

輔大神學叢書之廿九

# 耶穌的名號

張春申 著



張春申 著

輔大神學叢書之廿九

耶  
穌  
的  
名  
號

光啓出版社發行

*The Titles of Jesus*

*by Aloysius B. Chang S.J.*

# 目錄

導論——新約基督論鳥瞰·····	五
一、先知和末世性先知·····	一七
二、默西亞（基督）·····	二九
三、上主的僕人·····	四一
四、達味之子、師傅與主·····	四九
五、人子·····	六三
六、國王、和平的國王·····	八一
七、天主子·····	九一
八、第四福音中的聖言·····	一〇七

## 導論——新約基督論鳥瞰

本書《耶穌的名號》可說是新約基督論的一部分。新約基督論研討新約諸書對耶穌的信仰。至於新約中耶穌的名號都是出自初期教會，用來表達它信仰中的耶穌。因此「耶穌的名號」誠是認識新約教會，對耶穌的信仰內容的一環。

泰納（Vicent Taglor）指出新約中耶穌的名號約有四、五十個之多，本書僅對十多個重要的名號有所介紹。這類的書在中文出版界裡不多，我們只是把曾經發表的文章集成一書，作為新約基督論的一部分。其實本書絕大部分的資料，多是來自富烈所著的《新約基督論的淵源》（Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*）。但並非譯文。當然也有些資料來自別的作者。

富烈有關耶穌名號的討論，基本上隨着四個階段：耶穌時代、巴勒斯坦教會時代、希臘化猶太教會時代和外邦教會時代。我知道今日有些聖經學家開始懷疑，可將新約諸書的資

料清楚分別歸屬於四個不同時代，因為巴勒斯坦地區的文化，在新約時代早已受到希臘化、羅馬化了。但我們仍按富烈的方法介紹耶穌的名號，因為無論如何，新約諸書受到不同文化的影響。基督論以及耶穌的名號不能因此有不同文化的色彩。

爲了對耶穌名號的文化背景容易了解，我們先介紹新約基督論的鳥瞰，分爲四部分：

- 1 耶穌自己的基督論
- 2 巴勒斯坦教會的基督論
- 3 希臘化猶太教會的基督論
- 4 外邦教會的基督論

## 1、耶穌自己的基督論

耶穌生活的歷史背景是在公元一世紀的巴勒斯坦地區，固然祂有其特殊點，但祂是生活在具體的時代背景中，受這背景中一切因素的影響。根據谷木蘭團體的文件和猶太史學家若瑟夫《猶太掌故》一書中的歷史資料，我們可知當時的大概生活實況。在這背景中，對末世有一個熱切的期待，期待默西亞的來臨。按谷木蘭的文件，有三種不同的默西亞觀：有君王性的默西亞，是達味王朝的後裔，世末要來統治大地。有司祭性的默西亞。也有先知性的默

西亞，這由申命紀傳統中發展出來的（見申十八18）。

耶穌處在這背景中的言行是宣講天國。耶穌宣講天國這一事實，是所有的批判學者所公認的。批判學上爭論的一點是天國的時間，就是問：究竟耶穌以為天國何時來臨？對於天國，在耶穌的意識中可以確定的是，祂以為天國是在發動了（Proleptic），就是說，耶穌意識到祂宣講的天國雖未來到，但是已經在動了。這意識在祂的生活言行上能觀出端倪。

在耶穌的宣講中，在祂的話裡，面對着祂的聽眾有一挑戰，要求聆聽者有一個抉擇、一個變化，就是皈依的態度。今日的批判者都說在耶穌的宣講上有一種權威，是天主要求人的那種權威。最顯明的例子在瑪竇第五章，一連串的「你們一向聽……我卻對你們說……」。這當中能窺出有一種對立在。

在法律前，耶穌說話的態度與經師、法利塞人大不相同，經師和法利塞人對法律是一種注解的態度，耶穌卻似擁有權威。連法利塞人派去捕捉耶穌的人都說，祂好似有某種權威。這也可以在一些話中透露，雖然在福音中找出歷史中的耶穌自己講過話之原來面目，是很難的，因為所有的紀錄都在信仰的角度下適應及變化過。但是福音上有一些話看出來，不能不只是來自基督，譬如「我實實在在告訴你們」這格式，「實實在在」是希伯來文，音譯就是「阿們、阿們」……。很清楚的這字在舊約中用過，但是都在答覆的形態下，在答覆天主

藉人頒布的法律、約定……等情況之下。基督卻將其運用在句首。這用法意味着這個字不再是用來答覆，而是通傳着一種權威性，好似是在聲明：是「我」講的。又如福音上耶穌以「阿爸」(Abba)一字稱天主，這又是一個特殊的用法，一定是耶穌的專門自用字，表達出父子間的親密關係。因為在普通的以色列人中，不敢用此字來稱呼天主。

由以上的剖視，能看出基督的話中，已顯示天國的「動」，天主的救恩在祂的宣講中實現，有一種權威的味道在內，要求人作一抉擇。

再者，在耶穌的一些行動上，也能看出天國的這一個特性。祂生活時不斷地與罪人、稅吏等交往，這和耶穌當時的身分不協調。當時人稱祂為拉比(師傅)，拉比與罪人交接往來，在當時是不可思議的事，祂也因此備受法利塞人的批評。耶穌也向人提出跟隨祂的要求，當時的習俗是弟子拜師，耶穌卻是到處自己先召叫門徒。但這召叫內蘊藏着一個很深的要求，像祂一般地度日。最後耶穌在世上不時有奇蹟、驅魔等行爲……。

於是歷史中的耶穌，上面的這些言行表示出：天主的救恩在祂的身上，對聆聽者有一個要求和挑戰，需要一個清楚的抉擇。天國在祂的身上已經發動了。在祂身上的象徵記號能說明它真的「動了」。

有關耶穌的「預言死亡」事件，按今日的批判，都說耶穌基督三次預言死亡，都是後期



教會加上去的。雖然如此，還可以問：祂對祂自己的命運有什麼看法？由路加和馬爾谷的兩段經文中可視其一斑：在路加的記載中，顯示出耶穌基督意識到祂和古代的先知遭遇到同樣的命運（見：十三，32 ff），這命運和天國的來臨有關係（見：谷，十四，25）。可見耶穌對祂的死是在意識中的一件事，而且也知道祂的死亡不是就如此完了，而是有着出路的。天主要在祂的死亡上替祂的生活作證。耶穌一定有這意識。

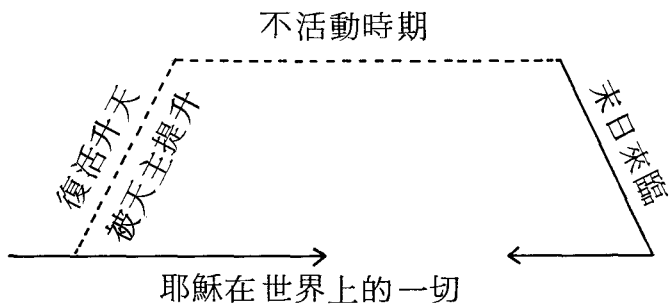
於是，對歷史中的耶穌的自我意識可以如此結論：祂意識到在祂的言行上，天主的救恩在祂身上出現向人挑戰、要人答覆。而且也意識到在祂的死亡事件上，天主要作祂的證人，證明祂生活的正統，對祂的生活說一個「是」，而對猶太人的態度說一個「否」！

## 2、巴勒斯坦教會的基督論

巴勒斯坦教會的背景與耶穌基督生活時的背景相彷彿，是猶太人的教會，本來就有着猶太傳統中對默西亞、人子……等信仰，在當時也急切地期待默西亞的來臨……。與耶穌基督生活時唯一的不同因素是，這教會有着耶穌復活的經驗。在這教會中「宣講者」成了宣講的對象，因為耶穌基督在祂的生活中是一位「宣講者」，宣講天國的來臨。但是祂今日在這個以十二人為中心的巴勒斯坦教會團體中，反而成為宣講的對象了。這現象告訴我們，在他們的

生活中，一定有過一個強烈的經驗以形成這種轉機。這經驗是基督的復活，於是他們宣講：「宣講者」耶穌基督死亡又復活了。

在這教會中的基督論有「兩個中心」，也可稱為「從前到後」的基督論。說它有「兩個中心」：一個是在復活的經驗中，對耶穌在世的言行有了基督論的幅度。天主使耶穌基督復活，等於在祂身上說了一個「是」，肯定耶穌基督一生的言行的意義，證明祂在歷史中向人的要求是天主向人的要求。祂的言是天主的聖言、祂的行動就是天主的能力。另一個中心是期待默西亞末日來臨。基督的復活，固然是天主對祂在世言之真實性作證，但只是開始，最後還應另有一個圓滿的證明。這圓滿的證明是世末基督再度光榮的來臨。耶穌是「指定的默西亞」，意謂耶穌在末日完成時，才能稱為默西亞，現在只是指定的時期（見：宗三20）。天主在基督復活的事上指定祂是默西亞。若以圖像描繪，則是如下。（圖一）



（圖一）

巴勒斯坦的教會對復活的基督並沒有多說什麼，所以「兩個中心」的基督論，對耶穌復活的行動沒有加以反省，也沒在復活的光照下，對祂在世界上的行動加以更深的了解，只是說祂的復活證明了祂在世界上的一切言行都是有意義而且是有價值的，因為天主使其復活起來了。證明祂是被指定的默西亞，在末日要來臨的那位默西亞。

巴勒斯坦教會的基督論，與耶穌基督對自己的了解相去不遠。耶穌基督認為自己的生命是天主對這世界的挑戰，天國已經在動。巴勒斯坦教會在復活的經驗中，再度肯定了這一點，並且對他們而言，復活的事件就是這一點的證明。但是巴勒斯坦教會更多了一層的認識，就是：他們肯定了耶穌就是那位末日要來臨的人子，是默西亞。

### 3、希臘化猶太教會的基督論

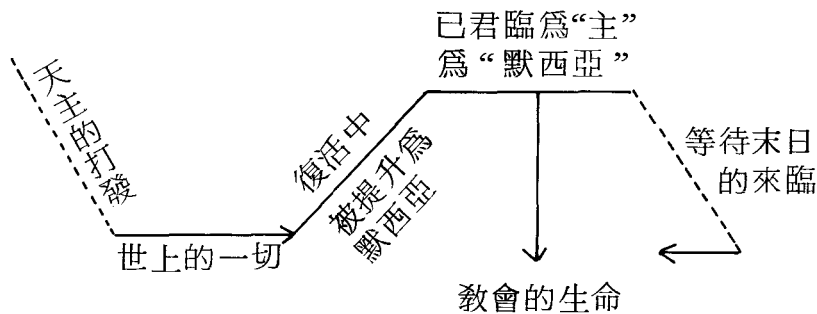
這是一群僑居於希臘文化地區的猶太人，舊約的信仰他們依然保留着，但舊約上的許多材料已翻成希臘文，用的是七十賢士本。對於末日來臨的默西亞的名號已由其文化中的「主」（Kyrios）來替代。但對於默西亞來臨的盼望並不像巴勒斯坦地區的教會那麼急切。猶太民族主義的色彩也沒有那麼濃厚。

除了這些地區的背景外，影響這群歸化猶太僑民基督論的因素還有兩個：一個是末日的

延期，在巴勒斯坦教會中，以為基督第二次的來臨是瞬間即至的現實，但事實上久等不至，於是這末日延期的事實使教會的注意力轉移。第二個因素是顯著的聖神作用，安底約基教會的神恩現象就是一例。

在上述的因素中，這地方教會的基督論是「高舉」的基督論，是「從下到上」的基督論。不再是「指定」的基督論。現在基督復活了，祂是主，也就是默西亞（見：宗二36）。不再強調等到光榮降來之日，祂今日已君臨。若以圖來描繪之，則是如下。（圖二）

這基督論有一個很大的進展，注意復活了的耶穌基督就是「主」，不太注意末日是否馬上來臨，末日這問題在希臘化的教會中已經不尖銳了。在耶穌基督就是「主」的信仰下，希臘化的教會中把天主的一切作用全歸於基督身上，是「主基督」、「君臨的基督」。祂是「主」（Kyrios），這字相對希伯來文中的「雅威」（YHWH）。



(圖二)

這在猶太人的巴勒斯坦教會中是不可能發生的事，卻在希臘化的猶太教會中發生了。但應當注意的是，這教會中稱基督爲「主」完全是作用性的，是說天主的一切作用、行動都臨在於耶穌基督身上，尙未存在性的稱基督爲「主」。

「高舉」的基督論在信仰光照之下，對歷史中耶穌基督的一切言行有了一個新反省。耶穌基督在世上的一切言行也是「主」的言行，該把君臨的耶穌基督與祂在歷史中的言行相連接。於是復活的耶穌基督在祂的言行中，今日向人挑戰。這觀點與福音形成的因素有關。

這基督論與巴勒斯坦的基督論已有顯著的區別，復活的基督不只是指定的默西亞，卻因其復活稱爲默西亞、主。於是在某種方式之下，可說希臘教會中有「繼承」基督論。這是作用性的「繼承」基督論，與後代的嗣子論有別。嗣子論是基督論的異端，是言耶穌基督不是聖父從永遠而生的聖子，而是在領洗時被繼承的嗣子。但希臘化教會中的「繼承」基督論卻不是如此，它所指的是在復活奧跡中，基督是從下被高舉到上，稱爲「主」、「天主子」。繼而，把復活中承認的一切推展到祂在世上的一切言行中。於是，祂在世上也已經是「主」、是「默西亞」、是「天主子」。就是如此，祂在世上已經「繼承」了「主」、「天主子」、「默西亞」等等名號。祂在世上的行動是「天主子」的行動。鑑此，在聖經上論及其誕生、受洗、顯容……等事蹟時，都加入了希臘化教會的思想，故有「子」的稱號出現。但這是作

用性的「繼承」基督論，而不是存在性的，即承認耶穌在世上的一切行動，都是「天主子」的行動。

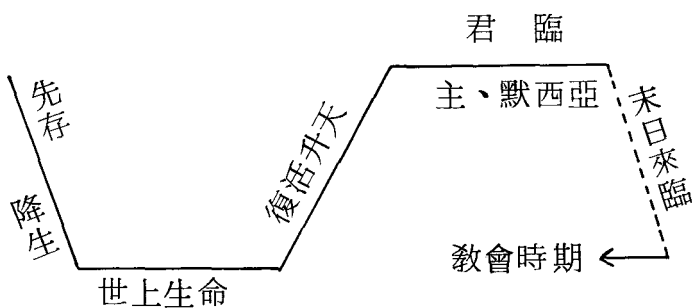
#### 4、外邦教會的基督論

基督的喜訊由一批希臘化猶太教會中的傳教士，如保祿、巴爾納伯……等人，帶入了充滿希臘、羅馬文化的外邦人地區。這些外邦人有自己宗教神話。

這區域中與得救問題有關的神話不外有二：一個是智慧神話，在神話中描寫智慧由天上進入這世界，啟示光照人，也受到了阻擋，但最終還是克勝了阻擋，再回到原處——神的境界裡。另一個是原人神話，原人墮落了，降到了世界上，人都是這些墮落原人的一部分，或者至少有着他們的一些因素。這些進入外邦地區的傳教士們有着舊約的背景。舊約文學潮流中，早有受到希臘思想影響的末期智慧文學。在智慧傳承中謂：智慧是先存的，有某種位格化，這智慧進到世界上，若世人得此智慧則生活會改變。於是進入到外邦人地區的傳教士，把這些因素——舊約中的末期智慧傳承，都應用到基督論上，形成了「由上到下」的基督論。「由上到下」的基督論謂基督是早已存在的，降到世界上來，在世界上有祂的救贖過程，最後戰勝惡勢力，復活升天，再回到原處。由此敘述可看到智慧文學影響這基督論，在

保祿與若望的著作中能見到這基督論的踪跡，這類基督論對末日的急迫期待的情愫，已經不是如此鮮明。若以直綫表示則是如下：先存↓降生↓降世生命↓救世↓克勝惡勢力↓復活升天↓末日來臨。（圖三）

到這裡，聖經中的基督論已告一段落，以後便是教父時期的基督論。但是我們應注意的是新約中的這四階段並不是像本文中如此清楚地分出，而是層層加入的，所以須要嚴格的批判以分辨出來。



(圖三)

## 一、先知和末世性先知

初期教會在復活信仰的光照下，回憶與反省耶穌的生平，發現祂的生命是如此豐富，對人類與歷史而言，充滿意義，於是便設法以不同的方式來說明基督。其中之一便是將舊約中與救恩有關之人物的不同名號，加在耶穌身上稱呼祂。不同的名號含有各種特殊意義。因此每一新約中稱呼耶穌的名號，都成爲基督論中了解初期教會信仰的頻道。本文處理一個名號：先知。

先知代替天主在時代中發言，以色列民族的宗教史中，先知現象是最受人注意的。舊約中先知繼續不斷叢出，不但替天行道，而且預言未來。這種對先知的概念，耶穌時代依舊流行，雖然在猶太主義時代，似乎先知性人物已不多見。

至於新約中稱耶穌爲先知，這是無可置疑的；而且耶穌自己在言談中，尤其在行動中，亦以先知自居。



與先知名號相連的，是本文標題中的末世性先知。舊約信仰中，天主在最後時期（末世），將親自來臨，拯救以色列民族。末世出現，該有默西亞降來作爲前鋒，然後天主親臨。爲此默西亞爲末世人物，開闢天主最後救恩的圓滿時期。所謂末世性先知與開闢天主最後救恩時期的默西亞有關。他準備默西亞時代。

本文分爲兩大部分：(一)耶穌的知名名號；(二)耶穌與末世性先知的名號。

## 壹 耶穌的知名名號

由於先知在以色列傳統中，並非如此尊貴無比，歷史上曾產生過許多先知，所以在基督論中，耶穌的知名名號研究起來可說最爲簡易的。這部分的次序與我們普通處理名號的次序有異，只需簡單的兩節即夠：1 耶穌同時代的人稱他爲先知；2 耶穌以先知自居。

### 1 耶穌同時代的人稱他爲先知

福音清楚地記錄，耶穌被同時代的人稱爲先知（谷六 15；八 27 ff）。這些資料根據福音批判，相當可靠地顯出真實性，因爲耶穌復活之後，教會已承認他是主、是默西亞，實在毫無理由去創造「先知」的名號來稱呼祂。爲此這些章節應來自耶穌同時的人。

還有一些福音材料中也稱耶穌是先知，可能並不發生在耶穌當時，而是福音作者爲了編

輯的需要而加上的（見：瑪廿一11-16）。即使如此，也假定當代人們對耶穌先知性的印象，所以作者編輯時如此運用先知名號。爲此當時人稱耶穌爲先知這件事，在批判學的平面上是相當可靠的。不過這尚不能立刻推論出耶穌對此名號究竟有什麼態度。

## 2 耶穌以先知自居

現在我們進一步要看耶穌間接地自認爲先知，而且以先知自居。馬爾谷福音第六章第10節中，耶穌在納匝肋被人拒絕後說：「先知除了在自己本鄉本族和本家外是沒有不受尊敬的。」由於這句話類似地出現在四福音中，批判家認爲非常可靠地屬於耶穌自己。在路加的記載中，還有一次耶穌曾說過先知不應死在耶路撒冷之外（見：路十三33），這句話間接地承認自己的先知性使命，在猶太傳統中普遍地承認先知爲其使命流血而死。

而且在耶穌的言語和行動中，多處顯出祂先知性的自我意識。聖經學家陶德（C.H. Dodd）曾經舉出耶穌言行中的十點，足以肯定耶穌的先知意識。譬如在福音中「我來」一辭耶穌用得相當多，這辭通常表達先知性的使命：「我來，是爲把火投在世界……」（路十二49）；「我來，是爲召罪人」（谷二17）；「我來，爲以色列迷失的羊」（瑪十五24）。根據這些資料，再加上先知名號自身的性質，基督論學者根本沒有困難承認耶穌實在以先知自居。至於有關末世性先知，討論的因素將較複雜。

## 貳 耶穌與末世性先知名號

這部分我們基本採取富烈的思想，編寫成三節：1 末世性先知名號的意義；2 耶穌與此名號的關係；3 今日基督論學者富烈對此名號的新應用。

### 1 末世性先知名號的意義

由於問題較複雜，爲了清楚起見，我們只能削去非常專門的因素，但仍舊可靠地敘述，末世性先知該自申十八15-19說起，天主要興起一位像梅瑟一樣的先知。

本來這句話並沒有蘊含末世性先知的意義，它表達的只是在以色列民族及先知傳統中一個非常通俗的觀念：一位先知一去世，他必進入另一人身上，將先知任務綿延通傳下去。基於此，當我們看到新經中若翰洗者死後，有人竟然以爲耶穌是他的投生一類思想，就不足爲奇了。

但是申十八15-19在猶太主義以及谷木蘭文件中，有了一個演變，文中興起的先知變成末世性先知了，通常稱爲梅瑟型的末世性先知，他是天主教恩計劃中準備默西亞時代的先知。至於谷木蘭文件有三種性質的默西亞：君王性的、司祭性的、和先知性的。申命紀中這位梅瑟投生的先知不但已有末世性幅度，而且有些專家以爲在谷木蘭團體中，他已視爲是先

知性的默西亞了。

但是，除了梅瑟以外，在舊約中還有另一位人物也是擔負著報告天主來臨的使命，這人就是厄里亞（拉三 1；三 23；德四八 10）。其實在瑪拉基亞先知書中，厄里亞不是為準備默西亞時代來臨的前驅，而是報告天主自己的來臨。但是這一觀念在猶太末期文學中也有了一個演變，在經師文學中，厄里亞已變為默西亞的前驅。在耶穌時代，巴勒斯坦地區認為梅瑟與厄里亞都是默西亞來臨的開路者。這思想在耶穌顯聖容紀錄，以及論及若翰洗者使命的章節中能見到，此處不再一一舉出。

初期教會時代，在有些地區，特別是在撒瑪黎雅地方，把梅瑟型末世性先知的作用投射在默西亞概念裡。因為在舊約傳統中，默西亞並不是一個行奇蹟異事的人物，他是被打發來，等待天主在他的身上復興以色列民。但是梅瑟卻是充滿着奇蹟異事的人物，經過撒瑪黎雅地方綜合，形成了梅瑟型的默西亞。

## 2. 耶穌與此名號的關係

現在我們進入一個更加複雜的討論領域中了，為了清楚起見，我們分為二點：(1) 耶穌的末世性先知意識與其特點；(2) 初期教會對此名號的應用。

### (1) 耶穌的末世性先知意識與其特點

前文已經說明耶穌會以先知自居；但是那些藉以肯定此點的資料，似乎也反映祂的末世性先知意識。耶穌口中常應用「我來」一辭；其中有一段話須多加注意：「我們給你們吹了笛……若翰來了，也不吃，也不喝，他們便說：他附了魔。人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友……」（瑪十一17-19）。這裡有關「人子」這名號，是否出於歷史中的耶穌的自稱，本文撇開不論，但這句話由於內容反映祂的時代背景，出自耶穌的口是不可置疑的；可能原文是：「我來……」而在教會信仰中經過改變成了：「人子來……」。於是在與若翰洗者相比的情況中，耶穌表達出祂帶來了新的時代：是婚宴的時代。為此耶穌意識到自己不但有着先知性的使命，而且還是末世性先知。但這末世性的先知不同於猶太傳統中的末世性先知。末世性先知在傳統中只有一個意義：是默西亞的開道者，但以耶穌的話觀之，祂不但以先知自居，而且具有末世性先知的意識。但由於祂說在自己身上開始了新的時代、天國已發動；又由於祂常與罪人接近：這使人理會到祂意識到的，與傳統的末世性先知有所不同。至於此一耶穌自我意識中特殊性質的末世性先知，是否能夠幫助基督論的學者，用來綜合地表達歷史中耶穌的身分與使命，我們將在第三點中討論。

不過庫爾曼教授，由於瑪十一14中，耶穌將若翰視為厄利亞，意即末世性先知，因此認

爲耶穌不能再視自己爲厄利亞而有末世性先知意識。但瑪十一14之真實性首先是可疑的，因爲它反映洗者團體與初期教會對若翰之註解。其次，在猶太傳統中，不是只有一種模型，如厄里亞的末世性先知，爲此即使耶穌視若翰爲厄里亞投生，也並不妨礙祂以另一模型的末世性先知之意識來體認自己的使命。

## (2) 初期教會對此名號的應用

在巴勒斯坦猶太教會中，很早便用梅瑟型的末世性先知名號來稱耶穌。伯多祿在宗徒大事錄第三章的講辭中，引用了申十八15-19，而且清楚地指出祂的末世性（23-24）。在同一篇講辭中，將第二依撒意亞中受苦的上主僕人內容，反映在耶穌身上（13-15），強調祂本是義人，卻被處死，祂是聖而且義的人，是生命之源。可見古老的猶太教會應用了梅瑟型的末世性先知和受苦的上主僕人兩個名號，表達了他們對耶穌的信仰。而且宗徒大事錄中稱耶穌爲僕人，也與達味（四25、27）和梅瑟（四30）相連；後者特別注意耶穌和梅瑟二人都顯徵兆，施行奇蹟。

## 3. 今日基督論學者富烈對此名號的新應用

根據前文，雖然我們肯定耶穌以先知自居；而且也說祂有末世性先知的意識，不過又與猶太傳統不同。因爲猶太傳統中，末世性先知準備默西亞時代上主道路；至於耶穌表示天主

的國已經在祂的末世性宣講與行動中來臨了。鑒於此一差別，下文以「末世性先知」，代表耶穌意識中的自我體驗，雖然祂從未親口如此表達過。聖經學家富烈認為，誰若需要綜合歷史中耶穌的身分與作用，此一新名號「末世性先知」實在是最為妥貼的。本節便是處理這個問題。爲了寫得完整一些，分爲下列(1)「末世性先知」的闡明；(2)「末世性先知」在基督論中的用途。

### (1)「末世性先知」的闡明

雖然對於耶穌意識中的「末世性先知」之意義，上面已略有敘述，現在再根據一些資料加以闡明。

在瑪竇福音中，獄中的若翰遣門徒去詢問耶穌身分的對話裡，耶穌應用兩段舊約經文作答（瑪十一 4—6；與依卅五 5 ff；六十一 1 ff 比較）。耶穌應用得相當自由，但充分顯出祂自己超過舊約的因素，往往我們忽略了其中深意。首先在依撒意亞第卅五章中沒有癩病人，但是在瑪竇的記載中卻有了癩病人的潔淨（依卅五 5 ff 與瑪十一 5）；再者，在依撒意亞第六十一章中原有的復仇思想卻被耶穌取消了（依六一、2 與瑪十一 4—6）。耶穌的答語表示「末世性先知」的來臨，因爲默西亞並不施行奇蹟，先知才是如此。而且耶穌在這段話中，顯出自己已經超過了傳統的末世性先知的限度。

在福音古老的資料Q源流中，有一段表達耶穌意識到自己是「最後」來的一位，這加強了「末世性先知」的意義（瑪廿三29 ff）。

在這位自我意識中具有「末世性先知」作用的耶穌生命裡，我們又確知祂以阿拉美話稱天主為「阿爸，父啊」，他絕對地服從了天主，在自己身上實踐了父的旨意。這表示作為「末世性先知」而論，他與天父之間，有著唯一無二的特殊關係。雖然這不即是後代教會所說的：父子子，子生於父；同性同體的唯一無二，但足夠顯出祂與天父在救恩作用上相合的唯一無二了。

經過這番闡明之後，富烈教授提出的新名號：「末世性先知」的內涵，可以如此綜合：歷史中的耶穌是在舊約先知的末世預言背景上，了解自己的使命，並且祂堅認最後天主要為祂辯白一切。作為「末世性先知」，祂不只是報告未來的救援與審判，而且在祂的言行中已經發軔了天國的來臨。這個耶穌自己意識到，而沒有表達出來的「末世性先知」名號，整合了耶穌的行動：祂的宣講，祂的權威性的教導，祂給人驅魔，祂與罪人的同桌共餐，最後祂完成先知使命的死亡。

## (2) 「末世性先知」在基督論中的用途

歷史中的耶穌和信仰中的基督，是連貫的；復活事件中，天主顯揚了釘死的耶穌，提昇



祂坐在自己的右邊。信仰不是創造一位耶穌基督，而是在復活經驗中，相信在耶穌的生命、死亡、復活裡，天主自己末世性的臨在與救恩。因此歷史中的耶穌已經是「信仰」的對象，而祂自己也在歷史中具有超越的意識。自這角度而論，「末世性先知」這名號，能夠正確地表達歷史中的耶穌。消極而論，舊約中早有的名號：上主僕人、默西亞、天主子、達味之子等等，都無法正確地說明耶穌生時的身分和作用。事實上，耶穌並未用它們來表達自我。自救恩史看來，這更為合理。原來那些名號都是舊約時代，也是「準備」時代的產物，無法完全正確地說明「完成」時代的耶穌。至於透過耶穌自己的話，構想而成的新名號：「末世性先知」倒是更為正確。基督論中，尤其今天，特別注意以歷史中的耶穌作為出發點，那麼這新名號，頗能綜合這幅度中的耶穌。但歷史中的耶穌，在這新名號中，早是「信仰」的對象了。

信仰中的基督，必須植根在歷史上。於是在復活經驗中，教會逐漸自巴勒斯坦而小亞細亞，自小亞細亞而希臘、羅馬；在不同的時空中，不同地表達了對於耶穌的信仰，表達方式之一便是不同的名號。各教會中耶穌的不同名號，如果都應植根在歷史上，那麼「末世性先知」該是一切名號的泉源了。

比如古老的巴勒斯坦猶太教會，在復活的信仰中，一方面回憶耶穌的言行，另一方面期

待天主的末世救恩在復活的基督身上不久來臨。他們根據舊約，稱呼信仰中的基督爲默西亞、爲受苦的上主僕人、爲人子等等，這些名號都與「末世性先知」有連貫性。只要研究一下那些名號在舊約中的意義，不難發現透過「末世性先知」名號，一切都已經超越地實現在耶穌身上了。

至於希臘化的猶太教會，在復活信仰中，更是注意高舉在天的耶穌，君臨宇宙與人間的主基督。他們表達信仰的名號是主、基督，是含有君臨意味的天主子、大司祭等等。這些名號也與「末世性先知」相接；因爲「末世性先知」正是表示天主和耶穌在救恩行動上是一致的；如果在歷史生命中一致，那麼在復活境界、君臨天下中也該是一致的。

最後外邦教會特殊反省耶穌的來源，在復活經驗中，相信祂的來源是天主自己，於是清楚地表達了耶穌的「先存」。他們對「先存」的耶穌的信仰表達，便是聖言、智慧以及含有「先存」意味的天主子等等名號。不過這些名號也並不與「末世性先知」脫節，因爲無論如何，說明「末世性先知」意識的「我來」一類的話，不是暗示「先存」的意義嗎？

「末世性先知」這新名號，根據耶穌在歷史中的意識以及舊約原有的末世性先知名號而構成。按照富烈的見解，在基督論中，一方面它能正確地綜合歷史中耶穌的身分與作用。另一方面，在復活的信仰中，這個新名號的內容可說發展出了其他的名號；或者可說，其他名號都與這新名號相連的。

一、先知和末世性先知

## 一一、默西亞(基督)

今日信友們一稱呼基督(默西亞)，無形中已經在這名號下，包括對耶穌的一切信仰內容(如主、天主子……)；事實上這名號本身的意義並不是如此豐富。那麼是在什麼情況之下，演變得有今日的豐富內容呢？其實，猶太主義也早有相似的傾向，把舊約中的重要名號，像人子、光榮的上主僕人……等與這個名號相連。我們分三段來探討：

- 1 舊約與猶太文學中這名號的意義。
- 2 耶穌基督自己對此名號的態度。
- 3 初期教會對此名號的運用演變。

### 1、舊約與猶太文學中這名號的意義

默西亞本是希伯來文的音譯名詞，意為傅油的，此字在希臘文中翻成基督，字面上的意

義還是傅油的。在舊約信仰中，默西亞的名稱是指一個特別的人物，在以色列民的救恩史上末日要來臨的那一位。但是在舊約中，用這個名詞的時候卻沒有一次有過這清楚意義。不過，這並不表示在舊約的信仰中，沒有末世時期天主要打發來，而在救恩上決定性的人物。只是這人物在舊約時期並不稱爲「默西亞」，而是「達味的後裔」，在這人身上天主決定性地把和平與救恩賜給人類。

在舊約的材料中，充軍之前的許多文學作品中都說，天主在達味的後裔裡，要興起這位具有決定性的君王（見：依七 10 | 16；九 1 | 7；十一 1 | 9），於是這人物雖不稱爲默西亞，但卻存在於他們的信仰中（米五 2 | 4）。這情形一直到耶肋米亞先知的時代還依然存在（見：耶廿三 5 ff）。在充軍之時，達味後裔要來的思想還存在（見：則卅四 23 ff），但已經無形中有了一個轉變，這末日來臨的人物，從達味君王的後裔轉爲司祭性的人物（見：則四十一 四八），但是這轉變在當時尚未清楚的意識出來。到了充軍以後，對達味王室愈來愈失望的情形下，轉變的幅度更大，在第二依撒意亞中居然稱居魯士爲默西亞。其實在當時默西亞一字是一個普通名詞，指一切傳過油的人，如：先知、君王、司祭之流（見：出四十二 | 15；列上十九 16）。而且在第二依撒意亞中，期待的人物已經轉變爲「上僕人」了，在這時期內，一方面君王性的默西亞依然還是保留著，還是達味的後裔，但漸漸在消

失。到匝加利亞先知書的第六章，首先清楚出現了司祭性的末世性人物（轉變是：蓋二23↓匝三8 | 10 ↓匝六9 | 14，注意匝六11）。從第三依撒意亞直到瑪拉基亞，都沒出現過君王性的默西亞。到瑪加伯時期更是絕口不提，因為當時是司祭在領導着全民，於是在舊約材料中，對這末世性的人物有着這種演變。

到了耶穌生活的前後一段時期，默西亞這個字的內容有了一些轉變，引起這轉變的原因有三：首先是在羅馬人的統治之下，沒有自己獨立的主權。其次，當時人很不滿意黑落德王朝，又由於黑落德王朝不是達味的後裔，於是使人們懷念起達味。最後再加上黑落德是一個妥協主義者，使猶太的政治有羅馬化的傾向，於是使得當代對默西亞迫切期待的尖銳傾向。在谷木蘭的文件中能見到這潮流。在舊約中尚不是指一個末世人物的默西亞這名號，在當時已經轉變成爲指着這個末世要來臨的人物的名號了。但在谷木蘭文件中，能看到當時對這人物的性質尚不是如此的清楚，故有很多性質：有君王性的默西亞、司祭性的默西亞，甚至連末世先知性的默西亞也在其中隱約呈現，末世先知性的默西亞多少是受到了申命紀的影響（見：申十八，18）。而谷木蘭團體的領導人物是司祭，這可能是使司祭性默西亞保持的原因。所以在耶穌基督的時代裡，對默西亞來臨的等待是十分尖銳的，而且這默西亞是政治性的默西亞、達味的後裔。

## 2、耶穌基督自己對此名號的態度

就在這種對默西亞來臨迫切等待的氛圍中，耶穌基督出現在巴勒斯坦地區。祂生活在上述的思想背景中，也熟悉着舊約，是一個十足的猶太人。今日的批判家公認在祂身上出現了末世來臨人物應有的一些特性，譬如說：天主在祂身上的鑒臨，天國因祂的宣講而開始行動了……等等。但是問題是在當這人與人交往中，在自我表達時，是否以默西亞的名號來表明自己的身分？

這字在耶穌自己口中曾出現過好幾次，在馬爾谷第九章四十一節與瑪竇第十章四十二節中都有，但卻是次要的，最有關係的是在馬爾谷福音中的三段：八21—33；十四61ff；十五2ff。現今一一討論於下：

對馬爾谷八章27—33有兩種註解的意見：一為庫爾曼，他認為耶穌在此處對默西亞的名號，抱着一種不置可否的態度，庫爾曼認為我們一般在看這段章節時，都受到瑪竇中平行部分的先入影響（見：瑪十六15—20），但是事實上，比較對觀福音平行處，能觀出許多是瑪竇在耶穌復活後以其他源流的資料插入的，路加及馬爾谷都闕如（如：瑪十六17）。如果跳出這一切先有的觀念，細讀馬爾谷此章節，會發覺耶穌基督沒說是也沒說不是，只是叮囑別

向任何人談起。於是庫爾曼認為耶穌對這稱號的態度是不置可否。這註解實在有可討論之處。

第二種是按福音的批判方法來註解。福音中有不同材料和句子，由編輯者按其對象及神學取捨、潤色、聚合而成的，如把馬爾谷福音拆開，大致可分為兩種材料：

#### 材料 I

30 節 耶穌不許講，是屬於默西亞的秘密，不可傳開。

31 | 32 節 預言受苦受難……等。

32 | 33 節 是編輯上的需要，連接上下文。

#### 材料 II

27 | 28 節 是這紀錄的背景。

29 節 是伯多祿的回答，的確說：「祢是默西亞。」

33 節 耶穌的話：「撒旦，你走到後面去。」

於是現在問題是，這些材料本身是如何的？全是來自客觀資料，抑是已經過馬爾谷的編輯處理？

由批判所得的結論是：材料 I 完全是馬爾谷的神學思想，馬爾谷的神學是默西亞的秘

密，常在耶穌行奇蹟、驅魔之後都有這神學出現。至於預言受難，共有三次，都是馬爾谷因其神學需要的創作。材料Ⅱ才是在編輯手中完全客觀的資料。若把材料Ⅰ完全剔除，唸下去相當順。由此可見，耶穌基督是清清楚楚的否定祂是默西亞。這種情形在其他福音記載中也會出現過（瑪四8—10）。

對於馬爾谷十四章61ff，通常是採取庫爾曼的意見。這部分資料如果只以字面表面觀之，實在是完全肯定的語氣：「我是」。在希臘原文中所表達的語氣與中譯一樣的肯定。但是這究竟是耶穌真的如此說了，還是馬爾谷已加上了後期信仰的註解？這問題一與其他福音平行的記載相比較，便豁然開朗。與馬爾谷此處平行的是瑪竇廿七11，和路加廿三67—68。

在瑪竇敘述中，在這境況下耶穌的答覆是「你說的是」，這已經不像馬爾谷一般地乾脆俐落的答覆「我是」。況且雖然這句希臘原文措辭的方法好像是給人一種肯定的答覆，但這句答話甚具阿拉美語風，看出來是直譯阿拉美的一句話，故應在阿拉美語中去瞭解這句話內在的會意。在阿拉美語中，這樣的答話實在的意思是：「你說的，但不是我說的。」這含意在馬爾谷的希臘文原文的文法結構上，是很容易證明出來的，因為馬爾谷在記載了耶穌說「我是」之後，馬上用「並且」一字作轉承語。「並且」一字在中文文法上毫無轉承意義，但是在希臘文文法上用這個轉承語，意味着後面的意義和前面是相反的，所以接下去，馬爾谷



記載耶穌自我表達時，用的是「人子」的稱號。由此分析，知道若按瑪竇福音的語氣，耶穌基督否定了把這名號用在自己的身上，好像祂說：「你說我是默西亞，我不是如此說。」

路加福音的平行處（見廿一67-68），更清楚的表現出這點，因為根本沒回答，毫不願承認。於是清楚的看出耶穌在這章節中（谷十四61ff），沒有承認祂自己是默西亞。

最後一段是在馬爾谷十五2ff中，耶穌回答說：「你說的是。」按上面的分析，這充滿阿拉美語風的希臘字實在意思是：「你說我是默西亞，我不是如此說。」

批判完了有關通常人以爲耶穌基督自己承認自己是默西亞的這三段聖經章節，我們看出在耶穌基督生活的時候，祂從不用當時宗教上大家迫切等待着的政治性默西亞、達味君王之子這名號來自稱。實際上，這是合情合理的，因爲耶穌自己所意識到的是，在祂身上有天主末世的救恩要出現，是末世的挑戰，這不是當時默西亞名號的內容，也不是當時人民期待的那種默西亞。

### 3、初期教會對此名號的運用演變

現在問題是在：如果歷史中的耶穌自己沒用過這名號來自稱，那麼如何初期教會能用這名號來稱耶穌呢？當時是如何演變的？轉機是在何處？是在哪一個教會中流傳開來的，以致

於今日成了完全表達耶穌身分的名號？

就像在△新經基督論鳥瞰▽中所描繪過的初期教會有着好幾層，福音的形成經過這幾層的變化再變化形成了新經的基督論。三個教會的基督論錯綜複雜地交合着，除非經過嚴謹的批判，顯不出其原來面貌。因此，與基督論有內在連繫的基督的名號也是如此，都是經過這些教會在本地的生活背景及需要中演變了又演變，形成了不同的名號。爲此，爲能清楚地看出每一名號運用演變的來龍去脈，不得不再按每個教會情形逐步再度分析批判。

有關默西亞這名號在初期教會中的演變，我們把新經時期分爲兩種情形來探討。由於默西亞這名號與舊約淵源甚深，有無舊約背景會牽涉到對這名號內容的意識及運用的問題，於是我們把有舊約背景的巴勒斯坦及希臘化猶太人的教會置於一類，而毫無舊約背景的外邦教會置於另一類來研析。

具有舊約背景的巴勒斯坦與希臘化的猶太人教會，一面擁有着對釘死了，但是復活了的耶穌的信仰。一面是要面對兩種人用兩種方式宣佈這信仰：一種是教理的方式，對歸化的猶太基督徒宣講耶穌。一種是信證的方式，對不信者護教態度的宣講。在這背景之下，宣講的教會碰到一個問題：用什麼名號來稱呼這復活的耶穌更恰當？耶穌自己不用默西亞這名號自稱，初期教會只有二途可選：一是如耶穌一般廢置此名號，一則是把舊約中對末世來臨人物

所描繪的一切，歸納於這名號之下，在耶穌身上重新作一次註解。事實上，初期教會顯明的採用了後者。那麼是在什麼情況之下採取這方針的？首先要說明的是初期教會的情況，已和耶穌生活時的情況不同了。初期教會時期的耶穌是已復活了的耶穌，天主教在復活的事件上，已經為祂的生活作了一次辯白。教友們等待着這已復活的耶穌再度光榮地降來，那時審判的人子就是這個復活了的耶穌。於是在此情況下，政治性默西亞的概念一定不會像耶穌生活時一般再發生了。

那麼是何種情況使當時的教友們運用這名號如此多呢？在擁有舊約背景的猶太人思想中，末日來臨審判一切的圖像是「人子」，這思想尤其在默示錄文體的達尼爾先知書裡特別顯著，天主最後的審判是人子的來臨（見：達十三）。在這類具有舊約背景的教會中，宣講着一個死亡、復活了，又要來臨的耶穌，本來「人子」名號是再適合不過的了，但是在新約中，此名號被稱之為「主的話」，只是放在耶穌自己口中，是祂常運用的。為此又難以運用「人子」一名號來作為宣講的主詞了：宣講這死亡了而又復活的耶穌。在這種情況之下，運用了「默西亞」這稱號，因為默西亞在猶太文化中是期待要來臨的一個人物。因此「默西亞」就成了宣講中的主詞了。

那麼在這些教會中，是如何應用着這名號的呢？雖然巴勒斯坦和希臘化的猶太教會都有

舊約背景的基督徒，但是在應用上，卻因兩個教會不同形式的基督論而有異。巴勒斯坦教會中的運用方法，藉着宗徒大事錄中記載的伯多祿宣講，能很清楚的看出大概（見：宗三12—26）。把「默西亞」名號放在耶穌身上，一面說耶穌在世上的所作所爲，並聲明猶太人祖先對祂不合理的待遇。另一面又宣稱：基督復活了，祂是預定的默西亞。這是相當清楚二個中心的基督論，一面說出耶穌基督在生活中，自己意識到天主在祂身上的鑑臨，天國的「行動」，於是有敵對的勢力……等等。最後說出，祂的復活是一種天主對其在世的生活、言行的辯白。在這傳統下，有最古老的喜訊宣講格式的出現，是一句成型的話：「基督按經上記載死亡而又復活了」（見：格前十五3—5），在其中已經有了受苦默西亞的概念。在這裡又可以接下去問的一個問題是：「默西亞」這名號在舊約中毫無受苦的內涵，那麼在這教會中怎麼又產生了受苦的默西亞的概念呢？實際上「受苦」的內涵，本來由耶穌歸於「人子」的名號內的，但是「人子」的名號無法當做宣講的主詞，於是轉移此受苦內涵到「默西亞」的名號上。

在希臘化猶太教會中，對默西亞名號的應用，與其基督論是休戚相關的，已不是指定的默西亞，而是已成的默西亞了，是被提昇、高舉的默西亞（見宗二36）。這情況的發生與「主」的名號有關，此處暫略。

由此可見，把默西亞這名號運用到耶穌的身上，完全是受到這兩個教會的基督論的影響，是教會的創造編輯，耶穌自己是從未自稱爲默西亞的。而把默西亞一字應用在歷史中的耶穌身上，正因是在復活的光照下，信祂是將來的、或是高舉的默西亞。

在毫無舊約背景的外邦教會中，「默西亞」——傅油者這字，對他們而言，沒有什麼歷史內蘊的豐富意義。只是把它當作一個專有名詞一般的接受下來了。從此耶穌基督成了一個專門名詞；後經教會在這專名上，堆積了對耶穌的信仰內涵（主、天主子……）。

經過上面層層的剖視，這裡我們可以下一個簡單的結論：「默西亞」這名號在歷史中的耶穌身上，祂自己從來沒用過，也不承認自己是當時人們所想的那種默西亞。而是在猶太教會的宣講中運用得特別多，也是因此而流傳到今日教會中的。但是同樣運用着默西亞的名號，卻在表達上有別：巴勒斯坦教會中，是末日來臨的默西亞；希臘化的猶太教會中，是高舉的默西亞。末了，這「默西亞」的名號傳到毫無舊約背景的外邦教會中，已經演變成了一個專有名詞。

最後要追加聲明兩件事。首先應分清楚兩個觀念：一是歷史中的耶穌生活時，沒有運用「默西亞」這名號自稱。另一個是歷史中的耶穌有舊約以色列人民信仰中的末世救恩人物的生活內容和言行。耶穌基督是有一切內容，而且更完全；但不以默西亞自稱。無怪庫爾

曼曾說過：「耶穌對這名號有曖昧的態度，既不肯定又不否定，爲的是使自己和此名號有些相連之處。」

第二件要聲明的是，有關歷史中的耶穌基督是否有默西亞意識的問題。教會曾經斥責過一些否定歷史中的耶穌基督有默西亞意識的神學家。本段探討的結論是：雖然耶穌在生活時，從來沒應用過默西亞這個字來表達祂的意識，但是耶穌在生活中自己正是舊約期待的人物；用我們教會言語來說，祂有的是默西亞意識。

## 三、上主的僕人

我們知道今天的教會，以及教會中擔任聖職的人，往往以「僕人」自居。僕人是為服事、服務，教會性的職務從來不是為了「主宰」、「管轄」，而是將天主的聖言、基督的聖體和上主的旨意，如同食糧一般奉送給人。

「僕人」這個名號來自舊約，不過教會時代，在復活的信仰光照下，回憶基督的生平，發現祂確是真正的上主僕人，因此成了耶穌許多名號之一。後代接受基督委任的宗徒，或繼承宗徒的人，當然也甘心以僕人自居了。不過耶穌自己在世時，曾經自稱為僕人嗎？這倒是聖經學家討論的一件事，本文便是對此有所介紹，當然這類問題的介紹，時常假定現代的福音批判。我們把問題分為下列三部分來處理，這是研究耶穌任何名號慣用的次序：

1 在舊約和猶太文學中此名號的意義。

2 耶穌是否曾以此名號自居？

### 3. 初期教會中此名號的運用。

## 1、在舊約和猶太文學中此名號的意義

有關此名號，讀者可參閱《神學叢書》之二《第二依撒意亞》一書。該書對「上主僕人是誰」及「上主僕人的神學」有較詳盡的討論，本部分只能綜合其第六章來描繪這位上主僕人。

首先觸及的問題是：這位僕人究竟指誰？答覆紛紜，莫衷一是，有謂是集體性地指以色列民；有謂是具體地指過去的一個人物，如達味、梅瑟……等；或謂是指未來的一個人物；也謂能是一個集體位格。這僕人的使命是宣佈罪赦的救恩；自己常是有著以德報怨的態度；而且在他身上有中介身分，使天人相通；他替人贖罪；天主也在他身上表達對人類的愛。

本來上主僕人只是如同上面敘述的那種人物，但是由於在猶太文學的末期有一個傾向，把舊約中一切與救恩有關人物的材料，都歸諸於默西亞名號之下，於是也把上主僕人的名號與默西亞相連，但是同時卻剔除了僕人受苦的因素。因為在猶太人的思想中，默西亞是不能受苦的，於是歸於默西亞名號下的上主僕人的圖像，不再是受苦的僕人，也不是代人受苦的人物。



## 2、耶穌是否曾以此名號自稱？

事實上在福音中，耶穌基督從來沒有清楚說過：「我是僕人」，那裡涉及耶穌與上主僕人有關的材料有三類，分析了這三類聖經章節以後，我們第二部分的問題，自然而然顯出簡單了。這三類聖經章節爲：谷一11；谷八31-32；谷十45，十四24。

谷一11是述及耶穌領洗時，有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」這句話是來自依撒意亞先知書（見依四二1）的。愛子原文該是：「……僕人，我心靈喜愛的……」（依四二1），由於希伯來文的「僕人」翻成希臘文時，用的是 *PAIS*，而這字在希臘文中兼有僕人與兒子的意思。福音中取了後者，把來自依撒意亞的話，譯成了：「……我的愛子……」。顯然的，谷一11含有上主僕人的神學，將此名號歸於耶穌。但是這話是來自天上，當然不能算是耶穌曾以上主僕人自稱的憑據。

如進一步要問：此時耶穌雖未以上主僕人的名號自稱，福音是否有意暗示此時耶穌已有上主僕人的意識？這問題實在不易根據耶穌受洗紀錄本身來回答，只能從下列二事中尋找線索：一是看耶穌在領洗後立刻有何特殊態度，此態度是否反映舊約上主僕人？另一是看耶穌對若翰洗者的態度如何？在祂與若翰的關係中，是否顯出祂以上主僕人自居？首先，耶穌在

領洗後，就開始了末世的宣講，這使命雖然是上主僕人的使命之一，但不只是上主僕人有的，末世先知都如此宣講，所以並不能說，領洗後的耶穌，特殊地顯出上主僕人的面貌。至於耶穌與若翰洗者的關係，能在下面三段聖經章節中觀察：首先是谷十一 27—33，但在這裡，只能說耶穌承認若翰洗者的權威，此外並未顯示自己具有任何「上主的僕人」的意義。其次是瑪十一 12，這句話本身相當有名，是涉及救恩史的劃分為兩個時代，若翰洗者是一個新時代的開始。為此這裡要說若翰洗者是一個時代性的人物，此外並不意味什麼。最後是瑪十一 2—6，在這段裡，耶穌影射自己是依撒意亞先知書第六十一章的人物，所有描寫屬於先知的行動，毫不涉及上主僕人的意思在內。由以上的剖視可知，馬爾谷福音描繪基督受洗的章節（見谷一 11），的確影射耶穌是上主的僕人，但不能說耶穌以此名號自稱，或已有上主僕人的意識。今人以爲這段章節有初期教會的神學痕跡。

第二類是涉及耶穌預言其受苦受難的章節（見：谷八 31，九 31，十 33 f）。對這類經文的註解，今日的聖經學家持極爲不同的意見。我們介紹不同意見之前，先該聲明，這類經文都涉及人子名號；由於對人子名號意見錯綜，因此也影響了我們處理的問題。首先，庫爾曼（O. Cullmann）在論及人子名號時已表示，他主張耶穌在生活時曾以人子自稱過，並謂三次受苦難的預言是出自歷史中的耶穌；既然人子三次對自己被拒絕、受苦、復活的預言，都

是反映依撒意亞先知書中的受苦的僕人（見：依五十三），所以在此處，耶穌不只是自己用人子名號自稱，而且在苦難預言中，加入了人子的受苦僕人幅度。庫爾曼以為這正是耶穌的創造。因為在舊約中人子常是光榮的，耶穌創造性地加上了受苦僕人的色彩。但是另一些聖經學者，如富烈（R. Fuller）和韓恩（H. Hahn），根本就否定耶穌會自稱爲人子。但是否定歷史中的耶穌以人子自稱是一回事，而把自己視作受苦的僕人又是另一回事。韓恩以爲在這幾節聖經中講到的被拒絕、復活……等等，不是引證依撒意亞第五十三章，而是引證聖詠第一一八首第22節：「匠人棄而不用，反而成了屋角的基石」。這段聖詠按韓恩的意見，在巴勒斯坦的教會中很早就用來注解耶穌的受苦受難，即人視爲沒有用的石頭，天主卻用它來奠基興屋；而且同時也是反映聖詠卅四首第20節，表示耶穌是受難的義人，被天主所救的。所以這第二類聖經中，不但不是耶穌以人子自稱的憑據，也不證明後代巴勒斯坦教會運用這類資料，來反映依撒意亞第五十三章受苦的上主僕人。唯一可靠的是巴勒斯坦教會早已運用着一正一反的受苦與光榮的神學，表示經師及法利塞人都反對耶穌，猶如在祂的身上說了一個「否」；但是天主卻在祂身上說了一個「是」，使祂復活了。可見苦難預言的章節裡，不但不是耶穌自稱爲上主受苦僕人的憑據，也沒有反映依撒意亞先知書第五十三章受苦的上主僕人。韓恩的意見似乎足夠與庫爾曼對立了吧！

最後是馬爾谷十45及十四24的兩段。首先馬爾谷十45說：「因爲人子來，不是來受……並交出自己的性命，爲大眾作贖價」。這段章節的後半段：「……並交出自己的性命……贖價」，無疑地是引證依撒意亞先知書的五十三章第11節。困難在於前半段：「因爲人子來……」；嚴格的批判家認爲，凡是一切有關耶穌自認人子的話，全都是復活後巴勒斯坦教會加在耶穌口中的。批判家認爲谷十45中之後半段只是前半段的發展或引申；由於前半段有關人子的話來自教會，因此從半段反映受苦上主僕人的話，也是後期巴勒斯坦教會的創作，不是歷史中耶穌的自稱。至於十四章24節的話：「……爲大眾流出來的」，這無疑地反映受苦的上主僕人。由於這話是在晚餐廳中講的，按照類型批判，其生活實況是禮儀背景。嚴格的批判家以爲，一切禮儀性的言語是出自初期教會的創作，這話既是禮儀性的，是在分餅禮的脈絡中記錄的，那麼更應是後期教會的創作，難能證明屬於歷史中的耶穌。

經過上面對福音中三類有關上主僕人資料的分析與批判之後，我們可歸納說：有關在歷史中，耶穌是否意識到並且自稱爲受苦的上主僕人，有著三種主張：首先是庫爾曼一類人的主張，耶穌在生活中曾經自稱過爲受苦的上主僕人，祂以這名號自稱並富有啟示的創造性，因爲過去默西亞、人子，只能是光榮的僕人，受苦的一面是耶穌的創作。其次，以韓恩爲主的一派，否定了耶穌在世時曾以上主僕人自稱過。最後，富烈雖然也否定了耶穌曾以這名號

自稱，但是他說耶穌生活中的一切所言所行都有著上主僕人的內涵，後代教會只是以此名號表達祂真實的面貌而已。

### 3、初期教會中此名號的運用

馬爾谷福音中的第十章45節及十四章24節，很清楚地反映出初期巴勒斯坦教會受苦的上主僕人的基督論，因為大家都同意這兩段經文是印證而且引用依撒意亞先知書。最嚴格的批判認為這是初期教會以依撒意亞先知書（見：五十二、五十三）為基礎，對耶穌苦難的神學註解，祂是受苦的上主僕人，完成救贖使命。

在希臘化的猶太教會中，受苦的上主僕人的概念已經沖淡了，因為這教會注意的是君臨的基督，是在復活中為「主」的基督。祂的作用和祂今日在教會中的臨在，是他們信仰的中心，所以注目的是現在，不是過去，也不是末日。在稱基督為「主」的時代，「僕人」的名號必然會消失的，因為這名號無法表達該教會的高峯基督學。

不過，我們必須回到今日教會中再反省這個名號，我們的時代非常重視服務，服務是僕人的貢獻。那麼一個以服務為主的現代教會，不是應當更加重視耶穌的「上主僕人」名號嗎？

## 四、達味之子、師傅與主

### 壹 「達味之子」的名號

由保祿宗徒致羅馬人書中，能看出「達味之子」在教會中應用的時候，是和「天主子」相對立的（見：羅一3—5）。今分三部分探討：

- 1 在舊約和猶太文學中此名號的意義。
- 2 耶穌是否曾以此名號自稱？
- 3 初期教會中此名號的運用。

#### 1 在舊約和猶太文學中此名號的意義

關於在舊約與猶太文學中這名號的應用，可以參考∧默西亞∨的名號，從依撒意亞先知書開始直到猶太文學，以色列民族期待來臨的人物並不是以「默西亞」的名號稱呼祂，而是

稱之爲「達味的後裔」。雖然在厄則克耳先知以後，這人物已加添了其他色彩，但大致而言是屬於達味的後裔。但是舊約中常稱這位達味的後裔爲「達味的嫩芽」（見：耶二十三5；三十三15），從未稱過「達味之子」；一直到西元前一世紀，在所謂「撒羅滿聖詠」裏，才開始把「達味之子」與「默西亞」相連（見：詠十七51）。從此在巴勒斯坦地區便開始了「達味之子」的名號，而且就是「默西亞」。

猶太人，由於默西亞主義並不深，而且也沒有如此濃厚的政治色彩，那麼對於這位與默西亞有同等地位的達味之子的期待也是一般的冷淡。不過和巴勒斯坦地區一樣，最後已經把達味之子與默西亞相連了。

## 2 耶穌是否會以此名號自稱

在福音中涉及此名號的章節有三處：

首先是在一段學術性的辯論中出現（見：谷十二35—37）——文中記載耶穌質問對方：默西亞既然是達味的後裔，爲什麼達味在聖詠中反稱他爲「主」（見：詠一一〇1）。這裏是否意味着耶穌基督意識到自己是「主」，是「先存的」，所以引用此首聖詠來辯論？

按今日聖經批判家的分析，這段紀錄的生活實況不是耶穌時代，而是希臘化猶太教會。這段福音所引證的是七十賢士本聖詠，而且辯論的內容：如何是達味之子，同時又能是高舉

的「主」(Kyrios)。這完全反映出希臘化猶太教會的背景，也只能在希臘化教會中才會發生。(參閱下文：「主」的名號)馬爾谷福音只是將希臘化猶太教會的討論，置於耶穌口中。可見這段聖經不能作為耶穌以達味之子自居的證據。

第二段有關的聖經章節是瞎子復明奇蹟的記載(見：谷十46—52)，其中瞎子的呼求是：「耶穌，達味之子，可憐我罷！」文字上的記載如此，但實際上是是否瞎子確實如此呼求了耶穌？耶穌是否也默認了？

經過批判的結果，發覺這不應是當時瞎子對耶穌的稱呼，因為把達味之子與奇蹟相連，不是耶穌時代的思想。在耶穌的時代，達味之子就是默西亞；而在那時的觀點裏，默西亞不是一個發奇蹟的人物。因此，也不會向達味之子呼求奇蹟。到了希臘化猶太教會，默西亞成了施行奇蹟的人物。總之，這段福音不是單純地記錄發生在巴勒斯坦地區的事，而是經過了希臘化猶太教會的改變而成的。

第三段是耶穌基督榮進耶路撒冷的紀錄(見：谷十一9—10)。這段紀錄可分兩組來討論：第一組是9b和10b兩節結合起來：「賀撒納！因上主之名而來的應受讚頌！」(9b)與「賀撒納於至高之天」(10b)。第二組是夾在第一組兩節中間的話：「那要來的我們祖先達味之國應受讚頌。」(10a)在這兩組的討論中我們要問的是：是否當時真的講了這些



話？如果不是，那麼它的來源如何？而且當時究竟發生了一些什麼事？

經過聖經批判認為：第一組經文的內容是「賀撒納」加上「聖詠一一八25—26」，該聖詠在希伯來原文中是多數，但是馬爾谷引用的時候是單數，於是知道運用的是七十賢士本的聖經，因為在七十賢士本該處運用的是單數，指的是一個人。而「賀撒納」是阿拉美語的歡呼語。至於這段福音經文的來源：「賀撒納」一句，不可懷疑的是來自阿拉美語的巴勒斯坦教會，但是論到引證聖詠一一八25—26，在批判上難以決定，福音經文一定引用七十賢士本，但來源有兩個可能：一個是耶穌進入耶路撒冷聖京時，人們按照當時的風俗，以歡迎朝聖者的方式歡迎祂。當時引用希伯來聖經的聖詠一一八首，後來到了希臘化猶太教會才依七十賢士本改寫為單數。另一個可能是直接來自希臘教會的七十賢士本。

至於第二組的經文，按照批判的斷定，本來是與第一組的話分開的。這話按今日的分析是來自巴勒斯坦的教會。因為在舊約裏從不說：「達味之國要來」，慣常用的是：達味之國重建、受毀滅後的重建。況且，「祖先達味」這一類的詞彙也是在教會中才開始用的，不是舊約的語言。因此可以結論說，這段聖經是來自巴勒斯坦的教會，反映這個教會表達的是兩個中心的基督學；而且這是當地教會禮儀中的一句話：末日來臨時，耶穌是真正的默西亞，達味的國也要來臨。

最後，這兩組經文相接是在希臘化猶太教會，因為第一組的引證聖詠一一八，雖然可能原先來自巴勒斯坦教會，但是一定受到希臘化猶太教會的影響，因為在馬爾谷運用的是單數，指一個人來，這是希臘化教會採用的七十賢士本的章節，在福音中指耶穌自己。至於第二組經文，本來是巴勒斯坦教會中表達兩個中心的基督學，等待達味王國末日的來臨。但是在希臘化猶太教會中，因着特有的「高峯」基督學而有了變化，因着耶穌基督的復活，達味王國已來臨了。在這背景下，第一及第二組經文合併，「因上主之名而來的」與「祖先達味之國」連在一起，已經相信耶穌是達味的後裔，是達味之子。祂今日在復活中臨在人間，祖先達味王國已經來了；這樣隱含了高舉基督學的特色。馬爾谷福音的紀錄便是合併和演變的結果。

上面把第三段有關達味之子分析了，那麼當時在歷史平面上發生了一些什麼？能肯定的是：當時一定沒有稱呼耶穌基督為達味之子，可能當耶穌進到耶路撒冷時，人們視祂如朝聖者，是以慣用的方式用聖詠一一八首來歡迎祂。

但是福音中，同時又把耶穌進京的情景和匝加利亞先知書相連。耶穌騎驢入京象徵着一個和平的君王（見：匝九9），瑪竇福音中尤為明顯。因此有人註解說：耶穌自己爲了糾正當時民衆想祂是政治性默西亞，所以騎着驢，以和平君王的姿態出現；這樣也暗示祂自以爲

達味之子了。但是聖經批判家告訴我們，這裏引證匝加利亞先知書，反映出的是初期教會的基督學；所以是教會的註解，旨在告訴信友耶穌是和平的君王。至於爲耶穌自己，騎驢在當時是先知性的行動，耶穌此舉應與清除聖殿以及驅逐商人具有相同意義。耶穌在加里肋亞已經宣告了自己的使命，今日騎驢入耶路撒冷聖京，進到了猶太宗教的中心地帶，把自己使命挑戰性地公開，於是有清除聖殿等行動相繼發生。

藉着以上的剖析，可以發覺馬爾谷福音中的第二段章節，是經過不少的演變方才形成的。主要來源是巴勒斯坦教會和希臘化猶太教會的基督學，並不證實耶穌以達味之子自居。其實福音中找不出耶穌基督以達味之子自稱的紀錄，實在反映出我們對默西亞名號探討時的正確性。

至於對觀福音中，瑪竇強調的不是末日，也不是高舉的王國，而是謙卑的君王（見：瑪二十一9、15）。路加福音因爲宣講的對象是外邦人的教會，所以只稱耶穌基督爲君王，連達味王國這個稱號也取消了。

### 3. 初期教會中此名號的運用

巴勒斯坦教會基於兩個中心的基督學，相信耶穌是預許的默西亞，祂若是默西亞，則必定是達味之子。那麼期待默西亞也是期待末日來臨的達味之子。於是蘊含在默西亞名號中的

基督學，同樣蘊含在達味之子的名號中（見：路一68 f，一32 f）。耶穌是達味之子，祂是要承受永遠國度中的那一位。而在馬爾谷福音中，描寫耶穌榮進聖京時，民衆歡呼時曾說：「那要來的我們祖先達味之國應受讚頌」（見：谷十一10 a），反映的也是此教會中兩個中心的基督學；在期待達味王國來臨之時，耶穌是期待中的達味之子。不過，在耶穌的族譜中尤其用來表達巴勒斯坦教會的信證神學。這個教會爲了證明耶穌是達味的後裔，應用他們文化背景中相當重要的族譜文獻，路加及瑪竇的兩張族譜，均以此來證明耶穌是達味的後裔。不可否認的，在族譜的敘述中，雙方各反映自己的神學，但其核心實在都是巴勒斯坦教會的信證神學：證明耶穌是達味之子。

希臘化猶太教會在高舉基督論的信仰下，耶穌主要的名號是「主」、「天主子」。「達味之子」的名號也該在教會中應用的事實是不可懷疑的，按上文研究，馬爾谷福音中涉及「達味之子」的三段聖經均在該教會中形成。但是雖然在高舉基督學的背景下，「達味之子」名號卻並不用來表達耶穌的高舉於光榮中的特質。由馬爾谷記載的辯論中，可以看出「達味之子」的名號，不是特別用於復活高舉情況中的耶穌身上，否則文中不會詢問爲何達味稱其後裔爲主。假使「達味之子」的名號，慣常用在高舉爲主的耶穌身上，達味稱其後裔，即「達味之子」爲主，便不成難題了。那麼，希臘化猶太教會，究竟在什麼情況中稱耶穌爲「達

味之子」呢？這個教會一方面把「達味之子」和「天主子」對立（見羅一 3 | 5）：「按肉身是出自達味的後裔，按至聖的神性……被立為天主子」；另一方面「達味之子」千篇一律地只用在歷史中的耶穌身上，而不用來稱高舉光榮的耶穌。其實「天主子」的名號也用在公開生活的耶穌身上。不過，那時已含有高舉的因素，所以在事件描述中有「宣信」「朝拜」……等行為。至於「達味之子」的名號表達的是：耶穌在世界上對人的憐憫和救援，如：「達味之子，可憐我吧！」（谷十 47 | 48）。路加福音中說到耶穌是達味的後裔時，表達的是祂救世者的身分，是憐憫世人的作用（路二 1 | 20）。宗徒大事錄內也多處反映希臘化猶太教會中這種「達味之子」名號下的基督學（宗十三 17 | 25；五 29 b | 31）。可見「達味之子」名號的應用，在希臘化猶太教會中是保留的，表達的不是基督被高舉的一面，而是憐憫人的一面。

至於到了外邦教會，這名號便完全消失，毫無影響。這是相當容易解釋的現象：一個非猶太教會團體，怎麼可能對只有猶太人感到興趣的「達味之子」的名號特別關懷呢？

## 貳 「師傅」與「主」的名號

1 在舊約和猶太文學中此名號的意義。

2 耶穌是否曾以此名號自稱？

3 初期教會中此名號的運用。

### 1 在舊約和猶太文學中此名號的意義

「師傅」(Rabbi)通常是對地位崇高者的尊稱，沒有任何神聖意味在內。在舊約和猶太文學中，這字和法律相連，指一些受過專業訓練的法律專家們。但是耶穌時代，這字已通俗化了，泛指解釋法律的猶太人，他們不必受過法律的專業訓練。由於這字如此廣泛應用，便失去了專業的特色。希伯來語的Rabbi，在阿拉美語中是Rabbun，所以瑪利亞·瑪大肋納稱復活的耶穌為Rabbuni。

「主」(Mar)是阿拉美語，通常也是一個尊稱。至於在希伯來文中，「主」是亞丹(Adon)，本來也只是一個通俗的尊稱而已，在舊約中還有原來意義的運用；但是漸漸地即有了一個傾向：用亞丹(Adon)或亞丹納(Adonai)替代雅威(YHWH)一字，因為以色列人民對雅威如此尊重，而不敢直稱，在講話中以「主」字替代。

### 2 耶穌是否曾以此名號自稱

基本上不需要浪費篇幅討論這事，因為這兩個名號在當時日常生活中用來尊稱別人，所以耶穌用過是當然之理。至於在馬爾谷中有一段關於「主」名號發生辯論的章節(谷十二

35 37)，今日批判學者均公認是後期編入的（見「達味之子」名號），同時一定也有人用這個名號來稱呼祂。雖然說這兩個名號是當時通俗的尊稱，但是一用在耶穌基督身上，無形中就有一個變化，這變化可能對當時的人並不如此清楚地意識到，因為由於耶穌在言行裏表達的特殊的權威，使人尊稱祂為「主」，因此這名號含有特殊色彩（路六46）。

### 3. 初期教會中此名號的運用

「師傅」這名號在巴勒斯坦的教會中，從來沒有用過它來表達對基督的信仰，所以從未出現過「我們等待師傅光榮地來臨」等字句。至於「主」名號的運用，顯出了巴勒斯坦教會的兩個中心的基督論。首先，稱公開生活中的耶穌基督是「主」，表示承認祂在世上已經有了天主特別的權威（谷十一3；格前九5；迦一19）。對耶穌的弟兄雅各伯尊稱他為「主的兄弟」，已蘊含一種基督論在內，表示耶穌的權威。但更重要的稱祂是末日來臨的「主」，初期教會呼求着「主，請來！」（*Maranatha*）（格前十六22），清楚地表達兩個中心的基督論，求祂光榮地降來。這字充滿阿拉美語風，所以一定來自應用阿拉美語的巴勒斯坦教會：在禮儀中等待着末日來臨的主。

至於在希臘化猶太教會裏，所用的是希臘語「主」（*Kyrios*）稱耶穌；表達這教會的高舉基督論（宗二12 26），有別於巴勒斯坦教會的指定基督論（宗二20），後者尚不稱耶

蘇已爲默西亞，祂只是指定的默西亞，到光榮來臨的那日方實現默西亞的使命。

以上有關兩個教會在應用「主」的名號，所表達的兩種基督論，可在聖詠一一〇篇的運用中看出。巴勒斯坦教會中把這首聖詠應用在耶穌身上，但只是其中半節：「你坐在我右邊」而已；而且加在「人子」名號上的（谷十四62）。由於在馬爾谷這段有關「人子」的章節充滿了默示文學的風格，所以該是巴勒斯坦教會的產物，安置於基督口中。若是引用全首聖詠來描繪復活的基督，這在巴勒斯坦教會裏是不可能發生的。巴勒斯坦教會對聖詠一一〇的「主」（Adhonai）一字相當敏感，習慣地指無限尊高的YHWH，而不指任何人。因此，這教會不會以聖詠一一〇首中的「主」的名號稱耶穌，因爲那裏對耶穌神性的信仰尚未清楚地表達。況且在巴勒斯坦教會中已應用「主」（Mari）稱呼耶穌，無須再覓其他名字來指同一內容。

但是在希臘化的猶太教會中卻不然，該教會用的是七十賢士本，聖詠一一〇首中的「主」字已翻成希臘文Kyrios應用，在心理上沒有巴勒斯坦教會那麼大的阻擋用來稱呼耶穌。況且在該教會的信仰中，復活的耶穌是君臨的默西亞，天主的一切作用在祂身上實現，因此應用聖詠一一〇首，而稱耶穌爲「主」（宗二12-30）。再者，當時希臘化教會中的生活背景也促使此名號的運用，末日的延遲，使基督徒反省復活後到末日來臨之間基督應有的活



動，於是產生了「君臨」的基督論。基督復活後君臨在教會中，人類歷史中。在復活時祂已高舉爲「主」，爲「默西亞」，是復活的「主」遣發聖神充滿於教會生活中。

在這種稱復活的耶穌爲「主」的高舉基督論裏，對祂的言行又有了新的幅度。在巴勒斯坦教會裏等待末日來臨的默西亞，復活事件對他們而言，只是證明了耶穌生活時的權威。由於想末日來臨迫在眉睫，使這教會不問「復活——重來」的中間階段裏基督有什麼活動。對他們而言，末日即將來臨，不必談這問題。但是在希臘化猶太教會中，基督復活高舉「主」。而且末日延期及聖神充沛的現象，促使他們對耶穌的言行有了嶄新的註解。君臨的「主」在教會中，通過祂的言行，領導他們的生活。因此，耶穌在歷史中的言行增加了復活的光輝，成了教會生活的指南。福音便是在這種信仰中形成的。歷史中耶穌的言行爲了教會生活而有別的註解，這註解正是由於教會經驗着復活的主現在君臨人間之故。譬如福音中記載耶穌步行水面一事，教會時期已把這事註解爲復活君臨的主在教會中的行動。於是在瑪竇記載了耶穌上船後（瑪十四24-32），又說門徒朝拜了祂（瑪十四33）。這是反映教會對復活的主的朝拜行爲，不像是發生在船上的事情，當時耶穌只平息風浪，其他如朝拜、宣信、稱祂爲「天主子」等等，都是教會對耶穌的言行在復活的經驗中反省出來的。

由以上的敘述可見希臘化的猶太教會，相信耶穌在復活時已經高舉爲「主」，天主末世

性的君臨已在復活的主身上實現了。天主的權能、尊威、在復活的「主」身上彰明。結果把舊約中一切歸於天主的作用全透過基督而行使，因為祂是「主」。

外邦人的教會也應用「主」的名號，但是又多了一層時代性的意義。他們有意針對當時希臘地區的神明而宣言：「基督，是主」（格前八4、6、8 f，十21，十一29；伯前三15；默十七14，十九16）。再者，羅馬人稱君王為「主」，保祿及其他作者強調：真「主」唯一——復活的耶穌基督，「萬主之主，萬王之王」。

## 五、人子

「人子」這名號在福音中用得最多，但它是否是初期教會的創作而加諸耶穌呢？歷史中的耶穌是否自己用過它？祂在什麼情況之下用的？……這是本文探討的主題，分三部分進行。

1 舊約與猶太文學中的意義。

2 耶穌是否曾自認過是人子？

3 初期教會中人子名號的運用。

### 1、舊約與猶太文學中的意義

「人子」（阿拉美文 *Bar emasha*，希伯來文 *Ben adam*）一辭中的「子」字，若只以字面觀之，就像聖經中常用的「說謊之子」、「光明之子」的「子」字的意義一般，意指「

這一類」。這是閃族的用語，即「人這一類」、「說謊者這一類」、「光明者這一類」等等。但除了這閃族用語的意義外，「人子」一辭在舊約和猶太文學中還有其他獨特的意義。舊約文學中用過「人子」的著作主要有聖詠、厄則克耳先知書和達尼爾先知書。厄則克耳書中，雖然庫爾曼認為先知以人子自稱，表示有着一種上主僕人使命的意義，但別的學者則認為對「人子」一辭，厄則克耳書尚未予以重要的意義。最重要的人子觀是來自達尼爾先知（見：七13、14）。當時猶太人受到希臘君王統治，遭到極劇烈的迫害，先知在神視中見到先後四獸出現，第四獸象徵當時的統治者更爲凶猛，這表示猶太人遭受的四個強國（見達七），在這脈絡中於是有了稱爲人子的奇妙人物出現。人子神聖地走向上主（見七13）該是以色列民族的象徵，他領受統治、尊榮、王國（見七14），他的國度永遠常存。此後在猶太文學中人子的概念更加發展，這在厄諾客書和厄斯德拉第四書中可窺見一斑，比達尼爾先知書所論的人子，內含上更爲豐富，兩書把舊約中所有末世的人物：默西亞、光榮的上主僕人、末世性先知……等名號都與人子融合。

綜合上述，可見耶穌時代「人子」名號早已存在，他是一位超越以色列國王的人物，一切邦國服事他、順從他（見達七26、27）。達尼爾先知書的文體屬於「默示錄」，書中敘述末日天主驟然完成救恩，爲此人子來臨反映救恩史的結局。

## 2、耶穌是否曾自認過是人子

在新約中，人子名號的應用密集在福音中，其他部分只有四、五處提及人子，而且似乎沒有超過福音的神學思想，更加應當注意的，在福音中「人子」一辭基本上都是出現在耶穌口中。於是今日的批判學家認為，如果說人子名號在初期教會中開始創用，該是無稽之談。因為假使初期教會開始創用人子名號，為什麼新約其他諸書中用得如此稀少，並不盛行？另一方面，為什麼記載耶穌生平的福音書中反而叢出，而且又千篇一律地出現在耶穌口中呢？最爲合理的結論該是耶穌時代，人子名號已有應用，而且他自己也曾用過。但另一問題是：當耶穌用人子時，是否是指自己？這是批判家們探研的對象。

學者普通把福音中有關人子的經文分爲三類，第一類是講生活在世的人子（如：瑪八20；路九58）；第二類是講預言苦難復活的人子（如：谷八31，九31，十33）；第三類是講末日光榮中來臨的人子（如：路十二8；谷十三26）。

按照福音記載的字句，顯然地耶穌在三類經文中都以人子自居。但是究竟歷史中的耶穌是否真正自稱人子，或者耶穌雖然應用了人子名號，但祂自己並不用來自稱。至於福音中耶穌自稱人子的話，乃是初期教會在復活信仰中將耶穌的話改變而成的。這是批判家爭論的問

題。批判家大概可分為三派：首先是以步特曼為代表，他們否認歷史中的耶穌有默西亞的意識，同時也主張耶穌沒有自稱為人子；其次是庫爾曼及天主教大部分學者的主張，歷史中的耶穌明認自己是人子；最後是以富勒為代表的一派，他們認為歷史中的耶穌雖不會以人子自稱，但是在其言行中可看出，將來的人子與他自己現在的行動、言語具有密切的關係。下面就將三派主張較詳地縷述。

以步特曼為代表的一派否定耶穌自稱「人子」。那麼對福音中耶穌口中三類自稱人子的話究竟如何解釋呢？基本上承認祂在世應用過人子名號，但是並非自指，現在福音中的話，是在教會的信仰中改變而成的。福音中第一類有關人子的記載（如：瑪八20，十一19）字句中，似乎是耶穌在表達自己，但是事實不然。首先，第一類中之人子名號並無達尼爾先知書中之意義，只是「人這一類」，意即「現代的人」而已。譬如福音上說：「若翰來了，也不吃，也不喝，他們便說：他附魔了；人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！……」這不是耶穌自指，僅是將過去的人與「現代的人」劃分清楚而已。第一類的經文基本上是根據這個方式註解，為此即使耶穌應用人子名號絕非自指。

有關第二類對於人子「受難與復活」的預言，步特曼認為最後只有一個來源，就是後來教會在復活的經驗中，信耶穌就是默西亞，就是達尼爾先知所描繪的人子，於是這名號加在歷

史中的耶穌口中，這點爲步特曼在批判學上是有跡可尋的。福音最基本的資料來源有二：一是馬爾谷福音，一是材料「Q」，它比「谷」的時代更早。三次預言耶穌的死亡與復活都是「谷」的資料，而且三次預言的描繪是如此逼真詳盡，所以該是後來教會的創作，而不是來自耶穌。

至於論及第三類末日來臨的光榮人子，步特曼亦說是耶穌自己的言語。但是耶穌並不以光榮人子自居，而是他指，這在今日福音中尚有痕跡（見：路十二8），爲此歷史中的耶穌不會自認人子，在末日要來臨。至於福音中的第三類經文將耶穌視爲光榮來臨的人子，那又是後代教會修改的結果了。

由此可作一個簡短的結論：以步特曼爲首的批判學家以爲耶穌確實用過人子的名號，但是他從來未說人子就是自己。

第二派的聖經學家，基督教有庫爾曼，天主教中有吉耶（J. Guillet）和雷翁杜富（X. Léon Dufour）。我們根據吉耶來介紹，基本上這是承認耶穌自認人子的一派。

首先，一般而論，必須承認福音中一些耶穌講論人子的話，是經過教會改變過的，甚至有些自耶穌口中自認人子的話也是教會所加的。但是後代教會的這種作法，並非擅作主張，因爲基本上，福音中三類有關人子的資料都是出於歷史中的耶穌。吉耶指出人子名號是作用

性的，不是一種身分或本質，三類有關人子的話，不同地指三類作用，世間的作用，未來的受苦與復活，以及末日光榮來臨。其次，由於福音中具有這許多有關人子的資料，而且都由耶穌用來自稱，吉耶認爲歷史中的耶穌不但應用過這名號，而且也一定以此自稱，否則無法解釋福音的基本可靠性了。因此爲吉耶而論，問題不是耶穌是否用過人子，而是耶穌在祂生命中前後以三類人子名號自稱的連貫性，這是下文要替他說明的。

三類有關人子的經文，顯明地是指耶穌公開生活中在地上的權能（赦罪：谷二10）；11；安息日的主：谷二28；）和無能（無枕頭之地：路九58……），指即將遭受的苦難（三次預言）；以及指末日光榮來臨（路九26，十一30，十二8，十二40；……路二69）。究竟三類經文怎樣在耶穌身上連貫起來呢？我們不能忘掉人子名號來自達尼爾先知書，這是天主末日的救恩藉他而啟示的人物，也即是普通所稱的「默示性人物」。究竟耶穌怎樣在自己的生活背景中，將三類有關人子的言語連貫起來呢？吉耶神父的分析是先從第二類與第三類出發，然後再連結第一類。

在舊約傳統的默示性文學中，一般而論，在默示現象或神視之後，常有歷史性的註解（參閱：達七9）14，15）28），亦即天上與人間以及現在（神視）與將來（歷史）的連貫。至於耶穌在祂的自稱人子的話中，也有這種連貫，只是次序有所不同而已。祂在人間不久要



受苦難（第二類），不過對祂苦難的註解是末日（天上：將來）將乘雲光榮地降來。爲此人子經文的第二類與第三類之間具有默示性文學的連貫：天上與人間以及現在與將來。所以爲吉耶而論，這句批判家慣常註解爲耶穌與人子不是同一人的話：「誰若在這淫亂和罪惡的世代中，以我和我的話爲恥，將來人子在祂父的光榮中，同諸聖天使降來時，也要以他爲恥。」（谷八38）其真實的意義，並非是耶穌與人子判若兩人，而是默示性的對稱說法而已。再者，在人間說話時，耶穌尚非光榮的人子，必須經過苦難才進光榮中，爲此谷八38的對立說法，更易註解成耶穌即是人子。總之，第二類與第三類的人子經文都是來自耶穌，而且具有連貫性。除非人間苦難中，他已是人子，不可能是末日光榮來臨的人子；他是末日光榮來臨的人子，證實他是在苦難中的人子。當然吉耶自己也承認，真正的困難該是解釋耶穌怎樣在人間生活時，意識到自己是默示性的光榮人子（參閱：神學論集第⑤④⑤⑤期：張春申，耶穌的知識與意識）；尤其是四周的人怎樣會接受一個生活人間的耶穌即是末日來臨的光榮人子。

至於第一類有關耶穌自認人子的經文，如果肯定了第二類與第三類的真實性與連貫性，便比較容易處理了。雖然所有第一類經文不必都是句句真實，不過耶穌傳教時自認享有權能的人子，那是必然的，因爲祂是要光榮來臨的人子（第三類）；他向當代人也自認無能的人子，那也是真實的，因爲他是不久將被處死的人子。由此可見，第一類關於人子的經

文順利地與福音中其他經文連貫起來了。

以上我們介紹了吉耶對於批判家爭論不已的人子名號問題所持的主張。但是當他討論這個問題時，特地提出的兩點相關說明，倒很有意思，值得我們同時在這裏補述。

第一點在上文已略有接觸，即不但谷八38中，在言語的表面上，耶穌自己似乎與人子分立，其實這種二元現象還發生在其他場合。福音中載有不少耶穌自我肯定的經文（I say-ing），顯出祂無比的權威，「我願意，你潔淨了罷！」（谷一41）「我給你說：起來，……」（谷二11）「請看，我的母親！」（谷三34）但是另一方面，耶穌也往往以一個似乎不相關的稱謂暗指自己，「伴郎豈能在新郎還與他們在一起的時候禁食？」（谷二19）「先知除了在自己的本鄉……」（谷六4）「……大於約納的！……大於撒羅滿的！」（瑪十二38）「人子名號只是一例而已。其實這個二元現象只是表示耶穌自我意識的特點，一面他清楚意識到自己的權威、身分；另一方面祂又意識到一切的根源，不是自己，而是天父。」

此外第二點在福音中與人子名號有關的現象，便是天國這個名詞的應用。由於在耶穌最初的宣講、山中聖訓，以及比喻中，天國出現得非常之多；至於人子比較後出，往往不與天國同文，因而有人懷疑人子是初期教會的創造而加諸耶穌口中；相反，天國才是歷史中的耶穌真實地應用過的。關於這個現象，吉耶的解釋顯得相當平衡與合理，他認為在達尼爾先知

書第七章中，人子與天國該是相提並論的。人子得到權威尊榮，於是天國來臨。天國來臨是一發生事件；人子是實踐天國來臨事件的人物。兩個名詞基本上是相連的。因此，當耶穌在加利肋亞宣講天國來臨，講解天國比喻時，顯明地祂是向人報告一個事件的業已來臨，至於祂自己的身分隱藏在事件之後。事實上，祂真是實踐天國來的人子。至於後來當耶穌令人矚目的行動一一出現時，顯明地祂自稱人子爲了說明身分；至於天國的事件，卻在祂的行動中隱隱地來臨了。宣講天國，爲了使別人發現一個救恩事件；自認人子，爲了說明自己的作用與使命，兩者雖然不可分，但是爲了不同的目的，因此也往往不相提並論了。因此不能以此來否認耶穌應用與自稱人子的真實性。

最後，第三派討論人子名號的聖經學家可推富勒爲代表。耶穌應用過這名號，但是並不以人子自稱。不過另一方面，在耶穌的用語中，表示自己與人子之間具有非常密切的關係。由於祂的言行，天國業已來臨，顯出極大的權威，因而要求時人相信。甚至當人子末日光榮來臨時，將爲祂的權威辯白；這是耶穌所表示與人子的關係。「誰若以我和我的話爲恥，將來人子在自己的光榮，和父及衆天使的光榮中降來時，也要以這人爲恥。」（路九26）基本上，這是富勒討論人子名號的核心，也藉此來解釋福音中三類經文。

在復活的信仰中，初期教會已將人子名號加在耶穌身上，於是，或者改變了耶穌自己有

關人子的話，或者創造另外一些言語，構成了福音中現有的資料。不過教會自身並沒有任何創新的人子神學，只是接受了舊約傳統中人子的意義，用來稱呼耶穌。這當然也有歷史的基礎，因為事實上耶穌曾經論及人子與自己的關係。（路九26）於是在復活的光照下，教會理所當然地承認耶穌是那位光榮末日來臨的人子了。

說明了富勒的基本思想之後，現在稍微能夠敘述他批判的過程。在三類福音有關人子的經文中，第二類整體地不能視為真實地來自耶穌，因為預言人子的苦難在最古老的Q資料中闕如，爲此即使其來源屬於巴勒斯坦教會，也只能視爲後起的資料。至於第一類與第三類中，顯出古老的巴勒斯坦教會不但相信耶穌在世時以人子身分活動，而且祂是末日光榮地來臨的人子。富勒將二類資料，應用源流、類型、傳承各方面的批判之後，肯定耶穌自己真實地用過人子名號，但是並不以此自稱。當然我們無法在此詳細介紹他的批判過程，不過有一點值得提出來的是，富勒特別強調，假使耶穌在世自稱爲人子（第一類），怎樣還能有時自稱爲末日要來臨審判與拯救人類的人子。在心理上，這是不可能的，於是根據路十二8ff，富勒以爲耶穌與人子不同，如同天國在耶穌身上出現與它末日圓滿完成不同一樣。耶穌自己並未宣告天國「何時」以及「怎樣」由人子來圓滿地完成。至於路十二8ff，提到人子來臨，目的是要求世人在歷史中的耶穌面前嚴肅地抉擇，採取生活中的新立場。不過這段經文

雖然區分了人子和耶穌，仍舊含有極深的神學意義，在猶太人的默示語氣中，指出了兩者之間的密切關係。耶穌並不在乎對末日默示性的描寫，他要求的是現在立刻爲了將來而當機立斷，採取立場。但是耶穌的權威、要求，……是與默示性的人子密切相連的，末日人子來臨將顯揚出現在隱含在耶穌宣講的一切。這便是第三派的代表富勒的主張。

由此可見，基督論中人子名號顯得多麼複雜，我們所介紹的三派之間差別是相當之大；而且三派主張實在尚未包羅所有對於人子討論的重點。由於問題的重要，下面我們再整合性地將問題綜論一番。(1)我們先根據路加福音，集合三類有關人子的經文。(2)我們根據嚴格的批判家，指出可靠地來自耶穌的經文。(3)我們要問究竟爲什麼福音中會有這許多有關人子的經文？當然這番綜論之後，並非解決了人子名號問題，也非所有聖經學家同意的解決，只是爲了達到較完整的鳥瞰。

### (1)路加福音中有關人子的經文

路加在福音中收集了很多有關人子的經文，誰若嚴格分析之後，一定能夠知道爲什麼作者應用了這些經文，同時也能夠確定作者在編輯時願意表達些什麼重要思想。以下經文都是來自路加，(Q)表示經文屬於古老的資料(Quelle)，(谷)表示經文在馬爾谷福音中可以找到，雖然不似(Q)古老，但也顯出其原始性。

第一類：

五：24 但爲使你們知道人子在地上有權赦罪……。（谷）

六：5 人子是安息日的主。（谷）

六：22 幾時爲了人子的緣故，人惱恨你們……。（Q）

七：34 人子來了也吃也喝……。（Q）

九：58 人子卻沒有枕頭的地方。（Q）

十二：10 凡出言干犯人子的，尚可獲得赦免；……。（Q）

十九：10 因爲人子來，是爲尋找並拯救迷失了的人。

第二類：

九：22 人子必須受許多的苦，……但第三天必要復活。（谷）

九：44 人子將被交於人手中。（谷）

十七：25 但他必須先受許多苦，……在人子的日子裏也要怎樣……。

十八：31 看！我們上耶路撒冷去，凡藉先知所寫的一切，都要成就在人子身上。（谷）

廿二：22 人子固然要依照所預定的離去。（谷）

廿二：48 猶達斯，你用口親來負責人子嗎？

廿四：7 人子必須被交於罪人之手……。

第三類：

九：26 誰若以我和我的話爲恥，將來人子在自己的光榮……也要以此人爲恥。（谷）

十一：30 因爲，有如約納爲尼尼微人是個徵兆，將來人子爲這一世代也是這樣。（Q）

十二：8 我實在告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他。

（Q）

十二：40 你們也應當準備，因爲在你們不料想的時辰，人子就來了。（Q）

十七：22 日子將到，那時，你們切望看見人子日子中的一天，……。

十七：24 因爲猶如閃電由天這邊閃起，直到天那邊；人子在他的日子裏，也要這樣。

（Q）

十七：26 在諾厄的日子裏怎樣，在人子的日子裏也要怎樣。（Q）

十七：30 在人子顯現的日子裏也要這樣。

十八：8 人子來臨時，能在世上找到信德嗎？

廿一：27 那時，他們要看見人子，帶着威能及莫大光榮乘雲降來。（谷）

廿一：36 所以你們應當時時醒寤祈禱……並能立於人子之前。

廿一：69 從今以後，人子要坐在大能者天主的右邊。（谷）

## (2) 批判家認為真實來自耶穌的經文

特德(H. E. Tödt)的批判結果，只承認六節真實的經文：十一30，十二8，十二40，十二24，十二26，十二30，富勒加上瑪十九28。這可以表示非常複雜的批判以及其嚴格程度。透過剩餘的數節可靠經文，那些批判家認為耶穌並未自稱為默示性的人子（心理層面上的困難）。至於第一類經文的來源，可說是初期教會在耶穌死亡與復活後，經過信仰反省而有的產品。至於第二類預告人子苦難，即使耶穌可能向弟子們說過一些類似的話，不過現在福音中的文字，一定都飽受了耶穌苦難事件的影響。

第三類中所有具有真實價值的經文，肯定人子將如審判者與諮詢者一般來臨。希金斯(A. J. B. Higgins)更是強調人子的審判資格，雖然有時人子又似一位辯護者。但這種差距不足為奇，事實上問題本身是相當複雜的。在路十七24、26；十七30；十一30中，人子是審判者。但耶穌並不即是人子，人子將會為耶穌的宣講辯白。在十二8中，人子的默示性面貌與耶穌的宣講密切相連，這是富勒特別注重的因素，我們已在上文講過。總之，耶穌自己曾論及人子，但並未以人子自居。

## (3) 為什麼福音中產生這許多有關人子的經文



既然一方面關於人子來自耶穌的真實經文並不很多，另一方面卻在福音中又有這麼多關於人子的經文，那麼當然該由初期信徒插手其間了。爲此回答這個問題，必須認識與了解初期教會的性質。

初期弟子面對耶穌的言行，不能不有所答覆：接受或拒絕納匝肋耶穌自己和祂的訊息。其實，全部新約便是他們接受而有的答覆。當然，耶穌自己以及祂對自己的了解，與初期教會接受祂而有答覆之間不該有任何對立矛盾，只應貫通一致。不過我們有理由將兩者加以辨清，因爲耶穌的身分和言行不但召喚了初期教會答覆，而且繼續不斷地在歷史中召喚後代教會答覆。答覆同一耶穌，可是在不同時代中的教會，其答覆的表達方式能極爲不同。爲此值得我們問，爲什麼在新約中初期教會增添了這許多有關人子的資料。

首先，在路十二8以及其他真實性極大的經文中，歷史中的耶穌聲明祂自己的言行最後將由人子來加以辯白與證實，耶穌的死後復活表示辯白與證實已經開始了。根據這些因素，初期教會的神學家發展了語言中第三類有關人子的話，他們應用舊約中默示文體的圖像，來描繪人子（參閱：路廿一27，廿二69）。初期神學家根據耶穌自己的話，同時又根據復活的信仰，繼續與延伸了原來的意義：人子將要爲耶穌伸張正義；而且正義已經伸張，因爲耶穌復活了。最後由於相信耶穌自死者中憑着自己的能力而復活，是祂自己辯白與證實了一切，

那麼初期教會更進一步，承認耶穌真是那將要來臨的人子。末世已經出現，只須期待末日。

至於第一類關於人子的經文顯得相當古老，因為不論在（Q）與（谷）中都有。這些話應當來自古老的巴勒斯坦教會，而且其生活實況應該屬於初期教會與猶太人辯論的場合（赦罪權柄路五24 || 谷二10；安息日問題路六5 || 谷二27）。教會將有關人子的話安置在歷史中耶穌口裏，爲了肯定祂的權能，因此也在這耶穌（祂是末日將要來臨的人子）身上，承認應有的權能。比如：人子在地上有權赦罪（路五24 || 谷二10）。

最後必須分析第二類的人子經文，爲使我們對初期教會的信仰答覆更爲清晰。特德已經證明，預言人子苦難的經文也該出自巴勒斯坦教會，雖然比第一類稍遲一些。不過韓恩（Hahn）在第二類中分爲兩種經文。第一種較爲簡單：人子將被交於人之手（路九44 || 谷九31）；繼而加上了釘死與復活。其實第一種關於人子受苦的經文，只是第一類有關人子在地上的經文正常的發展而已！人子在地上早已遭受猶太人的嫉視與反對，繼而摒棄與處死，末了才由復活來辯白。發展的結果，是在第一類經文中加上耶穌苦難的描寫。韓恩認爲第二類經文的第二種又增多了滿全舊約的神學思想（路廿二22 || 谷十四21），基本的信仰該是與格前十五3一致的：耶穌的死亡與復活按照聖經完成了救恩。韓恩以爲是聖詠一一八22，不是第二依撒意亞中受苦的上主僕人，作爲初期教會心目中滿全的聖經章節。

總之，三類有關人子的經文都是古老的巴勒斯坦教會接受耶穌的答覆。耶穌是誰？做了些什麼？巴勒斯坦教會沒有說祂是先存的人子降生爲人。爲這個教會，耶穌在世上預先實踐了末世性人子的作用，爲此，一方面它肯定人子在世上的言行以及苦難與復活的意義；另一方面它期待人子光榮地來臨完成救恩。我們可以說，古老的巴勒斯坦在復活的信仰中繼承了舊約的人子名號，樸實地在基督論中，反映了人子神學；這是它對耶穌自己與他的言行的信仰與答覆。

### 3、初期教會中人子名號的運用

其實，上文中我們已經介紹了巴勒斯坦教會怎樣應用了人子名號；不過，當教會進入希臘化地區之後，這個名號由於新的背景之故，也便失去其重要性了。首先「人子」一辭翻譯成爲希臘文，談來只有單純的「人」的意義，不能聯想起猶太文學中充滿神秘與默示意味，而且教會在末日延遲的情況下，對於人子末日降來的期待已不再強烈，爲此新經各書中已經不再多提人子的名號了。其實希臘化猶太教會以及外邦教會，對於同一耶穌的信仰，已經運用別的名號來表達了。

不過唯一值得我們重視的事實，此後在若望福音中，人子名號依舊保存，而且融合在第

四福音特殊的「先存」以及「高峯」的基督論中（參閱：神學論集第⑩期，夏其龍論若望福音中的「人子」）。

最後，我們這篇文章又引我們想起神學本位化工作。新約中耶穌的不同名號，代表不同教會的基督論，而且有的名號在歷史過程中也會失去時代性，所以後期教會必須尋找別的名號來代表對基督的信仰。人子名號是清楚的例子。那麼我們當代的中國教會該怎樣稱呼信仰中的基督呢？

## 六、國王、和平的國王

有關耶穌基督的國王名號，我們捨用習慣的次序來介紹。已經熟悉名號研究的人，會分別注意國王名號的來源及其在基督論中的意義。耶穌在祂的時代中，應該如同對於默西亞名號一般，對於國王名號具有高度的警覺。如果祂實在接受這個稱謂的話，不能不有一個清楚的交待。本章分爲：一、國王；二、和平的國王兩節。

### 1、國王

討論新舊約中「國王」這稱號之前，我們先看使這稱號出現的背景，及與其他民族擁有的此稱號者的區別。在古代，東方國王的制度，常和神的王權之神話觀念，緊相連結。他們認爲，王權是屬神的範圍，是一種神聖制度，神權與王權只是層次上有差別而已！例如在埃及，執政的法老被認爲是埃及神Horus的化身。因此他的一切行動都是神性的，而對他的敬

拜也是義不容辭的。在巴比倫，他們認為國王是由巴比倫神馬杜克 Marduk 所選立的，受神的委派，到全球替神攝政，所以他不只是軍政的首長，也是城中的大司祭。在上面這兩種情形中，國王都是神和人間自然的中介或中保。他不只應使人民確保正義、勝利與和平，而且一切神的祝福，包括土地的富饒，人類和畜類的繁殖，都是由他居間得來的。如此國王的制度與神和多神敬拜成了一體。後來希臘帝國與羅馬帝國之所以把他們的皇帝視為神明，也就基於這種神話思想。

以上所述，應該是舊約與新約應用「天主的國」、「上主為王」、「以色列國王」，以及最後稱耶穌基督為國王的背景。因此，為與天主的啟示相配合，不能沒有一番基本的淨化工作。我們只注意「國王」名號。

在舊約中能看出，以色列民族最初並無國王的政體，族與族間賴盟約得以連繫。雖然遠在聖祖時期，客納罕地方已有王權政體的存在（創廿），鄰近的小國在出埃及的時代及民長時代，已經有了國王的政體（創卅六 31—；八 5）。但當以色列人以「國王」的稱號呼叫天主時，並沒有任何政治制度上的變化，雅威還是藉盟約來統治以色列民（參民八 23；撒上八 7；出十九 6），而且沒有任何國王能算是天主的化身。

以色列民族中，最先要建立王權的是在民長時期，阿彼默肋客想照客納罕的方式在協根

建立王位（民九1-7），但遇到了強烈的反對（九8-20），最後遭到了最慘痛的失敗（九22-57）。後來由於培肋舍特人的威脅，以色列人才開始萌發了願意有一位國王來「治理他們並領導他們作戰」（撒上八19）的希望。這對以色列民族有同化異族的危險（八5-20），因此這請求引起了撒慕爾反對的態度（八6；十17-19；十二12）。但是不論如何，撒慕爾還是虔敬地給撒烏爾傳了油，祝聖了這新立的制度（九16-17；十），並且親自主持了大典（十20-24；十一12-15）。撒烏爾如民長一般，為天主的神所引導，是一位受有奇恩的領袖（十6-8），他要領導人民作戰（十一）。後來達味亦是一位受過奇恩的領袖的身分，先在猶大（撒下二1-4），後在以色列（五1-3）為王。而且在達味時期，王國的政治組織已相似鄰邦一般，尤其是納堂的預言，使達味王朝成了天主子民的一個永久的制度，是天主諾言的寄託者（七5-16）。於是天主子民的希望從此寄託在達味王權上。

在以色列民族之中，國王雖是一位祝聖過的人物，人民應尊敬這受傳者（撒上廿四11），但並不如周圍的民族尊之如神明，他和常人一般亦應守盟約和法律，先知們也經常如此的提醒他們（參撒上十三8-15；十五10-30；撒下十二1-12；列上十一31-39；廿一17-24）。自達味始，國王與天主間的關係，更明顯化了，國王是天主的義子（撒下廿一14；詠二7；八九27、28），是天主權力的寄託者，並且原則上已被立為全球諸王的領袖（詠八九

28；參二8；12；十八44；46），假如他忠於天主，天主必保護他。他應致力於戰勝外敵，確保人民的繁榮（見詠廿、廿一），及使正義得以伸張（詠四五4；8；七二1；7、12、13、14；箴十六12）。他在這世界的職務建基在盟約及法律之上。此外，因他是天主子民的領袖，有些時候他亦應主持祭天大典（撒下六17；18；列上八14、62；63），因此在舊約中有所謂「王者的司祭」職（詠二十四）。於是一個忠信、正義、和平的國王，是這國家的理想。

但以色列君王的制度也有它的隱憂，因為不賢之君甚多，不論在以色列或在猶大，以色列的王權，不停受到鄰近小國的影響，不僅抄襲其專制的淫威（參撒上八10；18），而且受了王權神話的迷惑而陷入了偶像崇拜。先知們不斷地指出這污點，並不斷的指出國家的災禍，是由國王所招來的懲罰（見耶廿一；廿二；卅六；卅八；列下廿三26 27）。

從純宗教的觀點而言，先知們對所經歷的王權感到無比的失望，歐瑟亞曾預言王朝的覆滅（歐三4；5），依撒意亞雖然很擁護達味王朝，但是耶肋米亞卻會清楚地預言它的衰弱（參耶廿一；廿二）。唯有在「末世」的遠景裏，大部分的先知才讓人窺見些微天主計劃的實現；這計劃見之於達味的被召，並在那僅有的幾次大凱旋中畫出它的輪廓。公元前第八世紀時，依撒意亞已經把眼光轉向了未來的國王，並且慶祝著祂的誕生（依九1；6），祂將



歡樂、勝利、和平、正義帶給天主的子民。這充滿雅威之神的葉瑟新芽，將使正義統御大地（卅二1-5），以色列王國將重成爲地上樂園（十一1-9）。其他的先知對這位新君王的來臨也抱著同樣的信心及希望（參米五1-5；耶廿三5-6）。

整個以色列王國到公元前五八七年就結束了，這固然在以色列的歷史中只算是一個插曲，但對於以色列人民而言，卻大不相同。在流亡時期，人們憂傷王朝所受的屈辱（哀四20；詠八九39-52），並求上主使其再次復興（詠八十八）。流亡後，在神權政治的形式下重新組織起來的猶太教，是服從於保證它自治的異教君王的權下（參厄上七1-26）。國家受考驗的時間越長，民衆的眼睛越轉向先知所預言的「末世」，期待「天主的國」的來臨，成了末世希望的中心。在這範圍中，對未來國王的期待常佔重要的地位。到了羅馬人統治下的黑落德王朝，除了撒杜塞人外，對末世國王的期待，在整個猶太民族中是非常熱烈的。這種期待的中心，雖然仍然保持著宗教的對象——天主的末世王國——但它的外表卻是充滿著政治色彩，即期待一位默西亞君王來，把以色列民族從外族的壓迫中解救出來。

新約喜訊中心的天國，是一個純粹宗教的主題。那些已深入以色列人經驗中，及在先知預言中經常出現的默西亞王權的觀念，在新約期間，一方面實有助於確定耶穌——宣講天國——的地位；但是，另一方面，爲了在整個救恩的啟示中給它一個正確的位置，完全脫去它

的政治色彩，則還需要一段時期的淨化工作。

論及耶穌在世的王權，祂在公開傳道生活時，從未對群眾的默西亞的狂熱讓步過，因為祂知道，在這裏面攪雜著太多人的因素和現世的慾望；並且，雖然從開始，黑落德就懷疑耶穌是他的政敵，但祂從來沒有反對過黑落德的權力（參：路十三31～33；九7～8），更從未反對過給羅馬皇帝納稅（谷十二13～17），因為祂知道祂的使命是屬於另一境界的，並把祂的視線投向人子來臨時的光榮。因此，在增餅奇蹟後，祂隱避了群眾擁祂為王的欲望（若六15），但卻在榮進耶路撒冷時，公開的接受了一次表彰，就如同匝加利亞先知所預言的一樣（瑪廿一5；參匝九9）。最後，在受難前，在純粹末世的遠景中，祂向門徒們再次的談到了祂的王國（路廿二29～30）。

在耶穌受審訊時，在比拉多前，給祂最大的罪名是祂自稱為王；而聖史們，也藉此機會，指出其王權真正所在之處，祂的國是不屬於這世界的（若十八36），所以祂無須與此世的王權一爭上下（參路廿三2）。聖史並且更進一步的藉着人們譏笑基督的行爲來顯示基督的王權：鞭打後，兵士們以猶太王之名稱向祂屈膝致敬（谷十五18）；十字架上的罪名寫的是「納匝肋人耶穌，猶太人之王」（若十九19～21），以及右盜的請求（路廿三42）：等，

中完全實現。

在現在，復活的耶穌已經進入了祂的王國，完全實現了祂的王權，但爲使人們了解這王國的性質，及答覆祂的召叫，還需要一段預備及淨化的時期，祂將此工作託付於聖神領導下的教會，當人們答覆祂的召叫之時，就是當天主將他們「從黑暗的權勢中救出，並移置在祂愛子的國內」之時，他們就成了這王國的國民。而這王國之真正完成與實現，是在基督第二次再臨之時，這時祂與天主爲王，直到萬世，而承認祂的人，也將分享祂的王權，直到萬代。

## 2、和平的國王

本節在新約的資料中，僅是分析路加描繪的耶穌誕生：二1-14。全文旨在表示，依九5的預言已經滿全：「因爲一個嬰孩爲我們誕生了，有一個兒子賜給了我們，他的名字叫『和平之王』」。

路加開始便告訴讀者，耶穌是在凱撒奧古斯都時代誕生的（二1），後者是羅馬帝國的第一位君王，人民感念他的該是「羅馬的和平」（*Pax Romana*），的確在他平定外亂與內戰之後，帝國享受了一段和平時期。凱撒奧古斯都爲當時的人而論，是一位和平之王，不

過，就初期基督徒看來，真正的君王不是凱撒奧古斯都，而是耶穌基督，他是「萬主之主、萬王之王」（默十七14；參閱弟前六15）。而路加似乎更進一層地肯定，真正的和平之王不是凱撒奧古斯都，乃是耶穌基督，因此他記述耶穌誕生時，特意提出凱撒奧古斯都來反映自己的神學思想。

首先，在聖誕的紀錄中，路加或暗或明地聲明耶穌是主、是王，而且祂的王國超越這個世界。天使向牧童說：「不要害怕！看，我給你們報告一個為全民眾的大喜訊：今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞。」這段話中的「達味城」、「主」（當時對君王的稱呼），以及「默西亞」，都引人注意耶穌的君王身分。如同一位太子（未來的新王）誕生，必須報告人民；現在耶穌誕生，天使來報。其次，有些聖經學家，由於路加兩次表示耶穌襁褓裏身，認為這是來自智七4：「我在襁褓中，受了母親的撫育和照顧。沒有一位君王，另有不同的誕生，……」若如此，也在暗示襁褓裏身的耶穌是君王。

另一方面，自天軍讚頌天主的歌聲中，路加不但承認耶穌是和平之王，而且似乎已指向十字架了。至少後來當他描寫耶穌榮進耶路撒冷時，類似天軍的歌聲又出現在門徒的口中。這裏是「天主享受光榮於高天，主愛的人在世享平安！」（一一14）那裏是「因上主之名而來的君王，應受讚頌！和平在天上，光榮於高天。」（十九38）不過榮進耶路撒冷之後，只

有路加立刻記載耶穌望著京城哀哭，祂說：「恨不能在這一天，你也知道有關你平安的事；但這事如今在你眼前是隱藏的。：」（十九41-44）。二者比較之下，可以肯定，耶穌該是先經過十字架的苦難，才榮登和平之王的寶座；這在聖誕的描繪中已埋下伏筆了。其實，童年福音中早已呈現十字架的影子，那是無可否認的。耶穌受割損與獻於聖殿時，西默盎的預言（二34-35），以及後來十二歲時三天留在聖殿的事蹟，都含有苦難與復活的意義。

總之，在羅馬君王凱撒奧古斯都的背景上，路加描繪了真正的「和平之王」耶穌基督的誕生。而且他還暗示，羅馬的和平是經過流血殺戮而得到的，不能維持長久；至於基督的和平是經過自我犧牲而來自上天的，將永遠常存。羅馬人爲了紀念凱撒奧古斯都，在神廟的祭台上，刻上「奧古斯都的和平」，基督徒則在十字架的祭台上，領受「基督的和平」。

# 七、天主子

今日教會的信仰裏，最能夠表達耶穌基督的名號就是天主子。但是這名號本身在來源上並不是像今日所有的一般神聖。在本文中讀者能漸次看出：

- 1 在舊約、猶太文學、希臘宗教中此名號的意義。
- 2 耶穌是否以此名號自稱？
- 3 初期教會裏此名號的運用。

## 1、在舊約、猶太文學、希臘宗教中此名號的意義

在舊約中「天主子」這名稱，最初是用來稱呼以色列全民族（見出四22；歐十一1；依一2；三十一1；耶三22），這樣的稱呼包含兩種意義：一是表達這群人有一個特別的任務，因為他們是被選的民族，所以應擔負起這任務；二是表達因為他們是選民，所以應當像「子

「一般的特別服從。除了稱以色列民爲「子」以外，舊約中還稱呼君王爲天主子（見：撒下 7:14；詠 27）。應注意聖詠第二首第七節，這是古時以色列君王登基禮儀中向君王的祝頌詞：「你是我的兒子，我今日生了你。」這句話淵源於以色列民四周的古代東方宗教，藉着迦南的宗教而進入以色列民族中。在外邦宗教中，像埃及等地，對於君王有神話概念，認爲他是屬於神的，是「神之子」。在古代東方宗教中所謂「神之子」，可能講的是生理上的傳衍。但是這種言語運用在舊約中，便不可能有同樣的思想，因爲以色列民的雅威是如此的超越，是沒有性別的。聖詠第二首中「你是我的兒子」一語，在閃族文化中是繼承禮節的用語，在君王登基時以此祝頌君王，意味他在登基之日，繼承爲天主之子。但是在這首聖詠中也保持着東方外邦宗教中的語言：「我生了你」，這思想在別的聖詠中也出現過（見：詠 89:28）。當然，如同上面所說，這話已經有了別的作用。舊約稱君王爲「子」，只是一種繼承的思想，所包含的意義幾乎與稱以色列爲「子」的內容相同。這就是以色列民族中所謂「集體位格」的運用；簡言之，就是以首領爲全體的代表，這代表在王國時期就是君王。最後在舊約中也把天使稱爲天主子（見：申 32:8；約 1:6）。由此敘述可見在舊約中，天主子的概念毫無今日天主第二位的涵義。

猶太文學是否以天主子的名號稱呼默西亞？在一般的經師文學中都把第二篇聖詠稱爲默

西亞性的聖詠，但是並不是在第七節中特別提出來講默西亞，爲此很難說以天主子的名號稱呼默西亞。唯一能使我們肯定的是，猶太末期的經師文學中有了演變，在谷木蘭的文件中能看到已經把天主子用在默西亞身上了。

在希臘文學裏「神之子」是常出現的字彙。首先，在外邦宗教中「神之子」通常是對君王的尊稱，特別是埃及，國王是太陽神之子，而且這「子」位是生理上的傳衍。但是在希臘文化地區中，「神之子」有更廣泛的應用，這名號不只是用在國王的身上，只要一個人有英雄的事蹟，有些奇蹟性的能力就稱爲「神之子」。而且有時不只是別人對這人的稱呼，也有用來自稱的。爲了討論方便起見，對希臘文化中這種「神之子」的觀念內容，我們以後就以「神人」(Divine Man)二字稱呼。

希臘文化中的神人思想已進入聖經文學中，智慧書是在希臘文化背景中成書的，其中就把義人稱爲「天主子」(見：智二 16 ； 18 ； 5 5)。這現象並不是表示散居的猶太人全盤接受了希臘思想，而是在這種希臘英雄人物的框架中表達他們的信仰因素，因爲義人受盡試探，千辛萬苦，於是堪稱爲天主子。所以以色列民族稱自己民族中的一些人爲天主子，是完全保持了舊約的內容，把這內容適應在希臘文化中。



## 2、耶穌是否會以此名號自稱？

聖經稱耶穌為「天主子」是毫無懷疑的，但是究竟耶穌是否也如此自稱過？對這問題有兩種不同的意見。

嚴格派主張耶穌從未以天主子名號自稱過，他們對聖經中幾段較明顯的章節加以批判：首先是葡萄園的比喻（見：谷十二 1 ~ 12），這是在馬爾谷及 Q 文件中都有的，顯然淵源甚古。這比喻中的家主清楚地是影射耶穌基督自己（見：谷十二 6），這牽涉到聖經的註解問題。註解比喻與寓言不同，比喻（parabole）只有一個中心思想，像路加福音中浪子的比喻只是要講天主的仁慈；寓言（allegory）裏每一枝節都有它的意義，每一件事都有它代表的意義。葡萄園的比喻確實是來自耶穌基督，這是無可懷疑的，而且還是針對着猶太人的不忠而言。但是否要以寓言般的方式來分析？若是如此，則這「子」一定是指耶穌基督自己。但是實際上在耶穌時代只是比喻而已，於是這比喻本身不能作為耶穌基督曾以天主子名號自稱的證據。這裏要聲明的是，到了初期教會，對這比喻的解釋可能已經演變成寓言了，但是並不能就此結論說：耶穌講比喻時以天主子自居，其實祂只是說以色列民族的不忠罷了。

其次，在馬爾谷福音中有一段似乎耶穌明顯地以「子」自稱，馬爾谷記載：「……至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。」（見：谷十三32）有人主張這一段相當可靠地是來自耶穌基督，但是也有不少人抱有懷疑，況且這一節顯明地充滿了默示文學的色彩。默示文學中的「子」往往是指人子而不是天主子，於是也不能作為耶穌曾以此名號自稱過的確定證據。

最後在瑪竇的記載中，也有一段似乎是耶穌稱天主為父（見：瑪十一25-27）。但在聖經的批判上，不少學者認為這段不是來自耶穌基督自己，而是與若望福音有關的，這資料相當可疑。

除了上述章節之外，聖經中其他與這名號有關的地方更是可疑。如在瑪竇十六16處稱耶穌是天主子，但是其他兩部福音在平行處卻見不到這種稱呼；路加記載耶穌受難時，受大司祭的質詢是否是天主子，耶穌的答覆貌似肯定，但卻得在阿拉美語中去了解。結論是不加可否。

還有人曾主張，魔鬼曾經稱過耶穌基督為天主子，這可在受誘及驅魔的記載中找到，但是這不意味着耶穌基督自稱為天主子。於是福音中沒有一處能看出耶穌基督曾以天主子自居過。

雖然如此，但不可否認的是福音作者寫書時，實在願意表達信仰耶穌是天主子。而且福音中有一句話，可靠地一定是耶穌基督自己講的，祂稱天主爲「阿爸」（*abba*）。這字表達祂與父之間有着唯一無二的關係，但這關係並不能立即結論說：後代所信的聖父與聖子的關係，也不能立刻以此作爲耶穌曾以天主子自居過的憑據。

但是庫爾曼持相反的意見，他以爲耶穌曾經承認過自己是天主子，他認爲福音中把「默西亞」和「天主子」二名號用在耶穌基督身上，在來源上有所不同。就是說：當福音稱耶穌是天主子的時候，並不是因爲人們稱祂爲默西亞的緣故，這兩個名號在當時是完全獨立而毫無關聯的。這事實可由下列章節中看出：馬爾谷記載大司祭審問耶穌時說：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」（見：谷十四 61）可見這兩個名號是平行的，默西亞並不就是受讚頌者的兒子（即：天主子）；在路加中更是顯明，因爲是分開來問的，先是默西亞（見：路廿二 67），後來是天主子（見：廿二 70）；最後，庫爾曼以爲這兩個名號彼此獨立的最有力證據是瑪竇記載的伯多祿宣信（見：瑪十六 16）。兩個名號同時放在耶穌身上，是因爲來自兩個傳統：一個是默西亞的傳統（見：谷八 29），一個是天主子的傳統（見：若六 69）。庫爾曼以爲在瑪竇中是合併了這兩個傳統。庫爾曼雖然主張耶穌未以默西亞的名號自稱過，而天主子名號的傳統對他而言都來自耶穌自己。他基於福音上的幾段記載來作此肯定：首

先，是關於上文中提過的耶穌以「阿爸」來稱天主（見：谷十四36）一事。有關這字，經過哲洛麥亞斯（J. Jeremias）的研究，在猶太文學中確實沒有一處稱天主為「阿爸」，這在猶太傳統中是件不可思議的事，於是，批判家斷定是來自耶穌的親口創造。庫爾曼就此推斷：如果耶穌是這樣的稱呼天主，那必定是以天主子自居了。但是關於這推斷，在批判上能夠問：當時天主子一字究有何意義？而且稱天主為「阿爸」，是否立即等於以天主自居？

庫爾曼也提出了葡萄園的比喻（見：谷十二1-12），說愛子指耶穌基督，是祂以天主子自居的憑證之一。最後還提出上文中批判過的谷十三32及瑪十一25-27。有關這三段，在上文中都已詳述過。可見庫爾曼還不能使人信服他的論證。總之，我們現在唯一能確定的是：耶穌實在自認和天主有着一種特別的關係，也可以稱之為「父子」的關係。但是，能否立即以這關係來斷定耶穌曾以天主子自居過？這是批判家所爭論的問題。

### 3、初期教會中此名號的運用

按吉耶的看法，在早期的巴勒斯坦教會中很少應用「天主子」的名號，通常用的是「主」或者是「默西亞」。這現象在宗徒大事錄的第二及第三章裏能清楚地反映出來，這兩章按聖經學者的意見，最能反映巴勒斯坦教會的思想，在這兩章內一次天主子的稱號都沒有出

現過。由此可見，初期教會並不是很早用過這名號；按一些批判學者的意見，巴勒斯坦教會用這名號是在兩個中心的基督學之下的。在谷木蘭文件中看出，當時巴勒斯坦地方已經把天主子的名號與默西亞的名號相連，這影響著巴勒斯坦教會。在兩個中心的基督論之下，耶穌基督一方面在世界上已經是要來臨的那一位，被預定為默西亞；另一方面末日要以默西亞身分出現。於是在默西亞與天主子的兩個名號相連之下而說：耶穌基督在復活中已經被預定為天主子，而在末日來完成。但天主子與默西亞兩個名號相通，並不是受到第二首聖詠第七節的影響，而是基於在撒慕爾紀下中納堂先知對於達味的許諾（見：撒下七14）。所以巴勒斯坦教會用天主子的名號要表達的信仰，只不過是說耶穌基督在末日來臨時，以子的身分為審判者。在福音中有些章節稱耶穌基督是天主子，反映的是巴勒斯坦教會的基督論（見：谷十四61f），這天主子的名號在該處所意味的，並不如今天一般神聖，而只是說到末日耶穌基督來臨時，以子的身分出現，是審判者。

保祿書信中，除了得撒洛尼前書用過此名號（見：得前一9f），反映了巴勒斯坦教會天主子名號內容之外，在羅馬書中也有些痕跡。按聖經分析者說：在羅馬書中，保祿應用當時一句已經成型的宣信詞（見：羅一3/5），批判者認為這句宣信詞在現在的書信中已經經過信仰意義的變化。原來在巴勒斯坦教會中只有兩句話：「生於達味之後」及「在復活中

被指定為「天主子」，這兩句話非常能表達巴勒斯坦教會中兩個中心基督論的特色。這宣信詞經過了希臘化猶太教會在信仰中的變化，成了我們在羅馬書中所讀到的文句。因此要求我們繼續研究希臘化猶太教會中，「天主子」名號的信仰內容。這名號在希臘化猶太教會中的運用，可分兩步來探討，首先要看這名號如何運用來表達他們的信仰，其次要研究應用這名號的演變。在進入主題之前，要注意的是我們在希臘地區，因此便應記得上文敘述過的，在耶穌「神之子」、「神人」的意義。

首先我們要探討在希臘化猶太教會裏，稱耶穌基督為天主子的事實與信仰。這個教會稱耶穌基督為「天主子」的過程，基本上與耶穌基督為「主」的過程有相同點。稱耶穌基督為「天主子」，最主要的是基於聖詠第二首第七節。宗徒大事錄中記載保祿在會堂宣道時，是在復活的信仰中宣稱耶穌基督是天主子（見：宗十三33）。在該段裏，他應用聖詠第二首第七節來證明，文中的「今日」意味着復活事件。就如同應用聖詠一一〇首第一節的「主」來證明：耶穌是在復活中高舉為主，君臨的主；「今日」在復活中，基督也高舉為天主子。因此在此宗十三33中表達的是高舉的基督論。保祿在這背景中，對這名號已不像在巴勒斯坦教會中用得非常少，相反地是常見的名號了（見：格前十五28；哥一13；希四14）。在上文論及在巴勒斯坦教會對「天主子」名號的運用時，提到過保祿在羅馬人書引用淵源於巴勒斯坦教

會的宣信詞（見，羅一3-5），而在希臘化猶太教會的高舉基督論裏有所改變。耶穌在聖神內被高舉為天主子（羅一5），已不再強調祂是指定為末日來臨的天主子了。至於這個名號之所以在希臘化猶太教會中如此普遍地流行，那正是因為在希臘地區，「神之子」、「神人」名號在當地宗教中普遍地流行的緣故。如同「神之子」是充滿能力的奇蹟英雄人物，教會同樣宣稱在復活事件中，天主的能力充滿了耶穌基督，高舉為天主子。但是在希臘化猶太教會，根據這個信仰經驗，進一層肯定，在復活事件中充滿能力，高舉為天主子的耶穌，祂早已在歷史中是天主子了。這便是我們研究希臘化猶太教會應用天主子名號的第二步，也有些批評家所說的「繼承基督論」。有關「繼承基督論」與嗣子論的不同，我們已在前文中說明了。

希臘化猶太教會的繼承基督論，可由第二福音記載的耶穌受洗奧跡的分析來加以指出。耶穌從水裏上來，有聲音從天上來說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（見：谷一11）首先，「我因你而喜悅」是引用第二依撒意亞「上主僕人」詩歌中論及僕人的一句話（見：依四二1）。這句話一定不是來自希臘化猶太教會慣用的七十賢士本，因七十賢士本中該處翻譯為「我心靈所接受的」而非「我因你而喜悅」，所以那句話該出於應用希伯來聖經的巴勒斯坦教會。但是另一方面，依撒意亞原文不是「愛子」而是「僕人」（見，依四十二1），

由「僕人」演變成爲「愛子」，只能在希臘化的猶太教會中。「僕人」一字希伯來原文是“Abhd”，在七十賢士本翻成希臘文的“Pais”。這字可有兩解：「僕人」或是「愛子」。希臘化猶太教會受到了聖詠第二首第七節的影響翻成了「子」（Vios），這便是繼承基督論。希臘化猶太教會，在復活經驗中，相信天主的能力充滿耶穌，祂是天主稱爲「你是我的兒子，我今日生了你」（詠二7）的天主子。可是這教會團體同時也肯定，在復活經驗中，充滿德能的天主子，在世上早已是天主子了。因此，在耶穌領洗的紀錄中，有了馬爾谷福音的描寫。這實在便是繼承基督論的明證。接着，同樣的基督論出現在顯容奧跡中，最後童年福音中，也表示耶穌早已充滿聖神爲天主子了（路一32）。

可是我們必須聲明，不可否認，聖經中有些紀錄是純粹的神學表達，譬如耶穌步行海面後的宣信記載就是一實例（見：瑪十四22-33）。但是這並不是說所有的神學表達都沒有事實作基礎，繼承基督學表達在耶穌領洗（見：谷一9-11）、受誘（見：瑪四1-11）、驅魔（見：谷三11；五7）、顯容（見：瑪十七1-6）、受孕（見：路一26-38）……等事蹟上，不能就此認爲那些事實只不過是神學創造而已。其實在歷史平面上都有那些事情發生，希臘化猶太教會只不過是運用了這些作爲基礎，表達天主子的信仰及神學而已。

現在我們進到外邦教會中，探討對於天主子的信仰。那裏的先存基督學，在希臘化的猶



太教會裏早已有了預備，天主子是父遭發來的，因此是先存的（見谷十二6；若三16；羅八32；迦四6），但是先存的天主子，到了外邦教會裏，才演變成先存時期已經活動的天主子，譬如祂的創造……等等（希一1）3）。

在外邦教會裏，一方面發展了希臘化猶太教會天主子信仰的內容，一方面對耶穌基督在世界上的生活擁有兩種貌似對立的神學反省，他們也把對天主子的信仰在這兩種型態中表達。兩種註解耶穌在世生活的天主子神學，一是在若望傳統中的光榮基督論：耶穌基督在世界上充滿了光榮，因為祂在世界上就是天主子，祂的能力完全在人間顯現（見：若一1）14）；一是保祿傳統中的自我空虛基督論：世上天主子不再是充滿着光榮與能力，而是自我空虛進入到有罪的人中，除了罪惡以外，一切與人相似……（見：斐二6）11）。這兩種神學在外邦教會中並存著。

## 結 論

這樣，我們討論了初期教會中，天主子名號的演變與應用。在巴勒斯坦猶太教會中，天主子名號的內容與默西亞相差無幾，的確表達出耶穌與天主有著非常特殊的關係，這個教會期待預定為天主子的耶穌末日來臨。至於希臘化猶太教會，在當時「神之子」的背景中，信仰在復活中，天主的能力進入耶穌，祂提昇到天主的平面，祂在作用上與天主為一體，因此

信仰內容上演變得既豐富又神聖。繼而，發展為繼承基督論，天主的能力早已在世上與耶穌為一體了，祂在世上早已是天主子了。所以在希臘化猶太教會中，已經暗示耶穌基督的先存性。最後在外邦教會的反省中，天主子名號含有的信仰再度演變，祂在創世之時，參與了活動。當然這一切，都是建基在耶穌在世上已有的種種超越性的言行，以及祂在復活中的顯現充滿天主德能的生命。總而言之，一切基礎在於：天主末世性出現在祂整個生命之中。到了三、四世紀，新經中對天主子名號的信仰，又在新的環境中表達為三位一體的信理了。

## 附：「阿爸—父啊」(Abba)

這裏簡單討論耶穌基督在歷史生命中的內心意識問題，祂意識到祂與天主的關係是如何的？分四部分討論：

- 1 舊約稱天主為父。
- 2 希臘化猶太人中稱天主為父。
- 3 巴勒斯坦猶太人中稱天主為父。
- 4 耶穌基督自己稱天主為父。
  - 1 舊約中稱天主為父

在舊約中稱天主爲父是很普遍的現象，但是都是以一個民族、一個國王爲整體的，是一種集體位格的方式，從來沒有過以私人的立場來稱呼天主爲父的。

所以舊約中稱天主爲父是基於選民的概念，是一種使命與任務關係，這和居住在以色列民周圍的東方外邦民族不同，他們也稱神爲「父」，但是這稱呼是神話性的，是一種生理上的關係，跟選民稱天主爲「父」概念大相逕庭。

## 2 希臘化猶太人中稱天主爲父

在希臘化猶太人中，把舊約稱天主爲父的思想，在該地的文化背景中有着適應，於是稱天主爲父的思想在運用上有了變化。在希臘化猶太人中，開始不以團體性的以民族爲單位集體地稱天主爲父，而是個人的、私人的稱天主爲父。可是這種以私人身分稱天主爲父的思想內容，和希臘文化中人稱神爲父的思想內容不同，在希臘文化中稱神爲父是一種宿命論的觀點；但是在希臘化猶太人中稱天主爲父表達的是在祂的照顧之下，通常是義人們稱天主爲父，這在智慧書的傳統中可以看到。

## 3 巴勒斯坦猶太人中稱天主爲父

在巴勒斯坦猶太人的文獻中，至少直到西元前一世紀，從來沒有發現過以私人身分稱天主爲父的紀錄，但是在西元前一世紀之後，慢慢地有以個人身分稱天主爲父的紀錄。但是值

得注意的是，此地的猶太人雖然開始個人身分稱天主爲父，但是從來不單獨地使用這一個字，一定在它旁邊有一些形容詞。因爲在猶太人的心目中，天主是如此的偉大，所以稱天主爲父的時候，必定加上一些形容詞，以反映天主的「崇高」及「偉大」。

#### 4. 耶穌基督自己稱天主爲父

這是一種呼喚的語氣，聖經學者哲洛麥亞斯曾說，他與他的學生遍尋猶太文學所有的文件，從來沒有發現過一次以“*abba*”來稱呼天主的。

在分析阿拉美語中，能看出這字的特點：這個字普通是在家庭圈子裏，剛學會說話的孩子親暱地呼喚父親時所用的，是一種非常親密的稱呼。因此，在猶太人的心理上是不可能用它來稱呼雅威（YHWH）的，現在居然在福音中出現了。福音批判者對這現象的結論是：雖然在福音中很少能找到屬於耶穌基督親口說過的話（*Ipsissima Vox Xti*），但這是其中的一個。若是要問這現象意味着什麼，只能說找到了歷史上的耶穌基督罷了。在這暱稱中表達的是：祂與父的關係是唯一無二的，這是歷史上的耶穌所經驗到的，這經驗無法以其他言語來形容，於是只有以「阿爸」（谷十四36）來表達，使人經由這字的應用，來體味耶穌基督自己的經驗。

耶穌在生活中運用這暱稱，因此希臘教會猶保留原來的阿拉美文「阿爸」，作爲禮儀中

的用途。而今日教會所以稱天主爲父，完全是分享了歷史中耶穌在與父交往中體驗到的親密關係（見：羅八15-16）。

## 八、第四福音中的聖言

「聖言」名號的探討是問：教會這名號下信仰的內容是什麼？我們分三部分探討：

- 1 聖言名號的來源。
- 2 簡單分析若望福音之序言。
- 3 聖言名號的基督學。

### 1、聖言名號的來源

在新經中稱耶穌基督為「言」，除了若望福音外尚有默示錄，描繪在世末此「聖言」如何像鬥士一般地審判（默十九11-16），這正反映着智慧書上的一段章節（智十八15）；此外在若望書信中亦有生命之言的記載（若一1）。但是我們無法只就以上的資料來說明「言」名號運用的來源。

於是，今日問題的焦點是：什麼因素使若望福音作者在序言中，稱耶穌基督為「聖言」？於若望神學發源地區的厄弗所，在公元前六世紀的時候，有一位哲學家赫拉克利圖（*Heraclitus*）的思想中已有「言」的出現，在他的哲學系統中，宇宙內的一切不過是「流」。「流」是有秩序的，秩序的來源有一「原則」，使一切有秩序的原則稱為「言」，它使一切的「流」有秩序地成爲一個宇宙。所以在赫拉克利圖的思想裡，「言」是理智，是理性的原則，使宇宙中的一切有秩序。

希臘斯多噶派亦用過「言」一字，意義是「神的思想」。在其泛神論的觀點下，這「言」進到一切當中保持秩序。那麼，我們能看出在希臘文化中，「言」注意的是理性的範疇。

猶太哲人斐羅（*Philo*），在其作品中常欲熔希臘與希伯來文化思想於一爐，他用「言」一字達一千二百多次之多。他用此字的含義是：「言」是天主在萬物之前所造的，它的作用是在於創造，是天主用來創造一切的工具，是人的模型，給世界一個意義。於是在斐羅的思想中，「言」一字一面有着希臘文化中的理想，一面也有着希伯來人「天主之言」（*Dei-bar YHWH*）的影響。「言」一字不只是在理性的範疇裡，而且已經是一種行動了。但是當時對於「言」位格化的思想尚不清楚，即對於「言」是否有自立的作用這事上尚未分辨明白；可是，至少在斐羅的思想中，「天主」與「言」之間已有關係。

在公元前二至三世紀，於埃及的漢密蒂(Hermetic)文學也有「言」一字的出現，漢密蒂是希臘神話，以一神道漢密士為其中心人物，涉及星象、神話、異象……等等。在這類文學中，運用「言」一字意味的是神的思想，其作用是創造和給所創造的一個秩序，可見還是在理性範疇之中。

在這裡，我們可以對希臘文化中「言」與若望福音序言中的「言」之關係作一個結論：首先，若望福音中的「言」和創世紀有很深的關係。不只如此，若望的序言中暗示着它也在西奈山上天主顯示自己榮耀的事蹟有關。由此可見，若望序言中的「言」不是在理性範疇裡的，而是舊約中的天主之言；而且這「言」指的不是一個思想，而是行動，這些都和希臘文化中論到「言」的性質不同。其次，在比較若望序言與希臘文學中「言」的概念時，應當注意到，有時二者的相同處可能只是因為兩者都受到希伯來文化的影響，就像斐羅與若望序言的相同點一般。最後，不可忽略的是如奧斯定所言：無論如何，在希臘文化裡，絕對不能有「言成血肉」的學說產生，因為在希臘文化中血肉是屬於物質的、是黑暗……等等，「言成血肉」的概念絕對不會發生的。不少聖經學家因此結論：若望福音的序言在內容上，絕對沒有受到希臘文化的影響，最多是在言語上採取其說法。

在探討了希臘文化對「言」的影響後，現在進到希伯來的聖經文學背景裡。我們在這部



分以四個單位來看：首先泛觀舊約中的天主之言，以後再看位格化的智慧與聖言的關連，接着進到猶太文學中法律（Torah）位格化的探討，最後看看阿拉美語的聖經（Targum）中「言」（Memna）的內涵。

(1) 在舊約傳統中，對於天主話的意義有着多面的描寫，先知文學中論及天主的言語說：天主的話進到先知的身上，推動着他，向他挑戰。耶肋米亞會形容天主的話像火一般的在其內推動著。申命紀傳統中講到天主的言語，說它是生命（卅二 46 ㄋ 47），得到這話就等於獲得了生命。在聖詠傳統中講天主的話能醫治人（一〇七 20），也能光照人（一一九 105, 130）。智慧傳統中講天主聖言有保護人的能力（智十六 26）……。

由上面的剖視，可見若望序言中稱耶穌為聖言，與舊約傳統中講到「聖言」一字，所蘊含的內容不少是相同的，說它能光照人，給人生活，並給人一種力量，就像在先知們的身上發生的一樣。若望序言中的「言」是先存在的，而且是創造的「言」，這類的思想在舊約的創世紀（創一 1）、聖詠（卅三 6）及智慧書（九 1）中，都可找得與若望序言中的描寫相當接近（是：若一 1 ㄋ 3）。雖然如此，但是還得承認一件事實：「天主的話」在舊約文字應用的形式上沒有位格化，不是自立的。

(2) 智慧書的傳統，不少學者主張已受到希臘文化的影響，有着智慧神話的色彩，運用智慧

先存、入世救人、勝惡歸源……三段方式來表達舊約的內容。若望福音的註經學者均異口同聲地承認，第四福音的主題之一就是「智慧」，他把耶穌基督視為智慧，進入人世中光照人，受人拒絕……等等。如果這類格式在若望福音中存在，則可能也會在序言中出現，影響「聖言」的概念。

現在我們就從境界與行動兩方面，來比較智慧傳統裡的「智慧」和若望福音中的「聖言」。從境界方面觀之：智慧傳統中從來不以「聖言」、「言」或是「天主的話」這類的詞彙，來描繪「智慧」二字，但是這並不妨礙它有着這些詞彙所含的內容。如德訓篇中說過智慧是出自天主的口（廿四5），在這裡雖然不說「言」，但和「言」的內涵已經相當近。智慧書中又說：天主的言語創造一切，天主的智慧造人（九1-12）。在這裡雖然沒有直接說智慧就是天主的言語，但是看得出來是把二者並立。但是智慧傳統中論及智慧也有其特殊點，箴言論及智慧說：智慧是天主所造的，造於一切之前（八22-23）。這裡顯出了智慧書的特色，因為若望福音裡從來不說「聖言」是被造的。雖然在智慧傳統中說智慧是受造的（箴八22-23），但是另一面講到它的環境時，顯出它的特殊；因為它是來自天主，永遠與天主在一起（德一1），是天主的榮耀、天主光榮的流露（智七25-26）。一面雖說它是受造的，但是另一面卻與通常的受造物有別，它有着相當高的境界，在這事情上，與若望福音產

生了相遇點，若望福音言及「聖言」，說它是與天主同在的，是天主懷中的言（若一1）。而且在智慧書中說，「智慧」是「唯一」的（智七22）。若望福音中也講「言」是「獨生子」，「唯一」與「獨生」這兩個字，在原文上用的是同樣的一個字，只是在中文的翻譯上有別，這是值得注意的現象。由此可見，以「言」的境界方面來看，若望序言吸收着智慧書上的材料。

其次，以活動方面觀之，智慧的主要活動是創造，智慧在創造的工程上頗具能力，它是創造者（智九9），是創造的工匠（智七21），它協助創造，是光（箴八27-30）。而在若望序言中言及「聖言」的創造行動時，也有着類似的描寫（若一3-5）。除了創造以外，智慧還有其他的活動，如：智慧被打發（智九10），它喜與人同在（箴八31），它也被愚人所拒絕了（德十五7）。若望序言中也這樣描寫着「聖言」：耶穌基督被打發，喜與人同居共處，但也被拒絕……於是在活動上也相當接近。值得注意的是：在德訓篇中曾言智慧搭了一個帳篷居於人中（德廿四8-16），在若望序言中也說：「聖言成了血肉，『寄居』在我們中間」（若一14），「寄居」一字在希臘字根上，用的也是說在人間搭成帳篷。

經過上述比較能清楚看到，舊約智慧傳統中的「智慧」，與若望序言中的「聖言」，不只是在境界上相似，在活動上更是非常接近。

(3) 在猶太後期的文學裡，法律屢次以位格化的面目出現，如在創世紀一開始曰：「在起初……」（創一1），這句話在拉比傳統，經師文學裡註解為：「在法律內」，有着先存的意義。有些聖經章節把法律、天主的言語、智慧，平行並置（依二3；德廿四33-55），甚至有以「法律」一字代替了「天主的話」（詠一一九105），此節聖詠原文上說：「天主的話」是光，而在七十賢士譯本上換為：「天主的法律」是光，由此可見，當代譯者的背景裡這兩字是平行且可互換的，其內含是一致的。這必定影響若望傳統圈子的人在撰寫序言時的思想。

(4) 最後，我們要進到阿拉美語的聖經（Targum）中去研究，因為若望引用的聖經非七十賢士本，亦非希伯來文本，而是阿拉美語言的聖經。在這聖經中以「天主的話」Memna一字，來翻譯原文的「天主」。例如在出谷紀中，原文是：「天主與你同在」；而在阿拉美語的聖經中已經翻為「天主的話」Memna 與你同在（其三12）。原文是：「迎接天主」；在阿拉美語的聖經中翻為迎接「天主的話」Memna（十九17）；而在阿拉美文聖經中創世紀的一段言：「天主的話」Memna 實在當是我的天主，這段在希伯來聖經中是：「天主實在當是我的天主」（創廿八21）。由上面的比較知道，在阿拉美語中「天主的話」Memna一字與天主是通用的。我們由此可以領悟在若望福音中為何會說：聖言就是天主。

經過上述一連串的分析比較，最後我們可以下這樣的一個結論：若望序言中以聖言來稱耶穌基督，在內容上受到舊約傳統的影響，它實在綜合了許多舊約的因素，而在「聖言」這一個字中表達一切。它所要表達的最基本及最中心的因素是，「言」(Logos)就是希伯來人思想中的「上主言語」(Debar YHWH)。這字在內容上實在是來自希伯來語，是在希臘文化的字彙中表達者。

## 2、簡單分析若望福音的序言

按伯朗(R. Brown)的註解，若望序言在基本上有着三層，就是說若望序言是經過三個階段的演變而有今日的形式：首先，最基本的是在若望傳統中的一首聖詩，共有四段(若1 ~ 2、3 ~ 5 ~ 10 ~ 12 b、14 ~ 16)，這是第一層。其次是在演變的過程裡加上了一些註解：註解人如何成爲天主的子女(12 ~ 13)，及天主給的愛(17 ~ 18)，是爲第二層。最後是編者在編輯時因著某種需要而加上的言語，是一些論及約翰洗者的話(6 ~ 9, 15)，這是第三層。在這裡我們只分析最基本的一層並註解之：

序言中的第一層首先是論及聖言先存的問題(1 ~ 2)，這是已經進入一個存在性的問題上。文中雖也涉及其作用的言語，其重點卻是在於存在，但是，即使是在討論存在的問題上。

題，也還沒有進入到後來教會史中聖三神學的分析裡，像對於其「來源」、「父子」……等等聖三神學的問題都未觸及。更有甚者，雖在此兩節中討論的是存在的問題，但是其目的並非在此，而是爲了說明在救恩史上發生的事。因爲一開始就說：「在起初」……這是暗示著在講創造的問題，而創造的問題並不是包含在聖三內在生活的範圍裡的。那麼，這裡講的聖言就是天主之言，其主要意義不是在理性的範疇，不是在思想上，而是在於作用。一講到作用，必是牽涉到救恩史，一說到救恩史，耶穌基督的角色必然會出現。在這一段中「聖言就是天主」，這個字句中的「天主」在原文上沒有用冠詞，不用冠詞有其用意。不過對其用意的解釋紛紛，有人主張是因爲作者一方面避免猶太讀者懂錯其意思，錯懂作者意思爲：「父」就是「子」，因爲在猶太基督徒習俗中，把「天主」一字加上冠詞指的是天主；另一方面也是避免讓外邦人以爲教會是信仰兩個天主的懷疑。另外有人主張是因爲耶穌基督成了血肉，是謙下的，故不用冠詞。不過無論如何，在這兩節內一定是要表達：耶穌基督的存在是在天主的平面上，而且這樣肯定的目的是爲了說明我們的救恩史。

在聖言先存的問題（1~2）說完後，進入到聖言的創世（3~5）。這段敘述先存的聖言與創世的關係，是要表達出其啟示的作用，意味着創世本身就是啟示。聖言創世的工程已是聖言啟示的肇始，而且由於聖言是創世者，那麼祂對這世界也擁有着一個主權。況且這

啟示與創世的聖言已經進入了世界，進入到人類的歷史中，而黑暗卻不願接受它（創三5）。接着是論及聖言與人之間的關係（10、12b），這是第三段的內容。在這段內聖經註釋學者的意見頗有差異。不過，一般意見以為「來到自己家中，自己家的人不接受祂……」等語，是暗中總攬了若望福音的全書內容，說明耶穌基督宣講的使命進到這世界中發生的兩個後果：一個是不被人接受，這是在全若望福音的結構中學者稱之為「啟示之書」（一章、十二章）部分所述及的；另一個後果則是接受的人成為天主的子女，這是若望福音「光榮之書」部分所論及的，描繪着宗徒們如何在苦難中成為天主的子女（十三章、廿一章）。最後一段是述及對聖言生命的分享（14、16），就是講教友生活是如何成為天主的子女的。

### 3、聖言名號的基督學

若望序言中的基督學是發生在希臘教會中的，是一種先存的基督學，是外邦的教會，在基督已復活的經驗裡，以他們本有的智慧神學的文化背景為框架，表達出對已復活的納匝肋耶穌之信仰。

在這教會中要表達的是：復活的基督已被高舉了，在這高舉的基督身上天主自我啟示，

自我表達：又因爲在希伯來人的思想中，「言」能囊括「言」與「行」。於是濃縮並綜合地稱耶穌爲「言」。聖言是天主的啟示，是天主的親自臨在。所以，在耶穌基督身上天主親自出現、親自啟示。祂與天主原來是在同一平面上的，可以說：祂也就是天主，如果祂不是天主，那麼在世界上就不能說祂是天主的啟示。

不過，若望福音的基督學有其與衆不同的特點。通常而論，外邦教會中的基督學常是說：耶穌基督是先存的，以後降凡入世度降生生活，勝惡後被高舉，最後是祂光榮的來臨。但是在若望思想中沒有高舉的部分，因爲若望論及耶穌在世的生活與保祿的有所不同，保祿是自我空虛的基督學，而若望卻是光榮的基督學。對若望來說，耶穌基督在世的生活已經是光榮中了，祂是永遠與天主在一起的啟示者，所以根本不再需要「高舉」。「高舉」在此基督學內無存在的意義。

總之，若望序言的基督學表達的是：在耶穌基督身上出現的是，永遠的、圓滿的，也即最後的啟示，天主是以「言」的方式來自我啟示及表達。

（有關聖言名號，本書資料多來自伯朗 Raymond E. Brown, *The Gospel According to John, 2 Vol*）



耶穌的名號 / 張春申著，——初版——  
臺北市：光啓，民79  
面；公分——（輔大神學叢書；29）  
ISBN 957-546-217-3（平裝）

1. 基督學

242.2

84003382

輔大神學叢書之二十九

## 耶穌的名號

中華民國七十九年六月初版

中華民國八十四年五月初版二刷

◀版權所有・翻版必究▶

著者：張春申

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

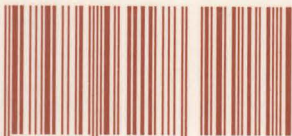
電話：3680350 3673627

定價：100元

10781

ISBN 957-546-217-3

ISBN 957-546-217-3 \$100



9 789575 462178 00100

10781