



基督論
文集

看！這個人



黃懷秋 著



看！這個人

基督論
文集

黃懷秋 著

HERE IS THE MAN !
An Anthology of Christology

by Theresa Wong

Wisdom Press (Daughters of St. Paul)
Taipei-Kaohsiung-Taichung-HK-Macau

於是，耶穌帶著茨冠，披著
紫紅袍出來了；比拉多就對
他們說：

「看，這個人！」

(若十九 5)

「上智新泉叢書」序

「上智新泉叢書」是一群基督平信徒的合作成果，本編輯小組願意編纂這些成果，作為台灣教會邁向廿一世紀的里程碑。

平信徒是基督宗教一大寶藏，而真實的教會應是以平信徒為主體。目前平信徒當中不乏學有專精，在各行各業都有相當表現的人才。更難得的是，他們都有為主作見證、為教會奉獻的心意。平信徒這種心意履行了「普通司祭職」的使命。

是故，本編輯小組希望結合上述這些志同道合的平信徒，推動下列事工：

一、呈現本地基督徒信仰生活的各種真實面貌

呈現本地基督徒或靈修見證，或在社會服務，或在神學研究等各種不同面貌，作為本地教會反省與改進的基礎。

二、促使基督信仰的本地化、生活化得以具體落實

基督信仰必須要與真實的生活結合，才能給廿一世紀的台灣注入福音的真精神。

三、培育以文字等方式為基督作見證的平信徒人才

文字等事工是基督信仰傳播的重要媒介，因此我們需要培養更多可以透過文字、音樂、影像等媒介，為天主作見證的平信徒。

四、促使「『上智新泉叢書』編輯基金」之籌募與運作

為促進前述目的，尤其是培育人才，與出版福傳出版品，籌募相關的基金，並妥善運作，亦有所必要。

本編輯小組亦感謝上智出版社的慷慨協助，倘若沒有她們的熱心幫忙，我們的理念或許會胎死腹中。上智出版社的支持深深表達了「教會一家」的理念，對平信徒的事工也是極大的鼓舞。

我們也感謝您們的支持，也因為您們，我們得以存在與發展。不過，本編輯小組更希望的是，我們不只是在心靈相遇，更可以「攜手同工」，為前述目的而努力。

「上智新泉叢書」編輯小組 敬誌

目 錄

- vi 谷 序
x 自 序

導 言

- 3 新約基督論導言

降 生

- 21 斐二 6~11 中的「先存性」問題
34 「他空虛自己，取了奴僕形體」（斐二 7）

公開生活

- 43 耶穌比喻詮釋的歷史
69 對觀福音的基督畫圖
84 福音的基督門徒－新約教友職務的基礎
109 新約的和平觀念－兼論基督和平綸音
139 天主經：耶穌生活的總綱
171 耶穌生活中的聖神運作

死 亡

- 203** 馬爾谷苦難敘述的基督論
228 一條崎嶇路，萬千過渡人

復 活

- 237** 基督復活·信仰和歷史

265 結 語

- 269** 書目
281 索引

谷 序

受聖神默感而寫作若望福音最後一節的那一位聖經作者，早已暗示性地指出這一本基督論文集的出版了。他說：「耶穌所行的還有許多別的事，假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下」（若廿一 25）。直到歷史的終結，基督徒還會繼續不斷地默想、反省、寫作和講述那一位在他們信仰中的核心人物：耶穌基督，在一個位格中的神和人，這世界的救主。

作者把她這本討論基督論問題的新著命名為《看，這個人！》顯示出她寫作本書的旨趣是比較傾向於耶穌基督人性的一面。雖然如此，作者卻沒有疏忽基督徒信仰中基督的神性，讀者只要看看導言的首段和跟著討論降生奧跡的〈斐二 6~11 中的「先存性」問題〉及〈「他空虛自己，取了奴僕形體」〉兩篇文章就知道了。不過，從本書的中心部分「納匝肋人耶穌基督的公開生活」，我們還是可以看出這本由許多原來獨立的、有關基督學的論文所組成的論文集，是以耶穌的人性為中心導向的。

因而，讀者不要期盼在這裡能找到系統的或信理的基督學。我建議他們最好還是跟隨著本書的作者，一位曾經在比利時魯汶受過嚴格訓練的聖經學者，在她明白易懂而富有吸引力的聖經申述中，一起探尋耶穌基督的奧秘。

書中不乏一些很刺激的，或者，對一些人來說，甚至是富挑釁性的句子。這裡舉兩個例子：在第 12 頁，作者在括弧內

說：她寧願用「超越性」一詞來談論基督，而把「神性」保留給天主。這句話，驟眼看來，是容易招致批評的，但是，為那些用心思考的讀者來說，卻可以帶出創造性的反省。另一個例子，在〈福音的基督門徒〉這篇文章中，作者深入探討平信徒教友職務的新約基礎，末了，她向讀者提出一句發人深省的問題：「你願意做那個（新約）教會的基督徒呢？還是說——都不要，我寧願做台灣的基督徒！」（108頁）再次地，文章的表面意義會讓人以為，他可以在新約的一個教會或台灣的教會中任擇其一。但在這表面意義的下面，《看，這個人》其實是希望導引出讀者們真切的參與與反省。

書中各篇，雖然原來是各自獨立的，但由於都來自同一位渴尋接近耶穌基督之奧秘的婦女聖經學者的手筆，因而都在豐富的，有時十分精細的學術深度中，煥發著女性特有的雅緻與嫵媚。講說中文的讀者們，相信也和這篇序言的作者一樣，會感謝黃懷秋教授，也期望其他類似的書籍會跟著出版，如同若望福音最後一節所說的。

谷 寒 松 於輔大神學院

自序

十多年前，當我還在魯汶大學攻讀神學時，有一次和夫婦一起參加了一個由外地神學生組成的聖地朝聖團，目的地是耶路撒冷。還記得領隊是我們當日的新約教授，今天美國天主教大學的神學院長，Fr. Raymond Collins。這位教授幾乎每年都會帶隊到耶路撒冷去，每到一個地方，必在聖經中找出和這個地方有關的經文朗讀，令人印象深刻。記得當我們第一次踏足聖地，走在那條細碎的石子路上時，耳邊聆聽著朗朗的聖經吟誦聲，兩千年前耶穌基督的背影，彷彿就在眼前。

沿著石子路往上走，來到一座小修道院的門前，大家停止了腳步，今天晚上我們就要住在這裡。修道院門前掛著一個牌子，上面用拉丁文寫著：Ecce Homo。教授拿出聖經來，翻到若望福音第十九章，大聲讀著，只聽他說到「於是，耶穌帶著茨冠，披著紫紅袍出來了；比拉多就對他們說：『看，這個人！』」書聲朗朗，眾人皆默，連空氣也彷彿要凝結起來了。

抬頭，我看到一個小平台，把這條原來不算寬的石子路兩旁的房子二樓給連接起來了，形成一個可以互通的走道。教授說，當日，被打得遍體鱗傷的耶穌，應該就是被人帶到這個小平台上，給下面要求處死他的猶太人看。

我震懾地看著這個小平台，不知此世何世。不敢相信的是，今日的我，居然就站在從前猶太人站過的位置，並從這裡翹首瞻看這個雖然和我們素未謀面，卻深深地影響著後世每一個基督徒的人間基督。我想，這應該是個觀察他的好地方吧！

我是說，「從下而上」¹，從他的人間生命開始，再攀緣而上，沿著當日基督徒走過的路徑，也學習他們的方式，以及他們留給後人的信仰生活證言。因為，這些最早的基督徒，必定早在我們之先，就在這和煦的耶路撒冷朝陽、與四下吹拂的涼風中沐浴過了。是他們親眼看過他的，是他們親耳聽過他說話的，也是他們見證他的死亡與復活的，最後，是他們公開宣信：他就是天主子的。

想想看，「從下而上」也是這本文集所用的基本方法；換言之，它所注目的首先是人的耶穌。雖然，要認識這位人間基督，我們只能從最早基督徒的信仰見證開始，因為除此以外，我們沒有其他更直接的門徑。換言之，這本文集所討論的是新約的基督。正如谷寒松神父在序言中所說的：「讀者不要期盼在這裡能找到系統的、或信理的基督學」²。這是一本聖經的基督學。從聖經這部最早的基督徒文學作品，我們找尋最早的基督徒的信仰痕跡，並且經由這些痕跡，我們渴尋他們所見證的歷史。因為我始終相信，他們的見證不是沒有根由的，他們的委身也不是沒有目標的。沒有歷史中的這個人物，沒有這個人物在歷史中所留下的各種撼動，就不可能有對於他所作的各樣見證；沒有初期的基督徒，沒有復活和聖神充滿的經驗，也就沒有後來的基督宗教。而歷史必定是既隱藏也顯露在後來對於它所做的見證中。

但是，說也奇怪，這種從人間開始的路向，卻不是我最早學習的方法。在魯汶讀書期間，在導師的指導下，我的論文範

¹ 基督論通常有兩種進路，就是所謂「從上而下」的，與「從下而上」的。前者以先存基督的降生為出發點，所強調的通常是他的神性；後者則注目人間的基督，而以復活為高峰。本文集基本上採取後一種作法。

² 參閱本書，vi 頁。

園竟然是一篇最能體察到基督的神聖奧蹟的基督頌歌（斐二 6~11）。這一種歌頌基督神聖性的詩歌，在早期的新約聖經文學中是非常少見的，然而它的出現也讓人覺察到，基督的超越性很快就被本來「從下」而來的基督徒體察到了。他非但不從人間開始，反之，「從極高處來，往極高處去」³。其實，關於這首詩歌和有關它的研究，早已構成了我的一部分，雖然是最早期的、但也是最不能抹滅的一部分。因為，我很清楚，做為一個基督徒，在我的基督論中，理應包含一種張力，一種神與人的張力，超越與人間的張力，正是這一種張力讓基督論真正成為基督論的⁴。因而在這本以「人」為題基督論文集中，我也收錄了兩篇專論他的神聖降生的文章，其中一篇〈斐二 6~11 中的「先存性」問題〉，還是從我的博士論文中最重要的一部分摘錄改編而成的。令我很欣慰的是，它們的收錄不僅讓這本文集更平衡了，把神聖和人間綜合在一起，這一種基督論才能真正代表我所宣認的基督。

其餘的各篇文章，都是我來到台灣之後，在輔大神學院講授「基督論」期間陸陸續續寫成的，是真正的「本土神學」（雖然，還不是「本土化」神學）。其中大部分都在輔大神學院出版的《神學論集》出版過⁵，小部分則在香港和大陸交流的《神思》刊物中出版⁶，只有一篇小品〈一條崎嶇路，萬千過渡人〉，在《見證》月刊中出現。我喜歡它的恬靜素雅，可視作「另類

³ 參閱本書，〈斐二 6~11 的「先存性」問題〉，34 頁。

⁴ 參閱本書，〈新約基督論導言〉，3~17 頁。

⁵ 包括〈新約基督論導言〉，〈斐二 6~11 的「先存性」問題〉，〈耶穌比喻詮釋的歷史〉，〈福音的基督門徒〉，〈天主經：耶穌生活的總綱〉，〈耶穌生活中的聖神運作〉，〈馬爾谷苦難敘述的基督論〉等幾篇。

⁶ 〈「他空虛自己，取了奴僕的形體」（斐二 7）〉，和〈對觀福音的基督畫圖〉。

神學」，所以特別收錄在這裡。其實，是誰規定神學必須要層層深入，條目分明的？在後來完成的幾篇文章中，我愈來愈喜歡即時的感覺，再加點詩樣的行雲流水，避免硬繃繃的推理或分析性文學。讀者可以自行體會。我總覺得耶穌是愛詩的，也愛徜徉綠野的，做為一個基督徒，我願意追隨耶穌的心情，即使在這個微不足道的小地方。

文集中，只有兩篇文章是從未出版過的。第一篇是〈新約的和平觀念—兼論基督的和平綸音〉。這篇文章本來是為輔大神學院 1997 年初的神學研討會寫的，後來該神學研討會因故取消，文章也就「空懸」起來了。第二篇〈基督復活—信仰和歷史〉則是專為這本文集的出版所寫，為使它能更完整地涵蓋耶穌一生的主要時刻。實在很難想像，一本以耶穌基督為名的基督論文集，居然會在這個重要的時辰中，付之闕如的。

※

※

※

出版一本像這樣的基督論文集是我長久以來的心願。然而一本文集的出版，須賴多方的合作與安排。在這裡，我必須一一提起他們，才能表達我對他們的感謝於萬一。我首先得謝謝我的良師兼益友谷寒松神父。他讓我清楚地看到基督在人間的化身，體諒與寬容是他的名字。謝謝他為我寫的序言，還時時提醒我要有女性的溫柔。我也謝謝《神學論集》編輯室的各位同仁，不管是打字的、校對的、還是排版的，我都衷心感謝。尤其是胡國楨神父，楊素娥助教兩位，竟然在如此匆促如此有限的時間內，做出這麼完美的服務。胡國楨神父更是整個策劃由構思到定案的第一人，我自己反而是配合他的計劃而已！楊素娥小姐負責整個從排版到出版的各種事務，連帶書目和書後的索引也虧得她為我安排，真是這本書出版的一大功臣，而我，

卻只是執筆的那個罷了！此外，我也必須感謝所有在輔大神學院和宗教系修讀過我的「基督論」的同學們，是在與你們一同討論、一起反省的過程中，我們才愈來愈深入基督的奧秘的，我實在沒有一個「先驗的」基督介紹給你們。

對於我的家庭，無可否認地有很大的虧欠，也深深地感激。這本文集是和他們一起成長的，它就好像我們家中的一個成員一樣。文集中最早完成的第一篇，和我的孩子同齡，至於外子，當然是最老的一個。記憶中，我們家從一開始就生活在書本和玩具中，而各式文章，早就成為我們的另一個孩子了。這本文集，就算是送給我們全家的一份禮物吧！

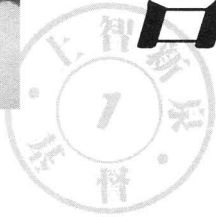
最後，沒有我們生命中的「那一位」，我們什麼也不能作。而所有千千萬萬個無言的感謝，到最後也只好幻化成一縷嘆息了（羅八 26）！

黃懷秋 序於輔大宗教系



導

言



耶穌問自己的門徒說：

「人們說我是誰？」……

伯多祿回答說：「你是默西亞」。

(谷八 27~29)

新約基督論導言¹

基督是基督宗教信仰的中心。基督宗教與其他宗教不同的地方，就是它相信這位在歷史中人而天主的基督。

「除他以外，無論憑誰，決無救援。因為天下人間沒有賜下別的名字使我們賴以得救」（宗四 12）。

新約率先記錄並評估了這位基督的一生，包括他的存在和他的業績。這些記錄在時間上（以及在基督徒的信仰中、在天主啓示上）的優先，使它成了後世基督論的根據，因為它給後世基督論提供了最基本的資料。後世在談論基督的時候，往往需要回顧一下這些最早的見證人的說法。

到底新約對基督說了些什麼話？本文僅以導論的形式，提供幾點值得注意的地方。

一、什麼是基督論？

從字源來看，基督論（Christo-logy）一詞，結合了兩個希臘字：Christos 與 logy。後者源自動詞 lego，原是「說」、「論」之意。至於前者 Christos，現在一般音譯為「基督」。其動詞 Chrio 原是輕擦（物體的表面）、傾倒（油或水），也可以翻譯為傅（油）。因此，它本來需要更明確的界說，才能

¹ 原刊於《神學論集》83（1990春），51~63頁。

指明所傾、倒、傅者，到底是什麼可以在人體上「傅油」，也可以在箭尖上「擦上毒藥」²。不過，自從《七十賢士譯本》首開先例，以 Christos 來翻譯希伯來文的 māšīāh (默西亞)之後，它的意義便固定下來了。這樣，《七十賢士譯本》乃創造了一個在古典希臘文中不曾存在過的新詞—Christos—應就是希伯來文的默西亞—受傅者—的意思。

新約沿襲《七十賢士譯本》的用法，除了兩個例子外（若一 41、四 25 用希臘文音譯的 messias），其餘提及默西亞的地方，一律以希臘文 Christos 稱之³。

由此可見，Christos 一詞絕不是由基督徒所鑄造，相反，當基督徒應用這個字的時候，他們只是沿用一個在基督徒時代之前早已流行、早已被人廣泛應用的字眼。

這裡必須一提的是，基督不是一個名字，耶穌不是別名基督；它只是一個名號（title），或者可以說是頭銜或稱謂之類。有點像今天的總統、首相或院長一樣⁴；因此說耶穌基督，就像說雷根總統、或布希總統一樣。但是這個意義，很快就被人遺忘了，當基督宗教傳到希臘的時候，「基督」差不多成了耶穌的第二個名字，在保祿寫給他教會的書信中，這個現象十分普

² K. H. Rengstorf. "Christos" in C. Brown et al (eds.) *The New International Dictionary of New Testament II. Theology*, (4 Vol.), Exeter/Grand Rapids, 1975~1978, II, pp.334~343.

³ 由於上下文的關係，Christos 意詞在思高聖經中有多種譯法。它有時音譯為基督（如谷一 1），有時意譯為受傅者（如路九 20），有時更乾脆擺上希伯來同義詞：默西亞（如谷八 29）。

⁴ 基督之為名號，與院長、總統之類之為名號之間，亦有一點顯著的分別：後者是一些早已界定好的職位，任何人在當選總統、院長之前，早已知道他該身負些什麼職責。基督卻不一樣，默西亞在耶穌時代仍是一個曖昧的詞兒，相反，是耶穌的一生光照了這個名號的含義。

遍。

還有一點必須一提，基督本來是個很普遍的稱謂，它的意義只是**受傅者**（ a christ ），而且沒有特定的對象，沒有指明是那一位曾經受過傅的人。即使到了猶太主義後期，對默西亞的期待轉趨劇烈，猶太人也只是期待「一位」可以把他們從水深火熱的情況中拯救出來的默西亞，默西亞的普遍性依然不變。尤其是當我們看到外邦人也可以被稱作默西亞（依四五 1 稱波斯王居魯士為「上主的默西亞」），或整個以色列在先知口中（哈三 13）被稱作默西亞時，我們當可發覺，在舊約，默西亞是個普遍得幾乎可以被濫用的名詞。

但這情況在新約來臨後卻改變了。在新約及它以後，人談及基督，意思不再是普遍的，不再指任何一個受過傅的人（ a christ ），而有一個特定的對象（“a” christ 變成了“the” christ ）。當我們說「基督」，我們是指那一位約在兩千年前，生活在巴勒斯坦的納匝肋人，他在那裏行走、傳教、治病、驅魔，最後死在十字架上，卻又從死者中復活的耶穌。這一位耶穌，我們說：他就是基督，就是許多世紀以來，猶太人期待的那位默西亞、主基督。

上文說過，「耶穌基督」與「布希總統」這兩個稱謂之間有某種雷同之處；現在我們卻發現二者之間的差異：「布希（是）總統」是一種描述語，它描述一件事實，一件人人都可見到的事實。可是，「耶穌（是）基督」這句話卻不是一句單純的描述語，連耶穌的同代人也不能「看到」他就是基督，這句話不能訴諸實證，它要求我們的信仰。

我們不禁要問：為什麼？一個人為什麼會被稱為基督？他到底是誰（ who ）？他又是什麼（ what ）？他的身分（ identity ）是什麼？他的性體（ nature ）又是什麼？他是人，還是天主？抑或既是天主又是人？這樣發問的時候，我們已經

接觸到基督論的核心問題了。

什麼是基督論？我們可以簡單的說：基督論就是對耶穌基督這個人所作的神學詮釋、系統地澄清耶穌是誰、是什麼的學問。

二、新約基督論的特色：從基督的「功能」入手

學者庫爾曼（O. Cullmann）在他討論新約基督論的作品中⁵，把第三、四世紀教父的基督論，與新約基督論對立起來。他以爲：第三、四世紀基督論的爭論焦點，幾乎完全集中在基督的位格和性體上；這與新約專注於基督的作用（function，或譯功能）不同。根據庫爾曼的意見，對基督性體的關注，是基督信仰希臘化的結果：

「教會必須在某一段時間，處理那些由於基督信仰的希臘化、諾斯底理論的崛起，以及亞略、奈斯多利、優提克斯等人的觀點所引起的問題。換言之，教會必須處理性體的問題，並嘗試解答之。」⁶

至於新約，幾乎從未單獨談論基督的位格，新約論基督，所注意的必定首先是他的工作。當人問「基督是誰？」時，這個問題在新約並不僅是（甚至主要不是）關乎他的性體，而是問及他的工作（function）。因此庫爾曼這樣結論說：

「對性體的討論畢竟是一個希臘的問題，而不是猶太或聖經的問題。」⁷

庫爾曼的理論固然有他的道理。新約經常告訴我們耶穌的

⁵ O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957. Ed. by S. C. Guthrie and C. A. M. Hall, *The Christology of the New Testament*, Philadelphia, 1959, 1963.

⁶ 同上，3頁。

⁷ 同上，4頁。

工作：他宣講天主的國（對觀福音），他給我們詳述了天主（若一 18），他使萬有與天主重歸於好（哥一 20），他以自己的血為信仰他的人作贖罪祭（羅三 25）⁸。福音還以故事的形式給我們刻劃了耶穌這個人：他驅逐魔鬼，與罪人為伍，他憐憫病者，對法律主義提出挑戰，驅逐在殿院裏做買賣的商人等等。

但是，我們不能說：新約作者對耶穌的位格毫不關心；甚至說：對性體的討論只是個希臘的問題。事實上，當新約作者敘述耶穌的工作時，他們對耶穌位格的關心已隱藏在內。因為誰能詳述那位沒有人見過的天主？誰能宣講那在自己身上實現出來的天國？有哪一個（罪）人的血能夠有贖罪的價值？有哪一個希臘「神人」（divine man）能夠像耶穌一樣，大喝一聲即令群魔懾服？有哪一個和耶穌同時代的猶太人（自稱為義的「上」等人），敢與罪人同桌吃飯而不怕連累自己的聲名？有哪一位舊約先知敢代替天主赦罪？總括一句：有誰能像耶穌一樣表現出令人驚訝的，甚至相當於舊約雅威一般的權威（赦罪、立法、審判為猶太人來說，都是屬於雅威的工作）？

由此可見，關心耶穌的身分，只是隱藏在述說耶穌工作的後面。它絕不只是個希臘的問題，換言之，不是由於外來因素的入侵而造成的「突變」。相反，種子早已存在，只待後來慢慢地「發展」而已。就如同穆勒（C. F. D. Moule）在他討論基督論的起源一書中⁹，便曾把「發展」（development）和「進

⁸ 新約用定向於天主（God-oriented）的言語，不但以復活為天主的工作，連修好、贖罪都同屬天主的工作範圍。哥一 20 的正確翻譯是：「天主藉著他（基督）使萬有與自己重歸於好。」而羅三 25 則是：「天主使他以自己的血為信仰他的人作贖罪祭。」

⁹ C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, London-New York-Melbourne, 1977. p.2~3。不過穆勒所關心的是從呼號耶穌為「可敬的師傅」，到呼求他為「主」的發展；亦即是從隱含基督論（Implicit Christology），到顯明基督論（Explicit Christology）的發展。在 p.5，他說：“.....all

化」(evolution) 分別開來：基督論的產生只是自然的發展，它早有一切成長的潛能，外來文化的轉變，只是有助於表達方式的發展，卻沒有導致「新種」的產生。「人們說人子是誰？」(瑪十六 13) 的問題早已存在。即使在公開生活期間，耶穌的一舉一動，一言一語已曾令若翰生疑，並派遣門徒去問他：「你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？」(瑪十一 2) 耶穌的工作絕不是緘默的，它已經清楚地顯示：他到底是誰？

總而言之，「功能」(function) 最多只能說是新約談論基督的角度，不是新約基督論的內容。吉克 (L. E. Keck) 這樣說：「基督論不能被減弱為救援論；因為基督不僅是一位救主」¹⁰。

三、新約基督論的另一特色：以鮮明的形象講論基督

如果庫爾曼的基督論有它的偏差，但也道出了新約基督論獨特的地方（在與後世基督論，尤其是最初幾個世紀的基督論論爭比較時）：它甚少採用抽象的哲學概念來描述耶穌，如本性、本質、性體、位格等字眼，都甚少在新約中出現¹¹。這些抽象的哲學詞彙大多是在教父時期，以及早期教會會議的爭論中才慢慢普遍化。

Christological expressions in the New Testament..... are all more successfully accounted for as insights, of varying depth, into what was there in Jesus.”

¹⁰L. E. Keck, “Toward the Renewal of New Testament Christology,” in *New Testament Studies*. 32(1986) pp.362-377. esp. p.363。根據吉克的意見，一套發展完善的基督論，在結構上必須包括三個幅度：基督與天主的關係，與整個受造界的關係，與人類的關係。

¹¹我們或許可以舉出少數很例外的句子，如經常被人提及的斐二 6：「他具有天主的『形體』」（雖然 *morphē* 一詞的正確含義一直備受爭議），以及同樣曖昧不明的哥二 9：「在基督內真實地住有整個『圓滿的天主性』」（參見：哥一 19）。

值得注意的是：當這些詞彙最初應用時，其含義尚模糊不清，同一個字，在不同作者的作品中，每每有不同的含義。最初幾個世紀的論爭，多次也只是詞彙上的論爭。當然，在爭論的過程中，思想愈辯愈明，不過，犧牲仍是免不了的。

新約卻不同，它的方法是形象化的，這些形象大都來自當時的猶太社會，一般來說，是先於哲學（pre-philosophical）的思想型態，而且是表達關係的（relational 下詳）詞彙。由於是當時社會所慣用的用語，所以一般而言都無須多作解釋，「內行人士」自當一目了然。這與後世從書桌上成長出來的基督論，愈來愈傾向學院化的（academic）方法，完全不同。

就以新約中最重要的基督形象「天主之子」為例（若望單獨地稱「子」），便是以最形象化的方式，說明基督和天主的密切關係：父子關係也許是人世間所能找到的最親密的關係了。他們體內流著相同的血液，因而兒子最肖似自己的父親；其實何止肖似，兒子簡直就是父親生命的延續。只有父親了解自己的兒子，也只有兒子認識自己的父親（瑪十一 27），所以能把自己的父親啓示給世人。

由此可見，新約雖然沒有用後世的語言，其實卻是「預先」地把尼西亞的信仰「同性同體」，以最形象化的方式描繪出來了；不過更正確的說法也許是，後世定斷的信理只是以更精確的語言，闡釋那些早已在新約中隱含的道理罷了！

「天主之子」不但道出了基督和天主的親密關係，同時也申明兒子對父親的從屬關係。新約在這方面絕不含糊。馬爾谷中的耶穌，在山園中哀求父親挪去苦杯，但仍然堅持著完成父「所願意的」（谷十四 36）。爲此，瑪竇明白地稱耶穌爲「上主的僕人」（瑪十二 18-21）。事實上，希臘文 pais 一詞便含有僕人和兒子兩個意思；而僕人之所以能完成僕人的艱巨任務，是因爲他亦是兒子。

不過，最令人驚訝的還是讓耶穌說：「我與父原是一體」（若十 30）的若望，居然（在另一個脈絡中）也會讓他說：「因為父比我大」（若十四 28）。在其他地方，若望更以類似師傅的形象，描寫耶穌工作的來源：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼。凡父所作的，子也照樣作」（若五 19）。父和子的從屬關係，在那明明說出「聖言就是天主」的若望福音中仍是清晰可見¹²。

「天主之子」的形象不但道盡了耶穌和天父間這種既同又不同、既密切又從屬的關係，亦暗示基督與我們之間另一種迂迴曲折的關係——他既是我們的長兄，亦是我們的救主。成義的基督徒，由於基督的引介，也能效法他，從心裏喊出：「阿爸，父呀！」¹³保祿在羅馬書說得最清楚：凡受天主聖神引導的，都是天主的子女；換句話說，基督徒蒙受基督的恩許，得以分享他的子性，作天主的義子。

因而基督徒的子性，畢竟不同於基督的子性（參看瑪十一 27）。在其他地方，保祿又用初果（格前十五 23）、長子（羅八 29）的形象，說明基督——最後的亞當（另一個形象）與我們的關係：「第一個人出於地、屬於土；第二個人出於天。那屬於土的怎樣，凡屬於土的也怎樣；那屬於天的怎樣，凡屬於天的也怎樣」（格前十五 47-48）。

基督以他的生命給我們啓示了作「子」的條件，因而他的生活方式就是一切在他內，藉著他得以成爲「子」的基督徒

¹² 此外，若望福音還用他獨特的「派遣」觀念，來表明這個從屬的關係。聖子就是「父所祝聖，而且派遣到這世界上來的」（十 36）。若十二 49：「因為我沒有憑我自己說話，而是派遣我來的父，他給我出了命，叫我該說什麼，該講什麼。」與上文所引的五 19 頗能互相對照。

¹³ 見：谷十四 36；羅八 15；迦四 6。

的唯一標準。

新約的基督論，就是這樣鮮明而形象化。它利用各式各樣來自生活、在當時社會上慣用，或在猶太文化中源遠流長的形象¹⁴，努力地給我們刻劃耶穌的圖像——他是誰、他跟天主的關係、他跟人的關係，以及（在一些較後期的作品中）他跟整個宇宙的關係。因此，我們不能說新約絕不關心耶穌的位格，只是表達的方式不同罷了。

四、新約基督論的發展

首先得肯定一個事實：從有基督論開始，它一直都在發展中。一方面由於基督事件的奧秘：沒有一個人敢誇稱自己已經完全把握到這奧秘的真諦；基督事件永遠超越一切有關它的言談，因為人的語言永遠被當事者主觀的因素所圍，因而一切基督論都是有限的。就像人要用一隻眼睛去面對整個世界的萬千繽紛一樣，他所能看到的只是他眼前景象而已。

另一方面是談論者本身的轉變，每一個時代都只能用它所理解，所能掌握的語言去表達基督。當一種基督論的語言已經僵化，不能再被理解，不能再給我們一幅活生生的基督圖像的時候，就是另一種新的基督論誕生的時候了。

可見我們從沒有一成不變的基督論。New Testament Christology 是一個誤導的字眼，它讓我們以為新約只有一種基督論；其實，即使在新約中，基督論的發展已經開始，而且它發展的快速、深度和廣度，都令我們感到驚訝。

然而，我們還是可以找到一個一般性的原則（雖然例外經

¹⁴ 新約常用的其他形象還有末日判官（瑪廿五），大司祭（希伯來書），被宰殺的羔羊（默示錄），天主的羔羊、善牧（若望福音）等。

常會出現)¹⁵；大體來說，愈晚的作品，愈強調基督的超越性（transcendancy）。（我比較喜歡用「超越性」這個字眼，而把「神性」divinity 保留給天主。）

從宗徒大事錄首五章所記載的宗徒宣講¹⁶，以及某些安插在保錄書信中的傳統公式¹⁷，不少經學家都相信，最早的基督論始自基督的「後存性」（post-existence）。

保祿清楚地告訴我們，基督徒的信仰和宣講是怎樣建基於復活的（格前十五 14）。復活使本來沮喪、無助的門徒重新振作起來。「主真的復活了，並且顯現給西滿了」（路廿四 34），歡天喜地的門徒不但私下討論這件事，他們還要為它作證：

「我們祖先的天主復活了，你們下毒手懸在木架上的耶穌，天主以右手『舉揚』了他，叫他做首領和救主，為賜給以色列人悔改和罪赦。我們就是這些事的證人。」（宗五 30~32）

復活顯示天主的大能，是他親自向整個世界宣告被釘耶穌的無罪；不僅如此，他還「舉揚」了他（宗二 33）。自此，他不再受死亡的控制（宗二 24），他不再歸於腐朽（宗十三 34），因為死亡對他已經再沒有力量了（羅六 9）。被舉揚的耶穌已經分享到天主的德能與榮耀，他已經被提昇到一段新的「後存」生命去。從今以後，他要以另一種方式繼續存在，他將完全、而且永遠地「活於天主」（羅六 10）。因為從復活的那一刻開

¹⁵ 如斐二 6~11；哥一 15~20；格前八 6 等等幾個少數例子。

¹⁶ 我們或許可以同意，宗徒大事錄首幾章的宗徒宣講，雖然就它現在的形式看，可能出自路加的手筆，不過其中摻進了不少傳統的成分。「天主已經把你們所釘死的那一位立為主、立為默西亞了」的說法，顯然不能與路加福音的誕生記錄相協調。因為根據路加第二章，天使早已向牧童報導說：「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞。」（路二 11）

¹⁷ 最著名的如：格前十五 3~5；羅一 3~4；十 9。

始，天主已經把他「立為主、立為默西亞了」（宗二 36）。

這種明顯地帶點「繼承」傾向（adoptionism）的兩階基督論（two-stage Christology），指出它年代的古老。當保祿在五十年代中期，寫信給羅馬人的時候，這種兩階基督論也許十分普遍，因為保祿在書信中，引錄了一節也許在當時十分流行的信仰公式：

「他按肉身是生於達味的後裔；按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子。」（羅一 3~4）

不過，這種以復活為基督一生轉捩點的基督論，很快就演化成另一種更成熟的理論了。

當馬爾谷在六十年代中葉寫作福音的時候，一種受洗基督論（Baptism Christology）籠罩著全部福音的視野。馬爾谷看耶穌，也許仍和早期的基督徒一樣，倒敘性地從耶穌的死亡和復活開始，一直追蹤到他公開生活的最前頭。不過特別屬於馬爾谷的是他在耶穌公開生活之始，增加了一段受洗紀錄。整段紀錄的焦點集中在耶穌的意識上：他看見了天開了，他看見聖神降來，他聽到有聲音從天上述說自己的使命¹⁸。

為馬爾谷來說，受洗是耶穌對自己使命的意識之開始，他意識到自己的使命，也毫不遲疑地接受了它。自此之後，他便要擔當起作默西亞和上主僕人的角色。故此不待復活之後，他與天主的親密關係便開始了；這種親密關係，讓他敢於在最痛苦的時候呼號「阿爸」（谷十四 36），也讓他敢以一種前所未有的權威教訓人（谷一 22）、驅逐魔鬼（谷一 27）、赦罪（谷二 10）、作病人的醫生、親近罪人（谷二 17）、並且自認為

¹⁸ 天上聲音結合了有名的「默西亞聖詠」（詠二 7）和「上主僕人之歌」（依四二 1）。

安息日之主（谷二 28）；但亦因此招致殺身之禍（谷三 6）。

為馬爾谷來說，在公開生活期間的耶穌就已經是默西亞、天主之子（谷一 1），雖然他的默西亞性仍是隱含的，必待天主的親自干預，人才能自心裡喊出：「這人真是天主子」（谷十五 39）。

瑪竇和路加（約寫成於七十年代中葉）顯然對馬爾谷的解答不表滿意：如果公開傳教的耶穌是默西亞、天主子，那麼孩童的耶穌亦然，甚且，在這個世上，他沒有一刻不與天主保持最密切的父子關係。不約而同地，他們都在追隨馬爾谷的敘事順序的同時，增加了一段誕生紀錄。以童貞受孕為軸心的誕生神學¹⁹的中心訊息，就是要說明人的兒子瑪利亞之子，便是天主的兒子。因而這個孩子的一生，打從誕生開始，完全為天主（聖神）所充滿。他全然屬於天主，沒有一刻與父分離。然而這個天主的兒子，卻亦是人的兒子，他是人類團體的一員，因而和每一個人一樣，擁有他誕生的歷史。用加采東的術語講：他擁有完全的天主性，擁有完全的人性。

但是瑪竇和路加的誕生神學，並沒有使新約基督論的步伐停頓下來。公元一世紀末的若望福音，終於發展出以基督「先存性」（pre-existence）為主題的降生神學：

「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（若一 1）。

聖史的視野已經超越了他三位兄長的界限，踏進了前人沒有想像過的永恆。但他沒有停頓在這裏，繼續寫道：

¹⁹ 比較瑪竇和路加的誕生記錄，我們不能不同意它們來自兩個截然不同的傳統。R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London, 1977, p.34~35，指出在這兩段誕生紀錄中，只有七點相同的地方。我們甚至可以用一個概念概括起這七點共通之處，就是「童貞受孕」。

「於是聖言成了血肉，寄居在我們中間」(若一 14)。

這位永存的天主聖言，竟然成了人間的一分子。若望沒有絲毫幻象論的傾向，因為「血肉」代表整個人；天主聖言不是披上人的外衣，他真真實實地成爲一個人，一個獨特的、有限的「納匝肋人」。

從後存發展到先存，從復活移轉到降生，從關注耶穌的人性到強調他的超越性，從「從下而上」到「從上而下」，新約基督論的確走了一大段路。然而難得的是，在這許許多多不同的基督論中，我們仍能發現它們的統一性。

五、不同中的相同

新約中有形形色色的基督論，它們試圖用各種形象來述說這在人世間幾乎無法言傳的奧秘：耶穌基督。

「耶穌（就是）基督」—這句最早的信仰宣言，本身就是一句反論（paradox，似非而是的矛盾真理）、一種矛盾、一個不可能，因為它包含著兩種在一般情況下不能並存的因素。一方面，他（耶穌）是個獨特的歷史人物，另一方面，他（基督）卻又超越了歷史；一方面，他是個有限之身，另一方面，他卻又是個無限的救主；一方面，他和我們一樣，另一方面，卻又與我們不同。總而言之，他是一個人，卻又不僅是一個人。怎樣表達這種不可言傳的反論，就是所有基督論最棘手，卻又必須找到出路的問題。

加采東用它特有的詞彙說：「它具有完全的天主性、具有完全的人性」。新約雖然不用抽象的哲學詞彙，然而各種不同的形象所要表明的就是這項真理。我們已經討論過「天主之子」這個形象，怎樣成功地達成它的任務；其他如保祿的「最後亞當」、希伯來書的「大司祭」，其目的也不外如此。

希四 15 說得更清楚：他「在各方面都與我們相似，只是

沒有罪過」²⁰。沒有罪過，就是永遠地與天主同在。馬爾谷用「從下而上」的方法說：「這人真是天主子」（谷十五 3a）；若望卻用另一種進路說話：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）。

這裏有兩種力量（有限－無限、人－神），它們緊緊地拉扯著，造成張力（tension）。這張力就是基督論生命力的由來，它所以能夠站穩、能夠保持不倒的姿態，端賴這種張力。一旦這張力鬆弛了，基督論必將潰不成軍。它可以有所傾側，卻不可以完全忽略這兩種因素中的任何一項。

中世紀的基督論傾向基督的超越性（其實這種傾向從若望福音已經開始），到了現代，尤其在人文科學的影響之下，鐘擺似乎走向另一個方向。馬爾谷在時間上的優越性（它是最古老的福音）被發現之後，它搖身一變成了天之驕子。

現代人都不喜歡談及耶穌的超越性，而寧願把他看做一位窮人的醫生，他攻擊社會的不義，揭發富人面上醜陋的薄紗，就像舊約的亞毛斯先知一樣。不然就是一位倫理的教師，告訴人有關日常生活上的倫理道德。現代人對一切有關神的理論都感到刺耳，不能忍受。對這種一面倒的現象，新約的基督論也許是一帖有效的治療劑。

六、基督論的出發點

基督論的出發點是復活的信仰。而這意即：只有復活的經驗才能讓一個耶穌的門徒真正成為基督徒，才能明悟並且說出「耶穌就是基督」這句基督論的基本真理。事實上，基督事件，既是一項奧秘，要透悟它，只能經由天主復活的啓示。否則，又有誰能指證那悽慘地死在十字架上的人，就是這個世界的救

²⁰也請參見：參閱格後五 21。

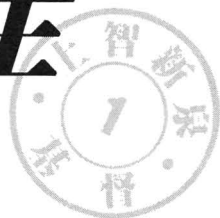
主呢？他生前所作的一切，他對自己末世的聲明，都只是一些空言罷了。

復活把他和聖父的關係，所有從前隱含過、暗示過的，都清楚地透視出來。現在宗徒得以復活的眼光回顧耶穌的一生，他們的眼睛頓時開了，這才認出他的真面目來。他們內心火熱，急不得待地向世界宣稱：「**耶穌就是基督**」。而這一刻——基督徒的開始，也就是基督論的開始。



降

生



他雖具有天主的形體，
並沒有以自己與天主同等
為應當把持不捨的，
卻使自己空虛，
取了奴僕的形體。

(斐二 6~7)

斐二 6~11 中的「先存性」問題¹

導言

新約聖經中保存了不少早期的基督頌（如若一 1~18；哥一 15~20；弟前三 16 等）。這些基督頌大抵都是早期的基督徒在深深地感觸到基督救贖的偉大之後，再按照自己的經驗、學力和理解，以靈巧的筆鋒、深邃的感情寫出來的歌頌基督的作品。從中，我們可窺見新約教會中最早的基督論——那就是，基督徒對他們的救主基督的看法，因此深受近世的經學家和神學家們所重視。

我們今天要談的斐理伯書第二章 6~11 節，便是現存最早的基督頌之一，它在近世的釋經家中引起了不大不小的爭議。問題的焦點是：這首詩歌所歌頌的，到底是神而為人的基督，亦或純粹在世的基督呢？換言之，這首詩歌到底有沒有基督「先存」（pre-existence）的觀念？作者有沒有構想過基督在進入人類歷史之前的狀況？

有關這個「先存」的問題，論者多數集中在全首詩歌的第一節來討論。這一節詩歌（二 6），思高譯本作：「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等為應當把持不捨的」；

¹ 原刊於《神學論集》, 71（1987 秋），59~71 頁。

但在筆者手頭上的另一種譯本²，這一詩節卻作：「他本有上帝的形象，不以自己與上帝同等為強奪的」；二者顯然不同³。不同的譯法，多少反映出當代聖經學者對這節經文不同的理解。這當中所牽涉的問題相當複雜。

聖經學者對斐二 6 的詮譯，是他們對這首詩歌的主角（人的耶穌或先存的基督）理解的關鍵。現在，讓我們簡化一下：近代有些經學家以為這節聖經採用了創世紀的言語，把基督描寫成新的亞當。創一 26 說：天主按照自己的「肖像」造了人，這個人卻妄想「如同天主一樣」（創三 5）；而基督呢，他也有天主的「形體」，卻沒有犯亞當所犯的同樣錯誤，他沒有妄想奪取（或執著）與天主同等的地位，反而空虛自己，以謙遜的態度終於贏取了這個地位（在他復活時天主「高高地舉揚他」的時候—斐二 9）。如此說來，本詩的基督就是亞當的反照：和亞當一樣，他也是一個人⁴，即使是一個完美的人，也總與其他人沒有二致。因此，斐二 6 所描述的就是人的基督，而不是先存的基督；所歌頌的是基督的人性，而不是他與天主密切結合的地方。

這種看法與傳統大相逕庭。在傳統的看法中，斐二 7 「他

² 香港聖經公會譯本。

³ 英文 Revised Standard Version (RSV) 譯本與思高譯本相近：“who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped.” 至於聖經公會譯本，則可比諸另一英譯本 King James Version (KJV)：“who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God.”

⁴ 把詩中的基督看做亞當的反照，不一定導致這個結論。有學者甚至指出亞當的形象，到了猶太思想的後期已經夾雜了猶太人對默西亞的期待：他是一個理想的天人。承擔了末世和救贖的責任。不過，為大部分學者而言，否定詩中先存性的最大根據，就是其中的基督可能被描繪成亞當。

空虛自己」一語指的是基督的降生，因而斐二6便包括了基督降生之前的情況。當然，所謂「傳統」，也不止一個模式，教父們以為基督先存是他與父同性同體的結果。我們固然不須、也不該把這一套後世的神學思想移植到新的聖經去。

在聖經中，所謂先存，可能是一種象徵性（或神話性）的說法，以有限的言語描寫無限的事。在作者詩樣的構想中，基督與聖父密切的結合。以有形可見的具體事像道來，便成為先存了，作者還靈巧地描寫基督的「天主形體」，彷彿那是一種有形可見的東西，不過這些都只是一種表達方法罷了。

到底「形體」指什麼？「與主同等」又是指什麼？「奪取」又是什麼意思？亞當是不是詩中基督的寫照？這些都是本文所要探討的問題。

一、基督具有天主的形體

「形體」一詞，譯自希臘文的 *morphē*（英文 RSV 譯本作 form）。這不是一個常用的字：在《七十賢士本》中只出現過六次；在新約聖經中，除本詩外（斐二6及7各一次），只在谷十六12中出現過一次。可是，以 *morphē* 為字根的複合字在保祿書信中卻用過不下十次之多（另在對觀福音中也用過兩次），要了解本詩節的含義，這些都是不可忽略的資料⁵。

先看「形體」這個單字，在新舊約聖經中它似乎都指一些

⁵ 與 *morphē*（具體名詞，中譯可作「形體」，英文或譯作 form）同源的字，在新約聖經中共有五個之多：（一）*morphosis*（抽象名詞：「成為形體」，或作「形成」，英文亦作 form 或 embodiment）；（二）*morphoō*（動詞：「形成」，to form）；（三）*symmorphizomai*（動詞：「變成同體」，to conform）；（四）*symmorphos*（形容詞：「同體」，conformed）；（五）*metamorphoomai*（動詞：「改變形體」，to transform）。

在外觀上可以看得見的東西。如谷十六 12 給我們記述了復活的基督「藉著另一個形體顯現給」兩位門徒，顯然這個形體不單是「可能」被看見的，而且它實實在在「已經」被看見了。

舊約聖經在這方面的見證也是類似的：多俾亞的形體在厄乃默撒王的眼中（RSV：in the sight of）受到了寵幸（多一 13），而在智十八 1 中聖徒的形體，卻是埃及人所看不見的⁶；前者暗示、後者卻反面地聲稱形體的可見性。

不過，「形體」一字在《七十賢士本》中用法很不一致，在另外四個例子中，它用來翻譯了四個不同的希伯來字⁷。其中與創世紀稍微拉得上關係的，只有達三 19。在達三 19 中與形體相對的亞拉美語（Aramaic）是 *Zlm*，這個希伯來字便曾在創一 26 中出現過：天主按照自己的「肖像」做了亞當，但《七十賢士本》在翻譯創一 26 時所用的卻不是 *morphe*（形體），而是 *eikon*（肖像）。事實上，希伯來文 *zlm* 一詞在《七十賢士本》中通常都被翻做「肖像」（共有廿六次），只有這一次（達三 19）才例外地被譯作「形體」。因此，從字彙的角度看，我們很難斷定「形體」與「肖像」是同義詞，雖然二者確實有相似的地方。

希臘文的 *eikon*（肖像）一詞，指的通常是一件事物顯露在外的形狀，就是說它的外形。*morphe*（形體）呢，在希臘語中卻有更深的含義：它包括外形，卻透過外形，指向外形之下更深邃的成分。亞當被造，所按照的是天主的外形（肖像）；基督先存，所有的卻是從內而外的形體。當然這兩句話都不可

⁶ 此外，形體一詞亦出現在民八 18：「他們（的形體）像你們一樣，個個都像君王的兒子」；約四 16：「我面前出現（形體），我聽見細微的聲音」；依四四 13：「（木匠）做成一個人形，具有人的美麗」；達三 19：「拿步高王變了臉（上的形體）」。

⁷ 見達三 19；民八 18；依四四 13；約四 16。

以按照字面的意義來理解，這是一種表象式的，表意式的神話性言語。

讓我們再分析一下形體這種從內而外的含義。這一層面的意義，為我們中國人並不陌生，我們不是有「有諸內而形諸外」的說法嗎？試從（谷十六 12）復活的基督看，他所以能藉「另外」一個形體顯現給門徒，那是由於復活的基督和從前的他，已經不再一樣了；而且，門徒不但看見了他「另外」的形體，還透過他的形體，體認到他的「另外性」——他就是復活的基督；從外表他們看到了更深邃的成分。

同樣地，變容的基督也不單是變「容」而已，否則，宗徒們又何須如此驚慌失措呢？在谷九 2 及瑪十七 2 中所用的正是形體一詞的複合字：*meta-morphoomai*，英文譯得很好：*trans-form*，所改變的正是基督的形體。正因為從他所改變的容貌中，宗徒們看出了他隱藏在內的更深邃的成分，他們才會「嚇呆了」，變得語無倫次起來（谷九 6）。

在這裏，瑪竇及馬爾谷二聖史也和本詩的作者一樣，隱然地承認了耶穌的超越性；所不同的，只是一個是在世的耶穌，另一個是先存的耶穌罷了；在世的耶穌要在變容時才可以顯現出他的超越性，先存的耶穌呢？他的超越性就在他的形體中。

不單在世的耶穌會變化容貌，保祿宗徒還提出兩種類似但截然不同的改變來，並分別用 *meta-morphoomai* 和 *meta-schēmatizo* 兩個字來表現出它們的不同。後者所說的是外形（*schema*）上的轉變，在斐三 21 中，它所指的是末日復活時我們在外形上的轉變：卑賤的肢體要變成光榮的肢體。在格後十一 13~15 中，它卻指那些假先知們虛偽的裝扮，內心與外表不符的冒充行爲。

保祿說，我們基督徒的生活不該這樣，我們的改變應該是一種真實的轉變，從現在就已經開始（斐三 10），而以末日的

改變（復活）為最後的目標（斐三 20~21）。保祿分別用 *sym-morphizomai*（con-form）和 *meta-morphoomai*（transform）這兩個字來表達這種真實的轉變。它不是一種漫無目的的轉變，相反，基督徒的轉變以基督為依歸：格後三 18 說：「變成（transform）與主同樣的肖像」，而羅八 28 則說：「與（天主聖子）的肖像相同（conform）」，或如迦四 19 所說：「（讓）基督在你們內形成（formed）」。我們的改變並不止於外表，而該表裏如一，或者可以說：是內心的轉變在外表上實際表現出來；再用另一種方法講：是我們「形體」的轉變。

由此可見，所謂「形體」固然不單是外表的形象，但也不是赤裸裸的「本質」，後者只是哲學上抽象的用語，與聖經中生動具體而形象化的語調不同。由我們剛才所探討過的篇章看來，那是一種內外如一，表裏相符的融合，可以說，它是我們內心世界真實而圓滿的外在表現，真實的得從外表把握，就能直指內心的世界。

再回頭看斐二 6，說「基督具有天主的形體」那是什麼意思呢？那固然不是說基督與天主同性同體，這些只是後世的教父們以哲學的架構來詮釋聖經的結果。聖經中，保祿、甚至若望，都沒有運用這種哲學的言語；相反，作者只是以一種更加形象化的，也更富想像力的說法，來描寫自己眼中的基督：他具有天主的形體。作者似乎看到了（先存的）基督外形，再透過他的外形，把握了他的內心世界，然後清楚地宣認他超越的地方。

所以，我們認為本詩節的主人翁當不是歷史中的耶穌，要把握歷史中的耶穌的超越性，詩人大抵不會從外形上入手（還記得變容後的耶穌才會叫人驚訝）！因而本詩節所強調的，也不是耶穌的人性。固然在另一些聖經篇章中，作者會利用類似的文字來強調基督與我們相通的地方。例如在格後四 4 中，保

祿便曾用「天主的肖像」一詞來形容基督，並在格後三 18 中，邀請我們轉化成他的肖像；另在羅五及格前五中，明顯地將基督與亞當相比。但（天主的）「肖像」與（天主的）「形體」並不是同義詞，後者為永生的天主子所獨有，前者卻是我們與他共同的地方。當然這一切都只是詩人的講法，但是，除了這種講法，又怎能表達這種莫可名言的訊息呢？

二、與主同等

像「天主的形體」一樣，「與主同等」（或「與主相似」）也被視作「創造的詞彙」。創世紀中記述了兩項相似，都與亞當有關。首先在創一 26 中天主按照自己的肖像和「相似」來造了人；其次在創三 5 中，亞當妄想與天主「相似」，因而遭受天譴。第一種相似是亞當被造時就已有的，第二種相似卻是他未有而渴望求取的。我們在下面將會談到，在解釋本詩節的時候，這種已有 / 未有的難題也曾令經學家們感到迷惑。

先談「與主同等」這片語。顯然爭論的關鍵在「同等」這兩個字上，到底它該譯成「同等」還是「相似」呢？有人以為因為本詩節中所用的是副詞 *isa* 而不是形容詞 *isos*，它所說的只是相似而不是同等；因而詩節的中心是基督與聖父在品位、功能上的相似，而不是本質上的同等。

照字論字，*isa* 一字確曾在《七十賢士本》中翻譯過希伯來文的 *ke*⁸，因而可以解作「相似」或「相像」，但這卻不是個一成不變的原則。在某些篇章中，*isa* 顯然不單是稍微的「差可擬」，而是嚴格的「相等」。尤其是「與主相似」一詞，在舊約中從未應用到人身上，而是諸神的形容詞，而且往往用於否定句或疑問句中：「上主，沒有一個神能與你相似」（詠八

⁸ 例如在依五·23；約五 14；十 10；十三 28 等。

六 8)，連比人偉大千倍的諸神都不能與主相似，更何況是人呢？「主啊！誰能和你相比？」(詠卅五 10) 答案自然不是：「亞當，因為他被造成與主相似！」或者：「亞當，倘若他吃了花園中的禁果！」每個人都被造成與主相似，但沒有一個神能與主相似，這裏所說的顯然是兩種高下、強弱不同的相似，後者比前者更「高級」，名為相似，其實已經幾近相等了。

固然，聖詠中所說的相等，不是本質上的相等(這為猶太人說是不可想像的事!) 而是能力、作為上的相等。就以上面所引的聖詠為例，沒有一個神能與主相似，為什麼呢？詠卅五 10 說：因為「是你拯救弱小於強權，挽救貧困於盜匪」。詠八 6 8 的答案也差不多：因為「沒有誰的作為能與你的作為相比」。

再看新約福音，「與主平等」一語在若五 18 中(這裏所用的是形容詞 *isos*) 是猶太人控告耶穌的話，因為耶穌在安息日中治病，又把自己的工作與天主的工作相提並論：「我父到現在一直工作，我也應該工作」(若五 17)。為猶太人而言，這耶穌實在太過分了，他簡直把自己視作與天主同等嘛！由此可見，不管新約或舊約的作者，當他們提到與主相似或平等的時候，都不是從基本上言，而是從品位或功能上言，但這卻不是由於 *isos* 和 *isa* 的分別，而是一般聖經作者的思想角度使然。不管所使用的是形容詞還是副詞，他們所說的都不是一種很輕微的相似，而是嚴格的相等，不是本質上的相等，而是品位、能力上的相等。

有一個問題也是一直在困擾著釋經界的，那就是：到底「天主形體」和「與主相等」之間存在著一種什麼關係呢？說得明白一些：詩中既明言耶穌已經具有天主的形體，那麼，他是否也同時擁有與主同等的地位呢？有人把與主同等的實現推後到本詩二章 9 節：基督必須在他謙遜至死之後，才能獲得這分殊

榮，可是這樣做，他們就必須把天主形體貶抑到一個很低的層次，甚至完全剝奪了基督的先存性或超越性。

在我們看來，這是很難自圓其說的。如果我們對天主形體的理解是正確的，與主同等的最好解釋似乎是基督擁有天主形體的結果，二者從不同的角度來述說耶穌的超越性：前者從他內外如一的存在言，後者從他的地位與功能言。這樣看來，若五 18 的話似乎可視為本詩節的最佳註腳：猶太人控告耶穌篡奪、僭取了天主的地位，本詩節卻說，耶穌沒有僭奪天主的地位，他的地位是他擁有天主形體的結果；作為永生的天主子，既然具有天主的形體，在能力與工作上，自當與主同等。

不過，這個「僭奪」又是什麼意思呢？

三、基督與主同等的地位並不由於「僭奪」

在上面的解說中，我們已經提示了「僭奪」的意義：基督並不認為他與主同等的地位是一種掠奪的行為，為什麼呢？答案最好在上一句中尋找：因為他具有天主的形體。

這樣看來，6a 和 6b 只是從不同的角度來重複同一意念，一因一果，互相呼應，因而組成一個緊密的整體，對基督的超越性作了嚴肅的宣示：「他具有天主的形體，在品位上也與天主相同」。這是全詩的出發點，對後來連續發生的「行動」劃出了深不可測的伏線，因而也加強了它們的深度和重量。因為凡是行動，都要有一個出發點，我們不能發於無形；基督也是一樣，他「空虛自己」的出發點，就是他高度的超越性。

可是，直到目前為止，我們必須說，先存的基督還沒有行動，我們不可以把第 7 節「自我空虛」的行動提早放到 6b 裏，因而把 6b 也解釋作「降生」。因為降生從第 7 節才正式開始，第 6 節便構成一個整體，「靜態」地描述了基督空虛自己之前的情況。

並不是所有經學家都同意這樣的解說，事實上，這一種解說雖然遠溯拉丁教父的解釋，在近代的釋經界中卻早已銷聲匿跡了⁹，但我們以為這是唯一可能的解法，有下面兩個理由。

首先，這種解法尊重了掠奪的本來意。從字的形成看，掠奪（*harpagmos*）來自動詞 *harpazō*（掠奪），從字的結尾來看（-mos），這是一個抽象名詞，意即掠奪的行為。可是有不少經學家卻把它解釋成具體名詞：掠奪的東西，這樣就與另一個同源的字 *harpagma* 混淆了。

例如思高學會的翻譯：「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等為應當把持不捨的（東西）」¹⁰，正源於這種混淆。思高的譯法暗示，基督已經具有與天主同等的地位，他只是沒有「把持」這種地位而已；可是另一些神學家以為基督尚未擁有與主同等的地位，就把這段經文譯成：「他雖具有天主的形體，並沒有把自己與主同等的地位視為必須努力奪取的（東西）」¹¹，也一樣把抽象名詞看成具體名詞。

雖然有些經學家以為這兩個字在希臘文中可以互相通用，但從現存的資料來看，二者互用只是後期教父時候才開始

⁹ 這種解釋一般稱作 *actus rapiendi* 或 *raptus*，最早見於拉丁教父的作品中，他們以為詩節的重心是在強調先存基督的神性。十六世紀有些路德會的神學家採取了這種解法，卻將詩中的主角視為人的耶穌；這樣，斐二 6 中的種種特性（天主形體、與天主同等）都變成了在世耶穌的天主性證明。這種解說慢慢在近世經學家中消失，代之而起的是下面兩種解說（見下列二註）。

¹⁰ 這種解說一般稱作 *res rapta*，根據 J. B. Lightfoot 所說，是一般希臘教父所採取的看法，根據這種解說，詩節的中心不是對基督神性的肯定，而是它的捨棄。

¹¹ 稱作 *res rapienda*；強調基督神性的獲得。極少為教父們所採用，卻甚受某些神學家的歡迎，因為根據這種說法，基督須待舉揚之後才能與天主享有同等的地位，這種說法很容易把詩中的基督看成在世的耶穌。

引進的，教父們解釋本詩的時候，有時將 *harpagmos* 寫成 *harpagma*，其後因循沿襲，兩個不同的字就混而為一了。

其次，我們的解釋也尊重了本詩的造句法。我們剛剛說整個詩節應該視作一個整體，一個圓，一個小世界。並不是沒有根據的。第7節的開首是一個誇張的反義連接詞—「但是」：*alla*，這顯示出斐二6和斐二7之間存在著一個極大的對立。我們的解釋正好尊重了這一對立：在強調了基督的超越性之後，斐二7驀地來一個大轉折：「但是啊！這位超越的基督空虛了自己！」雷霆萬鈞，銳不可當。

但在另外兩種解說中，這一轉折減弱了，而6b變成了一道「緩衝地帶」：「他雖然……並沒有……卻……」，一波三折，逶迤而行，不但減弱了氣勢，還得勉強把「雖然」的字眼安插在6b中¹²，使6a先與6b對立，然後第7節再補充6b的意思，好像作者要先說明耶穌不會這樣做，再進一步說出他會那樣做。結果呢？斐二6b與斐二7之間，變成了互相補充，而不是互相對立了。這樣的解釋，低估也違反了*alla*（但是）的反義力量，也把第7節才開始的「空虛行動」提前安放在6b中，違反了詩文的原意。

根據上面的理解，斐理伯書二章6節應該自成一個整體，它靜態地描述了先存的基督的狀況，而不是他的行動。這裏所說的，不是基督有沒有（像亞當一樣）把握或者奪取他已有的或未有的品位的問題。事實上，詩中的基督並沒有一絲兒亞當的影子，詩中沒有談到他的肖像，他的誘惑，他的決定。他的

¹² 有些神學家以為「雖然」一字雖然沒有出現在詩句裏，卻已暗示在句子的動詞中，本句所用的動詞是現在式分詞（present participle）。希臘文的分詞，在某些例子中，含有反義的暗示。但希臘文的分詞除了暗示反義外，也可以指出原因。從6a與6b的密切關係看來，二者的因果關係，當大於對立關係。

「自我空虛」並不是自由選擇的結果，相反，這一個行動的出發點是他無限的超越性，這樣，正如我們所說，才能以雷霆萬鈞之勢，加強了其後一連串行動的震撼力。

這位自我空虛的，謙抑至死的，死在十字架上的，不是任何一個人，而是那位在他進入人類歷史之前早已存在的，而且存在於天主形體之內的，與天主擁有同一威能權柄的耶穌！

結論

近代釋經學家 K. Wengst¹³，在研究完聖經中的許多基督頌之後，把斐理伯書二章 6~11 節歸類於「旅程之詩」中（德文是 Weglied，英文可以譯作 Way-song，或 Song of journey）。根據他的看法，斐二 6~11 所描述的是「基督之旅」，這旅程由一連串的「站」所組成，站站相連，直指旅程的終點。

K. Wengst 的想法可能是對的；不過，我們卻想簡化一下：旅程中的小站雖多，卻可以歸納為三個大站：先存的基督；人間的基督；舉揚的基督。連接「先存」站和「人間」站的是基督的降生；而把人間的基督引導到舉揚的境界的，卻是他的死亡。整段旅程起於山之嶺，下降到地之淵，再驀然回轉，最後靜止於至高之處。從詩的對稱觀點而言，自最高走到最高，旅程的起點當不是人間。

換言之，斐二 6~11 體現了所謂「三階基督論」（three-stage Christology）。不過，詩中雖然包括了先存的階段，它的重點卻不是基督的先存性，而是他後來的行動。這一首詩並沒有獨立地默思基督先存的義蘊，我們說過，先存的作用只為加強日後那一連串行動的重量和震懾力。它靜態的描述，又與哥一

¹³ 請參閱：K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament, 7), Gutersloh, 1972.

15~20 中論到先存基督的創世功能不同。後者說：萬物都藉先存的基督的創生，又藉他在天主內融合。這一點思想卻是本詩的作者未曾默想過的。是不是本詩比哥羅森的詩的基督論較為「原始」呢？有人以為是的，我們卻不敢妄下判語。

我們的研究也證實了先存是一個很早的概念，早在新約初期就已經為學者所接受，並且吸收到他們的信仰宣言中，藉著它，詩人宣認了他對救主基督的信仰，宣認基督是他與天主聖父密切相合的中介。我們說，那一種表象的方法，明顯地與後世教父們的抽象思考不同。不過，我們卻不能否認二者的共通處：它們只是不同時代的人，各以流行於當代的方法，也就是以人間有限的方法，來說無限的事。

當然，說到人間的方法，就有它的局限性；後世的基督徒極可能由於文化的隔閡，無法感受到那曾經風靡一時的言語的震撼力。例如今今天有些人也許不能再感受到「與父同性同體」的意義：因為這種言語不能引導，反而阻礙他們通到言後的意象去，於是，就有人認為這種想法是錯誤的，並且要否定它的存在。我們卻以為，要解決當前的困境，不能單靠否定。現世的我們還是要靠人間的言語來說話的，這樣看來，新約聖經的表象方法的確不失為一個很好的模式，因為它所提供的，正是抽象的教義定斷所缺少的圖象式視界。

「他空虛自己，取了奴僕的形體」¹

(斐二 7)

在衆多保祿書信中，斐理伯書算不上代表性的作品。要透視保祿神學的義蘊、早期教會的特質、或基督徒的信仰生活，斐理伯書都無法與羅馬書、格林多書等大書信一較高下；它只是一封很平淡的、很簡單的、很偶然的「隨筆」而已。作者娓娓地向他的好朋友敘述他身陷囹圄的經過，殷殷地期盼他們會生活的更好，站的更穩，時常效法自己，像自己一樣緊緊地繫於未來；絕不以現在所擁有的，所達成的自誇。

然而，就在這封平淡無華，或說是最不神學的閒話式書函中，竟然鑲嵌著一首千古傳誦的絕妙禱詞（二 5~11）。很少人不被這首美麗的基督頌所吸引，它在神學上的高超，文學上的雅緻，很快成了基督徒禮儀上的寵兒；兩千年來，在基督徒的崇拜與歌詠中，一直佔據著一個十分重要的角色。

以基督一生的旅程為脈絡，詩歌從最高處（天主形體）出發，經歷了兩個下降的動程：空虛、貶抑，然後再從最深渺的極限揚昇。從極高處來，往極高處去。只是這來去之間，背負著義無反悔的激情。

本文的中心，就是要探討這下降動程中的第一時刻：「他空虛自己，取了奴僕的形體」。

¹ 原刊於《神思》7（1990），18~23頁。

「空虛自己」，在希臘原文中是剛剛顛倒過來的自己，他空虛了！不是別的，他空虛的是他自己！這種句法有加強語氣的效果。如果基督在他下降的第一時刻的確把他自己掏空了，這行動完全出自他的自願，而不是任何外在的壓力。他甘心情願地犧牲自己，為的是取得奴僕的形體。

然而，他掏空了甚麼呢？文法上似乎要求我們自己去補充這省略部分。如果我們可以掏空口袋裏的金錢，基督在他自我犧牲的過程中，到底掏空了他的甚麼呢？是他的天主性嗎？是他的光榮嗎？還是，空虛自己只是一個表達的方式，一種象徵性的說法？換言之，經文本本身根本無需我們去補充甚麼，空虛自己，只是說，他極度的自我犧牲而已！

文法上含糊其詞，充分表達在詮釋的多樣化中。自古以來，耗費在這短短的兩個希臘文單字上的，是幾許釋經學家的心思和墨蹟，人人都希望尋找到最適當的詮釋方法。我們可以歸納出四大類：

一、自我空虛是指基督降生前（先存的基督）絕對聽命服從的態度。聽命是這首詩唯一的課題，先存的基督既擁有天主的形體，仍然甘心聽命於父，是他虛己的表現。

二、自我空虛是指基督的降生。先存的主基督接受人類的各種限制，分享所有人類的共同命運，取了奴僕的形體，這是他完全犧牲的兩個下降動程中的第一時刻。

三、自我空虛是指耶穌的生活態度。他本來是主，甘心為僕（參若十三3）。所以這裏所說的不是基督的降生，而是降生基督的生活態度；卑微、痛苦，以及凡人皆有的會死之軀。他不要作政治上的領袖，他堅拒默西亞的尊榮，他越來越覺察到父給予他的使命，不是光榮的君王，而是依撒意亞先知所預言的受苦之僕。他甘心情願地接受上主賜予他的使命，他空虛自己。

四、空虛自己是指基督的死亡。在死亡的剎那，基督空虛自己的過程達到了頂點。他自我捨棄的，不僅是外在的或內在的尊榮，而是他的生命。正如依撒意亞先知所說：「他傾瀉自己的靈魂，至於死亡」（依五三 12）。

表面看來，四種解釋都言之成理。單看空虛自己一語，我們的確可以把這空虛-自我犧牲的態度，貼合到基督一生的任何時刻。事實上，基督整個生命的特質，就是空虛自己，成全別人。然而這裏要探討的，不是基督一般性的態度，我們要問的是：具體而言，在這首詩歌裏，虛己是指甚麼情況下的自我犧牲？

要回答有關這首詩歌的問題，我們當然須往詩歌裏找；並且，我們必須從整首詩歌的脈絡中找尋虛己的正確釋義。把這時刻放回整首詩歌的動程中，而不把它獨立於整個上下文的脈絡之外，這是我們作詮釋工作的首要原則。

深入地看，這是一首充滿動感的詩歌。它包含一個下降和一個上昇的動程，兩個動程互相對衡，充盈著運動的均衡之美。詩歌的起點和終點是一樣的：天主形體（二 6）與超越一切的至高名號（二 9~10）遙遙相對。而在這兩個極高之處的中間，卻是最深淵的死域（二 9）。如此，詩歌乃動盪出一串弧形的節奏。它描寫一段從最高走向最低，又從最低返抵至高的歷程。難怪有神學家看過之後，稱它為「旅程之詩」了。

然而，在這均衡地一上一下的動盪中，詩人卻穿插了一點不均衡的特質。因為如果上昇的動程是單一的（詩歌的下半部只包含一個主要動作：舉揚），下降的動程卻包含兩個相連續的時刻：空虛，貶抑。藉著這連續下降的兩個動作，作者表達了一個絕對的、毫無保留的、義無反顧的自我犧牲的兩個相連時刻，兩個可以分開，卻不可以分離的時刻。可以說，第二個時刻不僅連續著第一個時刻的動程，它兼且更以極度的衝力，

把第一個時刻的自我犧牲推展到極致。基督貶抑自己(二 8)，正是他空虛自己(二 7)的連續和盡頭。

深入分析這首詩的兩個下降時刻，我們更會發覺詩人巧妙的安排。為幫助我們了解「空虛」和「貶抑」的真諦，作者不僅在「空虛」和「貶抑」的描述之後，再加一片語補充「空虛」和「貶抑」的內容；他還在帶出「空虛」和「貶抑」兩個主動詞之前，首先聲明伴隨著這兩個主動詞的存在情況。

關於空虛自己，作者首先點出虛己產生的存在情況：「他具有天主的形體，而不以與主同等的地位是僭奪而來的」（翻譯與思高本稍異）。

明顯地這裏指的是先存的基督，他不僅具有天主的形體，與主同等的地位，還屬於他的本然（不是僭奪的）。在這背景下的先存基督，卻毫不戀棧他本有的地位，一足進了人間的境界，他空虛自己，作者深怕讀者誤會，還不厭其煩地加上一句補充：「取了奴僕的形體」。

這樣，詩歌下降動程中的第一時刻，便包含了四行詩節：

- | | |
|---------------------|------|
| 1. 「他具有天主的形體 | — 背景 |
| 2. 而不以與主同等的地位是僭奪而來的 | — 背景 |
| 3. 卻使自己空虛 | — 行動 |
| 4. 取了奴僕的形體」 | — 補充 |

第二時刻與第一時刻相呼應，也以四行詩節刻劃了行動的背景，行動本身，和它的補充：

- | | |
|-------------------|------|
| 1. 「與人相似 | — 背景 |
| 2. 形狀也一見如人 | — 背景 |
| 3. 它貶抑自己 | — 行動 |
| 4. 聽命至死（且死在十字架上）」 | — 補充 |

如果第一時刻的產生背景是基督先存的尊高，第二時刻的背景則是他在世的情況—人的特質：他和我們每一個人一樣，擁有人的形貌、氣度和特質。另一方面，貶抑自己的內容，也呼之欲出了，那是指他聽命至死，且死在十字架上的最謙下的行為。

顯然這兩種行動是不能隔離開來的，那是一個連續不斷之動程的兩個時刻。後者是前者的延續和深化。然而，他們雖然不能分開，卻也不能混為一談。準此，虛己絕不可詮釋為基督的死亡，否則我們勢必剝奪了他第二個下降時刻的全部內容。

同樣，虛己也不可詮釋為基督降生前或降生後完全唯父命是從的依恃行動。詩歌的上下文告訴我們這一虛己行動的出發點（先存的尊高）和後果（與先存的尊高相對衡的另一極端：人的限制）。而虛己正是接連這出發點和後果的中間行為。它不能再有別的內容，它所代表的正是降生事蹟的本身。

從上面可能的四種詮釋法中，我們根據詩歌的律動，上下文的暗示選擇了我們以為最恰當的解釋。基督空虛自己是指他毫不戀棧於他先存的尊威地位，甘心接受人類的限制這種自我犧牲的行為。老實說，這不是甚麼新的見解，絕大部分教父的著述以至現代，主要的釋經學家大都主張這樣的解說。我們的結論一點都不創新，相反，它幾乎是最合乎傳統的看法。

在結束這篇短文之前，或許我們可以再加一點小小的補充。這文章一開始，我們曾問：基督到底掏空了他的甚麼東西？人可以傾瀉水壺裏的水，口袋裏的金錢，但是基督到底傾倒些甚麼？這問題不是無的放矢。因為十九世紀有一種稱為「虛己主義」（Kenoticism）的降生理論，它所持的論調便聲稱有聖經（即本詩）的根據。「虛己主義」堅持：天主之子若要進入人類歷史，其必須條件便是真實地改變他的天主性。換言之，他必須掏空他的天主性，然後才能真真實實地吸取人性，作個

真人。要達成這樣的解釋，虛己主義通常把「天主形體」（二六）看成基督空虛自己的內涵，並把「形體」（*morphē*）一詞理解成形上學或本體論的「本質」。但這種解釋顯然犯了時代的錯誤，因為「本質」的問題，還不是新約時代思考的主要方法。

其實，我們實在無須強聖經之所難，無須急急地為它填充它所省略的部分。雖然從字面上我們可以問：基督掏空了甚麼？但假若我們把虛己一詞看作一種象徵化的看法，這問題就顯得多餘了。基督空虛自己不是以他掏空的東西來界定。假若我們是尊重經文的話，我們當會發現詩人的另一種思想路向，他解釋虛己，不以基督掏空了甚麼，而以他接受了甚麼來假想。這在正常狀態下的確有點矛盾：空虛竟然等於接受！但假若我們想到所空虛自己的是先存的基督，而他所接受的則是人的限制，我們的疑慮當可釋然了吧！



公 開 生 活



若翰被監禁後，
耶穌來到加里肋亞，
宣講天主的福音說：
「時期已滿，天主的國臨近了，
你們悔改，信從福音吧！」

(谷一 14~15)

耶穌比喻詮釋的歷史¹

在耶穌公開傳教期間，比喻應該算是他最常用的宣講技巧吧！三本對觀福音都記載了耶穌說比喻的事實²。在馬爾谷所記載的比喻中，除了「種子自長」（谷四 26~29）一個之外，其餘都為瑪竇和路加所採用（見次頁：〔表一〕）。這兩本較晚完成的福音，又從它們另一個共同來源 Q 中，找到不少其他比喻的資料（見次頁：〔表二〕），再加上它們獨家的消息來源，德文稱此消息來源為 *Sondergut*（見次頁：〔表三〕），總計三部對觀福音一共收錄了不下三、四十個比喻。這種統計還是相當保守的，因為它沒有把那些簡短的圖像語（如瑪五 13 f）計算在內。綜觀這些比喻，不管在形式或在內容上都相當接近，應該是可靠的資料，雖然我們也不能忘記，在它們到達我們之前，曾經經歷過一段很長的、輾轉流變的過程。

¹ 原刊於《神學論集》88（1991 冬），173~198 頁。

² 比喻是對觀福音的特色。若望福音由於它在形式（耶穌的大段言論）及內容（耶穌言論的中心不是天國而是他自己）上的獨特性，卻少有比喻的痕跡。即使我們把善牧（若十）和葡萄樹（若十五）兩個比喻計算在內，我們也得承認它們跟對觀福音的比喻在形式上頗為不同，既沒有「好像」的連接詞（*similitude*），也不是「切入式」的直述故事（*parable*）。也許這兩個比喻更好歸納到若望「我是」語的範疇內；與「我是生命之糧」、「我是世界之光」一樣屬於基督啓示語的一部分。

〔表一〕馬爾谷的五個比喻（其中四個為瑪竇、路加所採用）

	比喻名	馬爾谷	瑪竇	路加
1	撒種比喻	四 3-9	十三 3-9	八 5-8
2	芥子比喻	四 30-32	十三 31-32	十三 18-19
3	惡園戶比喻	十二 1-11	廿一 33-34	廿 9-18
4	無花果樹比喻	十三 28-29	廿四 32-33	廿一 29-31
5	種子自長比喻	四 26-29		

〔表二〕Q 典的比喻（瑪竇、路加共同採用者）

	比喻名	瑪竇	路加
1	大街上的兒童	十一 16-19	七 31-35
2	邪魔再回來	十二 43-45	十一 24-26
3	酵母比喻	十三 33	十三 20-21
4	亡羊比喻	十八 12-14	十五 4-7
5	婚宴比喻	廿二 2-14	十四 16-24
6	盜賊比喻	廿四 43-44	十二 39-40
7	僕人等待主人	廿四 45-51	十二 42-46
8	塔冷通/米納比喻	廿五 14-30	十九 11-27

〔表三〕只出現在瑪竇或路加中的比喻

瑪竇		路加	
1	莠子比喻 十三 24-30	1	兩個債戶 七 41-43
2	寶貝比喻 十三 44	2	良善撒瑪黎雅人 十 30-37
3	珍珠比喻 十三 45-46	3	堅持的朋友 十一 5-8
4	撒網比喻 十三 47-50	4	糊塗富人 十二 16-21
5	不寬恕的僕人 十八 23-35	5	醒寤的僕人 十二 35-38
6	葡萄園工 二十 1-16	6	不結果的無花果樹 十三 6-9
7	二子比喻 廿一 28-32	7	宴席比喻 十四 8-11
8	十童女 廿五 1-13	8	建塔比喻 十四 28-30
9	最後審判 廿五 31-46	9	交戰比喻 十四 31-32
		10	失錢比喻 十五 8-10
		11	蕩子回頭 十五 11-32
		12	不忠信管家 十六 1-8
		13	富翁與拉匝祿 十六 19-21
		14	不義判官 十八 1-8
		15	法利塞人與稅吏 十八 9-14

這樣，研究耶穌的比喻，正確地詮釋它們，應該有助於我們對這位曾經生活在納匝肋的木匠之子的理解。

然而兩千年來，教會對耶穌比喻的詮釋所走的，卻是一條迂迴曲折的道路。沒有一個時代是絕對的，也沒有一種理論是絕對地（對或錯的），它們總有部分可取之處吧。

本文的目的，正是要對這漫長的二千年詮釋歷史作一鳥瞰式的分析。雖然明知分期的困難和不足，我們還是無可選擇地，按照各時期的詮釋方法及強調重點的不同，分別出四種主要的註解潮流。其中第一種壟斷了近十九個世紀，後三種卻又在很短的時間內相繼出現，統領風騷³。

一、寓意詮釋法

認為比喻中每一種角色，每一段細節都含有寓意，並且要盡可能把這些寓意一一挖掘出來的寓意詮釋法，從教父時代起，一直控制著整個傳統神學對比喻的看法。從這角度看，所有比喻，即便是最簡單的，都是一連串隱喻（metaphor）⁴的

³ 討論耶穌比喻的書（或文章）為數相當可觀，然而專論比喻詮釋歷史的卻不多見。以下兩本為欲進一步研究的讀者當有參考價值：W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*, Metuchen, N. Y. London (The Scarecrow Press, 1979), N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom, Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia (Fortress Press, 1976), pp. 89~193.

⁴ 傳統對隱喻（metaphor）和明喻（simile）的分別，可以追溯到亞里斯多德。明喻是明明白白地把兩件事拿出來比較：「A好像B」；隱喻則是明裏說一樣東西（A），暗地裏卻意會另一件東西（B），於是讀者碰到隱喻的時候，必須以B代替A。舉一個例子，說「小明好像一塊黑炭」是明喻；說「這兒有一塊黑炭」則是隱喻，讀者必須知道「黑炭就是小明」，而以「小明」取代句子中的「黑炭」。把比喻（parable）懂成寓意（allegory），就是以為比喻中每一個因素都暗藏一個隱喻。

堆積；是隱喻之上再加隱喻的結果。

新約中撒種比喻(谷四3~8)和莠子比喻(瑪十三24~30)，便是最好的例子。要理解它，我們必須有一把鑰匙，才能把這些啞謎逐一打開：「那撒好種子的，便是人子；田就是世界；好種子就是天國的子民.....」(瑪十三37~38)。在新約的比喻中，只有這兩個有明顯的寓意，然而堅持寓意詮釋法的作者，卻要把這種打開啞謎的方法，引申到新約所有比喻的詮釋上。

身為亞歷山大學派鼻祖的奧力振(Origen)，對比喻便有一套很有趣的理論⁵。他認為聖經和人之間有著某種程度的類比。就如同人有肉身、靈魂、精神三方面；聖經也一樣。它首先有一種明顯的、歷史的、字面的含義(肉身)；然後也有一種心理的、倫理的意義(靈魂)；不過，最高的還是精神的層次：那是聖經最真實的一面。聖經中充滿了這種隱含的真理。

把這套理論應用到比喻的詮釋上，奧力振這樣解釋瑪十三44的「寶貝比喻」：天國好像是藏在地裡的寶貝。地就是聖經；在它上面種了許多可以看得見的東西(如法律、先知、智慧等等)；地裡的寶貝就是在這些可見的東西之下的一基督；在他內隱藏了所有智慧與知識的寶藏。猶太人是這塊地原來的主人，他們是最先接受天主神諭的人，可是他們卻不知道裡面的寶貝。直到有一天，有人從猶太人手中搶走了這塊地，這人就是外邦人(正如瑪廿一43所說的)。外邦人賣掉他所有的一切，因為他所有的原來都是罪惡。無可否認，這是一種智慧型的詮釋法，我是說：解經者的智慧和想像力是最主要的關鍵。

這種詮釋法在奧斯定手中達到了顛峰狀態⁶，其中尤以他對「良善的撒瑪黎雅人」(路十25~37)的詮釋最膾炙人口。但

⁵ 關於奧力振，參考 Kissinger, *Parables*, pp. 12~18.

⁶ 參考同上，pp. 18~27.

是我們可以先看看他對數字的興趣，他特別注意數字的象徵意義。

瑪十八 21 提到寬恕之道，寬恕人要到七十個七次。為什麼要七十個七呢？奧斯定說七十個七不是四百九十，而是七十七。因為由亞當到耶穌一共有七十七代，所以七十七是赦罪奧秘的數字。然後他又注意到下面一個比喻中（瑪十八 23~35）的數字也一樣寓含深意。僕人欠一萬塔冷通。為什麼不多不少恰恰欠一萬呢？奧斯定說，那是法律的數字。法律以十誡為中心，僕人所欠的是一千倍的法律，即「全部的罪過」。同樣，一百德納也是法律的數字。

現在我們可以看一看奧斯定詮釋的最高峰——良善撒瑪黎雅人的詮釋了。

有人從耶路撒冷到耶里哥。這個人就是亞當，人類的象徵。耶路撒冷位於地勢較高之處，故象徵天上之城。耶里哥原意是月亮之城，月有陰晴圓缺，故象徵有死之生。強盜就是魔鬼，被剝去的衣服象徵人原有的不死，現在卻已被魔鬼奪去了，還留下纍纍的傷口：罪過。這個人現在的景況是半死半生，因為人精神的一面是生的，但被罪惡所敗壞的一面卻死了。走過的司祭和肋未人是對救贖毫無幫助的舊約代表；撒瑪黎雅人則象徵耶穌，他把那人的傷口包紮好，使它不再流血，就是抑制罪惡的意思。他所用的藥物，油象徵希望的安慰，酒則是熱心工作的勸導。他把那人扶上自己的牲口，牲口象徵耶穌用以來到我們之中的肉軀，人安坐其上，就是相信基督的降生。他把人帶到客店裏，客店就是教會，是旅客在回家途中休息的地方。店主就是保祿宗徒（奇怪！怎麼不是伯多祿）。第二天，他取出兩個銀錢給店主，第二天象徵復活之後，而這兩個銀錢就是愛德的兩項誠命，是宗徒們領受自聖神為給人傳揚福音的誠命。撒瑪黎雅人還許諾會再回來補還人，正如瑪十九 29 所說：

「凡為我的名，捨棄了房屋、或兄弟、或姊妹、或父親、或母親、或妻子、或兒女、或田地的，必要領取百倍的賞報，並承受永生。」

一般來說，中世紀繼續這種以亞歷山大學派為主流的研經方法；雖然奧斯定式絕無僅有的詮釋已成絕唱，象徵意義卻始終是釋經學家特別注重的對象。這現象一直到十九世紀末才有所轉向。

研究比喻的人，沒有一個不欠朱力哈（A. Julicher）的債，他對比喻的貢獻，使他堪當「現代比喻研究之父」的稱譽而無愧。有人甚至把比喻詮釋的歷史，劃分為朱力哈以前及以後兩段時期⁷。嚴格說來，他不是第一個對傳統方法提出質疑的人⁸，但他卻無疑是有影響力的一個。他的理論完整而有體系，在應用上又一絲不苟，貫徹始終；故能成功地說服眾人，並扭轉了十九個世紀以來一直居高不下的局勢。

1888~1889年，朱力哈出版了上、下兩冊討論耶穌比喻的書⁹。書中首先討論比喻的性質、目的與價值等基本問題。耶穌的比喻本屬比喻（parable），教會卻把它誤解為寓意（allegory）。它本是清楚的、簡單的，內容取自日常生活，故此人人都能了解，根本不用解釋。比喻是直接的，它只表達一個中心思想，如此而已。

可惜，千多年來，教會都錯誤地把這簡單明瞭的比喻複雜

⁷ G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, (London : SPCK, 1964), 便以朱力哈為分水嶺而把比喻詮釋的歷史分為兩段時期。

⁸ 如宗教改革時期的路德和加爾文，在他們的比喻詮釋中，已經找不到中古時候刻勵追求寓意的痕跡了。加爾文在這方面做的更是徹底，他詮釋比喻，試圖直接進入比喻的核心。

⁹ A. Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 vols. T 52 ingen (J. C. B. Mohr, 1888~1889).

化，本來只表達一個中心思想的東西，現在變成一堆複合的隱喻。如此，它的單一性受到了破壞，人人都只會追尋那些本來沒有的寓意，它的中心思想反而被忽略了。

朱力哈以為，造成這個持續了千多年錯誤的始作俑者，正是馬爾谷福音。谷四 10~12、33~34 誤解了耶穌講比喻的目的，是要蒙蔽群眾，不讓他們知道天國，所以才用這些曖昧不明的比喻。外面的人因為沒有「解釋之鑰」，只能視而不見，聽而不聞。換言之，比喻必須「解釋」，可是，在福音中，除了兩個例子（撒種比喻和莠子比喻）之外，我們卻找不到比喻的解釋。這個明顯的矛盾，顯示谷四是聖史的創作，它反映了馬爾谷的神學思想，而不是歷史耶穌對比喻的看法。

朱力哈的理論並不是完全沒有缺點，這些缺點在日後學者的討論中愈來愈明顯¹⁰。然而他的基本方向卻是正確的：耶穌的比喻應該是 *parable*，而不是 *allegory*。準此，我們應該按照 *parable* 的特性來理解它，而不應再鑽寓意詮釋法的牛角尖了。此語一出，為整個比喻研究上，無疑打了一記當頭棒；而控制了傳統神學達十九個世紀的寓意詮釋，也終於走到它的盡頭了。

二、末日詮釋法

朱力哈認為，耶穌的比喻只有一個中心論題，而這個中心

¹⁰ 對朱力哈的抨擊主要來自兩方面。首先，一些研究猶太辣比文學的學者（如 C. A. Bugge, P. Fiebig 等）批評他忽略了耶穌的猶太背景。其實猶太人的 *māshāl*（或譯作比喻、或譯作箴言）可以是寓意，也可以是比喻，而更常見的則是混合的形式。換言之，比喻式的寓意（*parabolic allegory*）或寓意式的比喻（*allegorical parable*）為耶穌來說，並非不可能。其次，就是以杜德－耶肋米亞斯為首的末日詮釋法，批評朱力哈忘記了耶穌訊息中的末日成分及歷史背景。

論題，按照朱力哈的意見，應該是最普遍的倫理教導。換言之，它應該是一些在任何時候、任何地方都能通行無阻的原則，像愛心、關注他人、忘我無私等等，放諸四海皆準的大道理。以「良善的撒瑪黎雅人」為例，它的中心思想是「鄰人」，藉著這個故事，耶穌說明自我犧牲的愛，在天主眼中有多大的價值，什麼地位、出身都不可以動搖它。有愛的人，即便是個撒瑪黎雅人（猶太人眼中的野種），都要比自私的猶太聖殿領袖來得強。

如此看來，朱力哈還是脫不了十九世紀自由主義神學的色彩，他筆下的耶穌變成了該派的理想之投射：一位典型的倫理學者，而他的訊息就是要說明倫理的善的真正意義。對同儕之愛就是天主誠命的全部內容，在這裏包含著整個宗教與倫理的基本本質。朱力哈簡直把耶穌從他整個歷史文化背景中抽離出來，再把他改裝成一個十九世紀的德國教授，一位倫理學家，比喻是他課堂上的教學工具，他用比喻來說明一些抽象的大道理（放諸四海皆準的倫理原則）。

在反對朱力哈的聲浪中，有一組學者特別針對這點。杜德（C. H. Dodd）和亞肋米亞斯（J. Jeremias）¹¹雖然深深地稱許朱力哈非寓意的理論，卻不能同意這種倫理上的普遍性的說法。他們要求把耶穌還給他的時代！

比喻必須按照耶穌傳教時的「生活實況」來了解；我們有時候還須從耶穌的比喻中，把教會的思想和生活的實況除去，如此才能還耶穌比喻的真面目；才能尊重耶穌的獨特性。他不是一個可以生活在任何時候、任何地方的人，他所生活的景況

¹¹C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, (London: Collins, 1969); J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, (Ed. by S. H. Hooke), (London: SCM Press, 1963).

不容許他悠閒地、慢慢地闡明一套有系統的大學問。因為他所面對的是一個短暫而且巨大的危機，一個決定性的時候，一個因為他的存在而出現的緊張時刻。耶穌的比喻一定與他所處身的這種危險時期有關；它們所表達的，絕不是一些普遍的真理和原則，而是這個特別的景況。

換言之，末日才是耶穌比喻的真正訊息。當 1935 年杜德出版他那本研究耶穌比喻的小書時，這種尊重耶穌比喻中末日成分的呼籲，在書中隨處可見。杜德以為，比喻中所講論的天國，就是「人子的日子」，那已經在耶穌身上實現且來臨的末日。末日已經從將來移到現在，從期待移到已經實現的經驗中了。

以瑪竇十三章「寶貝」和「珍珠」兩比喻為例，它們的要旨不是任何普遍的原則。這兩個比喻所說的天國，其實就是耶穌自己，這裏要表明的是，由於耶穌的出現而對人所作的絕對要求：你既然知道他是最寶貴的東西，你現在就應該馬上把握他。

再如「十童女比喻」（瑪廿五），驟眼看去，這個比喻的訊息似乎是要人準備那位將來的，尚待來臨的危機—新郎的到來。但是杜德堅持，這裏所要準備的，不是一些位於很遙遠的將來的事，而是現在（指耶穌傳教生活）就已經開始的完備。

同理，那些所謂「等待的比喻」（如瑪廿四 45 f 僕人等待主人、路十二 35 f 醒寤的僕人、瑪廿四 43 盜賊比喻）也是一樣，在耶穌口中，它們本是提醒人注意天國的馬上來臨，這就是最大的危機。雖然在後來教會的應用中，它們卻變成了準備耶穌再次來臨的勸導。

至於那些所謂「成長的比喻」（如谷四撒種、種子自長、芥子等比喻），它們看來也好像指向未來，而不適合「實現且來臨」的末日訊息。然而，杜德堅持它們仍是實現天國的比喻，

因為這兒的中心思想是豐收，而耶穌正是豐收的時日，是舊約先知工作的圓滿。這些比喻指出：天國在耶穌身上來臨了。

從以上的分析可以得知，「實現的末世論」（realized eschatology）不但是杜德解釋耶穌比喻的主要關鍵，他還希望把這種「實現末世論」安放在耶穌所有的比喻中。

大概十年之後（1947），另一本研究耶穌比喻的經典之作問世了。耶肋米亞斯，這位近東研究的專家，憑著他對猶太文化及巴肋斯坦特色的精闢見解，他對耶穌比喻所作的貢獻，也許直到今天仍無人能出其右。他跟隨著這個從朱力哈到杜德的詮釋路線發展。從朱力哈手中，他接受了比喻的訊息是末日而不是倫理原則的理論。然而耶肋米亞斯最偉大的貢獻卻是在經文批判（textual criticism）和歷史批判（historical criticism）兩方面。

今日比喻研究的學者，大都要感謝耶肋米亞斯為重建耶穌所說的比喻而歸納出來的十大原則¹²；儘管各人在重建時所得到的結果可能不盡相同，然而在方法上，耶肋米亞斯的原則卻經常是他們在嘗試重建原來經文時的主要引導。

另外，由於耶肋米亞斯對巴肋斯坦及古猶太生活方式的深切了解，他的研究經常可以幫助我們更正確地認識歷史耶穌的生活背景。不用說，他整個比喻研究的目的，就是讓那些生活

¹² 耶肋亞斯深深相信，要回到歷史耶穌的身邊，我們的出發點必定是初期教會。初期教會曾經可觀地應用耶穌的比喻，但它卻不會胡亂或隨意更動耶穌的言語，而是根據一些原則去作。根據耶肋米亞斯的看法，這些原則一共有十個：翻譯的變動；表達方式的變動（由巴肋斯坦方式變成希臘或羅馬方式）；裝飾；舊約及民間故事的題材的影響；聽眾的改變；教會在勸導訓勉上的應用；教會實況的影響（基督再來的延誤；傳教的教會；教會領導的準則）；寓意化；比喻的集合與融合（雙重比喻、比喻集、比喻的混合）；架構（上下文、編輯的情況及更動、引言公式、比喻的結論）。

在其他時候、其他地方的人，都可以像耶穌的同伴一樣，聽到那位生活在巴勒斯坦的納匝肋人的真正聲音。

現在讓我們再回到耶肋米亞斯有關比喻的詮釋上。他既同意杜德的意見，要把比喻放回適當的歷史背景去理解，他亦承認比喻中散發著濃厚的末日氣息。爲他來說，這正是耶穌比喻特別吸引人的地方，是它鮮明而與衆不同，特別是與同時候的經師（如辣比們）的比喻相異之處。他甚至也不排斥杜德「已實現末世論」的解釋方法，不過他認爲更妥當的稱呼，也許不是「已實現」，而是「在實現的過程中」（*eschatology in the process of realization*）¹³。

「在實現的過程中」的中心，是默西亞時代的黎明時分。耶肋米亞斯認爲，耶穌的衆多比喻所給予人的整體形象是異常簡單的，它們只是以不同的象徵表達同一個訊息而已。透過這許多比喻只響徹一個緊急的訊號：圓滿的時辰要來臨了。

這樣看來，只需要幾組簡單的概念，便足以概括出耶穌比喻的全部訊息，耶肋米亞斯認爲它們可以歸納爲九個主題：

1. 現在就是救恩的日子；
2. 天主對罪人的憐憫；
3. 保證天國的來臨；
4. 大災難；
5. 太遲了；
6. 時辰已到；
7. 作門徒的條件；
8. 人子被舉揚；

¹³ 耶肋米亞斯在結論時欣喜地表示，他已經在這方面，與杜德取得了共識。杜德在其 1953 年出版的若望福音詮釋中，對「在實現的過程中」的說法表示同意。Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge : Cambridge University Press, 1960), p. 447, n. 7.

9. 圓滿。

說到底，比喻的訊息其實只有一句話：末日已經來臨，它已經在來臨的過程中！

在詮釋比喻的時候，杜德和耶肋米亞斯都有一個特點：他們都希望做得「簡單而圓滿」。在他們的努力下，耶穌的比喻變得異常簡單：千百種說話只訴說一種聲音，然而這一種聲音卻充斥著每一個角落。我們委實懷疑：他們有沒有把耶穌的比喻當作一則經文來對待呢（而所有經文都是獨特的）？我們也禁不住要問：他們到底是從經文出發而歸納出這些訊息呢？還是先驗地把訊息套入經文之內？顯然，他們所關心的只是耶穌的訊息，而不是這些經文本身；經文只是為說明這些訊息的工具而已。那末，不管他們的訊息為何，也不管這個訊息是否正確，他們終究是沒有尊重比喻之為比喻啊！

再退一步來說，如果比喻不可以被削減為一些普遍的倫理原則，同樣它們也不可以被濃縮成一堆標題。朱力哈和耶肋米亞斯也許都犯了同一個錯誤；那就是太重視比喻所傳達的訊息了，這樣，比喻本身反而退居次要的位置。我們甚至可以說，當我們把握到比喻的訊息之後，比喻本身就可以如敝屣一樣棄置一旁了！然而事實上並非如此，時至今日，在各教會或私人團體的崇拜或禮儀聚會上，耶穌的比喻還是一次又一次地朗讀出來。

也許，比喻主要的不在給予一堆訊息；而在給人一種衝擊，一次驚訝，並且讓人在驚訝中受到震動，再走向自己的內心深處，向自己發出疑問。這樣，不僅是人詮釋比喻，比喻也詮釋人；它強逼我們對自己提出疑問，對自己提出挑戰。這些理論，在下面的分析中會愈來愈明朗化。

三、新詮釋派 (The New Hermeneutic)

第二次世界大戰之後的德國，在神學上湧現了兩股互相有關的「新」潮流。一種是對歷史耶穌的新追尋 (New quest of the historical Jesus)，另一種是對語言 (這裏指耶穌的話語，他的比喻) 的新詮釋¹⁴。二者都由後布特曼 (Post-Bultmann) 學者所領導，所以都深受布氏的影響，處處現出他的思想痕跡，卻又超越布氏的看法。在新詮釋派方面，領導人物就是布特曼的學生傅斯 (E. Fuchs)¹⁵。

傅斯對比喻最基本也最獨特的看法，是把比喻視為一種「語言事件」 (language-event，德文 Sprachereignis)。傅斯特別注意語言的行動特性 (performative character)。語言不僅是給予資訊的 (informative)，它也有行動的功能，它能推動人去作某些事，也能把一些從未存在過的東西帶到我們面前。在比喻中，這一種力量特別明顯。藉著比喻，耶穌的自我認知進入語言中；透過比喻，他表達了他對自己的存在的看法，也就是：他在天主跟前，在這個世界中所處的景況。

耶穌把由於他的存在而出現在這個世界中的新景況透露在比喻中，這樣，當比喻被講述的時候，一種新的景況出現了，耶穌透過他的存在所刷新的景況，現在透過比喻出現在我們面前，為我們製造了一個全新的情況。比喻為我們展現了一個可能性，讓我們也可以分享耶穌的認知，也可以參與這個由於他而出現的新景況。當耶穌對存在的認知為我們成了可能，比喻

¹⁴ 德文名稱卻只稱作「詮釋」 (Hermeneutik) 沒有冠以「新」字。

¹⁵ 傅斯最早出版的詮釋作品 (1954) 至今還沒有翻譯為英文：E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1958。另外還有兩篇相關文章收錄在 *Studies of the Historical Jesus*, London (SCM, 1964)，即“ What is a Language Event ? ” pp. 207~212 及“ The Essence of the Language Event and Christology ” pp. 213~228。

之為語言事件（它的行動特性），便把一項抉擇呈現在我們面前：是自由地參與，還是拒絕加入這個新的景況。

在聆聽蕩子回頭的比喻時，人已經處身在一個新的景況中，他們在天主前，相似蕩子在他父親前，比喻邀請人作一個決定，是否願意接受這一種新的看法（人對天主、對自己的認知）。又如在葡萄園工（瑪二十）的比喻中，我們也被邀加入這些遲來的，但首先領到工資的工人的行列中，與這位慷慨的園主建立新的關係。我們可以拒絕，也可以接受，然而一個新的狀況卻真的發生了。

藉著比喻，我們被帶到這個新景況前，就像那位找到寶貝、或發現完美珍珠的商人，面對他們的新發現一樣。比喻提示我們一個行動（變賣一切，買了它），一個可以佔據或擁有這種新發現的行動。藉著這種藝術的中介物（比喻），耶穌把讀者拖到他身旁，讓他們可以分享他的想法；也可以從一個新的透視點觀看自己的存在。

不容否認，傅斯所用的語言，讓他的思想有點深奧難懂。上面的解說只是按筆者理解的程度，提供他思想的大概。幸而傅斯的兩位學生，林尼曼（Eta Linnemann）和榮格爾（E. J. Gel），在他們的老師之後，相繼循新詮釋派的路向，發表了論文。他們也許沒有增加什麼新的概念，然而卻多少澄清了他們老師艱澀難懂的地方。

林尼曼在傅斯之後，繼續闡釋新詮釋派的理論¹⁶。她這樣解釋：一個成功的比喻就是一件語言事件。這包含兩層意義，首先，它製造了一個新的、以前並不存在的可能性；其次，它要求讀者必須作一個選擇。由於比喻擁有這兩種力量，它可以成功地改變人的存在，給予他們得到新生命的可能性。因為，

¹⁶E. Linnemann, *Jesus of the Parable*, (NY: Harper & Row, 1996).

一些決定性的事情發生了。

但是「言語事件」是不會自動發生的。即是說，並不是每當比喻被人高聲朗讀出來時，都會發生一件言語事件，相反，聽眾可以完全無動於衷。為什麼呢？因為語言是隨著歷史而變動的。每一種語言都緊緊於它的歷史與文化背景；「鐘」敲響了，「聲音」卻不一樣，它之所以不再對我們說話，是因為我們不再了解。剩下來的，只是一堆聲音而已。林尼曼說：耶穌的比喻流傳下來了，但是它們所產生的語言事件，卻不一定傳達下來。

假如要比喻的事件性傳達下來，這一事件必須首先被了解，林尼曼認為，這正是詮釋的工作。詮釋者的任務正是要讓後來的讀者，也能如同比喻的原來聽眾一樣領略比喻的意義。這樣，比喻的語言特性便可以留存下來，它不僅可以被理解，它還可以被重複，而這正是在基督徒宣講中發生。透過宣講，那在耶穌原來的聽眾身上發生的語言事件再次出現。至少在訴諸宣講一事上，布特曼和傅斯在林尼曼身上的影響，還是清晰可見的。

新詮釋派的另一位發言人榮格爾，他在論及比喻時也作過幾點比較鬆散的評述¹⁷。在他看來，比喻的要旨不在教導，而在於讓我們面對終極問題。耶穌的比喻把天主的國帶到言語中，就是說，比喻讓我們面對天國的挑戰。進入比喻的人會驀然發現，在尋找天國的時候，他們竟然被天國所找到。因為在面對天主的行動時，人的行動原來卻是非行動－因為天主早已

¹⁷ E. Jungel, *Paulus and Jesus*, Tübingen (J. C. B. Mohr, 1967)。這本書的題目顯示，榮格爾討論的重點不在比喻，而在耶穌與保祿。在比較保祿因信稱義的理論與耶穌宣講的脈絡中，他談及耶穌的比喻，並以之為理解耶穌宣講的主要關鍵。在回顧前人所作過的比喻詮釋之後，他作了十二點結論，各點間相互的關係並不明顯。

行動了。

榮格爾又說：這些有關天國的比喻只說明一個要點：人的存在。如此看來，榮格爾和林尼曼一樣，都不愧為布特曼的門徒。

綜合來說，新詮釋派在比喻詮釋上最重要的貢獻，在於它發揚了比喻的「事件」特性。這種理論補充了朱力哈－陶德－耶肋米亞斯的不足，後者只強調比喻訊息的一面，當比喻被削弱為單向式的、靜態的傳述，它原來所蘊含的巨大力量被忘記了。如此，我們將無法領會比喻所獨有的、震撼人心的巨大力量。它向人挑戰，強逼人作出回應。

然而，比喻的這種巨大力量到底來自那裏呢？是什麼因素讓它具有這種其他文學形式（如說明文）所沒有的力量呢？新詮釋派沒有回答這些問題。而這個中因由，就得留待另一派學者的努力了。

四、文學批判詮釋法

這個世紀，大概七十年代，一股旋風從歐洲吹到美國；一時之間，比喻研究蔚為風尚。不過，這次研究和以前的不太一樣。從前，比喻研究多從神學觀點著手；這次，文學批評代替了神學的視野。有史以來，比喻的文學性首次受到重視。研究者探察比喻的形式和內容的關係，注意比喻之為比喻的文學特質，也尊重比喻本身所固有的整體性。總而言之，比喻被視為一篇正式的文學作品，並且正式以文學作品的身分被欣賞和鑑定。由於篇幅的限制，我們只能介紹幾位代表人物。

馮克（R. W. Funk）對比喻的看法基本上是非概念式（nonideational）的¹⁸：比喻之為隱喻（metaphor）是不能以

¹⁸R. W. Funk, "The Parable as Metaphor" in *Language, Hermeneutic and*

概念取代的。這種非概念性的看法，對整個朱力哈－杜德－耶肋米亞斯的系統，提出了一次全盤的大挑戰。

朱力哈批評寓意詮釋的不當，以為比喻只有一個要點，也就是一個概念，為朱力哈來說，這個概念就是在可能範圍內最廣闊的普遍性。而杜德和耶肋米亞斯雖然對朱力哈這種可能的最大普遍性提出質疑，並代之以耶穌比喻中的末世意義，但是馮克認為，他們的原則並沒有變：他們都希望從耶穌的比喻中，找出一個或一組概念；如此一來，耶穌的比喻，只是輸送這些概念的工具而已。

馮克一方面肯定朱力哈－杜德－耶肋米亞斯在比喻研究上所有的成就，他們成功地更正了教會中長久以來把比喻看成寓意的詮釋法，這是一項正確而必須的更正。但另一方面，他也堅持，倘若就此把比喻削減為一個單一的概念，不管這個概念是什麼，都是莫大的錯誤。「非寓意」與「單一概念」不可以劃上等號。因為耶穌的聽眾是多樣性的，所以比喻也不能只有「一點」，而是有許多點，至於所謂「許多點」的正確意義，則要視乎比喻曾經在多少場合中被述說了。

在論到比喻的特性時，馮克以杜德的定義為出發點：

「比喻就其最簡單的樣式而言，是一個取材自大自然或日常生活的隱喻（metaphor）或明喻（simile），以其生動或新穎吸引讀者，卻在它確切的應用上留給心靈足夠的疑點，強迫它作主動的思索。¹⁹」

Word of God, New York (Harper & Row, 1966), pp. 133~162.

¹⁹C. H. Dodd, *The Parable of the Kingdom*, p.16 "At its simplest the parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought."

從這定義中，馮克找出比喻的四大要素：

1. 比喻是一個隱喻或明喻，它或許是簡單的，但也可以發展為一幅圖畫，或延長至一個故事²⁰；
2. 它取材自大自然或日常生活；
3. 比喻之所以吸引讀者在其中生動或新穎；
4. 含義不明確，好能催逼讀者去找尋適合他自己的用法。

馮克首先注意最後一點。朱力哈等人的錯誤在於越俎代庖——企圖為日後千秋萬世找尋一個永久通用的概念。但這好意卻白費了。因為讀者必須親自去找尋它的含義。其實除非讀者自己進入比喻中，自己親身參與體會，否則比喻還未真正地寫上句點，它的意義仍是開放的。

馮克認為這正是隱喻的特色。當我們說「A 就是 B」的時候，它的作用並不在傳遞一個概念。隱喻把兩樣本來不可以比較的東西（A、B）並排在一起，這樣，它就會在我們的想像中產生很大的作用力，它可以創造一個很大的思想空間，讓我們去找尋其中的含義。可是這個含義必須由我們自己去發現，別人是無法代勞的。

由於隱喻擁有這種散文、說明文，甚至詩都沒有的力量，它的作用也與它們不同。說明文把一些概念告訴我們，教授或演說家都喜歡採用這種方式，好把概念灌輸給讀者。詩昇華、淨化，從而抒發人的感情。隱喻的作用卻在於震動人的想像力，

²⁰ 把亞里斯多德「隱喻」「明喻」的概念帶進新約比喻詮釋中的嘗試可以溯源到朱力哈（參閱本文註4）。朱力哈在隱喻明喻的基礎上討論 similitude 與 allegory 的分別。allegory 是隱喻的堆積，是隱喻上加隱喻的結果。similitude 則是 simile 的擴大。「A 好像 B」是 simile；「天國好像藏在地裏的寶貝……」則是 similitude，它包含兩部分：事物部分（天國）與圖像部分（藏在地裏的寶貝……）。至於嚴格的比喻（parable in the strict sense），則是一個虛構的故事：「有一個人從耶路撒冷下來……」。

喚醒人的創造力，讓人自己去發現其中的奧秘。所以隱喻的意義是沒有止境、永不枯竭的。它所傳達的意義一方面視乎它自己的啓示能力，另一方面則端賴遇到它的心靈的接受能力。

或者我們會覺得奇怪，比喻怎會有這種不可思議的能力呢？要回答這問題，馮克又回到比喻的四點特色上。他注意到其中的2、3兩點看起來似乎有點矛盾。如果比喻取材自大自然或日常生活，那末它又何來新穎之處呢？不過，爲馮克來說，比喻的震撼，正來自這兩種不能並存的逆向結構。

正因爲比喻講的是日常生活，所以容易引起共鳴，讀者會欣然頷首：「對的，就是這樣！」可是比喻雖然從日常生活開始，卻把現實生活完全顛倒過來。讀者不知不覺地進入比喻中，直到他們訝然發現比喻中所講述的，與他們的日常生活完全不同。

他們被迫面對兩種邏輯：一種是日常生活的邏輯，另一種是比喻中的邏輯，而比喻中的邏輯可以說完全不合邏輯。這時他們會感到驚訝，他們方才看清楚在比喻中隱藏著兩個世界的重疊。在這個世界背後的世界與這個世界是這樣相像，卻又是這樣不同。這就是比喻的震撼，好像我們看到「哈哈鏡」一樣，裏面的我是這樣熟悉，卻又這樣陌生。這樣，比喻就把我們從這個世界引導到另一個世界去，從比喻的「日常生活性」透視到人生的根本問題上。在每日的後面，竟然是與我們生死攸關的問題，竟然是對生命的終極關懷。

這種感覺相信看過蕩子回頭等比喻的人都不陌生。比喻開始的世界是我們所熟悉的。耶肋米亞斯曾經告訴我們這個故事是何等真實，它完全符合巴肋斯坦的經濟背景、古猶太人的遺產制度，及人人都羨慕的僑居地生活的種種危險和困難。故事的發展—潦倒、悔恨、回家、甚至蕩子回家後的計劃—也是我們所贊同的：「對的，就是這樣！」可是，我們突然發現事情

竟完全不如我們想像中那樣。這時我們已從這個世界掉進另一個世界中，從日常生活透視到很嚴肅的生命問題。在面對生命的終極問題時，我們所熟悉的邏輯完全派不上用場；我們的「每日性」被打得七零八落。聽故事的人被迫分成兩組：那些拒絕接受比喻的邏輯的人，與那些進入比喻並接受比喻的邀請的人。

在這裏，我們看到文學批判與新詮釋派相同的地方。馮克也和新詮釋派一樣，相信聽眾一定得進入比喻中，作一位參與者，與比喻中的人物認同。不僅如此，聽比喻的人還不得不作一個決定：是否願意接受比喻的邏輯²¹。不過他用文學分析的方法，發現這是由於比喻的「每日性」與「終極關懷」重疊的結果。

以良善的撒瑪黎雅人為例，開始時，一切都是那麼地日常性，直到良善的撒瑪黎雅人的出現，才把一切日常性和實在性瓦解。故事要求我們自己加入這個比喻中，作一個參與者。故事強逼每一位讀者與那個被打得半死的人易地而處，與那個躺在陰溝中的人認同。每位讀者都發覺自己血淋淋地躺在黑暗中。他必須作一個決定，是否接受這個比喻的邏輯，接受這個撒瑪黎雅人的服侍。為一個猶太人來說，這是個不合邏輯的邏輯。不過，如果他接受了，他也就接受了天主的仁慈，而這仁慈是我們無權期望，卻驚異地降臨在我們身上的。

馮克的文學批評方法，如果與另一位學者維亞（D. O. Via）比較²²，已經算是很平實的了。

²¹為新詮釋派來說，這是比喻之為「語言事件」的特性。

²²維亞對比喻的看法可以分為前後兩期。前期的維亞雖然在理論上已有結構主義的色彩，但落實到個別的比喻之分析時，仍然以比喻對生命與存在的意義為主，而以其神學意義為副。這傾向從他早期作品的名稱上可見一斑：D. O. Via, *The Parables. Their Literary and Existential*

維亞認為比喻一定要被視為一件藝術品，一件美感的對象，可惜，以前所有的比喻批評家都沒有注意到這一點，他們忽略了比喻是一件真真實實的藝術品，有小心的結構，完整的體系，一貫的風格，故事中每一個因素都與其他因素緊密配合。

有一段時候（當比喻被看成寓意時），學者曾經專注於比喻中的各個因素與外界事物的關係；此舉可謂本末倒置，因為首先該注意的，是各事物在它們自己的體系中的相互關係，換言之，首要的是比喻自身的整合性，我們不能只看到其中一點，卻忘記了這一點在整體中的位置。其實，欣賞比喻就如同觀察任何一件藝術品（諸如繪畫、雕刻、或音樂）一樣，重要的是該藝術品所給予的整體含義。

維亞更進一步強調藝術品「非指示」（non-referential）的特性：它不會指向這件藝術品以外東西。一件美感作品首先帶領你注意該美感作品本身，它不會導引人注意它以外的一切，包括他的作者及其意向。維亞堅持：一件藝術作品是自主的、獨立的，它不會依附作者，所以要從某一件藝術作品中，看出它作者的目的或心理，都是錯誤的做法。為藝術品而言，唯一重要的是它的內在意義，在它內，每一環節緊扣其他環節所產生的整體意義。

剛開始的維亞（1967年，維亞第一次出版論比喻的作品），已經表現出很強烈的結構主義色彩。但是，他也注意到：不是所有文學批評家都同意一件藝術品是這樣完全自主的，在這方面，他也作了少許讓步。他承認藝術品也會指向外在世界，不過它首先指向它自己，其次才反映它以外的實在。

Dimension, (Philadelphia: Fortress Press, 1967). 後期的維亞，結構主義的進路已經表露無遺，且看他作品的名稱：“Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach” in R. W. Funk (ed.), *A Structuralist Approach to the Parables, Semeia* 1 (1974), pp. 105~133.

以一本小說爲例，除了它本身所交織的整體意義外，也多少反映人生，即使它有比該小說所刻劃的個別事件以外更普遍的意義。它隱然地反映生命及存在的意義。一位讀者在閱讀這本小說時，自然會把它所反映的生命意義，與自己對生命的看法相連起來。維亞說這是一種同步的雙重運動。我們的心會在故事內，隨著它的發展而跳動，同時也會在它以外，把故事的觀點與我們對事物的看法相比較。

維亞認爲，研究耶穌的比喻也是一樣，焦點應該首先放在整個故事的結構，然後才是它所隱含的生命意義。然而，比喻畢竟不是一篇小說，所以，它也給我們傳達了一般小說所沒有傳達的東西：信與不信的本質。

維亞跟著提出他對比喻最獨特的看法。他相信一篇文學作品的整體結構，其內部各種因素的相互關係，才是理解這篇文學作品的關鍵。現在，他也把這種方法應用到比喻的研究上。他提出「佈局」(plot)的觀念。

在西方文學中，有兩種主要的佈局類型：喜劇和悲劇。喜劇向上發展，朝幸福之途前進，故事中的主角進入一個新的局面，展開一種新的人際關係，對生命也能作更深入的把握。相反，悲劇走下坡，走向災禍，而故事的主角從人群中疏離，到達衆叛親離的地步。維亞相信，耶穌的許多比喻都可以放進這兩個基本的佈局格式中。

維亞舉出八篇比喻爲例，分別把它們放進「悲劇比喻」和「喜劇比喻」的範疇中。悲劇比喻包括十童女（瑪廿五）、塔冷通（瑪廿五）、婚宴（瑪廿二）、惡園戶（谷十二）、不寬恕的僕人（瑪廿八）等幾篇。而喜劇比喻則以蕩子回頭（路十五）、葡萄園工（瑪廿）、不忠信的管家（路十六）爲代表。

看到這裏，相信讀者也會和筆者一樣，對這種悲劇－喜劇的二分法感到懷疑。維亞似乎忽略了耶穌的比喻大多是「悲喜

交雜」的。以十童女、蕩子回頭、葡萄園工為例，故事中人物的對立性都很明顯。我們很難辯稱這種對立性為故事的結構是不重要的。相反，比喻似乎刻意突顯出這些對立的人物遭遇的不同：聰明的童女與新郎在一起，愚笨的卻被拒於門外；蕩子重歸父家，長兄卻要瑟縮在寒風裏；抱怨的工人受到了一頓數落，遲來的卻歡喜地回家。這些對立都不是不重要的，相反，它增加了故事的震撼力量，用新詮釋派的話來說，它強逼我們去做一項抉擇。

維亞似乎過分執著於他「佈局」的看法，而忽略了每個比喻都是獨特的（當然，連它們的佈局都是獨特的）。在這裏，我們已隱約看到他結構主義的傾向與危機。不過，維亞最大的困難，在他第一個階段（1967）還沒有完全顯露出來，大概七年之後（1974），當他發表論良善的撒瑪黎雅人的文章時，這種傾向才暴露無遺²³。

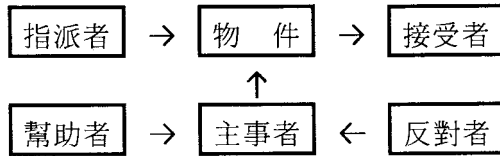
在這篇文章中，維亞不再採用「佈局」的分析法，卻轉而注意比喻的「角色」（actant）²⁴。維亞從結構主義的透視點來看，認為比喻的角色（或功能）通常不會多於六個，它們在故事中是一個持續行動的主事者或參與者。角色通常是人物，但有時是物件，甚至抽象的事物（如感覺、意向等）。

這種「角色分析法」（actantiel analysis）有一種很基本的設定：所有比喻都從一個基本格式變化出來，故事的外貌儘管不一樣，基本格式卻始終不變。這個基本格式就是：故事的主事者（subject）想擁有某些來自指派者（ordainer）的物件

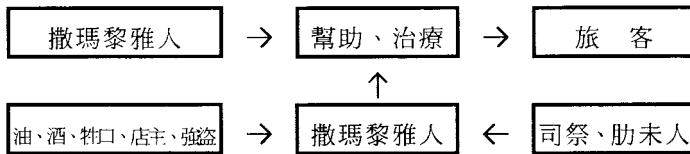
²³ 參閱同上。

²⁴ 我把 actant 翻譯為「角色」，因為找不到更合適的譯法。所謂 actant，那是指“a group of not more than six functions, roles, or structures whose quality is to be the subject of or participant in a constant action”。

(object)，或把這物件送給另一位接受者 (recipient)。在這過程中，這位主事者會得到幫助者 (helper) 的幫忙，卻往往為反對者 (opponent) 所阻礙。可列表如下：



把這格式應用到良善撒瑪黎雅人的比喻中，維亞認為它的指派者和主事者是一樣的。撒瑪黎雅人想把來自他自己的治療給予那個受傷的旅客。在這個行動中，他接受了油、酒、牲口、旅店主人的幫忙。甚至看似反對者的強盜都間接幫助了他。那末故事的反對者是誰呢？維亞指出司祭和肋未人，並說如果他們不是撒瑪黎雅人的反對者 (opponent)，他們至少是他的相反 (opposite)。以圖表來表達，結果則是：



維亞以為，耶穌的其他比喻都可以依照這種角色分析法來處理。

然而，這種以結構主義為本位的角色分析法，到底達成了什麼效果呢？維亞的意見，早已為另一位文學批評家克斯臣 (J. Crossan) 所抨擊²⁵。後者以為故事領受者，不應視同為一位普通旅客，故事的內在發展，顯示作者心中所想到的是一個

²⁵ J. D. Crossan, "Structuralist Analysis and the Parables of Jesus" in *Semeia* 1, pp.192~221.

猶太人。油、酒、店主都不是幫助者，他們只是主事者所用的工具而已。強盜的認定更加困難，他根本不處身於這個行動之中，而是故事之初另一個行動的一部分。克斯臣認為，幫助者亦為撒瑪黎雅人自己，他一身兼任指派者、主事者和幫助者三個角色。最後把反對者認定為司祭和肋未人亦有困難，其實，反對者應為偏見或宗教社會的排他主義。

說到這裏，我們大致已可窺見比喻詮釋掉進純結構主義的危險。筆者委實懷疑，這種結構當真是匿藏在故事的深層，而為批評者所發現呢？抑或是他把一種先驗地想像出來的結構附加在故事之上？如果維亞可以提出一種圖表，而克斯臣又提出另一種，那末誰的圖表更加「真實」呢？再退一步來說，儘管他們中任何一位可以證明他們的圖表比對方的更為優越，我們仍然不清楚這種圖表為認識這個比喻，有什麼實際的幫助。

其次，純結構主義者只注意整體中個別因素的相互關係，這種做法無異把故事本身的意義降到最低。它完全是獨立自主的，與外在世界，包括它的作者在內，完全沒有關係，它的意義只表現在它各種內在因素間的相互運作。這種觀點，純為結構而結構，筆者實在難以苟同。

到這裏，比喻詮釋的發展已經從一個極端走到另一個極端。我們已經看過，由於朱力哈－杜德－耶肋米亞斯過分注重比喻的訊息而引起的困難。在他們的系統中，比喻被削減為一堆訊息，一系列標題，或一些原則；結果是比喻本身的力量給淡忘了，大家都忘記了比喻與聽眾交會時所散發出來的震撼力。

現在，鐘擺似乎擺到了另一個極端，比喻變得完全沒有訊息，除了它本身內在因素的相互關係外，比喻與外在世界一點關係都沒有，它完全是緘默的，不會對人說話。很明顯的，當一種理論絕對化後，它的困難就透顯出來了。

五、結論

以上只是概括性地勾劃出二千年來比喻研究的發展方向。這是個很容易被我們忽略的課題。事實上，很多次，我們的心態遠比我們的年代「古老」，我們都彷彿仍然活在「朱力哈以前」的時代。為我們來說，比喻是講道的好題材；我們所追問的，往往只是比喻中某一個特殊因素的含意（諸如婚宴比喻中，不穿禮服的象徵意義等等）。至於比喻本身是什麼，它所蘊含的震撼力，它所傳達的整體意義，我們反而很少去注意。以上的研究，相信對這種「一般心態」，多少會產生一點糾正作用。

在結束這篇文章時，我想再重複一句開始時說過的話：我相信，沒有一個時代是絕對的，也沒有一種理論是絕對的，它們總有部分可取之處。無疑地，每一種理論都有它的貢獻，只要不失諸偏頗，都有助於我們對基督比喻的理解。因為它們都試圖從「某一個角度」（神學、文學、藝術或存在的角度）探討比喻的義蘊，然而這些都只是「某一個角度」而已，假若忘記了這「某一性」，而試圖把它推廣至「絕對性」，將會招致嚴重的缺失。

對觀福音的基督畫圖¹

當 W. Wrede 在 1901 年發表他的名作《默西亞秘密》²之後，當時沉醉於歷史追尋的人們³才驀然驚覺，原來那一本在他們心目中最古老、最能幫助他們無誤地回歸納匝肋的歷史耶穌的馬爾谷福音，竟然只是一本以信仰為本位的「神學作品」而已！一時之間天昏地暗，人們彷彿從興高彩烈的天國世界，掉進了死陰的幽谷，所謂「歷史耶穌」，原來竟是一個永遠無法得知的夢想而已！

整個二十世紀，從第一次追尋到第二次追尋⁴，在許多神學家，尤其是以 E. Käsemann 為首的「後布特曼」學者的努力下，人們終於從《默西亞秘密》所帶出的無望與陰霾中走出來了。儘管包括最早的馬爾谷在內的四部福音，僅是經過復活洗禮的基督徒對他們心目中的主基督所作的信仰見證，而不是一些中

¹ 原刊於《神思》24（1996），1-14 頁。

² W. Wrede, *The Messianic Secret* (ed. by J. C. G. Creig) (Cambridge/London: James Clarke, 1971).

³ 十九世紀是歷史追尋的時代，學者們企圖用客觀的歷史方法，尋回在福音中喪失面容的歷史耶穌。當時曾經滿懷希望的相信，從最早的福音馬爾谷，當可尋回這一位真正在歷史中生活過的木匠。

⁴ 所謂第二次追尋與第一次迥然而異，學者不但不排斥信仰，反而相信，歷史即在信仰中， Cf. J. M. Robinson, *The New Quest of the Historical Jesus*. (London: SCM, 1959).

立無偏、不加上任何信仰色彩的「純」歷史記錄，或者，用這些學者的言語，是 Kerygma，而不是 History，誰敢說歷史耶穌不正隱藏也正顯露這些基督徒「對他」所作的見證中呢？

這裡不談歷史和信仰的爭辯，我要說的是：三本對觀福音的確精心彩繪出三幅完全不同的基督畫圖，不容許作任何天真的歷史重整。

一、馬爾谷福音：痛苦的基督、隱密的基督

談馬爾谷福音的基督畫像，不能不先談談它的結構。

跟隨著 E. Schweizer 的分析⁵，我把馬爾谷福音分作三大段落外加一個序言。下面先以表列出馬爾谷的三段結構，再嘗試從這些結構，檢視它的基督論內涵。

序：— 1~13

天主的奧秘和世人的盲目：— 14~八 26

耶穌的權威和法利塞人的盲目：— 14~三 6

奇蹟比喻和家人的盲目：三 7~六 6

外邦傳教和門徒的盲目：六 7~八 26

奧秘的啓示和作門徒的條件：八 27~十 52

第一次預言受難和背十字架的邀請：八 27~九 29

第二次預言受難和門徒的守則：九 30~十 31

第三次預言受難和瞎子（門徒的象徵）的跟隨：十 32~52

苦難和復活的敘述：十一 1~十六 8

⁵ E. Schweizer, *Jesus* (ed. by D.E. Green) (London: SCM, 1971), pp. 128~132. *Jesus* 一書的三段結構和這位作者在其《馬爾谷詮釋》中所作的分析稍有不同。Cf. E. Schweizer, *The Good News According to Mark*, (London: SPCK, 1978)。本文的三段分析基本上是根據 Schweizer 但稍加變化而成。

從上面簡單的分析，可以看出苦難在馬爾谷福音中的位置。馬爾谷福音不僅有三分之一是苦難敘述，另外三分之一是苦難預言，事實上，馬爾谷福音中的基督，從沒有離開過苦難的視野。死亡的陰影在三章 6 節（第一段第一循環的結束語），當他治好一個枯手人的時候，早已「提前地」籠罩著他；甚至，有人認為，在約旦河清寒徹骨的溪水中，天上聲音（谷一 11）所曉諭的，正是痛苦的雅威僕人（依四二 1）的命運。

這一切都顯示出：馬爾谷福音旨在描述一位痛苦的默西亞。而這一種默西亞觀念，在基督宗教以前的猶太教，幾乎是不可想像的。

許多人都知道，默西亞在猶太宗教思想中，常常都不是只有單一形象的：君王、先知、司祭，他們都是默西亞。與基督宗教差不多同時的谷木蘭團體，便同時期待兩位默西亞的出現，兼且，司祭默西亞比君王默西亞更為優先。但是在比較「正統」的猶太信仰中，君王默西亞卻是一枝獨秀的。雖然如此，人們對這一位君王還是有許多幻想的：牧人（則卅四 23），謙遜和平的君主（匝九 9），然而，更多時是：堅強的勇士，正義的執行者（依十一 1）⁶。

在這樣的默西亞信念中，我委實懷疑，猶太人能否容得下「痛苦默西亞」的觀念。固然，依撒意亞先知保留了四首痛苦僕人詩歌（依四二 1~9；四九 1~9；五十 4~11；五二 13~五三 12），然而問題是：猶太人到底有沒有認真地把這兩個圖像（痛苦，君王）聯想在一起？它的普遍性又如何？事實上，如果不是耶穌基督一生的光照，我相信，即使在基督徒當中，痛苦和默西亞還是風馬牛不相及的兩回事。

⁶ O. Cullmann. *The Christology of the New Testament* (ed. by S. C. Guthrie) (London: SCM, 1959), pp.113~116.

然而，就在基督復活後不久，基督徒已經慢慢開始考慮基督苦難的因由，並且企圖釐清他苦難的含義了。依撒意亞筆下受苦的雅威僕人給予他們很大的助力。從宗徒大事錄，我們看見：很早的基督徒團體便開始以上主僕人的圖像來理解基督（宗八 30~35），以「僕人」的名號來稱呼他（宗四 27、30）。基督徒不僅不迴避基督的苦難，苦難還是他們基督觀想中的主要課題。

因而，當馬爾谷著手繪畫他痛苦的基督畫像時，他已經有著豐富的基督徒傳承了。然而馬爾谷還是在整個苦難基督論的思索中，有著很大的貢獻。他以苦難來解釋所謂「默西亞」的意義，如果問馬爾谷：「你們的主為什麼受苦？」他回答：「不為什麼，只因為他是默西亞！」默西亞不是偶一不慎，走錯了路，才掉進苦難的死胡同，反之，苦難從一開始就是構成他默西亞身分的主要因素。

在馬爾谷福音最中央的中間部分，作者（即編者）安排了三次苦難的預言，每次預言之後，基督都會邀請他的們徒跟隨他的榜樣，背十字架，作僕人，服侍而不受服侍（谷八 34~38；九 33~35；十 35~45）。聖經神學家普遍認為：雖然預言內涵或許可以追溯到歷史的基督，然而今天在馬爾谷福音中所看到三次完整而清晰的「苦難組曲」卻出自馬爾谷的手筆⁷；是馬爾谷彩繪設計、走在苦難教會前面（谷十 32）的苦難基督。馬爾谷福音以基督苦難來解釋基督徒的苦難，基督徒便幾乎無可選擇地，勢必成為苦難的基督徒。為苦難的馬爾谷教會而言，這無疑是一帖清潤滋補的安神解毒劑。

但是馬爾谷的神學筆觸還不止於此。除了精心設計出三次

⁷ G. O'Collins 著，黃懷秋譯，《基督論再詮》（台北：光啓），119~120 頁。

預言受難之外，馬爾谷還把第一次預言與默西亞的宣信相連貫（谷八 27~30）。當伯多祿代表眾宗徒說：「你是默西亞」之後，馬爾谷立刻開始他苦難的預言。這樣做，馬爾谷便成功地以苦難來詮釋基督的默西亞身分。

當伯多祿高呼默西亞的時候，他可能還站在舊約的期待上，希望基督成為光榮的默西亞君王；但是馬爾谷教會內的基督徒卻不一樣，因為馬爾谷告訴他們：苦難與基督是不可分割的。基督徒只有苦難的基督，未經十字架的洗禮而直接登上他光榮的寶座的默西亞君王，為馬爾谷團體來說，只是個虛假幻象而已！因為苦難不是外加的，而是內在地構成基督身分不可排除的因素。

這樣，馬爾谷不僅設計了一位苦難的基督，他還把苦難注入整個基督的概念中。從此，「基督」這概念就意含了苦難—沒有不經痛苦的光榮，沒有不釘十字架的復活。從一開始，他就走向加爾瓦略山，在擱下他的頭顱之前，他還不曾「完成」。天主極端地要求他的聖子，因而在這極端的一刻，也賜下他極端的能力：第一位基督徒在十字架下終於誕生了；這一個橫亙於天地之間的「基督之謎」終於打開。那一位百夫長，在目睹基督的完成式之後，終於作出完整的基督徒宣信：「這人真是天子！」（谷十五 39）

想到在十字架下才有第一次完整的基督徒宣信，我們可以知道：他的默西亞身分該有何等樣的隱密性。事實上，自《默西亞秘密》在 1901 年發表以來，W. Wrede 幾乎說服了所有研究馬爾谷的學人。學者不得不承認，馬爾谷有意設計一位隱密的基督，他不許魔鬼透露他的身分（谷一 25、33），顯奇蹟後又要求別人不可張揚（谷一 43~44），有時甚至在不可能的情况（谷五 38~43）。

為襯托這一位隱密的基督，馬爾谷強調人的盲目，就連他

的門徒也愚昧得出奇（谷八 14~21），但基督又常給予秘傳式的教導（谷四 10；七 17），就連比喻也說成阻止人聽懂的利器（谷四 11）。凡此種種，在在顯示：這些都只能歸屬於馬爾谷的設計。馬爾谷有計劃的，甚至不顧一切地把他的基督刻劃成一個隱密的人士。在釘死在十字架之前，沒有人知道他，他的確可以稱為「天主的奧秘」。

仔細閱讀馬爾谷福音，我們的確很難否認，他的基督身上真正地獨有一層難以解釋的，為其他福音圖像所缺少的隱密性。這一種隱密性如果是馬爾谷所添加，一定不會無緣無故，反之，這裡面應該包含著馬爾谷很重要的基督論。

我不以為 Wrede 原來的解釋還可以再吸引人心，他以為：馬爾谷把兩種截然不同的傳統——默西亞傳統與非默西亞傳統——揉合在一起⁸。馬爾谷假如創造了這一種基督論，應該有更合理的，不僅是無意識地併合傳統的原因。有人從馬爾谷的奇蹟論出發，認為是馬爾谷不信任奇蹟的表示，因而基督拒絕奇蹟的展覽主義。但是默西亞秘密這一主題卻跨越了奇蹟，進入了比喻和其他教導的範圍，看來不能單從奇蹟這一方面來解釋它。

不管馬爾谷創作隱密基督的用意何在，它的確是一個很可供我們反省自思的好題材。我曾嘗試問自己：當基督來到我面前的時候，不是經常都帶著一種無可辨識的隱密性嗎？猶太人曾經以為他應該是光榮的君王，誰知道他卻以十字架的受苦者的姿態出現；希臘人又或許盼望他是身負異稟的奇蹟者，基督卻拒絕他們的奇蹟請求。可以說，他打擊每一個人心中已然的

⁸ Wrede 想解決基督徒信仰的起源問題。他以為不僅基督沒有自稱為默西亞，就連基督徒也沒有在他生前呼號他為默西亞，在基督生前的傳統，全是「非默西亞傳統」。直到基督復活後，才有「默西亞傳統」的產生。馬爾谷知道這兩種傳統，但他把它們揉合起來，乃創造了奇異的默西亞秘密。

默西亞觀念，他是一個不容許任何人以公式化的答案來理解的基督，他甚至超越一切教義的定斷（假如這教義也變成一種公式的話）。

在基督跟前，人人都變得愚昧無知，而他卻願意以自己選擇的方式與人相會。當你以為自己已經掌握到他（像從前的猶太人那樣），他卻談笑自若地在你的掌中溜走。他永遠是一個隱密的基督，你無法預知他下一次出現的形象。你說：這一位隱密的基督，不是經常都出現在我們的左右嗎？

無論如何，馬爾谷痛苦隱密的基督圖像，對後來的基督論有著很大的影響，很多人甚至把它視為理所當然的基本模式。不過，既然說是彩繪基督，必須記得，還有許許多多其他的可能性，馬爾谷只是提供了其中的一種，而瑪竇的，又是另一種。

二、瑪竇福音：訓導的基督、聽命的基督

把瑪竇福音和馬爾谷福音相較，馬上可以看出它們之間的不同。

首先，在瑪竇福音，基督的隱密性減少了。不必等到十字架下，門徒早就知道，他們所跟隨的那位「真是天主子」（瑪十四 33）。

如果說，馬爾谷的基督故事發生在人間舞台，瑪竇的基督故事便是在復活後的基督教會。故事中的基督，不是巴勒斯坦路上既是人又是天主，讓人眼花撩亂，無以辨識的隱密天主子，他是教會中信徒所朝拜的、清晰而確定的「主」。

「主」，是瑪竇門徒對基督的普遍稱呼（瑪八 2、6、8、25；九 28）。他們不像馬爾谷的門徒那樣，只管他作「辣彼」或「老師」（谷四 38；八 5；九 17；十 20）。事實上，瑪竇的門徒都是他教會中的基督信徒，他們相信基督，認識基督，也朝拜基督。福音中很多故事都加上了禮儀性的描寫，他發生

的場合，應該是教會中的禮儀崇拜。這一位基督的臉上，彰顯著威儀，門徒前來，到他跟前，跪下，朝拜他，呼求他：「主……」（瑪八 2、25；十四 32；十五 25；廿八 17）。

瑪竇福音把基督故事發生的場合移師到教會，此舉顯示教會在這本福音中的重要性。我們常常聽說瑪竇最關心教會，他最關心教會的生活、紀律和規章。由於瑪竇所代表的教會是一個訓導的教會；和所有猶大人的團體一樣，這個教會十分看重訓導和規程，它必須清楚而明確地把基督徒生活上的各種「應該」和「不應該」告訴它的教友，它必須告訴他們：什麼是身為基督信徒不可或缺的守則，作為一個基督信徒，他們該當如何行止進退，又當如何保守自己和其他人（法利塞人）的分別。就像一個母親一樣，瑪竇嘮嘮叨叨地對它的兒女耳提面命，生怕他們在這個急激的洶洶浪濤中逐水而去。

而這一個訓導的教會所傳述的基督，自然是一位訓導的基督。和馬爾谷的基督不一樣的，這一位基督滔滔雄辯，他的教導就是教會的訓導。瑪竇給我們立了一個好榜樣。事實上，當教會要知道如何潔身自處的時候，它唯一的方法就是注目基督，聆聽他的教導，他是教會訓導唯一的來源。

馬爾谷只知道基督教訓人，也知道他的教訓富有權威（谷一 21~22），卻甚少提及他教訓的內容。瑪竇從基督的言論源流（Q）得知很多馬爾谷未有機會聽過的教誨。他把這些教誨組織成五大言論⁹，加插於主要從馬爾谷繼承過來的基督行事的中間：五~七章，山中聖訓；十章，派遣訓言；十三章，天國比喻；十八章，團體；廿四~廿五章，末日言論。這些教誨，

⁹很多人都相信瑪竇希望把基督描寫成新梅瑟，和舊梅瑟一樣，這一位新梅瑟頒佈法律。五大言論就是基督徒的法律，它們相當於舊約的梅瑟五書。

一方面是基督的教導，另一方面也是教會團體的訓導。

在歷史耶穌的層面，是人的耶穌面對追隨他的門徒和群眾解說有關天國、有關他自己、有關人與天主的關係的言論；而在瑪竇教會的層面，則是他們的訓導主對敬拜他、接受他為他們生命中的救主的信眾團體，解釋身為基督徒的守則，其中字字珠璣，都針對他們教會的現況而發。在瑪竇的團體看來，這些都不是發生在幾十年前，在一些與他們全然無干的巴勒斯坦人身上的舊事，反之，是他們的訓導主基督給予他們當下的教誨。

瑪竇關心教會，他的訓導主基督也關心教會的安危。他曾許諾與教會同在，直到今世的終結（瑪廿八 20），而臨在的時刻，則是當他們因他的名字聚在一起的時候（瑪十八 20）。他以訓導主的身分到來，給他們述說基督信徒的大憲章（瑪五～七），瑪竇的山中聖訓包羅萬象，一切基督徒應該遵行的守則，盡在其中。

但是訓導的主基督的教誨，卻不止於此。他還要告訴他的門徒末日審判時該說的話（瑪十 16~33），也要告訴他們教會這塊他親手耕作的田園中，各種禾苗的未來（瑪十三）：有投在火窟裡的，有放進倉庫中的，重要的是，他們必須好好等候（瑪廿五），以寬恕規勸的心互相對待（瑪十八）。

如果瑪竇的基督只從外面加給教會各種應該和不應該的訓導，他還算不上一位最上等的訓導師，所以在瑪竇筆下，他的基督不只立法，他還守法。他躬親遵行法律上的一點一撇，給教會立了遵守法律的最佳模式。他曾說：「天地要過去，法律決不會過去」，又說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全」（瑪五 17~18）。

在一個猶太團體內，默西亞和法律，當然不可分離，重要的是和默西亞相連的基督徒團體，也必須守法，而且，比法利

塞人更懂得法律的精髓（瑪五 20）。

法律，為瑪竇來說，雖為梅瑟所訂立，卻是天主的話；他不會像保祿那樣視法律為罪惡進攻人類（羅七 11）的場所，而是天主啓示他的旨意的地方。在一段與法利塞人的爭論飯前的清潔禮儀的經文中，瑪竇把馬爾谷的「梅瑟說」（谷七 10）改寫為「天主說」（瑪十五 4）。為瑪竇來說，該孝敬父母是天主的命令，而不僅是梅瑟的律法。它自然比「人的傳授」（瑪十五 3）更接近天主的聖意。

瑪竇認為，法利塞人罔顧法律的真義，他們的法律已淪於形式化（瑪五 21~48），不然，便是光說不做（瑪廿三 2），只聞樓梯響，不見人下來。基督可不是這樣，他不在乎死守法律的條文，卻透過條文，觸摸法律中所傳達的天主的深意，並且矢志以自己的心意配合天主的心意。當然，瑪竇的基督徒，也應該和他們的基督一樣。

所以瑪竇的基督是守法的基督，而守法，是聽（天主）命的同義詞。在基督受洗的故事中，瑪竇刻意解釋基督受罪人洗禮的原因——是為「完成全義」（三 15）。而所謂完成「全」義，就是完全聽命於上主，以己意翕合主意的意思。瑪竇的基督從一開始（誕生）就是神子，這點和馬爾谷不同，因而神子若受罪人的洗禮，便只能歸於父命。瑪竇把基督公開生活的第一件事描述為聽命的行動，因而聽命也成了他傳教生活中一切行為處事的原則。

瑪竇不止一次公開宣佈基督是聽命的上主僕人（瑪八 17；十二 18~20），在四本福音中，瑪竇是唯一的一位，以作者的身分稱基督為僕人的。而所謂僕人，馬爾谷注意他的痛苦，瑪竇則側重他的聽命。因而基督醫治疾病、「擔荷人的病苦」，是聽命於他的天主的外在表徵。瑪竇不以光榮和能力，而以聽命來解釋基督的奇蹟，這點也和馬爾谷十分不同。

瑪竇的基督不僅在洗禮時聽命，在顯奇蹟時聽命，就連他進入耶路撒冷，在他被釘死的地方，他一樣聽命地以謙遜的態度來完成。瑪竇採用匝加利亞先知的預言（匝九 9；瑪廿一 5），突顯基督的溫和謙遜。事實上，他的基督正是說「我是良善心謙的」的基督（瑪十一 29）。

在瑪竇福音，謙遜、良善，為一開始即是天主子的基督而言，就已經相等於聽命了。除了聽從父命之外，基督謙卑自下，釘死架上，沒有其他原因。瑪爾谷的受苦基督，在瑪竇福音，乃就成了聽命的受苦基督；在馬爾谷穿透宇宙的救贖事件上，瑪竇加上了倫理的幅度。

三、路加福音：仁愛的基督、在路途中的基督

瑪竇的基督莊嚴威儀，他是教會禮儀崇拜中的救援主，是教會生活紀律上的訓導主；相較之下，路加的基督和藹可親多了，他彷彿已從肅穆的祭台上走下來接近群眾，和他們一起走路，一塊兒聊天。路加從門徒的近距離處觀察耶穌，基督是他們的師傅，是他們的主，是和他們談天說地的好朋友（路十 38~39），最重要的，是陪伴他們一起在路上前行，體會他們路程上的艱難與無奈的好基督。

路加的基督對門徒十分仁慈，也非常可親，不像馬爾谷那麼嚴格，處處指責他們的愚昧（谷八 14~21 的片段為路加所無）。路加以同情、寬恕的態度對待門徒，省略了基督被捕後，門徒的逃散（路廿二 53，比對谷十四 50）。路加可能暗示他們並沒有逃跑，也可能意謂即使他們一時害怕走遠了，可還是基督的門徒。對於伯多祿，路加不忍心再苛責他，因而把他三次不認主一事挪到公議會定罪之前（路廿二 54）。如是，伯多祿的背主，只是門徒一時的跌倒，與公議會的判決無關，因而也不是真正的背叛。

路加的耶穌對門徒的仁慈，只是整個仁愛基督面貌的側影而已。事實上，路加的耶穌最有愛心，他最愛罪人、窮人、病人、外邦人和女人，這些在社會上被人遺棄的人，在他身上得到很大的安慰。

匝凱是個罪人（路十九 1~10），但是「救恩今天要臨到這一家」（路十九 9），罪人悔改之後，勝於不悔改的義人（路十五記錄了三個罪人悔改的故事，尤其十五 7）。整本福音最有名的祈禱，就是一個悔改罪人的祈禱（路十八 13）。路加打從心裡疼憐他們，因為他的基督也疼憐他們，連在十字架上，也為他們祈禱（路廿三 34、43）。自然，路加團體中的基督徒也曾經是罪人，在福音中，他們處處看到自己的故事。

其實，路加福音最大的特色，就是他的福音從一開始即刻意把基督打扮成一個窮苦人的基督，他所宣佈的是窮苦人的喜訊（路四 18）。這是一部最富社會感的福音，基督就像一個社工人員一樣，在遍地垃圾的貧民窟裡高喊：「你們貧窮的人是有福的...」（路六 20）。

路加的貧窮人，不同於瑪竇的神貧（瑪五 3）¹⁰，瑪竇處處有倫理的幅度，這為一個猶太團體而言，是可以理解的。路加卻不一樣，他所宣講的「福」音，不是由於人的努力，而是因著天主治權（所謂天主的治權 kingship of God 的另一個名字，就是「天國」）的到來¹¹。這是一種從天而降的救恩，是因為天主統治的時刻來到，他要親自為王，照顧社會上亟待照顧的貧民。所以貧窮的人是有福的，不是天主報答他們的努力，

¹⁰ 學者相信，路加的真福可能比瑪竇更接近歷史耶穌的宣講，因為路加貧窮人的真福，其實就是天國宣講的另一個版本，相反，瑪竇卻顯然有倫理化的傾向。

¹¹ 動態的天國觀念，請參閱黃克鏞，〈耶穌宣講的天國〉《神思》11期，11~26頁。

而是天主主動地參與他們的歷史，改變他們的命運。因而基督，以天主之名，宣佈貧窮人的福音。

基督不止口講貧窮人的福音，他也親自接觸貧窮人，而所謂貧窮人，在路加福音包含一切遭社會拋棄遺忘的人士，尤其是病人、罪人、和女人。他們都是接受福音的貧窮人。耶穌曾用比喻說，要「把那些貧窮的、殘廢的、瞎眼的、瘸腿的」都領到他的跟前坐席（路十四 21）。我很相信，這裡路加是暗示他教會的成員，早期基督徒，都是貧窮的團體（格前一 26）。

路加跟著說，主人還叫僕人第三次出去，「到大道上，籬笆邊，勉強人進來」（路十四 23），路加的這幾句話，都是瑪竇的平行故事中所沒有的（瑪廿二 2~14）。在路加福音，這第三次邀請的對象可能是指外邦人¹²，畢竟，路加是一個外邦人的團體；從路加福音的良善撒瑪利亞人故事（路十 25~37），可以知道他的基督，對外邦人多麼寬大。

女人也是基督的門徒。在路加福音，有幾個女人從加里肋亞，一直追隨到耶路撒冷（路八 1~3），足堪稱作基督的「同路人」。說到「路」，路加別有一套「路的神學」，他的基督是路途中的基督，經常在路途中與人相遇，給予教訓。

研究路加福音的人，對於路加這條長路真是又好奇又迷惑。路加獨有一條長長的，從九 51 開始，到十九 29 才到達，佔據著全書三分之一強的篇幅，而在空間上則連接起加里肋亞和耶路撒冷的路途。自從 H. Conzelmann 在 1954 年發表第一本有關路加神學的書籍以來，學者們普遍都相信這條路上隱藏著路加亟欲表達的神學。Conzelmann 自己的答案是：這是一條通往死亡之城的長路，它在基督腳下筆直地展開，象徵著走在

¹² 齊墨曼，《耶穌基督：史實與宣道》（台北：光啓，1973），75~83 頁。

它上面的那人面對痛苦的堅持和執著，也述說著他所承受的痛苦之必然¹³。

不管如何，路加的基督的確是一個「走路的人」，路是他親近人、尋找人、接受人的邀請，也回答人的詢問的地方。路加的門徒就是在這條路上與基督同行的。如果門徒的意思就是「跟隨者」，那麼，在路加福音，他們就有更多的時候跟隨基督，做他的同路人，學習他的「走路方式」了。

的確，路加福音特別的教導，都是在這條路上提供的。門徒和基督一起走在這條路上，他們一定有更多機會學習到如何容忍、如何慈善、如何接納罪人，和如何醒寤祈禱了。所以從門徒的觀點，這也是他們學習跟隨基督，成為基督徒的地方。

路加不獨描寫基督的道路，他也描寫基督徒的道路，馬爾谷「你們該背著十字架跟隨我」的話，在路加福音成為真實。背十字架的基勒乃人西滿，不也有一條苦路，直通哥耳哥達嗎（路廿三 26）？在路加福音，他正是門徒的象徵。再看宗徒大事錄，保祿通往羅馬的苦路不也有基督苦路的影兒¹⁴？所以路不僅是基督的，也是基督徒的，因著這條路，基督徒與基督得以相連在一起。基督徒瞻看著和他們併著肩一起前進的基督，學習他的走路精神。路加的基督徒，也正是這樣一路走過來的。

路加的路，訴說著基督的可親與和善，也加強了他的親和性與可模仿性。它彷彿把基督從馬爾谷隱隱約約的神秘空間，

¹³ H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (ed. by G. Buswell), London: Faber and Faber, 1960, p.61: "The 'journey' begins after the fact of suffering has been disclosed, but not yet understood. Now the destination is fixed as the place of suffering required doctrinally.... In other words, Jesus' awareness that he must suffer is expressed in terms of the journey."

¹⁴ Cf. C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, (MT: Scholars Press, 1974).

拉到真實的人間，血肉地與我們同行；也好像把他從瑪竇薰香裊裊的祭台上，或古板枯燥的訓導台上，帶到我們身邊，親身地體察一下在這匆匆人海中，與各種不同的價值潮流逆向而上的基督徒背上的十字架。而他，永遠是這樣憐惜而且深情地看著我們一跌倒，又爬起來！

福音的基督門徒¹

新約教友職務的基礎

Lay ministry（教友職務）或 non-ordained ministry（非按立職務）²是個現代名詞，是近二、三十年才發展出來的新觀念。而開風氣之先，起帶頭與領導作用的，當是梵二的平信徒神學。當然，梵二並非完全沒有準備；其實，進入二十世紀，由於許多因素的轉變，教會已經儲備了足夠的能源，可以重新出發，開創平信徒的新時代了。而梵二也僅是整個教會以最高訓導當局的立場公開肯定且贊同這個轉變罷了。

不過，正因為有了梵二的背書，這個一直以來不僅籍籍無聞、甚至有點不可想像的新觀念也不能不迎接新的陽光了。學術方面，近年來有關教友職務的研究如雨後春筍；實踐方面，早在七十年代，西歐某些最重人權、最講休閒的國家（連堂區神父每年都有一個月休假）已開始設立牧民助理。香港在九十年代跟進，而且是政策性、制度性的納入「教區重組計畫書」

¹ 原刊於《神學論集》109（1996春），323~332頁；及110（1996夏），467~482頁。

² Non-ordained ministry 我嘗試翻譯為「非按立職務」，與「按立職務」（ordained ministry）相對。這個新名詞還未有正式的中文譯名。Ordination 是晉升鐸品，也是晉升執事的儀式，藉覆手或按立而成就。今試翻譯為按立職務，以代替聖秩職務，一方面避開了聖/俗的敏感，另一方面也符合了 ordained 一詞的動詞性質。

中。台灣方面，雖然還沒有整體性、或教區性的文獻規定，但是平信徒（含修女）全職或兼職性地參與堂區或教區工作，也早已行之經年了。

本文的目的，不是要探討梵二的轉變，也不是要窺測今日的實況，而是要更追根溯源地深究「教友職務」這個新概念的古老來源，看看它在基督宗教的成立階段，也就是在新約時代的本來面貌。

不過，既說是新觀念，「教友職務」這個名詞在新約中自然是付之闕如。其實，不僅教友職務，就連教友或和它可以交互使用的「平信徒」也找不到。理由很簡單：教會二極化（神職 / 教友）的情形還未出現，因而也沒有那些因為這二極化而產生並慢慢普遍起來的詞彙了。

不過新約雖然沒有教友之名，我們卻不能說它也沒有教友之實。縱觀整個新約，我們不難發現它裡面原來竟然躍動著一群為基督的死亡和復活的救恩所充盈，願意追隨他的表樣，在一個團體內，度一種愛和服務性的僕人生活，並且在實踐上，表現出高度的倫理情操的新天國子民。這一群新新人類，第一次在安提約基雅被稱為「基督徒」（宗十一 26）。

新約時代的基督徒，應該就是今日教友的老祖宗了。在福音書，他們以基督門徒的姿態出現；到了宗徒書信，他們則是某個教會內的「聖徒」。新約到處都是他們的足跡，他們明明地出現在書信的前面，也隱藏在福音的字裡行間。其實新約每一本書、每一句話都是為他們而寫，為了指明、也為提示他們正確的基督道路。

如此說來，新約的教友倒是找到了。不過新約的教友卻不是一種「職務」，假如職務至少意含一種比較固定的、或制度性的狀態的話。然而這種情況是可以理解的，不僅大部分的新約作品沒有提及教會的領袖，即使提及了（如瑪竇福音、牧函

等寥寥可數），那時候的領袖也不可按今日所說的「司鐸職務」（priestly ministry）或「按立職務」（ordained ministry）來理解。可以說，大部分的新約作品都是沒有職務的，沒有教友職務，也沒有非教友職務。

不過，縱使新約的教友不是一種職務（ministry），他們卻顯然是服務性（*diakonia*）的。包括福音書和保祿書信都充分顯示出這一點：基督徒的生活必須效法基督的生活：「不是為受服侍，而是為服侍人」（谷十44）。不僅如此，這一種服務性還應用到所有基督徒身上，他們沒有兩種生活的模式，沒有兩種服務，一種為教友，一種為神職。可以說，沒有職務的新約卻有一種服務，也只有一種服務：基督的服務、基督徒的服務。

如此說來，新約雖然沒有教友職務，它卻為教友職務提供了基礎。這基礎就是新約的基督門徒。而這就是本文研究的目標。由於時間、篇幅、和個人心力的種種限制，我把範圍縮小到四本福音。我們看看福音中所躍動的這一群門徒，特別注意他們以基督為中心的服務性生活。企望這個研究對整個研習會的主題——教友職務——有一點啟發、也有一點催生的作用。時代會變異，然而擁抱「知古通今」這個原則，為相信聖神在教會中帶領的基督徒而言，應該是可行的吧！

一、幾點考量

看福音的基督事蹟，對他的門徒一定不會陌生。打從加里肋亞的公開生活開始，他的身旁就經常圍繞著一群跟隨他、聆聽他、也見證他的奇蹟作為的基督門徒。其中最為人所熟知的自然是那十二位，不過除此之外其他絕大多數卻是籍籍無聞的。許多時候，這些基督的門徒，尤其是那十二位，經常被後人理解成或詮釋為新約的神職人員，然而他們與後來的的神職卻

是毫無關係的。新約從沒有提過他們的「按立職務」(ordained ministry)，他們只是廣大的基督門徒而已。

下面將討論這些基督門徒。在分述每本福音的門徒特色之前，讓我們先提出幾點比較一般性的考量。

1. 兩個層面的基督門徒

第一個層面是三十年代基督自己的追隨者，第二個層面是六十至九十年代福音作者所隸屬的基督徒團體內的基督信徒。這兩個層面的基督門徒雖然在時間上相隔了半個世紀，在福音中卻是緊緊地積疊在一起的。他們共同出現在福音的門徒經文裡，也共同出現在作者和讀者的視界裡，難解難分。

首先要清楚的是：福音是一個團體的所有物，有它固定的讀者群。四本福音，分屬四個不同的團體，也對這四個不同的團體說話。而所謂團體都是指獨特的、在某一特定時空之中的具體的基督徒團體——有它自己的成員，有它面對的困難，有它獨特的需要。福音不僅產生於這個團體之中，也為這個團體而寫，它要回答團體的需要，告訴它的成員：他們所相信的基督是個怎樣的基督，他們又是怎樣的基督徒。

可以想見的是：當福音記述耶穌的事蹟，記述他和他的門徒之間的互動的時候，它不是記述一些發生在半個世紀以前，在一群與它毫無相干的「基督門徒」身上的事情。反之，這些基督門徒就是它的成員。當基督召喚門徒，他所召喚的就是他們；當基督派遣門徒，所派遣的也是他們。總之，在福音作者筆下，和在它的讀者眼中，福音中所蘊含的，盡是他們生活上的點點滴滴。

這些讀者，就是福音作者寫作的對象。他們是某一個教會團體內的所有成員，而不僅是這個團體中的領袖。福音不是為一個團體的領袖而寫的，它所記述的不是主教、神父、或修會

會士追隨主基督的經過，而是每一個基督徒的事，它要感動的是每一個立意追隨基督的人，告訴他們：怎樣的人才配稱作基督的門徒。事實上，它最早的讀者是單一的，沒有聖職 / 平信徒的分野，有的只是基督徒。在福音，尤其是最早的福音馬爾谷中，我們根本看不見有領袖團員的出現，十二人和他們身邊的群眾同樣追隨耶穌。今天，我們或許會以為只有聖職人員才是追隨耶穌的門徒，福音給我們另一幅基督門徒的圖像：是我、是你、是每一個基督信徒。

2. 群眾、門徒、十二人

門徒，希臘文是 *mathetes*，它的動詞根 *manthanō* 原是學習（to learn）的意思。所以門徒就是學習的人（someone who learns），他是一個學生³。在猶太後期的辣彼時代裏，許多有名的辣彼都有一大群追隨他的門徒，後者追隨他的老師，也在老師的傳統下學習「妥拉」（Torah）。

耶穌的門徒，換言之，就是他的學生。他們也像許多辣彼的門徒一樣稱呼基督，他們的老師，為「辣彼」（谷九 5；十一 21；若一 38；四 31）。但基督畢竟不是一個辣彼，除了他並沒有接受一個辣彼的嚴格訓練（谷六 2；若七 15）外，更重要的，是他的作風和許多辣彼都有所不同：他沒有教他們妥拉，沒有要求他們熟記他的話語甚至他的身體語言，沒有讓他們「畢業」自己去當一個辣彼。總之，這一位不是辣彼的辣彼卻像許多辣彼一樣有一大群追隨他的門徒。

在新約，還有另一個字和門徒有關，那就是 *akoloutheō*（to

³ D. Müller, "mathetes" in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Regency, 1975), I, pp.483-490.

follow)：跟隨⁴。在希臘文，*akoloutheō* 源自 *keleuthos* (a path)，後者是路途、路徑的意思。因而跟隨就是和某人走在同一條路上。到了辣彼時代，跟隨有了特定的意義：一個學生在辣彼身後追隨左右。可以說，他隨侍在側，隨時服侍，隨時待命，也隨時學習。

在基督身旁，經常有一群追隨他的人，從加里肋亞開始(瑪四 25)，一直到耶路撒冷(瑪廿一 8)，他們聽耶穌講道，見證他的奇蹟，既心儀(谷一 22)，又害怕(谷五 15)。然而福音只把他們稱為群眾(*ochlos*)⁵。單是跟隨，還不能構成門徒。

雖然追隨者不一定是門徒，門徒的特色卻是跟隨。福音多次以跟隨來描述門徒的反應。當耶穌召叫他們，他們立刻拋下一切來跟隨他(谷十 32)，甚至耶穌和群眾討論門徒的特色，他也用跟隨(瑪八 18~22)的字眼。在福音，尤其是瑪爾谷，追隨特指追隨耶穌走苦難的路(谷八 34)。可以說，追隨不僅是門徒應有的態度，還是構成門徒的條件。不敢許諾跟隨的富少年(谷十 21~22)要進天國，比駱駝穿過針孔還難。

如果說：一種中性的、不相干的、無意識的跟隨還不能構成門徒的話，那麼有目標的、堅定的、許諾性的「我決定跟隨」就是門徒的開始了。所以群眾是會反悔的，門徒卻只能跌倒。統治階層曾經害怕群眾不敢捉拿耶穌(瑪廿一 26~46)，但後來卻說服了他們一起要求除掉他(瑪廿七 20)，猶達斯甚至可以帶著一班群眾拿著刀劍棍棒來捉拿他。凡此種種都顯示出群眾的不穩定性。當然門徒也可以跌倒，雞叫之前伯多祿三次不

⁴ C. Blendinger, "akoloutheō", Ibid., pp.480~483.

⁵ H. Bietenhard, "ochlos", Ibid., II, pp.800~801.

承認耶穌，然而他還是在後面跟隨（谷十四 54），因而到復活之後，也能領受基督所預許的聖神。

然而群眾和門徒畢竟不是界線分明的。基督給予門徒的東西幾乎沒有一樣不同時給予群眾。大門沒有深鎖，在這條路上跟隨了許多人，人人的機會均等。門徒不是閉著門造出來的，他們和所有的群眾一起聆聽山中聖訓（瑪五 1）和天國的比喻（瑪十三 1）。許多話都是耶穌對群眾和門徒一起說的，許多奇蹟也是一樣。基督宗教並不是神秘宗教，也不專屬於一部分精英分子，人人都可以成爲追隨基督、服侍基督、學習基督的「同路人」。這個現象爲今天的教會服務有很大的啓發性。

話雖如此，福音卻的確記下了一批很醒目的門徒，聖經以專有名詞 *dodeka* (the twelve) 稱呼他們，中文譯作「十二人」，或「那十二位」。

這十二人的存在是沒有疑問的。問題是：這十二人就相等於基督的門徒嗎？也許不是。因爲聖經雖有十二門徒的傳統（谷六 7；十一 11），但更常見的是直呼「那十二人」。另一方面，門徒常是不指明數量的，如「耶穌把門徒叫來」、「門徒來到耶穌跟前」及「耶穌和門徒在一起」等講法，在在暗示耶穌的門徒是不定數量的，不限止於十二位。

看來是：在耶穌的許多門徒中，有十二個人比較特殊。但這十二個「比較特殊」的門徒仍舊處身於其他門徒之中，他們沒有構成另一個團體，也不見得和耶穌的關係比較親密，特別得到他的「心傳」。他們總是在其他門徒中間，和他們一起追隨耶穌。福音中沒有那一段話是特別對那十二人說的。就連似乎帶點「秘傳」色彩的比喻之解說也不例外，雖說「耶穌獨自一人」，耶穌的這一段話，卻是對「那些跟從他和十二門徒」一起說的（谷四 10；參閱谷七 17；十三 36）。

這十二人和其他門徒一起跟從耶穌走往耶路撒冷，一起伴隨他進入了聖城，甚至在最後的晚餐廳內，我們也不能肯定只有十二人。馬爾谷是保留的，路加顯然有其他人在內（路廿二 11, 14, 39）。達文西的名畫膾炙人口，他的「最後晚餐」似乎比聖經的原文流傳更廣，也更深植人心。

如是，十二人其實只是門徒的一分子。他們沒有獲得特別的傳授，更沒有特別的職責。他們不能被視為新約聖經中的司祭，耶穌根本沒有設立司祭，他也無意成立新的司祭，好代替舊的。他們也沒有獲得按立，並因此按立自成一個階級（order），與其他門徒相對，好像後來的神職，相對於平信徒一樣。在新約時代，這些都還沒有發生。那時的門徒是單一的，十二人與否，都是基督的門徒。

然則爲什麼要選定十二人呢？如今許多聖經學者都同意十二人的選定的確可以追蹤到歷史耶穌，而不是初期教會爲了鞏固自己的權力結構而加添的材料。不過十二人的選定是象徵性的，而不是制度性的，與教會的權力結構無關。十二人首先象徵以色列的十二支派。如是，耶穌願意在他身邊選定一個象徵性的團體，這個團體也和古代的天主子民一樣，爲數十二。從設立十二人這件事上，我們看到耶穌的末世意識：他願意在這末世之日，成立一個新的團體，這個團體將代替舊的，成爲新的天國子民，見證天主在人間的統治。而這個新的天國子民，是所有追隨他的門徒，裡面雖然含有一個十二的因素，卻不僅是十二人。

福音中，正如群眾和門徒的界限並不明朗，門徒和十二人也並非截然分開。門徒永遠向著群眾開放，十二人也位於門徒之中。它們不是三個沒有交接的圓，互相對立，那麼他們是三個同心圓嗎？也不一定。因爲同心圓意含一層層的遠離，但是十二人不一定在這個圓的正中央，他們只是在門徒中間而已，

他們和基督的關係也不一定和其他門徒有什麼不同。而更重要的，他們不是教會內的神職，他們只是基督的門徒而已。

3. 門徒的典型（model）

福音是門徒的手冊，裡面所記載的點點滴滴都是門徒的事：怎樣才算基督的門徒？基督門徒又該如何自處？在這裡，門徒共有二個層面，一個是耶穌時代的門徒，另一個是福音團體中的基督門徒。我們還可以加上第三個層面：今天閱讀福音的基督門徒。

在一個程度上，耶穌時代的門徒是日後所有基督門徒的典型。這是福音寫作的目的之一，讓讀者們把自己和這些門徒等同起來，他們就是我們自己。他們怎樣做，我們也該怎樣做。耶穌召喚門徒，門徒拋下一切跟隨他；耶穌平息風浪，門徒跪下來朝拜他（瑪十四 32）。這些門徒不是別人，正是捧讀福音的信眾。甚至那些沒有掛名門徒的門徒，他們其實也是門徒的寫照：例如表現出大信德的客納罕婦女（瑪十五 28），回來光榮天主的癩病人（路十七 15），還有幾經艱苦才被基督開了眼的天生瞎子（谷八 26），呼號達味之子最後跟他而去的巴爾提買（谷十 46~52）。總之，福音中的所有人物，或正面或反面地，都為我們指出一個基督徒該有的生活方式。

但是福音並沒有把門徒理想化。這一點在馬爾谷福音中尤其明顯。門徒不僅會跌倒，事實上他們跌得好重，因此他們不可以奉為日後基督徒的模式，為他們所效法。我們不是門徒的門徒，基督徒的老師只有一位，可供他們仿效的模型也只有一個。基督徒不是一代代的仿效下去，他們必須追溯生命的源頭。基督徒既是跟隨基督，基督就是他們生命的最終模型。

如是，福音從來沒有標榜任何一個理想的門徒，這連瑪竇福音的伯多祿也不例外，就連宗徒大事錄的保祿也不例外。如

果保祿身上有一點點理想門徒的影子，只因為他的確活出了基督，走出了基督的路。如是，福音也沒有一樣給門徒的教訓不是以基督的生活為模式。

有人說，山中聖訓是基督徒生活的大憲章，但是山中聖訓所給的，沒有一樣超過基督生活的方式；可以說，基督就是一幅活生生的山中聖訓。路加最後晚餐席上的訓言也是一樣，馬爾谷三次預言受難中間所穿插的門徒守則也是一樣。他就是基督徒的法律，基督徒的守則。這一個守則很簡單。猶太人有六百一十三條法律，基督徒卻只有一項：愛和服侍（*service: diakonia*）。

以上的一般性考量是一般性的，就是說：它不止於一家的說法，而是普遍性地存在於所有福音中。除此之外，個別的福音還有它獨特的門徒觀，在這一般性的看法上添加上各自的色彩。

二、馬爾谷的門徒觀：愚昧的基督門徒

走在馬爾谷的街頭上，我們不難發現一班愚昧的門徒，他們不瞭解耶穌的比喻（四 10），面對耶穌的能力卻驚懼非常（四 41,49）；他們的心中遲鈍（六 52），在基督面前形同瞎子（八 22~26）。他們看不見耶穌的苦難預言（八 32~33），無信（九 19），又不祈禱（九 29），只知道爭論人間的事（九 33；十 35），所以在十字架面前走得一個不留（十四 50）。這就是馬爾谷的門徒。其實，要認識馬爾谷的門徒，須從他的人學談起。因為他的門徒並非特別愚昧，所有的人都是如此。

在馬爾谷福音，有兩個主題不停地交錯出現：一個是天主的奧秘（基督），另一個是人的盲目。兩個主題交互作用，也互為因果；天主的奧秘愈顯人的盲目，人的盲目也加深這奧秘的奧秘性。因為基督是天主的奧秘，所以人看不見，也因為人

看不見，這奧秘才真是奧秘。在奧秘的面前，人的盲目幾乎成了個不能解決的難題。因而在馬爾谷福音，沒有一個人認識基督；在基督面前，人人都是瞎子，個中原因，不僅由於人是盲的，也因為這奧秘真是奧秘呀！

從一 14 到八 26，馬爾谷一層層地深入剖析這些看不見耶穌的瞎子⁶。法利塞人要殺害他（三 6），他的家人不瞭解他，都以爲他瘋了（三 21），所有人都是這樣無信而心硬。最後，連這些日子與他在一起的門徒竟然也對他視而不見，聽而不聞（八 18），他們的心遲鈍，他們的眼目不開。在這個偌大的奧秘面前，所有人都被判定爲瞎子。

在這樣的人學底下，馬爾谷沒有聖母論，只有一位與旁人無異的耶穌母親（三 31）。在馬爾谷福音，耶穌的母親（至少有一段時候）並未追隨他，她甚至不是「群眾」⁷，而聖經卻在這個場合第一次正面地道出了作門徒的條件：「誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姐妹和母親」（三 35）。

不過如果馬爾谷肯定人是盲的，他也暗示人可以成長，他可以被治癒，可以開眼。馬爾谷團體內的基督徒，就是被開了眼的瞎子。當他們讀到瞎子被開眼的故事時，一定感觸良深（八 22~26），這是他們自己的故事。基督一再覆手，他們才復了原（八 25），他們其實和其他人沒有分別。他們也曾經是群眾，甚至在群眾之外，現在他們卻是追隨基督的門徒。在馬爾谷福

⁶ 我按照 E. Schweizer 的分析，把馬爾谷福音分爲三大段落。第一段落從一 14 到八 26。這裡的中心思想是天主的奧秘和人的盲目。天主的奧秘從頭貫徹到底，人的盲目卻分三層，層層推進：一 14 ~ 三 6：法利塞人的盲目；三 7 ~ 六 6：家人的盲目；六 7 ~ 八 26：門徒的盲目。參閱本書，70 頁。

⁷ 在谷三 31~35，「耶穌的母親和兄弟」與「群眾」相對，前者站在耶穌的家門外，企圖呼叫他，後者在裡邊，圍著耶穌坐著。得進基督之家的是群眾，並非母親。

音，由於門徒、群眾沒有明顯的界限，群眾可以「升等」為門徒，當然，門徒也可以回復到昔日的群眾。

這樣，在馬爾谷愚昧門徒的大前提下，他不可以有精英的門徒觀。馬爾谷的門徒是平凡的，與其他人無異，他們不是什麼精英分子，他們並不出眾，反是在眾人之中，分享所有人面對耶穌的盲目。所不同的，只是：他們停止觀望，不再坐在路旁（谷十 46），被治好的瞎子跳起來（十 50），跟著耶穌去了（十 52）。

去！去那裡？答案是：上耶路撒冷去。這又是馬爾谷門徒觀的一大主題：愚昧的門徒被邀請與耶穌一起走十字架的道路（谷八 34）。

馬爾谷福音的中心部份是三次預言受難（八 34；九 31；十 34~35）⁸，在這三次預言受難之間，交錯穿插著的儼然是一本「基督徒的守則」，裡面收藏著各式各樣有關門徒的訓令。門徒必須忘記自己，追隨基督（八 34），他們必須在喪失性命中得著生命（八 35），必須為基督作證（八 38），也必須見證天主國的降來（九 1）。在各種命令當中，門徒最大的命令是「做眾人中最末的一個」（九 35；又十 44~45），也就是「做小孩子」（九 36；十 15），因為基督也曾經是小孩子（九 36），是「眾人中最末的一個」，他不受服侍，卻只服侍人（十 45）。所以做門徒，也應互相服侍，受盡迫害（十 30），因為基督也正是受迫害的人。這已儼然是若望的說法了（若十三 13；十五 18）。富少年由於不肯做最末的一個，他只有黯然退出（十 22），然而那些為耶穌捨棄一切的基督門徒，將會得

⁸ 馬爾谷福音的第二段落從八 27 起到十 52 止。這兒的中心部份是三次預言受難，而在三次預言受難之中，穿插著許多有關門徒的經文，齊墨曼把這些門徒經文稱為「基督徒的守則」。

到百倍的賞報（十 30），他們將進入生命（九 43），因為沒有一個跟隨基督的人會失掉他的光榮（九 41）。

這就是馬爾谷苦難的門徒觀、服務性的門徒觀。如果問馬爾谷：「一個基督徒在什麼地方可以找到基督？」他會告訴你，「在十字架的路上！」而這在馬爾谷團體而言，是真實的，他們每天都有為基督受難的可能。

「你們自己要謹慎，人要把你們解送到公議會，你們會在會堂裡受鞭打，並且也要為我的原故，站在總督和君王面前，對他們作證。」（谷十三 9）

這裡說的是馬爾谷團體的實況。我們今天已不大能夠瞭解馬爾谷的十字架了；然而這為馬爾谷的團體而言，卻是每天必須面對的事。作門徒的第一個條件是背十字架，而這，在基督身上找到了說明，由於基督是十字架的基督，門徒也只能是十字架的門徒。

由此，我們也可以看見，馬爾谷的整個門徒觀，是注目於基督的。基督是門徒的中心，是他們的模式。谷十 32 有一幅門徒的圖像，清晰而驚心動魄：

「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也都害怕。」

一條長路，彳亍行人，蹣跚困頓，蹇蹇難行；再看前頭的那個，堅定的步履，顯得那末獨特而出奇！在受迫害的境況裡，相信馬爾谷團體更能體諒基督門徒的愚昧，也更容易與走在他們前面愚昧的前輩門徒認同。如同前人一樣，他們都把目光移向基督，彷彿在那裡散發著無窮的驚人力量。

三、路加的門徒觀：稱為宗徒的十二門徒

在一般性的考量裡，我們曾經討論過十二人的存在問題。

馬爾谷只中性地把他們稱做十二人⁹；在這本福音，他們似乎沒有擔當任何領袖的角色，他們在其他門徒當中，和其他門徒一起追隨耶穌，地位並不特殊。

到了路加福音，十二人卻多了一個專有的名號：宗徒；不僅如此，把他們稱作宗徒的還是耶穌基督：「天一亮，他把門徒叫來，由他們中揀選了十二人，並稱他們為宗徒（路六 13）。在這裡，路加顯然想起自己團體中的領袖，十二人是他們的象徵，他們也和十二人一樣，有著源自基督的權威性。路加的團體顯然推崇他們，尊敬他們，就像耶穌親選的宗徒一樣。和馬爾谷不同的是，路加顯然覺得這十二人有非常特殊的身份：他們是「基督的宗徒」。

宗徒，希臘文是 *apostolos*，它的動詞是「派遣」（*apostellō*）的意思，所以宗徒就是「被派遣的人」¹⁰，而重點卻落在被派遣的人的權威性，他們得到派遣者的充份授權，可以作他的全權代表。所以被派遣的人不是一個毫無面目的使者，反之，一個人的使者就像他自己一樣。保祿說他自己代基督作「大使」（格後五 20），就是做基督的全權代表，他的權威來自基督充份的授權。

根據最新的研究，宗徒的起源可能始自初期教會。當時許多地方教會團體都有派往外地的傳教士，他們就是這個團體的宗徒，有充份的權威性，代表教會傳達福音的訊息。在最初時候，沒有「十二宗徒」的說法，因為每個團體都有自己的宗徒。到了保祿時候，保祿大抵也不知道「十二宗徒」的傳統；不然，

⁹ 馬爾谷只有一次在編輯性的經文中，把十二人稱作宗徒（谷六 30）。瑪竇追隨馬爾谷，平時只稱門徒、或十二人，十二宗徒的說法只用於瑪十 2。

¹⁰ E. von Eichen, H. Lindner, "apostellō", *New International Dictionary of New Testament Theology*, II., pp.126~128.

便是他知道了，卻不同意這樣的說法，因為他不僅沒有提起十二宗徒，還自稱為天主親自選拔的宗徒（迦一 1，11）。把十二宗徒這種說法普遍起來的應該是路加。在路加福音，不僅耶穌親自選拔十二宗徒，也只有十二人才配當宗徒的稱號。路加並不以為宗徒是可以增減、或可以傳遞下去的，瑪弟亞之後，就沒有再遴選宗徒了。可以說，在路加福音，宗徒是十二人，也只有十二人¹¹。

不過路加福音卻只在名稱上把十二宗徒特殊化，而不在職權上。整部福音沒有提起這十二宗徒有什麼特殊的權責，也沒有隔離他們，反而處處讓他們和其它追隨者混同在一起。可以說，宗徒在一大群更廣大的追隨團體之中，並不是常常都面目分明的。在第八章開首，路加有一幅祥和歡樂的門徒畫像，大家可以把它和馬爾谷肅殺淒零的景像做一比較：

「以後，耶穌走遍各城各村講道，宣傳天主國的喜訊，同他在一起的有那十二門徒，還有幾個曾附過惡魔或患病而得治好的婦女，有號稱瑪達肋納的瑪利亞，從他身上趕出了七個魔鬼，還有約安納，即黑落德的家宰雇撒的妻子，又有蘇撒納，還有別的婦女，她們都用自己的財產資助他們。」（八 1~3）

這一大群追隨團體，其中有男有女，有老有少，浩浩蕩蕩，其樂洋洋。至於那十二宗徒，可以說已經「煙沒」無蹤了。正是這一大群門徒（而不是十二人）構成「比喻研習班」的「班底」（路八 9），而耶穌也應許他們（是所有人，而不僅十二宗徒）知道「天主國的奧秘」（八 10）—只要以善良誠實的心傾聽，並把話保存起來的，都可以堅忍結出果實（八 15）。宗徒與否，早已不重要了。

¹¹ D. Müller, "apostellō", *ibid.*, pp.129~135.

既是宗徒（被派遣者），他們當然被派遣出去。路加第九章跟著記述他們被派遣的經過¹²。今日，不少學者懷疑這一段故事的真實性，由於若望福音並沒有派遣門徒的傳統，以及對觀派遣傳統所蘊含的內在困難，這種懷疑不是沒有理由的¹³。很有可能，這裡所反映的，是最早時候不同的地方教會團體（小型）為因應自己實際需要而設立的傳道員規範，其中該帶的，與不該帶的，都只是地區性的，而不是原則性的守則。

不過路加的注意卻不是這些，反之，他所注意的只是宗徒延續基督的使命這一件事。十二人被派遣出去是要「宣講天主的國，並治好病人」（九2）。換言之，宗徒是基督的宗徒，他們是基督所派遣的人，是基督的全權代表，他們繼續基督未竟的事業，在服務上作第二個基督，宣講治病，以基督賜的能力制伏邪魔，使基督透過他們再次臨現在世上。

很明顯，當路加寫這一段故事的時候，他一定想起自己教會團體的領袖，他們就是福音中的十二宗徒。

路加獨特的門徒觀還不止於此。除了十二宗徒之外，路加還有七十（二）門徒。這七十二人，沒有宗徒之名，卻有宗徒（被派遣者）之實，兩個兩個地被主基督派遣出去，也兩個兩個地回來覆命（十 1~17）。仔細比較路加第九章和第十章，就會發現，這兩組人馬其實並沒有基本上的不同。十二宗徒具

¹² 十二人的派遣早在馬爾谷已有，而且馬爾谷也在他們回來覆命時唯一的稱他們為宗徒（谷六30）。可見把十二人稱宗徒不始自路加，在馬爾谷，他們已經隱然是「被派遣者」。

¹³ 對觀福音基本上有兩組派遣經文，其中一組源自馬爾谷（谷六7~11，路九3~5），另一組是Q經文（路十3~12），瑪竇把這兩組經文揉合在一起而成派遣訓言。仔細比較這些經文，該帶的與不該帶的有不少的差異，可能追蹤到各地實際的需要。例如馬爾谷傳統帶一根棍杖，該是為方便山路的步行和打蛇用的；Q傳統不必帶棍仗，是比較社區性的傳道規則。

備的，七十二人一樣不缺，十二宗徒要完成的，七十二人也毫不寬貸：「要醫治城中的病人，並給他們說：天主的國已經臨近了」（路十9）。他們也和十二人一樣，有著宗徒的尊嚴，拒絕他們的，在末日時所受的懲罰，並不輕於拒絕基督的十二宗徒，甚至和拒絕基督也沒有什麼兩樣（路九26）。七十二人和十二人，都是基督的代表，也都是基督臨現於人間。

我們幾乎可以肯定的說：這就是路加的教會團體，有組織、有領袖團員、也有更多更廣大的非領袖，卻和領袖分擔同樣服務性職責的平信徒。在職稱上，他們也許沒有領袖之名，然而在服務上，在宣講見證上，在基督所賦予的能力上，他們卻不遑多讓，因為宗徒的職務也落在他們身上。事實上，在最早的時候，見證是屬於基督徒的，而不是專屬於宗徒的；權柄和能力，也是基督徒的，而非專屬宗徒的；甚至連天上的名字（路十20），如果真的記下了，也與宗徒無關。路加沒有把七十二人和十二宗徒截然分開這件事，為今天教會的組織和職務分配，實在有很大的啓示。

四、瑪竇的門徒觀：講操守、重行為的天國門徒

把瑪竇福音和其他兩本對觀福音作一比較，就會發現它在兩方面顯得與眾不同：首先是它對教會的關心，其次是它在倫理方面所表現出不厭其煩的諄諄勸勉。

瑪竇真不愧為教會福音，它對教會的關心顯而易見。四本福音中，只有它用過「教會」（*ekklesia*）這個字（瑪十六18, 十八18），也只有它給教會留下偉大的派遣（*the Great Commission*；瑪廿八18~20），還有詳盡而完整的基督徒守則（五大訓言；下詳）。瑪竇是唯一聲明基督天天在教會之內，和基督徒長相廝守的福音（瑪廿八20；比對一23）；基督不僅臨在於教會之內，還為它預先選立好合適的領袖，許諾它永

久得勝的利器（瑪十六 18），讓基督的教會成為真正有權柄的教會。

獨特於瑪竇福音的，是它的五大訓言。大家都知道：馬爾谷只提耶穌的教導，其它兩本福音卻補充了耶穌教導的內容。瑪竇把這些教導編排成五大訓言，這樣便形成了瑪竇福音最豐富的門徒守則。其中第五～七章，山中聖訓；十章，派遣宣言；十三章，天國比喻；十八章，團體勸言；廿四～廿五章，末世言論。雖說五項訓言，其實卻只是一個，因為它們有一個共同的參考點：教會，也就是：基督徒。不管那一種訓言，其實都是基督徒的訓言，旨在宣佈：什麼樣的人才是組成教會的成員？什麼樣的成員才配得天國，才是天國的門徒？

顯然，瑪竇認為，他教會內的成員就是天國的門徒。不過，假若我們就此以為瑪竇在教會和天國間劃上等號，那便錯了。瑪竇比任何一本福音都清楚：加入教會不等於進入天國。它單獨保留下的莠子比喻顯明了這點（瑪十三 24~30，36~42）：教會中還有許多莠子，必需等莠子都清除好了，麥子才被收進倉庫裡。所以加入教會和進入天國還有一段很大的距離，雖然如此，進入教會卻畢竟是第一步功夫。要進入天國，我們必須像撒網比喻（瑪十三 47；這個比喻也只見於瑪竇福音）中撒在海中的網所網羅的魚一樣，不僅被網到，還必須是好的，否則被網中也只徒然。它們只會被扔在火窯裡，那裡有哀號和切齒。

也許是猶太情緒的關係，瑪竇對倫理顯得特別關心。他的天國門徒不僅是茫茫大海中被網到的魚，還必須是好魚。什麼是好魚？撒網比喻是緘默的。瑪竇廿五章公審判的比喻（也為瑪竇福音所獨有），卻以綿羊詮釋前面提過的好魚。儘管圖像不同，綿羊和好魚都是瑪竇教會中理想門徒的化身：他們對有需要的人表現關心，且適時給予援手，在不知情的景況中，藉服侍他人服侍了主基督，而滿足了天國門徒的要求。

瑪竇福音這種近乎實踐式的行為宗教在四本福音中是獨特的。不是說信仰不重要，恩寵不重要，獨特於瑪竇廿章的雇工比喻比任何一個聖經故事都強調恩寵（瑪廿 1~16）。對瑪竇而言，被網到還是最重要，基督的邀請從天而來，所以基督徒是「有福」的（瑪五 3）。可是要保持這福分，停留在恩寵中，瑪竇卻提出：人必須相配。而相配就是行為，對餓的、渴的、作客的、赤身露體的、患病的最小兄弟的照顧，這就是基督徒的塔冷通（瑪廿五 14），就是他們婚宴的禮服（瑪廿二 11~12）。

瑪竇既重視行為，它福音一開始就列明這個重行為的基督徒團體的入門法律。「山中聖訓」是一幅很完整的瑪竇門徒畫像：這一批蒙福的瑪竇門徒是神貧、溫良、哀慟、饑渴慕義、憐憫人、心裡潔淨、締造和平、並且為義而受迫害的。他們是鹽是光，有高的義德、心裡守法律而不是外表守法律。施捨、祈禱、守齋，但都在暗中實行。完全信賴天主，不為生命憂慮、不判斷、遵守愛德金律，結好果子，承行天主旨意……。這樣的人，才是瑪竇的門徒。

瑪竇一開始就列舉這一幅門徒畫像，他要求他教會中人都以此自期。而這一幅基督徒畫像其實就是基督畫像，當瑪竇的團員注目這一幅畫像，他們也就注目基督。當他們致力成為這幅畫像的基督徒，他們也就在他們的行為上活出基督。因而沒有基督，也就沒有基督徒，不認識基督，也沒有基督徒。

重行為、重法律的瑪竇福音的門徒觀在許多地方還是接近馬爾谷的。其實，四本福音雖然各有特色，它們的門徒卻都是簡單而一致的，福音沒有兩種門徒觀（更不用說四種了），因為大家都同意：不管在那個團體內，門徒都是基督的門徒。

和路加團體一樣，瑪竇的教會應該也是有組織的，而瑪竇比路加更強調教會組織結構的一面。事實上，我們可以想見，

當教會慢慢成長，組織也成了它本身內在的需要。所以即使新約團體也不是毫無規範地一味平等，甚至放縱。Egalitarianism 是今日的口號，而不是當日的理想。我們在瑪竇福音的字裡行間看見它教會的領導人，有稱作「經師」的（瑪十三 52），還有「先知」和「智者」¹⁴（瑪廿三 34）——都是複數，這些可能就是教會中的小組領導人。這情況和傳統中瑪竇福音的發源地（安提約基亞）的教會相彷彿（宗十三 7）¹⁵。大抵當初很多教會也是如此，瑪竇只是我們比較熟悉的一個而已！

教會有組織，有小組領導人，這並不稀奇，他們和更多未領有頭銜的信眾共同組成天國的門徒，一起奉守天國門徒的法律，一起為天國的實現作見證。山中聖訓是他們的共同法律，裡面所傳述的「有福者」是他們共同的理想。這是一本天國門徒的大憲章，為瑪竇教會內所有天國門徒所奉守。

不過在瑪竇福音，我們卻的確看見一位傑出的領袖門徒，雖然說他鶴立雞群仍然不免有些誇張。瑪竇福音至少比馬爾谷多了三篇伯多祿經文：十六 17~19；十七 24~27；十八 21~25。裡面是讚美與譴責並陳：伯多祿既有上天的啓示，又是撒殫和絆腳石；既分沾兒子免稅的恩澤，對於寬恕之道卻仍待加強。我們實在沒有理由承認其中一面，卻否認另一面的歷史性。尤其是建立教會磐石一節，它並非來自瑪竇的馬爾谷源頭（谷八 27~30）這一件事，並不能判定它毫無根據¹⁶。看來，伯多祿在

¹⁴ 思高翻譯為賢哲，原文是 *sophous*（wise men）。

¹⁵ 不管瑪竇是否寫於安提約基雅，宗十三 1 卻見證出五十年左右的安城教會中，有一些先知和教師，應該就是這個教會的小組領導人（group leaders）吧。

¹⁶ 有關教會磐石一節的歷史性很有疑問。它原來並不出現在馬爾谷的平行文裡，但它也很可能不完全是瑪竇的杜撰。O. Cullmann 認為它應該是在其它場合（如復活顯現）的故事，後來被移置於這個位

早期教會中是一個很複雜的人物，既有權威，在十二人名單中一定位居第一，看來他「磐石」的綽號很有來頭（若一 42），連保祿和若望都不敢質疑。但是他三次背叛耶穌一事也同樣風靡人口，並沒有隨著時間的逝去而為人所淡忘。這些都指向這故事的歷史性，雖然這個故事在瑪竇福音中有很強的象徵意義。

如果說伯多祿在瑪竇福音中是代表羅馬教宗，那顯然是將後來的教會情況讀到福音中。在瑪竇的時候，羅馬的教會仍未一枝獨秀，我們甚至不知道羅馬已經開始了一位主教的一頭統治，還是和其他教會一樣，由小組領袖來共同負責。在瑪竇福音中，伯多祿是一個象徵，他象徵教會中的領袖。所有的教會領袖都可以在伯多祿身上看到自己，瑪竇提醒他們，他們有基督賦與的權柄和能力，這包括教導、紀律、與赦罪權¹⁷；這種從上而來的權威不容剝奪，卻也很容易讓人跌倒，致使撒彈有機可乘。當一位牧者忘記了自身的職責，尤其是痛苦為跟隨基督的重要性時，他們就和伯多祿一樣，成了絆腳石——不僅自己跌倒，更成為別人跌倒的機緣了。因而作為一個教會領袖，最重要的是有寬恕之心，因為寬恕的多，蒙憐憫的也多（瑪十八 33~35）。在瑪竇重法律的團體中，這一告誡尤具意義。

伯多祿是一個象徵，也是一個保證，他保證基督給予教會的恩寵。正如基督說：我天天和你們在一起，如今他也說：我給予你能力的保證。這保證，不是因為有伯多祿在，伯多祿可以過去，但是基督給予教會的權柄永不過去。

置。O.Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (London, SCM Press, 1953)。

¹⁷ 鑰匙有兩種解釋：可能是紀律權，也可能是教導權。

五、若望的門徒觀：因著愛、與基督合而為一的基督愛徒

若望福音是若望團體的產物。這個團體生活在第一世紀九十年代，它的傳統可以一直追蹤到耶穌的愛徒。

在若望福音，「愛徒」的形象既神秘又清晰。它不僅貫徹整部福音（若一 35，廿一 24），時而隱藏，時而顯露，他甚至可以说威脅著每一個讀者。每一個讀過若望福音的人都不能不感受到他的脅迫，都希望在他身上看到自己。他是理想門徒的化身，他與耶穌密切的關係，再加上「耶穌所愛的門徒」這個稱呼，不知羨煞了多少基督徒。他在晚餐桌上斜倚在耶穌胸前，與基督有過一段秘密的交談（若十三 23~26）；他出現在十字架下，聆聽基督最後的遺囑（若十九 26~27），他在一週的第一天，天還未亮的時候，就和伯多祿一起往墳頭走，一看見就相信了，而成了信者的典型（若廿 1~8），甚至在門徒中還流傳著這門徒不死的訊息（廿一 23）。最後，他顯然死了，然而他的精神的確不死，他還活在每一個若望團員的心中，他也活在日後所有基督信徒的心中。

看若望福音，要注意三個層面的耶穌愛徒：耶穌時候與伯多祿既親密又遠離的基督愛徒；若望團體中的基督愛徒；今日閱讀若望福音的基督愛徒。若望福音有關門徒的話同時應用到這三個層面上。

在若望福音寫作的九十年代，應該還有其他基督徒團體的存在。若望的團體不僅知道他們，也尊敬他們，卻沒有與它們認同。若望福音透露出他們的存在，縱使許多門徒離棄了基督，以伯多祿為首的十二人卻沒有投奔他人（若六 66~71）。在這許多團體中，其中有一個是愛徒的團體。福音中伯多祿和愛徒的緊張關係透露出：這些若望以外的基督徒團體與若望的團體界限分明，各有自己的權威。

若望團體在有點孤立的狀態下，慢慢發展出自己的傳統。所謂若望特色包括：A. 一種高的基督論（a high Christology），承認基督的神性，與父同等的子位，從上而來的派遣，得勝世界，並且已經回到他原來的地方；B. 一種以愛為中心，而與子、與父親密結合的神秘式靈修觀。若望的基督徒是：有愛、有聖神、與基督結成一體、相互之間也結成一體的基督愛徒。

四本福音中，只有若望給門徒下過這樣的定義：

「我給你們一條新命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可以看出你們是我的門徒。」（若十三 34~35）

老實說：這不能算是一個全新的定義。對觀福音的基督門徒已經是這樣，他們必須拋棄世俗的爭執（谷九 33；十 35），最大的要成為最小的，為首的要服侍他人（路廿二 26），他們甚至必須為不認識的人服務，如同他們就是主基督一樣（瑪廿五 31~46）。不過，卻只有若望福音讓相愛變成門徒的記號，還是給「世人」的記號。門徒在世界中以愛為衣裝，在混濁的世界中形成一股清流。世界，在若望福音是消極而反面的，世界惱恨基督，也惱恨基督徒，但是當他們看到基督徒相親相愛，也不得不承認：他們便是為愛捨身的基督的門徒。

愛，在若望福音，和在其它福音一樣，不僅是人間行為。當然，若望也會同意，完全人間的愛（從人開始，而導向於人）也是高貴而值得尊敬的。但是這卻不是他們的記號，作為基督徒記號的基督徒愛必須有基督的幅度：「如同我愛了你們」（若十三 34）。馬爾谷說：「因為人子來，不是受服侍，而是服侍人」，同樣，若望讓洗腳後的耶穌說：「若我為主子，為師傅的給你們洗腳，你們也該彼此洗腳」（若十三 14）。基督為基

督徒相互之間的愛立了千秋萬世的榜樣。

愛讓若望的基督徒有真理、有聖神。聖神，對觀福音在論基督徒時對它完全緘默，在若望福音卻也成了基督徒的記號：

「你們如果愛我，就要遵守我的命令。我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在。他是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他，你們卻認識他，因為他與你們同在，並在你們內。」（若十四 15~17）

聖神的賜下是有條件的，而這條件是愛。所以它只給予基督徒，而不給予世界。因而聖神也成了基督徒和世界分別的地方。聖神在基督徒內，讓他們「想起」基督所說的一切（若十四 25）。「想起」，在若望福音是恩寵性的。想起基督，就是得著基督的恩寵。因著聖神，基督的平生在他們心中成了活生生的真實，基督不再與他們無關，他在基督徒心裡，隨時提醒，隨時鼓勵。

這些「基督的愛徒」，也和第一位愛徒一樣，與基督有一種神秘的契合。倚著他胸前和他談天說地的，有千千萬萬個基督愛徒。這種契合，可以稱為互相寓居。在若望福音，它是基督最後的祈求。

「我不但為他們（門徒）祈求，而且也為那些因他們的話而相信我的人（眾信徒）祈求。願眾人都合而為一。父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。」（若十七 20~21）

基督徒之間的契合，竟然相似聖父和基督父子式的契合。今日的台灣喜歡講「生命共同體」，若望的基督徒才真是「生命共同體」呀！

後記

我們看過四本福音的基督門徒，四本福音可謂各有特色。其中馬爾谷的基督徒最真實：愚昧、疲憊、卻矢志跟隨。相較之下，路加的門徒喜樂多了，男男女女，四出傳佈福音。瑪竇有點古板，一板一眼的告訴你基督徒的法律，當然，法律的另外一面就是寬容。最後，最叫人羨慕的也許就是若望的門徒了，他們領有愛的執照，在愛中失去你我的隔閡。

你願意做那個教會的基督徒呢？還是說一都不要，我寧願做台灣的基督徒。

新約的和平觀念

兼論基督的和平綸音

聽說蘇格拉底有個悍妻。所以為蘇格拉底來說，和平得來不易。他必須帶上耳機，才能在惡妻（Xanthippe）的大吼大叫之下，保持安寧，靜心閱讀。

有沒有想過，也許我們同情的應該是 Xanthippe，因為她才是最沒有聲音的人？事實上，當我們覺得自己必須忍受什麼的時候，很有可能，是我，而不是我在忍受的那個，才是不和平的主凶。

相較之下，方濟所用的方法積極多了。他的和平禱文：「天主，使我作你和平的工具」，為基督徒並不陌生。「在有仇恨的地方，讓我播種仁愛；在有殘害的地方，讓我播種寬恕；在有猜疑的地方，讓我播種信任。」播種而不忍受，祝福而不詛咒。與天下有情者共和平。

方濟的和平，有深厚的基督徒傳統。本文主要是追蹤這傳統的根源。全文分三部分：首先探求和平在希臘文和希伯來文的意義；再追問新約聖經的和平觀；最後，更讓我們側耳傾聽基督的和平綸音，看看他面對和平採取的態度。換言之，本文採用的是扣除法，由廣入深，慢慢收窄主題，最後突顯出「和平的基督」和「基督的和平」。

一、和平的意義

和平，英文 *peace*，拉丁文 *pax*，在新約聖經中，基本上是以 *eirēnē* 來表達。思高聖經與合和本聖經都會因著上下文意的不同，而有不同的譯法：有時是和睦（側重人際關係），有時是平安（側重內心），有時是和好，有時是安全、安然等等。這裡探討和平的意義。我們側重這個字在希臘文中，和希伯來文中的不同意義；最後，我們會看到當這兩種文化相遇的時候（《七十賢士本》），和平的概念所產生的變化。

（一）希臘的和平概念

在古典希臘文中，有三個詞彙都帶有和平的含義¹：

- (1) *galēnē*：指大自然的平靜，如海上的風平浪靜，以及人心的安寧。*galēnē* 在新約聖經中亦曾出現過一次（谷四 39）：基督斥責風跟浪後，海上「大為平靜」。
- (2) *homonoia*：團體生活的和諧、和睦。這個字沒有出現在新約經文，新約作者勸導團體和睦，也用 *eirēnē* 代替。
- (3) *eirēnē*：最常見，應用最廣的則是 *eirēnē*。在古典希臘文中，*eirēnē* 主要不是描述人際關係（表和諧關係的是 *homonoia* 或 *phieia*），也甚少用來講述人心的平安（除了少數斯多亞學者，如 *Epictetus* 之外）。它主要是一種狀態：和平的狀態（*a state of peace*），即停戰的狀態，或長期戰亂中的短暫和平²。因而希臘思想的和平通常是從反面

¹ W. Klassen, "Peace, New Testament", in D.N. Freedman et al (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (NY: Doubleday, 1992), V, pp.207~212; 又 H. Beck & C. Brown, "Peace, *eirēnē*" in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Regency, 1976), pp.776~783, p.776.

² W. Foerster, "*eirēnē*. The Greek Concept of *eirēnē*", in G. Kittel (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids:

講，即平息戰事，似乎和平只有「戰爭的消弭」這一層消極意義而已。但是，為希臘哲人而言，它卻是最高的價值，因為一切人類的、土地的福分，都源自這種無戰爭的狀況。

總括來說，eirēnē 在希臘文學中，主要是暴力的相反、戰爭的相反。它主要是陳述一種狀態，而不是關係，或心情。一直到後期的斯多亞學派，才慢慢有人以 eirēnē 來表達人內心的寧靜，對外界紛擾或攻擊不動心的境界。如是，eirēnē 與 galēnē 之間的差異有點模糊了，不過，這種用法僅能說是異數，不能說是 eirēnē 的常態。

（二）希伯來的和平概念

希伯來的和平概念，與希臘的和平概念迥然而異。新約聖經的和平，固然源自希臘，但也深深地受到希伯來思想的影響。可以說，後者，而非前者，才是它思想的主要來源。下面先說明希伯來和平概念的特點，再分述世間的、與宗教的和平。

1. 特色

首先，希伯來的和平觀念，完全擺脫希臘思想的反面色彩，和平不僅是消極地停止戰爭而已；它有正面的、積極的含義：它是福分，是希伯來人所渴望所企盼的東西。在希伯來聖經中，表達和平概念的，主要是 salôm，及與其字根 slm 有關聯的一連串同源字。slm 似乎與「完整、完全、健全」有關³。

Eerdmans, 1964), II., pp. 400~402; p.400: "The basic feature of the Greek concept of εἰρήνη is that the word does not primarily denote a relationship between several persons, or an attitude, but a state, i.e., "time of peace" or "state of peace," originally conceived of purely as an interlude in the everlasting state of war."

³ J. P. Healey, "Peace, Old Testament", in D. N. Freedman et al (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (NY: Doubleday, 1992), V, pp.206~207;

Wholeness——一無所缺——是希伯來人的理想。「上主是我的牧者，我實在一無所缺」。聖詠廿三首所描述的，就是希伯來人理想中的和平境界：「在我一生歲月裡，幸福與慈愛常隨不離」（6 節）。所以和平幾乎是一個包容一切（comprehensive）的詞彙，它包羅所有的「好」、well-being、慈愛、幸福、美滿、常帶強烈的物質色彩。

的確，第一眼，我們很容易被希伯來人物質的 salôm 所震動，他們所祈願的和平竟然只是身體健康，如此而已！聖經中，和平有時與醫治相關聯（耶六 14、依五七 18），而缺乏和平就是身體上的殘疾（詠卅八 3）。的確，古代的希伯來人是非常「現世」的，他們還未發展出來世的救恩概念。因而「幸福慈愛」只祈願在我「一生歲月」裡「常隨不離」（詠廿三）。但是物質並不與精神相對，相反，一切物質上的健全完整，都是天主恩賜的禮物。

因而和平來自雅威⁴。這是希伯來和平觀的最深洞見。地上的和平，原來竟是天上和平的延伸。雅威彷彿在天上製造了和平，他以他的和平祝福他的百姓。聖詠卅五首說他意願他自己的僕人得享「安寧」（27 節），基於此，詩人也可以為耶路撒冷禱告平安（詠一二二 6~8）。

聖詠八五首很深刻地道出這種地上和平、天上和平的綜合。詩人渴求聆聽他天主的發言，即雅威對他子女所說的「和平綸音」，而這「和平之音」所訴說的，即是「光榮在我們的

E. M. Good, "Peace in the Old Testament," in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 vols. (Nashville: Abingdon, 1962), III, pp.704~706., G. v. Rad, "eirēnē. salôm in the OT", in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), II, pp.402~406.

⁴ V. Rad, *ibid.*

『地上』久存」。作者跟著解釋：不僅「仁愛忠信彼此相迎、正義和平彼此相親」（宗教的和平），更有甚者，「上主必賜下康樂幸福、我們的地必有他的收穫」（世上的和平）。一方面是仁愛、忠信、正義、和平，另一方面是康樂、幸福、地上的收穫。而這些，統統是上主的恩賜。

為著方便分析起見，我姑且把舊約聖經筆下的種種完好分為世間的和平，與宗教的和平兩種。但必須記得：這種分法只是為了方便分析的進行而已。在猶太人心中，任何種類的完好均來自上主。所以所謂世間的和平仍然有超越的含義，我們用這詞彙來指稱天主子民在其社會關係和個人生存上的圓滿。

2. 世間的和平

世間的和平又分個人的與團體的兩種：

(1) 個人的和平

個人的和平首先是身體健康，否則沒有和平可言。猶太人見面時互祝和平，所祝禱的首先是（如果不是完全是）身體健康（撒十 4），那是天主所賜的福分；同樣，久病的人痊癒了，他的「苦楚便成了和平」（依卅八 17）。生病的人，連骨頭裡都沒有和平（詠卅八 4）⁵。

當然，除了健康以外，還有生命中的各種昌盛順遂，如長壽（箴三 2）、財富（依六六 12）、子嗣連綿（詠卅七 37）、甚至甜美的睡夢（詠四 9）、以及死後的安寧（創十五 15）。一句話，和平包括一切人生在世所渴求的快樂幸福。

(2) 團體的和平

和平也包含國家和家族的昌隆穩定。首先是經濟繁榮（編上四 40，依五四 10~13，六六 12），再者是政治的穩定（列

⁵ 思高翻譯為「粉身碎骨」，希伯來聖經卻十分具體：「因我的罪，在我的骨中『沒有和平』（'ayin-salôm）」

下廿 19，依卅二 18），戰爭勝利（編上廿二 18，依九 6）。因而當撒羅滿王朝強大無敵，四鄰諸國都向他臣服之時，他便在四境內達致和平（撒上五 4）。

戰勝固然是好，然而兩軍對敵，必有死傷，因而更好的是沒有戰爭，所以講和就是貢獻和平（民廿一 13）⁶，和議的達成便可消弭戰事（創卅四 21，蘇九 15，撒上四 17），以不暴力來消除暴力。這是以色列人的理想境界，他們也以這境界來構想他們和平的君王（匝九 9~10）。

在和平就是平息戰爭這一觀點上，希伯來人的和平觀還是很接近希臘的和平思想的。畢竟，時代儘管不同，文化儘管有異，但人類嚮往和平的心終究是無分種族與國界的。

3. 宗教的和平

以色列人和他們的宗教息息相關。Judaism 一字，既是猶太主義，亦是猶太思想，更是猶太宗教。因而，像和平這樣一個為猶太人而言十分重要的思想⁷，必有宗教的含義。我們已經說過，和平源自雅威，而雅威也要求和平。如此，和平不只是個人或團體間的完整而已，它也包含人在天主面前的完整。

(1) 以色列人的和平是他們與雅威之間的盟約關係

和平是以色列人和他們的神雅威之間的盟約關係，而這種關係的結果就是和平。正如撒羅滿王與希蘭立定盟約之後，雙方便相安無事，人民安享太平（列上五 26）；同樣，天主和以色列人訂了盟約，天主的福分（和平）便會源源自來。可以說，盟約網綁（約束）雙方，使雙方都有盟約的責任和權利——責任是給予和平，權利是享受和平，在人如是，在天主亦如是，雖然天主不能說「有責任」，但至少他是自願接受約束。

⁶ 希伯來聖經（民廿一 13）原文是 to offer peace。思高翻譯為「講和」。

⁷ 在舊約，salôm 一詞出現超過 250 次，是舊約最常見的詞彙之一。

因此，當耶肋米亞先知說「天主要撤回他的和平」時（耶十六 5），他所意謂的便是，天主要取消他的盟約。而以安慰著稱的依撒意亞先知則肯定：「我對你的仁慈決不移去，我的和平盟約總不動搖」（依五四 10）。如果和平是天主的恩賜，它便是盟約的恩賜，是天主把他的仁愛顯示給和他有盟約關係的希伯來人。

(2) 和平是正義忠誠真理

如果盟約關係是雙方面的，盟約的責任也是雙方面的。天主把和平給予以色列人，他也向以色列人要求和平，而後者則是正義、忠誠、和真理。這在以色列先知們的譴責中尤其明顯。當以色列人籌畫不義的時候，天主的和平便離他們而去（米二 1~3），因為這不是天主所要求的和平。

屬於天主的和平是「彼此談話要誠實，在城門口應作公正與和平的裁判」（匝八 16），要「愛好忠實與和平」（匝八 19）。所以和平是一項要求，必須要有愛好和平的人，人類才能安享真正的和平。它絕對不僅僅是膚淺的停戰而已，如果裏面隱藏著千千萬萬的不和諧；它也不僅僅是表面的寧謐安靜，如果寧靜下面是滔滔浪濤。反之，它所包含的是天主對他的子民的盟約要求：對誠信正義的執著和堅持。

(3) 和平是末世的救恩

為希伯來聖經而言，和平顯然就是救恩。那給熙雍「傳佈喜訊、宣佈和平」和「傳報佳音」的，也就是「宣佈救恩」（依五二 7）。一方面這救恩是在地的，給予誠信的子民（依廿六 3，四八 18），另一方面，它也是永恆的、屬於未來。

在困難不忠的日子裏，以色列的先知們大都宣佈天主末世的許諾，而以色列詩人們也祈求末世的和平⁸。這和平有時以寧

⁸ 期待最後的、終極的永恆和平是舊約末世論的一個主要因素。這種

靜無爭的樂園姿態出現：「豺狼與羔羊共處，虎豹與小山羊同宿」（依十一 6~9）；有時又以聖城耶路撒冷矗立無群為表徵：「上主的聖殿山必矗立在群山之上」（依二 1~3）；有時更以和平的君王所帶來的和平世代面世：「你的君王到你這裡來，他是正義的、勝利的、謙遜的」（匝九 9）。然而，末日的面貌雖多，對天主救恩的期待則一。這期待和許諾，足以戰勝一切痛苦與恥辱，以色列人知道他所受的苦楚只是和平的鞭笞，是天主最後治療之前的必要過程（依五三 5）。

以色列人對他們的神雅威的信賴，令人動容。他們真是一個充滿宗教情懷的民族，這種宗教情懷讓他們可以在許多世俗事物中看見天主。為希伯來人而言，根本沒有聖（sacred）與俗（secular）的分野，也就是沒有世間和宗教分野。他們的天主要求世間生活的每一環節，反過來說，日常生活中的一切，幸福也好，懲罰也罷，盡都是天主恩賜的和平。這種思想一直影響到新約時代的基督徒。

（三）《七十賢士本》

文化不是孤島，猶太文化與希臘文化終於在衆目睽睽下欣然相遇了。在希臘，*eirēnē* 的主要意義是休戰狀態，在希伯來，*salôm* 當然也包括停戰的含義，但卻因為停戰是人生的福分之一而已。我們已經看過，*salôm* 的深層意義，是原來的 *eirēnē* 所沒有的。但是，當《七十賢士本》翻譯希伯來聖經的時候，它卻一概不究地以 *eirēnē* 翻譯差不多所有希伯來聖經的 *slm*⁹，

期待非常地普遍，有時即使 *salôm* 這個字沒有出現，上下文意已清楚顯示出和平的景況。例如依十一 6~9 的美好樂園，便是末日和平的標準寫照，然而通篇卻沒有用過和平的字眼。

⁹ 只有很少數的例外，有時在提到「平安來到」（或離去），或祝候請「安」時會用比較希臘化的 *Chairein* 或 *sôtēria*，而講到從天主來的福分時則一概用 *eirēnē*。這意義，在原本的希臘文裡，卻是沒有

如是，隱藏在 salôm 中的各層意義必然也無可避免地進駐到 eirēnē 之內。這裡的 eirēnē 已經不復這些譯者們的老祖宗所能體會的了，他的含義更深更廣，竟成了一個無邊的大海，蘊含著所有猶太人所能想像的、來自天主的福分和救恩了。

這種做法一直影響到新約。一方面，固然由於《七十賢士本》是當時基督徒團體所用的希伯來文經典，另一方面，也由於這些基督徒作者也用希臘文寫作。所以 eirēnē 也照此沿用下去。「平安」當然不僅作休戰解，戰爭的消弭又怎能盡述天主的救贖和恩典呢？

二、新約的和平觀念

在充分瞭解過舊約的和平觀念及基督徒團體普遍應用的《七十賢士本》的和平觀念後，我們可以進入新約，看一看在那裡所透顯的和平訊息。這一步驟可以作為我們再進深地研究基督的和平綸音的橋樑，也是基督和平之言的脈絡。

1. 經文瀏覽

在新約，表達和平概念最主要的用字是名詞 eirēnē，共用過九十二次，其中包括一個有疑問的經文¹⁰，此外還有和 eirēnē 有關的動詞 eirēneuō（保持和平，4次），形容詞 eirēnopoios（和平的，2次），複合字 eirēnopoieō（成就和平，1次），及其名詞 eirēnopoios（締造和平的人，1次）。全部加起來共有一百次¹¹。

的。參：W. Forester, "salôm in Rabbinic Writings" in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), II, pp.408~410.

¹⁰ 羅馬書十章 15 節，部分抄本如大楷本 D, F, G, 及許多小楷抄本都在「傳福音者」之後加上「和平」一字。

¹¹ 參：W. F. Moulton (ed.), *A Concordance to the Greek Testament*

就分佈情形來說，廿一封書信共宣佈了五十八次和平，默示錄二次。福音方面，馬爾谷只用過名詞一次（五 34），不過還有一次動詞（九 50），瑪竇 4 次，全部在第十章基督派遣門徒出外傳教的脈絡中，當然還有最爲人所樂道的「締造和平的人」（五 9），若望福音的分佈則主要在基督的臨別贈言（14~16 章）及復活後基督的顯現故事中（20 章，共 6 次）。按比例來說，路加可說是新約中最喜歡談論和平的作者了，福音和宗徒大事錄加起來共廿一次。

2. 用法

要將新約一百次和平分類是極端困難的，有的情況甚至是拒絕任何的區分。不過無可否認的，和平在新約最常出現於下面兩種情形：

(1) 問候、祝好

包括見面時的問安（greeting）和離別時祝福（salutation）。變成今日的言語，前者相等於 Hai（「嗨」，「你好嗎」？甚至「喂」！），後者是 Bye（「拜」，「再見」）。當然，新約的 eirene 又比今天的 Hai 和 Bye 多了一層屬靈的（或屬天的）意義。

A. 書信

大家都知道保錄書信包括致候辭和結束語，大部分後來的宗徒書信亦然。在廿一封書信中，致候辭幾乎是清一色地以和平（平安）祝候¹²，值得注意的是，「恩寵」與「平安」常連用。保祿看來是結合了傳統的猶太和希臘式的書信寫法，形成

(Edinburgh: T & T Clark, 1926), pp.297-298.

¹²例外的只有希伯來書、若望壹書、雅各伯書、若望參書。前二者獨缺致候辭，雅各伯書用簡單的希臘文 χαιρειν（祝福），若望參書則祝健康順利。

獨特的基督徒風格。而尤其屬於基督徒的還是：保祿幾乎是毫無例外地祈願恩寵與平安「由我們的天主父和主耶穌基督」賜與各教會的信友。如是，平安不只源自天主，它也是基督的平安，而且，正因為它源自天主、源自基督，基督徒才會以之互相祝候。

和致候辭相較，結束語有比較多的變化，較常見的是以禱告或願望的方法出現，保祿多次願「平安的天主」（the God of peace）與信徒同在（如羅十五 33，格後十三 11），有時則是願「平安的主」（the Lord of peace）賜信眾平安—如是「天主（或基督）的平安」遂變作「平安的天主（或主）」；前者說明平安的來源，後者更差不多以平安來界定天主（或基督）：天主（基督）就是恩賜平安的天主（基督）。

B. 福音

較不常為人注意的是：按照聖經的記載，耶穌也曾以「平安」作為見面及離別的祝福語，不過，由於福音的記載比較簡約不完全，我們不敢確定這也是他慣常的用語。但路加和若望都曾見證說：基督在復活後顯現給宗徒，見面第一句話就是說：「願你們平安」（路廿四 36，若廿 19, 21, 26），而且在醫治血漏病婦人及寬恕悔改的罪婦後，在道別時也不忘添加一句：「平安去吧！」（谷五 34 和平行文，路七 50），可見這也可能是他平素遣散群眾時慣常說的話。

其實，見面或離別時互祝平安在舊約中也很常見，而在與基督同時代的辣比文學裡，也常有互頌平安的做法¹³。可見猶太人見面或離別時的確口誦平安的祝辭。如是，假若基督也這

¹³舊約以 *shalôm* 互相祝頌，可見於創廿九 6；四三 27；撒下十八 29，廿 9 等。至於辣比文學，見：W. Foester “*εἰρήνη, shalom in Rabbinic Writings*”, pp.408-410。

樣做，也就很可理解了。他不僅自己祝人平安，也要求門徒在外傳教時，不管進入那一家先祝這一家平安（瑪十 12~13，路十 5~6）。這也是初期教會慣常的做法（宗十五 33，十六 36）。

C. 綜合

和平在新約最常用於祝禱的場合，即在與人相遇及離別時以「天主的和平」祝福別人。這「和平」，通常翻譯為「平安」。我們看見，基督在傳教三年中也可能經常祝福人平安，並教導門徒這樣做。宗徒書信更幾乎是毫無例外地以平安起結。可見平安是新約最普遍的祝福，為基督徒而言，這是最大的「福」，最高的企盼與渴求。

平安！平安！基督徒相見時平安，離別時也平安！基督徒經常口出平安，祝頌平安，如是，可以說：他們也傳播平安（宗十 36、弗二 17，六 15）。至於這平安的內容，我們在後面再述說。這裡要說的是：這是和平在新約最常見的用法，在一百次和平經文中，接近一半是這樣用，或可往這方面詮釋。

(2) 勸勉

剩下來的另一半和平經文，約三分之一是勸勉，或隱然地和勸勉有關。基督徒不僅祈願和平，還接受和平的命令：要保持和平，要追求和平（弟後二 22），要以和平與人相處（谷九 50），要結和平的果子（希十二 11），還要締造和平（瑪五 9）。這一種和平，許多時是指人與人的和平，尤其是教會中團體之間的和平，思高與和合本多次以「和睦」來翻釋。不過，聖經所指示的又比一般人所理解的和睦有更深的屬靈含義。

在這些勸導和平的經文中，除了動詞的 *eirēneuō* 是單獨使用之外，名詞的 *eirēnē* 多次與「追求」（*diōkō*）同用——它是我們務必「追求」的東西（羅十四 19，弟後二 22，希十二 14，伯前三 13），是基督徒必須努力的目標。暗示在這裡面的是：多時，基督徒仍然缺少了和平。和平並不因著基督的許諾（「我

將平安留給你們，將我的平安賞給你們」（若十四 27））而自動降來，因為基督所許諾的是人努力後的和平。不過，正因為基督曾經許諾和平的賜贈，人才能相信，他的努力不致於毫無成就。

值得一提的是弟茂德後書。在這裡，人所應追求的首先是正義、信德與愛德，和平墊後（弟後二 22）。可以說，當人致力追求正義、信德、和愛德之後，就有和平。那時候，基督的和平許諾，為世人才成為真實。因為這時他才配得基督的和平。

(3) 總結

新約的基督徒，一方面祝禱和平，另一方面也勸導人努力達致和平；而基督，一方面許諾和平，另一方面也賜賞人和平。我們相信，當基督對群眾說：「祝你平安」或「平安去吧」，平安是真地降臨到這些人身上。

所謂平安，似乎也有著一種已經－尙未的緊張。一方面它已經來到，在基督身上，以致西默盎在看到嬰兒耶穌後，就可「平安」而去（路二 29）；另一方面，基督徒卻還要努力才能結和平的果子。我們以後還會再回到這種緊張。現在，我們必須進而探討和平的含義。究竟基督徒所祝禱的、基督所許諾的、人努力追求的和平有什麼含義？和平的內涵到底如何？

3. 新約和平的內涵

上面探討了和平在新約的兩種常見用法，僅能算是形式方面的研究，我們還未知道所謂和平所含蘊的內容。後者是這一節研究的目標。下面將列出五種和平的含義。首先必須指出的是：這五種含義並不是互相排斥的（exclusive），一句和平經文便可能同時包容兩三個層面的含義。例如，宗徒所祝禱的便可能同時包含人內心的寧謐、與人的和睦，當然在最深的層面，它還指向末日完整的救恩。

(1) 世間的安全，停戰

這種接近古典希臘文原意的和平在新約出現的不多，只有路加的一個比喻說到兩個國家之間的「和平條款」（路十四 32），和宗徒大事錄敘述在黑落德時，提洛和漆冬來「求取和平」（宗十二 20）。不過，引申來說，厄弗所書說「基督是我們的和平」也有這一層面的含義，因為基督和平最主要的表徵是他拆毀了猶太人和外邦人之間的仇恨，讓彼此停火息戰（弗二 12~14）。停戰了，就是和平。

除了停戰之外，聖經還講到其他比較「世俗」的安全，如防盜（路十一 21），及（政治）迫害的解除（宗九 31）等等。引申來說，教會內的混亂局面也屬不安全。宗徒會議之前，猶太教會和外邦教會由於梅瑟法律的問題，弄得很「不安全」，宗徒會議達成了和平的協定，就連使者們的請「安」都有和平息戰的快感（宗十五 33）。格林多聚會上一片混亂，也沒有安全。保祿勸導他們保持正常的秩序，說：「天主不是混亂的天主而是和平的天主」（格前十四 33）。這裡，和平更顯然是混亂的相反，是混亂消除後的正常狀態。

總言之，和諧有序就是和平。這種和平可以出現在很世俗的層次，如停火，防盜¹⁴，或混亂的解除。可以說，和平是事物的正常狀態（normal state），而不和平就違反了它該有的正常，因為這是天主的旨意，他是和平而不是混亂的天主（格前十四 33）。他創造的目的是為了和平。

(2) 心靈平安

如果天主不是混亂的天主而是和平的天主，如果天主意願萬事萬物都達到它正常的和平狀態，那麼人心靈的和諧更是和平的天主所恩賜與人整個存有最深邃、最內在的禮物。人的內

¹⁴W. Foester, "eirēnē, eirēnē in the NT", pp.411~417.

心該是和諧的，天主意願如此。人的祝禱也只是符合天主的心願而已。

可以說，心靈平安隱含在宗徒書信的祝禱詞中，雖然宗徒祈願他的教友所蒙受的，往往不僅是心靈的平安，然而也必然蘊含心靈的平安。這是人最起碼的完整；內心的和平，人憐恤自己，和自己作好朋友，心靈內沒有戰爭。同樣基督復活後顯現給內心沮喪失望、驚駭無名的宗徒，並願他們平安的，首先也是心靈的平安和寬恕。

心靈平安也可說是內心的落實，是一個人心內擁有聖神的結果。新約多次把聖神和平安連著一起講。基督復活後首先對門徒們說：「願你們平安」，跟著便說：「領受聖神吧」（若廿 19~22）。

聖神是早期教會的基督經驗，當基督徒經驗聖神，他們就經驗基督，經驗平安。羅馬書不僅說聖神居住在人心內（羅八 9~11），最獨特的，它還提到「聖神的心意」，而後者則是「生命和平安」（羅八 6）¹⁵。如果聖神的心意是平安，在人心內的聖神也會讓人得到平安。這和迦拉達書所說的「聖神果子」有同樣的意義（迦五 22）。聖神的果子是人隨從聖神的結果，是人心隨同「聖神的心」所得的福分，而這包括喜樂、良善、忍耐、平安……可以說，都是「心的福分」。

同樣地，羅十四 17、十五 17 所指的平安也都是內心的平安，斐理伯書和哥羅森人書卻有另一種說法：「天主的平安」（斐四 7）或「基督的平安」（哥三 15）固守「我們的心」，在我們心內作主。設若基督的平安在人心內，人心自然豐盈滿渥，基督徒的平安，就是如此。

¹⁵思高翻譯為「精神的切望」，原文是 *phronēma tou pneumatōs sōē kai eirēnē*。直譯應是「聖神的心意（是）生命和安全」。

這一層面的平安，不僅超越了古典希臘文的原意，在希伯來聖經中也不多見，可說是最富基督徒特色的平安¹⁶。它的思想來源可能是「平安的天主」。因為天主是平安的天主，他願意所有都井然有序，包括人的內心。

(3) 人與人的友好關係

從現在心理學的觀點，人與自己和好，就是與別人和好的基礎；人首先須寬恕自己，善待自己，才能寬恕別人，善待別人。從基督徒的立場，人與自己和好是因為得著基督的平安，而內心擁有基督平安的基督徒，理應在團體生活中活出基督的平安。在許多書信中，保祿以「和平天主」的名義，要求信徒和平（格前十四 33，格後十三 11，斐四 7~9，哥三 15），因為天主是和平的天主，他也要求人按照他的標準生活。

羅馬書第十四章顯然是對強者說的。面對祭拜的肉，強者照吃不虞。強者可能是對的，但製造紛爭，相反愛德，最正確的行爲在天主眼中都視爲不對。羅十四 17 在這上下文中提到天主的國：「天主的國在於義德、平安、以及在聖神內的喜樂。」如同舊約一樣，「義」是和平實現的條件。如果人「使兄弟心亂」，如果他「不按愛德行事」（十四 15），便失去了「義」，唯一能克服這不義的是以他人優先。所以第 19 節說：「你們要追求平安，『就是』彼此建立」。平安就是彼此建立。如果你的兄弟跌倒了，連你也沒有平安。平安讓人和兄弟結成一個整體，必須大家得平安，這樣才符合天主的國。

這樣的平安顯然是救恩性的，因為它是天國的標準。同樣地，在論到「婚姻中的平安」時，保祿把平安（和諧）甚至置

¹⁶C. L. Mitton, "Peace in the NT" in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, (Nashville: Abingdon, 1962), p.706: "This (i.e. peace as serenity) appears to be a distinctively christian meaning".

於婚姻制度之上（格前七 15）¹⁷。婚姻本來不可分離，這點有主基督的教導（格前七 10），而且婚姻也有聖化的功能（格前七 14），但是在不和諧的婚姻中，它的聖化功效便無從實現，而這一段婚姻也變成沒有作用的婚姻了。換言之，不和摧毀婚姻本有的聖化，所以它也相反天主的旨意，它不是天主創造婚姻的目的。天主所創造、所願意事物（包括婚姻）的正常狀態是和睦、是平安、是救贖¹⁸。

平安就是有救贖，有聖化效果的人際關係。這是聖經多次要求信友「保持和睦」的原因。例如弟茂德後書要求人要「同那些以純潔之心呼號主的人們一起，追求正義、信德、愛德與平安」（弟後二 22），就是要與教會內的弟兄一起追求，因而和平也是教會合一的運作力。厄弗所書說：「凡事要謙遜、溫和、忍耐、在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一」（四 2~3）。和平要不成為假和平，就要在愛德、正義、與合一的基礎之下。為厄弗所書來說，這是教會的基本。沒有和平合一的教會，簡直枉稱教會了！

當然，循著這方向發展，人與人的和諧最後應該是超越教會團體，甚至是超越國家、超越種族的全人類的大和諧。無可否認，聖經在這方面的教導的確比較少，因為新約聖經本是針對個別教會的獨特需要而寫的。不過厄弗所書「基督是我們的和平」，也可以很容易地作出這方面的應用。基督所拆毀的牆既是位於人與人之間的，希臘人與猶太人之間的，也就是國

¹⁷W. Klassen, "A Child of Peace" (Luke 10, 6) in *First Century Context*, in *New Testament Study*, 27 (1981), pp.487~506, p.499, "Paul places peace in a higher position of priority than he does the institution of marriage itself".

¹⁸W. Foerster, "eirēnē.eirēnē in the NT", p.416: "It (peace) implies the divinely willed and therefore salutary state of all things, the normal state, to the degree that sin is a disruption of the normal."

與國的、種族與種族的仇恨（弗二 12~14）。

從宗教學的立場說，經由「原始的謀殺」（primal murder），人類相互的仇恨足以消毀，這是宗教的效能，也是宗教英雄的成就¹⁹。於是「基督的血」（弗二 13）讓本來「隔絕」的人「親近」起來（弗二 12~13），共組天主的家庭（弗二 19）。這家庭具體地顯現在教會中，但是它的完滿，卻是普世人類的和平，甚至宇宙整體的和平。

不過要普世人類達至這最終的和平，卻又是已經具體地得著基督和平的教會的責任了（弗三 9~10）。厄弗所書和格林多後書都賦與和平的教會和平的責任。基督既然宣佈了和平福音，向遠方也向鄰近的人傳佈了和平（弗二 17），教會理應繼承基督的使命，代基督作大使（格後五 18~20），作天主奧秘的宣傳員（弗三 9~10）。換言之，和平是已經進入天主家庭的天主子女的責任。瑪竇福音說：「締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女」（瑪五 9）²⁰。

(4) 與天主和好

其實，與人和好也好，與自己和好也罷，最要緊也最基本的是與天主和好。人必須與「和平的天主」有交通，「天主的和平」才能通傳給人。保祿書信有三段經文特別講到這方面的和平：羅五 1~11，格後五 18~19，弗二 13~16。

在羅馬書，與天主和好就是成義。因著信，人被置於一個他與天主的新關係上，這關係不是從前與天主為敵的他所能改變與達致的。相反，因著信，他被「置」於其上，這關係就是和好，就是恩寵。人竟然只因著信就由仇敵變作友好了，這就

¹⁹R. North, "Violence and the Bible: The Girard Connection", in *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), pp.1~27.

²⁰H. Hendrickx, *Peace, Anyone? Biblical Reflections on Peace and Violence* (Quezon City: Claretian Publication, 1986), pp.25~26.

是成義，全然的恩寵化。

厄弗所書的作者把它歸於「基督的血」（弗二 13）。由於法律所產生的仇恨一方面是猶太人與外方人的，另一方面也是人和天主之間的，就如猶太聖所中的牆，除了阻止外邦人的進入之外，不也阻礙了天人間的正常交通？現在，基督把這「複式的牆」雙雙搗毀，不但結束了人和人的爭戰，也達成了天人之間的和平。於是人可以稱天主為父，「阿爸，父啊！」（羅八 15）。呼號天父是作天主子女的特權，也是人與天主和好的記號。

其實，在保祿神學中，論到人與天主間的修和，最主要的用字，除了 *eirēnē* 之外，還有 *katallassō*（to reconcile），後者通常譯做和解，和好。在羅五 1~11 及弗二 13~16，*katallassō* 和 *eirēnē* 交互著應用，二者可視作同義詞。格後五 18~20 則單獨使用 *katallassō*，凡五次之多。一般來說，和解（reconciliation）與和好（peace）同義，不過和解預設和解前的對敵狀態。所以在保祿書信中，與天主和解通常與成義連用，成義的人與天主和解了（羅五 1），消極來說，是天主「不再追究他的過犯」（格後五 19），積極來說，人也得以「成為天主的正義」（格後五 21）。

和解是天主的工作（格後五 18），人只能說是被和解者。然而「和解的職務」並未結束。隨著和解的話，和解的職務一併賜贈予人（格後五 18）。被和解的人既然經驗到天主對不虔敬的人的愛（羅五 8），和解的話（message of reconciliation）便已放在他們口中（格後五 19）。

然而，教會不僅需要宣佈和平的訊息，更重要的是，教會自己（絕不下於世界）同樣需要不斷的懺悔，日復一日地與天

主再度修和²¹，結束自覺或是不自覺地高高堆起的圍牆。事實上，「與天主和好吧！」的勸導（格後五 20）是對格林多教會也是對今天的教會說的。和平一天還未達成，教會也有一天自我反省的責任。因為任何人都可以是和平延誤的原因。

(5) 全人類的末世救恩—基督

從舊約開始，猶太人已經期待末世和平的到來，他們用種種圖像來描述這和平景像，他們相信，當和平實現之時，就是末日。基督徒秉承猶太人的信仰，只是為他們而言，這救恩今天已經臨格；在基督身上，和平實現於地（路二 14）。它不是空談，它甚至不待明天，和平真真來到了。所以在見到基督之後，西默盎說他可以「平安」去了（二 29）——平安，他已經見到，就是基督，他就是世界所期待的末世救恩²²。

我們可以說，平安 = 基督 = 救恩。它不僅是人與人的和睦，甚至也不單是與天主的和諧，而是更具體地來到世上的基督。天主的平安原在天上（路十九 38），來到人間（路二 14），耶路撒冷卻不認識它（路十九 42）。因而基督所哀哭的不是它在戰役中的失利，而是它與救恩絕緣。它將被鏟平，一塊石頭不在另一塊石頭上，因為救恩不在這裡。生命的剝落不會隱藏，它也彰顯在外界的荒涼中。

²¹H. Vorländer d. C. Brown, “katallassō” in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, III, pp.166-177, p.169: “the appeal to ‘be reconciled to God’ is addressed to the church. The church, no less than the world, needs to enter into this reconciliation and live it out”.

²²這特別適用於路加福音，尤其是童年故事。路加提及和平的地方比其他福音多上好幾倍，它顯然特別喜歡這個主題。在路加，“peace is virtually identified with that salvation which will characterize the new age,” cf. J. R. Donahue, “The Good News of Peace”, in *the Way* (1982), pp.88-89.

換言之，拒絕基督即拒絕平安，拒絕救恩。相反，得著基督救恩的人平安而去。患血漏病的婦人（谷五 34）和獲寬免的罪婦（路七 50）是他們的代表。尤其是患血漏病的婦人，她身上的血漏早已痊癒了（五 29），但是直到她聽到基督「平安」的訊息的那一刻，她才得到真正的「痊癒」（五 34）。這是「全人的痊癒」（salôm），由於基督，因著信仰，非身體的痊癒可以相比。

同樣，基督責成他的門徒各城各村帶出去的「平安訊息」（瑪十 11~14，路十 5~6），就是有關他救恩的喜訊。基督徒所宣佈的平安不是別的，就是基督。這也是基督徒的宣講被稱為「和平的福音」的原因（宗十 36，弗二 14，六 15）。基督徒宣講基督，就宣講和平，那接受基督的，也接受和平（瑪十 13），而不接受的，也將如同耶路撒冷一樣，遭受嚴厲的懲罰（瑪十 15）。

因而「基督是我們的和平」（弗二 14），他也是世間的和平，可惜的是：這和平常常被忽略。因為世界不接受基督，它也短小了和平，而它所經驗的，常是分裂（路十 51）和刀劍（瑪十 34）。

因而宗徒常常呼籲和平。保祿呼籲人與天主和好（格後五 20），與基督和好。而更重要的，就是作世界「和平大使」的教會也必須不斷地與天主和好，因為她也短小了和平。對於和平，沒有人有保證，就連教會也不例外，忘記了基督的教導，就喪失了和平。

(6) 總結

和平就是基督。他是世間的安全、人心的寧謐，與人的和睦，與天主友好的基礎。基督在世時向人宣佈和平，讓人經驗到他身上的平安。而教會，作為基督的代表，也領受了和平的使命，它必須宣佈和平的福音，向遠方也向鄰近的人傳佈基督，

也就是傳佈和平。因為我們有基督的許諾，「我把平安留給你們，把我的平安賞給你們」（若十四 27），教會在傳佈和平時可以充滿信心。和平在天，和平在地。只要有和平的人，和平不是夢想，而是事實。

三、基督的和平綸音

為基督徒來說，「基督是我們的和平」（弗二 14）；但是為基督而言，和平又是什麼呢？身為基督徒，我們都希望一聽他的和平妙音。對於和平，基督自己說過些什麼話？

1. 經文瀏覽

四福音記下了廿三則耶穌提及平安的說話。其中許多，在我們討論新約的和平概念時已經提過了。不過為了給大家提供一個整體的概念，我現在再把它們重新整理一遍。

廿三次平安之言中，出現最多的是見面和離別的場合，共七次（谷五 34 / 路八 48，路七 50，廿四 34，若廿 19，21，26）；有兩次用於比喻，屬於較世俗的平安（路十一 21，十四 32）；有一次，耶穌面對耶路撒冷哀哭，恨不得它也知道有關「平安」的事（路十九 42）。另外，在馬爾谷福音，耶穌曾勸導門徒和平相處（谷九 50）；在若望福音，他也曾許諾和平（若十四 27 [2x]，十六 33）；在瑪竇福音，他更曾祝福締造和平的人（瑪五 9）

不過，最引起我的興趣，因而也十分願意再進一步分析反省的是下面八則和平之言。這八則多少帶點謎樣的說話，分屬兩組平行經文。為著方便起見，我姑且把它們稱作基督徒的平安，和基督的平安。

(1) 基督徒的平安

瑪竇和路加不約而同地把這句話放在他們的派遣訓言

中。當基督派遣門徒出外傳教時，除了指示他們各種應帶和不應帶的東西外，還告訴他們向人家請「安」的細則。

瑪十 12~13	路十 5~6
你們進那一家時，要向它請安，	不論進了那一家，先說：願這一家平安，
倘若這一家是堪當的，	那裡如有和平之子，
你們的平安就必降臨到這一家	你們的和平就要停留在他身上，
倘若是不堪當的，	否則
你們的平安仍歸於你們。	仍歸於你們。

(2) 基督的平安

基督論自己的平安（和不平安），在瑪竇，仍是派遣的場合，在路加，則換作了論末世的上下文。

瑪十 34	路十二 51
你們不要以為我來是為把平安帶到地上	你們以為我來是給地上送和平嗎？
我來不是為帶平安	不，我告訴你們
而是帶刀劍。	而是來送分裂。

2. 綜合討論

下面綜合討論這兩段經文，而不把它們分開，或各自獨立處理。在我看來，這是兩段很有關係的經文，合併著看，可以提供比較整體的看法。首先，基督的平安是基督徒平安（「你們的平安」）的基礎。有資格向人請安的，首先須擁有平安。另外，不管基督的平安還是基督徒的平安，都有正反兩面，平安的相反就是刀劍（分裂）。平安若被拒絕，連腳上的塵土都沒了平安（瑪十 14，路十 11）。

(1) 平安 / 和平

首先可以注意到：瑪竇的講法統統都是平安，而路加，也幾乎毫無例外地稱和平。然而，這只是翻譯上的差異而已。可以說，至少在這兩段經文裡，平安=和平，我們不能給瑪竇個人的解釋，或讓路加停止在社會的層次。這裡，平安 / 和平都應該被賦予最廣義的解釋（most comprehensive sense）：包含一切基督徒的福分—因著基督而得到的終極救恩。

(2) 和平之子（路十6）

選擇從「和平之子」（huios eirēnē，son of peace）開始，因為有足夠的理由相信，這是主基督自己的聲音²³。這種講話方式非常地「猶太」，卻在其他猶太文學作品中不會見過²⁴，路十6是它最早出現的地方，在聖經中也是唯一的一次（不見於瑪竇平行文）。聖經之後，也只有戴爾都良採用它。W. Klassen 說，它後來被意義更明確、也更肯定的「締造和平」所取代了（瑪五9，哥一20，雅三18）²⁵。結論幾乎是無可避免地：它是一個生長在猶太文化，因而也得以悠遊於其中的猶太人所創作的，而這個人就是主基督。

我們知道，猶太人喜歡用「○○之子」來指稱人。聖經中常見的有光明之子（路十六8，得前五5，弗五8），今世之

²³W. Klassen, "A Child of Peace", pp.496~501. 及 "Peace, New Testament", p.208: "The phrase 'child of peace' which appears only here, is most likely a genuine coinage of Jesus. After him, only Luke and Tertullian used it".

²⁴與「和平之子」最相近的，是「托拉之子」或「亞郎之子」（亞郎的門徒），在猶太人看來，追求和平與追求托拉不可分，只有帶領世人認識托拉，人類才有和平。

²⁵W. Klassen, "Peace, New Testament", p.208. Klassen 以為：「和平之子」的自稱在復活後的基督徒團體中慢慢消失，可能是由於66~70年間反羅馬的「和平黨」的出現。

子（路十六 8）等。被指稱的人不僅屬於光明或今世，他還完全依賴它、追求它，以它為目標。所以所謂「和平之子」可以有三層意義。必須注意的是，這三層意義並不互相排斥，它們都包含在「和平之子」這稱呼之內。

- A. 首先是擁有和平的人，指出一種現有狀況（現在基督徒）。
- B. 其次是被指定將會得到和平的人。指出一種將來的景況。（將來的基督徒）。瑪竇的注解「堪當的」、「當得起的」（瑪十 11~13）似乎暗示這一層面的意義。
- C. Klassen 進一步以為：「和平之子」如果相等於「我和平的人」（Man of my peace, ho anthrōpos tēs eirēnēs mou），耶穌可能是指那些和他有密切關係的伙伴，他們以基督的和平為一己的和平。

在耶穌傳教的時候，他把追隨他的門徒稱作「和平之子」，他們還要四出找尋更多的「和平之子」——那些配得上他的和平的人；至於那些配不上的，是自動從他的和平上崩落。

這裡指出一件重要的事：如果基督徒自稱為「和平之子」，他們必須擁有和平。不用說，基督徒的和平從基督而來，當他們接受基督的天國（也就是，他的和平方式）的時候，他們就進入天國的和平中。而更重要的是，要成為天國的門徒，他們必須「配得」。至於如何配得？下面將再交待。

(3) 刀劍與分裂

瑪十 12~13 / 路十 5~6（基督的和平）曾經令許多聖經學者感到頭痛，也讓平素喜歡閱讀聖經的人無所適從²⁶。耶穌是帶和平呢？是帶刀劍呢？

²⁶這是一句不舒服，或讓人不悅的話。參：M. Black, “Uncomfortable Words: III. The Violent Word”, in *Expository Times*, 81 (1969~1970), pp.115~118。

時至今日，曾經喧騰一時「耶穌與奮銳黨」的爭論應該過去²⁷。他不僅不是奮銳黨，與這些革命黨人必須藉著武力爭取和平，建立天國的觀念更是相差了十萬八千里。他所宣講的天國是來自天上的禮物，人只須悔改（不須流血），只須信任天主（不是信任暴力）便可以恢復與天主破碎的關係，達至真正的和平。為耶穌來說，天國須賴和平，而不是帶著刀劍進去。

換句話說，「刀劍」必須給予象徵性的解釋，這是今天大部分解經者的意見，事實上，這也是路加的詮釋——分裂²⁸。但為什麼說耶穌來帶分裂呢？可能的解釋是分裂不是耶穌「帶」的——這不是他的工具，更不可能是他的目的，而是跟隨耶穌的結果²⁹。

值得注意的是：瑪竇和路加都不約而同地把這分裂放在家庭分裂的脈絡中，更可能的是，在他們以前的Q已經這樣做。

在各種分裂當中，家庭分裂是最讓人痛心的。耶穌非常珍

²⁷耶穌是不是奮銳黨？代表這爭論的兩批人馬：贊成的是：S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967)；反對者：M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (Philadelphia: Fortress Press, 1971)。今天的聖經學者幾乎一致地相信耶穌「不」是革命黨。參：V.P. Furnish, "War and Peace in the New Testament", in *Interpretation*, 38 (1984), pp.363~373.

²⁸「刀劍」象徵什麼呢？有人說它象徵致命，教會無疑會作這樣的詮釋。證諸路加，耶穌可能是指分裂。M. Langley說「刀劍」、「分裂」可能是亞拉美原文的兩種不同翻譯。參：M. Langley, "Jesus and Revolution", in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, III, pp.967~981, esp. p.978。T.A. Roberts持相反意見，他以為兩篇經文不可互相詮釋，瑪竇說的是默西亞來臨之前的戰爭。參：T. A. Roberts, "Some Comments on Matthew 10, 34~36 and Luke 12, 51~53" in *Expository Times* 69 (1957~1958), pp.304~306。

²⁹H. Hendrickx 說以目的表結果是猶太人的表達方法。H. Hendrickx, *Peace*, p.17。也可參閱：V. P. Furnish, *War and Peace in the New Testament*, p.370。

視家庭的價值，曾說過：「天主所結合的，人不可拆散」（谷十9）。他對婚姻制度的忠誠，甚至比保祿還要執著（格前七10~15）。但即便是最有價值的東西，當他們碰到天國價值的時候，都變得一文不值。

事實上，不是世界上所有稱作「和平」的東西都配得上這個名字。天國將好像試金石一樣分出真和平與假和平來，並將還所有東西它原來的面目。在天國面前，一切虛假的和平都會被顯明，它將是分裂不是和平。

愈來愈清楚的是，天國是和平的標準。任何人，欲想享有和平，都不能規避天國的絕對要求，而這絕對的要求有時還包含人世間最大的價值。

耶穌固然不是一個奮銳黨，到處宣講戰爭，好讓和平早日來到；他真正對戰的是撒但和它的權能，他們的「戰場」有時甚至在家庭中。這是人世間最痛苦的戰場，然而追隨耶穌和平的「和平之子」必須有這樣的心理準備：有一天，可能在人世間唯一「和平的地方」都化作戰場。然而人心在基督處，卻將享受到前所未有的安頓。事實上，耶穌便曾應許：凡爲了天國的緣故而捨棄各種人間福樂的，將享有百倍的賞報（谷十29~30）。

(4) 和平與不和平

和平的反面就是不和平。這爲基督的和平如是，爲基督徒的和平亦如是。

身爲基督「和平之子」的基督徒，奉基督的派遣向別人「請求和平」；凡接受這和平的，本身也成了「和平之子」，他們也必須宣揚基督的和平。無論是基督的和平，還是基督徒的和平，本來都應該是「無限供應」的。唯一的阻擋，是人心的選擇。

因爲和平不能勉強，它就像喜樂、正義和愛情一樣，人必

須滿心接納，還必須保持它的完整性。他們必須接受它為基督的和平，而不是改頭換面的人間和平。瑪竇說他們必須「堪當」，而所謂的「堪當」，是接受基督的，而不是他們自己的和平方法。

換言之，和平只有當人如同基督一般地看待世界、看待人生才能來到。他們都必須如同基督一樣相信天主的仁慈，相信「娼妓和稅吏」都可以悔改得生，相信沒有人會被擯棄於天國之外。他們也必須如同基督一樣致力人間和平的提昇，與稅吏和罪人同桌，同情社會上的邊緣人，自願醫治社會上的瘡疥，甘心做小孩子，服侍而不受服侍，寧受白眼唾棄，不欲趾高氣揚，睥睨衆生。他們更必須如同基督一樣尋找解決衝突的新方法，以不暴力戰勝暴力，以愛、寬恕贏取戰爭，最後，若有需要，不惜犧牲自己的性命，捨頭顱，灑熱血，為天國和平作出最後的見證。

因為基督和平的要求是如許的多，沒有人有保證；然而願意接受的，他就成了「和平之子」。這是一個重要的決定，然而十分吊詭地，卻不一定是個十分和平的決定，它可能導致不和或紛爭；因為很多人，尤其是身為「和平之子」者最親近的家庭，卻不一定能配合這和平的要求，也因而無法享受到它的和平。

基督的和平真的如「刀劍」一樣割淨腐肉，分開真假，對天主的真敬禮和假敬禮，和天主的真關係和假關係。所以宣講天國本身就是一個震撼的行動，因為它讓人重新評估各種委身和各項價值。當我們宣佈愛天主的要求也同時是愛鄰人的要求，而且這愛還包含愛一切不堪當的「下等」人的時候，你可知道，將有多少人的美夢被震醒？多少家庭被震碎？吊詭地，多少和平變成不和平？

2. 結論：和平與天國

在他三年的公開生活裡，耶穌宣講天國，他宣講和平。

沒有人會懷疑天國是耶穌宣講的主要內容，比較少讓人注意的是和平在天國中的重要性。事實上，耶穌所宣講的天國就是和平³⁰，以致繼承他使命的基督徒竟然被稱為「和平之子」。

我們也許覺得，耶穌不常講論和平，四本福音總共只有廿三次（還把那些可能出自編者之手的都計算在內）。耶穌顯然不如他同時代的本國人一樣到處高呼「和平偉大」。他不如 Hillel 那樣把和平立為追求的目標，後者呼籲人「作亞郎的門徒：愛和平，追求和平；愛人類，帶領他們接近托拉」³¹。

實在很難想像，和耶穌同時候充滿仇恨的猶太人，原來多麼愛慕和平。Hillel 還有另一句名言：「世界站立在三樣事物上：真理、審判、與和平」³²。顯然地，猶太人是愛慕和平的民族，就如同今天大部分的民族也是。這是人心的最高渴想。只是，他們所用的方法許多時候與基督不同。

耶穌很少抽象地講述和平；他也從不以不和平的方法強迫人接受他的和平；反之，他寧願用他的一生來印證和平，就好像他印證天國一樣。可以說，天國在他身上出現，就好像和平在他身上一樣。

我們有時覺得：天國真的太遙遠了，它也太抽象了；但其

³⁰韓國女神學家 Sung-Hae Kim 也主張以和平來注釋天國的象徵，聲稱它是一個 open-ended symbol possible for further interpretations。參：Sung-Hae Kim, "The Kingdom of God as the Christian Image of Harmony", *FABC Colloquium*, 1996.

³¹參：W. Klassen, "A Child of Peace", p.505, n.33。Klassen 引錄猶太文學：Be a disciple of Aaron: love peace, pursue peace.

love mankind, bring them near to the Torah.

³²Ibid: "Upon three things the world stands, on Truth, on Judgement, on Peace".

實並不如此。因為那裡有和平，那裏就有天國；那裡有和平之子，有受基督和平之道感召、並願意學習他的方法踐行和平之道的基督徒，和平就出現世上，雖然它的完成還在未來。

和平是「已經」，和平也是「尚未」，它就像天國一樣，充分表現天國的吊詭。至於如何縮短這「已經」和「尚未」之間的距離，就是身為和平之子的我們的責任了³³。

³³C. J. Peifer, "Peace According to St. Paul", in *The Bible Today* 21 (1983), pp.174~175, esp. p.175: "Peace, like other aspects of the Kingdom of God, shares fully in the tension between the already and the not yet, the christian paradox. The task of the peacemaker is that of trying to reduce the gap between the not yet and the already".

天主經：耶穌生活的總綱¹

導言

(1) 有人說：「天主經是全部福音的綱要」(戴都良)，甚至說：「即使你讀遍聖經所有的經文，你都不會找到天主經所沒有的東西」(奧斯定)²。

天主經，更正確、更普世、也更合一的名稱，也許應該是主禱文 (the Lord's prayer)，因為它是基督徒傳統中唯一由主基督親自傳授的一篇「經文」。不過，要正確認識主禱文的精髓，必須補充的是：基督所傳授的也許不僅是舊約、或猶太傳統許許多多禱告公式 (fixed prayer formula) 以外的又一則，好供基督徒也能「依樣畫葫蘆」一番而已。它所傳達的更是新盟約時代的**新祈禱精神**；其中蘊含著與天父的新關係 (父啊！)，對救恩的新體認 (爾國臨格)，對生命全新的肯定與渴求 (求你.....)，而這些都因為基督的緣故成為真實。**主禱文是站在新盟約當中，以禱告的方式表達基督徒的新生命與新信仰。**

換句話說，主禱文是新生命的表達。基督徒位於由基督所帶來的新盟約生命中，用祈禱文表達出來即是天主經，或曰主

¹ 原刊於《神學論集》115 (1998 秋)，109~140 頁。

² 《天主教教理》，2761 註 1，2762 註 1。

禱文。因為祈禱是生命的表達，而不僅是唸誦的公式。

(2) 如果天主經所述說的是基督徒的新生命，這生命也是基督的生命。可以說，天主經所傳達的其實是耶穌自己，是他自己的生命精神，是他的生活方式。耶穌把自己的生活通傳在禱告中，並且教導門徒也以這種精神向天主禱告，把生命與禱告連成一氣，也讓禱告帶動生活。如此，**不僅基督徒的禱告延續基督的禱告，基督徒的生活也延續基督的生活。**

(3) 本文的目的，就是要從天主經探索基督生活的總綱領。全文分兩部分：首先是研究天主經。我們從瑪竇和路加福音的兩個版本出發，探問天主經的中心。第一部分的結論，將帶領我們進入第二部分，窮究基督生活的總綱。

基督的生活，就是天主經所傳達的生命精神的具體表現。基督也渴望，基督徒不僅唸誦天主經的經文，還把天主經所呈現的生命精神具體化，也就是，把天主經精神注入生活中，讓二者合而為一，也讓生活顯出天主經的精神。

一、天主經

天主經，最美麗的禱文，因為那是耶穌親口傳授的。這一點，人人都知道；比較不被注意的是：光在新約時代（距離耶穌親口傳授五十年左右的光景），就已發展出兩個不太一樣的版本來（瑪六 9~12，路十一 2~4）³。可見最早的基督徒是非常自由地看待耶穌的話，與猶太經師傳統一字不易的傳授方法有很大的不同，伯朗（R. Brown）說：耶穌所傳授的，其實是

³ 還有第三個版本，出現在初期教會的《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）。*Didache* 的寫作時間難於確定，最樂觀的估計，可能早至公元 50~70 年。*Didache* 的天主經接近瑪竇版本，只在天主經後增加了今天彌撒一直沿用的光榮頌：「天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於你。」本文不討論 *Didache* 的天主經。

一種新時代的祈禱精神，而不是一套供人背誦的祈禱公式⁴。

1. 兩個版本

瑪竇和路加都把天主經放在祈禱的上下文裡，又都各自以天主經為中心編輯成一個小小的「祈禱集」。

上下文

瑪竇的祈禱集包括「不要在人前祈禱」（六 5~6）、「不要多言」（六 7~8）、「天主經」（六 9~13）、以及跟隨著天主經「寬免我債」而來的「論寬恕」（六 14~15）四個項目。這個小小的祈禱集，又位於整個「論施捨、祈禱、禁食」的小集中，後者再與其他傳統構成瑪竇的「山中聖訓」（瑪五~七）。

路加的祈禱集則包括「天主經」（十一 2~4）、「向朋友借餅的比喻」（十一 5~8）及「求，必要給你們」（十一 9~13）。再者，路加的集子可能更上接「瑪利亞和瑪爾大」的故事（路十 38~42）。如是，路加顯然是以這個祈禱集來解釋瑪利亞所選擇的「更好的一分」（十 42）。

從以上的上下文分析，可見路加祈禱集的中心思想在於勸導人多多祈禱，而瑪竇則在說明基督徒祈禱的真精神。

對照

除了上下文不同之外，瑪竇的天主經更顯然地比路加的長了許多。下面先把兩個版本的天主經抄出來，再說明它們的差異⁵。

⁴ R. E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," in *New Testament Essays*. (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965), pp. 217~253, p.223.

⁵ 下面二段聖經基本上摘自思高版，而與思高聖經稍異。修改部分在下文將會作進一步解釋。黑圓體為突顯瑪竇和路加天主經的相異之處。三則全等的禱告項目則以虛線連結。

瑪六 9~12		路十一 2~4	
(0)	我們在天的父，	父啊，	(0)
(1~1)	願你的名被尊為聖，=====	願你的名被尊為聖，	(1~1)
(1~2)	願你的國來臨，=====	願你的國來臨。	(1~2)
(1~3)	願你的旨意承行在地如同在天。		(1~3)
(2~1)	我們的日用糧，求你今天賜給我們，	我們的日用糧，求你日復一日不斷地天天賜給我們，	(2~1)
(2~2)	寬免我們的債，如同我們已寬免我們的債務人，	寬免我們的罪，因為我們也繼續寬免每一個欠我們債的人，	(2~2)
(2~3)	不要讓我們陷於誘惑，=====	不要讓我們陷於誘惑。	(2~3)
(2~4)	但救我們免於「惡」。		(2~4)

上面的表格清楚顯出，瑪竇的天主經包括一個呼號（0），七個祈求，即三個「你」的祈求，四個「我們」的祈求。而路加的天主經，除了呼號比較短之外，還少了最後一個「你」的祈求（1~3），和最後一個「我們」的祈求（2~4）。結果則是：路加的天主經只有一個短的呼號，五個祈求。

在路加與瑪竇共有的五個祈求中，第一個，和第二個「你」的祈求（1~1，1~2），以及第三個「我們」的祈求（2~3）是完全一樣的。「願你的名被尊為聖」、「願你的國來臨」、「不要讓我們陷於誘惑」——它們可能上溯耶穌的話，其餘兩個，有關日用糧（2~1），罪過的寬免（2~2），瑪竇和路加的版本稍有不同。

瑪竇的特色

清楚的是：要發現瑪竇和路加天主經的特色，這兩句在版本上稍有不同的經文，正是關鍵所在。

首先，是所謂「日用」糧⁶，瑪竇很清楚地標明所祈求的是「今天」的恩賜。所用的動詞是強調「終極地一次」的 aorist 時態⁷，我們甚至可以意譯為：**給一次，而且只給一次就夠了**。從這觀點看，所謂「日用」糧的意思，並不是今日的食糧，或世間的食糧，而是明日的食糧，將來的食糧，亦即天國的終極糧食。伯朗說：

「我們同意，基督徒團體以貧窮為特質；但是我們相信，在這需要上，基督徒所渴求的，不是此世的糧食，而是天主的終極干預，及那將會在天上筵席提供的食糧。⁸」

換句話說，瑪竇所祈求的，是天國（的糧食），而且祈求「今天」就終極地賜與我們。伯朗跟著說：

「祈求『今天』就給我們，表明這些受迫害的、貧窮的基督徒末日渴求的殷切。⁹」

⁶ 多位學者指出，關鍵在於「日用」糧（「日用」，形容詞），它可以指必須的糧食、今天的糧食、甚至明天的糧食，全視乎 *epiousios* 這個字，它到底是 *epi*（with）+ *ousia*（substance, being），還是 *epi+ousa*（to be 的現在分詞），還是 *epi+ioussa*（to come 的現在分詞）。參閱：J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Anchor Bible, (Garden City: Doubleday, 1985), p.905; J. Lambrecht, *The Sermon on the Mount*, Good News Studies 14, (Wilmington: Glazier, 1985), p.139.

⁷ Aorist 時態是希臘文的特色。M. Zerwick 解釋：“As a simple realization without reference to continuation or repetition, but simply **globally**,” cf. M. Zerwick, *Biblical Greek*, (ed. by J. Smith), (Rome, 1963), p.242.

⁸ R. Brown, “Pater Noster”, p.241: “We may agree that the Christian community was marked with poverty; but we believe that in this need the Christians yearned, not for the bread of this world, but for God’s final intervention and for that bread which would be given at the heavenly table.”

⁹ R. Brown, “Pater Noster”, p. 241: “the request for it ‘today’ expresses the urgency of the eschatological yearning of the persecuted and impoverished Christians”.

循著以上的詮釋法，我們可以同樣把瑪竇「寬免我債」的祈求，理解為末日的祈求。瑪竇用的仍是「終極地一次」的 aorist 時態，基督徒祈求的是終極的、總結一生的、出現在天主審判台前的寬免。雖然沒有聲明「今天」，這祈求的急迫性仍然表露無遺；期待基督馬上再來並且進行終極審判的基督徒，祈求完全的寬免。瑪竇用的「債」字含有閃族語言的背景，在亞拉美語中這個字有宗教的含義，所指的卻可能不唯是「罪」，而是在特定的關係中應盡而未盡的責任。

因而，在「寬免我債」的祈求中，瑪竇的基督徒預想性地站在天主審判的寶座前，祈求父親憐愛而終極性地寬恕他們的冒犯，而他們也向那些未對他們盡好兄弟式的關愛的同伴，延伸同樣的終極寬恕。

瑪竇的天主經有強烈末世的傾向。雖然我們只看過他的兩項祈求，但我們已經說過，這兩項祈求是理解瑪竇的關鍵。看來積極期待基督再來，是瑪竇團體在唸誦天主經時的心情，這跟二十世紀的基督徒有點落差。他們所祈求的不是今天在世的糧食，不是為養活我們短暫世間生命的必需品，而是末世的天國糧食，天上的瑪納，在天上與默西亞共享的盛宴。正如聖經多次以筵席象徵天國，這裡的「日用糧」也是一樣；同樣，債的寬免也是指末日終極的寬恕，可以想見的是：獲得末日終極寬恕的人，才可以享受天國的盛宴。

因而，瑪竇團體祈求的是：這末世性的天國救恩快快（今天）到來！

路加的特色

看過瑪竇的詮釋，再回頭看路加，讀者們將會驚覺二者的差異。只有路加的天主經才有真正的「日用糧」的懇求¹⁰（按

¹⁰路加的糧食是否單指物質的糧食，還是也有精神糧食的含義？精神的

照這個字一般被理解的意義而言)。「求你日復一日不斷地賜給我們」是我們的意譯，目的是為突顯出路加所用的現在時態 (present) 的力量—希臘文的現在時態有重複或連續動作的意涵，再加上「天天」，而不是「今天」，路加的門徒 (以貧窮為特色) 所祈禱的是天主日日照顧他們的需要。正如基督曾經教導他的門徒不要為吃什麼憂慮 (路十二 22)，也曾派遣他們赤手空拳地出去 (路九 1)，現在他也教導他們在祈禱中依靠天主，因為天主照顧。

循著以上的思考途徑前進，路加第二個「我們」的祈求也同樣是「在歷史中的祈求」。路加的門徒懇求天主寬免他們「多項的罪」(複數)，因為他們也「繼續寬恕」(現在時態) 欠債的人。

路加團體對天主經的詮釋與瑪竇迥異。在瑪竇福音，這是一種末日的祈禱，路加的祈禱「在時間內」¹¹，祈求在歷史中天主的照顧和寬免，日復一日地，在旅途的教會中，而不是一次的、終極性的救恩。很多人都知道，路加福音顯然有「非末日」的傾向，這和「再來的延遲」有關。隨著基督再來的緊張和急迫性漸漸消逝，末日的祈禱不再是教會祈禱的主軸，路加的天主經不特別強調對馬上救恩的期待，反而，今日的教會生活成了期待中救恩出現的舞台。「今天」是天主救恩的今天，而不是如同瑪竇那樣，急切期待的今天。

我們主張，瑪竇和路加這兩項祈求是理解整個瑪竇和路加天主經的關鍵。瑪竇不僅在這兩項祈求中祈禱末日天國的快

詮釋法似乎自教父已經開始 (奧力振)，近代亦有學者支持。cf. J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris, 1969; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, p.900.

¹¹C. H. Talbert, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, (NY: Crossroad, 1982), pp.129~130.

來，路加也不僅祈求這兩種今日的救恩，整個瑪竇天主經都是一則末日的祈求，而路加則祈求救恩在今日教會中臨現。

也許，路加團體的祈求比較接近今日基督徒在唸誦天主經時的想法，而瑪竇卻顯然接近耶穌基督當天的教導。

今日的聖經學家相當一致地認為：瑪竇和路加的天主經都是「教會的天主經」，換言之，都與基督原來的教導有一點差距，又都反映著早期基督徒禮儀的影響。

基督原來的天主經，既不完全是路加的版本，又不全等於瑪竇的版本，甚至不是它們的共有來源（Q）。不過，很有可能地，它在形式和數量上比較接近路加（短式的呼號、五項祈求），而在細節和用詞上比較接近瑪竇（末日的祈禱）。以上是今日許多聖經學家的看法¹²。

在數量上，路加簡單的呼號（Abba，父啊）和只有五項祈求的短式，看來應該比較古老，我們很難想像忠實的基督徒會裁減耶穌的話，況且，對於祈禱，人（不僅外邦人而已）有繁瑣的傾向，深怕求少了，不怕求得太多。然而在用字上，瑪竇卻顯然比較古老，瑪竇通篇都用 aorist 時態，可見在「日用糧」這個關鍵祈求上，是路加把 aorist 改寫成現在式。

另外，在下一個「寬免我債」的祈求上（2~2），瑪竇上下兩句都用「債」字，路加則把第一個「債」字改為較希臘化的「罪」，不過路加（在下一句）所保留的另一個「債」字卻

¹² 這種所謂「末日詮釋法」是今日聖經學上的主流，似乎在聖經學者 J. Jeremias（英譯本）及 R. E. Brown 的努力下變得普及化。仍有學者「不完全同意」末日詮釋，如 A. Vögtle，J. Lambrecht 等；但只能說「不完全」同意——不能否認的是天主經「基本上」是末日祈求。兩篇最有分量、最古典、最常為後學引用的研究是 J. Jeremias, *The Lord's Prayer* (ed. by J. Reumann) (Philadelphia: Fortress Press, 1964), reprinted in J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, (Londen: SCM, 1967), pp. 82~107, R. E. Brown, "Pater Noster". (參註 4)

露出了破綻。另外，他也把「如同」改為「因為」，如此乃避免了有向天主討價還價的聯想。

以下我嘗試分別以希臘文、英文、中文寫下這個較古老的版本。再一次說：它和歷史耶穌以亞拉美語口述的原來講法可能還有一個距離，不過，容許我們很有希望地相信，這一點距離大概不致影響我們對基督原意的了解。

πάτερ	Father:	父啊；
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	Hallowed be thy name,	願你的名被尊為聖，
ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου	Thy kingdom come,	願你的國來臨。
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον	Give us this day our furture bread,	我們將來的糧食，求你今天賜給我們，
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλείταις ἡμῶν	And forgive us our debts, as we have forgiven our debtors,	寬免我們的債，如同我們已經寬免我們的債務人，
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν	And lead us not into temptation.	不要讓我們陷於誘惑。

確定耶穌所教導的經文的範圍與用字，只達成我們整體工作的第一步，接著的另一步就是要仔細看看耶穌所教導的祈禱內容——他到底願意他的門徒祈求些什麼？

2. 耶穌基督的天主經—天國的祈求

答案已經在標題上。當耶穌教導門徒以天主經的精神祈禱的時候，他其實是請求他們與他一起祈求天國的終極到來。我們知道，耶穌三年的傳教生活以天國為目標，就是為讓天國實現在人間；當然，為一個虔誠的猶太人來說（而耶穌正是一個虔誠的猶太人），天國的實現不是人的工作，甚至不是默西亞的工作，因為只有天主才是天國唯一的施行者。耶穌固然願意

經由他達成實現天國的理想，他甚至相信在他身上，天國已經部分得到實現，但是若論它的終極完成，卻端賴天主的旨意。可以說，耶穌為他自己的天國目標祈求，也請求門徒和他一起祈求，求天主讓他的國早日來到。

有一次，耶穌教導門徒不要為生命憂慮（瑪六 25~34），他讓門徒仰觀飛鳥，俯看百合，最後他說：「這一切都是外邦人所尋求的，你們的天父原曉得你們需要這一切，你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」。這一段經文，正是天主經的最佳詮釋。

我想分三個論題來說明：

兩個「你」的請求都是天國的請求

「願你的名被尊為聖」、「願你的國來臨」—這兩個祈求，求的原來是同一件事情：天國。只有當天國終極地到來的時候，天主的名才會被尊為聖（受光榮），因為光榮他名字的是他自己。

在希臘文法上，有兩件事非常重要。首先是一再提及的 aorist 時態，在希臘文中指出一次終極的動作（once and for all，德文很可愛，叫做 Einmaligkeit）。其次，是被動語態，聖經希臘文常常以被動語態暗示天主的工作（而不直指天主的名字）。不說「天主做了什麼」，卻說：「什麼被做了」！不說「天主光榮自己的名」，卻說「天主的名被光榮」。

天主經祈求天主完成他名字的最後的光榮工作，就是完完全全地顯揚他自己，而所謂光榮他的名，就是讓他的國終極地到來。

瑪竇所增加的第三則「你」的祈求：「願你的旨意承行在地，如同在天」，可說是瑪竇用他的語言重覆同樣的祈求：天國的完成。有人發現這句經文的用詞非常地「瑪竇化」；它出現在瑪竇的山園祈禱（瑪廿六 42），而且是瑪竇補充馬爾谷空

白的地方（谷十四 39）。

原來瑪竇和馬爾谷一樣，記載耶穌三次離開熟睡的門徒，出去祈禱，不過，他也補充馬爾谷的空白，他這樣記下耶穌的第二次祈禱：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」最後這一句「願你的意願成就」，與天主經的祈禱「願你的旨意承行」，在希臘文字字相同。

這裡祈求的：「天主（你）的意願」，就是他救贖世人的意願（亦即天國）。耶穌祈禱天主經由他，就是經由他的生命與死亡，來完成他拯救世人的意願。在瑪竇福音，這次可說是耶穌自己（沒有門徒和他一起）唸誦他的天主經。也許，耶穌一生已經唸誦了無數次；而更重要的，他不僅嘴唇唸誦，還用身體來完成他的祈禱。

瑪竇天主經祈禱天主的旨意被承行（被動）。而這項祈求也和上兩句一樣，所求的不僅是人—局部地—承行天主的旨意（即遵行他的命令），而是天主完成他自己的救恩計劃。救恩的終極完成端賴天主。

三項祈求並不是求三件事¹³。為基督徒來說，重要的只有一件事。耶穌已經為我們求取了，他還教導我們要和他一起祈求—願天主終極地執行他終極的救恩計劃。

三個「我們」的祈求也是天國的祈求

在文法上，天主經前半部（「你」的祈求）和後半部（「我們」的祈求）的差異是顯然的。不僅所有的「你」都成了「我

¹³ R. E. Brown. "Pater Noster", p. 238: "The first three petitions are really expressing only different aspects of the same basic thought, namely, the eschatological glory of God. Petition 1 on the name emphasizes more the internal aspect of this glory; Petition 2 on the kingdom emphasizes more the external aspect; and Petition 3 on the coming about of God's will on earth as in heaven emphasizes the universality of the divine glory."

們」；動詞也由第三人稱單數（願「它」—你的名，你的國.....）轉變為第二人稱單數直接祈求式（求你.....），只是時態上仍保持 aorist。於是有人認為如果把天主經劃分為上下兩半，應就會和十誡的兩塊石版一樣，先是祈求（或命令）一些天主的東西，再祈求（或命令）我們的東西；或者，用另一種說法講，先祈求在天的（精神的）福分，再祈求在地的（物質的）、或每日的需要。它把我們從天上帶到人間，注視我們今天的生活—或說是旅途中的教會。這種看法，即所謂「非末日詮釋法」。

對於天主經，有兩種詮釋法，即「末日詮釋法」與「非末日詮釋法」，我們問：到底通篇天主經都是末日（天國）的祈求呢？還是只有前二（三）則（你）的祈禱才祈求天國的到來，後三（四）則（我們）的祈禱—或至少其中一部分—則祈求今天的、日常生活的、或至少末日前的，即我們在世間生活的必需恩寵？

我們的答案已經寫在標題上。

選擇末日詮釋法，一方面固然是經文上的原因：通篇 aorist 時態、路加的改寫（把「今天」改為「天天」），另一方面也是整體的考量；既然天主經前二則（「你」）祈求其實只求問一件事，很有可能，後半部三則（我們）祈禱也和前半部一樣有著相同的方向。

事實上，除了「日用糧」和「寬免我債」是祈求末日的天國外，最後一則「別讓我們陷於誘惑」，顯然也指最後的誘惑—這才是基督徒最須逃過的，而不是日常生活的誘惑。這樣，我們可以肯定，天主經後三則祈求也和上二則一樣，是天國的祈求。不同的是，前二則你的祈求從天主出發，祈求天主仁慈早賜天國，後三則我們的祈求從基督徒考量，祈禱基督徒可以配得天主恩賜的救恩（天國）。

瑪竇所補充的第四則祈求證實了我們的看法。它和上一則

祈求（2~3）之間有著平行的關係，顯然地，瑪竇希望用它來解釋上一項祈求。「救我們免於『惡』」是「不要讓我們陷於誘惑」的另一種講法，前者從正面（救）後者從反面（不讓）述說同一項請求。近代許多聖經學者都同意：「惡」（Evil）該是「惡者」（the Evil One）的意思——即撒但。它在最後階段的誘惑的得勝，是這項祈求的重點，只有當天主的國真正地建立起來的時候，天主成爲萬有的萬有，撒但的王權才算全部崩落。天主經祈求的，正是這一個時刻。

其實，耶穌教導的是祈禱的精神，而不是點數一項二項祈求的「東西」，就像列舉一張可以無限延長的清單一樣。他說，重要的只有一件事（路十42），就是常常求問天主的旨意，而不是我們的旨意。所以他教導門徒祈禱不要嘮嘮叨叨（瑪六7），「你們先該尋求天主的國和它的義德」（瑪六33）。

我們看過天主的國，和他的旨意是同義詞，指的是他的救恩計劃。我們可以說：天主的國在耶穌身上實現，天主的旨意在他身上完成。而這首先是天主的工作，是天主在耶穌身上，也藉著他，完成自己的救恩工程。只有這件事才是我們祈禱的對象。這就是天主經所教導的祈禱精神。

在這段的最後，我想引錄陶本特（C. H. Talbert）的一段話作結：

「因爲祈禱的人是那些已經站在天國中的門徒，因而說『爾國臨格』即是要求最後的完成。如此，兩個開首的祈求請求天主促成新時代的來臨。……而所謂新時代的來臨意即：天主的名字受尊崇、他的統治被接納、門徒參與默西亞盛宴、他們的罪終極地得以擦掉。最後一個我們的祈求關係到末日誘惑的概念，後者是魔鬼的工作。在介於天主和「惡者」之間、開始天國的最後對抗中，門徒祈求得到保護：別讓我們陷於誘惑，更別讓我們陷於這誘惑的

根源（筆者按：即「惡者」撒但）.....。

歷史耶穌教導他的門徒祈求時代立刻轉變，也祈求保證他們參與新時代的保護。換言之，只有一件事，只有一片心，基本上，門徒必須祈禱的只有一件事：終極的理想、天國、新時代的到來」¹⁴。

路加的非末日詮釋

以上從瑪竇福音的天主經出發，探討歷史耶穌的教導。歷史耶穌教導門徒祈求「最重要的一件事」，瑪竇位於末日急切的期待中，了悟耶穌教導的精神。但在路加，卻明顯地有著「非末日」的傾向，這點在上文已經略為提起。路加位於「再來延遲」（the delay of the parousia）的情境中，與我們今日的情況最為相合。路加的詮釋當可對今日的教會有所提示。

路加的天主經，情境更加寬敞。末日固然不予排除掉，視野卻更有包容性，包容著每一個參與祈禱的基督徒（賜與「我們」.....）。可以說，為末日（天國）祈禱，就是為基督徒祈禱，

¹⁴C. H. Talbert, *Reading Luke*, p.128~129: "Since it is disciples who already stand within the kingdom who are praying, to say 'thy kingdom come' would be to ask for the final consummation. The two initial petitions, then, ask God to intervene to bring the New Age to pass..... the coming of the New Age would mean that God's name would be revered and his rule accepted; that disciples would participate in the messianic banquet and their sin be ultimately blotted out". The last "us-petition" is concerned with the idea of eschatological temptation which is the work of the devil. In the final encounter between God and the Evil One which ushers in God's kingdom, the disciples ask to be sheltered: preserve us from temptation and its source.

The historical Jesus taught his disciples to pray for the immediate shift of the ages and for the protection that would guarantee their participation in the New Age. It assumes a single-mindedness that is jarring. The disciples are to pray for one thing essentially: the realisation of the ultimate ideal, kingdom, the New Age.

祈禱每一個基督徒，都有足夠的裝備（糧食、罪的寬赦……），打贏這一場生死攸關的好仗。「天主國的喜訊傳揚開來，人人都應奮勉進入」（路十六 16），「天國是以猛力奪取的，猛力奪取的人，就攫取了它」（瑪十一 12）。天國固然是天主的旨意，它卻只給予追尋的人。

可以說，瑪竇的天主經祈求天主的旨意，路加則注意在天主的旨意下，人的責任和行動，所以它特別祈求天主在人的「天國行動」中給予保護與加持。

換言之，路加的注意力從末日移向生活的團體努力奔赴末日的過程。糧食—精神的、物質的，罪過的寬恕，生活中的各種誘惑的保護都變得不可或缺。

值得一提的是，部分古老的抄本把「願你的國來臨」一句寫為「願你的聖神臨於我們並聖化我們」¹⁵。在最早基督徒的聖神經驗中，他們已預嚐了天國的福分。抄本的異文顯示，至少有部分後來的基督徒在誦唸路加的天主經時，以祈求聖神降臨代替祈求天國。一方面聖神就是今天的天國，另一方面，聖神的臨在帶領基督徒奔赴天國終極的完成。

路加的天主經給我們的啓示也許在於：如何在不離開天國的大前提下注視今天的生活。今天，是奔赴天國的今天。而基督徒在努力奔赴天國的過程中，祈求天主，仰望他，因為他照顧。這是路加的天國祈禱，與瑪竇的天國祈求迥異，但都符合基督教導的祈禱精神：「先尋求天主的國和它的義德」。

時代可以變換，但因為基督教導的是祈禱的精神，而不是因時而異的祈求清單，天主經可以是每一個時代的基督徒的祈

¹⁵大楷本 700，馬西翁（Marcion），尼沙的額我略（Gregory of Nyssa）等少數抄本，把這句寫成 ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς。

求。不過更重要的是：像基督一樣，以生活顯出我們的祈求。如果我們祈禱天國，我們便該讓我們自己也成為天國出現的場所，像基督一樣。

二、耶穌生活的總綱

在上一段，我們研究了天主經。我們不僅看過耶穌的教導，也討論了瑪竇和路加的詮釋。現在，我們要從天主經轉向耶穌的生活。

在討論天主經的時候，我們至少達成了以下兩個結論：

1. 天主經是基督授與基督徒的禱告。
2. 藉天主經，基督徒祈禱天國的到來。

天主經，的確可以很恰當地稱做「天國的禱告」。因為：

1. 通篇天主經祈求的只有這一件事；
2. 祈禱天國的基督徒，本身正站在天國的恩寵中；
3. 他們還須努力奔赴天國的完成，就是經由自己讓所祈禱的成為真實。

這樣的基督徒，可以說，就是以自己的生活延續基督的生活，因為在他們以前，基督所做的也是這樣。

這樣說來，天主經所呈現的正是基督的生活。我們分三方面說：

1. 天國，基督生活的狀況
2. 天國，基督尋求的境界
3. 天國，基督實現的目標

不過，在闡明這三點之前，首先該澄清的，是天國這個容易引起誤解的意象。

1. 天國

耶穌一生的傳教事業，可以用「天國」兩字來含蓋。

首先，是天國的宣講。馬爾谷一開始，就以「摘要的方式」記下耶穌宣講的內容：「時期已滿，天國臨近了，你們悔改，信從福音吧！」（谷一 15）。所謂摘要的方式，就是說：雖然福音並不常常記下耶穌宣講的內容（馬爾谷就更少了），但這並不妨礙我們對耶穌宣講整體性的把握。因為不管什麼時候什麼地方，只要他開口講話，所講的內容勢必與天國－悔改－福音有關。

如此說來，天國便是整個耶穌訊息的中心點和參考點。

不僅宣講，就連他生活的每一項細節都與天國有關。福音記載耶穌親近群眾，涉水下鄉，驅魔治病，是「稅吏和娼妓的朋友」（瑪十一 19），試圖經由自己，把天國的恩寵帶給他們。耶穌一生都為天國服務，至死方休。福音最後記載耶穌在晚餐席上，預想著自己要來的死亡，有感而發：「我不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天」（谷十四 25）。

一頭一尾，天國總結了基督的公開生活。三年傳教，不外乎一件事：天國。

*ipsissima vox Jesu*¹⁶

可以相信，天國，或天主的國，是耶穌親口說過的話（*ipsissima vox Jesu*），用來表達天主在這末世時代，經由他而落實人間的終極救恩。

¹⁶ *ipsissima vox Jesu* 的說法似乎首先出自耶肋米亞斯（J. Jeremias），他企圖尋回耶穌自己說過的話。耶肋米亞斯所訂下的原則，為後來的聖經學者所奉守。耶氏的德文著述首先在 1954 年出版，英譯本可見 J. Jeremias, "Characteristics of the *ipsissima vox Jesu* (ed. by J. Brown)," in *the Prayers of Jesus* (London: SCM, 1967), pp.108~115。耶氏的研究雖然只討論「阿爸」和「阿門」兩句話，而沒有及於天國，他所用的原則（dissimilarity）其實是可以應用到天國的研究中。cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NY: Harper & Row, 1967), pp.15~49.

耶穌在多種場合提起天國。天國的話語遍佈不同層面的福音傳統（馬爾谷、Q、瑪竇或路加的獨有資料）。耶穌不僅宣講天國（谷一 15）、在教訓門徒的時候提起天國（谷十 15）、在論述奇蹟時涉及天國（路十一 20）、在最後晚餐中聯想天國（谷十四 25）、還留下多篇天國的比喻。說天國是耶穌三年公開生活中用得最多的一個詞語，應該是可以接受的說法。

然而，這個在對觀福音非常普遍的詞彙，離開了對觀，卻只剩下非常零星的痕跡。若望福音只用過兩次（若三 3、5），保祿書信不到十次（羅十四 17；格前四 20，六 9~10；十五 50；迦五 21；哥四 11；得後一 5）¹⁷。在基督徒最早的初傳中，這個曾經一度佔據基督整個視野的天主的國，似乎再找不到自己的位置。其他觀念如「基督的死亡和復活」，以及稍後的「末日的再來」、「死者的復活」等，似乎代替了它成為天主救恩的代名詞。但是不要以為它已經隱退，它只是幻化成各種不同的面貌，在不同場所不同時候，進駐基督徒文學的舞台。在若望福音，更常見的講法是生命（或永生），在保祿書信，則是因著基督而得到的正義、生命、和救贖。看來，「天主的國」已經讓位給其他更大眾化、更能表達自己的同義詞了。

更值得注意的是，即使在對觀傳統中，天國偶爾也和另一個同義詞一起出現。瑪六 33 說人該尋求「天主的國和它的義德」；谷九 43~47 讓「進入生命」與「進入天國」相提並論；谷十 17，當富少年問該如何「承受永生」時，基督的回答竟是富人難以「進天主的國」（谷十 23）。看來，福音的作者在忠實地傳達基督的話語之餘，也趕忙用另一種更為讀者接受的同義詞來詮釋基督的話。而這種現象顯示，這個詞語已經不復

¹⁷ 有時候又變成基督的國，或基督和天主的國（如格前十五 24，弗五 5；哥一 13；弟後四 1，18；希一 8；伯後一 11；默十一 15）。

當日的風光了。

天主的國，這個詞彙不僅在後來的基督徒聖經文學中不成氣候，就連在新約以前的希伯來聖經中也一樣籍籍無聞。雖然在希伯來文中，「國」與「王」字同源¹⁸，也雖然在舊約中與天主國相應的概念如「以色列的君王」（依四四 6）、「雅各伯的君王」（依四一 21）甚至「宇宙的君王」（詠四七 2）等並不少見，但天主的國這個名詞本身卻始終不見經籍¹⁹。

換句話說，天主的國概念雖是猶太的，名詞本身卻不繼承自猶太，又不是早期教會傳教的主軸，那末，它在對觀福音中綻發異彩的事實便只能歸屬於歷史——它的確在歷史中的這段短暫時候，被人非常密集地一再使用，而這個人還是非常熟知猶太精神的，除了歷史耶穌，我們找不到另一位候選人。福音記下這個史實，然而卻擋不住滾滾東來的歷史洪流。

不多久，尤其是當後來的基督徒充分體認到基督自己和他所宣講的終極救贖（天國），原來竟有著不可分的關係的時候，天國，就很容易被許多更能夠表達基督的救贖的詞彙所取代了。

不過，這卻顯示，天國不折不扣地是個 *ipsissima vox Jesu*。

天主的國

如果天國是主耶穌親口的話（而以前沒有人用過），我們

¹⁸ 在希伯來文，王（king, melek），與國（kingdom, malekûṭ）都源自動詞根 mālaḳ（做王帝 to be king, to reign, to rule）。

¹⁹ 不在早期的舊約文學中。在編上廿八 5，只用過「雅威的國」（一次），此外在聖詠，偶有「你的國」、「他的國」等，就是沒有「天主的國」。一直到很後來（希臘時代）的猶太文學，如默示體裁的智十 10 才出現「天主的國」（一次），而更常見的則是在更後來的塔里木（Targum）文學中，「天主的國」、「天上的國」都有採用。猶太著名的 Kaddish 祈禱，也像天主經一樣祈求：「願他在你有生之年建立他的國」。

便要看看當歷史的耶穌採用這種新的詞彙的時候，他所要表達的意思。

首先要確定歷史的耶穌是怎樣說的。因為我們今天所說的天國在聖經中共有兩種講法，一是天主的國（the kingdom of God），一是天上的國（the kingdom of heaven）。前者用於馬爾谷和路加，後者則為瑪竇所獨有。今日的學者普遍認為：歷史上的耶穌只說過天主的國，至於天上的國，則是瑪竇（以猶太人特有的氣質）為保障天主的超越性而作的修改。

然而，天上的國卻很可惜地成了一般基督徒理解天國的主軸。我說「很可惜」，因為當天國被理解為天上國的時候，會產生兩種很致命的約減：一是地域化的約減，天國只在天上，不在人間；二是時間化的約減，天上的國自然是將來的，現在我們只生活在人間。這樣，天國很容易被神話化：好人死後「升」天國，惡人「下」地獄。

這樣，我們就致命地錯解了基督的天國意象。

除非我們把天國重新恢復為天主的國，並且把這個詞彙放回猶太的思想方式裡，我們無法正確理解基督所謂天國的意思。上面提過，在希伯來文中，「國」與「王」同一字根。我們中國人或許會說「民為貴、社稷次之，君為輕」，為猶太人而言，君王卻是國家的命脈。所以所謂天主的國，其實就是猶太思想中並不陌生的「天主為王」的觀念²⁰。當天主為王了，天主的國就出現。重要的是：天國不是一個地方，而是一種狀態——天主為王的狀態。

天主為王的狀態

上面一直強調的是：雖然猶太文學並沒有天主國的意象，

²⁰ 至於天主為王的觀念在猶太思想中的發展，請參閱：黃克鏞，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》11期，11~26頁。本文不擬重複。

天主為王的觀念卻比比皆是。因而，當耶穌面對群眾（都是猶太人）宣講天主國的時候，他不僅假定他們都能聯想到天主為王，他還期待藉此能把他們帶到天主為王的經驗，也就是：讓他們體會天主為王的狀態，換言之，讓天主的國出現在他們面前。

現代人很容易以為君王是一個靜態的觀念，國也是靜態的——只是一個地方，一個範圍。但在古代的希伯來，君王卻是動態的，國是他的統治，是他行動的彰顯²¹。君王（*melek*）的動詞根（*malak*）是做王帝（*to be king, to reign*）的意思。君王是要「做」的，聖經多次有天主「為」王的講法（詠九三1，九七1），也就是「王者的行為」。為希伯來人看來，一個君王最需要做的，也許不是徵募稅收，接見外賓，而是同他的人民在一起，尤其是在他們有困難的時候。君王是照顧弱小的，同情孤兒和寡婦，在他們不幸的時候伸出援手，為受壓迫的人主持正義²²。特別在敵人大軍壓境的時候，帶領他們，衝鋒陷陣。君王是國家的軍事首領，他的任務就是保護他的人民，打國家的仗。一言以蔽之，所謂「王者的行為」就是保護與照顧，謀求人民的福利，做百姓的父母。

舊約中，當猶太人歡呼天主為王的時候，他們都不能忘情地一再提起天主在他們的歷史中為他們所施予的種種救恩，特別是在他們最困難的時候（埃及為奴）對他們頂峰的王者行為。

²¹cf. B. Kleppert, "King-Kingdom" in C. Brown (ed.) *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Regency, 1976), II. pp.372~390, p. 376: "The noun *malekut* is an early Hebrew abstract noun with the meaning kingdom, reign. The reference is to power rather than to locality."

²²天主的國是貧窮弱小的國，因之，耶穌宣講天國，就是「向貧窮人傳報喜訊」（路四18），他說：「你們貧窮的是有福的，因為天主的國是你們的」（路六20）。

爲猶太來說，有兩件事最能總結天主的王者行動：一是創造，二是救贖（過紅海）；而二者，在舊約中，許多時都結合起來，成爲一個單一的天國圖像。在過紅海的經驗中，猶太人常會想起天主在太初時候分天水，斬巨龍；在述說天主創造的時候，他們又想起自己在兩旁分開的水牆下走過（詠一三五，一三六）。

這就是猶太人的天國，猶太人的黃金時代。可以說，猶太人有兩個天國，一個在最前，一個在最後。而在多首「王者聖詠」中〔或曰「登基聖詠」enthronement psalm（詠四七，九三，九六，九七，九八，九九）〕，他們一方面紀念先前的救恩，另一方面也祈求天主王者的保護，好能努力向未來的救恩邁進。天主爲王，是救恩的意思；天主的國，就是救恩的境界。認識到天主是他們的君王，以色列人也了悟到他們在這世上的生命是在天主的掌控之下，而自己則是他王國的子民，天主在歷史中爲他們所完成的種種事件讓他們相信，天主爲他們所做的救恩行動仍會繼續下去。

天主國的象徵

最後還要補充一句：天主國不是概念，而是象徵。

概念是供人抽象把握的；人就像理解一個課題一樣理解它。就像在台灣的人沒有見過龍捲風可以理解龍捲風，沒有見過史前動物可以理解史前動物一樣。他們所把握的是它的概念。如果耶穌宣講天國的概念，他充其量只能讓人理解而已。

但耶穌卻不是這樣宣講天國。天國在他口中是一個象徵而不是一個概念。藉此宣講，他把他們帶到救恩經驗裡，使他們處身在如他們的先祖所親歷的「天主王道」中，重新經驗天主的愛和照顧，而這種愛和照顧因著耶穌而成爲真實。

皮爾凌（N. Perrin）這樣解釋：

「（天國的）象徵的作用在於激起神話（筆者按：所

謂「神話」是指天主創造世界，而且繼續活躍於人間舞台，救贖他的子民的「王者神話」)，而必然地神話是會產生效果的，因為它詮釋以色列民在這世界中的歷史經驗。他們認識到，自己就是成功地逃離埃及、安居在客納罕，並且在西乃山上為他們的天主建立殿宇的人民。²³

換言之，天主國的象徵讓他們重新回溯「天主為王」的神話，而神話所透露的生命意義讓他們再次處身於天主的王道經驗中，重新體會天主的愛和救恩。

再者，因為耶穌所宣講的是天國的象徵，它可以按照每個人的經驗和背景引發許多不同的聯想。而這正是象徵的特色——它的意義是無窮無盡的。今日許多學生在學習和考試的過程中，在他們的考卷上只能填寫一個答案，因為他們所學習的只是概念，不是象徵。但是猶太人卻懂得利用象徵，就像猶太的默示文學可以用許多不同的象徵來表達同一個意象；現在，當耶穌面對群眾宣講天主的國的時候，他也希望藉著這個象徵讓聽眾體驗不同的救恩經驗。在每個人自己的過往和生命歷鍊中，獨特而自我地面對自己的紅海，自己的西乃山，自己的救援，自己的天主的國。

2. 天國，基督生活的狀態

天國，天主為王的救恩狀態。能夠進入這個救恩狀態，接受天主為王，接受他王道的管轄、保護，與帶領，就是作他王

²³N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metapher in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1976), p.22: "The Symbol functions by evoking the myth, and in turn the myth is effective because it interprets the historical experience of the Jewish people in the world. They know themselves as the people who had successfully escaped from Egypt, who had settled in Canaan, who had built a temple to their God on Mount Sinai."

國的子民，也就處於天國的恩寵中。

不過，耶穌宣講天國，卻不是單單把他的聽眾帶進從前的救恩經驗裡，讓他們重新回溯他們先祖的救恩而已，他還把他們帶到新的救恩境界，新的人神關係中。這一種新的救恩狀態，因為耶穌的原故而成為可能。

如果天國是天主為王的狀態，它也是一種人神關係，一個完全處於恩寵狀態，為天主所充滿的人，與他的主、天主父之間密切而不可分的關係。聖經常常用父子來描述這一種關係。正如黃克鑣神父所說：在聖經中，「父道」和「王道」息息相關²⁴；在天主王國裡的人就是他的子民，舊約以色列人因此得以稱作「天主之子」。在這裡，父子也是一種象徵，天主之子是完全屬於天主的人，當耶穌意識到自己為子，他即處身在天國的經驗中。

從這角度看，天國就是耶穌基督自己處身的狀態；耶穌就在天國中，他經驗到和天主父子般的親密關係。而所謂「天國的宣講」，也不是一些和他全無關係的宣講。相反，他不僅把自己的經驗透露在他的天國語言中，他也把自己和天父的關係以及因著這關係而產生的救恩狀態擺在他的聽眾面前，並且邀請他的聽眾和他一起分享他的天國經驗。如此，一種新的狀況乃出現了，這是一種新的天國境界，耶穌基督的天國境界。耶穌教導他的門徒祈禱：「父啊！」便是這一種新境界的祈禱；祈禱的人，耶穌的境界也成為他們的境界。

這就是傅斯（ E. Fuchs ）所謂的「語言事件」（ language event ）²⁵。皮爾凌（ N. Perrin ）這樣解釋：

²⁴黃克鑣，前引文，16頁。

²⁵傅斯（ E. Fuchs ）是在天國比喻的上下文中討論語言事件的。有關傅斯語言事件的理論，請參閱本書，54-58頁。

「不是說耶穌創造新的概念，而是在（天國的）比喻中，耶穌對他自己情況的了解（筆者按：就是他身為子的經驗，他的天國經驗）以一種很特別的方式『進入語言中』。在比喻中，耶穌道出他存在於這個世界的自我認知，以致這種存在的認知如今對他的聽眾來說已經是可能的了。²⁶」

耶穌稱天主「阿爸」，這是一種獨特的天國經驗。耶肋米亞斯（J. Jeremias）的「阿爸」研究，現在普遍地為學者所接受。他認為「阿爸」的祈禱，從未出現在任何已知的猶太文獻中，這種個人稱呼（personal address）方法，不僅在猶太固定的祈禱公式中不可能，就是在私人的自由禱告中也未曾有過。這是一種表達至親關係的稱呼（卻不限於小孩子），除了表明耶穌對父的親密關係外，也顯出他子般的全然順命服從²⁷。這是一種從未有過的經驗，基督的阿爸經驗，他的天國經驗。

耶穌處身於天國經驗中。天國不在他外，而內在於他的生命裡。因而，當他宣講天國，他也不是宣講一些與他生命無關的情事，相反，他指向自己，他把自己的生命昭示於人。而天主經便是把他的生命，用祈禱的方式揭示出來。他教導門徒像他一樣祈禱「阿爸，父呀！」也像他一樣祈求各種兒女般的禮物（如寬免我的「債」），如此乃賦與他們分享他的生命經驗的特權²⁸。

²⁶ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, p. 110: "It is not that Jesus created new concepts, but rather that in the parables Jesus' understanding of his situation 'enters language' in a special way. In the parables Jesus verbalizes his understanding of his own existence in the world in such a way that that understanding of existence is now available as a possibility for the hearers."

²⁷ J. Jeremias, "Abba", in *The Prayers of Jesus* (London: SCM, 1967).

²⁸ 在早期教會，天主經（the Lord's prayer）和主的晚餐（the Lord's

從保祿書信（迦四 6，羅八 15），我們看到這也是早期教會的祈禱。保祿宗徒還解釋這樣的祈禱為基督徒的意義——「顯明你們確實是天主的子女」（迦四 6）。只有「天主的子女」才能因著「天主之子」的原故大膽地呼號「阿爸」。如是，凡是以「阿爸」呼號天主的基督徒，其實已分享到基督的天國經驗。

保祿還解釋說：人必須在聖神——基督的神——的推動下，才能呼喊「阿爸，父呀」。事實上，這種呼號、這種對生命的認知，是遠遠超過人的能力的，它不是人的「宗教本能」自然成長的結果，而是基督的啓示。因著基督，人才能體會到和天主親如父子般的天國關係的可能性——不僅可能，因著他，這個可能還成了真實。

3. 天國，基督尋求的境界

天國，一方面是基督存在的狀態，另一方面也是他不斷以生命來追尋的境界。也就是說，耶穌從不以為天國已經是他生命中的「完成式」。如果天主在他面前顯示為父，他便得以子的心情日夕追尋天父的旨意，直到十字架上他終於以生命寫下「爾旨承行」為止。

天國的追尋，與他的生命共久長。

馬爾谷記下耶穌的天國意識在歷史中第一次出現的時刻：

「他剛從水裡上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降到他上面，又有聲音從天上說：『你是我的愛子，我因

supper) 一樣，是特別保留給基督徒的，即那些和基督有著生命相通的人的。今日的天主經好像很普遍，人人得而唸誦之，但在最初，它卻只是基督徒的祈禱。在彌撒唸誦天主經之前，我們也保留了這種隆重性：「我們既遵從救主的啓示，又承受他的教導，才敢說」。

你而喜悅』」（谷一 10~11）。

如果這是耶穌第一次聽到如此清晰而肯定的「子的呼喚」，這也是他初次體會到在這呼喚下的「父的旨意」²⁹。聖經學者相信，「愛子的呼喚」實際上結合了上主的僕人及默西亞君王的訊息。不過，更重要的是，雖然父以極端明確的方式給他作了初次的宣示，這宣示仍處於一種含蓄的、尚待深化的境界。黃克鑣解釋耶穌自我意識（也就是天國意識）的增長，他這樣寫道：

「在耶穌的生命中……他必須不斷向天父開放，跟隨聖神的指引，逐漸認清及履行天父的計劃，實現他作天主子的身分及默西亞的使命」³⁰。

認識天父的旨意，耶穌也得在祈禱中進行。聖經多次記載耶穌獨自祈禱（谷一 35；六 46；路三 21；五 16；六 12；九 18，28）。耶肋米亞斯（J. Jeremias）認為，耶穌每回禱告，都是「阿爸」的祈求³¹，也就是說，每回禱告，他都深探「阿爸」的旨意，尋求天國的秘密；直到他嗅到死亡的氣息。他這

²⁹ 上面已經提過天主旨意和天國的關係，二者都與天主藉由基督所賜下的救恩計劃有關。弗一 3~12 說明這個計劃就是天主在創世以前所定的，藉著他愛子的血，所完成的救贖。用耶穌自己的詞彙講，就是天國。

³⁰ 黃克鑣，〈「道成人身」的意義〉，《神思》7，1~17 頁，12 頁。

³¹ J. Jeremias, "Abba," in *The Prayers of Jesus*, p. 55. 聖經記載耶穌呼喚天主為父（阿爸）的祈禱共十五次（平行文除外），分佈於各福音層面——馬爾谷：谷十四 36；Q：瑪六 9；十一 25、26；路加獨有：即路廿三 34、46；瑪竇獨有：瑪廿六 42；若望：若十一 41；十二 27；十七 1、5、11、21、24、25。雖然只有三句屬於早期的傳統：路加的天主經，喜悅的歡呼（瑪十一 25、26），及馬爾谷的山園祈禱，耶肋米亞斯卻認為不可小覷其他經文的價值。事實上，福音記載耶穌不呼喚阿爸的祈禱只有一次：即馬爾谷的十架上祈禱（谷十五 34），但這是耶穌引用聖詠祈求（詠廿二）。

才曉得，原來父的天國計劃，是要他以生命來完成的。

在山園內，馬爾谷記下他最有名的祈禱，這是他尋求天主旨意的最高境界：「阿爸，父啊！一切為你都可能，請給我免去這杯吧！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。瑪竇詮釋：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」（瑪廿六 42）我們在解釋天主經的時候，曾經討論過這句話。耶穌追尋天父的旨意，追尋天主的國，直到革責瑪尼，直到十字架上。

天國永遠在前面，因為天主永遠走在人的前面，為我們如此，為耶穌亦然。它就像一枝標竿一樣，在人面前，指示人奔赴最後的完成。

許多人都注意到，在耶穌口中，天國常有一種已經和尚未的緊張。他告訴人：「天主國就在你們中間」（路十七 21），又說：「天主的國將帶著威能降來」（谷九 1）。為基督徒來說，因著耶穌的來臨和宣講，他們其實已經站在天主最終極的救恩時代中；看到耶穌，就見著天國。不過，天國卻仍待完成。聖經用多種圖像來說明這最終的實現：基督的再來、肉身的救贖、天主在萬有中成為萬有……這些卻尚在期待中。

天國的已經和尚未是重要的。因為它已經來到，我們才有力量奔赴它的最後完成；另一方面，因為它尚待實現，生命才顯得豐盈充沛，而歷史也成為奔赴天國的歷史。

為耶穌來說，他一方面處在天國的狀態中，與父一刻不離的密切關係讓他體會自己生命與使命的喜悅；另一方面，天父不斷在前面呼喚著的事實，也讓他無法停留在已有的恩寵狀態中。一直到他在十字架上喊說：「完成了！」（若十九 30）他的天國才算完成。他才真地以生命完成約但河上的晴空萬里的呼喊：「你是我的愛子！」因為在天主先於創造的救世計劃中（弗一 3~12），子一早便是十字架上的兒子了；而如今，這

個計劃，終於在歷史中完成。

4. 天國，基督實現的目標

約但河洗禮之後，耶穌了悟天主的旨意；而天國也成了他使命之所在。當天上聲音告訴他：「你是我的愛子」，他馬上了然於胸：既是子，父的天國計劃，便得由他來完成。

路加福音在耶穌公開生活之前安排了納匝肋的會堂崇拜，會中耶穌摘要地說明自己的使命，在於「向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年」（路四 18~19）。路加的這一段話（相信出自路加編輯之手），回溯性地描述了耶穌的天國工作。所謂貧窮人、俘虜、盲者、受壓迫者，象徵所有在肉體和精神上受盡痛苦的人，他們是基督傳講天國的首要對象。在耶穌的理解中，天國首先是給予社會上極待救援的窮人。

按照福音記述的耶穌行蹤，他的確在三年的傳教生涯中，長時間地與廣大的社會邊緣人士接觸。稅吏與罪人和他同桌而食，娼妓和罪婦成了他的好朋友。他不怕生病的罪人，就是遭天譴的痲瘋病患，他也不予迴避。這些在社會上人人責難，甚至以天主的名義鞭笞殆盡的罪人，卻成了耶穌的朋友。他告訴他們：天主是他們的王、是他們的父、是他們的依靠、是他們的保護。天主的國向著他們開啓，只要他們願意，重新開始，他們也可以分享他的天國經驗，進入他的恩寵境界；他的天主就是他們的天主，他的父，就是他們的父。

閱讀對觀福音，耶穌親近罪人的故事屢見不鮮，甚至到達讓猶太「義人」無法忍受的地步。他們竊竊私議：「這人如果是個先知……」。耶穌的天國觀，與當時猶太法律學者的，實在很不同。

在討論舊約王者的觀念時，我們曾經說過：在舊約，「王」

特別是庇護弱小者。不是說富人不需要天主憐憫，而是無力保護自己的窮人，特別是君王垂愛的對象。因為他們既然無力保護自己，便只好仰仗天主的照顧，不把希望放在自己身上，自然能伸出雙手接受天主的救援，而天主的救援也就能夠十分自由而毫無阻擋地流瀉到他們身上。相反，富有的人，他們可以為自己建造倉庫，為自己積蓄財帛，他們往往忘了，救贖原來是天主白白的恩賜。

這裡，我們看到耶穌宣講天國（相對於猶太宗教而言）一個最大的特色——耶穌的天國首先是天主對罪人（罪人也就是窮人）無條件的憐憫，而人只需伸手接受天主的憐憫就夠了。這是猶太人最難接受的地方，他們碰到了耶穌天國的絆腳石。

為猶太人來說，假如有天國，那應是為義人的，就像那個和稅吏一起祈禱的正義的法利塞人一樣（路十八 9~14），才能跨進天國的門檻。他們謹手慎足地守好天國的法律，唯恐惹上一絲塵埃。誰知道，因著他們的正義，反使他們忘卻了天主的正義（羅十 3），而天主的正義卻是王者的正義，是庇護弱小的正義，是寬恕和救贖的正義³²，就是：他要以無限的仁愛安慰一切受盡創傷的人民。當然，他也希望，能夠成為他兒女的天國人民，也像他一樣，對衆生（尤其是衆生中的殘弱者）抱持著父般的仁愛。

因而，面對意得志滿的法利塞人，耶穌卻說：「稅吏和娼妓要在他們以先進入天國」（瑪廿一 31）。如果罪人得進入天國，那末天國的標準一定不是人的標準（人的正義），而是天主的標準（天主的正義）了。因而天主稱罪人為義，不是因為

³² 在舊約，天主正義的第一層意義也許不是賞善罰惡，公正嚴明，而是天主的救恩意願，他的王者行爲。在聖詠及先知書，正義多次是救贖的同義詞，參：依四六 13；六三 1，詠卅六 6~7。

他們行為正直，而是因為自己的旨意，因為他是給予救恩的天主，只要他們悔悟，低頭承認自己的罪過，像兒女一樣接受天主超越的救恩。

在猶太後期法律主義猖獗的背景下，耶穌的天國訊息很可理解。他召喚所有真心順服於天主旨意的人，接受這救恩的新時代。天主慈父一般的仁愛正願意透過他賜給一切接受的人，包括罪人、窮人、病人、以及一般而言被排除在猶太宗教以外的婦女。任何聽從天主召叫的男女，都可以接受治療（心靈的及肉體的），修補和天主之間已呈破裂的盟約關係，進入恩寵的新境界。

為實現天主和人之間新的盟約關係，耶穌周行加里肋亞，宣講悔改的福音，敦促人接受天主為王，進入阿爸的恩寵境界。他多次以比喻宣講天國的恩寵性，又以奇蹟指出它真實的臨在。比喻不僅解釋天國的實現；經由比喻的宣講，比喻中的恩寵境界（被父接納的蕩子、被打而無端獲救的路人、無功而接受獎賞的葡萄園工等等）真實地出現在聽眾面前。奇蹟的發生也是一樣，它突如其來，標誌著天國的真實。天主的國不僅「理論上」可能實現，還真實地就在我們周圍，在這個名叫耶穌的人行經之處，天主的仁慈正等待著迎接每一個願意以子般的順從貼服期待他的靈魂。

總結

天國是耶穌生活的總綱領。他不僅宣講天國、努力實現天國，他還生活天國、追尋天國。最後，他也祈禱天國，並且把天國的祈禱（天主經）授與他的門徒。不過，他所傳授的，又何止天國的祈禱而已，他更教導他們要和他一樣身體力行地成為天國出現的場所，就是致力讓天國經由自己實現人間。

可以說，天國，已經和這一位卓越的天國宣講者融合為一

了，因而我們在談到天國的時候，實際上就是述說耶穌自己。他就是天國的化身。

在這次研討會中，有些朋友問我，可不可以把天國用另一種更中國化的名字詮釋出來，諸如「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的大同世界？

必須注意的是，天國有很多不同的幅度。

從天主的幅度看，天國是天主的救贖意願。本文基本上從基督的幅度看，所以它談基督生活的狀態，談他追尋的境界，談他實現的目標。若要用一句話連結這三個面貌，天國就是他的阿爸經驗了。除此之外，天國還可以有許多其他的幅度，諸如教會的幅度、人間的幅度等。也許，從人間幅度看，它略略可以與大同世界的博愛精神相比較吧！

對於天國，必須避免的是對它作出致命的約減。十八世紀，歐洲的自由主義者曾經做過一次，今天的基督徒，可要小心別再重蹈覆轍了。

耶穌生活中的聖神運作¹

前 言

這個題目，曾經讓我沈思良久。

它可以從**兩個層面**去解讀。首先，是歷史耶穌的層面，在他身上，天主的神一定施展過功效，猶如千百年來在以色列的衆先知身上施展功效一樣。其次，是初期教會，在復活的光照下，經過沈思反省而認出來的耶穌基督。而隨著教會對基督信仰的增長，它所體會到的聖神之面貌（以及他和基督之關係），也一定有所增長。

這兩個層面，如今卻錯綜糾葛地結合在一起。可以說，只有透過教會的記憶，才能認出歷史耶穌的生活，而後者，卻又必然點點滴滴地匯合成教會的整體記憶。事實上，教會對聖神所說的每一句話（尤其是他和基督的關係），都是建立在這個記憶上，也就是，建立在它對歷史耶穌一言一行（以及其中展現的聖神運作）的記憶上。

因而，這兩個層面，不必相同，卻必然互有關聯。歷史耶穌的生活，他身上所展現的聖神功效，正是初期教會述說聖神的基礎。在歷史耶穌身上，教會愈來愈認出聖神的功能，而這

¹ 原刊於《神學論集》117、118（1998秋、冬），338~366頁。

些體認，也無可避免地在它講述耶穌的生活時流露出來，甚至闖進耶穌的歷史中，成為耶穌自己說過的話了。而釐清這兩個層面的異同，進而看出聖神的面貌在聖經（尤其是福音書）中的發展，正是本文寫作的目標。

論到神觀，必須注意的是，神觀是**歷史中的神觀**。沒有一個神觀是一成不變的。聖神論正是如此。事實上，在不同時代、不同神觀的背景中，人對聖神的看法自然不會一樣。

耶穌是個猶太人，他不是個基督徒，他的信仰也是個典型的猶太人的信仰：「以色列，你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主」（申六4）。做為一個嚴守一神信仰的猶太人，他不會知道基督徒三位一體的信仰，當然更不會知道自己竟然在日後被信奉為與父同性同體的天主子，不會知道有一個位格的聖神，當然更不會知道聖神是在他離去後，經他「派遣」來到世上的（若十五26）。要理解耶穌生活中的聖神，必須把他還原到猶太一神論的脈絡中。他的聖神觀，必須從舊約中「天主的神」的背景來認識。

因而，要詳細展現耶穌生活中的聖神運作，本文分**三個階段**來進行。首先，我們必須快速地瀏覽一遍舊約「天主的神」的觀念，它不但是耶穌聖神論的基礎，也直接影響早期基督徒對聖神的看法。其次，是耶穌本人言行中的聖神。他可曾論過聖神？可曾談過聖神和他（或天國）的關係？而更重要的還是，他可曾在生活中展現出聖神的作用？可曾顯示出聖神和他的獨特關係，以致於，正如我們曾說，初期教會能在他的言行中看出聖神的痕跡？最後，在第三個階段，我們將按照新約作者的看法，述說基督和聖神的關聯。理論上，這個部分應該涵蓋所有的新約作者，但是在實際運作中，我們仍是無可避免地以福音作者所展現的「基督和聖神」為主要研究對象。其他作者論基督和聖神的部分（如保祿「基督之神」）也僅能附錄在我們

的參考中了。

一、舊約聖經中「天主的神」

(一) 一神論下的「天主的神」

舊約聖經沒有聖神，而這包括意念上（基督宗教所理解的位格神），及名詞上（除了最後期的幾個例子之外）²。它只有「天主的神」、或「雅威的神」（*ruah YHWH*）³，而所指示的常是人所體驗到的、天主的創造性能力。

奇怪的是，舊約竟然選擇一個原來指示可感覺的、具體的、甚至物質性的「東西」的字眼（*ruah*）來描述天主。「神」，原意是風、是流動的大氣、或（當它用在人身上的時候）是呼吸、是氣息。引申來說，它是個人，甚至動物的生命力量（*vital force*）。當人呼出他的最後一口氣，他就死亡⁴。

因之，天主的神，就是天主的**生命性力量**。而天主，就在他的生命性力量裡，被經驗到，被感覺到。專研聖經聖神論的學者史懷哲（E. Schweizer）說：

「經由神（*spirit*），天主被經驗到，他在一種世界的、地上的、常常甚至是政治的場合工作。然而，除此之外，人還可以在那裡經驗天主的作工？這種經驗不是主觀性的經驗（出自人自己的精神），反之，人經驗到的是外

² 在名詞「神」上加上描述語「聖」來限定的例子，舊約聖經只出現過四次：詠五·13；依六三·10~11；智一·5；九·17。參閱：夏偉《舊約中的天主之神》《神學論集》48期，179~202頁，199頁。

³ 在希伯來聖經，*ruah*一詞共出現過三百多次，其中有接近一百次冠上「天主的」（創一·2）或「雅威的」（依十·2），另有一些，雖然沒有清楚標明，但是經文的上下文也足以顯示出：這裡的「神」是屬於「天主的」（如依卅一·3；詠一三九·7）。

⁴ *ruah*的最原始意義是風。在舊約聖經，這種用法也超過100次。

在的能力。它起初讓人完全困惑，不能理解。然而，慢慢地，人終於體會到這種能力大概可以稱做『天主』。⁵」

也許可以說，能力，是人對超越的天主**最原始的感覺**；這種來自外界的、經常讓人措手不及、卻又催迫著人的能力，在舊約聖經裡稱為「天主的神」。

論到天主的神，舊約聖經有**兩種**並不完全一致的講法。他有時似乎等同為雅威⁶。在這些經文裡，作者自然地由聖神切換到天主，又由天主切換到聖神，似乎他們兩個原來就是一樣。但在更多的例子裡，聖神又不完全等同為雅威，他只是雅威的神，他的氣息，或者，就人的經驗來說，他可感的一面，也就是他的能力吧了⁷。

面對這些不太一致的講法，我們大抵可以體會到聖經作者對維護天主的「絕對他性」所作的努力吧！

總的來說，在一神論的大前提下的「天主的神」，他是：

1. 談論天主的另一種方法，天主的「神」就是他自己，是他的生命性力量。
 2. 是人所經驗到的天主，因而，他又好像不是天主本身。如果天主是超越的，人所經驗的，也僅能是他的「神」而已。
- 這一「位」神，有何特徵？他的「個性」如何？

⁵ E. Schweizer (Trans. H. Reginald & I. Fuller), *The Holy Spirit* (London: SCM, 1980), p. 13: "In the Spirit God is experienced at work in a worldly, earthly, and often even an outright political situation. But then, where else should man experience God's working? Yet it is not understood as a subjective experience but as the experience of an external power. It does not arise from man's own spirit but from a source which at first completely baffles him. Gradually, however, man becomes aware that this power might possibly be called 'GOD'."

⁶ 如聖詠一三九 7；依六三 9-11 等。

⁷ 如民十三 25；依卅二 15 等。

（二）奇異的「天主的神」

以色列人的天主，是奇異的（strange），亦即與人生活中的一切都截然不同。

他們經驗天主，首先就經驗天主的奇異性，他是個「絕對他者」。

因而這一個「絕對他者」的「神」，也無可避免地是奇異的。他超過人的理智，讓人不可理解。人被（天主的神）攫住，做出一些連自己也不明所以的事來。在這方面，典型的例子是發生在撒烏耳身上的幾個小故事⁸。上主的神讓人出神無狀，幾近瘋狂。甚至歐瑟亞先知，這一個「聖神的人」（the man of the spirit，思高作「受靈感的人」），在他人看來，也僅是個「瘋子」而已⁹。

天主的神是奇異的，被他感動的人也是奇異（與眾不同）的，他必然做出一些與眾不同的事，讓人看到。「聖神的人」自然也分享到聖神的**可感性**。

可感性的另一層意義就是**大能**。因為大能，所以出眾。而與眾不同就是奇異。典型的例子，發生在以色列的民長身上¹⁰。事實上，民長都是聖神的人，他降到他們身上，有時甚至控制了他們的意志，做出一些他們平素無法完成的事。三松因之殺死了獅子，擰碎了繩索，救出了以色列人。

值得一提的是，舊約的聖神來去自如，並不構成人身上的長久狀態。舊約聖經因而保護了聖神的自由，聖神是「天主的」神，不是人的神。

⁸ 參閱：撒十 6~10；十九 20~24。

⁹ 參閱：歐九 7；注意歐瑟亞先知這句話的平行性：「先知，是愚人」；「受靈感的人，是瘋子」。

¹⁰ 見：民三 10；六 34；十一 29；十四 6。

（三）天主的神的「靈恩妙語」

在舊約聖經，天主聖神的最典型恩賜就是聖神的話語。在上面提過的撒烏耳的故事中，被靈感的先知們最出奇的一件事就是「出神說妙語」¹¹。雖說這種「出神故事」，只在以色列最古老的文獻中才能找到，但是天主的神傳遞天主的話的觀念，卻是舊約聖神觀的一貫看法（撒下廿三 2）。

按照以色列的傳統，最受聖神感動的應是以色列的先知們。他們傳遞天主的話。雖然後期的著作先知們甚少把他們的話歸諸天主的神¹²，只以「天主的話臨於我」來表達這種來自天主的感動，不過人人都知道這種感動就是聖神。乃赫米雅甚至把先知和聖神等同起來（厄下九 30）¹³。和天主的神一樣，這種感動也超越人們的理解和能力，它突如其來，叫人不能抗拒。亞毛斯說出這種感動的威力：「獅子咆哮了，誰不害怕？吾主上主發了言，誰能不傳他的話？」（亞三 8）他們的話雖然出於自己，卻不是自己的話，而是「吾主上主的斷語」。

因而舊約的神，可以說是一種先知的精神（a prophetic spirit）。這樣，我們可以理解，在先知時期過後，當先知慢慢從以色列的境內消失的時候，猶太傳統中就很容易興起聖神已經離開了他們，或者已經熟睡了的說法¹⁴。他們期待聖神再次降來，屆時先知們又能夠再次開口說話，講說預言了。岳厄爾

¹¹ 見：撒下十 6-10。再參閱撒下十九 20-24；戶十一 25-27。

¹² 夏偉解釋著作先知不提聖神靈感的原因：他們反對所謂「出神先知集團」。

¹³ 厄下九 30：「你多年來容忍他們，藉先知和以你的精神警戒他們。」

¹⁴ 在猶太後期，拉比們明白地說，在哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞先知之後，聖神便已離開了以色列，不是因為以色列沒有義人，而是因為整個世代不相配。參閱：E. Schweizer, *Spirit of God* (London: Adam & Charles Black, 1960), p. 13.

說出這種期待：

「此後—上主的斷語—我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上，你們的兒子們和你們的女兒們要說預言，你們的老人要看夢境，你們的青年要見神視」（岳三1）。在那一天，聖神沛降，屆時，首先看得見的，還是他的「靈恩妙語」。

（四）末日的神

從上面的討論可以看出，在以色列，尤其是在後期的先知筆下，天主的神已經成了末日的的神。他是天主終極的恩賜，是天主末世的救恩。換言之，當聖神到來的時候，就是末世。

岳厄爾先知所預言的末日景象也在多位先知筆下出現。匝加利亞先知說，在末日，天主所傾注的神是「憐憫和哀禱的神」（匝十二10），這句話也可以翻譯為「恩典的神」（King James Version）。末日是重新得著救恩的時刻：頑強的心要變作柔軟，因為天主要人的五內放上一個「新的神」（則卅六26），他要讓枯骨復活，朽木逢春，天主要打開人的墳墓，領出死人，使他們可以承認他就是上主（則卅七1~14）。

天主的神是改變人心的神，他所開啓的末日就是一個新天新地，一個新人。他要把沙漠變成樂土，荒野變作田園；不唯如此，宇宙的更新也僅是人心轉化的表徵而已，因為在那時候，「公平將居於荒野，正義將住在田園。正義的功效是和平，公平的碩果是永恆的寧靜和安全」（依卅二16~17）。在那時候，人將成爲一個真正「屬神」的人。

新人，屬神的人，他的誕生正是末日聖神的工作。

一個小結

以上綜合性地概觀了舊約的天主的神。對於在質量上和時間上都源遠流長的舊約而言，上面的描述自然不能稱爲詳盡。

天主的神在創造和救恩史上的大部分工程也來不及細述。然而，對於本文研究的主題（耶穌生活中的聖神運作）來說，舊約天主的神的這幾點特性已經足以對耶穌的甚至初期教會的聖神觀提供充分的背景資料。我所提出的論點是：**耶穌，做爲一個猶太人，他的聖神觀實質上延續舊約。聖神，天主的神（瑪十二 28），是他所經驗到的、來自天主的力量。**他也許也把這種力量定義爲「先知的聖神」。而他自己，則被這一種力量充滿，特別是在他驅魔的時候。他鮮活而獨特地經驗到這一種力量。用鄧恩（J.D.G. Dunn）的言語說：這構成他的宗教經驗。**他的天主經驗就是「神」**¹⁵。

二、耶穌的聖神經驗

這一個部分將討論耶穌的聖神經驗。我不敢說這是一個容易的嘗試。要討論耶穌的經驗，我們勢必採用福音的記載。我們必須很小心地把耶穌自己的行事說話和福音作者在信仰的光照下的體會分開。不過，更重要的是，我們必須問：這些作者的體會，雖是明白的信仰宣示，可有歷史耶穌的根據？在下面，我們將試著從福音中找出一些可靠的傳統，再從中探索聖神的足跡。因爲我們相信，假如聖神是他生活的原動力的話，他一定會在基督身上留下痕跡，而福音的作者，也一定不會錯過這些痕跡。也許，我們首先該從耶穌的話出發，在他和別人提起聖神的時候，這是「位」怎樣的神？

¹⁵ J. D .G. Dunn, *Jesus and the Spirit-- A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM, 1975). Dunn 分三個部分來討論耶穌的宗教經驗：(1)耶穌的天主經驗：子；(2)耶穌的天主經驗：神；(3)耶穌是個神恩性人物（a charismatic）嗎？

(一) 耶穌論聖神¹⁶

翻閱對觀福音，耶穌話語中有提及「神」的地方，竟是少之又少。一共只有七次¹⁷，若再刪除了福音作者的編輯部分，真正值得討論的經文，只剩兩三則而已。下面先列出這七則經文，再作討論。為方便起見，我在每則經文的後面都附加了一個稱號。

1. 谷三 29（瑪十二 31；路十二 10）：褻瀆聖神
2. 谷十三 11（瑪十 20；路十二 12；廿一 15）：法庭審問
3. 谷十二 36（瑪廿二 43）：聖神感動達味
4. 路十一 13：賜予聖神（比對瑪七 11 只談「好東西」）
5. 瑪十二 28：靠天主的神驅魔（比對路十一 20 只談「天主

¹⁶ 希臘字 *pneuma* 和希伯來文 *ruah* 一樣，在字源上，首先也是指流動的風（若三 8）。因而它也和 *ruah* 一樣，可以引申為力量。它在人所能經驗到的範圍之內，卻通常都帶點超越而不尋常的特性，可以來自神，也可以來自鬼。因而 *pneuma* 不一定是可愛的。在新約中主要有三種用法：(1) 魔鬼，這種力量自然比人大，人只好在它的掌中輾轉呻吟。這種用法多見於對觀福音及宗徒大事錄（約 40 次）。(2) 人的心靈（人屬於精神界、或與精神界互動之處），有時乾脆翻譯為心，如「耶穌心中知道」（谷二 8），或「他心裡嘆息」（谷八 12）。有時也指人的生命力量，如「耶穌交出了靈魂」（路十九 30）。(3) 聖神（250 次），來自天主的力量，在新約最常見的稱呼是「聖神」（*the Holy Spirit*），很少再單獨稱「神」（*the Spirit*，瑪四 1；谷一 12），雖然部分作者仍會沿用舊約的「天主的神」，畢竟已屬少數（例外：瑪三 16；十二 28）。保祿的用法算是最獨特的，他除了「天主的神」，尚有「基督的神」（羅八 9），或「主的神」（格後三 18），有時甚至互通。換言之，這一種神秘的、超越而大能的力量，既是天主的，也是基督的。保祿沒有很清楚分開復活的基督和這來自基督的神（就像舊約天主和他的神有時就像一個一樣），他甚至說：「主就是神」（格後三 18）。

¹⁷ 「神」在瑪竇福音共用過十九次（其中十二次是指聖神），在馬爾谷廿三次（只有六次指聖神），路加卅八次（聖神十七次）。然而大部分用於編輯的敘述，出現在耶穌話中只有下列七次。

的手指」)

6. 路四 18：納匝肋會堂讀經（沒有平行經文，這裡應是路加的編輯）

7. 谷十四 38（瑪廿六 41）：心神切願（與聖神無關）

對觀福音耶穌談及「神」的話語一共只有七則。但是，正如上面所說，真正需要討論的只有兩（或三）則（1. 2. 3.）。其餘的，或由編輯作者所加（4. 5. 6.），或與本文的論點無關。第 7 則的「神」是指人的心神，並非天主的神¹⁸。第 6 則應是路加的編輯。路加在福音一開始，即安排了納匝肋的第一天，開宗明義地說明耶穌就是依六一所預言的先知¹⁹。其餘 4. 5. 兩則該是路加（十一 13）及瑪竇（十二 28）在原來沒有提及聖神的 Q 經文上加上聖神的註解，分別把「好東西」及「天主的手指」詮釋為聖神²⁰。換言之，這兩句聖史的詮釋也必須在現階段中暫時刪除（不過這兩句話的重要性不容忽視，我們在後面還會再提起它們）。剩下來的，只餘 1. 2. 3. 三則需要作更詳細的論述。期望從這三則話語中，我們可以一窺耶穌對聖神的看法。

在正式討論耶穌的聖神觀之前，也許我們該先對上面的統計數字作一點說明：可以肯定的是，耶穌甚少談論聖神。或至少，他甚少用「聖神」來稱呼他自己所經驗到的從天主來的能

¹⁸ 耶穌山園祈禱時，見門徒個個睡著，有感而發：「心神切願，肉體軟弱」。

¹⁹ 路加安排納匝肋的第一天，耶穌在會堂讀經時，翻開依撒意亞先知書，大聲朗讀：「上主的神臨到我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊」。

²⁰ 耶穌勸人祈禱，求必得到，說天父必將「好東西」賜與求他的人；又在談論自己驅魔時，說他賴「天主手指」驅魔。學者普遍相信，在這兩個場合，耶穌都沒有提起「聖神」，否則，我們將很難解釋後來的編輯們會把聖神刪除的原因。

力。這是後來基督徒在充分體會到自己為聖神所充滿後，再按照自己所體會到的來詮釋耶穌的講法。事實上，在三年的傳教生活中，耶穌甚少談及自己，所以他談天、說地—論天主、他的仁慈、他的「國」，而不談他自己。可以說，他口中只有「父」，沒在「子」（除了一個比喻之外，谷十二 1）。他從來不把別人的注意力從「天父」轉移到其他人身上。這是不談自己身上的能力的原因。有一次，有人質問他能力的來源，他也巧妙的避過（谷十一 27）。總之，不談自己，是耶穌的特色，因之，我們也甚少聽到他論述在他身上的聖神力量了。

（二）先知的神

「人把你們拉去解送到法庭時，你們不要預先思慮該說什麼，在那時刻賜給你們什麼話，你們就說什麼，因為說話的不是你們，而是聖神」（谷十三 11）。

對這句話的真實性，支持和反對者參半²¹。反對的理由主要是這裡反映出後來教會受迫害的實況，因而不像是歷史耶穌所說的話。史懷哲（E. Schweizer）卻認為這是歷史耶穌唯一有關聖神的論述²²。巴維茲（C. K. Barrett）說：比谷十三 11 更原始的說法可能是「我要給你們口才和明智」（路加兩則平行文之一：路廿一 15）²³。

平心而論，「我要給你們」云云更像若望的神學：聖神由復活的基督所派遣，為導引人進入真理。反之，谷十三 11 的恩賜來自天主（文法上被動的語氣顯示出天主的工作）。而聖神

²¹ 參閱：A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK, 1962), pp. 209-210.

²² E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 33.

²³ C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London: SPCK, 1947), p. 131.

是恩賜話語的先知之神。正如遠古的許許多多先知一樣，「天主的話」也一樣會臨到你們—今日的先知身上。這一句話沒有特別注意到耶穌和聖神的關係，反之，聖神是普遍地給予每一個基督的信徒，賜予他們說話的神恩。**這是一種延續舊約的聖神觀**。它保守而創新的特性有典型的耶穌話語的特色。魏偉茲（A.W. Wainwright）有感而發：The saying has a thoroughly genuine ring²⁴。

第三則經文（谷十二 36）也可以放在同一個範疇來討論。不管這句話是不是真實的耶穌的話，說這話的人基本上也是站在一種純粹舊約的聖神觀之中²⁵。聖神感動達味，讓他發言。這句話表現出猶太主義後期及耶穌時代一般人對所謂「聖經」的看法。

請注意這兩句話的「一般性」—如果耶穌跟人談論聖神，他談論的是聖神和一般人的關係。換言之，他沒有特別注意自己：聖神感動達味，聖神也感動每一個基督徒，恩賜他們說話的神恩。聖神不是「基督的聖神」（保祿的講法），他是「天主的聖神」。

耶穌甚少公開地談論聖神，更少談論聖神和他的獨特關係。但這並不表示他沒有經驗聖神，亦不表示他沒有覺察到聖神在他身上的獨特性。反之，**他的經驗可能更直接，更無以名狀，也更原始**；兼且，他似乎也不以為自己只是許多被聖神所感動的先知之一而已。

儘管聖神也曾感動其他先知，他們可不像他一樣成為「天國出現的場所」。可是，當他公開地、客觀他談論聖神的時候，他所採用的卻又是當日一般人慣用的講法—天主的神傳達天主

²⁴ A. W. Wainwright, *Trinity*, p. 210.

²⁵ E. Schweizer, *Spirit of God*, pp. 8-9.

的話。說話的不是你們，而是聖神。耶穌對聖神的態度比我們想像中更保守，卻又在保守中與眾不同，獨樹一幟。事實上，這正是歷史耶穌的特色。他是個虔誠的猶太人，是個虔誠的一神論者。他甚少語出驚人。「語不驚人死不休」的人生觀並不屬於我們歷史中的耶穌。

(三) 驅魔的能力

比谷十三 11 更複雜的是谷三 28，因為它在瑪竇和路加的平行文竟然都各自不同。「世人的一切罪惡，連所說的任何褻瀆的話，都可得赦免，但誰若褻瀆了聖神，永遠不得赦免，而是永久罪惡的犯人」（谷三 28）。由路加所流傳下來的 Q 話語把「世人」（the sons of men）懂成「人子」（the Son of Man），如此乃把「褻瀆人子」和「褻瀆聖神」對立起來，後者不得赦免²⁶。瑪竇則結合了馬爾谷和 Q 而成為一個混合版本。換言之，這句話在對觀福音一共有三個稍微不同的版本，到底那一個版本最古老呢？而所謂最古老的又是否即是耶穌的話呢？

我無意進入如此複雜的討論中。只想說：如果這句話是耶穌說的，那末「褻瀆聖神」一定不是指位格的聖神。馬爾谷把這句話放在貝耳則步的上下文中，被褻瀆的聖神是指耶穌賴以

26

谷三 28	路十二 10	瑪十二 31
世人(the sons of men)的一切罪惡，連所說任何褻瀆的話，都可得赦免，但誰若褻瀆聖神，永遠不得赦免。	凡出言干犯人子（the Son of Man）的，尚可得赦免，但是褻瀆聖神的人，決不得赦免。	一切罪過和褻瀆，人都可得到赦免，但是褻瀆聖神的罪，必不得赦免。
		凡出言干犯人子的，可得赦免，但出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。

驅魔的力量。不過如果把這句話從上下文中游離出來，褻瀆聖神的罪可以有更廣義的詮釋。巴維茲（C. K. Barrett）以為最初原是指教會內所犯的罪。史懷哲（E. Schweizer）解釋：教會體會到自己領有聖神，因而一切不確定的時候都已過去。初期教會對背教者處罰嚴厲，這是「褻瀆聖神」，因而罪不可道²⁷。

研究這句話的原始背景是一件事，研究馬爾谷對它的詮釋（及其根據）又是另一件事。即使這句話始自初期教會（而這也是我的看法），馬爾谷對它的用法仍然可以有歷史的根據。為馬爾谷而言，聖神是耶穌賴以驅魔的根據，耶穌不僅因聖神的力量驅逐魔鬼，他還意識到天主的力量在他身上流動，尤其是那些得以稱為「奇異」的動作，更是因著聖神而得以完成。必須聲明的是：這是一種典型猶太式的聖神觀。為一個猶太人來說，聖神不僅是「先知的神」，他也是「奇異的神」。這種看法，為耶穌絕對可能，因為他正是一個不折不扣的猶太人。

我們不僅關心馬爾谷的詮釋，更關心他詮釋的根據。上面曾經討論過的一句Q話語充分透露出耶穌的聖神意識（路十一 20；瑪十二 28），雖然耶穌很可能沒有用後來基督徒所熟悉的詞彙（聖神）來述說他的經驗，而是採用更直接的說法。

路十一 20 的真實性（由於它的質樸和古典）應該毫無疑

²⁷ C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p.106; E. Schweizer, *Spirit of God*, pp. 25~26. 巴維茲和史懷哲的理解基本上是相同的。他們都認為這句話應該始自初期教會。如是，所謂「褻瀆聖神」是指初期教會（聖神時代）背教者所犯的罪，他們背離聖神的路。反之，耶穌時候的背叛者（如伯多祿），僅是「褻瀆人子」；如果把這兩種罪過對立起來，後者便屬情有可原，而前者則是罪不可道。至於相反的看法，可參：A.W. Wainwright, *Trinity*, pp. 207~209. Wainwright 認為把「人子」置於聖神之後，應該不是高舉基督的基督門徒的做法。

問：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」。瑪竇（十二 28）和馬爾谷一樣（還比馬爾谷更清楚明白一點），把這一種驅魔力量稱為聖神（天主的神）。耶穌自己的說法，卻更直接、也更古老、更植根於猶太文化（舊約多次以「上主的手」或「上主的手指」來指稱天主的神或力量；如出三 20；詠一三九）。他經驗到「天主的手指」，這是一隻滿有大能的手指，能治病，能驅魔。而這一隻手指，則在他自己的手指上，又或者，他自己的手指，已經幻化成這一隻巨大的手指，特別在他驅魔的時候。

總結上面所說，我們可以很清楚地看見耶穌的聖神經驗。這是一種被外力穿透的經驗，不過，他也同時知道這種力量來自天主。是天主在他內工作；當他說話，當他伸出雙手，天主作工，於是，病者痊癒，附魔者解除魔咒。耶穌不僅這樣做，他也清楚知道—他知道自己的能力來源，卻無以名狀，這一種「絕對地他」又「完全內在於自己」的力量。

（四）末日的神

在上面那句 Q 話語中，耶穌不僅意識到天主的手指，他也意識到當天主的手指在他手上作工時，便是天主的國實在臨現的時候。聖神，天主的能力，不僅讓邪魔遁跡，也讓天主終極的救贖（天國）經由這終極的救贖者（耶穌自己）實現出來。

換句話說，耶穌體會到在他身上的神能就是長久以來先知們所預言的、在末日將會傾注的「上主的神」。這是一種鮮活的感動，在他身上，聖神鮮活的作工，而這就是末世。

上面曾經提過在舊約末期，再也體會不到聖神能力的猶太人是如何期待末日的聖神的。聖神成了末日的的神，而經驗聖神就經驗末日。因之，耶穌清楚地經驗到末日已經到來，就在他揮動著他的手指頭的時候。

這種末日的感動，日後當宗徒們在五旬節日領受聖神的時候再度出現（宗二 17：「到末日，我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上」）。然而在他們以先，耶穌早已豐富而獨特地經驗到了。他不僅經驗，他還和別人不一樣地經驗，因為他清楚知道，末日的救贖已經經由末日的聖神在他身上之作工實現人間了。

許多學者都注意到，在這句 Q 話語中，聖神和天國是平行的：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼天主的國已經來到你們中間了」。耶穌不以爲自己只是古代許多先知中的一個。如果聖神是「一般性」的，聖神在他身上卻不「一般」。因爲聖神的豐沛作用讓他可以說：「天國已經來到你們中間」。

這是一種獨特的聖神經驗，這種經驗的獨特性甚至讓經驗到它的人把自己定位於末世。他是末世性的先知。有學者甚至以爲耶穌（隱含地）自我評估爲那位在依撒意亞書上（六一 1）預言的、聖神所傾注的末世性先知：「吾主上主的神臨到我身上，因爲上主給我傅了油，派遣我向貧窮人傳佈喜訊」。換句話說：路四 18 的話，雖是路加的編輯，卻有著歷史的根據。而它的根據就是耶穌獨特而鮮活的聖神經驗，以及他由於這經驗而作的自我評估。而路加只是把他隱而不彰的末世意識加以戲劇化的鋪陳罷了！

對於耶穌這種末世性的自我評估，聖經可有其他可靠的傳統以茲證明呢？鄧恩（J.D.G. Dunn）的答案是肯定的。他還指出另一句 Q 的話語（瑪十一 2~6；路七 18~23），並且努力指出這句話的歷史性²⁸。耶穌回答若翰洗者的問話（你就是來的一位？還是我們還要等候另一位？），一方面指著自己的奇蹟，另一方面引用依六一的話清楚表明這便是「窮苦人得著

²⁸ J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp. 53~66.

喜訊」的時刻。可見，耶穌的確會以依六一的末世性先知自期。先知的預言就在他的奇蹟中(瞎子看見，癱子行走)得到證實。如果那位末世性先知還沒有讓人正式看到，至少，在他的深心裡，已經這樣自許了。

一個小結

總結一句耶穌的聖神經驗，這是一種既保守又創新的經驗。所以保守，因為耶穌完全是在舊約的背景下經驗聖神的，他的經驗沒有超過舊約的法度—聖神，一種「絕對他者」的力量，外在地佔有了他，在他的感動下，耶穌經驗時代的訊號，以及專屬於這時代的訊息；又在他的加持下，做出各種出奇的事工，猶如古代的許多先知一樣。而所以創新者，乃是由於耶穌獨特而鮮活的聖神經驗，以致他能把自己的經驗等同為天國，定位於末世。聖神的經驗不僅讓他經驗天主的能力，他自己也幾乎等同為天主的能力。他清楚自己已經站在新的世代，新的人神關係裡。往日的種種期待，在他身上，就要成為真實的了。

三、從福音的記述看基督與聖神的關係

開首曾經說過，耶穌自己的聖神經驗，和日後的基督徒在信仰的光照下的看法會稍有不同。而隨著基督徒對基督信仰的增長，他們所體會到基督和聖神的關係，也會隨之增長。一般來說，在信仰的反省下，**基督和聖神的關係會愈來愈密切**，聖神不再給人只是一種「外在力量」的感覺，他會愈來愈內在到基督的生命裡。

另一方面，基督則顯得愈來愈「超然」：在基督徒的體會中，不是聖神「佔領著」基督，而是基督擁有聖神。用史懷哲(E. Schweizer)的話說：基督不僅是「一位聖神的人」(a man

of the Spirit)，他已經成為聖神的主人 (the Lord of the Spirit) 了²⁹。慢慢地，到若望的時候，基督更會給我們「遣發」聖神，那一位在他以後經他派遣而來的「另一位護慰者」了。

在下面，我們會盡量按時間的先後，以四福音為主要線索，從馬爾谷，而瑪竇，而路加，最後再到若望（十四～十六章）³⁰，追蹤這漸進的發展。為著經濟起見（以不重複為原則），我們會盡量集中在該位作者的代表性思想上，因而在馬爾谷，我們只講聖神洗禮；在瑪竇，我們只講聖神受孕。我們知道，這樣做有點簡化事實。不過，我們的目標是：期望經由這直線型的分析，一睹新約基督徒聖神觀的發展。

（一）馬爾谷的「聖神洗禮」

「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油。」依撒意亞先知的這句話是基督徒理解基督的關鍵。在這句話中，聖神—傅油—默西亞是互有關連的。在公開生活中，耶穌身上所顯示的聖神之作用，在復活的光輝下，很快就透顯出來。證據顯示，基督徒在基督復活後不久，即呼號他為「傅了油」的默西亞基督（宗二 36）。馬爾谷福音進一步追溯這傅油的關鍵時刻。在這部福音裡，耶穌在約旦河的洗禮就是他「聖神的洗禮」（或「傅油禮」）—聖神臨到他身上，吾主上主給他傅了油。因此，這位在加里肋亞的土地上宣講治病的，就是因聖神而受傅的默西亞。

²⁹ E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 37.

³⁰ 如果說，若望神學是新約神學中最成熟最為發展的，這應該是沒有異議的說法。不過若論到聖神論，我們似乎還可以把十四～十六章（臨別贈言）從整體若望福音中分別開來。因為這裡面對聖神的某些論述（如護慰者）是若望福音的其他部分所沒有的。學者普遍認為它來自一個不同的來源。這裡的聖神論可以說是若望聖神論的最高峰，因而也是新約聖神論的頂點。

必須補充的一點是：說這是在基督信仰下的馬爾谷神學，並不表示我們就此否認它的歷史性。相反，我們的論點正是：這神學是有歷史根據的，而這根據則是耶穌自己——是他對自己的聖神經驗甚為保留卻非常肯定的透露。

按照狄比流（M. Dibelius）的看法，整個故事很可能是從耶穌某些經驗描述發展出來的³¹。鄧恩（J. D. G. Dunn）更肯定地說：「非常可能，耶穌從沒有直接告訴人在約旦河發生了什麼事，不過他一定有過一些暗示，而為最早的記載提供了基礎」³²。

至於耶穌到底經驗到什麼呢？也許我們可以最起碼地說：他經驗到天主阿爸的能力（聖神），經驗到他的召叫，也體會到自己末世的使命。雖然，即便為耶穌，更進一步的理解也必須經由日後一再的反思和實踐。

再回頭看馬爾谷福音。即便有耶穌歷史的根據，我們今天在福音中所讀到的卻是馬爾谷神學團體的故事。馬爾谷有意把這件事刻劃為一件發生在天人間的大事——從來沒有一位先知是這樣蒙召的，那是默西亞的傅油禮，耶穌為聖神所傅而為默西亞。這是默西亞時代的開始。一個新的紀元就此誕生。這是個全新的時代，天主救恩的終極時刻。

這就是馬爾谷要說的話：在公開生活之始，耶穌即被聖神所傅而為默西亞。和許多舊約的先知們不一樣的是：耶穌不是

³¹ 換言之，是馬爾谷或馬爾谷的源流把一句耶穌的話（他的經驗描述）擴大發展而為一篇色彩燦爛、生動活現的故事。就連鄧恩也認為這種挑戰「很有分量」（weighty）。他指出「平息風浪」、「伯多祿捕魚」、「咒詛無花果」等都有可能是這樣生成的。

³² J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 65: "It remains quite probable that Jesus never spoke directly of what happened at Jordan, but made some allusions which have provided the basis of the earliest account".

忽然為聖神所「攫住」—聖神來了，又去了。反之，他是默西亞，聖神「住在」他裡面，成了他的一種「狀態」(a state)，甚至可以說是他的「神聖性」。

對於耶穌就是「神」，就是天主，早期教會沒有我們今天的標準答案：他是三位一體的天主子。不過基督徒從一開始就體會到基督的「神聖性」。也許，在很早的時候，這種「神聖性」理解得很含糊。為馬爾谷也為其他人，聖神就是耶穌的神聖性，是他身上的「神聖原則」(divine principle)。

馬爾谷把注意力放在耶穌公開生活的最前頭，他要說的是：這神聖原則從一開始就屬於耶穌。在整個公開生活裡，他沒有一個時候不是屬於聖神的，沒有一個時候不是屬於天主的。

(二) 瑪竇的「聖神受孕」

同樣解釋耶穌身上的「神聖原則」，瑪竇的解釋比馬爾谷更徹底。因為耶穌不僅在公開生活之初為聖神所傳，連他的出生，或更好說，他的受孕，也是出於聖神，因而他應驗了依撒意亞「厄瑪奴耳」的預言，他就是「天主與我們同在」的那一位，他要把他的百姓從他們的罪惡中拯救出來(瑪一 20~21)。

在瑪竇福音的誕生故事，聖神可以理解為天主的創造性能力。正如這種創造性能力曾經在創世之初在水面上運行(創一 2)，它如今再次出現在整個「新創造」的開頭，他創造了這個孩子的生命。瑪竇，不像路加強調聖神在耶穌出生之前的工作，為他而言，這是聖神的重新出發，因而是新時代的開始，是新救贖的來臨，因為一個完全出自聖神的人誕生了。

聖神受孕解釋耶穌的奧秘。早期基督徒面對「基督的困惑」可謂完全手足無措。他們一方面清楚知道：在基督身上，聖神工作，在他身上，天主的審判來到，天主的救恩也來到。

另一方面，他們也在模糊中覺察：假如耶穌是因著他身上的「神能」（Spirit），驅逐了「惡神」（evil spirit），假如天主聖神完全在他身上做工，那末他就是他身上驅逐惡神的那神——天主的創造性能力了。這樣說來，聖神與基督其實已經獨特地結合為一了。

史懷哲的話可以作為我們這段的總結：「這種與天主的神獨特地合一的事實，在童貞受孕的故事中具體地呈現出來」³³。因為他的生命是從「一開始」就因著聖神而成就的；如此，**聖神不僅解釋他身上的奇異工程，還解釋他整個奇異的存有。聖神是他身上的「神聖原則」。**

（三）路加的「聖神的主人」

對觀福音的聖神觀，尤其是馬爾谷及瑪竇，基本上都延續舊約：聖神乃天主在基督身上的彰顯，是他奇異的創造性能力、不僅耶穌的奇蹟，就連他這個人，因而他整個救贖性的一生，都由聖神完成。這點為路加而言，其實亦不例外。雖然他在量上超過前人，也雖然他的聖神「復甦」得更早³⁴，更重要的，雖然路加福音的耶穌，不僅是「一個聖神的人」，更是「聖神的主人」——雖然如此，我們仍然很難說路加和瑪竇、馬爾谷在聖神論上有本質上的不同。

新約聖神觀的發展，是緩慢而不自覺的。也許，路加和其他兩位福音作者的相同處大於不同。其實，新約中所有對耶穌和聖神的關係之論述，其目的都在說明耶穌的獨特性，他末世

³³ E. Schweizer, *The Holy Spirit*, p. 56: "The unique oneness with the Spirit of God assumes concrete shape in the story of the Virgin Birth."

³⁴ 隨著猶太後期聖神睡著了的講法就有聖神復甦的期待。在馬爾谷福音聖神降在約旦河上是他的再出發。瑪竇提早到耶穌受孕。路加，不僅耶穌，就連與耶穌有關係的眾人：匝加利亞、依撒伯爾、西默盎等都「充滿聖神」。

的身分，天主前所未有地臨在的事實。

不過，正是在說明耶穌的獨特性這關鍵點上，路加也的確比他的兩位前輩作者更勝一籌，因為他的耶穌是聖神的主人。路加處處表現出聖神不是外在地「操縱」耶穌的。因而他改編馬爾谷「聖神把他『投到』曠野中」³⁵的說法。為路加而言，**耶穌（the Subject，做為主體）自己擁有聖神，而不是聖神行動的對象（object）**。所以他說：「耶穌充滿聖神，（自己）從約旦河回來，又被聖神領到曠野」（路四 1）³⁶。「充滿聖神」是路加特有的詞彙。路加強調耶穌自己的行動，是他自己的決斷。聖神不是一種超人的外力，像吹動一個氣球一樣把耶穌「投來投去」。

此外，必須一提的是路四 18（納匝肋的一天）。這篇經文，上面曾經討論過，應是路加的編輯。而路加編輯的目的，在於說明耶穌的默西亞身分：天主的神長久地內居於他。因而，是充滿聖神的耶穌，而不是他身上的聖神，成就了天主的臨在。在路加，聖神更內在地組成耶穌的生命；因而他的生命就是聖神。

做為聖神的主人，路加的耶穌處處表現出與其他神恩性人物不同（不管是古代、還是初期教會，都有很多因聖神而顯奇蹟、而說預言的人）：他恩賜聖神。舊約的人都知道，聖神是天主的恩賜，現在路加卻說：耶穌要把父所恩許的，遣發到門徒身上（路廿四 49）。說這話的路加，其實是表達了初期教會的共同經驗：初期教會清楚感覺到是復活基督的生命力在他們

³⁵ 谷一 12，參考英文 Revised Standard Version: the Spirit driveth him into the the wilderness。

³⁶ 比對路四 1：Jesus, being full of the Holy Spirit, returned from Jordan, and was led by the Spirit into the wilderness (Revised Standard Version). 在路加福音，耶穌是主體。

身上流竄(宗二 33)。在他們軟弱的身軀上、堅固裝備他們的，原來是來自復活的基督的力量。換句話說，耶穌就好像古代的天主一樣，把自己的「神」傾注在自己的「人」身上。他不僅是聖神的主人 (the Lord of the Spirit)，復活之後他也成了恩賜聖神的人 (the donor of the Spirit)³⁷。而聖神，也不僅是天主的禮物(路十一 13)，它也成了耶穌的禮物；不僅是「天主的神」，也成爲「基督的神」了。

平心而論，倘若暫時擱下宗徒大事錄不談，單就福音所表現的聖神和耶穌的關係來看，路加聖神論也不能說有很大的創新。它與對觀的聖神論，甚至舊約的聖神論仍是一脈相承的。根源自古老的「先知之神」的傳統，路加也一樣強調靈感的話語(十 21)，出奇的事工(十一 20)。不過，改變往往不是突然的。路加的聖神，不能否認地更內在於基督，以致他的聖神(尤其是在宗徒大事錄所描述的初期教會)，明顯地有著基督的標幟，聖神是從基督而來的禮物。

一種基督徒特有的聖神論於焉產生。路加的聖神論與保祿的聖神論有著非常密切的關係。可以說，到保祿的時候，聖神更內在化了，不僅內在於基督，也內在於基督徒(聖神是基督徒心中的基督之神，內在地聖化基督徒爲基督徒)³⁸。而路加可以說是開基督徒聖神觀的先河，在整個基督徒聖神論的發展

³⁷ E. Schweizer, *Spirit of God*, p. 38.

³⁸ 保祿聖神論在許多方面深化路加的觀念。路加可能由於敘述文體的關係，許多時候無法表現出很深度的神學，許許多多有關聖神的故事免不了地流於外在化(如聖神降臨的奇異景象；聖神勢如破竹的傳教活動等)；以說理見長的保祿，卻能夠很深刻地建構他的聖神論。保祿很少刻畫聖神的外觀，卻特別注意聖神(基督之神)和基督徒的內在關係。然而保祿(內在化的)聖神論與路加的外在描寫卻有很深的關連性。其實所謂「聖神降臨」，說的便是復活的基督和基督徒的連繫，以及聖神組成基督徒、組成教會的事實。

上，有一定的貢獻。聖神不僅是從天主而來的恩賜，他也是從基督而來的恩賜，他是賜與基督徒的基督之神。

（四）若望（十四~十六章）的「另一位護慰者」

新約聖神論，由馬爾谷發展到若望，終於達到了頂峰。許多先前的信念，現在一個更高昂更有深度的基督徒信仰中，綻發出前所未有的講法。我們分三方面說：

1. 位格聖神

在若望福音，聖神是一個位格，不僅是一種非位格性的神聖力量。

其實，即使在舊約，天主的神偶爾也會被賦予一些位格性的描寫。最明顯的是依六三 10~14，這一「位」領導人走向光榮的聖神也像人一樣，他「受傷」了。同樣，在新約，尤其是保祿書信，聖神也常常被加上某些擬人的描述³⁹，他「知道」天主的心意，他「嘆息」，他「代人祈求」，甚至他「憂鬱」。然而，這些「位格聖神」的經文，很難和另一些表示神聖力量的經文相調協。在更多時候，它只是一種神聖的感動⁴⁰或加持。

我們必須注意，整個舊約，以致新約教會初期，都處於一種純粹一神的信仰中：天主只有一個。要突破這牢不可破的一神，而透顯出在這一神以外還有「另一位」，實在不是一件容易的事，更不可能在理論上一蹴而至。在達到之前，基督徒必須長久而顯明地經驗聖神，再假以時間的積聚，當然不可缺少的，更是天主聖神的帶領吧！

然而到若望福音，我們終於看到這突破性的發展。若十四 16 稱聖神為「另一位護慰者」（another paraklete）。重要的，

³⁹ 如格前二 11、16；羅八 26~27；弗四 30。

⁴⁰ 見：路十 21；谷十三 11；十二 36。

不僅是 *paraklete* 的法律意味（律師、辯護人、安慰者），他還是「另一位」，顯然是耶穌以外的另一位。因為根據若望傳統（若壹二 1）耶穌正是一位（第一位）護慰者，現在聖神便是在他以後、隨他而來的「另一位」了。

2. 聖神的來源—他是經耶穌派遣、而發於父的聖神

其實，基督徒從一開始便經驗到現在在他們身上、感動帶領他們的神聖力量是來自復活的基督。宗徒大事錄五旬節聖神降臨這一幕便是路加以戲劇的方式呈現基督徒集體經驗聖神（復活基督恩賜的神聖力量）的事實⁴¹。

這一「位」聖神，正如伯多祿公開演講所說，是由復活的基督所傾注（宗二 33）。早期基督徒分明經驗到基督雖然死了，復活了，也升天了，卻仍然大能地存留在教會之中，而聖神便是這「復活而大能的基督」的另一個名字。他就是復活的基督繼續在世上生活。因而，最早的基督徒（也像後來的保祿一樣）把他們所經驗到的大能之神稱作「耶穌之神」（宗十六 7）。而這稱呼是恰當的，因為它如實地描述了當時的經驗。就是保祿也沒有很清楚地把基督和來自基督、甚至就是基督的聖神分開⁴²。

有些時候，基督和聖神互通，這一「位」聖神，既稱為「基督之神」，又叫做「天主之神」，當基督之神住在人內，基督就住在人內（羅八 9~11）。為保祿來說，聖神是住在人心的

⁴¹ 參閱：谷寒松，《天主論·上帝觀》（台北：光啓，1980），227~228頁。

⁴² 保祿沒有很清楚地分開基督和聖神。他的聖神是「基督之神」。他甚至說「主就是神」（格後三 17, 18），又說：「與主結合的，就與他成爲一神」（格前六 17）。在保祿書信中，聖神是基督徒和基督的結合之關鍵：一方面，基督徒「在基督內」；另一方面，聖神則「在基督徒內」。聖神所表達的是「神秘的基督」。

基督。當基督徒「在基督內」構成基督的妙身，聖神即住在基督徒內，「滋潤」身體（格前十二 13）。

這一種基督和聖神有點含混不清的現象，在若望團體的努力經營下，終於獲得了澄清。聖神既是基督以外的「另一位」，他不可能就是基督，而是在基督離去後（若十六 7），經他「派遣」來到世上（若十五 26；十六 7），為他作證（若十五 26），並繼續他的工程的那一位。可以說，基督徒長久以來的聖神經驗，現在若望團體把它予以理論化，甚至經典化。它成了「經典」、準則，慢慢地從若望團體擴展到整個教會，並從古代流傳到今天。

再回頭看若望福音，聖神源自耶穌是這本福音的一貫講法。四 10~14 的活水（聖神的圖像語）由耶穌所恩賜，另外七 37~39 的活水也從耶穌心中流出⁴³。然而更清楚也更典型的講法是十四~十六章的「派遣」。若望似乎有意選擇一個本來述說耶穌和天父關係的詞彙來界說耶穌和聖神的關係。正如聖父派遣耶穌（若十四 24），耶穌也派遣聖神（若十五 26；十六 7）。因而若十四~十六也有意刻畫耶穌與聖神的相似性：二者都出於天主（十六 27；十五 26），他們都教導（十二 14；十四 26），都見證（十三 14；十五 26），都指證世界的罪惡（三 18~20；十六 8~11）。

聖神相似基督，卻不是基督自己，他在基督以後來，卻不像基督只和基督徒相處片時（十六 10），而是要永遠與他們同在（十四 16）。早期基督徒所體會到的「基督之神」，在若望筆下，成為他所派遣來到世上的精神。

⁴³ 若七 37~39 的希臘原文，容許兩種不太一樣的讀法。第一種（思高）讀法是：「凡信的人，從他心中要流出活水的江河」，另一種讀法把耶穌自己視為聖神的流出地：「誰若渴，讓他（那信我的）到我這裡來喝。正如經上說：『從他（那被喝者）心中，要流出活水的江河。』」

在若望福音，聖神的來源還有另一個很重要的說明——他由父所「發」（希臘文 *ekporeuetai*，參閱若十五 26）。「發」說的是「子」和「萬物」以外的「另一種關係」；「發」也進一步說明聖神的終極來源——他發自父，後者乃「第一、無源頭的源頭」（*the first unoriginated origin*）⁴⁴，這個「源頭」和「派遣者」基督自然不是同一個。

雖然若望無意像後來的大公會議那樣作信理上的、和本質上的定斷，但是他用兩個不同的動詞把聖神和基督，及和天父的關係分別開來。聖神既不是子（生），也不是萬物（創造），他是由父所發的「另一種」。如此一來，天主三位的關係，在若望福音努力澄清之後，總算愈來愈清楚了一父生子，發聖神，而聖神則又由子所派遣。絕不奇怪的，這種講法，後來終為大公會議所接受，而成為普世教會共同的官方語言了。

3. 聖神的終向——他是帶領人到達基督的「真理之神」

在若望福音，基督是聖神的來源，他也是聖神的終向；聖神由基督所派遣，為帶領基督徒歸於基督。

若望聖神和對觀聖神的主要不同處，其中之一在於若望並不強調聖神在耶穌身上的工作。他的耶穌不像對觀的耶穌，是個「（被）聖神（靈感）的人」⁴⁵。若望沒有把耶穌的奇蹟或靈感性話語歸給聖神⁴⁶。可以說，在對觀福音耶穌愈來愈「超

⁴⁴ 參閱：W. Gasper, *The God of Jesus Christ*, p.217.

⁴⁵ 有學者解釋若望「智慧型」的聖神論和新約其他「先知型」的聖神論不同。新約大部分作者，包括馬爾谷、瑪竇、路加、甚至保祿的聖神觀都受舊約先知傳統的影響，強調聖神的外在作用，尤其是「言」（方言、宣講）；因而與若望受智慧傳統影響的聖神論有所不同。智慧型的聖神不強調外在的表現而強調內在的了解（如箴言一 23）。在若望，聖神的主要活動場所是信者的心中，賜給他們領悟及審判（世界）的能力。

⁴⁶ 若望完全放棄「聖神靈感耶穌」的對觀講法。在這本福音中，耶穌的

然」於聖神的傾向，現在發展到了頂峰。雖然若望仍然保留著「聖神彷彿鴿子降在耶穌身上」的古老傳統（若一 32），不過這個故事的重心，卻不是（如同對觀那樣）耶穌領受聖神，或經驗聖神。反之，若望希望藉此肯定他將「以聖神施洗」（若一 33），而所謂以聖神施洗，在若望福音是指聖神的派遣。

可以說，若望有意削弱聖神在耶穌身上的工作，而這結果則是：耶穌與聖神的關係到最後幾乎只剩下他派遣聖神這一幕而已。我們甚至可以說，若望的聖神已經從基督轉移到基督徒身上；不過，十分吊詭地，若望的聖神卻因此比路加的聖神更是「基督的」；同樣地，若望的基督也因而比路加的基督更恰當地可以稱做聖神的主人了，因為聖神是經由基督派遣，來到「他的人」（十三 1）那裡，為帶領他們歸向他的。

帶領人歸向基督的聖神，在若望十四～十六章中三次稱為「真理之神」（十四 17；十五 26；十六 12）。必須記得，在若望福音，真理就是耶穌（十四 6），就是耶穌之為天主子，因而也是天主最圓滿啓示（一 18）這項真理。而認識這真理就有永生（十七 3）。所以聖神又稱作「湧向永生的水泉」。他的作用主要有：

- 永遠與門徒同在（十四 15）
- 教訓門徒想起耶穌的話（十四 26）
- 為耶穌作證（十五 26）
- 在門徒內指證世界的錯誤（十六 8~11）
- 把門徒引入一切真理（十六 13）

重要的是，真理之神不憑自己講論，他是把從基督所領受

神性被完全體會到，所以它不需要一個「第三者」（聖神）作為父子之間的媒介。人在基督身上所遇到的，是天主自己，而不只是他的恩寵（或力量）。

的，轉告門徒。總之，從基督來，歸向基督（真理）就是若望真理之神的特色。

比拉多的問題：「什麼是真理？」（若十八 38）也許也是每一個人的問題吧！因而，真理之神必須永遠與我們同在，在每一個時候，每一個地方，每一個追問真理（基督）的靈魂內，都需要這位真理之神。若望的耶穌，肯定地許諾了這個永恆的需要。當他離去後，便會派遣另一位護慰者，導引人進入一切真理。

結 語

為回應聖神年，本年度神學研討會以聖神為研習對象。聖神，一般人只知道是「天主聖三的第三位」，與聖父聖子「同性同體」，差異的只在「位格」；而甚少注意到這一種系統神學在聖經中的原始面貌。

本文嘗試追蹤它的發展：從舊約到新約初期，包括耶穌基督，是怎樣從一神論的架構中條理出這一位矇矓的「第三者」的。在追蹤的過程中，我試著經由舊約的背景，及新約基督徒的見證，一睹「歷史耶穌」與聖神的關係；這種從 kerygma 到 history 的尋索給予我——一個二十世紀的基督門徒——一種很雀躍的感覺。畢竟我是整個基督徒歷史的一部分，而我們的信仰也是經由這段基督徒歷史傳達於我的。

然而回到歷史的前頭，卻訝然發現，歷史的確改變了歷史（耶穌）的面貌，不過我們也必須知道，這種在改變是在基督徒愈來愈深刻的體驗和信仰下完成的。從路加、到保祿、再到若望，這中間的過程有多少辛酸，我們並不知道，然而歷史就是這樣一步一步走過來的。

不過這樣一路走來，有得必有失。今日基督徒所缺少的正是當天豐富的聖神經驗：人人看夢境、個個見異象。也許，聖

神不必奇異，卻必須有感覺。也許，什麼時候，當聖神恢復當日的可感性和普遍性，什麼時候就是個新的五旬節！

死 亡



耶穌大喊一聲，就斷了氣，
聖所裡的帳幔從上到下，一分為二。

對面站著的百夫長，
看見耶穌這樣斷了氣，
就說：「這人真是天主子」。

（谷十五 37~39）

馬爾谷苦難敘述的基督論¹

一、緒論

以耶穌的苦難和死亡為中心的苦難敘述（ passion narrative ），在四部福音中，顯然都佔著最重要的位置：它是福音的最高峰，是整部福音所導向的目的地。而發明這種定向於苦難的福音形式的，是歷史中第一位聖史馬爾谷。事實上，自現代福音批判伊始，馬爾谷福音便經常被人描述為「一個具有冗長導言的苦難故事」。

類型批判的興起，讓我們進一步發現福音中苦難傳統的獨特性。今日，學者們大都接受史密特（ K. L. Schmidt ）對福音的歷史架構的看法²。他以為：除開苦難故事，福音其他部分（也就是：所謂前苦難傳統 pre-passion tradition ）用以表達事件先後次序的時空架構，都屬於馬爾谷的手筆。

換言之，這些前苦難的傳統都是以個別單篇（如一句語錄、一則故事、或一段訓言），或小集子（如奇蹟集、比喻集）的形式，獨立地流傳到馬爾谷的手中，而聖史的工作，便是把

¹ 原刊於《神學論集》91（1992秋），47~69頁。

² K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1919).

這些本來獨立存在的傳統以表達時空架構的橋樑篇章（bridge passages）串連起來，成為今日的福音形式。

只有苦難故事是例外：在它到達馬爾谷手中的時候，已經和我們今日所看到的模樣差不了多少。馬爾谷在苦難敘述中的創造性，遠遠不如他在前面的傳統中所表現的，因為，在馬爾谷之前，當福音的其他傳統還在可變動的階段時，苦難敘述已經大致上固定下來了。

你可以接受上面的看法，也可以不接受，不過，有幾點是很值得慎重考慮的，就是苦難敘述與前苦難的傳統，的確有所不同：

1. 若望福音與對觀福音的相異，是不庸贅言的，但僅限於前苦難的傳統。到了苦難敘述，二者卻表現出基本上的相同（雖然在細節上依然有別）。最令人驚異的是事件的先後次序，拿若望福音與對觀福音比較，苦難敘述中重要的經文都按照同樣的次序來記述，這種吻合在前苦難傳統中是少見的³。

假如若望福音苦難故事所用的源流不是對觀福音或其源流（我們假定如此），則這兩種源流至少是大同小異的；又假如若望福音的源流並不晚於對觀福音，則我們可以推算，在馬爾谷寫作福音的時候，早期教會中各個主要的傳教中心，已經流傳著一種形式上大致固定的苦難始末了。

2. 上面的討論顯示，苦難敘述中的單篇故事並不像前苦難的故事一樣可以獨立理解。這點也是顯然的，在前苦難的傳統中，我們差不多可以隨意抽取其中一篇來朗讀（就如同

³ 下列經文在若望和對觀福音中次序相同：伯達尼筵席與受敷，揭露負責者，預言伯多祿背主，耶穌在山園被捕，公議會審訊，伯多祿不認耶穌，比拉多審訊，釋放巴辣巴，耶穌釘十字架，耶穌死亡、安葬。

主日彌撒那樣），它的上下文對我們理解這一段經文的幫助是很有限的。苦難傳統可不是這樣，雖然整個苦難故事還是一連串的個別單篇組成，各個單篇的意義卻只有在上下文中才突顯出來。很可能，它們從來沒有獨立流傳過，而是從一開始，就是整體中的一部分。

3. 換言之，受難傳統並不像前苦難故事那樣，只有著很鬆散的時空關係。比如「耶穌又進了會堂」，「那時，耶穌退到海邊」，「隨後，耶穌上山」等等。老實說，在苦難以前的福音故事，不能說有很緊密的結構，個別經文有時只是很勉強地堆放在一起，而沒有什麼必然的關係。受難敘述的結構可嚴謹多了，可以說，沒有一個細節是多餘的，也沒有一個細節不與其他情節扣緊，從而發揮出戲劇性的震撼來。

伯達尼的筵席（谷十四3）中，發生了一件很不尋常的事件：一個女人以珍貴的香液敷抹耶穌。她的行為不但預告耶穌的死亡，也衍生出猶達斯的不滿。這只是個開端，猶達斯的故事繼續在十四17~21及43~45兩段經文中發展。最後晚餐的時候，基督對門徒及伯多祿的預言（十四27~31）也在十四50~51，66~72中得到應驗。還有兩次審判（公議會和比拉多的審判）、兵士的戲弄與基督被釘（罪狀牌）也因著默西亞—君王的概念連貫起來。從受難一開始，就沒有一句空言；從一開始，它就是一個整體。

4. 現在，讓我們試著放下經文的特性，而從早期教會的生活來探討受難始末的產生。早期教會有兩個主要的活動，其一是禮儀，其二是宣講，它們都極有可能促成受難始末的產生。從宗徒大事錄（二42~47）及保祿書信（格前十一23~26）得知，教會很早便有紀念「主的晚餐」的慶典；格林多前書更進一步顯示，在聚會「傳授」的（指早期教

會的傳授和傳承)不僅是主的死亡，還是他「被交付的那一夜」的事。而早期教會宣講的中心，從宗徒大事錄的記載得知，更顯然是基督的苦難、死亡和復活。

可以肯定的是，從教會一開始，苦難和復活奧蹟已經構成了教會生活(包括禮儀生活和宣道生活)的中心；如此一來，苦難敘述必定起源得很早，就是說，當耶穌的言論和行事還未受到廣泛注意的時候，他的苦難和復活奧蹟很可能已經在教會內流傳，並且慢慢整合出一套比較固定的形式來了。

上面的討論似乎導向一個結論：苦難敘述，至少就其梗概而言，應該是馬爾谷之前的作品，是馬爾谷從早期教會的傳承中領受過來的。值得驚異的是，當這個傳統在教會發軔之初傳到馬爾谷手中的時候，它竟然大致上和我們今天所看到的模樣差不多。由此可見，馬爾谷是忠於他的傳承的，至少在這部分，他所更動的不會很多。

可是如此一來，我們還能再談馬爾谷的基督論嗎？

答案是肯定的。雖然苦難傳統在馬爾谷之前很可能已經大致固定，但是它為馬爾谷所接納，並且經過馬爾谷悉心安排處理的事實充分顯示：它已經成了馬爾谷福音的一部分。我們今天讀馬爾谷的苦難紀錄，不會感到它是一種收錄在馬爾谷福音中的前人的傳統，或與馬爾谷整體的形象格格不入，是因為馬爾谷已經把他福音的精神充分注入這段紀錄中，以致我們讀它時，好像讀馬爾谷自己的作品一樣。

也許，馬爾谷和他的源流的關係，就像瑪竇和他的源流(馬爾谷)的關係一樣。瑪竇的苦難故事顯然是取材自馬爾谷，不惟如此，瑪竇還相當忠於馬爾谷的流傳，然而就在安排、處理、增減、調配之間，瑪竇卻處處表現出他是位第一流的神學家。

他的追隨不是奴隸式的，而是創意的、富有洞見的⁴。馬爾谷也是一樣。正因如此，我們才可以談馬爾谷的思想，我們才可以追問他的基督論。我們的基本問題是：在這裡，馬爾谷表達出一位怎樣的基督？

下面的研究嘗試回答這個問題。我們希望藉著對經文的分析和詮釋，來透視馬爾谷苦難敘述中的基督：他的人性，他的超越性，他的無罪，以及他救贖性的死亡。

二、基督的人性

四本福音中，要數馬爾谷的耶穌最人性化、最真實、最不矯情。他「血肉」地行走在加里肋亞湖邊，是個實實在在的血氣男兒。馬爾谷從來不掩飾耶穌的情感，也從來不為他的情感辯護，他讓他的耶穌在人前發脾氣，在疾病、在世界的幸面前怒氣沖天、「火」光滿面。他的耶穌是一個人的耶穌，從來不乏各種屬人的七情六慾。這點在苦難敘述中最為明顯。

在山園中，在十字架面前，耶穌都是那麼人性地倒在萬般痛苦的掙扎中。馬爾谷無意把他的耶穌描寫成一個希臘神話式的英雄人物，在世界人情中穿梭往來，無動於衷。在山園中面對死亡的時候，他的反應是「驚懼恐怖」（十四 33）。

馬爾谷一連用了兩個表達極端驚恐的動詞，兩個同義詞交疊在一起更加深了這種恐懼的效果。其中第一個（ekthambeisthai）是複合動詞（動詞與前置詞結合），它的前置詞（ek：out，出離）傳神地表達出那種由於過度震驚而

⁴ 有關瑪竇苦難敘述的神學，參閱：N. A. Dahl “The Passion Narrative in Matthew”, *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1976), pp.37-51。至於對觀福音苦難敘述及其神學之比較，可看 H. Hendrickx 著，陳擎虹譯，《對觀福音耶穌受難史》（台北，華明），166~181 頁。

至迷惘失神的狀態，「魂魄離兮心動搖」。他極度恐慌，已經瀕臨崩潰的邊緣了。馬爾谷的描寫是細緻而極端誇張的；也許爲了虔敬的原故，瑪竇和路加不約而同地更正了馬爾谷這種真實得近乎粗魯不馴的描寫⁵。

「我的心靈悲傷得要死」，說完這話，耶穌往前走去，伏地祈禱。馬爾谷以祈禱，不斷的祈禱，來刻劃耶穌心靈的極度驚恐——他已經不能再滔滔不絕了，在死亡的面前，他唯一能做的，只有祈禱。

馬爾谷似乎要告訴我們，耶穌三次離開門徒，出去祈禱。然而在經文上卻顯得有點不大調和：雖云三次祈禱，馬爾谷卻似乎只對第一次感到興趣。祈禱的內容先以間接引句說出（35），再以直接引句重複一遍（36）。耶穌出去後，再回來，對門徒的斥責也有清楚的交代（37~38）。第二次卻省略多了，只剩下「耶穌又去祈禱，說了同樣的話，他又回來……」（39~40）。第三次更忘了讓耶穌先出去，只說「他第三次回來」（41）。

瑪竇（還有路加）顯然早已注意到這種不協調，乃分別作出適當的修正⁶。很可能，原來的傳統只提及耶穌一次（長時間的）祈禱，是馬爾谷把一次改成三次，理由很簡單：強調耶穌的恐懼，因為猶太傳統有憂傷的人三次祈禱的說法（格後十二8）。

⁵ 瑪竇用形容憂悶的普通動詞（lupeisthai），取代了馬爾谷的複合動詞，也減弱了基督那種震驚得慌亂失措的情緒。路加乾脆把這一段情感的描寫統統省略掉。

⁶ 馬爾谷三次提到耶穌回來，卻只有兩次交代他出去祈禱。瑪竇顯然發覺有點不對勁，他不僅加進耶穌第二次祈禱的內容（廿六42），廿六44還這樣說：「他再離開他們，第三次去祈禱，又說了同樣的話，然後回到門徒那裏……」。路加福音似乎暗示：耶穌只作了一次祈禱。

恐懼、極度的恐懼籠罩著山園的耶穌。他心神搖盪、魂飛魄散、齒搖舌鈍、頻呼「阿爸」—這是他唯一能做的事了。他也企圖喚醒他的門徒，但門徒卻睡著了。偌大的山園，只有樹影搖動，中間空餘一個孤獨的人子！命運要他單獨一人清醒在這最後的一晚，獨自承受這刺心的椎痛。也許，耶穌最大的痛苦來自他的寂寞孤獨；馬爾谷描寫他在一群熟睡的人中痛苦掙扎。疏離，是他這時最清楚的感受，而這一點感受還會慢慢擴張，無止無盡地洶湧過來。

另一個刻劃耶穌人性痛苦的地方是馬爾谷對十字架上的耶穌最後掙扎的描寫。對於肉身上的痛苦，馬爾谷著墨不多，卻很深刻；就連釘十字架本身，馬爾谷寫來，也是淡淡的：「他們就將他釘在十字架上」（十五 24），皮肉之痛，何足掛齒！他沒有細述釘十字架的疼痛和呼號—雖然這也是人之常情。馬爾谷所注意的，是死前的耶穌在另一個層面上的痛苦。

然而，正因為沒有細心刻劃，那些無意在字裡行間洩漏出來的肉體疼痛，便顯得更真實，也更深刻了。這裡不妨指出兩點。首先，耶穌走上加爾瓦略山時，早已筋疲力盡，連個十字架都背不動了⁷，否則兵士們是不會容許有人幫他背十字架的。「他們就強迫他（西滿）背耶穌的十字架」（十五 21），馬爾谷的用意應該是寫實的。

背十字架，也只是事實的描寫，不帶絲毫神學意味。倒是路加的改寫（路廿三 26），把西滿刻劃成教會的形象—它背著十字架在耶穌後面跟隨著他，符合了耶穌（第一次預言受難之後）對門徒的要求（路九 23）。若望（十九 17）的耶穌，則

⁷ 一般來說，被判處釘十字架的犯人都是自己背十字架赴刑場的，奇怪的是耶穌的體力竟然比一般人差！不過這也可以解釋他很意外地死得比其他人快（谷十五 44）。

是個勝利的英雄，他獨自背負起天地人間的十字架。路加和若望反映出早期教會的反省，相形之下，愈顯出馬爾谷的寫實，他的耶穌是人性的，他有血肉地倒下，爬不動了。

其次，儘管耶穌早已被折磨得氣若游絲，他仍然不願在行刑之前服下什麼麻醉的藥劑（谷十五 23）。馬爾谷無意間透露了這一點，他寫實地通傳了耶穌被釘時肉體上的巨創，本來不帶任何神學的意味。

給臨死的人一點酒喝是猶太的習俗（箴卅一 6），在酒中攪以沒藥是為使酒稠一些。瑪竇（廿七 34）卻把沒藥的酒改寫為苦艾的酒，還讓耶穌喝下了，雖然他「只嚐了嚐」，就「不願意喝」了。瑪竇這一改寫，耶穌的遭遇就更應驗聖詠的話了：「他們在我的食物中攪上了苦膽，我口渴時竟遞上酸醋要我下嚥」（六九 22）。不管瑪竇的修改有什麼神學的動機，他還是誤會也破壞了馬爾谷的原意——後者卻是寫實的：耶穌堅持在被釘時保持清醒，他堅持做個受苦的人子。

然而肉身上的痛畢竟是次要的，馬爾谷顯然不願在這個問題上多費筆墨，他更關心耶穌在心靈上的疼痛。前面說過，耶穌最大的痛苦來自疏離，他不僅被人所遺棄：門徒捨棄他（十四 50），伯多祿不認他（十四 66~71），猶太人棄絕他（十五 6~14），士兵戲弄他（十五 17~18），路人侮辱他（十五 29~30），連與他一起被釘的人也辱罵他（十五 32）。更重要的，是他感到連天主也對他掩面不顧。

這個感覺無止無盡的洶湧過來，他窒息了。被天主——這個他親暱地呼喚「阿爸」的父——所棄絕的感覺實在比死還要難受。手腳的痛苦他忍下了，唯獨這一口氣卻怎麼也嚥不下，他歇斯底里，自始至終不發一語的耶穌，終於迸出一句：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（十五 34）

按照馬爾谷，這是傷心欲絕的耶穌、筋疲力盡的耶穌、氣

若游絲的耶穌在架上所說唯一的一句話。不同於路加，也不同於若望，在馬爾谷，架上的耶穌沒有為罪人代禱，也無法再顧慮母親，我們更不能想像他居然有閒暇與隔壁「聊天」。他欲哭無淚、悲痛逾限，眼見天地昏黑，彷彿天父也離他遠去，一切希望都落了空，自己竟然落得如此下場。這是耶穌所受過最嚴重的考驗，馬爾谷描述只餘最後一口氣的耶穌在死前怎樣奮力地哀嚎，他質問蒼天，質問公理：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（十五 34）

這是耶穌生前最後的一句話。第37節跟著說他大喊一聲，就斷了氣。有人在考究之後認為這是不可能的。因為釘十字架極耗元氣，臨死的人應該是無力呼喊的⁸。然而馬爾谷的描寫又十分「中性」，沒有神學反省的痕跡；因此，很可能，耶穌死前反常地大喊一聲的說法是歷史性的。

馬爾谷如實地記載下來，不加任何解釋，但是，這簡單的記載益發顯出耶穌死前痛苦之深。這種人性的反應，就是在最忠於馬爾谷的瑪竇福音，也是無法找到的，更遑論路加和若望了。這兩位聖史，描寫耶穌英雄式的殉道，對他人性的自然反應，自然削弱許多了⁹。

如此看來，馬爾谷實在不愧為最寫實的神學家。他的耶穌是最人性化的；他不會為了神學的原故，掩飾耶穌的人性反應。在山園中，他的耶穌驚慌失措；在十字架上，又面臨最大的考驗，歇斯底里，呼天喚地。馬爾谷毫不諱言耶穌有這些反應，因為他很清楚：耶穌是一個人，一個真真實實的、有血有肉的、

⁸ E. Schweizer, *The Good News According to Mark* (London, SPCK, 1970), p.354.

⁹ 馬爾谷只說：「耶穌斷了氣」。瑪竇（若望）給予神學的詮釋：「交付了靈魂」。路加把這句間接的描述改寫成直接的祈禱：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」。

會哭會笑的真人。

三、耶穌的超越性

真理通常都有兩極的。說「基督是一個人」只是把握到基督真理的一極而已。馬爾谷很明白這一點，他筆下的耶穌不僅是一個人，他還超越一般世人。假如說：馬爾谷沒有把耶穌等同為天主，他卻毫不遲疑地呼號耶穌為天主之子（一 1、11；十五 39）。他獨特的子性，使他自始至終與天主保持著最密切的關係，是這一點關係使他超越普通人。在苦難敘述中，馬爾谷不單強調耶穌的人性，他也強調他的超越性。

耶穌的權威是貫穿整個苦難敘述的一大主題。從一開始，馬爾谷便不厭其煩地告訴讀者：這位被釘的基督原來竟是個掌握自己命運的人。他並非糊裡糊塗地被朋友出賣，再糊裡糊塗地死去；他也不像那些努力反抗命運捉弄的希臘英雄，最後因為敵不過命運的魔掌而丟掉自己的性命。相反的，從一開始，一切都在他的掌握中，甚至可以說，是他親手交上自己的性命。

第十四章的幾個小故事一再強調耶穌的預知，他早就知道那將要發生在自己身上的事。因而在伯達尼晚宴中，他容許女人敷抹自己；在準備最後晚餐的時候，他預言門徒的遭遇；在晚餐中，他指出負責者，還預言門徒和伯多祿背叛。他早就知道那要發生的一切。可是，他沒有逃避，反而迎上去，接受這一切不幸。可以說：對於自己的死亡，他至少是同意的（雖然馬爾谷不如若望那樣，指明撒但是藉著耶穌的手進入猶達斯心裡）¹⁰。

¹⁰ 這裡所考慮的不是歷史的耶穌對自己將來的死亡的預知，有關這問題，可參閱：G. O'Collins 著，黃懷秋譯，《基督論再詮》（台北，光啓，1989），110~127 頁，而是這點預知怎樣在基督傳統中愈來愈獲得肯定、擴大以至神化的過程。

值得一提的：山園祈禱不能被詮釋為耶穌向命運乞憐討饒，求免一死。這裡所強調的是耶穌的聽命（而不是抗命）。他不樂意喝這爵，但是假如這是父所願意的話，他也願意。換言之，這裡所表達的，是耶穌在更深層面上的願意：他願意父所願意的，而不是自己樂意的。正因如此，苦難敘述中的耶穌，縱使痛苦難當，卻從不惹人憐憫，因為自始至終，他都同意（假若不是參與）那釘死自己的陰謀。

馬爾谷處理猶達斯負責耶穌的手法十分有趣。在馬爾谷，猶達斯出賣耶穌，不一定為了金錢上的利益。谷十四 10 只說：他「去見司祭長，要把耶穌交與他們」。然而，負責耶穌，他到底得到什麼好處呢？馬爾谷不像瑪竇那樣，把猶達斯刻劃成一個只為了三十塊銀錢就出賣恩主的小人（瑪廿六 14~16）。司祭長「聽了，不勝欣喜，許下給他銀錢」（谷十四 11），是司祭長的事；猶達斯不是為了金錢的原故出賣耶穌。

馬爾谷可能暗示猶達斯有很正當、很堂皇的理由出賣耶穌，然而他卻無意說猶達斯因此便沒有犯罪（十四 21）¹¹。人面對耶穌，所犯下最大的罪也許不是倫理上的罪過，而是對他的絕對要求無動於衷。所以負責耶穌這行為本身就已經是罪過，因為他所負責的竟是天地的救主！

女人敷抹耶穌也必須從這個角度來理解。女人浪費香液，有些人看見很不滿意。這些人在倫理方面可能是對的，因為浪費當然不如施捨。然而女人卻做對了。馬爾谷的含義很清楚：

¹¹馬爾谷敘述猶達斯見司祭長的目的，是「要把耶穌交與他們」（十四 10），瑪竇增加了猶達斯見到司祭長之後的對話：「我把他交給你們，你們願意給我什麼？」（廿六 15）。我們已經沒法知道歷史中的猶達斯出賣耶穌的經過和目的，他或許以為耶穌是一個危害國家的人物，又或者他只是想強迫耶穌站出來顯一個奇蹟，而無意置他於死地。很多人朝這方面猜測，但也只是猜測而已。

在耶穌—最後的標準—跟前，世上所有的標準都用不上，因為他超越一切。

然而，這個掌握天地乾坤的人怎麼會跌倒在黑暗的勢力之下呢？馬爾谷的回答是：由於他聽命，他真是個聽命的兒子，而他所聽從的是他稱為「阿爸」的天父。所以馬爾谷是以耶穌超越常人的聽命來說明他的超越性。這一個超越性在山園祈禱中表達得最明顯。

我們已經說過，在山園中耶穌承受了非人能承受的驚惶恐怖，他非但沒有逃避，反而甘心情願地喝完了這杯苦爵。這種聽命又有誰能及呢？門徒和伯多祿的負命，都突顯出基督這超越常人的聽命。

而這種聽命還是「至死的聽命」。到最後的一分鐘，到他嚥下最後的一口氣時，他仍然堅持著這不渝的聽命。「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」說這話的耶穌，固然處身在極度的黑暗中，身心受盡極大的考驗，他固然不知道天主是否真的捨棄了他，更不知道這位看上去已經離他而去的天主是否還會再聆聽他的哀訴，然而他卻毫不死心，依然緊抱著這位已經在黑暗中隱去的天主，還頻頻呼喚這樣的一位天主為「我的」天主¹²。

假如天主已經捨棄了我，我卻沒有捨棄他，他仍然是「我的」天主。這是一種何等的交付委託，至死不渝，非人可為。馬爾谷以極端的筆墨寫下這天地間近乎不可能的景象，他顯然希望所有讀者也能如同百夫長一樣，在目睹這幕觸目驚心的景

¹²E. Schweizer, *Mark*, p.353 這樣說：“It is a radical expression of a devotion to God which endures in every adverse experience--a devotion which continues to claim God as “my” God and will not let him go although he can be experienced only as the absent One who has forsaken the petitioner.”

象之後，能夠自心底喊出：「這人真是天主子」（十五 39）。

有學者更進一步指出：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」是聖詠第廿二首的第一句。這樣，馬爾谷的意思就是說，耶穌在臨死時尚且應用聖詠第廿二首來祈禱，因為為猶太人來說，誦念聖詠第一句，就等於誦念整首聖詠¹³。那麼，這一句表面上似乎懷疑失望的說話，原來竟是表示臨死的耶穌對天主的極端信賴。因為聖詠廿二首是受苦的人信賴天主，請求天主哀憐矜憫的祈禱。這樣地理解，我們就能更清楚地看出耶穌人性的軟弱，與他超越性的聽命間的張力。馬爾谷讓我們看見這位人而天主的基督死前的心理掙扎。

馬爾谷苦難敘述最有價值的地方，就是他給我們透露了耶穌這種超越常人的聽命的最後根據：他的「阿爸」經驗。耶穌經驗到他與天主之間有一種非常密切的關係，密切得他敢於稱呼天主——猶太人不敢正視，連梅瑟看見，也要把面掩起來的「雅威」——為「阿爸」。

「阿爸」（*abba*）是亞拉美語，是小孩子對父親的暱稱，不僅非正式，簡直難登大雅之堂。因而學者們相信，谷十四 36 的「阿爸」稱呼應該是歷史性的，它不僅是歷史中的耶穌的真實用語，還應該經常出現在耶穌的祈禱中¹⁴。這種獨特的稱呼，不僅告訴我們耶穌獨特的天主經驗——猶太人沒有敢於稱呼天主

¹³ 由於受難故事「應驗」了這首聖詠中的許多細節（詠廿二 8-9；19），現代有些學者疑問歷史的耶穌死前，是否真的應用這首聖詠來祈禱。他們以為，這是早期教會在復活經驗下對耶穌死前哭喊的懂法。

¹⁴ 四福音中，只有馬爾谷的山園祈禱透露了耶穌的「阿爸」稱呼，馬爾谷接著以希臘文「父啊」來解釋這個「不雅」的鄉音土話。瑪竇和路加顯然為了美感的緣故，只記下它的希臘文翻譯。學者以為，耶穌不只一次稱天主為「阿爸」；「阿爸」的稱呼應該經常出現在他口中，在他每一次與天主交談的時候。

爲「阿爸」的，在祈禱中，他們只敢呼號 adonai（主）¹⁵，更重要的，它反映出耶穌的獨特子性，他與天主間存在著一種異常密切的關係，密切得僅能以父子的關係來形容。而這種關係便是他所有超越常人的聽命行爲的最後根據。

耶穌不僅在行動上超越常人，爲人之所不爲，能人之所不能；他不僅「活」出聽命的僕人（兒子）的模樣，更重要的，他本身便「是」聽命的兒子。無可否認，馬爾谷的基督論基本上是功能的，然而功能的最後，便是存有。很可能的，馬爾谷已經體會到功能的不足，因爲他還給我們透露了功能的存有根據。

四、耶穌的無罪

馬爾谷之後十年間，有另一位基督徒作者在他論述基督的文章中，以散文的筆法告訴我們：「我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」（希四 15）。馬爾谷以鋪陳的敘事手法所展示的，正是希伯來書的作者在這裡所說的幾句話。苦難敘述中，人的惡貫滿盈和耶穌清白無罪交織在一起，形成一黑一白非常對立的畫面。

到底誰下令拘捕耶穌呢？是誰要置他於死地呢？馬爾谷似乎把矛頭指向猶太人（十四 1、10、43），特別是司祭長、經師和長老，他們就是猶太人的領袖，公議會的成員，民間的代表，足以左右也有能力影響民意的國代。是他們與猶達斯交涉，派遣民衆帶著刀槍棍棒到山園去捉拿耶穌。若望的見證與

¹⁵ 耶肋米亞斯認爲，舊約甚少稱呼天主爲父的例子，只有十四處；與耶穌同時猶太主義亦然。因此耶穌的「阿爸」稱呼應該是真實的 *ipsissima vox*。J. Jermias, "Abba", *The Central Message of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press), pp.9~30.

馬爾谷的稍有出入，若十八 3，12 指明捉拿耶穌的人中，至少有一部分是羅馬兵。據常理猜測，羅馬人應該有分參與這件事，十字架刑具已經透露了真相——它是羅馬懲治重罪犯的刑具。但是光有羅馬人仍不足以處死耶穌，處死人犯，必須有個控方。這個角色最好由猶太人自己擔任，再由羅馬人運用他們的法律能力，這樣就可以堂堂皇皇地，以正義之名把這個威脅雙方的危險人處理掉了。這種看法可以解釋耶穌被捕後，先受公議會的審判，再受比拉多的盤問的原因。

耶穌的死，是罪惡的人罪惡的合作。馬爾谷說，公議會就是罪惡橫行的場所，他們在黑暗的夜裡舉行了一次罪惡的會議，只以一個晚上的時間就決定了一個無罪的人的死亡。馬爾谷的手法是諷刺的：在正常情形下，死刑的決定不應該如此地倉卒，還要趕緊在夜裡完成。由此可見，這是一次處心積慮的行動，基督之死是會議之前早就決定好的，什麼審訊、證人，其實都只是騙人騙己的把戲而已，假正義之名作不正義之事。誰都知道，開會不可能沒有準備，尤其是夜間會議，與會的人必定早就聚集好了，只等候群眾捉拿耶穌回來，而這就是不法！還開什麼會議呢？人犯早就被判刑了。

假如谷十五 1 的正確讀法不是「商討完畢」，而是「聚會商討」¹⁶，馬爾谷的意思就是說：在這一天中（猶太人的一天從傍晚開始），公議會一共開了兩次會議，一次在夜裡，一次在清晨。我們今天已經無法重整出當時的實際情況，不僅由於馬爾谷的說法與猶太法律相抵觸（因為根據猶太法，死刑是不可以在夜間宣判的），更由於路加福音，也許根據另一個不同

¹⁶ 谷十五 1 各手抄本的讀法並不一致。不過大部分重要的手抄本都是 aorist 主動式分詞：symbolion poiēsantes（聚會商討），只有小部分給予過去式：symbolion epoiēsan（聚會完畢、商討完畢）。

來源的傳統，並沒有夜間會議的記載（二 66）¹⁷。

此外，路加福音的說法，還有幾點值得注意的地方：首先，按照路加，猶太人在晚上捉拿耶穌後，並沒有馬上開會，因而也沒有晚上死刑的判決。如是，公議會是依照法律行事的；其次，如此一來，主事者也有足夠的時間召開會議。晚上捉拿，晨間會議，省卻二次會議的麻煩，及它所衍生出來的困難。

很可能，路加的敘述更接近歷史的真相。假如是真的話，我們就必須追問，馬爾谷更動事實的原因。我想，馬爾谷的用意可能是在強調猶太人的不法與罪過。他們處心積慮要害死耶穌，不惜用盡不法的手段，卻又循法律的途徑讓這本來不合法的行為合法化。馬爾谷諷刺這種罪人的不法行為，罪人極盡不法之能事，黑夜正是罪惡橫行的時刻。

公議會審訊的過程也是困難重重，疑點甚多。猶太領袖固然恨極耶穌，要除之而後快，但是在羅馬統治之下，他們卻無法這樣做。所以公議會的角色是尷尬的，它似乎沒有正式的法律權力，更不能判處死刑；這個民間的團體所能做的，看來只是找尋耶穌的罪狀，再決定應否把他解送給比拉多。會議之後，他們以為，他們已經搜集到足夠的證據，可以在比拉多前控告耶穌了。

按照馬爾谷的記載，整個審訊過程主要包含兩個步驟：首先是眾人找尋相反耶穌的見證，見證的最高峰是聖殿的言論（十五 55~61a）。其次是默西亞的詢問（十五 61b~62）。到了 63 節，先前兩個似乎毫不相干的步驟終於結合起來：默西亞的詢問之後，公議會已經無須再找尋見證了，因為他們已經找到控

¹⁷ 路加記載耶穌在山園被捕之後，解到大司祭那裡，受人戲弄、侮辱（還有伯多祿背主），卻沒有審訊，要到天一亮，長老、司祭、經師才聚集起來審問他，內容與馬爾谷夜間會議的第二部分（默西亞詢問）相同。

告耶穌的見證。

要明白的是第一種（聖殿言論的）盤問與第二種（默西亞的）詢問的關係。從路人的恥笑（十五 29）可見：聖殿言論對決定耶穌是否為默西亞（或者更好說：曾否以默西亞自居）十分重要。因為假如耶穌真地說過一些拆毀聖殿的話，人們就有足夠的理由控告他是默西亞叛亂分子，因為根據猶太人的看法，默西亞來時，要重建因罪惡而污染的聖殿。

但是馬爾谷卻一再強調，從頭到尾猶太人都只是在製造假見證（十四 55、57、59）。他的看法顯然與跟隨他的瑪竇不同，後者至少以為聖殿言論不是假見證。仔細比較瑪竇和馬爾谷有關聖殿言論的兩段經文（瑪廿六 61；谷十四 58），我們或許會發現一點端倪來。

馬爾谷的言論是「我要拆毀這座聖殿.....」，瑪竇的卻變成了「我能拆毀.....」，也因為如此，他才能略去馬爾谷「證據不相符合」（十四 59）的按語，也就是說，不把它歸於「假」見證之列。瑪竇的改寫是有理由的¹⁸，雖然耶穌應該不致說出像「我要拆毀聖殿.....」這類富高度挑逗性的話，然而，他卻很可能說過一些關於聖殿「將被」拆毀的言論，而且被人記憶下來。

谷十三 3 便記載了一則這樣的話：「你看見這些偉大的建築嗎？將來決沒有一塊石頭留在另一塊石頭上，而不被拆毀的」。很可能，這一類說話的確在公議會中被人提出過，馬爾谷從傳統中知道了，卻把它改寫成假見證，這樣，一方面可以突顯出耶穌的無罪，另一方面，更確證公議會的不法—不法的會議製造不法的證據，然而這些證據卻不相符合，無罪的人終究無畏不法的勾當。

¹⁸ 路加顯然也發現了問題，他乾脆把這一個步驟統統省略掉。

這樣，公議會的審訊乃進入第二個步驟。默西亞的詰問（及其回答），仿似斐理伯凱撒肋亞宣言（谷八 27~31）的翻版¹⁹，因此有人懷疑它在歷史上的真實性。但是馬爾谷的用意卻是清楚的，耶穌回答大司祭的問話雖然不否認默西亞的說法，卻附上一句「但書」：「並且你們要看見人子……」。耶穌的回答不是沒有保留的，他的默西亞身分不是大司祭心中的那一種（政治性叛亂分子），然而大司祭一句也沒有聽進去，他的衣服已經撕裂了。

假證據已經找到，而且還是罪犯親口招認的。公議會的任務已經達成，雖然猶太人從沒有處死自稱默西亞的人的例子，但是公議會總算找到一個罪名可以把耶穌交出去。馬爾谷一再強調：這是一項假見證，來自一次罪惡的黑夜審訊。黑暗中，人將真的默西亞交出，以假見證控告他是假默西亞。這個處死自己國家君王（十五 18、26）的決定，不是由少數幾個人，更不是由一些不重要的人，在突然之間，或情緒激動之下作出的，相反，它是整個國家的代表，共同深思熟慮之後才作的決策。總之，猶太人對自己的罪難辭其咎。

比拉多的審訊又如何呢？雖然馬爾谷非常強調猶太人的罪，他卻無意為羅馬人洗脫罪名。在比拉多面前，馬爾谷好像故意突顯出耶穌的沈默；他安排了一個鬧烘烘的場面，有司祭長冗長的控告，有七嘴八舌看熱鬧的人，有被煽動的群眾的喊叫，有比拉多的質詢，中間——在整個沸騰的世界的中間，有一個沈默的人。比拉多驚異了（谷十五 5），他敏感地覺察出這是個與眾不同的囚犯。但是馬爾谷的記載更讓我們感到驚異，

¹⁹ 在凱撒肋雅，伯多祿承認耶穌是默西亞之後，耶穌馬上以人子受苦受死來詮釋他的默西亞身分。在回答大司祭的詢問時，耶穌也說：「是的……但是」。二者有某種程度的類似。

因為真正殺人的人被釋放，無罪的人卻代罪地被送上斷頭台。

馬爾谷一再控告羅馬法律的不法，在整個審訊過程中，比拉多都沒有定耶穌的罪，「釘他在十字架上」的判決出自猶太人之口（十五 13、14），而不是主持正義者比拉多的命令。馬爾谷愈強調比拉多的猶疑不決，便愈顯出比拉多的罪——一個本來應該主持正義的判官，反而助紂為虐。世界已經不再存有正義了。在所有罪人之中，耶穌是唯一無罪的人。

耶穌之死是整個世界的罪惡互相合作的結果，他們處死了無罪的人，如此乃親手寫下自己的罪案。

五、救贖性的死亡

早期教會爲了護教和宣教的需要，從一開始便力圖找出基督死亡的神學意義。它必須應付猶太人和羅馬人的訕笑，也必須說服新教友的詢問：你們的主爲什麼會釘在十字架上？爲什麼會死於這種最殘忍、最羞辱、最醜陋的刑具？

今天別一個十字架在胸前，或掛一個苦像在家中作裝飾（當真，十字架爲今人只是個裝飾品而已）的現代人，實在很難想像早期基督徒在思考這個問題時曾經費了多少心血，嘗試了多少門路。

反省的過程並不快速。從宗徒大事錄中的宗徒宣講（宗二～五）可見，在基督宗教最初的三到五年間，基督徒對基督之死雖然直言不諱，所給予的神學解釋卻仍是薄弱的，它的發生只被解釋爲天主的旨意（宗二 23、三 18），並以此突顯猶太人的罪惡（宗二 23「不法者」；宗五 30「毒手」）。縱使復活的救贖意義大體上已無疑問，死亡卻只視爲最後救贖前必經的大災難而已。

但最遲在保祿初訪格林多教會時（公元五十年左右），教會中已經流傳著「基督爲我們的罪而死」的說法。格林多前書

收錄了一則最早的基督徒傳統（格前十五 3~5），其中便提到保祿在「當日」（初訪格城之日），曾把「他所領受的」（即是先於保祿的傳承）再傳給格城信友的事。裡面提及基督代罪性的死亡。保祿自己也深信基督死亡的救贖意義，「為我們」、「為我們的過犯」，「為不虔敬的人」等等，在保祿書信中，成了談論死亡的公式化說法。

所以，馬爾谷在豐厚的傳承下，可以毫無困難地肯定耶穌的死亡是一件救贖性的事件。他戲劇性地把基督交付自己體血的最後晚餐描寫成逾越節的晚餐（十四 12、14、16），這樣，那位在晚餐時交付自己的基督，也就隱然地得以比喻為逾越節羔羊了。當然，耶穌死於逾越節慶日前後的事實，加強了此一比喻的可能性。

但是，當馬爾谷在傳承中接受這種比喻說法的時候，它卻不一定是唯一可能的比喻法。我們在若望福音便找到另一種詮釋。我們都知道，若望福音中，耶穌死亡的日子和對觀福音稍有出入。瑪竇、路加跟隨馬爾谷把耶穌死亡定於逾越節當日²⁰（猶太人的一天從傍晚開始，一天中頭一件事就是晚餐），他們的最後晚餐就是逾越節晚餐。其中，基督好像逾越節羔羊一般地交出體血。在若望福音，整個基督受難的時間表都挪前了一天²¹，在逾越節前一日，基督和十二宗徒吃了最後一頓飯（這頓飯不是逾越節晚餐，在其中基督也沒有祝聖體血），

²⁰ 根據對觀福音，耶穌死於猶太尼撒月十五日，逾越節當天下午三時（第九時辰，谷十五 33）。由於猶太人的一天從傍晚開始，最後晚餐、被捕、審訊、被釘、死亡全部發生在同一天。

²¹ 若望的耶穌死於尼撒月十四日，逾越節前一天。若十三 1 最後晚餐是發生在「逾越節慶日前」，而不是當天。另外，若十八 28 說：當耶穌被押到總督府（外邦人的地方），猶太人不敢進去，「怕受了沾污，而不能吃逾越節羔羊」，可見當時尚未進入逾越節。

晚餐後，他來到山園，隨即被捕，受審，他死於逾越節慶日前一天下午，猶太人宰殺羔羊的時候²²。

兩種說法不同地、卻也不約而同地反映出早期基督徒對基督救贖性死亡的神學反省，儘管說法有別，二者都把基督等同為逾越節羔羊的事實，顯示出這是一種十分古老的說法。

建立聖體之言應該是早期教會的禮儀用語，因此也反映出耶穌復活後教會的神學反省。把谷十四 22~25 與格前十一 23~25 比較，我們可以發現：到了公元一世紀中葉，各個地方教會在紀念主的晚餐時所用的禮儀方式²³和建立聖禮時的祈禱用語²⁴仍未一致。一般相信，格前所代表的傳統可能較古老，而馬爾谷「這是我的身體……這是我的血」的平行語法（與格前不太平行的「這是我的身體……這杯是新的盟約」比較）顯示出發展的痕跡。

然而，儘管這兩個傳統中存在著不少分歧，它們中間共同的地方也著實顯示出：某些觀念可能出現得很早，在教會一開始回憶及反省基督的最後晚餐的時候，它已經應用這些觀念來表達這件事蹟的意義了。

例如，兩個傳統都把主的晚餐和他的死亡連在一起。馬爾谷把這件事放在苦難敘述中，格前說明它發生在「主被交付的

²² 若望把釘十字架而死的耶穌詮釋為逾越節羔羊，可見於十九 36：「不可將他的骨頭打斷」。

²³ 格前十一 25 在祝聖酒前加上「晚餐後」一句，可能反映一種很早的禮儀方式：餅酒禮分別在晚餐前後舉行。

²⁴ 光看祈禱用語，馬爾谷的記載是：「你們拿去吃吧，這是我身體……這是我的血、盟約的血（希臘文只說明盟約），為大眾流出來的」（十四 22、24）。格前：「這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我……這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我」（十一 25、25）。瑪竇基本上跟隨馬爾谷的說法，路加則較相似格前，但中間有馬爾谷影響的痕跡。

那一夜」。他們分別記憶耶穌在這次晚宴中，曾經以象徵性的行動把自己交出來（在猶太人觀念中，體、血就是一個人本身）。這樣，這一頓晚餐便不僅預告基督的死亡，更重要的，它也說明基督死亡的意義。

有關這意義，馬爾谷和保祿都用了「為大眾」（「為你們」）的傳統說法。上面說過，這是教會很早（五十年，甚至更早）即採用的公式說法，它的意思可能是：1.為大眾（你們）的好處，或是2.代替大眾（你們）。馬爾谷尤其把「為大眾」的傳統講法與盟約的觀念連在一起。他的意思就是：因著耶穌的血（死亡），天主與他的教會得以建立新的盟約；在十字架旁邊，人類與天主重新建立友好的關係。這就是基督死亡「為大眾」的意義。

馬爾谷的想法是基督論的，保祿則較注意聖事的效果，他說：「你們每次喝，應這樣行，為紀念我」（格前十一25），當我們每次為紀念主的死亡，而在所舉行的晚餐中喝這杯時，這個用他的血而立的新約（新關係），便能以最具體的形式顯明出來。

如果盟約的觀念比較符合「為大眾」的第一種意義（為大眾的好處），上主僕人的觀念則較能表達出它的第二層意義（代替大眾〔而死〕）。教會傳統很早便把基督看成依撒意亞筆下的上主僕人（宗八26~35），事實上，耶穌一生聽命到底的表現很符合聽命的上主僕人的本色。而上主僕人背負世間疼痛的講法（依五十三），更有助基督徒發揮基督死亡的代贖意義。

因此，馬爾谷安排耶穌在第三次預言受難之後，引用上主僕人的詩歌這樣評述自己的一生：「人子不是來受服事，而是服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價」（谷十45，參閱依五十三10）。又在記述他被釘之後加上如下的按語：「這就應驗了經上所說的：『他被列於叛逆之中』」（谷十五28）。

所謂「經上」，馬爾谷是指依五十三 12：「他被列於罪犯之中」。這樣做，馬爾谷便進一步發揮了上主僕人的預像，不僅把它應用在耶穌一生忠貞的侍奉上，為他來說，這個舊約的形象，更能幫助我們理解基督救贖性的死亡。

然而，最能代表馬爾谷戲劇性創造能力的，還是他對耶穌死亡的一刹那的描寫：「耶穌大喊一聲，就斷了氣。聖所裡的帳幔，從上到下，分裂為二。對面站著的百夫長，看見耶穌就這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』」（谷十五 37~39）。

很多學者都相信谷十五 39（百夫長的經文）出自馬爾谷的手筆，是馬爾谷附加於傳統之後補充。原來馬爾谷的傳統只到聖殿帳幔的分裂為止：它預告猶太聖殿祭禮，也就是猶太人的排他主義的結束，從此，人可以直接與天主相往來的事實。這就是基督之死的效果，已經有救贖的暗示。

現在，馬爾谷以更戲劇化的形式，描寫第一個外邦人在十字架下的得救。值得注意的是這第一個得到救贖的竟是個外邦人，他站在十字架的對面，應該是羅馬的官方證人，他看見耶穌「這樣」斷了氣，就說：這人真是天主子！馬爾谷暗示：這個百夫長的得救，並非由於他在宗教上或倫理上的優越性（他甚至可能代表罪惡的世界見證過無數義人的死亡），而完全是基督十字架的救贖功勞。

「天主之子」是馬爾谷最主要的基督名號（谷一 1）。事實上，他寫作福音的目的，就是要告訴人：這個人真是天主子，而能夠認識、並從心裡承認就構成人的得救。固然，耶穌從一開始，就是天主子（一 11），然而在他真正踏上苦路之前，卻沒有人認識他²⁵，直到他竟然「這樣」——就是說，以苦難的人

²⁵ 就連伯多祿的宣信（八 27~30）也只是站在舊約的背景下對默西亞基督表達出不成熟的信仰，因為他還未看出苦難為耶穌默西亞身分的重

子的方式—完成了他的使命，他的子性才正式爲人所體認，換言之，人的救贖要在十字架下才成爲可能。基督以十字架開啓人的眼目，讓他們可以認識這古往今來，天地人間的最大奧秘。

由此可知，馬爾谷真不愧爲教會最早的苦難神學家之一，他以文學的筆觸、神學的洞見，企圖爲人剖析十字架的奧秘。他告訴人：苦難，不僅是組成基督默西亞身分（他的子性）的要素，也是世人通往救贖的唯一門徑。

六、結論

當馬爾谷發明了福音這一種文學形式，他也同時發明了所謂敘述性的神學（Narrative Theology）。因爲他是第一個決定要拋棄一般抽象的推理說教方式，而以更大衆化的說故事方法來表達他的神學的基督徒作者。所以，當他談笑風生地敘述一個奇蹟故事，或者是漫不經意述說耶穌門徒在外用餐的經過，他其實都是希望透過這些貌不驚人的小故事，表達他對事物、對生命、對基督、對天主更深一層的看法。

這種神學方法看來是成功的，我們光看馬爾谷之後追隨者之衆就可以知道了。瑪竇、路加以外，未被教會官方認可的偽經作者竟然不下十來個，他們都或多或少受到馬爾谷福音形式（如果不是內容）的影響。

而在各種神學科目中，馬爾谷最關心的也許就是基督論了。這種情形，大抵和瑪竇關心教會論，路加關心救恩歷史相去不遠吧！有人甚至以爲，整部馬爾谷福音，其實就是一篇基督論論文，因爲他窮一本書的功力，想要告訴讀者的，就是基督耶穌他到底是誰的問題。

要性。他的宣信遠遠不如這位百夫長，後者才是第一個真正認識基督奧秘的人。

那麼耶穌到底是誰呢？馬爾谷一開始便給大家提供了線索：天主子耶穌基督福音的開始（一 1）。從結構上說，這句話與福音的最後，百夫長（第一位基督徒）的宣信遙相呼應：「這人真是天主子」（十五 39）。十五章 39 節是全書的結論。直到這時候，讀者才恍然大悟，這個曾被家人指為「瘋子」（三 21），族人證實本來只是個木匠（六 3），與稅吏罪人為伍（二 1~17），蔑視法紀（二 23、七 1），又口出狂言（九 1）的人，原來「真是天主子」。馬爾谷要告訴讀者的正是這一句話。

馬爾谷福音以基督論開始，以基督論結束，因此書中的每一個部分，小至一句說話、一則故事，大至一個集子、一段敘述，都必須從這個背景去理解。苦難敘述便是如此。藉著對耶穌苦難死亡的描寫，他深刻地透露了基督，這個有血有肉的真人的超越性，他無罪而被釘，聽命至死，他的死亡有救贖的價值。

一條崎嶇路，萬千過渡人¹

在昔日的巴勒斯坦境內，橫躺著一條出了名的十字架苦路，直到今天，雖在漫漫歲月的洗濯下，依然隱約可見它的痕跡。只是，當你驟眼看見那座輝煌華麗的聖殿時，心下可能有點吃驚吧！因為在你的想像中，它似乎應該從比拉多官邸（即聖殿西北方的安東尼堡）的門前出發，繞過前面繁華的市集，再越過風長露重的原野，最後才到達耶路撒冷城外的一個名叫哥耳哥達的古丘的。

時光顯然把地勢改變了，然而改變不了的是這兒發生過的那件震撼天地的大事。在基督徒心目中，就在這裡，一個巨型的木十字架，釘死了心甘情願為救贖世人，獻上自己性命的天主聖子。因而由這十字架所散發出來的光輝，從此便照徹了宇宙，它感動也指引著每一個受召的心靈，勇敢地抬頭瞻看這個十字聖架，和它背後的歷史。

如果人生是有歷史的話，天主子成為人也有他的歷史。基督徒對這段歷史所作的信仰反省，如今紀錄在四本福音中。所以四本，因為那是由四個不同的信仰團體，各自按照自己的經驗和體會，也按照聖神不同的帶領而寫下來的。而這意即：應該有更多的人參與這不可逃避的反省，也就是說，有更多更多

¹ 原刊於《見證》242（1994），7-11頁。

的人參與這個十字架：正視自己的生命，也正視自己的死亡。

最早的福音馬爾谷，可以說，就是一本苦難的福音，不僅由於苦難敘述在這本福音中佔據著最醒目的位置（谷十一至十六章），也不僅由於整本福音竟然有三分之一的篇幅都屬於苦難故事。事實上，死亡陰影從一開始已經籠罩全書，早在三章 6 節，甚至一章 11 節，都有它的足跡。

許多人懷疑谷三 6 的真實性，因為它似乎把法利塞人的陰謀放得太早了些。況且，馬爾谷應該知道，殺害耶穌的，不是法利塞人和黑落德黨，而是公議會的成員。不過馬爾谷福音在安排耶穌一連串的治病故事之後，再近乎結論性地加上這最後的一節（三 6：「法利塞人一出去，立刻便與黑落德黨人作陷害耶穌的商討，為除滅他」），他的含義倒是十分明顯的。他要告訴讀者的是：耶穌的公開生活，直接導向他的死亡，人子的路從一開始，就是一條苦難的道路。

當耶穌在約旦河岸一聽到天上的聲音：「你是我的愛子，我因而喜悅」（谷一 11）之時，他當可意會到，擺在他面前的，是一條結合了雅威僕人²的聽命和痛苦的道路。走下去，它的出口當是加爾瓦略山！

然而，他還是義無反顧地踏上他的默西亞之路³。天上的聲音令他震撼。這位稱他為愛子的天上慈父，以無限溫柔卻又極端明確的方式，給他啓示了自己的旨意；而他，除了以為人子

² 聖經學者大都相信，谷一 11 是引用或至少暗示依四二 1 的雅威僕人：「請看，我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者。」因為僕人一語，在希臘文（pais）也有兒子的含義。按照猶太人的習慣，誦念詩歌頭一節就是誦念整首詩歌，因而依四二 1，雖未涉及僕人的受難，然而，聽命和受苦僕人的整個概念都已含蘊其中了。

³ 除了依四二 1 之外，谷一 11 可能還暗示了詠二 7。這是一首慶祝默西亞登基的聖詠。換言之，從天上聲音，耶穌一方面體會到他默西亞的使命，另一方面，他也理解到這使命是必須經過痛苦才達成的。

者的莊敬虔誠躬身承行之外，又能怎樣呢？日後，在耶路撒冷城外，當他以顫抖的雙唇嘗試探問門徒：「你們能飲我的爵，能受我的洗嗎？」（谷十 38），他的腦海中可能猶自閃過這一幕景色吧！

無論如何，這一度叫他忘記自己安危的聲音，在日後的許許多多日子裡一定長久伴隨著他，多番鼓勵他，振起他，尤其在每一回遭受了挫折；又或者，每次當他離開人群，回到自己的內心深處，垂首低吟「阿爸，父啊」的時候。

的確，試想想，在濤濤人海中，又有幾人聽得下他「生硬」（若六 60）的言詞呢？於是嘲笑者有之（路四 22~23），爭論者有之（谷二 18~24），含恨在心者有之（谷二 7、十二 12），瞠目結舌，不知所云者更是有之（谷八 14~21，九 6）。至少在一個場合，馬爾谷記下了耶穌不耐煩的嘆息：「哎！無信的世代！我與你們在一起要到幾時呢？我容忍你們要到幾時呢？」（谷九 19）。

也許，他也有點遲疑了吧！幸好，這種念頭只是一閃而過，「阿爸」溫柔的慰撫戰勝了一切。因而，在絕大多數的時候裡，他仍是振奮、執著的，正如他自己透露：「我今天明天驅魔治病，第三天就要完畢。但是今天、明天以及後天，我必須前行，因為先知不宜死在耶路撒冷之外」（路十三 32~33）。

即使第三天必須死去，但今天明天仍須治病驅魔，因為這是天主交與他的使命，而這個使命已成爲他生命中的唯一目標了。於是，耶穌堅定地向前走去，堅定得就像路加筆下那條筆直地通往耶路撒冷的道路一樣（路九 51）⁴。

⁴ 路加福音的編輯特色，就是他爲耶穌安排了一條很長的耶路撒冷旅程（路九 51~十九 28）。聖經學者大都相信這旅程有象徵的意義。耶穌定向地、執著地，一頭向著耶路撒冷走去，筆直得就像他腳底下那條路途一樣。

可以想像，耶穌，雖是天主聖子，又有天上的啓示，然而，從人的平面上，他也只能從經驗、從反省中逐步透視他受苦僕人的使命和終結⁵。更多的不諒解，更深刻的仇恨，讓他終於嗅到死亡的氣息了——那不僅是可能而已，它更真實地擺在面前。

可以逃過這種命運嗎？可以！只要他放棄這樣的生活方式，只要他掩耳對天上的召喚不聞不問就是了。這又是另一種聲音，試探性地在他心頭上低迴。希伯來書的作者容許耶穌接受這樣的試煉（希四 15），而這，不是沒有理由的。既是人，他就該有人的特徵。而承受試探，再自由地、忠實地選擇自己的出路，這種人之爲人的高貴氣質，在他身上顯現出來之時，他也同時爲千秋萬代許許多多不甘承受命運撥弄的人，樹立起優良的典範。

於是，我們又看見他堅定的眼神了。就在他給門徒透露完他將要來臨的死訊之後（谷八 31），他的瞳仁中猶自煥發著這一種神采。他誠摯地邀請他們，來吧，不要怕，因爲「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我。因爲誰若願意救自己的性命，必要喪失性命，但誰若爲我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命」（谷八 34~35）。這一種堅貞，這一種氣度，在他期待他的門徒之前，他一定早就這樣要求自己了。

可是，千萬別以爲耶穌從此就可以在死亡的魔掌下談笑風生了。不是的，當十字架的陰影愈逼近，他恐怕也只能像所有人一樣，愈是寢食難安吧。若望福音說他在最後晚餐時「心神煩亂」（若十三 21）。若望的說法，在時間上可能比對觀福音稍微提早了些，然而在人性的刻劃上卻更深刻入微。

⁵ 有關在世的耶穌對將來的事（死亡）的意識和知識，請參閱 G. O'Collins，《基督論再詮》（光啓，台北，1989），110~124 頁。

逾越節，猶太人慶祝天主的救贖，但在晚餐桌上，他卻不得不起自己來要來的命運，不得不起負責者的陰謀（谷十四 17~21）。而這又怎能不「心神煩亂」呢？不過，天國的呼聲也同時在他胸膛中迴盪，「我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天」（谷十四 25）。說這話的耶穌，又從負面的情緒中轉了出來，畢竟，天主的國，他努力的目標，已經近了。而他，也正是爲了它才被交付的。

如是，山園的戰慄（谷十四 33），十字架上的哀嚎（谷十五 34），都變得很可理解了⁶。在死亡面前，又有誰可以從容論道呢？事實上，福音給我們介紹的耶穌，絕不是一個希臘神話式的英雄人物，可以在世界人情中穿梭往來，無動於衷。不是的，既是人子，就得「在各方面與我們相似」（希四 15），因而，在死亡迫近時，也只能和所有人一樣，慌亂、驚怕；而在十字架上，他更無可抑止地呼天喚地，涕淚滂沱了。

但是，這種椎心的刺痛，只有更清楚地顯示出耶穌對他使命的執著吧了。山園的祈禱，所祈求的猶是天主的旨意：「阿爸！父啊！一切爲你都可能：請給我免去這杯吧！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。正因爲痛的是這樣真切，愛—由對父之愛，乃至對人類之愛，更愈顯榮光。

如果說，有什麼力量可以支持耶穌度過這漫長的死夜的話，那就是他與聖父一再的促膝夜談吧！多少個夜晚，他都是這樣單獨地與聖父在一起，聆聽他的話語；是天父真實而肯定的聲音一再觸動他，扶持他，安慰他，而在這最後的一晚，陪伴他度過的，除了一園林木，四野風聲之外，相信就只有聖父

⁶ 有關苦難敘述（馬爾谷）所顯示出來的基督之人性和超越性，參閱本書，203~227 頁。

溫柔的臂膀罷了！是這條臂膀，讓他能夠抵受最後的誘惑，末了，在十字架上，他還能以釘著的雙手擁抱看似早已離他遠去的天主，而聲聲呼喚：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五 34）

耶穌就這樣白白死去嗎？當然不是。「一粒麥子，如果不落在地裡死了，仍只是一粒，如果死了，才結出許多子粒來」（若十一 24）。天主尚且不會讓一個義人白白死去，何況他的愛子呢？正因為耶穌死在極端黑暗中，他反而將黑暗照亮了。就在「聖所裡的帳幔，從上到下，分裂為二」（谷十五 38）的那一刻鐘，天人的路終於接通了。原來十字架之路竟也是通往天國的唯一道路！從此，人可以直接地，經由基督，到達天主。猶太人的壟斷局面已成過去，天主本來就是普世的主宰，如今，這個潛在的真理，已經通過十字架，成為真實的了。

曾經有一個百夫長，在耶穌死時，站在十字架的對面，因而目睹了這一幕震懾天地的大事，而禁不住失聲驚呼：「這人真是天主子！」（谷十五 39）在我們中間，應該也有千千萬萬個百夫長吧！他們都曾經被耶穌的死亡所震動、所吸引、所救贖，而矢志追隨。一粒麥子，正因為它死了，才結出許多子粒來！

復活



我當日把我所領受
而又傳授給你們的，
其中首要的是：
基督照經上記載的，
為我們的罪死了、被埋葬了，
且照經上記載的，
第三天活了，並且顯現給刻法。

(格前十五 3~5)

基督復活・信仰和歷史

基督復活，通常被視作基督徒信仰的開始。而這分兩方面說。首先，在時間上，復活是初代基督徒最早的信仰，它又稱做「最早的基督論」，先於其他後來的基督論題目（如基督的先存性等）。當基督徒從猶太信仰中脫穎而出，正式成爲基督徒的時候，在他們最初的基督徒信仰中，可能只有「基督復活」一項。

在基督的復活中，基督徒體會到此乃天主在人類歷史中的最大干預，因而是末世（終極的救贖）的開始。日後，在愈來愈進深的信仰經驗中，他們稱耶穌爲基督、爲主，甚至到最後，是和天主同體的神。這些都是建立在這個最早的復活信仰上，並以它爲出發點。

因而，在排列順序上，復活可說是基督徒最基本的信仰（信仰的開始），是他們信仰的根底和最後防線。大膽一點，復活更可說是基督徒的判準，是基督徒與非基督徒的分水嶺。相信復活，就是基督徒的開始。

然而，這種讓基督徒成爲基督徒的本色信仰，從一開始，就受到無信仰者的質疑。一如保祿在雅典受到希臘人的譏笑（宗十七 32），瑪竇也清楚知道猶太人的責難，並率先作出了護教的辯解（瑪廿七 62~66）。從教父時代護教者輩出，護教學蔚成風尚一事，就可看出死人復活是如何挑戰人心靈的一件事。

不相信基督復活不是現代人的專利，與十九世紀理性主義的勃興也沒有必然性的關聯。

但是理性主義的影響仍是不容否認的。如果基督復活從一開始就受人質疑，那末，專屬於現代的便是：不信者竟然不唯是外教人了¹。換言之，這道基督徒最後的防線，已經在人類理性之名下決堤了。

自從雷瑪陸的遺著在 1776 年發表，復活的信仰在基督徒（不在外教徒）中受到重創。自由派神學家是最有名的例子。這些基督徒神學家們，以基督徒的名義著書立說，但基督為他們而言，也許只是一位理想的宗教領袖與創立人而已。自由派神學拒絕超越的神，天主是可見的世界不可見的原則。宗教與倫理無異，一切以人為準則。

今日的神學家大概不會再奉守自由派神學的圭臬了，大家都知道復活為基督徒的重要性，他們又再站上這道最後防線上。然而自由派的影響猶存。今日的復活神學，一個最常見的問題是信仰和歷史的關係。在接受復活乃基督徒信仰的大前提下，他們所關心的是這信仰的解讀，以及歷史方法對這信仰的助益。

他們提出的問題包括：所謂「我信基督復活」到底包含什麼意思？復活是「事實」還是「信仰」？而復活的「事實」又有些什麼內容？今日的我們可以追蹤到什麼程度？歷史的方法對信仰可有助益？我們又可不可以證明這個信仰？

有關基督復活，在歷史和信仰的辯證過程中，有兩種可見的危機。第一種是以信仰之名滅棄歷史。基督復活既是基督徒

¹ 參閱 R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (London/Dublin: Geoffrey Chapman, 1973), pp.72~78. 伯朗一開始就指出「有信仰的神學家」質疑基督肉身復活的三種態度。

的信仰，我們便不能追問這信仰的歷史根據，或者，這信仰根本不含任何歷史根據（或者只是一些很邊緣的歷史）；第二種是過份相信歷史的考證，以致於歷史吞嚥了信仰。前者以布特曼為代表，後者則為潘南伯所堅持。

這兩種危機的困難是有目共睹的，其一，信仰被剝去了歷史的根據，其二，信仰淪為歷史的附庸。而如何從這兩面危機中走出來，在歷史和信仰的張力中保持健康的互動，則是本文寫作的目標。

一、基督復活・信仰或歷史

上面提到，當代的復活理論有兩種危機。一是以信仰之名否認復活的歷史，一是把復活約減為一件完全可以用歷史方法證明的事。這兩種約減的行動都沒有注意到基督復活之為基督徒信仰的真正內涵。下面將以布特曼和潘南伯為例介紹這兩種約減的復活理論。

（一）布特曼（ R. Bultmann ）

布特曼的名字，經常和神話（ myth ）及去除神話（ demythologization ）²連在一起。談到復活，他最主要的一篇文章就以神話為名：〈新約和神話〉（ 1941 ）³，文章發表後受到嚴重的關注，爭論的結果結集成五大冊，仍以神話為名：《初傳和神話》⁴。布特曼單刀直入，直呼耶穌的復活為神話，

² Demythologization 是布特曼自創的新詞，中文有幾種不同的譯法：如剔祕、撇玄等，甚至非神話化。本文按其原文的構成（ de + mythologization ）直譯為「去除神話」。

³ R. Bultmann, "New Testament and Mythology", in H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, 2 volumes in 1 (London: SPCK, 1972), pp. 1~44.

⁴ 如上註。有關布特曼神話理論及其所引發的論爭，請參閱拙著〈耶

不僅在當時引起神學家們一陣騷動，就是半個世紀後的今天，有關布特曼的爭議性仍然持續不斷。下面試著分三方面說明他的復活理論。

1. 信仰和歷史

1) 在布特曼的思想中，信仰和歷史無疑是處於相反的兩極。歷史不僅無助信仰的建立，它所帶來的安全更是摧毀信仰的力量。

布特曼以為，新約的訊息可以用存在哲學的語詞轉述出來。新約的故事講的是兩種對立的人生及其轉化：即從沒有基督的人生到有基督的人生的轉變過程，前者又可稱做不真實的人生（unauthentic existence），他的特色是焦慮、不安，亟需救贖，所以他企圖攫住世間各種可見的事物，從掌控中找尋安全的寄託，但這都是無補於事的，這就是罪，就是墮落。只有基督能讓生命成為真實（authentic），這就是有信仰的人生⁵。

信仰所相信的，不是世間可見的事物，不是他所能夠控制的東西，有信仰的人生把目光投向將來，背對自己，捨棄所有自我計劃的安全，準備迎接生命中每一個不確定的時刻。

由此可見，「歷史」這種東西（自我計劃的安全）完全不屬信仰的範疇，經過科學考證確定的信仰，就不是信仰；而是「工作」（路德式的），它幾乎是罪惡的開始。把信仰建立在

耶穌基督的神話）（出版中）。

⁵ Authentic existence 與 inauthentic (unauthentic) existence 的概念來自海德格，有人把它們翻譯為「屬己存有」與「不屬己存有」。為存在主義者海德格來說，真實的人必須「屬於自己」：不被任何外在的東西決定，時時面對自己的死亡。布特曼，做為一個有信仰的路德會信徒，真實的人卻不屬於自己，反是屬於上帝，就是不把自己交給任何外在的、物化的決定因素（包括神話和歷史）。由此可見，布特曼的信仰神學是反對歷史的，因為歷史讓人在有了堅實的依靠之後，不再需要上帝。

歷史考證上，與法利賽人把生命建築在法律的追尋上，沒有太大的差別。我們不必知道耶穌死在何年何月，重要的是他今天仍舊對我說話，我就知道他為我是復活的了。

2) 在談到基督復活的時候，布特曼還從否認歷史對信仰的價值，進展到否認復活經文的歷史性。他尤其否認空墳的故事，他毫不懷疑地說，那是「護教式的傳說」(apologetic legend)，是後來才追補的(secondary)⁶。至於顯現，雖然他沒有採用「幻覺」等粗拙的理論，甚至還可能承認一個給伯多祿的顯現故事，但對於其他故事，卻大都存疑擱置，不予評論，只是一味批評新約作者(保祿)們把基督顯現的故事視作他復活的證據的不當。

3) 最後，布特曼還不僅否認復活的經文，他更否認基督復活的歷史。為他來說，聖經所記載的基督復活，其實只是一個以故事的形式述說的神話罷了！那是一個「純粹而單純的神話事件」(a mythical event pure and simple)⁷，只是以圖像的形式述說，而它的真正意義正等待人的詮釋。基督沒有復活，這是不可能出現在人類歷史中的，因為它不可能用歷史的方法驗證，因而不能歸類為真正發生過的客觀事件。

2. 神話和「去除神話」

1) 由此可見，布特曼的神話理論深受科學主義的影響。在《新約和神話》中，他首先進行一場宇宙觀的大對決。他說，新約的三層宇宙觀是神話的宇宙觀。在這宇宙觀下，所有的故事都毫無例外地被投進神話式的表述中。但這種宇宙觀已經過去了，這種神話的表述方式也應該過去了。現代人，生活在科

⁶ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1968), pp. 289-290.

⁷ R. Bultmann, "New Testament and Mythology", *ibid.*, p. 38.

學的世界觀中，面對聖經的神話表述方式，已經不能再理解它，也不能再接受它了。這是所有困難之所在：問題不在聖經的訊息，而是它的表達方法。

所以布特曼所提出的「去除神話」，並不是完全的約減（elimination），這是自由派的做法，已經證實為不可行。自由派把新約的訊息約減為一般宗教的或倫理的原則，但這是不對的，聖經宣佈天主在基督身上的末世行動（初傳），後者不能被取消。所以去除神話其實包含兩個行動。消極地，它去除神話的結構，就是它字面的、外在化的意義；不過積極地，正由於這減約，神話的真正意義才呈顯出來。

所以，去除神話真正的意思是詮釋。至於詮釋的鑰匙，布特曼以為：新約所述說的，其實不是一些外在於人的東西，而是人。所以神話是人學的，不是宇宙論的。新約的故事，表面看來，好像描述這個世界，其實，作者描述的是他自己，是他在世的存在，是他存在的蛻變（從不真實的人生成為真實的）。因而面對一個神話，我們必須問的是：作者怎樣述說他的人生。可以說，存在性的詮釋就是新約神話（包括基督復活）唯一的詮釋。

2）接下來詮釋耶穌的復活。要詮釋復活，首先須詮釋十字架。新約以神話的方式描寫十字架：先存的天主子以自己的血祭獻犧牲，戰勝綑綁世人的鬼神力量。去除神話的外衣之後，十字架說的是我們，是我們與基督一起被釘，背起自己生命中的十字架，在聽命中向天主順服。

同樣，基督復活說的是十字架為人類的重大意義。當門徒理解到基督死在十字架上的得勝價值，當他們經驗到他解放他們的力量，他就來到他們那裡，活著！復活不是發生在十字架之後的另一件新的、獨立的事件，它說的是十字架的得勝意義。而幾時當我們和門徒一樣看得見十字架，也分享到他們對自己

新生命的了解時，基督也就來到我們那裡，他仍是活著⁸。

3. 基督復活和復活的宣講（初傳）⁹

為布特曼來說，相信復活就是相信十字架的救贖能力，就是相信十字架乃天主末世性的救恩事件。但這件事只能在宣講中發生。所以布特曼進一步澄清：相信復活就是相信宣講中的耶穌，就是相信：他正出現在宣講中，和我說話，我聽得到他的聲音。抑有進者，復活的基督不僅在宣講中與我們相遇，而且「只」在宣講中與我們相遇。在教會的宣講以外，基督徒再找不到復活的基督¹⁰。

這樣，基督復活與復活的宣講其實沒有兩樣，復活與十字架之死也沒有兩樣。唯一不同的是：十字架是一件歷史事件，但復活卻不是，復活「唯」在宣講中，而所宣講的就是十字架，旨在帶出十字架的存在訊息。費斯（H. Fries）引述巴爾特（K. Barth）的評論說：二者是同一的天主行動，它形器地（ontically）說就是十字架，認識地（noetically）說就是復活¹¹。

巴爾特的批評十分中肯，布特曼不僅混淆了十字架和復活，也混淆了復活的事件和復活的信仰，他等於說：「在復活

⁸ 布特曼以為，對基督復活「去除神話」的行動在新約中已經開始。羅六3勸導領洗的基督徒在與基督一起死亡一起復活，就是「去除」復活的神話。而所謂「已實現的末世論」更是一種去除神話。

⁹ Kerygma 來自動詞 kerysso，kerysso 有宣講、宣佈的意思。加上表示具體名詞的 -ma 之後，kerygma 或是指宣講的現象（如宣講者的呼喊），或是指宣講的內容。在基督徒神學中，kerygma 普遍譯為「初傳」，特指記載在新約中最早基督徒的宣講及其內容。在布特曼的用法中，kerygma 一語雙關，既指早期的基督徒宣講，亦指後來教會的宣講。

¹⁰ R. Bultmann, "New Testament and Mythology", *ibid.*, p. 41.

¹¹ H. Fries, *Bultmann – Barth and Catholic Theology* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1967), p.117.

的信仰和教會的宣講中，基督復活了！¹²」巴爾特一再要求人尊重事件的先後順序，天主的行動無須依賴宣講，也不視乎人的接受。反而，一切都是復活這客觀發生的事實的結果，它是宣講和信仰的內容與根據，門徒發現自己面對面地與這件事實相遇，這是他們復活信仰的來由。

總之，復活事件先於信仰，沒有前者，後者無由發生。而早期基督徒前仆後繼地為復活宣講作證，甚至犧牲性命，正是復活的客觀性和事件性的最佳證明。

（二）潘南伯（W. Pannenberg）¹³

在布特曼「言的神學」（theology of the Word，又稱「宣講神學」）的另一邊盡頭，是潘南伯的「歷史神學」，後者說啓示就是歷史（而不是「言」），是神非直接的顯現。而最大的啓示出現在歷史的盡頭（末日），不在其開始¹⁴。有關基督復活，二人更是在信仰和歷史的辯證上各據一方，幾乎沒有交

¹²巴爾特和布特曼在復活問題上的爭論凡三十年。巴爾特後期的復活理論，主要出現在他的《教會教義》第三、四卷。K. Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: Clark, 1961), III/2, p.433 f; IV/1, p.299 f。參閱：G. O'Collins, *Jesus Risen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection* (NY/ Mahwah: Paulist Press, 1987), pp. 34~57。

¹³潘南伯的復活理論是他基督論中最重要的一環，參見《神而人的耶穌》第三章。潘南伯提倡「自下而上的基督論」，復活是基督與天主一體之基礎，而對基督的其他肯定，都從復活的肯定推演而來。因此潘南伯非常強調復活的歷史性，否則他整個基督論都要跨台。W. Pannenberg, *Jesus-- God and Man* (London: SCM Press, 1968), pp. 53~114。另外，亦可參閱：W. Pannenberg, "Did Jesus Really Rise from the Dead?", in R. Batey (ed.), *New Testament Issues* (London: SCM Press, 1970), pp. 102~117。本文可視作原書復活理論的撮要。

¹⁴W. Pannenberg, *Revelation As History* (NY: The Macmillan Company, 1968)。參閱奧哥尼的評論：G.G. O'Collins, "Revelation As History", in *Heythrop Journal* 7 (1966), pp. 394~406。

接。

爲布特曼來說，耶穌復活是信仰，不是歷史：不僅 a 歷史方法不能證明它，也不僅 b 福音的復活傳統只是虛擬的傳說，就連 c 耶穌復活這件事本身也不可能在歷史中發生。相對於布特曼的「三不」，潘南伯以肯定的三個「是」來答覆。c 耶穌復活曾經發生過，它就是歷史；b 復活傳統雖有後加成份，基本上卻是歷史的紀錄；最後，a 耶穌復活不僅可以用歷史方法來證明，而且只有歷史方法（不是信仰）才能夠給人提供這種肯定：耶穌真地復活了。

1. 樂觀的歷史主義

在布特曼看來，會破壞信仰的歷史，爲潘南伯來說，不僅是健全信仰的先決條件，歷史本身（不是宣講，後者預設歷史），更是天主啓示的場所。

1) 啓示就是歷史。在這裡，歷史是指一般所謂的「世俗」歷史，即歷史學家研究的歷史。潘南伯否認有神聖歷史、或超歷史的理論。但這「世俗」歷史卻是天主的自我啓示。天主間接地，即透過歷史的事件，而不是直接地以神顯方式，顯示出來。因而它們可以作爲歷史學家研究的對象，有一種「普遍」的特性，人人可見。

歷史的真理是人人都可得到的，只要人運用正常的理解能力就夠了，人甚至無需聖神作爲得到啓示的先決條件。因爲事件有它自己的言語，「事件的言語」（the language of fact），而這種言語是最具說服力的。

2) 因而歷史是信仰的基礎。潘南伯問：復活的信仰如何產生？面對「基督復活」，人怎樣作出回應，難道回應得完全交由信仰來決定？基督復活，既是基督徒信仰的根據，那末信仰怎能決定它自己呢？它必須建立在穩固的歷史基礎上，否則就與迷信無異了。

潘南伯是一個樂觀的歷史主義者，他完全相信歷史考證的力量。他說：雖然有人堅持「確定」（certainty）有歷史的確定和直觀的確定兩種，直觀卻仍須依賴歷史觀察才得以確立。換言之，對於一件從前的事件，要得到「至少近似的確定」（at least approximate certainty），只有歷史考證一途¹⁵。

潘南伯甚至把歷史高舉在科學之上。他說，科學有科學的偏見，假如有人以為復活是違反自然定律的，因而不能發生，這便是科學的偏見。科學只能說明自然律的一般可靠性，卻無能宣佈某一個別事件（例如基督復活）到底發生了沒有。這問題必須由史學家（經由歷史考證）而不由科學家（先驗地依據自然律）來決定。

很吊詭地，潘南伯對歷史全然的信賴，以至於把復活的信仰建築在歷史的考證上，其實正是科學主義的最佳反映。他的理論讓我們想起一個世紀之前，歷史耶穌追尋時代，人們對自己的信賴。布特曼的信仰路向，正是對這個時代理性的誇大之反動。潘南伯沒有回到原點：他的耶穌是復活的基督（而這卻是先前歷史耶穌之追尋所否認的）。

但，復活卻要由歷史來決定！而歷史則定義為「普遍」的、人人都可看到的歷史！難怪有人嘲諷地說：那末，最好的信徒一定是最偉大的歷史學家了！毫無疑問地，在極端光榮歷史的時候，潘南伯給予歷史的，竟是它所無法負荷的重任¹⁶。

2. 顯現和空墳：復活的證據

作為一個實事求是的史學家，面對基督復活的問題，潘南伯當然要求自己要以歷史學家的胸襟去處理，他追尋「可靠而

¹⁵W. Pannenberg, *Jesus— God and Man* (London: SCM Press, 1968), p.99.

¹⁶參閱 W. Kasper, *Jesus the Christ* (London: Burns & Oates, 1976), pp. 134~135.

穩妥」的證據，而放棄次要的、虛擬的、不含歷史成分的傳說。在復活方面，潘南伯在新約中找到兩個傳統——顯現和空墳，這兩個傳統本來是獨立的，如果能夠符合的話，基督的復活就能夠證明了。

1) 在處理顯現傳統時，潘南伯的史學家特質完全顯露無遺。他只接受保祿（格前十五）的見證；福音的顯現故事有強烈虛擬的特質（*legendary character*），很難做為歷史考證的根據。至於宗徒大事錄的三段顯現紀錄（九、廿二、廿六），也只有當它們與保祿的見證相合時才可採用。

潘南伯特別指出，保祿在格前十五列舉出一連串復活證人的目的，是為給耶穌復活的事實性（*facticity*）提供證據（尤其格前十五 6）。再加上格前所用的傳統是早已公式化（*formulated*）的，必然十分古老，因而它應該不是後來虛擬過程中的產物，而是早期基督徒團體的復活經驗。

潘南伯一再肯定，這樣的推論有「很好的歷史基礎」。還有一點可以證明這些早期的復活經驗的真實的，就是它們所作證的是一種「屬神的身體」（*a spiritual body*），一種在天的顯現，甚至是光的現象，而不像後來的福音那樣，一味強調復活的肉身性。因而在比較過前後期的復活經文之後，馬上可以確定這些早期的紀錄是真實的歷史。歷史的見證人在顯現中，確認出這個人就是復活的耶穌。

2) 至於空墳故事，潘南伯清楚知道它與顯現故事不同：首先，保祿傳統沒有空墳；其次，空墳這件事從來沒有出現過在任何古老的、格式化的初傳傳統中。可以說，最早的基督徒宣講是不談空墳的，況且，福音的空墳故事，其虛擬性（或是復活的肉身性）也不弱於顯現。因而要證明它的歷史性，潘南伯必須採用另一條進路。

首先，他認為在空墳的問題上，經文的詮釋必須讓位給初

期教會的宣講概況。否認空墳皆因人一面倒地倚重經文傳統所致，因而，如果我們以最早耶路撒冷團體的復活宣講的歷史情況為優先考量的話，則空墳（做為宣講的預設），將屬勢所難免。其次，空墳雖不如顯現古老，卻是「前馬爾谷」的耶路撒冷傳統；而且格前十五 4「被埋葬了」一句也隱然地提示了空墳。最後，空墳和顯現，分屬兩個獨立的傳統，前者是耶路撒冷，後者是加里肋亞，兩傳統可謂各不相干。

如今，它們互相補充地證實耶穌復活的實在性！為此，潘南伯這樣結論說：耶穌復活應是「非常可能的」（very probable），而這意即「在歷史的考量下」（in historical inquiry），除非相反的證據出現，否則它是應被預設的¹⁷。

以上我們看到潘南伯「非常歷史學」的推理方法，他企圖非常公正公平地（甚至量化地）計算證據，好能找出基督復活的合理性。然而，潘南伯最後還是無可避免地透露出他的信仰預設。他問：到底是什麼人才可以「見識」到基督的復活呢？答案就是那些身處猶太默示傳統、並在這傳統裡期待末日普遍復活的人。

3. 末日的期待

在這裡，潘南伯問的不是事件的發生和經驗，而是事件的詮釋。他問：設若門徒真的見到死後仍活著的耶穌，他們又如何詮釋這事件？換言之，「復活」的概念從何而來？我們又如何保證這詮釋是否正確？更重要的是：這詮釋為今天是否仍有意義？

很清楚的是：這些問題已經超過歷史的極限。見到死後仍

¹⁷W. Pannenberg, *Jesus— God and Man*, p. 105. 潘南伯竭力證明空墳的歷史性態度，為許多評論者所非議。他們說：畢竟我們相信的是復活不是空墳。如 R. Brown, *Ibid.*, p.127. R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 183.

活著的耶穌，正常的推理只是他還沒有死，而不是「他是天主教在歷史中最大的啓示」。所以潘南伯的復活理論所要求的，絕對不僅歷史考證而已。在這裡，他提出猶太默示傳統（Apocalyptic tradition）裡末日普遍復活（general resurrection）的期待。

這種默示主義最早出現在舊約先知傳統（依二四～二六），然而卻在猶太主義後期（如 Syriac Baruch）最爲昌盛，影響所及，就連耶穌自己亦不乏這些言論（谷十二 25）。而保祿和早期教會便是在這傳統下詮釋耶穌的復活：耶穌復活意即末日普遍復活的開始（羅八 29；格前十五 20）；既是末日，最後的事件，天主的終極乃顯現在他身上。復活的耶穌，就是天主教在歷史中最大的顯現。

但這樣的詮釋卻不是自明的。潘南伯承認，當保祿寫信給格林多人時，如果他一方面讓死者復活作爲耶穌復活的前提，另一方面，也讓耶穌的復活支持死者復活的期待的話，他的論辯只是一個循環，到後來什麼都證明不到。因而，復活的期待必須首先被預設爲真，然後，當這種期待在耶穌身上成爲一種事實時，它才能再回過頭來加強已有的期待。換句話說：信者必須首先是信者（相信舊約中天主的許諾），然後復活的事實才能開始對他「說話」。這一切都顯明：復活的信仰不單是歷史就可以決定的，在早期教會如是，在今天也如是。

其實，潘南伯早就知道這點，所以他一再追問復活的期待，爲今人還有沒有意義？如果人類是毫無希望的話，基督復活儘管擺在他們面前，爲他們也毫不相干¹⁸。換句話說，基督

¹⁸在潘南伯的復活理論中，人類的希望是非常重要的環。他分析「希望的現象」，並認爲它屬於人的存在之本質。因此本質爲人類所固有，所以潘南伯認爲，復活的期待爲今天的人仍然有效。在這方面，潘南伯和提倡希望神學的穆特曼有許多相通的地方。參閱 G. O'Collins,

復活回應人類最深度的渴望；因而只有深深渴望生命，並且信任這渴望必予完成的人，才能開放地面對基督復活的歷史。

二、基督復活·信仰和歷史

布特曼和潘南伯，一個堅信復活「只」在宣講中發生，「只」有為我的意義；另一個卻堅持復活的歷史性，而且「只」有歷史考證才能讓復活的信仰免除迷信的危險。兩種說法，可謂南轅北轍；表面看來，各有其理論所在，實質上，真正的困難卻出在「只」的偏執上。

不管是只有信仰還是只有歷史，都不足以說明基督復活為基督徒的意義。做為基督徒，我們相信復活，但卻不可以毫無客觀真實性地相信，因而復活必須有歷史的根據，但既是信仰，它又不可以完全交由歷史來決定。換言之，面對基督復活，基督徒必須在信仰和歷史之間，保持著健康的平衡狀態。下面的討論，先肯定基督復活的歷史性，再從歷史的局限說到復活的信仰。

（一）基督復活：歷史的肯定

耶穌復活，必須給予歷史的肯定。做為基督徒，我們相信這是客觀的事實，而不是一廂情願的構想。而且，所謂基督復活，我們是指直接發生在耶穌身上的事：復活是耶穌基督自己的復活，而不是他的門徒的復活。換言之，復活的事件與復活的信仰不可以混為一談，後者不僅不可替代前者，反是前者的最佳說明。

1. 復活的實在性意義（factual meaning）

和布特曼在復活問題上持續爭論達三十年的巴爾特，對布

特曼有絕佳的評論。他認為基督復活必須就它最簡單的、事實的意義來懂，基督復活就是基督實在地復活了，門徒發現自己面對這一項事實，而振起他們對這一事實的信仰。只有在這個意義而不是其他意義上，基督復活才是天主終極的行動，如此復活才得以成為基督徒信仰和宣講的內容，並且其他意義（如存在意義）也只有因著這個意義才得以成立。

巴爾特一再要求人注意事件的次序，沒有復活的事實信仰無由產生，「耶穌和他的門徒在復活事件中不是同一件事，而是兩件事！¹⁹」我們也可以說，復活和宣講，不是同一件事，而是兩件事，把這兩件事變成同一件事，不僅去除了復活的歷史性，也去除了初傳的歷史性，如此，我們所宣講的只是一些沒有歷史根據的事。

近年來，西方學者對基督復活作出了許許多多不同程度的約減（reduction），布特曼不是唯一的一個（雖然他是最有名的）。奧哥尼在他的研究中指出，許多學者把復活或顯現約減為純屬門徒的事，門徒「復活了」，他們或是「見到」基督的真理，或是有了被寬恕的感覺，而以「復活」來詮釋這「仁者不滅」的信念²⁰。對他們來說，復活的不是耶穌，或者他們對此拒作出任何的判斷。我們卻堅持我們知道基督真的復活了，而且所謂「基督復活」不能少於這句話的實在意義，只有這樣，才能保障復活不會遭受任何因著理性之名而來的約減。

¹⁹K. Barth, *Church Dogmatics*, III/2, pp. 445~447.

²⁰最有名的約減論者，除了布特曼之外，還有 R. Pesch, W. Marxsen 等人。因為耶穌生前已經給予門徒足夠的準備，所以到他死後，門徒只是記起耶穌生前的教訓，而相信他的復活。可參閱 G. O'Collins, *Jesus Risen*, pp.62~66, 110; G. O'Collins, *The Easter Jesus* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), pp. 32~34; W. Kasper, *Jesus the Christ*, pp. 133~134.

2. 復活信仰的基礎

其次，我們必須聲明：堅信基督實在性的復活，有很堅實的、穩固的基礎；因而我們的信仰不是純主觀的，不純是「跳躍」！因為我們有聖經的見證。而聖經所見證的「首先」是基督實在性的復活，宗徒們真實作證說他們見到「死而活著」的基督；然後，空墳的傳統也指證宗徒的所見。

如果，如同布特曼所說的，聖經真有「存在性」的復活詮釋，那是因為作者已經把基督「實在的」復活融化到他的生命中。換言之，聖經存在性的復活體悟，其實只是進一步地證實基督真實的復活罷了。

本文無意對聖經的復活經文作詳細的詮釋，以下只從這部最早的基督徒文獻，指出一些透露基督實在復活的線索。

1) 首先，聖保祿格林多人前書是最可貴，也是最真實的見證。不僅由於這封書信（以及其中所用的傳統）在時間上的優先，更由於在這裡珍藏著一個親眼看過復活基督的人的真實記憶。

保祿除了作證他自己的經驗之外，也指出那些在他以前、和他有著相同經驗的人，並且聲明他們中有些還健在。我們可以猜想，保祿的意思是：如果有需要，格林多人可以向這些人求證，不管「證明」基督復活本身是否就已不當，我們所注意的是，保祿的確這樣做，而且他同時用基督的顯現來說明他的宗徒身份²¹。我們不能假想，為了證明他的宗徒身份，所以保祿杜撰了基督對他的顯現，事情是反過來的：證明保祿的宗徒

²¹保祿到底是要證明耶穌復活（布特曼、潘南伯），還是他只想證明自己的宗徒身份（Pesch, Fuller），學者中意見並不一致。我們的意見是：就格林多前書看，保祿的確急於證明自己的宗徒身份，而基督曾經給他顯現的事實，便是他宗徒身份的最佳說明。因此，證明基督復活與證明自己的宗徒身份，不是 either/or 的問題，二者不相排斥。

身份的，就是他所看到的復活基督。

在其他地方，保祿也一再聲明他看過耶穌基督（格前九 1）；並把這一種經驗和他的宗徒身份相連（迦一 16）。事實上，除非看過復活的基督，否則整個保祿事件都不能解釋，就連基督宗教也不能解釋。真的，任何小於基督復活的天主干預都不足以解釋。

2）其次，是所謂基督的「顯現」（appearance），因為復活是它必須的預設，一直以來都深受注意。它幾乎出現在新約所有的復活傳統²²，除了福音的故事外，大部分都年代古老，以公式出現，有初傳的痕跡。上面說的格前便是一例，又如路廿四 34：「主真的復活了，並且顯現給西滿了」。

看來最早的復活語言是以顯現來述說的。門徒因為看到死了的基督顯現出來，而交相通傳，最後得到他已經復活的結論。事實上，聖經沒有記載基督復活本身，復活是由他的顯現推論出來的²³。因為除非他已經復活了，否則不會顯現出來，讓人看到。

從十九世紀開始，就有所謂「幻像」（hallucination）的假說，潘南伯對於這種挑戰有很精采的反駁，其實光看時間之長、次數之多、人數之眾，就知道幻像之說難以說服人。假如基督真的顯現出來，唯一的理由就是他已經復活了。

比較合理的問題是：這是主觀的看見，還是客觀的看見？首先，看見暗示所看見的「東西」，就是說，在看見的人以外

²²除了一些最短的復活公式之外，如格前四 14；羅十四 9 等。這樣的公式是很例外的。

²³不可否認的是，「復活」是門徒為詮釋自己的經驗（見過死後仍活著的耶穌）而選擇的語彙（Marxsen）。但這詮釋不是空的。它詮釋一件有著具體內容的門徒經驗，而這經驗之所以可能，是因為耶穌實在地從死者中復活了。

應該有一相應的「被看見者」。學者甚至以為格前所用的語言（*ophithe*）有被看見者主動地讓人看見的含義²⁴。至於福音的顯現故事——儘管有後加的成份——也強調被見者的真實。無疑地，作證者願意告訴人的是：他真地看見基督，在他以外。

如果問：這個「客觀」的看見是否暗示所有在場的人都看得見？按照經驗來說應該不是，從宗教學來說也不是，聖經的見證更不是（宗九）。奧哥尼（O'Collins）認為看見者的心態也是看見的必要條件²⁵。這樣看來，基督的顯現畢竟與一般單純物理的「在」或「不在」不同。如此，我們乃看到歷史求證的局限。

近代有些學者很願意接受門徒看見復活基督的真實性，但卻拒絕再往後推論。為他們來說，有一件事發生了，那就是：在基督死後，有門徒看見了他，如此而已；這就是唯一可以用歷史方法證明的事。也就是說，只有它是歷史！

這種推論方法真是一種很莫名其妙的短路。如果被證實已經死了的基督的顯現是真實發生的事，那末唯一合理的解釋只有：他已復活。縱然「基督復活」只是門徒對自己所見到的顯現所作的詮釋，這種詮釋也不能被視作純個人的意見表達，它是合理的，而且是唯一合理的推論。

3）至於福音的顯現故事，若和早期的初傳公式比較，無可否認地有後來的斧鑿痕跡。有很多不可解釋、不合情理的細節，無非為突顯故事的戲劇性效果²⁶。這些故事不互相連貫，

²⁴R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, pp.30~32; G. O'Collins, *The Easter Jesus*, pp. 7~9.

²⁵G. O'Collins, *Jesus Risen*, pp.118~121.

²⁶例如：多默的不信是如此直率；厄瑪烏兩門徒要到分餅時才認出耶穌。在若望福音，儘管耶穌已經多次出現了，門徒卻連一點預警都沒有。另外，加里肋亞的顯現也很難和耶路撒冷的顯現獲得協調。

各自獨立，甚至互相排斥。更重要的，它們都透露出福音作者的神學關懷，上承下接地回應著福音正文所傳達出來的訊息，甚至構成該福音神學上的結論。

例如瑪竇福音的大派遣（瑪廿八 16~20），就是了解整部福音的鎖鑰。又如若望福音宗徒多默「我主我天主」的宣信（若廿 18），代表著若望團體對耶穌基督最高的敬禮。而路加為時一天，且集中在耶路撒冷密集式的顯現，不僅與其他福音、甚至與他自己在宗徒大事錄的說法都有所抵觸。有見於此，我們實在無法不承認，福音的顯現故事，就故事本身來說，應該不是歷史的紀錄。問題是：它們可有歷史的根據？

福音的顯現故事雖是繁雜而多樣，基本上可以分為幾類：

- (1) 顯現給衆門徒的故事（瑪廿八 16；谷十六 14；路廿四 36；若廿 19、24；廿一 1）；
- (2) 顯現給伯多祿（沒有故事，只略提過，路廿四 34）；
- (3) 顯現給婦女（瑪廿八 9；谷十六 9；若廿 11）；
- (4) 厄瑪烏兩門徒（路廿四 1）。

第一類的故事最多，共六次。把這四類故事與格林多前書相比較，可看出其中(1)、(2)類與格前的見證是相符的。格前五 5~7 兩次提到基督顯現給十二位及衆宗徒，而顯現給刻法更位於衆顯現之首。這樣我們可否假定，在這衆多顯現故事後面，至少有一個肯定的核心？或者，這衆多門徒故事就是從同一個基本的顯現故事發展出來的²⁷？

分析這些門徒的故事，可以發現它們基本上有以下相同的結構：

- (1) 情況的描寫：惶恐疑慮；

²⁷R. Brown, *Ibid.*, p. 106; G. O'Collins, *The Easter Jesus*, p. 25.

- (2) 耶穌的出現；
- (3) 問安；
- (4) 認出耶穌；
- (5) 故事的高峰：耶穌的話：通常包含著向普世傳福音的命令（瑪廿八 18；谷十六 15；路廿四 47；若廿 21），或有關教會牧者的職掌和建立（若廿 23；廿一 15）。

不管顯現的情況如何不同，故事卻似乎只為這最後的命令作準備，後者是故事述說的原因，它們卻顯然地反映出後來教會的需要，因而學者多懷疑這些話的真實性。事實上，基督宗教最初在猶太人當中傳揚，而普世傳播的使命似乎是在傳教期間（可能由於猶太傳教的失利）才慢慢體會出來的。不過，門徒在知道基督復活後，馬上洞悉到傳福音的需要，這點卻是可信的。

伯朗（R. Brown）以為，復活後的基督也許不用言辭，而是某種直覺的訊息傳達，那末，當它日後化為言語的時候，自然也就千百樣了²⁸。無論如何，我們現在在福音裡所讀到的，是不同的福音作者，各按自己的理解及教會的需要所傳講的故事，其中包含著每個團體不同的神學思想。雖然如此，並不表示這些故事完全沒有歷史的根據，至少，有一個很原始的顯現給十二門徒的故事，隱藏在這許多故事的後面。連保祿也知道這個故事，這個故事在早期教會一定是廣為流傳的了。

4) 至於空墳的故事，也和顯現故事一樣，應該是後起的，有很強烈虛擬的特質，不合理的、矛盾抵觸的地方比比皆是²⁹。

²⁸R. Brown, *Ibid.*, pp. 108~109.

²⁹例如上墳的婦女人數，她們上墳的目的，她們怎會半途才想起洞口那塊大石，白衣人的身份和數目等。

然而，它也和顯現故事一樣，應該有一個歷史的核心。潘南伯提出初傳歷史背景的考量；奧哥尼（O'Collins）說由婦女發現應該也是真實性的一個痕跡。很有可能，空墳真是由當日獨自守候在山墳四周、流連不去的婦女發現的，因為十二門徒都因害怕、沮喪而離開耶路撒冷了。

我們能否也為空墳故事整理出一個中心的原始故事呢？有學者指出，若廿 1~2 的故事雖有「愛徒」的特徵，卻是最簡單的：不提敷衍的動機，沒有白衣人和他的訊息，也沒有婦女害怕不張的補述；也就是說，它沒有那些可能由於後加而引起的衝突與矛盾。只說婦女清早來到墳上，卻發現墳墓已經空了，他們只好離開，以為耶穌的屍體被人偷走了。

換言之，空墳沒有提示基督復活的訊息，這是當門徒看見復活基督的顯現時才知道的；它始終是一個謎，直到門徒看到耶穌的顯現，並知道他已經復活了，空墳的原因才變得一目了然。而解釋也在這個時候開始，那是當門徒要傳講基督墳墓的故事時發生，於是，墳墓中的白衣人便加插到故事裡，他的作用在於解釋空墳的意義：基督復活了；並且為把空墳的故事連結到顯現的故事，也加上往加里肋亞去的命令。路加，因為只有耶路撒冷的顯現，只好把這段命令也改了。馬爾谷則加上婦女因害怕而隱而不宣，這一段細節也是這本福音的主要課題。

3. 復活事件的嘗試性重整

我們嘗試重整基督的復活，以及這件事件在人類歷史中所留下的一連串痕跡。我們聲明，重整是嘗試性的，也是假設性的，只是按照福音所留下的線索及上文討論的結果，整理出一個脈絡。當然，天主及他的工作肯定超過人手的重整。

1) 基督復活既是發生過的事，它便應該發生在某個特定的時空中，雖然它的發生，完全逃過每一個人。沒有人看見，沒有人作證，沒有人知道他是怎樣復活的。然而最起碼可以肯

定的是：那是在耶穌死後以及第一次顯現出來之間的某一個時間內發生。

2) 耶穌被捕後，門徒紛紛逃回加里肋亞。顯現（至少第一次）基本上應該在加里肋亞發生。如果顯現首先在耶路撒冷，門徒更沒有理由要回到加里肋亞去。第一次顯現是給伯多祿（格前；路廿四），可能在加里肋亞湖邊（若廿一），詳細情形無法查考。然後，耶穌再顯現給十二門徒，門徒感到基督的神的感動，也體會到傳福音的需要，如此，乃再動身返回耶路撒冷。

3) 同時，婦女們發現埋葬基督的墳已經空了，百思不得其解之際，遇到門徒，才知道耶穌已經給他們顯現過了。顯現和空墳互相參照，也互相解釋，謎團解開：基督復活了！

4) 到故事開始傳講，婦女們發現空墳的故事慢慢加上給她們的顯現，天使的解釋也進入故事中，空墳故事和顯現故事連結在一起³⁰，共同成爲基督徒的故事。最後，當教會的傳教事業進入普世化的階段，向普天下傳播福音的命令自然地追蹤到復活的基督身上。到四福音開始撰寫的時候，這傳福音的普遍命令所含蘊的各樣細節，如付洗、赦罪、教會牧者的牧養責任等，也愈來愈清楚了。福音作者把這些都解讀成復活的基督的命令，而且是在他復活之後派遣門徒時，就耳提面命地給他們清楚交代的。

³⁰空墳和顯現最初是兩個完全獨立的傳統，空墳沒有顯現，顯現沒有空墳。馬爾谷加入十六 7，回應十四 28（到加里肋亞去的命令），嘗試著連結起這兩段傳統。路加分別記載空墳的發現及顯現的故事（兩個故事毫不相干）。到瑪竇，才更進一步把顯現的地方挪到墳上，先發現空墳，再看見耶穌，但仍是兩個故事。最後，在若望福音，兩個故事才正式合成一個，瑪利亞在墳上俯身往裡面看，看到墳墓空了，猛一回頭，便看到耶穌。

（二）基督復活：信仰的順服

上面的討論嘗試確立基督復活的歷史性，從最早的宗徒見證，我們希望說明復活的信仰是有根據的，而且是合乎人類理性的。然而我們也必須承認，這兒的推理分析出自一個「信徒」的手筆。筆者從沒有假裝自己是一個「中立者」，從事完全科學客觀的研究，甚或許下「除非親眼看到，否則絕不相信」的豪語。再者，筆者本人也絕不諱言，從歷史探索的角度來看，我們最多只能到達基督復活是可能的（possible），甚至是非常可能（probable）的結論，卻不能說那是百分之百確定的（certain）。確定的力量來自信仰，不自歷史考證。

1. 歷史考證的局限

有一個問題很清楚地顯示出在復活問題上歷史考證的局限：到底耶穌復活是否「歷史事件」（historical event）？很多神學家，不是布特曼，而是那些相信復活是真正地發生（really happened）的人，對這問題也表現得非常遲疑，不願意給予肯定的答案。於是他們創造了「超歷史」（super-history, trans-history）或「後歷史」（meta-history）的術語，甚至是「非歷史」（non-history）³¹。

他們說，基督復活不是歷史，反之，它發生在歷史的盡頭，而復活的基督離開了歷史，離開了這個可以日期、地方計算的經驗世界，雖然它在歷史中留下了痕跡——空墳和顯現。而且，

³¹最好的例子是奧哥尼，他在1967年出版了《復活是「歷史」事件嗎？》，文中堅決否認復活是歷史事件。G.G. O'Collins, "Is the Resurrection an 'Historical' Event?", in *Heythrop Journal* 8 (1967), pp. 381~387. 富勒（Fuller）則提出「後歷史」的講法：R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, p.48. 而早期（1920）的巴爾特更在他的《羅馬書註釋》中堅持那是非歷史。巴爾特的看法，到他寫作《教會教義》時有重大的轉變。

即使後面這兩項（顯現和空墳），在復活基督的一方來說，也是非歷史，雖然在伯多祿和發現空墳的婦女這一邊說，它們是歷史。

到底怎樣才算歷史呢？奧哥尼提出幾項判準：首先，導致這件事件的原因和結果必須（至少在原則上）可以完全攤在陽光下，逐一審視；其次，事件的見證人必須是「毫無偏見的旁觀者」（impartial observer）；其三，這件事件應該在日常經驗世界中找到類比³²。

老實說，如果真的要符合這些標準才能算是歷史的話，我們也必須承認，耶穌復活不是歷史。但這些標準是否妥當呢？我以為奧哥尼似乎把「歷史的」（historical）和「歷史家的」（historian）混為一談了。基督復活既然發生了，它就是歷史的，雖然復活使他進入了另一個超時空的世界，但超歷史卻和歷史交切而過，因而也在歷史中留下痕跡。

不過，要完全一覽無遺地看透整件超歷史的過程，自然也超過一個歷史學家的限度。因而復活不是歷史家的。而我們所相信的，也不是一個「歷史家的」耶穌。布特曼給理性主義時代所提出的警告，仍是合理且有效的。

在這裡，我想提出巴爾特在《教會教義》卷四中的看法：他承認，當我們從基督受難來到復活日時，我們進入一個不同種類的歷史範圍，而這意即我們超過了可以歷史確證的限度，但我們所在之地的時間性和歷史性，並不少於耶穌生前的言行以及他死亡的程度。為巴爾特來說，耶穌復活是和他的死亡一樣確定，而在時間上緊隨著死亡之後的另一段歷史，這一段歷

³²G. O'Collins, "Is the Resurrection an 'Historical' Event?", p. 383. 奧哥尼的看法，到後來似乎也軟化了。1987年出版的《復活的基督》（*Jesus Risen*）第四章便題為「復活乃事件」（Resurrection as event）。

史所要求我們的，不是要以考據的精神面對，而是以開放的心情聆聽，並且作出回應³³。

2. 復活的標誌

我們承認歷史考證有它的局限，沒有一個歷史學家能夠像證明甘迺迪在 1963 年 11 月 22 日遇刺那樣，指出強迫人不得不相信基督復活的證據來。空墳可以有許多解釋，顯現又不是人人都可得見，況且這些都已經是兩千年前的事了，再加以原來傳統的一傳再傳，基督徒的解釋混著事件的真相。沒有人可以提出強迫其他人必須相信基督復活的理由。

然而，各種顯示基督可能復活的標誌卻從不缺乏，只是它們從來沒有強迫人必須相信的約束力。既是標誌（sign），它們只能指示（signify）而已，但它們的指示卻不是不清不楚或模稜兩可的。事實上，各種指示交相會聚在一起，顯現說明空墳，空墳也肯定顯現，大家都指向一個結論。它們都指示著一件除非真實出現過，否則無法解釋這許多錯綜複雜的現象的事件：基督復活。

不過，復活最大的標誌還不是那些外在於客觀世界的東西，而是基督徒本身。沒有保祿把「凡從前有益的事，都看成損失」（斐三 9）的堅持，沒有人會相信他在黑暗中看到光的照耀（格後四 6）的報導。我們甚至可以說，沒有最早的基督徒前仆後繼、以身相殉的見證精神，儘管基督復活了，復活卻反而被人埋葬了！我不是說，復活端賴人的見證，而是說，除非基督徒親身見證，否則基督也是白白地復活了。

布特曼身為一代宗師，他的話自有他不容否認的真理。我們可以把他的話理解為：最早的基督徒由於相信復活，並且按照他們所相信的宣講，基督才能在他們的宣講中復活，換言之，

³³K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, pp. 334~336.

只有生活的基督徒的見證，才是基督復活的真正標誌。韋察臣（A. Richardson）說：「耶穌復活的真正憑據，就是基督徒教會的存在本身」³⁴。其實奧斯定早就說過：

「基督肉身復活是不可思議的，他上昇天上也是不可思議的，最不可思議的還是世界居然相信這樣不可思議的東西。這些人是如此拙劣，如此低下，數目又這樣少，而且毫無成就，但他們居然說服了世界，包括那些有學問的人，去相信那一件如此不可思議的事，而且相信得那麼徹底。³⁵」

3. 基督徒的復活經驗

上「基督論」一課的時候，有學生問：為什麼今日的基督徒不容易相信復活？為什麼神學家寧願挖空心思想出這許多聰明的約減理論，而不願意接受基督實在復活了？

我們很容易把不相信復活歸咎於理性主義的影響。看過奧斯定的話之後，也許會打消這個念頭。其實聖經早已記錄了更早的不信者的非難。問題是：為什麼早期「如此拙劣」的見證者居然可以說服全世界，今日，當神學躋身於最高學府，而優秀的神學家們在窮一生的精力苦讀成材之後，卻連說服自己都感到艱難？

既然歷史考證有局限，我們所有的只是復活的標誌，而真正的標誌，又是有過復活經驗的基督徒的親身作證，我想，今日基督徒最需要、也最缺乏的，就是實在的復活經驗了。

如果我們只在理智上「知道」基督復活了，甚至如果我們只是概念式地「相信」主日學老師的復活要理（後者也是從他

³⁴A. Richardson, *The Gospel and Modern Thought* (London: SCM, 1950), p.55.

³⁵這句話出自奧斯定，《天主之城》。參閱 G. O'Collins, *Christ Risen*, p. 14.

的老師接收過來的)，我們的復活見證只能是虛弱的，不堪一擊。如果連我們自己都不相信，我們如何作證？如果我們沒有復活的經驗，我們又如何相信？今日的基督徒學者和最早的拙劣的基督徒之間的差異就在這裡，他們是從經驗而來的作證，而我們，卻只在理論上講一些連我們自己都不大相信的話。

問題是：在基督復活後兩千年的今天，基督徒如何再經驗復活的基督呢？為回答這問題，我想說，大部分的基督徒（往日的、今日的），大概也是透過同樣的方式經驗基督吧！其實，即便在早期教會，真正有幸見到復活基督的人，相信也只是鳳毛麟角罷了，而在「流產兒」保祿之後，基督復活的顯現也已經劃下句點了。

但他們的基督經驗卻依然真實，因為他們經驗到基督的神，基督的能力。從宗徒大事錄，我們知道基督的神是怎樣帶領著稚嫩的初期教會的，藉著洗禮，基督徒領受聖神，今天和往日完全一樣，這種經驗是不會隨著時間打折的。

只要經驗過聖神的基督徒，都會知道基督仍舊活著，因為他們已經驗到他的能力，在自己的生命中。那是基督，是他在天上給我們所傾注的生命力—如此真切，不需解釋。沒有這經驗，我想，一切證據都是不足夠的，只有聖神的經驗能讓人全心順服，體會到基督的大能，也就是，體會到他的復活。

結 語

不論基督徒與否，耶穌基督對他們來說，總該是個偉大的人物吧！他的金玉鏗鏘有聲，他所留下的信徒遍佈寰宇。但是，對基督徒而言，基督的偉大處便不僅在於他留給世人一些發人深省的話語，也不僅是立下一些捨己爲人的芳表了。在給格林多人的信中，保祿論及自己的時候曾說：「你們縱然有上萬的教師，但爲父親的卻不多」（格前四 15）；同樣地，對基督徒來說，學德俱備、值得追隨的前輩老師有很多，捨身赴難、令人景仰的倫理典範也不少，但是帶給他們生命的卻只有一個。基督是他們生命的救主，而且是唯一的救主，是他們與超越的天主（如今可以大膽地稱做「阿爸」的）位格地會面的「場所」。

以上是新約的信徒（第一批基督徒）很早就有的體會。當基督復活後不久，在耶路撒冷，已經有了這樣的宣認：「除他以外，無論憑誰，決無救援，因爲天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救」（宗四 12）。再過不久，大概公元 100 年左右，更有信徒團體宣認他不僅是通往「真理」的道路（即便是「唯一」的道路），更是衆人所趨往的「真理」本身了（若十四 6）。而唯一「子」耶穌，也不僅給我們啓示「從來沒有人見過的天主」（若一 18），他本身其實就是「天主」了（若廿 28）。

然而信徒的這些宣信，終究是言者諄諄，聽者藐藐。一個

常見的問題是：你們基督徒的這些自我聲明可有什麼證據？如何證明耶穌是天主父的唯一子？你們的宗教真理可有些什麼客觀的、能夠擺在陽光底下的具體證明？

以上這種護教學的或信證學的論辯方式，不在本論文集的思想範圍之內。老實說，筆者並不以為基督徒可以擺出什麼足以折服衆人的、黑白分明的，或無懈可擊的權威證據來。再退一步來說，要證明基督，假若我們真地可以指出一些在他以外的權威，我們充其量只能讓人相信這些權威，而不是相信基督。

因此，本論文集無意證明基督的真理。它也不是一部系統的、或信理的基督論。它的出版，只是想邀請那些有興趣的人士，基督徒也好，非基督徒也罷，來認真地看一看那一位牽動千萬心靈的人間基督。我們的信念是：那些在日後的大公會議所提出的、有關基督的信理定斷（後來成為基督徒信仰準繩的宗教真理），雖然是後來的基督徒在日後深邃的宗教情懷中提出來的，卻有著歷史的基礎——而這基礎就是歷史的耶穌。縱使我們不能對這些信仰提出「證明」，卻可以深入地凝看它的源頭，以及包容在這源頭中的豐富的可能性。基督，從他身上所綻發的神聖性、他深度的宗教經驗（阿爸經驗）、他對父融注式的追隨（把自己銷融在對父的順從中）、在他身上出現甚至就是他自己的天國，凡此種種，都要求我們用「心」（而不僅用意念）來體會。他是日後一切為他而作的基督論的根據。我們不企圖證明什麼，我們只想呈現，呈現在這偉大的信仰背後的歷史。

然後，我們也將會發現，這歷史是在進展的過程中，也許它一刻都沒有停止過。那一種從他身上已經看得到的神聖性，在日後被人更深刻地體會到。基督復活後，最早的基督論已經是宣認他終極的救贖的基督論，它從新約最早的文獻開始，層層加深，到公元一世紀末的若望文學中達到極致。再一次地，

我們不企圖證明什麼，我們只想真實地看到它的發展。

本文集的各篇論文，導言一篇，降生論兩篇，公開生活六篇，死亡之部兩篇，最後復活之部一篇，雖然都是在不同的時候，也因著不同的目標而寫成的，但由於都標誌著相同的歷史尋索的心情，在它們中也就自然地流露著一種內在的一貫性。每一篇論文都是從不同的角度去「看這個人」，這一個牽動千萬人的心靈，異口同聲地對他作出宣信，最後在他身上看見天主終極的行動的耶穌基督。

〈新約基督論導言〉提出新約基督論（尤其是相對於後來的大公會基督論）的幾點特色。新約基督論是「具象」的，而這意即：它是圖像性的、象徵性的，而不是抽象的、或希臘哲學式的。篇末論新約基督論的發展，並發現貫通在發展中各階段中的，是一種共同的統一性。降生論的兩篇文章都是針對同一首詩歌而做的研究。在保祿致斐理伯人書中，有一首很古老的詩歌（斐二 6~11），可能是新約最古老的文獻之一，但其中卻包含著一種十分成熟的，一般以為只在若望福音才看得到的降生基督論。這一首詩歌讓我們改觀：降生的理論很可能在很早的時候，就已經矇矓地被人意識到。而所謂「降生」，也只是一種後來的標準說法罷了。

公開生活是這本論文集的主軸。在耶穌公開傳教的一段日子裡，曾經公開地為人「鑒識」過，因而定必留下很多可靠的痕跡。雖然如今我們所接觸到的，是後世信仰團體的信仰紀錄，但是因為這個信仰是在歷史中的信仰，「所信仰的」也定必保留在信仰的歷史紀錄的後面。例如耶穌召喚門徒，在他的身上充盈聖神的能力，以致於這裡所說的聖神，其實就是他的神聖性。他以比喻宣講天國，而所謂天國，又不外他和天父「阿爸」之間的親密關係。他還把「天國」交給他的門徒，教導他們天國的祈禱，也就是：教導他們用祈禱來體現和延續他的生活。

他祝福和平，而他自己也成了基督徒「和平」的化身。他既和門徒一起生活，因而在日後各個不同的對觀福音團體中，都留下了他的畫像。雖然畫像各有不同，然而卻都是這位歷史耶穌的畫像。

但是這位歷史耶穌卻被釘在十字架上。在文集論基督死亡的部分中，有一長一短兩篇文章，像極了釘死他的十字架。馬爾谷的著述（在四部福音中）是最人性化的，裡面保留了許多歷史的痕跡。歷史的耶穌在死亡的前面呼天喚地，但在天主的面前，卻顯現出令人驚奇的超越性。最後的一篇〈基督復活—信仰和歷史〉正式討論歷史和信仰的關係。基督復活是信仰，也是歷史。既是歷史，那便是客觀出現過的事實，而不純是由於信徒主觀的信仰，也不由於他們的宣講而產生；既是信仰，它的真實性便不能繫於歷史的考證，畢竟信徒所相信的是基督的復活，而不是他的復活所留給世界的痕跡（如空墳等）。

閱讀這本論文集，有時候真的就像閱讀自己的歷史一樣。文集中最早完成的一篇（〈斐二 6~11 中的「先存性」問題〉），寫成於十一年前，它就像十一年前的我一樣，和今天的我不無差異。幾篇近期的文章，也許更能代表我今天的心情。它們如今都放在一處，因為它們都出自同一個母體。而個人信仰的發展，從某個角度來看，也像極了基督論本身的發展。在另一本書的序言中，我曾說過：「倘若一個三十歲的人對基督的體會跟他十三歲時完全一樣，這將是他最大的悲哀」（《基督論再詮》，i 頁）。也許，勇敢地，也忠實地面對自己往日的信仰，也可以算是一種信仰吧！

重要參考書目

一、聖經和工具書

Brown, C. (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols, Grand Rapids: Regency, 1975~1978.

Buttrick, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, 4 vols, Nashville: Abingdon Press, 1962.

Crim, K. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, supplementary vol, Nashville: Abingdon Press, 1976.

Freedman, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 1992.

Kittel, G. – Friedrich, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (ET by G. W. Bromiley), 10 vols, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964~1976.

Mckencie, J.L., *Dictionary of the Bible*, Wilwaukee: Bruce Publishing Company, 1965.

Metzger, B.M., *NRSV Exhaustive Concordance*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1991.

Moulton, W. F. (ed.), *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh: T & T Clark, 1926.

The Holy Bible Revised Standard Version, Catholic Edition, London: Catholic Truth Society, 1966.

The New English Bible with the Apocrypha, London: Oxford University Press, 1970.

The New Jerusalem Bible, New York/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland: Doubleday, 1985.

王正中編，《聖經原文字彙中文彙編》，斗六，浸宣，1982。

司密特著，《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀—附若望福音平行文》，台北，光啓，1990。

《神學辭典》，台北，光啓，1996。

《聖經》，香港，思高聖經學會，1968。

《聖經神學辭典》，台北，光啓，1978。

《聖經·新標點和合本》，香港，聯合聖經公會，1989。

《聖經辭典》，香港，思高聖經學會，1975。

楊牧谷編，《當代神學辭典》（上）（下），台北，校園，1997。

二、專書

Barrett, C. K., *Jesus and The Gospel Tradition*, Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Barrett, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London: SPCK, 1947.

Barth, K., *Church Dogmatics*, 4 Vols., Edinburgh: Clark, 1961.

- Beare, F. W., *The Earliest Records of Jesus: A Companion to the Synopsis of the First Three Gospels*, New York: Abingdon Press, 1962.
- Beck, H. & Brown, C., “Eirēnē” in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, II, pp.776~783.
- Bietenhard, H., “ochlos”, in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, II, pp.800~801.
- Black, M., “Uncomfortable Words: III. The Violent Word”, in *Expository Times*, 81 (1969~1970), pp.115~118.
- Blendinger, C., “akoloutheō”, in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, pp.480~483.
- Brown, R. E., *An Introduction to New Testament Christology*, New York: Paulist, 1994.
- Brown, R.E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, London/Dublin: Geoffrey Chapman, 1973.
- Brown, R., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, London: Doubleday, 1977.
- Bultmann, R., *The History of the Synoptic Tradition* (trans. by J. Marsh), Oxford: Basil Blackwell, 1968.
- Carmignac, J., *Recherches sur le “Notre Père”*, Paris: Editions Letouzey & Ane, 1969.

- Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke* (trans. by G. Buswell), London: Faber and Faber, 1960.
- Cullmann, O., *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London: SCM Press, 1953.
- Cullmann, O., *The Christology of the New Testament* (trans. by S.C. Guthrie), London: SCM, 1959.
- Cunningham, P. A., *Jesus and the Evangelists: The Ministry of Jesus and Its Portrayal in the Synoptic Gospels*, New York: Paulist, 1988.
- Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom*, London: Collins, 1969.
- Dunn, J. D. G., *The Evidence for Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Dunn, J.D.G., *Jesus and the Spirit-- A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London: SCM, 1975.
- Fitzmyer, J. A., *The Gospel according to Luke X-XXIV*, Anchor Bible, Garden City: Doubleday, 1985.
- Fries, H., *Bultmann – Barth and Catholic Theology*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1967.
- Fuller, G. H., *The Foundations of New Testament Christology*, New York: Charles Scribner's Son, 1965.
- Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, NY: Macmillan, 1971.
- Hendrickx, H., *Peace, Anyone? Biblical Reflections on Peace and Violence*, Quezon City: Claretian Publication, 1986.

- Hendrickx, H., *The Passion Narratives of the Synoptic Gospels*, London; Geoffrey Chapman, 1984.
- Hendrickx, H., *The Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*, London; Geoffrey Chapman, 1984.
- Jeremias, J., *The Central Message of the New Testament*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Jeremias, J., *The Parables of Jesus*, (trans. by S. H. Hooke), London SCM Press, 1963.
- Jones, G. V., *The Art and Truth of the Parables*, London: SPCK, 1964.
- Julicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1888~1889.
- Jüngel, E., *Paulus and Jesus*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.
- Kasper, W., *Jesus the Christ*, London: Burns & Oates, 1976.
- Kasper, W., *The God of Jesus Christ* (trans. by M. J. O'Connell), NY: Crossroad, 1984.
- Kissinger, W. S., *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*, NY: The Scarecrow Press, 1979.
- Lambrecht, J., *Once More Astonished: the Parables of Jesus*, New York: Crossroad, 1978.
- Lambrecht, J., *The Sermon on the Mount*, Good News Studies 14, Wilmington: Glazier, 1985.
- Linnemann, E., *Jesus of the Parable*, NY: Harper & Row, 1996.
- Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, London/ NY: Melbourne, 1977.

- O'Collins, G., *Jesus Risen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, NY/Mahwah: Paulist Press, 1987.
- O'Collins, G., *The Easter Jesus*, London: Darton, Longman & Todd, 1973.
- Pannenberg, W., *Jesus— God and Man*, London: SCM Press, 1968.
- Perkins, P., *Resurrection: New Testament witness and contemporary Reflection*, London: Geoffrey Chapman, 1984.
- Perrin, N., *Jesus and the Language of the Kingdom, Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- Perrin, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, NY: Harper & Row, 1967.
- Richardson, A., *The Gospel and Modern Thought*, London: SCM, 1950.
- Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus überlieferung*, Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1919.
- Schweizer, E., *Jesus* (trans. by D. E. Green), London: SCM, 1971.
- Schweizer, E., *Spirit of God* (trans. by A. E. Harvey), London: Adam & Charles Black, 1960.
- Schweizer, E., *The Good News According to Mark*, London: SPCK, 1970.
- Schweizer, E., *The Holy Spirit* (trans. by H. Reginald & I. Fuller), London: SCM, 1980.

- Scrogg, R., *Christology in Paul and John: The Reality and Revelation of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Stanton, G., *The Gospel and Jesus*, New York: Oxford University Press, 1989.
- Talbert, C. H., *Reading Luke-- A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, NY: Crossroad, 1982.
- Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, MT:Scholars Press, 1974.
- Via, D. O., *The Parables-- Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia :Fortress Press, 1967.
- Wainwright, A. W., *The Trinity in the New Testament* ,London: SPCK, 1962.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament, 7, Gutersloh, 1972.
- Wong, T., *From Humiliation to Exaltation. A Study of Phil 2, 6~11*, unpublished STD dissertation, Leuven, 1986.
- Wrede, W., *The Messianic Secret* (trans. by J. C. G. Creig), Cambridge/ London: James Clarke, 1971.
- Zerwick, M., *Biblical Greek*, (trans. by J. Smith), Rome: Biblical Institute Press, 1963.
- 谷寒松，《天主論·上帝觀》，台北，光啓，1980。
- 張春申，《耶穌的奧跡》，台北，光啓，1991。
- 張春申，《福音新論》，台北，光啓，1973。
- 陳擎虹譯，H. Hendrickx 著，《對觀福音耶穌受難史》，台北，華明。
- 黃懷秋譯，G. O'Collins 著，《基督論再詮》，台北：光啓。
- 溫保祿，《救恩論入門》，台北，光啓，1985。

廖上信，《人子之謎·新約神學論集之一》，台北，永望文化，1984。

齊墨曼，《耶穌基督：史實與宣道》，台北，光啓，1973。

賴德著（馬可人譯），《新約神學》（上）（下），台北，中華福音神學院，1984。

三、期刊或單篇論文

Brown, R. E., "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," in *New Testament Essays*, Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965, pp.217~253.

Bultmann, R., "New Testament and Mythology", in H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, 2 volumes in 1, London: SPCK, 1972, pp.1~44.

Crossan, J. D., "Structuralist Analysis and the Parables of Jesus" in *Semeia* 1 (1974), pp.192~221.

Dahl, N. A., "The Passion Narrative in Matthew", in *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis: Augsburg, 1976, pp.37~51.

Donahue, J. R., "The Good News of Peace", in *the Way*, 22 (1982), pp.88~99.

Eichen, E. von, and Lindner, H., "apostellō", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, II., pp.126~128.

Foerster, W., "eirene. The Greek Concept of eirene", in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, II.pp.400~402.

- Foester, W., “eirene , eirene in the NT”, in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1964~1976, II, pp.411~417.
- Forester, W., “salôm in Rabbinic Writings” in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1964, II, pp.408~410.
- Fuchs, E., “What is a Language Event?” and “The Essence of the Language Event and Christology” in *Studies of the Historical Jesus*, London: SCM, 1964, pp.207~212 and pp. 213~228.
- Funk, R. W., “The Parable as Metaphor” in *Language, Hermeneutic and Word of God*, NY: Harper & Row, 1966, pp.133~162.
- Furnish, V. P., “War and Peace in the New Testament”, in *Interpretation*, 38 (1984), pp.363~373.
- Good, E. M., “Peace in the Old Testament,” in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 vols., Nashville: Abingdon, 1962, III, pp.704~706.
- Healey, J. P., “Peace, Old Testament”, in D. N. Freedman et al (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., NY: Doubleday, 1992, V, pp.206~207.
- Jeremias, J., “Characteristics of the *ipsissima vox Jesu* (trans. by J. Bowden),” in *the Prayers of Jesus*, London: SCM, 1967, pp.108~115.
- Jeremias, J., *The Lord's Prayer*, (trans. by J. Reumann), Philadelphia: Fortress Press, 1964; reprinted in J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London: SCM, 1967, pp.82~107.

- Keck, L. E., "Toward the Renewal of New Testament Christology," in *New Testament Studies*, 32 (1986), pp. 362~377.
- Klassen, W., "'A Child of Peace' (Luke 10, 6) in First Century Context", in *New Testament Study*, 27 (1981), pp.487~506.
- Klassen, W., "Peace, New Testament", in D.N. Freedman et al (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. NY: Doubleday, 1992, V, pp.207~212.
- Kleppert, B., "King-Kingdom" in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 Vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, II, pp.372~390.
- Langley, M., "Jesus and Revolution", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, III, pp. 967~981.
- Mitton, C. L., "Peace in the NT" in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5Vols., Nashville: Abingdon, 1962, III, p.706.
- Müller, D., "apostellō", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, I, pp.129~135.
- Müller, D., "mathetēs" in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 Vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, I., pp.483~490.
- North, R., "Violence and the Bible: The Girard Connection", in *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), pp.1~27.

- O'Collins, G., "Is the Resurrection an 'Historical' Event?", in *Heythrop Journal* 8 (1967), pp. 381~387.
- O'Collins, G.G., "Revelation As History", in *Heythrop Journal* 7 (1966), pp. 394~406.
- Pannenberg, W., "Did Jesus Really Rise from the Dead?", in R. Batey (ed.), *New Testament Issues*, London: SCM Press, 1970, pp. 102~117.
- Peifer, C. J. "Peace According to St. Paul", in *The Bible Today* 21 (1983), pp.170~175.
- Rad, G. V., "eirēnē. salôm in the OT" , in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, II, pp.402~406.
- Rengstorf, K. H., "Christos" in C. Brown et al (eds.) *The New International Dictionary of New Testament, Theology*, 4 Vols., Grand Rapids:Regency, 1975~1978,II, pp.334~343.
- Roberts, T. A., "Some Comments on Matthew 10, 34~36 and Luke 12, 51~53" in *Expository Times* 69 (1957~1958), pp.304~306.
- Via, D.O., "Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach" in R. W. Funk (ed.), *A Structuralist Approach to the Parables, Semeia* 1 (1974), pp. 105~133.
- Vorländer, H., & Brown, C., "katallasso" in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 Vols., Grand Rapids: Regency, 1975~1978, III, pp. 166~177.
- 朱修德，〈誕生敘述及其基督論〉《神學論集》36期（1978夏），241~258頁。

- 房志榮，〈耶穌的復活〉《神學論集》36期（1978夏），
227~240頁。
- 柯成林，〈耶穌受洗的奧義〉《神學論集》70期（1987冬），
423~427頁。
- 夏偉，〈舊約中的天主之神〉《神學論集》48期（1981夏），
179~202頁。
- 區華勝，〈耶穌復活是教會伊始〉《神學論集》79期（1989
春），53~62頁。
- 斐林豐，〈天國的比喻〉《神思》11期，53~73頁。
- 黃克鏞，〈「道成人身」的意義〉《神思》7期，1~17頁。
- 黃克鏞，〈耶穌宣講的天國〉《神思》11期，11~26頁。
- 溫保祿，〈耶穌的苦難與死亡〉《神學論集》36期（1978
夏），215~226頁。
- 穆宏志，〈新約中的耶穌〉《神學論集》96期（1993夏），
175~192頁。

主題索引

一神論	172~174, 183, 199
《七十賢士譯本》	4
二階基督論	12~13
人性	14~15, 22, 26, 38, 207~215, 231
十字架	5, 16, 32~38, 70~83, 93~105, 164, 166, 207~233, 242, 243
三階基督論	32
公議會審訊 (審判)	7, 44, 77, 137, 144, 190, 205, 217~218
天主之子 (天主子、兒子)	9~10, 13~16, 29, 38, 73, 75, 79, 91, 113, 162, 164~166, 172, 190, 198, 212~216, 225~227, 228, 229, 233, 242
天主的神	171~185, 191~194
天主經	139~154, 163, 166, 169, 178, 215
天國 (天主的國)	6, 7, 43, 46, 49, 51~53, 57, 60, 69, 77, 80, 85, 89~91, 99~103, 124, 133~138, 143~145, 147~172, 182~187, 232, 233
日用糧	142~150
比喻 (parable)	43~68, 70, 74, 76, 81, 90, 93, 98, 101~102, 122, 130, 141, 156, 162~163, 169, 181, 203, 222

- 末日
（末世論、末世） 16, 25, 49~54, 62, 77, 91, 100~101, 115~131, 143~156, 177, 185~191, 237, 242~149
- 先存性
（先存） 14~15, 21~26, 29, 30~33, 35, 37~39, 237, 242
- 先知的神 176, 178, 181, 184
- 自由主義神學
（自由派神學） 50, 170, 238, 242
- 自我空虛
（虛己、空虛自己） 22~25, 29, 31~32, 34~39
- 形體
（天主形體） 8, 22~32, 34~39
- 良善的撒瑪黎雅人 46~47, 50, 62, 65~67
- 亞當 10, 15, 22~24, 27~28, 31, 47
- 受苦僕人
（雅威僕人、僕人、聽命僕人） 9, 13, 44, 47, 51, 64, 71, 72, 78, 81, 85, 112, 165, 216, 224, 225, 229, 231
- 和平 71, 102, 109~138, 177
- 和平之子 131~138
- 和解 127
- 宗徒 12, 17, 25, 47, 72, 72, 82, 85, 92, 96~100, 118~123, 129, 140, 164, 179, 185, 193, 195, 205, 206, 221, 222, 247, 252, 253, 255, 259, 263
- 明喻 (simile) 45, 59~60
- 服務
（服侍） 62, 72, 85, 86, 89, 90, 93, 95, 96, 100, 101, 106, 136, 155
- 空墳 241~261

- 初傳 (Kerygma) 156, 206, 242, 243, 247, 251, 253, 254, 256
- 門徒 8, 12, 16, 24, 25, 53, 58, 70, 74~89, 90~108, 118, 120, 123, 129~133, 137, 140, 145, 147~152, 156, 162, 163, 169, 180, 184, 192, 198, 199, 205, 208~210, 212, 214, 226, 230, 231, 242, 244, 248, 250~258
- 阿爸 10, 13, 127, 163~170, 189, 209~216, 230, 232
- 非按立職務 84
- 宣講 6~12, 24~25, 43, 57, 80, 99~100, 129~137, 154~169, 188, 205~206, 221, 243~251, 261
- 建立聖體 223
- 後存性 12, 15
- 按立職務 84, 86, 87
- 祈禱
 (禱告) 80~82, 93, 102, 112, 119, 139~154, 162~169, 208~216, 223, 232
- 約但河洗禮
 (耶穌的洗禮) 167, 188
- 苦難 70~73, 89~96, 203~207, 212~216, 223~232
- 降生 14~15, 23, 29, 32, 35, 38, 47
- 神話、去除神話 23, 25, 158~161, 207, 232, 239~242
- 能
 (能力、大能、力量) 12~16, 28~31, 55~79, 93~104, 145, 164, 166, 173~195, 216~225, 232, 240~246, 259, 263
- 基督論 3~17, 21, 32, 33, 70, 72~75, 105, 203, 206, 207, 216, 224, 226, 227, 237, 244, 262
- 最後晚餐 91, 93, 156, 205, 212, 222, 223, 231
- 寓意 (allegory) 45~50, 52, 59, 63
- 復活 5, 12~26, 47, 69~75, 85, 89, 118, 119, 123, 156, 171, 177, 181~195, 206, 221~263

虛己主義	38~39
象徵	23, 35, 39, 47~53, 68, 70, 82, 91~104, 134, 144, 160~167, 223
超越性	11~16, 25~32, 158, 207~215, 227
愛徒	105~107, 257
經驗	16, 21, 51, 123~129, 153~199, 215, 228~263
聖殿言論	219
歷史 (History)	3, 14, 15, 21, 26, 32, 38, 43~57, 69~72, 77, 81, 91, 103~104, 145, 147, 152, 157~161, 164, 166, 171, 172, 178, 181, 183~186, 189, 199, 203, 211~215, 218, 220, 216, 237~262
蕩子回頭	44, 56, 61, 64
默西亞	4, 5, 12~14, 22, 35, 53, 69, 71~75, 77, 134, 144, 147, 151, 165, 188, 189, 192, 205, 218~220, 225, 226, 229
默西亞秘密	69, 73, 74
褻瀆聖神	179~184
隱喻 (metaphor)	45~48, 58~60
職務	84~87, 100, 127
護慰者	107, 188, 194, 199
顯現	12, 24~25, 118~231, 241~263

本書作者基督論的相關著作之一

基督論再詮

Gerald O'Collins 著

黃懷秋 譯

本書簡介

（歷史上的）耶穌就是（信仰中的）基督－所有的基督論都或多或少在詮釋這一句話。事實上，從教會最早的文獻（新約）開始，甚至在成文的記錄存在以前，直到二千年後的今日，詮釋基督論的工作未曾一刻停歇過。耶穌在凱撒肋雅的妻子伯問門徒的話：「你們說我是誰？」這問題至今仍然敲擊著每一個人的心。

這是一個永遠也掏探不盡的奧秘，也因此在歷史上相繼出現了不止一套有系統的解說和澄清的基督論。作者以其傑出的聖經學養，以天主教會的傳統信理為主幹，架構了一套以基督的十字架和復活為中心論題的基督論；旨在尋索共澄清基督徒對復活的耶穌身為天主之子和世界救主的信仰。

全書共分七章，除緒言外，分別包含耶穌的傳教生活；耶穌之死；耶穌的復活；耶穌世界的救主；天主之子；超越基督宗教的基督等。

1989年9月光啓出版

本書作者基督論的相關著作之二

十字架下的新人

厄弗所書：導論和默想

黃懷秋 著

輔大神學叢書 44

本書簡介

本書書名取意自厄弗所書二 14~16，基督以十字架誅滅仇恨，造就新人的意象。正如本書的副題所顯示的，這是一部以厄弗所書為對象，結合聖經神學和聖經默想，既有理論性，亦富靈修性，把神學與生活共冶一爐，剛柔並重的研經作品。

全書分導論和默想兩部分。導論又分兩章。

第一章介紹當代聖經學上有關厄弗所書的寫作概況的種種問題；

第二章專研這封書信的神學思想，分天主、基督、教會三大段落。

默想部分共有二十篇。以散文的筆法把這封書信的神學思想充份發揮，並且應用出來。

1997 年 9 月光啓出版

國家圖書館出版品預行編目資料

看，這個人：基督論文集 / 黃懷秋 著
——初版。——台北市：上智，2000〔民89〕
面；公分。——（上智新泉：1）
ISBN 957-9422-62-1（平裝）

1. 基督學

242.2

89002648

上智新泉 1

看，這個人

基督論文集

◆版權所有 翻印必究◆

著者：黃懷秋
編輯者：上智新泉編輯小組
電話 / 傳真：(02) 2906-9822
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：上智出版社 台北市忠孝西路一段 21 號
登記證：行政院新聞局局版台業字第 0099 號
發行人：鄧秀霞
承印者：永望文化事業有限公司

2000 年 4 月初版
3114
ISBN 957-9422-62-1

NT\$300

上智出版社服務處：

聖保祿孝女會

台北縣 242 新莊市三泰路 66 號

電話：29017342

傳真：29027212

聖保祿文物供應社

100 台北市忠孝西路一段 21 號

電話：23710447

傳真：23717863

台中分社

400 台中市光復路 136 號

電話：2204729

郵撥：財團法人聖保祿孝女會
21999096

高雄聖保祿文物中心

802 高雄市五福三路 149-1 號

電話：2612860

郵撥：42006873

聖保祿書局

香港新界沙田下徑口村 39 號

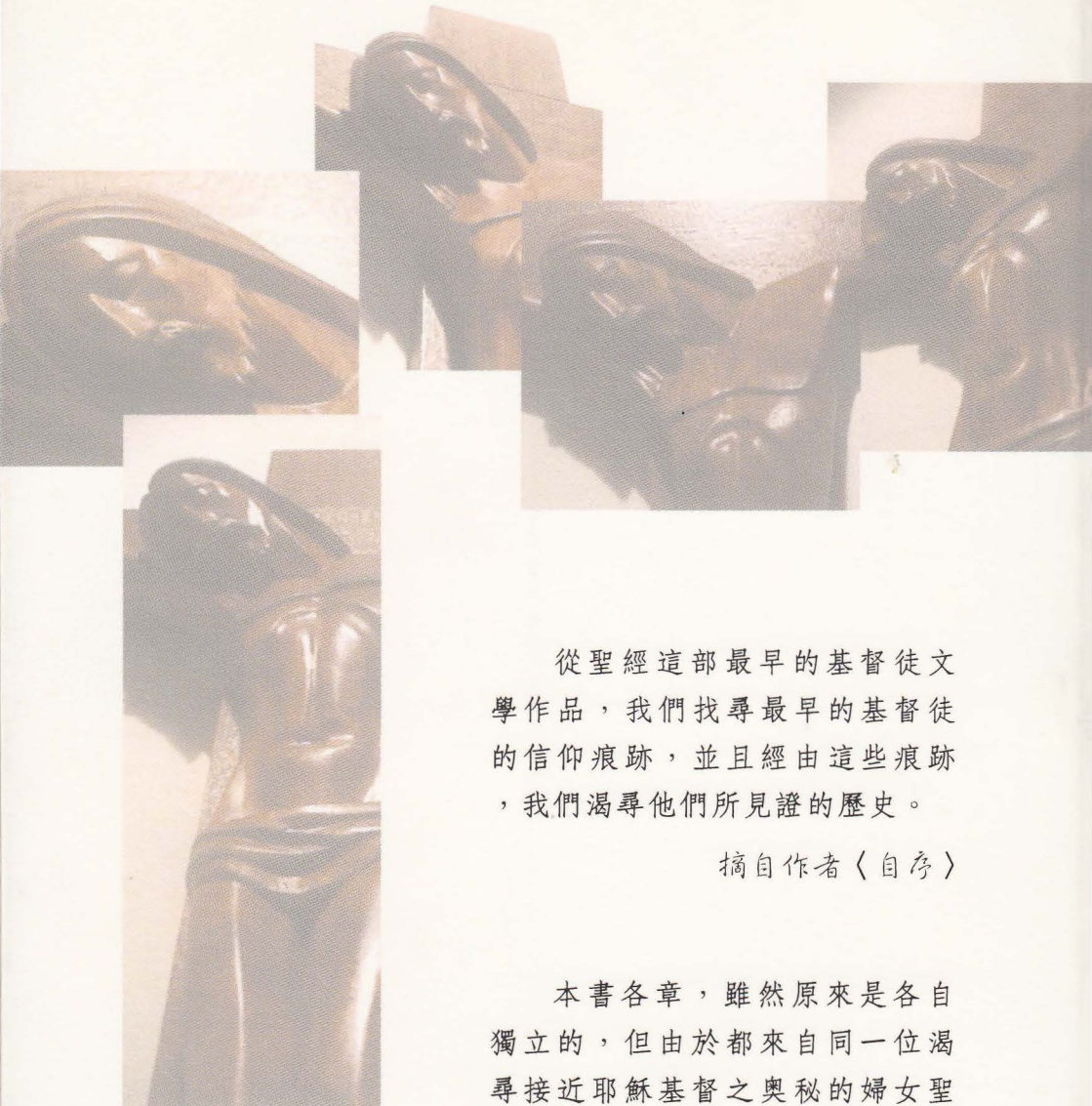
電話：26030815

傳真：26016910

澳門聖保祿書局

澳門主教巷 11 號

電話：323957



從聖經這部最早的基督徒文學作品，我們找尋最早的基督徒的信仰痕跡，並且經由這些痕跡，我們渴尋他們所見證的歷史。

摘自作者〈自序〉

本書各章，雖然原來是各自獨立的，但由於都來自同一位渴尋接近耶穌基督之奧秘的婦女聖經學者的手筆，因而都在豐富的，有時十分精細的學術深度中，煥發著女性特有的雅緻與嫵媚。

摘自谷塞松神父序言

ISBN 957-9422-62-1



\$300

9 789579 422628 00300

3114

HK\$100