

〔17〕新約的記載



① 福音定型的因素

耶穌雖浪跡於塵世30多年，其言論與作為，非萬卷所能盡，惟其本人却未留隻字；祂乃名符其實的述而不著者。公元60年正當伯多祿與保祿初上羅馬之際，四部福音書便於此時蘊釀成文。其實，在四部福音之前，聖保祿宗徒早已用書信的方式寫成了新約中最早的一本書，就是寫於公元52年左右的得撒洛尼前書。換言之，從耶穌逝世之後直到公元52年期間，除了一些片段紀錄以外，在教會內尚無正式的新約文件。這20餘年，初期教會均以口頭的宣講來傳遞耶穌基督死亡與復活的信息。當時的宣講者除主要為宗徒以外，尚有一些稱為教師的，亦與宗徒一起在各地面對不同的對象宣講。這些宣講者為答覆當地聆訊者的特別困難和需要而援引耶穌的言論及闡釋其行動；那些常被引用的言論和屢被講解的行為後來便紀錄了下來；而那些極少或甚至沒有應用的，則逐漸遺失了。在還未有紀錄的口傳階段，宣講者的內容漸漸就開始定型了。影響它定型的因素可大致歸納為三類：

一、對象的影響：

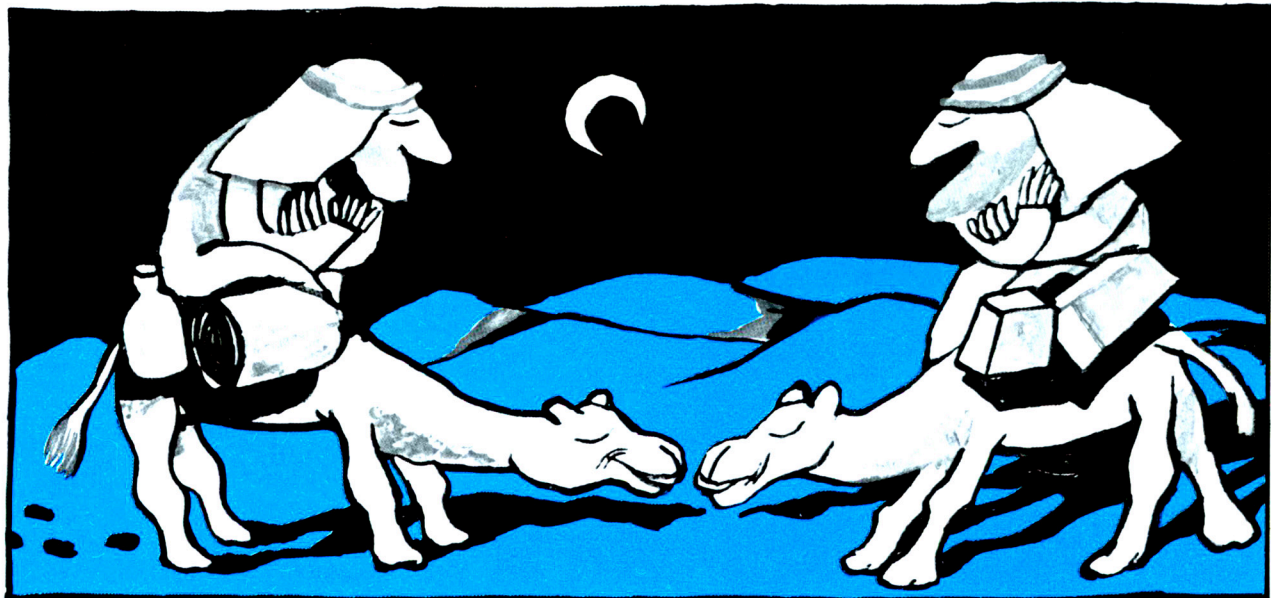
宗徒們最早的宣講對象，大部份是

信奉一神論的猶太人。猶太人最難接納的是耶穌復活的信息。他們不僅否定耶穌為默西亞，而且企圖抹掉「復活」在歷史上的痕跡。為維護復活的信息及肯定耶穌為真正的默西亞，初期教會遂宣佈「按照經上記載，他（耶穌）第三日自死者中復活了……」。其實，「按照經上記載」和「第三日」都含有頗濃厚的護教意味。曾經生活在猶太人的宗教氛圍裡的宗徒們，熟知猶太人只尊崇法律、先知、與訓誨文學為其正式經典；為說服他們，不得不指出耶穌乃猶太人之經典所預示的默西亞。而「第三日」無非為証實耶穌之復活為歷史事實，並非借屍還魂；因猶太人相信，人死後三日，屍體必然腐壞。

二、生活的影響：

自從伯多祿的宣講開始以後，信從福音的羣眾日增；更藉保祿的宣信與作証，基督的喜訊在異邦地域迅速擴展。初期教會的皈依者來自不同的階層；故包括奴隸、自由人、富有者、貧弱者、猶太人，以及外邦人……等等。在這個混雜的基督徒團體內，自然產生了不少問題，例如倫理、政治、社會、法律…

口傳的階段



…等。譬如初期教會在宣講中就必須面對羅馬法律中納稅的問題、猶太人潔淨和守安息日的法律、以及離婚、休妻等問題。當初教會面臨這些困難時，她並沒有訴諸心理學、社會學、或其他人文科學的知識，而是追憶在耶穌時代，耶穌本人有沒有碰過這樣的困難；若有的話，祂的態度如何？祂會說怎樣的話？於是，面對納稅的困難時，初期教會便不斷援引耶穌所說「凱撒的歸還凱撒、天主的歸還天主」(谷·12:17)這話；而面對猶太人安息日的法律時，「安息日是為人，並不是人為安息日」(谷·2:27-28)這言論；對於離婚和休妻的問題也是一樣。

初期教會雖然在不同的環境，面對不同的對象宣講，但由於所宣講的內容均集中於耶穌生平的重大事蹟，故逐漸宣講便形成了一個粗略的大綱，而當時的宣講者大都應用此綱領而稱之為「教理綱要」(CATECHISM)，至於應用此綱要而宣道的人則稱為「教理傳授者」(CATECHIST)，而受教人則稱為「慕道者」(CATECHUMEN)。口傳時期宣講的綱領大致如下：

- 耶穌基督是達味的後裔。
- 應驗先知的預許。
- 耶穌的降生、受洗、奇蹟、建立聖體……受難、復活、顯現、光榮升天。

直到對觀福音作者——馬爾谷、瑪竇、路加——編寫福音時，才把這綱要補充和發展而把耶穌的生平事蹟分為四大階段：

1. 納匝肋的隱居生活
2. 傳教生涯(主要在加里肋亞)
3. 由加里肋亞到耶路撒冷
4. 耶京最後的一週(受難與復活)

三、禮儀的影響：

禮儀在初期教會的生活中，佔有非常重要的地位。信徒經常聚會、祈禱、讀經、和分餅。而擘餅禮(BREAKING OF BREAD)可說是初期基督徒團體禮儀生活的中心。當舉行擘餅禮時，初期教會完全遵奉耶穌的命令：「行此為紀念我」。宗徒們不僅重覆這行動，而且在祝聖酒餅時，還不斷地重申這話：「你們行此為紀念我」；於是，耶穌的話便在禮儀的場合中保存了下來。根據一些聖經學家的研究，認為「最後晚餐」中有關「建立聖體」的記錄，很可能是受到初期教會擘餅禮的禮儀所影響而編寫成的。此外，若望福音的「序言」(PROLOGUE)，以及新約中某些仿如「讚美詩」的篇幅，亦可能是來自禮儀的「生活實況」(SITZ IM LEBEN)。



今天的猶太兒童抱着希伯來文寫成的書。

② 福音成書的原因：

既然由公元30—50年間宣講者都只用口頭的方式傳遞喜訊，究竟有何原因促使口傳的訊息落實而成爲文字？原因主要有三：

第一：地理上的距離 自從公元49年宗徒在耶路撒冷的會議決定接受外邦人入教而免受割損後，地方教會紛紛成立，由於此地方團體與彼地方團體之距離甚遠，宗徒無法親身兼顧各地的需要，故有以書信訓誨信徒之需要；爲此新約中最早的著作乃以書信的形式出現（見得撒洛尼前書）。

第二：時間的距離 初期教會的証人，因着分散和死亡，使到耶穌言行的保存產生了很大的問題。當與耶穌生活在一起的見証人都死亡以後，誰來告訴後人耶穌的事蹟呢？宗徒的死亡使口傳的福音受到了很大的威脅。於是，當時有人要求把宗徒的宣講筆之於書。

第三：教理上的需要 他們實際地要求口傳的資料能夠有系統有組織地書寫下來，好使宣講有所根據並使內容較爲一致。

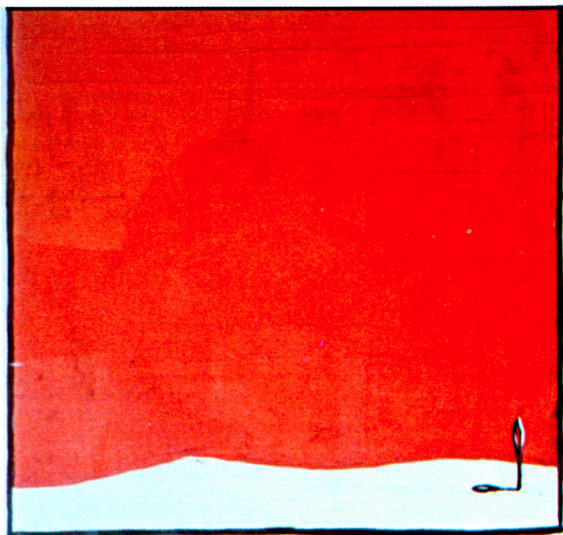
③ 研究福音的步驟：

福音資料的累積和變化是經過三層的：

(1)耶穌時代(2)宗徒時代(3)福音作者時代。然而，爲研究福音，聖經學者須由第三層開始，即作者的一層開始。首先研究這部已經成文的福音中，作者怎樣安排了他的資料。當他在編排及組織資料時有何主要思想支配着他，使他如此編插資料的秩序。在聖經批判學上，有一種專門研究福音作者的編輯思想的方法，稱之爲「編輯批判」(REDACTION-CRITICISM)。應用這種方法，不但可以找到作者寫作之意向(INTENTION)，而且能夠窺出作者刪改資料之動機及理由。例如瑪竇福音的基本資料原與馬爾谷大致相同，但瑪竇却把其正文分成五大部份，這樣的安排無非爲反

影出耶穌乃新的梅瑟，並針對猶太人說出祂是一切法律與先知的圓滿。瑪竇又特別着重耶穌的言論，目的也不過是要說明耶穌的言論比猶太經師的言論更爲卓絕；祂是經師中的經師。例如：馬爾谷每次記載耶穌行奇蹟後，總加上一句話，叫羣衆或受惠者不要宣揚出去；這多加上的一句話正暗示了馬爾谷自己的神學思想，聖經學者稱此爲「默西亞的秘密」。而這思想就是影響馬爾谷編輯資料的因素。

利用編輯批判的方法，解開了福音作者編書的謎以後，我們便可進入福音的第二層：即宗徒時代的一層。面對這一層，主要是問：宗徒們在怎樣的「生活實況」中宣講了耶穌生平的言行，爲解答這問題，在聖經批判學上有一種名爲「類型批判」(FORM CRITICISM)的方法。利用這種方法不僅可以找出宗徒宣講的不同「表達型式」，而且可以得知他們在怎樣的「情況」下運用了來自耶穌的資料。在新約聖經裡，我們發現了許多不同的表達方式，例如有詩歌、敘述、軼事、語錄、格言……等等。這些表達型式，我們稱爲「文學類型」。類型批判方法就是從宣講的文學型式中去決定宣講的「生活實況」。譬如：在新約聖經裡有一些類似「讚美詩」或「光榮頌」的文學型式（見斐·4:4—6及其



他書信)，類型批判學的學者認為用這種文學型式來表達的宣講，大部份是來自禮儀的場合。又例如四福音中「空墳墓」的記錄，有人便認為是來自朝聖的禮儀場合；有關聖體聖事建立的記錄，則很可能是來自「擘餅」的禮儀場合。但話又說回來，類型批判方法只能分辨出宣講的「表達型式」和「生活實況」，但它不能去決定聖經中某段記錄的古老性。換言之，類型批判方法不能去決定聖經資料的歷史性。的確，利用這個方法，我們進一步得知宗徒在怎樣的「場合」中宣講，而這「場合」與他宣講的「型式」有關。處於不同的場合，面對不同的對象及其需要，宗徒在引用耶穌的言行時，實在可能有所選擇及修改。

福音最底的一層，就是耶穌自己的時代。從「史料批判」(SOURCE CRITICISM)的角度來看，真正出自耶穌自己的口而毫無被修飾的痕跡的資料，可能不是很多。一般而言，對於福音中以「我實實在在告訴你們……」這種型式來表達的話，極有可能是來自耶穌自己的口。因為這種說話的方式太特殊，不是當時的人慣用的語法。此外，有時耶穌的話並不是他自己奇特的創造，耶穌也應用當時猶太人的格言(瑪·9:12-13)。

總而言之，新約主要是一部宣信的文件，而非一部「耶穌的小史」或「耶穌傳」。宗徒及新約的作者所關心的並非是歷史學家所關心的。後者關心的純粹是歷史事實；而前者所關心的是通過歷史的事件(HISTORICAL EVENT)來宣達他們對復活了的那位的信仰。既然，他們的宣信是紮根在許多歷史事件中，所以新約的報導便揉合了「歷史」與「宣信」兩者。此兩者如此緊密地結合，致使人無法清楚地界定何者為歷史，何者為宣信。簡言之，新約是一部初期教會宣講她自己對一位曾經在歷史上留下真實的聲音、足跡、及情感、後來又由死亡中復活的主的信仰歷程。這文件既屬歷史，同時又超越歷史。究其原因，這「既屬歷史又超越歷史」的特性，並非來自新約的書本本身，而是來自它所宣講的「人——天主」的耶穌基督。

④ 新約的綱目：

何謂「綱目」？「綱目」(CANON)一詞本有「準繩」之意。所謂新約綱目，就是教會以不能錯的權力，承認了某些文件是由天主以靈感推動人寫成的，內含天主啓示的救恩真理。教會在這些文件內不僅可找到她自己原本的真面目，而且亦是她在旅途中唯一可靠的指標。凡經教會接納的，則稱為「正典聖經」。



駱駝穿針孔。

為何只有教會才有權力審定那些文件為「正典聖經」呢？對於這個問題，我們必需在「教會與聖經」的關係中來回答。在聖經未成書之前，我們已經有一個生活的團體——教會。這個團體一開始便渡着很深的信仰生活。經過相當時間之後，這個團體便在聖神的默佑下把自己的信仰生活用文字和言詞表達出來，於是便成了我們今日的新約聖經。換言之，新約聖經就是初期教會信仰生活的結晶，它是初期教會的一面鏡子，在這些書本內，他可以找到他自己的真面目。而後期教會是承接着初期教會的信仰的。初期教會和後期教會都是一個基督的團體，如果新約聖經是這團體的信仰結晶，則我們可以說只有教會自己才有權說在這些書本內找到或找不到他自己的真我。所以，在初期教會中雖然有許多寫耶穌的生平和宗徒的活動，但教會沒有接納它們為「正典聖經」，因為在這些作品內，教會找不到他原本自我，故稱這些作品為「偽經」，所謂「偽」是表示這些文件並不能反映出教會團體的真我。

一方面，聖經是在初期教會團體內形成，反映教會的原始信仰；另一方面，成文後的聖經，又成為教會整體及各成員信仰生活的準繩。

被教會公認作為正典聖經的新約書

籍，包括：四福音，宗徒大事錄，14封保祿書信，七封公函，以及默示錄，共是27卷。

⑤ 默感的問題：

在教會的傳統信仰中一向認為「聖經」之所以與其他書籍不同，因為它是在天主聖神的默感下寫成的。所以聖經有兩個作者，一是天主，另一是人。天主是全部聖經的作者，同時人亦是全部聖經的作者，並非一半一半。這是怎樣的一回事呢？在每位作者寫作聖經的過程中，天主的能力（或是說天主之神）曾十分強烈地進入作者的身上啓發他，推動他，使他寫出天主主要表達的救恩真理。可是，我們不要以為天主之神（或天主的能力）進入了作者身上之後，便破壞了作者自然本性；又或者認為人只是被動的工具，絲毫沒有積極和主動的寫作行動。若如此，人便不能稱為真正的作者了，他只能稱之為「記錄員」，或被動的「機械」。教會的信仰曾不斷地肯定天主和人都是真正的作者。換言之，天主之神在人身上並不改變或破壞人身上原有的條件；如果作者是文學修養有素的，則他所寫的書本亦顯得文詞暢達，思想清晰綺麗；倘若作者的知識水平較低，則他的作品也很自然表現得較粗糙平凡。譬如路加福音和馬爾谷福音之間的分別，以及保祿和伯多祿二者



之區別就是一例。總言之，天主以靈感推動人寫聖經，並不損壞人的本性，亦不彌補作者在本性的缺乏；如果作者不懂希臘文，他不會因默感而突然寫出本希臘文書來。因聖經作者的教育程度、天賦資質、社會背景、人生經歷不同，聖經的著作有不同的風格、筆法、和體裁是很自然的事。

至於傳統上說，因為天主是全部聖經的真正作者，所以全部聖經不能錯，對於這個問題應如何解釋呢？的確，既然聖經是天主啓示之書，故實不能錯。但所謂的「不能錯」並非指字面上的不能錯，而是指「救恩真理的不能錯」以及「歷史的不能錯」。天主進入人類歷史中，對人啓示祂願意救人，所以在舊約時代與以色列民立了個盟約，從此，祂是救他們的天主，而以色列民也是祂的子民。到了新約時代，耶穌基督的降臨使天主的救援更圓滿更具體地實現；爲使救恩達於地極，祂建立了教會，也建立了聖事，在這些事情上，聖經的啓示是不能錯的。此外，「救恩」與「歷史」息息相關，天主曾利用了歷史的事實來表達和完成祂的救恩，例如過紅海或出谷的事件，這本是很平常的事件，一羣人民受不住暴政的壓迫起而反抗和逃脫，但天主却利用了此事件，干預了它，使在這事件中的人民，感覺到祂大能的拯救和臨在，而成了一救恩事實。在這報導上，聖經一定不能錯。但是，對於多少人出離了埃及、以及被掩沒在紅海底下的埃及軍隊的數目，則不必一定正確無誤。聖經與一般歷史書不同，它無意詳細記錄歷史上所發生的一切，而主要在敘述天主在許多歷史事件中的拯救行爲。故此，它注意的是史實中的救恩意義。

⑥ 新約聖經的手抄本及中譯本：

(一)新約手抄本：

所謂「手抄本」(BIBLICAL MANUSCRIPTS)是指在印刷術發明以前的聖經手抄文件。這裡主要是提出新約聖

經的「大楷抄本」及「小楷抄本」，前者抄在羊皮紙上，後者則抄於普通紙張上。有關新約的全部手抄本共有四千卷之多，其中大楷抄本有208件；小楷抄本則有2370件，另外尚有六、七件草紙卷及1603件屬禮儀選讀卷。在這些抄卷中，很少有包括全部新約文件的；大部份只限於一本或幾本新約著作，有時甚至只是新約某書的片斷記錄。

大楷本計有：(1)梵蒂岡抄本(CODEX VATICANUS 第四世紀)；(2)西乃抄本(CODEX SINAITICUS 第四世紀)；(3)亞歷山大里亞抄本(CODEX ALEXANDRINUS 第四世紀)；(4)厄弗梭抄本(CODEX EPHRAEMI RESCRIPTUS 第五世紀)；(6)科黎德提抄本(CODEX KORIDETHI 第七至九世紀中葉)；(7)尚有大楷的拉丁D字所代表的兩種抄本：即貝匝抄本(CODEX BEZAE 第六世紀)和客拉洛蒙塔洛抄本(CODEX CLAROMONTANUS 第六世紀)。此外，尚有關於四福音、保祿書信、公函以及默示錄的小楷抄本多件。

草紙抄卷大都是近代發現，大部份是殘缺不全的或片斷的抄錄。另一方面，這些草紙抄卷却很有價值，因其甚爲古老，有些竟是第二世紀時的作品。

(二)新約中文譯本：

遠自唐太宗貞觀九年，即公元635年，景教已在中國傳揚教義。從「大秦景教流行中國碑」，得知景教曾翻譯了全部或至少是局部聖經。但是在吐魯番(1885-1905)及燉煌出土的景教文獻中，却沒有發現任何聖經文件。

公元1294年，一位名若望孟高維諾(JOHN OF MONTECORVINO)的方濟各會士曾入中國傳教，由他的書信中得知他曾把聖詠和新約全書譯成韃靼人通用的言語。但這譯本早已失傳。

第一本正式中文聖經譯本是由巴黎外方傳教會會士巴設(J. BASSET)所譯只限於新約部份。作品譯自拉丁通行



哲理



偵探小說

本。第二本中文聖經譯本是古新聖經，也是第一本中文新舊約全書譯本，由耶穌會會士賀清泰（LOUIS DE POIROT）譯自拉丁通行本。而在1823年出版的第一本漢文聖經譯本「新舊約全書」，是馬禮遜（ROBERT MORRISON）及其助手米憐（MILLIAM）所譯。「四史聖經譯註」則於1892年中出版。1897年，耶穌會會士馬相伯譯「新史合編直講」；1937年巴黎外方傳教會會士德雅（J. DEJEAN）李問漁譯並出版「新經全集」1913年出版「救世福音」；1948年則完成了註解四史聖經。1919年耶穌會士蕭靜山出版了四福音，隨後又出版「新經全集」（1922年），由於蕭氏的譯本高

明通暢、語調動人，故後來成了中國教會裡的「中文通行本」。1931年耶穌會士巴鴻勳（J. BATAILLE）也出版了「新經合編」，此書於1948年按照希臘原文修訂而出版了修訂本。1923年巴黎外方傳教會士卜士保（P. BOUSQUET）譯了「新經公函」和默示錄；又同會的歐璧石會士於1915年及1927年譯了保祿書信及宗徒公函。從1940—1956年間，耶穌會士狄守仁（P. PETIT）領導其會士先後出版福音、新經全書、宗徒大事錄、及羅馬書。吳經熊先生於1946及1949年先後翻譯「聖詠譯義初稿」及「新經全集」，譯自英、法之譯本。一直到1945—1961年方濟各會士雷永明神父（GABRIEL M. ALLEGRA）領導十多位方濟各會士合力從聖經原文翻譯成了全部中文聖經，並加上引言，注釋，和附義。全部聖經的譯成曾用了16年的工夫。後來又費了五年的時間（1963—1968）將這11卷聖經譯本重加修訂而出版「聖經合訂本」，全書二千多頁；這是第一部譯自原文的中文聖經合訂本，即今日我們所沿用的，由思高聖經學會出版的合訂本聖經。最後，在1969年，台灣光啓出版社也出版了「新經全集新譯本」。



在意大利翡冷翠的名畫修葺工作中，發現了這幅在五百年間修改重畫過三次的油畫。

左眼及較大的咀是1200年一位佚名畫家所畫的聖母，在左方較淺色的面龐為400年後所繪上。右方較深色的部份約於1700年所畫。