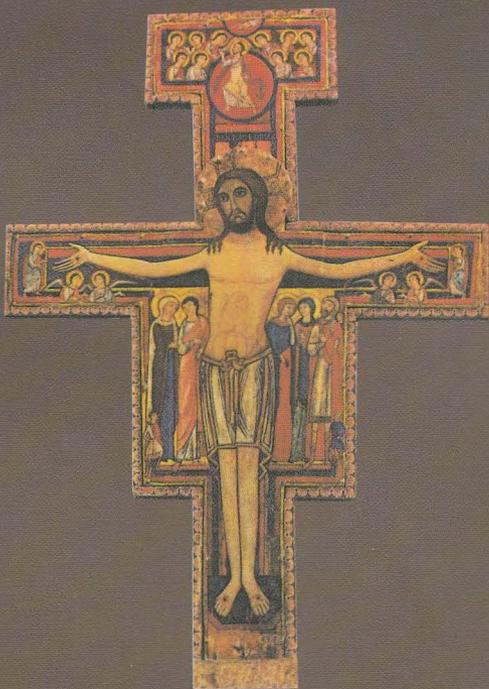


智慧丛书之二

# 若望福音讲义

导论、注释及专题



赵必成 编著

李子忠 翻译

中国天主教主教团教务委员会出版

**封面说明：**

亚西西圣达尼盎堂的十字架，耶稣曾藉此光荣十字架向圣方济启示：「你要重建我的教会！」（*Va' e ripara mia casa*）。但愿此书像圣方济手中的一块石头，有助建设中国的教会。

# 若望福音讲义

导论、註释及专题

赵必成 编著  
李子忠 翻译

## 序言

本书基本上根据比利时天主教鲁汶大学神学系学士课程的若望福音讲义翻译而成。编者在多次讲授之後，针对中国教会的需要而重新编排及加插资料，希望藉此重编的讲义，使读者更有效地研读若望福音。

方济会士

赵必成

一九九七年十二月于香港

# 总目录

	页
序言	iii
<b>I. 若望福音导论</b>	
1. 「若望问题」(Johannine Question)的源起	1-4
2. 对《若》评估的新趋势	4-7
3. 研究《若》上的四个主要争议问题	7-55
3.1 《若》的文学批评	
3.2 《若》的写作背景	
3.3 《若》的宗教史背景	
3.4 《若》的神学用意	
<b>II. 若望福音注释</b>	
第一章 序言 (The Prologue) 1:1-18	56-92
<u>神迹之书 (The Book of Signs) 1:19-12:50</u>	
第二章 若望学派的神迹 (σημεία, 记号)	93-118
第三章 耶稣基督—若翰洗者—首批门徒 1:19-51	119-134
第四章 加纳婚宴的神迹 2:1-12	135-159
第五章 耶稣取代了圣殿 2:13-22(23-25)	160-175
第六章 耶稣与撒玛黎雅妇人 4:1-3, 4-42	176-190
第七章 第四部福音中的犹太人 (οἱ Ἰουδαῖοι)	191-203

第八章	逾越节前的两个神迹 6:1-15; 6:16-21	204-213
第九章	治疗与复活的两个神迹 5:1-18; 11:1-57	214-224
第十章	模范牧人 10:11-15	225-234

光荣之书 (The Book of Glory) 13:1-20:31

及附录(The Epilogue) 21:1-25

第十一章	临别赠言中的圣神 14-16	235-251
------	----------------	---------

第十二章	若望福音的中心 17:4,5	252-297
------	----------------	---------

引言

1. 大司祭的祈祷 ?
2. 若 17 的分析图表
3. 工作与光荣 17:4,5

第十三章	若望福音中的受难叙述 18-19	298-310
------	------------------	---------

第十四章	若望福音中的复活叙述 20-21	311-343
------	------------------	---------

III. 专题

1.	若望着作中的耶解	344-348
2.	若 1:29-34 的基督论	349-357
3.	若望福音内的先存观念	358-359
4.	鸽子在亲约中作为圣神的图像	360-363
5.	若 1:35-51 的门徒身份	364-367
6.	犹太人与撒玛黎雅人	368-371

# I. 若望福音导论

新约内有五卷书，是自从第二世纪末，已被教会传统认定为出於同一个作者，即载伯德的儿子、若望宗徒的。这五卷书就是：

- 第四部福音
- 三封书信
- 《默示录》

## 1. 「若望问题」(Johannine Question) 的源起

### 传统中的作者身份

有关作者方面，龚梅尔认为：「只有《默示录》一书才指明自己是出自某位基督的仆人若望（默 1:1.4），而其余四卷书却没有任何有关作者的暗示，可让人们肯定它们的作者是谁」（Kümmel, *Theology*, p.255）。

「从第三世纪开始，人们已广泛认为《若望福音》<sup>1</sup> 源自十二宗徒之一的载伯德的儿子若望，並正如《玛竇福音》一样，有一位耶稣生平的目击见证人为作者」（Kümmel, *Introduction*, p.196）。

基於这个假设（若望 = 载伯德的儿子 = 《若》的作者），並由於第四部福音「以类似对观福音的方式，从若翰洗者开始，直至耶稣的死亡和复活为止，讲述了耶稣的言行」（Kümmel, *Theology*, p.356），因此直至十九世纪为止，人们一直都认为《若》连同前三部福音一起，旨在予人一幅耶稣的历史图像。有时人们甚至坚信，《若》传递给我们有关历

---

<sup>1</sup> 《若望福音》以後简称《若》。

史的耶稣的重要描述，较诸对观福音的来得更为确实可靠。

### 批判释经学

批判性释经学的出现，彻底改变了这现象。首部《若》的批判性研究出现於 1820 年，作者是德国哥达（Gotha）一位名叫布雷施奈德（K.B. Bretschneider）的警官，他的作品名为《若望宗徒福音及书信的特性及来源之论证》（*Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine*）。他发现在对观福音所载的耶稣教导，与《若》所载者之间，有一个基本的分别。他亦确信《若》的非犹太特色（以及它较迟成书的证据）。根据这些深入见解，他质疑那主张《若》是宗徒所写成的这个信念（参看 Kümmel, *Introduction*, p.197）。

### 缺乏历史性

施特劳斯（D.F. Strauss）在他所着的《耶稣传》（*Leben Jesu*, 1835/36）裡，「证实了《若》不能好像对观福音一样，当作历史上的耶稣的资料来源，因为它是从一个对耶稣信仰图像的角度而写成的，它只能视为新约有关基督的教义末期发展的成果」（Kümmel, *Theology*, p.256）。龚梅尔评论这事说：「自从施特劳斯使人注意到这件事後，人们已不能再质疑，《若》是绝对不能好像对观福音一样，当作历史上的耶稣的资料来源。这说法依然确实，不过我们现在已知道，甚至对观福音也不能视为历史记述，而是些传教和宣道的文献而已」（Kümmel, *Theology*, pp.256-257）。

1847 年鲍尔（F.C. Baur）在他所着的《正典福音的批判性研究》（*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*）一书中，为

施特劳斯的理论提供了方法论上的支持。鲍尔假定，如果同一事物的两个记述有重大差别时，只有一个可以是符合历史的，那末，那个最没有表现出有倾向要影响描述的就更为可取，因为它具有历史的可能性（叁看 Kümmel,《新约问题研究的沿革》, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, p.171）。根据鲍尔，《若》并无意给人一个历史记述，而是要介绍一个思想（"Darstellung einer Idee"）。鲍尔「对《若》的宗徒源流之质疑，以及他认为《若》的资料来源不及对观福音的有价值这一个主张，说服了很多人」（Kümmel, *Introduction*, p.198）。因此，《若》被人认为对寻求历史上的耶稣没有多大帮助。

由於施德劳斯和鲍尔的立场影响，《若》很久以来被人认为完全「不够历史性」（叁看史纳根堡 Schnackenburg, p.20）。若望着作学术研究的这种趋势，引致广泛对《若》的成见，认为它与对观福音绝对不同属一个类型，而且从历史的角度看并不确实可靠，较诸其他福音颇为哲学性、神学性、灵修性、甚或可说是神秘性，加上它的较迟成书时间，使人一开始便质疑它的价值。

这些科学性的发现是「若望问题」(Johannine question) 的起始，虽然自从那最初的批判性研究以来，已出版不少书刊和文章，但这问题至今仍未获得令人满意的解答（关于这方面的参考书目见於范贝尔 Gilbert Van Belle,《若望着作研究累积书目 1966-1985》, *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* [BETL 82], Leuven 1988）。

因此，早期的科学性研究得到了以下对《若》它的看法：

- (1) 《若》是一部神学性的作品，对于寻求历史上耶稣帮助不大。
- (2) 《若》成书於第二世纪。

(3) 《若》的对象读者是希腊人，诺斯士派 (gnostic) (非犹太人) 信徒 (见下)。因此《若》的思想背景属後期的希腊文化思想。

(4) 《若》並不是一个亲见耶稣传教的人所写的传记式报导，而是对「信仰上的基督」的一个见证。第四部福音的作者並不是十二宗徒之一，更不是那位耶稣所爱的门徒。

(5) 《若》是新约神学发展的终点 (保禄是起点)。在《若》中我们所遇到的是高度发展的基督论，即到达了所谓的公教发展阶段。因此，就作者与首批读者，以及就其写作时代、地点、文化而论，《若》与历史上的耶稣颇有一段距离。

## 2. 对《若》评估的新趋势

最近，这些倾向因不同的原因而被倒转过来：

(1) 现在大家一般都认为，「[所有]福音作者首先关注的並不是『历史性』，而更是神学性、宣道性、教理性和训导性」(Schnackenburg, p.20)。这样一来，《若》在这方面並不见得有何特别。<sup>2</sup>

(2) 自从发现了 P<sup>52</sup> 後 (现存最早期的新约莎草纸抄卷，约写成於公元 120-130 年间，见下)，便不能再辩称《若》是很後期才成书的。一般都赞成《若》是写於公元 90-100 年间。《若》並不是初时人们以为的那样远离对观福音和耶稣的时代。

---

<sup>2</sup> 「最早的福音一如最後写成的，大家都是一部为信仰服务的信仰文献，它只以其他方式来向读者介绍那位『历史上的耶稣』、天主之子」(Schnackenburg, p.14)。

- (3) 最近的考古学发现和释经学研究所得，使人们注意到《若》可能在某些历史和地誌的细节上，较诸对观福音更为准确。
- a) 耶稣死亡的日期 = 尼散月十四日在逾越节晚餐之前（若 18:28）；
  - b) 犹太人沒有生杀之权（*ius gladii*）（即判处死刑的权力）（若 18:31）；
  - c) 更详尽的地理和地誌资料（参看 Schnackenburg, p.16 之清单，例如:1:43-44;2:1;5:1-3 等）。
- (4) 有时人们更辩称，即使《若》的作者并非一位目击见证人，他却可能有一些对观福音所沒有的可靠资料。人们认为作者良好的历史和地誌知识，有时是来自口头的传统，有时却来自成文的资料。
- (5) 更仔细观察四部福音的异同，我们便发现到它们共有的一些重要结构因素。这些共同结构因素来自一个事实，即它们都属「福音」。史纳根堡（Schnackenburg, p.14-19）指出了七个共同特徵：
- a) 由耶稣在约旦河受若翰的洗礼至他复活之间的事迹大纲；
  - b) 耶稣由加里肋亚到耶路撒冷的行程；
  - c) 对耶稣传教上某些外在境况的着重；
  - d) 对耶稣初期传教的记述极其着重。这些资料被编成一个连贯性的叙述，对耶稣的整个工程作一个初步总览。《若》在耶稣於加里肋亚省的传教活动（若 1-6）与

犹太省的传教活动（若 7-12）之间，向我们介绍了「耶稣的历史」，在历史的背後揭示了各事件的深层和永久意义；

- e) 耶稣的公开传教结束後（直至若 12），不随即记述他的死亡和复活。福音圣史在此加插了临别赠言（若 13-17）。但这也能在《谷》的末世言论（谷 13）与《路》的离别训言（路 22:24-38）中找到结构上的平行文；
- f) 耶稣的公开行动，包括言语（教训）和「神迹」（工作）。《若》好像对观福音一样，表露了自己有意见证和传递那一次而永远地发生了的一切；
- g) 福音的目的（宗旨）（参看若 20:31）在於引领人对默西亚天主子耶稣产生深切的信仰。福音圣史希望这能来自「神迹」的可靠证明（这些「神迹」具有见证的价值）。

四部福音的这七个共同结构因素让我们能下结论说，称《若》作为「福音」是名正言顺的。因此，《玛》、《谷》、《路》、《若》同有一些非常基本的东西（暂且不理一切的分别）。它们都同属一种文学类型（literary genre）。它们都有权被称为福音。

我们综合最近学术研究对《若》的新看法如下：

- (1) 普遍都认为第四部福音的作者并非若望宗徒，亦不是一位目击见证人。不过《玛》、《谷》和《路》也有同样情况。福音并非历史报导，而是为信仰所作见证

的生活团体的事迹。

- (2)《若》所采用的口传传统与对观福音所采用者，在历史的可靠性上不相伯仲。
- (3)《若》写於公元 90 至 100 年间。
- (4) 我们无需到巴力斯坦以外去寻找《若》的背景。在《若》裡我们可找到真实的巴力斯坦情况。
- (5) 神学思想的成熟发展，不一定是成书较晚的迹象（在真实的保禄书信中也可找到高超的基督论例子！）。

### 3. 研究《若》上的四个主要争议问题

自十九世纪以来，若望问题的科学性研究，都不断集中在四个主要争议问题上，这些问题是沒有一本研究《若》的导论可以置诸不理的。(1)正如我们已看过的，本福音的批判性研究始於对作者的宗徒身份的质疑。若望宗徒是否本福音作者的问题被提出後，跟着便展开了有关《若》资料来源真实性的漫长辩论。(2)本世纪初，文学批判(literary criticism，亦称原始文献考证)成了研究的主流。《若》的文学一体性受到质疑，人们根据分割理论识别出它的不同层理。(3)正当有关《若》的一体性(不只是一个作者，亦非一个文学单元)辩论得如火如荼之际，人们亦开始从诺斯士派宗教史背景中寻求若望神学的基础。(4)最後当《若》的诺斯士派性质愈来愈被人否认後，《若》的神学意义与用意(或本福音的层理)便变成了若望着作研究的核心。

我们要更深入地看看这四个争议性的问题(为了符合我们的目的，我们会按照另一个次序来讨论，並扩阔有关作者的问题，把历史实况和

写作背景也包括在内)：

- 3.1 《若》的文学批判
- 3.2 《若》的写作背景
- 3.3 《若》的宗教历史问题
- 3.4 《若》的神学用意

### 3.1. 《若》的文学批判

初看之下，《若》予人一个大统一体的印象。内裡具有一个清澈的结构、一套神学语言和一个独特的风格。《若》的「宏观结构」( Makrostruktur ) 如下：

- 1:1-18 序言(Prologue)
- 1:19-12:50 神迹之书 (The Book of Signs)：子向世界启示自己
- 13:1-20:29 光荣之书 (The Book of Glory)：子向自己的人启示自己
- 20:30-31 结语 (Epilogue)
- 21 附录 (Nachtrag)

#### 3.1.1. 杂乱无章 (Aporien)

批判性研究的仔细观察，不久便发现《若》内的张力、矛盾和「杂乱」( aporien )。虽然并非所有释经学者都会承认这些现象，但较温和的学者们也认为以下的经文或章节次序，在一个贯彻的文学著作中是不可思议的：( 5:3b-4 及 7:53-8:11 将在稍后才讨论，因为它们的经文尚未获得鑑证 )。

- a) 若 21 出乎意料的出现在 20:31 福音之结论後。当重心在若 7-20 完全集中於耶路撒冷後，突然之间，我们又回到加里肋亚去。
- b) 在 14:31 提示动身（「起来，我们从这裡走吧！」），以及在 18:1 叙述实际动身之间，作者加插了三章（临别赠言）的记述。
- c) 「这些事以後，耶稣周游於加里肋亚」（7:1），在若 6 刚描写了耶稣在加里肋亚所做的事後，这句话来得颇怪异。一些学者像戴先（Tatianus，二世纪）所编的《福音合编》（*Diatessaron*）一样，提议把若 5 和 6 的先後次序倒置过来。
- d) 若 7:15-24 提到若 5 所记载的安息日治病一事。但此事发生於一个更早的节日上。因此有人提出 7:15-24 原来应跟在若 5:47 後面。若 4-7 的章节次序因而应作以下的调整：
- 若 4:1-54 → 6:1-71 → 5:1-47 → 7:15-24 → 7:1-14
- e) 若 3 内亦发现有一些「散脫」的言论部分。人们都假定了福音圣史常常清楚指示出耶稣的言论。但在若 3 裡我们卻遇到一个问题：在若 3:27-30 裡是若翰洗者在讲话。然而，若 3:31 在毫无过渡註释下，发言人竟转换了。究竟若 3:31-36 是否仍属那篇已结束於 3:21 耶稣与尼苛德摩的对话呢？
- f) 在序言裡（若 1:1-18）若 1:6-8 和 1:15，被假设为有关若翰洗者的插语（interpolation）（被插於歌颂基督先

存性的圣歌中)。

### 3.1.2. 原始文献

有些人尝试以移置说 (Umstellungshypothesen) 来解释所假设的杂乱现象 (主要参看 3.1.1 内的 c 及 d)。也有一些作者设想在《若》的写作完成後,抄本中有些页张混乱或调换了 (Blattvertauschungshypothesen)。究竟《若》是写於一页页的抄本 (codex) 上,还是在卷轴式的抄卷 (scroll) 上呢?那些被混乱了的页张,怎都会以完整的句子开始和结束的呢? (参看贝卡 Becker, p.32)。其余的学者 (例如 Schnackenburg, pp. 55-56) 则把这「杂乱」解释为後期编辑者 (门徒) 所作的故意选择。

由於移置说和编辑上的解释均欠缺说服力,加上《若》裡还有许多其他文学问题,是不能应用这些学说来解释的,原始文献的问题因而产生。

常见古代的作者大量採用原始文献,或是把已有的作品加以大幅度的编纂修订。一篇作品往往是出自文学併合 (literary composition) 的成果,多於是贯彻完整的写作。大量採用原始文献和大幅度的修订,二者常是所意料中之事。我们知道旧约中许多作品被认为是有数个层理的 (参看梅瑟五书的雅威典、司祭典作者,也许还有厄罗因典的作者)。根据福音二源说的讲法,《玛》和《路》採用了《谷》和 Q 作为它们的 (主要) 原始文献。一些保禄书信 (参看《格前》、《格後》,《斐》) 的原有统一性,最近也被人争论得很剧烈。这一切都预设了对文学作品有一个较集体性 (团体性) 的看法,这正与我们今天对文学作品的个人

主义式的观念相反，对我们来说，文学作品是作者的私人财产（叁看版权和列明资料来源的需要）。在古代，一群人（学派、信徒团体）的共同遗产，是以这群人的文学作品来代表的。与这群人的历史一起成长的，还有一个生活的传统。

自这世纪初，有人根据以上的考虑而提出了一些学说。我们把它分为：(1)多重修订说，(2)多份原始文献说，和(3)多项传统说。

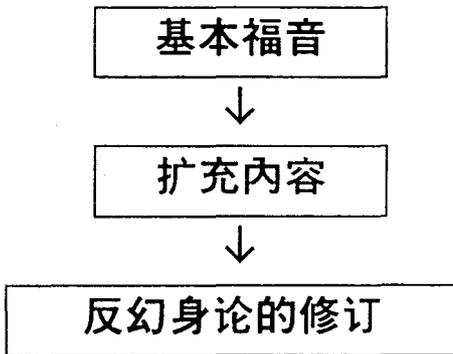
### 3.1.2.1. 多重编辑修订说 (Theories of Multiple Redactions)

第一次世界大战之前，威豪森 (J. Wellhausen 1908)、舒匹特 (F. Spitta 1910)、培根 (W. Bacon 1910)，以及其他文学批判家，设法复原出一部「基本福音」(Grundevangelium 或 Grundschrift) 来，他们认为这部基本福音是在第二个阶段中大量地扩充了 (tiefgreifende Erweiterung)。最近这学说再度受到学者的欢迎 (叁看李赫特 G. Richter，蒂恩 H. Thyen，朗格布兰纳 W. Langbrandtner，亦叁看下面的布朗 R.E. Brown)。我们会细看李赫特的学说作为实例。他研究的关键在於若 20:31。他根据这一节作出结论说，《若》不是为了犹太人或外邦人，而是为了基督徒而写的。福音的用意是要向基督徒清楚指出，只有耶稣才是默西亚，除他以外别无他人，而且只有信仰耶稣为默西亚、天主子，人才能获得救恩。这信仰明显地在当时是受到了威胁，也是因为受到许多犹太人的反对。

这样，李赫特认为《若》最初是一部犹太裔基督徒的「基本福音」(Grundschrift)，一部宣认和维护耶稣为默西亚的福音。由於耶稣的人性在那时尚未受到质疑，福音圣史並沒有特别加以强调。因此，作者绝

对不是个幻身论者（docetist，不信耶稣具有真实的人性者），即使有些他所说的话会被人误以为带有（诺斯士派形式的）幻身论意思。

不过，李赫特也在第四部福音中发现了一个明显的反幻身论倾向，他认为这是出於一位较後期的修订者之手。为此，举例说，若 1:14（「圣言成了血肉」）便是一句修订上的附加语，旨在强调耶稣实在成了一个真人。根据李赫特的意见，这部来自犹太裔基督徒的护教性「基本福音」，在较後阶段的不同情况下，当幻身论继犹太教成了基督徒团体的最大劲敌时，便需要来一次反幻身论的修订行动。（叁看朗格布兰纳，他深信这部「基本福音」实在有一个诺斯士派和二元论的外观，当团体经历了一个大鬥争後，这部原来的福音便被一位修订者，按一个反诺斯士派和反幻身论的方式加以重新解释。）



### 3.1.2.2. 多份原始文献说（Theories of Multiple Sources）

提倡「基本福音」学说的学者们，忽略了传统和原始文献的问题。

布尔特曼 (R. Bultmann) 在他对第四部福音所作的文学层理分析中，卻兼顾了这方面。他假定了三个原始文献：神迹资料 (σημεία source)、启示与言论资料 (revelation-discourses source) 及受难资料 (passion source)。

#### a) 原始文献

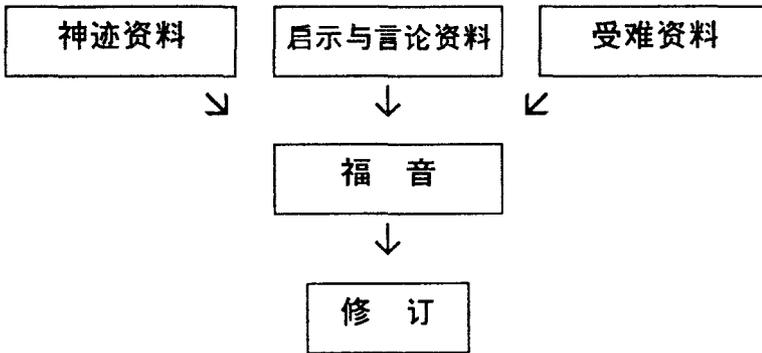
神迹资料对奇迹有一种率直的理解。这资料把耶稣当作希腊文化世界裡所认识的神人混合体 (θεῖος ἀνὴρ)。对布尔特曼来说，三者中最重要的就是启示与言论资料，它是整个充满 (基督徒以前的) 诺斯士派思想的 (与《撒罗满诗篇》*Odes of Solomon* 相类似)。它的二元论观点明显的见於其对立体 (antithesis) 上：光明/黑暗、真理/谎言、上面/下面、天上/地上、自由/奴役。作者以诺斯士派神话的语言，把耶稣描写为天主所派遣来的救世主和启示者。

#### b) 福音圣史的编写

福音作者把这三个原始文献放在一起构成了一部福音。他採用了诺斯士派的思维和说话方式，包括了诺斯士派的救赎神话在內。不过他卻改变了它。福音圣史清楚地说明了，这位启示者是以一个人的身份而来，是一个具体的历史人物：纳匝肋人耶稣。若 1:14「圣言成了血肉」，(按照布尔特曼) 是整部福音的主题。为此，布尔特曼认为本福音的统一性和有组织的编写，全是来自福音圣史的。福音圣史是一个自由和独立地运用其资料的实在作者。

### c) 修订

在第三个层次中（第一：原始文献，第二：福音圣史的编写），这部福音被一位教会修订者所修改。教会的正统思想认为本福音具有危险性，必需予以修订：最主要的增添是有关圣事的插语（sacramental interpolation）（例如 3:5 "ἐξ ὕδατος καὶ"「由水及」）和有关未来的末世论（例如 5:28-29）。



### 支持者

虽然布尔特曼所提出的启示与言论资料遭到人们的怀疑，他的文学批判研究态度却对若望着作的学术研究影响深远。最近，布尔特曼的学说获得贝卡（J. Becker）以修正的方式加以维护。他废除了启示及言论资料的假设，而把更多的改变归因於最後的修订工作，因而更趋近「基本福音」的学说。福特纳（R.T. Fortna 1970）尝试从原始文献的层面来研究「基本福音」，他假定了神迹资料是一部神迹的福音（包括一个苦难记述在内）。他在这部神迹福音与对观福音之间，找到了相似的地方。

他在 1989 年修改了自己的立场。福特纳如今假设了一个若望前作者，是他把神迹资料和受难资料合成一部神迹福音。

布瓦马 (M.-E. Boismard) 主张第四部福音的原始文献是一部完整的福音，他称之为 C 文件 (Document C) (大概以阿兰文 [Aramaic] 写成於公元 50 年间)。随后 C 文件经历了两次修订 (由另一位作者所完成)。其中的一次被称为若望 II A，在公元 60 至 65 年间出现於巴力斯坦。另一次即若望 II B，约在公元 90 年间完成，所修订出来的福音与我们今天所有的很接近。作者由巴力斯坦移居至厄弗所，並且以希腊文来书写。另有被称为若望 III 的第三位作者，是厄弗所若望学派中的一位犹太裔基督徒，他完成了最後的修订工作。布瓦马假设了 C 文件由原来的犹太背景和较原始的基督论，转移到一个外邦人的背景和较发展的基督论去 (若望 II B)。此外，还有另一个转变，就是由一个完全具有犹太特色的 C 文件和初步反对犹太人的若望 II A，转变为 (由迫害所引起的) 强烈反对犹太人的若望 II B。布瓦马的立场明显地是结合了原始文献说和多重修订说。

## 反对者

原始文献说经历了许多学者的强烈反对。有人指出在《若》裡，神迹和言论是紧密交织在一起的，而且言论是用来解释神迹的 (除了两个在加纳所行的神迹外)。因此之故，神迹与言论很不可能是来自两个原来分离的原始文献。言论中包括了传统的耶稣语录，它们很可能属於一个耶稣言论的初期传统，而非来自一个前基督徒 (诺斯士派) 的启示及言论资料。风格研究也未能证实各原始文献间有任何差异，反而更证实到整个第四部福音有一致的风格 (叁看下面：3.1.3.)。最後，在古

代文献中，仍未能找到任何与这些假设的原始文献可靠的相做之处。

### 3.1.2.3. 多项传统说 (Theories of Multiple Traditions)

一些学者由於上述理由，而不乐於接受任何成文原始文献的存在，他们转而提出若望前的「口传」传统。史纳根堡 (Schnackenburg) 就宁可选择这个传统批判的立场。

《若》基本上就是那位福音圣史的作品，他並非只是个蒐集资料者，亦不是个编纂或保存传统者 (叁看迪贝利乌斯 M. Dibelius)，而是个名符其实的作者。他手上有许多极古老而可靠的故事。

史纳根堡提到传统史 (history of tradition) 的一个早期阶段。他虽有点踌躇，毕竟也接纳一个神迹资料和最後修订的存在。福音圣史预备了个别的资料组合和草稿 (例如 3:13-14:31; 18:1-20:31 以及 15-17 章)。而编纂者却把这些资料组合和草稿编成了福音。当史纳根堡完成了他的三大册註释後，他较从前更确信有原始文献 (神迹资料、受难资料和复活故事) 和修订活动 (15-16 及 17 章应归於若望门生的手笔) (叁看 Schnackenburg, vol. 3, pp. 387-388)。

布朗 (R.E. Brown) 對於口传传统的前福音阶段讲得比较精确一些。他分别出五个阶段：

- (1) 先有「一批有关耶稣言行的传统资料」(p. xxxiv) (与对观福音的相似，但属另一独立来源)。
- (2) 这些资料已按若望着作的形式而发展。布朗假定这进程是藉口头宣讲和教诲而完成的，这点也受到强调口传传统对福音影响的诺亚克 (B. Noack) 的支持。虽然这事非由一人所完成 (「一个谨密的思

想和修辞学派」，p. xxxv )

- (3) 布朗卻假设了一位「首席或精湛的宣道者和神学家」( p. xxxv )，是他把资料整理成第一次修订的福音( 第三阶段 )。
- (4) 「福音圣史」再次修订福音。
- (5) 一位身为福音圣史之朋友或门徒的修订者，他在福音裡加入了从第二阶段来的资料( 例如 3:31-36 )。

这样一来，布朗结合了口传传统说和多重修订说的成份。他差不多完全抛弃了原始文献的观念( 在加纳的两个奇迹背後，很可能曾有一个原始文献的存在，参看 p. xxxi 及 p. 195 )。

在比斯利 - 默里 ( G.R. Beasley-Murray 1987 ) 的註释中，有一个最清楚的传统说阐释。据他的意见，本福音之根源来自巴力斯坦所产生的传统。<sup>3</sup> 「第四部福音的基本传统就是教会的初期宣讲 ( kerygma )，这不单只屬於若望团体」( p. xlv )。若望团体並不是个孤立的教派组别，而是与源於巴力斯坦和希腊文化的各教会接触的团体。

当原始文献说或修订说变得较不吸引人，或至少已变得较不盛行之际，福音圣史的作者角色就显得更加重要了，他便是那位灵活运用原始文献和给予本福音( 差不多 )最後形式的人。

### 3.1.3. 《若》的统一性

无论多份原始文献说还是多次修订说，都是基本上与风格批判分析 ( style-critical analyses ) 对立的。学者们根据统一风格是唯一作者指

---

<sup>3</sup> 比斯利·默里是根据多德 ( C.H. Dodd ) 所著的 *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p.423:「在第四部福音的背後，有一个与其他福音独立无关的古老传统，有助我们认识有关耶稣基督的历史事实，实在值得我们认真重视」。

标的假定，拟出了一系列的若望着作风格特色。

- (1) 第一位这样做的是施韦策 (E. Schweizer 1939)，他识别出 33 项福音圣史的风格特徵。
- (2) 鲁克施图尔 (E. Ruckstuhl) 把布尔特曼 (Bultmann) 和福特纳 (Fortna) 的原始文献分析拿来作同样的风格批判研究，并把施氏的结果增至 50 项。施氏与鲁氏二人都发现到，《若》的风格特徵遍佈了所假设的不同福音层理。
- (3) 尼科尔 (W. Nicol) 把系列增至 82 项。
- (4) 拉穆伊 (A. Lamouille, 布瓦马 Boismard 之助手) 更把它增至 400 多项 (参看内兰克 Neiryneck 着《若望福音与对观福音》*Jean et les Synoptiques*, pp. 41-66)。

最近，风格批判的论据获得研究《若》插入语 (parenthesis) 的范贝尔 (G. Van Belle 1985) 支持。(举例说，这些插入语包括：希伯来文或阿兰文词语的翻译、犹太风俗的解释、时间或地点的指示、勘误等，他共识别出 17 类。) 他研究的结果显示，插入语的风格跟福音的并无不同。因此插入语提供了福音圣史的观点。由於这些插入语充斥着全部《若》，它们便成了本福音风格统一的指标。

不过，这些发现却遭到近日语言学的深入见解所批评。学者们质疑，一个统一的语言、风格和思维方式，就是唯一作者的清楚指标 (证明) 这一项假设的有效性。一个不太个人主义式的想法可以领悟到，除了个人风格 (Idiolekt) 外，也可以有统一的群体风格 (Soziolekt) 存在。一些讲话的习惯和语句的特殊意义，是不足为奇的事。假若有一位长期发挥权威的大师存在，他的门生会顺理成章地套用他的词彙、思维方式、甚至句法。在一个若望学派存在的假定下，福音语言和风格上的统一，

已再不能作为福音原有统一的明证（参看布兰克 Blank, pp. 18-19; 贝卡 Becker, p. 34 及内兰克 Neirynek, pp. 66-70）。当然，如果多次的修订结果都如我们上述所见的那样接近，我们便要质疑分别出这许多不同的修订活动有何意义。再者，我们还要问：这些分别（即使真有其事）是否真能识别出来？

### 3.1.4. 第四部福音与对观福音的关係

（上面讨论过的）文学批判立场，根本不让《若》有依属对观福音的余地。大部分学者都在口传传统的阶段（例如史纳根堡 Schnackenburg）或成文的原始文献上（例如布瓦马 Boismard），重新找出《若》与对观福音之间的明显（文学上的）平行文（逐字对应）。

但在讨论这些理论前，让我们先看看证据为何。历史批判的研究很快便开始以对观的方式（比较《玛》、《谷》、《路》的平行文）和原始文献批判的方式（《谷》与 Quelle 是《玛》与《路》的原始文献），来研究前三部福音。各别福音作者的贡献是按照彼此的异同来决定的。再者，早期的类型批判惯於把对观福音的作者纯粹视为「蒐集者」、「编纂者」或「传统保守者」（Sammler, Tradenten, Redaktoren, 参看迪贝利乌斯 M. Dibelius 着《由传统至福音》*From Tradition to Gospel*, 1971 年重印, p. 3）。学术研究集中在对观福音所採用了的资料上。至於作者如何利用了他所得的资料，则被大家疏忽了。因此，人们便以为福音是由原来各自独立的成文片段蒐集而成，诸如耶稣在某特殊情况下所说的话（范例 paradigm、警句 apophthegm），一段较长的故事（比喻 parable、奇迹故事 miracle story），一系列的独立语录（logia）等。在《玛》内

有些较长的言论，但它们原有的不同来源，相信还能辨认出来。只有受难记述，才被认为在经文早期发展史中，已是一篇统一的整体。在各对观福音之间，相同较相异为多。

在《若》裡我们能够找到极少的语录或短篇故事，相反卻充满一些较长和发挥较深远的经文，当中的人物也是未见过且较被着重的。这些例子计有纳塔乃尔（若 1）、尼苛德摩（若 3）、撒玛黎雅妇人（若 4）、拉匝禄（若 11）（有关玛利亚及玛尔大清叁看《路》）、贝特匝达池无助的病人（若 5）和胎生的瞎子（若 9）。《若》只有几句耶稣的语录和他对民众的简短讲话，而长篇的言论则常与叙述交织在一起（叁看贝特匝达池的瘫子和胎生的瞎子），有时则跟在叙述之後（叁看生命之粮的言论跟在增饼奇迹之後），而有时卻脱离了任何叙述部分而独立存在（叁看临别赠言）。

我们曾经指出了四部福音共有的相做结构。究竟藉着比较研究所得，它们之间在选料上、结构和次序上、用语和叙述方式上有何异同呢？

a) 《若》与对观福音之间最重要的相同点：

(1)同一事件的顺序：	《谷》	《若》
- 若翰洗者的使命和作证	1:4-8	1:19-36
- 耶稣往加里肋亚去	1:14	4:3
- 为 5000 人增饼	6:33-44	6:1-13
- 步行海面	6:45-52	6:16-21
- 伯多禄宣认基督	8:29	6:68-69
- 耶稣往耶路撒冷去	9:30-31	7:10-14
- 荣进耶路撒冷及接受傅油	11:1-10	12:12-15
(《若》次序倒置)	14:3-9	12:1-8



#### (4) 《若》与《路》的对应：

- 若翰洗者是否默西亚：若 1:19-20/路 3:15；
- 接受傅油（脚与头髮）：若 12:3/路 7:38；
- 在伯达尼的姊妹（玛尔大伺候、玛利亚...）：若 12:2-3/路 10:38-42（玛尔大、玛利亚、拉匝禄三人的名字只出现在《若》和《路》。）；
- 荣进耶路撒冷：耶稣以「（以色列）君王」的身份来临：若 12:13 / 路 19:38；
- 临别赠言：若 14-17/路 22:24-38；
- 撒殍左右犹达斯：若 13:2/路 22:3；
- 「但现在是你们的时候，是黑暗的权势！」：（路 22:53/叁看若 13:30 及 19:11）；
- 耶稣在死前与门徒在橄榄山度过最後一夜：若 18:2/路 21:37; 22:39；
- 大司祭仆人的右耳：若 18:10/路 22:50；
- 亚纳斯的名字：若 18:12.24/路 3:2；
- 比拉多三次宣佈耶稣无罪：若 18:38; 19:4.6/路 23:4.14.22；
- 比拉多鞭打/惩罚耶稣，目的是想令犹太人放弃要求死刑：若 19:1/路 23:22；
- 耶稣受审：二者皆没有提到公议会夜审耶稣；人民而非他们的首领，是事件中的主角；较少责备罗马判官；
- 耶稣被葬於一个从未安放过死人的新坟墓中：若 19:41/路 23:53；
- 两位天使在空墓旁显现给妇女：若 20:12/路 24:4；
- 复活後的显现只局限於耶路撒冷及附近地方（叁看《路》与《若》对耶路撒冷的特别关心）；
- 奇妙的渔获：若 21:1-19/路 5:1-11；

(5)《若》看似预先认识对观福音的例子：

- 1:15 若翰洗者的施洗活动；
- 1:32-33 若翰洗者为耶稣施洗；
- 2:3.5.23; 3:2; 4:45.47; 6:2 耶稣是一位闻名的行奇迹者；
- 3:24 若翰被捕；
- 6:53-54 建立圣体圣事；
- 6:67-71 召选十二宗徒（参看 6:13 及 20:24）；
- 12:14.16 门徒牵来一匹驴子；
- 12:27（参看 18:11）革贵玛尼园；
- 18:24.28 耶稣在盖法前受审；
- 18:40 巴辣巴获提名释放；
- 20:1 大石掩坟；
- 20:2 不只一人到坟墓去。

b) 《若》与对观福音之间的最大分别：

(1) 奇迹故事：

对观福音所载的 29 个奇迹故事，《若》只得其中 3 个：4:46-54 遥距治病；6:1-13 为 5000 人行增饼奇迹；6:16-21 耶稣步行海面。不过，《若》有 4 个奇蹟是不见於其他福音中：2:1-11 加纳婚宴；5:1-9 贝特匝达池边治病；9:1-7 治好胎生瞎子；11:1-44 复活拉匝禄。《若》从不提到驱魔和治好痲疯病人之事。

(2) 语录与比喻：

《若》只有几句语录，而全无比喻(10:6 作者用的是 *παροιμίαν*，不是如谷 4:11;7:17 及玛 13:24 等直接用了 *παραβολήν*。 *παροιμίαια* 意解箴言)。

不过，《若》卻有一些启示性言论和象徵性言论（Bildreden）。

### (3) 地誌和时序上的大纲：

根据对观福音，耶稣的传教工作始於加里肋亚。加里肋亚是耶稣活动的中心。在《若》中，我们见耶稣首先出现在犹太地方（1:19，在1:43 耶稣才决定往加里肋亚去）。加里肋亚固然也有其角色，但耶稣传教的中心地卻是耶路撒冷。此外，撒玛黎雅也有其正面的重要性。

《谷》只记载了耶稣的一次往耶路撒冷的旅程，唯一一次的逾越节，即耶稣圣死的逾越节。这个逾越节在若 11:55 中也有提及，但《若》卻描写耶稣有三次往耶路撒冷的旅程，而且还连续三年在那儿过逾越节。在最後的一次之前，分别提到两个逾越节（2:13 及 6:4「增饼/逾越节」）《若》也提及其他的犹太庆节（5:1 未名；7:2 帐棚节；10:22 祝圣圣殿节）。耶路撒冷及其圣殿，是耶稣自我启示及与「犹太人」对抗的地方。按照《若》的记载，耶稣死於尼散月十四日（参看出 12:6），亦即吃逾越节晚餐的前一天（参看 18:28）。然而对观福音卻描写最後晚餐是逾越节的晚餐（参看谷 14:12；玛 26:17；路 22:7, 15）。

### (4) 神学上的分别：

在对观福音中，耶稣信息的中心及内容，就是天国的临近。这信息的後果，可见於末世论和一个间接的基督论上。在《若》裡，耶稣自己，他的个人，就是他信息的中心及内容。「天国」的观念差不多完全不存在（参看 3:3,5）。然而，那裡卻有一个高超的基督论（high christology），而一个已完成的末世论（realized eschatology）更变成了中心点：在耶稣的个人和说话中，救赎和审判已经完成了。因此，《若》显示出初期教会的後复活观。《若》不以耶稣自己的时代来描写他，《若》更关心的是福音圣史时代的信仰问题，以及耶稣对解决这些问题的有效

性。

这些经文上的紧密相做，还有逐字对应和重大差异之证据，究竟是怎麼一回事呢？《若》和对观福音之间同时存在的对应和差异，颇令人感到苦恼，使二者的比较研究成为学者们永久争持不下的领域。因此之故，释经学者在有关《若》和对观福音间之关系，各有不同和对立的见解。在人们一般尚认为若望宗徒这位目击见证人就是《若》的作者时，大家都很自然地假设：四部福音中最後完成的《若》，必定认识在它之前的三部福音的。那时，神学家要面对两个问题：第一，应如何解释这些明显的差异？第二，若望为何要多写一部福音？而这两个问题所得到的解释就是：若望的用意是要补充前三部福音（例如亚历山大里的克来孟 Clement of Alexandria 认为对观福音表达出基督的人性，而《若》则表达出他的天主性，参看布兰克 Blank, pp. 29-30）。这个立场仍被一些批判释经学家所坚持。也有人把《若》的目的，视为要与对观福音竞争、要超越它们和取代它们（参看 Schnackenburg, p. 26）。

1938年卡德纳·史密夫（P. Gardner-Smith, 《圣若望与对观福音》*Saint John and the Synoptic Gospels*）质疑《若》直接依属对观福音的这一个观点。他强调二者之差异，并使学者注意到口传传统的阶段。在其後数年中，批判学家之间基本上可分为三个立场：

### 第一组

释经学家在研究卡德纳·史密夫的学说时，发现《若》与对观福音二者在口传传统上有接触。这立场承认《若》不可能完全与前代基督徒的生活和信仰无关连。不过，这依属关系的细节，却成了历史之谜。提倡这观点的学者有史纳根堡（Schnackenburg）、布兰克（Blank）和贝卡（Becker）。

## 第二组

一群原始文献批判学家认为《若》与对观福音的接触是在原始文献的层面上。杜尔 (A. Dauer) 乐于赞成在一些情况下 (例如若 12:1-8), 前若望传统是直接依属《路》的。根据布瓦马 (Boismard, 参看 vol. 3), A 文件和 C 文件同是《若》的原始文献, 同时分别也是《玛》/《谷》和《谷》/《路》的原始文献。

## 第三组

比利时鲁汶 (Leuven) 的内兰克 (F. Neirynek) 和他的助手们, 坚信他们能够在某些段落中, 分别指出《若》与《谷》或《路》的直接依属关系 (参看《若》中的所谓对观福音章节: 若翰洗者段落、清洁圣殿、治好瘫子、增饼奇迹、步行海面、接受傅油、受难始末)。他们的方法是确定《若》不只认识《谷》和《路》的基本资料 (参看共同的口传传统), 而且还熟悉二者各别富创意的修订活动。《谷》与《路》的修订元素, 可以在《若》中找到。而它们之间的明显差异, 是来自《若》作者本身的独特性和创意性。<sup>4</sup>

虽然研究的方式各有不同, 但最近对这些问题的讨论, 卻最少达到了一个共识: 第四部福音的作者进行了极富创意的修订活动 (有时看似《若》是依属对观福音的, 有时卻不然)。布兰克评论说: 「若望着作中的修订活动和作者用意较 [ 原始文献的问题 ] 为重要。若望...想以一种新方式来宣讲耶稣。他尤其集中於自己的历史情况和自己所属的团体。他以一种相当自由的方式运用有关耶稣的资料, 按照自己的目的把它们加以修订。」我们在《若》裡见到一些文句, 「以一种很独立和

---

<sup>4</sup> 参看杜维尔 Th.M. Dowell, "Jews and Christians in Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition" in *Louvain Studies* 15(1990)19-37。

新颖的方式、新的想法、新的观念和新的范畴，来表达出基督的信息」（ pp. 35-36 ）。

按史纳根堡的意见，《若》的作者不惜压低一切而最想做的就是，「大胆刻画出那位末世的救赎者的威严形像...曾旅居世上的耶稣被理解为那位继续临在於其团体内的基督，他临於这团体的宣讲、崇拜和圣事内；他是那位「临在的基督」（Christus praesens）。换句话说，福音圣史切愿在圣神内（16:13-14），把那位恩赐圣神的耶稣（1:33）的时代，连接到圣神的时代去（7:39）」（ pp. 42-43，参看 Beasley-Murray, pp.xliv-liii ）。

《若》的文学批判研究，开始时本是为解决福音内的不平衡问题，结果反而更深入瞭解到作者的独创力和启发性，以及福音所讲及的情况的独特性。这个历史情况还需要进一步的研究。

### 3.2. 《若》的写作背景

（我们在这点上，将大部分跟随贝卡 Becker, pp. 40-51.）

学者所维护的有关《若》来源和写作的不同文学批判理论，其实也预设了某些有关福音写作背景的观点。我们所假设的複杂写作过程，涉及到口传的传统、成文的原始文献和连续的重新修订，因此也需要在理论的层面上，对有份於这个过程的人们作出相应的讨论。

#### 3.2.1. 若望团体内的若望学派

一个负责教导一致和传递传统的若望学派之存在，是最能解释多

重修订说的。若望学派的假说源於十九世纪，但只是最近才被广泛地接纳。根据贝卡（Becker）的见解，在一个相当独立的若望团体內有一个若望学派的存在，这样的假设是最能解释历史实况的。他假设这个团体有自己一套的耶稣传统、自己的一套神学（基督论、末世论、教会论），甚至在初期教会的架构內，也有自己一套在制度上独立的生活方式。这样一个独立性的团体，必然也需要自己的一个神学学派。贝卡坚信，所有在《若》的複杂创作过程中（叁看口传传统、成文资料併合、修定）有份合作的人，全都屬於这个学派。这个学派就是在社群內延续的神学发展。除这部福音外，三封书信（若一、二、三）都来自这个学派。它们一起形成了圣经正典內的若望着作。

若望学派在古代並非独一无二的。尚有其他哲学学派、诺斯士学派（gnostics）、淮罗学派（school of Philo）、希肋耳学派（school of Hillel）、厄色尼派（Essenes）、智慧文学学派等。甚至在基督教义內，也有人假设了一个保禄学派和一个玛囊学派的存在。安提约基雅、厄弗所、亚历山大里亚、罗马等，都被视为这些早期基督徒学派的中心。

学者们认为，以下的特徵是主张有一个若望团体存在的证据：团体內有一个确立的历史、神学和权威性的法规。这个团体並不依属其他基督徒团体，而且对「犹太人」帶有敌意。它发展出一套自己的用语。这学派的学术对话（一个教导与学习、创作与改写的过程），反映在《若》的写作过程中。即使是学派的文学对话，仍反映出这个学术对话来。傑出的人物，真实或虚构的学派创立人等，都是典型的特徵。这学派便是「主的爱徒」活动的地方。福音圣史必定曾是这学派的傑出教师。

### 3.2.2. 若望团体的历史

本福音的流传历史，以及三封书信与本福音的差异，这两点一起正是若望团体及学派的历史和历史发展的证明。若望团体把耶稣与他爱徒之间的关係，视为这团体的起源。

对历史学家来说，确切的日期只有一个，即基督徒被人从犹太会堂排挤出来的时候，正如在若 9:22; 12:42 和 16:2 所记载的。若望团体被逐离犹太教的事，应与「异端者的诅咒」(Birkath-ha-Minim)有关连，而且这只涉及犹太裔基督徒。这诅咒约在公元 85 年左右，变成了犹太会堂内的主要祷文「十八项祝福经」(Shemonch Esreh)中的第十二项(叁看 Brown, p. lxxiv)。由於这事必然是整个发展过程的最後地步，因此我们必须假定，若望团体与犹太教的联繫是在公元 80 年左右被切断的。

另一项历史事实就是，若望团体与若翰洗者派系之间的长期紧张状态。据推测，两群人之间的竞争可明显见於若 1:1-51; 3:22-30; 4:1-2; 10:40-42。这衝突以神学的形式反映在《若》内，然而衝突的具体历史事实却不可能再蒐集得到，因为这並非该传统所关注的事。

若望团体的具体历史至今仍是历史之迷。正因此故，学者们在这方面获得一个共识的机会甚微。布朗(R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 尤其请叁看 pp. 166-167 及 168-169 上的撮要图表)有关若望团体历史的假说，可能就是最详尽的一个。据他的推测，这团体初期是一群犹太人，他们当中有一位曾在耶稣传教时认识主的人，他后来更成了「主的爱徒」。他们相信耶稣就是裔出达味的默西亚。稍後，另一群视耶稣为新梅瑟的犹太人加入了他们当中。这群人被接纳入团体

後，帶來了一套高超及主張先存性（preexistence）的基督論，結果導致團體被逐離猶太教。這時外邦歸化的信徒也開始加入團體中。發展到了這階段時，若望團體已離開了巴力斯坦，到僑居地去教化希臘人。他們反對那些排斥高超基督論的猶太裔基督徒，但卻與宗徒所建立的基督徒團體保持着連繫。由基督論所引致的緊張狀，最後帶來了分裂。分離者跟隨了幻身論（docetism）的路线，發展成為諾斯士主義（gnosticism，亦稱玄識論或靈智論）。而另一組我們稱為若望書信作者的跟隨者，最後與大統的教會聯合起來。

在布朗的歷史重組中，我們明白到若望團體與大統基督徒團體間關係的重要性。若望團體亦曾經被人當作一個教派看待，視之為遠離主流基督教義者。貝卡（Becker）猜想那些提到伯多祿的經句（1:40-42; 6:66-71; 20:1-20 及 21:1-23），就是要維護大統教會而寫的。至於若望團體的分離特性，可能是出於地理上或神學上的理由。可以肯定的是，在若望團體與大統教會之間，根本未有任何對抗現象。基督徒團體間的基本合一，反而是若望團體存在的先決條件。

### 3.2.3. 作者問題

以上所講的一切，究竟對《若》的作者問題有甚麼意義呢？在過去，這問題（真正的「若望問題」）討論得實在太多了。歸納起來，主要分兩派：（1）唯理派的批判學者（rationalistic critics），這派否認《若》的宗徒作者特性，以本福音為公元二世紀時想像出來的作品而設法把它淘汰，卻被科學性的發現證實了他們的錯誤。（2）護教學者（ecclesiastical apologetics）這派維護《若》的宗徒作者特性，卻設法確

立第四部福音的历史可靠性。不过他们也清楚知道，一段圣经经句的价值並不（单只）在於它的宗徒作者特性。一段圣经经句的可信性，並不会因为否认某特定经句的宗徒作者特性而出现问题。一段经句的权威应来自它的内容。

正如我们在上面所见到的，个别作者的重要性，在发现了基督徒团体对经书的流传和修订的重大意义後便相应减少。因此，新约经文实是初期基督徒团体和他们的传统，对信仰所作的最先及最重要的见证。为此，第四部福音的作者问题，今天已普遍被认为是较次要的事。虽然如此，我们也要看看这方面的证据。

### 3.2.3.1. 外在证据

#### (1) 巴比亚斯

最古老的见证来自耶辣颠里城的主教巴比亚斯（Papias of Hierapolis），他在讨论福音的著作裡写道（我们是透过圣欧瑟比 St. Eusebius 在《圣教历史》[*Hist. eccles.*, III, 39, 3-4] 的援引而得悉的）：

「我很乐意在我的阐释中，向你讲述我由长老们所获悉的一切。我清楚记得这一切，並保证它们完全属实...假若有跟随长老的人路过此地，我惯常询问他们有关长老们所说过的话，问到安德肋或伯多禄曾说过甚麽，又或者斐理伯、多默、雅各伯、若望、玛赛或任何其他主的门徒 [说过些甚麽]，以及亚里斯提安（Aristion）和主的门徒若望长老说了些甚麽。因为我认为我由书中所学到的，总不及我由生活和不朽的声音中所得到的」（见於 Schnackenburg, pp. 79-80 所引述的译文）。

巴比亚斯两次提到了若望的名字。圣欧瑟比相信巴比亚斯是谈及两个不同的人，而圣依肋乃卻坚信巴比亚斯两次都是指同一个人。这两个立场至今仍是争持不下（参看 Schnackenburg, p. 80）。欧瑟比认为第一个提到的若望就是福音的作者，而第二个就是《默示录》的作者。巴比亚斯著名的意见，掀起了一些（近代的）假说，认为某个名叫若望的长老，就是第四部福音的作者及它背後的权威。但我们必须一提的就是，巴比亚斯并非在讲论若望福音。

## （2）圣依肋乃

原籍小亚细亚的里昂主教圣依肋乃（St. Irenaeus of Lyons，约於 202 年歿），在其作品內我们可以找到有关《若》的宗徒作者特性的最清楚和最重要的见证：

「此後，主的门徒 — 即那曾斜依在他胸膛上的若望，在他来到亚细亚的厄弗所时，亦出版了福音」（《驳斥异端》*Adversus haereses*, III, 1, 2, 译自哈尔维 Harvey, vol. II, p.6 之英译文）。

圣依肋乃坚信，若望宗徒在厄弗所生活於长老当中，直至罗马皇帝特辣雅诺（Trajanus 公元 98-117 年）的时代（参看 Schnackenburg, p. 78）。这些长老中之一就是斯米纳城主教圣保里加布（St. Polycarp of Smyrna，歿於 156 年），据圣依肋乃说，圣保里加布曾讲及自己与若望和其他曾见过主的人之交往。圣依肋乃告诉我们，他年青时会听圣保里加布讲及此事。虽然一般上没有人质疑这事，但近代的研究仍怀疑圣依肋乃，是否正确认定这位名叫若望的主的门徒，就是载伯德的儿子若望宗徒。话虽如此说，圣依肋乃卻清楚证实在第二世纪末（约於公元 180 年），在小亚细亚有一个传统，认为若望宗徒就是第四部福音的作者。厄弗所的保里克（Polycrates of Ephesus），也见证了一个传统，认为「那身为司

祭、见证人和教师，並曾斜依在主胸膛上的若望...」死後被葬於厄弗所（參看 Schnackenburg, p. 81）。

### （3）克来孟

主张《若》的宗徒作者特性的传统，不但見於小亚细亚，也見於埃及的亚历山大里。亚历山大里的克来孟（Clement of Alexandria）清楚指出若望是第四部福音的作者，他並且把这个传统归因於「古来的长老们」（參看 Eusebius, *Hist. eccles.*, VI, 14, 5）。克来孟的看法可能是依据小亚细亚的传统。

### （4）慕拉道利书目

一般被认为是源自罗马，並完成於二世纪末的慕拉道利书目（Muratorian Canon，可能出自罗马的依玻里 Hippolytus of Rome 之手），显示《若》宗徒作者特性的传统，已经散播到罗马去。这著名的残卷论及《若》的地方这样说：「第四部福音便是若望的，他是门徒中之一（Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis）」。它继续说：「当他的门徒夥伴和主教问他时，他便说：请跟我由今天起禁食三日，然後把启示给各人的事彼此相告。当晚，宗徒之一的安德肋获得启示，要若望在大家的支持和自己的名下，把一切写出来」（9-10 行）。这明显是个传说，旨在给予《若》特别的宗徒权威。但值得一提的是，传说犯了一个时代错误，以为若望的宗徒夥伴在他写福音时仍活着。巴比亚斯和小亚细亚的传统，很可能是这传说的来由。

### （5）结果

在第二世纪末，《若》宗徒作者特性的传统，明显地已見於小亚细亚、亚历山大里和罗马等地。然而在第二世纪中叶，竟有教派人士把《若》归於诺斯士派的克林托（Cerintos）的名下。这样看来，在当时

人们並未普遍地接纳若望宗徒为《若》的作者。

### 3.2.3.2. 内在证据

(1)第四部福音是沒有署名的。究竟它是否载伯德的儿子、若望宗徒写的呢？仔细查看本福音就会发现，在对观福音中凡涉及载伯德两个儿子（阶同西满伯多禄一起）的事迹（叁看复活雅依洛的女儿，显圣容和革责玛尼园），都一概不出现在《若》内。载伯德的两个儿子，只在若 21:2 提到。第四部福音甚至沒有一次提到雅各伯的名字。但这很可能是由於雅各伯很早已为主殉道的缘故。再者，伯多禄与那位主的爱徒，却在福音中扮演着重要的角色。

(2)论及「主的爱徒」的圣经章节，並不给予我们任何提示，指出他就是本福音的圣史（叁看 13:13-25; 19:26-27; 20:2-8; 21:7, 20-23）。只有在若 21:24 中，才暗示了主的爱徒是本福音的作者：「为这事作证，且写下这些事的，就是这个门徒（叁看若 21:20-23），我们知道：他的作证是真实的」。在若 21:23 中，那认为主的爱徒不会死的谣传获到改正。这改正被认为是期间他已去世的暗示，或许就在不久之前。第四部福音记载，主的爱徒曾在以下的机会出现：（1）最後晚餐（13:23-25），（2）耶稣死时（19:26-27），（3）寻访空墓（20:2-8），（4）以及复活的主在加里肋亚之显现（21:7 及 21:20-23）。因此，主的爱徒应屬於一班核心门徒中间。他与伯多禄的关系甚为密切（在所有上面提到的章节中，除了 19:26-27 例外）。他並未提到自己的名字，这可能因为他是作者之故（隐名是谦虚的表示）。不过这个解释很有问题。如果第四部福音的作者是宗徒之一，删去他的名字是难於理喻的。假若他真以「耶

稣所爱的门徒」来自称，那又未免有点奇怪。这肯定不是个自谦的标记。就连若 21:2.7.20 也不能清楚显示，究竟耶稣所爱的门徒是不是 21:2 所提到的载伯德的儿子之一。即使果真是他，这又会破坏了隐名的原则。因此，主的爱徒应是这清单上最後提到（21:2）的两个门徒之一。究竟主的爱徒是否一个理想化和象徵性的人物呢？很难是这样，因为他清楚地被人当作一位个别的人物。如此，释经学者便要面对一个难题了：这位主的爱徒极可能是一位历史人物。不过他极不可能就是载伯德的两个儿子之一。亦沒有任何其他的识别足以令人信服。

(3) 有沒有任何迹象显示《若》的作者可能是目击见证人呢？在 19:35 中，这声称确实存在：「那看见这事的人就作证，而他的见证是真实的；並且『那位』知道他所说的是真实的，为叫你们也相信」。这是否作者以第三身来称自己，还是他在指另一个他认为是作了真见证的人呢？在第四部福音裡，有很多细节可能指示作者是个目击见证人。不过，另一方面的杂乱无章（Aporien），卻似乎不是这样。

(4) 假如若望宗徒是作者的话，照理本福音不应在某些基督徒背景下难以被人接纳。

### 3.2.3.3. 问题的解决

上述的证据，至少可说是非结论性的。故此许多释经学者都放弃了寻觅作者，及避免任何辨识作者的尝试。

(1) 龔梅尔（Kümmel）声称，唯一可以肯定的事实就是，《若》的作者认识一位以某方式有份於耶稣受难事迹的巴力斯坦基督徒（叁看 19:35），並称他为「耶稣所爱的门徒」。这便是我们对於第四部福音

的作者所知的一切（参看《新约导论》*Einleitung*, p. 172）。

（2）贝卡（Becker, pp. 49-50）主张，这位「主的爱徒」是若望传统的倡导者和若望团体裡的首席权威。据推测，本福音是在完成写作後，才被置於这位「主的爱徒」的权威下（参看 21:24），目的是要保证本福音受到大统基督徒团体的接纳。

（3）布劳恩（F.-M. Braun）发展了一套理论，指若望宗徒（= 主的爱徒）就是本福音背後的权威。他利用秘书和助手来完成这部福音。他只为他们提供了大纲，其馀则让他们自行发挥。这准备工夫完成後，他便邀请一位精通希腊文的作家，叫他写出这部我们今天所认识的福自来。但若望宗徒在福音完成之前已去世，因此这位作家沒有删去这些杂乱成份。史纳根堡（Schnackenburg）基本上接纳这个看法，但他卻认为写作人是个名符其实的作者。「福音作者应就是一位传递若望宗徒的传统和宣讲的发言人，同时又是一位受之无愧的神学家和向读者讲话的教师」（p. 102）。这样一来，史纳根堡想走出一条中间路线，介乎教会古老传统与现代学术研究所得证据之间。但我们可以质疑，这样做是否只想避免採取一个立场而已。

#### （4）结果

我们在考虑到上述已说明的非决定性证据时，最好还是承认自己的无知了。似乎我们真是无法得知答案。倒过来还是史纳根堡自己指出，有关若望宗徒是否《若》作者的问题本身，可能是有误导和设错了的提问。问题应是：「《若》的背後有沒有宗徒的权威，尤其是若望宗徒的权威呢？」（p. 77）。

### 3.2.4. 《若》的写作地点和时间

#### (1) 写作地点

在古老的教会传统中，分别有人提到（小亚细亚）厄弗所和安提约基雅，是第四部福音的写作地点。叙利亚的艾弗伦（Ephraem of Syria）声称，若望住在安提约基雅时写成了他的福音。但艾弗伦似乎是特别有意重建安提约基雅的昔日光辉。不过，无论如何一些现代学者（例如贝卡 Becker）是倾向叙利亚（和安提约基雅）的。他们提出了以下的论据：

- 1) 《若》显示本身离巴力斯坦有一段距离（《若》裡的地誌资料似乎反映出作者不认识那些地方；巴力斯坦风俗被加以解释，而希伯来名称又被翻译出来；「犹太人」这称号，假设离开巴力斯坦有一段距离；11:51 所提到的逐年更换大司祭一事，是希腊而非犹太的规例）。
- 2) 「犹太人」在《若》中被视为基督徒的敌人。
- 3) 《若》的希腊文带有闪系特徵（Semitism）。
- 4) 《若》与若翰的运动针锋相对。
- 5) 安提约基雅的依纳爵（Ignatius of Antioch）似乎熟悉《若》的传统和用语。
- 6) 《若》与《撒罗满诗篇》有相近之处，而後者卻是一部叙利亚的作品。

这些论据都没有说服力。其中一些论据，只表示《若》与巴力斯坦有一段距离而已。而另一些论据，只能指出若望思想在很早的阶段已传至叙利亚，並且影响到当地的人和著作。

圣依肋乃 ( St. Irenaeus, 《驳斥异端》 *Adversus Haereses*, III, 1, 1; II, 22, 5; III, 3, 4 ) 卻提到厄弗所。他和其後的大部分初期教会传统, 都声称若望宗徒在晚年写福音时居於厄弗所。根据布朗 ( Brown, pp. ciii-civ ) 的意见, 我们甚至有赞成厄弗所的内证:

- 1) 《若》与《默示录》相做, 都清楚属於厄弗所一带地区。
- 2) 默 2:9 及 3:9 都明证厄弗所一带有针对犹太会堂的激烈争辩。这正与《若》的反犹太会堂主题相符。
- 3) 接受若翰洗礼的门徒, 在新约中只出现在巴力斯坦和厄弗所 ( 宗 19:1-7 )。这正符合《若》针对若翰洗者门徒的争辩。
- 4) 与谷木兰 ( Qumran ) 相做的经句, 尤其见於《哥》及《弗》。这正和《若》与谷木兰抄卷的平行文符合 ( 若然真有这样的平行文存在 )。

为此, 若真有任何指示写作地点的迹象存在, 它们只会指引我们到厄弗所去。史纳根堡 ( Schnackenburg, p. 152 ) 採取一个较综合性的看法。根据他的意见, 若望传统源自巴力斯坦。後来这传统在叙利亚 ( 安提约基雅 ), 受到谷木兰、早期诺斯士派和洗者若翰派的影响。最後, 这传统才在小亚细亚 ( 厄弗所 ) 受到固定和修订。这观点秉承史纳根堡有关《若》作者的看法, 都是太理论化且有避免作出真正决定之嫌。

## ( 2 ) 写作时间

至於写作的时间则较易断定。大部分人都接纳《若》是写於公元 90-100 年间。最早约在公元 80 年, 即在被逐离犹太会堂之後。而最迟则决定於在埃及发现的新约最古老莎草纸抄卷 *P<sup>52</sup>* ( 1935 年由罗伯兹 C.H. Roberts 所公佈 )。这抄卷约写於公元 120-130 年间。但埃及卻很不可

能是《若》的起源地（埃及只是最适宜保存莎草纸 [papyrus] 不坏的地方而已）。因此，《若》必然是於早几年的时候写成，有足够时间流传至埃及去。

所以《若》的成书日期，最可能是在公元 90-100 年间。《若》正好代表着第三代的早期基督徒。

### 3.3. 《若》的宗教史背景

（我们大部分的讨论将会依据 Schnackenburg, pp. 119-152.）

除非我们对《若》来自的思想世界有所认识，否则我们是无法明白它的。公元第一世纪的罗马世界，是「一个丰富而混合的文化现象」。<sup>5</sup> 自从十九世纪末，《若》被视为福音研究的个别项目後，学者们便开始直接从基督徒以外的宗教思想史中，追溯出《若》的用语和神学面貌来。在那些主张《若》直接与诺斯士派思想曾作审慎对话的学者中，布尔特曼（Bultmann）肯定是最显赫的捍卫者。这样一个绝对和直接地由宗教史背景中，追溯出若望思想的做法，今日已普遍地受到人们的排斥。毕竟我们仍要研究一下，《若》所处的思想世界。

不过，我们必须注意一些方法论上的细节：

- 1) 我们必须考虑到文化史的一般背景。
- 2) 《若》只是一个较广阔的早期基督宗教历史背景中的一部分。《若》与自己（第三）世代的基督徒，分受某种共同的生活环境和观点。
- 3) 犹太教（Judaism）或是非犹太的希腊文化（non-Jewish Hellenism）

---

<sup>5</sup> 基萨尔 R. Kysar, "The Fourth Gospel. A Report on Recent Research", in *ANRW II* 25.3 (1985) pp.2389-2440, p. 2413。

之间的取舍已属过时的现象。<sup>6</sup> 就连巴力斯坦裡的犹太教（尤其在非法利塞人的圈子中），也公开受到希腊文化的影响。宗教混合现象（syncretism）在《若》的写作年代中是常见的事。从前独立的宗教现象，如今都互相影响，甚至於混合一起。

- 4) 最新发现的文献，例如谷木兰（Qumran）作品、埃及纳格哈玛迪（Nag Hammadi）出土的苛仆特之诺斯士派（Coptic Gnostic）著作，以及比较宗教学（comparative religion）的进一步研究，例如孟达教（Mandaeans）、诺斯士派（Gnosticism）、犹太神秘主义（Jewish Mysticism）等，都有助我们更精确地去了解宗教史的观念。
- 5) 宗教史研究的方法，较诸纯粹寻求平行相做现象和文句来得更为複杂。类似的用语和文学类型，是不足以作为在文学上或内容上依属的证明。「两个不同的作者，可能用上类似的语言和象徵，但卻表达出完全不同的东西来」。<sup>7</sup>
- 6) 我们不应忽视一个事实，《若》已把他所取用的一切非基督徒原始文献，完全转化为适合基督徒者。这使我们难於知道，究竟在第四部福音中，非基督徒的思想仍会以何种程度存在着。<sup>8</sup>

我们现在要更详细的看，《若》由其他宗教所可能受到的影响。

---

<sup>6</sup> 参看 R. Kysar,, p.2412: 「希腊化与犹太化之间的清晰分野，在第一世纪时已荡然无存...准确一点来说，这表示要找到一个肯定全未受到当时希腊文化影响的犹太教，已是难上加难的事；同样，要找到一个可能影响到第四部福音，然而卻未染有任何犹太色彩的希腊文化，也是很难的事...」。

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

### 3.3.1. 犹太教<sup>9</sup>

在《若》裡，我们可以找到巴力斯坦及希腊文化下的犹太教，亦可找到正统的及非正统的犹太教成份。

#### 3.3.1.1. 《若》与犹太圣经的关係

( 叁看 Schnackenburg, pp. 121-124 )

我们在《若》裡找到的犹太圣经援引，较诸在对观福音裡为少。《若》的全部圣经援引共有 18 项，很平均的散佈在全书中：1:23; 2:17; 6:31,45; 7:38,42; 8:17; 10:34; 12:15,38,40; 13:18; 15:25; 17:12; 19:24,28,36,37。此外，还有一些一般性的暗示：1:45; 2:22; 5:39,46; 17:12; 20:9; 以及一些暗示间接援引的短句（例如 9:34 叁看咏 51:7; 4:48 中的「神迹和奇事」是常见於犹太圣经的，尤其见於《出》）。除了在用语上有相似犹太圣经的地方外，《若》还应用了一些圣经图像，例如若 10 的牧人与羊群，以及若 15:1-8 的葡萄树与枝条。还有一些圣经人物，例如亚巴郎( 8:56 )、雅各伯( 雅各伯梯 1:51 和雅各伯井 4:6 )、若瑟( 4:5 )、梅瑟( 例如 5:45-46 及 6:32 )。但他们都屈居耶稣之下。还有一些与智慧文学平行的地方：

- 先存的圣言;
- 圣言被世界所拒绝;
- 圣言居住在自己的人中间;

---

<sup>9</sup> 叁看巴雷 C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism* (trans. by D.M. Smith), London, 1975。

- 奇迹被理解作「神迹」（「神迹」是思高版的翻译，原文作「记号」，後同 — 译按）。

耶稣的自我启示格式 ἐγώ εἰμι (= 我是)，也有明显的圣经背景。《若》尤其着重要把耶稣显示为圣经所预许的默西亚（1:41; 5:39,46; 参看 7:42; 12:13,15）。《若》亦设法援引圣经来解释犹达斯的负卖行为（13:18; 17:12），人们的无信（12:38,40），以及「犹太人」的恼恨（15:25）。

我们在《若》裡也找到圣经经文的故意更改，以及无缘无故的差异。有人提出《若》是从记忆中来援引圣经。虽然《若》在选择圣经经文上，大抵与其他新约经书相倣（亦即与初期基督徒传统相倣），它更多次是自行选择的（甚至是自作表述的）。

第四部福音的作者，表露出自己对犹太圣经有良好认识。他深深扎根於圣经内。不过，这些经文已成了他用来证实耶稣是预许的默西亚之资料。在这方面，他与其他新约经书相距不远。

### 3.3.1.2. 《若》与巴力斯坦犹太教的关系

第四部福音清楚认识和熟悉法利塞（Pharisaic）和经师（rabbinic）主导的犹太教。以下是一些实例：

- 1) 《若》所用的 ὁ νόμος 皆有狭义的「法律」（例如 1:17）和广义的「圣经」（例如 1:45）之意。
- 2) 《若》不但提到经上法律的基本规诫，且也包括它们的经师解释：例如在安息日负重的禁令（参看 5:10）。
- 3) 若 9:28 提到法利塞人自我标榜为「梅瑟的门徒」，这称号後来变成了法律学士的尊称。

- 4) 犹太人自我标榜为「亚巴郎的後裔」(8:33)，並且只有天主为父亲(8:41)。
- 5) 一些《若》的默西亚观念是源於犹太教的(例如7:27 默西亚来自隐秘之处；12:34 默西亚生活直到永远)。
- 6) 耶稣採用经师引证圣经的技巧：由小推至大(7:23; 10:34-36)。
- 7) 《若》熟悉犹太教內各組別和派系确切的正式功能。司祭长和法利塞人在公议会的私下会议中决定耶稣的死(11:47-53)。撒杜塞人政治上的机会主义(参看11:50)，以及法利塞人对民众的深远影响(11:46)，都是符合历史实况的。
- 8) 反对耶稣而採取的正式措施，符合犹太人的做法：逐离会堂(9:22)、决定他的死(11:53)、捉拿耶稣的逮捕状(11:57)。

由此我们可以结论到，《若》熟悉巴力斯坦的犹太教。作者对自己时代的犹太教甚为关注，他有意指出耶稣与犹太教之间的衝突，对其读者来说仍有切身的关系。

### 3.3.1.3. 《若》与希腊化犹太教(淮罗)的关系

《若》与希腊化犹太教的相若之处，大部分来自它与这方面的重要代表人物的比较，而首要的就是埃及亚历山大里的淮罗(Philo of Alexandria)。二者在应用 λόγος(「罗格斯」)观念时，虽然在内容上确有差别，但仍不失为一个用语上的重要平行文。《若》似乎故意避免採用「智慧」(σοφία)一词，而故意採用 λόγος 一词来保持与希腊文化传统的连繫。其他相近的观念还有光明、生命、真理、知识、生命之源、道路、牧者与羊群等。然而其他如永存不死、不朽、肖像等观

念，卻不見於《若》中。准罗喻意性（allegorical）和哲学性的运用圣经方式，与《若》运用圣经的方式截然不同。而希腊文化中灵魂渴望与神一起的神秘结合，亦与《若》的不同。因此，整体来说，本福音圣史与希腊化犹太教的接触似乎不多。

#### 3.3.1.4. 《若》与谷木兰的关系

自从发现了谷木兰抄卷以来，在这些文献与第四部福音之间，便屡有找到相若之处。以下是其中一些例子：

- 一个二元性对立的思维方式；
- 对天主召选和启示的自觉；
- 与天主接近的自觉；
- 一些如「真理」和「启示」的观念；
- 圣神的重要性；
- 对天上世界的企盼；
- 团体内的紧密连繫。

不过，在仔细察看下，大部分这些相做之处都只是在於形式上而已。它们都归因於在犹太教和圣经内的共同根源。看深一层便会发觉到，第四部福音的思想模式是新颖、独创和受到基督徒信仰所影响的。

#### 3.3.2. 希腊文化

正如我们在上面曾提过的，最近的研究着重《若》的犹太文化背景多於其希腊文化背景。毕竟我们仍须小心察看希腊文化对《若》可能

造成的影响。就如我们在上面见过的，在新约时代，无论巴力斯坦的还是希腊化的犹太教，都颇具希腊色彩（参看《德训篇》、《智慧篇》以及谷木兰）。因此，一些希腊文化观念，必然会透过犹太教而渗入了《若》内。但是，究竟有没有另一些希腊文化的影响，不是透过犹太教而来的呢？为了寻求这个问题的答案，我们将研究一下希腊的哲学，以及赫尔默斯（Hermetic）、曼达（Mandaean）和其他的诺斯士（Gnostic）著作。

### 3.3.2.1. 《若》与希腊哲学的关系

有人认为若望所用的对立体（antithesis），如由上而来/出於下地（3:31）、神/肉（3:6; 6:63）、永远的生命/本性的生命（11:25-26）、由天降下的真正的食粮（6:32）/本性的食粮、永生之水（4:4）/天然的水等，是柏拉图主义（Platonism）在第四部福音内所造成的影响。这些对立体可能是与柏拉图主义的一个通俗形式相做，这观念区别出一个不可见和永恒的真实世界，以及一个在地上的外观的世界。但是《若》的对立体，更宜用犹太圣经背景来解释（参看依 55:1-2 有关来自天上的食粮），或以一个已吸纳了柏拉图思想模式的巴力斯坦犹太教来解释。

至於有人主张，《若》序言中的「圣言」（ὁ λόγος），是来自斯多噶派（Stoic）的背景，我们认为这是很不可能的事，因为《若》所採用的词义跟斯多噶派的截然不同。

因此，希腊哲学对《若》的影响，可说是微乎其微。就最可能的一方面看，充其量这是间接透过希腊哲学对犹太思想和说话方式的影响而来。

### 3.3.2.2. 《若》与诺斯士主义的关係

我们在评论诺斯士对《若》的可能影响前，先要对诺斯士主义的主要思想作一撮要的讨论：

近代研究：

亚兰特 Aland, B., 《诺斯士 - 约纳斯纪念文集》 *Gnosis. Festschrift II. Jonas*, Göttingen, 1978.

巴雷 Barrett, C.K., 《新约背景文献选集》 *The New Testament Background. Selected Documents. Revised Edition. Ed., with Introduction and Notes*, San Francisco CA, 1989 (<sup>1</sup>1956).

布瑟 Boussett W., 《诺斯士的主要问题》 *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), reprint: Göttingen, 1973.

约纳斯 Jonas H., 《诺斯士宗教》 *The Gnostic Religion*, Boston, <sup>3</sup>1963, reprint: London, 1992.

普林 Prümm K. - 舒伯特 Schubert K., "诺斯士主义" "*Gnostizismus*" in *LTK* 4(1960), col. 1021vv.

多德 Dodd C.H., 《诠释》 *Interpretation*, pp. 97-114.

海德力克 Hedrick C.W. - 霍克逊 Hodgson R.(ed.), 《纳格哈玛迪、诺斯士主义与早期基督宗教教义》 *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody MA, 1986 (其中包括论若望与诺斯士主义之关係的重要论文)。

罗泽 Lohse E., 《新约背景》 *The New Testament Environment* (NTL ), London, 1976, pp. 253-277.

基斯佩尔 Quispel G., 《诺斯士研究》*Gnostic Studies*, 2 vols., Leiden, 1975.

鲁道夫 Rudolph K., 《诺斯士》*Gnosis*, San Francisco CA, 1984.

鲁道夫 Rudolph K., "诺斯士主义" "*Gnosticism*" in *Anchor Bible Dictionary* 2(1992)1033-1040.

鲁道夫 Rudolph K., 《诺斯士》*Gnosis*, Edinburgh, 1987.

(1)原始文献：我们由传流至今的诺斯士著作中（原级原始文献），以及由古代基督徒作家的反异端著作中（次级原始文献），认识到甚麽是诺斯士主义。

#### 原级原始文献：

1. 《赫尔默斯文献总集》（*Corpus Hermeticum*）<sup>10</sup> 是一部蒐集了 17 篇

（1-14 及 16-18）神哲学论述的总集。

- 写作日期：公元二至五世纪；按巴雷（Barrett）的意见，大部分文献写成於公元 100 至 200 年间。
- 语言：希腊文。
- 最早的抄卷：大概来自十一世纪。
- 校勘版：诺克 A.D. Nock - 费思蒂吉尔 A.-J. Festugiere 编，《赫尔默斯文献总集》*Corpus Hermeticum*, Paris, 1945-52.
- 名称：源於希腊与埃及混合宗教所崇奉的神明「至伟大的赫尔默斯」（Hermes Trismegistos）。赫尔默斯原为雄辩与科学

---

<sup>10</sup> 参看范定布洛克 R. Van Den Broek - 基斯佩尔 G. Quispel, *Corpus Hermeticum*, Amsterdam, 1990; 特朗鲍尔 J.A. Trumbower, "*Hermes Trismegistos*" in *Anchor Bible Dictionary* 3(1992)156-157; 特洛格尔 K.-W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII*, Berlin, 1971。

之希腊神明，被人等同於相应的埃及神明「透特」(Thoth)，並取用了他的称号「至伟大者」(Trismegistos = thrice-greatest)。

- 文献的最重要部分：第一篇称为「牧者」(Poimandres)的文献至为闻名，它讲述这位称为「牧者」的至上神明对先知「至伟大的赫尔默斯」所作的启示。

2. 一些新约伪经：《若望福音伪经》*Apocryphon of John*、《耶稣基督的智慧》*Sophia Jesu Christi*、《撒罗满诗篇》*Odes of Solomon*、《多默宗徒大事录》*Acts of the Apostle Thomas*。

3. 曼达教著作 (Mandaean literature)<sup>11</sup>，是来自至今仍存在伊拉克南部(巴斯拉 Basra、巴格达 Bagdad)的宗教团体的广泛而多样的著作。

- 写作日期：公元二世纪或更早；鲁道夫 (Rudolph K., 1974, p.126) 声称「今天可以肯定地说，最古老的曼达教著作成份，为我们保存了在东方文化背景下的早期基督徒生活证据，可以利用来解释某些新约经文(尤其是若望着作)」。

- 语言：曼达语 (Mandaic) (属东阿兰文 east Aramaic)。

- 校勘版：鲁道夫 K. Rudolph, "曼达教文献" *"Mandaean Sources"*, in 福雷斯特 W. Forester, 《诺斯士》*Gnosis*, Oxford, 1974, pp.123-319。

- 名称：「曼达」(manda) 意即知识。

- 最重要文献：「宝库」(Ginza) 包括「右宝库」(宇宙论、神学、教育学)和「左宝库」(灵魂被提升至光明的境界)；「若翰书」(Book of John) (在所记载的事迹中也包括了

---

<sup>11</sup> 参看鲁道夫 K. Rudolph, "Mandaism" in *Anchor Bible Dictionary* 4(1992)500-502. 他在文中提供更多参考资料。

若翰洗者的讲道记录)。

约纳斯 (H. Jonas, 1992, p. 48) 评论曼达教的重要性说：「曼达教的著作，尤其富於一种独特的创造新词本领，以很有表达力的方式展露出诺斯士思想的特色」。

4. 「纳格哈玛迪抄本」(Nag Hammadi Codices)<sup>12</sup> 总共 12 部的莎草纸抄本，1945 年在埃及南部被发现(是近期最大量发现的文献抄本)。

- 语言：苛仆特语 (Coptic)。

- 校勘版：罗宾逊 J.M. Robinson 等，《纳格哈玛迪文献摹本版》*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden 1972-1984。

- 最重要文献：《真理之福音》*The Gospel of Truth*、《多默福音》*The Gospel of Thomas* (耶稣语录集)。

「无论如何，整个著作集似由基督徒的诺斯士派所蒐集和应用」。「纳格哈玛迪著作集是异端派的修士所蒐集，他们受到亚历山大里亚正统派人士的激烈反对，这城是当时埃及正统基督教义的精神中心」(Rudolph, 1992, p. 1034)。

- 重要性：「若望着作的学术研究，在钻研到好像『三相的至高智慧』(*Trimorphic Protennoia*) 的文句时，便产生了新的争议，尤其因为它与《若》的序言有关。诺斯士主义对新约及其世界影响的整个问题，在研究纳格哈玛迪文献时，又再度被掀起来」(Pearson, 1992, p. 991)。

---

<sup>12</sup> 皮尔逊 B.A. Pearson, "Nag Hammadi" in *Anchor Bible Dictionary* 4(1992)984-993 见该处的研究参考书目。

5. 瓦伦廷主义 (Valentinianism) : 一种叙利亚 - 埃及形式的诺斯士思想。(Jonas, 1992, pp. 174-205)
6. 摩尼教 (Manichaeism)<sup>13</sup> (Jonas, 1992, pp. 206-208) : 一种伊朗形式的诺斯士思想, 创於一位名叫摩尼 (Mani 公元 216-277 年) 的伊朗先知。他结合了基督宗教、祆教 (Zoroastrianism 亦称拜火教) 和佛教的观念。摩尼教是唯一产生自诺斯士的世界宗教。

(2)起源:

范翁尼克 W.C. Van Unnik, "诺斯士与犹太教" "*Gnosis und Judentum*" in 亚兰特 B. Aland, 《诺斯士 - 约纳斯纪念文集》*Gnosis. Festschrift H. Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 65-86.

### 3.3.2.3. 《若》与赫尔默斯派著作

据推测《若》与《赫尔默斯文献总集》会有很多相做的平行文, 主要在於那些二元论形式的论述, 例如「第一篇论述」(「牧者」*Poimandres*) 和「第十三篇论述」(一篇神秘的对话「论从生」*De Regeneratione*)。赫尔默斯派的著作, 集中在一位古埃及的传奇性智者「至伟大的赫尔默斯」身上。他大概是被人神化成为「透特神」(god Thoth = 希腊人的赫尔默斯 Hermes)。赫尔默斯思想有一种混合宗教的色彩, 它掺杂了柏拉图及斯多噶派的哲学思想, 以及近东(西亚)的宗教思想, 其中还有半泛神论和诺斯士的思想。

赫尔默斯派作品与《若》之间最令人关注的相做之处就是: 「罗

---

<sup>13</sup> 梅雷基 P.A. Mirecki, "*Manichaeans and Manichaeism*" in *Anchor Bible Dictionary* 4(1992)502-511。

格斯」(λόγος)在创世行动中有其功能，而且还具有神的本性。光明和生命常相提並论。从生成为神的子女，是在接受救赎启示时获得的。虽然有一些表面的词彙平行文，但它们与《若》的基本差别是不容忽视的。在《若》裡，「罗格斯」(λόγος)並不是发自「奴斯」(νοῦς)这位至高神。《若》所指的光明和生命，並不是异於物界的神界特徵。在《若》中，从生並不靠知识(γνώσις)而获得。一些赫尔默斯派的重要概念也不見於《若》中，例如 ἀθανασία(不死不灭)、δημιουργός(次级造物神)、νοῦς(意念)、γνώσις(知识)等。

其次，一些《若》与赫尔默斯文献之间的平行相做的地方，很可能是赫尔默斯派作者认识了《若》，而非因为《若》认识到他们的著作。还有，《若》的作者可能也顾虑到，在他的读者当中，也会有一些受到类似赫尔默斯文献思想影响的人。

### 3.3.2.4. 《若》与曼达教着作的关系

曼达教的著作来自一个主张洗礼的诺斯士教派，这教派极可能代表着基督徒诺斯士派的前身(pre-Christian Gnosis，他们肯定不是基督徒而且还反对基督徒，部分还残存在今日的美索不达米亚)。1925年布尔特曼(Bultmann)展开了《若》的曼达教背景的讨论。《若》与曼达教的主要比较集中在「救世主的神话」(myth of the redeemer)上。这位救世主从天而降並返回天上。一些二元式对立的表达方式，皆出现在《若》及曼达教的著作中，举例说，光明与黑暗，真理与谎言，救世主与自己人结合，以及他与世界的对立等。更仔细的研究卻使我们看到，二者之间虽有类似的形式，但在内容上卻有重大的分别。根据曼达

教的教义，伟大的启示者「曼达迪海伊」（Manda d'Hayyc 意即「生命之认识」）屈尊降世，把被囚禁在下地的众灵魂集合起来。他唤醒他们，使他们记起自己的真我，並引领他们回到光明的天外人间去。因此，曼达教的救赎是来自对真我的认识（gnosis），亦即一种自我救赎。曼达教的启示者，从不像《若》（和其他新约作品）那样，称自己为「人子」（Son of Man）。

除了这些神学上的差别外，学者们在有关前基督徒的诺斯士主义（pre-Christian Gnosticism）问题上，仍未能达到一致意见。固然在诺斯士主义中，确有些前基督徒的思想特性。但诺斯士主义只有结合了这些思想特色後，才在公元二世纪时出现。更有可能的是，诺斯士的救主神话是受到基督徒的救赎论（soteriology）影响，而不是倒过来（参看 Brown, p. lv）。

### 3.3.2.5. 《若》与基督徒诺斯士派著作的关系

大部分的诺斯士资料都来自基督徒的世界。首先要考虑的就是《撒罗满诗篇》（*Odes of Solomon*）。它包括 42 首富有象徵图像和神秘色彩的诗歌。某些观念颇接近《若》，例如光明、生命、真理、活水、圣神、爱等。但这些相做之处，应被解释为《撒罗满诗篇》的作者对《若》的依属。

对来自纳格哈玛迪（Nag Hammadi）的奇仆特诺斯士（Coptic Gnostic）著作，我们卻要加倍注意。它们大部分来自公元二世纪。不过它们确反映出一个早期（前基督徒）阶段，後来再经过基督徒的次要改写。在《真理福音》（*Gospel of Truth*）中，提到了人从何而来及往何

处去的问题。诺斯士派人士从救世主那裡知道了自己的真家乡，即那天上的光明世界，而且他还能藉着对真正家乡的认识而再升到那裡去。在《若》裡，常提到耶稣、门徒和世人从何而来，又要往那儿去（叁看 7:27-28.34.35.36; 8:21-22）。在若 3:13-21 和 3:31-36 中我们读到，那从天而降的启示者（带来生命者），再次升到天上去，为那些相信的人开启导向光明和生命的道路。基督徒是藉着在信德内与基督的结合，而非透过自我救赎的认识（gnosis），达到他们生存的目标。因此，即使《若》的答案与诺斯士派的思想相反，问题（从何而来？往何处去？）以及发问的语境，卻有可能是诺斯士者。

我们可以结论说，诺斯士派思想並不能拿来解释《若》的神学。不过，某些诺斯士派的思想体系，似乎就是《若》的作者要以他的福音来抗衡的。

我们总结一下对《若》的宗教历史背景的研究。愈来愈明显的，本福音圣史是针对一个诺斯士思想体系来写他的福音。他似乎是深思熟虑地用某些观念和思维方式，好能使他的读者铭记，诺斯士派的道理与基督徒的信息是水火不相容的。与此同时，《若》很熟悉巴力斯坦的犹太教。《若》亦表露出对犹太圣经的纯熟。不过，本福音圣史虽受到犹太文化的影响，卻未因此而失去了他的清晰视野，知道自己在福音内所要说的话。因此，《若》的神学用意便是我们在《若》导论的概览中，所要讨论的第四个问题。

### 3.4 《若》的神学用意

( 叁看 Schnackenburg, pp. 153-155 )

儘管周围世界的影响，以及《若》清楚的历史及文化环境，这第四部福音卻具有自身的特点和神学用意。本福音的核心和它最关注的，莫过於神学上的事。当然围绕在这个核心周围的，还有一些次要的用意。

若 20:31 显示出本福音的主要用意，是属基督论（对耶稣基督的信仰）和救赎论者（因信仰而获得生命）。

本福音圣史写这部福音，作为信仰耶稣基督的一个基础。作者所写的一切都是为达到这目的而作的深思熟虑的选择。作者有意使自己所写的成为一部福音。

本福音圣史选择了一些耶稣所行的「神迹」（signs），以及他为启示自己所讲过的话，为的是要带领人们去相信耶稣就是「基督、天主子」。「基督」意即「默西亚」，是圣经上所许诺、并为犹太人所期待的那位带来救恩的人。但本福音的首要目的，並不是要说服那些不信的犹太人。「天主子」这称号超越了一切犹太人对默西亚的期待，並显示出降生成人的圣言（1:14）之独特尊威。耶稣是「子」的这个奥秘，只可以信德来理解。《若》这样为初期教会的原始宣信奠下了基础。

「好使你们相信」这一短句，更能清楚地道出《若》的用意。这话不应作传教之义解释。这话是对教会内的人说的；《若》愿意加强已相信的人的信德。对过往的基督事件所作的见证，就是对现在的人说话。曾旅居尘世的耶稣，就是现临的基督。把耶稣所行的奇蹟当作「神迹」，把他的话当作自我启示的言论，一一都符合了这个意义。给耶稣在尘世上所行的过往事迹作证，就是带领人们去信仰现临（生活）的基督。信

德有以基督的名义赐人生命 (= 救恩) 的能力。这就是说：信仰耶稣是基督及天主子，可以在基督内並透过他获得救恩的能力。因此，在《若》内的基督论与救赎论，是一而二、二而一的。

我们将会发现这些基本思想，在整部福音由序言直到复活显现之间的每一部分，都能得以肯定为若望神学的核心思想（叁看例如 1:7; 1:12-13,16; 1:29,36; 2:11; 3:13-21; 6:26,36; 7:39; 8:12; 8:24,28; 10:7,11,14; 11:25-26,40; 12:37,44-50; 13:19; 20:22）。

除了第四部福音的这个首要用意外，史纳根堡（Schnackenburg, pp.156-172）亦列出了一系列的次要用意：「已完成的末世论」（realized eschatology）、圣事的意义、「神秘学」（mysticism）及伦理学、教会与传教、对犹太教的态度、对若翰洗者门徒的态度、反诺斯士倾向等。<sup>14</sup>

结束了这个《若》的导论，並介绍了福音问题研究的讨论情况後，我们现在要作福音各别段落的诠释。

---

<sup>14</sup> Brown, pp. lxxvii-lxxix 指出第四部福音共有 4 个目的：「针对若翰洗者教派而作护教」、「与犹太人辩驳」、「与异端派基督徒辩驳」及「对相信的基督徒、外邦人和犹太人作鼓励」。

## II. 若望福音註釋

### 第一章

#### 序言 ( Prologue ) : 1:1-18

#### 1. 一篇「(基督)先存颂」的假说

一些作者假设若望採用了一篇「(基督)先存颂」(Preexistent Hymn)，来写成他的序言(叁看哥 1:15-20)。

#### 1.1. 支持「先存颂」的论据

a) 应注意以下两者间的分别：

- 诗体部分；
- 散文体部分(1:6-8,13,15,17)。

b) 以下各内容上的分别：

- 直接讲及「圣言」的节数；
- 论及若翰洗者的节数；
- 1:13 内的表达方法；
- 1:17-18 内的新语调。

c) 用语和风格：

- 除了一些充满《若》风格特色的节数外，还有一些片段只有很少或全

无《若》的典型措辞者。

- 某些序言中的独特措辞（例如「圣言」、「（在帐幕内）临在」、「满盈」、施与恩宠等），在序言以外的福音部分便没有任何功能。

因此，我们接纳史纳根堡（Schnackenburg）的理论，作为一个研究上的假设：《若》借用传统中的一首近似他对基督观念的圣歌，一首「圣言颂」（logoshymn），並加以改写成自己福音的序言。史纳根堡把这首圣歌复原出四个诗节。

## 1.2. 复原的圣歌

### 第一诗节

（1:1）在起初已有圣言，

圣言与天主同在，

圣言就是天主。

（1:3）万物是藉着他而造成的，

凡受造的，沒有一样不是由他而造成的。

### 第二诗节

（1:4）在他内有生命，

这生命是人的光；

（1:9ab）那普照世人的真光。

### 第三诗节

（1:10ac）他已在世界上，

但世界却不认识他。

（1:11）他来到了自己的领域，

自己的人卻沒有接受他。

#### 第四诗节

( 1:14abc ) 於是圣言成了血肉，

在我们中间支搭他的帐幕，

满溢恩宠和真理。

( 1:16 ) 从他的满溢中，我们都领受了恩宠，

而且恩宠代替了恩宠。

### 1.3. 圣歌的内容

- 第一诗节：圣言与天主同在，以及圣言在创造工程上的角色；
- 第二诗节：圣言对世界 (= 世人) 的意义；
- 第三诗节：在圣言降生前，人类拒绝圣言；
- 第四诗节：歌颂圣言降生的奥迹，这奥迹对信徒来说就是恩宠满盈。

### 1.4. 序言的结构

根据我们至今所说过的，我们可提出以下的序言结构：

1:1-5 圣言的先存性

1:6-13 圣言来到世界上，並且被人所拒绝

1:6-8 若翰洗者的作证

1:9-13 圣言的来临

1:14-18 圣言降生及其对信者的救赎意义。

# ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ 1:1-18

<sup>1</sup> Ἐν ἀρχῇ  
 ἦν ὁ λόγος,  
 καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

<sup>2</sup> οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

<sup>3</sup> πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
 καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν  
 [ὃ γέγονεν] <sup>4</sup> ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, ([ὃ γέγονεν]  
 是另一个可能位置)

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

<sup>5</sup> καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει  
 καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ  
 κατέλαβεν.

<sup>6</sup> Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·

<sup>7</sup> οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν  
 ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός  
 ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ,

<sup>8</sup> οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,  
 ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.)

<sup>9</sup> Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
 ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,  
 ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

<sup>10</sup> ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,  
 καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
 καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω,

<sup>11</sup> εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,  
 καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον,

<sup>12</sup> ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,  
 ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,  
 (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

<sup>13</sup> οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων  
 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς  
 οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός

αλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.)

- 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,  
καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,  
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς,)  
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
- 15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων·  
οὗτος ἦν ὃν εἶπον·  
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος  
ἐμπροσθέν μου γέγονεν,  
ὅτι πρῶτός μου ἦν,)  
16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ  
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν  
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·  
17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,  
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια  
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.  
18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·  
μοιογενὴς θεὸς  
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς  
ἐκεῖνος ἐξηγήδατο·

若 1:1-18

- 1 在起初  
已有圣言，  
    圣言与                天主同在，  
    圣言就是                天主。  
2 圣言在起初就与                天主同在。  
3 万物是藉着                他而造成的：  
凡受造的，沒有一样不是由 他而造成的。  
4 在他内有生命，  
    这生命是人的光。  
5  
    光在黑暗中照耀，  
    黑暗决不能胜过他。
- 6 (曾有一人，是由天主派遣来的，名叫若翰。  
7 这人来，是为                作证，  
    为给 光 作证，  
为使众人藉他而信。  
8 他不是那 光，  
    祇是为给那 光 作证。)  
9 那普照每人的真                光，  
    正在进入这                世界；  
10 他已在                世界上，  
    世界原是藉他造成的；  
    但                世界却不认识他。  
11 他来到了                自己的领域，  
    自己的人却没有接受他。  
12 但是，凡                接受他的，  
    他给他们（即给那些信他名字的人）权能，好成为天主  
    的子女。  
13 他们不是                由血气，  
    也不是                由肉慾，  
    也不是                由男慾，  
    而是                由天主生的。

- 14 於是，圣言成了血肉，  
（临在於我们中间/在我们中间支搭他的帐幕）  
（我们见了他的光荣，  
正如父的唯一者（另有学者翻译成唯一者）的光荣，）  
满溢 恩宠和真理。
- 15 （若翰为他作证呼喊说：  
「这就是 我所说的：  
那在 我以後来的，  
成了在 我以前的，  
因他原先 我而有。」）
- 16 从他的满盈中，  
我们都领受了 恩宠，  
而且 恩宠代替了恩宠。
- 17 因为 法律 是藉 梅瑟传授的，  
恩宠和真理 卻是由 耶稣基督而来的。
- 18 从来沒有人见过 天主，  
只有那在父怀裡的 唯一者，  
身为 天主的，  
他给我们详述了。

## 2. 序言分析

1:1 圣言的永恒先存性 ( 叁看专论 )

- Ἐν ἀρχῇ ( 「在起初」 ) : 叁看创 1:1 「在起初天主创造了天地」 ( 叁看创 1:1, LXX: ἐν ἀρχῇ ) 。不过, 我们必须注意在《创》及《若》内, 「在起初」这用语的不同意思。《若》序言并不指在时间上创造的开始, 亦即天主的第一个创造行动, 而是指创造行动之前的时间。「起初」在此用作质义 ( qualitative sense ), 指天主的境界而言。因此, 若 1:1 是指 λόγος ( 「圣言」 ) 在时间未有以前並超越时间的先存性 ( preexistence ) 而言。第 1 节並無说明 λόγος 是怎样形成的。这点尤其可以从此处所应用的动词清楚看到 :

- ἦν 表示圣言的存在, 却没有回答圣言怎样形成的问题。ἦν 应与 ἐγένετο ( 1:3 ) 区别出来, 因为后者只用在受造的事物上。圣言卻如天主一样没有时间性, 並且永远的「存在」着 ( 叁看若 8:58 ) 。

ἦ 在 1:1 共有三个不同用法 :

a) ἦν ὁ λόγος ( 「已有圣言」 ) - 存在 ( existence ) ( 叁看 ἐγὼ εἰμι )

3rd person sg.

b) ἦν πρὸς τὸν θεόν ( 「他与天主同在」 ) - 关系 ( relationship )  
imperf. indic.

c) θεὸς ἦν ὁ λόγος ( 「圣言就是天主」 ) - 谓语 ( predication ) 。

- 《若》为何採用 ὁ λόγος 这个词彙呢? 在圣经、犹太文化和希腊文化的背景下, 《若》採用 ὁ λόγος 来讲论基督的先存性, 这是毫不出奇的事。不过《若》的作者却是第一个以 λόγος 来指一个有位格者 ( person ) : 他在起初已存在, 他与天主在一起, 他就是天主。实在《若》

心目中並沒有一个模糊的中间人物，也沒有想到圣言是由一种天主性的流溢 (emanation) 而分生成的，卻很具体的想到这位他要在福音中写其尘世生命、死亡和复活的耶稣基督。

- πρὸς τὸν θεόν (「与天主同在」)：宾格 (accusative) 一般是用来表示移动的。在希腊普及文化时代的希腊语 (Hellenistic Greek, 指公元前 323 年亚历山大大帝死後直至公元前一世纪之间，在希腊本土、西亚、北非一带通行的希腊语 — 译按)，一般而言，對於移动 (motion) 和位置 (localization)，即对 εἰς 和 ἐν 之间的分别都削弱了。有些人认为这现象在 πρὸς + 宾格 (accusative) 中也是一样，因此，他们相信这词组是表示「陪同」(accompaniment) 多於移动。若真如此，那麼 πρὸς τὸν θεόν 与 17:5 內的 παρὰ σοί (「在你前」) 应有同样意思。但其他学者卻极力主张这词组的移动含义，意即一种动态的关係 (dynamic relationship)。他们把这词组译成「趋向天主」(towards God)。他们以 1:18 εἰς τὸν κόλπον (「在怀裡」) 来支持这个立场 (虽然 εἰς + 宾格 也可以是失去移动含义的一个例子)。若一 1:2 πρὸς τὸν πατέρα (「与父同在」) 也被用来支持这个「关係」的含义。但是，由於上下文的缘故 (「这原与父同在 [πρὸς τὸν πατέρα] 的永远生命...」)？若一 1:2 的 πρὸς + 宾格，似乎含有「共融结合」(communion) 之义，多於「关係」(relationship) 之义。我们要留意，《若一》有时所用的词彙与《若》相似，但在意义上卻有些不同。我们结论说，可能最合理的还是接纳一般的移动 (motion) 含义，並把 πρὸς τὸν θεόν 当作论述圣言与天主之间的 (动态) 关係，並把它译成「趋向天主」(towards God)。

- πρὸς τὸν θεόν (「与天主同在」)：定冠词 (definite article) τὸν

的使用，很可能提示 θεόν（「天主」）一词在此乃指天主圣三的第一位（参看格後 13:13）。要注意的是，若 1:1 与 1:18 共同构成一个前後呼应（inclusion），而 1:18 中卻用了 πατήρ（「父」）一词（在若一 1:2 中也是一样）。在讲论圣言与天主的关係之同时，经文也分辨二者，且立即仔细把它表达出来：

- καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος（「圣言就是天主」）：此处的 θεός（「天主」）一词是欠冠词的（anarthrous）。这似乎是由於语法规则的缘故，规定一个用作谓语（predicate，亦即补语 complement）的名词不可冠以冠词（article），藉以区别出冠以冠词的主语（subject）来。（由於汉语沒有定冠词 [如英语的"the"]，因此不能译作「天主就是圣言」，而必须译作「圣言就是天主」——译按。）至於有人把谓语 θεός 译作「神圣的」（divine），这卻大大削弱了本句的意思。一如 1:1 的 ὁ θεός 与 1:18 的 τοῦ πατρός 一样，「圣言就是天主」这一句，很可能是有意与 20:28 的 ὁ θεός μου（「我的天主」）共同构成一个前後呼应。《若》为了要针对他人错误地指控耶稣自命为天主（5:18; 10:33）——这亦是构成耶稣被判处死刑的基本原因（19:7）——他便强调基督徒对耶稣的天主性的信仰。耶稣不但有天主的权能，而且还有天主的本性。

关于将 ὁ λόγος 与道家的「道」来相提並论，是值得商榷的。中国古代思想家多认为宇宙人生的根本规律就是道。老子是第一个将道的观念有系统地研究，他主张道是最高的规律：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」道自己就是自己的规律。

道是超感性的：「道之为物，为恍为忽。」不过，据老子学说，最清楚指出道的本质是「道生一，一生二，二生三，三生万物。」道是万物的根源。它又是永恒的，「天地尚不能久，道乃久。」（十六章）。

在《下篇》中，老子说：「生而不有，为而不恃，长而不宰。」道虽然生育万物，但不据为己有，不主宰及统治一切。由是观之，道家的「道」，並沒有包含一个「神」的位格。

再者「道可道，非常道」。如果道可以用言语表达，已不是「常道」，即恒常之「道」。另外，「道」也解作动词「说」，但 1:1,2,14 中，圣史用了专有名词  $\acute{\omicron}$  λόγος。序言中所提及的「言语」( $\acute{\omicron}$  λόγος) 是有位格的天主，他创造万物，並向万物后示自己 (1:14)，这与道家的「道」显然有别。

我们还要注意到 1:1 与 1:4-5 之间的层递平行结构 (staircase parallelism)。

1:2 是一句对 1:1 的总结性的肯定语，强调圣言並非在一个较後的阶段中，才进入天主的境界內，而是从 ἀρχῆν 之时，即是在时间尚未开始之前。

### 1:3 圣言有份於创造的工程

(参看创 1 天主以言语来创造；参看咏 33:6,9；依 40:8；55:8-11 及德 42:15。) 智 9:1 虽然多次在创造的语境中提及智慧，但始终沒有把智慧真正地实体化 (hypostasized)。基督在创造之中的角色也获得其他新约经书的证实 (参看格前 8:6；哥 1:16 及希 1:2)。这些经文讲及基督在创造行动中的积极合作 (διὰ)。

- πάντα (「万物」) (参看 οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν)：这比 κόσμος (世界、人类) 更为广阔。这词在於强调圣言包罗万有的意义。1:3

排除任何二元论 (dualism) 的可能。世界並不是由一个次级造物神 (demiurge) 所创造 (叁看诺斯士主义 gnosticism)。

- ἐγένετο (「造成的」)：在序言中这词是专指受造之物而言。

- 1:3 裡还有一个渐为人注意的原文批判 (textual criticism) 上的问题：究竟 ὁ γέγονεν (「凡受造的」) 应属於 1:3 还是 1:4 呢？

赞成 ὁ γέγονεν 是 1:4 开端的论据如下：

- 1) 叁看拉丁译本：“quod factum est in ipso vita erat” (「凡受造的在他内就有生命」)。
- 2) 某些抄卷：*P<sup>75c</sup> C D L W<sup>s</sup> 050\* e a b q f ff<sup>2</sup> sy<sup>c</sup> sa*；以及最早期的教父 (依、戴、格、奥) 和 (诺斯士) 异端者。
- 3) 层递平行结构 (staircase parallelism, 叁看 1:1)：「沒有一样...造成的。凡受造的...」。
- 4) οὐδὲ ἓν (「沒有一样」) 是个很配合 1:3 的结论。

赞成 ὁ γέγονεν 是 1:3 的结束之论据如下：

- 1) 《若》喜欢以 ἐν (「在」) 开始一句 (1:4 ἐν αὐτῷ...)。
- 2) 1:3 内有重複的词彙，这点並非《若》内罕见之事。
- 3) 叁看 1:4 与 5:26,39; 6:53。
- 4) 屢次有人认为，以 ὁ γέγονεν 属於 1:3 的文本，可能来自一个故意的更改，为的是要避免亚略 (Arius) 的解释：quod factum est in ipso, vita erat。亚略只需把逗号 “,” 放在 in ipso 後面，便可把这短句解释为：「凡在他内所形成的，就是生命」。亚略以此为子曾经历了变化的证据，因而子与父並不是真正平等的。不过，这假设是否正确，

还有待证实。

- 5) 假若 ὁ γέγονεν 属於 1:4 的话，这一节就会很难解释了。一些释经学者作这样的意译：「在凡受造之物中（=「在整个受造界中」），他（=「圣言」）就是生命的原理」。但是 ζωή（「生命」）一词的这种不明确和笼统用法，与《若》並不相符。而另一个的解释「在他內有生命」，卻合乎《若》对 ζωή 一词的丰富应用。

### 1:4 光与生命

ζωή 指的是本性的还是永远的生命呢？以下所提出的理由，可用来支持「永远的生命」的解释：

- 1) 假若 1:4a 所指的是整个受造界的话，那末解作「本性的生命」就较为恰当了。但是我们所讨论的这一节经文，似乎是论及受造界的其中一个特殊部分，即在圣言內所受造之物。因此，解作「永远的生命」较为恰当。
- 2) 《若》所用的 ζωή 从沒有「本性的生命」之意。
- 3) 1:4 內的 ζωή 直接与 φῶς（「光」）相连。
- 4) 若一 1:2 明确地用了「永远的生命」。

1:4b 在语法上並不清楚，究竟 ἡ ζωή 还是 τὸ φῶς 才是补语（谓语）。但是由於 1:4-5 中的层递结构的缘故，我们认为 τὸ φῶς 才是补语。

生命（ζωή，参看 ψυχή）是《若》的中心思想。第四部福音强调真正生命的临在。从永远、自时间开始以前，圣言已拥有生命；这生命是不能被摧毁的。耶稣的死亡並不触及他的 ζωή（参看 14:9，尤其 10:18），

即使他以善牧的身份交出了自己的生命（10:10,11,15,17-18）。基督给信仰他的人，分享自己作为天主启示者所拥有的生命。《若》以不同的图像来表示基督就是生命，他並且赏赐信他的人生命。：

4:10-11; 7:38 活水

6:35,48 生命的食粮

6:51 生活的食粮

6:68 永生的话

11:25 复活与生命

藉信德而拥有的生命，在面对死亡时仍有点似非而是。这可从 11:25 看得出来：「信从我的，即使死了，仍要活着；凡活着而信我的人，必永远不死」（参看 5:24）。

「光」在宗教用语上，常有救恩之象徵意义。1:4 内所提到的光，使我们记起创 1:3-4 所记载的光的创造。

总结：天主的「圣言」即天主的启示，赋予人们对天主的真正认识。正因这缘故，圣言是人们的生命和光：圣言提供给人真实的知识，同时使人面临一个抉择（参看 3:19-21 内所论的审判）。

### 1:5 光与黑暗

对《若》来说，黑暗就是那远离了天主的世界。与天主分离的人生活在黑暗中（参看 12:46）。那些生活在黑暗中的人是瞎眼的（参看 9:39）。这样，光就在受制於罪恶势力下的世界中照耀。

- ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν（「黑暗决不能胜过他」）：希腊文动词 καταλαμβάνω 有四个意义：

- 1) 抓紧、把握（直译及喻意）；
- 2) 获得、接受；
- 3) 胜过、追上、突然临到；
- 4) 控制、掌管。

《若》另一次用到这动词是在 12:35：「你们趁着有光的时候，应该行走，免得黑暗笼罩（临於）了你们」。由於 12:35 的 καταλαμβάνω 是在类似 1:5 的语境下应用，再者因为在 12:35 中这动词有「追上」、「胜过」之义，我们在 1:5 也选取「胜过」的意思。

这动词的过去不定式（aorist）κατέλαβεν 可能指过去的一次行动，即是说，创 3 所记载的「原祖犯罪」。

#### 1:6-8 若翰洗者的使命

《若》突然在 1:6 转移到历史的层面去。《若》像对观福音一样，将若翰洗者执行任务的时间，放在耶稣出现之前。但为何要放到序言裡去呢？一些释经学者解释说，这是因为若翰洗者的派别，稍後把光的主题应用在若翰洗者身上（叁看 1:8 及 5:35-36a）。

-ἀπεσταλμένος（「所派遣来的」）一词把若翰洗者标誌为一位先知，承接着梅瑟、撒慕尔、纳堂、依撒意亚、耶肋米亚。

-ἐγένετο（「曾有」，过去不定式 aorist）一词把整件事蹟放在历史内，而 ἦν（「是」，过去未完式 imperfect tense）卻用来指耶稣超越时空的事实（注意过去不定式 ἐγένετο 与过去未完式 ἦν 的分别）。《若》把若翰列於先知行列之中，一方面是个称誉，另一方面也指出他有限的功能。正如我们稍後会看到的，「施洗者」在第四部福音内，尤其是个「见证者」。至於他是个预备道路者、一位前驱、一位施洗者，

这些形像都差不多完全消失了。

在 1:7 我们见到《若》的特徵词彙：μαρτυρία（名词「见证」共 14 次）及 μαρτυρέω（动词「作证」共 33 次）。按《若》的看法，信德有赖他人的见证，才能作出个人的抉择。

- πάντες（应区别於 1:3 的 πάντα）提示我们现在所讲论的，是属于世人的境界。

- ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός（「是为给光作证」）：这是一个预先提述，因为这裡的「光」是指降生成人的圣言。这点足以表示《若》所说的「相信」，全集中於耶稣基督、天主的启示者和救世主一人身上（参看 20:31）。

- ἵνα πάντες...（「为使众人...」）：救赎的恩赐是为一切人的。正因这个理由，若翰洗者的作证永不会过时（参看 1:15 的动词 μαρτυρεῖ「作证」是现在时态 present tense）。

1:8 强调若翰並不是那光，这可能是为了针对他的门徒，以免他们作此声称。5:35 称若翰为 ὁ λύχνος（「灯」），这与 1:8 的思想相符。若翰的光就好比一盏灯的光。

### 1:9 圣言进入世界

布朗（R. Brown）<sup>15</sup> 主张 1:9 原来不属於本篇圣歌，而只是 1:6-8 的延续。他的论据如下：

1) 这个句法结构（syntactic structure）是从属形式（subordination），而

---

<sup>15</sup> Brown, p. 9。

不是圣歌內採用 *καί* (「和」) 的连接形式 (conjunctive)。

- 2) 虽然 *φῶς* (「光」) 是中性的名词, 但 1:10 卻继续採用阳性代词 (叁看 *αὐτοῦ, αὐτόν*)。对布朗来说, 这正表示 1:10 並不承接 1:9 的主语, 反而承接了 1:1.3 的主语 *ὁ λόγος* (「圣言」)。
- 3) 布朗认为 *ἦν .....ἐρχόμενον* 的迂迴句式, 在诗体中屬於怪异现象。在这迂迴句中所用的 *ἦν*, 正与 1:1.2 中所用的 *ἦν* 相对立。
- 4) 1:9 被认为是故意与 1:8 对立: 真光是耶稣, 而不是洗者若翰。

这些论据大部都很牵强。

我们宁可跟随史纳根堡 (Schnackenburg)<sup>16</sup> 把第 9 节与第 4 节相连。1:9 说明了 1:4 裡的「人的光」, 正如第 3b 节说明了第 3a 节一样。正如智慧与法律光照了犹太人, 同样圣言也光照每一个人 (*φωτίζει*「光照」一动词的现在时态, 强调了这光照作用的持久特性), 使他们能认识天主的旨意, 和作出伦理上的善行。

在《若》中, *ἦν* 与 *ἐρχόμενον*, 作为 Periphrastic Conjugation (迂迴的动词词形变化) 並不陌生 (1:28; 2:6; 3:23; 10:40; 11:1; 13:23; 18:18,25), 将 *ἐρχόμενον* 与 *ἦν* 分开並無不可能之理。不过, 明显地圣史沒有意图将说明真光「正在进入」的持续性。

无论如何, 所有揣测都不能完满解决 1:9 *ἐρχόμενον* 问题, 最佳的答案可能就是圣史後加于原本的圣歌, 来连接 1:4 圣言的功能: 光的施予者。*ἦν* 的主体是圣言, 这是毫无疑问的, 正如在 1:10f. 现的一样。圣史在 1:9 所表达的是强调光来到世界的历史性, 若翰是作证者 (1:6-8)。真正的降生在 1:14 才正式被引出。

- *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* (「真光」): *ἀληθινός* 的含义不但是「不

---

<sup>16</sup> Schnackenburg, vol. I, p. 253-255。

虚假」。

在旧约圣经上， $\epsilon\mu\epsilon\tau$  (*emet*) 是天主行动的一个特徵，即他的信实不误（参看咏 132:11）。

在希腊文上，这词的原来意义是「被揭示出来」，再引伸为「实在」、「真实」、「可信」。在《若》裡， $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  是一个特色的词，具有一个特定的意思，即是「天主的事实」，与（有罪的）人的事实相对。选择真理无异於「相信」。 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  的任务就是为人类建立起对天主事实的接触。这点尤其是耶稣在比拉多前受审时清楚可见，特别是在 19:37。

### 1:10 圣言与世界

究竟  $\eta\acute{\nu}$  所指的主语是谁呢？是光还是圣言呢？由於 1:10 的阳性代词  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ，一般都以为圣言是这动词  $\eta\acute{\nu}$  的主语。

学者们往往理解到序言内有一个绝对时序上的结构，按这结构圣言的降生只在 1:14 才被提到。因此，1:9c-10 便被认为是在降生奥蹟前，提到圣言已临於世界。

-  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ （「世界」）是创造的一部分，即  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ （「万物」）的一部分，但只包括能作出回应的那一部分，换句话说，就是指人的世界而言（参看 "Menschenwelt", "tout le monde", 「人世间」等讲法）（参看 3:19）。

-  $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\omega$ （「不认识」）表达出世界对圣言的回应，这正如旧约圣经提到智慧所说的一样（巴 3:20.31）。按若 1:10 所说的，由创造之始，圣言已临於世界上，並使世人能够认识天主的旨意。可惜人类与天主断裂，远离了生命、光明和真理。按《若》的讲法，不「认识」（相信）圣言才是最基本的罪过。「认识」一词在这裡有一个整体经验性

的希伯来文词义，包括了悔改和服务圣言的新生活。

### 1:11 自己的

1:11 是 1:10 的重複和更深一层的阐释（参看 1:3b→1:3a; 1:9→1:4）。我们不能清楚知道，究竟 ἤλθεν（「已在」）是指他一次特定的历史性来临，还是指他在历史的延续性临在。究竟 ἴδια「自己的（领域）」和 ἴδιοι「自己的（人）」是指整个受造界/人类，还是特别指犹太人而言呢？曾有人提出，圣歌（即原始文献）原来具有较广大的视野，卻被《若》收窄了来特指犹太人。<sup>17</sup> 这理论可在出 9:5 内找到支持：「你们在万民中将成为我的特殊产业」。

### 1:12 天主的子女

- ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς（「凡接受他的，他给他们...」）：《若》並不说：「他给凡接受他的人...」，卻把後面的短句（「凡接受他的人」）抽离它正常的上下文位置而放到前面去，然後再以一个代词的与格（dative case）αὐτοῖς 来承接。这种所谓「倒装式」（casus pendens）的构句法，在《若》内共出现了 27 次（在三部对观福音中，总共出现了 21 次），但以与格形式出现的卻属罕见。
- τέκνα θεοῦ（「天主的子女」）：亦见於 11:52；《若》在耶稣身上才用 υἱός（「子」）一词（但请参看玛 5:9 及迦 3:26，亦称世人为 υἱοὶ θεοῦ「天主的儿子们」）。《若》描写我们在现世的身份是天主的子女（亦请参看若一 3:2「可爱的诸位，现在我们是天主的子女」）。
- τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ（「即...那些信他名字的

---

<sup>17</sup> 参看我们在下面讨论《若》所讲论的「犹太人」。

人」) (1:12c) : 此短句的内容与 ὅσοι ἔλαβον αὐτόν (「凡接受他的」) (1:12a) 相同。正因此故, 在《若》的抄本流传上, 这两短句之一偶有被遗漏之例。1:12c 具有《若》的典型用语: πιστεύω εἰς (「相信」)<sup>18</sup> 是《若》用来指对某人的信仰的(2次指父; 31次指耶稣; 4次指耶稣的名)。这词组意指对某人, 尤其对耶稣的一个积极承诺, 包括要乐意遵守天主藉耶稣所表达的诫命。

- τὸ ὄνομα αὐτοῦ (「他的名字」): 亦见于 2:23; 3:18 和若一 5:13, 而且都同样解作信仰耶稣。然而「名字」却强调了耶稣具有天主赋予他的神圣名字(参看 17:11-12)。这神圣的名字很可能就是 ἐγὼ εἰμι (「我是」=「自有者」)。

按布朗的意见, 不定过去时时态(aorist) ἔλαβον 是指原先的「接受」, 而这个现在时时态(present)或分词(participle) πιστεύουσιν 却表示持久的信仰。

我们可否像布朗一样根据上述一切结论说, 1:12ab 属于原有的圣歌, 而 1:12c 则是《若》的修订? 或者像史纳根堡(Schnackenburg)一样, 视 1:12 全节为《若》的修订, 才是正确呢?

### 1:13 由天主所生

布朗指出 1:13 并非诗体, 其中的护教色彩又很浓厚, 况且此节讲论的是信徒, 而非圣言, 这一切足以结论到 1:13 是来自编辑修订的。但是, 1:12c 的代词是与格(dative), 而 1:13 的却是主格(nominative, οἱ...ἐγενήθησαν)。正因这缘故, 布朗有点踌躇设想有不同修订的可能性。但正如若一 5:1 所示(「凡信耶稣为默西亚的, 是由天主所生

---

<sup>18</sup> 参看 Brown, pp. 512-515。

的」)，1:12c ( 信仰 ) 和 1:13 ( 由天主所生 ) 的思想是彼此並进的。1:13 是 τέκνα θεοῦ ( 「天主的子女」 ) 的解释。

- ὅς...ἐγεννήθη ( 「他是...所生的」 ) 见於古拉丁译本 ( *Vetus Latina* ) 的一个异文 ( variant reading ) : *qui natus est*。这异文是指耶稣而言，作为支持童贞怀孕的证据。但这异文的抄本基础很弱，况且极不可能有这样一个童贞怀孕的指示，竟会在抄本流传上产生讹误而改变的。

- ἐγεννήθησαν ( 「所生」 ) : γεννάω 这动词的被动语态，可解作由母亲「所生」 ( to be born ) 或由父亲「所生」 ( to be begotten )。这动词在 3:3 中应指生母而言，这点可由 3:4 尼苛德摩的回答中见到。在 1:13d 提及到 ἀνὴρ ( 「男人」 )，因此，此处的动词似乎应指生父而言。

- ἐκ θελήματος σαρκός ( 「由肉慾」 ) : 这裡所用的 σὰρξ ( 肉 )，並非指人內的邪恶原则，而是指本性的、无能的、外表的境界，正与精神的、天上的、真实的境界对立 ( 叁看 3:6; 6:63; 8:15 )。

### 1:14 圣言降生成人

布朗指出 1:14abc 的 καί 模式，是圣歌特徵的指标。由於 1:14c 与 1:16 的连繫是这样密切，所以布朗认为整个 1:14 应属传统圣歌的内容。但是，史纳根堡卻认为 1:14cd 是修订时所附加的。

自 1:1 至今，ὁ λόγος ( 「圣言」 ) 才首次再度明确地被提及到。

这样一来，便产生了一个强烈的佯谬对比：

1:1 圣言与天主有关，他就是天主，是永恒的；

1:14 圣言成了 σὰρξ 「血肉」。

- σὰρξ ( 「血肉」 ) : 为何《若》採用这措辞，而不用 ἄνθρωπος ( 「人」 )

呢？文句要强调整个人性的处境：尘世的（叁看 3:6）、会死的（叁看 6:63）、典型及纯粹人性的。σάρξ 是否也指人的罪恶处境呢？这是个典型的保禄涵义，是不见於《若》的（或许见於若一 2:16）。在若 6 的生命之粮的言论中，清楚可见 σάρξ 並不指罪恶的事实。因此，σάρξ 强调耶稣是一个不折不扣的真人。这文句是否针对诺斯士幻身论而作的反应，驳斥他们说耶稣只做忽有一个人身的讲法呢？

- ἐγένετο（「成了」）与 1:1-2 的 ἦν（「已有」）不同，这点亦表示耶稣进入了尘世、受造的事物境界。

1:14a 记载了救恩史决定性阶段的信息：启示者来自父（3:13），他生活在世人当中向他们广施救恩（3:31-36），然後回到父那裡去（13:1; 16:5）。

- ἐσκήνωσεν（「支搭帐幕」，思高译作「寄居」——译按）：按照德 24:8（思高版跟拉丁通行本的章节 24:12 ——译按），智慧在帐幕裡居住在世人当中。「支搭帐幕」亦提示我们，雅威曾在会幕裡生活於以色列人中间。出 40:34-35 指出，雅威的光荣充满了会幕。可能因为这个缘故，1:14cd 才随即提到 δόξα（「光荣」），它在神迹故事中将扮演一个重要角色（叁看 2:11）。

- ἐν ἡμῖν（「在我们中间」）：这裡的代词第一人称複数（1st person plural）指整个人类而言。只有在 1:14c（ἐθεασάμεθα「我们见了」）裡，这个「我们」才转而指一少撮的宗徒见证人（叁看若一 1:1-3），他们曾看见了他的光荣（叁看 2:11）。这转变是使史纳根堡认为 1:14cd 是《若》的修订所附加上去的其中一个理由，这修订故意以代词的第一人称複数，来包括第四部福音的作者入内。

- ὡς μονογενοῦς...（「正如...独生者...」）：ὡς 用在这裡有「以...的身份」之意，而非「就做如...」之意。μονογενής 一词来自 μόνος

+ γένος (「一」 + 「类」)，而非 μόνος + γεννάω (「一」 + 「生产」)。因此，耶稣在这裡被描绘为独一无二者 (参看古拉丁译本的证据：“unicus”)。为了要反驳亚略 (Arius) 有关耶稣是天主所造而非所生的异端，热罗尼莫 (Jerome) 才把这词译成 “unigenitus” (「独生者」)。英国基督教的《圣经钦定本》(King James Version - KJV) 跟随《拉丁通行本》(Vulgate - Vg) 而译作 “only begotten” (但《标准修订本》Revised Standard Version - RSV 卻译作 “only”)。因此，Μονογενής 强调子的独一无二性，而非他来自父的事实。这解释还可从希 11:17 获得支持，在那裡依撒格被称为亚巴郎的 μονογενής，即他特别心爱的儿子。

- παρά πατρός (「来自父」)：παρά + 所有格 (genitive case) 意即「由...旁」、「由...」。这词组表示子由父所派遣 (参看 3:16)。
- πλήρης (「满溢」)：在语法上未能断定这词修饰的是「圣言」、「光荣」还是「子」，但无论怎样，並不会有意义上的分别。
- χάρις καὶ ἀλήθεια (「恩宠和真理」) 似乎是在译出旧约中常见的词语 חֶסֶד וְאֱמֶת (hesed we'emet) (参看出 34:6)。חֶסֶד (hesed) 是天主非因以色列的功劳而召选他们，因而所表现出的仁慈和怜悯。这是天主基於盟约的爱。אֱמֶת ('emet) 是天主对盟约许诺的信守不渝。希腊文旧约《七十贤士本》(Septuagint - LXX) 把这组希伯来文词语译作 ἔλεος καὶ ἀλήθεια，但是第四福音往往不固守《七十贤士本》的文句。有关 ἀλήθεια 请参看上面 1:9 的註释。由如 χάρις καὶ ἀλήθεια 在福音中並沒有负起任何角色，它们往往被视为指出 1:14c 来自原有传统圣歌的证据。

### 1:15 见证者若翰

第二次有关若翰洗者的提述，一如在 1:6-8 的第一次提述一样，打断了原有的连贯思想（参看 1:14c 之 πλήρης 「满溢」与 1:16 之 πλήρωμα 「满盈」）。因此之故，1:15 被认为是编辑修订之结果。

- μαρτυρεῖ (「作证」) 往往被认为是一个历史现在时时态 (historical present tense) (这时态在新约的生动叙述中是常见的)。假如这是个真实的现在时态的话，那我们就要说，若翰在《若》的时代还在向人们作着见证了。

- ὃν εἶπον (「我所说的」)：若翰在那裡曾说过？在 1:30 还有另一个前後不贯的前事提述。

1:15 的「我所说的」是否修订活动的迹象呢？

- πρῶτός μου ἦν (「他原先我而有」)：若翰洗者是耶稣先存性的明显见证。以《若》的思想模式来表达对观福音中有关耶稣超越若翰的观念，那就是要以先存性的方法来表达。

### 1:16 恩宠代恩宠

本节继续 1:14 的思想，再提及了满盈和恩宠。

- ἡμεῖς πάντες (「我们都...」)：这裡的代词第一人称複数再次是指人类而言（如同 1:14b 一样，但不同於 1:14c）。

- χάριν ἀντὶ χάριτος (「恩宠代恩宠」)：ἀντί 只用於《若》这一处。ἀντί 可有三种意义：

a) 「取而代之」(取代 replacement)：这是 ἀντί + 所有格 (genitive) 的正常意义。新盟约的恩宠取代了西乃山盟约的恩宠。1:17 似乎证实

这个解释。《若》常见的取代主题（见下面），亦会与这解释同出一辙。

- b) 「上加」、「後加」（累积 accumulation）：通常这意义是以 ἐπί 来表达的。近代学者卻指出 ἀντί 也可以很例外地有这个意义（亦请参看 RSV 之译文）。
- c) 「配比」、「对称」（对应 correspondence）：这意义很接近 ἀντί = 作交换。这意义可以是，我们所分沾之恩宠与圣言所带来的恩宠相对。

三个意义相比，c) 似乎过於牵强（我们怎可知道那一个恩宠相对某一个恩宠呢？），但 b) 卻要假设 ἀντί 的一个非寻常意义，而 a) 是三个解释中最合理的一个。χαρίς 作为旧约背景中的 ἔλεος 也非常配合 a)。<sup>10</sup> [思高版及和合版卻选择了 b) 的意义 — 译按]

### 1:17 梅瑟 - 耶稣基督

虽然有些人认为 1:17 是原来圣歌的一部分，布朗卻有很多理由去表示异议：

- a) 梅瑟被提及；
- b) 缺乏连接词 καί；
- c) 1:17 宜解作是用来解释 1:16c 的编辑修订。

把法律看作一项礼物（1:17a），这是一个闪系（Semitic）观念。如果 1:16c 的 ἀντί 正如我们在上面说的解作「取代」的话，1:17 便是提出法律作为天主的 ἠμεῖς ἔλεος（仁慈和怜悯），被耶稣所表现的不朽爱德的崇高表率取而代之的例子了。因此，这裡所提到的的法律和恩宠，並不是用作保禄形式的对立体，而是用作一种以取代来达到满全的意思。

《若》並沒有任何反对犹太法律的争议。《若》亦不会为了遵守某些诫命作为达到救恩的途径而产生问题（参看 13:34）。它更以积极的态度来处理梅瑟的问题。对《若》来说，梅瑟是立法者（7:19,22-23），圣经上的权威（1:45; 5:45-47），並且因此亦是基督的见证人（5:45-47）。

### 1:18 基督使我们认识天主

这节由於几个理由，也属编辑修订的结果：

a) 1:18a 的思想也见於 5:37 及 6:46（参看若一 4:12.20）；

b) 缺乏连接词 καί；

c) 倒装句 (casus pendens) μονογενῆς θεός (「唯一者天主」，另翻作「独生者」。参看 ἐκεῖνος「那位」)(参看我们对 1:14 的註释)。

- μονογενῆς θεός (「身为天主的独生者」) 有一些文句上的异文，其中最重要的就是 μονογενῆς υἱός (「身为子的独生者」)。批判学上的外证支持 θεός，因为这也符合 1:1c (前後呼应！)。

- εἰς τὸν κόλπον (「在...的怀裡」) : εἰς + 宾格 (accusative) 就一如 1:1b 的 πρὸς + 宾格一样 (参看该处的註释)，表示一种移动。这两个措辞一起构成一个前呼後应，並强调了父与子之间的动态的、积极的、生活的关系。

- ὁ κόλπος 意即胸、怀抱、胎。在一个宴席中，这词用来指贵宾的位置。因此也被用来喻指一个很密切的关系 (参看若 13:23 ἦν ἀνακείμενος...ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ「他那时斜依在耶稣的怀裡」；以及路 16:22 εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ「到亚巴郎的怀抱裡」)。《七十贤士本》，举个例说，用这措辞来表示夫妻两性的结合，和对孩子无微不至的爱护 (参看 戶 11:12「莫非是我怀孕

了这百姓，或是我生了他们...？」）。《若》1:18 的 κόλπος 表示父与子之间的极密切的共融结合。有趣的是在序言的男性措辞背景下，居然用到女性的图像来（1:13 γεννάω 及 1:14.18 父）。由上述的例子看来，用 κόλπος 来指男性，是绝对不成问题的。

- ὧν「那位」：这个来自现在时时态的分词，是否暗示着同时性：「那（在地上而同时又在天上）在父怀裡的」？这主张有以下两个支持：3:13「沒有人上过天，除了那自天降下而仍在天上的」及 8:16「因为我不是独自一个，而是有我，还有派遣我来的父」。
- 有人认为「那在父怀裡的」，是指耶稣升天而言。因此序言便包含了三个阶段：

1:1-3 先存（preexistence）

1:14 降生成人 - 降世（descent）

1:18 离世升天 - 升天（ascent）。

这些学者把这点与《若》显著的下落与上升的大循环（参看 16:28）相比较。但是，这种假设的正确性，是很难有结论性的决定的。

- ἐξηγήσατο（「详述了」）：ἐξηγέομαι 意即「叙述」、「描写」、「介绍」。这词多次用作专用语，来指示司祭和占卜者揭示神明之秘密的活动。德 43:31（思高版跟随拉丁通行本作 43:35 — 译按）这样问有关天主说：「谁见了祂而能描述？」若 1:18 卻答覆了这个问题。

若 1:18 基於基督的神圣来源，而强调祂作为启示者的权威。跟着而来的福音的权威，也是建基於此。这样说来，1:18 便是由一首圣歌而帶出了这部实在的福音。

### 3. 综合：《若》1:1-18 的一个完整诠释

我们首先作一个内容上的撮要，找出序言的思想。为要这样做，我们要假设一个三分的结构：1:1-5 / 1:6-13 / 1:14-18。

#### 3.1. 《若》序言的内容和思想脉络

**1:1-5** 福音经文一开始，就告诉我们有圣言的事实。我们由此获得对圣言的一个简洁的认识：他的先存性，他与天主、受造界、尤其人类的关系，以及他在创造和救赎上的角色。

**1:6-13** 如今只集中在上一段的其中一方面：圣言与人类的关系。1:4-5 指出圣言对人类的意义就是成为他们的「光」。而人类对圣言的最可取关系就是信仰（参看 1:7 「为使众人藉他而信」）。1:6-8 描写若翰的角色在于协助世人达到信仰。1:9-13 却告诉我们，在信仰前有两类人：那些拒绝他的自己人，以及那些接纳他的人（天主的子女 = 由天主所生的）。

**1:14-18** 第二段（1:6-13）告诉我们，「为使众人藉他而信」的这一个目标尚未达到。因此，第三段要进一步走向这个目标。经文设法向人提出接纳圣言/光的理由，并且要支持和更新那些已经相信者的信仰。这段亦指出恩宠与真理胜过了法律。耶稣基督超越了梅瑟，因为基督就是那降生成人的圣言。1:14-18 特别着重了基督与天主的密切关系，这是加深人类与天主关系的基础。这点可清楚见于：「我们见了他的光荣」（1:14c）

和「他（独生者）给我们详述了（父）」（18d）。由於圣言同时又是天主又是血肉之人，圣言便能打开通往天主的新途径。透过圣言的协助，我们便能藉着信德而与天主建立一个新关系。看完序言後，读者不免要问：我会接纳圣言吗？

序言似乎是关注到犹太人而写的，因它强调基督与天主的密切结合，並且暗示了谁若不接纳基督，就是不接纳天主（雅威）。1:7c 似乎对我们设法明白序言关系重大：序言的用意是「为使众人相信」，这包括了那些未认识他的人，以及那些不接纳他的人。

作了这个初步讨论後，我们要更仔细的讨论这段经文，以必需的论据来支持所作的诠释。

### 3.2. 若 1:1-5 宣认耶稣基督是圣言及光

1:1-5 明显是个匀称的单元。在形式上，1:1 与 1:4-5 分别展示出两个完美的层递结构（staircase parallelism）。在结构上，这肯定是个前後呼应（inclusion）。在内容上，1:3-4 补充了 1:1-2。全文有一个明显的思想递进。「圣言」（1:1-2）亦被称为「光」（1:3-4），他是整段的焦点。在描写他与天主（ὁ θεός）关系的语境中，所採用的名字是 ὁ λόγος（「圣言」），而在描写他与人类的关系时，用的却是 τὸ φῶς（「光」）与 ἡ ζωὴ（「生命」）。1:1-2 论及创造之前的天主境界，而 1:3-5 卻把世界尤其人类的历史，置於创造（1:3）、堕落（1:5）和救赎（1:5「黑暗决不能胜过他（= 光）」）之间。耶稣基督在创造中担当起「圣言」的角色（在起初：叁看动词过去不定式 [aorist] ἐγένετο；继续下去：叁看动词完成式 [perfect] γέγονεν），以及在救赎中担当起「光」的角

色，这两点都被突显出来。在某意义下，1:6-18 内所有的思想，早已在 1:1-5 内陈述了。一切有关耶稣基督的先存性，他在创造和救赎中的角色，都概括地在这裡表达了。耶稣基督与天主的关系，尤其与受到罪恶影响的受造物和人类的关系，都一一描写了。1:1-5 是宣认耶稣基督是圣言及光，尤其是那位胜过黑暗的天主。

### 3.3. 若 1:6-13 描写人类的回应

1:6 明显是一个新段落的开始。在 1:4 中所提到的 ἄνθρωποι (「人类」) 之一，一位属于受造之物的人 (参看 1:6 中的 ἐγένετο) 成了这段的焦点。他应清楚与耶稣基督区别出来：

- (1) 若翰属于受造界 (ἐγένετο 与 ἦν 不同，后者只用于耶稣身上)。
  - (2) 若翰是一个 ἄνθρωπος (「人」)，耶稣却是 θεός (「天主」)。
  - (3) 若翰是天主所派遣的，而耶稣却与天主在一起。
  - (4) 若翰并非「不是那光」(1:8)，而耶稣却是「真光」(1:4-5,9)。
  - (5) 若翰对耶稣负有一个角色、一个功能 (倒过来却不是这样)，即要为耶稣作证(1:7ab)，更要带领世人去信仰耶稣(参看 1:7c 的 διὰ)。
- 这样，若翰与天主的关系 (3)、与受造界的关系 (1) (2)、与耶稣基督的关系 (4) (5)，以及与人类的关系 (5)，都一一澄清了。1:6-8 在某意义下是与 1:1-5 平行的。但是 1:6-8 却处于人类历史的具体层面上 (这点已在提出「若翰」这个名字而表达出来)。

但这并非一切。还有一个次级的划分，1:9-13 其实就是 1:5 「光在

黑暗中照耀」这一短句的更深一层解释。而「那普照每人的真光，正在进入这世界」（1:9）这一短句，似乎是故意对 1:4-5 的重述（Wiederaufnahme）。为甚麽要再次提出 1:4-5 的内容呢？因为似乎有需要对「黑暗」作更进一步的解释。这点可明显在 1:9 如何重述 1:4-5 的方式看出来，因为 1:9 并非纯粹一个重複。那麼二者有何分別？

- (1) 这光被称为 ἀληθινός（「真的」）：真实的、可靠的、可信赖的，而且同时又是不被遮掩的。在闪系思想裡，真理是与天主启示给人类的救恩计划相连的。
- (2) 「每人」强调了普遍性。整个人类都有可能被光照。
- (3) ἦν...ἐρχόμενον 这个迂迴句式的意思是「正在进入」，与「来到」有细腻的分別。在强调行动的持续性时，正暗示着这个来临若沒有了基督欲往者之接纳，是不可能成为事实的。「正在进入」是否有「正欲进入」之义？
- (4) 1:9 採用了较特殊的 κόσμος（「世界」），而不用 πάντα（「万有」）。世界是宇宙的一部分，是能对基督的来临作出有意识的回应者。因此，採用「世界」一词是符合 1:9 的中心思想。这词在 1:10 中再次被採用。在 1:10ab 中这词一如在 1:9 内，是用作中性的意思，但在 1:10c 这词似乎帶有「罪恶的」世界之含义：「但世界却不认识他」。

这四个我们察觉到的特点，都指着同一方向：1:9-13 全集中在黑暗一方面，这黑暗是指人类的拒绝行为。1:9-13 的重点似乎就是要分别出两类的人，即那些不接纳（认识）他的人（「世界」、「自己的人」），

以及那些接纳他的人。

「为使众人...信」(1:7)与「那些信...的人」(1:12)，这两句一起构成的前後呼应，指出信仰就是1:6-13的首要主题。这点指出了1:4-5与1:9-13之间的最基本转变。最後的焦点并不再是耶稣基督与天主、受造界和人类的关系，而是人类与耶稣基督的关系。经文更进一步走向人类与天主的关系，这点可见於1:12-13:「天主的子女」和「由天主生的」。人类因着接纳基督，信仰他的名字，而成为天主的子女，得以进入一种与天主的新关系中。

序言的第二段像1:1-5一样，以一句鼓舞的话结束。因为「黑暗决不能胜过(那光)」(1:5)，所以我们可以信仰耶稣真光(参看1:9; 14:6及8:12)，从而成为天主的子女。但是1:6-13 坦言没有隐瞒：耶稣尚未被一切人所认识，亦未被一切人所接纳。这个礼物尚未被所有人接纳，这个可能机会仍未被一切人来实现。

1:1-5 在承认了耶稣基督是圣言和光後，在1:6-13 中清楚可见的是，人类对这光的回应仍不是完全肯定的。既然目的是「为使众人...信」(1:7)，这篇经文是不能满足於只有一批人真的接纳了耶稣基督。因此，尚有企图要去说服那些仍不接纳基督的人。这正是序言第三段(1:14-18)所要作的。

### 3.4. 若 1:14-18 以新的着重点重複对耶稣的宣认

「於是，圣言成了血肉，在我们中间支搭他的帐幕」(1:14；思高版：「...寄居在...」—译按)，道出新一段的开始，因为重点再次转移到耶稣与人类的关系上去。在1:14-18中，耶稣与天主的关系，甚至较

前更为着重了，这点可从以下六点觉察到：

- (1) 唯一者 - 父 (1:14.18) ；
- (2) 唯一者是在父怀裡 (1:18) ；<sup>19</sup>
- (3) 唯一者把父启示出来 (1:18) ；
- (4) 「在我们中间支搭他的帐幕」 (1:14) ，清楚提示到天主在以色列人流浪旷野时，曾以一个帐幕，一个「会幕」 (Tabernacle) ，生活在他们中间。正如天主曾在会幕裡，及後来又在圣殿裡，临现在以色列民中，同样他也以一个最後的方式临现於耶稣基督身上。<sup>20</sup> 这事预设了圣言就是天主 (1:1) 。
- (5) 我们在耶稣基督身上见到的光荣，是屬於那位被父所派遣者的光荣 (1:14) 。
- (6) 由耶稣基督而来的「恩宠和真理」 (1:17) ，其实是天主的特性。

1:14-18 结合了两种措辞，即那论及耶稣基督与天主的关係者，以及那论及耶稣基督与人类的关係者。「於是，圣言成了血肉，在我们中间支搭他的帐幕」，以及「他给我们详述了」 (1:18) ，这两句话卻把这两种关係很近地拉在一起，然而这两种关係在 1:1-2.3-5 中只是接续地分别讲论而已。

因此 1:14-18 讲论了 1:1-5 中重要的方面。不过，1:14-18 也综合了

---

<sup>19</sup> 子 - 父、独生 (= 唯一宝贵的) 者、「在怀裡」等，都是强调耶稣与天主间的密切关係的措辞。

<sup>20</sup> 参看科林斯 Collins, *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel*, (Louvain Theological and Pastoral Monographs 2), Leuven 1990, pp.198-216。

1:6-13 的观点。人类与耶稣基督及与天主的关系，在 1:14-18 中也清晰可见：

- (1) 「我们见了他的光荣」(1:14)；
- (2) 「从他的满盈中，我们都领受了恩宠，而且恩宠代替了恩宠」(思高版作「恩宠上加恩宠」)(1:16)；
- (3) 天主是透过基督才启示给我们(1:18)。

这样，两个观点很紧密的连结在一起：我们与耶稣基督及与天主的关系，是由于耶稣基督与天主的紧密关系，才得以成立的。正因为耶稣是「唯一者」，正因为他是「在父怀裡的」，正因为他是「天主」(1:18)，他才能使我们认识天主，才能把天主启示给人类。在耶稣身上，我们可以见到那来自天主的光荣(1:14)。恩宠和真理藉着耶稣而来(1:17)，因为他满溢恩宠和真理，並与我们一起分享这个满盈(1:16)。

1:14-18 包含一些特色的前後呼应 (inclusions)：

- (1) 见了(1:14) - 见过/详述(1:18)；
- (2) 唯一者/父(1:14) - 唯一者/父(1:18)；
- (3) 恩宠和真理(1:14) - 恩宠和真理(1:17)。

这些前後呼应标誌着 1:14-18 是一个单元，它们亦肯定了耶稣与天主，以及人类与耶稣之关系间的紧密交织，就是本段的中心思想。

1:14-18 正如 1:1-5 一样，宣认耶稣与天主的密切关系。不过，正如在 1:1-5 一样，这并非经文的最终目的。作者主要关注的，更在乎人类对耶稣基督的回应(叁看中心部分 1:6-13)。作者究竟怎样预先提到，

並排除人们对耶稣基督可能的抗拒或疑虑呢？

- (1) 作者强调基督的人性（1:14）。
- (2) 他强调耶稣与那位临在犹太民族历史中的天主之密切关系。耶稣被描写为（犹太人）天主的临在（叁看 σκηνώω「支搭帐幕」、δόξα「光荣」、χάρις καὶ ἀλήθεια「恩宠和真理」、以及以恩宠和真理去取代法律）。
- (3) 连若翰也为耶稣作证，並承认他（基於先存性）的优越性（1:15）。
- (4) 我们已获得了新盟约的恩宠（1:16）。现在要看我们能否真正（积极地）去接受它。
- (5) 作者强调了自己的经验。他好像若翰一样为耶稣作证。作者作证自己的信仰说：「我们见了他的光荣」（1:14）。作者自己信仰经验的提述，突显了上述一切的可靠性（叁看 19:35）。一个很相似的水平文可在若一 1:1-4 找到。<sup>21</sup>

这个解释假设了 1:14.16 中三次第一人称複数（1st person plural）的看法：

1:14b 「在我们中间支搭帐幕」 = 人类

1:14c 「我们见了他的光荣」 = 作者（及其门徒？）

1:16 「从他的满盈中，我们都领受了...」 = 人类。

这种在同一句内的「我们」，由狭义转到广义的用法，在许多语言中都非属罕有。这转换往往是没有任何预先提示的。1:16 中的 πάντες（「我们都」）很可能部分是为了扩阔 1:14c 的狭窄视野。「在我们中间」一

---

<sup>21</sup> 叁看 Blank, pp. 100-102, 尤其 p. 101。

语的含义，要取决於刚出现在其上面的「血肉」一词的广阔视野。

这样，作者便以我们在 1:6-13 中所获悉的基督被抗拒之事实，来重述了 1:1-5 对耶稣的宣认。为了说明这点，我们将列出序言这三部分裡的平行相做之处：

1:1-5 与 1:14-18 之间的平行相做因素：

- (1) 圣言 (1:1-2/1:14)；
- (2) 先存性 (1:1-2/1:15 「在我以前」)；
- (3) 天主与基督的关系 (1:1-2 圣言与天主/1:14,18 子与父)；
- (4) 光 (1:4-5) 与光荣 (1:14) (叁看 1:18 「详述了」)；
- (5) 耶稣基督是天主 (1:1/1:18 μονογενῆς θεός 「天主的唯一者」)；
- (6) 动态的关系 (1:1 πρὸς τὸν θεόν 「与天主同在」 /1:18 εἰς τὸν κόλπον 「在怀中」)。

1:6-13 与 1:14-18 之间的平行相做因素：

- (1) Ἰωάννης 「若翰」 (1:6/1:15)；
- (2) σὰρξ 「肉」 (1:13/1:14)；
- (3) λαμβάνω 「接受」 (1:12/1:16)；
- (4) ἀληθινός 「真的」 (1:9) / ἀλήθεια 「真理」 (1:14,17)；
- (5) 「但世界却不认识他 (基督)」 (1:10) / 「他 (基督) 给我们详述了 (天主)」 (1:18)。

这些我们察觉到的细节清楚指出，以现今形式存在的序言是一个紧凑的整体。这个三分结构似乎是表现出一个螺旋似的内在发展。<sup>22</sup> 第三部分回到第一部分的思想去，但与此同时，亦综合了中间部分所关注的事情。

---

<sup>22</sup> 参看 Mcpolin, p. 9 作者比喻读福音有如攀上「一度螺旋梯」。

# 神迹之书 (The Book of Signs)

## 若 1:19-12:50

### 第二章

#### 若望学派的 ΣΗΜΕΙΑ

σημείον一词在神迹资料的论据中，扮演着很重要的角色。这词在第四部福音的第一部分（直至 12:37 的结束按语）共出现了 16 次，然後在 20:30 才再次出现。在对观福音中，耶稣的奇迹从不被称为 σημεῖα。因此，坚持有一个神迹资料的学者便主张，若望所采用的基督徒资料以σημεῖα 来称耶稣的奇迹，而不是像对观福音那样通称之为 δυνάμεις。我们在这个附录中，将要分别讨论：σημεῖα 与 ἔργον 的关系，神迹与言论之间的一致性，若望学派之σημεῖα 的特徵，看到神迹而相信的主题，以及若 20:30-31 中σημεῖα 之意义。<sup>23</sup>

<sup>23</sup> 我们从众多有关神迹（与工作）的研究中（参看 Malatesta, Van Belle），特别提出以下论文和专题著述：Bertram, art. ἔργον, ἐργάζομαι, in *TWNT* 2(1935)631-649, pp. 639, 642, 646-647, 649 (ET: 1964, pp. 635-652, esp. 642-643, 645, 649-650, 651); Cerfaux, *Les miracles*, 1954 (= 1954, pp. 41-50); Charlier, *La notion de signe*, 1959; Mollat, *Le semeion johannique*, 1959 (= 1979, pp. 91-101); Formesyn, *Le Sèmeion johannique*, 1962; Riga, *Signs of Glory*, 1963; Rengstorf, σημείον, in *TWNT* 7(1964)199-261, pp. 241-257 (ET: 1971, pp. 200-261, esp. 243-257); Hofbeck, *Semeion*, 1966; 1970<sup>2</sup>; Erdozain, *La función del signo*, 1968; Wilkens, *Zeichen und Werke*, 1969; Becker, *Wunder*, 1970 (= 1980, pp. 435-461, 461-463); Inch, *Apologetic Use of Signs*, 1970; Riedl, *Das Heilswerk Jesu*, 1973; Betz, *Problem*, 1974, pp. 34-44 (= 1987, pp. 409-419); Wesen, 1977, pp. 120-151; Léon-Dufour, *Autour du johannique*, 1977 (*Les miracles*, 1977); De Jonge, *Signs and Works*, 1987 (= 1977, pp. 117-140); Hoferkamp, *The Relationship*, 1978; Heiligenthal, art. ἔργον, in *EWNT* 2(1981)123-127, cc. 124-125 (ET: 1991, pp.49-

## 1. 若望福音內的 σημεῖον 及 ἔργον

在第四部福音內的奇迹，可被称为σημεῖα 或 ἔργα；大致上两者是用作同义词。不过，σημεῖον 一词似乎较 ἔργον有更狭窄的含义。

1.1. Σημεῖον 「神迹」是《若》裡最具特色和最重要的词彙。它在《若》裡共出现了 17 次，而大部分是用来指耶稣所行的奇迹（但请叁看 10:41：Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν）。按使用这词的人来研究，可分为 4 大类：(a) 7 次来自犹太人（或群众）的口：2:18; 3:2; 6:30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47；其中 1 次来自司祭长和法利塞人提出的反对

---

51, esp. 50); *Werke als Zeichen*, 1983; Boismard, *Rapports*, 1982; Betz, in *EWNT* 3(1983)569-574 (ET: 1992, pp. 238-241); Neiryneck, *Semeia-bron*, 1983, pp.20-28 (ET: 1991, pp. 668-677); Reinhartz, *John 20:30-31*, 1983, pp. 20-53: 《*The Meaning of semeia in 20,30*》(叁看 pp. 209-210); Grob, *Faire l'oeuvre de Dieu*, 1986, pp. 46-74; Bittner, *Jesu Zeichen*, 1987; Schnelle, *Christologie*, 1987, pp. 161-167, 180 (ET: 1992, pp. 144-150, 162); Collins, *Miracles and Faith*, 1990。並請叁看以下注释和专题着述的专题讨论和部分：Bernard, *John*, L, 1928, pp. CLXXVI-CLXXXVI; Barrett, *John*, 1955, pp. 62-65 (1978<sup>2</sup>, pp. 75-78); Schnackenburg, *Johannesevangelium*, I, 1965, pp. 344-356 (ET: 1968, pp. 515-528); Brown, *John*, I, 1966, pp. 525-532; E. Schweizer, *Ego Eimi*, 1939, pp. 138-140; Dodd, *Interpretation*, 1953, pp. 141-143; Traets, *Voir Jésus*, 1967, pp. 132-145; Boice, *Witness and Revelation*, 1970, pp. 88-100; Fortna, *Gospel of Signs*, 1970, pp. 20 n. 1, 36, 146, 198 n. 4, 231 n. 4; *Predecessor*, 1988, pp. 235-250 (cp. *Signs*, 1970); Wead, *The Literary Devices*, 1970, pp. 12-29; Morris, *John*, 1971, pp.684-691; Selong, *Cleansing*, III, 1971, pp. 198-201; Konings, *Joh. verhaal*, III, 1972, pp. 294-298; Smalley, *John*, 1978, pp. 86-88; Nicol, *Semeia*, 1972, pp. 113-119 (亦請叁看 pp. 139-142: 《*Theological Literature on the Semeia*》); Kysar, *The Fourth Evangelist*, 1975, pp. 222-233, esp. 225-227; Albrecht, *Zeugnis durch Wort und Verhalten*, 1977, pp. 133-166; Burge, *The Anointed One*, 1987, pp. 74-81; Thompson, *Humanity*, 1988, pp. 53-86, 142-147; Wagner, *Auferstehung*, 1988, pp. 289-292; Morris, *Jesus is the Christ*, 1989, pp. 1-19; Lütgchetmann, *Die Hochzeit*, 1990, pp. 216-238; Davies, *Rhetoric and Reference*, 1992, pp. 221-224。

(11:47), 1次来自尼苛德摩的口(3:2);(b)4次是群众所目睹的对像: 2:23; 6:2,14; 12:18; (c)4次来自叙述者的评註: 2:11; 4:54; 12:37; 20:30; (d)2次来自耶稣的口: 4:48; 6:26。

在《若》中,σημείον与对观福音中的 δύναμις 有同一意义。7个奇迹中的5个被称为σημείον:变水为酒(2:11),治好王臣的儿子(4:54),餵饱5000人(6:14,26),治好胎生瞎子(9:16),和复活拉匝禄(12:18; 叁看11:47)。至於治好瘫子一事並不被标誌为σημείον,反而用了 ἔργον 一词(7:21; 叁看5:20,36)。只有步行海面一事,既不称为σημείον亦不叫作 ἔργον。此外,σημείον 一词多次以其複数σημεῖα 作为耶稣奇迹活动的总称,而不讲出故事的细节:2:23; 3:2; 6:2,14(异文).26; 7:31; 9:16; 11:47; 12:37; 20:30(叁看10:41)。在大部分这些例子中,σημεῖα 一词是指前面刚提过的奇迹故事,但在2:23; 3:2; 6:2,26及9:16中,这词也该包括福音圣史沒有提过的其他奇迹,尤其是治愈的叙述,有时还提到奇迹数目的众多(11:47; 12:37; 20:30)。此外,当σημείον 用在耶稣所行奇迹的撮要报导时,群众是因了奇迹而相信,或者即使看见了奇迹仍不相信。

σημείον 的概念有一个独特的神学特徵,並能导引我们进入若望神学的核心。这是一个与基督有关的概念。对《若》来说,σημεῖα 与那位施行σημεῖα 的人是分不开的;σημεῖα 引起与耶稣出现有关的问题(叁看6:14),並要人作出抉择。它们是显出耶稣真本性和 δόξα 的一个方法(2:11; 11:4,40)。初步看来,在所有17个实例中,神迹都是耶稣在门徒眼前所行的重要工作,是些按本质能引导人信从耶稣默西亚、天主子的奇迹(叁看20:30-31)。

1.2. ἔργον是《若》裡另一个指示奇迹的词彙。当《若》所描写的耶稣亲自谈及《若》称为σημεῖον 的事实时，他总是称之为 ἔργον 的。ἔργον 一词在《若》所出现的 27 次中，17 次是用来指奇迹，不过与 σημεῖον 不同之处就是，它常被用於言论的材料上，其中 3 次用作单数（7:21；10:32b,33），14 次用作複数（5:20,36[x2]；7:3；9:3,4；10:25,32a,37,38；14:10,11,12；15:24）。在这一切的实例中（除了 14:10），一如σημεῖον 的实例一样，耶稣是施行 ἔργον/-α 的人。奇迹作为耶稣的工作，具有启示的特性和获人承认的作用（叁看玛 11:2-6），同时亦表示出父子之间的结合一致（4:34；5:36；6:28-29；9:4；10:25,32,37；14:10；17:4）。子完成 ἔργα τοῦ θεοῦ，承行派遣他来者的旨意。因此，那些工程便证实父派遣了子。

耶稣所讲的话也可当作工作（5:36-38；8:28；14:10；15:22-24）。在 4:34 及 17:4 裡，ἔργον指耶稣的整个生命与工作，换句话说就是指他把父启示出来，这是透过他的工作和说话而完成的。不过这并非说，在《若》裡耶稣的说话与他的工程/神迹是同一件事（布尔特曼 Bultmann 的意见）。从 10:32-38 及 14:8-12 看来，福音圣史清楚区分这两个意义。

在其他的实例中，ἔργον 若不首指一个奇迹时，其主词可以是父（5:20；14:10；叁看 5:17；10:32），也可以是门徒们（14:12），他们继续耶稣的工作，甚至会做一些比耶稣所做的更伟大的工作，因为受到举扬的基督会籍门徒而工作。这主词甚至可以是一般人（3:19,20,21）、群众（6:28,29）、κόσμος（7:7）、亚巴郎（8:39）、或者是魔鬼（8:41）。至於这些工作的道德性，要视乎它们是否在天主内完成（3:21；6:28,29；8:39；14:12），还是来自魔鬼或世界（3:19,20；7:7；8:41）。

故此，ἔργον 並不一定解作「奇迹」，亦不限指耶稣的活动。σημεῖα

绝对是指耶稣的启示性「行动」；而 ἔργα 也可指耶稣的启示性「说话」。还有，σημεῖα 只限指耶稣公开性的行动，而 ἔργα 卻也有关已接受光荣（举扬）的基督的工作。此外，σημεῖον 主要是个基督论的（christological）概念，表达出那令人产生信德或不信的耶稣 δόξα 之有形可见的启示，而 ἔργον 卻有更广泛的含义。从这观点看来，ἔργον 是一个救赎论的（soteriological）概念。但当它指门徒的工作时，便带有教会论的（ecclesiological）意义。最後，当福音圣史讲论到人们的 ἔργα πονηρά/ἀγαθά 时，它便带有道德的（ethical）意义。

1.3. 虽然福音圣史清楚区别σημεῖον 与 ἔργον，但这两个词的重叠使用，正显示出《若》並无意黑白分明地区别它们。不过，圣史藉着採用 ἔργα (Χριστοῦ/θεοῦ) 一词，並未否认或限制σημεῖα 一词的绝对基督论意义，反而予以加深，作为准确指出降生成人者的启示行动。这两词的互通是明显的，甚至出现在同一章之内（叁看 7:3 与 31; 9:3-4 与 16; 10:25,32,37-38 与 41; 12:37 与 15:24）。除此之外，这两词还出现在相似的词组结构中，而且常被列为若望学派之特色：

(a) σημεῖον 的 17 个实例中，14 次出现在 ποιέω σημεῖον/-α 「施行神迹」的词组结构内，其中 5 次是单数（4:54; 6:14,30; 10:41; 12:18），9 次是複数（2:11; 2:23; 3:2; 6:2; 7:31; 9:16; 11:47; 12:37; 20:30）。而 σημεῖον 其餘的 3 次分别是有关一个神迹的要求（2:18：τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; 「你给我们显甚麽神迹，证明你有权柄作这些事？」），找寻耶稣（6:26：ζητεῖτέ με οὐκ ὅτι εἶδετε σημεῖα ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε 「你们寻找我，並不是因为看到了

神迹，而是因为吃饼吃饱了」），以及《七十贤士本》惯用的词组形式 σημεῖα καὶ τέρατα 「神迹和奇事」（4:48）。— ἔργον 亦在 5:36; 7:3,21; 10:25,37; 14:10,12; 15:24 中，与 ποιέω 一起连用（其中 5:36; 10:25 及 14:12 : τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ 「我所作的工作」；亦请参看 8:39,41; 17:4）；亦请比较特色的 ἐργάζομαι τὰ ἔργα 「做工作」（3:21; 6:28; 9:4）与 τελειόω τὸ ἔργον 「完成工程」（4:34; 17:4）。在 5:20 及 10:32 中，卻用了动词 δείκνυμι 「指示」。

(b) 在数个实例中，σημεῖον 一词是与感知动词 (verba vivendi) 一起连用的：a) ὁράω (或 εἶδον) 「看见」、「认识」、「体验」：4:48 (ἴδητε)；6:2 (参看 ἐώρων Textus Receptus T V N<sup>25</sup>)；6:14 (ἰδόντες)；6:26 (εἶδετε)；6:30 (ἴδωμεν)；b) θεωρέω 「看见」、「发觉」：2:23 (θεωροῦντες)；6:2 (ἐθεώρουν)。在 12:18 中，採用了另一个感知动词 ἀκούω 「听见」、「了解」。此外，12:37 的 ἔμπροσθεν αὐτῶν 「在他们面前」，以及 20:30 的 ἐνώπιον τῶν μαθητῶν 「在门徒前」，都可按同样的思路来解释。这几个感知动词连同 θεάομαι 「看见」、「注意」和 βλέπω 「看见」、「认为」、「发觉」、「考虑」，在《若》裡具有一个重要的角色。— 在 7:3 中，ἔργον 亦与一个感知动词 (θεωρέω) 连用；请比较在 9:2-3 (参看 3:21) 内 φανερώω 「显露」的应用。

(c) 在这 17 个 σημεῖον 的实例中，不论是明言或含隐地，信德都是基於神迹的(参看 6:26 的 ὅτι)。在其中 10 个实例中，动词 πιστεύω 「相信」直接出现於上下文内：2:11,23; 4:48,54 (参看 4:53)；6:30; 7:31; 10:41 (参看 10:42)；11:47 (参看 11:45,48)；12:37; 20:30。请比较 ἀκολουθέω 「跟随」(6:2)、ζητέω 「寻找」(6:26)、ὑπαντάω

「迎接」( 12:18 )的应用。—ἔργον—词亦在 5:38( 叁看 5:36 ); 6:29; 7:3; 10:25,37,38; 14:10,11 中, 与动词 πιστεύω 一起连用。

- (d) σημεῖον 与ἔργον两者都密切与《若》的 δόξα「光荣」主题 ( 2:11 σημεῖον ) 和动词 δοξάζω ( 17:4-5 ἔργον ) 相连。
- (e) 《若》裡有些动词, 是具有与 σημεῖον 和 ἔργον 相同字根的, 它们分别是 σημαίνω「指示」、「表明」和 ἐργάζομαι「工作」、「执行」、「完成」。第一个动词只出现了 3 次, 而且常以典型若望学派的措辞 σημαίνων ποίω θανάτῳ 「表明他要以怎样的死而死」( 12:33; 18:22; 21:19 )。第二个动词共出现了 8 次, 3 次以ἐργάζομαι τὰ ἔργα 「做工作」的词组结构形式, 如上面曾提及的一样。除此之外, 在 6:30 中, 两个词组都彼此紧密地连用在一起: τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ;「那麼, 你行甚麼神迹给我们看, 好叫我们信服你呢? 你要行甚麼事呢?」。亦请比较 7:31 群众所说的 μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσῃ «难道会行...更多的奇迹吗?», 以及 5:20 耶稣所说的 μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα「要把比这些更大的工程指示给他」。

这两个词在用法上的相似, 使我们难以把它们归属两个不同的文学层次: 神迹资料 (σημεῖον ) 和福音圣史 (ἔργον) 。

## 2. 神迹与言论之间的一致性

不但只在σημεῖον 与 ἔργον 两词之间有一个相互关系, 而且在

敘述（奇迹故事）与言论之间也亦然：神迹使言论有了基础，清楚说明子与父的关系。对《若》来说，神迹由於显出天主在耶稣身上运作的力量，因而启示了天主的光荣。这力量可被称为施予生命的力量，涉及物质的世界与生活必需的因素（食物、水、酒、身体的治疗、恢复生命）。福音圣史在奇迹故事中讲述耶稣施予生命的力量；在言论中，他给我们解释看到一个神迹时可以领会些甚麽。

第四部福音的圣史以不同的文学手段对神迹作评註：(a)一个解释性的言论可跟在一个神迹後面（若 5; 6）；(b)对话和言论可与敘述错综交织在一起（若 9; 11; 叁看若 4）；(c)敘述可先於言论（2:11; 4:46-54）。汤普森（M.M. Thompson）说得对：「附於神迹故事後的言论，並非一些可有可无的附属物，而是由神迹独特的事实本身产生出来的。当耶稣餵饱 5000 人时，他便被启示为『生命之粮』；当他开启一个瞎子的眼时，他便向人启示出自己是『世界的光』；当他复活拉匝禄时，他便向人证实他自称为『复活与生命』的真效性」。

因此在《若》中，事件本身，即若望学派所称的神迹，就是象徵性的行为。整部福音，包括敘述与言论，都被错综的象徵体系连结在一起，在这福音所描写的世界中，一切现象——包括事物和事件——都成了生活和走动的永恒图像，而不是被一面薄紗隐藏起来的，圣言就是在这样一个世界中成了血肉。福音圣史把言论与神迹结合起来，正表示出它们是要从象徵的角度来理解的。由於敘述与言论的这个一致性，我们置疑一个欠缺言论部分的前若望资料存在的可能性，我们並且否认奇迹故事与言论分属不同原始资料的可能性。福音圣史视敘述与言论二者对其著作的目的同样重要，然而，他却以一种发人深思和毫不单调的方式，使敘述和言论之间的关系多样化。

### 3. 若望学派σημεῖα 的特色

3.1. 我们在《若》裡可以找到新约中最令人称奇的奇迹。耶稣在这些伟大的奇迹中，显示出自己的天主性。在每个奇迹故事中，可以清楚见到一个强调奇异性本身，和描写耶稣具有无限能力的倾向：(a)耶稣造出了约 120 加仑的酒（2:6），而毫不知情的司席证实了该酒为上盛佳酿（2:9-10）。(b)耶稣在加纳以一句话，立刻治好了遥远及垂死的王臣之子（4:47,49; 叁看路 7:2）。福音更详细地描写了，这位父亲怎样意识到他儿子痊愈的一刻，正是耶稣发出治愈之语的那一刻，因而使他和全家都相信了（4:52-53）。这叙述与玛 8:5-13 和 7:1-10 中的平行相做的故事相比，确有着天渊之别。(c)耶稣治好了一个疯瘫了 38 年的人（5:5）。(d)用 200 德纳所买到的饼也不能饱餐的大夥群众，竟能被耶稣以数块饼和鱼餵饱了（6:7,10）。(e)在步行海面的奇迹故事中，还有一个对观福音没有记载的额外奇迹：小船还在风浪大作的海中，但当门徒把耶稣接到船上来时，一切都回复了正常，「船就立时到了他们所要的地方」（6:21）。(f)耶稣治好了一个胎生的瞎子（9:1）。(g)他复活了已死去 4 天的拉匝禄（11:17）。(h)奇妙的渔获描写得生动活泼：网中充满大鱼，总共 153 条，而网竟然没有被扯破（21:6,11）。

3.2. 这种对事情奇异性的「浓化」，是与描写耶稣主动采取行动这个倾向有关的。在其中 3 个奇迹中，耶稣驳斥了人们对他所作的要求（2:4; 4:48; 11:6），并以出乎人意料反应行动，来表示自己稳操自发行动权。在其他的奇迹故事中，耶稣完全采取了自发的行动（叁看 7:6-10,14）。这个特色可与其他段落相比，其中福音圣史记载，耶稣的对话者从一个纯粹人性和自然的层面上去思维，而耶稣却超越了他们的要求和期望（叁

看 3:3-4; 4:15; 5:6-7; 6:32-33; 11:22-24; 亦请参看 8:59; 10:39; 11:11,30; 18:36; 20:17)。

3.3. 不但只耶稣所行的奇迹，而且他的超性知识和全知，都能指出他的天主性。我们在奇迹故事中找到这些特徵（参看 5:6; 6:6,15a; 亦请参看 4:50; 11:11,14-15），而那些地方的主题与描写耶稣采取主动的倾向有关。即使在奇迹故事以外，耶稣超性知识这个主题也屡屡出现：耶稣知道自己的命运（2:19,21; 3:14; 4:35; 6:64,70; 8:21,40; 12:23,27; 13:1,3,11,17,18-19,38; 14:29; 16:4; 17:1; 18:4,32; 19:28; 参看 15:18-26），他知道自己门徒所想的東西（16:19; 参看 6:43,61），他认识人类，並知道他们心中的思念（2:24-25; 5:42; 6:64），他讲解圣经，虽然他从未学习过（7:15），他认识伯多禄（1:42）和纳塔乃耳（1:47-48），也知道撒玛黎雅妇人的过去生活（4:16-19,29,39）。耶稣的知识所具的意义，在 16:30 门徒的宣认中表达了出来：  
νῦν οἶδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρειαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες 「现在，我们晓得你知道一切，不需要有人问你；因此，我们相信你是出自天主」（参看 21:17）。这种对耶稣奇妙预知能力的强调，与他施行奇迹的事实平行，都指示出了他的天主性。这是福音圣史在整部福音中故意採用的主旨。

3.4. 奇迹的伟大不只揭示了耶稣的天主性，而且还有他的人性。因此之故，福音圣史在叙述每个奇迹时，都强调具体的物质性方面、确凿性、神迹的事实：(a)在第一个加纳神迹中，奇迹的事实不但靠变成了酒的水之份量（6口石缸，每口可容20或30加仑水；参看2:6）得以说明，而

且还有那毫不知情的司席对酒的品尝和讚美所作的见证（2:9-10）。(b)在加纳的第二个奇迹中，王臣的仆人肯定他的儿子是在耶稣说出治愈的话时痊愈过来的（4:51-53）。(c)当耶稣说过了治愈的话後，那个在贝特匝达池边患病已 38 年的人（5:5），便立刻痊愈了，並拿起自己的担架来行走（5:8-9）。(d)在餵饱 5000 人的行动中（6:10），即使 200 德纳也无法买到足够的饼，可以使每人分得一小块（6:7），然而耶稣卻靠 5 个大麦饼和两条鱼（6:9）使众人都得到饱餐，而且门徒还收起了 12 篮碎块（6:12-13）。(e)耶稣在海面上步行的事实，尤其在 6:22-25 中得以说明。(f)认別胎生瞎眼的人（9:1）就是那复明的人，这点尤其明确地列於 9:9.20.25.30 中。(g)在复活拉匝禄的事迹中，玛尔大明确说出拉匝禄真的死了：「主！已经臭了，因为已有四天了」（11:39），但当耶稣发言後（11:43），死者在周围站着的众人面前（11:42）走了出来，手脚还被布条缠着，面上还蒙着汗巾，耶稣下令他们解开他，让他行走（11:44）。(h)21:1-14 提到门徒无法把网拉上来（21:6），因为网裡满了大鱼，共 153 条（21:11）。福音圣史藉描写耶稣的事迹，使人看到耶稣的 δόξα，这样一来，神迹便成了说明降生成人的圣言（1:14）的最佳方法。

主张神迹资料说（semcia hypothesis）的人，认为若望学派的这个 σημεῖα 特色 — 奇异性的浓化，描写耶稣采取自发性行动的倾向，耶稣的超性知识和全知，以及强调具体的物质性等 — 是来自那称为「神人混合体」（θεῖος ἀνὴρ）的基督论。但是贝兹（Betz）和毕特纳（Bittner），以及其他的学者都认为，那些极度浓化的奇迹实在是属於福音圣史本人的致趣的。其实，有些主张神迹资料存在的学者认为，若望並沒有相反他所得的资料，况且某些学者如克泽曼（Käsemann）、诺

纳 (Lona)、阿普拉德 (Appold) 等甚至强调说，福音圣史本人完全接纳这种奇异性的浓化情况。福特纳 (Fortna) 也认为，《若》浓化了某些被认为适合这神人一体的耶稣形像部分。

#### 4. 看见神迹而相信

《若》裡有「看见神迹」和「相信」两个层次，可是从原始文献考证上去解释这个分别似乎是不正确的，我们其实可以对此提出其他的解释。有些学者以为，福音圣史从人们对耶稣所行奇迹的反应描写出不同的「信德程度」来。按这种解释，福音圣史并不排斥或贬低因神迹而来的信德，他只是认为这种信德是不宜、或属暂时性质而已；神迹是走向更深和更成熟的门徒身份的第一步。最近，施纳拉 (Schnelle) 和汤普森 (Thompson) 一起指出，《若》一向对σημείων的观念有一个积极的看法，而且我们不可以说第四部福音裡有一种「奇迹批判」(Wunderkritik) 存在。神迹能引发信德或是不信的态度。我们从第一个神迹的结论 (2:11)，和全本福音的第一个结论 (20:30-31) 这两段重要文句中，可认识到神迹的效果：作为耶稣 δόξα 的启示，它们引发信德；在看见一个 σημεῖον 後，跟着而来的就是 πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν 「信从耶稣基督」。这个「看见」与「相信」之间的「非二元论形式」的连繫，尤其明确的见于 2:11,23; 4:53; 6:14; 7:31; 9:35-38; 10:40-42; 11:15,40,45; 12:11; 20:8,25,27,29a; 並假定於 4:39; 6:2; 9:16; 12:18 中。信仰耶稣基督为天主子，不但是本福音的目的，而且从总体上看亦是降生奥迹的用意 (1:7,12)，因此，也是整个救恩史的目的。凡信从耶稣基督的人就有永生 (3:15,16,36; 5:24;

6:35,40,47,69; 7:38)；那不信的便定罪(3:18)。可是，奇迹也引来不信。这点在结束耶稣公开生活的总结性陈述中(12:37-38)，以依 53:1 的话明确的提及了。《若》在神迹的记述中说明了不信的本质所在：在面对σημεῖα下，不信就是去否认那不能否认的事实：耶稣是天主子。奇迹与不信之间的关连，说明了按福音圣史的看法，奇迹并不是像魔术般运作的。儘管神迹有启示的特性、具体性和事实性，它们仍要求人作出决定来。正因为神迹能同样地引发出信德与不信来，它们便成了耶稣整个传教活动的一个基要部分，整体说来，耶稣的传教活动也引发出信德或不信(叁看例如 5:47; 6:36,64; 8:45,46; 10:25,26; 16:9)。

因此，对《若》来说，神迹本身常有一个积极的意义：假若神迹未能产生信德(9:16; 11:47-53; 12:37)，过错并不在於神迹的不足或它们所引致的信德不适当，而是在於那些坚决拒绝看见的人。话虽如此说，《若》当中也有些章节似乎排斥神迹，和由它们所引发出来的信德(叁看例如 2:23-25; 4:48)。我们不可否认，《若》所表达出来的耶稣，为了某些理由认为基於神迹的信德是未能令人满意的。不过，正如汤普森有关 2:23-25 上很合理地提到的，问题并不在於神迹本身，而是在於「许多人」的信德而已；这些人并非因为看见神迹而相信，因而受到了批评。在 2:23-25 中受到轻视的，并不是由神迹所引发的信德，而是那不能持久於门徒身份承诺的信德。若 4:48 并非福音圣史所加插的批评，藉以纠正人们对奇迹的幼稚信德，正如那发生在对观福音传统中的一样；再者，这章节肯定没有一个「奇迹批判」(Wunderkritik)，因为它引出了一个比人们所要求还要大的奇迹(遥距治病)。

福音圣史对神迹的积极解释，以及上面曾提及的对神迹的具体物质性方面的强调，都不能冠以低级基督论或默西亚论(lower christology or

messianism) 之名，並与《若》的高级圣言论 (higher logos doctrine) 对立起来的。事实上，奇迹是不能脱离《若》的基督论中心，即那出现於子降生奥迹中的父之最後启示。虽然现在很少人会对神迹作纯象徵性的解释，但仍有人在《若》的释经中，主张《若》的神迹是用来指示一些更高超的事物，而神迹只能引发一个初步的信仰，並且神迹实际上对福音圣史的基督论並沒有多大重要性。假若我们同意施纳拉和汤普森的意见，认为《若》的福音圣史本人，以神迹的具体物质性为明白耶稣的关键，而且神迹並非与信德无关的话，我们便不会被迫去假设一个受到福音圣史的神迹神学观所篡改的神迹资料了。不论是神迹的物质性方面，还是它们的象徵性方面，全都屬於福音圣史自己的旨趣。

## 5. 若 20:30-31 中 σημεῖα 的意义

《若》的编辑修订者在若 20:30-31 中区别出 (μὲν ... δέ) 20:30 : πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα..., ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ 「许多其他的神迹，沒有记在这部书上」，与 20:31 : ταῦτα δὲ γέγραπται 「这些所记录的」。大部分学者都同意，ταῦτα 並不指直接之前的 ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ，而是指 σημεῖα 而言。然而对 σημεῖα (和 ταῦτα) 的意义，卻有不同的解释。

5.1. 有些学者把 20:30 中的 σημεῖα，当作第 20 章内所记载的显现的绝对、或至少是最重要的提述，作为证明复活的记号或证据 (documenta resurrectionis, τεκμηρία : 叁看宗 1:3)，由此更可推论到 20:30-31 只是复活敘述 (20:1-29) 的结论，而不是全福音的结论。

5.2. 但对另一些人来说，σημεῖα 指复活的显现，亦指其他的奇迹。在

20:30-31 中，《若》似乎无意排除在 1-12 章中所记载的神迹，但《若》肯定也包括了 20:1-28 中向门徒的显现，並引领他们去宣认耶稣为主。20:25 与 4:48 之间的相似之处，指出《若》把显现视为神迹。

5.3. 其他的注释家特别指出，虽然σημεῖα一词主要解作：耶稣藉以证明自己是默西亚、天主子的奇妙神迹（30:31；叁看 12:37），福音圣史卻扩阔了这个概念。神迹在耶稣的工作中构成了与众不同的特色（叁看 10:41），以及连接其馀内容（尤其是言论）的历史基础，以致当福音圣史採用 ταῦτα 及σημεῖα时，他心目中是包括整部福音的内容在内的。施纳拉很合理地主张这种解释，来抗衡神迹资料的假说。假如 20:30 中σημεῖον一词，是受到奇迹故事唤起信德之作用，与整部福音目的之间的一致性所规范的话，我们在此便可同时觉察到，在σημεῖον这概念之应用上的延续和扩展了。《若》故意提到他对奇迹传统所作的解释，但与此同时，他又利用σημεῖον的观念来解释他对耶稣言行的整个描述，这样为他在 20:31 中对其福音目的所要作的声明作好准备，届时σημεῖον已变成诠释第四部福音的钥匙了。

对那些主张神迹资料的人来说，σημεῖα一词並非特别适宜作全部福音的总汇，而只适合作一组奇迹的代表词彙。不过，他们指出福音圣史按自己的方式来利用资料的结束部分，他们甚至倾向於接纳圣史曾扩阔了σημεῖα一词的含义之讲法。史纳根堡（Schnackenburg）便曾这样指出，σημεῖον一词一直都紧繫於耶稣的世上行动（奇迹），如今卻被扩阔了。他同意尼科尔（Nicol）的讲法，认为σημεῖον的概念被扩阔去包括复活的显现，显出了这概念的惊人弹性。不过，史纳根堡並不像尼科尔那样，把σημεῖον的含义扩展至《若》对耶稣所宣讲的一切，包括他的所有言行在内。但我们卻要问：就史纳根堡承认这概念有扩展一事

而论，他对神迹资料的论据会否因而失去了效力？

就连接纳神迹资料说的孔策尔曼 (Conzelmann) 也认为，整段若 20:30-31 都原属《若》(反对布尔特曼 Bultmann)。每个 σημείον 的实例，都是福音圣史后来加入的。贝卡 (Becker) 不赞成孔策尔曼的意见，却认为 20:30-31 中的 σημείον 一词，是构成区分原始资料的原因，按他的看法，福音圣史根本不关注到 20:30-31 内 σημείον 一词的概念，他只是为了来自神迹资料的压力，才把它引入经文内。他更不承认整部福音可归纳到 σημείον 一词去。福音圣史只从那个加於神迹资料结语上的部分 (20:31b : καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)，来看子的整个启示活动。可是，20:31a 裡的基督论主张，岂能与 20:31b 裡的救赎论意义分离呢？贝卡在他注释的第 3 版中，仍强烈反对施纳拉的意见，贝卡认为一切对 σημεία 更广阔意义的选择，都是些纯粹的假定。可是，他为支持自己立场所提出的 4 个论据，都不能令人信服：

i. Σημείον 只出现在若 1-12，而从不出现在若 13-17 及其後 (除了 20:30)，並且只表示耶稣在世上的一个奇迹。——我们却认为对《若》来说，σημείον 固然是指一个奇迹，但从它在福音裡的第一次应用看来，可清楚知道它所指的奇迹是具有一个意义，指向一个更高的事实，即 δόξα 的启示 (2:11)。这意义在整部福音中，都透过两个方式来加以解释：即透过与奇迹密切连繫着的言论，以及透过应用一个大致平行相做的词彙 ἔργον。因此，σημεία 的意义可以被扩阔：福音圣史以 20:30 中的 σημεία 来指出耶稣的整个活动、他以天主子身份的降生成人的奥迹、以及他有关父的启示。

ii. 教会的编辑修订者在利用 20:30-31 时，有意避免 σημεία 一词，

而宁要採用 ταῦτα 一词来综合耶稣的整个活动：καὶ ὁ γράψας ταῦτα「写下这些事的」(21:24)。——但我们认为，贝卡以 21:24 中的 ταῦτα 与 20:30 中的 ταῦτα 相比，是有误导的成份。多德 (Dodd) 似乎说得对：21:24 中的 τούτων 和 ταῦτα 並不指全部福音，而是指直接之前的事件，或者是指整个的若 21，然而 20:31 中的 ταῦτα 卻指全部福音而言，他的意见亦获得罗伯兹 (Roberts) 的附和。

iii. 在初期基督教义中，有另一个更适合的措辞来综合耶稣整个生平的叙述。贝卡所指的就是宗 1:1：περὶ πάντων, ..., ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν「论及耶稣所行所教的一切」；路 24:19：ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ「行事说话」（叁看宗 7:22：ἐν λόγοις καὶ ἔργοις「讲话办事」）；亦请叁看玛 28:20：πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν「我所吩咐你们的一切」。由 15:22,24 看来，若望团体似乎也也知道类似的措辞，着重以说话作的启示先於以行动作的启示。——《若》用 σημεῖα 一词来综合耶稣的行动，似乎有点令人惊讶。但我们认为，贝卡並未顾及到《若》的用语：《若》一如在其他叙述部分一样，当他要综合耶稣的行动时，在 20:30-31 中採用了 σημεῖα (ποιεῖν) 一措辞，然而在言论部分，为了同一目的，他却採用了 ἔργον 的概念。

iv. 贝卡认为，《若》可能是初期基督教义中，唯一以 σημεῖα 一词来描写耶稣的整个活动的。若 13-17 的言论解释了苦难和复活的意义，使这点显得尤为显著。——我们认为，如果《若》在 4:34 及 17:4 耶稣发言时，尚且用了 ἔργον 一词来综合耶稣的全部行动，包括他所言所行的一切，那麼《若》以一个作者的身份，岂不能採用一个大致的

同义词σημεία来指他的整部福音呢？我们反而认为，这正是《若》对初期基督徒思想所作的贡献：既然奇迹是指出耶稣的降生奥迹和他有关父的启示的优越标记，σημεία一词便可以用来代表耶稣的整个启示性行动。正如我们在上面曾提过的，《若》内的叙述和言论部分，是彼此错综交织着，並形成一个一致的总体的。σημείον一词不见於福音的第二部分，並不构成一个反对理由：若 13-17 涉及耶稣的临别赠言，並按《若》的习惯採用了 ἔργον 一词；而若 18-20 卻描写耶稣启示的完成，和他在十字架上被举扬及复活，虽然《若》並沒有称耶稣的苦难为一个 σημείον，但我们可以假定 20:30 中的σημεία也指这一事的实现而言。

## 总结：

像贝卡那样的学者们，都视 20:30-31 为前若望的神迹资料之总结，但他们未能提出使人满意的解释：为何福音圣史在整个叙述结束时，才修订σημείον的概念，而在他处这词主要是用来指具体的奇迹故事。《若》在写出他着述的这个重要总结时，是绝不可能不加思索的。20:30 中的σημεία一词成了整部福音的诠释关键，並且使人无法结论说，《若》曾採用了一个原始资料。主张有一个神迹资料存在的人，似乎忽略了若望学派着作的两个重要特性：叙述与言论的一致性，以及应用同义的措辞。我们虽然极力主张这一致性的存在，但我们並不否认《若》曾经使用传统的资料，而按最近的研究所得，这些资料也可在对观福音中找到。

## 6. 神迹与信德

神迹 = σημεῖον (《若》共有 17 次) : 一个能导人信仰耶稣默西亚的可见奇迹。

### 6.1. 对观福音与《若》的奇迹故事比较

对观福音 (《谷》)  
(约佔《谷》敘述的 50%)  
聚合在一起

易於由上下文中分离出来

许多驱魔的记载 (历史性的!)

医治癱病人

大能的行动

σημεῖον

不见於对观福音中

玛 8:5-13 及平行文

叁看玛 9:1-8 及平行文

谷 6:32-44 及平行文

叁看谷 8:22-26 及 10:46-5

不见於对观福音<sup>25</sup>

路 5:1-11

谷 6:45-52 及平行文

《若望福音》

只有 7 或 8 个故事<sup>24</sup>个别及不相关的事件 (加纳之一及二属例外?)

往往以一段言论作补充

沒有驱魔的记载

欠缺

神迹、工作

σημεῖον, ἔργον

1. 加纳婚宴 (= 加纳之一) 2:1-12

2. 治好王臣的儿子 4:46-54

3. 治好癱子 5:2-9

4. 增饼 6:1-15

5. 治好胎生的瞎子 9:1-7 及平行文

6. 复活拉匝禄 11:1-44

7. 奇妙的渔获 21:1-11

(8. 步行海面 6:16-21?)

<sup>24</sup> 叁看《若》喜用 7 的组合。

<sup>25</sup> 但请叁看耶稣复活死人的敘述：玛 9:18-19,23-26；谷 5:22-24,34-43；路 7:11-17；8:40-42,49-56。

## 四部福音中的 7 个自然界的奇迹：

奇迹	对观福音	《若望福音》
1. 平息风浪	谷 4:35-41 及平行文	-
2. 增饼	谷 6:32-44 及平行文； 谷 8:1-10 及平行文	6:1-15
3. 步行海面	谷 6:45-52 及平行文	6:16-21
4. 诅咒无花果树	谷 11:12-14.20-21 及 平行文	-
5. 奇妙的渔获	路 5:1-11	21:1-14
6. 缴纳殿税	玛 17:24-27	-
7. 变水为酒	-	2:1-12

共同的主题：耶稣为有需要的人服务（除了第 4 项）。

但当我们看到若 2:1-12 中极度丰盈的酒时，似乎文中尚有另一重的意义（见下面）。

耶稣在自然界所行的奇迹，说明了一个真理，这比历史上的纳匝肋人耶稣是个行奇迹者这一简单事实更为深邃：

- 增饼的奇迹 - 圣体圣事的道理
  - 平息风浪 - 门徒身份的教训
  - 奇妙的渔获 - 伯多禄在初期教会内的功能
- 究竟若 2:1-12 有何象征意义/功能？

## 6.2. 《若》内「神迹」的七个层次

### 1) 奇迹性 (thaumaturgical) :

不虚饰浮誇、适度有节、没有戏剧性的细节 (参看谷 5:26)

### 2) 审判性 (juridical) :

信与不信间的抉择 (κρίσις)

神迹指出：事实=许诺

神迹指出：事实=实现

- 3) **先知性** (prophetical) :  
 神迹揭示有关耶稣的真理=天主所派遣的先知  
 结果：信德 (2:11; 6:14; 9:33)  
 神迹针对「犹太人」的不信，而去见证耶稣为人们服务的价值。
- 4) **默西亚性** (messianic) :  
 在《若》中，只有耶稣才行神迹 (在对观福音中连门徒也行奇迹)，因为只有他才能满足人们对默西亚的期待。神迹揭示耶稣就是默西亚。这些神迹是默西亚显现的奇迹 (尤其是 2:1-12) (亦请参看依 35:5)。
- 5) **末世性** (eschatological) :  
 这些神迹是末世时代的标记。末世的恩赐业已齐备：生命、光明、复活、光荣。天主的末世救恩行动，已在耶稣身上满全了。
- 6) **启示性** (revelatory) :  
 这些神迹是天主向以色列的自我启示。末世的启示者在每一个神迹中启示自己的光荣 (参看 2:11)。在世上的人子，是天主救赎性临在的「所在」 (参看 1:51)。
- 7) **基督性** (christological) (最重要的!) :  
 这些神迹指向耶稣 (对观福音中的奇迹指向天主的国)。每一个神迹都使耶稣的救赎力量彰明显耀。有时这些神迹以极物质性的外壳，来启示精神上的基督性意义。就这方面而言，神迹类似基督自己，他是降生成人的圣言，在他内天主启示了自己。

### 6.3. 《若》对「神迹」一词的使用

σημείον (「记号」，思高作「神迹」) 一词出现的 17 次中，有 6 次是在若 1-12 裡。

《若》明确地採用了「神迹」一词来指以下的奇迹：

1. 加纳之一 2:11
2. 加纳之二 4:54
3. 无助病人 6:2
4. 增饼 6:14

5. 胎生瞎子 9:16

6. 复活拉匝禄 12:18

σημεῖον 一词並沒有用在 21:1-14 奇妙的渔获上。

由若 20:30-31 可以明确得知，福音圣史只选出一些他手上的神迹故事作介绍。

「神迹」一词多次被反对耶稣的人所採用：「犹太人」（2:18; 6:30; 参看 6:41）、法利塞人（9:16）、司祭长和法利塞人（11:47）（参看 3:2 中的尼苛德摩）。耶稣自己只用了 σημεῖον 一词两次（4:48 及 6:26）。然而福音圣史卻在范贝尔（G. Van Belle）认为是文中插语（parentheses）<sup>26</sup> 的章节中，广泛地使用这词：2:11; 4:54; 12:18.37; 20:30，但亦请参看 2:23; 6:2.14。在第四部福音中，σημεῖον 一词是「一个神学诠释（*ein theologisches Interpretament*）」。<sup>27</sup>

#### 6.4. 「神迹」与「工作/事业」的关连

「神迹」与「工作/事业」（ἔργα）的关连是很难断定的，因为《若》在福音的不同部分都用了这两个概念，有时甚至是以同义词的形式来运用。毕竟 σημεῖον 与 ἔργον 是有各自的特定意义的。「神迹」只与耶稣的尘世生命有关，它们向那些具有真信德的人揭示基督的光荣。但是，對於那些不信的人，基督的光荣是无法接触到的。至於「工作」卻强调父与子之间的密切係。「工作」並不局限於尘世的生命，而且它们的高峰在於那最卓绝的「工程」：耶稣在十字架上的死亡（若 17:4; 19:30）。因此，它们是子被父派遣的见证。它们也可以由门徒而完成，然而「神迹」卻只用来描写耶稣的行动。参看若 14:12：「我实实在在告诉你们：凡信我的，我所做的事，他也要做，並且还要作比这些更大的事业，因为我往父那裡去」。

<sup>26</sup> Van Belle, *Les parentheses*, ad loc. Collins, *These Things*, p.185，论及一些「弦外之音的敘述文句」（meta-narrative texts）。

<sup>27</sup> 伦格施托夫 H. Rengstorf, "σημεῖον κτλ", in *ThWNT* 7(1964)199-268, p.246。

## 6.5. 《若》「神迹」的背景

许多学者在企图断定《若》运用 σημεῖον 一词的背景时，都首先转向对观福音的奇迹故事，以及人们要求一个徵兆的那段记载。此外，尤其是旧约中的神迹。《七十贤士本》把希伯来文 מוֹט ('ot) (「奇事」、「记号」，思高译作「神迹」) 一词译作 σημεῖον。出埃及的奇迹，就是天主藉以进行启示的 מוֹט (「神迹」) 的原型 (prototype)。即使在内容上，它们也与《若》的某些神迹呈现某程度的相做平行。此外，《若》也可能是依据先知性的象徵行为，这些行为常要与先知的话密切相连地来理解的。这点似乎与《若》所描述的耶稣传教活动中的神迹与说话之间的关係，有相做平行的地方。但这並不表示《若》纯粹把这特点，由先知书中全盘取来应用。因为《若》基於这些先知灵感，再以一个很特出的创意来瞻仰基督的事实，因而设计出一个特殊的神迹神学来。

## 6.6. 神迹资料的假说 (Signs-Source Hypothesis) <sup>28</sup>

一般人都把神迹资料的发现归因於富尔 (A. Faure, 1922)。但是神迹资料假说的前历史，卻要追溯到十九世纪。<sup>29</sup> 布尔特曼 (R. Bultmann) <sup>30</sup> 是首位尝试复原神迹资料的内容和形式的释经学者。他的观点必须放在他对《若》所作的文学批判理论的背景下来理解。<sup>31</sup> 按他的理论《若》採用了以下原始文献：神迹资料 (若 1-12)，启示性言论资料 (若 14-17)，受难资料 (若 18-20)。而若 2:1-12 就是布尔特曼神

---

<sup>28</sup> 参看 Van Belle, *De semeia-bron in het vierde evangelie. Ontstaan en groei in het vierde evangelie* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 10), Leuven, 1975 (英文增订版正在准备中)。

<sup>29</sup> 同上, p. 9, 参看 pp. 10-22。

<sup>30</sup> 布尔特曼 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT), Göttingen, 1941(10<sup>th</sup> ed. of the series), <sup>11</sup>1950 and <sup>17</sup>1962 each with suppl.; English translation: *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford, 1971。

<sup>31</sup> 参看上面的导论部分。

迹资料假说的起始点。他确定了 4 个判断标准：

- 1) 风格：闪系特徵 (semitism) (他结论出神迹资料的作者为一个操希腊语的闪族人)；
- 2) 他认为 2:11 及 4:54 内的列数神迹<sup>32</sup> 是来自神迹资料本身的。他从 4:54 (第二个神迹) 与 2:23/4:45 (在耶路撒冷所行的神迹) 之间的矛盾, 找到了他理论的支持。而 20:30-31 则可能是神资料的结论。布尔特曼並不认为 21:14 是文献的一部分, 因为该节文句只谈及第三次显现, 而非第三个神迹。<sup>33</sup>
- 3) 他在神迹资料中发现了一个神人 (θεῖος ἀνὴρ) 基督论。耶稣常主动地去行一个神迹 (5:6; 6:5; 9:6) (亦请参看耶稣的超本性知识, 例如 1:47-48)。
- 4) 他坚信若 1-12 中的文学上杂乱和不贯彻现象, 最能以原始文献考证的研究 (source critical approach) 来加以解释。根据布尔特曼的意见, 若 1-12 中的大部分叙述, 都原属这个神迹资料。

神迹资料中文句的顺序：

1:1-51	部分
2:1-11	第一个神迹 (=显示天主性的奇迹 epiphany miracle)
2:12	第二个神迹的导言
4:46-54	第二个神迹
5:1-12:36	其他神迹及叙述资料
12:37-38	结论
20:30-31	结论

1970 年福特纳 (R.T. Fortna)<sup>34</sup> 出版了一份神迹资料的复原本，

<sup>32</sup> 许多学者认为若 2:11 及 4:54 (有些甚至认为 21:14) 是在列数神迹：  
2:11：「这是耶稣所行的第一个神迹，是在加里肋亚加纳行的...」；  
4:54：「这是耶稣从犹太回到加里肋亚後，所行的第二个神迹」；  
21:14：「耶稣从死者中复活後，向门徒显现，这已是第三次」。

<sup>33</sup> 不过，请参看 F. Spitta 及 R. Schnackenburg。

<sup>34</sup> 福特纳 R.T. Fortna, *The Gospel of Signs. A reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel* (Society of NT Studies Monograph Series, 11), Cambridge, 1970。

在多方面都极相似布尔特曼先前所作的。但福特纳在描写这份资料的特徵时，卻谈到一本「神迹福音」；因为他（不同於布尔特曼所说的神迹资料）认为这份前若望资料，其中也分括了一个受难记述。<sup>35</sup> 根据福特纳，由若 20:30-31 可明显知道，这资料並不是一个奇迹故事的蒐集，而是一个奇迹故事的筛选。一如舒匹特（F. Spitta）和史纳根堡（R. Schnackenburg），福特纳认为 21:14<sup>36</sup> 是列数资料內的第三个神迹。他解释说，这份资料假设了奇迹能自动引发出信德（「神迹 - 信德」<sup>37</sup>）。《若》的编辑修订对信德有完全不同的理解（「不需看见的信德」<sup>38</sup>）。虽然福音圣史取用了资料內的 σημεῖον 一词，他却改变了它的意义。在资料裡，神迹（记号）一如奇迹，能自动引发出信德来。但对福音圣史而言，σημεῖον 是一个真正的「记号」，指示出超越本身的事物，即指出耶稣的光荣（2:11b）。因此，並不是神迹（记号）本身能引发出信德（一如原始文献的立场），而是神迹（记号）所指示的事物，才能引发出信德来。<sup>39</sup>

1982 年，布瓦马（M.-E. Boismard）<sup>40</sup> 维护一个非常类似的立场。他认为 C 文件与若望 II A<sup>41</sup> 都说奇迹能引发出信德。不过，在若望团体中卻有一个进展。因此，若 II B 坚信只有耶稣的话，才能引发出信德来。

## 6.7. 神迹（记号）与信德<sup>42</sup>

福音圣史在 2:11,23; 6:30; 7:31; 12:37 及 20:30 裡，在一个耶稣所行的神迹背景下，直接明确地提到信德。<sup>43</sup> 正如我们已经指出的，在第四

<sup>35</sup> 参看 Van Belle, *Sêmeia-bron*, p. 112，注意他如何分析福特纳的立场，pp.111-121。

<sup>36</sup> 参看同上附註 14。

<sup>37</sup> Fortna, *Gospel of Signs*, p. 37. 参看若 2:11c 及 4:53-54。

<sup>38</sup> 同上，尤其参看若 4:48。

<sup>39</sup> 同上，p. 36 及 pp. 231-232, n. 4。

<sup>40</sup> 布瓦马 M.-E. Boismard, "Foi et miracles dans l'évangile de Jean" in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58(1982)357-364。

<sup>41</sup> 参看同上，p. 13（导论部分）。

<sup>42</sup> 参看 Collins, "These Things", pp. 190-195。

<sup>43</sup> 还有在 3:2; 4:54 及 6:14 中，不明言地提到信德。

部福音中，虽然他人也能行奇迹和工作，但只有耶稣才能行神迹。在《若》裡，我们所看到的神迹，只是福音中许多可被提出的神迹之挑选而已（叁看 20:30）。这似乎反映出一种意识：即使有众多如云的神迹，也不能说服那些拒绝相信的人。神迹本身並不能引发出信德。在 12:37 我们唸到：「耶稣虽然在他们面前行了这么多的神迹，他们仍然不信他」。第四部福音对於神迹的奇妙一面，並不表出多大兴趣。事情的经过只是轻描淡写。20:31 显示出福音圣史清楚看到神迹与信德的关系。就福音圣史决定称这些奇迹为 σημεῖον（「神迹」）一事，已表达出一个信德的观点。但是，神迹所引发出来的信德，並不算是真正的信德。那些因了耶稣所行的神迹而相信的人，未必一定相信他就是基督、天主子（叁看 7:31）。神迹本身並不证明甚麽，亦不能说服人们。它们卻能带来真信德的机会，它们要求人们作一个决定（κρίσις X 叁看 2:18; 6:30 及 9:16; 叁看 11:47 所指出的事实：即使那些不信的人也讨论耶稣所行的神迹；亦请叁看 3:1-15 尼苛德摩的例子）。

那些对信德开放的人，透过神迹而获得天主的启示。耶稣的行动只对相信的人才成为「神迹」。神迹可以助我们向真正的信德开放，因而获得生命。这点在加纳婚宴上的神迹裡（2:1-11）是显而易见的，这更可称是「第一个」神迹，意即神迹中之「范例」。若 2:1-11 给予我们一个诠释之要诀，为能明白第四部福音中耶稣所行的一切神迹。若 2:4 清楚指出，神迹只有在耶稣的时刻之角度下，才有它们的真正意义。这「时刻」指的是耶稣被钉在十字架上和被光荣（启示）的时刻。为那些已相信的人，神迹让他们开眼看到耶稣的真正光荣（2:11）。

在《若》裡，神迹有类似对观福音中比喻的功能。无论是神迹还是比喻，就本身而言是不能导至信德的。它们是模稜两可的。对观福音（谷 4:12 及平行文）引用依 6:9-10 的话，来解释人们对比喻所作的信不信反应。若 12:38-40 引用同一的文句告诉我们，为何人们看见了神迹，仍然不相信。比喻与神迹把信与不信的人区别出来。对於相信的人，它们便显示耶稣是谁。

## 第三章

### 耶稣基督 - 若翰洗者 - 首批门徒

若 1:19-51

#### 1. 文句概观

##### 1.1. 结构

###### 若 1:19-34 若翰洗者的作证

1:19-28 对耶路撒冷派遣来的人作证

1:19-23 第一个询问 -

1:19-21 若翰否认一切传统的角色

1:22-23 若翰承认是旷野裡呼喊者的声音

1:24-28 第二个询问 -

若翰指自己的施洗是暂时性的，  
並推崇在他以後要来的那一位

1:29-34 对以色列作证：若望的基督论

1:29-31 耶稣是天主的羔羊，  
和一位先存者

1:32-34 耶稣是圣神降临並停留其身上的那一位，  
也是天主子（或是那位被选者）

## 若 1:35-51 召唤首批门徒

1:35-42 最初两位门徒及伯多禄

1:35-39 若翰的两位门徒跟随耶稣

1:40-42 安德肋引领西满到耶稣默西亚去

1:43-51 斐理伯与纳塔乃耳

1:43-44 斐理伯跟随耶稣

1:45-51 纳塔乃耳往见耶稣、天主子及以色列的君王

## 1.2. 时间参照

七天（一週）的大纲：

第一天：1:19-28 若翰对耶路撒冷派遣来的人作证

第二天：1:29 τῆ ἑπαύριον（「第二天...」）

第三天：1:35 τῆ ἑπαύριον（「第二天...」）

第四天：1:43 τῆ ἑπαύριον（「第二天...」）

第五至七天：2:1 τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη（「第三天...」）

## 1.3. 地点参照

1:28 在约旦河对岸的伯达尼（Bethany），而不是在耶路撒冷附近的伯达尼（参看 11:18）；但要在约旦河对岸认定这个地点却并不容易，因为没有任何可寻的遗迹留存（Bet-anniyah= 见证之所：这是否一个没有任何地誌参照的象徵性地名？但这一个解释仍未能令人满意）。

1:43 往加里肋亚去

1:44 安德肋、伯多禄和斐理伯，皆原籍贝特赛达：这城不是在加里肋亚境内，而是在哥蓝尼（Gaulanitis）境内（公元 80 年後哥蓝尼是否屬於加里肋亚？）

1:45 耶稣来自（加里肋亚的）纳匝肋

叁看 21:2「加纳的纳塔乃耳」；亦叁看 2:1「在加里肋亚的加纳」

#### 1.4. 舞台上的二元定律（Law of stage duality）

在同一时间内总不会有超过两个或两组人出现在舞台上：

1:19-23 若翰 - 司祭及肋未人

1:24-28 若翰 - 由法利塞人派遣来的人

1:29-34 若翰 - 耶稣

1:35 若翰 - 他的两个门徒

1:36 耶稣

1:37-39 耶稣 - 两位门徒

1:40-41 安德肋 - 伯多禄

1:42a 耶稣

1:42b 耶稣 - 伯多禄

1:43 耶稣 - 斐理伯

1:45-46 斐理伯 - 纳塔乃耳

1:47-51 耶稣 - 纳塔乃耳

[叁看若 5（跛子）、若 9（瞎子）、若 18-19（苦难）]

## 1.5. 若 1:19-51 中的人物

- 1:19 若翰 (1:19-36)
- 1:19 由耶路撒冷被派遣来的人：司祭及肋未人
- 1:24 由法利塞人派遣来的人
- 1:29 耶稣 (1:29-51) (若瑟之子/纳匝肋人, 1:45)
- 1:35-51 五位门徒、信徒 (若翰的两位门徒！)
- 1) 安德肋 (贝特赛达人)
  - 2) 两位门徒中的另一位
  - 3) 西满/刻法 (Cephas 伯多禄)/若望的儿子 (贝特赛达人)
  - 4) 斐理伯 (贝特赛达人)
  - 5) 纳塔乃耳/「一位真正的以色列人」(1:47) (加纳人)

## 1.6. 基督的称号 (及描述)

- (1:23 上主)
- 1:26 (一位你们所不认识的)
- 1:27 (一位在我以後来的)
- (一位我当不起解他鞋带的)
- 1:29 耶稣
- 天主的羔羊
- 除免世罪者

- 1:30 (因他原先我而有)
- 1:32 (圣神从天降下並停在他身上)
- 1:33 (那要以圣神施洗的人)
- 1:34 天主子(天主的被选者)
- 1:36 天主的羔羊
- 1:38 辣比(师傅)
- 1:41 默西亚(基督/受傅者)
- 1:45 (梅瑟在法律上所记载,和先知们所预报的)  
耶稣  
(若瑟的儿子)  
(纳匝肋人)
- 1:49 辣比  
天主子  
以色列的君王
- 1:51 (天主的天使在人子身上,上去下来)  
人子

## 1.7. 讲及召唤的文句内的文学格式

1:35-39

耶稣转身向着两个门徒  
他们跟着耶稣  
「你们来看看吧！」

1:43-44

耶稣遇到了斐理伯  
「你跟随我吧！」

## 1:40-42

安德肋找到了伯多禄

安德肋说：

「我们找到了默西亚」

耶稣注视着西满

耶稣称西满为刻法（伯多禄）

## 1:45-50

斐理伯找到了纳塔乃耳

斐理伯说：

「梅瑟在法律上所记载的...

我们找着了」

耶稣看见纳塔乃耳向自己走来

耶稣称纳塔乃耳为一个真正的以

色列人

## 2. 若 1:19-51 的分析

### 1:19-21 若望否认传统的角色

按布朗（Brown）的意见，在序言尚未加入福音内时，1:6-8 与 1:19 一起构成第四部福音的开端。在 1:19 後，我们或以为若翰会实在为耶稣作见证，然而这却要待到 1:29-34。

- οἱ Ἰουδαῖοι（「犹太人」）：我们第一次遇见这个典型的若望用语，我们稍後将会详细加以讨论（见下面）。

- Ἱεροσόλυμα（「耶路撒冷」）：这是《若》常用的希腊化译名，《默示录》卻用其希伯来文的音译 Ἱερουσαλήμ。

- καὶ ὠμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὠμολόγησεν（「他明明承认，沒有否认，他明认说」）：这是一个冗辞表述。同一的思想表达了三次：肯定 - 否定 - 肯定。在《若》裡沒有另一个这样的例子（但请参看 2:18 ἀπεκρίθησαν...καὶ εἶπαν「他们追问他...说」）。

- οὖν（「那麼」）：这是《若》最喜用的连接语助词（195 次）。

### 1:22-23 若翰承认是旷野裡呼喊者的声音

1:23 援引了依 40:3。《若》援引的文句较接近《七十贤士本》（「一个声音在旷野裡呼喊说」）。但《若》卻把典型的希伯来平行体 (parallelismus membrorum) 合并成一个诗节：

「要预备上主的道路，

修直天主的途径」（依 40:3 LXX）变成了：

「修直上主的道路吧！」（若 1:23）。

耶稣在序言裡被称为「圣言」，如今若翰卻把自己当作「声音」。

### 1:24-28 若翰指自己的施洗是暂时性的，並推崇在他以後要来的那一位

- 在 1:24 中，我们必须衡量一个经句的异文：

a) καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων: P<sup>66,75</sup> N<sup>a</sup> A<sup>b</sup> C<sup>c</sup>

「他们是由法利塞人派遣来的」（迂迴句式）

b) καὶ οἱ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων: N<sup>2</sup> A<sup>c</sup> C<sup>3</sup>

「那些被派遣来的是些法利塞人」。

大概「那些被派遣来的」是指 1:19 所提到的人。但是「司祭和肋未人」並不屬於法利塞人，而是些撒杜塞人。是否司祭和肋未人当中，仍有些拥护法利塞人的呢（拉刚热 Lagrange）？还是我们在这裡有一个证据，证明《若》对巴力斯坦一无所知呢？

但《若》並無详细讲及巴力斯坦裡的其他组别，因为他们在作者当时（圣殿毁灭後）已沒有多大意义了。由於《若》当时的犹太教已是法利塞式的犹太教，提到犹太权威的最好方式，莫過於用「犹太人」（叁看 1:19）或是「法利塞人」了（叁看 1:24）。（叁看玛 3:7 指出有撒杜塞人和法利塞人一起到若翰洗者那裡。）

不过，沒有定冠词的文句（叁看 a）更为可取（更优良的抄卷证据！）。多德（Dodd）这样翻译说：「並有一些法利塞人被派遣而来」，因而假设了另一新代表团，与「司祭和肋未人」派来的有别。布朗<sup>44</sup>认为法利塞人的提述及 1:25，都是文学複製（编辑修订工作）的结果。

- ὁ ἐρχόμενος（「要来的那位」）（1:27）：「看，他来了」（拉 3:1）多次与厄里亚联係在一起。玛 11:14 亦谈论到要来的厄里亚。因此，「要来的那位」可能是厄里亚的一个称号。

- λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος（「解他的鞋带」）：这是一位奴隶的工作。一个门徒可能自愿为自己的师傅做一切奴隶做的工作，但这件事卻除外。

#### 1:29-31 耶稣是天主的羔羊及先存者

- τῆ ἑπαύριον（「第二天」）（1:29）：由 1:32 我们可以结论到，本节情景是发生在耶稣受若翰施洗後，但第四部福音卻沒有提及耶稣受洗的事迹（按玛 3:14 若翰洗者在施洗前已认识耶稣）。

- ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ（「天主的羔羊」）：这裡所说的羔羊究竟是指逾越节羔羊、作牺牲的羔羊、默示文体裡的羔羊，还是受苦的仆人呢？（叁阅专题讨论）

- ὁ αἴρων（「除免...者」）：《若》在此可能以现在时态当作将来时态用。在《七十贤士本》的撒 15:25; 25:28 中，αἰρέω 是用作赦免罪过和除掉罪过之义。

- τὴν ἁμαρτίαν（「罪」）：这词的单数指罪恶的状况（而非各别的罪行）。

---

<sup>44</sup> Brown, p. 51。

- ὑπὲρ οὐ ἐγὼ εἶπον (「这位就是我论他曾说过...」)：这是个自我援引，却没有清楚的前事提述。在 1:15 中我们也遇到与 1:30 差不多逐字相同的句子，而且那裡也是个自我援引。
- ὀπίσω (「在...以後」) 指时间而言； ἔμπροσθέν (「在...以前」) 指地位而言； πρῶτος (「先...」) 指时间而言 (先存性)。
- φανερωθῆναι (「为使他显示」)：φανερώω 在《若》內多次被採用 (9 次，相对在对观福音中的唯一一次)。
- τῷ Ἰσραήλ (「向以色列」)：在《若》裡，「以色列」不同於「犹太人」，前者有积极的含义。这是用於圣经传统真正的承继上 (参看 1:47 「确是一个以色列人」)。为此，以色列是指天主的子民，那些向天主救恩的许诺怀着开放态度的人。

1:32-34 耶稣是圣神降临並停留其身上的那一位，也是天主子 (或是那位被选者)

- τεθέαμαι (「我看见」)：这动词的完成式，大概是指在耶稣受洗时圣神降到他身上，亦指现在的效果，即圣神仍停留在他的身上。
- ὡς περιστερῶν (「彷彿鸽子」)：为何鸽子是圣神的象徵呢？(参阅专题讨论)。费伊埃 (A. Feuillet)<sup>45</sup> 提出，鸽子是暗示新以色列民是圣神的美果。
- 在 1:34 中，我们必须衡量一个经句上的异文：  
在 P<sup>Svid</sup> N<sup>b</sup> e Π<sup>2</sup> sy<sup>9c</sup> 等抄卷中，我们唸到 ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ (「天主的被选者」)，而不是 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (「天主子」)。这措辞也见於路 23:35 兵士在十字架下的戏弄：「如果这人是天主的受

<sup>45</sup> A. Feuillet, *RSR* 46(1958)524-544。

傅者，被选者，就救他自己吧！」有趣的是对观福音的平行文玛 27:40 卻这样说：「如果你是天主子，从十字架上下来吧！」至於若 1:34，布朗指出，一位基督徒抄经员是不可能把原有的「天主子」一词组，改写为「天主的被选者」的。但一个逆向的改变，卻能解释成《若》为了协调对观福音而作的改变，对观福音记载的耶稣受洗事蹟，当中称耶稣为「我的爱子」（谷 1:11 及平行文）。也应注意的是，有些抄卷在若 6:69 (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ「天主的圣者」) 引入了「天主子」一语。这一切论据都驱使布朗、史纳根堡、以及其他的作者，接纳「天主的被选者」为最可靠的文句。

#### 1:35-39 两位若翰的门徒跟随耶稣

- ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο (「他的两个门徒」)：二人其中之一名叫安德肋，另一位卻未列出名字来。他是否与 18:15 的「那另一个门徒」相同，他有时也被人当作「耶稣的爱徒」（传统上他被认定为载伯德的儿子若望）？<sup>46</sup>

新约中的宗徒名录比较如下：

谷 3:16-19	玛 10:2-4	宗 1:13	若 1:35-51
西满	西满	伯多禄	安德肋
雅各伯	安德肋	若望	无名门徒
若望	雅各伯	雅各伯	西满伯多禄

<sup>46</sup> 参看内兰克 Neirynek, "The Anonymous Disciple in John 1" in *ETL* 66 (1990)5-37。

安德肋	若望	安德肋	斐理伯
斐理伯	斐理伯	斐理伯	纳塔乃耳
巴尔多禄茂	巴尔多禄茂	多默	
玛竇	多默	巴尔多禄茂	
多默	玛竇	玛竇	
雅各伯 (阿耳斐之子)	雅各伯	雅各伯	
达陡	达陡	西满	
(热诚者) 西满	西满	(雅各伯之子) 犹达	
(加略人) 犹达斯	(加略人) 犹达斯		

由此可见，西满（伯多禄）、安德肋、雅各伯、若望和斐理伯，是首五位门徒。然而，在若 1:35-51 裡的首五位门徒却是：无名的门徒、安德肋、西满伯多禄、斐理伯和纳塔乃耳。因此，根据《若》载伯德的两个儿子——雅各伯和若望，都不在这五位门徒当中。应注意的是，载伯德的两个儿子一直未出现在第四部福音中（除了 21:2）。这一切都成了推测的对像。

- ῥαββί (「辣比」、「大人」、「主」)：这裡是用来指师傅、老师。在耶稣的时代还没有辣比的存在。「辣比」的称号始於公元 70 年之後。在雅木尼雅 (Jamnia, 亦即雅贝乃 Jabneh) 的经师学院中，首次用这个称号来叫一位被按立的学者。加玛里耳 (Gamaliel) 是第一位被称为「辣比」的人。我们或许会问，究竟《若》用辣比之名在耶稣身上，是否意味着耶稣已取代了雅木尼雅的领袖们（叁看下面）。应注意的是，辣比之名只用於若 1-12。在若 13-21 中，门徒皆用 κύριος (「主」) 来称呼耶稣。这似乎表示一个理解上的成长。

- ὥρα δεκάτη (「第十时辰」)：大部分人都假设《若》跟随一般由白天开始的计时法，即由上午 6 时起。因此，第十时辰应是下午 4 时。按照犹太人的习俗，明天是由黄昏的日落算起(下午 6 时)。这点可以在若 19:31 清楚看到，人们关注到尸体在安息日开始前(大概是当日黄昏)，应从十字架上拿走。但是，由於 1:39 说两位门徒当日就在他那裡住下了(假如那时是下午 4 时，而下一天又在下午 6 时开始，那末就只得两小时而已)，一些学者认为《若》跟从罗马司祭及埃及人的习惯，由半夜开始计算。这样一来，第十时辰就会是上午 10 时了。如果真是这样的话，耶稣与那撒玛黎雅妇人在「第六时辰」相遇(4:6)(叁看 19:14)，岂不是要在上午 6 时，这似乎是不可能的事。有些人卻设想，该段经文指的是一个周五的下午 4 时。由於安息日会在周五下午 6 时开始，况且安息日上是不准走路的，他们便要同耶稣一起度过安息日。这解释卻有利於七天敘述的假设(叁看上面)。

#### 1:40-42 安德肋引领西满到耶稣默西亚去

- 1:41 中的 πρῶτον (「先」) 有一个原文校勘问题存在：<sup>47</sup>

- a) πρῶτον 用作副词：「首先」，即安德肋做任何事情之前；
- b) πρῶτον 用作形容词(宾格)：伯多禄拥有首席地位；
- c) πρῶτος：安德肋是第一个去找自己兄弟的人，这暗示那位无名的门徒(若望)，後來才去找自己的兄弟(雅各伯)；
- d) πρῶτῃ 副词：明天很早的时候(支持七天敘述的假设)；
- e) 完全删去(戴先 Tatianus)。

<sup>47</sup> 问题的概观可叁看 Neiryneck, "The Anonymous Disciple in John 1" in ETL 66(1990)16-19。

- Μεσσίας (「默西亚」)：这是阿兰文形式的希腊音译。在新约中只见于此处及 4:25。新约通常采用希腊文的翻译 ὁ Χριστός(「基督」)。
- 在最接近本段的上下文中，共有 3 个阿兰文词语被译成希腊文：
- 1:38 ῥάββι (「辣比」) - διδάσκαλος (「老师」、「师傅」)
- 1:41 Μεσσίας (「默西亚」) - Χριστός (「基督」)
- 1:42 Κηφάς (「刻法」) - Πέτρος (「伯多禄」) 参看玛 16:18。这裡有一个问题存在，就是阿兰文的文字游戏，在希腊文裡运作得不太恰当。כֶּפֶס «刻法» 意即「石头」，但在希腊文裡 πέτρος (「伯多禄」) 並不解作「石头」，而这词的阴性 πέτρα (「伯特拉」) 才有此义。כֶּפֶס «刻法» 或 Πέτρος «伯多禄» 通常不用作真正名字，只用作绰号 (参看"Rocky")。

#### 1:43-44 斐理伯跟随耶稣

- ἠθέλησεν...καὶ εὗρίσκει (「他愿意...遇到了」)：这句话的主语是谁呢？伯多禄刚被提及，从严格的语法观点来看，伯多禄应是最佳的主语选择。但《若》似乎並不告诉我们，伯多禄想到加里肋亚去。1:43 的主语更可能是耶稣。虽然文句只说耶稣「愿意」到加里肋亚去，並沒有说他实在到了那裡，但明显地，他是在加里肋亚遇到了斐理伯。
- φίλιππος (「斐理伯」)：只有《若》才在福音叙述中，给斐理伯扮演一个角色。他会再次出现於 6:5-7; 12:21-22 及 14:8-9 中 (不应把他与宗 6:5 的斐理伯混为一谈)。
- 按照 1:44，贝特赛达是安德肋、伯多禄和斐理伯的家乡。12:21 明确的告诉我们，贝特赛达是在加里肋亚境内。这城是极多外邦人居住的地方。三位门徒都有希腊名字。Σίμων (「西满」) 是个真正的希腊名

字。在新约经书中，只有伯後 1:1 才用了希伯来文的音译 Συμεών。值得注意的是，谷 1:21.29 似乎把葛法翁视为安德肋和伯多禄的家乡。贝特赛达 (בֵּית סַיְדָה Beth-saida) 意即「狩猎（捕鱼）之地」。

#### 1:45-51 纳塔乃耳往见耶稣、天主子及以色列的君王

- Ναθαναήλ (「纳塔乃耳」) (1:45) 只见于第四部福音内。他不见於任何十二宗徒名录中。根据 21:2，他是来自加纳的。正因此故，希腊传统认定他就是「加纳人西满」(谷 3:18; 玛 10:4)。但这是基於一个错误词源学的结果(谷 3:18 原文作 Σίμωνα τὸν Καναναῖον, 据 καναναῖος 一词原为阿兰文 ܩܢܳܐܢ (qan'an)，意即「热诚者」，而非「加纳人」之意 — 译按)。自第九世纪起，人们把纳塔乃耳认定为巴尔多禄茂，因为他在《谷》和《玛》的十二宗徒名录上，跟在斐理伯的後面(叁看上面)。又由於纳塔乃耳有「天主赏赐」之意，故亦被认定为玛竇(意即「上主的恩赐」)。但这些假设都属牵强附会的。最好还是接受纳塔乃耳不属十二宗徒之一。他是赶赴天主的以色列的象徵(叁看「确是一个以色列人」)，但他並非纯粹一个象徵性人物。

- Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ (「若瑟的儿子耶稣」)：这是平常用来区别出这一个别的耶稣，与另一位来自纳匝肋而有同一名字者的方式(叁看 6:42 及路 4:22)。而「玛利亚之子」(谷 6:3)可能应视为暗示非合法所生之意。

- ἐκ Ναζαρετ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι (「从纳匝肋还能出甚麽好事吗?」) (1:46)：这可能是一句地方谚语，用来表达出加纳与纳匝肋之间所存在着的妒忌。但我们也该把这句话拿来与 7:52 比较，在

那裡人们表示怀疑先知会否出自加里肋亚。

- 纳塔乃耳在无花果树下究竟做些甚麽？

- a) 辣比有时会在无花果树下施教或读书。这表示纳塔乃耳可能是一位经师、一位辣比或是他们的门徒之一（叁看 1:45 之 νόμος 「法律」）。
- b) 无花果树是乐园中知善恶树的象徵。纳塔乃耳或许是在那儿承认自己的罪过，而耶稣则在告诉他：你的罪已被赦免（叁看咏 32:5）。
- c) 达 13 苏撒纳的故事也被视为这事的背景。那裡的问题焦点，是被指控的姦淫行为究竟是在那种树下发生的。这便会表示耶稣对纳塔乃耳有准确的认识。
- d) 纳塔乃耳当时在无花果树下，唸着创世纪中的雅各伯故事。雅各伯（= 以色列）心中带有欺诈，而纳塔乃耳却是个「毫无诡诈」的以色列人。
- e) 在米 4:4 及匝 3:10 中「坐在无花果树下」，是默西亚时代的平安与丰盛之象徵。

以上这些答案，都是纯属臆测。

- μείζω τούτων ὄψη（「你要看见比这更大的事」）（1:50）：举个例子，这许诺在 2:1-11 中，已获得实现（叁看 δόξα 「光荣」）。

- ἀμὴν ἀμὴν（「实实在在」）：这种重複用法是《若》特有的，单独一个的 ἀμὴν 则常见於对观福音中，尤其是在《玛》中（31 次）。ἀμὴν 来自希伯来文的字根 יָמַן（'mn），意即「肯定」、「确保」、「支持」，而其被动形式则有「真实」之意。在新约中，这措辞表示天主保证他所说的话就是真理。

- τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου（「人子」）：这词组的根源是《则》、达 7:13（是胜利的天主子民的人物象徵）和《哈诺客书》（*Henoch*）（一位先存的救主）。在新约中这是耶稣的自我称号，而且这称号较

诸其他称号更常与耶稣连繫在一起。在对观福音中，共有三组有关人子的说话：

- a) 有关耶稣的初期活动：食、住、拯救失落的人；
- b) 有关耶稣的苦难；
- c) 有关耶稣的未来光荣，在审判时的人子显现。

在《若》裡，只有最後两组 b)及 c)的人子言论。有三个提述（3:14; 8:28; 12:34）是在耶稣被举起来的语境內，同时是有关他的被钉及受举扬（耶稣向父的回归）。由於《若》大部分的「人子」语句都是用来指示耶稣的未来光荣，值得惊讶的是，《若》所有 12 次的「人子」语句中，11 次竟出现在若 1-12 之內，而另一次就是在 13:31 中。因此，这词组从沒有出现在临别赠言，或是苦难和复活的敘述中。

## 第四章

### 加纳婚宴的神迹

若 2:1-12<sup>48</sup>

耶稣应承纳塔乃耳，他「要看见比这更大的事」（1:50）。「更大」一语是比较耶稣对纳塔乃耳的奇妙认识而言。耶稣曾预言了门徒要看见天开，并且天主的天使要在人子身上，上去下来（1:51）。在第四部福音中，这事之后随即接着 2:1-11 加纳婚宴中所行的神迹，在其中耶稣变水为酒。在一个文中插语裡（2:11），《若》评论所发生的事说：「这是耶稣所行的第一个神迹，是在加里肋亚加纳行的；他显示了自己的光荣，他的门徒们就相信了他」。因此，加纳的神迹似乎就是耶稣所应承的「更大的事」之一。耶稣这次显示自己的光荣，或许就是天开了和天使在人子身上上去下来的一个例子。显然《若》在 2:11 中，故意作出一个与上文（若 1）的连繫。但在这一句中，他也开创了一个新的透视：耶稣开始施行他的神迹。因此，根据《若》这并不是个奇迹（miracle），而是个记号（σημείον - sign，思高译作「神迹」——译按）。《若》告诉我们，这并不是最後的一个神迹。《若》在 2:11 中一如在 1:50-51 一样，要引起我们的好奇心。福音圣史也突显了神迹和信德的关系。

---

<sup>48</sup> 我们提出以下的学术研究参考：科林斯 R.F. Collins, "Cana (Jn 2:1-12) - The First of His Signs or the Key to His Signs?" in *Irish Theological Quarterly* 47(1980)79-95(=Idem, "These Things", pp. 158-182); 迪加克 L. Dequeker, "De bruiloft te Kana (Jo. II, 1-11)" in coll. *Mechl.* 52(1967)177-193; 骆勤克 G. Lohfink, "Das Weinwunder zu Kana. Eine Auslegung von Joh 2, 1-12" in *Geist und Leben* 57(1984)169-182(="Die Herrlichkeit Gottes" in Idem, *Gottes Taten fehen weiter. Geschichts-theologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden*, Freiburg-Basel-Wien 1985, pp. 45-78); 迪逊 J.M. Tison, "Een teken van Jezus' zelvave in het Uur" in *Getuigenis* 15(1970-71)32-36。

## ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ 2:1-12

( 加底线 = 按福特纳 [1970] 的若望编辑修订 )

( 黑體字 = 典型若望用语 )

- 1 Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.  
καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ·
- 2 ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς  
καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.
- 3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου  
λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν·  
οἶνον οὐκ ἔχουσιν.
- 4 [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς·  
τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;  
οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.
- 5 λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῖς τοῖς διακόνοις·  
ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε.
- 6 ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρῖαι ἕξ  
κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι.  
χωροῦσαι ἀνά μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς.
- 7 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·  
γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος.  
καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.
- 8 καὶ λέγει αὐτοῖς·  
ἀντλήσατε νῦν  
καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ·  
οἱ δὲ ἤνεγκαν.
- 9 ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ  
οἶνον γεγενημένον  
καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν,  
οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν

οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ,

φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλιος

10 καὶ λέγει αὐτῷ·

πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν

καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω·

σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

11 Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς  
Γαλιλαίας

καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ,

καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

12 Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρισαοὺμ αὐτὸς

καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ

καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ]

καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.

## 1. 若 2:1-12 的译文

加底线 = 按福特纳 [1970] 的若望编辑修订

**黑体字** = 典型若望用语

( ) = 文中插入语

[ ] = 另一可能译法

1 第三天，在加里肋亚加纳有婚宴，

耶稣的母亲在那裡；

2 耶稣

和他的门徒也被请去赴宴。

3 酒缺了，

耶稣的母亲对他说：

「他们没有酒了。」

耶稣回答她说：

「女人，这关于我和你是甚麽？（思高版译作：「女人，这於我和你有甚麽关係？」）」

「我的时刻是否已到？」

他的母亲给仆役说：

「他无论吩咐你们甚麽，你们就作甚麽。」

（在那裡放着六口石缸，  
是为犹太人的取洁礼用的，  
每口可容纳两三桶水。）

耶稣向他们说：

「你们把缸灌满水吧！」

他们就灌满了，直到缸口。

然後，他给他们说：

「现在你们舀出来，  
送给司席！」

他们便送去了。

司席一尝已变成酒的水

（— 並不知是从那裡来的，  
舀水的仆役卻知道 —）

司席便叫了新郎来，

10 向他说：

「人人都先摆上好酒，  
当客人喝够了，才摆上次等的；  
你却把好酒保留到现在。」

11 （这是耶稣所行的第一个神迹，（「神迹」原文是「记号」）

是在加里肋亚的加纳行的；

他显示了自己的光荣，

他的门徒们便更新他们对他的信仰。）（思高：「他的门徒们就信从了他」）

12 此後，他和

他的母亲、

〔他的〕弟兄、  
及他的门徒；  
下到葛法翁，  
在那裡留不多几天。

## 1. 若 2:1-12 的文学分析<sup>48</sup>

我们在上面已经说过，那些支持神迹资料假说的人，都认为加纳婚宴的神迹故事，是一个传统的故事。但我们可以设想到，当福音圣史把这故事载於福音中时，必定先把原来文句加以修订。细心研读若 2:1-12 就会发现其中有一些不贯彻的现象，这都可能是修订活动的结果。我们将在下面加以讨论。

### 1.1. 传统与编辑修订

布尔特曼 (Bultmann)<sup>49</sup> 在若 2:1-10 中发现了一个典型的「奇迹」故事形式：

- a) 2:1-2 佈局 (地点、婚礼、客人、耶稣的母亲)；
- b) 2:3-5 奇迹的准备 (耶稣藉拒绝对奇迹的未成熟要求而採取主动)；
- c) 2:6-8 实在的奇迹 (只从奇迹的效果来作间接描写，而施行奇迹者的天主性行动却不显露於人)；
- d) 2:9-10 结论：奇迹的证实与在场者的惊讶；

---

<sup>48</sup> 我们部分跟从 Collins, *These Things*, pp. 158-182。

<sup>49</sup> Bultmann, *The Gospel of John*, p. 115。

c) 2:11 奇迹的列数；

f) 2:12 转接到下一个奇迹故事。

布尔特曼並不赞成，按圣经的背景把「酒」当作末世时刻象徵之解释。他更喜欢把整个故事，连同「酒」在內，放在一个希腊文化背景中来解释。他指出：

「无可疑惑，这个故事是取材於外教传说，再应用到耶稣身上。事实上，故事中变水为酒的主题，是酒神狄俄尼索斯（Dionysus）的典型传说。在此传说中，这个奇迹属神灵显现（epiphany）之奇迹，因而亦被定於酒神节上来纪念，即在1月5至6日间的晚上」。<sup>50</sup>

据称，安德魯斯和狄奥斯（Andros & Teos）神庙的水泉，每年在酒神节上会涌出酒而不是水来。「在厄里斯（Elis），节日前夕人们把三个空缸放置在神庙內，翌日便会满溢美酒」。<sup>51</sup>

据布尔特曼特说，<sup>52</sup> 本段文句的编辑修订成份甚少。他主张福音圣史所作的修订，包括2:1的时间参照，2:9b的 καὶ οὐκ ᾔδει...τὸ ὕδωρ（「並不知...卻知道」），2:11的 καὶ ἐφάνερωσεν τῆν δόξαν αὐτοῦ（「他显示了自己的光荣」），以及2:11的 καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ（「他的门徒们」）等附加资料。他怀疑2:2的 οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ（「他的门徒」）是取代原有的 οἱ ἀδελφοί（「兄弟」）而来，而2:11c的

---

<sup>50</sup> Bultmann, *The Gospel of John*, pp. 118-119。

<sup>51</sup> 同上，p. 119, n.1。

<sup>52</sup> 同上，pp. 113-114 及 pp. 118-121。

οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (「他的门徒们」)可能是个後期的附加语。<sup>53</sup> 因此,主要的修订性变更,就是 2:11b 的附加部分,它旨在告诉我们,2:1-11 所载的就是耶稣光荣的显示。「据福音圣史的理解,这记载并不在於显示施行奇迹者的能力,而是要显示身为启示者耶稣的天主性」。<sup>54</sup>

福特纳<sup>55</sup> 接纳布尔特曼所列出的编辑修订成份,不过他认为门徒的提述来自传统。同时,他认为还有一些措辞和句子是属编辑修订的(与布尔特曼相反),这可从上面所展示的章节段落清楚看到。根据一些理由,福特纳认为 2:1b 「耶稣的母亲在那裡」一句,更可能是一个编辑修订的附加语,而不是来自传统的资料。据他的意见,这附加语给予耶稣的母亲一个更突显的角色,这是 2:1-11 内的一个编辑修订倾向(参看 2:3b-4 的附加语)。这附加语似乎也中断了 2:1a 至 2:2 的思路,而且带来了一个歧义,不确定究竟 ἐκεῖ (「...在那裡」)指的是加纳还是婚宴。最後,「耶稣的母亲」这一词组也使到 2:3 的说话变得累赘。

福特纳也认为 2:3b-4 是一个後期的附加语。因此,原来的文句应是:「酒缺了,耶稣的母亲对仆役说...」(2:3a.5)。一反布尔特曼所主张的,一个传统的奇迹故事应有一个对奇迹的要求(= 2:3b-4),福特纳指出 5:6; 6:5 及 9:1 也没有一个这样的要求。他把 2:3b-4 当作编辑修订的部分,因而企图解决在目前新约的版本中的难题,即耶稣一方面(至少含蓄地)拒绝施行奇迹的要求,而另一方面却随即完成了一个奇迹。这个前後不一致的现象,对福特纳来说,就是一个编辑修订的结果。他指出在 2:4b 中的「时刻」,以及耶稣向其家人的责备(7:6),都是《若》的主题之一。据福特纳的估计,2:6 的

---

<sup>53</sup> Bultmann, *The Gospel of John*, p. 114 及 p. 115, n.1。

<sup>54</sup> 同上, p. 119。

<sup>55</sup> Fortna, *Gospel of Signs*, pp. 29-38。

κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων (「是为犹太人的取洁礼用的」) 一短语，也是一个後期的附加语。这个附加语使本来的迂说句式 ἦσαν...κείμεναι (「放...着」) 的两个部分，彼此相距得更远。这附加语使这些石缸原是空的事实，显得更难於解释。此外，「犹太人」一词是《若》的典型用语，<sup>56</sup> 而且第四部福音在 3:25 中显出对 καθαρισμός (「取洁礼」) 有某种兴趣。

福特纳赞成布尔特曼所说，2:9b 是来自福音圣史的附加语。2:9b 明显地中断了 2:9ac 的思想和句法。「知道 - 不知道」与「来源」都是若望学派的主题 (叁看 3:8; 4:11; 7:27-28; 8:14; 9:29-30; 19:9)。2:9c 中的 ἀρχιτρίκλιος (「司席」) 一词，也属冗词。这词在加插了 2:9b 後，才成了必要的。据福特纳的意见，2:10 最宜解释为一个出自耶稣的典型语录或比喻。<sup>57</sup> 虽然 2:10 原属传统资料，但它在若 1 和 2:6b 的编辑修订附加语的语境中，卻披上了新的意义：犹太教被基督宗教所取代。

至於 2:11 方面，福特纳基本上同意布尔特曼的假设，认为 2:11b 属於编辑修订。但他在 2:11a 中还看到另一个问题。他坚信抄卷中的 P<sup>66</sup> 较诸 N<sup>26</sup> 更接近原文：ταύτην πρώτην ἀρχὴν ἐποίησεν τῶν σημείων... (「耶稣先做这事，作为他神迹的开始」)。福特纳做照 4:54 τοῦτο [πάλιν] δεύτερον ἐποίησεν σημεῖον ὁ Ἰησοῦς 和 21:14 τοῦτο [ἤδη] τρίτον [ἐφανερώθη] ὁ Ἰησοῦς 而把 2:11 改写为 τοῦτο πρῶτον ἐποίησεν σημεῖον ὁ Ἰησοῦς。

<sup>56</sup> 叁看下面的专题讨论。

<sup>57</sup> 叁看谷 2:22：「沒有人把新酒裝在旧皮囊裡」；路 5:39：「沒有人喝着陈酒，愿意喝新酒的」。

福特纳设法解释，福音圣史如何把这句来自神迹福音的文句，修订成为目前仍见於抄卷 P<sup>66\*</sup> 中的形式，他写道：「...其後，《若》愿意强调这第一个神迹是所有神迹之冠，於是他便在文句中加上一个同位语（appositive）ἀρχήν，把 σημεῖον 转变为与名词相连的所有格複数（genitive plural），又按形态同化（attraction）把代词和形容词的性改为阴性」。<sup>58</sup> 因此，福特纳是坚信 σημεῖον 一词早已存在於原始文献中的。他为了支持这个观点，指出在第四部福音內共有两个截然不同和互不相容的 σημεῖον 之用法，二者均见於若 4:48.53-54 的同一上下文中。4:48 差不多否认了奇迹是信德的基础，而 4:53-54 卻把奇迹当作信德的基础。所以，《若》在 4:53-54 中摆出了来自原始文献的传统式「神迹-信德」思想，卻在 4:48 中以自己「不需看见的信德」概念来加以更正。同样的更正手法也见於 2:11 中。按照福特纳所复原的 2:11 应是如下：

τοῦτο πρῶτον ἐποίησεν σημεῖον ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπίστευσαν  
εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

（「耶稣行了这第一个神迹，他的门徒们就相信了他」）。

这句明显反映出信德差不多是神迹的必然效果，诚如我们从原始文献所得的。2:11b καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ（「他显示了自己的光荣」）是一句插入语，旨在更正这个「神迹-信德」的观念。因为 2:11b 这句插入语，强调耶稣不但行了一个奇迹，而且还显示了自己的光荣。所产生的信德不再只以神迹为基础，而是基於耶稣光荣的启示。因此，这个编辑修订把「神迹-信德」改变为「不需看见的信德」。

福特纳在经文原始文献考证上的分析，卻产了几个疑问：

---

<sup>58</sup> Fortna, *Gospel of Signs*, p. 36.

- 把福特纳所谓的 2:6b 及 2:9b 的编辑修订附加语 ( redactional additions )，当作是插入语 ( parentheses )，会否更为可取？
- 从原始文献考证上着手去解决 2:3b-4 的不贯彻现象，这是否最适宜的解决辨法？
- σημεῖον 是否更可能是福音圣史按自己神学观的创新；因为把奇迹称为 σημεῖον，似乎并不符合假设存在於原始文献内的「奇迹-信德」观念？
- 2:1-12 是否完全属於若望学派？

## 1.2. 若 2:1-12 的若望学派特徵

### 1.2.1. 若望学派的词彙

ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ( 耶稣的母亲 )

ἡ ὥρα ( 时刻 )

οἱ Ἰουδαῖοι ( 犹太人 )

τὸ σημεῖον ( 神迹 )

ἡ δόξα ( 光荣 )

πιστεύω εἰς ( 相信 )

μένω ( 居住、停留 )

### 1.2.2. 若望学派的象徵学

- 耶稣的母亲

- 「时刻」
- 「酒」

### 1.2.3. 若望学派的风格与文学手段

- 时间参照 (time reference) (2:11)
- 对话 (dialogue)
- 问题、要求 (question, request) (2:4)
- 插入语 (parenthesis) (2: 6,9,11)
- 转折语句 (transitional verse) (2:12)
- 舞台上的二元定律 (law of stage duality) : 一个小情节接着另一个 :

情节 1 : 2:3-4 耶稣的母亲 - 耶稣

情节 2 : 2:5-6 耶稣的母亲 - 仆役

情节 3 : 2:7-8 耶稣 - 仆役

情节 4 : 2:9-10 司席 - 新郎。(请注意戏剧化的顺序在第 4 情节中被打断了, 因为在那裡出现的两个人物是没有前述过的)

## 2. 若 2:1-12 的内容分析

### 2:1-2

在 1:50,51 中, 门徒们尚没有完全认识耶稣是谁, 紧接这两节, 圣史立即阐述变水为酒的神迹, 用意在展示默西亚的光荣, 这也是耶稣以神迹自我启示的开端 (12:37; 20:30)。在 2:11 我们看到门徒相信了耶

稣，这正是他光荣显示的时刻（17:10；22，24）。

数字在《若》中，不一定都包涵象徵意义，「第三天」在此处没有「第三天复活」的意义，只是一个历史进程，在 1:29 出现了第一天，1:35 是第二天，顺序到加纳是第三天（2:1）。值得注意的，《若》在每一段事迹之前却清楚说明日期，时间，地点及人物等，例如在这里就清楚列出故事的基本细则：「第三天，在加里肋亚加纳有婚宴，耶稣的母亲在那裡，耶稣和祂的门徒也被请去赴婚宴。」其他可参考 2:13,14；3:22-24；4:1-8 等。

「耶稣的母亲」这称号在 2:1 被放在首位，跟着在短短五节内共出现了三次（2:1,3,5），在神迹结束时又再次出现（2:12），这个称号是否圣史故意向读者强调这位被耶稣直称「女人」的身份，以及在《若》中的真正意义？「母亲」一词后来在 6:42 出现外，在 19:25 再再次与「女人」这称号并列，究竟圣史的用意何在？这都是值得注意的，在 2:4 中会详细探讨。

## 2:3-4

正如我们在上面已见过的，福特纳（Fortna）认为若 2:3b-4 是福音圣史的编辑修订所插入者。可是，就连那些反对原始文献考证研究法的学者们，都一致接纳 2:3b-4 是正确明瞭第一个加纳奇蹟所必需的。

耶稣的母亲主动对耶稣说：οἶνον οὐκ ἔχουσιν（「他们没有酒了」）。这话究竟是一个对奇迹的要求，还是纯粹对实况的一个描写，这个讨论似乎是无济於事的；因为在向耶稣说话的背后，肯定是有意请他采取一些行动。耶稣回答说：τὶ ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;（「女人，这为我与你是甚麽？」）。这个答覆使我们难於理解这个故事。他似乎相当无情地拒

绝了自己的母亲。然而，玛利亚並沒有把他的答覆视为一个拒绝。相反地，她还对仆役说：ὁ τι ἄν λέγει ὑμῖν ποιήσατε（「他无论吩咐你们甚麽，你们就作甚麽」）。而事实上，耶稣亦答允了请求，行了一个奇迹（2:6-10）。我们将不会像福特纳那样，以原始文献考证法来解决这个问题。我们宁要对 2:3b-4 令人困惑的措辞，设法作更深入的理解。

布朗（R.E. Brown）<sup>59</sup> 提议我们，应以耶稣藉行奇迹来协助家人和朋友的传统（例如伪经《多默福音》）作为背景，来看加纳的第一个奇迹。在若 2:3b 裡，耶稣的母亲在类似的情况下，要求他行一个奇迹来协助朋友解困。耶稣的回覆反响出《七十贤士本》所应用的一个表述形式，这是译自希伯来文 מה-לי-וואק (mah-li-walak)。这词组在圣经内出现的地方，显示出它的基本含义是：「在目前的处境中，你与我之间有何决定性的关系？」。而文句的语境才能决定它是带敌意（「我与你根本无关！」）（例如苏 22:24-25；撒下 16:10；19:23；列上 17:18；列下 3:13），还是带善意（例如民 11:12）。假若这词组在 2:4 中属善意的表达，这与耶稣确实行了奇迹便会吻合。但在这情况下，「我的时刻尚未来到」一语，便会出现问题。但是，假如这词组带有敌意的话，「我的时刻尚未来到」一语便会很适合，然而耶稣实在卻行了奇迹，这便带来了问题。

无论如何，问题的焦点明显是落在耶稣与母亲的关系上。「τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;」一语，很可能是非善意，亦非敌意。耶稣只想澄清他和母亲的关系。四部福音都一致同意，玛利亚以耶稣人性母亲的身份，在他的传教活动中並沒有扮演任何角色。举例说，谷 3:31-35 描写耶稣为了服从天主的旨意，而拒绝自己母亲和兄弟们的干预。路

---

<sup>59</sup> R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York-Ramsey-Toronto, 1979, pp. 183-198, 尤其 pp. 193-195。

8:19-21 卻修改了《谷》的严厉措辞。耶稣声明那些听天主的话而实行的人，便是他的家属。不过，《路》也指明耶稣的母亲和他的兄弟们，都符合了这个标准。在若 19:25-27 中，耶稣在十字架上再以门徒身份来阐释，谁是他的母亲和兄弟。因此，按照《若》成为耶稣亲属的标准，就是门徒的身份。在耶稣回归到父的时刻中（13:1），他给予自己母亲一个角色，不是作「他自己」的母亲，而是作他爱徒的母亲。这位爱徒成为玛利亚的儿子之际，与此同时也成了耶稣的兄弟。要注意的是，按若 7:5 耶稣的兄弟是那些不信的人（这与《路》及《宗》不同，例如叁看宗 1:14）。耶稣的母亲在第四部福音中的重要性，全在於她的门徒身份上。可是，她並非云云众门徒中的一个，卻具有一个超卓的身份，作为那位模范门徒的母亲。<sup>60</sup>

2:4 与 19:26-27 共有的突出成份，就是 γυναίκα（「女人」）这个称呼。一个儿子这样称呼自己的母亲，是一件不寻常的事。因此，这符合了耶稣在这裡重新确定他与自己母亲的关係之解释。在加里肋亚加纳的婚宴中，耶稣跳出了自己家庭的狭隘藩篱，并开始他的公开传教生活。而玛利亚亦从耶稣人性母亲和抚育他成人的角色，转而成为一位忠信的门徒。因此，1:35-51 与 2:1-11 之间，也有某种连贯性存在。注视着在加纳婚宴中的耶稣的母亲，我们便可以获得以下问题的答案：谁可算是耶稣的门徒？耶稣的门徒就是那些（像耶稣的母亲一样）忠信地期待默

---

<sup>60</sup> R.E.Brown, pp. 196-197。布朗註释在第四部福音中的女性门徒身份说：「《若》在『头等』门徒之中包括了妇女在内，他告诉我们耶稣爱玛尔大及玛利亚，而玛利亚玛达肋纳又是他亲自呼唤其名字的「他自己的」羊。《若》对耶稣的母亲的处理手法，是朝这方向更迈进一步。假如耶稣的爱徒是门徒生活的理想，与这门徒密切关连，而又是耶稣真属之一的，竟是一名女性。在十字架下站着一男一女，他们是耶稣『自己的人』之模范，是他的门徒所形成的真家庭」。

西亚时代实现的人。

在沒有综合来看之前，要问数个问题：

- (1) 圣史为什麼在 2:3 中强调耶稣的母亲知道主人酒缺呢？
- (2) 耶稣的母亲向儿子说「他们沒有酒了」(οἶνον οὐκ ἔχουσιν) 並不是祈使语句(imperative)，究竟「酒缺」为耶稣带来何种意义？换言之，「酒」与「酒缺」有沒有特别的意思？
- (3) 如果将「τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι；」直译作「女人，这为我与你是什麼」的话，跟2:3中耶稣的母亲的叙述句有何关系？
- (4) 耶稣接着说「我的时刻尚未来到」，从整部《若》来看，「时刻」是指出耶稣受光荣，即他被钉十字架的时刻，那麼，「酒缺」、「女人」、「时刻」是否圣史有意表达某些神学思想？

如果在旧约中，婚姻象徵了天主与人的关系(咏 45，另外参考弗 5:22-33，默 21:1-3)，而加纳的酒是默西亚时代美酒丰盈的象徵，又是耶稣的自我奉献和他在感恩圣祭中的自我奉献的汇事性临在的象徵(参阅专题:若望着作中的耶稣)，那末，耶稣与母亲的对话，就是「默西亚救恩」的神学对话。

因此，「他们沒有酒了」包含了「他们沒有默西亚时代的美酒」及「他们沒有了耶稣的圣事性临在」的意思，简言之，「他们沒有默西亚的救恩」。

如果从「救恩的角度去看 2:4 的「女人」的话，可以出现所谓「母

子关系」以外的另一解释」。

首先，我们需要检讨上面有关「母子关系」的阐述。如果耶稣直称为「女人」只为澄清关系时，为何圣史多次用了重複语来强调玛利亚是耶稣的母亲？

「母亲」与「女人」使我们记起创 3:15 中的「母亲」与「女人」：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和他的後裔之间，她的後裔要踏碎你的头颅，你要伤害他的脚跟。」另外，可参考默 12:1,4,5 中的「女人」。从预象论的角度看，这位母亲兼女人就在玛利亚身上实现了，「母子」的关系正显示出「女人」与「後裔」在救赎工程上的紧密结合。不过，我们还需要仔细分析「这为我与你是什麼」的意义：

τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ;

有学者认为这是耶稣自我意识 (self-consciousness) 的自语。不过，如此处採用了呼格 (vocative case) γύναι，为对话而用上呼格是清晰可见。其实，自我意识与对话彼此之间並沒有矛盾，耶稣可以因母亲的提醒「他们沒有酒了」而进入自我意识的状态，经意识後与自己的母亲对话。但是，重点也不是在「自我意识」上。

按 BDF § 299(3) 的意见，τί ἐμοὶ καὶ σοί 的意思是 “of what concern is that to you and me?” 「这關於我和你是什麼？」这就与「划清界线」的理解就罔然不同了。

在继续探索之前，先参阅两段记载魔鬼话语的章节：

谷 5:7 τί ἐμοὶ καὶ σοί(思高版：我与你有什麼相干?)

玛 8:29 τί ἡμῶν (εμοί的众数) καὶ σοί (思高版：我们与你有什麼相干?)

这两段都是魔鬼与耶稣的对话。另外可参考旧约：

苏22:24；撒下16:10；19:23；列上17:18。

按 A.H. Maynard 的意见，当每一部对观福音用上这句问话时，作为魔鬼对耶稣的天主性的认知宣言，意思包括：「我和你有什么相干？为什么你来干扰我们？管你自己的事吧！」清楚地，在耶稣与母亲的对话当中，同样的说话，会有不同的意思。因此，无论耶稣或圣史用上「女人」这名词，旨在提醒读者有关女人与後裔，母亲与儿子的救赎工程上的关系。

当真正的光荣时刻来到时，这位参与救赎工程的「女人」被耶稣委託为宗徒的「母亲」，在十字架下组成了教会团体（参阅若 19:26,27）。

但是，这裡耶稣说：「我的时刻尚未来到」（同时参考 12:23,27,31f；13:1,31f；17:1f）。清楚地将  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$  带入救恩的幅度当中。综观之，「母亲」与「女人」並沒有对立的意味，反之，互相烘托出耶稣与玛利亚在救赎工程中的紧密关系，因为在第一个神迹与耶稣在十字架上受光荣的时刻，「母亲」与「女人」都在耶稣身旁，玛利亚在耶稣的公开生活的始末都担当着一个重要的角色：门徒的母亲和模范，即教会的典范。

我们在上面已经提及过，耶稣对自己母亲的要求所给予的答覆：「我的时刻尚未来到」（2:4），引起了一些问题，因为这显然是个否定的答覆，明显与耶稣后来施行了奇蹟的事实相反。我们会讨论两个解决这难题的试图。

科林斯（Collins）把  $\omicron\upsilon\pi\omega\ \eta\kappa\epsilon\iota\ \eta\ \acute{\omega}\rho\alpha\ \mu\omicron\upsilon$  理解作一个引出肯定答覆的问题：“我的时刻是否已到临？这不是我的时刻吗？ - 是的，你说得对”。原则上，这是可能的，因为希腊文裡的发问，只能从问号的存在来肯定。由於早期的希腊文抄卷缺乏标点符号，一句之所以是肯定句

还是问句，完全取决于人们的解释。科林斯提出四个论据来支持自己的立场：

- a) 一些古代基督徒作者( 戴先 Tatianus, 尼沙的额我略 Gregory of Nyssa, 默稣斯的德道 Theodore of Mopsuetia, 叙利亚的艾弗伦 Ephraem of Syria ) 早已支持这个看法。
- b) 在新约中，如果 οὐπω 跟在一个问句后面（一如若 2:4 ），便会引出另一个问句。
- c) 若 2:4 是唯一在《若》内以无连词形式（asyndeton）在一陈述句中采用 οὐπω 一词的。既然是个例外的情况，它很可能带引一个问句。
- d) 双重问题是《若》的风格特色（参看例如 1:21; 3:4; 4:11-12）。

耶稣以「这不是我的时刻吗？」一语所要表达的，就是：「这实在是我的时刻」。「时刻」一语是典型的若望学派用语，所指的是实现默西亚时代的那个时刻。这就是十字架的时刻，亦即耶稣自我启示和受到父所光荣的那个时刻。因此，《若》把整部福音，尤其是那些神迹，都放在耶稣的时刻这个观点来看，在这时刻上，那些忠信期待默西亚时代的人将领受到丰盛的恩赐。《若》在 2:1-11 中以两个层面来说话。在叙述的层面上，加纳婚宴的故事在时序上发生在被钉十字架之前。但在象征的层面上，这故事提前阐释了耶稣死於十字架上的意义，即默西亚的恩赐要丰盛地广施出来。这观点由於 2:3b-4 有接近 19:25-27 的词彙（耶稣的母亲；女人、时刻），因而获得支持。按科林斯的看法，第一个加纳的神迹，应放在耶稣被钉和受举扬一事的光照下来阅读。

骆勳克 ( G. Lohfink )<sup>61</sup> 反对把 οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου 当作一问句

<sup>61</sup> Lohfink, *Weinwunder*, pp. 174-175。

来解释。他认为此语作为一个问句，会对前面的 τὶ ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; 造成太大的对比。骆勳克的立场是基於 2:3b-4 与 7:1-13 的比较而来的。在 7:1-13 中，耶稣家中有些成员（不像 2:3 中的他的母亲，而是他的弟兄），要求他行个奇迹。他们说：「你离开这裡，往犹太去吧！好叫你的门徒也看见你所行的事」（7:3）。耶稣以一个极相似 2:4 的方式回答他们说：ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν...ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται（「我的时候还没有到...我还不上去过这庆节，因为我的时候还没有成熟」）（7:6.8）。一如 2:1-11 一样，耶稣拒绝作自己家庭成员要求他作的事，但后来卻着手做出完全一样的事来：他上了耶路撒冷（7:10），甚至在圣殿裡施教（7:14；参看 7:26）。骆勳克结论说，耶稣藉拒绝成全家人的愿望，来强调他在自己的「时刻」所作的，並不源於人的愿望和计划，亦非为了实现人的目的，而是为了实现天主的旨意。「『我的时刻尚未来到』这一句，表达出一个深长的意义，即耶稣在自己的行动中不任由人摆佈，而只取决於他在天之父的旨意」（"Der Satz 'Meine Stunde ist noch nicht gekommen' drückt in höchst prägnanter Weise aus, daß sich Jesus in seinem Handeln nicht von Menschen, sondern allein vom Willen seines himmlischen Vaters bestimmen läßt"）。<sup>62</sup> 这样，骆勳克找到了一个「我的时刻尚未来到」的解释，而同时又能符合 τὶ ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; 因此之故，我们在 2:4 中无需像科林斯一样的假设另一个问句。不过，最终两个解释（οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου 当作问句或是陈述句）都得出非常类似的结论来。

---

<sup>62</sup> Lohfink, *Weinwunder*, p. 175。

2:5

当耶稣说出「我的时刻尚未来到」之後；玛利亚沒有继续有关「酒缺」的对话，她转向仆役们说：「他无论吩咐你们什麼，你们就作什麼。」玛利亚由「酒缺」的对话转向仆役们的「吩咐」，表现出她是一位敏於服务和忠信的人（另外参阅路1:39,56）。

这裏有沒「圣母代祷」的含意？

从「他们沒有酒了，到「他无论吩咐你们什麼，你们就作什麼」；看不出玛利亚有任何的请求，如果「他们沒有酒了」包含「救恩」的神学对话，变水为酒明显有更深层的意思，不是单为解决新郎窘境而变水为酒。

这一节所强调的是耶稣的母亲乐于助人的精神，最重要的，她对耶稣那份忠信与服从。

2:6,7

此两节中只出现了耶稣和仆役，换言之，耶稣施行第一个神迹时，只有他与仆役在场。按犹太人的风俗，水是取洁礼的主要媒介（肋13:58；14:4,5,8；9:50-53；15:5-18,21,22,27）。无论自己不洁，或碰到不洁的人或物，都要用水来取洁。仆役们在整个神迹过程中，只有默默的服从耶稣的吩咐，表现出对玛利亚的说话的同意。

这裡说明是石缸，因为石头不相反犹太人的「不洁规定」（肋11:33）。六口石缸中的「六」並沒有任何象徵意义。有些学者认为六是代表完满的数字「七」減去一，所以代表不完满，当耶稣来临後，就充满了，不过，要注意变了酒之後，仍是六缸酒，不是七缸。每口缸有两三桶水，即2至3 μετρητής（1 μετρητής =10美加仑=8-9英加仑=约40公

升)，大致来说，那裡共有120至180美加仑（480至720公升）的酒。

2:8-10

「现在你们舀出来，送给司席」用的舀（ἀντλήσατε）是祈使语句。在耶稣与撒玛黎妇人的对话描述中，圣史也用了同一字：有一个撒玛黎雅妇人来「汲」水（ἀντλήσαι 动词过去不定时态主动不定式, aor, act. infin.）（4:7）；也免得我再来这裡「汲」水（ἀντλῆν, 现在主动不定式 pres. act. infin.）（4:15），在「活水」（ὕδωρ ζωῆ）的对话中，如果圣史有意在第四章中用「舀」这个动作（思高版译作「汲」）与活水连繫，在2:8已变为酒的水，可能也有「带来生命」的意义，因为，如前所说，加纳的酒是默西亚时代美酒丰盈的象徵，又是耶稣的自我奉献和他在感恩圣祭中的自我奉献的圣事性临在的象徵。

这裡强调，如果连司祭也「不知道」（叁考 4:11f.），新郎更不知道好酒从何而来。但是，司席找来了新郎，並向他说：「你卻把好酒保留到现在。」为什麼呢？

如果婚宴象徵了天主与人的关係，不难明白耶稣与母亲有关救恩的「神学对话」，因此，真正的新郎，显然是耶稣（叁阅 3:29,30），他将淡而无味的水变成好酒，象徵带来了新的恩赐。这新的恩赐取代了旧的取洁礼。

一个被人疏忽但值得追探的问题：加纳婚宴的新娘在那裡？

这位新娘在耶稣的「时刻」才正式出场（19:34），教会历代学者都认为耶稣肋旁所流出的血象徵圣体圣事，水则象徵圣洗圣事。这两件圣事正好代表教会的诞生，而教会向来被认为是耶稣的净配（叁阅 3:29,30；谷 1:7,8；默 21:1-7）。在天主创造女人时，是从男人的肋旁取

出肋骨(创 2:21-24)，在旧约中的女人，使人死亡，现今在新亚当的肋旁卻流出新约的女人—教会。

从这角度看 2:1-12，变水为酒的神迹与十字架事件存有密切的关系，十字架事件回应了耶稣的「时刻」。加纳婚宴与耶稣的死亡是耶稣公开生活的起点和终点。没有新娘的婚宴尚未完满，要新郎新娘并存时，才是真正的婚宴，才是耶稣的光荣时刻。换言之，耶稣整个公开生活都在象徵救恩临在及天主与人的密切关系的婚宴中进行。

## 2.11

如果在加纳婚宴中，耶稣的「时刻」是来自天主而非玛利亚的主动，那麽 *καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*（「他显示了他的光荣」）(2:11b) 这一句，便肯定是非常重要的。要明白《若》所指的 *δόξα*（「光荣」）是甚麽，我们必须看看上下文。在 1:14 裡我们唸到：「於是，圣言成了血肉，在我们中间支搭他的帐幕；我们见了他的光荣，正如父唯一者的光荣，满溢恩宠和真理」。如今基督的光荣便成了可见的。耶稣所行的神迹，就是能目睹他光荣的地方。这点在耶稣最後和最大的一个神迹中，就是在复活拉匝禄一事上，尤其清晰可见。耶稣对玛尔大说：「我不是告诉过你：如果你信，就会看到天主的光荣<sup>63</sup>？」（11:40）。

骆勳克<sup>64</sup> 也指出 12:37-41 是解释 2:1-11 的重要经文。在那裡我们遇到了 2:11 裡的三个决定性的词语：「神迹」、「信从」、「光荣」。《若》援引依 6:10，并作结论说：「依撒意亚因为看见了他的光荣，所以指着他讲了这话」（12:41）。究竟依撒意亚在何时何地看见了耶稣的

<sup>63</sup> 正如 11:4 所显示的，「天主」的光荣与「基督」的光荣是分不开的。

<sup>64</sup> Lohfink, *Weinwunder*, p. 170。

光荣呢？骆勳克在依 6:1-3 找到了这问题的答案：「乌齐雅王逝世那年，我看见吾主坐在崇高的御座上，他的衣边拖曳满殿。『色辣芬』侍立在他左右，各有六个翅膀：两个盖住脸，两个盖住脚，两个用来飞翔。他们互相高呼说：圣！圣！圣！万军的上主！他的光荣充满大地」。

《若》把这段讲论上主伟大光荣的依撒意亚先知书，应用到耶稣身上。《若》明知依撒意亚的御座神视即是天主的显现，而且是讲及上主的。但正因基督从起初已与天主同在（1:1），而且基督更是在父的怀裡（1:18），並在世界受造以前已同享父的光荣，因此，上主与基督是不能分离的。对《若》来说，御座的神视正显示了基督的先存性。然而，《若》卻指出耶稣曾说过，门徒们「要看见天开，天主的天使在人子身上，上去下来」（1:51）。《若》在这裡借助创 28:12（雅各伯梦见地上架起一把梯，梯顶叁天），把依 6 的御座神视影射到基督的尘世生命上：天在耶稣头上敞开，天使服事人子，天主的光荣寓居在他身上，而门徒能够「看见」这一切。第一个加纳神迹的故事，直接跟在这一经节之後。根据我们刚才所发现的，那个在加纳婚宴中所显示的光荣，就是上主的光荣，是基督从永远与父所共享，而现在又在他身上来到世上的光荣。因此，这 δόξα 就是那在天主御座上，而且充满了天地的光辉。

同时，这个 δόξα 也是末世救恩的圆满，是以色列在饱受苦难後所获得的。这点在《七十贤士本》的依 35:1-2 中被强调了：「荒野和不毛之地必要欢乐，沙漠必要欣喜，如花盛开！约旦河附近的沙漠必要盛放和欢欣。它将获得黎巴嫩的光华，加尔默耳的美丽。我的人民将见到上主的荣耀，我们天主的光辉」。《依》在此处及其他地方所提到的光荣，都有一个历史-末世性的特徵。天主把自己的光荣赏赐给选民，而不把它保留在自己的御座那裡。天主的光辉照耀着以色列，把他改变成为光

荣。这思想见於依 60:1-3：「耶路撒冷啊！起来炫耀吧！因为你的光荣已经来到，上主的荣耀已经照耀在你身上。看啊！黑暗笼罩着大地，阴云遮蔽着万民；但上主却照耀着你，他的荣耀要彰显在你的身上。万民要奔赴你的光明，众王要投奔你升起的光辉」。

那在末世时代改变天主选民和大地的上主的光荣，是很具体的：旷野产生丰盛的果实，盲人的眼睛会被开启...（依 4:2; 35:1-6）。这个先知期待的现实性，对解释若 2:1-11 是基要的。在那裡，上主的光荣也以一個很具体的方式显示出来。就是在基督赏赐给婚宴宾客的美酒满溢之中。这个丰盈也细节地被描绘出来。酒的数量被「他们就灌满了，直到缸口」（2:7）这一句註解所突显。同时酒的质数亦被加以强调（2:10）。

酒的丰盈和高质数，应直接放在与基督的光荣的关系上来看。基督的光荣并不停留在精神上的、超越性的境界裡，卻是非常现实、可见、具体的。这点也可见於这神迹是发生在一个婚宴中的事实上。婚姻图像用来指示上主与以色列的关系，这也是圣经内常见的。这再一次指出了，默西亚恩赐的具体性，及它们所带给人的极度喜乐。在更广的上下文中，耶稣在 3:29 更称自己为新郎。这图像很确定的讲出了，救恩的末世时期业已完成了。

## 结论

这是道出耶稣已完成了天主的救恩计划的最有力讲法。不过，我们常有危险会贬低（Verharmlosung）基督信息的彻底性。也有人认为在加纳所显示的完满光荣，只是永生的一个图像而已。但是，《若》的现在末世观（present eschatology）是不应被沦为一个将来末世观（future

eschatology) 的。亦有另一种解释，把基督的光荣精神化了。可是，在第四部福音中，信德是不可与经验性的事实分离的。天主的救世工作和基督的光荣，是需要借助可见的标记来显示的。在第四部福音中，「神迹-信德」非因它关注可见的事实而遭到排斥，而是由於它未能在可见的事实中看出基督光荣的启示之故。为此，福特纳所说的「不需看见的信德」概念，至少是会被人误解的。第三种削弱 2:1-11 信息的趋势，就是要避免末世凯旋主义，並要从基督的生活和死亡上，以及从教会的生活上，取缔任何「光荣」。可是，按照《若》而言，基督受凌辱的时刻是他的举扬，即他光荣的最後胜利。任何忠於天主和自己而经历的黑暗，都引领人到达光荣去。因此，耶稣可以在 12:24 说：「一粒麦子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才结出许多子粒来」。

## 第五章

### 耶稣取代了圣殿

若 2:13-22 (23-25)

若 2 的第二个段落，把我们从加里肋亚（加纳、葛法翁）带到耶路撒冷去。耶稣首次（三次中之一）出现在逾越节日上。我们要把本段经文作一些比较。

#### 1. 经文比较

若 2:13-22 应与它的对观福音平行文作比较。已有许多学者细心研究过这段落与对观福音的比较。我们将只会简略地看看本段在对观福音中的先後次序：

#### 1.2. 《若》与对观福音的「洁净」圣殿比较图表<sup>65</sup>

《谷》	段落	《玛》	《路》	《若》
1) 11:1-11	荣进耶路撒冷	21:1-11	19:28-44	(12)
	圣殿（一）	21:12-17	19:45-48	2:13-17
11:12-14	诅咒无花果树（一）	21:18-22	-	-
11:15-19	洁净圣殿-圣殿（二）			
11:20-25	诅咒无花果树（二）			

<sup>65</sup> 参看科宁斯 Konings, *De heerlijke mens Jezus*, p. 60。

2) 11:27-31	耶稣的权威	21:23-27	20:1-8	2:18
12:1-12	恶园户的比喻	(21:33-46)	20:9-19	-
12:13-44	问题争论	21:28-23:39	20:20-47	(2:23-3:21)
3) 13:1-2	预言圣殿毁灭	24:1-2	23:5-6	2:19-21
4) 14:58	圣殿言论	26:61	-	15:29

由这图表我们可清楚看到，若 2:13-22 把本来散置於对观福音数章内的资料，都聚拢在一个段落中。我们不会讨论有关《若》与对观福音资料的依属问题。有兴趣研究这问题的人，可参考内兰克 (F. Neiryneck) 的研究。<sup>66</sup>

## 1.2. 若 2:1-11.13-22 一对双连屏风的图表

除了与对观福音作比较外，若 2:13-22 与它的直接上文 2:1-11 构成一对平行文。明显地，这种「平行文」与对观福音比较的平行文不同。若 2 的这两个段落之间有很多共同的成份，这点从下面的图表可见一斑。同时我们亦会发现一些重要的对立体平行文 (antithetical parallels)。看来 2:13-22 很像是故意作为 2:1-11 的一个对立体。

---

<sup>66</sup> Neiryneck, *Jean et les Synoptiques*, pp. 87-90。

a)同共成份：

成份	2:1-11	2:13-22
庆节：	婚礼	逾越节
犹太生活：	取洁礼	圣殿
人物：	耶稣的母亲 婚礼宾客 门徒	「犹太人」  门徒
对话：	耶稣 - 他的母亲	耶稣 - 「犹太人」
神迹：	水变酒	圣殿被拆毁又被重建
取代：	(取洁礼用)水 酒	用石头砌成的圣殿 耶稣自己就是圣殿
课题：	那「时刻」(2:4)	暗示耶稣的死亡 (2:17,19) 提及耶稣的复活 (2:21-22)
目标：	耶稣在第一个神迹中 自我启示 为默西亚	耶稣在圣殿的徵兆和 言论中 为默西亚
有意的效果：	信德	信德
实在的效果：	门徒开始相信或加深信德	门徒增长信德
靠着真信德的标准(识别出不完善的信德及不信)		

真实的信德：	耶稣的母亲(?) 信赖耶稣的话 (「他吩咐你们甚麽， 你们就作甚麽」)	门徒在耶稣复活後 相信耶稣的话 2:22
增长中的信德：	门徒(?)	门徒(故事中的时间)
不完善的信德：	仆役(?) (神迹信德)	许多来过逾越节的人
不信：	司席(?)	「犹太人」
结论：	2:11	2:22

b)不同点及对立成份：

模式：	第一个神迹	耶稣与「犹太人」之间的紧张递增
地点：	加纳 加里肋亚 乡村	耶路撒冷 犹太 城市
场合：	婚宴	逾越节
气氛：	兴高采烈、和谐	衝突、对抗
中心事实：	酒	圣殿
耶稣的态度：	协助人们	反对人们
中心人物：	耶稣的母亲代表着 忠信的以色列	不信的「犹太人」

效果：	门徒的信德	「犹太人」的不信
张力：	知道 - 不知道 酒从那儿来 (2:9)	彻底信赖 - 正式排斥

### 1.3. 若 2:13-22 本身内的平行结构

除了与对观福音的比较，和与若 2:1-11 的对立平行外，我们还能在本段落内找到另一个平行结构。2:14-17 在某程度上是与 2:18-22 平行的。本段落内的两个小分段，都呈现出同一的结构：行动 - 言语 - 回忆。我们以经文的中译来指出平行之处：

(黑体字 = 直接引語)

#### 情景

<sup>13</sup> 犹太人的逾越节近了，  
耶稣便上耶路撒冷。

#### 行动

<sup>14</sup> 在圣殿裡，他发现了	<sup>18</sup> 犹太人便追问他说：
卖牛、羊、鸽子的，	「你给我们显甚麽神迹
和坐在钱庄上兑换银钱的人，	
<sup>15</sup> 就用绳索做了一条鞭子，	证明你有权柄作这些事？」
把众人连羊带牛从	
殿院都赶出去，	
倾倒了换钱者的银钱，	
推翻了他们的桌子；	

## 言语

16 给卖鸽子的人说：

「把这些东西从这裡拿出去，  
不要使我父的殿宇成为商场。」

19 耶稣回答他们说：

「你们拆毁这座圣殿，  
三天之内，我要把它重建  
起来。」

20 犹太人就说：

「这座圣殿建筑了四十六  
年，你在三天之内就会重  
建起它来吗？」

(<sup>21</sup> 但耶稣所提的圣所，  
是指他自己的身体。)

## 回忆

17 他的门徒就想起了  
经上记载的：  
「我对你殿宇所怀的热忱，  
把我耗尽。」

(<sup>22</sup> 所以，当他从死者中  
复活後，  
他的门徒就想起了  
他曾说过这话，  
便相信了圣经和耶稣说过的  
话。)

<sup>23</sup> 当耶稣在耶路撒冷过逾越节庆节时，  
有许多人看见他所行的神迹，  
便信从了他。

(<sup>24</sup> 耶稣却不信任他们，  
因他认识众人；

<sup>25</sup> 他並不需要谁告诉他，人是怎样的，  
因为他认识在人心裡有甚麽。)

## 2. 若 2:13-22 的敘述批判<sup>67</sup>

近年来，历史批判法对经文的研究，还得到了另一些批判研究法的补充。这些方法之一就是敘述批判法。<sup>68</sup> 我们应用敘述批判法於若 2:13-22 之前，先要对这方法作一个概括的简介。

### 2.1. 敘述批判法 (narrative criticism)

编辑修订批判法 (redaction criticism) 专门关注到真正的新约作者的神学观点。但这些作者早已不在。對於他们的信念，我们仅有的见证就是文句的本身。但是，我们可否把我们在文句中所遇到的观点，直接当作是真正作者的观点呢？敘述批判法教我分辨出真正的作者 (real author) 和会意的作者 (implied author)。所谓会意的作者，就是指在文句中所遇到的作者。这並非一个血肉之真人作者，而是一个在理论上构思出来的，不过这亦是真正的作者唯一可以呈现在自己文句中的方式。就如我们在一个侦探故事裡轻易理解到的，在会意作者 (他可能与罪案有关连) 的观点与真正作者的观点之间，可以有相当大的分别。当然，在会意作者与真正作者之间距离之大小，完全取决於文句的文学体裁。在一篇私人信件中，这距离要比在一篇侦探故事中来得更小。可是，

---

<sup>67</sup> 以下我们将根据莫仑內 F.J. Moloney, "Reading John 2:13-22: The Purification of the Temple" in *Revue Biblique* 97(1990)432-452。

<sup>68</sup> 有关《若》的敘述批判请参看：卡尔佩珀 R.A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundation and Facts), Philadelphia PA, 1983; 斯泰利 J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBL DS 82), Atlanta GA, 1988, 尤其 pp.6-49。

真正作者与会意作者是总不会完全对等的。

叙述批判法也分别出真正的和会意的读者。在一篇叙述中，会意的作者向一个会意的读者说话。会意读者获得资讯和经历，他被会意作者所塑造，在故事发展的过程中逐步浮现出来。举个例说，若 2:13 的会意读者，只知道在若 1:1-2:13 内所陈述了的一切。任何一篇文句，多少也是作者与读者之间的对话。可是，由於作者在写作时並未得到读者的直接回应，在叙述的发展过程中，他必须假设某些（意欲得到的？）回应。因此，会意读者並非一个历史上的人，而只是个理论上的构思。一位会意作者和一位会意读者，往往在写作之同时自然地产生出来。

一篇叙述的恒久价值，就在於文句内的会意读者与文句的真正读者之间所产生的互相共鸣。<sup>69</sup> 由於圣经经历了数千年传到我们手上，这正表示已有许多读者和听众曾与经文的会意读者进行过一种「想像中的交往」（fictional contract）。

## 2.2. 若 2:13-25 的思想脉络

框架：2:13

情景的设置：时间、地点、场合

2:14-15

描写耶稣的行动

---

<sup>69</sup> 参看许斯莱尔·菲沃伦莎 E. Schüssler-Fiorenza, "The Function of Scripture in the Liberation Struggle. A Critical Feminist Hermeneutics and Liberation Theology" in E. Schüssler-Fiorenza, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston MA, 1984, pp. 43-63。

2:16

耶稣行动的动机

2:17

门徒对行动的理解

(在 2:14-17 当中，没有会意作者给予会意读者的评註)

2:18-20

耶稣与「犹太人」在说话上的交锋

「犹太人」要求一个神迹，卻得来一句话

会意读者必然想起在 2:3-5 当中，耶稣与自己的母亲也曾有类似的生硬对话，但亦会注意到两者不同结果的对比

2:21-22

对会意读者作的评註

- 有关耶稣所说的话的正确解释
- 告诉读者有关门徒的信德

框架： 2:23-25

会意作者对会意读者作的重要评註

耶稣留在耶路撒冷过节

许多人对耶稣所行神迹的反应

耶稣的反应

(总结及转折的章节：若望学派的「桥樑」章节)

框架的作用：

把读者的注意力集中在耶稣、耶路撒冷和「犹太人」的反应上

「在这情景中所发生的一切，都集中围绕在犹太教的背景上」( Moloney, pp. 438-439 )。

「我们在这裡看到公开敌对的开始，这将会在整个福音叙述中发展下去。这个首次敌对的衝突，是耶稣与「犹太人」之间不断增加的紧张关系的范例」( Moloney, p. 439 )。

准备会意读者去面对这个敌对情况：

1:11：「他来到了自己的领域，自己的人却没有接受他」。

1:17：「因为法律是藉梅瑟传授的，恩宠和真理却是由耶稣基督而来的」。

2:6：水（来自为犹太人的取洁礼用的石缸中）变成了酒：满全

但是，会意读者只在 2:18 的故事中，才遇到「犹太人」这些新的故事人物。

## 2.3. 以会意作者向会意读者说话的角度来看若 2:13-25

### 2.3.1. 圣殿

作者假定会意读者认识圣殿对犹太人庆节、尤其是逾越节的重要性。「『圣殿』这个主题，为我们在整个叙述中跟踪着会意读者，是很关键性的」( Moloney, p. 440 )。

a) 2:14-15 ἱερόν (2 次) = 圣殿建筑物 (圣殿各庭院, 叁看商人及兑换银钱者)

b) 2:16-17 οἶκος (3 次) = ?

天主的殿宇(叁看 2:16): 犹太人的信念(这是会意读者所认识的):  
天主的居所

οἶκος ἐμπορίου: 商场: 这是按耶稣所说的犹太人事实

οἶκος τοῦ πατρός: 耶稣的信息: 「我父」的居所

「我父」这措辞是本段中的典型若望学派特色。「会意读者由序言得悉, 要明白耶稣是谁和他行动的意义, 就要把握着他与天主的关系」(叁看我们的诠释)。在 2:16 中, 耶稣以直接引语的方式, 宣称圣殿是他父的殿宇。莫仑内 (F.J. Moloney) 认为这裡就是叙述的转折点。

会意读者早在序言 (1:1-18) 中已被预备去面对这些主题: 耶稣与父的关系 (叁看 5:17-30 及 10:30); 1:14: 「他寄居在我们中间」。

1:11-13: 会意读者获悉, 人们对耶稣有两种不同的反应,

2:13-22: 会意读者看见, 人们对耶稣的两种不同的反应。

2:17: καταφάγεται (「耗尽」) 这动词是未来时态=将来

援引《七十贤士本》的圣咏 68:10: 动词κατέφαγεν本是过去不定时时态=过去

门徒可以猜想到, 他们现今亲眼所见的, 将要发展成一场生死的鬥争。会意读者早已知道这场鬥争的结果, 因为他在 1:5 已唸到: 「光在黑暗中照耀, 黑暗决不能胜过他」。会意读者尚未得悉有关十字架的事, 但这已近在咫尺: 2:19; 3:14。

门徒们与会意读者一起, 已能够在耶稣身上看到一个对天主忠心至死和情绪激昂的形像, 这形像是他们在犹太传统中毫不感到陌生的: 丕

乃哈斯、厄里亚、玛塔提雅。

2:14-16：耶稣宣称他在圣殿裡的权威，是基於圣殿是他父的殿宇这一事实。

2:17：门徒承认这权威

2:18：「犹太人」不承认这权威。他们要求进一步的证据，一个神迹。（要注意「犹太人」怎样隆重地展开与耶稣的对话，以及耶稣怎样以同样隆重的方式回答他们。）

c) 2:19-21 ναός (3 次) = 整个圣殿范围，有时只指圣殿的圣所范围

2:19：会意读者可能由 2:16 结论到，耶稣在 2:19 中所讲论的不只是一座建筑物，而是一个天主居於其中的地方。「三天之内，我要把它重建起来」，这话对会意读者来说，目前仍是一个谜。其实这是预早提示一些将要在故事中成为非常重要的东西。耶稣指的是超越了故事时间，一个安排好的将来时间。直至这时，会意读者差不多如「犹太人」一样，仍是懵然不知的。对会意读者和「犹太人」来说，「三天之内」一语只能解作（一如 2:1）一段很短的（约莫）时间（预期的真正读者究竟怎能明白呢？要注意「第三天」一语完全没有出现在若 20-21 内）。耶稣並沒有施行神迹，他只提到一个将要发生的神迹而已。那些真正读者会否信赖他的话呢？

由於会意读者认识序言，因此，他比「犹太人」的处境好了一点点。究竟会意读者能否把耶稣肉身复活的事，连繫到 1:5 光得胜黑暗的事实呢？在这次相遇结束时，读者会站在谁的一边呢？在门徒的一边，还是在「犹太人」的一边？

会意读者面对着很多问题：耶稣所指的圣殿是那一间？他怎能独力在三天内把它重建起来？在 2:21 中读者开始对问题的答案有些头

绪。

2:20：会意作者一直设法告诉会意读者，在对话的过程中，*λερον* 的意义已转而成成了 *ναός*。但是由於两个词都可以指整座圣殿的建筑，更由於「犹太人」明显沒有协调到这个转变，他们便错过了耶稣对两个字眼的区别。

会意读者应明白到，「犹太人」误解了耶稣用作证明他权威的神迹。「犹太人」在 2:20 内的反应，就是完全的排斥，拒绝从一座石头建成的耶稣之父的殿宇，跃升到一个圣所，一个圣地去。

2:19：耶稣说：

「三天之内，  
我要把它重建起来」。

2:20：「犹太人」说：

「你在三天之内  
就会把它重建起来吗？」

「犹太人」以耶稣的话来作取笑他的问题。

我们应留意到两种对耶稣说话的反应：

2:5：耶稣的母亲：「他吩咐你们甚麽，你们就作甚麽」：完全的  
信赖

2:20：「犹太人」：「你在三天之内就会把它重建起来吗？」：正  
式的排斥。

2:21：*ναός* = 他的身体 (*σῶμα*)

「会意读者得不到任何解释，去指导他明白这些提到『圣殿』的不同方式。经文告诉我们，会意读者熟悉不同希腊词语间的微妙运用，这些词语都是用来配备读者的」（Moloney, p. 440）。

即使会意读者显然明白这事，毕竟他还要面对两个令他很困惑的问题：

a) 究竟为何要把援引自《七十贤士本》的咏 68:10 的动词，由过去不

定时态 ( aorist ) 改为未来时态 ( future ) 呢？

b) 究竟按照 2:19 这座要被 ( 「犹太人」？叁看 λύσατε ) 拆毁，而又在三天内再被重建起来的圣殿，所指为何？

在 2:21 中，会意作者给予会意读者部分的答案，以协助他把 2:13-20 整合到 1:1-2:12 之内。2:21 是密切连繫着：

1:14：( 降生成人的 ) 耶稣就是在我们当中的天主居所，

1:17：一个新的恩赐取代了从前的：叁看酒取代了水 ( 2:1-11 )，以及天主临在耶稣身上，取代了在圣殿中的天主临在，

2:11：第一个神迹：水变成了酒 (= 新恩赐)。

( 2:18.21.22：最後的神迹：耶稣有死的身体变成了耶稣复活的身体。 )

但是问题 a) ( 故事中的时间与佈局的时间之间的张力 )，以及部分的问题 b) 仍未获解答。2:22 把会意读者朝着答案更带近一步。

d) 2:22：「当他从死者中复活以後...」

作者预告了耶稣的死亡和复活，就是门徒将会经验到的未来事件。这是对会意读者作的含蓄提示，告诉他将会知道更多有关这些事件。读者可以连结起以下各点：

「我对你殿宇所怀的热忱，把我耗尽」( 2:17 ) 及「你们拆毁这座圣殿」( 2:19 )，都是指耶稣的死而说的。「...我要把它重建起来」( 2:19 ) 却是指耶稣的复活而说的。

2:22 是 2:17 的深入发挥：耶稣并非另一位丕乃哈斯、厄里亚或玛塔提雅。这裡所涉及的，超越了一个圣人对天主殿宇的热忱，以及因此而带来的苦难。这裡还有更深一层的意义。但这是对未来而言，因为连门徒都是在耶稣死而复活後，才能明白这事的。2:22 鼓励会意读者要等待下去，但同时亦加大了张力，使会意读者产生悬念，引起他

继续唸下去的兴趣。会意读者可能得到一点安慰，因为他发现在故事的时间内，连门徒也未能完全理解圣经。

### 2.3.2. 会意读者与预期读者

一篇文句的恒久价值，要视乎预期的和真正的读者，能否对等於会意读者。会意读者有否与预期读者的经验对谈？

耶路撒冷圣殿毁灭於公元 70 年，即《若》写成之前的 25 年。因此，以复活的耶稣作为他们的圣殿、一个天主临在他们中间的地方，这样一个理解会受到他们的欢迎。

莫仑内 (pp. 450-451) 用以下的方式来描绘门徒信德的发展：

- a) 1:35-49：初步的期望，局限於他们犹太教本身对默西亚的期待而发展；
- b) 1:50-51：耶稣应承他们要看见「更大的事」；
- c) 2:11：门徒看见了耶稣的光荣，开始进入初步的信德中 (ἐπίστευσαν 是一个递进式的过去不定时态 ingressive aorist)，<sup>70</sup>
- d) 2:19-22：(按若望学派的意义而言)要等到耶稣死而复活後，门徒才会获得一个对圣经和耶稣的话的真正信德。

「福音作者的意愿是，希望透过会意读者由叙述中的浮现，能令到预期读者联同作者，以及耶稣的原班门徒一起，获得对耶稣基督的信仰和经验」(Moloney, p.451) (叁看 1:14)。

在 1:19-51 结束之际，会意读者正想知道：要对耶稣作一个有效的

---

<sup>70</sup> 叁看我们的译文：「他的门徒们便更新他们对他的信仰」，这译法把“解释作一个综合式的过去不定时态，带有重複的含义。

回应，究竟需要些甚麽？这问题逐步获得答案：「真正的若望式的信德，就是绝对向耶稣的话开放自己」。据莫仑内的看法，这种真正的信德可见於耶稣的母亲身上：「他无论吩咐你们甚麽，你们就作甚麽」（2:5）。门徒将会在耶稣死而复活後获得这种真信德。这便成了若望团体的基础。

在2:13-22中，会意读者得到一个真信德的基本标准：信从耶稣所说的话。

## 第六章

### 耶稣与撒玛黎雅妇人

若 4:1-3,4-42<sup>71</sup>

我们在第四章裡首次接触到叙述批判研究法。如今我们又转到另一种诠释方法，这就是男女同等的批判释经法（feminist criticism）。

#### 1. 绪言：今日的社会背景

1987年，德国斯拜尔（Speyer）教区辅理主教古廷格（E. Gutting）出版了一本书，呼籲终止世上的父权制结构（patriarchal structure），好能带来一个更人性化的社会。他认为性别歧视（sexism）和「父权主义」（patriarchalism），都是源自人类的罪恶境况。古廷格在註释若 4:1-42 时指出，<sup>72</sup> 耶稣触犯了四个禁忌：

- 1) 犹太人 - 撒玛黎雅人：犹太人是禁止与撒玛黎雅人接触的（叁看若 4:9）。
- 2) 男人 - 女人：男人是禁止跟一个不相识的女人谈话的（叁看若

---

<sup>71</sup> R.E. Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel" in *Theological Studies* 36(1975)688-699, (=Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York-Ramsey-Toronto, 1979, Appendix II, pp. 183-198); 施奈德斯 S.M. Schneiders, "Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church" in *Biblical Theology Bulletin* 12(1982)35-45; E. Schüssler-Fiorenza, *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston MA, 1984; Idem, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1983, pp. 327-329。

<sup>72</sup> 古廷格 E. Gutting, *Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt* (Frauenforum), Freiburg-Basel-Wien, 1987, pp. 124-125。

4:27 ? )

- 3) 这女人显然是位被逐离公众的人物。这点可由她在中午去打水一事上结论得来 ( 叁看若 4:6 ) 。
- 4) 妇女只可被休弃五次。这女人卻与她的第六个伴侣同居，而且这还不是她的丈夫 ( 叁看若 4:18 ) 。

耶稣与这妇人谈论宗教问题。耶稣向她启示自己就是默西亚。他知道她是怀着诚意来追寻的。於是，耶稣引领她到达那能解除她对爱情及生命的飢渴的泉源。

古廷格结论说：「这次相遇尤其清楚显示出，耶稣认识妇女在一个父权制社会内的遭遇，她们差不多纯是男性行为的对像，沒有任何权利可言」 ( "Besonders in dieser Begegnung wird deutlich, daß Jesus das Schicksal der Frauen in einer patriarchalischen Welt kannte, in der sie weithin ein fast rechtloses Objekt der Männer waren", Gutting, pp. 124-125 ) 。耶稣卻在妇女身上恢复了天主的肖像，解放她们以获得真正的人性。

古廷格评论男人和女人对耶稣宣讲的回应时说：

许多男人 ( 包括宗徒在內 ) 正在寻觅一个政治性的默西亚，好能分沾他的权势，许多妇女卻明白到爱的奥秘就是一个真实人性使命。她们陪伴耶稣直至十字架下，並接纳他及他解放的恩典。

这是否我们在若 4:4-42 中，能论及耶稣对妇女之态度的一切呢？

## 2. 方法论上的考虑

耶稣对妇女的态度，以及新约怎样讲论妇女，这两个问题有时会在

讨论妇女晋铎的背景中出现。布朗 (R. Brown) 的研究「原来是为了今日罗马天主教会内有关妇女职务的讨论，而提供圣经的基础」。<sup>73</sup> 施奈德斯 (S. Schneiders) 的研究<sup>74</sup> 也是出於类似的背境。不过，她一开始就列出了一些重要的提醒：

「每当教会内部由於採用週围文化的父权制模式因而引起问题时，都可从圣经、圣传，和任何随手可得的文献获得『引证』。但是压抑妇女的行为是绝无圣经根据的，正好像多个世纪以来引经据典来维护的奴隶制度，其实也是毫无圣经理据的。因此，要放弃这种压抑行为，亦无需任何圣经理据。相反地，要限制天主子女的自由，不让他们运用获自圣神的恩赐，这事反而要有来自启示的极强力的根据，因为压制圣神明显是有违新约的精神... 换句话说，唯一需要细查新约所说有关妇女的人，就是那些非因圣经的理由而深信，妇女在教会内应受到某种限制的人，他们必须借助圣经的权威，来证实他们的性别歧视是合理的（然而他们竟承认除了在教会内，其他一切环境中的性别歧视，都是不合理的 [叁看『教会在现代世界牧职宪章』 #29] ）」（Schneiders, p.35）。

「信徒的性别並不是新约所讨论的问题，而我们不论以信徒或是以学者的身份，也不应让自己被人操纵去这样作，好像新约真有讲及有关信徒的性别问题一样」（同上）。

---

<sup>73</sup> Brown, *Community*, p. 183。

<sup>74</sup> Schneiders, "women"。

那麼按照施奈德斯，我们研究新约有关妇女的资料，有甚麼动机呢？她认为「去平衡 1700 多年以来男性主导的新约释经，是合理的愿望和真正的需要，因为这种释经曾彻底地（即使不是故意地）男性化了我们对启示的运用」（Schneiders, p.36）。施奈德斯在经文内分别出，未加思考的一面和故意的一面。我们不知不觉地便会分沾了许多流行於我们时代的意识形态、意见、观点。其中许多在我们明瞭它们的意思和含义後，便会被我们加以摈弃。举个例说，第四部福音的作者虽然並非反犹太主义者，<sup>75</sup>但他也以一个未经反省和不自觉的方式，赞成了他时代的反犹太倾向，这些倾向是基督徒被逐离犹太会堂所帶來的後果。假若福音圣史意识到这一切的意思和含义的话，就必然会以另一个方式来讲论许多事物，並且会撇开很多这样的句子了。这点与有关妇女的观点很类似。施奈德斯评论说：「新约的信息基本上並不是父权制的，虽然当中充斥着一种未经反省的父权主义意识形态...其实真正具有父权主义的就是这些经文历来的註释和应用，而这现象只能以一种坚决和持久的努力来纠正，去重估过去所忽略了的，使过往受到压制的浮现出来，並正确解释从前所歪曲了的」（Schneiders, p. 36）。

但试问我们在有关新约论及妇女的问题上（「圣经究竟讲了些甚麼有关妇女？」），岂不是遇到了一个严重的难题呢？我们能否期待一个新约根本无关的问题的答案呢？我们对「圣经究竟讲了些甚麼有关妇女？」这一个问题有何理解？

1) 「究竟耶稣明确地想要教导些甚麼有关妇女的天性和角色呢？」

答案肯定是：「甚麼也沒有」。

---

<sup>75</sup> 这裡所指的「反犹太主义」是指 "anti-Judaism" 而非 "anti-Semitism"，否则便是一个时代错误。

2) 「耶穌以他的態度、說話和舉止，不明言地表示出甚麼有關他對婦女的理解，而他的理解到甚麼程度對我們有規範性呢？」

我們必須區別： 耶穌跟隨自己的文化作了些甚麼？

耶穌反對自己的文化作了些甚麼？

重要的是要明白到，第一世紀的文化模式不會純粹因為耶穌曾跟隨了它們，因而對我們便成了規範性的。當中一些事情，可能不會是由刻意的選擇而來。施奈德斯結論說：「...作為一個信徒，我們的任務就是懷有基督的心思，而不是拘泥於重複歷史上的耶穌」（Schneiders, p.36）。

3) 「福音在反映出早期基督徒團體的信德與實踐方面，究竟顯示了甚麼有關婦女在這些團體中的角色，而這些早期實踐到甚麼程度對我們有規範性？」

其實這就是布朗研究第四部福音中的婦女角色時所持的觀點。「第四部福音給予婦女的獨特地位，正反映出若望團體的歷史、神學觀和價值觀」（Brown, p. 183）。根據布朗的看法，《若》裡的婦女角色，應放在當日教會的歷史背景中來明瞭。按布朗的見解，《若》的作者「知道他時代的其他教會，正強調着教會的組織和聖事；而他卻對來自這情況的傾向作出反應，因而寫成了這部福音，設法把他團體的基督徒鞏固地植根於基督身上」（Brown, p. 186）。布朗結論說：「簡而言之，這部福音設法肯定，在組織教會之餘，基本的基督徒價值並未喪失」（Brown, p.186）。他用以下的例子來說明這事：

- a) 聖事：並非只是耶穌所建立的教會行動，而是耶穌的記號（神迹）的延續（參看若 9：聖洗是光照，若 6：聖體是食糧）。
- b) 宗徒：《若》從來不把這詞用作專門名稱，反而更着重跟隨耶穌及听

从他的话，而不在乎有否自天主获得一个特殊的教会神恩。

这第三种研究方式亦是施奈德斯所喜爱的。她採用这研究方法前，先加上一个方法论（诠释学）上的考虑。她指出有两种探讨经文的途径（叁看传递讯息的模式）：

- a) 严格的历史研究：即把经文主要当作历史资料的来源，因此唯一的工作就是（採用绝对历史考证法）发掘和解释这些历史资料；所关心的就是原作者的用意；释经的核实以对等於作者的明确用意为准；
- b) 以实际生活为目标的研究：即把经文当作初期基督徒信仰的一个见证，为了光照读者对信仰的理解，而挑战我们不断去悔改，並加增对基督的忠贞；所关心的不该是作者的用意；经文事实上不应依赖人性作者所着意的和明确的用意；经文对後来世代的人来说，能有比作者在书写经文时所着意表达的更深入的意义（叁看 Schneiders, p. 37）。

但试问这第二种研究方式，是否会导致一种完全主观化的经文理解呢？施奈德斯预见有此反对意见，便说：「这种额外的含义並不是任意决定出来的，而且亦不是每个用意都有效。额外含义的测定过程包括：(1)从作者用意的方向着手，去寻找经文诠释的连续性，以及(2)它与整体新约信息的一致性，(3)诚如体现於团体所生活出来的信仰一样。这三个（而不是作者的用意）就是用来核实对经文所作诠释的标准。

据施奈德斯说，一篇经文的当代意义，並不是完成了经文的诠释後才去处理的次要问题。当代意义反而是她释经上的首要问题。我们现在要看看，她怎样把这种释经法应用在第四部福音有关妇女的资料上，尤其在耶稣与撒玛黎雅妇人的相遇上。

### 3. 《若》內有关妇女的资料

#### 3.1. 经文段落

《若》內共有 7 篇以妇女为主的经文：

1) 加纳第一个神迹	2:1-12	耶稣的母亲
2) 雅各伯井旁的对话	4:4-42	撒玛黎雅妇人
3) 复活拉匝禄	11:1-44	玛尔大和玛利亚
4) 伯达尼受敷油	12:1-8	玛尔大和玛利亚
5) 架上遗言	19:25-27	耶稣的母亲 玛利亚玛达肋纳 其他两位妇女
6) 发现空墓	20:1-2	玛利亚玛达肋纳
7) 基督复活後首次显现	20:11-18	玛利亚玛达肋纳

#### 3.2. 经文分类

施奈德斯认为，这些经文可有三种分类法：

##### a) 按时间先後

耶稣公开传教时的妇女（#1 至#4）

耶稣时刻的妇女（#5 至#7）<sup>76</sup>

##### b) 按人物

耶稣的母亲（#1 及#5）

撒玛黎雅妇人（#2）

---

<sup>76</sup> 但请叁看若 2:1-12，在时序上这虽是先於那时刻，但以象徵而论，这时刻业已存在。

玛尔大和玛利亚（#3 及#4）

玛利亚玛达肋纳（#5 至#7）

c) 按神学

有关耶稣母亲的资料

有关其他妇女的资料

施奈德斯拣选了神学性的分类。

### 3.3. 全面性的观察

#### 3.3.1. 对妇女不明言的描写

施奈德斯首先作了一个全面性的评註，介绍有关曾在第四部福音中出现的妇女的不明言描写。这样，她忠於自己在方法论上的假设，並不声言作者明言地有意说出她所观察到的东西：

- (1) 所有妇女都受到正面的描写，而且她们都与耶稣有亲切的关系。（不同於男人，妇女中沒有人抗拒、排斥、出卖、摈弃耶稣。）
- (2) 妇女被描写为显着的个人和独特的人物。（她们不像一些男人那样，只是些浅薄或刻板式的人物，举个例说，她们並不是些冷心肠的「娇柔」代表。）

尼苛德摩 - 撒玛黎雅妇人

拉匝禄 - 玛尔大和玛利亚

门徒（除伯多禄外）- 玛利亚玛达肋纳。

在这比较中，男人都是些模糊的、千篇一律的人物，而妇女卻是些有血有肉的人，具有真实生活幅度的情绪、感觉和反应。施奈德斯

结论说：「不论第四部福音的作者是谁，这必定是个对妇女的宗教经验有特别丰富和细腻了解的人」（Schneiders, p. 38）。她深信我们在《若》裡能接触到基督徒妇女的实在经验，她们在若望团体内都具有主动和显着的角色。

- (3) 妇女扮演着不寻常的角色。施奈德斯这样描写她们说：「撒玛黎雅妇人虽有障碍重重的过去...卻具备不寻常的神学知识和兴趣，主动为耶稣在众人前作见证；玛尔大着手丧事的公众事项；伯达尼的玛利亚不顾奸狡的犹达斯的抗议，豪爽地敷抹耶稣的脚；玛利亚玛达肋纳独自一人在黑暗的坟场徘徊，向陌生人垂询，並很负责地向聚集一起的门徒作证」（Schneiders, p. 38）。

这三个观察所得，令施奈德斯作出以下的定论：「看来肯定是真正的妇女实在进行神学上的讨论，很有资格地宣讲福音，公开地宣认自己的信仰，为主的餐桌服务，並且存在於这些《若》人物之内」（Schneiders, p. 38）。明显地，福音圣史认为此等女性行为，是完全符合耶稣的思想的。《若》从来没有描写耶稣反对妇女。在两个情景中，耶稣还为妇女辩护，她们无疑是遭到来自男性的反对（叁看若 4:27-28 及 12:7）。

### 3.3.2. 对妇女明言的描写

- (1) 妇女与耶稣有直接关系，从不需要男性作中介，或要得到男性的准许。
- (2) 妇女的地位和角色，从来无需第三者（男性）一次了结地为她们规定下来。「那裡只有些极有个性和独特的妇女，她们的地位全视乎

耶穌的召喚，她們的角色全決定於她們對耶穌的愛所提示的，或是耶穌對她們的願望所指示的，即使這願望是多麼不尋常。她們對耶穌、及因耶穌的名對他人所作的服務，也無需任何人的批准或授權」（Schneiders, p. 39）。

- (3) 婦女在主動性和決定性的行動中，也是超群出眾的。「如果說領袖才能就在於作出一個富創意的主動性和決定性行為的話，若望團體內的婦女都可謂勝任有餘」（Schneiders, p. 39）。

#### 4. 撒瑪黎雅婦人（若 4:4-42）

我們會專注於本故事的三個方面：

- (1) 耶穌對這婦人的自我啟示；
- (2) 這婦人的見證角色；
- (3) 耶穌男性門徒的不安。

歷史釋經法，差不多不把這故事當作耶穌塵世生命上的一件歷史事實來看。這故事之所以存在，完全是為了若望團體的歷史之故，因為相傳這團體擁許多撒瑪黎雅成員。據宗 8:1-8 撒瑪黎雅是聖神降臨後，最早有人展開傳教的地方之一，而若望亦是有份於這傳教活動的人之一。「撒瑪黎雅的歸化被投射回到耶穌傳教的時代去，藉以肯定團體的這個成份是耶穌直接召叫的，就如猶太人，以及...各時代的每一個門徒一樣」（Schneiders, p. 39）。

## 4.1. 耶稣的自我启示

《若》愿意把读者的注意力集中在耶稣身上，救恩的启示是在他内展开的。耶稣的自我启示，获到门徒信德的回应（叁看 17:8）。在耶稣受到光荣後，圣神协助门徒为耶稣作出有启示性的见证，藉此带领人们到耶稣那裡（15:26-27）。这过程曾三次在《若》内预先提述了：

- a) 见证者若翰所作的见证（1:29-36）；
- b) 召叫首批门徒（1:35-51）；
- c) 在息哈尔的撒玛黎雅人的归化（4:39-42）。

若 4:4-42 清楚而完整地描写耶稣的自我启示过程。默西亚的自我启示，出现在 ἐγώ εἰμι（「我是」）这表述式的首次应用中：4:25 μεσσίας（「默西亚」），4:26 ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι（「和你谈话的我就是」）。这位妇人立即抛下她的水罐，去为耶稣作证，指出他就是大众期待的默西亚。而耶稣的男性门徒所抛弃的，就是他们的渔船（玛 4:19-22）或是稅关（玛 9:9）。

## 4.2. 撒玛黎雅妇人的见证

布朗很细心的分析了这妇人所作的见证（Brown, pp. 187-189）：我们已看过「神迹-信德」与基於耶稣之话的信德之间的分别（叁看 2:22）。在 4:39.42 中，我们听到撒玛黎雅人因了这妇人的话而相信了：πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον

ν τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης (「有许多撒玛黎雅人信从了耶稣，因为那妇人作证说...」) (4:39) (但请参看 4:42 οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν「现在我们信，不是为了你的话」)。这是非常重要的，因为耶稣在 17:20 为门徒作的「大司祭」祈祷中，也是用了同样的思想和措辞：οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ (「我不但为他们祈求，而且也为那些因他们的话而信从我的人祈求」)。因此，撒玛黎雅妇人正如所有门徒一样，为耶稣作见证，因而能够带领人去信仰耶稣。但 4:42 岂不是一个矛盾，因为我们在该处唸到：「他们向那妇人说：现在我们信，不是为了你的话，而是因为我们亲自听见了，也知道他确实是世界的救主。」？但这并非表示她作为一个女性所作的见证是下等的。这只显示「任何人的见证是不足与亲见耶稣一事相比」。若 1 也有同样的事，那些接受了人为见证的人，仍要被引领去与耶稣自己相遇。这点也清楚见於耶稣在 17:24 中的祈祷：ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν (「使他们享见你所赐给我的光荣」) (参看若 1:14)。施奈德斯强调一位有信德的门徒所作的见证，把人引领到耶稣那裡後便会消失。在《若》裡，在耶稣与他自己的人中间，是没有任何中介的，「因为他们间的直接关系，是做效着父与子间的关系的 (10:14-15)」 (Schneiders, p. 40)。

布朗深信「这位撒玛黎雅妇人具备了真正的传教功能」 (Brown, p.188)。据他的意见，这点可清楚见於 4:38.39-42。在 4:38 中，我们遇到 ἀποστέλλω (我派遣) 一词在《若》中最重要的用法之一：ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς (「我派遣你们」)。这用法还出现在两处：

「就如你派遣我到世界上来，照样我也派遣（ἀπέστειλα）他们到世界上去」（17:18），以及：「就如父派遣了（ἀπέσταλκεν）我，我也同样派遣（πέμπω）你们」（20:21）。有人可能会反对说，耶稣在 4:38 所谈到的是门徒的传教使命。说得对。但让我们细心读这段经文。在 4:35 中，耶稣谈到麦田已发白，快将要收割。从上下文看，这必定是指那些因那妇人的话而开始信从他的撒玛黎雅人而言。但究竟他在 4:37-38 所说的话有甚麽意思呢：「正如俗语所说的：撒种的是一人，收割的是另一人。我派遣你们在你们没有劳过力的地方去收割；别人劳了力，而你们去收获他们劳苦的成果。」？究竟这批（据推测）男性门徒被派去收获的成果是谁人的呢？布朗这样回答说：「...那妇人撒了种，为宗徒的收获作好了准备...那妇人的角色是整个传教工作中的一个基本成份。如此她在某程度上，有助於更正男性门徒是在建立教会上唯一重要的人物的理论」（Brown, pp. 188-189）。施奈德斯指出，撒玛黎雅妇人的传教工作获得了全面的效果，因为撒玛黎雅人完全相信耶稣就是「世界的救主」（Schneiders, p. 40）。

### 4.3. 耶稣男性门徒的不安

若 4:27 这样说：καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει（「正在这时，他的门徒回来了，他们就惊奇他同一个妇人谈话。」）<sup>6</sup> 布朗在他的註释中（Brown, p. 167）把 ἐθαύμαζον 一词翻译成「他们感到震惊」。我们要注意，他们并不是因为耶稣触犯了禁止犹太人与撒玛黎雅人谈话的宗教规例，因而感到震惊。由於我们必须以若望团体的背景来明瞭这个故事，

撒玛黎雅人显然是这团体的一个不可缺少的成份。「但即使团体的成员可完全超越了针对撒玛黎雅人的偏见，但有些人显然未能摆脱一般典型闪系社会排斥女性参加公众事务的文化模式」。这细节很可能「是为针对若望团体內，那些拘守传统的男性信徒，因他们对女性信徒的独立性和主动传教精神感到震惊」（Schneiders, p. 40）。可是故事清楚指出，门徒明知质问耶稣是没有用的：「但是没有人问：『你要甚麽（τί ζητεῖς；= 你这样做有甚麽目的）？』或：『你同她谈论甚麽？』」（4:27）。「耶稣独自决定要向谁启示自己，及要召唤谁做传教工作」（Schneiders, p. 40）。

耶稣认为那撒玛黎雅妇人的传教工作怎样？

- 他欢欣喜兴（4:35）；
- 他认为这是实现自己奉行派遣他来者意愿的使命（4:34）；
- 他认为这是提前实现其他门徒稍後要做的工作（4:38）。

## 5. 总结

撒玛黎雅妇人的故事，被描写为发生於历史上耶稣生平之事，但卻反映出若望团体內的生活。我们要注意《若》典型的启示步骤：

- 耶稣启示自己是默西亚 = 基督；
- 耶稣启示自己是「我就是（天主）」。

这就是按照《若》的信仰的内容（20:31）。

撒玛黎雅妇人信从了耶稣，抛下她的水罐（一切？），走到撒玛黎雅人当中为耶稣作见证。耶稣接纳她所做的工作，並把那些因她的话而相信的人当作自己的人。

（有违耶稣的意愿）释经研究和宣道，针对这妇人的不正常婚姻状况而大造文章，而只略提她传教工作的清楚记载，更全不理睬她如何在男性团体成员的反对下证明自己的角色。一篇经文的诠释，以及一篇经文给我们的答案，全取决於我们怎样向它提出问题。

## 第七章

### 若望福音中的 「犹太人」(οἱ Ἰουδαῖοι)

布朗(Brown)评论说:「在树立基督徒与犹太人间的对立上,《若》可算是四部福音中最强烈者」:<sup>77</sup>

- 1) 「《若》坚决主张耶稣是默西亚」(被「犹太人」所排斥者):
  - 《若》较对观福音更多次採用 χριστός 一词
  - 若 1:41; 4:25 是福音内唯一採用「默西亚」一名称的音译 Μεσσίας 者
- 2) 「《若》把耶稣等同於旧约的人物和犹太默示文学中的期待」:
  - 上主的仆人(1:29.34)
  - 逾越节羔羊(1:29)
  - 默示文学中的羔羊(1:29)<sup>78</sup>
  - 以色列君王(1:49)
  - 天主的圣者(6:69)
    - (- 4:26 的 ἐγὼ εἶμι)
    - (- 1:14 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας)
- 3) 耶稣取代了犹太制度:
  - 1:16-17

---

<sup>77</sup> Brown, p. lxx.

<sup>78</sup> 参看 Brown, p. 63, 他认为 1:29 同时有上主仆人、逾越节羔羊和(可能有)默示羔羊的含义。我们已在上面(第二章)指出了我们对这认识的怀疑。

- 取洁礼 (2:6)
- 圣殿 (2:13-22)
- 在耶路撒冷举行的敬礼 (4:21-23)
- 安息日 *σάββατον* (5:9b)
- 逾越节<sup>79</sup> τὸ πάσχα (2:13; 6:4; 11:55)
- 帐棚节<sup>80</sup> ἡ σκηνοπηγία (7:2)

<sup>79</sup> 以下的资料来自 "Passover" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, pp. 663-668: 逾越节与无酵节变成了一个节庆。这是以色列礼仪年曆中三大节庆的第一个 (其他两个节庆是五旬节 = *shabuot* 和帐棚节 = *sukkot*)，是为纪念脱离埃及的事迹。有关逾越节和无酵节在以色列裡的历史，还有许多未明确的地方。不过，大家都有两个共同赞成之点：1) 节庆由两个本来分开的成份构成；2) 两者都具有一段前以色列的历史。

逾越节：一个游牧庆典；

无酵节：一个客纳罕的农业庆典。

出埃及的事实发生在某个逾越节上。逾越节於是便被以色列人用来庆祝他们脱离埃及的历史事迹。

一些学者认为，前以色列的无酵节成了标誌着由旷野吃玛纳的阶段，转而成了在客纳罕吃当地产品的阶段。「吃烘焙的麦粒——在许地所吃的第一份食物，假定了先拿起大麦捆来行摇礼 (肋 23:14)，使这刚收获的穀物准备好作食物」 ("Passover", p. 668)。

新约时代的逾越节：直至圣殿毁灭前，逾越节 (与五旬节和帐棚节一起) 是一个朝圣节庆。每年在这节庆上，会有大约 100,000 人上耶路撒冷去。

「逾越节前夕的仪式包括两部分：按照礼规先在圣殿裡宰杀绵羊和山羊，并把牲血洒在祭坛上，然後在家中举行晚餐，实现团聚和历史的纪念」 ("Passover", p. 664)。因此朝圣者所需的，就是一个房间和一头羊。而节庆的农耕色彩便变得不太重要了。

圣殿毁灭後，牺牲也跟着被废除。庆典因而主要成了一个追念天主在以色列过往历史上所行的大事的机会，一个庆祝自由解放的节日。「然而这节庆从未停止唤醒以色列人对未来的希望」 ("Passover", p. 665) (参看犹太人在逾越节晚餐後彼此的祝候语：「明年在耶路撒冷再见！」)。

庆节日期：尼散月 (= 正月) 15 日

庆期：8 天。

<sup>80</sup> 帐棚节是一个秋天的收割节庆。这节庆的犹太名称是 *Sukkot* (= 小屋、棚屋、帐幕、帐棚)。人们在用树枝支搭了小屋的葡萄园中举行这节庆。当这节庆加上了一个神学意义後，人们便把在小屋暂住的习俗，与以色列人出埃及後在旷野流浪时居住在帐棚中一事连繫起来。

庆节日期：提市黎月 (= 第七个月，即我们的九至十月间) 15 日 (肋 23:39)

- 祝圣圣殿节<sup>81</sup> τὰ ἐγκαίλια (10:22)

[4] 《若》解释一些希伯来文及阿兰文词语，例如默西亚、辣比、史罗亚等。若 4:9 解释一些犹太风俗，例如 οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις。]

「这些事实当中，一些很可能是来自耶稣对自己传教活动的看法，但《若》为何要加以强调呢？我们在《若》所强调的事物上，会提出两个觉察到的倾向以及它们的神学观」。

## 1. 为基督徒针对犹太人的不信作辩护

- 争辩态度
- 攻击犹太教的宗教立场：犹太教已失去其优越性
- 为基督宗教的地位辩护

---

庆期：7天（申16:13），8天（肋23:39）。

<sup>81</sup> 祝圣圣殿节的犹太名称是 *Hanukkah* (= 祝圣礼)，又称为基色娄月的帐棚节。这是一个庆祝玛加伯凯旋的节日。叙利亚人曾三年之久（公元前167-164年）褻渎了圣殿。他们竟在全燔祭坛上竖立了巴耳沙曼（Baal Shamem，这是奥林匹斯神宙斯 Zeus 的东方版）的神像。这景像在「犹太玛加伯驱逐了叙利亚人，建立起新的祭坛，并为圣殿重行祝圣礼後」才结束。

庆节日期：基色娄月（= 第九个月）25日（加上4:41-61；尤其4:52）

祝圣圣殿节「是一个纪念重新祝圣祭坛和圣殿的週年庆典」（Brown, p. 402）。  
חַנּוּכָּה (*Hanukkah*) (玛索辣经文 Massoretic Text) 和 τὰ ἐγκαίλια (《七十贤士本》LXX) 亦见於以下圣经文句中：

- 户7:10-11 祝圣出埃及後在会幕裡的祭坛；
- 列上8:63；编下7:5 撒罗满的圣殿；
- 厄上6:16。

「因此这名称多少能提醒人们，在以色列历史上所有天主殿宇的祝圣庆典」（Brown, p. 402）。

在四福音中的 οἱ Ἰουδαῖοι :

频率：《玛》5次；《谷》6次；《路》5次；《若》70次

应用：在对观福音中，这个词差不多完全用在 βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων 「犹太人的君王」一短语中，而且是出自非犹太人的口。在《若》中，οἱ Ἰουδαῖοι 是用来指出有分於某被叙述行动中的人。对观福音採用 Φαρισαῖος 「法利塞人」、γραμματεὺς 「经师」、Σαδδουκαῖος 「撒杜塞人」和 ἀρχιερεὺς 「大司祭、司祭长」等名称。然而《若》只用 Φαρισαῖος 和 ἀρχιερεὺς，<sup>82</sup> 而且更多数採用 οἱ Ἰουδαῖοι (没有像对观福音般的区分)。οἱ Ἰουδαῖοι 就是那群拒绝相信耶稣的人。他们对耶稣的回应，正与《若》所主张的相反。他们正进行着针对耶稣的行动，要致他於死地。

οἱ Ἰουδαῖοι 一词在第四部福音中的应用，固然不是机械化般的一致。除了一般的用法外，《若》还有一个 οἱ Ἰουδαῖοι 的典型用法，这用法有三个共同特徵：<sup>83</sup>

(1) 这名称「並沒有民族主义的含义，因为这群『犹太人』是与另一些按民族、宗教和文化而言也属犹太的人相区别的。明显地，这名称是指犹太社会的一分子，不过他们並不能以地域（即属犹太省 Judaea）来界定。这个特徵最能标誌出《若》对这名称的典型用法」。

84

<sup>82</sup> 参看若 8:3 在被捕淫妇的段落中用了 γραμματεὺς 一词，但这段落很可能是第四部福音的後期附加部分。

<sup>83</sup> 参看冯瓦尔德 U.C. Von Wahlde, "The Johannine 'Jews': A Critical Survey" in *New Testament Studies* 28(1982)33-60, 47。

<sup>84</sup> 参看冯瓦尔德 U.C. Von Wahlde, "The Johannine 'Jews': A Critical Survey" in *New Testament Studies* 28(1982)33-60, p. 47。

- (2) 《若》描写犹太人对耶稣的态度正是怀疑、不信、敌意：叁看他们切愿杀害、开除教籍和用石砸死耶稣。他们还指控耶稣是附魔者、撒玛黎雅人、褻渎者。平民对这些「犹太人」也心生怕惧。
- (3) 这些福音章节描写出一种千篇一律的反应。这反应是一致和一统的，没有任何变化。

许多学者都赞成《若》的 οἱ Ἰουδαῖοι 有「不信和带有敌意的犹太当权者」的含义，他们甚至把这名称在《若》的 70 次应用，作稍有不同的分类：

史纳根堡 (R. Schnackenburg) :<sup>85</sup>

- a) 非犹太人以它为一个民族名称 (7 次：4:9ab; 18:33,35,39; 19:3,19)
- b) 用来描写历史事实或一个简单直接的叙述 (8 次：例如 3:25)
- c) 用来描写历史事实或一个简单直接的叙述，但作者却表明自己与「犹太人」绝无关系 (12 次：例如 2:6,13)
- d) 用来描写历史事实或一个简单直接的叙述，当中却强调人们的不信 (13 次：例如 6:41,52; 11:45,54)
- e) 用来指具影响力的阶级 (法利塞人) 和有权势的阶级 (司祭长) 中的某些不信和带有敌意的一群人 (30 次：例如 1:19; 2:18,20; 5:10,15,16,18; 9:18,22ab; 18:12,14,31,36,38; 19:7,12,14,31,38; 20:19)。

---

<sup>85</sup> Schnackenburg, I, p. 286-287。

布朗 (R. Brown) :<sup>86</sup>

- a) 一个宗教及民族主义性的名称 (4:9ab,22; 18:33,35 等)
- b) 描述性: 庆节和风俗 (2:6,13; 7:2 等) 「绝无轻蔑之意」
- c) 犹太省的居民 (8:31; 11-12) 包括了耶稣的敌人和信从他的人
- d) 「对耶稣有敌意的宗教权威, 尤其那些在耶路撒冷者」(1:19; 2:18,20; 5:10 等)
- c) 加里肋亚的居民 (6:41-52)

其中 d) 的意义可更具体的说明如下:

- (1) 「那些按民族、宗教、甚至地理而言 (甚至是狭义上指的犹太省居民) 属犹太人者, 亦有别於这些『犹太人』」(5:15; 9:22);
- (2) 「《若》交替地提到犹太人, 或司祭长和法利塞人」(8:13/8:18ff; 18:3/18:12);
- (3) 这最後一点与对观福音相符:
  - 谷 15:1 公议会 / 若 18:28-31 「犹太人」把耶稣带到比拉多前;
  - 谷 11:27-28 司祭长、经师和民间长老 / 若 2:18 「犹太人」。

在耶稣传教的时代, d) 的意义便算是一种时代错误。这在《若》应作如何解释?

许多对观福音中的社会阶级和分类在《若》裡都消失了: 撒杜塞人、黑落德党、热诚派、税吏、经师、义人、穷人、富人等。为甚麽会这样呢?

- a) 若望学派的二元观念: 只有好与坏两类人, 即那些接受耶稣的人 (信徒) 和拒绝他的人 (参看 1:11-13);

---

<sup>86</sup> Brown, p. lxxi。

b) 历史观点的改变：「圣殿的毁灭简化了犹太教」（Brown, p. lxxii）：  
许多耶稣时代的分野和组别，在《若》的时代已失去了意义。

在《若》裡，我们只遇到司祭长和法利塞人：司祭长「由於他们在公议会和耶稣的审讯裡，是故事中一个极基本的成份，以至是无法被遗忘的」（Brown, p. lxxii），至於法利塞人，这是因为他们是公元 70 年後唯一存留下来的（《若》时代的犹太教是法利塞主导的犹太教）。

這裡很适宜对第四部福音时代的犹太教历史实况作一简介：<sup>87</sup>

公元前 587/86 年，巴比伦人攻陷耶路撒冷並摧毁了撒罗满的圣殿。在公元 70 年，罗马人毁灭了耶路撒冷和第二圣殿。如今，「犹太人（Judacans）正面临解体的危险。许多犹太人感到犹太教已再沒有前途，甚至他们的生命也再沒有意义」。<sup>88</sup>「犹太国之得以存留全是法利塞人的功劳，他们採取实际的行动，务使人民在失去国家之後仍能坚持下去...犹太人只有透过他们的精神及宗教价值，才可以保持不被征服。因此，法利塞人並不着手建造石砌的碉堡，而去建立信仰和理想的坚城，这是罗马人无法彻底摧毁的」。<sup>89</sup>「当法利塞人知道犹太国的命运已被注定时，他们便努力把宗教虔敬和追求学问提升於国祚之上，好能团结起在国内外信奉犹太教的人。他们这样努力保障人民在亡国後仍能存留下来」。<sup>90</sup>

在耶路撒冷失陷时，若望·本匝凯（Rabban Jochanan ben Zakkai）是法利塞人的伟大精神领袖。他在耶路撒冷建立了一所研究犹太法律的

---

<sup>87</sup> 我们以下採用一位犹太学者的研究：蔡特林 S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State*, vol. III: 66 C.E. - 120 C.E., Philadelphia PA 1978, pp. 155-161。

<sup>88</sup> 同上，p. 155。

<sup>89</sup> 同上，p. 156。

<sup>90</sup> 同上，p. 158。撒杜塞人这群犹太国的短哲贵族，在公元 70 年後逐步消失，因为沒有了国家，他们便沒有存在的理由了。

学院 (*Bet Midrash*)。在犹太战争中，他曾主张和平，並恳请犹太人与罗马人讲和，因而受到注意。最後，他在耶路撒冷被围城时，躺在一个由弟子们抬着的棺材逃了出城。後来他走进罗马军营，要求罗马人准许在雅木尼雅建立一所经师学院。他选择这个地点，因为这是属於罗马皇族的私人产业（这样他便无需受到罗马元老院的操纵）。由於罗马人知道他是个主张和平的人，於是便答允了他的请求。

许多当时的其他犹太学者和精神领袖，都一起聚拢到雅木尼雅来。这裡便成了流亡的公议会 (*Bet Din*)。雅木尼雅成了犹太教的新中心，直至公元 135 年第二次犹太革命（即巴尔苛刻巴 *Bar Kochba* 之革命）为止，那时这儿和其他犹太地区的犹太生活便告终。在雅木尼雅的会议中（约公元 100 年），犹太圣经的最後正典被确定下来。圣殿毁灭後，改变了的犹太人生活情况，迫使犹太教的礼仪和宗教实践作出相应的适应和改变。按照一个故事所载，苦望·本匝凯在得悉圣殿的毁灭後，便撕破了自己的衣服大声哀号。但根据另一个故事，当他被问及沒有了圣殿去作赎罪祭，人们怎样才可以赎罪时，据说他这样回答：「我们仍可藉着仁爱的行为而获得天主的恩赐」。<sup>91</sup> 这样一来，犹太人的生活是要儘量找寻替代圣殿的事物。犹太民族尤其要努力去保持他们的团结。

布朗这样描写《若》成书时代的（基督徒与犹太人关系）情况：「大批基督徒传教士入侵犹太教的时代已经过去。耶稣已被人向住在巴力斯坦和侨居地的犹太人宣讲过了，犹太人对耶稣亦作出了接纳或拒绝的决定。大致上说，那些接纳耶稣的犹太人已成了基督徒及教会的一份子，以致当基督徒不指明地谈到犹太人时，他们指的就是那些拒绝了耶稣和继续忠於犹太会堂的人」（叁看玛 28:15）。

---

<sup>91</sup> Zeitlin, p. 161。

我们必须注意到以下的转变：情况已由传教性（missionary）转变为护教性（apologetic）和争辩性（polemic）。

《若》谴责的并非一个民族，而是那针对耶稣的敌对态度，故此《若》不是反犹太主义者。

「福音圣史在第四部福音中采用这名称时，是以这名称在他时代的意义来应用的」。因此，《若》在这名称的应用上可算是一种时代倒置。

《若》明知耶稣时代的原来情况是不同的。当他採用「犹太人」一词时，其实是要表达出自己的信念，即「他时代的犹太人，就是那些在耶稣传教时敌对他的犹太权威的精神後裔」。但除此之外，还有另一个转变：对法利塞人和犹太人的攻击，已由伦理问题转移到信仰问题上去。在对观福音中，对犹太人的攻击仍集中在他们的伪善和他们的伦理及社会行为上，但在《若》中，焦点卻落在他们拒绝相信耶稣和意图杀死他的事实上。《若》时代的新情况，亦可从另一件事上清楚看到，这就是《若》对梅瑟法律的态度。对保禄来说，遵守梅瑟法律与否是很切身的问题。在《若》中，梅瑟法律已不再成问题了。这问题已被基督所超越了（叁看 1:17）。在《若》的时代中，梅瑟法律「只是些影响到犹太人，而不会影响到基督徒的问题」（叁看若 8:17; 10:34; 15:25 中耶稣所指的「你们的法律」）。

### 「犹太人」与「以色列」的分别

以色列：是含有善意的名称：真正继承圣经的传统

1:31 「为使他显示於以色列」

1:47 耶稣指着纳塔乃耳说：「看，这确是一个以色列人，在他内毫无诡

诈」。

### 耶稣被当作辣比

「《若》强调这个称号，这可能是要使耶稣与第一世纪末期，在雅木尼雅犹太团体的伟大辣比相对立」<sup>92</sup>（参看若 9:28 中梅瑟的门徒和耶稣的门徒的对比；参看 5:46）。

## 2. 向侨居地犹太会堂内的基督徒呼籲

我们曾提到《若》对「犹太人」所持的争辩性和护教性的态度。可是，这场鬥争並不是在巴力斯坦，而是在侨居地发生的。参看若 7:35：「难道他要往散居在希腊民中的犹太人那裡去，教训希腊人麼？」。布朗评论说：「这是《若》要由耶稣敌人口中，不知不觉地讲出真理这种讽刺的又一实例。本福音正好证实，耶稣透过他的传道者，已被传至犹太人的侨居地去了」。参看若 8:44：「你们是出於你们的父亲魔鬼，並愿意追随你们父亲的慾望」。这种讲法是争辩性多於传教性的。

但《若》的这番话，很可能是对那些还没有切断他们与会堂关系的犹太裔基督徒说的。这些基督徒在公元 80 至 90 年间，正经历着一个很大的身份危机。

### 犹太人与基督徒的关系在耶稣死後的发展<sup>93</sup>

a) 先是来自耶路撒冷统治者的反对（参看宗 4:1-3; 5:17-18），继而

---

<sup>92</sup> Brown, p. lxxiii。有关雅木尼雅的更详尽资料请参看上面。

<sup>93</sup> Brown, p. lxxiv。

b) 在耶路撒冷出现一段较和平的关系（参看宗 5:33-40 加玛里耳的决定）

（我们在宗 8:1 所得悉的迫害，是与希腊裔基督徒有关，这是由於他们反对圣殿的缘故）

根据宗 21:18-20，在公元 50 年代的下半叶，犹太裔基督徒仍到圣殿去奉献牺牲；

c) 在公元 60 年代，载伯德的儿子雅各伯被处决，伯多禄被捕入狱（宗 12:2-3），标志出一个新的敌意态度的开始；

d) 只有在公元 70 年後，犹太教才开始认为绝对要与犹太裔基督徒切断关系；<sup>94</sup> 那些信仰耶稣的犹太人，被认为会对梅瑟法律构成一个倾覆因素（参看人们对保禄反对梅瑟法律的回忆）；「整个公元 80 年代裡，都存在着一一种有组织的势力，企图把基督徒逐离犹太会堂」。他们以两等手段来达到这个目的：

首先：

「其中一个礼仪上的发展，就是重新编定那称为『祷文』（*Tefillah*）或『立祷经』（*Amidah*）的会堂主要祈祷，这祈祷在公元 70 年後（在雅木尼雅）形成了所谓的『十八端祝福祝文』（*Shemoneh Esreh*）」。<sup>95</sup> 其中的第十二端祝福，按一个被认为是最接近当时（约公元 85 年？）形式的版本，这样唸道：「但愿我们的迫害者没有任何希望，愿你迅速在我们有生之日剷除高傲者的统治；\*愿基督徒（Nazoreans）及异端者

---

<sup>94</sup> Brown, p. lxxiv: 「面对灭绝的危险，通常会迫令一个宗教变得更严格地正统起来，好能得以存留下来，犹太教亦不会例外」。

<sup>95</sup> 戴维斯 W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, p.275。

(*minim*) 转瞬消逝，从生命册上被抹去，不与义人的名字载在一起\*」。

96

星号内 (\*...\*) 的部分被称为「异端者的祝福」(*Birkath ha-Minim*)。这部分相传是在加玛里耳二世 (Rabban Gamaliel II, 约在公元 85 年间?) 时由幼撒慕尔 (Samuel the Small) 所加插的。戴维斯 (W.D. Davies) 结论说:「这端『异端者的祝福』很清楚指出, 雅木尼雅的哲贤们认为, 基督徒足以构成一个严重的威胁, 以至需要作出礼仪上的修订」。<sup>97</sup>

戴维斯描述第十二端祝福对基督徒的影响时, 这样写道:「这端祝福运作简单, 却非常有效...在会堂的礼仪中, 一人会被指派去领唸『祷文』(*Tefillah*)。当他走到安放了圣经卷轴的平台前, 会众便起立。领经员会朗诵出祝福经, 而会众则以『亚孟』作答。任何被指派去领经, 而在第十二端祝福停下来或想迴避的, 很容易便会被人觉察出来。因此, 这端『异端者的祝福』能使可能到来参加会堂礼仪的基督徒, 凭他怎样唸这端祝福而无可遁形」。<sup>98</sup>

其次:

约在公元 90 年 (经师加玛里耳二世在雅木尼雅), 正式的开除教籍渐变得频密; 《若》3 次提到开除教籍的事 (9:22; 12:42; 16:2)。犹太人感到在理解梅瑟法律上, 极需要团结一致。雅木尼雅的议会在下令开除教籍时, 便继承了耶路撒冷公议会又一项的职能。话虽如此, 我们仍需强调, 犹太领袖与犹太裔基督徒的接触, 一直延续到了第二世纪。

---

<sup>96</sup> Davies, p. 275。

<sup>97</sup> 同上, p. 276。

<sup>98</sup> 同上。

仍有相当多的犹太人在信从了耶稣後，被自己的信仰和不想脱离犹太教的意愿弄得左右为难。《若》裡的「犹太人」，並不是指他们而是指敌对耶稣的犹太人而说的。宣认耶稣是默西亚（基督）（1:41; 4:25; 11:27; 20:31），便成了获准加入或被逐离犹太会堂的试金石。《若》极力集中在耶稣是默西亚一事上，正是要加强这样的一个信仰。《若》的取代主题，正是要告诉那些犹太裔基督徒，如果他们脱离了会堂，他们仍能找到替换了的犹太制度和庆节。

《若》在 12:42-43 中提到那些信仰了耶稣，而不敢公开承认自己信仰的人，並且对他们讲出尖刻的讽刺。若 19:38 中的阿黎玛特雅人若瑟，便是得胜了这种恐惧者的一个好例子。在若 9 中，读者看到一个人为了信仰耶稣，甚至不惜被人逐离会堂的好榜样。《若》邀请在侨居地的犹太裔基督徒也作出同样的行为。

## 第八章

### 逾越节前的两个神迹

6:1-15 及 6:16-21

在这一章内，不打算将每一节详细注释，而是以主题形式探讨某些议论较多的章节。

6:1-15 是《若》中唯一的增饼奇迹，6:16-21 记载耶稣步行海面，两者都是发生在逾越节之前（6:4），表面看来，是梅瑟、玛纳与过红海的预象（出 14:15-31;16:9-36），史纳根堡（R. Schnackenburg）认为增饼是基督自我启示为「生命之粮」的奇迹，他的能力凌驾梅瑟<sup>99</sup>，增饼增鱼奇迹含蓄地包涵「玛纳」的预象论<sup>100</sup>。不过，他认为步行海面没有直接指向过红海的事件<sup>101</sup>。无论如何，我们从以下两个主题先作探讨，再看这两个奇迹与逾越节的关係。

#### 1. 增饼增鱼奇迹与圣体圣事（6:1-15）

##### 1 增饼的动机与背景

耶稣在增饼奇迹中，极有力地启示了他是生命之粮（特别是 6:26-59 记载在葛法翁的言论）。在过程中，耶稣知道要作什麼（6:6）他控制整个大局及有目的地去行动（6:10-12）。

---

<sup>99</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, p. 22.

<sup>100</sup> 同上, p.10。

<sup>101</sup> 同上, p.29。

在 6:1-15 中，「山」（6:3）、「逾越节」（6:4）及先知（6:14；参阅申 18:15）使梅瑟的形象重现，正如以色列子民在旷野时一样，群众在窃窃私议耶稣的由来（6:42）及争论有关他的恩赐（6:52）。

## 1.2 结构与分析

6:1-15 的结构如下：

- a) 1-4 情况与背景
- b) 5-10 准备
- c) 11-13 增饼
- d) 14-15 奇迹对群众的效果与耶稣的表现

传统上某些学者看见《若》欠缺最後晚餐圣体圣事的建立，于是认为 6:1-15 是《若》中的圣体圣事，我们将集中 C 部份中的 6:11 来看增饼奇迹是否与圣体圣事有关。

史纳根堡认 6:11 隐含圣体圣事的背景<sup>102</sup>，但是，部份学者反对 6:11 与圣体圣事有任何关系<sup>103</sup>。高定（GULDING）认为增饼奇迹象徵最後晚餐。凌达斯（LINDARS）看增饼是「类圣事」（QUASI-SACRAMENTAL）

- 6:11 a. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς  
b. καὶ εὐχαριστήσας  
c. διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις,  
d. ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων  
e. ὄσον ἤθελον

---

<sup>102</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, p.17。

<sup>103</sup> 同上, p.443 註 31。

- 6:11 a 耶稣就拿起饼，
- b 祝谢後，
- c 分给坐下的人；
- d 对於鱼也照样作了；
- e 让众人任意吃。

所要分析的两个字，是 εὐχαριστήσας (祝谢)及διέδωκεν(分给)。  
 εὐχαριστήσας (主格单数阳性过去不定式主动分词，  
 nom.sg.m.aor.act.part.；giving thanks 或 to thank，感谢之意)，耶稣在吃饭前作出感谢，是犹太人的习俗，跟祝福(εὐλογεῖν)意思不同。

διέδωκεν (第三身单数过去不定式中间语态陈述语气，  
 3 pers.sg.aor.mid.indic.；distribute，分给之意)。

以下列举对观福音内最後晚餐的圣体圣事「方程式」及宗徒大事录与格林多前书对教会初期礼仪的描述来作一比较：

玛 26:26	εὐλογήσας	(祝福)	ἔκλασεν	(擘开)
谷 14:22	εὐλογήσας	(、、)	ἔκλασεν	(、、)
路 22:19	εὐχαριστήσας	(祝谢)	ἔκλασεν	(、、)
路 24:30	εὐλόγησεν	(祝福)	κλάσας	(、、)
路 24:35			κλάσει	(、、)
宗 2:42			κλάσει	(、、)
宗 2:46			κλώντες	(、、)
宗 20:7			κλάσαι	(、、)
宗 20:11			κλάσας	(、、)
格前 10:16			κλῶμεν	(、、)
格前 11:23-24	εὐχαριστήσας	(祝谢)	ἔκλασεν	(擘开)

若 6:11            εὐχαριστήσας ( 、 、 )    διέδωκεν    ( 分给 )

从以上的章节观察，在圣体圣事的「方程式」中，主要的因素不在乎「祝福」或「祝谢」，因为「祝福」或「祝谢」时常互调应用。反而是「擘饼」这个动作，成为圣体礼的「指定动作」。反观若 6:11，耶稣的「祝谢」是犹太人进餐前的祈祷习惯，耶稣如常的祈祷後，就将饼与鱼分给 (διέδωκεν) 坐下的人。在对观福音中有关五饼二鱼的用字又如何？现在列举如下：

玛 14:19            εὐλόγησεν ( 祝福 )    κλάσας    ( 擘开 )

谷 6:41            εὐλόγησεν ( 、 、 )    κατέκλασεν ( 、 、 )

路 9:16            εὐλόγησεν ( 、 、 )    κατέκλασεν ( 、 、 )

如果单从若 6:11 的「分给」(διέδωκεν)来推断 6:1-15 的增饼奇迹没有隐含圣体圣事的意思，那末，有关增饼奇迹方面，怎样去解释对观福音中除了用「祝福」外，还用了圣体礼的「指定动作」：「擘开」呢？问题不是那末简单，在第二次增饼奇迹，《玛》与《谷》将第一次奇迹的「祝福」改为「祝谢」(玛 15:36;谷 8:6)，但是，仍用「擘开」。如果「擘开」是圣体礼的「指定动作」，是否在对观福音的增饼奇迹直指圣体圣事，《若》因改用了「祝谢」及「分给」而没有这方面的取向？

在新约中，动词εὐχαριστεῖν(祝谢)不一定与主在最後晚餐中的「圣体方程式」有关係。不过，主的晚餐中的用语被初期教会的文献中佔有重要地位(如十二宗徒训诲录 9:1ff;10:1-4,7;犹斯定护教书 65:5; 66:2; 67:5; 特别是十二宗徒训诲录 9:1,5 中用了名词εὐχαριστία)。εὐχαριστεῖν在新约中可以是εὐλογεῖν(祝福)的同义词，被希腊文化採

用並用作反映犹太餐前经的感谢祷文<sup>104</sup>。不过，史纳根堡认为若 6:23 对耶稣行为的总结可能包含圣体圣事的意思（吾主祝谢 εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου），虽然明显地这是编辑後补的结语<sup>105</sup>，不是原作者的意思。不过，最大的论据是作者沒有用「擘开」而改用「分给」（διέδωκεν），不过，《若》的用词虽然明显有异于「圣体方程式」，但是，还是解决不了对观福音在描述增饼奇迹时用的「圣体方程式」。如果不谈字句，只从增饼奇迹的「质」来看，除了谷 8:6 外，其它都记载耶稣同时增加了饼和鱼。另外，所有增饼奇迹中都沒有酒，这与主的晚餐中的「圣体方程式」的饼与酒就大不相同。

### 1.3 结论

在若 6:11 中圣史用了「分给」（διέδωκεν）来叙述所行的增饼奇迹，与对观福音皆用了「擘开」（κλᾶν）相异，因此，使我们很难将它与主的最後晚餐相题並论，这裡的「分给」只是强调那稣是恩宠的施与者，是《若》惯用的基督自我启示，特别在启示言论（16:27, 51c, 53-59）中，耶稣谈及他将要赐予的食物，是他的肉和血一到达永生之粮。

耶稣藉着增饼与增鱼奇迹，来佐証他「生命之粮」的自我启示，正如在 4:34 中「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程。」「食物」指的是整个生命的「必需」，耶稣要我们吃他的肉喝他的血，是如他承行父旨一样，承行祂的旨意。《若》捨掉「圣体方程式」，加上奇迹所用的「质—饼和鱼」而沒有酒，明显表示，这奇迹並不是「圣体圣事」。

---

<sup>104</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, P.17

<sup>105</sup> 同上。

在 6:58 中，耶稣强调「从天上降下来的食粮，不象祖先吃了『玛纳』仍然死了；谁吃这食粮，必要生活直到永远」，再次提醒读者「恩宠代替恩宠」（1:16）-「法律是根据梅瑟传授的，真理和恩宠却是由耶稣基督而来的」（1:17）。耶稣在这靠近逾越节期间，利用增饼增鱼奇迹启示了他是恩宠的施予者和生命之粮。

## 2. 步行水面与过红海的根据 (6:16-21)

### 2.1 各方的意见

盖纳(B.Gärtner)认为过红海与降玛纳是逾越节叙述的诗篇部份，被看作天主的救贖。这些观念移植到基督徒的逾越庆祝，在犹太经文中，加入基督徒演绎<sup>106</sup>。高定(A.Guilding)更进一步相信耶稣自己是逾越节中犹太因素所默感，增饼奇迹及步行水面象征最後晚餐及耶稣的死亡复活，其中步行水面更象征耶稣以十字架战胜了魔鬼势力，这点可以从法郎的士兵全淹死在红海找到根据(出 15)。更由于《若》的作者将两个奇迹放在一起，正与会堂的尼散读经相符。

另一方面，史纳根堡认为这种取向值得保留，以下的分析将会为此作一评断。

### 2.2 旧约中有关天主驾馭大海的章节

约 9:8；咏 18:15-17；29:3,10；74:13-14；89:10；93:3-4；104:6-9；依 17:12-13，特别是出 14-15。

从以上章节得悉天主与大海的关系早在以色列的历史出现。

---

<sup>106</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, P.447。

### 2.3 6:16-21 与玛 14:22-33 及谷 6:45-52 的对照

	<u>6:16-21</u>	<u>玛 14:22-33</u>	<u>谷 6:45-52</u>
a. <u>目的地</u>	葛法翁 (17)	革乃撒勒 (34)	革乃撒勒 (53)
b. <u>时间</u>	天黑 (17)	夜晚(23), 四更时分 (25)	夜晚(47),四更时分(48)
c. <u>背景</u>	耶稣不在 (17)  海上起了大风(18) 摇橹大约 5-6 公里 (19)	耶稣独自一人在山上(23) 波浪颠簸,逆风(24)	耶稣独自在陆地上(47) 逆风 (48) 艰苦地摇橹 (48)
d. <u>耶稣出现</u>	海面上行走， 临近了船(19)	步行海上，朝门徒方向走(25)	步行海面，有意越过门徒 (49)
c. <u>门徒反应</u>	害怕 (19)	惊骇说：「是个妖怪。」吓得大叫 (26)	以为是妖怪 (49) 惊慌不已 (50)
f. <u>耶稣的回应</u>	我是，不要害怕 (20) ( ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσθε )	放心,我是,不必害怕 (27)	放心, 我是,不要怕(50)
g. <u>门徒</u>	欣然接耶稣上船 (21)	伯多禄欲步行海面,但信心薄弱 (28-31)	
h. <u>结果</u>	立时到了目的地 (21)	耶稣上了船,风就停了(32) 船上的	耶稣上了船,风就停了(51) 门

人朝拜耶稣说： 徒心中越发惊  
「你真是天主子。 奇，心还迟钝  
」(33) (52)

《若》与对观福音对照之下，除了目的地不同外（革乃撒勒在葛法翁西南部，有一定的距离）最明显的异点，是《若》比《玛》与《谷》都简单得多。因此，《若》可能采用了一个更古老的传统。特别是在门徒们的反应方面，《若》中的门徒虽然表现害怕（ἐφοβήθησαν），但用了欣然或「想」（ἤθελον）接耶稣上船。反之，《玛》和《谷》中的门徒却以为耶稣是个妖怪，且惊慌不已，《玛》加插了伯多禄的无信，《谷》在结语（6:52）强调了门徒心中越发惊奇及迟钝。

另外，在耶稣步行时的表现，也各异其趣，《若》中的耶稣只是海面上行走，临近了船，《玛》则写耶稣朝门徒方面走，《谷》的耶稣有意越过门徒。再者，在耶稣上船後，《玛》记述了船上的人朝拜耶稣是天主子，《谷》如惯常的铺排了门徒的惊奇及迟钝，《若》则立时到了目的地。

最值得注意的相同点，就是三部福音均用了耶稣自我启示的重要词彙：我是，不要害怕（ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσθε）。因为三福音皆描述门徒们都表示了害怕。

#### 2.4 6:16-21 的分析

6:17 中的「天已黑了」（σκοτία, 直译是黑暗），是典型的若望词彙，象徵罪恶和永远的死亡。6:18 的τε连接了黑暗与耶稣的「不在」後；在6:18立刻描述了湖上起了大风。「黑暗」、「耶稣不在」及「大风」

已点出《若》的神学思想，当门徒不与耶稣一起时，是活在黑暗（罪恶）中，受着大风（恐怖势力）的衝击（另外参阅 8:12;12:35）

摇橹过了五或六公里（25 或 30 斯塔狄）只在《若》中记述，说明船已在湖中央，在黑暗之中，门徒如何辨认出步行水面的是耶稣？《玛》及《谷》中的门徒均以为耶稣是妖怪。伯多禄更以自己能步行水面来测试耶稣（玛 14:28）。无论如何，《若》中的门徒知道步行水面的是耶稣，不过，还是有点害怕。门徒的害怕，可能来自传统的文献，因为《若》的门徒永不害怕耶稣，就算耶稣复活之後，害怕的只是犹太人，並不是门徒（20:19-20）。

强而有力的「我是」（ἐγώ εἰμι）启示了耶稣的天主性，还提前了生命之粮的启示（6:35,41,48,51）

船立即（καὶ εὐθέως）到了彼岸是一个奇迹，另外，门徒的害怕也被征服过来。

## 2.5 6:16-21 与过红海的根据

6:16-21 所记载的只是步行水面及立即到岸两个简单的资料，在这神迹中，耶稣启示了自己的天主性（我是）。特别要注意 6:17a 及 21b，当耶稣缺席时，门徒们碰着大风浪，耶稣上船後，门徒们立即过渡到彼岸，害怕也消除了。圣史故意强调耶稣临在的重要性。耶稣充满了天主的能力，能驱除黑暗（17a），即征服罪恶和死亡之意。天主就在这位耶稣身上启示了祂的能力。因此，步行水面的要点不是叙述门徒怎样渡湖，而是耶稣的自我启示。如要肯定步行水面奇迹因连接增饼增鱼奇迹及生命之粮的言论而与过红海有关，实在有保留的余地。教会向来以渡红海这个奇迹作为领洗的预象，是另一范围的研究。

耶稣征服了黑暗和风浪，象征了他复活的能力，他与门徒立即到达彼岸，是他与信从他的门徒到达永生的预象。教会这条船若欠缺耶稣的临在，将会被恶势力所冲击，只有耶稣的临在才使教会安全到达彼岸。耶稣的复活，远超过梅瑟的渡海奇迹，是恩宠代替了恩宠的又一佐证(1:16)，高定所认为根据在于过红海的奇迹，有部份的正确性，如果说成过红海的预象，就显得有点牵强。

## 第九章

### 有关治疗与复活的两个神迹

5:1-18 及 11:1-57

#### 1. 治好无助的「瘫子」(5:1-18)

治好「瘫子」之後，耶稣忠告他不要再犯罪，是否耶稣知道瘫子的病与他的罪有关？另外，为什麼耶稣偏要在安息日治好「瘫子」招致犹太人的杀害企图？还有，这位「瘫子」是「瘫」的吗？以下将集中在这几方面探讨病与罪的关系，及安息日治病的原因。

##### 1.1 背景与结构

5:1-18 处于安息日，圣史是有意藉这个神迹与安息日彼此关连，来强调耶稣有能力付予生命(5:21,26)，及信从他的重要性(5:24,28)。此神迹不见于对观福音，但与谷 2:12 治好瘫子的奇迹有类似之处。致于结构，5:1-18 可分为两部份：

5 : 1-9 b          治病

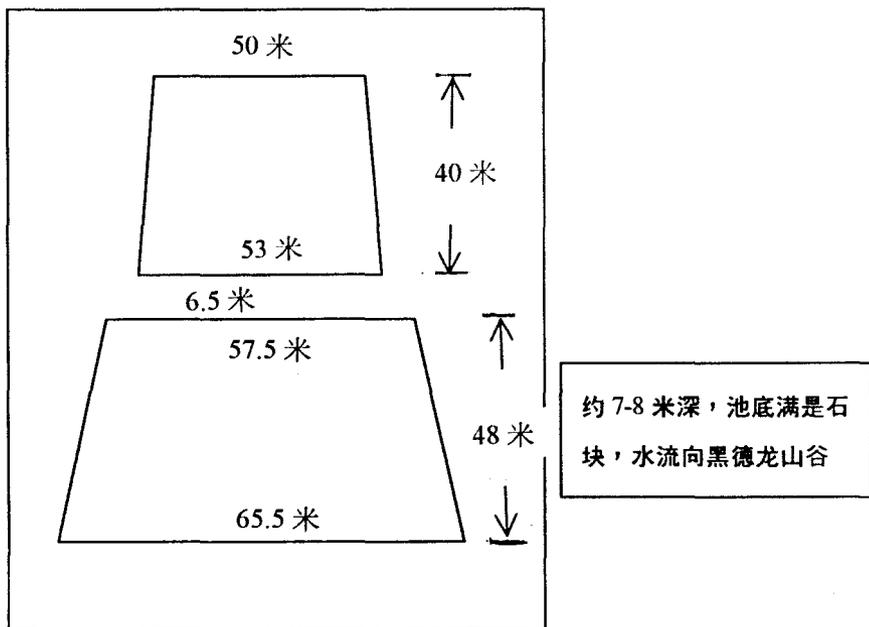
5 : 9 c-18 犹太人对耶稣及病人的迫害

##### 1.2 註释

5:1-3

「犹太人的庆节」所指的是五旬节，贝特匝达水池在耶路撒冷东北角，靠近羊门。所谓羊门，是逾越节羔羊所经之门，由此门通往圣殿待宰。

何谓五个走廊？其实贝特水池由两个独立水池所合成，中间筑起一度墙，就形成五个走廊，如下图：



病人就躺在四边及中间的走道，等候水动。值得留意的，圣史用了多个词彙来形容患病的人：「许多患病的，瞎眼的，瘸腿的，麻痹的」。如果在 5:14 耶稣对瘫子的忠告：「不要再犯罪，免得你遭遇更不幸的事」有特别的意思，这裡所列举的病类，很可能象徵罪恶对人的束缚，罪恶如患病、瞎眼、瘸腿及麻痹等，使人变得可怜及无助。但是，这还不是「更不幸的事」。

5:4

关于天使搞动池水一事，圣史再沒有给我们详述，有学者认为可能是因为下雨的原因，致使水动，但都不可以作为确实的答案。不过，可以看出池水对病患者只是暂时的生理上的治愈，不能带来永恒的生命，圣史可能有意以池水来跟耶稣施行神迹的深层象征作一对比。

5:5-9

这一段是神迹施行的描述。首先要提出的问题：这个「瘫子」是「瘫」的吗？从整个神迹的描述，沒有一字提及这位耶稣所治愈的病人是瘫的。

在 5:5 只提及「在那裡有一个人」（ἦν δέ τις ἄνθρωπος），患病已三十八年（ἐκεῖ τριάκοντα (καί) ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ）。圣史也只说明耶稣知道他患病多时（τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς κατακείμενον καὶ γνοὺς ὅτι πολλὸν ἤδη χρόνον ἔχει, 5:6）。

「躺」在那裡，及後來他拿起床（5:8,9,10,11,12），並不指出这就是一名瘫子，简单地说，他只是一个患重病三十八年的人，需要别人协助他躺在床上，然後抬到水池旁等候水动。

三十八年在此处沒有任何象征意义，只强调病人病的严重性及不可治愈，此外，还有他对痊愈的渴望。不过，这位病人的「长年久病」象征了犹太人的罪，他们的罪恶使他们受到死亡的束缚。因为耶稣在圣殿遇见他时，向他忠告说：「不要再犯罪」（μεκέτι ἀμάρτανε, 5:14）

是否在这裡意味着病与罪有关？在 9:2-3 中，当门徒及耶稣有关胎生瞎子的病原是否犯罪，耶稣直接的回答：「也不是他犯了罪，也不是

他的父母，而是为叫天主的工作，在他身上显扬出来。」如果患病的原因不是犯罪的话，在 5:14 的忠告就是耶稣故意用疾病来作一个深层的演绎：象徵人类的罪。

病人为什麼有别人帮助到达水池，而沒有人在水动时放他入水？圣史並沒有给我们任何提示，只知道沒有人协助他下水，他由于患上重病，行动一定很缓慢，凭他自己的力量下水总比別人迟到

(ἐν ᾧ δὲ ἔρξονται ἐγὼ ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει, 5:7) ἐγὼ 强调是病人自己下水。因此，这病人沒有别人帮助，也不能自助。

耶稣在整个神迹之中，都採取主动，例如他主动询问病人说：「你愿意痊愈吗？」(Θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι) 当病人表达自己的情况後，其实圣史並沒有记述病人回答「愿意」或「不愿意」，只是叙述病人的无助境况，不过，病人的无助境况並不表示他不要耶稣的帮助，他仍在等候别人的帮助。

耶稣于是命令他说：「起来，拿起你的床，行走吧！」

(Ἐγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει, 5:8) 耶稣並沒有协助病人到水池內，只是简单的一句命令（参阅谷2:9,11），病人患了三十年的顽疾，「立即」（εὐθέως）痊愈了（参阅6:21）

5:10-13

5:8-13 六节中共出现了四次「拿起床」及一次「拿起」（床）：

5:8 ἄρον τὸν κράβαττόν σου（拿起你的床）

5:9 ἦρεν τὸν κράβαττον αὐτοῦ（拿起他的床）

5:10 οὐκ ἔξεστί σοι ἄραι τὸν κάβαττόν σου（不许你拿你的床）

5:11 Ἄρον τὸν κράβαττόν σου（拿起你的床）

5:12 ἄρον ( 拿起 )

另外，两次提及安息日

5:9 Ἦν δὲ σάββατον

5:10 Σάββατόν ἐστιν

从耶稣、病人和犹太人的对话，圣史有意强调耶稣在安息日行神迹，由於病人拿起床，也由于是耶稣的命令，按照法律，他俩都犯了安息日三十九条禁律之一。

不过，按犹太人的思想，虽然天主在第七日安息（创 2:2ff），但不包括主持正义在内<sup>107</sup>，他以奖赏及惩罚以民作为他的「工作」。

由於犹太人不认识耶稣，所以耶稣是个罪人，因他犯了安息日，但是耶稣故意在安息日治好病人，是启示他自己是作天主的工作（5:21,26），他是天主，在安息日可主持正义，治好久病不癒的病人。如果「病」象徵犹太人的罪，那末，耶稣藉治病神迹来启示他就是那位在安息日主持正义的天主。因此，耶稣有绝对的权柄在安息日治病。「拿床」的命令显示耶稣的主权、正义和天主性，他的正义远超过一切梅瑟法律，正是恩宠代替了恩宠（1:16,17）。不过，耶稣在安息日治病，行使他的「主」权时，竟成为受迫害的原因（5:16,18）。

5:14-18

圣史特别展开示耶稣在圣殿遇见已痊愈的病人，是想说明耶稣的训喻已代替了犹太人所持的法律（7:28;8:20,59;10:23）。耶稣向他忠告说：「看，你已痊愈了，不要再犯罪，免得你遭遇更不幸的事。」（5:14）这实在使人惊讶，因为在治好胎生瞎子的神迹中，耶稣分明罪与病无关

---

<sup>107</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, p.461.

(9:3)。

更值得注意的，是耶稣所说的「更不幸的事」(χρῆρον τι)，这与5:20的「更大的工程」相对。

究竟「罪与病」与「更不幸」所指何事？

如果如上所述，病象徵了犹太人所犯的罪，耶稣就以此神迹来象徵他来是为人带来救恩，从罪恶中把人解放出来，这是他的工作：「我父现在一直在工作，我也应该工作。」(5:17)父通过子在世上显示他的慈爱，其中最具体的表示，就是赦免人类的罪过，通过子所行的治病神迹，从外在的、身体上的束缚，被医治後成为自由行动的人，显示子的能力使人类从内在的、死亡的束缚被解放到永生的境地。耶稣所说的「更不幸的事」，就是永远的不幸—失落永生(参阅12:25，另外可参考玛10:28；路16:23)，如果人类继续犯罪，就算耶稣愿意宽恕(5:6)，「再犯罪」已表示「不愿意」被宽恕，永远与天主决裂是「更不幸的事」。

致于耶稣在5:20中提及的「更大的工程」，与「更不幸的事」(永远的死亡)相对，当然指的是永恒的生命。

### 1.3 总结

耶稣所治好的贝特匝达池的病人，圣史没有说明他是「瘫子」。罪与病并没有关系(9:3)，而是耶稣以病来象徵犹太人所犯的罪，无助的病人表示人在罪恶中完全无助，只有天主的慈爱才可将人从黑暗的罪恶中解放出来。特别在安息日，他代替了犹太人的梅瑟法律，行使他的「主」权，治好病人，启示他是安息日的主，不过，犹太人不但没有接纳他，还以梅瑟法律对安息日的禁律来迫害，甚至杀害他(5:16,18)，犹太人的表现，是1:11的写照。

## 2. 复活拉匝禄 (11:1-57)

此段只集中探讨耶稣「流泪」的原因。

### 2.1 背景与结构

拉匝禄是耶稣所爱的一位朋友 (11:3,5,36)。他患病的时候，姊妹玛尔大及玛利亚派人通知耶稣 (11:3)，令人惊奇的，是耶稣无动于衷，並且故意的留在原地两天。待拉匝禄死後 (11:13,14)，他才开始往犹太境地 (11:7)。

耶稣自己亲自说明迟延往访伯达尼的原因：「只是为彰显天主的光荣，並为叫天主子因此受到光荣。」 (11:4) 及「为了你们，我喜欢我不在那裡，好叫你们相信。」 (11:15)。因此，可见耶稣行此神迹的目的与其他神迹一脉相连，为父与子的光荣及门徒们的相信。特别在复活拉匝禄神迹中，在他最後往耶路撒冷过逾越节前，显示他是复活和生命：「我就是复活，就是生命」 (Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, 11:25, 另参考11:23)

如果耶稣深爱拉匝禄，为什麼让他死去？如果耶稣明知他会施行神迹，复活拉匝禄，为什麼他流泪 (11:35)、心神感伤、难过、(11:33,38)？是否他看见玛利亚哭泣 (11:33)？同她一起的犹太人哭泣 (11:33)？或「多麼爱他啊」 (11:36)？这都是以下探讨的内容，在还没有进一步的分析前，先看若 11 的结构：

- a. 1-5 复活拉匝禄前的佈局，及拉匝禄的病讯
- b. 6-16 往犹太和伯达尼的旅程，耶稣与门徒的对话
- c. 17-27 在伯达尼耶稣与玛尔大的对话

- d. 28-32 耶稣与玛利亚相遇
- e. 33-41a 往访坟墓及打开坟墓
- f. :41b-44 复活已死四天的拉匝禄

以下将集中分析 e 部份有关耶稣的流泪

## 2.2 註釋 (11:33-41a)

圣史两次强调拉匝禄已死了「四天」(11:17;39)，因为按犹太人的观念，人死後三天之内，灵魂还可回到坟墓，第四天才进入真正的死亡，尸体就正式开始腐化<sup>108</sup>，说明拉匝禄在人为的能力下绝对不能复生。这突出了耶稣起死回生的能力，也藉此烘托出 11:25 的自我启示高峰，同时也带出了一个神学标记：信徒所见天主的光荣相反人的腐朽黑暗。

11:33 耶稣看见她哭泣，还有同她一起来的犹太人也哭泣，便心神感伤，难过起来。

Ἰησοῦς οὐ ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸ

先从字义着手。史纳根堡认为κλαίουσαν与κλαίοντας (κλαίω) 是嚎哭之意 (即痛哭嚎叫)。按 ἐνεβριμήσατο (ἐμβριμάσθαι) 的字义，是愤怒宣泄的意思，如果翻译成一种出自悲伤、痛苦或同情的内在情绪低落

---

<sup>108</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, p.515.

是不恰当的<sup>109</sup>。另外，ἐμβριμᾶσθαι也是反对哀伤者的一种愤慨表达（参考玛9:30；谷:43,14:5）。τῷ πνεύματι是耶稣内心的愤怒的描述，与后来他的心烦意乱对照（ἐτάραξεν；此外ταράσσειν；可参阅 12:27； 12:31； 14:1,27）。

什麼促使耶稣愤怒？

- a. 因犹太人无信的问题：这个开了瞎子眼睛的，岂不能使这人也不死麼？（11:37）
- b. 犹太人的哀恸，是对永生无信的表现。

如果犹太人只是哭泣，不是嚎哭，他们对死亡的真正意义可能较为了解及对耶稣怀有信德。但是，耶稣是明显的愤怒。因此，我们采纳史根堡的意见，将κλαίω翻成嚎哭。重新翻译的 11:33 如下：

耶稣看见她嚎哭，还有同她一起来的犹太人也嚎哭，便内心愤怒，及心烦意乱起来。

11:35 耶稣流泪了

ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς

ἐδάκρυσέν (δακρύω) 只是哭泣，不是嚎叫。

在犹太人的丧礼，他们习惯为死者高唱丧歌（θρήνος），由亡者的居处一直到坟墓，路上不停地唱丧歌，这是丧礼的一部份，还有随同的妇女和吹笛者（参考玛9:23），男人则负责大喊哀思<sup>110</sup>。玛利亚和犹太人是在嚎叫，耶稣只是哭泣。

---

<sup>109</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, P.516, 註 51。不过，W. Bauer 将 11:33 的 κλαίω 列在 cat.1, 意解哭泣或嚎哭 (BAGD, p.433)。

<sup>110</sup> 参看 Schnackenburg, vol. II, p. 516。

另外，再参考两段有关耶稣和保禄哭泣的叙述：

希 5:7 当他还在血肉之身时，以大声哀号和眼泪，向那能救他  
脱离死亡的天主，献上了祈祷和恳求，就因他的虔敬而  
获得了俯允。

宗 20:19 怎样以极度的谦逊，含着眼泪，经历犹太人为我所设的  
阴谋，而忠信事奉主。

希伯来书描述耶稣的流泪与他的死亡有关。保禄在宗 20:19 的眼泪  
与犹太人的阴谋相题并论。耶稣和保禄的眼泪，都与痛苦的历程，特别  
是面对死亡的经验有关。

不能忽略的是路 19:41-44，「耶稣临近的时候，望见京城，便哀哭  
她说……因为你沒有认识眷顾你的时期。」耶稣哀哭是由于耶路  
撒冷沒有认识他的来临。路加圣史在 19:41 用了ἐκλαυσειν (哭泣/嚎哭)  
来描述流泪的情形。无论耶稣是哭泣或嚎哭，明显地耶稣不是为他的遭遇  
而哭，而是为了耶城面对毁灭的遭遇。在路加 13:34,35 中，耶稣将自己比  
作母鸡来聚集耶路撒冷的子女，但是他们卻拒绝耶稣的爱，这是耶稣哀哭  
耶城的原因。耶稣的「流泪」是先知性的，正如旧约中的先知一样(列下  
8:11;耶 9:9;14:17)。在列下 8:11，厄里叟以先知的身份，预觉到本国将要遭  
受的灾祸(列下 10:32,33;13:3,22)，不禁哭了起来。耶肋米亚为了耶路撒冷  
的毁灭和人民的受摧残而痛哭(耶 9:9,14:17)

从这几段的「哭泣」章节，应用在耶稣往拉匝禄坟墓的途中（主，  
你来，看吧！），看见世界的哀伤和黑暗（参阅路 19:41-44），尤其是  
人类因对耶稣的无信而遭遇到不可避免的死亡的黑暗，正如路 13:34,35  
耶路撒冷拒绝耶稣，耶稣流泪了。这是若望神学中一位与人同在的耶  
稣。若望团体也警觉到人世旅程的黑暗，但黑暗之後，要对施与永生的

耶稣充满信德（8:51;12:25）。

在往坟墓途中，耶稣又再次愤怒起来（ἐμβρομώμενος），这对送丧的犹太人无信有关（11:33）。

### 2.3 总结

按 ἐνεβρομήσατο τῷ πνεύματι 是内心愤怒之意，而 ἐτάραξεν 解作心烦意乱。与11:35的流泪好像拉不上关系。反过来说，耶稣的愤怒与心烦与犹太送丧者对永生的无信有关。

11:35「耶稣流泪了」承接11:34耶稣往坟墓途中，表达了耶稣与人同在，体验到人类面对死亡的无奈，如果对永生缺乏信德，像嚎叫的犹太人，因不认识耶稣的来临（路19:41-44），甚至拒绝耶稣（路13:34,35）而遭遇到暂时的死亡所象徵的永久死亡，耶稣流泪了。

耶稣流泪，并非因为他所爱的死了，因为耶稣深切知道不久他会将拉匝禄起死回生，其实，拉匝禄复活後还会再次死亡，耶稣的哭与暂时的死亡无关，暂时死亡象徵人类因无信而遭遇永久死亡的黑暗，才是他哭的原因。

不过，哭泣之後是耶稣向父虔诚的祈祷（11:41,42），他行这神迹，目的是显示父与子的光荣（11:4），父与子的光荣正是若望基督论中的主题（参考17:4,5）。「天主子」不但将拉匝禄起死回生，由於这是一个神迹，一个记号，宣告了他的复活。

复活拉匝禄的神迹引出耶稣复活的深义（11:25,26），正是神迹反映天主光荣的顶峰。天父与子藉此共享光荣（17:5）。

## 第十章

### 耶稣是模范牧人

若 10:11-15

若望神学中，耶稣的死亡就是他的光荣。在十字架上，耶稣以「完成工作」来光荣父（参考 17:4,5），尤其是，耶稣的死亡连繫了人类的「子性」与天父的「父性」。在这「父一子的关系」当中，耶稣的任务就是「善牧」，这位「善牧为羊捨掉自己的性命」（10:11b）

耶稣怎样「为」羊捨掉性命？我们从 10:11,15 两节中所出现的ὁπέρ着手。

#### 1. 背景

自从帐棚节後，在第七章中，耶稣开始了他与不信的犹太人之间越形紧张的衝突，在第八章达到高潮。由于治好胎生瞎子，耶稣与犹太人在第九章中再起争讫，耶稣明确指出他是「世界的光」及不信者的「盲目」。接着是第十章有关模范牧人的自我启示。

#### 2. 从 10:7-15 来看 10:11, 15

关于若10的结构，我们采纳了史纳根堡的建议<sup>111</sup>：

a. 1-6 牧人与羊的言论

---

<sup>111</sup> Schnackenburg, vol. II, pp.284-315。

- b. 7-10 门的阐释
- c. 11-15 模范牧人耶稣
- d. 16-21 有关牧人耶稣与他的羊的结语；在人群中的讨论
- e. 22-30 重建节；耶稣与不信的犹太人争论有关他的默西亚身份
- f. 31-39 争论有关耶稣是天主子
- g. 40-42 回到若翰所施洗的若但河

11-15 节在史纳根堡的分析下，可以独立成为一个段落。不过，首先从 7-15 节两个段落的重複字句入手：

v.7	ἐγώ εἰμι ἡ θύρα	προβάτων									
v.8		πρόβατα	κλέπται ληθται								
v.9	ἐγώ εἰμι ἡθύρα			σωθήσεται							
v.10	ἐγώ εἰμι		κλέπτῃς θύση κλέψῃ ἀπολέσῃ	ζωὴν							
v.11		προβάτων		ψυχὴν (2 x)	ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς	τίθειν ὑπέρ					
v.12		(2 x)πρόβατα	ἀρπάζει σκορπίζει	ποιμὴν					λύκον λύκος		
v.13		προβάτων							περὶ		
v.14	ἐγώ εἰμι				ὁ ποιμὴν ὁκαλὸς					γινώσκω γινώσκουσι	
v.15		προβάτων		ψυχὴν		τίθημι ὑπέρ				γινώσκει γινώσκω	
	4	2	7	8	4	4	3	2	3	4	2

清楚看出这是耶稣自我启示的一个段落，从第七节到第十四节共出现了四次「我是」(ἐγώ εἰμι)：我是羊的门(v.7)；我是门(v.9)；我是来为叫他们获得生命(v.10)及我是模范牧人(v.14)。此外四次的认识(vv.14,14,15,15)强调了天父、牧人与羊的关系。出现七次的羊(vv.7,8,11,12,12,13,15)是这一段落的主题之一，最重要的主题是「牧人」(vv.11,11,12,14)。

以下的清单，可以更清楚地列出 vv.7-15 节的主线 (Leitmotif)

- a. 我是 : 耶稣的基督启示
- b. 羊 : 信徒们
- c. 贼、强盗、狼 : 恶势力
- d. 生命 : 救恩与生命
- e. 模范牧人 : 耶稣的身份
- f. 捨掉 : 牧人的态度
- g. 为 : 牧人的动机
- h. 认识 : 父、子与信徒们的关系

综言之，主线就是：耶稣基督，一位模范牧人，从恶势力中为了信徒们与天父的共融关系，甘愿捨掉自己的生命。

从这条主线集中看 v.11-15 节，发现当中有前後呼应结构 (Inclusions)

A	1a. Ἐγώ εἰμι	a
	<u>ὁ ποιμὴν ὁ καλός</u>	b
	b. <u>ὁ ποιμὴν ὁ καλός</u> τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν	

| ὑπὲρ τῶν προβάτων | a1

- B.
- |     |   |    |
|-----|---|----|
| 12. | a. ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν,          | a  |
|     | b. οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια,          |    |
|     | c. θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον             | b  |
|     | d. καὶ ἀφήσιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει       | c  |
|     | e. καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει | b1 |

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| 13. | a. ὅτι μισθωτὸς ἔστιν                  | a |
|     | b. καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων |   |

- |                      |  |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|----------------------|--|----------------------|--------|--------------|---------|-----|--------|--|--|---|
| A1                   | 14. a. Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς   | a                    |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | b. καὶ <table style="display: inline-table; border-collapse: collapse; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">γινώσκω</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τὰ ἔμα</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">γινώσκουσί</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">με</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τὰ ἔμα</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> </tr> </table> | γινώσκω              | τὰ ἔμα | γινώσκουσί   | με      |     | τὰ ἔμα |  |  | b |
| γινώσκω              | τὰ ἔμα   |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
| γινώσκουσί           | με   |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | τὰ ἔμα   |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      |  |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | c. καὶ <table style="display: inline-table; border-collapse: collapse; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">γινώσκουσί</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">με</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τὰ ἔμα</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;"></td> </tr> </table>   | γινώσκουσί           | με     |              | τὰ ἔμα  |     |        |  |  |   |
| γινώσκουσί           | με   |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | τὰ ἔμα   |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      |  |                      |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | 15. a. καθὼς <table style="display: inline-table; border-collapse: collapse; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">γινώσκει</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">με</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">ὁ πατὴρ</td> </tr> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">γινώσκω</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τὸν</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">πατέρα</td> </tr> </table>   | γινώσκει             | με     | ὁ πατὴρ      | γινώσκω | τὸν | πατέρα |  |  |   |
| γινώσκει             | με   | ὁ πατὴρ              |        |              |         |     |        |  |  |   |
| γινώσκω              | τὸν  | πατέρα               |        |              |         |     |        |  |  |   |
|                      | b. καὶ <table style="display: inline-table; border-collapse: collapse; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τῆς ψυχῆς μου τίθημι</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">ὑπὲρ</td> <td style="border: 1px solid black; padding: 2px;">τῶν προβάτων</td> </tr> </table>  | τῆς ψυχῆς μου τίθημι | ὑπὲρ   | τῶν προβάτων | a1      |     |        |  |  |   |
| τῆς ψυχῆς μου τίθημι | ὑπὲρ   | τῶν προβάτων         |        |              |         |     |        |  |  |   |

在 A1 当中，几乎重複了 A 的所有主要因素：模范牧人，为，捨掉生命。A 与 A1 彼此强调了模范牧人为羊捨掉生命。

在 A 部份，11a 及 b 分别合成一个小的前後呼应结构，a 及 a1 说明了耶稣的动机，b 启示了模范牧人的行动。

在 B 部份，12d 是中心：便弃羊逃跑，这僱工的行为，正相反了模

范牧人的行径，在 a 与 a1 中，两次强调了僱工与羊的疏离关系，狼来了，他只顾「为」自己的生命，不顾及羊的生命。

在 A1 部份，14b,c；15a,b 交错着父、子、信徒们的关系。「认识」一词说明了他们彼此之间那份深厚的关系，耶稣用了他与父密切的关系来强调他与羊（信徒们）的关系。

在这三个前後呼应结构中，再次呈现了 10:11-15 的主题：模范牧人为羊捨命，僱工卻弃羊逃跑，为救自己的生命，由于模范牧人的牺牲，他与信徒们建立了深厚的关系，正如他与父的关系一样。

### 3. 模范牧人与善牧

καλός一词，有数个解释：好 (good)、尊贵 (noble) 及模范 (model)<sup>112</sup>，根据布朗的翻译，他採用了「模范」，表示出牧人不单是好的，还有一个「动态」的内涵，模范通常作为别人模倣的对象。

「好」只是与「坏」分别开来，说明牧人的品质，「模范」则包含了「好」与「动态」意思。从 v.16 观之，耶稣所指的「别的羊」，希望这些羊都能同归一牧一栈，牧人的行为是动态的。最值得注意的，是他「为」羊捨掉生命，牧人的死具有救恩的意义。

再从 21:15-17 看耶稣三次邀请伯多禄去餵养他的羊，耶稣本身正是最佳的模范，耶稣的榜样正是门徒们一个动态的榜样。因此，「模范」在意思上更能代表表达出καλός在 10:11, 15 的意义。

---

<sup>112</sup> G.V. Wigram, *The Analytical Greek Lexicon of the New Testament*, p. 211。

#### 4. 10:11,15 中的ὑπέρ

在 Bauer 的 BAGD, P.845 中，若 10:11,15 的ὑπέρ被归类在 l.a.e.，意思是在苦难、死亡中贡献自己的表达，特别是指基督的死亡。

按字义，ὑπέρ这个介词（英文的 for）很难包含死亡之意，但是，圣史喜欢在《若》中用上这个字（《玛》五次，《谷》二次，《路》五次）而《若》共用上13次，特别在6:51，10:11,15；11:50 ff.，15:13，17:19 及18:14。

从 6:51“δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς”看到耶稣给世界的恩宠，就是祂的肉，他的肉为世界的生命而献出，由此可以引申出，他为世界的生命而捨掉他自己的生命（肉）。

在 15:13 中，ὑπέρ回嚮耶稣的死亡：一个为朋友而捨掉生命的人。这一节所带出的讯息，是「为」了别人的好处，自己甘愿捨掉生命。这节是耶稣死亡的迴嚮，主要关键在于耶稣的「无罪性」。「朋友」（φίλων）在这裡展示了耶稣与门徒们的密切关系，正如15:15的训谕：「我不再称你们为仆人，因为仆人不知道他主人所做的事。我称你们为朋友，因为凡由我父听来的一切，我都显示给你们了。」

再进一步看，在犹太人传统中，从没有记载一个义人以他的被控及定罪来补赎别人的罪过<sup>113</sup>。还有，在《若》中，耶稣的死亡没有赎罪的意思，反而因ὑπέρ的运用，启示了天主对人的爱。

在 10:11,15 中，ὑπέρ与受格 (genitive) τῶν προβάτων用在一起时，是「关注」（concerning）之意。模范牧人之死，是他奉行使命致死，

---

<sup>113</sup> B.H. McLean, *The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul's Soteriology*, NTS vol. 38, p.551。

换言之，他从盗贼、强盗及狼保护了羊群。

对10:11,15的ὑπέρ，大致可分为三组见解：

- a. 沒有特別的意思
- b. 牺牲
- c. 为奉行使命，致死不渝。

虽然麦格哥 (G.H.C.MacGregor) 认为ὑπέρ在10:11,15一点特别的含意都沒有。不过，大部份的学者都支持 C.组的演绎。

巴雷 (C.K.Barrett) 细心查考ὑπέρ在《若》中的意义，他发觉ὑπέρ在《若》内几乎时常有死亡的暗示，特别是为了别人的好处而牺牲自己<sup>114</sup>。

伯尔纳铎 (J.H.Bernard) 直接了当以“on behalf of” (代表) 来解释，他並且强调ὑπέρ沒有代替 (instead of) 的意思<sup>115</sup>。

布朗 (R.Brown) 认为圣史在 10:11 所用的ὑπέρ将牧人所碰到的危机一直帶到他死亡之点<sup>116</sup>。

韩迪生 (W.Hendriksen) 详细分析了ὑπέρ在10:11,15的意义後，结论出ὑπέρ沒有代替、代表及赎罪的含意<sup>117</sup>。

---

<sup>114</sup> Barrett, p. 311。

<sup>115</sup> Bernard, p. 357。

<sup>116</sup> Brown, p. 395。

<sup>117</sup> W. Hendriksen, *New Testament Commentary, Exposition of the Gospel according to John* vol. II, pp. 110-111 : in this case the death of the shepherd means life (ζωή) for the sheep. The good shepherd pours out his soul (note τὴν ψυχὴν αὐτοῦ here in 10:11 and τὴν ψυχὴν μου in 15) unto death ... ψυχὴ which rests on an Aramic original is the full equivalent of the self, the person... the preposition is ὑπέρ, a word which has the root meaning ‘over’ ...it is probably incorrect to say that this preposition in itself ever instead of... the design of the atonement is definitely restricted. Jesus dies for those who had been given to him by the

李氏 (E.K.Lee) 认为在若望着作中，绝对没有赎罪的观念，基督的死旨在展示他的爱。牧人的声音不单只将分散的羊重组一栈( 10:16 )，为了这个目的，他必须捨掉性命 ( 10:11,15,17 )<sup>118</sup>。

史纳根堡认为 10:11,15 的 ὑπέρ 不包含任何「代表」的意思，它启示了牧人的果断，牧人为了羊群，自我牺牲到达极点，相反地，与僱工只顾自己，对羊漠不关心<sup>119</sup>。

大部份学者支持 C 组的看法，这点可以看出，若 10:11,15 中的 ὑπέρ 没有「代替」、「代表」及「赎罪」的意思，它清楚指出模范牧人的态度，就是为了羊群（信徒）的生命，无论代价多高，什至牺牲自己的性命，在所不惜，为保护羊群免受恶势力的侵害，目的在启示天父的爱，在这份爱情中，模范牧人重建天父与信徒间的关系。

## 5. 结论

以牧人来形容天主的形象，在旧约中已出现过（则34），这位牧人带领、保护及聚集他的子民。在新约，耶稣就是这位羊的救主，10:11-15 没有将这位牧人描绘成统治者的形象，反之，他是一位甘愿为羊牺牲生命（ψυχή 10:11b,15c）的牧人，好使羊藉他而获得永生（ζωή 10:10b）。圣史用了两个不同的字来形容生命，因为ζωή是《若》的词彙，是「永生」之意。牧人所捨掉的，当然不会是「永生」，而是短暂的尘世生命（ψυχή）。

---

Father, for the children of God, for true believers.

<sup>118</sup> E.K. Lee, *The Religious Thought of St. John*, pp. 176-183。

<sup>119</sup> Schnackenburg, vol. II, pp. 294-296。

10:8 所表现的「贼」与「强盗」是一个破坏性人物，是耶稣来临之前就已存在的恶势力。「僱工」的出现是「模范牧人」的相反例子，圣史特别以他来突出「模范牧人」。

介词 *ἵνα* 在 10:11-15 中没有「代表」之意，它启示了模范牧人到达极点的自我牺牲，与不顾羊群而逃跑的僱工迥然不同，模范牧人在此处爱羊至死（参阅 15:13）。

10:14,15 中的「认识」（*γινώσκειν*）表达了父与子，子与信徒之间的人际關係及共融，耶稣希望他与父的爱能在他与信徒之间出现，因此他们可以更接近天主。10:15a 的「正如」（*καθώς*）聯繫了父与子的關係，父与子的關係，正是耶稣与信徒之间的關係的典范。

综言之，10:11,15 表达了基督为了使信徒们更接近（认识）主，不惜一切代价，就算自己的性命。

## 6. 神学反省

### 6.1 罪

罪是一种疏离，一个破例的关係。在《若》中很少提及「罪」（只出现过八次 1:29,8:21,46;9:34;15:22,22;16:8,20:23）。耶稣惯用「生命」与「死亡」，「光明」与「黑暗」，「真理」与「虚假」代替了「正义」与「罪恶」。事实上，《若》並不强调有关基督死亡或人类犯罪，而是父与信徒的关係重建。因此，在第十章中，「罪」並沒有被显著提及。在 10:12 中，狼代表着恶势力，僱工的不负责任由于他贪生怕死，这点去判断僱工是有欠公允的，因为他不是羊的主人。僱工並沒有犯罪，如果羊的主人如此表现，他的不负责任就是一种失职的罪。不过，第十章的

牧人並不如此，他为羊捨掉自己的生命。

另一方面，信徒与父的疏离是「罪」的结果，模范牧人为了重建这份关系而捨生取义，是「罪」带来的结果。

## 6.2 爱的启示

爱的启示由天主出发。天父派遣他的儿子到世界上来，是为人类与他合而为一。

模范牧人为（*ὑπέρ*）羊捨掉生命，是爱的最佳证明。牧人甘愿为羊牺牲，为的是使羊获得安全，如果他如僱工一样逃跑，羊将被赶散，聚羊为一的使命便不能实现，这相反了父给子的使命。

耶稣的死亡启示了天主的人性，这真实的人性启示了天主实在参与了人的生命历程，天主实在的参与人的生命，启示了天主对人的爱：  
*οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν (3:16)*。耶稣参与到底，直到完成了工作（17:4），目的为展示天主的爱。

# 第十一章

## 临别赠言中的圣神

若 14-16<sup>120</sup>

### 1. 若 14-17 之结构和内容

#### (1)13:31-14:31 第一篇临别赠言

- 13:31-33 耶稣宣布自己要离开此世
- 13:34-35 耶稣（新）的彼此相爱的命令
- 13:36-38 预言西满伯多禄背主

#### 14:1-14 耶稣为信从他的人是通往父的途径

- 14:1-3 耶稣离世及再来的声明
- 14:4-11 论达至目的地之途径的对话  
信从耶稣的劝谕

---

<sup>120</sup> Brown, pp. 1135-1144 (Appendix V: *The Paraclete*); Schnackenburg, vol. 3, pp. 138-154 (Excursus 16: *The Paraclete and the Sayings about the Paraclete*); 若翰斯顿 G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTS MS), Cambridge, 1970; 克雷默尔 J. Kremer, "Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu" in 史纳根堡 R. Schnackenburg - 恩斯特 J. Ernst - 汪克 J. Wanke (eds.), *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Freiburg-Basel-Wien, 1978, pp. 247-276; 史纳根堡 R. Schnackenburg, "Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung" in *Festschrift H. Schürmann* (1978), pp. 277-305; 卡森 D.A. Carson, "The Function of the Paraclete in John 16:7-11" in *JBL* 98(1979)547-566; 格雷斯顿 K. Grayston, *The Meaning of PARAKLÉTOS in JSNT* 13 (1981) 67-82。

- 14:12-14 信从耶稣而得的力量
- 14:15-24 护慰者、耶稣和父要往爱耶稣的人那裡去
- 14:15-17 第一段论护慰者的言论：护慰者的来临
- 14:18-21 耶稣的（回）来
- 14:22 犹达斯（= 达陡）发问
- 14:23-24 父（与耶稣）的来临
- 14:25-31 耶稣离别前的最後思想
- 14:25-26 第二段论护慰者的言论：派遣护慰者来教导
- 14:27ab 施予平安之恩
- 14:27c-29 耶稣的离世
- 14:30-31 与世界首领之鬥争

## (2)15:1-16:33 第二篇临别赠言

- 15:1-17 门徒与耶稣的关系
- 15:1-10 真葡萄树
- 15:11-17 耶稣的朋友
- 15:18-16:4a 世界憎恨耶稣及他的门徒
- 15:18-21 世界憎恨並迫害门徒
- 15:22-25 世界的罪恶
- 15:26-27 第三段论护慰者的言论：护慰者的见证
- 16:1-4a 犹太会堂对门徒的迫害
- 16:4b-15 耶稣的离世及护慰者的来临
- 16:4b-6 耶稣的离世及门徒的忧伤

- 16:7-11 第四段论护慰者的言论：护慰者与世界对敌
- 16:12-15 第五段论护慰者的言论：护慰者是门徒在认识耶稣的事上之领导
- 16:16-33 耶稣的再来将带给门徒喜乐与领悟
- 16:16-23a 门徒将再见到耶稣而喜乐
- 16:13b-33 门徒的要求将获俯允並清楚明瞭耶稣
- (3) 17:1-26 耶稣的临别祈祷
- 17:1-5 耶稣求赐光荣
- 17:6-8 耶稣在门徒当中所做的工作与启示
- 17:9-16 耶稣为留在世上的门徒祈祷
- 17:17-19 门徒与耶稣的祝圣
- 17:20-24 耶稣为那些因门徒的话而相信的人祈祷
- 17:25-26 结束祈祷

## 2. 五篇有关护慰者的言论

### 2.1. 圣经文句

**14:16-17** 第一段论护慰者的言论：护慰者的来临

14:16

καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾤ, 「我也要求父，他必会赐给你们另一位护慰者，

使他永远与你们同在；」

14:17

τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ἡμεῖς γινώσκουμε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἐστίν. 「他是世界所不能领受的真理之神，因为世界看不见他，也不认识他；你们却认识他，因为他与你们同在，並在你们内。」

**14:25-26**      第二段论护慰者的言论：派遣护慰者来教导

14:25 ταῦτα λελάληκα ὑμῶν παρ' ὑμῶν μένων· 「我还与你们同在的时候，给你们讲论了这些事；」

14:26

ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῶν ἐγώ. 「但那护慰者，就是父因我的名所要派遣来的圣神，他必要教训你们一切，也要使你们想起，我对你们所说的一切。」

**15:26-27**      第三段论护慰者的言论：护慰者的见证

15:26

Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῶν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει

εὐ περὶ ἐμοῦ· 「当护慰者，就是我从父那裡要给你们派遣的，那发於父的真理之神来到时，他必要为我作证；」

15:27 καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε. 「並且你们也要作证，因为你们从开始就和我在一起。」

#### 16:7-11 第四段论护慰者的言论：护慰者与世界对敌

16:7

ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. 「然而，我将真情告诉你们：我去为你们有益，因为我若不去，护慰者便不会到你们这裡来；我若去了，就要派遣他到你们这裡来。」

16:8

καὶ ἔλθων ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· 「当他来到时，就要指证世界关于罪恶、正义和审判所犯的错误：」

16:9 περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· 「关于罪恶，因为他们沒有信从我；」

16:10

περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· 「關於正义，因为我往父那裡去，而你们再见不到我；」

16:11 περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. 「關於审判，因为这世界的首领已被判断了。」

**16:12-15 第五段论护慰者的言论：护慰者是门徒在认识耶稣的事上之领导**

16:12 Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· 「我本来还有许多事要告诉你们，然而你们现在不能担负。」

16:13

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. 「当那一位真理之神来时，他要把你们引入一切真理，因为他不凭自己讲论，只把他听到的讲出来，并把未来的事传告给你们。」

16:14

ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. 「他要光荣我，因为他要把由我所领受的，传告给你们。」

16:15

πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.「凡父所有的一切，都是我的；为此我说：他要由我领受而传告给你们。」

## 2.2. 「护慰者」(παράκλητος)的意义

在新约中，「护慰者」一名称只出现在《若》的 5 段论护慰者的言论中，以及在若一 2:1：Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμάρτητε. καὶ εἰ τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.「我的孩子们，我给你们写这些事，是为叫你们不犯罪；但是，谁若犯了罪，我们在父那裡有正义的耶稣基督作护慰者」。在若一 2:1 中，「护慰者」一词明确地是指耶稣基督而言。但我们不应因此而感到意外，因为在若 14:16 中，耶稣应许了另一位「护慰者」(ἄλλος παράκλητος)，这似乎是说，耶稣自己也是一位「护慰者」。若 14-16 中的 5 段言论，把不同的功能加在这「护慰者」身上。而负起这些功能的就是「真理之神」(τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας)，即天主圣神。可是「护慰者」这称号究竟有甚麽意思呢？

「护慰者」(παράκλητος)一词，是一个来自动词 παρακαλέω 的动状词 (verbal adjective)，有一个被动的含义：「被恳求者」。这词「尤其被用作『辩护律师』(defending counsel)解。这与拉丁文的 "advocatus" 很相似，虽然这并非一个确立的法庭专用词彙。<sup>120</sup> 其次，「护慰者」

---

<sup>120</sup> 史纳根堡与一般认为 "παράκλητος" 原是一个法庭上用语的看法不同 (参看 Kremer, "Jesu Verheißung", p. 253: 「这个原为法庭上用语的『护慰者』一词」"der ursprünglich wohl forensische Begriff 'Paraklet' ")。格雷斯顿 ("Meaning") 极力反对「护慰者」一词的法庭来源。

也可有代求者 (intercessor) 或中保 (mediator) 之意，他为某人而介入，去协助这人和保护这人免受他人伤害」。<sup>121</sup> 最近，格雷斯顿 (K. Grayston)<sup>122</sup> 经过细心研究古典希腊文 (classical Greek)、普及化希腊文 (hellenistic Greek) 和教父时期希腊文 (patristic Greek) 的证据後，得到了相似的结论。因此，「护慰者」并非一个法律活动中的衍生词，而是个较一般性的词彙，有时也用於法律语境中 (作「扶养人」或「担保人」解)。他根据这研究结果，主张若 14-16 中的 παράκλητος 一词，应作「担保人」或「保护人」解。

论护慰者的言论，加给护慰者些甚麽功能呢？在第一段言论中 (14:16-17)，並沒有提到任何固定的功能。我们只听说有关护慰者来临的许诺，作为父在耶稣离世後给予我们的恩赐。护慰者要与门徒在一起 (μεθ' ὑμῶν)。「与」这裡是指提供保护的团体而言。门徒之所以能够认识真理之神，是由於他临在於他们的内心 (παρ' ὑμῶν 及 ἐν ὑμῶν)。在第二段言论中 (14:26)，提到了护慰者的功能是「教训」和「提醒耶稣所说的话」。在第三段言论中 (15:26-27)，提到了一个新的功能，即「为耶稣作证」。史纳根堡<sup>123</sup> 由於 15:27 (「你们也要作证」) 一句，认为护慰者在这儿所作的见证，应当是向团体之外而作的。在第四段言论中 (16:8-11)，护慰者被描写为「判罪」(「揭发」) 和「证明不信的世界『有罪』」。

有了圣神作为辩护律师的帮助，耶稣的门徒不再是被告人，反而成了原告人，这亦表示护慰者的功能改变了。他一直以来为门徒作辩护；

---

<sup>121</sup> Schnackenburg, vol. III, p. 139。

<sup>122</sup> Grayston, "Meaning", 67-82。

<sup>123</sup> Schnackenburg, vol. III, p. 142。

如今他成了天主针对世界的律师，以证明世界有罪为己任。<sup>124</sup>

在第五段言论中（16:12-15），《若》把护慰者的功能转向团体之内。一如在 14:16-17 中，护慰者取代了耶稣，並继续他的活动。14:26 中的「教训」和「提醒耶稣所说过的话」这两个功能，再次被执行和发展。被称为「真理之神」的护慰者，再负起引导门徒进入耶稣所启示的真理之任务，並且一路上（ὁδηγέω）陪伴着他们。他们仍有许多关于现在和未来的事要学习。

我们要作结论强调说，在若 14-16 的五篇论护慰者的言论中，「护慰者」负有有关门徒团体的功能（第一、二及五篇言论），以及负有有关不信的世界的功能（第三及四篇言论）。

### 3. 第五篇论护慰者的言论（16:11-15）的意义<sup>125</sup>

一如我们所看到的，第五段论护慰者的言论（颇相似第二段言论），指出护慰者的功能是教训、提醒、引导至真理。「我本来还有许多事要告诉你们，然而你们现在不能担负」（16:12）。因此，门徒所处的情况将有所改变。耶稣对门徒所讲的话需要作进一步的补充。耶稣为何不即时告诉他们呢？理由可在 16:12b 找到：ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστᾶζειν ἄρτι。βαστᾶζειν 这一动词清楚指出，门徒在目前情况下是无法「担负」耶稣要告诉他们的事，而「担负」是指一个人背负重担的样子。显然，他们听到这样的事情後，必会因此而变得意气消沉或起反感。同样地在 6:60 裡，许多门徒这样说：「这话生硬，谁能听得下去呢？」

---

<sup>124</sup> Schnackenburg, vol. III, p. 143。

<sup>125</sup> 以下尤其请参看 Kremer, "Jesu Verheißung", pp. 252-262。

虽然经文並沒有说明理由，但从上下文（临別贈言）看来，文句似乎暗示这是由於门徒信德薄弱的缘故，这点在有关耶稣苦难的事上显示了出来。耶稣在 16:32 说：「看，时辰要来，且已来到，你们要被驱散，各人归各人的地方去，撇下我独自一个」。只有在接受了圣神後，门徒的信德才变得坚强起来，足以担负耶稣对他们所说的一切话。但是，福音圣史尤其是针对若望团体的实况而言，他们当时正面对着世间而来的反对，这是门徒无法控制到的。「若望的团体面对世界时，要负起很重的担子，但护慰者要向他们揭示他们存在世界上的意义」。<sup>126</sup>

在 16:13（「当他来时」）中，护慰者的来临被描写成一个转捩点。虽然在 16:12-15 中並沒有明文提到护慰者，但 ἐκεῖνος（那位）是指 16:8 而言，而那裡是提到 16:7 所论及的「护慰者」。这护慰者在文句中以同位（apposition）的方式直接被认別为「真理之神」，而从 14:17 中我们知道若望团体对这位真理之神是有所认识的。他就是教会宣讲（叁看 14:26）中所提到的「天主圣神」，他发自父（14:15.26; 15:26），又被子所派遣（15:26; 16:7）。耶稣在复活日的黄昏显现给门徒时，他已藉嘘气把这圣神遣发到门徒的身上（20:22：「你们领受圣神吧！」）。故此，这位护慰者圣神绝对与耶稣不同。但就「真理之神」的身份而言，护慰者是与基督的个人和工作有密切关系的。

「真理之...」这一个所有格（genitive case）的意思，在 16:13 中作了解释：ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ「他要把你们引入一切真理」。根据 16:12，我们大抵会以为护慰者如今会接替耶稣的任务，对门徒讲出许多他们从前不能担负的事情。然而经文卻採用了天主是以色列民或个人的嚮导（Wegführer）这一个图像。道路（ἡ ὁδός，叁看

---

<sup>126</sup> Schnackenburg, vol. III, p. 133。

ὁδηγέω) 的图像在 14:4.6 中曾用来指耶稣。至於 ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ 「入一切真理」一词组，应放在 16:12 πολλά 「许多事」的语境来解释。这词彙使我们想到 14:26：护慰者「必要教训你们一切，也要使你们想起，我对你们所说的一切」。最後提到的的援引特别清楚显示出，16:13 中的「一切真理」，並非指向门徒启示一些从前所隐藏的新真理，而是说护慰者要引他们更深进入（叁看 16:13 中的 ἐν + 与格 dative）他们由耶稣所接受了真理。耶稣在《若》中称自己为「真理」（14:6），而他生命的目标就是「为给真理作证」（18:37），即为了他本身是 λόγος 及天主子的这项真理作证（1:18; 3:21; 5:33 等）。因此，「引入一切真理」的意义是：说明耶稣基督，包括他一切的说话、生活和工作，即使在他离开世界後，他仍是那唯一达至生命的道路。因此 16:13 告诉我们护慰者的功能就是，在後复活的阶段中揭示耶稣基督本人这项真理。「我本来还有许多事要告诉你们」（16:12）显然是指，按福音圣史的看法，耶稣预见他离开此世後门徒的新处境：他们需要按照新的情况来解释他的话，而他的话将要以这样的方式一路上引领他们。

16:13b 给予我们一个双重的理由：「因为他不凭自己讲论，只把他所听到的讲出来，並把未来的事传告给你们」。第一个理由（来自 14:26）肯定上述对「引入一切真理」的解释。引导寻求真理一事不可脱离了耶稣而进行。藉着说出他所听到的（即听耶稣所讲的话，叁看 16:14-15），护慰者合情合理地可以说出耶稣实在要说的话。第二个理由准确指出究竟护慰者会说些甚麽：τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν 「把未来的事传告给你们」。ἀναγγέλλω 这动词亦用於 16:14-15 中，而且显然很适合用来表达福音圣史所想说的。这动词的意思是「传佈一个信息」。这动词在《七十贤士本》中是用来表示启示的，在依 41:23; 44:7 甚至用来表示启

示一些未来的事。ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα (4:25) 是用来描写人们期待默西亚所作的启示。在 16:25 中，ἀπαγγελω 是用来指耶稣未来要作的启示。

16:13 称启示的内容为 τὰ ἐρχόμενα 「未来的事」。在临别赠言的直接上下文中，这可以使人想到所指的可能是耶稣苦难和受举扬的「时辰」。但从福音圣史（叙述者）的角度来看，τὰ ἐρχόμενα 却是指福音读者的时代。根据 16:2.4 和 15:27，我们尤其会想到教会所遭遇的各种迫害。从第四部福音的观点来看，「未来的事」是与「那位要来的」有关。护慰者所启示和协助人们明白的未来的事，就是与那位已来到世上、而且还要再来者有关的未来的事。护慰者从临别赠言者的角度，並以他的名义来诠释若望团体的实况。这点尤其可在 16:14 获得肯定：「他要光荣我，因为他要把由我所领受的，传告给你们」。护慰者在光荣耶稣之时，便是与耶稣在他受难和受显扬的时辰中所受到的光荣有关，而这事通常又被称为父的工程（8:54; 12:28; 13:31-21; 17:5.10）。这样说来，护慰者便是参与並同时继续着父的工程。如此，父与子施予生命的结合和共融（叁看 17:3）便得以突显出来，一如 16:15 所阐述的一样。

所以，耶稣在临别赠言中其实许下了护慰者，即那真理之神，会继续他的工作。第五段论护慰者的言论中之新颖处，就在于护慰者向门徒启示耶稣未向他们说的话。引领门徒获得全部的真理，就是把他听自耶稣的事告诉他们，並把未来的事向他们启示出来。耶稣是道路和真理，他已完成了世上的任务。但在门徒和福音圣史的时代，他的任务仍要延续下去，好使门徒以及那些因他们而相信的人，能与耶稣和父结合为一（17:11ff），並使他们能在一个敌对他们和耶稣的世界裡去明瞭这事。这便是耶稣应许护慰者的理由（叁看护慰者一词的意义！）。

因此，第五段论护慰者的言论，对福音圣史本人的工作也有一些暗示的意义。圣史强调自己以团体的实况来介绍耶稣的信息时，并非随意而作，而是根据活跃於团体内之护慰者而作的。福音圣史宣佈了「一切真理」。与耶稣所教导的相比，第四部福音並沒有说些甚麽彻底新的东西。但《若》有关耶稣信息对团体现况的切实性所说的，（肯定）是不见於耶稣的宣讲中。

我们在各福音中所找到的、有关耶稣生活和教训的後复活之新解（post-Easter re-interpretation）——这种新解是每世代的基督徒，以及每个各别的基督徒所应作的——从《若》第五篇论护慰者的言论中，可获证实为必需且合理的。

#### 4. 若望团体内的圣神经验<sup>127</sup>

圣神是护慰者，並拥有不同的功能，这正是若望团体基督信仰的圣神神学的中心。但这神学如何与若望团体内的真实生活拉上关係呢？究竟若望团体及其成员，有否经验到《若》讲得这样有声有色的护慰者圣神呢？

##### 4.1. 圣神是可经验到的实体

在若 7:39; 14:17 和 20:22 中，我们听见信徒与门徒们都接受了圣神。这正显示出《若》与其他新约经书，在有关圣神的讲法上的共同见地。一个初期基督徒的共同信念认为，圣神是天主的恩赐，我们是无法以自己的能力去获得他，我们只能接受而已（叁看 δίδοµι 及

---

<sup>127</sup> Schnackenburg, "Johanneische Gemeinde", pp. 283-298。

λαμβάνω)。那个坚信圣神临在於基督徒团体及其成员内的信念，是深深植根於对基督的信仰内的。圣神的倾注（末世时期的许诺），在基督的复活和受举扬中实现了。获赐圣神一事，是我们与基督和天主结合的基础。这个基本信念是所有新约经书共有的，这並不因它们不同的神学和圣神论（pneumatological）趋向和着重点，而有任何的影响。

《若》较诸其他新约经书，更强调圣神的持久临在。我们在若 14:17 中唸到：「他与你们同在，並在你们内」。第四部福音並不谈及来自圣神的特殊表现（例如「语言之恩」glossolalia），卻论及一种内心「正常的」圣神经验。那些遵守诫命的人被应许与天主结合（参看若一 3:24），而这结合是藉圣神而经验到的。天主以慈爱和施予仁爱的身份而临在。因此这个与天主的结合和圣神的经验结出美果：喜乐、脱免恐惧、爱护弟兄姊妹，这一切都是能经验到圣神的外在方法（若一 4:12-21; 参看迦 5:22）。

我们之前讨论过的论护慰者的言论，都假定了圣神是可以经验到的。护慰者临於门徒並且留下来，正暗示这是一种可经验到的临在。同样地，教训、引入一切真理、启示未来的事等，在在都不能沒有圣神的经验。因此，我们有广泛的证据，显示第四部福音不明言地指出，若望团体可以並确有圣神的经验。

#### 4.2. 圣神的功能

a) 根据圣经的传统，在若 6:63 中的圣神也是生命的原理（πνεῦμα ζωοποιόν）。那应许信从的人将获得生命的这一个许诺，是由获赐圣神而实现的。信徒透过圣神，由那生活並受到举扬的基督那裡接受生命。

b) 圣神的许多功能是与启示事件有关的。护慰者要揭示、加深和保持基督的启示纯净无瑕。在耶稣离开世界时，门徒们尚未完全明白耶稣的所言所行，因为那时他们还未能担负得来。只有在复活事件後，他们才能对耶稣的个人和工作有一个适当的理解。这并不是靠人性的反省做得到，而是透过圣神的力量而完成的。第四部福音描述耶稣的方式，正是要（透过叙述的形式）实现从「生活世上的耶稣」身上，映透出「信仰上的基督」这一个理想。正为了这缘故，作为耶稣「继任人」和「代表」的护慰者，为领悟在耶稣身上所完成的最後救恩启示上，具有一个绝对需要的功能。圣神并非一个补充性质的恩赐，而是门徒团体必需的恩赐和「装备」。缺少了他，向普世传教的使命便无法完成。因此，无论是教训人、提醒人耶稣的话、引入真理、引导後世的人在日新月异的情况下去现实化耶稣的信息，这些都是圣神的基本功能。

c) 护慰者以这个方式来作证。他在日新月异的历史实况和背景中，提醒他们耶稣的话，並向他们加以证实。圣神是透过那些传佈福音者来做这事的。护慰者和那些从起初已与耶稣在一起的门徒们一同为耶稣作证（叁看 15:26）。门徒们与护慰者一起工作，向不信的世界、並在基督徒团体内作证（若一 1:2）。他们要留意那从起初就被宣佈的事，这样来关心与起源的连贯性（叁看主的爱徒在若 19:35; 21:24 中所作的见证）。

d) 最後，护慰者也有向不信的世界作证的功能。他以指控他们罪恶的方式，在天主的审判台前作耶稣的辩护人，证实世界不信之罪。护慰者透过信徒的团体，透过他们的存在、他们与天主的接近、他们的宣讲，来实现他指控世界罪恶的功能。这是团体坚信圣神在自己内临在和工作的明显指标，圣神的临在使团体确信自己能得胜这个不相信的世界。

### 4.3 领有圣神者

由於若望团体大致上都有圣神临在其中的强烈意识，我们於是便要问：究竟那裡有没有各别领有圣神的人呢？若一 2:20 明明地说：「...你们由圣者领受了傅油，並且你们都晓得」。这似乎在强调说，所有信徒都直接在圣神的引导下。可是若一 1:1-4 岂不也假设要有些人宣讲信仰吗？究竟这些人在团体内有否一个特殊领导作用呢？整封书信都在证实有一些宣讲者，对团体内的正统成员作出劝谕、鼓励和教训（2:21-22）。这是些尊重到听众灵修经验的精神鼓励。

在第四部福音中，也清楚指出所有信徒（= 门徒）都领受了圣神（根据 14:17a 只有不信的世界没有领受到圣神）。但在 15:26 中，我们却听到有关最初的见证人的功能。那些从开始已与耶稣在一起的人，都有一个作见证的功能。在第四及第五段论护慰者的言论中，圣神的工作却不限於最初的见证人身上。圣神是透过整个团体的存在和见证去指证世界的罪恶。在 16:13-15 中所应许赐下的护慰者，是针对整个团体的，因此，把耶稣的信息现实化的任务，并非只与那些有责教导和宣讲福音的人有关。这是整个团体的任务。

因此我们结论说，在《若》（和若一）中，圣神是应许给整个团体的。毕竟在这个充满圣神和由圣神领导的团体中，一些最初的见证人和继续他们工作的人，都具有一个特殊和必要的任务。这对今日的教会有一个提示。圣神在所有信徒身上、在地方团体中、在普世教会中、在那些被召负起特殊职务者身上，积极活动着。真理之神并不会引致分裂，反而促进天主子民内的团结。

## 5. 结论

我们在前数章中常提到第四部福音的两个层面。福音圣史自己的团体内所发生的事情和实况，被影射到耶稣的尘世生命去。如今我们终于找到理解这个「双层戏剧」(two-level drama) (玛尔定 J.L. Martyn) 的关键：护慰者。「耶稣应承他在世的工程会继续下去，因为他要往父那裡去：这样一个似非而是的讲法，以他在护慰者身上回来一事上，得到了解决」。<sup>128</sup> 比斯利 - 默里 (G. Beasley-Murray) 认为《若》这样做，是为了避免像《路》-《宗》那样，要以上、下两卷书来描写耶稣和他的教会。第四部福音表达了「复活基督目前的行动，与耶稣在世时的传教行动之间的一致性」。<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Beasley-Murray, p. 1。

<sup>129</sup> 同上。

## 第十二章

### 若望福音的中心 (若 17:4,5)

#### 导言

在这项研究中，我们将特别专注于若望福音内的「光荣之书」中的第 17 章。<sup>130</sup> 此章是耶稣在门徒前作的临别祈祷。正如格贝莱

---

<sup>130</sup> H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs* (BZNW 16), Gießen: Alfred Töpelmann, 1934, p. 246: "Das bestätigt unsere Auffassung von dem inneren Ort, an dem wir 13:31 unseren Begriff stehen sahen. Er gehört an die zentrale Stelle in der Komposition des Ganzen, ist ihr Grundton." W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu, Johannes 17*, Düsseldorf: Patmos, 1962, p. 9: "In das Heiligtum dieses zwischen Erdenwirken und Erhöhung ausgespannten Betens führt uns das 17. Kapitel des Johannesevangeliums hinein." E. Käsemann, *The Testament of Jesus. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, (translated by G. Krodel from *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 2nd ed., 1967), London: SCM, 1968, p. 3: "John 17 serves as the basis and guidepost of my lectures. Regardless of how the question of the original position of this chapter is answered, it is unmistakable that this chapter is a summary of the Johannine discourses and in this respect is a counterpart to the prologue." W.H. Cadman, *The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus*, Oxford: Basil Blackwell, 1969, p. 203: "The great prayer of Jesus is both the climax and the summary of St. John's theology." R.E. Brown, *The Gospel according to John*, (AncB 29A), Garden City NY: Doubleday, 1970, p. 744: "We now come to one of the most majestic moments in the Fourth Gospel, the climax of the Last Discourse where Jesus turns to his Father in prayer." B. Rigaux, *Les destinataires du IVe Évangile à la lumière de Jean 17*, in *RTL* 1 (1970) 289-319, p. 316: "Le chapitre 17 du quatrième évangile représente un sommet dans les

( Gaebelein ) 所指出的，「本章第 5 节尤其向我们道出了最能突显出主的天主本性的话语。整部圣经中沒有一处像本章第 5 节那样，能显示出主耶稣基督的天主性。」<sup>131</sup> 在本研究中，我们将从耶稣基督所完成的工作和他的回归天父，透过 17:4, 5 的诠释来详细阐述他

---

discours d'adieu et dans le quatrième évangile. Il s'élève à la hauteur du prologue...Le vocabulaire sans recherche, la construction par phrases courtes et prégnantes, la répétition de mots et d'expressions caractéristiques, le mouvement dépassant la logique pour atteindre l'éclat de la vision, élèvent le discours à un niveau où l'émotion religieuse est recherchée et créée par les invocations répétées." R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, (IIThKNT, IV), Freiburg: Herder, 1975, p. 189: "...im Joh-Ev stellt es einen Höhepunkt dar, genau an der Stelle, wo Jesus seine Reden an die Jünger beendet hat (ταῦτα ἐλάλησεν v 1), um sich auf den Weg der Passion zu begeben (18,1)." H. Ritt, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (FZB, 36), Würzburg: Echter Verlag, 1979, p. 13: "Wir sind uns vom Anfang unserer Arbeit an völlig bewußt, daß wir in Joh 17 eine 'Summa johanneischer Theologie' vor Augen haben: Zahllose versuche wurden unternommen, mit rationalen und meditativen 'Methoden' den Text im Rahmen des vierten Evangeliums und in seiner Bedeutung für das Leben der christlichen Kirchen zu erklären..." A.C. Gaebelein, *The Gospel of John. A Complete Analytical Exposition*, Neptune NJ: Loizeaux Brothers, 2<sup>nd</sup> ed., 1982, p. 311: "We reach the most precious portion of our Gospel. The chapter which is now before us has rightly been called the *Sanctum Sanctorum* of the Gospel. It is the Holy of Holies, for we behold here our great High Priest in the presence of the Father, and we hear him utter his great prayer of intercession. It is the true Lord's prayer." T.L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York NY: Oxford University Press, 1993, p. 505: "Nowhere is the movement towards holiness and unity clearer than in the last discourse, especially in chap. 17...Likewise with the related idea of unity: in various ways it was the implied focus of chaps. 13-16, but in chap. 17 it becomes explicit (17:11, 20-23)", p. 509: "In comparison to the prologue's general idea of salvation, the prayer's emphasis on sanctification is more specific and developed. It represents a high point in the process of salvation." S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*, Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 143: "Jesus' prayer is the concluding climax of the meal story."

<sup>131</sup> A.C. Gaebelein, *John*, p. 315.

的天主性。我们要尝试去界定，耶稣的受显扬与他完成工作之间的  
 连系。

### 1. 大司祭的祈祷

许多学者都习惯称若 17 是一篇大司祭的祈祷，但是，从整部  
 若望福音统计耶稣自称或别人称他的名号，没有用过「大司祭」的  
 名号。反之，司祭们在若望福音中被列为耶稣的敌对者（参考  
 18:3,19,24;19:6 等），以下的统计表列出若望福音中出现过的耶稣的  
 名号，读者可以一目了然。

No.	称号	次数	章节	备注	
1.	上主,主,先生,老师 (Lord, Sir, Master)	44	6:23,11:2,20:2,20:13,20:18,20:20(του κυρίου) 4:11,4:15,4:19,4:49,5:7,6:34,6:68,8:11,9:36, 9:38,11:3,11:2,11:21,11:27,11:32,11:34,11:39, 12:25,13:6,13:9,13:36,13:37,14:5,14:8,14:22, 21:15,21:16,21:17,21:20,21:21(κύριε) 13:13,13:14,20:15,20:28,21:7,21:7,21:12 (ὁ κύριος)		
2	儿子(the Son)	16	3:17,3:35,3:36,5:20,5:23,6:40,17:1(τὸ υἱὸν), 3:36,5:22,5:26,14:13(τῷ υἱῷ), 5:19,5:19,5:21,8:36,17:1(ὁ υἱός)	与天父有关 (ὁ πατήρ)	
3	人子 (the son of Man)	11	1:51,3:14,6:62,8:28,9:35(τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου),3:13,6:27,12:23,13:31(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου),5:27(υἱὸς ἀνθρώπου),6:53(τοῦ		

No.	称号	次数	章节	Remark : 备注
			υιου του ανθρωπου)	
4	天主子 (the son of God)	8	1:34,1:49,11:4,11:27,20:31(ό υιός του Θεου), 5:25(του υιου του Θεου),10:36(υιου του Θεου),19:7(υιόν Θεου)	
5	天主的独生子(the only Son of God)	1	3:18(του μονογενοους υιου του Θεου)	
6	若瑟之子 (the son of Joseph)	2	1:45(υιόν του Ιωσήφ),6:42(ό υιός Ιωσήφ)	
7	基督 (Christ)	9	1:41*,4:25*(χριστός),4:29,7:26,7:41,10:24 11:27,20:31(ό χριστός),9:22(χριστός)	*解作 “默西亚”
8	默西亚 (Messiah)	2	1:41(τόν Μεσσίαυ),4:25(Μεσσίας)	
9	耶稣基督 (Jesus Christ)	2	1:17(Ίησου Χριστού),17:3(Ίησούν Χριστόν)	
10	辣彼 (Rabbi)	8	1:38,1:49,3:2,4:31,6:25,9:2,11:8(ράββι), 20:16(ραββουι)	
11	师傅 (Teacher)	7	1:38*,8:4,20:16*(διδάσκαλε),3:2,11:28,13:13, 13:14(διδάσκαλος)	*解作辣彼
12	犹太人的君王 the King of Jews	6	18:33,19:3,19:19,19:21(ό βασιλεύς των Ιουδαίων)18:39(τόν βασιλέα των Ιουδαίων)	

			19:21(βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων)	
--	--	--	-----------------------------------	--

No.	称号	次数	章节	备注
13	以色列的君王 (the King of Israel)	2	1:49(βασιλεύς εἶ τοῦ Ἰησοῦς) 12:13(ὁ βασιλεύς τοῦ Ἰησοῦς)	
14	你们的君王 (your king)	2	19:14(ὁ βασιλεύς ὑμῶν),19:15(τὸν βασιλέα ὑμῶν)	
15	一个君王(a king)	2	18:37,18:37(βασιλεύς)	
16	君王 (the king)	1	12:15(ὁ βασιλεύς)	
17	先知 (Prophet)	5	4:19,4:44,9:17(προφήτης),6:14,7:40(ὁ προφήτης)	
18	圣言 (the Word)	4	1:1,1:1,1:1,1:14(ὁ λόγος)	
19	肋匝纳的耶稣 (Jesus of Nazareth)	4	1:45(Ἰησοῦν...τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ),18:5, 18:7(Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖου),19:19(Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος)	
20	我是 (I am)	4	4:26,8:24,8:28,8:58(ἐγὼ εἰμι)	
21	天主 (God)	3	5:18(τῷ Θεῷ),10:33(Θεῶν),20:28(ὁ Θεός)	
22	唯一者 (the only one (begotten))	2	1:14(ὡς μονογενοῦς),3:16(τὸν μονογενῆ)	
23	天主的唯一者 (the only God)	1	1:18(μονογενῆς Θεός)	
24	光/真光 (the light/ the true light)	7	1:7(τοῦ φωτός),1:8(τὸ φῶς, τοῦ φωτός) 1:9(τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν),8:12(τὸ φῶς),	

			9:5(ὡ φῶς),12:46(φῶς)	
--	--	--	-----------------------	--

No.	称号	次数	章节	备注
25	模范牧人 (the model shepherd)	3	10:11,10:11,10:14(ὁ ποιμὴν ὁ καλός)	
26	一个牧人 (one shepherd)	1	10:16(εἷς ποιμὴν)	
27	天主的羔羊 (the Lamb of God)	2	1:29,1:36(ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ)	
28	生命 (the life)	2	11:25,14:6(ἡ ζωὴ)	
29	生命之粮 (the bread of life)	2	6:35,6:48(ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς)	
30	生活的食粮 (the living bread)	1	6:51(ὁ ἄρτος ὁ ζῶν)	
31	天上来的食粮(the bread from heaven)	1	6:41(ὁ ἄρτος....τοῦ οὐρανοῦ)	
32	这个人 (this man)	2	18:17,18:29(τοῦ ἀνθρώπου)	
33	新郎 (the bridegroom)	1	3:29(νυμφίος)	
34	世界的救主 (the Savior of the world)	1	4:42(ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου)	
35	天主的圣者 (the	1	6:69(ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ)	

	Holy One of God)			
--	------------------	--	--	--

No.	称号	次数	章节	备注
36	天主的派遣者 (the one God has sent)	1	6:29(ὅν ἀπεστείλει ἐκεῖνος)	
37	一个好人 (a good man)	1	7:12(ἀλαθός)	
38	羊的门 (the door of sheep)	1	10:7(ἡ θύρα τῶν προβάτων)	
39	门 (the door)	1	10:9(ἡ θύρα)	
40	复活(the resurrection)	1	11:25(ἡ ἀνάστασις)	
41	真理 (the truth)	1	14:6(ἡ ἀλήθεια)	
42	道路 (the way)	1	14:6(ἡ ὁδὸν)	
43	真葡萄树 (the true vine)	1	15:1(ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή)	
44	葡萄树 (the vine)	1	15:5(ἡ ἀμπελος)	

参考：

(N27=) ALAND, K and J KARAVIDOPONLOS, C.M. MARTINI and  
B.M. METZGER (eds ), *Novum Tertamentum Graece*, Stuttgart :  
Derchtsche Bibelgesellschaft, 27<sup>th</sup> edition , 1993 .

*Computer – Konkordanz zum Novum Tertamentum Graece* ( von  
Nestle – Aland, 26. Auflage und zum Greck New Testament , 3<sup>rd</sup> edition ,

herausgegeben vom institut für Neutestamentliche Textforschung und  
vom Rechenzentrum der Universität Münster, Unter besonderer  
Mitwirkung von H. Bachmann und W.A. Slaby ) Berlin : Walter De  
Gruyter , 1980

## 2. 17 的分析图表

下列的分析图表，旨在显示若 17 的用字次数。重複字句 (repetition) 是圣经作者强调某些主题的方法之一。纵观若 17 全章，「我」出现了共 47 次，「你」共 30 次，「他们」共 38 次。我一你—他们 (子—父—门徒/信徒) 彼此间密切的关系，交织于整章福音内，作者清楚地强调父、子、人的共融关系，建基于耶稣的十字架事件 (17:4,5)，因为耶稣藉死亡复活回归父家，并使所信的人得到永生。

### A 组

- I. 耶稣为他的光荣祈求及描述永生 (vv.1—5)
- II. 门徒中永生的开始 (vv.6—8)

### B 组

- III. 耶稣为门徒祈祷 (vv.9—19)

### A' 组

- IV. 耶稣为将来的信徒祈祷 (vv.20—24)
- V. 耶稣总结他的祈祷 (vv.25—26)

### 3. 若 17:4,5 的研究

#### A. 第 4 节的分析

- 4a. ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς
- 4b. τὸ ἔργον τελειώσας
- 4c. ὃ δέδωκάς μοι
- 4d. ἵνα ποιήσω

- 4a. 我在地上已光荣了你
- 4b. (b1)完成了...(b2)工作
- 4c. ...你所委託我...
- 4d. ...去作的...

(我在地上已光荣了你，完成了你所委託我去作的工作)<sup>132</sup>

#### 1. 第 4a 节：ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς

##### 句法分析

第 4 节以人称代词 (personal pronoun) 「我」(ἐγὼ) 来开始另一个强调耶稣显扬父的主题。此处的直接宾语 (direct object) 是「你」(σε：第 2 人称宾格单数)，所指对象与第 1 节的σου (第 2 人称属格单数)、σέ (第 2 人称宾格单数)、第 2 节的σέ (第 2 人称宾格单数)，和第 5 节的σύ (第 2 人称主格单数)、σεαυτῷ (反身代词第 2 人称与格单数) 和σοί (第 2 人称与格单数) 相同。「(我) 已光荣了」(ἐδόξασα：第 1 人称直说语气过去不定时代主动语态) 是主语 ἐγὼ 的谓语 (predicate)。介词 (preposition) 「在...上」(ἐπὶ) 与属格 (genitive case) 「地」(τῆς γῆς：属格单数阴性) 一起连用，有「在... (时、地) ...上」之意。<sup>133</sup>

<sup>132</sup> 汉语语序与希腊语不同，本节的汉语语序应为：a-b1-c-d-b2

<sup>133</sup> 参看 BDF, p. 122, #234; BAGD, p. 286; EDNT 2 (1991) p. 21. 有关 δοξάζω 之

## 2. 第4b节：τὸ ἔργον τελειώσας

### a) 句法分析

第4b节是个情况状语分词从句(circumstantial [adverbial] participial clause)，<sup>134</sup> 受支配于分词(participle) τελειώσας(主格单数过去不定时态主动分词)，而它的直接宾语(direct object)是「工作」(τὸ ἔργον：宾格单数中性)。这个分词从句阐释了第4a节中的主要动词 ἐδόξασα 的意义。

### b) 语义分析

#### (i) ἔργον 之词汇意义<sup>135</sup>

在旧约中，「工作」一词常与「做」或「进行」连用，尤其指人们按计划而进行的工作，如造会幕、建圣殿、进行会幕或圣殿内的装饰、修建耶路撒冷城墙等。它特用来指天主的工作。而天主在安息日上停止了祂的工作(עָבַד)。

在新约中，ἔργον 一词既有行动本身亦有行动成果之义。这跟通俗希腊语中的「工作」、「任务」之义没有分别。天主的工作展现于祂的创造和保存万物的行动上。天主的工作预设了人为其受惠者，人这样获得了天主的救赎和启示。

在《若》中，天主的工作与耶稣的工作互相连系。这连系的基本理由就是那些神迹标记，它们是天主透过中介人行动的明证。耶稣所做的工作是出于父互存于内的效果(14:10-11)。

---

意，参看第1节之释经。

<sup>134</sup> 参看 BDF, p. 215, #417.

<sup>135</sup> 我们的讨论将根据 G. Betram, "ἔργον", in TDNT II (1965) 635-652, pp. 642-643; J.B. Bauer, "Work", in BEBT, 995-1001, p. 996; J.W. Simpson Jr., "Work", in ISBE 4 (1988) 1107-1111; R. Heiligenthal, "ἔργον", in EDNT 2 (1981) 49-51.

(ii) 若 17:4 中的 ἔργον

正如我们在本文第一章所提过的，有些学者主张，以单数词 ἔργον 来指子的「工作」，表示耶稣一生就在于显扬父。反过来说，那些主张耶稣的「工作」（ἔργα：复数）正是导致父受颠扬的理由者，便会很着重十字架的事件。

17:4 中的「工作」是关系乎人们的得救。这是耶稣的一项工作、职责、或任务。《若》的作者採用了单数的 ἔργον，为的是要强调耶稣工作的一致。换句话说，所提到的并非每一单项工作，而是由多项工作一起构成的工作整体。有些学者认为这项「工作」即是耶稣的一生。布尔特曼（Bultmann）主张这所指的是耶稣的启示任务。<sup>136</sup> 这项任务是由天主所委託，透过启示者耶稣而完成，并由门徒的活动来延续。父委託子做的工作在十字架上圆满地完成了。

有些释经学者认为，耶稣是在十字架上完成了他的工作，而十字架正是他对父表示服从的巅峰。<sup>137</sup> 这是因为过去不定态分词（aorist participle）τελειώσας 是与 19:30 中的完成时态（perfect）τετέλεσται 紧密连结的，而这正是耶稣在十字架上死前所说的最後一句话。

另一些学者则强调，这「工作」就是向人启示父。<sup>138</sup> ἐδόξασα 一词指出耶稣以自己的工作来光荣父，这也可说是把父的光荣显示出来。启示父这一事实正意味着父与子的结合，因为耶稣完成了父委託他的工作。

子完成了父所委託的工作一事，正暗示了子的服从。<sup>139</sup> 耶稣的死是他在世上工作的最後完成动作。这也是启示父的行动，因为耶稣在十字架上表现了他的绝对服从。

在整部福音中，有 26 个短句用了单数的 ἔργον 或复数的 ἔργα。其中 15 次是与耶稣的工作有关的：4:34; 5:20, 36; 7:21; 9:3, 4; 10:25, 32,

<sup>136</sup> R. Bultmann, *Johannes*, pp. 199-200.

<sup>137</sup> 参看若 17:4,5 耶稣受显扬与完成他的工作的关系，第一章，II. B. 3.

<sup>138</sup> 同上，第一章，II. B. 1.

<sup>139</sup> 同上，第一章，II. A. 2.

37, 38; 14:10, 11, 12; 15:24; 17:4。<sup>140</sup> 在这 15 个短句中，4:34（我的食物就是...完成他的工作 ἐμὸν βρῶμα... τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον），5:36（父所託付我要完成的工作，就是我所行的这些工作，为我作証 ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν: τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτὰ τὰ ἔργα），和 17:4（我在地上已光荣了你完成了... 工 ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας），都是指耶稣完成了工作。尤其分别用于 4:34 和 17:4 中单数的 ἔργον 一词，喻意耶稣一生正是项一致的工作。换言之，耶稣一生的目的就是要完成指定的工作，好能在世上显扬父。<sup>141</sup> 我们在下一段裡会进一步研究 τελειώσας 的意义。

### (iii) 17:4 中的 τελειώσας

#### -17:4 中 τελειώσας 的词义

学者在讨论 17:4 中 τελειώσας 的意义时，並沒有出现分歧的情况。他们大致上都把 17:4 与 4:34、13:1 和 19:28 放在一起理解，藉以说明耶稣在他工作上的态度，尤其是耶稣在十字架上完成了他的工作（19:28）。耶稣的工作与显扬父的行动互相交织着。这显扬父的行动正是他透过尘世生命来做的工作的目标。尤其在这过去不定时态（aorist）ἐδόξασα 中，正包含着一件历史事件。耶稣的态度是要完成父所託付的工作，而且他还要怀着敬爱和服从来予以完成。福音作者並沒有像描写父在子进入世界去传扬福音时赐予他恩赐那样，採用动词的过去不定时态（aorist）来描写父交託给子的工作。这个动词的完成时态（perfect）δέδωκας 指出这项工作「已经委託」给子，而且「现在」全属于他。子完成父所委託的工作而实现了他的「权柄」（ἐξουσία）。

《若》的作者用这个开端语的分词去准备读者恭听基督的特殊隆重

<sup>140</sup> 参看 CKNTG, p. 683, #169.

<sup>141</sup> 参看 R.E. Brown, *John* (AncB 29), p. 527: "The concept of 'work' in John is wider than that of miracles; in xvii 4 Jesus can sum up his whole ministry as a work. Nor only are Jesus' miracles works; his words are works too."

的宣佈。分词τελειώσας 帶人回顧到耶穌已完成了的尘世生命。<sup>142</sup>

- τελειώσας 的词汇意义<sup>143</sup>

τελειώω 应用于圣经外有「做」之义。这词的分词形式 τελειώσας 有「导至完成或完整」之义。它亦包括了「满全」、「遵守」、「达到要求」、「使预言应验」等之含义。

在旧约中，「完成」的观念与「圆满」(טלול)的观念很相近。在《七十贤士译本》中，这词有「使完美、成全」之义，例如「使提洛的华丽更为圆满(טלול)」(则 27:11)。

在新约中，τελειώω 有「完成」、「实践」和「进行」之义。在新约 23 次 τελειώω 的例子中，5 次见于若望的著作(4 次在《若》，1 次在《若一》)。τελειώω 是一个支配宾格( accusative case)的动词，有「完成」、「使结束」、「使处于某(最後)情况」、「使圆满/完美」、「满全」之义。

在《若》的语境中，当 τελειώω 用于耶穌身上时，表示他进行救赎的工作、宣讲父所交託他的事情，尤其指他藉完成这工作来光荣父(17:4)。5:36 着重耶穌个别的「工作」，而 17:4 则强调耶穌一生的工

<sup>142</sup> 有关τελειώσας的一般词义，请参看 R. Bultmann, *Johannes*, pp. 378-379: “die Verherrlichung des Vaters vollzog sich in der Vollbringung des aufgetragenen Werkes, - aber das Werk, das der Vater dem Sohne ‘gegeben’ hatte, ist ja das κρίνειν und ζωοποιεῖν, also der Vollzug der ἐξουσία.” R.E. Brown, *John* (AncB 29A), p. 742; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 3, p. 197: “und an ihn lehnt sich auch die Bitte an, daß der Vater nun seinerseits den Sohn verherrlichen möge. Unter diesem Gedanken ist das Kreuzesgeschehen in das Werk, das der Sohn in Gehorsam und Liebe gegen den Vater (vgl. 10,18; 14,31) vollbracht hat, einzubeziehen. Aber daraus darf man nicht folgern, daß hier schon der erhöhte Christus spricht; es ist das Gebet des scheidenden Christus, der der Vollendung seines Werkes (vgl. 19,30) und seiner eigenen Vollendung gewiß ist.” 亦请参看 J.H. Bernard, *St. John*, vol. II, p. 563; C.K. Barrett, *St. John*, p. 504; J.O.F. Murray, *St. John*, pp. 294-295; A.C. Gaebel, *John*, p. 315; W.H. Cadman, *Heaven*, p. 209.

<sup>143</sup> 有关τελειώσας的词汇意义请参看 BAGD, p. 809; E.A. Abbott, *Grammar*, p. 221, #2279; H. Hübbert, “τελειώω”, in *EDNT* 3 (1993) 344-345; R.H. Gundry, “Fulfil”, in *ISBE* 2 (1982) 366-369; G. Dellling, “τελειώω”, in *TDNT* VIII (1972) 79-84.

作整体。

#### -17:4 中 τελειώσας 的意义

《若》曾 3 次提到耶稣完成工作，分别是 4:34 (τελειώσω)、5:36 (τελειώσω) 和 17:4 (τελειώσας)。

福音作者在 17:4 中，用有补说功能的 *ίνα*，及跟着其後的过去不定态虚拟语气 (aorist subjunctive) ποιήσω来取代不定式 (infinitive)。<sup>144</sup> 其实，不定式的用法和 *ίνα* 的目的从属性 (final subordinate) 用法，二者皆可表达出一个方向或目标。<sup>145</sup> 而这个方向或目标最宜以 19:28, 30 中应用了 τετέλεσται 的十字架事件来解释。<sup>146</sup>

让我们看看第 4 节中的四个动词：

ἐδόξασα (第 1 人称单数直说语气过去不定态主动语态) 我已光荣了  
τελειώσας (单数阳性过去不定态主动分词) 完成了  
δέδωκας (第 2 人称单数直说语气完成时态主动语态) 你所委託  
ποιήσω (第 1 人称单数过去不定态虚拟语气主动语态) 我作了

---

<sup>144</sup> ποιήσω亦可视作直说语气将来时态 (future indicative)，但从 17:4 的上下文来看，当中既应用了补说性的 *ίνα*，因此 ποιήσω须视作过去不定态虚拟语气 (aorist subjunctive)。

<sup>145</sup> 参看 BDF, p. 201, #393.

<sup>146</sup> 参看 A.C. Gaebelcin, *John*, p. 315: "it means the finished work on the cross. If He meant the finished work, his Death, how could He speak thus, when that work was still unfinished? We must remember that elsewhere in this prayer He speaks of being 'no longer in the world' yet He was still here. In anticipation He looks onward beyond the cross. He knew His work could never fail, that it would be finished, and therefore He gives expression to it in the presence of the Father and for the comfort of His own." 亦请参看 C.K. Barrett, *St. John*, p. 504: "the participle should be translated by 'by finishing the work...' The Son glorifies the Father by his complete obedience and faithful fulfillment of his task. Τελειώσας looks back upon the completed life of Jesus, and probable upon his death too (cf. 19:30, τετέλεσται)." J.H. Bernard, *St. John*, vol. II, p. 563: "His 'works' had been 'given' Him by the Father to accomplish (3:35, 5:36). They had now been accomplished, and presently He would say τετέλεσται (19:30)."

ἔδοξασα 是直说语气过去不定时态 (aorist indicative)，指的是一件过去的事件：耶稣已显扬了父。耶稣以完成父所委託（完成时态：时间上的提前）他的工作来显扬父。ἔργον 这一单数词在此是各项工作的集合词，指的是那「工作」。子以至死服从来完成那工作，甚至死在十字架上。

### 3. 第 4c 节：ὁ δέδωκας μοι

#### a) 句法分析

关系代词 (relative pronoun) ὁ (主格单数中性) 指代第 4b 节中的 ἔργον (宾格)。而 δέδωκας (第 2 人称单数直说语气完成时态主动语态) 的所指对象 (referent) 是第 4a 节中的 σε (宾格)。这谓语 (predicate) 的主语 (subject) 就是第 1 节中的 πάτηρ。而 δέδωκας 的间接宾语 (indirect object) 则是 μοι (第 1 人称单数与格)，指代的就是子。

### 4. 第 4d 节：ἵνα ποιήσω

#### a) 句法分析

ἵνα<sup>147</sup> 这一连词 (conjunction)，在语言层次 (linguistic level) 上有目的 (final) 的含意 (用意、目标、目的 - 好使...)。而语气 (mood) 上一般采用虚拟语气 (subjunctive mood)。当 ἵνα 与虚拟语气一起用时，它不但暗示一个初级时态 (primary tense)，而且也暗示一个次级时态 (secondary tense)。在若望著作中，有很多 ἵνα 从句 (《若》共有 45 次)。《若》用 ἵνα 来表达目的时，与《路》有很大迥异，後者更爱使用有同等作用的不定式 (infinitive) 构句组合。第 4d 节的 ἵνα 从句是从属于第 4c 节的目的从句，指代着一个特定目标。ποιήσω (第 1 人称过去不定时态虚拟语气主动语态) 隐含了第 4d 节的主语，而其所指对象与第

<sup>147</sup> 有关 ἵνα 一词的分析，请参看 P. Lampe, "ἵνα", in *EDNT* 2 (1991) pp. 188-189; *BDF*, p. 186, #369; *BAGD*, pp. 376-378.

4a 节的 ἐγώ 和第 4c 节中的 μοι 相同。ποιήσω 与 ἵνα 一起应译作「去做」。

## b) 语义分析

17:4 的 ἵνα ποιήσω 使人想起 4:34 的 ἵνα ποιήσω，和 2:11 的过去不定时态直说语气 (aorist indicative) ἐποίησεν。

### (i) 4:34 的 ἵνα ποιήσω

布尔特曼 (Bultmann) 坚决认为，启示者耶稣的身分逊于「派遣」他者，而耶稣的一生就是给祂服务。这服务被称为耶稣的食粮，表示他不只为了这服务而且也是凭藉这服务而来。<sup>148</sup>

史纳根堡 (Schnackenburg) 认为，4:34 描述一个服从的耶稣，而他救赎行动的决定性因素就在于他奉献出自己的意志，和他对天主的服从，这支配着他的整个生命，並在他作出自我牺牲的奉献中达到了巅峰。「並完成祂的工作」(καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον)，意味彻底成全救赎的神圣任务的意思 (17:4, 19:30)。单数词 ἔργον 表示耶稣在世上所要完成的整个工作，是有别于他所要做的每一项工作 (ἔργα)。「工作」这单数词指的是耶稣在世的整个生命。<sup>149</sup>

<sup>148</sup> R. Bultmann, *Johannes*, p. 143: "Dieser immer wieder betonte Gedanke soll die Offenbarung als Gottes Handeln beschreiben: der Offenbarer ist nichts für sich; er ist 'gesandt,' und sein Leben und Wirken ist ein Dienst. Und wenn dieser Dienst hier (v. 32, 34) als seine Speise bezeichnet wird, so ist dadurch gesagt, daß er nicht nur für diesen Dienst, sondern sogar durch ihn da ist."

<sup>149</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 1, pp. 480-481: "Das Entscheidende seiner Erlösungstat besteht in der Willenshingabe, im Gehorsam gegen Gott, der sein ganzes Leben erfüllt und in der Opferung seines Leibes gipfelt. Ähnlich sagt Jesus in dieser Stunde seinen Jüngern, daß er sich verzehre, um Gottes Willen restlos zu erfüllen. Die zweite Wendung καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον scheint diesen Gedanken nur zu variieren, vielleicht um noch stärker die sich bis zum Ende durchhaltende Erfüllung des göttlichen Erlösungsauftrags auszudrücken (vgl. 17,4; 19,30, hier aber τετέλεσται von τελέω). Der Singular τὸ ἔργον meint das gesamte auf Erden von Jesus auszurichtende 'Werk' und ist von den ἔργα, den einzelnen von ihm

莫里斯 (Morris) 认为耶稣所做的工作不只是人的工作，也是天主的工作，因为他执行派遣他来者的工作。τελειώσω 这个过去不定时态虚拟语气 (aorist subjunctive) 的动词形式相应于 19:30，当中耶稣说这作业已完成。莫里斯同时相信，《若》的作者在此要讲出一个更深层的意义，即没有任何比十字架事件更圆满的事。<sup>150</sup>

经文本身表示，耶稣一生（食物）是要完成派遣他来者的意愿。

- 4:34 a. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,  
b. Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν  
c. ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με  
d. καὶ τελειώσω αὐτοῦ ἔργον.

- 4:34 a. 耶稣向他们说：  
b. 我的食物就是  
c. 承行派遣我者的旨意，  
d. 完成祂的工作。

第 34a 节的主语 (subject) 是「耶稣」(ὁ Ἰησοῦς)，而其间接宾语 (indirect object) 则是「他们」(αὐτοῖς)，这代词所指代的就是 4:33 中的「门徒」(μαθηταί)。谓语 (predicate) 「说」(λέγει：第 3 人称单数现在时态直说语气主动语态) 是针对门徒在第 33 节发问的回应。第 34b 节中的「我的」(ἐμὸν) 是强化式 (emphatic)，为了要郑重指出耶稣的「食物」(βρῶμα) 「是」(ἐστιν) 什麼。跟着的第 34cd 节的从句 (clause) 是用来解释何谓耶稣的「食物」。当中的两个过去不定时态虚拟语气 (aorist subjunctive)：「承行」(ποιήσω) 和「完成」(τελειώσω) 分别是第 34cd 节的两个谓语 (predicate)。第 34c 节的「我」(με) 所指的与第 34b 节中的形容词「我的」(ἐμὸν) 相同。而「旨意」

---

zu vollbringenden Werken, zu unterscheiden.”

<sup>150</sup> L. Morris, *John*, pp. 277-278. D.A. Carson (*John*, pp. 228-229) 同意 Morris 的说法，认为耶稣在十字架上完成了他的工作。但他尤其强调 17:4 与 4:34 间之连系。

(θέλημα) 和「工作」(ἔργον) 两词, 分别是「承行」(ποιήσω) 和「完成」(τελειώσω) 两个动词的直接宾语 (direct object)。「派遣者的」(τοῦ πέμφαντος) 是说明「旨意」(θέλημα) 的属格分词短句 (genitive participial phrase), 它与第 34d 节中的「他的」(αὐτοῦ) 所指相同, 所指的都是「派遣者的」(πέμφαντος)。

第 34cd 节有些词与 17:4 相似, 即 ποιήσω - τελειώσω - ἔργον。在 4:34 中, 耶稣说他的食物就是「承行派遣我者的旨意, 完成祂的工作」。耶稣指出他的食物就是完成天主的工作, 这是因为他的门徒曾问他, 是否有人给他送来食物。由于食物为养活生命是必需的, 耶稣这样回答, 表示他的生命就是要完成派遣他者的工作。ποιήσω 和 τελειώσω 都是过去不定时态虚拟语气 (aorist subjunctive), 这正喻意着承行天主的旨意, 就是等同完成祂的工作。<sup>151</sup>

这样一来, 4:34 的 ἵνα ποιήσω 意即耶稣的一生是为「承行」派遣他者的旨意, 而耶稣的心态也就是要完成父的工作。学者论到 19:30 的 τετέλεσται 时, 都把 4:34 的 τελειώσω 连系到十字架事件上。耶稣的圣死不可挽回地彻底完成了这一切。

(ii) 2:11 中的 ἐποίησεν

- 2:11 a. ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας  
 b. καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ,  
 c. καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
- 2:11 a. 这是耶稣所行的第一个神迹, 是在加里肋亚加纳行的;  
 b. 他显示了自己的光荣,  
 c. 他的门徒就信从了他。

史纳根堡 (Schnackenburg) 指出加纳的神迹显示了耶稣的光荣,

<sup>151</sup> 亦请参看 C.K. Barrett, *St. John*, p. 241: "The ministry of Jesus has no significance apart from the will of the Father; it is not the independent achievement of humanity but the fruit of submission."

並引領那些已妥善准备的人对耶稣的个人获得更深刻的认识。他还强调耶稣所显示的光荣可以透过信德的眼看得到。耶稣所行的神迹一如他的话语，同样都是耶稣自我启示的方法，这一点将会在稍後所发生的更伟大奇迹中彰显出来。2:11 可说是一句纲领性的声明，道出了究竟「神迹」基本上是且应该是什麼：揭示降生成人的圣言的光荣（1:14），即那位居于人间而同时仍与天上连系着的人子。这是一个可以用信德领略到的光荣，因而可导人全心「信从耶稣」是默西亚和天主子（20:31）。耶稣在世上所拥有和所显示的光荣应被视为他天主性和他在天上的光荣的效果，这光荣是他在创世以前已经拥有的。<sup>152</sup>

布尔特曼（Bultmann）指出 2:11 不单是针对该神迹而言，而是指耶稣透过其整个传教工作来显示自己的光荣。耶稣作为一位启示者，在完成自己的工作後，终于把自己的光荣显示出来了。<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol.1, pp. 338-340: “Das in Kana Geschehene ist ein Zeichen, das die □□□□□ Jesu enthüllt, und führt die Glaubenswilligen (die Jünger) zu einem tieferen Verständnis der Person Jesu... Das ‘Zeichen’ offenbart Jesu ‘Herrlichkeit,’ aber nur denjenigen, die es mit gläubigen Augen schauen. Als Mittel der Selbstoffenbarung Jesu tritt es vollberechtigt neben seine Worte und wird, wie sich bei den späteren Großwundern zeigt... So sind die drei Sätzchen in 2,11 eine exemplarische Darstellung, was die ‘Zeichen’ ihrem Wesen nach sind und sein sollen: eine Enthüllung der ‘Herrlichkeit’ des fleischgewordenen Logos (vgl. 1,14), des auf Erden weilenden, mit dem Himmel verbundenen ‘Menschensohnes’ (vgl. 1,51), die man im Glauben erfassen kann, um so den vollen Glauben ‘an Jesus,’ den Messias und Gottessohn (20,31), zu gewinnen... Die δόξα, die Jesus auf Erden besitzt und offenbart, wird man als Auswirkung seiner himmlisch-göttlichen Herrlichkeit ansehen dürfen, die er schon vor Grundlegung der Welt besaß (17,5).” D.A. Carson (*John*, p. 175) 也强调神迹是耶稣的光荣的揭示：“His glory would be revealed in greatest measure in his cross, resurrection and exaltation, but every step along the course of his ministry was an adumbration of that glory.”

<sup>153</sup> R. Bultmann, *Johannes*, p. 83: “Für den Evangelisten erschöpft sich der Sinn der Geschichte nicht in dem wunderbaren Ereignis; dieses, bzw. die Erzählung, ist für ihn Symbol dessen, was sich im ganzen Wirken Jesu ereignet, der Offenbarung der δόξα Jesu... ihn als den Offenbarer, wie er nach der Vollendung seines Werkes erst endgültig sichtbar geworden ist.”

莫里斯 (Morris) 卻集中注意门徒的信仰行为。耶稣的光荣是对某些人显示，卻对另一些人隐而不露的。门徒信从了他，因为他们透过「信德的眼」看到他在神迹中的光荣。<sup>154</sup>

我们从各方面看过 2:11 中 ἐποίησεν 的意义後，现在要看看这个过去不定时代直说语气 (aorist indicative) 的句法分析 (syntactic analysis)。

「这」(αὐτήν) 是个指代後项的代词 (cataphoric pronoun)，它所指代的就是第 11a 节的宾语「神迹」(τῶν σημείων：属格复数中性)。而第 11a 节的谓语 (predicate) 「行」(ἐποίησεν：第 3 人称单数过去不定时代直说语气主动语态) 的主语 (subject)，就是第 11b 节的「耶稣」(ὁ Ἰησοῦς)。「第一个」(原文是：ἀρχὴν「起初」：宾格单数阴性) 的所指对象就是「神迹」(τῶν σημείων)。「在加里肋亚的加纳」(ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας) 是动词 ἐποίησεν 的地方状语从句 (adverbial clause of place)。第 11b 节的谓语 (predicate) 「他显示了」(ἐφάνερωσεν：第 3 人称单数过去不定时代直说语气主动语态) 指的主语即第 11a 节的 ὁ Ἰησοῦς。「光荣」(τὴν δόξαν：宾格单数阴性) 是第 11b 节的直接宾语 (direct object)，而「他的」(αὐτοῦ) 指代第 11a 节的 ὁ Ἰησοῦς。第 11c 节的主语是「门徒们」(οἱ μαθηταί)，而其谓语是「信从」(ἐπίστευσαν：第 3 人称复数过去不定时代直说语气主动语态，εἰς)，与「他」(αὐτόν：宾格人称代词) 相联系，而「他的」(αὐτοῦ：属格人称代词) 则指代第 11a 节的 ὁ Ἰησοῦς。

正是在 2:11 中，作者指出耶稣在加纳行了第一个神迹来显示他的光荣，结果他的门徒们信从了他。换句话说，耶稣行神迹与显示他的光荣之间有一个连系。

这样一来，2:11 的 ἐποίησεν 便集中在子的受显扬上。施行第一个神迹或其他的神迹，不但表现了天主的能力，还显示了天主的光荣。其次，行神迹的目的显然是要门徒们信从耶稣天主子。换言之，耶稣的工作显扬 (启示) 了父与子，而工作本身亦建立了教会的基础，正如霍思金斯 (Hoskyns) 在第一章节内所说的。

---

<sup>154</sup> L. Morris, *John*, p. 186. 亦请参看 C.K. Barrett, *St. John*, p. 193: "It is implied that the disciples believed because of the manifestation of the glory of Jesus in the sign."

(iii) 17:4 中的 ἵνα ποιήσω

「行使」(ποιήσω)与我们在第 4b 节中所讨论过的「完成工作」(τὸ ἔργον τελειώσας)是有密切关系的。不过,父委託子的工作並不一定要求他予以完成。子可按其喜好完成部分或整项工作。换言之,我们要决定这ἵνα从句与那个过去不定态虚拟语气(aorist subjunctive) ποιήσω一起,究竟是属补语性质(complementary)还是个目的从句(final clause)?<sup>155</sup>

- 以 ἵνα ποιήσω为目的的从句

在第 4d 节的句法分析中,我们曾提到《若》习惯以ἵνα从句来表达目的。若 ἵνα 与一个虚拟语气(subjunctive)一起使用时,一般都被视为一个目的从句(final or purpose clause)。<sup>156</sup> 因此,17:4 內的 ἵνα 从句便意味着那委託给耶稣的工作含有他「必须予以完成」的用意。此外,一个过去不定态虚拟语气(aorist subjunctive)可有 3 个不同的语体(aspect): 定点体(punctiliar)、启动体(ingressive)和混合体(complexive)。<sup>157</sup> 在一个 ἵνα 目的从句(final clause)中,过去不定态虚拟语气(aorist subjunctive)能不定式(infinitive)的作用。<sup>158</sup> 换言之,17:4 中的 ἵνα ποιήσω 既非定点语体亦非混合语体,而是启动语体。过去不定态虚拟语气的启动语体(ingressive aspect)表达出行动继续(continuity)的意思。这继续性指出行动的目的性:「他必须完成」。

<sup>155</sup> 参看 A. Vanhoye, "L'oeuvre du Christ, don du Père. Jn 5,36 et 17,4", in RSR 48 (1960) 377-419.

<sup>156</sup> 参看 BDF, p.197, #390: "In the NT it has become common again in a wide sphere with a variety of verbs of motion, and is the equivalent of a final clause."

<sup>157</sup> 参看 BDF, p. 174, #337.

<sup>158</sup> 参看 BDF, p. 196, #388: "analytical constructions with ἵνα and ὅτι have developed into serious rivals of the infinitive. The following picture obtains for the NT: what can be interpreted as intended or probable result is expressed to a great extent by ἵνα and the subjunctive; ἵνα in other words has a subjunctive (imperative) sense... John exhibits a marked preference for ἵνα instead of the inf."

- 以 *ἵνα ποιήσω* 为动词的补语

当一个不定式 (infinitive) 被用作动词的补语 (complement) 时, *ἵνα ποιήσω* 的意思就是: 那委託给耶稣的工作在于他要「实行」出来。换言之, 这工作在于要实行父的旨意 (亦请参看 5:34)。<sup>159</sup> 瓦诺亚 (Vanhoye) 拿 17:4 的 *ἵνα ποιήσω* 与 5:36 的 *ἵνα τελειώσω αὐτά* 来比较。他从语法 (grammar) 上指出 5:36 的 *ἵνα τελειώσω αὐτά* 是一个目的从句 (final clause), 因为这儿有一个补语性 (complementary) 的 *αὐτά* 作为 *ἵνα τελειώσω* 的宾语 (object)。但是, 17:4 的 *ἵνα ποιήσω* 既没有补语 (complement), 而本身又是 *ὁ δέδωκας* 的补语。<sup>160</sup> 此外, 瓦诺亚相信, 在 17:4 的上下文中耶稣是在其苦难中完成他的工作的。耶稣的苦难是其工作的目的, 子藉这工作向人启示父, 而父也藉此向人启示子, 因为他们是在爱中共融结合的。在这例子中, *ἵνα ποιήσω* 也是「苦难」的补语。<sup>161</sup> 但根据 *BDF* 所给的定义, 一个动词的补语也是一个目的从句。

<sup>159</sup> 参看 *BDF*, p. 199, #392: “The infinitive as complement of a verb borders closely on the infinitive of purpose and result. (1) it is used with verbs meaning ‘to wish, strive, avoid, ask, summon, make, allow, permit, hinder, be able, have power,’... Rev 3:9 ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν, cf. 13:12, 15f.”

<sup>160</sup> A. Vanhoye, *Christ*, p. 381: “Cependant, une légère différence entre les deux textes fait qu’elle ne convient pas aussi bien à l’un qu’à l’autre: en 5,36 - nous l’avons noté plus haut, - le verbe introduit par ἵνα (τελειώσω) a son complément près de lui, le pronom αὐτά, tandis qu’en 17,4, le verbe introduit par ἵνα (ποιήσω) n’a pas de complément près de lui. Dans ce dernier verset, le relatif ὁ est donc à considérer comme étant le complément de ποιήσω plutôt que de δέδωκας et ce dernier verbe est libre de gouverner la proposition ἵνα τελειώσω est à considérer comme finale. La transcription que nous avons donnée plus haut laissait percevoir cette différence: 5,36, (les oeuvres que tu m’as données pour que je les accomplisse); 17,4, (l’oeuvre que tu m’as donné que je fasse).”

<sup>161</sup> A. Vanhoye, *Christ*, p. 419: “On peut y reconnaître l’importance du verbe δίδοναι, l’allusion à la Passion contenue dans τελειοῦν et y retrouver cette doctrine essentielle que l’oeuvre du salut des hommes est réalisée par le Père en son Fils, par le fils en son Père, qu’elle révèle ainsi leur union dans l’amour et y introduit ceux qui s’ouvrent à la foi.”

总结这一部分来说，若 17:4 中的 *ἵνα ποιήσω* 可从两方面来看：它或是一个目的从句 (final clause)，或是一个动词的补语 (complement)。若 *ἵνα ποιήσω* 是一个目的从句的话，耶稣就必须「进行」父所委託的工作，直至完成为止，为能彻底显扬父。若 *ἵνα ποιήσω* 是一个补语的话，那就意味所委託给耶稣的工作已包含在「进行」内。不过，很难区别这两个假说，因为两者都有类似目的从句的表达形式。此外，在 17:4 的上下文中，*τὸ ἔργον τελειώσας* 这个分词从句 (participial clause) 指出子藉着完成工作来显扬父，而所完成的正是父委託他的工作。因此，这正意味着一个目的：实践並完成这工作。这样一来，子有意藉完成工作来光荣父，而所委託给耶稣的工作已可在「进行」中看到。实践父的旨意将是子的「目的」。

## 5. 总结若 17:4 的分析

人称代词 (personal pronoun) *ἐγώ* 在 17:1-5 的上下文中展开了另一个主题。*ἐγώ* 强调子自己和他要藉着完成工作来光荣父。尤其在《若》中，天主的工作与耶稣的工作互相连系，子以其中介人的身分証实所行的神迹异能是来自天主的。

《若》的作者採用单数词 *ἔργον*，这词並不指个别的「工作」而言，而是指耶稣一生「工作」的整体。换言之，耶稣的一生就是那项「工作」。这项「工作」所指的就是人类的救赎。

有些释经学者把耶稣死在十字架上一事视为这项工作的完成，他们这样想是因为他们把 17:4 的 *τελειώσας* 与 19:30 的 *τετέλεσται* 连系在一起。另一些学者卻一面阐明 *ἔδσσαξα* 这个过去不定时态直说语气 (aorist indicative) 的动词，与此同时並强调了这项工作的启示特性。不过，他们二者都表明了子对父的服从。耶稣以自己的圣死，真实而圆满地完成了自己的工作，並在这工作中光荣了父，即把父启示给世界。

*τελειώσας* 一词道出了耶稣实行父所委託的工作时的心态。至死完成这项工作正表现出对父的敬爱与服从。*δέδωκας* 这个完成时态 (perfect) 指出这项工作已全然委託给子，而且现在正属于他。*τελειώσας* 这个开端的分词 (prefatory participle) 把读者的注意力帶到基督的隆重

行为。在《若》的语境裡，τελειώσας意即耶稣进行救赎的工作，这词由于与 19:28 的 τετέλεσται 有语义上的关连，最宜以十字架事件来解释。

当 ἵνα 与一个虚拟语气 (subjunctive) 一起用时，便意味着一个目的。ἵνα ποιήσω 表示出耶稣工作的目标。17:4 中的 ἵνα 从句使人想起 4:34 和 2:11。准确的说，17:4 的 ἵνα ποιήσω 逐字重复在 4:34 中。在 4:34 中，作者採用了 βρόμα 一词来阐明耶稣的一生。他的一生就是要去完成那派遣者所委託他的工作。ποιήσω 和 τελειώσω 这两个过去不定时态虚拟语气 (aorist subjunctive)，正意味着实行天主的旨意与完成祂的工作是同等的。布尔特曼 (Bultmann) 坚持说，耶稣的一生是为了来服务。而史纳根堡 (Schnackenburg) 则指出 4:34 中所描绘的是服从的耶稣。他认为救赎工作的决定性因素全在于耶稣把自己的意志奉献给天主这一事上。最後，4:34 中的 ἵνα ποιήσω 表示耶稣的一生就是要实行那派遣他者的旨意，而耶稣面对这项工作的心态就是要去彻底完成它。学者们根据 19:30 中的 τετέλεσται 把 4:34 中的 τελειώσω 连系到十字架事件上，因为耶稣的死使这工作不可挽回地彻底完成了。

史纳根堡与布尔特曼都相信 在 2:11 中，行神迹一事显示了耶稣的光荣，而莫里斯 (Morris) 则认为行神迹具有一个教会意义，即是为了叫团体相信。

2:11 中的 ἐποίησεν 集中于子的受显扬上，而其目的就是要使门徒们相信耶稣是天主子。

17:4 中的 ἵνα ποιήσω 可被视为第 4c 节的一个目的从句 (final clause) 或动词 δέδωκας 的补语 (complement)。事实上，我们无法排除这两个不同的研究路线，因为它们都指出了第 4d 节既可以是第 4c 节的目的从句，亦可以是动词 δέδωκας 的补语。

因此之故，耶稣完成其工作就是以自己的一生向人启示父，而他至死的服从使这项工作不可挽回地彻底完成了。当父被启示给能看到天主光荣的门徒们时，这就是父与子受显扬的时候。

## B. 第 5 节的分析

5a. καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ

5b. ἧ εἶχον

5c. πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

5a. (a1)父啊！现在，(a2)以...光荣...(a3)在你面前光荣我吧！

5b. ...我...所有的...

5c. (c1)于世界未有以前...(c2)与你一起

(父啊！现在，以我在世界未有以前与你一起所有的光荣，在你面前光荣我吧！)<sup>162</sup>

1. 第 5a 节：καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ

### a) 句法分析

第 5 节以连词 (conjunction) 「和」(καί) 和一个时间副词 (temporal adverb) 「现在」(νῦν) 开始。καί 并非第 4 和 5 节间的并列连词 (coordinating conjunction)。这个转折连词 (adversative conjunction) καί 旨在把第 1 和 5 节中的祈使语气 (imperative) 与第 4 节的直说语气过去不定时态 (aorist indicative) 「我已光荣了」(ἔδόξασα) 区别出来。这点或可由 17:1 及 5 的现在时间指示归纳出来。此外，νῦν 使人想起第 1 节中的「时辰」(ἡ ὥρα)。第 5a 节的主语 (subject) 由两个呼格 (vocative) 「你」(σύ) 和「父啊」(πάτερ) 指示出来。祈使语气 (imperative) 「请光荣」(δόξασον：第 2 人称单数过去不定时态祈使语气主动语态) 的所指对象是 σύ 和 πάτερ。动词祈使语气 δόξασον 的直接宾语 (direct object) 是「我」(με：第 1 人称单数宾格)。「以光荣」(τῇ δόξῃ：与格单数阴性) 是解释 δόξασον 的方式状语 (adverbial of manner)。介词 (preposition) 「在...面前」(παρὰ) 和与格 (dative) 「你」(σεαυτῷ：与格单数阳性) 连在一起。<sup>163</sup>

<sup>162</sup> 汉语语序与希腊语不同，本节的语序应为：a1-a2-b1-c2-c1-a3。

<sup>163</sup> 参看 BAGD, p. 610: "with the dative (nearly always of the person) it denotes nearness in space at or by (the side of), beside, near, with, according to the

## b) 语义分析

### (i) δόξα的词汇意义<sup>164</sup>

#### -新约中的 δόξα

光荣 (δόξα) 一词在新约中共出现了 167 次, 其中 57 次在保禄书信中, 28 次在对观福音和《宗》中, 18 次在《若》中, 7 次在《希》, 20 次在公函中, 和 17 次在《默》中。δόξα 一词并不出现在《费》和《若一、二、三》中。

δόξα 指代旧约中的 כבוד。在新约中, δόξα 在意义上与 δοκέω 平行使用, 後者的词义是「想」、「以为」。当 δόξα 用于天主身上时常带有伦理行为的意义, 如「众人都犯了罪, 都失掉了天主的光荣」(罗 3:23)。此外, δόξα 也被定义为尊荣、名声、光辉、光荣、光明、来自天上的仪容等。天主所显示的尊荣称为天主的权能和光荣。学者之一的基特尔 (Kittel) 跟从路德 (Luther) 把天主的光荣定义为在言行上的绝对权能。<sup>165</sup> Δόξα 还意指神圣和天上的光辉, 以及天主的高贵和尊威。

---

standpoint from which the relationship is viewed... with (of spatial proximity) the Father Mt 6:1, Jn 8:38a; cf. 17:5..."

<sup>164</sup> 参看 J. Massie, *Glory*, in J. Hastings, *A Dictionary of the Bible. Dealing with its language, Literature, and Contents including the Biblical Theology*, vol. II, Edinburgh: T. & T. Clark, 1899, pp. 183-187; H. Haag, A. Van and Z. Fachgelehrten, *Bibel-Lexikon*, Zürich: Benziger, 1951, pp. 678-702; H. Kittel, "herrlich, Herrlichkeit, verherrlichen", in *Biblich-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen*, ed. by E. Isterloh and H. Engelland, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2nd. ed., 1959, p. 265; G. Kittel & G. Friedrich, *TDNT* II (1964) pp. 237-251; G. Molin, *Glory*, in *Encyclopedia of Biblical Theology* (translated from *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz: Styria, 1959), London: Sheed and Ward, 1978, p. 297; W. Bauer, *BAGD*, pp. 203-204; E.F. Harrison, "Glory", in *ISBE* 2 (1982) pp. 479-481; H. Hegemann, "δόξα, ης, ἡ", in *EDNT* 1 (1990) 344-348; R. Kysar, "John, The Gospel of", in *AncBD* 3 (1992) pp. 925-926.

<sup>165</sup> H. Kittel, "herrlich, Herrlichkeit, verherrlichen", in *BTII* (1959) p. 265: "Indem Luther zur Bezeichnung dieser absoluten Mächtigkeit die Worte herrlich und Herrlichkeit wählt, will er also, daß wir aus ihnen vor allem

天主的光荣在新约中是与启示连在一起的，这些启示对救恩较之于旧约中更为重要，并且让天主的光荣在耶稣基督身上並透过他而出现（希 1:3）。透过耶稣基督，尤其是在他的十字架事件上，人们可以认识到天主的光荣（祂的基本实有）（格後 4:6）。除此之外，这光荣也在与天主复活死者有关的能力上突显出来（若 11:40; 罗 6:4）。

-《若》中的 δόξα<sup>166</sup>

Δόξα 一词以伦理的意义用于基督身上的例子明显地见于若 1:14，「我们看见了他的光荣...（他）满溢恩宠和真理。」降生成人的圣言的光荣可以被看见，尤其是在他的神迹和言论中（11:4, 40）。耶稣的天主性特性在降生成人时並沒有丝毫丧失。这光荣可以凭信德看见，虽然耶稣的人性隐藏了他与父结合一体的光荣（10:30），卻透过他在世上的言行揭示出来了。换句话说，耶稣在世上光荣了父（17:4），而且同时也启示了子的 δόξα（2:11）。

至于耶稣对大自然的统治权，他在世上生活时仍分享着父的永恒生命。《若》的作者认为天主的光荣是隐藏着的，只可凭信德辨认出来（若 1:14）。耶稣多次祈求这光荣的来临（12 至 17 章），而这光荣在他的十字架事件上完全显示出来了。

-若 17:5 中的 δόξα<sup>167</sup>

在第 17 章的祈求中，耶稣超越了自己的死亡、复活和显扬，看到了信徒与自己在天上一一起的时候（17:24）。

对于自己在创世以前与父一起的光荣，耶稣拥有天主性的权威。耶稣的祈求是一个末世时期的提前。这祈求更显示，在耶稣的牺牲与成果、在他的死亡与复活、在子的苦难与显扬之间，存在着一个因果关系。换句话说，δόξα 是来自耶稣的十字架事件。就耶稣的世上生活来说，17:5 表示他分享着父的永恒生命的光荣。耶稣祈求获得在创世以前所享有的光荣，可说就是提前了升天的事实。在死亡之际，子便回归到父的光荣

---

anderen die Bedeutung des absoluten Herr-Seins Gottes heraushören.”

<sup>166</sup> 有关辞典，请参看註 168 内所列书目中论新约裡的 δόξα 部分。

<sup>167</sup> 有关辞典，请参看註 168 内所列书目中论新约裡的 δόξα 部分。

中。这样一来，《若》的作者 在 17:5 中把耶稣的受显扬与他的十字架事件连在一起。

### (ii) 耶稣的 $\nu\acute{\omega}\nu$ 和 $\acute{\omega}\rho\alpha$

在研究第 1 节时我们曾讨论过耶稣的「时辰」的不同定义，大部分的学者都把耶稣的「时辰」与他的苦难、圣死、光荣、使预言应验，和复活连在一起。其他学者则认为耶稣的「时辰」就是他回归父的时刻，即回到他在创世以前的境界中。史纳根堡 (Schnackenburg) 确切地指出了耶稣的被钉十字架与他的受显扬间之关系。

17:5 的  $\nu\acute{\omega}\nu$  指代先前 17:1 的  $\acute{\eta}\ \acute{\omega}\rho\alpha$ 。17:1 和 5 的两个呼格  $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$  与  $\nu\acute{\omega}\nu$  和  $\acute{\eta}\ \acute{\omega}\rho\alpha$  一起在 17:1 至 5 中形成了一个前後呼应 (inclusion) 的结构。

在「光荣之书」中，作者以「时辰」和子离世归父的描写来开始：“Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα,” 「在逾越节庆日前，耶稣知道他离此世归父的时辰已到」(13:1)。这「时辰」也指他被犹达斯出卖的时刻(13:2)。犹达斯的负卖(12:4; 13:2, 26, 30)紧随着大司祭、司祭长和法利塞人决定要耶稣受死之後(11:45-57)。而这受死是与十字架相连的(12:32-33)。

17:5 是第三次提到「现在」和「光荣」。<sup>168</sup> 尤其在若 13:31 中，作者两次採用了「受到了光荣」( $\acute{\epsilon}\delta\omicron\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\eta$ ：过去不定时态)来表示耶稣决心一生光荣父，而耶稣自己也受到了光荣。<sup>169</sup>

如今在 17:5 中， $\nu\acute{\omega}\nu$  与过去不定时态祈使语气 (aorist imperative)  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha\sigma\omicron\nu$  一起重复了 13:31 的主题。此外，两个并列鲜明的代词 (pronoun) 「我-你」( $\mu\epsilon$ - $\sigma\acute{\upsilon}$ )，是要突显出父「现在」显扬子，是因为子怀着信心向父祈求 ( $\sigma\acute{\upsilon}$ ,  $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ )。<sup>170</sup> 除此之外， $\kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\omega}\nu$  更坚决的重复了一个已发出的请求，並且强调了耶稣在 17:1 为获得光荣而作的要

<sup>168</sup> 另两次提到「现在」和「光荣」是在 12:27-28 和 13:31。

<sup>169</sup> 参看 G.B. Caird, "The Glory of God in the Fourth Gospel: an Exercise in Biblical Semantics", in *NTS* 15 (1968-69) 265-277, p. 266.

<sup>170</sup> 参看 J.H. Bernard, *St. John*, vol. II, p. 563.

求。<sup>171</sup>

总结来说，我们並不知道耶稣的「时辰」所指为何。按照若 17:1, 5，耶稣的「时辰」与父和子的受显扬紧密连结着。这「时辰」是不可改变的，並且在这时辰中可看到救主的整个尘世旅程。<sup>172</sup>

## 2. 第 5b 节：ἦ cίχου

### a) 句法分析

关系代词 (relative pronoun) ἦ (与格单数阴性) 以第 5a 节的「光荣」(τῆ δόξῃ：与格单数阴性) 为所指对象。第 5b 节中「我有」(cίχου：第 1 人称过去未完时态直说语气主动语态) 的主语 (subject) 是隐含的，但它卻指代第 5a 节中的「我」(με)。在直线式的 (linear) 过去未完时态 (imperfect) 与定点体的 (punctiliar) 过去不定时态直说语气 (aorist

<sup>171</sup> 参看 A. Laurentin, "We'attah - kai nyn. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)", in *Biblica* 45 (1964) 168-197, 413-432, p. 425: "Cette fonction de kai nun est conforme à ce que nous avons trouvé ci-dessus en Judith et en La Jn... Le caractère emphatique de kai nun paraît clairement, lors qu'on compare les demandes de gloire de Jésus." 亦请参看 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 3, p. 197: "Das καὶ νῦν spricht die 'Stunde' von v. 1 an, hat aber auch einen konsekutiven Sinn... Das gilt auch für die von Jesus ins Auge gefaßte Situation: Es ist eine entscheidende Wende auf seinem Weg, der durch den 'Abstieg' vom Himmel und den Wiederaufstieg gekennzeichnet ist (vgl. 3,13, 31; 6,62), den 'Aufstieg' zum Vater (vgl. 20,17)." Schnackenburg 以 17:5 的「时辰」来对应 17:1 的「时辰」。此外，这也有一个结果 (consecutive) 含义，可用于一个决定性的转换点上，以自天「降下」和「重升」到天上 (即「升」到父那裡) 描绘出来。相反地，G.C. Nicholson (*Death*, p. 147) 推定在《若》中耶稣的 ἦ ὥρα 非指他的死亡而言。

<sup>172</sup> 参看 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 3, p. 197: "Die Stunde hat etwas Unwiederrufliches an sich; in ihr wird der ganze Weg des Erlösers überschaubar." 亦请参看 A. Laurentin, *kai nyn*, p. 426: "'kai nun' est toujours chargé d'une affectivité contenue."

indicative) 之间有一个很明确的分别。<sup>173</sup> 此外, 17:5 的 εἶχον 是一个在过去进行中的行动, 它与后来代表行动完成的动词形成一个对比。<sup>174</sup>

## b) 语义分析: 17:5 中的 εἶχον

### (i) εἶχον 的不同词义

#### - εἶχον 的伴随意义 (accompaniment sense)

卡德曼 (Cadman) 认为耶稣已「有」的光荣是指着一个光荣关系而说的, 即父与子的关系, 在这关系中子拥有在创世以前与父一起所有的光荣。<sup>175</sup> 这光荣在创世以前存在于天主本性内, 而且更是永存不息。

<sup>176</sup> 伯纳德 (Bernard) 指 17:5 与 8:58 有关: 「在亚巴郎出现以前, 我就有。」他指出耶稣坚信自己与天主有着永恒的关系。「与...一起所有的...」(εἶχον...παρά) 表示子的真实的先存性 (pre-existence)。<sup>177</sup> 同样, 莫里斯 (Morris) 也相信这儿确有基督先存性的肯定, 在这先存景象中基督与父一起享有一种独特的光荣。<sup>178</sup>

#### - εἶχον 的动态意义 (dynamic sense)

卡尔森 (Carson) 认为耶稣是在请求回到他在创世以前与父一起所共享的光荣中去。<sup>179</sup> 桑德斯 (Sanders) 和玛斯丁 (Mastin) 则主张耶稣恢复先存的子所应有的光荣。<sup>180</sup> 史纳根堡 (Schnackenburg) 却认为基督恢复那从前属于他的光荣 (参看 6:62), 即那属于身为子的耶稣的光荣 (参看 1:14b), 他这样做是为了让信徒能分享他的光荣 (17:24)。

<sup>181</sup> 巴雷 (Barrett) 认为子在钉十字架後便会升到他从前所在的地方去

---

<sup>173</sup> 参看 BDF, p. 169.

<sup>174</sup> 参看 BDF, p. 169, #327.

<sup>175</sup> 参看 W.H. Cadman, *Heaven*, p. 205.

<sup>176</sup> 参看 W.H. Cadman, *Heaven*, p. 39.

<sup>177</sup> J.H. Bernard, *St. John*, vol. II, p. 563.

<sup>178</sup> L. Morris, *John*, p. 722.

<sup>179</sup> D.A. Carson, *John*, p. 557.

<sup>180</sup> J.N. Sanders & B.A. Mastin, *St. John*, p. 369.

<sup>181</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 3, p. 197: "Bei Joh erlangt

(6:62; 8:58)。<sup>182</sup> 尼科森 (Nicholson) 主张当耶稣回到天主面前时，子将会明显地再次分享並展现他的天主性。换句话说，他便受到了「光荣」。<sup>183</sup>

- 在 17:5 的语境中分析 εἶχον

在 17:5 中的过去未完时态 (imperfect) εἶχον 指出一个行动的持续时间，並且「不断」运作。<sup>184</sup> 当 εἶχον 後面跟着介词 (preposition) πρό 时，它便有一个「在...之前」的时间含义。<sup>185</sup> 此外，当 εἶχον 和与格 (dative) παρὰ σοί 一起用时，其意义就是「靠着」、「接近」某人或「在其旁」。<sup>186</sup> 因此，εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί 意即「我在创世以前与你一起所有的 (光荣)」。παρὰ σοί 包含了「与...一起」的一个动态意义，因为它意味着要「与某人在一起」的意愿。<sup>187</sup> 在第 1 至 5 节的语境中，耶稣以一个极动态的方式切愿回到他先存的光荣中。

可是一些学者卻把 εἶχον...παρὰ 与 ἦν...πρὸς (1:1) 放在一起理解，並且表示这两节在静态上都是彼此兼容的。这建议使我们要进行以下的研究。

---

Christus seine frühere (vgl. 6,62), ihm eigene und als Sohn zukommende (vgl. 1,14b) Herrlichkeit zurück, freilich nun, um auch die Glaubenden dran teilnehmen zu lassen (17,24).”

<sup>182</sup> C.K. Barrett, *John*, p. 504.

<sup>183</sup> G.C. Nicholson, *Death*, p. 149.

<sup>184</sup> A. Laurentin, *Doxa I (Problèmes de Christologie) Jean 17,5 et ses commentaires patristiques*, Paris: Bloud & Gay, 1972: “Le verbe εἶχον imparfait de ἔχω, a une nuance durative que saint Grégoire de Nysse a explicitée par πάντοτε (toujours) et les Latins, en divers cas, par *semper*.”

<sup>185</sup> 参看 *BDF*, p. 114, #213.

<sup>186</sup> 参看 *BDF*, p. 124, #238.

<sup>187</sup> 参看 E.A. Abbott, *Johannine Grammar*, London: Charles & Black, 1906, p. 270, #2355: “Compare xvi.5...xix.25 ‘Now there stood (Ἐιστήκεισαν δέ) by the cross (παρὰ τῷ σταυρῷ) of Jesus his mother...,’ the women are described as still ‘standing by the cross.’”

(ii) εἶχον...παρά和ἦν...πρός ( 1:1 )

在《若》中，17:5 的过去未完时态 ( imperfect ) εἶχον 与介词 ( preposition ) παρά 提醒读者们在 1:1 中还有另一个组合，即过去未完时态 ( imperfect ) ἦν 和介词 ( preposition ) πρὸς 一起的组合。有些学者建议：这两节都含有一个静态的随伴意义，但其他的学者却相信这两节都表达出一个动态的意义，因为这裡分别采用了与格 ( dative ) σοί 和宾格 ( accusative ) τὸν θεόν。

- ἦν

布尔特曼 ( Bultmann ) 论到「已有圣言」( ἦν ὁ Λόγος ) 时相信 ὁ Λόγος 获得与天主同等的身分，正如信仰所宣认的子被重新提升到他在创世以前所拥有的光荣中一样 ( 17:5 )。<sup>188</sup> 史纳根堡 ( Schnackenburg ) 只是说 ἦν 表示 λόγος 的存在一如「在创世以前」一样。<sup>189</sup> 他还把 1:1 与 17:5 放在一起解释，《若》的作者是透过回顾创世之初去揭示那位与父一起的后者和救主的神圣和永恒来源 ( 17:5 )。<sup>190</sup>

有关这个 ἦν，巴雷 ( Barrett ) 指出进行时态 ( continuous tense ) 与 1:3 ( 创造 )、1:6 ( 洗者若翰的出现 ) 和 1:14 ( 圣言降生 ) 中定点体的 ( punctiliar ) ἐγένετο 形成了对比。这更指出了「起初」( ἀρχή ) 並不应作一个时序的起点解，而是在时间以外。<sup>191</sup> 此外，他还把 1:1 与 17:5 连在一起看，推定圣言在起初是与天主同在的，而在 17:5 中耶稣回到他在创世以前所有的光荣地位去。<sup>192</sup> 布朗 ( Brown ) 看不出圣言还要怎样

<sup>188</sup> R. Bultmann, *Johannes*, p. 17: "Der Logos wird also mit Gott gleichgesetzt, wie denn der Glaube den Sohn, der wieder zur herrlichkeit, die er früher hatte (17,5)."

<sup>189</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 1, p. 209: "sondern das vorweltliche Sein des Logos ausdrücken"

<sup>190</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 1, p.210: "Das Zurückschauen auf den Schöpfungsanfang ermöglicht es dem Evangelisten, den ewig-göttlichen Ursprung des Offenbarers und Retters aufzuzeigen, der 'beim Vater' war (vgl. 17,5) und, 'von oben' kommend."

<sup>191</sup> C.K. Barrett, *St. John*, p.127.

<sup>192</sup> C.K. Barrett, *St. John*, p.130.

产生出来，因为圣言根本早就已经存在。<sup>193</sup> 他同样把 1:1 与 17:5 连在一起看，指出「创世前父子相相偕的观念出现在若 17:5 中：「我在创世以前与你一起（para）所有的光荣」」。<sup>194</sup>

特奥巴德（Theobald）集中研究父与子的共融合一，尤其因为《若》的作者採用了「在起初」（ἐν ἀρχῇ）和过去未完时态（imperfect）「已有」（ἦν）。ἦν 並不告诉读者宇宙万物的可见起源，但是它卻同时道出了父与子的共融合一。<sup>195</sup>

- πρὸς

### (1) 相偕（accompaniment）的意义

史纳根堡（Schnackenburg）认为在 1:1 的语境中，πρὸς 肯定不是指趋向一目标的行动，亦不是指一个天主性的内在（immanent）生命进程。按照希腊普通语（Koine）的用法，πρὸς 和「与天主一起」（παρὰ τῷ θεῷ）的意义相等。在 17:5 中，耶稣回顾到他在创世以前「与父一起」所有的光荣。<sup>196</sup> 这「回顾」解释了父与子的互相相偕。这个创世以前的相偕观念就是出现在 17:5 中。<sup>197</sup>

<sup>193</sup> R.E. Brown, *John* (AncB 29), p. 4.

<sup>194</sup> R.E. Brown, *John* (AncB 29), p. 5.

<sup>195</sup> M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (NTA 20), Münster: Aschendorff, 1988, p. 220: “ἐν ἀρχῇ und ἦν difinieren sich demnach gegenseitig, wobei es entscheidend ist, sich bei ihrer Deutung nicht am Schöpfungsanfang zu orientieren, sie vielmehr beide stärker in ihrer Zeitenthabenheit zu begreifen. So faßt ἐν ἀρχῇ keine Zeit vor der Schöpfung ins Auge, wie auch das Imperfekt ἦν kein der-Schöpfung-Vor-aus bezeichnet.”

<sup>196</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 1, p. 210: “Eine Bewegung auf ein Ziel hin, einen innergöttlichen Lebens-vorgang drückt die Präposition πρὸς hier sicher nicht aus, sondern ist in der Sprache der Koine gleichbedeutend mit παρὰ τῷ θεῷ. Wenn Jesus auf Erden, im hohepriesterlichen Gebet, auf die Herrlichkeit zurückschaut, die er ‘beim Vater’ vor der Existenz des Kosmos basierte (17,5).”

<sup>197</sup> 参看 R.E. Brown, *John* (AncB 29), p. 5. Brown 亦批评 De La Potterie，因为他把 1:1 与 1:18 对立起来。

## (2) 动态 (dynamic) 的意义

德拉·波特里 (De La Potterie) 主张 εἰς 和 πρὸς 的动态意义並沒有在《若》的希腊文中消失。他强调说，当《若》使用 πρὸς 和一个宾格 (accusative) 时並沒有相偕之义。再者，他更指出 1:18 与 1:1 一起在「序言」中形成了一个前後呼应 (inclusion) 的结构。「在怀中」(εἰς τὸν κόλπον) 这种讲法是动态的。这样，他以 1:18 的意义来解释 1:1，指出 πρὸς τὸν θεόν 也是动态的。<sup>198</sup>

同样地，艾博特 (Abbott) 分析说，福音作者可以使用 σύν (与...一起) 或 μετὰ (相偕着...) 或 παρά (在...身旁、在...家中：用与格)。但在《若》中使用介词 (preposition) πρὸς 和一个宾格 (accusative) 这样一个组合时，就沒有这种关系了。<sup>199</sup> 在古典希腊语中，πρὸς 和一个宾格一起则有「对...表敬意」之意。再者，πρὸς 和宾格一起的这个含义极符合许多的 ζῆν πρὸς τινα 例子，意即「献身为某人而生活」。这含义兼容了《若》描写子只做他看见父所做的一切这个事实。艾博特更

<sup>198</sup> 参看 I. De La Potterie, "L'emploi dynamique de εἰς dans Saint Jean et ses incidences théologiques", in *Bib* 43 (1962) 366-387, pp. 379-380: "Commençons par le début du prologue de l'évangile. Deux fois il y est dit que le Logos, au commencement, était πρὸς τὸν θεόν, ce que presque tous les commentateurs traduisent par «auprès de Dieu» ou «avec Dieu»." 他列出了 5 项有关主张这是圣言和天主的一个静态状况的困难: "1. on ne trouve aucun texte de Jean où πρὸς avec l'accusatif soit pris en ce sens; 2. les textes sapientiaux dont s'inspire le Prologue montrent la Sagesse «auprès» de Dieu: mais ils expriment cela par d'autres prépositions, conformément à l'usage classique: παρ' αὐτῷ, Prov 8,30; μετ' αὐτοῦ, Eccli 1,1; 3. lorsque Jean veut, à son tour, exprimer cette idée de la proximité du Fils auprès du Père, il emploie la même construction: παρά σοί, 17,5; ... 4. par contre, Jean se sert encore ailleurs, comme au début du prologue, de πρὸς τὸν θεόν accompagné d'un verbe statique, mais chaque fois il suggère clairement une nuance de direction ou d'orientation: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, 1Jn 2,1, ... 5. il fait enfin souligner que πρὸς τὸν θεόν des vv. 1-2 forme inclusion avec εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς du v. 8; or nous verrons que, là, il y a encore une raison supplémentaire pour entendre εἰς au sens dynamique. Pour ces différents motifs, il faut interpréter πρὸς du début du prologue de la même façon."

<sup>199</sup> E.A. Abbott, *Grammar*, pp. 273-274, #2363.

喜欢把 πρὸς 译成「献身于」。<sup>200</sup>

### (3) 在 1:1 语境中的分析 πρὸς

在若 1:1 中, πρὸς 可解作「在...旁」、「在...那裡」、「靠近...」。<sup>201</sup> 它亦指示一个「赶赴」的行动,或有「与」和「在...前」之意。<sup>202</sup> 在上下文中, ἦν 和 πρὸς 刻划出圣言与天主的时间与空间。就空间而言, 它表示存在与存留; 就时间而言, 它表示将近某时刻和时间本身或时段。<sup>203</sup> 若 1:1 的 πρὸς 更宜解作「与」, 因为它带着一个宾格 τὸν θεόν。<sup>204</sup>

总结这一部分: 学者通常把 17:5 与 1:1 连结在一起来研究父与子的关系。他们当中有些人认为这关系是动态的, 因为 ἦν 与 πρὸς 和 τὸν θεόν (宾格) 一起连用着。况且具有动态意义的 εἰς τὸν κόλπον 在 1:18 中与 1:1 构成了一个前後呼应 (inclusion)。相反, 其他学者卻认为 1:1 的 πρὸς 含有一个父与子彼此相偕的意义。可是根据 17:5 和 1:1

<sup>200</sup> E.A. Abbott, *Grammar*, p. 275, #2366.

<sup>201</sup> 参看 *BAGD*, pp. 709-711. πρὸς 可分为 3 种不同类别: (1) 与属格连用: 有利于、方便于、关乎; (2) 与与格连用: (地方) 近、在、靠近; 除...之外; (3) 与宾格连用: (地方) 往、至; (时间) 将近; (所指或努力的目标) 为、为...目的; (敌意) 反对、与; (善意) 向、与、在...面前; (表示关系) 指着、至于、关于、接着; (状语句); 近、在、与...在一起。Bauer 把若 1:1 的 πρὸς 归属第 3 类 (§7), 意即「与...在一起」。

<sup>202</sup> 参看 B. Reicke, “πρὸς”, in *TDNT* 6 (1968) pp. 720-725.

<sup>203</sup> W. Radl, “πρὸς”, in *EDNT* 3 (1993) p. 160.

<sup>204</sup> *BDF*, p. 124, #239: “Πρὸς with accusative is used very extensively with ‘to come, send, bring, say etc. to, toward(s)’ (a person).” 虽然 πρὸς 通常都意味着一个移动, 但在 1:1 的语境中, 它是用作相偕之意。亦请参看 R.E. Brown, *John* (AncB 29), pp. 4-5: “according to the general weakening in Hellenistic Greek of the distinction between prepositions of motion and of localization, e.g. between *eis* and *en*.” 相反, 在整部《若》中, 作者用动词多于名词, 例如临别赠言中的 ἀγαπᾶν。再者, 父与子之间的相偕关系仍是动态的, 因为他们之间的亲密关系有圣三内的爱情相伴。此外, Brown 认为由于 πρὸς 和一个宾格连用, 所以在 1:1 不难辨认出 πρὸς τὸν θεόν 是动态的, 他这个推断未免有点脆弱。即使 *BDF* 认定 πρὸς 具有一个相偕的意义, 毕竟也没有断定它为静态。

的句法和语义分析 (syntactic & semantic analysis)，再加上整部《若》的文学风格：採用动词 (verb) 多于名词 (noun)，我们可以结论说 εἶχον、παρά、ἦν πρὸς 都是动态的。

### 3. 第 5c 节：πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρά σοί

#### a) 句法分析

与格 (dative) σοί 是介词 (preposition) παρά 的间接宾语 (indirect object)。παρά 这个介词由于帶着一个与格 (σοί)，因此如上述所提及的含有「与...在一起」之意。不定式 (infinitive) εἶναι 与 τὸν κόσμον (宾格单数阳性) 一起构成一名词性谓语 (nominal predicate)。介词 (preposition) πρὸ 与属格 (genitive) τοῦ 一起结合名词性谓语 τὸν κόσμον εἶναι 形成一个时间从句 (temporal clause)。<sup>205</sup>

#### b) 语义分析

##### (i) 17:5 中 κόσμος 的词汇意义<sup>206</sup>

一般而言，κόσμος 一词指自然科学及哲学概念中的「世界」。在旧约中，κόσμος 被理解为与雅威的关系。以色列人没有一个单词指代 κόσμος (宇宙)，卻以「天和地」这词组来表示对圣经宇宙观的神学概念。他们把 κόσμος 分成三个层次：天、地、阴间。新约也沿用这套 κόσμος 的观念。

κόσμος 一词在新约中共出现了 186 次，在若望著作中尤为显著 (《若》共 78 次，《若一》共 23 次，《若二》共 7 次)。κόσμος 一词共有 3 种不同的用法：天主按自己目的所创造的宇宙或世界秩序；人

<sup>205</sup> 见 BDF, p. 114, #213 及 p. 208, #403。亦请参看 BAGD, pp. 701-702.

<sup>206</sup> 参看 CKNTG, pp. 1054-1055; H. Sasse, "κόσμος" in TDNT 3 (1965) pp. 868-895; BAGD, pp. 445-447; A. Auer, "World", in BEBT, 1001-1006; H. Balz, "κόσμος" in EDNT 2 (1981) p. 309-313; R.A. Muller, "World", in ISBE 4 (1988) pp. 1112-1116.

类居住其中的寰宇；人类与天主关系中人性责任与罪过的道德秩序。  
κόσμος 按天主所安排而有其起始。

圣经对 κόσμος 的观念在若望著作中达到成熟的阶段。在《若》中汇聚了 κόσμος 的各种意义。此外，κόσμος 在《若》的 78 次中，单在第 17 章已佔了 18 次。《若》採用如此多次 κόσμος 一词，与该词在第 17 章的重要神学含义有关。

《若》的 κόσμος 指的是现世。这世界是天主藉着圣言而创造的。另一方面，这世界卻与圣言疏离了（1:10; 3:16-17; 7:7; 13:1; 14:17; 15:18, 19; 16:33; 17:25）。在 17:5 中，κόσμος 纯粹有受造世界之意，是指世界的创始而言（17:24）。κόσμος 在 17:5 中，正如在 17:9, 14, 15, 16, 25 中一样，都是毫无邪恶的含意。

总结来说，在旧约中 κόσμος 的意义就是「天、地、阴间」，这观念也见于新约中。在新约中，κόσμος 表示「宇宙秩序」、「人间秩序」和「伦理秩序」。κόσμος 在《若》中达至它的圆满意义。差不多 κόσμος 的各种含义都出现在《若》中。17:5 的 κόσμος 纯粹指宇宙的创始而言，全无伦理的含义。

## (ii) 17:5 中的 εἶναι

-εἶναι 与 πρό 所引致的歧义

我们在本文第一章已提到，学者之间分成了两个阵营，在 17:5 中有人支持耶稣的单一阶段的光荣，亦有人主张耶稣的两阶段的光荣。他们有关耶稣的光荣阶段的争论，源于过去未完时态 (imperfect) εἶχον 与现在时态不定式 (present infinitive) εἶναι 所引起的歧义。εἶχον 和与格 (dative) παρὰ σοῦ 被断定为动态的「与父一起」。换句话说，子切愿回归父那裡，好能再与父共融结合。两者的合而为一显示了二者的受显扬。可是这现在时态不定式 εἶναι 在理解上卻造成歧义，因它与时间介词 (temporal preposition) πρό 一起连用，有在世界受造以前之意。这问题迫使我们作以下有关 εἶναι 的研究。

-εἶναι 的词义

εἶναι 只有一个词义：耶稣的先存性光荣。莫里斯 (Morris) 指出，

耶稣把他在十字架上的光荣，视作和他降生成人前与父一起所共有的光荣有关连。<sup>207</sup> 同样，卡尔森 (Carson) 也认为，耶稣祈求能回到他在创世以前与父一起所共有的光荣中去。<sup>208</sup> 埃里斯 (Ellis) 强调「在世界未有以前」一句无须按诺斯底 (gnostic) 的意义来理解，而应按犹太人和基督徒的意义来明瞭，即耶稣就是那创世以前已存在的智慧。<sup>209</sup> 尼科森 (Nicholson) 把 17:5 放到 1:1-3 一起看，他认为耶稣在创世以前在父面前分享祂的权能和行动。<sup>210</sup> 里特 (Ritt) 分析说这现在时态不定式 (present infinitive) εἶναι 连同介词 (preposition) πρό 一起，指出这过去未完时态 (imperfect) εἶχον 的时间是世界受造之前的先存境界。<sup>211</sup>

布尔特曼 (Bultmann) 尤其指出，子回到先存的光荣中，就是说这具有审判作用的启示若要达到其目的，就必须再次把世界理解为一个创造。<sup>212</sup> 另一方面，史纳根堡 (Schnackenburg) 却坚决认为这先存性光荣是「脱离时间范围」的，不单是「先于世界」(pre-mundane) 而且是「超凡」(supra-mundane) 的。<sup>213</sup>

- 在 17:5 的语境中分析 εἶναι

现在时态 (present tense) εἶναι 作为一个不定式 (infinitive) 並不

<sup>207</sup> L. Morris, *John*, p. 403.

<sup>208</sup> D.A. Carson, *John*, p. 557. 亦请参看 W. Hendriksen, *John*, II, p.351, 他还强调耶稣与父的共融：“the erstwhile glory which had been his delight before the foundation of the world and had never been absent from his mind.”

<sup>209</sup> P.F. Ellis, *Genius*, p. 242.

<sup>210</sup> G.C. Nicholson, *Death*, p. 149.

<sup>211</sup> H. Ritt, *Gebet*, pp. 280-281: “Der substantivierte Infinitiv, als Präpositionalausdruck mit πρό konstruiert, versetzt dieses vage Imperfekt εἶχον in jenen - unvorstellbaren - ‘Zeitraum’: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, also in die Präexistenz.”

<sup>212</sup> R. Bultmann, *Johannes*, p. 379: “Soll der Fleischgewordene in die himmlische δόξα, die er einst hatte, zurückkehren, so ist damit gesagt, daß die Welt wieder als Schöpfung verständlich wird.”

<sup>213</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, vol. 3, p. 198: “Die Herrlichkeit, die Jesus besaß, ‘bevor die Welt war,’ kennzeichnet nicht nur die vorweltliche, sondern auch die überweltliche Existenz des Logos, letztlich die Weltüberlegenheit des göttlichen Offenbarers.”

具备现在的时态特性，而是带着与主要动词（main verb）εἶχον 的并时特性（simultaneity）。此外，当 εἶναι 与介词（preposition）πρό 一起连用时，在 17:5 的语境中是不可能以现在时态（present tense）或将来时态（future tense）来翻译的。

由第 5 节的结构所见：

- 5a. καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ  
5b. ἢ εἶχον  
5c. πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

第 5c 节以介词（preposition）πρό 显示出它是从属于第 5b 节的。第 5b 节的 εἶχον 是第 5b 及 c 节的主要谓语（main predicate）。为了要符合主动词的时态，17:5 的现在时态不定式 εἶναι 应解作「有」（was）。

耶稣显扬父，同时亦求父显扬自己，这光荣包括与父结合为一、父的爱情、子在十字架事件上所表现的服从（17:1, 4, 6, 10, 11, 21, 22, 23, 24, 26）。父的显扬就是透过耶稣在世的生活，来向门徒团体启示祂自己。在自己尘世生命的最高峰，即他的十字架事件上，耶稣对比拉多清楚地说，他的王权並不属这世界。<sup>214</sup> 换句话说，耶稣的受显扬是在这世界以外的境界。

面对 εἶναι 的歧义性，范博塞尔（Van Boxel）基本上相信 πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί 並非指示有关的时间，而是指天主的爱情共融。事实上，天主的光荣（天主的爱情）正与人自私的爱相对立。<sup>215</sup>

同样里戈（Rigaux）认为子的降生人间历史及他的回归先存的光荣，标誌出对时空的统治。这统治权显示了父子结合的事实。这结合是

<sup>214</sup> 若 18:36: ἡ βασιλεία ἢ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου·

<sup>215</sup> P. Van Boxel, *die präexistente Doxa Jesu im Johannesevangelium*, in *Bijdragen* 34 (1973) 268-281, p. 281: "Die Grundlegung der Welt kann also nicht als reine Zeitbestimmung verstanden werden; sie zeigt im Joh-Ev den Kontrast zwischen der Liebe Gottes und der Eigenliebe der Menschen auf. Um die dieser bösen Welt vorgeordnete und nicht abgelehnte Liebe Gottes betet Jesus in 17,5 damit die Liebeseinheit vollkommen verwirklicht werde. So ist die Bitte um Doxa an erster Stelle eine Bitte um Offenbarung dieser Liebe."

个事实，且存留下来。身为天主子，在这个凡间时间裡获得了由上而下的统治权，便是父子结合的圆满实现。<sup>216</sup>

除了那位与天主同在者之外，没有人见证了世界的始创。17:5 並不是在告诉我们一个创造的历史或耶稣光荣的年代表，他的光荣是与他的先存、降生和升天相符合的。准确说来，17:5 告诉读者们子切愿在完成世上的工作後与父共融结合。这现在时态不定式 (present infinitive) εἶναι 与这过去未完时态 (imperfect) εἶχον 的组合，显示耶稣就是时空的统治者。他祈求获得一个超越时空的光荣。

(iii) παρὰ σοί、σεαυτῷ (17:5) 和 παρὰ πατρός (1:14)

17:5 的 παρὰ σοί、σεαυτῷ 和 δόξῃ 的组合使人想起 1:14。我们值得比较一下 17:5 与 1:14，事实上，我们需要留意对经文的历时性 (diachronic) 研读方式。<sup>217</sup>

在 1:14 中，介词 (preposition) παρὰ 被置于属格 (genitive) πατρός 前面。<sup>218</sup> 里森菲德 (Riesenfeld) 明确地指出 1:14 的 παρὰ 表示「子来自父，即是由父所派遣来的」。<sup>219</sup> 因此，1:14 中的 παρὰ 是一个用来指示动态含义的介词 (preposition)。

布尔特曼 (Bultmann) 指出降生圣言的 δόξα 的特徵在于这是「父

<sup>216</sup> B. Rigaux, "Les destinataires du IV<sup>e</sup> Évangile à la lumière de Jean 17", in *RTL* 1 (1970) 289-319, p. 316: "Celui qui prie est à fois le Logos de Dieu, l'éternel qui est descendu dans l'histoire des hommes et est déjà retourné à la gloire qu'il possédait (avant la création du monde). Cette domination du temps et de l'espace est facteur d'unité. Le commencement et la fin sont centrés sur une réalité terrestre et présente... La ligne horizontale du temps s'est effacée pour permettre à la verticale de dominer et de remplir tous les instants."

<sup>217</sup> 参看若 17:4,5 耶稣受显扬与完成祂的工作的關係第二章。

<sup>218</sup> 有关 παρὰ 与属格 (genitive) 连用时的意义，请参看 W. Köhler, in *EDNT* 3 (1993) p. 12: "John 1:14: 'the only begotten of the Father' or , when παρὰ πατρός is combined with δόξαν: 'a glory that [comes] from the Father'." 亦请参看 *BDF*, p. 124, #237: "'From the side of' only with persons (classical), with 'to come, hear, receive' etc." *BAGD*, p. 609: "With gen. which nearly always, as in classical Greek, denotes a person, and indicates that something proceeds from this person: from (one side of)."

<sup>219</sup> 参看 E.H. Riesenfeld, "παρά", in *TDNT* 5 (1967) pp. 729-730.

的独生者的」(μονογενῆς παρὰ πατρός) δόξα。耶稣的光荣全在于他就是那位启示者。<sup>220</sup> 布尔特曼所指的启示行动，意味着降生的 λόγος 是父所派遣並成为父的启示者，因此，παρὰ πατρός 包含着一个动态的意义。

另一方面，特奥巴德 (Theobald) 卻认为，即使 1:14 中的 παρὰ πατρός 是帶有动态含义的属格 (genitive)，我们更要从父的角度，即从父与子的结合来考虑子的存在基础。<sup>221</sup> 他还指出 1:14 並非指 λόγος 的降生而说，而是指派遣者与被派遣者之间的结合而言。<sup>222</sup>

在 1:14 的语境中，圣言 (独生子) 是来自父的。人们能看见子的光荣，因为圣言成了血肉，使我们能看见他。正因子的光荣是来自父的 (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός)，我们因此也可透过子而瞻仰到父的光荣。《若》的作者强调子是光荣的中介人，因为他是由父所派遣的。

这样，1:1 与 1:14 使我们更易了解 17:5 中的父子关系，由此我们看到了二者的结合，並且二者拥有同样的光荣，因为子的光荣是来自父的。既然他们的存在都是在创世以前的，子是一直「与父一起」的，而他的光荣也是「源自」父的。「现在」子切愿回归于父，並分享他在创世以前「与父一起」所有的光荣。值得注意的是，《若》的作者在第 5 节中採用了谓语 (predicate) δόξασον 而不用名词 (noun) δόξα。在整

---

<sup>220</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p. 47: "Die Charakteristik der δόξα des Fleischgewordenen als einer δόξα des μονογενῆς παρὰ πατρός bestätigt, daß seine Glorie in nichts anderem besteht als darin, der Offenbarer zu sein."

<sup>221</sup> M. Theobald, *Fleischwerdung*, p. 253: "Angesichts dieser Zusammenhänge ist die Auskunft, daß παρὰ πατρός einen mißverständlichen Genitiv μονογενοῦς πατρός vermeiden sollte (Bultmann, Joh 47 A1), wenig befriedigend (der Verf. hätte ja auch τοῦ πατρός sagen können). Daß er aber statt eines möglichen Genitivs oder Dativs (Tob 6, 15 LXX Ἔ: μονογενῆς εἰμι τῷ πατρὶ μου) παρὰ πατρός wählt, scheint mir darauf hinzudeuten, daß er hier weniger auf den Sohn als vielmehr auf den Vater als dessen Existenzgrund hinschaut."

<sup>222</sup> M. Theobald, *Fleischwerdung*, p. 360: "Nicht der Hinweis auf die Inkarnation des Logos, sondern der auf die Einheit des Gesandten mit seinem Auftraggeber."

个光荣的进程中，子是被派遣到世上来者，並且他在完成父所委託他的工作後，即在完成了启示父与子的光荣後，特別在他的十字架事件上服从至死来显扬父。这图像正指示出一个动态的光荣意义。

#### 4. 总结若 17:5 的分析

第 5 节以 καί 和一个时间状词 (temporal adverb) νῦν 开始。他们在第 1 和 5 节间形成了一个前後呼应 (inclusion) 的结构，而其中的 καί νῦν 对应着第 1 节中的 ἡ ὥρα。

新约中所提到的天主的光荣远超出它在旧约中的意义。在新约裡，光荣在救赎工作中更显重要。《若》中的基督的 δόξα 从伦理的角度被解释为满溢恩宠和真理 (1:14)。降生圣言的光荣可见于他的说话和工作中 (11:4, 40)。天主子的天主特性並沒有丝毫減损，虽然他的人性把他与父结合一起的光荣隐藏起来。子卻以他的宣讲和神迹向人启示自己的光荣。耶稣在 17:5 中祈求获得光荣，这是一个末世性的提前实现 (eschatological anticipation)。17:5 也代表着在永生中分享父的光荣。此外，《若》在 17:5 中把耶稣的受光荣和他的十字架事件连结在一起。

耶稣的时辰阐明他的十字架事件和他的回归于父。换句话说，透过他的十字架事件 (苦难、圣死、复活)，耶稣升到他的父那裡，並分享他在创世以前与父一起所有的光荣。沒有人知道这「时辰」的准确时间。根据 17:1 和 5，耶稣的时辰与父和子的受显扬有关连。

第 5b 节中的过去未完时态 (imperfect) εἶχον 显示出，当这动词帶着介词 (preposition) παρά 和与格 (dative) σοί 时，受显扬一事便有一种动态意义。εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί 意即「我在创世以前与你一起所有的 (光荣)」。παρὰ σοί 包含一个动态意义「与...一起」，因为这词组意味着切愿与某人在一起。耶稣为了他曾与父一起所有的先存的光荣而祈求。这切愿本身是动态的。此外，εἶχον...παρὰ 使人想起 1:1 中的 ἦν...πρὸς。πρὸς 与宾格 (accusative) τὸν θεόν 一起连用，具有一个动态意义。艾博特 (Abbott) 更喜欢把 πρὸς 译作「献身于」。其次，1:18 中含动态意义的 εἰς τὸν κόλπον 与 1:1 中的 πρὸς τὸν θεόν 一起形成了一个前後呼应 (inclusion) 的结构。此外，虽

然一些学者们认为 1:1 和 17:5 都具有父与子的互相相偕含义，这相偕关系并非静态的，因为在彼此相偕中却带有行动。

在第 5c 节中，κόσμος 纯粹是受造物之意，是指着世界的起源而说的（17:24）。

εἶναι 和 πρό 引起对耶稣受显扬究竟有多少阶段的歧义：只有一个阶段还是两个阶段？这个现在时态不定式（present infinitive）εἶναι 与过去未完时态（imperfect）εἶχον 一起使用；作为从句的 εἶναι 跟在谓语（predicate）εἶχον 之後，意即「存有」（was）。因此，εἶναι 只有一个主要词义，即那先存的光荣。史纳根堡（Schnackenburg）明确指出这是指一个「超凡的光荣」（supramundane glory）。换言之，耶稣所受的光荣是超越时空范围的。

由于 εἶναι 对耶稣受显扬的阶段产生了歧义，致使范博塞尔（Van Boxel）和里戈（Rigaux）相信 εἶναι 并非指示时间的，而是指父与子的结合，以及对时空的统驭。

一些学者把 παρὰ σοί 和 σεαυτῷ 与 παρὰ πατρός（1:14）放在一起理解。当 παρὰ 带着属格（genitive）时便解作「由」。布尔特曼（Bultmann）认为耶稣就是那启示者，并且他是由父所派遣，为向世界显示祂的光荣。因此，耶稣便是光荣的中介人。《若》的作者指出，如果我们能看见子的光荣，他既是来自父的，那末我们也可瞻仰到父的光荣了。子由父所派遣（1:14），现在他又切愿回归于父（17:5）。在《若》中可见一个动态的下降和上升的大纲。

### III. 总结

17:1 的 ταῦτα 是一个指代前项的指示代词（anaphoric demonstrative pronoun），所指的是 13:31-16:33 的言论。ἐλήλυθεν ἡ ὥρα 说明了父与子受显扬的时辰。「时辰」指一确切时刻，与一件特定事件的发生有关。大部分学者认为，这「时辰」是指十字架事件。然而，另些学者却指出，这「时辰」指的是父与子的重聚结合。

这个父与子的重聚结合，可由 17:1 的交错配列中察觉到：

δόξασόν σου - τὸν υἱόν - ὁ υἱός - δοξάσῃ σέ

这配列说明父与子的显扬之间的相互关系。这配列也描绘出父与子之间的密切关系。此外，过去不定时态祈使语气 (aorist imperative) δόξασον和过去不定时态虚拟语气 (aorist subjunctive) δοξάσῃ意味一个显扬的行动进程，即是说，子不能显扬父，除非父先行显扬子。

正如一些学者所解说的，父的显扬在子的死亡中被揭示出来。而另一些学者则相信，死亡和复活二者对显扬都是必需的。然而，一些学者卻把注意力集中于耶稣在服从至死所表现的无私的爱上。与 17:22 相比较，可见不只父与子的结合一致是他们的显扬，而且门徒分享天主的生命，亦即天主与人类的结合一致，也是他们的显扬。

与δύναμις相比较，17:2 內的ἐξουσία有内在权能之义。耶稣掌管一切血肉之人的权柄，是一个天主本性内所具备的绝对权柄。在《若》中，子被描绘成那位从父获得权柄，能处置自己的生命，并能赐永生给一切信从的人。《若》的作者指出耶稣就是生命 (14:6)。在若 17:1-5 的上下文中，耶稣的死亡向信从天主的人揭示了永生。耶稣透过自己的死亡而回归于父。这重聚结合就是父子二者的显扬。

17:3 继续解说永生的意义。《若》的作者似乎呈现出一个「永生」和「认识天主」的等式。正如第 2 节所解说的，αἰώνιος ζωή在《若》中指具体拥有的生命，即是说，信天主者已拥有永生。作者在 17:3 更强调献身于天主。在若望的语境中，「认识」的观念被描写为献身于天主。确切地说，作者在 17:3 中指出，凡愿意获得与天主一起的永生，就应藉着中保耶稣基督把自的一生献于天主的生命中。换句话说，《若》强调天主与信徒间的共融和结合一致。而他们的共融结合是以爱为标誌的。

在 17:4 中，人称代词ἐγώ强调了耶稣靠完成工作来显扬他的父。ἔργον一词的单数暗示耶稣尘世生命中的工作整体。一些学者把 17:4 的τελειώσας连系到 19:30 的τετέλεσται上，目的是要指出工作的完成即耶稣在十字架上的死亡。过去不定时态直说语气ἔδοξασα一词，说明了耶稣的工作，等于向人揭示父的光荣。分词 (participle) τελειώσας把耶稣完成工作的态度，描写成他对父的服从，因为这工作是委託给他做的。

类似 17:4 中的ίνα-从句 (ίνα-clause)，曾出现在 4:34 和 2:11。在 4:34 內的βρῶμα一词是用来描绘耶稣的一生的。因此，4:34 內的

ἵνα ποιήσω，意即耶稣的一生就是要完成父委託给他的工作。

2:11 中的 ἐποίησεν 强调显扬的意义，即耶稣的工作的启示功能。耶稣完成他的工作，就是以他的一生向人启示出父。耶稣的死亡不可撤回地完成了他的工作。

17:5 的 καὶ νῦν 指 17:1 內的 ἡ ὥρα。耶稣强调他受显扬的「时辰」已来到。在《若》中，耶稣的光荣被解说成道德性的「充满恩宠和真理」（1:14）。我们可以和他的说话和工作中瞻仰到他的光荣（11:4, 40）。换句话说，耶稣以自己的整个尘世生命来启示出父和子。耶稣在 17:5 中祈求获得先存的光荣，这光荣即父与子永远所享有的光荣。这就是说，父与子重聚结合的「时辰」已来到，这「时辰」指向耶稣藉完成他的工作而达致的显扬。当耶稣在十字架上完成了他的工作，即他升到父那裡去时，我们便能瞻仰到派遣者和被派遣者的光荣。

动词过去未完时态（imperfect）εἶχον 並不排除任何动态意义（dynamic sense）。不过 εἶχον 与 παρὰ σοί 一起，在 17:5 的上下文中确实表达出一个动态意义。在第 5 节中，耶稣切愿与父一起，並与父分享先存的光荣。εἶχον...παρὰ 使人想起 1:1 的 ἦν...πρὸς。虽然有些学者坚决主张父与子的相偕是一种静态关系，可是要与某人相偕是必须有动态的行动的。

动词现在时态不定式（present infinitive）εἶναι 跟在主句（main clause）的过去未完时态（imperfect）εἶχον 後，便有过去的含义。因此，这 εἶναι 便是指先存的光荣。这先存的光荣帮助我们明白父与子的共融结合，因为耶稣祈求与父分享同一的光荣，表示他切愿再次与父结合一体。此外，史纳根堡（Schnackenburg）並不界定这先存的光荣属何境界，他反而指出这先存的光荣是「超凡」（supra-mundane）和超越时空的。

## 第十三章

### 若望福音中的受难叙述

若 18-19<sup>223</sup>

#### 1. 受难叙述总论

四福音内的受难叙述(或称受难始末)究竟有何用意呢?它们的文学体裁(literary genre)和生活实况(Sitz im Leben)又是甚麽?受难叙述有否可靠的历史性?我们在受难叙述的考证研究中,只会集中研究文学考证和历史的问题,错过解释福音传统如何发展的机会。不过设法确定受难叙述的文学体裁,对我们的研究是会有帮助的。

过往对受难叙述的类型考证(form criticism)研究,都强调它们是前福音传统中的第一个及唯一一个一致的叙述部分。十九世纪末时,克莱尔(M. Kahler)把「福音」描写为「一篇附有长篇导言的受难叙述」。很多人都同意,在我们所见的福音受难叙述的基本成份裡,存在着一个有关耶稣苦难圣死的很古老的原始叙述。一般认为《谷》与《若》的版本是根据一个原始叙述(Vorlage 或 Urbericht)而来。但有关它们的文学体裁和生活实况的问题,却还没有任何定论。

---

<sup>223</sup> 参看布兰克 J. Blank, "Die Johannespassion. Intention und Hintergrunde" in 克特格 K. Kertelge(ed.), *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (Quacst. Disp. 112), Freiburg-Basel-Wien 1988, pp. 148-182。

### 1.1. 章节界定

究竟谷 14:3-9 的伯达尼傅油，是否屬於《谷》受难敘述的一部分？大部分学者（除了佩施 R. Pesch 外）都持否定意见。谷 14:8 与耶稣的埋葬构成一个文学上的连繫。这点使人怀疑到，谷 15:42-47 所记载耶稣被埋葬的故事，原来是否受难敘述的一部分。在《若》的伯达尼傅油（12:1-8）与耶稣被埋葬（19:38-42）两件事蹟之间，也存在着一个连繫。第四部福音目前的基督论，在整部福音中预先假设了对耶稣复活的信仰。因此，如果在耶稣苦难圣死的故事中，沒有了这个信仰，便是件出奇的事。布兰克深信，受难敘述常包括埋葬和复活的部分。他更认为格前 5:3b-5 内的四段表述式：死亡 - 埋葬；复活 - 显现，正好支持他的观点。

### 1.2. 文学体裁

学者一般都赞成受难敘述的一致性，但最终仍把它们当作原来个别段落来处理，认为它们是後来才结合成一个一致的整体（参看布尔特曼 R. Bultmann）。但我们要像席勒（G. Schille）一样问道：受难敘述的特殊体裁是从那儿来的呢？席勒（布兰克亦同意他的看法）认为受难敘述是一种崇拜敘述（Kultberichte）。按照伊里阿德（M. Eliade）的词彙，它们都属「范型神圣故事」（archetypal myths）。它们首要关注的，既非历史性亦非纯粹宣道性（kerygmatic）的事情。它们所敘述的事件，是具有末世救恩的历史意义，並且是个「神圣显现」（hierophany）。它们所敘述的事蹟，构成了耶稣团体对基督救赎信仰之基础。首先让我们说明这套词彙：

a) 「范型」（archetype）：按荣格（C.G. Jung）的理论，范型是一种集

体潜意识的已知事实和结构。但对伊里阿德来说，范型却是具有宗教及历史意义的客观初级及原始图像和范例。

b) 「神圣故事」(myth)：按伊里阿德的解释，神圣故事是一个在原始阶段中所发生，並透过神圣传统而流传的范型形成过程。

c) 「仪式」(rite)：伊里阿德认为仪式就是以现在的神圣行动，在崇拜中重演一个神圣故事。每个仪式都先有一个神圣的模式或范例(参看若13:15)。礼仪就是纪念救主耶稣基督的生活、苦难、圣死和复活。

圣经上有些历史事蹟是具有范型特性的：

人物	事蹟	范型的神圣故事	仪式
-犹太人	出埃及	逾越节叙述 (pesach haggadah)	逾越节晚餐 (pesach seder)
-基督徒	基督的死而复活	受难叙述	圣週礼仪

伊里阿德所理解的范型神圣故事(亦是席勒与布兰克所採用的意义)，因此就是神圣的叙述。这些叙述是以逾越节晚餐和圣週礼仪的仪式来重演、实现和模倣的。必须要注意的是，这裡所理解的「神圣故事」(myth)，並非一个毫无历史根据的神话故事，而是一个「有关神圣事物的论述」(ἱερός λόγος)。历史性是这些叙述的必要条件，是产生救恩事件的必需基础，然而它卻不是事件的最重要的一面。

### 1.3. 受难叙述取代了犹太人的逾越节叙述

福音的受难故事传统，是在初期团体经历复活事件的过程中产生出来的。它们是初期教会在庆祝复活这一个基础事件上出现的。受难叙述

就是基督徒的逾越节<sup>224</sup> 叙述。这点牵涉到一些有趣的事。谷 14:12-16 提到预备逾越节的晚餐，却没有提到任何真正的逾越节晚餐程序( pesach seder )。《路》似乎明瞭到这点，于是在 22:15 中作出了他的解决办法：「我渴望而又渴望，在我受难以前，同你们吃这一次逾越节晚餐」。《路》这样使耶稣亲自讲出，他的最後晚餐是一个逾越节晚餐。布兰特结论说，《谷》反映出犹太人的逾越节晚餐，被基督徒团体及他们的新复活庆典—感恩祭—所取代。基督徒团体继续在逾越节日上庆祝主的复活。他们举行主的晚餐，来纪念感恩圣祭的建立，以及耶稣的苦难和复活( 参看格前 11:23 )。

这引致了两个问题。不但那以感恩祭礼来庆祝的复活节本身，而且每次举行主的晚餐，也成了他苦难的纪念( anamnesis )。此外，耶稣的死而复活不但只每年在逾越节的范围内，而且还於每週的第一天加以庆祝。

#### 1.4. 耶稣死亡的日期

犹太人的逾越节於每年春分後第一个月圆之日举行，即( 犹太曆 ) 尼散月 15 日。至於耶稣的去世，却有来自对观福音和《若》所提供的不同日期。按照对观福音，耶稣与门徒一起以逾越节晚餐( *pesach seder* ，按传统於尼散月 14 日黄昏，即 15 日的前夕 ) 来庆祝犹太人的逾越节。然後，耶稣在翌日( 尼散月 15 日 )，即逾越节正日上被处决。相反在《若》裡，18:28; 19:14.31 卻显示出耶稣是在预备日，即逾越节的前一日( 尼散月 14 日 )，被钉死在十字架上。他在前一天晚上所吃的最後

<sup>224</sup> 希伯来文 פֶּסַח( *pesach* ); 阿兰文 אֶסְפַּח( *pascha* ); 希腊文 πάσχα( *pascha* ); 英文 Passover。中文按阿兰文及希腊文音译成「巴斯卦」，或作意译为「逾越节」。有关犹太人逾越节的更详尽资料，请参看 Blank, pp. 140-141, n. 71。

晚餐 (13:2)，並非一个逾越节晚餐或与此有关者 (参看 13:1 的时间参照：「在逾越节庆日前...」)。但值得注意的是，虽然《若》与对观福音有所不同，但大家不约而同地指出耶稣是在一个週五日上被钉死，而空墓是在接着来的週日上被发现的。

根据对观福音及根据《若》的耶稣死亡日期：

a) 若逾越节落在一个週六日上 (= 《若》版本)：

基督徒礼仪年曆：	圣週四	圣週五	圣週六	复活主日
犹太庆节年曆：	-	预备日:逾越节晚餐 (若 19:14,31)	安息日:逾越节 (若 19:14,31)	-
犹太年曆：	尼散月 13 日	尼散月 14 日 (苏 5:10,11)	尼散月 15 日	尼散月 16 日
《若望福音》：	「晚餐」 (若 13:2)	被钉十字架	-	复活

b) 若逾越节落在一个週五日上 (= 对观福音版本)：

基督徒礼仪年曆：	圣週四	圣週五	圣週六	复活主日
犹太庆节年曆：	逾越节晚餐 (若 18:28)	预备日:逾越节 (谷 15:42, 路 23:54,56)	安息日 (玛 27:62)	-
犹太年曆：	尼散月 14 日	尼散月 15 日	尼散月 16 日	尼散月 17 日
对观福音：	「最後晚餐」	被钉十字架	-	复活

这些不同的日期究竟有甚麽神学背景？《若》是否为了就合自己的神学用意，指出耶稣就是新的逾越节羔羊，因而更改了历史日期呢？对观福音把最後晚餐的时间，放在犹太人吃逾越节晚餐的时间上。这似乎反映出属于耶路撒冷基督徒团体的後期习例，这班犹太裔基督徒在犹太人吃逾越节晚餐时，以举行主的晚餐的方式来庆祝逾越节。在这个基督徒的逾越节晚餐中，他们以耶稣苦难圣死 (和复活?) 的故事，来伴随或替代犹太人的逾越节叙述 (Haggadah)。这便是受难叙述的来源。

然而，《若》似乎要强调耶稣被钉在十字架上，正发生於逾越节羔羊在圣殿被宰杀的那一刻。若 19:36 与这个解释配合，这句话亦被视为出 2:46 的援引。

究竟这两个日期中，那一个是符合历史的呢？布兰克<sup>225</sup>深信，对观福音之所以把耶稣被钉十字架的日期放在尼散月 15 日上，是因为它们要认定最後晚餐就是逾越节晚餐之故。这是耶路撒冷教会团体在耶稣复活後的礼仪习俗所引致的後果。布兰克因此绝对肯定，《若》提出的日期是历史上正确的。<sup>226</sup>

### 1.5. 受难叙述的历史评价

如果耶稣是在逾越节-无酵节的一週内被判决和行刑的话，我们找到了受难叙述传统形成的生活实况（Sitz im Leben）。因为这样一来，耶稣圣死日期的週年循环和纪念便可得以保证。这可算是一个传统形成过程的理想起点。耶稣的死而复活，因而与犹太人的逾越节结了不解之缘。逾越节与受难事蹟的连繫，最能支持受难叙述传统的历史可靠性。每年当犹太人举行逾越节时，耶稣的门徒便会记起耶稣死而复活的事蹟。这是基督徒庆祝复活节的摇篮。事实上，逾越节和复活节常是紧密连繫着的。但由於耶稣的死（於犹太人的手上），犹太人与基督徒在信仰上的差别，在逾越节 / 复活节的庆典中就份外显得强烈了。

我们可以这样总结这个研究：基督徒复活庆典的生活实况，就是犹

---

<sup>225</sup> Blank, p. 154。

<sup>226</sup> 布兰克想要知道，谷 15:42 所说的「预备日」是否历史上正确资料的遗迹，相应於若 19:14.31 的讲法。如果不是这样的话，《谷》必定设想那年的逾越节（尼散月 15 日）是落在一个週五天上。因此逾越节正日同时又是一个安息日的预备日。

太人的逾越节。犹太裔基督徒继续举行逾越节晚餐，但卻採用了—个基督徒的内涵，以叙述圣週五的事蹟，来伴随或代替犹太逾越节的叙述。这便是受难叙述的起源，是初期基督徒团体形成时的范型神圣故事。

## 1.6. 传统？

正因《谷》及《若》的受难叙述是同属一个文学体裁，它们只是同一个基督徒新逾越节叙述的不同版本而已。我们根本不需要像布尔特曼（Bultmann）、格尼卡（Gnilka）、杜尔（Dauer）般，假设一份成文的原始叙述（Urbericht）。口传传统已足以解释。《谷》所记载的是来自耶路撒冷初期团体较早期的版本，那时的犹太裔基督徒仍跟从犹太逾越节的传统。《若》所接受的卻是一个较後期的版本，那时的基督徒已脱离了犹太的逾越节事实，但仍以犹太逾越节的日期，来举行复活节的庆典。若 13-17 全无提及犹太逾越节晚餐本身。有关《若》有否採用基督徒逾越节的象徵学一事，可參看上面我们对若 1:29.36 的释义，並請參看若 19:31-37；格前 5:7。《若》的传统明确分別感恩圣祭（若 6:51c-59）与基督徒的复活庆典。耶稣圣死的历史正确日期（尼散月 14 日），在《若》的受难叙述版本中得以流传下来，这並非一件不可能的事。<sup>227</sup>

## 2. 若望学派的受难叙述之用意

第四部福音的圣史，究竟想藉他的受难叙述（在一个共时层面上

---

<sup>227</sup> 当罗马教会稍後决定要更改复活节的日期，把它定於春分後第一个月圆後的主日时，一些在小亚细亚的基督徒仍坚持要继续在尼散月 14 日上庆祝复活节（他们被称为「初十四派」Quartodecimans）。按布兰克说，他们正反映出《若》的传统。

synchronic level) 告诉我们些甚麽？这裡的研究目标並不是文学考证，而是《若》文句的複杂语义学现象。

## 2.1. 神学意义

《若》受难敘述的其中一个特色，就是它的神学本质。《若》视耶稣的苦难圣死，是他的受举扬和光荣，亦是世界及其统治者的审判。苦难中已见复活的光荣，因此严格说来並不是「苦难」，而是耶稣的一个行动。无论发生甚麽，他都採取主动。他总不失去操控权。从神学的观点来看，受难敘述只是耶稣被举扬这主题在敘述上的实现。这並不是个讲述耶稣凄惨苦难的故事，而是有关他的凯旋胜利和完成任务的记载。这点可清楚见於 13:1c εἰς τέλος「到底」和 19:30 τετέλεσται「完成了」，就是说，耶稣的整个救赎行动、针对这世界统治者的胜利（12:31），以及世界的救赎，经已完成了。

若 13:1 是明瞭第四部福音受难敘述的神学意义之关键之一。a) 受难事蹟要与逾越节连繫起来看，因为 13:1 是这样开始的：Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα「在逾越节庆日前」。b) 受难事蹟发生在耶稣的「时辰」裡。至此，我们一直听说这时辰尚未来到，但如今卻清楚地到了：εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα「耶稣知道他的时辰已到」。这是决定性行动及接受光荣的时辰。这行动被描写为 ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα「离此世归父」。c) 13:1c 终於告诉我们耶稣死亡的救赎意义：「他既爱了世上属於自己的人，就爱他们到底」（叁看 15:13）。爱是耶稣苦难圣死的最终动机。若 13 裡为门徒洗脚的行为，把耶稣作为救赎服务的意义，以象徵的方式表达出来。为门徒洗脚象徵他为自己的人作的自我奉献，因而提前实

践了他死於十字架上的行动，以及提前实现了他与门徒的结合。

## 2.2. 若 18:28-19:16 所记载的在比拉多前受审

我们对受难敘述作了一个总论後，现在会特别研究一下若 18:28-19:16。按多德 (C.H. Dodd) 的研究，四福音中的受难敘述一般都分为 5 个情节来发展，以《若》为例：

- 1) 临别贈言 (若 [12] 13-17)
- 2) 被捕 (若 18:1-27)
- 3) 审判 (若 18:28-19:16a)
- 4) 行刑 (若 19:16b-37)
- 5) 团圆大结局 (若 19:38-42; 20:1ff)

范提尔堡 (S. Van Tilborg) 列出了逾越节前後一週的事件如下：<sup>228</sup>

- |        |                              |
|--------|------------------------------|
| 6 日前   | 伯达尼晚宴 (12:1-11)              |
| 5 日前   | 荣进耶路撒冷 (12:12-19)            |
| [ 4 日前 | 与希腊人会面 (12:20-36) ]          |
| [ 3 日前 | 耶稣独自发言 (12:44-50) ]          |
| 2 日前   | 最後晚餐及被捕 (13:1-18:27)         |
| 1 日前   | 比拉多前受审、受光荣、被埋葬 (18:28-19:41) |
|        | 逾越节 -                        |
| 1 日後   | 显现给玛利亚玛达肋纳及门徒们 (20:1-23)     |

---

<sup>228</sup> 范提尔堡 S. Van Tilborg, p. 141。

8 日後 显现给门徒们连同多默 (20:24-28)

按德戎 (M. De Jonge) 及范端纳 (H.M.J. Van Duynne) 的研究, 耶稣在比拉多前受审可分为 7 幕,<sup>229</sup> 以总督府内、外地点来交替:

- 1 - 外 - 18:28-32 比拉多与犹太人: 不作控诉
- 2 - 内 - 18:33-38a 比拉多与耶稣: 第一次审问
- 3 - 外 - 18:38b-40 比拉多与犹太人: 巴辣巴被释放
- 4 - 内 - 19:1-3 比拉多下令鞭打耶稣, 耶稣被带上茨冠
- 5 - 外 - 19:4-7 耶稣被带到众人前 (「看, 这个人」ecce homo)
- 6 - 内 - 19:8-12 比拉多与耶稣: 第二次审问
- 7 - 外 - 19:13-16 耶稣被判刑。

在《若》裡, 耶稣在比拉多前受审的片段, 是受难叙述中最详尽和最发展的部分, 是它的核心。这是一篇文学上的傑作。《若》在这裡採用了「舞台二元定律」。这审讯涉及犹太人、比拉多和耶稣。就地点参照而言, 已提供了重要的讯息: 犹太人留在外面 (叁看 18:28: 「他们自己却没有进入总督府, 怕受了沾污, 而不能吃逾越节的羔羊」); 耶稣在 (总督府) 裡面, 而比拉多则徘徊於这两方之间。<sup>230</sup> 就比拉多的外在行动, 已足见他心内的踌躇不定。在这个《若》典型的讽刺和角色易转 (Rollentausch) 中, 耶稣的受审竟成了对不信的犹太人和判官比拉

---

<sup>229</sup> 叁看德戎 M. De Jonge 及范端纳 H.M.J. Van Duynne, *Taal en teken. Ontmoetingen met Jezus in het evangelie van Johannes*, Nijkerk 1978, pp. 137-141, 137。

<sup>230</sup> 叁看 Blank, p. 73。

多的审判。这段落的中心主题是默西亚 / 君王身份，和向普世大众的启示（叁看 19:19）。

《若》同意对观福音有关耶稣是经犹太人的手被交付给比拉多的。而最後的控诉就是：他自认是犹太人的君王，亦即默西亚（叁看 19:7：「他自充为天主子」）。这罪暗示了政治性和默西亚性的野心。在第四部福音裡，「犹太人的君王」成了审判中的最重要一面。犹太人、比拉多及耶稣，对君王身份各有完全不同的理解和观念。这都与默西亚身份的理解有关连。控罪预设对默西亚身份有一个政治性的观念，但耶稣卻提到一位天主所应许的默西亚。《若》强调「犹太人」对耶稣的死负有责任。他们先把耶稣交付给比拉多（18:28.30.35），最後还破坏了比拉多释放耶稣的意图（19:12；叁看 19:7.15）。

#### 若 18:28-32：第一幕

比拉多一开始就问控诉是有关甚麽。由於犹太人沒有提出控罪，比拉多便结论说，该案件无关重要，犹太人可按照自己的法律自行审讯。这迫使犹太人披露出他们的阴谋：他们要看见耶稣被处死。同时他们亦被迫承认，以一个受佔领的国家而言，他们並無生杀之权（*ius gladii*）：「我们是不许处死任何人的」（18:31）。《若》在这裡所提供的历史资料似乎正确无误。

#### 若 18:33-38a：第二幕

这部分是审判的高潮。耶稣在罗马帝国（叁看 19:19）的代表前，作出了一个最後的启示性言论。耶稣准确指出君王身份的基督徒內涵：「我的国不属於这世界」（18:36）。这表示耶稣的君王身份，並不是以

戰鬥來擴張或保衛的。因此，政治化的默西亞身份便被拒於外。從政治的觀點看，耶穌及基督徒並非危險人物或具顛覆作用。天主的王權具有另一種力量。耶穌的君王身份在於他為真理作證的使命（18:37），即為天主的事實作證。18:38a 指出，這意義為比拉多太過高深，他沒有把握到真正問題的所在。然而他在天主的救贖計劃中，卻有一個角色要扮演（參看 19:11）。最低限度，他明白到耶穌是无辜的（18:38b; 參看 19:12a）。

若 18:38b-40; 19:1-3：第三及第四幕

比拉多建議釋放耶穌，但他卻失敗了，因為猶太人寧可要釋放巴辣巴。比拉多繼而作出让步：他下令把耶穌鞭打。

若 19:4-7：第五幕

比拉多把耶穌扮成一位受戲弄的君王，把他帶到群眾前，目的是要強調耶穌絕不可能是一位君王。這一個可憐蟲很難是個君王（參看 19:5「看，這個人」）。比拉多再一次強調，他在耶穌身上找不到任何罪狀（參看依 53:4-5.7）。猶太人在回應中，把他們對耶穌的控罪（「他自充猶太人的君王」）講得更明確點：「因為他自稱為天主子」（19:7）。正如我們在 5:18; 8:58-59 及 10:33 中所見，耶穌與猶太人進行的辯論，都是圍繞着他是天主子的身份上。為了針對猶太人控訴耶穌自充為天主子，第四部福音的用意是要顯示出耶穌原來就是天主子（參看 1:14.18; 20:28.31 在福音內的前後呼應作用）。耶穌被控違犯了猶太法律。這並非《若》的神學所構思出來，而是一項實在的控罪。根據猶太法律，猶太人必須要求處死耶穌。

## 若 19:8-12：第六幕

耶稣在第二次审问中拒绝作答，而比拉多却设法安排一切来释放他（9:12a）。但犹太人却以一个直接的威胁，来增加他们对比拉多施加的压力：「你如果释放这人，你就不是凯撒的朋友」（19:12b）。显然，这也是根据正确的历史资料而来的。在第五幕中的神学问题（天主子），如今更补充上它的政治含义。很讽刺地，犹太人由於拒绝耶稣为默西亚，他们甚至完全放弃了自己的默西亚期望，这一点变得愈来愈明显了。他们说：「凡自充为王的，就是背叛凯撒」（19:12c），更重要的是他们竟承认说：「除了凯撒，我们没有君王」（19:15）。犹太人与罗马皇帝和罗马侵略者合作，为除掉耶稣。这样他们便出卖了自己的国家和宗教的身份，而且从某意义上说，他们已不再是犹太人了。

## 结论

其中一个研究《若》受难叙述的重要方法，就是集中於耶稣与犹太人在默西亚身份上的衝突。这讨论带出了对耶稣的控罪，並告诉我们耶稣为何被控告及被处决。若望团体在第一世纪末与「犹太人」的紧张情况下，蒐集了有关耶稣苦难圣死的可靠历史资料（例如：日期等）。与此同时，若望团体的基督徒专心致力於耶稣苦难圣死的神学反省上。他们在十字架的救赎意义上，达到了一个为基督徒信仰有说服力的辩护。

## 第十四章

### 若望福音中的复活叙述

#### 若 20-21

《若》像对观福音一样，以耶稣复活的信息来结束福音。那位从起初便以圣言（λόγος）身份与天主密切联繫的启示者和给予生命者，是不能受到死亡约束的。对基督来说，死亡只是回归父的必经之路。但是，《若》以甚麽方式去解释，那个初期基督徒已耳熟能详的复活信息呢？《若》怎样理解复活的意義呢？复活一事实怎样在他的神学体系中运作呢？我们研究这些问题时，必须考虑到今日似乎会阻碍或难倒人们相信复活的那些问题。

#### 1. 耶稣复活的近期讨论<sup>231</sup>

新约的耶稣传统，显然並不以耶稣的死和埋葬为结束。门徒们在耶稣身上，体验到一种新的生命力。天主复活了被钉死的耶稣这个信息，一开始已是初期团体公开阐明的「福音」的一部分。「这位耶稣，天主使他复活了，我们都是他的见证人...以色列全家应确切知道：天主已把你们所钉死的这位耶稣，立为主，立为默西亚了」（宗 2:32.36）。以上是伯多禄在五旬节上的讲道词。

复活的信息，並非四福音中耶稣传统的附加和根本不必要的补充部

---

<sup>231</sup> Blank, vol. 3, pp. 139-159。以下请叁看史莱贝克斯 E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology*, (霍斯金士 H. Hoskins 译), London, 1979, pp. 379-396。

分，而是为表达出初期团体与纳匝肋人耶稣在复活事件後的新关系。他们愈来愈觉察到，耶稣死後，他的个人和使命（die Sache Jesu）並未因此而结束和废止，反而他们自己成了一个新运动的肇始。这足以说明在圣週五後所发生的一切：

- 初期团体（Urkirche）的建立，即那个信仰耶稣为默西亚的团体；
- 拟出並宣佈福音的信息：承认那被钉死的耶稣默西亚，就是那自死者中复活的天主子，是主和救主，是天主的救赎行动；
- 向外邦人宣讲福音；
- 脱离犹太人的法律。

这样，初期基督徒展开了一切改变和新发展，使基督的宗教成为一个世界性和万民的普世信仰。

面对这一切，我们要问：究竟是那一个肇始的事件，带来了这一切的事件，尤其是初期团体的建立和公开宣讲耶稣为默西亚呢？无可疑问，这件肇始事件是与「耶稣复活」有关连的。圣週五後，耶稣的门徒们有了一个新的开始，这事需有一个令人满意的解释。因此问题就在於：究竟在耶稣死後，初期团体的宣讲之间发生了甚麽事？

在这背景下我们不应忘记，耶稣在十字架上被处决一事的宗教、社会和政治含义。这一切使人根本无法去继续耶稣的使命。从历史的观点上看，能继续推行耶稣运动的机会微乎其微。因此，设想耶稣的门徒在圣週五後能重振起来，甚至继续做耶稣先前做的工作，这似乎是不可能的事。

对耶稣的信仰有否中断还是延续，这是学者们讨论的争议点。史莱贝克斯（E. Schille-beeckx）主张，耶稣的死亡並沒有导致门徒信仰的中断。经历了十字架的震荡和恐惧後，耶稣的门徒仍能按照复活前的信仰

路线去生活和工作。史莱贝克斯认为，人们对耶稣信仰的中断，已出现在耶稣在世使命的时间内，换句话说，就是在人们抗拒耶稣和拒绝他的信息上。耶稣的反应至少含蓄地表示，他的使命是不会因人们的抗拒而受到阻碍或中止的，他的使命继续下去（"die Sache Jesu geht weiter"）。耶稣这个自我形像，被认为是复活後信仰和事件的基础。他的死亡就如他在世时所遭到的抗拒一样，未能阻碍他的信息和使命的广传。史莱贝克斯为了支持这个看法，指出若翰洗者的运动（教派？）在他死後依然继续下去。可是，若翰的例子很可能被错用了。若翰与耶稣的情况有一些重大的分别：<sup>232</sup>

- 若翰的死並不是突然而来的，卻是在一段监禁时期之後发生。因此当他仍在世上时，他的运动已差不多在沒有他的情况下继续着；
- 若翰不像耶稣那样被公开处决；
- 若翰是黑落德所处决，沒有犹太人的合作；
- 若翰死後沒有被人宣讲为默西亚（虽然也有门徒把他与末世的期待连在一起）。耶稣的信息触及犹太人期待救恩的中心事实。谁若宣讲耶稣是默西亚，便要准备面对与耶稣相同的命运。

即使我们不太同意史莱贝克斯的立场，我们也得承认有某程度的延续性存在。耶稣的生活和教导是一块不断使人跌倒的绊脚石，它使人或是作出信任和爱慕的回应，或是对他产生抗拒和敌对行为。十字架这绊脚石出现以前，已有了纳匝肋人耶稣这绊脚石了。门徒当然沒有忘记，他们曾在耶稣身上所经验了的一切。四福音中的显现故事，有意把复活前围绕着耶稣的团体，与复活的显现连结在一起，尤其把人们与复活者的相遇，描写为认出他来（re-cognition）。

---

<sup>232</sup> 参看 Blank, vol. 3, pp. 142-143。

可是（这点正是我们不愿接纳史莱贝克斯立场的理由），这一切並未足以解释复活後的新开始。就算门徒可能仍受到耶稣的个人、行动和传教的印象所影响，並曾经验过耶稣人格的解放力量，以致他们即使在师傅死後，仍会继续相信他的道理，並在自己的范围内继续他的使命。可是，我们是极难解释，他们怎会在他被钉死後，不但仍声称他一向正直无误，而且耶稣的被钉，透过与他复活的联繫，竟变成了新信仰的中心。当保禄称福音为「十字架的道理」（格前 1:18）时，他並沒有半点受虐狂的思想，竟把实在的痛苦和挫败看作最大的成功。保禄的信念绝非一种受虐狂，因为它是建基於复活的信仰上，深信在耶稣的复活裡开始了一个新的受造。因此，凡以历史或心理的方式，来企图解释复活前、後情况之延续现象者，是难辞其咎被人指控是一厢情愿地把耶稣的失败（一种自欺欺人的做法）描写为成功者。

除了十字架竟成了宣讲的一部分外，还有另一件难以从史莱贝克斯立场的观点来解释的事。後复活团体与耶稣的关係，並非只是一个与创教人的历史连繫。耶稣並非只是最高的权威，而是一个继续以自己的精神来领导团体的临现和有效权威。我们必须明白到，复活事件不应被视为一件单独的历史事实，而是一个包含奠定信仰和建立教会的事实。耶稣复活並不等於一个死者重新获得现世的生命。复活事件的历史性，並不等於十字架事件的历史性一样。只有门徒对耶稣复活的信仰才可当作一件历史事实。至於复活的实在经过卻沒有在福音内描写出来；福音的敘述只涉及与复活基督的相遇。为此，人们愈来愈普遍地问：门徒究竟有过甚麽经验，致使他们相信耶稣复活呢？史莱贝克斯借用了拉姆西（J.T.Ramsey）所说的「揭露经验」（disclosure experience）来回答这个问题。揭露经验以一些可观感的事物开始，朝着完整意义的揭露而超

升。门徒的复活经验同样有一个经验性的起始，然後超升至最後的末世意义。根据史莱贝克斯，这个揭露经验是一个归依过程，透过这归依门徒明白到自己缺乏信德，並以「显现」「自死者中复活」等讲法来解释这经验。史莱贝克斯称这归依为纯粹天主恩宠的结果。

这立场並不能令人满意。门徒确曾经历了一个彻底的归依。但这归依怎会发生的呢？史莱贝克斯解释这是一件恩宠的事件，这只是个肤浅的答案。新约並沒有称这事为一个（抽象的）恩宠经验，卻给予它一个与基督有关的特徵：与耶稣相遇（*Wiederbegegnung mit Jesus*）。门徒再看见耶稣的经验，才是他们获得恩宠经验的基础，和他们经历归依过程的原动力。新约中不同解释模式的共同因素，在於耶稣自己就是圣週五後新开始的缘由。沒有任何历史上或心理上的解释，可以否认这个性质上的转变。显现的记载告诉我们，复活基督与门徒既接近亦遥远。与耶稣的相遇是这麼深刻，门徒只可把这事理解为天主已把耶稣复活了。因此，复活不只是有关耶稣，而且也是有关天主的声明。门徒经验到自己被圣神所掌握，並获赐新生命。

如果复活事件是结局後的新开始、一个新的创造，我们便显然无法从历史和心理学的角度去探索复活信仰的背後。我们不能认别出复活信仰形成的一刹那。新约设法以许多不同图像和解释模式，来描写这个新的生命。但是首批门徒的复活信仰，並不能减少我们复活信仰的冒险性；因为门徒的复活信仰本身，亦属我们信仰对象的末世事件。因此，历史和心理学上的解释並不能除去信仰的冒险性，虽然它们能有助我们正确理解复活的道理，好能参与这个信仰的冒险。以下的研究就是为了这个目的。

## 2. 新约对复活信仰的见证

那些见证初期基督徒复活信仰的新约经文，在解释上出现许多困难的问题。布兰克（Blank）认为这是因为这些经文作为信仰表述程式（Glaubensformeln）和复活叙述，同时见证着初期教会的起源和她的生活情况。它们是「起源的神圣故事<sup>233</sup>」（myths of origin），见证着教会的历史起源。所有有关复活的新约经文都同样表达出，初期基督徒团体与耶稣的关系，并不像与一个已过去的历史人物的关系，而是一个与临在的、生活的、并影响着他们的生活、思想和行动者的关系。对主耶稣基督临在的经验，远远超过历史上的研究。

那些见证复活的经文分属 3 种文学体裁：

- a) 宣信表述程式（Bekennnisformeln, Glaubensformeln）；
- b) 圣歌（hymns）；
- c) 复活叙述（Easter narratives）。

文体考证研究者深信，表述程式和圣歌属于较早的文学阶段，因此值得特别注意。任何对这些经文的研究，都应小心考虑到它们的体裁。经文固然包含了某些历史记忆，但它们并不关注到历史的问题。它们尤其在於见证复活的基督，以及他目前的延续意义。

### 2.1. 宣信表述程式

在保禄书信中，我们遇到一些信仰的表述程式，它们是保禄在不同团体的传统中所遇到，而又被他所采纳，并按自己的神学观加以修订的。让我们看看其中一个实例：格前 15:1-11。15:3b-5 的宣信表述程式，

---

<sup>233</sup> 有关"myth"的特别意义请查看上面。

把基督按圣经所载为我们的罪而死和被埋葬，第三天按圣经所载被复活起来，以及显现给刻法和那十二人等事，都並列在一起。在这段经文中，死亡与埋葬同属一块儿，就如复活与显现给门徒是相连的事情一样。我们並不能因为经文沒有妇女在一週的第一天到坟墓去、发现空墓等成份，因而肯定地结论说，这段经文並不知道有这些成份的存在。信仰表述程式以精简为特徵。它只限表达出最低限度的资料，並且只列出事件而不加任何描述。它的浓缩性似乎假定了一个高度的神学反省。「且照经上所记载的，第三天复活了」这一句，表达出一件与耶稣的死亡及埋葬平行的新事实。这显然是描写天主对耶稣所做的一个新行动。「第三天」一语的意义受到争议。准确地说，第三天发生了甚麽呢？是否妇女们发现了空墓？是否耶稣显现给伯多禄？还是指一个默示体的时间参照？三天是否最後的大灾难与最後救恩的开始之间的时距呢？

我们在不同的复活敘述之间是不可能作出协调的。它们当中存在着某些相符之处，例如首先给伯多禄显现（*protophany*），然後给那十二人显现，但它们之间是沒有完全相符的。在这些敘述当中，ὤφθη（「他显现」、「他让人看见」）一词，差不多是个专用语，而复活基督就是显现的主体。圣经也用同样的措辞来描写「天主显现」（*theophany*）。在信仰表述程式中的复活显现，似乎都是按照「天主显现」的模式来描写的。在这个模式的基本结构中，显现不可以是来自人为的因素，而应是一种意料以外的相遇（*en-counter*），一种突然而来的经验。我们並且注意到，显现同时兼具隐藏和揭示的特性。一个绝对隐藏和不受人操纵的实有体，决定要走近我们並自我启示出来。基督就是这样「让人看见自己」。信仰表述程式並沒有提到这种看见和显现的心理现象。为此，我们最好不要从这方面去作推敲。至於显现的內涵卻可以明确认別：那

位被钉死的纳匝肋人耶稣，就是人所经验到的从死者中被复活起来者。

经文跟着列出了那些看见耶稣显现的人。这个次序似乎是按时间先後而排列的：先是伯多禄，然後是那十二人，继而在一次之内超过 500 位弟兄，还有雅各伯，最後是保禄。经文並沒有告诉我们，显现在何时何地发生。最重要的似乎就是显现确曾发生，而且见证人就是这些人。

这当然不是无可辩驳的复活证据；因为连这些见证人的作证，也是这段经文的基本要素。正如我们在上面已说过的，为复活而作见证者的信仰本身，也是复活事件的一部分，而且是不可与这事件分开的部分。这正表示复活信仰並不是指向一个「死寂的过去」。这亦不是一项不顾理性的反对，而只管要人相信的教条。相反的，复活信仰是一个勇敢的冒险，接受耶稣基督和他的道理，作为那决定我生命和未来的现时事实。复活信仰因此不单是在概念上认同某些正统表述程式，而是一种承认纳匝肋人耶稣是活着的那位的一种生活方式。这是一个宇宙性的揭示，一个永恒和详尽无遗的意义提供（*Sinn-Angebot*）。

## 2.2. 复活敘述

表述程式很难提供给我们任何有关复活和显现的历史事件。它们只能告诉我们有此一事。要得到一个更清楚的描述，我们必须研究一下福音中的复活敘述。但一开始，我们便不应忽略一个事实：我们目前所有的四福音中的复活敘述，都是各别福音圣史之复活神学观的基本构成部分，因此它们是不可以脱离本身的背景来做历史重组的。

首先，我们要考虑到敘述的可靠性问题。

a) 谷 16:9-20 被称为「玛尔谷附录」（Markan Appendix），或《谷》较长的结束（Longer Ending of Mark），而且一般都被认为是个後期的附

加部分。

b)路 24:3.6.12.36.40.51.52 不见於西方的抄卷传统中（这现象称为「无夹注西方抄卷」"Western Noninterpolations"）。

c)若 21 往往被视为一个後期附加部分。

四福音内的复活叙述可分为两大类：1)显现叙述，及 2)空墓叙述。第一类与保禄书信中的宣信表述程式所记载的相同，只是以叙述的形式来记载而已。第二类在宣信传统中找不到相应的成份。

### 2.2.1. 显现叙述

有关显现的实在情况，各福音之间存在着很大的分歧。举例说，它们在有关耶稣在何地及给何人显现，有着不同的记载：

给何人？在何地？（粗黑体字指加里肋亚，普通字体指耶路撒冷地区）

谷 1:1-16:8	《玛》	《路》	谷 16:9-20	《若》	格前 15
-	妇女	-	玛利亚 玛达肋纳	玛利亚 玛达肋纳	-
-	-	西满(伯多禄)	-	-	刻法(伯多禄)
-	-	两个门徒	两个门徒	-	-
-	十一人	十一人	十一人	门徒(欠多默)	十二人
-	-	-	-	门徒(连同多默)	-
-	-	-	-	七个门徒	-
-	-	-	-	-	超过 500 人
-	-	-	-	-	雅各伯
-	-	-	-	-	所有宗徒
-	-	-	-	-	保禄

这些显现的时间参照也颇为混乱。格前 15 並沒有指明各显现的时间。在玛 28 及《谷》的附录中，第一次显现发生於一週的第一天，可是後来的显现卻沒有列明时间。在《路》中，明显地所有显现都发生在耶稣复活当日。《路》在时间上的一致性，相应於它在地点上（耶路撒冷）的一致性。在《若》裡，有两次显现发生在耶稣复活当日，一次在第八日，而若 21 所记载的显现则沒有指明时间。

这些相异处正给我们提示，不同团体保存着不同显现的记忆。似乎沒有任何人拥有全部显现的先後次序。在那反映在格前 15:3-5 的传统之发展阶段中，显然时间和地点被认为是无关重要的。可是，当福音圣史设法把各显现配合到一个连续性的叙述时，时间和地点的参照便变得重要起来。其中一些时间和地点的参照，可能是在传统中流传下来的。而其他的时间和地点参照，很可能是从福音圣史的编辑修订而来。我们由以上一切可以结论说，新约內复活显现的时间、地点和先後次序的差异，並不必然排除这些记载的历史性。

给伯多禄的首先显现，在新约各处都留下痕迹。格前 15 明确指出，复活基督首先显现给伯多禄。据路 24:34 的记载，那十一人向厄玛乌的两个门徒说：「主真复活了，並显现给西满了」。在谷 16:7 中，那少年人向妇女说：「你们去告诉他的门徒和伯多禄...」。令人关注的是，《谷》的附录中竟然沒有提到伯多禄，无形中使《谷》较短结束裡的命令（16:7）沒有获得完成。在若 20:3-10 中记载的耶稣的爱徒与伯多禄竞步到坟墓去的事，很可能也是上述情况的痕迹。《玛》沒有提到给伯多禄的任何显现。详细看来，首次的显现在传统中並不像人们以为的那样普及。这显现只在格前 15 中明确记载。在《路》中，究竟耶稣先显现给伯多禄，还是先显现给厄玛乌的两个门徒，这点仍是个未有定论的问题。谷

16:7 和若 20:3-10 的提述本身，是太模糊以致不足支持一个给伯多禄的首先显现。最後，还有玛 28 的明确证据，指耶稣首先显现给从坟墓回去的妇女，而若 20 则指耶稣首先显现给玛利亚玛达肋纳（参看《谷》的附录）。

我们可以留意到，有些显现是发生在加里肋亚，一些则发生在耶路撒冷。谷 16:7 和玛 28:10 都有（由少年人、复活基督）预告在加里肋亚的显现。而实在的加里肋亚显现，则记载於玛 28:16-20 和若 21 中。至於按照若 20 和尤其是《路》，显现都密集在耶路撒冷一地点内，这很可能有一个神学动机。

考虑过这一切後，我们可以作以下一个重组：在耶稣被捕後，所有门徒连伯多禄在内，都溜走了，並回到加里肋亚去。他们在那裡获得一个揭示经验，原始资料称之为复活显现。这必然是些围绕着耶稣个人的无法抵挡的宗教经验。耶稣以一种新形式来接触门徒。门徒了解到他们一起与耶稣的一段故事，並沒有告一段落，反而只是刚刚开始而已。在加里肋亚有了新的开始，而伯多禄在其中很可能扮演着重要角色。很可能是他聚集起门徒，主动回到耶路撒冷去，並建立起初期团体。又或者他们有了集体的揭示经验。很可能在他们回到耶路撒冷後，复活显现还继续了一段时间。这是我们所能说的一切。我们不应向诱惑屈服，设法去填满事件的罅隙，並满足自己的好奇心。复活故事的其中一大力量，就是它们的精简和毫无虚饰。神视和私人启示与显现，在此全无立足之馀地。然而复活显现的结果，就是那表达出显著信念和共同传统的初期教会一致的宣讲：宣认耶稣、他的个人、他的历史、他的道理、以及他表面看似的失败；而那个为他的名而努力的团体，在主的晚餐内举行他的纪念，並在信德及圣神内经验到他的临在。如此，复活的意义就是：

耶穌自己被承認為天主的末世行動，並且是臨在於他追隨者中的主。類型考證研究發現到顯現故事間的共同模式，並把它們分為兩大類。第一類是集中於使命派遣的扼要敘述，第二類是着重認出耶穌的處境敘述。

a) 扼要敘述 (concise narratives) : 瑪 28:8-10.16-20; 若 20:19-21 : 它們有 5 個共同特徵 :

- 情況
- 顯現
- 請安
- 認出
- 命令或使命派遣

b) 處境敘述 (circumstantial narratives) : 路 24:13-35; 若 21:1-14

c) 混合敘述 (mixed narratives) : 路 24:36-49; 若 20:26-29 ,

若 20:11-18 是相當獨特而難於分類的。

### 2.2.2. 空墓敘述

空墓敘述比顯現敘述更具統一性。不過，它們通常被認為是來自較後期的傳統。有些學者甚至認為它們純粹是為護教而捏造出來的（傳說）。這是因為在宣信傳統中，並沒有空墓的記載，況且空墓敘述還載有天使的顯現，這可能是來自民間故事。布爾特曼 (Bultmann) 認為谷 16:1-8 的基本故事，是一個用來證明復活事實的護教性傳說。由於前保祿傳統沒有提到空墓，使這事的重要性變得相對起來，但仍不能證明傳統在這個階段不曾認識這事。就空墓故事本身而言，我們也需分辨出基本的敘述和後期的添加。不同的天使顯現，似乎是安排來強調空墓的重要性的。在《瑪》裡，清楚有護教的特徵存在：婦女見證墳墓被打開

(28:2)，以及整个守卫被賄賂的故事(28:11-15)。这一切的後面有一个基本的故事，即一些妇女在复活的早晨到了坟墓，並发现它已空了。由於四福音都有空墓的记载，正显示最早期的受难叙述，並不以耶稣的埋葬作结束，後面还跟着有一个见证，指出坟墓並不是耶稣的结局，因为他已从死者中被复活了。空墓的意义有可能是靠後来的附加来说明的。最後，复活传统終於加上了显现叙述，並按空墓叙述作出了适应。《谷》的短结束形式，可算是还未加上显现叙述前的发展阶段。不过，这个原文重组纯属高度理论性和猜测性的。

经过这个新约复活记载的长篇论述後，我们现在要专门讨论第四部福音。

### 3. 《若》在 20 章裡对复活信仰的见证

若 20 的结构如下：

- 1)20:1-2 玛利亚玛达肋纳发现了空墓，並告诉伯多禄和主的爱徒
- 2)20:3-10 (伯多禄与主的爱徒) 竞步到坟墓去
- 3)20:11-18 耶稣显现给玛利亚玛达肋纳
- 4)20:19-23 耶稣显现给门徒
- 5)20:24-29 耶稣显现给多默
- 6)20:30-31 结论

#### 3.1. 若 20:3-10 伯多禄与主的爱徒跑到坟墓去

第四部福音的空墓叙述，以一种相似对观福音记载的形式开始。四福音的共同成份是：一週的第一天、清晨天还很黑的时候、玛利亚玛达

肋纳的名字。但《若》跟着便加插了一个很奇怪的故事：伯多禄和主的爱徒一起跑到空墓去。路 24:23 确提到妇女由坟墓那裡回来。路 24:24 更说，有些门徒「到过坟墓那裡，所遇见的事，如同妇女们所说的一样」。路 24:12 的文句（无夹注西方抄卷？）<sup>234</sup> 甚至更接近《若》的记载：「伯多禄却起来跑到坟墓那裡，屈身向裡窥看，只见有殓布，就走了，心裡惊异所发生的事」。但无论如何，释经学者仍感到难於为伯多禄与主的爱徒「赛跑」（*Wettlauf*）到坟墓一事，找到一个令人信服的解释。然而他们的重点大部分是在文学考证上。

我们在下面将会扼要介绍两个重要的立场：

布朗（R. Brown, 1970）察觉到「非常多的不一致现象，显示曾有编辑修订者，揉合了全然不同的资料来形成这个组合」。<sup>235</sup> 他列出了以下的难点：

-20:2 內的介词 *πρός* 重覆被使用；

-20:3 的 单 数 动 词 *ἐξῆλθεν* 有 複 数 的 主 词 *ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής*，但跟着来的动词 *ἤρχοντο* 却是複数；

-在 20:5 及 6 中重覆了所看见的东西；

-20:8 的「一看见就相信了」与 20:9 的「他们还不明白」互相对立。

布朗结论说，我们在若 20:2b-10 裡要辨别两类资料：

a) 类似路 24:12.24 的简短报告：

若 20:3a.6-7.10：伯多禄走到坟墓那裡，他进去並看见了殓布，他回到家中，似乎还未相信。

---

<sup>234</sup> 由於此节文句见於 P<sup>75</sup> 莎草纸抄卷中，因此它在校勘上有较大证据。值得注意的是 Nestle-Aland<sup>26</sup> 把它印在正文內（RSV 仍把它放在註脚中）。

<sup>235</sup> Brown, p. 995。

b)《若》特有的资料：

若 20:2b.3b.4.5.8.9：玛利亚玛达肋纳的话；主的爱徒之角色：他陪伯多禄到坟墓去，並且先到了那裡，但卻等候伯多禄到来，让他先进去，然後尾随进入，他看见殓布就相信了。

林达斯 (B. Lindars)<sup>236</sup> 注意到对观福音记载在坟墓那裡所发生事情的先後次序：

a)妇女到坟墓去，並发现石头已滚开了；

b)她们看见了天使，天使告诉她们耶稣复活了；

c)妇女去告诉门徒。

布朗把这些与第四部福音作比较：《若》把 b) 移到结束部分，並把它扩充了，与一次基督的显现结合起来。《若》更以另一个故事来填补空隙，即伯多禄与主的爱徒到坟墓去的故事：

a)玛利亚玛达肋纳到坟墓去，並发现大石已被挪开了；

c)她去告诉伯多禄和主的爱徒；

x)二人到坟墓去；

b)玛利亚玛达肋纳看见两位天使和复活的基督；

c)她去告诉门徒。

布朗接纳路 24:12 是由一位後期编辑修订者所加入的假说，这修订者在若望传统的一个早期形式中，找到提及伯多禄的故事，但当中並沒有提到主所爱的门徒。引入了主的爱徒，便产生了上述的困难。在原来的故事中，伯多禄和可能另一位门徒（叁看若 20:3 的 ἄλλος μαθητής）由坟墓回来，因不见了耶稣的遗体而惊讶不已。与这故事对立的，是《若》

---

<sup>236</sup> 林达斯 B. Lindars, "The Composition of John xx" in *NTS* 7(1960-61)142-147。

编辑修订所引入的主的爱徒，他一看到空墓就相信了。这故事有一个间接效果，就是把这位主的爱徒和伯多禄对立起来。<sup>237</sup> 布朗指出若 21:7 是一个平行相做的例子，主的受徒在那裡是第一个认出耶稣的人。

布朗认为伯多禄与主的爱徒的对立是偶然性的。在这裡以及整个《若》中，肯定没有任何对抗或贬低伯多禄的态度。在第四部福音中，主的爱徒有爱的首席地位。但这並不排除伯多禄有另一种首席地位。<sup>238</sup> 到坟墓去，是涉及爱情的事。因此布朗並不认为，主的爱徒远超过伯多禄，是一件令人出奇的事。主的爱徒让伯多禄先进入坟墓，可能是出於敬意，但布朗认为这更可能是出於戏剧性的描写，好使主的爱徒的看见和相信成为叙述的高潮。

布朗结论说：「为读者的教训是，对耶稣的爱使人有觉察他临在的直觉。主的爱徒在这裡及整部福音中，以理想的耶稣追随者的身份，为其他一切愿意追随耶稣的人立下了一个好榜样」。<sup>239</sup>

内兰克 (F. Neirynek, 1977)<sup>240</sup> 主张《若》直接依属对观福音。《若》在 20:1-18 中的主要资料来源是路 24:1-12。我们应注意，内兰克是深信路 24:12 是《路》的真正部分：<sup>241</sup>

路 24:1-9 被概括於若 20:1-2 裡，除去了看见天使的神视。

路 24:12 是若 20:3-10 的基础。

---

<sup>237</sup> 许多学者（例如布尔特曼）深信，如果假设经文暗示伯多禄跟主的爱徒一起相信了，便不会有对立的现象。

<sup>238</sup> 参看 Schneiders, "Women", p. 41: 「在《若》裡，首席地位似乎是个共享的神恩」。

<sup>239</sup> Brown, p.1005。

<sup>240</sup> F. Neirynek, "John and the Synoptics" in F. Neirynek, *Evangelica. Collected Essays* (BETL 60), Leuven, 1982, pp. 365-400 (= BETL 45, 1977, 73-106), 尤其 p. 396-398。

<sup>241</sup> 同上，p. 390。

路 24:4-8(9-10) 被利用在若 20:11-18 內，这同时也採用了玛 28:9-10( 基督显现 )。

內兰克总结有关若 20 说：「这些並非对观福音所依据的传统，反而对观福音本身才是第四部福音的原始资料」。<sup>242</sup>

德拉韦曼 ( E. Drewermann )<sup>243</sup> 曾严厉批评历史考证释经法对若 20:3-10 的处理不当。他指出，人们认为这是捏造出来的故事 ( 要注意，按照许多文学考证的研究，经文中出现了主的爱徒，以及竞跑到坟墓一事，全是福音圣史的修订创作 )，可能是用来证实复活的历史性，这种想法是前後不一致的。他亦批评一些学者，他们以伯多禄和主的爱徒为竞争者，有时还视他们为团体內权力鬥争的象徵。德拉韦曼认为历史考证研究法已走入穷途末路，「竟把复活的信息诠释为死亡」( "So exegesiert man die Botschaft der Auferstehung zu Tode" )。<sup>244</sup>

我们总括他所提出的另一种从心理角度来作的解释如下：他诠释福音的引导原则是：「实际上是要把复活敘述的传奇色彩加以解释，使各別象徵措辞的內涵真理能彰显出来 ( "In Wahrheit geht es darum, den legendären Charakter der Ostererzählungen so zu interpretieren, daß die jeweilige Symbolsprache sich innerlich in ihrer Wahrheit als evident erweist" )」。<sup>245</sup> 因此，这种研究就是为了明瞭文句的象徵意义及其內涵真理。文句的外在成份必须转到裡面来理解。

在若 20:3-10 裡，伯多禄和主的爱徒不但应视为两个生活在 2000

---

<sup>242</sup> Neirynek, p. 398。

<sup>243</sup> 德拉韦曼 E. Drewermann, *Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung*, Olten, 1989, pp. 177-184。

<sup>244</sup> 同上, p. 288, n. 1。

<sup>245</sup> 同上。

年前的人，更应当作我们心灵上的两种倾向和能力（Strebungen und Anlagen），它们彼此搏鬥，险些把我们撕裂开来。外表看来很琐碎的事，其实是有关我们内在的自我的信息，是有关我们是如何破碎及如何在耶稣的坟墓那裡获得治愈。

伯多禄一向被视为一个实际、手巧的人，说话和思想虽然比较不灵活，但对生活上的事物卻有一个健全的观感，能以一个平实而实际的方式把握自如。相反，主的爱徒被认为是一个内向的思想家、梦想家和幻想家。他们就这样代表着人类心灵的两面。

德拉韦曼指出民族神话中，有神或人兄弟互相争夺（甚至赛跑）的故事。最著名的有日月相争，龟兔赛跑（格林童话）。日与精神力量、理智、明悟连在一起，而月则与潜意识、感情、内心相连。文学不断表达出这两种力量的殊死鬥。加音和亚伯尔（创 4）被人当作是这致命鬥争的一个例子。只有当这两种力量在我们心灵内得以平衡时，我们才可以心境平静地生活。

多次由於我们怕受到批评，怕自己未能做到人们的期望，因而过份强调了实际和理性的一面，卻疏忽了我们感性的自我。亦有人为了逃避生活的要求，而躲进感情的内心世界。就连教会也可能在某时期中，脱离了「真正的生活」而隐退到内心的神秘生活，又或者是太过实际以致会失去信德。

因此，若 20:3-10 的决定性问题是：我们怎样可以防止人的自我分化成彼此排斥的生活方式呢？我们如何可以寻回失落了的内心一致性，好让心中的爱徒与伯多禄的竞争停止呢？为使我们生活内某事物中止下来，我们真的需要有「山穷水尽」的感觉。因此，复活清晨所发生的故事，其实就是讲及一种内心的「走向坟墓」的赛跑，强调只有在死

亡的经验中，我们才可以明白到甚麼是复活。在各别人的生命裡，走向坟墓的死亡竞赛可能要跑许多年时间。人们经验到自己被撕裂、无法继续前进、心力交瘁、空虚、死去。人们不再明白自己生命的意义。他们的生命好像静悄悄的到了末头。这正是「到达坟墓」的意思。一些人对生命感到失望。但其实並非生命本身，而是直到那一刻他们以为生命对自己的意义吧了。人们不愿以生活到此刻的方式继续活下去。他们所需要的，其实就是死於直到那时的生活方式，好能真正的生活下去。由於野心所驱使，有些人可能把自己的生活建基於不健康的竞争，这往往带来了自我內在的贫乏，使他们的感觉、梦想和爱的能力逐步萎缩。他们之所以感到乾枯、空虚或心力交瘁，纯是他们渴望终能克服自我要害所受抑压的徵兆。

有些人可能成了刚相反问题的牺牲。由於害怕与他人彼此交往，不想负起自己的责任，他们於是沉溺於一个幻想的世界裡。起初，这个内在世界看似一个用之不竭的灵感泉源。可是，这种逃避现实迟早会带来空虚、失去活力、感到山穷水尽。

根据德拉韦曼的解释，若 20:3-10 的内容，是描写我们心灵内那两种竞争的力量，正朝着被撕裂的状态走去，好能在坟墓那裡和好如初。因为正当人们明白到，他们已无法继续以过往的方式生活时，伯多禄与主的爱徒所象徵的两个心灵部分，便要设法彼此接纳，好能互相增进和补足。我们应有一个新开始的感觉，一种统一的生命，超越了自我内在对立着的力量。我们要从自己乾枯生命的坟墓中复活起来，在这复活的生命裡，从前彼此对立的力量开始互相充实。现在最要紧的就是征服怕惧 (*Angst*)，它不断强迫我们作出我们实在不愿做的事，把我们从内在的自我疏离。只有在我们死於自己的奔跑和竞争，在我们对生命的高攀

期望的坟墓裡，真正的生命才会展开：这样，一个从受苦与死亡中产生出来的新人，才会复活起来。

从伯多禄与主的爱徒所代表着的思想与心灵、理智与感官、做事与聆听、外在与内在、行动与默观的事中，可见他们彼此如何需要对方。这点在若 20:3-10 中很容易觉察到。主的爱徒首先到达了坟墓。他较快和较直觉地明白到主的事实。我们内心的直觉 (good-feelings) 往往走在我们思想之前为它引路。可是，主的爱徒卻留在坟墓外面，他让伯多禄先进去查察。「...他看见了放着的殓布，也看见耶稣头上的那块汗巾，不同殓布放在一起，而另在一处捲着」(20:6b-7)。同样，我们的理性进行分析、注意细节、比较事物。但是，我们的理性卻不能明白到事物的深义。它只停留在认知的表面。相反地，当主的爱徒见了伯多禄所见的，便透过他对事物的直觉接触而相信了(20:8)。这样，我们心内从前互相对立的两个力量，終於找到了互相接纳的途径，它们开始一起成长，並互相补足。

德拉韦曼结论说：「我们明白耶稣自死者中复活有多少，全在乎我们能与自己达致和谐一致的程度有多高；我们认识复活奥蹟有多深，亦视乎我们对自己内心的生命开放有多大 ("man versteht von der Auferstehung Jesu von den Toten gerade so viel, wie man zur Einheit mit sich selbst gelangt ist; man gewinnt die Erkenntnis von dem Geheimnis der Auferstehung gerade in dem Maße, wie man an innerlichem Leben in sich selbst erschließt")」。<sup>246</sup> 因此，德拉韦曼深信，我们达到内心的整合有多少，以及在我们内的那两个对立力量——理性与感性——能彼此达致和谐有多少，我们对耶稣复活的理解也有多少。在面对「山穷水尽」之际，

---

<sup>246</sup> Drewermann, p. 183。

我们才能够跳出自己生命的局限和贫乏，走进新事物去。一些属天主的事实可以在我们内成长起来，因为凡能把自我内在的两个对立力量整合起来的，就是「属神的」，即按照天主所愿意这人的（因为这人不再妨碍在自己内的天主肖像）。复活自墓中的时间，是一个「象徵时刻」：即「属神的人」新生的时刻，与自己、自己的过往、自己週围的世界和好的时刻，开始被天主接纳成为天主子女的时刻。德拉韦曼认为，按照第四部福音（20:22-23），复活基督赐给人的就是平安、宽恕与修和，这正能支持他的观点。

在创 17:1 中，天主告诉亚巴郎说：「你当在我面前行走，作个成全（תָּמִים *tamim*）的人」。תָּמִים一词 *RSV* 译作"blameless"，其基本意义是「完整」、「圆满」、「齐全」。德拉韦曼结论说，天主给亚巴郎的这项任务，在耶稣复活时便开始成为事实，即一个完备无缺、各方协调的人类存在。

### 3.2. 若 20:1-2.11-18：玛利亚玛达肋纳到坟墓那裡

《若》其後的复活敘述，在德拉韦曼（E. Drewermann）的释经中，也获得到类似的解释。<sup>247</sup> 他的出发点就是我们在路 8:2 所得之简短资料，是有关一位在若 20:11-18 中的女人：「号称玛达肋纳的玛利亚，从她身上赶出了七个魔鬼」。德拉韦曼把这些魔鬼解释作一种精神分裂症（schizophrenia）。玛利亚玛达肋纳据说是一个自我内心受到分裂，疏离了自己，被自己心灵的力量所颠簸，犹如一艘遇到海上风暴的船。她没有能力作自我决定，没法把握着自己的生活。「她会度着一个完全紊乱、残破和不稳定的生活，飘拂无定，无法作出任何自我决定（Ein ganz

---

<sup>247</sup> Drewermann, p. 158-177。

und gar chaotisches, zerstörtes und haltloses Leben muß sie geführt haben, wie willenlos getrieben, ohnmächtig zu jeder Selbstbestimmung )」。<sup>248</sup>

德拉韦曼提醒他的读者说，我们大家（或多或少）都曾有这样的经验。有时候，我们可以日复一日没有半点自己的思想，没有作出任何人的决定，连一个真正自己的感受也没有。我们容忍各种由他人作的决定（Fremdbestimmung）。我们自我安慰说，在假期当中、或当我们完成接受教育时、或当我们退休後，我们就会有机会真正开始度我们渴望的生活。但在大部分情况下，这一切都成了泡影。不知不觉之间，外来的决定力量得了势，竟成了我们的第二个自我，直至一天我们幸运地接受某个转向，使我们摆脱恐惧，不怕去面对内心的真正自我。我们差不多常是这样来生活：他人无论说甚麽、想甚麽、决定甚麽，都是重要的，自己依赖着他人的意见，为的是怕要与人作对而成了与众不同的人。事情一般都是这样，以致我们觉察不出这个弊病。这似乎正是玛利亚玛达肋纳所生活的方式。她从未有过自己个人的自我。她的心灵只是一堆无法达到整合的非自我。

德拉韦曼以一个少女常梦见自己的爱人变成石头，並在她要拥抱他们时都变成散沙，来说明这件事。生命变成了一个灵魂的面具，没有行动，没有发展，没有成长，剩下来的只是个生命的假像。如果你以为可以依附它，它就变成了散沙，甚麽也没有了！这就是当人们不去生活和不去决定自己的生活时，所会发生的事情。他们变成了一尊塑像、一件膺品、一个公务员。一个精神分裂者是一个从未发现自我的人，因为欠缺了一个真正的「你」（参看布贝尔 M. Buber：「我只能在遇到一个『你』时，才可以成为我自己」）。这似乎正是玛利亚玛达肋纳遇到耶

---

<sup>248</sup> Drewermann, p. 159。

稣前所过的生活。

只有在这个背景下，我们才能明白到耶稣对这个女人有甚麽意义。耶稣是她生命的转折点，是她的生命实在的起点。她在遇到耶稣时，才有能力找到她自己，拥有她自己。耶稣是给予她的生命秩序和意义的参照点。对她来说，生命正开始由死亡中复苏，获得新的意义。她的生命由一堆残破的碎片开始整合过来，成了一个整体。她在耶稣身上，终于找到了一个不似石像的人，一个真正无条件和不求己益地爱她的人。在这个爱中，她很可能首次经验到一个我们称为天主的绝对的「你」。玛利亚玛达肋纳只有透过耶稣，才成为她自己。她追随耶稣，到了不能没有他而生活的地步。她跟随耶稣时，並无须放弃甚麽（这与其他门徒不同），只有收获。她经验到那使她成为一个属神的人之爱情。耶稣就这样成了她的天主。

基於这一切而论，圣週五那天必定完全摧毁了玛利亚玛达肋纳。其他的门徒离弃了耶稣，但她却没有这一个选择。她没有另一个可回去的生活。她的生命亦在圣週五那一天被杀害了。如今她在世上唯一所爱的就是耶稣的坟墓。她是无法停止去爱耶稣的。她依恋着耶稣遗体的记念。当她发现坟墓空了後，连耶稣的遗体、她最後的避难所、她在世上唯一还能依附的东西，也都完全消失了。耶稣看来已从她手中完全被夺了去。在这绝大失望的时刻，她在坟墓那裡经验到一个三重的回头（con-version）。

那空墓 / 石头开始向她讲话，问她说：「你哭甚麽？」。这事使她作出了第一个回头：「她就向後转身」（20:14）。她从死的外间事物转过来，由空虚的现在转回到过去，回到过去与耶稣的活生生的经验去。失去外在的一切，是天主带动人回头的方式。她意识到耶稣不可毁灭的

肖像生活在她内心自我的深处。她在心中看见耶稣的肖像（叁看 20:14-17）。在她的记忆中，她听见耶稣像以往一样的叫她的名字：「玛利亚（Miryam）」。从前常有的事并不留在过去，卻为玛利亚成了现在的。耶稣亲自的呼唤，启动了她的第二个回头（20:16：「她便转身」），使她摆脱了对过去的盼望，转向一个新的将来。她明白到耶稣所讲过的话，他人格的力量，在她的生命裡从不会失去效力。就在那时，她经验到这些话的持久能力。她明瞭到人们可以杀害耶稣，但他並沒有死去，他更使她在任何时间中生活。在耶稣跟前，她有勇气继续他所开始了的一切。这个由过去转到未来，就是耶稣复活信仰的核心。玛利亚玛达肋纳终于明白到，如果耶稣不是生活的，她就必死无疑。

德拉韦曼很小心去捍卫自己的立场，驳斥人们批评他过於主观，把耶稣复活变成了一厢情愿的想法。他回应说：

「我们没有天主便不能生活，这岂不是我们心灵对真理的唯一见证吗？思想和感觉绝对需要天主，岂不是一个重要标记，指出我们是屬於天主的吗（Aber ist nicht dies gerade das einzige Wahrheitszeugnis, das wir in unserer Seele tragen, daß wir ohne Gott nicht leben können? Ist nicht gerade die unbedingte Notwendigkeit des Denkens und Fühlens das Hauptindiz dafür, daß wir es mit dem Göttlichen zu tun haben?）」。<sup>249</sup>

有人去世时，我们始终要适应和习惯一下沒有了他而生活。德拉韦曼认为，由於门徒在耶稣死後不能把他忘遗，更不能沒有了他而生活，这正好证明耶稣就是天主了。我们在自己心灵上对真理的唯一见证，指出我

---

<sup>249</sup> Drewermann, p. 170。

们是不可以沒有天主而生活。这就是说，按定义而论，天主就是我们不能沒有了他而生活的那位。由於玛利亚玛达肋纳只能靠着耶穌临在的形像而生活，她便见证了耶穌是真正活着且应该是活着的这一事实。可是，德拉韦曼也明白到，人们这样的一个绝对需要不会使到耶穌活过来。我们在自己內所感到的绝对需要，同时亦是客观秩序裡的一个事实。

不过，在 20:11-18 裡还有第三个回头事实。在圣经內的天主显现故事，同时也是一个召唤的故事。看见复活的基督，同时也是被委任去宣布这消息。20:17b：「你到我的弟兄那裡去，告诉他们：我升到我的父和你们的父那裡去，升到我的天主和你们的天主那裡去」，这正是耶穌与玛利亚玛达肋纳相遇的实在信息。这是给我们的一个肯定，使我们可以相信耶穌在世上有关他的「父」所启示的一切。玛利亚由耶穌的形像转到了他的弟兄姊妹去，由天上的经验转回地上去。若 20:18 告诉我们，她去完成了她的任务。

### 3.3. 对德拉韦曼研究路线的批评<sup>250</sup>

我们对德拉韦曼有关若 20:1-18 及若望学派的复活信息的处理，作一个批判性的评价前，必须简略介绍一下他的诠释学 (hermeneutics)。

---

<sup>250</sup> 尤其请参看格雷斯 A. Gorres 及卡斯佩尔 W. Kasper 编着, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (Quaestiones disputatae, 113), Freiburg-Basel-Wien, 1988。亦请参看 R. Schnackenburg, pp. 26-48。

### 3.3.1. 范型诠释学 ( Archetypal Hermeneutics )

根据德拉韦曼的解释，福音就是去生活那个寻找自己和天主的精神治疗。宗教在人内的「所在地」( locus )，就是他的心灵( psyche )，即他的潜意识( unconscious )。德拉韦曼认为他这个主张是有根据的，因为一切与天主的真正相遇，都远比有意识的反省所能表达的更为广泛和更深入。德拉韦曼的出发点就是荣格( C.G. Jung )所说的范型( archetypes )，是一种集体(潜意识的)心灵( collective psyche )，即那些先验性图像( apriori images )，它们无分时间和地点存在於人的灵魂内，並以梦境、神话、传奇故事等形式表达出来。德拉韦曼因而把宗教与理性分开，並拒绝对宗教事实，尤其圣经，作理性上的研究。为此，我们可以清楚看到，他为甚麽不接纳历史考证法的释经研究。

德拉韦曼把他的诠释原则表达在一精警句字内：「在起初已有梦境，而不是说话」( 比较若 1:1 「在起初已有圣言 [ *logos* = 说话 ] 」——译者按)。他为，宗教语言属於梦境和神话的世界，我们是不可能以理性来明白宗教语言的。神秘的启示是不能用理性的概念来表达的，只能以范型的图像和象徵来说明。这样，德拉韦曼对圣经的解释，便是基於梦境的解释而来。

### 3.3.2. 体系内在批判 ( System-Immanent Criticism )

我们必须注意到，心理分析学( depth psychology )並不是一门同性质的科学。不同的学派，利用不同的方法，得出不同的结论。德拉韦曼的方法是以荣格的范型理论为依据，並加上德拉韦曼自己的精神治疗经验。但他绝对化了自己的研究方法。他不赞成在心理分析学上可有对立的观点，也不承认一个基本事实，即不能达到解释梦境的客观标准，或

甚至是大致上同意的标准。

即使我们承认神话故事的重要作用，仍须明白到心理分析研究法，并非唯一的研究法。比较宗教学（comparative religion），尤其是伊里阿德（M. Eliade），提出了对「神话」（myth，参看 109-110 页的讨论）的不同观点。根据伊里阿德的理论，范型是让人们效法的客观化外表范例故事。一个明显的实例可见於创 1 的一週创造故事。这是一个范型，因为它把一週有七天，而其中一天是安息日的安排，视为来自最初的创造事件，又是日常生活所应效法的。<sup>251</sup>

「神话」故事一般都有一个悲剧背景，这一事实差不多完全不见於德拉韦曼的描述中。悲剧的经验有净化的效果，受苦有教导人的作用。似乎德拉韦曼较选择性地来採用「神话」故事。

布兰克（J. Blank）<sup>252</sup> 警告说，德拉韦曼（滥）用了他的心理分析释经，作为一种「应急药」。人们初时还以为这研究法是个「万应灵丹」，保证即时把人由恐惧和失落生命意义中解放出来，但现在这个希望受到了动摇。

### 3.3.3. 体系超验批判（System-Transcendent Criticism）

德拉韦曼的诠释法用於宗教上所遇到的最基本问题，就是他把宗教局限於潜意识行为内。然而宗教却是影响着整个人的。宗教的「所在地」不只是人的心灵，而是整个人。人的推理能力—理性，在宗教上扮演着一个基本的角色。藉着把一切归纳到心理现象，来抵消他人把一切归纳到理性去，这一个做法並不能得到预期的效果。虽然神学作为一种对信仰

---

<sup>251</sup> 参看布兰克 J. Blank, "Die u□berforderte Rationalita□t: Zur Aktualita□t des Mythos" in *Kairos* NS29(1987)29-44, pp.36-37。

<sup>252</sup> 同上，p. 38。

(「宗教」)的理性探索，可能是较次要的事，但无论如何它也有一个重要的角色去扮演(「信仰求取理解」"*fides quaerens intellectum*" )。由於这基本问题之故，德拉韦曼的研究法差不多抵触了基督徒信仰的每个基本事实。

a) 启示与救恩史差不多完全消失。德拉韦曼认为天主教在人的心灵内透过范型来行动，因此就是以心理内部(intrapsychic)的方式，而不是从外面而行动。但是根据圣经，天主教是在以色列民族的历史中，以及后来又在耶稣基督身上，启示出来的。这是一个从外而来的启示。历史的事件透过纪念的方式，临现於后来的世代中。这样一来，历史上的启示并不妨碍现今的宗教经验，反而成了它的基础。德拉韦曼似乎把天主教从历史世界中，放逐到灵魂的内心世界去。天主教於是透过他放在人灵内的范型，临在於一切宗教之内。

b) 欠缺了道德与伦常关系的幅度。德拉韦曼强调说，耶稣的信息只触及宗教生活方面，而不涉及道德生活方面。这信息不是要教导我们怎样去生活，而是我们可以从那个泉源来生活。他强调个人的绝对优先性。基督的宗教是由个人而非团体开始的。不过这观点在(正确理解)有关人性的基本幅度上，有不足之处。它没有正确顾及到人的历史特性、他的伦常关系性和社会性，以及他与受造界的关系。道德责任与关心社会正义方面，并未受到着重。那裡还有一个危险，就是个人对宗教经验、个人自由和完整性的追求，会变成了自私。然而，耶稣却召叫人加入爱的团体，在那裡，个人可以与天主交往，一如在自己的灵魂内一样。

c)十字架与未来末世论似乎在这研究法内无立足之地。耶稣为赦免罪过而死在十字架上一事，并未被视为对救赎有重大的意义。这岂不是合乎心理内部与整个宇宙的和谐经验吗？这样解释耶稣的信息对现在的意义时，无形中就忽略了这信息的未来一面了。德拉韦曼并不接受未来的末世论。有关末世论的圣经章节，被他解释为心灵内失望与希望的表示。在这个观点中，救赎就是真正找寻到自我的一种心理内部事件（参看德拉韦曼论若 20:3-10 灵魂的两面在坟墓那裡获得整合，以及 20:11-18 的玛利亚玛肋纳）。史纳根堡（Schnackenburg）在这点上，看出有自我救赎的危险。基督徒神秘经验者一向强调天主的内任性（immanence），但他们也承认历史上的启示，和在耶稣基督内的历史性救赎行动。

d)复活显现被论为一种心灵内的历程。<sup>253</sup> 显现叙述（包括 20:11-18）应被视为基於一种心理内部的历程。在圣週五与复活主日之间有一个明确的转变。显现是令人感到惊异的与复活基督的相遇。这些经验是从外面来到门徒身上的，它们全归因於基督新的主动行为。若 20:11-18 的显现叙述，在这方面也不例外。经文明言这是一个外在发生的事件（一如 20:3-10）。它明言这並非由於玛利亚玛肋纳明白到，在她心中的耶稣形像是不可毁灭的，而且它确抵受得起圣週五的浩劫。经文所记载的相遇，不可以贬低为玛利亚记得耶稣怎样惯用她的名字来呼唤她。

此外，德拉韦曼的理论认为那所谓的复活显现，其实是玛利亚玛肋纳明白到，她不能沒有了耶稣而生活，这个讲法实在很有问题。天主

---

<sup>253</sup> 以下请参看克斯莱尔 H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Dußseldorf, 1985, pp. 161-236。

按定义固然是那位我们不能没有了他而生活者，是那位在各方面给予我们存在者。我们这裡所说的生命和存在，有一个形上学（ontological）的意义。但当德拉韦曼说，玛利亚玛达肋纳明白到，她不能没有耶稣而生活时，这又是甚麽意思呢？显然他在这裡所指的是心理现象上的意义。从形上学的意义来说，无人能没有天主而存在，但从心理现象上来说，人们固然可以没有耶稣而生活和存活下去（叁看那些从未听过耶稣的人，甚至那些曾遇到在世上的耶稣，而决定不跟从他的人）。天主给予我们能力，（从心理现象而论）可以在没有意识到与天主的关系下生活。这正是一个成人，以自由和爱心回应天主的先决条件。<sup>254</sup>就神学而论，圣经把脱离了天主的生命视为死亡。德拉韦曼因此是混合了形上学、心理学和神学的角度，提出了一个似乎合理的讲法。最终，他的原则蕴藏着一个错误的神学（天主的图像）。这使我们更怀疑到，究竟这是否假设了一种心理上的依赖，就是在玛利亚玛达肋纳与耶稣之间一种不健康的关係。

我们深信复活显现是复活基督的自我启示，一个天主的行动。这样一个直接明显的新开始，才是唯一可以解释，复活事件新开始和初期教会的巨大动力。<sup>255</sup>我们必须认真看待显现故事所声言表达的事：与复

---

<sup>254</sup> 朋谬斐尔 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 贝特格 E. Bethge 编，新版，Munich, 1985, pp. 393-394。朋谬斐尔指出：「天主让我们知道，我们应该像没有天主，生活便会完结那样而生活...我们生活在天主前並与他在一起，卻好像没有天主一样。天主让自己被人逐离世界走到十字架上，天主在世上是无能和软弱的，他正是那样站在我们身边来帮助我们（"Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden...Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns"）」。我们还可以加上一句德文的双关语：「我们不需要一个我们可以利用的天主（*Einen Gott, den wir brauchen, brauchen wir nicht*）」。

<sup>255</sup> 叁看拉纳 K. Rahner, "Christologie zwischen Exegese und Dogmatik" in K.

活基督实在的相遇。我们应乐意接受，这些显现可能是唯一、无法重覆和无法类比的事件。<sup>256</sup>

我们赞同德拉韦曼（与史莱贝克斯 Schillebeeckx）的努力，指出复活显现是透过心理和历史的媒界而完成的。他们所提到的圣週五和复活事件的连贯因素（门徒们与尘世上基督的经验，门徒们即使在耶稣死後仍保存对他的记忆，他们反省到耶稣的命运，他们的认知、心灵、观感[看见、听见]、领悟能力），在在都很重要。当耶稣显现给门徒时，亦曾採用了上述我们提过的种种情况作为媒界（一个次因）。但这些情况作为媒界，需要经过改变。复活显现的先决条件必须彻底改变（门徒的自我形像和世界观），才能出现在复活经验的水平线上。正为了这缘故，没有一个历史或心理对显现的解释是足够的。复活事件是这样一个新开始，本身只可以用创造来比拟（叁看复活作为一个新的创造）。在这彻底的新颖性上，本质而言是无法由世上的因由引致出来的。

e) 耶稣被降格为一个个人像徵形像。正如我们在若 20:11-18 所见到的，耶稣往往是人们找寻真正自我过程中的催化因素（要记着，耶稣在若 20:3-10 中，似乎沒有扮演任何角色）。耶稣在人内推动他，使他走上变得（更）合乎人性的历程。按德拉韦曼的看法，「天主子」的称号是一个重生的范型，这對於一个要成为更人性、自主和免受他人操纵的人，

---

Rahner, *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, 1970, pp. 197-226, p. 225: "Es ist nicht leicht möglich, das postulierte, den Osterglauben auslösende 'Etwas', also die ursprüngliche Ostererfahrung, ernsthaft zu erklären, auch ohne daß sie die Wirklichkeit zum Gegenstand gehabt hätte, die sie zu haben meint".

<sup>256</sup> 在这方面，历史考证研究法需要延伸多一点，因为它按方法，很狭隘地把事实归纳为一般性者（过去曾有过的，可以与其他作比较的）。这研究法应学习泰然面对那些独一无二的、特殊的、绝对新颖的事。

是必需的。耶稣是否一个神话形像的化身？

1)谁是实在的叙述者？以心理分析方法来释经的人，变成了圣经故事的实在叙述者。那原来的叙述者却被推到一边去。威塞尔 (J. Visser)<sup>257</sup> 质疑德拉韦曼的解释，是否对实在经文的原来用意有欠公允。这样一个批判性的问题，可能在德拉韦曼的范型诠释学中毫无意义，因为他的计划就是要跨越历史考证法建立作者原意的目标。毕竟我们希望能有一些标准，协助我们去分辨出一个对经文适当与不适当的解释。德拉韦曼在解释若 20:3-10.11-18 中，没有给予我们这些标准。德拉韦曼似乎不会产生错谬地，把他的释经视为唯一的可能性。我们连同史纳根堡 (R. Schnackenburg)<sup>258</sup> 一起坚信，一个隐藏在文句中的可能意义，可以被一个寻求天主的人所发现，但这必须是根据经文本身（而不是从神话和梦境中）找出来的。为了对一个解释作出批判，文字学和语言学的分析是必需的。心灵的梦境和民族的神话，都不能满足这个任务，虽然它们可能对某些经文的解释有帮助。

#### 4. 历史考证释经法的功用<sup>259</sup>

德拉韦曼的释经，挑战了历史考证研究法对圣经的解释，并引发引起

---

<sup>257</sup> 威塞尔 J. Visser, "De verstaansleutel van Eugen Drewermann. Bijbelverhalen als spiegels waarin we onze diepste zielsbewegingen kunnen herkennen" in *De Bazuin* 74(1991)7-9, p.9。

<sup>258</sup> 史纳根堡 R. Schnackenburg, *Exegese und Tiefenpsychologie*, p.48。

<sup>259</sup> 参看 R. Schnackenburg, *Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien, 1978, pp. 11-36 ("Die Funktion der Exegese in Theologie und Kirche")。

人们更深入反省到历史考证释经法的本质。基督徒的信念是，宗教经验与真理是透过历史，而不是透过心理内部的方式而传递的。天主是在一个历史过程中启示出来的。天主子民置身一个历史过程中，了解到统治权已由世上的诸神手中，转移到唯一真实的天主那裡（Herrschaftswechsel）。这过程对宗教和社会都是极重要的。要维持信仰唯一真天主的这一个正面结果，就必须透过对以色列、耶稣和教会的历史历程的意识，使这过程本身能得以不断实现。为达到这个历史记忆，我们必须作历史考证法的释经，因为这种释经不断提醒我们，这个由不信至到相信的历程进展。

犹太人和基督徒的信仰，以它深入本质的光照，给予我们鼓励。正为了这缘故，长远来说，神学是不能没有历史考证所作的「批判」（debunking）的。因此，历史考证释经法的任务是：

- a) 协助分辨出（叁看 critical > κρίνω）不信与真信仰、自我救赎与真正被天主救赎、「宗教」与基督徒信仰；
- b) 反省及解释救赎的恩赐；
- c) 比较新旧的神学发展与原来信仰的表达方式，並以这个基础作出批判；
- d) 以一个创新和引起讨论的方式，把那些被人忽略或忘记了基督徒信仰突显出来。

历史考证释经法的任务，並不在於「宣讲福音」，而是为宣讲福音的工作去服务。因此，释经学需有一个活跃、有生气的教会和健康的基督徒信仰为前提。释经学在教会生活的多面体中，最终只是一个对团体的次要服务。我们不应期待历史考证释经法，作出一些不是它任务内的事，但卻可以期望它完成为基督徒团体服务的固有本份。

### III. 专题

#### 1. 若望着作中的耶稣<sup>260</sup>

对第四部福音的作者而言，耶稣是「天主子」。他是「父的独生子」，而且他完全拥有圣经上表达雅威最深本性的特质：「恩宠和真理」。因此福音圣史可以说，他（以及所有信友）藉着瞻仰主耶稣，便能看见标誌着旧盟约中天主显现（theophany）的「光荣」（参看 1:14）。基督是父的独生子和完全的承嗣者。谁看见他，就是看见父。

若我们暂且放下我们刚演译的序言名句，翻到本福音接近结束部分的临别赠言去，我们便会发觉在斐理伯与耶稣一段简短的对话中，也能找到同样的思想（若 14:8-9）。斐理伯说：「主，请把父显示给我们」；因为这确是每位信徒的心愿：得见代表自己生命一切的天主。耶稣回答他说：「斐理伯！这麽长久的时候，我和你们在一起，而你还不认识我吗？谁看见了我，就是看见了父！」这就是说，如果我们真的遇到了耶稣，就无需再去寻找天主和我们生命及行动的最终意义了。「天主」这个词和标记，在耶稣身上变成了真实的临在。耶稣是来到世上的光，那在黑暗中照耀的光（1:5,9）。在他内有生命（1:4）。他以天主子的身份，获得了施行审判的权力（5:19-47）。

几时《若》提到耶稣施行审判的权力时，我们常会见到「人子」这称号，而且这也见於其他的地方。这称号尤其指出耶稣的天主性权威。这是耶稣亲自取用的称号（参看谷 2:10）。这称号使人记起达 7:13 所记载的「一位相似人子者（即一个似人的实有）」。那位被称为「万古常存者」的天主（7:13），把从四隻兽身上（即四个帝国）夺来的权力交託给「人子」。他代表着那获得永远王权的（7:27）「至高者的圣民」（7:18），按照首三部福音，耶稣自称「人子」，就是宣佈在人间建立天主的国度。《若》卻向前迈进一步。如果对观福音论及耶稣的话皆属实的话，那就是说审判已随耶稣一起来到了。因此，对《若》来说，人

---

<sup>260</sup> 科宁斯 J. Konings, "Jezus in de johannëische literatuur" in *Ibid.*, *Jezus van Nazareth*, Antwerp, 1971, p. 72-78。

子作为天主圣民的代表並不太重要，重要的是：他就是天主，是从永远已同天主在一起的天主使者，如今卻从天主那裡来到我们中间，为使世界得知审判。那些不接纳他的人，已受到了审判；但那些接纳他的人，不会受到审判，因为他们是天主的子女，他们现在已经藉他们忠贞的信德获得了永生。

《若》这样说来，並非取消了末日的审判，只是这事对他已不大重要。那决定性的事件，已在我们以信德接纳基督时发生了。「可爱的诸位，现在我们是天主的子女，但我们将来如何，还没有显明；可是我们知道：一显明了，我们必要相似他，因为我们要看见他实在怎样」（若一 3:2）。成为天主的子女，这一个信仰耶稣的後果（叁看若 1:12），现在已经成为我们终向的实现；因为在我们中间的基督，就是天主的临现、地上的天国。

正因此故，《若》喜欢把耶稣描写为天主的「启示者」。基督是那从起初已与天主在一起的「圣言」，一如旧约中的智慧一样（箴 28:22-31；德 24:1-12）。圣言有份於天地的创造（1:3），但他也是成了血肉的圣言（1:14）。同一的圣言教导我去认识天主；因为除圣言外，没有人见过天主（1:18）。这便应验了依撒意亚的预言（依 54:13），一切人都受到了上主的教诲（叁看若 6:45-46）。

在耶稣身上的天主启示和临在，是在信仰耶稣者的团体内实现的。这不但在他活於世上之时如此，即使现在，耶稣透过他的「举扬」（exaltation = 十字架及升天）回归到父，並由父那裡赏赐了圣神——天主的圣神，好能使自己常临於我们内，並使我们存留在天主内时，这启示和临在仍在信友的团体内实现着。正因这个缘故，《若》在讲论耶稣时所採用的词彙，都是些能使人想起救恩许诺的实现，而同时又能联想到教会团体的礼仪及圣事生活者：加纳的酒（2:1-11）是默西亚时代美酒丰盈的象徵，又是耶稣的自我奉献和他在感恩圣祭中的自我奉献的圣事性临在的象徵。耶稣又是新的圣殿（2:18-22）。他赏赐人活水，这对乾旱的东方而言，就是丰盛的象徵，但对基督徒而言，同时也使他们记起自己的洗礼（4:4-26）。耶稣也是继续餵养天国子民的食粮，又是《若》团体已经在感恩祭中所庆祝的（6:1-58）。

这只是第四部福音作者用来传递耶稣的意义和临在的大量象徵之

一隅。《若》在敘述耶穌所行的奇蹟時，並沒有把它們當作駭人的大能事蹟（《若》清楚知道耶穌有天主的奇妙能力，但他也知道不懷善意的人是會被任何奇蹟所說服的！參看 12:37-44）。《若》把奇蹟理解為道出耶穌是誰的事實的「神迹」：默西亞的酒、治病和生命、真生命的食糧、燭照我們眼睛的真光、復活與生命！同時這些奇蹟又是耶穌的「工程」，是他為了準備那天主委任給他的大工程而作的，這大工程即是我們的救贖，是他在十字架上所完成的（參看 19:28-30 裡的「完成了」）。

因此，《若》作者寫整個第四部福音，為的是要使我们相信耶穌就是默西亞（即天主的「受傅者」、天主所任命的代表）、天主子，好使我们因相信他而藉他的名獲享生命（20:31）。

簡單的說，耶穌就是「為我們而操心的天主」（God-for-us），而我們已再無他求。但這對我們及對耶穌有何意義？耶穌豈不是納匝肋的若瑟之子？他豈不是一個像我們一樣的人，生活直到死亡，為了愛人而全然自我犧牲？他的生命是否好像《若》所顯示的那樣真實，因《若》中的耶穌曾說過，無人能奪去他的生命，而是他自己「把它捨掉」，又「再取回它來」（10:18）？他是否一個為了愛而解救我們的例子？在《若》描寫他的方式下，他是否有點兒像個神話人物，一塊由遙遠宇宙墜下來，然後又要消失於太空中的隕石，絲毫沒有把我們改變過來，因為我們根本無法在他內認出我們自己來？《若》是否這樣強調耶穌的天主性，以致隱沒了他的人性？

我們無須在《若》內，找尋耶穌完整和真實人性的肯定。這點在 1:14 直接顯而易見：「聖言成了血肉」，這對任何熟悉聖經用語的人來說，無疑就是完整人性處境之意（參看依 40:6：「凡有血肉的都似草...」）。任何告訴我們耶穌就是成了血肉的天主子的深入理解，都是來自天主的（參看若一 4:2）。但是，《若》不想首要地強調耶穌的人性。作者當代的教會，對於那位各處行善，而最終卻遭到一個可耻之死亡的稱為耶穌的人，可謂記憶猶新。他的一些門徒仍然活着。虛假神秘學者的危險業已存在，這些人認為耶穌的人性方面不配天主，因而加以排斥（這些人就是若一 4:2-3 所針對的幻身論者 [docetist]）。然而《若》的敵對者，卻是那些在耶穌活於世上時已反對他的「猶太人」，以及他們的精神承繼者，他們拒絕在耶穌身上看見任何異於一個凡人的東西，他最多只是

一位特殊人物，甚或是一位先知，但仍然只是一个人，他们甚至胆敢把他所行的奇蹟归因於魔鬼（谷 3:20-21）。《若》全力攻斥那些否认耶稣身上最深入事实的人。假如耶稣不是那位「为我们而操心的天主」的话，我们或许早就把他忘得一乾二净。因为这也表示那并非我们得救之所在。这正是「那不信的，已受审判」（3:18）这一句的意义。「上主使他们瞎了眼，使他们硬了心，免得他们眼睛看见，心裡觉悟」（12:40）。但是，如果耶稣真是天主的话，那麼他就是道路、真理和生命（14:6），而他的话就是永生的话了（6:68）。

我们怎可以理解到，耶稣可以完全是天主，然而又是我们当中的一员呢？那位先我们而去，並因而为我们预备一个与天主相阶的地方者（14:2-3），他同时又是天主。要了解这个佯谬，其关键就是要深明我们与天主、天主子、人子，是同属一类的，而我们的行动只要是忠於耶稣的教训而为的，便与耶稣的话和天主的行动无异。《若》有关耶稣就是那位在人类中的天主这一思想，也包含了人类的「神性」；这就是说，我们与天主是同出一源的，我们是按照天主的肖像和模样而受造的，正如《创世纪》一书早已说过的（参看「人是天主的能力」*homo Dei capax*之说）。具体地说，这包括了以下的意义：如果我们把耶稣的自我奉献，当作天主爱情的恩赐来接纳（3:16），我们便触及我们生命的基础，那时我们与生俱来的骄傲便会被粉碎，並意识到我们必须为了我们的兄弟姊妹而奉献自己。如果我们遵守耶稣的诫命，那爱的诫命，並且跟随他的「芳表」，如果我们彼此洗脚作为全我奉献的标记（13:1-20），我们便会与天主同在，一如耶稣与天主不可分离一样。那时，我们便已出死入生（若一 3:14），並且已经相似天主（*divinized*）（参看若一 3:2的「我们必要相似他」）。

在我们具体爱近人一事上，我们接触到天主；因为天主就是这样，他能完全临现於耶稣这个人身上。我们可以在真正而无私的生活上接触到天主，正如耶稣曾活出的榜样一样。耶稣的芳表和他叫我们爱近人的邀请，若沒有了这个天主的幅度，便不能成为释放人心和真确的，不能表达出我们生命的最终意义来。正为了这缘故，《若》以一个绝对的方式来描写耶稣的救主身份，以致我们差不多无法接纳。毕竟，《若》最终还是合理的：如果我们全心依赖耶稣，便无需再寻求另一位（6:66-

68)。可是，我们必须终身实践耶稣要求其门徒和朋友的事：去作大众的仆人！

在《若》与对观福音所陈述的耶稣教训之间，最终並沒有甚麼分別。举例说，在玛 25:40 中，耶稣说：「凡你们对我这些最小兄弟中的一个做的，就是对我做的」。在对观福音中，我们也找到这样的信息说，天主的国已在我们中间。《若》只是更明确地把它表达出来，甚至乎牺牲了所谓的耶稣的历史图像，其实我们在其他福音中也是找不到这图像的，但《若》这样做，卻有利於我们真正明白到，耶稣及他在人类和我们每个人的历史中的独特角色。

## 2. 天主羔羊

### 若 1:29-34 的若望基督论

#### 1. 上下文：若 1:19-42 若翰连续三天所作的见证

1:19-42

1:6-8

第一天：他作证自己不是谁

1:8a 「他不是那光」

第二天：他作证耶稣是谁

1:8b 「只是为给那光作证」

第三天：他让自己的门徒去跟随耶稣

1:7b 「为使众人藉他而信」

#### 2. 见证者若翰口中的基督论

1:29 天主的羔羊，除免世罪者

1:30 因他原先我而有（先存性）

1:32 圣神彷彿鸽子从天降下，停在他身上

1:33 那要以圣神施洗的人

1:34 天主子（或天主的被选者）

「天主的羔羊，除免世罪者」（1:29）有甚麽意思？

#### 3. 概观各种不同的立场

##### 3.1. 逾越节（巴斯卦）羔羊

（学者代表：西方教父；参看巴雷 C.K. Barrett）

按照若 19:14，逾越节以耶稣被钉那天日落後的逾越节晚餐开始（参看 18:28 及 19:31）。但按照对观福音，耶稣先与门徒一起吃过逾越节晚餐，然後在逾越节正日被钉在十字架上。许多学者认为，《若》的事件时序有一个很深的神学意义，因为《若》愿意指出，耶稣才是真正的逾越节羔羊，他才是犹太人逾越节的满全。这点尤其清楚见於《若》的记载，耶稣之死正是在圣殿裡祭杀逾越羔羊的那个时刻。另一个与逾越节

的关连见於 19:36( 叁看 19:33 ), 即耶稣的腿没有被打断这一事实, 《若》根据出 12:46, 指出这与命令以色列人不可打断逾越节羔羊的腿有关。

但是这个假设卻遇到了很多反对意见:

- 若 19:36 所说的不可打断任何骨头, 可能是指咏 34:21 ( 而非出 12:46 ): 「( 上主) 把他的一切骨骸保全, 连一根也不容许折断」。如果是这样, 《若》便不是指逾越节羔羊而言。
- 第四部福音是否真有一个逾越节意识, 这是件备受质疑的事。
- 最强的论据可能是, 那「天主的羔羊, 除免世罪者」, 极不可能是那隻逾越节羔羊, 因为逾越节羔羊並不是为了补赎罪过, 而是为了驱除邪魔而祭杀的( 门框上所塗的血是作驱邪用的)。不过布朗卻反对这种推论说: 「一旦基督徒开始把耶稣比作逾越节羔羊时, 他们便会毫无疑问地採用到祭献上的词彙」。<sup>261</sup> 他为了支持自己的论点, 援引了格前 5:7: 「因为我们的逾越节羔羊基督, 已被祭杀作了牺牲( ἐπιθύη)」。
- 即使若 18-19 以宰杀逾越节羔羊的意义来解释耶稣的死亡, 我们仍可质疑, 这解释是否必定表示 1:29 的「天主的羔羊」, 也应作逾越节羔羊来理解。

### 3.2. 圣经上用作牺牲的羔羊

一些学者以圣经上其中一种用作牺牲的羔羊, 来解释 1:29 的「天主的羔羊」:

- 圣殿内每天用作祭牲的羔羊( 出 29:38-46 ἀμνός );
- 献於天主前的全燔祭( 肋 1:10 );
- 和平祭( 肋 5:6 );
- 赎罪祭( 肋 4:32 πρόβατον ): 这解释颇具吸引力, 因为这能配合到若 1:29 中的「除免世罪者」, 但除这句话外並無其他证据支持赎罪祭可以是《若》基督论的背景;
- 患上痲疯病要作的奉献( 肋 14:12 );
- 亦有人强调梅瑟在出 1:15 被喻作羔羊( 叁看《若》遍佈的耶稣/梅瑟的象徵 );

---

<sup>261</sup> Brown, p. 62。

- 在依撒格的故事裡（创 22:8），我们唸到：「天主自会照料作全燔祭的羔羊（πρόβατον）」。耶稣/依撒格的象徵确实见於《若》（若 3:16/创 22:2；若 19:17/创 22:6）。

### 3.3 默示文学（apocalyptic）中的羔羊

（学者代表：多德 C.H. Dodd）

在犹太默示文学有关最後审判的语境中，有一个消灭世上邪恶的胜利羔羊形像，牠也出现在新约的《默示录》一书中。在默 7:17 裡，这隻羔羊（τὸ ἀρνίον）是万民的领袖。在默 17:14 裡，牠卻摧毁世上的邪恶势力。这个摧毁邪恶的默示文体羔羊形像，对玛 3:12 及路 3:7.9.17 所描述的若翰洗者带有默示色彩的宣讲背景来说，並不是一件出奇的事。

但是，这种看法也遇到一些反对的意见：

- 我们要注意到词彙上的分别：ἀρνίον - ἀμνός。虽然这並非一项不可解决的困难。
- 默示文体的羔羊，其实是一隻（有角的）小公羊，牠以羊群的胜利领袖身份，代表着默西亚。牠摧毁邪恶的势力，因而除去罪恶。这与《若》所说的不同，在那裡耶稣是藉自己救赎的死亡来消除罪恶的（但应注意在 1:29 中，並無提及耶稣的死）。
- 在若 1 裡沒有默示文体的成份。<sup>262</sup>

### 3.4. 上主受苦的仆人

（学者代表：东方教父；库尔曼 O. Cullmann，耶肋米亚斯 J. Jeremias，布瓦马 M.-E. Boismard）

a) 在依 42:1-7 中的上主的仆人（'ebed YHWH），是一位自愿背负罪过於身上，因而除免世罪的人物。

一些学者（例如耶肋米亚斯、布瓦马、库尔曼）坚信，若 1:29 中的 ἀμνός，是阿兰文 טלח (talya = 希伯来文 טלח taleh) 的误译，这词同时有「仆人」和「羔羊」之意。因此，若 1:29 的正确文句应该是：「看，

---

<sup>262</sup> Brown, pp. 59-60，他卻坚信若翰洗者一直期待一位他可以称为「天主羔羊」的人物出现，这人要消灭世上的邪恶。

天主的仆人」。但是，《依》所说的「仆人」卻是 עֶבֶד־יְהוָה ( 'ebed YHWH , 阿兰文 אֲבַדָּא־יְהוָה 'abda YHWH ) 。我们没有任何证据显示 טלויא 或 טלה 曾被用来指上主的仆人的。他们所建议的误译从未在《七十贤士本》中发生，事实上 טלה 是从不以 ἀμνός 来翻译的。

不过，即使那些反对这个误译假设的学者们，也找到足够的证据，显示「天主的羔羊」与「上主的仆人」有关连。

b) 依 53:7 中充作牺牲的羔羊，是「如同被牵去待宰的羔羊 ( τὸ πρόβατον ) ，又像母羊 ( ἀμνός ) 在剪毛的人前不出声」。

- 这段经文在宗 8:32 中，被援引来应用在耶稣身上。因此，基督徒是认识这个比较的 ( 玛 8:17/依 53:4 ; 希 9:28/依 53:12 ) 。

- 在若 1:23 中，我们唸到一句来自第二依撒意亚的提述，即依 40:3，这是「上主仆人之歌」的一部分。

- 在若 1:32.34 中，若翰对耶稣所作的两项描述，是与这仆人的主题有关连的。若翰看见圣神降到耶稣身上，並在那裡停留。而在若 1:34 中，若翰又认定耶稣是天主的被选者 ( 参看上面有关的异文 ) 。在依 42:1 ( 参看依 61:1 ) 我们唸到：「请看我扶持的仆人，我心灵喜爱的所选者！我在他身上倾注了我的神」。

- 在《若》别处，耶稣被描写为上主受苦的仆人，即若 12:38，其中也援引了依 53:1。

布朗、库尔曼和布兰克 ( J. Blank ) ，主张「天主的羔羊」是逾越节羔羊和上主受苦的仆人的组合。

不过，这些解释並沒有在若 1 的上下文中，给予 ὁ ἀμνός τοῦ θεοῦ 一个令人满意的解释。

#### 4. 迪普勒西 ( P.J. du Plessis ) 的经文内在分析 ( Text-Immanent Analysis ) <sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> 迪普勒西 P.J. du Plessis, "Zie het lam Gods. Overwegingen bij de knechtsgestalte in het evangelie van Johannes" in *Festschrift Ridderbos*, 1978, pp. 120-138。

#### 4.1. 结构上的分析

1.     <sup>29</sup>     第二天，若翰见耶稣向他走来
2.             便说：
3.             A.   「看，天主的羔羊，
4.             B.   除免世罪者！」
5.     <sup>30</sup>     这位就是我论他曾说过：
6.             C.   「有一个人在我以後来，
7.                 成了在我以前的，
8.                 因他原先我而有」。
9.     <sup>31</sup>     连我也不曾认识他，
10.            但为使他显示於以色列，
11.            为此，我来
12.            以水施洗。
  
13.    <sup>32</sup>     若翰又作证说：
14.            C.   「我看见圣神彷彿鸽子从天降下，
15.                 停在他身上」。
16.    <sup>33</sup>     我也不曾认识他，
17.            但那派遣我来以水施洗的，
18.            给我说：
19.            「你看见圣神降下，
20.            停在谁身上，
21.            B.   谁就是那要以圣神施洗的人」。
22.    <sup>34</sup>     我看见了，
23.            我便作证：
24.            A.   「他就是天主子」。

在某一程度下，13-24 号所说的，重複了 1-12 号的内容。不过当中也有一定的进展。而思想的路线並不像个圆圈，而更似是个螺旋。在若 1:29-34 的这两个主要部分中，有一个同心结构（concentric structure），一个

A-B-C-C-B-A 形式的交叉层递 (chiasm) (这是《若》的典型风格，请参看我们在若 1:1-18 序言所作的诠释)。

交叉层递：

- |    |                 |          |
|----|-----------------|----------|
| A. | 「看，天主的羔羊，       | 耶稣的个人    |
| B. | 除免世罪者！」         | 耶稣的工作    |
| C. | 耶稣是先存者          |          |
|    | 「有一个人在我以後来，     | 若翰与耶稣的关係 |
|    | 成了在我以前的，        | "        |
|    | 因他原先我而有」。       | "        |
| C. | 耶稣是受圣神傅油者       |          |
|    | 「我看见圣神彷彿鸽子从天降下， | 若翰与耶稣的关係 |
|    | 停在他身上。          | "        |
|    | 我也不曾认识他；        | "        |
|    | 但...」           |          |
| B. | 「这就是那要以圣神施洗的人」。 | 耶稣的工作    |
| A. | 「他就是天主子」。       | 耶稣的个人    |

在若 1:29-34 裡，一边的「天主的羔羊」和「天主子」，与另一边的「除免世罪」和「以圣神施洗」，一起构成了一个平行的交叉层递。按迪普勒斯的解释，<sup>264</sup> 它们就是《若》推理的焦点所在。我们要在下面细心地衡量它们。

#### 4.2 耶稣的个人

若 1:30 逐字重複了部分的 1:15，因而把 1:30 帶到 1:14-18 更广阔的上下文去。正如我们在序言的诠释裡所看见的，父与子之间的特殊关係，在整段裡具有一个重大的作用。根据迪普勒斯的看法，在 1:14-18 裡没有任何有关耶稣受难或受辱的提述，反而耶稣的光荣卻被强调了。

<sup>264</sup> Du Plessis, "Overwegingen", pp. 127-128。

迪普勒斯认为，这特点对明瞭若 1 内各基督称号是极为基本的，他更发现在那裡有一个同心结构：

若 1:1-51 的基督称号（交叉层递）

- A.
  - 1. 在起初...圣言 1:1
  - 2. 圣言成了血肉 1:14
  - 3. 唯一者的光荣 1:14
  - 4. 唯一者 1:18
  
- B.
  - 1. 天主的羔羊 1:29
  - 2. 除免世罪者 1:29
  - 3. 他就是那要以圣神施洗的人 1:33
  - 4. 天主子 1:34
  
- B.
  - 1. 天主的羔羊 1:36
  - 2. 默西亚...基督 1:41
  - 3. 若瑟的儿子，出身於纳匝肋 1:45
  - 4. 天主子 1:49
  
- A.
  - 1. 以色列的君王 1:49
  - 2. 人子 1:51

迪普勒斯理论的思路是：圣言 - 血肉 - 唯一者 - 羔羊 - 天主子 - 羔羊 - 天主子 - 人子。因此，「天主的羔羊」这词组，是用来表达耶稣与天主之间的特有爱情关系，这一点在序言中却是透过「独生者（= 唯一宝贵的）」和「在父怀裡」所表示的父子关系来表达的。因此，羔羊即天主所爱，並委託以世界的得救者。在《若》裡，耶稣甚至在受难时，也是完全意识到自己与父的密切连繫，以及父的胜利光荣的。为了强调「羔羊」在圣经传统中，是用来表达一种密切的爱情关系的，我们特别引述依 40:11：「他必如牧人，牧放自己的羊群，以自己的手臂集合小羊，把牠们抱在自己的怀中，温良地领导哺乳的母羊」。依 40:1-

11 有一些地方与若 1 是相做的平行文。在若 1:23 我们遇到一个来自依 40:3 的援引。而赦免罪过的思想，则见於依 40:2。依 40:6 的「凡有血肉的都似草」一句，有时也被人引述为若 1:14 用「血肉」一词的可能背景。撒下 12:3 是另一个值得考虑的经文，那裡採用了「羔羊」一词，而又有可能是若 1:29 平行文的例子：「贫的，除了一隻小母羊外，什麼也沒有。这隻小母羊是他买来餵养的，在他和他女儿身边长大，吃他自己的食物，喝他自己杯中的饮料，睡在他的怀裡，待牠如同自己的女儿一样」。应注意在若 1:29 的上下文，即在序言中，也有这个亲子关系和「在他怀裡」的思想的平行文。

#### 4.3. 耶稣的工作

耶稣的工作被描写为：「除免世罪」。在结构分析上，我们看见这个措辞与「以圣神施洗」是平行的。这应视为「除免世罪」一词组，在这上下文中应作何解的一个提示。「除免」(αἰρέω) 一词，並沒有讲出如何除免罪过。由我们对其他圣经章节的认识中，我们可以很自然的假设：罪过的消除是透过代受苦难和为人类的罪过而死来达到的。因此，所谓「除免」就是等於「亲自肩负」，「亲自拿起」。不过，代受苦难和牺牲的思想，卻不见於上下文中。所以最好还是从上下文中找出一个解释来。

我们必须考虑到，「除免世罪」与「以圣神施洗」之间的关连。初看之下，整部福音竟沒有提到耶稣施洗一事(除了 1:33 所说的事外)，实在是令人称奇的。但是，第四部福音怎样描写耶稣的工作呢？他治好病人，施行神迹(记号)，赦免罪过和光荣天主。耶稣之所以能够那样做，是因为他(ὁ ἀμνός「羔羊」)接受了圣神，而且他又是天主子。「施洗」有一个象徵性的意义，那就是「洗净罪过，並给予开始新生的机会」。而这意义卻是 1:33 的中心思想。在《若》中，给予新生命的这个未来一面，是较为着重的，而除免罪过的这个过去一面，则较为轻描淡写。因此，「以圣神施洗」一语，应解作给予新生命和消除罪过。在若 20:20-23 中，这任务也由复活的基督传授了给门徒。

#### 4.4. 《若》內的受难主题

迪普勒斯强调，在第四部福音、尤其在 1:29-34 中的受苦和赎罪主题，不应与光荣（δόξα）的主题分开。《若》把我们的注意力都集中在子的光荣上。因此，耶稣的苦难有一个独特性，这可从若 1 各基督称号和救赎论句子中清楚看到（参看 20:30-31）。

基督的苦难和圣死，应从他的权能和尊威的角度来理解；因为他是天主的独生子，满溢光荣、恩宠和真理。

### 3. 若望福音內的先存观念

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... (若 1:1)。这句话的宗教历史背景是甚麽？犹太的思想世界是否足以解答这问题，还是我们仍需假设一个诺斯士 (gnostic) 的影响呢？

#### 1. 犹太思想世界中的先存观念

a)按照某些犹太著作，一些与天主有关的事物在创造以前已经存在，它们包括法律书 (Torah)、补赎、伊甸园 (Eden)、「革厄纳」 (Gehenna，即本希农谷，喻意「火狱」)、光荣的宝座、圣所、以及默西亚的名字。实际上，一切存在和发生之事物，已先存於天主永恒的思想中。法律书的先存特性，尤其受到强调。

末世的事件和事实，都被天主预先决定了 (叁看玛 25:34：「那时，君王要对那些在他右边的说：我父所祝福的，你们来吧！承受在创世以来，给你们预备了的国度吧！」)。默西亚的先存性也应放在同样的语境下来理解，虽然有时还会更明确地表达出来。

b)在犹太默示体裁的作品中，有论及「人子」的先存性 (尤其在埃塞俄比亚版的《哈诺客书》Ethiopian *Henoch* 中)。这裡所讲的先存性，似乎不只是预先存在於「天主的思想內」，而是那位未来的救主以一种实有的方式，与天主一起存在於创造以前。

由此可见，犹太文化可以有不同的先存观念，並在其神学中运用出来。

#### 2. 诺斯士的先存观念

诺斯士神话，基本上与犹太思想不同。在世人內的神圣火花被称为「精神」 (pneuma)，它是一种先存的实质。这「精神」被困於人的灵魂和物质內，而且深深沉睡。救赎在於唤醒这个「精神」，並把它引领回到其根源去。诺斯士在这裡所讲论的，並不是救恩史，而是人的真实本质

而已。犹太教及基督教义所讲的真正救恩史，是诺斯士主义所没有（甚或相反）的。因此，在诺斯士主义中所谓的「先存性」，其实只是用来表达出其人观的一种叙述模式吧了。

### 3. 若望福音内的先存观念

先存观念不只可以在《若》的序言中找到，而且也见於 1:30; 6:62; 8:58; 17:5.24。

a)在分析 1:1-18 时，我们已提及过序言与圣经智慧文学比较的异同。智慧被认为是在创造前与天主同在的，但这个智慧尚未被位格化（hypostazised）。犹太文学中的「人子」文句，与《若》极其相近，但第四部福音的独特之处，是在於它提到「人子」的降世和升天，并为信仰他的人预备地方（参看 14:2）。

b)我们可能会倾向於假设降世和升天的模式，是来自诺斯士的影响。但这模式与诺斯士之间的差异，却是不能忽视的。在《若》裡，基督绝不是人灵的原型（prototype）。「圣言降生」是基督独有的。在 8:14 中对基督的出身和去向的讨论，有可能是针对诺斯士的一种反应。那位被宣称为先存的基督，就是唯一的救赎主，他能充份解决救赎的需要，这需要也是诺斯士所感到的。

我们作结论说，《若》的先存观念接近犹太思想多於诺斯士主义。但《若》的先存观念也以其独特的信息，超越了犹太文化的看法，《若》明认这位先存的圣言成了一个具体的人。《若》因而为早期的基督论拟出了规模。

## 4. 鸽子在新约中作为圣神的图像

若 1:32:「若翰又作证说:我看见圣神彷彿鸽子从天降下,停在他身上」。所有四部福音都以鸽子(περιστερά)来比拟耶稣受洗时降到他身上的圣神。<sup>265</sup> 为了明瞭这个比拟,我们必须研究鸽子在古代近东(西亚)、旧约和新约中所扮演的角色。

### 1. 古代近东

#### 1.1. 鸽子作为神明的鸟

- 多多纳(Dodona)之宙斯神谕(oracle of Zeus)中的鸽子;
  - 费伊斯托(Phaistos - 克里特岛之一城)钱币上展示宙斯与鸽子;
  - 阿市刻隆(Ashkelon - 巴力斯坦海岸之一城)的白鸽女神;
  - 塞米勒米斯(Semiramis)的传说:塞米勒米斯年幼时遭母亲德尔塞托(Derceto)所遗弃。她被一群鸽子发现並餵养,最後由牧人养大。亚述王尼努斯(Ninus)娶了她为妻。她死後化身为鸽子。
  - 塞浦路斯岛(Cyprus)的爱神阿佛洛狄特(Aphrodite)是一位白鸽女神;
  - 克诺索斯(Knossos)和迈锡尼(Mycenae)也有一个白鸽女神。
- 鸽子作为神明的鸟,这来源明显是在东方。

#### 1.2. 鸽子作为祭牲

禁止以鸽子作食物,似乎是鸽子在某段时期曾被用作祭牲的指示。

#### 1.3. 鸽子作为灵魂之鸟

鸽子作为灵魂之鸟,常帶有一个人头。飞鸟的形像很适合用来显示出灵魂的某些特徵:

- 神秘莫测,无法把握;
- 突然由一个不知的境界出现;

---

<sup>265</sup> 在这专题讨论中,我们会跟随格里文 H. Greeven, "περιστερά", in *ThWNT* 6(1959)63-72。

- 消失於一个不知的境界中；
- 叁看 1.4。

-

#### 1.4. 鸽子作为死者之鸟

死者之鸟即灵魂的显现，这灵魂是在人死时与肉身分离的（叁看鸟作为凶兆的想法）。

#### 1.5. 鸽子作为人类行为的一个象徵

鸽子被认为具有以下特质：

- 一个表达温馨与爱情的亲切名字；
- 贞洁；
- 一生忠贞不贰；
- 温和良善；
- 单纯；
- 纯洁无罪。

## 2. 圣经与犹太文化

### 2.1. 鸽子与天主

创 1:2 说圣神在水面上运行，这可能使人联想到世界初卵的神话。话说一隻卵从天掉下，跌进幼发拉底河中。鱼群把它帶到岸上来，一群鸽子把它孵化，直至一个敘利亚色彩的维纳斯 (Venus) 女神破卵而出。公元 90 年，本·佐马 (Ben Zoma) 把圣神在水面上运行，比拟作一隻孵卵的鸽子。

鸽子通常出现在近东的洪水故事裡。鸽子也出现在创 8:8 及 8:11-12 诺厄的洪水故事中。

对淮罗 (Philo) 来说，鸽子是 λόγος (「言论」)、νοῦς (「意念」) 和 σοφία (「智慧」) 的喻意 (allegory)。

### 2.2. 鸽子作为祭牲

肋 1:14 指出鸽子是唯一适合用作祭牲的鸟类。鸽子是那些沒有能

力负担昂贵奉献的穷人所献的祭牲。

2.3. 鸽子作为灵魂之鸟（此处不适用）

2.4. 鸽子作为死者之鸟（此处不适用）

### 2.5. 鸽子作为人类行为的象徵

欧 11:11：「他的子女...犹如飞鸟由埃及急速飞来，犹如鸽子从亚述飞来；我要使他们安居在他们的家中——上主的断语」。鸽子在这儿以游荡的飞鸟形像，作为以色列由充军之地回来的象徵。

在伪经《厄斯德拉卷四》中我们唸到：「天主从一切树木中挑选了一棵葡萄树...从一切花卉中挑选了一朵百合...从一切飞鸟中挑选了一隻鸽子...从一切动物中挑选了一隻绵羊」。我们不应忽视：选拔和唯一性（参看「独生子」）的思想，以及鸽子和绵羊/羔羊等，都是《厄四》和若 1 所共有的相做之处。

在歌 2:1; 5:2 和 6:9 中，鸽子是用作一个亲切的名字，来形容天主所钟爱的新娘——以色列民。

## 3. 新约圣经

### 3.1. 鸽子与天主

鸽子与天主有关连地应用在一起的唯一语境，就是谷 1:10 及其平行文所记载的耶稣受洗，以及若 1:32。为甚麽圣神的下降，被比拟作一隻鸽子，而不是一隻鹰，或其他的动物呢？按格里文（H. Greeven）的解释，这是由于鸽子在多方面与天主的境界有关连。他认为，鸽子是「天主圣神最能直接被人正确理解，和差不多唯一最适合的显现形像」（*die sofort richtig verstandene, nahezu einzig angemessene Erscheinungs-gestalt des heiligen Gottesgeistes*）。<sup>266</sup> 正如基督的形像是羔羊，而不是狮子，同样圣神的形像是鸽子，而不是鹰。

---

<sup>266</sup> Greeven, "περιστερά", in *ThWNT* 6(1959)68。

### 3.2. 鸽子作为祭牲

我们在路 2:24 知道，鸽子是穷人的献礼。

### 3.3. 鸽子作为灵魂之鸟（此处不适用）

### 3.4. 鸽子作为死者之鸟（此处不适用）

### 3.5. 鸽子作为人类行为的象徵

在新约中，鸽子也是心灵纯洁、无罪和纯朴的象徵。叁看玛 10:16：「看，我派遣你们好像羊进入狼群中，所以你们要机警如同蛇，纯朴如同鸽子」。

## 4. 结论

羔羊和鸽子是我们在若 1:29.32.36 中所遇到的两种动物，牠们都与天主、耶稣和圣神有关连。这两个形像都在圣经和古代近东文化中有很深的渊源。牠们也见於新约的著作中。自古以来，牠们就被视为和平与非暴力的象徵。早在基督以前，两者已被用来表示密切的爱情关系。《若》在延续其序言重要主题之一时，似乎也在 1:29-34(36)中，以「羔羊」和「鸽子」这样的措辞，来突显了天主与耶稣之间的爱情。至於若 1:32 所提及的圣神降临一事，我们不应忽略了在谷 1:10-11 的平行文中，父与子之间的爱也是很明确地被提到的：「他刚从水裡上来，就看见天裂开了，圣神有如鸽子降在他上面；又有声音从天上说：你是我的爱子，我因你而喜悦」。

## 5. 若 1:35-51 的门徒身份<sup>267</sup>

一些学者在研究「第四部福音中的门徒身份」时，与《谷》处理同一主题的手法作比较。门徒身份是《谷》的重要主题之一。门徒就是一个回应耶稣召叫：「来，跟随我」的人。在谷 1:16-20 我们看到西满和安德肋，雅各伯和若望的被召，在谷 2:13-14 又看见肋未的被召。《谷》认为「十二人」是门徒身份的范例（参看谷 3:14-15）。

《若》描写首批门徒的被召，是有别於《谷》的方式。在第四部福音中，这些召叫发生於一连串与耶稣相遇的事实中：首两位门徒（1:35-39），西满由自己的兄弟帶引到耶稣面前（1:40-42），还有斐理伯和纳塔乃耳（1:43-50）。这三个情景帶引至耶稣自我后示为「人子」的高潮去（1:51）。《若》欠缺了载伯德的两个儿子的被召（谷 1:19-20），以及稅吏肋未的被召（谷 2:13-14）。西满、安德肋和斐理伯在《若》和《谷》中，都在首五位被召的门徒之中，虽然次序各有不同。《若》提到一位无名门徒和纳塔乃耳，以代替《谷》的载伯德的两个儿子，而《若》所提到的这两位门徒亦是新约其他经书所沒有的。而纳塔乃耳似乎亦是《若》在 1:35-51 有关门徒身份一段的焦点。

安德肋和西满的被召，是《若》与《谷》所共有的。但我们必须注意到一些不同之处：

- 《若》並無任何提示二人是渔夫（谷 1:16-18）；
- 《若》並沒有像玛 16:17-19 那样提供西满改名的资料；
- 《若》並沒有特别标榜伯多禄与耶稣的相遇。

科林斯（R.F. Collins）考虑到，《若》在还没有提及任何人的名字前，说耶稣首先召叫了两位沒有列出姓名的门徒这一事实，於是结论说：「福音圣史在未讲及任何一位门徒之前——这也包括伯多禄在內，他在门徒间的角色是福音传统早就提及了的——已向读者介绍了一个门徒身份的透视」。<sup>268</sup> 若 1:35-39 想要告诉我们，按照第四部福音，作一位门徒

<sup>267</sup> 这个专题讨论将依据科林斯 R.F. Collins, "Discipleship in John's Gospel" in Collins, *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel*, (Louvain Theological and Pastoral Monographs 2), Leuven 1990, pp. 46-55。

<sup>268</sup> Collins, 同上，pp. 48。

有甚麼意思。

若 1:19-34 所关心的，就是把若翰洗者描写为一个作证人。他作证的意义和效果，已分别在 1:29-34 和 1:35-51 中详细阐述了。由此我们可以结论出，《若》心目中的门徒应该是怎样的一个人：他是因了别人对耶稣的作证，而成为一位跟随耶稣的人。门徒身份是某人为耶稣作证的结果。

第四部福音应从两个层面来阅读，一个叙述层面和一个象征层面。《若》是一个有关纳匝肋人耶稣的故事叙述（告诉我们一个历史人物生命史中的一次性事件），同时又是一个有关若望团体的信仰和奮鬥的象征故事。在 1:35-39 中，我们见到四个动词：ἀκολουθέω（跟随）、ζητέω（找寻）、μένω（停留）、ὁράω 或 θεάομαι（看见），它们都应从同样的两个层面来理解。在 1:38 中，我们遇到对耶稣的意外称呼 ῥαββί（「辣比」，即一位专门阐释圣经意义的专家）。这是门徒的信德尚很肤浅的一个记号。同时《若》也应用了许多他特别喜欢的写作技巧，来设计这个情景：

- 乾净利落的说话；
- 对话；
- 问答形式；
- 解释性的附註（文内插话）；
- 时间参照。

在对观福音中，门徒就是一位跟随（ἀκολουθέω）耶稣的人。在《若》裡也是一样。在我们的上下文中，ἀκολουθέω 一动词共用了四次（1:37.38.41.44）。这动词也见于两处有关门徒身份的重要讲话（8:12 及 12:26）。另一些採用这动词的地方，分别是在牧人与羊群的比喻（10:4.15.27），以及在伯多禄复得真实门徒身份的故事中（21:19.20.22）。这样，我们可以在谁是一个门徒的问题上，得出第二个答案：他是一个跟随耶稣的人。

「看见」一词指物质上的视觉和对事实的完全领悟。当耶稣看见两位门徒跟着他，便转过身来，邀请他们与他建立一个更密切的关系。因此，门徒身份也需要有耶稣的邀请。这是有关真正门徒身份的第三个答案。

《若》记载耶稣所说的第一句话，就是τί ζητεῖτε；（「你们找甚麽？」）。在叙述的层面上，这就是说：「你们想要甚麽？」但这裡还有一个更重要的象徵层面。「耶稣在开场白所作的问题，带领我们去寻觅耶稣，这寻觅最终会引导我们到十字架去，在那裡耶稣是父的启示者」。<sup>269</sup> ζητέω 使人联想到希伯来文 דָּרַשׁ (darash) 的古老含义：「解释（圣经）」。去找寻圣经的意义，就是让耶稣带领我们（叁看 ῥαββί「辣比」）。耶稣解释圣经（叁看若 6:31-33），但他也是圣经所指向的人，圣经在他身上才得以应验。这点在最接近的上下文裡可以清楚看到：1:41「我们找到了默西亚」，1:45「梅瑟在法律上所记载，和先知们所预报的，我们找着了」，和 1:51「你们要看见天开，天主的天使在人子的身上，上去下来」。这样，我们发现了《若》对谁是一位门徒的第四个答案：他是一个找寻耶稣的人。

在接近完全的门徒身份之际，他们问耶稣说：ποῦ μένεις；（「你住在那裡？」）（1:38）。这话的叙述意义是：「你住在那裡？」但在《若》裡，μένω（停留、居留）一词是用作一个特殊的象徵意义：「继续存留、恒久逗留」。在 1:32.33 中，这词曾被用来告诉我们，圣神停留在耶稣身上。在 12:34 中，同一个词告诉我们，基督存留直到永远。在 14:10 中，μένω 被用来描写父居於耶稣之内。因此，门徒就是那些询问耶稣並存留在他内的人（这是第五个答案）。

耶稣回答说：「你们来看看吧！」他们接受了邀请，去了並且看了。《若》再一次用了「看见」（ὁράω）这一动词。《若》作者明显是指真正的理解。门徒去明瞭耶稣存留（μένω）在那裡，就是在父内，而且父也在他内。为能明瞭这一点，门徒必须与耶稣留在一起。接纳耶稣的邀请是一项先决条件，为使他们在跟随耶稣时，能在自己内结出美果。若 15（《若》41 次用了 μένω 一词，其中 11 次在这一章裡）指出，门徒只有存留在耶稣内时，才能结出果实来（叁看葡萄树和枝条）。因此，第六个亦是最後的一个答案告诉我们，一个真正的门徒：是一个存留在耶稣内而结出果实的人。

我们可以扼要地综合我们研究《若》有关门徒身份的结果。成为

---

<sup>269</sup> Collins，同上，pp. 52。

门徒有赖他人的作证，与耶稣进入对话，並达到一个初步（较浅）的信德。透过与耶稣的相互作用，这信德渐趋成熟。最後门徒开始与耶稣存留在一起，这使他们能结出果实。最後，一位真正的门徒也须为耶稣作证（1:40-42）。

第四部福音沒有列出首两位门徒中之一的名字来。福音的读者们，要在这个无名的门徒身上，认出他们自己来。这个与耶稣首次相遇的故事，就是任何一个被邀请成为耶稣门徒者的故事。

## 6. 犹太人与撒玛黎雅人<sup>270</sup>

撒玛黎雅人的历史始自公元前 722 年北国灭亡之际，那时许多以色列国的人民被亚述人流放异地。

### 1. 犹太人看撒玛黎雅人的起源（叁看列下 17:1-41）

犹太人认为，撒玛黎雅人是亚述王沙耳玛乃色在流放了撒玛黎雅当地人民後，据说从雇特、巴比伦、哈玛特和其他外邦人地域，徙置到撒玛黎雅的殖民後裔。下面的故事正标誌着犹太人对撒玛黎雅人宗教的看法：

「首批移民...受到狮子侵扰，他们於是请求首长为他们打发一位上主的司祭回国，好跟他学习当地传统敬礼的正确仪式。结果卻酿成了一个不伦不类的混合宗教来；雅威敬礼只是一个权宜的掩饰，内裡卻是一个不折不扣和根深蒂固的外教崇拜」。<sup>271</sup> 这就是据犹太人的看法，为何撒玛黎雅人要阻挠厄斯德拉和乃赫米雅重建耶路撒冷城和圣殿的理由。犹太人把撒玛黎雅人当作「雇特人」或「畏狮归化者」，而非以色列家的正式成员。

### 2. 撒玛黎雅人看自己的起源

撒玛黎雅人坚持公元前 722 年的充军並非全面或终局的。事实上，被充军的人於 55 年後得再度回国。撒玛黎雅人声称自己是这些本地以色列人的後裔。至於他们与犹太国人民的缺裂卻有如下的解释：司祭厄里在史罗设立起一个背离正教的雅威敬礼中心，然而按照梅瑟法律，真正选定的地点卻在革黎斤山上。厄斯德拉更勾引由巴比伦回来的人民，在耶路撒冷另建一所圣殿。撒玛黎雅人承认亚述人確曾引进殖

---

<sup>270</sup> 叁看 "Samaritans" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, pp. 190-197。

<sup>271</sup> 同上, p. 191。

民，但这些人不应与真正本土的以色列人混为一谈。

### 3. 对两种看法的评註

我们对这两种看法都可能有评註的地方。而事实真相很可能就是介乎两者之间。

犹太人有关公元前 722 年撒玛黎雅沦陷後连续数次充军的讲法，获得亚述文献的佐证。但充军行动并非全面性，再加上偶有充军者回国的。因此，犹太人的观点並不大正确，因为他们认为撒玛黎雅人全是殖民的後裔。我们的评註可从下列的论据获得支持：

- a) 撒尔贡声称曾流放了 27,290 人，然而单就地主而言已有 60,000 人；
- b) 编下 34:9 提到一个世纪後，仍有一批「以色列遗民」存在；
- c) 像南国人民被充军的情况一样（参看列下 24:14），似乎只是那些最具影响力的国民被流徙，而无产阶级卻被留了下来。

最可取的结论就是，在公元前 722 年後，撒玛黎雅的人口由两个成份组成：以色列本土的遗民和外来的殖民。

反对重建耶路撒冷城和圣殿的势力来自殖民。他们恐怕犹太势力的复甦会危害到他们。他们担心犹太人的企图，会引起波斯政府的影响，能导致他们压抑所有的少数民族。

### 4. 撒玛黎雅人的信仰

#### a) 革黎斤山上的圣殿

犹太人与撒玛黎雅人间的紧张状态，在撒玛黎雅人兴建自己的圣殿於革黎斤山上时达到了高峰。我们不清楚这所圣殿是在甚麽时候和环境下建成的。根据若瑟夫（Josephus）的记载（《犹太古史》*Antiquitates*, XI, viii. 4），这所圣殿是最後一位波斯皇帝达理阿三世（Darius III Codommanus 公元前 335-330）在位时建成的，那时耶路撒冷的一位司祭与撒玛黎雅总督桑巴拉特（Sanballat）的女儿尼加索（Nicaso）结了婚。据称桑巴拉特因而获准兴建一所圣殿作为报酬。

撒玛黎雅人深信，（根据他们对申 12:5 所作的解释）革黎斤山是

天主教在法律书中所指定的圣殿选址。按撒玛黎雅人的解释，自征服客纳罕直到厄里司祭背离正教为止（据称他曾在史罗建造了一所背离正教的敬礼中心<sup>272</sup>），选民一直在革黎斤山上敬拜天主。

#### b) 天主

出 3:14「我是自有者」被认为是创造和支持万物者天主的最神圣称号，这位天主与以色列有一个盟约的联繫。撒玛黎雅人避讳「雅威」的名字，而以「圣名」代称。

#### c) 梅瑟

梅瑟是「最崇高的先知」和「一切受造物中的精粹」。他是申 18:18 中所预言的未来先知（其他任何解释皆相反了申 34:10）。

#### d) 法律书

法律书（Torah）是天主亲自写在抄卷上，连同十诫石板一起授予梅瑟的。撒玛黎雅人惯称法律书为「真理」。这是他们唯一承认的圣经部分。

#### e) 重建者

重建者（Taheb）要在世界末日时出现在世上，他要来推行一个新秩序。他並不是犹太人心目中的默西亚，即那位受傅的王子，而是那位申 18:18 所预言的先知。他要在革黎斤山上重建圣殿，先前的圣殿在公元前 129/128 年间被玛加伯家族的若望依尔卡诺（John Hyrcanus）所毁灭。这位重建者被预定要享有 110 年的长寿。

### 5. 四福音记载的耶稣与撒玛黎雅人

撒玛黎雅的地域很少与耶稣和他门徒的活动提及在一起。「耶稣与他的门徒一般都会跟从犹太人的习惯，遥过撒玛黎雅的边界往犹太去（例如玛 19:1；路 17:11），但有一次卻提到他们穿越了撒玛黎雅境（若

---

<sup>272</sup> 实际上，在征服许地（若苏厄）与撒慕尔时代之间，史罗曾成为以色列人的圣所。约柜一直保存在那裡，直到它被培肋舍特人夺取过去为止。

4:4-9)」。<sup>273</sup>

《谷》从来没有提到撒玛黎雅或其居民。在《玛》裡，我们只在 10:5-6 中找到一次提述：「耶稣派遣这十二人，嘱咐他们说：外邦人的路，你们不要走；撒玛黎雅人的城，你们不要进；你们宁可往以色列家迷失了的羊那裡去」。

《路》提及撒玛黎雅的段落有三。在路 9:51-56 中，耶稣往耶路撒冷去时路过撒玛黎雅人的一个村庄，但受不到当地人的款待，「因为他是面朝耶路撒冷去的」。在路 10:30-37 记载了慈善的撒玛黎雅人的故事，而在 17:11-19 中，耶稣治好了十个瘫病人，其中只有一个撒玛黎雅人回来感谢他。《若》除了在第 4 章外，还有另一处提到撒玛黎雅人：耶稣在若 8:48 中受到「犹太人」的辱骂：「我们说你是个撒玛黎雅人，並附有魔鬼，岂不正对吗？」。在宗 1:8 中，耶稣以这样的话派遣宗徒们说：「你们要在耶路撒冷及全犹太和撒玛黎雅，並直到地极，为我作证人」。宗 8:1-25 告诉我们这使命如何实现了。宗 9:31 和 15:3 为我们证实了，撒玛黎雅很快便成为初期教会一个不可缺少的部分。

---

<sup>273</sup> "Samaritans", pp. 189-190。



## PANEL B

### III. Jesus prays for his disciples (vv. 9-19)

- 9) a. Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ,  
 b. οὐ περὶ τοῦ κόσμου  
 c. ἀλλὰ περὶ ἐρωτῶ ὧν δέσποκός  
 d. ὅτι μοι, εἰσιν σοί
- 10) a. καὶ τὰ ἐμὰ  
 b. πάντα καὶ τὰ ἐμὰ, σὰ ἐστίν  
 c. καὶ σὰ δεδόξασται ἐν
- 11) a. καὶ εἰμι αὐτοῖς, ἐν  
 b. οὐκέτι καὶ αὐτοὶ τῷ κόσμῳ, ἐν  
 c. εἰσὶν τῷ κόσμῳ  
 d. πρὸς κάγω, σὲ ἔρχομαι  
 e. τήρησον αὐτούς, ἐν  
 f. τῷ ὀνόματί σου  
 g. ᾧ δέδωκάς μοι, σοὶ
- 12) a. ὅτε μετ' αὐτῶν  
 b. ἐγὼ ἐτήρουν αὐτούς  
 c. τῷ ὀνόματί σου ἐν  
 d. ᾧ δέδωκάς μοι, σοὶ  
 e. καὶ ἐφύλαξα,  
 f. καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο  
 g. εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας  
 h. ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, ἡμεῖς ἡμῆν
- 13) a. νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι  
 b. καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν  
 c. ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν τῷ κόσμῳ

	d.	πεπληρωμένην								ἐν				
14)	a.	ἐγὼ	ἐαυτοῖς		αὐτοῖς	δέδωκα							τὸν λόγον	
	b.	καὶ					ὁ κόσμος	σου						
	c.	ἐμίσησεν ὅτι οὐκ			αὐτούς									
	d.	καθὼς οὐκ	ἐγὼ εἰμί		εἰσὶν		ἐκ τοῦ κόσμου							
15)	a.	οὐκ ἵνα ἄρης			ἐρωπῶ		ἐκ τοῦ κόσμου							
	b.	ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς τοῦ πονηροῦ			αὐτούς		ἐκ							
16)	a.						ἐκ τοῦ κόσμου							
	b.	οὐκ καθὼς οὐκ	ἐγὼ εἰμί		εἰσὶν		ἐκ τοῦ κόσμου							
17)	a.				αὐτούς					ἐν	ἀγίασον		τῇ ἀληθείᾳ	
	b.							ὁ σὸς				ὁ λόγος	ἀληθείᾳ	
18)	a.	καθὼς ἐμέ						ἐστίν				ἀπέστειλας		
	b.	κἀγὼ			αὐτούς		τὸν κόσμον				εἰς		ἀπέστειλα	
19)	a.	καὶ	ὑπὲρ ἐγὼ ἑμαυτὸν		αὐτῶν		τὸν κόσμον					ἀγιάζω		
	b.	ἵνα καὶ			ὧσιν αὐτοὶ						ἐν	ἡγιασμένοι		ἀληθείᾳ





