

主題文章	：淺談「聖經神學」的發展史	P.1
主題文章	：約翰神學的背景與主題	P.4
主題文章	：聖經神學與讀經	P.5
讀入原文	：希臘文句子構所引起問題	P.7
編後語	：	P.8



讀經與譯經

香港九龍荔枝角青山道660號百生利中心一樓B座 Block B, 1/F, Mackenny Centre, 660 Castle Peak Road, Lai Chi Kok, Kowloon, Hong Kong
 電話：(852) 2370 9981 傳真：(852) 2370 9993 網頁：http://www.chinesebible.org.hk 電郵：info@chinesebible.org.hk
 電郵（讀經與譯經）：bible_study@chinesebible.org.hk

淺談「聖經神學」的發展史

本刊編委會

何謂「聖經神學」？

甚麼是「聖經神學」？我們既以聖經為信仰的惟一基礎，那我們對神的認識（亦即是我們的神學）就必須以聖經為惟一的來源，我們的神學應該就是「聖經神學」。但問深一層：這「聖經神學」如何組成？它的内容是甚麼？問題就似乎並不這樣簡單了。

也許有人說，我們的信仰不是包括「啓示觀」、「神觀」、「人觀」、「基督論」、「救贖論」、「聖靈論」、「教會觀」和「末世論」等嗎？「聖經神學」不就是將聖經有關這些教導整理出來的嗎？換句話說，「聖經神學」就是研究聖經的啓示觀、聖經的神觀等等。但如此一來，「聖經神學」和「系統神學」有分別嗎？兩個名詞是指同一的内容嗎？有人認為沒有分別，故稱自己的神學為「聖經系統神學」，但明顯有人（而且不少）認為有分別，否則神學院也不會有「聖經神學」和「系統神學」的分科。「聖經神學」和「系統神學」的關係是一個問題，但更重要的是：聖經自己並沒有討論「啓示觀」、「神觀」、「基督論」等，若說「聖經神學」是研究「聖經」的「神學」，為何需要這樣分類？這樣的分類是源自深受希臘思維影響的西方文化，今日我們有必要用這種方式去表達我們的信仰嗎？至少舊約的以色列人和早期教會並未用這種方式！

要探討「聖經神學是甚麼」這個課題，我們需要回到「聖經神學」的歷史發展去了解問題的所在。要詳細討論整個「聖經神學」的發展歷史，並非本文有限篇幅所能處理，故以下只是一個歷史梗概，旨在勾畫出主要的問題。

聖經神學研究的肇端

中世紀時代，當時的西方教會（即天主教）的神學以「經院哲學」（Scholasticism）為主流。12世紀時西方流行翻譯亞里士多德（Aristotle）的作品，經院哲學就是以亞里士多德的邏輯演繹法，去掌握聖經真理。他們以理性的方法，去維護教會的教義，並認為「神學是應該從哲學的觀點去探討，而不是從聖經的觀點去探討」。從這時開始，神觀的討論就從神的「定義」入手，先討論甚麼叫「存有」（being），然後討論「完全的存有」（perfect Being，神必須為「完全的存有」才有資格稱為「神」）應該有甚麼特性，從而建立神的屬性。這個時期的神學是以教會傳統和哲學化的理性為要素。

宗教改革提出「惟獨聖經」（Sola Scriptura）的口號，以對抗當時天主教教會的「經院哲學」和教會權威。亦是在此時，基斯特曼（Wolfgang Jacob Christmann, 1629）率先採用「聖經神學」這個名詞。但當時的所謂聖經神學，只是一大堆從新舊兩約中隨意取出的「斷章」經文（proof-texts，沒有理會上下文和經文本身的意義），用以支持既有的神學系統。這種做法終於僵化成基督教的正統主義，走回經院哲學的老路。在察哈里埃（G. T. Zachariae）於1771-75年出版四冊巨著 *Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren* 之前，學者仍然是採取這種路線。

德國敬虔主義（German Pietism）的斯彭內爾（Philipp Jacob Spener, 1635-1705）為了對抗這僵化了的正統主義，強調必須以「聖經神學」為主，不能將外來的哲學架構套入聖經當中。「聖經神學」在這個時候變成了「主題式排列的聖經教義」，但同樣沒有理會經文在本身上下文中的意義，而所謂「主題」同樣出自

1 殷保羅著，《慕道神學手冊》（香港：福音證主協會，1991），頁421。
 2 根據D. A. Carson, "New Testament Theology," in *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* (Downers Grove: IVP, 1997), 811. 第一位採用「聖經神學」這個名詞的是W. J. Christmann, 見於他在1607年

出版的 *Teutsche biblische Theologie* 一書的書名，但這本書已經失傳。
 3 所以亦不能接受神蹟，就如Tübingen學派的F. C. Baur所說：「一旦接受神蹟，就沒有解釋和理解可言。」

(接上頁)

既有的教義，聖經只是被斷章取義地用來支持一套「外在」的架構；這架構許多時深受希臘哲學影響。所謂的聖經神學，實際上是以人的架構去整理聖經的「真理」，而不是根據聖經本身的架構和焦點。所整理出來的美其名為「永恆的真理」，事實上卻深受當代的文化思潮影響。

與此同時，啟蒙運動(Enlightenment)高舉理性，否定一切對超自然的信念，人類的理性便成為一切知識的最終判別標準和主要來源。在這個衝擊下，聖經學者要以「科學」、「客觀」的歷史方法研究聖經，無須接受聖經的權威，因為接受了聖經的權威，只會妨礙客觀和公正的判斷。於是聖經成為近東研究的其中一門學問，「聖經神學」應該是一門歷史科學，與教會的「教義神學」(Dogmatic theology, 或稱「系統神學」)相對，並不是「今日」教會的信仰宣告，而只是希伯來宗教的發展歷史，這是信徒和非信徒均可以從事的研究，非信徒也許比信徒更能「客觀」地從事這種研究！

迦布勒(Johann Philipp Gabler, 1753-1826)在其就任University of Altdorf教授的就職演辭中(1789年3月30日, "Concerning the Correct Distinction between Biblical and Dogmatic Theology"), 提出「聖經神學」要成為一獨立的專門學科。他認為「聖經神學」是一個「歸納性、歷史性和描述性」的學科，而研究的方法包括：

- (1) 不要考慮任何「默示」的存在，只要研究聖經作者們的思想；
- (2) 貫徹使用歷史批判方法（包括對文體的批判、資料來源的批判、對書卷歷史背景的批判等等），以收集個別作者之思想和意見；
- (3) 既為一歷史研究的學科，則必須清楚分辨不同歷史時期的宗教演進。故此，所謂「聖經神學」，就是研究聖經中宗教思想的進化史。這些「過去」的思想對今天不一定有意義，而有意義與否，則要由我們的「理性」去決定。

19世紀的迷失及其後的轉變

這個潮流一直發展下去，同樣是要將一套外在的架構套入聖經中。當時的學者因為深受黑格爾(Hegel)的哲學和達爾文(Darwin)的進化論影響，認為歷史是在不斷進化中，包括宗教在內。他們相信以色列的宗教是從泛神論(萬物皆為神靈)，進化到多神論，再而是獨尊一神(即承認有許多神存在，但以其中一個神為自己國家的神)，最後則是一神論，這個階段要到接近被擄時的先知才達到。當然這明顯與聖經本身的表達不同(例如，創世記一開始就強調宇宙中只有一位神)，但這些學者堅持進化的系統才是歷史的真相，透過他們的進化系統，學者們將聖經書卷分成不同的來源文獻(例如，摩西五經就分成所謂J、E、D、P等)，然後將一神言論的推到被擄甚或被擄之後(例如，五經中的D和P文獻等)。對他們來說，舊約只是一大堆不同時期又各不相關的文獻，是以色列人對周圍的外邦宗教的反省，所謂「舊約神學」就是「舊約宗教的發展史」。這類思想到今日仍深深影響著西方學術界。

在新約方面，包爾(F. C. Baur)及杜平根(Tübingen)學派基於黑格爾的辯證哲學，對早期教會的歷史有以下的解釋：

由彼得所代表的猶太基督徒和保羅所代表的外邦基督徒互相對抗，最後才協調成為大公教會。包爾將新約的書卷歸類為三個階段：支持彼得的、支持保羅的和大公教會的。如此一來，新約根本沒有一致的神學觀念，只有眾多互相對立的思想，用英文來表達則是沒有New Testament Theology，只有New Testament theologies。而弗雷德(W. Wrede)更在其1897年的*Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie (Concerning the Task and Method of So-Called New Testament Theology)*宣稱，要討論「新約神學」(還論「聖經神學」!)根本是妄想，甚至要討論某一本新約著作的神學也是荒謬的，因為無論哪一卷新約著作都沒有足夠資料讓詮釋者去重組作者的神學。

到第一次世界大戰後，情況開始有所改變：

- (1) 因著大戰，各方面普遍開始對進化色彩的自然主義(沒有超自然層面的存在，人會經進化而脫離罪惡和死亡)失去信心(對人性醜惡面的重新肯定，致令減低對人類潛能、前途(政治、社會)的樂觀態度)。
- (2) 對可以用科學式的「客觀」去研究歷史的真理產生懷疑，這種所謂「客觀」是否可能成了疑問。信心是否必然脫離歷史的軌跡？用信心的角度去研究聖經是否必然是「主觀」的？或者反過來問：事實上，有否絕對客觀的科學存在？信心與知識是否相對的字眼？科學的新觀念和急速的進步，徹底改變了19世紀以來的科學基礎，於是，20世紀再不能與19世紀接軌，引致人們產生對「科學主義」和「實證主義」的懷疑。
- (3) 人心靈的適應能力趕不上科技的快速發展，於是科技成為人類的壓力來源，亦突顯了在科技觀念及政治結構下「非人化」現象(dehumanization)的嚴重性，叫人更深體會人的無可奈何及無能感。
- (4) 基於這些原因，人們開始重新肯定啓示的重要性。

我們不得不問一些最基本的問題：聖經對今日的意義何在？文學分析、來源分析、歷史分析都做完了，那又如何？這些問題在牧養工作上尤為顯著：拿甚麼去餵養那些正面對生活上種種衝擊的信徒？故此，毫不奇怪地，是兩位瑞士的牧師為當時打開一個新局面：他們就是巴特(Karl Barth)和他的好朋友圖爾內森(E. Thurneysen)。

20世紀的重建

巴特的神學固然有其危險的地方(將啓示過分主觀化及其對揀選的觀念會導致普救論等)，但卻是他將神的主權重新帶回神學的建構中。他強調人與神有無限距離，由人的知、情、意無法了解神，而神根本不能化約為一客觀的概念或客觀的研究對象(過分強調，致令其啓示觀走上危險的路)，故此認識神的途徑只能是信心，神學知識的來源只能是「神的話」。巴特以為聖經不是神的話，但卻能成為神的話(為繞過各種的批判)，這種看法的確有其危險，但在實際的表現上，他卻是對聖經十分重視，亦令聖經的統一性重新被重視，使研究聖經「本身」的神學成為可能。

艾希羅特(Walther Eichrodt)於1933及1938年所出版的兩冊《舊約神學》⁵，即以「約」的觀念為中心，將整部舊約的

4 所以對Baur來說，只有羅馬書、哥林多前後書、加拉太書和啓示錄是真正屬於使徒時代，因為當中反映出猶太基督徒和外邦基督徒的衝突，而其餘的新約書卷均是主後2世紀由不知名的人執筆。

5 英譯本為Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*. 2 vols. Old Testament Library. London: SCM Press, 1961-67; 英譯本譯自1959-1964年出版的德文*Theologie des Alten Testaments*第五版(第二冊)及第六版(第一冊)。

(接上頁)

主要神學觀念綜合起來。雖然自艾希羅特提出這個觀念一直到80年代，仍不斷有人以「約」為中心去整合舊約神學⁶，但由於舊約部分經卷，特別是智慧書，完全沒有「約」的觀念，所以被質疑是否真能統攝全部舊約的神學。又「約」的觀念在新約的經卷中甚少出現，若舊約神學的中心確是「約」，那舊約和新約就連接不上。所以，荷蘭學者弗利森 (Th. C. Vriezen) 在他的《舊約神學綱要》堅持舊約神學必須從基督徒的神學出發；雖然他以「神人相交」為核心去建立其舊約神學，卻是以傳統系統神學的神觀 (第7章)、人觀 (第8章) 和救贖觀 (第9章) 的架構去處理。馮·拉德 (G. von Rad)⁷則綜觀以色列不同傳統的神學，建立以色列的救恩歷史。賴特 (G. Ernest Wright) 在其 *God Who Acts* (London: SCM Press, 1952) 一書中，指出舊約神學是對神在歷史中的救贖工作的信仰宣認。蔡爾茲 (B. S. Childs)⁸提倡正典進路，認為舊約神學或聖經神學應以基督教的正典為根據，不用理會甚麼來源分析、歷史分析和宗教比較。

近年發表的舊約神學多以不同的中心觀念去將舊約的神學綜合起來。華德凱瑟 (Walter C. Kaiser)⁹所用的「應許」較為福音派所認識，亦有將「約」和「應許」兩個主題合併，¹⁰其他還有「神的計劃」、¹¹「揀選」，¹²和最近期的「見證」。¹³另一個被認為可以貫串全部舊約，甚至全部新舊約的主題是「神的同在」，讀者可以參考本會剛出版的國際聖經百科全書系列中的《神同在》一書，當中〈舊約中的「神同在」〉一文，正嘗試指出這主題如何貫串舊約。但這許多不同的建議，亦引起其他學者的質疑：究竟有沒有一個可以貫通全部舊約的主題？加上正典進路的影響，有學者開始捨棄主題的進路，嘗試一卷一卷地去建立舊約每一卷書的神學。¹⁴

在新約方面，巴特成功說服布特曼 (Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976)，不要用宗教歷史的進路去建立聖經神學，因為這是了無生氣的。但布特曼不像巴特，他沒有放棄自由派的批判路線。他認為耶穌只是一個普通的猶太天啓主義傳道者，宣講世界末日快將降臨，絕對不是彌賽亞。早期教會用種種「神話」去重新包裝耶穌，建立起教會自己本身的信息。所以我們在現有的新約中讀到的耶穌，在歷史上並不存在。但歷史上的耶穌並不重要，重要的是要將初期教會信息的神話外衣除去，找出這信息對我們今日存在的意義。所以，對布特曼來說，耶穌和他的教訓並不是新約神學的一部分，而是新約神學的前設。布特曼在保羅和約翰身上找到他所需要的信息，但這信息接近海德格 (Martin Heidegger) 的存在主義多於聖經本身。他的新約神學出版於1948年，¹⁵在新約研究方面造成深遠的影響。但對究竟甚麼是新約神學這問題，布特曼的極端路線只能帶來更大的混亂。學者對他的路線的維護、修正、抗衡，再加上其他學術及環境問

題¹⁷，造成在1967至1976年間所出版的十多本有關新約神學的巨著，而其中沒有兩本對新約神學的本質、範圍、目的或方法有一致的看法！¹⁸

在保守信仰的陣營中有拉德 (G. E. Ladd) 於1974年出版的新約神學，他基本上是按新約書卷的類別，逐個類別加以討論，其中較重要的貢獻是符類福音的天國神學。格思里 (D. Guthrie) 於1981年出版的新約神學則以分題的形式，討論新約的神觀、人觀、基督論、聖靈論、教會論、末世論等等，內容太受西方的系統神學限制，未能對新約的神學作出真正的整合。莫里斯 (L. Morris) 於1986年出版的新約神學則屬大衆化的著作，未能有實質貢獻。

近年則較少出現全面討論新約神學的著作，取而代之的是對某一卷書或某一組書信的神學的討論。劍橋大學出版社有一個新約神學系列，由不同學者執筆撰寫不同書卷的神學。¹⁹敦詹姆斯 (James D. G. Dunn) 於1998年出版了厚達800頁的保羅神學，²⁰但他不接受教牧書信為保羅的著作，所以沒有用來建構其保羅神學。

結語：聖經神學探討的問題

以上是對聖經神學發展的評述，從中可以體會到聖經神學牽涉的問題：

- (1) 聖經神學本質應該是探討聖經作者本身所要表達的「信息」。我們用「信息」而不用「神學」，因為「神學」一詞已被注入太多既定的方法、結構和內容，而聖經作者所要表達的未必能被套入這個框架內。
- (2) 聖經雖是一本，卻是由數十位不同背景、不同性格的人的作品結集而成。在找出個別作者本身的「信息」的同時，是否能將這些「信息」整合起來？換句話說，是否真的能有一個聖經神學？是否有一個中心可以統攝這數十位作者的思想？當中牽涉一個許多學者在討論聖經神學時不願考慮的問題：神的默示。如果聖經的確只有神一位作者，而神的啓示是要顯明神在人類歷史中的救贖計劃，那麼神的啓示必須有一個統一的指向。這是一個信念，是我們研讀聖經的一個前設，未必能用學術的方法加以證明。
- (3) 聖經本身的「神學」並不是學術的討論，而是要針對當時聽眾的切身問題，那麼我們今日又如何去做我們的神學？讓聖經神學停留在過去，成為一項歷史的研究，而今日的問題就用今日的思潮去思想？聖經神學如何與今日的處境連結起來？我們是否需要這樣做？

6 福音信仰的學者中有 Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*. Exeter: Paternoster Press, 1984。

7 原書為荷蘭文，第一版於1949年出版，第二版則於1954年出版，到1966年再經大幅度修訂。英文譯本名為 *An Outline of Old Testament Theology*，譯自荷蘭文第二版，由英國 Blackwell 於1958年出版，本書沒有中文譯本。

8 *Old Testament Theology*. 2 vols. New York: Harper and Row and Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962-1965; reissued London: SCM Press, 1975 (German originals 1957-1960)。

9 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM Press, 1979; *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM Press, 1984; *Old Testament Theology in a Canonical Context*. London: SCM Press, 1985; *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. London: SCM Press, 1992。

10 Walter C. Kaiser, Jr. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978。中譯本：華德凱瑟著，《舊約神學探討》。廖元威等譯。台北：中華福音神學院出版社，1987。

11 Thomas Edward McComiskey. *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1985。

12 Elmer A. Martens. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981。

13 Horst Dietrich Preuss. *Old Testament Theology*. 2 vols. Translated by Leo G. Perdue from *Theologie des Alten Testaments* (W. Kohlhammer GmbH, 1991-2). Louisville: Westminster John Knox Press, 1995-6。

14 Walter Brueggemann. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997。

15 Roy B. Zuck, ed. *A Biblical Theology of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1991。由於這本是達拉斯神學院教授團的合著，不同的舊約書卷由不同的人執筆，也許不可以完全代表這種方向。但下面的一本雖然以「神」為中心，但事實上是逐個卷書的神學處理：Paul R. House. *Old Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998。

16 德文原著 *Theologie des Neuen Testaments*；英文翻譯為：Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. 2 vols. London: SCM Press, 1952-1955。

17 例如神學要如何適切兩次世界大戰之後的社會情況、如何回應經濟衰退、冷戰等等問題。

18 D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: the Possibility of Systematic Theology," in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 65。這個觀察其實同樣適用於76年至今，也適用於有關舊約神學的著作。

19 Cambridge University Press New Testament Theology Series。

20 *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998。

約翰神學的背景與主題

I. H. Marshall 撰(吳偉強譯)

約翰神學的背景

這篇文章所關注的題目是約翰福音和約翰書信作者的神學，而不是耶穌自己的神學。究竟是否可以把約翰福音用作耶穌在地上教導的原始資料，不是本文要探索的問題；這是研究歷史的耶穌之範疇。不過，我們一定可以把作者所記載的耶穌的教導，當作是他自己的教導的原始資料。我們認為第四卷福音是按耶穌言論的可靠傳統而撰寫的，只是約翰用了自己的說話表達出來，是符合他夫子耶穌的教導的。他的教導是對耶穌言論的正確解釋和恰當的闡發。

在討論之前，還要交代一個問題，就是我們要以甚麼背景來理解約翰神學。雖然許多學者對這個問題作過詳盡的研究，但卻沒有一致的結論。不過，有一些事實是我們可以肯定的。

肯定地說，今天的研究結果排除了純粹希臘文化背景的可能性（見 Schnackenburg, *Gospel*, I, 119-152），約翰的背景基本上是來自希伯來文化和基督教文化。至於對約翰的非基督教文化影響，主要是來自舊約和當時的猶太教。在巴勒斯坦方面，我們在死海古卷裏找到不同種類的背景資料，包括拉比作品（見 SB; A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* [1930]）和啓示文學（H. Odeberg, *The Fourth Gospel* [1929]）；但對於這些文獻跟約翰作品相似的程度，學者卻有不同的意見（F.-M. Braun, *RB*, 62 [1955], 5-44; Schnackenburg, *Gospel*, I, 120 n. 9, 128-135）。在希臘文化方面，斐羅（Philo）的作品也有些近似約翰的觀念，但斐羅的哲學語調跟約翰的宗教風格大相逕庭。而來自智慧文學的影響則越來越受到重視。

對於受到東方文化影響——尤其是諾斯底主義（Gnosticism）——的可能性，引起了很大的爭辯（W. G. Kümmel, *Intro. to the NT* [rev. ed., Eng. tr. 1975], 217-228）。從約翰書信的議論裏，可見第1世紀已有某種（初期的）諾斯底主義，而約翰清楚知道這思想的存在。但是同一篇議論也顯示出約翰的基本思想不大可能是以諾斯底主義為基礎的（正如一些學者所主張的，但各學者的肯定程度不同，如 Bultmann, Kasemann, and L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* [1971]），不過約翰可能使用了這個主義的某些觀念。然而，究竟我們可以用那些文獻來合理地重整第1世紀的諾斯底主義，仍是一個疑問。

說到底，對約翰有最大影響的乃是耶穌和早期基督教的教導。約翰那些具神學味道的說話都跟新約多處地方一致。約翰所寫的乃初期教會的基要教導，他的作品融入了他個人深入的理解和體會，並切合了他讀者的需要。對於他在初期基督教神學的地位，我們可以有不同的意見。他的作品並不像是以保羅書信和符類福音（Synoptic Gospels）為基礎、集新約神學大成的著述（Scott, *the Fourth Gospel*, 29-53），而像是在同一時期、同步獨立發展的思想（Bultmann, *Theology*, II, 2）。約翰大概沒有受已寫成文字的符類福音的影響，他的神學跟死海古卷所顯示的巴勒斯坦文化背景吻合。

以上得出的結論跟我們怎樣理解約翰的寫作目的不無關係。我們不可能在這裏詳列近代對約翰神學各種不同的觀點。姑勿論好壞，近代大部分的觀點都是受到布特曼的影響；他認為約翰採用了諾斯底的用語，表達了一個存在主義的信息，就是惟獨啓示者（Revealer）才能啓示，祂就是啓示者（*Theology*, II, 66）。祂的作為就是一些空白的符號，含有超越時空的信息，呼喚人達致「末世的存在」（“eschatological existence”）。

布特曼的學生新士曼（Kasemann）的觀點有點不同，認為耶穌是彰顯在地上的榮耀聖體，而接受這觀點的約翰教會的表現其實好像是異端似的。布朗（Brown）和史勒根堡（Schnackenburg）則從一個相當正統（卻具批判性）的羅馬天主教角度，提出了一個較為傳統的觀點。影響深遠的英國學者多德（C. H. Dodd）提出另一個觀點，認為約翰的信息是以關於耶穌的早期傳統為基礎，用了叫希臘化的讀者能夠明白的方式表達出來。

我們不可能在這篇文章裏詳細反駁對約翰作品種種不同的觀點，以維護一個較傳統的看法。（Haacker 已作過這樣的論證，他認為約翰把耶穌描繪成在歷史裏基督教的創始人，祂建立了教會，指示了教會的生活模式，祂屬天的出身使祂配得擔任這項工作。）我們最多只可把約翰神學的關鍵主題勾畫出來，從中指出這些思想沒有偏離初期的基督教，也沒有諾斯底主義、存在主義（existentialism）或希臘化主義（Hellenism）的趨向。

約翰神學的主題

約翰福音和約翰一書均有序言，為約翰的神學思想點出了主題。根據約一1-18，這卷福音是關於道（Logos）（或神的話 [Word of God]）的，這道太初與神同在，道本身就是神。祂創造了世界，祂是光和生命的獨一源頭，人們接受祂就可以得著成為神兒女的權柄。這實際上就表示了眾人原都在黑暗裏，約翰說光卻不受人歡迎，但當中有些人卻相信了，並接受了光。

我們很難確定約一1-13對光的描繪是在甚麼時候的或有甚麼特質。我們清楚知道一14以後所指的道，就是道成肉身的耶穌基督，祂是全卷書的主題。之前的經文恰如耶穌生平的最要描述，但也可能是光在更早的時候顯現所得到的遭遇。

第四卷福音的主題就是耶穌，祂是成了肉身的道，是人類的真光。但這並不表示神的啓示只是藉著祂表明出來。還有兩個不同的途徑。一個是施洗約翰，他以光的見證人的身分出現。說起他，我們或者還可以提及門徒，這些門徒相信了耶穌，並且親眼見證過祂的榮耀。第二個是藉著摩西律法的啓示，不過稍後約翰告訴我們摩西也是耶穌的見證人（約五39-46）。我們這裏要強調的是律法本身不能賦予生命；恩典和真理都只有藉耶穌而來，只有在祂裏面才可以看見天父的榮耀。

若我們現在速讀一遍這個序言，便會發現當中展露了這卷福音大部分的基本主題。這仿如交響樂的序曲。這卷福音的餘下部分就是序言內容的闡釋和辯護。當然之後也有新的題目——例如聖靈之說，但序言已包含了約翰神學的縮影。這個神學的中心思想就是耶穌基督和祂賜予人類的永生。若比較一下約壹一1-4跟約二十31和約壹五13這些交代寫作目的之精煉句子，便可以確認這點了。

因此，我們可以說約翰的神學是一種明顯跟救恩論（有關的基督論。它基本上不是人類學（這實際是布特曼的觀點），也不是教會論（A. Corell, *Consummatum Est* [Eng. tr. 1958]），更不是末世論（Barrett）——除非主題是一個末世的人物（耶穌），則尚可說得通。所以，我們要做的事就是「要闡明這些意義，就是福音書作者親身耳聞目見活生生在歷史上出現的拿撒勒人耶穌之生平和死亡，以及祂個別的作為和祂所說的話之意義」（Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 132）。✠

本文節錄自本會之《國際聖經百科全書——約翰神學》（未出版）

聖經神學與讀經

孫淑喜（本刊特約主編）

從聖經神學的發展歷史中，我們可以看見聖經神學一直掙扎的問題：甚麼才是聖經作者本身要傳遞的信息，這事實上也就是所有服膺在神主權下的人閱讀聖經時所要追尋的。

多次多方

既說要追尋聖經作者本身要傳遞的信息，自然必須按聖經作者本身寫作的模式去探索其重點和信息所在。著名的舊約學者 John Goldingay 曾引用希伯來書一章1節的「神既在古時藉着衆先知多次多方地曉諭列祖」，指出神在聖經中用了不同的方式去啓示祂自己，詮釋聖經也應按照不同的經文採取不同的方法。¹

例如舊約中的路得記，書中描述一位名叫路得的摩押（死海以東一個古國）寡婦，怎樣跟她猶太裔的家婆返回猶大，怎樣在照顧家婆時意外遇到一位有錢、有名望、人品又好的男子波阿斯，最後二人終成眷屬，大團圓結局。這是一個美麗的故事，但比它更美麗的愛情故事比比皆是，為何它會被列入聖經中？對我們今日生活在香港的基督徒，這卷書又有甚麼意義呢？這也是聖經神學所要掙扎的問題之一。但如果我們按路得記本身的結構去尋索，就可以找到這些問題的答案。

路得記有非常對稱的結構，全書可分為七段：（一）一章1-5節、（二）一章6-22節、（三）二章1-23節、（四）三章1-18節、（五）四章1-12節、（六）四章13-17節，和（七）四章18-22節。從內容、主題、用字及其他文學手法分析：（一）和（六）是對稱的，（二）和（五）是對稱的，（三）和（四）是對稱的。這個結構一方面突出了（七）這附錄的地位，另一方面也突出了二章19-23節這個故事的轉捩點。不幸地，這類文學結構很難在翻譯上表達出來，而事實上，在最重要的一節中，《和合本》的翻譯也有問題。

路得記二章20節，《和合本》譯為「願那人蒙耶和華賜福，因為他不斷地恩待活人死人」的一句中，《和合本》將原文一個代詞理解為「因為」，令其後的「他」指向波阿斯。但這代詞在上下文中最合理的理解是指前面緊接（在原文中）的「耶和華」，全句應譯成：「拿俄米對媳婦說：『願耶和華賜福給他。耶和華的信實慈愛沒有離開活著或死去的人！』」拿俄米明顯認識波阿斯這個人，她體會到路得來到他的田不是偶然的，而是耶和華神的安排。拿俄米起先是埋怨神的（一13、20-21），後來，路得遇到波阿斯，拿俄米從這件事體會到耶和華沒有離棄她，所以路得把整個故事的核心就繫在拿俄米的這番體會上面。

從人的眷顧中看見神的眷顧正是路得記的主要信息，作者在二章12節和三章9節這兩節位於對稱段落的經文中，用了一個語帶雙關的字詞去表達這個信息。在二章12節波阿斯對路得說：「願

耶和華照你所行的賞賜你。你來投靠耶和華以色列神的翅膀下，願你滿得他的賞賜」，當中的「翅膀」一詞在三章9節再次出現，但這次要譯作「衣襟」：「我是你的婢女路得。求你用你的衣襟遮蓋我，因為你是我一個至近的親屬。」換句話說，路得所投靠的耶和華的「翅膀」，表現於波阿斯的「衣襟」上。路得當時應該不知道這意思，是後來記錄這件事的作者，刻意在兩處對稱的經文中用上相同的字眼，去表達背後的思想：在波阿斯對路得的照顧背後，實際上是耶和華神的眷顧。不幸地，這個文學手法也難以在譯本中表達出來。但當我們知道原文這種文學手法所要帶出的信息後，又是否容許我們有足夠彈性，用漢語本身的文學手法去表達相應的重點？²

路得記的文化背景固然與我們今日非常不同，例如娶寡婦為過世的丈夫立後，是當日以色列人在他們的特殊處境中的做法，與今日的教會無關。聖經亦沒有教導我們在所有偶然發生的事情裏尋找神的手。但當我們按這卷書本身的結構掌握了它的重點：神的作為可以透過人去表達，而在人的愛中可以看見神的愛；這樣，人的同在表達了神的同在。實際上，這對今日基督徒面對困境和教會的事工均起著重要的指導作用。這就提醒我們不能單單看它為一個愛情故事，更不能如加拿大一位為同性戀者主持「婚禮」的牧師一樣，將書中路得和拿俄米的關係解釋為聖經中對同性戀的認可！

聖經不是每卷書均以對稱的結構去表達信息所在的，³但我們仍須按個別的寫作手法去探索其中心信息。就以約翰福音為例，這卷福音書和其他三卷稱為「對觀福音」的福音書在架構和用字上有著非常顯著的不同，令許多尊重聖經的信徒感到尷尬。自公元150年的護教者他提安(Tatian)開始，就不斷有人提供《四福音合參》，嘗試調節四福音的差異。但問題並非出自福音書本身，只是我們對它們的了解不足。例如，許多人用今日寫「歷史」或「人物生平」的方式去看福音書的記載，以為每本福音書均是按時間和地理次序的，所以，福音書的記載若出現時間次序的不同，要麼就坦承有某一位、某二位甚至三位福音書作者出錯，要麼就調節其中的差異。布特曼(Bultmann)就認為，在約翰福音的「原稿」中，今日我們所說的第六章應緊接第四章，因為這兩章經文的地理背景都是加利利，而第五、第七、第九和第十章的背景是在耶路撒冷。但這個觀點並沒有任何實質證據支持，只是人用自己的觀點硬套入一個完全不同的文化、不同的表達中。正如孫寶玲博士在其《約翰福音：文學註釋》中指出：「約翰以獨立敘事

1 John Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 1.

2 參本刊第8期（2003年5月）郭秀娟姊妹的〈期待一本嶄新的聖經中譯——從聖經文學的角度發出的呼聲〉和第10期（2003年9月）容靈的〈期待一本嶄新的聖經中譯——從文學創作和「歷史」的角度發出的呼聲〉兩文的討論。

3 另一卷有對稱結構的書卷是耶利米哀書，讀者只是留意一下書中每一章的節

數，已經可以發現其特別之處。讀者亦可以到本會的網站（「網上聖經資源」一項內「專題文章」一欄）參考〈如何研讀舊約的歷史書卷〉一文。

4 G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. ed., ed. By D. A. Hagner with contributions by R. T. France and D. Wenham (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 213.

(接上頁)

配合猶太人的節期背景，是要表達福音書的主題並不是從時序或地理的角度着眼。⁵而四卷福音書的「不同」恰恰反映出四位作者對耶穌生平的詮釋和側重點的不同。但我們必須明白，這並不表示這四個不同的記載並不反映「歷史上的耶穌」，各人只是按自己群體的傳統去塑造自己心目中的耶穌。耶穌基督之偉大和重要，又豈是一個角度可以完全描寫得透徹？以四卷福音書去描述耶穌基督，這是神的智慧！正如R. T. France (Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1993, 213)所言，真正的「和諧」(harmony)是容讓「四部」去奏出各自的一部，要求「四部」奏出同樣的音符不是「和諧」，而是「單聲」，甚至「單調」。所以，我們必須從作者的角度去看，才能正確掌握書中的重點，而不是將今日的問題投射進去。

以約翰福音為例，書中沒有路得記那種對稱的結構，但只要細心一讀，就可以發現書中每一個主要段落均環繞著耶穌的身分(見一34、一49、三31、六41-42、八23、八25、八57-59、九29、十三3、十八36、十九7-9等經文)來建構。可以說約翰一章1-18節是整卷約翰福音所要證立的題旨，也可以說是整卷約翰福音的結論！從一章1節起到十章28節多馬承認這位以肉身出現的耶穌是神為止，約翰福音中就著這個主題作了多方面的闡釋。在約翰福音中，猶太人對耶穌最大的質疑正是下面這一點：

五18：「所以猶太人越發想要殺他，因他不但犯了安息日，並且稱神為他的父，將自己和神當作平等。」

十33 「猶太人回答說：『我們不是為善事拿石頭打你，是為你說僭妄的話；又為你是個人，反將自己當作神。』」

所以，任何對約翰福音的研究，若不能讓我們看見耶穌基督的神性，則肯定脫離了約翰的原意。約翰福音的編排和選材(見二十30-31)，既然是要證明耶穌的身分，這亦應該成為我們解釋書中細節的重要指引。

掌握中心

除每卷書本身的中心信息外，聖經神學的發展史中亦告訴我們，聖經神學掙扎的另一個問題是：聖經結集了數十位不同時代、不同背景、不同個性的人為不同需要而寫的作品，如何可以有一個統一的信息？如果有，這個信息又是甚麼？正如〈淺談「聖經神學」的發展史〉中提到，相信聖經有一個統一的信息最終是建基在一個信念上：「如果聖經真正來說的確只有神一位作者，而神的啟示是要顯明神在人類歷史中的救贖計劃，那麼神的啟示必須有一個統一的指向」，但也有一些客觀的準則可以幫助我們去決定。如果真有這個統一的信息，那麼它必須來自聖經本身，亦是聖經每一個主要部分的主要信息。

到目前為止，最多人接受和談論的這樣一個中心信息是「約」，就連我們的聖經也分為舊約和新約呢。「約」是神應許要揀選以色列人成為自己的子民，但「約」只是一種「手段」、一種「方法」，而不是目的。我們需要問：神與以色列人立約要達到甚麼目的？所以，在舊約中有許多經卷與「約」的觀念完

全沒有關係，例如約伯記、傳道書和箴言等智慧書；而新約除了耶穌基督在設立聖餐時提到「約」外，只有在希伯來書提到「約」。所以「約」並不能涵蓋整本聖經。

筆者相信這個中心信息應該在神救贖的目的中去尋找，因為這正是神的啟示所要指向的。筆者在〈舊約中的「神同在」〉⁶一文中曾指出，出埃及記十五章的「摩西之歌」清楚表明，神拯救以色列人出埃及的目的，是要以色列人進入祂的同在中。⁷事實上，這也是人類歷史最終的歸宿。啟示錄二十一章告訴我們，歷史終局所引向的新天新地，當中最大的特色正是神的同在：

我聽見有大聲音從寶座出來說：「看哪！神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民；神要親自與他們同在，作他們的神。」(啓二十一-3)

我們不能在這裏對這個主題作詳細解釋，「但我們若能準確掌握聖經本身的主題和重點，就可以幫助我們正確理解經文，避免偏執和走冤枉路。就以出埃及的事件為例：

出埃及之目的不在於「解放受欺壓的奴隸」，也不在於定居迦南，而在於讓以色列「定居」在耶和華這位萬王之王、萬主之主的同在中。迦南地這主題在舊約中確實扮演相當重要的角色，但我們必須注意，佔領迦南並不是「目的」，而是達成目的之「途徑」：以色列人需要一個地方去與神同在，正如我們將會在以西結書看到，舊約中也意識到這個「地方」不必是迦南地或者耶路撒冷。惟有從這個角度去看，我們才能理解為何「地」這個舊約如此重要的主題在新約中突然消失。⁸

今日中東的問題根源也許就在對神心意的一個錯誤理解。正確掌握聖經的神學，也許能叫我們不再堅持聖殿和獻祭禮儀必須在末日重建，也可令我們知道摩西五經中一大堆針對巴勒斯坦農業社會的律法，對生活在現代都市的基督徒有甚麼意義。¹⁰

但既然學者們對聖經神學的本質、範圍、目的或方法均沒有一致的看法，讀者們又如何能去建立一個聖經神學？既然我們所關注的是聖經本身所要傳遞的信息，也許熟讀整本聖經(不是一些抽離上下文的金句)，留意聖經本身的表達方式會是重要的第一步。⁹

5 孫寶玲，《約翰福音：文學註釋》(香港：天道書樓，2001)，頁79，註109。但他接著指出的「敘事出現不銜接的地理和時間的次序，正好說明耶穌的超逸」，卻有點過了火。

6 載於《神同在》，國際聖經百科全書11(香港：漢語聖經協會，2003)，頁7-91。

7 同上註，頁15-19。

8 有關這主題在舊約方面的發展，請參看前註所提到的文章。

9 《神同在》，頁18-19。有關以西結書的解釋問題，讀者可參考本會網站上的專題文章〈如何研讀聖經的預言〉。

10 有關這方面，讀者可參考本會網站上的專題文章〈如何研讀舊約的律法〉。

希臘文句子結構所引起的問題

孫淑喜（本刊特約主編）

上一期我們介紹了希伯來文「名詞性句子」因過分簡化而引起的問題，今期讓我們看看希臘文繁複的句子結構所引起的困難。以下是幾個中文譯本對歌羅西書一章3節的翻譯：

- 《和合本》：「我們感謝神——我們主耶穌基督的父，常常為你們禱告」
- 《新譯本》：「我們為你們祈禱的時候，常常感謝上帝我們主耶穌基督的父」
- 《當代聖經》：「我們常常為你們禱告，也為你們感謝我們主耶穌基督的父」
- 《新漢語譯本》：「我們為你們禱告的時候，常常感謝神——我們主耶穌基督的父。」

究竟「感謝神」和「為你們禱告」是兩個獨立的動作（《和》、《當》），抑或感謝是禱告的一部分（《新譯本》）？究竟是「常常為你們禱告」（《和》、《當》），還是「常常感謝上帝」（《新譯本》）？英文譯本中也有相同問題，在此不再另述。

這裏的問題在於對句子結構有不同的理解。主句很清楚是「我們感謝神——我們主耶穌基督的父」，問題在於接下去的副詞「常常」、介詞短語「為你們」和分詞「禱告」之間的關係。副詞和介詞短語都是用來修飾不同形式的動詞的，包括定式動詞和分詞。由於它們的位置正介於兩個動詞中間，於是出現了三個可能性：

- (1) 兩者均修飾定式動詞「感謝」，參英文的New Jerusalem Bible: "We give thanks for you...continually in our prayers"，但這種理解較少譯本採納。
- (2) 「常常」修飾「感謝」，「為你們」修飾禱告；這正是上面所引《新漢語譯本》、《新譯本》和New International Version等大部分英譯本的取向。
- (3) 兩者均修飾「禱告」；這是《和合本》、《當代聖經》和英譯本New American Standard Bible所採納的。

因「常常」和「為你們」的次序問題，不能理解為前者修飾句末的禱告，而後者修飾句前的感謝。但要就上述三個可能性作出選擇，首先要確定分詞「禱告」的用法。分詞是繼直述語氣後，希臘文動詞最常見的形式，對理解希臘文句子亦舉足輕重。許多人說，掌握了分詞的句法就等於掌握了希臘文的句法，其重要性可見一斑。分詞的重要性在於它能用作名詞、形容詞、副詞和動詞，但它的多功能性亦造成解釋上的困難。首先，這裏的分詞「禱告」只能作副詞用，修飾定式動詞「感謝」，或用作普通的動詞，不會是名詞或形容詞用法。但分詞被用作普通的直述語氣動詞雖常見於希伯來文和亞蘭文中，古典希臘文卻沒有這種用法。所以新約聖經中較少這種用法，即便有，通常也出現在深受希伯來文化影響的啟示錄中（例如啟一16）。加上歌羅西書一章4節及以下經文是感謝的內容，若把「禱告」看作動詞，除非像《當代聖經》和英文的New Living Translation一樣，將「禱告」和「感謝」的位置互換，否則文意並不連貫。所以這裏不應把分詞「禱告」看作為動詞，卻是依附著定式動詞「感謝」。

分詞用作副詞修飾定式動詞可以有種用法，例如表達目的、結果、原因、途徑和條件等等。但在種種用法中，只有「時間分詞」一項在這裏有意義。這類分詞是用來規限定式動詞發生的時間的，這裏的分詞既然是現在時態，所以指的是與定式動詞「感謝」同時發生的事，意思就是：當我們禱告的時候，我們感謝神（見《新漢語譯本》、《新譯本》和NIV的翻譯。）

當我們決定了分詞「禱告」的用法，就可以肯定副詞「常常」不能用來修飾「禱告」，因為「當」是指時間上的某一點，與「常常」這指一段時間的語詞，在邏輯上並不銜接，有搭配不當之嫌。換言之，「當我們常常禱告」一語，抵觸了語意邏輯，所以要將「常常」用作修飾「禱告」的譯本，均沒有譯出「禱告」的時間作用，見《和合本》、《呂振中譯本》、《當代聖經》和NASB等譯本。整體上，就筆者所見的中文譯本來說，《新漢語譯本》、《新譯本》和《現代中文譯本》譯出了原意。

這類句子結構引起的問題，常見於保羅書信那些結構緊密、思想複雜的句子。其中最具代表性的肯定是以弗所書一章3至14節，這12節經文在原文只是一個句子，一句有202個字的句子！句中以分詞短語、關係從句、不定詞短語，再加上一大堆介詞短語，將許多不同的思想壓縮在一個句子裏。所以有學者認為這是新約希臘文中的恐龍，但也有學者讚歎其豐富的思想，認為這是聖經文學中的莊嚴聖殿。因為譯者對句中連詞的理解、分詞用法的分析，子句的從屬關係等有不同的理解，所以沒有兩個譯本在這段經文的翻譯上基本是相同的。試比較以下譯本對一章3節及4節開首的翻譯，請特別留意**黑體**的字詞：

《和合本》：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！他在基督裏曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣：**就如神……**」

《呂振中譯本》：「願祝頌歸與我們主耶穌基督的父上帝；他在基督裏、曾給我們祝福、以賜給我們天界中各樣屬靈的福氣。**就是他……**」

《現代中文譯本》：「感謝我們的主耶穌基督的父上帝！**因為**他藉著基督把天上各樣屬靈的福氣賜給我們。在創世以前，他……」

NIV: "Praise be to the God and Father of our Lord Jesus Christ, who has blessed us in the heavenly realms with every spiritual blessing in Christ. **For** he chose us..."

這段經文的問題有專書討論，篇幅所限，我們不能再作進一步的介紹。日後當你讀到保羅書信中某些經文，發覺不同的譯本對字詞的位置或子句間的邏輯關係有不同的處理，你大概可以知道問題出在甚麼地方了。✞

上一期介紹聖經的編年與合參，是要將神的話語放回歷史的座標上，幫助大家從一個縱的角度去欣賞神的話語。今期我們介紹橫向的進路，探討如何明白聖經中每卷書的信息。這個進路牽涉到一個學術名詞：聖經神學。為了讓讀者明白這個名詞背後的内容和問題，我們整理了一個簡單的發展史，從中可以看到聖經神學所要處理的主要問題，包括發掘聖經作者本身所要提供的信息、探討六十六卷聖經是否有一個統一的信息，以及聖經信息與今日的關係。〈約翰神學的背景與主題〉一文雖然只節錄了《國際聖經百科全書》中同名條目的引言部分，但相信已足夠作為一個實際例子，讓讀者進一步明白〈淺談「聖經神學」的發展史〉一文中所討論的問題。承接這個討論，〈聖經神學與讀經〉一文探討「聖經神學」這觀念對我們讀經的意義。

上一期「讀入原文」一欄內，給大家介紹了希伯來文「名詞性句子」因過分簡化（當中省去了動詞）而引起的問題，今期我們轉去新約，看一看希臘文繁複的句子結構所引起的問題。希望不認識聖經原文的讀者，也可以明白為何不同的譯本對同一節經文會有不同的翻譯。✪

www.chinesebible.org.hk

讀者回應

- 本人希望收到 貴會的《讀經與譯經》及通訊／更改地址（請刪去不適用者）
 本人希望 貴會寄《讀經與譯經》及通訊給我的朋友

姓 名：_____ 讀者編號：_____

地 址：_____

_____ 所屬教會：_____

聯絡電話：_____ 電子郵件：_____

本人對今期內容的意見：_____

本人願奉獻支持 貴會的事工

本人願意捐獻 HK\$：_____ 支持

- 國內聖經贈送工作 同工薪酬 《新漢語譯本》聖經翻譯計劃
 國際網絡事工 常費 活動佈道事工
 其他 _____

若以信用卡奉獻，請填寫以下資料，傳真或寄回漢語聖經協會

VISA MASTER CARD
 信用卡號碼：_____ 信用卡有效期至：_____ 年 _____ 月
 持卡人姓名：_____ 總金額：_____
 持卡人有效簽署：_____

* 請傳真或寄回本會。如不敷應用，請另紙填寫。奉獻可用劃線支票或匯票，抬頭請寫「漢語聖經協會有限公司」或 CHINESE BIBLE INTERNATIONAL LTD，也可將款項直接存入任一間恒生銀行戶口：266-255041-001。請寄回支票、匯票或存款單據給本會。奉獻者可獲本會開發之奉獻收據，憑此收據可在香港申請減免入息稅項。

董事會成員：

張慕嫻博士（主席）
 周永健博士（副主席）
 麥漢勳牧師（書記）
 楊惠文先生（司庫）
 陳世英先生
 陳黔開牧師
 薛磐基先生
 許尚武牧師
 邵晨光博士

督印人：

沈志超

主編：

孫淑喜

編輯委員會：

曾淑儀
 姚志華
 李耀華

聯絡：

禰淑儀

設計及製作：

Charles Ho