解釋追隨耶穌要機警。這一幕經過了精心的編寫。

- \* 耶穌的家人（八 19~21）：位在幾個比喻之後，和結果實的沃土相關。
- \* 揭露負責者（廿二 21~23）：放在聖體聖事之後，使耶穌在晚餐前講的話和聖體聖事的建立緊密連結。
- \* 預言伯多祿背主（廿二 31~34）：放在去橄欖山之前，讓耶穌出門與到達橄欖山的動作能夠連成一氣。
- \* 伯多祿背主，耶穌受辱（廿二 54~71）：把伯多祿背主提前，讓後來的劇情緊湊連貫，並作為耶穌受難的前導。以此說明伯多祿因有基督徒（悔改的罪人）態度，所以才能陪主受難。

### 第三節 結構大綱

#### 一、路加和馬爾谷寫作大綱之比較

因為學界一致認為馬爾谷是路加的材料來源，而且馬爾谷的架構清晰明瞭，又為人所熟悉，可以作為基準來討論《路加福音》的材料安排，因此我們將路加和馬爾谷兩相比較，把相同和差異的地方整理成下表<sup>8</sup>：

---

<sup>8</sup> Léon-Dufour, pp. 117~121.

| 單元                   | 路加               | 馬爾谷                         |
|----------------------|------------------|-----------------------------|
| 前言<br>— 1~2 52       | — 1~4 及 — 5~2 52 | ——                          |
| 在加里肋亞<br>三 1~九 50    | 三 1~六 19         | — 1~三 19<br>(及 三 20~35)     |
|                      | 六 20~八 3         | ——                          |
|                      | 八 4~九 50         | 四 1~九 50<br>(但不包括六 45~八 26) |
| 往耶路撒冷<br>九 51~十九 27  | 九 51~十八 14       | ——                          |
|                      | 十八 15~十九 27      | 十 13~52                     |
| 在耶路撒冷<br>十九 28~廿四 53 | 十九 28~廿四 53      | 十一 1~十六 8(20)               |

「馬爾谷是路加的來源」這個思想在一些常見的說法中反映出來，即所謂「路加插入的一小段」（六 20~八 3）、「路加插入的一大段」（九 51~十八 14）和「路加的刪略」。

「路加的刪略」指的則是谷六 45~八 26，路加沒有納入這部分內容。這樣的說法或許很切實，但也很危險。它使人誤以為路加只不過是修改、增訂過後的「馬爾谷第二版」而已。但事實並非如此，它是另外一部福音，有自己的寫作目的與文學風格，有完全不同於馬爾谷的結構。例如，伯多祿宣信這段劇情，我們在第五章說過，這是馬爾谷結構中最重要的一環，是整部《馬爾谷福音》前後兩大部分的銜接與轉折。但它在《路加福音》的地位卻非如此，只有輕描淡寫地帶過而已。似乎它之所以存在於《路加福音》只是因為傳統的關係，但對路加沒有重大的神學意義，所以當然在結構上也不扮演任何重要角色。因此，我們從這個比較中看出了《路加福音》的整體架構，接下來便要分析他的記述法則。

## 二、《路加福音》的敘事法則

首先我們要看路加的兩個焦點：一是注重「戲劇架構」，二是凸顯「神學架構」。

路加喜歡在進到下一個主題之前，先結束前一個主題，即使他因此把結局先告訴讀者。他在描寫洗者若翰時有兩次是這麼做的。第一次，他還沒寫耶穌誕生之前，就先寫若翰在荒野中生活（一 80）；第二次，他還沒寫耶穌受洗，就先寫若翰下到牢裡去（三 20）。若說若翰才六個月大，就自己到荒野裡去，這已經是不合常理；說他還沒給耶穌施洗，就先去坐牢，更是公然違反傳統。但這麼一來，若翰與耶穌這兩個人物的時代反而涇渭分明。

另外，我們以前已看過，他提前寫納匝肋的事情，以之為耶穌活動的例證。有時，他還會以讀者容易理解的順序來敘述事蹟，例如，在耶穌召喚門徒之前，先寫幾個奇蹟，以預備門徒的答覆。讀者也會發現，有些資料不是按照時間先後來撰寫，所以可能他另有用意。

在某些劇情的敘述中，我們還可見到他的「戲劇性結構」，讀者只需運用一點想像力就能看到罪婦得赦（七 36~50）及匝凱（九 1~10）這兩則故事中的戲劇性。

我們從剛才舉出的章節中，也看出作者要表達他的「神學架構」。把若翰和耶穌分開具有一個神學意義：若翰屬於舊約時代，是預備時期；而耶穌是實現的時期，兩者要區別開來。

路加對於馬爾谷的地理標記不感興趣，也沒有指出耶穌在巴勒斯坦境外的旅程，只寫耶穌從加里肋亞出發，經過撒瑪黎雅，抵達耶路撒冷，然後在該城完成「在我們之間發生的事情」。



「路加插入的一大段」的旅程中，多次提到耶路撒冷，其目的並不是在計算有幾個階段，而是提醒讀者耶穌的最終目標是什麼。

### 事蹟的接續記述

路加為使各個記述彼此連貫，便用同一個人物將讀者帶入不同的主題：和罪人同食及禁食的問題（五 30, 33）就是一例，這兩則記述在馬爾谷只是並置，並未串連起來。

另外，他還會先寫一個記述，為以後的記述預作準備，這也是他造成連慣性的方法。例如，先有一次介紹若翰這個人物（一 80），後來再說他在荒野中宣講（三 1~3）。先說過黑落德監禁若翰（三 20），為他後來想見耶穌的動機（九 9）鋪路，以及最後終於在耶穌受難時見到他本人（路加獨有的材料）（廿三 7~11）……等。魔鬼用盡了各種方法試探耶穌，不成（四 13），「就離開他，再等時機」（最後在廿二 3 終於找到了機會）。

### 路加的記述以耶路撒冷為中心

這個例子不但彰顯作者敘事文筆的精湛，也充分透露他的神學目的。福音一開始是在耶路撒冷，更具體地說，是在匝加利亞獻香的聖殿，最後也是在耶路撒冷的聖殿，在門徒的祈禱聲中結束的。最前面幾章結束的時候，也是耶穌在聖殿內與人問答。耶穌受試探也是在聖殿中結束，不像瑪竇是在高山上結束的。耶穌復活後顯現的地方也都是在耶路撒冷或附近。為此，路加巧妙地修改加里肋亞在《馬爾谷福音》的作用，把它從實踐之地改為顯現之地。

## 上耶路撒冷

路加以一句嚴肅沈重的話開始進行這趟旅程：「耶穌（上主的僕人）決定面對他的命運」<sup>9</sup>。一路上，什麼地名也沒有提起，直到最後到了耶里哥，才又和馬爾谷聯繫上來。這時我們還在加里肋亞嗎？還是撒瑪黎雅？「耶穌進了一個村莊」（十38），「他到另一個村莊去」。時間的標記也是模糊不清：「在這以後」、「就在那時刻」。他所要強調的是「路」，耶穌往耶路撒冷走去，人們可以（同時也是受邀請）從這條路追隨他。沿路還有群眾同行，耶穌就利用這些機會教導、提醒門徒（十四25）。

## 三、《路加福音》的結構綱要

《路加福音》中，內容的主要脈絡都清晰可見，而每個部分結構也都包含這些主要脈絡。三 1~2a 幾件同時發生的大事把第一、二章和其他部分劃分開來。耶穌的宣講（公開生活）是從納匝肋的事件（四16）開始。耶路撒冷之旅也有一個明顯的界線（九51~十28）。但是要仔細劃分成更小的單元就不容易了。

筆者曾在其他著作中詳述《路加福音》的「三重結構」（*threefold structure*），即該福音經文分為三大單元：一個是「預報」的時期（一5~二52）；一個是「實踐」的時期（三21~廿三49）；還有一個是「完成（高峰）」時期（廿四1~53）<sup>10</sup>。

<sup>9</sup> 九51，思高本譯作：「他遂決意面朝耶路撒冷走去」。

<sup>10</sup> 穆宏志，*Tiempo de Anuncio*（《預報的時期》，台北：光啓，1994）。此書專門探討《路加福音》第一和第二章的內容（這是此書標題的由來），書中第五章筆者談到，「三重結構」的情況遍及整部《路加福

我們現在就簡述此規劃與經文的相應情形。

先看第一大單元－「預報」的時期（一 5～二 52）。剛才所說的「預報－實踐－完成」三重結構，似乎也出現在這個時期中。其實，從預告洗者若翰的誕生，到他真正誕生、割損，都是在**預報**一件未來要實踐更重大的事情。我們從作者用一 80 的摘要把若翰與耶穌兩個時期劃分開來，和經文上提到的戶籍登記，就可得到證實。耶穌誕生，天主的許諾開始得到**實踐**，經文中屢次使用「實現了」、「今天」、「現在」等等字眼，也在在顯示「實踐」的時期已經來到。作者再用一個摘要把前面這幾幕和最後耶穌十二齡講道那幕區隔開來。耶穌十二齡講道和第一幕（匝加利亞）的發生地點都是在聖殿，前後形成一組「前後呼應」。十二齡講道這幕是耶穌第一次發言，而他說的這句話具有非常重要的意義：「你們為什麼找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」這句隆重的宣示是這段預報時期的**完成**。自此以後，耶穌便成為全書的主角。

但他開始擔任主角之前還有一幕作為轉折（三 1~20），這一幕為若翰的職務作了一個收尾，**之後他就再也沒有出現了**。轉折結束後，耶穌才進入舞台，「受了洗」<sup>11</sup>，從此展開他的公開生活，直到死亡才告一段落。所以，有關安葬的敘述也具有轉折的功能，作者把它擺在廿三 49 之後，這節不但是以前內容的摘要，同時也和廿三 56 共同構成一組「前後呼應」－「從加里肋亞同他來的那些婦女」，劃出安葬這幕的起點與終結。

---

音》（pp.271~283）。

<sup>11</sup> 作者此處用被動式，是一個很巧妙的作法，免得讀者以為若翰還是自由之身。

這些婦女同時又是第二和第三大單元(廿四 1)之間的銜接點。

第三大單元，耶穌又出現了，雖然存在的方式不一樣。第廿四章的架構需要加以注意。第 10~11 節是把門徒聽到婦女通報後的反應作一摘要。35 節則是把前往厄瑪烏的門徒在路上的談話作一摘要。第一小單元(1~9)耶穌尚未出現，只有一個天使告訴婦女，再由她們告訴門徒，所以這個小單元是「預報」。第二小單元(12~34)是「實踐」：厄瑪烏的兩個門徒看見耶穌，和他說話，最後終於認出他來。第三小單元則是「完成」：耶穌顯現給十一位門徒，把使命託付給他們，許諾他們聖神將要來臨，領他們出去，在他們的叩拜中升上天去(36~52)。最後第 53 節是全書最末一個摘要。

現在我們回頭看福音第二大單元—「實踐」的時期(三 21~廿三 49)，其中三重結構如何建立起來。這裡同樣可以細分為「預報—實踐—完成」等三個區段。「預報」區段包括耶穌公開生活之前的事蹟：洗禮、族譜、試探。作者用一個明顯的摘要(四 14~15)把此區段和其餘經文分開。這個摘要使後來開始的納匝肋事蹟和以前幾句陳述的事情彼此協調，這幾句話中的事情原就是在納匝肋發生的，而「會堂」兩字也為納匝肋一幕預作準備。耶穌職務結束的時候也有一個類似的摘要(廿一 37~38)，馬爾谷和瑪竇都沒有這個摘要，而是從末世言論直接連到受難的記述，中間沒有任何轉折。路加把職務的結束和受難事蹟劃分得比較清楚，讓受難成為公開生活的「完成」。我們看到，不論是「預報」或「完成」的區段，雖然都是耶穌的公開生活，卻都不是耶穌執行職務的時期，只有「實踐」的區段才是耶穌行使職務的時期，也就是本大單元最長的一個區段。這三個區段，每一區段開始都有一個序幕：「預報」的開

始是洗者若翰的宣講，同時亦是前後兩區段的分界。「實踐」開始是納匝肋事蹟，作者用一個摘要把這一幕和其他部分區隔開來。「完成」開始是陰謀，和馬爾谷及瑪竇比起來，這部分算是簡單多了<sup>12</sup>。

我們可以輕而易舉地證明「實踐」的區段也可再分成三個階段：第一階段是耶穌在加里肋亞的職務，第二階段是耶穌往耶路撒冷的旅程，第三則是他在耶路撒冷的職務，九 51 這句綱領性的經文，和耶穌旅途結束抵達耶路撒冷前說的「米納」比喻，把這第二和第三階段明顯地區隔開來。耶穌往耶路撒冷的路途是否經過撒瑪黎雅？這或許是一個有待討論的問題，許多學者都強調路加在地理知識上的缺乏，但終究不可否認的事實是，耶穌這趟旅行開始的時候是進了「一個撒瑪黎雅人的村莊」，最後進了耶里哥，耶里哥在舊約中是撒瑪黎雅國的一個城市。由此觀之，耶穌的職務遍布三個省份：加里肋亞、撒瑪黎雅，及猶大。

「預報」和「完成」兩個區段也可分為三個階段。在「預報」的區段，這三個階段非常明顯，因為族譜把前後兩個敘事性單元分開了，而族譜是一個截然不同的文學體裁。至於「完成」的區段，就比較不明顯。不過在預備場景（陰謀，廿二 1~6）之後有好幾幕都是寫耶穌和門徒（山園祈禱、逮捕、伯多祿背主：廿二 7~62），到耶穌被囚作一摘要（廿二 65~63）而結束，這算第一階段。然後是第二階段—審判（廿二 66~廿三 25），與第三階段之間有一個轉折，就是往加爾瓦略的路上（廿三 26~32），這個場景只有路加多作描述。被釘十字架與死亡則

---

<sup>12</sup> 刪掉了在伯達尼傅油的事情。

是第三也是最後一個階段。這裡的主題甚至還與第一區段相同，但方向相反。第一區段耶穌領洗的時候，天主稱他為「子」，第三部分耶穌臨死前稱天主為「父」。族譜寫的是耶穌的「人」的幅度，而審判基本上是對這個「人」進行迫害。最後再加上一點：「預報」區段的最後一幕是誘惑，而誘惑正是耶穌受難（「完成」區段）第一階段的要素（猶達斯、伯多祿、衆門徒，及耶穌自己，都受到試探）。

最後，讀者一定會發現，我們在三大單元中的「完成」階段都找得到「父」這個字：

- \* 在聖殿裡：「……在我父那裡嗎？」（二 49）
- \* 在十字架上：「父啊！我把我的靈魂交託在你手中。」（廿三 46）
- \* 在派遣門徒的時候：「我要把我父所恩許的，遣發到你們身上……」（廿四 49）

這些觀察的結果將列成圖表，附在本章之後。

最後，還有一點也十分重要。路加在兩部歸他名下的書中敘述耶穌升天的方式並不相同。我們都習慣以為升天和復活這兩個奧蹟在時間上是分開的，升天是在復活四十天之後的一個大白天，門徒都站著的時候發生的。這是《宗徒大事錄》的寫法，而天主教會的禮儀又加以推廣。但是《路加福音》對此事的描述卻有不同的版本。升天不是在許多日子之後才發生的，而是在復活那夜，而且門徒不是站著「向天注視」，而是俯首叩拜，向他們剛剛參與的這一奧蹟獻上**最後**、最完全的朝拜，且延續到全書最後一節，也是最後一個摘要所說的聖殿祈禱。《宗徒大事錄》的站姿是放在門徒接受派遣，**開始**肩負起福傳使命的時候。筆者以為，這個現象能夠解釋為什麼這兩部著作雖然關係密切，仍應分開討論的原因。

## 第四節 其他聖經學者所提的結構觀點

筆者提出的結構觀點，能夠清楚呈現《路加福音》的寫作綱要和神學目的，但無法深入耶穌職務的三個階段，因此我們還要再介紹幾個其他學者提出的結構觀點，來彌補此一缺憾。此外，我們也會看到，這些架構觀點也都無法詳細解釋耶穌職務的內容。

### 一、布朗的架構

首先看布朗（R. Brown）提出的架構<sup>13</sup>：

- 1~4      **前言**
- 5~二 52      **引言：耶穌的童年和青少年**
  1. 預報洗者若翰與耶穌的孕育（一 5~45；— 56）
  2. 讚主曲和其他詩歌（一 46~55）
  3. 記述洗者若翰與耶穌的誕生、割禮，和命名（一 57~二 40）
  4. 少年耶穌在聖殿（二 41~52）
- 三 1~四 13      **預備耶穌的公開職務**  
洗者若翰的宣講，耶穌的洗禮，族譜，誘惑
- 四 14~九 50      **耶穌在加里肋亞的職務**
  1. 在納匝肋遭拒；在葛法翁及湖邊的活動（四 14~五 16）
  2. 人們對耶穌的反應：與法利塞人爭辯，揀選十二門徒，在平原對群眾施教（五 17~六 49）

<sup>13</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997, p.227。他所提出的材料分佈情形，和 Fitzmyer 在所著〈評論〉中提出的情形，互相吻合。請參閱 Anchor Bible 中的 *Luke*, 1981, p.134。事實上這也是 *Traduction oecuménique de la Bible* (Paris: Les Editions du Cerf, 1972) 所採用的結構。

3. 耶穌以行奇蹟、講比喻來說明他的權能，並顯示他的身分；派遣十二門徒（七 1~九 6）
4. 有關耶穌身分的問題：黑落德，增餅，伯多祿的告白，第一和第二次預告死亡，顯聖容（九 7~50）

#### 九 51~十九 27 往耶路撒冷之路

1. 從第一次到第二次提到耶路撒冷（九 51~十三 21）
2. 從第二次到第三次提到耶路撒冷（十三 22~十七 10）
3. 旅途的最後階段，直到抵達耶路撒冷（十七 11~十九 27）

#### 十九 28~廿一 28 耶穌在耶路撒冷的職務

1. 進入耶路撒冷，在聖殿外緣的活動（十九 28~廿一 4）
2. 末世言論（廿一 5~38）

#### 廿二 1~廿三 56 最後晚餐，受難，死亡與安葬

1. 共謀捉拿耶穌，最後晚餐（廿二 1~38）
2. 耶穌在橄欖山上祈禱，被捕，猶太人和羅馬人的審判（廿二 39~廿三 25）
3. 十字架之路，被釘十字架，安葬（廿三 26~56）

#### 廿四 1~53 耶穌復活後在耶路撒冷一帶顯現

1. 空墳（廿四 1~12）
2. 在往厄瑪烏的途中顯現（廿四 13~35）
3. 在耶路撒冷顯現，升天（廿四 36~53）

布朗特別強調，儘管大項方面分得很清楚，但次項方面就很難進行客觀的劃分。以上提要只能幫助我們瞭解材料的處理情形。

## 二、路加美術館

雖然路加對圖畫的喜愛只不過是一種傳說，但他確實為我們描繪出相當優美的圖畫。或者說，他激發人們畫這些圖畫的靈感，各位是否還記得天父年（1999）到處可見〈蕩子回頭〉的畫像……。也許就是因為如此，西格雷（Sicre）才把《路加



福音》比喻為一座圖畫美術館<sup>14</sup>。

### 入口（一~二）

從入口（序言，一1-4）進來後，緊接著就是**前廳**（一5~二52），展示著若翰和耶穌的預報與出生的畫像，其中絕大部分都是耶穌的。

### 一樓：在加里肋亞的活動（三1~九50）

第一畫廊（三1~四14）陳列了我們所熟悉的圖畫：洗者若翰的宣講及耶穌受洗，但其他人物則不同於《瑪竇福音》。巨大的「青銅版」上刻著耶穌的族譜，可以上溯至亞當和天主。出口處還有一幅小圖畫：耶穌在加里肋亞的會堂施教（四14-15）。

轉入次一畫廊，耶穌在納匝肋施教（四16-30）的圖畫就放在入口處，令人覺得驚訝。隨後還有十二幅我們熟知的系列圖畫（按照馬爾谷所載），但有的經過修飾（四31~六19）。再到下一畫廊，一片空曠，原來是讓我們坐一坐，聽聽耶穌在平原上演講（六20-49）。

再過來是許多熟悉的圖畫（七1~九50），其中一些新的圖畫比較醒目：復活納因寡婦的兒子（七11-17），公開罪婦在法利塞人家中悔改（七36-50），和耶穌在一起的不只有那十二位門徒，還有一些婦女（八1-3）。其他的圖畫我們都曾看過，但不因此而略遜一籌。

---

<sup>14</sup> José Luis Sicre, *El cuadrante I: La búsqueda*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1997, pp.190-199.

## 二樓：通往耶路撒冷的大迴廊（九 51~十九 28）

入口頂端刻著路九 51 的經文。第一幅畫呈現一場激辯的畫面：一個撒瑪黎雅人的村莊拒絕接受耶穌，因為他要往耶路撒冷去。若望和雅各要用閃電焚燬他們，但耶穌拒絕開設宗教法庭（九 52~56）<sup>15</sup>。因為使命緊急，所以耶穌對門徒候選人提出嚴格的要求。下一幅是新的圖畫—派遣七十二門徒（十 1~16）<sup>16</sup>。駐足觀看下一幅畫中（十 17~24），耶穌和門徒在精神上所獲得的喜樂，耐人尋味。接下來是一幅珍貴的典藏：仁慈撒瑪黎雅人的比喻（十 25~37）<sup>17</sup>。再往下是一幅田園家庭的畫面，裡頭人物爭論不休—到底是伺候耶穌好？還是聆聽耶穌說話好？（十 38~42：瑪爾大和瑪利亞）

迴廊中還有兩幅畫擺在一起，內容是關於祈禱：一幅是「主禱文」（十一 1~4）<sup>18</sup>。另一幅是一個鄉村的畫面：朋友在呼叫，但主人的孩子們都已就寢（十一 5~13）<sup>19</sup>。有一幅《路加福音》中的插畫，非常突出：族人中有位婦女說耶穌的母親是有福的，耶穌卻回答她說聽天主的話而遵行的人才更有福（十一 25~27）。還有兩幅較小的新畫也很醒目：有一個人向耶穌抱怨說他的兄弟不要和他分遺產，耶穌不願進入這人的話題（十二 13~14），同時又說了貪心的富翁的故事給大家聽（十二 5~21）。之後又進到一個沒

<sup>15</sup> 可惜這幅畫許多世紀以來都受人忽略。

<sup>16</sup> 我們從《瑪竇福音》已經得知耶穌對他們說的話。

<sup>17</sup> 一時之間，好像剛才反對耶穌的人都不是撒瑪黎雅人了。

<sup>18</sup> 和我們平常用的版本不一樣，到底是哪裡不同？

<sup>19</sup> 還有其他幾幕也都是關於祈禱。

有圖畫的展示廳，裡頭播放著新的演說，是關於為生活憂慮、警醒的態度、耶穌將帶來的分裂（十二 22~34, 35~48, 49~53）等。

然後是「悔改之廳」：勸人作抉擇（十二 54~59），人人都需要悔改（十三 1~5），無花果樹的例子（十三 6~9）。回到中央畫廊後，我們看到一些熟悉的圖畫，還有兩幅新的圖畫令我不由得不駐足欣賞：耶穌治好兩個病人，一個駝背的婦女，還為她辯護（十三 10~18），又治癒一個患水臌症的人（十四 1~6）。

下一個是「天主赦罪之廳」，這個展示廳專為那些反對耶穌接近罪人的人而設。首先看到的第一幅畫是「迷失的羔羊」，然後是一幅同類風格的畫「遺失的錢幣」，還有一幅巨大的畫是「蕩子回頭」（十三 1~7, 8~10, 11~32）<sup>20</sup>。

隨即轉到下一個展覽廳：「富人的危險」。一進門有一幅畫，許多人看不太懂：「不忠的管家」（十六 1~8）<sup>21</sup>。富翁和乞丐拉匝祿的故事大致都看得懂（十六 19~31）。剛才從「天主赦罪之廳」出來後，我們都如釋重負。但現在從「富人的危險之廳」出來後，卻心情沉重。路加沒有給我們一刻喘息的機會，但他的訊息很明白：天主愛你，你不要迷戀錢財。

中央走道有一幅畫很顯眼：耶穌治癒了十個癩病人，其中只有一個回來向他道謝，而且還是撒瑪黎雅人。那十

<sup>20</sup> 如此題名這幅畫並不恰當，但卻人盡皆知。

<sup>21</sup> 耶穌不是要我們學習不忠，而是要我們用財富為別人牟利，不循私利，耶穌親口這樣解釋的。

人都得到了治癒，但只有這撒瑪黎雅人還得到了救恩。還有一些畫沒看完，可以下次再來。現在看一個就好，就是法利塞人和稅吏（十八 9~14）<sup>22</sup>。最後一幅畫很重要：匝凱的悔改，儘管衆人都很氣憤（十九 1~10）。

### 三樓：耶路撒冷（十九 29~廿四 53）

剛才第二畫廊其實是一個坡道，我們走著走著，不知不覺就來到了耶路撒冷城門。眼前第一幅畫是耶穌正要光榮地進入耶路撒冷城（十九 29~46）<sup>23</sup>。這裡的畫大家比較熟悉。三樓的幾個廳都是按照個別不同的主題來命名：「在聖殿的空地和各式各樣的人辯論」（廿 1~47）；「末世言論」（廿一 5~36）；「受難與死亡」（廿二 1~廿三 56）；「復活」（廿四 1~53）。

我們無法一一細看，但「受難與死亡」廳有兩幅新畫值得注意：一是耶穌與黑落德（廿三 6~16），二是十字架苦路（廿三 26~43）。「復活」廳裡的「往厄瑪烏的二人」也是值得一看的一幅畫（廿四 13~35）<sup>24</sup>。「耶穌顯現給十一位門徒」（廿四 36~49）及「耶穌升天」（廿四 50~52）這兩幅畫也是值得留意，因為平常我們都比較習慣路加後來為另一個畫集所畫的圖畫。

實際上，美術館的盡頭就是聖殿的開始，不過這樣的安排倒能幫助我們牢記它的館藏和分類。

<sup>22</sup> 明白告訴我們天主喜歡什麼樣的人，厭惡什麼樣的人。

<sup>23</sup> 包括他對此城的哀哭，在聖殿趕走買賣人。

<sup>24</sup> 一見耶穌死了，夢想破滅，此時不是走為上策嗎？一直到「擘餅」的時候，他們才認出他來。

這次參觀美術館有點匆促，尤其最後的時候。這座「美術館」有一個優點，就是每天廿四小時開放。筆者在此邀請各位讀者經常前往參觀。

我們從以上各種架構可以瞭解，要在《路加福音》的幾個大單元中組織材料，是多麼困難的一件事。所以唯有拿起福音，參照以上各個結構，反覆閱讀，才能深入瞭解《路加福音》。

## 第二章

### 神學要點

「路加的神學」很難概括而論，特別是因為這個名詞的意義涵蓋路加對於歷史、耶穌再度來臨、耶穌的時間，及救恩史之發展等主題的詮釋，更無法三言兩語說得明白。問題所以如此複雜，是因為路加寫了一本有關「教會時代」的書，因此討論路加（作者）的神學觀應該兼顧他在這兩本書中所表達的思想。不過我們在方法上已經把這兩本書分開討論，所以我們現在只從《路加福音》一書來探討他的神學觀，瞭解該書中所呈現的主題特色。

### 第一節 救恩史的發展

#### 一、綜觀

首先要注意，路加寫了福音之後又寫了一本續集。有關這個續集和福音的結合，我們下一篇介紹《宗徒大事錄》時會有詳細的說明，但這裡也可以先談。既然路加寫了這本續集，所以我們勢必又要從路加的「三重結構」來看他對歷史的理解，他把歷史分成三個時代：以色列的時代、耶穌的時代、教會的

時代。在這樣的劃分中，整個新約最基本的「許諾－實踐」概念是不是不見了？

先從我們前一章所講的《路加福音》之結構開始談起，這個結構分三個部分：**預報－實踐－完成**。如果讀者仔細觀察，就可以發現其中「預報」和「實踐」之間的分界比「實踐」和「完成」之間的分界要來得鮮明；這就是爲什麼第二大單元要避免使用「實現」這個字的原因，雖然說法並不一致。不僅在大單元之間，而且從細部結構來看，都有如此差別。事實上，一般的感覺是，「實現」涵蓋筆者所區分的「實踐」和「完成」兩個部分。這是我們在福音看到的現象，但路加另一著作也是如此。《路加福音》的「完成」就是續集的「預報」，同樣的內容又出現在《宗徒大事錄》的開始。

整部《宗徒大事錄》就是《路加福音》的「完成」。「教會的時代」或「聖神的時代」和「耶穌的時代」相去不遠；斯德望看到耶穌在天主的右邊（宗七 56）、耶穌一次顯現給阿納尼雅（宗九 10~16）、幾次顯現給保祿（宗九 4~5；十八 9；廿三 11）、耶穌的神爲他們領路（十六 7）；甚至，「教會的時代」就是「**耶穌的時代**」。《宗徒大事錄》是作者在耶穌升天、天使告訴他們「你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來」（宗一 11）時寫下來的。筆者甚至以爲，我們可以說，對路加而言，救恩史是在聖神降臨那日結束的，伯多祿演講中回顧那日說是「末日」，天主的大業在那日完結終了。從那日起，人類不但有救恩史，整個的歷史還有了救恩。剛才說的耶穌再度來臨日不但是最後一日，而且還是時間的終結，或者，說得更精確一點，是「末日」的終結。

筆者以爲，這就是路加對於歷史、救恩史，以及耶穌、教

會、聖神在救恩史中的角色的理解。接下來筆者要參考 TOB<sup>1</sup> 的《路加福音導論》來進一步說明這個主題。

## 二、「耶穌的時代」與「教會的時代」

路加在耶穌與教會兩個時代之間的劃分要比瑪竇和馬爾谷兩部福音來得清晰。**耶穌的傳教只在以色列之內**，一些關於未來的預報開始顯露出福傳的普世性：

- \* 衝破黑暗照亮萬邦的光明（二 32）
- \* 凡有血肉的都要看見天主的救援（三 6）
- \* 將有從東從西，從北從南而來的人，在天主的國裡坐席（十三 29）
- \* 宴席的比喻，多次出去找人赴宴（十四 16-24）

一些預像也如此顯示：

- \* 上溯至亞當的族譜（三 23-38）
- \* 受古代先知接待的外邦人，這些例子預報著耶穌的使命（四 25-27）
- \* 以外邦人百夫長為信仰的典範（七 9）
- \* 十個得到治癒的癩病人中，唯一回來道謝的是撒瑪黎雅人（十七 11-19）

但是只有「復活的那位」才是命令他們向外邦福傳的那位（廿四 47-48）。他們仰賴聖神的恩賜必能完成這個使命，但公開生活中只有耶穌一人是依聖神的德能行事（三 22；四 1, 14, 18；十 21）。在童年史中，西默盎預言許多人將要排拒耶穌。這個情形到耶穌被釘十字架以後都不曾改變，因為後來宗徒們還繼續不斷邀請猶太人悔改。

路加指出**耶穌時代**和**教會時代**的差別，但並未因此忘記教

---

<sup>1</sup> Traduction Oecuménique de la Bible: Nouveau Testament, Paris: Les Editions du Cerf, 1972.



恩是在耶穌內獲得的，而且是一次而為永遠。他從福音一開始就強調救恩就在「今天」（二 11；三 22；四 21.....）。耶穌從他存在的第一刻起就是「天主子」（一 35）、「救主」（二 11）、「主」，路加比其他對觀福音更常使用「主」這個名號。

同樣，路加還在耶穌的時代就已經想到了教會的時代，因為他比較常稱「那十二人」為「宗徒」，提到他們在團體中的責任，以及他們的合作者（十 1）。他還特別指出耶穌的教導是門徒「每天」的生活準則，後來我們也會在喜樂、祈禱、要求等主題中看到這一點。

路加還保存耶穌所教導的**末日必要再來的**觀點。但他強調救恩就在現在、耶穌是主、聖神的行動等觀念的同時性，反而減緩了末日耶穌再來的迫切性。他的希望使今日充滿了救恩喜樂。耶路撒冷的毀滅不是一個末世性的事蹟，而是一個儆戒性的史實。

## 第二節 耶穌角色的呈現<sup>2</sup>

### 一、《路加福音》中的人物

在介紹耶穌之前，我們要先感謝路加在書中提到的許多人。透過他，我們認識了匝加利亞、依撒伯爾、加俾額爾、一些牧人、西默盎、亞納、納因的寡婦、法利塞人西滿和無名罪婦、雇撒的妻子約安納、蘇撒納、瑪爾大和瑪利亞、讚美耶穌

---

<sup>2</sup> 參閱 *El cuadrante I*, 199~213。

的婦人、患佝僂症的婦女、匝凱、分封侯黑落德、耶路撒冷的一些善心婦女、二盜、厄瑪烏的兩位門徒等人物。還有一些虛構的人物，也栩栩如生，彷彿真人真事：好心的撒瑪黎雅人、蕩子（及家人）、富翁與拉匝祿、法利塞人與稅吏。再加上一些特別重要的人物如若翰、瑪利亞等人，就足以構成一座龐大的陳列館了。現在我們要談一個特點。

**以女性爲主角：**路加新增的人物當中，有一半是女性。其中耶穌的母親最爲重要。路加把她描寫成門徒的典範：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我吧！」我們不知道路加如此重視婦女，是因爲他自己是希臘人，還是因爲他看到舊約中婦女都扮演重要的角色，但他對婦女的看重確實顯而易見，甚至延伸到《宗徒大事錄》，他在該書中再度強調瑪利亞在初期團體中的母親角色，及其他婦女在各個團體中所扮演的角色，以及她們在宗徒職務上的參與。

## 二、主要人物：耶穌

不過，《路加福音》中最主要的人物當然是耶穌。《路加福音》中的耶穌有兩個明顯對立，但其實是互補的面貌，這個特色從童年史就開始呈現出來。他把第一個面貌寫得特別吸引人，這是耶穌「柔性」的一面。耶穌裹在襁褓中，睡在馬槽裡，依偎在母親的懷抱……，是一個有血有肉的嬰孩。然後在上主和衆人的恩愛中逐漸長大成人，會說「蕩子」和「慈善的撒瑪黎雅人」之類的比喻，看到寡婦哭泣會難過，會接納悔改的罪婦和十字架上的右盜，並爲他們辯護。

然而耶穌十二歲逗留在耶路撒冷聖殿，又呈現另一個面貌。他回答母親問話的口氣冷峻無情，他對那些富有、吃飽喝

足、譏笑他人……的人嚴厲譴責。他也會**諷刺人**，他在挖苦法學士和司祭之後，講了慈善撒瑪黎雅人的故事來褒揚外邦人（十 25~37）；在為罪婦辯解的同時，也擊潰請他吃飯的法利塞人（七 36~50）。替那些非與他們同夥的人和拒絕接待他的撒瑪黎雅人辯護之後，隨即又對一些想要追隨他的人擺出嚴苛的態度（九 49~62）。他也會**向人挑釁**，他來到納匝肋，說他不會特別眷顧自己本鄉的人，和自己的同鄉對峙，差點就讓人把他推下懸崖。這個幅度（路加和其他對觀福音相通之處）要特別注意，因為通常我們都只留意耶穌在《路加福音》中溫和、寬仁的一面，他的確有這些特質，但他更甚於此。

耶穌的**祈禱**也是《路加福音》所強調的一項特質。《路加福音》寫到耶穌祈禱的次數比其他福音還多。從一開始，他說「我應當在我父的家中」之時，就在祈禱，即便他不在「父的家中」，也一定會祈禱：領洗、治病行奇蹟（五 16）、揀選門徒之前（六 12）；顯聖容的過程中（九 29）；派遣七十二門徒之後（十 17~21）；教導門徒天主經之前（十一 1）、山園中的掙扎（廿二 39~46）、十字架上（廿四 34~36）等重要時刻，他無不祈禱。

除此之外，路加還把耶穌和**整個人類**聯繫起來。西默盎說他是「在萬民之前早準備好的，為作衝破黑暗照亮萬邦的光明……」（二 31~32）。他在族譜中特別強調這一點，把耶穌和所有人類的始祖—亞當連結起來，代表他不只和以色列民族連結，更與全人類密不可分。而耶穌的洗禮也是在普通人的洗禮中進行的。

路加還強調耶穌位格上的**先知性**。經文中有兩次說到耶穌自認為是先知（四 24；十三 32~34），衆人也這樣認同（七 16；

九 8, 19)，而且還傳入法利塞人西滿的耳中，雖然他心存懷疑（七 39），甚至厄瑪烏的門徒也在談論這事（廿四 19）。這兩個門徒的對話清楚地反映出耶穌的追隨者對他的理解：

「……有關納匝肋耶穌的事。他本是一位先知，在天主及眾百姓前，行事說話都有權力……我們原指望他就是那要解放以色列的……」

以色列有過很多說話有權力的先知，但「**行事說話都有權力**」的先知卻不多，只有梅瑟、撒慕爾、厄里亞、厄里叟，或許依撒意亞也算吧。而且其中只有梅瑟和撒慕爾曾在非常不同的情況中解放了以色列。

路加用這些先知的特質勾勒出耶穌的面貌。厄瑪烏二門徒的談話讓我們想起，過去梅瑟把以色列從埃及的壓迫下拯救出來，如今追隨耶穌的人也希望耶穌使他們脫離羅馬人的統治。這個期望正如匝加利亞的《讚主曲》所言：「拯救我們脫離敵人和仇恨我們者的手……」，也和老婦亞納拯救耶路撒冷的企盼不謀而合。耶穌將是一位有別於梅瑟的先知，他要透過自己的死亡解放整個民族。

童年史的部分和撒慕爾先知比較有關。傳統一向認為，瑪利亞的《謝主曲》和撒慕爾的母親亞納的〈頌謝詩〉有所關連。她們兩人的孩子都是在上主及眾人面前，在智慧、身量和恩寵上逐漸成長（比較：撒二 26 及路二 52）。約瑟夫斯<sup>3</sup>認為，上主是在撒慕爾十二歲的時候顯現給他，路加寫耶穌十二齡於聖殿講道可能是受到這個資料的影響，但他同時又凸顯耶穌更勝於撒慕爾。後者雖然住在上主的家中，卻仍無法辨認上主的

<sup>3</sup> Flavius Josephus，主曆 37~100 年，猶太歷史學家與護教家。

話；而耶穌卻知道他應該待在他父的家中，而且時時刻刻都清楚自己應該做什麼。

**厄里亞和厄里叟**也與耶穌有所關連。路加在納匝肋的會堂演講中提到這兩位先知的名字。先看過他們使人復活的事蹟之後，再看耶穌使納因寡婦的兒子復活的奇蹟，就比較容易理解。厄里亞使厄爾法特一位收留他的**寡婦**的兒子復活（列上十七 17~24），厄里叟也使一位叔能婦女的兒子復活（列下四 17~37）。耶穌遠遠超越這兩位「行事說話都有權力」的先知，納因寡婦甚至不必懇求，上主就知道她的需要；耶穌既不必祈禱，也不需複雜的儀式，只要說一句話就夠了。所以眾人都說他是大先知：「在我們中間興起了一位大先知」（路七 16）。《路加福音》中厄里亞和耶穌的平行對照比較明顯，同時路加也把其他對觀福音中以爲洗者若翰是厄里亞的經文刪去，而明顯地把耶穌和厄里亞及其作爲視爲一致（四 25~26；九 8, 19）。

**路加也用一些名號來稱呼耶穌，以下簡單介紹：**

「主」是他最喜歡用的名號，但馬爾谷極少用到<sup>4</sup>。路加在旁白中總共用了十三次<sup>5</sup>，其他許多人物也用過：門徒<sup>6</sup>、癩病人（五 12）、百夫長（七 6）、兩個可能成爲門徒的人（九 59, 61）、瑪爾大（十 40）、一個無名人物（十三 23）、耶里哥的

---

<sup>4</sup> 敘利亞腓尼基婦人在向耶穌這位陌生人求助的時候，稱他爲「主」（谷七 28）；在一個和禮儀傳統有關的記述中，耶穌自稱爲主（谷十一 3）。

<sup>5</sup> 路七 13, 19；十 1, 39, 41；十一 39；十二 42；十三 15；十七 6；十八 6；十九 8；廿二 61；廿四 3。

<sup>6</sup> 路九 54；十 17；十一 1；十二 41；十七 5, 37；廿二 33, 38, 49；廿四 34。

瞎子（十八 41）、匝凱（十九 8）等。

這些情況中，確實有些只是把「主」當作一個一般性的尊稱（如同中文的「先生」），但有些則是用來表達耶穌身分的尊高，例如，依撒伯爾稱瑪利亞為「吾主之母」（一 43）；天使對牧人說有一位「主默西亞」為他們誕生了（二 11）；伯多祿見了耶穌所行的捕魚奇蹟，立刻跪伏在地尊他為「主」（五 8）；基督徒在祈求之時呼喚他「主啊！主啊！」（六 46）。

路加吸收了耶穌是「師」的思想，但加上他個人的色彩。非門徒用 *didaskalos*（老師）來稱呼耶穌，希臘文中一般用這個字來稱呼師傅、老師，和 *didáctica*（教學法）之類詞彙屬同一字源。福音中使用這個字的人物有：患癲癩的孩童的父親（九 38）、經師（十 25；十一 45）和群眾中的一人（十二 13）。門徒稱耶穌則用 *epistates*（師父），比較尊敬，這個字是道地的希臘文，但也用來翻譯希伯來文的 *rabbi*（拉比）。

經文中也用了幾種字眼表達耶穌與天主之間的「父子關係」，不過要從它的舊約背景去瞭解。「至高者的兒子」（一 32）等於「以色列的君王」（參閱：撒下七 12~16）；「天主的兒子」為天使佳俾額爾所使用（一 35）；魔鬼（四 3, 9, 41）和公議會都問他是不是「天主子」（廿二 70）。「天主子」在一 35 的意思是「以色列的君王」，在公議會的問話中指的是「默西亞」。不過還有其他的經文超越了這層意義——天主稱他「我的愛子」（三 22；九 35），耶穌自己也說到「子」（十 22）。

「默西亞」這個名號也有許多人物用到：天使（二 11）、西默盎（二 26）、魔鬼（四 41）、伯多祿（九 20），公議會也問他是不是默西亞（廿二 67）。耶穌也自稱為默西亞（廿三 2），民衆叫他從十字架上下來證明他是默西亞（廿三 35），

惡盜也懷疑他是不是默西亞，因為他既沒救自己也沒救他們二盜（廿三 39）。福音最後耶穌自己說默西亞必須先受苦，然後才進入他的光榮時，也用了兩次這個稱號（廿四 26, 46）。

最後，還有「天主的聖者」和「救世者」這兩個名號。「天主的聖者」只出現一次，是耶穌從人身上驅逐的魔鬼說的（四 34）。「救世者」也只出現一次（天使對牧人說的），但這個名號十分重要，因為所有對觀福音中只有路加使用這個名號。他用了這個名號之後，接著便逐步說明耶穌所帶來的拯救對每一個人有什麼樣的影響，直到福音末尾。

### 第三節 八大主題<sup>7</sup>

#### 一、普世性

路加用了「預言」和「預現」等特別的方式，強調耶穌是普世眾人的救主。相關經文我們在本章前半部已經有所列舉。

其實兩部路加的作品都有這個主題，而在《宗徒大事錄》更為明顯，但目前我們只討論福音的部分。

#### 二、「窮人」和「貧窮」的

許多神學著作都指出，「窮人」和「貧窮」的主題是路加

<sup>7</sup> 提出《路加福音》的這些主題似乎有點陳腔濫調。Léon-Dufour 的導論中談的也大約是這一類的主題。此處筆者大致採用 *El cuadrante* 的綱要來說明。

的一個特點。

福音一開始就說明耶穌是個窮人，睡在馬槽裡，「因為在客棧中為他們沒有地方」（二 7）。但這個貧窮不是抽象的，路加特別支持實際生活在窮苦之中的人。天使不是向高高在上的君王和大司祭，而是向白冷城「露宿守夜看守羊群」的窮苦牧人預報耶穌的誕生（二 8~20）。就是因為耶穌也和他們一樣艱苦、貧窮，所以他們才能相信一位剛剛誕生的嬰孩會成為默西亞、主，才能讚美、光榮天主。

路加在真福第一條直接了當地說「你們貧窮的是有福的，因為天國是你們的」（六 20），在程度和人稱上，路加比瑪竇寫得更為徹底與直接。路加深信貧窮能夠彰顯出人性的光輝和精神價值。此外，還有一端「真禍」是路加獨有的：「但是，你們富有的是有福的，因為你們已經獲得了你們的安慰」（六 24）。他深知富裕中所暗藏的禍害，又加上了其他的話：要懂得積存財產（十二 13~21），極度嚴厲地揭發不顧窮人死活的富翁的自私（十六 19~31，在這段比喻中，富翁都沒有做任何惡事），還教人要學不忠信的管家，把天主給我們的恩典拿去結交朋友（十六 1~9）。但他也不鼓勵人與富人為敵，他明白寫說耶穌也和一些富人，如約安納（八 3）、匝凱（十九 1~10）、阿黎瑪特雅人若瑟（廿三 20~53）等人為友。

### 三、犧牲奉獻

沒有一部福音說跟隨耶穌是一件輕鬆容易的事情。路加也運用各種機會強調這個觀念。一些耳熟能詳的句子都是獨見於《路加福音》，如：「手扶著犁而往後看的不適於天主的國」（九 62）；「你們中不論是誰，如不捨棄他的一切所有，不能



作我的門徒」（十四 33）。

有時候他的要求比其他對觀福音還要嚴格。瑪竇已經很嚴格了：「誰愛父親或母親超過我，不配是我的；誰愛兒子或女兒超過我，不配是我的」（瑪十 37），路加要求更多：「如果誰來就我，而不把自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命放在後面，不能作我的門徒」（十四 26）。

有時他增加的兩個字也說明他所要強調的重點。在敘述耶穌召喚人，對人說「跟隨我」的時候，瑪竇和馬爾谷都只有寫：「他便起來跟隨了他」，路加寫的卻是：「**他便捨棄一切**，起來跟隨了他」（五 28）。而且除了寫耶穌要求「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架跟隨我」以外，還強調「**天天**」。如此，十字架成了基督徒日常生活中的事情（九 23）。

#### 四、喜樂

雖然路加強調「貧窮」和「犧牲奉獻」，但他並不認為福音是悲傷的，反而從福音一開始就一直不斷顯現福音的喜樂。

洗者若翰就親自體驗到這分喜樂並將它帶給眾人（預報：一 14，受訪：一 44，出生：一 58）。喜樂也是天使向瑪利亞預報所說的第一句話（一 28），並在她探訪依撒伯爾之時得到具體的實現（一 41, 44）。天使向牧人預報的時候說：「一個為全民族的大喜訊」（二 10）。

在耶穌的公開生活中，他派遣出去的七十二門徒回來的時候充滿歡喜（十 17），耶穌也分享了他們的喜樂（十 20, 21）。群眾也體驗到喜樂（十三 17）<sup>8</sup>。匝凱也是，他非常高興耶穌

---

<sup>8</sup> 因耶穌所行的種種奇蹟，而且還使反對他的人啞口無言。

到他家吃飯（十九 6）。衆門徒隨耶穌進入耶路撒冷的時候也沾染了群眾的歡欣（十九 37），後來看到復活的耶穌更是歡喜不已（廿四 41），高興得無法相信他真的復活了，耶穌升天之後，回過神來，皆大歡喜地返回耶路撒冷（廿四 52）。

## 五、祈禱

《路加福音》是要寫給從外邦皈依的基督徒的，他們不習於祈禱，所以他應特別強調祈禱的重要。童年史的記述只有路加才有，這個部分充滿祈禱的氛圍，所有主要的人物<sup>9</sup>都經常祈禱、讚美天主、感謝天主。而且其中四段詩歌後來還用在禮儀當中：匝加利亞的《讚主曲》、瑪利亞的《謝主曲》、《光榮頌》、西默盎的話。後人《聖母經》的撰寫也是取材於天使和依撒伯爾對瑪利亞所說的話。

我們之前也說過，耶穌是祈禱的典範，他在生命中的重要時刻都必定祈禱。路加還用其他的方式強調祈禱的重要：他用了自己特有的兩個比喻，就是半夜敲門的朋友（十一 5~8），和不義的判官（十八 1~8）。祈禱和聖神有很密切的關係（一 15, 17；三 21~22；十 21；十一 13）。

## 六、耶路撒冷

我們以前談過耶路撒冷在《路加福音》架構中的重要性，而且特別強調往耶路撒冷的旅途及旅途開始的一句話（九 51），現在我們要談耶路撒冷的意義。

耶路撒冷在童年史中一預報的大單元一佔有非常重要的地

<sup>9</sup> 匝加利亞、瑪利亞、依撒伯爾、牧人、西默盎、亞納。

位。整部福音是從天使在耶路撒冷聖殿向匝加利亞預報開始寫起。耶穌誕生之後，他的父母把他帶去聖殿獻給天主，滿十二歲時他們又上耶路撒冷，耶穌在聖殿中說「我應在我父的家中」，這句話把這個大單元帶到了高峰。如果我們把這個部分和《瑪竇福音》的童年史作一比較，就會明顯看出耶路撒冷的重要性。瑪竇只有一次提到耶路撒冷，就是賢士來朝，耶穌和他的父母都不會上耶路撒冷，此城只和嬰孩耶穌的性命威脅有關。

我們看到兩個截然不同的焦點。對於瑪竇而言，耶路撒冷是反對天主的記號，那裡沒人想認識默西亞，大司祭和經師都熟稔舊約經文，知道默西亞將誕生於白冷城，但其中沒有一個人前去朝拜。路加卻以耶路撒冷及聖殿為中心，那裡有虔誠忠信的人（匝加里亞、西默盎、亞納），而且也是和天主往來的最佳地點。瑪竇在耶穌的童年就已預見他將來要遭到自己的族人排拒，路加卻強調耶穌的生命和天主給以色列民族的許諾與願景之間的聯繫。

到了福音最後，這個對比更是鮮明。最早的傳統（瑪竇和馬爾谷）中，耶穌只有在加里肋亞顯現給門徒，不在耶路撒冷（瑪廿八 16~20），然而路加卻再度以耶路撒冷為中心。天使出現，告訴他們耶穌將在加里肋亞顯現，這件事情在《路加福音》的意義變成只是提醒他們耶穌「之前在加里肋亞」說過的話。大家都留在首都聖城，復活的耶穌在這裡顯現給他們，在這裡告訴他們他的志業必須「從耶路撒冷開始」（廿四 47）。然後他又在鄰近耶路撒冷的伯達尼升天，之後門徒都「皆大歡喜地返回了耶路撒冷，常在聖殿裡稱謝天主」（廿四 52~53）。《路加福音》的開始和結束都是同一個地點—耶路撒冷及其

聖殿。

路加欲將教會的誕生和發展，與舊約、歷史及以色列民族的典章制度作一個緊密的聯繫，而耶路撒冷就是新舊兩個時代之聯繫的最佳象徵。猶太人的希望就在耶路撒冷，在她的重建、她的獨立、她的光榮。天主將在耶路撒冷充分彰顯祂的大能。這就是《路加福音》所說的。天主的新民族在耶路撒冷誕生，聖神在耶路撒冷降下，門徒在耶路撒冷首次施行異能和奇蹟，福音從耶路撒冷開始向萬邦宣講。因此，如果許多猶太人拒絕這部福音，不是因為天主的作為抵觸他們的希望和根深蒂固的信念，而是因為他們自閉於天主的計畫。

## 七、聖神

比較各福音的傳統，就可瞭解教會對於聖神角色的概念是如何發展的。馬爾谷只有六次提起「聖神」這個名字，他著重兩個向度：聖神是動力來源，及聖神是啓發者。在聖神與耶穌的關係上，他強調動力方面：在洗禮的時候聖神降在他上面（谷一 10），催促他到曠野裡去（一 12），給他驅魔的能力（三 29）。在啓發方面，則是在講到達味和門徒的時候提起（谷十二 36），基督徒領洗的時候也領受聖神的恩賜（一 8）。

瑪竇再加以發揮，他有十一次提到聖神，幾乎是馬爾谷的兩倍。這兩部福音的傳統有許多共通之處，但瑪竇有兩點進步，他在開始的地方寫耶穌的母親是「因聖神有孕」（一 18）；結束時耶穌命令門徒要「因父及子及聖神之名」給人施洗（廿八 19）。

路加總共十七次說到聖神，比前面兩位又多了很多。聖神的行動不是從耶穌開始的，而是從洗者若翰，他早在母胎中就

已充滿聖神（一 15）。依撒伯爾一聽到瑪利亞請安的聲音就充滿聖神（一 41），匝加利亞因充滿聖神而說預言（一 67）。聖神也在西默盎身上，向他保證他在見到默西亞之前絕不會死亡（二 25~27）。

《路加福音》中，聖神在耶穌身上的行動也是比較明顯。耶穌不止因聖神的推動而到曠野裡去，也因聖神的德能去加里肋亞（四 14）。他在納匝肋的會堂選了《依撒意亞先知書》開始朗讀：「上主的神臨於我身上……」（四 18）。他派遣的七十二門徒歡欣鼓舞歸來之時，他也在聖神內充滿歡喜（十 21）。在基督徒方面，聖神不僅是耶穌在我們領洗時給我們的一項恩賜，也是天主每每在我們祈禱之時給我們的恩惠（十一 13）。

從以上資料讀者可以想見，後來我們看《宗徒大事錄》的時候，聖神在其中必定佔有非常重要的地位。聖神在該書總共出現了五十一次，而且扮演的角色都是教會使命的推動者。路加和其他福音作者一樣，都面對一個奧秘——小撮沒有受過特別栽培、膽小如鼠、沒見過世面的人，居然走遍天涯，投身如此轟轟烈烈的事業。這事怎麼可能？而且居然還滿心喜樂地承擔巨大的困難。無神論的史學家必定會說「他們的力量是來自一股狂熱」，福音作者當然不會這樣詮釋。在瑪竇眼中，這股力量乃耶穌所賜，他向他們許諾：「我同你們天天在一起，直到今世的終結」。而路加則詮釋為：「我將藉著聖神與你們同在」。在此神學觀下，路加要強調這樣的力量是聖神所賜就不足為奇。所以這事在他來說，不是復活的耶穌的又一功德，而是一件非凡的作為，一件甚至需要一段準備的時間才能完成的大事，一如我們之前所言，就像救恩史的完成一樣。

## 八、「主」的使用率增高

我們要用一項歷史資料來結束本章。「主」這個名號應用在耶穌身上確實有日益增高的趨勢。我們剛才也看到路加在這方面比傳統又進了一步。在猶太世界裡，由於「主」這個字具有特定的神學意涵，用來指稱不可直呼的天主名號，所以需要越來越領悟耶穌的神性，才能在這個環境中使用這個名號。不過在羅馬人的世界裡就會引起爭議。我們從羅馬史學家得知，奧古斯都和提庇留（耶穌時代的兩位皇帝）都拒絕別人稱他們為「主」，這個情形後來也日益加強。但是到了多米西亞諾（Domitianus），這個名號就變成正式且強制使用：「我們的神暨主下令……」。在此之前「主」都是用來稱呼耶穌，但也可能基督徒再強化了它的使用以對抗多米西亞諾的意圖。究竟誰該用「主」這個稱號？是凱撒？還是耶穌？這是若干世紀以來導致許多人殉道的主要原因之一。

# 第三章

## 編寫歷程相關研究

### 第一節 資料的來源與編寫

在討論材料來源上，路加有一個很大的好處（也是壞處）就是他自己承認他參考過一些先存的材料。爲什麼說是好處？因爲如此一來，福音來源的研究就有了堅實的基礎，而非只是推測。所謂壞處，是指我們不知道路加確實應用了哪些來源，他的福音內容有多少成分是自己原創的？又有多少只是把他找到的材料列上去而已？

第一個受絕大多數學者所認同的路加來源是《馬爾谷福音》。路加約有三分之一的內容和馬爾谷相同。瑪竇和路加在與馬爾谷相同的材料上所作的編排十分相似，這是對觀福音研究中一個不爭的事實，因此我們時常可以聽到一句話：「當兩者（瑪竇和路加）都按照馬爾谷時……」。

但若只是路加與瑪竇共有，其編排就和馬爾谷相去甚遠。路加經常直接把馬爾谷的一大段內容植入自己的著作，也並非毫無修改，一如我們之前所見，因爲神學表達或架構上的需要。他的主軸也和馬爾谷如出一轍。因爲馬爾谷裡，耶穌在他公開生活中只去過一次耶路撒冷，雖然就經文來看，耶穌很可能之

前去過了幾次<sup>1</sup>。而且我們之前也說過，耶路撒冷之旅也成為整部《路加福音》架構的主軸，及其表達神學觀點之所在。不過，我們也證明了路加的結構是他自己原創，不是仿照馬爾谷，他只是把馬爾谷的內容編入自己的架構中而已。

我們前面兩章討論文學和神學的時候，介紹過路加如何處理馬爾谷的材料，以下再補充幾個重點。

《馬爾谷福音》對某些人物的描寫比較負面，但後人覺得這些人在追隨耶穌方面著實令人敬佩，《路加福音》在撰寫之時，就把這些情節刪去或加以修改。像耶穌的家人就是一個明顯的例子，路加把谷三 21, 33, 34 的描寫全刪去，又把谷六 3 改為路四 22 的模樣。在門徒方面，他把耶穌埋怨門徒遲於相信的話（谷八 21）刪去，又把耶穌斥責伯多祿為「撒殫」的話（八 33）略去。耶穌受難的部分，路加也沒有寫門徒「三次」睡著了，谷十四 27, 40~41, 51~52。耶穌預言門徒必將跌倒且逃亡，這些敘述也不見於《路加福音》。

路加具有基督信仰的敏感度，因此他非常尊敬耶穌。他盡量避免讓人覺得耶穌好像很情緒化、嚴厲或軟弱的情境。如以下馬爾谷的情節，他都予以刪除：谷一 41, 43 耶穌起了憐憫之心、生氣；谷四 39 對海說話；谷十 14a 憤慨；十一 15b 推翻貨幣兌換員的桌子；谷十一 20~25 詛咒無花果樹；谷十三 32 他說人子不知道那時刻；十四 33~34 他內心憂懼得要死；谷十五 34 問天主為何捨棄了他。

---

<sup>1</sup> 參閱：路十三 34：「還在旅途中，尚未到達耶京時就哀嘆：『耶路撒冷，……我多少次願意聚集你的子女，如母雞聚集自己的雛雞……！』」



馬爾谷有一些具體的名字和阿拉美文，甚至有的連瑪竇也有，路加也都一概刪除。可能因為這些東西對路加的讀者／聽眾來說沒有什麼意義吧。

還有其他特點我們之前已經說過：在史地方面最為精確、分開、改善語言……等等。

路加的第二個來源是有名的《Q 來源》，佔了路加篇幅的百分之二十幾。他不像瑪竇一樣把它分成幾個言論，所以一般認為他應該是保留了原有的次序。有時候他把一小段《Q 來源》的材料插入馬爾谷的材料中（如洗者若翰的言論），但大多他插入一大段材料，打破馬爾谷原有的連貫（路加「插入的一大段」及「插入的一小段」）。這兩種方式所插入的材料中，都含有一些非馬爾谷的來源。但因為我們對《Q 來源》一無所知，所以也無法判定誰作了這些更動，是路加？還是瑪竇？以及究竟有哪些地方經過更動。讀者參考宴席的比喻（瑪廿二 2~10；路十四 16~24），或塔冷通／米納的比喻（瑪廿五 14~30；路十九 12~27）就可以明瞭其中的困難。

最後還要談談路加個人的材料，這部分佔整部福音的二分之一。要確定哪些來自口傳、那些出自先存的書面資料、那些又是作者個人的創作，是非常困難的。一些學者認為以下文件可能出自路加個人的材料，即作者收集了一些古老讚歌或聖詩：

1. 瑪利亞的〈謝主曲〉、匝加利亞的〈讚主曲〉、天使的〈光榮頌〉、西默盎的話。
2. 耶穌十二齡講道的記述，《路加福音》對少年耶穌的故事發揮最多。
3. 達味的族譜，不是來自聖經，而是來自說希臘語的猶太族

群。

4. 一些特別的比喻，例如：好心的撒瑪黎雅人、半夜敲門的朋友、愚昧的富翁、不結果實的無花果樹、遺失的錢幣、蕩子、拉匝祿與富翁、法利塞人與稅吏.....
5. 可能還包括一些奇蹟：捕魚的奇蹟、使納因寡婦的兒子復活、治好佝僂的婦女、水腫患者、十個癩病人.....

除此之外，某些人物的相關資料僅見於路加著作，如洗者若翰的家庭、瑪利亞的家庭，甚至包括瑪納恆的同乳兄弟安提伯斯的黑落德（宗十三 1），這些資料都來自安提約基雅教會。

## 第二節 作者的探討

### 一、傳統

傳統認為這部福音是路加所作的最早文獻是：聖經抄卷 75、依雷內、姆拉多利殘卷（*Muratorian fragment*）。「路加」此名在新約中出現共三次：《費肋孟書》（保祿親筆書寫），《哥羅森書》（保祿次書信），和《弟茂德後書》（借保祿名義書寫）。這些書信中描寫路加是保祿的合作者，親密的醫生，對保祿忠心耿耿，直到他坐監之末。從他的名字出現在《哥羅森書》看來，他不是猶太人。如果《宗徒大事錄》中以第一人稱複數撰寫的部分果真是作者的日誌，那麼我們對他所掌握的資訊就更多了。第二世紀末寫的〈序言〉（有時亦稱「反馬西翁的序言」）認為，他生長於敘利亞的安提約基雅，獨身無嗣，

並於貝歐西亞（Beocia，位於希臘）卒世，享年八十四歲。但也有人提出反駁，主要因為伯多祿的形象和書信中的描述相去甚遠。這個問題對《宗徒大事錄》影響甚鉅，我們後來介紹該書時再予討論。但我們現在可看一下 Joseph A. Fitzmyer<sup>2</sup> 對這個異常現象的解釋，他說上述以第一人稱複數撰寫的部分顯示，其作者於主曆 50 年（第一次到斐理伯）至 58 年（第三次出外傳教結束前最後一次到該地）之間並非保祿同伴，這段時間也就是保祿和那些從猶太教皈依的人爭辯，並寫下主要書信的期間。

## 二、內在資料

《路加福音》的〈序言〉明白顯示，作者不是耶穌的門徒，而是如我們先前說的，參考了口傳及先存的文獻才寫出這一部著作。我們在本篇第一章說過，作者熟諳希臘文，文風多元，同時又瞭解希臘文化和文學，這些特點使人不由得懷疑他是領過洗的希臘主義者。然而，他對舊約經文的熟悉<sup>3</sup> 又讓人覺得他可能是猶太人。或許這樣想比較簡單吧：他原是希臘人，後來改變宗教，敬畏天主，再皈依為基督徒。

他對巴勒斯坦認知不足，是一個爭議點<sup>4</sup>。他在經文中展現

---

<sup>2</sup> 參閱其著 *The Gospel according to Lucas: Introduction, Translation and Notes*（《路加福音：導論、翻譯及註解》，Anchor Bible 28, Garden City, NY: Doubleday, 1981）。他在第一章“Luke the Theologian”從這個論點加以闡述，特別是在 pp.11~16。其他作者（Brown, Sicre）有相同的解釋。

<sup>3</sup> 《七十賢士譯本》，不確定路加懂不懂希伯來文或阿拉美文。

<sup>4</sup> 若是如此，他就不可能是猶太人。但另一方面，他於 58~60 年間也不可能是保祿的同伴，因為保祿當時在凱撒肋亞身陷囹圄。要不就是，

出對安提約基雅教會的熟悉，這也可以解釋為什麼傳統認定他是安提約基雅人。《路加福音》中建立聖體聖事的詞句與保祿在《格林多前書》所寫的詞句較為相似，而與馬爾谷反而差異較大。再者，保祿是在安提約基雅接受派遣到各地傳教的。這點至少可以證明他在安提約基雅教會待過一段滿長的時間，而且 / 或者與保祿有所關係。不過，我們依然無法從經文中出現的字眼證明他是醫生，因為那些字眼都不是專業的詞彙，只不過是尊稱罷了。

### 第三節 寫作的地點與團體

我們每次談到一部福音的寫作地點，最關心的其實並不是作者在哪裡寫作，而是這部福音是寫給哪些人看的，雖然兩者之間多少有些關連。雖然一些外在證據指出路加是土生土長的安提約基雅人，但仍無法告訴我們他究竟在那個地點寫作。這部福音和《瑪竇福音》迥然不同，因此他針對的教會團體和瑪竇所針對的團體很可能也不相同<sup>5</sup>。同理，我們也可以排除羅馬的可能性，因為如果《馬爾谷福音》是在那裡寫成的，即寫給該地的團體<sup>6</sup>，那麼路加就不可能覺得有必要再寫一部福音。即便《宗徒大事錄》的結局是在羅馬，也不足以證明該地就是《路

---

他只有和保祿在一起，卻沒有出外傳教？

<sup>5</sup> 我們推測瑪竇的寫作對象是安提約基雅教會，參閱本書《瑪竇福音》篇第三章。

<sup>6</sup> 參閱本書《馬爾谷福音》篇第三章。

加福音》的寫作地點，因為後來我們會看到，最後寫到羅馬只不過表示福音終於傳到了「地極」（宗一 8）。而且如果一部福音是在尼祿（Nerón）迫害不久之後寫出來的，那麼其內容應該多少透露該事件的蛛絲馬跡才是。

《宗徒大事錄》的結尾是另一個關鍵點。保祿話中指出，將來的使命不在猶太人當中，而在外邦人之間。如果路加和保祿有所關連，不論是何種關連，那麼他所寫的福音必定是針對當時傳教活動中陸續誕生的教會。第二世紀的古老序言暗示，路加可能是在希臘寫作，並在該地逝世。所有資料也都指向這個方向，雖然不怎麼精確。這部福音不是針對猶太基督徒寫的。會堂對於讀者而言不是轉讓給人的，而是始終都是別人的。

我們之前看過，路加把一些地方的阿拉美名稱，及一些阿拉美語的講法都刪掉了，也把巴勒斯坦道地的講法換掉，例如：「拆開了房頂」、黑落德黨人的臨在……等，這些背景可能讀者無法了解<sup>7</sup>。童年史使福音體裁接近希臘文化的傳記。宴席是《路加福音》的特色，耶穌在宴席中講話讓我們想起古代智者的教導<sup>8</sup>。最後，作者刻意不寫耶穌在受難中所感受的痛苦，也和說希臘語的猶太人避免表露情感的習慣不謀而合。所有這些資料顯示，作者極可能是一位外邦人，而且可能受到保祿傳承的影響而接受福音。

《宗徒大事錄》特別強調福音在歐洲傳揚開來，而且認為是天主的特殊介入所致。《路加福音》可能也是走這樣的路線。

---

<sup>7</sup> 這點可以說明，即便讀者當中有猶太人，也都不是說阿拉美話的人，而是猶太僑民。

<sup>8</sup> 早在古典時期，柏拉圖就寫了一部名為《宴席》的著作。

我們或許無法確定他寫作的詳細地點，但能夠確定一個大環境，一群散佈在一個廣大地區的可能讀者。

## 第四節 編寫的目的

### 一、為了護教

有時候有人說，路加企圖在他的兩部作品中描繪一個美好的羅馬人形象。例如他三次讓比拉多宣判耶穌無罪，把罪責轉嫁到猶太人身上。但我們看宗四 25~38，他卻明言比拉多也和其他人聯手「反對上主及祂的受傳者」。

確實，在路加筆下，羅馬官員通常都會贊同基督的事業，而且也按照「羅馬帝國的正義」（*aequitas romana*），妥善對待保祿，正如加里雍一案（宗十八 14），連耶路撒冷的千夫長（宗廿一 31~廿三 32）、斐斯托的總督也多少是如此（宗廿四 27~廿六 32）。但他們有時也很軟弱，屈從群眾的壓力，從比拉多本人，到斐理伯的官員（宗十六 22~40）及斐理斯（宗廿三 35~廿四 26）等等。

### 二、加強信徒對信仰的認識

《路加福音》的護教性質應是針對團體內部，而非團體之外的人。作者寫書當時，猶太與希臘的非信徒之間都流傳著有關基督信仰的起源的謠言，所以團體必須再度向信徒保證基督信仰根本沒有任何叛亂的意圖，絕對不會顛覆羅馬政府，耶穌及其首批追隨者與不久前才發動戰役的猶太狂熱分子是截然不

同的。

《路加福音》的寫作目的不像是表達耶穌遭到猶太人排斥，雖然猶太當局確實經常強烈反對耶穌及他的使徒，但這種仇視的態度是造成保祿又回到外邦人中間傳教的原因，而非強調猶太人對他們的排斥。因此《宗徒大事錄》中記載著猶太人皈依的事情，而且路加在耶穌受難過程中對百姓的描寫比其他福音更具特色。

### 三、延續天主的救恩計畫

《路加福音》和《宗徒大事錄》兩書之間的連貫，暗示著作者寫書的目的是要說明天主的計畫。在福音的部分，天主對他們祖先的許諾得到了實現，到了《宗徒大事錄》，這些許諾則擴展到全世界。耶穌是忠於以色列的，在耶穌內，天主實現了救恩的計畫、法律和先知話，絲毫未曾改變。在《宗徒大事錄》，耶穌既已完成他在人間的職務，聖神遂來到這個世界，授權給他們宣講天國，延續耶穌的志業。伯多祿得到有關柯爾乃略的啓示，耶穌召喚保祿，伯多祿、保祿和雅各三人之間的協議，在在確認保祿向外邦人傳教的行動就是這個後續工作的一環。

由於天主上智的安排，福音一開始只在猶太人的首都耶路撒冷，現在傳到了羅馬一整個帝國的首都，即外邦人的首都。如此一來，這些外邦人一路加兩部作品寫作的對象一便能確定他們信仰耶穌不是離經叛道，或天主從創世之初所設計的計畫走錯了方向，而是整個羅馬世界的悔改原本就是這個計畫的一部分。雖這些人是由不認識耶穌的人講授福音，但他們所領受的福音卻是從**現場證人暨為真道服役者**一路傳承下來的。因此

作者寫作的目的不是對外護教，而是堅定兄弟姊妹的信心，一如〈序言〉所示：「爲使你認清給你所講授的道理，正確無誤」（路一 4）。如果作者是一個外邦人而寫給外邦人看，那麼他定能帶著「**他們將要聽從**」的信心而爲之。

## 第五節 編寫的時間

從內在證據研判，我們幾乎可以完全確定路加確實應用了《馬爾谷福音》的內容。本書前面幾章我們估計馬爾谷的寫作時間約在主後 70 年間，這也就是說，**路加不大可能是在主後 80 年之前寫作的**。同時亦無任何資料顯示路加和瑪竇之間的前後關係，因爲兩者看來都是各自獨立的。路加對猶太當局的命運所抱持的悲觀態度，以及他在馬爾谷內容上所進行的修改，使人推測在他之前耶路撒冷可能早已毀滅。例如，耶穌驅逐聖殿的商人那段，他刪掉了耶穌最後說的「**我的殿宇將稱爲萬民的祈禱之所**」這句話（路十九 45；谷十一 17），很可能是因爲當時耶路撒冷已遭毀壞。同樣，有關耶路撒冷被包圍的那句「**幾時你們看見那招致荒涼的可憎之物立在不應在的地方**」（谷十三 14），到了《路加福音》也變成「**幾時你們看到耶路撒冷被軍隊圍困……**」（路廿一 20），這樣不但比較容易理解，而且比較符合他們的歷史經驗。

也有人爲文辯稱，既然《宗徒大事錄》最後寫的是保祿在羅馬受囚（約主後 63 年），那麼《宗徒大事錄》應該就是在這個時候完成的，所以《路加福音》的成書時間應該在這之前。



不過這樣的推理忽略了《宗徒大事錄》的寫作目的，這點我們將在下一篇討論。不過目前我們可以確定，路加寫作不是爲了傳述保祿的生平，所以我們肯定無法從這個不確實的資料得到進一步的證明。再者，他們對猶太人傳教的挫折，及對外邦人傳教的挫折，兩者之間的關係在宗廿八 25~28 與在羅九~十一章的描寫截然不同，所以很難把這兩份文件同時放在兩人這麼密切的關係，又這麼接近的時間上面。

另一方面，也不會離 80 年間太遠，而且**主後 100 年之前**幾乎是一個可以確定的數字，這是從《宗徒大事錄》推論而來，他們當時還不曉得教階制度，而依納爵推測這個制度到了主後 110 年之前就會普及。而且他們好像也不知道保祿書信，這些文獻在第二世紀已經集結成套。基於上述，《路加福音》編寫的時間應在主後 85 年左右。

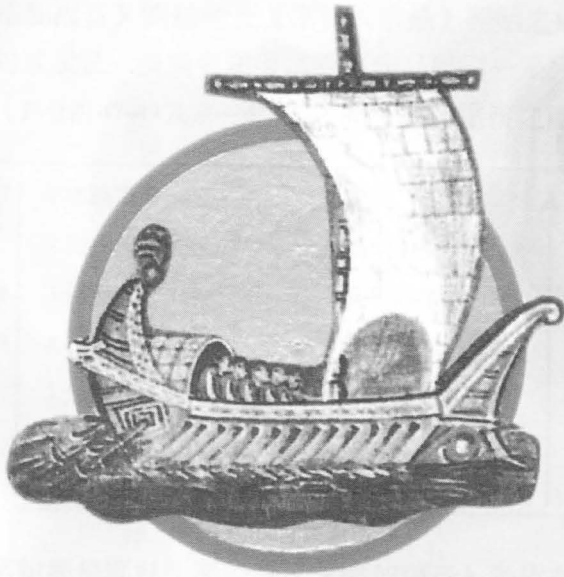
## 第六節 省思

「主愛的人受享平安」，我們都已習慣禮儀傳統中以本國語聽到的這句話。但中文版不是譯成「愛主的人」（人因愛主而獲享平安），而是譯爲「主愛的人」（天主無償地提供給人）。這好像就是希臘文經文的意思，但它本身也不是很清楚，這就像閃族語中不說「和平的（人）」，而說「和平之子」等例子一樣。

《路加福音》顯示「天主的國」的複雜性，讀者可以把凡是包含這個概念的經文條列成表，看看哪些經文強調「天主的

國」，哪些則強調「受天主治理」。還有一點也值得深入研究，就是「來臨」，天國究竟是「正在途中、不久就要到了」？還是「已經到了」？

第貳部分  
第四篇  
《宗徒大事錄》



# 第一章

## 文本的研究

### 第一節 有關本書及其標題

#### 一、本書是路加著作的第二部

在《路加福音》的結尾及《宗徒大事錄》開始之處，重複了許多字句或說法，讓讀者知道這兩部作品是同一系列的<sup>1</sup>。下表是兩書（路廿四 47~49 及宗一 4, 8）之間主要的重複之處：

|        |                |             |      |
|--------|----------------|-------------|------|
| 路廿四 47 | 1. 耶路撒冷        | 3. 證人       | 宗一 8 |
|        | 2. 向萬邦         | 2. 直到地極     |      |
| 48     | 3. 見證人         | 1. 在耶路撒冷    |      |
| 49     | 4. 我父所恩許的      | 5. 降臨於你們身上  |      |
|        | 5. 到你們身上       | 7. (聖神的) 德能 |      |
|        | 6. 你們應當留在這城中   | 4. (父的) 恩許  | 宗一 4 |
|        | 7. (自高天而來的) 能力 | 6. 不要離開耶路撒冷 |      |

這些字句都是耶穌所講的話，《路加福音》是放在復活那天，《宗徒大事錄》則是放在升天之日，但不管怎樣，都是耶

<sup>1</sup> 但各自獨立，也因此才需要如此明顯的聯繫！

耶穌升天之前告訴他們的話和許諾。

除了字句上的特點以外，升天的場景也非常值得我們注意。我們之前在介紹「路加美術館」時<sup>2</sup>，曾說過路加還畫了「另一幅升天圖」，收藏在另一個畫集，這幅畫就是《宗徒大事錄》所描寫的耶穌升天場景。它有三點和《路加福音》不同：

第一，這個場景在時間上有一點距離——不是在復活那日的夜晚，而是四十天以後<sup>3</sup>。

第二，事情發生是在白天：《路加福音》中所載的升天應該是在夜晚，在厄瑪烏的事情和顯現給十一位門徒之後；而《宗徒大事錄》比較像是大白天，因為白天才會需要一片雲彩來遮住升往天上去的耶穌。

第三，門徒的姿勢：福音中描寫門徒是俯伏跪倒在地，是救贖事業的完結。一個門徒在師傅完成了救贖大業，即將離去之時，應該做的，或許也是唯一能做的，就是俯首朝拜，而且天天在聖殿中繼續不斷地朝拜（路廿四 52, 53）。但《宗徒大事錄》卻描寫他們站著望天——是一件事情的開端，一條正要起步的路。《宗徒大事錄》就是在回顧這條路。

## 二、本書的標題

本書的標題和所有新約作品一樣，都不是原作者賦予的，而是到了第二世紀才命名的。這個標題容易導致誤解，因為讀

<sup>2</sup> 參閱：《路加福音》篇第一章。

<sup>3</sup> 因為這個緣故，所以教會禮儀年中耶穌升天節才放在復活節之後的第四十天。馬爾谷和瑪竇都沒有談到升天的事情，若望和路加則把它和復活那日及復活事蹟連在一起。

者從字面上來看會以為本書是在講述宗徒們所行的事蹟，即便不是每事記載，至少也是一些比較卓越的事蹟。但當我們匆匆讀完全書之後，又會發現，所有作者經常稱為「宗徒」<sup>4</sup>的人物之中，只有一位說過話，那就是伯多祿。至於其他的十一位，具體上，作者只有兩次提到若望的名字，而且都是以伯多祿同伴的身分出現（未發言），還有雅各伯，他在當時的黑落德迫害下殉難。而擔當演出且佔全書大半篇幅的人物伯多祿，作者卻只有兩次稱他宗徒，而且是在巴爾納伯（也未發一語）陪同之下。有關《宗徒大事錄》中的人物，我們後來會再進一步探討。

## 第二節 內容結構

我們先稍微介紹一下《宗徒大事錄》的內容，這樣後來深入解釋時才比較容易理解。首先說明一個筆者個人最喜歡的結構，本章最後再介紹其他的結構，一如本書向來所採用的方式。在每一部分結束的時候，都有一小段關於各個部分彼此關係的解釋。筆者以為，無論我們從敘事、神學或歷史的角度討論該書的內容，這個方法皆有助於我們瞭解記述的條理，以及各個部分之間彼此的聯繫。

因此，接下來我們就看《宗徒大事錄》講的是什麼。

---

<sup>4</sup> 此處的「宗徒」幾乎是專有名詞，指揀選瑪弟亞補足之後的「那十二人」。

## 筆者提議的結構<sup>5</sup>

### 序言（一 1~11）

- \* 包括一段 **楔子 / 致謝詞**（1~2）
- \* 接下來是一段 **結語暨辭別**（3~8），作者藉此將本書與福音作一聯結，並凸顯兩個主題：
  - 許諾聖神的降臨（3~5）
  - 宗徒的使命（6~8）
- \* 最後是**升天**的記述（9~11）

### 第一部分：耶路撒冷的教會（一 12~八 1a）

第一部分又分為兩小部分，可分別稱為「初期團體」（直接由耶穌所建立的團體），和「耶路撒冷的團體」，這兩個團體個別又分作幾個發展時期或週期：

#### 初期團體（一 12~二 41）

- 等待聖神降臨（一 12~26）
- 聖神降臨那日（二 1~41）

#### 耶路撒冷的團體（二 41~八 1a）

這部分內容的描寫有一個循環性，分別以三個標題上的人物為主，講述其言論事蹟及所遭受之迫害，而且每次都先寫當時團體的生活狀況。我們按此循環列出三個週期：

- \* 週期一：伯多祿與若望（二 42~四 31）
  - 團體的生活：摘要（二 42~47）
  - 伯多祿和若望的活動與迫害（三 1~四 31）

---

<sup>5</sup> 根據 Dionisio Mínguez，《課堂講義》，羅馬：PIB，1975。這是筆者首次得知這個結構。Federico Pastor 也將之納入自己的著作（但未交代來源）：*Hechos de los Apóstoles, el mensaje del Nuevo Testamento 5*, Madrid: Casa de la Biblia（數家出版社），1989。

\* 週期二：宗徒群（四 32~五 42）

- 團體的生活：財物公用（四 32~五 11）
- 宗徒群的活動與迫害（五 12~42）

\* 週期三：斯德望（六 1~八 1a）

- 團體的生活：選立七位執事（六 1~7）
- 斯德望的活動與迫害（六 8~八 1a）

這三個週期過程相同，而且有一個漸進式的發展。迫害一次比一次嚴厲：威脅→鞭打→用亂石砸死。同樣，他們的活動也一次比一次更加活躍，新的人物愈來愈多。這也就是說，雖然同樣的過程循環了三次，但事情都不重複，而是不斷進展。

宗八 1b~3 所說的逃散標示著第一部分的結束：這部分從宗徒們回到耶路撒冷開始，到離開耶路撒冷（雖然不是他們離開）結束。宗八 1b~3 同時又和下一個部分銜接，為前面幾個主題作一個收尾，同時也帶出後面幾個主題。顯然，這幾節具有轉折的功能。

**第二部分：教會的拓展**（八 4~十四 27）

第二部分和第一部分一樣，也是以循環的方式逐步帶領讀者，但第一部分全部都在耶路撒冷，第二部分卻逐步向外擴展，直到小亞細亞。這段擴展過程有一個新的中心點，一切都從這個中心點開始，最後又回到該點—安提約基雅。但真正的中心，到了此部分結束的時候，還是在耶路撒冷。整個第二部分在地理上分成兩個地方：巴勒斯坦境內和境外，構成兩個小部分，每小部分又細分成兩個小單元，兩個小單元之間插入一段迫害的經過，每一小單元的人物都不相同。



\* 週期一：巴勒斯坦境內（八 4~十一 18）

- **撒瑪黎雅**：斐理伯（八 4-40）  
穿插：迫害；掃祿皈依（九 1-30）
- **地中海海邊**：伯多祿（九 31~十一 18）

\* 週期二：巴勒斯坦境外（十一 19~十四 27）

- **安提約基雅**：從希臘文化皈依的信徒（十一 19-30）  
穿插：迫害；黑落德之死（十二 1-23）
- **塞浦路斯與小亞細亞**：保祿和巴爾納伯（十二 24~十四 27）

十四 28 是敘述教會在得知保祿和巴爾納伯於小亞細亞一帶傳教的成果後的反應，同時兼作第二與第三部分之間的轉折。

### 第三部分：耶路撒冷大會（十五 1-34）

第三部分又全部回到耶路撒冷。不是擴展教會的領域，而是鞏固團體。之前的擴展引發了這次的紛爭，但紛爭解決後他們便能邁向將來的擴展。

- **開始的情形**：起因（十五 1-15）
- **大會的過程**（十五 6-29）
- **結束的情形**：效果（十五 30-34）

接下來十五 35 和之前一樣，也是作為兩個部分之間的轉折。

### 第四部分：往希臘世界擴展（十五 36~廿一 9）

這是教會的第二回擴展，使初期教會的面貌完全改觀。在前面第三部分，我們只在快結束的時候才略微離開猶太世界，現在終於完全進入希臘世界。而且不像以前一樣頻頻更換宣講者，好像作者終於找到了適當的主角一樣—保祿，這部分完全由他擔綱演出，有時只有他一個人，有時有別人協助。安提約

基雅在這裡也有重要的地位。事實上，這個部分也是按照保祿的兩次旅行劃分成兩個週期，這兩次旅行都是從安提約基雅出發，而且第一次旅行後還返回該城。但先要讓保祿一個人進入舞台：

- \* 開始的情形：保祿與巴爾納伯分開（十五 36~39）
- \* 週期一：希臘：保祿的第二次旅行（十五 40~十八 22）
  - 小亞細亞：（十五 40~十六 10）
  - 馬其頓：斐理伯、得撒洛尼、貝洛雅（十六 11~十七 15）
  - 阿哈雅：雅典、格林多（十七 16~十八 18a）
  - 返回安提約基雅（十八 18b~22）
- \* 週期二：小亞細亞：保祿的第三次旅行（十八 23~廿一 9）
  - 小亞細亞：厄弗所（十八 23~廿 1）
  - 馬其頓、希臘、馬其頓（廿 2~6）
  - 特洛阿、米肋托（廿 7~38）
  - 回程：往耶路撒冷（廿一 1~9）

這次的轉折比較長：廿一 10~14。這段經文主要是為後來要在耶路撒冷發生的事情預作準備，而非為第四部分做結語，因第四部分最後回到耶路撒冷時有一段很長的敘述，看來已十分完整，毋需另做結論。

#### 第五部分：從耶路撒冷到羅馬（廿一 15~廿八 28）

以前的劇情發展到此告一段落，實際上奇數部分都是在耶路撒冷境內，偶數部分則在耶路撒冷境外。按此輪替，這個部分也應該在耶路撒冷境內，而事實上，開始的時候的確如此，但後來就往別的地方去—當然是去最遠的地方—到地極。第五部分看來是在總結以前的四部分，不僅就地理方面，就其他方面觀之也是如此。談的不是教會的擴展，也不是鞏固團體，而

是迫害，但這個迫害卻促使他們擴展到地理上的地極。這是全書的尾聲。既然第一部分包含兩個階段：一是耶路撒冷的教會，二是保祿的拘禁。那麼第五部分就按保祿受拘禁的地點分成三個週期：耶路撒冷、凱撒勒雅、往羅馬的路上與停留該城期間。每一週期再細分成拘禁、言論、結果等三項重點：

**在耶路撒冷的教會：取潔禮（廿一 15~26）**

**保祿遭受拘禁、迫害（廿一 27~廿八 28）**

\* 週期一：耶路撒冷（廿一 27~廿三 30）

- 拘禁：（廿一 27~36）
- 言論：百姓，公議會（廿一 37~廿三 10）
- 結果：神視，陰謀（廿三 11~30）

\* 週期二：凱撒勒雅 廿三 31~廿六 32

- 拘禁：往凱撒勒雅的路上（廿三 31~35）
- 言論：控告—辯護：斐理斯、斐斯托、阿格黎帕（廿四 1~廿六 23）
- 結果：宣判無罪（廿六 24~32）

\* 週期三：羅馬（廿七 1~廿八 28）

- 拘禁：往羅馬的路上（廿七 1~廿八 16）
- 言論：和猶太人會面（廿八 17~24）
- 結果：最後的宣告（廿八 25~28）

**結尾（廿八 30~31）**

這本書的結尾出人意表，沒有告訴我們保祿的結局如何，卻只說他繼續在獄中自由地宣講，給人感覺好像這本書還沒寫完似的。或許是吧，或許我們期望中的書還要再寫下去，但那可能就不是路加原本要寫的書了。他的書就寫到這裡，現在是我們要去瞭解他寫這一切要告訴我們什麼訊息。

目前我們只要瞭解《宗徒大事錄》的架構條理分明，縝密周延就夠了。該書各個部分相互連貫，每部分內部的要素也彼此協調。第一和第五部分都有兩個「階段」，其中較長的階段還分成三個週期，每一週期都有一段拘禁的記事，而且有強弱變化（第一部分逐漸加劇，第五部分漸趨緩和）。第二和第四部分同樣都有兩個週期，每一個週期分別相應於不同的地理區域。由此觀之，路加此作設計精密。全書中央第三部分篇幅最短，是整體結構及全書的中心點，關於這點，我們在神學部分再予討論。

### 第三節 人物與情節

#### 一、書中的人物

《宗徒大事錄》除了有十二位宗徒和保祿之外，還有其他的人物。首先，他們還在耶路撒冷時，就已經有「七位執事」。這七位是教會在緊急情況下由十二位宗徒揀選出來的（六 1~6），他們的職務顯然是管理生活瑣事，但我們從一開始就看得出來，斯德望的工作比較像是宗徒的工作—宣講，他和他們一樣受聖神助佑，充滿智慧，展現奇能（六 8, 10）。還有一位人物—斐理伯，他是撒瑪黎雅、曠野以及海邊的福傳者（第八章），因為也是七位執事之一，所以他也肩負宗徒所託付的使命，繼續不斷獲得宗徒的支持，領受聖神的堅振。

《宗徒大事錄》主角的選定，一如他本人後來在許多書信

中一再強調的，是直接由天主的決定。保祿，在他還是法利塞人掃祿時，往大馬士革途中，天主以猛烈的方式召喚了他。這裡面沒有絲毫人爲的因素：阿納尼雅連在異象中受到天主指示，都還不願接受他（九 13~14）；耶路撒冷教會也不比他溫暖（九 26~28），最後終於有一個人—巴爾納伯—帶他進入團體，把他從退隱的生活中帶出來，讓他積極參與教會生活、教會使命（十一 25）。後來聖神召喚他，使他和巴爾納伯共同進行一項特別的使命—向外邦人傳布福音。最後兩人分開之後，保祿在選擇工作領域時仍受聖神帶領，並在實際執行上獲得聖神的助佑。

還有一些次要人物也參與福傳的行動，如，有些勇敢的塞浦路斯人和基肋乃人，主動向安提約基雅的外邦人傳教（十一 20）。普黎史拉和阿桂拉爲阿頗羅詳實地講解「主之道」（十八 26）。但他們的戲分都很有有限，不必在此多所論述。

福傳行動中有多位主體：「十二宗徒」、「七位執事」、巴爾納伯、保祿……，這也就是說，重要的不是哪些人，而是人物；不是每一個個人，而是他們所扮演的角色。「聖言」才是真正的主角，真正帶給人類救恩。人只不過是傳聲筒而已，傳達上主之言，只是一個明確、具體的時刻中的主體，可以互相調換以服侍聖言，一如《路加福音》開頭所述：「那些一開始就是現場證人，後來又變成聖言的服役者的人」（路一 2）。這點同時也能解釋《宗徒大事錄》的結尾爲何如此安排。我們都不知道保祿在羅馬的訴訟如何，甚至不知道究竟有沒有開庭。也不知道伯多祿、巴爾納伯、斐理伯……等人後來發展如何。因爲這些人都不是重要的主體！只有一些人的結局我們有所聽聞：雅各伯、斯德望，這兩人作證至死，其他人我們一概

不知。但有一件事我們確實知道，真正的主角—「聖言」—最後到達了地極。

## 二、《宗徒大事錄》的情節

我們回到該書的標題：「宗徒大事錄」。「大事」是什麼意思？什麼樣「大事」？宗徒們行了哪些事蹟？換言之，「宗徒大事錄」的情節究竟如何？

要回答這個問題，就要回頭看該書引言中的一句話，我們會多次重讀這句話：「但當聖神降臨於你們身上時，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」（宗一 8）。上面我們談到本書架構時看到，這句話後面所說的「地極」確實得到了實現。前面有關聖神德能的部分我們稍後再討論。現在要看的是最後一句話「為我作證人」。從這句話來看，「宗徒大事錄」的情節想必是有關他們為耶穌作證的事情。那就是說話方面的事情了！另外，我們也不要忘記這一串的地名，因為這些地名讓我們看到書中情節的另一個幅度。

我們就從這串地名開始講起。讀者只要把該書從頭至尾瀏覽一遍，就會得到一個印象：書名不應命為「宗徒大事錄」，而應命為「宗徒之旅」。其實，我們之前談到該書架構時也看到，雖然第一和第三部分在空間上都是固守在一個地方，第二和第四部分卻在羅馬帝國領土上的那個知名地區大幅移動。同樣，第五部分也有許多位移，何況這個部分講的還是一個囚犯。由此觀之，《宗徒大事錄》的第一個劇情就是行走，從一個地方移動到另一個地方。同時，很有意思的是，書中描寫保祿的

時候也都是「在路上」<sup>6</sup>。他一進入舞台就是在路上行走，甚至可以說，他在此之前就已開始行走，那時是帶著大司祭的公函離開耶路撒冷，「凡他從這條路上<sup>7</sup>搜出的人，不拘男女，都綁起來，解送到耶路撒冷」。為耶穌作證是「一條路」，所以理當要用一條路、用行走表現出來，此處隱喻和事實互相契合。

當然，之後保祿成為本書中最主要的旅行者，甚至書中大半篇幅都是在寫所謂的「保祿出外傳教」。「到達地極」的理想還是藉著保祿到達羅馬才得以實現。

不過，四處走動作證的不只是保祿一人，所有其他人也都在走動：斐理伯到撒瑪黎雅、南方的曠野（乃革布）及斐肋斯特海邊。伯多祿到海邊：約培、凱撒勒雅……，且之前還與若望到撒瑪黎雅視察並鞏固團體的信仰。巴爾納伯到安提約基雅，再從那裡到塔爾索找保祿，一同展開「傳教之旅」。還有阿頗羅、弟茂德……等等。

雖然書中記載了這麼多旅途，而且不是略微一提而已，但這些旅途幾乎向來都不是敘述的目標，也就是說，鮮少成為情節的一部分。書上只說「我們去」、「他們去」、「他們乘船」、「我們下船」、「我們抵達」、「他們出去」，如此而已，無啥變化。但也可以不是這樣，而且我們知道，在那個時代出外旅行是一件充滿危險的事情，《宗徒大事錄》中最偉大的旅行家在書信中所述經驗，足以為證：

「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、城中的危險、曠野裡的危險、海洋上

<sup>6</sup> 除了他在斯德望殉道時沒做什麼以外。

<sup>7</sup> 思高本譯作「這道門」。

的危險、假弟兄中的危險……」（格後十一 26）

而事實上，保祿有一次旅行確實成為敘述的主要目標，就是他被羈往羅馬的那段過程，佔了一章以上的篇幅（廿七 1~廿八 16），在全書中算是很長的一段敘述。值得一讀，看看其中劇情變化，但要記住，重點不是事件的敘述，而是事件的意義：

「我所歸屬和我所事奉的天主的使者，今夜曾顯現給我，說：保祿！不要害怕，你必要在凱撒面前出庭作證……」（廿七 24）

這是說明旅途和作證之間密切關係的最佳例證。而且這個例子還顯示出，作證是旅途的起因。保祿因為作證而受囚，而他受囚之路也在作證，正如主所預言：

「你怎樣在耶路撒冷為我作證，也該怎樣在羅馬為我作證。」（廿三 11）

剛才我們談到有關說話的活動，而且是在作證方面的說話。「作證」一詞令人立刻想到的背景就是法庭，而書中最常見的一個背景也是法庭，但我們目前不談這事，後來再談。現在我們要看「作證」的其他面向——在百姓面前作證：

「他多日顯現給同他一起，從加里肋亞往耶路撒冷去的人，這些人就是現今在百姓前給他（或給這事）作證的人。」（十三 31）

「在百姓面前作證」就是宣講耶穌帶來救恩的大喜訊，而且到處宣講、隨時宣講。從聖神降臨那日，伯多祿於聖殿宣講開始，緊接著他在聖殿門口治癒癱子的時候又宣講，這兩次都告訴我們宣講的結果有數千人皈依。後來又對幾個人物或幾種人宣講，顯示他們開始向外邦人福傳。



隨著保祿三次出外傳教，又加入了新的聽眾。他每到一個城市，都必先向猶太僑民宣講，而結果總是一樣：有些人相信了，但多半不信，甚至反對他，結果迫使他向外邦人發展。我們或許會想，這樣的經驗有一兩次就夠了，然後直接往外邦人發展就好了，可是作者路加筆下的保祿卻不是這般作法<sup>8</sup>。

宣講的地點也很多，包括伯多祿第一次演講所在的「耶路撒冷某處」，以及任何一個地方，都是宣講喜訊的理想地點。還有聖殿及周圍空地、撒瑪黎雅的村莊、曠野的路上、凱撒勒雅の百夫長的官邸、跟保祿第一次講道所在的會堂一樣の各個猶太僑民會堂、私人住宅、公共廣場，甚至連風雨中飄搖の船都可以當作宣講の場所，至少保祿以他所事奉の天主の名鼓勵船上其他同伴時，曾試圖宣講福音（廿七 22~26）。無論什麼地方都是好地方，所以整個空間裡都充滿主的話語。而如果每一個地方都是好地方，那麼每一個時間也都是好時間：聖神降臨那日早上九點鐘、聖殿下午三點鐘……，或半夜都可對斐理伯の獄警一家人講道（十六 25~34）。

《宗徒大事錄》記載的話語不僅有講道、宣告，還有教誨。宗徒們不僅傳布福音，使人皈依，後來還竭盡所能地指導信徒。從耶路撒冷團體之初就是如此，「他們專心聽取宗徒の訓誨」（宗二 42）。保祿也爲了教導信眾而不顧時辰已晚：他在特洛阿最後一晚，延長了講道の時間，直到半夜，一位青年不慎從窗戶墜樓，後來行完擘餅禮，又繼續教導眾人直到黎明（廿七 12）。

---

<sup>8</sup> 這點完全符合我們從各書信所瞭解の保祿思想，因此我們有充分的理由認爲這就是保祿の行事風格。

這類的話語有時亦稱為「勸勉之語」。保祿和巴爾納伯在會堂中受邀向在場弟兄發表的，就是這類勸勉的話（十三 15），他於是有機會宣報基督的喜訊。「勸勉之語」都是對信徒講的，書中更具體針對教會的領導人物，如保祿在米肋托臨走前對厄弗所諸長老說了一番話（廿 18~35）。也有些例子是對整個教會，如保祿說要上耶路撒冷，眾人卻聲稱受聖神默示，求他不要去，保祿便回話勉勵他們（廿一 1~15）。

最後，還有一種話語—「禮儀之語」，就是祈禱的話，對天主講的話。這些話通常都是一筆帶過，但有時也會明文記載，像四 23~31 就是一例。

書中宗徒們除了旅行和說話以外，有沒有做別的事情？老實說，不多。但光是描寫宗徒們說話，從一個地方到另一個地方宣講福音，就已相當豐富了。不過，本書標題不是**宗徒話語錄**，而是「**大事錄**」，重點不在於講出來的話，而在於講話這件事；不在話語，而在「聖言」。而且因為「言」是有效果的，所以最常和「言」相連的活動就是洗禮。洗禮不是一件難事，也不是一件「大事」，而是「言」的實踐。

但關於這個主題，我們還是要講解一些事蹟—宗徒所行的奇蹟。這些奇蹟的確是「事蹟」，而且非同小可，足夠讓本書標題站得住腳。但我們看到，《宗徒大事錄》中奇蹟的作用不在於此。其敘述都非常簡單扼要，沒有什麼實際描述，多半都是略微一提，即便多加詳述，也必定伴隨話語，最多加上一些姿勢。奇蹟在《宗徒大事錄》裡始終不是一件引人注目的「大事」，它只是為宣講聖言做預備，或強化宣講而已，是次要事蹟。

最後，還有一種和宗徒活動有關的話語—管理，這是在團

體生活的摘要中提到的，但很快就過去。那時，團體的人數大為增加，以致宗徒說：「讓我們放棄天主的聖言，而操管飲食，實在不相宜」（六2）。我們從這件事以及「沒有其他活動」，可以看出宗徒活動及本書情節的特質。所以結論是，「旅行」和「說話」是有關宗徒及其合作者的兩個情節，整部《宗徒大事錄》只有這兩件「大事」，再加上一些零星的奇蹟。

### 三、《宗徒大事錄》所描寫的時間與空間

《宗徒大事錄》的〈序言〉與福音銜接，這段〈序言〉為該書劃定了一個時空範圍，即宗徒講話或作證的時間，與他們旅行所經過的地方。是耶穌親自提綱挈領地為宗徒指出這個空間：

「你們……要在耶路撒冷，全猶太以及撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」（宗一8）

這段經文說的是世界各地，但順序上先從耶路撒冷開始，該城是作證之路的出發點，也是中心點。至於時間，則從天使對宗徒說的話顯示出來：

「這位離開你們，被接到天上去的耶穌，你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來。」（一11）

換言之，時間乃是從耶穌升天那日開始（如果我們也把〈序言〉算在內的話，就是從復活那日開始），直到他再度來臨為止。

當然，他們當時對世界地理所知有限，所以一本書就能把「整個世界」都走完。但是時間的話，就不可能了。

論到時間，我們早在《路加福音》篇第二章（路加的神學）就已提過一個思想：對路加而言，時間是在聖神降臨那日就結

束了，後來的日子都是在重複這一天，直到世界末日，主光榮來臨為止。

接下來，我們稍微談一下空間的問題。

#### 四、空間上以耶路撒冷為中心

我們從本書的結構很容易看出耶路撒冷的雙重角色，她同時是中心又是起點，在功能上，同時具有向心力和離心力，所以她在全書結構中才顯得如此重要。該城曾經發生那些「在我們中間所完成的事蹟」（路一1）。

如果《路加福音》是從耶路撒冷開始，那麼《宗徒大事錄》就更應從該城開始，因為這些事蹟是在延續耶穌的志業。書中第一部分的事情，全部都是在耶路撒冷發生的，之後才從該處展開撒瑪黎雅（第八章）、全猶大（海邊，九~十一章），以及第一次外邦福傳的福傳和視察工作。而後總是回到耶路撒冷來。

保祿回來，當時他已悔改，但還叫做掃祿（十一 26~30），後來又和巴爾納伯送救濟品過去（十一 27~30）。後來兩人再去了一次耶路撒冷，現在叫做保祿了，這次是爲了傳教的事情與到該城參與宗徒會議（宗十五）。而後又有一次也是爲了傳教工作，這次是保祿單獨一人或與新的合作者同行（十五 40），他們從耶路撒冷出來，之後又返回該城（第廿一章），最後往凱撒勒雅、羅馬、外邦人的世界去了，再也沒有回來。他去了地極，最重要的就是這點。也可能作者寫書當時，耶路撒冷團體已遭毀滅，無法像當初一般繼續扮演參考點的角色。

## 五、「迫害」在書中的角色

剛才我們看的是《宗徒大事錄》主動的一面，現在要看另外一面，這一面乍看之下可說是被動的，因此我們稱之為「宗徒大事錄的受難史」。事實上，宗徒們最常做的事情之一就是「受苦」。所以接下來我們要看「迫害」是怎麼發生的，在什麼地方？誰發起的？結果如何？

我們在介紹本書結構時，發現第一和第五部分有些共通之處，兩者都有三個有關迫害的週期，而差別僅在於漸強或漸弱。在第一部分，迫害從第一週期到第三週期逐漸加劇，開始時，僅伯多祿和若望遭到恐嚇（四 18~21），後來宗徒們遭受鞭打（五 40），最後斯德望被亂石砸死（七 54~八 1）。而在第五部分，保祿先後在三個地方坐監：耶路撒冷、凱撒勒雅及羅馬。其中在耶路撒冷是最危險的一次，差點就被百姓私自處死（廿一 30~32），千夫長也下令要鞭打他（廿二 24~29），最後猶太人還設下圈套，企圖在半路上謀殺他（廿三 12~22）。之後在凱撒勒雅坐監，不但沒有生命威脅，反而享有斐理斯總督的保護，後來甚至還贏得斐斯托的好感（廿四 26；廿五 25~27）。後來他遭遇到的船難和坐監無關，同船的人也受到威脅，無論是不是犯人。最後到了羅馬，還獲准住在一間民房，由一個士兵看管。他因此能夠無拘無束地接待訪客，宣講天國（廿八 16, 30~31）。在耶路撒冷所遭遇的生命威脅與在羅馬的軟禁，相較之下真有天壤之別。

第二與第四部分也有迫害的成分，我們後來還有機會談到，現在只要稍微提醒一下這個主題在第二部分的發展情形：保祿因為要迫害宗徒而上路，然後主耶穌在路上召喚他；伯多

祿被黑落德下到監牢，雅各伯被斬首；保祿和巴爾納伯無論到哪個城市都遭到暴力的驅逐。保祿在斐理伯坐監，在格林多受審，還有厄弗所人民的暴動，則是第四部分的迫害實例。

迫害，誠如我們所見，在《宗徒大事錄》是一個隨處可見的主題。

這個因素所造成的第一個影響是使《宗徒大事錄》具有司法作證的特質，正如耶穌話中「你們將為我作證人」所揭示的。宗徒不僅在法庭上作證而已，也藉著對百姓宣講為耶穌作證，一如我們之前所見。但現在要談的是，他們的作證也具有司法性質，而且這些過程又促使他們向各式各樣的人作證。

怎麼說呢？首先是耶路撒冷當局，是他們下令處死耶穌的，所以一聽說宗徒以耶穌之名施教便大發雷霆：「好像你們有意把這人的血引到我們身上來」（五 28）。他們是宗徒作證的優先對象：「我們就是這些事的證人，並且天主給那些服從他的人所賞的聖神，也為此事作證」（五 32）。但不止大司祭，連所有在場的公議會成員都聽見了這話。斯德望被反對他的人強行帶到公議會，他便在那裡用了很長的時間，針對以色列的歷史發表了著名的演說（六 12；七 2~53）。面對這一群聽眾，最有力的證詞就是把耶穌放在整個民族的歷史脈絡中來辯護。

多年之後（在書中則是許多章之後），這個公議會還有一個機會可以聆聽一個得以坐在他們中間的人的作證，這人在斯德望（作證至死，七 59~60）被亂石砸死的時候，本來還是他們這邊的，現在卻投誠到對方的「球隊」了，這人就是塔爾索的保祿。保祿在他們面前無法發表證詞，因為他們不願聽他說話（廿三 1~10）。不過他在稍早之前對百姓的致詞（廿二 1~21），已具備同樣的功能，因為那也是在司法的氛圍下進行的：千夫

長正要「用鞭子拷問」他，而且百姓中的首領絕對不只一個。這段致詞和斯德望的作證比起來，比較屬於個人性質，陳述他所經驗到的耶穌，但兩者為耶穌辯護的慷慨激昂卻無分軒輊。

但不僅猶太當局有機會聆聽宗徒的司法作證，外邦人也可以聽到證詞。先是斐理斯（廿四 10~23, 24~26），繼而斐斯托（廿五 23~26, 32），他們都有機會聆聽保祿為耶穌作證，斐斯托甚至還把整個保祿的問題歸納為一點：「僅是關於他們的宗教及關於一個已死的耶穌，保祿卻說他還活著」（廿五 19）。這位外邦人理解保祿說話的形式內容，但沒有瞭解到宗教作證的意義。

有時候，迫害反而給他們一個機會到法庭上為耶穌作證，但並非每次都有辯護的機會。第四部分他們面對羅馬當局時，斐理伯官長意識到自己對羅馬公民做了不對的事，一心只想掩蓋這事，所以沒有機會聽到作證。只有獄警一家人，滿懷感激聽了道並皈依天主。阿哈雅的總督加里雍，也是一樣不耐煩，這次是猶太人把保祿帶到法庭要控告他（十八 12~17）。至於厄弗所的暴動，畢竟是一場暴動，所以沒有像書記官提議的到法庭解決（十九 38），而且保祿也無法進入集會，所以我們見不到他的作證（十九 30~31）。

有時迫害是非正式的，或許說是私人恩怨更恰當，雖然這些迫害有時也導致流血，這就是保祿和巴爾納伯首度出外傳教沿路所遭遇的慘境。迫害一次比一次危險，在丕息狄雅的安提約基雅，猶太人只要把他們驅逐出境就心滿意足（十三 50）；到了依科尼雍，人們開始扔石頭驅逐他們（十四 5）；最後到呂斯特辣，就真的蓄意砸死保祿，結果一陣亂石把他砸得奄奄一息，雖然他還可以站起身來，進了城，隔天便動身離去（十

四 19~20)。

正式的迫害都帶有司法色彩，其結果通常是提供作證的機會，而且不只是面對法庭上的官員，更是面對全體民衆，正如我們在一些案例所見。諷刺的是，結果往往適得其反，原本他們是要消滅宗徒的作證，結果反而給了證人一個傳聲筒，更彰顯他們的作證，幫他們傳得更遠。

傳得更遠，這又是一個迫害者始料未及的結果。不論是來自官方或私人，流血的或不流血的，迫害不但沒有撲滅「聖言」，反而使之發揚光大。《宗徒大事錄》一書顯示，無論在神學上或地理上，迫害的結果都是如此。

在神學方面，因為如此一來就能夠證明向外邦人傳教的正當性，正如我們之前在某處所談到的。向外邦人傳教的行動早已開始，在教會內已經是確定了的，但尚未解釋何以如此。後來迫害正好讓保祿有機會解釋向外邦人宣講福音的意義<sup>9</sup>。關鍵性的情節是在丕息狄雅的安提約基雅，但不是宣講的第一天，而是在下一個安息日。那天猶太人看到那麼多人追隨保祿和巴爾納伯，心生嫉妒，便辱罵他們，與之作對。保祿遂回答他們說：

「天主的聖道本來應該先講給你們聽，但既然你們拒而不受，並斷定自己不配得永生，那麼我們就轉向外邦人。」  
(十三 46)

猶太人的反對促使他們改變宣講的對象，「因為你們拒而不受」，天主的計畫也因此而得以實現，一如保祿在《羅馬人書》的長篇解說。雖然向外邦人宣講是實現天主的計畫，但這

---

<sup>9</sup> 順便也解釋迫害的意義。



個計畫顯然是要透過迫害來實現，或者說，教會因為遭遇迫害所以才發現天主的計畫。早在迫害之前，教會可能就已經發現天主的計畫不是守在耶路撒冷等候耶穌再度來臨，不過我們不知道教會究竟經過了多少年才察覺到這一點。至少路加在《宗徒大事錄》是如此記載。宣講的活動在斯德望殉道之前都不曾走出耶路撒冷，但「發生了嚴厲迫害教會的事；除宗徒外，眾人都逃散到猶太和撒瑪黎雅鄉間。……那些逃散的人經過各處，宣講真道的喜訊」（八 1b, 4），正是他捨身取義所帶來的影響。

同樣，保祿和巴爾納伯遭遇的迫害也促使宣講向外擴展。每次他們被人從一個城市驅逐出境，就必須走往別的城市：安提約基雅、依科尼雍、呂斯特辣、德爾貝……。在歐洲也是一樣，途經馬其頓及阿哈雅也是因為迫害的緣故：斐理伯、得撒洛尼、貝洛雅，這些城市都留下福傳者的匆匆足跡<sup>10</sup>。

迫害的最後階段是保祿往羅馬之途。他原本也有意到羅馬，至少我們從他的書信看來是如此。但這趟旅程是因為迫害的關係，而且他有機會向羅馬君王作證。整句八 1 的重心都集中在這一點：直到地極。這四個字意味著向外邦人宣講作證，而且是狹義的作證。

以上思考讓我們看到路加對迫害在福音傳播中所扮演的角色的理解，以及他如何視反對為天主計畫的一部分，或者更好說，天主的計畫本身就包含了反對與迫害。

---

<sup>10</sup> 因為停留很短，而且經常都在逃亡。

## 第四節 其他聖經學者提出的結構觀點

### 一、二分法：伯多祿和保祿

《宗徒大事錄》中，伯多祿和保祿的平行是一個明顯的事實。Charles Perrot<sup>11</sup> 概述如下：

「因《宗徒大事錄》採用一種希臘人常用的修辭法——平行（或稱 *synkrisis*），故伯多祿與第二部分主要人物保祿，兩人的言語和姿勢有許多神似之處。例如以下幾點，可從中做一比較：兩人都曾治癒一個癩子（三 2~26；十四 8~17），都在公議會出庭（四 5~7；廿三 1~10），同遭鞭打，行過同樣的奇蹟（五 4, 12~16；十九 11~12, 22），都曾復活死者（九 32~42；廿 9, 19）。這許多重複之處有一個原因……但有一點必須注意，按照伯多祿與保祿兩人之間的平行，雖然好像可以將《宗徒大事錄》劃作兩個部分，但仍舊無法釐清該書的結構……」

有學者謂，《宗徒大事錄》全書可按此二人的平行現象分為兩部分：

第一~十二章，從耶路撒冷到安提約基雅→伯多祿的部分；  
第十三~廿八章，從安提約基雅到羅馬→保祿的部分。

但 Kümmel 認為，這樣的劃分有違作者原意，因為作者不是要寫一部傳記。鑑於以上所述，筆者認為這個見解十分正確。

<sup>11</sup> Charles Perrot, *Les Actes des Apôtres*, 於 *Introduction à la Bible*, pp.248~49。

但這種二分法經常可見，例如，Willi Marxen<sup>12</sup> 在他所著的《新約導論》中，以及思高中文譯本聖經都採用這套分法。我們詳細地看一下 Marxsen 架構的細目：

### **第一部分：主要人物是伯多祿**

- 升天，揀選代替猶達斯的人：一章
- 聖神降臨，初期團體的開端：二章
- 耶路撒冷團體的擴展與生活：三～五章。
- 該團體（一部分）遭受迫害，斯德望殉道：六～八 3
- 轉往撒瑪黎雅及敘利亞傳教：八～十二章（保祿皈依：九）

### **第二部分：主要人物是保祿**

#### \* 保祿傳教之旅

- 第一次出外傳教：十三 1～十四 28
- 宗徒會議：十五 1~35
- 第二次出外傳教：十五 36～十八 22
- 第三次出外傳教：十八 23～廿一 14

#### \* 保祿坐監：

- 在耶路撒冷：廿一 15～廿三 22
- 在凱撒勒雅：廿三 23～廿六 32
- 往羅馬途中：廿七 1～廿八 15
- 在羅馬期間：廿八 16~31

Charles Perrot 固然主張把全書分成兩部分，但他不是從主要人物去劃分，而是從寫書對象來劃分，因為全書的組織顯然是以傳教為導向，所以他分成兩個部分：

---

<sup>12</sup> Willi Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.（西班牙文譯本，原文德文版於 1963 出版），175~176。

## 甲、先向猶太人傳教（一 1~十一 26），再細分成兩個單元：

### 1. 耶路撒冷的團體：一 5~五 42

- \* 從逾越節到五旬節：一 1~二 41
  - 序言：1~14
  - 馬弟亞與十二宗徒：一 15~26
  - 聖神降臨與伯多祿演說：二 1~41
- \* 初期團體的生活：二 42~五 42
  - 第一個摘要，繼之是伯多祿與若望的活動：二 42~四 31
  - 第二個摘要，關於財物共通的團體，舉巴爾納伯、阿納尼雅與撒斐辣夫婦為例：四 36~五 11
  - 第三個摘要，宗徒們行奇蹟治病，後來因此受苦：五 11~42

### 2. 向以色列傳教：六 1~十一 26

- \* 七位執事與斯德望事蹟：六 1~八 1a
- \* 向撒瑪黎雅人傳教與斐理伯事蹟：八 1b~40
  - 保祿受召喚：九 1~31
  - 伯多祿在里達及約培的活動：九 32~43
  - 科爾乃略：十 1~十一 18
  - 安提約基雅教會的建立：十一 19~26

## 乙、後向希臘人傳教（十一 27~廿八 31），再細分成三個單元：

### 3. 安提約基雅的傳教工作：十一 27~十五 35

- \* 保祿與巴爾納伯的工作（插入：黑落德的迫害，黑落德慘死）：十一 27~十二 25
- \* 保祿與巴爾納伯第一次出外傳教：十三 1~十四 28
- \* 安提約基雅的衝突：十五 1~35

此三小單元都是從安提約基雅出發，之後返回該地。

#### 4. 大使命（傳教工程）：十五 36～十七 15

- \* 保祿、息拉與弟茂德在馬其頓的傳教工作：十五 36～十七 15
- \* 保祿在希臘、雅典及格林多：十七 16～十八 23
- \* 保祿在厄弗所：十八 24～十九 20

#### 5. 從厄弗所到羅馬：十九 21～廿八 31

- \* 從厄弗所到耶路撒冷：十九 21～廿三 11
- \* 到凱撒勒雅：廿三 12～廿六 32
- \* 到羅馬：廿七 1～廿八 31

至於其他分法，有些不易理解，有些標題會引起誤解<sup>13</sup>，再者筆者也認為，那些分法都是以保祿的一句話，即他的傳教順序為基準來劃分架構，而這個原則未必是路加所認同的。

但有一種架構是把全書分成五個部分，再結合傳統的二分法，自成一體，這種結構倒是值得一瞧。先前我們介紹的第一個結構，就是採用這樣的分法，下面再介紹另一個五分法所整理出來的結構。

## 二、以地理位置為準來劃分

Kümmel<sup>14</sup> 提出的分法是，完全以地理位置為原則，把全書分成五個活動區：

---

<sup>13</sup> 就像迦二的標題，讓人誤以為宗徒會議是在安提約基雅發生的一個衝突事件。

<sup>14</sup> W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London: SCM Press Ltd., 1975, pp.155~156.

## 0. 序言，包含耶穌升天（一 1~14）

### 1. 在耶路撒冷（一 15~八 3）

一 15~26：揀選馬弟亞，補足十二位宗徒人數。

二 1~41：五旬節

- 聖神的恩賜：二 1~13
- 伯多祿講道：二 14~36
- 結果：二 37~41

二 42~47：第一個摘要

三 1~四 22：治癒瘸子，伯多祿在聖殿講道，伯多祿和若望  
面對公議會

四 23~31：宗徒獲釋之後團體的祈禱

四 32~35：第二個摘要，之後以巴爾納伯為例：四 36~37；  
以阿納尼亞和撒斐辣夫婦為反例：五 1~11。

五 12~16：第三個摘要

五 17~42：宗徒們面對公議會

六 1~8：斯德望與第一次迫害：

- 選立七位執事：六 1~7
- 控告斯德望六 8~15
- 斯德望的講辭七 1~53
- 斯德望殉道，教會中的外邦人遭迫害：七 54~八 3

### 2. 巴勒斯坦：撒瑪黎雅、沿海地區、約培、凱撒勒雅（八 4~十一 18）

八 4~40：福音擴展至撒瑪黎雅與沿海地區：

- 斐理伯在撒瑪黎雅講道：八 4~25
- 斐理伯與厄提約丕雅的官長：八 26~40

九 1~9：保祿皈依

九 10~30：保祿在大馬士革與耶路撒冷

九 31~43：伯多祿在里達和約培

十 1~十一 8：伯多祿在凱撒勒雅，科爾乃略悔改，在耶路撒冷講解

3. 安提約基雅及更遠之處（十一 19~十五 35）

十一 19~26：安提約基雅的第一批「基督徒」（首次使用該名稱）

十一 27~30 及十二 25：巴爾納伯與保祿前往耶路撒冷期間遭遇

- 黑落德·阿格黎帕一世迫害初期教會：十二 1~19
- 黑落德之死：十二 20~24

十三 1~十四 28：傳教以安提約基雅為中心：

- 派遣保祿與巴爾納伯：十三 1~3
- 在塞浦路斯島講道：十三 4~12
- 往不息狄啞安提約基雅，保祿宣講，驅逐出境：十三 13~52
- 在依科尼雍宣講，逃跑：十四 1~6a
- 宣講，並在呂斯特辣治癒一個瘸子，迫害：十四 6b~20a
- 從德爾貝回到安提約基雅：十四 20b~28

十五 1~3：宗徒會議

- 在安提約基雅的衝突：十五 1~2
- 在耶路撒冷的協商：十五 3~21
- 宗徒的通諭：十五 22~29
- 奉派者回到安提約基雅：十五 30~35

4. 愛琴海周圍（十五 36~十九 20）

十五 36~40：保祿與巴爾納伯分開。

十五 41~十六 10：保祿往小亞細亞，直到特洛阿。

十六 11~十七 14：保祿在馬其頓：斐理伯：十六 11~40；得撒洛尼：十七 1~9；貝洛雅：十七 10~14。

十七 15~十八 17：保祿在希臘；雅典：十七 15~34；格林多：十八 1~17。

十八 18~22：返回安提約基雅，途經厄弗所。

十八 23~十九 20：繼續在小亞細亞的旅行：

- 迦拉達與夫黎基雅：十八 23
- 阿頗羅在厄弗所：十八 24~28
- 保祿在厄弗所：十九 1~20
- 若翰的門徒：十九 1~7
- 保祿宣講，並行奇蹟：十九 8~20

5. 從耶路撒冷到羅馬（十九 21~廿八 31）

十九 21~22：決定經耶路撒冷到羅馬

十九 23~40：在厄弗所由德默特琉所引發的暴動

廿 1~6：到馬其頓、希臘，返回特洛阿

廿 7~12：特洛阿

廿 13~16：到米肋托

廿 17~36：保祿對厄弗所長老的致詞，辭別

廿一 1~14：從米肋托到凱撒勒雅。

廿一 15~26：抵達耶路撒冷。

廿一 27~39：保祿被捕，受拘禁。

廿一 40~廿二 21：在聖殿階台上向百姓致詞

廿二 22~29：聽眾面對羅馬官長

廿二 30~廿三 11：面對公議會

廿三 12~22：猶太人謀害保祿

廿三 23~35：保祿被解送至凱撒勒雅

廿四 1~廿六 32：保祿在凱撒勒雅坐監

- 在斐理斯總督面前被控告與辯護：廿四 1~26
- 斐斯托接任斐理斯：廿四 27
- 保祿上訴凱撒：廿五 1~12
- 黑落德·阿格黎帕二世到凱撒勒雅造訪斐斯托：廿五 13~27
- 保祿面對阿格黎帕：廿六 1~32



### 廿七 1~廿八 16：保祿被解送至羅馬

- 到克里特島：廿七 1~12
- 風暴中航行：廿七 13~26
- 船難：廿七 27, 44
- 在默里達島停留：廿八 1~10
- 去羅馬：廿八 11~16

### 廿八 17~31：保祿在羅馬受軟禁

這個架構雖然很長，筆者還是認為把它抄錄下來比較好，因為它很詳細，會幫助我們對全書的實質內容有一個整體性的瞭解，雖然有時候它的劃分和標題有點奇怪。

## 三、布朗的架構<sup>15</sup>

這個結構是以傳教工作為基礎來劃分的，且重點好像比較放在主角與聽眾的結合，但也和地理位置有點關係。

### 一 1~26 引言：耶穌的追隨者準備領受聖神

1. 耶穌教誨門徒，升天：一 1~11
2. 等待聖神降臨；揀選代替猶達斯的人：一 12~26

### 二 1~八 1a 在耶路撒冷的傳教工作

1. 五旬節，伯多祿演講：二 1~36
2. 聆聽福音；耶路撒冷的團體生活：二 37~45
3. 宗徒的活動、宣講、受審判：三 1~五 42
4. 從希臘文化皈依的基督徒，寬容；斯德望受審與殉道：六 1~八 1a

---

<sup>15</sup> 同上，p.280.

### 八 1b~十二 25 在撒瑪黎雅和猶大的傳教工作

1. 信眾從耶路撒冷四處逃散；斐理伯和伯多祿在撒瑪黎雅：八 1~25
2. 斐理伯與厄提約丕雅的太監在往迦薩的路上：八 26~40
3. 掃祿往大馬士革途中；回到耶路撒冷和塔爾索：九 1~31
4. 伯多祿在里達、約培、凱撒勒雅，並回到耶路撒冷：九 32~十一 18
5. 安提約基雅；耶路撒冷；黑落德的迫害；伯多祿啓程：十一 19~十二 25

### 十三 1~十五 35 巴爾納伯與掃祿向外邦人傳教；耶路撒冷的贊許

1. 安提約基雅教會派遣巴爾納伯和掃祿：在賽浦路斯及小亞細亞的東南方傳教。
2. 耶路撒冷會議與決議：十五 1~35

### 十五 36~廿八 31 保祿傳教到了地極

1. 從安提約基雅經小亞細亞到希臘，與回程：十五 36~十八 22
2. 從安提約基雅到厄弗所與希臘，並返回凱撒勒雅：十八 23~廿一 14
3. 在耶路撒冷被捕；在凱撒勒雅坐監與受審：廿一 15~廿六 32
4. 以犯人的身分到羅馬：廿七 1~廿八 14a
5. 保祿在羅馬：廿八 14b~31

#### 四、習題

筆者將幾種不同的結構詳細抄錄下來，不是因為喜好博覽群書，而是希望能藉此幫助讀者反覆閱讀《宗徒大事錄》。這是第一件、也是最好的功課。逐一按照以上介紹的架構來閱讀《宗徒大事錄》，必能發現該書內容的豐富性。

第二件功課，是給有興趣深入研究的讀者，或許可以逐一從每個片段的角度來對以上幾個結構進行比較，由此找出各學者篩選和組織材料的原則，以及這些原則如何影響我們對《宗徒大事錄》的理解。

# 第二章

## 神學要點

### 第一節 福音的延續<sup>1</sup>

之前我們談到路加神學的時候，曾經說過他的思想有幾個特點。因為他的思考方式也必定透露在《宗徒大事錄》中，所以我們在探討《宗徒大事錄》的神學層面之前，要先回顧一下這些思想特點。

#### 一、普世性的福音

《路加福音》所預報或預感的事情，到了《宗徒大事錄》都充分實現出來。《路加福音》中，耶穌從未跨出以色列的領土<sup>2</sup>，普世性在當時還只是一項預報，但這項預報在《宗徒大事錄》就變成真實的行動。書中敘述福音如何傳到世界各地：耶路撒冷、撒瑪黎雅、全猶太、敘利亞、小亞細亞、希臘、羅馬。總而言之，該書所講述的就是從耶路撒冷擴展到羅馬（地極）的過程。

---

<sup>1</sup> 本段請參閱 Sicre, *El cuadrante*。本章其餘部分皆為筆者個人所撰。

<sup>2</sup> 路加把耶穌去提洛和漆冬的邊境，以及往斐理伯的凱撒勒雅，或往加里肋亞湖對岸等情節都刪除了。

## 二、貧窮

「舉揚貧窮，批判富有」是《宗徒大事錄》價值體系中的一個重要因素，雖然沒有達到要發起群眾運動的地步。信友團體透過共同生活，幫助需要關懷的人，努力實踐貧窮生活的理想。然而那些丕息狄雅的安提約基雅的「尊貴人士」（十三 50）、附占卜邪神的女孩的主人們，眼見保祿的行動與宣講，威脅到自己生意的厄弗所銀匠們（十九 24~29），卻發動迫害反對保祿。不過得撒洛尼有不少「顯貴婦女」（十七 4），貝洛雅也有許多「尊貴婦女」倒是站在保祿這一邊（十七 12）。

## 三、犧牲奉獻

閱讀《宗徒大事錄》若缺乏這樣的精神，便無法理解書中開始的幾個事蹟。若望與伯多祿很快就遭到囚禁、十二宗徒受鞭打、斯德望遭亂石砸死、迫害逼使他們四散逃亡。保祿也遭鞭打、迫害、被帶到法庭、坐監多年，是「天天」背起十字架的典範。他整個生命歷程就是在實踐他悔改時耶穌對阿納尼雅說的：「我要指示他，為我的名字該受多麼大的苦」（九 16）。而後與巴爾納伯結束第一次出外傳教，一同返回安提約基雅途中，經過各個教會，皆「鼓勵他們堅持信仰，說他們必須經過許多困難，才能進入天主的國」（十四 22）。

## 四、喜樂

有時候，宗徒們會在不該喜樂的時候喜樂。例如，他們受鞭打之後，「歡歡喜喜地由公議會前出來，因為他們配為這個名字受侮辱」（五 41）。通常令他們歡欣鼓舞的，不是因為受到迫害，而是福音因而得到擴展。撒瑪黎雅城一和斐理伯接觸

就「皆大歡喜」（八 8）。稍後，厄提約丕雅的太監接受了斐理伯的付洗「就歡歡喜喜地往前行自己的路」（八 39）。巴爾納伯在敘利亞的安提約基雅（十一 23），及在丕息狄雅的安提約基雅，看到天主在團體中的德能就欣喜不已。外邦人一見自己也同樣分享救恩的喜訊就滿心歡喜（十三 48）。而他們的皈依又使腓尼基和撒瑪黎雅教會充滿歡喜（十五 3）。敘利亞教會讀完宗徒會議的論文之後也非常歡喜（十五 31）。

## 五、祈禱

《宗徒大事錄》從一開始就充滿祈禱的氛圍：「這些人同一些婦女及耶穌的母親瑪利亞並他的親戚，都同心合意地專務祈禱」（一 14）。宗徒們特別有義務祈禱（六 4），但祈禱也是整個團體的特色（二 42），無論是遭逢困難（四 23~31；十二 5, 12），或是重要的時刻，大家必定一同祈禱：揀選代替猶達斯的人之前（一 24），選立七位執事（六 6），要派遣保祿和巴爾納伯之時（十三 3）。

主要人物也是經常祈禱：伯多祿和若望在祈禱的時辰上聖殿去（三 1），並為撒瑪黎雅領過洗的人祈禱，讓他們領受聖神（八 15）。伯多祿人在約培，遠離耶路撒冷的時候，還上屋頂的平台去進行中午祈禱（十 9；十一 5）。他在復活塔比達之前，也是先祈禱（九 40）。保祿悔改之後就祈禱（九 11），跟息拉一起在斐理伯的獄中祈禱（十六 25），跟安提約基雅團體一同祈禱（十四 23），跟厄弗所團體一起在信友家中（廿 36）及海邊祈禱（廿一 5）。在治癒頗理約的父親前祈禱（廿八 8），書中還稱讚科爾乃略—第一個歸化的外邦人—的施捨與祈禱（十 4, 31）。外邦人聽到天主已立保祿和巴爾納伯為他們的光

明，可以無拘無束地向他們傳講福音，不但十分歡喜，還「讚美天主的聖道」（十三 48）。

## 第二節 天主計畫的延續

我們在《路加福音》篇第三章曾經說過，路加寫書的目的是要揭示天主計畫的延續性，而且具體上是要說明，向外邦人宣講不是一個錯誤或意外。此外，這樣的宣講並非輕而易舉或毫無爭議，保祿許多年都在和這些困難搏鬥。所以接下來，我們要看《宗徒大事錄》如何敘述這段奮鬥的歷程。

### 一、中心部分的訊息

在我們採用的架構中，第三部分是最短的部分，也是中心部分，是有關一些到安提約基雅的人所引發的問題<sup>3</sup>。最初的基督徒，即耶路撒冷那批，過去一直都在猶太制度的框架下生活，參加聖殿朝拜，接受權威的領導，一輩子從未想過改變自己的態度。雖然有些從外邦歸來的<sup>4</sup>猶太人引起了一些衝突，嚴重到可能造成像斯德望一樣的悲劇，但他們還是未曾改變。但時候到了，他們不能不面對問題。

宗徒會議的問題是：是否該使外邦人遵守梅瑟的法律？這是他們馬上遇到的實際問題，是從他們對天主救恩的理解所產生出來的問題，就某一部分而言是對的、有道理的。天主不會

---

<sup>3</sup> 可能是路加把迦二的内容美化後的版本？！

<sup>4</sup> 或者說，從那邊「改宗」過來的。

出爾反爾，也從未摒棄祂的民族與盟約，祂的盟約永久有效。但同時，這樣的救恩觀也太嚴苛，太絕對化，以為救恩和遵守法律的關係勝過和天主盟約的關係。所以基本的問題不在於要不要遵守法律、要不要行割禮，而在於下面這個問題：救恩到底來自法律，還是來自耶穌基督？

如果要完全肯定天主在耶穌基督內所做的行動，就要先回答這一個問題。但我們前一章已經看到，要回答這個問題還需要時間和一些外來的刺激。不過就算這個問題釐清了，還有一個問題：救恩到底是從耶穌經由法律而來？還是從生活在法律框架下的耶穌而來？在前者，法律是絕對必要的，甚至對於耶穌所帶來的救恩；法律的效力是普世性的，永久性的。在後者，法律只有對耶穌才是絕對必要的，是降生成人的結果與表現，但對耶穌所帶來的救恩卻非如此。因此不能引耶穌的生活為例，替外邦人遽下結論。耶穌所帶來的救恩是另一種救恩，是以另一種盟約、更新後的盟約為基礎而出發的救恩。如果堅持按照教會，或至少教會的一部分，最初的方式而為，那麼勢必要接著問第三個問題：基督徒和盟約（舊約）之間到底有什麼關係？

說得更徹底一點，基督宗教是否不只是猶太主義的附屬品，猶太主義內一個特別的團體，像法利塞人和古木蘭那樣的團體？或是相反，是一個和猶太主義及其法律、實踐、甚至其宗教經驗沒什麼關係的新興宗教？或者是兩者的折衷？果真如此，那又是怎麼樣的？

從歷史的角度來看，我們從保祿書信得知，這個問題並非用一天的時間開一次莊嚴隆重的大會，訂定法令強制執行，就解決了。它是一個分辨和自我意識的過程，需要許多年的時間。



路加把它摘要說出，把這場辯論的重點告訴我們，雖然他用敘事體裁而非神學專題的方式來表現。

爲什麼這個問題是「核心問題」？從神學的角度來看，這個問題顯然是基督信仰的認知發展的核心問題。教會從這次辯論開始意識到，基督信仰不是猶太主義又產生了一個派別，而是因天主介入而產生的一個新的、比天主在西乃山上所訂的第一次盟約更直接、更奇妙偉大的秩序。而引發這次反省的原因就是一大批外邦人紛紛加入教會，人數之多值得重視。路加指出這一層道理，把這場辯論放在全書的中央位置（即中間部分），恰到好處。這一安排是自然的，還是刻意的？從文學的角度看，作者是要刻意透過文學的手法凸顯他要表達的神學內涵。

在整本書的敘事發展上，這個問題既無法提前也無法延後出現。只有當他們清楚意識到向外邦人傳教的使命，而且只有當使徒瞭解到天主的計畫—天主派他們去進行的「工程」（εργον。十四 27；並參閱十三 2, 41），就是毫無限制地向外邦人宣講福音的時候，才會、也才能察覺到這個問題。在此之前既不需要也不可能提出這個問題。

在此之後也不可能。不只是因爲正統信仰的「警察」未經委派就立刻介入這些團體（參閱十五 24），更是因爲這件事情原本就需要立即釐清。若不是因爲他們沒有強制外邦人遵守梅瑟的法律，絕對不會有那麼多人接受基督信仰，會有一些改信猶太教的外邦人接受基督信仰，但很少。而一旦拆除了法律的阻礙，福傳就變得更容易、更快速、更明朗。保祿接連幾次的傳教路途也變得平坦寬廣，這就是我們前一章提過的某位作者所說的「大使命」。

## 宗徒會議的問題與教會的自覺

從路加的編寫看來，宗徒會議讓教會意識到自己是「另外一個存在」。在那之前，教會一直都活在猶太主義的框架下：上聖殿朝拜，接受公議會的領導，伯多祿在殺生和飲食上的限制（十 11~15）……等，這些都是猶太主義的標記。伯多祿第一次向外邦人宣講便遭到反對，而這反對的立場很明顯就是以梅瑟的法律為基礎，因為他「竟進了未受割損人的家（注意這種用詞），且同他們吃了飯」（十一 1~3）。

的確，他們擁有某種自治權，有自己的祈禱會、團體生活，以及其他相關的支配權，但這和猶太主義還是沒什麼差別。只有當一大群人都不按這個框架內的作法行事時，差異才會突顯出來，要不然他們就是猶太主義的一個特別支派。另外一個促使教會自覺的因素是，大多數猶太人都排斥他們，而且日益明顯。這種排斥表現在耶路撒冷，信徒四處逃散的事情上，這不是一個地方的問題，而是整個團體皆然。猶太人之所以排斥，是因為他們開始覺得這些人是一個有異於猶太人的團體。所以遭受排拒反而是促使教會自我瞭解的一個因素，正如我們之前也談過迫害之於路加的重要性。

## 二、問題的導火線：向外邦人傳教

剛才我們說，向外邦人宣講是促使這個問題發生和教會省思的導火線。也說過，教會並未準備好面對這件事情，雖然之前有所預感，像伯多祿在飲食上的禁忌，他回到耶路撒冷後所遭受的非難，還有一些在耶路撒冷的人把這個反對立場帶到敘利亞的安提約基雅等，在這些事情上教會都感受到一些問題。因此，路加因為想要用實際行動表達這一切都是天主的計畫，

便寫了這樣一部文筆精湛的傑作，呈現並使人瞭解天主的計畫是一開始就充滿衝突的。

### 文學表現：小心翼翼

向外邦人宣講的道路並不是突然開始的，路加深知，猶太人要領悟教會所跨出的這一步並不容易，所以他小心翼翼敘述這段故事。撒瑪黎雅人是猶太境外第一批接受福音的人，他們是繼猶太人之後最有資格的人，畢竟他們還是亞巴郎的後裔，雖然當時他們的血統已經很混雜。他們還保留著「梅瑟五書」（Torah），雖然版本不太一樣。福音透過七位執事之一的斐理伯最先傳給他們。

接著是那位厄提約丕雅人，甘達刻女王的寶庫的總管。他雖不是猶太人，但也是皈依猶太教者。他剛剛來到耶路撒冷聖殿朝聖，這一趟巔沛遙迢的路途，好像代表著他對以色列的天主的敞懷接納。

不久之後，就是百夫長科爾乃略複雜而感人的故事，當然又是個外邦人，一番曲折之後，伯多祿終於給他們付洗，這段故事我們馬上要討論。

最後，傳給了安提約基雅的希臘人（外邦人＝非猶太人）。這段外邦福傳之路共進行了四章的篇幅，從第八章到第十一章，中間有些地方略有中斷。

慢步前進還不夠，若要提防反對的聲浪，還需更加謹慎。所以作者盡力證明這些皈依的外邦人的資格。第一個案例撒瑪黎雅人不大需要，但厄提約丕雅人就需要了，所以他寫道：「他曾來到耶路撒冷朝聖……在頌讀依撒意亞先知」（八 28, 30）。而為百夫長寫的評註就更明白、更長了：「是個虔誠而敬畏天

主的人，對百姓慷慨好施，又常向天主祈禱」。至於希臘人，因為沒什麼可說的，所以就藉著傳信者巴爾納伯的話來證明他們的資格。

### 宣講者的評語

斐理伯由宗徒揀選出來，經過覆手祝聖而向外邦人福傳。伯多祿無須太多的評語。在安提約基雅有關宣講者的資格，經文中首先說：「主的手同他們在一起」（十一 21）。那些同意者的資格都毫無疑問。在撒瑪黎雅的教會，是伯多祿和若望親自肯定斐理伯的工作；在安提約基雅是巴爾納伯，他受耶路撒冷教會所派遣，「是好人，充滿聖神和信德」（十一 24），負責延續福傳的志業。

### 神學理由

但是，人的評語可能還不夠。我們剛才看到，甚至連伯多祿，他們也向他算帳。還要有一個來自更高層次的辯護，這就是聖神了。聖神在伯多祿和若望覆手之後降臨到撒瑪黎雅人上面，把斐理伯帶來又帶走（用神奇的方式），使他能夠對厄提約丕雅人及其他更多人完成他的福傳任務。

在科爾乃略的情況，就需要一個伯多祿看見的異象，同時還要一個科爾乃略的異象，才能踏進外邦人的地區，尤其再加上聖神降在所有人身上（十 44）這種超乎平常的介入<sup>5</sup>。

在安提約基雅，天主也肯定門徒們的腳步，還賜給他們一個名字—「基督徒」（十一 26 c）。從此以後，他們都要以這個名字爲人所知。是天主親自預備他們的步伐，或至少，事後

---

<sup>5</sup> 伯多祿後來說是：「有如當初降在我們身上一樣。」（十一 15）

爲他們辯護。

### 教會的新局面

於是，教會展開了新的局面。這個新局勢剛開始還有一些人嫉妒和反對（十一 1~17），後來由反對轉爲驚奇（十一 18），這的確是出乎他們意料的事情。因此，保祿和巴爾納伯第一次出外傳教，履行天主派給他們的任務（十四 27），把福傳轉向外邦人，回來覆命的結果對教會來說，真是一件意義非凡的天大消息。也因爲如此，所以保祿和巴爾納伯前往宗徒會議途中經過耶路撒冷，向各教會宣傳講這些事蹟時，才會如此欣喜（十五 3）。

## 第三節 救恩

《宗徒大事錄》中的言論，按聽衆與場合的不同可分成幾種不同性質。從聽衆的類別來分，可分爲猶太人、外邦人和門徒等三種。從場合來區別，可分爲「陳述」（初傳）與「護教」（辯護）兩種性質。其內容當然是不相同的。

針對猶太人所發表的言論，最具有「作證」性質。主要見於第一和第五部分，雖然這兩個部分的基調不同，第一部分是初傳性的作證，而第五部分則屬司法作證。在第二部分也有一個初傳性的言論，是保祿在丕息狄雅的安提約基雅的會堂所進行的宣講。

初傳性言論的內容究竟如何？首先，是宣講耶穌的事蹟，具體內容則視聽衆需要而異。五旬節那天，伯多祿不必解釋納

匝肋的耶穌是何許人物，也不必說明他所遭遇的結局如何，那些事蹟是不久之前才發生過的，衆所周知，所以他只要講復活方面的主題就夠了，只有復活一事才是從未聽聞的新消息。伯多祿和若望在聖殿門口治癒癱瘓者，及在公議會，這兩個場合所發表的言論也是如此。但到了對凱撒勒雅的百夫長說話時<sup>6</sup>，伯多祿就得從頭說起，從加里肋亞，甚至從洗者若翰的時代開始。由此可見，他們所宣講的耶穌事蹟按不同情況的需要共分兩套，一套只講耶穌的死亡和復活，一套則包括耶穌整個公開生活，即宣講與奇蹟。我們可以用伯多祿的一席話來歸納這些言論：

「基督（即你們所釘死的）已經復活，天主以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同他在一起。」（四 10；十 38）

但是耶穌的死亡和復活，是在詮釋他的公開生活，教人回顧他的一生，因而不只是一件單純的史實而已，它不同於一般的過往事蹟，而是天主計畫的實踐，應當放在一個救恩歷史脈絡裡來看。所以每一段言論都援引舊約的話來說明耶穌的死亡和復活。第二章用《聖詠》第十六篇「天主絕不讓祂的聖者見到腐朽」來說明復活的事實。這段言論還用了一句很常見的舊約經文，來把耶穌的復活解釋為天主的舉揚，即詠一一〇：「上主對我主起誓說：你坐在我右邊……」。這兩篇《聖詠》點明了宣講復活的意義。

<sup>6</sup> 這個言論也屬初傳性質，因為該百夫長是個「敬畏天主的人」，意即信仰猶太宗教的人。

復活包含兩方面：一方面是肯定生命，耶穌活著，他又重新活著，這是宗徒們在耶穌多次顯現的事實中所體會到的。但另一方面，復活不是只在延續以前的生命，而是另外一種形式的生命，說是「舉揚」比較適當，這是他們在耶穌升天時領悟到的。他們藉助這兩篇《聖詠》所帶來的啓發，向聽眾解釋復活的奧蹟。

不是天主必須在人類的胡作非爲後收拾殘局，這早就可以預見，同樣也是古典式的《聖詠》一一八 22 早已有所預報，而且福音還記載耶穌也引用這句經文：「匠人棄而不用的廢石，反而成了屋角的基石」。任何一個熟稔《聖詠》的希伯來人還能隨口背出下一句：「那是上主的所作所爲，在我們眼中神妙莫測」。伯前二 7 也引用這段經文，可見宗徒們宣講耶穌的死亡與復活，一開始就是用這個概念來解釋的。於是我們從耶穌轉到天主。他們不只宣講復活的事實，還宣講天主的介入，其實，宗徒的表達方式指出了這一點：天主使耶穌從死者中復活。引用這篇《聖詠》更加強調天主的介入。

但是，因為他們以如此隆重的方式講解天主的介入，結果聽眾開始注意到耶穌本人，而非僅僅他死亡復活的事實而已，所以他們又引用其他舊約經文來詮釋耶穌的位格。伯多祿對百姓演講時，特別強調梅瑟的古老預言：「上主天主要從你們的弟兄中，給你們興起一位像我一樣的先知……」。這段經文帶領我們超越耶穌復活的事蹟，進入他的公開生活和其中意涵。之後宗徒們的宣講，開始以耶穌整個人及其整體活動爲基礎，而且特別注意到他的話語。

舊約的解釋使得聽眾開始注意到耶穌的位格，所以舊約是理解耶穌的最大脈絡。於是，耶穌在以色列民族的歷史中便有

了他的位置，天主對耶穌的計畫，就是天主對以色列民族的計畫的高峰。所以有兩個言論都是充分發揮這個主題：第七章斯德望在公議會的講辭、第十三章保祿在安提約基雅的講道。這兩個言論都是講道一半就嘎然停下，差不多都是在講到達味或衆先知的地方打住，好像以色列的民族史在此之後就沒有什麼意義似的。

耶穌是先知許諾的繼承人，他同他們一樣遭受迫害，他是他們所預言的那位（斯德望的言論：七 52）；是達味之子，是天主對達味的許諾的繼承人（保祿的言論：十三 23）。不論從那個角度，都看得出來他們要證明耶穌和以色列民族的血脈關係，不僅是在血統上，更在許諾上。宣報耶穌就要包括宣報許諾的實現：

「我們現今也給你們報告喜訊：就是那向祖先所應許的恩許，天主已給我們作他們子孫的完成了。」（宗十三 32~33）

所以，天主不只使耶穌復活了，在整個民族眼前爲他辯護，而且還預先藉由梅瑟之口爲祂的作爲辯護，甚至還爲了履行一個諾言，派遣耶穌到世界上來。

但是，以色列的歷史不只是一個民族的歷史而已，它還是一個救恩的歷史。所以救主耶穌是這個救恩史的高峰。這就是預報的中心點。宣報耶穌就是宣報救恩：

「你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」（二 38）

「你們悔改並回心轉意罷！好消除你們的罪過。」（三 19）

「除他以外，無論憑誰，絕無救援，因爲在天下人間，



沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（四 12）

所以每個言論最後都是勸人悔改，接受天主的救恩：

「所以，諸位仁人弟兄，你們必須知道：就是藉著這耶穌給你們宣佈了赦罪之恩；凡在一切你們憑梅瑟法律不能成義的事上，憑著他，凡信的人都可成義。所以，你們要小心，不要叫先知書上說的話來到你們身上。」（十三 38~39）

但有的言論無法發展到最後的這個勸說，像斯德望的講辭就是一例。他尚未到達勸說階段之前，開始讓他們看到悔改的需要，他們便怒從心起，促使斯德望發表了最後的告白，而同時他們也宣判了他的死刑（七 54~58）。保祿對猶太百姓的致詞（廿二 21~22）及在公議會的發言（廿三 9~10），也都帶有這個目的，他對總督斐理斯的講道也沒有成功，因為他把話題漸漸帶入將來的審判，斐理斯覺得火快燒到眉毛了，遂叫他退下.....。

至於對外邦人所發表的言論，則採用另一種架構。在依科尼雍和雅典，保祿都未能夠說出耶穌的名字，雖然在雅典的時候他提到了復活，不過也正是因為提到復活，所以最後才引致眾人的嘲笑，而且還打住了保祿對斐斯托及阿格黎帕的演說。這個言論或許可以算是帶有辯護意味的初傳性言論，因為是針對一個猶太人發表的，但因為一個外邦人在場打斷了說話，所以無法進行下去，在這樣的情況下，是不可能宣報救恩性的復活的。

因此，向外邦人宣講必須從更基本的東西開始講起，即改變人們對於「神性」的觀念，他們在依科尼雍（十四 15~17）和雅典的宣講，就談論這個主題（十七 2~31）。要先從朝拜偶

像、悔改、到朝拜生活的天主，然後才能像對猶太人一樣對他們宣講福音，從救恩史的脈絡中向他們介紹耶穌，告訴他們耶穌是每一個人救恩的源頭。於是宗徒們的多次旅行，才顯得迫切與充滿意義：

「夜間保祿見了一個異象，有個馬其頓人站著，請求他說：『請往馬其頓去援助我們罷！』」（十六 9）

宗徒們的作證是一條路，一條救恩之路。他們在斐理伯遇到一位附占卜之神的女孩，她所說的話正好把他們向外邦人宣講的活動，做了一個最好的摘要：

「這些人是至高者天主的僕人，他們來給你們宣佈得救的道路。」（十六 17）

這個救恩是給「你們和你們的子女，以及一切遠方的人」的，一如伯多祿在第一個言論中所言（二 39）。

## 第四節 團體的經驗

### 主的團體，一個新的實體

以前我們說過，教會團體領悟到耶穌是舊約之鑰。這點體認和以色列的詮釋原則大為不同，因為對他們來說，法律才是一切的準則。新的團體和法律切斷了關係，再也不以此為神學靈感的主要來源。

同樣，他們也和原本最重要的朝拜機制—會堂—劃清了界線。現在，聚會都「在教會」進行，而且是兄弟姊妹間的聚會，大家擘餅、聆聽宗徒講道（二 42~47；廿 7~12），和他們一同

祈禱（四 23~31），或為他們祈禱（十二 5）。而且，由於外邦人的加入，使他們跨出了以色列，擺脫了過去的限制。

### 繼續與主一同生活

主藉著宗徒們的宣講，一開始就臨在於他們中間。五旬節那天的言論以耶穌來解釋當天的現象，結尾時正好說出最重要的一句話：「天主把他立為主，立為默西亞了」（二 35）。第一個奇蹟是以納匝肋人耶穌之名而行的（三 6），緊接其後的言論則集中在耶穌的死亡與復活，隨後的辯護又肯定：

「除他以外，無論憑誰，絕無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（四 12）

他們遭遇迫害時，主也始終不斷與他們同在：斯德望看見他站在天主的右邊（七 55~56）；顯現給保祿，使他從迫害者變成宣傳者，並四處為他宣講，「他為我的名字該受多麼大的苦」（九 16）；之後又在格林多（十八 9~10）及耶路撒冷（廿三 11）顯現給他，鼓勵他。

「主」也在團體生活當中，「天天使那些得救的人加入會眾」（二 42~47）<sup>7</sup>。

當然，主也臨在於悔改中（五 14；九 5），至少是在猶太人悔改的時候，他們已經認識了真正的天主。

剛剛我們說到，主在格林多顯現給保祿，當時是在一個迫害的背景下，主說：「不要害怕，只管講……」，同時也是在一個宣講福音的背景下（十八 9~10），主這段話中其他的部分

<sup>7</sup> 筆者認為，此處中文聖經譯本最好避開「上主」的「上」字，因為此處指的比較是這段經文前不久才被立為「主」的耶穌，而非舊約中的「上主」。

都是針對這個背景而講。主也廣泛臨在於基督徒生活的各個層面當中，一如宗徒們在耶穌升天之前一直和他共同生活。

### 由聖神創始和領導，在困境中邁進，直到主再度來臨那日

這些也是團體生活的特質，我們之前已經說明過了，或者馬上就要解釋。在此只是簡述一下，如此說明會比較完整。或許還是詳述聖神在宣講中所扮演的推動者角色比較好（八 26, 39；十三 2；十六 6, 7）。

## 第五節 教會的合一

教會的合一也是一個作者所關心的主題，不論是從跨時代或同一時代來看。現在馬上進入這個主題。

### 同時代的合一

「同桌吃飯」可以算是一個合一的標記，而作者每次為團體生活作一摘要的時候，必定都會強調這點，例如二 42~47；四 32~37。但也可以是分裂的標記，如阿納尼雅和撒斐辣夫婦為自己扣留一部分金錢就是一例<sup>8</sup>。講希伯來話和講希臘話的弟兄之間，因日常供應品<sup>9</sup>的疏忽而起衝突也是一例。當然，最大的同桌問題是與外邦人之間的衝突<sup>10</sup>，結果訂出的規條全部都是有關飲食方面（十五 28~29）。

<sup>8</sup> 相對於「公用」，也有「私用」（五 1~11）。

<sup>9</sup> 十二宗徒說是「飲食」（六 1~6）。

<sup>10</sup> 伯多祿在此之前曾被指控「同未受割損的人吃飯」。

還有一個象徵教會合一的標記或問題，是人際關係。保祿與伯多祿之間的關係在《宗徒大事錄》的記載中是相當和諧的，但保祿在他處卻有不同的說法（參閱：迦二 11~14）。路加寫的是保祿與其他人的衝突。先是若望馬爾谷，他離開了保祿，所以保祿第二次出外傳教不願再帶他同行，這事影響到他與巴爾納伯之間的關係，結果雙方決裂，各走各的，從此書中再也沒有巴爾納伯的事蹟，但福傳的事業繼續往前推進。

神學討論也是一個衝突點，威脅到教會的合一。我們都知道，解決的過程很長，但終究還是解決了。所以路加才會簡單扼要地用一個教會內公共、公開、和諧的會議來呈現。

### 跨時代的合一

這是最重要的，也是作者最關心的事情，可說是作者心之所繫吧。要能夠面對現在教會的合一問題，就必需指出過去教會的合一，把作者當時所在的教會和她的源頭——之前的教會——聯繫起來。如果從前不只有一個教會，那麼我們現在是延續哪一個教會？所以一定要指出我們是屬於同一個教會，只是在不同的時間和地方罷了。這個合一表現在訊息的交流、旅行、殷勤接待、歸屬同一個主及同一聖神、同沾救恩的喜樂。

所以現在也和當初一樣，只有（是）一個教會，只是各個團體住在不同地方，現在和過去時間不同。藉著與初期教會的結合，我們必能肯定我們也是同一個教會。倒過來說，我們透過與今日教會的合一，也會體驗到與初期教會的合一。

### 五旬節是合一的標記

《宗徒大事錄》第二章敘述五旬節的事蹟，這是一個象徵性的敘述，看起來好像說了很多內容，可是其實沒有那麼多，

所以閱讀時要小心，只限於文字內容，不要發揮太多。接著是伯多祿的演說，解釋該事蹟的道理，最後則是宣講的結果。如前所述，我們要從教會合一的觀點進行這部分的討論。

所有標記都象徵聖神。先是一陣暴風。希臘文中用來指稱聖神的字，正好有「風」的意思，因此，用風來表達聖神降臨是再恰當不過了：天主的嘯氣在創世之前就已在水面上運行；天主的嘯氣吹入人的鼻中，使人成為有靈魂的存有；天主的嘯氣使厄則克爾所見異象中的枯骨活動起來；天主的嘯氣讓厄里亞體驗到祂的臨在。整個救恩史就歸結在這一口嘯氣，這一陣襲入宗徒之家的強風。

接著是火，在五旬節之前，「火」早已是聖神的象徵，這是最常使用的末世象徵，而且至少從洗者若翰開始就和聖神連在一起：「他要以聖神及火洗你們」（瑪三 11）。

最後是「舌」，不是作者要製造古怪的效果，所以刻意挑選這個象徵，而是因為「舌」最能表達他們將負的使命：你們將充滿聖神並為我作證。聖神的到來是為了幫助他們作證，故以火舌的樣子顯現出來。先是眾人各說不同的語言，繼而讚美天主，最後發表演講。

火、風、舌，所有這些象徵都歸結於聖神，表達聖神的意義，並因此而獲得一個更深的意涵，是聖神的具體表現。

五旬節那天聖神一來，所有時間都合而為一了。屬於天父許諾的舊時代匯入了現在的時代，聖神降臨實踐了天主的許諾，把過去和現在融為一體。但聖神的降臨也預報未來的事情：「到末日一天主說一我要將我的神傾注……」，一如伯多祿在演說中的回顧，而解釋現在的也正是這一個許諾。於是，屬於許諾的過去，屬於實踐的現在，以及屬於末日的未來，這三個

時間在聖神降臨的那一刻都融合為一個時間。

不但時間合而為一，空間也無所分別了。先是垂直空間的合一：「忽然，從天上來了一陣聲響」，天地就在這陣聲響中連接起來。伯多祿演講又引述另一個現在得以實現的許諾：「要在天上顯示奇蹟，在地下顯示徵兆……」。文中強調去除上與下、天與地的分別，聖神降臨指出了天地彼此的交融。接著是水平空間的合一：帕提雅人、瑪待人、厄藍人、夫黎基雅人、旁非里雅人、埃及人、僑居的羅馬人、猶太人……，各種人所代表的空間，一聽到聖神的聲音都集中到耶路撒冷，到一間房子的周圍<sup>11</sup>，而且是一次而永遠地實現了：「這恩許就是為了你們和你們的子女，以及一切遠方的人」（二 39）。

在聖經中，空間原本是分裂所造成的後果。造巴貝耳塔之時，人類語言混亂分歧，結果彼此分裂，四散於地面各處。如今五旬節我們在耶路撒冷看到相反的情形，先是語言（舌）的統一—聖神的火舌（語言）；然後所有人齊聚一堂「都聽見他們說自己的方言」；最後異口同聲歌頌「天主的奇事」。聖神帶來的合一使信徒都「一心一意」（四 32），毋需具體的空間來「齊集一處」（二 44），如同宗徒們在該書開始時也是「齊集一處」（二 1）。

既然沒有時間和空間，就不會有很多情節。故事變得簡單，每一種角色都只有一個人物，且即使有幾個不同的人，也都是表現同一個較高的單元。最根本的派遣者天主父實踐了祂的許諾，派遣主體—聖神—來到世界，給他們力量為救主耶穌作證。唯一天主在位格的三位一體，即角色的三位一體上展現出

---

<sup>11</sup> 這麼小的空間如何容得下這麼多地方？

來，但即使在天主之外，還是具有這樣的統一性。雖然聖神停留在「每一個」宗徒頭上，他們「每一個」人都領受到聖神的恩賜，但之前他們本來是「在一起」的。或許「在一起」這三個字還不能夠有力地表達出原來的意思，原來要講的是他們是「一個」，是「一體」。這是開始的時候，敵友的分別還沒有出現（也不可能出現），但是後來就出現了。不過我們一步步看，五旬節事件的合一如何影響當天所發生各項事蹟的發展：每一個宗徒都同時開口說話，說著同樣的一件事情，而不是各說各話，不是個別在自己的角落說話，不是各擁聽眾，而是大家「異口同聲」地說著同樣的內容。聽者也是如此，先列舉各民族、各地方的名稱，用「每一個」來表達彼此的差異，然後歸結到一個「都」字。連敵方也不例外，他們也異口同聲指控：「他們喝醉了酒！」

所以，情節當然只有一個：宗徒們「都在講論天主的奇事」。這個情形一直延續到下一步，即伯多祿的演說。此處希臘文句子寫得十分簡要，因此各種譯本都設法加以解釋（而通常意思都偏了）。原文在字面上是「伯多祿同十一位宗徒高聲說」。既然只有伯多祿一人講話，那麼十一位宗徒在這裡做什麼？所以要知道，他們是十一位透過伯多祿的口在說話，和前幾節一樣，作者幾乎無法用人類的語言表達多元分歧中的一致性。

所以劇情只有一個：聖神使天主的行動成爲一體。父的許諾、子的工程都在在聖神的降臨中展現出來且臻於圓滿：

「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人。他被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神。」（二 32~33）

所有天主在救恩史上的行動—**天主的奇事**—都在此一決定



性、充滿動力的情節中劃下句點。

其他都是延續，在每一個基督徒身上延續最後這一時刻，延續這「主的日子」的救恩，因為歷史不是在五旬節那日太陽西下就結束了。本章繼續往下寫，告訴我們這個剛由聖神所建立的團體，在他們的救恩之路上繼續邁進，「而主天使那些得救的人加入會眾」。

結果所有教會的傳教行動，凡聽到「你們將直到地極為我作證人」的人，在同一、唯一的教會中所進行的作證活動與宣講，都成為一體。這就是我們在整部《宗徒大事錄》從頭到尾所看到的，也是我們此時此地繼續進行的。此地，對該書作者的地方而言，想必就是「地極」！

## 第六節 初期教會的平信徒

這裡所說的「平信徒」是指教會團體。《宗徒大事錄》中，團體不只領受宗徒的福傳，還協助宗徒宣講。宣講與聆聽這兩個角色可以用不同的詞彙來區分。團體中一方面有人聽取道理，是宗徒們宣講的對象：猶太人或外邦人，他們在會堂或城中聚會。另一方面，還有「眾信徒」（四 32）、「信了的人」（二 44）、「弟兄」（十一 1）、「門徒們」（十四 28）等等，他們逐漸成為一個群體，使用一個已經出現在《宗徒大事錄》中的名字——「基督徒」（十一 26），並在「教會」（十四 23）聚會。

這些人組成了教會團體，我們要講的就是他們。接下來我們要從五個例子來看這個有別於宗徒群的團體，這群用現代的

術語來說是「平信徒」的人，如何以他們的行為或生活協助福音的宣講。

## 一、耶路撒冷團體：基督徒的生活 / 使徒工作的環境

耶路撒冷團體是書中描寫最詳細的團體。作者在所有摘要中，有兩次說的是該團體。第一個摘要中，他把宗徒的活動和該團體的生活並列起來：

「因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷著敬畏之情。凡信了的人常齊集一處，一切所有皆歸公用。」（二 42~43）

摘要最後還記上此事在民間引起的迴響：「獲得了全民眾的愛戴」（二 47a）。到了第二個摘要，他再重複此一細節：

「宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活，在眾人前大受愛戴，（因為）在他們中，沒有一個貧乏的人。」（四 33~34）

最後這句話的詮釋有一點問題，因為也有可能講的是天主的恩賜，而非百姓的愛戴，若是如此，宗徒宣講的功效就是天主大能的表現了。但從二 43~44 來看，再加上百姓對眾信徒愛戴至極，以致雖然口中誇讚他們，仍不敢接近他們（五 13）。筆者認為，解作百姓的愛戴比較合理，能夠和前後文連貫。

書中對團體的具體評注是：喜愛主、淡薄財富，以及人人欽羨的互愛精神<sup>12</sup>。顯然作者把宗徒的宣講和團體生活放在一起，因為兩者關係密切。宗徒的宣講之所以令人心悅誠服，主要是因為團體生活的見證，因為大家都知道，世上沒有一件事

<sup>12</sup> 參閱二 42~47；四 32~35；五 12~14。

情比言行不一的高談闊論更令人無法忍受。從這角度來看，正如開始這幾章所述，整個耶路撒冷團體的整個生活具有非常重要的意義，而且也包含宗徒的幅度，為宗徒的福傳帶來不可磨滅的貢獻。

## 二、安提約基雅團體：使徒工作的活力

「在斯德望受害時，那些由於窘難而四散的人，經過各地，來到了腓尼基、賽浦路斯和安提約基雅，他們只向猶太人講道。但其中有些賽浦路斯和基肋乃人到了安提約基雅，也向希臘人講道，宣傳主耶穌的福音。」（十一19~20）

我們曾經說過這件事情非常重要，因為這是第一次向「普普通通」的希臘人—外邦人—傳播福音。他們竟然突破過去的界限，把福音傳到猶太人之外，可見他們活力充沛，勇氣可嘉。這個創舉在團體生活和發展上造成這麼大影響，我們卻不知道是由誰發起的。他們只是「一些人」，一些安提約基雅團體的成員。不是十二宗徒中的人，因為文中說是賽浦路斯和基肋乃人，而十二宗徒都是巴勒斯坦人，所以絕不可能是十二宗徒。不確定是不是七位執事的成員，因為如果是的話，作者應該會寫出他們的名字，如同斯德望在耶路撒冷被選立，斐理伯被周遭的人推舉出來。也無法肯定是十二宗徒或七位執事委派他們去宣講，說不定事實正好相反，是十二宗徒還趕不上時代，還帶著狐疑的眼光看著這項創舉，因為書上說他們立刻正式派遣一個信得過的人到他們那裡。這一幕的主體不是《宗徒大事錄》中諸多常見的主角之一，因此筆者把這個團體的角色歸為書中常見的主角的福傳盟友。

### 三、希臘團體：在俗的使徒工作

書中敘述保祿第二次出外傳教到希臘的部分，因為都是匆匆帶過，所以他都沒有時間在哪個團體駐足停留，直到抵達格林多。不過，因為該團體的支持也包含希臘的其他地方，所以筆者在標題上寫的是「希臘」團體，範圍比較廣。保祿一到格林多，就遇到一些被喀勞狄從羅馬逐出的猶太人。因為他們都屬同業，所以保祿就在他們那裡安頓下來，和他們一起工作（十八 1~3）<sup>13</sup>。所以此例重要的不是他們是否皈依，而是他們給予保祿的支援。一時之間格林多看來也沒有其他團體，所以保祿完全仰賴這對夫婦的支援，才得以進行宣講，最起碼可在安息日到會堂宣講。這個團體讓他能夠在城中停留，完成他的使命。但這樣的支援也有明顯的限度，待息拉和弟茂德來到，情況就改善了，「保祿就專心傳道」（十八 5），也就是說，他毋需一半工作一半傳道，現在可以全時間投入傳道工作。那麼，這兩個人物的來到，究竟和保祿無牽無掛地宣講有何關係？不難想像，這兩位馬其頓的福傳伙伴給他帶來物質上的資助，讓他不必工作而能專務傳道<sup>14</sup>，所以這個團體是以物資來支援傳教工作的一個例子。但是筆者以為這段情節的後續更有意思：阿桂拉和普黎史拉（在厄弗所）遇到了一個名叫阿頗羅的人，此人在當地熱心且詳實地宣講有關耶穌的事情，但所講的道理並不完整。他們就把他接來，為他更確實地解釋「天主的道路」

<sup>13</sup> 不確定他們在遇到保祿之前是否就已經是基督徒，也無法肯定他們遇到保祿之後就成為基督徒。

<sup>14</sup> 我們都知道，保祿說他自己曾「剝削了別的教會，取了酬資，為的是給你們服務」（格後十一 8），而且還具體說到「有從馬其頓來的弟兄們補助了我的匱乏」。

(十八 24~26)。這個案例是阿桂拉和普黎史拉兩人自己給阿頗羅施教，不是把他介紹給保祿或其他受委任的傳道者。先是宗徒分擔他們的帳幕製造工作，後是他們分擔宗徒的傳道使命，此景觀來，著實教人感動。

在結束這段「在俗的使徒工作」的參訪活動之前，我們再回顧這位阿頗羅，他滿腔熱忱、忠實詳盡地宣講耶穌的事。他也是個平信徒，書中諸多傳道者 / 主角的支援團體之一。

#### 四、厄弗所團體：新教友的熱火

一些猶太驅魔者以保祿之名驅魔，竟然反遭魔鬼制服，這則趣味橫生的故事許多人都知道。作者就用這則故事當作前導，帶出後續故事的重要性。信徒公開承認自己行過的巫術，還當眾焚燬相關書籍，表示棄絕以往的罪惡。因為焚燬的書籍數量龐大，價值驚人，據估計約達五萬銀幣，所以傳揚開來，而且取信於民。作者用銀幣的數目來強調他們的決心，這是多麼人性的描寫—響叮噠的現金！另一方面，還有一件事情值得注意，他們並沒有和自己的文化切斷關係，因為他們並不是什麼書都拿來燒，沒有燒掉文學或哲學的書，但確實燒掉了他們文化中與新的生活方式—新的信仰—互相抵觸的那部分的書籍。就因為這點，所以這個事件才變成使徒工作：「這樣，主的道理大為發揚，日漸堅固」(十九 20)，這就是福傳的目的。

#### 五、羅馬團體：教會的團結

「(羅馬的)弟兄們聽到我們的消息後，便從羅馬來到阿丕約市場和三館迎接我們；保祿見了他們，就感謝天主，而獲得勇氣。」(廿八 15)

一個團體對其牧人的喜愛透露出該團體的使徒性，羅馬團體對保祿的熱情就是一例，表現出他們的教會意識。保祿看到他們不辭勞苦大老遠就在路上等他，便「獲得勇氣」，憑藉這份勇氣和團體的支援，他才能夠：

「在自己賃的房子裡，住了整整兩年；凡來見他的，他都接待。他宣講天主的國，教授主耶穌基督的事，都非常自由，沒有人禁止。」（廿八 30~31）

保祿以一囚之身，流落異邦，怎有財力自己租賃住宅？難道不是這個走出羅馬城外好幾公里，在路上迎接他的團體所提供的嗎？但他們不只和希臘團體一樣提供物質資助而已，還給他精神上的支持，這點才是最重要的。他賴天主的護佑才得大難不死，所以感謝天主是理所當然，但若為此感謝天主，就不必等到鄰近羅馬城才為之。所以，此時激發他表達感謝並給他勇氣的，正是同一來源——即支援團體的臨在。

## 作 業

讀者可以看看作者在書中如何呈現**天主、救恩、基督、教會、聖神**等基本要素。比如**基督**，作者對他的稱呼有哪幾種？在哪些地方？

# 第三章

## 編寫歷程相關研究

### 第一節 本書所述及的歷史<sup>1</sup>

#### 一、《宗徒大事錄》的歷史價值

##### (一) 路加及其歷史觀

我們之前在有關《路加福音》和《宗徒大事錄》的幾個主題中，曾經說過作者意欲證明當時教會與初期教會之間的合一。爲此，他把自己所收集的一些傳統加以整理，寫出了一部宗教史。但也正因如此，所以他無法憑空杜撰，否則就違背他原本寫書的目的，而且在當時那樣「保守」的環境下<sup>2</sup>也會顯得毫無用途。

而且作者在事蹟的描述上，不但忠於來源，還保有非常大的自由度，在《路加福音》如此，在《宗徒大事錄》更加明顯。因此，《宗徒大事錄》和《路加福音》一樣，要重建事蹟原貌就離不開經文；這兩者是缺一不可。

---

<sup>1</sup> Charles Perrot, *Les Actes des Apôtres* 在 *Introduction à la Bible*, pp. 255~295. 但筆者把原先的次序調整過了。

<sup>2</sup> 按我們所推測的年代，參閱以下的說明。

## （二）伯多祿的時期與歷史

雖然 Perrot 的劃分和我們之前採用的架構並不一致，但以下幾段我們還是用他的學說，來看看《宗徒大事錄》寫的是什麼樣的歷史。

### 1. 言論的歷史性

《宗徒大事錄》中各個言論的綱要，或甚至「路加的格式」，究竟是否來自傳統？這個推論尚無法得到證實。不過，像格前十五 3~5 那樣的傳統主題還是可能存在。「言論」是路加個人的架構，而且他有一個技巧是走到高峰便嘎然停止（七 53；十 43；廿六 23）。此外，他還會使用別人的思想，例如，用保祿來解釋耶穌救恩性的死亡如何使人成義（十三 38~39；廿 28），雖然整個敘述的其他部分都沒有這樣的觀點，他還是把這個思想放在保祿口中。同樣，斯德望的言論談到反對聖殿祭獻和法律等希臘化的猶太人特有的主題，其中論點也不符合路加本人的思想。

### 2. 記述

《宗徒大事錄》開始的幾個記述，與有關保祿宣講的記述，兩者的歷史性在程度上並不相同。許多記述看來像是零星的片段，作者選擇某些較有意義的因素，以之為基礎寫成一些典型的記述，透過初期教會的生活實踐與思想揭露救恩的來源。路加在書中用許多生動的圖畫和例子講述團體的「史前史」，把他的神學思想透過鮮活的語言和圖解表達出來，並投射在初期團體的實際生活上。最明顯的例子就是五旬節事件暨教會的誕生，但初期教會的生活摘要，第一個惡表阿納尼雅與撒斐辣夫婦暴斃而自團體中除名，第六章職務的產生，保祿往安提約基



雅傳教的緣起等記述，也都是很好的例子。只要稍加留意這些地方的寫作風格，就會發現這些記述都蘊藏豐富的神學和歷史意涵。

### 3. 年代

因此，切勿將《宗徒大事錄》的表面資料絕對化。前一章《宗徒大事錄》的神學部分我們說過，這些記述的作用是在揭示天主的計畫，使他們不但對猶太人傳教，也對外邦人傳教，而且也可能作者是按照天主的這個計畫來編排，而非按照年代來編排。像柯爾乃略的故事，竟然是在開始向外邦人傳教之後許久才發生的，但它卻是作為連結之用的最佳例證。

#### （三）保祿與《宗徒大事錄》

有關保祿旅行的記述中，有一些生動有趣的記錄和不必要的細節都是歷史性的線索。路加透過這些記述把教會的緣起告訴外邦人的團體。但這並不意味《宗徒大事錄》所呈現的保祿，和我們在書信中所窺見的保祿無所分別。憑這些資料還不足以證明作者路加必定不是保祿的同伴，而我們之前介紹《路加福音》時採用了 Joseph A. Fitzmyer 的假設，他認為路加有一段時間曾是保祿的同伴，而這個假設可以解釋許多疑點。不過有關《宗徒大事錄》與保祿書信的差異，我們還是要說明一下學界經常提出的要點：

- \* 《宗徒大事錄》與《迦拉達書》中保祿旅行至耶路撒冷的年代問題。剛才我們說，宗一～十二的年代很含糊，而且無法證明哪一個年代比較精確。保祿與伯多祿在安提約基雅的衝突依然是一個問題。我們要注意，《宗徒大事錄》只是把發生過的事蹟做一個摘要，而不是一份證明文件，

這是我們一再強調的。

- \* 《宗徒大事錄》中，既行奇蹟又擅講道的保祿，與他本人在格後所述的軟弱，兩者大異其趣。可能是因為路加特別喜愛保祿，所以把他寫得如此神奇偉大。而保祿在《格林多書》說自己「沒有用高超的言論或智慧」（格前二 1）或許是因為在雅典講道失利所致吧！
- \* 從《宗徒大事錄》的敘述來看，保祿與伯多祿及雅各伯是緊密契合的。《迦拉達書》所呈現的圖畫則不相同，雖然書信上記載他們之間達成一個協議（迦二 9）。因為如果真有這件史實，那麼這裡就是作者路加應用史料來說明他對教會合一的見解的一個例子了。
- \* 《宗徒大事錄》中所謂的「宗徒」只有「那十二人」。身為一個保祿的同伴，難道會忘記了保祿經常要求恢復「宗徒」的稱號嗎？所以要注意，書中兩次破例把「宗徒」的稱號用在「那十二人」之外的人身上，都是與保祿有關（十四 4, 14）。此外，從六 2 以後，這十二人就再也沒有整組一同出現了，連對外邦人宣講之時也僅是個別幾個出現而已。巴爾納伯受耶路撒冷教會派遣到安提約基雅去。伯多祿說要揀選一個人來填補猶達斯的空缺，這話應該只是針對當時而言，因為當時是要把耶穌的這組人與五旬節的教會聯繫起來。
- \* 路加在此不特別強調耶穌死亡的救恩意義，但也沒有完全忽略，而且每次都是出自保祿之口。另外，他成功地融入復活的神學。如果我們留意到，《宗徒大事錄》是寫給希臘人看的，而他們最不容易接受復活的事情（如雅典的經驗），那就能夠理解為什麼他在這方面要多所強調。這個

方法是因應具體聽眾的需求而改寫保祿的思想。

基於上述，雖然《宗徒大事錄》所呈現的保祿，與各書信中所呈現的保祿的確有所差異，但不足以構成兩者之間的矛盾對立。

## 二、一部宗教史

### （一）文學類型與著書目的

經常有人把《宗徒大事錄》視為初期教會的歷史。或許說歷史中的教會比較正確吧。這本書的寫作目的是要教化當時的教會。我們討論《路加福音》時說過，作者寫書是爲了在羅馬人面前向普世宣揚福音與護教。他並無意引發教會內的爭論，雖然《宗徒大事錄》在風格上的確帶有爭議的色彩。至於這段歷史的價值，我們上一段已經講過。但不論如何，我們還是要提醒，以文學體裁來看，《宗徒大事錄》確實是一部歷史，而非專題論文或教理書籍。

還有一個爭論之處是，路加會不會爲了解釋耶穌爲何尚未再度來臨而憑空捏造一段歷史？實際上，書中找不到任何地方透露出作者因耶穌尚未再度來臨而沮喪，而且他在福音中還認爲耶穌很快就要再來。意識到在耶穌內有一個新的開始，就等於指出何時要結束。至於作者認爲救恩史究竟分成兩個、還是三個階段，這個話題我們在介紹《路加福音》時已討論過了。

### （二）一部宗教史

「《宗徒大事錄》寫的是一段延續聖經歷史的宗教史，以及第一世紀會堂中所回顧的歷史。書中有幾次呈現巨幅壁畫，回溯舊約的歷史：第七章斯德望的講辭，和第十三

章保祿在安提約基雅與丕息狄雅的講道。耶穌與教會的歷史就是天主選民的歷史的延續。書中所見的是一個時代接續一個時代，而非從中切斷。《宗徒大事錄》這部記載基督徒事蹟的經典，具有聖經『續集』的所有特質，它透過聖書寫作的風格記述一段以耶穌和基督徒團體為依歸的新歷史。」

或許最接近路加作品的，要算是 *Antiquitates Biblicae* 這本書了吧，這本書在主曆 70 年之前在巴勒斯坦地區由 Pseudo-Philo 寫成，他用許多生動的圖像重寫聖經，並透過某些人物之口表達一些言論，反覆說明書中主要思想—盟約在天主所引導的歷史中的必要性。同樣，在《宗徒大事錄》中也是天主引導整個歷史，為把人類帶往救恩。

因此舊約在《宗徒大事錄》中佔有相當重要的地位。凡書中所述事蹟都是早已預見，「按照經上的記載」發生的<sup>3</sup>，早已有人說過的，一如保祿本人在廿六 22 所言：

「不外乎先知和梅瑟所說過的，必將成就的事：就是默西亞怎樣必須受難，怎樣必須由死者中作復活起來的第一人，將光明傳佈給這百姓及外邦人。」

耶穌就是舊約許諾的實現，尤其是他的復活奧蹟<sup>4</sup>，所以聖經現在是屬於教會的；他們現在重新體驗經上說的一切，如四 25~27 一例。教會中的事蹟如猶達斯職位的取代，聖神的滿溢及迫害等，無一不在應驗先知的話。

<sup>3</sup> 見：— 16；二 31；三 18；七 52。

<sup>4</sup> 請看厄瑪烏的門徒：他們也是因為耶穌從舊約開始講起，才恍然大悟的。

路加對於法律的處理也是很重要的一點。《宗徒大事錄》似乎不如保祿書信那樣在乎用言語和行動來實現法律。但是，路加必須這麼做，才能把新團體與過去的根源聯繫起來，特別因為在當時的背景下，法律實踐所引發的問題已經過去了。如何在代代相傳中維持「一個教會」一直是書中討論的一個主題。

## 第二節 資料來源與編寫的特色<sup>5</sup>

### 一、傳統與來源

路加既然在他所寫的福音中如此忠於資料來源，在《宗徒大事錄》便絕不可能憑空捏造。我們更無法證明或檢驗當時是否存在一些初期教會的書面史料，因為一般認為初期教會不會有興趣保留自己的歷史<sup>6</sup>。但是保祿書信卻暗示了各地方教會之間的訊息交流，如人物（格前九 5；十五 5~7）、教會消息（得前一 8~9；格後三 2~3；羅一 8），而且具體上還有猶太各教會（得前二 14；迦二）的訊息，以及各教會不同的風俗習慣（格前十四 33~34）等資訊的流通。所以，作者絕對不只在寫《路加福音》之前「從起頭仔細訪查了一切」，在寫《宗徒大事錄》之前也必如此。

我們在介紹《路加福音》時曾經說過，路加獨有的來源之

---

<sup>5</sup> 以下請參考 Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997, pp.316~331。

<sup>6</sup> 違反教會在宣講中所保存的耶穌傳承。

中，有一個可能是書中所提的人物之一，我們還具體提到黑落德的同乳兄弟瑪納恆，來說明那些與黑落德有關的傳統。同理也可說明斐理伯和阿加波的情況，他在他們「進了傳福音者斐理伯的家」以後便出現（廿一 8~10），而且他本人和那些希臘猶僑可能就是有關斐理伯事蹟的史料來源（六 5；八 5~40；十一 27~28）。在安提約基雅的巴爾納伯則可能是保祿第一次出外傳教的史料來源。

在史料來源方面，《宗徒大事錄》融合了三種彼此不一定有前後關係的傳教活動：在耶路撒冷的**宗徒們**，被逐出耶路撒冷的**希臘猶僑**，以及**保祿**與一同出外傳教的伙伴。有的還有重複之處，尤其是在第一部分（例如第四和第五章）。以下列出的幾個例子都是典型的來源：

- \* 耶路撒冷（或凱撒勒雅、巴勒斯坦）的來源：一 6~二 40；三 1~四 31；四 36~五 1；五 17~42；八 5~40；九 32~十一 18；十二 1~33。
- \* 安提約基雅教會（希臘猶僑）的來源：六 1~6；六 8~八 4；十一 19~30；十五 3~33。
- \* 保祿的來源：九 1~30；十三 3~十四 28；十五 35~廿八 31。

大部分《宗徒大事錄》中所述的事情，作者都不是證人，但是他也不可能憑空捏造這一切事蹟。反而，他參考一些資料來源倒是比較可能。最難確定的一點是，他所掌握的到底只是零碎的消息 / 傳統？還是已經有人編寫好的資料？從風格上研判也無法獲得確切的解答，因為所有的來源都經過路加重新編寫，而且他還會模仿古代的寫作風格或配合事蹟的發生地點來調整文風（參閱：耶穌童年史）。

## 二、言論

作者在《宗徒大事錄》中插入一些言論，把他所要表達的思想放在某些人物口中，在適當的時機表達出來。插入言論確實是古代史學家常用的一個作法，但光憑這個理由還是無法解釋《宗徒大事錄》為何有這些言論。因此，各學者所提的見解中，可能最好的還是把各個言論分開討論。有些保祿的言論看來像是刻意為當時場合設計出來，可以歸為我們所說的「假借」言論<sup>7</sup>。但伯多祿的初傳性言論<sup>8</sup>或保祿的初傳性言論可能是受到早期宗徒傳教方式的影響。斯德望的言論在結構上和所強調的重點都十分獨特，這是使人認為作者不論是否在初傳性言論的地方，都應用了一些傳統材料的一個原因。

作者透過這些言論闡述天主的計畫，而天主的計畫又是書中的一個中心主題，所以只從文學或史書撰寫的慣例來思考，還不足以解釋這些言論存在的理由。

## 三、摘要

《路加福音》把《馬爾谷福音》的摘要加以發揮。《宗徒大事錄》也有相似的情況，作者用一些摘要描寫耶路撒冷初期團體的「黃金時期」，使該書更具可讀性，而發揮其文學性功能。至於其他部分，則用一個小節的幾句話作為轉折，這些小節在我們之前講過的結構中扮演非常重要的角色。

<sup>7</sup> 例如：在雅典的阿勒約帕哥廣場（十七 22~31）；在米肋托（廿 18~35）；在耶路撒冷（廿二 3~21）；面對斐理斯（廿四 10~21）；面對阿格黎帕（廿六 1~23）；針對羅馬的猶太人（廿八 17~20, 25~29）。

<sup>8</sup> 見：二 14~36；三 12~26；四 8~12；五 29~32；十 34~43。

### 第三節 作者的探討

讀者還記得，我們以前講到《路加福音》的可能作者時，說過：他是一個外邦人，有可能是安提約基雅或敘利亞人，受猶太主義吸引若干年之後才皈依基督信仰。傳統又因《宗徒大事錄》一書的內容而認為他是保祿的伙伴。因為書中以第一人稱複數「我們」的口氣撰寫的情節具有歷史性，所謂「我們」其實只有兩個人：保祿和一位無名同伴，而該書的作者就是這位同伴。

為什麼有這些以第一人稱複數撰寫的情節？其理由無法單從文學慣例的因素來解釋。不然為什麼有時候是在海上旅行的章節，有時候是在陸上旅行的章節，而非每次都出現在海上旅行的敘述？最簡單的解釋是，這些情節都是自述，是由一個在某些特定時刻陪同保祿的人寫的。有些人認為，很可能是作者擷取了此人日誌的部分情節，把它寫入書中。但只有認為「《宗徒大事錄》中的保祿」與「實際上的保祿」<sup>9</sup>互相矛盾的人才會支持這樣的學說。然而我們已經看過，保祿的形象在這兩種類型的著作中並無多少差異。

Fitzmyer 認為路加寫了福音和《宗徒大事錄》兩本書，我們剛才按照他的理論說，以第一人稱複數撰寫的經文中，這位伙伴只在某些時候陪伴過保祿，且具體上是從小亞細亞到歐洲的這段路途，然後他留在斐理伯（主曆 50 年），之後主曆 58 年開始他再從該地起陪伴保祿一段時間。既是如此，那麼保祿「大書信」及保祿與猶太基督徒爭辯的時候，他就不在保祿身

---

<sup>9</sup> 真正保祿所寫的書信中所反映出來的形象。



邊。這個推論可能是對的，但有一些問題：

第一個問題是《致斐理伯人書》：如果這封（些）書信是從凱撒勒雅或羅馬寫出（獄函之說），而路加又和保祿在一起，那麼他的名字應該出現在送信者的名單上，何況不久之前他還在斐理伯待了那麼長的一段時間<sup>10</sup>。如果是從厄弗所寫出<sup>11</sup>，那麼路加應在收信人之列，因為那段期間他人在厄弗所，而奇怪的是信上居然沒有提到他的名字。但另一方面，既然斐理伯團體在保祿的物質生活及福傳工作上，尤其是坐監時期，大力支持他的需求，那麼團體中一定有一個人和保祿非常要好，經常與他合作，提醒眾人，鼓勵大家……

第二個問題是，書中沒有清楚呈現保祿幾次與猶太人激烈辯論的主題，以及神學上的解決方法。即便這段期間作者沒有在保祿身邊，但之後他們必定有機會聚首談論此事。但作者也可能是在幾十年之後，問題平息，猶太化危機已經是陳年往事了，才提筆寫書。所以，這個推論站不住腳。總之，關於這個問題及其解決方法，書中沒有什麼明顯的描寫。至於其他資料，例如保祿與格林多人之間的衝突，可能是因為不要成為聽眾的絆腳石所以省略掉了，或者是因為根本就不在作者的寫作計畫之內，因為他不是要寫一部保祿的傳記，而是要寫他遵照天主的計畫把福音傳到地極的使徒工作。

第三個問題是神學差異的問題，具體來說就是和以色列悔改有關的問題。保祿在羅九～十一（尤其是十一 25~26。該書

---

<sup>10</sup> 當然他也可能是在耶路撒冷，不在凱撒勒雅，他去那裡上船。要不就是他離開保祿後便前往羅馬。

<sup>11</sup> 保祿曾在厄弗所坐監，現在許多批評家支持此一說法。

信約在 57 年寫成)還深信以色列民族終究會悔改,但在宗廿八 25~28 卻悲觀許多(間隔才不過短短四年)。不過,路加寫《宗徒大事錄》的時候,情況已經改變,猶太人不僅離開悔改之路,而且還與教會決裂。這究竟是路加對保祿的不忠,沒有忠實地呈現他的思想?還是相反的,他的思想不比短短這三小節的話更為清晰?或許是因為保祿在書信中沒有發揮這樣的思想,但這並不是說他從來沒有這樣想過。我們看二十世紀的諸多批評家,不也經常自相矛盾嗎?

我們以布朗的話做總結:

「一個次要人物曾在保祿外出傳教中的某些時候陪他同行,並在保祿過世幾十年後寫了《宗徒大事錄》一書,這樣的事情不是不可能的。試想作者可能不太清楚保祿早年的生平細節,但他把來源資料重新整理一番,如同他寫福音時,對《馬爾谷福音》所作的處理,而且既然他本身是一位神學家,他便重新審視一些保祿所強調的思想,然後按時代需要加以改寫。第二世紀以來,傳統一直認為這個人就是路加,但我們無法完全確定;不過也沒有理由說是別人。路加這個名字只有一次在無爭議的保祿書信中出现(費 24),兩次在有爭議的保祿書信出现(哥四 14;弟後四 11),因此他必定不是和保祿最親近的人,不然的話,該書就是假借他的名字撰寫的。同時,也沒有證據能夠反駁在以第一人稱複數所撰寫的情節中,路加確實和保祿在一起,所以他屬於第二列人物應是無庸置疑。路加比其他任何人更具可能性,但我們最多也只能說,『路加是作者』不是不可能的。」

## 第四節 寫作的目的、對象及時間

我們在介紹《路加福音》時曾經說過，《宗徒大事錄》的第一寫作對象是信徒，不是外邦人或羅馬當局。書中積極鼓勵基督徒要小心謹慎，因為當時環境對他們很不利。作者企圖證明「所講授的道理正確無誤」，即按照天主的計畫，救恩是永續性的。

至於寫作日期，應在福音之後，所以是在 80~90 年間，很可能比較靠近 90 年。

## 第五節 一些省思的問題

### 一、經文

我們不要深入細節，但解釋一下還是比較好。《宗徒大事錄》在流傳的過程中，出現了兩個版本，其中一本比另一本多了大約百分之十的篇幅。《通俗版拉丁文譯本》小節的劃分是根據篇幅較多的一本所作。但現在大多數學者認為較多的那本是後出的，所以現在的譯本都是根據較少的，即稱作「中立」（neutro）的那一本。這也就是為什麼我們現代的聖經譯本中，有些小節<sup>12</sup>都用特別的字體印刷（思高中文譯本則嵌上粗黑的括弧），或根本不印出（如廿八 29）的緣故。

---

<sup>12</sup> 例如：八 37；十五 34；廿四 6b~8a.....等。

## 二、天國的建立與末世

耶穌提醒宗徒：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」。究竟天國何時到來，教會一般的答覆是：肯定天國即將到來，但不知天國是怎麼樣的。默示派人士卻不斷指出天國到來的時間，而至今為止都沒有說準。不過，他們倒是給教會帶來一大貢獻：讓人不會想要靠自己力量建立天國；若然，結果所建立的通常會是一個「巴貝耳塔」<sup>13</sup>。或許我們應該懷著同樣的熱心，我們無法知道天國在哪一個時代、什麼季節到來，但必定是由天主在某一天，以某種我們意想不到的方式建立起來。

## 三、從《宗徒大事錄》看舊約在宣講中所扮演的角色

《宗徒大事錄》中很多言論在講到耶穌之前，都是先從舊約開始講起。以色列人經常反覆閱讀天主的奇事，尤其是在他們再度喪失領土及聖殿等，回到以前處境的時候。必須保持對天主的信仰，才能在感覺不到天主的臨在時，看見天主真的存在於人類的歷史中。新約只涵蓋了一段很短的時間，閱讀舊約讓我們能夠從長久的歷史中看到天主的行動。現在我們有機會在禮儀中聆聽舊約，但如果司鐸證道的時候再加以講解就更好了。

## 四、從《宗徒大事錄》中看教會的重要性

耶穌不是一個擅於組織的人。他當時身邊有很多信眾，雖然有時充滿熱火，但我們從未見過他組織什麼「耶穌的小團

---

<sup>13</sup> 參閱：創十一。

體」。《宗徒大事錄》呈現另一種畫面，信仰耶穌的人自然而然聚在一起，形成一個團體。他們尋求一個記號（洗禮）來代表一個人加入他們的團體，這是組織團體的第一步。教會剛開始的時候應該不會有人說「我信耶穌」，然後就能夠自己一個人走信仰之路。相反的，他們都加入一個團體，他們已成義，都獲得了救恩，但不是一個人孤伶伶的。反觀我們今日，不但不同教會之間教義分歧，而且許多人根本「不管教會」，認為基督信仰只是「耶穌與我」個人之間的事情，此一現象非常令人擔憂。

## 五、因耶穌之名施洗

這個標題強調以耶穌為中心。耶穌的追隨者的身分認定，在於他對於耶穌的信仰內涵。基督徒和猶太教徒有很大的差別，雖然他們可稱為「梅瑟的門徒」（若九 28），但他們從來都不會說他們相信梅瑟的什麼東西。在新盟約中，因為信徒必須表達以耶穌為中心，所以基督宗教成爲一個有信仰內容，但有別於猶太主義的宗教。如果有一次主日彌撒中，我們要在場的每一個人都用短短的一句話說出基督徒是什麼，那將會得到什麼答案？也許很多人講的是行爲方面，確實，按照耶穌的教導去做是很重要的，但光是如此還不足以定義基督徒是什麼。有多少人會說出原始的答案：「基督徒是一個相信『耶穌就是基督』的人」？

## 六、共融與分裂

「共融、相通」（希臘文：κοινωνία）是作者在初期團體中所強調的重點之一。基督徒教會間彼此分裂，而大公主義力

圖重建教會的共融，因為缺乏共融實在應該慚愧。新教教會在十六世紀分裂出來之後，還繼續不斷分裂，而現在雖然已稍微合一，但某些爭議點又製造更多的分化。天主教會雖然向來以維持統一局面而自豪，但梵二大公會議之後，這個統一並不總是代表彼此的共融。有些人認為教會已經遠離過去「美好的時代」，有些人則認為教會動不起來。而大家都歸罪於教宗沒有整頓好教會。因此我們大家都急需從《宗徒大事錄》中汲取共融的訊息。

## 七、猶太人與「主日」

「主日」（主的日子，一如《默示錄》所稱）之所以訂定為基督宗教的慶日／紀念日，和猶太人有些關係，這點看來好像有點矛盾。畢竟，這個日子是主復活的日子。但是如果我們注意到，最初的基督徒都是在猶太主義的環境下生活，一如《宗徒大事錄》許多地方所述，那麼我們就能夠理解其中的關係。安息日一到，猶太人雖然行動受到限制（參閱：宗一 12），但日落之後，這些限制就統統解除，就可以外出參加教會團聚，共同舉行基督宗教特有的慶祝／紀念活動：分享（領受）聖體。

## 八、教會結構的發展

我們從宗六 1~6 的例子看到，教會結構的發展不只是因為社會性的需求，而且也是因為聖神的推動<sup>14</sup>。因此許多基督徒認為，有些教會結構的基本層面是不可更改的。教會的結構和耶穌降生成人一樣，結合了人和神兩方面的因素。我們若能明

<sup>14</sup> 我們曾說教理和教規的發展也是如此。

白這點，就能夠因應時代的需要進行必要的調整，而不必讓人覺得好像每個世代都可任意創立新的教會。但是，什麼是不可改變的？什麼是可改變的？這就比較難分辨了。在這點上，聖神扮演著重要的角色。

## 九、接受外邦人進入教會，視之為天主的行動

這個主題在第十、十一、十五章很重要。耶穌生前沒有觸及這個主題，因為他距離外邦人還很遠<sup>15</sup>。教會目前所面臨的一些問題，很難用耶穌所明言的字句來解決，特別是如果我們留意到耶穌自己也沒有解決最根本的問題。按照《宗徒大事錄》的記載，這個問題在當時所以得到解決，不是靠伯多祿的倡導，而是靠天主的推動。不是耶穌說過要接受外邦人進入教會<sup>16</sup>，而是因為教會覺得：在聖神的引導下，耶穌必定願意他們這樣做。

---

<sup>15</sup> 敘利亞的腓尼基婦人和百夫長只是特例，不能當作通則。

<sup>16</sup> 否則的話，主張割損的人士就會辯稱，耶穌對於天主透過亞巴郎傳下來的法律沒有說過一句話。

# 《宗徒書信主題介紹》

穆宏志 著；輔大神學叢書之 24  
光啓出版社 1993 年元月再版

本書的目標與重點有二：一方面介紹每封書信的真實狀況，包括個人與團體、時代與地理、寫信人與收信人的動機與需要等，以看出宗徒書信的歷史性及在初期教會所扮演的角色；另一方面，希望讀者藉這些歷史事件及啓示真理的了解，意識到宗徒書信裡所描述、所記載的種種，不僅是為當時的教會及基督徒，也是為我們這個時代及世世代代的教會及每個基督徒。

本書共分兩大部分：第一篇介紹「保祿書信」，包括保祿書信導論、得撒洛尼前後書、格林多前後書、斐理伯書信、迦拉達書信、羅馬書、哥羅森書、費肋孟書、厄弗所書、牧函等九章；第二篇介紹「公函」，包括希伯來書、雅各伯書、伯多祿前書、猶達書、伯多祿後書等五章。

本書兼論書信內容及神學思想，超越宗徒書信的時空限制，融入現代基督徒的生活中，值得讀者細細品味，並從中汲取無盡的寶藏。



# 《若望著作導論》 上、下冊

穆宏志 著；輔大神學叢書 48

光啓出版社 1999 年 7 月（上册）、9 月（下册）出版

基督徒傳統以若望為名傳下來的作品，包括最深奧的《若望福音》、最引人好奇的三篇書信，以及最難理解的《若望默示錄》。本書作者根據多年來的研究與教學經驗，寫了這本《導論》，為初學者是本導讀，為研究者是本優良的參考書。

全書共分四大部分：第一部分「論《若望福音》」，包括平常在導論中會討論的主題：書的寫成、思想的來源、目的、作者、寫作時間及地點等等。

第二部分「唸《若望福音》」，幫助讀者接近經文本身。先提一些有關若望文體的特點，然後介紹福音的結構和導讀的關鍵。

第三部分「悟（了解）《若望福音》」，包括若望象徵的研究和若望神學，無論在解釋神學議題或某些爭論性的議題上，皆有所觸及。

第四部分「簡介其他的若望著作」，亦即介紹三篇書信和《若望默示錄》，介紹其經文的結構並提出導讀的關鍵。

## 輔大神學叢書

|                    |           |    |
|--------------------|-----------|----|
| 1 耶穌基督史實與宣道        | 樂英祺 譯     | 光啓 |
| 2 第二依撒意亞           | 詹德隆、張雪珠合著 | 光啓 |
| 3 福音新論             | 張春申 著     | 光啓 |
| 4 耶肋米亞先知           | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 5 保祿使徒的生活、書信及神學    | 房志榮 編著    | 光啓 |
| 6 神學：得救的學問         | 王秀谷等 譯    | 光啓 |
| 7 約伯面對朋友及天主        | 劉家正等 編著   | 光啓 |
| 8 性愛、婚姻、獨身         | 金象遠 著     | 光啓 |
| 9 絕妙禱詞：聖詠          | 房志榮、于士諍合譯 | 光啓 |
| 10 創新生活的心理基礎       | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 11 聖事神學            | 劉賽眉 編著    | 光啓 |
| 12 箴言－簡介與詮釋        | 胡國楨等 著    | 光啓 |
| 13 生命的流溢－牧民心理學     | 朱蒙泉 著     | 光啓 |
| 14 教會本位化之探討        | 張春申等 著    | 光啓 |
| 15 原罪新論            | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 16 聖詠心得            | 黃懷秋 譯     | 光啓 |
| 17 與天主和好－談告解聖事     | 詹德隆 著     | 光啓 |
| 18 病痛者聖事           | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 19 救恩論入門           | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 20 基本倫理神學          | 詹德隆 著     | 光啓 |
| 21 白首共此心－靈修心理尋根十二講 | 徐可之 著     | 光啓 |
| 22 基督的啓示－啓示論簡介     | 張春申 著     | 光啓 |

|                          |           |    |
|--------------------------|-----------|----|
| 23 天主教基本靈修學              | 陳文裕 著     | 光啓 |
| 24 宗徒書信主題介紹              | 穆宏志 編著    | 光啓 |
| 25 神學中的人學—天地人合一          | 谷寒松 著     | 光啓 |
| 26 天主恩寵的福音               | 溫保祿講述     | 光啓 |
| 27 基督的教會 (改版本叢書 59 號)    | 張春申 著     | 光啓 |
| 28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)  | 谷寒松、趙松喬合著 | 光啓 |
| 29 耶穌的名號                 | 張春申 著     | 光啓 |
| 30 耶穌的奧蹟                 | 張春申 著     | 光啓 |
| 31 解放神學：脈絡中的詮釋           | 武金正 著     | 光啓 |
| 32 重讀天主教社會訓導             | 李燕鵬 譯     | 光啓 |
| 33 神學簡史                  | 張春申 著     | 光啓 |
| 34 做基督徒 (上)              | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 35 做基督徒 (下)              | 楊德友 譯     | 光啓 |
| 36 落實教會的屬靈觀              | 蘇立忠 著     | 光啓 |
| 37 基督信仰中的生態神學—天地人合一      | 谷寒松、廖湧祥合著 | 光啓 |
| 38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展    | 張春申 著     | 光啓 |
| 39 舊約導讀 (上)              | 房志榮 著     | 光啓 |
| 40 舊約導讀 (下)              | 房志榮 著     | 光啓 |
| 41 中華靈修未來 (上)(下)         | 徐可之 著     | 光啓 |
| 42 主愛之宴—感恩聖事神學           | 溫保祿 講述    | 光啓 |
| 43 道教與基督宗教靈修             | 楊信實 著     | 光啓 |
| 44 十字架下的新人<br>—厄弗所書導論和默想 | 黃懷秋 著     | 光啓 |
| 45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省       | 張春申 著     | 上智 |

|                            |             |    |
|----------------------------|-------------|----|
| 45A 神恩與教會<br>—從格林多前書十二章談起  | 王敬弘 著       | 光啓 |
| 46 可親的天主<br>—清初基督徒論「帝」談「天」 | 鐘鳴旦著、何麗霞譯   | 光啓 |
| 47 當代女性獨身教友<br>—時代意義及聖召分享  | 張瑞雲 著       | 光啓 |
| 48 若望著作導論 (上)(下)           | 穆宏志 著       | 光啓 |
| 49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經        | 王春新 著       | 光啓 |
| 50 人與神會晤—拉內的神學人觀           | 武金正 著       | 光啓 |
| 51 基督啓示的傳遞                 | 朱修德 著       | 光啓 |
| 52 信神的理由—基本神學之宗教論證         | 溫保祿 著       | 光啓 |
| 53 基督信仰中的末世論               | 張春申 著       | 光啓 |
| 54 衝突與融合<br>—佛教與天主教的中國本地化  | 金秉洙 著       | 光啓 |
| 55 維護人性尊嚴—天主教生命倫理觀         | 艾立勤 著       | 光啓 |
| 56 天主論、上帝觀 (增修版)--天地人合一    | 谷寒松 著       | 光啓 |
| 57 救主耶穌的母親—聖母論             | 張春申著述；李柔靜編寫 | 光啓 |
| 58 廿一世紀基督新畫像               | 房志榮等 著      | 光啓 |
| 59 基督的教會 (增修版)             | 張春申 著       | 光啓 |
| 60 從現代女性看聖母                | 胡國楨 主編      | 光啓 |
| 61 女性神學與靈修                 | 胡國楨 主編      | 光啓 |
| 62 對觀福音導論—附宗徒大事錄           | 穆宏志 著       | 光啓 |

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業  
 上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

對觀福音導論—附宗徒大事錄 / 穆宏志 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2003〔民92〕

面； 公分。 ——（輔大神學叢書62）

ISBN 957-546-473-7（平裝）

1. 聖經—新約—研究與考訂

241.6

92011194

輔大神學叢書 62

## 對觀福音導論—附宗徒大事錄

二〇〇三年八月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：胡國楨

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 狄剛

出 版 者：光啓文化事業

〔100〕台北市辛亥路一段 24 號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: [kcpress@seed.net.tw](mailto:kcpress@seed.net.tw)

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：350 元

10174

ISBN 957-546-473-7



初期教會採用《默示錄》四章7節：「第一個活物像獅子，第二個活物像牛犢，第三個活物面貌像人，第四個活物像飛鷹。」後人以此四個活物來象徵四部福音之作者。按照傳統，老鷹象徵若望，非為本書探討內容，故未採用。而另以古代地中海的帆船象徵《宗徒大事錄》。本書封面的耶穌手持聖經，載有 $\Lambda\Omega$ （始終），即是此四部書的內容與出發點。

- 獅：象徵馬爾谷；因為《馬爾谷福音》安排耶穌第一次出現是在曠野的野獸群中（谷一13）。
- 人：象徵瑪竇；因為《瑪竇福音》以耶穌的族譜為開端，強調耶穌為人的歷史背景（瑪一1~17）。
- 牛：象徵路加；因為《路加福音》以聖殿為開場，且耶路撒冷聖殿常以羊、牛等作為奉獻（路一8~20）。
- 船：象徵《宗徒大事錄》；因為保祿傳福音旅程中，地中海航行經驗極為重要。



ISBN 957-546-473-7 \$350



9 789575 464738 00350

10174

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group