

今日如何读新约

READING THE NEW TESTAMENT TODAY

圣经图书馆
The Biblical Library

[美] R. E. V. 伏斯特◎著

冷欣 杨远征◎译

六点◎校

图书在版编目(CIP)数据

今日如何读新约/(美)伏斯特著;冷欣,杨远征译;六点校.

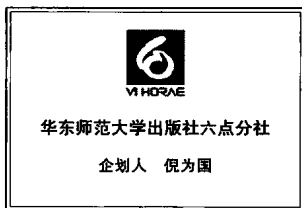
上海:华东师范大学出版社,2011.8

(圣经图书馆丛书)

ISBN 978-7-5617-8594-2

I. ①今… II. ①伏…②冷…③杨…④六… III. ①圣经-研究 IV. ①B971.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 081788 号



Reading the New Testament Today

Original ISBN: 9780534541804

by Robert E. V. Voorst

Copyright© 2005 by Wadsworth, a part of Cengage Learning. Cengage Learning Asia Pte. Ltd. 5 Shenton Way, #01-01 UIC Building, Singapore 068808

Original edition published by Cengage Learning. All Rights reserved.

本书原版由圣智学习出版公司出版。版权所有,盗印必究。

East China Normal University Press is authorized by Cengage Learning to publish and distribute exclusively this simplified Chinese edition. This edition is authorized for sale in the People's Republic of China only (excluding Hong Kong, Macao SAR and Taiwan). Unauthorized export of this edition is a violation of the Copyright Act. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

本书中文简体翻译版由圣智学习出版公司授权华东师范大学出版社独家出版发行。此版本仅限在中华人民共和国境内(不包括中国香港、澳门特别行政区及中国台湾)销售。未经授权的本书出口将被视为违反版权法的行为。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

Simplified Chinese Translation Copyright © 2011 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2008-335 号

本书封面贴有 Cengage Learning 防伪标签,无标签者不得销售。

今日如何读新约

(美)伏斯特 著

冷欣 杨远征 译

六点校

责任编辑 倪为国 何花

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537

门市(邮购)电话 021-62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 787 × 1092 1/16

插 页 4

印 张 35.25

字 数 545 千字

版 次 2011 年 8 月第 1 版

印 次 2011 年 8 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-8594-2/B · 638

定 价 98.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举地割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（《提摩太后书》3：16）

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书，积累西方经学史的重要文献，改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇，以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上，鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作，旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱，垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路；旨在消弭“文史哲”的分割，此乃是中西方共通的古典治学之道。其中，以“文”为基础，即对文本的字、句、文法的分析和理解，包括训诂和修辞（或辩说）两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学，中国先人自有类似注疏治学传统，讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主，通晓字义和句义后，进入“大学”，在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例，

传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上，天道统摄人道，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学·明明德篇》）。而西方的“大学”则以哲学为主，亚里士多德以神学为第一哲学，后来的基督教神学基本认同了这一看法，把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主，继而遍寻史料史实，再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书，旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理，同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作，以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域，迈向环球”的大趋势下，“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担，并邀请国际圣经学界资深学术顾问，发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

中文版序

能为中文读者就拙著《今日如何读新约》作此序言，本人深感荣幸。此书构思及其《新约》研究进路，是我于宾夕法尼亚州威廉斯波特(Williamsport)的莱康明学院(Lycoming College)任教授时产生的。1997年，我在牛津大学作学术休假，开始写作此书，书稿完成于另一次休假，此时我在密歇根州荷兰市(Holland)的西部神学院(Western Theological Seminary)任《新约》教授，亦为我现在的教职。自2003年此书由沃兹沃斯(Wadsworth Press)出版社出版以来，它在美国的学院、大学以及神学研究学院被广泛应用。此书在中国能由六点出版并供大学的学生使用，我深感殊荣。

与大多数作者一样，我要向很多人致谢。我感谢那些我任教的学校所提供的学术休假和研究支持。牛津大学的博德莱安图书馆(Bodleian Library)、莱康明学院图书馆(Lycoming Library)和西部神学院的图书馆管理员辅助我完成了本书中大量的文献检索工作。我还要特别感谢“圣经图书馆系列”的两位主编，他们选择并安排本书在中国翻译及出版。杨克勤博士(Dr. K. K. Yeo)是位卓越的《新约》学者，尤其在与汉语圣经跨文化诠释上极有造诣。梁慧博士在圣经汉语诠释的重要领域享有国际声誉，她是我的硕士学位项目中的一名学生，是一位正在兴起的青年学者。称呼这两位学者为我的同事和朋友，亦为本人之殊荣。

中文读者将会看到，本书对《新约》研究选取了多元方法的进路。距此一二十年前，多数介绍《新约》的教科书还都严重地或完全依赖于一种历史批判的方法。今天，在涉及《新约》研究的方法时人们争议颇多，而有关的方法论议题也是新近的出版物和专业研讨会最为频繁讨论的问题。因此，本书采取了多元方法的进路来研究《新约》，运用了来自人文和社会科学的诸种方法。贯穿全书，这些不同的方法都会向学生逐一阐明。较之于先前的《新约》研究途径，这种多元方法的进路是更加丰富多彩的，并向学生介绍了今日《新约》研究实际的进展，然而这对他们而言，也具有更多的挑战。我知道中国的学生能够而且勇于迎接这些挑战。

本人希望阅读本书的中国读者能够获得关于《新约》的内涵和今日《新约》学术研究方面的洞见。

罗伯特·范·伏斯特

美国密歇根州荷兰市

2010年12月10日

前 言

这本给学生的《新约》导读，实质上是一本《新约》研究的最新之作。近年来，《新约》研究已经发生了剧烈的改变，参加过《新约》学者会议或者阅读过学者们已出版的研究著作的任何人都知道，“事情并非过去所呈现的样子”。对学者和学生来说，方法的改变可能是最为显著的了。备受尊崇的历史批判法的时代尽管其势力仍显强大，然而在某些方面却正在被修改，且在其他方面也受到了攻击。较新的阐释方法已经进入了《新约》的研究领域，以补充或代替历史批判法，诸如：女性主义、修辞、叙事、读者回应、社会科学、结构主义、神学、非裔美国人的、第三世界/跨文化以及其他的方法。这些研究《新约》声音的改变也在席卷这一领域。20 世纪的前 50 年，欧洲男性的声音（尤其是德国的新教徒）领跑这一领域；后 50 年，延续欧洲传统的大多数美洲男性的声音——既有新教徒又有罗马天主教徒——成了这一领域的主宰。如今，在 21 世纪开始之际，很多其他的阐释者发出了试探的声响：包括美洲人种和少数民族、犹太学者、发展中国家的民族，特别是妇女。《新约》研究现在已经被全球化了。当互联网和电子出版物急剧成为被人喜爱的交流方式，做研究和传播的格式的改变也在开始影响《新约》的研究。最后，如同那些被重新开启的旧问题和提出的新问题一样，研究结果导致的变化是显而易见的。关于耶稣其人及其信息以及使徒保罗神学的问题特别突出。总而言之，过去历史阐释的“单一研读方式”，现在已经被以较新的方法为基础的多种研读《新约》的方法所代替。

然而，通过细读目前介绍《新约》的这些文本，一个人几乎难以意识到这种变化。大多数人只适应历史批判这唯一的方法，只有最新的几本书中采用了一两种较新的方法。本书通过向学生介绍当代《新约》研究的全部领域，并给他们介绍一些实际上如何研读《新约》的实用知识，以期改变这种状况。首先我会尽力把这些方法呈现给我的学生们，在某种意义上，这对教学和学习是有益的。在这里，传统的历史批判分析方法仍有存在必要，原因有二：（1）直到今天，仍然有一些有影响力的阐释者视之为唯一方法；（2）很多人，可能是大多数使用比较新式方法的阐释者会将历史批判法与其他的方法相结合。在历史研究方法之外，本书的每章将会兼有四种重要的较新方法：女性主义

解读、社会科学解读、叙事学解读(福音书和《使徒行传》)和跨文化解读。尽管在第一章给了这些(研读)选择以比较全面的解释,但这种解释仍是初尝的。

女性主义批判在今天显然是最主要的新方法,它由很多女性阐释者所操持,而越来越多的男性也开始使用这一方法。尽管传统上是以北非为中心,但是女性主义圣经学术目前在欧洲和非洲正在增强。女性主义学术承诺,要在可见的将来对于圣经研究产生一个意义重大的影响,就像它将对人文学科所产生的普遍影响一样。社会科学批判尤以社会学和人类学的方法为基础,且在解释《新约》世界的社会处境方面成果丰硕。它强调《新约》如何与它那个时代的社会结构发生联系,这有助于克服时常来自于历史批判方法的狭隘的意义解释。在目前的研究中,《新约》的叙事进路日显突出,它拥有将古代文学的形式与现代文学的意义连结起来的希望。在这本书中,我们会从很大程度上将叙事的方法限定在实际的叙事,即福音书和《使徒行传》的叙事之中。当学术界在不断地处理国际跨文化事务和多种文化所关注的事情之时,跨文化批判,尤其是来自于非洲、美籍西班牙人和发展中世界以及北美的亚洲圣经学者的跨文化批判,在最近这 20 多年里已经变得尤为突出。

这本书综括要点如下:第一章,《新约》导论,立足于使学生全面判断《新约》的本质和结构。第二章介绍了当今《新约》研读的方法,历史批判法和刚刚提及的研读《新约》的较新方法。第三章介绍了《新约》在犹太教中的历史背景,以及在第四章中它的希罗背景。第五章引入了“对观福音问题”,以及福音书的研究方法展开对《马可福音》、《马太福音》、《路加福音》和《约翰福音》的概述。从第六章到第九章分别概述了《马可福音》、《马太福音》、《路加福音》和《约翰福音》。第十章论及《使徒行传》。第四部分涉及的是保罗和保罗传统,第十一章引入了这一主题;十二章谈论了《帖撒罗尼迦前书》和《哥林多前/后书》;十三章是《加拉太书》和《罗马书》;十四章是狱中书信《腓立比书》和《腓利门书》;十五章囊括了《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》和《以弗所书》;第十六章包含了《提摩太前/后书》和《提多书》。第五部分论述了大公书信(普通书信)和《启示录》,这部分包括:第十七章的《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前/后书》和《犹大书》;第十八章的约翰书信以及第十九章的《启示录》。第六部分是结论,包含第二十章,简要处理了“《新约》之后基督教的起源”,尤其是第一二世纪基督教文学观点以及灵知主义的挑战。

第六章至第十章和第十二章至第十九章论述了《新约》的每一卷书,其内部结构如下:首先,本书内容在简要的提纲中已经给出,以方便学生。第二,阅读部分的指南利用了传统的和较新的方法以突出本书的重要特征,鼓励和引导学生自己研读文本。接着,讨论了历史批判研读的诸问题:作者、读者、日期等等问题。最后,较新的叙事、修辞、社会科学、女性主义和跨文化阅读的方法也会予以介绍,并从当代《新约》学术成果中举例说明。

我在本书中特别通过互联网让教学方法的辅助工具变得更为丰富。这些辅助工

具在学生学习和教授施教中都是有益的。

- 每章结尾的特点是列出研究和讨论的词汇和问题,并且对进阶阅读的书目做了简要注评。

- 文本的一些部分说明了所运用的较新方法。从阐释的作品中挑选的这些简短片断长度适中,适宜于刚开始学习的学生的鉴赏水平。在这些片段中,学者们将这5种较新的方法运用到学习的段落。这些摘录给阐释者以及那些方法在这里“用自己的声音说话”的机会。每一组的特点是有有一个简要介绍,接着是阅读,以帮助学生理解不同方法的运用,并使之清晰独特。

- 这本书的相关网站将帮助学生达到教学目标。其特征为:章节的目标、概要、讨论区、交互式小测验,以及为学习《新约》的学生准备的重要站点的链接。这个站点也提供了当今圣经研究的进路,以及大量《新约》和后《新约》时代的古代文献。要访问本站,请登录韦兹沃斯的网页:<http://www.religion.wadsworth.com>。

- 这一网站还为教授们提供了一个特别的内容,它包含了本书每章中10到15个演示课件(PPT)。这些课件含有每章中基本的“你至少要知道的信息”。它们也在很多章节中展示了好几幅照片,这些照片由 BiblePlaces.com 慷慨惠赐。

致 谢

我要向许多人表达我的感激。这本书反映了我 25 年的《新约》研究所得和 15 年来向本科生、研究生层次的学生教授《新约》的教学积累。我从执教经历中学到了很多,远远超过我自己所教给他们的。我要感谢位于宾西法尼亚威廉姆斯港的里卡明学院(Lycoming College),在那里的 10 年里,我每个学期都要开设《新约》这门课程,也是在那里我开始了本书的写作;感谢英国牛津的威斯特敏斯特学院(Westminster College),在 1997 年我的安息年期间资助我进行“历史上的耶稣”的研究;感谢牛津大学的《新约》研究班,这个班曾亲切地邀请我分享了这一研究的成果;感谢我现在任教的密西根霍兰西部神学院(Western Seminary in Holland)的行政部,因为他们极力地鼓励我的这一工作;最后特别要感谢的是西部神学院支持我的同事们。

布兰德·伊顿(Brand Eaton)是我在里卡明学院的一位学生,在我的指导下,他研究和写出了本书第三、四和二十章的初稿。布兰德是宾西法尼亚约克斯普林循道卫理联合教会(York Spring United Methodist Church)的牧师。在本书中他对这些章节的贡献和较为开放的建议已经成为无价之宝。我也因他们提供了第一稿的小测验材料而感谢两位以前的学生琼·布朗(Jon Brown)和安德烈亚·菲利普斯(Andrea Phillips)。最后,我也要深深感谢托德·伯伦(Todd Bolen),他慨然允诺我在本书和网站上使用那些来自他 BiblePlaces.com 网站上精美的数码照片。韦兹沃斯(Wadsworth)的编辑在本书的策划和出品方面是极好的伙伴。在他们为我所做的所有完美工作的同时,我尤其想感谢才干卓越的编辑史蒂夫·温瑞特(Steve Wainwright)、助理编辑安娜·卢斯提格(Anna Lustig)和李·麦克科兰克恩(Lee McCracken)、技术指导朱利·安古拉(Julie Aguilar),还有市场指导沃斯·哈维斯(Worth Haves)。我也感谢我的版面编辑维多利亚·尼尔松(Victoria Nelson),以及从事印刷工作的阿隆·多尼(Aaron Douney)。

在其他研究所的学者们为本书的很多地方提出了详细而富有洞见的批判,他们是:佩珀代因大学的兰达尔·D·凯斯努特;马里兰州的洛约拉学院的斯蒂文·D·德里弗;亚利桑那州立大学的查尔斯·埃莫森;克莱姆森大学的南茜·A·哈德斯特;弗伦兹大

学的斯坦·哈斯梯恩；南康涅狄格大学的马可·赫德曼；乔治华盛顿大学的爱德华·C·豪斯泰特；乔治城大学的托德·里纳菲特；佛罗里达大学的雅各·R·穆勒；洛约拉马里蒙特大学的杰弗里·S·斯科；罗格斯大学的马龙·H·史密斯。尽管所有这些人 为本书锦上添花，然而存在于其中的任何错误之处仍然属于我个人。如果你们当中有人使用本书或相关网站，请将你们的评论和建议发给我，以促使它的改进，本人将献上最诚挚的谢意。你也可以通过信件(Western Theological Seminary, 101 East 13th Street, Holland, MI49423)或电邮(bob.vanvoorst@westernsem.edu)联络到我。

最后，我要向我的妻子玛丽亚和我们的两个儿子理查德和尼古拉斯以及所有爱我和支持我的人们表达我深深的感谢。

目 录

中文版序/1

前言/1

致谢/5

第一部分 新约现代诠释概论

第一章 新约导论/2

什么是《新约》/3 《新约》纵览/7 《新约》的翻译/15 运用互联网在
当今研究《新约》/17 关于如何读圣经的一些建议/18

第二章 今日《新约》解读方法/21

历史批判解读/21 叙事学解读/30 社会科学解读/33 女性主义解
读/36 跨文化解读/38 小结/42

第三章 《新约》的犹太文化发源/44

犹太教要点概述/44 《希伯来圣经》的起源、发展和结构/45 从亚历山
大大帝之死到罗马占领时期的巴勒斯坦/49 希腊化时期的犹太文学/56
第二圣殿时期犹太教中的宗教群体/60 犹太人的生活制度/65 小结/
70

第四章 《新约》的希—罗文化发源/72

亚历山大大帝的统治/72 亚历山大的继任者和希腊文化的传播/73

继任者王国的衰落/75 罗马人的统治和生活/76 公元前40年至公元70年的犹太地：从附庸国到起义失败/77 希腊—罗马文化/78 希罗世界的宗教/88

第二部分 福音书中的耶稣形象

第五章 福音书介绍/96

什么是福音书?/96 为什么要书写福音书?/100 对观福音问题和来源批判/102 对观福音的形式批判/109 编修批判/115 叙事学解读/117 社会科学解读/121 女性主义解读/123 跨文化解读/124

第六章 《马可福音》：追随耶稣——受难的弥赛亚/129

导读/130 历史解读/139 叙事学解读/148 社会科学解读/150 女性主义解读/153 跨文化解读/157

第七章 《马太福音》：跟随耶稣——不同教会的主/163

导读/164 历史解读/174 叙事学解读/181 社会科学解读/183 女性主义解读/186 跨文化解读/189

第八章 《路加福音》：跟随耶稣——世界救赎者/193

导读/194 历史解读/205 叙事学解读/210 社会科学解读/213 女性主义解读/216 跨文化解读/219

第九章 《约翰福音》：追随耶稣——永恒的神子/223

导读/224 历史解读/234 叙事学解读/242 社会科学解读/244 女性主义解读/246 跨文化解读/249

第三部分 早期基督教历史

第十章 《使徒行传》：从耶路撒冷到罗马的教会/254

导读/255 历史解读/264 叙事学解读/268 社会科学解读/271 女性主义解读/273 跨文化解读/275

第四部分 保罗和保罗传统

第十一章 保罗和保罗传统导论/280

保罗研究资料/280 作为书信作者的保罗/281 保罗书信格式/281
寻找历史上的保罗/283 保罗的主要教导概述/286 保罗新观/290
保罗传统/291

第十二章 《帖撒罗尼迦前书》、《哥林多前/后书》：保罗写给希腊教会的信/296

《帖撒罗尼迦前书》：有信心的生活和基督再来的临近/296 《帖撒罗尼迦前书》导读/297 《帖撒罗尼迦前书》历史解读/299 《帖撒罗尼迦前书》社会科学解读/303 《帖撒罗尼迦前书》女性主义解读/305
《帖撒罗尼迦前书》跨文化解读/306 《哥林多前书》：活泼的教会中的合一、智慧、爱与盼望/308 《哥林多前书》导读/309 《哥林多前书》历史解读/313 《哥林多前书》社会科学解读/315 《哥林多前书》女性主义解读/316 《哥林多后书》：保罗为他作使徒的呼召辩护/318
《哥林多后书》导读/319 《哥林多后书》历史解读/321

第十三章 《加拉太书》和《罗马书》：信徒凭信心生活/328

《加拉太书》：在基督的自由中坚立/328 《加拉太书》导读/329 《加拉太书》历史解读/332 《加拉太书》社会科学和跨文化解读/333
《加拉太书》女性主义解读/335 《罗马书》：保罗向一个独立的教会解释他的福音/337 《罗马书》导读/338 《罗马书》历史解读/341
《罗马书》社会科学与女性主义解读/343 《罗马书》跨文化解读/345

第十四章 《腓立比书》和《腓利门书》：狱中的两封书信/349

《腓立比书》：在主里的喜乐/349 《腓立比书》导读/350 《腓立比书》历史解读/353 《腓立比书》社会科学解读/356 《腓立比书》女性主义解读/358 《腓立比书》跨文化解读/359 《腓利门书》：保罗为一名基督徒奴隶调停/360 《腓利门书》导读/361 《腓利门书》历史解读/362 《腓利门书》社会科学解读/364 《腓利门书》女性主义解读/366

第十五章 《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《以弗所书》：保罗传统/369

《帖撒罗尼迦后书》：满怀信心地等待末日到来/369 《帖撒罗尼迦后书》导读/370 《帖撒罗尼迦后书》历史解读/371 《帖撒罗尼迦后书》

社会科学和女性主义解读/374 《歌罗西书》:效法宇宙的基督/376
 《歌罗西书》导读/376 《歌罗西书》历史解读/378 《歌罗西书》社会
 科学和女性主义解读/380 《歌罗西书》跨文化解读/382 《以弗所
 书》:在宇宙的教会里效法基督/383 《以弗所书》导读/384 《以弗所
 书》历史解读/386 《以弗所书》跨文化解读/389

第十六章 《提摩太前/后书》和《提多书》: 指导具有保罗传统的教会的教 牧书信/393

《提摩太前书》:反对虚伪教导和设立教会领袖/393 《提摩太前书》导
 读/394 《提摩太前书》历史解读/396 《提摩太前书》女性主义解读/
 400 《提摩太后书》:对教会领袖的个人劝勉/401 《提摩太后书》导
 读/402 《提摩太后书》历史解读/403 《提摩太后书》社会科学和女
 性主义解读/404 《提多书》:虚假教师与教会职事/405 《提多书》导
 读/406 《提多书》社会科学解读/407 《提多书》女性主义解读/408

第五部分 普通/大公书信和《启示录》

第十七章 《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前/后书》和《犹大书》: 普通书 信/412

给希伯来人的信:真正地持守基督/412 《希伯来书》导读/413 《希
 伯来书》历史解读/417 《希伯来书》社会科学解读/420 《希伯来书》
 女性主义解读/421 《希伯来书》跨文化解读/422 《雅各书》:持守上
 帝的律法中的信心和公义/423 《雅各书》导读/424 《雅各书》历史
 解读/427 《雅各书》社会科学解读/430 《雅各书》跨文化解读/431
 《彼得前书》:在迫害中有信心的生活/432 《彼得前书》导读/433
 《彼得前书》历史解读/435 《彼得前书》女性主义和跨文化解读/438
 《犹大书》:为真道竭力/439 《犹大书》导读/440 《犹大书》历史解
 读/441 《彼得后书》:重申为真道竭力/443 《彼得后书》导读/444
 《彼得后书》历史解读/445 《彼得后书》跨文化解读/447

第十八章 《约翰一/二/三书》: 冲突中的约翰教会/450

《约翰一书》:爱心和团契/450 《约翰一书》导读/451 《约翰一书》历
 史解读/455 《约翰一书》社会科学解读/458 《约翰一书》女性主义
 解读/459 《约翰二书》:远离假教师/461 《约翰二书》导读/462
 《约翰二书》历史解读/463 《约翰三书》:让忠心的教师进来/463

《约翰三书》导读/464 《约翰三书》历史解读/465

第十九章 《启示录》：基督教启示观的成熟/468

《启示录》导读/469 《启示录》历史解读/475 《启示录》社会科学解
读/481 《启示录》女性主义解读/482 《启示录》跨文化解读/484

第六部分 《新约》之后

第二十章 《新约》之后的基督教起源/488

《新约》正典的形成/488 在《新约》边缘上/493 灵知派的挑战/498
《新约》次经/500

附录一：术语表/507

附录二：参考书目/518

附录三：索引/531

第一部分 《新约》现代诠释概论

2 第一章 新约导论

在加拿大多伦多市,人们涌进一家戏院去观看单人剧“震撼! 马可福音(Afraid! The Gosple of Mark)”。男演员弗兰克·雷耶恩(Frank Runyeon)是一名在普林斯顿神学院主修宗教研究的前肥皂剧明星,在一个制作得极像罗马地下墓穴的布景中,他以戏剧的表现方式朗诵了自己用现代英语翻译的《马可福音》,对《马可福音》的朗诵就构成了整个剧情。雷耶恩表演之后听到的极普遍的评价就是:“直到我将它全部听完,我才意识到《马可福音》具有如此的震撼力!”

www * 链接到更多关于雷耶恩和这出戏剧的网页。

在巴西里约热内卢的贫民区,一个普通的基督徒社区的成员们聚集在一起进行每周的《新约》学习。在另外一个具有激进社会正义色彩的罗马天主教社区,普通人的圣经学习具有极其重要的价值,他们中没有神父之类的领袖或者任何受过良好教育的人。这些成员们相信,他们自己对理解和执行耶稣的教训负有责任。今天,他们感到焦虑不安了,因为来自当地天主教大学的一位新约学者将与他们交流。无论是外行人的圣经学习,还是专家带来的学术视野之下的圣经研究,两种方法都是成果斐然,但是,在这两种视域之间却存在着一些张力。

www 链接到一个对普通社区中的圣经学习进程有着简要描述的网页。

在印第安纳州的特雷霍特,示威者们聚集在联邦监狱附近,制造了俄克拉荷马市联邦办公大楼爆炸,杀死 169 人的提摩太·麦克维(Timothy Mcveigh)将被执行死刑。有些人从圣经上摘出几句名言以抗议麦克维被判处死刑,最突出的就是“不可杀人”。而抗议者也从《新约》中摘取了耶稣在十字架旁与两个和他一起接受惩罚的罪犯的对话作为回应:“所受的与所做的相称。”^①在两部分抗议者之间这种艰难的对抗折射出了这种美国基督教的分裂思维——死刑判决合乎圣经,抑或不然?

3 **www** 查看圣经在此问题上赞成或反对的文字。

* 星号表明本书的附加材料可在下面的网站上找到:<http://religion.wadsworth.com>

① 此据和合本圣经路 22:41 两个强盗的对话。——译注

正如前面这些短文所示,今天,《新约》在基督徒和非基督徒中间是一个活跃的角色。《新约》在世界范围内影响塑造了基督教的教会教导、伦理、仪式和使命。尽管基督徒在语言、文化、组织和宗教教导的细节处有着差异,但是,所有的信仰者都共同拥有《新约》这部书卷。的确,《新约》时常被说成是全世界所有基督徒唯一共享的东西。此外,由于基督教信仰已经成为全世界传播得最广的宗教,也由于信仰之外的很多人对《圣经》兴趣盎然,《新约》已经变成这个世界上读者最多和长销不衰的书。

那么,《新约》到底是什么呢?在回答这个问题时,我们要首先检视一下遗嘱(testament)或契约(covenant),以及新遗嘱或新契约在古代以色列和犹太教中的意义,然后再讨论藉着耶稣建立的早期基督教的新约的观念。其次,我们也将简要考察一下《新约》书卷的结构和内容。第三,我们将介绍《新约》的翻译及其多样性。第四,我们将要考察“互联网”在圣经研究中的作用,尤其是与本书相关的内容。最后,我们将提供一些阅读《新约》的建议。

什么是《新约》

什么是《新约》?这个问题似乎有一个明显又简单的答案。《新约》是《圣经》的第二部分,即基督教的那部分,接在《希伯来圣经》之后;基督徒们称犹太人的圣卷为《旧约》。早期的基督教领袖写成了通常被称作“书卷”的《新约》的27卷,以在日常生活中给予那些成员们有关渐渐形成的一种新信仰的指导。几乎2000年中,基督徒已把这27卷书看成了经书(Scripture),这些作品被教会正式接受,成为《圣经》的一部分,在使用中被视作神圣和权威。基督徒也接受了《希伯来圣经》为经书,二者时常被共同装订在同一本《圣经》中。(这引起了一点小麻烦:当犹太人用《圣经》这个词的时候,他们常常指的是《希伯来圣经》,即基督徒们按照传统称为《旧约》的部分。当基督徒们说到圣经时,他们是指《希伯来圣经》或《旧约》,再加上《新约》)。

当我们更仔细看新约这个字眼时,这个问题就变得更为复杂。我们的遗嘱这个词,向今天的人们暗示了如同在“最后的遗愿和遗嘱”中的意义那样的一个法律意向,但这并非是对希腊语和希伯来语的遗嘱的准确理解。希腊词语遗嘱(diatheke)及其重要的希伯来语的对应词立约(berith),两者的基本意思都是“契约”,即当事双方之间通过发誓确立的一个庄严的协约。在少数情况下,两个词也用来描述一个人在死的时候对于财产的安排;这里它确实与我们“最后的遗愿和遗嘱”相似。在古代的近东,契约具有一个很丰富的背景,它被用来描述许多种类的严肃契约。圣经上契约一词指的就是上帝与特定的人建立的关系,契约规定了双方在人类生活中执行上帝旨意的行为。在《圣经》的契约关系中,彼此有着神圣的义务。这个术语/最初意味着建立在耶稣的生命、死亡和复活之上的一种新关系——即一个很快与基督教的神圣文献连结起来的术语。

5 表 1.1

对《圣经》的理解和参考

需要注意的是,在参考圣经时你必须能正确理解和运用学术体例。下面列举的规范和建议来自《SBL 文体手册》,亚历山大(Patrick H. Alexander)等编(Peabody, MA; Hendrickson, 1999)。【SBL 是圣经文学学会(the Society of Biblical Literature)的简称,是北美圣经研究和相关领域的教授们发起形成的重要的专业组织。】

基本体例,楷体字是例子:

- 冒号,出现在章和节的数字之间:路 1:7 意思是《路加福音》一章 7 节。
- 逗号,用于同一章的节数之间(也用于两章的数字之间,但仅用在没有节的数字出现的情况下):路 1:1,7 意思是《路加福音》一章 1 节和 7 节;路 1,3 意指《路加福音》一章和三章。
- 分号,用在不同章所给定的相关章、节之间:路 1:1;2:2 意指《路加福音》一章 1 节和二章 2 节。
- 破折号,用在同一章的两节中,表示“从一到”:路 1:1-7 意思是《路加福音》一章从 1 节到 7 节的全部。
- 破折号,也用在不同的两章中间,表示“从一到”:路 1-2 意思是《路加福音》一章到二章。
- 单个数字,跟在一卷书名后面,表示一章:“路 1”意思是《路加福音》一章的全部。
- 在缩写的书卷名后面不要用缩写符号“.”,但是,要在缩写词和章的数字之间有空格:太 5, 即《马太福音》五章开始山上讲道。^①

一般规则,楷体字为例子:

- 直接引用经文时须注明出处;提及特定的圣地段落时亦要注明出处:《马可福音》是最先使用了“福音”或“好消息”的基督教文本(可 1:1)。
- 大多的圣经征引置于句末的圆括弧里,结尾的标点符号置于括弧后面,如上面所示。
- 用“见”指在其他福音书中的相应的段落(措词相似的段落):喂饱五千人在所有作为正典的四福音书中都有记载(可 6:32-44;见太 14:13-21;路 9:10-17;约 6:1-15)。
- 在你的征引中,须用标准的缩写表示圣经书卷的名称,但在正文中须清楚地写出的全名:在希腊语版本中,《约翰福音》与《创世记》的开头两个词是一样的(约 1:1 和创 1:1)。
- 注意简短的书卷名称不可缩写:《马可福音》,不可写作“马可”。
- 在第一个征引后,如果你显然还要引用同一本书,可以去掉圣经书卷的缩写名:《马太福音》的比喻包括著名的“撒种”的比喻(13:1-9)。如果不止涉及一卷书,须注明所有书卷名称,以令引用明晰。

“新约”中的新,意味着早期的基督教信仰,即在耶稣里,上帝已经以一种全新而又确定的方式在作工。这也被视为上帝向犹太民族承诺的一次应许。耶稣自己在他的教导中似乎并未明确地使用契约这个词语,而是讲了“神国”。然而,早期基督徒不久就理解了它的意思。新的遗嘱或新约,这个词出现在《哥林多后书》的第三章。在这章

^① 关于缩写词与章的数字之间的标识,在英文圣经中可清楚看出。——译注

里,早期的基督教传教使徒保罗称基督徒是“新约”的一部分(林后 3:6)。(我们现在是通过《圣经》的书卷名称、章与节的编号来指称圣经,这是引用圣经的技术体系。如果你尚未熟悉这些引用的形式,须停下去阅读一下表 1.1 关于圣经的参考资料。)另一方面,犹太人的《圣经》里面的摩西五经,是“旧约”的一部分(林后 3:14)。“新约”可追溯到成书于公元前六世纪的《耶利米书》三十一章 31—34 节中。在书中,上帝向先知耶利米许诺说,“我将要与以色列家和犹太家,另立新约。不像我拉着他们祖宗的手……所立的约……我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上……因为他们从最小的到至大的,都必认识我”。^① 这个段落设想了一个约,它不是内容的“新”,而是人们持守它的能力上的“新”。在《希伯来圣经》中,新约一词在其他地方并未出现过,但是在《以西结书》三十六章 26—27 节上帝通过向以色列人许诺一个“新心”和一个“新灵”,暗示了“新约”。新约被规律性地用于早期基督徒圣餐仪式的典礼中,最早记录下的圣餐仪式可以证明:“饭后,(耶稣)也照样拿起杯来,说,‘这杯是用我的血立的新约’”(林前 11:25;亦见于可 14:24;太 26:28;路 22:20)。尽管新约这个词可能向我们暗示了一个完全不同的契约,但是大多数第一世纪的基督徒并未那样理解它。与耶利米一样,对他们来说,“新约”是“旧约”的继续和实现。只是在《新约》的最后,这样的观念才兴起:“新约”是与“旧约”根本不同的,它代替了“旧约”。

第二世纪一些最重要的基督徒开始称他们的基本作品为“新约”;到了四世纪,所有基督徒都沿用了这一叫法。基督徒和其他人从传统上称“犹太圣经”为《旧约》,但是,需要注意的重要一点是,犹太人从未把他们的作品集当作是一个“遗嘱”或“契约”。然而,在第一世纪以前,这个契约是犹太人作品中的主题,它起到了将这些作品与整体连结在一起的作用。契约是形式上很重要且能够全面反映上帝与人的关系的一个术语;其他术语则更倾向于隐喻(如国王—国家,父母—孩子以及牧人—羊)。早期的基督徒汲取了他们的犹太遗产,将“契约”看作是一个很令人心动的名字用在他们的圣卷集上。今天,它的全面性亦适应诸多的阅读圣经的方法——这些方法就是眼下本书要使用的。

6

www 关于如何更多地理解圣经书卷,章节的标示(如表 1.1 所示),及如何自行征引《圣经》,可查阅网上链接。

早期基督徒和新约

早期的基督徒相信,耶稣在他的教导和生平中关于犹太教新颖的解说,为所有犹太教徒指引了一个新的神圣命令的方向。他们也相信,耶稣带来了一个新纪元的黎明,并期待上帝很快就会让这个新纪元完全到来。就像这个时代的其他犹太教改革者一样,早期的基督徒广泛地使用《希伯来圣经》,并且按照他们自己的需要重新解释它。

^① 见和合本《圣经·旧约》之耶:31—34。——译注

耶稣提出了一个更新上帝之约的激进视角。在他的教导中,耶稣强调神国(像天国那样由神统治或神掌权的地方,而不是一个物质的地方)将要降临以色列。耶稣把上帝的国与自己的临在和教导联系起来,以致于一个人如何回应耶稣就决定了他在天国的位置。对他来说,神国不仅是一个“属灵的”或“宗教的”实体,而且也是一个社会和政治实体。《哥林多前书》十一章 25 节,《马可福音》十四章 24 节,《马太福音》二十六章 28 节,以及《路加福音》二十二章 20 节中记载的耶稣的话,“用我的血所立的约”表明,从早期的观点来看,他的跟随者们把他的死看为献祭。这样的献祭将会在神与他的子民之间建立一个契约,耶稣称之为新立的约。好几个重要的《新约》文本把上帝与以色列民所立的约联系到上帝通过耶稣开立的约上。在《使徒行传》三章 25—26 节中,上帝与亚伯拉罕所立的约现在已经通过那些信耶稣的人得以完全成就。在这里,彼得是向犹太人说话,但是他从《创世记》二十二章 18 节引用的原文指的是“地上的万国”,表达了这个约的普世希望,因而这个约是面向地上的千万民族的。保罗把上帝与以色列民的契约和新契约做了对比,前者是通过先知所应许的,而后者则是通过耶稣得以完全成就的(罗 11:27)。即使保罗很清楚大多数犹太人不信耶稣,他宣称,单凭对上帝的信,耶稣成就了上帝与亚伯拉罕所立的约,这个约先于以色列人持守的“摩西律法”(加 3:15—17)。即使如此,《罗马书》九至十一章中,保罗把上帝与以色列民的约,看作是在上帝那一方不会改变的约;即使这个民族是不忠的,他们的背叛也不能废止上帝的爱(罗 11:29)。保罗满怀希望,在上帝奥秘的计划里,犹太民族将会在末世的时候全部得救:“我除去他们罪的时候,这就是我与他们所立的约。(罗 11:27,引自耶 31:34)”

7 后来,《新约》文学继续着这个新契约的主题。《希伯来书》这封匿名书信广泛地将旧约与新约进行对照。例如,基督一次即为永恒的献祭建立了新的永约,代替了经由摩西立定的旧约律法不断的献祭(来 9—10)。基督是新约的中保(来 9:15)。《新约》的最后一卷书《启示录》,描画了以色列的约柜安放在天国,在那里,耶稣作了王(启 11:19)。这幅图画象征了耶稣已经使旧约没有完成的通向上帝之路成为可能。《启示录》的结尾用了诗一般的言语描述了一切事情的成就:“看哪,上帝的帐幕在人间。他要与人同住,他们要做他的子民;上帝要亲自与他们同在。”(启 21:3)正如这个证据表明,早期的基督徒主要援引当时犹太人对上帝与亚伯拉罕、摩西和以色列民在西奈山所立之约的理解。令人惊奇的是,尽管耶稣是出自大卫家的弥赛亚,是早期基督徒的坚定信念,但是《新约》并未明确地征引《希伯来圣经》中大卫之约的章节。大体上,早期的基督教作品主张,耶稣成就了约的内容,重将上帝之民交付到他们的神那里,以便他们可以参与到神赋予这个世界的伟大旨意之中。在这一成就中,按照《耶利米书》三十一章所言,这个约已经得以更新和得力。

8 《新约》正式地与基督徒逐渐视作权威的书卷联系在一块儿,并未花费很长时间。(确定这个集子里具体收录哪些书卷,则花费了一些时间,我们可以参看本书的最后一章。)除了在内容上表达了这个宗教的意义外,《新约》作为这部经卷题目的优点还在于,

它暗示了早期基督徒对《新约》与犹太人和《希伯来圣经》之间关系的复杂态度。这种关系既有与犹太教的连续性,如契约或遗嘱,也有与犹太教的断裂性,正如限定词新的所表示的那样。两千年以来,基督徒和其他人已经把《新约》看作是这部圣卷最精确的名字。近几年,有人把《新约》称作是基督教圣经或基督教/第二契约。这些名字有一些道理,但是,却会造成误导,让人认为《犹太圣经》不是基督教圣典的一部分,如此一来,会将早期的基督教与犹太教分离开来。这种假设与圣经学术的绝大多数意见相左;学术界认为,总体而言,早期基督教,尤其是耶稣,必须放在犹太教的背景下进行理解。那么,概括来说,用《新约》这个标题来命名这 27 卷圣典似乎是最好的了。这是一个在学术界和基督教会中被普遍接受的描述性词语,也被广泛地用于媒体当中。

《新约》纵览

什么是《新约》? 回答这个问题的另外一个路径,就是勾画出它是如何兴起、何时兴起,以及这 27 卷书的形式和内容如何。乍一看,似乎《新约》是在耶稣死后和复活以及教会诞生之后的一两代人之间写成的——最多也就是 40 年。然而,现代圣经学者发现,《新约》的作品可能直至耶稣死后的八九十年之后才完成。成书速度缓慢有三个因素:首先,作为犹太教的一支开始的最早的教会,已经有了一部完备的经典主体——《犹太圣经》。教会发现,这部经典足以用于教会生活,因为《犹太圣经》可以支撑基督教会所说的:耶稣是弥赛亚、是应许的以色列的救赎者。第二,早期的基督徒很自然地在口头上援引耶稣的话语和事迹,如同耶稣在以口传形式教导他们一样。他们并未把耶稣看作是一个作家(这似乎很正确,因为没有证据显示耶稣写过任何东西),而且也没有迫切地记下耶稣的教导。在古代文化中,口头讲述一个信息的这种“鲜活的声音”,要比手写的信息更有价值。第三,很多早期的基督徒相信,这个世界秩序的末日在他们那一代就要来到。那些期待世界在他们这一辈就结束的人通常不会专注于写作、亲手抄写及分发书卷这一冗长的过程。

表 1.2

新约书卷

9

书名	标准缩写 (如果需要)	传统的或 确定的作者	估计成书日期 (公元)	体裁	章节篇幅
马太福音	太	马太(有争议)	80 年代	福音书	28
马可福音	可	马可(有争议)	70 年	福音书	16
路加福音	路	路加(有争议)	80 年代	福音书	24
约翰福音	约	约翰“主所爱的 那个门徒” (有争议)	90 年代	福音书	21
使徒行传	徒	路加(有争议)	80 年代	历史书	28

罗马书	罗	保罗	55 年	书信	16
哥林多前书	林前	保罗	53 年	书信	16
哥林多后书	林后	保罗	55 年	书信	13
加拉太书	加	保罗	55 年	书信	6
以弗所书	弗	保罗(有争议)	90 年	书信	6
腓立比书	腓	保罗	61 年	书信	4
歌罗西书	西	保罗(有争议)	80 年代	书信	4
帖撒罗尼迦前书	帖前	保罗	50 年	书信	5
帖撒罗尼迦后书	帖后	保罗(有争议)	80 年代	书信	3
提摩太前书	提前	保罗(有争议)	90 年代	书信	6
提摩太后书	提后	保罗(有争议)	90 年代	书信	4
提多书	多	保罗(有争议)	90 年代	书信	3
腓利门书	门	保罗	61—62 年	书信	1
希伯来书	来	不明	80 年代	讲道书信	13
雅各书	雅	雅各(有争议)	90 年代	讲道书信	5
彼得前书	彼前	彼得(有争议)	80 年	书信	5
彼得后书	彼后	彼得(有争议)	110 年代	书信	3
约翰一书	约一	不明;大约翰	95 年	讲道书信	5
约翰二书	约二	大约翰	96—100 年	书信	1
约翰三书	约三	大约翰	97—100 年	书信	1
犹大书	犹	犹大(有争议)	100 年	书信	1
启示录	启	“先知”约翰	90 年代	启示文学	22

在解释耶稣的生平、教导以及他之后的教会团体的过程中,作品的多样性就产生了。它们当中,有的作品建立在先前有关耶稣的口传和笔录传统的基础上。这些文献可以按照体裁(全部是文学类型)分成福音书,历史书,书信和启示文学。《新约》就是按照这些体裁被组织起来的。虽然在后面的各章里,它们更多地被视为整体,但是这里,为了考察《新约》的基本意义,我们将其结构勾勒出来。表 1.2 是对《新约》整体结构的概括。

[www](#) 链接《新约》正典的有用信息,包括介绍“有关《新约》正典编排的 8 个提示”。

10 福音书

被翻译为福音(gospel)的希腊词语(euangelion),意思是“好消息”(good news)。在第一世纪较为广阔的世俗世界里,它指的是政治和经济上的好消息,比如当罗马帝国击退入侵者、帝国重归和平时的消息。起初,关于耶稣的“好消息”是口传的,然后才

渐渐被记在书上,称作福音书。可能创造了文字福音叙述的结构形式的人是马可,他大概以基督徒在工作中通常使用的大纲为基础:即耶稣的受洗、公开传道、被捕、审判、死与复活。(在这本书里,当我们称“《马太福音》”、“《马可福音》”、“《路加福音》”和“《约翰福音》”时,我们只是使用了这些书的学术简称,并不是在暗示实际上是谁写作了它们。)《马可福音》作者的目的是要表明,耶稣是以色列受苦的弥赛亚和全世界的救贖者。《马可福音》显示,耶稣如何待人如友,如何与人分享好消息;按照那个时代里犹太人虔敬的标准,有些人在犹太人和非犹太人中都是“有罪的”人。在耶稣所有的教导和行为方面,他与宗教和政治权威日渐增长的冲突很快导致了他的死。《马可福音》并非把这种死描绘为无意义的灾祸,而是耶稣有目的的自我献祭,并把这作为“好消息”的核心。耶稣的复活使他的死有了能力,并指向了一个新时代的黎明。

另三卷福音书包含了《马可福音》的基本要点,将其神学具体结合各自的处境。《路加福音》将信奉新约的信仰社群究竟包括哪些人这一主题进行了扩展,描述了耶稣的教导以及他所建立的社群如何横穿罗马帝国直至其首都。《马太福音》强调,耶稣就是犹太人的弥赛亚,弥赛亚运动现在正在向外邦人的世界传播,并且把耶稣对于上帝子民生活的准则与法利赛犹太教的新标准进行了比较。《马可福音》、《路加福音》和《马太福音》在结构和内容上如此相似,以致于它们被称为对观福音书,即可以在“一种视野”下被纵览(“概要”)。《约翰福音》提出把耶稣看作是为了人类的生命、死亡和复活的永生上帝的儿子。另外,它还描写了一些耶稣与他同时代的犹太人的冲突,以及耶稣向迷失的犹太人和外邦人公开传道,《约翰福音》也富于象征意义地描述了耶稣已使那些相信他的人进入上帝里面成为可能。有关四福音书,可参看第五章;有关《对观福音》的论述,请看第六至第八章;有关《约翰福音》,参阅第九章。

虽然这些福音书在内容和意义上具有很多基本的类似点,但在各自的独特性方面也相互区别。它们以不同风格的希腊语写成,这些风格也部分地体现在英语翻译中。在一些内容方面,它们也有区别:关于耶稣的家庭和家乡;他在公开传道生涯中的一些事件的排序;他教导的不同主题的优先性;他在耶路撒冷最后日子的举动;以及他死后所发生的事。不过,它们都一致宣称,耶稣是神的儿子,是以色列人的弥赛亚,是世界的救主。这种信念使得它们——关于“好消息”的书——成了“福音书”。持相似或不同观点的其他福音书成书于一世纪,尤其可能成书于二世纪,但是正统教会最终认定,只有《新约》的这四卷书才是正典,即包括现在的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》。(关于这个顺序,参阅第二十章。) 11

过去 200 多年的学术成果已证明,从《新约》本身看,关于耶稣的材料是在福音书成书之前被口传使用和传承而来的。换句话说,即“口传福音”先于“文本福音”。学者们已重新对什么东西可能是耶稣话语的最先口传来源进行了重新建构。这个有时被称作“对观福音来源”的来源,或更普遍地被称作 Q 底本(可能来源于德语中的“资料”一词“Quelle”),以及否认 Q 存在的那些学者的观点,随后将在第五章进行

分析。我们在使徒保罗的作品中，也有证据说明有关耶稣的话语和行为的口传过程。涉及关键的部分，保罗都诉诸于耶稣的言行。在《帖撒罗尼迦前书》四章 15 节中，保罗引用“主的话”来解释在末世耶稣胜利的到来之前，无论是在主降临以前已经睡了的人，还是活着还存留到主降临的基督徒都将要与基督一起拥有新生命。在《哥林多前书》十一章 23—26 节，保罗引用“主”耶稣的话，提出了圣餐礼的基本规则。《使徒行传》的作者让保罗在论及对他人的宽宏慷慨时，采用了那句美丽的格言“施比受更有福”，即引用了“主耶稣的话”，即使福音书中并没有这句话（徒 20:35）。雅各的新约书信广泛采用了耶稣的教导，尤其是与《马太福音》五一七章平行的内容，但令人惊异的是，它们从未被归于耶稣。当耶稣口头的教导继续传播的时候，二世纪的很多基督教作品含有反复恳求耶稣的话语的内容。在二世纪前半期，教会中这种口传教义的重要性很明显地体现在小亚细亚（现在的土耳其）的赫拉叵里氏主教帕皮亚斯的一句话中。这句话经常被人们拿来引用。他经常问他的老师们，他们从耶稣的教导中听到了什么，而不是读到了什么，对此，他解释说：“我不会认为来自书上的信息将会像一句鲜活的话语那样，给我如此多的帮助。”（主预言的显露，引自优西比乌，《教会历史》，3 章 39 节。）

www 阅读他人引用过的文章中保留下来的帕皮亚斯的作品。

一部历史书

《新约》中最独特的书卷要算是《使徒行传》了，这是我们从一世纪得到的唯一一本有关早期教会历史的书。《使徒行传》开头的语句（众所周知的那几句简要的话）及其大体的文学风格表明，作为《路加福音》的续篇，它是由《路加福音》的同一作者且可能是在同一时间内写成的。《使徒行传》的作者娴熟地描述基督的教会如何从排外性很强的犹太教本源那里遍及开来，向外延伸，跨越了地理、文化和种族的界限，直达帝国的首都和外邦人世界的中心——罗马。这样的传播并非没有伴随着内
12 外争斗。虽然《使徒行传》暗示了福音向罗马帝国之外的其他地方传播——例如埃塞俄比亚（徒 8:26—40）——但是很明显，它的中心还是在东北部，即从耶路撒冷到罗马城。统观全书，书中反复提及教会在扩展过程中所发生的事情，成就了犹太人的经上所记的；例如《使徒行传》开始，当圣灵浇灌那些“从天下各国”聚集在耶路撒冷的犹太人的时候，彼得解释说，“这正是先知约珥所说的”，预言了“凡求告主名的，就必得救”的那个日子（徒 2:5, 16—21）。整个《使徒行传》保罗的宣教历程中，他把“福音”传给犹太人，尤其是外邦人。《使徒行传》以保罗被囚禁在罗马的房子里结束，在房子里，他“引摩西的律法和先知的书，以耶稣的事劝勉他们（他的听众）”（徒 28:23）。像《路加福音》一样，《使徒行传》称上帝已经通过将福音被及全人类而成就了与以色列人的约。随着时间的推移，比犹太人更多的外邦人正在积极回

应这个信息。我们将在第十章讨论《使徒行传》。

书信

当代研究把《新约》的“书信”分为四个不同的类别：(1)其真确性一般不会引起当代学者争论的书信，即无争议的保罗书信；(2)有争议的保罗书信；(3)托名其他使徒姓名的书信；(4)多少含有评论或讲道形式的书信。真实的保罗书信最早成书于约公元50—65年。保罗写作书信是为了和他在四处传道旅行中建立的那些教会保持联系。他运用书信去指导和劝诫教会，时常纠正其错误，以弥补不能亲临那些教会的缺憾。这些书信要在整个聚会上被大声诵读，也可能在礼拜事务中被朗读(帖前5:26)。它们反映了保罗的生活及其致信的信徒们的具体环境。在这批书信中，具有极强确真性的最早的书信是《罗马书》、《加拉太书》、《腓立比书》、《哥林多前/后书》、《腓利门书》和《帖撒罗尼迦前书》(确真性是指文献里实际标记的作者的名字，如保罗)。今天被普遍承认具有真确性的书信也被称作是**无争议的保罗书信**。当然，在这时期，可能没人想到这些信件将会成为一部新的基督教圣经的主体部分，至少在保罗的书信中，这样的暗示并不明显。参阅第十二至十四章对这些书信的分析。

在保罗死后，保罗书信在公元60年代中期获得了更高的地位。保罗死后，他的同工可能以他的名义写了这些信，有时会引用他早期的书信，以使新一代的基督徒保留和适应他的教导，这就引发了《新约》书信分类的第二种情形。这种托名(字面意思，“在假名字之下”，指一部作品实际上并不是由它的署名者写作的)的现象，在古代的地中海世界很普遍，包括那时的犹太教。古人认为，托名是给予故去领袖荣誉的一个方式。它通常不会误导最初的读者，因为这些读者知道被冠以姓名的作者已经逝去。(托名引起了当今一些《新约》读者的疑虑，请阅读第十一章对托名问题的讨论。)这些署名保罗的**有争议的保罗书信**，有时可被称为**保罗后期书信**；它们是写给一个人或者一个群体的，与真实的保罗书信相比，这些信可能更倾向于指导一个更为广泛的教会群体。它们内容上更普便，语调上更正式，在作者和受信人之间几乎没有热烈的个人之间的交流。《歌罗西书》通常被认为是保罗所作，此书信要比其他那些有争议的书信更肖似保罗的风格，以至于针对它是真的保罗书信或是托名的保罗书信，在当代研究中存在着大量的争论。当前对《帖撒罗尼迦后书》的确真性的研究也有着尖锐的学术分歧。然而，《新约》的绝大多数学者坚持认为，《以弗所书》是托名之作，因为它的风格和内容与没有争议的保罗书信存在着重要的差别。按照目前学术界绝大多数的一致意见，《提摩太前/后书》和《提多书》也是成书于保罗死后。学者统称这三部作品为**教牧书信**或**牧函**，因为这些书信特别针对的是在保罗死后的更广泛的保罗的团契中的有职务的领袖(“牧师”或“牧人”)。第十五章和十六章讨论了这些书信。有关署有保罗名字的13封信的权威地位问题，请参看表1.3。

13 表 1.3

今日学界关于保罗 13 封书信的认可状况

通常被承认为 真实的保罗书信	在两可之间 没有很一致的意见	通常被认为是托名的保罗书信
罗马书	帖撒罗尼迦后书	以弗所书
哥林多前书	歌罗西书	提摩太前书
哥林多后书		提摩太后书
加拉太书		提多书
腓立比书		
帖撒罗尼迦前书		
腓利门书		

书信的第三类是那些通常被认为是由其他早期教会的领袖所作的书信。两封以彼得之名，三封以约翰之名；一封署名为雅各，一封属名为犹大。后两封信传统上被认为是“主的兄弟或亲属”，他们不是《新约》中的使徒。《希伯来书》也常常被当作是一般书信。这些信有时被称为是“大公书信”或“普通书信”，错误地假设其是写给整个教会的（这里，大公[catholic]一词用作它的本意，即“普遍的”，而非意味着这些书信是写给罗马天主教会的；“普遍的”[general]这个词很可能引起了对此的误解。）相比一世纪中期的 30 多年，一世纪的最后 30 多年，真正的基督教教导、正式教会领导模式以及教会组织变得愈发重要。相应地，这些书信以及教牧书信在教会生活中也变得重要起来。给 7 个城市教会的简短信函在《启示录》中的二至三章中有所体现。本书第十七章和十八章将展开对“大公书信”的讨论。

《新约》的第四类“书信”只具有真正书信的一些文学特征，特别是在开头和结尾处。它的对象可能比其他书信更为广泛。这类书信更多是像一篇写给较大的基督群体范围的论著，作者对他认为重要的问题展开论述。《希伯来书》、《雅各书》和《约翰一书》是这类书信的例子，我们将在第十七章、十八章中检视这些书信。

作为基督徒领袖和教会联系的一种方式，书信的重要性明显地体现在所有的《新约》书信中。这里，我们将选取署有保罗名字的书信作为这种重要性的例子。正如先前提及的，在那封可能是他的第一封书信，即《帖撒罗尼迦前书》中，保罗命令会众们要向教会所有的成员大声朗读他的信——在崇拜的时候几乎肯定会读这封信(5:26)；用来读信的这种“神圣环境”也增添了信的重要性。在《哥林多后书》中，保罗说当他自己不在哥林多教会时，他的信以他的名义行使权威。当他们读他的信时，他在灵上就与他们同在了(林后 10:9-11)。那些可能在保罗时代之后产生的作品甚至会更有力地强调他的信的权威性。在《帖撒罗尼迦后书》三章 14 节中，作者警告说，那些不服从那封信的教导的人们将会被驱逐出教会群体。《歌罗西书》四章 16 节要求，写给一个教会的信也要传达到其他城市的教会。在那封可能是《新约》中最晚写成的书信中，即《彼得后书》中，已暗示了“就如我们所亲爱的兄弟保罗”的那些信是“圣书”。《彼得后

书》的受众熟知那些“写给你们”的信；然而，《彼得后书》的作者却警告说“信中有些难明白的事情”，（作者暗示）这些“事情”必须要详细地解释（彼后 3:15-16）。因此，尽管保罗书信在二世纪就像在一世纪一样引起了争议，但是整体上教会仍把它们当作是有用的，具有权威的，而且它们开始逐渐被发展为正典。例如，在《革利免一书》第 47 章中，罗马主教革利免指着保罗书信——我们所熟知的《哥林多前书》——说，这是“真正的受圣灵启示的”，仍然应当重视。在伊格那丢的“致以弗所人书”第 12 章里，他明确地提及了保罗的“每一封书信”。最后，波利卡普在他的“致腓立比人书信”第 3 章中说，通过研究保罗书信，读者将会提升他们的信仰。

www 链接到革利免、伊格那丢和波利卡普文本的网站。

启示文学

启示文学是关于世界末日将临的大灾难和上帝之国将要来临的具象征意义的作品。15 尽管《新约》在对观福音书（可 13，太 24，路 21）和其他书卷中包含一小部分的启示文学作品，但主要的启示文学文献就是约翰的《启示录》，即《新约》的最后一卷书。事实上，在一些基督教的教会里，《启示录》是被当作启示来认识的。

《启示录》（注意：“启示”[Revelation]是单数，而“启示”的复数形式[Revelations]就是一个非常普遍的错误了）极其近似犹太启示文学作品所特有的文学形式和神学，这种启示文学作品起源于公元前的最后两个世纪，尤其是《希伯来圣经》的《但以理书》。《但以理书》鼓舞了犹太人民的精神，他们备受那些受希腊化影响的统治者们的压迫，这些统治者试图强迫犹太人敬拜异邦神祇，包括敬拜他们的外邦国王的偶像，如果犹太人反抗就会被屠杀。《但以理书》持一种坚定的信念，即认为，只有来自上帝的直接行为，才能将犹太人从这种可怕的状态中释放出来，而上帝希望他的子民无论在何种情况下都要保持忠诚。由此可推之，当罗马人迫切地要求基督徒进行偶像崇拜以企图镇压这种新型的、表面上极具煽动性的信仰时，这也成了《启示录》所要传达的信息。启示文学传达了一种被来自信仰之外日益增长的邪恶力量威胁的强烈感受。就早期的基督徒而言，当罗马帝国开始要求他们敬拜诸神，以确保基督徒们服从帝国权威的时候，危险也就来临了。通过异象和梦的启示，上帝使他的子民看到了一个超越了将临的灾难以及得救的新时代。在这个时代中，为了他的子民和这个世界，上帝的旨意将会得胜。《启示录》的另一个主题是，“呼吁圣徒忍耐”。《启示录》的作者将那些不惜任何代价追随耶稣的忠诚的上帝子民看作是上帝旨意的先锋，而上帝的旨意是要重新创造世界，并带来那神圣的统治。在本书的第十九章，我们将会讨论《启示录》这一卷。

结语

第二世纪的基督徒把基督教的圣经称为《新约》是非常恰切的。《新约》见证了上帝和他的子民在古代所立之约的关系，这约已由耶稣更新并成全。“新约”是一个早期基督徒生活于其中的“象征世界”。关于这种由《新约》呈现出来的象征世界，早期基督徒理解的主要特征可以做如下解释(由 Kee 的书改编, 1993, 12-13)。

1. 《新约》向读者宣示和解释了耶稣的所言所行。他以自己的教导为他的跟随者们介绍了上帝之国, 他的生命是上帝对所有的人的完全的爱典范。尽管还有其他的涵义, 但他的死作为订立新契约的献祭, 具有特别的意义。他的复活是上帝的应许: 耶稣所开创的将在一个新的世界里得以成全, 上帝将会在末了的时候让这个新世界得以成全, 那也是耶稣荣耀地再临的时候。

16 2. 《新约》指导着耶稣的跟随者们在“新的约定”(New Covenant)里如何依靠信心生活。耶稣的教导不仅像在福音书中叙述的那样给人们以道德指归, 而且其他的《新约》文献中也包含着一剂强烈的道德元素。因此, 信仰耶稣不只是“说他所说的”, 而且还要“行他所行的”那种特殊的生活方式, 追随他对于上帝和他人的爱的教导。跟随耶稣意味着: 生活在信仰者的群体——教会当中。

3. 《新约》清晰地叙述了早期基督教信仰者个人和社会之于上帝深奥关系的多样性。通过圣灵, 基督的临在产生了以色列之约中所预见的与上帝的关系。这种临在经由如下的一些事工得以确立和介入: 洗礼和圣餐, 以及听取和服从由基督赐予、由圣灵解释的上帝的话语。

4. 为了在广阔的世界传播信仰, 《新约》展现了不同的理由和计划。耶稣在巴勒斯坦旅行传播他的信息, 第一代基督徒甚至通过在更大范围的旅行传播关于耶稣的信息。尽管耶稣的传道只是直接传给犹太人的, 但是不久, 他的追随者们就远涉其他非犹太宗教的民族群体。这种信仰的传播, 正如《使徒行传》一章 8 节所说的要将耶稣的见证传送“直到地极”。

5. 《新约》勾勒了早期基督教群体中组织带领的多种模式。虽然有人在第一世纪的教会中找到了不同的模式, 但有的带领形式几乎一直存在至今。《新约》为领袖们设置了多种模式, 以教育、指导信仰者在社会中过有负责的生活。它也警告指导者们自己克制伪善、贪婪和其他形式的严重不道德的行为。

6. 《新约》形成了对付来自外部、主要是当地的犹太人和罗马的地方管理者的迫害的方法。这种迫害可以分为, 兜售谣言, 解除一个人的工作, 乃至不经正式审判处以死刑等。大部分面对迫害的方式是建立在跟随耶稣之死的基础上的, 耶稣愿意受苦及为上帝而死, 成为后来的信仰者面临迫害时的重要榜样。

简而言之, 尽管有一些缺憾, 但是“新约”(New Covenant)的确适合作为一个中心

术语以表示早期基督宗教的意义,而且,作为权威的文学作品集的术语,新约也是恰当的。早期基督教思想和圣约实践的综合性,涵盖了早期基督教所具有的神性和人性的维度,也适合于《新约》材料的广泛多样性以及今日用于研究它的方法的广泛多样性。在下一章,我们将会评价这些方法。

《新约》的翻译

正如先前提及的,《新约》以希腊语写作及保存。希腊语的形式被称为希腊化(Hellenistic)语言或以阿提卡方言为主的希腊通行语(koy-NAY,“common”),在罗马帝国,这种语言被广泛地作为商业和日常交流用语。因此,大多数《新约》学生所读的并非原始的文本,而是他人对圣经的翻译。 17

这就引起了各种问题:哪种翻译是“最好的”?为何会有那么多不同的圣经译本,且为何学者们仅在一个版本上达成一致?在考虑这些问题时,我们必须反思下面的因素。

- 我们翻译所依据的希腊语文本很可靠,但并不完美。如同从古代世界拥有了所有原始手稿一样,几个世纪以来所有原始的新约文献也都已经丢失或毁掉。我们现在拥有的是复制品,它们大多是在原始文本写成以后的数百年之后产生的,但是,有些是在一二个世纪间复制的。另外,现存的《新约》手稿包含着大量的措词上的差异。现存的圣经原稿里有数千处差异,大多是细小的差异(拼写变化,同义字,不同的词序),但是有些差别则很大(单词或句子的丢失或增减)。原始希腊语在措词上的不稳定造成了英语翻译的不确定。然而,《新约》希腊语的基本文本是极其可靠的,它来自于古代罗马世界的最初的可靠版本。
- 重要手稿在近百年已被发现。近来发现的较早手稿,尤其是《死海古卷》、《西奈山抄本》和很多较小的手稿,已帮助学者们拉近了原始文本《希伯来圣经》和《新约》的距离。所以,新近的翻译要比早年最新的译本更加精确,甚或比50年前的译本也要准确。
- 英语语言在不断变化。一个好的英文译本必须以现代英语表达原始文本的意义。因为在这个世界,英语可能是变化最快的主要语言,这就要求新的英语译本代有新出,或者要跟上语言的变化。引用一个著名的例子,《新标准修订版》^①译本中避免对死罪处罚使用“用石头打死”(stoned)这个动词,因为这个词在当时暗示的是“吸毒”或“酗酒”,现在它一般指的是“得到石头的惩罚”(received a stoning)。

^① NRSV 是 New Revised Standard Version 每个单词第一个字母的缩写。

- 每个译本都不可避免地是一种解读。所有的译本都有一些至少与原文有些许差异的含义。而且,不同的人也会不可避免地以稍有不同的方式翻译同一版本。希腊语与现代英文既有相似之处,也有不同之处。它们相似,是因为它们都是印欧语系,但是,希腊语的词汇、语法规则和其他特征与现代英语在程度上有多种差别。
- 文化的变迁也要求翻译时对语言具有新的敏感性。人们认识到性别主义、种族主义、反犹主义和其他形式的不宽容中的坏成分,从而看出,希腊语《新约》和较老的英语译本中某些翻译存在歪曲或者存在偏见。因此,大约自 1970 年以来,圣经的翻译者们提高了对语言选择的包容性,以避免出现偏见,这种偏见很可能并非是圣经的作者的原意。例如,最典型的就是古代希伯来语和希腊语中的“子”(sons),既指男孩,也指女孩。近期的译本将之变为“儿子和女儿”(sons and daughters)。

18 由于以上的这些因素,没有一个译本是最完美的,因为它们中没有一个在文字上完全相同,或百分之百与原文一致。我们不可能确定一个“最好”的译本,因为所有的译本都既有优点,也有缺点。然而,一般而言,最近的译本(20 世纪 80 年代或 90 年代),如新修订标准本^①就要比钦定本^①或杜伊-雷姆斯^②译本精良,而后两本都是上百年前的译本了(即使新修订标准本源于 20 世纪 50 年代)。

有两种类型的翻译占有主导地位:形式的一致和动态的平衡。其他流行的英语圣经版本并非真正意义的“翻译”,而是以“意译”代之。

- **形式一致的翻译**尽量保持译文与原始希伯来文本和希腊文本措词和词序的接近。所以,它们似乎可能更精确或“平实”一些,但是它要求以注脚对细节进行解释,以避免被现在的读者误解。它有益于对圣经的深度学术研究,却较少适合公开地大声诵读,因为在大声诵读的时候难于理解。形式一致的译本有“新修订标准本”(NRSV)和“新国际本”(NIV)。
- **动态对等的翻译**尽量将原始文本的含义放进现代最好的英语语言之中,它仍然接近原文表达的思想,但不总是遵循希伯来语和希腊语原文的确切措词和词序。因此,它们与形式一致的翻译相比较似乎可能较少“贴合原文”,但仍是尽量忠实原文,因此一般情况下非常适合在公众场合宣读或在礼拜仪式上使用。一个例子就是“今日英语版”(TEV)。

① King James Version.

② 译注,即 Douay-Rheims 译本,这个版本的英文是 17 世纪的英文,是最早出版的英文圣经,比最早的新教英文圣经还早两年。现代人读起来可能不太顺,它是唯一被罗马教廷批准的英文圣经。

- 意译不是(也自称不是)精确的翻译,尽管它们时常仍然被称为圣经。受欢迎的一些意译的圣经版本是针对儿童或少年的,如由肯尼斯·泰勒(Kenneth Taylor)1971年翻译至今仍在印行的当代圣经(The Living Bible)。其他的有专为成年人翻译的,如尤根尼·彼得森(Eugene Peterson)翻译的2002版《信息版圣经》(The Message: The Bible in Contemporary Language)。意译不仅压缩或删掉了许多材料,而且也随意地改变原文的措词以使之易于理解,更富趣味性,并且与预期的读者有相关性。一个好的《新约》意译本有助于将希腊原始文本中隐而未现的细微差别揭示出来,而一个平庸或者很差的意译本则会隐藏那种差别。

www 链接到对英语《圣经》翻译有帮助的网站。

运用互联网在当今研究《新约》

最近的10多年,互联网信息系统的爆炸性扩张已是有目共睹。许多有关基督教的信息可以通过网络找到,这似乎成了讨论和询问的最重要的话题之一。作为基督教领域的19一个最重要组成部分,互联网上的很多网站就以《新约》的介绍和讨论为特征。

进入《新约》研究的这个新机会会有很多积极的方面。入门通常是自由的。适合学术的资料正在网上大量快速地增长,在将来的某一天可望成为研究、教导和学习《新约》的主要途径。互联网也是对大多数年轻的、以计算机为导向的学生们从事圣经研究的一条诱人进路。它提供了不同的研究和学习路径——比如以电子方式研究一个文本的能力。互联网以其构造鼓励开拓和积极的学习。有些网站完全是互动式的,它允许学生提问,和参加在线讨论小组。最后,很重要的一点是,当学生们开发出一个有赞助者的《新约》网站的时候,这种“相遇”很可能要比文本的描述更加充满活力。

不过,通过网络研究圣经的障碍也很大。有的网站建得不太好,设计比较差,难以吸引眼球,或者有其他技术上的不足。“无法链接”,即在链接的时候失败或者因各种原因断线,是一个在网络教育应用中日益突出的问题。虽然《新约》研究的网络覆盖面正在扩大,但它仍显不完善。许多贴在网上的书和文章时常是公共领域内过时的作品,它们并不代表目前的学术研究状况,而且,很多贴上去的《新约》材料是从一种宗教的敬虔观点写作的;虽然,这些材料中的一些是基于现时学术研究的正确方法,但很多都不是这样。最主要的是,这些电子出版物很少服从或根本不服从学术的规范,比如在出版之前进行编辑或评论,所以它们的质量非常参差不齐。

这种混杂状况的结果是,很多学生在寻找、使用,尤其是批判地分析这些以网络为基础的《新约》网站的时候需要帮助。对于本书的读者,我设计了一个特殊的网站以促进他们使用网络研究《新约》。它以一个适合学术的方式使用互联网,链接到一些简

短、有益的文章上。这个网站也链接到其他一些网站,我和我的学生在研究经文的时候发现这些网站很有用,它包括在本书中所列出的所有的网站链接。这个列表不能被大胆地称作是全面的,但它确实为网上冲浪和学习提供了一个始发点。这个网址是:<http://religion.wadsworth.com>,通过这个链接,就可找到本书中列举的网站。

关于如何读圣经的一些建议

借一位用 20 世纪的基督教神学家论述《圣经》的话,《新约》对大部分当代读者而言就是“一个奇异的新世界”。有些时候,一个人以预先设想的那种观念读经文时,结果却证明是相当错误的。读像这本书一样的课本,并理解它在多大程度上把握了《新约》是一方面,但是直接进入经文则是一个具有挑战性的过程,毕竟,经文才是《新约》这门课程的全部要点。正如莫尔提摩·阿德勒(Martimer Alder)和查尔斯·范·都伦(Charles van Doren)曾写的那样:“读这神圣的书的问题……是在阅读这一领域中最难的问题。”(阿德勒和范·都伦,1972,288页)尽管任何有关新约导论的书都必须讨论研究方法,并要介绍《新约》本身,但最终读者会发现,直接地对文本进行深思是更有益处的。

每个《新约》的读者在最后都必须找到一个适合他个人的阅读经文的方法。然而,下面的一些甚或全部建议——这些建议来自于我的经历及他人的经历——可能于你有益。

1. 对用于此书的主要解释方法做一个初步了解。在阅读《新约》之前,将它们基本掌握,会使得这次阅读获益良多。问自己:不同的人阅读圣经文本提出了哪些问题,这些方法是否可以回应?

2. 要认识到这些方法有时互相补充,有时则互相抵触。它们是如此多样,以致于几乎无人——即使有也是极少的读者——会同意和运用所有的方法。这是一个从学术观点上看完全可以接受的方法:你应当全部理解并能够以基本的方式运用它们,但不必全部认可。

3. 阅读的时候,请将你的电脑保持登录到本书的那个网页上。这样会使链接更加有效。

4. 用你日益增长的早期基督教知识,把《新约》设置在一个更全面的背景下,尽可能全面地将《新约》文学联系到早期基督教的真实人物和事件当中。例如,当你在读一个叙述的段落时,可以想象那个事件正在发生。

5. 花几分钟快速地浏览正在读的《新约》那一卷书。建立一种对“地形”(The lay of land)的全面的感受,将有助于你开始阅读其细节。

6. 如同读其他的宗教或非宗教文本一样,用同样的技巧来阅读圣经的段落。即使知道这些段落基督教中的神圣地位,也不要被它吓倒。

7. 阅读的时候请对文本做出标记。关于阅读情况所做的研究显示,对文本做了标注的学生,在每页加下滑线、加着重号不少于三四处的,他们的理解和记忆要远高于

对文本不加标志的学生。

8. 在你继续阅读的时候,制作一个对你来说不熟悉的词语和名字词汇表。你可以很容易地做到:在文中给它们画圈,在页边空白处记下它们。(用画圈或其他类型的标记可以将它们与其他标记过的材料相区别。)然后,你可以折回去对它们的含义做一个简短的注释,也在空白处。

9. 最重要的是,以积极和批判的方式读这本书和《新约》。文森特·鲁吉罗(Vincent Ruggiero)确定了实现有效阅读的四个步骤:浏览(首先粗略地看一眼,然后很快地读一下总结);反思(浏览之后,检视与作者对话时你自己的观点);阅读(通过精读细节加深和提炼你的理解);评估(判断作者如何以巧妙的写作说服你)(文森特·鲁吉罗,2001,60-63页)。

www 请浏览含有更多积极的、批判的阅读信息的网站。

关键词汇和概念

启示录(《新约》书卷)·启示文学(体裁)·确真性·《圣经》·(按照犹太人和基督徒的定义)·大公/普通书信·基督教圣经(新约的名称)·约·有争议的保罗书信·动态对等翻译·形式平衡翻译·体裁·福音,四福音书·《希伯来圣经》·希腊化时期的希腊文/通用古希腊文·《新约》·《旧约圣经》·意译·教牧书信·保罗后期书信·托名·经文·第二圣经/基督教圣经·对观福音·遗嘱·无争议的保罗书信

21

研究、讨论和写作

1. 思考和评论这篇在阅读《新约》时有关内外之别(insiders and outsiders)的言论:“假如你没有信仰……只要你以尊敬数学家的假设那样的态度去尊敬一本神学著作,你就可以读好一本神学书。但是你必须记住,一篇信仰的文章并不是信仰所假设的那种东西。对于怀有信仰的人而言,信仰是最确定的知识形式,而非不确定的意见。”(阿德勒和范·都伦,《如何读书》,288页)。
2. 反思这句意大利谚语:“信言不美,美言不信。”《新约》的英文译本违背了原文的真实意思,在哪种意义上是真实的?
3. 如果你熟悉更多的《新约》译本或意译本,你最喜爱哪一本?为什么?
4. 依你的观点,用《基督教圣经》作书名好,还是用《新约》作书名较好?
5. 用你自己的话解释“契约”,并解释为何《圣经》的基督教那半部要被称为《新约》?
6. 用你自己的话解释《新约》的体裁:福音书、使徒行传、书信和启示文学。
7. 基督教和犹太教拥有同一本圣经的很大一部分,它们之间的这种关系意味着什么?这种情况是如何改善和使它们的关系复杂化的?

进阶阅读

Brown, Raymond E.,《新约导论》(*An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday,

- 1997),第1—15页。内容包含《新约》的本质和内容的广泛、详细的信息,学术观点温和。
- Coogan, Michael D., 编《新牛津注释圣经》(*The New Oxford Annotated Bible*, 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2001)。内容采用《新修订标准版》圣经,附有采纳了较新研读方法的极精彩的注释。
- Guthrie, Donald., 《新约导论》(*New Testament Introduction*, 4th ed. Downers Grove, IL: Intervarsity, 1990)。以较为保守的新教立场写成,毫无遗漏地包含了《新约》的所有信息。
- Harrelson, Walter, ed., 《研习本圣经新释》(*The New Interpreter's Study Bible*. Nashville, TN: Abingdon, 2003)。《新修订标准版》圣经,比《新牛津注释本圣经》有更全面和更丰富的注释研究。
- Koester, Helmut., 《新约导论》(*Introduction to the New Testament*, 2nd ed., 2 vols. Berlin and New York: de Gruyter, 1995)。本书全面涉及了《新约》及其文化背景,学术观点更为自由。
- 22 Peterson, Eugene., 《信息:当代语言中的圣经》(*The Message: The Bible in Contemporary Language*. Colorado Springs: Navpress, 2002)。当代最畅销的意译本圣经。
- Ruggiero, Vincent R., 《思考的艺术:批判和创造性思维指南》(*The Art of Thinking: A Guide to Critical and Creative Thought*, 6th ed. New York: Longman, 2001)。第四章“成为一名批判的读者”,在阅读《新约》和运用不同方法对经文进行当代阐释方面,是对批判研读技巧的一个精彩又精确的指导。
- Senior, Donald 编,《天主教研习圣经》(*The Catholic Study Bible*, 2th ed. New York: Oxford University Press, 1990)。本书既是对天主教徒也是对其他希望更多了解当代天主教徒们如何认识圣经的一本极好的研读本圣经。它包括了新美国圣经版(New American Bible Version)的文本,与修订标准版的文本类似。

每当我们读一个文本时，不管我们是否察觉，我们都会使用一种适合那个文本的解读方法。我们时常选用的解读方法，建立在对我们正在开始阅读的那种文献的最初感知之上。我们用一种方法读小说，用另一种方法读新闻评论，又用另外的方法读私人信件，等等。在这一章里，我们将要介绍目前《新约》研究中多种多样的解读方法：历史的、社会科学的、叙事的、女性主义的以及跨文化的。这里将会介绍这些方法，后面的几章将会更全面地检视并应用这些方法。

所罗列出的这些方法是对圣经批判的一般分类，都属于批判的方法。如很多人假设的那样，这里的批判与做否定的评论无关。相反，它来源于希腊语“区分开”、“挑选”(Kriuo)一词，即“识别、判定”的意思。批判(Criticism)是指学术上的理解，其目的是对文学和艺术成果做出有洞察力的评论。因此，我们所说的文学批判、艺术批判或音乐批判属于探究的范围，这些探究仔细地研究本学科的成果，以理解其重要特征和甄别其永恒价值，并将研究结果与他人沟通交流。换言之，对成文文献的批判就是我们带着鉴别的眼光去研读和解读它的方式。圣经批判是对《圣经》审慎的学术研究，这种研究寻求理解圣经，并达致对它通达、有洞见的结论。圣经批判开始于历史研究的新思想进入基督教起源研究的启蒙时代，今天，如同新的学术观点和方法被应用于《圣经》研究一样，历史研究仍在继续着。所有从学术的角度读《圣经》的方法都会被视为圣经批判，不管在它们在题目中是否有“批判的”或“批判”之类的字眼。

www 阅读一篇有关读《新约》的非学术方法的短文，如公共敬拜、个人灵修以及以基要主义方式阅读《新约》的文章。

历史批判解读

当我们阅读古代世界的文献的时候，尤其是研读我们可能皈依的一个宗教的经文时，我们常常会寻找它对于今天的意义。这种反应是与作为经文的文献的地位相一致的：它在继续言说，并且指导着信仰者理解生活，甚至对那些不信仰它的人而言，经文也是他们文化遗产的一部分。我们通常不考虑文本的古代读者、他们的语言、文化以及历史状况；相反，我们会把自己当作重要的读者，把今日当作重要的时代。

历史批判法基本上不问《新约》对今天的读者意味着什么，而是寻求理解文献对于最初的作者和读者意味着什么。它寻求原初的意义，这种意义有可能与我们今天的意义一致，也可能不一致。历史批判法这个术语指的是历史研究和推理的原则和假设，

这一方法起源于文艺复兴和宗教改革时代,发展于启蒙时期,完全成熟于19世纪德国学者们把自然科学方法应用于历史研究的时期。这些原则包括以下各方面:人类生活的所有时代基本上是千篇一律的;当今的研究和理解能够认识既往的事实;过去的事件与现在的事件在类似程度上具有可比性;对现代人经历的认识可以为理解过去提供一个客观标准。这些研究原则经常与《新约》本身起冲突,这是因为《新约》里面描述的人类历史上超自然的存在和超自然的事件所引起的。如果以僵硬的方法运用这些原则,或者以某种程度上尊重《新约》中的宗教经验的方式应用,就会产生极大的差异。例如,如果一个人因为现代生活中的神迹似乎不为人所知,及对一般的历史解释提出挑战,因而就排除了神迹医治的可能性,那么,这个人所绘制的历史耶稣的形象就与早期的基督教的观点差异很大。当然,这并不是说《新约》的神迹记载——也包括任何其他的事件——是超越了历史研究的。

如同所有的文献一样,《新约》文献是在一个特殊的历史环境或一些环境的作用下才被创作出来的,并且是由特殊的历史人物为特殊的对象而写的。历史研究的方法将历史文化背景下的《新约》文献看作是古代的作品。分析这些文献的方法,与其他的历史学家用于研究非宗教文本的那些方法是一致的。运用历史研究方法的读者关心历史事件,而且他们运用《新约》的文献重构了那些事件的历史。事实上,重构有两个焦点:一是文本所处的那种大致的、较广阔的历史背景,二是作者的特殊历史状况以及《新约》书卷的受众体。在前者,我们应注意同时期的其他文献和宗教环境。在后者,应当注意作者的身份、写作日期、作品体裁、受众和历史意义等等。换言之,历史研读的25 目的是为了尽可能地全面重建那一历史情形(即一种文献得以产生的背景),确定文献如何被写出来,以及作者意欲向读者传达何种信息。若我们能在文本中分析出任何的当代意义,无疑都是来源于这种历史的理解。以下我们将简要地看一看以历史批判法解读《新约》的主要部分:即运用文本批判、来源批判、形式批判以及编修批判的方法研究新约各卷。

文本批判

在我们能够悉心研究一个复制或印刷的文献之前,我们必须确信我们的复制品的措词反映了作者原意。今天,当我们阅读一本印好的书并看到一个错误——例如一个拼写错误或错字——的时候,我们就在心里纠正它,使其符合我们所认为的这本书的原稿所要表达的意思。我们甚至可以在手里的书上写出正确的词来。这样做的时候,我们也就是在较小和非正式的程度从事文本批判。

研究《新约》,如同研究来自古代世界的其他文献一样,文本批判必须在较大且正式的范围内进行。《新约》的文本批判尽可能完全地还原《新约》原始希腊文本的措词,即在两千年以前最初由手抄写的希腊文本。由《新约》作者们写成的那些原始手稿——不管是否有作者的署名——没有存留下来的。取而代之的是,我们面对着超过

5000种的手抄本(手写的文献,全部是原本的复制本),这些抄本从二世纪一直排列到15世纪;15世纪时,由于发明了印刷术,《圣经》的手抄本也大多结束,但是抄本当中,没有两种是完全相同的。学习《新约》的新生应当了解文本批判的基本步骤;文本批判的工作,是由古代语言专家们进行的,特别是希腊语专家。现代译本的编者和译者们注意到,引起《新约》翻译问题的原因是原稿的证据不确定的时候,《新约》的普通读者仅仅是偶尔才会直接遇到文本批判的情形。

www 为对文本批判讨论作一个补充,请登陆“古代文本解读”网站。

六个主要的手稿类型被用在《新约》文本批判中。首先,根据手稿的抄写材料,大部分最早的手稿被归类为蒲草纸手稿(papyri)。蒲草纸是由河边的芦苇制作而成的——我们所说的“纸”这个词即来源于“蒲草纸”一词。现存最早的纸草大约可追溯到公元135年的《约翰福音》的一个残片。第二,较重要的《新约》手稿被称为安色尔^①(inch-high,“英寸许”)手稿,因为它们以大写字母写成。这些字母常常被复制在羊皮卷上,并以抄本形式流传,也就是说像一本装订而非卷轴的书那样。安色尔字体的时间可追溯到三至十世纪期间。第三,后期希腊语手稿的主体被称为草体小字(minuscule)书稿,因为它们以草体(字母连接在一起为草体)笔迹为特征,并且字母较小。这些手稿从9世纪一直沿用至15世纪。第四,古希腊语《新约》被翻译为拉丁语的古译本(翻译本)早在二世纪的时候就已译成。罗马帝国的西半部说拉丁语的人要比东部更加广泛。后来,《新约》的其他版本也被翻译完成,如叙利亚语、科普特语和亚美尼亚语等西罗马帝国语言,甚至不止这些语言。第五,在二、三世纪的早期教会,作者们频繁地在他们自己的作品中引用《新约》。这些引用为文本批判提供了另一个资料来源。第六,早期的基督教的圣经文选,即为了在基督教仪式上宣读而在《新约》中挑写出的章节,在恢复原始文本方面亦十分有效。这些发生在7世纪以后。

专家通过核实文本的异文(textual variant),即两部手稿之间在一个单词或短语中的差异,以此对手稿进行分类和评估。文本异文的生成有着各种不同的原因。“意外异文”就是由抄写这些复制的文献的抄写员们典型的视觉或听觉的错误引起的——例如重复同一个词,或重复遗漏这个单词,或如混淆了那些看起来或听起来相同的词。(如果我们今天用手抄写另一份文献,也会常犯这种意外的错误。)有时,出现的异文却是有意:抄写员可能试图修改一个他们认为是错误的文本,或者试图增益这个文本的神学、语法或风格。偶尔,由一两个词构成的注释评语会找到进入这个文本的路径。尽管在古书里偶尔会有诅咒加给那些改变措词的抄写人员(参看启22:18-22),但是

^① 安色尔字体:以圆润的大写字母为特点的字体,多出现在公元4-8世纪的希腊文和拉丁文的手稿中——译注

他们仍然会这么做。

这些异文读物,包括故意的和偶然的,可以通过一定的原则得以纠正;这种原则适用于所有古典文献的文本批判。建立在**外部证据**(将所有的手稿放在一起考虑)基础之上的原则如下:

- 较久的手稿读物往往是最好的。
- 从地理上传播越广的读物越精良。
- 以文本类型中流布最广的类别为支持的读物是最好的。

当这个外部证据不能证明哪个文本的异文最可能是原始的异文的时候,**内部证据**(文本内文的暗示)就开始发挥作用了。基于内部证据的原则如下:

- 较简短的读物往往是最好的。
- 越难的读物越是最好的。
- 与《新约》中的其他的段落不一致的读物是最好的。
- 符合作者风格和神学的读物是最好的。

www 链接到对文本批判的历史所作的简短评论。

27 当我们考虑《新修订标准版圣经》如何在两个例子中讨论文本批判的问题时,我们将向所有《新约》读者展示文本批判的重要性,以及说明为何学习英文《新约》的新学生也要熟悉基础的文本批判。首先,在《马太福音》六章 13 节中,有的手稿在主祷文(我们的父)的结尾的异文读物中有下面的词语:“因为国度、权柄、荣耀,全是你的,直到永远,阿们。”较好的手稿删除了这些词,就连《新修订标准版圣经》的英语文本也是如此,只将这些词语放在脚注里。在《马太福音》中,耶稣把这个祷告当作祷告的简明例子赐予他的门徒们,以鼓励他们。长长的异文就引起了争议:这种祷告多短才是合适的?第二个例子在《约翰福音》七章 53 节至八章 1 节,^①是耶稣保护和赦免了一个在行淫时被捉住的妇女——行淫将被处死——的故事。很多手稿删除了这个完整的故事;其他的手稿将之放在《约翰福音》的不同的地方,甚至放在《路加福音》中;有些手稿虽然收入了它,但将它作为疑问标注了出来。这众所周知的一节,时常伴有被引用的耶稣的那句话,“你们中间谁是没有罪的,谁就可以先拿石头打她。”(约 8:7)这一节是《约翰福音》最初的一部分吗?

www 为了全面测试你对这些文本批判原则的掌握程度,我们用一个英语语言文本做一个有趣的练习,链接到“古代手稿解释”(Interpreting Ancient Manu-

① 汉语圣经版本中,《约翰福音》七章共 52 节。在《新修订标准版圣经》中,七章 53 节放在八章 1 节前面。——译注

scripts)网站的“文本批判练习”(Exercise in Textual Criticism)部分。

来源批判(Source Criticism)

当今,大多数作者并不会在自己著书时广泛地借用其他人近期的作品。如果借用,就必须获得版权所有者的同意,并在自己的书上注明,否则就会有法律问题接踵而来。在世界各地的学院和大学里,教授们必须详细地向学生讲授何为正确及何为错误的资源使用,甚至一些著名的学者和职业作家也陷入到不合适使用资料的争议中。互联网恶化了剽窃问题。

在古代世界,情况却是完全不同的。版权法及其背后的道德依据并不存在。几乎每个领域的最主要的作者,包括那些作品被收入《新约》中的早期基督徒作者,常常会大量擅自借用较早的鲜为人知的成文作品,且不注明作者是谁。没有人认为这是一个道德或法律的污点。**来源批判**——即历史批判法的第二部分——就是对某些《新约》文献如何引用《新约》内部或外部的资料来源进行研究。这就时常涉及到文字来源,但在此也涉及到口头资料来源的收集。福音书的来源尤其重要,这有两个理由。首先,在我们的四卷福音书中的材料经历了一个较长时期的口头传播过程,这一特征必然会体现在口头文献中,并极有可能也体现在书写成文的文献中。第二,就我们所知,没有任何福音书是由目击者或直接以目击见证为基础写成的,所以《福音书》的作者们就要使用一些资料。较晚的作者可能会再次使用较早的书卷, 28 这对圣经的传统来说并不陌生。例如,在《希伯来圣经》中,《申命记》的作者使用了《出埃及记》中较早期的材料,而《历代志上/下》的作者又重写了在《撒母耳记》和《列王纪》中的资料。

从二世纪直到今天,基督徒们认识到,《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》从结构到内容都是密切相关的。对于这种相似性,一个颇具常识性的解释是,三卷福音书在措词上是如此的相似,乃是因为它们严密地建立在一些相似的记述基础之上,这些记述来自于早期教会中流传的见证者的叙述。这个观点在很多教会中流传了几乎两千年之久,并且仍然在很多基督徒中流行。然而,在当今的《新约》学者中,却只有极少数人持这种观点。在过去的 200 多年里,几乎所有的学者都认为,之所以“对观福音书”是相似的,是因为它们源自于共同的来源。他们用了三种理论来解释这一同源关系:(1)福音书所依赖但现已丢失的来源如“Q 底本”,^①Q 底本包含了耶稣的教训;(2)某些时候福音书在文字上是互相依赖的,彼此可互为来源;(3)福音书建立在失传的来源和相互依赖的基础上。按照第一种理论,失传资料由口传教义、各式各样的成文片断,或者一卷现已失传的早期福音书构成。按照第二种理论,“对观福音中”中的某一

① 对观福音的来源假说。是指《马太福音》和《路加福音》中的一些材料来自于另外某个文献,而这个文献目前还没有证据证明其存在,学者称其为“Q”底本。

卷,至少使用了另外两卷中的一卷的材料。针对这一理论,学者们提出了多种可能性,最流行的解决方案有两种,一种主张《马太福音》优先说,一种主张《马可福音》优先说。我们将在第五章看到,当今,大多数福音书的历史批判接受了第三种理论,即主张《马太福音》和《路加福音》都使用了《马可福音》,并且使用了其他文献或口传资料。

大约自 1975 年以来,学者们认为一些二世纪的非正典福音书中的材料,可能被“对观福音书”当作较早的来源材料来使用;由此,有些福音书的来源批判就走上了相反的方向。最值得注意的是,1945 年发现于埃及僧侣墓穴中的《多马福音》中耶稣曾说过的话语,大部分学者认为其在文学上与“对观福音书”有关,尤其是与“Q”来源有关。一些学者相当认可《多马福音》的重要性,以致称之为“第五福音书”。还有另一个例子,即,约翰·多米尼克·克罗桑(John Dominic Crossan)主张,《彼得福音》中暗含的“十字架福音”,是《马可福音》的一个来源(克罗桑,1988)。莫顿·史密斯(Morton Smith)认为,《马可的秘密福音》,即指他于 1958 年在耶路撒冷修道院里发现的亚历山大利亚的革利免的一封信中提到的并简短摘录的一个福音书,它是正典《马可福音》的一个文学来源(史密斯,1973),但他的论证不够有力。尽管这些“反向来源批判”对于福音书的研究不如主流来源批判那样重要,但的确在这个领域里形成了一股迷人的溪流。

来源批判也用于《新约》的其他部分,尽管在程度和重要性上不如对观福音的研究,例如,研究《约翰福音》的许多学生相信“符号(神迹)来源”(Signs [miracles] Source)是那卷福音书的基础。在《使徒行传》的研究中,学者们注意到在“我们”那个段落,作者把叙事转向了第一人称复数(徒 16:10—17;20:5—15;21:1—18;27:1—28:16)。这些可能代表了日记资料或旅行日志的资料。另一些学者们在《使徒行传》中发现了一些来源的证据,这些证据讨论了在基督教主要中心的早期历史,如耶路撒冷和安提阿。《新约》的来源批判也讨论这些信有时是如何把较早的文献作为资料使用的。例如,《以弗所书》引用了《歌罗西书》;《雅各书》与《马太福音》中耶稣的教训关系密切;《彼得后书》引用了《犹大书》。这些资料的应用方式,为探索应用它们的那些文献的意义提供了一个重要线索。

形式批判(Form Criticism)

今天,当我们读一些东西的时候,我们知道如何分辨作品的不同类型,并根据其类型进行阅读。例如,读新闻的某个人将会分辨和研读不同的新闻报道、体育报道、时评、漫画、占星术、广告、招聘广告以及其他的内容。当我们在互联网上冲浪,所有的资讯都出现在电脑显示器上的时候,我们知道如何通过识别不同的文字的、视觉的和听力的形式去筛选材料。

用历史批判法读福音书的人,也会注意到福音书中那些不同类型的段落,且相应地以妥当的方式进行研读。形式批判有两个重要的组成因素:首先,它研究福音书文

本的不同类型的段落(“形式”)的结构和(在较小程度上)内容;其次,它超越了这些成文的形式进而研究在口传传统中它们的历史。它的德国创立者称之为形式的历史(history of form),强调的重点是“历史”。福音书的形式批判依赖于来源批判的成果。多数的来源批判者得出结论:《马可福音》是最早的一部福音书。而魏勒姆·雷德(Wilhelm Wrede)和其他人已证明,《马可福音》并非是耶稣生平的主要历史记录,而更多的是作者的神学表白(雷德,1901)。因此,对历史耶稣的追问,就必须超越较早期的文字资料和口传资料,这些口传资料可以从既存的文字资料中被鉴别和分离出来。

20世纪早期独自研究《新约》的三位德国学者得出了相似的结论。卡尔·路德维西·施密特(Karl Ludwig Schmidt)得出结论说,现在记载于福音书中的一些由较短篇幅的口传教导或独立单元构成的某些经段(pericopes, puh-RICK-uh-peas),被用在福音书的文学结构里面。马丁·狄比留(Martin Dibelius)认为,在这些口传教义的独立单元被记入福音书之前,它们是根据早期基督教布道的实际需要应运而生的(Dibelius, 1934)。鲁道夫·布特曼(Rudolf Bultmann)认为这些单个教义的起源和发展与教会具体的事务有关,如敬拜、教导和道德规劝(布特曼,1921)。形式批判在20世纪30至40年代经由英国传到美国,施密特、狄比留和布特曼这些学者的基础性的贡献³⁰已成为《新约》历史解读的恒久组成部分。

www 链接到由马龙·史密斯(Mahlon Smith)在鲁格斯大学(Rutgers University)创建的网站,这是一个对形式批判进行综合讨论且对狄比留和布特曼有专门讨论的网站。

所有形式批判者们都同意,最早关于耶稣的记忆,他的教导和故事,首先都是口头流传的。一些最主要的学者主张,耶稣的跟随者们在早期记下了那些口传故事,并用这些文字记述传播教会关于耶稣的讯息。然而,福音书和《使徒行传》没有保存用于记录早期传道的文献线索。事实上,他们强烈地暗示耶稣信息的传播全部是口传的。耶稣的话语和行迹的最早见证人——十二个最主要的使徒并耶稣很多其他的跟随者——逐渐相信耶稣就是弥赛亚和主,并且这种信仰影响了他们传讲耶稣的故事的方式。当传播关于耶稣的材料的时候,按照口头传达的惯例——寓言、谚语、神迹故事、论辩故事,等等,材料就形成了种种“体裁”(form)。大部分的形式批判研究分析了这些较小的、以段落大小排列的单元,但也研究福音书的大型文学单元,如:受难叙事、复活显现叙事、感孕和降生叙事。

当这些故事在早期教会中被重述的时候,它们有了侧重点,且细节更丰富,因而呈现出一个更文雅的形式。有些新的故事会涌现出来,这很可能是为了满足信仰群体不断变化的需要。有的形式批判家们,尤其是跟随布特曼的那些学者,把历史的真实性与形式联系起来。例如,布特曼就认为,寓言往往是耶稣真实的教导,然而神迹却不是

真实的。形式批判的主要目的就是找到**社会背景**(Sitz im Leben),找到一世纪教会的社会的和宗教的“生活的环境”,这种口传形式起源于教会并在教会内部得到发展。(这个德语的术语在英语学术语言中被沿用,我们将在此使用它。)相应地,这就使我们能够理解这种环境如何塑造了关于耶稣的口传教义,以及耶稣的教义如何塑造了早期的教会生活这一问题。福音传播者们,被一些早期的形式批判家们看作是这些教义单元的收集和编纂者,他们几乎没有发挥任何作家的创造性。对于这些形式批判家而言,福音书就像一根绳子,串着不同形状和色彩的珠子——它是一个教义资料的松散汇集和编排,与耶稣实际的历史几乎没有关系。我们将会第五章更加全面地研究福音书的形式批判。

最近,形式批判已经被**传统鉴别学**(tradition criticism)给予了更多补充。传统鉴别学是研究特殊形式是如何在口头以及文字上进行传播的学问。传统鉴别学也分析了《新约》文学中的传统的书写单元的起源和发展。例如,保罗在信中介绍了较早的基督教圣诗(例如,腓 2:6-11)、认信(林前 8:6;15:3-7)和敬拜流程(林前 11:23-25)。传统鉴别学³¹研究《新约》作者按照自己的目的使用和改编教义材料的方式。有些学者,最突出的如詹姆斯·M·罗宾逊(James M. Robinson)和赫穆特·考斯特(Helmut Koester),把传统的某个单元的形式作为一条“轨迹”来看待,或视其为从其起源经历了不同写作阶段的“发展线”(罗宾逊与考斯特,1971)。

编修批判(Redaction Criticism)

当我们阅读当代文献的时候,不管它简洁得如小故事或长得像一部小说,我们知道,阅读整部文献以及从整体阅读中获得的才是最最重要的。尽管有些人物或事件可能更久地萦绕在我们的心里,超过其他的事情,但只有整部作品给予我们的印象才能赋予这些部分以意义。对于一部戏剧或一部好莱坞电影也是如此——我们将它视为整体。我们会口头传递对这部剧作或电影最终的综合印象——会带来成功或失败的票房收入。进而,当一本书或电影是一部较早作品的翻版时,我们知道在翻版中所引入的差异对于理解它是很重要的。

历史研究已经发展了这样一种研读《新约》的途径。“**编修批判**”是从总体上对《新约》的创作,尤其是对福音书的特殊宗教意义的分析(编修指对一本书进行编辑加工,一般在出版前)。由于整部福音的意义只有通过解读和解释它的各个部分才能洞悉,所以,编修批判接受了来源批判和形式批判的成果,但又超越了这些成果,进一步把福音书看作是前后连贯的作品。换句话说,形式批判研究的是每棵单独的树,而编修批判研究的是整片森林。运用形式批判的成果,编修批判者们提出了马可如何运用他所收集到的口传传统的问题;而运用形式和来源批判的成果,编修批判者们又提出了《马太福音》和《路加福音》如何使用了《马可福音》和 Q 底本中的资料的问题,以及《约翰福音》如何使用了“神迹资料”的问题。编修批判寻求认识

每卷福音书特殊的神学观点,这被看作是它的倾向(tendency)。通过分析四卷福音书以何种方式使用它们的资料,可以清晰地分辨出其各自的倾向。因为编修批判能够识别一个作者使用资料的全部样式,它有助于具体说明每一部单独的福音书的特殊境况、重要性和意义。

随着形式批判的发展,进行单独研究的德国学者们就发展出了编修批判的方法。《新约》学者们既看到了形式批判的潜力,也看到了它的局限性,现在正谋求超越它。在《马可福音》的研究中,魏利·马克森(Willi Marxsen)得出结论说,当犹太人反抗罗马帝国的叛乱在巴勒斯坦爆发的时候,作者马可令他的材料适应了公元66年时教会的这个局面,并且用他的福音坚固对基督即将再来的盼望(马克森,1954)。在《马太福音》的研究中,古特·包坎(Günter Bornkamm)系统地研究了《马太福音》对《马可福音》中的传统的使用,并得出结论说,《马太福音》提出了他自己关于耶稣基督和教会的特殊观点,强调耶稣是完成和坚固了“摩西律法”的以色列人的弥赛亚(Bornkamm, 1963)。在《路加福音》的研究中,汉斯·贡兹曼(Hans Conzelmann)认为,路加提出并编排了《马可福音》和Q底本的传统材料,以描述一个由三个阶段构成的救赎史:以色列时代、耶稣时代和教会时代(贡兹曼,1953)。从关注教义的小单元到关注这一完美的文学作品,编修批判改变了形式批判的关注方向。结果,早期教会在塑造教义过程中的作用被减弱了,而作为文学家和神学家的福音书的作者们的作品的地位却得以提升。他们不再被看作是剪贴收集资料的人,而是被恰如其分地看作是有创造力的、技巧熟练的作者。(一般来说,当一个作者在如此广泛地使用材料和其他传统材料的时候,要发挥创造性是难上加难,但福音书作者都做到了。)编修批判的洞见一直持续至今。在我们将要考虑的很多较新的批判研读方法中,即使这些方法并不使用编修批判本身,但其洞见却得到了强有力的证实。

www 在网上查看关于体裁批判——一种较新的编修批判形式——的简短论述。

对历史解读方法的评价

从文本批判到编修批判,历史批判法有数种优势。它显示出《新约》是不同作品的合集,这些作品中的很多篇目包含着一个较古老的口头和文字传统的基础。它让我们意识到《新约》时代的历史状况,和《新约》的文献是如何从这些时代兴起以及讲述早期基督教的宗教信息的。它将《新约》从传统教会教导的严厉批评之中释放出来,尤其是在19世纪;而且,在20世纪还把对《新约》的丰富新颖的洞见贡献给了教会:先是新教,然后是罗马天主教。作为在文化和宗教上竭力保持中立的一种方法,历史批判是不同文化和宗教倾向的学者们使用过的一个硕果累累的工具。这显示了它本身对于新时代和新的解释方法有着相当的适应性,其规模和复杂程度与日俱增。特别是,其学术研究的定位使《新约》研究在现代大学和学术成就中占有一个恰当的位置。由于

这样和那样的优点,目前已持续二百年之久的历史批判法很可能仍是研读《新约》的一个重要方法,并在可预见的未来可能成为最重要的独立使用的方法。

然而,正如人类生活中常有的情形:优势之中往往伴随着缺陷。历史批判法所特有的历史的定位,特别是从起源上理解文本的这种说服力,常常意味着使用这种方法33 的很多研究者并不能理解文本的全部,不论是在古代世界的意义上还是在当代意义上。在此有4个简短例证足以说明这一缺陷。首先,对于当今的很多学者而言,传统所用的历史批判法过多地集中在《新约》的宗教思想发展上面(例如关于耶稣其人及其事工的教导的发展),而忽视了这些思想如何与社会和经济现实相关联的全面分析。第二,尽管有编修批判的纠错之功,然而现今历史批判法的应用现状似乎还在破坏着很多《新约》文献的文学整体性。历史批判擅长于分析,却不擅长于综合。第三,许多同代的研究者们的日益复杂的来源批判,不仅重构了福音书的来源,如Q底本,而且也重构和分析了Q底本本身的所处阶段和Q底本自身的来源。对于很多人来说,这似乎有些让人应接不暇。最后,它对于冷静地使用在历史研究成果中得到公认的规则以推导一个普遍性的真理的倡导,以及其提倡的科学性和客观性,在当前的解释者看来,尤其是女性主义者和跨文化批判者,似乎日显幼稚。这些批判者们质疑对《新约》不带主观价值判断的研究的可能性,而且指责这种对于《新约》虚假的中立研究,实质上加剧了某些宗教和政治的鼓吹行为。尽管有这些缺陷,到目前为止,历史的方法仍然是当今圣经研究中大多数人使用的方法。

从20世纪60年代起,学者们发展并应用了很多其他的方法研究《新约》。这些研究者们,很多都是来自于超越了历史,尤其是人文和社会科学的其他研究领域。正如我们看到的,他们的方法与主要来自德国的历史批判法的既有要素形成对比,其理论和应用在起源上趋向北美。在本书中,我们将运用这些方法来帮助我们今天阅读和理解《新约》。我们将依次评述社会科学解读、叙事解读、女性主义解读和跨文化解读。

叙事学解读(Narrative Reading)

有一则众所周知的谚语说得好:人人都爱听故事。一个好的故事,不管它是长是短,当我们与一定的人物联系并通过他们经历这个故事的时候,就会被吸引进入它的情景,从而成为故事的一部分。当我们享受一则故事带给我们的愉悦的时候,它就会潜移默化地改变我们的情感和态度。在口传传统中,在笑话中,在短小的故事中,在小说、戏剧、电影和电视节目以及其他的环境中,都可以找到故事情节。

尽管所有古代文化都包含故事并且有很高的价值,但是《新约》的故事似乎特别丰富。不仅耶稣自己是一个高超的讲故事者,表现了作为一个教师的极大的感染力,而且耶稣自己的故事——他的出生、传道、死与复活,以及在末日他的再来的那个悬而未决的结局——对早期基督教来说都是十分重要的。叙事学批判或叙事解读旨在理解

《新约》中的故事(“叙事”)形式。叙事学批判不是对文本的历史化和神学化,其目标也不在于重构“真实历史”或分析其教义的发展。它的特别之处在于,恢复对《圣经》叙事特征的评价。它不仅要仔细地看这个流畅且连贯的故事,而且也要看这个文本的重复、断裂、矛盾甚至是冲突之处。文献流畅的核心和未经加工的边缘部分,对于整体理解文本都是很重要的。焦点在于文本本身和读者与文本的相遇;意义是在这个相遇中被创造出来的,而不是被文本的作者创造出来的。西莫·查特曼(Seymour Chatman)在他的《故事与对话》(*Story and Discourse*, 1978)一书中说,任何叙事都是由故事和对话构成的。“故事”就是它所陈述的事,它由三个因素构成:环境、人物和事件。“对话”就是故事怎样被讲出来,它包括如讲述者、观点、暗指的作者及暗指的读者这些因素。我们将在第五章更全面地讨论故事和对话。

叙事学批判者们读《圣经》是为了理解它的故事。四部作为正典的福音书和《使徒行传》的叙事因素——同时见于部分和整体——都是丰富和明显的。叙事学批判者们指责历史批判者们仅仅为了历史的目的就牺牲了叙事——例如,他们在耶稣的故事之外重构历史的耶稣。另举一例,如,在读《马可福音》的时候,叙事学批判并不关心马可是否是真正的作者,也不关心他的可能的文献来源,甚至不关心形式批判和编修批判的问题。对《马可福音》最具影响力的论述著作之一,是由大卫·罗兹(David Rhoads),唐纳德·米切(Donald Michie)和乔纳·迪威(Joanna Dewey)合撰而成的《作为故事的〈马可福音〉:一卷福音的叙事概论》,其研究引人入胜(1999)。他们将现行的《马可福音》按照其自身的叙事优点作为一个整体来阅读,提出:(1)《马可福音》的叙事者的观点:一个全能的叙事者不受时空限制,将这个人心理内置在叙事者的里面;(2)诸角色:耶稣,是主要的人物,其权威性、完整性和自我献身的侍奉直至死亡的事被呈现出来;(3)情节与结果:耶稣与当权者之间的交互作用以及耶稣与他的门徒之间的相互作用。通过让读者参与进它叙述的世界之中,因而改变读者的认识和生活。“叙述者”,讲故事者越是强有力地使读者参与进来,这种叙事就越具有使人转变的潜力。对《新约》的读者而言,他们习惯了从历史或宗教的观点字斟句酌地读它,叙事解读是一种生气勃勃的方式,让人可以把握整个故事的意义。

至今为止,叙事学批判在其理论和应用上似乎已经相当简单地简单明了。然而,叙事学批判时常对真正的作者和隐含的作者、对真正的读者和隐含的读者加以区别,这为研读带来了复杂性。真正的作者指实际上写了这个故事的人,隐含的作者是读者在阅读故事的时候所创造的一个作者的形象。真正的读者是那种实际上从开始直至今日阅读或倾听这个故事的人。暗含的读者是指文本被阅读的时候所塑造的那个读者,这个读者是在认知上和情感上进入到故事里面,首先按照真正的作者,其次按照隐含的作者所指的那样对文本作出回应。

叙事学批判也寻求一种较为宽泛的意义。对一些叙事学批判者而言,叙事不仅仅是一个故事,而且是人存在的一个基本特征。人们常常被说成是生活在一个叙事的世

界里,亦即,他们理解并将他们的生活当作是这个世界中如故事一样的真实的一部分。换言之,将他们个人的故事看作是这个世界的一部分,并从中领受他们生活的意义。这种较广泛的意义表明,叙事学批判不只对于《新约》材料的叙事形式很重要,而且对于在形式上还不是故事的文本也很重要。所以,有些叙事学批判者主张,整部《新约》能够并且应当用叙事学批判的方法阅读。例如,保罗的书信就被说成是叙述了一个故事,即耶稣的故事。当保罗写信指出教会中的那些特殊问题时,他表达了这种基本的叙述。保罗有他自己较小的、个人的故事,他的故事与较大的故事的联系,提供了个人的意义。进而,保罗的每一封信都有一个暗含的故事——一个涉及保罗与收信者先前的关系、信的写作和接受情况,以及读者的回应的“情节(plot)”。这个过程依次变成了保罗与他的教会的持续关系的一部分,这也是他们进一步通讯关系中的一部分(朗格内克,2002)。

如此强调故事本身,那么叙事研读对有关这些故事是否曾经发生过又作何解释呢?这个重要的问题将叙事研读与历史批判联系起来。典型的是,叙事学批判并不是自动地否认历史事件的重要性。福音书的叙事基础预设了耶稣的生活,而保罗的故事则与他自己的经历,尤其是与对他的呼召或他的归信有关系。然而,在叙事研读的主要方法上,文字故事是主要的,史实性的问题不必提出来。(依此类推,用历史方法研读《新约》的大多数学者指出,耶稣的寓言——这些值得注意的简短叙事以其本身的特征——都是“真实的”,不管它们是否真的发生。)历史作品从来都不是昔日毫不掩饰的事实精确重现,而是牵涉到选择、构思和解读。对于叙事学批判者而言,我们知晓这个过程,是通过文字故事,而不是故事背后的历史。

简而言之,叙事学批判明显在研究《新约》方面有很大的潜力。它聚焦在经文的文本本身。叙事方法也很适合《新约》的很多叙事特征。一些《新约》批判者将之与修辞批判——寻求使人确信的故事——有效地结合起来;另有些人将它与历史批判法的因素——尤其是编修批判法——结合起来。它提供了一个新颖的、令人兴奋的路径去研究《新约》,对很多读者来说,它有效地揭示了文本所具有的转化能力。然而,很多学者看到了叙事学批判的缺点。他们认为,当叙事学批判被用到非叙事或暗示的叙事文本——如保罗的《新约》书信时,它就会显得捉襟见肘了。有时,看起来似乎叙事学批判者们必须要绞尽脑汁地从这些书信中构造一个“故事”来。(在本书中,我们主要将叙事解读限制在很明确的叙事材料上,如福音书和《使徒行传》。)叙事解读的另一个缺
36 点是,在真正的作者或暗含的作者与真正的读者或暗含的读者之间的区别,会使得叙事解读的应用更加困难和抽象。最后,一些爱好历史批判的《新约》学者们主张,叙事解读太过主观,让读者做注了她或他自己的意味,这可能与作者的意思相符,但也有可能不符。无论如何,叙事学批判对《新约》的研究证明了它的价值,并很可能在未来的年月中作为一个重要的方法继续发挥作用。

社会科学解读(Social Scientific Reading)

尽管我们也许并不知道这一理论,但是我们大多数人会在很大程度上用社会科学的方法思考。我们不是在收集和分析成堆的社科资料或思索社会科学理论,相反,我们是在总体上思考生活,特别是我们自己的生活,思考我们何以被身居其中的群体及我们的整个社会所塑造。尽管北美社会因强调个人主义而受到强烈的批判,但对我们来说群体依然很重要。我们习惯于通过我们的性别、家庭、种族、宗教、经济地位和国籍来理解我们自己。这样做,即是用社会科学思考。

社会科学批判,是通过社会学尤其是文化人类学的方式对《新约》进行研究。它寻求认识《新约》的宗教和其信息影响下的群体的生活以及如何被影响。那些采用历史批判法的人,对《新约》的社会维度给予了一些关注,如富裕与贫困、奴隶与自由人、女性与男性、城邦与国家,以及不同宗教运动的交互影响等。自20世纪60年代以来,那些正式的、有意识地对社会科学方法的应用,已经使社会科学批判成为解读和批判研究《新约》的独立方法。其主要的支持者是耶鲁大学的魏恩·米克斯(Wayne Meeks),他分析了使徒保罗教会的城市社会环境(米克斯,1983);海德堡大学的泰森(Gerd Theissen),他是德国学者中以社会科学方法阐释《新约》的主要人物,对最早期的巴勒斯坦基督教社群进行了分析(泰森,1978);美国奥马哈的克雷顿大学的布鲁斯·马利纳(Bruce Malina),目前被广泛地认为是最主要的《新约》社会科学学者,他把这种方法用在好几本《新约》著作中,如《新约的世界:文化人类学的视野》(马利纳,2001),和深受学生们喜爱的《打开耶稣世界的窗户:古代犹太的时间之旅》(马利纳,1993)。

有鉴于空洞的对《新约》的历史研究只会生产出一种“单纯的宗教思想史”,社会科学阐释者们注意到,大多数早期基督徒并不是孤立的知识分子。相反,他们是生活在家庭和社群以及社会组织中的普通人,这些社会组织对他们的生活和信仰有极大的影响。他们或是自由的,或是受着奴役,或享有罗马公民身份和特权的内部人,或是没有特权的局外人。他们是世上的男性和女性,带有显著的性别角色的差别。他们有自己的工作,有时也属于某些私人团体。他们参与到犹太人和希腊化的社会,基督教在其间传播;这个社会在很大程度上是城市化的,也有着社会和经济阶层的区分。这些社会特征强力地融入早期的基督教。与希腊罗马世界的大多数宗教不同,基督教广泛地吸引着各种社会群体,在各个时代里以一种博大的平等对待他们。例如,保罗写道:“不分犹太人,希腊人,自主的,为奴的,或男或女;因为你们在基督里都成为一了。”(加3:28)这些社会问题的冲突时常会跃然在《新约》上。

37

人类学方法在社会科学解读《新约》的过程中十分重要,它也被较为广泛地用于研究文化的各个方面:语言、艺术、信仰以及其他方面。人类学方法关注那些被社会推崇的广泛的社会价值,例如这个荣誉范式(honor-shame paradigm):据说,生活的一个主

要目的就是给自己和家庭带来荣誉,避免羞耻的事情。在《新约》中,荣誉的同义字包括尊重、敬畏、贡物、荣耀、奖赏、回报以及好名声之类的字眼;羞耻的同义字包括羞辱、侮辱、玷污、轻视和惩罚这些字眼。社会科学解读也研究《新约》各种较为宽泛的关系模式,如主客关系,它特别检视的是**血族关系**(kinship)。一般而言,人类学追寻的是理解在其社会和文化处境之中不同种类的人的特征,从当代文化研究中推导出结论,并将之应用到对古代文化的解释中。人类学研究试图构建架构型的核心类型学(overarching typologies),以之为模型研究许多文化。应用它的人可分为两个阵营:第一个阵营是给予人类学一个历史定位,并时常自称为**社会历史学家**的那些人;他们以历史批判法整合了社会学和(或)人类学。采用社会科学方法的大部分《新约》研究者都处在这个阵营。第二个阵营是那些把其研究看作是更为纯粹的社会科学的那类人,他们以模型和数据做研究,并不过多地涉及历史问题。

www 链接到一个介绍社会科学批判的优秀网站,将这个方法用于《马可福音》。阅读但以理·斯克拉克的“进入耶稣世界的窗口”的网站。

社会学家们已经勾画出一个“地中海人”的形象——一个与《新约》研究相关的人物形象。把古代地中海之人的社会科学的动因置于他们的文化中,并与当代的北美文化对比,其主要差别在表 2.1 中可看到。

当《新约》学者们把社会科学方法应用在《新约》研究上面的时候,他们同时探讨起社会科学方法的有限性问题。有人说,作为一种真正的科学方法它并不适用,因为在《新约》世界的社会风俗上,我们“过硬的数据”是如此之少,因而很难或者不可能把一种定量的科学方法用在古代世界上面,遑论将这种实验方法用在《新约》研究上了!其他人批判社会科学方法是用一把特别宽大的刷子在涂鸦!——例如,生活在罗马帝国东部的所有人,都可能被赋予“地中海”类型人的特征;犹太人和外邦人之间几乎没有重要的文化差异;荣誉的维护是每件社会事务的核心价值。此外,还有其他问题围绕着《新约》的社会科学方法,如克里斯托弗·图克特(Christopher Tuckett)提出(图克特,1987),与先前的历史批判研究相比,这种方法是否新颖以及足够独特?当基督徒以新的顺服标准摧毁了荣—辱范式时,《新约》文献是显明和提升了早期基督教社群的社会现实呢,还是同时也颠覆了这些社会现实呢?最后,是否有些社会科学解读过分强调了经济事务和社会的阶层,相形之下,反使得宗教思想和生活成为次要的呢?尽管有这些问题和批评,但是社会科学理论应用于《新约》仍颇有价值。它提供了一个全面的、令人感兴趣的框架,来理解《新约》的文化背景和神学前景。它能使我们看到和理解隐藏在我们观念中的全部重要文化价值(例如荣辱心理)。之前,这些仅是简单地被所有的人接受和分享,却很少被清晰地表达出来。“那些属于基本的东西被隐藏在我们的视域里”。这个方法的实践者们推导的研究成果呈现出丰富的多样性,于是

出现了有益的学术异见,如约翰·艾略特最近主张:耶稣关于在神国里亲属关系的基本价值观排除了一种愈益普遍的观念,即认为他领导了一个所有人的激进的社会平等运动(艾略特,2003)。社会科学批判在《新约》学术研究中日渐广泛,因而很可能当今的《新约》研读将更多地应用社会科学知识。

表 2.1 耶稣时期地中海一犹太社会的世界与 21 世纪北美社会的主流比较

39

第一世纪的巴勒斯坦	21 世纪的北美主流
<ol style="list-style-type: none"> 1. 平均寿命是出生后 20 岁,5 岁以上的人的平均寿命是 40 岁,只有 5% 的人可以活到 60 岁。 2. “家庭”意味着一个延伸下去的亲属群体,常常是 2—3 代人在一起住。 3. 家庭生活受父权制控制(男权)。丈夫管理妻子。父亲管理家庭生活,并对已婚男子具有普便的权威。 4. 常常在孩子们长大后,父母亲按照社会习俗安排孩子的婚姻。事实上所有的年轻人都要结婚。 5. 理想的配偶常常是直系亲属之外的表兄弟姊妹或其他亲戚。 6. 结婚的孩子与男方的父母住在一起并继承他们的财产。 7. 所有不动产和个人财产传给他的家庭。长子继承双份家产,其他男孩是单份,女孩出嫁时候有陪嫁的嫁妆,一份财物作为礼物,但远远少于长子以外的男孩继承的单份财产。 8. 一个人基本的身份、社会地位和职业来自于血族关系,与一个家及其经济地位有关。 9. 生活的主要目的是为一个群体和自己积累和保持荣誉,避免羞耻的事。 10. 这个世界财富是有限的。一个人必须保证其群体的财富不受损害并传递给后代。重要的是,要想变成富人,就要离开他的群体(家庭和社会阶层),并且有害于他人。 11. 仪式的洁净是一个客观的事情,诸如进食和性行为之类的事情的洁净规矩,保证了事情的洁净和“在合适的位置”。 	<ol style="list-style-type: none"> A. 平均寿命 75—80 岁。 B. “家庭”意味着直系的父母亲和孩子们。长大的孩子一般不与父母亲同住。 C. 已婚夫妇可以选择父权制的婚姻、平等的婚姻或者处于二者之间的婚姻。父母亲对于婚姻中所生的孩子没有正式的权威。 D. 年轻人按照自己的愿望选择自己的结婚对象、何时结婚或是否结婚。 E. 法律一般要求表兄弟姊妹或者其他近亲不可结婚;习俗扩大了这一限制范围。 F. 结婚的子女常常住在新的居所。 G. 没有固定的继承规定,父母亲可以以一个具有法律效力的遗嘱把他们的财产分给家内或家外他们认为合适的人。父母亲给结婚的孩子的礼物不拘礼节,往往也不是父母亲财富的重要象征。 H. 一个人基本的身份和社会地位来自于他所选择的职业,尤其是职业所带来的收入。一个人的身份也可以源于配偶的地位。 I. 生活的重要目的之一是个人的幸福,这种幸福常常与财富上的成功相联系。荣誉与羞耻是个人的而非社会的实在。 J. 这个世界财富是无限的;财富可以被“创造”。每个人应该尽可能地抓住机会变得富裕。“从赤贫到巨富”是一个很突出和有力的北美人的理想。 F. 洁净的规则大多已消失,部分已被松散的社会习俗和个人偏好取代。

40

www

浏览网站看关于四个主要的社会科学范式的简要介绍:荣誉,血族关系,社会地位和有限财富,洁与不洁。

女性主义解读(Feminist Reading)

20 世纪最大的社会变化之一,是妇女解放,即女性从传统的女人屈从于男人的观念和惯例中解放出来;这一运动一直延续至 21 世纪。尽管政治在竭力操控女权运动,尽管在有些州女权运动尚未完成,但是,这个运动已经改变了北美社会,并正在波及整个世界。在北美,随着妇女获得了自由,我们生活的各个方面——男人的和女人的——发生了剧烈的变化:结婚和独身、家庭生活、商业、政府、学术界和宗教信仰。女权主义研读《新约》的诸种方法,体现在重塑圣经学术的过程中。

41 女权运动是与一个广泛的社会、政治和学术运动相一致的运动,这种运动致力于理解给予了女性次等地位的社会结构,并转变这种社会结构。《新约》的女性主义批判是对《新约》中的性别问题的研究,以图促进当今的妇女平等。它不仅描述《新约》,最主要的是,它要为持续存在的性别不平等开出一剂猛药。正如女权运动肯定和促进了妇女完全的人格和平等一样,女性主义批判拒绝削弱这种完全的人格和平等的任何东西。因此,它具有一种反对性的功能,批判所有形式的家长制和压迫;它还有先发制人的功能,力求在《新约》解释和生活中完成改造世界的远景。女性主义建基于女性们的经历之上,但并非仅限于女性的经历,其中最强硬的实践者除外。在某种程度上,《圣经》的男性读者也可以效仿女性从事女性主义批判。

美洲(与全世界)(因为女权运动在很大程度上源于美洲)女权运动的起源直接与最早的《圣经》的女性主义阅读联系在一起。1898 年,伊丽莎白·坎迪·斯坦顿的《妇女圣经》一书在美国引发了一场关于《圣经》及其权威性的公共辩论。在 1898 年,斯坦顿看到翻译与解释如何广泛地借助《圣经》来反对女性。这期间,女性怀着女人的目的读《圣经》,并且通过她们的解释对社会和教会提出批判的做法尚未风行起来。女性主义批判的实践认识到,理解《新约》是一种社会行为,文本具有超越纯粹“宗教”的广泛影响力。对于女性和男性来说,学术团体和教会群体如何读《新约》具有深刻和具体的宗教、政治和文化意义。一个人如何读的问题,会进一步通过谁在阅读体现出来。妇女的经历、顾虑和解释的优先性处于女性主义解读的核心。在某些方面,《圣经》的女性主义解读在今天如一个世纪以前一样地毁誉参半,但毋庸置疑的是,它是《圣经》研究的一个最主要的方法。

www 链接到《妇女圣经》介绍的网站。

从开始的时候,女性主义解读就既涉及解读的理论,又涉及解读的应用。女性主义批判本身并非一个独特的方法,而是包含着诸种方法学的进路和规则。大多数但并非所有的女性主义解读继续采用历史的方法,且在近来使用了社会科学的方法。女性

从女性主义角度解读《圣经》和男性运用女性主义方法,各自代表着不同的视角。他们对与解释学理论有关的各种问题做出了处理:一个人读什么、如何读,尤其是研读的过程如何影响阅读这一文本的读者和群体。女性主义学者审视并研究这些问题后意识到,《新约》是古代父权制文化的产物。女权运动也实践怀疑释经学(hermeneutic of suspicion),即认为文本表面深深地覆盖着一个重要的真理,而当代阐释者必须揭示这一真理(释经学意味着“解读”,即在最宽泛的意义上理解一个文本的意义和方法)。女性主义者运用怀疑释经学反对《新约》中大数目的父权制的东西,以揭示一个较为深邃的、女性主义者所相信的在整体上更多地与其宗教信息相一致的、兼容并包的意义。这个被揭示的意义,有时候被称作先验的参考框架,并被用作一个解释的工具以纠正《新约》中的父权制。

有些女性主义者认为,《新约》有着毫无希望和不可救药的父权制的东西,其对于神和/或人类生活的观点是如此的令人不快,以致他们不去花时间解释它。《妇女与历史的耶稣》一书中,凯瑟琳·考莉提出了一个较温和的女性主义异见者的观点。她主张,耶稣真正的教训实际上批判了在他的文化中的等级与自由奴的区别,但是无论是在他的教导中,还是实践中,耶稣的批判并未扩大到性别的区分上。换句话说,耶稣并未涉及妇女解放问题(考莉,2002)。

如同费力斯·特里伯所勾画的那样,女性主义研究《新约》分为三个阶段(特里伯,1982)。第一阶段大约始于1970年,涉及的是叙述。女性主义者首先检视了圣经文献对于女性的态度,大多持消极的态度。这次审视显露出了充分的父权制证据,以及由父权制导致的妇女在《圣经》中从头至尾的低下、附属地位,甚至被虐待。对某些人来说,这个阶段的女性主义批判似乎是消极的,具有破坏性的。第二阶段是恢复期。一些经历过第一阶段的女性主义者们辩护说,第一阶段是为了重现《新约》中内部的解放的信息而做的一次必要的“战场清洗”。在女性主义批判的这个恢复阶段,《圣经》的父权制批判得到进一步的考察和应用。女性的神圣肖像,尤其是《智慧书》中的女性人物,以及从夏娃到耶稣的母亲马利亚这少数的主要女性提醒我们,妇女平等的声音在圣经的传统中可以找到,即使声言有统治权的男人发出了更大更强的声音。有些女性主义的学者们对古代圣经典外文献和古代社会进行了检视。他们重构了在这些时代里妇女们的更广泛的角色,并将之与《圣经》中关于女性的观点进行比较。换言之,女性主义解释努力“恢复女性的存在和女性的声音”。特里伯分析的第三个阶段,是对女性的总体角色的一种富有同情心的“重述”,以及从解放的观点看待女性的一些具体故事。这一阶段肩负着使《新约》中女性的声音挑战男性的声音的重担。自1980年前后,这个阶段的女性主义批判导致了英语翻译中的性别兼容(如,“兄弟”一词已经确定包含了“兄弟和姐妹”的含义)。现在,在当前这一代超越了特里伯文章的界限的女性主义解释者中间,我们可以看到一个第四个阶段,它大概始于约1990年,可被称之为整体的阶段。这个阶段以全面的学术研究的角
度,分析了整个《新约》文献,而不仅仅

是处理有关女性的那些部分,其方法正是女性主义的解读方法。

www 链接到特里伯的全文。

- 43 女性主义解读的另一个最新发展,是由非裔美国女性提出的“**妇女主义批判**”(womanist criticism)或妇女解放论阐释。与传统的那些强烈倾向于白人和倾向于由中间到上层的传统的女性主义者相比,她们对于《圣经》和美国文化有着迥然不同的经历。妇女主义者们普遍感受到一种对非裔美国男性解释者们强烈的束缚;也感受到被证明的种族束缚比性别束缚强大,或者更强大。妇女主义(womanist),这个词语是由著名的非裔美国小说家艾丽丝·沃克(Alice Walker)首创的,是对民间术语“女气的”一词的戏用。在传统非裔美国人的文化中,“女气的”指的是年轻的黑人妇女被纳入到父权制社会的模式以前的特立独行的行为。“妇女主义”批判肯定了由非裔美国妇女对《圣经》做出的这种有力的解释。西班牙裔妇女也对《新约》的女性主义解读有所贡献。《新约》的**莫耶瑞斯塔批判**(Mujerista)(“莫耶瑞斯塔”是西班牙语“妇女”的意思),聚焦在西班牙妇女的解放性阅读上。阿达·玛丽亚·以撒赛一迪亚兹在1990年代造了莫耶瑞斯塔这个词,指的是生活在北美的西班牙裔或拉丁裔的女性,她们力图摆脱拉美文化特殊的男性统治(“男子气概”),从而获得自由。

总之,正如整体的女性主义运动一样,《新约》的女性主义解读时常在较为广阔的社会中引起争论。然而,由于其热情和丰富的成果,由于其不断发展被男性学者们忽视了的《新约》研究方法,由于其“吸引”男性学者致力于这一目标和方法,以及由于其其在圣经研究领域以及人文科学的所有领域的影响,女性主义解读定将会成为未来研读《新约》的方法中的主要方法。

www 链接到一个载有女性主义《新约》学者的著名作品的压缩版的网站。

跨文化解读(Cross-Cultural Reading)

今天大多数北美人士意识到,人们正生活在一个文化多样化的时代和地域。在北美洲,不同人种的群体数量不断增加,少数人种群体与占多数的欧裔的美国人的比例也不断提高。有些城市——例如,纽约和多伦多——成了世界上最具文化的多样性的城市地区。近来,移民们也已习惯了直接把家安置在小城镇和农村地区。快速发展的文化多样性给社会和政治带来了挑战,但人们通过在同一个人办公室、工厂和农场(尽管并不时常支付一样的薪水)工作而经历着这种与日俱增的多样性。我们日益欣赏彼此的食物、音乐及文化的其他方面。诸如“地球村”和“缩小的世界”这类表达已经泛烂,但它们的确讲出了一个实情——我们的生活正在逐渐变成一场跨越文化的经历。

- 44 **跨文化批判**(Cross-cultural criticism)或者跨文化解读,是把现代非欧洲人和非欧

裔美国人的经历和观念用在《新约》研读中。从某种意义上说,现代世界的所有《圣经》解释都是跨文化的,因为今天没有一个人生活在《圣经》的文化当中,也不会有人从《圣经》的文化背景中去读它。《新约》本身表明,早期基督教的很多东西很明确是跨文化的,跨越了横亘在犹太人和非犹太人之间的巨大障碍,深入到很多不同的民族,并以他们各自的语言和文化表达了它的信息。几个世纪以来,欧洲学者和欧裔美国学者们从西方人的经历出发,采纳了历史批判法和较新的解读方法(如女性主义解读和叙事解读)。在20世纪的后半叶,来自其他文化背景的学者们意识到这些西方路径的局限性,并进而开始发展且使用对他们的文化而言更加本土化的(本地的)解释方法。这些方法被用在当地固有的环境中,也被传播并更广泛地与来自其他文化背景下的读《新约》的人一起分享,于是跨文化一词便呈现出更丰富的意义。东亚人、非洲人、非裔美国人、印度人、巴勒斯坦的阿拉伯基督徒和其他人参与了这项事业。在这里所评述的研读《新约》的方法中,跨文化批判是最新的。由于它是如此的新颖,随着它1990年代首次进入这个领域以来,它先后有过其他几个名字:文化阐释、第三世界批判、后殖民或非殖民批判。在这个较宽泛的定位中,跨文化解释关注种族、阶级和性别等问题。就像女性主义解读一样,跨文化解读明显地促进了解放(在这一点上,可阅读第六章“非洲妈妈的故事和治好患血漏症的女人的故事[可5:21-43]”。

因为跨文化解释对于在不同文化下写作的学者们具有特殊的意义,所以我们必须简要地抽取一些重要的最新出版物为例。这样将会展现跨文化解释不可思议的宽度。首先,有北美的非裔美国圣经学者贡献的书,如《我们曾毕露褴褛:非裔美国人的圣经解释》(*Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*),本书由霍华德大学的凯恩·菲尔德(Cain Felder)著(菲尔德,1991)。普林斯顿神学院的布莱恩·布鲁恩特(Brian Blount)所著的两本书,为一些非裔美国人应用跨文化解读做出了一个重要贡献(布鲁恩特,1995,2001)。盖伊·L·拜伦最近在一本关于早期基督教中肤色和种族差异的书中,审视了在《新约》和其他早期基督教文献中的埃及人、埃塞俄比亚人以及黑人的既被贬损又被理想化了的代表(拜伦,2002)。范德标大学重要的《新约》学者费尔南多·希高维亚(Fernando Segovia)从西班牙的背景介绍了跨文化批判。对于北美跨文化圣经批判的学生来说,最好的导论是由豪普学院的米古尔·德·拉·托雷(Miguel De La Torre)所著的《从边缘阅读圣经》(*Reading the Bible from the Margins*)(2002)。这本书从几个不同的视角对《新约》进行了跨文化阅读。这些研究的目的在于表明,从非裔美国人和西班牙裔美国人的经历中理解《新约》,如何能更清晰地揭示隐藏在《圣经》中的解放的消息。这种研读典型的做法是与传统的学术方法相结合,尤其是历史批判法以及受居住地影响的方法。

跨文化研究的第二个地区是非洲。在那里,最有影响力的《新约》学者,波茨瓦纳大学的穆萨·杜贝编辑了《另类阅读:非洲妇女与圣经》(*Other Ways of Reading: African Women and the Bible*)(杜贝,2001),以及(与杰拉德·维斯特[Gerald West]合著)《〈圣经〉

在非洲》(*The Bible in Africa*)(Dube and West, 2001)两本书。她也写了一本后殖民时期女性主义《圣经》解读的导论性质的书(2000)。她编写的几卷短论由几十名来自非洲和在不同地区散居的非洲学者们写成。他们证明了在当今非洲的《新约》研究在社会处所、阅读的群体以及研究路径的多样性。跨文化阅读的第三个地区是亚洲。在亚洲和亚裔美国学者当中,两位学者的作品是值得关注的:美国西北大学的杨克勤和他的《汉语处境下的圣经阐释》(*Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*)(杨克勤,1998);哈佛大学的郭佩兰和她的《在非圣经世界探索〈圣经〉》(*Discovering the Bible in the Nonbiblical World*, [郭佩兰,1995])。印度的圣经学者中最具代表性的是在英格兰伯明翰大学的 R. S. 苏格塔拉加的作品(1998,2001)。注意,当从他们自身的文化处境中谈论《圣经》的时候,这些学者已在欧美的高等教育机构接受了训练,并且(或者)具有了学术地位。这就导致了以本土化为特征的跨文化进路与学术阐释方法的频繁的相互影响。很多仍在使用西方的学术进路的学者已经开始了跨文化研究。欧洲和欧美学者最近已经着手跨文化问题,如肤色和种族的研究。举例来说,目前大量对使徒保罗神学的研究,即是从种族视角看待犹太人和外邦人的问题,而不只是从宗教的视角。

然而,我们必须避免泛泛地论述——并不是每个来自于发展中世界的学者都在使用跨文化方法。一些学者在欧洲或北美接受了大学训练,直至今天,才刚刚对跨文化研究所牵涉的问题产生兴趣。另外的一些人更喜欢其他的方法,这与他们在哪里接受的教育无甚关联。有这样一个例子,菲律宾裔的美籍学者纳瑞·桑托斯(Narry Santos)写的这本最新的关于《马可福音》的研究的书是,运用了历史、叙事和读者回应批判的方法,而不是跨文化批判的方法(桑托斯,2003);更有意思的是,有些使用跨文化方法的学者,并不是发展中国家的人,而是欧洲人和欧裔美国人。

www 链接到马可·古德克瑞的这篇发人深省的文章,“作为一个有色人种的耶稣”,这是一个欧洲学者探索跨文化问题的例子。

总之,跨文化解读为《新约》研究的全球化做出了重要贡献。尽管它是所有研读《新约》的主要的新方法中最新的,但却带来了及时的和具有创造性的影响。由于跨文化批判部分是《新约》学术对于今天生活和学术研究的多元化和全球化的回应,因此跨文化阅读将很可能在可预见的将来成为《新约》研究的一个主要部分。

www 对于方法的讨论日趋抽象。上网查阅一文,看其如何论证这些主要的历史方法和较新的方法被应用于《新约》的一段经文上的——《马太福音》十二章1—8节。

研读新约主要方法中最重要的问题列于表 2.2 之中。

表 2.2

主要的批判方法及其关键问题

47

历史批判法

谁是作者,为谁写的? 什么时候写成的?

作者和读者的历史环境怎样?

文献为何被记录?

对作者来说文本的意义是什么?

第一个读者(听众)可能如何理解它?

A. 文本批判

什么是文本最可能的原始措词?

文本的改变是怎样发生的,原因何在?

B. 来源批判

我们能识别作者可能使用的资料来源吗?

作者如何使用那些资料来源?

C. 形式批判

福音书作者运用了什么口传传统(“形式”)?

在福音书写成以前,这些形式如何反映了早期教会的状况?

希腊—罗马书信的形式如何影响《新约》书信的写作方式?

D. 编修批判

我们能鉴定出最后一卷福音书的来源上的作者的话语吗?

在资料的叙述中有明显的省略和改变吗?

我们能查明作者的观点和作者故事的全部介绍吗?

社会科学批判

在《新约》中,可以发现什么类型的社会关系和世界观?

《新约》作者接受了什么文化价值,他们拒绝或颠覆了哪种价值?

特殊的《新约》文献的宗教信息是如何形成和促进一个“象征的普遍原则”的?

叙事学批判

《新约》的故事是如何发生作用的?

人物、环境和情节的作用是什么?

真正的作者和暗含的作者之间、真正的读者和暗含的读者在故事中的区别是什么?

女性主义批判

在叙事中如何刻画女性人物?

当文本没有描绘女性时,不描绘的原因是什么?

阐释者能否察觉出对女性的某些偏见,限制了她们在社会里的能力和地位吗?

文本的什么因素可能成为妇女解放的源泉?

在文本中能找到一个更加包容性的观点引导我们全面理解父权制吗?

跨文化批判

什么是文本的“社会定位”?

什么是今天读者的“社会定位”? 今天它如何影响对文本的阅读?

在文本中可以找到哪些寻求解放和其他人类进步的资源?

48

以上内容改编自希尔维基的书(希尔维基,1999,48)。

www 读一篇其他新方法的简短批判。这些方法较之主要的方法较少地运用在《新

约》的研究中,如心理批判,新文学批判,读者回应批判,结构主义批判,正典批判和神学批判。

小结

伴随着所有这些在方法上的多样性,什么方法在研读《新约》的时候是最适合的呢?答案是,若所选择的这种方法能最好地对阐释者提出的问题进行回应,即是最合适的方法。假如阐释者们关心的主要是文本叙述的历史,那么他们就要用有效的方法去重构历史;假如他们对《新约》的社会意义感兴趣,那么就可以运用社会科学的方法;如果他们关心的主要是文本的文学意义,那么就可以运用能够进行有效的文学分析的方法。然而,很多当代阐释者采用了一个兼容的办法,即在一次研读之中将两种方法结合在一起。最常见的,是历史方法与另一较新的方法的结合。尽管历史批判法的弱点学者们有目共睹,但对于大多数解释者而言,它仍然是研读《新约》的一个基本进路。较新的方法也可以被融合在一起,例如,社会修辞批判和叙事女性主义批判。批判方法的多样性表明,作为对研读种类必要性的一种接受,并不会过多地寻求一个新的单一的路径以显示《新约》的丰富性。

关键词和概念

原始手稿·圣经批判·抄本·批判·跨文化批判·女性主义批判·形式批判·诠释学·怀疑释经学·历史批判法·荣辱范式·内部证据·血亲关系·有限物品·手稿·地中海人·莫耶瑞丝塔批判·叙事学批判·蒲草纸·父权制·经段·洁净与污染·编修批判·生活背景·社会科学批判·来源批判·倾向·文本批判·文本的异文·传统批判·妇女主义批判

49 学习、讨论和写作问题

1. 用你自己的话解释为什么《新约》的文本批判是必要的,如何进行文本批判?
2. 为什么在最近 20 年会有诸多不同研读《新约》的进路兴起?
3. 依你之见,“提倡”不同的批判(如女性主义和跨文化批判),是研读文本的合适进路吗?客观性于它们是否重要?
4. 为什么《新约》的女性主义批判如此流行,却又如此受争议?
5. 一个男人能像一个女性一样有效地成为《新约》的女性主义读者吗?能,是为什么?不能,又为什么?
6. 为什么在本章中讨论的那些很多其他的、较新的方法,会从当代文学的领域中分离出来?
7. 一些学者主张,《圣经》的妇女主(womanist)义研究方法和莫耶瑞丝塔的研究方法,要比女性主义更富于跨文化的特色。为什么他们会这样的认为?对于这一议题,你的结论是什么?
8. 回顾表 2.1 关于古代地中海时代的不同社会领域和当代北美文化,什么最令你印象深刻,为什么?

9. 观看 2002 年大片,《我的巨型希腊婚礼》,由约珥·兹维克导演和编写剧本,尼亚·瓦尔德拉斯担任主角,列出在电影中描绘的地中海文化的特性。有关传统文化中的女性主义问题的优秀影片,以《新西兰的毛里人》为例,观看由尼克·卡罗导演和编剧的电影《鲸骑士》。
10. 反思这句话:“跨文化研读《圣经》并不是一件选不选择的事情。既然《圣经》是为地中海的读者而写的地中海的文献,它就假设了在地中海世界里被社会化的读者的世界观。这对所有北美人就意味着,读《圣经》一直是一个跨文化交流的操练。”

进阶阅读

De La Torre, Miguel A., 《于边缘处解读〈圣经〉》(*Reading the Bible from the Margins*, Maryknoll, NY: Orbis, 2002)。对跨文化批判的学生来说,本书是最好的导论。

Elliott, John H., 《什么是社会学批判?》(*What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship Series*. Minneapolis: Fortress, 1993)。这是一本写得非常好且很权威的《新约》社会科学批判的导论。

McKenzie, Steven L., and Stephen R. Haynes, 《它们各自的意义:圣经批判以及应用》(*To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, 2nd ed. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999)。本书极好地涵盖了历史批判法,以及社会科学、叙事学批判、女性主义批判和其他方法。

Perrin, Norman, 《什么是编修批判?》(*What Is Redaction Criticism? Guides to Biblical Scholarship Series Philadelphia: Fortress, 1969*)。本书是由这个方法最重要的实践者之一介绍的历史批判的这一领域。

Powell, Mark Allan, 《什么是叙事学批判?》(*What Is Narrative Criticism? Guides to Biblical Scholarship Series Philadelphia: Fortress, 1990*)。本书是对这一主题的简明介绍。

Rohrbaugh, Richard, ed., 《社会科学与新约阐释》(*The Social Science and New Testament Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996)。《新约》及其世界的社会科学研究在各个不同领域内最重要学者的优秀论文集;是新生最好的学习资源之一。

Sugirtharajah, R. S., 《来自边缘的声音:第三世界中的〈圣经〉阐释》(*Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, rev. ed. London: SPCK, 1995)。本书是有关这个话题的重要而又有趣的论文集。

Tuckett, Christopher, 《〈新约〉研读:阐释方法》(*Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1987)。一本极好的关于历史批判法和较新的方法介绍性论著,特别是社会科学和结构主义。

Wimbush, Vincent, 《非裔美国人和〈圣经〉:神圣经文与社会结构》(*African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Texture*. New York: Continuum, 1999)。本书包含介绍性文章和由巴巴拉·霍德瑞格专门为新生写的极有益的文章。

51 第三章 《新约》的犹太文化发源

当人们逐页阅读《新约》的时候,就会意识到这样一个奇特的事实:这个文本浸润着两种迥异的文化,即犹太文化和希腊—罗马文化。法利赛人和撒都该人,犹太祭司和普通民众,罗马皇帝、总督和士兵以及希腊哲学家,所有这些人都在《新约》的书页上留下了足迹。史学家和社会学家对此是这样解释的:犹太文化是来自中东和闪米特文化的遗产,希腊—罗马文化是欧洲人的文化,而《新约》将二者融合在一起。《新约》同样融合了宗教、政治、家庭生活、经济和其他很多层面。换言之,《新约》有两个既强烈作用又在极大程度上互相交叠的母体。在本章中,我们将会探讨《新约》的犹太源头这一最为显著的核心。不理解犹太教,就不能理解基督教的诞生;不了解《希伯来圣经》或《旧约》,也将很难理解《新约》。

犹太教要点概述

至耶稣的时代,犹太教已经成了古代的宗教。它经历了一个漫长的发展过程:在最初的一个时期,称之为希伯来宗教是比较妥当的,它恰好始于公元前从亚伯拉罕经过摩西的第二个千年;接着是以色列宗教时期,处于公元前第一个一千年早期的以色列王国统一和分裂时期;确切说来,最后一个时期的宗教才叫做犹太教,其时间从公元前6世纪至今。在每个阶段,犹太人的宗教都存在着内部的多样性。犹太教的“第二圣殿时期”(Second Temple Period)尤其符合这一特征(第二个犹太圣殿在公元前6世纪到公元70年建立,故称这一时期为第二犹太圣殿时期)。现在的学者已不像前一代学者那样称之为“正宗犹太教”了,尤其是法利赛人代表的“正宗犹太教”。在本章,我们将会看到公元前1世纪犹太教的多样性及其动态变化。

52 即使“正宗犹太教”的思想已被抛弃,第一世纪的犹太教却诚然有一些重要的普遍特征。犹太教及在以色列希伯来宗教中的先辈们的主要思想,可概述如下:首先是一神论(monotheism),即相信宇宙中只存在一位神,且这位神大过宇宙。大多数犹太人每天都要诵读《申命记》第六章4—9书的《示玛篇》。在十诫中(出20),首要且最基本的诫命就是要承认独一的上帝。上帝是不可用任何语言描述的,因为他是纯洁的灵和永恒的存在。上帝创造了世界,并且这世界是佳美之地,而人类却不服从上帝,将罪与死亡带进世界。但是,上帝依然是神圣的、公正的和充满爱的上帝,这从上帝与人立约为世界带来救赎就足以证明。实际上,上帝是独在的神,那些侍奉别的神和敬拜偶像的人,实际是在敬拜仅仅存在于他们自己想象里的东西。

第二圣殿时期的犹太教的第二个特征是选民观念。以色列人视自己为被上帝从地上的万民之中挑选出来、要做上帝的选民的民族。就像一神论一样,这种信念植根于以色列民族的初期,却是在第二圣殿时期得到巩固。选民观念构成了自公元前2世纪到公元2世纪犹太人独立战争的依据,而且,这种观念也让犹太人渴望与非犹太人或“外邦人”分离。在这种分离中,礼仪的纯洁很重要,要求人们遵守沐浴仪式,吃符合规定的食物,着特殊的服装等等。作为神的选民,其积极的方面是赋予了犹太人一种在困境中生存的能力,并往往在充满敌意的世界中兴旺强盛;消极的一面则在于可能导致了对外邦人的排外主义,以及对那些似乎还不符合标准的犹太人的苛刻态度。

第三个重要的共性是遵守上帝的教导和律法,即妥拉(Torah)。这个惯例来源于一神论,同时也与选民观念有关:因为独一的神是极其美好的(“神圣的”),并且因为神拣选了以色列人,所以以色列人必须是美好的。在十诫中,上帝尤为鲜明地揭示了律法(出20);接着,在《出埃及记》、《利未记》和《申命记》中的其他律法中,十诫得到了发展。上帝赐予以色列人律法,以便让他们知道如何生活,如何以爱和顺服侍奉上帝,和如何公正地对待他人。尽管我们今天在道德法和礼仪法或典礼法之间做了区别,但是,古代犹太人在大多情况下并不加以区分。遵从妥拉十分重要,以至于在第一世纪当罗马军队横扫圣殿的时候,法利赛人不仅在困境中挺了过来,并重立了犹太教的形式。这种形式延续至今。

这就将我们引向了最后的第四个特征,即圣殿(Temple)的位置。圣殿是在耶路撒冷的神圣的综合体,是向神献祭的地方,以及被当作神居住的地方。尽管公元70年圣殿被毁,但圣殿仍是犹太地和更为广阔的世界中的犹太人的生活焦点。“犹太人”意味着“犹太地的人”,犹太地的中心是耶路撒冷,而耶路撒冷的中心就是圣殿。对于祭司而言,圣殿是他们的家,圣殿由大祭司家族掌控,这个家族与不断变换的政权结成联盟,被赋予极大的政治权力、极高的社会地位和滚滚的财富。对以色列人来说,圣殿是向上帝奉献祭品、祈求赦罪或神圣恩典的唯一地方。古地中海民族的其他诸神在各地都有圣殿,但以色列的神只有一个圣殿,这也符合只要圣殿坚立,以色列就是统一的这一事实。无论在世界上的任何地方,圣殿都是神的家,因而是与神相遇的地方。尽管昆兰的犹太人指斥这个圣殿的运作,尽管耶稣身体力行地“洁净”圣殿,攻击圣殿中换银钱和买卖动物的那些人,但是,“这个有关圣殿的争端和谴责并未置疑圣殿自身固有的重要性。相反,正是因为圣殿的重要,所以有关其正确功能的诸多争论才会显得如此重要”(杜恩,2003,288)。

www 链接到一个犹太教研究的网站指南。

《希伯来圣经》的起源、发展和结构

在口传传统的形式、手稿的抄写、编修的斟酌等方面,《希伯来圣经》经历了漫长的

历史。由于这一发展过程掩映在古代的层层迷雾之中,因而各种学术观点亦是异彩纷呈。但是,以下的概述却达成了一定程度的一致。这部作品很可能开始于以色列人进入巴勒斯坦后的公元前 1100 年,最古老的诗歌和历史叙事部分完成于这时期(如《出埃及记》十五章中,“摩西和米利暗的歌”;《士师记》五章中“底波拉的歌”)。在所罗门统治时期,开始撰写其父大卫王的故事(撒下 9—王上 2);创世和父权社会的故事,是妥拉的一个来源。这些故事是在南以色列写成的,是以色列民族形成的一个前奏。妥拉的另一个来源,是按照北部的宗教和政治观点在北以色列写成的。

公元前 8 世纪是文学创作的繁盛时期。先知阿摩司、何西阿、以赛亚和弥迦的追随者们记下了这些先知们的话语。当公元前 721 年北国沦陷时,早先提及的这些资料被糅入古老史诗(Old Epic)的叙事中,于是就有了我们现在看到的《创世记》中的大部分。公元前 621 年,人们在耶路撒冷圣殿里发现了一卷律法书。这卷书可能包含《申命记》十二章至二十六章的内容,它的发现激励以色列人接着写《申命记》未竟的部分。

巴比伦被掳时期(公元前 587—公元前 539)是文学活动硕果累累的时期。《耶利米书》、《以西结书》和“第二以赛亚书”(赛 40—55)大多是由门徒们写成。申命史(《申命记》、《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》上、下,和《列王纪》上、下),很可能就完成于这次流亡的末期。妥拉的祭司部分得以完成,很多《赞美诗》亦被记录下来。被掳归回后,犹太人的书写活动以耶路撒冷和圣殿为中心,更多的先知书得以完成:“第三以赛亚书”(赛 56—66)、《玛拉基书》、《约珥书》已经书写成卷;《哈该书》经编辑,已形54 成最后的轮廓。到公元前 400 年,经耶路撒冷的祭司们的编写和修订,妥拉可能拥有了目前的这种轮廓,且成为犹太人圣经最早和最主要的部分。《创世记》、《申命记》均被列入了妥拉之中,据称摩西是其作者。大约公元前 350 年左右,编年史历史作品——《历代志》上、下和《以斯拉—尼希米记》写成;晚一些的智慧书——《约伯记》和《传道书》也已编撰而成;两个小的故事——《路得记》和《以斯帖记》也已出现。到公元前 200 年,众所周知的 8 卷先知书都已完成。犹太人圣经“光谱”的最后的一层,采取了启示的模式:《以赛亚书》二十四章至二十七章,《以西结书》三十八章,尤其是最后写成的《但以理书》,都是在公元前 160 年写成的。圣卷部分基本是在约公元前 100 年搜集而成的,但其中一些书卷(特别是《以斯帖记》和《雅歌》)的圣典地位后来引起了质疑。

我们现在所拥有的整部《希伯来圣经》——律法书(Law)即妥拉、先知书(Prophets)和圣卷(Writings),其内容与形式上的圣典化,发生在公元一世纪末期。没有人对妥拉和先知书成为正典持有异议,它们的正典地位已被确立了好几个世纪。看上去,雅麦尼亚的犹太人会议(约公元 90 年)上似乎决定了我们现今所有的这些圣卷,但这个定论被广泛地接受也花费了好几年时间。合乎正典的主要标准是,上帝被启示在这些书中,并向他的子民说话。被列为正典,并不能赋予某一卷书的正典地位;相反,只有被犹太团体长期地使用和接纳后,并视其为神圣的书卷,其圣卷地位才得以被正式确立及被官方认可。正典地位一经确立,有助

于强化书卷的神圣性和权威性。犹太圣经的结构和内容梗概见表 3.1。

对于基督徒来说,较熟悉的犹太圣经的顺序,是以基督教产生前就存在的希腊语翻译版——《七十士译本》为基础的。这一顺序见表 3.2。

表 3.1 《希伯来圣经》书卷

55

分类	名称	希伯来书卷名	章数
妥拉(“教训,律法”)	创世记	Bereshith (“开始”)	50
	出埃及记	Shemoth (“名字”)	40
	利未记	Wayiqra (“他召唤”)	27
	民数记	Bemidbar (“在旷野”)	36
	申命记	Debarim (“言”)	34
	先知书(Nevi'im)	约书亚记	Yehoshua
士师记		Shofetim (“统治”)	21
撒母耳记上、下		Shemuel	31, 24
列王纪上、下		Malakim (“诸王”)	22, 25
以赛亚书		Yeshayahu	66
耶利米书		Yirmeyahu	52
以西结书		Yehezqel	48
十二卷小先知书		何西阿书	Hoshea
	约珥书	Yoel	3
	阿摩司书	Amos	9
	俄巴底亚书	Obadyahu	1
	约拿书	Yonah	4
	弥迦书	Micah	7
	那鸿书	Nahum	3
	哈巴谷书	Habaquq	3
	西番雅书	Zephanyah	3
	哈该书	Haggai	2
	撒迦利亚书	Zekaryahu	14
	玛拉基书	Malaki	4
	圣卷(Kethuvim)	诗篇	Tehillim (“赞美诗”)
约伯记		Iyyob	31
箴言		Mishle (“箴言”)	42
路得记		Ruth	4
雅歌		Shir Hashirim (“歌中之歌”)	8
传道书		Koheleth (“讲道者”)	12
耶利米哀歌		Ekah (“怎样”)	5

以斯帖记	Ester	10
但以理书	Daniel	12
以斯拉—尼希米记	Ezra-Nehemiah	10,13
历代志上、下	Dibre Hayamin (“记述”)	29,36

56 表 3.2

希腊语版犹太圣经各卷——《七十士译本》

创世记	约伯记
出埃及记	诗篇
利未记	玛拿西祷词*
民数记	箴言
申命记	传道书
约书亚记	所罗门智训*
士师记	便西拉智训*
路得记	雅歌
列王一书(撒母耳记上)	以赛亚书
列王二书(撒母耳记下)	耶利米书
列王三书(列王纪上)	耶利米哀歌
列王四书(列王纪下)	巴录书*
历代志上	耶利米书信*
历代志下	以西结书
以斯得拉一书*	但以理书
以斯得拉二书(以斯拉—尼希米记)	苏撒拿传*
多比传*	彼勒与大龙书*
犹滴传*	何西阿书
以斯帖记	约珥书
马加比一书*	阿摩司书
马加比二书*	俄巴底亚书
马加比三书*	约拿书
马加比四书*	弥迦书
	那鸿书
	哈巴谷书
	西番雅书
	哈该书
	撒迦利亚书
	玛拉基书

注意：带 * 的启示或者典外文献并不包括在标准的《希伯来圣经》中或者大多数的清教的《圣经》中。它们只包括

在东正教、罗马天主教和圣公会的《圣经》之中，但是天主教和圣公会正典中排除了《以斯得拉一书》、《马加比二书》和《马加比四书》、《玛拿西祷词》和《雅歌》。某些东正教基督徒使用的《圣经》略去了《马加比四书》、《玛拿西祷词》和《雅歌》。

从亚历山大大帝之死到罗马占领时期的巴勒斯坦

公元前 323 年亚历山大 (Alexander) 大帝死后，为了对他管辖下的大部分版图进行控制，亚历山大的将军们展开了竞争。这种冲突给世代生活在祖先的土地上的犹太人带来了动荡、艰辛和苦难。亚历山大死后，为了取得对巴勒斯坦的控制，叙利亚塞琉古王朝和埃及的托勒密王朝之间的战争整整肆虐了一代，战争毁坏了这片土地和栖居的人民。大约公元前 305 年，埃及最终夺取了这一地区的控制权。

犹太人与托勒密王朝的关系是摇摆不定的。在不同的托勒密王统治下，犹太人有时被尊重，有时被容忍，而有时则被迫害。托勒密王一世以铁腕统治耶路撒冷，并奴役很多犹太人，然而，他也延续了亚历山大的对犹太人的公民身份政策。妥拉就是由托勒密二世菲腊德勒夫司 (Philadelphus) 下令翻译成希腊语的。《希伯来圣经》的最终译本是《七十士译本》(Septuagint，在希腊语中是 70 的意思，据说是由 70 个学者翻译而得名；因此，这个版本常以众所周知的罗马数字 LXX 来表示)。在整个托勒密王朝的统治下，巴勒斯坦土地上遵守律法的犹太人，受到享有希腊世袭特权的人和接受了希腊生活方式的犹太人的剥削和压迫。同样，犹太人对希腊文化和托勒密家族的统治的回应，也极其复杂。在古代地中海世界，在宗教与文化之间作出这样的区别要比现在困难；在埃及，很多犹太人坚守他们的宗教身份，遵守摩西律法，而在其他文化方面，却已被希腊化。在耶路撒冷及其临近的近郊，尽管旧有的文化和宗教习俗仍在维系，但在采用希腊的社会和经济方式上面却面临着很大的压力。由于巴勒斯坦人是农产品和税收的来源，因而被残酷地剥削，很多犹太人因而迁移到埃及，因为那里土地比较肥沃。其他人则去寻求可利用的机会，如前往那些愿意被希腊化且其才智可被用于托勒密王朝的统治的人那里。

57

公元前 201 年，叙利亚塞琉古王朝的大安提阿古三世入侵巴勒斯坦，经历了三年的争战后，从埃及手里夺取了对巴勒斯坦的控制权。起初，对生活在巴勒斯坦的犹太人来说，希腊化统治者的这幅新面孔的出现是一个有利的变化。安提阿古三世为了感谢犹太人在战争期间给予他们的帮助，以仁慈对待犹太人，来弥补战争期间对犹太人的掠夺和蹂躏。他下令归还托勒密时期被囚和为奴的犹太人的财产，允许犹太人保持祖先的习俗，以摩西律法管理他们。安提阿古三世出资改善和修复耶路撒冷圣殿，并为犹太人的祭典仪式提供资金支持。他还全面减税，免除犹太人所有官员和宗教人员的税。安提阿古三世的继任者塞琉古四世继

续了前代开明的政策。在统治巴勒斯坦的第三代塞琉古王朝，即安提阿古四世的统治下，犹太人的命运发生了巨变。

塞琉古王朝统治的早期，在耶路撒冷的一些为首的犹太人中间，一场全盘希腊化的运动已经开始酝酿。公元前175年，安提阿古四世坐上塞琉古王位时，他继承了一笔战争赔偿的巨额债务，这笔债务是公元前190年安提阿古三世在马格内西亚战争中被罗马人打败的结果。安提阿古四世开始创造性地寻找一条支付这笔债务的新路。雅辛，一个希腊文化熏陶下的犹太领袖——耶路撒冷大祭司安尼亚的兄弟，作为任命他为大祭司的交换条件（由他代替安尼亚的职位）给了安提阿古一大笔钱。双方的约定似乎是双赢的：安提阿古找到了筹集他所需要的资金的路子；雅辛得到了他所需要的权力，以便进一步推进他的犹太教完全希腊化的梦想。出卖大祭司职位一事，最终却证明是触发巴勒斯坦犹太人暴动的导火索。雅辛对圣殿推行了重要的宗教改革，在耶路撒冷建立了一个体育馆；在体育馆里，恪守犹太教规的犹太人惊异地发现，另一些犹太男性接受了希腊的裸体风尚。（传统闪米特社会视社会中的裸体为极羞耻的事。）公元前172年，在这个希腊化团体中，一些人受埃及王美尼劳斯（Menelaus）的支持，设计驱逐雅辛；但之后，美尼劳斯继续推行雅辛的计划和文化的希腊化，于是激怒了那些极力维护传统的犹太人。公元前169年，仍受债务困扰的安提阿古四世决定与埃及作战，以期打败托勒密王朝，从他们那里勒索贡品。当罗马人命令他停止其军事冒险的时候，安提阿古四世试图通过洗劫犹太人来减轻他的羞耻感；耶路撒冷的内乱和宗教动荡已使塞琉古王朝的统治者日益不满。他洗劫了圣殿，夺走了殿内的装饰品。两年后，他的军队返回，猛烈地袭击了耶路撒冷，并在那里建立了城堡，驻扎军队监视全城。后来，他颁发法令，强令所有国民推行希腊化和多神主义，剥夺了犹太教的合法性（参看《马加比一书》1:41—50）。耶路撒冷圣殿被献给了奥林匹亚的宙斯。猪——传统上献给宙斯的祭品，但对于犹太人的上帝来说却是不洁的祭品——被献上了祭坛。叙利亚人强迫城里的犹太人违反吃饭的禁例。禁止向怕死的人实行割礼，摩西律法被禁毁。

哈斯摩尼（Hasmonean）家族，是犹太人的摩德村庄的一个祭司之家，这个家族在哈斯摩尼族长玛他提亚的领导下组织了一场抵抗运动。玛他提亚不久去世，但他的儿子犹大·马加比（马加比的意思是“用锤击打者”）与被派来镇压起义的塞琉古军队展开了一场辉煌的胜利之战；并且，在圣殿膜拜被皇令宣布为违法三年之后，犹太人重新夺回了圣殿。犹太人反击塞琉古王朝统治的战斗并未因重新夺回圣殿而停止。直到公元前162年，安提阿古四世禁止犹太教法令才被正式宣布废止。马加比继续领导犹太人进行反抗，直到在公元前160年的一场战斗中死去。他的哥哥约拿单继续领导犹太人进行抵抗，后来约拿单被任命为祭司。一个名叫特瑞夫的人渴望获得塞琉古的王位，于是背叛了约拿单；约拿单被俘并被处以死刑。犹太人与他们的塞琉古统治者之间的冲突持续到公元前140年，直到马加比最小的兄弟西门从耶路撒冷驱逐了所有

塞琉古的军队,就职为大祭司。

[www](#) 链接有关这些事件的主要文本。

哈斯摩尼王朝

西门是巴勒斯坦的犹太人领袖玛他提亚的最小的一個儿子,也许也是最杰出的一个儿子。犹大地区的人民把所有的政治和宗教权力都赋予了他。据《马加比一书》记载,西门获得了大祭司的头衔,取得了主要的领导职位,并深得拥戴。但公元前134年,西门被他的女婿刺杀,这在犹太哈斯摩尼统治期间及其后的犹太政治中,都是极为特别的一次有预谋的政变。担任大祭司30年之久的约翰·许尔堪继任西门的职位。许尔堪把控制疆土延伸到撒玛利亚和古代摩押这些相邻的土地上,强迫这些土地上的居民遵守犹太风俗。约翰死后,其长子亚里多布鲁斯继位,他即是采用了犹太王名号的第一个哈斯摩尼王。亚里多布继续其父约翰·许尔堪的扩张主义政策,控制了毗临的以土利亚,并强迫当地居民改变信仰。亚里多布不信任自己的家人,将自己的兄弟们打入监牢,还被古犹太史家约瑟夫指责为谋杀了自己母亲的凶手(《犹太古史》,12.11)。短暂的统治之后,亚里多布死去,他的弟弟亚历山大·杨纽继位,进行了27年的混乱统治。亚历山大·杨纽的统治并未受到很多犹太人,尤其是法利赛人——我们将在后面更多地谈到这个群体——的广泛接受。他处死了很多国内的反对者,包括大量的法利赛人,致使大量的犹太人流亡他乡。亚历山大·杨纽延续了前辈的扩张主义政策,并死于公元前76年对毗邻领土发动的一次军事行动中。

在残暴的亚历山大·杨纽的统治结束后,犹太地的政治形势急转而下。亚历山大·杨纽把王位传给了他的妻子亚历山大利亚——曾嫁他的哥哥亚里多布为妻。亚历山大利亚统治了9年,于公元前67年死去。她死后,她作祭司的儿子许尔堪二世与亚里多布二世展开了王位之争。支持亚里多布二世的军队与许尔堪二世的军队展开了激战,内战随即爆发了。在以东贵族安提帕特的极力敦促下,阿拉伯王彼特拉的亚哩达加入到许尔堪二世的一边。安提帕特图谋削弱能力更强的里多布二世。如果没有罗马人这支更强大的力量的介入,这场权力之争可能会无休止地进行下去。罗马人与反塞琉古王朝的犹太人结盟,致使塞琉古王朝于公元前64年陷落于罗马将军庞培之手。在完成了对叙利亚的征服后,庞培将注意力转向了南边。犹太地的代表向庞培示好,恳求他帮助阻止犹太地的毁灭性内战。庞培接见了前来寻求帮助的许尔堪二世和亚里多布二世的代表们。最后,许尔堪二世以祭司职位作交换条件,把赌注压在强大的罗马将军一边。庞培俘虏了亚里多布二世后进入耶路撒冷。亚里多布二世的军队占据圣殿的区域进行抵抗,但在遭受了3个月的围困停止了抵抗。犹太地自治和哈斯摩尼王朝就此结束。犹太地和加利利变成了罗马帝国的一部分。

大希律王

当许尔堪借助罗马人的力量获取了祭司职位时,他的旧同盟安提帕特也获得了罗马人的青睐,被任命为总督。安提帕特任命他的儿子希律为加利利的总督。为了在动荡的时代增强其权势,大希律(Herod the Great)显示出了牢牢掌控局势的能力。公元前40年,亚里多布二世的儿子安提哥努斯在曾入侵过叙利亚的帕提亚帝国的支持者下,试图在耶路撒冷发动一场政变。希律前往罗马,元老院任命他为犹太王。返回犹太后,他与罗马的支持者一起在公元前37年打败了安提哥努斯。公元前的第四个十年期间,马可·安东尼、克利奥帕特拉七世、朱利安·凯撒和屋大维的勾心斗角使罗马政坛动荡不安,希律圆滑地见风使舵,继续赢得了罗马人的青睐。在辖区犹太地,希律逐步消除了哈斯摩尼家族的残余势力,包括他的妻子玛丽亚以及岳母亚历山大利亚。随着公元前27年屋大维作为凯撒·奥古斯都掌权,希律犹太王的地位也得以牢牢地确立。

希律以大恩人的面目统治犹太地。在犹太地,他创建了完整的城市,如该撒利亚;建造了一些要塞,如希律堡及玛撒大;还在耶路撒冷建造了一座豪华的宫殿和圆形剧场。最为著名的是,他斥巨资改进和修缮耶路撒冷的圣殿。尽管这些庞大的建筑花费巨大,他却两次削减税收,促进治下多数国民的富足。不仅如此,希律敏锐地意识到犹太人风俗和宗教的敏感性;一般来说,希律避免在这些事上冒犯犹太人。然而,尽管有这些有目共睹的政绩和善行,希律仍然是一个不受欢迎的统治者。很多臣民视之为篡位者——一个改宗犹太教的以东人,仅仅凭借与罗马人的关系进行统治。随着希律日渐衰老,他的冷酷也愈发地变本加厉,对待自己的家人尤为暴虐——他谋杀了自己的三个儿子就是明证。《马太福音》二章16-18节记录了希律对伯利恒的孩子的大屠杀,这的确反映了希律晚年急剧增长的狂暴偏执和残忍。例如,当感觉到死期临近时,他下令在他死后处死一批最主要的犹太人,以防万一自己死后国人不举哀,这些人会为他服丧。公元前4年,希律死去,但这一命令并未实施。

希律死后,皇帝奥古斯都决定,将大希律的管辖地分成三个较小的行政区。他任命亚基老作犹太的王(ethnarch,一个国家或民族的管理者)(太2:19-23^①);阿提帕成为加利利的一个小分封王(tetrarch,一州的四分之一领主,相当于贬低的话);希律的另一个儿子腓力作以土利亚的分封王(路3:1)。亚基老在犹太的统治短暂又残暴。公元6年,犹太人和撒玛利亚人的联合代表团前往罗马,要求解除亚基老的暴虐统治。罗马人解除了亚基老的职务,将他流放到高卢(即今天的法国)。(关于复杂的希律王朝,请参看图3.1)。

^① 英文原书标注引文为太3:19-23;但此处圣经引文当为和合本《圣经》太2:19-23,原书引用有误。——译注。

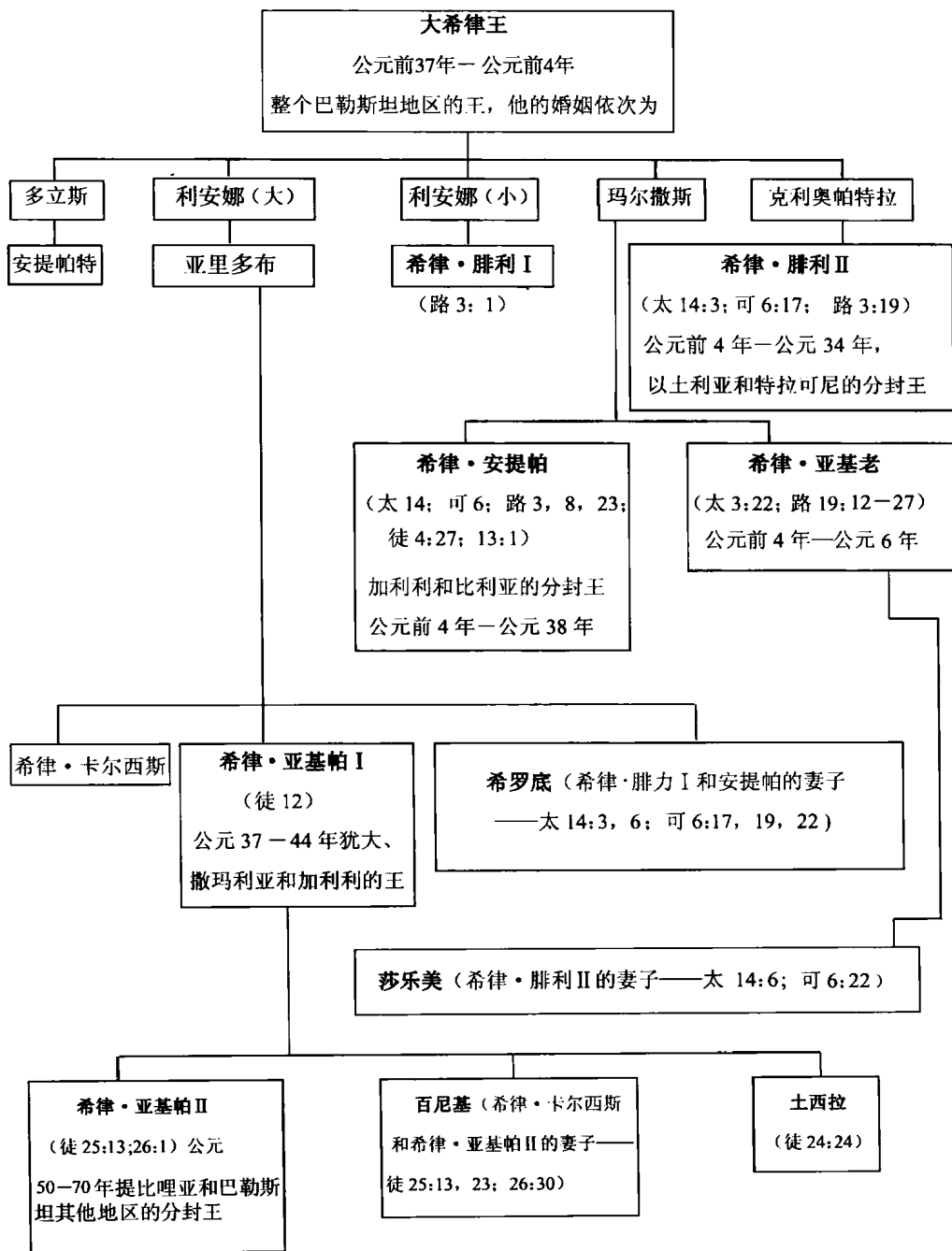


图 3.1 希律王朝

以粗体字标记的名字是在《新约》中提到的希律家族的成员。日期为他们在位时间。

63 表 3.3

从巴比伦被掳到米示拿时期犹太教大事年表

波斯时期:公元前 538—公元前 334 年

波斯帝国的建立:公元前 538 年

巴比伦被掳后犹太人的回归:公元前 538 年

耶路撒冷(“第二”)圣殿建立:公元前 520 年—公元前 515 年

以斯拉—尼希米领导的改革:公元前 450 年—公元前 400 年

妥拉(五经=犹太圣典的第一部分)开始作为圣典获得承认:公元前 450 年

希腊化(希腊)时期:公元前 334 年—公元前 63 年

亚历山大大帝占领巴勒斯坦:公元前 331 年

托勒密和塞琉古统治下的巴勒斯坦:公元前 320 年—公元前 168 年

《七十士译本》圣经:公元前 250 年—公元前 200 年

先知书(犹太圣典的第二部分)的一部分被一些人认可为圣典:公元前 200 年

马加比起义和塞琉古统治的结束:公元前 167 年—公元前 160 年

昆兰社团建立:公元前 150 年

哈斯摩尼王朝统治下的犹太人独立王国:公元前 142 年—公元前 63 年

罗马吞并巴勒斯坦:公元前 63 年

罗马在巴勒斯坦的统治:公元前 63 年—公元 400 年

大希律,巴勒斯坦的犹太人代理王:公元前 40 年—公元前 4 年

希律占领耶路撒冷及迎娶哈斯摩尼公主大玛利亚:公元 37 年

希律和他的继任者在耶路撒冷重建圣殿:公元前 20 年—70 年

罗马人设立了行政长官直接管理犹太地:公元前 6 年

亚历山大的斐罗,最重要的希腊化犹太思想家:公元前 13 年—公元 41 年之后

耶稣:公元前 4 年—公元 30 年

迦玛列 I(犹太人的领袖—学者):公元 40 年

保罗被呼召及作使徒传道:公元 36 年—64 年

约瑟夫(犹太人领袖、史学家):公元 37 年—100 年

革老丢皇帝从罗马驱逐犹太人:公元 49 年

《新约》圣卷:公元 50 年—125 年

拉比犹太教时期:公元 70 年—200 年

第一次反罗马的犹太起义:公元 66 年—73 年

建立在雅麦尼亚或亚维尼的法利赛人学院成为拉比犹太教的中心:公元 69 年

耶路撒冷和第二圣殿被毁:公元 70 年

犹太派成员包括基督徒被驱逐出犹太会堂:公元 90 年

多卷著作被承认为圣卷(犹太圣典的第三部分):公元 90 年—150 年

拉比亚基巴积极推动巩固拉比犹太教:公元 120 年—135 年

巴柯巴起义(第二次犹太人起义),巴勒斯坦犹太人的生命和财产全部被毁:公元 132 年—

皇帝哈德良将耶路撒冷重新命名为爱利亚加比多连城,并在第二圣殿的遗址上建造了一座异教徒的圣殿:公元 136 年
米示拿^①(第一部记录编辑的拉比口传律法)在犹太王子拉比主持下编纂完成:公元 200 年

罗马对犹太地的直接统治和犹太人的反抗

62

在亚基老之后,犹太地区一直都处在罗马行政长官(prefects)的控制下,直到公元 41 年。公元 41 年到 44 年这段时间,大希律的长孙亚基帕一世^②作犹太王。犹太地被置于罗马巡抚(procurators)的威权之下,直到公元 66 年犹太人的起义。这些行政长官和巡抚,被简称为总督,他们对犹太文化和宗教的特殊性几乎没有什么敏感度。其中,最为人熟知的就是本丢·彼拉多(Pontius Pilate),耶稣就是在他面前受审。彼拉多是罗马骑士阶层的一员,他在公元 26 年开始作行政长官管理犹太。在掌权后不久,彼拉多动用圣殿里的资金为耶路撒冷城修建一条沟渠,这导致了犹太人的抗议。抗议被镇压了下去,许多人为此付出了生命的代价。之后,罗马皇帝于 36 年褫夺了彼拉多的官职,因他动用了过多的军力驱散并无多大恶意的人群。罗马统治者变本加厉的严酷统治及对犹太文化的漠视,导致了犹太人的暴动和反抗,但这种反抗一次又一次地被残暴地扑灭。犹太人对罗马的税赋和军事驻扎甚是恼火,并以犹太人特有的方式——顽固——来对抗罗马人。这种状况持续恶化,终于导致公元 66 年—70 年的犹太起义,这次起义以耶路撒冷被毁告终,华丽的圣殿亦被毁灭,犹太人再次从自己祖先的土地上被驱逐出去。

这次起义的缘起如下。公元 66 年春,罗马巡抚弗洛鲁斯试图扩充他在犹太地不断缩小的权力,于是在耶路撒冷策划了一场军队的屠杀表演。当紧张不断升级时,罗马人和犹太联盟渐渐难以控制局势。犹太叛乱者迅速组织起一支高效的军队,驱逐了犹太的代理王亚基帕,攻占了耶路撒冷的罗马要塞及其他地方,并杀死了先前的罗马祭司。同时,骚乱也在犹太人和外邦人混居的城乡中爆发,这些地方的犹太人和外邦人相互残杀。如该撒利亚城的整整两万犹太人尽被灭绝。那年的晚些时候,罗马将军加卢斯率领一万多士兵袭击了耶路撒冷;但当攻击结束时,犹

① 公元 70 年,耶路撒冷的圣殿被罗马帝国烧毁,犹太人被赶出犹太地,当时在以色列土地的犹太教学者开始编辑 6 卷名为米示拿(Mishnah,重述)的经典,保存了犹太教的典章、戒命和习俗等一序列的经书。随后在 5 世纪中革玛拉(Gemara,解释)做了一些补充,收录了在以色列地和巴比伦时期的注释与讨论以及犹太教师之间的辩论,这两部分内容构成了塔木德(Talumd,犹太口传经文),它确立了犹太人在学习信仰、思想、典章生活规范上的遵行准则。——译注

② 在福音书里,我们看过两个希律王:一是《马太福音》二章的大希律(Herod the Great),就是那个耶稣降生时,滥杀无辜婴儿的犹太王;另一个是希律·安提帕(Herod Antipas),大希律的儿子,就是杀死施洗约翰(太 14)和耶稣被带到他面前受审的分封王希律(路 23:6-12)。这里的希律王是大希律的孙子,安提帕的侄儿,名叫希律·亚基帕一世(Herod Agrippa I),他的事迹见《使徒行传》十二章。——译注

太军队勇敢地追上并歼灭了罗马军队。加卢斯和幸存者退回了安提阿，犹太人建立起一个短期的有自己货币的独立国家。起先，这个政府落在犹太精英成员的手里，精英是由一个广受欢迎的集会选举出来的，并担任军事职务的领导。公元67年春，维斯帕先率领两个罗马军团从叙利亚入侵巴勒斯坦，他的儿子提多率一个军团从埃及同时侵入巴勒斯坦。随着代理王的援军、骑兵和先遣队的增加，维斯帕先军队的人数达到大约6万。到公元67年年底，维斯帕先占领了北巴勒斯坦。期间，并没有发生激战，仅有一些较艰难的围攻。其中，最著名的围攻发生在约大帕他城堡；在那里，除了个别要塞以外，加利利已全部失陷，犹太人的指挥官约瑟夫叛逃投奔罗马，成为未来皇帝的一个被保护人。

其时，当好战的犹太人清洗了耶路撒冷的那些可能拥护罗马的犹太人时，这个城市随后陷入了混乱；长久以来被压制的宗教和社会等级的仇恨，猛然间毫无节制地发泄。公元68年，维斯帕先占领了巴勒斯坦的其余地方，任由都城自行毁灭。公元68年6月，尼禄的死打断了战争进程；除了公元69年春季的一些有限的军事行动以外，并无其他行动。公元69年7月，在埃及的罗马军队宣布维斯帕先当皇帝，直到军队确保了王位之后，维斯帕先才让提多恢复了对犹太人的战争。占领耶路撒冷，耗费了公元70年的整个夏天；这个城市以完全的毁灭而告终，包括坚固的防御工事和圣殿。据约瑟夫记载，罗马人彻底捣毁了这个城市，以至于游人几乎不能相信那里曾有人类生存过（《犹太战记》，7.1.1）。耶路撒冷变得和军事要塞没有什么区别了。提多赶赴罗马，他和维斯帕先以得胜的游行穿过凯旋拱门来庆祝胜利，至今，为此建立的拱门依然矗立在罗马主广场的边缘。提多委托巴勒斯坦的总督夺取叛军最后的前哨，即雄伟的希律堡、马盖尔斯和玛撒大堡。在短期的围困之后，公元73年或74年，玛撒大陷落。

犹太人起义的失败永远改变了犹太教。它导致了耶路撒冷圣殿的毁灭、形式上的动物献祭的结束、祭司职位的废除、撒都该和爱色尼人的消失以及犹太管理公会的解散。犹太教中的领袖职位传给了耶路撒冷西海岸附近雅麦尼亚的法利赛拉比。法利赛拉比由此开启了犹太教向拉比犹太教的大转变。拉比犹太教在第二、三、四世纪的加利利渐趋发展成熟。

希腊化时期的犹太文学

在接下来由波斯人统治的几个世纪里，犹太人的生活自然免不了动荡不安。无论希腊和罗马时期的文化与政治骚动具有何等的毁灭性，却显示出它哺育了犹太教。犹太教思想的繁荣，反映在这一时期产生的大量的宗教文学中。当我们沿着这一脉络思考犹太文学的时候，就会获得更多的有关《新约》的洞见。这个时期犹太文学发展的三条主要线索，有助于我们研究《新约》的背景：启示文学、叙事故事和智慧文学。

启示文学

启示一词,来源于希腊语 *apokalyptein*,意思是揭示或展现。虽然启示世界观 (apocalyptic worldview) 的起源已被沸沸扬扬地争论了数十年,但它很可能是从以色列的启示传统中发展而来的。当先知们反思神一人之约的失败以及随后以色列民所遭受的苦难时,他们开始理解到了更多的邪恶的宇宙本质。他们愈发地不确定人类所遭受的苦难是偶然地与人类每一次犯罪连系在一起的。他们会把邪恶看作是更大和更神秘的恶,而不是可以解释的人类未履行的责任。当先知思想与这个持续且普遍的问题纠结在一起的时候,就会生发出一种对神圣的干预进入人类历史的盼望。人们盼望神圣的干预会战胜邪恶,引领人们进入一个免除了苦难、压迫和死亡的新时代。在《以西结书》、《撒迦利亚书》十二章至十四章、《约珥书》三章和《以赛亚书》二十四章至二十七章的先知传统中,我们就窥见了这种启示倾向的萌动。

犹太人在希腊化时期所经历的文化与政治的剧变,有助于启示思想的繁荣。在犹太思想与希腊化世界观二者的冲突中,一个主要的潜在因素是它们对历史的不同解释。希腊思想一般把历史理解为是循环的,历史是相似事件反复重复的一个过程,是命运的必然结果;犹太思想则带有一个明确的在上帝里面开始、朝着一个由上帝定好的明确目标行进的观念,它以神学观念聚焦历史,以直线方式理解历史。启示世界观的核心在于,上帝启示在人类历史的末日上帝将施行审判和建立新秩序,这种世界观是对希腊化文化和宗教帝国主义的强力反抗。

也许,希腊化时期犹太人的启示作品最好的例子,就是成书于安提阿古四世统治期间的《但以理书》。根据上文所述,《但以理书》不仅在内容上是启示式的,在文体上也是启示式的;它以异象、梦境和时间的序列为特征,这些序列全部有意地让人难以理解,除非一个人“自在”于这些表达形式之中。在七章至十二章中,书中的男主人公有四个异象,神秘地讲述了犹太的四个大帝国霸主——似乎从一个过去的时期就预言了新巴比伦、米堤亚、波斯和塞琉古帝国的兴起和衰落。按《但以理书》上所说,这些帝国渐次增长的邪恶只是在证明,历史正迅速地趋向上帝对邪恶的最后颠覆和神圣统治的建立。《但以理书》的启示部分介绍的“人子”主题,在启示文学时期变得日益重要,并且延续到对观福音书之中。在希伯来语中,“人子”(ben' adam,从亚当而来)只是意味着人类中的一员;但在《但以理书》中,这个词呈现出特殊的意义。如“像人子的一个人”中的“人子”一样,人子是在末日时执行上帝审判的代理人。这里人子的形象,即具有人类的形式的那一位,与被描写为野兽形式的邪恶帝国形成对比。另外,《但以理书》中的这个人子的形象来自于天上,相反,野兽则代表来自于混乱(以海洋为代表)的帝国。

希腊化时代其他两部重要的启示文学作品是《以诺书》和《以斯拉四书》。《以诺书》的主角是记录在《创世记》五章中亚当的第七代后人。《创世记》里记载的以诺尚未死去,而是由于他与上帝同行,而被上帝“接去”。人们认为《以诺书》是从有关父权制的口述传

统发展而来的,并且在公元第一世纪中形成了目前的这种形式。《以诺书》详细记录了以诺看到的天国之域的异象,预言中的末世的异象、上帝的审判和创造的更新。它在一世纪的基督教里的崇高地位,在使徒保罗非正式的借用中便可见一斑,《彼得后书》也正式引用过它。《以斯拉四书》提供了借以斯拉——这位早在第二圣殿时期的高级文士——之名看到的一系列异象。与《以诺书》一样,以斯拉的异象包括由弥赛亚的人子带来的上帝的统治,以及在历史结束的时候上帝实行审判的启示文学主题。

通过向读者保证在历史阶段中发生的每个事件都在上帝的绝对掌控下,启示文学旨在激励人们在遭受迫害时,仍保持对历史的犹太传统和妥拉的忠诚。即使前景看似暗淡,但结果却早已在上帝对历史的计划中决定了。对此,最恰当的回答是坚持信仰,即使面临死亡。因为知道上帝在早已决定的历史终结的时候,一个人的真实将会显明。

叙事故事

另一种鼓励抵制希腊文化的文学形式是叙事故事,内容讲的是面对宗教迫害时主人公忠于信仰的故事。这里再次以《旧约》中的《但以理书》中的一个故事为例。《但以理书》的前六章讲述了几个故事,内容都是在面临迫害的时候,主人公的忠诚得到上帝奖赏,上帝从必死中施行了神奇的救赎。最为熟悉的,是三个年轻人在烈火窑中的故事(但3)和但以理在狮子坑中的故事(但6)。尽管这些故事是以新巴比伦和米堤亚帝国为背景,但从邪恶的统治下得救赎的主题,却与安提阿古四世统治期间犹太人被迫叛教的处境产生了共鸣。这一时期,犹太人的叙事故事的一个重要主题是虔诚的女英雄。苏撒拿的故事即为一例。她是一个被凭空指责为通奸的美丽犹太妇女。这个故事创作于塞琉古的压迫和军事占领时期,被编入《但以理书》里,它教导人诚实,鼓励人在强权面前敢讲真话。苏撒拿是一个面对权势不屈不挠的象征。收入《旧约》次经中的《犹滴传》一书,其写作时间也被确定为新巴比伦时代。《犹滴传》讲的是一个虔诚的犹太妇女的故事。她与杀死尼布甲尼撒军队的指挥官荷罗孚尼、拯救了自己的城市的那个犹滴同名。这个故事的各个方面,如对神圣的尼布甲尼撒的崇拜、对圣殿的亵渎及敌军最高将军的死等等,都影射了公元前160年的马加比起义。《以斯帖记》的写作日期是在波斯时期,很多马加比起义的犹太人都推崇这部书。以斯帖以其英雄行为,粉碎了国王的朝臣哈曼企图除灭犹太人的邪恶计划,拯救了她的民族。另一部可追溯到波斯时期的次经是《多比传》,其中,尽管撒拉这个女子经历了艰难困苦,然而她对上帝的忠贞不渝和锲而不舍的信靠,为其他面对着艰难时代的人们树立了一个榜样。《多比传》和《以斯帖记》证明,这种宗教文学的体裁很可能起源于第二圣殿时期,先于亚历山大征服东方,但在随后的几年里,却点燃了犹太人对希腊文化的抵制之火。

智慧文学

在散居的犹太人(Diaspora)中,从公元前6世纪起犹太人便离开祖先的家园散居在整个希一罗世界。他们既要维持犹太人的身份,又要与居于主导地位的外邦文化和平共存,这两种需要使得长期存在的犹太智慧传统得以发展。犹太教中的智慧文学(Wisdom Literature)以《希伯来圣经》中的《约伯记》、部分《诗篇》(如37,73,112)、《箴言》和《传道书》为代表。如先前一样,在这个阶段,智慧思想普遍处理的是人类生存与适切的生活道路的问题。尽管以色列的圣贤们以妥拉的思想为所有智慧的源泉,但并不明确地对以色列人与上帝之约的关系或神圣的启示作出评论。因为智慧传统对于其他文化的智慧是开放的,所以散居的犹太人的圣贤们寻求与希腊思想的对话。他们在为犹太教建立某种辩解性的理论的同时,也促成了希腊哲学传统与妥拉教导的一次融合。

在由希腊化时代里散居的犹太人作家创作的智慧文学中,便西拉的《便西拉智训》——有时被称为《西拉之子耶稣/约书亚的智慧》或者《传道经》,和《所罗门智训》可能是最好的榜样。在希伯来语和希腊语中,智慧都是阴性词语,这两本书赋予智慧以阴性形式。这两本书都把智慧描绘成在创造里面上帝的代理人,通过她,创造被展示、被安排并被赋予某种目的。在《便西拉智训》中,智慧被视为是对那些敬畏上帝和服从摩西律法的人们的回报(1:26)。在她的创造工作之后,上帝把以色列民交给智慧,作为她在地上的住处(24:8)。在《便西拉智训》二十四篇26—30节中,她用那些似乎回荡着耶稣在《约翰福音》六章35节^①中的话语,向将会接纳她的人发出了一个邀请:

凡渴望我的,请到我这里来,饱食我的果实;
 因为我的记念,比蜜还甜;我的遗产,胜过蜂蜜和蜂房;
 我的记念,万世常存。
 凡食我的,还要饥饿;凡饮我的,还要饥渴;
 听从我的,不会蒙羞;因我而行事的,不会犯罪。

《所罗门智训》是公元前一世纪早期或二世纪晚期一位亚历山大利亚的犹太人的作品,被当作是以智慧闻名的以色列王的思想。它最初是用希腊语写成,《所罗门智训》体现了希伯来的智慧与希腊思想的融合。如同《便西拉智训》,本书中智慧同样被赋予了阴性的形式,也被视为创造里面上帝的代理者。在七篇25—26节中,作者把希伯来的智慧概念与斯多葛派的逻各斯概念融合在一起,就像《约翰福音》一章将“基督”与上帝的逻各斯(“道”)多次认作一体一样:

^① 约6:35 耶稣说:“我就是生命的粮。到我这里来的,必定不饿;信我的,永远不渴。”——译注

她是天主威能的气息，
是全能者荣耀的真诚流露；
因此，任何污秽都不能浸入她内。
她是永远光明的反映，
是天主德能的明镜，
是天主美善的肖像。

《所罗门智训》一个显著特点是死后生活的信仰表达，它是以希腊人的灵魂不灭而非以犹太人的复活观念为基础的。

亚历山大利亚的斐罗，是一位希腊文化影响下的犹太思想家，他与耶稣和保罗是同时代人，他对逻各斯与智慧合一的理解达到了颠峰。斐罗希望为犹太教提供辩护，以此确保它在希腊世界中被人尊重。通过把妥拉确立为希腊哲学的真正来源，他发展了这个辩解。按照斐罗的观点，之所以对于很多希腊读者而言，犹太民族的《圣经》和其中的上帝是粗糙鄙俗的，是因为希腊人试图从字面上理解它们。他提出，只有以寓言的方式予以解释时，《圣经》才能显露出它真正的智慧。例如，斐罗将圣经人物解释为希腊美德的化身。在希腊哲学家当中，斐罗率先作了这种文学的解释，即从寓言的角度对希腊的神话进行解释。在斐罗的思想中，逻各斯与智慧的完全合一是一个关键因素。作为上帝心智的全能，逻各斯是上帝在创造中的代理人和宇宙的自然法则。在斐罗的著作中，逻各斯是上帝神圣的渊藪；它体现在大祭司们的生活中，并以智慧的形式显露出来。在早期的基督教思想中，永生的基督化身为拿撒勒人耶稣，被与逻各斯视作一体（约 1:1-14）。

犹太教与一个异质文化的相遇以及对异质文化控制的反抗，带来了犹太教思想和文学的一个新差异。同样，这种差异也导致了犹太人中的分裂，他们分裂成几个团体，这些团体的起源可追溯到希腊化时代。他们反映了一种思想的多样性，亦可以说千差万别的文化影响了他们。这些团体或宗派，是拿撒勒人耶稣的犹太教的一部分，因此我们现在要考虑一下它们在我们的研究中的位置。

69 第二圣殿时期犹太教中的宗教群体

在一个社会中，随着意识形态或者特殊团体的兴起，以致不同团体起源的确切日期无法确定，这是常有的事情，第二圣殿晚期犹太教的各个分支便是如此。犹太史家约瑟夫在他论述犹太历史的著作中，首次提到了公元前 2 世纪中期马加比家族统治期间大祭司约拿单在任期间的犹太历史（《犹太古史》，XIII, 1-6）。犹太教中的这些分支与对《圣经》解释的差异有关，尤其与末世思想中的差异有关。这种末世思想见于希腊化时代丰富的宗教文学之中。

撒都该教派

撒都该教派(Sadducees)的名字,可能起源于古代大祭司撒督(Zadok)。撒督是大卫和所罗门联合王国期间耶和華崇拜的最重要的人物。撒都该教派可能是一个大祭司群体的后代,这个群体必须要为控制第二圣殿而与另一个将其教义追溯到族长时期的利未的群体作斗争。人们普遍认为,撒都该教派只以《摩西五经》为权威,即《希伯来圣经》的前五卷书,其希伯来名是人们熟知的妥拉。然而,这可能是一个被夸大的结论。两个群体理所当然都应该把妥拉放在第一位。带有一定确定性的事情是,撒都该教派不承认律法的口传教义,而法利赛人却坚持认为口传律法具有约束力。既然撒都该教派恪守妥拉中所记载的内容,他们就有心要拒绝那些不能直接在妥拉中找到根据的教导,如:身体复活的教义、灵魂的存在,或者启示作品中呈现的较成熟的末日论。

无论是谁在当政,撒都该教派都遵行一项与政治统治权力相妥协的政策。从社会政治的观点看,我们将这种政策归因于这样一个事实,即在犹太社会中,撒都该派的大部分是由富人和精英阶层组成的。他们中的很多人(尽管可能并非全部),握有祭司职位。在国内与帝国皇权如塞琉古或罗马皇帝的对立和斗争中,他们可能失去的东西最多,因此,他们拼命地试图通过维持地位来保持其富裕的生活方式。然而,倘若假设撒都该教派完全是以经济或政治的利己主义为基础进行运作,也是不公平的。他们的神学源于对妥拉的解释,其重点在于建立选民团体;这个团体尊崇十诫,也尊崇上帝启示给摩西的祭司献祭体系是上帝对以色列的神圣计划。为了维系在应许之地上的这个圣洁的团体和圣殿侍奉,如需要与外族统治者合作,甚至与外来文化妥协,他们也会乐于屈就。

www 链接到一个更详细地介绍撒都该教派且有参考资料的网站。

法利赛教派

在第二圣殿期间的犹太教中,最有影响力的群体就是**法利赛教派**(Pharisees)。大多数学者推断法利赛教派是**哈西德教派**(Hasidim)(“分离开的那些人”)的神学和文化上的后裔。哈西德教派反对希腊文化,鼓吹严格遵守传统的犹太文化和宗教惯例。哈西德教派支持过马加比起义,但是他们对后来哈斯摩尼王朝——享有国王的名号,同时却把持着祭司的职位——的统治不抱幻想。法利赛教派的人被亚历山大·杨纽残酷地迫害,据约瑟夫记载,杨纽杀害了许多反对他的法利赛人(《犹太古史》,Ⅻ, 13.2)。

在维护犹太教和犹太文化的努力中,法利赛教派发展出一个口传律法的庞大体系。这个称为**长老传统**(tradition of the elders)的体系,是一种解释妥拉的方法,旨在把**摩西律法**运用到日常生活的各个方面。这样的做法起着维护整部妥拉的作用,即

意味着要捍卫犹太人祖先的方式。由于他们的神学观点包含一个口传传统,这个传统将既成的律法应用到变动不居的日常生活环境中去,所以法利赛教派在神学上能够将较新的教义融入他们的教导当中,包括身体复活和弥赛亚建立上帝的末世之国的观念。

法利赛教派对长老传统的坚信和对摩西律法的热忱,导致了大多数犹太地普通民众对他们的高度尊敬。唯其如此,他们才能对这个与他们自身的人数极不成比例的犹太人社会施加影响。法利赛人占据着被称作公会(Sanhedrin)的犹太议会的职位,在哈斯摩尼时代,他们有时甚至拥有大祭司的职位。在罗马人统治犹太时期,法利赛教派推广了一项非情愿忍受罗马人统治的策略,这项策略既不似撒都该教派那样与罗马统治者合作,也不似奋锐党人那样以反叛来对抗罗马统治者。他们并不回避与外邦人的联系,甚至似乎还在外邦人当中寻找一些人改信犹太教(例如,太 23:15)。然而,他们却以洁净的名义,尽可能地与外邦人隔离。因此,他们避免因与非犹太人的密切接触而带来的礼仪上的玷污,如与外邦人一起吃喝,或进入外邦人的屋子等等。

www 链接到一个更详细地介绍法利赛教派的网站,查询关于法利赛和撒都该教派的古代文本以及由法利赛人撰写的著作。

71 爱色尼教派

尽管《新约》没有提及**爱色尼教派**(Essenes),但是,为了全面了解耶稣时代的犹太教,对他们的研究仍很重要。他们不像法利赛教派那样为数众多,我们也不能确切地知道爱色尼这个词究竟是什么意思。有人提出,爱色尼的意思是“守律法的那些人”。但这并不能为我们带来任何关于这个教派的认知,因为撒都该和法利赛教派也有同样的自知之明。从约瑟夫的记载中我们知道,爱色尼教派践行的是一种苦行式的共同生活(《犹太战记》,2.8)。加入一个爱色尼教派的人,需要一个漫长的批准程序,有点像今天一个人进入隐修院要经历的一个考验阶段那样。虽然这个群体有一套结婚的规则,但是多数人是禁止结婚的。

与前面提到的两个群体相比,要识别爱色尼教派是很困难的。就像撒都该教派一样,爱色尼教派并不重视口传律法的传统。然而,爱色尼派似乎受到了启示思想的强烈影响,努力过一种严苛的义人生活,以便在历史终了时的复活中博得奖赏。他们反对耶路撒冷的祭司,认为祭司是肮脏的,且不以信实施行崇拜。由于他们认为法利赛教派对摩西律法的坚信太过温和,因而他们抽身进入旷野,远离那些极少遵守律法的犹太人和传统犹太城市中的外邦人。通常认为,爱色尼教派就是昆兰(Qumran)社团,他们创作了《死海古卷》(Dead Sea Scrolls)。在死海海岸,昆兰社团定居的遗址和存放在附近的一个山洞里的经卷在1947年被发现。卷轴中是整部《希伯来圣经》的副本或者残片,《以斯帖记》除外。把《以斯帖记》排除在外,可能表明爱色尼教派拒绝过普

珥节,这也许是因为普珥节是犹太人适应波斯庆典的结果。同时发现的,还有来自希腊时代启示作品的副本,和明确属于这个社团的两卷手稿:《战争古卷》和《社团规则》。《战争古卷》启示性地概述了在末日将要发生在“黑暗之子”和“光明之子”之间的战斗。《社团规则》是规定社团生活和个人行为的一本纪律手册。

要理解《新约》的背景,《死海古卷》是很重要的资料来源,因为这些文字里蕴含的思想被认为是《新约》最初的观念。例如,我们在《死海古卷》中发现,昆兰社团的爱色尼人把自己看作是一个新契约的团体。昆兰的爱色尼人和早期基督教社团成员都将自己看作是“光明之子”,二者都按照自身的经历解释《希伯来圣经》中的先知著作;二者都举行面包和葡萄酒的圣餐礼。有学者提出,鉴于爱色尼教派被认为是为了洁净而施行一种水洗的洗礼形式,那么根据施洗约翰在旷野的禁欲苦修的生活方式,则施洗约翰就是或者曾是一名爱色尼教派的成员。其他学者假定,耶稣可能曾经在爱色尼教派中度过了一段时间。但在新增证据被揭示以前,这种假说仍然是一个猜测。无论如何,约翰的施洗运动,以及紧接其后的耶稣运动受爱色尼教派影响的可能性,虽然可能可以解释二者之间某些有限的相似性,但却无法对二者总体上的差别做出解释。就像詹姆斯·范德坎姆(James Vanderkam)所写的那样,能够区别爱色尼运动和基督教的,是一种基督教的观点,即,耶稣是“弥赛亚和上帝之子,他教导、治愈、受难、死、复活、升天和应许在荣耀中再来审判活人与死人”。(范德坎姆,1994,184)。

72

www 链接到两个关于昆兰和《死海古卷》的网站。

奋锐党

犹太地可能还有(我们说“可能还有”,是因为目前的学者就公元66年犹太人起义之前是否存在这个有组织的群体有分歧。)一个第四类群体,就是人们所熟知的**奋锐党**(Zealots),他们信仰一种激进的神权政体。如果他们是一个群体,那么,他们最接近法利赛教派,只是,他们拒绝承认除上帝以外的任何王或统治者,并且掀起了针对以色列土地上的任何外国统治者的革命。他们也不反对对那些拒绝支持他们与罗马人作战的犹太人诉诸暴力。奋锐党的历史可以追溯到加利利的犹大(徒5:37),他领导起义反对在叙利亚总督居里扭统治下发起的人口普查。尽管可能该为公元66—73年的犹太起义承担责任的,不只是奋锐党,但他们在煽动这场战争方面必定起着非常重要的作用。那时,犹太地区的另外一场暴力革命运动是**匕首党**(“佩有短剑的男子”)——因他们佩戴的且时常用于反对罗马人的短剑命名,不过,匕首党是以实施暗杀的恐怖主义策略而闻名,而非以煽动任何公开的起义而闻名。

其他群体

尽管接下来提到的几个犹太教团体可能并不符合宗教派别的分类,但在这里还是

要再提一提。首先是散居的犹太人,或叫分散的犹太人;散居各处的犹太人的生活 and 思想常常被称作希腊化的犹太教(Hellenistic Judaism)。在公元前6世纪的流散之后,重要的犹太教团体在埃及和巴比伦继续生活下去。希腊化时代,埃及的犹太人数
73 大幅度增长,还将《希伯来圣经》翻译成希腊语。

亚历山大继承者之间的战争,把很多犹太人当作战俘和奴隶带入了小亚细亚、希腊和马其顿王国。他们的后裔最终在这些地区的很多城市建立了犹太人社区。随着罗马贸易和一些新契机占据了主导地位,在帝国首都兴起了一个重要的犹太群体。

散居的犹太人群体的主要文化和宗教机构是公会。公会的设立要依靠每个犹太人团体,每个公会中至少要有10个犹太男性。散居的犹太人社团并非未受到希罗时期犹太教的宗教动荡的影响,很多散居的犹太人受到启示作家的末世预言影响,盼望着弥赛亚的来临。遍及地中海世界的散居的犹太人公会的存在,对于基督教在第一、二世纪的传播具有重要的意义。

值得一提的是,在第二圣殿时期,犹太教中有一个非常大的团体,就是巴勒斯坦的普通民众。法利赛人似乎将他们作为“这地的居民”提到过,这些人包括工匠、个体农民、打散工者和奴隶,他们超过了总人口的三分之二。这些普通的民众被统治者剥削,而且常常由于礼仪的不洁净而被排除在整个宗教事务之外。这些普通穷苦人最为人熟知的生活场景,常常就是耶稣讲述寓言和打比方的情景,这些寓言和比方阐明了即将到来的神国的本质(例如,太13:24-30;可4:4-9;4:26-32;路12:22-31;16:19-31)。依据我们在福音书中读到的内容看,耶稣往往是在这些普通民众中间进行布道,而且从其中召聚了他的主要门徒。

如果不从整个社会的政治方面看,我们可能也会把犹太的妇女看作是一个分开的群体。犹太社会是一个彻底的父权制社会,甚至有甚于罗马社会。在犹太宗教中,只有男人的全部活动才有记载。妇女有时会作为忠诚和敬重上帝的榜样被推举出来(如我们先前看到的在第二圣殿期间次经中叙述的故事一样);但是,在重大的公共宗教事务中,她们却被排除在外。犹太教禁止妇女进入耶路撒冷圣殿群中的内院;相反,却要求妇女在为她们的预定外院献上祷告。同样,这种对女性的排斥也存在于犹太人的会堂崇拜中。与古代和希腊化时期的希腊妇女相比,犹太妇女更自由一点,但比第一世纪时期的罗马妇女相比却要不自由很多。犹太妇女不能首先提出离婚,但是犹太的男人却可以最小的借口提出离婚(例如,太19:3-9)。根据《希伯来圣经》的规定,寡妇除了可以嫁给她们丈夫的最近的亲属外,几乎没有相关条文支持守她们再婚。

74 可以看出,犹太教和希罗时期犹太人群体具有的多样性,要比我们最初可能考虑到的丰富得多。然而,有三条制度却约束着第一世纪大多数犹太人的日常生活,充当着犹太人身份的试金石。

犹太人的生活制度

在耶稣时代及大部分《新约》时代,有三项制度赋予了犹太人的生活 and 信仰以形式和内容,分别是:耶路撒冷的圣殿及圣殿崇拜、具有社会和宗教功能的会堂以及公会。

耶路撒冷圣殿

75

完成于约公元前 922 年的第一个耶路撒冷圣殿(Jerusalem Temple)是在所罗门王统治下建成的。直至公元前 586 年被毁于入侵的新巴比伦军队之前,它一直都是以色列民宗教生活的中心。在巴比伦被掳之后,重返先祖之地的犹太人在公元前 516 年建立了第二座圣殿。我们几乎没有关于第二圣殿外表特征的翔实资料。虽然,在《以斯拉记》六章中给我们列出了一个尺码的明细,但由于它们描述的这幢建筑的规模远远大于第一圣殿,因而从历史的角度看,这些尺码似乎是不足为信的。第二圣殿矗立了几乎 500 年,它是用异邦王的礼物装饰而成的(居鲁士,大流士,亚达薛西,多利买二世,安提阿古三世),但在战争和报复性掳掠中遭受了严重破坏(塞琉古-托勒密战争,安提阿古四世的亵渎行为)。

我们现在了解更多的是关于大希律重建第二圣殿的事。重建第二圣殿,始于公元前 20 年,旧的圣殿被完全拆除,原址上建立了一座长约 150 英尺的新圣殿。新的至圣所建得相当快——大约用了一年半的时间,然而整个圣殿综合楼群的建立却持续了很多年(如约 2:20,“这殿是四十六年才造成的”)。大院当中也建造了其他一些辅助建筑。通过建造至圣所周围保留下来的雄伟土墙及填充较低的地面,第二圣殿楼群的表面区域得到相当大的扩展。耶路撒冷的西墙,即保留下来的墙体系统的一部分,就是今天圣殿楼群的全部遗址。大部分犹太人把它看作是他们信仰生活中最神圣的场所。

圣殿大院包括三个院子。圆柱和门廊围绕着最外部的院子——外邦人的院子。经过一段短短的楼梯,从外院可以到达中院,只有犹太人才可以进入由一堵石墙环绕的中院。沿着这堵墙,所有的铭文都在警告外人莫要冒死进入。女院位于中院的东边,中院的内部是单独为礼仪上洁净的男人准备的。从中院经过一段短短的甬道可以到达内院,唯有祭司才可以进入内院;内院中座落着至圣所。在至圣所的前面,安放着 75 平方英尺见方,22.5 英尺高的燃烧祭品的巨大祭坛。至圣所本身——90 英尺长、30 英尺宽、90 英尺高——由内院的另外一段甬道可以到达。它被纵向分成圣地(60 英尺长)(里面放着献祭用的圣饼),燃放 7 枝蜡烛的灯台,点香的祭坛,以及至圣所(holy of holies)。至圣所即圣殿里面大祭司在赎罪日上香的小房间(30 英尺长)。所罗门圣殿的至圣所雕刻着基路伯并置有约柜,而第二圣殿时期的至圣所却没有这些。

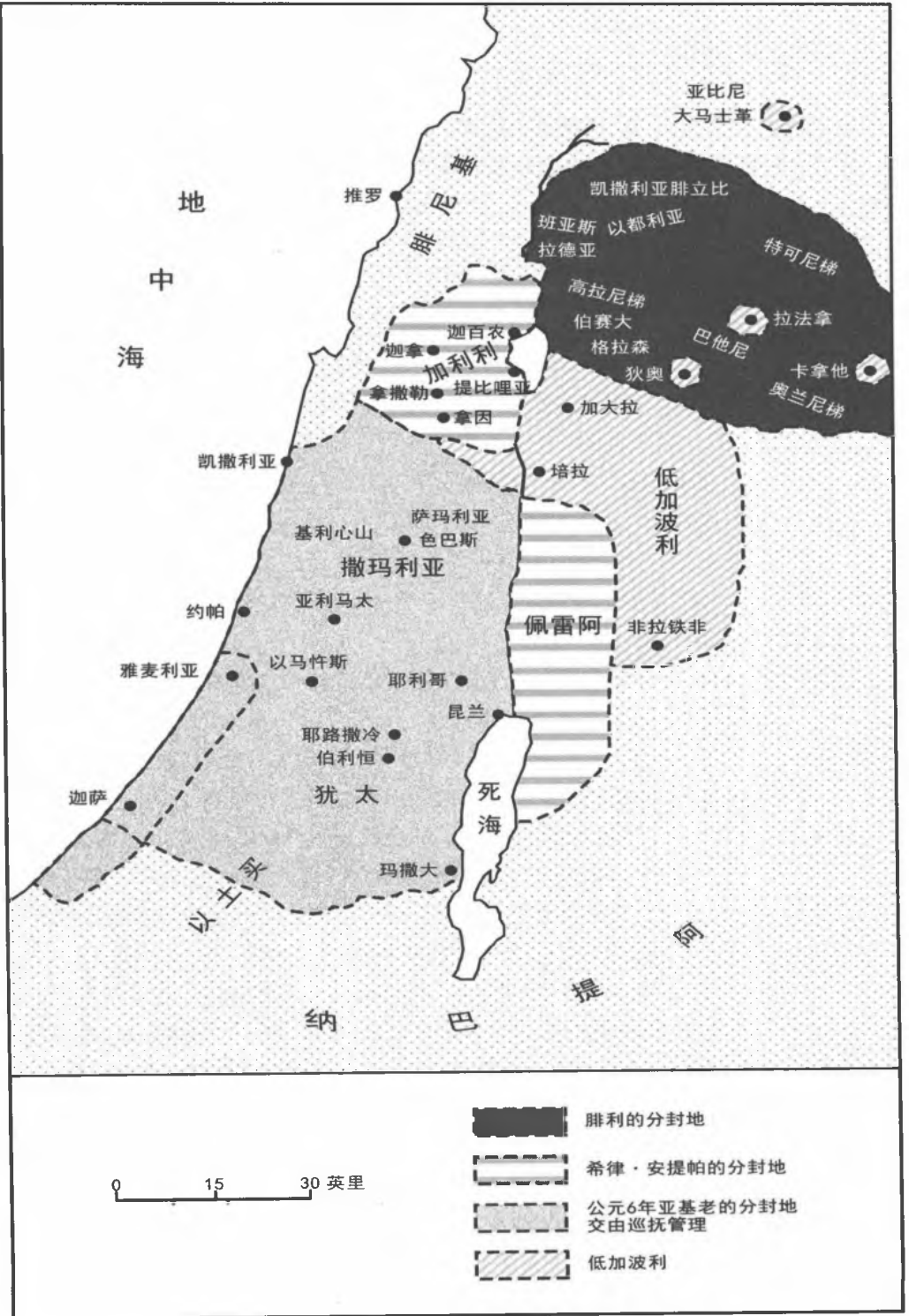


图 3.2 公元前 4 年大希律王国的分布

维护圣殿及在圣殿里献祭要花费大量的钱财。为了支持圣殿的祭仪,每年都要向所有成年的男性犹太人征缴半块钱的舍客勒税银(如在太 17:24-27,彼得奇迹般地获得了圣殿税的硬币);偶尔从有钱的赞助者那里得到的捐助也有助于维持献祭体系。祭司每天早晚两次在燃烧祭物的圣坛上献上一只羔羊。在每个安息日、每个新月初上的日子以及假期,都要献上特殊的奉献礼物和祭品。除了所有这些官方的、定期的献祭,犹太人每天还会把大量更多的动物献祭作为赎罪祭、感恩祭和其他祭献上。

www 链接到一个关于第二圣殿最著名模型的互动式网站。

宗教节期和庆祝活动

逾越节和除酵节是纪念以色列人出埃及的节日。在逾越节上,每个犹太人的家庭要在第一个月的第十四日宰杀一头一岁的羔羊,羔羊的血要喷撒在屋子的门框上,以纪念在埃及的希伯来人开始行动的那个晚上,死亡天使宽恕了每个希伯来家庭中头生的,但却要杀死埃及人一切头生的人和牲畜。与之相关的除酵节是一个为时 7 天的节日,以纪念希伯来人匆匆离开他们的为奴之地时做无酵饼一事(出 12:39)。除酵节是一个朝圣的节日,所以,很多人来圣殿既庆祝逾越节,又庆祝除酵节。

五旬节,或叫七七节,是在开始收割大麦后的七个星期后庆祝的一个节日。这也是一个朝圣的节日。由于它在麦收开始后的第五十天庆祝,因而在讲希腊语的世界逐渐以五旬节(“第五十”)而为人熟知。正是在七七节或五旬节,《新约》记录了圣灵降临到了教会的事(徒 2)。

依照《利未记》二十三章 23-25 节的规定,七月初一是专门留出时间完全休息的日子,要吹角作纪念。公元 3 世纪,这个节日变成了犹太新年,或岁首(Rosh Hashanah)(“一年之首或一年之始”)。

在犹太日历中,最神圣的日子是犹太人的赎罪日(Yom Kippur)。欢庆这一天,将它作为悔改的日子,以期得到对罪的赦免。圣殿被毁后,伴随祈祷和忏悔行为,赎罪日逐渐在会堂举行。在圣殿矗立时,赎罪日是一个隆重集会的日子,在这个集会中,既要为民众赎罪,也要为圣殿的圣所赎罪。这是这一年中唯一可以进入圣所的日子,且只有大祭司可以进入,赎罪的整个仪式在《利未记》十六章 1-34 节中可以看到。

犹太历中规定的第三个朝圣节日是帐篷节,或叫住棚节(希伯来语,sukkoth)。这个节日是在秋季收获季节结束时庆祝的。《约翰福音》七至八章记录的耶稣的话语,就是耶稣在住棚节期间的仪式上以类比宣道的。这个节日的第一天,人们把水从西罗亚池中带到圣殿,最后一天在圣殿大厅点亮火把。这两个仪式的情节,就是耶稣指自己为世界的光和活水源头的背景。

修殿节(Hanukkah)是来自于马加比时期的一个节日。按照安提阿古四世的法令圣殿遭到玷污之后,修殿节用作纪念圣殿被重新修复。这个节日仿照住棚节,持续 8

天。修殿节是第二圣殿时期犹太教庆典的唯一的主要节期,在《希伯来圣经》中找不到依据,是两个不能追溯到第一圣殿时期的节期之一。由于修殿节是一个“非圣经”的节日,今天的犹太人要比过去更加强调庆祝这个节日;持守这一节日,可能是来自于圣诞节这个基督教节日的压力,因为圣诞节适逢临近修殿节。第二个不能追溯到第一圣殿时期的节日是普珥节(“lots”)。普珥节纪念的是犹太人在波斯朝臣哈曼的屠杀计划下得救。普珥日在犹太历的第12个月的第14天举行。

www 链接到一个对今天圣经上的犹太节日提供正统的犹太人的解释的网站。

犹太会堂

犹太会堂(Synagogue)一词来自希腊语,意为“一场聚会”。它用于指人群的聚集;在敬拜的情形下,也指人们聚集的地方。希腊语会堂(*Proseuche*)这个词,即“祷告之地”,也用在讲希腊语的散居的犹太人当中。会堂可能起源于犹太人对第一圣殿被毁的反应。可是,第二圣殿的建造也未能消除人们对会堂的需要。会堂在犹太人生活中发挥着一种必不可少的作用;在犹太人流亡和散居之后,会堂担当着圣殿无法完成的功能。会堂为祷告和敬拜提供了固定的场所;而且,可能更为重要的是,无论是在巴勒斯坦或在散居的犹太人中,它还发挥着摩西律法研究中心的作用。

在犹太人社会中,会堂融合了学校和希罗社会中建立的自发社团的功能,诸如供养饥饿者、关顾病弱,以及为孤儿施以关爱和教育、葬埋死者等等。它提供了一种社群组织和积蓄慈工资源的途径。从教育的观点看,宗教教育在犹太社会中居于首要地位,为了摩西律法的传播和应用,会堂的学校教授一些必要的阅读和写作技巧。会堂的安息日崇拜以祷告和阅读圣经为特征。这种仪式的基本架构经过多少世纪的风雨至今仍丝毫没有改变。典型的是,它以赞美上帝的呼召开始,接着背诵《示玛篇》(申6:4-9),《申命记》十一章3-21节和《民数记》十五章36-41节;然后是一个礼拜式祷告;祷告之后,要读圣典的两段经文:一段来自于妥拉,一段来自于先知书;读经之后开始布道。会堂有时要为穷人募捐救济物资,因而可能会根据某个需要作附加的祷告。

每个社区都设立会堂,一个会堂里面有10个或10个以上的犹太男性。会堂里最主要的法定职位是“会堂总管”。这种法定组织和掌管会堂的仪式,确保了教导的正统性,也在整体上监督犹太人的团体生活。犹太人生活中的会堂的发展,对于基督教的兴起非常重要。正是在会堂中,耶稣开始了他的传讲教导(看太4:23;可1:21;路4:15),而保罗无论进入到哪个城镇,都是首先进入会堂传讲福音。早期基督教崇拜的很多方面也都取自会堂的仪式,第一批改信基督的人都熟悉这些会堂仪式。会堂把罗马世界中的制度生活以一种可以证实的样式提供给了早期的教会。

www 链接一个第二圣殿时期的会堂的网站,特别是目前学术界争论的有关耶稣时代巴勒斯坦是否有犹太会堂建筑的问题。

犹太人公会(公会)

犹太人公会,实际上来源于希腊语词汇议事会(Synedrion),即“议会”。资料显示,在巴勒斯坦很多重要的大城镇中就存在有组织的地方公会。早在罗马时期,犹太国被分成五个区域,每个区域都有自己的公会。然而,由于耶路撒冷是古老的首善之地,是圣殿和大祭司的宝座所在地,因而在5个公会中,最重要的还是耶路撒冷公会,它被看作是国家的主体,被称为“最高公会”。耶路撒冷公会是由最主要的祭司、文士、犹太人中的世俗贵族(“民中的长老”)在内的70人组成的一个立法和司法团体,由大祭司掌控。虽然,罗马皇帝允许地方司法团参与地方的习俗性法律事务,例如“最高公会”,但是,他们也对犹太人施行严厉的管束。例如,约瑟夫引用最高公会中的成员们的话说,不经罗马总督的同意就召集人开庭是违法的(《犹太古史》,20.9)。关于耶路撒冷最高公会的确切本质是什么,曾展开过大量的学术争论。来自公元初期的一些资料提到了公会,其他资料提到长老议事会(gerousia)(“元老院”),也有一些资料提到了**犹太教法院(Beth Din)**。有一种观点假定犹太教法院是一个拉比公会,于公元70年后成立,目的是为了代替因圣殿被毁而消失的耶路撒冷公会。它由两个最主要的学者南西(“王储”)和阿卜·贝司·丁(“法庭之父”)管理。犹太教法院的主要作用是为了管理散居的犹太人生活而对律法进行解释,所有散居的犹太人都发现,他们自身处在一种从犹太地被驱逐出来的状态之中。另一种观点认为,公元70年前在耶路撒冷实际有两个公会:一个是犹太教法院,其功能是解释摩西律法;一个是最高公会,它主要是一个政治或司法实体。前一个观点似乎可能性最大,因为在第一世纪的巴勒斯坦的犹太教中,宗教事务和政治事务之间并无实质性的区别。

争论的另一个来源,涉及公会对犯有死罪的人执行死刑的权威问题。尽管约瑟夫指出,在安提帕特时代最高公会有这样的权威(《犹太古史》,14.9),但是《约翰福音》十八章31节中的叙述,似又显示情况并非如此。然而,对耶稣的指控似乎说明,官方对他的宣判是依照罗马法律判他死罪(例如,约19:7;19:12;太27:11;可15:12;路23:2)。在耶稣的案例中,可能的情形是,耶路撒冷的最高公会实际上是起着一种大陪审团的作用,而不是起着一个审判法庭的作用。指控耶稣的证词的相互抵触之处——以宣称自己是神的儿子亵渎摩西律法和指控他背叛罗马律法宣称是王——在福音书中可能更多地是服务于神学的目的,而非历史目的。

www 链接到一个传统主义的犹太人介绍公会的网站。

小结

尽管我们已经从两个截然不同的因素——犹太世界和希罗世界，考察了《新约》的历史与文化起源，但是，《新约》时代的两个世界之间并没有一条截然分明的界限。犹太人强烈地反对希腊文化帝国主义，以保存他们特殊的民族、文化和宗教的身份。然而，尽管犹太教和希腊文化之间存在矛盾甚至是公开的敌意，然而，在《新约》前的三个半世纪期间，两种文化之间有着直接的重要交流。虽然，天启思想的兴起，是以犹太教抵制希腊和罗马的政治和文化压力为特征的，但是，亚历山大的斐罗的著作和犹太教中智慧传统的扩展表现的，却是一种寻求包容而不是屈服于希腊文化的精神。这种跨文化的交流并非是间接的，希罗领域中的很多人都被犹太人的一神论和道德观所吸引，同时也因被他们视为是犹太文化特性的东西而退避。

基督教及其《新约》在很多方面都表明它们是希腊文化和犹太教之间的坚实联姻所孕育的孩子。它们相遇的悲剧塑造了耶稣之死。但在《新约》中，人们也可以听到启示传统的沙哑声音和逻各斯哲学的甜美音乐的合奏，对希罗世界的精神求索和第二圣殿时期的犹太教的弥赛亚的盼望，奏出了一曲完美的合唱。在福音书的复活的叙事里，特别是在保罗对耶稣复活意义的解释中，人们在和谐的音阶上可以听到一种希望的号角，呼唤它们全然和谐。基督徒认为他们担负着与这个世界分享普世希望的神圣使命，他们认为这个希望必将在耶稣里得以揭示。《新约》表达了基督徒对耶稣的理解，以及他们确信将在耶稣里显明的神圣希望。

关键词和概念

启示的·犹太法院·死海古卷·散居的犹太人·爱色尼教派·哈西德教派·哈斯摩尼王朝·希腊化犹太教·大希律·至圣所·耶路撒冷圣殿·一神论·父权制的法利赛教派·本丢·彼拉多·先知书(经文的分类)·昆兰教派·撒都该教派·公会·第二圣殿时期·七十士译本·犹太会堂·圣殿·妥拉(律法)·长老传统·智慧文学·圣卷(经文的分类)·奋锐党

研究、讨论和写作

1. 希腊化时代，犹太社会中的什么因素的作用兴起了启示思想和文学？
2. 在犹太教与希腊文化的相遇和抵触中，犹太教的各教派是如何兴起的？
3. 评论马加比起义的基本原因、过程和结果。
4. 如何区别撒都该、法利赛和爱色尼教派？它们的共同特征是什么？探讨一下它们的基本教义和社会科学的问题，特别是洁净的问题。
5. 有些学者谈论时用“犹太教派”而不是“犹太教”。解释这个事实背后的可能的原因。
6. 论述在希罗世界和第一世纪的犹太社会中妇女的地位和角色。

7. 简要描述犹太教中圣殿的作用及其主要活动。
8. 除了敬拜外,会堂在犹太社会中还有什么功能?
9. 为什么第一个希律王被称作是“伟大的”? 以你的观点看他真的伟大吗? 为什么?

82

进阶阅读

Ferguson, Everett., 《早期基督教背景》(*Backgrounds of Early Christianity*, 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。此书对《新约》的犹太和希罗背景两个方面作了一个清晰深刻的介绍。

Hayes, John H., and Sara Mandell., 《古典时期的犹太人:从亚历山大到巴柯巴》(*Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998)。这是一本从公元前 333 年至公元 135 年的犹太历史的导论,持论平衡,文笔优美。

Llan, Tal., 《希罗文化背景下巴勒斯坦的犹太妇女》(*Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996)。本书是对第二圣殿时期犹太教中男女之间理想和现实关系的一个考察。作者是一名重要的犹太女史学家。

Nickelsburg, George W. E., 《早期犹太教和基督教的起源:差异、连续性与变格》(*Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity and Transformation*. Minneapolis: Fortress, 2003)。本书是近期学术界对第二圣殿时期犹太教的关键因素的分析,也讨论了每种因素如何可能与早期基督教发生联系。

Saldarini, Anthony., 《巴勒斯坦社会中的法利赛人、文士和撒都该人:社会学进路》(*Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001)。一本介绍这些运动的社会学的精彩的著作。

Vanderkam, James C., 《早期犹太教导论》(*An Introduction to Early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001)。本书以一种平易的风格对第二圣殿时期的犹太教文学提供了详细的注释。

Vermes, Geza., 《英文版死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls in English*, 3rd ed. Harmondsworth, UK: Penguin, 1984)。一本装帧朴素的《死海古卷》译本。

83 第四章 《新约》的希—罗文化发源

《新约》各卷书的作者和第一批读者的政治、经济与社会的状况怎样？那时当地的人们怀抱着怎样的雄心和希望？作者要回应的第一批基督徒群体面临的文化挑战是什么？当我们理解了《新约》中所显现出来的希—罗处境，我们就可以更加自信地着手处理这些问题。这些问题将会构成用多样的方法阅读《新约》的必要背景；阅读《新约》的方法涉及历史、社会、文化、性别以及文学，在第二章中略有概述。尽管《新约》的犹太起源在上一章已有论及，但是读者应当谨记：在第一世纪，犹太人和希腊人、罗马人的生活是紧密地交织在一起的，因而必须一起理解。

亚历山大大帝的统治

《新约》的这些文献，写于一世纪和二世纪早期的地中海东部的大陆地区。这一地区居住着不同种族背景的民族，他们统一在罗马帝国的统治下。尽管受治于罗马，但是这些土地和民族并未因为罗马的统治而在最大程度上体验到他们的共通性。地中海东部不同民族之间之所以存在纽带，在较大程度上，乃是源于亚历山大大帝的野心。

亚历山大生于公元前 356 年，一出生就被立为马其顿（希腊北部）古国的王储。在其成长中，他的私人老师是杰出的希腊哲学家亚里士多德。公元前 336 年，当亚历山大的父亲遇刺之后，他成了亚历山大三世，即历史上有名的亚历山大大帝（Alexander the Great）。公元前 334 年，亚历山大开始了对希腊的传统强敌波斯的大规模战争。他率领一支 35,000 人的部队横渡达达尼尔海峡，击败了古城特洛伊附近的一支波斯大军；接着，他挥师南进，在叙利亚东北部与大流士三世王统帅的波斯主力军展开会战；
84 公元前 333 年，亚历山大的军队获胜，大流士逃跑。亚历山大接着把目光投向了埃及，及至公元前 332 年，他就已经控制了埃及，并在尼罗河口建立了亚历山太城。在接下来的几年里，他朝拜埃及神阿蒙拉神庙，很多希腊人认为阿蒙拉就是宙斯。古代埃及的法老被当作是阿蒙拉的圣子，也许亚历山大寻求的是这种同样的认同。与此同时，大流士在重新组织抵抗行动，亚历山大又和他的军队向东北挺进，深入到大流士波斯王国的心脏地带；公元前 331 年，这些马其顿入侵者最后在埃尔比勒战役中决定性地击败了波斯，亚历山大继续占领整个波斯帝国，率军一路进入印度北部地区。到公元前 323 年春，他返回巴比伦城，打算在那里把巴比伦作为他辽阔疆域的首都；不料，在 6 月份他感染疟疾，在他人生 33 岁的壮年时期，就带着未酬的宏图大志抱憾而逝。

一些现代史学家推测，亚历山大梦想建立一个帝国，帝国里面，人们将被统一在

亚历山大的另一位将军塞琉古(Seleucus)设法夺取了亚历山大的帝国的中心,并且在接下来的两个世纪里,塞琉古(sell-OO-sid)王朝继续统治着叙利亚、亚细亚和美索不达米亚平原的大部分。这位塞琉古就变成了塞琉古一世,别名为尼加铎(“征服者”)。他在亚历山大开创的模式之后,通过建立希腊化风格的城市,继续推行一条希腊文化的扩张路线。在叙利亚境内的奥伦特斯(Orontes)河边,塞琉古一世建立了塞琉基·皮耶利亚(Seleucia Pieria)神庙,塞琉基就是安提阿的新塞琉古首都的海港。底格里斯河上的塞琉基,座落在古巴比伦城东北方向 40 多里的地方,成为一个可与埃及亚历山太城媲美的希腊文明中心。建立希腊风格的城市的这一计划,经继任的塞琉古统治者推行到整个帝国,尤其是在叙利亚北部和整个亚细亚地区。同样,这些统治者仿效亚历山大的样式,厚颜无耻地以自己的名字来命名这些新城市。

塞琉古王朝的统治者并不像埃及的托勒密王朝的帝国管理者那样有才干,但是,他们在操弄政治和军事权谋方面却很精明。其典型特色是,通过缔结联盟和军事冒险来寻求疆土的防卫和扩张。塞琉古王朝蔑视托勒密王朝对土著人的统治方法,即把被统治的土著民族看作是经济剥削的源泉。当然,他们会尽可能地与非希腊语的国民进行合作,为的是维护内部的稳定,并且一旦战争爆发,这些国民可以为他们提供一支在本土作战的部队;但对于那些不与他们合作或者公开抗拒者,他们会立刻视之为弃物予以剿灭。有时,塞琉古帝国统治下的臣民们会感受到一种来自这些最高统治者对他们的宗教文化的无私的宽容;而另一些时候,塞琉古王朝为了帝国的统一,则给予臣民们进行希腊化的沉重压力。公元前 198 年,安提阿古三世占领耶路撒冷之后,把巴勒斯坦变成了塞琉古帝国的一部分,塞琉古的一项带有挑衅性的希腊化计划,点燃了犹太人反抗塞琉古帝国的火花,结果是一个独立的犹太国家建立,持续了近 100 年。

希腊化(希腊)时期:公元前 334 年—公元前 60 年

亚历山大大帝占领地中海东部:公元前 334 年—公元前 323 年

托勒密帝国下的巴勒斯坦:公元前 300 年—公元前 198 年

巴勒斯坦归于塞琉古帝国统治:公元前 197 年

安提阿古四世在巴勒斯坦推行希腊化:公元前 170 年

马加比起义及塞琉古在巴勒斯坦统治的结束:公元前 167 年—公元前 160 年

罗马征服马其顿王国(希腊):公元前 146 年

哈斯摩尼王朝统治下独立的犹太王国:公元前 142 年—公元前 63 年

罗马的统治:公元前 150 年—公元 400 年

罗马吞并叙利亚和巴勒斯坦:公元前 64 年—公元前 63 年

巴勒斯坦的犹太分封王大希律:公元前 40 年—公元前 4 年

希律夺取耶路撒冷,娶哈斯摩尼大公主玛丽亚为妻:公元前 37 年

奥古斯都成为罗马皇帝实行统治:公元前 27 年—公元 14 年

希律及其继任者在耶路撒冷重建圣殿:公元前 20 年—公元 70 年

希律继任者作为巴勒斯坦各地分封王实行统治:公元前 4 年—公元 70 年

耶稣降生:公元前 6 年—公元前 4 年

罗马设立行政长官对犹太实行直接管治:公元 6 年

罗马在犹太的行政长官本丢·彼拉多:公元 26 年—公元 36 年

耶稣传道:公元 27 年—公元 30 年

保罗被呼召及作使徒传道:公元 36 年—公元 64 年

革老丢皇帝从罗马驱逐犹太人:公元 49 年

罗马大火及尼禄对基督徒的迫害:公元 64 年—公元 65 年

第一次反抗罗马的犹太人起义:公元 66 年—公元 73 年

耶路撒冷的毁灭及第二圣殿:公元 70 年

在受到弥赛亚般热烈欢迎的巴柯巴的领导下,在巴勒斯坦暴发了犹太人第二次起义:公元 132 年

罗马镇压第二次起义:公元 135 年

罗马皇帝哈德良重新命名耶路撒冷为爱利亚·加比多连,并在第二圣殿的原址上建立了一个异教圣殿:公元 136 年

继任者王国的衰落

在被称为希腊化时代(Hellenistic Age)的历史时期——即从亚历山大大帝占领地中海东部到公元前 30 年埃及托勒密王朝衰落的这一希腊语主导的时期,亚历山大的继任者们的王朝卷入了几乎无休止的彼此争战之中。塞琉古和托勒密统治者为了控制巴勒斯坦,在长达 250 年的时间跨度里进行了至少 6 次战争。这种几乎无休止的政治动荡和战争,稳步地破坏着这些继任者们的王国;而与此同时,西部罗马帝国和东部帕提亚帝国的势力却在不断地增长。到公元前 146 年,在希腊的马其顿王国成了罗马的一个行省,塞琉古帝国被蚕食鲸吞,逐渐被消弱为一个和现代叙利亚一样大小的地区,王国内部的领土被帕提亚帝国占领。公元前 167 年,犹太祭司玛他提亚发起了反抗塞琉古统治的马加比起义,这次起义随后由他的儿子们领导,其中最有名的是犹大。起义导致了公元前 142 年犹太国彻底从塞琉古统治下独立出来。公元前 64 年,罗马将军庞培打败了安提阿古十三世,将叙利亚并入罗马版图;公元前 63 年,庞培占领了耶路撒冷,结束了巴勒斯坦的犹太独立国家的存在。除了公元 66 年—公元 70 年这一短暂的犹太人的独立,以及在公元 132—135 年由妄称弥赛亚的西蒙·巴柯巴再次赢得的犹太人的独立以外,在两千多年里再也没有这样独立的国家兴起过,直到公元 1947 年现代以色列国的建立。在罗马领袖和克利奥帕特拉女王七世(莎士比亚,

约翰·德雷登,乔治·伯纳德·肖以及几个好莱坞制片人依次将她的故事编写成了剧本)一系列错综复杂的密谋之后,公元前30年,埃及落入屋大维——即后来闻名遐迩的凯撒·奥古斯都——的手里。从政治上讲,希腊文化时代就此结束,但是,地中海东部希腊文化的影响,却在罗马帝国的统治下继续扩大。

www 阅读马加比起义的一些基本文本,了解起义的原因、过程和结果。

罗马人的统治和生活

随着屋大维击败其竞争对手和埃及的陷落,罗马转变为一个真正的帝国。从公元前27年直到公元14年,屋大维以奥古斯都的名义执掌大权,从而得以实施巩固帝国和组建政府的政策。就像罗马帝国一样,地中海东部开始经历了一段稳定和平的时期,这几乎是350年里闻所未闻的事。固然,这是建立在征服和占领上的和平,但它却使这些被统治的民族在经济上得享繁荣富足。奥古斯都提出了一个帝国的行政管理计划。他把这些省划归为两组,一组是元老行省,由地方总督管辖,元老行省由帝国内部较稳固的地区组成;国界地带和边疆地区的省份被划入第二组,称为元首行省,元首行省设有地方长官,他们由皇帝任命,并直接向皇帝负责。元首行省驻扎着罗马军队,对外,他们保卫边疆免遭外来入侵;对内,维护民众的秩序;有时,民众对帝国的效忠行为和通敌行为都会引起怀疑。在行省的忠诚度上特别值得怀疑的是叙利亚、犹太、阿拉伯和亚美尼亚,因为这些元首行省与罗马东部的对手帕提亚帝国接壤。

88 为了便于罗马军队的快速部署以及促进商业的发展,奥古斯都部署建立了帝国的道路系统(有一则著名的谚语说,“条条道路通罗马”,但它只有在说明所有罗马的道路都运送来自罗马的军队时才是真实的)。他几乎消灭了地中海上的海盗,还大幅度地减少了道路盗匪。为了国家的安宁,凡与战事无关紧要的事,罗马政府尽都宽容对待,可却快而凶残地处理国内的动荡。在帝国之外,奥古斯都寻求国家与民族的和平;在帝国内部,他寻求秩序;在其统治时期,开启了**罗马和平时期**(Pax Romana),拉丁语意思是“罗马和平”。奥古斯都死于公元14年,这带来了一个——在一系列皇帝极其复杂的文治武功下——较不幸福的时期。像革老丢、尼禄、卡利古拉和多米提安这些人,他们一方面是有能力的执政者,另一方面却诉诸肆意逮捕、谋杀或迫害以巩固其地位和提高安全。除此以外,罗马人攻城拔寨的速度高于管理的速度——其军事威力总是比其管理能力更强大,并且管理一个如此庞大的帝国的官僚体系总是未能应运而生。虽然罗马公民可以诉诸更高的罗马司法权威,甚至是皇帝会议的裁定,但是司法权掌握在地方法官的手里。虽然“罗马和平”在极大程度上保持安然无恙,但它的国界地带仍然动荡不安,而且边疆省份麻烦不断。直到二世纪,在罗马帝国那些所谓的“开明皇帝”的统治下,罗马帝国统治下的和平与繁荣才结出了累累硕果。

www 链接论述罗马帝国时期生活的优秀论文,并列出第一世纪时期罗马皇帝的名单。

公元前 40 年至公元 70 年的犹太地:从附庸国到起义失败

公元前 40 年,罗马元老院授权希律作犹太国的“王”,但在很大程度上,是让他自己去管理它。希律来自于一个以东人(阿拉伯)的贵族家庭,在亚历山大·杨纽——公元前二世纪占领以东的犹太王——统治时期改信犹太教。他是早期的罗马皇帝们的朋友,从公元前 40 年到公元前 4 年,一直统治着犹太地和加利利,直到在公元前 4 年去世。由于他在广泛的范围内支持希罗文化,并在该撒利亚和塞巴士特建造了希腊风格的城市,所以他是最初阶段罗马化的推动者。

罗马人主要是通过由叙利亚的军队左右地中海东部的。希律死后,为了镇压大众反抗希律的起义,这支军队与叙利亚的援军一起来到犹太地。同时,希律的儿子亚基老去了罗马,寻求令他成为犹太王的继任者的支持。意识到管理这一地区的困难,奥古斯都发现,把这个地区委托给一个附庸国王去管理有利可图;如此一来,附庸国王就得承担维持秩序的费用。这个前景极其诱人。另一方面,亚基老在巴勒斯坦声名极差,树敌太多,因此,奥古斯都并不想把他父亲大希律拥有的权力全部赐予亚基老。结果,皇帝就赐予了亚基老较小的总督头衔(“一个民族的管理者”),令其对希律王统治范围的南半部分——犹太、撒玛利亚和以东——实施管治。公元 6 年,由于亚基老治下的臣民控告和要求解除总督职务,奥古斯都对此做出了反应,罢黜了亚基老。奥古斯都把北部地区分成两个四分之一大小的王国,分别交由亚基老的兄弟腓力和希律·安提帕管理。东北部的王国仍然由腓力掌管,直至奥古斯都于公元 33 年或 34 年死去。此后,东北部成了叙利亚的一部分,直到公元 37 年该犹将之分给腓力的侄子亚基帕。希律·安提帕从靠近加利利海的新首都提比哩亚统管着北部的王国,直至约公元 39 年失去了卡利古拉(该犹)皇帝的宠爱。皇帝流放了安提帕,将其王国赐给希律王朝的另一个成员亚基帕。这个总督的管辖区变成犹太地的新省份,由犹太、以东和撒玛利亚组成,隶属于叙利亚。

作为叙利亚的附庸,犹太地设一个总督,总督要比统治着大多数省份的元老院的成员等级低一些,也称行政长官(“管理者”),他比元老院的成员级别要低一些,元老院的成员统治着大多数省份。他们行使军事、财政和有限的司法功能。在很大程度上,罗马官方会尊重犹太人的感情。有个例子可以证明。通常,犹太人不用在同一个省的本土人中正式征召的外援部队军营中服役,他们也不必参加这个正在蓬勃发展的帝国的宗教仪式。相反,犹太人在圣殿中以每日的献祭代表对罗马皇帝的支持。本丢·彼拉多(公元 26 年—36 年的行政长官)显然缺乏对犹太律法和习俗的适应性,尤其是当他试图把提比留的肖像放进耶路撒冷城的时候;这一举动引发了巨大的动荡,因为犹

太人将肖像视为偶像崇拜。该犹·卡利古拉皇帝让叙利亚的总督将他的雕像安置在耶路撒冷圣殿。这个命令发出之后，卡利古拉在公元 41 年突然死去，由此化解了一场危机。于是，新皇帝革老丢重新启用希律的统治方法来管理犹太地和撒玛利亚，一部分原因是为了奖励希律的孙子亚基帕（亚基帕一世，也称作希律·亚基帕），另一部分原因，则无疑是企图用间接的管理方式代替直接的方式，从而更有效地管理这个难以管理的省份。

犹太人把亚基帕的短期统治看作是敬虔的王管理下的黄金时期。然而，在亚基帕于公元 44 年去世之后，他的辖区回复到由代理人作为总督来直接管理的局面。但是罗马人对希律家族的信任还在延续。公元 53 年，革老丢把东北部地区从犹太地剥离出来，分配给亚基帕一世的儿子亚基帕二世。亚基帕对犹太地的总督和耶路撒冷的精英阶层具有极大的影响力，而罗马政府也的确把管理圣殿的权威和任命高级祭司的权力让给他。亚基帕二世可能也证明了自己是所有罗马希律家族中对罗马政权最忠诚的一个。在代理人的管理下，特别是从大约公元 50 年开始，被犹太人视作在亚基帕一世统治下的好秩序开始倾颓。这部分是由于一些士兵和总督的挑衅行为和渎职之故，部分是由于民族主义情感和恐怖分子抵制罗马政府恢复对犹太地的直接统治。诸多因素纠结一起，这些对罗马秩序的威胁把犹太地区推入了混乱的政治状态，公元 60 年代中期掀起了公开反抗罗马的起义，相关内容见第三章。公元 50 年代末期使徒保罗被逮捕和长期入狱的故事，反映了在这个日益困难的时期罗马的代理者们总体上的优柔寡断；另外，亚基帕在这些年中任命了四位大祭司的事实，也证明了他没有能力管理犹太人的宗教领袖。

www 链接到公元前 40 年至公元 70 年间发生在犹太地的更多事件。

希腊—罗马文化

对与自身经历不同的社会或文化进行任何解释都是危险的。人们不可避免地要透过自己文化的语言结构和语义，来解释异质文化的本质和特征。在试图理解希腊—罗马文化的时候，我们从自己的分析观点和方法出发，将自己看成是希—罗文化在 21 世纪的继承人。在时间和空间两个方面，承认我们与希—罗世界的差异与距离，有助于识别我们与之的相似性和对它的传承。然后，我们才能充分地进入到这种文化的里面去了解它的基础。如此，我们将考虑不同的因素并依次检验这些因素，以此来研究希—罗社会和文化，以及它们对《新约》的影响。

罗马军队

对于东地中海世界的很多人而言，能够令人始终对罗马统治记忆犹新的，就是罗

马军队的存在。罗马军队捍卫和平,不仅防止叙利亚和犹太地边境免遭帕提亚人的侵犯,也保护道路畅通不受盗匪的滋扰。罗马军队既是一支警察力量,也是一种军事武装。到了奥古斯都统治末期,海盗几乎销声匿迹,这就使得地中海真正地成了“罗马帝国的内陆湖”。有如此一支强大的军队守护着罗马帝国统治下的和平,使得希罗文化的进一步传播和发展成为可能。另外,当罗马军队不参与直接的军事行动或警戒任务的时候,士兵们还发挥着处理大量国内事务的功能。他们负责修建和维护沟渠以及著名的罗马道路系统。至今,很多近东和欧洲的公路仍然沿用罗马道路的这种路线体系,甚至有些道路就是在古罗马的道路上修建而成的。

服兵役为底层社会的男子的社会流动提供了途径,罗马军团(Legions,罗马军队的最大单位,由6000名男子组成)由公民士兵组成。起初,这意味着一个人在征召进入军团之前,需要先成为罗马公民;然而,随着公民身份扩大到行省以及随着罗马军队的扩编,这一过程变成了交互式的——志愿服兵役是成为罗马公民的捷径,与今天的美国一样。奥古斯都规定服兵役的期限为20年,后来延长到25年。罗马士兵年薪的一部分要被扣留积攒起来,直到光荣退伍时才予以发放。退休金、土地和一笔慷慨的现金,使得服兵役成为一个富有吸引力的就业机会。

一个罗马军团由10个步兵大队组成,每个步兵大队由6个“百人队”组成。正如“百人队”这个名字所暗示的那样,一支百人队,就是一支100人的部队;因此,一个军团共计6000人。一名职业士兵从百夫长(centurion)这样的官阶向上提拔,每支百人队由一个百夫长管理。百夫长一般被安排在一个地区驻扎很长时间,因而会参与当地的民间事务。例如,我们在阅读福音书和《使徒行传》的时候,会不断地遇到提及百夫长的情节。在《马太福音》八章中,一名百夫长请求耶稣医治他家里的一名仆人;在《马可福音》十五章中,负责看管耶稣上十字架的一名百夫长亲眼见证了耶稣的身份;在《使徒行传》十章中,名为哥尼流的一位百夫长成为第一个被记载下来的改宗归信基督教的外邦人。如《提摩太后书》二章3—4节和《以弗所书》六章11—17节中描述的那样,罗马军人在社会里的无所不在,为《新约》作者提供了现成的证明材料。即使罗马军团及其当地的外国援军巩固了和平,保护了商人和旅人,为社会中的人向上攀升提供了一个媒介,但各地行省的人们仍将其视作是一种苦乐参半的祝福,在犹太地尤然。确切地说,犹太人是把罗马军队看成是占领者,认为这些军队既约束着他们,也保护他们免遭国内外的威胁。就像这个帝国内部大多数被征服的民族一样,犹太人直接或间接地感受到了罗马军队的存在带给他们的负担。大量的常备军需要大量的财政和物资支持。为支撑和管理罗马军队而敛取的税收,无论是以金钱的形式,还是以农作物的形式,都是普通百姓所背负的沉重负担。

社会等级

就像大多数古代社会一样,罗马社会是高度等级化的社会,而且,不同的社会阶层

在早期罗马共和国中都有其渊源。最初，罗马公民被限制在三个固有的罗马人等级中：上层人，被称为**贵族**(patricians)的元老院阶层；**特权阶层**(equestrians, 少数贵族)，以及**平民**(plebeians, 普通民众)。随着帝国的扩展，为了扩大罗马法律统治下的统一，帝国推行了一种扩大公民身份的观念：一个男子可以拥有罗马公民身份，同时可以保留在他的家乡或国家的公民身份。公民身份可以通过很多不同的方式获得。首先，父母是公民的人，生下来就是公民；第二，罗马公民释放的奴隶被授予公民身份；公民身份也可以通过向帝国提供额外服务而被授予，例如，在正规军或援军队伍中服役；最后，被敬重的人因其资格不符合通常的规定，有时可以出高价购得公民身份。

公民身份赋予一个人特定的合法权益，这些权益是没有公民身份的人无法获取的。在法律下受到控告的非公民，完全处在地方行政官员的裁决下。至于他们能否受到公平的审判，就要看法官的一时兴致了。比如，在罗马巡抚本丢·彼拉多面前，就没有合法的律师代表耶稣当面为耶稣辩护。公民有权获得公正审判，可以将自己的案子向更高一级的法庭申诉——甚至向皇帝陈述。《使徒行传》二十五章告诉了我们使徒保罗是如何行使了这种罗马公民的权利的。在审讯或审判期间，不能鞭打公民，也不能让公民钉十字架，这种残酷的处死方式是专为非公民保留的。有些公民被赋予投票权，但不是全部的公民都有投票权利；有人可能只能在罗马城投票。除了这些法定的权利外，公民身份还扩大到较低的社会阶层中拥有自由人身份的某些阶层。

在行省最主要的城镇里，当地贵族通过**保民官**(civic magistracies)发挥着重要的作用。保民官模仿元老院，由100位地方官员或议员组成，他们是这个群体中有财力的人。获得保民官这一名望和权力的花费很高，因为作为地方官员，人们期望他们在财力方面对城市有所贡献。他们负担公共建筑物的建设费用，资助马戏团和节日的花费，在饥馑或其他的紧急情况下，还周济资财。然而，权势和影响力带来的荣耀要比财富大得多，财富可以给一个人证明自己有仁爱之心的机会，并因而获得更大的荣耀。有权谋和威势却不能为公共的福祉与安全担当责任，会为他自己及其家庭带来耻辱。这些地方贵族们，把对经济利益和社会利益都寄托在维护现状和支持帝国的事业上，因而他们获得的，要远大于作为地方官员所付出的。对于商人而言，占据公共职位就是一笔极好的投资。

自由人(freedmen)是罗马社会中的一个重要成分。在成为自由人以前，他们不过是与以前的主人保持着密切的经济和社会关系的奴隶。通过勤俭和创业，自由人可以积累相当的财富，尽管这些财富没有改变他们的社会等级，却提升了他们的社会地位。自由人占据着不同的职位，他们在上层家庭担任男孩的守护人和教师，有时也在帝国的行政部门拥有高级的官职。在《使徒行传》二十三章中，保罗面前的罗马巡抚腓力斯就是一个自由人。

赞助(Patronage)是一种社会契约的形式。**赞助者**(patrons)是些富裕和有权势的人，他们将荣誉和财富分给**受庇护者**(clients)，作为对他们忠诚的回报，这种身份在罗马

社会起着非常重要的作用(今天赞助者是赞助一个事业的富人,除社会认可外,通常不期望任何回报)。赞助者有足够的财富收留供养一个或更多的受庇护者。在赞助者们要求的公共或私人事务中,这些受庇护者们负责向赞助者提供任何形式的帮助;作为交换,赞助者则向受庇护者提供薪金或其他的礼物,也提供社会的和钱财的支持及法律保护。在《罗马书》十六章2节中,保罗把非比推荐给收信者和其他人,非比就是保罗和其他人的赞助者。赞助制度常常是自由人和他的前任主人之间关系的基础,但也存在于其他阶层和群体中间。赞助体系与罗马社会的等级制度的本质密切相关。

奴隶(slaves)处在社会阶梯的底层。人类的奴隶制度始于远古时期,成长于希腊化时代,在希—罗时代遍及地中海。在当时无休止的战争中抓获的大量俘虏,为罗马社会提供了一个廉价的奴隶劳动力资源。这些奴隶大多数是叙利亚人、巴勒斯坦人和埃及本地人。后来,随着罗马帝国的西扩,英国、德国和高卢(现在的法国)民族成了奴隶劳动力的新来源;当然,女奴生养孩子,奴隶人数也以这种方式增长。奴隶的其他来源还有被遗弃的儿童、负债者和囚犯。在城市最艰难的时期,成年人把自己卖身为奴以图生存是极为普遍的。在第一世纪里,罗马帝国的每5个人中就有一个是奴隶。

无论如何,奴隶都是没有合法身份或社会地位的,他们是自己主人绝对控制下的财产。奴隶身份的实际状况差别很大,因此,甚至在奴隶中间,其社会地位也呈现着多样化的特点。家庭奴隶承担了家务的管理者、佣工和教师的职份,他们通常享有一定的生活质量和自主权。在经济活动的每一个层面,都可以找到奴隶的身影,他们扮演着各种各样的角色:熟练的手工业者,商人之间的交易代理,农场工人以及庙宇的工作人员。在奴隶等级的底层,女奴隶和男奴隶被迫操持娼妓的行当,或者作为囚犯和战俘,被判在矿井下劳作和在船上摇橹。他们的境遇悲惨,寿命很短。随着帝国扩张步伐的减缓,购买奴隶的花费上涨,以至于自由劳动者不再受奴隶制的不利影响。工资或佣金形式的刺激方式,有时会提供给境况较好的奴隶,作为其得力服侍的回报。奴隶也常常能积攒一些资金为自己赎回自由。然而,由于奴隶不具有合法的身份,一个持有资金希冀赎回自由身份的奴隶,必须把这笔钱交给一个实施这笔交易的中介人才行。一名具有合法身份的朋友、亲戚或者一个团体,才可以担任中介人。往往,一个奴隶会以敬拜那里的神的名义把这笔资金交给一个异教的庙宇,由这位神充当他的中介人。**圣释放令(sacral manumission)**一词,就是其中一种最流行的赎买自由的形式。赎回自由的奴隶时常会作为前主人庇护的自由人接受庇护协约的约束。

据《新约》和其他的证据判断,外邦人中的大多数教会成员中,似乎有大量的奴隶。有时,《新约》用奴隶制来比喻基督徒与耶稣基督的关系。保罗在书信里面,频频把自己看作是耶稣的一个福音传道的奴仆(罗1:1;林前3:5;加1:10)。在有些章节中,保罗赋予奴隶和主人以同样的资格,不理睬他们在俗世的地位,看重他们作为信仰者的身份,他以这样的方针直接评述了奴隶制度(西3:22—4:1)。在《新约》中,关于奴隶制的最著名的一卷书,毫无疑问,是保罗的《腓利门书》。在信中,保罗似乎以腓利门和

阿尼西母二人共同拥有基督徒身份这种关系为基础,鼓动腓利门解放奴隶阿尼西母。在《新约》的结尾,即在《启示录》十八章 13 节中,可以肯定地说,奴隶被认可是正常的人,因而断然地谴责了这种残忍的奴隶交易。《新约》在朝着使奴隶得自由的方向前进,但令人心痛的是,这一切在西方社会中的实现,竟然几乎又花费了两千年的时间。

95

家庭生活

家庭单元是罗马社会的基本组织单元,由丈夫和妻子、他们的孩子、所有外延的家族或亲戚,以及奴隶等所有在一起生活的成员组成。所以,在罗马社会中,家庭(family)或家务(household)可能被当作是可以互换的概念。家庭生活是家长制的,由男性权威进行管理和指导,也就是由家庭中丈夫和父亲管理。在第一世纪的罗马,家长制是一个远比在现代西方文明下更为广泛的家庭生活体系。

罗马共和国时期,在希腊的法律下及在某种程度上,一个男人和女人的婚姻,就是准新郎和新娘的父亲之间制定的一项正式契约。罗马共和国时期,结婚可以通过三个途径:一场正式的宗教典礼(婚礼);一个女奴卖给她的新丈夫;在男方家中不间断地与之同居一年,我们称之为“普通法”婚姻。所有这些常规都把妇女引入到一位男性的统治之下。结婚的主要目的就是生育合法的孩子。一夫一妻是形式上的标准。然而,男人去嫖妓和通奸是稀松平常的事,这是因为对女人用的是双重标准——在特权阶层中更是如此。离婚很容易,因而相对也很普遍。我们可能会认为,在这样的一个父权制体系中,离婚可能仅仅是男人的选择,然而事实却并非如此。到了第一世纪,希罗社会的妇女也可以首先提出终止婚姻。(这不是犹太文化的准则。)在很大程度上,已婚妇女被限制在家里,以至于相对而言她的孩子的合法性几乎不可能引起怀疑。她操持家务,并以这种角色在某种程度上间接对社会施加影响。

今天,大多数《新约》读者普遍假设:古代世界的妇女生活经受的变化极小。近来,一些史学家在讨论一世纪“新式罗马妇女”的兴起及其对早期基督教(尤其是保罗教会)的影响时,对这种观点提出了质疑(温特,2003)。曾经代表着数个世纪罗马妇女在服饰和行为上温文尔雅的方式,被这种“新式妇女”激进地离弃了。新式妇女们四处招摇,不披戴传统的头部饰物,与丈夫之外的男人交往,有时甚至肯定婚外恋的价值。当罗马共和国进入帝国时代,这种新式的罗马妇女以改变社会习俗的面目浮现出来。这样的标签似乎包括了公元第一世纪的所有罗马妇女,但我们听到和看到的是少数,而且实际上这样的妇女可能也是少数。温特(Winter)认为,《新约》中关于教会妇女的许多训喻都是用以反对新式罗马妇女的,因此,必须对其历史和社会的背景予以理解。

www 链接到迪奥提马网站,^①这是一个有关古代社会中的妇女的综合性网站。

① 迪奥提马是 Diotima 的音译。——译注

在希—罗文化中,孩子在某种程度上比奴隶的地位还要低。在一个以贫乏和饥馑为特征的世界,罗马社会的孩子们常常更多地被视为是经济上的负担,而不像犹太教那样,将孩子视为最心爱的结晶。(在北美,我们习惯的对孩子过分的爱和关注,在西方社会直到维多利亚时代才站稳了脚跟。)在凯撒·奥古斯都的统治下,为了增加罗马社会的人口,颁布了刺激夫妇多多生育的法规。但是,希腊和罗马两个社会中的这种小家庭模式已经根深蒂固,即一家有两个或在极少情形下有三个孩子。当然,父母亲渴望生个男孩以承后嗣。当这一切未能如愿的时候,家道殷实的人们常常就会收养一个年轻的成年亲戚直接进入他们的家庭当中。

鉴于缺少有效的避孕方式,如此小的家庭如何出现呢?流产和婴儿的自然死亡发挥着重要又很悲惨的作用。希—罗社会控制家庭规模最标准的可靠方法就是杀婴,即以遗弃的方式杀死不想养育的新生婴儿,最典型的方式是把这些新生儿丢弃在公共垃圾点、桥下或者在乡下一些隐蔽的地方。由于关于家庭和孩子的道德观念已被普遍地接受,所以在希—罗文化中,杀婴并不会被认为是谋杀。对于一个要获得作为人的身份的孩子来说,这一切必须要得到作为一家之主的父亲的承认。如果父亲以无论何种理由拒绝接受这样一个孩子,那么,这个孩子就会被认为是不足轻重的人而被家庭拒绝接纳。但是,无论是什么性别,父母亲极少遗弃头生的孩子,无论是男是女。但一些家庭极少养育超过一个以上的女儿,甚至有时第三个男婴也会被遗弃。即使遗弃是一个普遍的惯例,希—罗世界中的杀婴率可能也远远低于流产和自然死亡率,流产和自然死亡比今天经济发达国家的比例要更高一些。

经济生活

一世纪的罗马,农业是经济的支柱。埃及和北非的部分地区是帝国的产粮区,供给帝国大量的粮食。酿酒和橄榄油生产遍及地中海世界的所有地方,地中海的东部尤其发达。各行省中,大多数庄园贸易都是农产品,最典型的方式是由佃户和农民耕种地主的土地(太 21:33—44)。农业活动最忙的时刻,例如收割季节,可能会雇用临时工以补充农庄的劳动力(太 20:1—16)。

地中海世界中,常常会在城市和村镇里设计和建设一个集市街区,希腊语称之为**集市**(agora),拉丁语中称为**市场**(forum)。这个集市环绕着拱廊,即有屋顶的门廊;在拱廊后边,坐落着办公室和小商人(如工匠和零售商)的商店。一般而言,这种集市与 97 我们今日的大型购物商场类似,集市中出售的物品来自于农场和小工厂;采矿业,尤其是铅、银和铁矿的采集通常是奴隶以手工具完成的;羊毛、亚麻和进口的丝绸等纺织品的生产,是以小型的、以家庭为基础的方式进行的;玻璃器具、陶瓷制品、金属制品和其他的手工制品,由独立的工匠们在小型的作坊中生产而成。这些工匠并不认为自己是体力劳动者,而是有熟练技能的手艺人。帝国内任何一座城镇里,拥有同样手艺的工匠们会将他们的作坊共同开在同一条街道。他们组织加入贸易行会,并非为了经济利

益,而是为了行会的全体成员的政治和社会地位的提升。各个行会时常敬奉一位保护神。在希一罗世界的城市中,某一男性神或女性神的庙宇的存在,对于全城的工匠来说是一种经济上的恩赐。在《使徒行传》十九章中,当保罗宣讲的耶稣可能会损害以弗所的亚底米神的敬拜时,城里的银匠们十分惊恐,由此使徒保罗卷入以弗所城里的一场市民骚乱。既然银匠生计的重要一部分来自于制造女神的塑像,出于经济利益的考虑,他们绝不能允许敌对敬拜女神的事。

希一罗世界最有利润的投机生意是帝国内外的贸易。罗马帝国统治下的和平,允许地中海的居民经由航运和陆路贸易路线进行跨地贸易,以促进帝国的繁荣。地中海的航运在冬季很不方便,但陆路的贸易几乎全年都在进行,这种极其便利的贸易方式得益于帝国内广阔的道路系统。罗马帝国内部大部分的陆上贸易是在两省之间,但通往印度和中国的陆路商队也并非闻所未闻。在近东地区发现的罗马金属钱币,就是这个地区与地中海世界的人们进行贸易往来的见证。

如果我们不提及税收,就不能对《新约》时代的经济生活的考察得出一个结论。一般来说,罗马帝国内部只对生产收入征税,而不像今天的北美社会那样,把税收当成是一种经济和社会政策。拥有土地的人要交付农产品税,税款要根据一定的百分比征收。对个人也征收人头税,如同《路加福音》二章中所记录的那样,对帝国内所有报名上册的人以及对货物征税。这类税收的主要来源是帝国东部的行省,如犹太地,这一地区主要的贸易路线横穿地中海世界和中亚。行省里的收税人一般是一些有财力的当地人,他们要和罗马政府签订合同,把从特定的城里或地区所收的税缴给罗马,这一系统叫做**税款承包**(tax farming)。罗马政府从他们所征收的税款中支付给他们一定比例的工资;但是,他们在超出正式税收部分所强行收取的部分就是纯利润了。即使没有税吏的巧取豪夺,税金也会超额。这些税吏以及他们雇来为他们收税的下属,在《新约》中有着突出的刻画。在《马可福音》二章 14 节中,利未从他的收税亭被呼召,成了耶稣的门徒;在《路加福音》十九章中,税吏长撒该遇见了耶稣,由此他的生命发生了转变。福音书中,税吏和“罪人”很自然地联系起来,犹太人带着蔑视的眼光看待税吏,并不是因为他们有多么的贪腐或不诚实,而是因为他们象征着和依附着罗马的统治。由于大多数税吏都是当地人,依靠为占领者政府向自己的邻居征税谋生,因而时常被视为叛徒。

娱乐

罗马人是希腊剧场的后继者,但到了《新约》时代,希腊剧场的古典时代早已过去了。虽然学生们仍在读着古希腊的悲剧和喜剧,而当时的罗马的剧场却给观众们提供了其他的娱乐内容。罗马剧场给大众准备的表演大多是粗俗不堪的。

罗马人也是希腊人热爱运动和体力竞赛的承继者。然而,就像剧院一样,罗马帝国的体育运动不同于古希腊时代的竞技比赛。古希腊时期的竞技是与娱神的节日相

联系的,运动员都是当地的英雄,与对物质回报的期望相比,他们比赛的更多的目的是为了获得个人和市民的自豪之类的无形奖励。竞走、摔跤、拳击、掷铁饼和标枪,以及跳远,都是受青睐的运动项目。希腊运动员都以裸体参加比赛,希腊文化的这一方面引起了遵守戒律的犹太人的反感,也受到了罗马人的抵制。

罗马人的运动观念就是展示暴力。这种展示,以在罗马的竞技场和圆形马戏场举行的竞技为代表。竞技场是大而封闭的舞台,角斗士的竞赛就在这种舞台上举行。在罗马,职业角斗士受到的欢呼喝彩,一如我们今日的文化中职业运动员所习惯了的这种欢呼喝彩一样。一名角斗士可能会与另一名角斗士展开一对一的格斗,或与一头野生动物搏斗直至战死。罪犯也会单独或成群地被送进竞技场面对野兽和角斗士,为观众献上一场公开表演。帝国每座重要的城市都有自己的竞技场供民众娱乐之用,但最著名的,则是罗马的圆形大剧场(公元 80 年向公众开放),可容纳 50000 名观众。它的布顶可以伸缩,其主要的地面可以充满水,以容纳小规模的海战模拟表演。罗马的马戏场(以圆形的跑道命名)的设备时常关闭,只对战车比赛开放。战车比赛成为罗马帝国里最受欢迎的职业娱乐(就像当今北美人情有独钟的赛车一样)。地方长官为了娱乐民众,提高他们的声望,经常资助城市的马戏场比赛。一场比赛中参赛队伍有 12 支之多,从他们的颜色上可以对各个战车队进行区分。由于比赛要求高强度和“高速度”,在马戏场的战车比赛常常几乎和在角斗场进行的血腥战斗一样充满着暴力,人们来到赛场就是为了观赏战车撞击的爆裂声。

99

www 链接到一篇有关 2000 年大片《角斗士》的准确历史的中肯评论文章,该影片由雷德利·斯科特执导。

比较正常和更为斯文的娱乐形式可以在公共浴室看到。这些娱乐活动的设置与我们现在的乡村俱乐部和温泉疗养院不相上下。可以想见的是,这些澡堂以公共浴室、游泳池以及带有热水和蒸汽的房间为特征;在帝国时期,也包括希腊的室内健身房,如训练器材和报告厅;浴室是社交中心,在那里,一个人能够放松,锻炼,沐浴,享受按摩,甚或倾听哲学家的演讲或诗人动情的朗诵。浴室一般是上层阶级的活动场所,而圆形竞技场对于普通百姓则具有很大的吸引力。

教育

尽管关于罗马帝国中人的文化程度至今尚有争议,然而一般来说,希—罗世界是一个文化的世界,这是因为年轻人的教育和塑造很受重视。文化程度在区域、文化和社会等级之间可能存在着广泛的差异。然而,直到 19 世纪,西欧人的文化学养才达到先前罗马帝国时期的水准。今天我们在西方文明中找到的教育范式,在很大的程度上都遵循了古代希—罗教育的模式。城里已有捐建的私立学校,最基础的公共教育也已

存在,然而绝大多数的学校都是由教师设立的小型私立学校,教师的薪酬直接来自于他们所教授的学生的家庭。当然,奴隶不能在这些学校接受教育,较低阶层的孩子也因付不起学费而不能在此接受教育。

100 希一罗世界的教育从小学生7岁时开始,共分三阶段。基础教育持续到12岁,以我们今天所称的“三R”^①为代表:阅读,写作和算术。女孩和男孩一样往往接受小学程度的教育。罗马社会认可女孩接受基础教育的需要,以备有朝一日她成为负责任的妻子和照管孩子的母亲,要操持丈夫的家庭事务。12岁的时候,学生就可以继续接受第二阶段的课程学习了。荷马史诗和古典剧作家的作品,是针对这一阶段的语法和写作教育的教材。然而,由于第二阶段的教育规定了主要科目,因而学校也向学生们教授古地中海世界的历史与文化。对于很多孩子,尤其是女孩而言,基础教育阶段完成以后,正规的教育也就结束了。但上层阶级的男孩会继续第二阶段的教育而进入第三阶段,年龄大约在18岁。这个教育阶段是与古希腊的“体育馆”(“裸体训练的地方”)相联系的。如同我们早先看到的一样,室内体育馆不仅仅是健康和锻炼身体的俱乐部;除了身体活动的场所之外,它里面也包括图书馆、教室和演讲厅。高等阶段的教育目的之一,就是为成为一个优秀的公民和公民领袖做准备。在罗马帝国,高等教育对大多数人意味着要进行修辞学训练,为劝诫他人做公开演讲。这些时常用古典哲学家的模式做巡回教师的修辞家,在这种被认为是最好的学科里训练他们的辩才。不管一个人在成年期间将要从事什么职业,在大庭广众面前演讲的艺术将会助其成功。

在很多上层阶级男子的教育中,另一个很重要的因素是师傅(pedagogue)的作用。一个师傅往往是一个有些学识的奴隶。在一个家庭中,他被指派担当一个男孩或一些孩子的监护人的角色,不仅负责照管他们,接送他们去正式教育的地方,而且规范他们的行为,教他们服从权威以及基本的道德观。在《加拉太书》三章20节至四章5节中,保罗就把摩西律法比喻成为人训蒙的师傅,直到神在耶稣基督里启示的那日。

志愿联盟

自古典时期以来,志愿联盟的成员资格就是希腊人生活的一部分。早期的志愿联盟在本质上是宗教的,以仪礼和庆典为中心,以荣耀一位特别的神祇。先前在“经济生活”部分讨论的贸易行会就是志愿联盟,他们操演的宗教仪礼是为了取悦商业的保护神,并为行会成员提供一个社会化的途径。几个世纪过后,联盟生活中的宗教因素成了社会和经济关注中的次要特征,宴会俱乐部成了希腊化志愿联盟的主宰类型,延续至罗马帝国。

在罗马时代,法律规定了承接自希腊文化的志愿联盟的行为规范,拉丁语中称罗

^① 英语单词的阅读(Reading)、写作(Writing)和算术(Arithmetic)中的第一或第二个字母都有“R”,故简写。——译注

马的志愿联盟为“学院”(collegia),这个词来自于“协会”(association)(可与我们现在的“学院”比较)。它们具有同希腊文化中的联盟一样的功能。然而到了一世纪,有些“联盟”已变作政治阴谋的发祥地,因而就颁布了许可它们存在的法律。有时,皇帝宣布它们为非法组织,如第二世纪早期,图拉真皇帝在某些行省禁止了消防联盟,因为他们不在执行消防工作的时候倾向于参与地方政治。唯一得到特许的是葬礼联盟,其特征是,它由社会中比较贫穷的成员组成是一种生活保障形式。法律允许葬礼联盟每月聚会,维护成员们自己的埋葬场所,会员们向联盟连续不断地缴纳会费。像其他的联盟组织一样,葬礼联盟承认有一个保护神,时常以这个神来命名。由于对一个联盟保护神的崇拜是这个组织生活的一个完整部分,因而让基督徒和犹太人在社会组织或贸易联盟中维持其会员身份几乎是不可能的,因为他们对占主导地位的希罗文化的诸神崇拜很敏感。 101

社会的道德观念

维持社会中一定水平的道德行为是历史上每一个重要文化和国家中的法律的一项功能。罗马法律也是如此。罗马法律建立在共同的常识、公平、平等和正当程序的观念上。在西方世界,我们基本的法律观念就是建基于罗马法律之上。但是,一个社会从何处获得建立在它的道德观念和法律的这些思想呢?对罗马人来说,道德观是从对自然秩序的理解中成长起来的。

罗马社会是高度等级化的社会,社会等级和等级的划分通常被当成是自然秩序的部分而为人们所接受,因为自然就被理解为等级化的自然。最恰当与正确的行为——德行——即适合于某个等级的人的行为。这种行为,会给人带来荣誉。对一头鹿来说,当受到来自狮子威胁的时候,逃跑就是最自然的事情;但对于狮子来说,捕获鹿以喂养小狮子也是天经地义的。同样,在道德上对一个奴隶是必要的事,对一个贵族则未必就是合适的行为。毕竟,在这个“自然”的秩序中他们发挥着不同的作用,扮演着不同的角色,社会通过这种“自然”的秩序得以维系和巩固。对应某一等级的责任,支配其要面对的道德问题。此外,由于一个人在社会中的地位而赋予他的大量的个人权力,也会深刻地影响他的道德选择。一个人在他的职位上不行使权力和权威,与声称自己属于高于自身的一个社会阶层一样,是极不体面的。罗马法律就反映了这种社会等级。它在维护个人权利和平等的同时,也接受这样的社会秩序。虽然,在一个社会等级中存在着大致的平等,但是在不同的等级之间的不平等却是司空见惯。而且,如我们以前所看到的,在罗马法律下,罗马公民被确保拥有一定的权利,但帝国内的非公民却不能拥有这些权利。

一般来说,罗马法律是一个稳定的体系,它能够适应变化着的经济、政治或社会的状况。然而,当权力越来越集中在凯撒的手里时,这个人物也就逐渐被越来越多地看为是法律的源泉。凯撒赋予自己自然法则的形象,他的法令和统治就反映了那种自然

秩序,并因此为国民带来了和平和繁荣。在罗马社会等级的顶层,权力和权威的日益集中,以及罗马的和平给予的充裕的安逸和物质繁荣,极大地减少了这个上层阶级的公民责任,由此对罗马社会产生了消极的影响。富人寻欢作乐的不道德行为常常受到早期基督徒作家的攻击,如《启示录》的作者。这种不道德行为,可以被理解成是上层阶级对于大量的闲暇、日益增长的财富以及在凯撒统治下他们所体验到的政治无能等等共同作用下的反应。从较低阶层的视角来看,日益变得明朗的是,寻求正义的唯一可能性来自于诉诸一位高于凯撒的人物。这些历史的发展结果就是,法律和社会的道德逐渐趋向于转移到有关权力的事情中,这些事情可能制造了权利平衡。

在东西方世界的很多社会中,呼吁社会改革从传统上已成为宗教的一个角色。但在古代罗马,传统宗教并不具有一个内在的伦理因素,或者也不具备使之适合呼吁社会改革这样一个任务的道德因素。宗教更多的是一种对于自然现象和“事情原委”的解释以及维护,而非一种改变的力量。

希罗世界的宗教

对于我们今人来说,罗马世界的宗教思想倾向是完全异质的地带。今人的生命生长在一种继承了伦理上的一神论的文化中,这种一神论践行在世俗主义之中。如果我们将要对宗教之于希一罗世界中的大多数人、宗教在文化中的地位以及宗教实践意味着什么有所思考,几句导论性的话因而就显得很有必要。

在《新约》的时代,罗马帝国中的宗教呈现出惊人的多样性,最为突出的就是对罗马诸天神的崇拜。在某些程度上,这是对古希腊奥林匹亚万神殿的那种仪式的调适。与天神崇拜相关的,是对大量较小的地方神、灵和人性化的美德的尊敬和崇拜。另一与天神崇拜相关的是帝王崇拜其目的在于实现帝国内部的一个统一的全民宗教。尽管帝王崇拜发轫于新约时期,然而,直到约3世纪才达到顶峰。伴随着诸天神崇拜及与之相关的神祇崇拜,还有很多其他的崇拜仪式,希腊的神秘宗教和星相宗教从帝国的东部行省输入而来,他们依傍古万神庙的宗教实施宗教仪礼。希一罗世界多神教的思想精神并不要求要献身于任何种类的独一神或宗教,这就是希一罗异教的本质。当然,在第一世纪的地中海世界里,巴勒斯坦的犹太人和散居的犹太人是个例外,他们对一神独有的崇拜和对所有其他存在神的拒绝,被那个世界所忍受但也被仇视。基督教诞生于犹太教,而且进入到宗教多样化的地中海世界并超越了这个世界。

104 表 4.2

希一罗世界的诸神

神的希腊文名字	神的属性	对应的罗马名字
宙斯	万神殿中神的首领,掌管诸天和气候。	朱庇特*
赫拉	宙斯的妻子,司婚姻、妇女生育和安康的女神。	朱诺*

波赛东	宙斯的弟弟,海神,早期希腊神话中的马神。	海神尼普顿
赫斯提	宙斯的妹妹灶神。	女灶神维斯塔
得墨忒耳	司收获的女神。	谷物女神刻瑞斯
雅典娜	智慧女神,希腊人的雅典的保护神和艺术的保护女神。	智慧女神密涅瓦*
阿波罗	代表年轻俊美男子,智慧神,音乐、畜牧、箭术之神。	——
阿耳忒弥斯	狩猎女神和分娩女神,阿波罗的孪生妹妹。	狩猎和月亮女神黛安娜
阿瑞斯	战神——罗马万神殿中最嗜血的一个神。	战神玛尔斯
阿芙洛狄忒	希腊语中爱与多产女神,罗马万神殿中呈现出多性别的本质。	性爱和形体美女神维纳斯
赫耳墨斯	为众神传信(特别在罗马万神殿),旅行者的保护神(特别在希腊万神殿中)。	众神的信使墨丘利
赫菲斯托斯	身体残疾的神,担任诸神的铁匠	冶炼之神伍尔坎

* 主要的罗马神祇

罗马万神殿

传统的罗马万神殿就是希腊奥林匹亚诸神的粗糙翻版。我们在荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》里就可以找到这些神的样式和特性。与早期罗马宗教中的诸神相较,希腊的神祇是高度拟人化的神(取了人的样式),而罗马的神则没有人的特性。罗马人认为神是非个人化的力量。然而,大约在公元前三世纪之初,罗马人的神祇吸收了奥林匹亚诸神的特征。因为诸神掌管着人类生活中每天发生的事,所以宗教是一件具有高度现实性的事情。与物质领域并行的精神领域,人们也会不假思索地接受。可是,宗教的主要目标就是履行相称的礼仪,以此维系与神的关系。神会眷顾人的辛劳,助其在今世成功。在希腊,宗教更多地牵涉着普通的民众。希腊没有祭司阶层,任何人都可以向一位神或向众神献祭。然而,在罗马人的统治下,古万神殿崇拜的平等主义风格也被大大地改变了,罗马人保留了由官方教职员们履行典礼和献祭的仪式。

105

罗马最主要的神是朱庇特、密涅娃和朱诺,这些神的主殿建在古罗马广场的卡比托奈山丘上。朱庇特的祭司可能是最重要的教职员,其他的祭司都是祭司团的成员。祭司联盟的首领是**最高祭司**(pontifex maximus),即“大祭司”。后来,皇帝占据了这个头衔,当罗马帝国衰落的时候,这一头衔从皇帝传到罗马主教,即教父的手里,现在称为“教皇”。

占卜官(augurs)(解释征兆者)机构的任务是解释各种来自于自然现象的征兆,如鸟的飞翔,或检视被献祭的动物内脏等。一个人或一个团体在从事一项较为重要的计划之前,最典型的特征就是寻找征兆。尽管占卜官机构主宰着这个仪式的过程和对预兆进行解释,而实际上,占卜吉凶的活动是地方官员的职责。这一事例也表明,罗马宗教在很大程度上实际是一种国家操控。政府维护遵守宗教仪式的日程安排,并对祭司

团执行合适的仪式起着主导功能。除了专门用于祷告的日子以外(所有人都必须要参加),人们在履行宗教仪式中大多是被动的。

www 链接浏览万神殿的网页。

较小的神

尽管大多数人把罗马的万神殿当作是完全意义上的罗马宗教,但是罗马的多神信仰允许一种广泛而不断增加的各种神明、灵魂和神圣力量的尊崇。普通罗马人通常会祈求不同的神明祝福他们特别的事业。他们的工作和个人生活的每个方面都有次级神明的看顾和引领;在官方的祭典活动范围之外,一般民众还要崇拜地方的和家中的神灵。

拉瑞(LAHR-ace)是一些神灵,它们的崇拜与特别的地方联系在一起。一条小溪,一个被森林覆盖的峡谷,某个人的房子,所有这些,都有它们特定的拉瑞。与众拉瑞相似的就是众守护神(genii),即人、事物或群体的神灵。(在此,不能与“鬼怪”相混,“鬼怪”一词源自于阿拉伯语“神灵”[jinn]一词。)此外,还有“帝王的守护神”、“元老院的守护神”和“罗马守护神”。守护神也可能被当作鸿运或幸运之神来尊崇,这与那些特殊的人或者地方紧密相联。值得一提的是,“太走运了”一语就用一种古旧的说法表达了古罗马宗教思想中的一些东西。

106 理想与美德也会被人格化并得到尊崇。那位蒙上双眼、手持天平的妇女,我们将其理解为合法的正义的象征。对罗马人而言,这是正义的代表,即神化的美德。同样,美丽、仁慈和真理都被理解为值得尊重、值得呼求和敬拜的女神,她们以其独立的力量分别被尊崇,或被共同用来表达有关美德的概念。作为守护神的美德,这些神圣的力量,直到罗马异教的末期一直受到热烈的追捧,甚至在此之后仍被追捧。即使在今天,对那些被奉为美德的理想的尊崇,仍可以解释某些族群中的崇拜现象。而且,人们一直把手持天平蒙着双眼的妇女当作正义的化身,显示了在对美德的仪式崇拜中这种恒常的力量。

皇帝崇拜

把凯撒作为神崇拜是罗马国教发展中后来的事。在古代近东和埃及的各民族当中,把君王神圣化是一个可接受的方式;而在与波斯人的交往中,希腊人已经对这样的思想有了准备。正如较早所提到的,亚历山大大帝在进入埃及的时候就接受了各种神圣的称号,他的后继者们也接受自己被圣化。在罗马帝国的东部地区,作为一种能够带来精神和政治统一的方式,帝王崇拜是很普遍的。皇帝们自己也倡导这种崇拜,乃至可以在寻求政治忠诚中融入一种宗教成分。

帝王崇拜从未打算代替古代的神祇或排斥对诸神的崇拜,但是,随着帝王崇拜变

得深受欢迎,往往就会削弱旧式宗教的生命力。在皇帝崇拜伊始,朱庇特、密涅娃和朱诺被看作是通过凯撒表达他们的意愿。然而,随着时间的推移,万神殿逐渐被看作是像皇帝的保护者之类的东西。诸神的尊严在神圣的凯撒面前似乎被削弱了。皇帝崇拜日益受欢迎,并得到稳步发展,尤其是在各行省中。这一现象在亚细亚表现得特别突出,在皇帝多米提安的统治下,帝王崇拜的狂热事例为《新约》的《启示录》提供了背景。帝王崇拜于二世纪壮大,三世纪颁诏在整个帝国实行。从理性来看,为了帝国政治的统一,帝王崇拜作为一项神圣的计划是很成功的,但是作为宗教来说,它并没有为个人的虔诚、献身或者比向皇帝表达衷心更大的灵性抱负提供一种途径。更多个人形式的宗教表达日渐形成——通过神秘宗教和东方宗教的普及。

神秘宗教和东方宗教

神秘宗教(mystery religions)的特征在于其人教仪式和秘密崇拜(神秘礼仪)、它许诺死后的更美好生活。神秘宗教曾经存在于古希腊以及后来的罗马,是流传广泛的宗教运动。在早期希腊的神秘宗教中,俄耳甫斯教、酒神教和神秘的依流西斯教是最广为人知的几个。在晚期的希腊和罗马社会中,这些神秘宗教中被加入了如米特拉神和伊西斯神崇拜的神秘成分。神秘宗教的礼拜仪式具有普遍的多样性,但是一般以入教仪式为中心。入教仪式以揭示秘密崇拜,即神秘宗教仪式为特征。神秘宗教也包含着一种对死后美好生活的承诺,这就解释了它们何以会拥有众多的信众。通过入教仪式,一个崇拜者与这个神联合成一体,因而也就拥有了神圣的力量,甚至可能是不朽的力量。不同的古代神秘宗教常常不易彼此区分,或者完全与希腊宗教相分离。事实上,它们并非完全独立,这些神秘宗教是一个较大的希腊多神教的各个部分,而非独立的宗教。神秘宗教的入教者敬拜的神,与其他希腊人崇拜的是一样的神,尽管它们的仪式可能有一个不同的侧重点,其神话故事也不尽相同。它们神话故事的核心是以一个神或女神的肉体死亡或隐喻性的死亡为特征的,之后他或她又复活了。由于这些核心神话和对死后美好生活的许诺,神秘宗教时常被用来和基督教相比较。基督教也以一种“浸洗”的入教仪式为特征。

107

这些仪式被冠以神秘,是因为唯有被吸收入教的人才能参加这种秘密宗教仪式,入教仪式将一个人带入到与一个神的特殊关系中,领受那位神的神圣慈爱和保护。每种神秘宗教都有其仪式的神话,既然最普遍的希腊神秘宗教的仪式神话是农业神话,它解释季节的轮转,或者植物的生长,所以,神秘宗教可能始于生育仪式。我们不能确切地知道在入教仪式上发生了什么(毕竟它们是秘密的!),但是,神秘崇拜的公共仪式包含了在仪式方面再次操练部分或者全部礼仪的神话。最为人所熟知的希腊神秘宗教,是神秘的依流西斯教和狄俄尼索斯神秘宗教,神秘的依流西斯教和希腊专司谷物的女神得墨忒耳神有关,而狄俄尼索斯神秘宗教建立在狄俄尼索斯的神话的基础上,他是把葡萄藤带给人间的神圣赐予者。

当希腊文化被引介到东方的时候,东方神的崇拜就采用了希腊神秘宗教模式中的秘密入教方式。反过来,这些东方神的礼拜仪式也被引进到希腊和罗马,包括来自于埃及的伊西斯、奥西里斯和塞拉皮斯宗教的崇拜,也有来自腓尼基的亚斯他录教和阿多尼斯教崇拜,来自叙利亚的亚他吉特教崇拜,以及来自亚细亚的西布莉和阿提斯教的崇拜。就像最初的希腊神秘宗教一样,东方诸神和女神的礼拜仪式显然起源于不同地区的农业和其他生育礼仪。这些神赋予入教者们的恩惠,可能包含对死后受祝福的生活的承诺,或者在现世从宿命的权势和巫术的耍弄中得享自由。每种崇拜中的典礼都包括操演部分或所有礼拜核心神话的内容。

在对犹太教和基督教与希腊和东方宗教的比较研究中,一个东方神秘宗教引起了人们特别的关注,即波斯人的米特拉宗教崇拜。在米特拉神话中,最主要的内容是如神一样的英雄米特拉俘获和杀死的一头公野牛的事。这头公牛是波斯神奥拉·玛兹丹创造的,从被宰杀的公牛血中迸发出了生命和谷物,那是给予人类的恩惠。米特拉神也与太阳神索尔有关。米特拉和太阳神之间的一顿友谊的圣餐是米特拉宗教中一个完整的一部分。当米特拉教开始在罗马帝国被崇拜时,它的七个步骤最终在米特拉宗教中得以发展,这种礼拜仪式仅限于男性,这也是它在罗马军团中广泛流行的一个原因。

[www](#) 链接到一个包括较多基础资料的论述神秘宗教的网站。

占星宗教

星象宗教似乎在巴比伦王国就已发展成熟。希腊文化的扩展时期,希腊人学会了占星。巴比伦人把他们的众神理解为住在天体中的神。天国也是灵魂的永恒居所。某一个体灵魂的降临是通过在通往诸神之国的路上降生在世上的,在其经过的途中,呈现出了它所通过的这个星体的特点。同样,死去的灵魂在死后,通过诸神的王国上升回天国,并根据其上升方式决定其受祝福的状态。

希腊人从巴比伦的星象宗教发展了占星术。占星术一半是宗教,一半是“科学”。占星术假定,通过观察天体运动和毗邻状态,人就可以预测到世间的事件和人的命运。最终,这种预测导致了一种对于星相决定论和宿命的信仰。占星的虔诚,必然伴随着屈服于命运和顺服于定数。有些神秘宗教,把许诺逃避命运作为入教的恩惠或与神同在的明证。占星术并未伴随基督教的胜利而消失。中世纪时,在信仰基督教的欧洲,占星的形式一直持续存在,且这种信仰与“科学”的结合至今仍在很多人中风行不衰。

[www](#) 链接到一篇论述希—罗主要哲学流派的文章。

灵知主义

要给灵知主义(Gnosticism)下一个系统的定义,就几乎与追寻这种宗教哲学运动的起源与发展一样是不可能的。可以把它描述为一种合成的产物,如希腊的思辨思想,与来自于不同宗教体系的因素,包括柏拉图主义、新毕达哥拉斯主义和星相宗教诸因素。今天的很多学者推断,灵知主义兴起于犹太宗教的边缘,是这些因素与以色列信仰相结合的产物。其关键之处是对其名字的反思——即相信宇宙知识(希腊语:gnosis[NO-sihs])的揭示是人类救赎的关键。严格来说,这种经由知识的救赎是个人的事,无须宗教体系介入其间。 109

发展成熟的灵知主义的另一个重要因素,是二元论。它将物质和精神两个领域对立起来,将救赎看作是一个人通过接受被启示的知识从而脱离邪恶的物质世界。这种信仰依次导致了两位神的二元论:那一位较高的神是隐藏起来的,他是救世知识的来源;较低的是造物神(demiurge),他强大有力,但比那位较高的神的神性低;他创造了物质世界,属天的灵魂在这物质的世界被奴役。轻视物质王国导致了两个对立的道德回应:一方面,对某些人来说,与物质世界的这种不相干,就意味着陷入到行为完全放荡的自由中去;另一方面,对另一些人来说,拒绝物质世界必然导致禁欲主义,即否定身体以提升精神或使精神得自由。使徒保罗在《哥林多前书》中抨击了这两种倾向。这是保罗给一个教会的信,早期形式的灵知主义似乎存在。当灵知主义发展成为两个主要的流派时,它就成为二世纪基督教的严重威胁,被看作是非正常的基督教教义。其中一个流派是塞特主义,以亚当的第三个儿子塞特为中心,将之作为第一个灵知教徒。第二个流派是瓦伦廷主义,它以其首要的教师的名字命名。它以基督的先在为根据,发展了一个系统而复杂的灵知神话,从而向早期的教会发出了一个更加严峻的挑战。

多年以来,我们所掌握的有关灵知主义的仅有的一些知识,是通过二三世纪反灵知主义影响的基督徒作家得来的。然而,1945年,一大部收集了灵知主义作品的巨卷在靠近埃及的拿·戈玛第的一个洞中被发现。纳格·罕玛迪作品集极大地增进了我们关于灵知主义以及它与基督教的关系的知识,但是,灵知主义的起源和发展仍然是一个谜。

关键词和概念

占卜官·亚历山大大帝·禁欲主义·百夫长·保民官·受庇护者·协会(志愿联盟)·继任者·骑士阶级·古罗马广场(集市)·自由民·守护神·灵知主义·体育馆·希腊主义·希腊化时代·杀婴·拉瑞·罗马军团·神秘宗教·拿·戈玛第·贵族阶级·赞助人·罗马统治下的和平·施教者·平民阶层·托勒密王朝·大祭司·执政官·圣释放令·塞琉古王朝·奴隶·包税制

研究、讨论和写作

1. 当代的解读方法是如何帮助我们理解古代文化的？这些方法又是如何阻碍我们完全进入古代文化的世界的？
2. 简要画一个公元前 200 年—公元 70 年巴勒斯坦历史中最重要的事件图表。
- 110 3. 公元 66—73 年的犹太起义与马加比起义的相似点是什么？又有何不同？
4. 对于巴勒斯坦的犹太人来说，生活在罗马统治下最有利的是什么？不利之处又是什么？
5. 希罗宗教的主要特征是什么？
6. 神秘宗教和东方宗教的崇拜仪式的哪些特点对罗马社会的人具有吸引力？
7. 希—罗世界的多神教与东方民族的宗教情感有何不同？
8. 思考这句话：罗马的荣光与衰亡，源于其军事帝国的特质。
9. 在公元一世纪的罗马社会中，妇女的地位与角色是怎样的？“新罗马妇女”现象是一世纪女权运动的一种形式吗？

进阶阅读

- Ferguson, Everett., 《早期基督教背景》(*Backgrounds of Early Christianity*, 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。一本清晰全面地介绍《新约》的犹太和希罗背景的介绍性著作。
- Hayes, John H., and Mandell, Sara., 《古典时期的犹太人：从亚历山大到巴柯巴》(*Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998)。一本介绍从公元前 333 年到公元 135 年的犹太历史的著作，持论平衡、行文流畅。
- Klauck, Hans-Josef., 《早期基督教的宗教背景：希腊—罗马宗教导读》(*The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Greco-Roman Religions*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002)。对官方和流行的希—罗宗教，包括神秘宗教、皇帝崇拜和灵知主义进行了详细的研究。
- Nilsson, Martin P., 《希腊民间宗教》(*Greek Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987)。一本具有可读性的概述性著作，在认识古代异教和神秘宗教方面富有洞见。
- Pagels, Elaine., 《灵知派福音书》(*The Gnostic Gospels*, New York: Vintage Books, 1989)。对于刚入门的学生来说，这是一本有趣且可读性强的研究类书籍。
- Perkins, Pheme., 《灵知派与新约》(*Gnosticism and the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1993)。对灵知派与早期的基督教的相互关系做了精彩的研究叙述。
- Robinson, James M. ed., 《拿·戈玛第英文图书馆》(*The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. San Francisco: Harper & Row, 1988)。一本优秀的灵知基督教文本的合集。
- Vermes, Geza., 《英语版死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls in English*. 3rd ed. Harmondsworth, UK: Penguin, 1984)。
- Winter, Bruce., 《罗马人的妻子，罗马人的寡妇：新女性的出现和保罗团契》(*Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。对罗马妇女迅速转换的角色如何挑战了早期的教会作了一个精彩的研究。

第二部分 福音书中的耶稣形象

在从下一章开始对《新约》福音书进行分卷研究之前,我们必须介绍一些重要的导论性的问题和方法。第一,我们要探讨福音书的体裁问题。第二,我们要考察福音书的写作原因。第三,介绍“对观福音”彼此间的关系。第四,我们将对形式批判和编修批判进行评价。最后,考察较新的解读福音书的方法:即叙事、社会科学、女性主义以及跨文化解读的方法。

什么是福音书?

《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》被称为福音书,这有什么涵义?为何要对它们进行如此的描述?一个古代的读者对一本福音书的期望是什么?这些问题涉及福音书所属的体裁(文学类型),对历史批判和叙事学批判解读而言,皆是一个重要问题。体裁问题之所以重要,有三个原因。首先是读者对一本书的预期。即便在开始阅读之前,读者通过对体裁的最初认知,甚至就已形成了预期。正如今天的读者期望从不同类型的书中得到不同的东西一样——如我们不会对一本小说和一本教材持相同的期望,古代的读者也同样如此。文学批判家弗兰克·柯莫德(Frank Kermode)主张,体裁就是作者和读者共享的“一组期望”(柯莫德,1979,162)。第二,假如古代的读者或听众为了获得刺激、教诲或消遣而阅读,那么确立一部文献的体裁,有助于我们理解他们是如何予以体验的。第三,了解体裁对于今天的多种解读方法也很重要,不论是研究《新约》的史学家,还是其他人。

对于最早的两代基督徒而言,福音(Gospel)即意味着一种口传信息。这个词本身(希腊文 euangelion)指“好消息”;在《新约》时代之前,希腊和罗马将它用作政治上的布告,如新王登基或打了大胜仗等。例如,今天土耳其布莱恩的一通公元前9世纪的碑铭,就用明显的宗教语言描述了有关皇帝奥古斯都的福音:

113 上帝……为我们的生命创造了最完美的福祉……赐予我们奥古斯都,并赋予他造福人类的品行,将这位结束战争、建立万物秩序的救主赐给我们和我们的后代……对于这个世界而言,这位神(奥古斯都)的诞生标志着好消息的来到,好消息是伴着他的来到而启始的。

在《新约》最早的书卷——保罗书信中,福音是指基督教关于耶稣的口传信息

(如罗 1:1-4; 林前 15:1)。动词“传福音”就是用以指口头传扬这条信息(如罗 1:15; 林前 1:17)。也许,只有马可称他的书是一本“福音书”(可 1:1),但在此处,他可能用这个术语指耶稣传道的口头信息。福音一词在《马太福音》中出现4次,始终指的是耶稣生平及更晚时期的口头信息(太 4:23,9:35,24:14,26:13)。《路加福音》和《约翰福音》中则一次也没有使用过这个词。同样,当《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》等福音书首次出现的时候——无论是一般性的(“福音”)或是具体性的(如“马可福音”),都没有其名字标记。这些附于文本上的标记是到公元二世纪时才加上去的。公元二世纪的主流教会将福音书的每一卷都视为关于耶稣的一条基督教信息,他们不像我们今天那样称之为《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》,而是称之为“根据马太或马可或路加或约翰(记述^①)的福音”。这一切使问题变得更加扑朔迷离:对于一个唯独用于口传信息的词汇,它如何得以既是体裁,又是数卷成书的标题?我们将通过考察福音书与其他古代文体的相似之处与相异,来回答这一问题。

作为与古代文体相似的福音书

让我们设想一位已故的公元二世纪的人——她是一位参观一所基督教会众聚会场所的非基督徒。当她看到置于一个敞开的壁橱里的卷轴的外部上面写着“根据马太(记述)的福音”时,她最初的想法可能是:“一本‘福音’!那是一本什么样的书?”她就得开始阅读,并将《马太福音》与别的书进行比较。(在古代世界里,不同类型的书籍均是由相同的卷轴写成,所以,人们无法通过书的封面区别不同体裁的书籍!)那么,她或许会联想到她所处的时代与《马太福音》较匹配的三种特殊的体裁。

首先,当她读《马太福音》的时候,可能会留意此书对一位名为耶稣的核心人物的叙述,继而会认为,《马太福音》是以行传(acts)体裁对一位著名的历史人物的行为进行大量叙事性的描写。比如,色诺芬所著的《长征记》,讲述的就是亚历山大大帝的军事行动和战役,讲他如何征服了地中海的大部分地区和近东地区。那么,福音书是耶稣的“行传”吗?尽管,书中确实记述了耶稣的故事和他怎样施行了一些神迹,藉此可将之视为行传叙述体,但是证据整体上却表明:此书的体裁与“行传”格格不入,因为福音书中几乎不含大多数读者期望看到的主人公的冒险故事。不仅如此,耶稣在掀起了一场仍在困扰很多罗马人的运动后被罗马人判处死刑,可能已经意味着对于这种典型的行传叙事而言,耶稣是一位太有争议的人物。行传故事表现的是那些广为人知的英雄,而非争议性很大的人物,如耶稣。另外,福音书中包括极多耶稣的教导,远远多于行传叙述所特有的主人公的那些言辞。反对福音书是行传体裁的决定性的观点,来自二世纪:当基督徒把体裁的标签运用在他们的文学作品时,他们会将基督徒的英雄故

114

① 括号里的“记述”一词是译者所加。——译注

事视为行传叙事,诸如《新约》的《使徒行传》或《新约》次经的《保罗与特格拉行传》皆是如此,但并没有把关于耶稣的书卷贴上这种体裁标签;很可能,他们觉得这样不适合。他们称这些有关耶稣的书为福音书。

当这位虚构的读者接着读《马太福音》时,她可能会认为这本福音书是属于回忆录性质的古代体裁。回忆录是关于著名人物的个人故事集,如哲学家和国家领袖,书中常常收录一些这些人的教导。公元150年左右,基督教作家查斯丁(Justin Martyr)在描述一次早期基督徒的聚会中写道了人们读耶稣的“回忆录”的事:“在被称作是礼拜日的那天,在某一个地方——无论是生活在城市或住在乡村的人们——都有一次集会,只要时间允许,他们就会读使徒们的回忆录和先知们的著述”(《护教论》,67.3)。他先前就解释道“这些使徒的回忆录被称为福音书”(《护教论》,66)。尽管查斯丁是我们所知的唯一一位使用此术语的古代基督徒,但是他正确地发现了福音书和希腊罗马回忆录之间的相似性。他有充分的理由使用这一术语,因为他的书是写给希腊罗马的读者的,这些读者熟悉这种体裁;这样,他通过读者们已熟知的东西解释了福音书。然而,我们的福音书却颠倒了希腊罗马回忆录作品中教导与行为的惯常比例,因为福音书(除《马可福音》外)涉及的教导和行为一样多。除此以外,福音书还包含许多古人视为异质的因素,如对耶稣神迹的描述。所有的福音书都详细描述了耶稣的受审、死亡和复活,这些在回忆录体裁中显得很不相称。总之,我们有信心得出这样的结论,即一名古代的读者不大可能将福音书当成希腊—罗马的回忆录。

最后,当这位读者读到《马太福音》的结尾时,也许会想到这属于传记体裁,或者传记体文学。普鲁塔克(Plutarch)是希—罗世界最著名的传记作家,他在公元一世纪所著的《希腊罗马名人传》的短篇传记中,对自己的“生平”描述如下:

我不是历史作家,而是传记作家。所以,如果我不能详细地记录或描述整个事件时,我的读者得谅解我,因为我只会略微提到那些最尊贵或最著名的人物。因为那些最惹人注目的事件,不一定总能显示出某个人的美德或过失,但在一些醒目的场合,一句话或者一个玩笑,却能让人更清晰地洞察人物形象……画家通过对能显现人物特征的面容勾勒和面部表情来展现一个人的肖像,而不需要自找麻烦去关注身体的其他部位。所以,请允许我只是把握人物形象的特征并藉此展示每个人的个性,而把对重大事件和战役的描述留给他人。(《亚历山大传》1.1)

115

普鲁塔克在这里表明,古代“传记”主要着眼于人物,但“行传”和“历史”却着眼于事件。“传记”论述的是个体的人,而“行传”和“历史”涉及的却是一个群体或民族。“传记”通过突出人物的品格来为他人树立榜样。古代“传记”的道德目的、对主人公成年生活的侧重以及其他特征,使它有别于现代传记。

福音书和古代“传记”之间的差异是很清晰的:福音书没有涵盖耶稣全部的成年

生活；它们着重关注耶稣的死；福音书对于耶稣的教导倾注了很大的注意力。这些差异导致多数学者否认福音书是构成“传记”体裁的一部分。然而，理查德·布里基(Richard Burridge)最近提出了很好的论据，证明福音书确实是耶稣的古代“传记”(Burridge, 1992)。他确立了希腊罗马“传记”的4个关键特征：第一，从标题和开场惯用语开始一个故事；第二，传记的对象占了大部分的篇幅，是主要的关注点；第三，书的结构和风格加强了对对象的关注；第四，“传记”展示了背景、主题和内容、作者的意愿和目的，以及该书要传达的价值观和态度。布里基认为每一种特征都在福音书中得到了表现，所以，古人很可能将之视为耶稣的“传记”，并以之为基础进行解释。与布里基观点相左的是，我们注意到，福音书并没有加上希腊罗马传记所特有的正式标题。同样，在某种程度上，福音书以传记体裁所特有的方式聚焦于其主人公的受苦和受难。如果福音书模仿了某种古代体裁，那它极有可能模仿了“传记”。但是，福音书与传记的差别对现在多数学者却具有说服力，并且，他们由此断定福音书不属于这种体裁。关于福音书体裁的激烈争论仍旧存在，而且在可预见的将来，依然可能继续存在。

现在，我们转向那位正在古代教会的房间审视基督教卷轴的虚拟读者。她很可能以心中已有的所有体裁开始解读《马太福音》，但当她解读时，她也许会思考这本“福音”书与她所知的体裁是如何的不同。她可能会认为，它是一种新体裁！她的发现把我们带入下一部分。

作为与古代文体相异的福音书

另一种理解福音书体裁的路径，是研究福音书在哪些方面与古代文学作品不同。兴起于20世纪早期的形式批判首先强调，福音书乃是基于口传传统，而非书写体裁。这些口传传统用于最早期的教会的讲道和教导。作者们吸收从别处听到的故事和资料，而非以全新的方式进行福音书的研究和写作。 116

下一步，我们要进入到英国学者杜德(C. H. Dodd)的作品中来理解福音书体裁的独特性。跟随形式批判的引导，杜德把福音书与早期基督徒的口头讲道联系起来，而不去考虑已经确立的文学体裁。他在一本有影响力的著作《使徒宣道及其发展》(杜德, 1936)中，研究了《使徒行传》中的布道，并得出《使徒行传》里的布道有一个固定的模式的结论。杜德专门研究了《使徒行传》十章34—43节中彼得的讲道，识别出这一段和《使徒行传》多数布道中的基督徒讲道模式的6个本质特点：

- 施洗约翰预备耶稣的道(徒10:37)。
- 这些事件在《旧约》中得到应许(徒10:43)。
- 耶稣的教牧得自上帝的授权(徒10:38—39)。
- 耶稣被捕、受审和在十字架上受死(徒10:39)。
- 上帝使耶稣从死里复活并向见证者显现(徒10:40—41)。

- 耶稣命令追随者向他人传讲他的故事,并呼召不信者归信(徒 10:42)。
- 杜德指出,这 6 点与《马可福音》的主要部分相符,并且在排序上也大致相同:
- 施洗约翰出现,成就了《旧约》(可 1:1—15)。
 - 对耶稣大有能力的传道的描述(可 1:16—8:30)。
 - 耶稣荣入圣城耶路撒冷后,被捕、受审并死在十字架上(可 8:31—15:47)。
 - 简短提及耶稣的复活(可 16:6,也许还有一个不为人知的较长的结尾)。
 - 耶稣门徒将要出去向人传讲福音(可 16:7)。

杜德对《使徒行传》的福音信息的概述与福音书中的概述并不完全相符。比如,《马可福音》十六章 7 节没有提到往普天下传福音的使命,而且,《约翰福音》在结尾时也未提及这一点。然而,这个模式足以解释为何这些书会演变成了“福音书”。杜德极有说服力地表明,福音书是对早期基督徒们宣告的口传福音信息的扩展,并被书写成叙事性作品。

www 依据在线链接查考杜德这一既精彩又简洁的著作。

从福音书的体裁与其他古代体裁的关系的争论中,我们能得出什么结论呢?一方面,我们在福音书中,发现了三种希腊罗马体裁的某些要素:它们在某些方面是行传,在别的方面是回忆录,在其他方面又成了传记。某些对福音书体裁的最新研究,正在回到关于福音书最接近传记体裁的立场上来。这有一定道理,因为福音书与其他古代文学具有相似性,这种相似性有助于读者去更好地理解福音书。另一方面,福音书体裁中出现了一些新的东西。这些新内容是,早期基督徒认为上帝与耶稣同在并通过耶稣做工,新内容起源于早期教会的口头传道。除此以外,这些新的东西并非旨在文学欣赏:即它们不是主要针对那些识字并熟知文学体裁的上层社会的人们,而是面向占据早期教会主体的社会底层的人们;在听人大声念诵福音书时,这些人既不熟悉也不关心体裁问题。杜德令人信服地主张说:福音书是教会以记事的形式传讲耶稣。

我们可以断定,福音书不止与一种古代体裁的要素相关,尤其是传记,但在主要内容上却各有千秋。我们不能将其简单并具说服力地归入古代传记、回忆录、行传或其他范畴。如同口传的福音信息——“好消息”——是新东西一样,成书的福音信息在一些重要的准则尺度方面也有一些新的体裁特征。我们的虚拟读者也许会就此断定:她在细细咀嚼的福音书卷,与她听基督徒叙述的福音信息具有明显的相似性。

为什么要书写福音书?

是什么因素促成关于耶稣的口述传统被书写成了福音书的形式呢?换言之,为什么福音变成了福音书?

首先,人们从传统出发提出了一个历史性的原因。福音书是耶稣最早的见证人将死之际所写,而且早期教会也想得到书面形式的耶稣故事。比如,很多学者认为《马可福音》就是在彼得死后不久罗马皇帝尼禄迫害教会期间写成的;《路加福音》中把“我们”与“传道的人从起初亲眼看见的人”(路 1:2)区别开来。作者固然没有清楚地提到那些“见证人和传道人的死,却很充分地暗示了这一代人的亡故;而在《约翰福音》最后一章(约 21),确实指出了那个“(耶稣)所爱的门徒”的死,也就是那个建立《约翰福音》传统的权威。为后代保留关于耶稣的知识而写作福音书,这对《约翰福音》来说尤其是不可能的;因为《约翰福音》显然另有所哀。我们会对此进行简要的分析。对于今天多数新约学者来讲,即使认同那代基督徒的亡故就在或接近福音书的写作时期,也不会将此作为书写福音书的主要原因。

其次,早期基督徒本着福音传道的原因为,即为了使归信者归向基督信仰,而进行福音书写作。毕竟,正如形式批判所教导的,为了使人归信,很多福音资料被用于口传宣教;为什么福音书没有把它们全部记录下来呢?唐纳·卡森(Donald A. Carson)认为,在《约翰福音》二十章 30—31 节中,很可能反映的就是这种福音传道的情形(卡森,1991)。在《新标准修订本》的翻译中,《约翰福音》的“首个结尾”是:“耶稣在门徒面前,另外行了许多神迹,没有记在这书上;但记这些事,要叫你们信耶稣是基督,是神的儿子,并且叫你们信了他,就可以因他的名得生命”(约 20:30—31)。如卡森所言,这听起来很像福音传道。在整个《约翰福音》暗含的写作原因的背景下,其他学者在阅读《约翰福音》二十章 30—31 节所显明的写作原因后得出结论,认为《约翰福音》尤其可能是在恶劣环境下为坚固已信者的信仰而作。而且,一个经证明的文本异文中有这样一节:“可以继续相信。”撇开《约翰福音》二十章 30—31 节的传福音式解读不谈,整本《约翰福音》在今天看来并没有表现出传道的倾向,并且别的福音书似乎也没有发出如此的一个传道宣告或者呼吁听众归信——就好像他们从未有过信仰一样。有些学者认为,提阿非罗可能还不是一个信徒,而《路加福音》的写作带给了他全信(路 1:1—4)。再次,我们今天所见的《路加福音》也并非旨在传福音,《路加福音》一章 1—4 节实际上是写给提阿非罗的:“你所学的”(注意是过去时态)。所以,我们可以很有把握地得出《新约》学者们已达成的共识:尽管四福音书中很多原始材料被用在非基督徒的布道中,但是,福音书本身却是为基督徒们而作。

第三,今天多数研究者认为,教导因素是书写福音书的一般性原因,即为了激活那些已信之人更全备的信,并在耶稣里得到成长。福音书既是推许性的,它鉴别和鼓励听众生活中的积极的东西;它也是管束性的,它识别和改进消极的东西。如果提阿非罗是信徒,那这可能是《路加福音》的宗旨之一。如果他不是信徒,那么教导的因素仍然适用,就如路加直率地说他写信是为了“使你知道所学之道都是确实的”(路 1:4)。同样,《马太福音》中教诲内容里的主要部分对于解释信徒听众的生活方式很有帮助。如杜德所言,成书的福音书扩展了基督徒宣讲的内容,正是为了教导信众更全备地认

识他们的信仰。

www 针对今天的很多人都可能提出的一个重要问题,请浏览短文:“为什么《新约》只有这四部福音书卷,且为什么再没有同时代人所著的别的福音书卷?”

119 对观福音问题和来源批判

对观福音书彼此之间在文字上有什么联系?这个难题就是众所周知的**对观福音问题**。在过往的两个多世纪的学术研究中,这个问题一直困扰着对观福音的来源批判。在来源批判如此错综复杂的情况下,它因何如此重要?首先,来源批判是既具有常识性又具有学术性的方法,它根据福音书的文本,历史地解释摆在我们面前的到底是什么,以及解释不同书卷之间的相似性和差异。对观福音问题,产生于对观福音书本身的历史研读,而不是由学者们杜撰各种假设而强加其上的问题。第二,认识对观福音书之间的文字联系,有助于我们了解每位福音书作者在应用其资料时的侧重。第三,提出对观福音问题,可使我们对“历史的耶稣”的寻索更为丰富和复杂。之所以会
120 变得更丰富,是因为我们会看到福音书如何运用其来源并形成其特别的侧重点;而之所以会变得更复杂,则是因为它没有解决所有的历史问题。比如,即使我们可以断定《马可福音》是最先写成的,但也不应由此推断这一版本对耶稣的描写必然比别的福音书更精确。最后,提出对观福音问题,不仅让我们更深刻地认识耶稣,同时也可以更透彻地了解早期基督教的历史。

提高你的技巧: 运用福音书合参

分析福音书的绝佳工具就是福音书合参。合参逐列、逐段地展示了《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》(也往往包括《约翰福音》,即使《约翰福音》不是对观福音书),让你一目了然,从而可以很容易地对它们在整体和细节方面做出比较。你可以从因特网上找到合参(比如,由多伦多大学的马歇尔[John Marshall]提供的很优秀的网址,链接这个网页阅读此合参)。

如果能将正在学习的以合参形式描述的章节复印下来,就再好不过了。然后,在复印件上做出标记,找出在两本或三本福音书中同时出现的词汇。有了这些记录,你就可以轻松地看到这些描述上的异同。总之,学会运用合参,可以大大地提高你理解来源批判、形式批判和编修批判的能力。

对观福音书向所有读者揭示了两个显著特点:在很多段落,它们具有明显的一致性;而在很多其他的段落,又存在明显的差异。首先,它们之间的一致性很明显。《马

太福音》、《马可福音》和《路加福音》中,在讲述同样的故事或叙述耶稣教导的章节中,其讲述方式往往非常接近。而且,大部分措词在希腊语中也是一模一样的,段落的整体结构也很相似。三重传统(即《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》中共有的资料)里面,就显示了这种一致性;但也有只在两卷福音书中出现的共同资料,称之为双重传统,尤其是《马太福音》和《路加福音》两卷中的内容。例如,三重传统中,耶稣治愈彼得岳母的措词非常接近(可 1:29—31;太 8:14—15;路 4:38—39);耶稣或主的祷告的措词在双重传统中也很接近(太 7:7—11;路 11:9—13)。当我们深入研究对观福音书时会发现,耶稣的故事和教导的顺序上,也存在共通之处;但在措词方面,也出现了重大的差异。在全部对观福音书中,时有两卷福音书一致而第三卷书出现了差异的情况。然而,有差异的那卷书很少是《马可福音》。一般而言,只要在《马太福音》或《路加福音》中出现了不同的顺序,就总有一个与《马可福音》的顺序相符;鲜有《马太福音》和《路加福音》相似,而《马可福音》却与之不同的情况。对观福音书的每一卷都有独特的故事和章节,然而《马可福音》却几乎没有;《马可福音》有 88% 的内容与《路加福音》相似,更有 97% 的内容与《马太福音》相似。

www 链接关于对观福音问题的在线分析的两个网页,查阅网站上在简要地论述《路加福音》一章 1—4 节与来源批判的关系时所列举的详实资料。

那么,该如何解释这种明显的现状、这些相似点及差异呢?首先,我们要考察“格利斯巴赫假说或双重福音假说”;其次,要考虑“马可先存假说”观点;接下来,要研究“二文献假说”,最后研究“四源假说”。 121

格利斯巴赫假说(Griesbach)或双重福音假说

时下,一些学者在苦苦思索福音书之间的关系时,可能会从《马太福音》是首先成书且为他人所引用的观点出发。这是可以想见的,因为它居于第一正典的位置。这也正是学术研究开始碰触对观福音问题的着眼点。根据 J·J·格利斯巴赫(d. 1812)的观点,最早的福音书卷是《马太福音》;《路加福音》是对《马太福音》的改写,而《马可福音》则简要综合了《马太福音》和《路加福音》。如此解释福音书之间的关系,即为传统上所谓的格利斯巴赫假说,或者根据最近的说法,双重福音假说(Two-Gospel Hypothesis)。图示如下。

法默(W. R. Farmer)是新近坚持此观点的领军人物(法默, 1976)。今天,认同此假设的学者群体,在此基础上对对观福音进行研究,他们人数虽少,但在研究上却不遗余力。

支持此假说的五种典型论点是:一,第二和第三世纪一些重要的早期基督教作家证明《马太福音》最先成书。二,《马太福音》频繁地显示出其曾受到犹太文化和背景的

深刻影响；日积月累，教会的犹太色彩日益浅淡，而外邦色彩愈发浓厚，于是一部具有浓重犹太色彩的福音书有可能出现较早。三，在《马可福音》中提到两次的内容，比如：“天晚日落的时候”（可 1:32），在《马太福音》和《路加福音》对应的章节，经常包括了《马可福音》成对的两个成分，如在《马太福音》八章 16 节的“到了晚上”；《路加福音》四章 40 节“日落的时候”。格利斯巴赫假说以《马可福音》有意调和《马太福音》和《路加福音》从而将两个短语进行合并，来解释这种重复现象。四，当《马太福音》与《路加福音》在措词方面出现“细微处的一致”，而与《马可福音》相异时，《马可福音》则简单地选择偏离两个出处的措词的方式，这也许是他对口传传统有其独立的表述方法。最后，《马太福音》和《路加福音》有几处似乎出现了“轮流”与《马可福音》一致的现象。

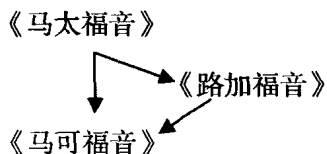


图 5.1 格利斯巴赫假说或双重福音假说

122 对于“格利斯巴赫(Griesbach)或双重福音假说”的观点，出现了一些严肃且令人信服的反对意见。首先，即使很多早期教会作家认为《马太福音》是最先写成的，但有些人还是暗示《马可福音》是最先存在的。另外，关于《新约》的起源，很多来自第二和第三世纪的作者似乎是基于臆测，而非确凿的历史信息。第二，如果《马可福音》保持并综合了《马太福音》和《路加福音》，为何《马可福音》忽略了如此多的重要内容？因为根据“格利斯巴赫假说”，《马可福音》保留了《马太福音》和《路加福音》两个来源，然而却删除了耶稣的诞生、耶稣的大量教导以及对复活显现的叙述等重要内容。第三，为什么《路加福音》打破了《马太福音》的教导模块，并重新安排了资料？《路加福音》中出现了很多《马太福音》中“登山宝训”里的教导，但这些教导却分散地置于《路加福音》中。《马太福音》中的其他四个教导亦与之相似（太 10, 13, 18, 24—25）。如果说《路加福音》使用了《马太福音》中的内容，这似乎很不寻常。在“格利斯巴赫假说”中，当《路加福音》在编辑《马太福音》时，他几乎系统地将所有来自《马太福音》的双重传统资料移到他自己的福音中的某处。多数《新约》学者认为，对于像路加这样一位自称志在进行有序描述的作者来讲，不大可能做出这样的事情（路 1:1—4）。第四，“马可式重复”可被视为《马可福音》自己的风格，而不必归结于它综合了《马太福音》和《路加福音》这样较为复杂的理论。除此以外，在《马可福音》100 多处的重复中，《马太福音》中只重复出现了 17 处，而《路加福音》中使用了其余的重复部分；如此低的比例推翻了支持“格利斯巴赫假说”的论述。

“马可先存假说”

今天,如果苦苦思考福音书的人摒弃了《马太福音》是第一本福音书的观点,并拒绝了《马可福音》是《马太福音》和《路加福音》的删节版的观点的话,那么他或她或许会臆测:《马可福音》——这卷最短最简单的福音书——是最先成书的,而且《马太福音》和《路加福音》引用了它。这一观点产生于19世纪的学术界。这种与“格里斯巴赫假说”或“双重福音假说”相悖的争论逐渐占据了优势。这一“马可居先论”的理论——认为《马可福音》首先成书,并被《马太福音》和《路加福音》作为来源加以引用——最终得到持续至今的广泛认同。图示如下:

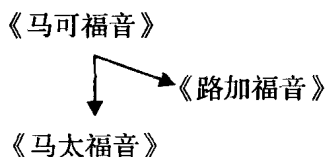


图 5.2 马可居先论

总而言之,有6个关键性的论点,可用于支持《马可福音》首先成书,并被《马太福音》和《路加福音》作为来源而独立引用的论点。123

- **长度** 《马可福音》只有《马太福音》和《路加福音》篇幅的三分之二。如果《马可福音》首先成书,那么《马太福音》和《路加福音》的作者就以之为底本增添了它的内容。然而,如果《马可福音》的作者引用了《马太福音》和《路加福音》,那就很难解释为什么他或她却遗漏了如此多的材料了,尤其是明显符合《马可福音》的写作主题和宗旨的东西。例如,假定《马可福音》的重点在于耶稣与其对手之间在犹太教成规上的冲突(可3),那就很难解释《马可福音》缘何疏漏了《马太福音》和《路加福音》中对这种冲突的描述。而且,因为《马可福音》持续关注作为夫子的耶稣的行动(可1:21-22; 2:13; 4:1-2; 6:2; 8:31; 12:35),那么,它忽略《马太福音》和《路加福音》中较全面的耶稣的教导就很难自圆其说。有人认为,这是因为《马可福音》的作者想创作一本精减的书,这样的观点令人难以置信;因为即使《马可福音》的篇幅确实比《马太福音》和《路加福音》短了三分之一,但它在讲述每个故事时,却用了更长的篇幅想删改其他书的内容;进行较短叙述的人不太可能这样做。
- **顺序** 总体来讲,《马可福音》和《马太福音》的材料安排顺序达成一致,而《马可福音》和《路加福音》却以跟《马太福音》不同的顺序达成一致。然而,《马太福音》和《路加福音》却从来没有出现过彼此顺序一致,却与《马可福音》顺序相悖的现象。这种差异最容易通过《马太福音》和《路加福音》各自引用《马可

福音》来解释,因而二者的顺序皆与《马可福音》的写作顺序不同。

- **风格** 《马可福音》的希腊语不够流畅或优美。另一方面,《马太福音》和《路加福音》却具备流畅的希腊语风格。比如,《马可福音》过度使用“和”及“立即”两个词汇,经常以其中之一开始他的语句;而《马太福音》和《路加福音》则不是这样。(《马可福音》很多生涩的希腊语在进行现代英语翻译中得到了润色,因而较少露出痕迹。)在既定段落中,《马可福音》的句子结构显得模棱两可和笨拙,而《马太福音》和《路加福音》的相应部分的描述却十分清晰和流畅。要解释《马太福音》和《路加福音》缘何改善了《马可福音》很容易,而若解释《马可福音》缘何使《马太福音》和《路加福音》的语言风格变得更粗糙则很难。
- **艰涩的内容** 对于1世纪和21世纪的基督教读者而言,马可的福音书有一些很难从宗教角度进行理解的内容。例如,它认为,当时耶稣的权能和影响并不完全,而在《马太福音》和《路加福音》的相应章节却无这样的主张。在《马可福音》六章5—6节中记录了由于人们的不信导致了耶稣在家乡拿撒勒“不得”行什么异能,但《马太福音》十三章58节提到,耶稣因为他们不信就“不多行”异能,这里有着大为不同的意味。在《马可福音》八章22—26节中,耶稣首次医治一个瞎眼之人的尝试只是部分成功,必须进行第二次彻底成功的医治,而《马太福音》和《路加福音》则忽略了整个故事。同时,《马可福音》对耶稣十二个主要的门徒的刻画常常更苛刻。很多情况下,人们很容易理解为什么《马太福音》和《路加福音》要改变《马可福音》的版本,从而表现出对他们更多的赞美。反过来,人们较难想象为何《马可福音》要改变那些引自《马太福音》和《路加福音》里面在宗教上更容易接受的措词——当然,除非他出于自己的目的而故意贬低十二门徒,有些人也正是这样说的(参见第六章更多这样的描述)。
- **神学** 与《马可福音》相比,《马太福音》和《路加福音》中耶稣的表现似乎“被提升”了。在二者的前两章,都提到《马可福音》所未提到的关于耶稣的超自然的观念。同样,比起《马可福音》,它们的故事中更多地称呼耶稣为“主”。如果《马太福音》出自《马可福音》,这种更高度的基督论很容易解释,但是如果《马可福音》取自《马太福音》和《路加福音》,那么这种更高的基督论就难以解释了——马可或许想使十二门徒看起来不那么令人印象深刻,但是他为什么也削弱了耶稣的形象呢?
- **学术解释的权力** 科学或人文科学的所有假设的真正尺度,在于它解释数据以及引导更深入的发现的能力。在福音学术界,“马可先存假说”已经在几乎所有圣经学者的更深入的学术研究中——尤其是那些只借助历史批判解读方法或者用历史批判法与其他方法结合进行研究的学者——取得了更富有成效的学术成就。

因此,基于以上6个原因,今天绝大多数学者推断《马可福音》是《马太福音》和《路

加福音》的来源,而非“格里斯巴赫假说”所主张的《马可福音》系《马太福音》和《路加福音》的混和缩减版。“马可居先论”仍然是一种假设,但它现在几乎变成不证自明的结论。

两源说和 Q 底本

对于钻研福音书的普通新约读者而言,“马可先存假说”引起了对观福音问题中另一个明显的议题:为什么《马太福音》和《路加福音》中很多地方几乎逐字逐句相同,却并非出自《马可福音》呢?支持“马可先存假说”的卡尔·拉赫曼(Karl Lachmann)提出,《马太福音》和《路加福音》除了引用《马可福音》之外,还引用了一个遗失了的耶稣言论的来源——后来的学者称之为 Q 底本或对观福音来源,他以此回应上面的问题。这个被称为 Q 底本的来源,被描述为是《马太福音》和《路加福音》的共同材料,而《马可福音》中没有这些材料。这就导致了两源说的诞生——即假设《马太福音》和《路加福音》运用了两种来源,《马可福音》和 Q 底本,这个理论从 20 世纪初至今一直占据着主导地位。(注意,勿将主张《马太福音》先存的“格里斯巴赫假说”与假设《马可福音》和 Q 底本先存的“两源说”相混淆)。图示如下:

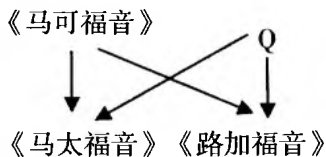


图 5.3 两源说

今天,多数《新约》学者认为,《马太福音》和《路加福音》从 Q 底本中引用了大量的重要资料。在《马太福音》和《路加福音》中,共有 235 节《马可福音》所没有的经文。《马太福音》和《路加福音》中的这些措词极其相似,相似度极似此二者在征引《马可福音》时的情形,引导学者提出这些材料可能引自一个单独的来源的理论。这个 Q 来源是一个假设的文献,亦即是现代学者的建构;没有真实的 Q 文献——甚至没有任何提及 Q 文献的记录——从古代世界留存下来。

www 参见网址上一个列述对 Q 文献内容的图表及伯森·麦克(Burton Mack)关于 Q 底本的英语文本的重构。

有四种证据模式被专门用于讨论《马太福音》和《路加福音》中的共同资料,证明它们并非来自《马可福音》,而是引自 Q 文献:

- 措词上的一致性 这些资料在措词方面非常接近。《马太福音》和《路加福音》的

这种一致性可能暗示了以下两种情形之一：要么，它们的背后有一个共同的文献来源，要么，它们中的一个沿用了另一个的措词。

- 顺序上的一致性 《马太福音》和《路加福音》中的 Q 资料有着大致相似的顺序。
- 内容上的一致性 无论是书面形式还是口传形式，整体的 Q 资料都有一个我们所期望看到的资料实体所具备的基本一致的视角。Q 底本的大部分内容有着非常强烈的末世论信息：末日近了，上帝对世界的审判就要来到。耶稣的追随者仍然必须全身心地谨守上帝的律法（路 16:17；太 5:18），即使遭到迫害（路 6:22-23；太 5:11-12；这里我们遵循传统的学术惯例，即首先参考《路加福音》引用 Q 底本的例子）。有人记录了智慧的格言（路 11:31-32；太 12:42）；耶稣是具有智慧的教师，甚至比所罗门王更伟大，他希望他的追随者也住在他的智慧里。他在世时是被拒绝并受苦的人子（路 7:31-35；太 11:16-19），人子将要与神施行末日的审判（路 17:23-27, 30, 37；太 24:26-28, 37-39）。耶稣就是主，并要求被承认为主；人为了永生，必须遵守他的教导（路 6:46-49；太 7:21, 24-27）。
- 体裁 几乎所有的 Q 底本都是关于耶稣的教导，而非关于耶稣的故事。过去的许多学者排斥 Q 底本的观点，因为在古代世界没有一本只包含耶稣教导的文献。在埃及的拿·戈玛第发现的整部《多马福音》基本上结束了这一争论，因为其中几乎只包含专门的教导材料。《多马福音》成书于二世纪之初，但是多数学者认为它与一世纪中期的 Q 底本接近，从而使关于体裁的争论变得令人信服。

两源说及其 Q 底本的主要争论在于，是《马太福音》的作者引用了《路加福音》和《马可福音》，还是《路加福音》的作者引用了《马太福音》和《马可福音》呢。《马太福音》和《路加福音》各有其独特的材料，这意味着，如果它们中的一个引用了另一个，那么遗漏了那么多的内容（至少对我们来讲）就很令人惊奇了。如果《路加福音》的作者引用了《马太福音》和《马可福音》（这是坚持《马可福音》先存假说并排斥 Q 底本的学者较统一的观点），那么他或她就分解了《马太福音》中类似“登山宝训”的很多教导，并将其散置在他或她的全书中。说路加将《马太福音》中有序的教导部分分散在不同的上下文中，可能令人难以理解，因为路加比较重视以一个有序的方式撰文（路 1:3）。由于《路加福音》的作者更经常地遵循了另一来源——《马可福音》——的排序而非偏离其排序，因此他不太可能将《马太福音》切割成块而散置于他的福音各处。

www 参见网址上最近关于 Q 底本的学术争论的小短文，并链接马可·古达克博士的“Q 底本问题的 10 个原因”。

四源假说

一位潜心研究福音书之间的相互关系的读者，在首先接受了“马可先存假说”之后

又接受了 Q 底本后,仍有一个值得注意的问题要解决,即“两源说”未对《马太福音》和《路加福音》中大量的重要资料进行说明,尤其是那些有关耶稣的教导方面的资料。这些资料是《马太福音》和《路加福音》虚构的呢,或者在书写的时候以不同的方式处理了同一口传的资料呢,还是它们征引了一个固定的或成文的口传的文献呢?

以两源说为前提的更多的对福音的分析,形成了补充性质的“四源假说”。四源假说回答了上述问题。四个来源被用于对观福音的研究中。除了《马可福音》和 Q 底本,《马太福音》引用了只能在《马太福音》中找到的 M 底本;而《路加福音》则引用了只可在《路加福音》中发现的 L 底本。今天,有很多的《新约》学者(倘若不是大多数学者)在“四源假说”的基础上进行对观福音的研究;他们大致认为,L 文献是书面的或口传的来源,但是很多人怀疑 M 文献既不是书面资料,亦非口传资料。(我们将在第七章和第八章中考察 L 和 M 底本)。“四文献假设”图例如下:

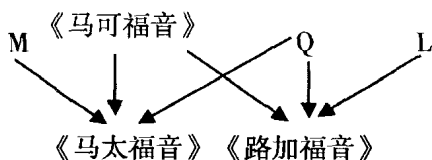


图 5.4 四源假说

我们可以从关于对观福音问题的争论中得出什么推论呢?学术界的大多数观点赞同“两源说”:即《马可福音》和 Q 底本是《马太福音》和《路加福音》引用的两个来源。多数接受“两源说”的学者也认同“四源假说”。如我们看到的,尽管对立的观点不绝于耳,但这些结论都有雄辩的理由为支撑。总体来讲,我们在后续的讨论中是以“四源假说”为前提的。然而,由于较新的解读方法没有融入历史批判,因此它对我们的方法或结论也无关紧要。

对观福音的形式批判

形式批判聚焦于耶稣的话语和行为的传统被记入到《新约》文献之前的 40—70 年期间,也就是口头传播的阶段。《新约》中没有任何内容显示,在耶稣讲话或行动的时候,门徒抄写过他的话语,或记录过他的行为。个别学者(比如格哈特森)试图表明,耶稣要求门徒记忆他的教导,之后,门徒们很快记录下他们记忆里的东西。这种推测以后来拉比的著述里收集的小量著述为论据,而非以福音书为据。即使“作笔记”用的小型蜡质便笺簿在希腊罗马世界是司空见惯的,而且还被后来的法利赛拉比所使用,但福音书中并没有暗示有此种行为。相反,对观福音书和《使徒行传》明确提到,耶稣命令他的追随者们以口头方式传讲他的信息;如此,在他教牧期间,就会影响他的门徒做

书面记录——书面记录本身很容易会促成一种书面福音传统。耶稣是先知式的教师，而非一位作家。耶稣的信息，借用主教帕皮亚在约公元 125 年左右的话，是通过人演讲时候的“鲜活的声音”流传的，而非透过书本流传下来的（尤西比乌，《教会历史》，3.39.3—4）。因此，在我们分析福音书的写作形式之前，历史批判法主张我们必须要看清福音书背后的口述传统。

口述传统的过程

形式批判者们重建了耶稣传统的流传和形成的过程。按照普通的编年史顺序，这个过程具备 5 个关键因素：

128 独立的单元 形式批判家们表明，最初耶稣的故事和话语是作为独立的单元被传扬的，而非以成组的形式传播的。对观福音的读者注意到，对观福音大部分是由一些被称为经段(pericope)的简短、独立的单元组成的。的确，对观福音中的多数段落是由单个的经段组成。因为单个的小短句比较长的条目组群更易于使用，所以这使得它们在早期的教会更为实用。《使徒行传》二十章 35 节和《哥林多前书》七章 10 节提供了成文福音书之外对这种单个话语的使用范例。一旦需要，这个口述传统的小单元就被直截了当地讲述出来，而不是隐藏在较大的句群中，或连续性的故事里（如同今天在多数基督徒的讲道中一样）。最例外的，也许就是对耶稣受难的叙述了。多数的形式批判家认为，如果将受难叙述拆分成较小的单元，就不再具备叙述或宗教的意义了。

标准的形式 早期的基督徒出于宗教上的目的会运用这些单独的小单元，与之类似，福音书的故事也开始形成了标准的风格或形式。一些故事比别的故事更容易契合标准的形式。例如，讲述一个医治神迹时，很难以异于福音书中的方式进行讲述，但是一个“关于耶稣的故事”却能以多样化的方式进行讲述。这个过程导致了我们今天在福音书中看到的特殊形式。

使用与保存 《约翰福音》的结尾干净利落地暗示，耶稣的所言所行比所记载下来的内容要更多。保存下来的故事，可能是那些早期的基督徒认为在他们的活动和处境中有助益的事。德语词汇 *Sitz im Leben*（“zits im LAY-ben”）的意思是“生活处境”，被用于某个可能与特殊的故事或言说关联的一般情况。形式批判的主要关注点是重建耶稣故事的背景。实际上，形式批判者们提到了三种明显的生活背景：耶稣的生活背景，如果某个耶稣的故事被认为是基本真实的，那就追溯到耶稣的生活中去；早期教会的生活背景，在耶稣和福音的著述之间，当故事或言说被教会使用时；福音书作者的生活背景，当关于耶稣的教义在福音书语境中呈现新的意义时。形式批判者们认为每种形式都有其生活背景，例如，宣讲故事可能被早期的传教士当作示例用于宣教中；比喻用于教导基督的信息中；神迹描写用于教会的医治传道中，等等。

早期教会的创作 在多数的形式批判者们看来，一种生活背景也许意味着一种引导早期教会创造关于耶稣及其言说的新故事的情形。早期教会中的这种新背景或新

议题,可能会使这种创造性成为必要。取自犹太教、甚至希腊罗马哲学中的资料可能被拿来使用。而且,在奉复活升天的耶稣的名讲话时,基督徒先知的言语找到了福音口传教义的路子;很多《新约》学者把福音书所交代的关于未来的预言,当作是历史的耶稣的教诲。

传统的规则 通过对德国民间传说(像格林童话)、希腊文学作品、希伯来文作品、圣经次经和作为正典的福音,以及今日无文字文化中真实口述传统的研究,形式批判家识别出了故事在口头传播时展开叙述的诸多“规则”。比如,他们认为,对耶稣教导的解释(如对比喻的解释)是第二位的——也就是说,耶稣并没有使用那些比喻,这些教义产生于早期教会的口述传统中。形式批判家还认为,福音书中同样的故事或教导存在着较短及较长的版本的地方,较短的故事可能要更早,因为细节很可能是后来才被加上去的。例如,人们一般认为《路加福音》中主耶稣(向天父)的祷告比《马太福音》中的形式更真实,部分原因就是因为它更短。形式批判家试图应用这些规则来重构最早的教义形式,从他们认为更原始的形式中去掉后来的附加内容,以此希望可以更接近原始的和真实的耶稣的教导。

我们可以根据三种主要的形式批判学者的观点,归结出最主要的形式名称,参见表 5.1。

表 5.1		重要形式的名称	
狄比留	布特曼(Bultmann)	泰勒(Taylor)	例子
范式	格言	宣讲故事	可 2:13-17; 6:1-4
传说	神迹故事	神迹故事	可 1:29-31; 5:1-20
训词	话语	话语和比喻	路 10:7; 可 7:15
传奇	历史故事/传奇	关于耶稣的故事	可 1:9-11; 太 4:11

129

以下是这些主要类型的概述:

- 宣讲故事像所有别的形式一样,在福音书中,一则故事本身最初就独立于福音书的语境。它以最精简的笔墨提供了耶稣以外的参与者的信息,那些参与者主要是耶稣的陪衬(与耶稣形成对比的人物)。它的高潮在于耶稣的一句具有权威性的话语,即这种宣讲是早期教会布道和教导的重点。
- 神迹故事也十分简洁短小。它有三重基本结构:首先,对被治愈之人病症的描述;二,对耶稣治病行为的描述;三,对被治愈之人的描述或展示。它也常常包含(但不一定总是这样的)了被治愈之人的信仰的陈述。除布道之外,神迹故事可能也用于早期教会的治病传道中。
- 比喻有时像一个句子一样短。它常常是从日常生活中提炼出来的(非常)短

130

小的故事。像许多短小的故事一样，它有对人物的小幅描绘，经常只有一个人，而且只有一个情节线索。这则比喻或明或暗地描写了神国的一个方面。耶稣既用这些比喻教导人群和他的门徒，同时也以之攻击对手。作为一个被耶稣创作出来的故事，这个比喻就有一种不取决于它是否历史地发生过的意味。

- 文如其“名”，一个“关于耶稣的故事”，即一个以耶稣为中心的独立的简短的叙事。这些故事在结构上的多样化甚于其他形式。

提高你的阅读技巧：今天识别神迹形式

认真观察任何一个以故事的形式为非处方药作宣传的商业电视广告。你能看到一个类似古代神迹故事的三重基本模式的典型模式吗？这种商业广告的“生活中的背景”是什么？这种类似电视商业广告的现代口头治病故事的形式，与耶稣治病的形式有何关联？

www 链接网址，阅读并批判“形式批判时间表”。

确真性准则

形式批判家证实了对观福音解读所主张的观点：教义经常随着时间流转而产生变化。耶稣的传统被使用、收集、改编、编辑，有时也被人进行创造。我们如何能辨别那些能追溯到耶稣自己的传统呢？这里有一个**确真性准则**，参照这个准则，就可以判定耶稣的一句话或一个故事实际上是来自于耶稣，还是来自于后来的教会。在对观福音的历史研究中，关于耶稣的传统是如何流传下来的有两个极端的立场：(1)福音传统在使用有关耶稣的材料时具有适应性和创造性，以致于我们在福音书里看到的大部分内容是不真实的，因而论证的重担就落在那些为某一段特定福音经文的真实性而争论的人身上；(2)福音传统基本上是很保守的，我们在福音书里看到的内容基本上都是真实的，于是论证的负担也相应地落于那些为非真实性而争辩的人身上。事实很可能介于这两个极端之间。谨慎的以历史批判的眼光阅读福音的读者可能想去考察每个章节的优点，而不想以这种或那种途径预先进行判断。那么，这些确真性的准则是什么呢？

- **多重证明** 这个传统是否不止出现于一本福音中吗？历史研究指出，如果一个事件为数种早期著述所证明，那么它就更可能是真实的。因此，在福音书研究中，证明耶稣的行动和教导的福音书（也许包括像《多马福音》那样的作品）越多，那么它的真实性就越大。然而，如果某个传统只在了一本福音书中出现过，则就可能招致

对它的质疑,但是不会自动地排除其真实性。例如,一个好撒玛利亚人的比喻只在《路加福音》中出现过,但是几乎没有学者执此即排除它的真实性,因为其他的确真性准则足以证实其真实性。很多研究《新约》福音书的学生提出了关于这个准则的问题:当对观福音书之间在文字方面有关联的时候,这些“多重证明”的独立性如何?这种反对观点有一定道理,但并不能抹煞那些既已提出的准则。即使《马太福音》和《路加福音》确实引用了《马可福音》,他们讲述这个故事本身就暗含了承认这个故事的意味,并拥有自己关于这个故事的独立的信息。 131

- 相异之处 这个准则质询福音书里发现的耶稣的话,是否既不像耶稣时代的犹太教,也不像较晚时期基督教会的教导。如果它与这二者皆不相像,那么它更可能是耶稣的话。这个准则预先假定福音书对耶稣的描绘同时受到犹太教和早期教会的影响。例如,在《马可福音》十四章9节中用油膏耶稣的妇人“普天之下,无论在什么地方传这福音”,也要“述说这女人所作的以为纪念”。这里,我们看到对于早期教会生活的描述,相异性的准则暗示这可能是不真实的。(多数学者认为这个故事作为整体是真实的,但他们认为结尾的这句话是不真实的。)所以,如果我们去掉所有那些可能是“犹太教的”或“基督教的”东西,保留下来的东西的真实性就更大了。普遍的事例就是耶稣与臭名昭著的罪人之间的友谊,这种友谊与犹太人和早期基督徒通过在社会中排斥声名狼藉的作恶的人,从而保持他们团体的纯洁性的行为形成对比;耶稣有着“贪食好酒”的名声,而犹太教和早期基督教普遍不能理解这种乐趣。

尽管这个准则被广泛接受,却给许多研究者带来了问题。首先,我们关于早期基督教和犹太教的知识是不完全的,所以有时不能确切地说耶稣的话是否在犹太教或早期教会中有相似的说法。比如,《马可福音》和《路加福音》中耶稣反对离婚后复婚的严格教导,长期以来被认为是与当时较宽松的犹太教教导截然不同的,但是1947年发现的“死海古卷”表明爱色尼教派同样否定复婚。二,去掉所有耶稣与犹太教相同及与追随他的教会相同的东西后,也许就不能留下耶稣教导的核心,而只留下些恰好没有为教会和犹太会堂所共有的教导。三,倘若严格应用这个准则,就会留给我们一个非犹太人的耶稣,或者至少是一个与其犹太环境格格不入的耶稣。这种阐释与当代强烈肯定耶稣犹太人身份的学术脉络相悖。

- 编修目的的偏差 耶稣的某句话或某个故事,如果与福音书作者特殊的利益或倾向相反,那么很可能就是一个被传递下来而非来自作者的教义。(当然,需要做更多的工作来确定这句话或这个故事是否可以追溯到耶稣,或起缘于耶稣和福音书作者之间的口述传统。)非编修材料的一个明显特征,就是不能反映福音书作者自己的关注点。比如,《马太福音》的结尾清楚地提到(太28:16-20),它的作者是 132

一个一心一意事奉外邦人的教会的人。因此,《马太福音》中限定耶稣及其门徒对犹太人负有的使命,尤其是对“以色列家迷失的羊”的话语,可能是一个承袭而来的传统,而非《马太福音》编修中的首创。

- 尴尬 福音叙事的一些特征似乎极不可能由早期基督徒杜撰出来的,因为这些成分可能会令他们难堪,并妨碍他们的生活和使命。这些可能的尴尬包括:耶稣受施洗约翰的洗;论及门徒的过失和失败的否定性内容;耶稣运动中女门徒的杰出表现;尤其是耶稣作为罪犯受审并在十字架上受死等。耶稣的有些教导也可能令人尴尬,比如当耶稣说神国在日期满足的时候将要到来的失败等。
- 一致性 如果有任何别的准则能使我们辨认那些可能是真实的耶稣的格言和故事的话,那么我们可以通过接受其他与真实资料拼接而成的图像相一致的格言话语和故事而建立这个准则。比如,“神国”是一个渗透在各类福音资料中的主题(比喻、神迹故事等),因此被视为具有高度的真实性。耶稣称呼自己为“人子”也有同样的情形。依据《新约》书信判断,早期教会并没有如此称呼耶稣。

尽管这些准则已被普遍接受和广泛应用,但仍被持续不断地提炼,甚至频频引起争论。在两位极其重要的福音书学者身上,表现了这种锲而不舍的努力。首先,在耶稣的话语方面,桑得斯(E. P. Sanders)对运用被承认的准则构建任何有关耶稣的话语的事情,都持怀疑态度;他代之以一种历史方法,这种方法建立在耶稣生活事件的基础上,而非耶稣的教导的基础上。他提出,总会存在着一些无可辩驳的基本事件——比如,耶稣受施洗约翰的洗,他有门徒,他将基本的信息教导门徒和人群以及被钉十字架等——并且历史重建的方式是在耶稣时代的犹太社会背景下,通过那些事件来重建(桑得斯,1993/1996)。然而,我们可能会问,若从耶稣的生活事件中重建耶稣任何的教导,这是否可能? 第二,赖特(N. T. Wright)对话语传统的价值基本持肯定态度,并谨慎地运用确真性准则去辨识话语,但却对学者有关独个话语做出的判断持怀疑态度,称之为一种“挫折和眼泪”的方式。像桑得斯一样,赖特认为,将耶稣的传统作为一个整体在一世纪的巴勒斯坦的犹太背景下进行考察,才是合适的方法,才能理解其中的意义。他倡导一种他称之为双重异同的方法:耶稣的历史性描写,必须符合一世纪的犹太教和一世纪的基督教背景(双重的相似性),但也要同时解释耶稣如何被钉十字架以及他为什么会产生这样的影响(双重相异性)(赖特,1996,133)。

www 链接另一个关于确真性准则的简短探讨。关于保守派对真实的耶稣的教导之主体的重建,链接到“耶稣真实的话语”的网址。

编修批判

编修批判以来源批判和形式批判的结论为假设,从而进一步去解读文本的历史意义。它是对过度应用形式批判的一种回应,认为其只着眼于单棵“树”(经段),以致错过了整片“森林”(成书的福音书)。这一批判学派的名称源自德语 *Redaktionsgeschichte*,意即“编修(编辑)历史”,它以编辑福音书作者的传统为重点。编修批判的奠基人之一博恩卡姆(Günter Bornkamm)这样解释编修批判:“福音书作者表明……每位作者都有自己独特的方式,在福音书的编辑、构建、选材、取舍方面,他们绝不是单纯的对传统进行收集和传递的人,他们还是阐释者”(博恩卡姆,帕特及赫德,1963,11)。编修批判研究福音书作者各自的神学和他们所描述的景况。编修批判家认为,每卷福音书所强调的重点,反映并指向福音书作者所提及的教会。他们谈到“马太的教会”,“所爱门徒的团契”或者类似的词语,并用福音书作者提到的问题来辨识教会的问题。换言之,编修批判视福音书为纠正错误的著述,视福音书作者为在编辑资料的过程中为这个纠正性的信息塑形的人。

编修是怎样完成的?

福音书作者可以多种方式编辑福音传统的单元。总的来讲,福音书作者通过选择材料、安排材料,加入自己的材料并将全部内容编排成文,形成自己的关于耶稣的“好消息”的版本。具体来讲,这些方式包括(我们以“马可先存假说”和“两源说”为前提,整本书里,我们都以此二者为前提。):

- 扩充资料 编修者通过加入自己的材料扩充他们的来源,从而为他们的材料塑形。例如,《马太福音》中引自 Q 底本的主的祷告或我们的父的祷告比《路加福音》引自 Q 底本的长,而且多数学者认为《马太福音》在 Q 底本的形式中加进了措词(比如,“我们在天上的父”)。
- 改变故事和话语的时间或地点背景 改变时间或背景可能带来章节的细微差别,有时甚至改变其基本意义。如,路加把《马可福音》第六章 16 节中耶稣在自己家乡拿撒勒被排斥的故事移前——移到在加利利传道开始的地方(路 4:16-30),而在《马可福音》中,这一内容本处在耶稣在加利利传道的近乎中间的部分。
- 省略故事中的部分内容 《马太福音》和《路加福音》经常删去引自《马可福音》段落中的部分内容,主要是为他们自己特殊的材料创造更多的空间,同时精简《马可福音》的冗长之处。《路加福音》还大段省略《马可福音》中的材料(可 6:45-8:26;9:41-10:12)。

- 使耶稣的教导适应特殊的听众 耶稣是犹太教师，他要传的犹太信息，几乎纯粹是传给犹太听众的。作为传给外邦人的福音信息，耶稣的教导经常必须适应当时的情况。例如，路加说智慧的建筑工匠会深挖地基——这在希腊罗马式的房子很典行，但是《马太福音》以更新颖的形式谈论到人直接将房子建立在磐石上（路 6:46-49；太 7:24-27）。马太将马可的“神国”改为“天国”。即使耶稣用的是“神国，”但马太和他的听众有着虔诚的犹太情怀，因而反对如此直接和频繁地使用“神”一词。（这是后来的基督徒比耶稣更虔诚的例子！）
- 添加解释 很多学者认为有几则比喻和其他文体的解释是经过编修的，至少是起源于口述传统的。
- 重复来源材料 作者偶尔会在相同的福音书里重复来源材料。比如，《马太福音》将耶稣关于离婚和再婚的话语说了两次，在第五章 31-32 节出现一次，十九章 9 节里又出现一次。尽管《马太福音》重复这个话题是因为它们来自两个不同的出处，但我们也可以假定他是有意这样做的，或许是为了强调。
- 选取特殊来源 《马太福音》和《路加福音》都有自己独特的材料，如我们之前以速记大写字母 M 和 L 表示的材料。即使学者争论是否确有《马太福音》和《路加福音》的这些来源，以及《马太福音》和《路加福音》在多大程度上遵循它们的顺序和内容，才使这些材料通过了一些编修程序。它们赋予了《马太福音》和《路加福音》一些独特的风格；我们将要在以后的第八-九章讨论。《约翰福音》可能也有它特殊的来源，我们将在第九章讨论。
- 保存来源材料 从历史学及神学角度看，福音书作者从其来源中保留的那些不变的东西很重要。若福音书作者未对其来源做很大的改动，则我们可以放心地认可这些来源。《马太福音》和《路加福音》从《马可福音》选用的词语远比改变的词语多得多。耶稣的话语在各卷福音书中表现的一致性，远比福音书作者对叙事背景的表述的一致性要高，这表明福音书作者显然觉得这部分可以更自由地改动。

运用编修批判方法的学者通过研究相似段落，来识别每位福音书作者的编修行为。他们关心这些变化是属于体裁方面的，即，是简单地作为福音书作者措词风格方面的，还是具有重大意义的，即带有某种神学目的，表明了福音书作者自己的神学观点的。一旦这个变化对平行的段落有效，其结果使被用于查看这种模式是否出现在整本福音书中。这就是辨别每卷福音书作者的主题的方法，比如《马太福音》的主题是耶稣对《旧约》的成就，《路加福音》的主题是圣灵。当把这些主题归结起来的时候，每卷福音书作者所要刻画的耶稣的整体形象就清晰了。通过观察每卷福音书的整体编修结构以及作者看重的中心主题，我们也就能对他们所指向的团契作出有根据的猜想了。

提高你的阅读技巧：编修批判的应用

《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》都记录了耶稣平静风浪的故事(太 8:23—27;可 4:35—41;路 8:22—25)。我们将研究《马可福音》和《马太福音》这两个版本。首先,复制或打印相似章节的大网页。其次,仔细阅读《马可福音》;然后阅读《马太福音》;最后比较二者。《马太福音》是怎样对《马可福音》进行编修的?

www 链接到著名的新约学者理查德·包坎(Richard Bauckham)所编书籍中的一篇短文。此文认为,有关每卷福音书是为单个教会或教会群体所写的普遍假设,可能是错误的。

自20世纪前50年的历史一批判法的全盛时期起,学者们发展出了数种解读福音书的其他方法。其中,很多方法源自人文和社会科学中的其他学科。有些方法偏重古代的背景,有些特别关注当代世界的模式和方法;有些是描述性的,有些则是说明性的。在本书的第一章,我们介绍了这些普遍应用于《新约》解读整个领域的模式。在这一部分,我们将就应用这些方法解读新约的实例来简要地考察这些较新的方法。

叙事学解读

叙事学批判是一种以文本为中心的方法,这种方法是目前也是最终解读文本故事的形式。叙事学批判者们首先将福音书作为一个叙述整体进行解读。这种解读引起了与其**暗含的作者**的相遇。暗含的作者,不是来自几乎两千年前的那个真实的历史上的作者,而只是有可能写这个文本的一个人的肖像。(甚至按照历史批判的观点,我们也只能主要根据他们所著的书中所流露的痕迹来了解《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》的作者,因为我们所拥有的关于作者的独立信息太少了。)由此,引起了我们对**暗含的读者**的思考。正如那些暗含的作者不是真正或真实的作者一样,暗含的读者也不是过去或现在的真实的人,而是那些有可能完全理解文本并对文本作出反应的一类人的拼图。基于此,有些人称暗含的读者为理想的读者。当然,没有读者是理想的或完美的。叙事学批判构建这个人物借以导出叙事的全部意义,就像有人可以完美地解读此文本一样。然而,对完美读者的假设,却挑战我们今天必须仔细地解读文本,借此可以让今天的读者感触暗含的作者对暗含的读者所期待的反应。例如,作者约翰对犹太习俗的重复解释,意味着作者的暗含读者是外邦人,而非犹太人。另外,因为《马太福音》的暗含读者毋需这样的解释,我们可以有把握地推断,其对象要么来自犹太背景,要么熟谙犹太教。

福音书的叙事学批判家们经常讨论福音书中的人物、情节、视角和背景。我们现

在将依次对每种要素进行考察。

人物

尽管构成一个故事要有很多要素,但往往是故事中的人物吸引了我们的注意力。在福音书中,人们的注意力几乎持续地放在耶稣这个主要人物的身上。在福音书的叙事学解读过程中,人物是推动故事情节向前发展的催化剂。当这些角色不是人类而是魔鬼、撒但或天使时,有些学者称其为福音书中的行为体。人物塑造——人物如何通过他们的言行被刻画——在叙事中是很重要的,因为作者们经常通过人物来积极地表明自己的观点。在观察人物时,我们要追问:这些人物是否与暗含作者的观点相符;如果相符,那么他们就是“可靠的”,我们就认可他们在这个故事中的行为。《马太福音》的作者认为施洗约翰基本上是可信的人物。相比之下,作者不认同法利赛人关于耶稣赶鬼是靠鬼王别西卜的观点(太 12:24)。他部分通过耶稣具有批判性的回答来表明这种态度(太 12:25—32),部分通过自己对这些法利赛人的描写来表明;在《马太福音》中,法利赛人一直是与耶稣为敌的(例,太 9:11,34; 12:1,14)。两位希律王和本丢·彼拉多亦是如此。

文本引领读者对人物作出不同的反应。有时这种反应可望产生一种移情从而使读者对人物有强烈的认同感,这是因为他们从人物身上看到自己与之相似的地方,或希望自己跟他们一样。在福音书中,耶稣是唯一的“主要人物”,描述的焦点几乎一直集中在他身上,这导致理想的读者对耶稣的强烈的移情。暗含的作者也可以引起读者较轻微的移情。比如,《马太福音》中所刻画的门徒就引起了一种温和的移情:他们很小信(太 6:30;8:26;14:31;16:8);他们未能完成被指派的任务(太 137 26:36,40—41,43);但是他们确实属灵理解上成长了(太 16:5—12),尽管仍有犹疑,但他们信复活的耶稣(太 28:17),并在耶稣复活后被呼召去传讲福音(太 28:16—20)。另一种情形,当读者发现人物角色的身上好坏参半时,读者可能会情不自禁地开始同情他们,或对他们的印象不怎么强烈。《马可福音》中对门徒的描写似乎比《马太福音》和《路加福音》要苛刻得多;马可经常指出门徒们的错误和缺乏理解力(可 6:37;7:17—18;8:4,31—33;9:18)。可无论如何,他们仍然是耶稣的门徒,马可有信心他们会成为耶稣忠实的见证人(可 13:9—13)。这样,就要求读者们同情这些人物。有时作者令读者对人物角色充满敌意,且因此不与他们同流合污。四福音书的作者都引发了读者对耶稣敌人的反感及对背叛耶稣的犹大的憎恶。

www

在线链接到一篇探讨文学作品和好莱坞电影中的“耶稣形象”的有趣的文章(“耶稣式人物”即因做好事而受苦,并在受苦的过程中给别人带来积极变化的人物;著名的例子是赫尔曼·梅尔维尔所著的中篇小说《比利巴德》,由沃卓斯基兄弟执导的矩阵电影,尤其是那位由马里奥·普佐(Mario Puzo)出演的银

幕超人形象)。

情节

叙事学批判者们通过考察故事的开头、发展、高潮及结尾来研究文本的情节。细致的情节结构令耶稣的故事更易于理解,并更具感染力。在一个情节中,不仅故事的进展很重要,而且叙事时间的节奏也很重要。如果作者讲述故事时,用了比故事的前面部分更长的篇幅和更多的细节,从而放慢了叙述的时间,就表明这个较慢的材料尤其重要。比如,对观福音在讲述耶稣的受难时就用了比故事前面部分更长的篇幅。耶稣受难时的时间放慢,细心的读者会感觉到这种较慢节奏的效果。叙事情节的顺序很重要,按年代顺序讲述的故事具有特别的效果。“马可式三明治”(Mark's sandwiches),即在一个故事里面插入另一个故事,就属于这类。两个交织的事件增加了彼此的叙述效果。《马可福音》不是按年代顺序而是以倒叙的方式讲述了施洗约翰的死(可6:14—29)。路加在讲述耶稣开始公开传道之前,把约翰从情节中移出了读者的视线(路3:19—20),因为从那一刻起,路加的注意力就集中在耶稣的身上。最后,由于没有什么故事能涉及情节中的每一件事——如果有,故事一定很乏味——读者或听众就得用自己的理解力去“填补沟壑”,这样情节才能更加引人入胜。

读者应留意故事内的冲突:情感、行动、人物或观点的斗争。在任何故事中,情节都得通过冲突得以继续。在福音书中,冲突往往很明显,且是在人的行动中爆发;只有耶稣有重大的内心冲突,且是极少的。作为主要人物的耶稣,是冲突的焦点。他既制造冲突,也承受别人带来的冲突;与那些一直反对他的犹太领袖的冲突;与经常误解他且有时反对他的门徒们的冲突;与那些被他赶出来的鬼的冲突;与引起风暴的自然的冲突;当他接受自己的死亡并与之斗争的那夜,他甚至也与自己产生冲突(内心的冲突)。多数冲突都在叙述中得到化解,但仍有些悬而未决,故常常作为未竟的事留给读者去探讨。耶稣最终战胜了邪恶的势力,福音书断言耶稣的确得胜了,但他的门徒们仍旧陷于这场冲突中。所以,耶稣的故事仍在他们中继续,福音书则引导着这种挣扎。

视角

在电影制作中,摄像机的角度是拍摄的关键因素。从高处拍摄会令物体看起来更小、更脆弱;而从低处进行拍摄,则会使物体看起来更大,也更有力量。作者看问题的角度称为视角(point of view),这个因素十分关键。视角是暗含的作者引领暗含的读者以预期的观点理解叙事的关键途径。视角包含暗含的作者的 worldview、价值观和标准。福音书的作者们展现了一个世界,其中显示了超自然存在在世俗舞台上的冲突,一旦我们开始读福音书就会进入这个世界。福音书作者都是以第三者的全知视角书写故事,这意味着叙事者们将自己置身于故事之外(第三者),并知晓所有的来龙去脉(全知

的)。例如,他们展示了耶稣的个人思想、耶稣敌人的隐藏动机和没有人见证的事件,比如耶稣在旷野里被撒但试探。全知的叙事者的作用在于加强读者对叙事者讲述故事的权威性的认同,以此激发读者内心的反应,并对这种反应充满自信。

作者的视角会影响读者阅读故事的视角,因为它是带有评价性质的。福音书作者赋予了我们他们所认为的神的观点。这可以通过两种途径实现。一是通过人物或情景的陈述明确地表述出来:如,关于加略人犹大将出卖耶稣的陈述,几乎每当犹大出现一次就提一次,相似的情形亦见于耶稣的门徒拿但业是个“真以色列人,心里没有诡诈的”的陈述(约 1:47)。评价往往更频繁地出现在情节本身中。由于评价被融入到整个故事里面,所以隐含的评价比直白的评价更具力量——例如,对耶稣门徒经常误解耶稣,有时还反对耶稣。当不同的价值观在情节中冲突迭起时,作者的价值观就显露出来了,这种效果往往比简单的评价性评论更微妙和更有力。

背景

139 地点以一种非凡的方式为故事场景赋予了一种基调和意义。它们有助于表现人物、制造冲突及为故事提供一个地理结构。福音书一般对背景的描述笔墨不多,只在必要的时候才告诉读者必要的信息。例如,在《路加福音》二章 1—7 节中,作者以一个令人印象深刻的世界历史背景描写耶稣的降生,但却以耶稣出生在马槽里结束这个故事——马槽是为动物喂食的槽具,因为当地客栈无处容下他们一家。福音书的读者们应关注这个叙事是发生在犹太地区,还是发生在外邦人的区域。这些背景可能具有象征性,真实性,或者二者兼而有之。对马可来讲,加利利是耶稣及其门徒的“家”;在犹太地,耶稣没有行什么神迹,并最终死在那里。如此,这些真实的场所就预设了好地方和坏地方的象征价值。当耶稣在耶路撒冷从死里复活后,《马可福音》中那位天使不是告诉那些出现在空坟墓的妇女到耶路撒冷或犹太寻找复活的耶稣,而是要她们返回加利利。另一方面,《路加福音》里,耶稣复活后的所有显现都在耶路撒冷及其周围地区,且耶稣明确命令追随者留在耶路撒冷,直到圣灵降临在他们身上。

叙事学解读评价

叙事学解读有很多明显的长处。首先,它令我们将每卷福音书当作故事来阅读。福音书是叙事性的,而且叙事结构十分精妙,所以叙事学批判适于研究福音书。其次,叙事学解读也能使读者着眼于福音书实际的最终的既定形式,而不去理会其来源、形式或编修。作为一种关注福音书的现有形式的方法,叙事学批判与历史批判形成了对比。历史批判彻底审视一段文字,从最初的真实的作者到最初的真实的读者。相比之下,福音书段落的叙事学解读与福音书的其他部分联系在一起,并且与整卷福音保持一致和连贯。叙事学解读深入地洞察文本内容,而历史性解读则不一定如此。第三,尽管叙事学批判不涉及历史事件,叙事学批判还是可以结合历史批判及其他较新的解

读形式以丰富其内涵。第四,因为这是一种很多学生在文学课堂上已学会的解读方法,所以叙事学批判并不像其他解读方式那样陌生。

叙事学批判也有潜在的缺陷。它由现代小说和早期现代民间故事的研究发展而来,因此它把福音书作为古代文学作品进行叙事学批判,比如,它对于单调的(不变化、不发展的)和丰满的(发展的、变化的)人物之间的区分也许对《新约》这样的古希腊罗马文学作品是不适合的,因为《新约》在人格及个人发展方面的关注不及我们;甚至福音书中的耶稣不是一个丰满的人物形象!叙事学解读关注的是故事发展的方式,而当叙事学批判与历史批判相结合的时候——《新约》研究往往如此,这一关注也会限制其价值。很多福音书的叙事性解读的读者认为,为了全面理解《新约》,叙事学批判需要辅以其他补充性的方法。无论如何,叙事学批判本身仍不失为一种独立的解读福音书的有效途径。

提高你的解读技巧:叙事的节奏

阅读《马太福音》和《路加福音》中关于耶稣早年生活的不同描写直至施洗约翰的到来(太1:18—3:1;路1:26—58;2:1—3:2)。边读边注意不同叙事部分的叙事时间的速度。哪些叙事成分在细节上被放缓了,哪些叙事又被迅速地带过了?你的这些发现暗示《马太福音》和《路加福音》讲述这些故事的重点是什么?

140

社会科学解读

社会科学读者通过运用现代社会科学的方法,来分析福音书的社会和文化背景。马利纳(Malina)和罗尔博(Rohrbaugh)概述了用社会科学方法解读福音书的七个重要假设(马利纳和罗尔博,2003,15—17)。第一,每卷福音书都以耶稣一行人的连续活动为重点;福音书是向他们说话以及是为他们而写,而不是为了局外人。对很多现代福音书读者来讲,这可能不是很明显,因为福音书本身并没有明确指出自己的读者,而且从表面看,福音书似乎是写给所有古代和今天阅读它们的人。第二,福音书是应景性的著述,是在具体环境下为一个具体的耶稣群体而写的,目的是维护这个小群体的完整。第三,福音书清楚地表达了耶稣的“政治”信仰——他传讲神国,上帝是我们的父。之后,耶稣的追随者形成了虚拟亲属集团,彼此是“弟兄和姐妹”;他们是福音书的读者。第四,福音书意在使那些听到福音书的人晓喻其中的意义;福音书通过以一种特殊的方式讲述耶稣故事的深刻含义,从而加强基督徒的信仰和坚定他们的生活。最后,福音书是由第三代耶稣群体的成员写作而成的,他们希望更多地了解第一代成员的经验,这些经验为他们自己的虚拟亲属群体作出了属灵的解释。这对新运动来说是很普遍的,著名的第三代准则很适用于此:第三代人(公元70—100年福音书的作者们和读者们)希望清楚地表述那些第二代人(公元50—70年间的保罗、耶稣的兄弟雅各、彼得和其他人)不需要说明甚至可

以忽略的关于第一代人(公元30—50年的耶稣和早期教会)的体验。

141 考虑到福音书所反映和假定的社会背景,社会科学解读强调的是那些用其他方法未能成功探讨的福音书的重要因素。比如,格尔德·泰森(Gerd Theissen)通过研究耶稣的活动及勾画出耶稣所处时代的巴勒斯坦的社会、经济和文化背景,将耶稣团体与游历的犬儒学派进行比较。(犬儒学派是一个希腊哲学学派,该派认为文明使人陷入不必要的事务中,并阻碍了人们的道德生活。他们鼓吹一种激进的回归自然、回归“自然理性”和简单的生活方式的哲学。)尽管这种比较在最近的学术研究中备受争议,但是社会科学方法确实突显了其他方法可能遗漏的福音书材料,如家庭关系、财产和无家可归者等(比如,太8:19—22;路14:26;可10:28—31)。运用这种从现代社会科学而来的模式(较大的解释),学者们考虑一种现代社会运动是如何提供了一种以理解古代运动的“坐标”的。约翰·盖杰(John Gager)将早期基督教运动的诸方面——如《马可福音》——与期望世界末日随时来临的现代千禧年主义的仪式相比较。盖杰汇集了对现代千禧年宗教仪式的研究,注意到,它们经常是由团体成员之间一种强烈的社会疏离感产生而来的。由此,盖杰把早期教会看作是被罗马帝国权力结构边缘化的一个群体,而在这个群体中,耶稣成了承诺更美好的世界必将到来的先知。盖杰认为,耶稣最终要再临一事没有很快发生引起了基督徒对自己信仰的调整,并导致他们与罗马社会及其结构的调和。(盖杰,1975)。

《路加福音》七章35—50节讲述了一个“有罪的”女人如何在宴会上将珍贵的香膏浇在耶稣脚上的故事。这个故事提供了一个理解现代西方和古代社会背景之间的文化差异的重要性的绝佳范例。我们用餐的情景是人们围桌而坐,把双脚放在桌下。在《路加福音》中,我们将看到一个大房子中间有个低矮的餐桌,周围是坐于低榻之上的用餐者,他们斜靠在最接近桌子中心的地方,手和肘撑着头。这就是为什么那个女人可以轻易地为耶稣涂油、洗脚及亲吻他的脚的原因——他们的脚都在榻上或垫子上(路7:38),而不是在桌子下面!除此以外,那种文化下,好客的重要习俗之一是亲吻将客人迎进屋,由仆人倒少许的油在来访者的头上,并洗客人的脚。(我们今天相应的礼节是接吻、拥抱或握手,脱去外套并奉上饮品。)但是西门未能做这些事情,以至于侮辱了耶稣,因为这个筵席是为向耶稣表示敬意的。这也许是无心之失。相比之下,这个女人用自己的行为表达了她对耶稣的欢迎和爱(路:44—46)。

福音书的社会科学解读评价

142 社会科学解读带来了福音书研究的丰收。无论是作为独立的研究进路,或与其他方法结合,社会科学解读逐渐在《新约》研究中得到不断的实践。它令我们发现社会传统和习俗是如此重要,以至人们可以心照不宣,比如荣誉的重要性。时而,文本本身——如果人们仔细留意过!——会留给我们一些这些差异的暗示。比如,在前一个故事中,宴会中其他人看见女人用油膏耶稣的事实,表明她不在桌子下面,而是在更容

易看见的位置；这个细节可能引领我们质疑我们在脑海中自动地勾勒出的情景。社会科学解读使我们注意到《新约》文化和我们的文化之间的其他差异。例如，表示家庭亲属关系的术语于我们有着相当固定的涵义；基于我们的文化背景和经验，“父亲或丈夫”，“母亲或妻子”，“孩子”，“兄弟姐妹”以及其他的词汇在我们心目中有着明确的概念。但是，我们却不可因为英语版本的《新约》中这些词汇是相同的，就认为这些词汇界定的关系也是相同的。性别和生殖的“生物结构”在任何地方都是一样的，但是由“社会结构”决定的方面却常常大为不同。对《新约》领域社会背景的审慎研究有助于我们清醒地认识这些差异。

社会科学解读福音书的局限性正陷于争论中。有些学者发现了简化主义(reductionism)的危险性，即试图将有关早期基督教的一切都视作社会环境的结果，或是对社会环境的反应。更进一步来说，社会学模式经常伴随着什么才是社会生活中最重要的东西的观念，这可能“符合”《新约》的观念，也可能与《新约》相违；比如，马克思主义的社会学模式强调经济和阶级的决定性意义。另一个可被视为反对社会科学解读的批评意见认为，社会科学解读没有考虑历史变革和变化，而是假定文化的稳定成分比变化成分多。这种批判质疑到：古代地中海人难道真的与现代地中海人相同吗？最后，有些学者反驳到，现代群体的模式不一定适合古代世界，像“宗派主义”、“宗教崇拜”、“千禧年运动”和其他的群体模式。我们需要借助由更多的传统历史研究和考古研究所印证的古代背景来对其进行纠正。

提高你的技巧：社会科学解读

文本本身经常提供细心的读者一些关于他们应当注意的社会背景的重要线索。在《马太福音》五章 15 节中，耶稣告诉他的门徒：“人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。”细读这几行经文：这个陈述暗示了一座典型的巴勒斯坦房子的大小了吗？知道了房子的大小，你能说出大部分耶稣的追随者，或者至少在这一节中所预示的那些人的社会阶层吗？

女性主义解读

在本文的这一部分和下一部分，我们将分别探讨福音书研究的女性主义解读和跨文化解读的方法。但是，在开始之前，我们先要考察一下这两种方法的共同目标。这两种方法都致力于从独特的视角为获得解放而寻找资料。它们都采用**倡导批判**(advocacy criticism)的形式，即“优先原则”，是解读、理解事物的特定方式及提问的最主要要素。往往，这种方法出自那些居于生活和学术主流边缘的群体的经验，因此以穷人经验为先的解放主义进路，常常起源于南美的穷人社区。他们以自己的经验和理解

来解读福音书。与之类似,女性主义读者从经济、社会和政治的角度出发,集中观察被边缘化的妇女的经验和状况。他们寻求在“文本下”听出古代世界里被压迫的妇女的声音——统治阶级统治下的古代世界妇女是无力的。

用女性主义和跨文化方法研究福音书时,常常将他们的经验作为背景,进而选择进路解读四卷福音书里耶稣的故事。他们在自己的阐释群体圈子内进行研读,而他们的群体价值观对于研读也很重要。这也是女性主义和跨文化读者的作品倾向于由几位作者而非单一作者写成的一个原因。(在其他解读方法中,如历史、叙事和社会科学解读等,阐释更加个人化,人们几乎看不到阐释群体的痕迹。)女性主义和跨文化解读福音书中重要的一点是,他们坚持认为“从边缘人群”出发解读福音书比其他阐释方式更合适。即他们认为女性主义和跨文化解读比别的方法更全面地契合福音书本身的目标。

福音书的女性主义进路根据女权运动类型的变化而变化。尽管所有福音书学者都认为《新约》中对女性持肯定态度,而那些坚持将福音书视为无可救药的父权制文本的女性主义者们则根本不予阅读。另一极端是,虽然四福音书的作者们并非全都这么认为,但是一些女性主义者坚持认为,对妇女解放和激进的平等主义而言,历史的耶稣就是一种力量。多数解放主义学者居于这两个极端之间。他们认为,耶稣的所有信息对于男性和女性都具有解放性。不管耶稣的教导是集中于末世论或是智慧,都将女性从父权制下解放了出来,或者,至少开始了解放的进程。最近一本由澳大利亚的《新约》学者玛格利特·贝尔尼(Margaret Beirne)所著的《第四福音书中的男人和女人:真正平等的门徒》,就表明了这种态度。贝尔尼不仅从女性的角度考察了《约翰福音》中约翰对女性的态度,而且还研究了书卷中作者如何将男性和女性进行文字比对。她在《约翰福音》中发现了六处比对:耶稣的母亲和(忠心的)大臣(约2,4),尼哥底母和那个撒玛利亚妇人(3-4),生来瞎眼的人和马大(9,11),伯大尼的马利亚和犹大(12),耶稣的母亲和所爱的门徒(19),抹大拉的马利亚和多马(20)。她总结出这卷福音是从他们的门徒的身份的本质和价值角度,平等地探讨女性和男性。贝尔尼表示,平等并不意味着相同。相反,平等是要融合差异,而非挑起冲突(贝尔尼,2003)。

144

提高你的技巧: 女性主义批判

无论对于男性还是对于女性,女性主义思想和实践都是颇具争议的。审视你对女性主义所预先持有的观念。当你听到这个词汇时,首先想到了什么?为什么?关于本文勾勒的对福音书的女性主义探讨,你喜欢哪些,不喜欢哪些?为什么?最后,研究福音书中的关键段落之一,并用女性主义解读的方式进行研究。

跨文化解读

《新约》的跨文化读者关注福音书甚于《新约》的其他部分。当然,耶稣的故事本

身并非天然具有跨文化性,因为他是犹太人,主要给犹太人传道。然而,在写作福音书的时代,福音书跨越了多种文化边界而进入到更广阔的世界。最主要的界限就是犹太人和非犹太人(外邦人)的界限;这种差别主导着源自犹太教的很多运动,但到了一世纪末,就以传福音给外邦人为主了。这一过程遭遇了外邦人生活的整体多样性:不同的宗教、不同的种族、不同的文化。这种多样性在福音书里有着栩栩如生的表现,比如,在耶稣的传道中少数几次与外邦人相遇。在某种意义上说,研读福音书本身就是在跨文化理解中的多重操练:我们从现代文化背景下研读地中海文化;我们以几乎外邦人的视角研读一种以犹太人的宗教为基础的宗教;最重要的是,我们与目前那些来自其他文化的民族一起研读福音书。这些民族从其自身出发寻求自我理解和解放。

这就引导我们要简要地看一看跨文化解读的根源和目的。跨文化批判孕育于福音书的基督徒读者的后殖民体验。这些读者试图摆脱殖民列强灌输给他们的阅读方式,从而寻求理解耶稣的故事的不同途径。尽管这些殖民地化的研读方式大部分起源于历史批判方法,本应秉持“中立”和“客观”的立场,但它们实际采用的方式却是服务于殖民地统治和思维方式的。后殖民时期的非西方基督徒从后殖民时期的经验中建立了一种研读文本的方法。于是,耶稣现在变成了与他们一同受苦,并借着他的受难和复活而将他们带向自由的人。

理查德·A·霍斯利(R. Horsley)的《对〈马可福音〉的处境化解读》,十分关注《马可福音》作为一本跨文化的书卷的功用。他认为《马可福音》的故事是写给那些承受君权统治的古代的第三世界的人们的,在这一处境中,《马可福音》应该被当作好消息来读。《马可福音》所展示的耶稣,是参与更新以色列民的先知预言的耶稣。他传讲神国并体现了神国,这一行为惹怒了犹太权威。权威们最终说服罗马当权者处决了耶稣。《马可福音》突兀的、敞开的结尾证明了耶稣,并暗示了耶稣运动将在加利利继续。《马可福音》富有启示性的第十三章表明,它的重点在于反对罗马帝国的最高权力秩序和压迫。只要仔细阅读《马可福音》,都会发现这种对立是随处可见的(霍斯利,2002)。

145

提高你的技巧：跨文化批判

耶稣被误用最多的话语之一就是：“有穷人常与你们同在。”观察《马可福音》十四章7节,《马太福音》二十六章11节或者《约翰福音》十二章8节的上下文的叙述,尽可能全面地运用跨文化视野进行分析。如果那些压迫人的引用这句话,那么对于被压迫的人来说,耶稣的这句话又意味着什么?怎样对这句话进行正确理解才能使其不至沦为经济剥削的工具呢?

跨文化和女性主义批判的评价

女性主义和跨文化解读对很多《新约》学者颇具吸引力。他们高度关注对观福音的研究。目前,对于《约翰福音》的研究也蒸蒸日上。在这里,他们发现了人类解放的活水源泉。他们还激发读者们反省自己**预先的理解**(preunderstanding),即由个人对文本的假设、知识和偏见形成的个人观点——每位读者都有一定程度的预先理解。尽管这些基于意识形态的方法在社会和高等教育方面存有持续的争议,但突显了那些人们看不到但却与人们息息相关的议题。在经济生活全球化备受争议的时代里,福音书的跨文化解读的价值观和世界观,被用于展现那些继续被边缘化的国家中的穷人的生活。以特殊的视角有意识地对福音书进行解读,是对传统的历史解读法有价值的补充或矫正。最后,福音书的女性主义和跨文化解读方式提醒我们,对耶稣的传统的研读和阐释要受到其在生活中得到的结果的检验。理论和实践不能割裂。例如,《路加福音》对耶稣关心穷人的强调,很容易被西方社会的富人视作是相对次要的问题,因为对他们来说,《新约》的跨文化解读是对他们的财富和舒适的极大挑战。不仅如此,《新约》挥之不去的父权制色彩向来被男性读者所忽视或接受,直到女性主义研读向它发出了挑战。这一进程仍在继续。

146 女性主义和跨文化解读也同样受到了否定性的批判。首先,作为倡导批判的一种形式,它们备受争议的本质使人们感到很难投入其中,尤其是刚入门的学生和一些基督教会的非专业人员。当然,这并不意味着进行女性主义和跨文化解读的人根本不应该这样做。第二,福音书中的解放意识形态的确切程度尚有争议。比如,有些学者挑战耶稣支持激进的社会平等的观点,其依据是,在耶稣的时代,这样的概念是闻所未闻的,并且这与他关于神国的观点冲突(如,艾略特,2003)。第三,尽管这两种方法自身是有效的,但很多阐释者认为它们应与其他方法同步使用。很多女性主义和跨文化批判者们在解释《新约》时也使用了其他方法,有历史批判法,也有其他一些更新的方法。这种视角引起的一个普遍的学术抱怨令使用这些新方法的学生们应接不暇:学者们抱怨有些时候这种解读仅是反应自己的意识形态,而并没有对文本本身表现出足够的尊重。毕竟,最好的解读是与文本对话。正如在任何精彩的对话中一样,每一方都必须仔细聆听并审慎地回应另一方。

关键术语和概念

行传(希—罗体裁)·倡导批判·反感·伪福音·作者的意图·确真性准则·双重传统·移情·四文献假说·体裁·多马福音·格利斯巴赫假说·假设性文献·暗含的作者·暗含的读者·L底本·传记(希—罗体裁)·M底本·马可先存假说·回忆录(希—罗体裁)·神迹故事·叙事学批判·叙事性人物塑造·叙事冲突·叙事情节·叙事视角·比喻·经段·预理解·宣讲故事·Q底本·编修批判·三明治·生活背景·大纲·对观福音问题·三重传统·两源说·双重福音假说

研究、讨论和写作

1. 关于福音书体裁你自己有何见解？为什么？
2. 列举古代传记与现代传记之间的差异与相似之处。
3. 如果你正在写一本福音书以解释耶稣的故事和重大意义，你认为哪种文学表达方式（现代体裁）最合适？为什么？
4. 对于福音书的现代解读而言，在罗马世界中，“好消息”的主要涵义之一具有政治性是什么意思？
5. 对观福音的两源说的优点和弱点何在？
6. 阅读葡萄园工人的比喻（太 20:1-16）。在这个故事的每一阶段，耶稣讲述这个比喻有什么重大差异？在你阅读每一阶段时，这些差异对你理解这个比喻产生了什么效果？这些差异如何有效地帮助这个比喻突出要点？
7. 如果要按照重要性来排列确真性的各个准则，那么这个顺序可能是什么？为什么？
8. 从网站上挑选“目前学术界对历史的耶稣回顾”这一文章的任意部分，并将其与对观福音中的相对段落作比较（例如，关于施洗约翰的材料）。它们之间存在什么相似点与不同点？

147

进阶阅读

- Anderson, Janice C. and Moore, Stephen D., 《〈马可福音〉与方法：圣经研究的新进路》（*Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1992）。由 Elizabeth S. Malbon 所写的关于叙事学批判的评论和由 Janice Anderson 所写的关于女性主义批判的研究尤其有价值。
- Bauckham, Richard, ed., 《所有基督徒的给福音书》（*The Gospels for All Christians*. Edinburgh, UK/Grand Rapids, MI: T & T Clark/Eerdmans, 1997）。该书认为福音书旨在面向广泛的读者，而非仅仅面向个体的基督徒团体。
- Borg, Marcus., 《再一次地初会耶稣》（*Meeting Jesus Again for the First Time*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995）。这是 Borg 所著的最易于初学者理解的书，体现了耶稣作为一位“神人”（“Spirit Person”），颠覆性的圣人，社会先知和运动创立者的身份特点。
- Crossan, John Dominic., 《历史上的耶稣》（*The Historical Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993）。在本书里，耶稣被描述为被迫流落的加利利匠人，他传讲了一种激进的信息，即在耶稣的教导和医治中体现的一种神国的平等主义远景。
- Dunn, James D. G., 《记忆中的耶稣》（*Jesus Remembered*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003）。这本书是对耶稣和福音书的权威性介绍；主要内容浅白易懂，学生可以参阅只读内容部分，而将脚注里的延伸性讨论放在一边。
- Fredricksen, Paula., 《拿撒勒人耶稣，犹太人的王：犹太教生活及基督教的产生》（*Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Vintage Books, 2000）。把耶稣体现为一位宣讲启示性神国即将来临的先知。
- Malina, Bruce, and Rohraugh, Richard., 《对观福音书的社会学注解》（第二版）（*Social-Science Comment on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. Minneapolis: Fortress, 2003）。这是一本关于对观福音的社会科学解读的绝佳指南。

- Meier, John,《边缘处的犹太人:重思历史上的耶稣》(三卷)(*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: AnchorDoubleday, 1991, 1994, 2001)。第一卷对初级学生极有帮助。作者将耶稣展现为行神迹的末世论先知。
- Theissen, Gerd, and Merz, Annette,《历史上的耶稣:全面的导读》(*The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress, 1998)。一本对历史的耶稣的研究的所有方面的清晰、全面的导论,也是近来这一论题最好的综合性概述。
- Tuckett, Christopher M,《福音书介绍》(Introduction to the Gospels, J. D. G. Dunn and J. Rogerson 编, *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, 第 989—999 页)。一本对于很多福音研究的重要问题的简明、富有洞见的导论。

我们从《马可福音》开始对观福音书的考察。《马可福音》是篇幅最简短的，然而从几个方面来说，却是所有福音书中最具影响力的书卷。随着快节奏的叙事和对作为有能力的医治者和教师的耶稣的强烈关注，《马可福音》视耶稣是上帝的儿子，是以色列民长久等待的弥赛亚。《马可福音》通过向读者传递追随耶稣就意味着要像耶稣那样为神而受苦的信息，很快就转向了耶稣与其敌人的冲突、受苦和受死。《马可福音》用一半篇幅展现耶稣的活动，直到其生命的最后一周，并用四分之一的篇幅集中描写这最后一周。《马可福音》中关于耶稣即受苦的弥赛亚的信息，带给可能正在承受苦难的教会以好消息。尽管《马可福音》的收尾存在一些文本批判的问题，但是整卷书作为“好消息”的信息被清楚地传递出来。19世纪以前，教会和学术团体都忽略了《马可福音》，但是它现在却处于福音书研究的显赫位置。它既是历史批判解读的首选福音书，也是较新方法研究的首选福音书；较新方法往往先于别的对观福音被用于对《马可福音》的研究上。叙事性的、社会科学的、女性主义的和跨文化的解读方法向来被广泛而卓有成效地用于对《马可福音》的研究。对于很多专业的解读者来讲，《马可福音》是相当精彩的福音书，而且是我们研究对观福音的绝佳切入点。

《马可福音》概述：结构和内容

- I. 耶稣在加利利医治病人和传道的公开事奉(1:1—8:26)
 - A. 福音书的开始；施洗约翰为耶稣施洗(1:1—15)。
 - B. 耶稣在加利利教导众人 and 医治病人；最初的冲突和敌对出现；他拣选十二人作为特别的门徒(1:1—6:6)。
 - C. 耶稣差派十二门徒去传道和治病；他继续行神迹；争议和误解增加(6:7—8:26)。
- II. 耶稣对受死和复活的预言；去到耶路撒冷，受死和复活(8:27—16:8)
 - A. 耶稣预言受死和复活；彼得认耶稣为基督；耶稣改变了形象；他继续教导门徒(8:27—10:52)。
 - B. 在耶路撒冷的侍奉；荣入圣城；在圣殿的行为和遭遇；启示性的讲论(11—13)。
 - C. 耶稣受膏；最后的晚餐；耶稣的被捕、受讯、被钉十字架和埋葬；空坟墓和天使对妇女们关于耶稣复活的证明(14:1—16:8)。
 - D. 由后来的抄写者所加的其他两个结尾：复活的显现(16:9—20)。

提高你的技巧：整体阅读福音书

研究任何《新约》书卷的第一步就是一口气读完它，关注整个文献的安排和基本内容，而不是关注细节。因此，在你对目前的这本书进行更深入的研究前，快速地将《马可福音》一口气读完，并形成最初的整体印象。

导读

本书的导读部分介绍《新约》书卷的基本内容，在此过程中会略微提及所有方法的原始材料。它将讨论真正的作者和一世纪的读者对这个故事的措词和涵义的认识（历史性的解读）；故事的形成（叙事性解读）；社会群体及其成长（社会科学解读）、故事中女人的出现和缺席（女性主义解读），以及对不同人的意义（跨文化解读）。学生不仅应当留意这些材料，而且还应该意识到，所有这些研读方法都可用于《新约》的所有书卷，而不仅仅是我们在这里所提到的书卷。学生们还应展开他们的《新约》文本，与本部分同步进行阅读。这个“导读”不能代替对《新约》本身的直接阅读。

《马可福音》以简单却颇具分量的宣告开篇：“神的儿子，耶稣基督福音的起头”（1：1）。于是，这个好消息的开始就建立在耶稣的社会地位的基础上：他是基督，是弥赛亚，是应许中以色列的拯救者，还是永生神的儿子。开始预备耶稣的道的施洗约翰自身就是一位成就《旧约》预言的使者。约翰在犹太地承担先知的职务，在旷野里宣告自己为犹太同胞预备主的道。这种预备包括呼召犹太人悔改（改变心意，并从个人和社会行为方面顺服于上帝的旨意）、宣告耶稣将要带来上帝的灵并彻底实现这种改变（1：150 2—8）。当约翰为耶稣施洗时，从天上来的声音称耶稣为上帝所喜悦的爱子，用的是《诗篇》二章 7 节和《以赛亚书》四十二章 1 节的话^①。圣灵降临在耶稣身上；圣灵把耶稣催到旷野接受撒但的试探。希律王抓捕了施洗约翰。在耶稣传道之初，耶稣先驱的被捕象征着从一开始，耶稣的传道也要遇到强烈的抵抗。马可总结了耶稣将要再临加利的信息：“日期满了，神的国近了！你们要悔改，信福音”（1：9—14）。

当耶稣呼召四个人作他的追随者时，他在加利利的传道就开始了。他们要成为为神得人（如得鱼）的“渔夫”，意味着这四个人以及耶稣后来呼召的其他追随者都会在耶稣的传道中担当关键性的角色（1：16—20）。耶稣就这样开始了一种社会运动，而非仅仅一种个人的事奉。在描写耶稣传道的一天——在叙述中似乎是第一个全天，马可向读者介绍了耶稣在传道中所行的：依靠权柄教训人，并治愈了很多患有不同疾病的人。耶稣为受压迫的人驱邪（exorcisms）（赶出附在人身上的邪灵），命令那些邪灵在关于

^① 受膏者说：“我要传圣旨。耶和華曾对我说‘你是我的儿子，我今日生你。’”（诗 2：7）。“看哪，我的仆人，我所扶持、所拣选、心里所喜悦的，我已将我的灵赐给他，他必将公理传给外邦。”（赛 42：1）——译注

耶稣的事情上保持沉默，这是《马可福音》中秘密主题的第一个事例。耶稣还在很多人身上行了治愈的神迹。第二天清早耶稣找地方去祷告，结果受门徒敦促而继续他的活动(1:21-38)。福音书中的措词和治愈的行为统一在耶稣的侍奉中，以此宣扬神国。

《马可福音》一章40节至三章6节提到了耶稣的传道从迦百农开始，很快扩展到加利利全地。也许是因为有关耶稣的广泛骚动——就如所发生的一样(1:39-45)——使得耶稣的公开旅行和传道变得更加困难，这一秘密主题现在延伸到一个被治愈的麻风病患者身上(患有某种皮肤病的人)。在加利利海边的这个镇子上——耶稣现在的事工基地，《马可福音》安排了一系列的文士、法利赛人和其他反对耶稣的事件(2:1-3:6)。在这些事件中，他们反对：(1)耶稣的赦罪(2:1-12)；(2)耶稣与“罪人们”的友谊，尤其是与“罪人们”社会性的同桌而食(“共餐”)(2:15-17)；(3)耶稣的门徒对禁食的疏忽(2:18-22)；(4)耶稣和他的门徒因掐麦穗而干犯了安息日(Sabbath，这是犹太人在每一周的最后一天进行安息的圣日)的律法(2:23-28)；(5)耶稣在安息日治愈了一位在另一天也可以被治愈的人，从而干犯了安息日律法(3:1-6)。在这些事件中，耶稣将自己的事奉建立在自己的权柄之上，不符合当时犹太人的宗教期望，尤其是那些有权势的人。这种反对在三章6节里导致法利赛人和希律党人密谋要杀害耶稣——读者或听众几乎还没有进入《马可福音》，就已经觉得耶稣的死是必然的了！《马可福音》结束了前面的部分，并用总结性的概要开始了一段新的叙事，即现在耶稣吸引了加利利以外的越来越广阔的地区的人来跟随他，包括外邦地区的人(3:7-12)(福音书中的总结性概要往往标志着叙事的转折点。)这里《马可福音》首次提及福音书跨越了文化障碍。

在下一部分叙事的开始，耶稣拣选了十二门徒作为使徒(apostles)，作为“被派遣之人”去传讲他的信息并驱邪。这十二门徒大致是按名望大小排列的，从著名的彼得到臭名昭著的加略人犹大。提到犹大时，作者用了“卖耶稣”一语，如此读者就晓得了耶稣是如何被抓的。在三章20-35节，我们在《马可福音》中首次遇到一次讲述两个故事的叙事安排：作者先讲了一个故事，中间却完整地插入另一个故事，最后再续完最初的那个故事。这种形式叫作夹层(Intercatation)，但是学者们经常称之为马可式三明治(Markan Sandwich)。在第一个马可式三明治的一边，是耶稣的母亲和兄弟的到来，他们不理解耶稣的行为，并想对之予以“限制”，也许，是为了维护这个家庭的社会声望。在这个三明治的中间，是来自耶路撒冷的文士的故事，他们诬陷耶稣靠着鬼王赶鬼。耶稣清楚地表明，争战的宇宙层面正在继续，即撒但的国正在反对那与耶稣同来的神的国。耶稣宣布说，将耶稣的事工归结为撒但而非圣灵，是“不可饶恕的罪”——那是对神最大的亵渎。在这个三明治故事的另一边，耶稣的母亲和兄弟终于来到，耶稣给了他们关于在神国里亲戚关系的惊人消息：“凡遵行神旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母亲了。”在这个三明治故事的结尾，马可插入的教导很清楚：跟随耶稣及其教导，就会带人进入一个新的家庭和新的亲属关系体系里，这个体系承认耶稣的

事工是出于神的祝福和权柄。

接下来的一部分(4:1-34)是关于神国的比喻的汇集,是《马可福音》叙事的第一处汇集,(另外一处汇集在十三章)。虽然耶稣的传道现在还集中在城里,耶稣却采用了听众们很熟悉的乡村和耕种的比喻材料。按《马可福音》顺序,用三个种子生长的比喻(撒种的比喻在四章1-20节,种子成长的比喻在四章26-29节,芥菜种的比喻在四章30-32节)解释在耶稣传道中已开始发生的事情——种子象征神国被播种,并且这国将要长大。撒种者和种子的比喻,以及耶稣向门徒所做的隐秘的阐释,说明只有一些人能接受他所宣讲的神国,甚至在这些人中,也有一些失败者。尽管耶稣所传的道没有被撒在人的心里或成长起来,神仍旧要赐下丰厚的收成。这章对于第一个比喻的阐释引导读者/听众去理解接下来的比喻。《马可福音》四章11-12节说,耶稣对那些外面的人说比喻,是为了让他们可能既不理解,也不归信。《马可福音》在这里略微提到耶稣对自己人的教导的负面结果:在他们中间,大多数人不理解他的教导,也不跟随他的道路。耶稣的比喻既吸引人,又令人不快。这些比喻既显明又掩盖了“好消息”。然而,耶稣用这些比喻的目的,并不是为了让神国的道变得难以理解和接受。以下三种方式解释便可阐明:所有这些比喻表示非同寻常的生长将要发生;这些关于灯台和隐藏事物的比喻再次表示耶稣的道必要成就;在这章结尾马可总结说,“照他们所能听的”,耶稣就用比喻对人群讲说,并在没有人的时候把一切道讲给门徒听。

《马可福音》继续叙述耶稣的活动。读者在四章35节到五章43节会看到四个神迹故事。首先,耶稣平静了加利利海的惊涛骇浪(4:35-41),这大大地震惊了他的门徒。在那里关于耶稣身份的问题变得尖锐起来。第二,当耶稣治愈了那个格拉森人(可能是外邦人),赶出了附在他身上的鬼“群”(5:1-20),他与污鬼争战并胜过了污鬼。这种神迹的模式类似于早先出现在一章21-28节中的污鬼的故事;然而,这里的叙述更加详细和戏剧化,表现出了马可的叙事能力。在赶鬼的结尾,这人想要跟随耶稣作他的门徒,但耶稣拒绝了他的要求并反转了秘密主题,告诉那人回到亲属们身边并把“主为你所作的是何等的大事”告诉他们,那人加倍地遵从这一命令,把这个消息传遍了低加波利地区,这个地区就是被亚历山大大帝及其后继者发现的“十城”之地。在五章21-43节的第二和第三个神迹是另一个马可三明治,这里涉及两个女人。耶稣启程去医治睚鲁的女儿,然后(三明治的中间部分)无意中治愈了一个患血漏的女人——当这个女人以纯粹的信去摸耶稣的衣裳时便治愈了,最后耶稣到达并治好了因未及时医治而已死亡的睚鲁的女儿。耶稣对那个女人和那些被他治好的人说“你的信救了你”(5:34),表明耶稣治病的权柄跟人相信耶稣是作为神的中保而治病的意愿有关。他的神迹既不是机械的,也不是充满魔力的。这部分以另一保守秘密的命令收尾(5:43)。

在六章1-6节,耶稣回到他的家乡拿撒勒。他在犹太会堂有关属他之人的教导和使命引起了人们的怀疑,随后又导致了激烈的反对,但是耶稣此时避开了死亡。在

六章 7—33 节,我们遇到另一个马可三明治:六章 7—13 节叙述了耶稣派遣十二门徒;在六章 30—32 节门徒们返回;其间,作者用冗长的倒叙叙述了希律王应妻子和养女的要求杀害了施洗约翰(14—29)。在这个倒叙中,女人和男人在复杂的性别、性和政治社会背景下联合起来抵制良善。约翰证实自己是耶稣忠实的先行者,甚至在受苦和死亡时也未动摇。在门徒们的传道旅程中,他们呼吁人悔改、为人驱鬼并“用油”治愈患者(耶稣没有使用油),所有这些都是耶稣自己使命的延伸。耶稣奇迹般并富有同情心地喂饱了跟随他的五千男人(暗示在那里也有妇女和孩子,但并没有计算在内)。之后,耶稣行走在加利利的海面上。耶稣是神的儿子(1:1),不仅仅暗示在他在水面上行走的事上,也暗含在他在六章 50 节的回答里面:“是我。”这一回答令人回想起在希伯来《圣经》里上帝的名字:“雅威”(这个“是我”在《新标准修订版》中很模糊,被翻译为“那是我”)。然而,门徒误解了这个神迹和面包的加增,因为他们的心愚顽(6:52)。接下来,是前面叙事的另一个马可式总结(6:53—56),这一次概述的是加利利村民对耶稣诸多的治愈事迹的热情。有些病人只是摸了他的衣裳就得了治愈。这一叙述回顾了五章里面那个怀着纯粹信心的女人得治愈的事。

153

尽管有这些神迹,来自耶路撒冷的法利赛人和文士却很烦恼,因为耶稣及其门徒没有遵守他们更为严格的礼仪洁净形式(7:1—23)(《马可福音》在三至四章解释过洁净的意思)。耶稣谴责他们把上帝的律法仅仅理解为人们外在洁净的仪规,这阻碍了神要求的真正的内在洁净。《马可福音》清楚地表明,耶稣用这个教导废除了犹太教所定的规矩:“这是说,各样的食物都是洁净的。”(7:19)随着耶稣继续传道,他在推罗境内——在犹太地以外,遇到一位不知名的叙利腓尼基族(外邦人)妇人,妇人表明了什么是真正的信心。耶稣起初断然回绝她,侮辱她是外邦“狗”,但是,这个妇人以大胆不懈的信心回应说,她仍配得到一丁点儿耶稣的怜悯。耶稣喜悦妇人的信心,立刻治好了她的孩子(7:24—30)。下一个神迹中,耶稣治愈了一个也可能是外邦人的聋哑人;其中,描述了耶稣与那个受折磨之人的不寻常的次数的接触(对耶稣而言),包括吐唾沫抹那个聋哑人的舌头(7:31—35)。然后《马可福音》暗示到,人们对耶稣能力不断增长的热情,使得他们日益丢弃为他保密的命令(7:36—37)。

读者们对六章里提到的耶稣喂饱五千人的事还记忆犹新,耶稣又奇迹般地喂饱了四千人(很显然这次包括妇女和孩子),这显示了他在外邦人地区不可思议的能力(8:1—10)。耶稣与其敌人和仍旧懵懵懂懂的门徒们的后续对话,戏剧性地加剧了对耶稣在世的日子能否被理解的怀疑;如果连他自己的门徒都不能理解他,其他人当然就更不能理解他了(8:11—21)!接下来对瞎子的治愈,在《马可福音》(以及在其他地方)中由耶稣所行的神迹里是独一无二的;耶稣的第一个动作给了瞎子模糊的视线,直到耶稣再次尝试时,那人才能清楚地看见了(8:22—26)。这种叙事形式表现了瞎眼的人如何回复了对神的信仰,这也是《马可福音》在这部分的一个主题。

《马可福音》的后半部分从第八章 27 节开始。彼得敏锐地认出耶稣是弥赛亚,是

神的儿子(8:27-30),这是福音书的转折点,揭示了耶稣身份的真相。这个真相与那些关于耶稣的正面的却不恰当的普遍评价相左,如把耶稣当成是施洗约翰死里复活、当作以利亚死里复活以及当作先知。然而,耶稣以要求为他的身份保密的命令做回应,即要求对他是弥赛亚的身份保持沉默,这与我们在前面经常看到的一致。之后,耶稣第三次预言自己的受难和复活,表明他是什么样的弥赛亚(8:31)。彼得拒绝接受这个受难的人子形象,耶稣断然斥责这种拒绝来自魔鬼。不仅耶稣必须受苦和受难,而且到最后那些跟随他的人也这样受苦和受难。这种对耶稣作为受苦

154 的基督或弥赛亚的理解,是《马可福音》中耶稣形象的核心,也是那些跟随耶稣之人的生活

的生活的中心(8:34-37)。在第八章38节出现荣耀和可耻的术语,因为耶稣警告那些以他为耻的人或许能避免受苦,但当人子在他父的荣耀里,同圣天使降临时,也要把那人当作可耻的。

在这些情节后是耶稣的变像(transfiguration),或他的身体由属世变成了属天的(9:2-13)。这表明了耶稣的身份,来自天上的声音确定耶稣就是神的儿子;这也预见了耶稣在复活中荣耀的命运。但门徒们,尤其是彼得,当他纯粹出于情感“不知道说的是什么”时,从另一方面反映了他们信心的不足。下山的时,他们遇见一个被鬼捉弄的男孩,当耶稣在山上时,他的门徒未能治愈那个男孩。耶稣自己治愈了那个男孩,表达了对门徒不能赶出那鬼的强烈失望。他为门徒的小信而谴责他们(9:14-29)。

去往加利利的旅程以耶稣第二次预言自己的受难和复活开始(9:30-32),尽管看到过耶稣改变了形象,门徒们还是不能理解耶稣的预言。他们对十字架的方式缺乏理解,这一点戏剧化地表现在他们彼此争论谁将在神国里为首(9:33-37)上。在迦百农,当耶稣最终开始去犹太不祥的旅程时,他向门徒们讲述了关于神国生活的各种教诲(9:33-10:31),这是他死前最后的重要教诲。这些教诲的主旨在最开始就已经确立:耶稣警告十二门徒,并且通过他们警告他的跟随者,不要追求作天国里最大的,而是要作众人的仆人,要作在社会标准下在声誉和重要性方面最小的人。耶稣以接受小孩子为例解释他的教导,小孩子也是在社会标准下的卑贱者(9:33-37)。接下来,耶稣的门徒试图阻止一个没有跟随耶稣的人奉耶稣的名治病(9:38-41),这引起了关于群体内和群体外的社会性争论。耶稣下令门徒们要允许这个人继续奉他的名去治病(9:38-41)。这一事件之后,耶稣对追随者进行教导。这一事件保守地说可以避免人们被阻挡而远离真道,积极地来说它可以促进彼此和睦共处(9:42-50)。

当耶稣开始去犹太的旅程,法利赛人用离婚问题试探耶稣,引起了反对耶稣的声音。耶稣的阐释超越了摩西律法,直言上帝起初造男造女的目的。他禁止离婚,尤其是主内之人的另娶或另嫁(10:1-22),不管离婚最先是由丈夫引起的还是妻子引起的。然后,耶稣又回到了谁能进入神国的问题上。耶稣在十章13-16节中再一次欢迎小孩子,并且纠正了认为只有那些具有社会声望的人才能进入神国的错误观念。对

于耶稣而言,上帝的国/律法只需要人的顺服,小孩子低下、卑微的社会地位正是象征着这种顺服。成人如何拥有——或欠缺——这种顺服,在下面关于富人的叙述中表明了出来(10:17-27)。当富人说他已经遵守了上帝所有的诫命时,耶稣考验他变卖所有的财产,并将所得的分给穷人。尽管这个人没能这么做——是因为这将使他整个家庭蒙羞,但是观点是很清楚的:要跟随耶稣,就要能为耶稣舍弃所有。那些为耶稣作出巨大牺牲的人将要在今世和来世得着赏赐(10:29-31),但是耶稣再次提到受难——他们将因为跟随耶稣而遭受迫害。雅各和约翰没有理解耶稣的教导,想为他们自己谋求神国里的高位(10:35-45)。相反,耶稣激发他们跟随他而“喝耶稣所喝的杯”和“受耶稣所受的洗”,这二者都象征着分享耶稣苦难的考验。当耶稣治愈了那个在耶利哥——最靠近耶路撒冷的城市——的瞎子巴底买时,耶稣进入耶路撒冷的旅程就进入了尾声,这是《马可福音》中耶稣将要行的最后一个神迹。

155

《马可福音》接下来的部分刻画了耶稣进入耶路撒冷城、传道、在那里冲突的升级以及关于末世的教导(11:1-13:37)。所有这些都指向耶稣的死和复活。在第一天,耶稣打发两个门徒去牵来一头驴驹,这也是他预言要得到的。耶稣荣耀地进入耶路撒冷城,但却是骑着这象征顺服的动物(11:1-11)。另一个马可式三明治叙述了耶稣的下一个行为:咒诅不结果子的无花果树,洁净圣殿,发现那棵无花果树枯干(11:12-25)。不结果子的无花果树,就是指那些不结果实的犹太领袖,他们将圣殿污秽成“贼窝”,违背了神要将圣殿作为万民祷告的殿的本意。接下来耶稣借着被他诅咒而枯死的无花果树的例子,在十一章22-25节中教导他的门徒:在遭遇阻力时,凭着信心祷告的力量是何等地大。

耶稣在圣殿的行为引起了有权势的人更大的对抗,因为他们认为耶稣不具有那样的权柄(11:27-33)。这是他们反对耶稣的几个“陷阱”中的第一个。当对手们企图引诱耶稣说出他们可借机逮捕或惩罚他的一些话时,《马可福音》在此表现了耶稣超凡的智慧。社会科学解读法解释了这些挑战和还击的转换——耶稣的敌人挑战他的声望和权柄,而耶稣的回答回避了这些挑战,并彻底击败他的敌人,因此坚固他的地位和羞辱他的敌人。法利赛人及希律党人关于缴税给凯撒(12:13-17)的问题,和撒都该人关于复活的问题,也是敌人设置的陷阱(12:18-27)。这些充满敌意的对抗表明,在耶路撒冷的所有犹太人群体的领袖对耶稣持有普遍的仇恨(然而这里还没有出现罗马的政治权威)。然而,并非所有的犹太领袖都反对耶稣:一个文士向耶稣求问最大诫命的问题(12:28-34),并得到耶稣的嘉许,因为他离神的国不远了。之后,为了回应很多充斥着敌意的疑问,耶稣就弥赛亚是大卫子孙的这一问题给对手们布设了一个陷阱,而对手们根本不愿意回答这个问题(12:35-37)。这部分以耶稣教导跟随者关于有信心的行为结束。耶稣谴责文士喜爱社会声望,掩饰对寡妇的经济压迫,以及在公共场合假冒为善,以此从反面证明了什么才是出于信心的行为,同时以穷寡妇为圣殿慷慨捐赠她最后的小钱的事——这也许是被文士压迫后仅有的财产(12:38-44)——来正

157

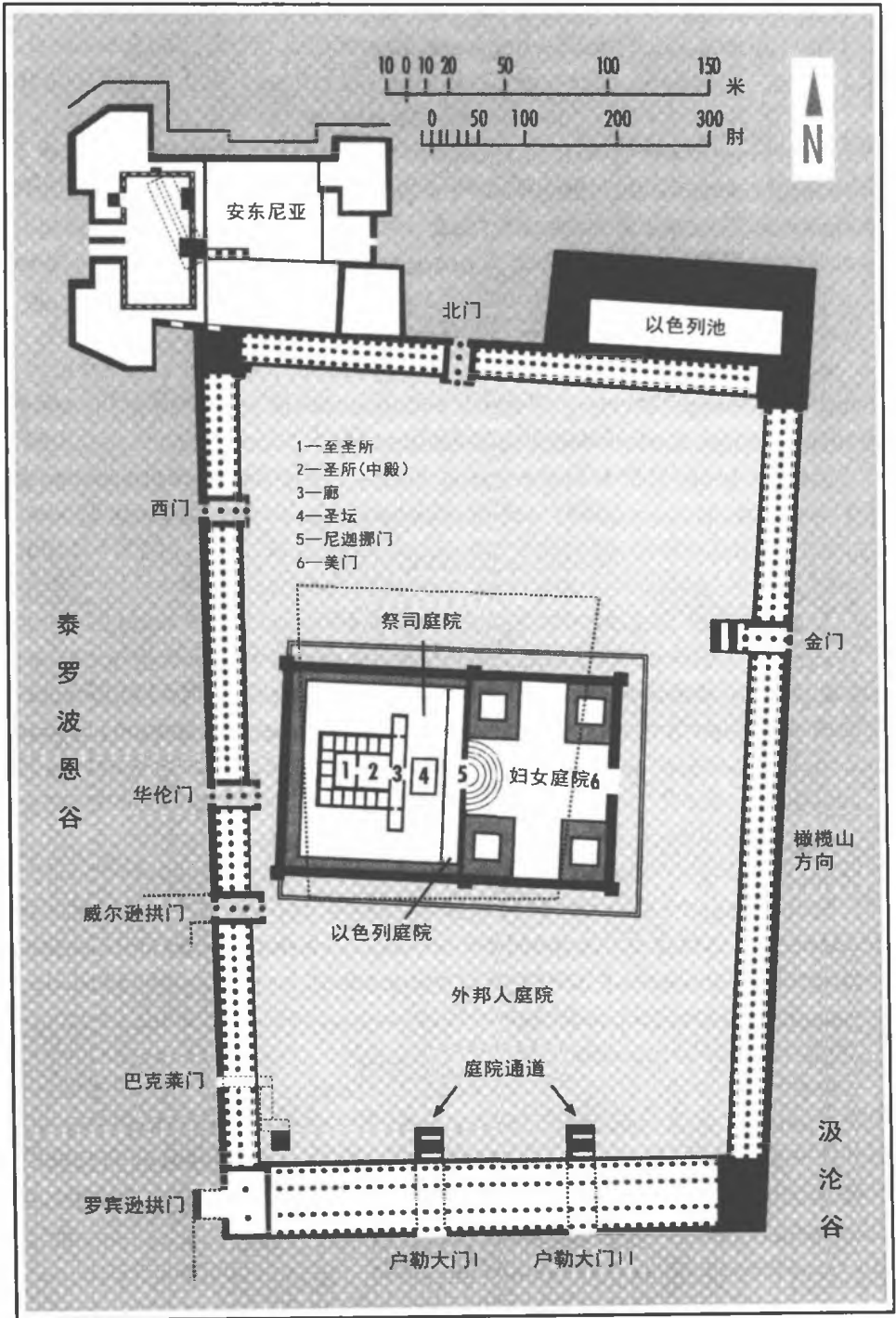


图 6.1 耶稣时代的耶路撒冷圣殿

面说明什么才是出于信心的行为。

十三章的末世演讲是《马可福音》中仅有的耶稣关于末世的 two 篇演说中的第二篇，采用了强烈的否定语气。它展示了三类材料：第一，对圣殿被毁的可怕的预言性警告；第二，对门徒们未来所受迫害的教导；第三，关于对末日来临的警醒。最后一点耶稣教导了需要门徒警醒的更加详细的启示性的异象：自称是耶稣在荣耀里再临的假冒弥赛亚的骗子，国与国之间的争战，拜偶像的“那行毁坏可憎的”，站在不当站的地方的，天上的异象。尽管耶稣在教导中提到关于末日的信息和末日来临时异象，末日还是会毫无预兆地临到每个人，甚至耶稣的跟随者。只有神知道末日的日期；就连天使，甚至耶稣自己都不知道那日子何时来临，所以这章最后的信息就是门徒必须“警醒”，为那日子保持谨慎和盼望。

接着叙述情节继续。《马可福音》以反对耶稣、耶稣被膏、最后的晚餐、被抓、受审、被钉、埋葬和女门徒们发现空坟墓(14:1-16:8)等情节掀起了高潮并以之作结。这部分是以另一个马可式三明治开始的：祭司长和文士图谋杀害耶稣，一个妇人用至贵的香膏抹耶稣，犹大加入针对耶稣的阴谋之中(14:1-11)。对耶稣奢侈的膏抹是“为了埋葬我用的”，耶稣在被埋葬时不能得到这样的膏抹；这告诉读者三明治的中间这个特殊的情节还将继续。为逾越节的预备(14:12-16)不仅为耶稣在最后的晚餐上的行为提供了背景，而且也表明了耶稣预知将要发生的事情的能力。在最后的晚餐上(14:17-25)，犹大预谋把耶稣交给死敌的行为，与耶稣以面包和酒作为自己的身体、以死献出自己形成戏剧性的对比。

正对耶路撒冷的橄榄山上的客西马尼园，是下一部分叙事的地点背景(14:26-52)，《马可福音》的受难叙述(passion narrative)适时地开始了，耶稣的身体、情感和灵魂受苦的故事从他的被捕一直延伸至他被埋葬。耶稣预言他会遭到门徒们的遗弃，彼得会不认他(14:26-31)。然后，耶稣因自己即将死亡而心中挣扎，并求父神使他免于受难。但是当神对耶稣反复的祈求保持沉默并且耶稣发现他的门徒们三次睡着后，耶稣接受了他既知的神的旨意，并称他被抓的时候到了(14:32-42)。随着假意的亲嘴——经常用于亲属和朋友间的问候形式，犹大把耶稣出卖给了那些手拿兵器的人，他们是祭司长和文士派来的。经过轻微的暴力抵抗之后，所有的门徒都逃跑了。其间，一个没有名字的跟随耶稣的年轻人为了逃避逮捕的官兵，丢下麻布，赤裸着逃跑了(14:43-50)。

那些抓捕了耶稣的人将他带到犹太领袖那里接受审讯(14:53-65)。尽管《马可福音》清楚地表明在所有有关耶稣的指控上耶稣都是无辜的，尤其是耶稣许诺将毁了圣殿的指控。耶稣还是受到犹太公会(Sanhedrin)的审讯——犹太公会是犹太人的宗教法庭。面对虚假的见证和充斥着敌意的审判，耶稣勇敢地坦承自己是神的儿子，所以被灌以说僭妄的话的罪名而被判死刑。然后《马可福音》感人至深地叙述了一个对比的场景，即彼得以怯懦的方式亵渎了耶稣，并为了自救而不认耶稣(14:66-72)。被大祭司指控为有罪之后，耶稣受到屈辱的对待。然后，犹太公会将耶稣解到作罗马巡

抚的本丢·彼拉多面前(15:1-15)。在简短的听证之后(因为耶稣不是罗马公民,所以没有经过正式的审讯),彼拉多想释放耶稣,但当他这个计划受到由犹太领袖煽动的普遍抵抗之后,他交出耶稣去钉十字架。在这个过程中,耶稣受到罗马兵丁的粗暴对待。《马可福音》在犹太人和罗马人的两种司法审讯场景中刻画了一个明显的对比,在两种审讯中,耶稣都被证明是无辜的。犹太人审讯中的虚假见证证明耶稣的敌人是错的,而彼拉多则清楚耶稣是无辜的。这个无辜很重要,因为它赋予了耶稣的死一种牺牲的意味。在每场审讯的结尾,耶稣都被判处死刑,被吐唾沫和嘲弄——被一些犹太公会成员和犹太看守嘲弄为先知,被罗马兵丁嘲弄为“犹太人的王”。

在去往被称为各各他(“髑髅地”)这样可怕的十字架刑场的途中,耶稣精疲力竭,一个名叫西门的古利奈旁观者,在罗马行刑分队的强迫下背起耶稣的十字架(15:21-24)。耶稣钉死在十字架上的叙述要比对他的受审更快(15:25-39)。《马可福音》所提到的细节并没有直接描述钉十字架,因为多数读者对此过程较为熟悉;相反,他引用了《旧约》中对无辜受苦者的描述,开始是和着没药的酒,最后是蘸醋的酒(箴 31:6-7^①;诗 69:22^②),并且通过拈阄的方式分了耶稣的衣服,所有这些,导致耶稣的赤身露体(诗 22:19^③)。三群人谈到耶稣的十字架:路过的人,祭司长和文士,以及与耶稣同钉十字架的两个罪犯。他们都羞辱耶稣,将侮辱加在他致命的伤口上。临近这个恐怖过程的结尾,耶稣在十字架上第一次也是最后一次说话,耶稣再次引用诗篇二十二章,表达了自己被“我的父”离弃的深深的悲痛。然而,就在耶稣死的那一刻,却出现了惊人的逆转,上帝证明了耶稣是无辜的。首先,标志圣殿圣所的幔子被撕裂了,打破了那神圣地与外界的阻隔,并影射圣殿的毁灭就要来到(十三章)。第二,执行死刑的罗马百夫长最终理解了犹太公会成员和彼拉多所不理解的东西,即“这人真是神的儿子”。

《马可福音》随之介绍在加利利跟随耶稣的妇女,他们同着耶稣进入耶路撒冷(15:40-41)。只有这些跟随着耶稣的妇女目睹了他的死,但是也许是无人陪伴的妇女必须远离男性这一社会习俗的约束,她们也只是从远处观望。耶稣死在十字架上之后,《马可福音》叙述了亚利马太的约瑟埋葬耶稣的成功努力——具有讽刺意味的是,《马
159 可福音》的读者认识到,唯一帮助耶稣的竟然是一个与耶稣早先没有任何接触的人(15:42-47)。忠实于耶稣到最后的那些妇女们,现在又追随着约瑟,把耶稣埋葬到用滚石作墓门的一座坟墓里。在十六章,她们在安息日的清早去到坟墓。她们那句(打开坟墓,膏抹耶稣以完成对耶稣的正式埋葬)感人且带修辞的提问“谁给我们把石头从墓门滚开呢”,预示着在这个场景中正在等待着她们的神的介入。坟墓已经空了;一个被当作天使的年轻人在那里,但却不见耶稣的身体。一个响亮的声音宣告:“他已经复

① 可以那浓酒给将亡的人喝,把清酒给苦心的人喝,让他喝了,就忘记他的贫穷,不再记念他的苦楚(箴 31:6-7)。——译注

② 应为诗 69:21“他们拿苦胆酒给我当食物;他们拿醋给我喝。”——译注

③ 应为诗 22:18“他们分我的外衣,为我的里衣拈阄。”——译注

活了……他在你们以先往加利利去，在那里你们要见他”，这个声音宣告耶稣最终战胜了他自己曾预言过三次的死亡(8:31;9:31;10:34)。在十六章8节中，那些妇女的反应非常令人震惊，她们违背了天使让她们将这个大好的消息告诉门徒和彼得的命令。她们因为害怕而逃跑了，同时出于恐惧也没有将此事告诉任何人。最后具有巨大讽刺意味的是，关于耶稣的秘密似乎传开了！（关于《马可福音》不同的结尾将在下面的文本批判部分进行探讨。）

www 参见网址上《马可福音》叙述顺序的地点图表。

历史解读

在以历史批判法对《新约》文献进行阐释时，我们从《新约》导论所涉的一些问题(NT Intrduction)开始讨论：真实作者的身份，我们所能了解的有关真正的读者及其背景的信息，福音书的日期，写作目的和可能的来源等。然后我们将讨论在历史阐释中的其他议题。

《马可福音》概述：历史解读摘要

作者：匿名。传统上认为是耶路撒冷的约翰·马可(John Mark of Jerusalem)(使12:12,15;37;腓1:24)。今天，多数学者认为，作者是一位不知名的第二代基督徒，可能是一个归信基督教的犹太人。

日期：可能在公元60年代后期到70年代初期。

读者：面临迫害的外邦基督徒，很可能是在罗马，也有可能是在叙利亚或亚历山太。

来源：尽管一些学者认为，《马可福音》取材于大量的前马可书写来源(pre-Markan written sources)(例如，一卷完整却较短的福音书，如《秘密马可福音》)，大多数学者认为《马可的秘传福音》引用了一些较短的来源，比如寓言或神迹汇集。

目的：通过叙述耶稣的苦难、死亡、复活和再临鼓励正在经受艰难和迫害的基督徒。

作者

《马可福音》是匿名创作(anonymously authored)的作品，即它在文本中没有提供作者的名字。（“马可”是写在书上，而不是出现在内文中）。作者从未给予关于他/她自己的任何直接的信息，并很谨慎地用第三人称进行叙事。因此，我们必须从两个途

径猜测作者的身份：一是**外部证据**(external evidence)，即后来的基督徒关于是谁撰写了本卷福音书的陈述；二是**内部证据**(internal evidence)，即当我们“从字里行间研读”时从书卷本身推断出谁是它的作者。我们首先从考察《马可福音》的外部证据入手。在二世纪中期，一位重要的基督徒作者游斯丁(Justin) (“与特来弗对话录”，106. 3)提到一本他称作“彼得的生平”的书，引用了唯有《马可福音》三章 16—17 节才有的一段文字。优西比乌(Eusebius)《教会历史》，3. 39. 15—16)记录了关于《马可福音》在二世纪的早期的传说，即帕皮亚(Papias)收到的“长者”的来信：“正在成为彼得的阐释者的马可，作了很精确但不整齐的记录，他记录下彼得所能回忆起耶稣所说的或所行的一切。”通过幸存的手稿和教会作者的证据判断，“根据马可的福音”这个书名很可能跟二世纪末期的这种作品有关联。在早期教会的证明文献中，除了马可以外没有发现其他作者的证据遗留下来。

谁是马可呢？在当时，马可这个名字非常普通，这个普通的名字使《新约》提及的这个人变得复杂。《使徒行传》提到，在早期教会中有个被称作“姓马可的约翰”的犹太人，即**约翰·马可**(John Mark)，但也只有一次简称他为“马可”(15:39)，而且是跟彼得、保罗和巴拿巴联系在一起。在《腓利门书》的 24 节，(一封公元 60 年发出的信)，保罗提起一位马可，他是保罗写信所在地的同工。《歌罗西书》四章 10 节告诉我们这个马可是巴拿巴的表亲，这与《腓利门书》中的叙述一致，或许是根据《腓利门书》的叙述而来。首先，在可能成书于公元 80 年代罗马的《彼得前书》中，被彼得视为“儿子”的马可当时与他在一起(彼前 5:13)。多数学者认为帕皮亚提到的就是这个(约翰)马可，即记录下耶稣所言所行的那个人。然而，帕皮亚是正确的吗？尽管他所说的关于马可和彼得的事情似乎足够真实，但是另一方面帕皮亚却以混杂事实和流言的收集者著称于世，甚至在古代即已享有这样的名声——他没有足够的能力或兴趣去区别这些。福音书的内部证据中，几乎没有什么可以用来支持帕皮亚的观点，大多是将之归为疑问。首先，就如帕皮亚可能推断的：虽然彼得是《马可福音》里十二使徒中最重要的使徒，但并不意味着彼得就是福音书的来源。彼得是《马太福音》和《路加福音》中的首要使徒，但是仍不能由此推导出那些福音书是源于彼得的。第二，假定这卷希腊语福音书的作者**约翰·马可**，是一位讲亚兰语并且较早成为基督徒的耶路撒冷犹太人，但这一假定却很难与此卷书不是从亚兰语翻译过来的印象相符。《马可福音》似乎是依据来自于希腊的来源和传统。第三，《马可福音》似乎混淆了巴勒斯坦地理上的个别地方，所以
161 不像是在那里成长的人。基于这些原因和其他的原因，今天的多数学者认为**约翰·马可**不是本卷书的作者。作者仍为匿名作者的情况仍将继续。

www 阅读在 PBS 电视网址回顾用历史批判法研究《马可福音》的文章：“从耶稣到基督”。

日期

我们从考察最早的可能的写作日期开始。那些相信帕皮亚的观点——即《马可福音》记录了彼得的回忆——的学者通常认为，《马可福音》的写作时间在公元60年代中后期，接近彼得的去世时间。爱任纽(Irenaeus)也将此时间确定在彼得和保罗死后不久，亚历山太的革利免(Clement of Alexandria)注意到这个时间与他们去世的时间接近。从本质上讲，对时间的测定是由于《马可福音》未能表明第一次犹太人反抗罗马的起义的细节的信息而导致的，尤其是关于耶路撒冷的陷落。马丁·亨格尔(Martin Hengel)通过对《马可福音》十三章仔细的研究后认为，《马可福音》很有可能写于犹太人反抗罗马的起义的早期，即从公元66—70年间。这章反映了这场战争的开始，而不是战争的高潮或战后：一个打仗传闻四起的时间(13:7—8)；这一期间对跟随耶稣的人的迫害加巨，他们或许因为追随耶稣而拒绝加入这场起义(13:9—13)；此外，还有假先知出来声称自己是耶稣(13:5—6, 21—22)。当耶路撒冷城被攻陷的时候，逃跑变得很迫切，但是耶稣教导人们要祷告逃跑不要发生在冬季与圣殿被摧毁的实际时间相冲突，因为耶路撒冷城陷落于公元70年的夏天(13:14—20)(亨格尔，1985, 14—28)。起义开始的日期也与尼禄于公元64—65年迫害罗马教会的历史情况一致，所以《马可福音》最早的写作开始时间点是公元65年左右。

至于写作的最晚的可能时间，亨格尔分析认为是公元70年。对观福音书之间的联系也提供了某些证据。若《马可福音》分别成为《马太福音》和《路加福音》的来源——后两者成书于80年代或90年代初期，多数学者认为，若《马可福音》成书于公元75年之后似乎不大可能。因为《马可福音》没有足够的时间去传播，尚不能确立适当的地位令《马可福音》及《路加福音》将其作为来源使用。当把所有这些关于日期的证据归拢时，它就引导我们达成一个广泛的学术共识，即《马可福音》成书于公元60年代晚期。

听众

我们再次以外部证据开始。二世纪末期亚历山太的革利免(教会历史，6.14.6)提出，罗马是马可写作福音书的地方。这个断言得到今天大多数学者的支持，学者们还得出《马可福音》的听众是罗马的教会的结论。 162

然而，既然存在着彼得在罗马被杀害这一个坚固传统，这个地方可能成为帕皮亚所建立的彼得和马可之间联系的富有想象力的来源。从内部证据来判断，《马可福音》中拉丁语言式(Latinisms)的出现——即从反映拉丁语法的拉丁语和来自拉丁语的希腊语外来词——暗示这是一个说拉丁语的场所。拉丁语现象在商业和军事用语中很普遍，在罗马帝国随处可见；但是在《马可福音》中，这么多拉丁语言现象的出现可能指向一个使用罗马语的场所。另外，在《马可福音》中，可以发现与保

163 罗于公元 50 年代中期写给罗马信徒的书信有相同的观点。例如,《马可福音》的“(耶稣)宣布所有食物都是洁净的”(7:19)类似于《罗马书》的十四章 14 节:“我凭着主耶稣确知深信,凡物本来没有不洁净的。”对于多数阐释者而言,将读者定位于罗马所引起的最大的争论,是与《马可福音》的主旨以及罗马教会的历史情境相关联的。《马可福音》着重强调的耶稣的受难、耶稣的跟随者要为耶稣受苦的必要性,以及耶稣被抓时门徒们的逃跑等,都表明《马可福音》是写给一个曾遭受过迫害却跌倒的教会,以此纠正他们的过错并鼓舞他们。尽管基督徒在公元一世纪的各个城市受到监禁迫害,但只有在罗马的教会遭受了致死的迫害,即公元 64 年尼禄残害基督徒的事件。

到达罗马的一个主要路线就是加利利,或是靠近叙利亚或北部的约旦的巴勒斯坦。马克森(W. Marksen)将《马可福音》中的加利利与耶路撒冷作了比较;加利利是教会看见耶稣的地方(可 16:7),也是教会的未来之所在(马克森,1969)。加利利还可作为外邦世界的地理上的象征,因为在犹太地的犹太人经常称它为“外邦人的加利利”。多数学者都不信服这些原因,主要是因为他们几乎找不到可靠的证据来支撑这些原因。耶稣来自加利利,并在那里进行大部分的传道,因而不需对《马可福音》对加利利的关注进行进一步的推论。(与《马可福音》一样,《马太福音》和《路加福音》也以耶稣在加利利的事奉为中心,但学者们并未因此认为这两部福音是写给加利利的。)近来的研究表明,尽管某些城市也有外邦人出现(坎希,2002),但在耶稣时代的加利利绝大多数人是犹太人。某些闪米特语的术语被翻译出来,似乎读者读不懂那种语言(3:17;7:34;10:46;15:22,34);由此,如果说《马可福音》是写给加利利人的,就不大可能了。因此,《马可福音》的读者更可能是在罗马,而不是在加利利。我们无法清楚地知晓《马可福音》所写的场景——即叙事学批判家所说的最初的“真正的读者”,这便引领我们去仔细研读《马可福音》,并找出那些“暗含的读者。”

《马可福音》暗含的读者是不懂亚兰语的说希腊语的基督徒。他们多数不是犹太人,所以作者不得不向他们解释犹太人的洁净规矩。然而,作者假定他们知道或者至少理解源自犹太教的最重要的宗教术语(他没有解释就运用了术语,如撒但、别西卜、地狱、拉比、和散那和阿们等),所以这些人可能是被传福音者改变成熟悉犹太基督徒传统的基督徒。更可能的是,在读《马可福音》之前,他们就听闻了有关耶稣的很多事迹;在他们听到福音书之前,就熟知耶稣故事的主要框架。几乎可以确定的是,他们就是基督教会的成员或参加者,在那里,耶稣作为神的儿子受到敬拜(1:1)。他们最近(公元 64 至 65 年间)遭受了皇帝尼禄的迫害,期间一群令人失望的基督徒可能像彼得一样不认耶稣,或是像十二门徒一样逃跑了。整体的团体都没有意识到,跟随耶稣就意味着在同他进入荣耀之前要与他一起受苦。

www 链接网址仔细阅读一篇在犹太背景下解读《马可福音》的文章。

164

文本批判

总体而言，《马可福音》的希腊语文本是值得信赖的，也就是说，我们很确信今天我们所评论的《马可福音》的希腊语文本忠实地代表了最初的文本。然而，在整个《新约》文本中，《马可福音》的结尾部分也是专家争论最多的文本之一。多数文本批判者和其他《新约》学者认为，原始的福音书可能在《马可福音》的十六章 8 节就结束了：所以（那些妇女）就出来，从坟墓那里逃跑，又发抖，又惊奇，什么也不告诉人，因为他们害怕。一本关于“好消息”（1:1）的书，偏偏以不服从和恐惧为结尾，这不能不叫人奇怪。一些学者坚持认为最初的结尾现在遗失了，或最后一页在《马可福音》发行之前就散失了。这是一个具有迷惑力的观点，然而却不能用手头的证据证明。学者们主要的论据是，《马可福音》理应叙述了十六章 7 节里应许的在加利利的显现。然而，认为耶稣应许在加利利显现就必需对此事进行叙述的观点，也未免有些冒失。我们可以猜测，一个有意的突兀的结尾将会留下些“未竟的事”。而且，从另一个相同的议题来看，尽管《马可福音》反复提到耶稣的母亲，却没有像其他对观福音书那样展开对耶稣出生的叙述。

除十六章 8 节的结尾以外，我们的《马可福音》手稿还有另外两个主要的不同的结尾。在很多现代版《圣经》中，这两个结尾也作为一部分出现在《马可福音》里。一个经过多次检验的结尾被称为**马可福音附录**，或者被普遍地称为**较长的结尾**（即两个附加结尾中较长的那一个）。它简短地提到复活后耶稣的三次显现（向抹大拉的马利亚、向去乡村的两个门徒和饭间向十一门徒显现），和耶稣被提升天。妇女们在十六章 8 节很害怕说出来；然而现在，耶稣向抹大拉的马利亚的显现带给了她坚信的信心。她与耶稣的门徒们分享这一消息，但是他们并不相信她。最后，耶稣向十一门徒显现，斥责他们不相信关于他复活的信息，并派遣他们在全世界传福音，为信他的人施洗。这个较长的结尾以耶稣通过神迹与传道的门徒同工作结。总之，这个较长的结尾在文本方面是令人怀疑的。它像是一个基于其他福音书的概要，并包含很多非马可式的用词。另一个所谓的《马可福音》**较短的结尾**出现在十六章 8 节的结尾处，只有两句。它讲到那些妇女的确对“彼得周围的人”说起天使在空坟墓里命令她们说的话，而且耶稣通过她们来传播那关于“最后拯救的秘密和不朽的宣言”。这种夸张的表达明显不是马可式的。总而言之，尽管《马可福音》的末页有可能遗失了，文本证据却表明十六章 8 节中生硬的结尾确实是“《马可福音》最早的可考的（结尾）”（梅茨格，1994，105）。

165

来源

近来学术界几乎达成了一致的结论：马可才是真正的作者，他以自己的材料创造了一个有效完整的体系。然而，《马可福音》是否运用了书面来源了呢？如果用了，这些

来源又是什么呢？从较不可能的来源说起，有莫顿·史密斯(Morton Smith)提出的《马可的秘传福音》，还有约翰·多米尼克·克罗桑(John Dominic Crossan)提出的《彼得福音》的一个来源(史密斯，1973；克罗桑，1988)。这些错综复杂而又矛盾重重的观点并未获得广泛的认同。如果《马可福音》在引用其作为来源时校正了《马可的秘传福音》或《彼得福音》，那么它定会删除耶稣在十字架上并不感到痛苦，威严复活的耶稣由一个能移动并讲话的十字架陪伴(《彼得福音》)，或者耶稣整晚与一个他从死里举起的近乎赤裸的年轻男人在一起的场景(《马可的秘传福音》)。如果《马可福音》修改了灵知派(Gnostic)福音书，那么他对十二门徒和对那些未能将复活之事讲出来的妇人的描写，可能就会被当作是对基督教的父权形式的支持，这与灵知派基督教群体更加崇尚平等的观念是相悖的；在灵知派基督教团体中，妇女充当着更平等的角色，并得到了复活后的启示。然而，《马可福音》对那男性十二门徒向来不太恭维，相较之下，对女性的整体刻画反而更加积极。尽管像克罗桑和柯斯特(Koester)等学者推测，《马可福音》参考了次经著作的早期版本，而这些次经的现在的版本要晚于《马可福音》，不过由于证据较少，这个证据对多数学者而言似乎是不具价值的，以至于大多数学者并不认可这种途径。大部分的证据显示，《马可福音》不知道或没有使用这些福音书的来源。

我们接下来继续谈《马可福音》的较可能的来源。大量学者坚持认为，《马可福音》的受难叙述中可以找到“前马可福音”的受难叙述的痕迹，但是关于它们的行文措词却几乎无共识可言(索尔兹，见布朗，1997，1492—1524)。这种共识的缺乏有可能会令编修批判变得艰难，即便也不是完全没有可能。有学者主张，一些较少的“资料块”可能有着共同的来源，特别是《马可福音》中那些有着相同形式的地方。例如，研究者争论在二章1—36节中的五个宣告故事是否是从一个来源里获得的。更能被普遍接受的，是四章中的那些比喻的来源(口传的或是书面形式的)。关于来源的几种理论试图解释《马可福音》的神迹故事，有时在《马可福音》中被聚合成群安排的(阿克特迈尔，1970，1972)。相当多的争论评价“前马可福音”的次经是否是《马可福音》十三章的基础。关于重建整个“前马可福音”次经框架的大胆尝试，请参看迈克尔·高尔德的文章“前马可福音”(古德，1994)。

作者没有明确告诉读者他或她为什么写作了《马可福音》，于是这个疑问就留给了我们。《马可福音》的写作目的可能如福音开首所言：“神的儿子，耶稣基督福音的起头。”这暗示《马可福音》的目的是要把耶稣的故事作为好消息来讲述，也暗示他的作品会将好消息带给读者或听众。关于《马可福音》的写作目的到底为何，我们或许可以从其他的暗示中发现些蛛丝马迹：(1)证明作为弥赛亚的耶稣在犹太人的指控上是无辜的，以及他的受难是神的计划的一部分，以便激励读者为信仰而受苦；(2)为了解释为什么耶稣没有公开宣称自己是弥赛亚(如，关于弥赛亚的秘密；参见后面的内容)；(3)为了展示耶稣的作为胜过撒但的邪恶，以此激励那些与撒但争战的读者。其中任何一

个或全部都可能是《马可福音》的写作目的。

沃纳·柯尔伯(Werner Kelber)和西奥多·维登(Theodore J. Weeden)认为,《马可福音》的作者从编辑的角度安排他的素材用以处理基督徒团体内部的冲突。在两位学者的分析中,十三章6节、21—23节中的“假弥赛亚和假先知”指的是那些从外面进入到作者所在团体的基督徒,向面对严峻考验的人们发出呼吁。这些“假基督”声称与复活的耶稣有着密切的属灵关系,称自己具有了基督的“身份”,所以说“我是基督”(13:6)。与“假基督”的言论对应的是一种特殊的基督论:这些“假基督”强调耶稣惊人的能力,把他理解为一位特殊的能创造奇迹的希腊式“神人”。一些学者认为,“神人”是当时的一位极受欢迎的人物(维登与柯尔伯,1983)。多数阐释者将关于耶稣的这类观点称为**必胜主义基督论**(triumphalist christology),因为它强调耶稣运用神迹的能力去解决他的问题,并战胜了死亡;它还认为,门徒的生命被圣灵完全充满,强且有力,因而能解决几乎所有的人类问题。维登和柯尔伯认为,《马可福音》的写作目的,是为纠正作者认为有害的观点。与之相对应,《马可福音》发展了一种强调与基督受苦和为基督受苦的必要性的**十字架神学**。福音书的第一部分的确展示了耶稣是一个行神迹的神的儿子;但是从第八章27节起,这种必胜主义理解便让位于耶稣的受苦、受难并呼召门徒奉行相同的生活方式的形象了。

《马可福音》清晰地将基督论和门徒身份与“十字架的道路”联系起来。然而,很多学者怀疑,那种“神人”的观念是在希腊化世界得到明显的发展和广泛的接受的。这里,我们可以引用反对这种纠正性基督论的三位学者的研究作品。杰克·D·金斯伯利认为,《马可福音》前面几章的基督论观点在后面几章得到发展和深化,但是绝对没有被修改,此点与维登和柯尔伯所坚持的那样(金斯伯利,1983)。玛丽·安·托尔伯特(Mary Ann Tolbert)则主张,根据具体的历史背景去阐释《马可福音》的努力,对这部叙事作品的特点几乎没有公正可言。托尔伯特认为,如此模式对于矫正神学观点而言,可能是一种糟糕的选择,但它是鼓励基督徒勇敢面对迫害的强有力的途径(托尔伯特,1989)。厄内斯特·贝斯特具有说服力地表明,《马可福音》展示了十二使徒的跌倒和信心的恢复,以之鼓励那些在新近迫害中跌倒的读者(贝斯特,1983)。尽管学术界的主流结论认为《马可福音》没有修改一种“神人”基督论,但它确实批判了关于神迹的两种观点。耶稣拒绝行神迹向众人炫耀或证明他的权柄,这在《马可福音》中的作用可能是为了提醒团体中的读者远离卖弄性质的神迹。其次,《马可福音》中的耶稣作为一个施行超能力的人的形象,是与他作为一个有权柄的教师、尤其是作为一个受苦者的形象结合在一起的。在《马可福音》中,对那些跟随耶稣的人而言,只有经历苦难他们在话语和行为方面才具有能力。

我们必须深入地讨论《马可福音》中的**弥赛亚秘密**(messianic secret)。1901年,德国学者威廉·瑞德(Wilhelm Wrede)主张,一个关于弥赛亚的秘密是《马可福音》的一个关键的主题特色。在《马可福音》中,尽管耶稣是弥赛亚(或神的儿子,瑞德认为这是《马可

福音》中大致对等的称呼),但是他隐藏了这个事实,并告诉门徒不要暴露他对其他人的医治神迹,结果只有魔鬼能认出他的身份。例如,《马可福音》前面的章节中,耶稣经常性地命令人或鬼不要将他向他们所做的或他的身份说出来(如,1:25,34,44;3:12;5:43;7:36)。有时,他告诉人们不要告诉别人关于他们新发现的有关他身份的信息(8:30;9:9)。不仅如此,他说比喻似乎也是为了阻止门徒群体之外的人了解他(4:10-12,33-34)。福音书甚至以十六章8节具有讽刺性的秘密为结尾:当天使命令那些在耶稣空坟墓中的女人们将耶稣复活的消息告诉他的其他门徒们时,她们竟然保持沉默!

168 瑞德将此视为历史学方面值得怀疑的问题。他认为,弥赛亚的秘密在《马可福音》之前就被创造了出来,但却由《马可福音》将其树为核心,这是一种将早期非弥赛亚的传统纳入到把耶稣视为弥赛亚的宣言中的聪明作法。瑞德主张,这一秘密的主题在于试图解释,被早期基督徒敬拜为神子和弥赛亚的耶稣,如何在他在世的日子不被人们认识。瑞德的论题在德国得到广泛的认同,也用于表明《马可福音》是宗教的产物,而不仅仅是历史性的描述。这一认识有助于为形式批判铺平道路。今天,即使《马可福音》被清楚地视为神学作品,很多学者仍坚持将这个“秘密”的基础回溯到关于耶稣生活和教导的早期传统中去,甚至是回到耶稣本身。例如,《马可福音》秘密的主旨,或许植根于耶稣对他的时代的某些弥赛亚渴望的历史性排斥,如十二章35-37节对必胜主义大卫后裔的期望的排斥一样。很多读者可能会有“弥赛亚会是什么样的”之类的民族主义观念;《马可福音》意在表明,耶稣没有使用“弥赛亚”的标签,据此推断他可能并不想过分公开地使用“弥赛亚”这个标签。而且,耶稣自己很有可能运用高深莫测的故事和谚语,部分原因是避免自己很快被众人理解。如莱特(N. T. Wright)所见,这也许是耶稣自己的方式,在他训练他的门徒以及他真正理解神对他人生的旨意之前,他决不大肆宣扬以至于危机过早出现(莱特,1996,79-82,236-237)。归结起来,很多学者仍对弥赛亚秘密的主题感兴趣,但是,大多数人不再认为弥赛亚秘密是《马可福音》阐释中的关键性议题。大体上讲,瑞德提出的这个核心主题,是今天任何进路的读者都想去关注和处理的主题,但是由此得出的结论却存在着诸多问题。

www 链接由著名的以色列考古学家琼·齐亚斯所做的在古代文物中对耶稣受难的历史考量。

历史解读个人操作

1. 你如何解释《马可福音》中弥赛亚的秘密? 挑选《马可福音》中任意两个出现“秘密”的段落,并检验自己的理论。以下三个背景中,至少认真考虑两个生活背景:耶稣的处境以及福音书作者和读者的处境。
2. 你对《马可福音》中的修正性基督论有什么结论? 说出自己的理由。

现在,我们必须思考那些较新的解读方法是如何运用到这本福音书的。首先我们会对每种方法做一个简短的介绍,接着会列举实践中主要的阐释者们是如何进行阐释的。在每种方法的探讨的最后,都有一个部分叫作“女性主义/社会科学/跨文化/叙事性解读个人操作”的部分。

作为这部分的简短前言,我们要介绍理查德·霍斯利(R. Horsley)最近的成果,《聆听完整的故事:〈马可福音〉情节中的政治》(*Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark*)(霍斯利,2001)。霍斯利运用叙事的、社会学的、跨文化的以及其他的方法帮助读者认识《马可福音》中的耶稣是如何向他所处的时代的主流秩序发起挑战的。霍斯利用九个步骤归纳了这些方法:(1)既然《马可福音》是作为一个故事而被创作的,那么我们就应研读整个故事,从而得出对整个事件的理解。(2)《马可福音》的故事是写给与今日的受帝国压迫的第三世界人们相对等的古代世界的被压迫者的,所以在此种背景中,应该作为好消息来读。(3)《马可福音》是以口头形式念给大众的整个群体听的。(4)这种群体的定位决定了《马可福音》关注的对象不大可能是单个的信徒。(5)《马可福音》中的耶稣参与了更新以色列民的预言。他传扬神国并体现了神国,由此招致了与犹太人领袖的冲突。犹太权威们劝说罗马势力裁决耶稣。《马可福音》突兀而又开放式的结尾证明耶稣是无辜的,并暗示了在加利利耶稣运动的持续进行。(6)《马可福音》富于启示性的十三章表明它着眼于对罗马专制秩序和压迫的反抗。(7)对于耶稣和法利赛人之间的冲突,必须基于“社会定位”来理解:法利赛人代表了耶路撒冷官方的犹太教,而耶稣代表大众的以色列传统。(8)《马可福音》展示了更新以色列约的耶稣,尤其是作为经济和政治平等的基础的摩西律法。(9)十二门徒因为抵制平等而成为消极的例子,而故事中的女性则因接受平等而成为积极的榜样。

169

《马可福音》简介：新方法摘要

叙事学：《马可福音》暗含的作者是一个高超的讲故事的人。他综合运用人物、背景、情节和主题传达出自己的意图。《马可福音》以松散结合的事件为特征，有些事件以有趣的细节来讲述，放在一起给人一种节奏很快的印象。它将耶稣展示为大有能力的施行拯救行动的人。

社会科学：《马可福音》提到各种不同的群体。犹太人和外邦人是一个特殊的着眼点，这卷福音书稳固地定位于外邦基督徒的阵营。《马可福音》构建了一个强有力的象征性领域。耶稣的敌人遍布各处，激起的争议不断升级。最后耶稣得胜，关于他的信息将被证明是正确的并被传扬出去。

女性主义：《马可福音》总体上对女门徒持肯定态度，她们的信心胜于男性门徒。耶稣的应许和道德命令平等地传给了男性和女性。

跨文化：《马可福音》表明，耶稣跨越了文化的界限，虽然有时他自己或别人经历了挣扎。犹太人—外邦人跨越了种族的、宗教的和社会的界限。正如霍斯利所言，这卷福音书是写给古代的“第三世界的人民”的；今天所有研读本书的人都应以这种方式理解。

叙事学解读

大卫·罗兹(David Rhoads)和唐纳德·米基(Donald Michie)在他们1991年的一本有影响力的书《作为故事的〈马可福音〉》(*Mark as Story*[修订版1999],与乔安娜·杜威[Joanna Dewey]合著)中,列举了令人信服的事例来说明《马可福音》在创作上十分娴熟,叙事很有力量。《马可福音》的叙事有着多重色彩:冲突和悬念、惊人的转折和辛辣的讽刺、谜语和隐藏的涵义、颠覆性的行为和政治阴谋等。作为故事主角的耶稣,是所有人中最令人惊奇的人物。《马可福音》不是一个简单的美德轻易胜过邪恶的故事,也不是为生活而提供道德指导的集锦——不熟悉福音书的人往往持有这两种普遍错误的观念。相反,《马可福音》的叙述充满艰涩的讽刺和悖论:要想成为最重要的人,必先成为最卑微的人;隐藏的事情,没有不显露出来的;想救自己性命的,反丢了性命。在故事里,角色们可能以为他们理解自己的处境,然而却发现他们的期望被颠覆了。几个被耶稣治愈的人,耶稣要他们保持沉默的命令话音未落,便立刻出去告诉别人这些事情。门徒们跟随耶稣本想要得着荣耀和权柄,结果只得到事奉的呼召和迫害的威胁。犹太领袖为了维护他们的传统和权威而定耶稣的罪,结果却把审判带到了自己的身上。妇女们去膏抹死去的耶稣的身体,却看见耶稣在活人中。作者讲述故事是为了改变读者,使其成为帮助迎来神国的助力。他(或她!)运用了娴熟的讲述技巧,刻画人物,展开情节冲突,并设置悬念以引起读者的思索和互动。结尾用一个令人惊异的转折引导读者反思他们自己与此剧的关系。总体来讲,这个故事旨在打碎读者看待这个世界的方式,并引导他们拥抱另一种新的世界观,以此敦促他们积极地采取行动(罗兹,米基与杜威,1999,1)。

叙事学解读运用之一:《马可福音》一章中的荒漠^①

在最初的解读中,耶稣受了约翰的洗。在开始传道前,耶稣接受了来自上帝的灵,圣灵催促他到荒漠/旷野接受撒但的试探。《马可福音》以相当简洁的方式讲述了这次试探,读者经常忽略这个试探的重要性。这种解读向读者暗示了旷野的涵义,对旷野的涵义的关注,又引导今天细心的读者去寻求《马可福音》中的新信息。

在这个故事中,荒漠或旷野有种敌对或吓人的气氛;它既荒凉又贫瘠。但作为一个预备的地点它对故事有着重要的作用。约翰在那里为耶稣预备了道,耶稣

^① 来源:选自 David Rhoads, Jonna Dewey 和 Donald Michie 所著的《作为故事的〈马可福音〉:福音书叙事的介绍》(*Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*),第二版,(Philadelphia: Fortress Press, 1999),第69—70页。

在成为弥赛亚以前，被圣灵催促到那里遭遇撒但。在故事的开始，是以赛亚的预言唤起了对以色列过去的回忆；传扬预言最初是为了让人们“预备”主的道，以引领以色列人从被掳之地巴比伦回归。当民众在旷野漂流多年预备进入应许之地时，荒漠还与以色列历史中的早期事件相联系。这两次旅程都联系着崭新的开始。这样，在故事的最初，旷野背景让读者“准备”好领略神随之而来的新活动。

问题：

171

1. 如果你不了解《希伯来圣经》中的旷野的故事，在《马可福音》里，尤其是在这一段中，有什么线索暗示了旷野的地理象征？
2. 在耶稣的时代和今天，荒漠或旷野怎样象征了积极的和消极的事？

叙事学解读运用之二：《马可福音》中的耶稣与他的门徒^①

在罗兹，杜威和米基的第二部分研读中，作者通过观察《马可福音》中的人物和冲突将叙事学批判的另一个重要的方面表现了出来。这种研读表明，将《马可福音》的叙事作为整体而进行审慎的分析对它的阐释是何等地重要。

叙事者谨慎地构建了耶稣与其敌人之间的冲突，从而制造了紧张和悬念。在耶稣与犹太领袖在加利利的最初五个冲突中，这点表现得很清楚。反对耶稣的圈子扩大了。反对耶稣的群体人数增加了。作者逐个地介绍新敌人，每一个新敌人都与前面介绍过的对手群体相联系：首先是地方上的律法专家，然后是法利赛人的律法专家，再后是法利赛人，最后是法利赛人与希律一党。与之类似，叙事者还通过逐渐强化敌人试图抓住耶稣的努力来制造悬念：首先敌人仅从思想方面对耶稣进行指控；然后他们质询门徒关于耶稣的行为；接下来，他们直接质问耶稣关于对习俗的干犯；之后，他们质问耶稣关于门徒们的不合律法的行为；接着，他们密切注视耶稣，为要得着告他的把柄；最后，他们突然爆发并密谋杀害他。

反对耶稣的行为推动情节向前发展，耶稣的反应增强了。首先，他试图通过行动和解释吸引那些领袖们，但是不久就因为他们坚硬的心肠而变得生气和难过。在五个冲突情节的最后，派别清楚地确定了……于是，读者从头到尾都在纳闷耶稣究竟将如何处理逐步加深和激化的敌对局面。无论如何，读者发现耶稣稳固地控制着局势。他一直避开控告，赢得辩论，除了在审讯中，他一直稳操胜券。

^① 来源：选自 David Rhoads, Jonna Dewey 和 Donald Michie 所著的《作为故事的〈马可福音〉：福音书叙事的介绍》(Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel)，第二版，(Philadelphia: Fortress Press, 1999)，第 86 页，第 88 页。

权威们得不着证据告耶稣,除非耶稣自己给他们。在审讯中,耶稣自己主动提供了他们所需的证据,并控制着他的敌人赢了控告的时间以及他们针对他的特别指控……耶稣是自己决定了自己的命运,而不是听由那些权威们的宰割。

问题:

1. 把本段作为《马可福音》中的冲突模板,并思考耶稣与其门徒之间的冲突模式是怎样的?
- 172 2. 分析门徒对分担耶稣的苦难的缺乏理解和不情愿;故事是如何塑造他们的这些特征的?

叙事学解读个人操作

1. 乔尔·马库斯(Joel Marcus)注意到,在第二章耶稣的敌人仿佛随处可见了(马库斯,2000,240)。从历史的角度来看,这种敌对态势在耶稣的加利利侍奉中不大可能出现得这么早。敌对态势出现得如此早的叙事学批判的意义可能是什么?
2. 思考《马可福音》是如何运用了“马可式三明治”的。“三明治”的几个部分有助于彼此间的阐释吗,或者,它们之间是否形成了对比?三明治的某一部分比其他部分更重要吗?——例如,位于中间的“肉”是否更重要呢?以五章21—43节和十四章1—11节为例进行思考。
3. 从叙事角度考察《马可福音》可能的最初的结尾。在坟墓中,天使命令那些妇女去告诉那些门徒说耶稣已经从死里复活,并且将要在加利利与门徒见面。但是那些妇女“什么也不告诉人,因为她们害怕”。作为读者,你是怎么看待这个结尾的?用“因为她们害怕”这样的字眼来结束这个关于“好消息”的故事,意味着什么?

社会科学解读

对《马可福音》的社会科学解读,要比对篇幅较长的《马太福音》和《路加福音》的研究要滞后一些,但是也很有价值。如同所有的《新约》文学一样,《马可福音》也植根于日常生活,它提到了不同的群体。犹太人和外邦人是一个特殊的关注点,这卷福音书稳固地建立在外邦基督徒的阵营中。耶稣及其门徒的身份和相互作用,可用社会科学方法进行解读,尤其是他们在神的国度和主权下的亲密联系。耶稣在同敌人的辩论中成功地捍卫了自己的荣耀。这个结果还暗示着他将战胜他们,即使他死。虽然《马可福音》是第一部福音书,但它已构建了一个强有力的象征性世界。耶稣的敌人遍布各处,挑起的争议愈演愈烈。最后,耶稣将得胜,他的信息将被证

明是正确的并传遍各地。

社会科学方法日渐与其他方法相融合。对《马可福音》的社会历史和社会修辞的研究成为学术研究中越来越明显的特征，且日益被证明是极富成果的研究道路。

www 有关运用对《马可福音》的社会科学解读来介绍耶稣所在时代的文化，链接丹尼尔·施罗克(Daniel Schrock)的“进入耶稣世界的窗口”网址。

社会科学解读运用之一：耶稣治愈罹患皮肤疾病的人(1:40-45)^①

173

犹太人的地中海地区的社会生活特色可能与我们的天大不相同，这是使他们保持宗教纯粹性的动力，要洁净，而不能“不洁净”。在犹太人生活中，洁净与不洁净往往与罪相联系，但也不绝对是这样；一个人在毫无道德瑕疵时也可以被视为不洁并被排除出去。在这个解读中，耶稣治愈了一个罹患皮肤病的人，从而恢复了他全部的社会名望。

我们这样看待这个人：他显然患了不治之症，在绝望的催逼下为了找到治愈的方法，他不惜干犯社会规条。根据利未律法(利 13:45)，这样的人必须出到营外喊叫“不洁净了！不洁净了！”，以使得没有人会接近他而被玷污。他知道耶稣有这样的能力，所以说：“你若肯，必能叫我洁净了。”注意，这里主要的关注点在于洁净；洁净了，他就可以成为完全的人，并重新进入犹太社会。这种对待疾病的方式是十足的犹太方式：着眼于他的礼仪效果；然而，一个异教徒可能会简单地说：“你若肯，必能叫我得痊愈……”

在这个故事中，我们发现一个清楚的比较：耶稣是叫人洁净的，而祭司却只是宣布谁是洁净的。很明显，大家都认为耶稣有着更大的权柄。较晚期的希伯来作品提到这样的皮肤病很难根除，如同死人复活一样困难。如此一来，作为拥有巨大权柄的行为，这个神迹承载着重大的意义。犹太人看待这种疾病的严肃性被一种事实表明了，即一个人碰到患这种病的就跟他摸过尸体一样极度地不洁净。一个得了此病的人就是一个活死人——他是不可触摸的……无论如何，耶稣治愈了此人，并且我们被很具体地告知耶稣摸了他……这当然可能导致耶稣的不洁净……《马可福音》七章所暗示的是，耶稣相信，随着上帝主权进入这些关于洁净与不洁的律法以及诸多安息日的规条之中，这些规定将会被废止。这样的规条已经完成了它们的使命，现在神的圣者出现了，万事的崭新状态即将到来。

① 来源：Ben Witherington,《〈马可福音〉：社会修辞学注解》，前揭，第102-104页。

问题：

1. 威瑟林顿认为《马可福音》中的这一段表现了与今天的北美人对疾病和治愈的不同观念，解释其中的原因。
2. 这个解读过程是如何体现了一种社会修辞学的方法的(社会—劝诫)?^①

174 **社会科学解读运用之二：耶稣与亲属关系(3:31—35)^②**

耶稣的信息和活动对人类的亲属(家庭)关系结构发起了挑战,因为他的活动跨越了家庭和性别的界限。《马可福音》中这种立场的最直接暗示就是当耶稣的母亲和兄弟来带他回家时,耶稣排斥自己的家庭,并说他与那些跟随他的人组成了一个新家。

耶稣在三章 33 节的话如同当面打了人一巴掌,因为在一世纪,最高的文化价值之一就是维护对父母的尊重。21 世纪的我们很难想象这对耶稣的母亲和兄弟们是何等大的侮辱。他们是如此震惊,以至于无法作出反应。很可能,耶稣的行为当众羞辱了他们。这一段没有提及在新的神国里家庭的角色和功能,耶稣清楚地暗示,既然他和跟随者们组成了“真正的”家庭,这些跟随者就比一个人的家庭更重要……随着基督徒团体遍布地中海地区……这一段文字可能为那些因为成为基督徒被自己的家庭排斥的人带来了很大的安慰。即使家庭排斥他们,他们在基督教会里还有一个新的家庭。

注意,这段话未提及耶稣的父亲,可能是因为马利亚是独自去的。事实上《马可福音》从未提及耶稣有父亲。约瑟这个人物只出现在《马太福音》和《路加福音》里。

问题：

1. 耶稣关于神国里的家的教导对于今天的人类家庭意味着什么?它是人类家庭的终结,还是对人类家庭价值的限定?运用《马可福音》中的这段话研究这个议题。
2. 人类学家把这种新的家庭安排称为“虚拟的亲属关系”。你认为这个术语是否得当?在什么意义上它是“虚拟的”,在什么意义上又是真实的?

① 来源:Ben Whitherington,《《马可福音》:社会修辞学注解》(*The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 第 102—104 页。

② 来源:丹尼尔·施罗克(Daniel Schrock)的“进入耶稣世界的窗口”网址。

社会科学解读个人操作

1. 将《马可福音》中一同出现的妇女作为一个群体来考察。她们如何与其他的群体相关联(犹太领袖、围绕在耶稣周围的人群、耶稣的男性门徒及其他男性)?你怎样把他们作为一个群体来描述?
2. 《马可福音》中耶稣有时直接医治,有时通过话语并伴之以触摸来医治。但在六章7—13节当他派遣门徒在他前面出去时,《马可福音》谈到门徒通过用油膏抹病人来进行医治。同样作为医治者,《马可福音》如何看待耶稣与其门徒的关系?
3. 在《马可福音》五章1—20节中,马可戏剧化地讲述了一个名叫“群”(legion)的鬼被赶出来的故事。解释这一被用于表明罗马军队的词汇的意义。在这里,你是否认为马可持有反罗马的观点?

175

女性主义解读

对女性主义批判者而言,《马可福音》是一个可供考察的丰富多彩的文献。在这卷福音书中,妇女有着重要的存在意义和地位。首先,虽然这个事实经常被忽略,但仍不可否认,《马可福音》中的很多人群明显地包括男性和女性——可能是家庭的群体。如在《马可福音》五章,一个女人出现在人群中,并在她摸着耶稣的时候得了治愈。在六章喂饱五千人(犹太人?)的神迹中,只包括男性;但在八章喂饱四千人(外邦人?)的故事中,数字后面用的是“人”。像抹大拉的马利亚、小雅各的母亲马利亚和撒罗米,都是耶稣的跟随者,且伺候他——跟随者是《马可福音》中专门用于门徒的词汇,包括男人和女人(15:40—41)。《马可福音》提到这些有名字的妇女不是单独的——还有很多别的妇女跟随耶稣(15:41)。当我们意识到最原初的门徒圈子(尽管不是十二使徒)包括女性,当她们接受了耶稣的教导和指导,我们就应当肯定耶稣门徒中的女门徒的地位。

在《马可福音》的叙述中,女门徒表现得比多数的男性同工更积极。随着对耶稣的人格、使命和信息的误解越来越深,十二使徒及所有男性都对他们的老师表现过不尊敬(4:38,5:31,8:4,14:4),并且不服从他(7:36)。其中一个男性(犹大)出卖了耶稣,另一个(彼得)不认耶稣。另一方面,《马可福音》中的妇女却是信仰的典范。叙利亚腓尼基(迦南)妇人不但在争论中胜过耶稣(这是发生在《马可福音》中的唯一一次!),而且向读者或许甚至向耶稣(7:24—30)揭示了他使命的范围。一个匿名的寡妇树立了一个无私奉献的榜样(12),一个匿名的妇人在耶稣死前不久在伯大尼用香膏抹耶稣(14:3—9)。(为了使读者不致因此就认为这些没有名字的妇女是次要的,我们应该记得《马可福音》中多数遇见耶稣的男性也都是匿名的。)当所有的男门徒都逃跑(或者更糟糕)时,这三个女门徒见证了耶稣的死,跟随并看到他的身体被安葬在何处,并在七

日的头一日清早奔向空坟墓，还被呼召见证了耶稣的复活——尽管她们没有遵从这个命令，也没对任何人说任何事情——至少在叙事中这点很清楚(15:40—16:8)。

176 在《马可福音》中，耶稣的教导是典型的性别中立的，既针对女性，又针对男性。耶稣呼召所有的以色列人悔改并归信，包括妇女。《马可福音》对耶稣的教导如何影响了女性的生活的关注，在十章2—12节关于离婚和再婚的探讨中得到了清晰的展现。多数运用历史批判方法进行文本研读的读者认为，在当时的文化背景下，对轻易离婚的限制是对妇女的一种保护。离了婚的女人常常陷入一种非常艰难的社会和经济处境中，比今天北美社会的情况更差。尽管很多人不认同耶稣对离婚和离婚后再婚的否定态度，但他们确实同意《马可福音》中的准则：妇女与男人一样有道德义务遵守这个教导(10:12)。这个标准是强势的(有人或许说这是错误的)，但至少它不是一个双重标准。

女性主义解读运用之一：女性与男性的伟大和平等(9:33—37)^①

耶鲁大学的朱迪·甘德利-沃尔夫(Judith Gundry-Volf)通过对《马可福音》九章33—37节的分析，认为耶稣通过一个女性的形象表现了神国的伟大，即迎接小孩子并照顾他们。

在这一经段中，耶稣以种“女性式的”方式——特别是天国欢迎小孩子的例子——界定了伟大性，还在《马可福音》的受难叙述中，将女门徒作为“最伟大”的门徒予以展示。这种“地位寻求”的形式带来了门徒对耶稣的真正理解以及与耶稣保持一致，并通过真正的爱重塑这个团体。

对上述话语可能有两种典型的反应。首先，有人可能将这些妇女行为的重要性进行相对化的理解，认为她们只是简单地遵从了性别的固定模式。然而，问题并非在于那些妇女的行为是否具有典范性，而在于它开始树立了关于真正的伟大和接受耶稣的典范。

然而，一个更困难的问题是，我们是应把这些妇女的行为仅仅视为受苦经历的烙印，还是视为对压迫的反射性回应。难道伟大的“女性式的”界定及它所依赖的社会结构就一定会减轻社会的不公正吗？唯有像小孩子一样的人才接受耶稣(因其符合人子受难的形象)的观念难道就不会使得无权者(包括妇女)的受苦变成正当的么？难道这种群体的模式真的代表了平等的门徒关系吗？……我所称为“女性式的”伟大——爱并事奉弱小者——可能的确部分属于父权制的产物，父权制强化了妇女的这种行为；然而，我却认为这种“女性式的”伟大具有创造性的潜力。生活在一世纪的父权制处境下的妇女

^① 来源:Judith Gundry-Volf“在摇篮和十字架前平等的门徒”(Discipleship of Equals at the Cradle and the Cross,《阐释》[*Interpretation*], 53, 1999),第60—66页。

的这种行为，向小孩子和被算为“至小者”的他人揭示了：在权力冲突和不平衡的世界，活在一个丰富人生和促进人格健康的群体中，做一个真正的人意味着什么。即使耶稣对这种“女性式的”伟大的主张看起来反而强化了社会的不平等，然则实际上，它是在挑战并开始拆除这些不平等，因为它要求最先的人去爱并事奉最后的人。即，不仅要求妇女去对最卑贱者进行自我牺牲的事奉，而且也要求占据高位者通过这种彻底的爱将自己置身于比最卑贱者还要低下的位置。 177

在《马可福音》中，将这种“女性式的伟大”身体力行的女门徒们，没有因此在压迫性的社会结构中变得更加畏首畏尾，反而在以耶稣为核心——这位她们用真爱盼望的被钉十字架而后被接到天上的救主——的新团体里经历了解放。她们随耶稣去往最深处，并与他一同升到高处。她们留意并在耶稣被钉十字架时分担耶稣的痛苦，之后去到坟墓看被埋葬的人；她们最先看到空坟墓，听到天使说耶稣已经复活的宣告，并成为耶稣的见证人。她们的悲恸变成了喜乐。她们无足轻重的角色——比起十二使徒——转变为所有角色中最重要的角色：最先成为见证“他复活了”的好消息的见证者(16:6)。

问题：

1. 甘德利-沃尔夫是否能说服你接受她的立场？为什么？
2. 社会科学解读如何解释亲属关系(母亲和孩子)和尊贵(重要和次要角色)之类的议题？

女性主义解读运用之二：最后的晚餐中的妇女？(14:12-25)^①

基督徒们认为，耶稣在被抓的那夜与门徒庆祝最后的晚餐时只有男性门徒，包括有关最后的晚餐的著名的艺术描绘中也是如此：餐桌上，甚至屋子里都是只有男性在场。这篇文章通过在社会及文学背景下对这一段进行仔细的阅读，挑战了这一假设。

耶稣只有十二个男性门徒的观念，被教会的常用语“十二使徒”给强化了；但《马可福音》从未使用过这个用语，而且这个用语在《马太福音》中也仅使用过4次(太10:1;11:1;20:17;26:20)。相反，《马可福音》使用了词汇“*mathetes*”(门徒、学生和跟随者)达42次。《马可福音》使用“十二门徒”只有11次，但使用“跟随者或跟随耶

^① 来源：芝加哥麦考密克神学院(McClormick Theological Seminary)研究生卡伦·拉巴奇(Karen Fitz LaBarge)为这本书而写。

稣”却达 40 多次。因此马可如此运用这个短语,是要暗示一个门徒的小群体。

178

尽管《马可福音》经常向外邦读者解释犹太人的事情(14:12;7:3),但却对逾越节的预备一事保持沉默,这可能意味着马可考虑到犹太人和外邦人既定的文化背景——妇女为餐饭准备食物是显而易见的。在那些妇女对准备食物负有专门义务的文化中,不仅男性不参与准备食物,而且他们也没有做食物的娴熟技艺。如果准备普通餐点对他们而言都有困难的话,那么像准备逾越节这样的节日庆祝餐对他们来讲就几乎是不可能的。《马可福音》中通常由妇女准备食物的特别证据还可以在《马可福音》一章 13 节看到,当彼得的岳母得到耶稣的治愈后,她就伺候他们吃饭;十五章 40—41 节,也描述了抹大拉的马利亚、撒罗米和雅各的母亲马利亚在加利利事奉耶稣。当那两个门徒被派去准备逾越节的筵席时,这三位或者其他来到耶路撒冷的女门徒(15:41)应该正是最具准备食物的经验的候选者。这样,《马可福音》的十四章 12—17 节,就是被派去准备逾越节筵席的门徒——很可能是妇女——的证据。

问题:

1. 当耶稣及其门徒到达时(14:17),有“两个”门徒好像在楼上的屋子的事实对于这两个门徒是女性的可能性意味着什么?
2. 根据以下的社会议题重读《马可福音》的这一段,并思考这个问题:那两个妇女是否与房子的(男)主人一起安排了筵席的食物呢?
3. 如果当人们开始吃逾越节的餐点时妇女出现在屋子里,那么她们参与的方式可能是什么?

女性主义解读个人操作

1. 十二使徒全是男性的象征意义是什么? 这个象征意义强化或限制了文中的父权制价值观了吗? 指出《马可福音》的具体段落以支持你的观点。
2. 阅读十四章 3—9 节耶稣被一个妇人“膏抹”的故事。注意这里提及三个被边缘化的群体:麻风病患者西门、妇女和穷人。叙事中的这三个群体如何与正在被边缘化的主要人物——被当作罪犯而死的耶稣——产生互动?
3. 讨论《马可福音》十章 2—9 节中耶稣关于离婚和再婚的教导的女性主义涵义。链接电子版《圣经》中离婚和再婚的书卷,并讨论《马可福音》文本中的这一主题。

跨文化解读

今天,从其他文化视角出发的读者会发现《马可福音》是一块肥沃的田地。如理查德·霍斯利所写的那样,《马可福音》是为跨文化和第三世界的读者而写的,并可以用同样信实的方式进行解读。《马可福音》不仅是第一卷福音书,也是第一卷跨越了重要文化障碍——尤其是犹太人和外邦人的基本障碍——的福音书。当耶稣跨越这些文化障碍时,耶稣所有的内部和外部冲突都被深深地刻画了出来——可能为读者提供了一个跨越自己文化障碍的模式。 179

那些从“发展中世界”文化出发对《马可福音》进行解读的读者,视这种文化为“跨文化的”,并由此进行解读。这个视角常常挑战欧洲和欧美学术界的普遍阐释。但关于《马可福音》的对话,如同前面指出的,经常是富有成效的。

跨文化解读运用之一:《马可福音》十二章 41—44 节中的穷寡妇^①

当对象是居于社会权力中心的人们时,被边缘化的人群对《新约》的跨文化解读往往会发起挑战。在对这个熟悉的穷寡妇和她的小钱的故事进行跨文化解读时,米格尔·德·拉·托瑞(Miguel De La Torre)提出了一个惊人的跨文化阐释,它颠覆了对这个故事的传统理解。

一本殖民地版的《圣经》倾向于将穷人的困境传奇化,甚至到了将被压迫者的状况树立为种族主义、阶级主义和性别主义的受害者的典型的地步。《马可福音》十二章 41—44 节告诉了我们一个关于一位穷困的寡妇将自己的所有奉献给了圣殿的故事……与那些放纵的宗教领袖的行为相比,这个寡妇被主流文化理想化为基督徒行为的典范:尽管他们贫穷,却倾其所有地奉献。

这种阐释维持了对被压迫者有害的社会结构中的权力关系。在《马可福音》的叙述中,穷寡妇奉献的故事先于耶稣对那些侵吞寡妇财富的宗教领导的盛怒……在《路加福音》的描述中,耶稣以预言圣殿的被毁结束了这个寡妇奉献的故事……把《马可福音》和《路加福音》放在一起研读,我们会发现,耶稣不是将寡妇的奉献作为那些被边缘化的人效仿的典范而进行夸奖的;相反,耶稣是在抨击一个竟连几乎一无所有的寡妇也要欺诈的宗教社会结构。

支持这个世界上的寡妇,对于 *minjung* 而言是合宜的行为……*minjung* 是

^① 来源: Miguel A. De La Torre,《于边缘处解读〈圣经〉》(Reading the Bible from the Margins; Copyright © 2002 by Miguel A. De La Torre. Published by Orbis Books, Maryknoll, New York. Used by permission of the publisher).

一个无法翻译出来的韩语词汇……(那)是指所有被边缘化和被压迫的人。当那些穷人受到为使富人受益而设计的经济结构超负荷的压迫时,他们就是属于 *minjung* 的人。耶稣也属于 *minjung*。一个 *minjung* 式的对《圣经》的研读基于耶稣生活中的事件,不是基于那些大有能力的事件,而是基于那些无能为力的事件,积于那些为被剥夺了权力的人寻求公正的事件。这些事件成为重新解读亚洲历史的基础,也是理解为实现解放需要什么样的以《圣经》为基础的行为的基础。

180 问题:

1. 德·拉·托瑞声明他的阐释有悖于传统的阐释,这点毋庸置疑。你同意他对这一段经文所进行的解读吗? 还是你认为传统的阐释更正确? 原因何在?
2. 把《马可福音》和《路加福音》放在一起研读这个故事,与以历史批判方式阐释这个故事有什么不同?

跨文化解读运用之二: 非洲妈妈的故事和患血漏女人得治愈的故事(5:21-43)^①

一种文化的经历会影响到那种文化如何研读《新约》;它会形成一种文化性的预理解。在这篇令人回味无穷的短文中,穆萨·杜贝(Musa Dube)对《马可福音》五章21-43节进行了一次带有女性主义味道的跨文化研读。

从前,有一个美丽的公主名叫非洲……非洲是一个高挑快活的女孩,常常自由自在地从她的土地的一头走到另一头,参观神殿,向神明献祭,与灾难抗争并存活下来,一直为她的家人带来丰足的食物……非洲在自给自足、信仰、健康并且和平的环境中得到发展……(接下来是一段殖民主义的叙述。)

但是在1939年,非洲在重病中醒来。她感觉整个身体都陷入了绝境。她感觉到约束和捆绑。非洲大声呼喊:“把这些使我受苦的刺从我身上拔掉! 把它们拔掉!”当她说话时,她开始不停地流血。就在这时候,殖民地主人(Colonial Master)医生出现了,说:“我是所有疾病的治愈者。但是为了治好这种病,我必须把你带进我的医院。我得非常严密地观察你,教授你所需要学习和知道的东西。基本上,你最需要的就是文明的药物。”

非洲住进了殖民地主人医生的医院,她被下猛药之后睡觉……但是到了1949年,殖民地主人医生似乎被他的祖国迷住了。他不再有足够的时间在清早医治非洲。非洲撩起她的衣服看到她的血仍在流。非洲逃进了灌木丛。这也就

^① 来源:选自《基督教评论》[*The Ecumenical Review*], 51.1, Jan 1999, 第11-17页。重印得到世界教会理事会的授权。

是她怎样遇到他的新外科医生，即为独立而战斗的医生同志……

孩子、人民、土地被占领的痛苦折磨着她。非洲在剧痛中呼号道：“把这些使我受苦的刺从我身上拔掉！把它们拔掉！”她被盛怒攫住，非洲大声呼喊“大力大古米”，意即“闺女，起来！”，并且眼见着地裂开了。乌腾特勒赞德勒尼跳出来了。她被所有她所爱的老妇人和男人追随。米里雅姆·梅克芭(Miriam Makeba)唱着她的新歌出现了：莫桑比克(一首歌在继续)、博茨瓦纳、津巴布韦、纳米比亚和南非。

当她唱的时候，大地震动并且又裂开了口子。从地里面出现了非洲的很多英俊的儿子和女儿：夸梅恩·克鲁玛(Kwame Nkrumah)、内汗达(Nehanda)、朱丽·叶斯雷尼尔(Julius Nyerere)、黑斯廷斯·班达(Hastings Banda)、奇努阿·阿切贝(Chinua Achebe)、肯内斯·卡翁达(Kenneth Kaunda)、恩古基·瓦西翁(Ngugi wa Thiong)、米尔顿·奥伯特(Milton Obote)、塞雷茨·卡马(Seretse Khama)、约书亚·克瑞默(Joshua Kromo)、波希·艾莫基塔(Buchi Emecheta)、曼探(P. G. Matante)、萨莫拉·马谢尔(Samora Machel)、罗伯特·穆加贝(Robert Mugabe)、温妮·马迪基泽拉(Winnie Madikizela)、纳尔逊·曼德拉(Nelson Mandela)和其他人。当他们经历如此长的时间再次见面的时候，到处充满了喜乐和泪水。他们彼此讲述着关于殖民地主人医生是如何占领并监禁他们的故事，然而还有更多的女儿和儿子们失踪或者死去。非洲哭泣了。她为她所孕育却丢失了的孩子哭泣……

克鲁玛，她头生的儿子，转向她并说道：“非洲妈妈，您与那些年轻人和老人就留在这贫瘠的土地上吧，当我们为独立而战的时候请您照顾好他们。这是一场将带给您治愈的独立战争，这是解决您痛苦的唯一办法……”从那天起，非洲变成了非洲妈妈：背负着我们所有人的这位强壮的黑人妇女……

斗争的时间在延续着。鲜血从她的身体里流出直到非洲所有的河流都变成红色，土地开始被死亡的臭气所刺痛。那时非洲妈妈站起来大喊：“把这些使我受苦的刺从我身上拔掉！把它们拔掉！”就在那时，号角吹响了，在非洲大地上宣布了解放的消息。万岁！胜利一定会来到！这就是非洲妈妈如何遇到了她的新外科医生的故事——独立医生……

虚弱并仍旧流着血的非洲妈妈的内心在希望中欢欣。独立在望！权力归于人民！一定能被治愈。她为所有孩子都能回归的前景而欢喜，她的权力、尊荣复归于她，并且她分享着独立战争的喜悦。非洲妈妈已经为她自己身体的治愈做好准备……虚弱并仍旧流着血，非洲妈妈在独立医生的医院抗争并艰难地支撑着。再次出现了战争。而今，非洲妈妈的儿子们又掀起了内讧……

仍旧生病并且流着血的非洲妈妈听到了外授的神迹，就是可能终结那降于她的土地和孩子身上之贫穷的神迹。具有资格的参与者和计划者众多，其中有国际货币基金组织和世界银行……仍旧在流血，非洲妈妈参与着发展计划的药剂。但

是帮助却变成了债务,非洲得到数百万元,现在却欠债达数十亿元。她的经济恶化,而现在正在被毁……

摇摇晃晃,仍然在流血。非洲妈妈受邀于一位外科医生。地球村医生提供了一剂不同的药。“我可以治愈你,正如我可以治愈全世界的痛苦一样。我的处方很简单:我将废除国家的界限。我要加强地区性贸易。我将规定跨越全球的无限制贸易。我需要竞争,并且我的跨国公司将为你创造工作机会。”非洲妈妈下了她最后的赌注,遵从了地球村医生的医嘱……

182

非洲妈妈意识到地球村医生是新殖民主义医生的孪生兄弟,也是殖民地主人医生的孙子。非洲的通货遭受着绝对的贬值,并且当亚洲经济因为全球化冲击而患上流感时,非洲患上了更加致命的疾病:HIV 或叫艾滋病。非洲妈妈再也没有更多的钱从医生那里买药了……

她现在是一个护士……非洲妈妈早晨在埋葬,下午还要去埋葬。明天早晨她将要去埋葬她的另一颗宝石。下午她又要去埋葬……当她大声呼喊说:“谁在那儿?谁在那儿?”她被告知,“耶稣基督,所有疾病的治愈者,正经过。”她听到耶稣正去往医治已经死了的小孩子的路上,那是睚鲁的女儿。

非洲妈妈站起来。她没有说话。她没有询问。她没有献上任何更多的钱——因为已经一贫如洗。非洲妈妈跟在耶稣身后。她正在挤过一个坚固的人类路障。虚弱并且还在流血,但是她决定了,她在伸出她的双手。只要她能摸到耶稣基督的衣裳。

问题:

1. 这个故事是如何将非洲的故事和耶稣医治的故事结合起来的?
2. 解释这个解读如何结合了跨文化解读和女性主义解读两种方法?
3. 如果你要找出非洲的故事和《马可福音》五章 21—43 节故事的更多联系,有可能是什?

跨文化解读个人操作

1. 将你自己置身于来自另一种文化的人的经历中,尽可能是你认识的某人。然后,运用此视角来重新思考《马可福音》的这个选段。你得到哪些与她或他的不同的观点?
2. 《马可福音》包含哪些关于被压迫者或正被压迫的人的自由的材料?

关键术语和概念

匿名创作·使徒·赶鬼·外部证据·夹层·内部证据·约翰·马可·拉丁语式·较长的结尾·马可福音附录·马可三明治·弥赛亚秘密·《新约》导论·受难叙述·悔改·安息日·犹太公会·较短的结尾·十字架神学·变像·必胜主义基督论

研究、讨论和写作

183

1. 你对《马可福音》开篇一章1节涵义的结论是什么？它是福音故事的开始，还是福音书的开始，或者是写成的第一卷福音书？
2. 为什么《马可福音》非常简短和快速地讲述整个故事？然而，在很多被《马太福音》和《路加福音》丢弃的段落上《马可福音》为何又提供了细节？
3. 你认为《马可福音》的作者作为叙事者的优势和劣势有哪些？
4. 比较《马可福音》中提到的关于门徒积极的方面与消极的方面。《马可福音》的作者是否自始至终对门徒持同样的否定态度？他那样刻画耶稣的门徒，可能的原因是什么？
5. 考察《马可福音》中犹太人和外邦人之间的张力。作者对加利利人（门徒、耶稣的家庭、家乡的人们和其余的人）毫不恭维的描述是他偏爱外邦人教会的一部分吗？用社会科学解读法回答这一问题。
6. 《马可福音》如何运用耶稣的比喻既显明又隐藏了神？这些比喻的运用如何与其他福音书的主题和目的相适应，如弥赛亚的秘密、信心的增加以及与耶稣一同受苦的重要性？
7. 《马可福音》如何被当作一部反抗罗马的书卷来研读？
8. 你认为这里所展示的不同的解读方法，是否展示了这卷福音书或多或少统一的形象？给出你的理由。
9. 《马可福音》为什么没有刻画耶稣在耶路撒冷所行的神迹，而只刻画了在加利利所行的神迹？

进阶阅读

- Anderson, Janice C. and Stephen D. Moore, eds, 《〈马可福音〉与方法：圣经研究中的新进路》(*Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 1992)。从若干新的阅读方法入手对《马可福音》进行分析；其中，伊丽莎白·S·玛尔伯(叙事阅读)和亚尼斯·安德森(女性主义阅读)的文章尤其精彩。
- Blount, Brian, 《去传教：〈马可福音〉的天国消息和今日的黑人教会》(*Go Preach! Mark's Kingdom Message and the Black Church Today*. New York: Orbis, 1998)。一本用黑人妇女解放理论研读《马可福音》的书籍。
- Collins Adela Yarbro, 《福音书的开端：背景中的〈马可福音〉探究》(*The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress, 1992)。该书运用不同方法解读《马可福音》。
- Horsley, Richard, 《倾听整个故事：〈马可福音〉中的情节政治学》(*Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001)。本书将历史解读与几种新方法结合起来，尤其结合社会科学和跨文化方法对《马可福音》进行

解究。

Malbon, Elizabeth Struthers.,《倾听〈马可福音〉:听者导读》(*Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, PA; Trinity Press International, 2002)。本书把《马可福音》当作一个叙述整体,既考虑了《马可福音》最初的读者状况,也考虑了今天的读者的现状,是一本聆听《马可福音》的简明有益的阅读指南。

184 Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh,《对观福音书的社会学注解》(*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. Minneapolis; Fortress, 1992)。本书对《马可福音》的每一段经文都进行了一次简短的社会科学注释,在很大程度上应用的是文化人类学的视角,对学生来说是一个很好的资源。

Marcus, Joel,《〈马可福音〉1-8章》(*Mark 1-8. Anchor Bible Commentary 27A*. New York: Doubleday, 1999)。近来关于《马可福音》最好的综合性注释书;涵盖了《马可福音》后半部分的第二卷即将出版。

Mitchell, Joan L.,《超越恐惧与沉默:〈马可福音〉的女性主义文学进路》(*Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark*. New York: Continuum, 2001)。一部极好的女性主义研读《马可福音》的书籍。

Rhoads, David.,《阅读〈马可福音〉,迷人的福音书》(*Reading Mark, Engaging the Gospel*. Minneapolis; Fortress, 2004)。运用了叙事学、社会科学以及伦理阅读进行了引人入胜的研究。

Rhoads, David, Jonna Dewey, and Donald Michie.,《作为故事的〈马可福音〉:福音书叙事学导论》(*Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 2nd ed. Minneapolis; Fortress, 1999)。本是介绍《马可福音》的叙事方法的很有影响力的导论,对于初学者尤其显得简明易懂。

Tolbert, Mary Ann.,《播撒福音:文学史视角中的〈马可福音〉的世界》(*Sowing the Gospel: Mark's world in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis; Fortress, 1989)。从叙事和历史的观点对《马可福音》进行了有条理的分析。

从古至今,《马太福音》向来以“教会的福音”而闻名。因为对耶稣教导全面而有序的展现,《马太福音》成为二世纪被最频繁地使用的福音书;它被教会领袖引用的频繁程度比《马可福音》、《路加福音》及《约翰福音》高出两倍。甚至今天,《马太福音》的“登山宝训”仍然是基督教传统中最广为人知的宝藏之一。比如,几乎所有的基督徒都使用了《马太福音》而非《路加福音》中的那种较短的主祷文形式。《马太福音》严谨的组织和清晰的条理、伴之以对各个时代的教会都有益的主题内容,确保了其作为教会教导的主要福音书的持久的优先地位。书卷中尤其出彩的是:五长段传道之后,便是叙事情节部分。很多对《马太福音》的历史批判研究关注两点,一是它的早期基督教的历史背景,二是《马太福音》的读者是由一群不同的,分裂的犹太基督会众以及数量不断增长的外邦基督徒组成的可能性。叙事学批判表明《马太福音》的作者是一个娴熟的创作者,能编织复杂的矛盾,将叙事与教导部分合理地谋篇布局,使之相得益彰。《马太福音》的女性主义和跨文化研读非常突出,因为与其他的对观福音书相比,《马太福音》既更明显地体现了父权制特点,又更具犹太性质,甚至当它在处理那些更具包容性的基督教信息时亦是如此。在经过所有方法的研读之后,《马太福音》的观点最终浮现了出来:耶稣是犹太人的弥赛亚,也是这个世界的救主。

《马太福音》的概述：结构和内容

- I. 介绍：弥赛亚耶稣的感孕和降生(1-2)
- II. 耶稣在加利利的传道(3-18)
 - A. 叙事：施洗约翰的传道、施洗和耶稣被试探；加利利传道的开始(3-4)
 - B. 讲道 1：登山宝训(5-7)
 - C. 叙事：耶稣治愈病人、平静风浪、赶鬼等九个神迹(8-9)
 - D. 讲道 2：关于差传的布道(10)
 - E. 叙事：耶稣和施洗约翰为不肯悔改之城悲叹、对启示的感谢、耶稣高于安息日的权威、耶稣的家庭(11-12)
 - F. 讲道 3：用比喻宣讲天国的奥秘(13:1-53)
 - G. 叙事：在拿撒勒被排斥、喂饱 5000 人、在水面上行走、与法利赛人的争执、医治、喂饱 4000 人、彼得认耶稣为基督、第一次预言死与复活、登山变像以及第二次预言受难与复活(13:54-17:27)

H. 讲道 4: 关于教会生活的布道(18)

III. 去往犹太和在耶路撒冷的事奉; 受难和复活(19—28)

A. 叙事: 关于婚姻和金钱的教导、论断的比喻、第三次预言死和复活、荣入圣城耶路撒冷、洁净圣殿与宗教领袖们的冲突(19—23)

B. 讲道 5: 末世和天国的降临(24—25)

C. 针对耶稣的阴谋和最后的晚餐(26:1—30)

D. 被捕、犹太人和罗马人的“审讯”、被钉十字架、死亡(26:3—27:56)

E. 埋葬、士兵把守墓门; 空坟墓的开启和发现、贿赂士兵、复活的显现(27:57—28:20)

提高你的技巧: 整体阅读《马太福音》

在你研究前面的框架后, 尝试在一个背景下阅读《马太福音》, 专注于重要的内容和这个文献的安排而非细节上。快速通读这卷福音书并形成自己对整体的第一印象。如果你最近研读了《马可福音》, 当你研读《马太福音》时尽力消除自己对《马可福音》的记忆。

导读

《马太福音》一至二章展示了耶稣的家谱、圣灵感孕、耶稣的降生。学者称之为**幼儿叙述**(infancy narrative)。这卷福音以家谱开篇, 追溯耶稣为亚伯拉罕的后裔, 由此强调耶稣的犹太人血统和身份。耶稣在人间的母亲马利亚的**童女怀孕**(virginal conception), 是通过圣灵超自然的行为所致。(语词“童贞女所生”在后来的教会传统中较为普遍, 但这不是《马太福音》的主要关注点。)耶稣是以马内利, “神与我们同在”, 童女怀孕表明他是神的儿子。在二章开始耶稣出生之后, 外邦的**东方三博士**(Gentile Magi)是具有占星知识的术士, 他们从罗马帝国以东的地方而来, 向“犹太人的王”表示敬意(2:1—12)。希律王(大希律)是犹太人的统治者, 他想杀害耶稣以保护他的王朝, 并且“耶路撒冷合城的人”也为这个权柄的转移而不安。这一企图预示着耶稣最终的死, 其中大希律王之子就参与其中。神通过指示约瑟全家逃亡埃及而阻止了杀害婴儿耶稣的计划。当他们返回的时候, 就住在加利利的拿撒勒(2:13—23)。在此部分, 男性人物占据主导地位(《路加福音》将描述女性的主导地位)。在《马太福音》的叙述中引用了5次“成就”——“这事的成就为要应验先知 X 所说的……”, 表明神计划并引领了耶稣的受孕、降生和得救。

当耶稣在加利利的传道开始(3—18)后, 耶稣的传道是由施洗约翰的传道引出的(3:

1—12)。约翰在旷野传道就如以赛亚所预言的那样，用水施洗预备耶稣的道路，而耶稣将来会用圣灵为人们施洗。约翰谴责了法利赛人和撒都该人，并警告他们说神要毁灭他们(3:7—10)。当耶稣来受洗时，约翰宣布自己应受耶稣的洗；“与我们同在的神”怎么还需要有一个肯求被赦免的洗礼？然而，耶稣要受从约翰而来的洗，是因这是神国计划的一部分；用《马太福音》最喜欢使用的主题词语之一——“义”来说，耶稣的洗礼“尽了诸般的义”^①。那里所有的人都听到天上的声音说：“这是我的爱子。”(3:13—17)

《马太福音》对试探的叙述有三次，试探的目的是为了败坏耶稣和将他的传道引入歧途(4:1—11)。撒但诱惑耶稣在禁食结束时将石头变为食物以得到身体的舒适；为了试验神是否会对耶稣有超自然的关怀，撒旦要耶稣从耶路撒冷的殿顶跳下去，以确信神会抓住他；撒旦还用世上所有的权柄试探耶稣，让耶稣敬拜它。在每一个试探中，耶稣都用简洁的语句拒绝了撒但对《申命记》六至八章内容的歪曲。《马太福音》的这一完整部分与《希伯来圣经》有诸多联系：通过受洗，耶稣代表了以色列人在出埃及时经过红海；通过他在四十天所受的试探，他重复了以色列人在旷野的四十年经历；通过斥退试探，耶稣在古以色列人在旷野中失败的地方得了胜。

试探之后，耶稣去到加利利开始传道。他将迦百农视为他的新家，而且《马太福音》用了与总结施洗约翰所传讲的“天国近了，你们应当悔改”极类似的话语，总结了耶稣所传讲的消息。为了强调耶稣开始了一场运动，《马太福音》叙述了耶稣对最先的四个门徒的呼召，要他们成为“得人如得鱼”的人。如《马太福音》引用《圣经》所说的，所有这一切都发生在“外邦人的加利利”，再次有充分的理由表明《马太福音》是写给一个混合着犹太人和外邦人的教会的(4:12—22)。

耶稣的登山宝训(Sermon on the Mount)(5—7)是《马太福音》中最长也最具影响力的教导。对于这一长篇教导部分的叙述安排是值得关注的——直到这里，耶稣教导的唯一直接的话语才在四章17节中出现!^② 耶稣拥有神圣的权柄和智慧来教导这篇训诫，从而赋予那些遵守他话语之人一种新的生活。在一座很容易让人回想起西奈山(摩西领受神的律法之地)的“山”上(实际上，加利利的“山”更像丘陵)，耶稣教导跟随者们关于门徒的职责。他以八福(eight beatitudes)为开端，讲述了神允诺并祝福他的子民；这简短地表述了耶稣的价值观(5:3—12)。耶稣称他的门徒为“世上的盐(可防腐和调味)”和“世上的光，”并呼召他们照此行。

接下来，耶稣郑重地肯定摩西的律法。神赐下律法，耶稣现在提出了对遵守律法的深层次要求：不仅是外在行为的遵守，还要顺应律法内在和原初的本意。从这个意义上说，他的跟随者要成为“……完全，像你们的天父完全一样”(5:48)。接下来用了六个连续的反应(antitheses)，即在“你们听到有 X 说，只是我告诉你们 Y”的模式所表

① 见太 3:15。——译注

② “天国近了，你们应当悔改。”(4:17)——译注

达相反观点的谚语中,耶稣大胆地加深、修饰,甚或修正了上帝通过摩西所说的关于杀人、奸淫、离婚和再婚、报复和恨仇敌等律法(5:21-48)。在第六章1-18节中,耶稣对那些跟随他的人重申了敬虔的操练(宗教情感和行为,包括施舍、祷告和禁食)。耶稣没有反对这些或其他敬虔的行为本身,而是反对在公众面前显示敬虔的行为。在人面前展示的敬虔导致伪善,那是耶稣眼里最致命的属灵过犯。给人礼物,尤其是给穷人礼物(“施舍”)都应该行在暗处。这是对希腊罗马世界资助人体系中公开施舍的特征的直接攻击,包括它在犹太人中的形式。要在暗中祷告,并且耶稣在此提供了一个**主祷文或在天上的父的祷告**作为范本,那是他所命令的简明扼要的祷告。这个祷告请求神将天国完全地赐下,并使神的子民居住其中。

为了到达天国,在行为上更深层次的教导(6:19-7:27)略微提到了要对神全身心的献身,而不是忧虑日常生活所需;这些在古代的犹太要比今天的北美不确定得多!耶稣再次着重提醒他的跟随者警惕假冒为善的危险。布道的结尾明确地转向末日,耶稣警告进入天国或神权统治的不易以及跟随者中出现冒用“我名”的假先知(宗教领袖)的危险。伴随着对那些听耶稣的道并去行的人(7:24-27)及对那些建立了良好生命根基之人的赞美,还有对那些敌对耶稣的人的审判。“当耶稣讲完了这些话”,这个短句正式地结束了这场教训,而当《马太福音》结束耶稣的另一次讲道时会再次用到它。所有耶稣的听众都希奇他的教导中大有权能的、源于自身的权柄。尽管这个教导开始说是用于教导耶稣的门徒(5:1-2)的,但结尾却说它是为了教训众人(7:28-29)。

在登山宝训中,《马太福音》叙述了耶稣充满权柄的话语。这卷福音书继续关注耶稣有能力的行为,尤其是耶稣行神迹的能力。《马太福音》将九个不同的神迹组成了一个部分,包括医治、平静风浪和赶鬼(8-9)。这些神迹点缀在一些对话(但不是宣讲)中,大部分是关于门徒身份和耶稣最初遭遇的敌对。首先,耶稣治愈了三个患麻风病的犹太人、一个罗马军队中的、比耶稣的犹太跟随者表现了更大信心的、百夫长的仆人,还有门徒彼得的岳母(8:1-17)。借着百夫长的信心,《马太福音》告诉它的读者外邦基督徒能够且经常表现出比犹太基督徒更坚定的信心。一个想跟随耶稣的犹太文士,促使耶稣申明了成为门徒的严格条件;成为门徒既不容易,又并不总是快乐的(8:18-22)。跟随耶稣甚至比埋葬一个人的父亲还重要,而埋葬父亲是当时一项极其重要的社会义务。接下来的叙事,是由三个神迹构成的另一个显示耶稣具有神圣权柄的叙事。首先,他平静了一场海上的风暴,显示出胜过自然的能力;其次,他赶走了那个认识他是神的儿子并抵挡他的鬼;最后,他治愈了一个瘫痪病人,展示了他胜过疾病的能力和赦罪的权柄(8:23-9:8)。然后耶稣呼召税吏马太作他的门徒(9:9),为他与如马太那样臭名昭著的罪人一同吃喝而反驳(9:10-13),同时为门徒在他还在的时候没有按要求禁食作辩护(9:14-17)。围绕这组叙事情节有三个神迹故事:医治一个管犹太会堂之人的女儿,其中又“夹”入了治愈一个勇敢的女人的叙述;治愈了两个称耶稣是“大卫的子孙”的瞎眼之人;还治愈

了一个口哑的人。最后一个治愈挑起了一项来自法利赛人的指控，他们指控耶稣赶鬼的权柄来自魔鬼，而非来自神(9:18-34)。此时对耶稣传道的最终总结提到耶稣对跟随他之人的同情，以及教导门徒为收割“庄稼”的“工人”而祷告(9:35-38)。

在十章耶稣关于传道的教训被置于一个差遣十二门徒去收割庄稼的背景之下，只要他们作为耶稣的“先遣队”宣告神国，他们就必拥有胜过污秽之灵的权柄和治愈的能力。马太罗列了十二门徒，称之为使徒(apostles)(希腊语意即“为使命而被派出之人”)的人，耶稣在自己以先派出使徒帮助他事工。这个关于差传的布道，对耶稣时代和其后不久的以色列人的使命以及对耶稣遇难以后世上教会的使命，都具有教导的意味(回忆《马太福音》可能的背景，一个犹太人和外邦人混合的群体)。这个教训从十章5-6节以不要去外邦人那里但只要往“以色列家迷失的羊那里去”的严厉教导开始，因此跨越了宗教和文化的障碍。耶稣要求他的传道者在衣食供给方面近乎赤贫。在描述他们可能受到的接待时，耶稣强调对那些拒绝他们和他们所传信息之人的谴责(10:12-13,15-16)。他警告说，他们会受到犹太人和外邦人的迫害，因为他们跟随耶稣并传讲他的信息。尽管神的灵能使那些受审讯的人勇敢地说话，但是在那些接受得救与拒绝得救信息的人之间，还是存在着巨大的分歧；甚至家庭，这个在古时的地中海最具凝聚力的社会单位，都会因为审判而分裂(10:17-25)。然后耶稣以极大的关怀激励门徒勇敢地面对迫害(10:26-33)。接着，耶稣再次提到自己不仅要带来纷争，还要挑战人们对生与死的选择(10:34-39)。与登山宝训的结尾一样，耶稣再次将人们对他本人和他的信息的反应建立在对他们的末日审判的基础之上(10:40-42)。

下一组材料，即十一章至十二章，经常被作为叙事来解释，但其中包含大量的教导性资料。耶稣走遍加利利，并在犹太会堂教导人。接着，《马太福音》对施洗约翰和耶稣的探讨，是从当时在监狱里面听闻了耶稣事迹的施洗约翰开始的(11:2-19)。耶稣说施洗约翰大过任何一个先知；他是神的使者，引领以色列民回到应许之地，也是为神在耶稣里的事工而被派遣预备以色列民的以利亚那样的先知。然而，当约翰要求他们悔改时，人们全都不愿悔改；其次，他们也对耶稣的呼召没有作出积极的回应。因着他们不接受耶稣全能的事迹和话语，一些加利利的城市和村庄在末日审判之时将会遭到可怕的命运(11:20-24)。尽管满有险阻，耶稣仍然称自己为神的儿子，父已将一切都交托给他。他邀请所有背负重担的人们怀着宗教的盼望来到他这里，“负他的轭(生命之道)”，并得享安息(11:25-30)。

接下来在十二章，耶稣教导了一系列引起争议的故事。第一个涉及门徒在安息日掐麦穗吃，这具有基督论的重大意义：耶稣宣布了自己具有行大卫所做之事的权利，并声称自己作为人子是安息日的主(12:1-8)。下一个争议涉及耶稣在安息日的治病。在犹太人的会堂，耶稣通过要求那个手枯干之人带着信心把手伸出来使之得到治愈。这两个论争以威胁性的语气结束——法利赛人现在计划着要杀害耶稣(12:9-14)。第三个争议是治愈了一个瞎眼、口哑的被鬼附的人。当意识到这种

极端的对立日渐增长时，耶稣抽身而退，然而却有一大群人跟随他；一如先知以赛亚所预言的那样，耶稣继续医治很多病人(12:15-21)。和前文(11:28-30)一样，耶稣以具有吸引力的邀请结束谈话，在这里马太引用了《以赛亚书》四十二章1-4节，重新叙述了耶稣的温柔：他不折断压伤的芦苇，也不吹灭将残的灯火。出于愤恨，法利赛人再次将耶稣胜过魔鬼的权柄归于撒但，暗示他们勾结在一起欺骗上帝的选民。这一次，耶稣严辞驳斥了将他驱赶魔鬼比作是与撒但争夺领地的指控。然后他用最强烈的词汇警告说，把在他里面的神的全能和他的活动归于魔鬼，将得不到赦免(12:22-32)。在十二章33-36节，当耶稣将法利赛人称为“毒蛇的种类”——他们邪恶的行为必将使末日的审判加在他们身上，他谴责的语气变得更加尖锐。当文士和法利赛人向耶稣求一个神迹，要他行出一个能够无可争辩地证明他具有权柄的行为时，耶稣给了他们的仅仅是《圣经》上的神迹：约拿传悔改的道以及南方的女王都来就近所罗门王(12:38-42)。耶稣赶出了污鬼，但是污鬼们将返回去使这世代比先前的境况更糟(12:43-45)。耶稣的母亲和弟兄们到来时，耶稣解释到随着天国的临近，一种新的亲属关系已经出现了——那些遵行天父旨意的人现在就是耶稣的兄弟、姐妹和母亲了(12:46-50)。

十三章荟萃了《马太福音》的比喻和耶稣在本卷福音书里的第三次讲道。它包括七个比喻，以探讨人们接受神在这个世界上不同的掌权方式及其非凡的价值。在撒种的比喻中，《马太福音》探讨了神的掌权所遭遇的困难和失败的类型，但是他强调了将要出现令人吃惊的成长(13:1-23)。下一个关于麦田里的稗子及其阐释的比喻(13:24-30,36-43)，引起了耶稣离世后教会生活的另一个关注点。随着教会的发展，一些似乎不属于神的人(就是“稗子”)将会置身于属神的人(即麦子)中间。教会中的有些人会说，那为什么不把那些邪恶的人从神的子民中灭净？耶稣教导说，因为这将伤害好人，并且在末日之时，这样的审判权只属于神。通过运用因每天使用而为男人所熟悉的(芥菜种)和女人熟悉的(面酵)这类迅速生长的生活事例，芥菜种和面酵这一对喻体是为了衬托天国里开始很小和未来必然壮大的前景(13:31-33)。然后是藏宝和重价的珠子的一对比喻，强调人们必须以全部的代价才能进入无价的天国(13:44-46)。另一个是撒网的比喻及其阐释，涉及到在世界的末了神要把大批的人分开(13:47-50)。这篇布道的总结对理解《马太福音》的整体目的十分重要(13:51-53)。当耶稣问他的门徒是否明白这些教训时，他们回答：“我们明白了。”耶稣用一句话予以回应。这可能是理解本卷福音书的关键之处：为天国而受训练的文士既能理解新的(在耶稣里)教训，也能理解旧的(在摩西里)教训，并且能将二者之中最好的部分融合为一个和谐的整体。

接下来，长篇的叙事部分(13:54-17)用事例说明并发展了十三章对耶稣的不同反应这一主题。在这一新的部分，信耶稣和反耶稣的状况都在增长。《马太福音》描述了耶稣在拿撒勒受排斥、神奇地喂饱五千人之后不久又喂饱四千人、行走在水

面上等等这些与医治神迹相称的神迹,《马太福音》也描写了耶稣与法利赛人不断升级的冲突、彼得认耶稣是主、耶稣对自己的死和复活的第一次预言、他的登山变像,以及最后第二次预言死和复活。耶稣在拿撒勒被人拒绝(13:53-58)用叙事的方式解释了耶稣现在为什么必须将注意力集中在他的门徒身上:如果他家乡的人们不接受他,以色列的其他人也不会接受他。此事之后,是一个很长的倒叙,这是关于杀害了施洗约翰并开始怀疑耶稣的那个残暴而又迷信的希律·安提帕的倒叙(14:1-12)。希律对荣耀和权力这些社会习俗的关注,远甚于他对上帝旨意的遵从。当耶稣最初听闻此事时,就退到野地里去了,但之后又返回去传道,从而奇迹般地喂饱了“除了妇女和孩子,约有五千人”(14:13-21)。在加利利海边,耶稣行在海面上并召唤彼得从水上走近他,当彼得因为怀疑而开始下沉时,耶稣救了他。在这一情节的最后,耶稣的门徒把他作为“神的儿子”而敬拜(14:28-33)。船载着耶稣及其门徒到达革尼撒勒,在那里耶稣治愈了所有患病的人(14:34-36)。继而,从耶路撒冷来的法利赛人和文士与耶稣争论什么是在仪式方面的不洁净,耶稣尖锐地回击了他们,特别向门徒教导了什么是真正的洁净(15:1-20)。当继续向加利利北部的外邦人之地走去的时候,耶稣医治了迦南(外邦人)妇人的女儿,她坚定的信心再次表明,外邦人在信仰方面与犹太人是平等的(15:21-28)。此后,他又行了“除了妇女和孩子”(15:32-39)喂饱四千人的神迹。

192

然而,法利赛人和撒都该人充满敌意的与耶稣的争论(16:1-12)却伴随着这些神迹以及对耶稣的信。在责备完门徒不能完全理解几个饼子喂饱数千人的神迹后,耶稣提醒他们防备法利赛人和撒都该人的“酵”或者他们败坏人的教导,耶稣称他们是魔鬼及在灵上不贞的人。门徒没有受这些酵的污染,表现在十六章13-20节。在这一段落中,彼得宣认耶稣是永生神的儿子——这是来自天父的启示,而非人类的思维。彼得是基督要将自己的教会建立在其上的磐石,这个教会是一个即使连“地狱之门”(因撒但迫害而死)也不能胜过的教会。当彼得拒绝承认耶稣受难的预言时,彼得体贴的关怀立即受到耶稣犀利的斥责。耶稣将这块“磐石”称为一块“发抖的石”和“撒但”。这一对彼得的谴责引向了耶稣对所有门徒关于受苦的教导:真正的使徒要承受苦难(16:24-28);应鼓励门徒现时的受苦会被将来的荣耀所代替。在天国的荣耀里,人子耶稣将是最关键的人物,他的门徒都将在其中分担职分,同享荣耀。之后,耶稣登山改变了形象,或显出了他属天的荣耀(17:1-13)。当云彩里的声音重复着耶稣受洗(3:17)时从天而来的声音时,就呼应了彼得的最近一次告白(16:16-19):耶稣是永生神的儿子。在患癫痫病男孩的故事之后——这个故事对门徒具有“移山的信心”提出了质疑(17:14-21),《马太福音》又呈现出了耶稣关于死和复活的第二次预言(17:22-23)。接着,他描述了彼得的另一个场景,关于纳税的道德问题。彼得和耶稣所有的门徒都要作为顺服的公民而缴税,即使他们有道德上拒绝的理由(7:24-27)。

紧接着的第十八章是《马太福音》“对教会的训诫”的教导讲道,大多是关于耶稣 193

不在场时团体生活和门徒关系的混合资料。这篇训诫以门徒们针对天国的尊荣（“谁为大”）的冲突展开（18:1-5）。耶稣教导说，谦卑和被边缘化的人比有权力的人更为尊贵，因为对神的信靠让人对神的诫命毫无保留。关于这一点，他以小孩子——这个在当时社会结构中最不具价值的部分为例说明。耶稣严厉地谴责了诽谤和诱惑，并富有诗意地称导致信徒在信心方面跌倒的为“绊脚石”（18:6-9）。一只迷失的羊的比喻要求门徒去寻找这些跌倒的信徒（18:10-14）。对于那些背弃正道的信徒，我们必须待之以鼓励和饶恕，因为这就是神待人的方式。教会中有纷争的人们必须彼此和解，那些拒绝和解的人就要被当作“外邦人和税吏”对待（18:15-20）。在此之后，彼得在有关教会中饶恕的程度上获得了教导，即一个人拒绝和解多少次才可被教会驱逐。“我当饶恕他几次呢？”，他问耶稣，彼得认为赦免人的上限应该是7次。耶稣给出了一个令人吃惊的答案：70个7次，这是无限次赦免的象征。为了举例说明无限赦免的重要性，《马太福音》叙述了一个不饶恕仆人的比喻，用以严正地提醒信徒关于神对那些人的审判，因为他们接受了神丰盛的赦免，却拒绝赦免相比而言犯了小罪的他人（18:23-35）。《马太福音》在教会训诫的结尾，以出现在福音书结尾的盼望耶稣同在的应许作结：“无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间。”（18:20）

正如现在读者所期待的，《马太福音》的下一组资料是叙事性的。它以有关冲突的故事和比喻为特征，包括耶稣第三次预言受难和复活，进入耶路撒冷，“洁净”圣殿，以及与犹太权威的冲突（19-23）。在这一部分，耶稣经历了越来越多的抵挡，这也直接导致了死亡；同时，他关于门徒如何跟随他的教导也变得更具有挑战性。耶路撒冷之行的叙述以耶稣对天国生活的高要求开始。离婚的问题（19:1-12）被置于法利赛人试探耶稣的背境下。在批判离婚和再婚的轻率时，耶稣重复了较早早在五章32节中的教导。对同一材料的极其不寻常的重复，暗示了《马太福音》将其置于何等重要的位置。当门徒表达了他们对此的惊愕时，耶稣更激进地说出，甚至暗示：他的一些追随者会为了神的国而成为“阉人”（例如不进行性交的禁欲者）。当门徒们拒绝孩子时，耶稣纠正了他们错误的社会和属灵价值观（19:13-15）。小孩子较低的地位，被戏剧化地表现在一个青年财主的故事里，青年财主不能放弃他所拥有的一切去跟随耶稣并获得永生（19:16-26）。耶稣指出，只有依靠神的全能，救恩才能临到所有人，富人更是如此。葡萄园工人的比喻栩栩如生地刻画了在上帝满有恩典的价值体系里，为首确实要成为最后的，而最后的将要成为最先的（20:1-16）。紧接着，是耶稣对死和复活的第三次预言（20:17-19），表明这种价值的转换是如何以耶稣意愿成为“最后的”为基础的。当耶稣预言十二门徒将要与祂一同统治天国时，门徒们误解了这番话，有人要求得到天国中最荣耀的位子（20:20-28）。耶稣确实承诺当耶稣作为人子在荣耀里再临时，十二使徒将要坐在审判的宝座上；但却没有承诺谁将坐在耶稣的右边或左边——这是天国里最为显



图 7.1 耶稣时代的耶路撒冷

赫位置。在接下来的耶路撒冷之旅中，耶稣来到了耶利哥，在那里耶稣治愈了称他为“大卫的子孙”的两个瞎眼人(20:29-34)。在二十一章，耶稣进入耶路撒冷城。《马太福音》引用了希伯来先知关于成就的话语，以强调弥赛亚王的顺服与和平。为了加强这种成就的彻底性，《马太福音》将驴和驴驹理解为是两种动物(《希伯来圣经》中是作为一种动物的诗意名称)，使得耶稣坐在“他们身上”并骑着它们进入耶路撒冷城(21:7)!

当耶稣进入了耶路撒冷城之后，整个城的人被惊动，他们认出他是一位重要的先知(21:10-11)。耶稣愤怒地赶出兑换银钱和出售崇拜仪式上洁净的献祭牲畜的人，以此洁净圣殿(21:10-17)。接着，他咒诅了不结果子的无花果树使之枯萎，这是一种表达神对那些悖逆之人审判的象征性的先知行为(21:18-22)。在祭司长和长老们质疑耶稣行这些惊人之事的权柄之后(21:23-27)，耶稣质问他们有关施洗约翰权柄的问题，从而卓有成效地予以回击，并使他们陷入尴尬的沉默。尽管这似乎是一个胜利，但是，约翰的命运暗示不切实际的读者：即使人们欢迎约翰，约翰也仍为传道而殉职；同样，尽管耶稣深孚众望，然而他很快也要遭受与约翰相同的命运。接下来是由三个表示审判的强烈责难的比喻构成的一组叙述。在两个儿子

的比喻中(21:28—32),耶稣将耶路撒冷的宗教权威比作是那个嘴上说会服从父亲,而实际上却悖逆父亲的儿子。悔改并信主的税吏和娼妓,是起初不顺服却后来顺服的人,如另一个儿子,他们比那些宗教领袖要先进入神的国。在凶恶园户的比喻中,祭司长和法利赛人确切地意识到他们自己就是这个比喻的标靶。他们是凶恶的园户,而耶稣警告说,神将把他们从天国里赶出去,并把葡萄园交给别人——比如那些结果实的外邦人(《马太福音》的循环性主题)。接着是喜宴的比喻,以不同的故事表达与凶恶的园户的比喻相同的观点:神将从天国弥赛亚的喜宴上,把那些不遵行神旨意的人从他们的位置上赶出去,并将座位交与陌生人。这个添加上的短比喻——关于一个人赴宴却没有穿礼服(22:11—13)——探讨的是《马太福音》教会中悲惨的现实。随着教会各色人等数量的增长,好人坏人都掺杂其中,教会本身必须智慧地处事。

听完这一系列严厉批判的比喻后,耶稣的反对者们回应的欲望被激起来了。他们设计了三个隐含着陷阱的问题:法利赛人和希律党人提问关于缴税给凯撒的问题(22:15—22);撒都该人提问关于复活的问题(22:23—33);一个法利赛的律师,也是“摩西律法”的专家,问了什么是最大的诫命的问题(22:34—40)。耶稣以机敏的反问和论辩击退了他们就他的荣耀和权柄提出的所有质疑,随后扭转局面,也设局就自己作为大卫的子孙这一隐藏着弥赛亚玄机的问题向他们发问(22:41—46)。

196 耶稣仅用这一个问题向对手发难,却无人再敢迎战。但耶稣并没有就此沉默;在整个二十三章中,他都致力于对文士和法利赛人长篇的、犀利的指责。仔细思考这一整章否定性的内容就会发现,它很奇特地向主张服从文士和法利赛人所教训的一种秩序开始——因为他们地位显赫,但却告诫不要仿效他们的行为(23:1—3)。在《马太福音》前面的章节中,耶稣就批判了他们的教导(例如,15:6;16:11—12;23:16—22)。二十二章中,针对耶稣权柄而设圈套的这一恶意,耶稣通过抨击这些权威们骄傲的行为和喜爱头衔的心理回击了在二十二章中这些设圈套的恶意之徒。另外,对那些假冒为善者,耶稣以七(完全的象征)个灾难或末世的惩罚予以谴责。在这一章中,这种严厉的批判直指耶稣的反对者,但也再次含蓄地警告了他的跟随者们小心自己成为伪善之人。

在这卷福音书中,耶稣的第五次和最后一次讲道是关于他时间的末了(24—25)。当耶稣离开圣殿(24:1),圣殿已经开始荒凉(23:38)。在出去的途中,门徒盛赞这座辉煌的建筑,而耶稣却郑重地预言它将很快被毁灭(24:2)。这引起了关于末日的讨论。《马太福音》在此将末日与耶路撒冷城的毁灭分离开来。耶稣在二十四章结尾强调,即使人们留意了他所说的征兆,但也没有人会知道人子何时再来。如此一来,门徒们所能做的最好的事情就是怀着盼望等候末日的到来,以便当末日到来时不至受到惊吓。这个要求警醒的命令在十个童女的比喻中得以延续(25:1—13)。审判的主题在“按才受托”的比喻中变得更突出。这一比喻的要点不是从

神那里求得赏赐，而是要以创造性的、多结果子的方式运用神的恩赐。这段讲道以登上王位的人子在末日对绵羊、山羊的审判结束，绵羊指的是那些爱人和彼此相爱而显出公义的人，而山羊则是那些因为没有爱并显出不公义的人(25:31-46)。每一个人在最后审判时的判决都取决于他们如何对待那些被边缘化的人，尤其是教会中那些被边缘化的人。

耶稣在下一个叙事部分的开始预言了他将在逾越节被交出去。犹太人的背叛和为了安葬耶稣的膏抹(26:1-16)，衬托了大祭司该亚法对耶稣的阴谋，由此可以预见后来犹太人审讯耶稣的情景。对逾越节的预备(26:17-19)作了一个简短的交代就引向了最后的晚餐(26:20-29)。犹太被称为出卖耶稣的人，他以称呼“拉比”来羞辱耶稣，耶稣曾经禁止过门徒使用这一头衔(23:7-8)。

在二十六章30节至二十七章56节中，叙事情节在延续，《马太福音》此时展开了受难叙述。在客西马尼园(26:30-56)中，《马太福音》强调了耶稣的三次祷告，并记下了三次祷告的全部内容。抓捕耶稣时(26:49-50)，犹太再次称耶稣为“拉比”，并进一步用亲嘴的方式作为辨认耶稣的记号。勇敢冲动的彼得割掉了大祭司仆人的耳朵，但是耶稣强烈禁止这种暴力。犹太公会首先对耶稣进行审讯，耶稣受到公会的谴责，与此同时彼得拒绝认耶稣(26:57-27:1)又使耶稣被人嘲笑。耶稣承认自己是“弥赛亚，神的儿子”这个称谓，为此，公会谴责他该死。在对耶稣进行了一番羞辱之后，公会将他解送到罗马巡抚本丢·彼拉多那里进行另一番审讯。关于罗马人对耶稣的审判(27:3-10)，《马太福音》以犹太对犹太人对耶稣处理的决定的反应开始。犹太不愿意对耶稣无辜的流血承担责任。犹太自缢之后，他的三十块银币被用来买了一块专门埋葬外乡人的“血田”，但是没有提及他自己的埋葬。关于这一段叙述的一种解读是，犹太被埋葬在这块专门埋葬外乡人的土地里，因而死后从神的子民中被剔除(27:3-10)。对耶稣的审讯开始之后，彼拉多的妻子来告诉她的丈夫说，她得到一个梦的启示，说耶稣是个义人(27:19)。听到这话，彼拉多洗了自己的手，这意味着他希望(跟犹太一样)自己对耶稣不公的惩处是无辜的，因而不需担负任何责任。当“众人”都说“他的血归到我们和我们的子孙身上”时(27:24-25)，彼拉多下令把耶稣钉上十字架。

当罗马兵丁嘲弄耶稣并把他钉在十字架上之后，犹太人的领袖还在耶稣死时嘲弄他(27:26-43)。耶稣死的时候，发生了两件事情：圣殿里的幔子裂为两半；同时，耶路撒冷周围的地大震动，坟墓也开了，有些死去信徒的身体复活起来并且向很多人显现。这两件事表示，人类与神的关系目前正在发生着变化，并且已经开始战胜死亡。埋葬部分的叙述(27:57-61)介绍了从亚利马太来的约瑟，他腾出空坟墓来安葬耶稣；约瑟是耶稣的一个富有的门徒。对墓门口兵丁的安排(27:62-66)反驳了后来犹太人对复活的否认——说耶稣的门徒偷走了耶稣的身体。在发现空坟墓的故事中，天使告诉女门徒耶稣已经胜过一切，她们怀着极大的喜悦跑去告诉其他门徒。耶稣在路上向她们显现(28:1-10)。由于祭司长撒谎说门徒偷走了耶稣的尸体，这种交替的叙述模式引

起了对祭司们贿赂兵丁及说谎的关注(28:11—15)。

当耶稣在加利利的一座山上向十一门徒显现并差遣他们到地极传道时,《马太福音》就此结尾,这一段在教会传统中被称为**大使命**(great commission)(28:16—20)。这十一个门徒带着既崇敬又怀疑的复杂心理迎接耶稣。复活的耶稣宣布神已经将“天上地下所有的权柄”都赐给他了。他指示门徒走遍世界,奉父、子、圣灵的名,即上帝完全的三位一体的名教导“万民”和施洗。这样,与亚伯拉罕的约得以成就,因为耶稣的信徒高举着犹太人的光走向世界,并且以色列也成为万国的祝福。这个命令含蓄地废除了耶稣早先叫十二门徒只许到以色列人那里去的命令(10:5—6)。耶稣对新信徒“凡我所吩咐你们的”的教导,指的是《马太福音》里所讲述的耶稣所有的命令。这个“大使命”确保了教会合一的基础;同样的道德规条或者“道德体系”要被所有耶稣的信徒共有。《马太福音》的最后一节,是对那些遵行这些使命的人充满恩惠的应许:“我就常与你们同在,直到世界的末了。”

198 历史解读

《马太福音》简介: 历史解读摘要

作者: 匿名。依据传统,马太是一个税吏,是耶稣十二个主要门徒之一(9:9,10:3),他被看作是作者。今天,一些人坚持传统的说法,但更多的人认为作者是第二代基督徒中的一位不知名的犹太基督徒,也许就是十三章52节中那位“受教的文士”。

日期: 可能在公元80年左右。

来源: 《马可福音》、Q底本;一些学者还假定了一个包含《马太福音》独有资料口传的或书面的M底本。

读者: 可能是在安提阿的一个犹太基督徒的教会和一些外邦基督徒。

目的: 为了教导一个教会中致力于传教使命的所有人,但教会中存在着犹太基督徒和外邦基督徒的内部分裂,并面临着外部的迫害。

作者

像所有的对观福音书一样,正典的第一卷福音书是匿名的——在文本中未具作者的姓名。“根据马太”的这个标题是在二世纪之后的某个时间被加在著作的手稿上的,这表明很多古代基督徒以为这卷福音书是由耶稣的十二个主要门徒之一所著。125年前后,帕皮亚写道:马太用希伯来(或亚兰)语依次安排了那些话(这被记载于优西比乌的《教会历史》3.39.16)。至于是否如后来的古代作者们所想的那样,即马太写作了

一部福音书，则引起了极大的争论。帕皮亚的上下文可能表示他的确是指整卷福音书，因为他刚刚提到了《马可福音》，所以当他说马太用希伯来或亚兰语依次安排了那些话时，他很可能指得就是一卷福音书。另一支持使徒马太写作了此书的传统观点的内部证据是《马可福音》的二章 14 节，及《路加福音》的五章 27—28 节提到的对“利未”的呼召，然而《马太福音》的九章 9 节称他为“马太”。只有第一福音书在使徒名单中称马太为“税吏”（太 10）。对此，一个可能而又合理的解释就是，作者本人知道这些。这样一来，作者就可能是马太自己，或者是后来编辑此作品的马太的同伴。这些少量的证据向今天的某些学者昭示马太可能是本书的作者，但是多数学者对此并不信服。

今天的多数学者断定，《马太福音》是由我们现在所不知道的某人用希腊语写成的，但他可能不是一位耶稣传道的见证者。这是因为，作者以《马可福音》和 Q 底本之类的资料来源为基础，而一个见证者却不需要这样。今天，一个更困难的议题是，作者是犹太基督徒，还是外邦基督徒。目前的学术界倾向于认为它的作者是犹太基督徒，但有些学者根据《马太福音》中的一些言论，争论说一个犹太人不可能说出这样的话，从而以此为基础支持作者为外邦基督徒的观点。另一方面，作者对《旧约》的运用表明，他懂希伯来语的《旧约圣经》，这对一个外邦人而言是不大可能的（但并不是绝对不可能）。很多在《马太福音》中发现的犹太笔法也支持作者为犹太人，例如：

- 耶稣与摩西的肯定性比较，比如登山宝训的整体（5—7）及其细节（5:17—48）。
- 当时的犹太人反对教会的信息和经历，比如，说耶稣复活是假的（28:11—15）。
- 对犹太权威迫害教会的认识（10:17;23:34）。
- 遵行法利赛人教导的命令（23:2—3）。
- 暗示马太的教会保持了像禁食和守安息日这样的犹太习俗（24:20）。
- 在十三章 52 节中对那位能将犹太教中最好的部分与在耶稣里的信仰结合起来的文士的陈述。

所有的证据归拢在一起，就会有力地支持这部福音书的作者是一位犹太基督徒的观点。正如先前陈述的那样，《马太福音》的作者所掌握的希伯来知识暗示了他的犹太背景，但是他精湛的希腊语造诣又指明他可能是散居在外邦的犹太基督徒。从神学上讲，这位福音书作者可能是犹太基督徒中的“稳健派”，他可能赞成未受割礼的外邦人进入基督徒团体，这在一世纪的教会经常是爆炸性的议题（参见二十八章 19 节，这节没有提到受割礼的归信者，但这是一个沉默而又常常多变的争论），但是他主张耶稣所解释的摩西律法在教会中持久发挥重要的作用，直到末日来到（五章 17—20 节，“就是天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全”；二十八章 20 节^①，“凡我所吩

① 28:20, 原英文引文是 19 节, 中文和合本为 28:20, 疑作者所误。——译注

咐你们的,都教训他们[外邦人]遵守”)。总之,他意图将犹太教中最好的部分与耶稣教导中最好的部分结合起来,“新旧的东西”就是他从他的宝库中拿出来用于侍奉他的教会的(13:52)。

日期

至于可能的最早的写作日期,有力的论点指出是在公元70年后。例如,《马太福音》二十一章13节中省略了《马可福音》中耶路撒冷圣殿是“万国祷告的殿”(可11:17)的陈述,以及《马太福音》二十二章7节提及王烧毁那城,可能反映了罗马军队在公元70年时对耶路撒冷城的毁灭。根据神学的发展脉络,《马太福音》二十八章19节的(“奉父、子、
200 圣灵的名”)是新约三位一体式论述方向最先进的一步,在保罗和《使徒行传》实践的见证之后——施洗在保罗和《使徒行传》只是奉耶稣的名。在《马太福音》中耶稣与法利赛人的冲突和他对基督徒使用“拉比”称谓的谴责,与公元70年后的氛围十分吻合——此时法利赛人巩固了他们在会堂犹太教中的领导地位。可能,对成书于公元70年后的最好的论据是,《马太福音》是以普遍被认为成书于68—73年的《马可福音》为依据。多数学者把《马太福音》的写作日期追溯到时间跨度更宽的公元70—100年之间。

至于最晚的可能日期,由于帕皮亚(如我们前面看到的)可能早在115年左右就知道有标准的《马太福音》存在,所以早于二世纪的时间是不大可能的。一个说服力较小的观点认为,尽管《马太福音》显示了与犹太教的紧密联系,却没有提及任何关于公元90年代前后犹太人决定将耶稣的信徒赶出会堂的信息,而《约翰福音》却对此有所描述。(当然,《马太福音》没有记载此类事件也可能出于别的理由。)当把所有这些因素放在一起时,《马太福音》最晚成书的日期可能是在公元100年左右。总之,公元80年到90年是最具说服力的时段(处于时间跨度很宽的公元70—100年的中间)。这个日期可能就是它成书的大致时间,这已为今天绝大多数学者所接受。

来源

《马可福音》是《马太福音》在措词和结构组织方面最初的和最主要的来源。《马可福音》使耶稣在外邦人读者中变得易于理解;而为了与越来越外邦化的教会沟通,《马太福音》发现《马可福音》是一个有用的来源,并且符合自己的目的。整卷《马太福音》极其忠实于《马可福音》的顺序和措词。然而,在其对《马可福音》的编修中,我们可以发现《马太福音》自身在风格和内容方面的特色。

- 《马太福音》的作者以比《马可福音》精湛得多的希腊语风格写成。比如,它使《马可福音》的措词趋于流畅并调整其笨拙和艰涩的表达,这在叙述方面尤为突出。
- 《马太福音》比《马可福音》对耶稣的态度更虔诚,纠正了《马太福音》的读者可能视作为“《马可福音》对耶稣的个人或权柄的贬低”的文字叙述。比如,《马太福

音》完全省略了对那个瞎眼之人的治愈(可 8:22—26),即耶稣的第一个举动使得那人有了模糊的视力,第二次才使他看得清楚。《马太福音》九章 22 节去掉了在《马可福音》五章 30—31 节的暗指,即耶稣不知道谁摸了他而使带来治愈的能力从他身上出去。

- 《马太福音》偶尔(而非经常性的)提升了《马可福音》里耶稣行神迹的能力。比如,《马太福音》十四章 35 节说耶稣治愈了所有患病的人,而非《马可福音》中的“一些人”。
- 《马太福音》省略或减少了一些《马可福音》中对教会领袖人物不利的段落。比如,它省略了《马可福音》三章 21 节的内容,即耶稣的家人认为他精神错乱了。《马太福音》将《马可福音》十章 35 节中具有世俗野心的提问者由两个门徒——西庇太的儿子们,换成了他们的母亲。

Q 底本,是一部对观福音书的话语集,它是《马太福音》的第二个主要来源。它强调了耶稣的教师身份。很多人可能通过研究福音书作者对 Q 底本所做的改变来识别《马太福音》独特的教导。然而,因为 Q 底本是一个以大致相同的方式从《马太福音》和《路加福音》中提取资料的假定性建构,因此在论证这些准确的措词到底发生了什么改变时就很难避免陷入循环论证了。我们可以带着某种确定性说,Q 底本的顺序已被谨慎地编织入《马太福音》更为系统的顺序中了,如把 Q 底本的材料重新安排进训诫或讲道中。《马太福音》也可能填补了 Q 底本中贫乏的措词,就如《马太福音》六章 9—13 节扩充了《路加福音》十一章 2—4 节中贫乏的主祷文措词一样。 201

《马太福音》的第三个可能的来源被称为 M 底本,它指唯有在《马太福音》里才有的材料,尤其是那些教导材料。既然这个可能的福音书来源对《马太福音》很特别,我们在这里将较深层次地考察它。有三种将 M 底本作为来源分离出来的尝试。首先,B·H·斯特理特(B. H. Streeter)将《马太福音》特有的所有教导材料界定为 M 底本,包括与《路加福音》的 Q 材料相差甚大的 Q 材料——甚至可将其假定为受到《马太福音》影响的另一个 Q 底本。斯特理特分离出了一个大小适中的来源:《马太福音》五至七、十,十八和二十三章的讲道材料;《马太福音》十三章的两个比喻和十二、十五、十六和十九章的小部分的混杂材料。这个来源源自犹太基督徒,但并非是第一代基督徒;它对保罗的不受“律法限制”的福音传道表现得十分消极(斯特理特,1924)。第二个来源批判研究出自曼森(T. W. Manson)(曼森,1935)。曼森采纳了斯特理特的多数研究方法,但是提出了一个比斯特理特更广泛和更成熟的 M 底本。他将 M 底本的确切日期确定为公元 65 年到 70 年,也将其置于耶路撒冷的犹太人团体中。第三个对 M 底本的主要研究是由基尔帕特里克(G. D. Kilpatrick)(基尔帕特里克,1946)作出的。他将他的 M 底本材料分为四部分:讲道、传道指控、比喻集和反对犹太宗教领袖的争论。基尔帕特里克认为,这是一个只包含教导材料的书面来源。尽管在这个材

料里没有对耶稣的单独描写,但它的确看起来像是赋予了耶稣作为具有权威的教会领袖的特征。为了实现律法的最初意图,耶稣重新阐释了律法,并且他有关公义的教导将作为末日审判的准则。

www 参看基尔帕特里克关于重构的 M 底本的网址。

202 目前学术界总结出,《马太福音》里面的特殊材料很可能反映的不是一个单独的来源,这是正确的。这个材料在风格和内容方面差别过大,乃至不可能出自一个单独的文献。一个单独的文献应该具有某些普遍的文字风格和宗教信息。布鲁克斯(Stephenson H. Brooks)对《马太福音》中特殊的话语材料的最新研究,倾向于整体证明这一结论。布鲁克斯分离和重组了 M 底本较短的话语,并说明这些资料反映了马太团契的历史。他认为有一个书面的 M 话语底本的结论是站不住脚的,因为:(1)我们几乎没有找出被收集的 M 底本话语在编辑上的联系;(2)一些过渡性的句子和词语等次要的叙事笔触几乎没有显示出“前《马太福音》”起源的证据;(3)被分离出来的 M 话语的风格和词汇也没有表现出指向同一个书面文献的统一性。因此,尽管有些材料可能是书面的,但是多数材料似乎仅在口传传统中存在(布鲁克斯,1987)。我们或许可以断定,即使《马太福音》的某些特殊材料可能来源不同,这个证据仍不能构成一种可能性,即《马太福音》运用了一个包含其多数特殊资料的 M 来源。施奈尔(Udo Schnelle)这样写道:“《马太福音》特殊材料的主体不是一个统一的传统综合体,它没有明显的神学组织主旨,而且很难归功于一个单独的传统载体”(施奈尔,1998,174)。

www 链接一个《马太福音》历史批判的简明概要。

读者和目的

到二世纪末,教会作者认为《马太福音》的写作背景在巴勒斯坦。很可能,这个推论是基于著名的帕皮亚传统:即《马太福音》是用希伯来语写的,但内容是关于与犹太权威的冲突和被犹太权威迫害的内部证据的。然而,今天多数观点认为,这卷福音书以散居在外的犹太人为背景,将其定位在叙利亚,特别是安提阿城。《马太福音》四章 24 节把“叙利亚”加到《马可福音》的耶稣活动的地理范围之内,这也许暗示了耶稣的传道为马太教会的建立提供了一个基础。《马太福音》在古代的最主要的影响说明,在罗马帝国第三大城市安提阿这样的重要城市里,《马太福音》是一个基督教会的福音书。(像《马可福音》和《路加福音》一样,《马太福音》似乎拥有城市读者;例如,与只用了 4 次的村庄一词相比,城这个词被用了高达 26 次。《马太福音》的另一可能背景是加利利,但无论是作为起源地或是目的地,加利利却几乎没有什么大城市[如果有城市的话]。)(《十二使徒遗训》

表明二世纪早期对《马太福音》已有认识，而《十二使徒遗训》是与安提阿联系在一起的。

关于《马太福音》一个令人信服的阐释是，《马太福音》是写给一个曾一度兴盛且变得日益与外邦人融合的犹太基督徒教会的，而这种假定与我们所知的安提阿教会非常相符。戴维斯(W. D. Davies)曾富有说服力地论证《马太福音》是在安提阿写成的，它是基督徒对公元70年后出现在巴勒斯坦的雅麦尼亚(Jamnia)的犹太教的回应——在雅麦尼亚，拉比们巩固了巴勒斯坦犹太教的幸存者，并成为唯一的领导(戴维斯，1977)。也许，《马太福音》中的基督徒生活在一个反对他们的较大犹太教徒团体的阴影下。这两个群体可能来自同样的犹太背景，分享同样的经文，拥有很多相同的宗教信仰，所以他们之间的差异可能会激起更多的争论。(社会科学和一般经验提醒我们：没有什么纷争更甚于家庭纷争!)约翰·迈尔(John Meier)也表明：安提阿基督教的历史展示了犹太基督教团体和外邦基督教团体之间的紧密关系和冲突(布朗与迈尔，203 1983, 45—72)。当受到希腊文化影响的散居的犹太基督徒在司提反殉道之后从耶路撒冷(徒8:1)来到安提阿后，他们也在外邦人那里宣讲基督(徒11:19—20)。保罗关于外邦人的不受律法制限的传道就得到了安提阿教会——他的“总部”——的支持。正是在安提阿，保罗、彼得和来自耶路撒冷的人产生了尖锐的分歧，分歧点在于犹太人关于食物的律法对犹太基督徒和外邦基督徒同席者的关系的影响。关于律法如何对外邦信徒的归信产生影响，在安提阿的基督教团体可能比保罗更加保守；安提阿教会可能执行了《使徒行传》十五章28—29节中雅各和耶路撒冷“会议”的法令，然而保罗在教会里却没有这样做。公元70年后的安提阿，外邦人可能占到基督徒中的大部分，这可能导致形成保守派的犹太基督徒从主教会分裂出来，原因是其视为核心的事情——比如对神的所有子民行割礼——已不再被持守。

对于这个多样且分裂的教会，《马太福音》提供了怎样的建议？首先，《马太福音》204 认识到这种混合的团体是有神的意思在里面的，是神计划的一部分。耶稣的传道，与门徒们共同分担的事奉，是有目的地限制在犹太地区的犹太人范围内的。然而，通观《马太福音》，从二章的东方三博士到最后一章的“大使命”，一条明显的线索是，耶稣的信息和事奉最终要临到地极。第二，像罗马百夫长和“迦南”妇人那样的外邦人，有时会在巴勒斯坦遇到事奉途中的耶稣，而且都有令人高兴的结局。他们成为马太教会中所有人信仰的典范，甚至也是犹太人的典范。第三，在这卷福音书的结尾，耶稣告诉他的十一个门徒要让“万民”作他的门徒。这卷曾一度只在犹太人中间的福音书，现在要走向世界，让整个世界分享它。但门徒们开辟的道路是合一的关键：他们要遵行耶稣吩咐十一个使徒的全部命令，以至所有人都要拥有共同的信仰观点及行为。(用社会科学的术语，他们所有人都居住在同一象征性的领域内，即拥有相同的世界观。)最后，《马太福音》将所有这些一起用以对门徒资格的强调。门徒这个词在《马太福音》中出现了65次，其中45次是《马太福音》所独有的。所有的基督徒都是门徒，而不仅仅是那些跟随耶稣行走在巴勒斯坦布满灰尘的路上的人。他们必须成为教会中孜孜不倦

的“学生”，学习如何信仰，并活出将犹太人和外邦人融合在一个团契的福音。他们要成为能将犹太教最好的与基督教最好的完美结合的智慧的文士(13:52)。

www 参考《马太福音》作者的写作目的，链接到一篇讨论该福音书中的教导的文章。

历史解读个人操作

1. 《马太福音》二十三章强烈甚至是苛刻地反对法利赛人。那么二十三章1—3节关于法利赛人更微妙更积极的教导，在某种意义上有助于建立本章其余部分的背景框架吗？
2. 《马太福音》是唯一一卷提及耶稣墓门口的兵丁和犹太人解释耶稣复活的福音书(27:62—66, 28:11—15)。以确真性准则研究这个故事的历史性(无论它是否真的发生过)。

较新的研读方法往往有代表性地首先被用于《马可福音》，之后才是《马太福音》。叙事分析讨论了本福音书中多数交互的行动或教导的结构。社会科学批判热衷于犹太人和外邦人身份的冲突议题，而女性主义研读则醉心于《马太福音》中较浓厚的父权制倾向。《马太福音》在社会科学主题方面的材料很丰富：比如亲属关系、光荣和羞辱，以及经济生活。《马太福音》的文本及次文本很多涉及到种族身份(作为族群体的犹太人和外邦人)，宗教身份(作为宗教群体的犹太人和外邦人)，以及内部人(犹太人、犹太基督徒和男性)和外部人(外邦人、外邦基督徒和女性)。《马太福音》的跨文化批判尚处于初级阶段，它研究由历史批判引起的议题，如犹太人和外邦人之间富有活力的融合问题。

《马太福音》简介：新方法摘要

叙事学：《马太福音》的大部分以教导和叙事的交互进行为特征，但是叙事部分并没有继续探究教导部分的主题。在这种意义上，《马太福音》强调耶稣既是一位教师，又是一位实干家。《马太福音》有完全成熟的幼儿叙述、受难叙述和复活—显现叙述。

社会科学：《马太福音》最重要的关注点是两个不同的群体，即处于一个教会中的犹太人和外邦人。尽管马太眷恋犹太传统，但《马太福音》仍以耶稣及其活动为重。

女性主义：《马太福音》持守犹太教可能缓滞了他对女性的推动。显然它展现了一个个丰满自由的妇女角色，但与《马可福音》和《路加福音》里的女性角色相比，《马太福音》倾注的注意力和力气较少。

跨文化：如前所述，《马太福音》最关心的是跨越犹太人和外邦人之间的文化障碍的问题，其方式是接受犹太教中最好的部分，让一个教会可以融合犹太人和外邦人。

叙事学解读

讨论《马太福音》叙事的第一批专著之一是金斯伯利(Jack Dean Kingsbury)的《作为故事的〈马太福音〉》(*Matthew as Story*)。金斯伯利是一位以历史批判研究而闻名的福音书学者(金斯伯利,1988)。金斯伯利认为,《马太福音》的情节是围绕着耶稣所卷入的与其门徒和犹太领导之间的双重冲突建立起来的。其主要的冲突是后一个,即与犹太领袖之间的冲突,而这部分情节的解决方法就是耶稣的死。耶稣与其门徒的冲突,基本是他要求门徒对仆人身份有更深入的理解,这势必会受到社会荣誉体系的排斥。金斯伯利有关人物塑造的核心主题是,耶稣是向读者展示神之价值体系的核心人物,即,对神的旨意的绝对顺从。上帝宣布耶稣是圣子的那个洗礼场景(3:13—17)给读者提供了一个示范。从这个叙事观点出发,读者将会以耶稣的顺从、怜悯和作为圣子的救赎行为作准绳来衡量所有其他人物。 206

叙事学解读运用之一:《马太福音》12:46—50^①

这里运用叙事学方法来解读耶稣回绝他目前的家庭的故事。艾伦(Allen)要求我们进入暗含的读者的心理(指的是暗含的读者在连续阅读了《马太福音》的这一段文字之前的内容后形成的心理),并仔细思考这段经文对暗含读者的意义。

既然我们尝试以暗含读者的立场进行理解识别,那我们假设那些暗含的读者正在从头到尾地阅读《马太福音》。当读到十二章46—50节时,他们已经读完了一章1节—十二章45节,并带着从这一材料产生的印象阅读这个经段。另一方面,他们尚未读过十二章1节至二十八章20节的任何段落,因而对于将要发生的事情仅仅停留在期待阶段(基于他们对《马太福音》以外的事先已知晓的基督事件的信息)。

基于《马太福音》引用经文的方式,以及其对传统的犹太生活和新基督徒生活方式的强烈关注,很多学者认为,《马太福音》的暗含读者是犹太基督徒。接受作为暗含读者的身份,我们准备开始研读的进程,同时坚持我们的判断意向。当我们细细地消化这一段的每一个活动时,我们同时进行自我检讨:

“耶稣还对众人说话的时候”:叙述者通过紧接前面耶稣处于冲突中(如我们看到的)的情景引入了此一场景。读这个开篇,暗含的读者可能会期望冲突继续。

^① 来源:O. Wesley Allen, Jr.,《对观福音书研读:阐释〈马太福音〉、〈马可福音〉和〈路加福音〉的基本方法》(*Reading the Synoptic Gospels: Basic Methods for Interpreting Matthew, Mark, and Luke*, St. Louis: Chalice, 2000),第129—130页。

“他母亲与他弟兄站在外边,要与他说话”:对耶稣家庭的介绍可能会冲淡对冲突的期待。尽管这是《马太福音》第一次提及耶稣的兄弟们,但读者在幼儿叙述中已经认识了马利亚。神的天使在约瑟前为马利亚的辩护以及把马利亚孕育耶稣作为对经文的成全,赋予了马利亚有力的正面形象(以及对她的孩子们的正面形象)。

问题:

将《马太福音》十二章 46—50 节的探讨与前一章对《马可福音》三章 31—35 节进行的社会科学研读部分时的探讨进行比较。它们之间的异同点是什么?

207

叙事学解读运用之二:《马太福音》十四章倒叙的意义^①

倒叙就是打断一个正在进行的叙事,插入一个较早发生的故事。虽然它在今天的文学作品和电影中很常见,但是在福音书中却很稀罕。在这个研读中,唐纳森(Terence Donalson)详细地分析了在《马太福音》十四章中出现的关于施洗约翰之死的较长的倒叙。与《马可福音》不同,当倒叙结束时,《马太福音》没有回到叙事现场;下一个事件以约翰之死为开头按时间顺序展开叙述。

尽管十三章耶稣几乎没行什么大能的事使得希律如此评论,但这一紧接在约翰之死情节的倒叙片段却大不相同。这个材料——部分延伸的倒叙——以对耶稣神迹的描述而完善:喂饱众人(14:14—21);行走在海面上(14:22—33);尤其是在希律的领地广泛的治愈行为(14:34—36)。我们假想的读者可能很容易就此确信十四章 3 节中叙述者的指引没有什么深意:而在约翰死后,耶稣施行的一系列神迹最终引起了希律的注意。这一部分内容,鼓励我们的读者接着看十四章里作为延伸倒叙的剩下的部分,并在倒叙结束的叙事中看看希律如何再次出现。然而,尽管有这个良好的开端,但研读实验却注定要失败。因为希律在叙述中根本就没有再次出现。他出现的唯一线索就是二十二章 16 节提到的那些伙同法利赛人企图诱骗耶稣的希律党人。尽管希律跟随者的行动跟读者对希律本人的预期完全相同,但即使是最温顺和最容易信服的读者也会看出这个倒叙没有得到明确的处理。耶稣离开加利利往犹太去(19:1)代表着最后一个可能的时间线索转折点。当希律党人在耶路撒冷对抗耶稣时,很明显,叙事时钟超出了十四章 1 节的叙事范围。尽管这个设计注定要失败,然而,作者的阅读体验却使这个努力变得

^① Terence L. Donalson, “因为希律把约翰拿住下到监里”(太 14:3): 搞清一个没有解决的倒叙,” “For Herod had arrested John’ (Matt 14:3): Making Sense of an Unresolved Flashback”, 见 *Studies in Religion* 或 *Sciences Religieuses*, 28, 1, 1999, 第 35—48 页。

有价值。希律自己可能没有再次出现,但是在这一段中却出现了其他因素,或者至少我们充满期待的读者可能会觉得它们有所指。那么,我的观点是,即使读者的预期是绝对不成立的,但寻求结局的渴望却引起了对下面叙述中的若干要素的注意,并增加了这些要素对整体阅读体验的影响力……这里还提及耶稣的声名鹊起、对耶稣身份的推测、耶稣与施洗约翰的相似性,以及概述了占统治地位的权威们对耶稣(较轻程度)的反对。这些因素中的任何一个因素的出现都可能促使我们的读者睁大眼睛,去注意倒叙部分何时消失,叙述何时重新回到主题部分。

www 在线阅读整篇文章。

208

问题:

1. 用自己的话解释唐纳森是如何促使我们在其叙事背景下对这个倒叙进行解读的?
2. 用自己的话解释该如何理解这个倒叙,及它是如何对《马太福音》的叙述施加影响的?

叙事学解读个人操作

1. 留意“登山宝训”是以耶稣教导其门徒开始的(5:1-2),并且在结尾的时候谈到耶稣是在教训众人(7:28-29)。这两者都是真实的吗?如果它们二者不能达成一致,你如何用叙事学解读或历史解读予以解释?
2. 仔细研读《马太福音》的二十八章 16-21 节,解释“他们见了耶稣就拜他,然而还有人疑惑”中的人物塑造和情节中隐藏的冲突。这有什么含意?18-20 节是如何指向对这一冲突的解决的?

社会科学解读

《马太福音》的社会科学解读确定了历史批判所主张的观点:这是当“外部人”信仰耶稣并成为“内部人”时一个教会对这一变化的处理。理解这一动态的关键是《马太福音》中对女性“内部人/外部人”地位的阐释。一方面,因为妇女分享犹太传统和遗产,故为“内部人”;另一方面,因为她们不能像男人那样在社会中被认可,因而也就成了外部人。她们没有参与到教会权力的核心领域中,因而无法塑造传统并赋予女性以明显的价值。妇女既是受害者,又是幸存者。这在家谱中(第一章)尤其明显。根据《希伯来圣经》中记载的她们故事,这些妇女经历了危险、失去了友谊以及败坏了名声,然而她们还是战胜了艰难险阻,并为以色列的未来作出贡献。在与她们在以色列的历史

角色相似的发展中,《马太福音》鲜明地表现了作为“外部人”的妇女开始走向内部,并开始为教会的未来作出了贡献。受害者成为幸存者。同样的运动发生在外邦的男性和女性中,他们开始从边缘进入到中心。另外,除了对妇女的社会学批判,卡特(Warren Karter)还认为《马太福音》持续了对罗马政权的批判,并提供了寻求代替这政权的一幅神国的图景(卡特,2000)。

209 社会科学解读运用之一: 阶级、社会地位及其转换(20:25—28)^①

在这本虚构及见闻广博的书中,马利纳(Malina)刻画了现代北美人和一世纪巴勒斯坦地区拥有地中海文化基本社会价值观的犹太人之间的相互作用。尽管这些故事从历史的角度看是虚构的,但是从社会科学角度讲却并非是虚构的。马利纳用这些相互关系来证明我们的现代社会和古代巴勒斯坦世界之间的社会文化差异。以下的“古代世界之窗”影响了我们对阶级和社会地位的理解,并引导我们去思考这个社会背景如何使得耶稣的教导在一世纪初要比在现代的北美可能显得更加激进。

劳伦·布莱(Lauren Boulay)的丈夫在一世纪的巴勒斯坦工作了大概5年时间。他们夫妻购买了一套房子并且……她请了一位做清洁和洗熨衣服的女佣。劳伦像朋友似的对待这个女佣,并给她优厚的薪酬。

每天早晨,她都会拿出她需要洗熨的衣服。然而当她回家时,却发现她的地中海犹太女佣可能只是将某些女服和上装洗熨了。当劳伦询问她为什么这样做时,女佣回答说她认为有些衣物并不好看,或者她认为现在穿这种无袖上装还太早。劳伦非常生气。

为什么女佣会这么做呢?

这位女佣在试探劳伦,要看看自己能受到什么处罚。在一世纪的巴勒斯坦,女佣一般处于相对较低的社会地位。她们很多是奴隶,处在社会体系的最底层。因此,她们或多或少期望她们的主人能够合乎规矩地对待她们。像对待朋友一样对待女佣,因而没有维持与女佣之间必须的距离,导致劳伦给人的印象是她自己的地位也相对低下。所以,女佣开始违背劳伦并着手试探主人,想看看自己到底能多过分……

对观福音书的传统如下:耶稣叫了他们来,说:“你们知道外邦人有君王为治理他们,有大臣操权管束他们。只是在你们之间不可这样。你们中间谁为大,就必做你们的佣人;谁愿为首,就必做你们的仆人。正如人子来,不是要受人的服侍,乃是要事奉人,并且要舍命,做多人的赎价。”(太 20:25—28)

^① 来源: Bruce J. Malina, 《耶稣世界的窗口: 通往古代犹太的时间之旅》(Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1993,) 第39—40页。

问题：

1. 《马太福音》中的这一段就这个故事中社会结构的转变说了什么？
2. 这个“为首”和“为末”的定义在日常生活中适用吗？

社会科学解读运用之二：《马太福音》中的耶稣和洁净的规矩^①

210

在这个比“时间之旅”更正式的作品中，马利纳展开了《马太福音》中描写的耶稣对有关洁净的规矩的反对。

正如神不需要献祭一样，神也不需要洁净的规条来限制或减少从人类而来的对神的羞辱和盛怒。上帝是完全的，因为他对所有的以色列人都没有偏见，无论是好人还是歹人。与在神圣之地的神分别为圣的民相比，“他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（5:45）。既然上帝向以色列所有的契约之民敞开，那么遵行上帝的旨意也是对每一位以色列人敞开，不管他是好人还是坏人，正如上帝不偏爱人一样。那么，神的旨意就是这民的福祉。于是，对洁净之礼的任何一种阐释都应顺着以色列民的福祉方向，而非仅仅以某些机械的方式（停留在手脚如何洁净的程度）维持这个体系而已。了解其目的和核心是必不可少的。

比如，“摩西说，‘当孝敬父母’，又说，‘咒骂父母的，必治死他’”；你们倒说：“人若对父母说：‘我所当奉给你的，已经作了各耳板’（各耳板，就是献给了神的意思），以后你们就不容许他再奉养父母”（可 7:10—12；太 15:4—6，神孝敬父母的命令比摩西的要求更严格）。从上述耶稣的观点可知，一个人对神和圣殿的奉献的决定使得父母的权利被否定而得不到保障，是对何为首要的片面理解。同样的观点也适用于圣殿献祭：“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”（太 5:22—23）因而，如果洁净的条例会方便通向上帝，并且上帝对每一个想接近他的人都赐予人类的福祉，就如神要选民以人类的福祉为首要一样，那么对洁净的规条的合宜阐释必须源自对一个人与伙伴的关系的首要思考。这就是何谓公义。因为公义意味着与社会中的所有人的合宜关系：神与契约之民之间的合宜关系和人与其同类之间的合宜关系。

^① 来源：Bruce J. Malina,《新约的世界：来自文化人类学的洞见》（*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998），第188—189页。

问题：

1. 如马利纳所描述的那样，解释为何耶稣对洁净的阐释使人类更“接近神”？
2. 这篇关于犹太人的解读有哪些对外邦人也适用？

211

社会科学解读个人操作

1. 思考《马太福音》二十三章中马太的教会与其犹太邻舍之间的爱—恨关系，特别是关于它积极的开头及其否定性的“祸”。
2. 评论这个陈述：“比起亲属关系、光荣或羞辱等其他社会科学特征来，《马太福音》在洁净的规条上更为严苛。”

女性主义解读

《马太福音》中的女性似乎不是特别重要，与其他对观福音书比较时尤其如此。这种重要性的缺乏往往与《马太福音》中真实的和暗含的读者有关；因着它所有的强烈的犹太标志，读者们常常假设《马太福音》不像《马可福音》和《路加福音》那样公正地对待女性。除了个别明显的例外，《马太福音》中的女性没有讲话的角色，而且她们也常常好像只是作为背景人物，或经常与男性进行无声的联系。《马太福音》安排的承载耶稣教导分量的五个语段只在个别地方提及到妇女，即使它们看起来不是专门写给男性的。有人可能据此推断，《马太福音》从传统意义上表达了在教会或耶稣生活中妇女居于次要地位的父权制观点。然而，一个对她们所扮演的角色进行的更严密的考察，显示了一个从某种程度更加复杂的图景。《马太福音》刻画了妇女从边缘地带进到公共地带，并且从受害者和幸存者变成了门徒和领袖。从第一章里的家谱直到空坟墓，《马太福音》把妇女从边缘带向了中心。

女性主义解读运用之一：登山宝训中的妇女^①

登山宝训(5—7)是《马太福音》耶稣的教导里最长也最具有影响力的教导集合。这里，简·考帕斯(Jane Kopas)简短地考察了在这篇布道中明确提到妇女的地方，并在《马太福音》二十二章里寻求对此教导的回应。

^① 来源：Jane Kopas, “《马太福音》中的耶稣与妇女”(Jesus and Women in Matthew), 见《今日神学》(Theology Today, 47, 1, 1990), 第 13—21 页。

《马太福音》(自二章后)就再没有提到女性,直到五章的“登山宝训”(5:27—32)。尽管女性只是作为一个事例而被提及,这个事例却很重要,因为它涉及到对妇女地位的文化批判。当这卷福音书展示耶稣对离婚和奸淫的讨论时,妇女的尊严(或许甚至她们的权利)被清楚地暗示了出来。耶稣说任何人看到妇人就动了淫念的,就是与她犯奸淫了。很明显,所收集言论的全部讨论都指向行为和信心的关系。但与此同时,它不可否认地主张妇女不应被视为可随意抛弃的东西。 212

当耶稣在同一个语段论及离婚(5:31—32)时说,一个休妻的男人对于妻子处于一个受害的境地负有全责,并且他与她的关系不能取决于他自己单方面的决定。所以,当你在《马可福音》中看到类似的描述也就不足为怪了。《马可福音》说,如果一个男人休妻另娶,就是犯奸淫了,妻子若离弃丈夫另嫁,也是犯奸淫了(可 10:10—12)。这些平等的宣言为更广泛的平等铺平了道路,同时也引领读者们去思考如暴力、性别歧视、种族主义等这些未经省察的观念,而这样的思考是归信所需之基础。福音书后来提到了类似的情形,即用一种根本的平等将性别偏见消除。撒都该人为败坏复活的信仰而质询耶稣关于人死后的生活,因此白白受了教训(22:23—33)。当被问及那个结七次婚却仍无后的寡妇在天国里将会是谁的妻子时,耶稣回答说他们不理解经文或神的大能。男性的社会和经济权力和女人派生出来的身份在天国的光照下有了新的视角。“当复活的时候,人也不娶,也不嫁,乃像天上的使者一样。”那就是说,不仅是关于天国的观念,就连未经考察的关于区分男性和女性角色的观念,也必须以神国的新观念来衡量。妇女不再靠依附男人而获得她们自己的身份。

www 在线阅读整篇文章。

问题:

1. 你认为缘何考帕斯在有关《马太福音》的这篇短文中会参考《马可福音》关于离婚问题的探讨?
2. 在阅读的结尾,作者把一个(假定的)天国里所有神的子民的单一存在与地上女性和男性之间的平等联系起来。你认为地上的平等必须依赖天国里的单一性吗?

女性主义和跨文化解读运用之二: 节中的第三世界女性主义视角^①

《马太福音》15:21—28^②《马太福音》并不经常突出女性,但当它突出女性时,她

① 来源:“世界教会理事会对妇女和农村发展项目的报告”(Report of the Programme on Women and Rural Development of the World Council of Churches),见《我们不能独自梦想》(We Cannot Dream Alone, Ranjini Rebera 编, Geneva: WCC Publications, 1990),第 72—76 页。

② 原书标识错误,应为太 15:21—28,翻译为汉语时已纠正。——译注

们常常是作为信仰的积极典范回应耶稣的。在这篇摘录中,莱波拉(Ranjini Rebera)依据《马太福音》十五^①章中坚持要耶稣治愈她女儿,甚至在耶稣侮辱她是“狗”之后还坚持的那位外邦妇人的例子提出了一个第三世界女性主义的视角。

213

这个妇人来自靠近推罗和西顿城市的某个地方,这表明她是一个非犹太人的迦南妇人。因此,对犹太人而言,她是次等阶层的人。另外她还是位妇女,而妇女在犹太人社会是没有地位的……她只是一位为生病的女儿而深深焦虑的母亲,她晓得这种不幸和痛苦,并且有为女儿寻求医治的渴望。这给了她必须面对耶稣的无私的勇气。

- 在最初的面对面中,耶稣是沉默的。对我们来说,这不像往日那样应众人之需而四处传道的耶稣。有人疑惑是否耶稣的反应就是传统上男性的态度,也就是在女性面对面的对峙中,保持沉默。
- 门徒们通过给耶稣否定性建议而试图赶她走:“这妇人在我们后头喊叫。请打发她走吧!”一个典型的妇人,即使在今天她仍然显得非常执著,也显得很有力量。
- 当耶稣最后跟那妇人说话时,他似乎是防守性的:“我奉差遣,不过是到以色列家迷失的羊那里去。”很难知道耶稣这句话是什么意思。通过宣称他在犹太民族中的使命,他可能已经转向了犹太传统。在这种境况下,这位妇人是一个外部人。
- 妇人的忠诚赢得了耶稣对她女儿的治愈,而且在被拒绝时的坚韧给了她运用其他途径的智慧。她恳求耶稣本性中怜悯的一面:“主啊,帮助我!”
- 耶稣继续像一个杰出的犹太人那样说话:“不好拿儿女的饼丢给狗吃。”
- 这位妇人没有放弃。她的足智多谋引领她与耶稣争辩:“主啊,不错,但是狗也吃它主人桌子上掉下来的碎渣儿。”她的论据坚实有力,而且她拥有有效的论点。耶稣或许属于高贵的种族,但是甚至狗都有权利吃桌子下的碎渣儿,并不会被赶离桌边。
- 耶稣似乎让步了。这个妇人的忠诚和智慧似乎取得了胜利。耶稣最后说:“照你所要的,给你成全了吧!”于是,她的女儿就被治愈了。

问题:

1. 莱波拉是怎样将女性主义和跨文化解读运用于这段摘引中的?

① 原书标识错误,应为太 15:21-28,翻译为汉语时已纠正。——译注

2. 比较《马太福音》中对《马可福音》七章 24—30 节的故事的讲述。《马太福音》中的不同材料与女性主义批判有关联吗？是怎样关联的？ 214

女性主义解读个人操作

1. 比较《马太福音》和《马可福音》中关于女性的探讨，《马太福音》作了什么重大的调整？为什么？阅读考帕斯在这里所归纳的以及由大卫·英斯顿—布鲁尔 (David Instone-Brewer) 归纳得更全面的离婚的话题(通过网页)，仔细研究《马太福音》和《马可福音》中关于离婚的文本。
2. 从“登山宝训”的任一主要部分，解释为何无论是在当时还是现在，耶稣对其所有门徒的教导特别会对妇女产生影响？

跨文化解读

在所有正典福音书中，《马太福音》纠集了最多的跨文化障碍及如何克服它们的问题。阅读这些文字会注意到，这卷福音书从跟随耶稣的排外的犹太人开始，发展到最初排外的犹太基督徒教会，最后到将这一身份拓宽至万国中的外邦人。在这一进程中，《马太福音》关注的是通过每个人共同遵循同样基本的福音信息及其道德隐喻，而保持教会的统一性。

跨文化解读首先针对的是《马可福音》和《路加福音》，因为这些福音书很明显是面向外邦基督徒的，并且成功地跨越了文化和宗教的藩篱。现在，跨文化读者正在转向《马太福音》。因为《马太福音》反映了一个因为文化和信仰而挣扎的团体，因而最能表明对古代基督教的文本的跨文化研读如何能促使现代信众跨越他们自己的文化分界线。

跨文化解读运用：《马太福音》7:21 节中神的公正^①

跨文化解读告诉我们，了解一个人自己的社会地位及明白这种地位如何影响了我们研读《圣经》的方式十分重要。从非裔美国人的立场探讨《马太福音》七章 21 节，表现了对《马太福音》中强烈的公义观念的解读是如何有助于受压迫人民进行抗争的。

关于神惩罚压迫者的主题……在别的圣歌中也能听到。例如，在圣歌“所有神的孩子都有鞋”中，在宣布拥有那些目前在地球上被不合理地拒绝给予我们的资源后唱到，

^① 来源: Randall C. Bailey, “在文本阐释中忽视个人文化偏见的危险”(The Danger of Ignoring One's Own Cultural Bias in Interpreting the Text), 见 R. S. Sugirtharajah 编写的《后殖民地圣经》(The Postcolonial Bible, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1998), 第 69 页。Reprinted by permission of the Continuum International Publishing Group.

我有鞋,你有鞋,
 神的所有孩子都有鞋
 在确信未来还要得到这些资源的宣言后唱到,
 当我进入天堂
 我要穿上我的鞋
 还有一句否定的歌词,
 不是每个谈论天国的人都能到那儿!

215

我能想象我的先祖带着马和马车,站在白种人教堂的外面,而不被允许进入那些拥有奴隶的压迫者的教堂的情景。“你或许在教堂里向你的神祈祷,但是到最后你不能进入天堂,就因为你对待我们的方式。”……这是在圣灵里的一个信仰断言,“凡称呼我‘主啊,主啊’的人,不能都进天国。”(太7:21)

问题:

1. 对末世神圣公正的确信,可能会如何影响《新约》时代和今天的奴隶及奴隶主之间的关系?
2. 很多受压迫的基督徒的对彼岸世界的向往,如作为奴隶的非裔美国人,是否向我们展示了早期多数基督徒的末世论的倾向?请给出你的理由。

跨文化解读个人操作

1. 在跨越文化的障碍方面最具肯定性的断言就是《马太福音》的结尾(28:16-20)。仔细阅读这个结尾,并陈明在跨文化解读方面福音书中的这个“最后的话语”是如何与前面所说的内容进行联系的。
2. 概括对你而言《马太福音》中的文化解放所面临的机遇及障碍。

关键术语和概念

反立·使徒·八福·独身主义·实现的引用·大使命·幼儿叙述·主祷文(我们在天上的父)·东方三博士·M底本·登山宝训·童女怀耶稣

研究、讨论和写作

1. 从《马太福音》的内容判断,为什么它适合作基督教《新约》的首卷福音书——紧接在《希伯来圣经》或《旧约》之后?
2. 讨论《马太福音》的作者。为什么多数学者断定这卷福音书不是由耶稣的十二使徒之一的某一

人所著？

3. 《马太福音》有可能是位女性写成的吗？说出你的理由。
4. 尽可能清楚地表达《马太福音》是如何倡导将犹太教中最好的部分和耶稣们的教导结合起来的。尤其是，《马太福音》是怎样对分裂的（犹太人和外邦人）团体进行建议的？这个建议也适用于今天其他类似的情况（在今天的宗教、种族甚至性取向等方面）吗？
5. 用自己的话解释《马太福音》中教导和行为交替叙述的影响。例如，为什么首先是教导部分？为什么叙事性的行为与教导部分的主题不相关？
6. 你认为《马太福音》对于今天的妇女解放而言，总体来讲是积极的还是消极的？给出你的理由。
7. 《马太福音》中的天国，如同包括生活所有方面的社会现实一样，它给予了今日对于宗教和灵性具有更多个人化观念的北美社会怎样的启发？
8. 再次研究耶稣警告假冒为善的“登山宝训”段落。为什么耶稣对它的谴责如此强烈和频繁？这怎样成为了教会中一个持续性的问题？

进阶阅读

- Aune, David E. ed.,《当下研究中的〈马太福音〉研究》(*The Gospel of Matthew in Current Study*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001)。本书是对《马太福音》优秀的介绍。犹太学者 Amy-Jill Levine 撰写的“《马太福音》给分裂的读者的建议”(Matthew's Advice to a Divided Readership) 尤其出色。
- Carter, Warren.,《〈马太福音〉和边缘：社会政治学和宗教学解读》(*Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Marknoll, NY: Orbis, 2000)。结合跨文化和社会科学进路对《马太福音》进行研究。
- Gallardo, Carlos B., “《马太福音》：受迫害穷人的福音”(Matthew: Good News for the Persecuted Poor), 选自 Leif E. Vaage 所编的《颠覆性的经文：在拉丁美洲对基督教〈圣经〉进行的革命性解读》(*Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin American*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997), 第 173—192 页。对《马太福音》这一重要主题的跨文化和历史的解读。
- Kinsbury, J. D.,《作为故事的〈马太福音〉》(*Matthew as Story*, Philadelphia: Fortress, 1986)。很有影响的对《马太福音》的叙事性分析。
- LaGrand, James., 《根据〈马太福音〉，基督徒最早去往万国的福传》(*The Earliest Christian Mission to All Nations in the Light of Matthew's Gospel*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998)。本书展示了《马太福音》如何由一个去犹太的独一使命改变为去往万国的使命。
- Levine, Amy-Jill 和 Marianne Blickenstaff 编,《〈马太福音〉的女性主义同伴》(*A Feminist Companion to Matthew*, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2001)。本书是关于女性主义议题的论文集。
- Luz, Ulrich.,《〈马太福音〉的神学》(*The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。作者评论了《马太福音》的九个章节的内容，简明易懂。
- Malina, Bruce J. 和 Richard L. Rohrbaugh.,《对观福音书的社会学注解》(*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis: Fortress, 2003)。针对《马太福音》中的每一经段，根据

文化人类学的观点对之进行简短的社会科学评论,对学生而言是绝佳的资料。

Senior, Donald,《马太福音》(*Matthew*, Nashville, TN: Abingdon, 1998)。一个关于《马太福音》简明评论,尤其有助于理解这卷福音书的历史背景。

《新约》正典的第三卷福音书，传统上被称为《路加福音》，它被看作是与《使徒行传》的同一作者所著的两卷作品的前半部分。作为四福音书中最长的书卷，《路加福音》在文字方面也是最精炼优美的。比起其他任何福音书，它包含更多的比喻，而且它的一半内容都是《路加福音》所独有的。它表明了耶稣是以色列的弥赛亚(基督)，并体现出作者对犹太教很深的认识和理解。《路加福音》还刻画了为了万民而作为上帝谦卑仆人的耶稣，将其树立为谦卑、虔诚和灵性的典范。同时，耶稣是神圣的主，他要将其信息传到地极。对于叙事学读者而言，作者将他建构的一个成熟的神学思想融入到精心组织的故事框架之中，从福音书中耶稣的孕育到《使徒行传》中保罗在罗马的监禁，这种思想贯穿了《路加福音》和《使徒行传》的始终。对女性主义读者而言，《路加福音》被视为对积极的妇女角色的更全面的描述，但是最近有些女性主义批判已在质疑这种研读方法。《路加福音》格外关注被边缘化的人群，这令其成为跨文化批判最有利用价值的资料，并且它提出了别的福音书所没有的对不同社会群体的一种态度，这使它备受社会科学批判的钟爱。《路加福音》可能比其他任何福音书更多地塑造了现代人(包括基督徒和非基督徒)对耶稣的观点。

《路加福音》概要：结构和内容框架

- I. 序言(1:1-4)
- II. 怀孕、降生、施洗约翰和耶稣的孩童时期(1:5-2:52)
 - A. 约翰和耶稣的孕育(1:5-56)
 - B. 约翰和耶稣的降生(1:57-2:40)
 - C. 孩童耶稣在圣殿里(2:41-52)
- III. 约翰的传道、耶稣的洗礼、耶稣的家谱和试探(3:1-4:13)
- IV. 加利利的事奉(4:14-9:50)
 - A. 在拿撒勒受排斥；在迦百农周边传道(4:14-14-5:16)
 - B. 更广泛的教导、争议、神迹奇事、呼召十二使徒、两次受难预言、变像(5:17-9:50)
- V. 耶路撒冷之旅，进入中心部分(9:51-19:27)
 - A. 第一次提及耶路撒冷、途中的传道和对门徒的教导(9:51-13:21)
 - B. 第二次提及耶路撒冷和途中更多的传道(13:22-17:10)

- C. 第三次提及耶路撒冷、传道直到抵达耶路撒冷(17:11—19:27)
- VI. 在耶路撒冷的事奉(19:28—21:38)
 - A. 荣入耶路撒冷城(19:28—21:4)
 - B. 关于末日的教导(21:5—38)
- VII. 针对耶稣的阴谋、最后的晚餐、被抓、犹太人和罗马人的审讯、受死和埋葬(22—23)
- VIII. 复活
 - A. 面对空坟墓的女门徒(24:1—12)
 - B. 复活的耶稣在去以马忤斯和耶路撒冷途中的显现、升天(24:13—53)

提高你的技巧：阅读作为一个整体的《路加福音》—《使徒行传》

一口气快速通读完《路加福音》，注意全部内容和整个文献的安排，不必关注它的细节。如果你最近已经阅读了《马可福音》和《马太福音》，那么，当你读《路加福音》时请尽可能地从记忆中抹掉它们，然后略读《使徒行传》。

导读

序言(1:1—4)告诉读者关于《路加福音》和《使徒行传》的写作目的和总体结构安排。作者称，很多提笔作书者写下了“在我们之间所成就的事”，现在他也要将其写出来。这些材料来源于上一代人：最初的“道”的见证人和仆人”。这些事件不仅包括福音书中耶稣的故事，还包括《使徒行传》中早期教会的故事。作者仔细地回溯了这些事件，更谨慎地将其按次序，并同时从历史学和神学的角度进行写作，目的是为了“尊贵的提阿非罗大人”(他或许是作者的贵族资助人)使他知道所学之道都是确实的。

《路加福音》第一个主要的部分是**幼儿叙述**(infancy narrative)，涉及感孕、出生、施洗约翰和耶稣的孩提时代(从一章5节到二章结束)。路加从一章5节施洗约翰的孕育开始他的叙述，施洗约翰来是扮演新以利亚的角色(1:17)，他是根据《希伯来圣经》的最后一卷先知书《玛拉基书》所预言的、将在主来临之前被差遣的人。一位不知名的天使带给年迈的撒迦利亚和他的妻子伊利莎白要生养一个孩子的好消息，这个孩子长大要成为施洗的约翰，但是天使加百列将真正大好的信息带给了童贞女马利亚。马利亚对她即将怀孕的信息深感惊奇。她的怀孕不是像孕育约翰那样来自人类的繁殖，而是来自圣灵的感动。加百列说了两件关于这个由马利亚所生孩子的事情。第一，以色列人对弥赛亚的盼望将要在其身上得以成就。第二，远远超出以色列人盼望的是，他将是全能神的独一的儿子。当马利亚探访伊利莎白时，这两个亲戚彼此分享

她们的信息，伊利莎白对马利亚的消息作出了反应，她祝福马利亚要成为弥赛亚的母亲和相信上帝话语的人。（注意，《路加福音》开篇的两章中的人物描写非常明显和肯定地描述了女性。）

四段感人的圣歌(canticles)(赞美上帝的宗教歌曲)是这段的一部分，如同现代歌剧或音乐剧中用音乐来强调叙事效果一样。这个“尊主颂”（“[我心]赞美”）是由马利亚向她的表亲伊利莎白讲出来的(1:46—55)。马利亚听到她腹中孩子将来的身份一事使圣歌具有了非凡的意义，她论及对那些卑贱者和饥饿者的好消息，和对那些有权柄和富足之人的坏消息。这是路加展示的耶稣传道中人们最喜欢的路加式主题。“上帝是应当称颂的”自约翰的父亲撒迦利亚之口说出(1:67—78)；短小的“在至高之处荣耀归于上帝”是耶稣降生时天使唱出来的(2:13—14)；圣殿中的祭司西面看到婴儿耶稣时唱到“现在可释放仆人安然去世了”(2:28—32)。他们的基督论是含蓄的，宣称上帝正在成就他的预言，但是却未明确显示出耶稣预定要做的事。

在二章，凯撒·奥古斯都命令天下之民报名上册的事，为耶稣降生提供了广阔的背景，约瑟和马利亚从他们的家乡拿撒勒赶往伯利恒，那是他的先祖大卫王及其后代的城。当他们到了那里的时候，耶稣降生并被放在马槽里(2:1—7)。天使向地位卑贱的牧羊人显现，并呼请他们去拜访刚出生的耶稣，他们就满心欢喜地去了(2:8—20)。在耶稣出生后第八天，他被按例行了割礼并被正式取名叫耶稣(2:21)；耶稣的父母亲忠实地遵守犹太人关于割礼的律法，并遵守天使所传的命令，称他们的儿子为耶稣（“上帝施行拯救”的意思）。这两个相同的主题也可以从圣殿中耶稣的表现看出来，当时他的母亲行过了生产孩子之后的洁净之礼(2:22—40)；耶稣的父母忠实于律法，而祭司西面和先知亚拿也承认耶稣为弥赛亚，他们是等候上帝向以色列成就诺言的虔敬的犹太人的代表。然而，耶稣的到来将会是一个混合的祝福，因为这是“为了以色列的荣耀”的光，但它的“兴起”也会导致很多以色列人跌倒(2:32,34)。即使是耶稣的母亲也不能免于这种混合式祝福，就如西面向她发出的预言那样：“你自己的心也要被刀刺透。”²²⁰通过将早熟的少年耶稣在圣殿的故事安排在他的幼年和传道之间，路加将重点集中于作为上帝之子的耶稣的身份上，并用此方法将二者联系起来。耶稣是一位“应当以我父的事为念”的儿子。他对与上帝之间的特殊联系的认识，已经使他与家庭的亲属关系变得松散，并且这种趋向松散的传统血缘关系义务，将会加速在公开传道中耶稣及其跟随者之间新的亲属关系的形成。

三章和四章介绍了耶稣的洗礼和试探，这为他未来的传道做好了预备。我们看到《路加福音》在这一过渡性部分对于历史和神学的摸索，而这部分过去常常标志着耶稣及福音书时代的开始(3:1—2)。这个时期是罗马皇帝提比留·罗马巡抚本丢·彼拉多、犹太的分封王和犹太的大祭司掌权的时期（我们的编年表中约在公元29年或30年）。施洗约翰的传道事奉(3:1—20)引入了耶稣时代，成就了加百列在《路加福音》一章对撒迦利亚的预言。三章7—14节约翰关于分享物资、为穷乏者伸冤和良善的教

导,预示着在耶稣传道和在最早的耶路撒冷教会中的路加式主题。《路加福音》三章15节提出了约翰是否是弥赛亚的问题,介绍了约翰对将要来的那位(即耶稣)的传道(3:16—18)。接下来的三章19—20节记述了希律监禁了施洗约翰,这样,约翰在耶稣开始传道之前就结束了自己的传道,这样安排是为了区别他们的两种传道。当约翰为耶稣施洗时,耶稣祷告着,这是对最令人喜爱的路加式主旨的第一次提及,并且圣灵降下,“形状”仿佛鸽子,这可能是为了强调其真实性的一种路加式表述(3:21—22)。《路加福音》在此稍作停顿,转而叙述耶稣的家谱,追根溯源直到亚当,用以暗示所有的人类都将被耶稣影响(3:23—38)。陈述耶稣“被圣灵充满”后,即刻引入了魔鬼对耶稣的试探(恶灵首领也称为撒但)(4:1—13),被圣灵充满是在强调圣灵在耶稣的工作中的突出角色,《使徒行传》亦强调圣灵的作用。在旷野的四十多天里,撒但企图诱惑耶稣背叛自己和他的使命——通过行自私的神迹、通过与撒但交易来分享权柄和通过试探上帝来救他等方式——但是耶稣以忠诚对待天父。对这三个试探的拒绝表明了耶稣的侍奉是什么样的侍奉:拒绝仅仅为了震慑他人而运用行神迹的能力;不与撒但做任何的折衷妥协,而要坚持与之争战;忠实地信靠神。《路加福音》总结说当撒但企图使耶稣背叛自我的计划失败时,他暂时离开耶稣“直到时机成熟”,以此暗示读者要警醒撒但以后的再来——即其他人出卖耶稣之时。

随着对这种叙事背景的强烈认识,路加唤起了人们对耶稣返回加利利开始传道的注意(4:14),这次传道一直持续到耶稣离开前往耶路撒冷(9:51)。在这两点之间,《路加福音》在耶稣的公开讲道上倾注了大量笔墨。耶稣通过医治和教导进行强有力的布道,尤其注意那些在社会和宗教方面被边缘化的人群。路加运用重复而简短的归纳,使读者的注意力集中在耶稣以他的话语和行为带来的上帝之国上(4:14—15;4:44;5:15;7:17;8:1—3)。随着耶稣的信息和行为遭遇到人们的反对,作者也将最初的冲突编入这一部分(4:14—30;5:17—21,30;6:7;7:31—35,44—49)。路加以悲观的语调
221 开始叙述加利利的传道和耶稣在拿撒勒遭到拒绝的故事(4:14—30)。耶稣评论先知以赛亚的书卷,从那时起,他将自己描述为《以赛亚书》六十一章1—2节中应许的那位将带来公义与和平的受膏者。然而,耶稣作为先知在自己的家乡却不被悦纳。人们对耶稣的行为感到震怒,甚至到了想要杀他的地步,这也就成为耶稣最终要在自己人的煽动下将遭遇到何种厄运,以及在这一长段的结尾处耶稣将如何去耶路撒冷迎接自己命运的一个早期迹象。耶稣暗示上帝要将他的恩典从契约之民身上移开,其他的各族各民将最终取代那些拒绝圣约的犹太人;对于整个《路加福音》—《使徒行传》来说,这一暗示具有终局性。

路加叙述了四个与迦百农有关的活动场景(4:31—44),迦百农现在成为耶稣的家和他在加利利的布道基地。耶稣的第一件神迹是赶鬼;即使耶稣避开了撒但的试探,他仍然必须与很多魔鬼争战。对彼得岳母的治愈(4:38—39)表明耶稣对门徒的关心和对家庭生活的尊敬。在路加对耶稣在迦百农的事迹进行总结之后(4:40—41),耶稣

去到旷野休息和祷告。这是《路加福音》中典型的一幕(4:42-44)。

然后,《路加福音》叙述了一个耶稣指导下的打鱼神迹,和耶稣呼召门徒来跟随他的事(5:1-11)。被打鱼的事和耶稣神奇的能力所打动,西门坦承自己是个不配见耶稣面的罪人。《路加福音》戏剧性地展示了耶稣对其门徒的神圣呼召,称其为“得人者”,即那些将人们带进耶稣里的人。门徒们舍弃“一切所有的”的主题,显示了路加对漠视世间财富的强调(5:11)。路加继而叙述了对一个麻风病患者的治愈,强调了祷告的重要性(5:12-16)。接下来是五个冲突的系列,在这些冲突中,法利赛人扮演着对耶稣的行为基本上持批判态度的角色(5:17-6:11)。这些冲突涉及:(1)耶稣赦免了瘫子的罪使他得治愈;(2)耶稣与臭名昭著的罪人共餐(commensality),这些罪人中就有成为门徒的税吏利未;(3)当与门徒同在时,耶稣不让他们禁食,并说当他离开后他们就要禁食了;(4)在安息日掐麦穗;(5)在安息日医治病人。呼召利未之后,法利赛人的愤怒将矛头直指耶稣的门徒(5:30);整个运动进入了与宗教当权派的冲突之中。关于安息日的冲突——掐麦穗和医治——表明耶稣的命令高于安息日。这个冲突使得耶稣的敌人开始积极地谋划反对耶稣(6:11)。

路加开始转向对耶稣的回应的有利方面。他以耶稣拣选出有名有姓的十二使徒开始(6:12-16)。当耶稣医治了平地上所有的病人时,十二使徒与耶稣在一起(6:17-19)。在六章的其余部分以四个路加式祝福(beatitudes,对信之人的神圣祝福)开始了简短的平原宝训(Sermon on the Plain)。这个布道不仅是向来自犹太和外邦人地区聆听耶稣的众人的布道,而且也是向耶稣门徒的布道。这些祝福是给跟随耶稣的人们的,他们是那些在物质和社会地位(不仅仅是属灵)方面贫穷的、饥饿的、哀恸的和被社会排斥的人。随后提及的祸(woes)是要警告那些富足的、饱足的、喜乐的和受社会尊敬的人,在最后审判中他们必须受到惩罚。《路加福音》六章 27-36 节强调,耶稣的门徒必须爱和饶恕那些恨他们和辱骂他们的人。不论断他人的命令就是这种爱的一个明证(6:37-42)。这不是那些仅仅称呼耶稣为“主啊,主啊”却不遵行主命令的人所能做到的,就如智慧和愚昧的建房者这一结论性的比喻所表明的那样(6:46-49)。

这个布道之后是医治的神迹。对罗马百夫长仆人的治愈将外邦人对耶稣的信仰与犹太领袖们对耶稣的排斥进行了对比(7:1-10)。下一个神迹,即拿因寡妇的儿子从死里复活(7:11-17),是对耶稣能力的惊人的证明,显示了他对一个失去独子的母亲的怜悯。然后,路加描述了施洗约翰澄清他与耶稣关系的场景(7:18-35)。或许是作为耶稣对人子吃喝指控的回应的继续(7:34),路加娴熟地叙述了在进餐时法利赛人西门的餐桌旁一个悔改的有罪的妇人用香膏擦抹耶稣的脚的动人故事(7:36-50)。在这个妇人的故事之后,路加描述了跟随耶稣的妇女,就是耶稣把她们从鬼附和疾病中治愈的那些妇女们。她们三个的名字是:抹大拉的马利亚、希律家宰的妻子约亚拿和苏撒拿(8:1-3)。抹大拉的马利亚和约亚拿还会再次在复活节的清早出现在空坟墓里(24:10)。路加记录到,她们尽自己的财力慷慨地供给耶稣和十二使徒的生活,显

然这是一笔很大的数目。接着是一个简短的比喻集和关于比喻的教导。路加首先叙述了撒种和种子的比喻然后是所有这些比喻的目的,最后解释了撒种的比喻(8:4—15)。这里提及百倍的生长,这个生长就是指那些听了道并用诚实和善良的心坚定地加以持守的人,他们忍耐着结实(8:15)。以灯为中心的比喻性表达(8:16—18),也以在理解和信仰中听道的主题为结束。接下来耶稣借着母亲和弟兄的到来,重新界定了他正着力建立的新的社会秩序中的亲属关系。但他们并不理解或不相信这个观点,(8:19—21)。

路加现在展现了四个著名的神迹故事(8:22—56):耶稣在大海中平静风浪、治愈格拉森被鬼附之人、使睚鲁的女儿死里复活以及治愈了长期患血漏的女人。然后耶稣差遣十二使徒,赐给他们能力去传讲福音并施行医治(9:1—6),这活动是《使徒行传》的叙述主体。在十二使徒离开的同时,文本也简短地告知我们希律砍了施洗约翰的人头(9:7—9)。当十二使徒返回以及耶稣喂饱5,000人时(9:10—17),福音书作者记录
223 了众人就耶稣是谁所给出的各种不完全的结论,以及彼得关于耶稣是弥赛亚的准确结论(9:18—20)。耶稣以首次预言他的死和复活呼应了彼得的认信,表明了他是什么样的弥赛亚(9:21—22)。既然耶稣必须要在上帝使他在荣耀里复活前受苦,那么如果他的跟随者希望与耶稣共享十字架的荣耀,也就必须“每日背起他的十字架”来跟随耶稣(9:23—27)。耶稣变像,或变成他进入天国时的得到荣耀的身体(9:28—36)与耶稣的洗礼一样,被安排在祷告的背景下。这种形象改变的荣耀已经呈现于耶稣在地上的生涯(9:32)。然而这也确认了那即将到来的受难,因为耶稣与摩西和以利亚谈到他的“出埃及记”,即,如读者理解的那样,他将通过死亡和复活去往上帝那里。这种死和复活对以色列而言就是新的“出埃及”,而且是要给整个世界带来拯救。在那个被鬼附的男孩的故事中,在门徒未能将其治愈后,耶稣医治了他(9:37—43)。然后耶稣第二次预言了他的受难和复活(9:43b—45),并且路加暗示那些门徒们没有理解这一点,因为上帝向他们隐藏了这事。这种理解的失败导致了一个关于他们中谁将为大的争论;耶稣指出要像社会地位最低的小孩子一样,才是真正为首的途径(9:46—48)。不仅是耶稣门徒内部最谦卑的人要成为最大的,甚至一个奉耶稣的名进行医治、在世界中传道的外人也会在天国中有一席之地(9:49—50)。

然后是《路加福音》中一个长篇幅的中心部分(centure section),从九章 51 节一直延续至十九章 27 节。对于耶稣而言,被接到天上的日子到了,因此他“定意”要去耶路撒冷,那个他将要献身的地方,而且沉着地到达那里。即使耶稣主要的一面和路加的叙述是为他的死而“设定的”,这部分也经常谈及其他事情,而非直接叙述他将赴死和复活的旅程:上帝在耶稣里对被边缘化的人群的拯救;耶稣与犹太领袖之间经常而激烈的冲突;教导门徒要有信心和战斗力,现在耶稣离世的时刻就在眼前了。在这中心部分的第一段,从第一次提及耶路撒冷到第二次提及耶路撒冷作为耶稣的目的地(9:51—56),路加首先描述了一次与撒玛利亚村庄充满敌意的遭遇(9:51—56),但耶稣拒绝像雅各和约翰

所急切要做的那样向撒玛利亚村庄施行报应。他与三个想要成为跟随者的人之间的谈话,强调了天国对新的亲属关系的绝对要求(9:57-62)。之后,路加介绍了继九章1-10节里第一次传教之后的第二次传教,耶稣差遣了七十二门徒(10:1-12)。耶稣用要收割大面积庄稼来解释为何第二次传教需要更多的人;它还暗示了《路加福音》浓厚的兴趣在于使耶稣所有的门徒都能进行侍奉,而不仅仅是十二门徒;这一点将在《使徒行传》中再次显露。“天国近了”的宣言就是审判的暗示,那些降临在耶稣身上的灾难将降临到那些拒绝耶稣的城中(10:13-16)。在七十二使徒回来时,耶稣因他们打败了魔鬼而高兴(10:17-20)。接着,耶稣赞美天父的救恩(10:21-22)。圣子拣选门徒而让他们得着启示,从耶稣对门徒的祝福中表现出来(10:23-24),这个祝福已通过门徒看见前人所未见的显现出来。《路加福音》的下一个情节涉及到一个律法师关于永生的问题,和耶稣关于上帝的爱和爱邻人的答复(10:15-28)。尽管律法师挑起了一个试探,耶稣还是喜欢他的答案;并且引到一个好撒玛利亚人的比喻上来(10:29-37)。尽管在较早的九章出现了拒绝相信的撒玛利亚人事件,耶稣却选了一个局外人,用以显明在对他人无限的爱中成就犹太律法。在马大和马利亚的故事中(10:38-42),倾听并注意耶稣的话语是唯一重要的事情,这比妇人准备食物和别的物质方面的侍奉重要得多,也因此颠覆了《路加福音》中对妇女事奉耶稣的典型刻画。另一个问题来自一个询问关于祷告的门徒,而主祷文(11:1-4)则给出了答案。这种对祷告的鼓励,通过这个一再恳求的朋友的比喻得到证明(11:5-8),这个故事设想了在社会上只有一间屋子的卑微之家的故事。耶稣再次规劝门徒祷告要恒切(11:9-13)。

在耶稣对门徒教导的这一令人愉悦的部分之后,《路加福音》安排了一个令人不悦的争论段落和关于撒但的讲论(11:14-26)。壮汉(别西卜或撒但)和更强壮者(耶稣)之间的纷争,一直贯穿于耶稣的整个传道过程,但是十一章12-23节预示了不久之后发生在耶路撒冷的争斗高潮。之后,耶稣纠正了人群中那位犹太母亲的社会传统认为的“有福”的观点,因为耶稣有他自己的“家庭价值观”体系(11:27-28)。随后,是关于警告这个世代的神迹、光的比喻式表达和法利赛人将要遭受的灾难(11:29-12:1)。耶稣规劝门徒们大胆地讲述他的事,并应许要给那些传讲真理者以奖赏,以审判来警告那些拒绝宣讲真理的人。尽管路加强调了上帝的赦免,但他还是警告唯独亵渎圣灵的总不得赦免(12:10)。耶稣让他的门徒们确信,当他们面对充斥着敌意的会堂和世俗的权威的时候,圣灵会指教他们所当说的话(12:11-12),在《使徒行传》中会再次出现这一事件。接下来,对贪心的警告和那个富有却无知的财主的比喻(12:13-21),是非常典型的路加式叙述。耶稣的跟随者要依着他的箴言而活:“人的生命不在乎家道丰富。”这一谴责过分关注属世事物(12:22-34)的段落表明,脱离这种关注而得的自由,会引向一种在上帝的国里更富有更丰盛的生命,富足会享之不尽。

路加现在转到末世论的主题。耶稣解释了对末日到来保持警醒的信心的必要性(12:35-48)。这种差别导致耶稣传道中对不同结果的骇人描述(12:49-53)。耶稣

用末世论的措词谈及他将要把火带到地上,以及在洗礼中受试炼是他和门徒的命运。后果也将是分裂,而非和平,甚至家庭也会分裂——这在古代的地中海是最严重的社会分裂形式。接着,耶稣表达了对这个时代中的人们不懂分辨神迹的愤慨,这是一种鼓励他们提高这种分辨能力的义愤(12:54—56)。他还列举了毁灭的例子,用以规劝听众悔改(13:1—5)。在无花果树的比喻(13:6—9)中,树在被砍之前被给予了更多一次机会,却还是不结果实;这是说,当末日来临之际悔改仍旧是可能的。耶稣在会堂里教训人,而且出于怜悯之心在安息日医治了驼背的妇人(13:10—17),这令管会堂的头目异常生气。尽管这医治在人群中引起了欢喜,但却羞辱了管会堂的;同时,在《路加福音》的背景下,这说明当他们的末日临近时有些人仍然拒绝悔改。然而,芥菜籽和面酵的成对比喻(13:18—21)却使耶稣的追随者相信尽管天国开始时很小,最后却会成为伟大。

在中心部分第二次和第三次提及耶路撒冷之间(13:22—17:10),耶稣越是接近他的目的地,对他的敌对就越是激烈。《路加福音》用关于多少人将会得救的问题开始这一段。这个问题引起耶稣关于对进入天国和被排除在天国之外的教导(13:22—30),即谁将是最终的“内部人”和“外部人”。耶稣的教导最具典型的是对人类社会价值观的颠覆:很多或许认识耶稣而假定自己是“内部人”的人,将会被关在天国门外,而来自整个世界的追随耶稣的“外部人”却能进天国。一些法利赛人通报希律一党要杀害耶稣的阴谋以及耶稣对这个通报的回答(13:31—33),使得耶稣去往耶路撒冷的原因充满了戏剧性:去那里受死。耶稣对此的思考引起了对耶路撒冷的悲叹(13:34—35)。耶稣将作为先知而死在那里,但是那城将会因为行在先知和耶稣身上的事而受到严厉的惩罚。接下来的三个情节,被安排在一个显赫的法利赛人家里:耶稣在安息日医治了一个病人、两个关于筵席上行为的教诲,和大筵席的比喻(14:1—24)。第一个教诲是关于筵席行为的——不要择拣筵席上的首位——接近精明的社交礼仪,尤其是如果一个人的目的就是享受宴席上更大的荣耀时(14:10)。然而,它确实鼓励谦卑而非自我夸耀,这是《路加福音》中耶稣教导的一个突出的主题。第二个教诲,即邀请那些处境卑微者而非特权阶层赴席,是与上帝的国或神的统治的价值观一致的,在那里,贫穷者比富有者更重要、更有福。末世论的观点在耶稣对复活后所应得的赏赐的应许下变得明朗。在大筵席的比喻中那些最先被邀请的人被拒绝了,因为他们把其他事摆在去天国赴筵的前面。然后,路加表明耶稣对与他同行的众人谈及作门徒的代价(14:25—35),他用智慧人在建房子和打仗之前算计代价的比喻来讲述(14:28—32)。

下一章包含三个关于寻找失物的比喻:迷失的羊、失钱和浪子的比喻(15:1—32)。尽管这些比喻都是传统的标题,但实际上它们都是关于上帝的比喻:上帝找寻并拯救迷失者。在这里,我们看到耶稣关于上帝慈爱的比喻是如何指向那些缺乏爱的迷失者的,以及这些关于爱的比喻在“叙事中的叙事”中是如何反击耶稣的敌人的。在前两个

比喻中，路加描述了一个男人和一个女人，分别是（牧羊人和主妇），他们都舍弃了正常生活的差事而去找寻所丢失的东西。“浪子”（放荡而非迷失的）的比喻强调悔改总是可能的，并且强调那个自义的兄弟不应该反对父亲饶恕悔改的兄弟。在小儿子还没有说完他的悔改之前，那位父亲跑向小儿子，与他亲嘴欢迎他回归的情景是耶稣比喻中最动人的情节之一。接下来的不义的管家的比喻，看上去似乎赞美了奸诈的商业行为；但实际上受到赞美的是管家的谨慎、积极的进取心，而不是他的不诚实（16：1—15）。路加将关于财富的多种表达与比喻连结起来，或许是试图对此作出阐释。这些说法符合路加的神学主题：物质财富的富足会败坏人类生活，使用财富的正确方式就是将其分送出去。在这个段落的结尾，14—15节转移了话题，向法利赛人发出挑战——他们是“贪爱钱财的”和在别人面前夸耀自己的人。在耶稣关于律法和离婚的讲论中（16：16—18），他对《旧约》的律法进行了相反的解释；引用《创世记》表明了创造之初上帝关于永恒婚姻之本意。财富造成恶劣影响的这一主题，在财主和拉撒路的比喻中又被提及（16：19—31）。在死后他们不同的命运不是因为财主过着邪恶的生活，而拉撒路非常正直，而是因为财主过着舒适而富足的生活却罔顾门口的穷乏者——处于饥饿和悲惨中的拉撒路（16：25）。对法利赛人贪爱钱财的攻击，在比喻的结尾变得更加犀利：如果他们不听从摩西和先知，他们也不会听从那死里复活的耶稣。对于《路加福音》的读者而言，这似乎是预言性的，因为《使徒行传》将会表明，甚至在耶稣自己死里复活以后人还是不听从他。在耶稣向他的门徒陈述四个不相关的关于行为的警告时，主题就发生了改变（17：1—10）：谨慎疏远他人——这些警告强调了对同伴的饶恕、信心的能力，和干出大事业与责任本分的区别。跟随耶稣的门徒或许会这样想，他们已经完成了伟大的事业，但是他们必须提醒自己他们不过是像仆人一样尽了本分，以便“使自己谦卑”起来。

我们现在进入《路加福音》的中心部分——耶稣去往耶路撒冷旅程的最后阶段（17：11—19；27）。这一部分从洁净十个麻风病人开始，包括那个谢恩的撒玛利亚人（17：11—19）。耶稣在经过撒玛利亚地区或其附近的地方的途中，在犹太麻风病人中有一个撒玛利亚人，他或许成为了同类流浪者中接受耶稣的一个例子。他成为唯一一个被耶稣治愈并心怀感恩的麻风病人，因此他除了身体痊愈之外也得到了救赎。耶稣现在先向法利赛人后又向门徒作了一个简短的末世论教导（17：20—37），为二十一章将要呈现的更长的末世论讲论作预备。这个教导提醒不要相信上帝全能的统治已经到来的虚假宣称，或提醒人们不要相信或生活得就像似乎绝不会有审判一样。这两者都是早期基督教中为《路加福音》—《使徒行传》的作者所熟知的诱惑。路加强调上帝的国的来临不能被看到，而且已经在某些重大的方面显出端倪；上帝的审判是不可预测的拣选：挑选一个，而撇下另一个（17：31）。

面对审判，不义的官的比喻（18：1—8）鼓励门徒们祷告务要恒切。如果持续的请求说服了一个完全没有道德观念，也没有同情心的官去做正确的事情，上帝垂听他们

恒切而有信心的祷告岂不会多得多。祷告的主题引向法利赛人和税吏的路加式比喻(18:9—14)。尽管因其道德优越感而受到谴责,但是,这个法利赛人却确实以自己所知的在上帝的诫命下信实地生活着。上帝对这个税吏的恩典的事例引入了路加对耶稣仁慈地对待小孩子的叙述(18:15—17),他们再次被作为进入上帝的国且完全信靠上帝的范例。这之后引向了那个富足的官关于承受永生的问题,以及由财富形成的障碍问题(18:18—30);甚至那些遵行诫命的人为了进入上帝的国也必须进一步努力。作为对这种牺牲的激励,《路加福音》十八章 30 节承诺那些牺牲自己跟随耶稣的人在今世的很多方面将会“得百倍”。然后耶稣在第三次的受难预言中叙述了自己的牺牲(18:31—34)。

当耶稣靠近耶利哥,即到耶路撒冷前的最后一个城时,他治愈了一个瞎眼的人并继续传道(18:35—43)。然后耶稣像朋友一样对待税吏长和罪人撒该,并引导他悔改(19:1—10)。这个故事戏剧化了路加对财富的态度:撒该是一个富有的人,而在这个世界上财富的获得都是以非道德的手段以他人为代价的。但是救恩临到他家,作为悔改的表现,他拿出一半的财富分给穷人。正确使用财富的主题通过银子的比喻得以继续(19:11—27)。一个贵胄往远方去,并给了十个仆人每人一锭银子;一个仆人将一锭银子变成了十锭,另一个变成了五锭,而第三个只是保存了银子。这个故事挑战门徒要用耶稣向他们所显明的所有关于天国的秘密收获果子,以使所应许的天国的生长成真。这个比喻设计了一个贵胄的故事,他将要去遥远的国家继承王位(19:14—15, 27)。他本国的人恨他并打发使者随后去阻止他成为被认定的王,以免他成为王后回来杀害他们。这个故事部分引自那个时代一件真实的事,是一个关于耶稣的先知性预言。他将作为“犹太人的王”受到拒绝而被钉十字架,他将在复活里返回,而耶路撒冷在某天会因不顺服而遭到毁灭。

在这个开始于九章 51 节去往耶路撒冷旅程的结尾,耶稣到达了耶路撒冷城,在那里他将离去并回到上帝那里。那夜,他要留在耶路撒冷城“郊区”的伯法其和伯大尼,但是在那个白天他的活动将以圣殿区域为中心。尽管荣入圣城部分(19:28—38)提到人群的欢呼,但重点还是在于门徒们把耶稣作为王的赞美。当法利赛人想
228 让耶稣责备他那些喜气洋洋的门徒时,耶稣予以拒绝并悲伤地再次详细预言了耶路撒冷城的毁灭(19:39—44;以及前面的 11:49—52 和 13:34—35)。当讲出这个预言时,耶稣哭了,这是向《路加福音》的读者表明,基督徒不应对公元 70 年发生在这城的毁灭而心怀复仇的快感。同一天,耶稣强行“洁净”了进行污秽交易的圣殿(19:45—46)。

耶稣现在像教师一样在殿里教训人,激怒了他的敌人来质问他的权柄。他们找法子要除掉他,但是耶稣作为教师的威严使他们不敢动他(19:47—20:8)。他的对手感到沮丧,因为他受到“所有众人”的拥戴,他们当众做的最大的事情就是质疑他的权威——耶稣以施洗约翰的权柄的机智回答消弭了这一质疑。凶恶园户的比喻

(20:9—19)审判了这些宗教领袖，因为他们没有从上帝的葡萄园里结出果子来。领袖们通过暗中监视耶稣，并用向凯撒缴税的问题寻找耶稣话语的把柄(20:20—26)，耶稣都机警地规避了。最后一个控告耶稣教导权柄未果的企图，是撒都该人关于复活的问题(20:41—44)。耶稣用大卫子孙的问题回击了他的敌人。耶稣通过尖锐地谴责文士的追逐社会地位，假冒为善和道德堕落结束了这些对抗(20:45—47)。对他们“侵吞寡妇的家产”的指控，引入了寡妇奉献的故事(21:1—4)，证实贫穷胜于虚饰的富足。它可能是《路加福音》中最后一次说明一个人放弃自己一切所有的价值所在。

门徒们对圣殿建筑的赞美，为耶稣预言圣殿被毁提供了条件(21:5—6)，这将话题转向了关于末后日子的长篇讲道(21:5—38)。路加安排了关于圣殿本身的讲道，作为耶稣白天在那里教训的延伸。耶稣警告说要谨防假冒弥赛亚的人，并提醒说尽管有末日的征兆，末日不会立刻就来。期间，门徒们肯定会因为跟随耶稣而经受迫害(21:7—12)。当他的跟随者在受审时必须作见证，耶稣应允赐予他们超越他们能力的智慧(21:13—15)；即使是死，他们连一根头发也必不损坏(21:16—18)。然后他的谈论具体转向了耶路撒冷：他谈到耶路撒冷的毁灭和最后的时刻之间，军队将围困耶路撒冷城；耶路撒冷将被践踏直到“外邦人的日期满了”，也许这是《路加福音》主题中的一个很长的时期(21:19—27)。即使耶稣自己也不知道何时会发生(21:28—33)。这篇传道以耶稣警告将要临到整个世界的审判而结束，耶稣吩咐其门徒祷告，并诚心忍耐直到末日来到(21:34—36)。正是谦卑的忠诚，而非关于末世的具体知识将会带他们通向天国。

《路加福音》把叙事推向了这一点，接下来在二十二章至二十三章里展示了有关耶稣受苦和受死的叙事，从叙事和神学角度进行了细致的安排和富有技巧性的讲述。首先，它叙述了一个针对耶稣的阴谋(22:1—6)。从福音书开头对耶稣的试探之后撒但停止了攻击，此刻他进入了犹大的心，再次向耶稣发起攻击。人为的势力——祭司长和守殿官或圣殿的官员——也聚集一起反对耶稣。在对最后的晚餐的长而详尽的描述中(22:7—38)，耶稣将用在逾越节筵席的杯与自己将要临到的受死联系起来：“这杯是我血所立的新约，是为你们流出来的。”路加强调耶稣的身体“为你们”舍和血“为你们”流，旨在强调耶稣之死的救赎目的和继续这顿晚餐的救赎意义。接着，耶稣预言了自己要被其中一个门徒出卖(22:21—23)。虽然读者知道会是哪个门徒，门徒们却不知道。即使他们讨论了他们中谁将出卖耶稣，他们却为谁将为首的问题开始了激烈的争论！耶稣为门徒们在他给他们的磨练中表现出来的忠诚而赞扬了他们，承诺他们将坐在他的国的席上吃喝，并且要坐在宝座上，审判以色列的十二个支派(22:24—30)。同样，在《路加福音》二十二章 31—34 节，耶稣预言彼得三次不认耶稣。

在耶路撒冷对面的橄榄山上，耶稣等待着他的被抓。带着沉着冷静，他第一次跪下祷告。耶稣每祷告一次就发现门徒们酣睡一次。假如二十二章 43—44 节那位给耶

稣力量的天使显现是由福音书作者所写而非由后来的抄写员添加的(文本批判很难决定是哪一种),耶稣的祷告就已经得到了回答。被捕期间耶稣的话语表明,他非常清楚犹太与他亲嘴背后的恶毒本意(22:48)。当门徒诉诸于武力抵抗时,耶稣命令无论是现在还是将来都要以善待恶。为了体现此事的戏剧化效果,耶稣治好了前来抓捕他的大祭司长的仆人的右耳,这只耳朵刚被他的门徒用刀砍下来。祭司长他们则来到橄榄山亲见耶稣被抓;当他们全副武装地来抓捕耶稣——似乎他是个革命家,耶稣提醒他们回想一下白天他在殿里对众人的教导。耶稣知道“这个时候”属于结盟在一起的敌人——黑暗掌权了,尽管他们没有意识到这一点(22:53)。

在耶稣接受犹太人的审讯之前,彼得否认与耶稣的关系(22:54-62),因此在彼得否认耶稣的时候,耶稣正在院子里。同样在这个院子里,那些监禁耶稣的犹太人戏弄耶稣(22:63-65)。路加展示了一个非常简单的犹太式审讯,并将之全部安排在清早(22:66-71)。审讯之后,耶稣被转交到罗马巡抚本丢·彼拉多那里。在罗马式的“审讯”中(实际上只是耶稣出现在一个审判官面前,因为作为不具罗马公民权的耶稣是不会被给予任何类似正式的审讯机会的),耶稣的敌人们用一系列混合的罪名在彼拉多面前控告耶稣:耶稣误导人民、拒绝向凯撒纳税并声称自己是弥赛亚王等(23:1-25)。彼拉多三次发现耶稣是无辜的(23:4,14,22)。在耶稣出现在彼拉多面前受审中间,彼拉多把耶稣送往希律·安提帕那里,据路加解释,他当时是加利利的犹太领主。希律审问而且戏弄了耶稣(23:6-11)。耶稣从希律那里返回之后,彼拉多两次试图释放耶稣,说是他和希律都没有发现耶稣犯有什么罪,但最终在犹太领袖和其他人的压力下屈服了,并把耶稣交付那些人钉十字架。

230 就在耶稣被钉十字架之前的瞬间,三个富于同情心的群体进入我们的视野,这在一定程度上缓解了叙事的冷酷性:来自非洲的古利奈人西门,他扛着耶稣的十字架;偶尔提及的带着同情见证这一过程的一大群人;还有从耶路撒冷来为耶稣悲伤的妇女们。他告诉她们反倒要为耶路撒冷哭,因为这城将会因为它的不信而受到惩罚(23:26-31)。路加将罗马百夫长、众人 and 从加利利来的耶稣的女门徒集中在一起讲述(23:47-49)。当嘲弄者的三合音将口头的羞辱加到耶稣身体的羞辱之上,耶稣被众人包围着,死在十字架上:这些羞辱耶稣的人首先是嘲弄耶稣并为胜过耶稣而狂喜的官长;第二是戏弄耶稣并杀害了他的兵丁;第三就是与耶稣同钉十字架的两个罪犯中的其中之一——他嘲笑耶稣的神奇能力(23:33-46)。另一个所谓的“好贼”斥责了那个嘲笑耶稣的贼,他把信仰建立在耶稣里,于是得到永生的承诺:“今日你要同我在乐园里了。”耶稣作了最后确信的陈述:“父啊,我将我的灵魂交在你手里(23:46)。”这时,路加叙述了同情耶稣的三群人对耶稣之死的反应(23:47-56)。那个罗马百夫长就此证明耶稣真是个人,而且没有过犯。众人捶胸表示同情和遗憾就回家去了。那些女门徒远远地站着看这些事,并跟随着亚利马太的约瑟埋葬了耶稣的身体。作为虔诚的犹太人,她们以在那日安息遵守了安息日的诫命。

在七日的头一日清早的描述中(24:1-12),《路加福音》的快叙事节奏与耶稣之死的慢叙事节奏形成了尖锐的对比。(喜乐比悲伤易逝!)当这些妇女进入被滚石堵住门的坟墓时,她们找不到星期五下午安放在那里的耶稣的身体;相反,两个“衣服放光”的人忽然出现了。两位信使问了妇女们一个具有挑战性的问题:“为什么在死人中找活人呢?”这就使妇女们想起了耶稣曾经对他的受死和复活的预言。离开坟墓后,妇女们“把这一切的事都告诉了其余的人”。《路加福音》称这些妇女是最先见证耶稣复活的人,具体来讲,就是他们亲见了空坟墓,以及听了天使的解释。虽然其他的门徒不相信这些妇女,但彼得亲自去检查了那座空坟墓。

耶稣复活后的第一次显现是在去以马忤斯的路上(24:13-35)。路加使用了精湛的叙事技巧:情节张力,如门徒们受挫的期望和耶稣自称要去更远的地方;强烈的情绪,如门徒们因为耶稣将经文的意思向他们讲明而心里火热;以及耶稣在他们面前突然消失的戏剧化的结尾等。如同在去耶路撒冷的长长的旅程中耶稣显明并经历这些事件一样,现在耶稣从另一方面将自己显示给门徒:通过解释他要如何成就经上所记的事情来坚固门徒们的信仰。向所有门徒的显现(24:36-49)被安排在礼拜日晚上的耶路撒冷。耶稣站在他们中间为他们祝福,让战兢的门徒确认他手上和脚上的伤口,并赋予他们“到万邦”传福音的使命。路加强调耶稣显现时身体上的真实状况,因为耶稣展示了他的钉痕,请门徒用手摸他,并吃东西以此向他们确认他是“有骨有肉的”。耶稣还向门徒们解释了经文所指,就如他在去以马忤斯的路上一样,说他的受死和复活有上帝的计划和必要性。耶稣委派他的门徒去见证这些发生在他身上的事情是要应验经上所说的,并向他们应许将要来临的圣灵。最后一次显现则以耶稣的消失——耶稣升天(ascension)(24:50-53)——为结尾。后来门徒们“大大地欢喜”,返回耶路撒冷和圣殿,在那里称颂上帝并等待圣灵不久之后的来临。作者留下读者去期待路加的第二卷,即《使徒行传》;在第二卷中,圣灵将在耶稣离开的地方继续做工。

历史解读

《路加福音》的历史研究中的几个议题很重要:对材料来源的运用;作为历史学家的《路加福音》的作者;与《使徒行传》的关系;《路加福音》的作者如何运用历史推进自己的基督教宗教观点。历史解读还提出了几个现在对于其他方法解读也很重要的议题,比如《路加福音》叙事方式的圆熟及其对妇女和其他被边缘化群体的关注。总之,《路加福音》—《使徒行传》的作者既是历史学家,又是神学家。他书写历史和宗教主题的主旨必须通过研读他的两卷书来进行考察。

231

232

《路加福音》简介：历史解读概要

作者：匿名。传统上认为是外科医生和作为保罗同工的路加(西 4:14, 提后 4:11, 门 1:24)。今天有些人坚持传统的观点,但是多数人认为作者是第二代基督徒中一位不知名的外邦归信者,他接受过希腊文学的良好训练;也有可能他是受提阿非罗大人资助的人(1:1-4)。

日期：可能是在公元 80 年前后。

读者：可能是有城市背景的外邦基督徒;具体是哪个城市尚不能确定。

来源：《马可福音》、Q 底本、可能还有 L 底本(只在《路加福音》里发现的、非由作者所写的材料)。

目的：挑战并使信众坚定信仰,尤其是坚定被边缘化的人群的信仰。

作者

像《马太福音》和《马可福音》一样,《路加福音》—《使徒行传》的作者也是匿名的。因为文本中没有出现作者的名字,文本中的名字是二世纪时才有的。关于作者的外部证据,二世纪的传统一致认为这个人就是路加,一位外科医生和使徒保罗的同工。这个文献最古老的希腊语文稿——来自公元 200 年左右的宝地母纸草经卷手抄本 XIV (Papyrus Bodmer XIV)——使用了“根据路加的福音”的标题。在二世纪后期的《穆拉多利经目》^①也认为路加是本卷福音书的作者。这种确认可以在二世纪中期爱任纽 (Irenaeus) 的作品(《反异端》[*Against Heresies*, 3. 1. 1; 3. 14. 1])以及之后的著作(例如,优西比乌,《教会历史》(*History of the Church*, 3. 4. 1-7; 3. 24. 14-15; 5. 8. 3; 6. 25. 6])中找到。至于内部证据,几乎所有学者都以有力的理由断定《路加福音》和《使徒行传》系同一人所写。它们拥有共同的序言(路 1:1-4, 徒 1:1-2),其文风和神学主旨均显示肯定是同一人写了这两卷书。

但这个人果真就是路加吗?“路加”这个名字在《新约》中出现了三次,《歌罗西书》四章 14 节,《腓利门书》二十四节和《提摩太后书》四章 11 节,所有的信息指的都是同一个人,他是保罗的同工。《新约》把路加和保罗联系起来,那么对《路加福音》—《使徒行传》作者身份的思索,就更多地从《使徒行传》的方向继续下去,而《使徒行传》是以刻画保罗为主的。参考《提摩太后书》,会发现里面几乎没有提到路加本人,只是强调了他与别人相对保罗的忠诚。在《腓利门书》中,路加被视为一个“同工”,这是一个用来称呼保罗的游历同伴和同事的词语。《歌罗西书》四章 14 节指路加是保罗“所爱的医生”,因为在《歌罗西书》四章 10-11 节提到亚里达古、马可和犹士都是与保罗同工

^① 《穆拉多利经目》(Muratorian Canon, 公元后 170 年),该经目将教会初期所承认的正典书卷加以收集。《穆拉多利经目》除了收集《希伯来书》、《雅各书》和约翰的一封信外,包括了全部的《新约》书卷。——译注

的仅有的三个犹太人，由此可见，路加似乎是一个外邦人。有些人看到《路加福音》—《使徒行传》的作者有明显的犹太背景，就对最后一个观点产生了质疑。《路加福音》—《使徒行传》体现的经文和犹太知识水平并不能说明作者生来就是一个犹太人（如《马太福音》所表现的那样），但作者对基督信仰的犹太起源相当多的了解和体会，与其外邦人的身份并不矛盾。

尽管路加很可能就是作者，我们还是能从《路加福音》—《使徒行传》本身的信息来描述作者，与区区一个名字相比，我们能从理解这两卷书的过程中得到更为有用的信息。作者接受过高等教育，尤其是文学和修辞学。这种教育意味着作者可能出身于社会的上层阶级。他的以色列经文知识或许暗示作者在成为基督徒前就是一个“敬畏上帝的人”，或者（较少可能）是一个从犹太教中学到很多知识、由异教直接归信基督教的人。作者是一个第二或第三代的外邦基督徒，因此极有可能从来没有遇见过耶稣或者拥有关于耶稣的第一手见证材料。在那个时代既定的文化背景下，作者很可能是一位男性，但我们还是不能排除一位妇女写作了《路加福音》—《使徒行传》的可能性。

日期和读者

一个被大多数人支持的有力的学术观点认为，《路加福音》—《使徒行传》写于公元70年后，其时罗马人毁灭了耶路撒冷和圣殿。当《路加福音》中耶稣预言这个毁灭时，路加运用了这一真实事件的详尽信息。在十九章34—44节，耶稣提到了围困圣城的细节，将圣城全部包围并且进行了彻底的毁灭（“连一块石头也不留在石头上”）。后来，他说：“你们看见耶路撒冷被兵围困，就知道他成荒场的日子近了。那时在犹太的应当逃到山上；在城里的应当出来……因为这是报应的日子……他们要倒在刀下，又被掳到各国去；耶路撒冷要被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了。”（21：20—24）另一个年代测定的谜团是《路加福音》引用了《马可福音》，所以它一定成书于《马可福音》之后的一段时间，作为对《马可福音》的延伸和继续。 234

如果公元70年是最早的可能日期，那么最晚的可能日期就不是很确切了，但是多数学者把《路加福音》的日期估定到公元100年前，这主要是因为，在《使徒行传》中的教会组织模式要比我们所了解的大约公元100年的更为完备的教会模式还要早些。在公元70—100年这段宽泛的时间段里，今天多数人的共识是《路加福音》可能成书于公元80年到90年间。它起源的地方不明确，但是今天很多学者赞成以弗所有可能是成书之地。以弗所是位于小亚细亚的一座较大且使用希腊语的城市，它是早期基督教的中心。然而，这仅仅是一个依据经验的猜测，几乎没有什么信息将《路加福音》—《使徒行传》与任何具体的地方联系起来。的确，它很可能起源于而且是直接起源于地中海西部大城市中的很多讲希腊语的外邦人教会。

来源

《路加福音》引人入胜的开头写道：“提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是按传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。”(1:1-4)这个序言隐含地提出了一个关于来源的议题。

《路加福音》(和《马太福音》)的作者引用了两个来源(参见第五章更多的细节)。首先是《马可福音》，它的内容构成了《路加福音》三分之一的篇幅。《路加福音》用以下的方式引用《马可福音》：

- 像《马太福音》的作者一样，《路加福音》的作者比《马可福音》的作者有着高超得多的希腊语风格。
- 除了少数几个例外，尤其是《马可福音》第六章 45 节至第八章 26 节和第九章 41 节至十章 12 节，《路加福音》遵循了《马可福音》的顺序，并采用了《马可福音》的大部分资料。
- 路加省略或弱化了反映耶稣家庭的消极的马可式章节(可 3:21, 33-34[省略部分])；(可 6:4；路 4:22[弱化部分])。它忽略了很多刻画耶稣门徒的无知和不信的章节(如可 8:22-26, 8:33)。
- 路加在他的福音书中添加了明显的旅程主题。在中心部分关于耶稣去往耶路撒冷的漫长旅程，他会在《使徒行传》中再次充分利用。
- 最后，很多学者坚持认为《路加福音》降低了《马可福音》中关于耶稣的死作为献祭的意味，而是强调了耶稣之死如何是一种完全的事奉。

235 《路加福音》所引用的第二个来源是 Q 底本，它是指占据了约《路加福音》五分之一篇幅的教导材料。《路加福音》似乎比《马太福音》更谨慎地遵循了 Q 底本的顺序，并且学者们认为，整部《路加福音》比《马太福音》更加尊重 Q 底本原始的措词形式。

路加还单独在他的福音书中运用了一种口传或书面的材料集，这个来源被称为 L 底本。由于我们之前尚未遇到这个来源，所以我们要在这里对它进行更严密的考察。这个《路加福音》独有的材料形成了本卷福音书的大部分。据不同估计，它占到三分之一到二分之一的篇幅。其大部分是耶稣的教导，包括一些最令人难忘的比喻：好撒玛利亚人、浪子、财主和拉撒路等。它还包括令人难忘的叙事：撒该的悔改、马利亚和馬大就什么是对耶稣真正的事奉的争论、感恩的撒玛利亚麻风病人等。对历史的耶稣进行研究的学者对《路加福音》这些显著不同的内容给予了高度的确真性认可，认为它们比《马太福音》中的特色材料可信度更高。

福音》的不同来源：《马可福音》、Q 底本和 L 底本。

最近学术界尚未对 L 底本的存在达成一致的意见。赫尔穆特·柯科特(Helmut Koester) 通过指出 L 底本篇幅过大及其形式的多样性而推论出 L 来源不存在(柯斯特, 1995, 336—337)。对 L 底本问题的最彻底和最谨慎的来源批判见于金·潘芬罗斯(Kim Paffenroth)1997 年的《根据 L 底本的耶稣故事》(*The Story of Jesus According to L*)。他认为 L 底本与路加式风格、形式和内容迥然不同, 乃至可以形成一个连贯一致的来源。L 底本是由巴勒斯坦的犹太基督徒在公元 40—60 年间的某时写成的。它视耶稣为具有权威的教师和上帝自由恩典的激进的代理人。他继续“寻求和发现”失散者, 并将他们恢复为上帝的契约之民。这个恩典起初是指向以色列民, 但是当撒玛利亚人被带进羊栏成为信徒时, 以色列人独有的恩典界限被打破了。耶稣也将妇女带进一个更自由的上帝的国。归结起来, L 底本将耶稣视为一位“通过其医治行为而证实和显明其教导的权威性的有权柄的道德教师”(潘芬罗斯, 1997, 158)。

www 参见潘芬罗斯关于 L 底本内容的网址。

目的

在序言中(1:1—4)作者陈明, 他(她)给提阿非罗大人和像他那样的暗含读者写此书的目的, 是为使其更详细和精确地了解耶稣和早期教会的故事。这就引导我们询问, 提阿非罗大人和那些读者普遍需要知道而尚不清楚的到底是什么? 为了回答这个问题, 我们必须考察本卷书的特殊主题。作者展示了耶稣的全能, 这几乎肯定是提阿非罗大人想要了解的关键部分。路加刻画了原本作为犹太人的弥赛亚, 现在却作为世人救主的耶稣的形象。耶稣来是要拯救丧失的人, 包括那些被社会和宗教边缘化的人。耶稣从加利利去往耶路撒冷, 之后教会将遍及全世界。所有这些都是以作为谦卑和事奉的典范的耶稣为着他人来到这个世界并献上生命的事为基础的。耶稣没有触犯罗马法律, 他是作为一个无辜者而受害。我们假定《路加福音》中一些特有的强调是写给其教会的, 目的是教导信徒和增进信仰。根据汉斯·康策尔曼(Hans Conzelmann)具有影响力的作品的观点, 《路加福音》—《使徒行传》的目的就是要阐明他的救赎历史的主题——“教会时期”是耶稣时代和末日之间的漫长的阶段(康策尔曼, 1960)。霍华德·马歇尔(I. Howard Marshall)视《路加福音》—《使徒行传》为救赎本身的见证(马歇尔, 1998)。其他人认为它是出于保卫基督教免受罗马猜疑的护教性或者具有其神学目的的作品, 例如它详细指明了上帝新子民的身份。总之, 约瑟夫·菲茨迈尔(Joseph Fitzmyer)关于不要依据个人关于《路加福音》的写作目的的观点来阐释路加的神学思想的告诫是极为明智的。

历史解读个人操作

1. 将《马太福音》一至二章与《路加福音》一至二章进行比较。二者的共同特征是什么？每一部分的独特性又是什么？《路加福音》一至二章是如何表现出路加的特殊主题和关注点的？
2. 在耶稣之死中，路加记录了两个与耶稣同钉十字架的强盗，其中一个羞辱他，但是另一个却荣耀了他(23:39-43)。《马可福音》和《马太福音》二者记录了两个强盗都羞辱了耶稣。为什么路加作出了这样的调整？

作者对犹太文化和外邦文化的知识，以及对上帝子民的贫穷和富足的特别观点，有助于我们进行社会科学解读。他似乎是一位倡导妇女应该有更大自由的代言人，尤其是在与《马太福音》和《马可福音》作比较时。他坚持本卷福音书是写给所有人的，因而必须跨越文化的障碍，这又使得它成为跨文化读者最为青睐的福音书。

《路加福音》简介：新方法摘要

叙事学：《路加福音》尽善尽美地讲述了故事，它将不同的来源用连贯的故事线索和神学主题一起编织进一个几乎毫无漏洞的叙述中。其风格极具文学性，并且经常使用旅程这一主题。不仅如此，《路加福音》中的很多叙事描写在《使徒行传》中得到了回应和反复的叙述。

社会科学：《路加福音》的作者是一位机敏的社会观察家：虽然他站在高处俯视这个社会，但他清楚并对所有的社会群体抱同情的态度。作者熟知赞助人（或者是代理人）、荣耀或羞辱的范式、（犹太人）的洁净仪规和亲属关系等。路加关于金钱和人生财物的观点是本卷福音书的主题。

女性主义：《路加福音》比任何别的福音书刻画了更出色的女性角色。它大体上对妇女应享有更大的自由持肯定态度。很多女性主义读者欣赏《路加福音》的宗旨，但有些人却怀疑它们是否真的具有解放意义。

跨文化：像所有的正典福音书一样，《路加福音》跨越了文化障碍。作为一个外邦人，《路加福音》的作者对于犹太教有着肯定性的理解，但他（她）认为犹太教是服务于过去的。因为在所有福音书卷中《路加福音》是最关注被边缘化的人们的，所以它也是进行跨文化研读的一块沃土。

叙事学解读

对于《路加福音》的叙事学研读，会让我们领略一位娴熟的故事讲述者的技巧。

作者的希腊语风格极具文学性,大多数英语翻译也表现了这一点。在那些对《路加福音》进行叙事历史解读的人看来,作者整合和运用三种来源(《马可福音》、Q和L底本)并将其融入到一个几无斧凿痕迹的整体中的能力,绝不逊于任何一位作者!他的中心部分和受难叙述,表现出一种远远超过《马可福音》和《马太福音》的写作技巧。路加同时精于叙述修辞,所以他讲故事是为了说服读者,而不仅仅是传授知识。他敏捷熟练地把很多子主题编织进关于耶稣作为世界的救主的大主题中:圣灵和祷告的重要性、上帝对那些被边缘化的人群的爱、对从耶稣复活到末世之间开拓更广阔时间的末世论的理解等。不仅如此,他的很多叙事技巧只有当读者仔细研读了《使徒行传》之后才能变得明晰起来,因为在《使徒行传》中,作者建立了与福音书中类似的内容,这些内容揭示了福音书内容的深意。《路加福音》的作者在序言中说自己旨在进行一次谨慎而有序的叙述。今天的读者可以肯定地说,他非常成功地达到了这一目的。

叙事学解读运用之一:天使向马利亚报喜(1:26-38)^①

《路加福音》一章34节及其背景一直困扰着最近的几位阐释者。马利亚问那位传信给她说她将孕育一个了不起的儿子的天使:“怎么有这事呢?因为我一个男人都不认识(在《圣经》的意思是与男人的性交关系)?”在这里,大卫·兰德里(David Landry)通过《路加福音》一章的叙述回应了女性主义学者简·沙贝尔格(Jane Schaberg)的观点。沙贝尔格认为,《路加福音》和《马太福音》中关于耶稣被孕育的叙述,试图掩饰耶稣的孕育是正常性交的结果,并由此断定耶稣是一个私生子。

238

从文学的视角看,沙贝尔格(耶稣是私生子)的阐释是更可取的……她聚焦于叙事的社会动力而非路加的神学目的,并认为从故事的逻辑角度出发,她的解读更合理。然而,沙贝尔格的研读还存在一些问题。她对马利亚一章34节的问题的翻译不很合逻辑,并且她在一章35-37节天使的反应和一章38节马利亚最后的默许的处理方面遇到了很大困难。

我曾努力表明以另外的方式保留这个段落的叙事逻辑是可能的。路加在简要介绍马利亚的性格时两次提到马利亚是童女,因为这对读者理解这个情节将会变得很重要。当马利亚询问天使的宣告时,她明白这个怀孕会立即发生,因而出于她的童贞而提出疑问,实质上她是说:“怎么能有这事呢?我与我的丈夫有性关系还得有段时间呢?”天使的反应自然地回答了马利亚的问题,天使向她解释,即使她还是个童女却仍会以某种方式怀孕,即依靠上帝的力量。马利亚接受了她的

^① 来源:David T. Landry,“天使向马利亚报喜的叙事逻辑”(“Narrative Logic in the Annunciation to Mary”)(<http://personall.stthomas.edu/dtlandry/mary.html>.)。

命运,表明她相信临到她身上的预言将会实现,并通过联系另一位受到同样祝福的妇女而确认了这种信仰,马利亚称自己是上帝的“使女”,如同在《撒母耳记上》一章哈拿所做的那样。在下一个情节中,伊利沙白祝福马利亚,因为她相信主对马利亚所说的话都要应验,并且马利亚用很长一段话继续赞美她奇妙的怀孕。文本中没有什么可排除以这种方式进行理解。

问题:

兰德里的解释是如何成功地阐明了这一叙事的?

[www](#) 在线链接阅读兰德里的整篇文章。

叙事学解读运用之二:研读《路加福音》五章 1—11 节^①

这篇从麦克奈特(McKnight)的文章里摘录的短文将读者的回应批判与叙事学批判结合起来。在所有的叙事学批判和读者的回应批判中,我们必须在进行配合的同时严密地注意其内容。因为既定段的涵义受到更重要内容的影响。

239

读者进行阅读的过程中,某些最小的涵义单元会自己呈现出来(可被发现或创造)。人们根据词汇和语法的信息进行阅读时,便会发现《路加福音》五章 1—3 节构成了一个最小的涵义单元。这个单元始于众人拥挤耶稣要听到上帝的话语——这使得耶稣无法教导(上帝)话语——最后以耶稣在船上成功地教导众人而结束。这个情节的主要角色没有被识别出来(相反却以代词代替“耶稣”的名字,因此作者必须向前或向后找到这个名字被合理使用的地方)。读者知道耶稣是拿撒勒人耶稣的名字(24:19),是马利亚的儿子(路 1:31),是先知(7:39, 24:19),是“救主……主基督”(2:11)。

从这个单元本身的话语和行为出发,读者会建立起本单元中耶稣的一个形象。他广受欢迎而且是上帝话语的传播者。他非常机敏(用一只船解决了众人拥挤他的问题),并且极具权威。这个单元表明耶稣承担着使命,同时暗示这个使命涉及到耶稣为了教导上帝的话语而被差遣。这个暗示得到确认,并借由前面的章节中的活动表现得更加清晰——耶稣自己前面曾说他被差遣“也必须在别城传神国的福音”。

^① 来源:Edgar V. McKnight,“读者回应批判”(“Reader-Response Criticism”),在由 Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes 所编的《赋予它本身的涵义》(To Each Its Own Meaning, Louisville: Westminster/John Knox, 1999),第 241—242 页。

问题：

1. 麦克奈特认为耶稣的“极具权威”是什么意思？
2. 这里的叙事研读怎样提醒我们必须根据章节的背景——尤其是前文所讲的内容——来进行研读？

叙事学解读个人操作

1. 尽可能仔细地阅读《路加福音》四章 16—30 节。是否耶稣“挑起了一场争斗”？
2. 阅读《路加福音》十六章 19—31 节拉撒路和财主的比喻。这个比喻的结尾是如何暗示了耶稣的复活的？关于耶稣复活的宣言在犹太人中会有怎样的反应，它是如何暗示的？

社会科学解读

《路加福音》的读者在这卷福音书的开始遇到了古代世界一个关键的社会关系：作者可能是提阿非罗大人的一名受保护者，提阿非罗大人是受了基督信仰教化的资助人（社会和财政方面的支持者）。福音书的其余部分证实了这种印象。暗含的作者来自社会上等阶层，但它仍含有有力的信息——是四卷新约福音书中最强的，即对财富的漠然和积蓄财物的危险。他强调了金钱以及缺乏金钱在人类生活中所扮演的角色，但是这个强调却具有丰富的细微差别。尽管上帝将把穷乏者和富足者的境况颠倒过来，²⁴⁰然而作者向我们表现的耶稣，却是以慈爱却具挑战性的方式来牧养穷乏者和富足者的。从这个意义上讲，《路加福音》的作者遵循了古地中海地区关于有限物质的社会价值观，但却运用他或她自己特殊的基督徒价值观，对此进行了改革。我们可以了解到，作者十分熟悉其他的社会科学范式：荣誉和羞耻范式，洁净和污秽，以及亲属关系等。

《路加福音》运用穷乏者的福音教训富人的一个事例显示在筵席的情景中。所有的福音书作者都展示了耶稣是一个喜欢吃喝的人，并且爱在吃喝的同时谈论上帝的国。威利·布劳恩(Willi Braun)认为，《路加福音》中——尤其是在《路加福音》十四章——作者以这种熟悉的“餐桌贤达”的角色展示了耶稣，他是一位在正式的筵席上随机应变地运用谈话来说服他人的人。在这个筵席场景中，耶稣显示了《路加福音》用以反映上帝的国的价值观的社会观点。《路加福音》十四章特别针对富裕的城市精英，那些最需要转变以成为这个社会的一部分的人(布劳恩，1995)。布劳恩的研究证实了多数学者关于《路加福音》的结论：即使它的文字风格揭示了作者是贵族中的一员，它的神学却是要把耶稣与那些不富裕的人视为一体。

社会科学解读运用之一：撒旦对耶稣的试探，作为对亲属关系的试探(4:1-13)^①

在运用社会科学视角评论对观福音书时，马利纳和勒尔布(Rohrbaugh)对耶稣的试探给出了自己的解释。它不仅是对耶稣传道的铺垫，还是对他与上帝的亲属关系，及作为上帝的代理人与上帝的委托关系的试探。

这个试探发生在虚假的心被无情揭示且没有秘密可被隐藏的宇宙层面上，认识到这些是非常重要的……这是第一次，也是最重要的关于亲属关系忠诚度的试探。请仔细留意魔鬼是如何编织第一个质疑的：“你若是上帝的儿子……”同时也要注意，当被质疑关系时耶稣的回答是何其的谨慎。他没有用自己的话进行回答，就好像他的尊荣来自他自己似的。那样做就等于要抓住超乎他自己的父亲之上的尊荣，并令尊荣化为羞辱。所以，他如同一个忠诚的中东儿子那样来回答——带着来自他家族传统的关系回答问题。他引用《申命记》里他的真正父亲的话语，并且通过这样值得赞美的行为得到作为美德的尊荣。

241

第二个质疑是要求耶稣敬拜——这个术语应当被翻译成“荣耀”——魔鬼而非上帝。这里从荣辱的语义层面理解的术语包含着权柄、荣耀、敬拜……由此很清楚这(在这个试探中)一次，亲属关系不是主要问题，神圣的权威才是问题所在。魔鬼做了一个放肆无礼的宣称——称自己是上帝的权力经纪人，声称支配地上的万国和所有资源的权柄都已经交给他了……这里耶稣对他的委托人(父上帝)的受托忠诚受到了本质上的挑战。由于这个试探涉及到一个圣职授权链条中的反诉观点，即魔鬼断言自己的权柄在耶稣之上，如果耶稣默许了魔鬼的要求，那么《路加福音》声称耶稣依靠圣灵(4:1)工作的宣言可能就会被有效地驳倒了。但是一个真正的和值得尊敬的受托人，从来不会以这种方式转变或者试图同时侍奉两个主人(16:13)。所以对忠诚的质疑就被再次用上帝——一切的主宰——的话语驳倒了。

社会科学解读运用之二：《路加福音》十一章 37-54 节的待客和洁净体系^②

古代犹太人或以色列人接待客人(接待陌生人)和洁净(保持仪式上的洁净)的价值观可能会彼此冲突。在《路加福音》十一章 37-54 节，耶稣含蓄地称内在的洁净会带来外面的洁净。作为叙事者的路加创造性地利用了耶稣对招待客人的文化期望的排斥(包括尊荣和洁净两者)，来展现他的洁净和尊荣的新体系是怎样替代了文士和法利赛人的洁净体系的。

① 来源：布鲁斯·马利纳(Bruce J. Malina)和理查德·勒尔布(Richard L. Rohrbaugh)，《对观福音书的社会学注解》(Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels, Philadelphia: Fortress, 1992)，第 240-241 页。

② David B. Gowler, “《路加福音》十一章 37-54 节中的好客之道和人物塑造：一个社会——叙事学解读”(Hospitality and Characterization in Luke 11:37-54: A Socio-Narratological Approach, 见 *Semeia* 64, 1993)，第 213-251 页。

《路加福音》十一章 37—54 节不仅是一个发生在耶稣与文士和法利赛人之间的冲突,而且还是耶稣对洁净或美德的变革性理解与《路加福音》中的文士和法利赛人所坚持的犹太文化中特殊的洁净制度之间的冲突。这个冲突取代了对待客之道的沉思,形象地说明了耶稣想要变革有关洁净和荣誉的社会规范。留意叙述者是怎样为耶稣的洁净做辩护的(甚至当耶稣跨越了法利赛人的洁净与玷污的界限时)。事实上,耶稣保持了一个无法超越的圣洁的神圣形象:血统的圣洁(例如,1:5—6,27;2:4;3:23,31—32),遵守仪规(如,2:21—24,41;4:16,33;19:45—47),和可靠之人的评价(如,1:35;2:11,25—32,38;3:22)。因此,叙述者诚挚地将耶稣视为一个内部人,尽管是一个推行改革的内部人……

为了深化这一观点,叙述者不仅把耶稣刻画为一个不受玷污的人物,而且是实际将洁净、完全与玷污分开的人。作为冲破界限的人,耶稣拥有跨越洁净与玷污界限的权威,并且还授予他人跨越这种界限的能力。比如,关于施舍的讲论暗示了耶稣的信仰,信仰带来了洁净。具有讽刺意味的是,根据文士和法利赛人的洁净规条,如果你用里面不洁净的器皿来施舍,那么你奉献的施舍就变得不洁净,结果是你将不洁净传给了被施舍的人。然而,耶稣宣称这种施舍跟在仪式上洁净那不洁净的器皿有同样的效果。换言之,耶稣将仪式上洁净的问题换成了更为普遍的道德行为问题。他使洁净典章深入人心,并且在那种情况下宣布,真正的洁净或美德是与文士和法利赛人的贪婪和其他邪恶对立的……耶稣及其跟随者服从上帝和圣灵的指令,他们开始了基于一套崭新的内部价值观的被修改了的洁净制度……

有着显赫社会地位的人们,特别是文士和法利赛人,拒绝耶稣使洁净的新制度深入人心,并认定耶稣是不正常的人。然而,《路加福音》刻画的耶稣实际上是一位打破界限者和杰出人物。在《路加福音》十一章 37—54 节中,那些拥有显赫社会地位的人支配着试探新来者的待客框架中的规定,但是叙述者惟妙惟肖地刻画了法利赛人和文士被耶稣击败的情景。他们未能扮演好作为上帝代言人的角色,因为他们实际上阻碍了通往上帝的国的道路,而不是促进这一进程。根据叙述者的意思,他们才是真正的离经叛道者。认同叙述者意识形态观点的读者也会认同耶稣,即这个故事的主人公。如此一来,由于耶稣及其敌人的叙事特征,当耶稣公然挑战了文化的期望时——甚至一个如接待客人那样宝贵的律法,读者也会欣然认同。

问题:

1. 描述《路加福音》的这一段落和高勒的短文是如何将仪式上的洁净与道德的洁净联系起来的。

2. 用自己的话解释这里的不正常的人、打破界限者和杰出人物的涵义。

www 链接阅读整篇文章及其摘要。

社会科学解读个人操作

1. 如果提阿非罗大人是《路加福音》作者的资助人(1:1-4),那么对社会科学进路来说这可能意味着什么?
2. 《路加福音》六章 20-26 节不仅展示了对跟随耶稣之人的祝福(八福),而且还展示了对那些不追随之人的咒诅(“祸”)。运用群体内和群体外的思想解释这些话的社会因素。
3. 讨论好撒玛利亚人的比喻的社会科学维度。

243 女性主义解读

《路加福音》所描述的妇女在耶稣故事的关键点上扮演着极其重要的角色。在耶稣的孕育和降生中,妇女就已经非常突出;留意一下为何在《马太福音》一至二章中的人物名单绝大多数是男性,而在《路加福音》一至二章中占优势的人物是妇女。她们随着耶稣出场,并且在耶稣的传道中变得越来越重要;只有她们才是亲眼目睹耶稣的死亡和埋葬的人。她们出现在空坟墓中,并在探访了空坟墓之后耶稣首先向她们显现。富裕且具有影响力的妇女和贫穷没有权力的妇女都进入了路加的人物描述中。他精心的描写树立了那些作为门徒、信众、悔改的罪人并最终成为可靠见证人的女性形象。

然而,女性主义学者却不认同所有突出描写的意义。著名的女性主义《新约》学者简·沙贝尔格(Jane Schaberg)主张《路加福音》是“一卷极端危险的文本,或许是《圣经》中最危险的”。由于它包含了大量在其他福音书中无法找到的关于妇女的材料,许多女性主义读者坚持认为作者意在强化或提高妇女的地位。然而,即使本卷福音书着力刻画了妇女——沙贝尔格声称它巧妙地把她们描述为谦卑侍奉的典范,但她们仍是被排除在运动的权力中心和重任之外的人。宣告耶稣权柄的描写,是对作者时代的基督教合法的男权主导的合法化尝试。然而,沙贝尔格认为对《路加福音》的仔细研读意义重大,因为《路加福音》中体现的要建立一个平等的社会以及保留和尊敬妇女经验的神学是有价值的,但要将它们从传统有害的因素中释放出来却是一项艰巨的任务(沙贝尔格,1999)。至于《路加福音》中哪些关于妇女的观点是正确的,只能取决于在整部福音书的背景下对妇女塑造的审慎研读。

www 链接考察贾斯特(Felix Just)教授的“《路加福音》中的妇女”图表。

女性主义解读运用之一：《新约》和西方传统中的抹大拉的马利亚^①

最近由丹·布朗(Dan Brown)所著的畅销书《达芬奇密码》(*The Da Vinci Code*)引起了公众对抹大拉的马利亚的新兴趣,书中认为她是耶稣的妻子。她的确跟随耶稣游历(8:2-3),并且也是耶稣之死、埋葬和复活的关键见证人之一(23:49-24:10)。然而,早期教会传统也把她视为在《路加福音》七章 36-50 节中出现的妓女,而且这一认同也进入了西方文化和布朗的书中。

在极大程度上,西方传统形成了对抹大拉的马利亚极具差异的观点(与在《新约》和晚期的文物中所发现的相比)。在她身上影射出了男性对性交对象的迷恋。244 尽管在正典的经文或早期教会传统中完全缺乏此类证据,然而马利亚还是被与在《路加福音》七章 36-50 节中那位曾经是“罪人”、用她的眼泪洗耶稣的脚并用头发擦干(或许因为这个故事发生在《路加福音》八章 2-3 节之前,她的名字在那里第一次被提到)的妇女等同起来。在男性的想象中,只有一种罪才可能需要如此有力度的悔改:她不得不是一名被感化的妓女……在西方,抹大拉的马利亚的形象已经意味着受到抑制的性冲动。在一些圈子内,有人提出了关于耶稣和她之间存在暧昧的性关系的论点。她表现为年轻而具有诱惑力的形象,然而同时据说她将自己被感化之后的生命用于悔改和禁欲般的苦行之中。在现代,抹大拉的马利亚的画像常常反映了男性的性幻想,并且是令人愉悦的性挑逗。尽管有苦行的处境,然而这种刻画常常包括以瀑布般的头发和衣衫散乱带给人的视觉上的感官刺激。她的名字几乎变成与不能悔改的淫荡的同义词。

那么怎样才能将抹大拉的马利亚还原成重要的门徒和本卷福音书的女发言人呢?她被认为……拥有经济收入和社会自由,并将她的时间和收入用于她所选择的生活方式中去,她可能是寡妇,抑或在遇到耶稣时已经离了婚。既然她有亲近耶稣的名声,那么在他们间应该有某种亲密的关系,可能幸好是类似于母亲般或父亲般的关系。她同时出现在十字架前和复活节清早的坟墓里从未被质疑过……强调了她是重要的门徒。在最黑暗和最不确定的时刻,当别人都退却时——甚至耶稣的母亲,根据对观福音——抹大拉的马利亚却忠实地坚持留在耶稣身边。这是一位不同凡响的女人。

问题:

1. 根据沃西克的观点,为什么抹大拉的马利亚的形象会变成几乎不能被感化的妓女形象?

^① Carolyn Osiek,“马利亚(抹大拉)”,摘自卡罗尔·迈耶斯(Carol Meyers)所编的《〈圣经〉中的妇女》(*Women in Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001),第 122 页。

2. 根据你自己的观点,缘何尽管有很多不错的《新约》证据反对这些观点,但今天还有人坚持这一形象刻画?

www 链接对布朗的《达芬奇密码》的批判。

女性主义解读运用之二:伯大尼的马大和马利亚(10:38—42)^①

在对姐姐马大和伯大尼的(而非抹大拉)马利亚进行女性主义解读中,简·考帕斯(Jane Kopas)展示了《路加福音》中对妇女而言最具解放意义的信息。

245 在去往耶路撒冷的伟大旅程中……几处非常重要的章节中数次提到妇女。首先,是《路加福音》中专门记录的马大和马利亚的故事(10:38—42)。尽管这个故事长久以来都被视为冥想生活优于世俗生活的证据,但是最近这个故事更多地被理解为耶稣赞同妇女受教育。然而,甚至在这些可能的涵义之外,当我们把这个故事放在所有关于妇女故事背景中时,我们发现这个故事向我们揭示了一个更全面的画面,那就是妇女们对门徒身份献身的彻底性和耶稣对女性参与的接受。

马大做了很多事情,也为很多事情忧虑。她不是因为这个而被挑剔,而是因为她未能把她的行为扎根在一种根本的意识上,即为什么做和做了什么。似乎不是她的行为而是她的意图(和她的妹妹比较)引起了她的抱怨。另一方面,马利亚聆听耶稣的教导并产生了融合了多样生活实践的单纯心思。她为灵性的完全、融合和协调建立了根基……为避免有人认为马利亚对耶稣的专注暗示了被动的聆听,在下一章中,耶稣与一个妇女的简短碰面澄清了门徒关系是扎根于彼此的关系之中的。耶稣正在说话的时候,众人中间有一个女人大声说:“怀你胎的和乳养你的有福了(11:27—28)。”作为回应,耶稣纠正了两个错误观念。一个错误观念是纯粹的联系就可以享有某种祝福,或者通过肉体的血统,或者甚至通过成为耶稣周围的一分子而得到恩赐。他纠正的另一个错误观念是,妇女们依靠与她们的丈夫或孩子的关系而获得她们的社会地位和价值。即使在最后分析中人对作为上帝儿女的责任的忠诚,是通过如此的表现来证实人的价值并推动使徒关系的。

问题:

1. 考帕斯暗示,耶稣与妇女最重要的相遇以及对她们最重要的教导是在去往耶路撒

^① Jane Kopas,“耶稣与女性:《路加福音》”(“Jesus and Women: Luke’s Gospel”),选自《今日神学》(*Theology Today*, 43, 2, 1986),第193—202页。

冷的旅程中。这一暗示可能意味着什么？

2. 对十一章 27—28 节的分析，对于路加将马利亚作为榜样的意图有什么启发？

女性主义解读个人操作

1. 《路加福音》中，作为仆人的妇女和作为被解放者的妇女之间，以及在传统的和较自由的女性角色之间存在张力吗？给出你的理由。
2. 有无一种可能，即耶稣所差遣去传道和医治的七十二门徒中有些人是女性呢（10:1—12）？可能是男女成对地被派出去吗？

跨文化解读

246

就像所有的正典福音书一样，《路加福音》跨越了文化障碍。即使是作为一个外邦人，《路加福音》的作者仍有着对犹太教的肯定性理解，只不过作者坚持认为它是属于过去的。或许，作为《新约》的唯一一位外邦人作者，他的作品和耶稣教义的再次展示本身就是一次跨文化活动。因为在所有福音书中它最关注被边缘化的人群，《路加福音》因而也就成了跨文化研读的沃土。

路加展示了耶稣在跨越文化障碍并鼓励门徒与他一道跨越时在言语和行为中的强烈预见性，或许，甚至是革命性。他不允许当时的宗教和伦理偏见阻碍他在各阶层中开展的运动。他对男性与女性抱有同样的希望，对社会中有权势的和被边缘化的、对仪式上洁净的和不清净的也怀有同样的期待。尽管耶稣不是我们现代意义上所理解的平等主义者，但他对促成压迫穷人的社会和宗教结构却是坚决排斥的。

跨文化解读应用之一：非洲黑人妇女和先知亚拿(2:36—38)^①

这篇短文涉及到南非后种族隔离时期对南非的黑人女信徒生存方式的考察。她们研读《圣经》的策略，赋予了她们抵制国家中持续不断的父权统治的力量。下面的问题和回答来自一位南非的曼克温（一个黑人社区）的黑人妇女——那里的妇女属于国家中最贫穷的人群，这些问题显示了她们是如何根据自己的梭托文化来研读《圣经》及圣经文化的。

有些妇女将亚拿视为独立的妇女。亚拿独立，是因为她没有选择再婚。有些

^① Gloria Kehilwe Plaatjie, “面向后种族隔离时期黑人女性主义解读”(Toward a Post-Apartheid Black Feminist Reading), 选自穆萨·杜贝(Musa W. Dube), 《其他解读方式：非洲女性与圣经》(Other Ways of Reading: African Women and the Bible, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 第 116 页, 第 128 页, 第 129 页。Copyright © Society of Biblical Literature.

妇女因亚拿虔敬的生活而认为她值得信赖：她从来没有离开过圣殿。亚拿还被理解为在生命中被赋予大能力的人，因为她对上帝的信仰坚定，并且她所做的每件事在上帝的眼里和人类的眼里都是被喜悦的。

先知亚拿被看成其他妇女的榜样。这些妇女认为她的品质和角色激励她们去热心地事奉上帝。先知亚拿被看成在社区内有能力的人，并且鼓励其他妇女在社区里生活。她还被视为已婚妇女的好榜样，因为她对自己的婚姻坚定和忠诚。这个响应者群体认为先知亚拿保持独身，是因为她不愿意忘记她已故的丈夫。这些妇女指出亚拿鼓励她们成为独立、自信并且值得社区其他人信任的女人。

有些响应者特别参考梭托—茨瓦纳仪式来研读亚拿的选择。她们谈到妇女们承受的艰难而又贬低人格的守寡惯例。他们主张亚拿本来可以与已故丈夫本家的一位男性亲属结婚，但是她可能不希望两次忍受守寡的惯例。对这些妇女而言，不是所有关于妇女的文化惯例都是“好的”或者是可以接受的。虽然如此，这个群体中的已婚妇女也同意如果这样的事情临到她们身上，她们也将忍受守寡惯例，因为她们觉得情势的压迫已经超过她们所能掌控的程度……

有些妇女解释亚拿保持独身与她的孩子有关，认为她可能想保护自己的孩子免受第二次婚姻的虐待。这些妇女坚持认为，如果她们处在亚拿的处境，她们也可能不会再婚，以便保护孩子避免受继父虐待。

问题：

1. 你认为这些非洲妇女所处的文化环境和你所处的环境相比，哪个更接近亚拿当时的环境？为什么？
2. 这篇短文有助于你对亚拿的理解吗？

跨文化解读应用之二：顺服的儿子(15:11—32)^①

在这篇短文中，一位著名的印度《新约》学者根据印度—印度教文化而考察了经过本土化处理的浪子的比喻。

帕拉基尔(Palakeel)的故事“邪恶之人与主人”(The Serpent and the Master)，与印度式的故事讲述方式一致，它有很多情节和陪衬情节，并且还有一大群人物。它大体上是一个流传已久的比喻，重述了一个年轻人试图离家出走、过上

^① R. S. Sugirtharajah, “表现恶劣的儿子(们): 在外乡人手中的浪子”(Son[s] Behaving Badly: The Prodigal in Foreign Hands), 选自亚当(A. K. M. Adam)所编的《〈圣经〉的后现代解释: 读者》(Postmodern Interpretations of the Bible: A Reader, St. Louis: Chalice, 2001), 第198—199页。

自己向往的生活以脱离家长控制和大家庭的压力的故事。故事发生在一个南印度喀拉拉邦的基督徒家庭，他们在圣周（复活节前一周）禁食祷告、静思耶稣的死和复活。这个故事描述了一个白忙一场的儿子安普（Appu），他渴望自由地生活，远离家和父亲的期望。他也渴望学习玛拉亚拉姆语并成为作家，但他父亲的计划是送他上医学院并成为家族中的第一位医生。为了缓解儿子的反抗，父亲送他去一个世俗的修道院消磨时光，修道院主管享有盛名，例如在创作伪经等方面。

最后，当父亲和修道院主管督促他着手追求他自己所渴望的目标并提供资金给他时，这个孩子并不像路加故事中的那个儿子，而是对即将到来的旅程感到害怕。当他想到漫长的铁路通向远方、沙漠和陌生的语言，他决定返回家中。这自然使他的父亲大大喜悦。然而，在路加的叙述中，花钱是儿子的权利，但在帕拉基尔的故事中却被视为是一种失败。在他傲慢的叔父眼里，当安普花钱时，就表示他遭到惨重的失败：“你花钱了，你失败了。”这个儿子——任性、缺乏安全感和不自信——意识到耽于幻想是不够的。他开始听到一种声音说：“回头吧！回家吧！回到自己的起点。回家吧！”

这些对（浪子/欢迎浪子归来的父亲）的故事的重述，承认了犹太—基督教的背景和影响；同时，他们以开放化、本土化或印度教化的方式来重新引领其影响。本地化可以通过附加材料中的作品或通过剔除文本中棘手的因素来实现。

问题：

1. 依你之见，帕拉基尔的故事对耶稣比喻的重述效果如何？
2. 解释耶稣讲的这个故事，并用社会亲属关系和荣辱范式的逻辑尽可能严密地重述这一故事。

跨文化解读个人操作

1. 《路加福音》十章 29—42 节展示了两个被边缘化之人的比喻。比较它们，找出对“被边缘化之人”意义的理解。
2. 如果你所了解的北美少数群体重述“浪子/欢迎浪子归来的父亲”的比喻时，你会怎么做？

关键术语和概念

耶稣升天·八福和祸·圣歌·中心部分/耶稣去往耶路撒冷·共餐·L 底本·幼儿叙叙·耶稣的家谱·序言·平原宝训·变像

研究、讨论和写作

1. 陈述和分析《路加福音》的神学主题和目的。
2. 描述支持和反对本卷福音书的作者是保罗同工的证据。
- 249 3. 比较《路加福音》和《马太福音》中的主祷文。哪一个版本更像是真实的？这两卷福音书的关注点是通过这些祷告传达出来的吗？它是如何传达的？
4. 解释《路加福音》中圣灵和祷告之间的持续不断的联系。
5. 将《马可福音》十三章与《路加福音》二十章的平行章节作比较。《路加福音》是如何改变了《马可福音》的末日还没有到的说法的？《使徒行传》在其中可能扮演着什么样的角色？
6. 有些学者认为耶稣关于浪子的比喻是耶稣的自传，探讨的是他开始事奉之前发生在他生活中的事件。有支持此假说的证据吗？有可能是什么？将这一主张与肯尼斯·贝利(Kenneth E. Bailey)在《雅各和浪子》(*Jacob and the Prodigal*)中的建议作比较——这本书认为这个比喻是对雅各故事的重述。
7. 具体解释路加是如何刻画那个比喻中真正“迷失”的儿子的(即浪子的哥哥)。
8. 描述《路加福音》中耶稣对贫穷和财富的态度。这普遍适用于今天的北美社会吗？或者，它只适于敬虔的——且非常反文化的——基督徒？

进阶阅读

- Blount, Brian K.,《密传传开了:非裔美国人背景下的〈新约〉伦理学》(*Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African Context*, Nashville, TN: Abandon, 2001)。本书包含从非裔美国人视角出发对《路加福音》—《使徒行传》的精彩探讨。
- Conzelmann, Hans.,《圣路加的神学》(*Theology of St. Luke*, New York: Harper & Row, 1960)。一个对《路加福音》有影响力的编修研究,适合初学的学生。
- Fitzmyer, Joseph.,《路加福音》(*The Gospel According to Luke*, Anchor Bible 28, 28A, Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985)。最好的英文评论。
- Green, Joel B.,《路加福音》(*The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997)。本书是对《路加福音》叙事维度的精彩评论。
- Green, Joel B.,《〈路加福音〉的神学》(*The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge University Press 1995)。本书是对《路加福音》的神学思想的精细研究。
- Kurz, William S.,《阅读路加福音—使徒行传:圣经叙事学的动态学》(*Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1993)。本书展示了文学批判是如何阐释《路加福音》—《使徒行传》的。
- Levine, Amy-Jill.,《〈路加福音〉的女性主义同伴》(*A Feminist Companion to Luke*, London/New York: Sheffield Academic Press, 2002)。本书是关于《路加福音》中关键的女性主义章节和主题的文集。
- Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh.,《对观福音书的社会科学注解》(*Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Philadelphia: Fortress, 1992)。对于对观福音书的每一章节,本书提供了一种文化人类学的社会科学评论;对学生而言是绝佳资料。
- Powell, Mark A.,《他们就〈路加福音〉说了些什么?》(*What Are They Saying about Luke*, New York: Paulist Press, 1989)。本书是对目前学术议题的精确概述。

当我们读到《约翰福音》的开头“太初有道，道与神同在，道就是神”这些话语时，会感到自己在阅读一本与对观福音书类型大不相同的福音书。当通读了《约翰福音》直至结尾时，这种感觉就被证实了。《约翰福音》百分之九十的内容都没有在对观福音书中出现。《约翰福音》对耶稣的传道有着不同的叙事顺序，叙述者和耶稣说话的语言风格都非常相似，并且最重要的是对耶稣及其教导有着更复杂的观点。耶稣的话语和行动指向他自己是上帝永生儿子的身份，是在他里面有永生和有光发生的那一位上帝之子。追随耶稣意味着要持续活在他里面，受圣灵能力的差遣去代替耶稣，并且如耶稣所做的那样去爱和生活。历史批判和其他研究方法很大程度上有助于我们对第四福音书的认识。叙事学解读研究了《约翰福音》中较长的章和整个福音的叙事结构。社会科学批判聚焦于首要的亲属关系——作为父亲的上帝与作为永远神子的耶稣的关系——如何影响了《约翰福音》关于其他亲属关系的观点。《约翰福音》的女性主义解读研究了第四福音书中的妇女如何成为刻画耶稣追随者的关键所在。跨文化解读探讨的是耶稣的追随者与“犹太人”之间最主要的分界线。

《约翰福音》简介：结构和内容

- I. 序言：对永生话语的赞美，施洗约翰对耶稣的证明(1:1—18)
- II. 神迹章节(1:19—12:50)
 - A. 施洗约翰和耶稣的新门徒为耶稣作见证(1:19—51)
 - B. 耶稣在迦拿变水为酒(2:1—11)
 - C. 耶稣接近圣殿(2:13—25)
 - D. 与尼哥底母的对话(3)
 - E. 与撒玛利亚妇人的对话；医治大臣的儿子(4)
 - F. 耶稣成就了犹太教：安息日、逾越节、住棚节、光明节(5—10)
 - G. 耶稣使拉撒路从死里复活；并受到犹太公会的谴责；耶稣为自己的葬礼受膏抹；进入耶路撒冷城；结束他的公开传道(11—12)
- III. 荣耀之书(13:1—20:31)
 - A. 最后的晚餐和告别传讲(13—17)
 - B. 耶稣的受难、死亡和埋葬(18—19)
 - C. 耶稣的复活：空坟墓，在耶路撒冷的复活显现(20:1—29)

D. 对本卷福音书的第一次总结(20:30-31)

IV. 尾声:在加利利的两次复活显现;第二次总结(21:1-15)

提高你的技巧

一口气快速读完《约翰福音》。用上述框架指导你的阅读。特别留意本书卷的主题结构,因为较长的章节往往是按照主题来组织的。

导读

这个诗化的序言被安排作为福音书的神学引言,它简洁却全面地引入了约翰视基督为永生话语的观点(1:1-18)。上帝的道是神圣的存在,是**逻各斯(logos)**(1:1, 14)。这道是创造并照亮世界的光(1:5,9),就是上帝独生的儿子(1:14,18)。这道进入世界并成为肉身。他展现了上帝的荣耀并保留了自己作为人类的荣耀(1:14)。即使自己人不接受他,他还是授权那些接受他的所有人成为上帝的孩子,让他们可以在他里面参与上帝的恩典和真理(1:16-17)。对基督的赞美两次都被对施洗者的讨论打断,第一次提及施洗约翰在光之前来到世界(1:6-8),第二次提到施洗约翰对耶稣道成肉身的证明(1:15)。尽管作者可能知道有些人将约翰视作这场对抗运动的弥赛亚先行者,在这里,作者还是逐渐把约翰带进耶稣的活动中。这些关于约翰的话语在赞美中似乎不属于基督,但是它们确实将序言与叙事的开始连结在一起。序言本身以雄浑的语调结束:“在他丰满的恩典里,我们都领受了,而且恩上加恩……只有在父怀里的独生子将他表明出来。”(1:16,18)

当开始第四福音书的叙事时,我们看到**神迹之书(Book of Signs)**,这名字经常被用于《约翰福音》的前十二章,因为其中突出了耶稣的神迹。施洗约翰解释了他的事奉,拒绝把荣耀归给自己,并预言将要来的是他解鞋带都不配的人(1:19-28)。这些话大部分都回应并强化了《约翰福音》的序言。一章19节里出现了一个新词汇,“犹太人”。《约翰福音》的作者用它表示(如在这里)官方的犹太领导,但出现在这里就很不寻常,因为本卷福音书里几乎每个人都是犹太人,包括施洗约翰、耶稣及其门徒们!次日,这位尊贵者来到,而施洗约翰介绍了耶稣,但是没有明确提及耶稣的受洗(11:29-34)。约翰宣称耶稣是向上帝献祭的羔羊,是在他以前的和被上帝拣选的人或神的儿子。再次日,安德烈和约翰的一位不具名的门徒跟随了耶稣(1:35-42)。安德烈称颂耶稣为老师和弥赛亚,而且安德烈的兄弟西门也被带到耶稣那里,耶稣叫他“**矶法**”(即“磐石”),以希腊语为基础的“彼得”的亚兰语的对应词。在接下来的几天,耶稣发现了腓力,又依次发现了拿但业(1:43-51)。耶稣的这些新门徒视他为《摩西律法》中所预言的那一位,是作为神子和以

色列王的先知。尽管他们初步理解了耶稣的伟大，福音书作者说耶稣承诺他们将看见甚至比这更大的事，这一处明显使用了预期的叙事技巧。

在迦拿的场景是“头一件神迹”(2:1-11；第二件神迹还是在加利利的迦拿，在4:46-54里出现)。在第四福音书中，神迹(sign)指由耶稣所为，并指向耶稣作为神子身份的奇迹。在头一件神迹中，耶稣按照犹太人的洁净规矩神奇地将大量的水变为酒，而且味道佳美，以至于管筵席的纳闷为什么最好的酒放到最后才摆上。耶稣的母亲请耶稣帮忙(尽管她有很重要的角色，但在《约翰福音》中从未具名)。她代表主人提出请求——那些主人将会因为酒快用尽而遭受社会方面的羞辱，但是她的请求受到了耶稣的指责，因为他的“时候还没有到”。但是他母亲顺从地告诉管筵席的“他告诉你们什么，你们就作什么”，铺平了耶稣应许她最初要求的道路。于是，她成为在耶稣里坚信的典范。如同《约翰福音》叙事中的很多情节，这头一件神迹有两层涵义：历史精确性(耶稣变水为酒)和持久象征性(耶稣把犹太教的水变成关于他自己的酒)。在二章12节中，我们看到耶稣的母亲和兄弟跟随他到迦百农，但是当他开始公开传道时，他们却从视线中消失了，而且直到耶稣死时才提到他们。然而，耶稣的门徒“信他”，在他神奇的行为中看到了神迹：他是对犹太人重要的弥赛亚盼望的一个成全者，弥赛亚将会为以色列人设摆肥甘的筵席(赛25:6，耶21:12，摩9:13-14)。从第一次提到施洗者(1:19)到现在迦拿的婚筵(2:12)，被安排在一个星期。这最开始的一星期可与十二章至二十章耶稣生命的最后一星期相比。在逾越节临近的耶路撒冷，耶稣洁净了被污秽的圣殿，用鞭子赶出动物和兑换银钱的人(2:13-22)。耶稣将道德的洁净置于仪式上的洁净之上。这里出现了两个特殊的《约翰福音》的神学主题。首先，最开始“犹太人”的对抗例证了耶稣和他自己的人——指不接受他的人——之间的不相容(1:11)。按照社会科学术语来讲，他本该是与他们一样的内部人，但他却成了一个外部人——一个宇宙的外部人。第二，取代耶路撒冷圣殿的新圣所就是耶稣自己；他将会被“犹太人”毁坏但却要靠着自己的能力从死里复活。根据二章23-25节，耶路撒冷的很多人因为他所行的神迹而信他。然而，他不相信他们的信仰，因为他们的信是建立在神迹的基础上，而非建立在他是神子的基础上。

253

接下来，与尼哥底母的谈话是第一个约翰式对话(3:1-21)。这个法利赛人，犹太公会的成员，夜里来见耶稣，很可能是因为他还不属于这光。因为耶稣的神迹，尼哥底母清楚耶稣是“拉比，从上帝那里来作师傅的”。从谈话的余下部分判断，尼哥底母这么说的意思是耶稣是“由上帝差来的”，但实际上耶稣是自己从上帝那里来。尼哥底母代表了信仰的不足，所以当耶稣解释说只有“从天上”孕育和出生的人才能进上帝的国时就更明确了。重生发生在人接受水的洗礼并接受圣灵之时。尼哥底母误以为只要是从犹太人母亲自然出生，就可使人成为选民的一员。耶稣在这里重新界定了上帝的孩子，挑战了从父母的天生身份而来的特殊地位。他解释了从“天上”(或“再次”——希腊语意指二者都要)重生的必要性，与耶稣自己原出于上帝的身份联系在一起。随

着尼哥底母在三章 15 节的叙事背景中淡出,这篇对话现在成为了独角戏,直到尼哥底母作为秘密跟随者再次出现在七章 50—52 节,并最终在十九章 39—42 节成为公开的跟随者。尼哥底母也成为了一个逐渐归信的典范。再有,在三章 16—21 节,我们不能确定是谁在说话:是耶稣在继续这个独角戏吗?或者,是福音书作者加了自己的话语来对此进行解释?这个部分延续了序言部分基本的道成肉身(incarnation)的约翰神学,或者上帝“成了(人的)肉身”。他是神子,同着上帝的生命进入世界。因此,每个信他之人就在此时此地得着永生,并且已经受到上帝的审判和赦免。

施洗约翰对耶稣的最后见证(3:22—30)是在文中第一次提及耶稣正在施洗礼之后又说不在施洗时——注意叙述者是如何作了明显的自我修正的。当施洗约翰的门徒反对耶稣——耶稣的运动使得约翰的施洗运动黯然失色,约翰最后一次澄清说他不是弥赛亚,并提到他是为那至尊者预备道路的人。三章 31—36 节关于天上和地上见证的独白与耶稣与尼哥底母的对话风格相似,并且重申了在尼哥底母对话中所强调的观点。在三章中,我们第二次不能确定是谁在说话:是福音书的叙述者,还是(在这里)施洗约翰?

254 当耶稣得知法利赛人听说了他日渐增长的名气,就和门徒从犹太去往加利利(4:1—3)。途中,耶稣停在撒玛利亚叙加城的一口井旁。与撒玛利亚妇人的对话及其结果(4:4—42),是与耶稣相遇的一个特殊类型;它是一个情节中的约翰式叙事描述的第一个例子。这一章刻画了人是如何抛开诸多拦路的障碍而走入信仰的。这个对话描述了作为“活水”的耶稣能赐予人永生的生命,也描述了这位撒玛利亚妇人在经历了诸多的曲折后最终找到了真理,实现了全信。这里展示的另一关键的约翰主题是耶稣对犹太教的取代,尤其是耶稣用自己取代了圣殿崇拜,无论是犹太人或是撒玛利亚人。在殿里敬拜要“用心灵和诚实”,如同在耶稣里所显明的。撒玛利亚妇人较公开的信仰和尼哥底母不足的信仰(三章)的并列叙事安排,旨在向读者指明要公开地信仰。

在迦拿的第二个神迹是对大臣儿子的医治(4:43—54)。它类似第一个在迦拿的神迹:一个求神迹的人受到耶稣的指责,但他执著地信,最终得到了应许。这个大臣很可能效忠于希律安提帕——加利利的分封王(较小的王)。四章 43—45 节的过渡说到一种不当的信仰,即在他自己的国里无人给予先知以应有的尊敬。这与那个大臣的信仰形成了对比:他相信耶稣的话会成真并带着信的力量回到家中。于是,大臣得到了更完全的信,而且在更完全的信仰中领着全家人归信耶稣。

现在我们进入五章至十章的“神迹之书”,其中,耶稣成全并取代了犹太教的圣日和节日:安息日、逾越节、住棚节和献殿节或光明节。这种“成全—取代”在每一叙事分段最初通过耶稣的所行实现;其后,在独白和对话中通过他的话语实现。序言中的两个主题将在这里得到发展:五至七章耶稣作为生命的主题和八至十章耶稣作为光的主题。

在安息日,耶稣通过医治赐予生命。这一举动导致了一个简短的非友好的对话和长得多的独白(5:1—47)。耶稣在毕士大池子旁边治愈了一个等待痊愈的跛足的男人。他的医治举动连同让被治愈的那人拿起褥子走的命令,干犯了安息日禁止作一切工的律

法。耶稣向那些“犹太人”所做的解释不是出于人道主义原因，而是出于他的权柄。尽管人不能在安息日作工，上帝却通过在安息日的降生和定死而继续那日的工作。上帝是耶稣的天父，天父把权柄赐予儿子，这是在安息日合理使用以宇宙亲属关系为基础的权柄。“犹太人”明白耶稣所宣称的，并且为此找机会杀他(5:18)。这样，针对耶稣的致命的敌视早早地就出现了，并一直存在，尤其是涉及与“犹太人”的关系时。在第五章 31—47 节的后续对话中，耶稣提出了五个见证作为他的证据：天父(“另有一位”)；施洗约翰；耶稣所做的工(可能是他的神迹)；《圣经》；特别是摩西指着耶稣所写的。 255

接下来，耶稣增加了饼和鱼，当他成全和取代了逾越节时，就展示了他便是“生命的粮”(整个第六章)。这是《约翰福音》中第二次提及逾越节，在本章中谈到耶稣的死，预言了最后的逾越节。摩西刚刚已被引用作为对耶稣的见证，这一较长章节将会发展摩西对耶稣的先知式揭示。耶稣解释说，摩西在希伯来人离开埃及后并没有赐给他们真粮，因为他们的祖宗吃过吗哪都死了(6:32,58)。众人在次日发现并向耶稣提出请求，再次表明多数人没有真正从神迹中看到耶稣借神迹要向他们传达的内容。耶稣并不是简单地满足众人属世的饥饿，而是赐予众人可以滋养永生的“粮”。耶稣是“生命的粮”，这是说他的启示构成了上帝的教训(6:45)，因此，人必须相信在神子里有永生。耶稣与天父之间永恒的联系是他成为整个世界“生命的粮”的基础。《约翰福音》第六章 51—58 节在另一层意义上讲耶稣是众人的粮，因为人必要通过吃他的肉、喝他的血而得永生。第六章 35—51 节的主题重复了第六章 51—58 节的内容，但是现在按照犹太人献祭的语言暗示，耶稣用他自己的生命取代了献祭：“我所要赐的粮，就是我的肉，为世人之生命所赐的。”这个表达似乎是指圣餐；果真如此的话，《约翰福音》关于圣餐的教训就跟他的基督论具有同等的“高度”了。《约翰福音》第六章的独白揭示了耶稣既通过启示和他的血与肉，也通过他的话语和行为来激励门徒。相应地，有些门徒因反对这令人惊异的教导而离开了耶稣(6:60—61)，甚至就像那些在第六章 41—43 节和 52 节里反对耶稣的“犹太人”一样。西门彼得和其余的十二门徒没有离开，因为他们认识到耶稣有永生之道。尽管他们多数人秉持着真实的信仰跟随耶稣，但是耶稣知道并告诉门徒说犹大是要出卖他的“魔鬼”(6:70—71)。

在接下来的犹太人节期，住棚节似乎涵盖了七章 1 节到十章 21 中节的长篇段落，直到十章 22 节里提到的献殿节或光明节。通常情况下，献殿节一般与住“棚”(帐篷)联系在一起，但在这里约翰有可能使用了当地的耶路撒冷的说法。根据后来的犹太作品，在这持续 8 天的长朝圣节期里，犹太人前往耶路撒冷，人们从耶路撒冷的西罗亚池子打水到圣殿。这是一个每日必行的仪式程序。那里的(犹太)妇女的庭院被巨大的火炬照亮——所以这部分有水 and 光的主题。这个部分是从耶稣拒绝不信他的家中的兄弟们的要求开始的，而且暗暗地按着自己的主意去了耶路撒冷(7:1—10)。(人们)对耶稣的看法产生了分歧(7:11—15)；耶稣再次间接却不可避免地令众人评断自己。耶稣与“犹太人”的对话让人想起起初关于摩西律法的敌意，并通过警告不久他要离开去往差他来的

256 上帝那里而将故事推向高潮。这是《约翰福音》中第一次提及耶稣的离去(7:16-36)。敌人曲解了耶稣宣告的将要到来的离去,以为这是一种跨文化的使命,他们认为耶稣或许是去散居在各国的犹太人那里去教导他们(7:35-36)。水的主题出现在七章 37-39 节。住棚节的最后一天,耶稣宣告从他里面必要流出生命的活水,这活水要流到信他之人的心里面。对耶稣敌意的升级导致犹太人想要抓捕他,而通过为耶稣作辩护,尼哥底母又被带回了画面。他仍然不信耶稣,但是却更接近了耶稣(7:40-52)。

在八章 1-11 节,我们看到那个文本不明的著名章节,即关于耶稣救了那个犯奸淫罪而可能被石头打死的妇人。尽管这个故事似乎是发生在耶稣生活中的真实事件,但它不具备约翰独特的文字风格或主题,而且这个故事打断了《约翰福音》对耶稣和住棚节的探讨。八章 12-59 节展示了作为“世上的光”的耶稣对节期中光的替代。为反击犹太人指控,耶稣进行了自卫式辩护,法庭氛围再次出现,情况充满敌意:暗示(耶稣的)非法性以及耶稣反诉对方的父是魔鬼。全章以非常著名的基督论陈述结束,“还没有亚伯拉罕就有了我”(8:58),这令犹太人想用石头打死耶稣。

九章戏剧性地描述了那个生来瞎眼的人如何得以看见,先是肉体上的看见,后是灵上的看见。“世上的光”的主题(9:5)和西罗亚池子的涵义(9:7,11)提供了一种与住棚节之间松散的联系。他举例说明了一个初次遇见耶稣就真正相信的人,但直到遭受了审讯和被犹太人从会堂赶出去之后,才逐渐意识到耶稣对自己的重要意义。生来瞎眼之人被问及的一系列问题越来越尖锐,审讯者的敌意和(灵里)盲目越来越沉重,最后瞎眼之人被逐出会堂;虽然瞎眼之人遭受了抛弃信仰的压力却仍在耶稣里不断成长,他的父母亲试图逃避支持或反对耶稣的可鄙立场等——所有这些事件都被巧妙地安排进剧中,用以证明审判如何随着耶稣的到来而进入了这个世界。那些声称明白的人(法利赛人和/或他的父母亲)变得瞎眼了,而那些瞎眼之人(被治愈的人)却得以看见(9:39)。

在接下来的叙事中,关于好牧人的独白(10:1-21)在上下文中具有某种独立性,但是却直接指向在九章 40-41 节被耶稣谴责为瞎眼之人的法利赛人。混合隐喻(mixed metaphor)(运用两个相近却不相关的隐喻来描述同一件事情;按照英语的用法,这是拙劣的风格,但是在《希伯来圣经》或犹太语表述中却是好的表达方式的典型)提供了两种不同的方式去看待同样的事实。耶稣被喻为牧人出人的羊圈的门,并且把羊带到草场。他还是一位好牧人,他知道羊的名字并且为羊舍命。当十章 16 节提到“我另外有羊,不是这圈里的”,同时表达了耶稣要将羊合为一群、归于一个牧人的目标;这表示耶稣追随者之间的分裂会构成问题。从叙事开始到现在读者尚不知道有分
258 裂的事,因此他们或许会想到这情形之外的“另外的羊”。

下一个犹太人节期是修殿节或光明节(10:22-42),纪念公元前 164 年马加比家族对耶路撒冷圣殿的再次修复。当耶稣在殿里的廊下称自己就是被父分别为圣又差到世上来的时,这个节期就被取代了(10:36)。犹太领袖反对耶稣自称是弥赛亚,并认为他说自己是上帝的儿子是僭妄之语。面对被逮捕和用石头打死的企图,耶稣大胆地

再次断言他身份的最深刻的真相：“父在我里面，我也在父里面。”现在，耶稣返回至一章 28 节故事开始的约旦河外(10:40-42)。

十一章尽管属于“神迹章节”的一部分，却充当了“神迹章节”和《约翰福音》第二部分的“荣耀章节”之间的桥梁，因为“神迹章节”中的最后一个神迹引向耶稣的死和他的荣耀。耶稣使拉撒路从死里复活(11:1-44)，如此表现出了他神迹中最有效也最具戏剧性的神迹，然而具有讽刺意义的是，这个生命的礼物通向了耶稣必须受死的决定(11:45-53)。关于拉撒路复活本身的对话在神迹之前，它解释并升级了叙事的张力，这是一个对正常结构的颠倒，向读者显示了它的重要性。在对话中，马大表明了自己的信仰，承认耶稣是弥赛亚，是上帝的儿子，并且他的兄弟也必在末日复活；但是耶稣特别地引导她走上更深层次的信仰。耶稣自己就是复活和生命，所以所有信他的人都不会死。拉撒路奇迹般的复活仍然仅仅是一个神迹，因为拉撒路还会再次死亡，他从坟墓中走出来时还被裹尸布束缚着就暗示了这一点。这个神迹的伟大让“很多在场的犹太人”相信了耶稣(11:45)。现在大量开始信耶稣的犹太人激怒了犹太公会(11:45-53)。公会害怕如果犹太民族都追随耶稣，那么统治系统会遭到挑战，同时罗马人可能干预并毁灭这个民族和圣殿。福音书叙事者说，当年的大祭司该亚法无意中发出了将会实现的预言。该亚法嘲笑地说，耶稣应该代替这个国家的百姓死，但是《约翰福音》明白这个是指耶稣不但要像祭牲一样为这一国死，“并要将上帝四散的子民都聚集归一”。耶稣的命运由犹太公会来决定，而且他在将要到来的逾越节准备好被捕(11:54-57)。

在耶路撒冷外的伯大尼逾越节前的第六天，拉撒路的姐妹马利亚用香膏膏了耶稣的脚(12:1-9)，为安葬耶稣而存留的。次日，耶稣骑着驴驹子荣耀地进入耶路撒冷城(12:12-19)。他公开事奉的结束是以外邦人的到来而告结束的(12:20-50)，这促使耶稣强烈地表达出他得荣耀的时刻到了，他的死和复活就要来临。耶稣解释说他的死如同一粒麦子的死，是为要结出许多的子粒来。耶稣的心因倍受煎熬而悲伤，但是他拒绝进行使他摆脱此种命运的祷告。相反，亲属关系和尊贵战胜了一切；他祷告要使父亲的名在将要发生的事情中被荣耀。众人把从天上而来确认耶稣的声音当作了天使的声音(12:28-29)。众人未能接受上帝之声音应验了《以赛亚书》中所说的他们不信耶稣的预言(12:37-41)。尽管公会中的有些人也信耶稣，但是他们害怕法利赛人，所以不愿意公开地承认自己的信仰(12:42-43)。耶稣公开事奉的最后一句话与三章 16-21 节他的第一次独白形成了令人印象深刻的联系：耶稣的光进入世界并且带领那些信他之人走出黑暗进入光明；但是那些弃绝他的人甚至现在就受到审判而在黑暗中迷失了(12:44-50)。耶稣对自己的命运产生了挣扎，但是他的内心挣扎现在已经过去了，并且他要带着坚定的信心去面对自己的受难。

荣耀书卷，即十三章至二十章的主题在十三章 1 节中进行了介绍：耶稣从这个世界通往天父那里。在(十三章至十七章)内容中安排了耶稣最后的晚餐，只有他自己的门徒与耶稣一同出席并聆听他的离别教导。十八章至二十章描述了耶稣的受难和复

活,他得着荣耀并升天与父同在,并带给门徒生命和圣灵。二十一章形成了本卷福音书的第二个结尾,谈及耶稣最爱的门徒之死以及由此带来的团契危机。荣耀书卷开始于最后的晚餐(十三章)。它不是对观福音书中所说的逾越节的用餐。知道自己要被自己门徒中的一个出卖,耶稣用了忧伤的口吻。《约翰福音》继而刻画了耶稣洗门徒的脚,这是一个典型的由奴隶做的表达极端顺服的爱的举动,为门徒树立了一个彼此谦卑侍奉的榜样。当耶稣告诉他们自己将要被他们中的一个出卖时,耶稣所爱的门徒(Beloved Disciple),即在这卷福音书中特别“蒙耶稣爱的门徒”,斜靠在耶稣胸前问将要出卖耶稣的门徒是谁。唯有荣耀书卷明确提到(此处和 19:25-27;20:21;21:7;21:24)那个耶稣所爱的门徒经常与彼得形成对比。

当犹太出去进到黑夜里之后(撒但领地的象征),《约翰福音》为他最长的一个对话提供了一个简短的介绍(13:31-38):遗训或是告别之言(Farewell Discourse)(14-17)。耶稣不止一次提到自己即将临到的荣耀和他的新命令的话题:“我怎样爱你们,你们也要怎样相爱。”之所以这是“新的”命令,并非是说《旧约》里缺乏爱,而是因为现在关于爱之命令有两个方面的基督教的修改:其一,这爱因耶稣为门徒受死和复活而带有权柄并成为爱的典范;其二,这爱是一种扩展至信徒的爱。

在耶稣的离别训词的主体中(14-17),当他预料自己的离去时就谈到了“他自己”。这个独白在一个最后的教训中展现出不同的材料。《约翰福音》中的耶稣既像在这个世界里说话,又不像在这个世界里说话(16:5;17:11),它传达了具有永恒价值的信息。它类似一个遗嘱(testament)或永别演讲,其间反映了一位将要死去的人对自己所爱的人们所做的既长又程式化的告别,起初是安慰,然后是教导。但是,耶稣却是用高度混合的方式给予这种安慰和教导。(注意十四章至十五章离别训词中的前半部分是如何在十六章至十七章的后半部分得到回应的。)他解释了自己离去之日的临近(13:33;14:2-3;16:16),这引起他自己和门徒内心里面对忧伤的表达(14:1,27;16:6,22)。他回忆自己过去的生活、言语及行为(13:33;14:10;15:3,20;17:4-8);并敦促这些听者仿效甚至超越他的这些言行(14:2)。他敦促他们遵守他的命令(14:15,21,23;15:10,14);祝福他们在他离去后要保持合一(17:11,21-23)。他希望他们拥有平安和喜乐(14:27;16:22,33),并为这些献上祷告(17:9);还向他们承诺,只要他们在如葡萄树般的他的里面,他们就会像葡萄树的“枝子”多结果子(15:1-11)。他预言他们会受到迫害(15:18,20;16:2-3),并断言当他离开后圣灵要降临在他们中间代替耶稣。这圣灵依据《约翰福音》的术语被叫作“保惠师”(Paraclete)(PEAR-uh-kleet),在希腊词汇中,这个词有双重角色:“帮助者”和“辩护者/律师”(14:16-17,26;15:26)。圣言道成肉身,与其追随者一起暂时地共同居住在这个世界中。保惠师没有成为肉身,但却永远居住在所有爱耶稣并遵行他诫命的人里面(14:15-16),保护他们并解释耶稣话语的涵义。为了强调他的离去,耶稣通过要回来接他们并最终要与他们同住来安慰门徒们。告别之言的进展渐渐被门徒对将来之事的忧愁打断,同时他

们还误解了耶稣对离别训词的解释。多马的插嘴(14:5)引起了耶稣在本卷福音书中最值得纪念的宣称：“我就是道路，真理，生命。”腓力的介入(14:8)引出耶稣的“人看见了我，就是看见了父……我在父里面，父也在我里面。”这种神圣的彼此同在关系——用社会科学的术语来讲，就是神圣生命中的亲属关系——引起了有关圣灵或是保惠师，耶稣自己，及父如何一起居住在基督徒里的思考(14:15-24)。

随着离别训词的结束，耶稣将平安作为礼物赐下，并预告这个世界的王要来到(14:27-31)。耶稣在十四章的最后一句话是“起来，我们走吧”，给人一种这段训词结束的印象(14:31)。出人意料的是，在十四章31节之后却还有三章内容，显然是发生在同一个房间！十六章4-33节处理了离别训词第一部分的很多主题，这似乎是认为读者对此一无所知。在最后晚餐的较早时候，耶稣谈到要与门徒在一起的时候不多了；十六章16-22节将重申并发展这一主题。在十六章23-24节随着对寻求和得到主题的讨论，我们再一次发现了一个在离别训词中的主题(14:13-14)。在十六章25-33节还有一些我们以前发现的主题：十六章27节的“父自己爱你们，因为你们已经爱我”较早出现在十四章的21和23节，十六章28节和十四章12节的“我往父那里去”，十六章33节和十四章27节关于平安的应许等。有些新内容也出现了：耶稣使用“比喻”和明说，以及门徒将要分散在各处的预言。

十七章最后训词的结论就是耶稣的祷告，这常被较晚时期的基督教义称为“大祭司”的祷文。在第一部分里(17:1-8)，耶稣为了他的荣耀祷告(如，未有世界以先就有的荣耀)，因为他已经完成父所交给他的，并且显明了上帝的“圣名”，即显明了上帝的存在。荣耀的目的是神子可能合宜地荣耀父上帝。在第二部分(17:9-19)，耶稣祷告说那些父所赐给他的人得到他的保守。他拒绝为“世人”祷告，一个因为弃绝耶稣而愈发沦为罪恶之国的社会—精神存在。耶稣不求门徒们脱离这个世界，只求保守他们脱离那恶者，即这个世界的统治者。祷告门徒们要成圣，如同他将自己分别为圣一样，耶稣派遣他们进到这个世界为真理作见证。在第三部分(17:20-26)耶稣为那些通过话语而信他的门徒献上祷告——祈求他们合一，正如天父与耶稣是一体一样。信众的合一将会使这个世界信服。这些信仰者充满尊敬的陈述上达到了父那里。“你所赐给我的荣耀，我已赐给他们”；“你爱他们如同爱我一样”，并且“他们是你赐给我的礼物”。

接下来的十八至十九章是耶稣的受难。在这两章中，耶稣被逮捕，由犹太祭司长审讯，在彼拉多面前受审，被钉于十字架上，并被埋葬。在耶稣被捕之前(18:1-12)，他离开晚餐的房子，过了汲沦溪，来到了一个园子。在那里，耶稣渴望饮天父赐给他的杯。如同耶稣将掌管全部的受难过程一样，他也掌管着自己的被捕。在这里，这种掌控是以三个生动的事件表现出来的。首先，他知道犹太将要到来，耶稣走出去与他相会并引发了后来的事情。第二，当他以“我是”(I am)来确认他自己的时候，前来逮捕他的那些人——犹太圣殿的保安和罗马士兵在听到了这神圣的“我是”之后——立刻就退后倒在了他的面前。第三，他命令那些兵丁不要抓捕他的门徒，他们服从了这一命令。

就这样,犹太祭司亚那就耶稣的教导对他做了审讯,同时,彼得也否认认识耶稣(18:13-27)。犹太公会的成员们聚集在一起声讨耶稣(11:45-53),所以耶稣的命运也就早已定了。尽管该亚法在那时是祭司长,但是亚那实际操控着这一听讼。彼得的否认是由另一个无名门徒的出现引起的,这名门徒认识大祭司(是耶稣所爱的那个门徒?)。在彼拉多面前的较长听讼是一出完美的戏剧。《约翰福音》以“犹太人”在帐幕外、耶稣在帐幕内精心搭建了一个舞台背景。七小段情节描述了彼拉多如何穿梭往返于耶稣和犹太人之间,试图将这个棘手的状况转向有利于他的政治利益的方向。《约翰福音》解释了为何犹太领袖们会把耶稣送交彼拉多(18:31:犹太领袖没有权力判处人死刑),以及为什么彼拉多很轻易地就将耶稣处以死刑判决——即使他知道耶稣不应该死(19:12)。耶稣以他是否属于真理向彼拉多发起挑战,因而场景变换成在耶稣面前,本丢·彼拉多变成了一个没有权柄的被告。被罗马兵鞭打发生在审判耶稣的过程中,以致于彼拉多可以当众让耶稣蒙羞,让他血淋淋地去见犹太人,并天真地希望他们能够放弃处死耶稣的要求。然而,正是彼拉多最后的屈服,才把耶稣交给了十字架。

262

在漫长的审判场景之后,叙述节奏就加快了,十字架的酷刑、死亡和耶稣的埋葬迅速推进(19:17-42)。耶稣死在这种可控的情形以及注定属于他的命运之下。彼拉多拒绝按犹太人的要求更换在耶稣十字架上的牌子上的措词——即把他看作是“犹太人的王”,因而耶稣以王的身份而死。《约翰福音》也提到了耶稣上十字架时的其他两个人,他们的名字《约翰福音》从未告诉过我们:耶稣的母亲和他所爱的门徒。耶稣使他们开始了一种新的亲属关系。托付完这件事情,耶稣才能够在十字架上说了他最后的一句话,“成了”,并且将他的灵魂交付给了上帝(19:30)。一个罗马士兵用枪去扎死去的耶稣的肋旁的时候,这一行动既成就了耶稣所说的将从他腹中流出活水的江河来(7:37-39)的宣告,也成就了由于他的骨头就像逾越节的羔羊的骨头一样不被折断,他是上帝的羔羊的宣示(1:29)。耶稣的秘密门徒(secret disciple)尼哥底母,他尚未公开承认过信耶稣,而现在当他再次现身的时候,他和亚利马太人约瑟一起公开把耶稣体面地下葬了。

《约翰福音》二十章将升天的耶稣所有的显现都安排在耶路撒冷。对升天的耶稣四个不同类型的信仰回应,戏剧化地表现在四个复活—显现的叙事中:发生在空坟墓中的两个叙事和门徒们藏身的屋子中的两个叙事。在坟墓的场景中(20:1-3),抹大拉的马利亚来到坟墓,发现坟墓已空,于是将这一发现向西门彼得报告,这一介绍,为耶稣两次在坟墓里中显现做好了预备。然后是西门彼得和耶稣所爱的门徒跑向坟墓(20:3-10),俩人进去看见了埋葬耶稣时的裹尸布和裹头巾还在,它们是升天的耶稣留在坟墓中的。然而,只有耶稣所爱的门徒明白了,并且信了。他知道,受裹尸布束缚、包着头和身体的拉撒路从坟墓中复活,象征着他还会再次死去(11)。而另一方面,耶稣是赐予真生命的——他把裹尸布留下即是证明。

第二个场景(20:11-18)是让抹大拉的马利亚返回坟墓,此时两位天使降临。无论是天使向她说话,还是耶稣的突然降临——她将他当作是守园人,都未使她信。当耶稣

叫了她的名字时，这一切才得以完成(10:3-4:他按着名叫自己的羊，它们认得他的声音)。马利亚被派去向门徒们——耶稣现在称之为“弟兄”的门徒——传报这一切。在坟墓的这两个场景将复活的信仰以及与耶稣亲密的知识联系起来，现在，福音书转向包含了一个更多传统特征的场景中，信仰与怀疑自身就呈现在这一显现之中。

再次的显现发生在复活节的晚上，因害怕“犹太人”，门徒聚会地方的门都关了起来(20:19-25)。在持续了一段时间的平静之后，耶稣赐给门徒(没有多马，无法说明他当时为什么不在场)继续做工的使命。在这一过程中，耶稣向他们吹进生命的气息，并赐给他们圣灵。这一幕让人回想起上帝以生命的气息创造了第一个人(创2:7)，以及人需要从圣灵和水而生(约3:5-8)。第三个场景也在这个地方，是二次显现的一周之后，耶稣专门向门徒多马显现(20:26-29)。耶稣向多马显现了自己——多马亲自用手指检验了耶稣的手，将自己的手放到耶稣的肋间摸——这个证据表明了升天的耶稣可感的形象；但是有人注意到，约翰并未清楚地说多马摸到了耶稣。相反，他现在表面上未摸就相信才是真正的信仰。那位在心中满含怀疑的人——“我非看见他……又用手探入他的肋旁，我总不信”——现在在福音书中大声地宣告了向基督的告白，“我的主，我的上帝”。“多疑的多马”现在已经成了最大的信的一个例子。耶稣以祝福所有那些还没有看见他就信他的人作为回应(20:29)；这个情节是约翰为了让这卷福音书的读者们明白而记下来的。在这章的最后出现了《约翰福音》的两个结尾(two ending of John)中的第一个。在此约翰说明了写作的原因，读者就开始清楚地明白他为什么一直留到最后才写出来。在为这本福音书选择材料时，作者的目的是让人们建立信仰或者增强信仰(一个仍有争论的解释)，相信耶稣是上帝的儿子，是弥赛亚，以及通过对耶稣的信在他里面拥有永恒的生命。

263

在二十一章1-25节中，《约翰福音》显示了另一种结尾。尽管这卷福音以二十章的结尾作结，但二十一章复活的显现以模仿第一个结尾的形式紧随其后——这次的显现发生在加利利。这一章包含着两个情节，探讨了彼得和耶稣所爱的门徒的角色。第一个场景(21:1-14)——门徒们并未认出站在岸边复活的耶稣，即使他们在二十章中已经两次认出了他——牵涉到一个捕鱼的神迹。由于西门彼得在靠近岸边的海里一网捕获了153条鱼而渔网竟然没有破，所以，捕鱼可能只是象征了约翰的团体将人们带入基督的团契中的一个成功的标志。对于约翰来说，最具特征的是耶稣所爱的门徒第一个认出了复活的主。在捕鱼上岸之前，是耶稣让鱼靠近岸边，而且也是他在为门徒们准备好了早餐的面包和鱼的同时，让门徒们将打上来的鱼拿来放在火上烤。第二个场景(21:15-23)在谈话中，象征从鱼转移到羊。彼得的牧养情怀来自于对耶稣的爱，羊群仍然属于耶稣(“我的羊”)。彼得一定会如同耶稣一样心甘情愿地为了羊舍弃自己的生命。彼得将要看护这羊，而主所爱的门徒所拥有的荣耀彼得却没有——这个门徒将会坚持下去，直到耶稣再来。有关这句话的确切暗示(二十一章23节“不是说他不死”)——一直在约翰的群体中作为一个误导的传统在流传——有人认为在耶稣

再来之前，主所爱的门徒已经死去，这是个“主再来延迟的问题”。这卷福音书的二十一章 24—25 节是第二个结尾，耶稣所爱的门徒被看做是福音书叙述背后的见证人，他确证所见证的真理。这也挑战读者或听者在阅读之后去反思：单凭一本福音书如何能够清晰地讲述耶稣的全部故事？

历史解读

264 福音书不同于其他书的历史价值是什么？从古代世界到 19 世纪，《约翰福音》一直被认为是一本比《马可福音》或《路加福音》更为可靠的指导书，其他两本中均未被认为出自某位见证者的手笔。《约翰福音》和对观福音书的差异是这样解释的：使徒约翰决定用自己的更为“属灵”的记忆来补充对观福音书。随着历史批判的兴起，钟摆摆向了另一个极端。大部分学者转变了立场，认为《约翰福音》并不是由见证者写的，其目的也不是为了补充对观福音书，此外，它的材料也不适合对观福音书。在理解历史的耶稣的时候，学者们认为《约翰福音》中的资料价值极少，或者根本没有价值。

到了 20 世纪中期，钟摆再度摆了回来，这回争论的中心停留在这两个观点之间：即虽然《约翰福音》与对观福音书存在着明显的差异，但是，如同对观福音书一样，《约翰福音》也经历了三个发展阶段，这一理论获得了支持。首先，关于耶稣曾经说过的话和做过的事的那些记忆将会变成《约翰福音》的传统。有些记忆与对观福音书的传统相互交叠，但是大多数是《约翰福音》所独有的。正如主所爱的门徒的传统所示，这种差异源于这样一个事实，即约翰的记忆并非源自十二使徒，而是源于另外一个早期的门徒。在第二阶段，这些记忆材料受到了使徒约翰教会的影响，这个教会对它们进行了保护、补充和使用。第三阶段，一位福音书作者，可能是使徒约翰教会中一个具有文学才能的教会领袖，将第二阶段的传统写成了一部福音书。在目前的学术研究中，尤其是雷蒙德·E·布朗(Raymond E. Brown)极有影响的研究中，《约翰福音》已经被广泛地视为是对耶稣独立的见证。尽管出于真实性起见，福音书中关于耶稣的生活和教导的材料必须经过仔细的斟酌，但它的确有很多资料可以用作对耶稣的历史研究。

《约翰福音》简介：历史解读概要

作者：自称为“耶稣所爱的那个门徒”或简称“被爱的门徒”。从传统上以及对于今天的少数人来说，作者是约翰，耶稣的主要门徒之一——西庇太的儿子。今天，大多数人认为作者无从考证。二十一章 24 节中的“我们”，可能暗示另外一个人负责了福音书最后的编修（“编修者”）。

日期：可能是公元 90 年。

读者：外邦基督徒，可能是在一个城市中；具体哪个城市尚不能确定。

来源：很多阐释者从二章 11 节中耶稣的神迹后面发现了一个“神迹来源”，是否这个神迹来源也包含受难和复活叙事尚难以确定。

目的：让读者坚信作为上帝之子以及生命的赐予者的耶稣，鼓励读者公开告白这种信仰。

作者

265

《约翰福音》唤起了人们对其作者的关注，但是却以一种奇特的方式挑战读者，这正是《约翰福音》的特征。《约翰福音》二十一章 20、24 节声称，有位匿名的为耶稣所爱的门徒“记载这些事情”。但是，谁是这位神秘的“耶稣所爱的门徒”呢？在二世纪，我们发现了以下的说法。它声称耶稣的十二门徒（或使徒）之一的约翰，在公元 90 年代，在他生命的最后阶段，根据自己的亲身经历写下了这卷福音书。爱任纽（公元 180 年）写到，约翰的确是这部福音书的作者，他是在公元 90 年代后期在以弗所时写成的（*Against Heresies*, 3. 1）。这一证明部分是基于爱任纽个人的传统链条得出的：当他还是一个小男孩的时候，他就已经认识了斯米纳的主教波利卡普，这位主教又说他认识约翰，而正是约翰写作了这卷福音书（*History of the Church*, 5:20）。把约翰当成耶稣所爱的门徒和福音书作者，得到了教会的普遍认同，这一观念一直持续到现代。一些当代学者也得出了这个结论。支持这一观点的除了这个二世纪的证明外还有两个因素：（1）在第四卷福音书中并未提及使徒约翰的名字，这就使他被看作是耶稣所爱的门徒成为可能；（2）耶稣所爱的门徒的名字常常与彼得一起被提及，在对观福音书中没有一个人更适合将这一称呼与约翰联系在一起。但最近大部分学者都反对这一证明。

学者们现在从三个进路来解决耶稣所爱的门徒这一神秘问题。首先，有人提出有一个为人所知的新约人物。除了西庇太的儿子约翰之外，其他被建议的人包括拉撒路、约翰·马可和多马。尽管有一、二处章节可用以支持不同的人选，但是所有的结论都牵扯到更多的臆测。第二，一些学者将耶稣所爱的门徒设为一个纯粹的象征，用作完美门徒的典范。他从未有过名字，每次他都是与彼得一起出现在我们所熟知的对观福音书的某些场景中，而对观福音书却没有提及这一人物。然而，《约翰福音》中出现的另一个具有象征作用的、没有姓名的人物（她并未出现在对观福音书中）却是真实存在的：耶稣的母亲（2:3-12; 19:25-27）。十二个门徒都跑光了唯独耶稣所爱的门徒出现在十字架旁，这一事实不得不表明唯一的一点：他既不是十二门徒之一，也不是使徒——虽然这个字眼从未在《约翰福音》中出现过。第三，有些人主张，耶稣所爱的门徒是耶稣传道期间的一个小人物，因而不是十二门徒之一。然而，这个人物在约翰教会的历史上变得如此重要（也可能是这个群体的奠基者），以致于他成了福音画图中被理想化的信仰者。

耶稣所爱的门徒真的写了这卷福音书吗？这似乎在《约翰福音》二十一章 20, 24 节中有直接的回答：耶稣所爱的门徒已经“记载这些事情”。然而，这可能是把二十一章加进去的编修者对此做了简化。这一声明可能意味着，耶稣所爱的门徒不是福音书真正的作者，却是福音书多数内容的来源。记录那些内容的福音书作者可能是耶稣所爱的门徒（他以第三人称叙述）的跟随者或者门徒，但记录者并不是耶稣传道的见证人。的确，使徒约翰派（Johannine School）的一个成员（也就是说，这一派别中不同的门徒运用了约翰团契中一种传统的文体和福音内容——在约翰的三封书信中亦可以看到这样的文体和内容）都可能是这卷书的编修者（编辑），即本书的最后“作者”。

《约翰福音》的材料来自于一个门徒，这个门徒与历史的耶稣关系密切但却不是十二使徒之一，这一命题似乎明白地解释了这卷福音书的暗含作者如何知晓了那么多有关耶稣生活和传道的事情，但它却逐渐与对观福音书中对耶稣侍奉的理解越来越远。首先，他熟悉巴勒斯坦。约翰知道伯大尼的位置（11:18），熟悉穿过水流潺潺的汲沦溪的那个园子（18:1）和圣殿里面所罗门的走廊（10:23），也知晓毕士大的池子（5:2）和西罗亚水池（9:7），还了解耶路撒冷的厄巴大，即铺华石处（19:13）。这些地方在其他福音书中都没有提及，并且外部证据也支持这一约翰说法的准确性。但是，其他约翰式的地理参照（一章 28 节的“约旦河外伯大尼”；三章 23 节的“靠近撒冷的哀嫩”）还没有具体确定下来。第二，他熟悉犹太教。在五章 9 节、六章 4 节、七章 2 节和十章 22 节中提到了犹太人的筵席，这些都显示出了在筵席背后所蕴藏的犹太神学信息。提到的犹太人的风俗习惯既清晰（二章 6 节、十八章 28 节中的洁净的规范；十九章 36 节中逾越节的羔羊）又模糊（如十九章 23 节关于大祭司的里衣的构造）。第三，他了解耶稣传道的信息，补充了对观福音书，例如，他知道耶稣的一些门徒在跟随耶稣之前就是约翰施洗运动的成员（1:35-42）。在《约翰福音》中，对于耶稣生活和教训的陈述已经大大地超越了对观福音书中所呈现的。公开承认信耶稣的一些人已经从会堂里被赶出来了（9:22; 12:43）。特别是，约翰式的用语“犹太人”，反映了使徒约翰群体在历史中形成的态度，而这样的表达根本没有在对观福音书中反映出来。与对观福音书中的耶稣不同的是，《约翰福音》的耶稣清楚地表述了他的神性和先在性（8:58; 10:30-38; 14:9; 17:5）。与“犹太人”根本的争论不只关乎耶稣违反安息日的条例，而是在于他将自己等同于神（5:16-18; 19:7）。诸如医治、五饼二鱼喂饱五千人、让瞎眼的看见以及让已死的复活这些传统的耶稣神迹，已经成为了长篇演讲的主题，这些涉及到神学反思和争论（可能是与犹太人争论有关耶稣的教导如何与他的生活和经文联系起来的问题 [5:30-47; 6:30-51; 9:26-34]）。的确，作者（她或他）自己认可这一发展（2:22），并且在圣灵（保惠师）的指引下为之作辩护（16:12-14）。

日期

有些批判家曾经认为,《约翰福音》是在2世纪中后期创作而成的,刚好在基督徒作者们首次提到它之前。这也与早期的把《约翰福音》看作是福音书中最后且更“属灵”(有人说是“希腊化”或者形成希腊文化)的福音书的说法是一致的。然而,在埃及沙漠中发现的约翰手稿的片断已经将日期确定为约公元125年和150年,这使得它们成为《新约》书卷留存下来的最早的文本。考虑到这卷福音流布到埃及的时间(如大部分《新约》学者们所假设那样,这卷福音书不是在埃及写成的),这部作品最早不可能出现在晚于大约公元100年的时间。《约翰福音》中所指的那些从犹太公会驱逐出来的信仰者(9:22,34-35)——开始于大约公元85年或90年的一个过程——暗示了当这部书被写成的时候,教会与犹太人公会之间这种决定性的分裂已经发生了。因此,今天的大多数学者将这卷福音书的时间确立在约公元90-100年之间。这一确立与那些将使徒约翰当成是作者的人的观点是一致的,因为他们相信一个二世纪的传统说法:约翰享有高寿,一直活到一世纪的最后10年。 267

读者

最近的研究表明,《约翰福音》深深植根于巴勒斯坦的传统之中。正如我们在上面所看到的,《约翰福音》时常显示出对巴勒斯坦地理状况的高度熟悉,这种熟悉远胜于对观福音书。约翰也揭示了与第一世纪的巴勒斯坦犹太教,尤其是与流行于昆兰爱色尼教派中的一些主要观念的密切关系。爱色尼教派的作家和《约翰福音》的作者运用了极其相似的词汇以表达同一种宇宙和伦理的二元论思想,将这个世界分割成两个对立的人群:行在光中的人(象征着真理与善)和行在黑暗中的人(象征欺骗和邪恶)。在这种二元论的宇宙观中,魔鬼(与“撒谎者”同义)与他的“恶灵”,敌对着耶稣的“真理之灵”(比较约8:44;12:35;14:17;15:26与昆兰《团契守则》1QS3.13 17-21)。很明显的是,昆兰和使徒约翰的团契也是最终以一位现已死去的单一的创立者的教导为基础的。由于神秘的公义的导师早已把真正的理解之光带给了爱色尼派,因此,使徒约翰的耶稣——“世界的光”——显明了人类精神的黑暗。当然,这个未经确认的爱色尼导师与《约翰福音》的作者给予耶稣的尊崇是不可相提并论的。鉴于这两个群体所宣称的都是独一的信息,那么不可避免的是,他们的文献表达的就是一种苛刻的宗派态度。《死海古卷》和《约翰福音》的作者都将他们各自团契——尽管都很小——看作是在这个黑暗的世界中的真光和真理唯一的守护者。

在《死海古卷》发现以前,很多学者认为,《约翰福音》——似乎带有柏拉图的二元论以及它对希腊哲学术语如逻各斯的运用——发源于希腊文化的环境,可能是在以弗所,据说是使徒约翰晚年的居所。然而,爱色尼教派和《约翰福音》的思想之间存在的很多相似性,使得目前很多学者把这卷福音书成书的地方(至少第一版,除去二十一章和现行的

第四福音书的其他较短部分)定在巴勒斯坦或叙利亚。尽管它写于巴勒斯坦或叙利亚,但似乎它是写给另一个地区的,因为作者不仅了解巴勒斯坦的地理状况,而且还必须向受众解释它。很多当代历史学家将这一地点确定为以弗所——据传是使徒约翰的基督教中心。虽然这仅是一个猜测,但大多数学者似乎认为这是个不错的猜测。

来源

敏锐的读者会注意到,第四福音书似乎有两个结尾。第一个是《约翰福音》二十章30—31节,讲述的是耶稣的神迹或奇迹,目的是说服读者相信耶稣就是弥赛亚。第二个结尾是《约翰福音》二十一章24—25节,在第一个结尾之后。它宣称耶稣所爱的门徒所见证的真理包含在第四福音书中,并且极具说服力地夸口道,如果要将耶稣所行的全部记下来,那么整个世界也装不下。第一个结尾强调神迹和这些神迹的叙述;而构成《约翰福音》一至十一章的大部分的神迹描述使人觉得第四福音书已经深深地打上了“神迹来源”的烙印,因而有时称之为**神迹福音书**(Signs Gospel)。

有关这一来源的两个最新研究成果,是罗伯特·福特纳(Robert Fortna)所著的《神迹福音书》(福特纳,1970),和厄班·冯·沃尔德(Urban von Wahlde)的著作《〈约翰福音〉的最早版本》(冯·沃尔德,1989)。作为对《约翰福音》来源批判最重要且最新最具影响的贡献,我们将会描述和检视福特纳的假说;冯·沃尔德在某些方面与之相左,但在主要轮廓上还是与福特纳保持了一致。福特纳对作为一卷“福音书”的“神迹福音书”作了一个简要的讨论——在这个意义上它与《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》,甚至《约翰福音》并无不同之处:《约翰福音》展现了一个被连接起来的耶稣的故事,这个故事从耶稣传道、经历受难一直讲到最后的复活。在它的文体和神学中,神迹来源与对观福音书最为接近。福音书的结论清楚地表明,要相信这里所传达的一切,即相信“福音”。由于书里面没有耶稣完备的教导,因而它是“一种雏形的福音书但无论如何是一本福音书”。由于其希腊语的风格和内容,神迹福音书被确立为犹太—基督教的福音书。它并未涉及外邦人问题,因而不会因是否遵守摩西律法而引起争议。而且,尽管福特纳并未明确表明,然而这本书的目的表明,神迹福音书的群体与更为广泛的犹太人群体处在积极的传教联系之中。它的社会处境和地理位置难以确定下来。福特纳没能以精确的方式确定神迹福音书的时间,它可能写于公元60—70年第一次犹太起义前后。依照福特纳的观点,这本书是为潜在的犹太教改宗者而设计的,它唯一的目的就是显明耶稣是弥赛亚。福特纳解释,它的神学是彻底的基督论,耶稣的神迹是他弥赛亚身份的标志,受难叙事由于加入了耶稣的言语而实现了“基督论化”——这些话语唤起了人们对他弥赛亚身份的注意。它也有一个独且步步为营的目的:要使读者相信耶稣是弥赛亚,他们应当信他。

书的整个英文文本。

目的

269

《约翰福音》声明它的目的就是为了让人们相信耶稣，因为耶稣已经在这卷福音书中被显明了(20:30-31)。正如我们在上面看到的，这一目的可能来自于这卷福音的神迹来源。尽管关于是否这个神迹来源的目的是为了让那些不信者归信尚有一些争论，但是对于目前这卷第四福音书的整体却并不存在争论——它不是一本福音的小册子。简言之，作者写作是为了增强他的基督教团契的决心和信心，勉励那些“相信耶稣的基督徒、外邦人和犹太人”(布朗，2003, 180页)。他们受尽来自“世界”、尤其是来自他们那个地区的犹太公会领袖的逼迫。这回应了在公元70年代之后那种逐渐增长的敌意，这一时期教会和公会之间的关系变得更加困难。在福音书中，约翰宣布了耶稣的神性和先存性，这必然会加巨这种对抗。

有些学者推断出了其他的目的。首先，《约翰福音》的写作可能是为了对抗正在增长的灵知主义(救恩来自特殊的知识)，尤其是为了对抗幻影说(docetism)灵知主义；按照幻影说，基督似乎只是一个人。约翰坚称耶稣人性的肉体真实性(1:14, “道成肉身”)。在复活以后，耶稣通过向门徒展示手上和脚上的伤口(20-21)，向他的门徒们确证了他的身份和复活的生命，而且他在门徒面前吃普通的食物。最有趣的是，约翰使用了典型的灵知主义的术语来解释耶稣，并对抗灵知主义。例如，他宣告，认识父和他的儿子就会得永生(17:3)。这种对灵知主义词汇的使用，致使它在二世纪的灵知主义圈子内大受欢迎，而且可能是本书在大教会内被广泛接受的一个因素。第二，其他人坚持认为，这卷福音书开始强烈反对施洗约翰的辩论表明，它可能针对的是敌对约翰教会的一种持续不断的施洗运动。第三，仍有其他一些人坚持认为，较早提到的与犹太教的斗争与这卷福音书的目的有关——即为了装备读者以对付来自他们那个地区公会领袖的敌视和迫害。

《约翰福音》与对观福音书

将第四福音书与前三卷福音书相比，可以看到它们之间重要的相似点和明显的差异。这些差异(在这里，我们所说的只是一些最明显的差异)就包括仅仅在《约翰福音》中发现的材料：

- 明确的先在基督论(preexistence christology)，即耶稣意识到自己曾与上帝住在永生里，他是上帝的儿子。
- 公共传道大多安排在耶路撒冷而不是加利利，而且传道持续了3年，而不是对观福音书似乎显示出来的一年。

270

- 耶稣死于尼散月的周四,而不是周五。
- 耶稣的教导核心是在他里面的永生,而不是上帝的国(只出现在约 3:3,5)。
- 《约翰福音》中耶稣的教导是长篇的独白和对话,而不是较短小的语句。
- 数量有限的神迹(7个),有些是《约翰福音》所独有的:在迦南变水为酒,医治生来瞎眼的人和拉撒路的复活。
- 耶稣的对手被称为“犹太人”。

我们也注意到有些材料在对观福音书中很重要,但在《约翰福音》中却不重要:

- 在对观福音书中,耶稣接受了施洗约翰的洗,但是在《约翰福音》中,他只接受了施洗约翰的见证。
- “十二门徒”是耶稣最主要的门徒,但是,在《约翰福音》中,却并未如此称呼或者列出他们的姓名。
- 耶稣在最后的晚餐上设立了圣餐或圣餐仪式,但《约翰福音》中没有出现。
- 耶稣通过大量的寓言进行教导,但在《约翰福音》中只是运用了“修辞”。

我们也必须注意《约翰福音》与对观福音书中那些重要但却时常被忽视的相似之处:

- 大体看,它们的叙述都以施洗约翰开始,最后都以受难叙述和空坟墓的叙述为结束。因此,《约翰福音》被公认为一卷福音书。
- 更为独特的是,《约翰福音》与《马可福音》最为相似的是在事件的排列顺序上,《约翰福音》六章和《马可福音》六章 30—54 节以及八章 11—33 节是一样的;而且在词语的使用细节上如“极贵的真哪哒香膏”(12:3)、三十两银子(12:5)以及二十两银子(6:7),也都极其相似。
- 与《路加福音》更多是人物的对应,例如,马大和马利亚,拉撒路(《路加福音》中的比喻)以及亚拿。在事件上,它们有一些差异:《约翰福音》没有夜晚在该亚法面前的问讯;彼拉多审讯时三次“查不出什么罪来”;复活后在耶路撒冷向男门徒显现;《约翰福音》二十一章下网打渔的神迹等等。
- 与《马太福音》相似的地方几乎没有。比较《约翰福音》十三章 16 节与《马太福音》十章 24 节;《约翰福音》十五章 18—27 节与《马太福音》十章 18—25 节。

www 在网上查看较为完整的差异比较。

有关这种复杂的关系,存在多种结论。有人认为《约翰福音》的作者知道《马可福音》的存在,并使用了其中的信息或者甚至认为它使用了所有对观福音书。(这种主张可能并不赞成关于是否《约翰福音》也具有独立传统的观点。)另一方面,一些学者认为第四福音书的作者不了解任何一卷对观福音书;《约翰福音》和其他福音书之间偶然的相似性,

被解释成对观福音书和《约翰福音》对相同的话语和行为各自作出了带差异的讲述。在这两极之中，一种中间的观点认为，《马可福音》和《约翰福音》共同拥有前福音(pre-Gospel)的口传或书写的传统。尽管第四福音书的作者还没有看到《路加福音》的最后形态，但他熟悉后来被融入到《路加福音》中的那些传统。在当今的学术圈中，这一中间态度更为普遍，正如我们在前面所看到的，这似乎是一种有理有据的解释。

www 上网阅读一篇有关一个重要的历史话题的短文——《约翰福音》中的“犹太人”这一术语的意义和用法。

271

历史批判个人操作

1. 比较《马太福音》、《马可福音》或《路加福音》以及《约翰福音》的六章中喂饱五千人的叙述，它们的相似点和差异是什么？《约翰福音》是如何对耶稣的教导进行探寻的？
2. 很多历史学者认为，《约翰福音》讲述“犹太人”的方式和基督徒代替以色列人的神学观念促成了欧洲和北美的反犹太主义。给出你关于这一有争议的事情的思考，试从《约翰福音》后来的读者的责任出发，举出《约翰福音》所应承担的责任？
3. 从两个层面读耶稣的第一个神迹，在加利利的婚礼宴会上变水为酒：耶稣的神迹行动意味着什么？对于犹太教和基督教的关系，它又意味着什么？

随着历史批判方法的应用，较新的研读福音书的方法首先被应用于对观福音书上。这些方法提供了关于历史的耶稣的研究更多洞见，因而备受关注。《约翰福音》在福音研究中往往备受冷落。而现在，这些较新的方法也正被运用到第四福音书上。历史批判阅读和研究，习惯从《约翰福音》的“首章以下察看”对观福音书，以辨析它们之间的关系；与此不同，较新的研读方法按照自身的标准来处理《约翰福音》，这使得《约翰福音》不再受到冷遇。

《约翰福音》简介：新方法摘要

叙事学：如同《马太福音》一样，《约翰福音》以耶稣长篇的讲道部分体现其叙事特色。《约翰福音》时常以耶稣的“神迹”引入这些部分，戏剧性地表现教导的意义。叙述者的神学解释风格与耶稣的谈话方式相近，有时很难加以区分。叙述者与耶稣都是全知的。最后，《约翰福音》的叙述可能要从两个层面予以解读：历史的耶稣的层面和使徒约翰教会的层面。

社会科学：《约翰福音》的先在基督论使它的社会科学解读增加了一个维度。天国与俗世一样真实，并且耶稣与他神圣的父的亲属关系决定了他如何成为了人们的领袖。其他社会科学研究范式如荣—辱和主—客关系也都在《约翰福音》中有着丰富的表现。

272

女性主义：《约翰福音》的显著特征是耶稣的跟随者是妇女。整个撒玛利亚村子的人归信跟从耶稣，就是耶稣与一名撒玛利亚妇人转变性相遇的结果。当耶稣转入一个新的地区或传道的新阶段，妇女时常会涌现出来。耶稣的母亲、特别是抹大拉的马利亚成为了所有读者信仰的榜样。

跨文化：《约翰福音》跨越外邦人生活的文化障碍是如此地彻底，以致于似乎全然超越了犹太教。他也热心地从事向“混合”文化如撒玛利亚文化的传教使命。

叙事学解读

《约翰福音》有一个有别于其他福音书的叙述风格的独特之处。首先，即使当它以一段极其完备的关于耶稣的教导的较长开场白开始，它也完全以耶稣的长篇独白为重点。在十四至十七章的一次告别之言中，就没有一个伴随的行动。大多数的独白都以叙述耶稣的一个行为——或者是神迹(奇迹)，或者是辩论故事——为起始，之后才展开独白。有时一段对话在叙事和独白之间起着过渡的作用。有时当叙述结束而耶稣的讲话开始的时候(3)，福音书作者的风格与耶稣讲道的风格非常接近，以至于我们几乎没法确定。在《约翰福音》中，耶稣和作者都是全能的；耶稣始终既是人，又具有神性特征。

叙事学解读运用：《约翰福音》中的暗含读者^①

杰弗瑞·斯丹雷(Jeffrey Staley)，是一位创造性地运用了几种较新解读方法的人，他描绘了叙述者如何首先引入一个“暗含的读者”以蒙蔽读者，然后再对她或他予以纠正，让读者们在这一过程中生成理解。

当我们在本书的前三章看到情节的发展时，就会注意到，无论何时提及门徒，他们总是与耶稣在一起；从暗含的读者的观点看来，他们似乎即刻就会坚定地信耶稣……进而，正如我们前面提到的，出现了叙述者和暗含的读者观点相同的情况：就像门徒一样，暗含的读者会很快被引领到信仰之路上，似乎“明白了一切”。然而在第四章中，耶稣和门徒之间的关系有了一个改变。现在，二者之间不仅存

^① 来源：Jeffrey L. Staley,《第四福音书中暗含读者的修辞学研究》(*The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*[Atlanta:Scholar's Press,1988]),第97—98页。

在着肉体的距离,而且也存在着一一定的张力,这一张力对于暗含的读者来说将会变得非常明显。

耶稣和门徒之间的距离和张力——暗含的作者将会在三章和六章中向暗含的读者进一步揭示——确切地说也正是作者自己与暗含的读者之间的同一种张力,作者在三章 22 节、26 节和四章 2 节并置了这种张力。在三章 22 节——这卷福音的这部分假定在暗含的作者和读者之间存在着高度的“默契”——叙述者告诉暗含的读者耶稣正在施洗。暗含的读者没有理由怀疑叙述者的可靠性,尤其是当这一点被三章 26 节中的人物证实时。但是在四章 2 节,在对法利赛人所听到的谣言的回应中,叙述者说耶稣没有施洗——而是他的门徒在施洗。正如门徒将会被迫重新评估他们与耶稣的关系一样(6:60—71),暗含的读者也将通过三章 22 节和四章 2 节之间的张力,被迫重新评价与叙述者的关系,以及重新审视这个故事……

然而,暗含的读者并不能说这个叙述者靠不住,因为这个叙述者直接以四章 2 节调整了叙述,并且以其对古代希伯来婚约场景类型(4:7—38)的诡秘而又古怪的模仿很快就又获得了暗含读者的信赖。因而,这种由第四福音书暗含的作者所塑造的暗含的读者,也就像米基(Mckee)描述的那些真实的读者中的一些人一样,“没有经历过能够置读者于死地的反讽……在他们(自己)已经认可几个后来显示是无效的结论之后,一直到游戏的最后,(他们)才意识到反讽者对(他们)的意图”。因而,这种暗含作者的“置读者于死地的反讽”的修辞学目的,就是要“重新教育(他的)读者”,以强迫这个暗含的读者认识到,尽管他有高深的知识,可他仍然什么也不懂。福音书以及作为审美的全部,都是一个“学习的过程”。

问题:

1. 评论这卷书的第一章,什么是暗含的作者和暗含的读者? 用自己的话进行定义。
2. 关于暗含的作者“牺牲读者的策略”这一“道德”,你的态度是什么?

叙事学解读个人操作

1. 仔细阅读《约翰福音》八章 1—11 节中“行淫的妇人”的故事,“填补故事的空白”。为了做好这一点,你要有意识地考虑什么是“言外之意”,而不仅仅考虑字面意思。
2. 为什么叙述者在三章 22 节和四章 1—2 节做了一个明显的自我纠正? 为什么不直接重写,从而免去自我纠正的这一部分?
3. 挑出第四福音书中一处分不清是之前的说话者们在接着说话,还是福音书的叙述者在说话的部分(3:17—21; 3:31—36)。叙述者的风格——要看一个人如何读这些部分——如此贴近于说话者的风格,这意味着什么?

274 社会科学解读

《约翰福音》日益成为社会科学解读的一块沃土。对于社会科学这台磨粉机而言，《约翰福音》更像是待磨的谷物：如犹太人一样的宗教和种族群体，撒玛利亚人和外邦人；贫穷者和富裕者；与耶稣相遇及跟随耶稣的妇女；在神圣性一面的亲属关系（耶稣，上帝之子，天父）和人性一面的亲属关系（例如，耶稣与不具名的母亲的关系）；以及荣誉和羞耻的语言。

《约翰福音》所呈现出的群体动力在近来的学术研究中尤其重要。它表面上对“这个世界”和“犹太人”的否定态度已经导致了这样的争论：约翰是宗派主义者（sectarian）。当然，很多方面还要看人们如何界定这一术语，几乎没有学者循着一个“崇拜对象”的理路去解释它。相反，使徒约翰群体的历史引起并且强化了对于外部世界的谨慎和敌意——约翰的教会可能会切断与其他基督教会的联系。

社会科学解读运用：关于耶稣与撒玛利亚妇人遭遇的两个观点（约 4）

托马斯·布福德(Thomas Buford)是一个重要的个人至上论哲学家，他对比喻的研究建立在对个人至上论和社会科学解读结合的基础之上。耶利米·奈瑞(Jerome Neyrey)是一位卓越的《新约》社会科学阐释者，他的文章反映了严密的社会科学进路。

[布福德]在耶稣等待的时候，一名妇女来到了水井旁。他做了与那时的风俗相反的事情：向她要水喝。她很诧异的是，一个犹太人竟然跟一个撒玛利亚人讲话，或者更为少见的是向妇女要水喝。她知道，犹太人对撒玛利亚人深恶痛绝……耶稣正在与一个在犹太社会被看作是被驱逐者的人谈话。当门徒返回的时候，他们很“希奇他和一个妇人说话”。对于一个男人来说，与一个妇女独处、看一个已婚的妇女甚或与之打招呼都是极不合适的。耶稣与一名妇人进行谈论本身已经是相当不好的事情了，而且他正在和一位撒玛利亚妇女谈论些闻所未闻的事……尽管门徒希奇他正在做的事情，但没有人对耶稣所做的说什么。

275 门徒的希奇很容易理解。任何一个体面的人不能与声名狼藉或被社会驱逐的人交往。撒玛利亚人的名声极差，处在社会梯级结构的最底层；对一个犹太人来说，与他们交往就是犯罪。那些有罪的人不能分享约中的祝福。因此，如果一名成年犹太人与这样的撒玛利亚女人有任何关系，他的荣誉就会危如累卵。耶稣的行为对于他的门徒来说必然是难以理解的。他似乎在布道时反对罪，但他所做的正是普通犹太人都会认为是犯罪的事情。他们肯定已经深感迷惑……他们怎么会跟着一个行为如此古怪的人？

[奈瑞]这位撒玛利亚妇女所做的事情可能是一个什么样的“代表”？请看四章

6—26节,我们认为,这位叙事者将很多边缘人的特征集中在这一个人物身上。在对观福音书中,耶稣时常会遇见这些边缘人。撒玛利亚妇人是一个异文化的混合物。按照旧的规定,她是非犹太人,在礼仪上是不洁净的;她是“罪人”,一个被公众认为是“没有廉耻”的人,然而耶稣甚至与这样的人共栖[一起吃饭或饮水]。作为一个“没有廉耻”的女人,在她所处的社会中,她代表了大多数不利因素,这些因素会使她在社会中被边缘化。从最小的方面来看,她代表着福音的这样一个公理,即“最小的即为最大”或“在后的将要在前”。最终,她代表着以一种激进的方式融入基督教群体。性期望的模式,是为了将她准确地描画成那种最具典型的非正常人物——最末和最小的人,期望他们将会寻到上帝的支持(见林前 15:8—9)。在四章 6—26 节中,她身份的转变大体上是从“无知”到“知道”、从外到内的转变。

如果我们注意到“这幅图画怎么了”,这会很要紧吗?在整个故事中,她违反了她那个社会的文化期许。但是,这却有意且不断地赋予她一个怪人的角色,让她成为在文化视角下最不可能被接受到耶稣亲属的行列的人。最初违反性期望(4:6—17)以及之后那些人的反应(4:27—30),不断地给撒玛利亚妇人烙下一个行为不端的印记,但是叙述者并不关心这种行为的偏斜——这才是故事的修辞关键。这卷福音书定位于那些最令人讨厌的人群;福音甚至可能以闲言碎语的方式在没有文化的人群中传播(参看徒 4:13;约 4:36—38)。注意到“这幅画怎么了?”,便会注意到撒玛利亚妇人成了候选的对象是多么奇怪和多么不可能的事,于是,她成了上帝的包容和耶稣改良社会习俗的事例又是何其地不可思议!

“这幅画怎么了?”于是,性的模式开始在这一叙事中是为将这个撒玛利亚妇人最终贴上局外人的标签的:即非犹太人,不洁净者,罪人,没有廉耻的人。作者创造了这种最终的外人和最典型的非正常人的一个原型,但目的却是为了打破这一原型,不过这种打破基本上是面向包容外部人和非正常人的。

然而,查看一下四章 27—30 节和 39—42 节,我们就晓得更多有关撒玛利亚妇人的事情。在这里,她起着一种将有关耶稣的好消息向撒玛利亚人传播的中介人的作用。尽管我们可以说,作为一个具体被派定的神圣规则的传信者抹大拉的马利亚发挥着有效的作用可能更为准确一些,但是我们看到,撒玛利亚女人的角色仍然符合那种文化的性期望,而且它发生在亲属群体的“私人”世界中。

www 链接阅读整篇文章。

问题:

1. 从进路和结果两个方面比较这两个解读方法。

2. 从奈瑞的短文中的一段总结你所能学到的有关社会科学解读的方面,特别注意奈瑞文章中那些楷体字的词语。

社会科学解读个人操作

1. 第四福音书中大部分讨论的是神圣的亲属关系——作为天父永生上帝的儿子的耶稣。人类的亲属关系和神圣的亲属关系在此处是如何相关联的? 阅读《约翰福音》三章 1—21 节,给出一些可能的回答。
2. 以社会科学方式阅读在迦南婚筵上的神迹(约 2:1—11)。此处发生的事与亲属关系(耶稣与他的母亲)、荣誉和羞耻(在婚筵上没有酒了)以及洁净(所有犹太人礼仪规定的水变成了酒)方面有什么关系?
3. 在《约翰福音》二十一章 1—8 节中,彼得与其他的门徒在船上“赤裸”着,但当他要跳进水里为要看见复活的耶稣时,他“束上一件外衣”。以你对犹太文化中有关身体修饰文化的了解,请解释(1)从字面上看彼得是否是裸体?(2)彼得穿上衣服以便能够游过去是怎么回事?

女性主义解读

当女性主义论述把第四福音书当作一部对女性有意义的文献时,它倾向于聚焦在耶稣与妇女的相遇上。《约翰福音》对此有很多重要的事例:耶稣和他的母亲(2:1—11);耶稣和撒玛利亚妇女(4:1—42);耶稣和行淫的妇人(8:1—11,但最初不在《约翰福音》中);耶稣和马利亚和马大(11:1—45);耶稣和伯大尼的马利亚(12:1—8);耶稣和在十字架旁他的母亲和其他的妇人(19:25—27);耶稣和抹大拉的马利亚——复活的耶稣最先向她显现。在《约翰福音》的叙述中的妇女,尤其是与耶稣对话的妇女,显示出超越了在第一世纪文化中她们的身份的重要性——第一世纪里,“体面的”男人不能单独甚至绝对不能与“体面的”女人谈话。在这个叙述中,每个妇女出现的那一点,作者就把耶稣的传道带上了一个新的层次。例如,与撒玛利亚妇人的谈话就是耶稣显明自己就是弥赛亚的时机。在使徒约翰的群体之中,妇女总是被给予特殊的地位;在一卷常常将人们描绘成不同类型信仰的人的福音书中,女性门徒是作为榜样描绘的。抹大拉的马利亚就是一个最重要的例子。《约翰福音》二十章 17—18 节所显示的马利亚,是约翰笔下最符合主要门徒形象的一个人物。不仅如此,她还做了关于复活的耶稣的典型的使徒式宣告:“我已经看见了主。”耶稣的母亲作为一个时常坚信的例子,在《约翰福音》中有着突出的作用。最近,玛格丽特·伯恩主张,《约翰福音》以一男一女这样的 6 个“性别配对”为特征,其中,特别表明了作为门徒的女性与男性的平等:耶稣的母亲如同皇室贵族(二章和四章);尼哥底母和撒玛利亚女人(三章和四章);生来瞎

眼的男子和马大(九章和十一章);伯大尼的马利亚和犹大(十二章);耶稣的母亲和所爱的门徒(十九章);抹大拉的马利亚和多马(二十章)。伯恩的书不仅有利于看待第四福音书中的女性,而且也有利于对女性和男性一起进行研究。

探索女性主义批判对于《约翰福音》中的女性研究有着较为深刻的意义。有些读者认为,在这卷具有很深的象征意义的福音书中,耶稣以深刻的象征的方式呈现出他自己具有如母亲生育孩子和助产士的双重作用。一个惊人的例子发生在拉撒路的复活上。在此,耶稣使用了一个助产士帮助完成一例难产的规则:“[姓名],出来!”于是,我们在十一章43节可以看到,耶稣命令道:“拉撒路出来!”一个男子如同从坟墓之中活过来一样得到“重生”。福音书中包含的这种形象,使这种暗示得到高度的显明,在考虑到《约翰福音》的重生主题时这一特征尤其明显。

女性主义解读运用之一：从文学角度看《约翰福音》九章至十一章中一男一女的两两成对^①

在澳大利亚的罗马天主教修女玛格丽特·伯恩所著的书中,她研究了《约翰福音》中男性和女性成对的性别情况。这一段文字显示了九章中“生来瞎眼的”与十一章中的马大是如何在耶稣里坚定信仰,从而成为使徒约翰教会中男性和女性门徒的信仰榜样的。

生来瞎眼的男子和马大构成了《约翰福音》中的第三对。他们的故事是在两个段落(9:1—41;11:1—54)的背景下进行叙述的,这两章有着平行的结构模式。这个模式中最重要变化是,第二个故事中的“神迹”出现在这一记述的结尾,准确地说,是因为马大已经是耶稣的一个门徒了……另一方面,生来瞎眼的男子第一次遇见了《约翰福音》中的耶稣,以至于,如同第四福音书中的其他的事例,这种“神迹”起到了吸引他像门徒那样相信耶稣的话和事工的作用。在这两个事例中,福音书作者将他们置于与耶稣相遇的环境当中,在此,他们起着一种为耶稣不断的自我启示进行烘托的作用,这既体现在他的话语中(9:35b,37;11:25—26,40),也体现在行动上(9:6—7,41—44)。在耶稣里面,他们发现所有犹太人的盼望都得以成全,并且在各自信仰的历程中,尽他们所能理解的相信耶稣启示的话。

如果这些“成对”的故事中所关涉的是耶稣的自我启示和与他对话的同伴的信仰回应,那么,这两个象征一个是“光”,一个是“生命”。这一位宣称“我是世界的光”(9:5b)的,把光明的礼物赐给那瞎眼的乞丐;他将肉体的生命重新复元在拉撒路的身上作为永生的记号,永恒的生命是《约翰福音》中耶稣赐给马大的,耶稣

278

^① 来源:Margaret M. Beirne,《第四福音书中的女性和男性:平辈间的真门徒生活》(*Women and Men in the Fourth Gospel: A Genuine Discipleship of Equals*, [Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003]),第137—139页。

向马大说自己：“复活在我，生命也在我。”(11:25a)一个男人、一个女人，他们各自得到了自己的礼物，并以信仰作为回应；在很大程度上，他们就是每个阅读《约翰福音》的读者的代表。但是，这些人物吸引读者并且使读者做出相同回应的能力，却是来自于《约翰福音》中的人物角色的活力和力量。如同马大一样，这名男子已经改变成为耶稣“自己”(10:3;11:5)的一个门徒，如同马大一样接受了耶稣(11:20)，并以完全接受回应了耶稣的提问：“你信神的儿子吗？”(9:35—38;11:25—27)。耶稣给予马大的保证是，“凡活着信我的人，必永远不死”(11:26a)，马大所做的(11:27)，将会使她得到永生并“看到上帝的荣耀”(11:40)。

“光与暗”以及“生与死”这二重象征，被具体到九章、十一章的各个人物身上。通过对《约翰福音》中的耶稣公开的信仰告白，生来瞎眼的男子和马大都信了他，他的“神迹”证明：他是“光”和“生命”的主人。但是，这就必然要将他与那些仍然行在“黑暗”中的人分开(9:39—41)，并被暗算致“死”(11:53)……通过比较，这几对门徒甚至被赐以“永生”的礼物(10:28a)，耶稣为了他们的好处将自己的生命赐予他们并所有相信他的人(10:11,15b,17—18;15:13)。

女性主义解读运用之二：第四福音书“称上帝为父”的语言

在《约翰福音》中，即使每每称耶稣为“子”，却广泛地用“父”来称呼上帝。以男性的语言来指称上帝，对于今天的很多女性来说是个很棘手的问题。在下面摘录的短文中，盖尔·奥德(Gail O'Day)批判了《约翰福音》中的这一用法，发现了其中的意义并为之进行了辩护。

对很多女性来说，以恰切的语言指称“上帝”，是一件重要却又痛苦的事情。直到最近，教会几乎还在独断地以阳性的代词和形象用于“上帝”，既忽视了在《圣经》和历史资料中上帝的名字和形象的丰富多样性，也忽视了在这一语言背后政治和神学的假设。以阳性作为唯一的语言用于上帝，并不是一个中立或客观的行为……称上帝为“父”这种语言尤其令很多妇女深感痛苦，因为这一词语频繁地承载着父权的重担。

279 在《约翰福音》中，称上帝为父的次数要远远高于《新约》中的任何一篇书卷(超过100次)，若为了提高语言的包容性而去掉这个字眼，将会破坏《约翰福音》版本的特性。正如对于基督教传统的丰富性而言，以父亲用语作为普通语言用于“上帝”是错误的一样，用那种使《圣经》的比喻和语言的活力与深度丧失了光泽的一般术语来讲论“上帝”，也同样是错误的。在《约翰福音》中，“上帝”就是“父”，而教会的工作就是要超越“父”只是“上帝”的同义词的假设，并发现《约翰福音》中父亲语言对于全面理解“上帝”和基督徒的生活有何建造。

在《约翰福音》中，父亲用语从本质上来说是表示亲属关系的：“上帝”是“父”，

是因为耶稣是“上帝的儿子”。那么，这一用语从根本上说不是父权制的，相反，它是表示亲密关系、亲属关系以及家庭关系的语言。从福音书的开始，耶稣传道的明确目的就致力于创造一个上帝的新家庭：“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的”(1:12-13)……那些没有家的人，那些来自破碎家庭的人或者那些远离了生养自己家庭的人们，因成为上帝的孩子而属于一个新的家庭。《约翰福音》十四章 18 节对一个新家的承诺在耶稣的话语中得到了最令人感动的表述：“我不撇下你们为孤儿。”所有信他的人都会有一个家庭，一间房子。生养和家庭的词语遍及这卷福音书：例如，三章 3-10 节；八章 31-47 节；十四章 1-3 节，18-24 节；十六章 20-24 节；十九章 25-27 节；二十章 17 节。而且……在耶稣传道过程中的很多关键事件都发生在他所喜爱的那些人出现的地方。耶稣向马利亚宣告他复活的好消息就用了有关家庭的措辞：“你往我弟兄(姐妹)那里去，告诉他们，我要升上去见我的父，也是你们的父；见我的上帝，也是你们的上帝。”(20:17)当耶稣升天的时候，新家的创造也全面动工。

问题：

1. 试对伯恩论述《约翰福音》九章至十一章的内容予以分析。
2. 你同意奥德对《约翰福音》中的父权制语言所作的评价吗？对你来说，它是很准确的，还是“太亲切”了？

女性主义解读个人操作

1. 耶稣所爱的门徒可能是位女性吗？讲出你支持或反对的理由。然后，在线阅读一篇讨论抹大拉的马利亚就是耶稣所爱的那个门徒的文章(链接到本书的网站)。
2. 把三章中的男性人物(耶稣与尼哥底母)与四章中的男性和女性人物进行比较。
3. 约翰指“耶稣的母亲”时没有提她的名字，原因可能是什么？特别检视一下《约翰福音》二章 1-11 节中的线索。

跨文化解读

280

对《约翰福音》的跨文化研读落后于对观福音书，但是现在已经逐渐加快了步伐。《约翰福音》是如此彻底地跨越了与外邦人生活的文化藩篱，乃至它似乎已经完全超越了犹太教。但是，《约翰福音》却也热情地从事向“混合”文化(如撒玛利亚人)的传道。

在这卷福音书中,耶稣的“其他世界的特点”的程度甚于其他几卷福音书,这可能是它最初被弃置不用的一个主要因素。引人瞩目的是,目前正是这一定位为《约翰福音》的跨文化研读提供了丰富的路径。第三世界的民族仰靠《约翰福音》中道成肉身的基督论来揭示来自另一个世界的人是如何让所有人平等,以及如何将所有文化的人们聚集到一起的。

跨文化解读运用:以博茨瓦纳的观点看耶稣的医治(约 5:1-18)^①

本文将作为超自然医治者的耶稣与非洲的博茨瓦纳的礼仪医生进行比较。它注意了基督教与非洲传统宗教在后殖民时代的融合。

在《约翰福音》五章 1—18 节中的治愈发生在毕士大。在池边的这个瘫子已经病了 38 年,对他的医治说明,给予一个男人的医治仅仅是由于一句话。耶稣对他说:“起来,拿起你的褥子走吧!”那人立刻痊愈,就拿起褥子走了。在这一治愈中所要求的是:对治愈的渴望,以及迅速表达在信中接受上帝所赐予的礼物的这一行动。在大多数的治愈事例中,如果患者有信仰,这就是一个有利条件……

作为一个神圣的医治者,耶稣的角色和博茨瓦纳人中间的恩嘎卡(Ngaka)(以宗教礼仪为人治病者)的角色相似。当我们看耶稣的医治和他的世界的时候,他有很多地方和博茨瓦纳人的恩嘎卡相似。对疾病成因精神多于肉体的这种信仰以及这些精神性的成因,会带领人们超越肉体的世界到达超自然的上帝那里,到达莫迪墨(Modimo,非洲博茨瓦纳人信仰的一种神明)那里。在与邪恶的问题进行战斗方面,负有责任的人,在他或她的社会中享有重要的地位。人们相信她或者他与神圣的力量有着特殊的关联。就基督教而言,权能直接来自“上帝”,但是对于博茨瓦纳人而言,权能经祖先——从肉体的消逝得到解放的那些人——通过恩嘎卡而来。恩嘎卡是在神明和他或她的民族之间的一个媒介。这个潜在的信仰就是,在与邪恶斗争中取得成功的恩嘎卡肯定就变成了一个善的资源来帮助他——莫迪墨或神。在他或她的社会中,一个医治者的角色就是一个救赎者、一个给予生命和与邪恶战斗的角色。

281

在犹太人社会中耶稣的角色和博茨瓦纳社会中恩嘎卡的角色非常相似。然而,当殖民地的基督教被介绍到博茨瓦纳的时候,在他或她的社会中这位恩嘎卡的角色就受到了谴责。同一个耶稣,建立在犹太文化中享有医治者的声誉,在这里却被弄得像是对博茨瓦纳的文化漠不关心似的。尽管这一企图诋毁了恩嘎卡的角色,但是他或她的作用仍然是不可或缺的。在这个后殖民地的时代,最恰当

^① 来源:Gomang Seratwa Ntloedibe,《作为解放者的恩嘎卡和耶稣》(“Ngaka and Jesus as Liberators”, 见 *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*, ed. Gerald O. West & Musa W. Dube [Boston: Brill Academic, 2001]), 第 507—508 页,第 509—510 页。

的是，我们对非洲宗教和基督教二者都不加否认，阅读来自两种宗教的约——既有来自非洲传统宗教的经典，也有《圣经》。就像我已经详细说明过的，我的研读显示出，恩嘎卡和耶稣两者都担当着上帝创造的神圣的代理人。

问题：

1. 这篇跨文化比较研究对于作为医治者的耶稣有什么有什么启示？
2. 《约翰福音》中作为医治者的耶稣的肖像可能会对博茨瓦纳的基督教做出什么样的贡献？

跨文化解读个人操作

1. 你认为关于耶稣故事的天上和地下两个维度，是否适合被称作“跨文化式的”？为什么可以，或者为什么不可以？
2. 思考第四福音书的这一多样的跨文化联系：撒玛利亚人(4)，希腊人(12)。

关键术语和概念

耶稣所爱的门徒·荣耀之书·神迹之书·幻影说·告别之言·道成肉身·约翰学派·逻各斯·混合的隐喻·保惠师·开场白·先在基督论·秘密的门徒·宗派主义·神迹·神迹福音·约·《约翰福音》的两个结尾

研究、讨论和写作

1. 常常有这样的评论：《约翰福音》是“最具神学思想的”或者“属灵的”福音书。请对这一说法予以评述：这是真的吗？如果是真的，那么在什么意义上是真的呢？
2. 《约翰福音》中的圣灵与对观福音书中的圣灵/保惠师之间有什么相似点或者区别？
3. 为了解耶稣的生活和教导，你对《约翰福音》的历史价值的观点是什么？请为你的观点进行辩护。
4. 分析有雷蒙德·布朗(在网上)讲述的约翰群体的历史。以你的观点看，哪些看似有道理，哪些没有道理？为什么？
5. 解释对观福音书和《约翰福音》中神迹的区别与相似性。
6. 运用社会科学和历史解读两种方法解释《约翰福音》中关于完全的观念：既要按照最初进入上帝之家的救赎进行解读，也要按照服从或持久跟随耶稣进行解读。为什么《约翰福音》会如此着重强调从属关系？
7. 解释二十章中多马的怀疑和信仰这个故事的意义。按照这一点，你认为他的绰号“多疑的多马”是准确的吗？
8. 评述这句话：“《约翰福音》是从一个清晰的复活之后的观点进行讲述的，而对观福音书则是从一

个比较模糊的复活后的观点来讲述的。”

9. 2004年由梅尔·吉普森(Mel Gibson)执导的电影“耶稣受难记”(The Passion of the Christ),引起了极大的争议,反犹太主义的指责也瞄准了这部电影。如果你还没有看过,请观看这部电影,然后说出你自己的结论,并对这一难以解决的争论给出你的推论。

进阶阅读

- Beirne, Margaret M.,《第四福音书中的女性和男性:平辈间的真门徒生活》(*Women and Men in the Fourth Gospel: A Genuine Discipleship of Equals*, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003)。一本对《约翰福音》中6个“男女成对组合”进行了精彩研究的书,主张《约翰福音》的门徒具有性别平等的身份。
- Brown, Raymond E.,《耶稣所爱门徒的团契》(*The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press, 1979)。一本简单易读的研究基督徒团契的书,从中产生了《新约》的《约翰福音》文学。
- Brown, Raymond E.,《依照〈约翰福音〉的福音》(*The Gospel According to John*. Anchor Bible, vols. 29 and 29A. Garden city, NY: Doubleday, 1966, 1970)。对《约翰福音》最好的历史和神学注释的著作。
- Brown, Raymond E.,《〈约翰福音〉导读》(*Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney. New York: Doubleday, 2003)。当布朗1998年去世时,他身后留下了一部对《约翰福音》进行修订的手稿,莫雷内对之进行了编辑出版。
- Dube, Musa, and Jeffrey L. Staley,《〈约翰福音〉与后殖民主义:旅行、空间与权力》(*John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*. London: Sheffield Academic Press, 2002)。一本从西班牙、非洲、犹太、中国、韩国以及非裔美国人的观点对《约翰福音》进行跨文化和后殖民阐释的书。
- Kopas, Jane,《耶稣与女性:〈约翰福音〉》(*Jesus and Women: John's Gospel*. *Theology Today* 41 [1984], 第201—205页)。对女性主义进路解释《约翰福音》的一个简明概括。网上(链接)可以看到。
- Levine, Amy-Jill,《〈约翰福音〉的女性主义同伴》(*A Feminist Companion to John*. Sheffield Academic Press, 2003)。从不同的女性主义观点对《约翰福音》的一些关键主题和段落进行研究的两卷本论文集。
- Martyn, J. Louis,《第四福音书的历史与神学》(*History and Theology of the Fourth Gospel*, 2nd ed. Nashville, TN: Abingdon, 1979)。对《约翰福音》进行的一个富有启发性的研究,主要集中在第九章。
- Painter, John, and others,《〈约翰福音〉中的道、神学与团契》(*Word, Theology, and Community in John*. St. Louis: Chalice, 2002)。由12篇文章组成,包含了历史、叙事和跨文化研究的方法。
- Smith, D. Moody Jr.,《〈约翰福音〉的基督教:关于它的背景、来源和神学的论文》(*Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1984)。最重要的解释《约翰福音》的入门文集。
- Stibbe, Mark W. G.,《作为讲故事者的约翰:叙事学批判和第四福音书》(*John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。这一研究包含了对《约翰福音》最后形式的文学分析(主题、反讽、人物塑造等等),是一本以社会学为基础的编修批判的书,也包含了叙事—历史批判的成分。

第三部分 早期基督教历史

基于一些理由,《使徒行传》(简称“Acts”)在《新约》中是独一无二的。《使徒行传》仅包含对耶稣的门徒在他离去之后所发生的事情的叙述。它单单叙述了最早的团契生活、它的合一以及逐渐发展起来的多样性。它见证了新的基督教中心诸如安提阿(Antioch)和以弗所(Ephesus)的成长。《使徒行传》具体、生动地记叙了保罗的宣教旅行以及他在罗马坐牢时的最后旅行。它提供的一种终末论,被教会运用长达将近两千年之久;该末世论认为教会处于“时间的中间”,而非时间的末尾,《新约》中的多数其他书卷也持这一种看法。总之,若没有《使徒行传》,我们关于早期基督教的知识——包括基督教这一名字从何而来!——将会贫乏得多。

《路加福音》和《使徒行传》在许多层面上都是相一致的,包括作者身份、文学风格、叙述技巧、社会观点以及神学。两者之间最显著的缺乏统一性的地方在于它们如今在《新约》中的位置。到公元2世纪,对观福音书由于其相似之处而被放在一起,而《约翰福音》被放在最后。当《约翰福音》开始被插入《路加福音》和《使徒行传》之间时,路加关于耶稣的故事和他对早期教会的记录便分裂开来。尽管如此,若没有了《使徒行传》的叙述,人们在某些方面理解教会中除保罗之外的重要人物时便会更加困难:如使徒彼得,耶稣的兄弟雅各,司提反以及说希腊话的犹太人。尽管目前的正典顺序允许《使徒行传》勾画《新约》中随后部分的框架,但是对于读者们来说,在《路加福音》——而非在嵌入其中的《约翰福音》——之后阅读《使徒行传》仍是至关重要的。

《使徒行传》概述: 结构和内容, 接近《使徒行传》的传统的年代表

- I. 引言(Prologue): 耶稣离去和圣灵降临(1: 公元30年)
- A. 耶稣教导他的门徒和升天(1:1-11)
 - B. 信徒等待圣灵, 指定新的使徒(1:12-26)
- 285 II. 耶路撒冷宣教(2-7: 公元30-33年)
- A. 五旬节圣灵降临; 彼得的布道(2:1-36)
 - B. 对信息的强烈回应; 教会在耶路撒冷的团契生活(2:37-45)
 - C. 使徒们的活动、讲道和受审(3:1-5:42)
 - D. 说希腊话的犹太人; 司提反受审和殉道(6-7)
- III. 在撒玛利亚(Samaria)和犹太宣教(8-12: 公元32-44年)
- A. 逼迫, 从耶路撒冷分散; 腓利和彼得在撒玛利亚(8:1-40)

- B. 扫罗悔改；返回耶路撒冷和大数(Tarsus)^①(9:1—31)
 - C. 彼得在吕大(Lydda), 约帕(Joppa)和凯撒利亚(Caesarea); 重返耶路撒冷(9:32—11:18)
 - D. 在安提阿和耶路撒冷的事件；希律(Herod)逼迫；彼得逃脱(11:19—12:25)
- IV. 保罗的宣教，直到地极(13—28；公元47—62年)
- A. 安提阿的教会差派巴拿巴和保罗；向塞浦路斯(Cyprus)和小亚细亚的东南部宣教(传统上称为“第一次宣教旅程”)(13—14；公元47年)
 - B. 耶路撒冷会议；返回安提阿(15:1—35；公元49年)
 - C. 从安提阿穿过小亚细亚去希腊并返回(“第二次宣教旅程”)(15:36—18:22；公元49—52年)
 - D. 从安提阿到以弗所和希腊；返回凯撒利亚(“第三次宣教旅程”)(18:23—21:14；公元52—57年)
 - E. 在耶路撒冷被捕；在凯撒利亚受审(21:15—26:32；公元57—59年)
 - F. 作为囚犯前往罗马的旅程(27:1—28:14；公元59—60年)
 - G. 保罗在罗马(28:14—31；公元60—63年)

提高你的阅读技巧：从全局来阅读《使徒行传》

一气呵成，先浏览一下《路加福音》，恢复你对它的记忆。然后，快速阅读《使徒行传》，把握其总体结构。尤其注意叙述内容的地理推进，众多人物和情节如何随着场景的变化而变化，作者如何通过讲话的方式来不时打断这一叙述。

导读

286

在《使徒行传》开篇，一段简短的序言(1—2)提到了《路加福音》的序言，成为了这个路加作品“第二部”的形式上的开端。随着《路加福音》—《使徒行传》叙述的重新开始，在耶路撒冷，复活的耶稣在四十天之中向他的门徒显现(1:3—7)。这段时期允许耶稣提供复活的身体上的证据；对于《路加福音》至关重要，耶稣清晰地表明了关于上帝的国的思想。门徒将在耶路撒冷等候，受圣灵的洗。耶稣还告诉他们世界的末日不是即刻就到的，因而当圣灵降临时，他们要向世界宣教。在一章8节中，耶稣提供了《使徒行传》的**地理纲要**(geographic outline):“你们要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”《使徒行传》的故事始于耶路撒冷，终于罗马(28)。因

① 大数：土耳其南部城市，罗马统治下的小亚细亚重要城市之一，保罗的出生地。——译注

而,在耶稣为门徒预备好将来之后,他就被接上天堂,耶稣升天(ascension)(1:9-11)。有两个人身穿白衣的人突然站在门徒旁边,向他们解释这一事件。一章 12-15 节列举并计算了那些等待圣灵降临的人。门徒们选出马提亚(Matthias)来接替犹大(1:21-26),这样向犹太人和外邦人宣教的数目还是完整的十二。

在第二章开头,当人们聚在一起过犹太教的五旬节(Pentecost)时,圣灵降临到整个信徒团契。大风的声响和如火焰般的舌头象征了上帝的约的更新,再次呼召人们作上帝的子民。在《使徒行传》二章 9-11 节,列国志(Tables of Nations),从罗马帝国的东部边境(帕提亚人[Parthians]、米底亚人[Medes]、以拦人[Elamites])直到罗马城,描述了在五旬节看见和听见圣灵的功效的不同国民。当福音传到“地极”时,他们将来也会成为耶稣的信徒,并领受圣灵。作为对被圣灵充满(Spirit-filled)的回应,门徒开始用别人的乡谈讲话——这一出神行为在观看者看来犹如醉酒——这促使彼得在《使徒行传》中作了第一次讲道(2:14-36)。彼得把圣灵在五旬节的行为解释为《希伯来圣经》中先知约珥所预言的神迹(signs)的实现。此处所引用的《约珥书》中的大部分内容表明了圣灵降临到团契中的所有人身上:男人和女人,少年和老人,自主的和为奴的。彼得说上帝在耶稣身上所做的——简短地陈述了他行的奇迹,被钉十字架和复活,以《圣经》证据——耶稣曾是(就是)主和弥赛亚——达到顶点。作出了福音的这一首要和基本的宣告之后,现今《使徒行传》二章 37-41 节以问答形式戏剧化地表现了接受福音的基本原则。彼得提出了两个具体要求,然后给出了一个应许。第一个要求是人们要“悔改”,第二个是为了使他们的罪得赦免,要受洗礼。彼得明确说明受洗必须是“奉耶稣基督的名”。然后,彼得给出了一个应许:“你们就会领受所赐的圣灵,因为这应许……是给所有主——我们的上帝——所召来的人。”(2:38-39)。上帝会给所有信徒同样的圣灵,是贯穿《使徒行传》的主题;当上帝的灵降临到不同民族和文化中时,整个教会会被赋予权力并被引导。在耶路撒冷的最初几年,被理想化为耶稣的追随者完全合一的一段时期,正如《使徒行传》极具特色地在其前面的总结中所宣告的(1:14;2:46;4:24;5:12)。合一可见于并被建立于四项重大事件中:相交/团契(fellowship/community,希腊语 Koinonia[coin-oh-NEE-uh]),祷告,擘饼以及使徒的教导。这四项特色表明了对犹太教的机构和习俗的继承,同时又展示出新的特色,开始将信耶稣的犹太人从其他犹太人中划分出来。就现在来说,强调的重点在于对犹太教的继承和协调。《使徒行传》在后面将会表明耶稣的信徒如何成为一个与犹太教与众不同的宗教团体。

《使徒行传》对使徒的公开事工的描述开始于关于医治的戏剧化叙述,这件事发生于彼得和约翰上圣殿去的时候(3:1-10),在同样的圣殿区域,耶稣在他最后的日子教导了他的公开事工(路 19-21)。他们“奉拿撒勒人耶稣基督的名”医治(3:6),也就是,凭借天上的基督的能力,而非他们自己的能力。《路加福音》所记叙的耶稣的事工兼有医治和教导;此处,彼得在行完医治之后,紧接着就是一篇讲道(3:11-26)。这一

讲道向犹太人展示了耶稣。在三章 19 节，再次出现了“悔改”或“回心转意”，只是这次更为具体。耶路撒冷的犹太人交出并弃绝耶稣，但是他们做这事是出于无知，他们的官长也是如此。然而，在使徒的讲道中，无知不再是一个借口，如果他们愿意进入上帝的王国，他们必须悔改(3:19-21)。使徒的讲道致使五千人归信，这激起犹太教官长的愤怒，导致彼得和约翰被圣殿掌权者逮捕(4:1-22)。这表明了随后在《使徒行传》的其余部分所出现的一种模式：一些犹太人民确实改变并信仰耶稣，但是绝大多数，尤其是犹太教领袖并非如此。

祭司和撒都该人(Sadducees)因彼得和约翰传扬耶稣死而复活的事而烦恼。他们召开犹太公会(Sanhedrin)来审讯彼得和约翰，如同召开公会审讯耶稣一样(路 22:66)。掌权者因使徒关于现今救恩只在于耶稣的信息，以及使徒的胆量和口才而恼火，他们原本是没有受过正规的宗教教育的人，掌权者命令彼得和约翰不可奉耶稣的名讲论(4:18)。彼得和约翰信心坚定地离开议会之后，向他们的信徒伙伴报告了所发生的事情——这一报告包括赞美上帝的得胜祷告，比较了先前在耶路撒冷抵挡耶稣的力量和现今抵挡他的门徒的力量(4:23-31)。所有信徒都被圣灵充满，放胆传讲上帝的道。

为了证明耶稣的门徒都“一心一意”，此处的总结强调了他们“凡物公用”(4:32-35)。两个对比性的故事阐明了作者的观点。第一个是简短而正面的故事：巴拿巴(Barnabas)变卖田地，把钱财拿来交给使徒，充当公共财产(4:36-37)(在《使徒行传》后文，他成为陪同的传教人)。第二个例子，戏剧化地叙述了亚拿尼亚(Ananias)和他的妻子撒非喇(Sapphira)的故事，表现了对那些以破坏合一的撒谎和欺骗行为来妨碍早期团契纯洁的人的严厉的神圣惩罚。彼得对这一不洁行为的评断引起了上帝的干预，亚拿尼亚和撒非喇致死(4:36-37)^①。

使徒与撒都该人的第二场(5:12-42)冲突有着平稳的叙述结构。使徒在耶路撒冷行了很多神迹和奇事，甚至附近村庄的人开始把病人带到使徒面前，尤其是彼得，寻求医治。为了抑制他们日渐增长的威望，大祭司和撒都该人再次将使徒逮捕，但是当主的使者将他们释放，并且他们重回圣殿时，大祭司和撒都该人甚为恼火。撒都该人召开公会，讨论要把使徒第三次逮捕起来。彼得以一段回荡古今的强而有力的宣告表达出了对大祭司的蔑视：当人的权威与上帝的权威相冲突时，“我们必须服从上帝，胜于服从人。”当他向起诉讼传道时，他们的愤怒达致顶点，甚至于想要杀死使徒(5:55)，但是被一名法利赛人，同时也是撒都该人中的一员迦玛列(Gamaliel I)给阻止了。迦玛列的建议是对这一占有优势的新运动予以宽容。他们殴打使徒，作为不可讲道的一种警告，然后，就把他们放了。然而，使徒继续在公开和私下的场合传讲基督(5:42)。

在全面强调了教会的完全合一之后，现今，作者揭示了存在于耶路撒冷基督徒之中的一条裂缝，这一威胁将要持久分裂他们(6:16)。耶路撒冷团契中的两群犹太信徒

① 这一段在《新约》和合本修订本《使徒行传》为三章 3-5, 9-10 节。——译注

因为公共财物发生冲突。一群称作说希腊话的犹太人(Hellenists,“希腊人”),他们的领袖都使用希腊名字(6:5),这暗示出他们是以希腊语为主要语言的犹太人,较之其他犹太人,他们更为适应希腊—罗马文明。另一群人被称作希伯来人(Hebrews),他们多使用闪族语言,从文化上更具犹太/闪族的视野。无论如何,他们相互之间发生了争执。希伯来人切断了属于说希腊话的犹太人的寡妇的公共财物供应,显然她们的生活依赖于这些供给。虽然没有讲明他们为何这样做,但是我们可以设想这跟他们之间的差异有关。为了应对这一处境,十二使徒(当然,他们属于“希伯来人”的群体)召集教会全体来解决。他们指定了七名说希腊话的犹太人的领袖来作公共财物的管理者。

上帝之道在耶路撒冷的传播这一总结(6:7),为以司提反为中心(Stephen)的冲突(6:8—8:1)拉开了帷幕,随后这一运动波及到耶路撒冷之外的地方。说希腊话的犹太人领袖司提反在耶路撒冷的一处会堂中激起了主要是外来的犹太人的反对。他们把他带到公会去,就他所传的信息设下假见证,主要是他的话语违反了摩西和律法,尤其是他试图毁坏圣殿。在司提反长篇演讲的末尾,他确实反对(但并非以暴力的形式)圣殿(7:2—53),他指控听众造成了耶稣的死亡正如他们的祖宗逼迫先知。不出所料,这一指控激起了人们对司提反的仇恨,与会人员把他推到城外,用石头把他打死(7:54—60)。司提反不仅成为基督教的第一位殉道者,《使徒行传》还运用与《路加福音》中耶稣之死相同的叙述口吻来叙述他的死。一个名叫扫罗的青年目睹了司提反的死(7:58)。他赞同杀死司提反(8:1),但是不久他将继承司提反的工作。

《使徒行传》一章8节安排了福传(evangelizing)的神圣计划:“你们要在耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”讽刺的是,早期教会第一次离开耶路撒冷却是遭受逼迫的结果——换言之,这是上帝的计划,不是教会的计划。(后来,保罗在各个城市遭受逼迫时也会离家渐远。)路加说“除了使徒以外,所有的门徒”都逃离耶路撒冷,但是从上下文来看,“希伯来人”似乎还留在耶路撒冷,只是“说希腊话的犹太人”逃离了。那些被驱逐并成为其他地方的传教人的,是说希腊话的犹太人;在与犹太教的圣殿崇拜的关系方面,他们是更为激进的基督徒。在第八章5节,说希腊话的犹太人到撒玛利亚人那里去,开始向非犹太人传扬耶稣。他们的成功吸引了术士西门——彼得之后将会面对的宗教骗子。说希腊话的犹太人逐渐向犹太南部传福音,就《使徒行传》中的地理纲要而言,显明了福音在地理位置上的扩展。一位无名的衣索匹亚(Ethiopian)太监,他可能不是来自于现代的衣索匹亚,而是从苏丹(Sudan)或努比亚(Nubia)到埃及南部——罗马帝国以外——而来,从“地极”而来。他已经被阉割,从而能够有资格在衣索匹亚女王的宫廷就职,是一位有权力的官员。(与皇室后宫有关系的男性通常不能具备与女人发生性关系的能力。)尽管《申命记》二十三章21节^①禁止被阉割的人进入以色列的团契,腓利(Philip)还是毫不迟疑地就满足了这位太监

^① “凡外肾受伤的,或被阉割的,不可入耶和华的会。”——《申命记》二十三章1节,《旧约》圣经和合本。——译注

渴望受洗归入新生的以色列团契的要求。在对这一事件的简单而有力的叙述中，作者向细心的读者说明早期教会已经跨越了三重传统界限：民族的（接纳了一名非洲人），政治的（帝国之外的某个人），礼仪洁净（一名太监）。

到此，《使徒行传》中断了关于说希腊话的犹太人的事工的叙述，向我们讲述希伯来人扫罗/保罗，将会成为面向外邦人的伟大传教人。因为这一切保罗在后面都会成就，《使徒行传》便饶有兴趣地叙述他戏剧性的悔改，在二十二章和二十六章，将会再叙述两遍。亚拿尼亚(Ananias)(另一个亚拿尼亚，当然，与第五章中的亚拿尼亚不同——一个常见的名字)不愿意与扫罗有任何关系，尽管主的教导突出了扫罗的改变——从最可怕的逼迫者到最无畏和有功效的传道人。《使徒行传》仔细描述了扫罗接受圣灵(9:17)，因为保罗将要强而有力地传道，如同那些在五旬节接受圣灵的人一样。巴拿巴接待扫罗，反对耶路撒冷的那些人，他们不相信先前的逼迫者现今已经改变。扫罗返回大数(9:30)；作者在更多地讲述彼得之后，将会描述保罗的伟大事工。两位人物在叙述上的重叠有助于显明两人传扬的是同一个福音，尽管他们之中也会有差异。

290

当教会都得平安时(9:31,过渡性的总结)，彼得重回叙述的前景之中。彼得用一个简单的起来的命令医治了在吕大(Lydda)的以尼雅(Aeneas)。随后，彼得让约帕(Joppa)的大比大/多加(Tabitha/Dorcas)(9:36-43)起死回生。这些都是传统的犹太教地域内对犹太教信徒所行的医治，但是彼得下面所要做的，正如先前所叙述的说希腊话的犹太人的事工一样，便是将基督教带出犹太教而带给外邦人。在九章1-48节^①彼得在圣灵的引导下给哥尼流(Cornelius)和他全家施洗，哥尼流是一名罗马军官。他是一位敬畏上帝的人(God fearer)，参与犹太教的会堂祷告和接受其道德命令的外邦人。在十章1-18节，彼得以第一人称的报告重复了当他在耶路撒冷在母会面前为他的行为辩护时所发生的一切。(通常，叙述上的重复显明这是尤为重要的。)彼得宣讲布道，圣灵降临到外邦人身上，他便命令他们受洗。返回耶路撒冷之后，彼得需要为他给外邦人施洗作出解释。《使徒行传》十章44-48节将耶路撒冷教会对哥尼流受洗的接纳描述为重要的一步，同时圣灵的浇灌是通过说方言的方式显明的。与《使徒行传》二章中五旬节相媲美，圣灵的浇灌成为外邦人之中的教会的开始。彼得所行的事的激进特色受到了耶路撒冷教会中的“保守派”的挑战：“你竟进入未受割礼之人的家和他们一同吃饭？”(11:2-3)。这种共餐行为(餐桌友谊)(commensality)是一种完全接纳的社交暗示，保守派将彼得的行为视作对犹太教的破坏。彼得的回应是讲述了他所见的异象以及在哥尼流家圣灵的降临。这场争论暂时平息了割礼党(Circumcision Party)——这些犹太基督徒坚持为非犹太悔改者行割礼——同时使得外邦人被接纳到现存的犹太基督教团体中(11:18)。不过，这一问题没有解决；《使徒行传》十五章将会以更加戏剧化的方式重新提及这件事情。

① 这一段经文在《新约》和合本修订本《使徒行传》十章1-48节。——译注

现在,焦点由耶路撒冷的教会转向了安提阿的教会(11:19—26)。叙述者注意到在安提阿门徒第一次被称为“基督徒”。尽管此处作者并未提及,这一标签可能肇始于一个消极的绰号,意为“那些基督——人”(“those Christ-people”)。(这也是一处社会学原则的提醒,个人和群体的身份在社会上是由他者塑造的,在地中海世界尤其如此。)作为同步叙述技巧的一部分,作者重提了在第八章被悬置起来的说希腊话的犹太人的故事。说希腊话的犹太人来到腓尼基(Phoenicia)、塞浦路斯和(在叙利亚的)安提阿,最初只向犹太人讲道,然后逐渐也向外邦人讲道。此处路加似乎在暗示,尽管他先前讲到保罗将福音带给了哥尼流,其实,让外邦人悔改的功效肇始于说希腊话的犹太人。当耶路撒冷的教会听到风声,他们就打发巴拿巴到安提阿去核实这一动态,叙述者对此表示赞成(11:22—23)。扫罗也来到了安提阿(11:24—26)。正在那时,基督
291 教先知亚迦布(Agabus)预言耶路撒冷和犹太遭受大饥荒(11:27—30),并且政坛变更,在公元41年至44年,直接的罗马统治被由迫害基督徒的希律王(Herod Agrippal I)治下的犹太委任王国所取代(12:1—23)。雅各,西庇太的儿子,十二使徒之一,被杀。彼得被囚,上帝再次介入,借着天使释放了他(5:19)。《使徒行传》以希律王的惨死结束了这一不成功的生动的迫害故事,他极度骄傲,出于上帝的命令,他被身体内的虫子咬死(12:23)。这一部分以积极的信息来结尾,外加路加的一处总结(12:24—25):上帝的道日见兴旺,越发广传。巴拿巴和扫罗带着约翰·马可回到安提阿。

从此处开始直到末尾,《使徒行传》的焦点主要集中于保罗。这一部分始于对安提阿的教会的简短描述(13:1—3)。此处,巴拿巴位列在前,扫罗在后;只有在传教过程中,“保罗”这一罗马人的名字才被运用,并一直代替“扫罗”这个名字,保罗与巴拿巴的次序将会调换(如13:13,43)。这一名字的改变象征着他作为外邦人的传教人的新身份;在古代闪族文化中,一个人最重要的是他的名字。在禁食祷告后,教会给巴拿巴和扫罗按手,然后派遣他们去传教,这就是我们今天所言的保罗的第一次旅程,被追溯到公元46年至49年。巴拿巴、扫罗与约翰·马可一同来到塞浦路斯(13:4—12)。这里是巴拿巴的故乡,他们在犹太会堂传道。保罗遇见并击败了犹太假先知和术士巴一耶稣(Bar-Jesus)。他们从塞浦路斯出发,来到位于小亚细亚的彼西底(Pisidia)的安提阿(13:13—50),这可能促使约翰·马可离开他们,回耶路撒冷去了(13:13)。保罗作了一个会堂讲道(13:16—41),我们第一次听到他传道的内容。他引用了《旧约》,总结了上帝在耶稣身上的作为,这与先前彼得的讲道内容相似。这取得了成功,但是随后十三章44—49节表明在下一个安息日他们遭到了“犹太人”的仇恨,因此保罗和巴拿巴把他们的传讲转向了外邦人。在安提阿犹太人的仇恨继续蔓延,保罗和巴拿巴被迫离开彼西底,往以哥念(Iconium)去,但是他们“满心喜乐,又被圣灵充满”(13:52)。在以哥念,他们传道并建立教会,但是他们被迫继续离开,这次去吕高尼(Lycaonian)的路司得(Lystra)和特庇(Derbe)两个城(14:6—21)。在路司得,保罗医治了一个从出生就瘸腿的人。外邦人对这次医治的愚蠢就是向巴拿巴和保罗欢呼,以为他们是希腊神明

宙斯和希米耳以人形降临，显然，使徒们对此拒绝。保罗被石头打并被当作死人抛弃，但是他痊愈了，同巴拿巴往特庇去。两位门徒返回了他们来时所经过的小亚细亚的城市，然后坐船回叙利亚的安提阿(14:21b-28)，选立**长老**(presbyters)作为各个教会的领袖。第一次的旅程以向差派保罗和巴拿巴的安提阿的教会的报告结束：“上帝为外邦人开了信道的门。”(14:26-27)

保罗的所作所为让在耶路撒冷的“割礼党”烦恼，现今他们派人来到安提阿(15:1)再次挑战对未受割礼的外邦人的接纳(回想十一章)。这次，他们不再像先前一样轻易放弃反对的立场。保罗的对手攻击外邦人没有变得跟犹太人一样(也就是指受割礼)就被接纳这一原则。他们之间发生激烈的争执，保罗和巴拿巴不得不上耶路撒冷去为此事辩论(15:2-3)。随后是关于重大会议的报告，耶路撒冷会议(Jerusalem Council)或耶路撒冷大会(15:4-29)，以此决定这一迅猛发展的运动应当跟犹太教保持何种密切的关系。作者提及四方重要的与会人员：割礼倡导者(仅以这一团体的名字来确定身份)、保罗、彼得、耶稣的弟兄雅各。读者应当读出这一说明的言外之意：即使在这里，路加仍强调教会的合一，而尽可能少地谈及这一问题的深层而持久的性质。会议的讨论事宜就是保罗和巴拿巴在传教活动中所做的事情，因而会议的焦点在于保罗。保罗重述了在外邦人所行的事以及向他们宣讲福音的情况，这显然意味着要说明他们如何归信和接受圣灵，但没有受割礼。彼得也从他自己的经验出发，进行辩论：上帝已经将圣灵赐给未受割礼的哥尼流。雅各最终平息了这一争端，论述到先知已经预言外邦人将会归入以色列人的信仰，并且摩西律法允许未受割礼的外邦人住在上帝的子民之中，只是当陌生人住在以色列人之中时，他们要远离《利未记》十七章、十八章所禁戒的明文列举的多样污秽。这些禁戒之事包括吃祭过偶像的或市场上所卖的祭过偶像的东西；吃血；吃被“勒死的”或不合礼仪地被屠杀的牲畜；“淫乱”，发生在婚姻之外的性关系。然后，保罗和巴拿巴回到安提阿(15:30-35)，带来了会议裁决的信函。耶路撒冷会议在圣灵的引导下，在悔改的本质问题上维护了教会的合一：外邦信徒不必成为犹太人，但是应该尊重犹太人的顾忌。

保罗的第二次旅程在争执中开始：他与巴拿巴就马可是否可靠发生争执(15:36-39)，这样他们就不能继续在一起旅行了。当保罗出去进行另一段传教事工时(15:40)，他拣选了另一个重要伙伴西拉(Silas)(15:40)。最初，他走遍了叙利亚和他的本省基利家(Cilicia)。然后，保罗重访路司得和特庇(16:1-5)，在此他为提摩太(Timothy)行割礼，一位基督教信徒，有着身为犹太基督教信徒的母亲和身为外邦人的父亲。保罗经过弗吕家(Phrygia)、加拉太(Galatia)一带，到了特罗亚(Troas)(16:6-10)。在特罗亚，他看到一个马其顿人呼求帮助的异象，于是他渡海去希腊。叙述格式“我们”始于特罗亚，直到来到腓立比(Philippi)。因而，基督教信仰传播到马其顿(希腊北部)，后来传到欧洲。《使徒行传》并没有强调基督教跨越了一个大洲这一事实，可能因为这种地理划分在统一的罗马帝国之中并不重要，但是十六章9-10节确实戏剧性地

293 突出了它的重要性。在腓立比的福传(16:11-40)特写了两位女性的故事,按照路加的典型风格来说则一为正面一为负面:吕底亚(Lydia)的敞开和支持,是基督徒家庭的模范;一个被“巫鬼”附身的年轻女人。城市官长下令把保罗关在监里,但是监狱大门奇迹性的打开表明上帝与保罗向外邦人传教的事工同在,正如先前在《使徒行传》中他与被囚的彼得同在。在罗马律法下一个简短的听讼之后,保罗被无罪释放。当保罗离开腓立比时,叙述格式“我们”就停止了。在帖撒罗尼迦(Thessalonica),保罗遭遇了同样是来自犹太人的反对(17:1-9),正如在耶路撒冷会议之前,他们阻止他在小亚细亚的传教。被迫离开之后,保罗继续前行来到了庇哩亚(Beroea),遇到了更为开明的犹太听众(17:10-14)。然而,一些帖撒罗尼迦的犹太人尾随保罗来到了庇哩亚,挑唆事端,这样他只能继续前行去雅典(17:15-34)。在那里,伊壁鸠鲁和斯多葛两派的哲学家试图使保罗的新“教导”适应于他们的哲学思想(17:18)。保罗对他们的讲道提供了关于基督的信息的文雅的希腊进路,在风格和内容上与《使徒行传》中的其他讲道不同,并且(路加是否暗示原因在此?)收效甚微。保罗呆在哥林多(Corinth)(18:1-18)另有原因:他去投靠来自罗马城的亚居拉(Aquila)和百基拉(Priscilla)。我们可以发现保罗以更宽的同伴圈子来作为他的“同工”,就像在他的书信中所称呼的那样。再次,我们看到了犹太人的仇恨,当地犹太人把保罗带到罗马总督迦流(Gallio)的法庭上,他的存在为保罗年代表提供了一个重要的定位点,即将保罗的传教定位于公元51年至52年。作者对保罗从哥林多返回安提阿的叙述相当简短(18:19-22),其间保罗经过了以弗所、凯撒利亚和耶路撒冷。

现在,保罗开始了所谓的“第三次传教旅程”,他从安提阿出发,经过加拉太和弗吕家(18:23)。当保罗还在旅途中时,我们被告知有一个生在埃及的亚历山大的名叫亚波罗(Apollos)的犹太人,来到了以弗所,他是基督教的另一主要传教人(18:24-28)。在十九章的开头,保罗呆在以弗所时,路加提到了一些信耶稣的人,但是他们只领受施洗约翰的洗礼,对圣灵毫无所知。《使徒行传》的读者满有疑惑:施洗运动在外邦世界中仍然存留吗?一如既往,路加对于这信仰中的潜在分裂交待甚少。保罗在以弗所居住了三年,这对于一个不断前行的人来说是一段相当长的时间。《使徒行传》十九章11-19节饶有趣味地描述了奇迹做工者保罗以及试图借着耶稣的名字来驱逐邪灵的犹太赶鬼人(参见路9:49-50)。在以弗所,“主的道大大兴旺”(19:20;亦参6:7;12:24),这暗示出除了在耶路撒冷和安提阿主的道兴旺之外,现今以弗所成为这一新信仰的另一中心。《使徒行传》十九章21节第一次提示保罗计划经过希腊和耶路撒冷往罗马去,这预见该书如何结尾。随后,银匠爆发骚乱来捍卫以弗所的亚底米/戴安娜(Artemis/Diana)^①(19:23-40),这结束了保罗在以弗所的停留。作者简短地叙述了

① 亚底米/戴安娜:亚底米是希腊神话中的处女守护神、狩猎女神和月亮女神,在罗马神话中被称为戴安娜。——译注

保罗穿越马其顿来到希腊(20:1-3),尤其是哥林多,并在那里住了三个月。然后,他穿过马其顿和腓立比回去(20:3-6)。当保罗穿越腓立比来到特罗亚时,在那里他使一个死人复活,这表明他被耶稣的神圣能力充满(20:7-12),此处作者再次使用了叙述格式“我们”。为了去耶路撒冷过五旬节,保罗匆忙前行,沿着小亚细亚的港口坐船来到米利都(Miletus),绕过了以弗所(20:13-16)。在米利都,他为以弗所教会的众长老作了一篇雄辩但略带悲伤的辞别讲道(20:17-38),这是保罗给那些他将来不能再见的人的最后劝勉(20:25,38)。在这一令人痛苦的背景之中,保罗劝诫那些长老,他们是他留下来给羊群作牧者的,圣灵已经拣选他们作领袖了。将来可能面临的最紧迫的危险在于虚假的教师;有人起来,“说悖谬的话,要引诱门徒跟从他们”(20:30)。在辞别米利都之后,保罗继续重返巴勒斯坦的旅程,于是保罗来到了推罗(Tyre)(21:1-6);此处上演了另一场戏剧性的辞别,然后继续前行去了凯撒利亚(21:7-14)。在说希腊话的犹太人腓利以及他的四个会说预言的女儿的家中,行文再次提到先知亚迦布,他警告保罗将会被囚。

294

当保罗来到耶路撒冷时(21:15-17),在《路加福音》—《使徒行传》(Luke-Acts)^①的故事中,耶稣、司提反和亚腓勒(Alphaeus)的儿子雅各相继葬身在这个地方,决定《使徒行传》后文的转折点出现了。在二十一章18节,叙述格式“我们”结束了,直到六章之后才再次出现。保罗被耶稣的弟兄雅各以及众长老接待(21:18-25),并向他们汇报他在外邦人之中的成就。不甘落后,他们也汇报了自己在犹太人之中的成就。《使徒行传》不能掩饰关于保罗教导的(虚假)谣传在耶路撒冷基督教权威中所引发的消极情绪。让保罗去圣殿参加一项特殊的犹太教礼仪,这本是旨在让他向犹太教——暗含对基督教——表示忠诚的一项善意的计划,但是当他的敌人在犹太教徒中掀起一场骚乱,宣称他因带领外邦人进入圣殿从而污秽了这圣地时,这项原本善意的计划落空了(21:24-30)。保罗仅是在罗马长官及其士兵的干预下才获救(21:31-40);然而,被捕之后,保罗用希腊话抗议,他是罗马公民,应该被赋予说话的权利。他被允许对人群用闪语说话。保罗的辩护讲演(22:1-27)重新叙述了他的悔改及其后果,这与九章1-30节中的初次叙述有所不同。这场讲演带来了冲突:群众反映激烈,但是保罗的罗马公民的身份却为他赢得了罗马长官的保护,要进行一次公平的罗马审判(22:22-29)。第二天,保罗被带到了公会面前(22:30-23:11)。在公会中,保罗机智地激起了撒都该人和法利赛人就复活问题的争端。尽管罗马长官再次在暴力骚乱中营救了保罗,主的异象告知保罗,在罗马他将在自己被保护的事情上作见证。保罗的外甥阻止了犹太人试图杀害保罗的阴谋(23:12-22),他被送往凯撒利亚和罗马官员腓力斯(Felix)手中(23:23-35)。

^① 《路加福音》—《使徒行传》:《圣经》学者把《新约》中《路加福音》和《使徒行传》合在一起称呼,突出其内在的连续性。——译注

保罗在腓力斯面前受审(24:1-27)类似于耶稣在彼拉多面前受审。大祭司和犹太教长老在腓力斯面前提供了一系列的控告(24:5-6),就像议会控告耶稣一样(路23:1-2)。作者提到腓力斯本是认识这道路(way)——基督教运动持久的名称(24:14,22;见9:2;18:25;19:9,23;22:4)。腓力斯指望保罗贿赂,但是保罗不予合作,这样他就在凯撒利亚坐牢两年直到腓力斯任期已满。保罗在非斯都(Festus)面前受审(25:1-12)。非斯都是下一任罗马代理人,统治时间为公元60年至62年,但是保罗拒绝被押往耶路撒冷,并且“向凯撒上诉”,也就是要求在罗马受审。作者突出了与《路加福音》中耶稣受审的对照,因为非斯都把保罗交给希律王亚基帕二世(Agrippa II)听审,正如彼拉多把耶稣交给希律王(路23:7)。在《使徒行传》中第三次叙述了保罗在通往大马士革的路上的悔改(26:9-20)。

《使徒行传》最后一部分叙述保罗为了他的审判奔赴罗马的旅程。文中再次使用格式“我们”来讲述漫长的海上旅程:从叙利亚港口启航,经过塞浦路斯,沿着小亚细亚的南部海港,穿越克里特,到达马耳他(Malta);在那里,由于风暴遭受海难,于是来到西西里,从意大利西部港口出发然后在部丢利(Puteoli)登陆,靠近亚比乌(Neapolis)。这一旅程可能始于公元60年夏末,结束于公元61年,路加以长篇幅叙述了这艘船及其航行,但是在细节处亦充满趣味。保罗在风暴中以及被毒蛇咬伤后的幸存表明上帝对他的幸运看顾,他必将安全抵达罗马。保罗到了之后,从部丢利出发沿着亚壁古道——这是一种预示性的陈述——“就这样,我们来到罗马”(28:14)。这是《使徒行传》中“地理纲要”的终点,在一章8节复活的耶稣预言到:“你们要在耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”基督教教会已经在罗马建立;至此《使徒行传》没有暗示,当它给予每一个其他的教会一种使徒性的根基时,有多么重要。在罗马,保罗会见了当地的犹太教权威,他们有着相当大的犹太教团契。保罗向他们解释了福音之后,他们拒绝福音,这使得保罗沉重地总结到,“你们当知道,上帝这救恩已经传给外邦人;他们会听的”(29)。这使得《使徒行传》叙述中所暗示的神圣计划公开和明确了——犹太人对福音的回应是有限的,运动越来越倾向于外邦人。路加结束时叙述到保罗在遭“软禁”的情形下,在自己所租的房子里住了两年,向所有来见他的人放胆传讲福音(30-31)。最终,保罗是耶稣基督的一个使徒。

历史解读

对《路加福音—使徒行传》的历史研究通常始于冯·恩尼克(W. van Unnik)的话,“《使徒行传》是《新约》学者伟大的暴风中心之一”(恩尼克,1966)。这一洞见时至今日仍与当初同样地真实。几乎历史批判的各个方面——文本、来源、形式和编修——都充满了论争。在此,我们将介绍这些论争的主要因素。

www 到网上链接关于这一导论的精确评述。同时阅读柯斯特教授(Craig Koester)精心建构的关于保罗的真实旅程。

《使徒行传》简介：历史解读摘要

作者：传统观点认为是路加，保罗的医生和同工(西 4:14, 提后 4:11, 门 24)。今日，只有少数人持传统看法，多数人将作者视为在第二代基督徒中的一位悔改的匿名的外邦基督徒，他受到过良好的希腊文学教育。可能是提阿非罗(Theophilus)的文书(1:1-4)。

来源：在十六章 10-17 节、二十章 5 节至二十一章 18 节以及二十七、二十八章中，作者使用了“我们”。少数学者设想了其他来源：在一至五、八至十一以及十二章部分中出现的“耶路撒冷”来源；六章 1 节至八章 4 节、十一章 19-30 节以及十五章中出现的来自安提阿的“说希腊话的犹太人”的来源；或是在九、十三至十四章以及十五章 35 节至二十八章 31 节中出现的“使徒保罗”的来源。

年代：可能是公元 80 年代的某段时间。

听众：外邦基督徒，可能居住于城市；尚不能确定某一具体的城市。

目的：挑战信徒更加委身于信仰，尤其是在它的成长和防御中。

文本批判

297

《使徒行传》抛出了一个特殊的困难，因为被称作亚历山大的(Alexandrian)和西方的(Western)的两组原始手稿群中充满了相互冲突的证据。这一问题在希腊文本中尤为显著，以至于在像《新修订标准版》(NRSV)这样的英文译本中偶尔要运用脚注来提醒。西方文本中有一些额外材料，少则一个词语，多则完整的一节经文；例如十三章 27 节、十五章 29 节、十八章 27 节以及二十八章 31 节。在西方家庭中，《使徒行传》这部书要比亚历山大版的多出近 10%，并且在许多要点上两个版本的本文风格有着显著的差异。多数学者认为西方文本是第二手的，因而多数学术研究是基于简短的亚历山大文本。然而，问题仍然存在：西方文本是否证明了持久的校订过程？它是否或多或少显示了原始的和第二手的解读之间的结合——这一解读必须具体例子具体分析？一个由来已久的解答是《路加福音》的作者要为《使徒行传》的两个版本负责，这解释了为什么会有两个主要文本类型的存在。这种观点在 20 世纪获得了新的动力，因为在 20 世纪随着编修批判的兴起，文本批判家发现，西方文本有时展示了路加的风格和神学主题。然而，多数学者的结论是所谓的西方传统的证明并不包含《使徒行传》的原始文本，因而《使徒行传》的作者并没有写作两个版本。多数研究仍是基于亚历山大的文本类型。

作者

我们在第九章研究《路加福音》时涉及到《路加福音—使徒行传》的介绍性问题。我们认为其结论同样适用于《使徒行传》，尤其是在作者、年代和听众的问题上；很可能是同一位作者给相同的读者写作了这原本连在一起的两部书。在此，我们将深入讨论《使徒行传》中关于作者身份的一个问题，这对于《使徒行传》的解释尤为重要，即三处所谓的“我们”部分。（我们从第四章得出的结论不会改变，但是将会考虑关于作者的证据，尤其是《使徒行传》的作者的证据。）

直到近来，《路加福音》—《使徒行传》是出自保罗同工之手之一的观点仍从《使徒行传》中“我们”部分寻找依据（16:10—17; 20:5—21:18; 27—28）。这是否是因为保罗有一名特殊同伴因而对这些部分细节的了解颇为丰富，抑或“我们”仅是一种文学习俗？关于在海上航行的“我们”这样的例子可见于当代希腊—罗马文学中。然而，近来菲茨迈尔（Joseph Fitzmyer）研究了这些相近的例子，发现了其欠缺，他的结论是它们不能充分解释《使徒行传》中的用法（菲茨迈尔，1998）。例如，倘若这仅是一种文学习俗，为何这一代名词不贯穿于《使徒行传》的所有海上航行之中，而仅在几个部分出现？此外，为何保罗在腓立比登陆后经文中还使用第一人称“我们”（16:10—17）？对“我们”的一个简单化解释是它来自于以第一人称复数所写的自传体日记。描述作者本人与保罗在一起的时刻的日记被《使徒行传》的作者获得。在这一情形下，日记的作者不是《使徒行传》整部书的作者，而是来源之一。然而，那些不能将《使徒行传》所提供的关于保罗的图景与保罗自己的书信中关于他的图景相调和的学者们提出了一个更为复杂的来源理论——获得保罗真正同伴的日记的作者有选择性地利用了这一资料，包括他自己的叙述中在适当的时刻利用以上这些部分。然而，有人论断这一问题（这一问题并没有为目前学界所论断），即有“我们”出现的经文几乎或根本不会改变《使徒行传》作者的匿名性，也不会使我们更为接近真实的作者。叙述中的“我们”有助于使作者聚焦于保罗，而非他自身。

来源

在《路加福音》—《使徒行传》的序言中，作者提到了“在我们中间所成就的”好些事。我们看到《路加福音》的作者使用了一些来源；在《使徒行传》中同一位作者会运用不同的来源吗？

运用历史批判的作者提出了各种写作来源，主要是由于《使徒行传》中蕴含各种各样的群体和地理区域，连同宽广的时间跨度，作者不可能直接知道这些信息，或是知道做这些事情的人。第一个是“耶路撒冷”来源，涵盖了在这个区域发生的事情，这记录于一至五章、八至十一章以及十二章的部分之中。第二个是可能来自安提阿的“说希腊话的犹太人”来源，出现于第六章1节至第八章4节、十一章19—30节以及十五章。最

后一个是“使徒保罗”的来源,涵盖在九、十三至十四章以及十五章 35 节至二十八章 31 节中的部分,《使徒行传》最后一部分。我们已经在这一“使徒保罗”的来源中考虑过“我们”来源的可能性。尽管学界在《使徒行传》的作者使用来源这一问题上达成了一般的一致,但就它们包含哪些措辞的问题尚未达成一致。我们可以肯定地说,尽管学界在《路加福音》运用《马可福音》和 Q 底本上达成广泛的共识,在《路加福音》运用成文的 L 底本上达成较小的共识,但是在《使徒行传》的来源上却没有这些共识。

目的

《使徒行传》中最为显著的主题——对暗含作者的强调——是把福音传播到世界,教会的“传教”。地理纲要,对传教活动的突出强调,腓利、彼得、保罗这些传教者以及传教演讲都指向了这一突出主题:按照上帝的计划、复活的基督的命令和圣灵的授权,福音将会传到地极。

在这一宽泛主题之中或之外,还有其他主题被提出。布鲁斯(F. F. Bruce),追随卡德伯里(H. J. Cadbury),认为《使徒行传》旨在面对日渐兴起的控告来捍卫基督教。²⁹⁹这一控告是基督教从政治上要颠覆罗马。它通过显示保罗在面对敌对他的控告时总是无罪的来说明这一点(布鲁斯,1954)。奥尼尔(J. C. O'Neil)认为《使徒行传》本身就有传教目的,向教外人介绍福音,旨在鼓励他们成为基督徒。康策尔曼(Hans Conzelmann)认为《使徒行传》通过构建一种强调教会作为持续的时间的中间(middle of time)的救恩历史神学(theology of salvation history),来处理关于基督复临(Parousia, 末日时耶稣在荣耀中归来)的推延问题。以色列时代是第一时期,耶稣时代是第二时期,教会时代是第三时期,即最后时期。康策尔曼没有否认路加呈现出了时间的终末,但是路加认为教会是无限期延伸的,因而也就缓和了《马可福音》和保罗对于启示的强调(康策尔曼,1960)。马多克斯(R. Maddox)认为《使徒行传》的写作是为了在原初的、但现今日渐缩小的犹太人基督教教会面前捍卫以外邦基督徒为主的教会的合法性(马多克斯,1982)。在这些提议中,到目前为止,康策尔曼的观点最具影响力,可能因为它看起来对《使徒行传》中路加神学的解释性最强。

www 查找一篇专门讨论历史问题的论文,《使徒行传》中作为历史学家的路加。

对《使徒行传》的新的解读方法可能尚没有成为如历史研究那样的风暴中心,但是它是一个充满活力的中心。这部书因着人们对《路加福音》的关注而被关注,并且它是《新约》中关于教会历史的唯一一部作品,近来人们产生了运用各种新方法来解读《使徒行传》的兴趣。在此,我们将选取一些范例。

《使徒行传》简介：新方法摘要

叙事学：《路加福音》是一篇聚焦于耶稣的精彩历史叙述，但是《使徒行传》最初聚焦于以彼得为首的十二使徒，然后是彼得自身，最后是保罗。如同《路加福音》，作者常规性地叙述了旅程的动机。《使徒行传》运用演讲来打断自身的叙述，一些演讲激起了阴谋，另一些提供了主题性的神学细节。

社会科学：《使徒行传》受到了来自于文化人类学和社会说明(social description)的适当的研究：其作者的文化世界，早期基督教作为一种乌托邦运动的性质，这种乌托邦运动莫基于亲属关系和荣耀观念，这种荣耀观念涉及到保罗的社会定位以及他所访问或居住的城市。

女性主义：《使徒行传》继续对女性在教会和社会中更为广泛的角色基本持开放态度，但是似乎并没有《路加福音》那么开放。较为谨慎的女性主义者可能认为《使徒行传》流露了作者的真面目。

跨文化：《使徒行传》可能比其他任何一部《新约》作品都跨越了更多的文化界限。当福音进入世界时，来自于其他宗教、民族、文化、种族和国籍的人们参与到福音之中，并且成为基督教运动的一个组成部分。这一文化界限的跨越经历了巨大的困难，但是并没有损害教会的合一。虽然多数跨文化批判家对《使徒行传》的故事持赞赏态度，但是仍有人挑剔《使徒行传》在核心问题上的跨文化程度不够。

300

叙事学解读

《使徒行传》是一篇历史叙述，是《新约》中我们所拥有的唯一一篇关于早期基督教历史的作品。正如《路加福音》的作者是讲述耶稣的故事的高超的叙事者，《使徒行传》的讲述也是精妙绝伦。首先，它与《路加福音》有着显著的联系点。《路加福音》聚焦于耶稣，但是《使徒行传》最初聚焦于以彼得为首的十二使徒，然后是彼得自己，最后是保罗。《路加福音》讲述了耶稣前往耶路撒冷的旅程，在那里他死而复活；《使徒行传》讲述了教会前往“地极”罗马的旅程。其次，《使徒行传》运用演讲来打断自身的叙述，一些演讲激起了阴谋，另一些提供了主题性的神学视角。这些演讲构成了情节中的间歇。第三，《使徒行传》中有些部分娴熟地以第一人称复数的形式来写作。这一技巧不时让读者产生疑惑，因为叙述从第三人称（“他/她/他们”）跳到了第一人称复数“我们”，但是在故事继续时它又能激起新鲜的趣味。最后，在讲述保罗的旅程，尤其是他的海上航行时，《使徒行传》触及到了古希腊的传奇小说。诚如波弗(Pervo)所言(波弗, 1987),《使徒行传》可能不是为了娱乐而写作，但是它显然具有娱乐性。

叙事学解读运用之一：与犹太教权威的冲突(3—4)

在对《使徒行传》中最早与犹太教权威冲突的这一解读中,库尔茨(William Kurz)描述了教会与权威的斗争:谁将会领导犹太民族?随着《使徒行传》故事的推进,教会逐渐丧失了这一斗争,但是在它初次露面时,其结果仍是一个开放的问题。^①

(《新约》中的)段落划分不是原初的,而是在后世的手稿中添加上去的。《新约》中的段落划分没有比《使徒行传》三、四章之间的划分更具误导性了。叙述者表明“彼得和约翰正向众人说话的时候”(徒4:1)祭司们、守殿官,和撒都该人就打断了他们,这样,第三章的情节尚未中断,就进入了第四章。出于全知,叙述者解释了这些人对付彼得和约翰的内心情感和理由:他们“很烦恼,因为使徒们教导众人,传扬在耶稣的事上证明有死人复活”(4:2)。叙述者将彼得和约翰被关押的场景,与许多人听到彼得的讲演就信了以及信徒团契增长了五千人这些情节并列在一起(4:3—4)。

因而,他为犹太教权威与使徒在谁将教导“(上帝的)子民”问题上的冲突与竞争搭建舞台,二者的争竞贯穿了《使徒行传》四至五章的大部分。他显明了在会堂中犹太教权威与使徒之间的一系列冲突和抓捕。与在耶稣受难和死亡期间门徒不能有力地支持耶稣,尤其是彼得甚至在一名仆人面前都要拒绝耶稣之间形成鲜明的对比,彼得和使徒多次战胜撒都该人的挑战和威胁,甚至逃离监狱,在圣殿中继续他们对“子民”的教导,表现出对无力的犹太教权威的蔑视。

实际上,叙述者显明了使徒们将会审判以色列的十二支派,正如耶稣在最后的晚餐上所预言的(路22:30)。尽管这一预言的主要含义是指上帝之国最终的降临,动词审判(judge)在《圣经》中还可以指称以色列当时的权威,正如《旧约》中的士师。当使徒们在圣殿中教导上帝的子民,而犹太教权威却无力阻止他们时,叙述者描述出了对上帝子民的权威从撒都该人手中转移到了十二使徒手中。

问题:

1. 探寻《使徒行传》中犹太教与基督教相互冲突的方式如何影响保罗的活动。
2. 保罗在《使徒行传》二十八章28节的最后论述如何巩固上文中关于犹太教—基督教冲突的这一解读?

叙事学解读运用之二：《使徒行传》的结尾(28:16—31)

任何一部文学作品的结尾,正如在文学上作者“最后的话”,都具有一种特殊的力量。《使徒行传》这部作品的结尾相当有趣,玛格丽特(Daniel Marguerat)按照叙述学悬念(narrative suspension)的方法(即,故意生硬地结束一篇作品,就好像前面已经有

^① William S. Kurz,《解读〈路加福音〉—〈使徒行传〉:〈圣经〉叙述中的动态学》(*Reading Luke-Acts: Dynamics of Bible Narrative*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1993),第80—81页。

了合适的、预期的结尾)对其效果作出解释。^①

302

日渐明朗的是,《使徒行传》结尾的谜团不在于释经者的无能(今日不能理解它)。希腊—罗马文化中的一个显著的修辞学程序“叙述学悬置”,允许《使徒行传》的作者使用沉默和正反面情感并存的方式来编辑他这部不朽作品的结尾。这一令人惊讶的叙述学悬念使得作者施加于自身的神学挑战变得具体:为了分配给基督教一片新的区域,即保罗传教中所赢得的罗马帝国,但是与此同时还要将基督教带回它的犹太教之根上。这一意图符合保罗传统的教导(27—28),并确保他目前传教工作的不朽。

对于路加而言,保罗最后与犹太教的辩论既不意味着对以色列的诅咒,也不意味着它的拒绝是无足轻重的。当使徒抵达罗马时,救恩历史进入了新的篇章,这标志着对全体犹太人民悔改的希望破灭。但这一描述是自发地显示其矛盾的心态的,这是出自于一种拒绝决定将来的教会^②与会堂之关系的神学。同样的开放处理表现出了保罗向罗马传福音的最后场景(28:30—31)。这一理想传教人的描述指向的是男性和女性,是路加或那些与他亲近的人,通过他们对传教活动的参与,使得外邦人关于使徒的记忆得以长存。以这种方式,他们与“直到地极”,作复活的那一位的见证联系起来(1:8)。这一概要提供了预期,并且当读者读完这部作品时,有待将之在他或她的生命中重写。

问题:

依你之见,《使徒行传》的原始读者将会如何重写其结尾?

叙事学解读个人操作

1. 阅读《使徒行传》二章 43—47 节,四章 32 节至五章 11 节,关于最早的耶路撒冷团契中信徒凡物公用的经文。从叙事学的视角而言,凡物公用中将会具体发生什么事,如何运作? 读者必须填补何种“空白”? 为何路加认为早期团契以这种实践方式的合一是如此的重要,而在后文叙述中却不再提及这一激进的公用?
2. 阅读并分析耶稣离开尘世的两处经文(路 24:44—53 和徒 1:1—11)。它们的相同和不同之处何在,如何在《路加福音》—《使徒行传》的全景叙述中对此作出解释?

^① Daniel Marguerat, 《〈使徒行传〉沉默结束之谜(28:16—31)》(“The Enigma of the Silent Closing of Acts [28:16—31]”, David P. Moessner 编,《耶稣与以色列的遗产》[*Jesus and the Heritage of Israel*], Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999), 第 304 页。

^② 基督教教会。——译注

社会科学解读

当学者对《使徒行传》与《新约》中其他作品的关系进行研究时，他们倾向从严格的历史学或历史修辞学的框架出发。因为《使徒行传》是《新约》中唯一一部“历史”文献，历史问题占据了广泛和主要的讨论空间。但是社会科学解读引发了对《使徒行传》进行文化人类学和社会说明的适当研究。路加的文化世界为何？早期教会如何汇聚荣
303
耀远离羞辱，尤其是它在罗马帝国中传讲一个被罗马以羞辱的方式钉死的奠基人？依据荣耀的角度考虑，将会赋予保罗的社会定位或他访问、居住的城市以何种价值？这种社会和文化的问
题需要历史学家对他们传统的询问与汇编方法作出补充。新的问题有必要运用新的探究方法，此处所运用的材料越发受到传统学术探究的关注。

《使徒行传》是社会科学批判工作的宝藏。书中的各种团体、不同的社会环境、铺展开来的冲突为研究基督教教会诞生和传播的人提供了丰富的资源。另一方面，我们将在解读中看到，《使徒行传》的主题性或地理性的焦点由于其局限性和潜在的失真将会受到社会科学批判者的攻击。总而言之，摆在来自于少数民族和争取独立的殖民地文化读者面前的是关于《使徒行传》的广阔田地。

社会科学解读运用：个人和群体的意识形态(8:26-40)

此处，罗宾斯(Vernon Robbins)，一位重要的《新约》社会修辞学释经者，对于马丁(Clarice Martin)关于衣索匹亚^①的太监的论文作出赞赏性评价。^②

马丁的研究，开始于先前关于《使徒行传》中衣索匹亚的太监这一故事的内在结构的研究。这个故事中，衣索匹亚的太监从耶路撒冷返回，坐在回程的车上，在腓利向他解释《圣经》经文之后归信基督教。马丁所引用的先前的研究按照主题学的方式进行。一些人注意到了在这则归信故事(8.29,39)以及宽广的《路加福音》—《使徒行传》(路4:18;24:44;徒1:8;4:8-10;7:55;10:11-12;13:4-10;16:6-7)叙述中的传道和福音主义(evangelism)中的圣灵的作用。有些人论述了在这则故事中腓利对耶稣死而复活的“见证”，见证的主题贯穿于《路加福音》—《使徒行传》(路1:1-4;24:49;徒1:21-22;4:33;10:39-41;22:14-15)。还有

① 衣索匹亚(Ethiopian):通译埃塞俄比亚,此处选择跟《新约》和合本修订本的译文一致。——译注

② Vernon K. Robbins,《早期基督教话语的织锦:修辞学、社会学和意识形态》(*The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*, London: Routledge),第216-220页。评论马丁的“管家的旅行以及对为了解放的解释的挑战”(A Chamberlain's Journey and the Challenge of Interpretation for Liberation," *Semeia* 47 [1989]:105-135; reprinted in Norman K. Gottwald and Richard A. Horsley, eds., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993)。

一些人论述了故事结尾时衣索匹亚人的“喜乐”(8:39),以及与此相关的《路加福音》—《使徒行传》中关于“喜乐”的主题(路 1:44;2:10;15:4—7;19:6,37;14:41;徒 2:47;8:8;11:18;16:33)……

304

依照《使徒行传》中的故事,既然这位太监已经上耶路撒冷去礼拜,现在坐在回家的马车上(8:27—28),这则故事便使得在耶路撒冷的圣殿中的“社会现实”成为了“万民祷告的殿”,正如《以赛亚书》五十六章 4 节、7—8 节所预言的,因为太监刚在圣殿中礼拜完,现在回来。但太监不单是太监;他还是衣索匹亚人。在《诗篇》六十八章 31 节说到衣索匹亚人将要“向上帝举手”。这一社会现实也在该故事中实现。马丁并没有言明《诗篇》在《路加福音》和《使徒行传》的活动中被实现了,他把这则故事的交织延伸到《圣经》文化具体的太监事宜之外。他的兴趣在于超出了太监身份之外的这一方面。他是衣索匹亚人,这对于《圣经》的美国黑人释经者而言格外重要。这则故事的作用在于它不仅接纳了太监,还将衣索匹亚人接纳到对耶路撒冷圣殿的礼拜之中……

马丁重回《路加福音》和《使徒行传》,来展示应许和实现这一意识形态的深层结构。《路加福音》提到“人人”都要看见上帝的救恩(路 3:6),并且要向“万邦”传悔改、使罪得赦的道(路 24:47)，“从东从西，从南从北”，将有人来和亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席(路 13:29)。《使徒行传》从开头就宣告其中的传教要直到“地极”(1:8)。马丁从《路加福音》和《使徒行传》中的意识形态的深层图景，转移到了关于“地极”的地中海文化意识形态，运用荷马(Homer)^①、希罗多德(Herodotus)^②和斯特拉博(Strabo)的记录^③，推论出衣索匹亚位于“大海”的边缘，是世界的最南极。因而，她的结论是衣索匹亚太监的身份意义显著，因为在该文化背景中，这一受洗的衣索匹亚人正在返回他位于地极的家……

马丁……论述到这两卷书选择的是以罗马作为地中海世界中心的文化意识形态。这种意识形态的结果就是罗马势力范围之外的黑人种族被《新约》作者进行了边缘化的处理，这种社会—政治现实冲淡了《新约》中种族包容和普世化的远见。

问题：

马丁的解读如何将社会科学、修辞学、意识形态以及解放主义的解读结合起来？

www 搜索另一篇运用社会科学解读关于《使徒行传》中有特色的城市的光荣问题。

① 荷马：古希腊盲诗人，著有《伊利亚特》、《奥德赛》，两部作品合称《荷马史诗》。——译注
 ② 希罗多德：希腊史学家，公元前 484—公元前 425 年，著有《伯罗奔尼撒战争》。——译注
 ③ 斯特拉博：希腊地理学家，公元前 63 或 64 年—公元 24 年，著有《地理学》。——译注

社会科学解读个人操作

1. 《使徒行传》四至六章中多少有些激进的凡物公用的社会含义为何？
2. 《使徒行传》二十八章 1—6 节如何运用幽默来取笑外邦人的迷信？犹太教对待多神论的态度如何促成了基督教的态度？这一教内人嘲笑教外人，或光荣—羞辱范式的典型性如何？

女性主义解读

305

在《使徒行传》中，《路加福音》的作者在完成其意图时，对女性都是显著提及，但作用有限；这与他的福音书不同，福音书中女性是显著提及，作用突出。作者围绕彼得尤其是保罗的传教来架构《使徒行传》，因为他们使得从犹太人到外邦人的福音运动具体化，这是作者主题的一个组成部分。所有其他的男性或女性教师和领袖的传教，尤其是女性传教者，可能因为这一强调而被抹杀。因而，《使徒行传》并不包含教会领导层的代表性图景。此处，路加可能希望展示一个能够赢得罗马帝国青睐并远离猜忌的基督教图景——可能是第二位的写作意图，这一意图进一步削弱了女性在《使徒行传》中的作用。在罗马帝国中，女性是二等公民；公共领导层全部被男性垄断。《路加福音》的作者使得他在《使徒行传》中对女性的处理能够符合罗马的模式。

《路加福音》的作者把女性包括进《使徒行传》中作为整体的教会的故事之中(3:14)。他也持续关注女性对新生教会的参与。我们读到女性祷告(1:14, 12:12, 16:13), 预言(2:17, 21:9), 悔改和受洗(5:14, 8:12), 进行传教活动(18:2, 26), 并且因信仰而受逼迫(8:3, 9:2, 22:4)。《使徒行传》叙述了五个故事来对突出的个别女性进行特写：五章 1—11 节中的撒非喇；九章 36—43 节中的大比大/多加；十二章 12—17 节中的罗大；十六章 11—40 节中的吕底亚，以及十八章 1—4 节、18—28 节中的百基拉。这些故事使得对女性的一般指称与具体摹状相平衡，从而让《使徒行传》的读者得以瞥见早期教会中女性的生活情形。

女性主义解读运用之一：《使徒行传》中的女性角色和阶层

这是对《使徒行传》所呈现出的早期教会中女性的领导角色的同情而带批判性的女性主义解读。^①

① Gale R. O'Day, “使徒行传”(“Acts,” in Carol Newsome and Sharon H. Ringe, 《女性圣经评论》[*Women's Bible Commentary*], Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992), 第 401 页。Used by permission of Westminster John Knox Press.

《使徒行传》中对女性最为正面的描述——那些路加将其作为女性读者典范的形象，都是一些富裕的女性和从使徒、门徒那里学习的女性。富裕的女性，其作用是作为发展中的基督教团契的赞助人，显然对于早期基督教的成功起着举足轻重的作用。教会依赖于女性尤其是寡妇在经济上的慷慨解囊。路加明确让团契关注这些女性。除了罗大（一位富裕的女性的使女）和马利亚（耶稣的母亲）之外，《路加福音》所提到的所有女性都是富裕的。甚至百基拉和亚居拉也有经济来源来赞助一所家庭教会。《使徒行传》中的无名女性是那些没有经济手段的女性。

306

因而，路加关于教会中的女性的图景与希腊—罗马世界的风俗相符。女性可以被教导，并且可以为教会提供经济支持。出于神学和护教方面的考虑，路加希望把基督教接纳为世界历史中的一个要素以及成为参与罗马帝国的一个机构，由此他忽视了教会中的女性领导角色。事实上，这意味着对那些女性中的许多人的缄默……

路加削弱女性作用有两重原因。首先，如前所述，《使徒行传》是保罗的故事，他是福音朝向世界舞台的具体化。所有人物与保罗相比都是次要的。第二，在路加看来，对于《使徒行传》中的女性图景更有意义的是，规矩和得体。路加意义上的得体，就是对早期教会中的女性的描述不能令罗马帝国的男性感到尴尬或威胁。毕竟，男性占据着公共领导角色，而非女性。得体的重要性还明显见于礼貌之中，这是《使徒行传》中保罗与罗马政府关系的典型特色。路加首先是“绅士中的绅士”，而后才是《使徒行传》的作者。

问题：

1. 你同意欧迪(O'Day)所解释的路加削弱女性作用的两个原因吗？你的理由何在？
2. 《路加福音》—《使徒行传》的作者在《使徒行传》中有什么方法可以使他像在《路加福音》中那样令人鼓舞地对待女性吗？

女性主义解读运用之二：五旬节的女性(2)

在这一解读中，多塞特(Rosemary M. Dowsett)说明了五旬节那一天，圣灵在教会中降临时女性的在场和角色。^①

当有人设想了最坏的情形——门徒在早晨九点钟就喝醉了(2:15)——彼得，在圣灵的活泼生命的激励下，勇敢地抓住机会，解释了这些重大事件的真正意义。

^① 选自“IVP 女性圣经评论”(The IVP Women' Bible Commentary, edited by Catherine Clark Kroeger and Mary J. Evans. © 2002 by InterVarsity Christian Fellowship/USA. Used by permission of InterVarsity Press, P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515. www. IVPpress.com)。

他引用了约珥的预言(珥 2:28—32),说到,“这正是先知约珥所说的!”约珥曾经预言女人和男人、少年和老人、为奴的和自主的都将会经历到上帝的灵的压倒一切的浇灌;所有人都将说预言,看见梦的异象;没人会因为性别、年龄或文化地位而被排除在外。在天上和地下都会有神迹。这一切将是“主那大而光荣的日子”的前奏(2:20),那时,“凡求告主名的都必得救”。(2:21)。

这种女性与男性平等的显著包容尤其具启发性。预言主要不是对将来的预告,而是作为上帝的喉舌。预言是一种教导性的事奉,其中先知宣告了上帝的话语。女性,与男性平等,为了从事先知性的教导,在这一王国的新阶段被圣灵装备。至少此处没有迹象表明这一事奉必须由女性来做,也不是必须由男性来做。 307

问题:

1. 比较这两篇“女性《圣经》注释”的基本的女性主义进路。在对女性角色的描述中,它们解读《使徒行传》的方法相同吗?
2. 不仅是女性,还有少年和为奴的,他们都平等地与男性一起领受圣灵,这意味着什么?

女性主义解读个人操作

1. 研究亚拿尼亚和撒非喇的故事(5:1—11)。这如何呈现了早期教会中关于平等的一种更为严酷的图景?
2. 比较《路加福音》和《使徒行传》对待女性的态度。两者的相同之处何在?如何解释其不同之处?

跨文化解读

在所有的《新约》文献中,《使徒行传》跨越了最多的文化界限。当福音进入世界时,来自于其他宗教、民族、文化、种族和国籍的人们参与到福音之中,并且成为基督教运动的一个组成部分。这一文化界限的跨越经历了巨大的困难;《使徒行传》自身表现了跨越文化主义所作的斗争,尤其是横亘在犹太人与外邦人之间的宗教—民族界限。虽然多数跨文化批判家对《使徒行传》的故事持赞赏态度,但是仍有人挑剔《使徒行传》在核心问题上不够“跨文化”。尽管如此,那些“于边缘处”解读《使徒行传》的人仍有着文化解放的广阔资源。

www 到链接上搜索关于保罗在《使徒行传》十七章中的演讲与中国“道”(Dao, “way”)的观念之比较的跨文化研究解读。

跨文化解读运用：质疑《使徒行传》中的“传教旅行模式”

普遍持有的观点是，《使徒行传》明确并有意呈现了保罗三次旅程的“传教旅行模式”。在此，一位重要的印度《新约》跨文化解释家挑战这一观点，认为这是现代殖民主义的产物。^①

308

对《使徒行传》中的文本证据的重新解读引发了对于已被接受的观点的严重挑战，这种观点认为作者为保罗构思了以安提阿或耶路撒冷作为始点或者终点的三次旅行计划。在三次旅行中，只有始于安提阿的第一次旅行，有一些传教旅行的伪装……

那么，为何在殖民时期，（西方学者）将传教旅行模式置于《使徒行传》之上呢？可能的答案是释经者受到当时重大领土变更的影响，并且将这些事件放入使徒的时代背景下……在《使徒行传》中通过保罗的旅行所讲述的教会扩张，是有选择性和部分性的。它只证明了教会在西方的扩展，完全忽视了教会的东扩……

令多数人吃惊的是当他们了解到在公元1世纪时期，在整个中亚的版图上有着巨大且分布广泛的基督教团契。甚至像阿富汗，今天提及时感觉是与福音信息绝缘的土地，但是，在穆罕默德出生前或是克利须那(Krishna)神话流传之前，却曾是基督教活动的中心……

除了支持教会西扩之外，《使徒行传》中传教—旅行模式的强迫接受还另有解释学意义。它强化了这一观点，即亚洲和非洲的教会是作为礼物的福音的接受者，接受了仁慈的西方对野蛮人的启蒙。它极大地忽视了在现代传教之前，基督教在世界的这些地方的在场。

问题：

如何评价作者的主张，他认为《使徒行传》并没有提出三次传教旅行，这一结构是现代西方解读强加上去的吗？

跨文化解读个人操作

1. 选取《使徒行传》中福音跨越文化界限的一段经文。它涉及哪些群体和事项？带来了何种冲击，以及如何解决？从你自己的视角来审视这段经文，然后从另一文化群体的视角来审视这段经文。
2. 分析教会内部的第一场基于差异的冲突，《使徒行传》六章中希伯来人和说希腊话的犹太人之间的冲突。它如何产生，依你之见，解决得如何？

① R. S. Sugirtharajah, “对圣经解释中的共谋和构造的后殖民说明”(“A Postcolonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation,” in R. S. Sugirtharajah, ed., 《后殖民圣经》[*The Postcolonial Bible*]. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1998), 第91页。Reprinted by permission of the Continuum International Publishing Group.

关键词和概念

耶稣升天·割礼党·地理纲要·敬畏上帝的人·希伯来人·说希腊话的犹太人·耶路撒冷大会·时间的中间·长老·救恩历史·列国志·道

学习、讨论和写作

309

1. 支持或是反对这一主张：“在今天的《新约》正典编排中，《使徒行传》应当立即置于《路加福音》之后。”
2. 一些研究者认为《路加福音》是关于耶稣的故事，《使徒行传》是关于圣灵的故事。评价这一观点。
3. 想象你是一名基督徒，生活于公元100年，在罗马帝国之外。倘若你打算写一部“行传”来讲述你自己以及你的国家中教会的故事，其基本形式如何？
4. 为何彼得和保罗的讲演如此相似，而司提反在《使徒行传》七章中的讲演却跟他们不同？
5. 《使徒行传》的作者是如何强调基督教是一个世界性的和传教性的宗教的？
6. 总结保罗在罗马帝国的城市中建立教会的典型方法？
7. 在《使徒行传》中，早期耶路撒冷的教会如何实践耶稣关于财富和贫穷的教导？依你之见，为何在《使徒行传》的开头对此大加强调，而在后文中却鲜有提及？
8. 对《使徒行传》十五章耶路撒冷会议上所发生的事情给出你自己的理解。在早期教会中为何这一会议长期以来都相当重要？
9. 尽管作者意在描述早期教会的合一，其中日渐突出的差异却贯穿了始终。简短地总结《使徒行传》中基督教里这些不同的运动有哪些。

进阶阅读

Fitzmyer, Joseph A., 《使徒行传》(*The Acts of the Apostles*. Garden City, NY: Doubleday, 1998)。

近来关于《使徒行传》最为优秀的注释之一。

Gaventa, Beverly., 〈朝向“使徒行传”的神学〉(“Towards a Theology of Acts,” *Interpretation* 42 [1988]: 146—157)。对其主题作出了精彩而简洁的处理。

Jervel, Jakob., 《〈使徒行传〉的神学》(*The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。对其主题作出了准确而充满刺激的介绍。

Klauck, Hans-Josef., 《早期基督教中的术士和异教：〈使徒行传〉中的世界》(*Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles*. Minneapolis: FORTRESS, 2003)。针对罗马—希腊化世界的宗教背景和习俗对《使徒行传》作出的精彩解读。

Lüdemann, Gerd., 《据〈使徒行传〉传统所记载的早期基督教》(*Early Christianity according to the Traditions of Acts*. Minneapolis: Fortress, 1989)。对《使徒行传》中的历史和神学的重要的修正主义解读。

Marshall, I. Howard, and David Peterson, eds., 《见证福音：〈使徒行传〉中的神学》(*Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998)。包含关于《使徒行传》中的神学的各种论文。

- Pervo, Richard I.,《欣喜的益处》(*Profit with Delight*. Philadelphia: Fortress, 1987)。从《使徒行传》的“娱乐价值”来论证它在很大程度上是一部小说。
- Powell, Mark A.,《他们就〈使徒行传〉说什么?》(*What Are They Saying about Acts?* New York: Paulist Press, 1991)。对近来《使徒行传》的研究成果所作的精彩而简短的介绍。
- Soards, Marion L.,《〈使徒行传〉中的演讲:它们的内容、背景和关注点》(*The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns*. Philadelphia: Westminster John Knox, 1994)。对《使徒行传》中的演讲的清晰而准确的解读。
- Vielhauer, Philip,“论〈使徒行传〉中的‘保罗主义’”(“On the ‘Paulinism’ of Acts”, in Leander Keck and J. Louis Martyn, ed.,《〈路加福音〉—〈使徒行传〉的研究》[*Studies in Luke-Acts*], Philadelphia: Fortress, 1980)。一篇有启发性的、发人深思的论文。

第四部分 保罗和保罗传统

保罗是继耶稣以后对基督教的发展最有贡献的人。他起初是个迫害教会的顽固分子,在戏剧性地目睹了基督升天后,他成了教会里众所周知的最伟大的传教人。将近 20 年,保罗在东地中海沿岸旅行,传讲耶稣的福音,建立(以今天的标准而论)小型的但很有战略部署的教会。他写给这些教会的书信成为《新约》的重要组成部分。

在这一章,我们将简短地介绍保罗和保罗书信,为理解十二至十六章提供一个基本框架。首先,我们考察《新约》中帮助我们认识保罗的原始资料。其次,我们探讨作为书信作者的保罗,并简单地讨论保罗书信的格式。第三,“寻找历史上的保罗”。这一部分将回顾他的生平,其中包括保罗年表。第四,简短地考察保罗的主要教导,随后谈论研究保罗的“新视角”。最后,我们探讨保罗的著作传统,尤其是考察在保罗死后一些匿名人士写的《新约》书信仍署保罗的名的原因。

保罗研究资料

《新约》读者通过真实的保罗书信、署名为保罗的有争议的保罗书信以及《使徒行传》来认识保罗。公元 2 世纪的文献,比如《保罗行传》(*Acts of Paul*)、《保罗与特格拉行传》(*Acts of Paul and Thecla*)在大多数研究《新约》的学者看来,对历史地理解保罗并无显著意义。在这三类资料中,真正的保罗书信最有意义,因为它们是第一手的原始资料。署名为保罗的有争议的书信偶尔也可以提供一些关于历史上的保罗的信息以及在他死后五、六十年内人们对他的看法。

www 链接公元 2 世纪的关于保罗的著作。

- 313 保罗书信中的一些材料很难和《使徒行传》相调和。在两者相冲突的地方,学者通常更倾向于保罗对事件的直接描述。《使徒行传》的作者似乎并不知道保罗与教会的通信、保罗对自己使徒身份的坚决维护和独具特色的教导。《使徒行传》对保罗关于福音的核心,即人非因遵守律法得救,而是因信基督得救这一点的论述也很少。《使徒行传》的作者路加主要是关注他自己的神学的或历史的目的,并把保罗安置在他的目的图景下。《使徒行传》提供了保罗书信中并没有提及的一些生平细节:他出生在大数;罗马公民;原名扫罗;受教育于一位重要的法利赛拉比迦玛列(Rabbi Gamaliel)门下;以制作帐篷为生。《使徒行传》中的这些信息基本上与保罗书信中的描述相吻合。此

处,由于《使徒行传》的可靠性值得怀疑,加之保罗自叙信息的单薄,以至于学者们无法完整地重建保罗的生平。我们不知道他何时出生,他的家庭如何获得了罗马公民的身份,婚否,旅程的精确路线,何时何地写下那些书信,殉道时间以及当时的具体情形。然而,《新约》中的保罗书信清楚地向我们展示了保罗的个性、宣教工作以及宗教思想。我们虽没有关于保罗生平的完整画面,但我们所有的却已足够清晰。

www 链接一篇目前关于保罗的网络资源的优秀综述。

作为书信作者的保罗

耶稣没有写下任何文字,相反,保罗却著作等身。《新约》中有不低于 13 篇书信署名为保罗,将近占了《新约》总篇幅的三分之一。许多学者认为只有 7 篇是保罗的原作,但其他作品愿意归于他名下,这表明保罗受到何等的尊重。他引起了后世基督教作者的强烈想象,他们以托其名写作和在他的教会里延续其教导的方式向他礼赞。《新约》正典中,署名为保罗的 13 篇书信基本上按照篇幅来排序。其中,写给教会的书信,比如《罗马书》,列在前面。写给个人的书信(实际上有更广泛的听众),诸如《腓利门书》、《提摩太书》和《提多书》,列在后面。写给教会的书信按照长度排序,同样写给个人的书信也按照长度来排序。出于这样的编排,因此这些书信之间并不存在任何主题上的、生平上的或地理上的顺序。

保罗可能是把书信口述给抄写员或秘书,有时也称作书记(*amanuensis*),这种人书写得快而工整。在古罗马,大部分人出于此目的而雇佣抄写员,但这里可能是保罗的同工担任这一角色。直接提到抄写员的只有《罗马书》十六章 21—22 节,此处我们发现了“德丢”(Tertius)这个名字。在他处,口述或创作的人(保罗)亲笔写信,在最后的问安时也未提到抄写员(加 6:11;西 4:18;门 19;帖后 3:17;同见于彼前 5:12)。

314

可以断定,保罗的一个同工亲自为他送信,因为当时罗马帝国还没有公共邮政系统。这个同工可能还负责监督这封信在全体会众前被大声朗读,可能就是在下一次的礼拜仪式上。他或她要能够回答问题并关心书信,这便是对书信最初的解释和应用。有时书信被拷贝下来与其他教会分享,成为“传阅书信”(circular letters)。因此,几乎所有的收信方与保罗书信间最初且主要的接触都来自于一种团体的和听觉上的经验。此外,他们是作为整体来经验保罗书信,关于这点,《新约》书信的现代读者须谨记。

保罗书信格式

既然是通过保罗的书信来认识他,且他的书信是以标准的书面样式来写的,我们就需介绍书信格式的轮廓。这一讨论同时适用于真实的保罗书信和有争议的保罗书信。

在我们研究《新约》书信的结构时，必须谨记希腊—罗马书信的内部结构。虽然保罗书信有所变通，但它们也跟当时世俗的信件一样，由如下几部分有序地构成。

序言

如同今天的书信，保罗书信也有一个简短的序言。它通常有四项条目，按如下顺序排列。

- 写信人：书信作者保罗把自己的名字放在最前面。因为古代书信没有信封，作者的名字通常不写在卷好的信件的外面，那么把名字写在最前面便是比较明智的做法。有时，这一部分也会列上其他人的名字（比如，帖前 1:1，“保罗、西拉和提摩太”），但是在写作该信时他们是否发挥了重大作用就不得而知了。

- 听众：然后，保罗指出书信预期的收信人，就是“写信给”的那些人，（比如，帖前 1:1：“写信给帖撒罗尼迦教会”）。因为保罗愿意他所有的书信都在预期的收信人面前被大声朗读，所以他们确实是他的听众，并且他们的朗读是一项口头表演活动。

- 问安：保罗简短地问候他的听众。在多数《新约》书信中，包括全部保罗书信中，我们可以发现“愿恩惠平安归给你们”（帖前 1:1）这样的惯用语句。通过这一问安，作者祝福他的听众。与通常在希腊罗马信件中的习惯表达“问安”（如同我们在《雅各书》一章 1 节发现的）相比，保罗的问安更为完整和富有宗教色彩。书信开头的这一祝福通常被称作“致敬”（salutation）。

- 感恩：问安之后的特色是为读者感谢上帝。此处因多数保罗书信中的头几个词“我感谢”而得名，有时还包括为预期的读者祷告。感恩部分篇幅短小。有时保罗会隐秘地埋下伏笔，这暗示着在书信主体中将要处理的一些棘手问题。在世俗书信中，这一部分还会有一个简短的健康祝福或者简短的祷告。

书信主体

序言之后，作者会讨论书信的主要问题。当然，这是书信最长的一部分，有时少于一页（《腓利门书》），有时会多达好几页（《罗马书》、《哥林多前书》）。此处的形式有赖于保罗的写作方式，但通常会包含如下两个主要部分，有时，它们按照这种顺序排列，有时会混合：

- 关于宗教思想、辩论和问题的教导。这一教导旨在指示和鼓励听众。有时是回答听众写给保罗的一些问题，更多的是谈论保罗以其他方式所关注的一些问题，比如通过访问会众或是从同工那里得到的消息。

- 训词（Parenesis），或要求听众过悦纳上帝的生活的道德劝勉。此处通常以直接的请求开始，比如“我恳求/劝/忠告/请求你们”。主要的训词都会铺展开来，讨论各种主题，比如性道德、信徒间的互爱、对外部世界的道德责任等。此部分结束时，保罗会罗列一些简短的，甚至是不连贯的诫命。

结语

在保罗书信和当时的世俗书信中,结语部分是最为简短的一处。无论是在内部结构还是在内容方面,此处与其他几部分相比都更为灵活多变,但它通常也包含如下几个方面:

- 结语回应和强调主体的核心问题。有时这一回应很明显(加6;帖前5),有时则不太明显。

- 作者致以他自己的问候。保罗让秘书写信,但为了与收信人有一种更为个人和亲密的联系,保罗会在结尾处亲笔书写。这就像今天我们在电脑打印的信件的最后面亲笔写上一个短笺,从而看起来更个人化。

- 如果可行的话,作者会传达一些读者和他都认识的人的问候。

- 在保罗书信的结尾处,人们会发现一个(来自上帝的对听众的)祝福祈祷(benediction)。世俗信件中,我们只是发现简短的“祝你好运”。

提高你的阅读技巧: 识别信件的部分

1. 此处有一封公元二、三世纪的私人信件(《奥克西伦科纸抄本》[Oxyrhynchus Papyri CXVII])。识别它的主要部分:

开如斯向他的弟兄狄奥尼修斯,问安。我劝你把档案中的星象图准备好,这样可便于卖掉奴隶的孩子,和卖掉附近的葡萄园中的葡萄酒。请在我回来之前把钱保管好。我让凯勒阿斯公民的朋友戴奥根尼给你送去一些上好的瓜种和我的图章封印起来的两匹布,其中一匹送给你的孩子。问候你的姐妹和希瑞拉。罗多彼和埃森奴斯向你问安。祝你好运。

2. 接下来,指出保罗最为简短的书信《腓利门书》的各个部分。

316

寻找历史上的保罗

作为一个有着新信仰的传教人,保罗从未忘记过他的犹太身份。尽管他致力于将信仰耶稣的外族人从遵守律法中解放出来,但保罗始终强调犹太教与我们所谓的“基督教”(保罗从未使用过这一词汇,它可能会给他带来困扰)之间的连续性。对保罗而言,新的宗教运动通过耶稣的事工启示出来,但它成形并在很大程度上受限于《希伯来圣经》。这一新的宗教运动带有第二圣殿时期犹太教(Second Temple Judaism)的最佳特征。纵观保罗书信,他精心挑选出《希伯来圣经》中的经文来引用,从而使自己的信息更为强有力。尽管保罗强烈地认为遵守摩西五经对于信仰耶稣的外族人来说并非必不可少,但《希伯来圣经》传统对他仍具有教导上的权威。

保罗在书信中反复强调他是犹太人的后裔。他把自己描述为以色列民族便雅悯支派中受割礼的犹太人(腓 3:5-6)。他宣称在遵守“(他)祖宗的传统”上自己比他犹太教同辈的人更激进(加 1:15-16)。作为一名法利赛人,他完全遵守律法。“就律法上的义来说”——遵守妥拉诫命——保罗认为自己是“无可指摘”的(腓 3:6)。此外,归信后,保罗仍视自己为犹太拉比,宣称耶稣不仅是犹太人的弥赛亚,也是外族人的弥赛亚。

317 保罗的一生可分为截然不同的两个阶段。在第一阶段,他是个虔敬的法利赛人,热切地迫害最初的基督徒,甚至迫害他们到死。保罗很少提到这些,可能是因为他对此怀有深深的歉意(“我原是使徒中最小的,因为我曾经迫害过上帝的教会”[林前 15:9])。我们所知道的这一时期的少量信息来自《使徒行传》(徒 8-9),因此在使用这些信息时就应当适当谨慎。在第二阶段,他是一位基督教的传道人,成功地在西地中海沿岸的主要外族城市中建立新的教会,并且他可能是第一位在欧洲大陆上建立教会的人。促使保罗从迫害基督徒到决然地倡导基督教这一转变的事件完全是“耶稣基督的启示”(加 1:12)。《使徒行传》把这一启示描述为保罗在去大马士革的路上看见了复活的耶稣的异象,这让保罗“归信”,蒙召作使徒。(当代学者更倾向于将这一事件看作一次“呼召”)。“那位把我从母腹里分别出来、又施恩呼召我的上帝,乐意把他儿子启示在我心里,让我在外邦人中传扬他”(加 1:15-16)。按传统年代学来计,这一事件大约发生在公元 34 年。《使徒行传》的作者为了强调这一事件的重要性,把它完整地讲述了 3 遍(徒 9,22,26),这种重复在叙述中非常罕见。保罗虽然间接简略地提到了这次经历,但这次经历对他意义非凡。保罗把它称作是上帝的恩召(加 1:15),信仰中的一次“未到产期的出生”,和对复活的耶稣的显现的见证(林前 15:8-9)。

经过几年的准备,保罗重新思考了他的生活和信仰,然后,他开始了自己的宣教旅程。按照传统纪年方法,这在保罗年代表上大约发生在公元 40 年。保罗付出很大的精力来坚持他持久的旅程,并遭受了许多肉体上的苦难(他在《哥林多后书》十一章 24-27 节列举了这些受苦经历)。保罗带了一根——尽管有些神秘——“加在身上的刺”,这有时会拦阻他(林后 12:7)。他肉体的力量只会被心灵和情感的力量所超越。保罗的书信表明他是一个极具智慧的人,可以组织出错综复杂而又令人信服的论据。他又是一个情感剧烈的人,向读者传达并带领他们分享他的喜乐(《腓立比书》)和伤悲(《哥林多后书》)。他向他的听众表达出深沉的喜爱和文雅的机智(帖前 1-3;林前 13;腓 1:3-9;2:1-4;4:2-3)。保罗非常谨慎地运用这些情感,劝说读者像他一样思想,按他所说的行事。另一方面,当教会接受到他的消极情绪时,那便是一种毁灭性的经历。在一封信中,他称呼自己的人是“无知”而又“迷惑”的(加 3:1)。在这同一封信中,他恨不得那些劝他的外邦基督徒行割礼的人把他们自己阉割了,他的对手很可能就在那里听这封信(加 5:12)。另一封信中,当他面对别人指责他言语粗鲁、骄傲自夸、讽刺挖苦和易发怒时,他的反驳丝丝入扣,令读者信服(林后 10-13)。甚至在他的不同书信之间,保罗可以快速地变换感情基调。在他给罗马的一个非他所建立的教会写信时,保罗的语气恭敬而又情感克制。一些现代读者更加重视情感克制的表达,

可能会负面地看待“从不隐藏自己感情”的保罗。我们要记住在地中海文化中,包括古代犹太文化中,丰富和充分的情感表达才是当时的典范。

表 11.1

保罗年代表

318

传统纪年	事 件	修正纪年
34—36	去大马士革的路上,归信基督/蒙召作使徒,叙利亚。	30—34
36—39	游历“阿拉伯”(拿巴提亚, Nabatea), 返回大马士革, 讲道。	31—33
39	去耶路撒冷见彼得和雅各。	33/37
40—44	(第一次)传教旅程, 在叙利亚和基利家向外邦人讲道; 返回安提阿。	37 后
49	耶路撒冷“会议”, 接受外族人不行割礼加入教会。	47/51
50—52	(第二次)传教旅程, 从安提阿出发, 经过小亚细亚南, 到古亚细亚、马其顿、雅典和哥林多(见《帖撒罗尼迦前书》); 返回耶路撒冷和安提阿。	48/55
54—58	(第三次)传教旅程, 从安提阿出发, 经过北加拉太, 到以弗所。保罗在以弗所呆了三年, 很可能有段时间入狱(见《加拉太书》?《腓立比书》?《腓利门书》?《哥林多前书》)。	第二次旅程模糊 (48/55)
	保罗返回马其顿和哥林多(见《哥林多后书》?《加拉太书》)。	(54 后)
58—61	在耶路撒冷被捕; 在凯撒利亚入狱两年(见《腓立比书》?)。最后在武装监管下经过长期的海上旅行去了罗马。	52—55 或 56—58
61—63	在罗马受监管两年(见《腓立比书》?《腓利门书》?)	61—61
64 夏季后	罗马大火(Great Fire)后, 在尼禄迫害下死于罗马。	64

保罗年代表

在保罗生平信息的研究中,年代表是最为困难的研究之一,即如何依次排序和确定年代。对保罗年代表的基本把握,不仅有助于历史研究,也有助于大略地把握他的思想发展。几个世纪以来,人们依据《使徒行传》的描述来确定保罗年代表,为了与其相吻合便会有一些彼此矛盾的地方。直到近二三十年,一些《新约》学者才依据无争议的保罗书信来确定年代表。表格 11.1 采用了这两种方法,根据布朗(Raymond Brown)所作的年代表而改编(布朗,1997,428),大部分年代是近乎精确的。

《新约》中提到的三个历史人物或事件有助于确定保罗生命中的主要时段,为年代表提供了一些外部框架。第一个人物是在《哥林多后书》十一章 32—33 节中出现的亚哩达王四世(King Aretas IV),他是巴勒斯坦东南部拿巴提亚的阿拉伯王国的统治

319

者。保罗说亚哩达王的执法官迫使他从罗马在叙利亚的行省大马士革逃走。因为亚哩达王的统治是在公元 9 至 39 年,我们可推断出保罗的这次宣教事工发生在 30 年间。第二处出现在《使徒行传》十三章 11 节,保罗访问哥林多时,迦流作罗马驻希腊的总督。迦流作希腊总督是在公元 51 至 53 年。在保罗被带到迦流面前审判时,他已在哥林多呆了近 18 个月,那么他到达哥林多的时间很可能就是在公元 50 年。第三,《使徒行传》告诉我们革老丢(Claudius)皇帝下令犹太人离开罗马,于是传教的犹太基督徒夫妻居拉(Aquila)和百基拉(Priscilla)便从罗马来到哥林多并遇到保罗(徒 18:1-2)。因为驱逐令是在公元 49 年下达的,这为保罗在公元 50 年到达哥林多提供了证据。当我们综合考虑外部和内部证据时,便能相对地确定保罗生平的主要时段。

www 链接简明扼要的保罗年代表。

保罗的主要教导概述

保罗的思想和表达方式很复杂,这使得今天的学者很难在这位使徒的观点上达成一致。保罗书信也给他教会的人带来挑战,晚期的一位《新约》作者明确写到,“信中有些难明白的”(彼后 3:16)。保罗确信耶稣向他启示,授予“他的福音”的根基,这意味着他的教导建立在强烈的个人经验基础上。此外,相对于他宣教一教牧的任务而言,神学论题的陈述是第二位的,因而书信便不能代表保罗信仰的完整或系统的综述。这些书信是应时作品(Occasional Writings),写于一种特殊的场合和情境之中。严格说来,保罗书信并非系统、综合意义上的神学,从中我们也不能完全提取出任何一种神学。此外,读者还会发现保罗思想在不同书信之间有所发展变化。然而,研究无争议的保罗书信,有助于把握他关于基督、圣灵和信徒生活的基本信条。

保罗的犹太神学传统对他的“基督教”信仰至关重要。只有一位上帝,他是宇宙的创造者,他的子民的救赎者,他引领人类历史直到最终。这位上帝拣选以色列作他的选民,并将通过以色列祝福世界上的所有民族。从法利赛人一方来说(尤其是《希伯来圣经》中的启示部分和其他犹太作品),保罗还看到将来的迹象。尽管罪恶很强大,上帝终将战胜它。上帝会派来弥赛亚,一位应许中的救赎者;上帝将建立他的统治,根据人们的行为进行审判,并给予义人永生。

321 耶稣基督的核心地位

保罗信仰的核心是他强烈宣称上帝通过耶稣基督拯救世界。耶稣不仅是犹太人的弥赛亚,也是所有人的救主基督。实际上,保罗经常说的是“主耶稣基督”。保罗书信很少关注耶稣在世上的事工或教导(提到这些的地方少于 10 次),他关注的是耶稣的死亡、复活、天国的统治和基督再来。因此,保罗的基督论便有一个过去、现在和将

来的视角。虽然保罗很可能知道耶稣降世之前本是圣子,但他并没有展开这一叙述,或将其作为思想的重要组成部分(腓 2:6—11)。保罗的基督论过去的视角集中在耶稣的死亡和复活上。现在的视角强调天国里的基督的两个主要角色:上帝借着主统治万有(腓 2:11;罗 10:9;林前 15:24—28),因着基督圣灵住在信徒里面(罗 8)。所有无争议的保罗书信,从《帖撒罗尼迦前书》到《罗马书》都可看出,将来的视角强烈地倾向于末世时耶稣在荣耀中来临,通过基督的工作,使“上帝在万有之上”(林前 15:28)。人们因信心进入基督得救的生命,这一信心从上帝而来,圣灵住在他们中间。

保罗固定不变地称耶稣基督是“主”这一称呼意蕴丰富。在《希伯来圣经》背景下,它表明耶稣基督就是以以色列的上帝。但保罗把“主”这一称号用在作为上帝的儿子的耶稣身上,说明在某种程度上耶稣从属于上帝(林前 11:3;15:28)。在希腊—罗马背景下,这对大多数保罗的读者来说非常重要,“主”是对诸神的敬称。它用在奥古斯都和其他皇帝身上,尤其在他们死后被神化时。在日常社交中,它也可被用来表示对任何一位上流社会人士的尊敬。当保罗称呼耶稣为“主”时,他遵循了早期教会传统,并且,他特别是在表示耶稣胜过死亡和罪恶的意义上使用这一名号。保罗将基督与世人的代表亚当进行对比。在《希伯来圣经》中的《创世记》中,亚当是上帝创造的第一人,是全人类的代表。耶稣到来之前,人活在亚当的朽坏的形象之下,是罪和死亡的牺牲品(罗 5:12—21)。尽管外族人和犹太人都有善良的品性和卓越的成就,但他们的生活依旧为罪恶扭曲,并归于毁灭。与此相反,信徒“在基督里面”,借着他的能力与他同活。他们属于基督,因着圣灵,基督的生命便成为他们的生命。在末世时,他们也将分享基督荣耀的永生(林前 15:21—24,45—49)。

基督作为从罪恶、死亡权势中施行拯救的救主

保罗认为所有人,无论外族人还是犹太人,都陷在罪的统治之下,与上帝相隔绝(罗 1—3,7)。他认为罪不仅是个人、社会的恶行,而且是抵挡人类的一股宇宙化的力量。罪³²²的后果便是死,这是人类自亚当以来的一种境遇(罗 5:12—21)。基督对父的忠贞和十字架上的死是献已作祭,承担罪的刑罚,释放那些相信他的人。他的死让人得生命,使他们从罪和死亡的权势中得自由,使他们从妥拉诫命对罪人的诅咒中得释放(加 3—5,罗 3—7)。对于保罗来说,“基督里的自由”意味着脱离罪与罚的“现今这罪恶的世代”(present evil age),包括妥拉诫命中的惩罚,带领信徒进入有着上帝的完满生命的“将来的世代”(加 1:3—4)。从罪中得自由带来的便是可靠的、创造性的爱的自由。耶稣献已作祭式的死亡、复活和现今的统治彻底改变了人与上帝的关系,为世界带来信仰、生命和希望。基督是摧毁且胜过罪恶、死亡权势的确定而唯一的道路。基督使人与上帝和好,是唯一的救主,其他超自然物,诸如天使或星际幽灵,都不能拯救人类。

基督作为终末论的中心

我们可在终末论框架下看待基督的救赎。公元1世纪,许多人相信犹太启示观

(apocalyptic), 保罗也把人类历史看成截然不同的两个世代。现今这罪恶的世代已被新的世代(new age/age to come)所取代, 新造的人以完满的生命为特征。保罗相信上帝不久就会完全实现这新的世代(加 1:3-4; 林前 15:20-28; 林后 5:17)。他不经常使用“上帝的国/统治”这种措辞, 但是他的新的世代的思想和耶稣的这一核心教导相一致。旧的世代背离上帝、不信实、死亡, 伏在摩西律法的压制之下。与此相反, 新的世代是顺服、信实、永生和灵里自由的生命。因为弥赛亚已经到来、死亡且在死中复活, 保罗认为将来世代的主要部分已在当下实现, 并在耶稣再来时完全实现。当下这两个世代在基督里面相交。这种相交的观点使得保罗与当时其他的犹太教、基督教的启示观有所区别。因此, 保罗书信中有特别的道德督促, 他认为当下标志着新旧两个世代之间的重大转变。这种启示神学见于下表:

表 11.2

保罗启示神学

这邪恶的世代	将来的世代
罪	顺服
肉体	圣灵
死亡	永生
律法	恩典
奴隶	自由
亚当里的生命	基督里的生命

323

保罗相信弥赛亚的出现拉开了末世的帷幕, 这渗透到他对道德生活的教导中。在某种程度上, 末世临近的期盼塑造了他关于结婚、离婚、奴隶、单身和人的一般行为的教导。在存留的最古老的书信中, 保罗宣称他盼望见证基督复临, 耶稣基督在荣耀中复归: “我们这活着还存留到主降临的人……必和他们一同被提到云里, 在空中与主相遇。”(帖前 4:15-17)。在《哥林多前书》中, 保罗想要活到末世的盼望同样确定, 他忠告人们, “我们的世代不会太久了”(林前 7:29)^①。他还写到, “我们不是都要死, 而是都要改变……因号筒要吹响, 死人要复活成为不朽坏的, 我们也要改变”(林前 15:51-52)。这种殷切的盼望时常导致一种**暂行伦理**(interim ethic), 是对那些相信末世即将来临的基督徒的道德教导, 但它未必适用于末世没有临近的情形。比如, 在《哥林多前书》中, 他劝勉基督徒不要结婚或再婚, 因为末世临近了。在《帖撒罗尼迦前书》中, 他告诫教会要时常忙碌, 不要浪费时间, 也是因为末世临近。

www 链接史蒂文斯(Judith Stevens)博士的精彩短论《保罗与新造的人》(“Paul and New Creation”)。

^① 圣经新约和合本修订版林前 7:29: 弟兄们, 我是说: 时候不多了。——译注

与基督联合

保罗的福音和教会生活关注的不仅是耶稣作为救赎者过去做了什么,现在做什么和将来在末世要做什么的问题;而是当下由基督建立、圣灵持守的信徒与上帝之间的属灵联系。这在保罗思想中至关重要,可见于他的全部书信中。通常保罗书信都是写给那些“在耶稣基督里的”人或教会的(林前 1:2;腓 1:1;帖前 1:1 等)。他们是“受洗归入基督”且“披戴基督”的人(加 3:26—28)。受洗时,他们也“与基督同死”(罗 6:1—14)。保罗将自己的使徒权柄和独特地向外邦人传福音的合法性建立在他活生生地经历了复活的耶稣的启示的基础上(加 1:11—12,15—17;林前 15:8—9)。这一经历让他知道耶稣基督是普世的和个人的主,这两者相互关联。他是灵界的主,因为耶稣对保罗的启示来自天国。他是信徒个体生命的主,因为天国的耶稣对保罗这一个体说话,结束他的叛逆,并呼召他作使徒。基督是上帝的儿子,将带着势不可当的力量来更新这个世界;同时,他又通过圣灵与他在世上的团契和个体的信徒联结在一起。

保罗的神秘主义与未见的属灵人物联合,是他思想的重要组成部分。他的信仰与当时其他希望与上帝有真实联系的宗教体系,尤其是神秘主义宗教相似。然而,这也与他的犹太教终末论的思想有关,终末论奠基于历史上的耶稣死而复活。保罗反复提及他的属灵体验,这无疑在使徒生涯中激励了他,但保罗的事工和神学并非依赖于此。324 比如,保罗告诉哥林多信徒,他与天上的上帝交谈,说方言比他们都多,但这只是在私下说,因为方言并不像普通言语那样能从信心上造就人(林前 14:1—19)。又如,保罗说他曾“被提到第三层天上去”,在那里“听到人不可说的言语”;他不传这些话,而只传赴死的耶稣的苦弱(林后 12:14—19)。为防止自己因这些启示自大,上帝让他长期承受“身体上的剧痛”,让他知道使徒的能力来自上帝,而不是人自身(林后 12:7—8)。

信徒在基督的身体——教会——里合一

从书信中可知,保罗是一位个性极强的人,他将自己的生命和思想聚焦在另外一个个体,即耶稣基督身上。然而,我们不能由此而推论出保罗认为基督教基本是个体的信仰。确切说,在犹太教传统和地中海世界的社会风气影响下,保罗认为人的生活首先和主要地是一种社会、群体的生活。比如,他以“作为基督身体”的教会这一比喻来表达与基督联合,信仰团体是基督尘世形象的表达。保罗宣称全部信徒是基督的“身体”,基督是“头”(林前 10:16—18;12:12—30;罗 12)。教会在基督里联合,向世界彻底地彰显基督。保罗经常强调在整个身体中,每个信徒都是肢体,用他或她个人的天赋与职责来祝福教会。个性是被承认和鼓励的,但仅是作为被天国的“头”基督所引领的整个尘世身体的一部分。换言之,我们在保罗书信中发现的是个性,而非个人主义。

因信称义(Justification by Faith)

人类因不义的行为与上帝为敌,他们如何在这位圣洁、公义的上帝面前“称义”(末世到来时作为上帝的子民被接纳和拯救)?毫无疑问,保罗在去大马士革的路上归信/蒙召时想到这一问题。保罗经历到上帝的怜悯,耶稣突如其来地向他启示,尽管他杀害那些信靠耶稣的人。这次经历让保罗确信基督已在上帝面前使他“称义”或“使他成为公义的”。这一确据是他向外邦人传福音的基础:保罗相信如果上帝能拯救他,上帝便能拯救任何人。因信称义的教导——相信耶稣便可以使人脱离罪,(回首看来)遵从摩西律法并不能达到这一点——使得保罗的思想与多数的犹太教思想大不相同。犹太教的特征就是认为遵守律法是进入并维护与上帝的关系的本质。因信称义的教导对保罗事工至关重要,也使得他与公元1世纪时的犹太教基督徒观点迥异。对于他们来说,接受耶稣作以色列的弥赛亚(基督)就是像耶稣一样遵守犹太律法。有些犹太教基督徒访问了保罗的教会,劝说这些外邦信徒受割礼,至少尽一些重大的妥拉义务。保罗在《加拉太书》、《哥林多后书》及《腓立比书》中猛烈地反驳他们。对于遵守律法的犹太人来说,律法为维持人与上帝的正当关系提供了一种有效途径。妥拉诫命清晰明了,明确地让人遵守,圣约使犹太子民能以一种积极、喜乐的方式去守上帝的律法。

保罗与耶稣相遇,这给了他一种新视角。尽管保罗声称自己完全遵守上帝的律法(腓 3:6),在经历到复活的耶稣以后,他知道摩西之约不再是上帝使人归回的途径。基督为人归属上帝创立另一途径:通过他的死亡献祭,耶稣为全人类的罪接受律法的惩罚,从而终结了凭律法通往上帝的道路。通过信靠基督,上帝借着圣灵作工,信徒与耶稣的献己作祭相联合(他们“与基督同死”),归入上帝的家,承受永生。上帝的恩典(人所不配的来自上帝的怜悯和爱)把救赎带给犹太人,也带给外邦人。这些帮助我们理解保罗坚持外邦人同被归入救赎之中,他终其一生努力把外邦人带入犹太人的基业。

[www](#) 链接最近路德宗和天主教发布的关于称义的联合声明,这一声明广泛涉及保罗神学及其在当今基督教会中的意义。

保罗新观

保罗因信称义的思想涉及当代《新约》研究的一个重大问题。1977年,桑德斯(E. P. Sanders)发表的《保罗与巴勒斯坦犹太教》(*Paul and Palestinian Judaism*)一书是诠释保罗神学的转折点。桑德斯严厉批判了一代又一代的基督徒把犹太教描述为“靠行为称义”(works righteousness)的宗教。这一描述主要根源于16世纪新教改革者马丁·路德对保罗的错误的模仿。路德把自己在信仰上的个人战斗等同于保罗在公元1世纪中期时的斗争。路德认为他们都面临着一种“靠行为称义”的宗教,即因忠实

的行为而得救，一个表现在中世纪晚期的天主教中，另一个表现在犹太教中。路德的称义观影响至今，在新教教徒和福音派基督徒中仍占主流。尽管桑德斯之前有人提出相类似的观点，但从未带来像这次一样的巨大转折。大屠杀之后的整整 30 年，热门似乎都在重新思考基督教《圣经》解释中对犹太教的描述。现在，我们有了邓恩 (James D. G. Dunn) 发明的术语“保罗研究新视角”(new perspective on Paul)。

近年来，在新视角的研究进程中出现了形形色色的观点，其中英国《新约》学者邓恩的较为温和的观点得到了广泛认可 (邓恩, 1999)。邓恩良有裨益地将新视角的不同之处解释为关注“持守”(staying in) 作上帝的子民的问题，而不是最初“成为”(getting in) 上帝的子民。虽然众说纷纭，我们仍可列举出新视角的一些共同特征。

- 新视角强调保罗与犹太教之间的延续性，把他当作第二圣殿时期犹太教的继承者，而非“改信”另一完全不同的宗教。正如人们今日所说，保罗在更大的意义上是“犹太教徒”而非“基督徒”。
- 新视角强调保罗书信 (包括写给罗马的书信) 的应时性。这些信件解释了外族归信者应被接纳到信仰团契中，与犹太教背景的信徒一样共享这一团契。
- 新视角关注对早期基督教团契的社会学研究。救赎的基督教教导被视作是一种“归属”(belonging)，而非“成为”。
- 保罗书信的主要对象是外邦基督徒。当保罗谈到犹太教的问题，尤其是妥拉诫命时，他心中关切的是外邦基督徒的问题，并尽力维护他们。带有反犹色彩的辩论主要针对的是犹太教一基督教传教士，他们想把原本不是针对外邦人的习俗，强加给他们。因此，保罗对外邦教会中遵守律法的攻击仍属于犹太教的内部争论，而非对另一完全不同的宗教的攻击。
- 以色列的失败不能全然归诸于人类的罪性，尽管这一点无可厚非。其错误之处尤其在于以色列的道德骄傲和排他性，拒绝承认上帝对外邦人的恩典是对亚伯拉罕的应许之约的成就。

www 链接网上对保罗新观的介绍。

保罗传统

此处对保罗的分析基于他的 7 篇一般被接受的作品：《罗马书》、《哥林多前书》、《哥林多后书》、《加拉太书》、《腓立比书》、《帖撒罗尼迦前书》、《腓利门书》。这些书信被《新约》学者一般接受 (generally accepted) 为真实的保罗书信，所以又被称作**无争议的保罗书信** (undisputed Pauline Letters)。另外 6 篇署名为保罗的书信被称作有争议的保罗书信 (disputed Pauline Letters)，大部分学者不承认它们的真实性，或对其抱有争议。此处要提醒两件事情：第一，一些前沿学者推断**教牧书信** (Pastorals)、《歌罗西

书》、《帖撒罗尼迦后书》为真正的保罗作品。大多数《新约》学者在使用“有争议”和“无争议”这两个术语时，并非暗示这些书信是经过多数学者的表决的。这些标签仅是简短地表达学者们就这一问题的态度。

尽管保罗没有写作这些书信，但在许多含有保罗神学思想的章节中仍可看出他的影响。把这些章节与其他材料结合起来，便可发现它们与当时书写书信时代的教会中的环境相吻合。后保罗书信(Deutero-Pauline Letters)包括《歌罗西书》、《以弗所书》、《帖撒罗尼迦后书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》，其中，后三部书信又被称作教牧书信(Pastoral Epistles)，谈论如何领导教会的问题。(拉丁文 pastor 的意思是“牧养”，是《圣经》中关于领袖的惯用象征。)随后几章我们会讨论这些书信的真实作者，在此我们简要介绍多数学者认为这些后世作品追随保罗传统的原因。

《歌罗西书》和《以弗所书》

《歌罗西书》和《以弗所书》的写作风格与无争议的保罗书信的写作风格迥然不同。多数学者认为这种不同在于保罗晚年入狱后，采用了一种礼拜和赞美的风格，或者让书记在表达他的大意时措辞更加自由。在《歌罗西书》中，尤其是在《以弗所书》中，作者多用长句，并且句型复杂。比如，《以弗所书》一章3—14节在希腊文中只是一个句子，英译为避免晦涩便把它分成几个短句。在无争议的保罗书信中，他的风格是对话式的，因而句子更为简短和生动活泼。

就内容而言，《歌罗西书》和《以弗所书》中的关键词并没有出现在真正的保罗书信中，却在后世的《新约》书信和教父作品中频繁出现。比如，《以弗所书》中出现的“上帝的国民”(弗2:11)，“上帝的形象”(弗4:24)，“放荡乱性”(弗5:18)。此外，《以弗所书》作者使用的术语与无争议的保罗书信中的术语不同，比如，《以弗所书》作者使用“天上各处”(heavenly place, 弗1:3, 20; 2:6; 3:10; 6:12)一词，保罗基本上使用“天上”(heaven, 罗1:18; 加1:18; 腓3:20)一词。再者，家庭守则(弗5:21—6:9, 加3:18—4:1)也未曾在无争议的保罗书信中出现过。

《歌罗西书》中的以下几点是质疑其作者身份的主要理由：

- 关心保罗身份的权威性，这超出了保罗对其使徒身份的正当辩护(西1:24—25)。
- 强调知识、智慧和正确的教导(西1:9—10)。
- 缺少保罗神学的核心思想，诸如圣灵、律法和因信称义。
- 主张信徒已与基督一同复活，保罗曾在《哥林多前书》十五章2, 13节否认这一点。我们在《以弗所书》中发现的与无争议的保罗书信的主要不同之处在于：
- 缺少对即将来临的末世的期盼。
- 家庭守则比《歌罗西书》中的守则(西5:22—33)更具社交保守性，与无争议的保罗书信中的社会伦理相比，也更为保守。

- 抬高使徒的地位(弗 2:20;3:5)。
- 信徒不仅分享基督的死亡、复活,甚至还分享了基督升天(弗 2:5—6)。
- 《以弗所书》的作者显然将《歌罗西书》作为资源加以利用。相反,即使谈到同一个主题,保罗书信也总是新颖的。

《帖撒罗尼迦后书》

与《歌罗西书》和《以弗所书》相似,《帖撒罗尼迦后书》在风格和内容上也与真实的保罗书信有所不同。如果我们把《帖撒罗尼迦后书》与确实是保罗所写的《帖撒罗尼迦前书》相比,其不同之处则非常明显:

- 与以前写给该教会的书信相比,《帖撒罗尼迦后书》是非个人性的。它既没有谈到保罗与帖撒罗尼迦基督徒的关系,也没有提及他过去和将来的旅程。
- 《帖撒罗尼迦前书》谈到了基督审判时,基督徒的得救(帖前 1:10,4:17—18),《帖撒罗尼迦后书》则关注于对不信之人的惩罚(帖后 1:6—9;2:8—12)。
- 《帖撒罗尼迦后书》中将近有三分之一的部分是由《帖撒罗尼迦前书》中的词句构成。如前文所说,保罗不会重复使用他以前的作品。
- 真实的保罗书信中所使用的词语在《帖撒罗尼迦后书》中有着不同的意思。比如,《帖撒罗尼迦前书》三章 8 节中的“站立得稳”意指“在主里”站立得稳;但在《帖撒罗尼迦后书》中“站立得稳”意指持守住口传的或信上所写的信仰。

教牧书信

教牧书信(《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》)可能写于公元 90 至 110 年间。它们有历史研究的价值,揭示出典型的初期教会的组织方式,这一组织虽有变动,但也延续至今。书信中表明了与盛行于公元 2 世纪的灵知主义的斗争。教牧书信在关键的地方与无争议的保罗书信有所不同:

- 强调善行的价值(提前 2:10;5:10;6:8;提后 2:21;多 2:14)。称义是信心和行为的共同结果(多 3:5—6)。
- “救主”既被用来指称上帝,也指称基督(提前 1:1;2:3;4:10;多 1:3;2:10;3:4)。
- 教牧书信缺少或忽视保罗神学中的核心思想。比如,“在基督里”这一术语就从未出现过,“住在我们里面的圣灵”也仅出现了两次(提后 1:14;多 3:5)。
- 就词语、风格而言,教牧书信中有 360 个新词从未在保罗书信中出现过,要比任何一篇被一般接受的书信中的独特词汇所占的比例都要高。

基于以上理由,今天的多数《新约》学者不把教牧书信视作真实的保罗书信。

托名问题

《帖撒罗尼迦后书》的作者告诫读者,当他们收到托保罗的名的书信时不要太过激动,这说明当时托名为使徒所作的文件已开始流行(帖后 2:1-3)。一些现代读者认为那些无名的基督徒假托保罗的名字,从道德上是不可接受的,这些“伪作”也不能被归入《新约》之中。然而,21 世纪的所谓著作权的观念对于古代世界的人来说是相当陌生的,那时伟大思想者的门徒假托老师的名字来著书,从而使这些大师的思想能永垂不朽,是很常见的事情。他们写下倘若领袖们还在世所将要面临的重大的时代问题。但是,有关早期基督徒是否欣赏到这些“福佑欺骗”(blessed deception),学术界尚有争议(阿克特迈尔,1996)。

后人以一位知名但已过世的前人的身份来创作新的作品,被称作托名(pseudonymity),其目的是对前人表示尊敬,而非有意欺骗读者。犹太人和早期基督徒创作了大量的托名作品。为了把过世的先知和精神领袖的教导应用于当时的情境,犹太作者创作了很多作品,归于备受尊崇的圣经人物名下,如托名但以理、以诺、诺亚、大卫、以赛亚、以斯拉和摩西。其中有些书籍比如《但以理书》被收入到《希伯来圣经》的正典之中;其他的比如《以诺一书》(《新约》中的《犹大书》把它作为《圣经》经文引用)并未被收入正典;还有一些诸如带有启示性质的《以斯得拉二书》则成为《圣经》次经的一部分。我们不能确知这些基督教作者托名创作的原因,有可能是他们希望自己的观点能够被人尊重并认可,于是只有假托保罗、彼得或初期教会的其他权威人物之名才能获得人们的首肯。在最初的 3 个世纪,大量作品包括福音书、使徒行传、书信和伪经,都与彼得、约翰、雅各、巴拿巴和保罗这些名字联系在一起。

330 《希伯来书》最初就是匿名的,后来也没有人试图添加名字上去。这些匿名、托名的作品传达了令人信服的信息,从而能在保罗神学传统和《新约》中占一席之地。换言之,它们的内容被视作是使徒所作,在本书最后一章中,我们将考察有些文献进入了正典,其他的则没有进入正典的原因。

关键词和概念

书记·保罗思想的启示结构·(书信的)祝祷(部分)·保罗年代表(传统版和修正版)·传阅书信·后保罗书信·有争议的/托名为保罗的书信·恩典·暂行伦理·因信称义·神秘主义·新的世代·保罗研究新视角·应时作品·训词·基督复临·现今罪恶的世代·托名·致敬·书信的感恩部分·无争议的/真实的保罗书信

学习、讨论和写作

1. 有时人们会听到这样的评论,“基督教的真正创始人是保罗,而非耶稣”。在什么程度上,它是正

确的? 什么程度上,是错误的?

2. 把今天个人信件的风格——普通书信、电子邮件——和保罗书信进行比较,找出二者的异同,并说明理由。
3. 对于保罗改名的原因,请给出你个人的解释。注意《使徒行传》十三章9节中保罗名字的变化,思考为什么在他自己的书信中,他总是称呼自己“保罗”?
4. 今天,我们是个性地默读这些书信,但当时他们要在全体会众面前大声朗读书信,其力度有何不同? 比如,当书信在全体会众面前大声朗读时,保罗对个别人的劝告有何改变(腓4:2-3;林前5:1-5)?
5. 有人认为《使徒行传》并没有描述出保罗见到复活的耶稣后归信/蒙召这一事件对他自身的重要性。依据《使徒行传》中的三处叙述,这一观点正确吗?
6. 用自己的话解释图11.2中的保罗启示终末论的结构,解释其启示神学的相交的观点。
7. 你如何看待《圣经》中托名的现象? 这对你而言是一个问题吗? 为什么?

进阶阅读

- Cousar, Charles B,《保罗书信》(*The Letters of Paul*, Nashville, TN: Abingdon Press,1996)。将书信置于历史和神学的背景之中。
- Dunn, James D.,《使徒保罗的神学》(*Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999)。对保罗神学的精彩概述,以《罗马书》作为组织范式。
- Horrel, David G,《保罗研究导论》(*An Introduction to the Study of Paul*, New York: Continuum, 2001)。向学生介绍当今保罗研究的各种方法和立场,尤其是社会科学和女性主义的方法。
- Jewett, Robert,《保罗生平年代表》(*A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia: Fortress Press, 331 1979)。确定保罗早年的一些重大事件,提供一种全新的、修正的年表。
- Murphy-O'Connor, Jerome,《保罗,有争议的一生》(*Paul, A Critical Life*, New York: Clarendon, 1996)。解释保罗迫害基督徒的心理动机,他的法利赛背景和宣教旅程。
- Neyrey, Jerome H,《保罗,换言之:对保罗书信的文化解读》(*Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*, Louisville, KY: Westminster Press/John Knox Press,1990)。通过分析保罗作品来发现奠定其世界观和神学背景的潜在的文化和社会前见。
- Roetzel, Calvin,《保罗书信:上下文中的对话》(*The Letters of Paul: Conversations in Context*, 3rd ed. Atlanta: John Knox Press,1991)。对每一篇保罗书信都有精彩的介绍。
- Sanders, E. P,《保罗、律法与犹太人》(*Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress Press,1983)。一位权威专家考察了保罗的犹太传统。
- Segal, Alan,《归信者保罗:使徒身份与法利赛人的叛教者扫罗》(*Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven and London: Yale University Press,1990)。在其犹太背景下检验保罗的基督事件的思想。

第十二章 《帖撒罗尼迦前书》、《哥林多前/后书》：保罗写给希腊教会的信

在这一章中,我们的研究始于最早被一般接受的保罗所写的3篇书信,《帖撒罗尼迦前书》、《哥林多前书》和《哥林多后书》。《帖撒罗尼迦前书》是研究保罗书信的一个很好的切入点。本书信有别于保罗别的书信,特色是短小、欢快和易懂。《帖撒罗尼迦前书》的写作目的是吸引听众更接近他们的领袖保罗,提出道德生活的劝勉,解决关于基督复临的问题。《哥林多前书》是保罗最长的书信之一,论到哥林多教会的诸多问题,都是保罗试图加以解决的,这为我们了解《新约》中独立的基督教教会提供了一个清晰的景观。大多数批判家发现对《哥林多后书》的解读要比对《哥林多前书》和《帖撒罗尼迦前书》的解读更为复杂,但仍有一点非常突出,那就是随着环境的改变,真实的保罗书信对会众(congregation)的理解也在不断调整。

《帖撒罗尼迦前书》：有信心生活和基督再来的临近

从年代学上讲,《帖撒罗尼迦前书》是保罗最早被收入《新约》中的一篇书信,也是《新约》中最早写下的文本。它充分表明了保罗与他的教会之间的真挚情感,教会成员在充满敌意的环境中所面临的困难以及他们生活中的终末论(eschatological)维度。这封信似乎是因有人曲解了基督复临的延迟(delay of the Parousia)而写:有的信徒在基督的再临之前死掉,这造成了一种危机。当耶稣再临时,这些信徒会失掉他们的救赎吗?跟所有的保罗书信一样,这封信要在理解保罗和他的听众的背景下才能解读,因而历史解读的方法对许多解释者而言就是至关重要的。当然,对该信其他方法的解读同样也是有趣而重要的。

《帖撒罗尼迦前书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗、希拉写信给帖撒罗尼迦信徒;祝福(1:1)
- II. 感恩 对收信人的纪念、赞扬和含蓄的训勉(1:2-10)
- III. 主体 强调保罗与读者的关系;在迫害中保持信心;行事为人端正直到基督复临(2:1-5:22)
 - A. 保罗与帖撒罗尼迦信徒(2:1-3:12)

1. 保罗对他们的忠诚及他们的回应(2:1-16)
2. 保罗渴望到帖撒罗尼迦人那里去,保罗因他们的行为而喜乐(2:17-20)
3. 提摩太随后的访问和归回(3:1-7)
4. 保罗因帖撒罗尼迦人而满足和感动(3:8-13)

B. 训词:过有信心生活直到基督复临(4:1-5:22)

1. 性纯洁的重要性,尤其是教会内部(4:1-8)
2. 信徒间彼此相爱;与教外人建立美好的关系(4:9-12)
3. 关于基督复临的指示(4:13-5:11)
4. 简短的训勉:尊重领袖,坚固信心,远离罪恶(5:12-22)

IV. 结语 开始的祝福,最后的劝勉和祝福(5:23-28)

提高你的阅读技巧

通读《帖撒罗尼迦前书》,初步掌握大意,思考如何用不同方法来解读该信。在通读过程中,留意书信结构。从容一点——这是一封简短的书信。

《帖撒罗尼迦前书》导读

在简短的开篇中,保罗问候帖撒罗尼迦人,向他们祝福(1:1)。他把西拉(《使徒行传》中希拉的罗马名字)和提摩太一并包括进来,后面书信的大部分内容都是以第一人称复数来写的(“我们”)。但这些文字背后真正的声音来自保罗。保罗在此处和书信的其余部分,都称呼耶稣为“主”(希腊文 *kyrios*);与此不同,在罗马人的用法中,“主”用来指称他们死去的被神化的皇帝。保罗使用这一术语使宗教问题产生了政治效果:对于耶稣的信徒而言,耶稣才是他们唯一的主。

在感恩部分,保罗因帖撒罗尼迦人灵性的增长而感谢上帝(1:2-10)。跟保罗书信的所有感恩部分一样,此处令人鼓舞地暗示了该书信的主题:帖撒罗尼迦人与保罗的关系,过良善的基督徒生活的重要性,末世时耶稣的再临。保罗以在上帝面前赞扬帖撒罗尼迦人来开篇,纪念他们灵性上的丰富,作为信徒的当下的行为和对荣耀的盼望(1:3)。这位使徒提醒到,他向帖撒罗尼迦人传的福音带着对圣灵的能力的充足的确信(1:4-5)。他们接受福音,并遵守保罗的训勉(1:6-8)。他们坚固信心,远离外邦人的宗教生活,离弃多神和对更好的世界没有盼望的生活,来服侍这位独一真神,并等候他儿子从天降临(1:9-10)。

然后,保罗阐明了自己与帖撒罗尼迦信徒的关系,捍卫其使徒身份的纯正性和自己作为使徒与他们的关系(2:1-16)。保罗行文至此,情真意切,旨在消除帖撒罗尼迦人对

他的误解。从保罗陈述的内容可以判断,帖撒罗尼迦信徒听到别人说的关于保罗的两条负面信息,企图分化他们与他们的领袖,并试图将帖撒罗尼迦教会弱化为一个社会性组织。第一,保罗被指控为钱财传道。这在古代地中海(甚至今天!)是人们攻击宗教领袖的一个惯用手段,有时它是一个有效的指控。第二,保罗被指责不是真正关心帖撒罗尼迦的教会,因为他匆忙离去,并且没有再回去探访过教会。面对这些诘难,保罗给予正面回击。他的使徒身份和帖撒罗尼迦信徒的信心都是名副其实的:(1)保罗的信息来自上帝(2:3-4);(2)他与他们生活在一起时的动机是纯粹的,这一点他们应该知道(2:5-8);(3)他劳苦作工,并没有拿他们的钱财(2:9-12)。保罗用三个表示亲属关系的比喻来描述他们的关系:他们是他亲爱的孩子,他是他们的乳母和父亲。

保罗再次为他们接受福音和在福音里的生命而感谢上帝(2:13)。他捍卫自己的使徒身份和帖撒罗尼迦人的信仰,宣称那些诽谤帖撒罗尼迦人的信仰离弃真理的人终将被上帝所离弃(2:14-16)。保罗提醒帖撒罗尼迦人遭受同族人迫害,这些族人就像犹太地的犹太人一样离弃真理。上帝在终末时的忿怒将会因此降临在他们身上(《新约》的历史学读者对二章14-16节的真实性抱有争议)。接下来,保罗说自己热切地渴望再一次访问他们,旨在博得他们的好感(2:17-3:10)。保罗之所以没有重回帖撒罗尼迦是因为撒但的拦阻(2:17-20);这里主要不是为了解释,而是为了帮助保罗消除诘难。面对以上三个诘难,保罗认为最需要明确辩白的是他长期没有跟帖撒罗尼迦信徒在一起的原因。接下来保罗讲明了他如何派遣提摩太(1:1)到他们那里去,在受迫害之中坚固他们的信心(3:1-5)。提摩太拜访回来的结果就是保罗因着帖撒罗尼迦人信心的激励打算重新拜访他们(3:6-10)。在8节,读者几乎可以听到保罗被提摩太带回的好消息所安慰而发出的幸福的叹息,由此而来的信心是激励保罗书写全信的情感基点。至此,书信主体的第一部分便以对听众的一个过渡性的祝福结束,并引入了对下文而言极重要的三个观点。保罗充满信心地祈求上帝带领他重回帖撒罗尼迦人那里,祝福他们直到他们在:(1)爱心(2)圣洁/良善(3)基督的来临上完全成熟(3:11-13)。

在为自己和帖撒罗尼迦人归信的正当性辩护完之后,保罗转入了书信的道德劝勉部分(4:1-5:22)。这一部分作为重点放在了书信主体的最后一部分(注意保罗以“此外”作这一段的开头),但它仍是由前面的内容引申而来。关于地中海世界的社会学研究表明,亲密的从属关系带来体面的行为,而非与此相反。使徒保罗认为从属于上帝会带来基督徒良善的行为。首先,保罗吩咐信徒过体面的、彼此相爱的生活(4:1-12)。保罗宣称他们的行为要不住地讨上帝喜悦(4:1-2)。(注意保罗经常是先给出核心要点,然后将其细化。)信徒生活应该远离邪情私欲和淫行,尤其是远离通奸行为(4:3-8)。帖撒罗尼迦信徒特别容易受到这种诱惑,因为该城以崇拜狄俄尼索斯(Dionysus)和卡比洛斯(Cabirus)而著称,在其膜拜仪式中有性爱行为。保罗的听众都明白这主要是对男人而言,因为当时男人比女人有更多的通奸机会。犹太律法和希腊罗

马社会准则都接受双重标准——已婚男人可以与他们的奴隶或妓女发生性关系，但妻子要对丈夫完全忠贞。更为积极的是，保罗要求帖撒罗尼迦人彼此鼓励过忠贞的生活和从事体面的工作，从而改善非信徒对教会的看法(4:9—12)。这种规劝方法，先从负面论述，然后再从正面论述，这是典型的保罗式手法。

第二处的道德劝勉在书信主体的中间部分。保罗向帖撒罗尼迦人担保死去的信徒在耶稣再临时将会复活，他们能完全参与其中(4:13—5:11)。显然，在归信以后教会里有些成员过世，其他人便担心他们与救赎无份。保罗声称他有可靠的信息——被称作“主的话语”，就是耶稣再临时无论是活着的还是死去的圣徒都将与他在一起(4:14—17)。上帝将会把死去的人“与耶稣一同带来”，这样整个教会将会共同分享永生。在五章1—11节，保罗劝勉他们为主的再临而警醒，因为他们是光明之子；白昼的主会突然来临。这次再临即使对信徒而言都是突然而意外的。在这个挑战之后保罗谈到了应许：非信徒注定面临着上帝的愤怒(1:10和2:16)，信徒注定远离上帝的忿怒，因为他们属于基督(5:9)。最后，保罗简单而有力地重申其观点：基督替我们死，我们无论是生是死，都将与基督同活(5:10)。保罗以最终的劝勉结束了这一带有终末倾向的部分，“彼此劝勉，互相造就”重申了在四章18节中彼此鼓励的命令。

336

第三处的道德劝勉是一些简短的教会规范，至此保罗结束了书信的主体部分，在其他书信中保罗也经常如此。信徒应该敬重教会领袖(5:12—13)；这暗示出他们并没有给予领袖应有的尊重，这在一个富有荣辱精神的社会中会削弱领袖的工作。他们要容忍有缺点的信徒，帮助他们更为成熟(5:14)。回应耶稣的教导，保罗劝勉他们不要以恶制恶(5:15)。他们应常常喜乐(5:16，这在希腊文圣经中是最简短的一节)，不住祷告(5:17)，凡事谢恩(5:18)。最后，他们应该尊重先知的预言，尽管先知预言中讲道多于预言，但也要时常鉴察。这一劝勉暗示当时信徒与先知之间产生了一些矛盾(5:19—22)。

书信结尾部分是五章23—28节，开头和最后的祝福确定了它的框架。保罗为信徒祈求在基督复临时他们完全成熟和信实——在“灵、魂和身体”三个方面。这可能与帖撒罗尼迦人为末世时他们个人和社会的完整性而担忧有关。保罗担保这一祈祷将被应许，这一修辞手法在他的其他书信中更典型。保罗要求他们为他祷告，这使得他们在一种可能被分裂的环境中与保罗保持更亲密的关系。他吩咐他们用“圣洁的嘴唇”问候众弟兄，这是基督徒相爱的象征。保罗“指着主”郑重地吩咐他们把这封信当着整个教会大声朗读；此处变为第一人称单数“我”，这有可能是保罗亲笔写下的一句话，但对此尚不确定。接下来是最后的祝福，“愿我们的主耶稣基督的恩惠”与你们同在。

《帖撒罗尼迦前书》历史解读

自从《帖撒罗尼迦前书》被认定为最早的保罗书信和最早的《新约》文本之后，对该书信的历史批判的解读便变得至关重要。它包含了早期基督教信条中最早的书面用

语(1:10;4:14;5:9—10)。这表明早期基督徒对福音布道和道德劝勉给予同样的重视——换言之,“说该说的”(talking the talk),“行该行的”(walking the walk)。它还表明启示神学从一开始便在保罗的团契中占有重要地位,耶稣的复活和他可预见的在末世时的来临是早期基督教终末论的核心观点。总之,《帖撒罗尼迦前书》有助于我们洞察保罗团契,尤其是它为了信实地生活和信仰所做的斗争。

337

《帖撒罗尼迦前书》简介：历史解读摘要

作者：保罗(无争议)。开头提到希拉和提摩太,但他们似乎在文中并无重大作用。

年代：按传统年代学纪年,为公元 50 或 51 年,写于保罗离开帖撒罗尼迦到哥林多后的几个月之内。

听众：保罗在帖撒罗尼迦建立的教会中的信徒,大多数人为外邦人。

统一性(Unity)：几乎为今天的所有学者认可。

完整性(Integrity)：在二章 14—16 节分歧很大;这两节经文有非保罗式的反犹倾向。

目的：使信徒确信在末世临近时教会的合一,在迫害中坚固、引领他们过信实的生活。

作者

今天几乎所有的《新约》学者都接受《帖撒罗尼迦前书》为真正的保罗书信。外部证据来自公元 2、3 世纪,《帖撒罗尼迦前书》被作为保罗书信收录在马吉安正典(Marcion's canon)和《穆拉多利经目》(Muratorian Canon)中,书信名称也被爱任纽(Irenaeus)、亚历山太的革利免(Clement of Alexandria)和德尔图良(Tertullian)作为保罗的书信而引用。但是,就内部证据而言,有时如下两条证据会用来反对该信的真实性。首先,《使徒行传》十七章 2 节记录保罗在帖撒罗尼迦呆了“三个安息日”,但《帖撒罗尼迦前书》给人的印象是保罗呆的时间更为长久。其次,《使徒行传》十七章 4 节表明教会的最初成员主要是犹太人和“虔敬的”外邦人,而《帖撒罗尼迦前书》一章 9 节则说他们大都来自异教。这些历史问题并非不可解决。尽管《使徒行传》有记载,保罗很有可能在帖撒罗尼迦呆了 3 个多星期,从而就像《帖撒罗尼迦前书》一至三章所表明的那样,与他的新的改宗者建立了深厚的感情。此外,如果在保罗离去后教会成员有所加增,这些新成员便很有可能是外邦人,无论他们是否“虔诚”。总之,多数学者并不认为这些反驳让人信服。当《使徒行传》与《帖撒罗尼迦前书》出现矛盾时,通常大多数倾向于保罗自己提供的证据。

《帖撒罗尼迦前书》之所以被认作真实的保罗书信,是因为它与其他真实的保罗书信在写作风格和内容上极为相似。首先,该信具有真实的保罗书信贯有的那种个性化和对话式的风格。它反映了保罗个人的经验、信仰和情感。其次,在五章 12 节,使徒把信徒领袖仅称作“那些督导你们的人”。在保罗死后托他名写作的人会知道一种更

为成熟的教阶体制，便有可能使用“监督”和“长老”来称呼这些领袖。第三，公元 80、90 年间没有人会声称这位使徒仍希望自己活到基督复临的时候，因为大家都知道他已死掉。总之，内部和外部证据都确切地表明《帖撒罗尼迦前书》是真实的保罗书信。

年代

保罗在来到哥林多后不久就写下《帖撒罗尼迦前书》，哥林多是他穿越希腊离开帖撒罗尼迦所停留的第三站（参见《使徒行传》十七章）。在提摩太访问回来之后，保罗希望能尽快与这个新生的教会通信。尽管与保罗年代表上的细节有所出入，但我们基本能确定此事发生在公元 50 年或公元 51 年（我们对此确信，因为在公元 50 或公元 51 年迦流是哥林多的罗马总督，而保罗在哥林多时，总督便是迦流）。因而，从年代学上讲，《帖撒罗尼迦前书》是保罗最早被正式收入《新约》正典之中的书信。

听众

在一章 1 节使徒写信给“帖撒罗尼迦的教会”，就是该教会中的帖撒罗尼迦信徒。这些人人都认识保罗，但也有一些是在他离去以后归信的。依据《使徒行传》十七章，保罗在帖撒罗尼迦短期停留，并在犹太会堂布道。鉴于此，我们可追问这些会众主要是犹太人还是外邦人？《帖撒罗尼迦前书》一章 9—10 节和《使徒行传》十七章 1—10 节都表明信徒中很大一部分是来自外邦。我们无法辨别究竟有多少人是会堂里虔敬的人，又有多少人是毫无犹太背景的人。尽管《帖撒罗尼迦前书》没有提到这一点，《使徒行传》十七章 4 节表明帖撒罗尼迦的教会里有一些“尊贵的妇女”，这些外邦妇女在社会地位和经济上都很显赫。

统一性和完整性

《帖撒罗尼迦前书》中有几个地方引起了人们对其一致性的怀疑——究竟该书是出自保罗的一封书信，还是几封书信拼凑而成。该书信有两处感恩（1:2—10; 2:13—16）和两处祝福（5:23, 28）。虽然如此，今天几乎所有的释经家都视此为细节问题而坚持其统一性。就完整性而言，人们怀疑后面的文字是附加的，尤其对二章 14—16 节深怀质疑。保罗从未在其他地方这样谈论犹太人，很多人认为此处对犹太人的看法比《罗马书》九至十一章更负面，不可能出自保罗之手。《帖撒罗尼迦前书》二章 14—16 节似乎把所有的犹太人都视作基督教的迫害者，并允诺上帝在末世时惩罚他们。然而，文本批判者坚持其真实性：所有的古代抄本中都包含此经节。此外，保罗的话语虽然严厉，仍可被归入犹太教自身的内部批判，就像当时其他的犹太作品一样。我们要谨记，保罗并不将自己视作一种名为“基督教”的新宗教的倡导者，而视自己为被上帝呼召的犹太拉比，向外邦人传播犹太教弥赛亚的信息，并将他们带入上帝的子民之中。总之，关于二章 14—16 节的真实性，支持与反对的观点基本持平，学界尚无定论。

时机和目的

《帖撒罗尼迦前书》背景的重建基于《使徒行传》，并依据《帖撒罗尼迦前书》自身的记载而有所修改。第一，在公元 49 或公元 50 年的后半，保罗与希拉访问了帖撒罗尼迦。在腓立比建立教会以后（《使徒行传》十六章），他们经过了暗非波里、亚波罗尼亚，来到了帖撒罗尼迦，因为那两个城市里没有会堂（徒 17:1）。第二，使徒在帖撒罗尼迦的犹太会堂布道至少有“三个安息日”，15 到 27 天左右（徒 17:2）。从《帖撒罗尼迦前书》可知，保罗在那里呆的时间可能会更长一些，应该与在腓立比呆的时间差不多。保罗以制作帐篷为生，“在长时间的工作中，保罗有机会开展事工”，与犹太人和外邦人分享福音，使他们信主（霍克，1979，449—450）。第三，犹太人因保罗带走了他们会堂中的一部分犹太人和虔敬的外邦人而愤怒。他们招聚了一些外邦暴徒，骚动全城，声称保罗和希拉鼓吹凯撒之外的王（徒 17:7；与《帖撒罗尼迦前书》一章 1 节认信耶稣基督是主和二章 14—16 节关于犹太人的迫害相对照）。帖撒罗尼迦是罗马帝国中的“自由城”，如果该城中有人接纳另一个主，它就有可能丧失这种优势。保罗被迫离开帖撒罗尼迦，并且不准返回。从《帖撒罗尼迦前书》可知，在保罗离去之后这一迫害仍在继续。第四，保罗去了比利亚、雅典和哥林多（徒 17:10—18:1）。在雅典，保罗差派提摩太回帖撒罗尼迦探访他们（帖前 3:1—2）。提摩太回来向保罗报告以后，保罗写下《帖撒罗尼迦前书》，鼓励这些他不得不匆忙撇下的信徒，劝勉他们。

人们对该信确切的写作目的尚有争议。有人认为《帖撒罗尼迦前书》从修辞学上讲是一篇劝说或**褒贬修辞的**（epideictic rhetoric）书信；有人认为它是**诉讼修辞的**（judicial rhetoric）书信，面对对保罗的诘难，为保罗辩护；还有人认为它是**商议修辞的**（deliberative rhetoric）书信，劝勉听众进行反思并效法良善的行为。尽管这三种观点都言之有理，今天第三种观点更为释经家所接受。在《帖撒罗尼迦前书》中，保罗似乎主要有三个商讨目的。第一，保罗为他的工作和帖撒罗尼迦人的归信辩护，使他们在面对分裂和弱化他们的信仰的迫害时仍与保罗有着亲密关系（1—3）。这一迫害并不致死但会给人带来经济和社会上的压力，使他们放弃信仰。第二，保罗试图强化适当的道德标准，尤其是在性道德方面（4:1—8）。第三，保罗修正他们在终末论上的误解。保罗离开后，有一些信徒过世，活着的信徒为他们何时重聚而担忧；保罗答复在末世时教会将会合一。这三点是主要的写作目的，保罗也在其他方面劝勉他们。有些释经家认为这些劝勉应该被包括在主要的写作目的之内，因为保罗在帖撒罗尼迦逗留的时间很短；但他写给那些逗留时间较长的教会的书信中也包含同样“诸多”的劝勉。

[www](#) 有关保罗的网络资源的最佳切入点，链接“Text This Week”这一网址。

历史批判个人操作

仔细阅读《使徒行传》十七章，比较其情景与《帖撒罗尼迦前书》的情景的异同。

《帖撒罗尼迦前书》简介：新方法摘要

社会科学 《帖撒罗尼迦前书》主要涉及以下几个类别，光荣与羞辱、亲属关系、教内人与教外人。

女性主义 该书信的挑战是它尚未专门提到某个特殊女性的名字，这在保罗书信中非常罕见。这与其写作背景和目的有关，但至少保罗使用了几个令人关注的女性意象。

跨文化 《帖撒罗尼迦前书》展示了犹太人与外邦人在交流过程中，双方主要的文化界限。

《帖撒罗尼迦前书》社会科学解读

《帖撒罗尼迦前书》中有着重要的社会学问题。亲属关系贯穿全文，保罗提醒信徒上帝是他们的父亲，他们永远都是上帝的孩子。耶稣基督是上帝的独子，是帖撒罗尼迦人所归属的新的主。保罗为自己的使徒身份辩护，称自己是乳母和父亲。与父亲形象相对，保罗又称自己为“孤儿”，因为他不愿意离开他们(2:17)。《帖撒罗尼迦前书》跟保罗其他的书信一样处在家庭教会的环境中，这有助于渲染一种亲属关系。保罗用这种语言来加强自己与教会、信徒之间的联系，让他们成为一个群体。最后，他吩咐他们用“圣洁的亲嘴”问候彼此，这在罗马世界中通常是家庭成员之间才有的行为。保罗心中理想的团契建立在“彼此间互相依赖和分享”的基础上(理查德，1995，221—222)。

光荣—羞辱(honor-shame)的社会价值范例也很明显。保罗在开头感恩部分以强烈的称赞向他们致敬(1:2—10)。保罗在面对那些想要分裂教会与他之间关系的令人羞愧的攻击时，捍卫自己的光荣(2)。尽管如此，保罗宣称自己不在意从人而来的光荣或羞辱，只是追求从上帝而来的光荣(2:6)。他叮嘱他们行事为人要像基督徒，旨在向他们灌输一种在末世时能带来永恒荣耀的生活方式。他叮嘱信徒要敬重领袖和先知，这样教会生活才可坚固(5:12, 19—20)。

社会学解读运用：对《帖撒罗尼迦前书》一章1—10节的社会修辞学解读

罗宾斯在保罗书信中发现了一种关于基督教的“新解释学”修辞(new hermeneutical rhetoric)(意义在解释之中)。具体而言，这一新的释经方法将关注的重点由耶稣

的言行(福音书)转移到在书信中保罗的收信人的基督教信仰和生活。^①

在《帖撒罗尼迦前书》中,基督教的解释学修辞出现在一章 2—3 节,保罗因帖撒罗尼迦人“因信心所做的工作,因爱心所受的劳苦,因盼望我们主耶稣基督所存的坚忍”而感谢上帝。此处主题不是耶稣的言行,而是与保罗有联系的这一团契成员的行为。当保罗声称“上帝拣选”了帖撒罗尼迦人时,他在使用一种解释学修辞(1:4)。其动机是坚固帖撒罗尼迦教会的成员……通过上帝的行动而非保罗自己的行动。在一章 5 节,保罗介绍自己和同工与帖撒罗尼迦人的关系:“我们”把福音传给你们,“不仅在言语,也在能力,也在圣灵和充足的确信。”上帝的能力和圣灵伴随着保罗和他的同工,保罗和同工不是出于自己的意愿……而是上帝拣选了他们,上帝和圣灵在他们身上做工。

342

在一章 6 节提到了“主耶稣”:帖撒罗尼迦人效法保罗和保罗的同工,“也效法了主”,他们“因圣灵所激发的喜乐,在大患难中领受了真道”。现在,这一解释学循环包括保罗、同工、帖撒罗尼迦人和主耶稣,他们都在大患难中,带着圣灵的喜乐接受了上帝的话语。保罗既没有讲述任何故事来表明耶稣在患难和喜乐中对上帝话语的接受,也没有提供任何耶稣的言论来表明他在接受上帝的话语和智慧时的喜乐。保罗将他的确信直接付诸于主耶稣和圣灵,而不是用故事和耶稣的言论作例证。在一章 7—9 节,保罗宣称帖撒罗尼迦人是他讲道的核心,他用真道坚固他们(8),他们用自己的行为证实了这真道(9—10)。帖撒罗尼迦人成了马其顿和亚该亚所有信徒的榜样,因为(真道本身)上帝的世界和他们对上帝的信心从他们那里传遍各处,并且(证实真道)马其顿和亚该亚人都述说他们如何接待保罗和他的同工,离弃偶像,来服侍这位又真又活的上帝,等候上帝的儿子从天降临,就是上帝使他从死人中复活的耶稣。

www 你可以在网上阅读全文。

问题:

评价罗宾斯关于《帖撒罗尼迦前书》的“新解释学修辞”。比如,在什么程度上耶稣是作为“背景”存在的?

① Vernon Robbins,“社会修辞解释学和注释”(Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary, Mrazek, R. Dvorakova, S. Brodsky, eds., *Studies in Honor of Petr Pokorny on His Sixty-Fifth Birthday*, Prague: Mlyn, 1998, 284—297)。

《帖撒罗尼迦前书》社会科学解读个人操作

1. 浏览《帖撒罗尼迦前书》，注意所有表明或暗示教内人与教外人群体动态的词汇或短语。如何看待这些资料？
2. 保罗所使用的家庭语言与其家庭教会的背景有何联系？

《帖撒罗尼迦前书》女性主义解读

乍一看，《帖撒罗尼迦前书》很少提及女性，这似乎有点父权性质。该信中未提及女性的名字。保罗总是说“弟兄们”，而没有谈到“姐妹们”（圣经《新标准修订版》增加了“姐妹们”）。为警告男人免于通奸，保罗还把女人称作“器皿”（4:4）。在第五章5节，保罗把末世时灾难的突然降临比作女人不能逃脱的生产的痛苦。初看来，对性别问题敏感的分析并不适用于《帖撒罗尼迦前书》，它并未明确地抬高女性的社会地位和角色。

然而，仔细阅读后就可发现该信的微妙之处。虽然，《帖撒罗尼迦前书》并未对某一特殊女性提名道姓，同样也没有对男性提名道姓。保罗以一种公认的父权制方式使用“弟兄们”来意指他的全部听众，因而圣经《新标准修订版》（NRSV）增添上“姐妹们”是一个明智的决定。保罗把末世灾难比作女人生产时的痛苦，其潜台词就是新世界诞生于这一过程。考虑到该书的终末论导向，这一比喻无疑具有正面的女性形象的价值。在第四章4节，保罗把妻子当作身体或“器皿”，这冒犯了许多现代读者。然而，这一比喻很可能是来自《希伯来圣经》《箴言》第五章15—20节，这种文本上的内在联系可减轻对现代读者的冒犯。《箴言》中警告男人远离通奸，称妻子为源泉或器皿，从中他们可以畅饮爱的欢宴。此处，保罗含蓄地斥责了那些通奸的男人，而不是像《希伯来圣经》智慧文学中那样，去斥责那些引诱软弱男人的淫荡女人。最明确的正面女性形象来自于二章7节，保罗令人吃惊地把自己比作看顾孩子的温和的乳母。在古代地中海沿岸，“乳母”专门给那亲生母亲不能哺乳的嗷嗷待哺的婴孩喂奶，文学作品和碑文都表明在乳母和孩子之间有着强烈而深厚的感情。总之，该书信是写给帖撒罗尼迦教会里的所有男性和女性信徒的，它没有明确提高当时的女性地位，也没有贬低她们的意思。

女性主义解读运用：在主的日子里当圣洁（4:1—12, 5:12—22）

这一选读中，珀金斯将《帖撒罗尼迦前书》结尾处的道德劝勉与当时会堂中的女性生活联系起来。注意她如何在各种命令的措辞中解读性别问题。^①

① PHEME PERKINS, “帖撒罗尼迦前书” (1 Thessalonians), Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe, ed., 《女性圣经评论》 (Women's Bible Commentary, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992), 第441页。

对末世来临的期盼决定了保罗的道德劝勉。过世的基督徒——可能在迫害中受难——将与主一同再来，与团契重聚(4:13-18)。在四章2-8节，圣洁的命令主要针对男性，他们被要求在体面的婚姻生活中约束邪情私欲。他们不准“在这事上”占弟兄的便宜，这一暧昧表达既可指性事，也可指商务(4:6)。可能是团契中男性成员的突然死亡，引起了关于死者问题的讨论。当时由于女人经常死于早产，她们便免遭议论。

344

《帖撒罗尼迦前书》五章12-22节提到团契中的基本关系，敬重领袖，彼此激励，互相支持，祷告，布道，还有“追求良善”。没有迹象表明女性投入到帖撒罗尼迦教会的这些活动之中。既然没有提及女性，该团契的领袖们便可能都是男性。帖撒罗尼迦教会的贫困和大部分信徒都是木工出身，使得他们不可能像保罗的其他教会那样接受富足而又有教养的女性的赞助。

问题：

1. 如何看待珀金斯的这一结论，“当时由于女人经常死于早产，她们便免遭议论”？
2. 思考赞助人和领袖之间的关系。赞助人与信中所提及的那些活动，诸如互相支持、祷告、布道和追求良善之间有着必然联系吗？

女性主义批判个人操作

1. 设想自己是帖撒罗尼迦教会的一名女性，阅读书信时，思考保罗对你说了什么？
2. 依你之见，该信对今天的女性说了什么？

《帖撒罗尼迦前书》跨文化解读

《帖撒罗尼迦前书》主要的跨文化特色在于犹太人—外邦人之间的交流，这是《新约》中的两个主要的文化和宗教阵营。保罗是“外邦人的使徒”，这第一封书信是写给外邦人占多数的教会的。该教会的信徒离弃偶像，转而敬拜这位真的上帝，等候他的儿子从天降临。如同《使徒行传》十七章所言，当地会堂领袖和世俗当权者相勾结迫害这一教会。保罗激励他们坚决抵制犹太人的攻击(2:14-16，对其完整性抱有争议)。在四章，保罗强调了基本的犹太教伦理道德，尤其是性道德：信徒必须离弃外邦人的生活方式，远离通奸，对配偶忠贞(4:3-5)。

跨文化解读的另一主要问题是保罗的教会有着反帝国的观念形态，是一个抵制帝国的组织。凯撒的统治已被唯一的上帝的统治所取代，并将在基督复临中完全实现。因此，我们认为早期基督徒的信仰是以神权来取代人的王权。这一取代的结果是在上

帝的统治中,所有人都是真正的弟兄和姐妹。奴隶制、欺压和不公正被上帝愤怒的烈焰燃烧殆尽。

跨文化解读运用:《帖撒罗尼迦前书》中上帝的统治和世界的统治者

345

霍斯利(Richard Horsley)认为,保罗的启示神学在引导和激励读者或听众时,有着强烈的反罗马帝国倾向。^①

关于保罗的后殖民解读,其突出之处在于瓦解了传统上所理解的个人主义的、非政治化的“奥古斯丁一路德式”的保罗,重新发现了保罗书信中的反帝国倾向——给那些“有眼可看”的人看。保罗关于基督的讲道已经冒犯了帝国,因为哥林多和以弗所有敬拜帝国皇帝的宗教仪式,而这两个城市是保罗在亚该亚和亚细亚两省开展事工的主要场所。保罗讲道中的一些最基本的术语,诸如“福音”、“救主/救赎”、“再临”、“信心”,都有着特殊目的。它们直接来源于帝国的礼拜仪式,该仪式就像美国的圣诞节一样,以庆典、寺庙、神殿、碑文等各种形式遍布于公共空间。真正的主(世界真正的君王)耶稣基督已在天国掌权,并且会突然降临这个世界,就像君王御临某个城市,这表明罗马帝国的统治终将结束(帖前 2:19, 3:13, 4:14—18, 5:23)……保罗将重要的皇权语言放在其犹太启示布道中,以一种强硬的方式反对帝制。

问题:

1. 霍斯利声称保罗的术语诸如福音、救主、再临和信心等是直接来源于帝国的敬拜仪式,其证据何在?
2. 如果你不同意霍斯利所言的直接借用,而是认为在皇权意识形态和保罗思想之间有所相似,是否还支持霍斯利的主要论点?理由何在?

跨文化解读个人操作

通读《帖撒罗尼迦前书》,关注犹太人—外邦人。保罗在哪些方面含蓄地接受了外邦人的文化?哪些方面拒绝?

^① Richard A. Horsley, “湮没的圣经历史和帝国圣经研究”(Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies), R. S. Sugirtharajah, ed., 《后殖民时代圣经》(The Postcolonial Bible, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1998), 第 167—168 页。Continuum International Publishing Group 授权再版。

346 《哥林多前书》：活泼的教会中的合一、智慧、爱与盼望

尽管被称作《哥林多前书》，这并非保罗写给哥林多教会的第一封书信（林前 5：9—13）；该书信的名称源自它在《新约》正典中排列在《哥林多后书》的前面。与《新约》中的其他书信相比，《哥林多前书》更为全面地考察了公元 1 世纪时期教会的真实生活，便于我们今天用各种方法来解读它。哥林多教会是希腊—罗马社会的真实缩影，其中只有极少数人是富人和当权者，大多数人是穷人和奴隶，还有少部分是“中产阶级”。这个教会虽然问题繁多，却仍有着对基督教信仰的忠诚。保罗在书信的主体部分逐一解决这些问题。在某些观点上，保罗是严厉而强硬的，在另一些观点上，他又是中庸而温柔的。从这些不断变化的情感可以看出，保罗在写这封信时面临着一些困难。《哥林多前书》不仅为我们提供了公元 1 世纪时教会生活的全景，还可以帮助我们更多地了解使徒保罗的生活和信仰。

《哥林多前书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给哥林多人，祝福（1：1—3）
- II. 感恩 为哥林多人属灵上的富足而感恩（1：4—9）
- III. 主体 合一、智慧、爱与盼望（1：10—15）
 - A. 保罗修正哥林多教会的分裂：
 - 1. 人的智慧分裂教会和抵挡上帝的智慧（1）
 - 2. 福音不是出于人的智慧（2）
 - 3. 基督徒的事工和酬报；末日审判中的鉴定（3）
 - 4. 评断基督徒并非归罪于他人（4）
 - 5. 对教会中的罪恶漠然的危险（5）
 - 6. 基督徒不要彼此告状；身体的圣洁（6）
 - B. 保罗回答哥林多人在信中提出的若干问题：
 - 1. 基督徒的婚姻与独身（7）
 - 2. 论祭偶像的食物（8）
 - 3. 保罗作使徒的权利（9）
 - 4. 警戒拜偶像的事（10）
 - 5. 圣餐中的混乱；论圣餐的规矩及意义（11）
 - 6. 属灵恩赐的解释和规范（12—14）
 - 7. 基督和信徒的复活（15）
- IV. 结语 劝勉和个人的问候；祝福（16）

提高你的阅读技巧

通读《哥林多前书》，初步掌握框架及大意，思考如何用不同方法来解读该书信。

347

《哥林多前书》导读

书信序言(1:1-3)提到所提尼,该信的抄写员,与保罗共同作为写信人(但未必是合作者)。在感恩部分(1:4-9),保罗称赞哥林多人,使听众站在自己的一方,以便他们能欣然接受下文的严厉批判。保罗多次提到基督,预示下文将要解决的第一个问题,哥林多教会的结党纷争。他提醒他们是在基督名下受洗,也要在基督里合一。他为哥林多人感恩,因为上帝赐恩典给他们,使他们在口才和知识上富足,没有缺少任何一样灵恩(charism,带有权能的属灵恩赐)。此处一笔是肯定的而又反讽的,因为在该信中保罗会因他们滥用口才、知识和各样属灵恩赐而批判他们。感恩部分还提到基督降临的日子,这预表了十五章的主题。

书信主体(一章10节到[至少是]十五章末尾)处理了哥林多教会所面临的各种问题。主体的第一部分论到教会的结党纷争,这是革来家的人告诉保罗的。保罗在哥林多时,教会尚未出现分裂,但现在这一分裂已影响到信徒们的忠心。哥林多人根据教会中有名望的领导人来划分派系:“我是属保罗的”,“我是属亚波罗的”或者“我是属矶法(彼得)的”,或曰“我是属基督的”(1:12)。保罗问到:“基督是分裂的吗?保罗为你们钉了十字架吗?你们奉保罗的名受了洗吗?”(1:13)这一分裂反映出哥林多信徒对不同的人的忠心。这些忠心很可能又与保罗在信中要处理的其他问题相关,但关于这点我们并不十分确定。在选择像亚波罗这样独特的讲道人时,有的哥林多人会倾心于一些看似更高的智慧,然而保罗在宣讲十字架上的基督时并没有将它与人的或上帝的智慧联系起来(1:18-2:5)。保罗讲上帝奥秘的智慧向那些钉死耶稣的今世有权位的人隐藏起来(2:6-16)。哥林多人的结党纷争表明他们并没有为智慧做好准备(3:1-9)。保罗建立了坚固的、唯一可能的根基,即耶稣基督。末日审判时,其他一切不坚固的事物都要被暴露并焚烧(3:10-15)。哥林多人应当知晓他们是上帝的殿,上帝的灵住在他们里面。他们还应轻视世界的智慧,因为世界的智慧在上帝的眼中是愚拙(3:16-23)。保罗以辛辣讽刺的口吻把“我们使徒”与在宗教立场上夜郎自大的哥林多人对立起来(4:7-9)。“我们为基督的缘故成为愚拙的,你们在基督里倒是聪明的”(4:10-13)。这是封父亲对孩子的警诫信,提摩太会先去纠正他们愚蠢的结党纷争,然后保罗会亲自去严惩他们的自高自大(4:14-21)。

348

在第二部分(5:1-11:34),保罗转向了哥林多教会中基督徒行事为人的种种问题。五至六章论到教会中频繁出现的信徒的性生活和婚姻问题。保罗所论到的第一个事例在他看来罪大恶极,也让他极为震怒——有一位信徒与他的继母同居(5:1-

5)。保罗没有讲明细节,但哥林多人应当很清楚这件事。(记住我们在阅读这些《新约》书信时,实际上是在阅读他人的信件!)。可能此人用保罗曾讲到过的在基督里的自由来为自己的行为辩护(6:12)。保罗对这一行为的看法源于他的犹太背景;与父亲的前妻结婚被视作乱伦,为摩西诫命所禁止(利 18:8;20:11),也被先知阿摩司所谴责(摩 2:7)。保罗借助于连不信的希腊人都无法容忍此类行为(这也许与俄狄浦斯和他母亲的那场无意的悲剧性婚姻有着令人不快的关系)这一明确的立场,暗示了此事在哥林多城已成为丑闻。早在五章 4—5 节保罗就论及要将此类人逐出教会。下文表明保罗主要关心的并非团契以外的世界的道德败坏,而是团契内部的罪恶若不根除必会对团契造成危害(5:9—13)。

下一论题中,保罗主张信徒间合法的相争要在圣徒面前求审,而非在外邦人面前求审(6:1—8)。这遵循了从当时直至今日的犹太习俗。然后,保罗列举了哥林多人先前所犯的罪行,如今这些罪行已借着基督和圣灵洗净(6:9—11)。第六章 12 节中我们听到了在哥林多广为流传的关于道德自由的口号,这可能源于保罗所声讨的“凡事我都可行”。保罗认可这种说法,并且他们可能最初就是从保罗那里听到了这种说法。但是,现在他对这一说法进行调和,主张凡事不都有益处,无论什么样的选择都不能使人丧失自制。人不是生活在中间状态:纵容淫行不是自由,而是沦为欲望之奴。性放纵干犯基督徒的身体,基督徒的身体是基督的肢体(6:15),是圣灵的殿(6:19—20)。将基督的肢体与不合宜的人(如与娼妓)联合,玷污了基督。但婚姻内的联合可以荣耀上帝。

在述论关于传闻中哥林多人的情况之后,第七章保罗开始回答他们在信上所提的问题。他生动地用他们的言论或口号,然后通过对犬儒派的**哲辩**(*diatribe*,一种尖锐的对话风格)的模仿来讨论这些问题。第一句就与哥林多人的陈述有关,“男人不亲近女人倒好”。³⁴⁹尽管性节制值得赞赏,保罗并不鼓励已婚信徒如此,因为这可能诱人不贞。虽然保罗说“我愿意众人像我一样”,这表明他独身和性节制,他还是鼓励那些无法性节制的信徒结婚(7:2—9)。对于那些已婚的信徒,保罗一再重申上帝的诫命——反对离婚和重婚,就像对观福音书里所说的那样,但是当信徒的不信的配偶要离去时,保罗允许他们离异(7:10—16)。七章 17—40 节表明保罗思想深受那种急切的盼望的影响:他希望所有人都照蒙召时的身份生活,因为基督再来的日子临近了。这包括行割礼的犹太人、未行割礼的外邦人、奴隶(若参照圣经《新标准修订版》脚注则发现保罗对奴隶问题观点暧昧,他对奴隶解放持开放态度)、独身者、已婚者和寡妇。

第八章保罗讨论了祭过偶像后在市场贱卖的食物。既然除了上帝没有别神,吃祭拜过“他神”的食物在道德上便是中立的。所以,基督徒拥有自由,但这吃与不吃的自由本身并没有特别的价值:“我们不吃(这食物)也无损,吃也无益。”(8:8)然而,保罗关心的是信心软弱者(*weak in faith*),有的信徒在知识上并不完备,他们认为吃祭拜过假神的食物就是敬拜那神。信心刚强者(*strong in faith*)应当谨慎,不要冒犯软弱人的

良心。保罗的立场见于第八章2节的开放性论述：知识使人自高自大，唯有爱心能造就人，要控制自私的行为。所以，食物若使弟兄跌倒，不吃倒好(8:13)。

九章保罗把自己作为一个典型的范例：他有作使徒的权利，但出于别的考虑他没有使用这权利。保罗见过复活的主，并被托付了工作；这工作是他使徒职分的实证。保罗没有忽略他作使徒的权利，尤其是从他的教会得酬劳的权利，因为他对自己使徒的角色并不确定。然而，保罗自己养活自己，传福音时使人不花钱得福音，免得求了钱，却使信仰受阻——人们会以为他是为钱财传福音，在《帖撒罗尼迦后书》一章就有这样的指责。两段有修辞色彩的经文(9:15—18,19—23)表明保罗是极具说服力的传道人。他以自己牺牲得完全而骄傲，从某种意义上保罗在事工中有一种神圣的冲动：“若不传福音，我就有祸了！”在传福音中，“对什么样的人，(保罗)就作什么样的人”，他最终成了跨文化的人，从而可以赢得处于不同社会地位和有不同宗教信仰的人。九章24—27节保罗活用了哥林多人熟悉的运动场上比赛的一个比喻，并以此作为结语。保罗声称要克制己身，免得他传福音给别人，自己却被淘汰。

十至十一章讨论影响教会礼拜的问题。十章1—13节保罗引用了《出埃及记》，当时许多以色列人接受上帝的供养却仍不顺服上帝。保罗警诫哥林多人要远离淫行，谨防丧失信心和拜偶像。所有这些发生在以色列人身上的事，要作为借鉴，并且“写下来正是要警诫我们这些末世的人”。十章2、12—22节保罗写到洗礼和祝谢的杯，这是同领基督的血，擘开的饼，这是同领基督的身体(10:16)。这里保罗清晰地表明通过洗礼和圣餐，上帝拯救并坚固基督徒。但这些并不能使接受圣礼的人逃离罪或不受上帝的审判。既然众多参与者都是一个身体，参与圣餐与参与异教献祭不相调和，因为他们是祭鬼，与鬼相交。人不能既吃主的筵席，又吃鬼的筵席。保罗搁置了圣餐问题，开始谈论礼拜时的行为规范(11:1—16)：男人祷告或讲道时不蒙头，女人却要蒙头。该要求的两条神学上的理由在保罗自己看来也不是很有说服力，因为在结束时他只能将该问题诉诸于他自己的规矩和上帝众教会的权威。

十一章17—34节保罗重新转向圣餐和就此所设立的固定膳食，直接表达了他对哥林多人的行为的不满。在原本是重新追忆耶稣在被出卖的那个晚上所说的话和所做的事的“主的晚餐”或圣餐仪式上，哥林多人聚会时结党纷争的事却一直持续着(11:8)。在圣餐仪式上，各人先吃自己的饭，甚至有人大吃大喝，有人(“那些没饭可吃的”穷人)饥饿。很显然所有的基督徒都被邀请到房子里来礼拜，但房主只让那些带好可作主食的食物的有钱人上桌。保罗的教导是所有人都应该领受同样的食物，或者可以在自己家里先吃(11:33—34)。圣餐的主要目的是共同领受(10:16)，而非分裂教会。任何不按规矩吃主的饼和喝主的杯的人就是干犯主的身体和血(11:27)。人吃喝若是不分辨是主的身体和血，若是不爱基督的身体，也就是教会，他的吃喝就是定自己的罪(11:29)。事实上，保罗认为审判已经临到哥林多人，因为他们中间有好些死亡和患病的(11:30)。这种对待吃喝的方式提醒我们在古代世界中饮食的社会重要性。

十二至十四章保罗论哥林多信徒中富足的属灵恩赐。关于各种属灵的恩赐,保罗一视同仁,强调在爱中信徒彼此合一并借着属灵的恩赐相互造就。有些信徒认为自己高人一等,因为他们拥有“上等的”恩赐,保罗很反对这种看法。所有的恩赐都是由同一位圣灵所赐和运行(11:1-11)。教会如同人的身体,各个部位都很重要,不能骄傲或嫉妒。在十二章 28 节保罗把使徒、先知和教师列为首要的恩赐,可能是有这些恩赐的人在管理哥林多教会。但是,情形有些复杂,因为十二章 28 节还列举了另外一个“管理事的”恩赐。十三章被称作“爱的颂歌”,纠正了对恩赐的妄求。这里极具诗意地颂赞了对他人的爱,爱是比属灵的恩赐更奥秘的道;任何属灵的恩赐都必须在圣灵的运行下寻求众信徒的益处。十四章以鼓励信徒切慕作先知讲道的恩赐来代替说方言的恩赐作为这部分的结束,因为作先知讲道的可以造就人,而说方言的不能造就人。保罗列举了说方言的在服侍中的局限“全教会聚在一处的时候,若都说方言,偶然有不通方言的或是不信的人进来,岂不会说你们疯了吗?”(14:23)。十四章 34-35 节中止了关于先知讲道的话题,插入了禁止妇女在教会讲话的论述,而十一章 5 节允许妇女蒙头祷告或讲道。保罗让哥林多人把他在十二至十四章中的劝勉当作是“主的命令”,若有不理睬这命令的,他们也不必理会那人。保罗以鼓励信徒切慕作先知讲道的恩赐同时不禁止说方言来结束了这一论题,要求哥林多人礼拜时“凡事都要规规矩矩地按着次序行”(14:37-40)。

十五章是书信主体的最后一部分,在此保罗描述了耶稣和复活及其对基督徒的永恒生命所具有的意义。有些哥林多人说没有死人复活(15:12)。他们确实相信上帝使耶稣从死里复活,但他们不相信发生在耶稣身上的事情同样也会发生在那些信他的人身上。哥林多人认为复活随着圣灵的降临而实现,复活后的生命极为圆满,在其中没有其他值得再期待;他们还认为死后灵魂归于上帝,而肉体则永落尘土。为此保罗重新讲述了耶稣的故事:耶稣死了,在第三天复活,然后显现给一些知名的人看,比如矶法、十二使徒、雅各(主的弟兄),还有保罗自己(15:3-8;同见 9:1)。基于这一系列在基督身上发生的事情,保罗断言所有的死人都会复活(15:12-19),并且复活是将来的事(15:20-34),是发生在身体上的事(15:35-59)。其实,基督是睡了之人“初熟的果子”：“在亚当里众人都死了;同样,在基督里众人也都要复活。”(15:20-22)末世的次序如下:首先复活的是基督;然后在他来的时候,是那些属于基督的;再后,终结到了,基督将死亡和一切抵挡上帝的都毁灭了,就把国交给父;最后,子也要自己顺服上帝,好使上帝在万有之中(15:23-28)。对保罗而言,复活不是抽象的,它给人的灵魂、肉体 and 完备的生命赋予了永恒的意义(15:30-34)。十五章 35-58 节保罗解答了哥林多教会提出的另一个关于死人复活的诘责:死人怎样复活呢?他们带着什么样的身体来呢?保罗比较了复活前后身体的差别:复活带来的是改变了的身体,就像成熟的谷物与它们的籽粒有所不同——复活的是不朽坏的,而非会朽坏的;强壮的而非软弱的;灵性的而非血肉的;属天的而非属尘土的。最后,无论死人还是活人,“我们都要改

变”，变成不会死的身体(15:51—54)。保罗断言唯有借着耶稣的复活，战胜死亡，死亡才终将丧失它的毒刺(15:55—58)。

在书信结尾，保罗劝导哥林多人捐助在耶路撒冷的圣徒，并提到他仍旧住在以弗所，这封信就是在那里写的。保罗计划穿越马其顿去哥林多，可能会在那里过冬。若是提摩太或亚波罗来，他们务必留心照顾(16:10—12)。尽管最后的问安很热诚(包括来自亚居拉和百基拉的问安)，保罗“亲笔”问安时仍诅咒在哥林多教会里“不爱主的人”，他是指那些拒不接受他书信的劝勉和损害教会的人(16:21—22)。但书信的结语很积极，不仅因为把爱给全信众，还因为保罗用哥林多人都知道的耶稣的母语亚兰语来祷告：*Marana tha*，“主啊，愿你来。”

《哥林多前书》历史解读

《哥林多前书》精彩地描述了米克斯(Wayne Meeks)所说的“最早的城市基督徒”(米克斯,1983)。它提供了考察基督徒团契生活及与外部世界关系的丰富的视角，是《新约》中对最为详尽而完整地描述教会的一部书。这不仅因为该信的量——这是一封长信，还因为保罗在信中对这一团契生活的质的描述。在此罗列的历史导读中的大多数素材相对来说并不复杂。这使得历史研究可以专注于该信的内容，和信中所传达的保罗、哥林多人及其相互关系。

www 有关目前网上对《哥林多前/后书》的精彩介绍，参见“哥林多教会的冲突与相交”(Conflict and Community in the Corinthian Church)。

《哥林多前书》简介：历史解读摘要

作者：保罗，其真实性无异议。

年代：从《以弗所书》推断为公元54—55年；按修正的年代纪年学(in the revisionist chronology)为公元46—49年。

听众：哥林多信徒，主要是外邦人的教会。

统一性：几乎为今天的所有学者所认可；少数人认为段落上有矛盾或是由两封信拼凑而成。

完整性：十四章33—35节要求女人在教会里安静和顺从可能是后来才添加的。

目的：在诸方面劝勉哥林多人，尤其是真智慧、教会合一、有德行的生活和末世论。

作者

353

虽然今天人们对保罗作为该信的真实作者并无异议，但简短地介绍这一问题的主

要论点仍有助益。《哥林多前书》的作者真实性的外部证据非常有力。罗马的革利免(约公元95年)在他写给哥林多人的书信中明确宣称《哥林多前书》为保罗所作。《十二使徒遗训》(*Didache*)和《巴拿巴书信》(*Barnabas*)对此相当熟悉;依纳爵(Ignatius)和坡旅甲(Polycarp)也熟知这封信;查斯丁(Justin Martyr)、爱任纽、马吉安和另一些作者也都认为该信是保罗的作品。该信作者真实性的内部证据也同样有力。在该信的论战部分,保罗为遭受质疑的他自己和他所传的福音作辩护;后世托名为保罗的作品充满了对他的崇敬,不会有这样的怀疑与论战。最后,该信中没有历史上的矛盾、表达不一致,或是与其他无争议的保罗书信相比在神学观点上有发展之处,这些都排除了对该信真实性的怀疑。

年代

保罗在第二次福传行程中访问哥林多,并在那里住了18个月(徒18:10-11)。这是在公元50年至51年——迦流刚作总督——发生的事。保罗可能是在公元51年的秋季离开哥林多。在结束了第二次行程后,他重新回到罗马在亚细亚的行省(今天的西土耳其),开始了他的第三次福传。这段时间他在以弗所住了将近3年(徒19:10;20:31)——52年秋到55年春。保罗在以弗所居住的这段时间仍与哥林多人有联系,理由是他说他们误解了“他先前写的信”(林前5:9)。这位使徒须要澄清误解,并讨论其他一些问题。因此,《哥林多前书》写于亚细亚,很可能就是在以弗所(林前16:8-9,19),成书于54年。少数不同观点认为保罗第一次访问哥林多是在41-42年,《使徒行传》把它与后面一次行程混淆了,因而《哥林多前书》应写于公元46年至公元49年。

听众

该信写给在哥林多相对较新近的归信者(1:2)。从该信内容可知,哥林多教会中既有犹太人又有希腊人,其中以外邦人居多。

时机

有三件事情显然促成了《哥林多前书》的写作。第一,保罗先前给哥林多人写了一封信(林前5:9)。在那封信中,他告诫他们不可与道德败坏的人交往,哥林多人以为是要远离这世上一切道德败坏的,但保罗仅是就道德败坏的信徒而言(5:10-13)。保
354 罗须要澄清这一问题。第二,这位使徒从革来氏家的人得知哥林多信徒结党纷争(1:11)。革来氏家的人大概也谈到了其他问题,比如对使徒的看法(4:1-21)、信徒乱伦(5:1-5)、基督徒间彼此告状(6:1-11)等。第三,七章开头表明保罗收到哥林多会众写来的一封信,上面向保罗提了很多问题。《哥林多前书》七章1节写着“论到”,这在七章25节,八章1节,十二章1节和十六章1节反复出现。

www 参考链接,列表比较保罗与哥林多信徒之间观点的差异。

《哥林多前书》简介：新方法摘要

社会科学：《哥林多前书》主要涉及以下几个范式(categories),光荣与耻辱、亲属关系、教内人与教外人。保罗竭力维护他作为带领者的权威并借此解决哥林多人的主要问题。

女性主义：《哥林多前书》在女人的角色地位问题上有所分歧。有些章节很明显是自由主义的,另外一些则是保守的。

跨文化：《哥林多前书》展示了犹太人与外邦人在交流过程中,双方主要的文化界限,但不像在《哥林多后书》中表现得那样难以调和。

355

《哥林多前书》社会科学解读

《哥林多前/后书》都论及一些社会关系问题,这为社会学的解读提供了良机。该书的各个部分都表现出对生活中的光荣与耻辱问题的关注:保罗作为使徒的光荣和在他们中的哥林多信徒的光荣。在《哥林多前书》中,当保罗说到教外人闯入哥林多教会礼拜时,教外与教内的问题浮出水面。论及圣餐中的平等和祭偶像的食物时,共餐(Commensality)或餐桌上的社会问题显得尤为重要。当婚姻与孩子问题、“弟兄姐妹”的言谈方式出现在文本中时,亲属关系的意义影响深远,这是下一解读的主题。

社会科学解读运用：《哥林多前书》六章 1—11 节中的兄弟角色

艾斯加德(Aasgaard)考察了地中海沿岸同胞(兄弟或姐妹)角色对保罗书信的影响。他认为保罗自然而频繁地使用这些同胞术语能增强其道德训诫的感召力。^①

在《哥林多前书》六章 1—11 节,如同第八章,我们遇到了哥林多团契中众多冲突事件中的一件;从字面上理解,这是一场错综复杂的讼案(case),因为是基督徒把彼此告到了不信的人面前求审。保罗无法接受此事,并对此强烈反对:那些不信的人达不到审判基督徒的标准,也缺少圣徒所具有的智慧(6:2—4,5)。相反,保罗建议他们弃绝这种权利,情愿受欺或吃亏(6:7)……

保罗把这场冲突描述为一场兄弟间的诉讼,在这节经文中尤为强调这种兄弟

356

① Reidar Aasgaard, “保罗的角色伦理学:保罗伦理思想中兄弟角色的重要性”(“Role Ethics” in Paul: The Significance of the Sibling Role for Paul’s Ethical Thinking), 见《〈新约〉研究》(*New Testament Studies*, 48, 2002), 第 513—530 页。

间的关系：“弟兄去告弟兄”(6:6)。这一隐喻在六章8节达到顶点：“况且所冤枉所亏负的就是弟兄。”在这段经文中，保罗运用弟兄这一比喻绝非偶然，而是他修辞策略的一部分：基督徒间的“同胞”(或“兄弟”)关系使得这场冲突变得更加糟糕和难以接受。保罗为什么这样论证呢？答案很可能就在古代的家庭生活和法律诉讼的现实之中。有统计表明当时65%—80%的诉讼与家庭纠纷有关；其中绝大部分(58%—65%的诉讼和80%的家庭纠纷)又跟遗产分割有关。尽管家庭纠纷，尤其是遗产分割频繁出现，但情形又有一些微妙和复杂。在法庭上，人是不诚实的，在家庭纠纷中尤为如此。虽然和睦与忠诚是家庭和兄弟关系中的主要理想，但(有时很严重的)冲突仍很常见。

保罗在《哥林多前书》六章1—11节中的论述表达了相同的观点。基督徒间以弟兄相称使得他们彼此告状这件事尤为恶劣：这种事情不应该在弟兄间发生。因此，保罗把弟兄关系间的一般理想作为他伦理论证的一个基础，其实是最重要的基础之一。与此同时，我们要问这场特殊的冲突中还隐藏着什么。依统计学而论，发生在哥林多的这场冲突很可能就是一场家庭纠纷，是一个家庭或有关系的几个家庭间的遗产纠葛；当事人不仅是基督教里的“弟兄们”，还可能就是有血缘关系的弟兄们。当保罗警告冲突中的双方这样做“不能承受上帝的国”(6:9)时就暗示了这种关系！保罗很少使用这种传统的表达方式(“不能承受上帝的国”，另一处参见加5:21)。面对这场发生在哥林多的冲突，这里面有一种辛辣的讽刺：卷入到世俗遗产纠纷的基督徒(无论是否是真正的弟兄们)可能会失去他们在天上的财产，上帝的国！这样就很有理由促使矛盾的双方尽快达成一致，并在家庭内部解决这一矛盾。

问题：

思考兄弟关系使得在教会“家庭”中的相处变得简单还是复杂？

社会科学批判个人操作

挑选出一个主要的社会科学范式，比如光荣与耻辱、亲属关系，用它解释哥林多教会中的其他问题。

357 www 到网上查找关于《哥林多前/后书》中光荣和耻辱的论文。

《哥林多前书》女性主义解读

在被一般接受的保罗书信中，《哥林多前书》或被视作最支持女性主义的书

信,或被视作最反对女性主义的书信。对于很多女性来说,保罗在七章的教导把性别平等降低到一种暂行伦理:“那有妻子的,要像没有妻子”(7:29)。女人可以在会中讲话,但她们说话时必须蒙头或盘头(11:2-16)。在十四章33-36节,保罗修正了他的看法,要求女人在会中安静和顺服,明显表现出对女人的厌恶。另一方面,保罗又对女人很友善。在三章2节他使用育儿的比喻,“我用奶喂你们。”在七章,他认为婚姻中丈夫与妻子要保持相互依存的关系,尤其是性生活上的互相尊重(7:3-4),和为祷告而暂时分房(7:5)。保罗劝告寡妇保持单身和独立(7:8)。他关于婚姻和离婚的方针对丈夫和妻子是一视同仁的(7:10-16)。如果我们把十四章33-36节视作后人为了使保罗看起来更保守而添加的,那么此处的诘责也许会有所缓和。

女性主义解读运用：妇女作为复活的基督的见证人(林前 15:6)

《新标准修订版》很多时候把表示男性复数的弟兄们(*adelphoi*)翻译成“弟兄们和姐妹们”,十五章6节是最为明显和有问题的一节。克雷默(Ross Kraemer)认为该节的男性复数弟兄们(*adelphoi*)应该包括妇女在内。^①

在《哥林多前书》十五章5-8节,保罗以时间顺序依次列举了基督复活后显给看的人:显给矶法看,然后显给十二使徒看;后来一时显给五百多弟兄们(*adelphoi*)看;以后显给雅各看,再显给众使徒看;末了,显给保罗自己看。尽管正典福音书在见到复活的耶稣的人数和顺序上各持己见,但其中没有一部书跟保罗的说法一致。《马可福音》的简短本(可能也是最早的)中没有复活后显现的记录。《约翰福音》二十章14-18节确定无疑地宣称耶稣最初只向抹大拉的马利亚显现,而依据《马太福音》二十八章9节,耶稣最初向抹大拉的马利亚和“那个”马利亚(不能肯定,但可能就是他的母亲)显现。在《路加福音》中,耶稣最早向一个名叫革流巴的男人和跟他同去以马忤斯村的没有提到名字的同伴显现(路24:13-31),或是最早向西门显现(路24:33-34)。接下来,正当说耶稣的显现时,他又显现给十一个门徒和他们的同伴们看(路24:36),其中包括在当日黎明就已发现坟墓是空着的那些妇女们。

简言之,保罗叙述的耶稣复活后显现给看的人中并没有提到某位特殊的女性,虽然可以自圆其说作为男性复数的“弟兄们”(*adelphoi*)包括妇女在内,比如包括(作为使徒的)犹尼亚在内(罗16:7)。保罗的这一叙述传统显然与其他的基

358

① Ross Kraemer, “《哥林多前书》十五章6节:复活的耶稣显现给看的姐妹们(和弟兄们)”(1 Cor 15:6: Sisters [and Brothers] to Whom the Risen Jesus Appeared), 见《圣经中的女性》(*Women in Scripture*, Carol Meyers, ed.), 第479页。Copyright© 2000 Houghton Mifflin Company. Houghton Mifflin Company 公司授权再版。版权所有。

督教早期叙述传统比如《马太福音》和《约翰福音》中的叙述不相一致。要回答这一差别并不简单,因为《哥林多前书》是目前我们所拥有的最早的基督教作品之一,它比任何一部福音书还要早上几十年。我们有如下几种可能的解释:保罗不知道耶稣向马利亚(和其他妇女)显现的叙述传统;保罗故意忽略了这些传统;这些传统在当时尚未形成或在基督徒中并未流传。

关于《哥林多前书》十五章6节中“弟兄们”(adelphoi)的翻译,我们不需要回答那些复杂的问题。我们只需要认识到“弟兄们和姐妹们”能更清晰地描述耶稣向五百名男人和女人显现的事实。这一解读方法被当今的很多基督教团契所接受。然而,考虑到福音书中耶稣向女人显现的叙述与保罗的耶稣只向男人显现的叙述之间的差异,在作出保罗用adelphoi来指称男人和女人这一推论时,我们须持谨慎态度。

问题:

解释为什么妇女见证复活的耶稣这一问题,在《哥林多前书》中尤为重要。

女性主义批判个人操作

1. 用历史的或是女性主义批判的方法来解释十一章2—16节中对女性在教会中服侍的较为折衷的看法和十四章中要求女人在会中安静的命令之间的联系。
2. 讲明十二章中属灵的恩赐与妇女在教会中的角色之间的关系。

《哥林多后书》: 保罗为他作使徒的呼召辩护

《哥林多后书》读起来有些费力。《哥林多前书》是独立的一封信,按照各个论题依次组织写作,但是《哥林多后书》很可能是由几封信拼凑而成,因而我们要对它的文本进行一次文学上的考古挖掘。它在论题和情感上多次转换,因而多数学者把它视作是一封合成的书信。然而,稀奇的是,在《哥林多后书》中,我们仍可
359 以发现很多主题上的一致,尤其是保罗在与那些犹太—基督教的“超级使徒”(superapostles,来自犹太的传教士,他们试图把哥林多人变成犹太教基督徒)论战时,他称自己作使徒的呼召和宣教是“劝人与上帝和好的使命”。尽管在阅读时会遇到一些问题,《哥林多后书》仍是一封引人入胜的书信,值得我们对保罗的工作和神学思想进行深入的研究。

《哥林多后书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给哥林多人,祝福(1:1-2)
- II. 感恩 保罗受患难后的欣慰(1:3-11)
- III. 主体 保罗为自己作使徒的呼召,教导和权柄辩护(1:12-13:10)
 - A. 保罗为他曾“眼泪汪汪地写信”教导他们辩护,延期访问哥林多(1:12-2:13)
 - B. 真使徒的本质(2:14-7:16)
 - C. 两次呼吁接济在犹太的信徒(8-9)
 - D. 反驳对他的挑战,为自己的使徒权柄辩护(10:1-13:10)
- IV. 结语 最后的劝勉和问候,祝福(13:11-14)

提高你的阅读技巧

快速通读《哥林多后书》,划分书信主体的几个主要部分。

《哥林多后书》导读

保罗写信给哥林多的教会和“全亚该亚”(希腊南半部)的众信徒。他提到亚该亚是为下文谈到亚该亚人的捐献(林后 9:2)作铺垫,但该信是写给哥林多人的。在一章 3-11 节保罗没有为听众献上感恩,这表明他与哥林多人的关系有点紧张;而是将颂赞归于上帝,因着他在以弗所遭患难时得拯救。这次经历表明了保罗自己的软弱和从基督而来的安慰,这也预示着该信的一个重要主题。

书信主体的第一部分(1:12-7:16)叙述了保罗以往与哥林多人的交往,并从神学角度对此事进行思考。首先,保罗解释了在那次苦难的行程后他改变去哥林多的计划而去以弗所的理由。这次行程的改变不仅是出于人,还有上帝为哥林多人和保罗所作的积极的预备。为了免于使哥林多人认为他盛气凌人(1:23-24)而激化矛盾,保罗“眼泪汪汪”地写信来改变他们的看法,这样当他再来哥林多时便会是一次喜乐的经历。在二章,我们了解到保罗的那次旅程因一个反对者而忧心忡忡,为了回应他“含泪的”书信,哥林多信徒惩罚了那人,但现在保罗鼓励他们要仁慈和赦免。保罗告诉哥林多人为了改善他与他们的关系,他终止了在特罗亚(离开以弗所之后)的宣教去了马其顿,在那里遇到了提多,并从提多那里得知了那封含泪的书信的能效(2:12-13)。

接下来,针对哥林多人的危机,保罗从总体上讲述他作使徒的职分。如果他的思想看起来过于散漫,部分是由于他要对那些在哥林多自称为使徒的人的行为和他们对他的攻击(对此在十至十二章将会详述)作出回应。保罗宣称他不是把上帝的道当作

商品来贩卖(2:17),也不像某些人那样要用推荐信把自己介绍给哥林多人——他就是他的推荐信(3:1-3)。然后,保罗论到属圣灵的事奉高于那用字刻在石头上的(保罗是想到了犹太人的墓碑吗?)属死的事奉(3:4-11)。摩西在引领以色列人时将面纱蒙在脸上,直到今日以色列人诵读《旧约》的时候,这面纱还在他们心上。然而,人的心何时归向主,面纱就何时除去,因为向摩西说话的主就是那灵(3:12-18)。保罗的福音只对将要灭亡的人遮蔽,因为他们被这世界的神弄瞎了心眼(4:3-4)。他的能力是出于上帝,尽管这宝贝被放在“瓦器”里(4:7)。在下面一段著名的反讽中(4:8-12),保罗运用他的与基督合一的神学思想,将自己肉体上遭受的患难与他在基督里作使徒的职分相结合,表明“我们常常身上带着耶稣的死,使耶稣的生也在我们身上显明”。有人说使徒遭受患难表明他或她不是一名好使徒;然而保罗声称他的患难作为一枚荣誉勋章表明了他的生与基督的死相连。

在四章 16 节至五章 10 节中,保罗列举了一系列的对比(身内/身外;可见/不可见;脱下/穿上),来解释他没有丧失信心的原因。他的困境——肉体的、关系的、精神的——与永存的荣誉相比都是暂时的。这地上的帐篷(他的身体?)若拆毁了,将会有天上永存的上帝所造的居所。虽然保罗强调不向哥林多人推荐自己,他仍试图劝说他们赏识自己所作的事奉(5:11-15),因他们中有人诋毁他。上帝“将劝人与他和好的使命赐给我们……所以我们作基督的特使”(5:18-20)。这一节描述了保罗希望与哥林多人一同领受呼召。保罗呼吁哥林多信徒不可白受上帝的恩典(6:1),他确信上帝不会让他们在任何事上妨碍任何人(6:3)。保罗列举了一系列感人的艰辛来表明自己事业中的高潮和低谷(6:4-10),他向哥林多人的心是宽宏的,要求他们也要用宽宏的心来回报他(6:11-13)。然后,在各种二元对立中(6:14-7:1;义/不义,光明/黑暗等),保罗告诫他们不要与不信的人同负一轭。七章 2 节保罗接着上面六章 13 节,向哥林多人解释自己的行为,这与劝人和好的主题相关。他告诉他们当他从提多那里得知到他那封“忧伤的”书信带来了良好的功效时,他是何等的欢喜。他如今欣喜,因为在一切事情上对他们有信心(7:16),这成为接下来筹款部分的好的引线。

在接下来的主要部分八至九章,保罗讨论了为耶路撒冷的教会捐款的事情。这两章有所重叠,有些历史学家认为它们是两封不同的筹款书信的主体。保罗从哥林多人那里为圣徒筹款,这项事工他们过去已经有所预备,可能由于跟保罗关系的恶化而中止(8:10;9:2)。保罗例举了马其顿信徒的例子,他们在极度贫困中还慷慨地捐献(8:1-5),就如同耶稣基督“他本是富足,却为你们成了贫穷,好使你们因他的贫穷而成为富足”(8:9)。保罗差遣提多和另两位弟兄去哥林多筹集捐款,可能也是去送这封书信,至少是保罗写信的筹款部分。为耶路撒冷的圣徒捐款的事情同样也是九章的主题,这一章好像专门是为亚该亚人而写。就像保罗对哥林多人夸奖马其顿人的慷慨一样,他也对马其顿人夸奖哥林多人(亚该亚人)的慷慨,保罗狡猾地刺激他们互相竞争,从而尽可能多地筹集捐款。自从保罗写下“上帝爱乐捐的人”(9:7),这永远成为了募

捐者最中意的一节经文。

十至十三章保罗更为具体地回应对他使徒权柄的挑战。在八至九章保罗积极、热情地回应哥林多人，而在接下来的4章中他变得较为悲观和保守，因为他对自己第三次访问哥林多将会受到怎样的接待并不确定。然而，保罗强调主所给他的权柄原是为造就人，不是摧毁人，虽然他可以严厉地待他们(10:8;13:10)。在哥林多，那些“使徒”和“超级使徒”(11:5;12:11)破坏保罗的事工，宣称外邦的哥林多信徒应该更加接受犹太人的方式。他们说保罗信上的口气严厉而又强硬，他本人却软弱无能，言语粗俗(10:10)。依保罗之见，那些人是假使徒和冒充者(11:13-15)，他们终将受到惩罚。那些人导致了保罗在《哥林多后书》十至十三章为自己的使徒工作进行了最长而又强烈的描述和辩护。保罗写到他借着神迹、奇事和异能在哥林多人中间显出作“使徒的凭据”(12:12)。然而，他多次坐监、被鞭打、被石头打、遭受海难，常常冒死、又饥又渴、赤身露体(这一节是另“一连串的患难”)，这些在保罗看来更能表达他作为使徒对众教会的关心(11:23-29)。保罗愿冒被指责为自夸的风险来表明他对哥林多人的真诚，“我也甘心乐意为你们的生命劳命伤财。难道我越爱你们，就越少得到你们的爱吗？”(12:15)。借着这富有表现力的修辞，保罗要求哥林多人在他来之前摆脱纷争和败坏的事，这样他就不用严厉地待他们，而是造就他们(12:20-13:10)。

362

保罗的结束语简洁而全面：“要追求完全，要接受鼓励，要同心合意，要彼此和睦。”这些事情发生了吗？在保罗的第三次访问中，他们彼此和睦吗？我们不能完全知道答案。《使徒行传》二十章2-3节只用一句话提到保罗在亚该亚(哥林多是它的首府)居住了3个月；《路加福音》并没有谈到冲突，因而可能是冲突仍在继续，却被《使徒行传》忽略了。《罗马书》十六章1节和21-23节都没有提及保罗以后去哥林多的情形，虽然他就是在那里写下了《罗马书》。无论如何，保罗在《哥林多后书》十三章13节的三一祝福直至今日都是基督教礼拜末尾祝福的模式。

《哥林多后书》历史解读

作为保罗篇幅长度排第三的书信，《哥林多后书》从文本学上、社会学上、历史上以及神学上都对现代读者的研究构成挑战。它包含保罗神学中一些引人注目的主题，比如和解和软弱中的能力。它的历史对我们是一个挑战，因为文本层次不同，当时的社会情形也很复杂。在收到《哥林多前书》之后，教会比以前合一，但是因为犹太教一基督教的传道人想要把哥林多人从免于律法的外邦基督教变成合乎犹太传统的犹太教基督徒而与保罗发生争执。虽然《哥林多后书》是保罗书信中最为特殊和有针对性的一封信，但是大多数读者发现它是最难读的一封信。

《哥林多后书》简介：历史解读摘要

作者：保罗，无争议。

年代：公元 57 年，写于马其顿；按修正的年代纪年学，为公元 55 年至公元 56 年。

听众：保罗在哥林多的会众，也是《哥林多前书》的收信人。

统一性：大多数学者认为这封信是由 2—5 封(不等)不同的书信(都是出自保罗)拼凑而成。

完整性：有人推断第六章 14 节—第七章 1 节是后来添加的，并非出自保罗。

目的：修复保罗与哥林多人之间的裂痕，为保罗供给耶路撒冷的圣徒筹款，为他的使徒权柄辩护。

363 作者

该信序言提到了保罗和提摩太(1:1)，但后来提摩太似乎消失了，保罗成为真正的作者。《哥林多后书》作为真实的保罗书信的外部证据和内部证据与《哥林多前书》是一样的。我们在此简略介绍三种观点。第一，尽管外部证据不像《哥林多前书》那样有力，但外部证据仍很有力。它虽然没有被革利免引证为保罗书信，但被波利卡普、爱任纽、亚历山太的革利免和德尔图良所引证。第二，《哥林多前书》作为《哥林多后书》真实性的基准点，这一内部证据很有说服力。两封书信的文学风格、论证形式和基本的神学观点相同。第三，排除它是后世的托名书信的另一显著的内部证据在于：一名虔诚的模仿者不可能写下作为使徒的保罗在哥林多会有丧失权柄的危险的字句来。

年代

基于下面将要讨论的文本统一性问题，我们无法给出《哥林多后书》的确切年代。学者一致认为《哥林多后书》的各个部分写于《哥林多前书》之后不久，(依传统年代纪年学)约为公元 54 年至公元 57 年。但是我们没有证据来给出精确时间。

听众

与《哥林多前书》的听众相同，但是他们现在处于不同的处境之中。无论从总体还是局部来看，《哥林多后书》显然是《哥林多前书》的后续。前书中讨论的大多数道德问题没有在后书中继续讨论，或者至少是在保罗重建其权威之前作为后书的背景而出现(林后 12:21)。在前书中稍微提及的话题，即保罗的使徒权柄，成为后书的主要议题。

统一性和完整性

《哥林多后书》的统一性应置于保罗与哥林多人的整通信背景中来看。少数学者，最近主要是马泰拉(Frank Matera)，认为《哥林多后书》是独立的一封书信。马泰拉认

为保罗主要是针对哥林多的两个危机进行写作，一个危机已经解决（悲伤的访问），出现于一至九章；另一个危机有待解决（闯入的使徒），出现于十至十三章（马泰拉，2003）。然而，绝大多数学者认为《哥林多后书》至少由两封保罗书信组成。尽管在这封书信是否是组合而成的这一点上存在分歧，但我们还是采用最普遍的一种意见。

1. 保罗写给哥林多人的第一封信讨论与淫乱的人相交的问题。这封信通常被称为“书信 A”或“先前的信”，基本可以确定是丢失了，但有些人认为残篇可见于六章 14 节至七章 1 节。 364

2. 我们今日见到的《哥林多前书》写于其后。保罗差派提摩太去送信，回来后提摩太向保罗报告了哥林多教会的各种新旧问题。

3. 保罗曾对哥林多人有过一次“悲伤的访问”（林后 2:1-5）。其后，他写了一封“满含泪水的信”或曰一封“严厉的信”（2:3-4, 7:8-12）。该信一被送出，保罗就懊悔，并因它是否被接受而惧怕。但是提多告诉他这封信被哥林多人友善地接纳了。

4. 其后，保罗写了第四封信来表达他的喜乐。大多数学者认为这封信基本上就是被收入正典的《哥林多后书》，除去少部分内容来自于其他的书信。但是，还有少数人认为一至九章和十至十三章是两封不同的书信，八章和九章分别来自于保罗在喜乐的时候写的两封筹款书信。今日，较之于认为《哥林多后书》是一封完整而统一的书信的观点，这些观点更为人们所接受。

5. 在写完最后一封信不久，保罗重访哥林多。在第三次访问期间，他写下了《罗马书》，并最终决定去耶路撒冷，将他的供奉交予那里的圣徒。

6. 保罗死后，有人得到了所有保罗写给哥林多的书信，这些信并没有全部包括在被我们称为《哥林多前书》的书信里。这人或这些人将所有的信件整合成一封从长短、论题领域和影响上都能与《哥林多前书》相称的新书信。这一合成的书信当时在教会“出版发行”，也就是今日的《哥林多后书》。

今日人们在研究《哥林多后书》的完整性问题上，通常有人会把六章 14 节—七章 1 节称作非保罗著作的补写（a non-Pauline interpolation）。一些注释者认为这一段强烈要求将信的人与不信的人分别开来不像保罗的风格（参见林前 5:12-13）；所有注释者都将此段视作明显的离题段落。然而，另一些人认为持守圣洁远离一切污秽和将教会视作上帝的殿（林前 5:9-10; 3:16）与六章 14 节—七章 1 节这一段相符，同样也与该段落第二部分的《旧约》引文要求保持与上帝圣洁而亲密的关系的主题相符。

目的

现在看来，要明确给出《哥林多后书》一个独特的写作目的是非常困难的。我们更有把握的是它各个部分的写作目的。一至七章旨在促成保罗和哥林多教会的和解。八至九章为供给耶路撒冷的圣徒筹款。十至十三章反击那些诋毁保罗的超级使徒。

www 参考链接,绘制表格比较保罗和他的反对者的观点与立场。关注研究《哥林多后书》的网络资源。

365

《哥林多后书》简介：新解读摘要

社会科学 《哥林多后书》主要论到以下几个范式(categories),光荣与羞辱、亲属关系、教内人与教外人。保罗竭力维护他作为带领者的权威,维护哥林多人作为外邦人基督徒的身份,反对那些自称为“最大的使徒”或“超级使徒”的犹太教基督徒传教人。

女性主义 与《哥林多前书》不同,《哥林多后书》没有涉及明显与性别有关的问题,也很少提及女性。

跨文化 《哥林多后书》以问题方式呈现了犹太人与外邦人主要的文化界限,因为保罗写信旨在维护他们的外邦文化的自我理解,反对犹太教基督徒传教人的入侵,这些人试图把外邦基督徒带入犹太教。

社会科学解读运用：慷慨中的光荣与羞辱(8-9)

可能,在古代世界中最强有力的社会价值是光荣:生命是一个获得和维护光荣并远离羞辱的过程。在这一解读中,德席尔瓦(David deSilva)解释了保罗在为犹太教会筹款时如何将“避开羞辱”(avoidance of shame)作为一个激励要素。^①

同样的神谕展示了应用于《新约》中的另一重大策略:他们有意带领听众,将他们的企图引向对上帝所赐予的光荣的尊重,或是对体现着上帝的价值标准的团体的尊重……

害怕在当地集会的基督徒同伴面前丢脸,或是担心在周边的基督徒团体面前丧失光荣,这成为了个人在维护少数派文化(the minority culture)的活动和进程中个人投资的一种强有力的动因。比如,保罗通过对失去光荣的担忧来确保在救济犹太的弟兄姐妹的活动中有着最大限度的参与:在不同的教会之间公开,这事是显明你们的爱心的证据,我常对马其顿人夸奖你们,说亚该亚人预备好已经有一年了;并且你们的热心感动了他们中的许多人。但是我差遣几位弟兄过去,要使你们照我的话预备妥当,免得我们在这事上夸奖你们的话落了空;万一有马其顿人与我同去,见你们没有预备好,就使我们所确信的反成了羞愧;你们的羞愧更不用说了(林后 8:24-9:4)。

366 由于保罗的称赞,哥林多人已经在教会之间赢得了声誉(自然是悦人心意的光荣)。但是现在这一声誉有点模棱两可:他们若想在马其顿弟兄姐妹面前坚固

^① David deSilva,《光荣、赞助、亲属关系以及纯洁:解密〈新约〉文化》(Honor, Patronage, Kinship, & Purity: Unlocking New Testament Culture, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000),第 80-81 页。

他们的光荣,就必须送上保罗所说的钱财。如果他们不能支持这一救济活动,就将在教会面前痛失声誉。

问题:

你认为这一筹款方式对保罗而言合乎道德吗?

女性主义解读运用：贞洁的新娘亦或被诱惑的夏娃？（11:2-3）

在这一解读中,巴斯勒(Jouette Bassler)审视了保罗在驳斥敌人时所使用的强而有力的混合的女性象征。^①

在这封信中,保罗明显的担忧就是“假”使徒毁坏了哥林多人对他的忠诚,并使他们偏离了他所传的因而(依保罗之见)是来自于基督的福音。在此,他通过常见的关于婚姻的比喻表达了他的担忧。就像先知经常把以色列描述为耶和华的新娘(赛 54:4-6; 耶 2:2; 何 2:19-20),保罗把教会描述为已经许配给了基督。他自己就是新娘的“父亲”……先知通常把以色列对上帝的不忠生动形象地描述为通奸的妻子的行为(何 2:2-3; 耶 3:1-5; 13:25-27; 结 23:1-21)。当保罗引用了夏娃这一形象时,他的谴责更加的严厉。

在《创世记》中,在伊甸园的悲剧性事件中,亚当和夏娃都是有罪的,但只有夏娃承认自己受到了诱惑(创 3:13)。这正是保罗所接受的思想,“欺骗”一词的性别寓意并未彰显。与教牧书信的作者不同,教牧书信的作者把夏娃的被诱惑仅与女性等同起来(提前 2:11-15),保罗却是在更宽广的条件下看待这一问题。整个教会都暴露在“行事诡诈”的人面前(11:13),保罗担心教会像夏娃一样屈服。在其他书信中,当保罗关注于亚当的角色时,强调的重点又是相当不同的:保罗描述的是堕落带来的普遍后果,而非他身上的道德缺陷(罗 5:12-21; 林前 15:42-49)。在对亚当和夏娃形象的不同的运用当中,保罗遵循并沿用了性别上的传统形象。显然,整个教会包括男性和女性,正处于被诱惑的危险之中,但是对保罗而言,夏娃才是易受诱惑的典型。

问题:

解释这一比喻为何对哥林多的女性以及今天的女性相当的重要。

^① Jouette M. Bassler, “哥林多后书”(“2 Corinthians”), Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, eds, 《女性圣经评论》(Women's Bible Commentary, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000), 第 498 页。

关键词和概念

灵恩·共餐·基督复临的延迟·商议修辞的·哲辩·褒贬修辞的·诉讼修辞的·信心刚强者/软弱者·超级使徒·《哥林多后书》的统一性

学习、讨论和写作

《帖撒罗尼迦前书》

1. 帖撒罗尼迦人遭受了何种的迫害和敌对？
2. 仔细描述帖撒罗尼迦人的末世问题。为何这对他们而言是个紧迫的问题？
3. 五章 27 节“我指着主嘱咐你们，要把这信直读给众弟兄听”，从收信人的一方出发，这节经文该如何理解？何人、何时会读？最初宣读完之后会有怎样的进一步发展？
4. 通读保罗在这封信中给出的道德命令，解释何种有性别针对性，何种没有。这些命令对男性和女性的应用是否平等？
5. 保罗在《帖撒罗尼迦前书》结尾的劝勉，“用圣洁的吻向众弟兄问安”，与四章中的性淫乱问题是否有联系？换言之，“圣洁的吻”能抵消“不圣洁的吻”吗？

《哥林多前书》

1. 尽量多地回忆《哥林多前书》中的各个问题。为何这封信有时看起来像是一个松散的问题列表？
2. 你认为《哥林多前书》中有无一个根本性的问题？若有，是什么？
3. 描述保罗在五至七章关于性道德的教导。这一教导对今天的人是否适用？
4. 在最近的一篇论文中，有位《新约》学者认为哥林多教会中有些成员是奴隶，被迫与主人通奸。你认为教会中的这一道德问题该如何解决？
5. 为何十三章“爱的颂歌”在今天如此有名？你认为它是保罗原创的，还是改编的？理由何在？
6. 浏览该信，挑选出保罗提到教外人如何看待和评价基督徒的经文。保罗为何这样写？

《哥林多后书》

1. 对于该文献由不同的书信拼凑而成这一观点，给出你个人的解释。
2. 解释保罗的“在软弱中得刚强”的观点，将其与他的基督论以及教会生活的观点相联系。
3. 关于保罗在《哥林多后书》中的敌人的所信和所为，给出你个人的解释。
4. 以现代慈善事业筹款人的视角来阅读八—九章。今天，何种工作能筹得款项，何种不能？为何保罗在为他人而非自己筹款时，如此大胆？

368

进阶阅读

Best, Ernest.,《哥林多后书》(*Second Corinthians. Interpretation Commentary Series*. Atlanta: John Knox Press, 1987)。适合于初学者的标准注释。

Donfried, Karl P.,《保罗、帖撒罗尼迦和早期基督教》(*Paul, Thessalonica and Early Christianity*)。关

于帖撒罗尼迦通信中的重大问题的精彩论文。

Donfried, Karl P. and I. H. Marshall,《简短的保罗书信中的神学》(*The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。精妙地讨论了主要的神学问题。

Furnish, Victor Paul,《哥林多后书》(*II Corinthians*. Anchor Bible, volume 32A. Garden City, NY: Doubleday, 1984)。几乎是关于《哥林多后书》最好的注释。

Keck, Leander E., and Victor P. Furnish,《保罗书信》(*The Pauline Letters*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1984)。很好地讨论了哥林多书信和帖撒罗尼迦书信。

Richard, Earl,《帖撒罗尼迦前/后书》(*First and Second Thessalonians*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995)。最新的精彩注释,认为《帖撒罗尼迦前书》为合成的书信,《帖撒罗尼迦后书》为伪作。

Talbert, Charles H.,《解读哥林多书信》(*Reading Corinthians*. New York: Crossroad, 1989)。简单地讨论了《哥林多前(后书)》。

Theissen, Gerd,《保罗的基督教的社会背景》(*The Social Setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1982)。研究了哥林多教会的社会动态,对于初期基督教的研究极具启发性。

Wanamaker, Charles,《给帖撒罗尼迦人的信》(*The Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990)。强调历史学、社会科学和修辞方法的注释;尽管基于希腊文本,对于初学者来说仍是可以接受的。

Witherington, Ben,《哥林多的冲突与相交》(*Conflict and Community in Corinth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995)。关于社会科学和修辞的注释。

在被接受为真实的保罗所作的《新约》文本中，《加拉太书》和《罗马书》占有举足轻重的地位。这两篇书信都可以帮助我们洞见保罗主要的宗教主题，他作为书信作者的劝说技巧，他的宣教事业以及他的个性。在这两篇书信中，保罗突出论述的两个主题是：如何归属为上帝的子民和信徒因信称义过合乎道德的生活。《新约》学者关于因信称义的强烈争议在于它究竟是意指被上帝所接受（传统观点），还是指作上帝子民的资格。然而，在听众、写作口气和修辞目的上《加拉太书》和《罗马书》迥然不同。在《加拉太书》中，保罗明显是焦虑的，甚至是愤怒的，因为他发现自己的教会转向了犹太基督教，他们认为那样可以使他们的信仰完全。但是，在《罗马书》中，保罗小心谨慎而又沉着冷静地写信给一个并非他所建立的教会，这是他保存至今的唯一此类风格的书信。

《加拉太书》：在基督的自由中坚立

因为其有关救赎的教导，保罗写给加拉太人的书信被视作《新约》中最有意义的作品之一。在16世纪宗教改革时，该书信被用来建立对保罗因信称义（在上帝面前合宜地站立或归属为上帝的子民）教导的一种早期近代变更（an early modern variation），甚至今日，《加拉太书》仍是新教与天主教之间对该教义进行更令人满意的对话的焦点。但是，保罗写信给加拉太人并不是为了教导一种教义。毋宁说，保罗旨在应对由犹太派基督教的传道人引发的一场危机，他们带领着保罗的外邦基督徒归入犹太派基督教。保罗写信“给加拉太的众教会”，加拉太地区或更大的加拉太省的众多团契。《加拉太书》是一封传阅书信，在诸多城市会堂里流传。（《罗马书》在一个城市的多个家庭教会中流传，可能《哥林多前/后书》亦是如此。它们不被视作传阅书信，因为它们只是停留在一个城市中。）保罗是在加拉太受攻击的靶子，对此他作出了甚至比《哥林多前书》十至十三章更强烈的个人性回应。尽管保罗精心构造该信，在每一个要点上有目的地进行论证，他的强烈情感仍像音乐家的情感在交响乐中一样贯穿在全文中。在历史学维度、社会学视角以及跨文化和女性主义解读上，《加拉太书》都是一封强有力的书信。它处处提醒着人与上帝以及人与人之间的关系是建立在借着耶稣体现出来的上帝的爱的基础上，而非个人的宗教成就的基础上。

《加拉太书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给加拉太人，祝福(1:1-5;其后没有感恩部分)。
- II. 主体 在基督的自由中坚立(1:6-6:10)。
 - A. 谴责(1:6-10)。
 - B. 保罗为他的使徒身份和免于律法的福音辩护(1:11-2:21)。
 - C. 为因信称义辩护的六个论据(3:1-4:31)。
 1. 加拉太人领受圣灵时尚在律法之外(3:1-4:31)。
 2. 上帝赐给他们圣灵是借着信心，而非行为(3:6-14)。
 3. 律法是在上帝对亚伯拉罕的应许之后，作为暂时的监护直到基督来临(3:15-25)。
 4. 加拉太人在律法之外经历到自由(3:26-4:11)。
 5. 为何保罗，他们先前的朋友，现今成了他们的仇敌(4:12-21)。
 6. 夏甲代表为奴的律法之约，撒拉代表向亚伯拉罕的应许之约(4:21-31)。
 - D. 道德劝勉：凭着圣灵和爱，在自由中有责任地生活(5:1-6:10)。
- III. 结语 保罗亲手所写的反复出现的主要观点；祝福(6:11-18;注意缺少个人问候)。

提高你的阅读技巧

仔细通读《加拉太书》，注意论证和情感这两个方面。

《加拉太书》导读

与保罗其他书信和当时的世俗书信相比，从《加拉太书》的序言就可以看出该信并无快乐的内容。在提及收信人之前，保罗就宣称他作使徒是借着复活的耶稣和上帝。《加拉太书》是保罗真正写给他自己的教会的信，其间并没有提到其他的写信人。在命名收信人是“加拉太的众教会”后，保罗的问候表明他对基督教的理解：耶稣照上帝的旨意死了，为要救我们脱离罪恶。

371

书信主体的开头部分一章6-10节以一种辛辣的笔调传达了保罗的错愕与失望。在英文翻译中能很好地发现保罗略过了传统的感恩部分，相信当时的读者也能注意到这一点；以前的“我感谢”代之以“我惊奇”。加拉太信徒被别人所传的虚假学说所“迷惑”，这里保罗借用了其他宗教的隐喻。保罗越是能尽快论证并被他们接受，越能尽快消除谬误。他很快就把论题的焦点、论辩的对手及该问题的严重性搁置。除了保罗所传的借着

基督之恩呼召加拉太人的福音之外没有别的福音。上帝诅咒那些(与上帝相隔绝)传别的福音的人。然后,按照法庭的修辞术,保罗以有效有序的论证开始自我辩护(1:11-2:2)。在这个虚拟法庭上,来到加拉太的犹太-基督教传道人是原告,保罗是被告,加拉太信徒是法官。当信被宣读时,加拉太信徒听到保罗的证词并被要求作出回应;在读信过程中,那些原告可能也在场!保罗论述的核心是他所传的福音来自上帝的启示,而不是从人领受的(1:11-12)。为坚固这一论点,保罗论述了他转变的主线:最初从耶稣而来的上帝的启示,耶稣托付他给外邦人(非犹太人)传福音,这使得保罗独立于耶路撒冷的使徒。接着,保罗讲述他事业的主线:最初的挑战来自归信基督教的犹太人(保罗称他们是假弟兄),他们坚持让外邦人受割礼;接着,保罗与耶路撒冷的反对这一要求的权威达成一致;耶路撒冷的权威接纳保罗为向外邦人传福音的使徒(1:13-2:10)。然后,保罗描述了那些宣称代表雅各的从耶路撒冷来到安提阿的人,他们造成犹太人和外邦人一起装假来反对先前达成的一致。保罗暗示这些人就是现在来强迫外邦人像犹太人一样生活的人的先行者。既然连彼得(“矶法”)与巴拿巴也曾一度被这些犹太-基督教传道人所迷惑,那么加拉太信徒如此做也就不足为奇了(2:11-14)。在二章 15-21 节,保罗继续他的主要论证,基督徒是因信基督而得救,而不是因遵守律法的行为而得救。他感人地表达了他与基督的联合:他已向律法而死,因为“我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,而是基督在我里面活着”(2:20)。

现在,保罗提出六个论据来说服“被迷惑的”加拉太人,使他们重新转入免于律法的福音(law-free gospel),这福音奠基于信被钉十字架的基督(3:1-4:31)。这些论据的基础是保罗与加拉太人的共同经历和《圣经》。(1)保罗最初向加拉太人传讲钉十字架的基督时,他们领受了圣灵,并没有遵守律法的行为,那么为什么现在却必须要这些行为呢(3:1-5)?(2)为了反对他的犹太派-基督教对手所举的亚伯拉罕为他们割礼的例子,保罗引用上帝器乐的应许。万国都必因亚伯拉罕得福。赐下圣灵给信而未割礼的外邦人,上帝实现了对亚伯拉罕的应许,在受割礼之前他的信心使他在上帝眼中看为义(3:6-14)。(3)律法的捆绑不能被随后增加的废掉。上帝与亚伯拉罕立约 430 年后有了律法,那么上帝向他所应许的那些子孙如何遵守律法呢?律法只是基督到来之前暂时的监护人或启蒙教师。现今,不再分希腊人或犹太人,不再分为奴的或自主的,不再分男的或女的;所有信徒都归属于基督,因而他们是亚伯拉罕信心上的子孙,而不是行为上的子孙(3:15-29)。(4)加拉太人曾是宇宙的自然力量的奴隶,因被上帝的儿子救赎而经历到作上帝儿女的自由。他们为何想再次为奴,这次是沦为律法诫命的奴隶?(4:1-11)(5)先前加拉太人对待保罗极好,接待他如同上帝的使者;但为何现在视他为仇敌,就像他的对手待他那样?(4:12-20)(6)保罗以两个妇女的带有象征意蕴的例子结束了他的一系列论证。使女夏甲,亚伯拉罕妻子的替身,并非(像保罗的对手所主张的那样)代表外邦人。她代表了地上的耶路撒冷和在西奈山上赐下的律法的为奴之约。撒拉,亚伯拉罕的自由而完全的妻子,代表了天上的耶路撒冷和

上帝向亚伯拉罕的应许之约。她是所有在基督里的人的母亲(4:21-31)。

保罗以反对敌手的激昂的劝告结束了《加拉太书》的主体部分(5:1-6:10),警告加拉太人接受割礼和遵守律法并不能帮助他们成为更加良善的人。最后一部分保罗将道德劝勉与他反对加拉太的对手时所运用的主要修辞要点相结合,表明他的对手可能倡导把遵守律法作为道德自我提升的一种途径。保罗尖锐地讽刺到割礼意味着与基督的隔绝(5:4),但是他在五章6节的主张在感情和措辞上又有所不同,“因为在耶稣基督里,受割礼不受割礼都没有功效,惟独使人发出仁爱的信心才有功效。”保罗并不认为割礼就是某种罪恶,但是它也没有力量让外邦人称义或给人以道德力量。保罗呼吁加拉太人恢复理智,回到他看待事物的方式上来,与此同时,他以对他的对手的辱骂而结尾,这一点会让加拉太人印象深刻:“恨不得那(以要求割礼来)骚扰你们的(直接)把自己阉割了!”(5:7-12)。这在今天看来似乎很严厉,但在古代罗马世界以一种强烈的情感声明来结尾是一种常见的修辞手法。

在五章13-14节,保罗开始更加积极地陈述他的自由而充满爱心的福音的道德体系。因信称义的信徒并不按照任何方式来生活,而是在圣灵的引导下互相服侍(“成为彼此的奴隶”)。这都包括在“爱邻如己”这一诫命中,与耶稣的充满犹太教虔诚的主张产生共鸣。顺着圣灵而行与顺着“情欲”(堕落敌对的本性)而行相敌对。很特别的是,这里保罗第一次规劝人们弃恶从善。他在长长的恶行表(catalogue of vice)中列举了十五项“情欲的事”来确定罪恶,引领人们弃绝它们。然后,他在善行表(catalogue of virtue)中列举了九项“圣灵所结的果子”来确定并鼓励良善的事。远离恶行的根基是与基督同死,而非遵循律法。依靠圣灵得新生命的人也应当依靠圣灵行事(5:22-26)。保罗的对手可能提到了“基督的律法”,然而,这并不是西奈山的律法,而是甘愿担当彼此的重担(6:2)。他以鼓励众信徒真实无伪地自我省察作结(6:3-5),同时要求他们要乐于将一切所需的供给施教的人(6:2),顺着圣灵,向信徒和众人行善,不可丧志(6:7-10)。

保罗亲笔用大字写了长长的结语(6:11-18),这样加拉太人可以最后一次看到他的主要观点和强烈感情。除了耶稣的死之外,保罗决不以别的“夸口”(在别人面前夸耀自己),“借着耶稣,就我而论,世界已经钉在十字架上;就世界而论,我已经钉在十字架上”(6:14)。犹太派一基督教传道人赞扬以色列的优先权,但是保罗传讲真正的“上帝的以色列民”,要紧的是作“新造的人”,而割礼与否已无关紧要。至于他所受的攻击,“从今以后,不要有人再搅扰我,因为我身上带着耶稣的印记(希腊文 stigmata)。”就像该信没有感恩部分,在其末尾处也同样缺少任何个人问候或最后表现保罗感情深度的内容,这在保罗书信中并不寻常。然而,保罗愿他们与耶稣基督的恩同在,这其实确认了他们是他的“弟兄姐妹”。

《加拉太书》历史解读

《加拉太书》简介：历史解读摘要

作者：保罗(无争议)。

年代：公元 54 至 55 年；按修正的年代纪年学(the revisionist dating)为公元 57 年，这一可能性较小。

听众：保罗在中北部少数民族聚居的加拉太众教会；或在南加拉太(彼西底的安提阿[Pisidian Antioch]、路司得[Lystra]和特庇[Derbe]众城)行省的众教会。

统一性完整性：绝大多数学者对此并无争议。

目的：将加拉太人重新带入保罗所传的免于律法的福音，通过信心和圣灵里的生命，因恩典而得救。

374

作者

今日，学界对《加拉太书》作为纯正的保罗书信的真实性相当确信。我们简要考察一下这种接纳的特定理由。在外部证据中，《加拉太书》作为保罗所写的书信在公元一、二、三世纪的作品中都曾被引证或间接提到：巴拿巴、革利免一世(1 Clement)、波利卡普写给腓立比人的书信、查斯丁、爱任纽、亚历山太的革利免和奥利金。《马吉安经目》和《穆拉多利经目》也都曾列举此信。在内部证据上，能断言其真实性的典型的理由有如下三条：(1)《加拉太书》极具悲恸色彩和个人针对性，只有真正处于当时的历史境遇中的保罗才能写出这样的文字。(2)该信在观点、措辞和历史诸方面都与我们从他的其他书信中所了解的保罗相一致，并无矛盾之处。(3)保罗为遭受怀疑的他自己和他的福音辩护。在保罗死后，他的追随者对他赞誉有加，比如《以弗所书》和教牧书信的作者，因而他们不可能将保罗置于这种尴尬的处境中。

年代

因为对听众身份的不确定(在下一部分处理该问题)导致了对该信写作年代的不确定。如果南加拉太的理论正确，那么该信可能成书于公元 49 或 50 年，当时保罗在他的“第二次福传行程”中重访了那些城市。在更为人接受的北加拉太理论中，关于该信的成书年代有两种主要观点。第一种观点认为该信成书于公元 54 或 55 年，旨在劝说加拉太人回归保罗，而保罗成功地实现了让他们捐助耶路撒冷的圣徒的计划(林前 16:1)。第二种观点认为该信成书于公元 57 或 58 年，持此观点的人认为《加拉太书》

并未取得成功,《哥林多前书》十六章1节^①的计划要早于保罗知道他自己的失败。第一种纪年被支持北加拉太理论的大多数人所接受,在此我们也持这一看法;但考虑到证据的薄弱和不足,这一理论又不是完全可靠的。

听众

《加拉太书》历史学研究中一个备受争议的问题是听众的身份问题。该信是否是写给在地理区域上被称作加拉太——这个加拉太是指凯尔特原住民(Celtic origins)中的加拉太民族(Galatians与Gaul有关,Gaul是现代法国的罗马名称)所聚居的小亚细亚北部中心地带——的众教会的吗?这被称作北加拉太说(North Galatian hypothesis)。或者这信是写给罗马的行省加拉太?这包括先前提到的北部区域,向南延伸到地中海。若这样,听众就包括地中海民族在内的诸城中的众教会,保罗和巴拿巴在“第二次福传行程”中在那里建立了教会(徒13—14)。这被称作南加拉太说(South Galatian hypothesis) 375。尽管该问题还有很多争论,且影响着此信的写作年代,多数学者还是倾向北加拉太说。他们的主要理由是保罗称他的听众为“加拉太人”,他可能指的是在小亚细亚半岛聚居的加拉太人;这一民族名称并不适用于南方的众教会。

时机和目的

尽管对听众和年代不能确定,学者却在促成该信写作的主要时机和场景上达成一致。《使徒行传》十五章1节提到有人从犹太来到叙利亚的安提阿(Syrian Antioch)。他们教导基督徒说若不按照摩西的规矩受割礼,就不能得救。这是一条基本信息,无疑整个神学体系都与它有关。带着同样信息的人还访问了在安提阿的众姐妹教会,不仅包括使徒书信中提到的叙利亚和基利家(徒15:23),还有在加拉太的教会。显然这类事工传到了加拉太的众教会,并在那里有所发展。那么,该信主要的写作目的就是反驳犹太派—基督教教师所传的福音。他们主张割礼是亚伯拉罕的子孙身份和遵守律法的凭证,对于成为上帝子民是必不可少的。保罗写信旨在告诉加拉太人他们得救和新生命的真实根基,带领他们远离那种他所认为的背道之说。

《加拉太书》社会科学和跨文化解读

《加拉太书》完完全全体现了为维护跨文化基督教的有效性(validity)而进行的社会和宗教斗争。所有的“基督徒”(我们的用法而非保罗的用法)都必须是犹太人,这一方式才能保持教会的合一吗?这在加拉太的犹太派—基督教传道人看来是合理的,他们认为

^① 《哥林多前书》十六章1节:关于为圣徒捐款的事,我从前怎样吩咐加拉太的众教会,你们也该怎样做。——译注

要作耶稣的门徒,就必须先是亚伯拉罕的子孙。保罗为外邦基督教的有效性和他的外邦教会的合宜性(appropriateness)辩护。犹太派—基督教传道人的立场可以表达为在成为耶稣的信徒之前必须先成为犹太人。更确切的说,他们认为所有基督徒都必须是犹太派基督徒,“犹太人”和“基督徒”是同步的(simultaneously)。该信中,保罗对此的回击旨在排除任何形式的犹太派基督教的可能性。然而,记住这一语境很重要:保罗说到犹太派基督教不能强加给外邦人,但他没有明确谈到其对犹太人的合宜性。

376 社会科学和跨文化解读运用: 从诅咒中救赎(3:13)

来自中非的这一解读表明了他们的社会和文化对上吊,尤其是在自杀中的上吊行为的深恶痛绝。作者借此表明基督时代的犹太人对宣扬被钉死的弥赛亚的信息是同样的深恶痛绝。^①

“既然基督为我们成了诅咒,就把我们从律法的诅咒中赎出来、因为经上记着:凡挂在木头上的都是受诅咒的”(3:13)。基督时代的公元一世纪,可能每一个犹太人见到了钉十字架的刑罚,都会把它放在《申命记》二十一章的背景中解释。其实,保罗在没有信基督以前得知耶稣的十字架的故事时就是把耶稣视作上帝的诅咒。这样的弥赛亚观被当时的人视为无稽之谈……

与很多非洲部落一样,巴布库苏人(Babukusu)相信祖先灵魂无处不在的现实……邪灵中包括那些自杀而死的人的灵魂。自杀,尤其是上吊,是非常可恨的。若有一个巴布库苏人无法应对生活,便被视作是对因不能关爱其成员的社会的一种审判……整个部落都将承受耻辱,成为从上帝和祖先灵魂而来的诅咒的对象,并承受生活的窘困……诅咒通常是在有血缘关系的家族之间传承,并被视作有极大的力量……因受到诅咒的威胁,人们采取极端的手段来转移诅咒的力量……亲属会雇佣陌生人把尸体取下来。他们会给这些人提供一只羊,用在祭祀仪式中漆除邪恶……奶牛会被屠杀,但不是像惯例那样作为献给已故亲属的礼物,而是作为平息死者灵魂的手段,使它不要骚扰生者……

在《申命记》二十一章 22—23 节中的圣经传统和巴布库苏人口头相传的关于上吊的传统之间有很明显的相似之处……我们旨在说明公元 1 世纪的犹太人和巴布库苏人都认为在挂在木头上和因悬挂而受的死亡诅咒二者之间存在关联……这样就推断出在这两种文化中的人会将耶稣之死视作一种诅咒,因而他们很难理解如何在被钉死的耶稣身上得到益处……保罗逐渐领悟到挂在十字架上

① Grant LeMarquand and Eliud Wabukala, “诅咒每一个挂在树上的人”(“Cursed be Everyone Who Hangs on a Tree”), Musa W. Dube and Gerald O. West, eds., 《圣经在非洲》(*The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends*, Boston and Leiden: Brill Academic, 2001)。第 353 页,第 354—355 页,第 356—357 页,第 358 页。

的诅咒作为一种交换的诅咒(an exchange curse),能够给信的人带来救赎和祝福。保罗的逻辑是关于牺牲的逻辑:无辜的牺牲品可以代表并代替罪人;诅咒可以从一个人身上转加到另一个人身上。同样的逻辑被运用在巴布库苏复古运动(Revival movement)的一般神学(popular theology)之中:死在十字架上的耶稣成为上帝的羔羊,他承受了世界的罪恶,从而让世界得自由;罪恶的诅咒转加给了另一人。交换的诅咒的逻辑使得保罗可将十字架的诅咒视作是上帝赐予人生命的一种方式,这些人先前生活在律法的诅咒之下。同样的逻辑使得巴布库苏基督徒可以歌唱并把十字架传扬为赐予生命的树……被悬挂的基督的观点可能成为冒犯巴布库苏人的动因。十字架曾被视作诅咒的根源。然而,牺牲的逻辑可以使得十字架对巴布库苏人来说成为生命和祝福的凭证。 377

问题:

如果有文化,比如巴布库苏,不能强烈地认可牺牲的观点,那么十字架的诅咒还会有何意义?

www 对《加拉太书》中的诅咒和迷惑作另外的社会学文化分析。

社会科学和跨文化解读个人操作

1. 思考这则有名的假说之谜(hypothetical puzzle)中的名族和宗教意蕴:假如保罗(跟一个犹太妻子)生了一个儿子,他会对他儿子施行割礼并把他教养成一个犹太人吗?给出你的理由。
2. 仔细研究《加拉太书》中表示亲属关系的语言,思考保罗如何运用这些语言来劝说读者。
3. 仔细研究《加拉太书》中表示光荣和耻辱的语言。哪些主要经节是谈论它们的?

《加拉太书》女性主义解读

《加拉太书》的主要问题是犹太人基督徒和外邦基督徒之间的关系问题,女性角色被置于背景之中。在三章 28 节,女性问题进入前景,“不再分男的女的,因为你们在基督耶稣里都成为一了”。进入到与基督的亲密关系之中抹平了用来划分人的差异。保罗还多次运用女性形象来阐明他的观点。保罗谈到为了加拉太人他要再受生产之苦,直到他们作为基督徒被生出来(4:19)。在他有特色的表达方式中,他不仅把自己当作信徒的父亲,还把自己当作他们的母亲。在四章 21—31 节,保罗用女性形象来描述两个约:使女夏甲,亚伯拉罕

妻子的替身,撒拉,亚伯拉罕的妻子。他认为信徒是撒拉的孩子。对女性形象不偏不倚的运用,表明保罗对教会中的妇女和男子持较为中庸的看法(至少他致力于此)。

378

女性主义解读运用: 保罗福音中人的合一与差异(3:28)

艾森鲍姆(P. Eisenbaum)是犹太女性主义《新约》学者,在论文标题中她以否定的方式回答了这一问题——保罗既不反对女人,也没歧视犹太人。作为论述的一部分,她批判了《加拉太书》三章 28 节的标准自由派观点,从跨文化的关切而质疑它的含义。

在当代语境下解读《加拉太书》三章 28 节是非常复杂和困难的。当代自由派释经家,尤其是那些深受近年来学界思潮影响的人,在《加拉太书》三章 28 节中看到了划分人的三个主要范畴——种族、阶层和性别——把本节理解为是呼召人们起来打破人与人之间的界限与分裂。这一呼召意味着有色人种、穷人和妇女的自由。这一自由传统至少可上溯到废奴主义者,近年来又得到持新观(new-perspective)的学者的声援。很多持新观的学者声称占据保罗的一个基本问题,就是人类自己在他们中间树立的坚不可摧的界限,律法就是其中之一……尽管我支持自由派释经家的立场,并且我对保罗的解读深受新观的影响,但我对《加拉太书》三章 28 节的概括性解读(inclusive reading)很困扰……我可以设想多数美国人都同意废除奴隶制和取缔一切主人—奴隶的划分是社会的良善(social good),我们对“不再分为奴的自主的”的宣言和它的字面意思并无模棱两可之处。但“不再分男的女的”又该如何呢?对于取消这样的差别我们也有同样坚决的热情吗?……

如果把“不再分男的女的”理解为男女之间平等的政治、社会和选举权利,我们就能更容易地理解和支持这一言论了。但是保罗并没有使用平等性的语言,而是发起一个呼召来取消人与人之间的区别性的标志(如果接受自由派的解读,就是如此)。一些把自己界定为女性主义的自由派学者认为男人和女人之间存在着本质性的差别,这些差别可能是也可能不是互补性的,但无论如何,它们都是不可超越的。换言之,取消女人和男人之间的差别既非可实现的(attainable),也非令人神往的(desirable)。我们真的渴望一个不分犹太人希腊人的世界吗?从一个犹太人的视角来看,当然不。我猜想即使是基督徒也不这样认为。我认为“不再分犹太人希腊人”的口号作为一种泛普遍主义的宣言,其价值已经有所折中了。以前人们渴望人类大同(human homogeneity),但现在多数美国人越来越支持多元文化(multiculturalism)。我们认识到人与人之间存在着深厚的不同,此外,我们不是痛恨这些不同,而是为其欢呼。但是如果遵循对《加拉太书》三章 28 节的自由派解读,就是呼召人们来打破人与人之间的边界,并把它作为解放的先决条件;那么,很讽刺的是《加拉太书》三章 28 节又暗中破坏了解放的目标,按照当代人们对解放的理解,它包括对文化差别的赞赏,而非想要去抹除它。

379

www 链接这篇有趣的论文全文。

问题：

1. 就所讨论的问题给出你各人的结论：保罗是个厌恶女人的人吗？
2. 依你之见，保罗所言的“在基督里不再分男的女的”，究竟意指什么？

女性主义解读个人操作

在犹太人中割礼只对男人实施。作为《加拉太书》中至关重要的问题，这是否会在该信中将女性边缘化？

《罗马书》：保罗向一个独立的教会解释他的福音

《罗马书》在《新约》保罗书信中被排在最前面的保罗书信，部分原因是由于它是保罗最长的一封信，它对基督教的历史，从公元一世纪直至今日，都有着深远的影响。几个新兴的基督教改革运动都始于对《罗马书》的重新解读，由它而引起的争论导致了基督徒的分裂，在西方教会中尤为如此。这封信是保罗在极为沉着冷静和深思熟虑的情况下写给独立于他的一所教会的书信，换言之，他对该教会并不直接负责。新的解读方法开始应用于《罗马书》——它们通常是首先运用于《加拉太书》和《哥林多前书》——并以此带来了新的研究视角。

《罗马书》概述：结构和内容提要

- I. 序言 保罗写信给罗马人(1:1-7)
- II. 感恩 保罗计划访问罗马人(1:8-15)
- III. 主体 上帝使人因信耶稣基督称义(与上帝有合宜的关系)(1:16-15:14)
 - A. 外邦人和犹太人都需要义(与上帝有合宜的关系)(1:18-3:20)
 - B. 上帝的义在耶稣的死上显明，信心如何使人接近这义(3:21-5:11)
 - C. 义在圣灵中的工作(5:12-8:39)
 - D. 上帝与以色列人持久的关系(9-11)
 - E. 道德劝勉(12:1-15:13)
 1. 在教会里的行为，顺服掌权者(12-13)
 2. “软弱的”和“刚强的”信徒间的关系(14:1-15:13)
- IV. 结语 保罗的旅行计划，推荐非比，向罗马的众信徒问安(15:14-16:27)

提高你的阅读技巧

《罗马书》是一封篇幅长而又复杂的书信。一气呵成地把它读完,尽可能掌握书信的整体框架。

《罗马书》导读

保罗以他的书信中篇幅最长的引言开始了这篇写给罗马人的书信(1:1-17)。他问候那些只闻其名未见其人的众圣徒(1:1-7),并表达了对他们的感谢和迫切想要见他们的渴望(1:8-15)。

书信主体可以说是以该信的题旨而开始,上帝的义在基督的工作中显明出来,这义是人因信而得以与上帝有合宜的关系(1:16-17)。首先,保罗详尽地叙述了人类的罪恶(1:18-3:20),表明了对义的普世需要。他以对读者来说最明显的例子开始:不信的外邦人的罪。这一罪恶的理由最先被提及:上帝的真理原显明在人心里,他们却去事奉假神,甚至偶像和禽兽(1:18-23)。所以,上帝就任凭他们放纵各样的罪恶,这里保罗主要举了同性恋的例子(1:24-32)。尽管犹太人自认与外邦人相比,他们的罪恶要小一些,保罗扭转了这一情形,对犹太人致以猛烈的抨击(2:1-3:8)。犹太人比外邦人更应受惩罚,因为他们是上帝的圣约之民,已接受了上帝的启示(3:1-8);然而,对真正的义而言,他们都是虚谎的,并且拒绝与其他民族分享圣约的祝福。保罗在主体的第一部分通过引证《旧约》而给出的结论是“犹太人和外邦人都在罪恶之下”(3:9-20)。

保罗已证明所有人都需要义,接下来,他须要论证人如何成为义人(3:21-5:11)。首先,上帝的义已借着耶稣基督的信实显明出来,并使一切信耶稣的人得称为义(3:21-26)。第二,义的基础是信心,这对所有人都一样,因为上帝是一位(3:27-31)。第三,保罗从亚伯拉罕的生活展开论证(4:1-25)。在明显地对道德和宗教思想的逆转中,亚伯拉罕被称作犹太人和外邦人的父亲,是所有因信得救之人的父亲。证据表明亚伯拉罕不是因行为称义(4:1-8),也不是因割礼(4:9-12),而是因为相信上帝的应许(4:18-25)。他的后裔也是如此,亚伯拉罕肉体上的和属灵的后裔不是因律法而是因信心得算为义(4:13-17,23-25)。讨论过亚伯拉罕的信心后,保罗转而讨论罗马人在基督里的信心(4:23-25)。然后,保罗以因信称义的福结束该部分。如果有人有基督,他就与上帝和好,律法并不能为救赎加添什么(5:1-2)。然后,人欢欢喜喜盼望上帝的荣耀,并在上帝的临在中获得永恒的光荣(5:3-5)。在特定的时刻基督来到并为我们死,其末世结果就是义人逃脱上帝的忿怒,而恶人将遭受永恒的羞愧(5:6-11)。

在书信主体的第三个主要部分(5:12-8:39),保罗讨论了义的授予(granting)问题。保罗借着掌权和奴役这一对主题展开了他的论述。他先对比了恩典的掌权和罪的掌权。在五章12-21节,保罗转向了与基督联合。在一个基于预表论(ty-

pology)的论证中,保罗对比了分别代表两组人的两个人,亚当是罪人的代表,将死亡带给众人(5:12)。基督是义人的代表,将生命带给众人(5:18)。既然信徒在基督里,他们被确保得救,为什么他们应当不再继续犯罪?保罗可能听到过以前人们对他的福音的曲解,他在该部分的第二小部分回答了这一问题(6:1-23)。首先,信徒不应该仍在罪中,因为他们与基督联合——与基督在死亡和生命上联合(6:1-14)。第二,信徒不应该仍在罪中,否则将成为罪的奴仆(6:15-23)。

保罗转而论述如何不再犯罪的问题(7:1-8:17)。众所周知,七章相当地难以解读。保罗是在自传的意义上使用“我”这一词语的吗?如果这样,那么他以前过得是非信徒的生活,现今过得是基督徒的生活,还是两者兼有?或者他只是象征性地谈论——信徒或非信徒都是泛指?尽管任何一点都不能相当确定,人们对该章也是各持己见,保罗很可能是借用信徒的视角来处理现今的罪的问题。两条理由如下:第一,在该部分,保罗的非同寻常的现在时的语言表明他很可能讨论的是一个现今的场景;第二,在别处保罗没有把他过去的经历说成是令人沮丧的,而是以律法为骄傲(加1:14;腓3:4-6)。在七章,保罗开篇就提醒信徒,他们是向律法而死(7:1-6)。这表明律法是坏的吗?不是,只是律法对罪而言是无能为力的(7:7-13)。律法不会产生罪,它能揭示罪(7:13)。律法是善的,但是“属肉体的”——整体的堕落后的人的本性,不仅是身体方面——却是恶的(7:14-25)。这样人在遵守律法时就软弱无力。七章7-25节的核心观点在于指出无论怎样与罪作斗争——信徒或非信徒——如果他们是借用律法,都将以失败而告终,除了灰心沮丧,终无所获,因为律法是身体的婢女。但是既然信徒在律法上死了,因为他们与基督联合,他们就能够战胜身体(7:6,24-25)。

现在,保罗转而论述好的消息。那些在基督里的人得到了上帝永恒的赦免(8:1),还从罪和死的律法中得释放(8:2)。信徒在圣灵的权能和引领下合宜地生活(8:1-17)。上帝的灵引导信徒逐渐战胜罪(8:1-8),死亡(8:9-11)和奴役(8:12-17)。圣灵是信徒内在的见证——上帝是他们的父亲(8:14-17)。最后,保罗在该部分的结尾讨论了成圣(sanctification)的目标,信徒从与上帝的亲密关系中而来的道德净化(8:18-39),这会带来新时代(New Age)的荣耀(8:28-30)。信徒尤其是那些正在遭遇苦楚的信徒须牢记这荣耀(8:18-27)。为了防止有人放弃,背离这将来的荣耀,保罗以动人的关于信心的赞美诗收尾;上帝在基督里永远都“帮助我们”,因而任何力量或事情都不能“使我们与上帝的爱相隔绝”(8:31-39)。

382

第四部分转向了读者——尤其是在罗马的信基督的犹太人——心中的疑窦:如果上帝真是如此公义,为何他给了古以色列人和现代犹太人无条件的应许,而后又看似把他们抛弃了?毕竟,如果上帝这样对待以色列人,他也会同样对待信基督的人。尽管保罗在九至十一章主要是为上帝对其子民的行为辩护,他在开场白却表达了他因以色列人不愿信耶稣是弥赛亚而产生的极度痛苦(9:1-5)。然后,他详述了上帝过去如

何对待以色列人(9:6—33)。实质上,上帝的拣选完全是恩典(9:1—12),这在以色列悠久的历史中可以看出(9:6—13),当我们忆及上帝就是君王时尤为如此(9:14—29)。此外,他们因抱定律法而抛弃了弥赛亚(9:30—33)。上帝现今如何对待以色列人只有在历史的基础上才能解释(10:1—21)。再一次,保罗以他渴望以色列人得救为开场白(10:1)。现在,犹太人和外邦人有平等的机会接近上帝(10:1—13)。然而,整个犹太民族虽多次听到这信息,却仍不悔改(10:14—21)。以色列人会执意悖逆吗?抑或他们悔改的那一天会来到吗?保罗在十一章回答了这个问题。首先,他指出上帝没有完全弃绝犹太民族,因为其间还有上帝的余民(11:1—10)。另外,弃绝不是最终的,上帝仍持守与犹太人的圣约,他们仍是上帝的子民(11:11—32)。实际上,现今外邦人“被嫁接上”,这不仅给他们自身带来了救恩,还应激起犹太人的嫉妒之心,甚至促使他们寻求基督(11:11—24)。等到外邦人的数目添满了,以色列就要归回上帝,“全以色列都将得救”(11:25—32)。(以时代的社会心态而论,“全以色列”并不意指每一个犹太人,但足够多的犹太人就可以代表全部。)这一切都是上帝为使全人类得救的不可测知的计划的一部分。结尾时,保罗只能援引简短的诗歌来赞美上帝无穷的智慧(11:3—36)。《罗马书》九至十一章在《新约》中是独特的——认为犹太人仍是上帝的子民,上帝对他们有计划。

383 现在,保罗像通常那样在书信主体的最后一个主要部分,转向了信徒的生活品行(12:1—15:13)。首先,他论及基督徒在教友中的品行;团契内的行为方式对一个健康的教会非常重要。保罗使用献祭的语言来描述他的主要观点:信徒是上帝的“活祭”(12:1—2)。既然他们是上帝的活祭,他们就应当彼此互相牺牲。按着属灵恩赐的不同,彼此互相服侍,寻求整个身体的益处(12:3—8),对信徒和非信徒都要有真诚的爱心和德行(12:9—21)。保罗在此处的观点多是回应而非引用耶稣关于爱仇敌和不要以暴制恶的教导,这点与罗马城的信徒尤为相关,因为当地官员无视“外族”的宗教运动。第二,信徒要作罗马政府的好公民。通过顺服上帝所设立的掌权者(13:1—7)和爱邻人(13:8—10),他们显明了上帝的义。这些行为很迫切,因为“我们得救现今比初信的时候更近了”——换言之,主的再临逼近了(13:11—14)。第三,保罗长段地论述了在基督里的自由这一问题,以及不同文化和宗教背景的人如何在教会里和睦相处。信心“刚强的”信徒,也就是那些看到他们在宗教职责(比如守安息日和只吃合礼的食物)中是自由的信徒,不应当评断那些守这些职责的信心“软弱的”信徒(14:1—15:13)。无论软弱的还是刚强的都不可互相评断,而是应接纳在基督里的自由(14:1—12)。但是,基督里的自由不可成为信心软弱的人的绊脚石:自由要被爱引领(14:13—23)。信徒的自由不可因使人违背他或她的良心而犯罪(14:23)。最后,刚强和软弱的信徒都应效法基督的无私(15:1—13),而非借用自由来自我享乐。

保罗以长长的引言来开篇,同样,在现存的书信中(15:14—16:27),他也以长长的

段落来结尾。保罗既一般性地介绍他的宣教使命(15:17—21),又专门提及他计划访问罗马(15:22—23)。他渴望访问在罗马的信徒,给他们也从他们那里得到鼓励,然后向西去西班牙。在十六章,他给29人最后的问安,这在所有保罗书信的个人问安中是最长的。其中三分之一是妇女,又对三位主要的妇女给予特殊的关注:非比,她可能会携带该信(16:1—2);百基拉(Prisca),她的名字放在了她的丈夫亚居拉的前面(16:3—4),犹尼亚,她是《新约》中唯一被命名为使徒的女人(16:7)。在最终劝勉信徒远离纷争和彼此和睦后,保罗向他们确保将来的得胜并给他们耶稣基督的祝福(16:17—20)。提摩太向他们问安,代笔写信的德丢,也向他们问安(16:21—22)。保罗还从哥林多带来问候(16:23),从该犹和城里的财务官以拉都那里带来问候。最后,保罗将长长的颂赞归于上帝,欢快地结束了该信(16:25—27)。

《罗马书》历史解读

384

《罗马书》简介：历史解读摘要

作者：保罗(无争议)。

年代：公元54—58年,写于哥林多;按修正的年代纪年学,公元51—52年。

听众：在罗马城的信徒,犹太人与外邦人聚居。

统一性和完整性：大多数人认为它是一封连续的书信,少数人主张十六章是从另外的保罗资料中插入的。

385

目的：“《罗马书》辩论”(Romans debate)有如下几种看法:表达保罗“最后的意愿和遗言”;为将来在西班牙的工作创建新据点;向一个保守的教会介绍和辩护他的有争议的福音,等等。

作者

无论何处,人们都将《罗马书》视作真实的保罗书信。关于外部证据,古代作者经常把《罗马书》归为保罗文本。马吉安、穆拉多利残片(Muratorian fragment),以及公元二世纪的作者诸如依纳爵、波利卡普、查斯丁和爱任钮都宣称保罗是该书信的真实作者。更重要的是,有内部证据表明这是一封真实的保罗书信。尽管较保罗的其他书信更为系统,但《罗马书》中的神学主题和写作风格与保罗的早期作品(比如《加拉太书》和《哥林多前书》)相似。

年代

相对可靠的《罗马书》的成书年代是公元55—58年。在十五章26—28节中,保罗声称在访问完马其顿和亚该亚人后,筹集到一些捐款给耶路撒冷信徒中的穷人。这与《使

徒行传》二十章 1—2 节相对应,把创作时间限定为保罗在第三次宣教行程中离开以弗所的那一年。保罗工作的确定时间很少,其中之一是公元 51 年的夏天,当时迦流在哥林多作亚该亚总督。保罗写《罗马书》时,为耶路撒冷教会的捐款看似已经完成(15:25—28)。这表明该信的写作时间约在公元 57 年。保罗是在希腊,很可能就是在哥林多写作《罗马书》的。这可见于两个细节:(1)非比,坚革哩教会的执事,可能是该信的送信人(16:1—2),(2)该犹,接待保罗的人,是哥林多教会的重要带领者(林前 1:14)。

听众

《罗马书》一章 7、15 节表明该信是写给在罗马的基督徒的。历史上罗马教会的建立扑朔迷离。尽管后来的教会传统宣称是彼得建立了罗马教会,这在现存的公元一世纪的材料中尚未找到证据。当然它也不是保罗建立的,这样《罗马书》便成为公认的保罗书信中唯一一封写给非保罗教会的书信。在罗马的基督徒主要是外邦人,这可在一章 5 节、12—14 节以及十一章 13 节中找到证据。在公元 49 年,革老丢(Claudius)皇帝下令从罗马境内驱逐犹太人(包括信耶稣的犹太人),因而那里的教会应该全部是外邦人,直到多年以后犹太人慢慢回到罗马。罗马作家苏埃托尼乌斯(Suetonius)认为革老丢驱逐犹太人原因是由基督(Chrestus)引发的暴乱。然而,当地的犹太背景色彩仍很浓重,比如《罗马书》中频繁引用《旧约》,在主要的教义问题上运用传统的犹太基督教的表达方式(1:3—4;3:21—26),专门讨论犹太人与基督的关系(9—11)。

www 参考本书第二十章的丰富资源,讨论苏埃托尼乌斯所说的公元 49 年从罗马驱逐犹太人的问题。

统一性

有人认为《罗马书》应该是结束于十五章(或十四章),而非十六章。理由如下:首先,保罗并未访问过罗马,但十六章还是有着个人问安。这些问安表明十六章是原本写给以弗所的一封信中的一部分,在那里保罗事奉了三年。第二,保罗向百基拉和亚居拉问安(16:3),在写作《罗马书》之前他们就呆在以弗所(林前 16:9)。此外,保罗写信给提摩太时,他们还是待在以弗所(提后 4:19)。第三,《罗马书》十五章 33 节应该就是一封书信的结束语(“愿赐平安的上帝与你们众人同在。阿们”)。第四,最早的《罗马书》手稿(46 页)将《罗马书》十六章 25—27 节的颂歌置于十五章 33 节之后。此外,这一颂歌在其他手稿中见于十四章末尾。最后,马吉安文本中很明显就不包括十五章和十六章。这五条资料可以有不同的解释。有人认为一封写给以弗所的书信的末尾被附加到了《罗马书》上,那些人名原本是写给以弗所的。另外一些人主要是根据颂歌的不同位置来推断保罗发表了《罗马书》两个不同的版本——较长的书信寄到了罗马,较短的作为循环信件来流通。虽然这是有可能的,但仍与文本证据相矛盾,因为

我们所知道的《罗马书》的每一份手稿都包含 16 个章节。最好的解释就是十六章是《罗马书》的一部分，保罗尽可能多地列举人名来表明他与罗马教会的关系。

目的

近年来，关于《罗马书》的写作目的在学界引起了激烈的争论，这被称作“《罗马书》辩论”（登弗里德，1991）。下面是保罗写作《罗马书》的主要意图（记住写作目的可以不止一个）：

- 写下他神学上的“最后意愿和遗言”。事实证明，《罗马书》可能是保罗所写的最后一封书信。但是，保罗希望继续他的工作，并且这封信可能就是在西地中海的行程中写下的（15:28）。 387
- 在罗马建立新的据点，然后向西去西班牙（15:23—29）。虽然保罗是在东方的主要中心传福音，现在向西行看来也不错。安提阿是东方的据点，以弗所是小亚细亚的据点；保罗希望罗马可以成为西方的新据点。
- 在访问之前先向罗马的基督教教会介绍他自己和他的福音。保罗并没有在罗马建立教会，但是其中有人听到了关于他的传闻，他写信去澄清一些误解。
- 请求罗马的基督徒，尤其是犹太基督徒，为他去耶路撒冷的行程和给那里贫穷的教会捐款（15:25—27,30）祈祷和提供支持。他没有请求罗马人捐款，但他非常担心耶路撒冷的基督徒不欢迎他的筹款。
- 调和罗马的“刚强”与“软弱”的信徒（14—15）。该话题被置于书信最后，这充分表明了它的重要性。保罗自己是“刚强”的一方，但他呼吁双方要彼此尊重和相互合作。

www 链接近期路德宗—天主教关于称义的联合声明，它广泛而深入地讨论了保罗神学，及其对今日基督教教会的意义。链接关于《罗马书》的其他资源。

《罗马书》社会科学与女性主义解读

《罗马书》的社会科学解读刚刚起步。这主要是因为与保罗的其他书信相比，《罗马书》缺少社会学的描述。然而，《罗马书》又为社会学研究提供了沃土。作为其潜力的代表，我们将考察十四章 1 节—十五章 13 节中关于“刚强”与“软弱”的问题。如果保罗非常关心犹太人与外邦人之间的矛盾，为何在谈及双方时他使用别有用意的术语，这样看似支持一方面贬低另一方？或许“刚强”与“软弱”并未严格划分犹太人与外邦人的道德界限。虽然是一名犹太人，保罗认定自己是刚强的。此外，那些害怕进入上帝的犹太会堂的外邦人在成为基督徒之后在对待遵守犹太律法的某些方面可能会跟先前一样。“软弱的”人在摩西律法上持传统的犹太教观点，因为他们仍将其视为一种束缚，并借此责备

那些不重视律法的人。另一方面，“刚强的”是那些漠视律法的外邦人，他们因信仰上帝的缘故认为遵守律法没有效用。这一点与划分人们的民族事宜联系起来，诸如服装、语言、事物和圣日。保罗严重警告“刚强的”人，漠视律法不意味着犯罪许可(6:1-23)。388 保罗的社会学术语具有一种修辞学的意图：他主要是对“刚强的”人说话，尊重性的称谓是为了鼓励“刚强的”人更加宽厚并负责地对待“软弱的”人。

关于《罗马书》的女性主义解读，公义与信心的问题在性别上是中立的，并不导向某种明确的性别问题。女人似乎是保罗重要的主题论证中的一部分。例如，在一章 26 节保罗明确提出同性性行为对于女人来说跟男人一样(1:27)都是一种道德败坏。在七章 2-3 节，保罗以丈夫的死作为婚姻的结束来作一比方。他把婚姻中的约束比作犹太律法，它终结于基督之死。有人认为这一假说带有父权制的痕迹，但我们也要想到在《哥林多前书》中保罗给予信主的妻子与不信的丈夫离婚的自由。在八章 22 节，保罗写到“一切受造之物一同呻吟，一同忍受阵痛，直到如今”。这一生动的形象取材于生产的经历，保罗引自《希伯来圣经》，其中把产痛用作一种隐喻，象征着奋斗与艰辛的时期，但它可以引向一个新的时代(赛 13:8; 耶 4:31)。在九章 10 节，保罗提到了以撒的妻子利百加。最为显著的性别论题出现在十六章，其中有三分之一的个人问安是问候女性的，有一些人具有极为重要的社会和宗教地位：非比，教会的执事和保罗的保护人；百拉基，传道人；犹利亚，使徒。

社会科学和女性主义解读运用：作庇护人的非比(16:1-2)

庇护人和受庇护人的关系是古代地中海世界的一大特色。在《罗马书》十六章 1-2 节中，保罗向罗马人推荐非比，鼓励他们为了他的缘故在非比的工作上接纳和帮助她。非比可能会携带保罗的书信给罗马人，这是她身份的一种象征。^①

389 保罗在书信结尾处用两节简短的话语向在罗马的基督徒推荐非比，这足以见得她在早期教会的重要地位……如果说非比去罗马的意图并未专门提及，她在她的家庭教会的地位多少是更为明确的。她是坚革哩教会的执事(*diakonos*, dee-AH-kuh-noss)，哥林多的东部港口……保罗在他的布道和教导工作中向别人介绍自己时(林前 3:5; 林后 6:4; 腓 1:1)，使用同样的头衔(并没有性别差异)。这一头衔代表了一种被认可的职务，尽管它并不像后期教会中的那么清晰(提前 3:8-11)。因而，非比是一位教会官员，坚革哩教会的牧师。

她还是一位 *prostasis*, (proh-STAH-sis)，阴性名词，可以指称领导者、长官、

① Jouette M. Bassler, “非比”(Phoebe), 见《圣经中的女性》(*Women in Scripture*), Carol Meyers 编辑, 第 134-135 页。Copyright © 2000 by Houghton Mifflin Company. Houghton Mifflin Company, 授权再版。版权所有。

主席、保护人或赞助人……因为她作为 *prostasis*，“帮助许多人，也帮助了我”(16:2)。她不仅仅是教会的 *prostasis*，此次尤为强调的是她的赞助人和捐赠者角色，尽管该头衔还可以强调她作执事的权威。作为赞助人，她须要向教会提供捐款，在必要的时候，很可能是公开捐赠。她还可能利用她的影响力——来自于她的财富和社会地位——来解决会众的困难。保罗个人受惠于她(他是非比的“受庇护人”)，因此他要求罗马教会以慷慨接待和供其所需的方式偿还他的亏欠。

因而，保罗推荐非比是他的同工、建成的教会的领导者，对很多基督徒而言，她也是慷慨的捐赠者。她显然是一位独立的女性(她不冠以夫名、父亲或是家族的名字)……保罗在信中对她的答谢很简短，但这也让人可以欣喜地瞥见女性在早期基督教中的领导地位。

问题：

1. 这一部分的解读如何将女性主义和社会科学解读相结合？
2. 赞助人通常与家乡的社会关系网相关。你认为作为在罗马的赞助人，非比想做什么？

社会科学和女性主义解读个人操作

1. 阅读保罗在《罗马书》五章 12—21 节中关于亚当—基督的预表论的陈述。若人类的两种代表均为男性，这对女性主义批判意味着什么？
2. 带着“光荣与耻辱”这一范式快速阅读《罗马书》的一部分。你最关注的是什么问题？

[www](#) 链接保罗教会中关于社会学方面的简洁提要。

《罗马书》跨文化解读

390

《罗马书》跟《加拉太书》一样，广泛涉及犹太人和外邦人问题。因为我们今日看待宗教的视角更为偏狭，仅把它界定为个人性的选择，这样便很难从文化、民族以及宗教界定的视角上来理解“犹太人”和“外邦人”。《罗马书》涉及“犹太人”和“外邦人”的方方面面，论到双方都需要在基督里的救赎(1—2)，基督的救赎如何在信心的基础上获得(3—8)，为何不信(基督)的犹太人仍是上帝的子民，是上帝计划的一部分(9—11)，犹太人和外邦人应当如何顺服上帝并在教会中和睦相处(12—15)。此外，保罗一并认可犹太人和外邦人基督教的有效性(validity)。正如我们先前论述的那样，在《加拉太书》中保罗对待犹太派基督教相当严厉，几乎要把它从有效的宗教中剔除。从《罗马书》中可以推断出，保罗认为犹太派基督教对于犹太人来说是合宜的，并为他们所期

待。他肯定教会中的文化多样性,虽然他也意识到这很难维持。《罗马书》中文化多样性的观点使得它成为今日有着不同文化背景的民族所喜爱的一封信。此处的解读和网络上的资源为我们提供了两种范例。

跨文化解读运用: 中国视角下的律法和圣灵(8)

犹太教的律法和教导与其他文化的教导有何关系,尤其是与其他文化中的基督徒有何关系? 在该部分,一位卓越的中国《新约》学者依照律法和圣灵,讨论了这一关系。^①

保罗依照法利赛人和基督教的视角来讨论律法和圣灵,这对于犹太人和外邦人的听众而言都是一项跨文化的挑战。在跨文化交流中,圣灵的律展示了一种神圣的能量,在中国传统与使徒保罗的交感之中,基督甚至提供了一种诠释学上的范例……

孔子希望维护传统价值和认识与实践天命(*Ming of T'ien*)的文化;另一方面,他又希望每个人都能被天命的力量所更新,这一命令是在过去的王朝中逐步确立的……孔子所做的是将天命(上天的命令, *mandate of Heaven*)从统治者家族的政治宣言转化为适用于每一个人的普遍性宣言。换言之,孔子旨在将同一个上天的命令平民化,从而使每一个人可以进行自我教化并获得生活的整全。

391

孔子不仅仅是传统的外在形式的传承者,否则他将难以塑造中国人的生活方式,该生活方式对中国过去两千年的社会的维持发挥了作用,而且可能会继续发挥作用……孔子的真正意图是对他先前的传统在其意义和道德原则上进行新的解释,从而可以创造性地并鲜活地运用这一传统。

保罗对重新解释传统有着同样的兴趣。在《罗马书》中,保罗不是要废除律法。实际上,他认为律法是神圣和良善的。但是,在《罗马书》七至八章,保罗依照圣灵和基督事件来解释律法,这并非是对律法的原样照搬。显然,他对律法的看法与他同时代的犹太人朋友并不相同。更重要的是,圣灵和天命不是让人将他的信仰绝对化(宗教上的或文化上的),或人为地创造一种偶像,而是让人重新审视真理,正如创造者(*the Creative One*)在末世的时候所揭示的那样。

问题:

用自己的话解释这一节如何表明阅读团体依照自己的文化视角来解读《新约》的

^① Yeo Khiok-Khng,《耶路撒冷与北京有何关系? 中国视角下的圣经解读》(*What Has Jerusalem to Do With Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*, Harrisburg, PA: Trinity Press, 1988),第152页,第154—155页。Copyright © 1998 by Yeo Khiok-Khng.

重要性。这一解读方法的优缺点是什么？

www 到链接上查考另一篇对《罗马书》的跨文化解读，北美少数民族的跨文化解读。

跨文化批判个人操作

阅读并回应链接上犹太人对《罗马书》七章 10 节的反思。

关键词

善行表与恶行表 · 免于律法的福音 · 保罗研究新观 · 北加拉太说 · 《罗马书》辩论 · 南加拉太说 · 信心刚强者/软弱者 · 预表论

学习、讨论和写作

《加拉太书》

1. 近来，内诺斯(Mark Nanos)认为加拉太人并未受到来自犹太的犹太派基督教传教士的攻击，而是当地犹太教中“有影响力的人”想要把保罗的外邦信徒拉拢到他们自己的会堂中，作为光荣的改宗者。运用你所知道的关于《加拉太书》的知识，对其论点进行批判。
2. 为何加拉太人所处的情形使得保罗在五至六章中给出的道德劝勉比他通常的道德劝勉更为重要？
3. 《加拉太书》是否成功地将加拉太人带回到保罗的轨道上？检验所有可能的证据。给出你自己的答案，并为其辩护。
4. 一些释经家用“基督教犹太人”(Christian Jews)代替了“犹太派基督徒”(Jewish Christians)。这两者之间的区别何在？

《罗马书》

1. 你在《罗马书》辩论中的立场如何，理由是什么？
2. 在一至二章中，保罗如何分析人类的处境？他如何从自身的得救经验出发来分析罪恶问题？
3. 设想该信在第一次被阅读时，你是罗马教会中的一员。你在理解它时有困难吗？你的第一印象如何？
4. 在七章第一部分中，你是什么身份？
5. 用自己的话解释《罗马书》中关于称义的思想。
6. 仔细阅读《罗马书》十三章，讨论应该如何对待公元 49 年大驱逐时在罗马的犹太基督徒的经历。保罗会劝说信徒们不要以引发骚乱的形式来传播信仰吗？

进阶阅读

Barclay, J. M. G., 《顺服真理：〈加拉太书〉中的保罗伦理学》(*Obeying the Truth: Paul's Ethics in*

- Galatians* Minneapolis: Fortress, 1991), 很好地讨论了被忽略的问题。
- Cater, T. L., 《保罗与罪的权能:重新定义“越轨”》(*Paul and the Power of Sin: Redefining “Beyond the Pale”*). Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。在社会文化环境下,寻求保罗言说罪恶的基础,有着对《罗马书》的精彩解读。
- 393 Donfried, Karl P., 《〈罗马书〉辩论》(*The Romans Debate*, rev. ed. Peabody, MA: Hendrickson, 1991)。关于《罗马书》写作目的的精彩论文。
- Dunn, James D. G., 《使徒保罗的神学》(*The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998)。以《罗马书》大纲作为组织范式,精彩而深入地探讨了保罗的“神学”。
- Fitzmyer, Joseph A., 《罗马书》(*Romans*. Anchor Bible 33. Garden City, NY: Doubleday, 1993)。几乎是适用于初学者的关于《罗马书》释经的最好的单行本。
- Heil, J. P., 《保罗写给罗马人的书信:读者回应注释》(*Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary*. New York: Paulist, 1987)。包括历史上以及当代的读者回应性的批判。
- Kern, Philip., 《修辞学与〈加拉太书〉:保罗书信评估方法研究》(*Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 本书是对在希腊—罗马修辞学视角下解读《加拉太书》的彻底挑战。
- Koperski, Veronica., 《他们如何谈论保罗和律法》(*What Are They Saying about Paul and the Law?* Mahwah, NJ: Paulist Press, 2001), 适用于学生, 讨论目前对保罗关于律法和信仰的看法的解读。
- Martyn, J. Louis., 《加拉太书》(*Galatians* Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1997), 从启示神学的视角对保罗进行精彩地评论。
- Matera, Frank., “新视角下的《加拉太书》:在旧版图上另辟蹊径”(“Galatians in Perspective: Cutting a New Path through Old Territory”, *Interpretation*, July 2000: 233—245), 该论文较好地 将保罗研究新视角应用于《加拉太书》。
- Nanos Mark., 《〈加拉太书〉的反讽》(*The Irony of Galatians*, Minneapolis: Augsburg-Fortress, 2002), 《新约》的犹太民族的学者, 从犹太教内部来解读、研究该书信的社会学维度。

在西方文化中写于监狱中的书信具有举足轻重的地位。囚犯孤立无援的处境和苦痛的遭遇使得他们的话语更加感人和有力。在美国民权运动初期，马丁·路德·金的“伯明翰狱中书信”刺痛了南方人的良心；在二战末期，朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的狱中书简坚固了基督徒抵抗第三帝国(Third Reich)的信心。

基于此，保罗在狱中的两封书信(属于无争议的保罗书信)也显得弥足珍贵。保罗在坐监时写下了《腓立比书》，他的读者会敏感地意识到他所承受的压力，读者也会因他们的带领者可能殉难而承受压力。保罗写给腓利门的书信也是向腓利门推荐他的奴隶阿尼西母(Onesimus)，要求腓利门宽厚地迎接阿尼西母回去。

《腓立比书》：在主里的喜乐

尽管《腓立比书》写于狱中并且保罗可能赴死，这仍是他最为欢快和乐观的一封信。尽管保罗告诫他们要警醒那些传讲假福音的人，他们现今不在腓立比教会，他似乎认为腓立比教会应当能够避开他们。仔细阅读该信就会发现保罗自身的争战以及他与这一主要教会间持续的关系。

《腓立比书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给腓立比人，祝福(1:1-2)。
- II. 感恩 保罗为腓立比人与他的同伴关系向上帝感恩(1:3-11)。
- III. 主体 (1:12-4:9)
 - A. 保罗陈述他对坐监以及将来可能的死刑的乐观态度(1:12-26)。
 - B. 提出各种命令，要求信徒以基督谦卑的心为心(1:27-2:16)。
 - C. 再次声明对腓立比人的关怀，差遣以巴弗提(Epaphroditus)(2:17-3:1)。
 - D. 警醒犹太派基督教的教师(3:1-4:1)。
 - E. 最后的劝导，劝导友阿爹(Euodia)和循都基(Syntyche)(4:2-9)。
- IV. 结语
 - A. 感谢腓立比人的馈赠(4:10-20)。
 - B. 最后的问候和祝福(4:21-23)。

提高你的阅读技巧

在《腓立比书》中，如同在《帖撒罗尼迦前书》一样，保罗的思想在不同的主题间来回跳跃。快速通读全书，初步掌握文章大意，然后回到导读部分。

《腓立比书》导读

保罗和提摩太问候在腓立比的众圣徒和他们的带领者，问候**主教**(bishop, 管理的监督)和**执事**(deacon, 牧师助理)。保罗愿恩惠和平安归给他们(1:1-2)。他按照惯例继续感谢(1:3-11)，此处是无争议的保罗书信中感恩最长的一部分。首先，为腓立比人与保罗同心合意地兴旺福音而感谢上帝，并确信他们会持守信心。上帝在他们心里作工，当基督在荣耀中再临时，即“到了基督的日子”必完成这工(1:3-8)。然后，保罗祷告他们的爱心在知识和各样见识上一并增长，这预示着三章关于敌手的一些讨论(1:9-10)。保罗满怀信心地祈求他们继续成长直到基督再来并以此结束了他的祷告(1:11)。

现在这位使徒转向了他自己的遭遇，这引起了腓立比人的焦虑(1:12-26)。首先，保罗直言他的遭遇使福音更兴旺(1:12)。显然，他关心福音胜过自己的生命，他举例说明福音对他的功效同样适用于读者或听众。**御营军**(pretorian guard)听到了保罗的福音(1:13)，有一些人还做出了回应(参见 4:22)。其他传道人因为保罗在狱中仍能有效地传播基督的福音而越发放胆无惧(1:14)。尽管有些弟兄在传福音时获得了勇气(1:15,16)，但有些人传基督则是动机不纯(1:15,17)。后一小撮人便是保罗在信中三章所抨击的曲解基督的听众或读者。

396 保罗对此态度如何？首先，他不管动机，只要基督被传开了，他就欢喜(1:18)。第二，他渴望与基督同在，这是他生或死的理由。他处于生死两难之间；死会让他与基督同在；但活能让他继续为腓立比人工作(1:19-23)。在进行简短的思想斗争之后，保罗得出结论，他仍要活下去，并且要再次见到腓立比人(1:19-26)。在此处的个人反思中，保罗不仅更新和加强了他与腓立比人的关系，还提供了一种道德榜样，这是他后文所要强调的：效法基督就意味着放弃自己的喜好而去服侍他人。

书信的核心是一章 27 节至二章 30 节，此处保罗在基督徒的生活上教导腓立比信徒。首先，保罗引证腓立比作为自由城的政治背景，鼓励信徒要像天堂的子民一样放胆而活(1:27-30)。在这个城市中，很多人爱国性地把凯撒尊为他们的**主**，保罗向信徒表明耶稣才是他们真正的主。放胆生活，直面敌对势力，表明上帝与信徒同在，敌人误入歧途了。第二，保罗劝勉他们谦卑地生活，作基督的仆人(2:1-11)。他呼吁他们转向基督身体中的团契关系(2:1-40，告诚信徒自私自利害人害己)。

然后，他把一首早期基督教的赞美诗引入到论证中。“基督颂”(Christian

hymn)(2:6-11)旨在提醒信徒要追随基督的脚步。如果基督本有“上帝的形象”反倒谦卑自己,取了人的样式,并且屈辱地死在十字架上,信徒还有什么权利不去做相同的事情呢?此外,基督“虚己”(取了人的样式,2:6-8)之后,上帝将他高升(2:9-11)。这暗示着上帝同样会将谦卑自己(取“屈辱”的样式)的信徒高升(光荣)。此处的基督颂是关于耶稣基督的重大意义的最早的诗歌之一。依照传统解释——今日仍被多数人所接受——“与上帝同等”意指基督的先在(preexistence)，“虚己”意指基督的奴仆身份,即道成肉身和死亡。这一赞美诗可被分成两节,第一节追溯基督的活动,从高升的光荣,到降临人世,到死亡和被埋葬——换言之,从天上到地底下(2:6-8)。第二节刚好相反,从地底下到复活升天,被宣认和敬拜为上主。新近的解释是,与上帝同等意指上帝最初赐给人类的永生,人类因从罪而来的死丧失了这一永生。这一永生属于无罪的基督,他依旧虚己,成为“奴仆”以致于死,且死在十字架上;这为那些属于基督的人——他们也像基督一样复活并高升到天上——重获永生。第二种解释并没有设定基督的先在。无论取何种解释,《腓立比书》中的这一赞美诗旨在劝说信徒以谦卑的爱心服侍他人,这一意图是相同的。

然后,保罗巧妙地将虚己这一原则引入了二章12-30节。在二章12-18节,保罗劝勉信徒作为上帝的儿女过顺服的生活。保罗道德劝勉的特点是最初的语气是**陈述式的(indicative)**——“上帝在你们心里运行”(2:12-13)——随后便改为**命令式的(imperative)**语气,(上帝在你们心里运行的)功效是信徒应当无可指摘、纯洁无瑕(2:14-18)。此处,保罗鼓励他们顺服,不要发怨言起争论(2:14)。然后,保罗企图缓解一下他们所受的打击:尽管他们所喜爱的提摩太没法像预期的那样去见他们,但是以巴弗提可以去(2:19-30)。关于毫无怨言的顺服这一命令恰如其分地置于基督颂和提摩太与以巴弗提的消息之间。保罗不希望以巴弗提的返回和提摩太留守这件事情引起争论,而是宣称二人均是放弃个人喜好、谦卑服侍、效法基督的榜样。保罗进一步暗示腓立比人,正如上帝将基督高举,他们也应该因以巴弗提牺牲的、几乎致死的工作而尊重他:“要尊重他这样的人。”(2:29-30)保罗再次提到喜乐,结束这一部分:“末了,我的兄弟姐妹们,你们要靠主喜乐。”

然后,当保罗谈到行将就近的犹太派—基督教传道人的访问时——他们会逼迫腓立比人受割礼和守摩西律法——他的语气改变了。首先,保罗告诫腓立比人要防备这些敌手(3:1-4);然后,现身说法,以自己为榜样来反驳他们(3:4-14);最后,在此榜样的基础上给出道德劝勉(3:15-4:1)。保罗抨击他的犹太派—基督教敌手,不是因为他们已经到了腓立比,就像他们曾去过哥林多、加拉太,可能还包括罗马,而是因为他听说他们可能会来腓立比。可能是以巴弗提带来了他们的消息,或是保罗仅仅要先发制人地攻击他们(此种可能性较小)。他先是对他们恶言相向,称他们是“犬类”、“作恶的”、“妄自行割的”(3:2)。(当时人们会在铺着马赛克地板的入口通道处写上保罗

在此处所写的话，“防备恶狗”。)他称他的外邦基督徒听众们是真受割礼的，因为他们借着上帝的灵敬拜，且不依靠肉体的印记来夸耀(3:3)。然后，保罗指出若依靠肉体，他比他的敌手更值得炫耀，因为他有着无瑕疵的犹太教印记，且在守律法上“无可指摘”(3:4-6)。然而，保罗并未炫耀，他说自己为认识基督的缘故已将万事丢弃，先前生活的一切价值在现在看来只是“垃圾”(rubbish)(3:8)。圣经《新标准修订版》(NRSV)中使用的“垃圾”(rubbish)一词，在原希腊文中是一个相当粗鲁的词语，也可被译作“粪便”；法国《新约》圣经学者 Ceslaus Spicq 认为这句话最好被译作“这一切都是粪土”(It's all crap)(丹克,2000,932)。保罗的义不是来自他在犹太教中的成就，而是“有信基督的义”——这一常见的保罗术语今日被理解为基督对上帝的信实和人相信基督是救主(3:9)。保罗的目标是分享基督复活的大能，如同今日效法基督的死(3:10-11)。然后，保罗把基督徒的生命与赛跑相比较。它就是忘记背后，努力追求完备的目标和从天堂而来的呼召。

398 为了完成他的论证，保罗把自己当作合宜的行为的一个榜样(3:17-4:1)。他再一次先提到自己的行为，然后论述敌手的行为，这一模式我们在一章12-26节和一章27节至四章1节中已经见到过。尽管他们的行为是羞辱的，专以“地上的事为念”，保罗还是提醒腓立比人，他们是天上的国民，耶稣会从天上降临，把人的卑贱的身体改变形状，从而与天上的荣耀相适宜。保罗鼓励腓立比人应当靠主站立得稳。

现在保罗以三个劝导和一处感谢结束了书信的主体部分。保罗劝导腓立比，尤其是劝导友阿爹和循都基彼此和睦(4:2-3)。保罗在信中并未提及这两个女人的问题，但是要求他们要“真实同负一轭”来帮助这两个女人弥合间隙。他还要求腓立比人要因上帝的供给而喜乐、心无挂虑(4:4-7)，思想并实践那些光荣的事情(4:8-9)。然后，保罗再一次感谢腓立比人在他福传事业中捐助他(4:10-20)。腓立比教会是保罗唯一一个愿意拿钱为自己分担的教会(不是为耶路撒冷圣徒的捐助)。在这一感谢处，保罗表达了他因上帝的供给而知足(4:10-13)。此处保罗的言语与斯多葛派的观点类似：他自由地享受所拥有的，不因缺乏而痛苦。保罗巧妙地将他们从以后的义务中释放出来，因为他们慷慨的捐赠已给他们的生活带来艰辛(4:14-18)。然后，保罗宽慰他们的良心——如果是他们不得不停止帮助保罗的话——上帝会满足所有信徒的需求(4:19-20)。虽然此段的话语从细处看有些困难，但大意还是很清晰。

保罗以“众圣徒”(信徒)的问候，“特别是在凯撒家里的人”的问候结束了这封信。这提醒腓立比人保罗和他的福音已达致罗马社会的上层。保罗给了他们一个简短的祝福，愿主耶稣基督的恩与他们同在(4:21-23)。

《腓立比书》历史解读

《腓立比书》简介：历史解读摘要

作者：保罗（几乎无争议），在狱中（1:7, 12-14, 17, 19; 2:17）。

年代：如果写于罗马，可能是公元 61 至 63 年；如果写于以弗所，可能是公元 56 年；如果写于该撒利亚（Caesarea），可能是公元 58 至 60 年。

听众：保罗在马其顿（北希腊）的腓立比教会中的信徒，主要是外邦人。

统一性：今天大多数学者都认为是一封信；少数人认为是由两封信拼凑而成（1:1-3:1; 3:1-4:23）。

完整性：基本认为无后人添加内容。

目的：在保罗入监、腓立比人受迫害和将来可能受到犹太派—基督徒入侵的情形下，坚固腓立比教会的信心和生活。

399

作者

《腓立比书》很幸运地被普遍接受为真实的保罗书信。除了 19 世纪的一些过激的怀疑主义者，《腓立比书》的地位牢不可破。外部证据非常有力，公元二世纪的依纳爵间接提到了该信的四章 13 节及其他章节。半个世纪之后，在写给同一个教会的书信中，波利卡普在自己的书信的三章引用了保罗写给腓立比人的书信。公元二世纪末的爱任纽对《腓立比书》的各个章节都曾有过引用，并把它称作保罗的书信。就内部证据而言，它具有真实的保罗书信的风格和内容；清晰地传达了保罗的个性和信仰。

保罗是在监狱中写作该信的（1:7, 13, 16），但是在哪里？直到现代，人们普遍接受的是保罗晚年在罗马坐监。但是在过去的两个世纪，保罗早年在以弗所和该撒利亚坐监的经历构成了对传统观点的挑战。

支持以弗所的论据主要围绕在它距离腓立比相当近。既然保罗与腓立比人的好几封书信都是写于狱中且罗马距离腓立比又是相当的远，那么在罗马坐监时期便不会有足够的时间进行书信往来。如果保罗是在以弗所坐监，那么通信数量就不会有问题。对以弗所的反驳主要有两点。第一，《使徒行传》没有提到以弗所坐监。许多学者认为《使徒行传》的缄默是对此观点的决定性回击。但是路加的记录是有选择性的，从保罗自己的话中可知他坐监的次数要比路加记下来的次数多（参见林后 6:5; 11:23）。第二，没有证据能证明在保罗时代以弗所拥有御营军（参见腓 1:13）。因而，尽管以弗所可能是保罗坐监写《腓立比书》的城市，但它并不合理。

一些学者在看到以弗所坐监说的弱点之后，提出了该撒利亚坐监说。在该撒利亚有一个皇家宫殿，《腓立比书》一章 13 节提到的御营军可能就是指此处的御营军。此

外,《使徒行传》记载保罗曾在该撒利亚坐监两年。然而,这一观点并不比传统的罗马说更好,并且还有一些证据反驳它。《腓立比书》暗示出对保罗生命的审判仍在进行。这就要诉诸于一个并没有上诉的审判,因而不适合于在该撒利亚坐监时的情形,因为当时保罗向凯撒上诉。同时,《腓立比书》中的审判看似已接近尾声。此外,保罗希望被释放:他深信自己“仍要存留在世间,且与你们众人一起存留”(1:26;同参 2:24)。这最适合于在罗马坐监的情形,因为《使徒行传》表明在该撒利亚坐监的末尾时保罗向凯撒上诉,并且还将继续被关押(徒 25:11)。这两条理由足以有力地回击该撒利亚坐监说。既然《使徒行传》的外部证据证明罗马是最佳选择,同时内部证据也与罗马相契合,那么传统看法仍是我们的有限选择。

www 链接波利卡普关于《腓立比书》的证词。

年代

既然我们确定该信写于保罗在罗马坐监时期,那么它的成书时间就是公元 61 至 64 年。如果是写于以弗所坐监时期,那么成书时间就是 50 年代中期;如果是写于该撒利亚的两年坐监时期,这要早于去罗马的时间,那么它的成书时间就是公元 58 至 60 年。

听众

该信是保罗写给在腓立比建立的教会——(保罗建立的)欧洲的第一所教会——的书信,尽管保罗自己和《使徒行传》对此并没有过多介绍。腓立比是位于伊格那莎大道(Via Egnatia)——当地的主要贸易通道——上的一个重要城市。它作为罗马殖民地而建立,当地有着大量的罗马退役官兵。从《使徒行传》可知,尽管当地有犹太会堂,但只占其中的少数(徒 16:13-14)。从该书信可知,大多数聚会的人是外邦人。

统一性

许多释经家认为三章 1 节来自于保罗写给腓立比的另一封书信,可能要早于一章 1-3:1 节的成书时间。这一不完全的意见有如下四点论据。

- 三章严厉的口吻与这一节中喜乐的口吻不符,表明这一材料另有出处。
- 三章 1 节写到“末了”,但是保罗接下去又写了两章。
- 为何保罗直到书信结尾(4:10-20)才对腓立比人慷慨的捐赠献上感谢呢?
- 波利卡普在写给腓立比人的书信的三章 2 节和十一章 3 节中提到了保罗写给腓立比人的“众多书信”,而非“一封信”。

对比之下,大多数读者认为这些论据并不具有说服力。

- 401 ● 保罗在其他无争议的书信中的确有语气的转换,这不能确切表明此处就是来自于另一文献。此外,保罗并非对腓立比人发怒,而是对犹太派一基督教的传

道人发怒。

- 在保罗书信中，“未了”既可标志着是书信的结尾(参见林后 13:11)，又可表明是书信主体的最后一个主要论题的开头，而非整篇书信的结尾(帖前 4:1)。它还可以指以巴弗提提出的关于如何应对犹太派—基督教的传道人的最后一个问题。
- 保罗在一章 5—7 节间接提到腓立比人的捐赠，并以热烈的感谢结束该信，这形成了一种**含括**(inclusion)，在修辞上也是合宜的。
- 波利卡普使用的名词复数可能是引用了《帖撒罗尼迦后书》。那封书信的一章 4 节表明腓立比人也是收信人。这可在波利卡普编辑的马其顿书信(Macedonian epistles)中得到证实，其中《帖撒罗尼迦书》和《腓立比书》被合在一起。

此外，另两个理由也可以反驳这一不完备的理论。第一，缺少文本证据的支持。尤其是 46 页(公元 200 年)——最早的保罗文集的手稿——中有着完整的《腓立比书》。第二，几条惊人的平行叙事将书信的两半部分维系在一起，诸如二章 6—11 节中基督的虚己和三章 4—14 节中保罗的虚己。这可能是精妙编辑的结果，但它更能暗示出这是一封统一的书信。鲜有基督教的抄写者像他们所编辑的作家本人那样匠心独运，尤其是像保罗这样的作家！总之，尽管这一不完备的理论有引人注目之处，今天它仍然无法让大多数的学者信服。 402

目的

从内容可知，该信有几方面的目的。第一，旨在向腓立比人再次确认保罗的监禁行将结束。第二，回应以巴弗提在访问回来之后向保罗提出的各种问题，包括好争吵、自私，尤其是犹太派—基督教教徒对保罗福音的抵挡等问题。第三，在腓立比人希望提摩太来访的情形下，保罗以一种外交辞令的方式再次介绍以巴弗提。最后，为腓立比人最近的礼物献上“感谢”，提醒他们上帝会精心看顾保罗和腓立比人。

www 链接一篇关于《腓立比书》中颂歌的历史背景的文章。

我们可以再多谈论一些关于保罗在腓立比的犹太派—基督徒的敌人的情况。保罗在一章 15—17 节，一章 27—28 节，三章 2 节和三章 18—19 节中提到了他的敌人。有人认为这些文本指称的是同一群敌人，但其他人却认为是四群不同的敌人。该讨论中的一个重大议题是关于敌人的位置(location)：有些在罗马，其他的则在腓立比。我们可以确定的是一章 15—17 节中提到的那群人是在罗马的真信徒，他们仅仅是嫉妒保罗的成功；因为保罗并未谴责他们的福音，而只是谴责了他们的动机。在其他章节中(可能三章 18—19 节除外)，敌人都是在腓立比。在一章 27—28 节，保罗回应了在腓立比的敌人，尽管指称并不明确。他们肯定都是教外人(outsid-

ers),但他们也有可能是外邦人或犹太人。此外,没有迹象表明他们曾是教会成员或现在试图潜入教会。除此之外并没有更多的内容。在三章2节中的犹太派—基督教传道人是应当防备的敌人,然而三章18—19节似乎将外邦人视作敌人——他们曾是教会成员但后来背叛教会。简言之,至少有一群人在腓立比(犹太派—基督教的传道人),他们正在(或即将)攻击教会。

403

《腓立比书》简介：新方法摘要

社会科学：保罗写信给一个以外邦人为主的基督教会，他们认信基督是主。在他们的城市中，退役罗马官兵及其家属信凯撒是唯一的主和保护人。其他的社会科学态势(social scientific dynamics)主要是保罗坐监的光荣与羞辱；即将到来的犹太派—基督教传道人可能会引发社会和宗教界限问题。

女性主义：正如其他被普遍接受的保罗书信，在此信中女人和男人是并立的。她们的地位并未受到这一事实的削弱，即在信中保罗唯一公开提及女人之处是要调解友阿爹和循都基的争吵，他称赞她们是有用的工人。

跨文化：主要的跨文化问题是呼召信徒在一个以罗马公民为主的城市(在意大利之外，非比寻常)中追随基督作主。这虽然导致为基督受苦，却使人更加坚定地委身作天上的国民。

《腓立比书》社会科学解读

《腓立比书》中频繁出现的“弟兄和姐妹”用语促使我们思考它的社会学意义。北美的主流系统强调将远房亲属排除在外的核心家庭(nuclear family)。这种核心家庭由少量而紧凑的两代人组成——父母和子女，彼此间的忠诚(diffuse loyalty)以及父母对子女的看顾将家庭维系在一起，父母看顾子女直至他们成年并能够推进家族延续的进程。在这一系统之中，人们并没有基于血缘关系而建立的错综复杂的经济、政治或宗教纽带；没有祖先崇拜；也没有远房亲属间的正式联系。

在公元一世纪的地中海世界，彼此间的忠诚中最紧密的单元就是弟兄们和姐妹们间的关系。他们的配偶以陌生人的身份进入到亲属关系之中，并且在某种程度上继续保持这种关系。今天，我们情感上所期待的夫妻关系并非一般意义上的地中海世界中的夫妻关系，反而更像是当时的兄妹和母子关系。亲属团体经常靠一种清晰而正式的联系，与远房亲属共享经济、政治和宗教的纽带。最后一点借着保罗的觉悟表明出来，他是“以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，是法利赛人”(3:5)。在这一体系中，亲密的亲属之间对外界隐瞒彼此的过犯和缺点，共同维护

404 家族荣誉。保罗放弃了这一社会体系，转而支持他“想象中的亲属”、他在教会中的“弟

兄弟姐妹们”，这确实是一种牺牲。

社会科学解读运用：保罗为腓立比人的馈赠致谢(4:10-20)

《腓立比书》的结尾通常会引起释经者的困扰。为什么保罗在提及腓立比人的金钱馈赠时说得如此繁复而婉转？彼得曼(A. W. Peterman)借着人们为感谢对方的一件出人意料的馈赠在书信中所使用的鲜为人知的修辞习俗回答了这一问题。^①

在我们的研究中，我们将用社会互惠(social reciprocity)这一术语来指称在某些社会中运用于人际关系的一种习俗。概括而言，这一习俗要求若有人接受了别人上好的恩惠或馈赠，接受者有义务善意地回应赠送人，并报之以相应的回礼或恩惠……

长久以来，古典学者熟知社会互惠应用于希腊和罗马社会的许多方面……在古代社会，每种社会关系中都具有经济要素；同样，每种经济关系中也都具有社会性的要素。

考虑到希腊—罗马世界中馈赠的互惠性和服务性的关系，我们应当询问在何种程度上口头致谢可以满足《腓立比书》中保罗的目的。人们普遍认为保罗将对馈赠的感激之情和独立性的宣称结合起来。这些宣言(如一些学者所言)表达了保罗在金钱问题上的尴尬吗？还是这些宣言至少反应出保罗不希望让人们认为他因接受馈赠而受到个人性的社会义务的约束？这位使徒没有表达他的亏欠之情或是想要回礼的愿望，而是进行个人反思、道德嘉奖，并对这一馈赠作出神学上的解释。由此可知，《腓立比书》四章10—20节不仅是对财务援助进行个人性的回应，更是针对基督教团契中彼此生活的分担而作的劝勉……

在希腊—罗马的社会期待的视角下，保罗的回应呈现出新的意义。在回应的各个要点上，这位使徒都更正了在希腊—罗马背景下的可能性理解。无论遭受苦难，还是在辨明并证实福音时，腓立比人都与这位使徒在一起(1:7)。保罗并未承担社会责任，他接受他们的馈赠，因而他们成了参与福音事业的合作者。尽管保罗已经收到他们的馈赠，并且可以提及他个人所获的益处(4:18)，但在四章17节他似乎表明他们才是受益的一方。他们的馈赠确实给他们带来了效益，这是一项可以带来属灵利益的投资。但是，最终负责回报他们的并不是保罗，而是上帝(4:19)。

www 想象你是这所教会的两名成员，当《腓立比书》在会堂被大声朗读时，请你作出有趣的读者回应。 405

① A. W. Peterman,《保罗从腓立比而来的馈赠》(Paul's Gift from Philippi, Cambridge: Cambridge University Press, 1997),第3页,第4—5页,第158页,第159页。

《腓立比书》女性主义解读

保罗在《腓立比书》中提及的问题与性别无关。就我们所知,保罗对待听众中女性的态度基本上是鼓舞人心并具有解放性的。信中的主要论点无论是写给女人还是写给男人都是相同的。一章1节所提及的“诸位监督和执事”中很可能包括女人在内。这一积极的态度并未受到如下事实的影响,即信中保罗唯一公开提及女人的地方是要调节友阿爹和循都基的纷争;他称赞她们是有用的工人,这不仅仅是一种修辞手法。她们的纷争可能会对教会带来显著影响,这也暗示出她们是会堂中有地位的女性。

女性主义解读运用:论友阿爹和循都基(4:2-3)

在这一解读中,德·安琪罗(D'Angelo)厘清了这两个女人在腓立比的经历所具有的令人难以察觉的意义。^①

友阿爹是保罗和另一个名为循都基的女人的同工;四章3节写到她们“曾与我、革利免和其余的同工一同劳苦”。这一劳动形象(“劳苦”或“同负一轭”)描述出她们早年与保罗一起斗志昂扬的传教生涯……

在四章2节,保罗正式呼求这两个女人“要在主里同心”;通常的解释是这两个女人相互冲突,由于她们在团契中处于带领者的地位,这引起了纷争……但是当保罗呼吁哥林多人要同心时,他的意思是要求他们要与他自己同心(1:10;对照4:14-21)。这一不和可能发生在这两个女人和保罗之间;他责备有些传道人传基督是出于纷争(2:12),苦口婆心地呼求要合一(2:1-11)和顺服(2:12),这些都是指向或反对这两个女人的。

友阿爹和循都基可能结成传道伙伴一起活动;《罗马书》中曾提到一对女性传道人,土非拿和土富撒(罗16:12),还有其他的男女搭配(罗16:3-5,7,16)。他们的伙伴关系反映出对彼此和对福传事业的委身。可能友阿爹和循都基属于“女同性恋的连续体”(lesbian continuum)^②,一种前历史的女性同性间的委身关系。

① Mary Rose D'Angelo,“友阿爹”(Euodia),见《圣经中的女性》(Women in Scripture, Carol Meyers 编辑),第79页。Copyright © 2000 by Houghton Mifflin Company. Houghton Mifflin Company 授权再版。版权所有。

② “女同性恋的连续体”这一概念最早由美国女性主义诗人里奇(Adrienne Rich)在1978年发表的《强迫的异性爱和女同性恋的存在》一文中提出。里奇认为“女同性恋的连续体是指一个贯穿每个妇女的生活、贯穿整个历史的女性生活范畴,而不是简单地指一名妇女与另一名妇女有性的体验或自觉地希望跟她有性往来这样一个事实。如果我们扩展其含义,包括更多形式的妇女之间和妇女内部的原有的强烈感情,如分享丰富的内心生活,结合起来反抗男性暴力,提供和接受物质支持和政治援助,反对男人侵占女人的权力。”她用这一概念,使女同性恋成为贯穿于妇女生活始终和整个妇女历史的一种反抗性生活方式,而非专指女性之间的性关系。——译注

问题：

406

1. 对该引文中作者的结论给出你自己的批判。
2. 在四章 2—3 节中，保罗首先提及问题然后在嘉奖这两位女性时，生命中的光荣—羞辱如何展现出来？

《腓立比书》跨文化解读

保罗写信给一个以外邦人为主的基督教教会，他们认信基督是主。在他们的城市中，退役罗马官兵及其家属相信凯撒（连同罗马官方众神庙）是唯一的主和保护人。这些退役官兵可能是罗马公民，然而教会很可能是由非罗马公民组成的。尽管他们与教外人的关系仍是外邦人与外邦人的关系，但是在一个强烈依附于罗马意识形态的城市中，他们因为追随基督作主，便使得这种关系成为了跨文化的关系。这虽然导致为基督受苦，却使人更加坚定地委身作天上的国民。

跨文化解读运用：三章 20—21 节中基督的国民

对《腓立比书》的表层阅读并不能揭示其含义，但是保罗确实在写一封具有煽动性质的书信：腓立比人不属于罗马，而是属于上帝，他不久将差派耶稣作为救主来取代罗马的救助/安全。^①

保罗认为罗马帝国的秩序(Roman imperial order)应当遭受神遣，而他自己的运动则代表了一种新的政府或政策，这一观点最清晰地见于《腓立比书》三章 20—21 节：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能使万有归服自己的大能，把我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似。”

其实，这是一种带有启示性质的宣言，但与西方圣经学者非政治化的启示观不同，它又是彻彻底底的政治宣言。我们不能忘记它的背景是罗马帝国。依据帝国的意识形态（或“福音”），朱庇特/宙斯及其他诸神已将所有权力赋予奥古斯都（及其继任者），他们建立了“平安稳定”的秩序（参见帖前 5:3），是世界的救主。保罗直接反对帝国秩序和意识形态。真正的上帝并未将权力赋予罗马皇帝。与

① Richard A. Horsley, “被隐藏的圣经历史和帝国的圣经研究”(Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies), 见 R. S. Sugirtharajah, 《后殖民时期圣经》(The Postcolonial Bible, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 第 168—169 页。经 Continuum International Publishing Group 授权重印。

407

之相反:在基督事件中,上帝已终结了罗马帝国的秩序。依据他的反帝国的“福音”,保罗及其运动的“参与者”仍在帝国秩序之中,但是他们的政府在天上,真正的救主/反皇帝者不久便会从天上降临。同时,从该运动中可知,基督具有使万有归服于自己的大能。

在保罗对“参与者”的迫切“建造”及其对他们与“世界”的关系的教导之中,可以看出他非常严肃认真地对待反帝国的“救主”和反帝国的“政府”这一反帝国的“福音”。较之智者而言,保罗更像一位活跃的运动创立者。

问题:

1. 解释霍斯利的观点,他认为《腓立比书》三章 20—21 节是“彻彻底底的政治宣言”。
2. 在反对帝国主义的背景下,保罗期待他的听众如何将其身体力行? 留心四章 8 节。

《腓利门书》: 保罗为一名基督徒奴隶调停

《腓利门书》是保罗书信中最为简短的一篇,但在如何解读这一问题上却备受争议。与其他书信不同,这封信是写给一个人的,腓利门(figh-LEE-muhn),他有一个奴隶,名叫阿尼西母(oh-NESS-ih-muhs)。阿尼西母与保罗交往,现在保罗让他回去。该信似乎默许奴隶制的存在,曾被多次引用来为奴隶制辩护;1860 年之前,在美国它被称作维护奴隶制的“保罗训令”(Pauline Mandate)。然而,一些释经者认为该信其实是反对奴隶制的。该信在修辞上微妙晦涩,且具有社会影响力。当然,女性主义者和跨文化研究者会以其自由主义旨趣对《腓利门书》进行怀疑性的诠释学解读:为何保罗不借机以一种强烈的、绝对的立场(categorical stance)来反对奴隶制? 这一切构成了对这一简短文本强有力和备受争议的解读。尽管出于篇幅原因,《腓利门书》在《新约》所编辑的保罗书信中名列最后,但因其论题,该书在现代研究中也占有一席之地。

《腓利门书》概述: 结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给腓利门、亚腓亚、亚基布,及“在你家的教会”,祝福(1—3)。
- II. 感恩 保罗为腓利门的信心而感谢上帝,愿他能“知道我们所行的各样善事”(4—7)。
- 408 III. 主体 保罗为阿尼西母求情(8—22)。
 - F. 保罗打发阿尼西母回去(8—16)。
 - G. 保罗希望腓利门接纳阿尼西母(17—22)。
- IV. 结语 来自其他五人的问安,祝福整个教会(23—25)。

提高你的阅读技巧

仔细阅读这一简短的书信，找出保罗主要的劝说目的。

《腓利门书》导读

在正典所收录的保罗最具个人性的一封书信中，他以对腓利门、亚腓亚、亚基布以及在腓利门家里聚会的教会的问候开篇（1—3；《腓利门书》只有一章，此处数字指节数）。亚腓亚和亚基布可能是腓利门的妻子和儿子，或是教会的其他带领者；但由于是“在你（单数）家里的教会”，后者不太可能。这使这封“私人”信件更具公共性，为腓利门遵循保罗的意愿行事而施加压力。接下来，保罗像往常一样为收信人献上感恩，此处只有腓利门一人，并为他祈求（4—7；从4节到21节，都是单数的“你”，特指腓利门）。尽管感恩部分确认腓利门已分享了保罗的信心和爱心（7），他还是要求他更深沉地领悟“我们可以为基督”所做的善事（6）。因而，正如保罗书信中大多数的感恩部分，此处预示了书信的主体部分，旨在软化腓利门可能会对阿尼西母采取的强硬态度。

在主体部分，保罗直接向腓利门求情——让整个教会都听到——接纳阿尼西母，不是作为奴隶而是作为弟兄（8—22）。保罗首先提及他作为使徒的权柄可以吩咐腓利门做这件事情，然后他转换口吻，从预期的严厉顺服变为爱心（9）。到此为止，保罗才提及阿尼西母是他求情的对象，但并未说他希望腓利门如何对待阿尼西母。保罗称阿尼西母为“我的儿子”，在他被囚时成为了阿尼西母的“父亲”。保罗间接向腓利门提及阿尼西母已改变了性格——他的名字，意为“有益处”，现今与他相称——保罗的劝说更为有力（10—11）。至此保罗仍未将他为阿尼西母求情的内容具体化，但是他清楚地讲明：“我现在打发他亲自回你那里去，他是我心上的人”（12）。然后，他坦白承认自己希望腓利门能将阿尼西母送回来，这样阿尼西母可以“替你”来伺候他（奴隶可以取代主人的位置，这确实是非常大胆的社会宣言！）。保罗希望腓利门行善，这样他可以从上帝那里得到奖赏（13—16）。16节的言语暗示出阿尼西母借着保罗归信上帝；他不再是腓利门的奴隶，而是“亲爱的弟兄”。现在，他开始劝说腓利门，提醒他（在灵命上）亏欠自己，并甘愿偿还阿尼西母所欠的任何债务，无论是毁坏的还是偷窃的（17—21）。除非他知道阿尼西母亏欠腓利门，否则他不会这样提议。“甚至你自己也亏欠我呢，”保罗说道。但是，现在保罗使用了更为命令式的语言，他深信腓利门必“顺服”，腓利门所要做的，“必过于我所说的”（21）。 409

保罗以一个巧妙的事后回想（afterthought）结尾，这是现代侦探和古代修辞学者惯用的手法，他们喜欢在讲完要点之后让听众放松警惕。“此外”，好像保罗先前忘记此事：他希望“借着你们的祷告”，可以再次私人性地访问腓利门。借着这条备注，腓利

门会相当留心保罗的建议,因为他会亲自来考察自己的建议究竟有没有被执行(22)。

书信以与保罗一起的人向腓利门的问候而结尾,他们的名字是保罗有意写在信上的(23—24)。在为会众最终祝福时,保罗祝福腓利门以及和他一同听信的全体会众(复数“你们”)。

《腓利门书》历史解读

《腓利门书》简介：历史解读摘要

作者：保罗(无争议)。

年代：如果写于以弗所,可能是公元 55 年;如果写于罗马,可能是公元 61—62 年。

听众：腓利门及在腓利门家中的教会。

统一性和完整性：无争议。

目的：确保安全接纳阿尼西母,保罗打发回到腓利门那里去的奴隶;希望阿尼西母再次回来,在保罗的福传事业中伺候他。

作者

当代学者一致接受《腓利门书》是真实的保罗书信。其外部证据非常有力。尽管
410 该信是写给朋友的一封简短的私人信件,在公元二、三世纪,它曾作为保罗作品被引用,并作为保罗书信被《马吉安经》和《穆拉多利经目》所收录。从内部证据而言,虽然由于其主题的独特,使得《腓利门书》难以简单地与保罗的其他书信相比较,但该信在修辞手法、历史或神学内容上也并无与伪书相似的地方。

年代

在保罗被囚时,该信被送出(10)。一旦写作背景确定,我们就有理由推断出该信写于保罗在罗马坐监时期,约为公元 62 至 63 年。尽管尚未确定,但我们推测《腓利门书》的写作时间可能要早于《腓立比书》。首先,22 节中保罗说到他不久将会访问腓利门,这有夸大其词之嫌,但这个声明的意图是表现出保罗对自己得释持乐观态度,而非事态紧迫。如果保罗在罗马,他花几周便可去小亚细亚。第二,在 23 节提到了以巴弗,他是腓利门所认识的人,但没有提及他的病情(腓 2:25),在《腓立比书》中写到,甚至罗马以外的基督徒都知道以巴弗病了。第三,在《腓立比书》中仅提到提摩太与保罗在一起(腓 2:19—21),在写《腓利门书》时,路加、底马、亚里达古、马可和以巴弗与保罗在一起(23—24)。最后一条证据是保罗差派以巴弗提带着信到腓立比人那里去,这段行程要花费一段时间,在使徒写信给腓立比人时,以巴弗仍与他在一起。综上所述,我们可以推断,但尚未确定,《腓利门书》的写作时间要早于《腓立比书》。但我们不知

道究竟要早多长时间。

传统观点认为该信写于罗马，有人对此提出异议：一些人认为以弗所是更好的选择，另一些人则倾向于该撒利亚（这类似于先前对《腓立比书》写作地点的争论）。首先，罗马坐监说是不太可能的；保罗不会在到了罗马后再回东方，因为他先前的意图是经过罗马去更西边的西班牙（罗 15:23-24）。但是，这就假定在他写完《罗马书》之后，被囚和长期的法庭审判并未改变他的计划。有些人认为以弗所和该撒利亚都有可能，因为他们距离歌罗西很近。然而，在一所正规的监狱中，阿尼西母不可能便利地与保罗交往。保罗在罗马坐监时有权利接待来访者，这就给了阿尼西母个人探监的机会，这一点与信中所暗示的内容一致。此外，阿尼西母想逃跑去罗马，因为它非常遥远——以弗所离他的主人很近，他为何逃跑到那里？总之，罗马写作说的可能性很高，也为学界广泛接受，尽管我们没有足够的理由得出确定的结论。

听众

411

该信主要写给腓利门，奴隶阿尼西母的主人。它还是写给“我们的姐妹亚腓亚”、“我们的战友亚基布”以及“在你（单数）家的教会”。因而，该信是写给腓利门的，但确实也让他所归属的教会里的会众都听到。《腓利门书》和《歌罗西书》某些地方有相似之处，尤其是《歌罗西书》四章 9 节也提到了“你们那里的一位亲爱的兄弟”“阿尼西母”；由此推断腓利门住在歌罗西；问题就是《歌罗西书》是否是真正的保罗书信。

目的

阿尼西母从腓利门那里逃跑，带了一包腓利门的财物去了罗马，在那里加入了保罗的行列。在跟保罗交往后，阿尼西母成了名基督徒，并向保罗证实自己是“有益处的”（跟他名字有关的文字游戏，希腊文“阿尼西母”意为“有益处”）。现在，阿尼西母要回去，信中保罗并未提及原因。保罗写信给腓利门，让他接纳阿尼西母——此次不是作为奴隶，而是“亲爱的弟兄”（16）。尽管保罗可以吩咐腓利门这样做，但是他希望腓利门的善行不是勉强，而是出于自愿。了解了这一背景，读者可能会继续问：在何种情形下，保罗遇见了奴隶阿尼西母？为何他投奔保罗，他如何归信？他为何回去？不幸的是，书信本身和其他早期基督教文献并未提供更多的线索。然而，正如霍克（Morna Hooker）所言，该书信的保存暗示出腓利门积极地回应了保罗的要求（霍克，2003；1448）。

时机

该信具体的写作动因尚不明确。书信内容也不能提供线索。当时的收信人知道，但今天的我们不知道。我们可以揣测出四个主要方案：

1. 阿尼西母逃跑；保罗打发他回去，希望腓利门不要惩罚他。这是传统的解释。
2. 腓利门派阿尼西母到狱中伺候保罗；保罗现在写信给腓利门，要求他释放阿尼

西母，保罗差派他回去作自己的全职同工。

3. 阿尼西母对腓利门犯了某种罪，他逃到保罗那里去寻求帮助。保罗写信给腓利门，希望他原谅并释放阿尼西母，然后再送他回来为保罗做工。这是最新近的解释方案，与我们所了解到的公元一世纪时期奴隶、奴隶主和第三方调停人 (third-party mediator) 的情形相符。

4. 阿尼西母并未从他的主人——主人是《腓利门》1 节和《歌罗西书》四章 17 中的亚基布，而非腓利门——那里逃走。相反，他代表教会为保罗捎信或送礼物，并有一段时间成为了保罗的同工。保罗差派阿尼西母带着这封信重新回到歌罗西教会。该信要求释放阿尼西母，然后将他送回保罗身边；当这一切并未如实发生时，保罗写了《歌罗西书》，其中有一部分是抱怨亚基布没有实现他的愿望 (西 4:17)。尽管温特 (Sara Winter) 提出的这一解读方案是可能的，但并不可靠。书信自始至终都表明腓利门是阿尼西母的主人，绝大多数的《新约》学者也是这样理解的。

www 链接关于《腓利门书》的网上资源。

历史解读个人操作

为何在开头和结尾，保罗都是写信给在腓利门家中的整个教会 (复数“你们”)，而书信主体部分却是给腓利门 (单数“你”)？这一设计在说服腓利门采纳保罗的建议时起到什么作用？

《腓利门书》社会科学解读

《腓利门书》社会科学解读主要关切的是奴隶制问题。保罗频繁地使用表示血缘关系的词语来描述他与阿尼西母和腓利门的关系，以及他希望建立的阿尼西母和腓利门的相互关系。保罗将自己的荣誉置于书信之中，尤其是他承诺将为阿尼西母偿还所欠的一切。借此，保罗希望弥合的不仅是这两个男人之间的裂痕，还有他们所从属的整个教会的裂痕。

社会科学解读运用：《腓利门书》中保罗“温柔的强迫”(Gentle Compulsion)

弗莱林格斯 (Frilingos) 认为保罗凭借他与腓利门父子般的关系，要求腓利门宽容地对待回归的阿尼西母，甚至是给他自由。^①

① Chris Frilingos, “为了我的孩子，阿尼西母：《腓利门书》中的保罗和家庭权柄”(For My Child, Onesimus': Paul and Domestic Power in Philemon), 见《圣经文学期刊》(*Journal of Biblical Literature* 119 [2000]), 第 91—104 页。

腓利门作为保罗的“孩子”，屈从于使徒家长(*pater familias*, 家庭中的男性家长)的意愿。腓利门与这种父—子形象之间的间接联系,暗示出使徒一方的担忧。保罗可能担忧他公然挑衅了腓利门的权威和荣誉。考虑到罗马家庭所赋予男性家长的权威,这是一个合理的推测。然而,我并不想贬低信中强而有力的修辞手法。信中的家庭形象(*family imagery*)使得深情与权威复杂地交织在一起。此外,家庭的公开性又加强了这一语言的效果。为了强调他对全局的掌控,保罗在腓利门自己家中羞辱了他:“我本来有意将他留下……但不知道你的意见,我不愿意这样做,好使你的善行不是出于勉强,而是出于自愿。”(13—14)

同时,这位使徒还颠覆了腓利门对奴隶的“权力”,并为他设想出了一个可以保全面子的应对之策:腓利门的屈服(在家中)应被视作是出自其自由意志的光荣举措。然而,这一挑战仍令人羞愧,因为它公然质疑了腓利门管理他自己家庭的能力。信中另一无礼之处出现在书信的最后几行。书信结尾处,“使徒的再临”(apostolic *parousia*)将威胁与亲切相结合:“此外,你还要给我预备住处,因为我盼望借着你们的祷告,必蒙恩到你们那里去。”(22)换言之,不管腓利门是否接受使徒的条件,保罗不久会亲自去澄清是非。使徒也将他自己的愿望(比如访问腓利门家)加给了听众。

这一节提醒腓利门使徒神圣的福传事业及其权柄,借着家庭的祷告,介入了腓利门的家庭事务。尽管有潜在的威胁,这一书信的口吻仍是热情而亲切的。它并未命令腓利门顺服,而是希望这个家庭能重新团聚。这一“温柔的强迫”彼此间又有尖锐的冲突,展现了保罗文本中微妙的惩戒时刻:“你们愿意怎么样呢?要我带着棍子到你们那里去呢,还是带着慈爱温柔的心呢?”(林前 4:21)。保罗写给腓利门的信并非是要恐吓人(参见林后 10:9)。这封信对保罗自己的地位的关心要超过对阿尼西母的情形的关心。该信在某种程度上是要解决一个张力,即保罗表面上要帮助阿尼西母和他决心要送这个奴隶回到生气的腓利门那里去这两者间的张力。如果腓利门按照保罗的意愿接纳了阿尼西母,那么这位奴隶主就必然要同样承认保罗在他的家庭事务中的权威。在腓利门家中,阿尼西母将会“永远”成为保罗的家庭权柄(*domestic power*)的象征。

问题:

你是否同意这一观点:“这封信对保罗自己的地位的关心要超过对阿尼西母的情形的关心”?

414

社会科学批判个人操作

仔细阅读该信,注意各种表示亲属关系的语言。保罗如何用亲属观念来加强其论证的说服力?

《腓利门书》女性主义解读

《腓利门书》是唯一一封保罗写给个人的无争议的书信。既然这个人(腓利门)和信中被讨论的那个奴隶(阿尼西母)都是男性,该信就没有公开讨论妇女问题。然而,听众中也有女性,因为“在你家的教会”(2)中肯定有女性。信中提及一位女性亚腓亚(2),更证实了女性的在场;她与亚基布一起,都是这个教会的带领者。

女性主义解读运用:为阿尼西母求情(8-22)

尽管写给腓利门的信没有涉及女性主义的问题,珀金斯(PHEME PERKINS)指出奴隶问题与女性问题的平行是至关重要的一点。^①

在书信的主体部分,保罗开始写到他有权柄吩咐腓利门做事(8)。保罗将其权柄建立在他公开的职分的基础上。他是使徒……现在又为基督被囚(9)。非但不命令,保罗宁可向腓利门祈求。保罗给腓利门机会,展现他为人称道的爱心(14)。

保罗通过改变对腓利门行为的描述,使得腓利门的顺从变得更为社会所接受。保罗并未要求腓利门释放一个逃跑的奴隶。相反,保罗为现在的阿尼西母提供了一系列新的称谓:“我的孩子”;“从前(与你)没有益处,但如今与你我都有益处”;“我心上的人”;“亲爱的弟兄……也不拘是按肉体说,是按主说”;保罗自己的“替身”(10,16-17,作者的翻译)。尽管,保罗许诺愿为阿尼西母偿还任何债务,他还是提醒腓利门,甚至腓利门自己还亏欠他,这要高过任何物质上的得失。正如阿尼西母在归信的时候成为了保罗的“儿子”,那么腓利门亏欠这位使徒的就是他“自己”,即他的基督教的信仰和生命(19)。

这一求情表明了公共语言的重大意义。阿尼西母、保罗和腓利门关系的更新开启了一种可能,这一可能迥异于预期地基于一般社会实践的对阿尼西母的回应。腓利门不是被要求去释放“一个恶劣的奴隶”;而是坚固他因爱心而得的名誉,安慰基督徒同伴,表明他对保罗的感激和对保罗福传事工的参与。此例证明

415

① PHEME PERKINS, “腓利门书”(Philon), 见 Carol A. Newsom 和 Sharon H. Ringe 编辑,《女性圣经评论》(Women's Bible Commentary, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992), 第 454 页。Westminster John Knox 出版社授权使用。

我们需要新的命名形式，并以此为基础来改变根深蒂固的统治方式。今天，在男性至上和种族主义的陈规陋习中，人们很难将“他人”视作“亲爱的姐妹或弟兄”，女性要与此斗争。

问题：

自己反思今天跨文化的偏见与对女性的偏见之间的关系。

女性主义批判个人操作

研究这一女性名字“亚腓亚”和保罗对她的称呼“姐妹”。对亚腓亚是谁可以有哪些解释？它们的区别何在？

关键词与概念

主教·执事·命令式(道德劝勉)·含括·陈述式(道德劝勉)·御营军

学习、讨论和写作

《腓立比书》

1. 为何很难知道保罗在写《腓立比书》时究竟在哪里坐牢？这一答案的不同对这封信的历史解读有何影响？对其他解读方法有何影响？
2. 思考为何这封信是写给“监督和执事”的？为何保罗其他的书信不是如此？
3. 为何这封信开头对“喜乐”的强调使得三章1节中口气的变换显得更为惊人？
4. 友阿爹和循都基可能会为什么而争论？历史学、女性主义和社会科学解读能否提供一些线索？

《腓利门书》

1. 评价布朗(Raymond Brown)的观点：“每一行文字的深层都有对主奴这一社会等级的基本挑战，这来自因福音而来的关系的转变。”(布朗，1997，502—503)
2. 你更倾向于关于写作时机的四种方案中的哪一种？理由何在？
3. 保罗希望阿尼西母再次回到他的身边来做侍奉。这是否暗示着作为腓利门奴隶的阿尼西母可以获得自由？请给出你的理由。你是否认为从保罗的书信中可以找到这一问题的答案？
4. 从保罗为阿尼西母求情之中可以看出保罗对当时的基督徒奴隶或非基督徒奴隶的一般态度吗？尤其是，保罗为何不直接反对奴隶制？
5. 一些释经者认为《腓利门书》过于简短，从中难以发现保罗对奴隶制的严肃态度。你意下如

何? 给出基于《腓利门书》或《腓利门书》之外的理由。

进阶阅读

- Beare, F. W.,《腓立比书》注释》(*A Commentary on the Epistle to the Philippians*. New York: Harper & Row, 1959)。一篇准确、精彩的注释。
- Barclay, J. M. G.,“保罗,腓利门和基督教奴隶所有制的两难选择”(“Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”, *New Testament Studies* 37 [1991]:161-186)。较好地讨论了这一问题。
- Barth, Marcus, and Helmut Blanke,《给腓利门的信》(*The Letter to Philemon*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000)。对这封信作了全面的注释,在前言部分深入讨论了古代世界和早期基督教中的奴隶制问题。
- Fee, Gordon.,《保罗给腓立比人的书信》(*Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994)。全面的、最新的注释。
- Lewis, Lloyd A.,“一位美国黑人对腓利门—保罗—阿尼西母这一三角关系的评价”(“An African-American Appraisal of Philemon — Paul-Onesimus Triangle”, Cain H. Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis: Fortress, 1991),第 232—246 页。有趣的跨文化视角。
- Martin, Ralph P.,《卡门基督:〈腓利门书〉二章 5—11 节最新解读,在早期基督教礼拜的背景下》(*Carmen Christi: Philippians 2:5—11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983)。
- Nordling, J. G.,“逃跑的奴隶阿尼西母:维护《腓利门书》中的逃跑奴隶说”(“Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon”, *Journal for the Study of the New Testament* 41 [1991]:第 97—119 页。支持传统观点。
- Oakes, Peter.,《〈腓立比书〉:从人到信》(*Philippians: From People to Letter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001)。在其历史和文化的背景下精彩地讨论了《腓立比书》。
- Petersen, N. R.,《重现保罗:〈腓利门书〉以及保罗叙述世界中的社会学》(*Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress, 1985)。对《腓利门书》精彩而简要的社会科学解读。

第十五章 《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《以弗所书》：保罗传统

417

保罗于公元 60 年代中期过世，他对教会的影响经久不衰，后世的一些弟子在写作书信时纷纷署上他的名字，凭借保罗的权威来解决 20 世纪 80 年代和 90 年代的新的教会问题。正典中有六篇书信虽然公开署名为保罗，但其写作特色引起了学者对其权威性的质疑。这既包括历史批判的问题，还包括其他新近的批判方法的问题。《帖撒罗尼迦后书》和《歌罗西书》这两部书信的作者身份引起了极大的争议，但仍有少数人认可其真实性。无论如何，今天大多数学者都拒绝承认是保罗写了其他四封书信——《以弗所书》、《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》。

《帖撒罗尼迦后书》在新的形势下改造了《帖撒罗尼迦前书》中保罗的末世论观点，认为一些传统上的启示的异象 (apocalyptic signs) 在末日之前便会显露。《歌罗西书》认为基督有着超越万有的权能和智慧，宇宙借他而造，为他而造。“神圣的奥秘”被启示为基督的灵住在信徒之中。《以弗所书》中的思想与《歌罗西书》有相似之处，修正并推进保罗著作中关于上帝对犹太人和外邦人的永恒计划的观念，以及信徒与超自然的恶之间的属灵征战。作者告诫读者要警惕虚假的教导 (异端)，要求他们坚守原初的使徒传统。尽管在作者、写作日期和听众问题上有所争议，但这三部书信在基督教历史上仍有举足轻重的地位。例如，《以弗所书》在很长一段时间里被视作保罗书信写作的最高峰。

《帖撒罗尼迦后书》：满怀信心地等待末日到来

不管关于《帖撒罗尼迦后书》的真实性的结论如何，人们必须承认它在写作口吻和内容方面与《帖撒罗尼迦前书》存在着差异。它以与《帖撒罗尼迦前书》迥异的方式付诸于传统。尽管两部书信都持有启示末世论的观点，但在风格上《帖撒罗尼迦前书》的启示色彩更强，它运用了《旧约》中的启示著作《但以理书》中的“不法的人”的形象，并描述了一系列在末日发生的事件。《帖撒罗尼迦后书》为我们提供了精妙的视角来考察保罗传统的教会和神学如何讨论启示观。

418

《帖撒罗尼迦后书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗、西拉和提摩太写信给“帖撒罗尼迦教会”，祝福(1:1-2)。
- II. 感恩 作者为帖撒罗尼迦众人彼此相爱的心以及在患难中的信心而感谢上帝(1:3-4)。

III. 主体 关于末日的教导和劝勉(1:5—3:13)。

- A. 末日时上帝的子民得救, 抵挡者受惩罚; 再次祷告(1:5—12)。
- B. 耶稣来临之前的异象(2:1—12)。
- C. 再次感恩, 关于得救的教导(2:13—17)。
- D. 要求听众为他们祷告(3:1—5)。
- E. 道德劝导, 尤其是警戒懒散和不顺服(3:6—15)。

IV. 结语 第一次祝福, 从作者而来的最后问安, 最后祝福(3:16—18)。

提高你的阅读技能

通读《帖撒罗尼迦前书》, 然后细读《帖撒罗尼迦后书》。注意两部书信在内容上的相同之处和不同之处。

《帖撒罗尼迦后书》导读

“保罗、西拉和提摩太”问候“在帖撒罗尼迦的教会”, 带给他们上帝的祝福(1:1—2)。随后就是为信徒感恩, 至少在一章3—4节中, 可能一直延伸到12节。5—10节中的启示观清晰地表明了(不仅是像保罗早期的无争议的书信中那样作为线索)该信的主题。耶稣将会来拯救他的遭受压迫患难的子民, 对那些不认识上帝和不听从福音的人施以报复。这报复包括他们的永恒沉沦、永远与主的面隔绝; 在当时的社会环境中, 得救就是人以一种亲密的与父亲般的关系感受到上帝有荣光的临在, 沉沦就是与这一临在相隔绝。这一切旨在向信徒确保在末日时上帝会给他们公义。一章以一个
419 祷告结尾, 愿帖撒罗尼迦人满怀信心地为上帝做工, 荣耀耶稣基督(1:11—12)。

现在, 作者(在此, 对于该信是否为保罗所作这一历史问题, 我们尽量不持任何偏见)开始写到书信的核心, 修正听众中关于末世论的信念和实践。《帖撒罗尼迦后书》的写作动因是有一封书信, 冒保罗的名而写, 宣称“主的来临”和“我们到他那里聚集”的日子到了(2:1—2)。作者同样说有“灵”和“言语”也不可认为就是主来临了。然后, 作者论及了为何帖撒罗尼迦人应当杜绝这一思想以及基于此思想的行为的原因。因为, 主的日子到了的异象尚未显现: “叛教”尚未开始; “不法的人”现在“正被阻挡”(2:6—7), 但是如果基督已来临, “不法的人”便会被基督亲自灭绝(2:8—9), 那些行事作恶的人也会面临审判(2:10—12)。上帝默许了作恶者与善之间的敌对, “给他们一个生发错误的心, 叫他们信从虚谎”(2:11)。作者宣称神圣的计划和行动, 这是启示著作中一个常见的写作特色。

然后, 在再次的感恩部分作者论及公义的命运(2:13—17); 将此处的再次感恩与帖

前 2:13—16 节对照)。此处的再次感恩以祷告的形式写出,帖撒罗尼迦人要坚守分享耶稣基督的荣光的应许,“凡所领受的教训,不拘是我们口传的,是信上写的,都要坚守”(2:13—15),祝福是愿上帝在一切善言善行上安慰和坚固“你们的心”(即你们的意志)(2:16—17)。

作者在书信主体的最后一个主要论题处(“未了”,3:1)以跟祷告和末世论相关的劝勉开始(3:1—15)。首先,保罗要求帖撒罗尼迦人为福音借着他的努力传播开来而祷告,并向他们确保,尽管他对他们的思想行为有所修正,他们仍在通往得救的正道上(3:1—5)。如果作者不是保罗,这一作者学会了保罗的一个有效的修辞手法:沉重的批判,随后就是简短的保证和安慰(比较我们在评论一番之后,再说:“在场的诸位除外!”)。

然后,作者斥责了闲散懒惰和不守规矩的人(3:6—15),是对《帖撒罗尼迦前书》第五章 14 节中的斥责的延展。作者严加警诫是因为据说这些恶习在帖撒罗尼迦人中四处蔓延(3:11)。作者借助于保罗昼夜做工养活自己的例子,提醒保罗在他们那里时曾吩咐过的话:“若有人不肯作工,就不可吃饭。”(3:10)一些评论者认为“不肯作工”仅是宽泛地指不守规矩或扰乱秩序,但参照该信浓重的启示背景,它很可能是指“专管闲事”和“什么工都不作”(3:11)。这一恶习发端于这样一种不合时宜的急切盼望:如果世界的末日即将到来,为何还要做工?作者尖锐地指出了这一观点的荒谬之处:如果因为末日的临近就没有必要工作了,那么同样也没有必要吃饭了(3:10)! 那些不愿正常做工的人肯定是由教会的共同财产或是(可能性较小)由其他信徒提供私人资金来供养。⁴²⁰然后,作者要求教会排斥那些不信从这信上的话的人,不和他交往,让他自觉羞愧并悔改。但是作者对这一排斥的方式进行限制:不要把他们当作“仇人”,或敌对的教外人,要“劝他们如劝弟兄”(3:14—15)。这引起了读者对这一排斥方法及其功效的怀疑。

作者以最后的问安结束全文,强烈声明这封信并非伪造:他最后说明这封信是他亲笔所作,他们肯定知道他的笔迹(3:17)! 这最后说明分成两个祝福,作为对帖撒罗尼迦人最后的安慰,恳求主与众信徒同在,赐给他们恩惠和平安(3:16;18)。

《帖撒罗尼迦后书》历史解读

《帖撒罗尼迦后书》简介：历史解读摘要

作者：学者们在《帖撒罗尼迦后书》的作者究竟是保罗还是他死后难以辨认的追随者(未必是他亲密的同伴之一)的问题上有着尖锐的对立;伪书之说更占上风。

年代：若是保罗所作,可能稍晚于《帖撒罗尼迦前书》,约为公元 51 或 52 年;若是伪书,可能在公元 90 年代。

听众：在认为《帖撒罗尼迦后书》不是真实的保罗书信的学者中，少数人怀疑该信不是写给帖撒罗尼迦人的，但多数学者认为是写给帖撒罗尼迦人的。所有认为该信是真实的保罗书信的学者都将帖撒罗尼迦人视为听众。

统一性和完整性：几乎一致赞同。

目的：要求那些恒切盼望基督再来的读者或听众以合宜的方式来理解和生活，但告诫他们基督的再来并非是即将发生的。

作者

这封书信的开篇点明作者是保罗、西拉和提摩太，但在结尾处仅提到保罗的名字，该信看起来确实是像出自一人之手。如前所述，学界在究竟是保罗还是他后世的追随者写作了该信这一问题上有着尖锐的对立。维护保罗的作者身份的学者们提出了一些观点，现总结如下：

- 421
- 早在公元 2 世纪早期的基督教著作中就提到该信是保罗所作，并且它出现于早期的正典目录之中。
 - 由于有着共同的收信人、共同的作者（保罗）及时间上的临近（可能仅有数月之隔），《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》在写作风格上有紧密的联系。
 - 《帖撒罗尼迦后书》的写作动因可能在于人们对《帖撒罗尼迦前书》的误读。在《帖撒罗尼迦前书》中，保罗提到耶稣的到来近了（4:17）。在《帖撒罗尼迦后书》中，他更正帖撒罗尼迦人对他先前强调末日临近的观点的误解。
 - 在《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》之间，帖撒罗尼迦人遭遇了一些患难。如果保罗在《帖撒罗尼迦前书》中提到的患难有所加增，那么在《帖撒罗尼迦后书》中应该有着对耶稣再来的更为殷切的盼望。一些人认为，说“主的日子现在到了”（帖后 2:2），这会扰乱那些对来世狂热的人。在他们带有启示热情的宣言中，一些人甚至蔑视日常工作，拒绝做工来养活自己。保罗先前鼓励帖撒罗尼迦人兴旺先知的预言的灵（帖前 5:19-22，同时告诫他们要察验而非滥用），这可能导致了以上的言行。
 - 《帖撒罗尼迦后书》中的启示“时刻表”（timetable）并非必然意味着末日不是即刻到来。
 - 从《帖撒罗尼迦后书》措辞独特、缺少固定的带有保罗特色的用语中，推断出保罗没有写作该信，这一观点错误地设定了保罗要在所有的书信中以同样的方式说同样的话。

这一观点认为保罗在写作《帖撒罗尼迦后书》时改变了思想和写作风格，尽管这看似有理，但大多数人对该信的真实性仍持怀疑态度。

- 既然是收信人相同，该信若是保罗所作，他为何要重复——几乎是逐字逐句

地——他先前的写作内容？这不是保罗的写作方式，正如与哥林多人的通信中所表明的那样。确切地说，这表明知道《帖撒罗尼迦前书》的人利用它写作了《帖撒罗尼迦后书》。

- 《帖撒罗尼迦后书》的风格更为形式化和刻板，与《帖撒罗尼迦前书》中个性而又生动的风格大相径庭。例如，《帖撒罗尼迦后书》几乎完全没有情感炽热的表达，而这在《帖撒罗尼迦前书》中非常常见。
- 作者提出的末世论在核心要点上与第一封书信中的末世论不同。在《帖撒罗尼迦前书》中，基督复临是悄悄进行的，“好像夜间的贼一般”。在《帖撒罗尼迦后书》中，大量的启示异象会提前告知主的到来。同时，作者的时代与主的再临之间的奇迹，进一步将末日推后。
- 作者使用了启示论中的神秘话语，涉及当时人所理解的一些神秘人物或事件，但这对于其他时代的人或后世读者而言，是相当难以理解的。在末日到来之前会有抵挡上帝统治的最终叛乱，那时恶在人身上显明，那魔鬼般的抵挡者会亵渎圣殿，宣称自己是上帝。在这一节中，保罗的终末论与《但以理书》和其他的犹太教第二圣殿时期(Jewish Second Temple)的启示著作中的终末论类似(参考第三章)。这在无争议的保罗书信中非常罕见，或几乎没有；它们在神学内容上是末世论的，但在文字风格上则不是。
- 在其他无争议的保罗书信中，他将末世论奠基于耶稣的死而复活。当保罗叙述一系列的末世事件时，他始于耶稣的复活，然后就是耶稣在末日的到来(林前 15:23-28)。此处鲜有带保罗特色的对耶稣的十字架、复活以及圣灵的强调。
- 《帖撒罗尼迦后书》二章 2 节和三章 17 节暗示出保罗的其他书信——一些甚至是伪作，在公元 50 年间流传。多数学者认为这一设想并不可能，虽然我们对保罗何时开始书信写作的证据并不明确。

年代

那些认为保罗是《帖撒罗尼迦后书》作者的人，将写作时间界定在公元 51 至 52 年，比《帖撒罗尼迦前书》晚不到一年或至多两年。他们认为接收《帖撒罗尼迦前书》的同一所帖撒罗尼迦会堂，现在改变了对末日的看法。若是伪作，该信可能成书于 80 年至 100 年的任何时期，通常被界定为 90 年代，当时启示观非常盛行(《启示录》通常被确定为公元 90 年代的作品)。

听众

少数认为该信是托名作品的人称该信是写给帖撒罗尼迦人之外的对象，但多数人认为是写给帖撒罗尼迦人的。所有认为该信是真实的保罗书信的学者都将帖撒罗尼迦人视为听众。

目的

如果是保罗写作了《帖撒罗尼迦后书》，那么他旨在解决与对末世期盼的误解相关的一些问题。如果是其他人冒保罗的名而写，则旨在更新保罗关于基督来临的教导。要**警诫迫切盼望**(imminent expectation)——耶稣很快就到来，保罗认为一些活在50年代初期的帖撒罗尼迦人可以活着见基督的再来，这一观点有待重新解释。无论作者是谁，他都承担着艰巨的任务，鼓励基督徒为基督的再来作好准备，在等待基督再临时，以一种合乎规矩、脚踏实地的方式生活，这在某种程度上利于保持这一微妙的平衡。

423

历史解读个人操作

1. 在三章10节，作者宣称：“我们在你们那里的时候，曾吩咐你们说，若有人不肯作工，就不可吃饭。”依你之见，保罗在第一次访问帖撒罗尼迦时，他的原话如何？
2. 在三章17节，作者说：“我保罗亲笔问你们安。凡我的信都以此为记，我的笔迹就是这样。”考查被一般接受的保罗书信的末尾。一些有公开的保罗笔迹，一些没有，但是若非引人注目，保罗为何要亲笔写下最后一部分？

《帖撒罗尼迦后书》社会科学和女性主义解读

《帖撒罗尼迦后书》中的启示狂热，针对的是由于迫切盼望耶稣的再临而影响了教会整体和个人信徒的生活的问题。今天，社会学者研究持启示观的组织，发觉他们的基本特色是：与社会隔绝的宗派主义，弃绝普通的日常生活为末日作准备，倾向于社会的无序，有时甚至是动乱。面对帖撒罗尼迦的这些特色，作者旨在重组团契生活，将预期要发生的耶稣的再临向后推迟。

就女性主义解读而言，《帖撒罗尼迦后书》没有提及有名字的女性，在多数的英文译本中，并未出现女性。因为它与《帖撒罗尼迦前书》密切相关，在《帖撒罗尼迦前书》中没有公开论及性别问题，《帖撒罗尼迦后书》有着同样的情形。在圣经《新标准修订版》(NRSV)中，希腊词“弟兄们”被翻译为“弟兄姐妹们”，给人女性公开出现的印象，但情况并非如此。因此，《帖撒罗尼迦后书》与女性的关系，应当从该信如何跟全部信徒说话中推论得出。

社会科学和女性主义解读运用：《帖撒罗尼迦后书》中沉默的女性？

此处克雷默(Ross Kraemer)以社会科学的方法分析了帖撒罗尼迦人闲散懒惰或

不守规矩的问题，并将其与女性主义解读相关联。^①

我们有理由询问信徒不自食其力这一问题是否是针对特定性别的(gender-specific)……在《帖撒罗尼迦前书》二章9节，保罗提醒帖撒罗尼迦人他、提摩太和西拉“昼夜作工，传上帝的福音给你们，免得叫你们一人受累”；在四章11节，他吩咐他们亲手做工，管自己的事。在《帖撒罗尼迦后书》三章9节，作者们声称……他们先前吩咐过帖撒罗尼迦人“若有人不肯作工，就不可吃饭”(3:10)。

是否“有人”把女人和男人一同包括进去了？……如果《帖撒罗尼迦后书》的作者在提及“作工”时，所设想的是任何一种生产劳动，无论是否有报酬，那么我们就设想这一命令既是对男人说的，又是对女人说的。在罗马时代，很多女性从事商业劳动，她们获取报酬，扮演着不同的职业角色……凭其巨额财富，上流社会的女性很少出来工作。身为奴隶的女性很难从他们的主人那里获得经济上的报酬，但偶尔她们可以通过卖淫来赚钱。自由的、非上流社会的女性工作时能否获得报酬可能在于她们是否已婚、寡居、离婚，还在于他们的丈夫或男性亲属所给予的经济上的支持。如果像《帖撒罗尼迦后书》三章8节所暗示的那样，工作的首要目的是获得报酬，那么我们很难想象三章10节中的命令对男女是等同的，因为当时很多女性去工作并不能直接获得报酬。在这种情形下，《帖撒罗尼迦后书》三章6—12节中的命令则主要——若非全部——是针对男性的，他们中的有些人现今退出了生产劳动，期望从团契那里获得支持。

问题：

从这一解读的最后一句话可以推断出《帖撒罗尼迦后书》中的问题主要在于男性，他们在错误地等待末日来临。这是否意味着该会堂中的女性要比男性更为成熟？

社会科学和女性主义解读个人操作

1. 如果听众是“亲手做工”的人，那么他们的社会地位如何？
2. 该信并未公开提及女性，对于它的重要性而言，这在今天必然是消极之事吗？理由何在？

^① Ross S. Kraemer, “帖撒罗尼迦后书：没有提及女性？”(“2 Thessalonians: No Women Mentioned?”), Carol Meyers, ed. 《圣经中的女性》(Women in Scripture), 第486—487页。Copyright © 2000 by Houghton Mifflin Company. Houghton Mifflin Company 授权再版。版权所有。

《歌罗西书》：效法宇宙的基督(Cosmic Christ)

歌罗西、老底嘉(Laodicea)和希拉波立(hierapolis)是位于吕库斯河(Lycus River)上的较为临近的三座城市,位于以弗所的上流约 100 英里。该信是写给位于歌罗西的具有保罗传统的一所教会的,作者要求这封信也要交给老底嘉的教会。《歌罗西书》与
425 写给腓利门的书信有着历史的关联,且在主题和措辞上与《以弗所书》有渊源。一些学者认为在保罗死后,他的一名追随者写下了《歌罗西书》;然而,其他学者却认为保罗是书信的真实作者。该信深受《以弗所书》影响,但它也有其独特价值,值得我们阅读。

《歌罗西书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 写信人保罗,收信人歌罗西人,祝福(1:1-2)。
- II. 感恩 感谢的祷告和祝福(1:3-8)。
- III. 主体 宇宙的基督的超越(1:9-3:4)。
 - A. 为信心的长进而祷告(1:9-14)。
 - B. 解读基督的丰盛(1:3-2:7)。
 - C. 反对错误的教导(2:8-3:4)。
 - D. 合宜的基督徒的行为(3:5-4:6)。
 - 1. 脱去旧的行为(3:5-11)。
 - 2. 穿上新的行为(3:12-17)。
 - 3. 基督徒家庭的生活(3:18-4:1)。
 - E. 最后的劝导(4:2-6)。
- IV. 结语 旅行计划,最后的问候,祝福(4:7-18)。

提高你的阅读技巧

仔细阅读《歌罗西书》,注意文章的主要论点和写作风格。

《歌罗西书》导读

使徒保罗和提摩太以对在歌罗西的众圣徒的问候开始这篇书信(1:1-2)。作者感谢歌罗西人积极地回应福音(1:3-8),同时为他们在认识和收获上的长进而祷告(1:9-14)。这一祷告微妙地暗示了犯错误者关于高明的知识(superior knowledge)的宣告。

然后,作者引用了早期基督教的一首圣歌,其中基督被赞颂为上帝的肉身之像,创造者的化身(1:15-20)。这一圣歌以基督作为“万有”的和好者而结束,这沟通了作者的下一个主题:基督已经使得歌罗西人与上帝和好,保罗传扬的便是这一和好的福音(1:21-23)。保罗被授予的职分就是传扬“基督在你们心里,成了有荣耀的盼望”(1:27)，“我们要把各人在基督里完完全全地引到神面前”(1:24-29)。作者担心他给写信的住在吕库斯流域的众信徒,尤其担忧“有人用花言巧语迷惑你们”(2:4),那些人拒绝基督里的丰盛(2:1-7)。 426

在介绍完基督的超越和作者的使命及关切之后,作者转向了书信的核心部分。在歌罗西的假教师拒绝基督的超越和丰盛,这一异端已然影响了他的听众(2:8-3:4)。与对手的错误观点两相对照——作者称其为“哲学和虚空的废话”(2:8)——作者重申基督的超越(2:8-15)。基督既是上帝又是人(“上帝本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面”,2:9)。他有着最终的、宇宙的权柄(2:9-10)。上帝使基督从死里复活的作为同样适用于信徒。作者强烈暗示现今洗礼已经取代了割礼(2:11-12)。基督之死不是失败,而是得胜——胜过人类的意念、犹太教的律法,胜过“执政者和掌权者”(2:13-15)。

现在,作者转向了假教师对歌罗西人的影响(2:16-3:4)。歌罗西人拒绝基督的超越,却去实行神秘主义和遵守摩西律法——守犹太教的饮食教规,庆祝犹太教节日和守安息日(2:16-19)。投身于这些实践活动的教会错失了与元首耶稣基督的联系(2:19)。信徒与基督同死,脱离了“世上的小学”,以及任何抵挡上帝的灵界力量(2:20-23)。作者继而肯定信徒要与基督一同复活(3:1-4)。所以,他们只能活在基督里面。他们转而去遵守人的命令(2:20-23),却不懂真正的奥秘——基督本身(3:1-4),这是与真正在基督里的生活相违背的。作者命令“你们要思念上面的事,不要思念地上的事”(3:2),这就过渡到了下一部分。

在书信主体的最后一部分,作者表现出了父亲般的关切(3:5-4:6)。这些直接与先前的教义内容相关,因为作者表明基督的丰盛和超越不仅是对于得救而言,也是对基督徒生活的合宜的长进而言。这整个部分都充满着命令。然而,在这些命令之下却是基督无限的(或译宇宙的,cosmic)丰盛这一事实。这一事实是简单的保罗式陈述(pauline indicative),所有命令都是奠基于此的。既然信徒已经脱去“旧人”(3:5-11;参见3:9),他们必然继续如此,始终远离先前的行为。作者简短地给出了恶行的两组范畴,提醒信徒这些行为究竟是什么(3:5,8)。他们穿上了“新人”(3:10,12-17;参见3:10),持久的与罪的征战根源于他们被改变了的本性(changed nature)。“新人”有美德的相应范畴(3:12),其中作者认为爱是贯通和谐和平安的(3:14-15)。这一新人有着强烈的跨文化内涵:“在此并不分希腊人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、未开化外人、西古提人、为奴的、自主的,惟独基督是包括一切,又在各人之内!”(3:11)。无论做什么事都要“奉主耶稣的名”,换言之,行事为人都在基督里面(3:17)。

427 在家庭中,信徒行事为人要负责,作者为家中的人(父母、子女、仆人)提供了关于道德职责的**家庭守则**(household code)。这一文本形式在希腊世界中很常见,此处作者在两方面使其为基督教所用:写给一组中地位较低的一方,以基督的爱调和习俗。对于理想的读者而言,书信行文至此,给出的这一准则看似从高处降落。在家庭守则提及的成对关系中,第一人要接受第二人的服从或顺服,第二人要接受第一人的善意。妻子要顺服她们的丈夫(3:18),丈夫要爱他们的妻子(3:19)。儿女要听从父母(3:20),父亲不要惹儿女的气(3:21)。仆人要听从主人,全心全意服侍他们(3:22-25),主人待仆人要仁慈,要知道作主人的也是天上的主人的仆人(4:1)。

然后,作者给出了进一步的道德劝勉。信徒应当恒切祷告,时刻警醒和感恩(4:2-6)。他们要为保罗及其同伴祷告,尤其是祷告“基督的奥秘”可以借着保罗他们的福传事工传播开来(4:3-4)。信徒要把握时机,用智慧与(教)外人来往;尤其是有人问及他们的信仰时,要言谈温和地回应,好像用盐调和(4:5-6)。

使徒以最后的问候结束该信,同时称赞了送信人推基古(Tychimus)(4:7-9)。阿尼西母——无疑就是写给腓利门的信中的阿尼西母——与推基古同去。保罗的同工被提及,多数是《新约》中的知名人士(4:10-14)。作者要求把问候传达给在老底嘉的教会以及在妇女宁法(Nympha)家里的教会。该信将在老底嘉的教会中被分享,从老底嘉转来的书信也要在歌罗西教会被宣读(4:15-16)。在吩咐亚基布务必要完成他所领受的职分之后(可能是指释放阿尼西母,如果与《腓利门书》序言中的亚基布是同一人的话),保罗亲笔问安,要求信徒要“记念我的捆锁”(坐牢),给了一个引人注目的、简短的祝福——没有公开提及上帝——“愿恩惠常与你们同在!”

《歌罗西书》历史解读

《歌罗西书》简介: 历史解读摘要

作者: 少数学者认为是保罗所作;多数学者认为是在保罗死后,具有保罗传统的教会中的无名人士所作。

年代: 若是保罗所作,约为公元61年至63年;在持伪书说的学者中,多数人将其定位于公元80年代。

听众: 坚持该信的真实性的学者认为该信是写给罗马治下的亚细亚省的歌罗西教会的。这一教会由保罗的同工以巴弗创建,具有保罗传统。持伪书说的学者认为教会建于歌罗西附近,在公元60年至64年的地震中大部分被毁。

完整性和统一性: 没有问题。

目的: 激励信徒持守住基督及其无限的力量(cosmic power),远离假教师关于得救和不道德的行为(来自于他们的异教背景)的教导。

如果保罗是《歌罗西书》的作者——如少数学者所认为的那样——那么他在写作该信时尚未访问过这座城市。如果《歌罗西书》是真实的(非伪造),那么它的成书时间基本与《腓利门书》相同,两部书信有紧密的联系。在这两部书信中,保罗都是写于狱中,在问候部分都将提摩太包含在内,添加了一些来自同样的人的问候,比如阿尼西母、亚基布、亚里达古、以巴弗、马可和路加(4:9-18)。如果腓利门家是歌罗西的家庭教会,那么保罗并未提到他,这是很奇怪的;但是该信中腓利门的缺席并不必然引起对保罗的作者身份的怀疑(基于沉默的论据——某事或某人未被提及——相当不可靠)。

就反对保罗的作者身份而言,与无争议的保罗书信相比,该信的句子较长且辞藻华丽。在其他无争议的书信中,保罗的写作口吻是个人性的对话,而该信的写作口吻较为正式,并不个人化。尽管神学观点与真正的保罗书信类似,但对基督作为教会的元首的强调,则是新颖的。同样引人注意的是《歌罗西书》认为信徒已经与基督一起“复活”,这一对已然实现了的末世论观点的强调也是新颖的。并且,家庭守则也使得该信与无争议的书信迥然不同。一些学者试图将书信定位于保罗的时代,但并非保罗所作;比如史怀哲(Eduard Schweizer)认为该信为提摩太所作,当时保罗在狱中,出于某种原因并未写作这封信,而是在结语部分“签名”(史怀哲,1982)。但是在持伪书说的学者中,多数学者认为是保罗的无名追随者写作了这封信。

年代

若是保罗所作,便是他在罗马坐牢时所写,约为公元61年至63年。如果是在保罗死后——死于公元64年——由他人所作,成书时间基本为80年代,因为这距离以弗所人在90年代使用该书有一段时间。具体成书地点未知,但罗马和以弗所经常被提及,作为较有可能的选择。 429

听众

以巴弗,保罗的传道伙伴之一,创建了这一教会,其创建时间稍微早于保罗的写作时间(1:7)。歌罗西,一个小而偏僻的城市,当地可能并无犹太居民。从书信内容可以推断出这一教会主要——若非全部——是外邦人基督徒。就该信并未直接引用而只是稍微间接提及犹太教圣经而言,这一点可以得到证实。另一个关于《歌罗西书》的成书年代和听众的定位因素在于这座城市在公元61年至64年的大地震中被毁,大部分地方被废弃。因而,若是保罗所作,这封信便会被送到这座城市;若是后人所作,便只会被送到老底嘉(见4:16)或另有其他目的地。

目的

保罗或他后来的一位门徒写信给歌罗西会堂,更正那里盛行的虚假教导。显然,

他们的信仰格外尊崇天使或宇宙间其他不可见的灵界力量。一些歌罗西人甚至崇拜天使。作者通过强调基督的独一和超越来批判这些思想,认为它们是披着“哲学”外衣的“空洞和虚妄”的想法。唯有基督是他们的属灵之实在(spiritual reality);次要的灵界存有只是基督的“俘虏”(captive),并不值得崇拜。作者旨在让歌罗西人清晰地明白究竟基督是谁,这使得该信具有基督论中心(christological center)。作者强调了两个主题:(1)基督是超越的,因为现今显明在他身上的上帝的权能与上帝创造整个宇宙——包括假教师错误崇拜的不能看见的实体——的权能是相同的;(2)当歌罗西人意识到基督的超越,并体验到基督的灵住在他们里面时,他们便开始进入基督的奥秘,他们的生活便与基督所体现的宇宙的合一(cosmic unity)相和谐。

作者写信所要更正的虚假教导与《歌罗西书》的写作时间有关。一些学者认为根据信中所提到的虚假教导的复杂性——将异教思想、边缘犹太教思想糅合到灵知派体系中——与信中成熟的基督论,可以推断出写作时间不应该是在保罗的时代。一些批判者指出该信写于保罗职业生涯的后期,当时他所面临的情形与他以前所遭遇的情形有着明显的不同。若是这样,那么该信便很好地制造了一出假象,使徒提出了一套相当成熟的关于基督的本性及其功能的理论。

430 [www](#) 链接网上关于《歌罗西书》二章中的基督颂的简短论文。

历史解读个人操作

参考《腓利门书》中的情形,思考家庭守则(3:22-25)中关于奴隶的明显的冗长教导是否可能实施?

《歌罗西书》社会科学和女性主义解读

在《歌罗西书》中,早期基督教的社会世界略显保守。这一保罗传统对于罗马帝国已被接受的社会习俗的强化多于挑战。这并不意味着这一传统已丧失了显著的基督教特色,而是在面对更宽广的世界时这一问题时比以前更严峻了。原因可能包括基督再临的推延,教会的快速成长,教会内部观点林立使得保罗传统的带领者希望通过强调传统价值观予以更正。尽管这一点贯穿于《歌罗西书》,但最明显的见于家庭守则之中,基督徒女性要顺服他们的丈夫,基督徒仆人则要顺服他们的主人。

社会科学和女性主义解读运用: 家庭职责中的顺服的社会背景(3:18-4:1)

在这篇论文中,麦金教授在《歌罗西书》的主题——宇宙基督——的背景下考察了

这一家庭守则的意义,尤其是对自由和权力的限制如何与宇宙基督相调和。^①

在古代世界中,家庭职责有很多相似的条目,这就是所谓的“家庭守则”,信中这一家庭守则的引人注目之处在于如何将传统的规则为基督徒家庭所用。基本图示涉及到妻子、子女和仆人的职责。这一条目给仆人的职责投入了四倍的精神,表明奴隶制对于作者(或编者)而言是一件棘手的事情,他希望借着该守则解决这一问题。他的解决办法就是要求基督徒仆人比归信之前更加顺服他们的主人,知道他们要得赏赐,不仅是从地上的主人而得,而是从主基督那里(3:22—25)。这一图示的另一显著之处在于除了下属的职责以外,它还包括了丈夫、父亲和奴隶主的职责。双方的职责并不相等,成对的关系之间也不是平等主义的;其中并无文过饰非的地方。然而,去寻求上级对下级的任何一个明确的职责,无论职责是什么,这都是一项伟大的革新。人们更多的是关注于妻子、子女和仆人的职责,而忽视了作丈夫的职责,要爱护妻子,和善地对待他们(3:19);也没有充分讨论父亲应当如何对待儿女,好“不惹他们的气”(3:21)。与其说取消了男性家长虐待(abuse)妻子和子女的特权——正如守则所表达的那样——不如说此处文本恰恰是被用来维护男性家长的虐待冲动(abusive impulsive)的……

431

然而,这一守则将希腊罗马的统治/顺服模式接受为标准模式,不仅适用于广阔的社会,还适用于基督教团契——或者,至少是基督徒家庭。这样的话,此处就与书信前面的段落有着必然的冲突,前文坚持福音凭借基督在宇宙中的统治,把人从一切“执政者和掌权者”的统治下释放出来(参见2:15)……与同时代的其他家庭守则相比,这一守则虽然对世间作主人的人的权力有所限制,然而,它也利用主基督的力量和权柄来巩固了在世间作主人的人的权力(3:18,20,22—25)。这一家庭守则直接与作者关于在基督里不再分为奴的或自主的这一宣言相冲突(3:11)。此外,这还破坏了书信的中心信息,即基督是主,在归属于基督的人之上没有其他的权能(Power)。为何作者——或后代的编者——将与书信中心思想相冲突的内容包括在内呢?《歌罗西书》将洗礼描述为这样一个事件,基督徒向罪和死亡而死,与基督一同复活(2:11—13)。基督徒不再“在世俗中活着”(2:20),所以他们应当思考上面的事,不要思考地上的事(3:1—3)……生活在这个物质世界上的基督徒确实已经获得了不被地上的规条所束缚的自由。“在天上的盼望”为信徒在此世行为和态度上的转变提供了动力——包括战胜种族、民族和阶级上的偏见(3:11),接受妇女作为带领者(4:15),在公共生活和敬拜中的互惠(3:1—17)。这一家庭守则对天上的盼望持另一看法,它延迟了对将来的生活的适应性

^① Sheila E. McGinn, “歌罗西书”(“Colossians”, 网上论文 http://www.jcu.edu/Bible/Paul/PaulineTraditions/Coloss_comm.htm, 2004年1月13日。Copyright © Sheila McGinn.

(applicability)。它设想此世生活保持不变,不仅在于教外人如何看待信徒,还在于基督徒如何对待彼此。如果天上的盼望彻底进入此世生活,它并未因基督徒都归属于基督(参见加 3:26—29;腓 15—20)而阻止他们作彼此的奴隶(chattels)。相反,这一将来的盼望被用来为强化基督徒妻子、子女和仆人对他们的丈夫、父亲以及主人的责任这一行为而辩护,还可能用来软化基督徒丈夫、父亲以及主人对待他们的奴隶的心。在将来的世界中,这一情形可能会改变,但尚不是现在。

432 问题:

1. 麦金认为这一家庭守则与《歌罗西书》的其余部分的宗教信息相冲突,依你之见,她的这一观点正确吗?
2. 在我们所引用的这一部分之后,麦金主张不要在基督教礼拜仪式中宣读或宣讲这一段经文。你同意她的看法吗?理由何在?

[www](#) 链接这篇文章,阅读全文。

社会科学和女性主义解读个人操作

1. 对照《歌罗西书》三章 11 节和《加拉太书》三章 28 节。为何在《歌罗西书》三章 11 节中缺少了“男或女”?
2. 两名(被释放的)奴隶——推基古和阿尼西母——被派去送信,他们传达保罗的问候,并安慰收信人的心,这些对于该信对待奴隶制的态度而言意味着什么?
3. 评论关于《歌罗西书》和《以弗所书》中的家庭守则的这一看法:“作者的意图不是将希腊罗马的家庭守则管理模式普遍化。这一段经文的教导是所有的基督徒都在基督的统治之下,出于基督的缘故,他们要彼此‘顺服’”。

《歌罗西书》跨文化解读

出于对宇宙基督和宇宙化的教会(cosmic church)的强调,人们可能认为跨文化解读在《歌罗西书》和《以弗所书》中仅占次要地位。其实,这一信息可以拉近外邦人和犹太教的基督徒在基督里的关系,诚如《歌罗西书》作者所强调,宇宙基督对于信徒的信心和生活来说都是丰盛的。无论是外邦信徒还是犹太教信徒,在基督之外还崇拜灵界的力量和灵界存有(比如天使),这些都是被严加警告的。当基督教向那些承认多神、灵界存有或宇宙力量的文化中的人传播时,其一神论的基本教义——崇拜独一无二上帝——自公元 1 世纪至 21 世纪一直都是极具挑战性的。

跨文化解读运用：从宇宙的力量中得救赎

在这一简短的选读中，作者关注于非洲的传统宗教与《新约》尤其是《歌罗西书》中的宇宙力量的相似之处。^①

非洲神学家在非洲传统宗教的如下方面发现了它与《希伯来圣经》之间的“亲族相似”，比如强调宗教对生活的方方面面的渗透，宗教仪式或礼节的优先性，口头传统的重要性，团结一致的中心性(centrality of solidarity)以及集体忠诚。《新约》中的一些要素也可以与非洲传统宗教产生共鸣。比如，非洲人对公社(community)的强调彰显出《新约》中的集体之维度。在以非洲文化的视角对《新约》的初步解读之中，J. S. Mbiti 将复活解释为一种集体事件(communal event)，其中个体被包括在一个共同的复活身体之中。《新约》中的另一重要概念救赎则从非洲人对公社和宇宙中的平衡的渴望的视角下来理解。在这一背景下，对宇宙的力量《新约》讨论——从人必然得救的消极影响来看——就在非洲神学中占有一席之地。

问题：

诚如作者所言，为何基督战胜了灵界的力量就可以给公社和宇宙带来“平衡”？

跨文化解读个人操作

你认为关于魔鬼的“宇宙的力量”的观点与今日北美文化有关系吗？如是，为何？

《以弗所书》：在宇宙的教会(Cosmic Church)里效法基督

《以弗所书》是灵修著作(devotional literature)方面的一篇杰作，尽管其句式较长且用语正式。在英文翻译中，《以弗所书》的结构被改为较短的单元，但是书信读者仍须注意不要沉迷于其写作风格而忽视其意义！与保罗无争议的书信不同，它有种平静而沉思的口吻，对作者的敌人并不带有情绪性的爆发或攻击。尽管它从形式上模仿了保罗书信，如简短的问候、简短的感恩、最后的问安及祝福，但《以弗所书》仍是一篇成熟而完善的神学论文。凭借其丰富的属灵视角，《以弗所书》对保罗的一些主要概念进行了创造性的总结。尽管诚如多数《新约》学者的观点，《以弗所书》并非保罗的作品，但它是保罗的

^① John R. Levinson and Priscilla Pope — Levinson, “《新约》解读全景”(Globe Perspectives on New Testament Interpretation), Joel B. Green, ed., 《倾听新约》(Hearing the New Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 第 337 页。

基督教理想的重要宣言。该信中几乎每一句话都在重申真实的保罗书信中的词语和概念,并用它们来解决保罗的众教会(若非全部教会)所面临的新问题。

434

《以弗所书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 写信人保罗,写信给“在以弗所的”(不确定)众圣徒,祝福(1:1-2)。
- II. 感恩 为上帝的恩惠和赐福感恩(1:3-14)。
- III. 主体 上帝在基督里的救赎计划,通过教会的合一而顺服的身体(1:15-6:20)。
 - A. 上帝在基督里的永恒救赎计划(1:15-3:21)。
 1. 在基督里的个体的基督徒,出死入生(2:1-10)。
 2. 基督徒团契:在基督里合一(2:11-22)。
 3. 让保罗明白上帝计划的奥秘;祷告和荣耀颂(doxology)(3)。
 - B. 关于在世生活并与基督合一的道德劝勉(4:1-6:20)。
 1. 差异中的合一(4:1-16)。
 2. 信徒关系间的道德规范(4:17-32)。
 3. 信徒与非信徒的关系(5:1-14)。
 4. 在圣灵中的生活(5:15-21)。
 5. 家庭职责法典(5:22-6:9)。
 6. 属灵争战和上帝的军装(6:10-20)。
- IV. 结语 最后的问候,推荐推基古,祝福(6:21-24)。

提高你的阅读技巧

既然《歌罗西书》和《以弗所书》在措辞上有密切联系,那么请一气呵成地快速通读《歌罗西书》和《以弗所书》,注意两篇书信之间的联系。

《以弗所书》导读

保罗——或另有其人借用他的名字——以对“忠心的众圣徒”的问候开篇(1:1-2)。然后,作者立即转入对上帝的颂赞,以此作为书信主体的神学序言(1:3-14,在希腊文原作中是个长句!)。作者为书信中将会作为主题来处理的如下几件事而赞美上帝:在基督里把天上各样福气赐下(1:3),通过上帝行在基督里的恩典得救赎(1:5-7),上帝的奥秘让我们知道(1:8-10)为上帝的荣耀而活(1:13-14)。从书信内容可知,此处以上帝的祝福取代开头因收信人的忠心而献上的感恩,这不应被视为一种谴责。

以此作为背景，现在保罗祷告他的读者能够明白上帝为他们所做的事(1:15—23)。这一祷告的特色是带有对听众的一个简短的感恩(1:15—16)。基本上，这一祷告有助于我们理解下面两章的内容：上帝借着基督显明对信徒的大能，基督是宇宙化的教会的元首。

作者再次向他的听众论述上帝所作的大事，只是这次的论述更为详细(2:1—22)。他开始讨论个体的和解(2:1—10)。首先，他描述了一幅关于他的外邦读者或听众的先前情形的黑暗画面：他们受制于撒但。注定败坏，是该受“(上帝的)惩罚的子女”(2:1—3)。然后，作者表明当上帝以怜悯施拯救时，让人们摆脱这一命运(2:4—10)。属于基督的人不仅与基督同死，从而获得拯救(无争议的保罗书信所言)与基督一同复活(《歌罗西书》所言)，现今上帝还让他们与基督一同升到天上，与天上的基督一同统治(2:5—6)。作者重申保罗的一个重要思想，“你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，而是上帝所赐的。”(2:8)这些都在上帝的计划之内。上帝的子民的生活方式就是“行善”(2:10)。

上帝借着在基督的教会中的新的属灵团契，让作为不同团体的外邦人和犹太人相互和解(2:11—22)。作者描述了外邦人先前的情形。他们受制于撒但(2:1—3)，与上帝的子民相隔绝(2:11—13)。现今犹太人和外邦人组成了一个新的属灵团契(2:14—18)。众使徒是这一新的属灵团契的根基，基督自己为房角石(2:20—22)。为了使外邦人听众不至把作者视作众使徒的替代——他们自己也不是犹太人的替代，作者解释到他的福音是新的，因为它尚未在《旧约》中被启示。但是，他的福音与其他使徒的福音在实质上无二(3:1—7)。作者强调保罗蒙召的重要性，以及上帝如何用启示让他知道外邦人得救的奥秘：“正如我以前略略写过的。你们(再次?)念了，就能晓得我深知基督的奥秘”(3:3—4)。^①此外，这新的属灵团契的内容现今被显明了：犹太人和外邦人同为后嗣，同为教会成员，同为蒙应许的人(3:5—6)。外邦人现已融入基督的身体或教会之中，不仅是出于他们自身，还要让宇宙的力量都知道他们与基督合一(3:10)。

在完成关于“信心的陈述”(indicatives of the faith)这一主要话题之后，作者再次为他的听众祷告(3:14—21)。与第一处祷告一样，这一祷告是两部分间的枢纽，是最后三章的导论——由陈述转为命令(imperative)。“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”是这一主题的开篇宣言(4:3)。作者给出了合一与多样之可能的神学例证：在圣灵、耶稣和父里面，那就是一(4:4—6)。一主、一信、一洗、一上帝——就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中(4:5—6)。这使作者将其观点与上帝给教会各样的恩赐联系起来。带领者要利用这些恩赐促进教会的合一，在日常生活中按个人的职分装备众圣徒(4:7—16)。不是所有的成员都要同样的恩赐，但是所有人都要在合一中共同长进。现在，作者要处理一些更具体的道德问题。他提醒读者在信基督之前他们是什么样子(4:

436

① 《新约》和合本修订本中没有“再次”。——译注

17—19),他们如何脱去“旧人”穿上“新人”(4:20—24)。既然他们是基督里的新人,行事为人就当与其相似;既然他们是有机的联系的(例如,彼此互为肢体),就不该再回到彼此仇视的老路上(4:25—32)。作者教导信徒不从教外人有罪的道路(5:1—7),而是告诉他们福音的真理(5:8—14)。在劝勉信徒要被圣灵充满后(5:18—21),作者转向了基督徒的家庭生活(5:22—6:9)。在家庭守则中,作者给出了如下劝勉:妻子要顺从丈夫(5:22—24),丈夫要爱护妻子(5:25—33;这是《以弗所书》家庭守则中篇幅最长、语气最强的一段)。子女要听从父母(6:1—3);父亲要照主的教导和劝诫养育子女(6:4)。仆人要顺服主人(6:5—8),主人要仁慈地对待仆人(6:9)。

书信主体以属灵征战为结尾(“最后”,6:10),是对《罗马书》中军事装备的类比扩展(6:10—20)。作者呈现了一场持续无止的善恶之间的宇宙征战。他将邪恶的宇宙力量分为两个级别:现今幽暗世界的掌权者,以及“天空”中——不是上帝的居所,而是大地与上帝的天堂中间的地方——看不见的恶魔(6:10—12)。作者知道第二种邪恶——看不见的力量,是非常强大的,单从人类的邪恶的角度难以对其作出解释(温克,1998)。然而,作者非但没有绝望而是非常喜乐,因为上帝提供了甚至连超自然的邪灵也能战胜的装备。依据《以弗所书》,上帝装备的每一件武器都是基督徒的美德;这些品质(如真理和信心一同长进)便可以对抗恶魔最猛烈的攻击。

作者以对推基拉的推荐(6:21—22)和一个祝福结束了这封信(6:23—24)。

www 依据这一链接,考察贾斯特(Felix Just)教授关于《歌罗西书》和《以弗所书》中家庭守则的表格。

437 《以弗所书》历史解读

《以弗所书》简介:历史解读摘要

作者:绝大多数学者认为《以弗所书》是伪作;少数的坚决派认为是保罗的作品。

年代:若是真实的保罗书信,则为公元60年至64年;若是伪书,多数人将其定位于约公元90年代。

听众:在最好的手稿中没有“在以弗所”(1:1),此处可能是后代的添加。多数学者认为听众是多所具有保罗传统的教会中的基督徒,可能是在小亚细亚西部,以弗所坐落的地方。

完整性和统一性:没有问题。

目的:要求听众忠实于具有保罗传统的基督教的核心教导,尤其是相信唯独耶稣基督对于得救和信仰生活的根基而言才是丰盛的。

作者

尽管今日有相当多的学者对于保罗作为《歌罗西书》的作者身份产生了极大的怀疑,但是有更多的学者拒绝相信《以弗所书》为保罗的作品。虽然它与《歌罗西书》相当类似,但《以弗所书》与无争议的保罗书信有三点不同。第一,书信中有 90 多个词语从未在保罗的其他作品中出现过。第二,其写作风格是多用长——有时极为冗长——而婉转的句式,这与保罗直接有力的陈述大相径庭。保罗的风格是对话式的,而《以弗所书》则是正式的。这一写作风格上的不同对于初习《新约》的学生最为显著。《以弗所书》还借用了《歌罗西书》中的措词,在真实的保罗书信中他并不这样做;《以弗所书》共有 155 节,其中有 75 节与《歌罗西书》相似。第三,《以弗所书》中的神学缺少对典型的保罗式教条的强调,比如因信称义和基督再来的临近。《以弗所书》中的家庭守则或家庭法典比《歌罗西书》中的更为保守。尽管与《歌罗西书》相似,《以弗所书》在关于在基督身上显明的“奥秘”(神圣的秘密)这一点上持不同看法。在《歌罗西书》中,上帝长久持守的秘密就是基督与他的追随者的奇妙联合(西 1:27),在《以弗所书》中,这个秘密是犹太人与外邦人在同一所教会中的联合(3:6)。

年代与听众

若《以弗所书》是保罗所作,则他可能写于公元 60 年代早期在罗马坐监时期。若是保罗后世的门徒所作,则《以弗所书》可能写于保罗的众多书信作为一个统一体 (unit) 被流传时,约为公元 90 年。《以弗所书》比任何一部其他的保罗书信都更具争议(写给提摩太和提多的书信除外),其所反映的教会史上的一段时期要明显晚于使徒的时代。把教会根基诉诸于“众使徒和先知”,这暗示出这些人都属于过去,不是作者同时代的人(2:20;3:5)。外邦人在基督徒团契中的平等地位不再是一个备受争议的话题,而是一个既成事实;这强烈表明该信的写作是在教会主要由非犹太人组成之后的事情(2:11-22)。犹太派一基督徒不再质疑作者关于割礼的立场,这再次表明该信的写作要晚于耶路撒冷被毁——减轻了基督教的犹太母亲教会的影响。当保罗使用教会(church)一词时,他通常是指一座独立的会堂(加 1:2;林前 11:16;16:19 等)。相反,《以弗所书》的作者是整体性地谈论教会,即包括个别团体在内的普世机构。把教会视为普世性的,甚至是一个宇宙化的实体,这也表明该信的写作要晚于使徒时代。

这些累积的证据使得多数学者相信《以弗所书》属于第二保罗典籍(Deutero-Pauline document)——由一名仰慕者署上保罗的名字,是完全依据这位使徒的思想和神学而写作的第二手作品。该信与《歌罗西书》的亲密关系,从《罗马书》、《腓利门书》以及其他书信中所借用的众多术语,这些表明——与《使徒行传》的作者不同——该信作

者对保罗的通信相当熟悉。有些学者设想《以弗所书》的写作是为了作为一种“说明函”^①或论文,而与早期的保罗书信集一起发送。那么,《以弗所书》可以被视为对保罗的礼赞,对他的一些思想进行总结,并将其他的思想予以更新,使之能适应主要由外邦人组成的普世性的教会的需求。

目的

《以弗所书》并未明确提及写作目的,也没有明确反对任何错误,因而我们只能从它的主要论题中来抽取其写作目的。《以弗所书》的主题是万有与基督联合,这通过在世上教会中不同国籍、不同文化间的联合显明出来(1:10-14)。与《罗马书》中的预定论(predestination)相对应,作者声称在创世之前上帝已拣选了基督将来的“子女”(教会),通过耶稣的血使他们得救,通过这一牺牲使他们的过犯得蒙赦免。依据其预先的计划,上帝将耶稣设为教会的元首,教会是他宇宙化的身体。基督的灵充满教会,如同上帝完全在基督里面一样(1:22-23)。人与神的奇妙联合是上帝的难以预知的礼物,这一恩典使相信他的人得救(2:1-10)。上帝长久隐藏的秘密就是外邦人——先前在神遣之下——现如今可以领受为以色列人所设的来自圣经的应许。犹太人与外邦人的联合是一个神圣的目的,作者的职分就是传扬这一特殊的信息(3:1-21)。《以弗所书》最后三章旨在劝勉信徒在世上过合宜的生活,同时保持与基督的联合。耶稣从天上的灵界下降,并升上高天,他进行了一场宇宙征战,使得次一级灵界存有成为他的俘虏,并用他的临在充满宇宙。他从天上将领导权作为恩赐赠予教会,这些恩赐的合宜的操练将上帝的子民团结在一起,促使他们彼此服侍。

《以弗所书》宣称基督教信仰要求最高的道德操守,因而,作者将希腊罗马世界的恶行与基督徒的美德相对比,鼓励信徒继续改造他们的生活,从而与上帝的新人相适应(4:17-5:20)。信徒在家庭生活中要行为恭敬有礼,如同在教会中一般。虽然作者要求家庭中的等级——“丈夫是妻子的头,如同基督……是教会的头”——同时,作者还要求丈夫要爱护并尊重妻子(5:21-6:9)。《以弗所书》认可希腊罗马社会中严格的家庭等级,但是它使得这一体系更为人性化,因为它坚持基督教的爱应当诉诸于所有的公共和私人关系之中。在使家庭守则为其所用时,《以弗所书》(以及《歌罗西书》)表明希腊罗马世界的最高美德与在基督里的生活之间的差距毕竟不是非常显著。

www 阅读关于《以弗所书》四章2节的论文,此处是《新约》中唯一明确提出人的性情的各个方面。链接欧斯克(Carolyn Osiek)教授所写的关于《以弗所书》家庭守则的精彩论文。

① 说明函:与其他文件一起发送并进行充分说明的信函。——译注

《以弗所书》跨文化解读

在所有的《新约》文献中，《以弗所书》对于教会的跨文化统一体的强调最为充分。它强调了基督之死及其宇宙化的统治如何打破了犹太人和外邦人之间的隔阂，这一隔阂是《新约》中最为典型的文化隔阂。但是《以弗所书》中有隐藏证据表明跨文化自由仍有待充分获得——当时从其他文化中来的仆人有着更好的待遇，虽然仍不是上好的（这是当代读者的视角）。

跨文化解读运用：主仆问题(6:5)

在这一选读中，一位主要是西班牙裔(Hispanic)跨文化背景的读者提醒我们读者的“社会地位”会大大地影响他解读《圣经》的方式。^①

因为主人会控制究竟是《圣经》中的哪一部分会讲给奴隶听，因而多数被选择的《圣经》故事和教导都旨在维护主人的自身利益。大部分讲道是基于诸如《以弗所书》六章5节这样的经文的，此处宣称，“你们作仆人的，要惧怕战兢，用诚实的心听从你们肉身的主人，好像听从基督一般。”以维护奴隶制度为中心的解读要求奴隶要驯良顺服，这样才能实现上帝的意志，从而获得从上帝而来的永恒得救的祝福。

然而，无论《圣经》是否用来为压迫辩护，出于社会边缘的人们阅读《圣经》后会明白他们处于被压迫的状态，并寻求解放。虽然受雇于奴隶主人的白人布道者会根据寓意和属灵层面来解读《圣经》故事，但是黑人奴隶会根据字面和实事来解读同样的故事（例如上帝从埃及解放希伯来奴隶，这是确有其事的，而不仅是灵性的解放）。这些解读捍卫了抵抗这一文本中的经文的权利，其文本在历史上被占统治地位的文化用来为压迫者的非人性化辩护。基于此，今天人们很难在美国非洲人团契中发现基于《腓利门书》（作者把逃跑的仆人送回主人身边）的讲道，或是听到歌颂写下诸如《以弗所书》六章5节这样经文的作者的黑人圣歌。

441

问题：

如果《腓利门书》在圣歌中出现，歌曲将会如何对待这封信？

^① Miguel De La Torre,《于边缘处解读圣经》(*Reading the Bible from the Margins*, New York: Orbis, 2002), 第62—63页。Copyright © 2002 by Miguel De La Torre. Used by permission of the publisher.

跨文化解读个人操作

来自不同文化的当代读者在看待《新约》中的家庭守则时,他们声称奴隶制是彻底的邪恶,根本不应当出现。为何在面对妻子对丈夫的顺服时,他们的表现却不是这么坚决呢?

关键词和概念

启示的·家庭守则·迫切盼望·托名的

学习、讨论和写作

《帖撒罗尼迦后书》

1. 你关于《帖撒罗尼迦后书》作者的结论是什么,理由何在?
2. 《帖撒罗尼迦后书》感恩部分于何处结束?这会让对该信的解读有所不同吗?
3. 用自己的话描述《帖撒罗尼迦后书》中的末世论问题,作者如何解决?作者的话是否有说服力,你意下如何?

《歌罗西书》

4. 关于《歌罗西书》作者的身份问题,你的结论是什么?理由何在?
5. 分析《腓立比书》二章和《歌罗西书》中的两段基督颂的相似之处。作者的写作用意有何不同?
6. 仔细描述《歌罗西书》的收信人这一问题。这一情形的起源何在?

《以弗所书》

7. 你关于《以弗所书》作者的结论是什么,理由何在?
 8. 《以弗所书》不是强调基督再临而是强调与看不见的邪灵的征战,其意义何在?人们放弃了基督再临的盼望吗?
 9. 描述《以弗所书》末尾的“上帝的军装”,与你所知道的《罗马书》中的军事装备相联系。牢记此处经文并未提及的这一事实:罗马步兵的后背和后腿上几乎没有任何装备,这样他们才能勇往直前,而不是逃跑——转身便没有防卫。
- 442 10. 评价以下对《歌罗西书》和《以弗所书》所选择的社会伦理的简要分析:“保罗传统所寻求的并不是社会革命,而是社会变革。”

进阶阅读

Barth, M., ed. And trans.,《〈歌罗西书〉和〈腓利门书〉》(*Colossians and Philemon*, Vol. 34a of the Anchor Bible, Garden City, NY: Doubleday, 1974)。有学术价值的翻译和分析。

Barth, Marhus., ed. And trans.,《〈以弗所书〉》(*Ephesians*, Vols. 34 and 34a of the Anchor Bible,

- Garden City, NY: Doubleday, 1974)。这一详尽的注释维护了保罗的作者身份。
- Donfried, Karl P., and I. H. Marshall,《简短的保罗书信中的神学》(*The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993)。简洁而又高质量地处理了《帖撒罗尼迦前/后书》中的思想。
- Furnish, V. P., “以弗所书”(“Ephesians, Epistle to the”, D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, Garden City, NY: Doubleday, 1992), 第 535—542 页。精彩地评述了现今学界关于《以弗所书》的看法。
- Krentz, Edgar, “通过透镜:《帖撒罗尼迦后书》中的神学和忠诚”(“Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians”), Jouette M. Bassler, ed., 《保罗神学》(*Pauline Theology*, Minneapolis: Fortress, 1991, vol. 1), 第 52—62 页。简短地讨论了《帖撒罗尼迦后书》中的神学思想。
- Levine, Amy-Jill, ed., 《第二保罗书信的女性主义同伴》(*A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, London: T. & T. Clark, 2003)。包括 9 篇明白易懂的关于《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《以弗所书》以及教牧书信论文。
- Lohse, Eduard,《〈歌罗西书〉和〈腓利门书〉》(*Colossians and Philemon*, Hermeneia Commentary, Philadelphia: Fortress Press, 1971)。一篇具有学术价值的分析,包括创作《歌罗西书》的保罗的门徒。
- Marshall, I. Howard, 《帖撒罗尼迦前/后书》(*1 and 2 Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。
- Martin, Clarice, “美国黑人圣经解释中的家庭守则:‘自由的奴隶’与‘顺服的女人’”(“The Haustafeln [Household Codes] in African American Biblical Interpretation: ‘Free Slaves’ and ‘Subordinate Woman’”, Cain H. Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis: Fortress, 1991), 第 206—231 页。一位美国黑人女性主义《新约》学者的精彩论述。
- Mitton, C. L., 《〈以弗所书〉》(*Ephesians*, New Century Bible, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981)。简短的研究,认为《以弗所书》是作者的一位门徒所作。
- Mollenkott, Virginia Ramey, “《以弗所书》五章 21—33 节中的解放性要素:为何女性主义学界(通常)不提及它们,以及它们为何应被强调”(Emancipative Elements in Ephesians 5:21—33: Why Feminist Scholarship Has [Often] Left Them Unmentioned, and Why They Should be Emphasized, Amy-Jill Levine, ed., *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*, London: T. & T. Clark, 2003), 第 37—58 页。温和地捍卫从主要的女性主义视角来较为传统地解读《以弗所书》中的家庭守则的方法。 443
- O’Brien, P. T., 《〈歌罗西书〉与〈腓利门书〉》(*Colossians and Philemon*, World Bible Commentary 44, Waco, TX: Word Books, 1982)。维护保罗作为的《歌罗西书》的作者身份,包括作者的翻译。
- Quinn, J. D., ed. And trans., 《〈提摩太前/后书〉和〈提多书〉》(*1 & 2 Timothy and Titus*, Vol. 35 of the Anchor Bible, Garden City, NY: Doubleday, 1976)。最近的带注释的翻译。
- Richard, Earl, 《帖撒罗尼迦前/后书》(*First and Second Thessalonians*, Colleagueville, MN: Litur-

gical Press, 1995)。最近一篇精彩注解,认为《帖撒罗尼迦前书》是合成的,《帖撒罗尼迦后书》是伪书。

Schweizer, Eduard, 《〈歌罗西书〉注释》(*The Letter to the Colossians: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1982)。与 Lohse 和 O'Brien 的作品相比专业性较弱,认为提摩太参与了《歌罗西书》的写作。

Wanamaker, Charles, 《写给帖撒罗尼迦人的书信》(*The Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990)。一篇关注于历史、社会学和修辞方法的注解;虽然基于希腊文文本,对于初习者来说仍是可理解的。

Wink, Walter, 《掌权者:为了新的千禧年的神学》(*The Powers That Be: Theology for a New Millennium*, Garden City, NY: Doubleday, 1988)。将保罗关于天使与恶魔的超自然力量的言说与在人类社会中限制上帝法则的社会文化的设想与实践联系起来。

第十六章 《提摩太前/后书》和《提多书》：指导具有保罗传统的教会的教牧书信

444

教牧书信主要讨论的是在保罗生命的末期及其过世的随后几年中，保罗的教会中的带领问题及教义。它们所提供的教会领导形式比先前保罗书信中的更为成熟，开创了在基督教的主要分支（东正教、罗马天主教和新教）中均占重要地位的三重职事（threefold office），即监督、长老和执事。教牧书信的另一个主要目的是带领教会与日益兴盛的被称作灵知主义的虚伪教导作斗争。

在现代，《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》被称作教牧书信。拉丁词 pastor 意为“牧人”，是古代关于领袖的常用比喻。前两封教牧书信是写给提摩太的，其母是犹太人，父亲是希腊人（徒 16:1），他是保罗的传道同工（林前 4:17；16:10）。从《使徒行传》和真实的保罗书信可知，提摩太对保罗在希腊和小亚细亚的福传事业贡献颇多，是马其顿教会的共同创建者，出访腓立比、帖撒罗尼迦和哥林多的后期保罗代表。《新约》中有 6 篇书信将其列为同工，保罗和继他死后署他名写作的门徒们，肯定了提摩太在基督教传道事业中的重要地位（参见《哥林多后书》、《腓立比书》、《帖撒罗尼迦前/后书》、《腓利门书》和《歌罗西书》中的第一节）。提多是保罗的稍显不是那么重要的伙伴。他是一个归信保罗所传福音的外邦人。在《加拉太书》二章 1 节中，他与保罗同赴“耶路撒冷大会”，尤其在《哥林多后书》中，他是保罗在哥林多教会的代表。然而，在教牧书信中，提摩太和提多不再是历史人物而成为了文学象征。他们代表了新一代的教会领袖，他们被委托的任务就是持守使徒的教会。新一代的基督徒必须要捍卫真正的教会教导，抵抗虚假教导（提前 4:2, 11—12）。在风格和内容上，《提多书》与《提摩太前书》的相同之处比与《提摩太后书》的相同之处更多一些。我们按照它们在正典中的序列将教牧书列为《提摩太前书》、《提摩太后书》和《提多书》，尽管一些学者认为其写作顺序应为《提多书》、《提摩太前书》和《提摩太后书》。

445

《提摩太前书》：反对虚伪教导和设立教会领袖

教牧书信中篇幅最长的一篇是《提摩太前书》，这是一封劝导书信，旨在反对作者所认为的来自教会内部的虚伪教导。它划定了信仰和虚伪教导的界限，认为任何对真正教导的偏离都会陷入异端。它鼓励基督徒向教外人行善，这样可以改善教会的形象，从而促进教会在世界中的宣教事业。与这一劝导相一致，作者利用罗马—希腊化的家庭守则来限定和规范教会生活。在正式而又务实的风格之下，这封信传达出了保

罗神学的主要方面,并使其与保罗死后已有所改变的情形相适应。

《提摩太前书》概述: 结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给提摩太,祝福(1:1-2;随后没有感恩部分)。
- II. 主体 反对虚伪教导和促进良好秩序(1:3-6:19)。
 - A. 警惕虚假教导(1:3-11)。
 - B. 保罗对提摩太的教牧典范(1:12-20)。
 - C. 礼拜中良好的秩序,尤其是男人和女人(2)。
 - D. 监督和执事的品质(3)。
 - E. 更正虚假教导(4:1-5)。
 - F. 提摩太作为教导好的教条的教师(4:6-5:2)。
 - G. 关于寡妇、年长者和仆人的劝勉(5:3-6:2)。
 - H. 反对虚伪教导和贪爱钱财的劝勉(6:3-10)。
 - I. 对提摩太的最后劝勉(6:11-19)。
- III. 结语 作者为提摩太祝福(6:20-21)。

提高你的阅读技巧

一气呵成地仔细阅读这封信,注意作者如何在如下两个重要主题间转换:提摩太抵制虚伪教导的职责和教会在结构中的秩序(监督、执事和长老)以及品行操守(社会角色,尤其是女性角色)。

446 《提摩太前书》导读

在一个简短的开篇和对提摩太——保罗的“因信主作我真儿子”——的祝福之后,作者省略了感恩部分,直接转入书信主体。这显明了一种务实,甚至是急切的态度;从中看不出作者对收信人的忧虑。

书信主体的第一个主要部分提醒保罗为何把提摩太留在以弗所:抵制虚伪的教师(1:3-20;这可能表明听众当时的情形)。这些人被《旧约》律法以及“引起争论的传说和无尽的家谱”所迷惑。作者因他们尽管非常确信却不明白自己所讲的是什而抨击他们(1:6-7)。作者解释了要对律法作合宜的使用:律法为罪人而设,带领他们悔改(1:8-11)。简短的恶行表显明并劝阻了罪责行径,作者将“拐卖奴仆的”放入这一更为传统的条目中。然后,“保罗”现身说法显明律法的真正目的:律法让他知道自己是罪人,但是基督向他显明恩典(1:12-17)。教牧书信中第一处可信的教导(faithful

sayings)来自于15节：“基督耶稣降世，为要拯救罪人。”这些教导是具有权威性的简短的断言，在教导何为真信仰时扮演着信条的角色。然后，作者重申了他交托给提摩太的命令(1:18-20)，尽管这次强调的是提摩太在面对敌对力量时的坚忍和虔诚，以及持守清白的良心的重要性，但该命令以一个提示作结，作者已经撤去两个教会领袖的职务，许米乃(Hymenaeus)和亚历山大(Alexander)，“把他们交给撒但。”(1:20)

由虚假的教师所引发的关于教义的论争显然在会众中造成了划分派系的风气，因而作者下达了关于教会生活尤其是礼拜的重要指示。作者要求教会为所有人祷告，尤其是执政掌权者，这样基督徒才可以过平静端正的生活，从而便于信仰的传播。作者宣称上帝指派保罗作外邦人的使徒，教导这些事情，同时暗示那些不跟随他们的人没有信心，也不是保罗教会的真正成员(2:1-7)。“执政”这个字眼还在听众耳边盘旋时，作者便论及教会内的社会角色，他利用了源于异教家庭守则的一些思想(2:8-15)。虚假的教师可能鼓励女性跟随他们(在公元2世纪的一些基督教团体中，女性扮演着诸如教师一类的重大角色)，所以二章8-15节告诫女性在礼拜中要持守合宜的秩序。男人可以祷告，似乎女人不可以(2:8)。富裕的基督徒女性在教会中的穿着要合乎体统，不要炫耀她们的财富；宁愿她们在“善行”上富足(2:9-10)。女人(可能仅指妻子，此处这一希腊词语含糊不清)要完全顺服男人；她们不许在教会中讲道，也不许管辖男人(2:11-12)。作者提及夏娃在伊甸园被欺骗(2:14)并教导亚当，这可能就是当时发生在以弗所的情形——女人受虚假教师的欺骗，她们成为男人的教师。女人教导男人是对上帝创造的次序的颠倒(2:12-13)，因此禁止她们讲道。圣经《新标准修订版》(NRSV)的脚注指出希腊文“女人”也可被译为“妻子”，将作者的教导仅限于会堂中的已婚女性；但是作者允许单身女性和寡妇教导男人吗？虔诚的女人若持守“信心、爱心和圣洁”，就必借着生产而得救；作者最后又补充了一条“克制”(2:15)。

447

论及教会的领导人(3:1-13)，作者强调了监督(长老)(3:1-7)和执事(3:8-13)的道德资格。作者没有描述他们的职责，这一事实可能表明这些职事已然存在，只是必须要更好的人参与其中服侍。监督必须“只作一个妇人的丈夫”(其意义有争议，但肯定不仅指一夫一妻制!)，有节制，善于教导，乐意接待人，要好好管理自己的家等等。执事也要具有一些相同的品质，这表明一些执事转而去作监督。教会领袖必须是男性，但是11节又具挑逗性地提到了女执事。然后，作者总结了教会中好的品行的必要性(3:14-15)，接着就是一篇简短的基督颂——庆祝福音在世界中的进展(3:16)。

然后，提摩太被交托捍卫“信仰的真理”，抵挡虚伪的教导(4:1-16)。叛教者已潜入教会，这一点圣灵早已预见到。他们杂糅了犹太教的律法主义和希腊的禁欲主义，禁止嫁娶，又禁戒食物(4:2-5)。提摩太要告诫教会远离他们(4:6-7)。此外，提摩太被命令“要在敬虔上操练自己”(4:7)，从信徒那里获得尊敬尽管他还“年轻”，在会众面前宣读耶稣基督的真福音(4:13)，要在自己的带领上有所长进(4:16)。

然后，提摩太被教导如何对待教会中的特殊群体(5:1-6:10)。此处的教导主要

针对提摩太的“年轻”和在教牧工作中缺乏经验而言。作为一个年轻人，他须要被告知如何对待教会中不同年龄和性别的人(5:1-2)；这与当时的社会制度相关，当时的年轻男子(或是年长的男子，除非他们是一家之主)没有带领无论任何年龄段的年长男性或女性的经验。提摩太要给寡妇优先权(5:3-16)，特别是教会对她们的供应(5:5; 9)，尽管她们还须满足一些条件。尤其，年轻健壮的寡妇和那些子女可以照看她们的寡妇不应该接受教会的救助(5:4, 7, 11-16)。对福音忠诚的长老应该得到“加倍的敬奉”，包括经济上的报偿(5:17-18)（“敬奉”[Honor]在地中海世界通常指实际的、有形的要素）。犯罪的人(除非有至少两个证人证实)只能得到耻辱的责备而不是尊敬(5:19-20)。对将来有望作长老的人要仔细考察，因为他们有可能被贪婪所驱动(5:21-25；参见6:3-10)。最后提到了奴隶(6:1-2)。他们非但不需要教会的供给，反而要越发服侍他们的主人，因为——作者暗示到——主人会满足他们的需要。一些人“以敬虔为得利的门路”(6:5)。贪婪诱惑着虚假的教师，引诱他们和其他人背离信仰，因此被任命为领袖的提摩太要对此保持警醒(6:6-10)。作者强烈支持“有限财产”的社会思想，反对通过攫取他人财产而致富的方法：“那些想要发财的人，就陷在诱惑中”，进而灵性灭亡(6:9)。然后就是《新约》中可能最容易被错误地引用的一节经文：贪恋钱财——不是钱财本身——是万恶之根(6:10)。

这封信以对提摩太更为私人和牧养性质的劝勉作结(6:11-21)。他要逃避财富，“要追求敬虔……要为信仰打那美好的仗”(6:11-12)，这一主题贯穿该信始终。但在作者结束全文之前，他转向那些既有财富又在教会里敬虔的人(6:17-19)。那些富足的人应当在好事上也富足(6:18)，乐意施舍，为他们自己——可能是在天堂——积攒财富(6:19)。这封信以对提摩太最后的提醒结束，提摩太要持守所托付给他的福音，远离“那假冒知识(希腊语 *gnosis*)”的矛盾言论，然后是简短的祝福(6:20-21)。

《提摩太前书》历史解读

《提摩太前书》简介：历史解读摘要

作者：绝大多数学者认为教牧书信是在保罗死后由具有保罗传统的教会的一名领袖所作；少数学者认为是保罗的作品。

年代：若是保罗作品，则为公元60年代；若是伪书，很可能在公元90年代。

听众：若是保罗所作，提摩太和提多则分别是在以弗所和克里特(Crete)的收信人。若是伪书，则是写给在西地中海沿岸保罗的教会。

完整性和统一性：没有问题。

目的：通过确立关于特殊的教会职务的资格以及教会中的秩序来坚固教会，反对灵知主义的虚伪教导。

作者

449

这封信署名为保罗，一些《新约》学者认为在保罗最后一次坐牢时确实写下了这封信，来引导新一代的提摩太和提多，希望在他死后，他们能将信仰坚持下去。该信中充满了保罗的用语和思想。然而，今天绝大多数《新约》学者——可能占 80% 至 90%——认为《提摩太前书》以及另外两封教牧书信虽是出自同一人之手，但却是伪书。（我们要谨记《新约》文献的重要性，并不是由该作品所署的名字决定。无论其作者是谁，教牧书信在近乎 2000 年的基督教教会中都是价值斐然的。）主要有如下四点理由来支持教牧书信并非保罗所作。

- 词汇。尽管学者就以词汇统计来决定作者身份的有效性这一问题争论不休，然而，这一数字仍给人留下了深刻的印象。教牧书信中共出现了 848 个词语（专有人名除外），其中 306 个没有在其余的保罗作品中出现过，甚至包括《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》和《以弗所书》。这已远远超出了无争议的甚至是有争议的保罗书信中独特词语的比例。在这 306 个词语中，175 个词语从未在《新约》的其他文献中出现过，但是有 210 个词语属于公元 2 世纪的基督教作者的通用词汇。更为显著的是，教牧书信在非保罗神学的意义上使用了保罗的核心词汇。比如，“义”（righteous），在保罗原意中为因上帝的恩赐而“称义”（justified），但是教牧书信强调的是道德上的“公义”（upright）（提前 6:11；提后 2:22）；“信仰”（faith）在保罗那里是一个表示行为的名词，“主动的信靠”（active trust），但在教牧书信中便成为“基督教信仰”（提前 3:9；6:20；提多书 1:13；2:1；提后 1:14；4:7）；“教会”不再是一个独立的会堂，而是一个普世的教会；无论保罗如何看待信心和工作，但是教牧书信都是不断表彰毫无差别的善行。一些差别还见于小词中；19 个贯穿于每一封无争议的保罗书信的连词和副词却在教牧书中缺席了。
- 写作风格。保罗以一种对话式的、生动活泼的希腊语来写作，引人注目的论证，情感的骤然爆发，在对话中他还好引入真实或想象的对手和伙伴。当保罗的书信向听众宣读时，他们肯定会感到保罗本人就在那里。然而，教牧书信是以一种正式和沉思的风格来写作，在风格上它与《以弗所书》的相似之处要多于《罗马书》，更不用说《哥林多前/后书》或《加拉太书》了。
- 书信中所显示的教会情形。该信中反映了所谓的早期大公教会（early Catholicism）的特色。这包括强调普世教会；限定和持守真信仰的重要性，尤其是抵挡异端的挑战；确立职务，这一点保罗在其无争议的书信中只是偶尔提及（腓 1:1；帖前 5:12；罗 12:8；在《使徒行传》十四章 23 节中保罗的教会有长老）；与保罗书信相比，该信中女性角色普遍地参与性较弱，与男性相比更加不平等。

450

- 书信中暗示出的关于保罗的情形。教牧书信提供的关于保罗的情形是：(1) 保罗把提摩太留在以弗所，他去了马其顿(提前 1:3)；(2) 在花了一段时间与提多一起在克里特岛传福音后，同样，保罗把提多留在了克里特(多 1:5)；(3) 在保罗写《提摩太后书》时，他正在罗马坐牢(提后 1:8, 16-17; 4:16)。这一情形并不能轻易就与我们从保罗的其他书信中所重构的他的生平和工作相符，也不能从《使徒行传》中推导出来。如果是保罗写作了这些书信，那么他必须从(第一次的)罗马监狱中被释放，并去克里特传福音，因而教牧书信的写作要晚于《使徒行传》结尾处介绍的关于保罗的故事。尽管这是可能的，但是看似可以从《罗马书》十五章保罗的计划中抽取出的这些单薄信息，其基础并不牢靠。

从教牧书信的内容中，我们可以推断出关于作者的如下情形。首先，作者是一名男性；有能力操纵这些书信的著作权的女性决不会要求其他女性保持缄默并顺服。第二，他受过良好的教育，因为他的行文非常正式，且掌握罗马—希腊世界的写作知识。第三，也是最为重要的一点，他是保罗的“学生”或是保罗派系中的一员，可能知道提摩太和提多。在保罗死了大约 30 年之后，他旨在——按其理解的方式——将保罗神学应用于保罗教会中的新情形。他可能给保罗的两名可靠的伙伴(他们后来业已亡故)写过信，表明保罗将会如何教导他们在公元 1 世纪的最后 30 年中作教会领袖。以这种方式，他将保罗神学应用于随着保罗的教会成长和转变过程中产生的那类问题。

年代

若教牧书信是保罗作品，它们的写作时间约为公元 60 年代，稍早于保罗的过世。如果是伪书，很可能源于公元 90 年代，这从教会受到灵知主义的挑战、教会职务的产生以及其他内容可以推断出。

听众

教牧书信从书面上来看是写给保罗的两名同工提摩太和提多的，此处他们作为保罗相对年轻的继任者而出现。提摩太在以弗所已建成的教会，提多被任命去克里特建立新的教会。这封信最有可能的目标是保罗全部的教会，希望它们听从作者的劝导强化教会组织，抵制虚伪的教导，这些事都是保罗教会在公元 2 世纪时所要急于应对的。

451

目的

在《提摩太前书》三章 14-16 节，作者说到，“我指望快到你那里去，所以先将这些事写给你；倘若我耽延日久，你也可以知道在上帝的家中该怎样行，这家就是永生上帝

的教会，真理的柱石和根基。”这里强调的是信徒在教会中的行为，教会是一个秩序良好的家庭，其中上帝是父亲，上帝的子女要行为合宜。作者关切的是反驳虚伪教导和敌人虚伪的行为，这一目的延伸到了另两封教牧书信中。因为作者并未客观和明确地描述敌人的错误，甚至在反驳他们时也没有作具体的描述，所以我们就不能知道教牧书信所抨击的信仰的确切性质。从作者的言语中可知，这些虚假的教师还在教会内部，并未形成一个敌对的教外组织。一些释经家认为虚假教师实行的是灵知主义的一种早期形式，关于秘密的、得救“知识”的活动——认为物质世界是不可救赎的邪恶，这在六章 20 节有所提及，但是该信所透露的信息太少，难以证实这一看法。因为作者将其敌人描述为教导“道德律”并错误地执迷于“无稽的传说和家谱”，一些评论者猜想这里抨击的是希腊化犹太教中的一些行为。实践一种极端禁欲主义（对肉体的欲望进行严厉的自我克制），这些人禁止嫁娶，又禁戒各样食物（4:1-3）。灵知主义的实践有各种表现方式，从此处提及的自我弃绝到保罗在《哥林多前书》中所抨击的公开的性淫乱。提摩太必须传达被授予的教导并更正他们的行为（4:11），这样既能救他自己又能救听他的人（4:16）。可能此处指的是某种灵知主义和犹太教行为的杂糅。

借助于保罗的权威，作者急于通过稳固教会的组织来维护合理的教义。他所列举的**监督、执事**（助手）和**长老**（成熟的教会领袖）的资格，暗示出当时较之于保罗时代有着更为严格的教会职事等级。保罗又一次使用**监督和执事**这一术语（腓 1:1），但可能仅指任命人来服侍，而不是此处所引用的特殊的神职职务。尽管作者说到神职人员必须展示出典型的希腊道德哲学中的所有美德（3:2-23），但他并没有提到他们的知性品质或被圣灵所充满。教牧书信中关于教会职位的标准包含社会体面的特点，而不是保罗所提倡的属灵恩赐。

www 链接关于教牧书信的历史和女性主义研究的丰富资源。

历史解读个人操作

设想你是教牧书作者所反对的那群人中的一员。你将如何回应他的攻击？

452

教牧书信简介：新方法摘要

社会科学：其实，社会学研究的每一重大方面都与教牧书信相关。当教会作为“想象中”的家庭被巩固时，亲属关系价值得到了强调。纯洁，虽是与世界分别，但是这一观念并未被强化。当教会寻求某种社会体面来防止迫害和持续的论争时，光荣与羞辱问题突显了出来。“有限财产”的观念倍受肯定。随着教会的迅速成长，面临着越来越多的内部纷争，教会对组织的需求也在增长。

女性主义：教牧书强化了在歌罗西和以弗所建立的教会中对待女性的父权主义态度。女性似乎被教会职事所拒绝，她们不准在教会服事中说话或显露财富，而是被鼓励更多地投身于家庭事务。人们对重归父权制的理由有所争论，但这似乎与教会内部跟假教师的斗争以及教会在教外人中的声誉有关。

跨文化：教牧书中所处理的问题并未突出跨文化研究中的重要事项。但是当跨文化的《新约》读者反思他们自己的教会组织方式以及究竟是什么构成了真正的基督教教导和生活等问题时，他们便开始关注教牧书了。

《提摩太前书》女性主义解读

保罗认为女人可以作先知和讲道人(林前 11:5)、执事、捐助人以及使徒(罗 15)，但是《提摩太前书》的作者却不允许女人(可能仅是指妻子)教导或管辖男人。《提摩太前书》中对女性着装和行为的劝勉可能适用于公开的礼拜，这与希腊—罗马世界中对女性的严加限制相一致。今日，基督教教会的区别主要在于这究竟是一个不受时间限制的命令——永远都要限制女性在教会中的地位，还是一个有时间限制的命令——受限于作者的环境，当时信仰受到在女性中传播的异端的威胁。显然，女性主义解读持后一种看法。同样，作者还给出了教会应当如何对待寡妇的劝勉。453 他区分了“行善”的“真寡妇”和因年轻或行为不端而不够格的寡妇。根据犹太教法(出 22:22;申 14:17-24)，教会有义务供应贫困的寡妇(徒 6:1)，但是作者规定寡妇必须年满 60 岁才有资格获得经济上的帮助。

女性主义解读运用：礼拜时的男性和女性(2:8-3:1)

在这一解读中，珀金斯讨论了《提摩太前书》中最有(无)名的一段经文，主要涉及女性的地位和角色。注意她如何将女性主义和社会学方法相结合。^①

《提摩太前书》绘制了关于有德行的女性的一幅传统画面。她的举止是男性的女性副本，传统的女性祷告姿势，双臂高举。难道这一片段真的与祷告中的妇女有关系吗？那些被期待委身于祷告中的女性是五章 9 节所说的真寡妇，尽管年轻女性的活动与她们作为家庭主妇的活动有关，而不是祷告(5:10,14;多 2:4-5)。善工属于男性捐助者慷慨和慈善的行为。

这一部分与礼拜的唯一可能的联系在于禁止女性教导或管辖男性(2:11)。

① PHEME PERKINS, “教牧书信”(“Pastoral Epistles”, James D. G. Dunn and John W. Rogerson, eds. *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 第 1434 页。

这一解读,设想该教导发生于团契聚会来礼拜的情形下而非别的时刻。教牧书信中没有任何部分将这一环节予以明确。教导作为一种福音传道工作,出现于家庭、手工作坊以及各种公共场合……我们已经看到那些支持女性学习哲学的人会遭受这样的反对——这些学习使得女性变得尖锐,忽视家庭,与男性论战。虚假的教师被描述为扰乱了整个家庭的秩序(多 1:1)。正如我们所见,与更广泛的社会领域相比,女性在早期基督教教会中占有更高的比例。在这一段经文中,女性占有财富,表明她也能够发挥一名富裕的捐助者的作用。

经文中所描述的这一虔敬而尊贵的基督徒女性是指哪些听众呢?对于教外人而言,包括异教的丈夫和家庭,他们猜想基督教可能就是另一种东方崇拜,女性进行着——通常是当代喜剧所描述的——无秩序的和反权威的活动?对于教内人而言,由财富、地位和影响力的不均衡所施加的压力,迫使底层的男性顺服于他们的女性赞助人?关于这一点,该信并未提及。在一种礼仪文化中,女性禁止从事于对男性的带有意见交换性质的教导。女性要保持安静并主动地学习,这确保了在这一情形中她们不会成为教师。但是《提摩太前书》二章 9—12 节并不赞成命令女性。它要以合乎体统的服装,尤其是谦逊和自制,来取代财富的炫耀(2:9; 参见彼后 3:3—6)。

454

问题:

对于珀金斯在最后一段开头所提出的问题,你的回答是什么?可能两者兼有吗?

女性主义批判个人操作

1. 什么原因使得教牧书信倾向于更加父权化而非遵循历史上的保罗?依你之见,这一转变合理吗?
2. 思考这一解释问题:这里限制的是一般意义上的女性,还是丈夫是教会成员的人的妻子?

《提摩太后书》：对教会领袖的个人劝勉

《提摩太后书》是教牧书信中最为个人性的一封,其个人性在于该书贯穿着保罗的生活。尽管多数学者认为该信是伪书,还是有少数的顽固派认为教牧书信的作者用先前未公开发表的保罗作品中的片段合成了这封信。

《提摩太后书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给提摩太，祝福(1:1-2)。
- II. 感恩 为提摩太感谢(1:3-7)。
- III. 主体
 - A. 上帝在保罗和提摩太身上显明的大能(1:8-18)。
 - B. 劝勉作一名精兵和无愧的工人(2:1-26)。
 - C. 反对虚假的教师，尤其是那些操纵妇女的人(3:1-9)。
 - D. 末世时的福音(3:10-4:8)。
 - 1. 保罗的范例(3:10-13)。
 - 2. 对提摩太的劝勉(3:14-4:5)。
 - 3. 保罗即将离世(4:6-8)。
- IV. 结语(4:9-22)。
 - A. 个人劝勉和信息(4:9-18)。
 - B. 最后的问安与祝福(4:19-22)。

455 《提摩太后书》导读

在简短的开篇中(1:1-2)，“保罗”称自己是“奉上帝旨意作基督耶稣的使徒”，传扬“生命的应许”，预示着对虚假教师的更正——他们说复活的事已过(2:18)。提摩太是“我亲爱的儿子”，该信将证实这种亲密关系。作者愿恩惠、怜悯和平安归给提摩太。

在感恩部分，作者向提摩太保证，他不住地为他祷告。他满心快乐地记起提摩太的外祖母罗以和母亲友尼基的信心，并鼓励提摩太“要把上帝借着按手所给你的恩赐”再如火挑旺起来(对照提前 4:14)。这一恩赐带来的是刚强、慈爱和自制。

书信主体以保罗自己的勇气为例来鼓励提摩太(1:8-12)，要求他牢牢守住福音的教导(1:13-14)。提摩太被勉励要勇敢地面对传道事业中所面临的阻挠。这第一部分以对作者当前处境的充满感情的解释而结束(1:15-18)。当他在小亚细亚被捕时，没人来帮助他(1:15)，因为他们显然以他被囚为耻(参见 1:8, 16)。当阿尼色弗(Onesiphorus)去罗马时——可能仅仅是为了去看望保罗——他“不以我的锁链为耻”，反而急切寻找作者，并且找到了(1:16-17)。

现在，作者具体地在提摩太自己的传道事业上劝勉他。首先，他鼓励提摩太过坚忍的生活。他要信仰寄托给其他忠心的人，这些人将来也能将信仰继续传播(2:1-2)。他要像精兵一样忍受苦难(2:3-4)，像运动员一样遵照规则来竞赛(2:5)，还要像勤劳的农夫一样工作(2:6)。他被命令要“記念耶稣基督”——乍一看非常奇怪，好像提摩太会把耶稣忘记一样！——然后继续解释保罗为耶稣被囚，“然而，上帝的道却不

被捆绑”(2:8-9)。然后,作者引用了一段圣歌,赞美在面对人类的异变时基督的信实,告诚信徒要切实坚守福音(2:11-13)。第二个具体的劝勉是告诫提摩太在教导和个人品行上要诚实(2:14-26)。提摩太在教导时必须诚实(2:14-19),尤其是当他向那些“在言语上争辩”而伤害他人(2:14)并热衷于“不敬虔的虚谈”(2:16)的人——无疑在指称虚假的教师——讲解“真理的话”时(2:15)。这些人教导说“复活的事已过”(2:18)。提摩太行事为人要诚实,作上帝家中“贵重的器皿”,逃避“年轻人的私欲”。追求公义(2:20-26)。作者再次谴责他的敌人,他们热衷于“愚拙无学问的辩论”(2:23)。如果真正的基督教教师能够温和待人,善于教导,用温柔劝导反对的人,那么也许上帝会给敌人从错误中悔改的心,并使他们脱离魔鬼的网罗(2:24)。

在最后一主要部分,作者指示提摩太在末日临近时要很好地坚持他的传道事业(3:1-4:8)。作者开始明确描述了末日时人的不敬虔和危难(3:1-9)。从书信的整个背景,尤其是三章6节,我们可知作者在列举人的恶行(3:1-5)时心里想到的是不敬虔的教师。他们有人潜入别人家里,操纵“无知”(意志软弱)的妇女,如同《提摩太前书》中所提到的虚伪的教师那样。他们就像雅尼(Jannes)和佯庇(Jambres)——是反对摩西的领袖(3:8)。作者关于这一末世警告的结论是虚伪的教师的愚蠢必被显露出来(3:9)。随后,这一警告便成为下一小部分关于传道之紧迫性的框架(3:10-4:8)。作者以保罗作为模范,讲明人在早于迫害时应该如何持守信实的教导和生活。在过去,提摩太已经见证过这种忠心的坚忍(3:10-11)。其实,一个人的敬虔程度从他或她所受的迫害之程度上即可看出(3:12)。提摩太必须热心而又不厌其烦地传扬上帝的话语(3:14-4:5)。再次,这一指示是针对末世之现实的,肯定了基督的来临(4:1),否定了那些“耳朵发痒”,不听真理偏向无稽的传说的人(4:3-4)。对提摩太进行这些严肃的教导的场合现在清晰而又强烈地宣告出来:保罗即将离世,他预计自己将会从主那里得到“公义的冠冕”,与上帝的全部子民一起得到(4:6-8)。因而,作者对提摩太的教导以保罗的范例作为框架。作者以长篇的个人劝勉和信息结束全文(4:9-18),随后是最后的问安和对“你们”(复数)的祝福,对书信的全部听众祝福(4:19-22)。

《提摩太后书》历史解读

我们在这里的评论假定关于教牧书信的历史解读先前已经给出,现在仅关注于关于新的作者的信息。

作者

在3封教牧书信中,《提摩太后书》与真实的保罗书信最为类似。尽管该信与其他教牧书信一样是拒斥虚假教师的,它的写作口吻更为亲密和私人化。这在如下经文

中表现得尤为明显——作者描述自己被先前的伙伴所抛弃，在狱中独自憔悴，只有路加留下来陪伴(1:15;4:9-11,16)。这些地方以及其他地方作者的特殊活力和情感的火焰之闪现，使得一些学者推测这封信包含着丢失的保罗书信的残篇。然而，这些学者毕竟仅占少数。

457 最被认作是保罗原创的一部分是书信的末尾部分(4:6-22)，作者模仿了别具使徒特色的高傲之思想与凡俗之事务之间的变换。在这一部分的开头，他把自己比作是赢得了运动员所羡慕的奖励的赛跑者——不是希腊竞赛者的桂冠，而是“公义的冠冕”，这是在上帝审判之日对他的充分肯定(6:6-8)。然后作者骤然跳到了实际事务上，要求收信人在来的时候把他的书带来。在另一迅速变化的主题中，他抱怨在他法庭审讯期间没有人来帮助他，“铜匠亚历山大”的证词还对他大为不利。然后，在一处看似自相矛盾的逆转中，他宣告自己已经(隐喻性地)逃离了“狮子的口”，将被安全保守直到基督复临(6:13-18)^①。尽管这种主题间的迅速变换以及从忧郁到乐观的转变代表了真实的保罗书信的特色，多数学者还是认为整部文献是出自教牧书信作者之手。更为生动的章节可能仅是作者最为成功地对使徒表示了纪念和尊敬。

《提摩太后书》社会科学和女性主义解读

对《提摩太后书》的社会科学解读强调书信中表示亲属关系的语言。与内容和风格上都较为正式的《提摩太前书》和《提多书》不同，作者对听众的言说是热情而又个人性的，他将建立教会职事和抵挡虚假教师的问题付诸于“父子”关系之中。这虽是一种想象中的亲属关系，但仍是有效果的。在女性主义解读中，《提摩太后书》与其他教牧书信对女性有着相同的立场。在《提摩太后书》三章6节，在依据传统的希腊—罗马世界的材料而列举的一系列恶行中，作者抱怨了“无知”的妇女。她们受虚假的教师的操纵，“被罪恶压制”，“被各样的私欲引诱”。妇女们虽然常常学习，但终究仍无法明白真理。这根源于古代传统，认为女性没有男性理性，是“轻浮”和情绪化的；无论如何，这表明这些女性所学习的各种行为方式(在作者看来)，与福音相悖。

社会科学和女性主义解读运用：提摩太的母亲(1:5)

在这一选读中，阿兰德森(James Arlandson)讨论了《提摩太后书》的社会背景。^②

依据《提摩太后书》一章5节，提摩太的母亲名叫友尼基，顺便提及了他有信

① 《新约》和合本修订本《提摩太后书》共4章。——译注

② James Malcolm Arlandson, 《早期基督教中的女性、阶级和社会：〈路加福音〉—〈使徒行传〉中的模式》(Women, Class, and Society in Early Christianity: Models From Luke-Acts, Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 第135页。

仰的外祖母的名字——罗以。如同伊利莎白(Elizabeth)对她的儿子那样,提摩太的母亲享受着拥有一个属灵的、有名气的儿子的殊荣。路司得(Lystra)和以哥念(Iconium)的人都证实了他的品行(徒 16:2)。他的混血并不会减损他的声望。但是友尼基和罗以按照《圣经》来教导她们的儿子和外孙,正是这一教养过程才使得他有机会成为一名有声望且被人认可的领袖(提后 3:15)。因为她们显然明白《圣经》,所以这两名女性可能是基督徒,但是这尚不确定,因为缺少信息。然而,我们并不知道提摩太不信的(?)希腊人父亲的职业。布鲁斯(F. F. Bruce),追随拉姆齐(Ramsay)之后,得出了一个充满诱惑的结论——在弗吕家(Phrygia)^①(吕高尼[Lycaonia]亦是如此),“犹太人与占统治地位的家庭通婚。”这暗示出友尼基(和提摩太)出身于富裕的家庭,但这仅是一种猜测。我们还可以设想她与丈夫门当户对,还可能比他更为高贵……因为她是一名信徒。

458

问题:

讨论这一选读中社会科学的各个维度。

《提多书》：虚假教师与教会职事

与其他教牧书信相同,《提多书》强调归信和健全的基督教教导,尤其是用来与虚伪的教导论战。历史上的提多是一名希腊青年,保罗拒绝让他割礼(加 2:1,3,10),他们共同在希腊传道。他代表保罗访问麻烦多多的哥林多人(林后 8:6,16-23),旨在让他们与保罗和解。如同其他教牧书信中的提摩太,提多也代表了后使徒时期的教会领袖,是在新生代中持守福音的典范。因而,此处对“提多”的劝勉就旨在建立正统和称职的职分。该书的主要目的是该书教会中长老和监督的资格和一些责任。

《提多书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 保罗写信给提多,祝福(1:1-4;随后没有感恩部分)。
- II. 主体 委任称职的基督教领袖,反对虚假的教师,鼓励善行(1:5-3:11)。
 - A. 委任长老/监督(1:5-9)。
 - B. 虚假的教师的威胁(1:10-16)。
 - C. 在提多的教会中的品行和教导(2:1-3:11)。
- V. 结语 个人问安和祝福(3:12-15)。

① 弗吕家:小亚细亚中部一古代地区,位于今天的土耳其中部。——译注

提高你的阅读技巧

一气呵成地快速通读《提摩太前书》和《提摩太后书》，然后仔细阅读《提多书》。注意三封教牧书信之间的联系。

《提多书》导读

“保罗”以对提摩太的祝福作为这封简短的书信的开篇，强调上帝的信实(1:1-4)。然后，他介绍了书信的第一个主题以及他将提多留在克里特的原因：将那没有办完的事都办妥，又在各城设立合格的长老(1:5)。当使徒的其他代表去时，提多将会离开克里特(3:12)。但是长老们显然会留在克里特，并将提多的事工继续下去。因而，这封信虽是旨在教导提多，也是要教导教会中的长老们(三章15节中问候和祝福的称谓是复数)。第一处的教导——关于设立教会干事(church officers)——列举的是道德和教义资格(1:6-9)。现在作者忽然提及“监督”，这让我们相信后来的关于监督和长老的职务的区分当时尚未形成。此处又列举了监督的另一些道德资格，所有的条目都是指向他的(意谓“他”)能力——能传扬健全的教义，又能驳倒争辩的人(1:9)。然后，作者指向了那些不受约束的人——在克里特的犹太人或(更可能的是)犹太派基督徒(“那些奉割礼的人”)，以及试图败坏教会的家庭的那些虚假的教师(1:10-11)。他引用了一名克里特诗人的谩骂(机巧的侮辱)：“克里特人常说谎话，乃是恶兽，又馋又懒”，为加深读者的印象作者又补充了一句“这个见证是真的”！作者盼望他们能在信仰上健全，远离“犹太人的言语或命令”(1:13-14)，但是当作者再次申明他们是“可憎恶的、是悖逆的”和不配做任何好事时(1:16)，这一盼望其实也就落空了。

现在，作者提出了针对教会的道德劝勉，从而它可以被引领过一种敬虔和值得嘉许的生活(2:1-15)。劝勉的核心是关于家庭中的各种人的道德标准(2:2-10)。在某种程度上这一部分与《提摩太前书》二章8节至三章13节相似。作者奉劝年长的男性遵守一般的美德(2:2)。另一方面，年长的女性特别被要求不说谗言，不作“酒的奴隶”(可能指酗酒)，要指教年轻的妇女爱丈夫、爱儿女，要善于理家，免得在外邦人中“上帝的道理被毁谤”(2:3-5)。年轻的男性，比如提多，^①必须要克己；提摩太是好行为和得力的教导的榜样。再一次，作者考虑到教外人而作了如下的论述：“反对的人”
460 不能说谗言来诋毁我们(2:6-8)。仆人要顺服自己的主人，凡事显出完美的尊敬和忠诚，因为这些能“尊荣”“我们救主上帝”的教导(2:9-10)。在教导的末尾，作者提醒提多主的再来可以激励信徒现今热心向善；这是耶稣基督舍身赴死的原因(2:11-14)。

① 原文为“提摩太”，疑误，根据上下文改为“提多”。——译注

这一部分的结尾是要求提多^①“要讲明这些事”，要充分运用职权劝勉和责备人；在一个尊重老年人怀疑年轻人的文化中，提多应该“不要叫人轻看你”，因为那样他们会不遵守他的劝勉(2:15)。

书信主体的最后一部分涉及的是行善问题(再一次!)，对于不信的邻人来说这是积极的见证(3:1—14)。尤其，听众要顺服执政的和掌权的(3:1—2)，因为上帝的恩典已经改变了他们的心理状态，从不顺服变为顺服(3:3—4)。作者以他自己的信主经验来提醒听众，使用了典型的保罗式术语(3:5—7)。克里特信徒要避免愚拙的辩论、家谱、纷争，和因律法而起的争辩(可能是摩西律法)，这些都能显明上帝在他们中间。分门结党的人，如果有必要的话就警戒一两次，如果他们还是继续偏离正轨，就要拒绝跟他们来往(3:9—11)。信徒显明他们归信的另一种方式是为了上帝救济他人。这是工作的目的，能够帮助有迫切需要的人(3:12—14)。

使徒以一个简短的一般性问候和简短的对“你们众人”的祝福结束全文(3:15)。

《提多书》社会科学解读

社会科学解读注重的是这封信强烈意识到要把群内认同和生活与对他人信仰转变的群外之关切联系起来。这一关切不仅表现在传播基督教信息上，还表现在生活方式上。基督徒要作好公民并行“各样善事”(3:1)。基督徒仆人和女性要过信实的生活，完全尊敬他们的主人和丈夫，这样教会就可以赢得光荣和好的声誉。

社会科学解读运用：群体的光荣与羞辱(1:12)

461

古代修辞训练中有一部分就是谩骂，即有力地侮辱对手。在这一解读中马利纳将其与集体的光荣与耻辱的观念联系在一起。注意这些观念如何延伸至其他内容——教牧书信的作者用来界定持错误教导的人，并要求他人与他们保持距离。^②

因为公元1世纪时期的地中海社会并不像我们那样将个人主义视作一项核心价值，他们主要关注的是集体或共同的光荣。社会群体，比如家庭、邻里、村庄或地区维持着一种允许其成员参与其中的集体的光荣(……《提多书》一章12节，“克里特人常说谎话，是恶兽，又馋又懒”)。这一观念可被表述为“我是我所是以及我所联合的那一个”。依据这一群体的规模的大小，从单独的原子家庭到王国

① 原文为“提摩太”，疑误，根据上下文改为“提多”。——译注

② Bruce J. Malina,《〈新约〉世界：来自文化人类学的洞见》(*The New Testament World: Insights from Culture Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001),第43—44页。

或地区的递推,群体领袖在面对圈外人时承担着维护群体光荣的责任,他也代表了这一群体的荣誉。因而,群体成员对该群体承担着某种忠诚、尊敬和顺服,这可以无条件、无折中地干犯其个人荣誉。

问题:

1. 你认为古代世界谩骂的功效如何? 今天,如《提多书》一章 12 节中的谩骂还有用吗?
2. 教牧书信中受攻击的群体会使用何种谩骂来侮辱作者及作者在教会中的追随者?

《提多书》女性主义解读

与其他的教牧书信类似,较之于无争议的保罗书信,《提多书》对女性的态度更具传统性和父权性。在提多所建立的教会中的职事仅由男性来担当。年长的女性要过节制的生活,并指教年轻的女性要爱她们的丈夫和子女,实践从这爱心而来的美德。她们良善的生活,尤其是对丈夫的顺服,将会为整个基督徒团契带来光荣而非屈辱(2:2-5)。这会平息教外人偶尔的谗言,给教会带来更好的声誉,从而让更多人信主。这封信并未像其他的教牧书信那样指出女性参与了作者所反对的灵知派运动。

462 女性主义解读运用: 年长的女性和年轻的女性(2)

在多数社会中,尤其是像地中海文化的这种传统社会,“年轻的女性”和“年长的女性”的分界线是绝经期,即生育孩子的能力终止的那段时期。在这一解读中,汉考克(Maxine Hancock)解释了这一划分与教会中的角色的关系。^①

在《新约》中,“年长的女性”——可能指处于绝经后期^②或围绝经期^③的女性——被赋予了在教会中教导年轻的女性的特殊角色(2:3)。当时还有一种照顾年长的寡妇的道德规范,教会在照顾寡居的、处于绝经后期的女性时纪念基督临死前对照顾他母亲的关切。

在《新约》中,对女性在灵性上结果的兴趣取代了对她们的生殖能力的兴趣。

① Catherine Clark Kroeger and Mary J. Evans 编,《IVP 女性圣经注释》(*The IVP Women's Bible Commentary*)。Copyright © 2002 InterVarsity Christian Fellowship USA。InterVarsity Press 授权使用,P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515. www. Ivpres. com。

② 绝经后期(postmenopause):指最后一次月经后的时期。——译注

③ 围绝经期(perimenopausal period):指绝经前一段时间,出现与绝经有关的内分泌、生物学改变及临床特征到绝经后 12 个月。——译注

百基拉在她家中教导，没有给出跟年龄有关的任何线索；因为没有提及她的儿女，那么她可能要么处于绝经后期，要么按照《旧约》术语，她是不孕的。然而，在她的事工中她是硕果累累的。在这一新的契约之中，对女性的评价不再依据她们的生殖能力，而是依据她们“在一切善事上结果子”的能力（西 1:10）。

在当代世俗作家笔下，绝经期和绝经后期是指女性在社交中不再依据性吸引力来界定而是可以依据其他品质来评价的那样一段时期。基督徒女性终其一生在这一认识中发现了她们的价值，即她们在爱中被造，被上帝的爱所环绕脱离死亡的观念。她们可以将绝经视作标志着成熟和平静的新的时节的开端，她们将得到应许下的保护，“义人要发旺如棕树……他们年老的时候仍要结果子，要满了汁浆而常发青，好显明耶和華是正直的。他是我的磐石”（诗 92:12, 14-15）。

问题：

请反思这一解读，尤其是提多论及年长的女性有责任鼓励年轻的女性作一位好妻子和好母亲（2:3-5）。

关键词和概念

监督·执事·早期大公教·灵知主义·谩骂·教牧书信·长老·三重职事·提摩太(历史人物)·提多(历史人物)

学习、讨论和写作

463

1. 《提摩太前书》和《提多书》都没有感恩部分，但《提摩太后书》却有。理由何在？
2. 解释《提摩太前书》在这两个主题——确立教会秩序（职事结构和基督徒的品行）和反对虚伪教导——之间互换的修辞意图和作用。
3. 解释教牧书信中关于妻子、子女和奴仆的观点。它与“历史上的保罗”的观点的相同和相异之处何在？
4. 教牧书信有着监督、长老和执事的三重职事，或监督、长老、执事以及寡妇的四重职事，这样来理解公正吗？
5. 为何教牧书信在讨论监督、长老和执事时，明确论及他们的资格，却几乎没有谈到他们的职责？通读《提摩太前书》三章，按照你的推断，从他们的资格的基础上，列举出他们的职责。
6. 你如何解释《提摩太后书》比另两篇教牧书信更具个人性？
7. 在《提摩太后书》二章，为何作者在侮辱了他的敌人之后，要求提摩太要温柔、友善，对他们恒心忍耐？
8. 指出让多数学者相信教牧书是出自后来的教会成员之手的证据。教牧书信反映出了与保罗时

代不同的在教会组织和管理上的哪些特殊问题？为何这些书信如此关切坚守传统和对抗异端的问题？

进阶阅读

Collins, Raymond F.,《〈提摩太前/后书〉与〈提多书〉注释》(*1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002)。有关教牧书信的最新注释,对于《新约》初学者来说尤为精彩。

Dibelius, Martin, and Conzelmann, Hans.,《教牧书信》(*The Pastoral Epistles*. Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress Press, 1972)。Conzelmann 修正了 Dibelius 于 1913 年初版的著名注释,对于初学者更具挑战。

Hanson, A. T.,《教牧书信》(*The Pastoral Epistles*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。简短但却有益的论述。

Johnson, Luck T.,《写给保罗的代表的信》(*Letters to Paul's Delegate: 12 Timothy, Timothy and Titus*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996)。认可教牧书信的保罗作者身份的学者给出的专业注释。

Quinn, Jerome D.,《提多书》(*Titus*. Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1990)。精密地分析了最少人研究的一篇教牧书信。

Young, Francis.,《教牧书信中的神学》(*The Theology of the Pastoral letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。讨论教牧书信中的宗教思想。

第五部分 普通/大公书信和《启示录》

第十七章 《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前/后书》和《犹大书》： 普通书信

466

在这一章中，我们会思考《希伯来书》、《雅各书》、《彼得前/后书》和《犹大书》。这些文献，与下章我们将会讨论的约翰书信在传统上被称作普通书信(General)或大公书信(Catholic Letters)。(此处，Catholic是指“普遍的”，而非罗马天主教。)这一名字兴起于教会之中，因为这些书信是写给整个教会的，而不是像保罗书信那样，写给具体的会堂或人。然而，这一设想显然有误，从一些普通/大公书信的开篇致辞可以看出，它们其实也是写给具体的教会的。从这一章我们将要思考的书信内容可知，它们也是像保罗书信那样是针对具体情形的。因而，或许教会传统和《新约》学界可以将它们称作普通书信，但其实它们并无任何普通之处。

普通/大公书信作为一组作品，在历史上是《新约》正典中最为人所忽视的作品。《新约》研究对它们过于忽视，主要是由于对保罗书信的偏爱，在基督教教会中也是同样的情形。一些理由可以解释这种忽视，包括在古代世界以及今天对书信作者和听众的不确定，以及在解释若干段落时所遇到的困难。《雅各书》、《犹大书》和《彼得前/后书》可能是写给犹太基督徒听众的，这引起了一些抵挡情绪，因为以外邦人为主的基督教出于这些信的犹太派基督教的特色而对它们有所排斥。然而，仔细的《新约》解读者将会承认这些书信的重大价值。如果没有了它们，《新约》——更不用说早期基督教——将会有所不同。现在，这些书信从各个方面都引起了足够的重视，尤其是《希伯来书》、《彼得前书》和《雅各书》起到了开路先锋的作用。

给希伯来人的信：真正地持守基督

给希伯来人的信是《新约》中最非比寻常的文献之一。这封信的修辞强而有力，以时兴的希腊文写作——这一点在英文翻译中很好地传达了出来——篇幅虽长却并不乏味。然而，它还有点神秘。《希伯来书》是《新约》中唯一一篇没有署上作者名字的文
467 献，并且它比任何一部《新约》文献都更有可能是出自一位女性之手。在正典的序列中，教会将它置于保罗书信集之后的第一篇，认为可能是保罗所作，但在今天这一归属方式几乎被全然否决。尽管在传统上，它被称作“信”或更为正式的说法是“使徒书信”，但就形式而言，它是非书信体的；确切的说，它是一篇带说教性质的论文，只是在结尾处有着最后的书信材料。尽管有这些神秘之处——或者恰恰是由于这些神秘，对于当代所有的解读方法而言，《希伯来书》却是一部令人心荡神驰而又独一无二的书信。

《希伯来书》概述：结构和内容提要

- I. 教导 基督超过“旧约”(1:1-10:18;没有书信开篇)。
 - A. 基督大过先知(1:1-4)。
 - B. 基督大过天使(1:5-2:8),第一处警告要真正地持守住信仰(2:1-4)。
 - C. 基督大过摩西;第二次警告(3:1-4:13)。
 - D. 基督大过亚伦;第三次警告(4:14-7:28)。
 - E. 基督的工作超过“旧约”,高过旧的圣殿,以及犹太教的献祭体系(8:1-10:18)。
- II. 道德劝勉 在迫害中过有信心生活(10:19-13:17)。
 - A. 进入新的圣所,第四次警告(10:19-31)。
 - B. 忍受迫害(10:32-39)。
 - C. 《旧约》中信心的榜样(11:1-40)。
 - D. 忍受迫害,第五次警告(12:1-29)。
 - E. 对信徒和领袖的引导(13:1-17)。
- III. 结语 书信部分:祷告,劝勉,提摩太被释,问安和祝福(13:18-25)。

提高你的阅读技巧

快速通读《希伯来书》,同时仍须谨慎注意“整体结构”;关于保持信心的多处警告;多次引用《希伯来圣经》及其用法。

《希伯来书》导读

作者开篇点明上帝的儿子的新近的、完全的启示:首先,上帝大过希伯来先知(1:1-4)。先知是仆人或代言者(1:1),但是上帝启示的中保是他的儿子(1:2-4)。这一要点如此迅速地被论及,表明听众对此并不真正地怀疑。第二,基督大过天使(1:5-2:18)。作者转入了关于天使的部分,显明上帝的儿子(与先知相对)基督“所承受的名比天使的名更尊贵”(1:4)。作者通过《旧约》引文的**连锁系列**(catena,链行集合,来自“chain”一词的拉丁语)^①证明了这一点(1:5-14)。这里作者插入了书信中带有修辞目的的第一处的警告(2:1-4):真正持守住信仰,不要“随流失去”。凡接受天使所传的审判的信息而不接受这救恩的信息的人都将受到严厉的审判。在二章5-18节,作者又重新开始了基督超过天使的论证。基督超过天使不是出于他上帝的本性,而是出

① 拉丁语 catea 意为“链条”。——译注

于他人的本性。这对于我们,甚至是《希伯来书》最早的读者而言看起来都是奇怪的,但是犹太教思想认为人要高过天使。用来描述基督高过天使的经文证明了这一点(2:5-9),甚至是通过他必然的受难来显明这一点(2:10-18),因为只有这样他才能带给我们救恩。第三,基督超越摩西(3:1-4:13)。作者通过表明基督凭借其完全的人性而成为了慈悲的大祭司(2:17-18)来沟通这一主题。作者不想使听众疏远,指出摩西像基督一样,确实向上帝尽忠(3:1-2)。与基督不同的是,摩西仅是基督所建造的房屋中的一部分(3:3-4),是在作为儿子的基督的家中的仆人。作者委婉地命令读者要“坚持”信心,这样可以成为家中的一员(3:5-6)。

关于摩西的讨论引向了对不信的第二次警告,这一次与以色列人在旷野的经历有关(3:7-4:13)。这里作者非常的谨慎:在提到以色列人在旷野中的不信时他/她只有一次暗示出了摩西(3:16;关于指称作者的他/她的原因在下面的历史批判部分将会明了)。与第一处警告不同——基督的信息高过天使的信息,这一次的警告论及以色列民族在信仰上帝中的失败,这导致了对上帝的悖逆(3:7-11)。作者要求读者相信上帝的应许,让他们得着恢复和更新的安息,这安息以色列人从未得到(3:12-4:11)。然而,岌岌可危的并非暂时的安息,而是永恒中的安息。此处警告以关于上帝的有穿透力的话语这一凝重的注解而结束(4:12-12)。

作者通过一个委婉的提醒将论题由上帝有穿透力的话语转移到了耶稣对亚伦的超越(4:14-7:28):尽管上帝的话语尖锐而又严厉,刺透心中的思想意念,我们的大祭司基督却能理解我们的软弱(4:14-16)。这里作者开始运用后文常见的一种修辞策略:在强烈的负面警告之后,他/她马上放缓语调,给予读者正面的鼓励。首先提及的是亚伦的祭司职位(5:1-5),然后以经文为证据(主要是基于《诗篇》110章)来证明基督在**麦基洗德**(Melchizedek)的体系中为祭司,麦基洗德是撒冷(Salem)地区的神秘祭司,亚伯拉罕曾向他献上什一税^①(5:6,10)。然后,在作者挑战读者更加成熟地理解信仰时,他开始了第三次的警告(5:11-6:8)。这涉及到**预表论**(typology),从古至今的历史人物的复杂对照,对于书信读者而言太多了,因为他们在信仰上还不成熟(5:11-14)。如果救恩的种子已经扎根,他们就必须属灵增长上竭力地进步(6:1-3)。论到那些已经蒙了光照的人,他们已经得到了救恩的真理,最好在救恩的种子上扎根,否则他们就面临着叛教的危险(6:4-8)。作者设想在信仰中要么是前进,要么是后退。下面是《希伯来书》中最为严厉的一次警告:听众中若有人已经见到过圣灵在他们的生命中作工,还是离弃真道,他们就是“把上帝的儿子重钉十字架”,使他蒙羞(6:4-6),这时**第二次悔改**(second repentance,离开信仰后重获救恩)就是不可能的了。这一警告的修辞要点就是让听众坚守在信仰里面,而不是像教外人那样被信仰拒之门外。有迹象表明在这一警告之后作者的语气变得较为缓和。在六章9-20节,他或她

① 什一税(tithe):以色列人把收成或收入的十分之一献给上帝(申 14:22-27)。——译注

提醒收信人上帝的应许,并告诉他们,他们就是(亚伯拉罕的)多产的子孙。

在详细叙述麦基洗德的祭司序列时,作者重新讨论了亚伦的祭司职分(7:1-28)。(注意《希伯来书》通篇讨论的都是以色列的圣幕^①,而非耶路撒冷的圣殿。)麦基洗德比亚伯拉罕伟大,作者还暗示他比亚伯拉罕的所有子孙包括利未支派^②伟大。但是麦基洗德的体系比亚伦的体系伟大(7:11-28),因为它的兴起是早已预见的,而利未人的体系是在实行中的(7:11,17)。麦基洗德的体系的优越性从它只有一位祭司上可以看出,而利未人的祭司数目很多,因为受死亡限制不能长久留住(7:23-24)。此外,这一新的体系只是一次单独而全备的献祭——赴死的耶稣作为麦基洗德体系的祭司——而旧的体系每天都须要献祭(7:26-27)。

《希伯来书》前半部的最后一主要部分论证基督的事奉超过旧约的事奉(8:1-10:18)。由犹太教的祭司职分到圣约的讨论,这一转向隐藏在七章12节:“祭司的职任既已更改,律法也必须更改。”基督的事奉超过旧约的事奉表现在三个方面:约,圣所和赎罪祭。在简短地介绍了这三个要素之后(8:1-6),作者开始将旧的约与新的约相对照(8:7-13)。《圣经》显明了旧的约的不充分,以及新的约的充分(8:7-13)。本质上,新的约因着内在的圣灵须要从内心来认识上帝,而不是通过外在的手段来认识上帝,回顾《耶利米书》三十一章31节。作者对新的约有如下两条暗示:(1)如今,信徒在基督的身体上与上帝有机地合一;(2)这一世代的终结已经降临,(上帝的)国在基督的第一次到来中已经拉开序幕。作者将会在劝告(道德劝勉)部分深化这两个暗示(参见12:28;13:3等)。然后,两处圣所——地上的圣幕和天上的样式——按照不全备与全备、原初的样式与复制品(9:11;参见9:24)进行了对比(9:1-12)。此处的讨论借用了希腊哲学思想,将这一世界视作天上的理念世界的复制品。《希伯来书》的这一部分以旧的献祭与新的献祭的对比作为结束(9:13-10:18)。虽然两种献祭都需要鲜血,但是基督的献祭更好,因为基督的献祭已经洁净了原初的、天上的圣所(9:23-28),是一次永远的赎罪祭(10:1-18)。

《希伯来书》第一部分最后强调了基督为救他的子民而死的能力,然后作者转向了基督的超越在信徒生活中的作用。这一部分包括几处劝勉,又有一处警告和一章伟大的“信心长廊”(Hall of Faith)穿插其中。听众被劝勉要完全进入新的圣所(10:9-31)。这一用语并不必然表明听众就是非信徒,而是表明他们的信心须要坚固(10:19-22)。在这一劝勉之后是第四处的警告部分(10:26-31),听起来非常像六章4-8节的警告,尽管这次尤其跟亵慢基督的血有关(10:29)。然后,作者劝勉读者要忍受迫害,尤其是为了上帝的应许(10:36)。随后是典型的再次保证:“我们却不是退后人

① 圣幕(tabernacle):以色列人穿过沙漠时装有约柜的活动圣堂。——译注

② 利未人(Levi):以色列十二支派中有祭司职位的一个支派,不从事生产劳动,以百姓向上帝奉献的什一税为生。最初所有的祭司都由利未支派承担,后来利未支派成员并未全权充当祭司。——译注

沉沦的那等人，乃是有信心以致灵魂得救的人”(10:39)。作者先是要求读者要像以前那样坚忍(10:32)，然后以其他坚忍和持守信心的人为例来提醒他们(参见10:39)。第十一章通常被叫作“信心长廊”，这种称呼有其理由。在这一章中，作者表明上帝的子民如何在过去忍受艰难、苦楚和死亡。然而，他们持守住了信仰，正是他们的信心催促他们前行。他或她按照年代学来推进，其阐述的大部分是律法之前的人物(十一章4-7节中的列祖^①；十一章8-12节中的亚伯拉罕、以撒和雅各)。其实，当作者讨论到摩西时(11:23-29)，摩西的信心直到穿越红海时才显明(11:29)，尽管在给予律法之后就没再提及他的任何事情。作者用了两节经文(11:30-31)来叙述在耶利哥城(Jericho)沦陷时以色列人的信心(11:30)，以及喇合(Rahab)的信心促成了这件事的发生(11:31)。因而，作者尽管提及律法的时代，但是没有列举任何例子(十一章28节中摩西设立逾越节[Passover]除外)——在与以色列的献祭体系的关系中显明人的信心——这含蓄地证明了遵循这一路径对于听众而言并非明智之举。然后，作者匆忙结束了这章，仅是提到了一些人名，主要是先知和士师(11:32-33)，随后概括了他们所面临的令人震惊的患难(11:34-39)。

现在，作者鼓励读者要忍受迫害中的磨练(12:1-29)。首先，作者运用了一个希腊竞走比赛的比喻——这项运动能吸引很多观众——来阐明这一要点：当《希伯来书》的读者比赛时，十一章中的众人都环绕着他们，他们该卸下各样重担和紧紧缠累的罪，以“坚忍的心”奔跑基督徒生活的路程。然后是《新约》中将基督之死应用于光荣—羞辱体系的最为尖锐的主张之一：耶稣“因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱(羞辱)，忍受了十字架的苦难，便坐在上帝宝座的右边(光荣)”(12:2)。随后是表示亲属关系的思想：如同基督是上帝的儿子，恰恰因为如此，信徒可以说也是上帝的儿子(12:5)。上帝将像父亲对待子女一样地对待他们(12:5-11)。在严厉的警告中间，作者添加了一条鼓励：即使读者在患难中，他们终将获救，因为他们是上帝的子女。上帝的管教证明他们确实是上帝的儿女——其实，若非有上帝的管教，他们不能在恩典中长进(12:12-17)。(这段经文借鉴了地中海世界的父亲角色，父亲偶尔会对子女施加严厉的管教。)

472 现在出现的是这部书中第五次也是最后一次的警告。作者恳求读者不要拒不留心上帝的声音而弃绝他(12:18-29)。再次，如同先前的警告(2:1-4; 10:26-29)，作者运用了一种常见的犹太教修辞技巧——论证由弱变强：从在《旧约》中悖逆而承受的最小的惩罚(肉体的死亡)到现今的悖逆而承受的最大的惩罚(地狱)。他或她将西奈山与锡安山对照，表明上帝的令人恐惧战惊的力量可以震动高山，但是它不能震动真信徒所居住的国度(12:28)。这一警告以一处凝重的注解而结束，“我们的上帝是吞灭的火”(12:29)。然后，作者在信徒团契的实际事务上劝勉读者(13:1-17)。作者劝导他们要彼此用爱心接待旅客，不可通奸，不可贪爱钱财，尊重教会领袖(13:1-14)；这一爱心奠基于

① 前祖先(prepatriarches)：以色列的祖先亚伯拉罕之前的人，从亚当到诺亚的人类祖先。——译注

基督的牺牲之中。与他人分享善事是上帝所喜悦的祭物(13:15—16)。作者劝告听众“要服从那些引导你们(教会)的”(13:17),要求他们祷告,然后以一个旨在让听众在信仰上完全的美丽祝福结束了书信的主体部分(13:20—21)。

在书信形式的结尾部分,作者希望听众“听我劝勉的话”,因为“我略略写信给你们”。尽管在一通长篇大论之后,这样的说法必得当真,但是在古代书信中于结尾处提及信的“简短”是很常见的,无论该信本身是长还是短(参见《彼得前书》,《约翰二书》以及《约翰三书》)。然后,作者发布了提摩太已重获自由的好消息,若可能,他会与作者一同去访问收信人。在向“引导你们的诸位和众圣徒”问安之后,作者又传达了“从意大利来的人”的问安,然后是一处简短的祝福(13:22—25)。

《希伯来书》历史解读

《希伯来书》的历史研究充满了不确定性。时至今日,作者仍是匿名的,写作年代、地点及听众的情形都不确定。这些听众是曾有过犹太教背景现今又想重归犹太教呢,还是一帮外邦人想把他们在耶稣里的信仰与其所归属的民族的成员资格联系起来?尽管这些尚不确定,《希伯来书》的历史解读仍是饶有趣味且很有益处的。

《希伯来书》简介：历史解读摘要

作者：一名犹太基督徒,熟悉犹太教圣经和希腊哲学。后世的教会将保罗认定为该书作者,现在已不再坚持这一观点。在所有《新约》作品中,该书最有可能是女性所作。

年代：一些学者将这部书定位于公元 60 年间,但多数学者更倾向于公元 80 或 90 年间。

听众：不确定,但潜在的读者可能是受犹太教吸引的基督徒。他们可能散布于各处,亚历山太,耶路撒冷,尤其可能是罗马。

统一性：并未引起显著的怀疑。

目的：要求听众真正地坚守基督教信仰,尤其是阻止他们改信犹太教。

473

作者

这一部作品的作者匿名写作,尽管听众知道他或她(13:19,22—23)。引用这封信的第一位作者是罗马的革利免(约公元 96 年),虽然他并未提及书信的作者。《马吉安经》和《穆拉多利经目》忽略了这部书。自从教会史的最初时期,每当提及《希伯来书》的作者,都会引起巨大的争论。德尔图良(公元 2 世纪)最初将巴拿巴(Barnabas)视为作者。16 世纪的宗教改革者马丁·路德最初将亚波罗视为作者,这一结论在今天仍

很流行。19世纪最伟大的教会史学家哈纳克(Adolf von Harnack)提议百基拉(Priscilla)为作者,倘若是真的,《希伯来书》则是《新约》作品中唯一一部由女性写作的作品。(这为《希伯来书》的匿名写作提供了一个有趣的解释。)总之,关于作者身份的观点充满了猜测。稀奇的是,古代最为常见的一种猜想是保罗写作了《希伯来书》,由亚历山太的革利免于公元2世纪末时提出。这封信确实偶尔有点保罗的格调,比如将信仰视作充满激情与活力的信赖,提摩太是作者的同工(13:23)。然而,保罗的写作风格和神学,与整部《希伯来书》都是大不相同的,这使得保罗不可能是这部书的作者。此外,我们几乎不能想象保罗写作了一部书,却不在上面署名! 奥利金早在公元3世纪时经常引用的话语至今仍是真实的:“谁写作了它,只有上帝知道。”从内部证据我们确实可以推测出作者是第二代或第三代基督徒中一名技能娴熟的修辞学家,熟知犹太教和希腊哲学,熟知保罗神学却并不受限于它。对提摩太的提及表明作者可能是保罗圈子中的一员,或是处于该圈子的边缘。

www 链接作者身份的主要可能性的列表。

474 年代

《希伯来书》最早的可能性时间是在保罗死的时候(公元60年代中期)。保罗已死可以从十三章7,23节中推断出来。此外,现在的听众至少是第二代基督徒(2:3),这也可以将写作上限定位于公元60年间。从圣殿依然耸立这点来看,《希伯来书》通常被定位于早于公元70年圣殿被毁,但是晚于公元70年的犹太教以及偶尔的基督教著作中仍然提到的耸立的圣殿。这部书最晚的写作时间有可能约为公元96年,因为革利免(1 Clement)经常运用《希伯来书》。因而,《希伯来书》的写作年限为公元65年至95年,多数学者将其定位于约公元90年。

听众

巴勒斯坦和罗马是最盛行的说法。但是还有其他的说法:亚历山太、歌罗西、以弗所、小亚细亚的吕克斯山谷(Lycus Valley)、古利奈(Cyrene)、安提阿、一般意义上的叙利亚(Syria in general)、哥林多以及塞浦路斯(Cyprus)。有如下证据反对是罗马:对于十三章24节最好的解释——“从意大利来的人向你们问安”——是作者也在意大利的某处;如果听众也在意大利,那么这样的声明就很难有意义了。同样,西地中海沿岸的教会最后将《希伯来书》接纳为《新约》正典,倘若该书是写给罗马的——西部处于领导地位的教会——则那里延迟的接纳就更难解释了。然而,罗马的革利免在公元96年知道了这部书,如果《希伯来书》写于公元后90年间,这对于罗马目的说是一个证据。有如下证据反对巴勒斯坦目的说:二章3节的主张不适用于那些听众,因为有一些巴勒斯坦信徒曾亲耳听过耶稣的宣讲。耶路撒冷教会已有一些领袖人物在迫害中殉难:司提反(Stephen,

徒 7:59—60), 约翰的哥哥雅各(徒 12:2), 还可能有主的兄弟雅各(死于公元 62 年)。二十四章 4 节中的主张于他们而言并不合适。一些释经家认为该信写给在埃及的亚历山大的教会, 因为它试用了那里盛行的哲学风格, 这是可能的, 但不可论证。总之, 作者隐藏了听众的所在地, 她或他也将自己的身份隐藏起来。

如果我们不能知道听众的地点, 我们至少可以知道听众是何样的人。传统观点——出于有力的理由至今仍被多数学者支持——认为听众是犹太基督徒。这一结论的主要外部证据在于书信的题目“给希伯来人”, 即“给犹太基督教信徒”, 早在公元 2 世纪中叶就已经出现。那些已经深信犹太教的伟人将发现作者试图通过基督教对于犹太教的超越来表明基督教至高无上的价值。这对于一名犹太基督教信徒而言是适宜的。然而, 《希伯来书》中不包含具体的“归回/恢复/回到”犹太教的话语。作者对读者状态的描述, 表明书信所要批判的问题不是读者企图归回犹太教的问题。《希伯来书》并未命令它的听众成为犹太基督徒。情况可能是, 如同新近的研究者所主张的那样, 听众是外邦基督徒, 他们企图转向作为一种超越的宗教的犹太教——更为古老和尊贵, 在对付人类的罪上有着成熟的体系, 在他们所遭受的迫害中能给予他们更多的保护。

475

目的

《希伯来书》的言语表明读者在过去曾遭受一些迫害(10:32—34), 现在他们又面临着新的迫害的威胁。但是, 促使他们改信犹太教这一迫切的威胁的来源并不在于迫害, 而在于困契自身的疏忽和冷漠。作者警告不要“随流失去”(2:1), 不要“忽略”(救恩)(2:3), 不要“懈怠”(6:12); 听众却是“下垂的手”, “发酸的腿”(12:12), “听不进去”劝告(5:11)。他们不可在教会事奉中缺席, 这是《新约》中唯一一处这样的命令(10:25)。他们必须越发注意(2:1), 时刻谨慎(3:12), 坚守信仰(3:6; 4:14), 显明他们的热忱(6:11)和忍耐(10:36, 38; 12:1)。这一劝勉不仅仅是修辞性的; 它还显明了早期基督教中的一些新问题——在先前高度激情的活动中缺乏信心和行动上的激情。

这一激情的缺乏为转向犹太教提供了时机, 可能还受到中轻度的迫害的诱发。从作者广泛论及为罪献祭可以看出, 听众似乎“渴望重新恢复犹太教的风俗, 与他们的罪恶感妥协, 抵挡上帝以及对赎罪的需要”(林达斯, 1991, 10)。与这一趋势相平衡, 《希伯来书》呈现出了一幅关于耶稣的人性的全然现实的画面, 包括他的软弱、泪水、诱惑、对信靠上帝的真切需要、对虐待和耻辱的接受(2:11—18; 4:15; 5:7—10; 13:12—13)。这与《新约》中可能是“至高”的基督论有着密切的关系: 基督是上帝创造万有的中介, 是上帝本体的真像, 被明确称为“上帝”(1:3—13; 4:14; 7:17; 12:2)(西斯尔顿, 2003, 1453)。耶稣, 既是人又是神, 死亡, 复活, 完全并最终摆脱了人类的罪而升上高天。《希伯来书》旨在呼召信徒真正地持守基督, 持守上帝已经全然实现了的赦免与重生。

《希伯来书》社会科学解读

《希伯来书》具有着丰富的社会科学解读的素材。它运用表示亲属关系的言语来试图将读者挽留在上帝的家中，强调他们与基督的弟兄关系，以及上帝的父亲身份。它广泛运用表示光荣和耻辱的语言来激励读者在信仰中坚忍。耶稣忍受迫害的耻辱，直至死在十字架上，他们也应甘愿这样行。《希伯来书》还是一个有趣的例子——《新约》中仅此一例——它不像先前的基督徒团契那样富有激情和目的。

社会科学解读运用：《希伯来书》中的亲属精神(13:1-3)

德席尔瓦，是《希伯来书》释经家中的领军人物，同时也是一位信仰社会学研究者，此处引入了关于亲属关系在《希伯来书》的修辞中的作用这一重大论题。^①

基督徒团体要求其成员之间彼此分享、服事和支持，因为耶稣为他们无私地、毫无保留地献上自己。之所以写信给那些已经全然了解了社会的控制越轨技术（deviancy-control techniques，没有暴徒的私刑或合法的处决；12:4）的人，是因为作者完全把握住了这样的团契的本质，从而使其成员能够承受住社会的压力：让彼此间的爱心……继续。不可忘记用爱心接待旅客，因为曾有接待客旅的，不知不觉就接待了天使。你们要记念那些被捆绑的人，好像与他们同受捆绑；要记念遭苦害的人，想到自己也在肉身之内（来 13:1-3）。

作者运用了亲属精神，尤其是同胞间的爱心，这代表了友情的顶点，也是最为持久和亲密的一种关系。选择一种亲属间的伦理意味着所需要的任何资源的彼此分享，以及彼此间坚定的委身。他们成为了一家人，这是身为一名信徒在古代世界中有可能丧失的关系网络中尤为本质的一点。这一亲属关系要超越当地的团体，乃至用爱心接待旅途中的兄弟姐妹。早期教会的接待习俗可以在当地教会间建立强大的联结，促进教会间的交流和事工开展，为将地方单元联合起来而确立巡回领导团体。当强大的社会责难降临时，教会中尤为需要基督的兄弟姐妹间的爱心。因而，作者激励听众要援助那些备受社会的控制越轨技术攻击的人，让他们知道他们所加入的家庭不会抛弃他们，同时使得彼此都知道他们的联合比社会上的敌意更加强大。

① David A. deSilva,《光荣、赞助、亲属关系和纯洁：开启〈新约〉中的文化》(Honor, Patronage, Kinship, and Purity: Unlocking New Testament Culture, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000),第 59-60 页。

问题：

1. “越轨控制技术”的含义是什么？
2. 用自己的话解释此处亲属关系与接待的联系，以及作者如何借此推进其写作意图。

社会科学解读个人操作

浏览《希伯来书》，挑选出与光荣—耻辱范式相关的信息，选择其中之一作严密的分析。

477

《希伯来书》女性主义解读

《希伯来书》仅在十一章信心的英雄中明确提及女性，对女性有一个简短的论述。《希伯来书》的主要论点并非与性别相关，因而对待男性和女性听众可以一视同仁。近来的女性主义批判重新提出了该信为女性所作的可能性问题，但是正如基特里奇 (Cynthia Briggs Kittredge) 的评论，“我们不可能描述一种‘女性主义意识’在古代世界会是什么样子，这一点在今天也同样很成问题”，即使书信是出自女性之手，也不能确保其内容对今天而言就是解放女性的 (基特里奇, 1994, 450)。

女性主义解读运用：喇合和撒拉(11)

《希伯来书》提到了两位女性的名字。这一选读将使读者进一步运用女性主义的方法来探讨其原因。^①

《希伯来书》把女性包括进去，但仅是在边缘的意义上。《希伯来书》十一章 1—40 节纪念了一系列被圣经宣称为楷模的长者。其中，被提名纪念的女性只有两位，撒拉(11:11—12)和妓女喇合(11:31)……因而，《希伯来书》似乎不仅是忽略提供女性楷模，还似乎要避开她们。喇合和撒拉的出现更多的是代表外邦人，而非女性。对于听到如下教导的女性而言，“婚姻，人人都当尊重，床也不可污秽，因为苟合行淫的人，上帝必要审判”(13:4)，喇合的值得怀疑的性工作者的身份使她成为她们的楷模是相当成问题的。那么，作者是要排除女性，阻止团契中的女性“靠近”吗？如果

① Mary Rose D' Angelo, “希伯来书”(“Hebrews”), Carol A. Newsom, and Sharon H. Ringe, eds., 《女性圣经评论》(Women's Bible Commentary, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992), 第 456 页, 第 457 页。

撒拉作为一名已经实现了男性的完备的女性而被呈现,那么团契中的女性可能仅通过仰望过去的“男性”英雄而被邀请进来了。

问题:

1. 为何《希伯来书》十一章避免女性的楷模,在别处也未提及女性的话题?
2. 依你之见,为何喇合,一名道德上有问题的形象,会出现在这一列表中?

478

女性主义解读个人操作

阅读《希伯来书》十一章 35—36 节,关于匿名的妇女得回从死人中复活的亲人,联系《旧约》中可能的出处:撒勒法和书念的寡妇,以及《马加比二书》(2 *Maccabees*)^①第七章中七名殉教者的母亲(亦参《马加比四书》14:11—18:24)。这一主题相关的出处对《希伯来书》女性主义解读有何影响?

《希伯来书》跨文化解读

《希伯来书》中唯一明确的跨文化论题是外邦人和犹太人的问题。这一论题对今日的跨文化解读相当重要,肯定了在接受其他事物吸引时坚持信仰的起点的重要性。与保罗书信相同,《希伯来书》响亮地为外邦基督教的合法性和越来越大的重要性辩护。

跨文化解读运用:《希伯来书》与阴阳(Yin-Yang)

此处杨克勤教授将《希伯来书》中的宇宙论(cosmology,宇宙的结构)思想与中国的阴阳观念中的二元宇宙论结合起来。^②

《希伯来书》的作者将宇宙中永久的世代设想为处于恒常的流动或运动之中……他接受了这一真理,将其进一步深化,将信仰的生命描述为一种朝圣的生命,

① 《马加比二书》(2 *Maccabees*):旧约圣经次经(Apocrypha,次经是仅存在于希腊文《七十士译本》但不存在于《希伯来圣经》的著作,大约完成于公元前3世纪至公元1世纪之间)之一。该书记载了犹太教英雄犹大·马加比带领人民争取和维护宗教自由的事迹。除《马加比二书》之外,还有《马加比一书》,《马加比三书》和《马加比四书》。天主教将《马加比一书》和《马加比二书》收入正典,译作“玛加伯书上卷”和“玛加伯书下卷”。——译注

② Yeo Khiok-khng,《北京与耶路撒冷有何关系?中国视角下的圣经解释》(*What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*, Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998),第97—98页。Copyright © 1998 Yeo Khiok-khng. 授权使用。

即一种处于过程和变化之中的生命,在途中有着看似无穷的变化。对宇宙论和人类经验的这一理解与阴阳哲学相当类似。在《易经》(*I Ching*)和《道德经》(*Tao Te Ching*)中——关于宇宙论的最早的书籍——变化的观念被描述为宇宙过程的本质……阴和阳分别象征着静止和运动,存在(being)和生成(becoming),反应(responsiveness)和创造(creativity)等等。最终实在(Ultimate reality)要被理解为变化,而非仅是静止的、决定性的状态。正是变化生存在论(ontology),朝圣生安息,过程生实存(existence),苦难生完美。正是变化产生了贯穿于生成过程始终的创造。

《道德经》说:“道常无为而无不为。”(Essential nature [the Tao] is ever changing and changeless)^①换言之,变化,甚至是混沌,并不可厌、可怕,也不可操纵。变化产生了朝圣的生命。正是在变化和朝圣之中,人才可以发现他的存在,实存的意义,如同那些“变亦不变”的信仰和得救的先驱所做的那样。依作者之见,先在的(preexistent)耶稣创造并掌管着宇宙(1:2-3,2:8),但是他取了人类的血肉之躯,有了人性(2:9-10),并且顺服地担当了我们的苦难和死亡(2:10-11)。在变化、混沌甚至败坏之中,基督已经偿还了人类的罪,完成了救赎,被提升到荣耀和光荣之中,成为伟大的大祭司(2:17-18;4:14-15)。因而,宇宙和生命的阴阳性质便被接纳了。换言之,人必须把——上帝所设计的——变化和混沌作为整个宇宙的有益的构成要素接受下来。 479

问题:

反思这一选读,尤其是用中国的阴阳的宇宙思想来阐述《希伯来书》,这一解读如何?

[www](#) 链接有关阴阳思想的更多信息。

跨文化解读个人操作

《希伯来书》是写给犹太基督徒或外邦基督徒的,这两种取向的跨文化解读会有何不同?

《雅各书》：持守上帝的律法中的信心和公义

在《新约》正典之中,《希伯来书》之后就是《雅各书》,这部作品因被16世纪的宗教

① 《道德经》三十七章:“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴,夫将不欲。不欲以静,天下将自正。”——译注

改革家马丁·路德称作一篇仿佛“救命稻草的书信”(epistle of straw)而闻名——因为它似乎反对保罗关于因信称义的教导,该教导对于路德来说至关重要,故他认为这部书几乎毫无可取之处。处于路德时代与20世纪之间的多数《新约》学术解读也认为《雅各书》没有保罗的作品那么有价值 and 有趣味,但在今天,情形有所改变。现今,《雅各书》的关于个人和社会伦理的主张被视作《新约》中最为意义深远和强而有力的主张之一。女性主义和跨文化的解读方法欣赏它对做(doing)正确的事情的强调。此外,在现代犹太基督教被视作早期基督教的合法的分支之一,而这封信便是我们认识犹太基督教的至关重要、必不可少的资源。

《雅各书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 作者“雅各”写信给“散住十二个支派之人”;问候(1:1)。
- II. 主体 关于信心、行为、智慧和顺服的各种主题。
- A. 当信心受到考验时要忍耐试炼(1:2-18)。
 - B. 避免发怒、消极、愚蠢的言语以及偏袒富人(1:19-23)。
 - C. 信心和行为(2:14-26)。
 - D. 言语和顺服(3:1-12)。
 - E. 顺服的智慧(3:13-18)。
 - F. 有信心的祷告的力量(4:1-3)。
 - G. 不可与世俗为友(4:4-6)。
 - H. 信仰中的谦卑(4:7-10)。
 - I. 不可在团契中诽谤,自夸;警告富足的人(4:11-5:6)。
 - J. 信仰中的忍耐;为医治而祷告(5:7-18)。
 - K. 使迷路的人回转到信仰中来(5:19-20;注意:没有形式上的书信结尾)。

480

提高你的阅读技巧

在所有《新约》文献中,在组织行文上,《雅各书》似乎是最为分散的一篇。该信接连讨论了一些问题,缺少明确的次序。一气呵成地读完这封信,尤其注意信中的各个主题以及可能的内在关系(例如,智慧与遵守摩西律法的关系,以及遵守律法与对待穷人之间的关系?)。

《雅各书》导读

雅各开篇写信给“散住十二个支派之人”(1:1),可能是问候在世界各地的犹太基督

徒,随即是简短的问候。书信的其余部分全是主体,没有感恩、最后的问安以及祝福祷告。这看起来像是一篇论文,但却是一篇或多或少写给特定情形之中的特定的听众。

在第一部分,雅各讨论了忍受试炼的问题(1:2-18)。他开始长篇地论述人信仰中的考验(1:2-8)。在这一论述中雅各提出了四个要点:(1)在试炼中信靠上帝(1:2);(2)试炼生忍耐,忍耐生成熟(1:3-4,德性的连锁系列[catena]——链式目录);(3)上帝将智慧和一切美好事物都赐予信徒(1:5);(4)真实的信仰必然排除疑惑(1:6)。然后,雅各概括性地将这些要点交错(chiastic)(颠倒)地展开。首先,疑惑的人信仰不牢靠,不会从主那里得到什么(1:7-8)。其次,上帝给了怀疑者希望——卑微的人将会高升(1:9-11)。第三,忍受试炼的人将会得到祝福并被报之以生命的冠冕(1:12)。最后,信徒不应该因为诱惑或试炼而抱怨上帝,而是要感谢上帝的美善和至高无上的保守(1:16-18)。

第二部分主要讨论团契内的生活。雅各以一个总结性的概述开始,明确表达了顺服的信仰的四种特征:(1)不轻易发怒(1:19-21);(2)不消极等待(1:22-25);(3)勒住舌头(1:26);(4)不偏袒富人,而是帮助处于社会边缘的穷人,比如孤儿寡妇(1:27)。然后,雅各将这些主题展开。首先,他论及偏私的罪。他的听众非但没有帮助那些穷人,反而是看重富人(2:1-13)。雅各描述了一出令人难忘的场景,有两个人——一穷一富——进入了他们的会堂(希腊文“synagogue”),他们的教会偏袒富人,对穷人按照他破旧的穿着来待他(2:2-4)。然后,听众因他们对待富人的偏袒和天真而受到批判。然而,雅各给予了一条圣经上的论点来显明不可偏待人(2:8-11),重申一条圣经原则来结束了这一部分:人不可以上帝所要求的之间做选择。因而,听众既然“要按使人自由的律法受审判,就该照这律法说话行事”。

481

现在,雅各转向了称义中的信心和行为问题(2:14-26)。雅各刚警告了偏待富人。他认为依循“唯凭信心”(faith alone)这一标语而活的人,若不关心信仰团契中那些不幸的人,那么他将无法得救。他并未解释信心的含义,这在下一部分出现。在哲辩(diatribes,尖锐的对话)风格中,雅各设想了一个来自于相信“唯凭信心”的人的反对意见,并予以答复。反对者可能认为人可以依靠信心或行为便可以得救。雅各断然回绝了这一点(2:18),指出根本不可能将这两者分裂开来,如同他的听众所做的那样。原则上是正确的信心(好像魔鬼的一神论“信仰”)如果不能引向有信心行为,便不能拯救任何人;这样它便显明自己是虚假的信心。那么,真正的信心是什么?为了给出正面的定义,雅各运用了《旧约》中的两条例证。首先,当亚伯拉罕把以撒献上时,他因行为得称义(2:21)。他的信心并没有与行为相分离,而是与行为相辅并行(2:22)。他的行为使他的信心完全(2:22),他的信心因着行为得以成全(2:23;创 15:6)。亚伯拉罕的信心和行为在其存在中达到顶点,故而他被称作“上帝之友”。雅各总结到“人称义是因着行为,不是单因着信”(2:24)。以防人得出如下结论,即天堂仅为那些道德完善或近乎完善的人开启,作者马上添加了关于喇合的令人震惊的例证。当她帮助以色列

列探子从耶利哥逃跑时,她也是因“工作”(即行为)而称义(2:25)。雅各明确提醒他的听众喇合是一名妓女,但她是被称为义的。喇合有着真正的信仰,因为她依据它而行动。这两个例证解释了信心和行为是相辅并行的,其中缺少任何一个都难以想象人可以取悦上帝和施行公义。雅各以一个比喻结尾,来阐明他的论点(2:26)。

482 然后,雅各论及控制言语的问题(3:1-12),《旧约》智慧文学中的一项重大主题。作者刚刚论述完信心伴随着正确的行为;现在论述信心伴随着言语上对上帝的顺服(3:1-12)。即使是教师也应该制服舌头(3:1);因而,在言语上没有过失的人——可能是反对愤怒的语言——便是成熟的(3:2)。然后,雅各开始了一系列的类比。首先,舌头虽小,它对整个人都是强而有力的。马的嚼环、船只的舵、森林中的火星都很微小,却有着很大的能量(3:3-6)。其次,虽然人类已经制服了所有的动物,我们却不能制服自己的舌头(3:7-8)。我们用舌头又颂赞上帝又诅咒人,这是不一致的,就好比泉源不能从一个出口发出甜苦两样的水,同样的树不能生不同的果实(3:9-12)。然后,雅各谈到顺服的智慧(3:13-18)。这一段是这一部分巧妙的点睛之笔:正如信心必须是公平的,在行为和言语上富有成效,它也必须是智慧的。这一智慧主题(wisdom motif)早在一章5节谈论试炼时就出现过,但是三章13-18节中智慧的真正内容并非关于试炼,而是关于团契关系的。因而,雅各将智慧视为一种性格目标,可以带领人摆脱苦毒、嫉妒和自私——这些都是愤怒的产物(3:13-14)。其实,合宜的智慧来自天上(与1:16-18对照),而非地上,能够产生众多善行的果子(3:17-18)。将智慧描述为神圣而又实用的,是典型的犹太教视角,而非希腊化视角。

没有任何过渡性的论述——典型的《雅各书》式的忽略,作者开始了下一个主要部分:在世界面前实现信仰(4:1-5:20)。有特色的是,他以关于信徒的回报的概括性论述而开始(参见4:10)。这一论述包括三个要点:第一,信仰中的祷告强而有力(4:1-3)。其次,不可与“世俗”为友(4:4-6)。第三,谦卑是最为重要的:“务要在主面前自卑,主就必叫你们高升。”(4:7-10)然后,作者在鼓励收信人远离罪恶势力时将其具体化(4:11-5:6)。首先,信徒之间不可彼此诋毁或评断,因为只有上帝才可论断,信徒评断时便是打破上帝的律法(4:11-12)。其次,他们不可为将来的计划夸口,因为这种夸耀显明的是愚蠢而又狂傲的精神(4:13-17)。第三,作者谴责了压迫穷人的富足的地主;因为没有一种行为是值得提倡的。他们根本不像基督徒(5:1-6)。

现在,作者转向了听众与受压迫的农民(可能是没有土地的农夫),命令他们要忍耐(5:7-12)。主的再来对于受压迫者来说是希望的信息(5:7-8),正如对于富足者来说是灾难的信息(5:1)。忍耐的信心不受审判(5:9;参见4:11-13)。雅各以传奇故事“约伯的忍耐”作为圣经例证来结束(5:10-11),然后告诫收信人不可起誓(5:12),因为这些誓言都是狂傲的(参见4:13-18)。然后,雅各给出了关于有信心的祷告的劝勉(5:13-20)。他鼓励为病人祷告,“义人祈祷所发的力量是大有功效的”(5:16)。他以以利亚——一个有信心和祷告有功效的人——作为圣经例证,听众会承认

以利亚医治了疾病(5:17-18)。雅各以这一主题开篇(1:2-8),在临近结尾时又提到 483
它。最后,雅各鼓励听众使信仰中迷失的人回转,因而肯定了再次悔改的可能性。这
对于迷失的罪人很有功效,并且能遮盖援救者的“很多的罪”,源于献祭语言的这一表
达暗示了特殊的善行(5:19-20)。

《雅各书》历史解读

《雅各书》简介：历史解读摘要

作者：该书宣称为耶稣的兄弟雅各所作,一些学者认为这是真实的。但更为普遍的看法是该信是一部伪作,出自散居的犹太人(Diaspora)之中的一名匿名犹太基督徒之手。

年代：若是真实的,则早于公元62年的雅各之死;若是伪作,则在公元70年至公元100年之间,后半段时间更为可能。

听众：“散住十二个支派之人”,可能是巴勒斯坦以外的犹太基督徒。

统一性和完整性：在今天并未引起怀疑。

目的：劝说重新顺服摩西律法。

作者

在一章1节,作者仅将自己界定为“上帝和主耶稣基督仆人的雅各”。《新约》中至少提到4人,或多达7人都名叫雅各(希伯来语,“Jacob”)。有可能该信作者就是其中之一,但尚未确定。但其中最不可能的候选人就是耶稣的兄弟或近亲雅各(太13:55;可6:3;徒12:17;15:13;21:18;林前15:7;加1:19)。雅各在公元44年之前就成为耶路撒冷教会的领袖,是保罗归信三年后在耶路撒冷会见的两位领袖中的一位(加1:19)。雅各于公元62年殉教,这提高了他在教会中的地位。这个雅各(在后来的教会传统中被称作“公义者雅各”[James the Just])为该信的作者,这是传统观点,直至今日仍有一些学者坚决维护这一观点。坚持该信的真实性的最有说服力的理由如下:

- 作者呈现了该书的作者身份。闻名遐迩、受人尊重的雅各故意,也有这个资格对“散住十二个支派之人”说话。在《新约》中,耶稣的近亲是唯一一个在 484
早期基督教历史中占有举足轻重的地位的雅各,他符合这一要求。
- 作者的犹太教背景。作者来自犹太教,无论是出自巴勒斯坦还是希腊化大流散(Hellenistic Diaspora)。这从他对《旧约》的运用可以看出,包括少许的引用,大量的典故,一些例证以及其他一些更为隐秘的方式,比如在优美的希腊语背后隐藏的希伯来习语,对智慧传统的强调和希伯来的先知风格。
- 熟知耶稣的教导。与登山宝训之间的相似尤其引人瞩目。作者似乎模仿了耶稣的智慧教导的形式及内容。今天,少数学者推测作者甚至亲自听到过耶稣

的教导。但这不能证明耶稣的弟兄雅各就是书信作者，因为西庇太(Zebedee)的儿子雅各也是一位可能的人选。此外，福音书中有充足的证据表明耶稣的家人在他生前并未追随耶稣。

- 与《新约》中关于雅各的论述基本一致。雅各不仅是《使徒行传》中耶路撒冷教会的领袖，他还倡导律法的持续有效性，尽管是以一种中庸的方式。《使徒行传》十五章中对雅各的描述与书信中雅各关于律法的主张相一致(参见 1:22—25; 2:8—13)。包坎(Richard Bauckham)大胆地论证《雅各书》中的一些看似在反对保罗的章节，在公元 50 年间《雅各书》的背景是中完全可以理解的，而不须诉诸于保罗或保罗传统。

在公元 3、4 世纪的外部证据中，第一次提及《雅各书》的人是奥利金，他显然将其视作《圣经》。优西比乌(Eusebius)和哲罗姆(Jerome)也将其作为《圣经》来引用，并且貌似接受其为耶稣的兄弟雅各所作。然而，优西比乌将其列为有争议的作品，哲罗姆暗示他人托雅各的名所作，或为后人编辑。早在奥利金之前，就有一些公元 1 世纪晚期的基督教作者间接提到了《雅各书》，尤其是罗马的革利免和黑马(Hermas)。然而，无论是这些作者提及《雅各书》，还是他们三人各自从共同的智慧主题的源泉中汲取材料，这些都无法证明。

www 绘图表明《马太福音》五至七章登山宝训与《雅各书》之间的联系。

在过去的 100 年中，学者纷纷提出论证来反对这一传统观点。现在，认为《雅各书》是伪作的观点主要基于如下理由：

- 绝妙的希腊语风格。该作属于《新约》中最为优雅的希腊语作品之一，这一风格对于操阿拉米语的农民雅各来说过于完美了。句式和词汇相当的复杂，作者擅于运用希腊罗马修辞技巧，比如哲辩。雅各可以将希腊语学习得这么好，或者由一名有文化的抄写员来代为写作，对此多数学者抱有怀疑。
- 一种关于律法的独特思想。这一作品中律法的思想与我们可以预料的雅各的思想有所不同。信中并未提及割礼，但考虑到雅各是支持为犹太人行割礼的倡导者之一，这一忽略便非比寻常。当然，这是一种来自于缄默的论证；其他理由可以说明此处的缄默，比如在作者与听众之间就割礼问题已经达成共识，认为割礼对于犹太基督徒来说是必不可少的。
- 与其他《新约》作品在写作上的相似。《雅各书》与其他《新约》作品在写作上有很多相似点，尤其是《马太福音》五至七章的登山宝训。多数学者认为《雅各书》乃基于其他《新约》作品而作，因而成书时间要晚于耶稣弟兄在世的时间。
- 与保罗主义，而非保罗个人的论战。《雅各书》中所反对的保罗主义的类型并非保罗和雅各时期的，而是要晚于公元 60 年间他们死后的保罗主义。

总之,多数学者今日推断《雅各书》是伪作。书信指定耶路撒冷的雅各作为假想作者,但是写作风格以及(更为重要的是)内容本身表明雅各可能不是真实的作者。尽管我们对此不能确定,并且有备受人尊重的《新约》学者强森(Luke Timothy Johnson)(强森,1995)和包坎(包坎,2003)坚持其真实性,但是书信似乎是在公元62年雅各死后才为人熟知。从书信风格和内容可以推断出,作者是一名在耶路撒冷之外的犹太基督徒,相当熟知犹太教和希腊文化的传统。他托雅各的名写作是为了延续雅各作为一名犹太基督教的倡导者所遗留下来的传统。

年代

如果该信是雅各所作,则成书于公元62年雅各之死之前。那些支持该书作者真实性的学者提出了两个年代:一早(公元40年间后期,但早于公元49年的耶路撒冷会议),一晚(公元50年至60年之间)。那些持伪作说的学者多数将其定位于公元80年间或公元90年间,其间在保罗死后有充足的时间就正确的解释保罗关于信心和行为的教导展开论争,《雅各书》的写作就是关于这一论争的。

听众

书信的内容指向了在不同教会中的犹太基督徒听众;因而,这是一封传阅书信。书信的收信人聚在“会堂”(synagogue, 2:2,通常被译作“聚会”assembly),并且信中唯一的信条主张是关于犹太教一神论的(2:19)。从二章1—13节中的警告中可以明显看出《雅各书》的听众主要来自于穷人(尤其是2:5)。收信人可能是在富人的土地上劳作的贫穷佃户(5:1—6),或者是出于社会下层的商人(4:13—17)。富人处于《雅各书》听众的边缘——实际地或修辞地,主要作为作者的道德劝勉的衬托。《雅各书》的听众还是一群被压迫的人,因为他们的贫穷和基督教信仰而被边缘化。戴维斯(Peter Davids)对此作出了精妙的解释:“一方面,教会自然地对富人感到怨恨,因为他们‘抢夺’了一些教会成员的土地;在雇佣劳动力时表现出对基督徒的歧视;并且他们是策划压制教会的煽动者。另一方面,若有富人进入教会或成为其中一员,人们便有理由向其谄媚。他的钱财被视作谋生手段之一……他们对待压迫的不合时宜的回应,而非压迫行为本身,才是《雅各书》所要谴责的对象。《雅各书》表明他们应当追求智慧和上帝的恩赐这样的事情。”(戴维斯,1983,33)

目的

《雅各书》的写作目的是要在犹太基督教教会(或如作者所言“会堂”)中强化对律法的遵守。它旨在终止——起源于保罗的教会——现今在雅各的教会中出现的关于信心和律法的错误思想。它的关于遵守律法的观点主要关注的是我们今日所言的社

会公正问题。纵观全书,作者的言谈看似一名有权威的智者,一名智慧的教师,意图提高听众在遵行律法中的智慧,从而过良善的基督徒生活,更为顽强地面对各种灾难。

www 链接一篇雅各和保罗关于信心和行为的观点之对照的简短的论文。

《雅各书》社会科学解读

在社会科学视角上《雅各书》相当值得玩味。它运用表示亲属关系的语言将读者挽留在上帝的家中,尊贵的领袖反复将听众称作“我的弟兄姐妹”。《雅各书》运用表示光荣和耻辱的语言来鼓励他们坚守信仰。《雅各书》旨在在信与行之间寻求一种平衡,尤其是与犹太教律法中最好的一部分保持一致。它支持有信仰的穷人反对富裕的压迫者,这使得它成为《新约》文献中最关心社会公义的一部作品。

社会科学解读:《雅各书》中的“健康护理体系”(5:13—18)

在阿尔布尔(Albl)的期刊文章的末尾,他论述到《雅各书》中疾病和医治的社会属灵之维度(social-spiritual dimensions),显然反映了更为广阔的中海一犹太教的文化。^①

488

“你们中间有人病了吗?”《雅各书》的提问以及随后关于医治的劝勉挑战团契的回应,不仅是要关心身体的需要,还要帮助病人有意识地从疾病的经历中走出来。研究——作为一种健康护理体系的——团契对疾病的回应,能够提供一个良有裨益的方法来深入分析《雅各书》的听众实施这一回应的团契的整体状态。

《雅各书》中的健康护理体系将疾病置于团契的二元象征世界之中,这为病人提供了意义。在这一世界中,病人的疾病不是被视作一个孤立的事件,一个“自然”发生的事件,或仅是一个“身体的”问题。与此相反,疾病被理解为恶魔对人的身体之神圣整体性(divine integrity)的扰乱。这一冲突是在团契的身体(communitary body)以及整体的宇宙之中所上演的分裂与融合、生存与死亡、恶魔与神圣之间的更为广大的斗争之缩影。

因而,病人不是作为孤立的个体来经历医治。团契的身体,在长老的带领下,必须聚集起来,通过祷告、认罪以及公共仪式来表明合一的支持。当整体性被复原到个体的身体上时,它也在团契的身体之中被强化了。在团契层面之外,个体的医治还具有宇宙化的意义。个人的医治并不仅仅“代表”或“预示”着他或她在末世时的得救。更确切地是,涂油仪式和团契祷告将病人带入了身体医治和末世

① Martin C. Albl, “‘你们中间有人病了吗?’雅各书中的健康护理体系”(“Are Any among You Sick?” The Health Care System of the Letter of James, *Journal of Biblical Literature* 121 [2002]), 第123—143页。

救恩的双重维度。这一体系并未将两者截然分开。

健康护理体系,如同《雅各书》理想的象征世界所呈现的那样(以及或多或少地在社会现实中有所显明),完全是一个整体。个人的、社会的以及宇宙的层面互相贯通。现今的“身体”医治与将来的“属灵”救恩之间的界限并不存在。贫穷的与富足的病人之间的区分消失殆尽。上帝是一,被医治的个人与被医治的团契都参与到上帝的一之中。

问题:

1. 将这一“健康护理体系”与今日的健康护理体系作比较,尤其是更为整体地考察今日的体系,从而为心理和精神的关切留有余地。
2. 在对观福音书中,关于耶稣的奇迹的一个主题是信心与医治之间的联系。《雅各书》中的团契在解释他们自己的“健康护理体系”时将会如何运用这些奇迹?

《雅各书》跨文化解读

因为犹太基督教既是一种民族的又是一种宗教的现象,所以便有一些跨文化事宜与《雅各书》相关。今天,它的读者必须时刻谨记《雅各书》的听众是犹太人,希望在外邦人的世界中保留犹太基督教,并可能与一个外邦人的教会(保罗主义或歪曲的保罗主义)有所冲突。同时,它的实践倾向使得今日那些处于边缘的读者倍受吸引。

跨文化解读运用:“没有行为的信心”(2)

489

《雅各书》倾向于信仰之实践,跨文化解读的方法尤其便于将其意义阐明。为了真正理解文本的内涵,今天人们也必须有所实践,因而,跨文化解读同样挑战有信仰的现代人要更为完全地将其信仰身体力行之。^①

仅仅是相信耶稣,对于获得救恩来说并不充分。《雅各书》的作者不是告诫我们甚至是魔鬼也相信耶稣,也在他的名字面前恐惧战兢吗?“我的弟兄(姐妹)们,若有人说自己有信心,却没有行为,有什么益处呢?这信心能救他吗?若是弟兄或是姐妹赤身露体,又缺了日用的饮食;你们中间有人对他们说,‘平平安安地去吧!愿你们穿得暖吃得饱,’却不给他们身体所需用的,这有什么益处呢?这样,

① Miguel A. De La Torre,《于边缘处解读圣经》(*Reading the Bible from the Margins*. Copyright © 2002 by Miguel A. De La Torre. Published by Orbis Books, Maryknoll, New York). Used by permission of the publisher.

信心若没有行为就是死的。必有人说：‘你有信心，我有行为。’你将你没有行为的信心给我看，我就借着我的行为，将我的信心给你看……身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”(2:14-20, 24, 26)。

唯凭个人对耶稣基督的信心，却没有热爱公义的行为，获得的仅是廉价的恩典。处于社会边缘的人主张基督徒要超越对耶稣的抽象信念，而转向对那些挨饿的、饥渴的、赤身露体的、相异的以及坐监的人的具体回应上。那些寻求永恒的生命的人应该超越对耶稣的理性上的理解，而转入实际行动中去，像基督一样行动——这不是因为救恩出自于这些行动，而是他们的服事见证了上帝所赐予的恩典。敬拜基督，却不对那些最低微的人有所帮助，这有助于维护我们现今在性别、种族和阶级路线中的压迫结构。忽视被边缘化的人的哀哭就是拒绝基督的信息，无论我们是否在他面前认信还是口呼他的名。

问题：

作者所言“廉价的恩典”为何意？为何“来自边缘的”《新约》读者尤其关注这一点？

www 《雅各书》在新教与罗马天主教教徒关于救恩的争论上扮演着重大角色，罗马天主教教徒通常采取与《雅各书》类似的立场，而新教教徒通常采取与保罗相近的观点。链接路德宗教会和罗马天主教教会就称义问题所发的联合声明。

490 《彼得前书》：在迫害中有信心的生活

在所有的普通书信(General Letters)中，《彼得前书》是最为人熟知且影响深远的一部著作。该书作者署名为彼得，耶稣的主要门徒，早期教会的领袖。作为教会的一名重要领袖的书信，我们可以推断《彼得前书》论述了基督教的一些重大问题。这封信的修辞强而有力，通常带有训示和诗歌的特色。作为一封写给处于患难威胁之中的基督徒们的书信，它劝勉他们要坚定地信靠耶稣，过合乎他们作为上帝的儿女的身份的生活。

《彼得前书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 彼得写信给分散在各处的上帝的子民；问候(1:2)。
- II. 感恩 为新生和迫害中的引领感谢上帝(1:3-9)。
- III. 主体 (1:10-5:11)。
 - A. 上帝子民的身份：新生命，祭司职务(1:10-2:10)。

B. 上帝子民的责任(2:11—5:11)。

1. 他们在世上的使命(2:11—12)。
2. 尊重所有的人(2:13—17)。
3. 家庭职责(2:18—3:7)。
4. 在彼此相爱中行善；末世时的辩护(3:13—5:11)。

IV. 结语 书信目的，最后的问安与祝福(5:12—14)。

《彼得前书》导读

彼得开篇问候那些在小亚细亚北部罗马行省境内“分散寄居的人”(1:1—2)。他们照着上帝的“拣选和预知”，借着圣灵得以成圣，以致顺服耶稣基督。这里为后文的主题埋下伏笔。他祝愿恩惠和平安赐给他们(1:2)。

然后，作者呈现了上帝恢弘的祝福，作为该信的感恩部分(1:3—12)。这一主题是，基督徒的盼望奠基于耶稣的死和复活。信徒有着确切的救恩，可以带给他们盼望(1:3—5)和喜乐(1:6)。“暂时的”苦难会锤炼并坚定他们的信心(1:6—9)。他们的救恩为《旧约》先知所预言(1:10—11)，甚至为天使所热切盼望(1:12)。

在书信主体部分，作者很快便转入了圣洁的问题，不是指无罪的完美，而是与世界分离，成为上帝的家和国中的一员。请注意，与保罗不同的是，此处作者直接转入了道德劝勉。信徒被赐予了一种新的生活方式(1:13—25)，要求“顺服的儿女”的圣洁(1:13—16)。他们必须尊敬他们在天上的父，他们不过是世上的客旅(1:17—21)。他们必须在信仰中表明对弟兄姐妹真实的爱(1:22—25)。他们是被拣选的祭司(2:5,9)，因而要渴慕这话语，在敬拜中亲近基督，献上蒙上帝悦纳的属灵祭物(2:4—5)。此外，这一新的身份(“属灵的房屋”)奠基于匠人所弃的珍贵的石头，借指耶稣之死(2:6—8)。作者意味深长地将其听众的地位总结为：他们是被拣选的一族，是有君尊的祭司，是神圣的国度，是属上帝的子民(2:9)，一切颂赞归于上帝的荣耀(2:10)。

然后，《彼得前书》进一步论述上帝的子民应当如何行为。首先，他将信徒在世上的责任概括为应当远离罪(2:11)，在非基督徒面前过“体面的”生活(2:12)。然后，他将其细化，解释了对他而言的基督徒生活的关键，这与社会学解读密切相关，即将光荣归给那些配得它的人(2:13—25)。这一行为要求是针对所有基督徒的，作者进而划分了应当给予和接受光荣的人群。首先，基督徒应当尊敬所有的人(2:17)，尤其是君王和各省的官员，但是作者将他们明确称为“人的制度”(2:13—14,17)。尊敬不能以一种无力而谄媚的方式给予，而是由那些顺服上帝从而在世上获得自由的人给出(2:16)。然后，在二章18节到三章7节的家庭守则中，作者激励听众将敬意给予一切体面的人以及基督徒家庭中的成员。基督徒仆人要顺服他们的

主人,无论他们是善良的还是凶暴的(2:18—20);这是效法基督的榜样,正是他的受苦才给信徒带来救恩(2:21—25)。对仆人的这一教导是充分发展了的,但此处的家庭守则(与《歌罗西书》和《以弗所书》中的不同)没有任何对主人的诫命,表明彼得的听众中身为奴隶主的人很少。同样,妻子也必须顺服丈夫,甚至是不信的丈夫,妻子要有温柔娴静的心灵(3:1—4),这可能会让丈夫转化过来。作者强烈呼求女性要避免外在的美,不要借头发和贵重的衣服来装饰自己,而应该涵养内在的美,这将蒙上帝的悦纳,并将他们的丈夫吸引到信仰中来(3:3—5)。女性应当效法《旧约》中的圣徒,尤其是撒拉,着装朴素,接受来自于丈夫的权威(3:5—6)。丈夫必须尊重妻子,体贴她们是“比较软弱的器皿/性别”,这样丈夫的祷告便有可能被回应(3:7)。如果这一“较为软弱的性别”——与男性相比——是就女性的身体力量而言,诚如今日许多学者的推断,那么,尊重妻子可能就包括禁止对妻子进行身体压制或虐待的思想,这在古代世界甚至今天都是一项重大问题。

492 这一家庭守则的结论——此处作者继续论及不要抵挡迫害的主题——尤其强调应当祝福那些与信徒敌对的人(3:8—12)。作者激励信徒不要仅为了义的缘故消极忍受痛苦,而是要积极行善(3:13—4:6)。信徒宁愿行善——即使为此而受苦,也不要为避免受苦而作恶(3:13—17)。再次,《彼得前书》指出了基督受苦的榜样,这为信徒带来了救恩(3:18—22)。在这段讨论之中,作者提到了基督向挪亚的时代的“在监狱里的灵”传道,这是《新约》中最令人费解的文本之一。有如下三种解释:(1)先在的(preexistent)基督借着挪亚在大洪水之前向“监狱里的”邪恶的世代传道;(2)复活的基督向地狱中的灵传道,表明任何世代中的任何人都都在救恩的范围之内;(3)复活的基督向监狱里的邪恶天使宣告他的死亡和复活已经战胜了一切反叛的灵界力量(在我看来,这是较为可取的观点)。无论如何,信徒都应该效法基督的榜样(4:1—2),远离先前的生活方式(4:3),仰望他们在天上的盼望(4:4—6)。作者劝诫听众要团结起来从而能更好地面对苦难,彼此间相爱,热情款待,有信心地使用上帝的恩赐来服事,坚固这一团体(4:7—11)。因为基督的到来临近了,信徒应当警醒祷告(4:7),要彼此切实相爱(4:8),要互相款待(可能是针对旅行的基督徒而言),不发怨言(4:9),凭着信实操练各样的属灵恩赐(4:10—11)。书信这一部分的结尾是对上帝的简短的感恩祷告(4:11)。

在下一主要部分中,作者论述到在火一般的考验中受苦(4:12—19)。作者激励信徒要与基督一同受苦,并为基督的名受苦(4:12—14),甚至使用“基督徒”这个名称来描述他们(4:16)。他们不可因犯或大或小的罪行而受苦,而是仅仅因无辜而受苦,这表明有些基督徒确实有正当的理由要接受罗马政府的惩罚。然后,作者提醒他们因为审判临近了,即使是上帝的家也要被洁净(4:17)。作者在该部分结尾处再次重申其核心要点:因行善而受苦应当促使他们把自己交托给上帝,并且要一心为善(4:19)。

在书信主体的最后一部分,作者给出了团契生活的诫命。首先,针对长老,激励他

们作上帝子民的信实的牧养者。他们不是出于勉强和贪财(5:1-4)。然后,作者论及其余的会众,“你们年幼的”(5:5),鼓励他们要尊重领袖。所有的信徒都要谦卑(5:6),将他们的忧虑卸给上帝(5:7)。在这部分结尾处,作者给出了信徒应当信靠上帝的更深层的理由:魔鬼,一种超自然的敌人,在他们周围徘徊,寻找可以吞吃的人。作者将魔鬼的存在与他所看到的世界范围内基督徒所受的苦难联系起来(5:8-9)。这种超自然的敌对力量不应当给信徒带来恐惧,因为上帝比魔鬼伟大(5:10-11)。

彼得第一次明确提出写作该信的目的,具有强力的劝说功效。作者“通过西拉”(through Silvanus)——可能就是保罗的同工西拉(Silvanus/Silas)——写了这封“简短的书信”⁴⁹³。他旨在鼓励收信人在经历考验时在上帝的真实的恩典上站立得住。然后是来自“在巴比伦的她”,可能是一所“姐妹”教会,以及“我儿子马可”的问安。作者要求他们要用“爱心彼此亲吻”问安,在地中海这一习俗常见于亲密的亲属之间,然后以关于平安的祝福结束全书(5:12-14)。

《彼得前书》历史解读

《彼得前书》简介：历史解读摘要

作者：传统上,认为是耶稣的主要门徒彼得所作。今天,多数解释者认为是保罗圈子中的一位匿名的犹太基督徒成员写作了该书。

年代：若是真实的,则为公元60年至64年之间;若是伪作,则是公元80年间或公元90年间。

听众：在小亚细亚北部行省的外邦基督徒。

统一性和完整性：今天多数学者并未置疑。

目的：激励基督徒在面对迫害时自信且有信心地生活。

作者

书信的开篇经节表明“耶稣基督的使徒彼得”是作者,这清晰地意指西门·彼得,耶稣最为重要的一位门徒。然而,今天多数学者对彼得的作者身份产生了怀疑。我们先以外部证据开始。在公元2世纪早期,《彼得前书》与罗马的革利免、依纳爵、巴拿巴、黑马和波利卡普的作品有着措辞上的相似之处,但是这些作品并未将彼得提名为作者。在公元2世纪中期,爱任纽确实引用了《彼得前书》,并将其视为彼得的一部作品。自公元2世纪末以降,这部书基本被视作一部彼得的作品。尽管这些外部证据更倾向于彼得的作者身份,但是学者发现了一些内部的疑点,可以推翻早期教会的证词。概括而言,学者主要提出三种反对意见:语言学的,历史的和文学的。

● 语言学上的异议。《彼得前书》的希腊文对于作为加利利的一名渔夫彼得而言

过于完善。就词汇和句式而言，它的希腊文水准仅次于《雅各书》。这部书信的作者运用希腊文的技巧方面已经超越了保罗，然而保罗所受的希腊文训练是要高过彼得的。

494

- 历史的异议。首先，该书所预设的历史情境是普遍的迫害（参见 1:6—7；4:12，14—16）。这在彼得生命的末期，可能是公元 60 年间，并不真实。尼禄^①仅是在罗马范围内迫害基督徒（就历史记录而言），尽管多米提安^②王朝在公元 90 年间将迫害延伸到了东地中海沿岸。第二，我们并不知道彼得和小亚细亚的教会之间存在联系。其实，这些似乎都是一些外邦人的教会，有人会好奇为何彼得作为一名支持“割礼的使徒”，会写信给以外邦人为主的教会。第三，在《彼得前书》结尾处作者似乎将自己置于保罗圈子之内，但是历史上的彼得很可能并非其中一员。
- 文学上的异议。该书就内容而言与保罗书信相当类似，并且很可能是依据保罗的书信而作，尤其是《罗马书》和《以弗所书》。例如，我们可以在《彼得前书》二章 6—8 节与《罗马书》九章 32—33 节，《彼得前书》二章 13—17 节与《罗马书》十三章 1—7 节，《彼得前书》一章 3 节与《以弗所书》一章 3 节，以及《彼得前书》二章 4—6 节与《以弗所书》二章 20—22 节之间展开对照。如果《以弗所书》成书于保罗死后，那么显然彼得不可能写作《彼得前书》，因为彼得可能死于公元 60 年代中期，这与保罗的死亡时间基本一致。我们很难有理由推断像彼得这么有身份的使徒要如此多地借鉴于保罗。正如一些释经家所言，若此书不是署上了彼得的字，我们甚至会争论它是否是出自保罗之手！基于这些理由，今天多数学者认为《彼得前书》是一部伪作，出自于保罗传统中一位匿名的犹太基督徒之手。

年代

如果彼得是真正的作者，那么将其写作时间定位于公元 64 年是相当有可能的。然而，若该书是一部伪作，则多数学者认为最好将写作时间定位在公元 90 年间，即多米提安统治时期，当时在作者写信对象的那些地区出现了大迫害。这一定位也可以解释作者关于《罗马书》、《以弗所书》和《希伯来书》的知识。

听众

这封信是写给今天的位于土耳其半岛的基督徒。当《彼得前书》提到“本都 (Pontus)、加拉太、加帕多家 (Cappadocia)、亚细亚、庇推尼 (Bithynia)”这些地区时，它意指

① 尼禄 (Nero)：罗马皇帝，公元 54 年至 68 年在位。——译注

② 多米提安 (Domitian)：罗马皇帝，公元 86 年至 91 年在位。——译注

的是地理上的区域,而非政治上的。我们知道这一点,因为本都和庇推尼在政治上是罗马的一个行省,但从地理位置上却是分散的。

作者所言的“写给分散寄居的人”意指什么(1:1)?目前,学界主要有三种观点。首先,一些人认为是指所有的基督教信徒,他们从灵性上被完全的上帝的统治/国度所放逐(贝斯特,1971)。第二,艾略特(John Elliott)以及其他学者从字面上将其理解为居住于罗马的“外国居民和游客”,这可能是他们以前的身份,而非信耶稣之后的身份(艾略特,1981,48)。第三,最为人青睐的观点认为这是一个例子,作者改编了犹太术语,将其运用于外邦基督教信徒之上(阿克特迈尔,1996,56)。但是究竟这些信徒是犹太基督徒还是外邦基督徒?认为是犹太基督徒的观点基于“分散寄居的人”的犹太寓意,以及作者对犹太教圣经的大量运用——他引用了《旧约》七十士本圣经9次,并且在其他地方有30多次的间接提及。但是,《彼得前书》中有一些经文确定无疑是写给外邦听众的。尤其在一章18节作者听信听众“你们得赎,脱去从你们祖宗所传流虚妄的行为”,没有人会对犹太人说这样的话;在二章10节,他说到,“你们从前算不得子民,现在却作了上帝的子民”;在四章3节写到,“因为你们从前随从外邦人的心意,生活在淫荡、情欲、醉酒、荒宴、狂饮,和可憎的偶像崇拜中,时候已经够了”,因而,作者针对的是外邦听众,但还有可能就是听众主要是外邦人,但又有相当数量的犹太成员。如果教会中大多数人是外邦人,那么涉及他们的异教背景便是合宜的;另外,该书对《旧约》的大量引用对于教会中的犹太成员来说也是有意义的,而且只要我们记起《旧约》七十士本圣经每周都会应用于他们的宗教服事中时,这在某种程度上对于外邦成员来说也是可以理解的。

地点

在第五章13节,作者给出了“来自于巴比伦”的一所教会的问安。一些读者设想作者这封信写于“巴比伦”,主要有两种可能性:一是美索不达米亚的巴比伦(Mesopotamian Babylon),即对该词的纯文字性应用;二是罗马,对该词的象征性使用。有四条理由来反对文字性的巴比伦:(1)彼得与这个区域并无联系;(2)在东部的原始教会之中并未宣称它们与彼得有任何关系,直至后期;(3)这一区域人烟稀少,并且该城市本身正处于毁灭之中;(4)早期传统关注于彼得在西部而非东部的活动。这将我们引向了罗马。罗马作为写作地点的唯一的问题就在于作者使用巴比伦这一象征的理由。但是在第五章13节我们还有另外两个象征性的表达,马可是“我儿子”,“在巴比伦与你们同蒙拣选的地”,代指一所教会。作者使用这一暗号“巴比伦”来保护罗马教会,以防在大迫害时期书信落入不适当的人之手;反讽的是,它暗示出了罗马终将走上巴比伦之路。总之,罗马似乎是该信写作地点的最佳选择。

统一性

一些学者看到了四章 11 节中的荣耀颂^①，以及与此不匹配的四章 11 节之后对想象中的迫害的强调，于是认为这暗示出此处是由两篇书信拼凑而成。但多数学者认为此处并未有明显的裂痕，因为全书一以贯之讨论的都是迫害中的忍耐。因而，今天绝大多数学者坚持《彼得前书》文学上的统一性。

目的

《彼得前书》结尾处点明了作者基本的写作意图：“劝勉你们，又证明这恩是上帝的真恩；你们务要在这恩上站立得住。”(5:12)尤其，作者所言的“上帝的真恩”是扎根于耶稣的死亡、复活以及荣耀的，这使得他们得以成为上帝的子民。这一恩典意在授权和引领他们在世的生活方式，尤其是当这种基督徒的生活方式给他们的生活带来了社会的排斥和患难时。

《彼得前书》女性主义和跨文化解读

《彼得前书》女性主义解读注意到了它与有争议的保罗书信间的密切联系。它对于女性持一种保守但仍是基督教的立场，与有争议的保罗书信在家庭守则中的表述类似(3:1-7)。跨文化解读将犹太人与外邦人的文化界限之交叉视为《彼得前书》中相当重要的一部分。该信强调了信的外邦人如何成为上帝的新的子民，这一子民完全为了基督，并与基督一起受苦，他们因基督的名而为人所知：他们是“基督徒”(4:16)。

女性主义和跨文化解读运用：作为“活石”的女性(2:1-8)

《彼得前书》中关于上帝的子民作为“活石”的这一比喻，虽然非常引人注目但却相当难以理解。在来自于非洲的这一解读之中，艾里米(Grace Eneme)按照她自己的文化中关于“活石”的观点对此进行解释。^②

对于居住在喀麦隆(Cameroon)西南省份中森林区域的巴克斯(Bakossi)人来说，石头分成两类：活石和死石。活石是那些可移动的、便携的和有用的石头……在活石中，用来烹饪的三脚架石头对于女性而言意义斐然。这些石头在家庭和群体生活中起着举足轻重的作用。围在石头的周围，人们聚在一起进行家庭讨论。

① 荣耀颂(doxology)：赞美上帝的颂辞，也指基督教礼拜仪式中演唱的短小颂歌。

② Grace Eneme, “女性作为活石”(“Women as Living Stones”, John S. Pobee and Bärbel von Wartenburg-Potter, eds., *New Eyes for Reading*, Geneva: WCC Publications, 1986), 第 28-32 页。

这里是讲授道德劝勉和神话传说的场所,是为陌生人提供温暖和庇护的场所。

当一名男子娶亲时,将新娘接纳到他的家庭的仪式之一就是安放三脚架石头。第一块石头由新娘和她的丈夫来安放,象征着在建立家庭中的合一。第二块石头由新娘和家中最为年长的女性来安放,象征着她被这个家庭和村庄群体的接纳和融合。它还象征着新娘主动参与到家庭事务中来,互相尊重以及彼此分享。第三块石头由新娘和她的年长女伴(姐姐姨妈或姑妈)来安放。它象征着丈夫和妻子双方家庭互相沟通的桥梁。这块石头确保了无论在顺境还是逆境新娘与其家庭成员之间的团结。

从那一时刻起,石头发挥了它们的作用,并使得新娘感觉到融入新的家庭之中。三脚架石头的形象与活石的形象相同吗?当然不是,但两者之间有其相似之处。彼得所呈现的活石的形象象征着作为信徒团契的教会,其功能是服事和见证。这一团契被比作为一座房屋,基督是房角石,基督徒是这所建筑中的石头。每一块石头在建立墙壁时都是至关重要的,就像每一个基督徒在信徒团契中也是至关重要的。建立基督的教会的呼求是向所有人都敞开的邀请,无论男人还是女人,青年人还是老年人。

正如三脚架石头将新娘融入到新郎的家庭中,作为房角石的基督也是如此,将每一位基督徒都融入到上帝的家庭之中。基督的家庭要大于每一个人类的家庭。它包括所有种族和肤色的人,凭借圣灵将他们维系在一切。

女性主义和跨文化解读个人操作

1. 考察关于妻子和丈夫的家庭守则部分(3:1-7)。在何种程度上它受到对持续归信和远离迫害的渴望的影响?
2. 在《彼得前书》二章12节,“外邦人”不是指称非犹太人。更确切的说,“外邦人”是比喻那些非信徒,突出他们与作为上帝的选民的基督徒的区别,无论他们是什么种族或民族。讨论这一术语的跨文化和社会科学含义。
3. 反思作者给仆人的“为行善受苦”的激励如何在三章14节,17节和四章19节中普遍应用于所有基督徒。其社会和民族意义如何?

《犹大书》：为真道竭力

这一封简短的书信劝勉听众真正持守传统的基督教信仰,离弃假教师不道德的引诱。我们很难确定作者、年代以及听众的地点,这使得对该书的历史解读变得错综复杂,但是其他研究方法却更为可靠一些。

《犹大书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 犹大写信“给那些被召的人”，问候(1-2)^①。
- II. 主体 持守一个真道，避开虚假的教导(3-23)。
 - A. 写作时机：反对放纵情欲和拒绝耶稣基督(3-4)。
 - B. 对不虔敬的人的审判(5-19)。
 - 1. 在《希伯来圣经》中，上帝对不虔敬的人的审判(5-7)。
 - 2. 假教师的毁谤性言论和邪恶性格(8-13)。
 - 3. 以诺(Enoch)和使徒所预言的假教师的败坏(14-19)。
 - C. 对信徒关于保守真道和怜悯的劝勉(20-23)。
- III. 结语 对上帝的荣耀颂；没有问安或形式上的祝福(24-25)。

提高你的阅读技巧

一气呵成地通读《犹大书》和《彼得前书》。这两封信在总体主题和具体措辞上存在着什么关系？

《犹大书》导读

犹大，“耶稣基督的仆人、雅各的兄弟”，使用了三个肯定性的陈述来问候他的听众：他们是“被召”、在上帝里“蒙爱”和为基督所“保守”的人(1)。他的祝福是“愿怜悯、平安、慈爱多多地加给你们！”(2)。

首先，作者表明了他的写作理由，从而强调其写作重点。他原本打算写一封可能是更加欢快的关于救恩的书信，但是假教师潜入教会的消息改变了他的计划。现在他写信劝他们要站立在根基上，为他们所听到的真道竭力奋斗，这真道是“从前一次交付给圣徒的”(3)。在他们中间出现了异教徒，可能是一些流荡的基督教教师，他们在“放纵情欲”上滥用上帝的恩典，即毫无限制的邪恶，因而，他们拒绝了耶稣基督(4)。然后，作者向这些教师发起了简短而尖锐的抨击。他指出这种假教师并不是新出现的，早在《旧约》中就对这种教师的性格有所指露和谴责。作者就虚假的信仰和行为给出了三个例子：以色列中有不信的人怀疑上帝带领他们进入迦南(Canaan)的应许(5)，背叛上帝的天使现今正被拘留在黑暗里直到末日审判的到来(6)，犯淫乱的所多玛人和蛾摩拉人(7)。《犹大书》所提到的这些假教师也“照样”去行，“污秽身体”(犯淫乱)，轻慢教会中的其他掌权者(流荡的教师经常这样做)，毁谤天使(8)。作者强烈暗示他

① 由于《犹大书》通篇只一章，因而数字均为节数。

们将会有跟过去悖逆的人和天使一样的被定罪的命运。他们对掌权者的轻慢和毁谤性的言论，与身为天使长之一的米迦勒形成反面对比，依照非圣经的犹太教传统，米迦勒甚至连魔鬼都不愿意毁谤(8-9)。但是这些假教师毁谤一切掌权者，他们要承担“败坏自己”的后果(10)。再次，作者将他们与《旧约》中的罪恶联系起来：他们显出与该隐自私地对掌权者的仇恨、巴兰的贪财、可拉的背叛相似(11)。他们是你们爱筵(love feasts)上的污点，所谓的爱筵可能是与圣餐礼(Eucharist)相关的公共进餐。他们只顾喂饱自己，而不是(作者暗示到)通过喂饱他人来分享爱心。在一连串的责骂中，作者利用来自于自然界的大量形象来描述他们以及他们在团契中的腐败影响。他们是无雨的浮云，虽然承诺满足人的灵性需要却并不能给予；他们是没有果子的树，因为他们的灵性是死的；他们是海里的狂浪，涌出自己可耻淫行的被污染的沫子来；他们是“流荡的星”，像6节中的堕落天使一样被拘留在黑暗之中，暗示出他们的“光芒”不能引导人。

作者以修辞将听众与这些敌人区分开来之后，现在开始论述到他们的命运(14-19)。首先，以诺曾预言到那日会到来，不虔敬的人将受到审判(14-16)。他们“喜出怨言，责怪他人”，为自己的利益谄媚人。对这位作者来说，这种厚颜无耻的行为导致了虚夸的苛评，他指控他们“口说夸大的话”(16)。使徒也曾预言过这些信徒。他们是“属乎血气、没有圣灵的人”，他们造成了教会的结党分派(17-19)。现今，《犹大书》转入了书信主体部分的结语，跟开头肯定性的陈述相照应，提醒听众要持守真道、祷告、爱心以及对末日审判时基督的怜悯的盼望(20-21)。甚至此处的语言是对坚持传统的呼求：“要在至圣的真道上(on)造就自己”，而非在真道之内(in)；“保守自己”常在上帝的爱中(21)。在最后的劝勉中，《犹大书》给出了关于如何对待团契中受假教师影响的人的劝勉，不是针对假教师本身，因为他们是永恒沉沦的。那些在假教师的影响下“心中犹疑的人”，要对他们施以怜悯(注意21节中相信基督的怜悯与22和23节中延伸至他人的怜悯之间的关系)；那些陷入错误的“火中”的人，要在他们被烧死之前将其搭救；那些深受错误影响的人，要得到信徒的怜悯，信徒要存惧怕的心怜悯他们，要厌恶那能引人犯罪的情欲污染(22-23)。书信以上帝的美妙祝福而结尾，强调上帝对信徒的忍耐施以恩典，显现了《犹大书》的确信：上帝“能保守你们不失脚”，使他们圣洁、尊荣、欢喜地站在他面前(24-25)。

《犹大书》历史解读

500

《犹大书》简介：历史解读摘要

作者：犹大，雅各的兄弟，很可能是耶路撒冷的雅各。今天，多数学者认为这封信是一部伪作。

年代：若是真实的，则为公元 60 年间；如果不是，则是公元 80 年至公元 120 年之间，被多数学者所接受的时间为公元 100 年左右。

听众：可能是一所犹太基督教教会或是一处不知名的地方的诸多教会。

统一性和完整性：今天多数学者并未置疑。

目的：警告灵知派化的基督徒犯有道德上和教义上的错误，劝勉听众“要为从前一次交付给圣徒的真道竭力地争辩”(3)。

作者

第 1 节将作者介绍为“耶稣基督的仆人、雅各的兄弟犹大(Jude)”。在希腊文中，这个名字是“Judas”，但是基督徒很快就会把他限定为背叛耶稣的叛徒。但是此处是指《新约》中的哪一位好犹大呢？这部作品是真为犹大所作，还是一部伪作呢？

除了耶稣的兄弟/亲密的男性亲属之外，只有一位可靠的候选人：使徒犹大，雅各的儿子(路 6:16；徒 1:13)。将作者界定为耶稣的兄弟犹大的最强而有力的理由是：《犹大书》将作者界定为“雅各的兄弟”。作者预先设定了一位众所周知的雅各，《新约》中唯一合适的人选便是耶稣的兄弟雅各。但是为何《犹大书》将自己称作“雅各的兄弟”而非“耶稣的兄弟”呢？包坎解释到，“在早期教会中，巴勒斯坦犹太基督教圈子不仅使用‘主的兄弟’一词来界定兄弟们，它还代表了一种权威身份，因而这些兄弟们本人不愿意宣称一种仅仅是基于跟耶稣的血缘关系的权威，所以避免使用这个词”(包坎,1983,21)。

501 在外部证据之中，公元 1 世纪晚期和 2 世纪早期的教父文学给予《犹大书》以温和的证实。罗马的革利免、《黑马牧人书》、巴拿巴以及《十二使徒遗训》可能间接引用了它，可能波利卡普对此也有所提及。《穆拉多利经目》提到了它，亚历山太的革利免也是如此。德尔图良对它对《以诺一书》的引用作了注解，失明者荻地模(Didymus the Blind)捍卫它的真实性，优西比乌将它与有争议的正典作品归为一类。我们发现随着时间的推移，人们对于《犹大书》真实性/正典性的怀疑变得越发清晰，主要是由于它对伪经材料的运用。今天，一些学者接受《犹大书》的真实性，也承认它是耶稣的兄弟犹大所作。然而，今天越来越多的学者认为它是一部伪作，主要是因为其内部材料暗示出其写作时间要晚于犹大之死的时间。

年代

人们设想的《犹大书》的写作时间在公元 50 年至 140 年之间……这表明缺乏坚实的证据，从而增加了各种意见。很多问题都影响到了对该信的写作时间的确定：《犹大书》与《彼得后书》的关系，真实性问题以及信中所提及的假教师的类型。人们关于《犹大书》所设想的三个主要时间有：(1)使徒时代的某个时间(公元 50 年至 60 年间)，(2)

公元 1 世纪的最后 10 年，(3)公元 2 世纪的最初 20 年。如果《犹大书》成书于使徒时代，它便是出自耶稣的弟兄犹大之手的一篇真实的书信。持这一观点的人通常也认为《犹大书》要先于《彼得后书》。那些将《犹大书》界定为公元 2 世纪的人有两条证据：《犹大书》中的参考材料暗示出使徒时代已经过去，并将假教师鉴定为灵知主义者。然而，使徒时代已经过去并不能必然地就使我们将时间确定在公元 2 世纪。这一时间的选择要基于主要的使徒都死掉的时间——始于公元 60 年间，可能结束于公元 90 年。至于与灵知主义的关系，一些学者注意到《犹大书》中并未提及灵知主义的宇宙二元论以及其他特色。然而，《犹大书》的作者并未提及他所抨击的错误的具体内容，他仅是谴责这一错误所产生的道德败坏，因而完全有可能灵知主义当时已经存在。此外，如果在公元 2 世纪这封信尚未存在，那么公元 2 世纪早期普遍流传的外部证明便很难加以解释了。最有可能，也是为多数学者所接受的写作年代是各种可能性的折中，即公元 1 世纪末期，公元 90 年间。

听众

这封信广泛运用犹太教圣经，以及犹太教的非圣经作品，比如在 14—15 节中出现的《摩西升天记》(*The Assumption of Moses*)和《以诺一书》(*1 Enoch*)。论证中的强烈犹太教倾向暗示出这封信是写给一所以犹太基督徒为主的教会，或是主要由一所犹太基督教教会的杰出领袖领导的诸多教会。

目的

措辞和写作口吻表明该信是出于特殊的目的而写给特殊的听众的，而不是一封一般的传阅书信。《犹大书》的目的在书信开篇已经表明：激励收信人真正地坚守传统的真道，反对假教师的入侵。坚守真道涉及如下三方面的事情：如同上帝已经在永恒里弃绝这些教师那样地弃绝他们本人；将他们的教导鉴定为信仰的虚假形式；试图将教会中已陷入虚假教导的人从错误中拯救出来。释经者有时忽略了这较为积极的最后一点是该信的写作理由之一。

502

《彼得后书》：重申为真道竭力

在这一章所讨论的 7 篇普通书信或大公书信中的最后一封《彼得后书》，是一封内含文学遗嘱的书信，它与《犹大书》的关系引起了广泛的历史批判。与《犹大书》相同，《彼得后书》抨击假教师在教会中传播不一样的观点和淫乱。《彼得后书》与《彼得前书》以及公元 2 世纪时期的大量作品都一并归于彼得名下，该书表明在公元 1 世纪结束公元 2 世纪开端时彼得的角色变得越来越重要。彼得是耶稣生命和复活的见证者之一，即使他不是唯一的处于领导地位的使徒，也是领袖中的一位。

《彼得后书》导读

“西门(Simeon)(或者西蒙[Simon]:文本证据有分歧)彼得”在书信开篇称呼自己是耶稣基督的“仆人和使徒”。他问候“与我们同得一样宝贵信心的人”,这暗示出他们也要共同反对假教师。他祝福他们得到恩惠和平安(1:1-2)。

然后,书信立即转入主体部分。它先是积极地阐明上帝的作为,然后讨论信徒应当如何行动。作者对材料的组织主要是围绕着救恩,而非像《彼得前书》那样强调受苦。信徒的救恩的确定根基在于上帝。基于这一神圣的授权,它应许信徒得以“分享上帝的本性”(有歧义的说法,可能意指永恒的生命),信徒应当按照一种确定的方式去生活(1:5-9)。他们应当在上帝的恩典中增长,被从信心到爱心的德行的连锁系列所引导(1:5-7),为了上帝的缘故多结果子(1:8)。那些不在恩典和德行中增长的人是“瞎眼的”,他们忘记了受洗的功效(1:9)。增长会向信徒证明他们的被选已经导致了救恩(1:10),并使他们充分地有把握最终进入基督的国度(1:11)。

503 现在,作者表明了该信的意图:提醒信徒要坚守“你们已有的真道”——尽管他向他们确保他们并不需要这样的提醒——从而使他们能够继续得到坚固(1:12)。然后,作者陈述了写作该信的近因:彼得即将临近的死亡(1:12-15)。这一宣告为后文增添了严肃性,使得《彼得后书》的这一部分即使不是在形式上,至少在文学意图上带有“最后的意愿和遗言”的性质。在彼得去世以后,他的听众将会时常纪念这事奉。现在,作者捍卫他的关于他们的救恩的信息(1:16-21)。他希望听众基于他对圣经的理解——尚不是《新约》,而是《犹太教圣经》——来与“随从乖巧捏造的虚言”作斗争(1:16)。使徒们曾经亲眼见过耶稣登山显荣(transfiguration)(1:16-18),希伯来先知的作品是被上帝的灵感而写作的,因为男女先知都是借着圣灵而说话(1:20-21)。此处明显的暗示就是使徒和先知都是与假教师相敌对的。

在下一部分,作者论述“将来的”异端的虚假性和他们所遭受的惩罚(2:1-3:16;注意将来时态很快就变成了现在时态)。假教师出于他们的性格而不值得让人信任(2:1-22)。他们“不认主人”,耶稣基督。他们是反律法主义(antinomian,反对律法的真实观点)和贪婪的。在警告信徒关于即将来临的异端之后,彼得揭示了他们将来所面临的惩罚(2:3-9)。然后,他借着《圣经》中的几处类比阐明了这一惩罚,表明上帝如何对待那些挑战真道的有罪的存有。上帝没有宽容犯了罪的天使(2:4),也没有宽容挪亚时代的世界(2:5),或所多玛和蛾摩拉(2:6),而是当时的义人被宽容了(挪亚和罗得)。作者再次声明将来的惩罚的确定性,外加上帝对义人的保护(2:9)。作者刻画他所抨击的那些人是“随肉身纵污秽的情欲,轻慢主治人的”(2:9)。现在,作者转入讨论他们的性格:他们毁谤他人,在某种程度上就是天使也不敢这样做。在存有的宇宙等级中他们是低等的:低于天使,好像没有理性的牲畜(2:10-12)。他们在白昼“欢

宴”，这是地中海世界彻底邪恶的确切标志(2:13)。他们醉酒、奸淫、贪婪(2:13-16)，尽管在他们的反律法主义的主张中应许人自由，自己却沦为罪的奴隶(2:19)。第二次悔改对他们来说是不可能的(2:20-22)。

作者继续他的遗言，论述到将来的对关于耶稣再来的这一教导的抨击(3:1-16)。他以一个提醒而开始，就是他的写作是在耶稣来临之前的(3:1，参见彼前1:13)。他们自己的使徒也已经向他们预言过主的来临以及假先知的兴起(3:2)。在彼得作了这一处的提醒之后——从修辞上增强了他目前这封信的权威——他抨击了假教师关于基督来临的信念(3:3-7)。他们借用《新约》中可能是最为尖锐的关于“主的再来的延迟”的主张来拒绝基督的来临：将措辞变换为“主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样！”此处作者含蓄地将两个《旧约》主题与将来的世界的毁灭联系起来：(挪亚的时代)世界曾被洪水毁灭，将来会被烈火毁灭(如同罗得时代的所多玛和蛾摩拉)(3:5-7)。在三章8-10节，作者回应了基于延迟而产生的对信仰的批判，声称上帝的时间观念(“不久”soon)与人类的理解不同，此外上帝耐心地延迟末日时间是为了让更多的人悔改。但是，他重申标准的基督教教导：当末日到来时，它会忽然到来(3:10)。整个宇宙会被烈火毁灭，上帝将会创造新天新地，“其中有正义常住”。作者借用这一预言，呼求信徒过圣洁的生活(3:11,14)。他再次提醒读者这些并非新事。保罗曾亲自写信给相同的读者谈论这些事(3:15-16)。这一提醒部分包括宣称假想的敌人曲解了保罗的话语，如曲解“别的经书”一样(3:16)。

504

《彼得后书》以最后的诫命作为结语，总结全书：远离虚假的教导，在恩典和知识上有长进(3:17)，随后是对耶稣基督永恒性的祝福(3:18)。

《彼得后书》历史解读

《彼得后书》简介：历史解读摘要

作者：传统上认为是耶稣的门徒西门·彼得。今天，多数学者认为这部作品是一部伪作。

年代：若是真实的，则为公元60年至公元64年；若是伪作，则是公元100年至公元130年之间，公元120年左右最有可能。

来源：《彼得后书》二章普遍被视作《犹大书》的修订本。

听众：基督徒，可能有犹太教背景，基本上在小亚细亚和东地中海沿岸，可能对彼得和保罗的作品有所了解。

统一性和完整性：今天基本没有怀疑之处。

目的：鼓励基督徒真正坚守基督教信仰和实践的传统形式，尤其是远离异端及其对保罗书信的滥用。

作者

彼得,该书所呈现的作者,可能于公元 65 年在罗马殉道,或者他稍晚于犹太教叛变入狱,然后于公元 66 年或公元 67 年左右被杀。若这封信是真实的,并且写于狱中,作者在割礼问题上态度的转变将有助于解释这封信与《彼得前书》之间的不同之处(假设《彼得前书》不是伪造的)。但是,学者仍提出一些因素来反对《彼得后书》的真实性。从该书独特的希腊词汇和相对幽雅的修辞来看,《彼得后书》的作者可能是一位严重希腊化了的犹太人,并非像彼得那样的巴勒斯坦犹太人。最简单的是将这部书视作对彼得的回忆,并将其权威应用于公元 2 世纪早期的情境中,而不是对彼得的展望。其实,信中遗嘱的文学风格与公元 1 世纪的伪书完全契合。外部证据也将其确认为一部伪书:从没有其他的《新约》文献像《彼得后书》这样如此薄弱地被教会教父们所确认,或像《彼得后书》这样如此缓慢地被接受为《新约》正典。

年代

《彼得后书》被确定为界于公元 60 年至公元 160 年之间。众所周知保罗书信是在公元 64 年左右保罗死掉之后才被收集起来。第一代使徒们已经死了(3:4)。进行年代定位的最佳证据在于《彼得后书》将《犹大书》作为资料来源而加以利用,因而其成书时间必须被界定为晚于《犹大书》的成书时间,至少是几年。既然多数学者将《犹大书》定位于公元 90 年至公元 100 年,《彼得后书》通常被定位于公元 100 年至公元 120 年。然而,我们不应该在公元 2 世纪走得太远,因为公元 2 世纪中叶的《彼得启示录》(*Apocalypse of Peter*)知道这部书。

听众

《彼得后书》设想它与《彼得前书》有着相同的读者(3:1)。尽管是一部伪作,《彼得后书》确实有可能与《彼得前书》有着相同的读者。

来源

《犹大书》与《彼得后书》有着共同的基本主题和词汇。尽管人们曾认为《犹大书》吸收了《彼得后书》的资源,现今较常见的看法是将《犹大书》视作《彼得后书》的资料来源。多数学者推断整部《彼得后书》是《犹大书》的再次运用。

目的

作者旨在向听众确保三件密切相关的事情:坚守使徒时代所教导的真道(1:12—21;3:1—2);过圣洁和有爱心的生活(1:3—11;3:11—18);远离那些断然否定真道的人(2:1—22)。

《彼得后书》跨文化解读

与《犹大书》一样，《彼得后书》没有提出明确的跨文化问题。然而，今天跨文化研究者发现在《彼得后书》中，尤其是它的关于在一个持续时间更长的世界中有信心的工作的诫命，是解放性阅读的资源。

跨文化解读运用：《彼得后书》中的乌托邦和抵抗

506

(Lugo Rodríguez),墨西哥的一名罗马天主教教区的牧师,将《彼得后书》中的末日盼望与它的“积极等待”的呼召相结合,这使得信徒在现世中的生活更像生活在上帝将来的主权下。^①

尽管《彼得后书》二章5—7节中作者向我们揭示的宇宙思想相当令人困惑,作者间接引用了创世故事、广为流传的神话传说以及原始的斯多葛信仰,但是作者的教义相当明确:上帝借着他的话语统治万有,引导历史,从而为宇宙的根本变革作好准备。在下一刻(3:8—9,11—14),同样的作者更为深入地描述了他的方案:上帝对实现其应许的明显的延迟在于救恩工作的复杂性,若脱离男人和女人的合作,它便不能完成,更重要的在于,上帝希望每一个人都得救。因而,耶稣的再来及其迫近的思想并未被抛弃。耶稣的第二次到来将会把一切有缺陷和邪恶的事物毁灭,同时把一切好的事物带入永恒……

就此而言,文本极为明确地具有抵抗文学的特色。面对新出现的现实,作者的方案是基督徒要改变他们盼望的要旨:重点在于积极地等待,这有助于那个已经开始但尚未降临的上帝的国度的实现……积极的等待意味着圣洁和公义的生活……借助过一种与上帝之国相宜的个人和社会生活,耶稣的再来的时间被推进了。

在整个劝勉的基础上……我们发现了“新天新地”的应许。这一表达,出自《以赛亚书》(65:17;66:22),意指根本以及彻底的以赛亚变革,其中历史将会实现不可逆转的变革。到那时,人类与上帝、人类自身以及人类与自然界之间将会有着完美的和谐。然后,公义将会成为被造物的基本特征。但是,即使我们已经提前知道并实践了“义路”(2:21),将来也仅是有可能居住于以公义为统治的新天新

① Raúl Humberto Lugo Rodríguez, “等待上帝来临的日子以及做你能催促其进程的事情……(彼后:3:12): 作为抵抗文学的非保罗书信”(Wait for the Day of God's Coming and Do What You Can to Hasten It ... (2 Pet 3:12); The Non-Pauline Letters as Resistance Literature, Leif Vaage, ed., *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*, Valley Forge: Trinity Press International, 1997), 第202—203页。

地中(3:13)。那么,团契抵抗的道路便是来自于终末盼望、乌托邦国度以及此时此地所需要的精神。

问题:

用自己的话解释将来的“乌托邦”图景如何引导并委任于“此时此地”。

507

关键词和概念

反律法主义·(德性)连锁系列·大公书信·交错序列·誓辩·普通书信·家庭守则·麦基洗德·第二次悔改·预表论

学习、讨论和写作

1. 如何理解哈纳克所言的百基拉可能是《希伯来书》作者的观点?若百基拉是该书作者,你的解读会发生何种变化?
2. 你认为《希伯来书》是写给犹太基督徒的,还是写给外邦基督徒的,理由何在?
3. 比较《希伯来书》的神学和《使徒行传》七章中司提反演讲中的神学。
4. 《希伯来书》否认第二次悔改,《雅各书》却支持这种看法,其不同之处可以用各自处境和写作意图的不同来解释吗?
5. 解释《雅各书》中智慧与遵守律法之间的关系。
6. 关于《雅各书》中信心与行为之间的讨论,你的结论如何?它主要针对的是保罗之前、保罗自身还是保罗之后的情形?
7. 《雅各书》试图提供何样的社会公义图景?
8. 如何解释《彼得前书》与保罗作品之间的密切相似之处?
9. 描述《彼得前书》的读者可能会遭遇的迫害类型。
10. 描述《彼得后书》在文学上对《犹大书》的借鉴之处。
11. 《犹大书》和《彼得后书》中誓辩的修辞作用如何?这如何在当今的北美文化中被理解(其中誓辩被视作一种“政治上的错误”)?
12. 为何普通/大公书信群经常处于《新约》研究的边缘?

进阶阅读

Achtemeier, Paul., 《〈彼得前书〉注释》(*1 Peter. 1Peter Hermeneia Commentary Series*. Minneapolis: Fortress, 1996)。近期关于《彼得前书》最为全面的注释。

Bauckham, Richard., “雅各书”(“James,” James D. G. Dunn 和 John W. Rogerson 编辑, *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。简要的介绍和注释。

Bauckham, Richard., 《〈犹大书〉和〈彼得后书〉》(*Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word, 1983)。由一位卓越的新约释经家所作的精彩注释。

- Bechtler, Steven R.,《追随他的脚步：〈彼得前书〉中的受难、团契与基督论》(*Following in His Steps: Suffering, Community and Christology in 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1998)。对《彼得前书》的历史批判和社会科学研究,认为基督的受难和荣耀是《彼得前书》回应收信人的受难的核心之处。
- Chester, Andrew, and Ralph P. Martin.,《雅各、彼得和犹大的书信中的神学》(*The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994)。
- Daryl, Charles J.,《恶行中的德性：〈彼得后书〉一章中的德性目录》(*Virtue amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter 1*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997)。尽管题目如此,该书是对《彼得后书》全书广泛而深入的研究,强调它作为教牧文献的作用。
- Elliott, John H.,《无家者的家：〈彼得前书〉的社会学注解,它的情形与策略》(*A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress, 1981)。对《彼得前书》最具影响力的社会学研究。 508
- Eisenbaum, Pamela.,《基督教历史中的犹太教英雄：文学背景下的〈希伯来书〉十一章》(*The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context*. Atlanta: Scholars Press, 1997)。一名犹太的《新约》专家对《希伯来书》十一章所作的饶有趣味的注释。
- Johnson, Luke T.,《雅各书》(*James*. Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1995)。把雅各作为《雅各书》的真实作者的精彩注释。
- Lindars, Barnabas.,《〈希伯来书〉的神学》(*The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。
- Perkins, Pheme.,《〈彼得前/后书〉,〈雅各书〉和〈犹大书〉》(*Frist and Second Peter, James and Jude*. Interpretation Commentary. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995)。对学生而言,其对普通书信(General Letter)的注解是优秀的,尤其适用于初学者。
- Tamez, Elsa.,《〈雅各书〉中的诽谤信息》(*The Scandalous Message of James*. New York: Crossroad, 1992)。一名犹太《新约》学者对《雅各书》中的社会伦理的研究。
- Thistleton, Anthony.,《希伯来书》(“Hebrews,” James D. G. Dunn 和 John Rogerson 编辑, *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。精确而深刻的注释。
- Watson, Duane F.,《〈犹大书〉和〈彼得后书〉的修辞学批判》(*Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1998)。讨论了神学和文学问题。

在公元一世纪时期，随着基督教在罗马世界迅速地扩展，它努力与其他宗教和哲学相抗衡，从而确定自身的特色。早期基督教无疑也会陷入自身的内部冲突之中。扩展——尤其是基督教所经历的文化、阶级和性别中的扩展——带来了变化，变化通常会带来冲突。正如我们从《使徒行传》和保罗书信中所看到的那样，冲突有时会引发正确的基督教信仰和实践。约翰的三封书信表明在教会的约翰团契中同样产生了冲突。这些书信讨论到约翰团契中的一场论争，对此可以进行历史和社会科学的研究：当团契处于内部冲突时，如何确定和维持群体身份？哪一群人是福音书的真正继承者：是《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》的作者及其信中的听众，还是与他们相分离的那群人？在《约翰一书》中，作者称自己为长老（the Elder），表明其群体身份在于遵循约翰福音中的神学。在《约翰二书》中，他试图强化其群体特性，劝勉听众把分离者赶出教会。在《约翰三书》中，同一位作者设法修正《约翰二书》中过于强迫性的信息。尽管我们不可能像我们所意愿的那样完备地考察这些书信的背景和意义，但是它们确实让我们得以饶有趣味地一瞥约翰教会的历史。关于《新约》的新解读方法为这些书信提供了补充性的视角，尤其是《约翰一书》。

《约翰一书》：爱心和团契

《约翰福音》与《约翰一书》在写作风格与内容上有着相当多的相似之处，即使不是出自同一位作者之手，也没有人会怀疑他们是出自于相同的传统。若《约翰一书》是成书于第四福音书之后，这一点便更容易理解了，这也是绝大多数释经者的看法。从《约翰一书》中可以推论，第四福音书的斗争，尤其是针对犹太会堂的斗争，如今已经不再是主要的问题了。现在，遵循《约翰福音》的基督徒中出现了纷争结党，双方关于耶稣的看法各持己见。尽管双方都接受福音以及上帝之道（the Word）耶稣就是上帝的信仰，他们的纷争在于上帝之道——耶稣——在世上是何样的存有以及他所行的事。一方认为上帝的儿子完全化身为耶稣，他的行为便是信徒应当效法的道德典范；另一方认为上帝的儿子没有完全化身为耶稣，相信道本身才是至关重要的。作者写信旨在点明并强化这一不同之处，激励听众过蒙上帝喜悦的生活。

《约翰一书》概述：结构和内容提要

- I. 神学引言“我们把永远的生命传扬给你们”(1:1-4)。
- II. 依靠上帝过有信心的生活(1:5-2:27)。
 - A. 对罪的赦免(1:5-2:2)。
 - B. 顺服上帝的诫命(2:3-14)。
 - C. 不要爱世界^①(2:15-17)。
 - D. 远离假先知,依靠圣灵(2:18-27)。
- III. 在教会一同前行(2:28-3:24)。
 - A. 彼此相爱,作上帝的儿女(2:28-3:3)。
 - B. 义的呼召(3:4-10)。
 - C. 避免团契中的结党纷争(3:11-17)。
 - D. 在爱心和信心中的生活(3:18-24)。
- IV. 重申基本诫命:信和爱(4:1-5:12)。
 - A. 圣灵见证道成肉身(4:1-6)。
 - B. 上帝的子民因他们彼此间的爱而闻名(4:7-12)。
 - C. 在信心和爱心中生活(4:13-5:5)。
 - D. 关于耶稣是上帝的化身、上帝的儿子的最后宣言(5:6-12)。
- V. 结束的总结和诫命(5:13-21)。

提高你的阅读技巧

一气呵成地通读《约翰一书》，注意不同主题间的变化。因为该书以整齐匀称的诗体(相当回旋)来写作，所以必须保持警醒，不要让修辞麻痹你。

《约翰一书》导读

尽管《约翰一书》被称作一封“书信”，它并不是以惯用的书信开篇而开始，而是以一段神学宣言而开始(1:1-4)。《约翰一书》最初几节中简短的神学引言模仿了《约翰福音》中的引言，并含蓄地表明福音书中的真理与传扬不同意见者的看法相敌对。它的主
511
题是耶稣作为世界的生命。这“永远的生命之道”，仅在基督那里成为可能，表现在与上帝的团契(fellowship, 在有着共同的信仰和领受的密切相关的组织中相交)以及与约翰团契的相交之中。此处旨在加强作者与听众间的团契。

① 原书为“Not loving the word”，根据圣经此处原文应是“Not loving the world”。——译注

《约翰一书》以光的主题开始(1:5-7),这是第四福音书中的主要主题。作者重申了约翰的关于世界被分裂成光明和黑暗的思想。“在光明中行走”(walking in light)意指做正确的事情;这来自于相互之间以及与上帝之间的团契,因为耶稣的血——他死亡的大能——洗净信徒的罪。然后,《约翰一书》一章8节至二章2节转向了讨论那些拒绝认罪的人,他们可能是作者的敌人。他写到,真正的基督徒承认他们的罪,耶稣就是为此而赎罪(expiation,和解的祭物)。耶稣之死的救赎价值在团契的当下情形中越显重要。宣称自己无罪就是把上帝当成了一名说谎者,这是在黑暗中的行为。在二章,作者鼓励不犯罪,他点明了他的意图之一“是要叫你们不犯罪”(2:1)。但是他又告诉听众,“若有人犯罪”,在父那里我们有一位帮助者或陈情者(保惠师, Paraclete),就是“那义者耶稣基督,他为我们的罪作了挽回祭”。因而,个人和群体的罪得蒙赦免就植根于基督之死,其实现,则在于在天上活着的基督的代求。在《约翰一书》二章3-11节中,我们发现了早期基督教道德结构中的常见主题:完全顺服的呼召以及“知行合一”的教导,这与意识到基督徒仍是有罪的联系起来,他们必须知道与承认自己的罪。但是轻易赦免的应许不应该让人道德上松弛或骄傲(按照我们当今的说法就是,“关于被赦免的最好的事情就是提前犯罪”)。作者的敌人可能就是因这件事而指控他的教会。二章4节中的“人若说”可能就是指向作者的敌人的;他们宣称认识基督却不遵守上帝的诫命,至少不按照作者所赞成的那样去遵守。在二章6节我们发现了另一处“人若说”：“人若说‘他住在主里面’,就该照主所行的去行。”尤其,作者强调了一条“旧”命令:爱其他的基督徒(“弟兄姐妹”),强过爱敌人或爱一般的世界。尽管约翰团契的基督徒“从一开始”耶稣到来时就知道了这条“旧”命令,但它又是“新”的,因为它在耶稣这个前来从黑暗和死亡中施行拯救的世界中尚未完全实现。此处作者暗示出敌人使得他教会中的弟兄姐妹之间不相爱。

二章12-14节是一段有力而神秘的经文。这段经文将三个难以捉摸的表示亲属关系的词语用了两次——小子们、父老和少年——来称呼听众,并对他们表示尊重。对于所有遵循《约翰福音》的基督徒而言,“小子们”是个一般性的词语,在这封信中是常见的用法。这样理解的“小子”便包括“父老”,作基督徒有一段时间的男性和女性,也包括“少年”,新归信的基督徒。作者稍微提及与魔鬼的征战,这引出了对魔鬼所掌控的世界及其危险的吸引力的责难:肉体的情欲、眼目的情欲,和人生的虚荣(2:15-17)。

二章18-23节讨论了与魔鬼的代言人敌基督者的征战。作者以终末性的语言开始这一主题:“孩子们哪,如今是末世的时光了!”这一征战已经开始,尤其是在对作者和真正遵循《约翰福音》的基督徒的反对之中。这些敌人是真正的敌基督者(antichrists)(注意是复数,否则在《圣经》中便是未知的,表明作者在重新解释这一传统)。他们已从作者的教会中“出去”(2:19)。他们撇下教会“去到”世界,这是一条社会性的证据,表明他们属于世界而不是属于“我们”。这一反基督教的拒绝的教义内容有着相当独特的意义,直到四章3节才变得明晰;此处作者乐意于将他们描述为不认“耶稣是主”及不认“父和子”

的人。然而，作者并不需要将这些话给听众，因为他们已经从神圣者那里领受恩膏。这是“从起初”就有的——可能是他们在受洗时圣灵突然降临——现在他们不需要任何教师。真信徒有着永恒的生命和真理，并且就住在里面(2:24-27)。

书信的下一部分二章 28 节至三章 3 节讨论耶稣的再临。这一部分结束了前一部分的末世内容，并预见信徒与上帝合一的问题。尽管基督复临、末日时耶稣在荣耀中的再来在《约翰福音》中只是一笔带过(参见 5:26-29; 14:1-3)，但这在《约翰一书》中却占有举足轻重的地位。福音中主要的“实现末世论”(realized eschatology)与《约翰一书》中主要的“末日末世论”(final eschatology)之间的关系是：公义的耶稣已经向所有行公义的信徒显现(已实现的)，但是他完全的显现仅在他再来时是可能的(末日的)。当前的团契/与耶稣同住，使人能够在审判时自信地面对他的再来：“你看父赐给我们的是何等的慈爱，使我们得称为上帝的儿女。”(3:1)上帝的儿女行在公义之中，热爱他们的弟兄姐妹，但是魔鬼的儿女却不是这样。作者劝勉听众要“住在耶稣里面”，这样耶稣再来时他们就会获得尊荣，而不至于惭愧。(注意表示亲属关系的语言与光荣—羞辱范式之间的丰富联系。)

在书信的序言部分，作者使用生命和光的比喻向信徒解释福音。现在三章1-18节宣称福音的信息就是爱。上帝的慈爱已经让他们得称为上帝的儿女(3:1)。在下面的经文中，作者转而论述人类对死后生命甚至是基督徒的份额的不确定性，作者说到，“我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们所知道，主若显现，我们必要像他。”作上帝的儿女是永恒的，此处利用了地中海的社会原则：儿女像父亲。作者由确保进而转向了告诫读者不要指望凭道德松弛来获得这一身份：凡对基督复临有这指望的，就应洁净自己，因为上帝(他们的父亲)是洁净的(3:3)。然后，作者进一步强化这一观点：罪不仅是个人做了错事，更是一种态度和“违背律法的”(lawlessness)生活方式。基督曾来到世间就是要除掉这事；在他并没有罪，因而，信徒也必须不要住在罪里(3:4-6)。作者激励信徒不要被敌人所迷惑，坚持一条基本的区别：凡犯罪的，就不住在上帝里面；凡住在上帝里面的，就不犯罪。这是一个关系问题：犯罪的是魔鬼的儿子，行为像他们的父亲；行义的是上帝的儿子，行为也像他们的父亲(3:7-8)。耶稣作为上帝的儿子来到世间就是要毁灭魔鬼及其作为。作者再次阐发了他的完美主义信念(perfectionism)^①：从上帝生的，上帝的儿女，“不犯罪，因上帝的道^②存在他心里”；其实，“他也不能犯罪”(3:9)。上帝的儿女与魔鬼的儿女之间的这一尖锐区别(3:10)是为了在上帝和他的敌人之间划定显明的界限，让作者的听众站在正确的一方。

513

作者再次强调《约翰福音》中的典型信息“我们应当彼此相爱”(3:11)。该隐的例子表明，仇恨就是谋杀的一种形式；其实，当弟兄谋杀弟兄时，这点尤为恐怖(3:12-1

① 完美主义信念(perfectionism)：相信人通过信仰在此生便可以达到道德或精神的完美境界。——译注

② 希腊文《圣经》原文作“种子(seed)”，《圣经》和合本以及《新约》和合本修订本译作“道”。——译注

15)。世界仇恨信徒(3:13),但是他们在基督徒团契中所经历到的爱给他们带来了强烈的确信,他们已经获得了永恒的生命。基督为我们舍命,那么,我们也应当为弟兄姐妹“舍命”(3:16)。凡有能力帮助“缺乏的弟兄或姐妹”而拒绝援助的人将会遭受谴责。这可能是针对整个教会的,但也可能是指向敌人的,把他们树立为缺乏爱心的代表(3:17)。因而,我们可以设想他们中一些人在社会上占据显赫的地位,可能是他们的离去使得约翰教会的经济恶化。约翰警告他的孩子,真正的爱心要表现在行为上,而不仅在言语上(3:18)。现在,在强调了完美的互爱会带来救恩的完全保证之后,约翰转向一个稍微现实点的主题。有时“我们的心若责备自己”,这是人类的良知感觉到愧疚,“但是上帝比我们的心大”,他赦免了我们。然后,一如既往地,约翰强调了道德上的迫切。“我们的心若不责备我们”就好了,因为这使得我们可以在上帝面前坦然无惧(3:19-22)。我们必须遵守上帝的命令,尤其是关于爱的命令:“叫我们信他儿子耶稣基督的名,且照他所赐给我们的命令彼此相爱”(3:23-24)——关于信心和行为这两点就是作者对他的敌人所作的攻击。然后,约翰最后表明基督徒如何知道上帝住在他们里面:“是因他所赐给我们的圣灵。”(3:24)

514 这引向了《约翰一书》的下一部分,作者开始给出具体的建议,帮助听众与敌人征战。四章 1-6 节制定了一个试验,来辨别假先知以及他们的被灵所牵引的虚伪的主张。凡宣称耶稣基督是“成了肉身”的,就是属上帝的;凡不相信耶稣道成肉身(incarnation)的,就不是属上帝的。仅相信天上的耶稣或地上的耶稣,却并不相信上帝完全或真正地住在他身上,这还不够充分。随后的这一原则“认识上帝的就听从我们”成为了辨别真理与错谬的方法。我们可以推测分离者会出于同样的理由来指责作者及其门徒;对于分离者而言,作者是出于错谬的灵,并且他确实不听从他们!忽然,四章 7-12 节再次论及爱的主题,作者宣称,“上帝就是爱。”我们知道这些不是因为我们先爱了上帝,而是因为上帝主动地差遣他的儿子来到世间,所以信徒可以获得生命,他们的罪恶在耶稣之死中被赎回:“我们爱,因为上帝先爱我们”(4:19)。这一思想的简单性在四章 12 节中有所显示:“从来没有人见过上帝”,我们若彼此相爱,上帝就住在我们里面,“爱他的心在我们里面得以完全了。”为了使这一美丽而抽象的主张更加真实,作者针对敌人和所有信徒具体列出了一项试验:凡宣称爱上帝却恨他的信徒同伴的,不是真的爱上帝(4:20)。对于长老约翰而言,爱首先发生于教会的团契之中;若不在那里,它也就不存在了。

行文至结语部分,在五章 1-5 节作者一并讨论了信心、爱心和顺服。凡信耶稣是基督的,都是从上帝生的,并且借着信心胜过世界。五章 6-8 节中关于三个见证(圣灵、水和血)的主张,意思并不明确。这可能是取自《约翰福音》十九章 34 节,基督的肋旁有血和水流出来,这是圣灵的传统象征(约 7:38-39)。当然,这也可能具有圣事意义。对耶稣之死作为救赎的强调是针对分离者而言的,他们可能强调耶稣的洗礼和接受圣灵的救赎作用;与此相反,作者强调圣灵总是伴随着耶稣的水和血。这一部分以五章 9-12 节作为结束,强调对耶稣之死的神圣见证的信心会导致对上帝的儿子的真

实信仰和真实的生命。

当作者要结束“这封信”时，他通过模仿《约翰福音》而最后一次跟它有所关联（约 20:31）。福音书作者写这部书“是要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子，并且叫你们信他，就可以因他的名得生命”；《约翰一书》的作者“将这些话写给你们信奉上帝儿子之名的人，要让你们知道自己有永生”（约一 5:13）。他鼓励祷告，再次说到上帝垂听并回应信徒的祷告，但这次他补充到信徒应当“照着上帝的旨意祈求”（5:14）。他还要求听众要为还能获得生命的“弟兄姐妹”中的罪人祈求，上帝会垂听这些祷告。然而，依据书信内容，作者不鼓励为那些犯了“至于死/致死的罪”的信徒祈求，可能是犯了否认基督的道成肉身的罪。这种罪表明生命不在那个人身上。这封信对这类人持强硬态度，相抗衡的两个团契之间的界限越发明确与坚定。“已经离去”的那些人可能会回来再次归信，但是约翰的团契不会向他们传教了。这一指示反映了神学上的和实践中的分裂——缺少联系会使错误发展成更甚的叛教。

五章 18—20 节中三个“我们知道”的宣言再次表达了作者的二元观点，上帝与上帝的女儿与魔鬼和被魔鬼掌控的世界之间的对立。我们知道，凡从上帝生的，必不犯罪（5:18）；我们知道，我们是上帝的儿女，而全世界都伏在魔鬼的权势之下（5:19）；我们知道，上帝的儿子已经将悟性赐给我们，使我们认识他（5:20）。耶稣基督“是真上帝，也是永生。”（5:20）正如《约翰一书》开篇引用了《约翰福音》的开篇一样，其结尾也是如此（约 20:28）；它肯定基督的神性。《约翰一书》结尾的诫命是，“小子们哪，你们要自守，远避偶像”（5:21），可能主要是针对分离者而言，因为这位长老认为他们虚假的基督论就是偶像崇拜的一种形式。

515

《约翰一书》历史解读

与三篇具有约翰传统的书信一样，《约翰一书》的历史研究，首先关注的是这些书信与《约翰福音》的关系。此处呈现了约翰团契中持续的历史，这对于理解《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》中的情形及其宗教信息至关重要。

《约翰一书》简介：历史解读摘要

作者：匿名。因为三篇约翰书信可能都出自一人之手，《约翰二书》、《约翰三书》的作者称自己是“长老”，那么《约翰一书》可能也是出自这位长老之手。

年代：公元 100 年左右。

听众：教会里约翰圈子中的诸教会，可能坐落于以弗所或在其附近。虽然《约翰一书》是作者与听众之间的及时通讯，但从文学形式而言，它不是一封书信。

统一性：在今天没有疑问。

作者

《约翰一书》既没有命名作者,也没有命名收信人。传统上,在历史研究兴起之前,人们认为《约翰福音》和《约翰一/二/三书》都是由同一个人编辑的。既然西庇太的儿子约翰与福音书有关,那么他自然也就是这三封书信的作者,因为在古代世界人们认为是同一个人写了这三封书信。《约翰一书》与《约翰福音》在内容和写作风格上的明显的相似之处,足以说明他们同属于约翰学派或约翰圈子(Johannine School or Circle),一群传统传承者和教师在一起工作,引导约翰的诸教会。然而,在《约翰一书》和《约翰福音》之间还有一些重要的差异:

- 《约翰一书》的序言并未像《约翰福音》的序言那样,强调人格化的道的先在。它保持了《约翰一书》的风格,强调耶稣的人生,我们所看见、听见和感受过的生命之道。换言之,《约翰一书》的序言谈论的是道成肉身的那一位(the incarnate One),而《约翰福音》谈论的则是道成肉身(the incarnation)。
- 《约翰一书》从篇幅上谈论上帝的比例要高过《约翰福音》,尽管这两部作品都是以基督论为中心的。《约翰一书》归诸于上帝的特性,《约翰福音》将其归诸于耶稣。例如,在《约翰一书》一章5节中上帝是光;在《约翰福音》八章12节和九章5节中耶稣是光。在《约翰一书》四章21节中上帝命令人们彼此相爱;在《约翰福音》十三章34节中,这是耶稣的命令。
- 从篇幅上,《约翰一书》对耶稣牺牲性的死的强调要多于福音书,对耶稣作为上帝和信徒的中介的论述则少于福音书。
- 《约翰一书》并未像福音书那样强调圣灵,福音书中的典型术语保惠师并未用来指称圣灵。相反,在二章1节中基督是保惠师或“陈情者”(advocate)。
- 在《约翰一书》中,将来的终末论要比已经实现的终末论更为强烈,尽管这两者都已显现;在福音书中,情形与之相反。
- 在同一个象征上,福音书运用了反讽,且有多重含义;《约翰一书》中的用法则较为简单(有时并不明确,至少我们看来如此),并且似乎只有一种含义。
- 第四福音书和《约翰一书》背后的历史情形有所不同。

总之,这些不同之处向多数学者暗示出不可能是同一个人写作了这些书信和福音书。至多,在约翰学派中我们有三位重要人物:为上帝所爱的门徒(他是这一传统的根源),写下了福音书主体的福音书作者,写下这些书信的“长老”。当然,这一头衔出自于《约翰二书》、《约翰三书》,它暗示出某人在约翰教会中居于光荣和权威的地位。然而,这封信缺少固定的作者名称,使得它与早期的基督教文学并不协调。

年代

约翰书信的年代确定通常是并行的,并且与《约翰福音》的年代确定有关。今天,

对于几乎所有的释经者而言,《约翰一书》清晰地表明了它的存在是以第四福音书的存在和影响为前提的。《约翰一书》中双方的争论很可能就是关于如何解释第四福音书的争论。既然,《约翰福音》通常被定位于公元 90 年间,那么《约翰一书》就应该约为公元 100 年间;这是因为第四福音书写成之后,由之而来的冲突的升级又花费了一段时间。以后不久又出现了《约翰二书》、《约翰三书》。(少数学者认为其顺序应为《约翰一书》、《约翰三书》、《约翰二书》。)可能三部约翰书信的写作前后时间不过二至三年。 517

听众

学界主要遵循教会传统,将所有的约翰作品的写作地点定位于以弗所或其附近。书信中并无内容能够证实或反对这一归属;也没有强硬的证据能证明听众的所在地。我们只有微弱的证据表明在罗马行省——以弗所的所在地,亚洲——的基督教作者们最早显示出了知道这些书信。

目的

518

显然,《约翰一书》是对约翰教会中的危机的一种回应。作者提到有些人从这一团契中分离“出去”;他称他们是敌基督、说谎话的和假先知。他们不相信耶稣就是基督,上帝的儿子,尤其不相信“耶稣基督是成了肉身来的”(2:18—27;4:1—6)。他们可能说自己没有罪,或者(可能等同于)虽然严重犯罪仍称自己是上帝的儿女(1:5—22;2:28—3:10)。这些敌人通常被认为是早期的幻影论者(docetists),他们认为耶稣具有完全的神性,他只是“看上去像”(希腊语 *dokeo*)人;一些人认为基督幻影论者与早期的灵知主义教师塞林图(Cerinthus)^①有关。《约翰一书》中的证据过于单薄不足以作出精确的辨别,但是敌人确实好像在某种程度上贬低了耶稣人性的自然的一面。他们可能将耶稣的人性从神圣的基督那里分离出来,认为基督带来的启示较之于他的死亡而言对于救恩更具显著意义。因而,在信仰和敬拜中他们可能拒绝将“耶稣”和“基督”结合起来,甚至更加偏爱后者。在阅读约翰对敌人的批判时,我们可以看出他们可能认为信仰基督以及拥有圣灵可以给予他们一种此时此地就不犯罪的永恒属性。他们否认了作为人的耶稣为他们的罪所献上的赎罪祭(牺牲性的奉献),因而也就看不出人们向他人显明牺牲性的爱的需要。这一认信使得他们离开了约翰的团契,同时也带走了其他一些人。现今,他们努力劝说约翰教会中的人加入他们,作者写信旨在接受这一呼求。从其中的张力——有时作者写得非常激动——可以推断出,这种持续的呼求确实是一大威胁。作者回到《约翰福音》的传统,强调要忠实于“从起初原有的”道,认信道成了肉身(约 1:14)就在于耶稣基督。作者可能还延伸至了世纪之交的其他种类的基督徒,肯定常见的使徒教导的重要性,诸如耶稣赎罪性的死、末日时耶稣的再来,以及在教会中对罪的处理

① 塞林图(公元 100 年):早期基督教异端灵知主义领袖之一。——译注

的重要性。总之,作者认为信徒与上帝的关系要求彼此相爱以及相信基督作为一个完全的人为人类而死,对作者而言,这是同一枚硬币的两面。

www 为了能够总体阐述布朗(Raymond Brown)关于约翰团契的整个历史的这一影响深远的重构,请参考链接。

《约翰一书》社会科学解读

《约翰一书》的社会科学解读关注于书信中强烈的表示亲属关系的语言,虽然这是《新约》的特点,但在这封信中是非比寻常地强烈。从修辞学上,作者还运用了群内和群外的思想,从而使他自己的群体对他保持忠诚。事实上,信中关于群内、群外的思想太过普遍,一些学者认为约翰团契是一种宗派主义,与世界和更为宽广的教会相隔绝。

社会科学解读运用:《约翰一书》一章 1-3 节的感觉地带

在这一选读中,马利纳表明了《约翰一书》的序言如何运用地中海闪族人的方式来谈论人的行为,从而加强了作者在一章 1-3 节中所传扬的启示的完备性。^①

闪族人的描述方式是高度综合而非分析的——比较像探照灯而非聚光灯……相似之处在于,使人看到一个具有整体机能的人的同时,三个地带之一的特定词语代表着整个地带。这里代表性地列举了这些词语及其所指涉的地带:

1. 融合了情感的思想地带(Zone of emotion-fused thought):眼睛、心灵、眼睑和瞳孔……用来看、分辨、理解、思考、记忆、选择、感觉、评价、注视……在我们的文化中,这一地带将会涵盖如下几个区域,诸如理性、意志、判断、良知、人格……感情等等。
2. 自我表达的言语地带(Zone of self-expressive speech):口、耳、舌、嘴唇、牙齿、颚……用来传讲、听见、哭泣、质疑……劝告、赞扬、听、责备、诅咒、宣誓、拒绝、充耳不闻……在我们的文化中,这一地带将会涵盖通过言语的自我表达区域。
3. 有目的的行为地带(Zone of purposeful action):手、足、手臂、手指、腿……用来做、行动、完成、触摸……行走、站立、坐……在我们的文化中,这一地带将会涵盖(在诸行动中的)外在的人类行为区域。

所有的人类活动、状态和行为可以,也事实上被切割到这三个地带之中。现

^① Bruce J. Malina,《新约世界:来自文化人类学的洞见》(*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, KY: Westminster/ John Knox, 2001),第 69 页,第 70 页。

在,这三个地带一并被提及时,说话者或作者就是在暗示全部和完全的人类经验。例如,当他这样写时,“约翰”暗示的就是这一全部和完全的人类经验,“论到从起初原有的生命之道,就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的……我们将所看见、所听见的传给你们,使你们与我们相交”(约一 1:1-3)。

问题:

1. 用自己的话解释马利纳所展示的三个“人类活动的地带”。
2. 尽可能完整地解释《约翰一书》一章 1-3 节如何反映了全部和完全的人类经验,这一全部的人类经验可能与作者对敌人的描述有何关系?

社会科学解读个人操作

520

- 1、描述《约翰一书》中表示亲属关系的语言。它如何加强了作者所传扬的宗教信息?
- 2、通读全书,列举作者在坚持他这一群体与“说谎话的”人之间的界限时所运用的不同方法。

《约翰一书》女性主义解读

《约翰一书》并未具体提及任何女性或男性的姓名,也没有明确与性别相关的话题。它所使用的“亲爱的”和“少年”可以(可能也应该)被理解为包含了男性和女性。作者的信息多半是平等地运用于听众中的男性和女性。

女性主义解读运用之一：借着认识父得刚强(约一 2:12-17)

从克勒格尔(Catherine Clark Kroeger)和埃文斯(Mary Evans)的注释中所取的这一简短的选读表明了约翰书信中表示亲属关系的语言在女性主义解读中所具有的意义。^①

约翰能够给予团契一些赞扬和保证。他运用了表示喜爱和家庭中的词语——“小子们”(“小子”即“孩子”),“父老”和“少年”。“小子们”是指整个团契,包括男性和女性。如果女性被排除在外,那么书信将会更自然地以“父老”开头。约翰写到孩子们的罪得蒙赦免,他们认识父,这对于男性和女性来说都是真实的

① 《IVP 女性圣经注释》(The IVP Women's Bible Commentary, Catherine Clark Kroeger and Mary Evans, eds. Copyright©2002 by InterVarsity Christian Fellowship/USA. Used by permission of InterVarsity Press, P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515. www. Ivpres. com.)

(2:12,14)。《约翰二书》写给蒙拣选的太太和她的儿女(1:1),表明书信是写给某一特定的女性,可能是一所家庭教会的领袖,以及作为该团契成员的她的儿女。如果《约翰一书》是写给同一个团契的(我们没有理由去怀疑),那么《约翰一书》二章12节和二章14节中的“小子们”和“少年人”就是指与约翰团契相交的整个信徒团契。与此相类似,父老一词便是指所有的成年人,包括男性和女性,他们认识从起初就有的那一位。因而,他们为教会中的青年提供了基本的原则。

问题:

依你之见,“父老”一词为何有可能——或非比寻常地——用来指称成年女性?

521

女性主义解读个人操作

1. 为何《约翰一书》并未具体提及任何女性的姓名,也没有明确地针对性别的议题?
2. 在《约翰二书》、《约翰三书》中,作者使用了“蒙拣选的太太”和“蒙拣选的姐妹”等词语,可能用来指称教会。你认为这样合宜吗?请给出理由。

女性主义解读运用之二:《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》中提升的女性主义关切

在这一解读之中,胡塔夫(Margaret Hutaff)为我们呈现了对约翰书信“格格不入”(against the grain)的女性主义解读,利用“怀疑的解释学”来解读文本中的一个要素,反对其余部分。^①

重视能够作为创建包容一切的团契及其尊重多样性的范例的文本的女性主义读者,将会与《约翰一书》有着明显的不同。作者肯定“彼此相爱”的命令是基督教“福音”的本质,但是他不是把这一命令作为针对每一个人(包括作者在内)的建设性的挑战,而是把它作为评断他人的标准。他不是把爱心作为促进开放和宽容的艰巨工作,而是用作排他性的目的……关于遵循《约翰福音》传统的基督教,我们也可以提出问题……把爱的命令作为基督教内部伦理的这一狭隘做法,把其他人隔绝为局外人。

为女性主义读者带来困扰的另一重大问题在于《约翰一书》关于神学和“圣灵”的看法。通过以真理反对谬误以及以教义学术语界定的方式来建构神学,他

^① Margaret D. Hutaff, “约翰的书信”(“The Johannine Epistles”, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ed., *Searching the Scriptures*, vol. 2. New York: Crossroad), 第442页,第426页。

开启了从历史和文化条件出发解释非历史的永恒真理这一路径……《约翰一书》将“圣灵”与教义学界定的正确的神学结合起来，这产生了关于神学如何被“检验”或证实的问题。怀疑的解释学正确地质疑了关于任何个人、机构或神学立场就代表真理或上帝的主张，以及这一主张是排他性地受到“圣灵”的感动或是因拥有“圣灵”而产生……

总之，阅读这些书信提出了我们该如何看到神学、创建热情好客的团契以及如何对待多样性的问题，这不仅表现在我们的教会之中，还表现在生活的方方面面。依我个人看法，在某种程度上，《约翰一书》、《约翰二书》构建了一种不宽容的说服效果，他们误用了有利的道德和神学资源：好客和慷慨的强大传统，对爱的首要性作为基督教自我理解的基础的强调，对“圣灵”的更为包容和非强制性的呼求。另一方面，通过“怀疑的解释学”的解读方法，我们可以重获早期基督教的基本资源，并利用它们来为我们自己构建有意义的神学以及建立一种通过实践宽容来教导宽容——“爱”的一个重大构成部分——的团契。

问题：

针对这一选读给出你个人的批判。

522

《约翰二书》：远离假教师

与《约翰一书》不同，《约翰二书》从它的文学形式、内容和修辞上都是一篇真正的书信。早在公元2世纪时期，它已与《约翰一书》有所关联，并通过《约翰一书》而与第四福音书建立联系。作者称自己是“长老”，因而就不会被认作是第四福音书或者甚至是《约翰一书》的作者。与公元1世纪末期的其他作品一样，《约翰二书》强调合宜的教义，捍卫真实的教导的界限，反对虚假的教导。尽管这是封简短的书信——可能仅占一页纸莎草纸——它很好地为我们提供了关于持续的约翰传统的神学和历史的视角。

《约翰二书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 “长老”写信给“蒙拣选的太太和她的儿女”；给我们的祝福(1-3)。
- II. 主体 拒绝接待任何否认基督是成了肉身来的人(4-11)。
 - A. 彼此相爱，行在上帝的命令之中(4-6)。
 - B. 不要把那些否认基督是“成了肉身来的”人接待到家庭教会中；他们是骗子和敌基督者(7-11)。
- III. 结语 为书信的简短致歉，答应不久就去访问他们；他人的问候(12-13)。

提高你的阅读技巧

仔细阅读《约翰二书》，试图分析背后可能的社会和宗教情形。

《约翰二书》导读

在 1—3 节书信的开篇，作者称呼自己是“长老”(the “Elder” or *presbyter*)。我们在以前的约翰作品中并未发现曾用这一术语来指称领袖职务，但是作者写给另一所教会，其中的权威已经超过了地方教会中的长老所具有的权威。收信人部分采用的是象征性的措辞：“给蒙拣选的太太和她的儿女。”从下文可以推断出，尤其是 13 节被理解为指称一所“姊妹”教会，此处可能意指一所匿名的地方教会及其成员。长老给予这所教会劝勉，并传达“你那蒙拣选的姊妹”的儿女的问安(13)，可能是来自于他自己的教会，这一事实暗示出这位长老在后一所教会中是一名权威性的人物。随后是常见的基督教问候“愿恩惠、怜悯、平安”，连同尤为特殊的约翰式的“真理和爱”，这一隐秘的宣言暗示出作者持守的是真正的约翰传统，以及听众应当留心他的劝勉(3)。

然后是过渡性的关于喜乐的陈述(4)。在古代的书信格式中，关于喜乐的陈述(若更充分地发展，便会成为感恩的部分)通常被用作向书信主体的过渡。在 4 节中的“从父所受之命令”在 5 节中有所发展。书信的主要信息在 5—12 节：听众必须“行”在爱中，并且相信基督完全的人性。爱的命令以及“行”在这一命令之中的必要性重复了《约翰一书》中主要的劝告(*parenetic*)要点。与此相似，《约翰二书》7 节坚决承认耶稣是成了肉身来的，并以此作为长老自己(和上帝)所亲爱的儿女与已经脱离教会而进入世界的“敌基督者”和“说谎话的人”的分界线，这回应了《约翰一书》中的基督论要点。显然，在《约翰一书》中已存在这些说谎话的人，他们可能刚到《约翰二书》中所提到的教会。作者警告收信人要小心，因为威胁临近了(8)。敌人被描述为“越过基督的教训而不常守着的”(9)。在书信主体的末尾，作者给出了具体的建议：他们不要接纳那些传别样教义的人到“家里”(可能指家庭教会的聚会，或在一周中让旅行的传道人休息的家庭)。凡这样做的便是与他们的恶行有份，并陷入他们的虚假教导之中(10—11)。

在 12 节书信的结尾部分，作者因写得如此短小而惯用地予以致歉(《约翰三书》13—14 节亦同)。他表示希望不久就访问他们应被理解为一种文学习惯，但加之以因简短的书信而致歉，其功用便是提醒听众：当他们遵行了信上的劝勉时，便代替了作者的亲自在场。“使你们的喜乐充足”，回应了《约翰一书》一章 4 节，此处的喜乐根源于约翰基督徒彼此间的以及与上帝和耶稣基督间的团契。彼此相爱的团契与真道恰恰是作者写信所要求持守的。结语处，长老传达了从“你那蒙拣选之姊妹的儿女”而来的问安，作为同伴的约翰教会中的成员。该信缺少结束的祝福，虽然非比寻常，但不应被理解为作者对其听众有所不满。

《约翰二书》历史解读

《约翰二书》简介：历史解读摘要

作者：“长老”，可能是三篇约翰书信的作者。

年代：公元100年左右，稍晚于《约翰一书》，稍早于《约翰三书》。

听众：教会里约翰圈子中的一所教会，可能位于以弗所附近，受到离开约翰教会的“说谎话的人”的威胁。这一教会可能并未收到《约翰一书》。

统一性和完整性：在当前学界没有疑问。

目的：保持约翰团契基督徒的合一，使他们委身于约翰传统的特色，反对来自于脱离这一传统的那些人的威胁。在这所教会中，通过拒绝接纳他们而实现。

《约翰二书》中的历史信息与《约翰一书》中的相同，只是仅有以下这些微小的出入。首先，年代可能晚于《约翰一书》，但不会超过一年或二年。第二，写作目的不同，因为针对敌人的问题，此处作者提出了更为具体和激烈的解决方法：拒绝接待那些不赞成传统的约翰式基督论的旅行的教师。十有八九，《约翰二书》是写给敌人尚未访问的一所教会。

它的意图是简短地告诉听众第一封信（他们可能收到了，也可能没有接收到）中的主要教导：他们应当认信耶稣基督是成了肉身来的这一信仰，彼此显明爱心，同时远离假教师。关于这一教导的基础，作者命令他们对于那些不领受这一主要教导的人，拒绝把他们接纳到教会的聚会之中，拒绝让他们讲道。

《约翰三书》：让忠心的教师进来

当我们从《约翰二书》转到《约翰三书》，基督论以及如何按照基督的方式行已经不再是明确的话题，话题转向如何将其实践的现实意义。在《约翰三书》中，教会的权威问题已经取代了神学，《约翰一书》、《约翰二书》中的神学让位于四个人之间的复杂关系：长老约翰，这封信的作者；该犹，约翰写信的对象并支持的人；低米丢，作者称赞的人；丢特腓，作者反对的人。如何使其与约翰团契的历史相一致对我们来说是难以确定的。（再次，我们发现阅读他人书信——在书信情形中有“填充空白”的困难——并非易事！）但是通常的学术重构是这样的：在一所教会中，作为领袖的丢特腓，决定决不接纳任何流浪的传教人，试图以此排除所有虚假的教导。这样他便拒绝了地中海世界中基督教所具有的最为突出的一项社会美德——热情待客。如果丢特腓曾经拒绝过长老约翰所派遣的使者，这对于长老来

说便是双重难题。这种情形促使长老写信给该犹，可能是临近教会中的一名富人。该犹曾为来访者提供暂时性的款待，但是长老希望在帮助传教人一事中他能承担更大的责任，其中包括有名的低米丢，他不久便会到来。

《约翰三书》概述：结构和内容提要

- I. 开篇 长老写信给亲爱的该犹(1)。
- II. 感恩 为该犹的健康祷告，因他“按着真理而行”而欢喜(2—4)。
- III. 主体 接待忠心的流浪在外的讲道人，避免悖逆的丢特腓的例子(5—12)。
- IV. 结语 为书信的简短而致歉，希望不久就去访问他们；祝福和问候(13—15)。

提高你的阅读技巧

仔细阅读《约翰三书》，注意在这一封简短的书信中各人的不同性格。

《约翰三书》导读

书信开篇非常简单，“长老”写信给“亲爱的该犹，就是我诚心所爱的”(1)。健康祝愿(2)在形式和内容上都与世俗书信开篇中的健康祝愿相接近，但是作者还相应地表达了他对该犹灵性健康的关切。

跟《约翰二书》一样，关于喜乐的表达引入了书信的主体(3—4)。作者称赞该犹“按着真理而行”，因为他暗中将该犹与丢特腓作比较(9)。到作者这里来的“弟兄”带来了该犹的消息。5—6节表明长老可能主管一群流浪的传教人和/或先知。在5—6节的“弟兄”之中，该犹赢得了热情待客的声誉，他们来自于长老的团契，到该犹所在的团契去。作者希望该犹为他们送行。与早期基督教中几乎所有流浪的传教人一样，他们依靠当地慷慨的基督徒的援助，不从“未信的人”(希腊文“外邦人”)接受什么(5, 8)。526 在长老激动人心的表达中，那些帮助他们的人将会与“他们一同为真理作工”(8)。

在9—10节中，没有任何警告或过渡性的技巧，作者揭示了一种冲突的情形。“好作领袖的”丢特腓，肯定教会中领袖的地位，却不关心长老的权威。此外，丢特腓还用“恶言”攻击长老；信中并未说明其具体内容。此外，他还拒不接受“弟兄”，妨碍那些愿意这样做的人，将他们赶出教会。长老没有下令撤除丢特腓的职务或将其放逐，而是采取了中庸的办法，要求听众不要效法这种恶行(11)。作者直接给丢特腓贴上了恶的标签(11)^①。然后，他向他们推荐了名为低米丢的人(12)，可能是一位传教人，该信正

^① 原书为第12节，新约和合本修订本《约翰三书》为第11节。——译注

是他的推荐信。作者并未说,但是对丢特腓的谴责之后就是对低米丢的称赞,可能暗示出低米丢是作者的使者,亲自前来解决这一问题。

与《约翰二书》12节一样,在13—14节长老以对书信的简短的歉意以及希望不久就访问该犹结束了书信的主体或信息。《约翰三书》的结尾是“众位朋友”(也就是,在长老的教会中)向该犹和那里亲爱的人“按着姓名问安”。

《约翰三书》历史解读

《约翰三书》简介：历史解读摘要

作者：“长老”，可能是三篇约翰书信的作者，并且肯定是《约翰二书》的作者。

年代：公元100年左右，稍晚于《约翰二书》，作为它的后续作品。

听众：教会里约翰圈子中的一所教会，可能位于以弗所附近，受到那些离开约翰教会的人的威胁。

统一性和完整性：在当前学界没有疑问。

目的：要求一所教会要接待来访者，不要为了保持自身的“纯洁”而把所有的外人都阻隔在他们的聚会之外。

《约翰三书》与《约翰一书》、《约翰二书》有着共同的历史问题。关于年代，它几乎肯定晚于《约翰二书》，因为将其视为《约翰二书》的后续作品似乎是最妥当的。但是《约翰三书》的时间可以是只晚几个月，也可以是晚几年。对于《约翰三书》中人物彼此间的关系以及他们与长老的关系，我们并不清楚（这对我们而言是如此，但原始听众可能能够理解）。例如，该犹是否款待了近期被丢特腓所拒绝的那些人，亦或丢特腓是否拒绝款待那些该犹所帮助的人？或者他们的行为之间并无任何关联？⁵²⁷然后，作者通过一系列的事情。谴责了丢特腓在教会中好作领袖：不关心长老；拒不喜欢“弟兄”；妨碍并驱逐那些愿意款待的人。（在地中海世界中，好作领袖通常是一种强烈的谴责，当时领导地位是继承或有他人赠予的；人们并不寻求去改变自己的社会地位。）一些人认为丢特腓是——是否依据头衔不定——新兴的长老——执事中的一员（见于教牧书中，并于公元110年间为安提阿的依纳爵所倡导）。他的出现给约翰团契带来了困扰，因为他们并不强调教会的结构。与此相反，长老可能代表了旧有的约翰团契中的情形，它可能只是由一群传统传承者所组成的“学派”，但其中并没有权威性的团契管理者。低米丢是一名卓越的传教人（“有众人给他作见证”）。他将要带着《约翰三书》来访问该犹，或者是在这封信被收到后不久就来访。关于他的推荐信的庄重反映出了长老的看法，长老认为热情款待必须有所发展，这样他的信息才能得到传播。

长老与丢特腓之间发生冲突的原因何在？书信并没有——可能也不想将其澄清。可能丢特腓是一名分离论者领袖，在约翰的势力范围内接管了这一教会；这样便可以理解长老为何暗示丢特腓“未曾见过上帝”（11）^①，可能是针对分离论者而言的。低米丢可能出于神学的理由远离了长老的朋友和使者。但是这封信使我们更倾向于将低米丢和长老都理解为反对持分离论的传教人。如果我们假定长老还写作了《约翰一书》，他认为不需要人类教师：凡领受圣灵恩膏的人自然会被告知何为真理，因而所有的信徒必须一同察验那些灵，抵挡假先知（约一 2:27；4:1-6）。但是丢特腓知道分离论者也宣称自己有真圣灵，这使人们不能分辨真假。丢特腓可能下令教会须要有权威的教师，也就是，那些有背景能够分辨真伪，并有权威驱赶假教师的人。在当地教会中，他采取了这一方案，远离一切传教人，其中包括来自长老的传教人。他可能有充分的理由，就像我们所言的，“安全总比犯错好。”依长老之见，丢特腓傲慢自大，背离了传统的做事方式。在丢特腓看来，长老幼稚而迂腐。如果情形如此，《约翰福音》二十一章可能暗示出丢特腓保全约翰基督教的思想最终取得了胜利。耶稣给予彼得牧养羊群的权威，这修正了《约翰福音》十章中的观点，当时认为耶稣的追随者不需要人类领袖。

528

关键词和概念

敌基督者·幻影论者·长老·赎罪·团契·末日末世论·道成肉身·约翰学派或约翰圈子·保惠师·完美主义信念·实现末世论

学习、讨论和写作

1. 描述你所认为的《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》背后的历史情形。
2. 你认为《约翰一书》的作者或他的敌人对于《约翰福音》的理解正确吗？给出理由。
3. 描述《约翰一书》中对耶稣的信仰和对其他基督徒的道德操守之间的关系。
4. 你如何看待《约翰二书》、《约翰三书》的作者身份问题？在《约翰三书》中，长老宣布自己的作者身份时过于严厉吗？历史性地分析这一问题，同时社会学地运用地中海世界的等级和领导观念来分析。

进阶阅读

Brown, Raymond E.,《约翰书信》(*The Epistles of John*. Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday, 1982)。关于约翰书信的最全面和权威的注释。

Lieu, Judith.,《〈约翰二书〉、〈约翰三书〉:历史和背景》(*The Second and Third Epistles of John: History and Background*)

^① 原书为第12节，新约和合本修订本《约翰三书》为第11节。——译注

- History and Background*. Edinburgh: Clark, 1986)。在历史解读中精彩地处理了一些问题。
- Lieu, Judith.,《约翰书信中的神学》(*The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge University Press, 1991)。考察了《约翰一书》、《约翰二书》、《约翰三书》中的思想。
- Perkins, PHEME.,《约翰书信》(*The Johannine Epistles*. Michael Glazier, 1984)。对于学生而言是一部精彩的注释。
- Smalley, Steven. S.,《〈约翰一/二/三书〉》(*1, 2, 3 John*. Word Bible Commentary. Waco, TX: Word, 1984)。全面而仔细地考察了约翰书信。
- Thompson, Mariann Meye.,《约翰书信》(*The Johannine Letters*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992)。简要的历史和神学注释。
- Von Wahlde, Urban C.,《约翰的命令：〈约翰一书〉以及为约翰传统而奋争》(*The Johannine Commandments: 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition*. New York: Paulist Press, 1990)。很好地处理了《约翰一书》中的神学和历史维度。

《新约》中的最后一篇作品对于阅读来说最具挑战性。《启示录》的作者向读者显明了一系列的异象，揭示了宇宙间相互征战的灵界现实，但终将会会有一个幸福的结局。地上的事是宇宙和宇宙化戏剧中的一部分，其中善与恶之间发生激烈的战争。此处所描述的战争旨在让遭受迫害的人安心，但对于今天的读者而言，似乎有些令人不快。然而，《启示录》的基本信息仍是积极并充满希望的——上帝最终战胜罪恶与死亡，因而，上帝的追随者即使在面临致死的迫害时也应坚守信仰。约翰以一种极具戏剧性的方式写下了他所见到的异象，触动了读者的思想和情感。

一些人认为《启示录》是独一无二的。然而，如同三章所显明的，《启示录》只是众多相似的启示作品中的一部，在公元前300年至公元200年之间，犹太教和早期基督教的作家创作了这些作品。这些作品不仅运用跟《启示录》中的形象同类的形象，最终也都指明了上帝的胜利。尽管它们对于人类历史之终结的描述相当令人难以理解，但是关于死后生命的描述对基督教思想还是有着独特的影响。在其成书后几乎两千年的时间里，我们一直塑造着人们关于神圣审判、天堂和地狱的流俗信念。这些流俗信念的保存在于——至少部分上如此——它们关于死后生命的思想融入到了西方的经典文学著作中，诸如但丁(Dante)的《神曲》(*Divine Comedy*)和弥尔顿(Milton)的《失乐园》(*Paradise Lost*)。现代文学和影视也会带有启示性质地描述死后生命；上映于1998年的一部令人震惊的电影《美梦成真》(*What Dreams May Come*) (沃德[Vincent Ward]导演)强有力地描述了天堂中的喜乐和地狱中的绝望。总之，无论运用何种解读方法，《启示录》都可能是《新约》中最难解读的一部作品，但是如果读者能够按照其自身的术语来接受，不勉为其难地去理解所有象征性的比喻，而是对其信息作出整体性的评估，这无疑又是一部最有趣味的作品之一。

www 链接这一部电影的精彩信息, hollywoodjesus.com。

《启示录》概述：结构和内容提要

- I. 引言：作者，给予作者的神圣启示(1:1—20)。
- II. 给小亚细亚七个教会的耶稣的书信(2:1—3:22)。
- III. 末日的异象(4:1—22:5)。
 - A. 有七个印的书卷；七个号筒(4:1—11:19)。

- B. 天上的征兆：妇人、龙、野兽、羔羊和起灾的异象(12:1—16:21)。
- C. “大淫妇”，巴比伦(罗马)倾覆(17:1—18:24)。
- D. 天上的宴乐，战斗的弥赛亚，野兽与撒但被囚，对死人的审判，最终击败撒但(19:1—20:15)。
- E. “新天新地”，在地上建立新耶路撒冷(21:1—22:5)。
- IV. 结语：作者所预言的异象的真实性及实现的临近；最后的祝福(22:6—21)。

提高你的阅读技巧

快速通读《启示录》，注意启示风格的独特性以及全书的整体结构。在阅读中，不要沉迷于辨别这象征性的语言；相反，要获得该书的整体印象。

《启示录》导读

《启示录》的开篇称自己是来自于耶稣基督的启示(希腊语 *apokalypsis*，从中我们演化出了“启示”[*apocalypse*])，“上帝差遣使者晓谕他的仆人”约翰。诵读这书上“预言”的，尤其是那些听见又遵守的，都是有福的，因为“时候近了”，书上的内容将会发生(1:1—3)。行文至此进入了书信格式，约翰宣称自己写信给“亚细亚的七个教会”，也就是位于爱琴海(Aegean Sea)东部名为亚细亚的罗马行省。他向他们祝福，还有来自于耶稣基督的祝福。耶稣“驾云”降临；那些迫害他(和他子民)的人将会看见他，“地上的万族都要因他哀哭”。开篇的最后一句话来自于上帝：上帝是万物的开端与终结，永在的全能者(1:4—8)。

与其他启示著作的作者相同，约翰宣称自己的作品来自于神圣的灵感，将其作品称作“预言”。约翰报告在一个“主日”(Lord's Day)——周日，在这一天耶稣复活并将生命带给世界——他“被圣灵感动”听见并看见天上难以想象的宏大景象(1:10)^①。531 这部作品中所有异象都是对这一天约翰所领受的异象的描述。约翰的信息来自于上帝对耶稣的直接启示，是耶稣借着天使将信息传达给约翰(1:1—2)的。约翰的异象产生了强烈的紧迫感，因为它们揭示的是即刻的将来；该书主要记载的是“快成的事”(1:1)。关于耶稣临近的再来的异象性的预览使作者所看见的将要成就的事情更加可靠，这在全书结尾部分有所重复，耶稣宣称他的到来临近了(22:7, 10, 12)。

在关于天堂中复活的基督的第一个象征性的描述中(1:12—16)，约翰描述了一名男性，头发洁白如雪，眼睛如同火焰，双脚好像发亮的铜，口吐利剑。这些形象很大一部分来自于但以理对上帝的描述(但 7, 10)，也常见于同时代的其他启示作品。在这

① 原书为第 9 节，新约和合本修订本《启示录》为第 10 节。——译注

一描述中的前两项——一名有着白色长发的男子——不管怎样,在西方艺术与想象中成为对上帝(父)的描述,而此处约翰用来指称耶稣。为了使这一人物普遍化,约翰为其《圣经》象征增添了一些天文特质,把他描述为手拿七星,面如烈日放光。作为“首先的,末后的”,他曾死过,但现在永活的,他就是被钉十字架的、复活的基督。在一章20节,约翰进一步解释了他的象征。七星代表了天使,旁边的灯台就是约翰家乡附近的七所教会。这一鉴定向作者担保,他所熟悉的地上的教会不仅在地上存在,还是更为宽广的实在中的一部分,其中天使的灵保护性地监督着这些聚会的基督徒。这些象征还有助于实现约翰的特殊目的,揭示物理现象背后的灵界实在。如同天上永存的星星,灯将基督的光照亮到黑暗的世界。

现在,约翰开始审视小亚细亚的教会,七盏灯光照天上地下。犹如同时代《以斯得拉二书》(2 *Esdras*)(14:22-48)的作者,约翰表明自己是一名依据口述的抄写员,随后的七封书信来自于基督的口述。基督给七教会的书信遵循着相同的格式。首先,基督命令约翰将这封信写给一所特殊的教会的使者,然后描述他自己权能中的某一方面。然后,运用“我知道”这一公式,描述教会属灵条件中的积极方面。第二个公式是“然而,有一件事我要责备你”,总结这所教会中独特的缺点。每封信中都包括关于悔改的预言性呼召,关于基督再来不久就会实现的应许,保持合一的劝勉,应当“听”(理解并顺服)的命令,以及上帝会奖赏那些持守真道的人的最终应许。这样,这七封信的修辞要点便与整部《启示录》相类似。这些书信还有助于表明随后出现的盛大的宇宙化的启示蕴含于基督徒的日常生活之中。

532 耶稣给以弗所(2:1-7),士每拿(Smyrna)(2:8-11),别迦摩(Pergamum)(2:12-17),推雅推喇(Thyatira)(2:18-29),撒狄(Sardis)(3:1-6),非拉铁非(Philadelphia)(3:7-13),以及老底嘉(3:14-22)的信息提供了我们考察作者以及他所写信的对象的情形视角。这些信运用形象描述了每一座城市中的教会,这些形象暗示出了它们之中的属灵现实。例如,老底嘉的富足遭到了批判,因为它的财富使得它拒绝他人,正如这座城市在公元60年间的一次大地震之后拒绝了罗马的援助。别迦摩被认作是有撒但座位的居所(2:13),可能因为它是最早有皇帝崇拜的中心之一。在这种情况下,吃先前祭过诸神之物便尤为危险(2:14)。约翰拒不容忍基督徒吃祭过偶像之物,代表了他的排他主义和道德上的严厉。这与保罗在面对同样的问题时所采取的灵活态度形成鲜明的对比(林前8:1-13),但是它与《使徒行传》十五章20节中反对吃祭过偶像之物的命令是一致的。约翰还提到一段时期,当时异教肆意行权,杀害那些不接受它的人,基督徒的回应是让自己疏远它。

约翰的第一组异象使得天上的基督对于七教会而言是可见和可听的;他的第二组异象(4:1-11;9)开启了对天堂自身景象的描述。在圣灵把约翰带到上帝的宝座前之后(4:1-2),他看到了不久将要发生的事情的戏剧性的画面。然而,他看到的第一个异象是一幅欢乐的景象,关于上帝的威严和天上所有造物向上帝献上的永恒性的充满喜乐的

敬拜(4:3-11)。约翰的意图不仅是描述将来的事情,他这样做还要抹去遮蔽天上真理的面纱,向读者确保上帝仍在统治世界。作者希望随后的这些异象可以向基督徒保证,他们所遭受的苦难是暂时的,而他们的救恩则是确定的,这一切都在于上帝引领世界走向它的结局。约翰通过两组与七有关的异象传达了这一保证,七印和七号(5-6)。七印的开篇启示到将来的系列事情已经记录到天上的一本书卷之中。在约翰的异象中,羔羊(耶稣)依次将七印逐一揭开,显明将来预定的事情或是上帝所阐释的观点。基督——作为羔羊“站着,像是被杀的”(5:6)——成为在充满冲突的世界中基督徒忠贞的典范(斯塔肯布鲁克,2003,1536)。耶稣揭开前四个封印时,出来了四匹马和四骑士——有名的“启示中的四骑士”——代表军事征服,战争本身,饥荒,以及伴随着“病弱的灰白”骑士而来的瘟疫所引起的死亡。他们之后紧随着阴间——死人之地(6:1-8)。在第五个封印被揭开时,约翰看见了为坚守基督教信仰而被杀的人的灵魂,他们的灵魂现今被保守于天上的祭坛之下。在他们向上帝哭诉要伸冤之后,有白袍赐给他们,又有话吩咐他们还要歇息片刻,等到被杀的预定的殉道者数目凑足(6:9-11)。约翰指出信徒为信仰而死的意愿为他们赢得代表灵性纯洁的白袍,上帝不久将会行动,带给他们公义。在《启示录》中从此刻开始,约翰多次提到殉道者对神圣公义的要求(参见 8:3-4;10:3-7;11:1-2;14:1-3,9-11,13,18;15:1-4;16:5-7;18:8,20;19:3)。

在第六个封印被揭开之后,约翰借助于描写天上的灾难,显明了上帝公义的恐怖之日。他借鉴了对观福音书作者曾经描述耶稣到来的同样的启示传统(可 13;太 24-25;路 21)。约翰描述到太阳将会变黑,月亮会变得血红,天上的星辰坠落在地,此时,天消失了,归于虚空(6:12-14)。地上的人们——提到了各个社会阶层的人——在恐惧中躲避,天使带着上帝的印而来,在信徒的额上盖印(7;参见结 9)。得救受印的人数共有 144,000,这一象征数字是以色列传统 12 支派的倍数。这可能暗示出约翰认为在末日他的犹太人同胞得救的完全实现(与保罗在《罗马书》九章 25-27 节中的观点对照)。但这是《启示录》,其他解释仍有可能!在下文中,144,000 还用来表明上帝丰收时的第一次收获,世界的救恩中的第一批果实(14:1-5)。这一预言在此处埋下伏笔,因为伴随着这一可以胜数的犹太人的是从地上的“各国、各族、各民、各方来的”广大的、不可胜数的人群,意味着无数的群众和各种各样外邦信徒。他们都是从大迫害中出来的。两组人穿的衣服先前他们死时被自己的血污染,现在“用羔羊的血把衣裳洁白净了”。他们永远地站立在上帝面前,手拿意味着他们得胜的棕树枝,向上帝和羔羊歌唱赞美(7:9-17)。当第七个封印最后被揭开时,天上寂静约有半小时,给予约翰的一切敬拜和异象都结束了。这一寂静是对创造之前宇宙寂静的回忆——我们可以说是,“大爆炸”之前的寂静——也暗示了新的创造即将到来。然后,一位天使拿着金香炉,站在祭坛旁边,将许多香献给上帝,还伴有众圣徒的祈祷(8:1-5)。

533

似乎是回应教会呼求地上的公义和平安的祈祷,七位天使吹响了七枝号筒,一系列新的事件开始以另一种方式讲述末日时的故事。前六枝号宣布了与《希伯来书》出

埃及记》中降临在埃及的十灾相似的灾难。第一枝号带来了冰雹、火和血，使地的三分之一被烧掉(8:6-7)。第二枝号把像火烧着的大山扔在海中(8:8-9)。火山爆发比如靠近意大利庞贝城的维苏威火山(Mount Vesuvius)——于公元79年的大爆发，通常被视作神圣审判的表现，其破坏性的能量塑造了此处强而有力的形象。第三和第四枝号带来了更为天象性的灾难，包括一个名叫“苦艾”(Wormwood)的彗星的坠落，可能代表撒但自天堂坠落。太阳、月亮和星辰失去了三分之一的光芒，因为上帝的造物的能量弱化(8:10-12)。在第五枝号被吹响之后，坠落的星辰打开了无底坑(向下通往死人之地和地狱)，有大火炉的烟冒出，带来了蝗灾，这与《出埃及记》十章12-15节和《约珥记》一章4节；二章10节中的描写相类似。没有上帝印记的人要遭受难以忍受的痛苦，但又不能以死来结束他们的痛苦(9:1-6)。尽管在第六枝号被吹响时更具毁灭力量的军团被释放(9:14-19)，约翰还是不相信这些苦难会结束人类的作恶行径。那些在灾难中存活下来的人仍旧坚持他们虚假的宗教，迫害上帝的子民，就像古代埃及人在灾难之中和灾难之后对以色列人所做的那样(9:20-21)。

现在，约翰再次利用了《以西结书》，描述象征性地吞吃一小卷书，它在口中会甘甜如蜜，然而会使你肚子发苦(结2:8-3:3)。这由甜到苦的书卷暗示出了约翰的信息的两面性：对于信徒而言是甜蜜的，但是对于不顺服的人便是苦涩的(10:8-11)。其实，《启示录》的下一部分十一章讲述了一个苦乐参半的故事。在天堂陪伴约翰的天使命令他测量耶路撒冷圣殿和在那里敬拜的人，这是约翰第一次参与到异象之中。外邦人(异教徒)还将继续统治圣城三年半的时间。与此同时，两名见证人被指定在地上在这段时间里说预言——这是《但以理书》所宣称的上帝的子民遭受迫害的传统时间(7:25;9:27;12:7)。当他们在耶路撒冷说预言时，从无底坑里上来的兽(宇宙间的恶的化身)要把他们杀了，但是三天半之后，他们将会复活并且升到天上。被迫害的先知可能指称摩西和以利亚，或者彼得与保罗，更可能是指约翰时代的所有基督徒殉道者。在复活的殉道者升天之后，城中因地震而死的有七千人，这城按着象征“叫所多玛，又叫埃及”。所多玛，是有罪的，比如暴行、淫乱、冷漠，被从天而降的烈火毁灭；埃及，奴役上帝的子民，遭受十灾之苦。作者说到“就是他们的主钉十字架之处”(11:8)进一步明确界定了这座城市。城中十分之一的居民死于地震，其余的看到所发生的这一切的人都恐惧战惊，“归荣耀给天上的上帝”，这话表明他们悔改了，现今归属于上帝(参见11:18;14:7;15:4;19:5)。显然，约翰希望表达外邦人无论遭受怎样的惩罚都不愿意悔改，但是整个犹太民族愿意悔改。

第七枝号并没有带来具体的灾难，而是宣称上帝的主权以及他的基督的永远统治。尽管弥赛亚在他敌人中的统治是不可见的(诗2:1-12)，上帝在天上的圣所敞开并显现了一些令人敬畏的现象，令人想起在所罗门圣殿中耶和华的临在(王上8:1-6)。

十二章介绍了一系列没有数字标记的异象，戏剧化地表现了羔羊与龙之间的宇宙争战。在这个系列中(12:1-16:21)，约翰再次将天上看不见的事情与它们在地上的

后果联系起来。开头在天上的争战——其中产生了有组织的恶(12:1—12)——在哈米吉多顿(Armageddon)^①的高潮中寻找到了它在地上的副本,其中恶被毁灭(16:12—16)。在这两场相似的冲突之间,作者将羔羊的统治与对“野兽”的警告和上帝对不顺服的人的强烈审判的灵感异象结合起来。这一部分第一处的兆头显明了一个身披太阳,脚踏月亮,头戴星辰的妇人。约翰可能借此人物来象征以色列,耶稣基督从这些子民中诞生。然而,如同约翰的多数象征,这一人物的解释方式也是多种多样的,包括传统的罗马天主教看法,认为它代表了耶稣的母亲马利亚。头戴“十二颗星”暗示着传统的十二支派,妇人忍受极大的痛苦分娩了弥赛亚。《以斯拉得二书》同样把以色列的圣城描述为一名遭受迫害的女性(《以斯拉得二书》9:38—10:54)。龙/魔鬼,被天使长米迦勒(Michael)从天上摔了下来,又去与妇人的儿女作战,就是与那些见证耶稣的主权的信徒作战(12:13—17)。然而,约翰已经告知他的听众,撒但对教会的攻击预兆了龙的末日。他被逐出天堂以及他在地上发怒的行为意味着基督已经开始掌权;罗马背后的恶魔力量已经被击败,但是战争仍在继续,因为它将地狱带到了人间。现在龙的活动限制于人类社会之内,它以一个有着十个角七个头的兽的形象出现。头和角颠倒了数字表明兽与龙的亲密关系,龙将它的权柄给了兽(13:1—4)。多数学者认为约翰将兽视作罗马的象征,因为约翰认为在罗马迫害教会时该政权就是属于魔鬼的(13:3;5—8)。当主要的兽被杀死而又出人意料地复活之后,画面变得尤为复杂。另一只兽出现了,不是从海里而是从地里上来,大行奇事,命令人公开地敬拜第一只兽。兽让人打上与天使的印记相反的魔鬼的印记,这样,除了那有兽的印记的,都不得作买卖。然后,约翰“解开”了兽的谜语:兽的数目,这兽的数字是“一个人的数字”,“字母的数值是六百六十六”(13:14—18)。在作者的时代,所有的数字都被字母表中的字母所代表,因而,人名中的每一个字母同时又是一个数字。当我们把一个给定的名字中所有的字母所代表的数字加起来时,便得到了一个“数值”(numerical value)。

536

约翰所言的通过兽的神秘数字可以辨别出一个具体的人,这比该书中其他任何一处语句更能激起人们的推测与思索。在过去的任何一个世纪直到我们今天,有启示兴趣的基督徒总能宣称他们发现了符合兽的描述的人或机构,因而,他们便是敌基督者,按照推测,他们的出现肯定了世界末日的临近。与此相反,多数《新约》学者认为约翰(或其原型)指的是他同时代的一位历史人物。然而那人究竟是谁,学者对此持有争议。一些历史学家认为最符合约翰对兽的描写的人是尼禄,第一届压迫和迫害基督徒的罗马政府的元首。在尼禄于公元68年自杀之后,帝国中谣传他并没有死,而是隐藏起来,并计划重新以野蛮之军首领的身份出现,重掌政权。(这一观点解释了兽从“致命伤”中恢复以及它对拒绝承认其神性的基督徒的迫害)。这一假说的倡导者指出了

① 哈米吉多顿:希伯来语的音译,意为世界末日善恶的决战。——译注

这一事实,在阿拉米语中,“尼禄凯撒”(Nero Caesar)这一名字^①的数值刚好是“666”。尽管将约翰所言的兽界定义为尼禄的这一理论被广泛接受,但是它还留下了一些模糊之处。其他历史学家认为约翰旨在暗示尼禄象征性地从多米提安(Domitian)那里获得重生,他邪恶的灵“从无底坑里上来”(17:8),以新的人类形象继续迫害基督徒。还有其他学者认为我们并不一定要“解出”这一谜语才能理解约翰的意思。

快速浏览《启示录》最后几章(17-22),我们发现先前在地上反复出现的争战现今以各种各样的方式戏剧地表现了出来。约翰显明意象的方式是以不同的词语重述相同的故事,运用不同的象征阐发同样的思想。因而,为了戏剧地表现基督战胜恶,约翰不是直线性地叙述基督论,从开头的争战到最后魔鬼战败,而是再三重新叙述善与恶之间的基本冲突。例如,在第七枝号被吹响之后,约翰向他的读者保证基督已经得胜,现今作王统治世界(11:15)。然而,在约翰宣布了基督已经赢得全部权柄之后(12:10),在十二章又接踵发生了另一场争战。在经过了哈米吉多顿战争(16:13-16),天使重复到“成了!”之后(16:18),随后又发生了另一场冲突。但这还不是真正地成了,因为撒但在地上的王国——“巴比伦”,也就是罗马,尚未倾覆(17-18)。在十七章1节至十九章1节中,对罗马的惩罚戏剧化地表现在与天使倾倒“愤怒的碗”以及地上的灾难有关的异象之中。早在十二章中,上帝的子民被描述为一名妇女和她的孩子,此处巴比伦同样被描述为一名妇女,“大淫妇”,利用她的财富和权力诱惑这个世界(17:1-18)。当巴比伦倾覆时,第四次的胜利被宣告了(19:1-3),基督必须再次重复他的征服(19:11-21)。在这两件事情之间,约翰深深地被他的天使引导者的信息所折服,甚至俯伏下去要拜他。天使斥责他,并告诉他唯独敬拜上帝,这可能在暗示约翰的听众不可依赖作为保护的中间人的天使,而要单单仰望上帝(19:9-10)。在约翰的循环异象中,恶不会甘居落败,而是要不断被击打直到真正的末日到来。

与前几部分循环的重复相反,在二十章约翰显然追求一种线性叙述,呈现了事件的基督论后果,以快速的叙述风格转到了末日。在这最后的终末异象之中(20:1-22:5),一位天使把龙摔到了无底坑中——在上帝的创世之光安排可见世界的秩序之下,就已然存在的原初空旷,现今是恶之居所(20:1-3)。随着龙的暂时被囚,基督的统治最终开始了。在众所周知的千禧年(millennium)之中,因为它要持续一千年,即使这次的胜利也还不是永久性的,因为依照上帝的计划,在千禧年结束时,撒但要再次被释放,向信徒发起战争。作为唯一一个把一千年当作基督完全的王国之前奏的《新约》作者,约翰宣称在千禧年中那些抵抗兽的影响的殉道者将会复活,和基督一起统治(20:4-6)。龙的被释以及随后对信徒的争战基于《以西结书》三十八至三十九章中关于歌革(Gog)和玛各(Magog)的先知戏剧,是以色列敌人的象征。争战的结果是火从天上

① “成了!”一节在《新约》和合本修订本《启示录》为十六章17节。——译注

降临，毁灭了这些敌人。随后是所有死人的复活；他们从死亡和阴间（死亡以及具体化的死人之地）的控制中得释放，他们都照各人所行的受审判和奖赏。甚至死亡和阴间也被彻底毁灭，因为他们被扔进“火湖”里（20:7-13）。

在二十一章至二十二章中，约翰的主要目的是表现上帝会永远地战胜恶，创造出一个新的宇宙。他将《以赛亚书》以及其他希伯来先知所预言的形象结合起来，描述了一个与他先前的异象中的血腥冲突大相径庭的和平的宇宙。约翰再次借鉴了古代神话，其中大规模的冲突通常以超自然存有的新的联合为结尾，他描述了羔羊与从天上降到地上的圣城的神圣婚姻，象征着基督与他的子民的完美结合。一座城与羔羊的婚礼让今日的读者震惊，认为这是一个奇怪混合的比喻，甚至增添了《启示录》风格的“奇异性”。但是，读者可能会承认约翰在描述天上的耶路撒冷的光辉时极具诗人灵感。以黄金和珍贵的宝石为装饰，这座耀眼的城被上帝自身的光辉所照亮。约翰再次借用《以西结书》关于被修复的耶路撒冷圣殿的异象来描述一条流淌着生命之水的河，这条河明亮如水晶，从上帝的宝座流出来，浇灌一棵新的生命树。这棵树长在新的伊甸园中，树上的果子可以让人恢复完全的健康。现今，重生和被净化的信徒可以直接仰望上帝（21:1-22:5）。然而，胆怯的、不信的以及其他一切依据恶来行事为人都被排除在天堂之外；他们只能被安置在火湖之中（21:8; 22:5）。约翰最终完成了他关于重生的造物的画卷。上帝的旨意最终行在地上如同行在天上，就像主祷文/我们的父要求（Our Father asks）所言，因为天与地合一。

538

这部书的结尾是二十二章 8-21 节。约翰再次企图敬拜天使，但是天使严厉地斥责了他（22:8-9）。约翰警告到，启示写于其上的书卷不会被封印，因为其间的内容不久就会实现，他又增加了一条对任何修改书中的字句的人的诅咒，尤其在誊抄过程中（22:18-19）。这种诅咒行径偶尔见于《希伯来圣经》（民 4:2; 12:32; 拉 6:11），但是广泛盛行于希腊罗马世界，此处作者有所借鉴（当然，诅咒仅适用于《启示录》这部书，而不是《新约》自身，在约翰的时代《新约》尚未存在）。对于今天的许多读者而言，《新约》中这部最令人疑惑和有趣的书给出了一个看似虎头蛇尾的结语。但是《启示录》的末尾尚未到来：耶稣向读者保证“我必快来”，约翰最后一次邀请读者进入永恒的生命之中，而不要跟各种各样的罪人一起永远地被隔绝在外（22:15）。耶稣再次说到，“是了，我必快来。”读者被邀请回应，“阿们！主耶稣啊，我愿你来！”（22:20）。《启示录》以与《新约》书信相称的祝福结束全书：“愿主耶稣的恩惠常与众圣徒同在。”

《启示录》历史解读

《启示录》的解读挑战我们去发现一种可靠的方法来理解其复杂的形象体系。现在有解释《启示录》的三种方法（three ways to interpret Revelation）。第一种进路，为学者所偏爱，认为《启示录》是为公元 1 世纪时期熟悉启示异象的读者而编辑，其主要意图是为

539 当时的事件提供一种终末论的解释。我们对这一历史进路的方法相当熟悉。考虑到如果该书不能对原始读者产生当下的意义,它便难以保留下来,读者开始到当时的罗马历史中寻找约翰象征的原初意义。依照这一学术的方法,野兽象征了帝国的渎神威力(通过皇帝体现),各种灾难隐喻性地成为这一时期人们所经历(或恐惧)的战争、侵略、饥荒、地震以及其他不幸的强化形式。从这一历史进路中可以看出,书中提到的世界末日和新世界的开端旨在鼓舞公元 1 世纪的读者,让他们在患难之中保持信心。

依据第二种看法,为当代对启示感兴趣的基督徒所偏爱,《启示录》应当作为未来预言(*future predictive*)而阅读。依这种看法,异象在罗马时代具有当时的意义,但是约翰的主要意图是预言遥远的未来的事情。启示解读者一般将他们自己的时代就视作约翰所描述的时代。在过去的几个世纪之中,这种解读者将《但以理书》中所言的“时候”、“年”和“天”与《启示录》中相似的用法作比较(12:6,14;13:5 等等),试图计算出末日的确切年代。迄今为止,这些团体都是错误的,于是引起了人们对像约翰所言的这样的启示是否旨在成为未来的蓝图的怀疑。有人认为,试图从《但以理书》或《启示录》中基督论的或数字的象征中构建出末日的范例,会错失他们的意图,也会忽视保罗关于计算“时候和日期”的劝勉(帖前 5:1),以及耶稣的宣告“没人知道那日那时”。然而,过去的失败未必能阻止将来的启示论者做出预测。

尽管历史学家旨在将《启示录》中的形象和象征与公元 1 世纪时期罗马帝国的情形联系起来——这是有裨益的,然而它并不能穷尽这部书的潜在意义。第三种方法认为约翰的异象有种超越任何特殊的处境、时间或地点的生命力,我们将此称作不受时间限制(*timeless*)的进路。约翰持久的成就在于其象征和戏剧的普遍性。时至今日,约翰的异象仍具吸引力,并不在于它们适用于某个具体的时间,而是在于它们反映了一直以来人类所能想象出的最深层的希望和恐惧。只要对恶的反抗以及对公义与和平的深切渴望仍在激励着人类,《启示录》中关于上帝战胜恶的应许就仍将散发魅力。

www 链接公共广播服务网站,收看它们关于《启示录》的电视广播。

《启示录》简介：历史解读摘要

作者：传统上,认为是使徒约翰;今天多数学者认为是一名叫约翰的匿名的犹太基督教先知。

年代：公元 95 年左右,罗马皇帝多米提安统治的末期。

听众：小亚细亚西部的诸教会,尤其是二至三章中提到的那些教会。

统一性：没有严重问题。

完整性：没有严重问题。

目的：鼓舞遭受酷厉迫害的基督徒至死忠心,他们将来会得永生的冠冕。

作者

540

《启示录》作者称自己为“约翰”(1:1),这一名字暗示了他的犹太血统。依据公元2世纪晚期的传统,作者就是西庇太的儿子使徒约翰,耶稣的主要门徒之一,据推测,跟写作福音书和约翰书信的作者是同一人。然而,其他的早期基督教资源认为《启示录》与第四福音书之间在思想、语言和神学上存在着巨大的差异,推论出它们不可能是出自同一位作者之手。优西比乌认为另一位约翰——我们仅知道他是一位“长老”,公元1世纪晚期以弗所教会的一名职事,可能写作了这部《启示录》(《教会历史》,3.39.1-11)。事实上,所有的现代学者都同意福音书、约翰书信和《启示录》出自三位不同的作者之手。多数学者更倾向于作者个人的自我鉴定:他仅称自己“约翰”,耶稣基督的一名“仆人”(1:2),写下了一篇“预言”。他被罗马放逐到爱琴海东部拔摩岛上的国内流放地,在那里他接受了异象(1:9)。犹太教启示作品的一个普遍特色是运用假名,将这些作品置于一位古代先知的笔下,但是显然《启示录》的作者并非如此,因而我们可以推论出《启示录》并非一部伪书。

通过研究作品内容,学者可以推断出约翰的一些背景。他熟知提到的七所教会的内部情形(2:1-3:23),尽管他并不属于其中的任何一所。对于一些释经者而言,这暗示出约翰是基督教的一名巡回先知,在广阔分布的教会之间旅行。尽管他并没有称自己是先知,但他确实把自己的书称作“预言”,并且他的被认可的先知地位可能会使他致信的团契之中发挥重大影响。因为他写作希腊语时犹如在操用一门第二语言,其特色是以闪语的方式遣词造句,多数学者认为约翰是巴勒斯坦本地人,或至少在那里生活过很长时间。少数学者认为他与约翰团契有某种关系,因为跟他们一样,他用逻各斯(道),羔羊,见证人,牧羊人,法官以及圣殿来指称基督。同样,《启示录》与《约翰福音》都表达出了精神与物质、善与恶、上帝与魔鬼的二元性(*duality*)。重大的不同之处包括希腊语的质量——福音书中精彩,《启示录》中笨拙——以及作者各自的终末论。在《新约》中《约翰福音》最为坚持“实现”末世论,然而《启示录》坚持一种将来末世论。总之,福音书作者约翰和长老约翰不是这部书的作者;相反,我们应称他为先知约翰。

年代

大约于公元180年基督教领袖和神学家爱任纽宣称《启示录》写于多米提安统治的末期,这位皇帝的在位时间为公元81年至公元96年。这部书中的内部参考诸如政府对基督徒的仇视(1:9;2:10,13;6:9-11;14:12;16:6;21:4),以及与多米提安执政 541 相关的政策支持了爱任纽的这一看法。多数学者将这部书定位于公元95年或公元96年。其他人提出的时间是早于或稍晚于公元70年的耶路撒冷圣殿被毁时期。

风格与特色

《启示录》中关于耶稣的性格和作用的看法部分地来自于作者对人类历史的启示观点。作者认为在当今的世界——将其视作毫无希望地充满罪性——与上帝所计划的将来的世界之间——一个理想的纯净的国度——存在着尖锐的对立。新的公义的秩序只可以凭借上帝直接地介入人类事件才可以实现。上帝的介入要求耶稣重新回来审判世界，从而，我们所知道的这个世界的秩序可以被毁灭，而新的世界可以被创造。为了理解《启示录》对暴力和毁灭的强调，以及其中相应的关于耶稣的宇宙化统治的严酷画面，我们必须简短地考察犹太教和基督教的启示观。启示文学因其特色而别具一格，这些特色在《启示录》中已经有所改造。

- **宇宙二元论**(*Cosmic dualism*) 启示神学(Apocalyptic theology)认为人类社会深受不可见的灵界力量——天使与魔鬼——的影响，他们在天界争战。地上的事件，尤其是上帝的子民所遭受的迫害，同样是灵界冲突的舞台，魔鬼及其军团通常与人类的行动两相呼应。当然，《启示录》，如同所有的启示作品，将上帝和与他相关的灵界力量都视作超越的；宇宙的二元并非均等，因而，上帝必然赢得这场战争。
- **时间的二元论**(*Temporal dualism*) 启示作品将一切历史分割成两个互相排斥的时间段，现今有罪的世代和将来尽善尽美的世代。启示作品把现今世界的光景视作罪大恶极不可改造，期待一种突如其来的巨大改变，其中上帝或他的弥赛亚凭借力量施以神圣的统治。因而，《启示录》把上帝的国描述为突然介入平常的人类历史之流。此外，末日“很快”就到来，这一特色是《启示录》与其他《新约》作品的相似之处(如，可 9:1; 13:30-31; 罗 13:11-12; 帖前 4:13-17; 彼前 4:7)，但是《启示录》可能更为急迫。
- **道德的二元论**(*Moral dualism*) 在启示作品中，只存在两种人，正如只有两个存在层次(天上和地上)和两个世代。启示作品将人类划分为两个尖锐对立的道德阵营。多数人行在灵性的黑暗之中，注定成为上帝对罪的愤怒的牺牲品。上帝降临到地上的终末恐怖以及恶人的最终惩罚是约翰的正义感的一种表达；只有伴随着宇宙化的正义，宇宙化的和平才可以到来。作者们所归属并向其传达信息的这一组是有信仰的人，并且将获得救赎。这一道德二元论反映在耶稣及其二元的敌人身上——其敌人就是十二章 18 节至十三章 10 节中“兽”这一彻底邪恶的敌基督形象。如同作为羔羊的耶稣，兽也有角和王冠(13:1; 5:6)，它被描述为狮子(13:2; 5:5)，具有超自然的力量(13:2; 5:12)，受到敬拜(13:4; 5:13)，并且(最为重要的是)好像“被致命地杀死”，虚假地模仿了耶稣“像是被杀的羔羊”站着(13:3 和 5:6；我按照希腊文字面翻译，此处《圣经新标准修订版》(NRSV)的翻译有些模棱两可，“受了致命伤”)。将这一道德

二元论应用于人,无论在古代世界还是在今天,都有些简单化,但是通过我们可以追溯出启示作者的主要修辞意图。在极为艰难的时期,为了保持上帝子民的顺服,他们在善与恶之间标划出尽可能尖锐的分界线,可能是考虑到了人们只有知道黑与白的差别,才能认出灰色的阴影。

- **预定论(Predestination)** 多数《新约》作者强调历史事件是人类真实的道德选择的结果,但是他们也相信从总体上上帝引导着历史,关于后一点通常是事后方能看清。启示作品认为历史进程由上帝预先决定。如同皇帝的兴起和衰败是依照上帝的计划而发生一样(但 2,7-8),朝向末日的进程也会在上帝已经设定了的时间中发生。《启示录》通过写明了将来的天上的书卷戏剧性地表现了这一思想。尽管人类历史已经预定,人类仍要为其行为全权负责,无论是个人还是社会。
- **排外主义(Exclusivism)** 许多启示作品,包括《启示录》,鼓励信徒坚持操守,拒斥始终存在的向邪恶妥协的诱惑,保全生命。启示作品将信徒与上帝联系起来,拒绝寻常的目标、社会纽带以及不信的社会中的其他追求。当操纵这些社会结构的人真正试图消灭这些上帝的子民时——因为他们对上帝忠贞——这种与普通的社会结构相分离的情形就会发生。启示作品将多数人视作已被定罪的,它通常要求它的听众选择一种宗派主义的态度,避开与非信徒的一切联系。在这一情形下,与他人分享基督教的信息,努力带领他们归入上帝的子民之中,并非主要的目的。然而,《启示录》书中的排外主义并不极端;例如,有时迫害者会悔改(11:13),地上的王们——被描述为先前与罗马一起迫害信徒,将来会把他们王国的荣耀带给天上(21:24)。
- **象征与密码的运用(The use of symbols and code)** 几乎所有的启示作品中都包含着向外人隐藏作者意思的奇异语言。多数写于迫害时期,促进了那些预期的听众可以理解但外人不可以理解的术语和形象的运用。因而,它是典型性的圈内语言。在《以诺书》、《但以理书》、《启示录》以及其他启示作品中,作者所运用的象征有着宽泛的各种来源,圣经的,偶尔还有异教的。这些象征深具认识意义和情感力量。特殊的数字,诸如 4,7 和 12,都具有具体的意义。《但以理书》和《启示录》都把外邦民族描述为野兽,在作者看来,他们的行为与野兽的行为相似。要求敬拜的皇帝象征着偶像,对他们的敬拜便是偶像崇拜。运用密码话语可以帮助作者隐藏其具有政治煽动性的信息。尽管《启示录》中充斥着这种编码语言,但是书中大意和有说服力的信息仍可以传达给古代和现代的读者。

543



思考《启示录》的类型,参考链接上的简短论文,链接贾斯特(Felix Just)教授关于《启示录》中数字运用的有趣专栏。

情势

几乎所有释经者都将此书归于罗马帝国公元 90 年代的情形。当时的皇帝多米提安^①是韦斯帕先^②的儿子，提多^③的弟弟，提多是粉碎犹太人反对罗马叛乱的将军，并毁灭了耶路撒冷圣殿。作为一位皇帝，多米提安毕生都在接受献给他的神圣光荣（罗马中的一项新举措），允许自己作为神在帝国的各个地区接受敬拜。他逐渐喜欢上被称作“我们的主和上帝”。我们没有真实的证据表明多米提安个人加强了对皇帝崇拜仪式的普遍遵守，但是在特定区域，尤其是小亚细亚，就是《启示录》的对象的所在地——一些总督和地方官员要求公开参与崇拜仪式，以此证明人们的爱国主义。在这一时期，因为基督徒拒不敬拜皇帝而对他们进行迫害似乎是地方性和散发性的，但是迫害极为严厉。尽管没有对信仰进行集中的官方攻击，约翰还是清楚地感到了教会与政府之间日渐加剧的紧张局势。他感到即将到来的冲突，促使他将罗马视作一个新的巴比伦，上帝子民的破坏者。尽管对基督徒进行大屠杀的帝国范围内的迫害直到公元 3 世纪才发生，约翰准确地看到了它的到来，并在《启示录》中对其进行描述。

由于罗马已经接受了犹太人的一神论，并且由于对犹太人叛乱的粉碎，他们不再将其视作是一个有组织的威胁，罗马基本上把犹太人免除在对皇帝的崇拜仪式之外。外邦基督徒，尤其是越来越多的犹太基督徒，并没有被免除，因为他们的运动发展迅速，罗马对其越发仇视。对于多数罗马人而言，他们“顽固地”拒绝尊敬任何一位希腊罗马神祇，也拒不神化皇帝，这不仅是不爱国，还可能会让诸神的愤怒降临到帝国。基督徒被当作反社会的“无神论者”，因为除了他们自己的上帝之外，他们拒不接受其他神明，还被当作偏狭的“人类仇恨者”。被贴上了有碍一般社会安全的秘密团体的标签，早期基督教团体越来越遭到社会的排斥和仇视。当他们拒绝向作为罗马政府的象征的皇帝宣誓效忠时，一些当地总督和其他行政官便将他们逮捕、入狱、拷打，甚至杀害。引用一个最著名的例子，小普林尼(Pliny the Younger)，比希尼亚^④（一个临近《启示录》中七教会的行省）的罗马总督，曾写信给皇帝图拉真(Trajan)^⑤，要求政府发布针对基督徒的官方政策(普林尼, *Letters* 10. 96—97)。普林尼的情形大约在公元 112 年，与大约公元 95 年的《启示录》的情形相似。普林尼报到他毫不迟疑地拷打了两名女奴，她们是一所地方教会的执事，并且处死了其他信徒。现在他重新考虑了一下：他

① 多米提安：罗马皇帝，在位时间公元 81—96 年，公元 89 年之后其统治极为专横暴虐，后为一位获得解放的奴隶所杀。——译注

② 韦斯帕先：罗马皇帝，在位时间公元 69—79 年，罗马帝国的一代明君，改革军队，资助艺术，建造古罗马大竞技场。——译注

③ 提多：罗马皇帝，在位时间公元 79—81 年，他曾攻陷耶路撒冷（公元 70 年），建造罗马圆形剧场。——译注

④ 比希尼亚(Bithynia)：曾是小亚细亚西北的一个古国，在今土耳其境内，最早由色雷西人居住，于公元前 1 世纪末并入罗马帝国。——译注

⑤ 图拉真：罗马皇帝，在位时间为公元 98—117 年。

应该仅因为他们是基督徒而惩罚他们吗，还是应该仅在他们犯了实际的罪行时惩罚他们？皇帝的答复是他的总督没有必要去搜捕基督徒或接受对他们的匿名指控，对那些被发现是基督徒又不“悔改”的要予以惩罚——一种古代的“不问，不说”(don't ask, don't tell)政策^①。皇帝和普林尼都清楚地将基督徒视作对帝国安全的威胁，并对其采取相应的措施(伏斯特,2000,23—29)。

www 到链接上查找更多的关于普林尼的研究以及对基督徒的迫害。

目的

《启示录》的开篇就暗示出其目的：作者希望读者“遵守”书中的话语，也就是，顺服他们。尤其，他们必须真正地坚守信仰，作者反复提倡圣徒的忍耐。约翰致信的基督徒正处于危机之中。他们面临着少数的犹太教敌人，越来越多的社会猜疑以及零散却严厉的来自罗马政府的迫害。许多信徒一定已经被引诱否认基督(如同普林尼命令他的被怀疑的基督徒犯人所做的)，去遵守罗马的社会规范。约翰承认坚持作基督徒的代价极为昂贵，他通过宇宙冲突的异象来加强信心波动的人的信心，向他们保证死亡不是失败而是胜利。《启示录》因为这一信息而具有基督中心论的特色：耶稣为他的信仰而死，现在他的门徒必须遵循他的步伐。正如耶稣没有对恶进行暴力的抵抗并且教导他的门徒也要这样行，因而，《启示录》同样鼓励对罗马进行和平的、非暴力的抵抗。上帝为耶稣辩护，让他复活直到永生，约翰的听众会被他们自己以及整个造物的永生的这一希望所激励。《启示录》的目的贯穿始终，清晰地体现在耶稣的话语之中：“你务要至死忠心，我就赐给你那生命的冠冕。”(2:10)

《启示录》社会科学解读

《启示录》把它的听众描述为受压迫的一群人，他们反抗罗马帝国广大的社会、经济和意识形态的力量。它运用启示神学和异象(圈内语言)激励信徒更深层的宗教委身，作为反抗这一压迫的方式。

社会科学解读运用：早期基督教对罗马帝国的挑战

这一选读总结了基督教向罗马帝国提出的挑战，很有益处。^②

① “不问，不说”：由美国总统比尔·克林顿提出，美国军方对待军队内同性恋的政策。只要军队中的同性恋者不主动表明他们的性倾向，军官就不去试图揭示他们。——译注

② Warren Carter, “最早的基督徒对罗马帝国的挑战”(The Roman Empire Challenged by the First Christians, in Anthony J. Blasi and others, eds., *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 2002), 第487页。

罗马帝国权力关系的构造有益于统治精英，却损害了多数群众的利益，与此同时，它却试图说服群众罗马寻求的是他们最好的福利，为他们提供最多的利益，这便受到了公元1世纪的基督教运动的部分攻击……帝国所受到的攻击并不在于直接的军事进攻，暗杀或政变的威胁，经济抵制或罢工的风险，而在于它不能够确保和维持人们的爱戴和忠贞。早期基督教团契和文本的存在针对的是那些尚未发现帝国体系在政治、经济、军事或意识形态（神学）上的强制性的人。他们建立选择性、综合性以及更具平等性的团契，宣称一种看似更为合理的世界观——坚持上帝的主权和耶稣的代理揭示了帝国主张的局限性，预见到罗马确定的失败，要求合宜的社会实践和行为，这样他们就在统治者和被统治者之间创建了新型的关系……因而，他们的威胁便在于神学上的暗中破坏、社会上的侧翼包围和末日灭绝这三者的相互结合。对于一种意识形态而言，最危险的事情莫过于出现了一些不再将其视为理所当然的人……在纵深层面而言，基督教是帝国内部深层的颠覆力量，因为它拒绝并进而破坏整个帝国体系建基于其上的意识形态的宗教合法性。

但这还远远不够。它不仅是一个“想法使然”(thinking makes it so)的问题……早期基督教以团体的形式组织起来，宗教—政治聚会(*ekklesiae*，“教会”)，这构成了一种综合性、平等性和跨国性的运动，与此同时，选择性的社会结构，宗教仪式和实践将这些理解予以具体表达……在这样的思想和生活中，他们创建了一种选择性的帝国，寻求不同的社会结构和对世界的令人瞩目的理解。

问题：

这一讨论究竟有多少是适合《启示录》的？

www 到链接上查找对2001年达夫(Paul Duff)的《谁骑在了兽的身上?》(*Who Rides the Beast?*)一书的评论，达夫认为《启示录》的作者通过艺术处理构建了一个关于迫害的象征世界。

546 《启示录》女性主义解读

《启示录》的核心要点非关性别。与其启示风格相适应的是作者可以象征性地对女性进行描述：自称先知的妇人耶洗别(Jezebel)(2:20)；披戴太阳的生产的妇女(12:1—17)；“大淫妇”(17:3—18:24)，新娘(18:23；19:7—8；21:2,9—11；22:17)。其中，两处是正面的描述，两处是负面的描述。

女性主义解读运用：女性主义批判中的“大淫妇”（17:3—18:24）

在这一解读中，女性主义学者皮平(Tina Pippin)为女性主义读者总结了这段经文的意义，并最后指出了女性主义对此问题摇的摇摆不定。^①

《新约》中最为臭名昭著的象征性女性就是巴比伦的大淫妇……大淫妇是巴比伦城和巴比伦帝国的象征……她象征了政治力量，她的统治特色是政治压迫，尤其是对相信耶稣基督的圣徒和信徒的压迫。因而，她的倾覆和毁灭便尤为生动形象，一些学者注意到这一叙述对于公元1世纪处于罗马统治下的基督徒的宣泄作用。

如同《启示录》二章20节中自称为先知的妇人耶洗别的故事，此处对淫妇的指控包括非法性行为或“行淫”，这次是与地上的君王(17:2)。信徒被警告不要与她行淫，那些曾与她有关系的人要“从她那里出来”(18:4)。淫妇还被指控喝了盛满了她淫乱的污秽的酒(17:2,4)，她还喝醉了圣徒和殉道者的血(17:6……)淫妇是一位美丽与恐怖并存的人物。在她额上写着她的名字(按照给奴隶作标记的方式)，说：“大巴比伦，作世上的淫妇和一切可憎之物的母”(17:5)。对淫妇的多重刻画赋予了很多艺术以灵感：她被描述为美丽的、醉酒的、诱人的以及危险的……她自负于自己奢华的生活方式，对自己说：“决不至于悲哀”(18:7)……但是《启示录》中的场景主要在于一个审判，淫妇很快就被兽和它的十个角(君王)打倒……她赤身露体、遍地荒芜，她的身体被吞吃和焚烧，这给她带来了丑陋而充满暴力的结局……

圣经先知通常用女性来象征城市。这一趋势延续至《启示录》，在淫妇和新娘的象征之中……许多学者强调这座城市的倾覆作为一股邪恶的政治力量的毁灭，却忽视了这一叙述的性别维度。一些女性主义学者在淫妇毁灭的故事中发现了解放性的信息；邪恶的帝国体系已经垮台了。其他女性主义学者在将邪恶的政治力量象征为女性然后将其毁灭的问题之中，发现了更为模棱两可的解读。

问题：

1. 思考最后两句话中的两种选择的具体细节。关于这段经文，第一组和第二组人会各自说些什么？
2. 目前的一些女性主义批判抱怨这段经文是“色情文学”？你同意吗？（谨记这一词语的希腊文词源是“描写妓女的”。）

^① Tina Pippin, “大淫妇”(“The Great Whore”, Carol Meyers, ed., *Women in Scripture*), 第528—529页。Copyright©2000 by Houghton Mifflin Company. Reproduced by Houghton Mifflin Company. All rights reserved.

女性主义个人操作

1. 《启示录》中除了四位象征性的人物之外(耶洗别,生产孩子的妇女,大淫妇和新娘),在这部相对较长的书中很少提及女性。原因何在?
2. 圣经《新标准修订版》(NRSV)以及其他翻译在处理以男性为导向的词语时采用了一种普遍性的译法,译者认为男性和女性都应包括在内。有时,这种方法值得商榷。你如何批判《启示录》二十一章 3 节——此处希腊文“男人”(anthropōn,“humans”)被译作“人类”?

《启示录》跨文化解读

《启示录》具有一种世界范围的,甚至是宇宙化的异象,想象地上的所有民族都会在新天新地中被表现。今日,各种跨文化读者运用它来推进边缘化的人民反对现代体系的斗争,尤其是跨国经济体系,这被许多基督徒视作压迫性的,甚至是恶魔性的。

跨文化解读运用:《启示录》对于 20 世纪的教会的意义

杨克勤教授在 20 世纪中国基督徒经验中启示的发展与《启示录》这部书之间作了比较。启示观在中国的发展尤为显著,因为总体而言中国文化不是以终末论为导向的。

548

《启示录》中对基督徒的迫害源于他们抵制对皇帝的崇拜,他们完全忠于基督,对教会没有任何妥协,他们对于一种信仰的坚定不移与异教中的调和惯例相冲突……正如罗马时期的基督徒所受的迫害……这些团体中的多数都喜欢研读《启示录》这部书,从中它们可以获得力量、信心和希望。在动乱和危难之中,他们坚持这一启示盼望。高度的基督论思想帮助他们牢牢坚守信仰……作为他们所信奉的宝贵核心的重要教义围绕着牺牲性的死亡,复活以及基督再来。所有这些教义都向这些基督徒提供了希望和确信。

在中国凭借《启示录》的异象,中国基督徒能够以一种超越的视角来看待这个世界。中国基督徒通过世界向神圣的超越和新天新地敞开来建构美好社会。通过这些主题诸如幻想性地通往天堂,关于天堂中上帝的金銮殿的异象,启示时的天使中介,政治力量的象征性异象,即将来临的审判,以及新的造物,中国基督徒在超越的神圣目的中看到了最终的希望和命运。

问题:

列出在这一选读中所看到的中国基督徒的情形与《启示录》中的情形之间的所

有相似之处。重要的共同点和差异何在？

关键词和概念

启示·启示作品的文学风格·启示神学·宇宙二元论·歌革和玛各·千禧年·道德/伦理二元论·预定论·时间二元论·解释《启示录》的三种方法

学习、讨论和写作

549

1. 鉴定并讨论启示文学的特色。这种想象性作品肇始于何时何地，主要意图为何？
2. 比较《启示录》二至三章中的文字与当时典型的如我们在保罗书信中多见到的书信格式。你发现了哪些相同和不同之处？
3. 当马丁·路德说《启示录》并未真正揭示上帝和基督的本性时，他在为一些“主流”基督徒辩护。另一方面，今日一些基督徒仍将《启示录》视作《新约》中的核心作品。讨论约翰关于上帝和上帝对人类将来的计划的观点，谨记不同时代和文化可能具有不同的视角。
4. 分析英国小说家劳伦斯(D. H. Lawrence)关于《启示录》的评价：“这是一部相当令人厌恶的作品，直到整个世界都被毁灭，它才心满意足，当然，火湖除外，因为在里面那些被淘汰出局的人会永远受苦。”
5. 犹太教和基督教启示作品的特色之一就是随着末日的临近，恶会越发强大，直到上帝介入来拯救义人和物质世界脱离毁灭。这能够与其他《新约》思想诸如末日的不期而至和出乎意料相协调吗？为何能？为何不能？
6. 评价公共广播系统(Public Broadcast System, PBS)为关于《启示录》的电视广播而作的宣传：“在所有的圣经作品中，没有哪部作品能够像这部作品一样点燃西方的想象力。”
7. 反思一位研究基督教终末论的专家所说的一句话，用它来解释暴力观点：“恶本身不可能被修正；它只可能被毁灭。”或者，你是否看到一种可能的异议？即上帝用力量来战胜一切，这样的描述是错误的。
8. 《启示录》如何看待犹太人民的最终命运？特别参见七章 1—8 节和十一章 1—13 节。
9. 《启示录》尤为强调耶稣“很快”就来这样的思想。耶稣并没有“很快”就来这一事实是否意味着这部书对基督徒丧失了价值？

进阶阅读

Aune, David, 《早期基督教与古代地中海世界中的预言》(*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983)。将基督教的启示观置于历史的视角之中。

Collins, Adela Yarbro, 《启示录》(*The Apocalypse*. Wilmington, DE: Glazier, 1979)。精彩的注释，尤为擅长启示研究。

Collins Adela-Yarbro, 《危机与净化：启示的能力》(*Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984)。分析了约翰的异象的社会政治学和神学

维度。

Hanson, Paul D., 《启示的开端:犹太教启示终末论的历史和社会学根源》(*The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress Press, 1979)。

550 Hill, Craig., 《在上帝的时间之中:圣经与未来》(*In God's Time: The Bible and the Future*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002)。这是对《圣经》中的终末论思想的精彩介绍,尤其针对当下的北美宗教现实,其中有一章是关于《希伯来圣经》中的《但以理书》以及《启示录》的。

Koester, Craig., 《〈启示录〉与万事之终结》(*Revelation and the End of All Things*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001)。非常智慧地讨论了当前学界向《启示录》提出的常见问题。

Malina, Bruce J., and John J. Pilch., 《〈启示录〉的社会科学注释》(*Social Scientific Commentary on the Revelation*. Minneapolis: Fortress, 2000)。社会科学解读的优秀资源。

Perkins, Pheme., 《启示录》(*The Book of Revelation*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1983)。简短而易读的介绍。

Ramírez Fernández, Dagoberto., “上帝对多国的审判:《启示录》十八章”(“The Judgment of God on the Multinationals; Revelation 18,” in Leif Vaage, ed., *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*, Valley Forge, NY: Trinity Press International, 1997), 第75—100页。认为《启示录》不仅批判了罗马帝国的经济统治,还批判了现代全球资本主义下的经济体系。

第六部分 《新约》之后

在这一章中,我们将要探讨《新约》研究中的一些重大问题,这些问题产生于《新约》文献的写作已经基本完成的时期。我们还会考察《新约》正典的形成,一些被早期教会认为是处于《新约》边缘的作品,一些来自于灵知派的挑战,最后是《新约》次经(Apocryphal)。

《新约》正典的形成

今天,第一次打开一本《新约》的人可能会很困扰,因为并没有任何关于撰稿人或编辑者的名单。《新约》形成中过多的作品以及对它的研究,都表明这些问题同样存在于《新约》学界。27部文献被接受为权威性的基督教经典,还有大量的早期基督教作品仅是由于其作者没有这27部作品的作者那么神秘,便被拒之门外。

在《新约》研究的历史中,各种理论被提了出来以讨论某一些作品是否被接受为正典(cannon)——正典是神圣的、有权威性的文本,而其他作品则被弃绝。一些理论几乎全然将《新约》正典的形成,视作日渐发展的主流教会的早期领袖对关于耶稣持别样解释的宗派或团体以及对支持这些主张的作品的清除运动。一些理论认为当各自独立的基督教圣会联结成为“大教会”(Great Church)时,它们各自所信奉的福音或福音群以及使徒的书信得以共享,这样便产生了更为宽泛的作品集,最终成为了《新约》。还有一些理论认为正典化是父权教会等级的产物,只将那些支持或至少不予关心他们在教会中的权力地位的作品收录为正典。然而,我们所运用的多数证据表明《新约》正典的形成是一个受各种因素影响的漫长过程。专注于任何一个单独的可能性因素,并将其视为决定性的因素,都是过于粗糙的处理。

在某种程度上,最早的基督教是一个依据《圣经》的宗教,宣称《希伯来圣经》支持了它的关于被钉死的拿撒勒人耶稣就是应许的弥赛亚的主张。然而,人们所记住的关于耶稣的话语和工作被视作与被理解为应许他的到来的《圣经》有着同样的高度。关于耶稣言行的记忆在它们被写下来作为耶稣生平的叙述性介绍或教导汇编之前,在早期基督徒中口头流传。甚至在文字叙述流传之后,它们也没有立即就取代关于耶稣的口头流传的传统。有一段时期,关于耶稣的口传传统与文字记载在教会中并行。对口传传统而非文

字记载的权威的偏爱的证据可见于公元2世纪早期帕皮亚主教(Bishop Papias)^①的作品之中,这被早期教会史学家优西比乌保存下来:

以前我无论在何处遇见任何跟从过众长老的人,我都仔细地询问他们关于众长老的教训。安得烈、彼得或腓力都说了些什么?多马、雅各、约翰、马太,或主耶稣任何一位门徒有什么宣言?主的门徒亚里斯提安(Aristion)和长老约翰有什么话语流传下来?因为我认为我从书本上所得的益处,难以与从前仍活着的人所亲口告诉我的话语中得的益处相比。(Ecclesiastical History 3. 39. 5)

最终,文字叙述和耶稣语录汇编战胜口头文学传统赢得人们的偏爱。时间使得持续的耶稣运动疏远了使徒们的可靠回忆,他们在公元二世纪早期都已纷纷离世。这些简短的文字叙述和言论汇编就是我们称之为福音书的这些后来综合性叙述的主要资料来源。

我们正典中的一部福音书,《马可福音》可能是最早的综合性叙述的福音书。如前所述,《路加福音》和《马太福音》的作者可能将《马可福音》连同其他书面材料一并作为口头文学的资源来利用。《约翰福音》的作者显然运用了独立于对观福音书作者的资源。然而,这四部作品并非唯一的福音书作品。公元二世纪的基督教作者证明了当时有许多其他的福音书在流传之中。直到近来我们所知道的多数这些其他的福音书也只是它们的名字。然而,现代手稿发现揭示了这些非正典福音书中较为重要的作品的全部或部分文本,这将在本章后文中被讨论。直到公元二世纪晚期,这四部福音书才赢得了《新约》正典地位,在教会中获得了凌驾于其他作品之上的权威。甚至在那个时代,除《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》以及《约翰福音》之外的福音书仍具有地域性的权威和声望。

推动《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》被接受为权威、最终成为正典的一个诱发性的因素是在公元二世纪晚期,它们被结合在一起作为四重汇编 (fourfold collection) 来使用。人们对这四部作品的一同接受有悖于它们的创作初衷: 每部福音书作者的意图是为特殊的基督教团契提供综合性的叙述,以及自身关于耶稣的神学解释。这四部作品如何被严密地结合在一起作为一部文集并且被使用,这仍是一个谜。可能在公元二世纪早期,当《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》在不同的基督教团契流传时,出于它们确然的证词,它们逐渐被接受为可靠的作品。在公元二世纪,多数基督徒对《约翰福音》的接受则更有问题,这是因为它与众不同的视角,以及在发展中的主流教会之外的基督教团体对它的使用。

讽刺的是,对于这四部正典福音书的一并使用的最早见证来自于试图把它们编辑

^① 帕皮亚主教:使徒约翰的学生,希拉波立(Hierapolis)的主教。——译注

成为一部独立而和谐的作品而努力。大约公元 170 年,塔提安(Tatian),一位在罗马受查斯丁(Justin Martyr)的影响而归信基督教的叙利亚人,编辑了《四福音合参》(Diatessaron),将《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》调和为一部独立而融贯的作品。塔提安相应地借鉴了表示四种和谐的音调的音乐术语来作为这部作品的标题。《四福音合参》广为流传,显示出当时的一些基督徒对多部福音书滥用的不满。虽然《四福音合参》立即广为流传,但这不过是昙花一现,可能它主要的贡献还是促成了作为合集的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》的权威性,而非提供一部独立而和谐版本。在编辑完《四福音合参》之后,塔提安返回叙利亚,在那里创建了一个被称为禁欲主义(Encratites)的极端苦行的宗派,他们禁止婚嫁、吃肉和喝葡萄酒。基督教面临将会沦为不同的宗教信仰杂烩的危险,迫使教会坚决区分基督教信仰和实践的权威性和非权威性作品。单一的福音故事,即使如《四福音合参》如此和谐,在公元二世纪晚期基督教团契的复杂背景下,也变得不可接受。在当时对流传中的任何一部福音书未加批判的运用并不是一个可以接受的选择。

在塔提安编辑《四福音合参》10 年之后(公元 180 年),里昂的主教爱任纽在《驳斥并推翻所谓谬论》(*Refutation and Overthrow of the Knowledge Falsely So Called*)一书中捍卫仅把今天众所周知的四部福音书接受为正典的重要性,后来这部书被称作《驳异端》(*Against Heresies*)而广为流传。爱任纽的论述多以精心阐述的寓言的形式而展开,他把《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》中所呈现的福音的四重性质比作《以西结书》一章中以西结所看到的四阵风和四活物的异象。显然,爱任纽将《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》置于这一基本原则的基础上,即每一个主要的异端团体都运用这些福音书中的一部,虽然他们利用对福音书的错误解释来维护他们的教导,但是只要告诉他们关于福音书的正确解释,他们便会被驳倒(驳异端, 3. 11. 7-9)。当然,那些运用其他作品来维护他们的教导的团体逐渐被界定为不是真正属于基督教的团体。但是爱任纽在《驳异端》中的观点表明直到公元二世纪晚期,围绕后来成为正典的福音书的解释的辩论与围绕哪些福音书应该被接受为对耶稣基督的真正见证的辩论都是同样多的。

能够代替所有其他见证而对《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》的接受进一步作出见证的,是一个关于权威性的基督教作品的古代名单的手稿残片,被称作《穆拉多利经目》。手稿残片只有部分被保留了下来,开始于对作为第三部福音书的《路加福音》的讨论。然而,关于《马太福音》和《马可福音》的权威性可能确实要被预设了。《穆拉多利经目》维护四重福音的见证,反对关于四部书中差异的论证,主张圣灵在每一处关乎救恩实质的地方都予以启示,其间的差异对信徒的信仰不足轻重。传统观点认为,《穆拉多利经目》可被上溯到公元二世纪晚期或公元三世纪早期。然而,近来对残片的分析表明其时间要更晚,可能是公元四世纪中前期(汉那迈,1992)。

在公元二世纪,基督教发现四重汇编是受到外部挑战和内部压力诱发的结果,旨在

厘清宽广的福音叙述中的界限。四重汇编成了大教会的权威性的经典,尽管在以后相当长的时间里人们认为四福音书并非唯一的正典福音书。我们已简短地探讨了致使福音书最终成为正典的早期历史,现在我们的注意力要转向《新约》中书信部分的发展。

保罗书信

《新约》由 27 篇文献构成,传统上认为有 13 篇文献为保罗所作。尽管《新约》中成书最早的文献可能是《帖撒罗尼迦前书》,但是从公元二世纪作家的引文来看,人们对福音书作为权威性作品的接受要早于对任何一部保罗书信的接受。围绕着保罗书信权威性的问题并不在于哪部作品应被列为权威,哪部不应被列为权威,而在于为何写给特殊教会的应时书信应当被编辑,并在最初就被视作有普遍性权威的作品。

保罗书信最早受到尊重,并不是出于它们的神学内容或普遍的应用性,而是出于早期教会领袖对保罗自身的崇敬。另一个可能的影响来自于“保罗学派”——一群保罗的门徒,通过把他的书信编辑成一个文集流传,来保存他教导的遗产。这一学派可能还负责对《罗马书》、《哥林多前书》以及《以弗所书》的古代手稿的普及编写,从而使得这些作品更具普遍适应性。此外,后保罗书信可能来自于门徒的这一理论学派,因为他们在保罗死后,试图扩大这位使徒思想的影响。如果这一学派确实存在过,它还曾经借助于数字命理学^①来实现其努力。保罗文集中有 9 封书信写给七所教会。在《旧约》中,“七”这个数字意味着完全,这一传统在公元二世纪的基督徒中间仍未消失。这一与“完全”有关的数字命理学联系通过收录《教牧书信》,并把《希伯来书》划入保罗名下得到了进一步的强化,这使得保罗文集中书信的总数目达到 14,7 的两倍。 556

将保罗书信收入《新约》正典的另一催化剂得益于马吉安的思想和工作,他是公元二世纪中叶在罗马的一名异端教师。马吉安摒弃了《旧约》,将其视作犹太人对次级神或造物主的错误崇拜的见证。耶稣不是这位创造了物质世界的次级神的使者,而是那至善的伟大上帝的使者。他声称十二使徒完全误解了耶稣,将他误认为犹太人所期待的弥赛亚,因而玷污了耶稣的教导。马吉安确信唯独保罗把握了耶稣的真实身份及其教导的意义。马吉安将这一理论奠基于他对保罗弃绝犹太律法的理解。当福音书在公元二世纪的教会中流传时,马吉安唯独接受《路加福音》——可能因为路加曾经是保罗的旅行伴侣和门徒。即使对于这部福音书,马吉安也对它进行了大幅度的编辑,从而剔除书中在他看来被犹太化了的插入部分。马吉安把他编辑过的《路加福音》、保罗写给七教会的 9 封信,连同《腓利门书》编为一部统一的正典。这部《马吉安经》(Marcionite canon)为马吉安个人的教导提供了融贯的文本基础。

马吉安的教导在公元二世纪后半叶在地中海世界快速传播,成为对主流基督教的重大威胁。当马吉安派的教导挑战教会时,马吉安派的正典也迫使教会清晰地确定自

^① 数字命理学:根据出生日期等数字来解释人的性格或占卜祸福。——译注

己的正典,但是这场博弈的确切性质仍在争议之中。马吉安是在教会被心照不宣承认的一部更为综合的正典基础上发展自己的正典,还是他的正典出现在先而教会紧随其后(并且将彼得和约翰的作品包括在正典之内,来对抗马吉安对保罗的强调)?这一鸡与蛋的争论将会持续下去。在某种程度上可以确定的是,马吉安的活动促使主流基督教更为清晰地阐明信仰,并且加速了现存的确定《新约》正典的进程。

《使徒行传》、大公书信和《启示录》

在公元二世纪,除了福音书和保罗书信外,基督教作品迅速增长,但最终只有少数作品被接受为权威性的作品。这些作品为何及如何被包含在内,给人留下不少谜团。时至今日,当人们把正典作品诸如《希伯来书》、《启示录》与非正典作品诸如《革利免一书》(1
557 *Clement*)、《黑马牧人书》比较,都会质疑作品被接受与拒绝的根基何在。

《使徒行传》是作为《路加福音》的姊妹篇被写,然而似乎在公元二世纪上半叶一直为人所忽视。随着基督教的传播,以及后来教会领袖用它作为维护使徒合一以及对抗异端教导的教义证据,《使徒行传》日益赢得广泛的读者群。《穆拉多利经目》的经目——此书可能早在公元二世纪晚期业已被编辑成书,把《使徒行传》作为权威性作品包含在内。

《希伯来书》在东部教会较早便赢得声望,但是几乎没有证据表明这部书在公元二世纪的多数时期在拉丁区域的教会里也被如此看待。《穆拉多利经目》的经目中并不包含《希伯来书》。在奥利金之后,关于《希伯来书》的作者身份问题便引起人们的争论。然而,是神学内容而非作者的身份问题阻碍了这部书信的广泛传播。《希伯来书》中的论述似乎传扬了这样一种教义,即受洗之后的犯罪不能够被赦免——这一立场不利于拉丁教会在公元二世纪下半叶与道德上的严格主义孟他努派(Montanist)的斗争。优西比乌,在公元四世纪早期写作,注意到直到那时罗马的一些基督徒仍不把《希伯来书》视作权威性著作(*Ecclesiastical History* 6. 20. 3)。

与《希伯来书》相似,《启示录》也引起了神学上的悬念。然而,西方基督徒对它的接受恰恰要早于东方基督徒对它的接受。在东方,千禧年信徒(millennialist)团体按照字面意义解释这部书来支持他们的看法。我们注意到《穆拉多利经目》的经目将其收录在内,可是优西比乌在他的《教会史》(3. 25. 4)中却将它列为有争议的作品,这时我们便知道早期基督教对于《启示录》的正典地位持模棱两可的态度。

人们对于《雅各书》、《犹大书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一书》、《约翰二书》以及《约翰三书》的早期历史几乎完全不了解。公元二世纪的基督徒对于《彼得前书》、《约翰一书》以及《约翰二书》的使用只是得到了相对保守的证实。对《雅各书》、《彼得后书》以及《约翰三书》的使用完全没有得到证实直到公元三、四世纪。与《希伯来书》和《启示录》相似,人们对于这些后来书信的权威性有所争论,甚至晚至公元16世纪。这些后来的书信备受争议的作者身份问题使得人们对于它们的权

威性的接受有所迟疑。在公元三世纪晚期和四世纪时期,当主流教会使用这些书信与基督教教导的分歧形式对抗时,这些作品才赢得了地位和区域性的承认。

直到公元四世纪中期,人们对于基督教正典才达成扩大性的共识。在亚历山大的《主教阿塔那修的节日之信》(*Festal Letter of Bishop Athanasius*)中的第 39 封书信将 27 部作品列为权威性作品,这与我们在当代的《新约》中所发现的作品相同。公元四世纪晚期,希波大会(Council of Hippo)和迦太基大会(Council of Carthage)各自发表独一无二权威《圣经》名单,指定了目前《新约》中的 27 部作品。这些大会列举了哪些作品在教会中已经取得了事实上的权威性,这些声明是教会领袖所达成的共识,但是这些区域性的会议不能够代表普遍教会的声音。古代教会对于《新约》正典没有提供有普遍约束力的界定,并不是一劳永逸地宣告《新约》的官方内容。人们可以说《新约》恰恰是在教会之中界定自身,而不是以相反的方式。

558

www 到链接上搜索一篇关于《新约》的正典批判的论文。

在《新约》边缘上

在此,我们考虑处于《新约》边缘之外的几部重要的早期基督教作品是相当合宜的。在这个部分,我们所考虑的三部作品曾因被一些早期教会领袖列为权威著作而闻名,并且被应用于礼拜和对会堂生活的组织之中。我们将要探讨的另外一部作品虽然从未作为正典候选被认真地考虑过,但它却是研究公元二世纪的教会生活的首要资源。

www 链接这一部分所讨论的作品,接下来的这部分在精彩的早期基督教作品(Early Christian Writings)网站上。

《革利免一书》

《革利免一书》是一封广为流传的教导性的书信的典范,旨在回应公元一世纪晚期至公元二世纪早期教会所面临的内部危机。革利免这个名字与我们所拥有的这部作品的文本并没有直接联系。出于古代教会的传统,这部作品被归于罗马的革利免的名下。罗马教会中革利免的职位的确切性质引起了人们的怀疑。早期主教名单把革利免列为罗马的第三任主教,但这可能是将后世的等级发展归诸于书信的出处。人们试图把他的身份确定为《腓立比书》四章三节中的革利免^①,但这仅仅是一种猜测。这封书信是写给在哥林多的教会的,很可能成书于公元 95 年至公元 100 年间。

《革利免一书》是由在罗马的一位或多位教会领袖写给哥林多教会的书信,旨在回

① 《新约》和合本修订本译作革利免。——译注

应当地的一场反叛，他们废黜了教会中在位的长老。罗马教会间接得知关于这件事的消息，寻求介入，以便拨乱反正。这一介入并不是非比寻常的。地方会堂并非把自己看作独立、自发的单元，而是作为大教会的庞大身体中的一个组成部分。当个体基督徒彼此间有一种责任感和义务感时，对于诸会堂来说，这也是同样真实的。罗马教会的领袖有一种自然的责任感来亲切地劝诫和介入哥林多教会中的事务。没有迹象表明面对哥林多教会，罗马教会领袖自视高人一等，但以后的情形正是如此。

《革利免一书》确实预示后面教会的等级发展的地方，出现在书信中关于事奉的观点里。书信确立了被适时任命的长老—主教(presbyter-bishop)(《革利免一书》并未对这两个头衔作出明确区分)的权威，劝诫哥林多教会中那些持不同意见的人顺服他们。后世发展的使徒传承教义的支持者将《革利免一书》视作其先驱。然而，关于那些被用来支持使徒传承的章节的希腊文措辞应当如何解释，这一问题人们尚未达成一致。关于挑选长老和任命长老的权力的论证来自于信中同一章节。无论如何，会众对于神职人员的指引和统治的顺服(只要后者忠实于他们的事奉)是被肯定的。

《革利免一书》诉诸于被造物的井然有序，以此作为在哥林多重建适宜的教会秩序的例证。在《希伯来圣经》故事、耶稣的传统以及使徒生活的许多例证中，作者推崇信实、好客和谦卑的品性。他引证了该隐和亚伯的故事(创 4)中嫉妒和敌对的破坏性的后果，可拉、亚比兰和大坍对摩西的反叛(民 14)，以及大卫与扫罗之间陷入困境的关系，从而劝诫哥林多人停止纷争。

《巴拿巴书》

依据古代传统，《巴拿巴书》(*The Letter of Barnabas*)被归之于保罗早年的传教伙伴的名下，但它确实是公元二世纪早期一位东方基督教教师的作品。它可能成书于公元 131 年之后不久，因为它提及耶路撒冷中一座异教神殿的建成，这座朱庇特神殿是由哈德良(Hadrian)^①在第二次犹太教革命之后所建。最古老的一部完整的希腊文《新约》手抄本包含了这部作品，亚历山太的革利免和奥利金将其视为经典。

《巴拿巴书》与古代书信不同，它更像一部基督徒所作的关于《旧约》的寓意解经，所参照的方法是在亚历山太城中发展起来并在希腊东部地区予以应用的方法。该书嘲笑犹太人对于他们自己的经典作出错误的解释，这使得他们拒绝由他们的经典所指定的作为弥赛亚的耶稣。

以色列人被吩咐，罪恶充盈的人应当献上一只小母牛，将它屠杀并焚烧，然后，男孩们应当收起灰烬，把它们放入碗中，将朱红色线系在木头上(再次注意十字架的类型以及朱红色线)，拿上牛膝草，然后男孩们将血逐一洒在人们身上，这

① 哈德良：罗马帝国皇帝，在位时间为公元 117 年至公元 138 年。——译注

样他们的罪就被洁净了。但是你知道这代表着什么？注意他向你说起时是何等稀松平常。小牛犊就是耶稣，献他的人就是那些将要杀死他的人。然后，他们就不再单单是人，荣耀也不会再属于罪人。那些洒血的男孩就是向我们传扬罪得赦免以及纯净内心的人。对于他们——他们的数目是十二，作为十二支派的见证，因为以色列有十二个支派——耶稣给予权威让人传扬福音。但是为何洒血的男孩是三个呢？为了见证亚伯拉罕、以撒和雅各，因为在上帝眼中，他们是伟大的人。为何要将线系在一块木头上呢？因为耶稣的统治依赖于木头，并且那些对他有盼望的人将会活到永远。为何朱红色线要和牛膝草放在一起？因为在他的统治中将会有邪恶和败坏的日子，在其中我们将被救赎，因为肉身受苦的他曾经借着牛膝草的汁液得医治。我们清晰地知道他们做这一切的理由，但他们自己却是迷惑的，因为他们没有听到主的声音。

虽然当代释经法对寓意解经法抱有怀疑，但是这在古代却是一种可以被接受的方法。此外，在最初三个世纪，人们用这种方法来解释《圣经》对于基督教在有教养的外邦人和说希腊话的犹太人之间的传播起到了重大作用。

《黑马牧人书》

值得注意的是，早期基督教领袖，诸如亚历山太的革利免、奥利金、爱任纽和德尔图良曾经一度把公元二世纪时期的启示作品《黑马牧人书》接受为经典。这部作品可能最终定稿于公元150年左右，虽然有些学者认为早在公元二世纪早期它已有了初稿。

这部作品的作者称自己是黑马，一位被释放的奴隶，曾领受过一些启示。这些启示最初借助于他以前的主人的显现给予黑马，后来通过悔改的天使，黑马将它认作牧人(Shepherd)。《黑马牧人书》中的启示形式与伪经《以斯得拉二书》(2 Esdras)中的启示形式相当类似，后部书记载了《旧约》人物以斯拉与天使乌列(Uriel)的交谈。黑马认为自己受这些启示的委托，来向信徒传扬严格悔改。

第一组异象，由黑马以前的主人罗达(Rhoda)所传达，出现了教会的一座象征性的建筑石塔。不同性质的石头代表了不同的信徒：一些石头已经成为最后结构的一个组成部分，但是一些石头的性质却并不适宜于被放在里面。其中，它们的适当或缺乏，表现出了他们的悔改和信实。第二组异象包含十二条诫命，由牧人详细地劝诫黑马。它们都是一些道德性的劝诫，反对淫乱、贪恋财富、脾气暴躁，以及关于安贫、仁爱和在患难中喜乐的积极劝勉。这部书的最后一部分由十则“比喻”构成，其实是一些延长版的寓言。这些预言回应了黑马先前从罗达那里得到的异象，依据信徒在生活中悔改和信实的水平而象征性地代表了不同类型的信徒。

《黑马牧人书》似乎讨论的是关于受洗后犯罪的悔改的教条问题。书中在即刻和

快速临近的末日之前，延长了关于悔改的劝勉，认为那些在受洗之后犯有严重过犯的人，还可以再次恢复到(与上帝)相交，正如寓言性的比喻 9 所阐明的那样：

因而，当那位荣耀的人，就是塔的主人，在做完了这些事情之后，便招呼牧人过来。他把放在塔旁边的所有石头都交给他——这些石头都是从这座建筑中去除掉的，对牧人说：“仔细清理这些石头，把那些能与塔的结构中其余部分相合的石头放进去，把那些远不能与塔相合的石头扔掉。”在给牧人下达完这些命令之后，带走了来时跟他在一起的一切，但是女孩们站在塔的旁边，看守它。我问牧人：“这些被抛弃的石头，如何再回到他的结构中去？”他回答到：“你看见这些石头了吗？”我说：“看见了，先生。”“这些石头中最大的一部分，”他说，“我将对其塑造并把它们放入建筑，那样它们就会与其余的石头相合。”(古德斯皮德，1950，179)。

与《启示录》相似，《黑马牧人书》宣称其权威建立于天上的异象被传达给一个被拣选的先知的基础上。然而，《启示录》是一个主要由复活并升天的耶稣传达给一个被认可的教会长老的异象，而《黑马牧人书》是一个主要由匿名的天使传达给一位显而易见的平信徒的启示。

《十二使徒遗训》

《十二使徒遗训》(*Didache*)的起源是个奥秘。曾有一度，人们认为它是与正典福音书同时代的古代文献，进一步的研究把《十二使徒遗训》定位于公元二世纪上半叶。*Didache*(希腊语“教导”)是这部书常见的书名，又被称作《十二使徒的教导》(*The Teaching of the Twelve Apostles*)。它包括两个主要的部分。第一部分是关于基督教导道德品行的教义问答(catechism)或法规，在“两条道路”之间作出选择：生命的道路和死亡的道路。第二部分是教会命令指南，讨论圣礼管理、禁食、如何对待巡回的先知，以及监督与执事的职分。论述的结尾是在末日临近时关于忠诚的劝勉。

有论证表明《十二使徒遗训》的第一部分是犹太教教义问答，再加上取自于《路加福音》、《马太福音》，甚至是《黑马牧人书》的修改内容。《十二使徒遗训》是否是犹太教文献的修订版，这一问题在学界仍有争议，但是它确实表现出了与我们此处所提及的文献之间的关系。此外，在《巴拿巴书》的定稿之中发现了被附加上去的关于《十二使徒遗训》中的这一部分的少许改动内容。

《十二使徒遗训》中第二部分的教会命令指南，代表了对公元一世纪晚期或公元二世纪早期教会生活的可能性的汇编，旨在引导可能在叙利亚的东部基督教乡村教会。照这样，它就反映了相当早的教会生活和管理。提及监督和执事的职务的地方表明当时尚未把监督与长老的职务作出区分。巡回的“使徒和先知”被认为是教会生活的正常组成部分，还包括关于接待他们以及试验他们的教导是否名副其实的教导。关于圣餐，或主的晚餐的管理的教导表明当时基督教的圣餐仍然是当全餐来吃，而非仅是象征性的面包和葡萄酒，并且未受洗的人也没有被排除在礼仪之外。

《波利卡普殉道记》

《波利卡普殉道记》(*The Martyrdom of Polycarp*)是一篇关于士每拿(Smyrna)年老的主教波利卡普之死的叙述文章,他因为认信基督教于公元155年或公元156年被当地罗马政府处以极刑。在这件事情发生后不久,这篇文章便以书信的格式写了出来,从士每拿的教会,沿着小亚细亚的爱琴海海岸,向东传到了两千英里之外的非罗米林(Philomelium)^①。圣徒之死充满着不可思议的神迹(这在肇始于公元二、三世纪的基督教殉道故事中非常显著),《波利卡普殉道记》是一篇感人的记叙文,讲述了士每拿的这位86岁高龄的主教的被捕、审讯以及被处死的经过。最终导致波利卡普之死的在士每拿爆发的这场逼迫的真实原因在叙述中并未讲明,但是多数指责指向的是该城中的犹太教居民。这则故事的意义在于它是人们对圣徒、殉道者及其遗物崇拜习俗的早期见证。

《波利卡普殉道记》标志着纷繁浩荡的殉道文学的开端,直至今日这都是基督教文学中的一个重大类型。这些故事是对耶稣受难的回应,激励各地的基督徒无论面临怎样的困难和逼迫都保持坚韧和忠贞。

这一部分的结论是:我们在此所研究的几部正典之外的作品仅是公元二世纪大量的基督教文学中的几个样本,其中有些作品至少在一度和有限的区域内,被奉为权威。初读时,可能并不清楚究竟是何种原因阻止它们被包含在《新约》的27部作品之内。然而,在对文本进行深入解读和研究之后,我们可能就会推出一些结论。在某些情况下,作品中的**基督论**(christology),即对耶稣其人和工作的理解,是令人困扰的或者与完全被接受为权威的其他作品不相一致。例如,《黑马牧人书》有时倾向于嗣子基督论(563 adoptionist christology),认为上帝在耶稣生命中的某个时刻收养他为自己的义子。在另外一些场合,它又认为耶稣与上帝是同样永恒的。有时,文本的作者身份和起源过于不确定,以至于只能把它排除在外。一些文献老早便被认为是有益于阅读的,但是缺少使徒性(apostolicity):对使徒教导的见证是被接受为权威的必要条件。可能对于理解为何一些作品成为《新约》的一部分,一些作品没有成为其中的一部分这个问题独特且最为重要的因素在于《新约》正典的发展与大公的(catholic)教会的发展两者之间的关系。众所周知,“大公的”不仅意指“普遍的”,还指“依据于全体”。主流教会将自己界定为“大公的”,不仅在于它的普遍性质,还在于它包含着对所有使徒的统一的见证。那些成为《新约》正典的作品在主题和视野上都足够开阔,有资格被接纳为正典。我们在此研究的这些处于正典之外的作品之所以最终被排除在外,是因为它们在大公性的考验中失败。它们的焦点和主题过于狭隘,不能够权威性地向“大公的教会”说话。在对这一关系的领会之中,我们可以更好地理解《新约》如何塑造教会,及同

① 非罗米林:古代地名,在现在的土耳其境内。——译注

时理解教会如何塑造《新约》。

灵知派的挑战

我们先前提到过灵知主义,但直到现在我们才将注意力集中到这一宗教运动上来,从而更全面地讨论它的兴起以及对基督教的挑战。灵知主义给公元二世纪的基督教带来的威胁要远远大于当时的任何一种其他的教导、团体或是运动的体系。

“灵知主义”一词源于希腊词汇 *gnosis*,意思是“认识”。灵知主义的思想体系奠基于一观点,接受一些神秘的知识,唯独靠近真正精神性的,对于救恩来说才是必须的。我们很难给灵知主义下一个准确的定义。灵知主义体系变化多端,分为灵知主义的基督教和非基督教形式。对灵知主义在古代世界的发展作一个简短的概述,有助于我们在不须给它下定义的情况下对其予以理解。

灵知主义几乎与基督教在同一个时期兴起,可能在耶稣的时代,或稍后几年就出现了创生形态。证据表明,并且今天多数学者相信,它是在宗教混乱中的智慧思想和启示特质中发展起来的,这种混乱是希腊文化与犹太教碰撞的结果(珀金斯,1993)。所有灵知派教导的中心是一则关于物质世界的不幸创造以及个体超越低劣的物质存在而寻求救恩的方法的核心神话。

564 灵知主义中有一个至高神,他的希望仅仅是精神实在。因而,这位神只创造了精神存有。这些精神存有中的一个,出于无知,或是对至高神的创造力的嫉妒,试图独自创造,这样,物质世界便诞生了。因而,在灵知派教徒看来,被造物并非某种善的存有,而是一个恐怖的错误,一次从次级的精神存有而来的“早产”,是与精神实在和至高神的意志相违背的东西。虽然如此,既然物质世界是精神存有的造物,那么其中便存在着精神的“火花”。这些火花被囚禁在人之中,虽然不是所有的人类。有些人是完全属于肉体的,没有可以救赎的精神。他们不能从精神上理解灵知,因而注定伴随着物质世界最终败坏。属于精神的,那些能够从精神上理解灵知(*gnosis*)的人:神秘的知识必然释放被囚禁于人类的物质躯体之内的精神,在其中精神屈从于肉体的欲望和激情。然而,灵知并不存在于物质世界。它必须由至高神差派的救赎使者传达给属于精神的人。只有属于精神的人才能从救赎使者那里领受灵知的救恩意义。在这种灵知的指导下,属于精神的人便可以远离由邪恶的精神力量所设下的诱惑和陷阱,这些邪恶的精神力量统治着物质世界与至高的精神实在之中介的天上区域。这样,属于精神的人便可以复归原初的幸福状态。

灵知主义思想发现了自身与基督教相一致的地方,把耶稣解释为精神的救赎使者。关于耶稣的救恩工作的灵知主义的理解和解释,便和最终成为基督教正统的思想一起发展了起来。在基督教的最初几年,当它仅是一个发展中的犹太教派,尚没有自己的神圣著作或是成熟的教义,而只是依据口头文学传统来追随作为弥赛亚的耶稣

时,两者之间的不同之处并没有被明确区分。当公元一世纪进入公元二世纪时,耶稣的见证人纷纷离世,新生代的信徒成为一个显然以外邦人为主的宗教的领袖,教导不再是出自口头文学传统,而是出自文字记载。基督教的教导从使徒对耶稣的回忆演进到对这些使徒见证的解释。在这一演进中,将耶稣理解为自我牺牲性的救赎使者还是灵知主义的救赎使者,两者之间的差异越发明显。

直到公元二世纪中叶,灵知派基督徒与主流教会之间的教导差异已经有了明确的区分,并且有着尖锐的冲突。两者之间的主要差异是基本性的,位于有神论宗教的核心。这一基本的差异就是它们关于上帝的教义不同,显然,这影响了所有其他的教义、实践和教会生活。

在灵知派的多数教导上,《希伯来圣经》的上帝被理解为次一级的创造神,或造物主(demiurge)(来自于希腊词汇 demiurgos,意为造物主),他通过律法和审判对人类施行残暴的统治。这位神不是耶稣的父亲,但是耶稣确实是至高神差派的救赎使者,将灵知带给世界。其实,在灵知主义中,救赎使者基督与拿撒勒人耶稣的关系相当复杂。在灵知派的一些教导之中,救赎使者基督“借用”了耶稣其人直至被钉十字架,然后将他抛弃给可怕的命运。在另一些灵知主义传统中,耶稣似乎只是看起来是一具物质的躯体,其实那只是一种幻影。这种观点被称为(基督)幻影说(docetism)(希腊词汇 dokeo,意指“似乎”)。灵知主义必须以这种方式来处理神圣的基督与作为人的耶稣之间的关系,因为救赎使者遭受肉身之苦便意味着他被囚禁于物质世界之中。灵知主义不需要复活,因为它所寻求的是从肉体复活,而非肉体的复活。救恩的含义并不在于救主之死,而在于他的教导。

依据后世的灵知主义的教导,灵知由基督(大多数灵知是在基督被钉十字架之后,而在他重返灵知主义完满[pleroma]或最高的精神领域之先)传给了使徒,他们再依次将灵知作为神秘的启示传给了下一代属灵精英。这些门徒依次成为灵知派中的精神导师,教导后面的一代人,等等。灵知派基督徒将他们原初的得救视作精神从肉体的激情和造物主的捆绑中得自由。精神从肉体中得自由导致了一些极端的禁欲主义,把惩罚肉体作为让肉体服从于精神统治的手段之一。然而,还有一些人走上了放荡之路,宣称肉体的放肆行为无足轻重,因为只有解放了的精神才是关乎一切的。这两种回应都是通过贬低物质世界而发展自身。摆脱造物主统治的自由让人最终投入了一场在与灵界的重新合一中寻求最后的救赎的个人的精神之旅。因而,灵知派的基督教是高度个人主义的。

那些相信自己被灵知启示的人还认为他们从精神上高出“普通的”基督徒的水平,后者仍需要来自于教会的训诫和神职人员的事奉。灵知派的基督徒一般不承认神职人员的权威。对他们来说,精神权威是一件关于个人通过理解灵知从而精神进步的事情,而非关于教会的等级和神职秩序。这可能是灵知派基督徒与教会的其他人员冲突最为显著的地方。

主教们试图将灵知派基督徒逐出大公教会。这是一项被证实为既非简单亦非容易的努力。历史表明灵知派教徒并不寻求与他们“肉体上的”兄弟姐妹分离,而是渴望留在教会里。此外,灵知派教徒在公开的场合表明自己与大公的基督徒有着相同的信仰,但是在私下里却对此告白进行别样的解释。一些学者将把灵知派基督徒驱逐出教会视作已确立的神职人员所发动的一场政治运动,他们感到自己的地位和权位受到了这些精神精英的威胁。这一主张可能过多地把中世纪的教权主义(*clericalism*)带到了公元二世纪,当时被承认的神职人员可能更多地是成为迫害的首要目标,而非拥有公开的权位或声望。恰恰有可能的是,早期教会领袖看到了灵知派破坏教会的团契感的潜在危险,以及由灵知派所兴起的事工,就其本性而言,不可能将一个受洗者的团契视作基督的身体。

灵知派教徒与大公基督教徒的另一重大分野在于他们彼此奉为经典的作品不同。灵知派所使用的那些福音书以及其他作品与被大公教会奉为正典的作品有着相同的资料来源,但是灵知派的作品还附加着它们对这些资料的神学解释。多年来,除了在那些反对灵知派的作品引文中,我们对原文知之甚少。然而,1945年在埃及一个名为拿戈·玛第(*Nag Hammadi*)的城镇附近,一位农民偶然发现了含有灵知派基督教文献的秘藏抄本,先前我们只知道其中的残篇,且是通过早期教父的引文或参考资料才知道的。在所谓的《拿戈·玛第文集》(*Nag Hammadi Library*)中,我们发现了《多马福音》、《腓力福音》、《真理的福音》、《埃及人福音》、《雅各密传》、《彼得启示录》、《保罗启示录》以及《彼得致腓力书信》的抄本。在拿戈·玛第发现的这些文献表达了一种对灵知派宗教学予以修正的神学。没有一篇拿戈·玛第中的文献像权威性经文那样享有有利的古老见证。

《新约》次经

教会将灵知派的基督徒以及其他团体所使用的一些文献清除,并确立自身对耶稣的解释,这是教会的大公观念发展的一个例证。如前所述,最终获得正典地位的四重福音书,广泛涵盖了使徒关于耶稣的陈述,这反映了活生生的教会对耶稣持续不断的陈述。对于《新约》中归于单独的使徒名下的书信来说,这同样是真实的。比如,保罗的书信补充了福音书中以及其余《新约》中的作品对耶稣所作的总体见证。另一方面,灵知派的教师和宗派团体倾向于将一部独立的福音书奉为至高无上的权威,或作为对其他见证的反对。与此相似,灵知派文献自身通常在神学上表现出一种与大公性相反的特殊神宠论(*particularism*)。虽如此,这些被排除在外的福音书或其他文学作品可以作为重要的资源,从而在基督教向世界传播时对其早期的历史有着更深入的理解。

《新约》次经(*Apocryphal New Testament, or NT Apocrypha*),是近乎90部处于567 《新约》基督教作品之外的著作,写于公元一世纪晚期至公元九世纪。现在,很多学者

偏爱“早期基督教次经”(Early Christian Apocrypha)这个术语,因为这些作品多数与《新约》只是间接相关,并且还有一些作品的写作要早于《新约》正典的最终形成。但是,在此我们还是沿用传统术语。这些作品宣告是由使徒或是与他们亲近的人所作。少数作品,比如《彼得福音》最初曾被基督教的一些主流教会所使用。在大教会抛弃了它们的正典性之后,这些作品成为了“次经”或是隐匿的。与《旧约》次经不同,有些基督徒将其视为正典,今天《新约》次经普遍性地不被视作《新约》正典的有效组成部分。依据于《新约》中的类型,这些次经被整理为:福音书、行传、书信以及启示,但是显然次经的类型要比《新约》中的类型混杂。学界对于《新约》次经的研究处于中间阶段,并且主要运用的是历史批判的方法。近来,《拿戈·玛第文集》的发现为这一领域的研究带来了新气象。在信仰成形的几个世纪里,无论早期的主流教会赞同与否,《新约》次经都形成了基督教关于耶稣的各种观点的主要见证。

《多马福音》

除了希坡律图(Hippolytus)和奥利金的引文之外,无人知晓《多马福音》(*Gospel of Thomas*),直到它重新被发现于《拿戈·玛第文集》,这部书共包含耶稣的114条语录。发现于拿戈·玛第的抄本可以上溯到公元70年至公元140年。多数释经家将其定位于公元二世纪早期,尽管这部福音书背后的口头文学传统要更为古老。《多马福音》以科普特语(Coptic)^①写成,仅在书的结尾才冠以标题。原文这样开始(没有标题),“这乃是永活的耶稣所讲的隐秘话语,戴迪摩·犹太·多马将它们记录下来。”^②

《多马福音》中记载的语录多数是根据流行语言作了整理,这表明汇编时间距离古老的口头文学传统尚很接近。它包含这样几种形式:箴言、其他的智慧格言、比喻、预言性的格言以及非常简短的“对话”。将近四分之一的语录几乎与对观福音书中的语录相同。有一般的语录与正典福音书中的语录有着部分的相似之处。余下的四分之一到三分之一的内容无疑是灵知主义的,与书中的其余部分有着迥然不同的神学视角。《多马福音》语录的例子将会表明其内在的差异。首先,语录20与54就几乎与我们在对观福音书中所发现的耶稣的语录几乎相同:

20. 门徒对耶稣说:“求你告诉我们,天国是什么样子的?”他对门徒说:“天国就像一粒芥菜种子。在种子中,它是最小的,但它若落在那耕过的土壤里,就会长成大树,天上的飞鸟也要找到自己荫蔽安居之处。”

54. 耶稣说:“贫穷的人有福了,因为上帝的国是你们的。”

① 科普特语:古埃及语言发展的最后的阶段。——译注

② 中文译文来自《多马福音》,刘小枫主编,《灵知派经典》,华东师范大学出版社,2008年出版。后面的中文译文出处相同。——译注

语录 89 和 102 与正典福音书有着相似之处：

- 568 89. 耶稣说：“你为何洗杯子的外面呢？你难道不知道，做杯子里面的那一位也正是做杯子外面的那一位吗？”
102. 耶稣说：“法利赛人有祸了，他们就像在牛槽边睡觉的狗。他们自己不吃食，也不让牛吃食。”

语录 18 和 29 是“半灵知主义的”：

18. 门徒对耶稣说：“请你告诉我们，我们的结局将会如何？”耶稣说：“你们还不知道起源，便要寻找结局吗？起源在那里，末后也必在那里。那在起初就得自己地业的人有福了。他们要知道结局，也不会经历死亡。”
29. 耶稣说：“若肉体因着灵的缘故而存有，那乃是奇迹。但倘若灵因着肉体的缘故而存有，那更是奇迹中的大奇迹。我实在惊奇，这极大的财富如何能在贫乏中安家呢？”

从最完全的意义上，《多马福音》不能被称作灵知主义，因为它缺少形式化的灵知主义的神话以及形式化的灵知主义文学的其他要素。但是，在先前所列举的语录中，它确实表现出了对一些关于耶稣的材料的“灵知主义化”的解释。

《多马福音》与我们所知的福音书作品几乎没有相似之处。其实，它根本没有任何叙述性的要素。但是，它有极为丰富的语录汇编，其中一些能追溯到耶稣传统的早期阶段，这解释了对观福音书中一些相似的经文。当然，灵知派化的语录必须被排除在这一比较之外。但是，汇编中的其余部分对于更好地理解耶稣的教导有着潜在的价值。

《彼得福音》

在公元三世纪早期，一些基督教教父提及《彼得福音》，但是在现代并没有证据表明这部福音书的存在。然后，在 1886 年，一个法国考古队在距离开罗 250 英里处挖掘古代帕科米乌斯(Pachomius)的修道院时，在一个修士的坟墓中发现了一部小书，上面记载着耶稣的死亡和复活。不久，学界考察推断这是长久以来失传的《彼得福音》中的一部分。

- 569 最初，《彼得福音》被认为是对正典福音书的通俗化和幻影化(docetic)改编，尤其依赖于《马太福音》中的材料。然而，进一步的历史研究和文本分析表明这部作品在公元二世纪更为正统的基督教圈子里曾经享有短暂的殊荣。《彼得福音》确实与当时基督教的其他通俗作品有许多相似之处。它比正典福音书更强调异能(miracle)的功效。它具有相当强烈的反犹太教成分。它通常极为虔诚地使用“主”这一

称谓,而非“耶稣”。少数学者认为《彼得福音》中的基督受难故事(passion narrative)与正典福音书中的受难故事有着共同的来源(例如克罗桑,1988)。然而,在这种情况下,多数学者一致认为《彼得福音》中的受难故事肇始于公元二世纪。

尽管《彼得福音》可能在公元二、三世纪的大公基督教徒中广受欢迎,它还是具有灵知主义化的成分,这对于灵知派基督徒很有吸引力。在这部非正典福音书中关于受难故事最为明显的灵知主义化的成分见于耶稣被钉在十字架上以及呼喊被离弃时的记载,这在某种程度上呈现了一个幻影的基督:

(4:10)他们把两名强盗钉在十字架上,把耶稣钉在他们中间。但是他沉默着,仿佛毫无痛苦。

(5:19)主大声呼喊,“我的能力,我的能力,你离弃了我。”

《彼得福音》的最终命运可以与《约翰福音》相比较。它们都曾被灵知派基督徒和大公基督教徒广泛使用。然后,《约翰福音》与对观福音书一起成为了《新约》中的四重福音书。《彼得福音》可能不会比《约翰福音》的编辑晚太多年,它最终被正典拒绝,默默无闻——可能是因为一些经节的神学含义。

公元二世纪时期的重要行传

除了一些福音书被排除在正典之外,在公元二世纪还有几部与正典中的《使徒行传》相近的作品。这些作品把一名使徒作为主要人物,叙述中他的活动和教导通常以某一独特的神学话题为中心。早期教会教父证实了大公基督教徒以及其他团体对于这些作品的使用。非正典的福音书似乎自从公元二世纪晚期开始并且在以后相当长的一段时间里,都是广为流传,直至《新约》正典基本确定之后。

《彼得行传》可能是在公元180年至公元190年之间,诞生于小亚细亚。原始作品中的三段经文被保留了下来。有一段经文讲述彼得和他的女儿的故事,她非常美丽,但是身体的一边瘫痪了。既然彼得因医治的异能事工而闻名,有人就他女儿持续的身体状况向他发出质疑。在质疑者面前,彼得命令女儿整个人都站起来,她确实做到了。但是,随后彼得又命令她回复到先前的身体状态。彼得继续解释到她的残疾是一种隐藏的祝福,保护了她的童贞——对作者而言,一种重要的神学美德。

保存下来的第二段经文讲述了一位农夫的故事,他请求彼得为他独一的女儿祷告,希望彼得为最有利于女孩的灵魂而祷告。当彼得祷告时,女孩立即倒下来死了。570 在作者/叙述者看来,这是最有利于灵魂的事情,使得她可以免于性生活。然而,女孩的父亲马上要求彼得让她复活,他做到了。以后不久,一位陌生的过路人诱惑了这女孩,两个人就消失了,再也没有出现。

《彼得行传》中保存最长的一段经文是一则关于彼得对抗术士西门的传说，这人我们在正典《使徒行传》中也曾遇到(徒 8:9-25)。这一故事的场景设置在罗马。彼得随着保罗离开那座城市去西班牙，彼得领受了一个启示，引导他去罗马。在罗马，他发现西门在败坏罗马的基督徒。彼得和术士的冲突最终引发了一场在罗马广场的异能比赛。当然，彼得赢得了这场比赛，西门被暴露为撒但的工人。这则故事的结尾附加上了彼得在罗马殉道的传说。为了与作者的神学要旨相一致，彼得的传道致使一名罗马官员的情妇归信基督教，她随后弃绝了性生活。为了报复，这名官员控告彼得不敬上帝，使得他被钉十字架。随着故事的推进，彼得要求钉十字架时头部朝下。在他死亡的方式劝勉了到场的信徒之后，他死在了逆转的十字架上。

《保罗行传》也被上溯到公元二世纪晚期。神学家德尔图良认为小亚细亚的一位长老出于对保罗的爱心和尊敬编撰了这部作品。这位无名长老可能是在一个保罗传说文集的基础上编辑和扩充，从而产生了这部作品。德尔图良宣称这位长老后来被解除教职，因为这部作品可以被用来支持一些即使不是异端但仍很可疑的神学观点。我们关于《保罗行传》的知识依赖于几个手稿的残片，记叙了使徒生活中不同的传说故事。这些包括保罗在罗马殉道的传说，依据《保罗行传》，使徒的殉道伴随着奇迹的征兆。一封伪造的保罗写给哥林多人的书信，包含强而有力的反对幻影说的论辩，也被保存了下来。其中可能最有趣的保存段落就是对一段独立而较长的历史的叙述，这就是《保罗和德格拉行传》(*Acts of Paul and Thecla*)。保罗和德格拉的故事，关注的既非前者亦非后者，故事始于保罗来到以哥念(Iconium)传道。德格拉，该城的一名女性，在保罗的传道中归信。随后，德格拉解除婚约，选择过一种禁欲的生活。这件事使得她的未婚夫勾结当局密谋陷害保罗，将他收监。德格拉暗中访问保罗，但是被发现。保罗被驱逐出城，但是德格拉被判处死刑。在火刑中，她奇迹般地免于一死，逃脱出来，追随保罗去了安提阿。在安提阿，一个名为亚历山大的男子爱上了她。当然，德格拉拒绝了他的追求。为了报复，亚历山大说服地方长官判处德格拉去竞技场。在竞技场，德格拉把自己投进一个满是敌对的海豹的水池里。在入水之前，她(唯独)奉耶稣基督的名字为自己施洗，随后一道闪电奇迹般地杀死了海豹。在竞技场上，她还奇迹般地杀死了其他邪恶的野兽，最后被长官释放。她追随使徒来到米拉(Myra)^①，但是使徒委任她作为一名基督教教师回到以哥念。在前往塞琉西亚(Seleucia)^②之前，她意志遵守这一委任，最后她平静地死在了塞琉西亚。

公元二世纪，不同的非正典的行传可能被合编为《使徒行传》来流通，这部作品与正典中的同名作品相比，可能并不受欢迎。正如我们先前简短的研究所表明，公元二世纪的《使徒行传》的典型特征是出于大众的需要，更热衷于异能故事，而非讲述基督

① 米拉：一座位于土耳其境内地中海沿岸的古城。——译注

② 塞琉西亚：一座位于底格里斯河畔的古城。——译注

教第一代使徒们的历史事实。它们所提供的关于门徒的理解几乎就是狭隘地为摆脱性生活。如果灵知派是公元二世纪兴起的对基督教信徒关于耶稣及其教导之见证的最为严肃的挑战,对身体—灵魂关系的曲解以及随后在主流教会中对人类性爱的贬低,便成为经久不衰的主题。

关键词和概念

《新约》次经·《革利免一书》·《巴拿巴书》·正典·大公的·基督论·造物主·《四福音合参》·《十二使徒遗训》·幻影说·《主教阿塔那修的节日之信》·灵知·灵知派·《多马福音》·《波利卡普殉道记》·完满

学习、研究、写作

1. 正典四重福音书见证较之于以下两种作品的优势和劣势何在:(a)一部单独的福音书,不包括其他作品?(b)一部和谐的作品,比如塔提安的著作?
2. 导致早期教会在接受一些一般的书信为权威经典时犹疑不决的主导因素何在?
3. 教会把自己理解为“大公的”与《新约》正典的形成,这两者之间的互动关系为何?
4. 讨论马吉安及其经典对于《新约》正典形成的潜在影响。
5. 在最终被《新约》排除在外的那些不同的早期基督教作品中,寻找至少三点它们的不足之处。
6. 讨论灵知主义基督教主要的教义要素。
7. 讨论在公元二世纪时期灵知派施之于基督教的威胁。灵知派中的主要教义对基督教以至西方文化产生了何种影响?
8. 公元二世纪的非正典行传中的共通主题和叙述要素如何向我们讲述当时的民间基督教?

进阶阅读

572

Ferguson, Everett., 《早期基督教背景》(*Backgrounds of Early Christianity*, 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。对于初学者来说是一份全面而可读的资料。

Gonzalez, Justo L., 《基督教的故事》(*The Story of Christianity*, vol. 1: *The Early Church to the Dawn of The Reformation*. San Francisco: HarperCollins, 1984)。这是一部被广泛应用于对教会史的介绍性研究的资料。

Goodspeed, Edgar J., 《使徒教父:一种美国的翻译》(*The Apostolic Fathers: An American Translation*. Harper & Brothers, 1950)。

Hahneman, Geoffrey Mark., 《〈穆拉多利经目〉残片与正典的发展》(*The Muratorian Fragment and the Development Of the Canon*. Oxford: Clarendon Press, 1992)。对穆拉多利经残片的全面研究,学者将其时间定位于公元四世纪。

Hall, Stuart G., 《早期教会中的教条与实践》(*Doctrine and Practice in the Early Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991)。这是关于早期教会的教条发展的一段值得阅读的历史。

Hennecke, Edgar., 《新约次经》(*New Testament Apocrypha*, vol. 1: *Gospels and Related*

- Writings*. Wilhelm Schneemelcher, ed. Trans. R. McL. Wilson. Philadelphia: Westminster Press, 1963)。此书是对这类文学作品的首要学术探讨。
- Metzger, Bruce M., 《新约正典:它的起源、发展及意义》(*The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987)。对《新约》正典发展的全面讨论。
- Pagels, Elaine., 《灵知派福音书》(*The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Book, 1979)。对于初学者来说是一份有趣并值得阅读的研究资料。
- Perkins, Pheme., 《灵知派与新约》(*Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1993)。深入地研究了灵知派与早期基督教之间的关系。
- Robinson, James M. gen. ed., 《英文版拿戈·玛第文集》(*The Nag Hammadi Library in English*. 3rd ed. San Francisco: Harper & Row, 1988)。第一部英文译本。
- Van Voorst, Robert E., 《新约之外的耶稣:对古代证据的介绍》(*Jesus outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000)。关于《新约》之外的历史上的耶稣的材料的陈述与分析。

acts 行传：希腊—罗马文学中的一类，叙述著名人物的事迹。

Alexander the Great 亚历山大大帝：公元前四世纪，马其顿帝国对近东的征服者，传播希腊文化。

amanuensis(书记)：通过作者口述或草稿而写文献的人。

Antichrist(敌基督者)：在末日时反对上帝的启示人物。

antinomianism(反对遵从道德律论)：肇始于反对上帝的律法或任何超越的道德法则的宗教体系。

anonymous 匿名的：本身没有作者署名的文献(相对于后来有作者姓名在内的标题)。

antitheses 反立：照字面意思，“反题”；尤其见于《马太福音》五章耶稣谈论与摩西律法相左的观点：“你们听见有话说 X，只是我告诉你们 Y。”

apocalypse 启示：文学作品的一类，作者(通常是托名)报告跟天上的神秘事物有关的梦境和异象，用来解释地上现在和将来的事情；作为专有名词，是《新约》中的作品《启示录》的另一名称。

apocalyptic theology 启示神学：这种世界观认为被邪恶力量控制的这个有罪的世界与将来的上帝的世界泾渭分明。

apocryphal gospels 福音书外传：“隐藏的”福音书，用来指处于《新约》正典外围的福音作品。

Apocryphal New Testament 《新约》次经：公元一至九世纪的一些作品，宣称为《新约》作者或认识他们的其他人所作的文献集。

apostle 使徒：上帝所委任，“差派出去的人们”。在对观福音书中，使徒就是十二门徒；在保罗作品中，使徒是一个更为宽泛的概念。

ascension 基督升天：耶稣复活后离开世界去了天堂，在《使徒行传》一章中有着戏剧化的描述。

asceticism 禁欲主义：克制肉体，从而激励心灵或灵魂。

Augur 占卜师：罗马人对能解释征兆和能预见未来的人的称呼。

authentic 真正的：一部作品确实为它所署名的人所作，与托名的(pseudonymous)相对。

authorial intent 作者意图：历史解读中，判断一部作品的意义时要考虑到作者意在向听众传达什么。

autograph 原始手稿：最初的手稿，无论作者是否“签名”。

Barnabas 巴拿巴：《使徒行传》中的早期基督教领袖，使徒保罗的第一位旅行同伴。

beatitudes 祝福：一般而言，关于为人们的某一品质祝福的言论；用作指称耶稣在《马太福音》登山宝训和《路加福音》平地宝训的专门术语。

Beloved Disciple 所爱的门徒：“耶稣所爱的门徒”，《约翰福音》中没有名字的人，可能是约翰团契的创始人及第四福音书背后的权威人士。先前的传统视其为十二门徒之一，西庇太的儿子约翰。

benediction 祝祷：礼拜中正式的祝福；在《新约》书信中，作者给予读者或听众的最后祝福。

Beth Din(bait DEEN)贝司丁/犹太教宗法院庭：“审判的房子”，希伯来语的法庭。

Bible 圣经：犹太教和基督教经典，源于希腊文“书”一词。在犹太教中，“Bible”是《希伯来圣经》；在基督教中，它指《旧约》(加上或减掉次经作品)和《新约》(对所有基督徒都一样)。

biblical criticism 《圣经》批判：对《圣经》作仔细的学术研究，寻求对《圣经》的理解，期望得出全面而合理的结论。

bishop(监督)：教会事奉和管理中的高级职务；希腊文原文也可译作“overseer”。

Book of Glory 荣耀之书：这个名字通常用于称呼《约翰福音》十三至二十一章，其间耶稣被他的死亡和复活所荣耀，并且回到父的身边。

Book of Signs 奇迹之书:这个名字通常用于称呼《约翰福音》一至十二章,因为这部分突出了耶稣所行的奇迹;不要与“奇迹的福音书”相混淆。

canon 正典:一些被承认的经文;在宗教中,一些宗教作品具有神圣性和权威性。

canticles 圣歌:正式的宗教歌曲,尤其是那些见于《路加福音》一至二章的颂歌。

catalogue of vice 恶行目录:用来界定邪恶行为的清单,从而远离坏行为。

catalogue of virtue 德性目录:用来界定良善行为的清单,从而实践道德的行为。

catena(kah-TEN-ah)德性连锁系列:A导致B,B导致C,等等。

catholic 大公的:时空中的“普遍”;后来,罗马教会名称中的一部分。

Catholic Letters 大公的书信:《新约》中的七篇书信,《雅各书》、《彼得前书》、《彼得后书》、《约翰一、二、三书》、《犹大书》以及《希伯来书》。如此称呼是因为它们被认为是写给整个教会的书信,而非写给某一特定的会堂。也称普通书信(General Letters)。

celibate 独身主义者:不进行性生活,通常出于宗教的原因。

center section 中心部分:《路加福音》的中间部分,特写耶稣上耶路撒冷的旅程。

centurion 百夫长:罗马军队长官,掌控一百名士兵。

charism 灵恩:在保罗书信中,圣灵所赐予的能力,有利于整个会堂。

Christian Scriptures 基督教圣经:“新约”的另一名称,为了避免后者可被觉察到的消极含义,也被称作基督徒的约(Christian Testament)。

christology 基督论:关于耶稣基督的本性的教导;高阶基督论(high christology)对耶稣持更为崇高的看法,低阶基督论(low christology)对耶稣则持不是那么崇高的看法。

chiastic order 交错配列序列:“交错配列结构”,条目列举时的一种正反交错的文学结构,例如,“他有爱心、信心和仁慈,她有更多的仁慈、更多的信心和更多的爱心。”

circular letters 传阅书信:作者期望能够被不止一所会堂宣读的信件。

Circumcision Party 割礼党:保守的犹太基督徒团体,他们认为除非外邦人像犹太人一样割礼,否则不能被教会接纳。

civic magistrates 城市长官:在罗马帝国行省的城市和城镇中,一些人被委任作地方长官,他们行使地方权力以及地方上的任免权。

575 client 被庇护人:在庇护—被庇护的关系中处于较低一级的人,他有义务为了自己的收入和社会地位而服侍庇护人;参见 patron。

1 Clement 《革利免一书》:公元90年间,罗马主教革利免写给希腊的哥林多教会的一封信。

collegium (复数 collegia) 社团:自发团体的拉丁术语,有着共同的兴趣或任务的人私下组织的小型团体,比如商业或贸易团体。

commensality 共餐:餐桌友谊,通常暗示社会平等。

covenant 约:上帝与特殊的人建立的关系,在上帝关于人的生命的计划中,维系双方将来的行为。

criteria of authenticity 确真性的准则:学者试图分辨福音书中归诸于耶稣的话语是否为耶稣所说的分辨标准。

criticism 批判:洞悉一部著作或艺术作品的核心特质的学术活动。

cross-cultural criticism 跨文化批判:《新约》解释方法之一,从被边缘化的人群的社会位置来解读,旨在促进他们的解放。

deacons 执事:早期教会事奉和管理中的一种职务,通常负责服务一所会堂,或协助比他职务更高的。

Dead Sea Scrolls 死海古卷:20世纪40年代,在死海北部的昆兰所发现的犹太教典籍;包括《希伯来圣经》的手抄本以及昆兰团契的典籍。

delay of the Parousia 基督复临的延迟:早期基督徒的一种观念,意识到耶稣没有像他本来应该那样

- 快地来临；参见 Parousia 和 imminent expectation。
- deliberative rhetoric 商议修辞的：一种说服技巧，使听众遵守某一特定的行为步骤。
- demiurge (DEH-mee-uhj) 造物主：照字面意思，“创造者”，在灵知派的典籍中用来指一位创造世界的强有力的神明，但是是次一级的神明。
- deuterocanonical books 次经作品：保存在“七十士译本”(septuagint)但不在《希伯来圣经》中的作品；罗马天主教教徒和东正教教徒认为它们是经典，但是大多数新教教徒不这样认为。
- deutero-Pauline letters 第二保罗书信：照字面意思，“第二保罗”作品，署有保罗的名字，但是今天绝大多数学者认为是在保罗去世之后他人所作的书信：《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《以弗所书》、《提摩太前后书》和《提多书》；相当于有争议的保罗书信 (disputed Pauline letters)。
- Diadochi (dee-AH-duh-key) 继承人：亚历山大大帝死后的统治者及其王国。
- Diaspora (dee-ASS-poh-rah) (古代犹太人的) 大流散：希腊语，一个民族从他们的故土“离散”；在犹太教中，离散的犹太人迁移到了古代地中海和近东世界。
- Diatessaron 四福音合参：在公元二世纪，塔提安对福音书进行的调和(集结成一个文本)。
- diatribe 哲辩：作品中的希腊哲学风格，突出说话人与听众或是假想的对话者之间的尖锐对话。
- Didache 《十二使徒遗训》：公元二世纪时期关于教会生活和秩序的典籍，被认为是来自于叙利亚；也被称作《十二使徒的教导》(Teaching of the Twelve Apostles)。
- disciple 门徒：“学生，学习者”；福音书把所有经常跟随耶稣的人称作门徒，不仅指那十二位男性。
- disputed Pauline letters 有争议的保罗书信：署有保罗名字但是今天大多数学者认为并非真正的保罗所作的书信：《帖撒罗尼迦后书》、《歌罗西书》、《以弗所书》、《提摩太前/后书》和《提多书》。也称作后保罗书信 (post-Pauline letters)，与无争议的保罗书信 (undisputed Pauline letters) 相对。 576
- docetism (DOSS-eh-tizm) 基督幻影论：认为耶稣并非人类，只是看起来像人。
- double tradition 双重传统：《马太福音》和《路加福音》中相平行的段落。
- dualism 二元论：启示思想的特色，其中生命被分裂为对立的两极；宇宙二元论(天与地作为相互分离的两个区域)，道德二元论(善与恶断然分明)，时间二元论(现今邪恶的世代与将来上帝统治的世代)。
- dynamic equivalence translations 动态对等翻译：翻译中尽量接近原文所表达的意思，而不是遵循它的精确词语或词序。
- early Catholicism 早期公教：一些《新约》学者的推论，在《新约》时代晚期即公元 70 年至公元 100 年间，从第一、二代基督徒向强调正确的教义和组织的大公教会过渡时期的教会。
- epideictic rhetoric 褒贬修辞的：为了说服他人而在信中夸奖人的技巧。
- eschatology 终末论：关于“末世”的教导，这个世界的结束以及下一个完美世界的开端。
- Essenes 艾塞尼：在犹太教第二圣殿时期，公元前 150 年至公元 70 年间的启示公社运动，认为他们是预定的以色列残存者，见于《死海古卷》。
- expiation 赎罪：为罪补偿，使人与上帝和解的牺牲。
- external evidence 外部证据：在文献之外的关于其措辞、作者、听众以及年代等的证据；与内部证据 (internal evidence) 相对。
- faithful sayings 可靠的话：在《教牧书信》中以“这是可靠的话”开头或结尾的简短的话语；这些通常是关于核心信念的重大论述。
- Farewell Discourse 告别之言：在《约翰福音》十三至十七章，耶稣在死亡之前跟门徒们的谈话。
- fellowship 相交：早期基督徒在灵性、社会和物质上的共享。
- feminist criticism 女性主义批判：旨在确定和促进女性解放的解读；在《新约》研究中，它寻求发现和

解释不同的女性角色,促进今日教会和社会中女性的解放。

Festal Letter of Bishop Athanasius 主教阿塔那修的节日之信:将与我们在当代的《新约》中的 27 篇相同的作品命名为权威;写于公元 367 年。

final eschatology 末日的终末论:认为世界的末日尚未来临;与“已实现的终末论”相对。

form criticism 形式批判:对书面福音书及其口头传播史的不同段落(“形式”)之结构与内容的研究。

formal correspondence translations 形式对等翻译:尽可能地与希伯来和希腊经典的原始措辞和词序保持一致的翻译标准。

forum 广场:罗马及希腊化的罗马城市的中心区域,突出神殿、政府建筑及商业。也用希腊语 agora。

577 Four-Document Hypothesis 四源假说:关于《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》这三部对观福音书背后的四个来源:(1)《马可福音》,被《马太福音》和《路加福音》所使用;(2)Q 底本,被《马太福音》和《路加福音》所使用;(3)M 底本,其材料仅见于《马太福音》;(4)L 底本,其材料仅见于《路加福音》。

freedmen 自由民:先前是奴隶,通常与他们先前的主人保持密切的社会和经济关系。

fulfillment quotations 实现的引用:对《旧约》有条理的引用,论证《新约》人物或事件是《旧约》预言的实现;尤其见于《马太福音》。

fundamentalism 基要主义:保守的宗教运动,对现代性和宗教变化进行强硬的消极回应。

genealogy 家谱:一个人的祖先的正式名单,在《圣经》传统中通常只追溯男性。

General Letters 普通书信:《雅各书》、《彼得前/后书》、《约翰一、二、三书》和《犹大书》,有时还包括《希伯来书》,因为人们认为它们是写给许多教会或全部教会的;Catholic Letters 的另一术语。

genius (复数 genii) 天赋:人由超自然守护的精神。

Gentile 外邦人:关于非犹太人的犹太宗教和带民族性的术语。

genre 类型:一部典籍(比如一封书信或福音书整体)的文学形式。

geographic outline 地理纲要:基督教传播的方式,“从耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到地极”,作为《使徒行传》叙述的纲要,参见《使徒行传》一章 8 节。

gnosis 灵知:关于“知识”的希腊词汇;在灵知派中,这一知识带来了拯救。

Gnosticism (NOSS-tih-sizm) 灵知派:古代宗教和哲学运动团体,一些团体与基督教密切相关,认为神圣的要素被囚于这个邪恶的物质世界的人身上,只有这些人获得关于神圣起源的知识(gnosis)时,它们才可以被释放,这一知识基本是由神圣的人物带来的。

God fearer 敬畏上帝的人:参与犹太会堂的礼拜仪式并接受犹太教的道德命令的外邦人。

Gog and Magog 歌革和玛各:《启示录》中象征着抵挡上帝之力量的民族的名字。

gospel 福音:“好消息”,基本的基督教信息;当用来指称《新约》的前四部作品的类型时,要大写。

Gospel of Thomas 《多马福音》:公元二世纪时期关于耶稣的语录的作品,多数内容与对观福音书中耶稣语录部分或几乎完全相同,尤其是与 Q 底本。

grace 恩典:上帝的自由,对人类无价的救赎之爱。

Great Commission 大使命:在《马太福音》结尾,耶稣给十一个门徒所下的诫命,将福音传给全世界,为悔改者施洗,教导他们关于基督教的道德标准。

Griesbach Hypothesis 格利斯巴赫假说:用来解决对观福音书问题的理论,认为最早的福音书是《马太福音》;《路加福音》改编《马太福音》,《马可福音》是《马太福音》和《路加福音》结合的简写本;由 1800 年间格利斯巴赫(J. J. Griesbach)提出,今天也被称作双重福音假说(Two-Gospel Hypothesis)。

gymnasium 健身房:城市的男性“裸体”锻炼的场所。

- Hasidim (HAHS-ih-deem) 哈西德教派: 公元前二世纪时期“离群索居的人们”, 反对享乐主义, 倡导对传统犹太教宗教实践的严格遵守。
- Hasmonean Dynasty 哈斯摩尼王朝: 马加比家族的另一名称, 领导始于公元前 167 年的一场成功的革命的犹太王族, 统治以色列直到公元前 63 年罗马帝国的接管。 578
- Hebrew Bible 希伯来圣经: 犹太教的神圣经典, 分为律法、先知书和圣卷; 基督教通常称之为《旧约》(减去了次经作品)。
- Hebrews 希伯来人: 早期耶路撒冷团体中的犹太人, 以阿拉米语为第一语言, 对犹太教持更为传统的看法, 由使徒带领, 与说希腊语的犹太人 (Hellenists) 相对。
- Hellenism 希腊化主义: 古代希腊文化, 由亚历山大大帝在地中海东部传播。
- Hellenistic Greek 通俗希腊语: 希腊语的一种, 在罗马帝国境内广泛传播, 《新约》所使用的就是这种语言; 又称作古希腊共同语 (Koine Greek), koine 意为“共同”。
- Hellenistic Judaism 希腊化犹太教: 在罗马帝国背景下, 在巴勒斯坦以外所形成的犹太教的一种特殊形式; 其特色是《圣经》和礼拜运用希腊语, 同时借用一些希腊哲学。
- Hellenistic Age 希腊化时代: 希腊在东地中海沿岸的统治, 从亚历山大大帝到公元前 30 年埃及托勒密王国的灭亡。
- Hellenists 说希腊语的犹太人: 在《使徒行传》中, 在早期耶路撒冷的教会中那些以希腊语作为他们的第一语言, 并且更加倾向于希腊—罗马文化的犹太人; 由七人所领导, 他们可能开始向非犹太人传福音; 与希伯来人 (Hebrews) 相对。
- heresy 异端: 未被认可的信仰或生活形式; 通常指反对《新约》作者或教会权威的运动。
- hermeneutics of suspicion 怀疑的解释学: 一种批判解释方法, 认为文本的表面掩盖了深层的重大真理; 被女性主义和跨文化解读所运用。
- hermeneutics 解释学: “解释”, 在其最宽泛的意义上, 是指理解文本的意义和方法。
- Herod the Great 大希律王: 犹太委任国王, 公元前 73—公元前 4 年, 统治大犹太 (巴勒斯坦区域, 包括加利利)。
- historical-critical method 历史批判方法: 试图理解文献对于原始作者和听众的意义的方法。
- historicity 历史 (真实) 性: 一件事情或多或少地按照所记载的那样确实发生了。
- honor-shame paradigm 光荣羞辱范例: 社会学概念, 一些社会主要是由要增加和保持社会光荣及其权力的欲望同时远离羞辱以及害怕权力损失的欲望所驱动。
- household code 家庭守则: 希腊—罗马文化中, 家庭成员 (父母、子女和仆人) 所要遵守的道德责任; 也称作“家庭规则”。
- imminent expectation 迫切盼望: 相信耶稣很快就在荣耀中再临, 至少在早期基督徒的有生之年。
- implied author 隐含的作者: 读者在阅读故事时所创造 (推断) 的作者形象。
- implied reader 隐含的读者: 当文本被阅读时它所塑造的读者, 正如隐含的作者所意愿的那样从思想和情感上进入故事的人。
- incarnation 道成肉身: 相信先在上帝的儿子在耶稣身上“成了肉身 (人)”。 579
- inclusion 首尾呼应: 一种文学技巧, 文献或文献的一段以与开头相同的话题和措辞而结尾; 象征着整个循环的结束。
- indicative/imperative 陈述式/命令式: 《新约》中的道德命令 (imperative), 基于关于基督的新的本性/性格 (indicative)。
- infancy narrative 幼儿叙述: 《马太福音》一至二章和《路加福音》一至二章中关于耶稣的预言、感孕、出生以及幼年的故事。
- infanticide 杀婴: 希腊—罗马中杀死不想要的婴儿的习俗, 通常把他们扔到荒地。

intercalation 夹层:一种叙述技巧,其中文本同时讲述两个故事,作者先引出一个故事,然后用另一个故事解释它,并把这个新故事讲完,最后再以最初的故事来结尾,更为流行的名字是三明治(sandwich)。

interim ethic 暂行伦理:基督教的道德教导,尤其是耶稣再临之前的短时间内使用的教导。

internal evidence 内部证据:从文献内部所得出的关于作者、听众、年代等的暗示;与外部证据(external evidence)相对。

introduction 导论:通常在对一部《新约》文献历史批判研究的开始所讨论的问题:比如作者、听众、情势、年代、意图。

invective 谩骂:运用侮辱、诋毁来说服听众。

Jerusalem Council 耶路撒冷大会:在《使徒行传》十五章,耶路撒冷教会的重要人物与保罗的会面,来商讨外邦人被教会接纳的根基。

Johannine School 约翰学派:关于耶稣和约翰教会的领袖的约翰传统的传入所组成的团体;也被称作约翰圈子(Johannine Circle)。

judicial rhetoric 诉讼修辞:一种说服技巧,来使听众达到对与错的预想结论。

justification by faith 因信称义:保罗书信中的教导,人若被上帝看为义(“称义”),只有相信耶稣牺牲性的死亡的结果,而非实践犹太教律法所命令的事工。

kinship 血亲关系:一种重要的社会学范式,强调地中海社会中家庭价值及较宽泛的亲属关系的重要性。

L 底本:仅在《路加福音》中所发现的材料,被一些人认为是《路加福音》的文学来源。

lares(LAHR-ace) 拉列斯:罗马的灶炉和家庭神明们。

Latinisms 拉丁语式:希腊语中直接源自于拉丁语的词汇。

law-free gospel 免于律法的福音书:学者对于保罗思想的简短表达,认为基督里的救恩在遵守犹太教律法之外。

lectionary 课经:阅读《新约》经文的体系,兴起于东罗马帝国的早期希腊教会。

legion 古罗马军团:罗马军队的最大集合,至少有 6000 名士兵。

letter 书信:一种个人或小团体与另一个人或团体联络形式;《新约》时代,有其自身的类别样式,包括开篇、感恩/健康祝福,主体和结尾。

580 letters from prison 狱中书信:作者被囚时所撰写或发送的信件;在《新约》或其他地方,它们有着与众不同的口吻和内容,但没有总体格式。

limited goods 有限产品:一个社会学概念,自然和社会中的物质财富有限,因而任何人要想获得更多的财富,便意味着他人要失去财富。

lives 生平:一种希腊—罗马作品,关注于伟人的事迹,也被称作“传记”。

Lord's Day 主日:在《启示录》中,星期天是耶稣复活的日子,也是这部书中异象被启示的日子;在外邦基督教中,这一天成为礼拜的主要日子。

Lord's Prayer/Our Father 主祷文/我们的父:耶稣的祷告,从内容上是典型的犹太教的,作为门徒祷告的范例。

love feasts 爱筵:早期教会中社会和物质领受的礼仪性的膳食,通常与圣餐有关。

M;M 底本,没有被保存下来的典籍,《马太福音》从中吸取了一些关于耶稣的材料,这些材料没有出现在《马可福音》或《路加福音》之中。

Manuscripts 手稿:手写文献,包括原初文献和抄本。

Markan appendix 马可福音附录：《马可福音》中后面的一个结局，几乎可以肯定不是原始福音书中的一部分。

Markan priority 马可福音先存：认为《马可福音》是对观福音书中最早写成的一部作品，《马太福音》和《路加福音》以此作为来源之一。

The Martyrdom of Polycarp 波利卡普殉难记：公元二世纪的一部作品，讲述小亚细亚的一位主教波利卡普殉难（因逼迫而死）的故事。

Mediterranean person 地中海世界的人：人类学家所确定的具有《新约》中的民族和时代特征的一种文化原型。

Memoir 传记：希腊—罗马著作中的一种，包含著名人物比如哲学家和民族领袖的个人故事，有时还包含他们的教导。

messiah 弥赛亚：希伯来语“受膏者”，应许的救主，一世纪的犹太人对此观点林立；希腊语翻作“基督”。

messianic secret 弥赛亚秘密：一种假说，认为尽管耶稣就是弥赛亚，他却隐藏这一事实，并且告诉门徒不要揭露他医治的奇迹；结果只有魔鬼了解他的身份。

millennium 千禧年：《启示录》中，基督在地上一千年的统治。

miracle story 奇迹故事：讲述耶稣的医治、喂饱他人以及其他的奇迹的福音形式。

mixed metaphor 混合的隐喻：两个互相独立甚至冲突的隐喻用来描述同一件事；典型的见于希伯来诗歌，还见于《新约》作品之中。

monotheism 一神教：相信只有一位上帝存在；同时还相信上帝的圣洁、创造以及对世界的全面掌控。

mujerista criticism：莫耶瑞斯塔批判，来自拉美世界的女性所运用的女性主义批判。

mystery religions 神秘宗教：古代宗教运动，特色是入会仪式、礼仪秘密及死后过更好生活的希望。 581

mysticism 神秘主义：一般而言，与神有着密切的精神关系，这会带来福祉；具体而言，指使徒保罗借着耶稣基督与上帝的精神关系。

Nag Hammadi 拿戈·玛第：埃及南部的村庄，在那里发现了包括《多马福音》全文在内灵知派的著作文集，被发现于1945年。

narrative characterization 叙事学刻画：在叙述方法中，故事中的人物、情节中的行动以及作者对他们的隐含态度如何被描述。

narrative conflict 叙事学冲突：在叙述方法中，不同的人物如何发生冲突，冲突如何促进后文情节，以及冲突如何被解决。

narrative criticism 叙事学批判：分析文学叙事（故事）的批判方法，包括结构、视角、人物、情节和听众。

narrative plot 叙事学情节：在叙述方法中，通过导论、冲突、解决，直到余波（解决）这一过程，故事被揭示的路径。

narrative point of view 叙事学视角：在叙述方法中，人物——从他们的视角讲述故事——决定了故事隐含的价值。

new age/age to come 新的世代/将来的世代：在启示神学之中，上帝将会在末日所带来的完美世界，以此取代与其相反的“现今邪恶的世代”。

new perspective on Paul 保罗研究新观：近来由桑德斯(E. P. Sanders)、邓恩(D. G. Dunn)以及他人所发起的对保罗神学的再思考，对于保罗而言，救恩关乎“持守”(staying in)作上帝的子民的问题，而不是“成为”(getting in)上帝的子民；反对路德所认为的对因信称义的理解。

New Testament 新约：《圣经》中属于基督教的后半部分作品，共二十七篇，由早期基督教领袖所作，在日常生活中引导成员的新信仰。

NT introduction 新约导论：关于作者、年代、听众、文学统一性以及其余的一些问题。

North Galatian hypothesis 北加拉太说:认为《加拉太书》是写给现今土耳其半岛的北部信徒的理论;与南加拉太假说(North Galatian hypothesis)相对。

occasional writings 应时作品:为了应对(在《新约》中通常是更正)收信人的具体问题而写作的典籍。
Old Testament 旧约:由基督徒所界定的犹太人的经典或正典作品;也被称作《希伯来圣经》。

Pantheon 众神:希腊—罗马神明,被认为是一个团体。

papyri 蒲草纸抄本:古卷,写在由尼罗河的芦苇草制作的材料上的作品,盛行于古代地中海世界。

parable 寓言:简短的比喻,通常以故事的形式,阐明在上帝之国的生活中的某一方面。

Paraclete 保惠师:在《约翰福音》中,表示圣灵的术语,意指“陈情者/调解者/安慰者”;在《约翰一书》中,这一角色被归于基督。

paraphrases 意译:一种对于文本的措辞有着更大自由的翻译,从而更为全面和确切地表达原意。

parenesis: 训词,或长(比如,家庭守则)或短(两个词的命令,比如“常常祷告”)的道德规劝。

582 Parousia 基督复临:希腊词语“在场/来临”,用来指末日时耶稣在荣耀中来临的术语。参见基督复临的延迟(delay of Parousia)。

passion narrative 基督受难叙述:基督受难(拉丁文 *passio*)的故事,始于他的被捕,直至被埋葬。

Pastoral Letters 教牧书信:《提摩太前/后书》和《提多书》,它们被认为是写给牧养教会的领袖的作品。

patriarchy 父权制:在家庭和社会中男性的统治,与之相关的是对女性的压制,还包括支持这一社会秩序的观念。

patrician class 贵族阶层:罗马社会的最高等级,元老和皇帝便是来自这一等级。

patron 庇护人:那种凭借自己的社会和经济地位来赞助建筑工程、艺术活动以及类似的活动,从而提升他或她以及各自的团体的社会地位。这个活动中被雇佣的人就是受庇护人(clients)。

Pax Romana(panks roh-MAH-nah) 罗马盛世:由于罗马的征服给地中海世界带来的“罗马式和平”。

pedagogue 教仆:在家庭中负责看管男孩子的仆人;负责教导这些孩子,并规范他们的行为。

Pentecost 五旬节:犹太教的节日,比逾越节晚 50 天,在《使徒行传》二章中圣灵在这一天降临教会。

Perfectionism 至善论:《约翰一书》中基督徒力求过摆脱罪恶的生活。

pericope 经段:口头文学传统中简短而独立的单元,现今写在福音书之中。

Pharisees 法利赛人:可能肇始于马加比革命的犹太教宗派;他们强调将来的终末论以及对摩西律法的严格遵守。

Pleroma 完满:希腊语“完全”;在灵知派中用作指称最高的神圣本质的术语。

pontifex maximus 大祭司:罗马城的最高祭司。

Pontius Pilate 本丢·彼拉多:耶稣事工时期统治犹太的罗马总督,下令将耶稣钉十字架。

preexistence Christology 先在基督论:相信在耶稣基督身上的神圣存在有在耶稣之前就作为神圣者而存在。

Prefect 提督:罗马行省的总督的另一名称。

presbyter/elder 长老:在会堂以及早期教会中,担任服侍的职务以及领袖。

present evil age 现今罪恶的世代:在启示神学中,以罪和死为特征的这个世界体系,在“将来的世代”到来时上帝会结束它。

preunderstanding 前理解:人们带入文本中的知识、态度以及经验,通常会无意识地用它来解释文本。

pronouncement story 宣讲故事:在形式批判中,以典型的一句话宣讲作为结束的简短的故事,这一故事本身解释并且寻求权威。

Prophets 先知书:希伯来/犹太教圣经的第二部分;先知是上帝的代言人,为了强化以色列人对上帝的忠贞。

- Pseudonymous 托名的：当一部典籍其实不是在书上署名的人所作时，与真实的(authentic)相对。
- Ptolemaic dynasty(tahl-uh-MAY-ick)托勒密王朝：亚历山大大帝在埃及的继任王朝，始于他的希腊将军托勒密，自从亚历山大大帝之死直至公元前 30 年。
- Purity and pollution 纯洁与污染：社会学范式，当事物与人处于并按照它们所应当是的那样，便是纯洁的；反之，便是污染的(例如，泥土保持了花园的纯洁，但是它污染了房间)。 583
- Q 底本：包含常见于《马太福音》和《路加福音》的材料，但是对于《马可福音》并非如此；可能来自于表示来源的德语词 Quelle。
- Qumran 昆兰：濒临死海的犹太南部地区，艾色尼派位于此地；参见死海古卷(Dead Sea Scrolls)。
- realized eschatology 已实现的终末论：相信世界的末日在现在已经有所实现——例如，信徒已经以某种方式具有了永生。《约翰福音》被认为含有丰富的已实现的终末论观点。
- redaction criticism 编修批判：研究福音书作者依照他们自己的兴趣在陈述耶稣时如何运用，尤其是修正或编写(“redacted”)来源。
- repentance 悔改：改变心意和行为，使得人们归向上帝。
- resurrection 复活：死人活过来，拥有适合于天堂的不死的身體；应当与《新约》中有着同样必死的身体的死人复活区别。
- Romans debate 罗马书辩论：学者关于保罗为何给罗马人写信而进行的争论。
- Sabbath 安息日：犹太教的休息日，从星期五的日落到星期六的日落。
- sacral manumission 祭典奴隶解放：将钱放入希腊—罗马神庙，直到足够买下奴隶的自由。
- Sadducees(SAD-you-sees)撒都该人是与圣殿以及掌管圣殿的主要祭司有关的犹太教宗派；他们成为犹太地的犹太上层阶级。
- salutation 致敬：在书信开头借着作者带给读者的来自于上帝的问候。
- salvation history 救恩历史：在《新约》中，这一观点认为救恩借着上帝的行动(尤其是耶稣基督)在人类历史中揭示并被建立。
- Samaritans 撒玛利亚人：继续在以色列的中心撒玛利亚生活的以色列人的后裔，因为他们血统的混杂而被犹太人鄙视。
- sanctification 成圣：道德净化的过程和结果，可能包括或不包括不犯罪。
- sandwich 三明治：一种叙述技巧，其中文本同时讲两个故事，作者先引出一个故事，然后用另一个故事解释它，并把这个新故事讲完，最后再以最初的故事结尾；更正式的名字是夹层(intercalation)。
- sanhedrin 犹太议会：在耶路撒冷由大祭司所掌控的犹太人议会。
- scripture 经典：被某个宗教团体接受并作为神圣的和权威的作品来应用。
- second repentance 第二次悔改：认为若有人背叛基督教，还有可能再次回归这一信仰。
- Second Temple period 第二圣殿时期公元前 520 年至公元 70 年的犹太教历史时期，因为第二个耶路撒冷圣殿在这一时期建立。
- Second Testament 第二个约：“新约”的另一名称，为了避免后者可被觉察到的消极含义；也被称作基督教的约(Christian Testament)。
- secret disciple 秘密的门徒：在《约翰福音》中，相信耶稣但是为了避免逼迫而不公开的人。
- sectarianism 教派主义：与其他团体在社会和意识形态上的分离，为了促进自身的纯洁与效力。一些《新约》学者认为公元一世纪的一些基督教教会——比如，约翰的教会——就是教派主义的。
- Seleucid dynasty(sell-OO-sid)塞琉古王朝：亚历山大大帝的继承王朝，包括叙利亚、小亚细亚和亚美

尼亚在内。

Septuagint(sehp-TOO-uh-jihnt)七十士译本:《希伯来圣经》的希腊文译本,包括次经作品在内;传说中有 70 人翻译了它,简写为 LXX。

Sermon on the Mount 登山宝训:在《马太福音》五至七章,他的开场(最长的)谈话,还包括关于追随耶稣的教导。

Sermon on the Plain 平地宝训:《路加福音》六章 17—49 节中关于耶稣教导的语录。

sign 神迹:《约翰福音》中关于耶稣所行的异能的术语;它们表明了他作为上帝的儿子的身份。

Signs Gospel 奇迹福音:《约翰福音》所用的犹太教基督教典籍,关注于耶稣的异能。

Sitz im Leben(zits ihm LAY-ben)生活处境:德语,公元一世纪社会与宗教的“生活情境”,从中口头文学形式产生并发展。

slaves 奴隶:罗马社会的最底层,包括那些从事手工、艺术和智力劳动的属于罗马人的人。

social scientific criticism 社会科学批判:解读《新约》以及其他文本的方法,利用社会背景,有时是前景来理解文本的意义。

source criticism 来源批判:研究《新约》典籍是否及如何利用其他来源,无论是《新约》之内还是之外。

South Galatian hypothesis 南加拉太说:认为《加拉太书》是写给现土耳其半岛的南部信徒的理论。

spiritual powers and principalities 灵界力量和领地:宇宙存有及其人类的同伙,他们统治现今邪恶的世代,抵挡上帝的意图。

strong/weak in faith 信心刚强者/软弱者:在保罗的教会中,“刚强者”认为自己免于摩西律法的辖制,比如吃洁净的食物、守圣日,诸如此类;信心“软弱者”认为要遵守这些习俗。

superapostles 超级使徒:在《哥林多后书》中保罗为他的犹太教基督教对手所取的嘲笑性的名字,嘲笑他们宣称是高过保罗的使徒。

synagogue 会堂:犹太教关于礼拜、祷告的场所,或者单指会堂本身,来自于表示“集会”的希腊词汇。

Synoptic Gospels 对观福音书:《新约》中的前三部福音书(《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》),因为人们可以从“一个视角”(希腊语 *synopsis*)来研究它们彼此相似的段落。

Synoptic Problem 对观福音书问题:解释三部对观福音书的相同点和不同点的理由。

Table of Nations 多国会议:在《使徒行传》二章 9—11 节中,在五旬节那天,列举了犹太教听众中不同国籍的人,可能象征着将来福音的传播。

tax farming 包税制:罗马帝国与地方商号签订合约的体系,确保帝国征税的权利。

585 Temple of Jerusalem 耶路撒冷圣殿:犹太教中上帝的居所,为了献祭与其他敬拜活动,耸立于耶路撒冷;第一(所罗门的)圣殿由所罗门建于公元前九世纪,于公元前六世纪毁于战火;第二圣殿耸立于公元前 520 年至公元 70 年。

testament 约:在希伯来语和希腊语中, *testament* 都是指“契约”。基督教将这一名称与“新约”联系起来,但是犹太教并不这样描述他们的正典。

textual criticism 文本批判:尽可能全面地恢复手稿文献的原初文本的措辞;是历史批判的一部分。

textual variants 文本中的异文:对于抄本的词汇和短语的不同解读。

thanksgiving 书信的感恩部分:希腊—罗马(以及《新约》)书信中紧随开篇的部分,为了收信人感谢上帝或诸神。

theology 神学:对于基督教信仰,尤其是为其信念所作的系统的理论研究,通常是由在教会服侍的基督徒所作。

theology of the cross 十字架神学:认为耶稣多半是为了人类的罪而赴死的基督论,因而基督徒的生活便是对于这些苦难的艰难地领受,与必胜主义的基督论(triumphalist christology)相对。

threefold office 三重职事:三种特殊职务,监督、长老和执事,在教会中一同服侍的系统;它的前身兴

起于公元一世纪,但是直到公元二世纪才正式地完全确立。

three ways to interpret Revelation 解释启示录的三种方法:从历史上解释,《启示录》是公元一世纪的见证;从预见未来上解释,是末日的见证;从不受时间影响上解释,是所有时代的见证。

Timothy 提摩太:作为一名历史人物,是保罗的主要同工;也是两封教牧书信的收信人。

Titus 提多:作为一名历史人物,是保罗的同工;也是一封教牧书信的收信人。

Torah 妥拉:希伯来语,意指“指引、教导和律法”;既指给予摩西的上帝的律法,也指《希伯来圣经》的前五部书。

tradition 传统:由一人传递给另一人的任何观念、教导或习俗;这一进程被称作传统化(traditioning)。

tradition criticism 传统批判:研究具体的形式包括口头和书面如何传承;是历史批判中的一部分。

tradition of the elders 长老传统:由法利赛人传递下来的口头律法传统,旨在解释和贯彻摩西律法;后来进入《米示拿》(Mishnah)和《塔木德》(Talmud)。

transfiguration 变像:耶稣在地上的身体形象的暂时改变。

triple tradition 三重传统:《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》中密切相关的材料。

triumphalist christology 必胜主义的基督论:耶稣有权能战胜各种问题,战胜死亡,将苦难驱逐;认为门徒的生活被圣灵充满,拥有权能,可以战胜几乎所有的人类困难;与十字架的神学相对。

Twelve 十二:耶稣的主要门徒,象征着在耶稣的运动中所有以色列人的新生——“十二支派”。

Two-Document Hypothesis 两源说:《马太福音》和《路加福音》以两部文献即《马可福音》和 Q 底本作为来源的理论。

Two-Gospel Hypothesis 双重福音假说:用来解决对观福音书问题的理论,认为最早的福音书是《马太福音》;《路加福音》改编《马太福音》,《马可福音》是《马太福音》和《路加福音》结合的简短本;也被称作格利希巴赫假说(Griesbach Hypothesis)。

typology 预表:将过去和现在的人物联系起来,比如基督和亚当。

uncial 安色尔字体:希腊抄本中的大写字母,写字有“一英寸高”。

undisputed Pauline letters 无争议的保罗书信:今天基本被多数学者接受为确实是保罗所写的书信:《罗马书》、《哥林多前/后书》、《帖撒罗尼迦前书》、《加拉太书》、《腓立比书》和《腓利门书》。

virginal conception 童贞女怀孕:认为耶稣是经过圣灵的超自然活动而被拿撒勒人马利亚孕育,并非经由人类父亲的自然怀孕。

Way 道路:《使徒行传》中基督教运动的最早名称,可能是指耶稣的道路。

we sections 我们部分:《使徒行传》中,以第一人称复数“我们 we/us”来叙述的章节(16:10-17;20:5-21;18;27-28)。

woes 悲恸:终末论的诅咒,通常指那些知道他们被剥夺了在上帝临在中永生的祝福的人。

womanist criticism 女性主义批判:由美国黑人女性所作的关于《新约》的解放性解读。

Writings 圣卷:《希伯来圣经》在律法书和先知书之后的第三部分,包括各种文学类型比如诗篇、智慧文学等等。

Zealots 奋锐党人:加利利犹太人团体,在公元66年至公元70年反对罗马帝国的革命中逃亡到耶路撒冷,获得了当地的权力,反抗罗马帝国到底;今天的争论是奋锐党人是否在犹太人革命之前就存在。

- Achtemeier, Paul. "The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae" (前“马可福音”神迹系列的起源与功能), *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 198–221.
- Achtemeier, Paul. "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae" (朝向前“马可福音”神迹系列的孤立), *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 265–291.
- Achtemeier, Paul. *1 Peter: A Commentary*《彼得前书》注释, Hermeneia Commentary. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Adler, Mortimer, and Charles Van Doren. *How to Read a Book*《如何读书》, New York: Simon & Schuster, 1972.
- Alexander, Patrick H., and others. *SBL Handbook of Style*《风格的 SBL 手册》, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
- Anderson, Janice C., and Stephen D. Moore. *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. 《马可福音》与方法: 圣经研究中的新路径, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Aune, David E., ed. *The Gospel of Matthew in Current Study*《当下研究中的〈马可福音〉》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*《早期基督教与古代地中海世界中的预言》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Barclay, J. M. G. *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians*《顺服真理:〈加拉太书〉中的保罗伦理学》, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Barclay, J. M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership" (保罗, 腓利门和基督教奴隶所有制的两难选择), *New Testament Studies* 37 (1991): 161–186.
- Barth, M., ed. and trans. *Colossians and Philemon*《歌罗西书》和《腓利门书》, Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Barth, Markus, ed. and trans. *Ephesians*《以弗所书》, Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Barth, Marcus, and Helmut Blanke. *The Letter to Philemon*《给腓利门的信》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Bauckham, Richard. "James" (雅各书), In James D. G. Dunn and John W. Rogerson, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*, pp. 1483–1492. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Bauckham, Richard, ed. *The Gospels for All Christians*《给所有基督徒的福音书》, Edinburgh/Grand Rapids, MI: T. & T. Clark/Eerdmans, 1997.
- Bauckham, Richard. *Gospel Women: Studies of the Named Women of the Gospels*《福音女性: 福音书中被提名的女性的研究》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Bauckham, Richard. *Jude, 2 Peter*《犹大书》和《彼得后书》, Word Commentary. Waco, TX: word, 1983.
- Beare, F. W. *A Commentary on the Epistle to the Philippians*《腓立比书》注释, New York: Harper & Row, 1959.
- Bechtler, Steven R. *Following in His Steps: Suffering, Community and Christology in 1 Peter*

- 《追随他的脚步:〈彼得前书〉中的受难、团契与基督论》, Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Beirne, Margaret M. *Women and Men in the Fourth Gospel: A Genuine Discipleship Of Equals*《第四福音书中的女性和男性:平辈间的真门徒生活》, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003.
- Best, Ernest. *Second Corinthians*《哥林多后书》, Atlanta: John Knox, 1987.
- Betz, Hans D. *Galatians*《加拉太书》, Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Blount, Brian. *Go Preach! Mark's Kingdom Message and the Black Church Today*《去传教:〈马可福音〉的天国信息和今日的黑人教会》, New York: Orbis, 1998. 588
- Blount, Brian. *Then the Whisper Put on Flesh: NT Ethics in an African American Context*《密传传开了:非裔美国人背景下的〈新约〉伦理学》, Nashville, TN: Abingdon, 2001.
- Borg, Marcus. *Meeting Jesus Again for the First Time*《再一次地初会耶稣》, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.
- Bornkamm, Gunter, with Gerhard Barth and Heinz Held. *Tradition and Interpretation in Matthew*《〈马太福音〉中的传统与解释》, Philadelphia: Westminster, 1963.
- Braun, Willi. *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*《〈路加福音〉十四章中的禁食与社会修辞学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Brooks, Stephenson H. *Matthew's Community: The Evidence of His Special Sayings Material*《〈马太福音〉的一致:独特的语录来源的证据》, Sheffield, UK: JSOT Press, 1987.
- Brown, Raymond E. *The Community of the Beloved Disciple*《耶稣所爱的门徒的团契》, New York: Paulist Press, 1979.
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John*《约翰书信》, Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1982.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John*《依照〈约翰福音〉的福音》, Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1966, 1970.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the Gospel of John*《〈约翰福音〉导读》, ed. Francis J. Moloney. Garden City, NY: Doubleday, 2003.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*《新约导读》, Garden City, NY: Doubleday, 1997.
- Brown, Raymond E., and John P. Meier. *Antioch and Rome*《安提阿和罗马》, New York: Paulist Press, 1983.
- Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles*《使徒行传》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954.
- Bultmann, Rudolf. *History of the Synoptic Tradition*《对观福音书传统的历史》, New York: Harper & Row, 1963 (原著为德文, 1921).
- Burridge, Richard. *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*《何为福音书?福音书与希腊罗马传记比较》, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Byron, Gay L. *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*《早期基督教文学中象征性的黑暗与伦理差异》, London: Routledge, 2002.
- Carson, Donald A. "Current Sources Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions"《第四福音书目前的来源批判:一些方法论上的问题》, *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 411-429.
- Carter, T. L. *Paul and the Power of Sin: Redefining "Beyond the Pale"*《保罗与罪的权能:重新定义“越轨”》, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Carter, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*《〈马太福音〉和边缘: 社会政治学与宗教学解读》, Maryknoll, NY: Orbis, 2000.
- Chancey, Mark A. *The Myth of a Gentile Galilee*《一位外邦加利利人的神话》, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse*《故事与对话》, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.
- Chester, Andrew, and Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*《雅各、彼得和犹大的书信中的神学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Collins, Adela Yarbro. *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*《福音书的开端: 背景中的〈马可福音〉探究》, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Collins, Adela Yarbro. *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*《危机与净化: 启示的能力》, Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- 589 Collins, Adela Yarbro, *The Apocalypse*《启示录》, Wilmington, DE: Glazier, 1979.
- Collins, John J., ED. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*《启示想象: 基督教中的犹太教基质》, Los Angeles: Crossroads, 1984.
- Collins, Raymond F. *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary*《〈提摩太前/后书〉与〈提多书〉注释》, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2002.
- Schmidt, Karl Ludwig. *The Place of the Gospels in the General History of Literature*《在一般的文学史中福音书的地位》, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2002 (原著为德文, 1927).
- Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*《圣路加的神学》, London: Faber & Faber, 1960 (原著为德文, 1953).
- Coogan, Michael D., ed. *The New Oxford Annotated Bible*《新牛津注释圣经》, 3rd ed. New York: Oxford, 1999.
- Corley, Kathleen. *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*《女性与历史上的耶稣: 基督教起源的女性主义神话》, Sonoma, CA: Polebridge, 2002.
- Cousar, Charles B. *The Letters of Paul*《保罗书信》, Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.
- Crossan, John Dominic. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*《说话的十字架: 基督受难叙述的起源》, San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus*《历史上的耶稣》, San Francisco: Harper San Francisco, 1993.
- Danker, Frederick, and others. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*《新约与其他早期基督教著作的希腊语—英语辞典》, 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Darly, Charles J., *Virtue amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter 1*《恶行中的德性: 〈彼得后书〉一章中的德性目录》, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997.
- Davids, Peter H. *James*《雅各书》, New York: Harper & Row, 1983.
- Davids, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*《登山宝训的场景》, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- De La Torre, Miguel A, *Reading the Bible from the Margins*《于边缘处解读〈圣经〉》, Maryknoll, NY: Orbis, 2002.
- deSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship, & Purity: Unlocking New Testament Culture*《光

- 荣、赞助、亲属关系和纯洁: 开启〈新约〉中的文化》, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.
- Dibelius, Martin, and Conzelmann, Hans. *The Pastoral Epistles*《教牧书信》, Hermeneia Commentary. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*《从传统到福音书》, New York: Scribner, 1965 (原著为德语, 1934).
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Development*《使徒的传道及其发展》, London: Hodder and Stoughton, 1936.
- Donfried, Karl P., and I. H. Marshall. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*《简短的保罗书信中的神学》, Commentary. Philadelphia: Fortress Press, 1993.
- Donfried, Karl P. *Paul, Thessalonian and Early Christianity*《帖撒罗尼迦与早期基督教》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Donfried, Karl P. *The Romans Debate*《〈罗马书〉辩论》, 2nd ed. Peabody, MA: Hendrickson, 1991.
- Dube, Musa. *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*《其他解读方法: 非洲女性与圣经》, Geneva: World Council of Churches, 2001.
- Dube, Musa. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*《对圣经的后殖民女性主义解读》, St. Louis: Chalice, 2000.
- Dube, Musa L., and Jeffrey L. Staley. *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*《〈约翰福音〉与后殖民主义: 旅行、空间与权力》, London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Dube, Musa, and Gerald West. *The Bible in Africa*《非洲的圣经》, Boston: Brill Academic, 2001.
- Dunn, James D. G. *Jesus Remembered*《记忆中的耶稣》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Dunn, James D. G. *Theology of Paul the Apostle*《使徒保罗的神学》. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. 590
- Duruseau, Patrick. *High Places in Cyberspace*《虚拟空间中的高处》, 2nd ed. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Efird, J. M. *Daniel and Revelation: A Study of Two Extraordinary Visions*《〈但以理书〉与〈启示录〉: 两部非凡异象之书的研究》, Valley Forge, NY: Judson Press, 1978.
- Eisenbaum, Pamela. *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context*《基督教历史中的犹太教英雄: 文学背景下的〈希伯来书〉十一章》, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Elliott, John H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*《无家者的家: 〈彼得前书〉的社会学注解, 它的情形与策略》, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Elliott, John H. "Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of Anachronistic and Idealist Theory" (耶稣不是平等主义者: 对一种过时与空想理论的批判), *Biblical Theology Bulletin* (Summer 2002). Online on April 20, 2004 at http://www.findarticles.com/cf_dls/m0LAL/2_32/94332342/pl/article.html.
- Elliott, John H. *What Is Social-Scientific Criticism?*《什么是社会学批判》, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Farmer, W. R. *The Synoptic Problem*《对观福音书问题》, Dillsboro, NC: Western North Carolina Press, 1976.
- Fee, Gordon. *Paul's Letter to the Philippians*《保罗给腓立比人的书信》, Grand Rapids, MI:

- Eerdmans, 1994.
- Felder, Cain, ed. *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*《我们所走的无情道路:美国黑人的圣经解释》, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*《早期基督教背景》, 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*《在这一阶层中有经文吗? 解释团体的权威》, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles*《使徒行传》, Garden City, NY: Doubleday, 1998.
- Fitzmyer, Joseph. *The Gospel According to Luke*《路加福音》, Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans*《罗马书》, Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1993.
- Fortna, Robert. *The Gospel of Signs*《神迹的福音书》, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Fredricksen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*《拿撒勒人耶稣,犹太人的王:犹太教生活和基督教的出现》, New York: Vintage Books, 2000.
- Furnish, Victor Paul. "Ephesians, Epistle to the" (以弗所书), In D. N. Freedman, ed. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 535-542. Garden City, NY: Doubleday, 1992.
- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians*《哥林多后书》, Garden City, NY: Doubleday, 1984.
- Gager, John. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*《王国与团契:早期基督教的社会世界》, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975.
- Gaventa, Beverly. "Towards a Theology of Acts." (朝向“使徒行传”的神学) *Interpretation* 42 (1988): 146-57.
- Gold, Victor R., and others. *The New Testament and Psalms: A New Inclusive Translation*《〈新约〉与〈诗篇〉:一种新的含括性翻译》, New York: Oxford University Press, 1995.
- Goodacre, Mark, *The Case against Q*《反对 Q 底本的实例》, Harrisburg, PA: Trinity International Press, 2002.
- Goodspeed, Edgar J. *The Apostolic Fathers: An American Translation*《使徒教父:一种美国的翻译》, New York: Harper & Brothers, 1950.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*《路加福音》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Green, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*《〈路加福音〉的神学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- 591 Gundry, Robert. *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*《〈马太福音〉:关于它的历史和神学艺术的注释》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Hahneman, Geoffrey Mark. *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*《穆拉多利经目残片与正典的发展》, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Hanson, A. T. *The Pastoral Epistles*《教牧书信》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*《启示文学的发端:犹太教启示终末论的历史和社会学根源》, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

- Harrington, Daniel J. *Interpreting the NT: A Practical Guide*《解释〈新约〉:实际导读》, New York: Liturgical Press, 1990.
- Hayes, John H., and Sara Mandell. *Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba*《古典时期的犹太人:从亚历山大到巴柯巴》, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998.
- Heil, J. P. *Paul's Letter to the Romans: A Reader-Response Commentary*《保罗写给罗马人的书信:读者回应注释》, New York: Paulist Press, 1987.
- Hill, Craig. *In God's Time: The Bible and the Future*《在上帝的时间中:圣经与未来》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Hock, Ronald. "The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching"《作为保罗福传的社会场景的作坊》, *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 438-450.
- Hooker, Morna. "Philemon"《腓利门书》, In James D. G. Dunn and John W. Rogerson, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, pp. 1447-1450.
- Horrell, David G.. *An Introduction to the Study of Paul*《保罗研究导论》, New York: Continuum, 2001.
- Horsley, Richard. *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*《倾听整个故事:〈马可福音〉中的情节政治学》, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2001.
- Hultgren, Arland J. *The Parables of Jesus*《耶稣的寓言》, Grand Rapids, NY: Eerdmans, 2000.
- Ilan, Tal. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*《希腊-罗马化的巴勒斯坦中的犹太教女性》, Peabody, MA: Hendrickson, 1996.
- Jervel, Jakob. *The Theology of the Acts of the Apostles*《〈使徒行传〉的神学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Jewett, Robert. *A Chronology of Paul's Life*《保罗生平年代表》, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Johnson, Luke T. *James*《雅各书》, Garden City, NY: Doubleday, 1995.
- Johnson, Luke T. *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*《写给保罗代表的信:〈提摩太前书〉、〈提摩太后书〉和〈提多书〉》, Valley Forge, NY: Trinity Press International, 1996.
- Jones, F. Stanley. *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*《基督教历史中的古代犹太教基督徒来源》, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Kee, Howard C. *Understanding the New Testament*《理解新约》, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1993.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy*《秘密的起源》, Cambridge, MA: University Press, 1979.
- Kilpatrick, G.. D. *The Origins of the Gospel of St. Matthew*《圣马太福音的起源》, Oxford University Press, 1946.
- Kingsbury, Jack D. *Matthew as Story*《作为故事的马太福音》, Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Kittredge, Cynthia Briggs. "Hebrews"《希伯来书》, In Elizabeth Schussler Fiorenza, *Searching the Scriptures*, vol. 2, pp. 428-452. New York: Crossroad, 1994.
- Klauck, Hans-Josef. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Greco-Roman Religions*《早期基督教的宗教背景:希腊-罗马宗教导读》, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002.

- 592 Koester, Craig. *Revelation and the End of All Things*《〈启示录〉与万事之终结》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Koester, Helmut, and James M. Robinson, *Trajectories through Early Christianity*《早期基督教的轨道》, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*《新约导论》, 2nd ed., 2 vols. Berlin and New York: de Gruyter, 1995.
- Kopas, Jane. "Jesus and Women: John's Gospel"《耶稣与女性: 约翰福音》, *Theology Today* 41 (1984): 201-205.
- Kopas, Jane. "Jesus and Women: Luke's Gospel"《耶稣与女性: 路加福音》, *Theology Today* 43 (1986): 193-202.
- Koperski, Veronica. *What Are They Saying about Paul and the Law?*《他们如何谈论保罗与律法》, Mahwah, NJ: Paulist Press, 2001.
- Krentz, Edgar. "Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians"《通过透镜:《帖撒罗尼迦后书》中的神学和忠诚》, In Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991), Vol. 1, pp. 52-62.
- Kurz, William S. *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*.《解读路加福音—使徒行传: 圣经叙述学的动态学》, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Kwok, Pui-lan. *Discovering the Bible in the Nonbiblical World*《在非圣经世界中发现圣经》, Maryknoll, NY: Orbis, 1995.
- LaGrand, James. *The Earliest Christian Mission to All Nations in the Light of Matthew's Gospel*《依照〈马太福音〉, 基督教最早向万国的福传》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Levine, Amy-Jill. *A Feminist Companion to the Deutero-Pauline Epistles*.《后保罗书信的女性主义同伴》, Sheffield, UK: Sheffiend Academic Press, 2003.
- Levine, Amy-Jill. *A Feminist Companion to John*《〈约翰福音〉的女性主义同伴》, Sheffield, UK: Sheffiend Academic Press, 2003.
- Levine, Amy-Jill. *A Feminist Companion to Luke*《〈路加福音〉的女性主义同伴》, London: Sheffiend Academic Press, 2002.
- Levine, Amy-Jill, ed. *A Feminist Companion to Matthew*《〈马太福音〉的女性主义同伴》, Sheffield, UK: Sheffiend Academic Press, 2001.
- Lewis, Lloyd A. "An African-American Appraisal of the Paul-Onesimus Triangle"《一位美国黑人对腓利门—保罗—阿尼西母这一三角关系的评价》, In Cain H. Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 232-246.
- Lieu, Judith. *The Second and Third Epistles of John: History and Background*《〈约翰二书〉、〈约翰三书〉: 历史和背景》, Edinburgh: Clark, 1986.
- Lieu, Judith. *The Theology of the Johannine Epistles*《约翰书信的神学》, Cambridge: University Press, 1991.
- Lindars, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*《〈希伯来书〉的神学》, Cambridge University Press, 1991.
- Lohse, Eduard. *Colossians and Philemon*《〈歌罗西书〉和〈腓利门书〉》, Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Lüdemann, Gerd. *Early Christianity according to the Traditions of Acts*《据〈使徒行传〉传统所记载的早期基督教》, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

- Luz, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew* 《〈马太福音〉的神学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Maddox, R. *The Purpose of Luke-Acts* 《〈路加福音〉—〈使徒行传〉的意图》, Edinburgh: Clark, 1982.
- Malbon, Elizabeth S. *Hearing Mark: A Listener's Guide* 《倾听〈马可福音〉: 听者导读》, Harrisburg, PA: Trinity, 2002.
- Malina, Bruce and Richard Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* 《对观福音书的社会学注释》, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. *Social Scientific Commentary on the Revelation* 《〈启示录〉的社会学注释》, Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Malina, Bruce. *Social Scientific Commentary on the Gospel of John* 《〈约翰福音〉的社会学注解》, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Malina, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* 《新约世界: 来自文化人类学的洞见》, 3rd ed. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2001.
- Malina, Bruce. *Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea* 《耶稣世界的窗口: 593 通往古代犹太的时间之旅》, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993.
- Manson, T. W. *The Teachings of Jesus* 《耶稣的教导》, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Marcus, Joel. *Mark 1—8* 《〈马可福音〉一至八章》, Garden City, NY: Doubleday, 1999.
- Marshall, I. Howard, and David Peterson, eds. *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* 《见证福音: 〈使徒行传〉中的神学》. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Marshall, I. Howard. *1 and 2 Thessalonians* 《帖撒罗尼迦前/后书》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Martin, Clarice. "The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women' (美国黑人圣经解释中的家庭守则: “自由的奴隶”与“顺服的女人”)," In Cain H. Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp. 206—231.
- Martin, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians 2:5—11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* 《卡门基督: 〈腓利门书〉2:5—11 最新解读, 在早期基督教礼拜的背景下》, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Martyn, J. Louis. *Galatians* 《加拉太书》, Garden City, NY: Doubleday, 1997.
- Martyn, J. Louis. *History and Theology of the Fourth Gospel* 《第四福音书的历史和神学》, 2nd ed. Nashville, TN: Abingdon, 1979.
- Marcus, Willi. *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* 《福音书作者马可: 对福音历史之改写的研究》, Nashville, TN: Abingdon, 1960 (German original, 1954).
- Matera, Frank. *II Corinthians: A Commentary* 《哥林多后书注释》, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003.
- Matera, Frank. "Galatians in Perspective: Cutting a New Path through Old Territory" 《新视角下的〈加拉太书〉: 在旧版图上另辟蹊径》, *Interpretation* (July 2000): 233—245.
- Mckenzie, Steven L., and Stephen R. Haynes. *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* 《它们各自的意义: 圣经批判以及应用》, 2nd ed. Louisville, NY: Westminster John Knox, 1999.

- Meeks, Wayne. *The First Urban Christians*《最早的城市基督徒》, New Haven, CT: Yale University Press, 1983.
- Meier, John. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*《边缘处的犹太人:重思历史上的耶稣》, 3 vols. New York: Anchor/Doubleday, 1991, 1994, 2001.
- Metzger, Bruce. *Textual Commentary on the Greek New Testament*《希腊文新约的文本注释》, 2nd ed. New York: United Bible Societies, 1994.
- Mitchell, Joan L. *Beyond Fear and Silence: A Feminist-Literary Approach to the Gospel of Mark*《超越恐惧和沉默:〈马可福音〉的女性主义文学进路》, New York: Continuum, 2001.
- Mitton, C. L. Ephesians. *New Century Bible Commentary*《新世纪圣经注释》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *Paul. A Critical Life*《保罗,有争议的一生》, New York: Clarendon, 1996.
- Nanos, Mark. *The Irony of Galatians*《〈加拉太书〉的反讽》, Minneapolis: Augsburg-Fortress, 2002.
- Neyrey, Jerome H. *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letter*《保罗,换言之:对保罗书信的文化解读》, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1990.
- Nickelsburg, George W. E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity Continuity and Transformation*《早期犹太教与基督教起源:差异、连续性与变革》, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Nilsson, Martin. *Greek Folk Religion*《希腊民间宗教》, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Nordling, J. G. "Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon"《逃跑的奴隶阿尼西母:维护“腓利门书”中的逃跑奴隶说》, *Journal for the Study of the New Testament*, t 41 (1991): 97-119.
- O'Brien, P. T. *Colossians, Philemon*《〈歌罗西书〉与〈腓利门书〉》, Waco, TX: Word Books, 1982.
- Oakes, Peter. *Philippians: From People to Letter*《〈腓立比书〉:从人到信》, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- 594 Paffenroth, Kim. *The Story of Jesus according to L*《依照 L 底本的耶稣的故事》, Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997.
- Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*《灵知派福音书》, New York: Vintage Books, 1989.
- Painter, John, and others. *Word, Theology, and Community in John*《〈约翰福音〉中的道、神学与团契》, St. Louis: Chalice, 2002.
- Perkins, Pheme. *The Book of Revelation*《启示录》, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1983.
- Perkins, Pheme. *First and Second Peter, James and Jude*《〈彼得前书/后书〉,〈雅各书〉和〈犹大书〉》, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1995.
- Perkins, Pheme. *Gnosticism and the New Testament*《灵知派与新约》, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?*《什么是编修批判?》, Philadelphia: Fortress Press, 1969.

- Pervo, Richard I. *Profit with Delight*《欣喜的益处》, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Petersen, N. R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*《重现保罗:〈腓利门书〉以及保罗叙述世界中的社会学》, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Peterson, Eugene. *The Message: The Bible in Contemporary Language*《信息:当代语言中的圣经》, Colorado Springs: Navpress, 2002.
- Powell, Mark A. *What Are They Saying about Acts?*《他们就〈使徒行传〉说什么?》, New York: Paulist Press, 1991.
- Powell, Mark A. *What Are They Saying about Luke?*《他们就〈路加福音〉说什么?》, New York: Paulist Press, 1989.
- Powell, Mark A., *What Is Narrative Criticism?*《什么是叙述学批判?》, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Quinn, Jerome D., ed. And trans. *1 and 2 Timothy and Titus*《〈提摩太前/后书〉和〈提多书〉》, Anchor Bible Commentary. Garden City, NY: Doubleday, 1976.
- Quinn, Jerome D., and William C. Wacker. *The First and Second Letters to Timothy*《提摩太前/后书》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Quinn Jerome D. *Titus*《提多书》, Garden City, NY: Doubleday, 1990.
- Rhoades, David, Joanna Dewey, and Donald Michie. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*《作为故事的〈马可福音〉:福音书叙述学导论》, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Richard, Earl. *First and Second Thessalonians*《帖撒罗尼迦前/后书》, Collegeville: Liturgical Press, 1995.
- Robbins, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*《早期基督教话语的织锦:修辞学、社会学和意识形态》, London: Routledge, 1996.
- Robinson, James M., and Helmut Koester. *Trajectories through Early Christianity*《早期基督教的轨道》, Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Roetzel, Calvin. *The Letters of Paul: Conversations in Context*《保罗书信:上下文中的对话》, 3rd ed. Atlanta: John Knox Press, 1991.
- Rohde, Joachim. *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*《重新发现福音传者的教导》, London: SCM/Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Rohrbaugh, Richard, ed. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*《社会科学与〈新约〉解释》, Peabody, MA: Hendrickson, 1996.
- Saldarini, Anthony J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*《巴勒斯坦社会中的法利赛人、文士和撒都该人:社会学进路》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Sanders, E. P. *Paul, the Law, and the Jewish People*《保罗、律法与犹太人》, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*《保罗与巴勒斯坦犹太教》, Philadelphia: Fortress, 1977.
- Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*《历史的耶稣》, London: Penguin, 1993.
- Santos, Narry. *Slave of All*《所有的奴隶》, London: Sheffield Academic Press, 2003.

- 595 Schaberg, Jane. "Luke"〈路加福音〉, In Carol Newsome and Sharon Ringe, eds., *Women's Bible Commentary*, pp. 275—292. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.
- Schmidt, Karl L. *The Place of the Gospels in the General History of Literature*《一般文学史中福音书的地位》, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (German original, 1919).
- Schnelle, Udo. *The History and Theology of the New Testament Writings*《新约作品的历史和神学》, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Schweizer, Eduard. *The Letter to the Colossians: A Commentary*《〈歌罗西书〉注释》, Minneapolis: Augsburg, 1982.
- Segal, Alan. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*《归信者保罗:使徒身份与法利赛人的叛教者扫罗》, New Haven, CT and London: Yale University Press, 1990.
- Segovia, Fernando. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margin*《非殖民化圣经研究:边缘处的观点》, Maryknoll, NY: Orbis, 2000.
- Selwidge, Marla. *The New Testament*《新约》, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1999.
- Senior, Donald, and others. *The Catholic Study Bible*《天主教研究圣经》, 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1990.
- Smalley, Steven S. 1, 2, 3 *John*《约翰一/二/三书》, Waco, TX: Word, 1984.
- Smith, D. Moody, Jr. *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology*《约翰的基督教:关于它的背景、来源和神学的论文》, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1984.
- Smith, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*《亚历山太的革利免和密传马可福音》, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- Soards, Marion L. *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns*《〈使徒行传〉中的演讲:它们的内容、背景和关注点》, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992.
- Stanton, Elizabeth Cady. *The Woman's Bible*《女性的圣经》, Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974. (Original, 1891).
- Stibbe, Mark W. G. *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*《作为讲故事者的约翰:叙述学批判和第四福音书》, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Streeter, B. H. *The Four Gospels*《四福音书》, London: Macmillan, 1924.
- Stuckenbruck, Loren. "Revelation"〈启示录〉, In J. D. G. Dunn and J. Rogerson, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*, pp. 1535—1572. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Sugirtharajah, R. S. *The Postcolonial Bible*《后殖民的圣经》, London: Sheffield Academic Press, 1998.
- Sugirtharajah, R. S. *The Bible and the Third World*《圣经与第三世界》, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Talbert, Charles H. *Reading Corinthians*《解读〈歌罗西书〉》, New York: Crossroad, 1989.
- Taylor, Kenneth. *Living Bible*《新译本圣经》, Wheaton, IL: Tyndale House, 1971.
- Taylor, Vincent. *The Gospels*《福音书》, London: Epworth, 1930.
- Theissen, Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity*《保罗基督教的社会背景》, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Theissen, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity*《早期巴勒斯坦基督教的社会学》, Philadelphia: Fortress Press, 1978.

- Theissen, Gerd, and Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*《历史上的耶稣: 全面的导读》, Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Thompson, Mariann Mey. *The Johannine Letters*《约翰书信》, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992.
- Tolbert, Mary Ann. *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*《传播福音: 文学史视角中的〈马可福音〉的世界》, Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Trible, Phillis. "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies"《女性主义解释学和圣经研究》, *Christian Century*, February 3, 1982, p. 116. 596
- Tuckett, Christopher M. "Introduction to the Gospels"《福音书导论》, In J. D. G. Dunn and J. Rogerson, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, pp. 989-999.
- Tuckett, Christopher. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*《〈新约〉研读: 阐释方法》, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Van Unnik, W. C. "Luke-Acts, a Strom Center in Contemporary Scholarship. 〈“路加福音”—“使徒行传”: 当代学术研究中的暴风中心〉”, In Leander Keck and J. Louis Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts*, pp. 15-34. Nashville: Abingdon, 1966.
- Van Voorst, Robert E. *Ascents of James: History and Theology of a Jewish-Christian Community*《〈雅各书〉地位的提高: 犹太教基督教团契的历史和神学》, Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Van Voorst, Robert E. *Jesus Outside the New Testament*《新约之外的耶稣: 对古代证据的介绍》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Vanderkam, James C. *An Introduction to Early Judaism*《早期犹太教导论》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Vanderkam, James C. *The Dead Sea Scrolls Today*《今日的死海古卷》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Vermes, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*《英文版死海古卷》, 3rd, ed. Harmondsworth, UK: Penguin, 1984.
- Vielhauer, Philip. "On the 'Paulinism' of Acts"《论“使徒行传”中的保罗主义》, In Leander Keck and J. Louis Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Von Wahlde, Urban. *The Earliest Version of John's Gospel*《约翰福音的最早版本》, Wilmington, DE: Glazier, 1989.
- Wanamaker, Charles. *The Epistles to the Thessalonians*《写给帖撒罗尼迦人的书信》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Watson, Duane F. *Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*《〈犹大书〉和〈彼得后书〉的修辞学批判》, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Weeden, Theodore, and Werner Kellber. *The Christology of Mark's Gospel*《〈马可福音〉的基督论》, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Wimbush, Vincent. *African Americans and the Bible: Sacred Text and Social Textures*《非裔美国人和〈圣经〉: 神圣的经文和社会结构》, New York: Continuum, 1999.
- Wink, Walter. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*《掌权者: 为了新的千禧年的神学》, Garden City, NY: Doubleday, 1998.
- Winter, Bruce. *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline*

- Communities*《罗马人的妻子,罗马人的寡妇:新女性的出现和保罗团契》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Winter, Sara. "Paul's Letter to Philemon"〈保罗给腓利门的书信〉, *New Testament Studies* 33 (1987): 1-15.
- Witherington, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*《〈使徒行传〉:社会学修辞学注解》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Witherington, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*《哥林多的冲突与相交:〈哥林多前/后书〉社会学修辞学注解》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Witherington, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*《〈马可福音〉:社会学修辞学注解》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Wrede, William. *The Messianic Secret*《弥赛亚的秘密》, Cambridge, UK: J. Clarke, 1971. (German Original 1901).
- Wright, N. T. *The Original Jesus*《最初的耶稣》, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- Yeo, Khiok-khng. *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation From Perspective*《北京与耶路撒冷有何关系?中国视角下的圣经解释》, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.
- Young, Francis. *The Theology of the Pastoral Letters*《教牧书信中的神学》, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

索引页码为原书页码,即本书中的边码。

A

Abraham, 亚伯拉罕 6, 7, 52, 55, 186, 197, 256, 304, 326, 372, 375, 377, 380, 381, 468, 469, 471, 481, 560
 Achtemeier, Paul, 阿克特迈尔, 保罗 165, 329, 495
 Acts of the Apostels, 《使徒行传》 11, 12, 115, 117, 312, 450, 509, 556, 557, 569, 560, 571
 Author, 作者 297
 guide to reading, 导读 286-296
 and Gospel of Luke, 与《路加福音》 217, 218, 231, 237
 newer readings of, 新解读 299-308
 purpose, 目的 298-299
 sources, 来源 298
 Adam, 亚当 65, 110, 220, 247, 321, 322, 351, 366, 381, 447
 Adler, Mortimer, 艾德勒, 莫尔提摩 19, 20
 African American reading of NT, 《新约》的非裔美国人解读 43-44, 214, 215, 440
 African reading of NT, 《新约》的非洲式解读 44, 45, 46, 97, 180-182, 230, 246, 280, 308, 376, 496
 Alexander the Great, 亚历山大大帝 54, 67, 84-87, 107, 114, 152
 Alexandria, Egypt, 埃及的亚历山大城 28, 54, 68, 81, 85, 86, 161, 293, 337, 363, 374, 473, 474, 500, 557, 559, 560
 Andrew (disciple), 安德烈(门徒) 252, 553
 Antichrist, 敌基督者 512, 518, 523, 536, 541
 Antioch (Syria), 安提阿(叙利亚) 29, 62, 86, 202, 203, 284, 290, 291, 292, 293, 298, 308, 371, 375, 387, 474, 527, 570
 Apocalyptic, 天启的 64, 66, 322, 539, 541, 542

Apocyphal New Testament, 《新约》次经 552, 566-567
 Apollos, 亚波罗 293, 347, 352, 473
 Apostles, 使徒 11, 12, 115, 117, 217, 218, 231, 237, 289, 300, 361, 561
 Aretas, 阿瑞达斯 59, 319
 Atonement, 赎罪 75, 77
 Augustus Caesar, 凯撒·奥古斯都 59, 60, 88, 90, 91, 92, 97, 113, 114, 219, 321, 406

B

Babylon, 巴比伦 55, 75, 85, 86, 493, 495, 537, 538, 543, 546
 Baptism, 施洗 10, 16, 72, 108, 132, 170, 187, 192, 200, 220, 223, 224, 286, 290, 293, 323, 327, 350, 426, 431, 436, 502, 512, 514, 557, 561
 Barnabas, 巴拿巴 160, 287, 289, 290, 291, 292, 329, 353, 371, 374, 473, 493, 500, Letter of, 《巴拿巴书》 559, 562
 Barth, Marcus, 巴特, 马尔库斯 133
 Bassler, Jouette, 贝斯勒, 乔伊特 366
 Bauckham, Richard, 包坎, 理查德 135, 484, 485, 500
 Beirne, Margaret, 伯恩, 玛格丽特 143, 277
 Best, Ernest, 贝斯特, 厄内斯特 167, 494
 Bishops, 主教 127, 553, 554, 557, 562
 Blount, Brian, 布鲁恩特, 布莱恩 44
 Bornkamm, Günter, 伯恩卡姆, 君特 31, 32, 133
 Brooks, Stephenson, 布鲁克斯, 斯蒂芬森 201
 Brown, Raymond, 布朗, 雷蒙德 165, 203, 243, 264, 269, 319, 518
 Bruce, 布鲁斯, F. F., 298, 299, 458
 Bultmann, Rudolf, 布特曼, 鲁道夫 29, 30, 129
 Burridge, Richard, 布里奇, 理查德 116

C

- Canon, 正典 232, 552—557
- Carter, Warren, 卡特, 沃壬 208, 545
- Chancey, R, 坎希. R 163
- Chatman, Seymour, 查特曼, 西莫 34
- Chinese reading of NT, 新约的汉语阅读 46, 98, 307, 390, 391, 478, 479, 547, 548
- Circumcision, 割礼 58, 290, 485
- Classes, social, 社会等级 91—94
- Clement of Alexandria, 亚历山太的革利免 28, 337, 363, 374, 500, 559, 560
- Clement of Rome, 罗马的革利免 14, 161, 353, 405, 484, 493, 557, 558
- Client, 受庇护人 89
- Colossians, 《歌罗西书》 13, 14, 29, 95, 160, 233, 314, 327, 411, 412, 437, 462
- Audience, 听众 429
- Author, 作者 327, 429
- Date, 年代 429
- guide to reading, 导读 426—428
- newer readings of, 新解读 430—433
- Commensality, 共餐 355
- Conzelmann, Hans, 康策尔曼, 汉斯 32, 236, 299
- Corinthians, First letter to, 《哥林多前书》 4, 6, 11, 13, 14, 30, 31, 95, 114, 127, 275, 315, 317, 321, 322, 323, 324, 375, 385, 386, 388, 389, 413, 422, 438, 444, 452, 483, 532, 555
- audience, 听众 353
- author, 作者 353
- date, 年代 353
- guide to reading, 导读 347—352
- newer readings of, 新解读 355—358
- occasion, 场合 353—354
- and 2 Corinthians, 与《哥林多后书》 362, 363, 364, 366
- Corinthians, Second letter to, 《哥林多后书》 4, 12, 13, 14, 317, 319, 322, 324, 325, 326, 332, 373, 389, 399, 401, 413, 444, 458
- Audience, 听众 363
- Author, 作者 363
- Date, 年代 363

- newer readings of, 新解读 365—366
- and 1 Corinthians, 与《哥林多前书》 346, 352, 355, 357
- purpose, 目的 364—365
- unity and integrity, 统一性与整体性 363—364

- Corley, Kathleen, 考利, 凯瑟琳 42
- Covenant, 约 3—4, 6, 7, 16, 75, 325
- Crossan, J. D., 克罗桑. J. D 28, 165, 569
- Cross-cultural reading, 跨文化解读 43—46, 48, 144, 179, 205, 214, 250, 280, 496
- Cross-cultural reading at work, 跨文化解读运用 179, 180, 212, 214, 246, 247, 280, 307, 345, 376, 390, 432, 440, 478, 489, 506, 547

D

- Daniel (OT book), 《但以理书》(旧约) 15, 38, 56, 65, 66, 172, 174, 301, 329, 417, 422, 531, 534, 539, 542
- Danker, Frederick, 邓克尔, 弗里德里希 397
- Davids, Peter, 戴维斯, 彼得 486
- Davies, 戴维斯, W. D., 202
- Dead Sea Scrolls, 《死海古卷》 17, 7, 72, 131, 267
- Decapolis, 低加波利 152
- De La Torre, Miguel, 德·拉·托雷, 米古尔 44, 179—180, 440, 489
- deSilva, David, 德席尔瓦 365, 476
- Devil, 魔鬼 151, 220, 221, 511, 533, 535, 540, 541. 亦参“撒旦”
- Dewey, Joanna, 杜威, 乔纳 34, 169, 170—171
- Diatessaron, 《四福音合参》 554
- Dibelius, Martin, 迪贝利乌斯 29, 30, 129
- Didache, 《十二使徒遗训》 202, 353, 500, 561, 562
- Divorce, 离婚 73, 96, 131, 134, 154, 176, 188, 193, 211, 212, 226, 244, 323, 349, 357, 388, 424, 481, 489. See also Husband; Marriage.
- Docetism, (基督教) 幻影说 269
- Dodd, C. H., 多德. C. H 117—119
- Domitian, 多米田 89, 107, 494, 536, 540, 541, 543

- Donfried, Karl, 登弗里德 386
- Dube, Musa, 杜贝, 穆萨 45, 180, 246, 280, 376
- Dunn, James, 邓恩, 詹姆斯 53, 326, 453
- E**
- Egypt, 埃及 54, 57, 62, 64, 72, 73, 77, 85, 86, 87, 88, 94, 97, 107, 108, 110, 125, 187, 255, 267, 289, 293, 440, 474, 533, 535
- Eisenbaum, Pamela, 爱森鲍姆, 帕梅拉 378
- Elders, 长老 70, 195, 291, 293, 294, 337, 447-449, 451, 459, 477
- Elijah, 以利亚 153, 190, 219, 223, 482, 535
- Elliott, John, 艾略特, 约翰 40, 146, 494, 495
- Ephesians, 《以弗所书》Letter to, 92, 293, 494
 audience, 听众 438
 author, 作者 327-328, 438
 date, 年代 438
 guide to reading, 导读 435-437
 new readings of, 新解读 440
- Ephesus, 以弗所 98, 234, 265, 267, 268, 284, 293, 345, 352, 353, 359, 360, 385, 386, 387, 399, 400, 410, 424, 429, 446, 447, 449, 450, 474, 517, 531
- Eschatology, 终末论 69, 143, 224, 237, 284, 323, 327, 336, 340, 417, 419, 421, 422, 428, 512, 516, 540, 亦参
- Imminent expectation 迫切盼望.
- Essenes, 爱色尼 64, 71, 72, 131, 267
- Ethiopia, 衣索匹亚(埃塞俄比亚)12, 289, 304
- Eucharist, 圣餐 11, 16, 255, 270, 350, 355, 499, 562
- Eve, 夏娃 42, 366, 446
- F**
- Farmer, Richard, 法默, 理查德 121, 224
- Felder, Cain, 费尔德尔, 凯恩 44
- Feminism, Feminist criticism, 女性主义, 女性主义批判 40, 41, 43, 47, 142, 143, 145, 168, 175, 180, 185, 210, 212, 246, 250, 276, 342, 423, 430, 452, 461, 479, 496, 497
- Feminist reading at work, 女性主义解读运用 176, 177, 211, 243, 244, 277, 278, 305, 306, 343, 357, 366, 378, 388, 405, 414, 453, 457, 462, 477, 520, 521, 546
- Fitzmyer, Joseph 菲茨迈尔, 约瑟夫 236, 297
- Form criticism, 形式批判 29, 30, 127, 130
- Fortna, Robert, 福特纳, 罗伯特 268
- G**
- Gager, John, 盖格, 约翰 141
- Galatians, letter to, 《加拉太书》6, 37, 95, 101, 314, 315, 316, 317, 322, 323, 356, 381, 431, 438, 444, 458, 483
 audienc, 听众 374
 author, 作者 374
 date, 年代 374
 occasion and purpose, 场合和目的 375
 newer readings of, 新解读 375-378
- Gallio, 迦流 293, 320, 338, 353, 385
- Gnosis, Gnosticism, 灵知, 灵知主义 109-110, 165, 269, 429, 444, 448, 450, 451, 461, 501, 518, 524, 552, 563-566, 568, 569, 571
- Gospel, genre, 福音书, 体裁 113-125
- Gospel of Peter, 《彼得福音》28, 165, 567-569
- Gospel of Thomas, 《多马福音》28, 125, 130, 566-268
- Griesbach/Two-Gospel Hypothesis, 格里斯巴赫/双重福音书假说 121-122, 124
- Gundy, Robert, 甘迪, 罗伯特 176, 177
- H**
- Hahneman, Geoffrey, 汉那迈, 杰奥弗里 555
- Heaven, 天堂 492, 504, 506, 511, 529-535, 537, 538, 541, 542, 548, 567
- Hebrews, Letter to the, 《希伯来书》6, 13, 14, 599
 329, 494, 556, 557
 audience, 听众 474
 author, 作者 473
 date, 年代 474
 new readings of, 新解读 475-478
 purpose, 目的 487
- Hell, 地狱 56, 492, 535

- Herod Antipas, 希律·安提帕 59, 62, 75, 90, 187
- Herod the Great, 大希律王 59, 62, 75, 90, 187
- Holy Spirit, 圣灵 16, 77, 135, 139
- Hooker, Morna, 霍克, 摩那 411
- Honor-shame, 荣誉, 耻辱 37—38, 40, 241, 336, 341, 355, 406, 471, 512 see also Social scientific reading.
- Horsley, Richard, 霍斯利, 理查德 144, 168, 178, 303, 345, 406, 406
- Husband, 丈夫 39, 73, 96, 100, 142, 154, 197, 238, 245, 247, 320, 328, 335, 357, 383, 388, 403, 424, 427, 431, 436, 439, 447, 58—460, 491, 497. 亦参“妻子”
- I**
- Inimert expectation, 即刻的盼望 323, 349, 419, 422, 531. 参“终末论”
- J**
- James, Letter of, 《雅各书》11, 14, 29, 315
audience, 听众 485
author, 作者 483
date, 年代 485
guide to reading, 导读 480—483
newer readings of, 新解读 487—489
purpose, 目的 487
- John the Baptizer, 施洗约翰 117, 140, 149, 150, 152, 153, 187, 190, 192, 195, 207, 218, 219, 220, 222, 228, 251, 252, 253, 255, 266, 269, 270, 293
- John, First letter of, 《约翰一书》14, 522, 523, 524, 527
audience, 听众 517
author, 作者 515
date, 年代 516
guide to reading, 导读 510—515
new readings of, 新解读 518—520
purpose, 目的 518
- John, Second letter of, 《约翰二书》509, 521, 557
audience, 听众 517
author, 作者 515
date, 年代 516
guide to reading, 导读 522—523
purpose, 目的 518
- John, Third letter of, 《约翰三书》472, 509, 515, 516, 521, 557
audience, 听众 517
author, 作者 515
date, 年代 516
guide to reading, 导读 525
purpose, 目的 518
- John, Gospel of, 《约翰福音》10, 25, 27, 28, 31, 68, 118, 119, 128, 134, 143, 145, 200, 321, 540, 553, 554, 569
Audience, 听众 267
author, 作者 265
date, 年代 266
and the Letters of John, 与约翰的书信 509, 510, 512, 514, 515, 516
sources, 来源 268
and the Synoptics, 与对观福音书 269—271
- Johnson, Luke, 约翰逊, 路加 329, 485
- Judaism, 犹太教
Bible, 圣经 53—56
essential beliefs, 基本信念 51—53
feasts and festivals, 节日和庆典 77—78
groups in, 团体 69—73
history from 40 B. C. E. to 70 C. E., 从公元前40年至公元70年的历史 88—90
and Matthew, 与《马太福音》199, 200, 202, 204
literature in Hellenistic Age, 希腊化时代的文学 64—68
- Judas (Iscariot), 犹大(加略人) 58, 72, 88, 137, 138, 143, 151, 157, 175, 196, 197, 228, 229, 255, 259, 261, 277, 286, 500, 567
- Jude, Letter of, 《犹大书》13, 29, 329, 466, 557
Audience, 听众 501
author, 作者 500
date, 年代 501
purpose, 目的 505

- Judgment, 审判 196, 347, 457. 亦参“末世论”
- Justin, 游斯丁 115, 160, 353, 374, 385, 554
- K**
- kelber, Werner, 柯尔伯, 沃纳 166
- Kermode, Frank, 克尔莫德, 弗兰克 113
- Kilpatrick, G. D., 基尔帕特里克, G. D201
- Kingdom of God, 上帝的国 15, 130, 132, 212, 226, 228
- Kingsbury, Jack, 金斯伯利, 杰克 166, 205
- Kinship, 亲属关系 174, 240, 340, 355, 365, 471, 476.
亦参“社会科学解读”
- Kittredge, Cynthia, 基特里奇, 赛西亚 477
- Koester, Craig, 柯斯特, 克里格 296, 528
- Koester, Helmut, 柯斯特, 赫尔穆特 31, 165, 235
- Kopas, Jane, 考帕斯, 简 211, 244
- Kurz, William, 库尔茨, 威廉 300
- Kwok, Pui-lan 郭, 贝兰 46
- L**
- L (Lukan source), L 底本(《路加福音》来源) 235
- Latina/o reading of NT, 《新约》的拉美解读 43—45, 440
- Law, Jewish, 犹太教律法 6, 12, 32, 53, 54, 57, 58, 67, 70, 71, 78, 79, 80, 101, 469, 471, 479, 482, 485, 487, 556
- in Gospels, 福音书中的犹太教律法 154, 188, 195, 201, 203, 219, 226, 252, 255, 268
- in Paul, 保罗书信中的犹太教律法 320, 322, 324, 325, 348, 371, 373, 375, 381, 382, 387, 388, 397, 426, 446, 460. See also Moses.
- 600 Limited goods 有限产品, 38, 39, 240, 448. 亦参“社会科学解读”
- Lindars, Barnabas, 琳达斯, 巴拿巴斯 475
- Logos, 逻各斯 68, 81, 251, 267, 540
- Luke (Gospel), 《路加福音》4, 6, 10, 11, 12, 15, 27, 28, 31, 32, 61, 73, 79, 80, 98, 99, 129, 131, 133, 134, 140, 141, 145, 179, 180, 312, 313, 329, 357, 362, 399, 410, 428, 456, 457, 485, 500, 533, 553, 554, 555, 556, 557, 561
- and Acts 《使徒行传》284, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306
- audience, 听众 233
- author, 作者 232—233
- date, 年代 233
- guide to reading, 导读 218—231
- and John, 与《约翰福音》263, 268, 270,
- and Mark, 与《马可福音》160, 161, 163, 172, 174,
- and Matthew, 与《马太福音》185, 187, 198, 201, 202, 206, 211, 214
- and narrative reading, 《叙事学解读》135, 137, 138, 139
- newer readings of, 新解读 236—248
- purpose, 目的 235—236
- sources, 来源 234—235
- and Synoptic Problem, 对观福音书问题 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126
- M**
- M (Matthean source), M 来源 126, 201—202
- Maccabees, 马加比家族 57, 58, 78, 258
- Maddox, R., 麦道克斯 299
- Malina, Bruce, 马利那, 布鲁斯 36, 140, 209, 210, 240, 461, 519
- Manson, T. W., 曼森, T. W 201
- Marcion, 马吉安 337, 353, 374, 385, 386, 410, 556
- Mark (Gospel), 《马可福音》2, 4, 6, 10, 15, 29, 31, 32, 34, 38, 44, 46, 73, 79, 80, 92, 98, 117, 129, 131, 134, 179, 180, 185, 213, 214, 263, 265, 268, 270, 291, 292, 298, 299, 357, 410, 428, 483, 493, 495, 532, 541, 553, 554, 555
- Author, 作者 160—161
- audience, 听众 161—162
- date, 年代 161
- ending, 结尾 164—165
- genre, 类型 113—115
- guide to reading, 导读 149—159

- and Luke, 与《路加福音》218, 232, 233, 234, 236, 237
- and Matthew, 与《马太福音》198, 199, 200, 202, 204, 206, 207, 210, 211, 212
- newer readings of, 新解读 135—144, 169—182
- purpose, 目的 166—168
- sources, 来源 165—166
- and Synoptic Problem, 与对观福音书问题, 119—126
- Marriage, 婚姻 39, 40, 71, 73, 96, 131, 134, 154, 176, 188, 193, 212, 226, 246, 247, 292, 323, 328, 343, 348—349, 355, 357, 366, 388, 447, 451, 477, 537, 554. See also Divorce; Women.
- Marshall, I. Howard, 马歇尔 120, 236
- Martin, Clarice, 马丁 303—304
- Martyrdom of Polycarp, 《波利卡普殉道记》562
- Marxsen, Willi, 马克森 31, 163
- Matera, Frank, 马泰拉 363
- Matthew (Gospel), 《马太福音》4, 6, 10, 11, 15, 27, 28, 29, 31, 46, 60, 70, 73, 77, 79, 80, 92, 97, 268, 270, 357, 358, 484, 485, 553, 554, 555, 561, 568
- audience and purpose, 听众和目的 202—204
- author, 作者 198—199
- date, 年代 199
- guide to reading, 导读 186—198
- and Luke, 与《路加福音》218, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 243
- and Mark, 与《马可福音》160, 161, 163, 172, 174, 177
- newer readings of, 新解读 135, 136, 137, 140, 142
- sources, 来源 200—201
- and Synoptic Problem, 与对观福音书问题 119—126
- McKnight, Edgar, 麦克奈特, 埃德加 238
- Meeks, Wayne, 米克斯 36, 352
- Meier, John, 迈尔 202—203
- Messiah, 弥撒亚 7, 8, 10, 30, 32, 119, 148, 149, 153, 166, 167, 168, 185, 195, 196, 217, 219, 220, 223, 235, 252, 258, 263, 268, 276, 286, 316, 320, 321, 322, 323, 325, 339, 376, 382, 535, 541, 553, 556, 564
- Metzger, Bruce, 梅茨格 165
- Michie, Donald, 米切, 唐纳德 34, 169, 170, 171
- Miracle, 神迹 30, 293, 361, 488, 536
- In Gospels, 福音书中的神迹 115, 119, 123, 128—129, 130, 136, 139, 150, 152, 153, 155, 165, 166, 167, 173, 181, 189, 191, 192, 200, 220, 221, 222, 252, 253, 254, 258, 278, 270, 272
- in non-canonical Gospels, 非正典福音书中的神迹 568—571
- Moses, 摩西 4, 6, 7, 12, 32, 52, 54, 56, 58, 67, 69, 70, 71, 78, 79, 80, 101, 154, 188, 191, 195, 199, 210, 223, 226, 255, 268, 288, 292, 322, 329, 360, 375, 387, 397, 426, 456, 460, 468, 471, 501, 535, 559. 亦参考“律法”(law)
- Mystery religions, 神秘宗教 106—107
- N**
- Nabatea, 纳巴提亚 319
- Nag Hammadi, 拿戈·哈玛第 110, 125, 566, 567
- Narrative reading, 叙事学解读 33, 34, 35, 47, 66, 135, 136, 137, 139, 140, 148, 168, 169, 185, 204, 205, 250, 271, 272, 273
- Narrative reading at work, 叙事学解读运用 170, 171, 206, 207, 237, 238, 272, 300, 301
- Nazareth, 拿撒勒 68, 123, 134, 152, 187, 191, 192, 219, 221, 239, 287, 553, 565
- Nero, 尼禄 64, 89, 118, 161, 494, 536
- Neyrey, Jerome, 奈瑞 274—275
- Nicodemus, 尼哥底母 143, 253, 254, 256, 262, 277
- O**
- Onesimus, 阿尼西母 95, 394, 407, 408—414, 427—28

P

- Paffenroth, Kim, 潘芬罗斯, 金 235
- Papias, 帕皮亚 11, 127, 160, 161, 162, 198, 200, 202, 553
- Parable, 寓言 30, 35, 73, 128—129, 131, 134, 151, 165, 167, 191, 193, 195—196, 201, 217, 222, 224—227, 247, 270
- Paraclete, 保惠师 260, 266, 511, 516
- Parenesis, 教会规范 315
- Parousia, 基督复临 263, 299, 323, 332, 338, 344, 421, 422, 423, 430, 457, 503, 506, 512, 531
- Passover, 逾越节 77, 157, 177, 178, 196, 229, 252, 254, 255, 258, 259, 262, 471
- Patron, 庇护人 241, 388
- Paul, apostle, 使徒保罗
 as a letter writer, 书信作者 313—315
 chronology, 年代表 318
 historical Paul, the, 历史上的保罗 316—318
 major teachings, 主要教导 320—235
 “new perspective” on, 新视角 325
 sources for study of, 来源的研究 312—313
- Pentecost, 五旬节 77, 286, 289, 290, 293, 306
- Perkins, Pheme, 珀金斯 343, 344, 414, 453, 454, 563
- Pervo, Richard, 宝孚 300
- Peter (门徒以及使徒), 彼得 6, 12, 13, 14, 28, 29, 66, 77, 117, 118, 120, 140, 320, 329, 347, 371, 385, 466, 472, 486, 535, 553, 557, 566, 567, 568, 569, 570
 in Acts, 《使徒行传》中的彼得 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 298, 300, 301, 305, 306
 in the Gospels, 福音书中的彼得 151, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 175, 178, 189, 191, 192, 193, 196, 203, 221, 223, 229, 230, 252, 255, 259, 261, 262, 263, 265
- Peter, First Letter of, 《彼得前书》 314, 329, 454, 466, 472, 502, 503, 504, 505, 541, 557
 audience, 听众 494
 author, 作者 493
 guide to reading, 导读 490—493
 newer readings of, 新解读 496
 place, 地点 495
 purpose, 目的 496
- Peter, Gospel of., 《彼得福音》
- Peter, Second Letter of, 《彼得后书》 14, 29, 66, 320, 466, 501, 557
 audience, 听众 505
 author, 作者 504
 date, 年代 505
 guide to reading, 导读 498—499
 newer readings of, 新解读 505—506
 purpose, 目的 505
 source, 来源 505
- Pharisees, 法利赛人 52, 53, 58, 69, 70, 71, 72, 73, 136, 150, 153, 154, 155, 169, 171, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 200, 207, 221, 224, 225, 226, 227, 241, 242, 254, 256, 259, 273, 294, 313, 568
- Philemon, letter to, 《腓利门书》 12, 13, 95, 160, 233, 313, 314, 315, 316, 326, 394, 424, 427, 428, 431, 439, 441, 444, 556
 audience, 听众 411
 author, 作者 409
 date, 年代 410
 newer readings of, 新解读 412—415
 purpose and occasion, 目的和场合 411
- Philippi, 腓利比 292, 293, 297, 339, 444
- Philippians, letter to, 《腓立比书》 30, 316, 317, 321, 323, 325, 327, 381, 389, 410, 413, 449, 451
 audience, 听众 400
 author, 作者 39
 date, 年代 400
 new readings of, 新解读 403—406
 purpose, 目的 402
 unity, 统一性 400
- Pilate, 彼拉多 62, 90, 93, 136, 158, 197, 220, 229, 261, 262, 270, 294, 295
- Plot, 情节 137, 168. See also Narrative reading.

Polycarp, 波利卡普 14, 265, 353, 363, 374, 385, 399, 400, 401, 493, 500, 562
 Prayer, 祷告 27, 120, 129, 133, 185, 188, 201, 224, 538
 Pre-understanding, 预设 144
 Predestination, 预定论 542
 Prophet, 先知 54, 79, 246, 540
 Psalms, 诗篇 53, 67, 304
 Pseudonymity, 匿名之使用 329
 Purity, 洁净 39, 210, 241, 365, 476. 亦参“社会科学解读”

Q

Q, Q 底本 11, 28, 31-3, 124, 125, 126, 133, 199, 201, 234, 235, 237, 298
 Qumran, 库穆兰 53, 71, 72, 267

R

Redaction criticism, 编写批评 31-32, 47, 133-134, 297
 Revelation (book of), 《启示录》7, 14, 15, 26, 95, 103, 107, 422, 556, 557, 561
 author, 作者 540
 date, 年代 540
 newer readings of, 新解读 544-547
 purpose, 目的 544
 style and characteristics, 风格和特点 541-542
 Robbins, Verno, 罗宾斯 303, 341-2
 Robinson, James M, 鲁宾逊 31
 Rohrbach, Richard, 罗尔布, 理查德 140, 240
 Roman Empire, Rome (city), 罗马帝国 6, 10, 11, 12, 14, 16, 26, 31, 38, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 556, 557, 558, 570
 and Judaism, 犹太教 59, 62, 64, 73, 81
 in Acts, 《使徒行传》中的犹太教 286, 289, 292, 294, 295, 296, 299, 300, 302, 303, 305, 306
 in the Gospels, 福音书中的犹太教 160, 161, 162, 187, 202
 in Paul, 保罗书信中的犹太教 314, 339, 345, 406, 410, 411, 429, 430, 450, 455

in Revelation, 《启示录》中的犹太教 535, 537, 538, 539, 540, 542, 543, 544, 545
 Romans, Letter to, 《罗马书》12, 13, 162, 313, 315, 321, 322, 323, 325, 326, 333, 338, 362, 364, 369, 375, 405, 410, 439, 449, 450, 452, 494, 555
 audience, 听众 385
 author, 作者 385
 guide to reading, 导读 380-384
 newer readings of, 新解读 387-390
 purpose, 目的 386
 unity, 统一性 386

S

Sabbath, 安息日 77, 79, 150, 173, 190, 199, 221, 225, 230, 254,
 Sadducees, 撒都该人 52, 64, 69, 70, 71, 155, 187, 192, 195, 212, 228, 287, 288, 294, 300
 Samaritans, 撒玛利亚人 61, 131, 143, 223, 224, 226, 235, 254, 274, 275, 276, 277
 Sanders, E. P., 桑德斯, 132, 325
 Sanhedrin, 犹太公会 70, 74, 79, 80, 157, 158, 196, 253, 258, 259, 261, 287, 288, 294, 301
 Santos, Narry, 桑多斯, 纳瑞 46
 Satan, 撒旦 136, 138, 150, 151, 163, 170, 187, 190, 192, 220, 224, 228, 259, 334, 435, 446, 532, 533, 537, 570.
 See also Devil.
 Schaberg, Jane 沙贝尔格 238, 243
 Schmidt, Karl, 施密特, 卡尔 29, 30
 Schnelle, Udo, 施奈尔, 伍都 202
 Schweizer, Eduard, 施韦策尔, 爱德华 428
 Segovia, Fernando, 塞戈维亚, 费尔南多 44
 Seleucid dynasty, 塞琉西王朝 54, 57, 58, 65, 66, 75, 86, 87, 88
 Shepherd of Hermans, 《黑马牧人书》560
 Slave, slavery, 奴隶 36, 37, 42, 54, 57, 73, 92-95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 110, 154, 189, 209, 214-215, 222, 226, 259, 286, 306, 307, 322, 323, 544, 546, 560
 in Paul, 保罗书信中的奴隶 335, 344, 349,

- 372, 378, 394, 397, 407—415, 424, 426, 427, 430—431, 436, 440, 446, 448, 460, 491, 498, 502, 95, 322, 344, 407
- Smith, Morton 史密斯, 莫顿 28, 30, 165
- Soards, Marion 索尔兹, 马里昂 165
- Social scientific reading at work, 社会学解读用 173, 174, 209, 210, 274, 303, 304, 341, 355, 365, 404, 412, 461, 476, 545, 579
- Son of Man, 人子 125, 132, 153, 154, 176, 190, 192, 194, 196, 222
- Source criticism, 来源批评 27—29, 47, 119, 268
- Spirit, Holy, 圣灵 12, 16, 77, 135, 139
in Acts, 《使徒行传》中的圣灵 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 298, 303, 306, 307, 320, 321, 322, 323, 325, 328, 329
in General Letters and Revelation, 普通书信与《启示录》中的圣灵 469, 490, 497, 499, 503, 512, 513, 514, 516, 518, 527, 531, 532
in Gospels, 福音书中的圣灵 150, 151, 166, 170, 187, 190, 197, 200, 219, 220, 224, 231, 237, 241, 242, 250, 253, 259, 260, 262, 266,
in Paul, 保罗书信中的圣灵 334, 341, 342, 347, 348, 350, 351, 360, 371, 372, 373, 382, 390, 391, 397, 417, 421, 422, 429, 436, 439, 447, 451
- Stanton, Elizabeth Cady 斯坦顿, 伊丽莎白, 坎迪 41
- Stoic, 斯多葛学派学者 68, 293, 398, 506
- Streeter, B. H., 斯特理特 201
- Stuckenbruck, Loren, 斯塔肯布鲁克, 洛伦 532
- Sugirtharajah, R. S., 苏格塔拉加 46, 214, 247, 307, 345, 406
- Synagogue, 会堂 73, 74, 78—79, 131, 152, 189, 190, 200, 224, 225, 256, 266, 267, 269, 288, 290, 291, 302, 338, 339, 344, 387, 431, 485, 509, 548
- Tax, 税 99, 227
- Taylor, Vincent, 泰勒, 文森特 129
- Temple (of Jerusalem), 圣殿(耶路撒冷) 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 155, 157, 158, 161, 179, 316, 326, 421, 422, 469, 474
in Acts, 《使徒行传》中的圣殿 287, 288, 289, 294, 300, 301, 303
in Gospels, 福音书中的圣殿 193, 195, 197, 199, 210, 219, 220, 227, 228, 229, 231, 233, 253, 254, 255, 258, 266
- Textual criticism, 文本批评 25—27
- Theissen, Gerd, 泰森 36, 140, 141
- Thessalonians, First letter to, 《帖撒罗尼迦前书》12, 13, 14, 314, 315, 317, 321, 323, 326, 327, 328, 329, 349, 401, 424, 444, 449, 555
audience, 观众, 读者 338
author, 作者 337
date, 日期 338
guide to reading, 导读 333—336
newer readings of, 新解读 340—344
and 2 Thessalonians, 《帖撒罗尼迦后书》417, 418, 419, 420, 421, 422, 423
unity and integrity, 统一性和完整性 338
- Thessalonians, Second letter to, 《帖撒罗尼迦后书》13, 14, 314, 323, 449
audience, 听众 422
author, 作者 420
guide to reading, 导读 418—420
purpose, 目的 422
newer methods of reading, 新解读 423
pseudonymity, 托名的 328—329
- Thomas, disciple, 门徒多马 143, 260, 262—263, 277, 553
- Thomas, Gospel of., 《多马福音》
- Timothy, First letter to, 《提摩太前书》13, 328, 329, 366, 389, 444, 445, 459
audience, 听众 450
author, 作者 449
date, 日期 450
guide to reading, 导读 446—448

T

- newer methods of reading, 新解读 460—461
purpose, 目的 451
- Timothy, Second letter to, 《提摩太后书》13, 92, 233, 314, 329, 386, 417, 444, 445
audience, 听众 450
author, 作者 449
date, 日期 450
guide to reading, 导读 455—456
newer methods of reading, 新解读 460—461
purpose, 目的 451
- Titus, letter to, 《提多书》13, 62, 64, 161, 313, 314, 327, 329, 360, 361, 364, 417, 437, 444, 445, 449, 543
audience, 听众 450
author, 作者 449
date, 日期 450
guide to reading, 导读 459
newer methods of reading, 新解读 460—461
purpose, 目的 451
- Tolbert, Mary Ann, 托尔伯特 166
- Torah, 妥拉 53—54, 55, 56, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 312, 316, 322, 325, 326, 376, 378, 387, 390, 391. See also Law.
- Trible, Phyllis, 崔柏 42
- Tuckett, Christopher, 塔克特 38
- Twelve, the, 十二使徒 123, 124, 332, 351, 561
in Gospels, 福音书中的十二使徒 151, 152, 154, 160, 165, 167, 169, 175, 177, 178, 189, 194, 197, 221, 222, 223, 255, 264, 265, 266, 270
in Acts, 《使徒行传》中的十二使徒 288, 291, 300, 301
- Two-Document Hypothesis, 两源说 124—126, 133
- V**
- Van Voorst, Robert, 范, 伏斯特, 罗伯特 544
- Vanderkam, James, 范德坎姆, 詹姆斯 72
- Voluntary associations, 自发团体 100—101
- W**
- Weeden, Theodore, 维登, 西奥多 166
- Widow, 寡妇 73, 155, 157, 175, 179, 222, 228, 244, 247, 288, 305, 349, 357, 424, 447, 452—453, 462, 481
- Wife, wives, 妻子, 妻子们 96, 100, 142, 152, 197, 212, 219, 222, 243, 277, 288, 320, 343, 348—349, 357, 366, 372, 377, 403, 431, 436, 447, 491, 497. 亦参“丈夫”。
- Wink, Walter, 温克, 沃特 436
- Winter, Bruce, 温特, 布鲁斯 96
- Winter, Sara, 温特, 撒拉 412
- Witherington, Ben 威瑟林顿, 本 173
- Woman, women, 女人, 女人们 41, 42, 44, 45, 73, 143, 175, 176, 177, 180, 208, 211, 212, 243, 244, 246, 255, 273—274, 276, 277, 278, 305, 306, 343, 344, 357, 366, 388, 405, 414, 415, 423, 446, 447, 453, 457, 462, 477, 419, 496, 520, 546. See also Husband; Widow.
- Wrede, Wilhelm, 瑞德, 威廉 29, 167, 168
- Wright, N. T., 莱特, N. T 132, 133, 168
- Y**
- Yahweh 雅威 69, 152, 261, 366, 535
- Yeo, Khiok-Khng, 杨克勤 46, 390, 478, 547
- Young, Francis, 扬, 弗朗西斯 39
- Z**
- Zealots, 奋锐党人 70, 72



CENGAGE
Learning

