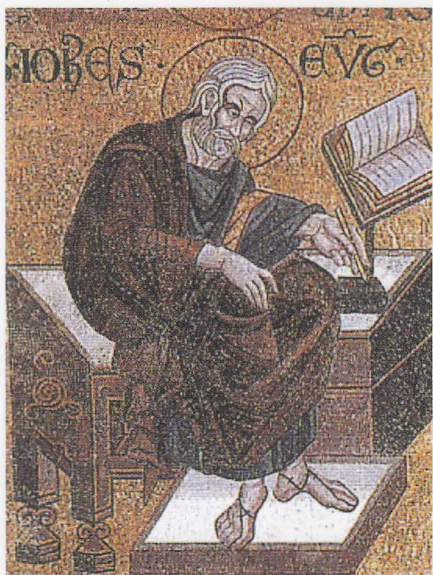


「若望著作導論」

上冊



穆宏志 著

聖經

輔大神學叢書 48

「若望著作導論」

上册

穆宏志 著
光啓出版社

目 錄

- viii 房序：《若望著作導論》的導論
x 自序

[上册目錄]

第壹部分 論《若望福音》

—有關《若望福音》的一般知識

- 3 第一章 《若望福音》研究的歷史沿革
4 第一節 聖經批判時期之前
5 第二節 聖經批判研究史
12 第三節 當代的聖經詮釋
16 第二章 《若望福音》的整體性與成書過程
17 第一節 問題簡介
19 第二節 可能的解釋
24 第三節 布朗的主張
30 第三章 《若望福音》的史料
30 第一節 福音是歷史敘述性的作品
31 第二節 《若望福音》獨有資料的價值
36 第三節 與「對觀福音」的關係
41 第四節 《若望福音》為重組耶穌公開生活的價值
44 本章總結

45	第四章 《若望福音》可能受到的思想影響
45	第一節 《若望福音》中的耶穌
46	第二節 諾斯派的影響
50	第三節 古希臘後期的思想
53	第四節 巴肋斯坦的猶太思想
59	結 論
61	第五章 《若望福音》的對象及目的
61	第一節 寫作的動機
62	第二節 反駁洗者若翰的門徒的議論
65	第三節 反駁猶太人的議論
73	第四節 反對異端
74	第五節 鼓舞基督信徒
77	第六章 《若望福音》成書的最後時間
77	第一節 最晚的可能時間
81	第二節 最早的可能時間
84	結 論
86	第七章 作者的身分及寫作地點
86	第一節 作者與書寫者的區別
88	第二節 有關作者的外在資料
93	第三節 有關作者的內在資料
101	第四節 若望與現代理論間的相互關係
105	第五節 寫作地點

第貳部分 唸《若望福音》

— 研究《若望福音》的關鍵因素

- 109 第八章 《若望福音》的語言和文體
- 110 第一節 《若望福音》的原始語言
- 112 第二節 《若望福音》的希臘文版本
- 113 第三節 《若望福音》的修詞技巧
- 118 第四節 《若望福音》的文體
- 123 第九章 《若望福音》的敘述之一：神蹟
- 124 第一節 神蹟的數目
- 125 第二節 神蹟的類型
- 126 第三節 神蹟敘述的結構
- 129 第四節 福音中的傳統和編輯
- 131 第五節 《若望福音》如何解釋神蹟的作用
- 136 結 論
- 139 第十章 《若望福音》中的言論
- 139 第一節 論文學類型
- 141 第二節 《若望福音》中的辯論和對話
- 155 第三節 成書的時間和解釋的關鍵
- 157 第四節 辯論和對話的神學意義
- 159 第十一章 《若望福音》的敘述之二：高舉
- 160 第一節 《若望福音》中的耶穌死亡主題
- 174 第二節 耶穌死亡敘述就是受光榮的敘述

184	第三節	舉揚敘述中的傳統材料和編輯
185	第四節	結論：《若望福音》有怎樣的意義
189	第十二章	《若望福音》的結構
189	第一節	基本結構
191	第二節	「神蹟之書」的各種結構理論
197	第三節	《若望福音》的結構

〔下冊目錄〕

第參部分 悟《若望福音》

—體驗《若望福音》的神學智慧

- 213 第十三章 《若望福音》中的象徵
- 240 第十四章 《若望福音》的基督論
—若望團體所認識的耶穌
- 259 第十五章 《若望福音》的天主論
—耶穌和天主：耶穌的啓示
- 286 第十六章 《若望福音》的聖神論
—《若望福音》中的聖神和信仰
- 309 第十七章 《若望福音》的其他神學思想
- 325 第十八章 耶穌降生成人的智慧

第肆部分 簡介其他的若望著作

- 337 第十九章 醞釀《若望福音》的團體
- 367 第二十章 若望書信的相關主題
- 386 第廿一章 《若望默示錄》導論及文學特點
- 412 第廿二章 《若望默示錄》的神學及社會歷史層面

425 結 語

- 427 附錄一：《若望福音》的結構之一
- 433 附錄二：《若望福音》的結構之二
- 436 附錄三：《若望壹書》的結構
- 439 附錄四：《若望默示錄》的結構

序

《若望著作導論》的導論

這部《若望著作導論》須分兩冊出版，表示是一部相當長的書。作者在序言中說本書不必從頭到尾順序閱讀，因為它較屬於參考書。筆者卻用了數天時間把全書從頭到尾，一字不漏地讀了一遍，讀時心裡充滿了喜悅，大有欲罷不能之勢。爲什麼？首先因爲我們是在四旬期之末。主日及平日的彌撒中所讀的福音都是若望傳下來的。早就渴望有一部若望著作導論，以加深對主耶穌的體認，現在手邊就有這麼一部著作，真是如獲至寶。批閱一過，靈光閃閃，愛焰熠熠，對愛徒所介紹的師傅——夫子耶穌依依不捨，只望在禮儀與靈修生活中多多親炙其教，親聆其訓。

其次，作者說他寫這部書是根據多年來教書所累積下來的經驗。穆神父是於八十年代初，在輔大神學院教授新約聖經及聖經希臘文，因此已有近二十年的教書經驗。1998年他出版了第一本書《宗徒書信主題介紹》（輔大神學叢書之廿四，光啓）。新約宗徒書信共廿一封，該書介紹了其中的十八封，不包括若望的三封書信。後者放在目前的這部導論裡，與《若望福音》及《若望默示錄》一同介紹。這都反映了教室裡新約課程分配的情形。

第三個令我喜悅的原因，是作者這次爲寫《若望著作導論》蒐集了更豐富的資料，一如他在自序中及在書中的一些註

解裡說明的。所採用的三部基本著作一是美國、一是法國、一是西班牙出版的，也就是用英、法、西語廣傳於世的名著。自序中說：「我們並不是翻譯這些書，而是由書中取出筆者認為對本地讀者最有益的部分，加以參考及說明。」本人在寫《舊約導讀》時也有過這樣的經驗，現在看到新約老師也如此做，並有卓越的成果，深感值得慶幸。書看到一半時，偶然遇到作者，我曾表示高興。他卻擔心是否涉及智慧財產權的問題，讀者認為如何呢？

這部導論有四部分，前三部分都是介紹《若望福音》，最後第四部分簡介其他的若望著作，即三篇若望書信及《若望默示錄》。前三部分的標題很醒目，也很有次序，即依序前進。先是論《若望福音》，即有關《若望福音》的一般知識，如研究的歷史、成書過程、所用史料、所受影響、對象及目標、作者的身分及寫作地點等。後來是唸《若望福音》，即研究《若望福音》的關鍵因素，如語言和文體、敘述部分、言論部分、福音結構等。最後是悟《若望福音》，即體驗《若望福音》的神學智慧：福音中的象徵、基督論、天主論、聖神論及其他的神學思想。總之，耶穌是降生成人的智慧。

的確，這部導論「可以當作一本典型的參考資料」。書首的總目錄條目分明，頁數和章數清晰，廿二章的各節把若望著作的一般性問題，關鍵因素，神學透視，與愛徒團體，書信寫作，及默示錄文學和神學各層面都逐一交代。四個附錄列出福音、書信，及默示錄的結構，都是為參考之用。文字方面，一些口語化及外文中文譯的痕跡，應說是無傷大雅。

房志榮 謹誌於輔大神學院
1999年3月28日 聖枝主日

自序

傳統以若望為名傳下來的作品，統稱為「若望著作」，包括：全新約最深奧的文件之一《若望福音》、最引人好奇的作品（三篇書信）和毫無問題是最奇怪的作品《若望默示錄》。

研究「若望著作」的各種作品可以說是汗牛充棟。論它們的來源也有過極不相同的各種假說。基於不同的假說，可以對這些文件發展出非常不同的解釋，又因著不同的解釋，對這些作品的價值也能有不同的評估。因此，寫一本「若望著作的導論」，用以介紹相關的研究主題，可能會對有心認識若望作品的讀者有所助益。

筆者所寫的這本「導論」，是根據多年來教書所累積下來的經驗，也參考了以下三位作者的著作：

首先，是剛剛去世的 Raymond E. Brown，在 Anchor Bible 系列所出版的 *John* 和 *Johanne Epistles*，特別是它的 Introduction 那部分。另外還有他所著的 *The Community of the Beloved Disciple*。

其次，是 Augustin GEORGE et Pierre GRELOT ed., *Introduction à la Bible*, Edition nouvelle, Tome III, *Introduction Critique au Nouveau Testament*, Vol. IV, *La tradition johannique*.

第三，是 Josep-Oriol Tuñí y Xavier Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Introducción al Estudio de la Biblia 8.

關於這些書，第一次提到時，會寫出完整的書名和出處。

我們並不是翻譯這些書，而是由書中取出筆者認為對本地讀者最有益的部分，加以參考及說明。別的作品偶而也會提到，我們會在附註中說明，但是，這一類的附註不會很多，只在我認為該忠於原作者的智慧之時表達，同樣的，本書也沒有列出許多的參考書目，筆者認為對本地的讀者並沒有太大的用途，因為許多都是西文和法文的作品。

這本書相當厚，重點不是要背誦，而是作為一本「導論」和「詮釋」的參考書。也不必從頭到尾按順序閱讀，這本書比較屬於參考書，尤其第一和第四部分，第三和第四部分對了解《若望福音》會有所幫助。

筆者的目的在綜合有關若望著作的相關知識，所以，並不是窮究了所有相關的著作，也不是取用最新的出版資訊，但是表達了必要認識的內容，可以當作一本典型的參考材料。比方說，剛剛提到的 Brown 關於福音的 Introduction，是三十多年以前所寫的，但是，因主題的廣泛和順序的安排、解說的清晰和思想的平衡，筆者認為是目前最完善的資料。

本書共分四大部分，第一部分「論《若望福音》」，包括平常在導論所會討論的主題：書的寫成、思想的來源、目的、作者、寫作時間及地點等等。

第二部分「瞭《若望福音》」，幫助讀者接近經文本身。先提一些有關若望文體的特點，然後介紹福音的結構和導讀的關鍵。

第三部分「悟（了解）《若望福音》」，包括若望象徵的研究和若望神學，無論在解釋神學議題或某些爭論性的議題皆有所觸及。

第四部分「書信和《默示錄》的導論」，經文的結構和導讀的關鍵。

最後，我要感謝幫助我寫這本書的人。我將許多不同的材

料收集彙編在一起，這些不同的材料猶如匯流入湖的不同支流，需要助手協助整理，以便流到讀者眼前。先要提 Magdalena 呂慈涵女士，她做過第一部分和第二、三、四部分的某些章節的第一次編輯。特別要感謝 Marie-Grace 許惠芳女士負責其他部分的首次編輯和全部書的總編輯。沒有她們，這本書就不會呈現在讀者的手中。也要感謝神學院的前任和現任兩位院長，因了他們的鼓勵和資助，本書得以順利製作。最後要感謝輔神神學叢書的負責人胡國楨神父，他接受本書進入神學叢書的系列，並做最後的準備。

耶穌會士 穆宏志

寫於輔仁大學神學院

1998年12月8日

聖母無染原罪節日

第壹部分：論《若望福音》

有關《若望福音》的一般知識

第一章

《若望福音》研究的歷史沿革¹

聖經學的研究自教會初期起就陸續累積經驗，一般說來，聖經學可區分為三種研究範圍：導論、經文詮釋、神學。聖經經文詮釋（Biblical exegesis）是指詮釋聖經經文的工作，而導論則是探究經文來源、背景、作者、編輯、寫作時間、地點等等。聖經批判學的領域含括導論和詮釋，而使用各種科學的研究方法來進行。聖經神學（Biblical theology）是系統地使用釋經學成果來解釋我們的信仰，指聖經所包含的神學內容，及此內容的學術研究。

例如，聖經批判學發軔於十六世紀，1538年依撒格（J. L. Isaak, 1515~1577）發現希伯來聖經上的母音標點和重音符號都是後來加上去的。而古抄本的相繼發現也讓學者們洞悉到「異文」（variant：不同的讀法）存在的事實，並引發出要尋回聖

¹ 本章主要參考資料為：Augustin GEORGE et Pierre GRELOT ed., *Introduction à la Bible*, Edition nouvelle, Tome III, *Introduction Critique au Nouveau Testament*, Vol. IV, *La tradition johannique*, pp.135~137.

經原文的念頭。

十九世紀是批判學的蓬勃時代，許多著名的學者應用科學的批判方法探究經文的含意，藉著文字批判，詮釋學者可以確定原來的經文（或至少比較古老的經文）。藉著源流批判和類型批判，學者可以探討經文的成長過程，甚至進入尚未定型的口傳階段，最後追問傳統形成的環境和實況。藉著編輯批判，學者還可以知道最後的編輯所要傳達的訊息²。

本章將介紹《若望福音》的研究歷史，共分三個部分：十九世紀之前，《若望福音》的情況及地位；十九世紀末、廿世紀初《若望福音》所面對的聖經批判問題，最後提出現代聖經詮釋的立場，藉以說明研究《若望福音》應注意的事項。

第一節 聖經批判學蓬勃之前

《若望福音》在第二世紀之前很少被教會應用，當時的教理基礎是《瑪竇福音》。直到第三世紀時，由於《若望福音》的內容適合用來預備將領洗者的要理講授，才正式被羅馬教會應用為洗禮教義的基礎。

例如：甲年四旬期第三主日：耶穌向撒瑪黎雅婦人顯示自己（活水，若四）；第四主日：治好胎生瞎子（光明，若九）；第五主日：復活拉匝祿（生命，若十一）。特別是《若望福音》的序言（一 1~18），在第三、四世紀基督論的討論上佔有極重要的地位。

後代學者探究《若望福音》在前二世紀為何極少被應用的原因，認為至少有下列二個可能的因素：第一是猜測《若望福

² 黃懷秋，〈聖經批判學〉〈聖經詮釋學〉《神學辭典》（台北：光啓，1996），578，573號。

音》可能在當時尚未寫成，第二則可能是《若望福音》尚未被當時的教會所接納。我們再仔細研究一下歷史就可以知道哪個原因較接近事實。

最早應用《若望福音》的學派是諾斯派³，教會不接受諾斯派的神學思想，因此連帶的沒有接受《若望福音》。後來其他的釋經學家研究《若望福音》，有了許多的了解與詮釋，不同於諾斯派的解釋方式，因此《若望福音》才廣被接受。

教父時代也有一些闡釋《若望福音》的著作，例如：奧力振（二~三世紀，亞歷山大學派，喜歡追尋聖經寓意）對諾斯派在引用《若望福音》時所發揮的神學觀點加以評論及駁斥，從中可窺知當時教會對《若望福音》的應用情形。金口若望（四世紀，安提約基學派）在他八十八篇的道理著作中，十分關切《若望福音》的字面意義。奧斯定（四~五世紀）在他一百廿四篇的道理中，強調以象徵手法來闡釋《若望福音》，由於其能掌握《若望福音》的精神，故至今仍被重視。

中古時代及十六世紀亦有許多有關《若望福音》的評註，由於作者大都為神學和神秘學家，所以頗能掌握《若望福音》的精神與內涵。如果我們不以現代進步的釋經學的批判態度來批判的話，這些作品使人在精神上獲益良多。

第二節 批判時期研究史

《若望福音》的批判時期始於十九世紀。德籍學者

³「諾斯」原指「知識」（Gnosis），諾斯派人士認為人只要獲得諾斯，就可獲得救恩。救援者不祇是耶穌，而尤其是諾斯。諾斯是天主直接賞賜的恩賜，是一種神秘知識。諾斯派有許多種，有的有知識風味，有的祇與魔術、符籙、迷信相接近。聖保祿和聖若望的著作中使用了一些諾斯派的術語，目的在於駁斥諾斯派的謬見。

Bretschneider 首先在其作品中對《若望福音》的宗徒性與巴勒斯坦來源提出質疑。他認為耶穌的言論在《若望福音》與「對觀福音」中的情況相差甚大。「對觀福音」中耶穌的言論簡短且擅用比喻，而《若望福音》中耶穌的言論則是富有發揮性的長篇道理。《若望福音》的敘述方法顯然不像是出自於曾經與耶穌共同生活的目擊證人，因而導致 Bretschneider 懷疑其宗徒性。

繼 Bretschneider 之後，《若望福音》受批判的情況約可分為以下幾方面：（1）十九世紀至廿世紀初的批判；（2）布特曼的批判及其影響；（3）英語系學者對福音背景的研究。

一、十九世紀至廿世紀初的批判

甲、哲學批判

包爾（F. C. Baur, 1792~1860）應用黑格爾的辯證法（即由一正一反的辯證到綜合性的說明），認為今日所見的《若望福音》似乎是兩種傳統的綜合：一種是代表初期猶太基督徒的伯多祿傳統，另一種則是代表後期外邦基督徒的保祿傳統⁴。除此之外，另認為《若望福音》乃是綜合諾斯思想及維護教會傳統的牧函而來的，因為牧函是為反駁諾斯思想而寫成的，《若望福音》可能正是牧函的延續⁵，其主要思想在於發揮耶穌的光榮和神性的偉大。

基於以上的說法，推論《若望福音》應寫成較晚（約於主曆 170 年左右）；所以包爾認為《若望福音》缺乏歷史價值，

⁴ 伯多祿傳統及保祿傳統各有其文學與神學特色。形成任何一種傳統都需要時間，如果《若望福音》綜合自這兩個傳統，寫成時間勢必要到第二世紀才有可能。

⁵ 諾斯派思想始於第一世紀末，牧函若是反駁諾斯思想，則在發展上需要一些時間，因此，《若望福音》也必要到第二世紀才有可能寫成。

既非若望宗徒所作，亦非源自巴勒斯坦，其目的端在於思想上的綜合而已。很多人雖不接受包爾應用黑格爾的辯證法來解釋《若望福音》，但仍受其推論的結果所影響，認為《若望福音》的成書時間是在第二世紀。

乙、文學批判

另外一個不同於哲學批判的研究則是文學批判，以福音史料的來源為批判的標準。Wellhausen 認為有兩個史料來源形成《若望福音》的文件⁶：一個是原始文件，具有詳細的次序及價值；另一個是原始文件的重組，即經由編輯者將原始文件重組，但由於編纂得不盡理想，更動了原有的優美秩序，使文體顯得單調。

此外，學者 E. Schwartz 亦列舉出若干《若望福音》在文學上的矛盾與斷層的現象。學者 F. Spitta 也在其有關《若望福音》的著作中，將《若望福音》的形成分為兩個文件：一者是若望宗徒於主曆 44 年之前寫成的材料；另一則是來自編輯者或來自其他傳統的材料（如：加里肋亞的材料）。

整體而言，有關《若望福音》的文學批判仍有待研究與發展。

丙、歷史批判

在哲學與文學批判之外的是歷史方面的研究：自由派（十九世紀中期的學派）主張《若望福音》毫無歷史價值。到了廿世紀初自由派學者對《若望福音》的看法約可綜合如下：

⁶ 外文 tradition 在本書譯為「傳遞」，意指收到而後傳給他人，沒有固定的形式。本書第四章布朗的理論所提到的《若望福音》形成的第一個階段就是一種「傳遞」的形式。本書所用的「經文」一辭，指外文的 text，意思是有固定形式、用口誦傳但也有可能是寫下來的短篇材料，但尚未成為文件；「文件」指外文的 document，意思是寫成文字且稍微長篇的書面材料。

1. 無法肯定《若望福音》外在傳統的價值。外在傳統的意思是關於《若望福音》的一些傳說：若望就是第一位跟隨耶穌的人，他曾是洗者若翰的門徒，也就是《若望福音》第一章中描述的那兩個門徒中的一位，他在最後晚餐時將頭靠在耶穌的胸膛上，他就是耶穌所愛的門徒，他活到很老才離世等等。自由派學者認為《若望福音》的外在傳統只是後人加上的，爲了增加《若望福音》的權威。
2. 《若望福音》的寫成無論是直接或間接的，均非來自目擊證人，故與若望宗徒無關。
3. 按內容，作者較側重於神學、辯護及教導方面的道理，而不是歷史性的耶穌的傳記敘述。
4. 作者曾使用過對觀傳統的材料，但只是爲了配合需要而自由的取用。
5. 因此，《若望福音》與「對觀福音」的不同處，並不在於《若望福音》另有史料來源，而是基於更動了對觀傳統的材料所致。
6. 《若望福音》中耶穌的言論並非出自耶穌本人，而是作者個人思想的呈現。
7. 爲此，《若望福音》無法與「對觀福音」等同比較，亦無法視之爲一歷史資料，來整理出耶穌的生活傳記。

丁、英語系詮釋家的看法

與以上各批判迥然不同的英語系詮釋家，採取較適中的立場。他們接受傳統的主張認為《若望福音》乃是由若望所寫，並肯定其歷史價值⁷。

⁷ 參閱：A. Westcott；W. Sanday 的註。

戊、天主教現代主義者的危機

天主教現代主義始於廿世紀初，代表人物為法國的 Loisy。他針對《若望福音》的作者提出批判。Loisy 接受自由派歷史批判的主張，認為《若望福音》是厄弗所的長者若望所寫的一部象徵性作品。福音中「愛徒」代表理想的基督徒。1921 年，Loisy 更進一步認為《若望福音》的作者非但不是宗徒若望，亦非猶太人，甚至不是任何具有猶太背景的基督徒。他推斷《若望福音》的作者，是一位皈依基督的外邦人，具有很深的神秘經驗。就像諾斯派中的幾位大宗師也是皈依的基督徒一樣。這位作者似乎參加了當時的一種神秘運動，也是猶太希臘文化中一神主義的信徒。基於此，Loisy 認為研究作者的身分是沒有意義的。

現代主義的說法曾一度引起天主教會的激烈反對，促使詮釋家們在這方面極力研究；如學者 M. J. Lagrange，他以穩固的神學基礎及入微的研究來詮釋《若望福音》，抗拒了現代主義的危機，重新肯定傳統主張。宗座聖經委員會也重申傳統對《若望福音》的看法，肯定《若望福音》的歷史價值及其宗徒性。

己、福音背景的研究

除了以上介紹過的五種學派的研究之外，另外有一派學者（比較宗教學派）針對《若望福音》的背景做了許多研究。

十九世紀末廿世紀初於中東地區，發現了許多一到二世紀但不屬於教會內的宗教性文件；此項發現刺激了比較宗教學派的研究熱潮，研究的結果認為《若望福音》的形成背景有三種可能性：

1. 從「言」（Logos）的推論來看，《若望福音》的形成背景受斐洛（Philo）的影響，趨向古希臘後期哲學與宗教的思想，有亞歷山大學派的味道。《若望福音》即是將基督的思想，用希臘思想的方式表達出來。

2. 按 A. Schweitzer 的說法認為：《若望福音》屬於希臘形式的保祿神秘論，強調救贖神秘教義；不似「對觀福音」所強調的末世論。
3. R. Reitzenstein 曾在諾斯思想中尋找《若望福音》的背景，他首先以埃及的諾斯主義為出發，推及至伊朗的二元論和天上的原人思想。強調由上而下的派遣觀念，認為人類原屬於上層的精神世界，但因肉體之故才下降人間；除非經由自上而來的救援，否則人將無法重回精神世界。諾斯派以二元思想的範疇來概括宇宙現象，而《若望福音》亦多處可見此種對立性質的二元字彙。

二、布特曼對《若望福音》的批判及其影響

我們在上面的介紹中已看到許多學派研究《若望福音》後提出的看法。接著介紹一位著名的聖經學家布特曼（R. K. Bultmann, 1884~1976）的看法，也介紹他的學生後來對《若望福音》的研究，另外並提出一位反對者對布特曼的反駁。

布特曼認為《若望福音》的寫作期間，為諾斯派著作「曼待文件」（Mandean）⁸的出品期，故應在「曼待文件」中尋找《若望福音》的寫作背景。

至於《若望福音》與諾斯思想的關係，布特曼認為在《若望福音》中可以看到屬於諾斯派的思想。例如：《若望福音》沒有救恩史的概念；且其中有一些對比的字彙，如：光明 / 黑

⁸ 曼待（Mandean）是一個宗教團體的名稱，直到現今仍存在。屬於諾斯派的一支。此團體的名稱是由 Manda d'Haiye（天上的啓示者）來的。他們的文件很看重若翰洗者（反而反對基督），認為若翰洗者是曼待團體的一員，甚至曾為 Manda d'-Haiye 付洗。詳細說明請參閱布朗所著的書 *Introduction* LXVIII 頁，和 *Interpreter's Dictionary of Bible (IDB)*, Sup. Vol. 的解釋。

暗、屬天 / 屬地、自由 / 奴隸.....等，這是一種對世界的二元的看法，不可否認這是從諾斯思想而來的；《若望福音》中的派遣概念也反映諾斯派的基本思想，因為諾斯思想的救恩史是從上而被派遣到世界上來的。

然而，布特曼認為《若望福音》對以上的幾個重要思想還做了一些修改。他認為《若望福音》避開宇宙二元論的主張（善神創造真理、永久、光明的精神世界；惡神創造了敗壞的、黑暗的、物質的短暫世界），而只強調人在倫理層面上面對善與惡的抉擇，當人面對善與惡的抉擇時，就是參與已實現的末世（realized eschatology）。關於啓示，布特曼認為重要的不是啓示的「內容」，而是「啓示」本身。這一切和他的神學看法有密切的關係，我們在此不仔細討論。

布特曼認為《若望福音》的來源有二：一是「曼待文件」的啓示言論；另一是希臘思潮的神蹟與標記。最後編輯者將二者綜合，並加上一些為當時教會所接受的思想（如末世思想），使《若望福音》得以為教會所接受。關於布特曼如何解釋《若望福音》的來源，我們在第二章將有詳細的說明。

針對布特曼的解釋，其門下有兩種不同的看法：有一門生特別強調福音語言的一致性，與布特曼認為《若望福音》有兩種來源的說法有出入；另一門生認為《若望福音》中「我是」的說法，具有默西亞的特徵，並非如布特曼所言與諾斯思想有關。

庫爾曼（Cullmann）亦對布特曼的看法有意見，他認為《若望福音》有救恩史、教會思想及聖事概念，其背景應在猶太邊緣團體的神學概念中了解（並非當時的主流派），故肯定其巴勒斯坦來源。

三、英語系學者對《若望福音》背景的詮釋

上一節介紹了布特曼和他的學生及反對者，本節介紹英語系統的學者的研究。

一般說來，英語系學者的研究態度較傾向於傳統的神學解釋，認為《若望福音》的寫作間接地受到了柏拉圖思想傾向的影響。

由於以前所介紹的各種批判，容易導致《若望福音》的歷史資料與神學資料分立；所以學者 E. C. Hoskyns 特別強調福音的整體性，不能分別就歷史或神學角度來解釋《若望福音》。

學者 Dodd 認為《若望福音》的思想具有猶太教特色。其中也有一些思想類似 Hermetism（一種希臘哲學）所保留的宗教氣氛。Dodd 與 E. C. Hoskyns 共同主張應視《若望福音》為一結合神學與歷史不可分的獨立單元；《若望福音》有其不同於「對觀福音」的猶太傳統來源，二者具有等同的價值。

第三節 現代聖經詮釋的立場

一、若望研究的「新觀點」

傳統認為《若望福音》的作者是宗徒若望，其來源是猶太思想傳統，批判時期開始時則推翻以上的看法，認為作者不是宗徒，思想背景也不是來自巴勒斯坦的傳統，「新觀點」與以往的看法有所出入，以下分別說明現代新觀點對於《若望福音》的寫作地點、材料來源、作者及成書時間的一些看法。

谷木蘭文件中的對立思想（光明與黑暗、真理與謊言等）及應用古經的情況，是研究《若望福音》時不容忽視的幅度。谷木蘭是猶太人的宗教團體，在巴勒斯坦，用希伯來文寫作。

谷木蘭文件的發現，說明巴勒斯坦也有人以對立的手法將思想表達在文學作品中，這個文學手法鞏固了福音的巴勒斯坦來歷，削弱諾斯派影響的說法。再者，假設《若望福音》的作者是若翰的門徒，而若翰本人可能與谷木蘭團體有過關係，由此更加以肯定《若望福音》的巴勒斯坦來歷。

基本上，可以肯定《若望福音》的傳統，源自於主曆 70 年以前的巴勒斯坦地區及猶太宗教背景中。這項肯定相對地指出比較宗教學派的批判及布特曼的看法應有所修正。而且《若望福音》的問題研究亦尚待今日學者的多方努力。雖然現代大部分學者肯定《若望福音》成於第一世紀，但我們也要注意有一位現代的研究學家 Barrett，他在 1978 年出版的著作中表示，根據他的研究，《若望福音》的出版時間最廣的界線範圍是在主曆 90~140 年之間。他將《若望福音》的寫作和出版時間區分開來，而傳統認為《若望福音》在主曆 100 年左右寫成，他認為這可能離事實很近。

一般學者認為《若望福音》具有歷史價值，在此要說明「福音的歷史性」和一般我們在字面上所講的「歷史」有些不同，關於福音的歷史性請參考《福音的歷史性真理》⁹一書。

二、現代研究注意的幅度

累積過去的研究經驗，補充其不足處，乃是現代研究應有的態度；具體而言應注意以下幾個新的研究幅度：

甲、福音背景的研究

現代研究者認為《若望福音》是在猶太宗教與希臘文化中交織而成的，融合了兩種文化的特色，而不是單一的。雖然谷

⁹ 教廷聖經委員會，王敬弘譯，《福音的歷史性真理》，收錄於《天主子·救世主》（台北：光啓文化，2006），1~10 頁。

木蘭文件的發現有助於《若望福音》背景的瞭解，但其影響力亦非絕對的；而當谷木蘭熱潮漸退時，研究者更注意到猶太環境對《若望福音》所產生的影響。例如：《若望福音》引用古經的方法以及耶穌的言論（常以猶太會堂的節日經文為出發）等，均反應出猶太背景的因素。學者找到一世紀時在巴勒斯坦用的猶太節日「經文」¹⁰（targumin），了解這些「經文」對了解福音有很大的幫助，因為耶穌講經常是在猶太人的節日。

《若望福音》所發揮的基督論，強調耶穌是人們所期待的先知（若四 19）和世界的救主（若四 42），甚至「以色列的君王」（若一 49），這樣的稱呼是撒瑪黎雅人的用語，很符合撒瑪黎雅傳統對默西亞的等待，由此推論，《若望福音》亦可能曾經受到撒瑪黎雅傳統的影響。但是我們目前的研究材料對撒瑪黎雅傳統的時間性無法掌握，因此無法肯定其影響的前後關係。這是一個值得注意的方向。

另外，由於曼待及諾斯文件的發現，以及若翰與諾斯團體的關係。使得《若望福音》的研究又進入曼待與諾斯文件的熱潮中，也成為研究的另一幅度，尤其是在德國。

乙、文學批判的研究

在現代的研究中，除了福音背景的各種研究外，在方法上也有所增新。文學批判（literary criticism）是以福音的形成過程與來源（diacronic）為研究對象；而文學分析（literary analysis）是以文學角度針對已編輯完成的福音提出研究，用方法來批判分析，亦即所謂的「同時期的研究」（synchronic）。

¹⁰ 指阿拉美文的舊約譯釋本。猶太人的舊約原是用希伯來文寫成的，充軍期後的以民只懂阿拉美文（波斯帝國法定語），因此就有將希伯來文聖經用阿拉美文譯釋（在禮儀中）或講授（在聖經課上）的必要。

丙、神學解釋的方式

在神學解釋方面，研究《若望福音》的神學有兩種不同的方式：一者是研究已完成的《若望福音》的神學思想；另一則是研究福音在形成過程中，每一階段的神學發展及演變。研究者應兼顧這兩種方式，才能看出《若望福音》神學的整體意義。本章所提到的一些思想，在本書後面幾章中會陸續再加以說明。

結論

以上所介紹的是《若望福音》研究歷史沿革的鳥瞰，每一種研究都是相對的。為避免捨本逐末之嫌，仍應重新回溯到經文本本身，以忠實與客觀的態度來探索《若望福音》的意義。

第二章

《若望福音》的整體性與成書過程

有關福音的整體性及組成過程的研究，是聖經學上不容忽視的研究主題；藉此研究可使讀者們對教會當時的狀況有更進一步的了解。所謂「福音的整體性」是研究整部福音是否是由一位作者，從頭到尾，完整的寫成。事實上，我們已知四部福音的組成都不是單純的，本章就是要研究《若望福音》的整體性和組成過程。

以下將針對《若望福音》中某些較有疑問的章節，探討此福音是否為一部由一位作者單獨完成的作品，或者是由許多獨立的單體或片段所組合而成的，這就是整體性所關注的問題。

例如：若三 16 標題：「聖史的感想」，這標題是思高聖經譯者以假設的態度，進入了詮釋福音的層面，而非原作之意。這個標題顯然是假定耶穌的言論在若三 15 時已告結束，排除了三 16 這段話也是出自耶穌之口的可能性：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生。」

以下的介紹是參考 Raymond E. Brown（以下簡稱布朗）的著作。

第一節 問題簡介

關於《若望福音》是否出自於一人之手的问题，在十八世紀聖經批判學興起之前，一般認為此福音乃是由載伯德之子若望於臨終前不久寫成的。但其中並不包括若七 53 ~ 八 11（淫婦的敘述）。因為在早期部分希臘文件中沒有記載這一段，因而引起一些爭議。

探討福音的整體性將涉及許多層面，我們由《若望福音》內容的文體不同，敘述不一致，言論重覆且章節移動等三個層面看出其整體性值得懷疑。以下分別解釋：

一、文體不同

文體不同是指福音上下文文體的不一致。例如：若廿一某些細節與福音其他部分不相同，而且與若廿的風格和文體缺乏連貫性；令人推測：若一~廿自成一單元，而若廿一則是後來加上的附錄。序言（一 1 ~ 18）的結構嚴謹，具有詩的文學類型及豐富的神學概念：聖言、恩寵、滿盈等；但這些神學概念在其他的經文中都未再被提起，因此也令人推想序言是否與福音共屬於一個整體。

二、敘述不一致

指在連續的敘述中，出現中斷及不一致的現象。例如：

「但為叫世界知道我愛父，並且父怎樣命令我，我就照樣去行；起來，我們從這裡走吧！」（若十四 31）

「耶穌在門徒前還行了許多其他的神蹟，沒有記在這部書上。這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」（若廿 30~31）

這兩段的經文內容都分別是敘述的結束，但隨後在下一段中卻又沒有結束而且繼續表達一些言論，使得前後的語氣和行動不一致。再如十 40 ~ 42 及十二 37 ~ 43，似乎已是耶穌公開生活的雙重結尾，但卻又分別在第十一章及十二 44~50 節，加上有關的材料，頗有重覆之嫌。

在奇蹟的敘述上亦有多處不一致：

若二 11 耶穌在加納行了第一個奇蹟，接著若二 23：「當耶穌在耶路撒冷過逾越節慶時，有許多人看見他所行的奇蹟，便信從了祂」，但在若四 54 福音記載耶穌於加里肋亞行了第二個奇蹟；似乎若二 23 的奇蹟不存在似的。

若五：耶穌在耶路撒冷的貝特匝達水池旁行了一個奇蹟，但在七 3~5 中似乎暗示耶穌未曾在猶太行過奇蹟；兩者之間亦有矛盾的現象。

此外，有關耶穌將「往那裡去」的記載，亦不一致：若十三 36 及若十四 5，西滿、伯多祿及多默分別問耶穌說：「主！你往那裡去？」但在若十六 5 耶穌卻對門徒們說：「你們中間沒有人問我往那裡去？」

在整個第三章中，耶穌一直在耶京，也就是在猶太境內，但若三 22 卻突然說祂來到了猶太地。其中沒有交待耶穌是否曾離開過耶路撒冷。

三、言論重覆和章節移動

《若望福音》中多處出現言論重覆及章節被移動的現象，

導致上下文格格不入。言論重覆可能是導源於兩個不同的源流與傳統。例如：若五 19~25：原文採現在式動詞，表達已實現的末世；但在若五 26~30 卻採未來式動詞，表達未來的末世。若六 35~50 的生命之糧指藉啓示賜予人的精神食糧；但在若六 51~58 的生命之糧卻指耶穌的身體，即聖體聖事。相同的圖像，卻指出不同的內涵及神學立場。若十四 1~31 耶穌的言論，在若十六 4~33 頗多被重覆。若三 31~36 的言論不屬於其上下文，而且按內容看來，可能不是出自若翰之口，應是出自耶穌所講。若十二 44~50 耶穌的言論，與若十二 36 耶穌的行動，在次序上不一致。

由以上所列舉的例子看出《若望福音》的文體不一致，敘述中斷，言論重覆及章節移動，甚至於編輯上的嚴謹鬆散不一致（若九、十八~十九的劇情較其他部分詳細嚴謹）等現象；可以推論《若望福音》的部分材料是出自於原始史料，另有部分材料則是在不同的編輯階段中加入的。

對於《若望福音》的整體性，傳統的主張一向認為是由一位作者按其個人的經驗及所記憶之事編寫而成的。但此種說詞已不敷答覆前面所指出的種種問題了，所以學者們試圖尋找其他可能的解釋，來說明《若望福音》的整體性。

第二節 可能的解釋

以下提出學者研究的幾種主張，我們把它們簡化爲三組，它們之間並不相斥，且這幾種主張在研究聖經詮釋學上都是非常著名的。包括：一、「意外移動」的主張，二、「多種源流」的主張，三、「多種編輯」的主張；每種主張之後都有一些批判。第三節將提出布朗（Raymond E. Brown）的五個編輯階段的看法。

一、「意外移動」的主張

此項主張的解釋是：假定原稿因作者死亡或其他緣故，於出版前即告遺失，故無法在任何手抄本中尋其跡象。後來雖經由他人編輯出版，但已喪失了原稿的順序，所以導致各種不一致或言論重覆等等現象。

這項主張認為，只要重新編排福音的順序，就可以解決前面所提的各種問題。例如，假如互換若五及若六的順序成爲：若四（耶穌在加納）、若六（耶穌前往提庇黎雅）、若五（耶穌上耶路撒冷）、若七（耶穌在聖殿施教），如此耶穌無需往返耶京多次，就能達成地理上的一致性。

此外，假如互換若十五及若十六的順序，調整若三、七、十、十二的部分，如此將更合乎上下文的連貫性。甚至聖經學者布特曼更極端的要求某一節的細微調整（如：九 41、八 12、十二 44）。但，這似乎是太過於主觀了。

重新編排福音順序當然可解決某些問題，但如此將影響整部福音所表達的意思，甚至會因而導致更大的弊端；反對者有以下不同的意見：

按假設而重新編排秩序，可能只是基於詮釋者個人的看法，未必是福音作者的原意。況且有時候不一致的現象可能是出自作者有意的安排，以強調某些主題。例如：若三 1~21 與若三 22~30 之間看似有中斷的現象，但也許是作者有意藉著提到若翰（若三 22~30）來印證水及聖神所暗示的聖洗聖事（若三 1~21）。

此外，如若六論生命之糧，繼之若七論活水；也許作者有意藉此提醒在以民出谷的事件中，獲得水及食糧的經驗。所以，若按前項主張互換若五及若六的順序，雖符合地理上的連貫，但卻抹殺了水及生命之糧主題的連貫。

目前《若望福音》的順序，不但是最後編輯者認為最有意義的秩序，而且也是古今學者所一致認同的。至於在事隔十九世紀後的今天是否能找到另一個更好的順序，實值得懷疑！而且至今所進行的各種研究，多半是基於主觀的立場，並未具體說明或解決問題。

所謂原稿的順序究竟如何？這是無從求證的；而且也無法解釋原稿的順序為何會受變動……等，由此可見「意外移動」的主張乃是出於主觀的假設而已。

二、「多種源流」的主張

此項主張認為《若望福音》是由作者綜合多種源流史料而成的，並假定這些源流的條件必須是：

1. 獨立的，所以雖然經過重組，仍可以看出不同的風格，或重覆等現象；
2. 被記錄下來的文件（非口傳史料）；
3. 非屬作者本人的原始材料，因為沒有呈現作者個人的風格。

這項主張的說法將會使福音的形成過程更趨複雜，其中以布特曼的說法最具影響力，他認為組成《若望福音》的主要源流有三種史料：

甲、神蹟源流

即一個以描寫耶穌的奇蹟為主的文件，福音作者可能將這些神蹟加以秩序性的安排，以若二的加納婚宴為神蹟的開始，繼之是若四的治好王臣之子。由若廿 30 得知作者有計劃的選擇了若干代表性的神蹟，並賦予秩序以取信讀者。此外，若一 35~49 亦可能屬於神蹟源流，作者將之安排為神蹟敘述的前奏。儘管布特曼假定有一神蹟源流，但因其本人並不相信神蹟，所以

他認為神蹟源流缺乏歷史價值。

乙、啓示言論的源流

布特曼假定有一分啓示性言論的文件，以《若望福音》的序言為開始，是用阿拉美文寫成的詩詞。此源流屬東方諾斯派神學，曾經為若翰門徒及曼待學派¹所信奉。《若望福音》的作者摒除了這源流的神話性，將之歷史化及耶穌化，以適應新約中的耶穌。這源流後來被譯成希臘文；由於為適應耶穌的情況，將文件略做修改，因而喪失了原有的詩的格式。

丙、敘述苦難及復活的源流

布特曼認為另有一個受閃族文化影響，以閃語化的希臘文寫成的源流，影響著《若望福音》苦難及復活的敘述；這源流有別於對觀福音的源流。

布特曼認為《若望福音》作者綜合以上三種源流寫成原著，而後為了被教會接受而經一名教會人士重新編輯，並強調未來的末世論（若五），啓示性的言論（若六），聖體聖事（若六 51~58），以適應當時教會的思想。

對布特曼的批判

布特曼的主張雖能解釋部分問題，但這理論的本身就有不足之處：

1. 毫無歷史根據的假定啓示言論源流與諾斯派的關係；
2. 主觀假定了《若望福音》的原始形式中，沒有聖事的幅度；
3. 布特曼的假定似乎只專注於已實現的末世論，而未顧及未來的末世論。

除此之外，學者們還針對布特曼的多種源流主張，提出了以下反對意見：

¹ 諾斯派的一支。

1. 除了若二、四章只有神蹟外，其餘大部分的神蹟都與耶穌的言論緊密相關，言論解釋神蹟的意義（參閱：若六、九、十一）。故言論與神蹟應共屬於同一源流，而非有神蹟與言論兩種不同的源流。
2. 《若望福音》中某些耶穌的言論亦出現在「對觀福音」中，因此布特曼所假定的「啓示言論源流」顯然是多餘的，更無須將此福音的源流視之與諾斯思想有關。
3. 布特曼所假設的三種源流（一是阿拉美史料，另一是閃語化的希臘文史料，以及輕微的閃語化希臘文史料）的文體特色，都共同出現在《若望福音》的文學特色中，所以不符合三種獨立源流的說法。
4. 事實上我們未曾發現任何類似布特曼所假定的源流或文件。即使曾經有過大部分類似啓示言論的「撒羅滿之歌」，但也僅相似於《若望福音》的序言而已，不足以將之視為整部福音啓示言論的來源。

三、多次編輯的主張

此主張肯定《若望福音》是由一部福音素材經過多次編輯而成的，作者和編輯者應當是同一個人自己編輯多次，否則就是多源流的說法。這主張有兩種不同的說法：

甲、基本的編輯

這種說法認為：《若望福音》的材料可能是先包含加里肋亞的四個神蹟，以及耶路撒冷的三個神蹟作為基本福音；之後福音作者再安排七個言論來發揮這七個神蹟，這些言論是他事先編排好的；這一集成本因加上關於逾越節的三段敘述而成為逾越福音，因此逾越的主題滲透於全福音。

這種說法似乎認為言論部分並不屬於原有材料，是後來作

者多次編輯時所加上的；此種說法無法解釋言論與神蹟之間的密切關係，這樣的寫作方式只是加添材料，沒有整體感，沒有人這樣編輯自己的作品。

乙、比較不徹底的主張

學者 Parker 認為：《若望福音》只是一部記載猶太神蹟的「猶太福音」，後來才加上加里肋亞的神蹟（若二、四、六、廿一）。

另一學者 Boismard 則認為《若望福音》於書寫之後，曾經過兩次以上的再編輯或校正，而且路加是最後編輯者（基於《路加福音》與《若望福音》之間的密切關係）。這個主張的弱點是我們看不出任何理由，使路加在完成一部福音之後，又編輯另一部福音。此說法也有一困難是不知那些材料是第幾次編時加入的，也不知那些是路加寫的。

同時，這個理論並不解決現有的問題，事實上，為了解決目前的問題，最接近的可能是：此福音不是同一作者多次編輯，而是有人多加上某些材料而成的。以下介紹布朗的看法。

第三節 布朗（Brown）的主張

前面所介紹的各種主張的不足處，在於太過注重片斷的資料，而罔顧了福音的寫作環境、形成過程以及作者的原意，以致無法客觀面對問題。基於此，布朗認為在探討福音之前必須先建立一個基本原則：現在我們所見的《若望福音》是一部經過不同的寫作過程而形成的福音，所以探討《若望福音》的整體性，必須尊重最後編輯完成的書，針對它提出註釋，並追溯其寫作過程。不應輕易地更動福音順序，或做任何沒有根據的假定，以免陷入在註釋一個根本就不存在的福音而不自知。

本節將介紹布朗以福音最後編輯完成的現象，探究福音可能的形成過程。按編輯的先後秩序，布朗將《若望福音》的形成過程分為五個階段：

第一階段

耶穌升天後，門徒們便開始宣講耶穌的生平事蹟及言行。這口傳的史料，便形成福音的原始傳統；這個材料不同於對觀福音的史料，是主曆 70 年以前的巴勒斯坦傳統。這階段為一口傳期，先是以阿拉美語，後漸漸進入帶有阿拉美語色彩的希臘語。

第二階段

這些材料在某一個團體（若望團體）²中講述，慢慢形成自己的形式，包括：思想、詞彙、表達方式等等，也就是說此團體慢慢在神學思想和文學手法上有自己的特色。我們看看《瑪竇福音》，其中幾次增餅的記載都非常類似最後晚餐的過程，有固定的形式：拿起餅 / 祝聖（感謝了） / 分開 / 給大家。所以這很可能是一種禮儀，具有固定的形式，「增餅」在其他幾部福音都有記載，但只有《若望福音》有解釋，可能就是這些禮儀在一個團體中慢慢發展出一些神學和文學手法，也越來越發揮這些文字和神學，慢慢形成一個固定的特色。此階段是福音形成的最重要階段：將第一階段口傳的史料，在團體中形成固定的特色。

此階段的醞釀大約經過幾十年的時間，於末期時可能已有

² 這個基督徒團體與大教會有某些區別。他們也許不怎麼進入大團體（教會）的互動中，團體中有一些教師、神學家等，在信仰中領導大家（講道理），培養大家的信仰。其中有一位領袖，也許是那位耶穌所愛的門徒。此團體慢慢發展，都由此團體的成員領導，慢慢形成其文學、神學特色，而有了若望學派。此學派並非專屬某一個人，而是在「愛徒」領導下的團體。

初步寫成的材料，例如：戲劇性的敘述奇蹟（九、十章）；或含有闡述性的言論；以及結合言論與奇蹟使之達成內在的聯繫；其他如：召叫的敘述（一 19~51）、與尼苛德摩論新生（三）、和撒瑪黎雅婦人談話（四）；或六、八、九、十一章等，都可以看到屬於若望傳統的獨立敘述。這應該是許多人工作的成果，因為有的材料（比方廿一章）雖表現出屬於同一種風格，卻有它的特點。也因此推想這部福音可能是出於一個在思想和表達上有緊密關係的學派。也許這個學派能幫助我們解決其它的「若望著作」的問題。

第三階段

某一個人蒐集這些材料中較重要的一部分，按一般的次序（類似瑪竇福音的次序）編輯起來，成為第一版本。此刻已經可以稱之為《若望福音》，因為是在此團體中形成，具有此學派的特色。作者大概是第二個階段中最重要的一位教師，可能是以希臘文編寫的。由於針對不同的對象及需要，所以在選擇編輯的材料時，有部分材料未被編入。

第四階段

同一位作者（福音者）第二次或第三次編輯自己的作品，為適應新的狀況。假定第一次編寫後，用希臘文給猶太人寫了這部福音，但是後來一些沒有猶太背景的人進入此團體，為了要給他們解釋某些猶太習俗，因此在正文之後，補充某些前述正文的解釋。例如：若一 38（「辣彼意即師傅」）；一 41（「默西亞意即基督」；「刻法意即磐石」）。或是加上一些為了配合一些新的情況而做的解釋，如九 22~23：「他的父母因為害怕猶太人，才這樣說，因為猶太人早已議定：誰若承認耶穌是默西亞，就必被逐出會堂。」這個記載反映出主曆 80~90 年間巴勒斯坦猶太基督徒的情況。由於是福音者本人加入的材料，

因此配合得相當好，並未改變其整體性。

第五階段

這是福音的最後編輯階段（即現在所見的《若望福音》），很可能是作者死後由另一位編輯者將第三階段未被編入的材料，重新整合編入（即把沒有被編入第三階段的材料加入）。

我們可以假定福音者選用了第二階段中的某一些重要而適用的材料編成了第三階段的福音。在他死了以後，另一位編輯者認為第二階段中其他的材料也很重要，失去了很可惜，最好也一起編在這部福音裡。

所以，後加的材料來源並不是全新的，是在同一團體（若望團體）裡已經存在且使用過的一些材料，只是編輯者加入原來的福音中，但不敢更動老師（福音者）編好的經文，只在適當的地方插入³。

布朗認為這位編輯者加入的主要材料是：若三 31~36 是後來插入的，為什麼這段不插在三 20 之後？可能是因為編輯者知道三 20 和 21~30 之間不可分開，因為是講論聖洗聖事，所以不願插在 20 節之後。

若十二 44~50 也是同樣的情況，編輯者不願打斷一段完整的敘述，因而只好找一個適當的位置，也就是在公開生活結束的地方放進福音中。

若十 40~42，耶穌的公開生活已經結束，然而後面還加上第十一、十二章，按布朗的看法，這兩章是後來才編入的，因為這段事件對耶穌的生命有很大的影響。拉匝祿事件的重點不

³ 耶穌在世生活的歷史約在主曆 30 年左右結束，其後的四十年是傳報福音的發展時期，到主曆 80 年之前，福音已有了第一次的編輯（即此處所謂的第三階段，主曆 80 年之後又做了第二次的編輯（即此處所謂的第四階段），最後編輯者並非作者本人，大約於主曆 90 至 100 年之間完成福音的最後編輯階段，也就是此處的第五階段。

只是復活已死的人，在《若望福音》中，復活拉匝祿是耶穌被陷於死亡的主因，然而在對觀福音中，耶穌是因為在聖殿做了猶太人認為不該做的事而被定罪。布朗認為編輯者更動了這件事，將耶穌在聖殿的事挪到第二章（若二 13~25），而以拉匝祿事件放在這個重要的位置。第十一、十二章中對於「猶太人」（the Jews）一詞的用法，和福音其他地方不同，第十一和十二章中所指稱的「猶太人」泛指一般住在猶太的人，福音其他地方使用此詞，常是指猶太人中有權威的人，這也顯示出這二章並非出自福音者之手。

若二 13~25 可能是編輯者移動了位置，這可以解釋為什麼若四 54 說那是耶穌所行的第二個神蹟，雖然我們在若二 23 知道耶穌在耶京已行過許多奇蹟，可能就是因為在加納婚宴後編輯者加了一段。編者的這個更動：將若二 13~25 由較後面（耶穌受難之前）的位置往前放，也使我們較易了解七 3~5，耶穌的弟兄要他也去到耶京顯示自己，以使人相信祂。若三 22，耶穌和門徒來猶太地這個問題，也可能是因為這個段落的移動才產生的。

若十三 30~十四 31，耶穌做了許多演講，最後說：「起來，我們從這裡走罷！」然而，十五~十七章，似乎又繼續發揮言論，使人覺得前後在行動上不一致。布朗認為十五章到十七章也是後加的，這樣才可以解釋不一致的原因。也許原來福音者認為十五章和十七章的內容中有一些已經表達過，如果全部放在福音內，會有重覆之嫌，因此不放進去。但後來編輯者認為這些資料都很寶貴，不放太可惜，所以全放進去了，也因此出現一些重覆和不一致。其中若十六 4~33 節重覆了十四章中的敘述。

假定到了某一個時刻，那位重要的人物（愛徒、福音者）死了，那個團體想辦法解釋這個事實（因為傳說那愛徒不死），

解釋那個人是誰，我們（編輯者）爲他（福音者）作證。這可以解釋若二十和廿一章的差異。福音者所寫的在二十章結束了，但最後編輯者加了一些材料，解釋福音者死後的一些事情，那些是很重要的事，如此成了廿一章。序言（一 1~18）很多人認爲該是一段獨立的讚美詩，可能是常被若望學派所採用的一段經文，所以也可能是編輯者在這階段中加上的。

整體而言，布朗所假設的這五個階段，不但能與「對觀福音」的形成過程相符合，亦能解答前面所介紹的大部分問題。在這五個階段中我們可以綜合整理出：福音的表達過程是以耶穌的言行做爲編輯的基本材料，然後再按耶穌生活框架的傳統（受洗、傳教、苦難、復活等）來編寫；在編輯過程中自然會因爲宣講、解經等需要，而有所發揮或補充，及至最後的編輯而成爲今日所見的《若望福音》。

布朗自己認爲他所主張的五個階段之說，仍有不足與不確定之處，例如：無法得知第二階段的材料，除了自第一階段的口傳史料之外，是否加入了多少作者個人的材料，甚至於亦無法肯定第三階段及第四階段所編輯的內容如何！

其他尚有許多編輯上的問題都不是一時所能答覆的，也不是單憑某個階段就能劃分清楚的。原則上可以接受布朗所假定的五個階段之說，但仍有待更進一步的研究及補充說明。

第三章

《若望福音》的史料

按照布朗的主張，《若望福音》的形成經過五個階段。第一個階段的內涵是關於耶穌言行事蹟的口傳傳統。本章就分四個單元來探討與第一階段有關的事項。

第一節 福音是歷史敘述性的作品

福音，為一種敘述性的作品，意思是以歷史的方法，介紹「做了某些事、生活在一特定的歷史實況中的那一位」，藉以肯定一些重要事理。有人將《若望福音》當作一種神學表達，因此，認為不需要理會它的歷史性；然而《若望福音》的作者以文學類型表達了：這是一部福音而不是神學論文。

就它是一部福音而言，假定著它的史料傳統和「對觀福音」史料的背景類似，即使有些人認為《若望福音》只是一部神學作品，但不可否認的這是一部寫於歷史實況中的神學作品，每部福音都各有其強調的特色，我們不必因為《若望福音》

較發揮神學而否定它不是一部福音。作者藉著敘述耶穌的言、行來避免教會將耶穌的事蹟神化，而脫離歷史上的納匝肋人耶穌。

有關耶穌生活的架構，福音發揮了初期教會宣講的核心：由耶穌的誕生、受洗、召選門徒、在加里肋亞工作、耶路撒冷宣講，乃至受難、復活等事件（參閱：宗十 34~43）。「對觀福音」均按此基本框架發揮，雖各有其發揮的獨特之處，但都不離此一架構。例如《瑪竇福音》在基本架構之外，特別有一些（五個）言論（道理）。《路加福音》的特色則是有一段朝向耶路撒冷的長途旅程。

《若望福音》的特色，是耶穌在耶路撒冷的次數和時間都比「對觀福音」長，另外還有其他許多不同於「對觀福音」的地方。這意味著《若望福音》在基本材料上，有其與「對觀福音」材料不同的地方。以下我們要進一步地探討《若望福音》獨有的資料，研究其背後的傳統及價值。

第二節 《若望福音》獨有資料的價值

福音既是歷史性的敘述，則必反映出當時的社會狀況；近來學者們對於《若望福音》獨有資料的歷史、社會和地理的細節都相當重視。

一、歷史、社會和地理資料的真實性

以下列出幾個較明顯的章節，突顯出《若望福音》在歷史、社會和地理資料上的真實性：

1. 若四：論及撒瑪黎雅人。有關撒瑪黎雅人的神學、敬禮、與猶太人的關係，雅各伯井的位置等，都與史實符合。

2. 若五：有關貝特匝達水池的資料、名稱、地點和構造都很正確。
3. 若六、七、八：藉逾越節與帳棚節所發揮的神學主題，顯示作者熟悉這些節日的儀式和誦讀的經文。
4. 其他諸如有關耶路撒冷的材料：冬天在撒羅滿門廊避寒、史羅亞水池、耶穌受審的官邸石舖地等¹，均與史實符合。這表示耶穌出現的場合是正確的，並反映出認識主曆 70 年巴肋斯坦毀滅前的情況。

二、有些誤解

《若望福音》獨有的資料曾使某些學者認為若望對巴肋斯坦的各種情況有些誤解，以下試分別介紹並解釋之：

1. 若十一 49：「他們中有一個名叫蓋法的，正是那一年的大司祭」，有人認為《若望福音》的記載會引人誤以為每年都更換大司祭。解釋：這段記載的重點也可能不在強調司祭的年限，而是強調蓋法於當時具有大司祭的職務。
2. 有人認為《若望福音》對法利塞人的描述，似乎過於誇張並在態度上有所偏差，致使與歷史中法利塞人的形象不符。解釋：在《若望福音》中除了法利塞人之外，並沒有撒杜塞人及長老，這並不是耶穌生活期間的歷史情況，而是反映寫福音時的社會情形。其中也把耶穌和法利塞人的對立，拉長到寫福音時的情況中。主曆 70 年以後，聖城被毀，司祭（撒杜塞黨人）失去了工作，土地被羅馬當局控制，因此也沒有地主了，只剩下經師們保衛著猶太人的

¹ Robinson 否定這兩個例子，雖然同時他還肯定《若望福音》在地理方面的正確性。John A. T. Robinson. *The Priority of John*. SCM Press Ltd. London 1985. pp.52-58.

信仰。在福音寫作的年代裡，法利塞人的地位已高漲且反對教會。所以《若望福音》中對法利塞人的描述，比耶穌時代較為極端，再加上福音的辯護傾向及文學簡化的效果，自然將法利塞人簡化為所有反對耶穌的人的共稱。

3. 在《若望福音》中，耶穌的言論比較抽象，不同於「對觀福音」中簡約有力。故引人推想《若望福音》中耶穌的言論，是屬於第二世紀希臘文化後期的說法，不屬於耶穌本人的說法。解釋：於本世紀（1947年）發現了許多谷木蘭文件，內有許多類似《若望福音》之對立說法，如光明與黑暗等。谷木蘭文件是屬於主前140年至主曆68年間的作品。故《若望福音》中耶穌的說法雖有別於「對觀福音」的說法，但仍有可能是屬於第一世紀時巴勒斯坦的說法。至少不能以《若望福音》的抽象言論成爲一個絕對的理由，用來反對《若望福音》亦運用了傳統史料的可能性。

三、《若望福音》與「對觀福音」類似的材料

我們在上一段中探討了《若望福音》獨有的材料及價值，《若望福音》還有部分內容和「對觀福音」類似，但卻又不同，我們現在就討論《若望福音》與「對觀福音」類似材料中在地理及年代上的區別。

如果按傳統看法，我們可以不加猶豫，就說應該以「對觀福音」的記錄爲準。因爲傳統上在批判時期以前，認爲《若望福音》是爲了補充「對觀福音」而寫的。傳統的聖經詮釋發展到批判時期時，則認爲《若望福音》沒有獨立的材料，它採用了對觀傳統，但是爲了就合自己的需要而隨意安排。如果在福音的記錄材料上有錯誤，那是《若望福音》記錯了。而現代關於福音的研究有了與以往不同的新觀點，以下是這些問題的分

析。

《若望福音》記載耶穌在約旦河施洗，而在「對觀福音」中，耶穌沒有施洗。我們看《宗徒大事錄》（宗二），五旬節那天伯多祿很自然的在作證講道之後，給眾人付洗，試想假如耶穌沒有施洗，伯多祿會那麼快的以這樣的方式來表達屬於耶穌嗎？《若望福音》和「對觀福音」，那一種記載比較幫助我們懂伯多祿的這個表現？

在「對觀福音」中，耶穌受若翰的洗，之後沒有記載別的了；在《若望福音》中，耶穌受了若翰的洗之後，自己也給眾人付洗，接受耶穌洗禮的人愈來愈多，以致若翰的門徒抱怨人都去受耶穌的洗（若三 26）。

如果我們接受《若望福音》的報導，我們比較容易了解二、三年以後伯多祿也想到用這樣的方式，表達歸屬於基督。

另外一點，是關於耶穌行使職務（公開服務）時間的長短。「對觀福音」中記載耶穌的公開生活似乎很短，只有幾個月，最多一年的時間。但是在《若望福音》中，如果我們接受他所暗示的幾個逾越節，我們可以知道耶穌的公開生活大概有兩到三年的時間。事實上教會將耶穌的公開生活視為兩到三年的時間，就是從《若望福音》而來的。

如果要我們選擇，那一個比較合理？幾個月？還是兩到三年？在幾個月內，耶路撒冷的大司祭就會憎恨祂要到要殺祂的地步嗎？或者是兩、三年的時間，耶穌所進行的群眾運動越來越有威脅力，以致使大司祭一定要殺死祂才能放心。

《若望福音》記載耶穌多次前往耶路撒冷；「對觀福音」則記載耶穌只上耶路撒冷一次，就是祂走向死亡的那次。

在《若望福音》中，耶穌在第二、五、七、十一章中都去了耶路撒冷。我們要選擇那一個呢？在「對觀福音」中，耶穌要在耶路撒冷過逾越節，祂要門徒先進城去找一個人，那人已

將場地預備好了（路廿二 7~13），如果我們按照「對觀福音」的說法，耶穌在耶路撒冷只有六天，恐怕不容易理解怎麼會有人事先為祂預備好場地，反而我們若按照《若望福音》的記載，說耶穌去過耶路撒冷好幾次，就可能有一些認識的朋友在耶路撒冷，他們願意為耶穌預備地方過節。

「對觀福音」中有一個章節（瑪廿三 37）中說道：「耶路撒冷！耶路撒冷！.....我多少次願意聚集你的子女.....。」如果耶穌是第一次去耶路撒冷，這句話中的「多少次」是什麼意思？由此可以看出，在《若望福音》和「對觀福音」不一致的敘述中，《若望福音》甚至能幫助我們更了解「對觀福音」的敘述。

有學者認為「對觀福音」敘述耶穌與猶太人的衝突，是晚期才開始有的，然而在《若望福音》中耶穌和猶太人的衝突很早就開始了。其實在這一點上，「對觀福音」和《若望福音》的差別並非那麼大。谷三 6，法利塞人很早就和黑落德黨人商討要殺害耶穌；同樣，谷三 22，有從耶路撒冷下來的經師們說耶穌附有貝耳則步，賴魔王驅魔。所以在「對觀福音」中，耶穌和耶路撒冷的權威也是很早就有衝突了。這部分「對觀福音」和《若望福音》是比較接近的。

另外一點是《若望福音》記載羅馬人配合猶太人去逮捕耶穌，而「對觀福音」則是猶太人逮捕耶穌後，再交給羅馬人。按當時的情況分析起來，猶太人大概比較不敢引起群眾暴動，有羅馬士兵在場是比較合理的。當晚猶太人去抓耶穌，他們不知道會發生什麼狀況，很冒險，所以他們在夜晚行動，他們很怕引起群眾的反應，這在「對觀福音」中看得很明顯。在那樣的情況下，如果沒有羅馬人做後盾，猶太人敢動手嗎？可見《若望福音》記載猶太人去逮捕耶穌時有羅馬人同行，比較配合當時的情況。

最後一點是關於耶穌死亡的日子。《若望福音》中耶穌是死於逾越節前夕，而「對觀福音」中耶穌是死於逾越節當天。就理論上看，似乎《若望福音》的時間比較好。在「對觀福音」（谷十五 21）中，耶穌被帶往哥耳哥達的路上，兵士強迫基勒乃人西滿背耶穌的十字架，「他從田間來，正路過那裏」。如果那是逾越節當日，人們不可能去田裏工作，還有，猶太人可能在一個休息的日子要求比拉多殺一個人嗎？如果是休息的前一天，就比較容易懂，也正是因為快要過節休息了，猶太人急著想把這件事做一個了斷，以便安心過節²。

第三節 與「對觀福音」的關係

本章從開始到現在一共討論了幾個重點，肯定《若望福音》的獨有材料有其歷史價值，是主曆 70 年以前的史料，來源地是巴勒斯坦，它的價值不亞於「對觀福音」。

傳統上認為四部福音的材料都是由十二宗徒而來，傳統也認為《若望福音》的主要材料是從「對觀福音」而來的，另外再加上一些為補充「對觀福音」而寫的解釋。

然而，研究《若望福音》和「對觀福音」的異同之後，發現傳統的說法出現一些疑點，以下我們就討論《若望福音》在史料上和「對觀福音」的關係是什麼？

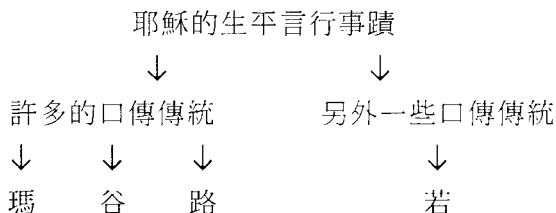
² 這並不是說我們贊成《若望福音》中所記錄的耶穌苦難的日子，Jeremias 總結自己的思想說：「.....所提到的是一個反駁，都不能反對對觀福音的記錄，按對觀福音，耶穌的最後晚餐是一個逾越節的晚餐。」 J. Jeremias, *Die Abendmahlswoorte Jesus*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 76. 他先肯定逾越節晚餐不可能提早，p.15 和 n.3。

一、共同因素

《若望福音》與「對觀福音」有一些共同的材料，包括：若翰洗者的部分材料、由聖殿驅逐商人（二 13~21）、治療王臣之子（四 46~54）、增餅（六）、耶穌傅油及榮進耶京（十二）、最後晚餐、苦難、死亡、復活等，以及許多有關耶穌的言論。對以上的共同因素，有不同的解釋：

1. 傳統的解釋認為《若望福音》發揮並**補充**「對觀福音」的材料。但這並不為現代學者所接受，因為每次《若望福音》為**補充**「對觀福音」而加上一些材料時，並沒有使讀者更加容易懂「對觀福音」的意思，反而製造出更多難解的問題。比方說，耶穌苦難史，《若望福音》沒有記載耶穌在橄欖園祈禱，這段聖經在「對觀福音」是很重要的一段；「對觀福音」沒有記載耶穌在亞納斯前受審，《若望福音》則沒有說耶穌在蓋法前或是公議會前受審，這一段也是很重要的。耶穌死亡的日子也很重要，而《若望福音》和「對觀福音」卻不同。如果《若望福音》是為**補充**「對觀福音」，顯然這個目的並未達到。
2. 批判時代的解釋認為：《若望福音》的作者想要表達一些神學思想，但是沒有具體的材料，於是他找到「對觀福音」，以「對觀福音」的材料為主，卻按照他所要的方式加以編排與發揮，所以《若望福音》中所有的材料皆可以在「對觀福音」中找到。例如：拉匝祿的復活事件（若十一），乃是綜合《路加福音》中富翁與拉匝祿的比喻（十六 19~31），以及瑪利亞和瑪爾大兩姊妹（十 38~42），和復活死人（納因城寡婦的兒子）的事件（七 11~17），這種假定不無可能，但為何會有如此的組合卻是不易被解釋的。

3. 另外部分學者認為《若望福音》並不依靠「對觀福音」的寫成材料，而是依靠形成「對觀福音」的原始傳統而來的（如下列圖表所示）；但是這福音前的原始傳統卻未曾被發現。這樣的解釋可以解決為什麼《若望福音》有許多和「對觀福音」類似的材料，因為敘述的是同一個人：耶穌；也解決了《若望福音》有其獨立的材料的問題，因為不是依靠「對觀福音」而寫成的。



4. 現在越來越多的學者認為《若望福音》既不依靠其他福音，也不依靠任何我們現在所能認識的對觀史料。

二、系統的研究

為確定《若望福音》的史料來源，我們必須做系統的研究才能有所突破。

甲、系統研究採用的方法

系統研究所採用的方法是將「對觀福音」與《若望福音》的異同做細節的比較，研讀其中的每一情景和語言，以分析彼此間史料的異同。例如：耶穌在受難前有一位婦女給祂傅油。這段記載在「對觀福音」中也有，所以就對比這兩段當中的異同，探究其中的解釋是否不同，而後才能判斷這段敘述是來自共同的或是不同的口傳傳統。

乙、系統的研究應注意以下幾點

1. 《若望福音》與《馬爾谷福音》及《路加福音》之間的相似處較多，而與《瑪竇福音》的相似處較少，祇有兩個地方³。但無論如何，《若望福音》與「對觀福音」的材料之間並沒有一致性的關連。
2. 《若望福音》不可能是修改來自「對觀福音」的材料，因為《若望福音》的材料並不使「對觀福音」的材料獲得更好的解釋，反而增加更多的困難。
3. 似乎不太可能將《若望福音》與「對觀福音」的源流做一比較，因為我們不認識這些源流史料，也因此無從比較。

丙、交織的可能性

雖然越來越多的學者認為《若望福音》並不依靠「對觀福音」的材料，也不形成「對觀福音」的史料，但這並不是說《若望福音》和「對觀福音」的史料之間不可能有某種關係存在。系統的研究將《若望福音》與「對觀福音」的關係，提出了一種交織的可能性的說法。即：《若望福音》形成的團體不可能是封閉不與其他團體接觸的，在口傳期應與「對觀福音」的史料有某種程度的接觸，因此產生相近的材料。以下試說明四福音之間交織的可能性：

1. 與《馬爾谷福音》的交織：在增餅奇蹟中，《若望福音》與《馬爾谷福音》均提及「二百塊銀錢」的數目；以及耶穌受傅油的晚上（若十二 3~8 及谷十四 3~9），兩者都記載著那種香液是「珍貴的純拿爾多香液」，這樣的表達語句在原文的寫法非常複雜，要將兩三個形容詞堆疊在一個句子裡，兩者也都記載著「三百塊德納」的數目。研究的結果認為《若望福音》與《馬爾谷福音》雖有相同的數目

³ 論伯多祿的地位：若六 67~69；廿一 15~17。

記載，但這一點並不足以證明《若望福音》是抄襲《馬爾谷福音》。

2. 與《瑪竇福音》的交織：只限於伯多祿的材料上（若六 67~69，瑪十六 13~20，若廿一 15~17），《若望福音》與《瑪竇福音》都指出伯多祿的重要地位。
3. 與《路加福音》的交織：有較多相似且有意思的材料，而且這些相似的材料十分符合路加的特殊風格；也因此有人認為路加為《若望福音》的最後編輯者。《若望福音》與《路加福音》的相似處有：
 - (1) 共同的人名：拉匝祿、瑪爾大和瑪利亞、猶大（非出賣者）、大司祭亞納斯。
 - (2) 耶穌受審時的身分：分別問耶穌是不是默西亞和天主子（路廿二 67、70；若十 24~25、33）。
 - (3) 耶穌受審的時間：在清晨受審（若十八 28；路廿二 66），夜裡沒有在蓋法前受審；瑪與谷則記載耶穌於晚間受審於蓋法前。
 - (4) 在《路加福音》與《若望福音》中，耶穌只有一次增餅；《馬爾谷福音》有兩次。
 - (5) 比拉多三次承認耶穌是無辜的。《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中也有暗示，但次數沒有這麼清楚。
 - (6) 復活後的顯現都在耶路撒冷。路：耶穌顯現給婦女；若：耶穌顯現給瑪達肋納，給宗徒們。
 - (7) 捕魚奇蹟：路加福音中，耶穌於傳教之始便已提到捕魚奇蹟；《若望福音》則在耶穌復活後於海邊顯現時，才提及捕魚奇蹟。

說明：以上的相似處，仍不足以肯定是《若望福音》影響「對觀福音」，或「對觀福音」影響《若望福音》；且由於表達的方式不同，若真彼此有關係，應是在口傳時期產生的。由

於《若望福音》與《路加福音》的相似材料比其他部福音多，因此有人推斷路加是《若望福音》的最後編輯者。我們可以理解這樣的推斷，但事實上不一定是如此，也可能是路加爲了要寫福音時，曾多方查訪（路一 1~3），可能在訪查時遇到過我們所謂的若望團體，因此在材料上有比較多的相似處。

三、結論

經由以上的系統探討，對《若望福音》與「對觀福音」之間的關係可歸納以下幾點：

1. 《若望福音》與「對觀福音」有相似及交織處，但這並不意味《若望福音》依靠「對觀福音」的材料或傳統。
2. 《若望福音》的原始史料可能較接近馬爾谷的源流，但亦包含路加與瑪竇的材料。
3. 有部分材料似乎是來自「對觀福音」的史料，也許是《若望福音》於形成的第二階段時，曾與《路加福音》寫成之前的材料有所接觸，故與路加之間有較多的交織處。至於某些說法認爲《若望福音》於形成的第五階段時，曾採用《馬爾谷福音》的部分資料，這種說法可能性不大。
4. 無論如何，沒有理由推想某些材料的變化和更動是爲了使教會接受這部福音（針對布特曼的說法）。

第四節 《若望福音》對重組 耶穌公開生活的價值

對於耶穌的公開生活，一般均以「對觀福音」的框架爲主；本節將探究《若望福音》的材料是否具有足夠的歷史基礎來重組耶穌的公開生活，及其價值如何？

一般而言，大部分人對於使用《若望福音》重組耶穌一生的事蹟持以保留的態度；但基於前面所探討的《若望福音》的價值，我們仍可以繼續深入探討。

依照我們上述的介紹，布朗認為《若望福音》的形成可分為五個階段，《若望福音》中的耶穌勢必受到這五個階段的發展過程的影響，問題是，我們是否可以依據《若望福音》的材料組織歷史中的耶穌的「一言一行」，如同寫某人的傳記行實一般。以下就按這五個階段的過程分別討論。

一、原始史料（口傳期）

四部福音都是依靠原始的口傳史料寫成的，而口傳的史料有許多種。現在的困難在於不易證明《若望福音》的原始史料是否早於「對觀福音」，亦無法證明究竟那一個史料是最古老的；故不能單憑材料的異同，而斷言何者為先。如果我們能判斷那部福音中的那些史料最先，我們在寫耶穌行實時較容易取捨。在此我們該注意一件事，我們所謂的古老史料是耶穌死後二、三十年之間形成的口傳材料；「對觀福音」與《若望福音》的原始史料大都形成於此時，雖然史料互不相同，但形成的過程卻相差不遠。

二、第二、三階段

材料的形成與福音的書寫階段。《若望福音》形成的第二個階段是在所謂的若望團體內發生的，在這個階段，福音者以一個神學的眼光來看耶穌的一生，因此為《若望福音》加上了神學的了解與表達，事實上，「對觀福音」也有類似這樣的階段。本世紀編輯批判的研究者認為每部福音的作者均是神學家，而若望是一位較傑出的神學家，不可否認的《若望福音》

的神學氣氛較對觀福音為濃。瑪竇也是神學家，瑪竇比較反省耶穌和舊約的關係，強調新舊約時代的連續性。馬爾谷反而比較強調和從前不一樣的新的關係（谷二、七）來描述耶穌。這是兩個很不一樣但很重要的神學觀點。路加也有他所強調的社會神學，因此可以說每部福音均有其不同的神學立場與目的。

由材料形成到福音的寫成，可以看出作者有計劃地將耶穌的言、行做了系統的安排與發展，以便彰顯歷史事件背後的神學意義。例如：若五~十章，作者提出舊約的安息日、逾越節、帳棚節、重建節等，這些材料都來自口傳的傳統，但很可能是福音者對耶穌的職務和其中奧秘的意義有所領會而做了這樣的次序安排。在這些猶太的節慶過程中，《若望福音》表達了一個特屬於若望風格的神學主題，那就是「代替」。這個「代替」主題，我們將在「《若望福音》的結構」這一章中仔細說明。

經過上述的討論，我們知道《若望福音》有其神學表達，這樣的神學表達並不影響福音的歷史性，但是，這樣一來，我們就無法依靠《若望福音》按時間重組耶穌的一生經歷。《若望福音》是一部信仰記載而非歷史傳記，因而它不僅知曉發生過的事，它也領會史實的含義。

三、最後的編輯（第五階段）

如果想用福音最後的編輯階段的資料來組織耶穌的傳記，勢必有更多的困難，因為在這階段所編入的材料，只是安插於適當的位置，而不是按時間先後的秩序編入的。例如：《若望福音》提到三次逾越節（二 13；六 4；十一 55），問題是，第二章那次逾越節按學者的研究是最後的編輯階段才加上去，且移動了位置。我們不知道耶穌事實上在公開生活時期一共過了幾次逾越節，因此，無法確定耶穌的公開職務生活一共有多

少年。事實上，若廿 30~31 節有說，還有很多神蹟沒有記在這部書上，這些記載是爲了叫人信耶穌是天主子。所以，如果要按福音的最後編輯階段所提供的材料來重組耶穌的傳記，應該非常的小心。

本章總結

《若望福音》的史料源自主曆 70 年以前的巴勒斯坦地區，史料來源是獨立的，並不依靠「對觀福音」，也不是參考了「對觀福音」的口傳源流，而是另有獨立的口傳史料。

可能是在口傳期的傳統形成時，彼此曾有某種程度的接觸，因此在一些主題上有共同的特點，然而畢竟各有特色。

《若望福音》有其歷史價值，但依靠《若望福音》組織耶穌的生活傳記時，一定要非常考慮《若望福音》寫作過程中幾個階段的影響。

第四章

《若望福音》可能受到的思想影響

本章所探討的問題是：耶穌的口傳基本資料（第一階段）如何形成具有若望特色的第二階段的材料。

不可否認的，《若望福音》有其特殊的風格而不同於「對觀福音」，這樣的特色可能受自何種影響呢？是作者個人的創作靈感？還是環境因素的影響？或是曾受了其他學派的影響？

第一節 《若望福音》中的耶穌

《若望福音》中的耶穌與「對觀福音」沒有很大的區別，但仍是不同的。首先學者注意到《若望福音》很不一樣是因為他的思想受到了影響，例如：諾斯思想，古希臘文化……等等。我們不知道其中那些是來自文化環境的影響，那些來自耶穌的影響，那些又是歷史社會的影響。

布朗則認為《若望福音》和「對觀福音」的差別並不是那麼大，例如：《若望福音》中有「善牧」的主題，「對觀福音」

中也有「迷失的羊」的主題；《若望福音》中耶穌以水付洗，「對觀福音」中也有這類的主題，雖然表達的形式很不一樣，但至少不能肯定這些是福音者自己創造出來的。

關於《若望福音》在思想上可能受到的影響，我們分三方面來探討：諾斯派的影響、古希臘後期的思想和巴勒斯坦的猶太思想。

第二節 諾斯派的影響

本世紀初比較宗教學派興起後，若干學者認為《若望福音》的表達相似諾斯派的思想，應該是受到了諾斯思想的影響（Bultmann 的看法），但也有若干學者反對。

一、研究上的因難

討論諾斯思想是否影響《若望福音》的最大困難，在於沒有一個為學界全都接受的「諾斯主義」的定義。歷來有關諾斯主義的材料層出不窮，且各種說法定義都不一樣。導致在探討此類問題時，缺乏共同的基礎及立足點。大致說來，諾斯主義有許多可供識別的因素，可分為以下幾點：

- 其基本思想是本體上的二元論。善，是精神的；惡，是物質的。這樣的區分是本質上的，不是倫理上的。
- 強調創造者和人之間，另外還有好的和壞的存有。
- 那些中間的存在，創造了物質世界（不是天主創造的），這世界是壞的。
- 靈魂就像靈性的火花禁閉在物質中。「原始人」是一個好的人，那些中間的存有將他殺害，再把他（光明的火花）丟到世界中，這些光明的火花到了物質世界以後就成了

人，在人體內那些光明的部分（靈性的火花），就是來自原始人的一部分，是好的部分，但被囚禁在身體內。

- 先肯定人本來只是靈魂，身體不是人的一部分，只是暫時的監獄。人不應當忘記他原是屬於天上的，不是屬於物質世界的。然而人受物質世界的蒙蔽，無法認識原來的自己。若是他知道自己從那裡來的，他就會渴望離開身體，回到天上，得到自由。知道自己從何而來就是一種「知識」，「諾斯」的原意就是知識。如果一個人有這些知識，他就可以得救。然而魔鬼拼命努力讓人忘記他是從那裡來的，所以單靠人的力量是無法獲得知識的，需要由上而來的一位啓示者。藉著這些道理，人才能獲救進入光明。（重要的是啓示者所說的道理，不是啓示者本身）
- 得救的人不多（且有固定的數字）。
- 啓示者就是救主。

以下試分別討論諾斯思想是否影響了《若望福音》的宗教思想，使其具有某些特殊的風格：

二、《若望福音》與受到基督思想影響的諾斯學派

諾斯思想發源於東方，其基本的思想是本體的二元論（光明 / 黑暗，精神 / 物質，善 / 惡，好 / 壞）。

其源流一脈流傳下來，曾受到猶太和古希臘的文化影響。其後繼續發展，有一分支曾受基督思想的影響（埃及 Nag Hammadi 地方發現的文件，即是這個分支的作品），另有分支似乎沒有受到基督宗教思想的影響（例如曼待學派的作品）。

我們現在要討論的是，有學者認為《若望福音》的特色是受到諾斯思想的影響。我們現在所找到的最古老的諾斯派作品是在埃及的 Nag Hammadi 的一個諾斯派的圖書館中發現的，這

些作品據研究是完成於第三世紀，也就是說諾斯派思想的綜合完成期大約是在第三世紀。

而《若望福音》按照我們前一章的討論很可能是於第一世紀末完成的，由時間上的差距看來，《若望福音》不可能受到已經綜合起來的諾斯思想的影響，然而在諾斯思想形成的過程中是否影響福音的思想，這就不得而知了。

除了作品完成時間上的比較外，我們也將《若望福音》與幾個諾斯派文件比較：按主曆 1947 年在埃及的 Nag Hammadi 所發現的諸多文件中，《若望福音》與《真理福音》這部真正諾斯派作品相比，少有共同的地方。與《多默的福音》相對照，有很大的不同，不過，《多默的福音》並不是諾斯派思想綜合完成後的作品，而是早期的材料。因此，就作品內容看來，《若望福音》和第三世紀的諾斯派作品也不相同。

三、《若望福音》與受基督思想影響以前的諾斯學派

我們比照諾斯文件研究得知《若望福音》並不受已經綜合的諾斯思想的影響，但是在形成一種思想的過程中，需要一段時間，布特曼認為就是在這段諾斯思想成形的時期中，《若望福音》受到了它的影響。這樣的推論有它的可能性，我們要一項一項的討論，看結果如何！

按布特曼的假定，《若望福音》的來源中有一個《啓示的言論集》（*Revelatory Discourse Source*）的文件，這個言論集本身已有諾斯傾向。

事實上，並沒有找到布特曼所假定的《啓示的言論集》，在這個相當於《啓示的言論集》的時期（第一世紀或更早），有一個作品就是《撒羅滿聖詠》（*Odes of Solomon*），布特曼認為《啓示的言論集》就類似《撒羅滿聖詠》。

《撒羅滿聖詠》屬於東方諾斯派，是早期的作品，尚未受到希臘諾斯派（後來的一支發展）的影響，因此在內容上不似後來的發展那麼多樣化。此外，這個時期的《撒羅滿聖詠》受到猶太主義的影響，因此在內容上可以見到特屬於猶太文化的思想。

曼待學派是諾斯派的分支，此學派的英雄人物名為曼待。傳說他曾受教於若翰洗者，後來因為被假先知（耶穌也包括在內）所排斥，因而離開。後期發展成未受到基督思想影響的一支諾斯派（目前的作品，據研究成於第三世紀）。

布特曼的研究重點在於諾斯派的「啓示者」這個概念，他認為諾斯派的救贖神話被附會在耶穌身上。諾斯派所說的啓示者、救主變成一個具體的人，也就是被歷史化，這個人就是耶穌。我們在前面介紹過諾斯派的「原人」思想，也知道諾斯派重視被啓示的知識，神藉著啓示（真理）來告知人有關真理的知識（諾斯），藉此知識人能重回光明的上層世界。布特曼認為《若望福音》中耶穌的先存性、降生性、世界的光、道路等說法，都有諾斯派「原人」思想的傾向。

布特曼的說法曾遭到批評，因為他循環式的論證，似乎有導果為因之嫌：他首先假定《若望福音》受到了諾斯思想的影響，再又用《若望福音》為主要的資料來重新建構諾斯思想的原貌，但布特曼聲稱此基督宗教之前的諾斯思想，亦可在曼待文件中找到蛛絲馬跡。然而事實上，最古老的曼待神學直到晚近才被發現，我們現在也知道《若望福音》不可能受到它的影響。而且也一直沒有發現任何如布特曼所假定的「啓示言論」的源流與文件。

如果我們要重組那些古老的諾斯文件，得進到假定的領域裡。又按我們所知，有一派諾斯思想受到基督思想的影響，但他只是拿取部分基督教義摻和在自己原先的思想中，因此偏

離教會，成爲一種異端。我們很難知道在基督徒文件寫作時，哪一些早期諾斯派的因素已經影響了福音。

另外，由晚近發現的古木蘭文件得知，谷木蘭的思想不是布特曼所想的第一世紀巴勒斯坦洗者的一支派。古木蘭距若翰洗者的地方不遠，研究古木蘭文件可以了解耶穌同一時代的文化與思想。

結論

大致說來，目前我們所認識的諾斯主義，是基督宗教中的一派異端。無法肯定在新約時期它的思想是否已被整理成冊，或者已被應用於其他作品中。另一方面，出現在谷木蘭文件中的對立詞彙與布特曼所假定的諾斯思想亦極不相同。所以，雖無法證實《若望福音》絲毫不受東方諾斯思想前期的影響，但亦無需刻意假定《若望福音》曾受諾斯思想的影響。

第三節 古希臘後期的思想

有學者認爲《若望福音》的特殊思想表達是來自古希臘後期的思想，我們以下就此主題做一些討論與分析。福音寫作的時候，希臘的文化思想已經進入猶太文化中，猶太的作者表達某些思想，使用了希臘思想才有的概念卻不自知，這就是文化的融合，如果不經過專門的分析，不易分清楚哪些思想是來自哪些文化的。

主曆前三世紀，巴勒斯坦的猶太思想開始吸收古希臘後期的思想；其影響力擴及整個巴勒斯坦內外，乃至谷木蘭團體。最常見的智慧思想及言論（智慧書）即是受到古希臘後期思想的影響。我們在此不討論這個部分。

我們要討論《若望福音》的作者除了已內在於猶太文化中的希臘思想影響外，是否還有其他古希臘的思想影響著福音作者，他是否應用了古希臘後期的思想及詞彙重新詮釋福音。另外，我們並不討論福音作者是否使用或接受希臘詞彙，為使希臘世界的人們皈依，這是屬於福音寫作對象的問題，我們留待後面專門探討。

一、《若望福音》與希臘哲學

甲、與通俗的柏拉圖思想

通俗的柏拉圖主義指普及於民間的柏拉圖思想及其影響。一般較常出現的是對比性的思想，如：上 / 下；精神 / 肉體；永生 / 暫存；上天之糧 / 食糧；生命之水 / 自然之水。這些思想使得一般民衆有一個世界觀，就是天上有一個真實的、看不見的、永久的世界。而現世是虛幻的、看得到的、暫存的。這種通俗的柏拉圖思想，其實在舊約以及當時的猶太社會中早已普遍存在。

乙、與斯多亞哲學

斯多亞學派的主張是：精神與肉體為一實在體的兩方面。精神為寓於萬物間的主動要素，而物質則為它的被動要素。因此，沒有所謂純粹的心靈。視寓於萬物間的精神為「言」（Logos）；有人認為《若望福音》序言中的「（聖）言」¹，是受了斯多亞派「言」的概念的影響，「言」在斯多亞哲學中是很普遍的關鍵字。

然而，《若望福音》中對「言」的用法，跟斯多亞派的哲學很不一樣，況且詩體式的序言在若望學派的圈內有它的歷

¹ 注意：原文只有：「言」。

史。《若望福音》中「聖言」降生為人，序言之外就沒有再用到「言」這個字了²，因此單單依靠序言中的一個字來假定整部福音都受了斯多亞哲學的影響，似乎不太恰當。

我們討論至此，可以說《若望福音》除了早已內化在猶太文化中的希臘思想外，並沒有其他特屬於希臘文化的影響。

二、《若望福音》與費羅

費羅（Philo）是一位極虔誠的猶太教徒，住在亞歷山大城，從小就受良好的教育，包括猶太文化及希臘文化教育，是希臘哲學的愛好者。有相當豐富的希臘文著述，主要是以希臘哲學思想來詮釋梅瑟法律，企圖將猶太思想和希臘思想溶合。費羅在著作中使用了一些聖經圖像，例如食糧、水等等，他也使用「聖言」（Logos）這個字。這些圖像和「聖言」都在《若望福音》中可以找到，使人認為《若望福音》的思想來源受到了費羅的影響。

《若望福音》和費羅使用的聖經圖像，其實都取自舊約，所以有些類似並不足為奇。《若望福音》的「聖言」與費羅的「聖言」在用法上有天壤之別，費羅所說的「言」（Logos）是使人認識天主、與天主發生關係的媒介；甚至於強調「聖言」是天主創造宇宙的工具、是天主的肖像、天主的長子、世界的模型、天主的啓示者。與《若望福音》所說「聖言就是天主」不同。《若望福音》在序言中使用「言」，但並不與其他地方的聖經圖像一起使用。費羅應用聖經圖像（如：銅蛇、雅各伯梯子等）來解釋「聖言」；雖然《若望福音》也應用這些聖經

² 若望共 44 次用 Logos 這個字（36 次在序言之外），但是意義與序言中的不一樣。Logos 只有在序言中是一個有行動的主詞。其他地方則都是一個普通名詞，意思是指「說話的內容」。

圖像（一 51、三 14、八 56），但卻不是用來解釋「聖言」。因此學者 Braun 認為，「即使費羅不存在，《若望福音》和現有的也不會有任何區別」。

三、《若望福音》與 Hermetica

Hermetica 是晚期希臘思想中的一個學派（著作約成於第三世紀），於 corpus hermeticum 的著作中有某些思想及詞彙與《若望福音》類似；故有人推論 Hermetica 成書前的思想發展時期，曾經影響《若望福音》的宗教思想。

所有 Hermetica 的作品都晚於《若望福音》，雖然它有部分材料比《若望福音》早。他的重要神學概念（如：知識、奧秘、不死、創造神等）都沒有出現在《若望福音》中。布朗將《若望福音》與 Hermetica 作品，跟《七十賢士譯本》相對照（某幾章），發現《若望福音》與《七十賢士譯本》的詞彙有更密切的關係。

所以似乎無需牽強地以文學理由來假定《若望福音》與 Hermetica 的關係。

第四節 巴勒斯坦的猶太思想

許多學者認為耶穌時代巴勒斯坦的猶太思想是影響《若望福音》的主要思想背景，此觀念已較肯定。以下分別就《若望福音》與舊約、與猶太法學士學說、與谷木蘭等三方面來討論：

一、《若望福音》與舊約

《若望福音》對古經的應用比「對觀福音」來得少，具體的應用不多，較常見間接地引用古經的思想，例如：谷七 6

乃應用依廿九 13：「這民族用嘴唇尊敬我，他們的心卻遠離我……」。《若望福音》雖無具體應用這句話，但此思想已瀰漫在耶穌與猶太權威人士的辯論中。這一類的例子在《若望福音》中很多。

《若望福音》常以舊約的圖像來表達新約中的耶穌，如：默西亞、上主的僕人、以色列的君王、先知等。《創世紀》中天主在七天之間創造了天地和男女，而若一 19～二 11 共歷七天，創一 1 說「在起初，天主創造了天地」，若一 1 是「在起初，已有（聖）言」；在若二 4 和十九 25~30 耶穌提及「女人」（指他母親），使人想起在舊約的創造敘述中的女人，教會自教父時代起就是依靠這裡的對比，發揮瑪利亞為第二厄娃的主題。這樣類似的模式表現出《若望福音》受舊約的影響。

《若望福音》亦常提及舊約中的重要人物，如：亞巴郎、依撒格、雅各伯等。

其他，如：《若望福音》將耶穌的神蹟看作是一種標記，在這標記上看到天主的光榮，這個神蹟概念使人對比到《出谷記》中梅瑟也應用了一些神蹟，那些神蹟也是一種標記，使人看出天主要梅瑟做祂的代言人。

《若望福音》和舊約的關係，還有一個特色就是「代替」的主題，以耶穌取代舊約的各種節慶和制度（這個主題以後會談）；新命令的概念，舊約中的梅瑟頒佈了許多的命令，他在臨終前有一個很長的言論，將舊約的法律做了一個總結，耶穌則在最後晚餐時給門徒們新的命令，耶穌代替了舊約的梅瑟，新的命令取代了舊的命令。諸如此類的例子很多，《若望福音》雖沒有明說引用舊約中那一段經文，但與舊約的關係常常以上述的圖像方式出現。

《若望福音》與舊約的關係，尚可由幾部舊約作品中看出。《若望福音》較常應用的先知書是《依撒意亞》和《匝加

利亞》，尤其常引用《第二依撒意亞先知書》³。

《第二依撒意亞》對《若望福音》有二個重要的影響：一個就是「我是」的格式，第二依撒意亞在他的作品中用了相當多次「上主的斷語」的格式，「我就是上主，我說了，我要做……」等等，在《若望福音》中「我是」也是相當重要的主題。第二個重要的影響是第二依如何使用舊約已有的材料。他描寫將來特別用的是過去的經驗，他描寫天主要拯救以色列人離開巴比倫，重回耶路撒冷，如同第一次離開埃及到巴勒斯坦一樣。不過，這次是更好的，重回耶路撒冷的光榮是更大的，是過去的經驗無法比的。「上主在曠野要開道路，在沙漠要開江河」等等，是第二依撒意亞的說法。

若望描寫耶穌所用的方法類似第二依撒意亞，用過去的事情所帶來的經驗重新詮釋福音的新狀況，使用舊約的圖像和概念，特別是《出谷記》：天主的照顧、食糧、水、銅蛇等。《若望福音》也是：「如同梅瑟在曠野舉揚了銅蛇，同樣，人子也要被高舉」等等，他和第二依撒意亞一樣，用過去的事情對比到現在，然而現在是更大，更不一樣的。耶穌在帳棚節中有關「水」的言論可能是來自《匝加利亞先知書》的引用。

除了先知書以外，《聖詠》、「智慧文學」（箴、德、智）的智慧言論都普遍影響著《若望福音》中耶穌言論的形式與風格。其中的重點在於對智慧的概念，那是一個擬人化的智慧，天主的智慧變成「一位」，是文學上的一位，當然「智慧」並不在天主之外，而是文學表達上將「智慧」變成一位，天主在

³《依撒意亞先知書》共有 66 章，一般將之分為三部分：1-39 章是《第一依撒意亞》的預言書，時代大約是主前第八到第七世紀的事；40-55 章是《第二依撒意亞》的安慰書，大約是主前第六世紀猶太充軍時期寫的；56-66 章是《第三依撒意亞》，約在主前六世紀後半，描寫猶太人從巴比倫充軍回來之後的情況。

創造天地之時，「智慧」站在旁邊，好像一切是藉著智慧完成的。若望就發揮這一點，天主創造萬物是藉著「言」(Logos)，這個 Logos 是天主的 Logos，因為(聖)言與天主同在，向著天主⁴，(聖)言就是天主。

所以是後期猶太思想中開始有這種概念，若望以(聖)言的概念用在耶穌身上。所以，在《若望福音》中耶穌的演講很像《智慧篇》，或是《德訓篇》，或是《箴言》的一些智慧的演講，甚至於所用的圖像也是在這一類的書中可以看到。事實上，影響《若望福音》較多的就是這些書。

智慧文學中有些書是希臘文寫的，比如說：《智慧篇》，《德訓篇》(原是希伯來文寫的，但已失去原文本，只留下希臘譯本)⁵。《若望福音》就是受這些希臘文的智慧文學所影響。有人認為《若望福音》既是用希臘文寫的，所引用的舊約又是希臘文的舊約，那麼它的思想就不一定是傳承了巴勒斯坦的猶太思想了，也可能是外地的猶太思想。

關於這一點，有些學者爭論說，《若望福音》中有些明顯的引徵好像直接譯自希伯來文，而非《七十賢士譯本》(舊約的希臘文譯本)。另外有幾節可能是直接譯自 *Targumim* (《塔爾古木》：舊約希伯來文的白話譯本，阿拉美文版本)。如果若望學派的團體是使用 *Targumim* 舊約，那麼他們的思想就是受巴勒斯坦的猶太思想影響的了，雖然他們是用希臘文寫福音。

⁴ πρὸς (即 pros, 若一 1) 和 εἰς (即 eis, 若一 18) 在《若望福音》有動態的意義，在這兩節也可以保留這樣的意義。

⁵ 《德訓篇》的希伯來文版本已在開羅的「廢書庫」(Geniza) 發現。

二、《若望福音》與猶太法學士學說

《若望福音》似乎很熟悉猶太人在節日所用的聖經章節，常常發揮那些主題，這又是一個例子，告訴我們若望團體很可能是在巴勒斯坦內。我們現在接著要討論的是《若望福音》和猶太法學士⁶學說的關係。現在所說的猶太法學士學說乃是基督之後好幾百年才寫成的作品，大約是第二到第六世紀，所以這些學說成書比《若望福音》晚，但是這些書也不是一天之間突然寫成的，他們也有一段思想的發展階段。我們現在看到的猶太法學士學說當中保存了許多猶太的思想和傳統，這些思想在耶穌的時代很可能也是文化中的一些思想要素。

但是，我們不知道其中那些影響了《若望福音》？又影響了多少？以下謹指出幾點：「秘密的默西亞」或「隱藏的默西亞」，《若望福音》中耶穌是默西亞，但不是很清楚的說出來。若十 24 中說「你使我們的心神懸疑不定，要到幾時呢？你如果是默西亞，就坦白告訴我們吧！」事實上「對觀福音」中耶穌也常告誡門徒：不要向人說他就是默西亞。好像在耶穌的時代，法學士的學說中，有一個觀念就是默西亞來臨時並不是很公開的，這樣的思想在《若望福音》中，可以看到它的影響。

另外，在猶太法學士的學說中有一個很重要的思想是「法律」的重要性，好像天主創造世界是用「法律」。而在《若望福音》中，天主是用「言」（Logos）創造天地的。這樣的轉換讓人推想是若望團體應用了猶太法學士的觀念，但有一些變化。

《若望福音》中耶穌被稱為「辣彼」比其他福音更多。也許猶太法學士的氣氛在這方面影響若望團體不少。

⁶ 猶太法學士是指那些對祖傳的法律受過精確的教育的人，他們大部分是法利塞黨人，有權公開講解法律，被稱為「辣彼」。

三、《若望福音》與谷木蘭⁷

在諸多文件與資料中，以「谷木蘭文件」與《若望福音》的關係最爲相近。谷木蘭團體類似一個隱修團體，不知於何時成立，主曆 70 年左右面臨猶太戰爭，爲了救護他們的圖書館，隱士們將書籍裝入陶器內，收藏在附近的山洞中，其所有作品均是在主曆 70 年之前完成的，使用希伯來文。第一世紀時在巴勒斯坦通用的語言是阿拉美文，一般人少有懂得希伯來文的。他們抄錄舊約聖經，解釋聖經，寫作表達他們的思想，表達他們對當時的文化和政治情況的看法。

「谷木蘭文件」有具體的時間和地點，不是一種推測和假定，對於研究福音寫作時的文化背景和思想有很大的參考價值。

《若望福音》與谷木蘭兩者的思想都共同含有輕微的二元論（與諾斯派的二元論則相距較遠）。此外，兩者都強調「愛」是團體生活的最高原則，愛同一團體內的人，但並不是對所有人都愛（《瑪竇福音》強調較普遍性的愛，甚至要愛仇人），谷木蘭團體就非常強調彼此相愛，團體外的人被形容是生活在黑暗中，在這方面《若望福音》是比較接近谷木蘭團體的。

我們不能肯定「谷木蘭文件」就是《若望福音》的一個特殊的來源，但我們可以說，既然在第一世紀有團體是這樣生活且具有這些思想，那麼我們的福音作者很可能也有同樣的思想傾向。

第一世紀時有一位猶太歷史家若瑟夫（Flavius

⁷ 谷木蘭是一個地名，在死海西北方猶太沙漠的一個山谷中，比地中海低約 400 公尺左右。1947 年至 1966 年間陸續在這一區的沙漠山洞中發現了許多第一世紀時的聖經文件。對聖經學有非常重要的影響。

Josephus) 在他的著作《猶太戰爭》中，曾提到厄色尼 (Essenians) 團體，這是猶太邊際的團體 (意思是非主流團體)，基督徒團體和這猶太邊際團體有某種關係存在。谷木蘭就是一個邊際團體，和洗者若翰似有某種關係存在，這些並不是很明朗化。

無論如何，「谷木蘭文件」和《若望福音》的關係，比起諾斯派和古希臘文化的思想要接近得多，而且更具體，並不是推測性的文件。

結 論

耶穌時代各種不同的思想潮流，進入了若望團體的神學中。若望吸收了許多舊約的主題，雖然並不是以引用經句的方式表達。《若望福音》用「神的智慧」來表達耶穌，這一點在「對觀福音」中也有 (《路加福音》中有一句)，有時耶穌自己使用短句，類似格言，這是一種智慧格式。耶穌自己就是天主的智慧。

此外，到某種程度，《若望福音》亦接受當代法利塞人的神學與詞彙，例如稱耶穌為「辣彼」比在「對觀福音」中多，如果將耶穌當作是降生成人的智慧，他做眾人的老師 (辣彼) 是很自然的。耶穌講道理的方式，是一句一句慢慢過渡的，看起來像是重覆，但後一句和前一句改變了一點點，所以不太看的出來，這是當時法利塞人的文學用法。這些都表示若望團體受到當時巴勒斯坦的文學和神學思想的影響。

我們要討論的重點是，這些特色到底是屬於耶穌，還是屬於福音作者 (團體)？有時我們很容易想像耶穌本身是一個單純的鄉下人，他的用語比較接近大自然，用生活中的事物及例子來做比喻。「對觀福音」中，耶穌多用鄉村實物講道理，然

而在《若望福音》比較用不同的詞彙表達。以前都將這一類的詞彙歸於福音者，但這未必是對的。耶穌當然也可能用《若望福音》所記載的一些言詞。耶穌不只使用了「對觀福音」所記載的平實用語，祂也使用《若望福音》所記載神學性的發揮性語句，只是各部福音的作者分別強調了不同的特點。

福音後半提到一位「耶穌所愛的門徒」，我們暫且不討論這位愛徒是誰。平常老師特別愛那一位學生，可能是那位學生很能懂得老師的訊息。他能和老師對話，也能發揮老師的看法。聖經所提的這位愛徒，因為有這特色而可能寫出更深的、發揮神學思想的一部福音，這是很可以理解的。我們現在所擁有的《若望福音》就是這樣。一個人特別認透耶穌，看透祂，很認同祂，因此更能發揮比較深的神學思想。這個人是傳這個傳統的人，或是福音者，或是編輯者，我們不清楚。重要的是，在這個寫作福音的過程中，很重要的一個人物是這位「耶穌所愛的門徒」。這樣我們可以有一點概念，了解為什麼「對觀福音」和《若望福音》有一些不同的地方。

第五章

《若望福音》的對象及目的

第一節 寫作的動機

《若望福音》的寫作目的，在傳統上認為是為了補充「對觀福音」的缺失，認為補充之後會使「對觀福音」較易了解。

事實上，經過研究之後發現，《若望福音》和「對觀福音」不同的地方所引起的問題比它所要補充說明的（「對觀福音」）更難以解釋。因此這個說法現在已經難以接受了。

如果不是為了補充「對觀福音」，而是為了保留傳統，保留耶穌的歷史傳統和門徒們在神學上的洞察，這個動機本身可以成為寫福音的充分理由。若望團體很可能與教會的大團體比較沒有來往，他們對耶穌的身分和言行有特殊的了解，早於教會的大團體。當然有必要將這些都記下來。可能寫福音的目的就是為了保留「耶穌的歷史事實」，因為若望的神學團體似乎會愈來愈傾向發揮神學，部分人士擔心愈來愈神學化，後來只

注意神學解釋而不注意耶穌的言行，因此更要記錄耶穌的真實。

《若望福音》除了上述保留耶穌的言行傳統的目的外，有學者認為可能還有護教、傳教和牧靈的目的。護教性的目的，指的是反駁視若翰為默西亞的若翰門徒；或是與猶太權威人士辯論；或為駁斥異端（如：諾斯派、幻影學派……等）。傳教性的目的，指的則是向萬民宣講基督的福音。牧靈性的目的，是為鞏固基督徒的信仰。也許福音的目的不只一個，不同的編輯階段都是為了使基本材料適合新的需要，既然如此，目的很可能是多重的。

第二節 反駁洗者若翰之門徒的議論

《若望福音》的序言中，清楚的區分若翰洗者和耶穌的不同。

若一 1：在起初「已有」聖言。意思是聖言本已存在，是神。

若一 6：「曾」有一人……名叫若翰。希臘原文意思是若翰本來不存在，但天主使他成為人，他是受造的。

若一 8：他「不是」那光，只是為給那光作證。

若一 15：若翰自己在也說：「……祂原先我而有。」

這一段清楚表達耶穌和若翰有很大的差別，耶穌是早已存在的聖言，就是天主，而若翰是被創造的人，是為給耶穌作證的。所以有人說《若望福音》的寫作目的是為了反駁若翰洗者的門徒，就是從這裡來的。

如果把序言當作全福音的關鍵，在這裡可以看到兩個重要的思想，一個是在表達耶穌是誰，另一個在表達若翰不是誰。序言的內容傾向於駁斥舉揚洗者若翰而貶抑耶穌的論調。有人說耶穌只不過是被若翰洗過的人，平常是較大位的洗較小位的

而不是在下位的洗在上位的。他們強調耶穌只是若翰的一個門徒。

事實上，《若望福音》表達這方面的訊息比「對觀福音」多，看若三 22~26，耶穌曾在約旦河附近和若翰相處過一段日子，一般人認為耶穌也施洗。再看若四 2：「其實耶穌本人並沒有施洗，而是他的門徒」，這裡清楚的表達：耶穌不是若翰洗禮運動的一分子。所以《若望福音》看來是有意要把耶穌和若翰的身分分清楚。而正就是因為耶穌和門徒們曾和若翰住過一段時日，因此在當時有人說耶穌只是若翰的門徒時，若望團體的人可以仔細地說出其中的不同。

我們對若翰門徒的了解有以下一些資料。《宗徒大事錄》十八 5 和十九 1~7，保祿在厄弗所遇見幾個門徒，問他們領了聖神沒有，他們說連有聖神都沒聽過。他們領的是若翰的洗。但在聽了保祿的宣講之後，他們都接受耶穌為主，似乎跟隨若翰的人並不反對接受全部的基督訊息。

第三世紀時，有一個文件表示，曾有若翰的門徒宣稱若翰是默西亞，耶穌不是。按這資料顯示直到第二世紀，若翰門徒的團體仍存在，但不知他們在第一世紀時，是否已經宣稱若翰為默西亞了。我們是否根據以上的資料，就說《若望福音》是為了反駁洗者若翰的門徒的言論，這一點仍值得懷疑。

以上均是由外圍資料來探索《若望福音》的寫作動機，以下試由福音本身的資料來探究，《若望福音》是否為反對若翰的門徒而寫，或是另有其他目的？

第三世紀時，《*Pseudo-Clementine Recognitions*》書中指出若干章節，使讀者認為《若望福音》的目的極可能是為駁斥「若翰是默西亞」的說法，例如：

若一 8~9：「他不是那光，祇是為給那光作證」。耶穌是光，而非若翰洗者。

若一 15：「.....有一個人在我以後來，成了在我以前的，因他原先我而有」。耶穌先若翰而有，大於若翰。

若一 20：「.....他明認說：『我不是默西亞』」；三 28 堅稱若翰不是默西亞。

若十 41：「.....若翰固然沒有行過神蹟.....」肯定若翰從來沒有行過神蹟。

若三 30：「他應該興盛，我卻應該衰微」。這是一句清楚的話，放在若翰口中說出。

鑑於若三 22~26，最後編輯者插入四 2：「其實耶穌本人並沒有施洗，而是他的門徒。」為避免耶穌與若翰是在平等地位的洗者。

「對觀福音」記載若翰向群眾宣講，而《若望福音》卻不提此事。在《若望福音》中，若翰自己並沒有發揮甚麼言論，他所說的話都只是為耶穌作證。好像不給若翰一個特定的地位。

福音中可能有些辯護性質的語句，但這些不能被解釋成整部福音的寫作目的。我們很難解釋整部福音是在反對若翰的門徒們的一些議論。

有些學者看出洗者若翰和谷木蘭團體有某種關係存在。因為若翰就住在谷木蘭附近的猶太地區，又是同一時代的人，他有許多思想和詞彙和谷木蘭團體是一樣的。有人就說他的門徒的神學思想一定也接近谷木蘭團體。《若望福音》用谷木蘭的語句來描繪耶穌，目的是為了歸化在谷木蘭團體裡的若翰的門徒。這樣的說法有其可能性，但只是推測，而且簡化了整部福音的目的，這只能解釋福音的一小部分目的而已。

序言中有兩句辯護意味較濃的句子（一 6~8, 15），有人因此認為《若望福音》是為反對若翰的門徒而寫的。其實並沒有理由把序言看做整部福音的關鍵。序言可能是一段獨立的讚

美詩，被編者引用為福音的開場白。其中的那兩句（一 6~8, 15），許多釋經學家都認為在原來的讚美詩中沒有，是後來加入的。但是，卻無法解釋為何編者一定要插在這兩個地方。無論如何，我們所擁有的《若望福音》是以這樣的序言開始的，為讀者來說，序言的訊息很重要。

《若望福音》雖然沒有像「對觀福音」一樣提到：「婦女所生的，沒有一個比若翰更大的」（路七 28；瑪十一 11），但《若望福音》仍肯定若翰的地位：肯定他是由天主所派遣來的（一 6），為向以色列人啓示耶穌（一 31；三 29），與聖經和神蹟一起，是耶穌的有力證據之一（五 32~40），是一盞點著而發亮的燈（五 35）。可以說，在《若望福音》中並不缺乏表明若翰使命的句子，也清楚區分耶穌和若翰的不同，但仍不足以將之當成全部福音的目的。

第三節 反駁猶太人的議論

我們由福音的傳統中看到耶穌和法利塞人時有衝突，耶穌常常與他們辯論，為使真理澄清。而《若望福音》中耶穌和猶太人的衝突從第二章便開始了。似乎若望團體在寫作福音時，他們和法利塞人的衝突仍然存在。因此引人推測《若望福音》的寫作，是為延續耶穌和猶太人的對立情勢，繼續表達這些辯論，反駁猶太人的某些看法。

我們在此引述一些例子，看出《若望福音》在這方面的表達。《若望福音》堅稱耶穌是默西亞，這正是猶太權威人士所反對的。《若望福音》用希臘文寫希伯來名稱「默西亞」，保留了希伯來文原音。且用「基督」（受傳者）一詞比「對觀福音」多出許多，因為猶太人對「基督」這個稱號非常熟悉且深知其意義。《若望福音》指出的耶穌都和猶太舊約預像及默示

圖像相合。例如：上主的僕人（一 29~34）、天主的羔羊（一 29）、以色列的君王（一 49）、天主的聖者（六 69）等。

以「代替」的主題表達新約的基督，已取代了舊有的猶太制度。例如：聖洗取代猶太制度中的取潔禮，耶穌的身體代替了耶路撒冷聖殿，以心神真理朝拜天父取代在耶路撒冷聖殿的朝拜（四 21~24）。耶穌取代了猶太慶節：安息日（人子是安息日的主）、逾越節（耶穌的死亡和復活是新的逾越節）、帳棚節（耶穌是活水，是食糧）、重建節（耶穌的身體是新的聖殿）等。

《若望福音》為何使用上述的方式表達耶穌？以下我們要看《若望福音》的兩個神學趨向。第一個趨向是衛護基督宗教的信仰，以面對不信耶穌的猶太人（護教性目的）；第二則是召喚四散於各國猶太會堂裡的猶太基督徒（牧靈性目的）。以下分別詳述之：

甲、衛護基督宗教的信仰，面對不信耶穌的猶太人。

《若望福音》中耶穌在面對猶太人時，常有一種辯論的態度。猶太人一直自豪於猶太宗教的卓越地位，然而耶穌來了之後，猶太宗教就失去原來的地位，而以耶穌的宗教為最。有些猶太人並不信從耶穌，而還以梅瑟的門徒自居。福音中耶穌用了法學士（猶太經師）的技巧，也強調自己的身分來和他們辯論，以下章節可以看到：若十 34~36；五 31~47；八 54~55；四 25~26。

《若望福音》的衛護性態度，可從它使用「猶太人」（the Jews）這個詞彙的頻繁度看出來。《若望福音》提及「猶太人」共七十多次，在各部「對觀福音」中則只提及五、六次。

《若望福音》中「猶太人」的含意有幾種：

1. 純宗教或國籍意義，指具有猶太宗教思想的人，或指猶太

- 民族（四 22；十八 33, 35）。
2. 中立性用法：在提及猶太人的習俗，慶節時，指猶太人，並無任何蔑視的意思（二 6, 13；七 2）。
 3. 指居住在猶太地區的猶太人，包括相信基督者與不信者在內（十一、十二）。
 4. 在《若望福音》中較普遍的用法是指宗教權威者的專有名詞，特別是那些住在耶路撒冷而反對耶穌的人，如：司祭長、長老、經師（五 15；九 22）。
 5. 在某些地方，「猶太人」和「司祭長」是通用的（八 13, 18；十八 12）。
 6. 此外，與「對觀福音」的用法亦有所不同，如：若（十八 8~31）記載猶太人控告耶穌，「對觀福音」（谷十五 1）則記載是由司祭長、長老、經師們在比拉多面前控告耶穌，若二 18 和谷十一 27~28 亦可見到同樣的對比。

以上所說的《若望福音》中的猶太人的用法，和耶穌當時的情況有些不合。因為耶穌本身也是猶太人，他的門徒和朋友也都是猶太人。

以上的用法其實該是寫福音時的猶太社會情況。《若望福音》所反應出來的猶太社會已經將當時的社會做了某些簡化。主曆 70 年，耶路撒冷有了很大的改變。那時，有撒杜塞思想的人（大部分是司祭或長老地主）差不多都消失了，因為主曆 70 年代以後，所有的土地都被羅馬人佔領了，沒有人是有錢的地主。聖殿也毀滅了，司祭失去了工作，也失去了權力。公議會散掉了。

70 年代以後和耶穌宣講時的社會情況本身，有很大的不同。寫福音之時，根本不必提到撒杜塞人，因為這種身分的人已經消失了。剩下來的只有法利塞人了，因為法利塞人的權威來自聖經，而聖經是羅馬人無法奪走的，他們無法奪走人民的

信仰。所以主曆 70 年代以後只剩法利塞人了。這可以解釋爲什麼在《若望福音》中出現一些簡化的現象：有好人和壞人的區別，相信耶穌的是好人，是門徒；不信耶穌的是壞人，是猶太人（法利塞人）。

寫福音時的社會情況已經不是耶穌當時的傳教環境，因爲猶太人已經做了抉擇，大部分的人不相信耶穌，少部分的人接受耶穌而成爲門徒。那些不相信耶穌的人並不是外邦人，而是反對耶穌的猶太人。一般的外邦人不會有很強的意見，他們或者接受或者不接受。然而在這裡，猶太人是指反對耶穌的人。

這種情況在不知不覺中被作者反映到耶穌的時代。《瑪竇福音》中說：「我來不是爲廢除（法律），而是爲完成」（瑪五 17）。《若望福音》則變成「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的」（若一 17）。法律在此時已是「你們的法律」（若八 17）。

這兩個態度很不一樣。《瑪竇福音》是在相信耶穌的猶太人當中說話，他們考慮的是如何將耶穌的訊息和舊約法律配合；而《若望福音》則是面對著反對耶穌的猶太人，法律已不是問題，法律是猶太人的法律了。

法律在《若望福音》中已不是一個重要的主題。在猶太人尙未接受耶穌時，他們要考慮這個問題，這是主曆 40 到 70 年代間的事。70 年代以後，猶太人已經做了抉擇，法律已不成問題，以致於《若望福音》中的耶穌口中，會使用「你們的法律」（若八 17；十 34；十五 25）這樣的詞句（我們知道耶穌尊重法律）。在《瑪竇福音》中也有類似的情形，見瑪廿三 34：「你們的會堂」。

《若望福音》雖敵視「猶太人」（指上述含意的猶太人），但卻仍十分尊重以色列，視之爲一積極名詞（一 31, 47）。福音中也常用「辣彼」的頭銜，並無對立之意。所以，《若望福

音》所反駁的「猶太人」，並不是指責他們在倫理生活上的對錯，而只是指責他們沒有相信耶穌，也反駁他們的不信。對梅瑟，《若望福音》亦無蔑視或對立之意：「若是你們相信梅瑟，必會相信我，因為他是指著我而寫的」（五 46）。

乙、召喚四散各國會堂的猶太基督徒（牧靈性目的）

《若望福音》的寫作目的也可能是爲了召喚四散在地中海沿岸的猶太基督徒。我們由以下幾個特點來探討：《若望福音》是以希臘文寫成的，其中對於原來是希伯來語或是阿拉美語的字特別加以解釋，例如默西亞（若一 41）、辣彼（若一 38）等字，這些字在巴勒斯坦應該是不用解釋的，作者在此保留原希伯來文或阿拉美文發音，然後再解釋字意，讓人認爲寫作的對象可能是猶太裔的僑民，他們因爲散居於巴勒斯坦以外的地方，所以已經不熟悉希伯來文或阿拉美文，但是一經使用希臘文解釋，便立即知道這些字的豐富含意¹。

另外，如若四 9 的情況：「『你既是個猶太人，怎麼向我一個撒瑪黎雅婦人要水喝呢？』原來，猶太人和撒瑪黎雅人不相往來。」對一位巴勒斯坦的聽衆來說，應該是不成問題的，爲什麼《若望福音》要多加上解釋？

我們認爲福音的對象可能也包括非猶太裔的基督徒，因此，有可能這些解釋正是爲了那些人。這個現象在若二 6 和十九 40 中也可看出，作者解釋一些在猶太習俗中很普遍的概念，顯然是爲了那些不是生長在猶太文化中的讀者。

另外，在若七 35 中說：「難道他要往散居在希臘人民中的猶太人那裡去，教訓希臘人嗎？」這句話在《若望福音》中

¹ 對中國基督徒而言，希伯來文、阿拉美文和希臘文都是外國語，我們在了解聖經時，不只要知道這些字的中文是什麼，而且也要知道這個翻譯的中文詞含有什麼文化或是宗教意義。

是猶太人說出來的，上下文的重點是：在猶太人的會堂裡，人說耶穌並不是默西亞，耶穌爭辯，證明自己就是默西亞。《若望福音》在表達耶穌就是默西亞時（意思就是反對猶太會堂裡的不正確的議論），出現了七 35 這句話，猶太人在反對與諷刺耶穌，同時，這個諷刺其實也是寫福音時地中海沿岸的真實情況；福音確實已傳到了猶太僑民及其身邊的希臘人那裡了。所以這句話（若七 35）也稱為《若望福音》中的雙關語。

《若望福音》的寫作目的，與其說是傳教性的，不如說是辯護性和自衛性的。在第八章中，我們看到的盡是犀利的詞句，將「猶太人」比作魔鬼的兒子，這裡明顯的訴求是要勸那些仍留在猶太會堂的基督徒離開舊式的信仰，接受耶穌就是默西亞。舊式的會堂在若望團體的眼中已經是「撒旦的會堂」了（默二 9；三 9）。

《若望福音》寫作的對象，很可能是一群尚未與會堂脫離關係的猶太基督徒。他們到了第一世紀的 80 到 90 年間，經歷到一場危機。耶穌被釘死後的頭幾年，門徒們一直受到耶路撒冷權威當局的敵對，《宗徒大事錄》記載了基督徒領袖和公議會的衝突（宗四 1~3；五 17~18），一直到加瑪里耳介入基督徒團體和公議會之間，彼此的關係才比較緩和（宗五 33~40）。

《宗徒大事錄》第十二章記載了迫害耶路撒冷教會的事。不過這些被驅散的是講希臘語的基督徒，他們因為反對聖殿而與猶太權威人士敵對，隨後幾年發生幾件獨立的暴力事件，例如黑落德下令殺若望的哥哥雅各伯，並囚禁伯多祿。

除此以外，耶路撒冷的教會似乎和猶太權威當局平安相處。主曆 49 年，宗徒們在耶路撒冷舉行會議時，並沒有見到有迫害教會的記錄。雅各伯（不是若望的哥哥）在談論非猶太裔的基督徒是否該遵行梅瑟的慣例時，態度非常謹慎，也許有意要避免與猶太主義發生衝突（宗十五 22）。主曆 58 年，保祿

到耶路撒冷時（宗廿一 18 ff），猶太基督徒仍有在聖殿奉獻供物的習慣。主曆 60 年以後，基督徒和猶太人又開始了另一個敵對的局面。

耶路撒冷在主曆 70 年被毀滅，聖殿與祭獻從此沒有了。此時，法利塞猶太主義者依靠法律來復興他們的宗教。尤其那時面臨著猶太宗教可能會被滅亡的威脅，他們更加固守傳統，此時唯有聚集在法律內才使他們的宗教得以延續。信耶穌的猶太人變成法律的破壞者。

主曆 80 年左右，猶太人企圖迫使猶太基督徒離開會堂。這可以從猶太會堂內誦唸的十八項祝福中的一項看出來。其中第十二項是一個對猶太基督徒的詛咒。由於這十八項祝福必須在會堂中不斷的公開誦唸，猶太基督徒被逼得或是公開咒罵自己和其他基督徒，或是表白自己信仰基督而拒絕誦唸這項詛咒。

主曆 90 年以後，Gamaliel 辣彼在 Jamnia 召開大會之後，這種正式的聚會便成爲猶太人對抗異議分子的武器。

我們仔細的敘述了第一世紀的宗教狀況，因爲這對了解《若望福音》的寫作時代背景是很重要的。有一些現象明顯的表示《若望福音》寫作內容是在吸引那些相信耶穌的猶太人，他們正徘徊在基督的信仰和不願違背猶太信仰的兩難之中。或許有些人仍繼續留在會堂裡，雖然他們仍是相信耶穌的，他們認爲留下來可能對尚未信仰耶穌的人起一些作用吧！

《若望福音》的對象就是他們。這樣，在福音內論及「猶太人」時的敵對態度不致引起這些人的反感，因爲他們知道「猶太人」一詞指的是有權威並反對耶穌的人，就是這一類的有權威的「猶太人」在敵視基督徒。

《若望福音》堅稱耶穌就是默西亞（若廿 31），這樣的明認是爲堅固基督的信仰，也成爲是否繼續參加會堂禮的試金

石。《若望福音》的態度是鼓勵他們勇敢的離開會堂，但是，爲一個習慣於猶太制度和節慶的基督徒而言，離棄了舊的信仰後，似乎沒有新的依歸。

《若望福音》中「代替」的主題爲這個思慮做了理想的答覆。猶太基督徒失去了會堂，但不必害怕，因爲耶穌代替聖殿，信者以心神，以真理朝拜父；猶太基督徒也不再過逾越節、帳棚節，不用怕，耶穌是代罪的羔羊，祂成了基督徒的逾越節；耶穌賜給信他的人永生的活水、眞光，帳棚節的一切祈求也都有了替代。耶穌代替猶太制度和節慶，所以《若望福音》鼓勵猶太基督徒不要留戀會堂，舊的制度和會堂都該放棄。如果有了耶穌代替他們舊信仰中的一切，爲這些人會比較容易離開會堂。

接下來我們具體的看《若望福音》中相關的章節。《若望福音》一共在三個地方提到被逐出會堂；分別是九 22；十二 42；十六 2。二次提到相信耶穌的人但是卻沒有勇氣承認。可以想見，當時社會裡，基督徒面臨著一種壓力：是要繼續保有舊有的猶太信仰、舊的信仰制度和慶節，或是放棄這一切，承認自己信仰基督。這些信友並沒有做這麼清楚的表達，大部分人是信基督，但不敢公開承認，也不離開會堂，不願與舊的猶太信仰有衝突。

《若望福音》在十二 42~43 提到這種情況，還諷刺說「他們喜愛世人的光榮，勝過天主的光榮」。那位胎生的瞎子代表爲了信仰耶穌而勇敢面對被逐出會堂，這樣的人是《若望福音》中的英雄。

到了十九 38，阿黎瑪特雅人若瑟做了一個突破，他本是暗中作耶穌的門徒，但是後來，他勇敢的向比拉多要求領耶穌的遺體，這個作爲無疑地是公開承認自己是耶穌的門徒。《若望福音》有意藉著阿黎瑪特雅人若瑟的表率，鼓勵四散在地中

海沿岸的猶太基督徒效法他的作為。若九強有力的寫出了逐出會堂的主題，其中描寫了各種不同態度的人。

第四節 反對異端

《若望福音》的寫作目的，除了上述反對洗者若翰的門徒的某些議論，和與猶太人的某些爭論（衛護基督信仰、召喚四散各國會堂的猶太基督徒）之外，第三部分的可能性就是爲了反對當時某些與基督信仰不合的異端理論。

這些異端理論的第一個，就是第二世紀的依肋乃（Irenaeus）古老傳統：色林都（Cerinthus）異端。色林都異端的思想內容是：耶穌是木匠若瑟的兒子，他領洗時，基督降到他身上直到他死亡以前離開他的身軀，所以，死亡的是耶穌，而不是基督。

如果這確實是色林都異端的理論，那麼，在《若望福音》中並沒有明顯的跡象表示在反對這個理論，而是《若望壹書》明顯的反駁這個類型的思想，《若望壹書》堅決強調耶穌是降生成爲血肉的基督。耶穌基督是不可分割的。依肋乃傳統透露出一個訊息，那就是，若望學派和色林都異端有對立的情勢。

另外有一個熱羅尼莫（Jerome）的傳統，認爲《若望福音》的寫作是爲反對艾俾歐尼派異端和色林都異端。艾俾歐（Ebion）可能並不是一個人名，而是一個基督徒猶太人的小團體的英雄人物，由他的名字引申而來的名詞，他們將耶穌視爲一個主人，但不是基督。

在寫《若望福音》的時候，艾俾歐尼派的思想還未成熟，但已經有這種思想出現，他們對耶穌有某種程度的好感，但還不到若望團體對耶穌的肯定程度。有人認爲《若望福音》的寫作目的也是爲了影響 Ebion 的思想，使其不致有更加偏差的發

展。

也有人認為《若望福音》的寫作目的是為反對幻影主義（Docetism）。幻影主義其實只是一種思想傾向，而不是一種已有系統的理論。它的中心思想認為耶穌基督並非真正降生成為血肉之人，耶穌的身體只是一個幻影，耶穌只是看起來像是人，而並非真正的人。所有的異端差不多都指向某種方向，一個是反對耶穌是天主，一個是反對天主成為具體的人。

反幻影主義的情形在《若望福音》不同編輯階段中似乎愈來愈明顯。若一 14：「聖言成了血肉」是反幻影主義一個強有力的例子。若十九 34，耶穌的肋膀流出了血和水，這也具有反幻影主義的意義，這裡的血和水同時有聖事的意義，也實踐了若七 38~39 的許諾。若六 51~58 也有同樣的情形，血和肉具有聖體聖事的意義，同時也有反對幻影主義的思想，但若七 38~39 和若六 51~58 因為同時具有聖事的意義而減弱了反幻影主義的力量。

以上所說的反對某些異端的思想確實出現在福音之中，但這些議論不像是福音的重要題目。至少不能說《若望福音》的主要寫作目的是為反對異端之說。

第五節 鼓舞基督信徒

在這一章的最後一節，我們要討論《若望福音》的寫作對象除了以上所說過的之外，是否最主要的仍是針對已經信仰耶穌的基督徒，不論他們是猶太人或非猶太裔的外邦人。

有學者研究若廿 31，認為這句話很明顯的表示寫作對象並不是外邦的基督徒，因為他們不了解默西亞的涵意，這樣的稱呼只對猶太人有意義。

在探討這個問題之前，我們必須先清楚經文的對象是已經

信仰耶穌的人或不是。經文原來的涵意中，有一個重要的動詞，這個動詞關鍵著這部福音的對象問題。若廿 31：「這些所記錄的，是為叫他們『信』耶穌是默西亞天主子」。如果是這樣，那麼對象很可能是尚未信仰耶穌的人。

但是，有別的手抄本聖經記錄這個字是：「為叫你們『繼續相信』耶穌是默西亞天主子」。若是這樣，則對象很可能就是已經信仰耶穌的基督徒。

至於外邦基督徒是否了解「默西亞」的涵意，這可以由保祿給迦拉達人的書信中看出來。迦拉達在小亞細亞中部及南部，不論在地理或是種族血緣上來說，他們都算是外邦人，與猶太的閃族文化無關。保祿在致迦拉達基督徒的信中，處處提到舊約的典故，似乎這些外邦基督徒已經學了不少舊約思想，為他們來說，了解默西亞的含意應該不是困難的事。況且若廿 31 這句話不只提到默西亞，還有天主子。天主子的概念為猶太人來說，反而不易了解，因為猶太人所信仰的是唯一的神，沒有「神之子」的觀念。反而地中海沿岸的外邦人，從小聽到關於神的故事中，神都有很多的兒子，他們比較容易接受天主子的觀念。因此若廿 31 所表現的寫作對象，也很有可能是指向基督徒，不論他們是猶太人或是非猶太裔的外邦人。

在《若望福音》中還有另一個跡象顯示寫作的對象很可能是基督徒，因為福音非常強調普世性：若一 9，耶穌進入世界，猶如真光，普照世上每一個人。若一 29，耶穌是除免普世罪惡者。若三 17，祂來，是為叫世界藉著祂而獲救。若十二 32，當祂從十字架上被舉起來時，將吸引眾人歸向祂。若十二 20~21，有些希臘人求見耶穌。

《若望福音》記載外邦人求見耶穌是耶穌公開生活的結束，這代表世上眾人接近耶穌時，也就是祂在十字架上回歸天父，光榮復活的時刻。

另外，若十 16 耶穌強調：「還有別的羊……將只有一個羊群，一個牧人」，同義也請參閱十一 52：「不只為猶太民族，而且也是為使那四散的天主的兒女，都聚集歸一」。若四 35：「莊稼已經發白，可以收割了」，耶穌視撒瑪黎雅人為可以收割的莊稼，若四 42 記下了撒瑪黎雅人皈依基督，承認祂為世界的救主。本來撒瑪黎雅人並不屬於猶太宗教的主流，他們的皈依也代表世人的皈依。

或許我們最好說，《若望福音》的大部分內容是針對已經信仰耶穌的基督徒而寫的，而且，在對象上，並不區分是猶太基督徒或是外邦基督徒。目的則是為使信者加深他們的信仰。

將若廿 31 這句話視為牧靈性的目的，為使基督徒繼續相信耶穌就是默西亞、天主子，比將之視為傳教性的目的更為合適。特別是從第十三章到第十七章，只有對信徒才能說出這些話。猶太人和外邦人將合為一個新的民族，只有一個牧人（若十 16），他們的種族和血緣不是最重要的問題，因為他們是由「上」而生的（若三 3）。本書將會再談到《若望福音》的一些神學主題，由那些主題中，我們可以看出《若望福音》的目的更是針對教會內部的危機，而不是為了傳教。

第六章

《若望福音》成書的最後時間

本章探討《若望福音》最後一個階段的時間，也就是目前我們所見到的《若望福音》第一～廿一章的最後完成時間。因此，我們不談布朗所臆測的第一至第四個編輯階段的時間，因為這些階段只是臆測，我們探討的是非臆測的最後完成時間。

第一節 最晚的可能時間

有些學者認為《若望福音》可能是在主曆 170 年或 160 年，也有人認為在 140 年間出版的，但完稿應更早一些。然而大部分的學者較接受的寫成時間是主曆 100~110 之間，以下介紹一些可供判斷成書時間的考慮因素。

早期學者們認為《若望福音》成書較晚的最主要理由是基於神學的發展觀點。學者用黑格爾的正、反、合之架構去說明「對觀福音」、「保祿書信」和《若望福音》的進展次序，《若望福音》的神學比保祿的神學更加成熟，因此，《若望福音》

應在保祿書信之後一段時間，才能完成。

然而，新約的思想並不是直線進展的，例如保祿的基督論比「對觀福音」的基督論更成熟，如果以時間早晚來論斷思想成熟與否，那麼保祿書信應該比「對觀福音」寫成得更晚。事實卻不然，保祿書信的寫成時間早於「對觀福音」，而且，保祿的基督論已經相當成熟。這表示新約的神學思想並不是以時間的先後來決定思想的成熟與否。《若望福音》的神學思想相當成熟並不表示他的成書時間一定很晚。

另外一個遲延《若望福音》成書時間的理由，是因為若望學派對於聖事的觀點太成熟（若六 51~58）。早期的學者認為這段章節保留了教會對聖事的原始思想，而這段聖事論觀點已發展成熟，似乎在第一世紀不太可能完成。然而現代學者認為，聖事論的發展並不需要以往所認為的那麼長的時間。

第三個遲延《若望福音》成書時間的理由是，有學者以為《若望福音》和「若望書信」的作者是相同的，而若望書信中所反映的教會組織一般認為是教會發展一段時間以後才有的，因此《若望福音》的成書時間應該比較晚。

然而，若望書信和福音的作者是否是相同的人，此事需要查證而不是假定，而且，谷木蘭團體（與《若望福音》同一個時期）的組織和路加著作在《宗徒大事錄》中所記載的教會組織，使我們重新考慮教會組織的發展過程。教會組織也許並不是很晚才發展起來的，所以，以若望書信中的教會組織狀況推論《若望福音》成書很晚是不能成立的。

除了神學理由之外，第二世紀上半時期的作者們在其著作中，找不到引用《若望福音》的例子，因此學者才推論《若望福音》的成書較晚，以下詳述之。

目前所知第二世紀的學者是在 170 年之後，才見到《若望福音》的引用。也有人認為在 150 年以前，並沒有人引用過《若

望福音》。

但，布朗和其他幾位學者（ Braun, *Jean le Theologien* ）卻有足夠的理由，確定在第二世紀初，《若望福音》已在埃及、羅馬、敘利亞和小亞細亞廣被知曉。安提約基亞的依納爵（逝於 110 年）可能已經引用過《若望福音》，雖然不是用原文的字句。有兩位學者（ Tarelli 和 Boismand ）認為羅馬的克肋孟（逝於 96 年）引用過《若望福音》，但是這個說法很難證實，不過，可以推論兩者間有共同的詞彙和類似的神學思想。

關於第二世紀學者們引用《若望福音》的情形，各家說法不一，但是始終沒有有力的證據證明《若望福音》在第二世紀初一定沒有完成。

我們再由第二世紀的諾斯派人士對《若望福音》的興趣來探究《若望福音》的成書時間。有位學者（ Von Loewenich ）認為《若望福音》在被大教會接受之前，曾流行於諾斯派異端人士之中。另外的學者（ Sanders ， Barrett ）肯定諾斯派人士是率先使用《若望福音》的人。

利用第二世紀諾斯派人士使用《若望福音》的證據來推論《若望福音》的成書時間，首先必須確定一件事情，那就是先要肯定諾斯派是第二世紀才出現的思想，在第一世紀並沒有諾斯派，如此才能肯定的將《若望福音》的成書時間推論在第二世紀中，或後葉。

然而，事實並非如此，諾斯派思想起源很早，如果我們接受學者 Bultmann 的推論，前諾斯派在基督宗教形成之前就已經存在，那麼我們便不能肯定諾斯派是在第二世紀才出現的思潮，也因此不能說《若望福音》寫成的時間不會在第一世紀末葉，而必定要到第二世紀稍後才完成。

還有學者不是從諾斯派引用《若望福音》來研究，而是從諾斯派的文件思想和《若望福音》的神學思想去研究兩者的關

係。結果發現《若望福音》和第二世紀的諾斯主義很不相同。若仔細的研究 Nag Hammadi（諾斯文件出土之地）的文件，學者斷定這些第二世紀的諾斯文件是晚於《若望福音》的。

《若望福音》成書遲延的理由，另有人認為是因為《若望福音》是依靠「對觀福音」的材料而寫成的。這樣一來如果《瑪竇福音》和《路加福音》成書於主曆 80 年左右，《若望福音》就不可能在 80 年之後不久就寫成。然而，目前的學者們差不多都不接受這個理由了。原因是現代文學批判（判斷文件材料來源）的研究發現：《若望福音》並不是依靠對觀史料而寫成的。

《若望福音》正確的記載了有關巴勒斯坦的地理、政情和風俗習慣，可見這個史料的傳統應該在耶路撒冷被毀滅（主曆 70 年）之前已成形，或者在聖城被毀後不久即成形。因為主曆 70 年以後，羅馬軍隊對巴勒斯坦的破壞，和主曆 60~70 年間基督徒團體逃離巴勒斯坦等事件，大大的破壞了傳統的延續性，人們不可能在主曆 80 年以後還能完整無誤地組織耶穌的言行與當時的情況。

如果我們接受《若望福音》的第一個口傳階段（布朗理論的第一階段），也就是《若望福音》的歷史性傳統，完成於主曆 70 年以前，那麼，接下來的幾個編輯階段應不致拖延到主曆 100 年以後才完成。這個傳統才能完整忠實地傳入第二世紀，否則到了第二世紀才做最後的編輯將難以做徵信的工作。

關於《若望福音》的成書時間，最關鍵性的支持證據要算是發現了第二世紀的蒲草紙《若望殘卷》。主曆 1935 年出版了一些《若望殘卷》，其中最古老的一片是編號 P52 的那一部分，其中記載了若十八 31~33, 37~38 節。這一部分的時間保守估計在主曆 135~150 年間抄錄的，而且應是廣為流傳的經文。

因此，有學者推論 P52 的殘卷可能在第二世紀初就已經有

了。還有許多在第二世紀末（175~225年）所抄錄的蒲草紙殘卷（P66，P75），其中有許多《若望福音》的章節。

此外，主曆150年寫成的《不認識的福音》（*Unknown Gospel*）採用若望和「對觀福音」的內容，因此《若望福音》不可能是當時的新作品，而應是廣被教會接受及流傳的。

另外，在主曆140到200年間，《若望福音》的部分副稿流傳到埃及。這些稿件不像是在埃及寫成的，如果原稿是在小亞細亞寫成，那麼，等它流傳到埃及，也需要一段時間。

另外，有些副稿的內文似乎有修訂的跡象：P66的蒲草紙殘卷內文較接近西奈抄本聖經，而P75則較接近梵蒂岡抄本，這類的經文變化也需要一些時間。

概括的說，缺乏有力的因素證明《若望福音》成書較晚，而許多積極論點都指向主曆100~110年之間，福音的成書時間更可能是在主曆100年。

第二節 最早的可能時間

想要確定《若望福音》最早可能成書於何時，這點幾乎比確定其最晚成書的時間更加困難，學者有好幾種說法，有的甚至認為早於主曆70年，或60年，但筆者認為這樣的年代似乎太誇張了些，以下逐步探討之。

我們先看看《若望福音》的第一階段原始史料的可能時間。前頁已提及，很可能是早於主曆70年，而從第一階段發展到第五階段，之間所需要的時間和變化可以有幾種可能性。一般學者認為「對觀福音」的史料傳統，大約在主曆40到60年之間形成的。沒有理由籠統地說《若望福音》的史料傳統比對觀史料晚。而《若望福音》和「對觀福音」一樣，在史料形成直到福音以文字寫成之間，需要一些發展期，《瑪竇福音》和

《路加福音》是在主曆 75~85 年之間完成的，很可能《若望福音》第一版的出現就在這段期間，而後還經過幾次的編輯，才成爲今日所見的《若望福音》。

在前一節中我們檢討過，以神學的深淺來定斷《若望福音》成書較晚是一個不適當的準則，然而如果我們在同一的文學形式中做比較，例如比較四部福音的文學形式，那麼，可以發現《若望福音》是四部福音中最晚成書，也是把神學發揮得最多的一部，這樣的推論是可以接受的。因此，有人試圖提出《若望福音》成書的較早時間。

由於《若望福音》缺乏最後晚餐中建立聖體聖事的部分，有學者便推論此福音可能早於保祿傳統。這樣的推論有一個很大的問題，那就是假設聖體聖事的敘述出自保祿，而非來自原始史料。而且，這樣的說法等於否認若六 51~58 是若望學派發揮他們對聖體聖事的神學領悟。

另有學者認爲《若望福音》和馬爾谷及保祿一樣，缺少童貞生產的敘述，所以《若望福音》早於《瑪竇福音》和《路加福音》。然而，學者研究這個問題發現在若七 42 中提到耶穌的出生，可是這並不是在答覆耶穌的出生問題。福音者並不是不知道耶穌的出生來歷，這節可以說只是《若望福音》中的諷刺語，也具有雙關的意義。《若望福音》對耶穌的來歷更著重在祂的「先存」而不是在於肉體的來源，這表達在福音開端的讚美詩中。如果最後編輯者將耶穌以天主的「言」來表達，而且整部福音有一個一致性的看法，那麼，這並不表示編輯者不知道有關耶穌的童年敘述材料。也許，這只是作者使用了小亞細亞地區所習慣的用法。而《瑪竇福音》和《路加福音》的編者則使用了巴勒斯坦地區所保留的關於耶穌誕生的傳統。

「逐出會堂」的主題很明顯的在《若望福音》中有相當重要的角色。而這個主題由歷史看來，不是在主曆 70 年以前出現

的，猶太人的第十二項祝福在會堂中正式執行（驅逐基督徒離開猶太會堂），是在主曆 80~90 年間才比較尖銳。這麼一來，《若望福音》的最後編輯（其中包含了驅逐的主題）應不致於在主曆 80 年以前完成；而且在《若望福音》中反對會堂的議論，和猶斯定所寫的反猶太人的議論¹之間，出現某種連貫性，為此，較可能的最早成書時間指向主曆 90 年。

《若望福音》第廿一章也為成書時間提供了不少的訊息。若廿一 18~19 是兩節象徵性的話，然而也對伯多祿致命（於十字架上）的事實提供了一些見證，這是發生於 60 年代末期的事。幾年以後，耶穌時代的一些目擊證人和《若望福音》相關的人（福音者、愛徒）死了，福音應該解釋耶穌的話（若廿一 22~23），這裡的上下文令人推想這位門徒的死亡令其他基督徒產生一些危機感，或意識到耶穌目擊證人的時代結束了。

承上所說，成書時間早於 80 年是太不可能的，比較可能的時間是在主曆 90 年左右。關於耶穌目擊證人的時代結束，在新約中另有伯多祿後書關切這一個問題（伯後三 3~4），大部分學者認為這封公函是新約中較晚的著作。

最後，我們要從某些神學論題來推究《若望福音》成書的最早時間。首先是末世時期和末世實現的主題。《若望福音》比較有「已經實現的末世」概念。《馬爾谷福音》對末日的期待比較強，那時有人甚至不願工作，因為主馬上要來了，保祿才勸勉眾人要工作。這種期待隨時日的逝去而漸漸淡了。在《若望壹書》中，有許多例子表達「將要成為天主的子女，不過，我們現在已經是……」，這種「已經實現」的末世思想，在耶穌

¹ 第二世紀的殉道聖人，撰寫許多護教書籍。但現存者只有兩部：《護教書》及《與脫利風對話》。這裡所指的是猶斯定大約於 160 年寫的 *Dialogue against Trypho*。

復活升天後還需要一段時間發展。事實上，《路加福音》也有這種傾向，就是表達舊約中的許諾在耶穌身上實現，而後要在未來的歷史中達到高峰。如果以這個神學論題的發展來看，《若望福音》成書的最早可能時間在 90 年代較為合理。

第二個神學論題是關於「護衛者聖神」。《路加福音》比其他「對觀福音」對聖神更有興趣，這在《宗徒大事錄》裡面看得更清楚。因為距離耶穌的時代愈來愈遠，宗徒們一個個去世了，此時，教會與耶穌的連繫就比較依靠聖神了，因此推論成書時間不至於太早。

我們要說的第三個神學論題是聖事。教會如果與生活的耶穌距離漸漸遠了，可能變成依靠「神話」而發展成一些神秘宗教。因此，《若望福音》將聖事放在耶穌的生平中，這顯示在某一時刻，教會和耶穌的關係結合比較弱。在早期，門徒們都知道團體裡的聖事是從耶穌來的，但時代一久遠，就有必要強調聖事禮儀的來源是耶穌，愈是要將聖事與耶穌生平放在一起。由這個論題看來，《若望福音》的成書不會太早。

結 論

總結來說：福音最後成書的時間之最大限度是介於 75 和 110 年間。從上述大量的跡象提示，很可能是在 90 到 100 年之間。這與依肋乃的證明一致，他說若望（與福音有關的門徒）住在厄弗所直到 Traianus 統治時（98~117 年）。

假使我們接受福音的最後編輯（包括廿一章）是在這門徒剛死的時刻完成的，則最後編輯完成時間約在主曆 100 年。因此，從史料的形成到作品完成，總共有四十年的宣講和寫作。

備註：以上所講的，代表現代一般的聖經學家的共識，但是，總是有人提出新的見解。最近，John A.T. Robinson 提出比較早的時間²，他贊成 Brown 所假定的福音寫成的階段（但是除掉了第二或第三個編輯的工作）。他在另外一本書 *The Priority of John* 總結他的看法³，關於福音的寫成階段，有下面幾個看法：

1. 主曆 30~50 年，在和巴肋斯坦猶太人對話中獲得《若望福音》的資料形式。等於布朗理論的第二個階段。
2. 主曆 50~55 年，在厄弗所地區宣講，並完成福音的第一次編輯。等於布朗理論的第三個階段。
3. 主曆 60~65 年，若壹、貳、參書寫成，為駁斥一些對《若望福音》有錯誤教導的人。
4. 主曆 65 年以後不久，完成福音的第二次編輯，包括序言和附錄。等於布朗理論的第五個階段。

看起來，這樣的看法和布朗理論的最大的區別在於時間。Robinson 不認為《若望福音》反應猶太人在 Iamnia（85 年左右）開會的決定。參閱：*Priority*, 67~93 頁。

此外，Carsten Peter Thiede 對《瑪竇福音》的紙草紙殘卷有特別的研究，他認為應把一般學者所認同的新約寫成的時代提早一些。他也明顯地表示贊成，在古木蘭找到的一片殘卷，屬於《馬爾谷福音》，並且在時間上應該是屬於五十年代的成品。因此，他比較籠統地表示，所有的福音寫成的時間，應該根據這樣的發現而全部提早⁴。

² *Redating the New Testament*, Chap. IX: The Gospel and Epistles of John, pp.254~311, London: SCM Press, 1976.

³ Edited by J.F. Coakley, *The Priority of John*, London: SCM Press, 1985

⁴ Carsten Peter Thiede & Matthew d'Ancona, *Eyewitness to Jesus*, New York: Doubleday, 1996. Chp. 3, 5 & pp.163~167.

第七章

作者的身分及寫作地點

本章探討《若望福音》的作者身分以及寫作的地點。全章共分五節。

第一節，先說明作者和書寫者之間的區別。

第二節，接著探討有關作者的外在資料。外在資料，指若干早期基督徒作家討論福音作者的文件與著作，由它們所提供的意見及證據，我們再逐步討論這些證據。

第三節，探討有關作者的內在資料。我們由福音的敘述中直接尋找證據，並討論學者們對於福音中的證據的看法。

第四節，我們要探討假定若望是福音作者和布朗的理論（福音著作的現代理論）之間產生的一些可討論的觀點。

第五節，我們討論《若望福音》的寫作地點。

第一節 作者與書寫者的區別

按現代的了解，「作者」和「書寫者」經常具有同樣的意

思；但，在古代常是有分別的，「作者」和「書寫者」並不是同一個人。

在聖經寫作時期並不十分強調「書寫者」，而是注重那些作品背後的權威，即「作者」。因此我們有必要區分作者和書寫者的不同。

在書寫者方面，還可以分為幾種狀況：一種是作者口述，書寫者筆錄，此時書寫者類似抄寫員；一種是作者表達思想，文句由書寫者發揮，名字仍歸作者；還有一種是書寫者取用了作者的某分文件資料，發揮其中的思想，寫成了另一篇，名字仍可能歸於作者，因為思想創見都是來自原作者。

《若望福音》、《若望壹書》、《若望貳書》、《若望參書》及《若望默示錄》的書寫者都不是同一人，但傳統認為都和若望有某種關係，因此歸在他的名下。

視「作者」為一著作主要思想及權威的來源，這種說法仍不足以解釋聖經作者的定義，因為聖經作者的範圍很廣泛。例如：《依撒意亞先知書》的寫作時期共歷時約兩百年之久，前後至少經過三位促成者。他們都不只是單純的「書寫者」。他們的神學思想與文學體裁都共同反應出依撒意亞的傳統，因此雖然由不同的作者所寫，但學派相同，因而歸於第一位先知依撒意亞的名下。

舊約中的「梅瑟五書」並不都是梅瑟寫的，但是離開埃及的經驗、西奈山的盟約、法律的核心等，都是從梅瑟來的，因此一切法律書都歸在梅瑟的名下。

《聖詠》是由達味開始有這樣的書寫形式的，因此後人仿此寫法所成的詩歌，都歸達味名下。

《智慧篇》並不都是撒羅滿寫的，但撒羅滿是智慧的代表，在他的宮殿內首次以智慧的格式發揮這類的文學，因而後人所有的智慧格式的作品都歸撒羅滿名下，甚至有些作品是撒

羅滿死後九百年才寫的，但也歸於他的名下。

保祿書信並不都是保祿親手寫的，但因與保祿有某種關係，而歸在保祿名下。

經過以上的說明，我們可以了解「古代對作者身分的證明」含有那些意思在內。我們比較不會以現代人對「作者」的定義來解釋古代人所說的「作者」是什麼意思，以免引起一些誤解。

以下分別由福音的外在資料及內在資料兩部分來探究《若望福音》的作者。

第二節 有關作者的外在資料

外在資料，指若干早期基督徒作家討論福音作者的文件與著作，由它們所提供的意見及證據，來討論福音的作者。內在資料則是指由福音內容來看作者是誰。

一、一些古老的證據

依肋乃（Irenaeus，主後第二世紀）在其作品中曾提到：在其他福音寫成出版以後，主的門徒若望，即曾依靠在主懷中的那一位（若十三 23；廿一 20），在厄弗所出版他的福音。

《慕辣托黎綱目殘簡》（*Muratorian Fragment* 主後約 170~200 年），《駁斥馬西雍異端的序文》（*Anti-Marcionite Prologue*，主後約 200 年），亞歷山大里亞的克來孟（Clement of Alexandria）等，都共同反映若望是《若望福音》的作者。以上的證據似乎把若望門徒與載伯德之子若望視爲同一人，即十二宗徒之一。雖然依肋乃並沒有清楚的說明這一點。

現在要問的是：把《若望福音》的作者和主的門徒若望視

為同一人，這項古老的傳統是否有真實的價值？依肋乃是否只是個人猜測，將主所愛的門徒和靠在主胸前的那一位（福音並未指明是誰）認作是若望。

按照古老資料顯示，依肋乃不是猜測的，他是從 Polycarp 主教那裡，而 Polycarp 主教是從若望親自聽來的。如果這個傳承是確實的，那麼這個證據就很有價值。我們以下分別討論。

二、依肋乃證據的討論

甲、若望在厄弗所

依肋乃說若望在厄弗所出版了他的福音，現在我們要查看若望是否到過厄弗所。

1. 在新約中沒有任何跡象顯示載伯德的兒子若望到過厄弗所。
2. 保祿去過，但是《致厄弗所人書》不一定是保祿寫的，但至少是屬於保祿的傳統，而不是若望的傳統。
3. 安提約基亞的依納爵給厄弗所人的信，提到保祿的工作，但對若望隻字未提。
4. 小亞細亞的主教 Papias（主後 130 年左右）也不知若望在那地區。這些材料叫人懷疑若望到過厄弗所。
5. 有另外一些資料顯示：載伯德的兒子若望到過厄弗所¹。

然而，綜合正反兩方面的資料，仍沒有足夠的證據推翻依

¹ 猶斯定（Justin，宗徒教父）在主後 135 年從厄弗所寫的信中，提到一位耶穌的門徒若望在厄弗所工作。主曆 150 年，偽經《若望大事錄》提及若望在厄弗所的使徒工作。主曆 190 年厄弗所的主教 Polycrates 致羅馬 Victor 教宗的信中提及，若望的墳墓在厄弗所。而且在厄弗所城附近確實有一座紀念若望的大堂，在大堂底下有一座建於第三世紀的墳墓。

肋乃對《若望福音》作者的證明。如果《若望福音》真是若望宗徒寫於厄弗所的，那麼應是在第一世紀末寫成的（保祿之後），此時的若望已屆年邁。

乙、若望早逝

另有傳統認為若望很早便過世了。根據 Philip of Side（主曆 430 年）和 George Hamartolus（第九世紀）的說法，認為載伯德之子若望年輕時即已逝世。按 Edessa 和 Carthage（第五、第六世紀）的殉道者傳記中亦有同樣的說法。這些傳統是很晚才有的，不太可靠。

若望早逝的說法，可能是來自古時候把若翰及若望相混淆之故（此二人的原文名字同是 Ioannes，且若翰早逝）。或是將谷十 39，誇張地解釋成：為實現耶穌的話，若望應是早死。但事實卻非如此。若望早逝的說法並不能減少依肋乃證據的力量。

依肋乃的錯誤

有人說依肋乃可能在這方面有些錯誤。因為依肋乃曾說 Papias 主教認識若望，但其實 Papias 並不認識若望。有人便說依肋乃從 Polycarp 主教處聽說《若望福音》是若望宗徒寫的，這個聽聞可能也是錯的。因此依肋乃的證據就沒有價值了。

然而，依肋乃並不認識 Papias，但卻認識 Polycarp 主教，而 Polycarp 主教認識若望，所以，依肋乃的證據仍是可能的。我們只能說，依肋乃從 Polycarp 處聽到他和若望的關係時，必定是很年輕的時候，由於時間久遠，他有記不清楚的可能性，如此而已。

丙、另一個在厄弗所的若望

部分學者認為依肋乃所指的若望並非載伯德之子，而是另一位若望。其實，依肋乃指的是曾靠在主懷中的那位，並不

一定是載伯德之子。至於這另一位若望是誰呢？有以下幾種說法：

1. 若望馬爾谷

他有時留在耶路撒冷，有時跟隨保祿，有時跟隨巴爾納伯。是比較年輕的，比保祿小一輩的人。

按弟後四 11，若望馬爾谷曾經到過厄弗所。而且在古時候，常將載伯德之子若望與若望馬爾谷相混淆；例如：金口若望在他註解宗十二 12 時，認為章節中所提到的若望，號稱馬爾谷，就是耶穌的門徒。第五世紀時有一名埃及證人認為若一 35 中的兩名門徒之一便是若望馬爾谷.....。諸此種種，在歷史中常將宗徒若望與若望馬爾谷相混淆。

雖然有若干證詞說可能是另一位若望在厄弗所，但這些說法都是在第四世紀以後的，直至目前尚沒有更古老的證據指認若望馬爾谷是《若望福音》的作者。即使若望馬爾谷是四福音之一的作者，則應可能是《馬爾谷福音》的作者。如果要將若望馬爾谷當作是《若望福音》的作者，那可能是基於內在的理由而不是現在所討論的外在理由，這一點稍後會再詳談。

2. 長老若望 (John the Presbyter)

小亞細亞主教帕丕雅 (Papias)，曾在他的書中提及，他很有興趣訪問任何認識過主的門徒的人，他想知道「安德肋、或伯多祿、或斐理伯、或多默、或雅各伯、或若望、或瑪竇、或任何主的門徒曾說過些什麼；他也想知道 Aristion 及長老若望，二位主的門徒正在說什麼」。

帕丕雅分別提到兩批「主的門徒」，分別都提及若望。第一批包括十二宗徒的名字，動詞用的是簡單過去式（說過），表示那一批門徒已經過世。載伯德的兒子若望似乎是在第一批的名單內。第二批名單中的人物也是主的門徒，似乎是十二宗

徒的名單之外的門徒，也有可能是第二代的門徒，Papias 主教做他的訪問時還活著的。

雖然 Papias 寫書時是在主曆 130 年左右，但他的訪問也許是在早年做的，當時耶穌的目擊證人還活著，而且耶穌的目擊證人並不只十二位，其中除了載伯德的兒子外，還有別的若望。

Papias 並沒有提到若望住在厄弗所，也不提寫作的事，這些是後來的研究者加上去的。

《若望貳書》和《若望參書》的作者自稱是長老，有人想是不是 Papias 所說的這位長老若望。更有人推想，他或許就是《若望壹書》和《若望福音》的作者。這些都是較晚才有的推測。並沒有證據證明書信和福音的作者是同一位若望。而且在《伯多祿前書》五 1 中可以知道，十二宗徒也自稱長老，因此，長老若望並不一定就不是載伯德的兒子若望。

3. 初期教會的疑問

依肋乃論證的另一個疑問是初期教會有些團體反對《若望福音》是出自若望。在教會曾有過一個關於聖神的異端，此說謂主即將來臨，要期待聖神，漠視此世的工作。有些人爲了駁斥蒙丹派（Montanism）異端，而連帶地否定聖神神恩之說。然而在《若望福音》中，聖神有很重要的角色，因此他們連帶地也否定了《若望福音》。

另外一個疑問是戴爾都良（Tertullian）的看法。他認爲《若望福音》的耶穌行蹟與「對觀福音」不一致，特別是關於耶穌死亡的日子不一致，在對觀福音中耶穌死亡的日子是逾越節當天，而在《若望福音》中是在前一天。他指出《若望福音》可能不是出自目擊證人載伯德之子若望。

一些反對（聖）言的無（聖）言者（Alogoi）認爲，《若望默示錄》及《若望福音》是切陵托（Cerinthus）異端的作品。

因為《若望福音》在序言就提到（聖）言，他們是反對聖言的。有人認為如果初期教會就很穩定的肯定《若望福音》的作者就是宗徒若望，那麼教會內的人就不敢有這樣的論調出來。然而，這些反對者都是在教會邊緣的人士。試想，他們既敢反對聖神的恩賜，又怎麼會不敢說《若望福音》不是若望寫的呢！

結論

到目前為止，唯一能有證據的古老傳統說《若望福音》是載伯德之子的作品。那些反對這個主張的論點是有力量的，但不足以駁斥依肋乃的證據。

第三節 有關作者的內在資料

《若望福音》不論從明顯的或是含蓄的兩方面來看，都對它的作者是誰透露出些許訊息。我們先從明顯的方面來說明。

一、根據福音史料的來源

若十九 35：「那看見這事的人就作證，他的見證是真實的，並且『那位』知道他所說的是真實的，為叫你們也相信」。35 節雖沒有指出這證人的姓名，但在上文 26, 27 節卻已記載：耶穌所愛的門徒站在十字架旁。

若廿一 24：「為這些事作證，且寫下這些事的，就是這個門徒，我們知道：他的作證是真實的」。「這些事」可能指若廿一所描繪的事情，或是指全部的福音。「我們」可能指的是最後編輯者，或是《若望福音》史料的來源者。可是靠這兩個資料，我們仍不知道作者是誰。

二、我們對「愛徒」的瞭解

那位耶穌所愛的門徒是誰？在《若望福音》中共提到三種不具名的門徒：

1. — 37~42

洗者若翰的兩個門徒跟隨了耶穌；一位名叫安德肋，另一位為無名氏。在其上下文中提到其他的門徒有：西滿伯多祿、斐理伯、納塔乃耳。在對觀福音中記載了頭一批跟隨耶穌的是伯多祿和安德肋，再來就是雅各伯和若望。

2. 有兩處提及「另一個門徒」

十八 15~16：西滿伯多祿與另一位門徒跟隨耶穌。這另一位門徒應是大司祭家人所認識的，所以伯多祿才得以進入大司祭的庭院。

廿 2~10：瑪利亞瑪達肋納跑去見西滿伯多祿和耶穌所愛的另一位門徒，告訴二人耶穌的屍體已不在墳墓裡。那位耶穌所愛的門徒跑得比伯多祿快，但卻是伯多祿先進入墳墓裡。值得注意的是這兩處所提到的另一位門徒，都與伯多祿同時出現。

3. 《若望福音》共有六處提及耶穌所愛的門徒——「愛徒」

十三 23~26：最後晚餐時，靠在耶穌的胸膛上，在伯多祿的慫恿下問耶穌：誰是出賣者？

十九 25~27：在十字架旁，耶穌把自己的母親託付他。

廿 2~10：他是「耶穌所愛的」，在此處明顯地指出那「另一位門徒」就是耶穌所愛的門徒。

廿一 7：當耶穌在岸邊顯現時，他與伯多祿和其他門徒同在一條船上，且認出了耶穌。

廿一 20~23：他跟隨伯多祿和耶穌。與十三 23~26 所指的門徒同屬一人。伯多祿轉過身來，一看見這個門徒就問耶穌：

「主，他怎樣」；耶穌回答說：「我如果要他存留直到我來，與你何干？你只管跟隨我」。耶穌的答話使門徒們產生了混亂，於是弟兄們中間傳出了：「那門徒不死」的話。很可能寫這段的時候，耶穌所愛的那門徒已死，因此要特別說明當時的情況。

廿一 24：書寫者告訴我們，這個門徒寫下了這些事。

三、資料的說明

我們比較上述的參考材料，發現在廿 2 中，把「另一個門徒」和愛徒視為同一個人。而在十八 15~16，並不那麼清楚，但也很可能那「另一個門徒」和愛徒是同一人，因為愛徒和伯多祿常常有密切的關係。

若一 37~42 中那位不知名的門徒和愛徒似乎沒有什麼必然的關係。為什麼福音中用了兩個匿名？有學者認為「另一個門徒」可能是一種自謙的稱呼，而「愛徒」則是他的門徒給他的稱號。也許耶穌並沒表示誰是祂最愛的門徒，而是若望團體表達若望的重要特性而用了這個稱號。

四、愛徒的身分

我們研究到了現在，還沒有說明「愛徒」到底是誰？據學者的研究共有以下四個可能性：

甲、「愛徒」為象徵的說法，非真實人物

關於愛徒的身分，有幾位學者認為愛徒不是真人物而是象徵。學者 Loisy 認為，愛徒是完美信徒的象徵。布特曼（Bultmann）認為愛徒象徵基督教會中的希臘教會；在十九 26，耶穌將祂的母親（象徵猶太基督徒團體）交託給愛徒（象徵希臘教會），在廿 2~10，愛徒（希臘教會）比伯多祿（猶太教會）更先相信了耶穌。

我們不能否認「愛徒」具有象徵性，然而這並不是說，一定沒有這個真實的人物。「愛徒」所具有的象徵性並不減少它的真實特性，就像伯多祿和耶穌的母親是真實的人物，但也有其象徵性一樣。

乙、拉匝祿

在福音中，唯一被指出姓名說是耶穌所愛的人就是拉匝祿（若十一 3, 5, 11, 36），因此有人說「愛徒」是拉匝祿。

然而如果在第一世紀時，讀者都清楚知道耶穌所愛的門徒是誰，《若望福音》的作者就是這位門徒，他也就是載伯德之子，那麼在福音中寫拉匝祿事件時就有必要介紹拉匝祿是耶穌所愛的人。如果拉匝祿就是《若望福音》的作者，也就是那位「愛徒」，似乎在福音中就沒有必要特別描述拉匝祿的這個特點了。

也有人說拉匝祿和載伯德之子若望為同一人，他是在耶穌復活他之後用了拉匝祿這個化名。他先用阿拉美文寫了《若望福音》，然後若望馬爾谷重新編輯，作者其實是若望馬爾谷。然而奇怪的是為什麼只在第十一，十二章提名字，其他地方一直稱「愛徒」或「另一個門徒」。

根據福音內在資料顯示，愛徒應是「十二位宗徒」之一，在最後晚餐時靠在耶穌的胸膛上。新約四部福音中共有四份十二宗徒的名單，其中共有十五位名字，但卻沒有拉匝祿的名字。因此，拉匝祿是福音作者的那位愛徒的可能性極小。

丙、若望馬爾谷

另外一位可能是愛徒的人選就是若望馬爾谷。據宗十二 12 的記載，他母親住在耶路撒冷，而《若望福音》的記載相當集中在那裡，其中有關耶路撒冷的地理資料都很正確。

若望馬爾谷好像與司祭階層有親戚關係，他是巴爾納伯的

表弟，巴爾納伯是肋未人（哥四 10，宗四 36）。其實有些古老的證據顯示若望馬爾谷可能是司祭。《若望福音》的內容表現出對猶太慶節和聖殿有興趣。如果若十八 15 所指的與愛徒是同一人，他認識大司祭，因而得以進入庭院。

若望馬爾谷因著保祿的引介而認識了路加，因此促成了《若望福音》和路加福音之間的關係。

若望馬爾谷好像和伯多祿有所接觸（宗十二 12，伯前五 13），而愛徒和伯多祿亦來往密切。《若望福音》中伯多祿的角色非常重要。

以上的說法雖然都各有各的道理，但是傳統上，我們把若望馬爾谷與第二部福音相連（雖然第二世紀的作者不把馬爾谷和若望馬爾谷視為同一人），而且若望馬爾谷也不是十二位宗徒之一，但愛徒一定是十二人中的一位。新約中沒有任何一個地方暗示耶穌認識若望馬爾谷，如果耶穌不認識他，他怎麼成為愛徒？因此，我們雖然有一些有利的因素來推斷若望馬爾谷可能是《若望福音》的作者，但基於上述的幾個要點，若望馬爾谷就是愛徒的可能性就不高了。

丁、載伯德之子若望

載伯德之子若望，似乎最能符合愛徒身分的基本條件：他是十二宗徒之一，且與雅各伯、伯多祿一同被耶穌所召選。在福音中，若望與伯多祿一起出現的機率，比其他宗徒多。按《宗徒大事錄》的記載，若望與伯多祿共同在耶路撒冷（宗二~四）及撒瑪黎雅傳教（宗八）。這也可以解釋為什麼只有《若望福音》記載耶穌在撒瑪黎雅傳教，和撒瑪黎雅婦人談話，使撒瑪黎雅人信從耶穌（若四）。

另外，《若望福音》所保留對耶穌的經驗和對觀福音相當不一樣。既然這麼不一樣，教會仍然接受並與對觀福音有相同

的價值，除非這部福音背後有一個相當大的權威。是與伯多祿同等的權威。看來只有若望宗徒才有這個份量。

愛徒的身分指向載伯德之子若望，其中還有一個有趣的因素，是他與耶穌可能有親戚關係（母系方面的親屬關係）。聖母瑪利亞的表姐依撒伯爾是亞郎的後裔，屬於司祭家族。在耶穌的十字架旁除了耶穌的母親之外，還有一些婦女，其中一位就是撒羅默（谷十五 40，十六 1），我們比對瑪廿七 56 的記載，撒羅默可能就是載伯德的兒子的母親，再比對若十九 25，撒羅默很可能就是耶穌的母親的姐妹、若望的母親、耶穌的阿姨。如此，我們便比較容易了解，瑪竇福音中提到載伯德兒子的母親要求耶穌讓她的兩個兒子分別坐在耶穌的左右兩邊了。

如果若望是耶穌的母親的外甥，我們也比較可以理解為什麼耶穌在臨終時將他的母親託付給若望，這個若望就是愛徒。這也可以解釋另外一個重要的問題，在若十八 15~16 中的那「另一個門徒」如果就是愛徒，也就是若望，由於他是司祭家族的親戚，才能進得了大司祭的庭院。

戊、反駁的意見

第一個反駁

關於以上的解釋，部分學者也有反對的意見如下：《若望福音》中沒有提到雅各伯（他哥哥）和撒羅默（他母親），而在「對觀福音」中，雅各伯是一個重要的人物，常常有伯多祿，雅各伯和若望三個名字一起提。布朗認為學者的這個反駁沒有什麼力量，因為如果若望在寫福音時因為自謙的緣故，連自己的名字都不提，他很可能基於同樣的理由，不提他自己的家人。

另外有人說，若望生於加里肋亞，但在福音中卻很少提到那地方，反而比較注意耶路撒冷。其實《若望福音》在第一、二、三、四、六章都有記載在加里肋亞發生的事，雖然不是非

常多，但也不能說很少。而《若望福音》中，耶穌不只一次去耶路撒冷，若望常常陪耶穌去，他雖是加里肋亞人，但對耶路撒冷有正確的描述應該不成問題。

第二個反駁

另外一個反駁的意見是：宗四 13 描述伯多祿和若望都是不認識字，沒讀過書的人。這樣的人怎麼可能寫福音，而且是用外文（希臘文）寫書呢？可是我們在前面已解釋過福音寫作時期，作者和書寫者很可能是不同的人，伯多祿和若望可能沒有提筆寫福音，但是福音史料的來源卻是他們的記憶和經驗，他們是書寫者背後的權威。

第三個反駁

第三個重要的反駁意見是：《若望福音》中缺乏兩幕重要的見證事件的記述，顯聖容和山園祈禱；這兩件事應是若望親自在場的見證，為什麼《若望福音》中沒有記載？

學者解釋的理由是這兩幕的材料，並沒有自《若望福音》中消失，而是以若十二 23, 27~30 的談話方式出現。但若望為什麼沒有像「對觀福音」一樣地詳細描寫，這可能是他不願表現他的特殊地位（因為顯聖容和山園祈禱時，耶穌只選了三個門徒在場：伯多祿、雅各伯和若望）。如果他多加發揮，他勢必要寫出自己的名字，也表現出自己的殊榮。既然他寫福音時不提自己的名字是為了自謙，他很可能也不特別發揮這兩個主題。

若十二 23, 27~30 的記載方式和「對觀福音」不同，另外有學者認為《若望福音》對這兩幕所表達的方式，也許比「對觀福音」的描寫還要符合當時的實際情況。「對觀福音」中這兩幕在場的人只有三位宗徒，而《若望福音》是面對許多人。

我們不容易解釋耶穌為什麼特別只選三位，且單單向這三

位顯容。而在《若望福音》中耶穌變容貌並不是重點，重點在天上聲音表示耶穌是天主的光榮，《若望福音》並沒有忽略把這個要點記下來了。

「對觀福音」中耶穌在山園祈禱時的狀態：心神煩亂，求父救祂脫離當時的狀況，最後還是願照父的旨意實行。這些在若十二 27~28 都有。

我們可以討論為什麼「對觀福音」用了二幕專屬的情境，發揮得比較多，而《若望福音》卻放在一個較普通的公開情境中，有許多人在場。

也許這和若望不願意太突顯自己有關。我們設身處地的回想第一世紀時的平民耶穌，他的表現在《若望福音》中的平凡記載也許是比較符合當時的實際狀況。《若望福音》所描述的這個過程比較可理解：耶穌知道祂的時刻快要來到，祂復活拉匝祿之後，公議會決定殺害祂（因為行了太多的奇蹟），也要殺掉拉匝祿。耶穌真正體驗到這次沒有出路了，受難的時候到了，祂心神煩亂，很掙扎，也感到害怕。而此時有天上的聲音光榮祂，肯定祂。這樣的過程很適當，也很配合。這就是《若望福音》在十二章前後的表達。

「對觀福音」爲了強調天上的聲音對耶穌的肯定，也強調耶穌在掙扎的過程中的幾個層面而用了兩幕專屬的情境來發揮，這也是可以接受的。我們在前幾章中曾提到，有人說《若望福音》是比較神學性的表達，然而我們在這兩件事上看到，不只是《若望福音》因著神學緣故，發揮某些主題而有較多的描寫，「對觀福音」也有同樣的情形（顯聖容和山園祈禱）。在這兩件事上，可以說《若望福音》比「對觀福音」保留了更爲原始的描述。

基於以上的幾個意見，我們確實沒有辦法很順利的將載伯德之子視爲愛徒，但是將拉匝祿或是若望馬爾谷視爲愛徒將產

生更大的困難。到目前為止的內外證據看來，好像把若望視為福音的來源，是最好的假設。

第四節 若望和現代理論間的相互關係

一、前提

我們稱第四部福音為《若望福音》，至少肯定這部福音背後的權威是若望（布朗理論的第一階段）。

若望除了是史料的來源外，是否能說他還參與了材料的編纂（第二到四階段）？

福音的最後編輯者一定不是若望，因為若廿一 24 中的「我們」和愛徒並非同一個人，很可能在編纂此段時愛徒已死。

從很古老的傳統就將《若望福音》和其他人相連。有的說若望是因了主教的委託而寫福音，也有的說是若望的門徒寫好了以後給他過目。不論在《慕辣托黎書目殘簡》（*Muratorian Fragment*）、《反馬西雍異端的序文》中（*anti-Marcionite Prologue*）、第四和第五世紀的傳統等等，在談論《若望福音》的寫作過程中，常將若望和其他人相連，這表示若望的門徒們曾參與福音的寫作（抄寫或編輯）。

二、史料的目擊證人

了解了有關《若望福音》作者的一些前提之後，我們可以問：《若望福音》的歷史傳統是否得自一位目擊證人的見證。當然，到目前為止，我們都以若望為福音背後的歷史傳統的來源。然而這仍然有些許問題存在。

《若望福音》的內容看起來經過一個發展的過程，並不是

直接的目擊證人的敘述。同樣的情形其實在「對觀福音」中也可以找到。我們只要比對《馬爾谷福音》和《瑪竇福音》的材料即可發現，《瑪竇福音》中事件的進展過程比較肅穆。人們要接近耶穌並不是一來到耶穌跟前就立刻可以和耶穌來往，而是有一個步驟：接近、叩拜、然後向耶穌祈求。是有一個一定的次序的。而且不只是在《瑪竇福音》中單獨一次的現象，很多情境在《馬爾谷福音》中有的，在《瑪竇福音》中的節奏都變得比較慢，有一個程序。這就是福音的寫作過程有了發展的現象，《馬爾谷福音》的記載比較是人之間的來往，人們遇見了耶穌，有求於祂，馬上就可以，不需要更多的手續。而發展到《瑪竇福音》時，瑪竇比較看到耶穌是主的身分，人們要接近的是主耶穌，因而有較肅穆的氣氛，有一定的接近程序。《瑪竇福音》中耶穌顯聖容的那一幕很可能就是原始材料經過發揮而成的。

這麼說來，「對觀福音」都不是目擊證人親自寫成的，不錯；但，其原始材料卻是來自目擊證人的。「對觀福音」和《若望福音》皆如此。雖然材料來自目擊證人，但是寫的時候已經有所發揮。

編寫福音的時候將原始材料加以發揮，這並不減少原始材料的權威性。我們看增餅奇蹟的敘述就可以了解。《瑪竇福音》中（瑪十四 13~21），群眾跟隨耶穌到了荒野的地方，大家餓了，耶穌就將餅和魚祝福了，擘開，給群眾吃，大家吃飽後還剩十二筐。吃完之後大家就散了。沒有接著敘述後續的發展。反而，在《若望福音》中（若六 1~59），吃餅是一個開始。吃過餅之後，耶穌開始講生命之糧的道理，也講人子是信友的生命之糧。這樣的編排和「對觀福音」是不一樣的。如果大教會接受這個不同的敘述，是因這個敘述的原始資料來自若望載伯德，一個和伯多祿一樣有力量的權威。

三、若望和現代理論中的第二、三、四階段

在「福音著作的現代理論」（布朗所提出的《若望福音》編輯的五個階段）中，第一和第五個階段比較容易肯定其編纂的狀況，因為那是真實的歷史，我們可以看到若望在其中的貢獻。

然而第二、三、四階段是都屬推測性質，想在這幾個階段中看到目擊證人的存在比較困難。例如若十二 1~7，瑪利亞給耶穌傅油，批判者認為這段記錄似乎是兩幕情景的混合：一篇敘述一個女人給耶穌的頭抹油（瑪廿六 6~13；谷十四 3~9），另一篇敘述一名罪婦的眼淚滴溼了耶穌的腳（路七 36~50）。我們不禁會想，若望的敘述似乎不太對勁，為什麼要將香油倒在耶穌的腳上？如果她要傅抹耶穌，為什麼要用她的頭髮擦乾？這樣的動作反而比較配合一個罪婦在耶穌腳前哭泣。看起來好像若望將兩件事混在一起了。

如果若望當時在場，怎麼會把事情弄混了？他應該知道拉匝祿的姐妹瑪利亞把香油倒在耶穌的頭上，還是腳上；而且他如果在場，他又何必借用「對觀福音」的材料，再將兩件事混在一起。這是一個很大的疑問，這些材料真正的是從一個目擊證人來的嗎？

批判者對這個現象做了一些推論，那就是若望和他的門徒自然地成了一個團體，這個團體中有人負責講道理，發展他們的信仰。若望本身在宣講耶穌的言行時，已經對耶穌的言行表現加上了他的理解和經驗。若望的門徒保有他對耶穌的特殊洞見，在他的指導與鼓勵下，繼續宣講，也針對他們宣講對象的需要來發揮原始的材料。由《若望福音》的結尾看來，愛徒似乎活得比其他的目擊證人久，所以我們不必假定愛徒在第一階段的時間過後就過世，而失去他對《若望福音》的影響力。相

反的，因為他活得久，所以他的門徒可以時時去請益，由他那裡汲取更多對耶穌的了解。其中有一位（布朗沒有提，雖然有些人指長老若望）特別具有戲劇天份和神學洞見。他在這位宗徒的教導下，寫了目前的《若望福音》。所以，福音可以說是愛徒的見證在此學派中延長。

如果說若望只是福音的材料來源，而他的某一位門徒將材料組織和編寫，那麼，那位若望的門徒才應該是真正的作者了。正如《馬爾谷福音》是馬爾谷根據伯多祿的見證而寫的一樣。

學者的解釋是：初期的基督徒看一部作品的重要性在它根源於宗徒，至於誰把它寫之於書是次要的。就《馬爾谷福音》來說，這部福音以馬爾谷為名，比較是因為他是眾所周知的保祿、巴爾納伯和伯多祿的同伴。意思是他本身在教會內被認識。《瑪竇福音》就正好與此相反，《瑪竇福音》的書寫者不為人所認識，所以書名是以此傳統後的宗徒權威瑪竇為名。

若望的門徒與師傅之間的關聯，該是比馬爾谷和伯多祿的關係來得密切，其真正書寫者的名字並不明顯，更重要的是，《若望福音》受愛徒的影響是較深的，若望學派的團體在精神上和對耶穌的了解上，與若望有很深的關係，因此，在此團體中完成的福音以若望為名並不為過。

為解答《若望福音》的作者問題，可以設想出一些假設，但必須包含我們上述說過的三個層面：傳統、福音本身的材料和現代學者對福音的研究理論。研究者可以提出不同的理論，說明他對於《若望福音》的作者的研究結果，但必須同時兼顧以上三個層面，否則不能成為一個有力量的學術研究。到目前為止，已有許多人提出不同的理論，但能兼顧以上三個層面的人並不多。

第五節 寫作地點

以下介紹三個不同的寫作地點的可能性：

一、亞歷山大

關於《若望福音》的寫作地點，有人說是埃及的亞歷山大，因為在這裡發現《若望福音》最古老的抄本。另外一個理由是因為此地是費羅、古希臘思想文件和諾斯文件（Valentinus gnosticus）的大本營。有人認為《若望福音》的思想受到這些影響，因此推論其寫作地點在此。

然而，我們已經說明《若望福音》受這些思想的影響可能性並不大。而且埃及的氣候乾燥，在此保留了最古老的手抄本並不足為奇。這兩點皆不足以肯定《若望福音》的寫作地就在亞歷山大。

二、敘利亞的安提約基雅

在安提約基雅有位聞名的主教依納爵，人們在他的書信和著作中，發現《若望福音》的某些共同說法，因而推論他看了《若望福音》而受到影響。

然而，我們只能說，《若望福音》中的某些思想可能與那一地區普遍流行的思潮相似，因而依納爵有一些思想和《若望福音》相同是有可能的，而這並不能肯定：因為《若望福音》寫於安提約基雅，所以依納爵才有這些思想。

也有人說《若望壹書》和《瑪竇福音》類似，《瑪竇福音》大概寫於敘利亞，因而人推論《若望福音》也寫於敘利亞。

然而，《瑪竇福音》和《若望福音》本身並沒有許多類似

之處，因而不能牽強地將《若望福音》的寫作地點歸於敘利亞。

還有人說《若望福音》寫於敘利亞，因為《若望福音》和敘利亞的作品《撒羅滿之歌》有些類似。關於這一點，我們已經分析過，《若望福音》最多只有序言和《撒羅滿之歌》有類似的部分，而不是整部福音。如果《若望福音》的思想影響到敘利亞地區，就可以解釋為什麼《撒羅滿之歌》和《若望福音》的序言有些相似了。

三、厄弗所

第二世紀以來的傳統，認為《若望福音》寫於厄弗所。另外還有一些內在因素支持這個說法。《若望福音》和《若望默示錄》有許多相似的地方，而《若望默示錄》的寫作地點很可能是厄弗所。例如：反會堂的主題可以在此地區的情況得到瞭解，厄弗所地處小亞細亞，這一地區有許多猶太外僑，也有基督徒，他們之間有些爭論是可以理解的（見默二 9；三 9）；反若翰洗者的門徒之辯論似乎是在此地（宗十九 1~7），《若望福音》中有一些與谷木蘭文件相類似的思想。在新約中，《厄弗所書》和《哥羅森書》都有與谷木蘭文件相類似的思想，因此有可能《若望福音》中的谷木蘭思想，是因為在厄弗所地區所寫的，而受到了影響。

《若望福音》的寫作地點並不是一個頂重要的主題。除了傳統認為寫於厄弗所外，尚無其他更有力的證明可以指出其他的寫作地點。

第貳部分：唸《若望福音》

研究《若望福音》的關鍵因素

第八章

《若望福音》的語言和文體

本書的第貳部分¹，主要是從文學角度來研究《若望福音》的關鍵因素，亦即探討《若望福音》的文學特點。包含下列幾章的各個特點：

第八章：介紹《若望福音》的語言和文體。

第九章：介紹《若望福音》的敘述之一：神蹟。

第十章：介紹《若望福音》的言論：對話（ Dialogue ）
及辯論（ Controversy ）。

第十一章：介紹《若望福音》的敘述之二：高舉。

第十二章：描述《若望福音》的結構

按布朗的研究，《若望福音》由原始素材到編輯成書，其中經歷了一段相當長的過程。我們現在要藉著文學上的研究，

¹ 本部分主要參考：Josep-Oriol Tuñí y Xavier Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Introducción al Estudio de la Biblia 8, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995.

看出著作團體的文體風格和所使用的文學技巧，也藉著研究經文的文學發展過程，看出《若望福音》如何變成具有若望特色的作品。

本章第一節，先說明一些學者們關於《若望福音》的語言曾討論過的論點。第二節，說明《若望福音》的希臘文經文曾出現的版本。第三節，介紹《若望福音》的修詞技巧。第四節，說明《若望福音》的文體風格。

第一節 《若望福音》的原始語言

一、從宣講到福音

猶太人自充軍回國後，阿拉美文即成為民間通俗的溝通語言。耶穌很可能就是使用阿拉美語，有些學者認為耶穌可能也懂得希伯來語。

事實上，死海文件發現以後，由其中大量使用希伯來文的情形看來，猶太會堂和文學作品上仍偏好使用希伯來文，因此，當時會希伯來文應該仍是很有用處的。然而這個事實也不能證明耶穌就一定會希伯來語。至於希臘文呢？只知道當時北方加里勒亞地區已普遍使用希臘文，然而那畢竟不是母語，而是外文。

福音的傳述，學者們推測開始時可能是採阿拉美文，繼之傳至希臘地區時，可能就應用希臘文宣講（受閃族文化影響的希臘文）。由於宣講的對象部分是講希臘文的猶太主義者，所以在以希臘文傳述福音時，多少也受了《七十賢士譯本》的影響（因為當時散於四處的猶太會堂均採用《七十賢士譯本》的舊約聖經）。

二、學者對福音原著的討論

部分學者認為，《若望福音》的原著很可能是用阿拉美文寫的。

甲、學者的理由

1. 福音中呈現阿拉美文的說法，但沒有希伯來說法。
2. 部分錯誤的翻譯（含意模糊的希臘文），回譯成阿拉美文時就一清二楚。
3. 如果將序言重新譯回阿拉美文，可以看出序言深富阿拉美文詩體的形式。
4. 希臘文有不同的稿本，可能是在翻譯阿拉美文時，就有了幾種希臘譯本。
5. 一些引徵古文的經句，好像是直接引自希伯來文或 *Targums*²，即第一世紀時巴勒斯坦會堂內所用的阿拉美文口譯聖經。

乙、評估這些理由

1. 第一點所提的阿拉美文說法，可能只限於部分零散的句子；而且這也是在宣講的時候所可能產生的。
2. 第二點所提到的錯誤的翻譯，這的確可以做為判別的標準。但是在判斷希臘譯文的優劣時，難免涉及主觀的因素在內。所以，這個依據也不是絕對的。
3. 關於上列第 2 和第 3 個理由，可能在若望傳達訊息時，門徒們譯錯了，因而有不同的譯本。尤其史料的來源是若望

² *Targums* 指阿拉美文的舊約譯本，原文單數是 *Targum*，複數應寫為 *Targumim*。本課程所參考的布朗著作使用 *Targums* 表達複數，本文延用之。猶太人的舊約原是用希伯來文寫成的，充軍期後的以民只懂阿拉美文，因此就有將希伯來文聖經用阿拉美文譯釋（在禮儀中）或講授（在聖經課中）的必要。

載伯德，他的母語並非希臘文。

4. 關於一些古經的引用，很可能耶穌本身就是引用 *Targums*，因而寫福音時保留下來。這並不能證明《若望福音》就是用希伯來文或是阿拉美文寫的。

小 結

依靠以上的幾點意見，我們仍不能證明《若望福音》的原始語言是阿拉美文。大部分學者所同意的傾向是：《若望福音》在第一階段或許是阿拉美文（如果若望載伯德是史料的來源，他使用阿拉美語的可能性很高），但發展到第三階段時，可能就已經是希臘文了。

第二節 《若望福音》的希臘文版本

目前所保存的新約最古的殘卷，就是《若望福音》中苦難史的一部分³。這殘卷經考據，大約是主曆 135 年左右的遺物（P 52），是用希臘文寫的。其他希臘文的《若望福音》仍有好幾種版本，說明如下：

紙草紙：是一種蒲草（Papyrus）的纖維交錯排列，經曬乾後製成的紙，非常強韌。在中東地區及尼羅河三角洲地帶出產最多。福音經文抄錄其上，有部分已被挖掘出土，因為是一些片段，故編號以利辨識，寫成 P 66，P 75 等。這些紙草紙的發現對《若望福音》的研究有莫大的影響。

因為這些紙草紙的年代要比古抄本早了 150 年左右，因此

³ 這是一般學者的共識，但是也有學者認為，現今也有保存著比《若望福音》更早的《瑪竇福音》，甚至《馬爾谷福音》的殘卷。請參閱本書第六章的「備註」。

可能比古抄本更能傳達原作的思想。雖然如此，年代的接近並不是一個絕對的標準，手抄及翻譯上的錯誤在無論多早的版本都是可能的。

古抄本：《若望福音》的古抄本有幾種：*Vaticanus*、*Sinaiticus*、*Greco-Latin Codex Bezae*，都是第四、第五世紀的抄本，寫於羊皮紙上。其中 *Vaticanus* 較代表「東方」的經文傳統，此抄本在埃及地區，特別是亞歷山大比較流行。而 *Bezae* 比較表現出「西方」的經文傳統，這些特色在《古拉丁文譯本》和《敘利亞文譯本》中亦可看到。

古代譯文：《若望福音》有年代相當早的翻譯本：《敘利亞文譯本》、《哥普特文譯本》（*Coptic*）、《衣索匹亞文譯本》、《古拉丁文譯本》等。

教父們的引徵：教父們的著作中常有引徵希臘文的《若望福音》。

在《若望福音》的這些古老希臘經文中，並沒有記載若八1~11 這一段。因此這段經文常引起一些討論。這段經文的文學手法和體裁都和《若望福音》一貫的風格不同，其主題（憐憫淫婦）也和《若望福音》所關注的神學主題不合。可能這是一段傳統保留下來的事蹟，不知該插在何處比較恰當，如今的經文顯示是保留在第八章的開頭。

以上這些古老的希臘文經文對於研究《若望福音》的原始經文有很大的參考價值。然而在一些較有爭議性的文句上，以上所提到的版本可能有不同的記錄。學者並不斷定什麼，只是列出可能有的經文狀況，讓讀者看到有幾種可能性。

第三節 《若望福音》的修詞技巧

《若望福音》的言論（*Discourse*）形式顯得很莊嚴：句

子很短，常常重覆重要的字等，不像是一個普通的演講文章，而更好說是類似詩的形式。這樣的寫法和舊約最後的幾部書也有些類似，例如《智慧篇》、《德訓篇》等，常常用擬人化的智慧詩句來表達。

在四部福音中，只有《若望福音》將耶穌當做天主聖言，好像若望發揮舊約的這個思想，舊約也為其做了準備。由於其文句具有詩的結構，因此有人覺得《若望福音》應該以詩的排列方式付印。

一、常用的文學手法

本節所介紹的文學技巧在整部《若望福音》中都可以看到，是比較常使用的文學手法：

甲、詩節的組成

在西方的詩句中，音節非常重要。每句有固定的音節數，例如七個、八個或十一個音節。另外則是重音，每幾個音節該有一個重音，也就是音調。再來就是押韻，每一句的最後一個音要和另一句的最後一個音相同。然而在一些古老的語文中，以上所說的音韻規則並不完全適用，而比較注意以下所提的重點：平行。

乙、平行

舊約詩句的基本要點是講究詩節的平行，《若望福音》中，某些章節反應出這個特色。以下舉出一些例子：

1. **同義詞的平行**：後一個句子重覆前一個句子的思想。例如：「我實實在在告訴你：我們知道的，我們才講論；我們見過的，我們才作證；而你們卻不接受我們的見證」（三 11）。另外亦見於以下的章節：四 36；六 35, 55；七 34；十三 16。

2. **相反詞的平行**：後一個句子的字和前一句的字是相反義的，如：「那信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判，因為他沒有信從天主獨生子的名字」（三 18）。另外尚有八 35；九 39；三 20~21。
3. **綜合式的平行**：如「你們是出於你們的父親魔鬼，並願意追隨你們父親的欲望。從起初，他就是殺人的兇手，不站在真理上，因為在他內沒有真理；他幾時撒謊，正出於他的本性，因為他是撒謊者，而且又是撒謊者的父親」（八 44）。
4. **階梯式的平行**：在平行的詩體中較特別的平行方式，出現在序言及六 37；八 32；十三 20；十九 21 等處。

「平行」的詩體特色，其實並不是《若望福音》的言論所獨有的文學特點，我們在「對觀福音」中也看得到。中文聖經譯文可以看出上述平行的例子。

丙、押韻

押韻在閃族詩體中並不常出現，偶而會有。然而說起《若望福音》的押韻，有點不容易談，因為我們若不知原文是什麼語言，我們從何找押韻？有些學者試圖將希臘文經文譯成阿拉美文或希伯來文，以便看出其中的押韻，了解原來所使用的字眼。

丁、韻律

韻律在《若望福音》的詩句研究中是重要的因素，但不容易處理。它的困難在於音節的重讀和一定數量的重音與一段意思之間的相應。現在的問題仍是福音原著是什麼語言。按希臘經文，其韻律已經失掉了。不過希伯來文重視思想的保留。每一個句子有一個重要的思想，這個思想的字眼比句子的音節容易保留，因此，這樣的文學技巧比較容易保留。

戊、我們的看法

中文和西方語言不同，在翻譯時必須顧慮東方語言的因素，這打消了把言論像詩的片段一般譯出的念頭。《若望福音》重組成詩的形式，只能用希臘本的材料，結果如何則依研究者個人而定，相當主觀，而且要碰運氣，不一定重組得成。筆者個人寧願說它是詩體散文而不是詩（序言例外），至多能說它是「改寫成的散文詩」。在翻譯和評論時應注意這一點。

二、語言和詞彙的特色

《若望福音》語詞很有獨特的風格，簡述如下：

1. 《若望福音》語詞相當簡單，在廿一章中用了 1011 個語詞；相較之下，《馬爾谷福音》則在十六章中用了 1345 個語詞。
2. 《若望福音》語彙較貧乏，重覆的字詞較多。
3. 《若望福音》句子都很短，多屬主要子句，並非複雜的句子。若十三 1~2 則是最長的句子；相較於弗一 3~14 的 12 節，只是一句話，只有一個主要動詞而言，若十三 1~2 確實簡潔多了。
4. 《若望福音》具有重覆的特色，而且表達得很抽象。這種重覆似乎是一種方法，好能一步步逐漸靠近中心：耶穌基督。
5. 《若望福音》語言非常一致，不管是耶穌或敵對者所說的話，在語言、文體上是一致的。若三 16 及 31 常讓人分不清是耶穌的話或是福音者的話，因為不知該在那裡結束。就是由於語言文體一致，所以很難區分究竟是誰說的。
6. 《若望福音》和「若望書信」的語言（說法、思想、構造、詞彙）相當一致，因此推論很可能是從同一環境而來。

7. 《若望福音》中，耶穌說話的樣式跟在「對觀福音」中不同，今列數表說明如下：

表 一

字 詞	瑪竇	馬爾谷	路加	若望
真理	2	4	4	46
認識	20	13	28	57
生命	7	4	5	55
猶太人	5	6	5	67
世界	8	2	3	78
作證、證據	4	6	5	47
父	45	4	17	118
派遣	4	1	10	32
遵守	6	1	0	18
顯現、彰顯	0	1	0	9
光明	7	1	7	27

由〔表一〕可以看出，有一些字是非常具若望性的字。《若望福音》所用的語詞和「對觀福音」相當不一樣。在《若望福音》中，「猶太人」和「世界」是面對耶穌的兩個基本態度。我們也看出，猶太性比較多的福音，例如《瑪竇福音》和《若望福音》用「父」字較多，而屬外邦人寫的福音，「父」就用得少多了。這個統計表，可以讓人看出那些字和概念是特屬《若望福音》的，若望使用「真理」、「光明」、「生命」表達較深的思想。

表 二

字 詞	瑪竇	馬爾谷	路加	若望
福音	5	7	10	0
王國、國度	57	20	46	5
德能	13	10	15	0
召叫	16	4	43	0
淨化	7	4	4	0
宣講	9	12	9	0
悔改	7	3	14	0
比喻	17	13	18	0

這個圖表的字所描寫的是耶穌的行動、工作（天國臨近、信從福音、悔改……），但《若望福音》不講耶穌的行動，而講耶穌本身，即使偶爾描寫，其目的也是為了表達耶穌是誰。對《若望福音》來說，重要的不是悔改，聽從福音，而是指認耶穌是福音。所以，重要的是真理，重要的是作證，重要的是祂所給的生命，所顯現的光明，是父派遣祂，不是祂說了什麼。被父派遣是重要的，因為這表現祂是誰。面對耶穌的態度是很重要的，「猶太人」和「世界」兩詞表達了人們對耶穌的反對態度。這種對立的態度在《若望福音》中普遍存在，並不局限在某一章、某一節。

第四節 《若望福音》的文體

了解《若望福音》的文體風格（Style）有助我們明白福音的文意。此處所提的風格，是指特屬著作團體的文學格調，

普遍出現在整部福音之中。我們在此做一說明。

一、前後呼應

即在一個段落結尾時，或提到開端的一個細節，或影射的一個重點：請參看若二 11 和四 46, 54；— 28 和十 40；— 29 和十九 36。

這個文學方法，可以說是聖經裡最重要的一個方法，用得最普遍。由於原文沒有標點符號，這是一個很有效的方法以分別章節和段落。

二、交錯配列法

請看若一 3：「萬物是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的」。如果用原希臘文排列，可以得出下列的形式：

萬物	A	藉著他	B
不是藉著他	B'	沒有一樣成	A'

這個排列法的特點是，第二個句子重覆第一個句子的用字，但是次序是顛倒的。英文中這個技巧稱為 *chiasm*，因為表現這個技巧的符號很像希臘文的 X（*chi*）。

假如將此技巧發揮，這個顛倒的安排就可以變化為「中心結構法」，在中心結構法中，第一和最後一個有重覆或對比的關係，第二和倒數第二個也有重覆或對比關係，餘類推。

《若望福音》中有一個好例子，就是若十八 28 ~ 十九 16⁴，

⁴ 請參閱：第十二章第三節「光榮之書」第二部分的表格，本書 207 頁。

此例的排列方式如下：

第 1 節 ↓ = ↑ 第 7 節
第 2 節 ↓ = ↑ 第 6 節
第 3 節 ↓ = ↑ 第 5 節
→→
第 4 節

三、雙重意義

某些句子中應用了具有雙重意義的字，例如：若三 3 「人除非由上而生」的「上」字（*ἄνωθεν*），原希臘文有「上面」和「重新、再一次」兩種含意；若四 10~11 「活水」有「生活的」和「流動的」雙重含意；若七 8 「你們上去過節吧！」當中的「上去」具有雙重含意：上去耶路撒冷，是上到天父那裡。

四、誤解

耶穌和某些聽眾交談，交談者不懂耶穌的語意，而誤解為別的意思。常常耶穌談到天上的或是永生的層面，而聽者懂成物質的或是地上的層面，也有些時候耶穌用水和麵包象徵祂的啓示，但聽眾並不了解。耶穌說要摧毀的那個聖殿是指祂的身體，而聽者卻想成是耶路撒冷聖殿（二 19~22）。很多時候這是一種文學技巧，使耶穌能給予一個更完整的解釋。另有些時候藉以表示人對於理解真理的無能，就像「對觀福音」中的比喻（在《若望福音》中用的是象徵），人們不懂耶穌所說的話。常常耶穌講某一個層面，而人們懂成另一個意思。例子請看：若四 10 ff；六 32 ff；二 19~22。

五、嘲諷，但卻是事實

耶穌的敵對者對祂的定斷是輕蔑的、諷刺的，不信的或至少不恰當的，但是透過嘲諷的話卻說出了敵對者所不了解的事實或說出了更有意義的事。例如：

四 12：「難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎？」

七 35：「難道他要往散居在希臘民中的猶太人那裡去，教訓希臘人嗎？」

七 42：「經上不是說：默西亞要出自達味的後裔，來自達味出生的村莊白冷嗎？」

八 22：「猶太人便說：他說我所去的地方，你們不能去；莫非他要自殺嗎？」

十一 50：「叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡，這為你們多麼有利。」

六、解釋性的註釋

《若望福音》中我們常常發現一些解釋性的註釋，插在行文之中。這些註釋有時是在解釋名字（一 38, 42），有時是在解釋象徵意義（二 21；十二 33；十八 9），有時則糾正一些可能會有的誤解（四 2；六 6），有時提醒讀者某些相關的事件（三 24；十一 2），有時重新指出身分（七 50；廿一 20）。這些註可能是編輯者後來加上去的。

七、使用多次的說法

1. 《若望福音》使用「阿門、阿門」；「對觀福音」使用「阿門」。
2. 《若望福音》使用「我實實在在告訴你們」 25 次；「對觀福音」從未使用這樣的字。

3. 《若望福音》使用「回答並且說」 33 次；「對觀福音」從未使用這樣的字。
4. 《若望福音》使用「相信到那個人裡面」（完全委身的相信） 36 次；「對觀福音」使用 8 次。
5. 《若望福音》使用「為……作證」 18 次；「對觀福音」從未使用這樣的字。
6. 《若望福音》使用「放下生命」（捨棄） 8 次；「對觀福音」從未使用這樣的字。

本章解釋了《若望福音》的語言和文體，下一章將繼續《若望福音》的文學特點，說明福音的敘述（ Narrative ）文學類型。

第九章

《若望福音》的敘述之一：神蹟

學者認為《若望福音》的形成過程很可能是：先有一些關於耶穌的話和行爲的傳統，也有一個團體的環境，我們稱之爲若望團體。這些原始傳統在團體中宣講，在禮儀中獲得一個特別的形式，漸漸演變成若望學派的形式。

《若望福音》在詞彙方面和「對觀福音」很不一樣，而「對觀福音」則有相當一致的說法，只是有些微的出入。因此，看出《若望福音》的「表達」比較是自己發揮的，不是從傳統來的，請看第八章第三節的〔表二〕¹。但福音的「主題內容」，也就是關於耶穌所做的事，很多是相似的，例如耶穌使人復活、增餅、治病、苦難史等。我們可以假設，《若望福音》所保留關於耶穌的傳統大都是以「敘述」（大部分是奇蹟）表達出來。

如果我們能先了解《若望福音》對傳統的「敘述」作了什麼樣的改變，也許就可以了解爲什麼《若望福音》在「對話」

¹ 見本書 118 頁。

和「辯論」上，也有同樣的某些傾向。所以我們先研究奇蹟的敘述，分析它的數目、它的類型、它的結構，看出《若望福音》對傳統敘述所做的改變，也看出《若望福音》如何解釋神蹟的作用。

我們先解釋一下這些文學詞彙的含意。「敘述」(Narrative) 類似講故事，有清楚的時空，有的人物、情況等。研究敘述就可以按時空、人物和情況的變化，分析作者所要表達的含意。常常也可以用戲劇性的分析方法，看看過程中的變化在表達什麼訊息。

《若望福音》常在敘述之後，還有一些言論來解釋前面的敘述。這就是另一種文學類型，統稱為「言論」(Discourse)，就是類似演講，發揮一些思想。福音的演講常常並不是耶穌一個人的獨白，而是偶爾有一兩個人參與對話。因此，言論又因語氣不同而分為兩個類型：**語氣平和**，友善的言論稱為「對話」；**語氣對立**，帶有質問的言論稱為「辯論」。言論通常是用平面結構式的分析，我們在下兩章中將有說明。以下先介紹《若望福音》中的敘述。

第一節 神蹟的數目

《若望福音》共保留了七個奇蹟：加納變水為酒；治好王臣的兒子；癱子；增餅；步行海面；治好胎生瞎子；復活拉匝祿。《馬爾谷福音》則有 20 個奇蹟。由神蹟的數目來看，在《若望福音》中，耶穌不是那麼行奇蹟的人，因為《若望福音》中可看到耶穌對行奇蹟的效果有所保留。

若廿 30~31：「耶穌在門徒前還行了許多其他的神蹟，沒有記在這部書上。這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞天子，並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」若望選擇奇

蹟的目的及描寫的方法，都是為使人瞭解耶穌是誰，只描寫那些能使人明瞭耶穌是天主子的奇蹟。

第二節 神蹟的類型

《若望福音》和「對觀福音」相同的奇蹟是：治好王臣的兒子（若四 46~54）；步行海面（若六 16~21）；增餅（若六 1~15），後兩者很可能是傳統就有的材料，因為《馬爾谷福音》已經將這兩個奇蹟連起來。我們推斷：在最古老的傳統中，就已經將這兩件事連在一起。所以《若望福音》中，這兩個奇蹟也是連在一起的。

《若望福音》和「對觀福音」類似的奇蹟是：治好癱子（若五 1~15）、瞎子（若九）和復活死人（若十一），但是地點和被復活的人不同。耶穌不是在耶京治好癱子（若望），而是在葛法翁（對觀）。耶穌也不是在耶京治好瞎子（若望），而是在耶里哥（對觀）。瑪竇和馬爾谷有復活雅依洛的女兒，路加有復活納因城一個寡婦的兒子，《若望福音》則記載在耶路撒冷附近復活拉匝祿。彼此有不一樣的地方，不一樣的人。所以，我們不能證明「對觀福音」所記載的，與《若望福音》所記載的是同樣一件事情，不過也不能否定，但至少是類似的事情。由這裡可以推斷，類似的奇蹟大概都是由同一個傳統來的。

較有困難的是：把水變成酒。因為「對觀福音」沒有記載，而且充滿象徵，猶太背景的味道很重。但亦可想增餅與變水為酒類似，因為都與飲食有關。因此，這個變水為酒的奇蹟，並不會改變對耶穌的看法。

第三節 神蹟敘述的結構（以若九爲例）

一、奇蹟描寫的共同特色

一般說來，奇蹟過程有五個步驟，我們與「對觀福音」對照，可發現基本的敘述是相同的。奇蹟過程可概分五個步驟如下：

1. 介紹有需要的人、情況和做奇蹟的人（若九 1）。
2. 病人明顯或暗示的祈求（九 2）。表達有這樣的需要，或是他自己或是別人代替他請求，具體的話可能不太一樣。
3. 耶穌以某一個行動或話予以回答（九 6）。（耶穌說：我願意，或是覆手）
4. 奇蹟發生或有人驗證（九 7b）。
5. 對在場者的效果：驚訝或讚美（九 8~11）。群眾的反應，相信或想辦法除掉祂。

我們在這個奇蹟的敘述中還可以看到原來「對觀福音」的敘述架構，讀者可以將若五 1~9 治好無助的癱子，跟路五 17~26、谷二 1~12、瑪九 1~8 相比；也可以將若四 46~54，跟瑪八 5~13、路七 1~10 中治好百夫長的僕人相比。其中也許有些細節不一樣，但是基本敘述是相同的。可以看到傳統的敘述。

二、《若望福音》在這個基本結構上增加了什麼

《若望福音》在這個基本結構上有部分不同，我們看以下的說明：

1. 第 1 節：**地方不同**。《若望福音》中瞎子在耶路撒冷被治好。「耶穌前行時，看見……」（這是一個標準的傳統形式，見谷一 16、瑪九 27，不是屬若望的特色）。「……

一個生來瞎眼的人」，生來瞎眼是希伯來文的說法，比較普遍的說法是「從母胎中就瞎了」，意思是他的困難很大。

2. 第 2~3a 節：**門徒說話**：這在「對觀福音」中是很少見的。《若望福音》裡有時門徒講一句話，只是為表達困難、情況的不可能，不要耶穌行動、干涉。「對觀福音」中的增餅有類似的情況。因此，不能說這樣的話不是由傳統來的。若七、八章都沒有門徒的角色，第六章在葛法翁提到門徒，第九章門徒突然出現，按門徒說話的內容和角色的保留來看，第九章可能仍是由傳統來的材料。
3. 第 3b~5 節：**耶穌的回答**，是非常標準具有**若望性**的詞彙：「也不是他犯了罪，也不是他的父母，而是為叫天主的工作，在他身上顯揚出來。趁著白天，我們應做派遣我來者的的工作；黑夜來到，沒有人能工作了。當我在世界上的時候，我是世界的光。」

沒有任何地方比若九 3b~5 累積了更多若望性的詞彙，例如第 3b 節：不是.....而是為了.....，天主的工作，在他身上顯揚出來。第 4 節：派遣我來者，白天與黑夜對比，工作（動詞）。第 5 節：世界之光。所以這一小段不屬於傳統原來的敘述，具有十足的若望風格。

我們要注意的是若望怎麼發揮原來的資料（傳統的敘述），這是編輯批判的工作。在「對觀福音」中比較容易做，因為在許多同樣的敘述中就可以比較其中的差異，但《若望福音》和對觀類似的材料比較有限，只能就這些材料進行比對。

4. 第 6~7 節：「耶穌說了這話以後」。這句話可能是若望編輯時加入的，因為在 3b~5 節既然很可能是若望發揮的，那麼就有必要加上這一句話以連接下面耶穌所做的動作。接下來的行動很可能屬於傳統。因為「對觀福音」有

記載類似的情況，且很難想像有人會發明這樣的方式來醫治眼睛，如果不是在傳統材料就已有的，沒有人會想到耶穌須要用這樣的方法，才能達到祂的目標。

「史羅亞解說『被派遣的』」：這個插在經文中間的解釋很可能是若望加上，而不是從傳統來的，理由有二：其一，敘述在此中斷了，從文法上看起來好像是個「過渡」，如果沒有這一句話，敘述原是很順利的；其二，特別強調它的象徵意義：前面耶穌說過「那派遣我來者」（第4節），作者用此機會再強調被派遣的意思。「瞎子去了，洗了，回來就看見了」這是標準的描寫奇蹟的說法，是簡單的敘述，沒有加以發揮，我們可以說這是傳統原來的敘述。

5. 第8節以後，「於是……」。很像是《若望福音》特有的。準備繼續發揮下面的文章，已經不是關於耶穌治好一個瞎子的消息，而是關於另外一件事的辯論（第8~39節）。

奇蹟敘述的第五步驟，本來應該是反應，第8~39節全部都是對於耶穌所做事物的反應：有不同的人出現，有不同的立場表達出來。因為耶穌做過這樣的事，所以有辯論、質問、判斷、執行斷定的處罰等等。

關於奇蹟敘述的第五個步驟：「對觀福音」的一般寫法是「群眾看了，反應從來沒見過這樣的事，就光榮天主」，就此了結。但，《若望福音》卻沒有因此結束，反而由此開始發揮。的確，奇蹟以後應有反應，所以我們繼續讀下去，覺得很順，沒有感覺到有什麼不妥。可是，不知不覺地，這反應已經不是一句話，而是越來越複雜的發展：有人接受，有人不接受，有人判斷。

第四節 福音中的傳統和編輯

從第九章的例子中，可以了解福音的編輯可以分成兩個層面：

第一個層面是傳統的奇蹟敘述：耶穌看到瞎子，用方法治好他……去洗，回來，看見。

第二個層面，是在解釋及發揮傳統的材料時，加上一些神學性的主題：父母犯罪禍延下一代的神學問題；爲什麼有這樣一個惡產生？爲什麼一個人生來就瞎了眼？……是爲了顯揚天主的工作。第二個層面所談的就是這件事的意義。

逐漸地，安息日的主題出現。在「對觀福音」中這主題也常出現，耶穌在安息日治好人，人立刻開始反對祂。在若九安息日也是重要的因素，不過卻在第 14 節才提到是安息日，本來都不知道。

一提到安息日，整個情況就跟著改變，重要的不是發生什麼，而是事件的效果。討論的不是那個人，不是類似的問題，討論的是假如真是這樣，這是什麼意思。對我們有什麼效果。所以變成一個辯論。看起來表面上是在討論事情，可是重點卻不在事情本身，而是想辦法逃避事情的效果。他們不願接受這事件的意義，所以反對這整件事，事實上，他們根本不在意有沒有人被治好。

我們得注意：事情發展到這裡已經換了主題，就是因爲這緣故，文學形式也跟著改變，已經不是一個敘述，而是一個辯論了。不過，我們仍然很難斷定什麼時候開始變成辯論的形式，因爲九 13 記載：「他們便將先前瞎眼的人，領到法利塞人那裡。」爲什麼領到那邊？這表示之前已經有某一種懷疑，某一

種辯論，我們不容易說這懷疑從什麼時候開始，但這個種子已經在敘述的最後一個步驟呈現出來。這更清楚表達了：《若望福音》中，事件的效果和原來的因由是非常密切地連起來的。所以，我們無法肯定地說「奇蹟在九 1~8，辯論從九 9 開始」，因為沒那麼清楚可看出來。

事實上，比較清楚的辯論是從第 15 節開始，可是如果沒有前面（第 8~12 節）的伏筆，就不會有這辯論。所以說我們無法區分得很清楚。

我們仔細研究上面這個例子，分清傳統和編輯過程的不同影響，爲了瞭解這樣的變化是怎麼發生的。這與在導論時所探討的不一樣。「《若望福音》導論」探討這些概念，可能是從那裡來的，究竟是從希臘文化或是從某一種文化來的。我們現在不討論是從那裡來的，而是討論怎麼來的，即是：這樣的觀念怎麼發生在《若望福音》中。

我們從這個例子來看，《若望福音》如何將一個傳統有的奇蹟敘述，加上一些神學思想，和傳統的奇蹟敘述連在一起，而開始作若望性的發揮。由於《若望福音》的文體非常一致，學者不容易由文體區分出不同的編輯層次。但由傳統敘述和神學發揮的角度，卻可以區分得出經文的不同編輯過程，這樣的研究使讀者對《若望福音》有更正確的把握。

結 論

《若望福音》作者知道很多奇蹟的文件，而他選材及編輯的標準，是「爲叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若廿 31）。這樣的一些暗示，使我們推想：可能有過這樣一個記載奇蹟的文件，但我們現在究竟能不能從《若望福音》的資料去推測或找到原來的文件，這

還是一個有爭議性的看法，有人認為還可以，有人太過分樂觀，大部分人認為這是很不可能的事。

從上述的例子看出：《若望福音》不是單純地保留原來關於耶穌的傳統資料，而是已經將資料加以發揮了，發揮到相當具有神學性的思想。從第八章的〔表一〕及〔表二〕²中，我們已可從抽象的詞彙看出《若望福音》所具備或未具備的概念。並且也舉了一例，具體說明在一事件中如何產生了若望性的思想概念。

第五節 《若望福音》如何解釋神蹟的作用

由若九 1~41 胎生瞎子與「對觀福音」作一番對比的例子（此實例看出《若望福音》與「對觀福音」描寫神蹟方面的對比）。因此，我們問：《若望福音》的神蹟與「對觀福音」裡的神蹟有一樣的意義嗎？若望與對觀所用的詞彙不一樣，這裡可問：只是換名詞而已嗎？或者換名詞代表有了不一樣的了解？

對觀描寫耶穌的奇蹟，但不用奇蹟的字眼，而講耶穌的「力量」（中譯為德能），《若望福音》不用德能。另外，在《若望福音》中沒有驅魔的記載；然而對觀的奇蹟中，驅魔佔了相當大的份量。耶穌的力量，是表達需要力量來建立天主的國，驅魔則表達在建立天國的過程中，須將這地方的魔鬼勢力驅除，才能讓天國來臨。耶穌宣講了天國，為了實行天國，祂做了一些奇蹟。因為當有人病了或附魔，都表示魔鬼對世界，對病人的影響，病是死亡的預報，而死亡是魔鬼的效果。天主是生命的天主，生命的天主來了，那麼死亡的來源應該走遁。不

² 見本書 117 及 118 頁。

過，這並非輕而易舉的，所以要用力量才能做，耶穌行奇蹟，是實行而預報，實踐而啓示天國的來臨。

《若望福音》所表達耶穌行神蹟的意義，與「對觀福音」很不一樣（但這不意味《若望福音》中沒有耶穌與魔鬼的對比，不但有而且很清楚），只是若望將這對比安置在別的地方，以別的方法表達，不在奇蹟上表達。

一、表達神蹟的詞彙相同，意義不同

福音中 $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ 的意思是「記號」，而不是「力量」的意義。對觀也用這字，是講特殊的行動，例如：(1)末世性的奇蹟：瑪廿四 3, 24, 30，表示末日（耶穌第二次來臨）時要發生的奇蹟徵兆；(2)證明「耶穌的使命」的記號，瑪十二 38~39，路廿三 8。

「對觀福音」對於奇蹟的看法較消極，這些奇蹟不是爲了救援，而是爲毀滅這世界。瑪廿四 3：「什麼是你來臨和時代窮盡的先兆？」這些試探性的問話，多少是在態度上表達了他們對耶穌的反對。

《宗徒大事錄》有較好、較積極的意義。宗徒們在宣講的過程中，以耶穌的名字行奇事和神蹟，這表達了新的道理（信仰）所帶來的力量。路加在此處用 $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ 是從《七十賢士譯本》來的。舊約用此字來描寫天主救民族的大事、離開埃及。路加用了同樣的字，表明新的時代同樣發生了大事。

若望用了同樣的字，但在不同的上下文（與《宗徒大事錄》和「對觀福音」比較）：「你給我們顯什麼神蹟（ $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ ），證明你有權柄作這些事？」（若二 18）「你們尋找我，並不是因爲看到了神蹟，而是因爲吃餅吃飽了。」（若六 26）「那麼，你行什麼神蹟給我們看，好叫我們信服你呢？」（若六 30）

的確有過一個記號，然而不久群眾還問，這是因為耶穌自己說了祂是誰，群眾乃要求新的記號證明祂是誰。《若望福音》在這兩處的用法也是較消極的（與對觀中法利塞人要求徵兆是一樣的）。耶穌不接受猶太人在耶路撒冷的要求，也不接受群眾在葛法翁或加里肋亞湖旁的要求。

至於末世徵兆的奇蹟，在《若望福音》中從未出現，若望的末世概念已改變，《若望福音》的末世思想重要的一部分，是現世已經實現了末世性，他非常強調我們已經在末世（但不否定若望也有將來末世的渴望）。這幅度太強調，因此自然地在那時候（末世）要發生的徵兆已經不是很重要，所以在《若望福音》不會出現這樣的神蹟。

總之，若望與對觀都用了 $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ 這個字，但所用的上下文不一樣，字的意義也有所不同，不是一個大的德能，而是天國來臨的記號。

二、若望神蹟的特徵，和信德的關係

在《若望福音》中，記號、神蹟和信德有密切的關係：

若二 11：「這是耶穌所行的第一個神蹟……他顯示了自己的光榮，他的門徒就信從了他。」

若二 23：「當耶穌在耶路撒冷……有許多人看見他所行的神蹟，便信從了他。」

若三 2：「因為天主若不同他在一起，誰也不能行你所行的這些神蹟。」尼苛德摩因為耶穌所做的神蹟，對耶穌有某一種程度的相信。

若四 53~54：「父親就知道正是耶穌向他說：你的兒子活了……他和他的全家便都信了」

若七 31：「群眾中有許多人信了他，且說：『默西亞來時，

難道會行比這入更多的奇蹟嗎？」

若九 16：「法利塞人中有的說：『這入不是從天主來的，因為……』有的卻說：『一個罪人怎能行……奇蹟』。」有了奇蹟，要不要相信祂，由人決定。這裡有些法利塞人因耶穌所作的神蹟而願意相信祂，比較注意到這件事本身的意義，有些人卻注意到安息日不該做這事。

若十 41：「若翰固然沒有行過神蹟，但若翰關於這入所說的一切，都是真的。」在《若望福音》的立場，相信的是耶穌，不是若翰，所以若翰不必行奇蹟，為若望來說，若翰沒有行奇蹟，理應如此。

若十一 47-48：「這入行了許多奇蹟，我們怎麼辦呢？如果讓他這樣，眾人都會信從他。」

若十二 37：「耶穌雖然在他們面前行了這麼多的神蹟，他們仍然不信他。」作者表達驚訝，好像作奇蹟應有信德的效果。

若廿 30：「耶穌在門徒前還行了許多其他的神蹟，沒有記在這部書上。這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子，並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」

由上述的經文看來，相當清楚地表達神蹟和信德有某種關係，分析如下：

1. 看起來，奇蹟是一個方法，促使人達到信仰的地步，可是耶穌雖然行了很多奇蹟，他們還是不相信祂。

四 48 耶穌對他說：「除非你們看到神蹟和奇事，你們總是不信」（在葛法翁），所以，為耶穌來講，這樣的信德並不一定準確無誤，甚至還同時表達耶穌不相信這樣

的信德。

二 23~24 有人因為神蹟相信耶穌，但同時也表達耶穌不信任他們真的會有好品質的信德。

三 2 之後，耶穌立刻對尼苛德摩講道，好像說那樣的奇蹟不夠，耶穌以相當長的對話勸勉尼苛德摩超越那樣依靠神蹟的信德。

六 26 耶穌責備群眾去找祂，並不是因為看到了神蹟，而是因為吃餅吃飽了。耶穌不接受這樣的信德，因為太沒有基礎，耶穌更反對用神蹟來證明什麼，無論是在聖殿，或面對葛法翁的群眾，耶穌不給他們所要求的徵兆。

2. 另外，《若望福音》對奇蹟的看法相當保留，即不需要奇蹟來培植信仰，所以說不需要神蹟。

「因為你看見了我，才相信嗎？那些沒有看見而相信的，才是有福的。」（廿 29）似乎是說：沒有看到神蹟的，更好。在《若望福音》神蹟和信德關係是相反，不是因為有神蹟而相信，而是因為相信而能看到神蹟。

若一 49~51，要看見更大的事。這是《若望福音》中神蹟的意義，相信就會看得更多，看得更多是什麼意思？是祂的光榮：「這是耶穌所行的第一個神蹟……他顯示了自己的光榮。」（若二 11）在這裡，門徒所看到的不是大的力量，看到的是天主的光榮。

三、若望神蹟的意義：表現天主的光榮

福音的開始：「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮。」（若一 14）這是信德的肯定，所以，在奇蹟中能看到的是天主的光榮，就是因為看到了天主的光榮，所以信仰會變得更完整，變成永遠的生命。

福音的結束：「並使你們信的人，賴他的名獲得生命。」（若廿 30）得到永生也是看到天主光榮的另一意義。這光榮也在舊約中出現，光榮的概念是從舊約來的，天主行奇事拯救以色列人，顯現祂的光榮（《出谷紀》光榮和神蹟連在一起）。若望接受這樣的概念，在耶穌的神蹟中，是天主的光榮在顯現給我們，是可見的一個顯現。

天主的光榮顯示在「肉」（若一 14 「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮」），光榮和肉（耶穌的身體）有密切的關係，沒有別的地方能看見天主的光榮，天主的光榮只在耶穌的肉體上顯現出來。這是《若望福音》中神蹟和信德的關係。

結 論

1. 神蹟不是一個證明，也不是應該由神蹟走向信德的路；神蹟能顯示天主的光榮，為那些準備接受，準備相信的人。也因為「神蹟顯示天主的光榮」，若望特別強調事情的不可能，難度極高。例如拉匝祿已被埋葬四天，癱子癱了卅八年，瞎子生來即是如此（對觀也有這類似的奇蹟，但看出只有若望特別強調事情的難度，就是因為很難，是人所不能做的，做這事的人必然是從天主來的。因此，在奇蹟這事上，我們所看到的不是人的能力，是天主的光榮。
2. 也正因為是耶穌所行的，所以若望邀請我們進入耶穌的奧秘：祂是誰（這和「對觀福音」或「對觀的傳統」有同樣的意義。在對觀中，耶穌藉著奇蹟表示天主的國來臨，藉此也請人瞭解祂是誰，祂就是能建立天國的那位，奇蹟到最後還是要回到耶穌身上），在若望亦是如此。而且早已在舊約就有的情況，天主為祂的民族行了奇事，顯示了祂

的光榮（若望較對觀表達了天主的光榮這一面）。

3. 耶穌已經有了救援的圓滿，這不是初步，不是開始，而是圓滿，因為在祂身上有了天主的光榮，這奇蹟是天主完全而絕對的臨在，天主居住在我們中間。救援只能從耶穌身上來，不能從別的地方來（譬如若翰），因為就是在祂身上有天主的光榮，有天主圓滿的救援。

《若望福音》神蹟的結構，最後引導我們進入到耶穌內，在祂身上看到天主的光榮。令人感到奇怪而不禁要問的是：耶穌竟做了這樣的奇蹟。似乎說這樣的神蹟不能由一個人身上發生，而是因了天主的光榮。

4. 若望的訊息：祂是誰？一個人怎能了解這樣的奇事？我們較容易看到一件外在的事，天主直接干涉做這樣的事，我們不會看到藉著誰做的，這比較容易看到天主的力量。假如是經過一個人，就開始有很多懷疑，有很多可能的解釋，很多不清楚。
5. 重點不是發生過什麼事，而是在於耶穌做，只有在耶穌內住了天主圓滿的光榮，因此沒有別人能做（奇事），若翰沒有做過什麼神蹟（因為他不是天主子，天主的光榮不在他內，天主的光榮在耶穌內，所以只有耶穌能行神蹟，若翰不能行神蹟）。因為祂是子，看見父怎麼做，子也怎麼做，祂所做的事，是父所做的事。（若五 19, 30）
6. 《若望福音》中，神蹟重要的意義是給人看天主國來臨的訊息。不是說，藉著耶穌天主的國開始了，而是圓滿的救援已經臨到了；不是說因為耶穌的奇蹟我們能進入天主的國將來在末日要怎樣，而是藉著耶穌，我們已經在祂身上看見祂的光榮。這幫助我們瞭解神蹟所啓示的意義，幫助我們接近耶穌：被天父所派遣的那位，了解祂的身分（身分還必須在對話和辯論中探討，奇蹟只是準備的前奏而

已)。

福音裡的人，也該面對這樣的解釋，表達，而有所反應，但這反應能有兩種態度：或是不懂而問，因此有一些對話；或是不願意接受，因此有辯論。對話和辯論就是這些奇蹟引起的反應。我們在下二章中將介紹《若望福音》的對話和辯論。對話和辯論都是言論（ Discourse ），只是語氣不同，因而有區別。

第十章

《若望福音》中的言論

第一節 論文學類型

《若望福音》神蹟的敘述之後，常常有一些「言論」接著在後面，闡述神蹟的意義，或是與此神蹟有關的其他神學性發揮。我們在耶穌所說的話中，可以看到若望團體所加上的工夫。由於他們對耶穌的事情有特別的瞭解，自然而然地，就以言論（對話、辯論）來表達。所以，我們從《若望福音》中的話，比較容易瞭解，也比較容易看到若望團體所發揮的部分。

我們先將《若望福音》中屬於對話的章節列出來。

若二 23~三 20 耶穌和尼苛德摩；四 1~26 耶穌和撒瑪黎雅人；六 25~50 葛法翁；第七、八、十 22~40，耶穌和猶太人；九 1~41 胎生瞎子；十一 17~44 耶穌和拉匝祿的姐妹；十三 1~十六 33 耶穌和門徒。

這些對話有時與神蹟有密切的關係：例如六、九、十一；

有的與神蹟無關，甚至有的上下文不清楚，要看該與什麼主題連起來。

我們常認為耶穌的演講大部分比較像一個對話，當耶穌演講時，常也有人插進去一些話，不過，也很難由此就歸類為對話。因為有時候耶穌連回答都不回答（耶穌最後晚餐的言論中，有時回答所問的，有時卻不回答而繼續下去）。因此，本文以「言論」稱之。

對話是一種文學類型，而且在古代用得極多。例如：蘇格拉底、柏拉圖。通常是主要說話者在表達一些思想，門生或是聽眾最多只插入幾句回應。這是一種很常用的古代文學類型。在《若望福音》中的表現也是如此，通常講話最多的是耶穌，尼苛德摩或是門徒只講兩三句，耶穌則長篇大論。

「對觀福音」也有一些對話，並且比較像對話的樣子，即雙方講話有差別（可區分）。平常都有一個敘述的架構，但不是很清楚，不是講明在什麼樣的情況，或是在什麼地方，而是說有一個人到耶穌面前問：「師傅……」，耶穌回答了，那人再說……，耶穌再回答……，差不多雙方各講兩三次就結束了。

最後，則有一句話可說是整個過程的重要訊息，也是一個高峰，通常是論及耶穌的一句話。這樣的對話常在群眾中有了一個效果。例如，富貴少年的結尾，耶穌注視他們說：「在人不可能，在天主卻不然，因為……」引起伯多祿問，並引起另一段對話（引起某種效果）。有時因為有人反對，而由反對耶穌的人開始了對話：「為什麼你的門徒……」。

《若望福音》似乎取了這樣的結構，而發揮一段較長的對話，常常用這樣的方法來表達最重要的道理和訊息，因此，對話往往具有一個主題，且都與耶穌有關係。因為說話者只有耶穌一人，因此也可稱為言論。

另外，有些章節並不是真正的對話，而是演講。例如若五

1~18 節奇蹟的敘述結束後，第 19 節開始有奇蹟的效果，第 19 節暗示有人因奇蹟的緣故反對耶穌，耶穌就回答，不過耶穌的回答「我實實在在告訴你們，子不能由自己作什麼，他看……」只有耶穌一人說話，沒有別人講話。

「對觀福音」也有一點這種現象：耶穌講話，例如《瑪竇福音》耶穌在比喻之後的演講，似乎稍有延長（較《馬爾谷福音》長），但很明顯的，不是一個演講，而是一個組成的單元。耶穌的許多比喻是在不同時間、不同場合講的，但因是同樣的文學類型，因而放在一起編輯。

最長也較接近演講的，是《瑪竇福音》的「山中聖訓」（但可看出有好幾個主題，有好幾個不一樣的文學類型：有真福八端、有對比（你們聽古人說……）、有教訓（關於祈禱、禁食；關於天主的照顧）、勸諭（應該分辨、決定）；「山中聖訓」的上下文，是將很多短短的主題放在一起，所以不是耶穌的一個演講，而是很多耶穌的話，作者將它們安排在一起。

然而，在《若望福音》中，無論是對話或耶穌一個人自己講話，都有一個主題，例如第五章討論的是耶穌的工作，以及耶穌的身分。「子不能由自己作什麼，看見父作什麼，才能作什麼」，看父作什麼（自稱為子，表明天主子的身分），所以，是用耶穌的工作來表達祂的身分，發揮一個主題。這與瑪竇、馬爾谷相當不一樣。

第二節 《若望福音》中的辯論和對話

如果從時間、地點、主題、對象和語氣的不同來看，我們還可將耶穌的話再分為兩種：其一為辯論，比較對立或反對的樣子；其二為對話，比較中立或是友善的口氣。

一、辯論的特點

《若望福音》中屬辯論的章節如下：二 13~22 逾越節；五 16~47 某個節日；七 14~24 帳棚節；七 25~31 帳棚節；七 32~39；八 12~20；八 21~30；八 31~59；十 22~39 重建節（重新祝聖祭壇）。

這些經文的特點可以分以下八點：

甲、時間

在福音裡（不是在耶穌的生活裡），耶穌的一些辯論，都與節日有關。作者在編輯文件時，特別將辯論安排在猶太人的節日裡，討論的不是節日的歷史性，所討論的是節日的意義，福音的作者為什麼這麼做？他給我們傳遞了什麼樣的訊息呢？

第六章是在逾越節，耶穌的死亡也是在逾越節，這改變了「對觀福音」給我們的印象：對觀記載的耶穌公開生活中只有一次的逾越節。但一般我們以為耶穌的公開生活是三年（按照若望的記載推算）。但按「對觀福音」這點似乎不重要，因為節日不那麼重要；《若望福音》的節日則是很重要的，要多次才能發揮。路加給人一年的印象：路四 19「宣佈上主的恩慈之年」，恩慈年是祂的公開生活，所以是一年。

乙、對象

耶穌講話的對象一律是猶太人，更具體地說是耶路撒冷的猶太人。雖然猶太人當中對耶穌有不同的意見（七 12），甚至在第八章、第九章法利塞人和猶太人當中也有不同的意見。比較清楚的是，猶太人一直反對耶穌，特別是那些與聖殿有關係的人。《若望福音》沒有長老和撒杜塞人，這反映寫福音時候的社會情況，而不是在耶穌時候的情況。

寫《若望福音》時，常將猶太人和法利塞人混用，雖然猶太人不全然都指法利塞人。看起來《若望福音》加以簡化，反

對耶穌的猶太人，和法利塞人是一樣的。

在辯論時的猶太人就是耶路撒冷的猶太人，這不是從傳統來的資料，而是從若望學派來的。

丙、地點

辯論是在耶路撒冷發生的，具體的說是在聖殿（有時清楚指出，有時不清楚指明）。這些辯論發生在猶太人的地方，猶太人的節日，對象是猶太人。二 13, 14；五 1, 14；七 10, 14, 28；十 22, 23。

丁、主題

討論聖殿：二 13~22；四 20。

安息日：五 16~19；七 14~24；九 14~16。

耶穌見證的合法性：五 30~40；八 14~20。

梅瑟和耶穌的對比：五 41~47；七 18~24；（序言：六 32；九 28~29）。

聖經：五 39~40；一 45。

法律：七 19；七 51。

割損：七 22~24。

默西亞的來歷（來源）：七 25~31；七 40~44；七 45~52；十二 34。

做亞巴郎子女的意義：八 31~59。

自由：八 31~36。

做天主的兒子：八 41b~47。

耶穌是默西亞：十 22~29。

耶穌爲天主子：十 30~39。

這些主題可以歸爲兩類：(1)猶太人的身分（割損、法律、梅瑟、聖經、聖殿、安息日、做亞巴郎的子女）；(2)耶穌本身（默西亞、天主子、自由）。

辯論的問題是：耶穌以後的猶太人、猶太主義、猶太民族有什麼意義。可以看出這不是耶穌時代所爭議的問題。那時沒有猶太人會感覺到耶穌對猶太制度有那麼大的威脅；雖然在當時已看到了危險（耶穌對他們的挑戰）而想辦法殺掉祂，但究竟沒有《若望福音》講得那麼徹底、那麼清楚。司祭長、法利塞人以為殺掉耶穌能解決問題，但實際上並沒有解決他們的絆腳石。這反映寫福音時的情況，是猶太人在面對耶穌門徒的宣講後所產生的反應。

猶太人發現，假如耶穌的門徒宣講的是真實可信的，那麼猶太信仰根本就沒有意義可言，他們根本沒有存在的餘地，只能作為耶穌的門徒之一而已。法律不算什麼，「既不在這裡，也不在耶路撒冷朝拜天主……」。

若望學派瞭解為什麼猶太人有那麼強烈的反應，他們意識到耶穌的門徒所帶來的言論，幾乎是要毀滅從達味以來的猶太人、猶太民族、猶太文化。若十一 48：「如果讓他這樣，眾人都會信從他，羅馬人必要來。連我們的聖殿和民族都要除掉」。這句話反映的並不是羅馬人要毀滅這個民族，而是猶太人感到是耶穌的門徒要毀滅這個民族。九 28~29：「你去做他的門徒好了，我們是梅瑟的門徒……」，猶太人要肯定自己的身分，辯論的癥結就是這個。

由此看出《若望福音》中所表達的主題，是在寫《若望福音》時教會的情況下才顯得重要的主題，其中已經有很多是若望團體所發展的思想。我們要分清楚：在表達有關耶穌的消息裡，若望團體（若望學派）繼續反省和發展的是那些部分。若望學派並沒有發明新的材料，只是更發揮這些傳統的辯論，現在的形式應該歸於若望學派而不是傳統。

在「對觀福音」中，全部關於耶穌的傳統很清楚地表達：猶太人除掉祂，因為感覺到祂是個危險，這是毫不質疑的事，

所以在這方面，《若望福音》沒發明什麼。

戊、辯論的進展

這些辯論的發展過程：《若望福音》中使用的言詞常常重覆，這是若望的特點。進展的過程也似乎很慢，發展一圈後又回到了起點。這種方式可以更深地表達原來的道理。

作者常用一個表達的方法是「誤會」，耶穌說一個道理，門徒們不懂，或是懂錯了。很明顯的，並不是聽者太笨，而是作者故意以這樣的手法讓對話有進展。例如：二 20「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」聽者一聽就想到耶路撒冷聖殿，所以他們說：「這座聖殿建築了四十六年，你在三天之內就會重建起它來嗎？」所以，聽者不懂，他們不知道耶穌指的是祂的身體，這樣，作者就可以順理成章地解釋耶穌的意思了。

若七 35：「猶太人便彼此說：這人要往那裡去，我們找不著他呢？難道他要往散居在希臘民中的猶太人那裡去，教訓希臘人麼？」在寫福音的時候，門徒們確實發展到地中海沿岸，向外邦人傳福音。

若八 13：「你為你自己作證……」

若八 22：「猶太人便說：他說：我所去的地方，你們不能去；莫非他要自殺嗎？」

若八 33：「他們回答說：我們是亞巴郎的後裔，從未給任何人做過奴隸；怎麼你說：你們要成為自由的呢？」在耶穌的時代，以色列並不是自由的，而是由羅馬統治，羅馬人才是主人，耶穌並不明著講政治，祂說的是人心中的情況。

若八 48：「猶太人遂向他說：我們說你是個撒瑪黎雅人，並附有魔鬼，豈不正對嗎？」

若八 53：「難道你比我們的父親亞巴郎還大嗎？他死了，先知們也死了。你把你自己當作什麼人呢？」在《若望福音》中常常有這樣的例子，聽者不懂耶穌所說的，所以耶穌要澄清。

己、辯論的高峰

這樣的對話或是對立的情況發展到高峰時，話題總是指向耶穌自己。

若二 13~22：開始是聖殿的事，談到落幕時，指的是耶穌的身體。

若五 17~18：開始時是耶穌在安息日行奇蹟，最後談的則是耶穌比安息日更大。這個段落在對觀福音沒有。

若五 46：談論耶穌和梅瑟，最後說梅瑟是指著耶穌而寫的。

若五 39：「這些經典為我作證」。

若七 28~29：之前的章節是有人談論默西亞從那裡來，而後，「耶穌在聖殿施教時，大聲喊說：你們認識我，也知道我是那裡的；但我不是由我自己而來，而是那真實者派遣我來的，你們卻不認識他；我認識他，因為我是出於他，是他派遣了我。」

若八 36：談論奴隸，而後耶穌答覆說：如果天主子使你們自由了，你們的確是自由的。

若十 25：談論耶穌是不是默西亞，「耶穌答覆說我已告訴了你們，你們卻不相信；我以我父的名所作的工作，為我作證。」

這些辯論都有類似的傾向，或許開始的時候主題不同，但談論的目的最後都指向耶穌。

在「對觀福音」中常有一些格式，例如：「人子是安息日的主」，或是「人子在地上有赦罪的權柄」等等，有好幾個這種格式，但是在《若望福音》中卻沒有，很少能以一句話總結剛才所說的道理。

然而，所有的討論最後都有一個共同點，就是談論「耶穌是誰」。雖然開始的主題不同，可是給人一種印象，好像福音中所有猶太人的制度或是慶節都有一個方向，都是爲了幫助人認識耶穌，都應該有一種超越，這是「代替」主題的用意。耶穌給猶太人的制度和慶節有了真正的意義，重要的不是聖殿，而是耶穌；重要的不是潔淨的水而是耶穌所給的酒；重要的不是安息日而是耶穌所作的工作；不是瑪納而是耶穌所給的食糧；不是在聖殿朝拜，而是藉著耶穌而朝拜。

整個《若望福音》都有這樣的傾向，表現耶穌完成而且超越猶太人的制度和慶節。從這樣的立場來看，《若望福音》中基督的中心地位比「對觀福音」強得多，因爲無論從那個段落出發，焦點都要轉回到耶穌的身上。

庚、辯論的語氣

我們把這些段落稱爲辯論，明顯地是因爲這些段落的語氣都有反對的意思。和耶穌談話的人，都有反對的態度。

若二 18：「你給我們顯什麼神蹟，證明你有權柄作這些事？」猶太人的口氣是一種質問的態度，而不是因爲不明白才詢問。

若五 18：「爲此猶太人越發想要害他，因爲他不但犯了安息日，而且又稱天主是自己的父，使自己與天主平等。」耶穌表現一個愛的態度，猶太人要拒絕這個愛，所以說他犯了安息日的規矩。

若七 30 或八 20，進一步，不只反對、不接受耶穌的態

度，反而想辦法捉拿他。

若八 59 或十 31，更進一步，不只要捉他，且要殺死他。

我們可以看到，這整個辯論進展不只是語氣，也不只是態度，而且還發展到行動。因此，耶穌應該逃走；暗暗上耶路撒冷，而不能和門徒們一起走；或是應該退到某個地方（十一 54；十二 36）。

所以，福音從開始就有這種反對的態度，不只是在苦難的時刻，我們要強調這點。福音幾乎每一章都有一些表現耶穌生活在這種對立的情況中。

辛、結論

所有的辯論都是在耶路撒冷、在聖殿、在猶太人的重要節日上。《若望福音》要發展「代替」的主題，因此，在猶太節日有一些重要的辯論是可以理解的。在這些章節中，有一些特別有權力的人，和聖殿及禮儀有關係的，《若望福音》中稱之為「猶太人」或是「領袖」，或是「法利塞人」。

為什麼要在猶太人的節日呢？因為猶太人對節日非常看重，節日對他們來說並不是一個吃喝的機會，而是一個更深刻體驗和實踐宗教內涵的時刻，所以，節日，特別是逾越節和帳棚節，具有非常重要的神學意義。逾越節是紀念祖先過紅海的事蹟，猶太人有一種說法，每一個子孫都要親自體會先人在埃及所受的苦楚，並過紅海。節日的意義就是他們增加體驗的時刻，因此這樣的時刻非常適合辯論，讓人更深地反省過這些節日的意義。

帳棚節不是紀念具體的事實，而是情況（紀念他們的祖先在曠野的四十年），在這節日的宗教意義更強烈。因為在曠野時，他們得到法律，和天主訂盟約。他們也把這節日和以後默西亞要來臨放在一起。因此，帳棚節顯得重要多了，福音中有

第七、八、十章涉及（第九章沒有說那麼清楚；第十章後半是重建節，有時被稱為「冬天的帳棚節」，他們也給這個日子特別的神學意義）。

耶穌和猶太人辯論就是在這樣的背景，因為辯論所談論的是耶穌和這些節日制度的關係；耶穌之後，這制度還有什麼意義，耶穌之前，這制度本來的方向、目的、意義是否不同。為能有新的瞭解、新的看法去瞭解猶太主義和宗教，這即是辯論的中心和意義。

至於逾越節，本來是紀念一些非常具體的事情，因而在那些節日中，歷史的因素和神學的因素是比較平衡的；帳棚節的神學意義較為濃厚。

二、對話的特點

《若望福音》中屬於對話的章節如下：二 23~三 21 耶穌和尼苛德摩；四 7~22 耶穌和撒瑪黎雅婦人；六 24~59 耶穌和葛法翁的人；十一 17~44 耶穌和拉匝祿的姐妹。

和辯論的文學特點一樣，我們將之分為以下八項：

甲、時間

辯論都是在某一節日發生；然而對話，我們不確定是在什麼時候。

若六 24~59：開始在岸邊，結束卻在會堂。作者願意我們將對話和神蹟連起來，所以開始是在同一個地方；同時作者也願意將對話當作獨立的單元，有它自己的意義，而不只是神蹟的解釋，所以又換了地方。作者願意以兩個不同類型來處理，因此六 2, 3 提到逾越節，那逾越節是針對神蹟，而不一定針對對話所指明的時間。

若四 7~22：耶穌與撒瑪黎雅婦人對話，不清楚發生在什麼時候。第 35 節說「還有四個月才到收穫期」，推算是一月底到二月左右（也不是什麼特別的時期）。

若十一 17~44：更不知道是什麼時候。總之，這些對話沒有和任何時間特別連起來，這與辯論的情況完全不一樣。

乙、對象

都是不同的人：有些是已有信仰的人，有些是正走向信仰的人。例如：尼苛德摩是法利塞人的領袖，之後也是唯一敢在公議會替耶穌講話，保護耶穌的人，在耶穌死後，勇敢地去向比拉多領取耶穌的遺體。尼苛德摩是信者，而不是反對者（在《若望福音》中的表達）。

撒瑪黎雅婦人本來信的是撒瑪黎雅宗教，擁有撒瑪黎雅思想，開始時也不相信耶穌，可是到最後改變了，接受耶穌是默西亞，甚至以後撒瑪黎雅人還作了完全的信仰肯定。尼苛德摩是一個猶太人逐漸皈依成爲耶穌的門徒，撒瑪黎雅婦人也成爲耶穌的門徒，出發點有些不一樣，結果卻是一樣的。猶太之外，第一批信仰耶穌的人是就撒瑪黎雅人。

六 24~59：耶穌和葛法翁人對話，這段的對象是誰？六 41「猶太人遂對耶穌竊竊私議」，六 52「猶太人彼此爭論說：這人……」。無論是在加里肋亞海（提庇黎雅海）的對岸或葛法翁，都是在北方的加里肋亞，怎麼會出現猶太人的竊竊私議和爭論呢？既然地點在加里肋亞，那麼跟耶穌講話的應是加里肋亞人，怎麼福音提及猶太人？

這樣的對話中，包含了一些辯論的因素，因此我們不驚訝這裡提到猶太人。爲《若望福音》的觀點：誰跟耶穌辯論，他

就是猶太人，是神學上的猶太人。福音中所認定的，不是那些人從那裡來的，而是針對他們究竟以什麼態度與耶穌來往。所以，耶穌的對象是加里肋亞的群眾，但到了某一時候（某一程度），表現出猶太人的態度，所以他們被稱為猶太人。

十一 17~44：拉匝祿的姐妹，她們的態度是信者的典範，沒什麼可討論的。要注意的是，這兩姐妹與《路加福音》中接待耶穌的那兩姐妹不一定是相同的人。

對話中和耶穌談話的對象並不是反對耶穌的人，這些人差不多都有比較開放的態度，是走向信者之路的人，除了兩姐妹已經是信者除外。

丙、地點

二 23~三 21 耶穌和尼苛德摩對話不知是在哪裡，第 22 節以後，耶穌和門徒來到猶太地，所以，地點不一定是在猶太地，不知在哪裡。

四 7~22 在撒瑪黎雅；六 24~59 在加里肋亞葛法翁；十一 17~44 在伯達尼，耶路撒冷之外不遠的地方，巴勒斯坦三個重要地區都有一處。

耶穌和人們辯論的地點都是在耶路撒冷，在節日；而對話則是在耶路撒冷之外，在任何未特定的時間，不同的地方，耶穌和不同的人對話。

丁、主題

基督信仰中較重要的神學思想，是有關基督宗教的主題，不是猶太人的主題。二 23~三 21 聖洗；四 7~22 新的禮儀；六 24~59 感恩禮；十一 17~44 復活。而辯論的主題常是猶太人的制度、節日。

戊、對話的進展

進展的方式和辯論一樣，開始時有一誤會，而後進入主

題的解釋，例如：

1. 第二章，尼苛德摩：人已年老怎麼能重生呢？
2. 第四章，撒瑪黎雅婦女：無論耶穌講什麼都不懂；水、聖殿、朝拜天主的地方（態度）。
3. 第六章，在葛法翁：主常給我們餅吃（第 42 節）。
4. 第十一章，瑪爾大：我知道在末日會復活。她不懂，耶穌談的是現在，不是末日。
5. 若六 42：「這人不就是若瑟的兒子耶穌麼？……怎麼他竟說：我是從天上降下來的呢？」
6. 若三 13~15：自天降下來而仍在天上的人子。
7. 若六 41, 48, 51：談論耶穌的身分，祂是誰？
8. 若十一 25, 26：我就是復活，就是生命……

對話發展的過程：聽眾常有不懂的地方，耶穌繼續解釋，漸漸發展到主題的高峰，耶穌所要啓示的重點。辯論和對話到最後都是談論耶穌。例如若三 13，論耶穌是「那自天降下而仍在天上的人子」；若六 41「我是從天上降下來的食糧」；若十一 25~26「我就是復活，就是生命；信從我的，即使死了，仍要活著……」。

己、對話的高峰

第四章撒瑪黎雅婦人的過程很清楚：你是一個猶太人，會比我們的祖先雅各伯大嗎？是先知，是默西亞；過程發展到最後：我是。

對話與辯論比起來比較沒有那麼濃厚的神學意義，但卻比較清楚地表達耶穌和對方的關係；不是有濃厚的道理意味，而是個人的「同你講話的我就是，我是生命、復活」，讓聆聽耶穌講話的人被啓發而作信仰的肯定，與耶穌建立個人性的關係。

庚、語氣

友善、開放的語氣（辯論則是反對的語氣）。也許開始時不完全相信耶穌，例如尼苛德摩，他的信仰基礎不是很穩定（因為看到奇蹟而信仰）；撒瑪黎雅婦人開始時，視耶穌為猶太人，但至少他們問的問題都是開放的。所問的問題或誤會不是那麼深，耶穌則幫助他們，引領他們接受更完全的啓示。

耶穌不反對他們的要求，雖然這些要求很清楚地表現出他們錯了，不瞭解耶穌。「對觀福音」中有法利塞人向耶穌要求天上的徵兆，耶穌拒絕，不給徵兆，表現出對立的關係，語氣中有反對。

《若望福音》中撒瑪黎雅婦人要求活水，耶穌沒有拒絕，繼續與她交談，讓她從原來的錯誤中超越她有限的觀點。葛法翁的人要求耶穌給他們天上來的食糧，耶穌沒有拒絕，繼續表達，讓他們瞭解他所說的食糧究竟是什麼。是比較開放的情況，並且對方也開放地接受修正。例如：撒瑪黎雅婦人聽到耶穌講另外一種水，接受了耶穌的解釋而繼續聆聽，發問；葛法翁的人接受耶穌修正他們的渴望、他們原有的錯誤想法。有開放的態度讓對話進展下去，對話發展的是朋友關係，不是敵對關係。

主題談的是信仰，讓人瞭解信仰，而不是信仰之前的態度。既然已經相信耶穌，就讓他們多瞭解這個信仰中的洗禮，聖體聖事，復活等，所以比較是講教理、教義，而不是辯護。

另一個態度是談到信仰的高峰，永生。第六章在葛法翁就談到永生。其中有一小部分辯論，氣氛有一點不清楚。但基本上還是接受的態度，不是反對的態度。

第九章的材料是辯論還是對話呢？我們從結束的地方可以有一些判斷。第九章有兩個結束。(1)第 35~38 節，瞎子相信，遂俯伏朝拜了耶穌（對話的結束）。(2)第 39~41 節，法利塞人的反應（辯論的結束）。

對第一個結束，耶穌的反應是：叫那些看不見的，看得見；叫那些看得見的，反而成爲瞎子。那個瞎子的態度是：我信，且朝拜。已經完全達到門徒的態度：相信的態度。

對第二個結束，耶穌的反應是：你們的罪惡便存留下了。是以對立、判斷和定罪結束。

所以，第九章的確包括了兩層不同的意義。

一個重點是耶穌不在。瞎子又代表耶穌又代表相信耶穌的人。從對話的立場看，瞎子肯定且相信耶穌。從辯論的立場看，瞎子和法利塞人辯論。然而，因爲耶穌不在場，所以，這段文學形式有些複雜。可以算是對話，也可以算是辯論，因爲這兩種形式的特點都具備了。

辛、結論

辯論是從耶穌的話或一事情開始的。而對話由耶穌所做的神蹟開始，或與神蹟有關，而引起一個對話。尼苛德摩的問題是從神蹟來的（二 23 ），他的第一句話說：「辣彼，我們知道你是由天主而來的師傅，因爲天主若不同他在一起，誰也不能行你所行的這些神蹟。」

第十一章的過程卻是相反的，是從對話開始（十一 17~33 ），準備以後耶穌所要做的神蹟，所以先討論到信仰、復活等等，二者（對話與神蹟）有密切的關係。如果耶穌沒有使拉匝祿復活，那麼前面的話就是空的，沒有意義。

對話常與奇蹟有關，辯論不一定與奇蹟有關（在第五章有關，第二、第七到十章則沒有關係）。

第三節 成書的時間和解釋的關鍵

一、辯論和對話顯露寫福音時的情況

我們不只想辦法瞭解《若望福音》中的對話有什麼內容，也想辦法瞭解《若望福音》中的對話是在怎樣的環境中形成。

學者研究《若望福音》中的對話，發現這似乎是第一世紀猶太人研究聖經的一種方法。若六 31 說：「我們的祖先在曠野吃過「瑪納」，正如經上所記載的：『他從天上賜給了他們食物吃。』」這句話是從詠七八 24 中出來的。過程是先提到「食糧」（34~40）；再談到「天上來的」（41~48）；再談到「吃」（49~50）。因為猶太人彼此爭論，於是耶穌再說一次，次序也是：食糧；天上來的；吃。結束時再重覆一次（或是暗示）原來聖經的那一句話（58 節，有天上、麵包、吃三個因素，雖然與原來聖經的話不完全一樣）。這段聖經的研究使我們了解若望團體的寫作思想背景。

第一世紀著名的學者，亞歷山大的費羅（Philo）用希臘文寫了許多的作品，爲了給希臘人介紹猶太人的思想、宗教等，他用的就是這個方法。這似乎是第一世紀時，巴勒斯坦地方解釋聖經時相當普遍的方法。《若望福音》運用當時在巴勒斯坦很普遍的解釋聖經方法，來發揮耶穌的話（道理）。其背景就是猶太本身的研究方法和自己的資料。不需要多猜測其思想來源，而和希臘、諾思主義等等拉上關係。

二、閱讀時應同時注意兩個時代

在福音的寫成過程中，神蹟、辯論、對話（《若望福音》中耶穌苦難敘述之前有此三種資料），三種資料彼此間有什麼樣的關係？

福音中所保留的辯論情況比較反映若望團體的辯論，而不是耶穌的辯論，比較顯著的是《瑪竇福音》和《若望福音》。

在《瑪竇福音》中，耶穌和法利塞人辯論得很厲害，耶穌咒罵法利塞人（谷、路則沒有）。瑪竇和《若望福音》發揮較多的原因是因為寫書時的環境，福音的團體當時正和法利塞人辯論。福音不只向我們傳達耶穌時代的情況，也傳達了寫福音時候的情況。在一般文學中也是如此，作者多少會反映出他具體的環境。

例如：《若望福音》中暗示猶太人將信仰基督的人從會堂裡趕走，這是在主曆 80 年代發生的事，之前沒有。根據《宗徒大事錄》的記載，基督徒常在聖殿聚集祈禱，可見教會初期並沒有很大的衝突。另外，《若望福音》中與耶穌敵對的只是法利塞人，根本不提長老和撒杜塞人（在「對觀福音」中，公議會除了法利塞人外，撒杜塞人是非常重要的）；《若望福音》只有二次提到大司祭。從這樣的情況便能瞭解所談論的問題：安息日、聖殿等等，在耶穌時根本不會有辯論的情況¹。

所以，耶穌和聖殿的對立不是在耶穌的時候發生的，而是在猶太人和耶穌的門徒辯論時才發生的。猶太人反對耶穌，在辯論和反對的話中，耶穌那個人就變成最重要的因素。對若望團體來說：從耶穌復活以後的立場來看原來猶太的傳統有什麼意義，這是重點所在。

另一方面，團體在新的情況中，也需要瞭解自己（舉行洗禮、感恩禮及所等待的復活有什麼意義等等），所以在對話中用一些講道理的主題，來發揮團體所信的信仰。所以說，辯論和對話比較反應團體的情況和需要。最後晚餐的擘餅禮，顯然

¹ 參閱：路廿四 51, 52 耶穌被提升天去了.....（門徒們）常在聖殿裡稱謝天主。

是基督復活後，門徒們了解了耶穌在最後晚餐所做的行動（食祂的肉、喝祂的血），在禮儀中重覆舉行，明瞭後，才記錄成爲一種對話，以協助信友明瞭感恩禮的意義。

無論辯論或對話，都是以耶穌的某一行動爲來源，不是在理論上隨便加上一些道理，而是耶穌生活中所做的某些事，作者以團體對耶穌的了解，加以發揮。

福音傳達了耶穌時代的事，同時反映團體的情況，兩件事有密切關係。一方面傳述耶穌的奧秘，另一方面也記述團體面對外界和面對團體內部的情況和需要。我們不能將《若望福音》當成一本單純的歷史書，記錄耶穌的言行；也不能將之當成一本社會記錄，記載第一世紀末年，在巴勒斯坦一個團體內的思想、價值等等。應該將它當成福音：一個巴勒斯坦猶太人的團體，在第一世紀末，對一位在當地生活了三十年左右的耶穌的信仰記錄。我們不可能在主曆 32 年就讀到《若望福音》，因爲團體的神學需要時間來發展。

另一個極端是，有人說讀《若望福音》根本不需要耶穌的存在。這樣的人沒有真正讀《若望福音》，而只是讀他自己所願意讀的部分。《若望福音》包括一個發展，也傳達了那個發展的出發點：即耶穌的事；耶穌生活中引起的辯論，祂說過的話所帶來的啓示。《若望福音》是發展，而不是發明。

第四節 對話和辯論的神學意義

一、詞彙

關於耶穌的言行所保存的材料，一種是敘述（關於神蹟），一種是敘述的發揮（辯論和對話）。在敘述的材料裡，耶穌所

做的事被稱為「神蹟」(σημεῖον)，也可稱為「記號」。但在辯論和對話中，耶穌自己稱所做的為「工作」。我們以治好癱子為例。

耶穌治好一個癱子，作者描寫這件事，稱之為一個 σημεῖον，由於大家都可以看到，所以是一個「記號」。可是第五章耶穌和法利塞人辯論時，耶穌用「工作」不用「σημεῖον」。由詞彙的不同，我們知道《若望福音》在發揮他們對耶穌所做的「神蹟」的了解。

乙、反省耶穌的話和行動

若六 26，民衆來找耶穌，祂說：「你們尋找我，並不是因為看到了神蹟，而是因為吃餅吃飽了。」耶穌接著勸他們為可存留到永生的食糧勞碌，民衆就問耶穌：什麼是天主的事業呢？這裡神蹟和事業同時都在。一般人能看到的是 σημεῖον，可是耶穌的了解比較多。σημεῖον 是一記號，指向一個方向，意思是要看到「天父的工作」。神蹟讓人們知道，耶穌在做天父要祂做的工作，因為祂是天主子，是天主所派遣的，所以，只有祂能做天主的工作。神蹟要所有看到這個記號的人，也同時看到記號所指向的意義。

詞彙幫助我們區分兩個不同的階段：原來傳統的材料是「σημεῖον」，若望團體加以發揮，就變成「工作」，這就是《若望福音》的神學。無論是 σημεῖον 或是工作，重要的是啓示一個人：耶穌是天主子、是天父所派遣的那位，因此能做天父的工作。也因此我們才能懂「誰看見我就是看見父」，因為耶穌就是父所派遣的，做父的工作，看耶穌等於看到父，這是《若望福音》神學的重點。

第十一章

《若望福音》的敘述之二：高舉

《若望福音》的編者所要表達的中心主題是什麼？有兩種完全相反的看法。

有些新約專家認為，《若望福音》從一開始就極力彰顯「耶穌的光榮」，以致最後加上「耶穌的苦難」，使整部《若望福音》實在令讀者感到有些牽強。

讀者可以試著在《若望福音》中找出直接或間接有關耶穌死亡的章節，也許藉著這樣的練習，可以說明那些專家是對的。

我們會看到，整部福音的氣氛充滿著光榮，死亡根本就不配合全書的氣氛。或者，正好相反，你也可以說死亡是一個極自然的結局，否則就無法瞭解：作者在前面強調「光榮」到底要表達什麼。

另一種看法是筆者在就讀神學一年級時，課堂上老師介紹的，有些研究新約的專家認為，福音基本上是「耶穌苦難的敘述」，只是在苦難敘述前面加上一些較為發揮的討論。好像重要的部分就是關於耶穌死亡的敘述，其他的只是一種引導，是

一個較長的序言罷了。這位老師講這話時，特別提到《若望福音》。

在這兩種完全相反的看法當中，哪一種比較能表現《若望福音》的真貌？

本書第九章，我們先看了「奇蹟的敘述」，這些是比較接近傳統，從耶穌時代傳下來的一些資料；接著我們研究「辯論和對話」，由此看出若望團體如何發揮傳統的資料，表達他們的神學思想。本章我們要藉著研究耶穌受光榮（被高舉）的敘述，看出《若望福音》的結構，也就是說要從耶穌被高舉的角度來看整部《若望福音》。

我們分四個部分來說明：

1. 耶穌死亡的主題與福音其他部分的關係；
2. 耶穌死亡的敘述是一個光榮的敘述；
3. 舉揚敘述中的傳統資料和編輯；
4. 結論。

第一節 《若望福音》中的耶穌死亡主題

我們分五個小節來討論這個論題。首先討論三個《若望福音》中與此主題有關的段落，接著要看「耶穌的時刻」這個主題，第三則是以戲劇性的角度看福音的發展，第四要談耶穌預報祂要受光榮的章節，第五是耶穌的臨別言論（若十三~十七）。藉著這五方面的討論，希望能看到：耶穌的苦難與整部《若望福音》的關係。

一、三個有意義的段落

甲、耶穌上耶京潔淨聖殿（二 13~22）

這個事件在「對觀福音」和《若望福音》中都有，但是順序不同。

在「對觀福音」中，耶穌榮進耶路撒冷，到了聖殿，看見商人在聖殿做買賣，就趕走他們。事情發生在聖枝主日，也就是耶穌死亡的前五天。耶穌做了這事以後，大司祭立刻到耶穌的面前，問祂有什麼權柄做這樣的事。於是耶穌與猶太人起了爭辯，好像暗示他們對耶穌本來就不滿，耶穌一做這事，猶太人再也無法忍受，決定要解決耶穌。

可是在《若望福音》中，這件事情發生在開始的時候，耶穌在迦納行第一個奇蹟之後，就進入了耶路撒冷，在聖殿中看到了買賣的情況，於是趕走商人。

這是在《若望福音》第二章。而耶穌的苦難是在第十八章才開始。所以，看起來這事件在《若望福音》中與耶穌的死亡沒有直接的關係，這是應該注意的事。

《若望福音》這樣安排的用意是什麼呢？是改變「對觀福音」中這一事件的意義，或是要改變讀者對全部福音的了解？

乙、建立聖體聖事

在「對觀福音」裡，耶穌和門徒一起吃逾越節的晚餐。時間是在耶穌死亡前的十幾個鐘頭，而且很明顯地與死亡有關係：為你們而犧牲，為你們而傾流的血。

但是在《若望福音》中，並沒有「最後晚餐」，耶穌和門徒們有一次在一起吃飯，但並不是逾越節的晚餐。因為在《若望福音》中，耶穌在逾越節的晚上時，已經躺在墳墓中了。所以，耶穌與門徒是吃晚飯，而不是逾越節的晚餐。

在《若望福音》中，沒有機會給這樣的晚餐一個特殊的意

義。但並不是說，《若望福音》中沒有現在教會所慶祝、所紀念的耶穌的苦難與死亡，也就是感恩祭，只是並不記載在晚餐的時候。而是在《若望福音》第六章，耶穌在加里肋亞增餅之後，說了同樣的話，「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（若六 51）。這句話與「對觀福音」最後晚餐時耶穌所說的話是完全一樣的，只是上下文不同。

丙、為耶穌抹香液

有一次耶穌在一個法利塞人家中吃飯，有人倒了一些香液在耶穌的頭上。《馬爾谷福音》在這事件之前有公議會陰謀殺掉耶穌，之後有猶達斯去找司祭長，要出賣耶穌，接著是最後晚餐。這應該是在最後幾天所發生的事。

《若望福音》中，這件事與拉匝祿復活有關。有人請耶穌吃飯，瑪爾大在場，後來瑪利亞來了。這一件事之後耶穌才進耶路撒冷。在時間上，《若望福音》保留了這件事與耶穌死亡的關係，可是在敘述方面相隔很遠。耶穌的苦難在第十八章，這件事在第十二章。

以上三個事件都和耶穌的苦難有關，雖然有時看來並不直接。不知讀者是否注意到這三件事情都和逾越節有關係。第二章耶穌把那些做買賣的人趕走，就是在猶太人的逾越節；第六章耶穌行增餅的奇蹟，就是在接近逾越節的時候；第十二章則是最後的逾越節，耶穌快要到耶路撒冷。在「對觀福音」裡，耶穌只過了這麼一個逾越節，和祂死亡有關的逾越節。

另外，我們看這三個事件所伴隨著的一些話語，可以更加確定事情和耶穌的死亡有關。當耶穌趕走在聖殿裡做買賣的商人後，猶太人問耶穌說你有什麼權柄做這事？耶穌回答說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」作者在這裡解釋：「耶穌所提的聖所，是指他自己的身體」。直到耶穌

復活後，門徒們才了解這句話的意思。

第六章論聖體聖事的言論中，有一句話說：「我是從天上降下的生活的食糧……我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的。」這樣的一句話只有在耶穌交出生命之後才顯得有意義，也才能懂。世界才能有這樣的機會，藉著食糧、藉著麵餅，吃祂的肉。

耶穌在伯達尼受邀吃晚飯的時候，接受一位婦女的傅油，耶穌自己也說，「這原是她為我安葬之日而保存的」。

這三件事情雖然安排在不一樣的地方，但都與耶穌的死亡有關，也就是因為分散在整部福音裡面，耶穌死亡的主題也因此散佈在整部福音中。

二、耶穌的「時刻」

在「對觀福音」裡有「時刻」這個字，是談論耶穌的苦難。而在《若望福音》裡，這個字則到處都看得到。

從第二章開始，耶穌在加納就曾說：「我的時刻尚未來到。」在《若望福音》中提到「祂的時刻還沒有到」（七 30，八 20）；「那時刻快要到了」「快要接近了」（十二 27，十三 1）。

「這時刻」，強調定冠詞，所以不是在任何一個時間，而是具體的指定的一個時間，如：十二 23，十七 1；論耶穌死亡的時刻，如：七 30，八 20，十二 27，十三 1；受光榮的時刻，如：十二 13，十七 1，十二 23；不清楚是苦難或是受光榮的時刻，如：二 4，四 21~23，五 25~28。

但是從以上所列舉的「時刻」的含意，可以推知這些時刻也是和耶穌的死亡有關係的。

這樣看來，從第二章開始，第四、五、七、八、十二、十

三到十七章，耶穌的活動都是走向「某一時刻」，而這個時刻，好像從一開始就已經決定了。

在福音的描述中，耶穌每作一件事，都在走向這個時刻，而這個時刻清楚地指向祂的死亡，祂的死亡也同時被看做是一個高舉。「對觀福音」沒有《若望福音》這麼清楚，有別的因素暗示耶穌的死亡，但不是佈局在整部福音中。

三、戲劇化的發展

整部《若望福音》看來像是一部戲劇，在充滿矛盾和衝突的過程中，越演越烈，以致最後以耶穌的死亡為結局。「對觀福音」中的《馬爾谷福音》也有類似的安排。《馬爾谷福音》第二章開始，法利塞人聽耶穌說有關赦罪的事情，就心裡忖度說：「怎麼這人這樣說話呢？.....除了天主一個外，誰能赦罪呢？」這是第一次，耶穌和法利塞人有衝突。這個段落共有五個辯論，第五個辯論是谷三 1~5，也是這一段落的結論。三 6 開始是法利塞人與黑落德黨人陰謀除掉耶穌。所以，在《馬爾谷福音》中，策劃耶穌死亡的陰謀很早就開始了，而後才在一些地方發生衝突。不過，這樣的概念在《若望福音》裡發揮的更多，也比較戲劇化。

《若望福音》一開始，在耶穌還沒有出現以前，已經有一種懷疑的氣氛了。若一 19，若翰施洗的時候，猶太人已經盤問他說：「你是誰？是厄里亞，還是那一位先知？」這不是一個普通的問話，有一點調查的味道。同樣的，耶穌在第二章就碰到同樣的情形。耶穌潔淨聖殿之後，猶太人便追問他：「你給我們顯什麼神蹟，證明你有權柄作這些事？」（若二 18）注意「證明」這兩個字，是站在審判的立場而用的字眼，很清楚是敵對的態度。

《若望福音》中還有一個現象是，猶太人好幾次想要抓住耶穌，耶穌卻從他們當中逃走了，耶穌不能公開的生活。第七章，祂上耶路撒冷是暗中地去，而不是公開地。在第十一章，耶穌聽說拉匝祿病了，想回到耶路撒冷，祂的門徒勸祂說，「近來猶太人圖謀砸死你，你又要往那裡去嗎？」很明顯地，耶穌應該逃避這種被迫害的情形。

猶太人越來越不相信耶穌，這種不相信演變成越來越強的反對。七 50~52 說話的口氣，類似法官下了通緝令，要逮捕耶穌一樣。耶穌真正被抓是在第十八章，不過在第七章已經正式派遣人員捉拿耶穌。十 22~39 在重建節的辯論中，猶太人質問耶穌：「你如果是默西亞，就坦白告訴我們吧！」這樣的問題在「對觀福音」中，是耶穌在公議會受審時，猶太人問的話。而在《若望福音》，則提前在耶穌的公開生活就已經問了。

《若望福音》所記的苦難史中，沒有「耶穌在公議會受審判」這一段，因為在公議會中要審的問題已經提前在公開生活時間過了。耶穌不僅在公開生活時已經被審問，而且也已經被判了死罪。若十一 47~53 中，大司祭在公議會中說：「你們什麼都不懂，也不想：叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡：這為你們多麼有利。」這時，等於已經定了耶穌死罪，此時才是第十一章，連最後晚餐都還沒開始，耶穌尚未進入耶路撒冷就已經被定罪了。「對觀福音」將耶穌苦難史的資料集合在一起，而《若望福音》則是分佈在整個福音中，從開始調查，到質問，到逮捕，到決定耶穌死刑，都是在耶穌的公開生活中。

我們可以說，在這樣的準備之下，到了耶穌苦難時，就只剩下執行刑罰的部分了，法律問題早就處理好了。所以，沒有公議會，只有比拉多的審問，不過，這是另外一件事情。作者之所以發揮比拉多的資料，是為要省略「對觀福音」在公議會審問耶穌的這一段。按《若望福音》，耶穌在尚未進入苦難

之前，無論耶穌說什麼或做什麼，都已經有一個確定的結果了，到最後，耶穌一定要被殺，雖然還不知道要被釘在十字架上，但確定是會執行死刑的。

四、預報舉揚

我們都習慣耶穌在「對觀福音」裡三次預報祂的死亡和復活，而且在《馬爾谷福音》中，這三次預報有很重要的結構性的意義。從谷八 27~30 開始，作者安排了三個大單元：往耶路撒冷的路上、在耶路撒冷的職務、苦難和復活。

第一個單元，作者安排了三次的預報，三次都有一樣的過程：耶穌預報祂的死亡，門徒們都不了解，耶穌教訓他們有關教會內的服務等事情。馬爾谷故意在結構上這樣安排，瑪竇和路加也保持這樣的預報，但結構不同，意義也有些不一樣。

那麼，《若望福音》是否也有三次預報耶穌的死亡和復活呢？我們也許沒有注意到，的確也有三次。第一次是在若三 14，耶穌和尼苛德摩談話的時候，有一句話說：「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來，使凡信的人，在他內得永生。」這句話不只是暗示到祂的死亡，甚至暗示祂將怎樣地死亡：在十字架上被舉起來。第二次是在若八 28，耶穌和猶太人辯論的時候說：「當你們高舉了人子以後，你們便知道，我是。」這是很重要的一句話，因為有「我是」這樣的句子。第三次是在若十二 32：「至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」

所以，耶穌三次暗示祂自己的死亡，也暗示死亡的方式就是「被高舉」，被釘在十字架上，十字架確實比地面高出一些，這樣的用詞幫助祂表達被高舉的意義。祂的死亡是一個受光榮的事，所以用高舉這樣的說法。

我們現在將《若望福音》八 28 和《馬爾谷福音》八 31 做個比較。

「當你們高舉了人子以後，你們便知道，我是。」（若八 28）

「人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必要復活。」（谷八 31）

我們發現，表達的意思是一樣的：也有人子的稱呼，也講耶穌的苦難。但是，《若望福音》用了一個新的詞彙：**高舉**。這個字表達耶穌受光榮的一面。

在《若望福音》中，耶穌的死亡與苦難如同「對觀福音」一樣，被宣報了三次。我們不知道《若望福音》的作者是從哪裡得到這樣的資訊，是他們自己想到的，還是從馬爾谷那裡得到的。重要的是，保留了三次的預報。假如是作者想到的，那更好，因為那更清楚地說，對耶穌苦難的表達是基於作者的神學領悟。

五、耶穌的臨別言論（若十三～十七）

「對觀福音」常將耶穌苦難的資料集合在一起，可是《若望福音》卻分散在全部的福音當中。「對觀福音」當中有關耶穌對門徒的教訓是分散在福音各處，反而《若望福音》是集中在受難之前的言論中。在《馬爾谷福音》裡，耶穌每一次預報受難和復活，門徒們都不明白這些話，而耶穌總在有機會時私下向門徒說一些教訓的話，不願有別人知道。

在《若望福音》中，耶穌在公開生活時，常常都是和猶太人在辯論，而教訓門徒這一部分卻集中在受難之前。這部分的資料相當長，在《若望福音》中，受難前的言論從第十三章到十七章，共有五章之多，佔全《若望福音》的四分之一。我們在《路加福音》中也可以看到類似《若望福音》這樣的安排，

《路加福音》中，耶穌在最後晚餐時有相當長的一段話，是對門徒們說的。在這方面，《路加福音》和《若望福音》比較接近。

從《若望福音》和「對觀福音」在這些材料上的類似或表現方式的不同，我們推想，十三章到十七章的這一大段言論，並不完全是若望發明的，他只是發揮關於耶穌傳統的一個敘述，也就是耶穌在最後晚餐時，特別對門徒說的話。不過，無論怎樣，《若望福音》在這方面確是發揮很多，也因為「對觀福音」中有這樣的思想，這些現象，我們可以看出，要這樣來懂耶穌對祂的門徒所作的教訓或是對話。

我們在前面的章節中，曾說明敘述和對話的關係，通常的表現方式有二：其一，乃先提出事蹟，再說明事蹟的意義，例如第六章，耶穌行增餅奇蹟之後，有一段關於天上食糧的言論；其二，是先說一些言論，而後才針對這些言論敘述事蹟，例如第十一章，耶穌使拉匝祿復活是最後一件事，在此之前，耶穌已經把自己稱為生命和復活了，並向瑪利亞和馬爾大解釋拉匝祿復活這件事的意義。

耶穌的「告別言論」和「苦難敘述」的前後關係如何呢？告別言論是十三到十七章，苦難敘述由十八章開始，明顯地，告別言論在苦難敘述之前。而告別言論一般的研究認為是從十三 31 開始，先有耶穌和伯多祿的對話，然後耶穌為多默解釋前面對話的意義。而這樣的對話和解釋就是以後苦難敘述的預備。

至於十三 31 以前的段落，也就是告別言論前的預備是什麼呢？在十三章的開始，有一段耶穌給門徒洗腳的敘述，這個敘述就是後來臨別言論的出發點。

甲、「告別言論」在聖經內外的文學基礎

「告別言論」的題材在舊約中其實相當普遍：創廿七，依撒格對他的兒子所說的話和祝福；創四十九，雅各伯祝福衆子，這段相當有名。因為雅各伯有相當多的兒子，他要與每一個兒子說再見，所以要一個一個地叫過來，多講幾句話，好像在描寫他們一樣。最有名的是梅瑟的部分，特別是在敘述《申命記》卅一~卅三章。還有《若蘇厄書》廿四章，撒十二上十二章等。聖經之外也有一大堆偽經也有這樣的敘述。

乙、「告別言論」文學類型的特點

1. **背景**：這樣的文學類型在開始時，常常包括一個背景。那位要離開的人，在臨別的氣氛下，召集屬於自己的人，親戚或是朋友等。希望他的親友在這個特殊的時刻能陪伴他。由於非常清楚未來將要發生的事，所以想要留下最後的幾句話，給他的親信聽。
2. **紀念**：談話的內容常包括一種紀念。紀念過去的事，或是他們一起的特殊體驗，或是他們所特別得到的恩寵，或是想念祖先所做的大事。經過這種紀念的過程，將雙方的經驗引進一個共同的歷史中。
3. **命令或忠告**：在體會到有共同的歷史後，接著是一些命令或忠告。例如，我今天命令你們，或是我勸勉你們該做.....，有一些行動的規矩，行動的方法、方向等等。
4. **勸勉**：除了命令和忠告之外，就是勸勉他們要對法律忠信，或是要堅持所得到的信德、對別人的愛，或是要求他們在他走後仍要繼續或是要改變的一些行爲等。
5. **祝福**：特別祝福某一個人，那位要繼承他的人。例如，他的兒子。梅瑟祝福了若蘇厄，因為要繼承他的使命，講話者將自己的權柄或是權威傳給繼承者，為使繼承者

也得到同樣的權力，好能實行並完成他的使命。

6. **先知性的預言**：既然目光看向將來的使命，自然就有一些先知性的預言，或是預報他們要面對的危險，或是他們在實行天主命令時將會遇到的困難等，好像是為那些人的將來有一些準備。

讀者可以在第十三到第十七章中找出上列的內容以作為練習。在耶穌的最後晚餐的言論裡也有上列的內容，不過，耶穌沒把祂的地位或是權力傳給任何人，也不傳給那十二位宗徒，而是傳給了聖神，聖神並不是人，這點值得注意。耶穌不只是人，沒有任何人能繼承祂，完成祂的工作，只有聖神能代表祂。在《若望福音》中接替耶穌的就是聖神。

丙、耶穌臨別言論所用的字彙

耶穌臨別言論所包含的內容在耶穌最後晚餐的言論中都可以找到，其中最重要的思想是準備祂的死亡。耶穌以不同的字來暗示祂的死亡，一共大概有 20 次：

「我要走」 11 次，在希臘文中有不同動詞，都有走的意思；

「走路」， 6 次；

「離開」， 6 次；

「出」這個世界， 1 次；

「調」到別的地方， 1 次；

「過渡」到別的地方， 1 次。

耶穌用不同的動詞表達祂的死亡：走、過、離開等，這些用法除了表示祂以後不再與門徒們在一起，也表示了祂對死亡的了解。祂的死亡不是靜態的、停止的，而是一種動態性的。死亡不是結束，而是一個逾越，從一個地方到另一個地方。若十七 11~13 中用的是：「我到你那裏去。」若十三 1 用的是：「耶穌知道祂離此世歸父的時辰已到。」《若望福音》表達耶

耶穌死亡這一件事是一個過渡、一個逾越。

有時候門徒們不懂耶穌所說的，我們已經了解這種文學技巧，就是耶穌藉著門徒誤會的機會，可以多解釋一些，使意思清楚。從另一個角度來看，門徒們誤會，表示他們和其他人都一樣，都沒有了解，還是不懂。這樣，耶穌離開門徒也表示祂離開世界。

本來「世界」是耶穌宣講的對象。天主愛世界，派遣祂的聖子降生為人。耶穌是要對這個世界宣講，在這個世界生活、工作，祂來的意義是要除掉這世界的罪，讓世界與天父合好。但是到了這個時候，世界已經開始有比較消極的意義了。因為世界已經不是耶穌工作的對象了，反而是拒絕耶穌的一種結構了，所以耶穌離開世界，世界不認識祂，也不認識父，也不認識門徒，就因為不認識，所以要迫害屬耶穌的人。

丁、耶穌的命運：與光榮和舉揚的關係

在臨別言論裡，講論耶穌的死亡，是用高舉、光榮的語言。例如：

若十三 1：「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，祂既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底。」

若十三 31：猶達斯出去以後，耶穌就說：「現在人子受到了光榮，天主也在人子身上受到了光榮。」

若十七 1：「……父啊！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你。」

可見，光榮這個主題，在臨別言論的開始，和在本段落最後，大司祭的祈禱的開始，都有密切的關係。讀者可以參考若十三 31, 32 和若十七 1, 4~5, 10, 22, 24。就因為耶穌的死亡是走到父那裡，是歸父，所以祂的死亡是一種受光榮。第十七章

就特別發揮這個思想。

《若望福音》所表達的耶穌死亡是一種受光榮，這和「對觀福音」的表達是相當不一樣的。我們比較習慣的是：耶穌先是很痛苦、很羞辱地死了，以後才復活，復活後才有光榮等等。由於每個人都會死，而只有耶穌復活了，因此，耶穌很光榮。

《若望福音》所表達的光榮，關鍵並不在時間先後，而在死亡本身是一件受光榮的事情。並不是光榮勝過死亡的黯淡，而是死亡並不黑暗，主的光榮已經彰顯在死亡這件事上了。不是耶穌先離開此世，走一段路才到父那裡。我們常常有一種直覺，以為耶穌從死亡到復活，到父那裡去，需要三天的時間。然而若望刻意取消了這樣的時間和距離，死亡本身就碰觸到天主的光榮，光榮已經在死亡上面表現出來了。

因此，在同樣的言論中，耶穌也講「走」，也講「受光榮」，這二件事沒有前後的差別，而是同一件事，「受苦難」就是「受光榮」。

我們從受光榮的角度來看耶穌的苦難，可以了解若望如何安排這件事。《若望福音》從一開始就安排了與死亡有關的段落，取用了「時刻」的主題，安排戲劇化的發展，預報受舉揚，最後以臨別言論發揮若望對死亡主題的神學解釋。整個福音的安排是走向基督的死亡，幾乎在每一章中，都可以看到某一種安排，再再提醒著這件事。

例如，我們在第一章就提到，猶太人開始調查耶穌，開始有死亡這一件事，事先調查若翰洗者。在第二章就有「我的時刻還沒有到」（若二 4）的說法出現，並且猶太人直接調查耶穌，耶穌說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來」（若二 19）。第三章耶穌和尼苛德摩講話的時候說：「如同梅瑟在曠野裡高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來」（三 14）。第四章耶穌和撒瑪黎雅婦人談話時說：「到了時候，你們將不

在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父（四 21）」。第五章 25 節：「時候要到，且現在就是。」第六章 51 節：「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的。」第七、八章：「猶太人想要捉住他，但是沒有成功，因為他的時辰還沒有到」（七 30、八 20）。第九章比較沒那麼清楚，因為第九章耶穌幾乎不在，全都是那個瞎子和猶太人的辯論，不過到最後有那樣的一個判斷。猶太人問說：「難道我們也是瞎子嗎？」耶穌回答說：「你們如果是瞎子，就沒有罪了；但你們如今說：我們看得見，你們的罪惡便存留下了。」（九 40~41）衝突發展至此，算是很強烈的了。第十章，猶太人問耶穌說：「假如你是默西亞，就坦白告訴我們罷」（十 24），還有「為了善事，我們不會砸死你；而是為了褻瀆的話，因為你是人，卻把你自己當作天主」（十 33）。這一類的對話，應當是在耶穌受審判的時候才能問的，等於在公開生活時，耶穌已經受了審問。第十一章，門徒們對耶穌說：「近來猶太人圖謀砸死你，你又要往那裏去嗎？」而後在第十一章結束時，公議會決定要殺掉祂。第十二章，瑪利亞為耶穌傅油，耶穌說那原是為我安葬之日而保存的。

我們看過全部的福音，每一章都有一些章節暗示著耶穌的死亡。看起來，這是《若望福音》的一個重要的主題，整部福音都朝著這個方向走。這一切在耶穌的最後晚餐時，達到了一個高峰，繼續不停地說明「走」和「受光榮」的意義。耶穌的死亡好像從一開始就有受光榮的意義，耶穌走向一個受光榮的死亡，這個思想充滿了整部福音，福音發展的動力、福音的過程，好像都是為了這一件事情。

第二節 耶穌死亡敘述就是受光榮的敘述

我們在第一節中研究了耶穌死亡的主題是散佈在整個的福音中，現在我們要看，《若望福音》用了什麼方法，把耶穌苦難史變成一個受光榮的敘述。我們要用三個步驟，前二個是與「對觀福音」比較，首先是看「對觀福音」有的，《若望福音》卻省略的材料。其次看《若望福音》有而「對觀福音」沒有的部分，最後看四部福音都有，但是意義不一樣的資料。

一、與「對觀福音」比較

甲、「對觀福音」有，而《若望福音》沒有的材料

比方公議會的審判，這在「對觀福音」中是很重要的部分，但是《若望福音》沒有。另外，基肋乃人西滿，幫耶穌背十字架，大部分「對觀福音」有，但《若望福音》沒有。巴辣巴在《若望福音》中沒有什麼地位，但因為是傳統中重要的資料，若望不能不提，所以只是一筆帶過，並沒有太多的描述和發揮。

耶穌被釘在十字架上時所受的侮辱，旁邊的人罵祂，這在《若望福音》也沒有。《若望福音》也沒強調那些與耶穌一起被釘在十字架上的人是強盜，只說二個人，一個在這邊，一個那邊，耶穌在中間。瑪竇、馬爾谷說是強盜，路加則說是「做壞事的囚犯」。若望也沒有記載他們的講話。或是一起罵耶穌，其他的福音都有。

若望也不提到黑暗，其他「對觀福音」都有提到耶穌被釘在十字架時，太陽失去光明，遍地黑暗等。《若望福音》中沒有耶穌對天父最後的幾句話，也沒有耶穌請求父寬恕他們的話，或是對另一囚犯所講的話。

最後，耶穌死亡的時候，百夫長承認耶穌為天主子，這樣

的承認在《若望福音》裡也沒有。我們以後要說明，《若望福音》省略這些有什麼意義。

接下來，我們要說明在「對觀福音」中，有兩部福音有記載，而《若望福音》沒有記載的材料。例如，瑪竇和馬爾谷都提到革則瑪尼莊園，提到猶達斯親吻耶穌，耶穌被捕時，宗徒們逃走等，若望沒有提到。耶穌被捕時說：「你們既然找我，就讓這些人去罷！」所以，宗徒們可以說是在耶穌的同意下離去的。耶穌死亡時有一些特別的現象：黑暗、地震、聖殿帳幕破裂等，《若望福音》中沒有。另外，瑪竇和路加中都有耶穌和猶達斯的對話，但馬爾谷和《若望福音》中沒有。

另外，「對觀福音」中只有一部福音有記載，而《若望福音》沒有的材料是：《瑪竇福音》中，比拉多的妻子說了一句話：「你千萬不要干涉那義人的事，因為我為他，今天在夢中受了許多苦」（瑪廿七 19）。《若望福音》沒有這麼一句話。《路加福音》中，一群人到橄欖園來逮捕耶穌，其中有人用劍砍了大司祭的僕人，把他的右耳削了下來，耶穌治好了那人。這段中治好右耳的動作在《若望福音》沒有。《路加福音》中，耶穌背十字架往髑髏的地方去的時候，在路上有婦女哭泣，耶穌安慰她們，這一段在《若望福音》中全部都沒有。

省略這些材料的效果是，更強烈地表達耶穌的重要地位，所以將一些次要的人物都刪去了。而在死亡的時刻，《若望福音》省略了一些小細節，目的也是一樣的。因為重要的事只有一件，就是耶穌的死亡，所以，將主角和主題單純化，以達到突顯的效果。

乙、《若望福音》有，而「對觀福音」沒有的材料

《若望福音》沒有提到耶穌被逮捕的地方的名字，但提到了一條溪，叫克德隆溪。

在逮捕耶穌的事情中，猶達斯領了一隊兵和由司祭長及法利塞人派來的差役（若十八 3），這一隊兵所使用的希臘字，是羅馬軍隊中的一個單位的專有名稱。《若望福音》暗示，羅馬人似乎從開始就參與了這件事。按「對觀福音」，這件事似乎只是猶太人的事，由於猶太人沒有執行死刑的權力，所以，不得不假手羅馬人，以除掉耶穌，但《若望福音》的表達不是這樣的。

這樣的描述也符合《若望福音》中，耶穌受審判時，大部分都是在羅馬軍官的面前。在逮捕時，我們經由《若望福音》也得知，那位拿劍削了大司祭僕人的耳朵的人，是伯多祿，受傷的人叫瑪耳曷，清楚地有名字記下來。在十八 12 提到千夫長，這是羅馬一兵隊的隊長名稱，和那一兵隊的專有名稱是配合的。這一隊兵有一千人，隊長叫千夫長（譯名）。筆者個人覺得，派一千人去捉拿耶穌，似乎太多了，但《若望福音》使用的就是這個字。

《若望福音》中十八章 13, 18~24 節，有亞納斯的名字出現，也在他的庭院發生一些事。路加只提到他的名字，但沒有什麼角色。瑪竇和馬爾谷則沒有提。第 16 和 17 節特別提到司祭長的婢女。十八 33~38 和十九 9~11，有比拉多和耶穌的一番對話，相當長，也發揮很多。《若望福音》也強調「石舖地」，希伯來話叫「加巴達」的地方，這是特屬《若望福音》的材料。

四部福音中，只有《若望福音》強調耶穌為猶太人的君王，並有一段關於罪狀牌寫法的討論（十九 19~22）。關於耶穌的衣服，若望特別記了是無縫的長衣，還有士兵們如何瓜分耶穌的長衣。

耶穌在十字架上說的話，《若望福音》省略了許多「對觀福音」有的記載，卻加上了另一些話。例如祂對愛徒，對母親，「我渴」和「完成了」，都是若望獨有的。若望也特別加上，

耶穌死後，有一位兵士用槍刺透了祂的肋膀。

小 結

《若望福音》特有的材料可以分兩方面來看它們的價值。有一些仔細的名稱，如克德隆溪等，似乎並不影響整個苦難史，他們所透露的訊息是什麼呢？另外，一些重要的對話，如耶穌和比拉多的談話等，有重要的訊息，這又在表達什麼呢？我們分兩部分來做結論。

在苦難史中《若望福音》與「對觀福音」的關係，有一種傳統認為在未分兩種（對觀與若望）不同的資料之前，已有一個原始的苦難敘述，或至少是一個基本的綱要。但是我們發現，在內容的安排，特別是一些細節上有很不一樣的表達，人名、地名，很多細節不一樣，有的能解釋是由於若望的神學、思想的特殊性，但有些則與若望神學沒有什麼關係。例如，石鋪地這個名詞，的確相當古老，因為保留了耶路撒冷的一個地名。所以，若望所保留的，可能是相當古老的苦難資料，且與對觀記載的相當不一樣。也就是說，《若望福音》和「對觀福音」的苦難史材料的來源可能是不同的。

若望對耶穌苦難的意義，與「對觀福音」的了解是相當不一樣的。若望加上或強調某些事情，例如耶穌君王比較表達出若望的神學（以後會再詳加說明）。

丙、四部福音都有，但意義不一樣的材料

在苦難史中，《若望福音》和「對觀福音」的對比中，第三個步驟就是研究，若望與「對觀福音」都有，意義卻不一樣的材料。茲就開始（耶穌的被逮捕）和結束（耶穌的死亡）兩個方向來探討。

1. 《若望福音》中，猶達斯帶人逮捕耶穌的記載和「對觀福音」看來很類似，但繼續發展下去則很不一樣。在這

些差異當中，有些資料不同，但沒有太大的關係。例如，地方的名字，不同的說法但指同樣的地方，稱橄欖園，或是革責馬尼，或是橄欖樹多的地方，沒有很大的影響，這樣的差異在口傳的階段會出現。然而，逮捕耶穌的人當中，有沒有羅馬人加入就很重要了。

和猶達斯一起來的，有司祭長（和聖殿有關），而《若望福音》中多了羅馬人，這很配合若望的方向：猶太人早已決定要耶穌死，到了受難時已經是在執行，而執行死刑則應由羅馬人來做，所以逮捕耶穌時就有羅馬人在場。

帶什麼東西來逮捕耶穌也有重要的關係。《路加福音》中，一群人並沒有帶什麼武器去捉耶穌，瑪竇和馬爾谷則帶了棍杖，若望則是帶了火把、燈籠，武器。強調不是突然發生的事，他們等到晚上行動，因為怕人逃跑；帶武器，爲了預防抵抗，很清楚是早已決定很多人前去逮捕耶穌的。雖然去逮捕耶穌前的準備不同，結果卻和準備的更不一樣。「對觀福音」較沒準備武器，但是卻真的動武，而《若望福音》中準備了武器，卻沒有用武力。

《馬爾谷福音》中，猶達斯對來抓耶穌的人說：「我口親誰，誰就是；你們拿住他，小心帶去。」描寫得比較強烈；而瑪竇和路加則有意不要那麼強烈的表現這樣的出賣，耶穌有說一些話，解釋所發生的事。而《若望福音》在這裡是很不一樣的，耶穌上前去迎接那些兵士，而不是被猶達斯找到。耶穌被捕的這段記載中，有沒有猶達斯是很次要的，好像在傳統中有猶達斯，若望不得不保留，因爲大家都知道猶達斯那晚在場。按若望的記載，耶穌是自己主動面對被捕的事情，耶穌一說「我就

是」，他們都倒退跌在地上，包括猶達斯。

若望所表達的不是逮捕人的鏡頭，而是天主顯現的場面，因此耶穌能命令：「你們既然找我，就讓這些人去罷」（十八 8）。《馬爾谷福音》描寫了一些暴力的鏡頭，但在《若望福音》中根本沒有什麼暴力，反而好像是耶穌命令他們執行該做的事。

2. 在耶穌死亡的時候，若望省略了兩件事，值得注意：

第一件是四周的人戲弄耶穌。這資料在「對觀福音」中有，而在《若望福音》中，我們在二 19~20 可以找到類似的，耶穌說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」猶太人就說：「這座聖殿建築了四十六年，你在三天之內就會重建起它來嗎？」

第二件是省略了黑暗、地震、帳幔裂開等現象的描述。但在序言及若九 3~4 都可以看到黑暗和光明的對比。

耶穌死亡時，《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中都有「厄羅依，厄羅依，肋瑪，撒巴黑塔尼（谷十五 34）」這句話，可以看出耶穌顯得相當悲傷絕望，找不到天主，甚至可以說耶穌的信仰有些動搖。相反的，在《路加福音》中，耶穌斷氣前說「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（路廿三 46），耶穌顯得非常的篤定，對父非常肯定，完全看不出人性層面的情緒。

在《若望福音》中，耶穌斷氣前說「完成了（十九 30）」，表現出耶穌是有意識地控制著一切，猶如一位主宰，強調祂管理一切，祂是一切的中心。好像祂是在出門（歸父）前，能自主地說，一切都好了，可以出門了。若望在表達，這個世界的一切並不是重點，不需要注意，所以沒有記載天變黑，帳幔破裂（瑪、谷），以及十字架下的人悔改（路）。重要的是耶穌逾越了死亡，

到了父那裡。

「對觀福音」在耶穌死亡時用了 ἐξέπνευσεν（谷十五 37），ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα（瑪廿七 50），都是斷了氣，無法將氣保留在身上，讓氣出來。而若望用的是 παρέδωκεν τὸ πνεῦμα（若十九 30），意思是交出了、給出了聖神。

若望在寫耶穌的死亡時，既然選用了「給出了聖神」的字，意思是：耶穌是降生成人的聖言，在完成地上的使命後，交出聖神以繼續祂的工作，祂則走到父那裡。這整個過程和發展是一個聖三內的事情，所以若望不強調地上的現象，如黑暗、帳幔破裂、有人悔改等，而強調祂賜給聖神。

若望安排的有關聖神的伏筆，分散在許多地方，「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」（七 39）；十四 16, 17, 26；十五 26, 27；十六 7, 11, 13~15 都講要派遣聖神。耶穌在被高舉的時候，要給出聖神，死亡是走向天父，所以，是一種逾越，而不是斷氣。

《若望福音》對某些和「對觀福音」相同的材料，有較特殊的了解，尤其是與耶穌的死亡有關的部分。可以說，《若望福音》特別瞭解耶穌死亡的意義是一種逾越，由此而領悟耶穌全部公開生活的含意，並將這樣的領悟放到全部的福音中。寫福音時從這種死亡的觀點透視全部的生活，我們所看到的就是這種觀點下所描述的福音。

二、《若望福音》中死亡敘述的意義

甲、耶穌君王的威嚴

苦難中的耶穌知道要發生什麼，不只在苦難，前面的描寫

耶穌也是很具尊威，甚至不那麼清楚祂是人。

例如：十八 4 「耶穌既知道要臨到祂身上的一切事，便上前去……」，十九 28 「此後，耶穌因知道一切事都完成了，為應驗經上的話，遂說：『我渴』」。又如十三 1 「耶穌知道祂離此世歸父的時辰已到」，因為祂知道，所以祂給人威嚴的感覺（不知道就沒有把握，不知如何應付），是祂自己出去迎接逮捕祂的人，十八 2 祂去猶達斯也知道的那個莊園，而不是換一個隱蔽的地方。以上的章節顯示耶穌知道要發生什麼，而且主動地迎上前去，沒有退縮。

耶穌背十字架走苦路的時刻，也顯得有足夠的力量，不需要基勤乃人西滿。在《若望福音》中，耶穌不能那樣軟弱，這不符合祂的尊威。祂能宣佈「完成了」，祂死的時候能主動地給聖神，是主動的行動而不是被動，是把氣交出，給了聖神，不是斷氣。很配合十 18 「誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它」。

《若望福音》中特別強調「時刻」：一切發生的事都是按照計劃進行，這個計劃包括時間，不疾不徐，一步一步地按時刻進行。省略耶穌受侮辱，表現軟弱（橄欖園祈禱）等章節。耶穌走上十字架，不是去受死刑的地方，而是去到祂為王的地方。我們在聖週五的禮儀上仍保留這樣的話：天主從木架上為王。

乙、耶穌登基

《若望福音》描寫苦難的意義就是耶穌登基。在祂和比拉多的對話中可以看到充滿為王的字眼。例如：祂來到這世界、作證、屬於真理、不屬於這世界、必聽從我的聲音。若望描述耶穌的十字架和死亡，是一種作證，一種對人的吸引。祂來到這世界，現在離開，不是受審判，被定死罪，而是祂走到該去

的地方。比拉多和司祭長以為除掉耶穌的時候，卻正好實現了天主的計劃，宣佈祂為王。這也是若望的文學手法，一種諷刺，但說的卻是事實，這樣的手法在這一幕中達到了高峰。

四部福音中，只有《若望福音》，在耶穌公開生活中表現要避免被擁為王（六 15），不是因為祂不是王，而是因為祂的時刻還未到。在《若望福音》將耶穌為王的主題保留到苦難的時刻，在十八 37，耶穌承認自己是王。

比拉多諷刺耶穌，但諷刺人的反而成為被諷刺的對象，比拉多被迫說了他自己也不明白的話，不過他無意中卻說對了。這樣的情況中耶穌被宣佈為王，「納匝肋人耶穌，猶太人的君王」，且用拉丁文、希伯來文和希臘文寫的，所有的人都能看懂。

猶太人不滿意比拉多在罪狀牌上宣佈耶穌為「猶太人的君王」，所以和比拉多辯論，於是十九 19~21 短短三節重覆了三次：納匝肋人耶穌（具體的一個人）和猶太人的君王（具體的名稱）放在一起，讀者也不知不覺地聽了三次，耶穌為王的觀念就進入心中。

這段記載符合古代希臘國王登基的過程：首先要宣佈為王，十八 33~37 耶穌被宣佈為王。第二步是加冠，十九 1~4 耶穌戴茨冠，若望去除了耶穌受辱的細節，但保留這一段，且特別發揮，用意就在表達君王受冠冕。第三步是被人歡呼為王，十九 14, 19 比拉多說：「看，你們的君王」「納匝肋人耶穌，猶太人的君王」。比拉多代替所有的人宣佈耶穌為王。

最後一步是登上王位，十九 19~22 就是耶穌登上王位。

丙、耶穌的死亡：逾越節羔羊的死亡

若望用「逾越節」包括耶穌苦難整個事件，所使用的次數比「對觀福音」多。十一 55，猶太人的逾越節臨近了，十二 1 逾越節前六天，按《出谷紀》說這是選羔羊的那一天（正月十

日)，耶穌受邀在伯達尼吃飯，就是在逾越節前六天。耶穌死亡是在逾越節前一天的中午，就是傳統在聖殿宰殺羔羊的時候。十九 36「這些事發生，正應驗了經上的話說：『不可將他的骨頭打斷』」。這是舊約《出谷紀》論逾越羔羊的命令，在此則當作耶穌死亡的預報。這些都是用來描寫耶穌的死亡是被宰殺羔羊的死亡。我們可以回溯到《若望福音》第一章開始時，「看，天主的羔羊（一 36）」，當時只是暗示而沒有發揮，到接近死亡的時刻時，才完全發揮。

「對觀福音」和《若望福音》關於耶穌死亡的日子並不一致。對觀記載的是在十五日，而《若望福音》是在十四日，逾越節的前一天。耶穌沒有吃逾越節晚餐，這裡重要的不是時間的消息，而是意義的象徵，所以教會保留對觀的記載，以耶穌的死亡日子是在逾越節當日。若望表達耶穌就是逾越節的羔羊，所以是在前一天死亡，以便給人過逾越節。

丁、苦難的敘述：啓示的敘述

耶穌在苦難中所展現的君王的威嚴，和祂登上君王的御座，可以看到《若望福音》中苦難的敘述，是一個啓示的敘述。首先我們談君王的主題。希臘文中有一個字是 *epiphania*（主顯節就是此字），表示國王視察某地，當地的人民可以看到國王的情況，也是「國王在我們旁邊」的意思。《若望福音》中的苦難史就是一個 *epiphania*，意思是君王來到我們中間。君王的主題在《若望福音》中是非常重要的。

其次我們看逾越羔羊的主題。《若望福音》中，耶穌就是逾越節的羔羊，而逾越節的主題在《若望福音》中是相當重要。就因為耶穌是逾越的羔羊，祂同時表現舊約時代，從奴隸過渡到自由的情況，也領導、拯救所有的人，從這個世界到父那裡，使得到自由（八 36）。

《若望福音》中，耶穌的死亡是一種勝利，能釋放人使人自由。因此，祂被高舉時，就完全啓示了祂是誰：祂是那位能過到父那裡的人；能過到父，是因為祂從父那裡而來，因為祂能勝過這個世界。耶穌的死亡在《若望福音》有非常特殊的意義，不必等待保祿書信來發揮。

第三節 舉揚敘述中的傳統材料和編輯

《若望福音》中，耶穌死亡的敘述和其他主題都採了同樣的方法：就是先「敘述」一個中心的消息，即傳統資料，而後以「對話」或「辯論」來發揮。這樣的方法不只是第一章到十七章使用，連耶穌的苦難也有不少對話。

《若望福音》中的神學觀點在整部福音中也是很一致的。很多在苦難史中發揮的主題，其實在前段福音中已出現了，例如：國王、羔羊等。

看起來苦難的對話是很古老的，不過這樣的發揮也可能是在若望團體裡繼續發展出來的。

前段福音的某些對話，是為了培植信友而發展的一些道理。辯論則是面對猶太人的攻擊，辯護自己的信仰。苦難敘述的發揮，也是一種講道理，讓信友瞭解苦難有什麼樣的意義。前面也強調過，對耶穌苦難、死亡的瞭解，影響整部福音的寫作。

我們要問；是不是從開始的時候，苦難史就是和其他資料放在一起，或是到了後來才有人在寫福音時將這兩種資料安排一起來運用、發揮。如果是後者，那麼若望團體究竟是先讀過《馬爾谷福音》，或是他們自己創作、自己寫的。是要效法其他的福音，或是作者想他們能運用這樣的方式來表達耶穌的道理。

新約導論的研究者有一個共識，《馬爾谷福音》是第一部福音，他在寫作時發明了一種新的文學類型。福音不是傳記，以前的文學類型也沒有「福音」。假如若望團體不認識《馬爾谷福音》，那麼就是另外有人有同樣的靈感，以福音的形式寫他們的信仰。

如果源流是分開的，可能可以說，耶穌本身所給的啓示，已包括了寫福音的可能性，就是因為耶穌這樣地自我啓示，這樣地生活在這世界，這樣地與人來往，自然會以這樣的文學類型來保留對祂的紀念。

第四節 結論：《若望福音》有怎樣的意義

我們仍以苦難的敘述作為出發點。《若望福音》的苦難史中沒有被猶太人定罪的敘述，這部分提前到拉匝祿事件的結尾（十一 45~57），以亞納斯講了幾句話來代替（十八 19~24），如果除去這段，《若望福音》就幾乎沒有這方面的敘述了。

蓋法在自己不知情的情況下作了先知，如同比拉多自己不知情而做了先知一樣，他預報了耶穌的死亡和其意義（十一 52：「為使那四散的天主的兒女都聚集歸一」）。

耶穌被審問也不是在審判的時候，而是在別的地方，我們可以對比路廿二 67~68 及若十 24~25，路加和若望在這個問話上，用語非常接近。路加在公議會審判耶穌時，分別問耶穌是不是默西亞（路廿二 67），是不是天主子（路廿二 70），這兩個問題是分開的。瑪竇和馬爾谷則混在一起，是同一句話。《若望福音》中兩次質問耶穌都記載在第十章，也就是在苦難史之前。第一次是跟耶穌說「你如果是默西亞，就坦白告訴我們吧」（若十 24），第二次是問耶穌「是不是天主子」（若十 31~39）。由此我們可以看到審判的主題在《若望福音》中的

重要性。

一、審判主題的重要性

除了我們以前所提到的因素之外，我們現在要特別注意福音所使用的一些和法庭有密切關係的詞彙。

中文	希臘文	《若望福音》章節
審判（動詞）	κρίνειν	三17, 18; 五22, 30; 七24, 51; 八15, 16, 26, 50; 十二47, 48; 十六11; 十八31
審判（名詞）	κρισις	三19; 五22, 24, 27, 29, 30; 七24; 八16; 十二31; 十六8, 11
作證	μαρτυρεῖν	一7, 8, 15, 32, 34; 二25; 三11, 26, 28, 32; 四39, 44; 五31, 32, 33, 36, 37, 39; 七7; 八13, 14, 18; 十25; 十二17; 十三21; 十五26, 27; 十八23, 37; 十九35; (廿-24)
證據	μαρτυρία	一7, 19; 三11, 32, 33; 五31, 32, 34, 36; 八13, 14, 17; 十九35; (廿-24)
控告（動詞）	κατηγορεῖν	五45
控告（名詞）	κατηγορία	十八29
承認	ὁμολογεῖν	一20; 九22; 十二42
定罪	ἐλέγχειν	三20; 八46; 十六8
辯護律師	παράκλητος	十四16、26; 十五26; 十六7

由以上的章節可以看出，《若望福音》有很重的審判氣氛。

二、對耶穌的調查及審理過程

除了以上的詞彙以外，整個耶穌的公開生活和行動都是在調查和審理的氣氛中進行的。「對觀福音」將這樣的氣氛濃縮到苦難史中，《若望福音》卻安排在整部福音中。我們簡單地看一下這些步驟：

第一章 19~28：質問若翰洗者，若翰洗者做耶穌的見證人。

第二章 13~22：猶太人質問耶穌，因為祂在聖殿所做的事。

第三章 11, 32~33：耶穌把自己當作天主所派遣的，要說天主的話。

第五章：猶太人對耶穌的審理正式開始。

10~11 認出囚犯；17 被控告者的答覆；18 斷定祂的罪；

19~47 耶穌為自己辯護，以若翰洗者、天父和梅瑟作證。

第七章：這章的辯論在審理的氣氛中繼續。

17~18 耶穌宣告自己無罪；24 控告者按外表判斷；

50~52 猶太人不同意法律程序。

第八章：法律程序的問題仍繼續，討論一個證人的證據是否有法律效用，耶穌肯定祂的證據不是一個人的證據，因為天父不撇下祂獨自一人。

因此：19 控告者問祂關於祂的父；最後，25 問祂關於祂的身分。

第十章 22~39：反應「對觀福音」在審判時的審問：22~30，你是默西亞嗎？31~39，你是天主子嗎？

第十一章 45~53：公議會正式開庭，決定判決，定耶穌的死刑。

第十三章~第十七章：死刑犯與自己的人告別。

第十八章~第十九章：耶穌被捕，審問，行刑。

三、耶穌對世界的審理過程

在《若望福音》中，相對於猶太人對耶穌的審理，耶穌也以這樣的審理審判世界。因此，當審判耶穌的人認為一切都結束了，耶穌已經行刑以後，讀者都知道，事實上勝利的是耶穌。耶穌的勝利這個主題，特別在告別言論中發揮，但這樣的審理也是分散在整個的福音中：

第三章 16~21：耶穌來到世界，帶來一種審判。

第五章 19~30：解釋人子審判的功能。

第八章 12~30：耶穌面對世界的見證，和這個見證的效力。

第九章 39~41：「我是為了判別，才來到這世界上來」。

第十二章 20~36：耶穌的被高舉和受光榮是對世界和它的王子的審判。

第十二章 37~50：不信就是自定罪。

第十三章 31 ~ 十六 33：耶穌的告別彰顯祂死亡的真正意義。

「你們放心，我已戰勝了世界」。

第十八章~第十九章：苦難史可當作是耶穌勝了猶太人和世界的敘述。

我們再一次遇到了啓示的過程，猶太人對耶穌的審理有一個更深的意義，就是耶穌對猶太權威人士以及對世界與它的王子的審理。《若望福音》中，耶穌並不說我們應該與魔鬼爭鬥，他的訊息是魔鬼已經被打敗了，因此，真理和兄弟般的生活是可能的。就是因為這個緣故，這部福音沒有驅魔的敘述。整部《若望福音》是一個巨大的驅魔過程，是耶穌和撒旦的爭鬥。原來的默示文學是天主和惡勢力的交戰，在耶穌的生活中已經實行了。審判已經完成了，耶穌已經得勝：**你們放心，我已戰勝了世界。**

第十二章

《若望福音》的結構

有關《若望福音》的結構和內容的分配，學者們意見不一。本章第一節先解釋《若望福音》的基本結構，而在第二節說明幾位學者對《若望福音》第一部分（指若一 19 ~ 十二 50）所做的結構分析，第三節則綜合學者們的研究，解釋《若望福音》的整體結構。

第一節 基本結構

若一 1~18 很明顯的是一個序言，內容的描述比較籠統，具有詩的文體。而從第 19 節開始，描述比較具體，有人物，有景像，有對話。這樣的內容在第廿章的結尾結束了。第廿一章也很明顯的是一個附錄，作者說話的口氣不同了，好像換了一個主角在敘述事件。

檢視《若望福音》的主要內容，不難發現在第十二章及第十三章的敘述中有一相當明顯的中斷現象。十二 37~43 是耶穌

的公開生活和對百姓的影響兩者的綜合描述與分析；十二 44~50 是耶穌最後直接向百姓所說的話。繼之在十三 1~3 開始有一明顯的改變，以給門徒們洗腳揭開另一幕的開端，由這一幕開始，耶穌只有私底下與屬於祂的門徒們說話；並由此導向耶穌的受難史。這些在序言中已有所暗示：「他來到自己的領域，自己的人卻沒有接受他。但是凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女」（一 11~12）。經由以上的討論和分析，《若望福音》可分為以下幾個部分。

一、《若望福音》的基本結構

- (1) 序言：一 1~18 。
- (2) 第一部分：**神蹟之書**。耶穌公開生活：一 19 ~ 十二 50 。
- (3) 第二部分：**光榮之書**。與屬於祂的人共度最後的時光，
苦難和復活：十三 1 ~ 廿 31 。
- (4) 附錄：廿一 1~25 。

二、主要部分的名稱

甲、神蹟之書

第一部分：一 19 ~ 十二 50 耶穌的公開生活。這一部分因囊括了耶穌的全部奇蹟（在《若望福音》中稱之為神蹟），所以被稱為「神蹟之書」。

部分學者又將之分為兩單元：到第四章結束是**神蹟之書**，從第五章起為**工程之書**。這種分法的基礎，在於第五章為一新的開始，以此劃分段落更有助於讀者的閱讀。但筆者卻不認為如此，雖然第五章處有一新的開始，但耶穌仍繼續行奇蹟（神蹟）。而且在神蹟中含有辯論的內容（耶穌與猶太人的辯論），此亦是耶穌宣講的起點（參閱：若六：增餅奇蹟及生命之糧的

言論)。因此，總稱為「神蹟之書」並無不妥。

乙、光榮之書

第二部分：十三 1 ~ 廿 31 布朗給這一部分的名稱為「光榮之書」。

它的主题是耶穌回歸父，意思是祂受光榮（十三 31 ；十六 14 ；十七 1, 5, 24 ）。因此，復活的耶穌顯現給門徒時，是「主」，是「天主」（廿 25, 28 ）。此外，在二 11 和十一 4, 40 中可以看出，神蹟和光榮是相連的，神蹟是光榮的提前實現。

也有學者稱它為「時刻之書」，從光榮和時刻的關係來看，這樣的稱呼並無不可，但筆者認為「光榮之書」更合適。

學者 Dodd 稱這一部分為「苦難之書」，聽起來似乎少了一些積極的成分，因為基督並不是「忍受」苦難，而是自由地承受。而且這部分除了苦難之外，還有臨別贈言和逾越奧蹟的敘述。

也有人把它分為兩部分：「道別之書」和「光榮之書」，筆者認為並沒有必要作此區分。

丙、序言和附錄

序言因了它的文學結構、主題和安排而自成一單元。把廿一章歸為附錄是合宜的，因為廿 31 的結語實際上是把它與這部著作的主要部分分開了。

以上介紹了《若望福音》的基本結構，接著將介紹學者對第一部分結構的各種看法。

第二節 「神蹟之書」的各種結構理論

一、福音中的跡象

欲分析「神蹟之書」的結構，必須按福音所顯示的跡象來

劃分。但問題在於福音所提供的跡象並不明顯，所以容易導致各種不同的劃分標準。不同的研究者分別列出了不同的結構，彼此並不一致。當研究者在劃分結構時，應注意的是，雖然不同的結構有其不同的價值，但絕不可把某一種結構絕對化，因而失去了客觀性。既然福音所顯示的跡象不足以清楚劃分其結構，因此，二 13，六 4 和十一 55 這三節提及逾越節的經文，也不足以證明耶穌在公開生活的日子裡，一共過了三次逾越節。雖然這三節提供了重要訊息，但仍不足以做為關鍵因素。

二、以「神蹟」為劃分結構的跡象

在第一部分裡，神蹟是一項重要的主題，而且第一部分又被稱為「神蹟之書」，所以很自然地把神蹟做為劃分結構的標準。例如：

1. 二 1~11：在加納變水為酒
2. 四 46~54：在加納治好王臣的兒子
3. 五 1~15：貝特匝達池邊治好癱子
4. 六 1~15：在加里肋亞增餅
5. 六 16~21：在加里肋亞海面行走
6. 九：在耶路撒冷治癒胎生瞎子
7. 十一：在伯達尼復活拉匝祿

以上按神蹟為劃分標準，將第一部分劃分為七小段。然而，神蹟並不能成為劃分結構的基本因素，因為它們很不平均地分散在福音中。第一至第三個神蹟的範圍相當廣，耶穌分別處於不同的場合、做許多不同的事、說不同的話。例如第一個神蹟在第二章，耶穌在加納變水為酒，而後的言論和這個神蹟一點關係也沒有。第四、五個神蹟局限於第六章內，然而隨後的言論則只發揮增餅的奇蹟而不提步行海面。這種以神蹟為劃

分的標準，看不出神蹟的作為和其前後章節間的關係。

再者，這樣的劃分法，好像過度地以「令人迷惑的七」做根據。在聖經中，「七」是一個充滿象徵意義的數字。有些作者（例如 Boismard）在福音中找到了大量的「七」：七個奇蹟、七個言論、七個圖像、第一章中的七個名稱、第一、二章中的七天、耶穌生活中的七個段落等。這些「七」的結構，雖然是有可能的，但並不是絕對的。

三、以七個片段做爲劃分法

學者 Dodd 把耶穌的生活劃分爲以下七個段落：

1. 二 1 ~ 四 45：新開端
2. 四 46 ~ 五 47：賜予生命之言
3. 六：生命之糧
4. 七~八：光和生命
5. 九 1 ~ 十 21（十 22~30）：通過盤問（及附錄）
6. 十一 1~53：生命戰勝死亡
7. 十二 1~36：由死入生

Dodd 的劃分有部分較優於前面七個神蹟的劃分法，能結合神蹟與言論相配合的關係。

但是 Dodd 對福音材料的分配仍不夠令人滿意。第一段共有三章，包含了在不同的地理位置中發生的許多事件；然而第六段及第七段卻只有一章而已。第二~四段似乎也較無法與其他段落一樣，同視爲一個單元。而且若一 19~51 被遺漏了。Dodd 如此的分法引人推測是否又是「令人迷惑的七」在作祟。

四、布朗的劃分法¹

甲、劃分的原則

布朗的劃分原則是以前福音中可見的指示做為劃分段落的標記：

第一部分是洗者若翰及他的門徒皈依於耶穌的門下（一 19 ~ 二 11），也就是耶穌啓示的頭幾天。其中二 1~11 具有雙重功能，這一段結束了第一部分，而且又開啓第二部分。在 Dodd 的劃分中忽略了這一段，而且如果把這一段納入神蹟的分類中，顯然是十分不相稱的。

福音很明顯的用二 11 和四 54 把第一及第二個神蹟（在加納）相連，因此，在其中的一些發展可以自成一段，成為「神蹟之書」的第二部分。

自第五章開始到第十章，其中慶節的主題非常明顯，作者也十分強調五~十章中耶穌言論的題材，因此，將這一部分歸於「神蹟之書」的第三部分。

第十一和十二章，復活拉匝祿事件的主題與文體都相當獨特且相關連，因此亦可視為一單元而成了「神蹟之書」的第四部分。

乙、「神蹟之書」中每一部分的主題

第一部分：一 19~二 11

主題：洗者若翰及其門徒皈依於耶穌門下。

第二部分：二 1~四 54

加納的兩個神蹟為同一單元，又可分為兩個主題：

主題一：代替。耶穌取代猶太人的制度。

• 二 1~11：代替猶太人的洗潔水。

¹ 請參考本書下冊之〈附錄一〉。

- 二 13~22：代替聖殿。
- 四 4~42：代替在耶路撒冷的朝拜。

主題二：不同的團體和個人對耶穌的反應。

- 在加納門徒們相信。
- 有些人在耶路撒冷，基於神蹟之故相信了，但不純全。
- 在耶路撒冷尼苛德摩似信非信。
- 撒瑪黎雅婦人半信半疑，撒瑪黎雅其他人則較相信。
- 在加里肋亞許多人因神蹟而相信，也是不純全的信。
- 王臣及其家人信從了耶穌的話與神蹟。

按以上的進展分析，部分學者認為這一部分在主題的發展上，有一種信仰上的進展：從尼苛德摩（猶太人）到撒瑪黎雅婦人（半猶太人）到王臣（外邦人），愈是離開猶太人，對耶穌的信仰則愈深入。但另有部分反對的意見認為未必如此，因為我們不知道王臣是否為外邦人（有人認為《若望福音》中的王臣即是對觀福音中的百夫長）。另有些學者認為這個進展有地理上的漸進性，由耶路撒冷到撒瑪黎雅到加里肋亞，人們對耶穌的信仰，愈來愈堅定，也愈純正。

第三部分：第五~十章。

主題：耶穌和猶太人的主要慶節的關係，

耶穌代替了猶太人的慶節。但有時有副題。

- 第五章：耶穌代替安息日
- 第六和七章：耶穌以餅和水代替瑪納，副題是《出谷記》中的瑪納和水。耶穌代替逾越節。
- 第九和十章：耶穌是光，是門，代替猶太的帳棚節。副題是法利塞人的敵對。

第九章的主題：光，和第十章的主題：生命，兩者

平行發展。

第四部分：第十一~十二章

主題：以拉匝祿為中心，談生命、死亡和復活。

丙、對此理論的評價

布朗的結構理論有幾個優點，第一是這個劃分法讓經文自然的表達其段落，而不是刻意拼湊一個預設的架構。第二是每一段都有相當清楚的主題。而且主題的發展有相當的邏輯在內。

五、以兩個大單元劃分「神蹟之書」的結構²

E. Cothenet 在 *Introduction a la Bible*³ 中跟著 A. Lion 將「神蹟之書」分成兩個大單元，以第六章做為分界線。的確在第六章的結尾出現一個危機：耶穌對那十二位說：「難道你們也願走嗎？」

這兩大部分在用詞上有一些差別：從一到六章，出現大量的「生命、生活、給予生命」等相關字彙。在全部《若望福音》中，這個字共出現 56 次，而有 42 次在一到六章中。可見在「神蹟之書」的前半非常著重於生命的宣報。從第七章到第十二章的詞彙則較常出現「死亡、殺死、死」這個字（有時用動詞，有時用名詞），全《若望福音》共 35 次中，有 20 次集中在此。

由以上幾點看來，第一到第六章談論耶穌所賜給的生命，但因為人們不接受耶穌所給的生命，因而出現了死亡。首先是耶穌的死亡，繼之是棄絕生命者的死亡。所以這個結構第一單

² 此為 E. Cothenet 的分法，請參考本書下冊之〈附錄二〉。

³ Augustin GEORGE et Pierre GRELOT ed., *Introduction a la Bible*, Edition nouvelle. Tome III, *Introduction Critique au Nouveau Testament*, Vol. IV, *La tradition johannique*, pp.135-137.

元的主題就是「生命的宣報」，第二單元的主題則是「世界棄絕生命」。

以上介紹了「神蹟之書」的各種結構的理論，接著在第三節將介紹《若望福音》的整體結構。這些結構的劃分都是學者的研究成果，並不是絕對的，結構的研究，主要是為幫助讀者了解福音。

第三節 《若望福音》的結構

I、序言（—1~18）

II、神蹟之書的結構（—19~十二50）⁴

第一部分：耶穌啓示的頭幾天（—19~二11）

- A — 19~34 洗者若翰的作證
 19~28 論他與以後要來的那一位的關係；他的角色
 29~34 論耶穌
- B — 35~51 洗者若翰的門徒到耶穌那裡去，耶穌自我啓示
 35~42 二個門徒：耶穌被尊稱為辣彼
 西滿伯多祿：耶穌被稱為默西亞
 43~51 斐理伯：耶穌實現了法律和先知所說的
 納塔乃耳：耶穌是天主子和以色列的君王

在《若望福音》中，洗者若翰並不宣講，他的任務是為光作證。而他的角色是因耶穌的出現而明顯，他否認自己是默西亞，肯定耶穌才是民衆所等待的救主。在第一部分的第二段中，幾個門徒提到耶穌的稱號，由辣彼到默西亞到以色列的君王，

⁴ 「神蹟之書」的結構依據 R. E. Brown。

耶穌的名號有愈來愈高的趨勢。有人說《若望福音》的出發點是對觀福音的終點：耶穌尚未做第一個神蹟之前，祂已被稱為天主子。這種對耶穌的認同，正是對觀福音結束時的認同，但在《若望福音》卻在開始就有這樣的認同，而且說，你要看見比這更大的事。

第二部分：從加納到加納：在巴勒斯坦的許多地方，關於耶穌的職務之多種答覆（二~四）

- A 二 1~11 加納的第一個神蹟：水變成酒
12 過渡：耶穌到葛法翁
- B 二 13~22 在耶路撒冷潔淨聖殿
23~25 過渡：面對耶穌的反應
- C 三 1~21 在耶路撒冷與尼苛德摩對話
22~30 洗者若翰為耶穌作最後的見證
31~36 耶穌的言論補充前面的話
四 1~3 過渡：耶穌離開猶大
- D 四 4~30 在雅各伯井旁與撒瑪黎雅婦女交談
31~38 耶穌和門徒們：莊稼已經發白
39~42 撒瑪黎雅人的反應
43~45 過渡：耶穌進到加里肋亞
- E 46~54 加納的第二個神蹟：治好王臣的兒子，他和他的全家都相信了（這一段結束第二部分，導向第三部分）

第三部分：耶穌和猶太人的主要慶節 (五~十；以四 46~54 引入)

- A 五 1~47 安息日：耶穌做了只有天主能在安息日做的事：
 1~15 在耶路撒冷貝特匝達賜給一個人生命的恩典（治癒）
 16~47 解釋他在安息日所作的及生命的恩賜
- B 六 1~71 逾越節：耶穌以麵包代替出谷的瑪納
 1~21 增餅，步行水面
 22~24 過渡：群眾尋找耶穌
 25~59 解釋奇蹟
 60~71 對言論的反應
- C 七 1~八 59 帳棚節：耶穌代替水和光的禮節
 1~13 導言：耶穌前去參加慶節嗎？
 14~36 第一幕：慶節中心日的言論
 37~52 第二幕：慶節最後一天的言論
 （八 1~11：淫婦，插入的片段，不屬於若望的）
 八 12~59 第三幕：不同的論題
 九 1~十 21 帳棚節的後果
 九 1~41 治好胎生的瞎子，耶穌是光
 十 1~21 耶穌是善牧，是門
- D 十 22~39 重建節：耶穌，默西亞和天主子，在聖殿中被祝聖
 22~31 耶穌是默西亞
 32~39 耶穌是天主子
 40~42 公開傳教的清楚結論

第三部分各章中，雖然份量分配得不很平均，但主題非常一致。

第四部分：耶穌走向死亡和光榮的時刻（十一～十二）

- A 十一 1~54 耶穌給人生命；猶太人因而決定害死耶穌
1~44 耶穌給拉匝祿生命；耶穌是生命
45~54 公議會決議殺害耶穌；他退居厄弗辣因
55~57 過渡：耶穌將在逾越節上耶京嗎？
- B 十二 1~36 巴斯卦死亡的序幕
1~8 在伯達尼耶穌受到死前的傅油
9~19 耶穌進耶路撒冷時，群眾呼喊
20~36 希臘人（外邦人）來訪是時刻已到的記號
- 結論：耶穌職務的大綱及評斷（十二 37~50）
- 十二 37~43 耶穌在百姓中行使職務評斷
44~50 耶穌宣言的大綱

III、「光榮之書」的結構（十三 1~廿 31）

光榮之書可分為三部分：第一部分：愛的光輝（十三 1~十七 26）；第二部分：受難史（十八 1~十九 42）；第三部分：復活顯現（廿 1~29）。以下就此三部分的結構分別敘述。

第一部分：愛的光輝（十三 1~十七 26）⁵

仔細閱讀整部福音及光榮之書的第一部分，會發現在若十三 1~十七 26 這一部分與全書的中心結構有密切的關係。第一部分的中心題旨在「誠命」（若十五 12~17）：你們該彼此相愛。而且在這第一部分常重覆此中心主題，以強調彼此相愛的重要性。

⁵ 依據 Yves Simoens S.J. *La gloire d'aimer*. Rome: Biblical Institute Press. 1981。請參看本書下冊之〈附錄一〉。

過去常因為太過於強調若十四 31 的中斷現象，而誤將若十五 1 視為一新的開始。這種分法往往是基於研究者的主觀詮釋，而忽略了福音作者的原意以及最後編輯者的安排。太刻意強調若十四 31 的中斷現象，會導致若十三失去統一性，也忽略了若十三 1 與十七 26 前呼後應的文學效果。

第二部分：受難史（十八 1～十九 42）

「光榮之書」的第二部分是耶穌受難史，以下介紹的結構理論是依據 Ignace de la Potterie 的看法⁶，不過筆者有所修改，將一些屬於過渡性的章節標示出來，爲了增加其戲劇性。

本部分共分五幕，最長的是十八 28~十九 16 耶穌在比拉多前受審。這五幕的安排是按不同的地方，不同的人物，還有不同的行動而區分的。差不多所有的戲劇都是如此。

第一幕和第五幕是在類似的地方發生的，就是花園。第三幕在比拉多總督府。第二幕和第四幕是對比的，第二幕是在亞納斯家中（裡面），第四幕是在加爾瓦略山（外面）。

關於人物，第一幕的人物是耶穌和一些跟隨者，另外則是猶達斯、猶太人及羅馬士兵。

第二幕的重要人物是耶穌和亞納斯，另外則是伯多祿和在大司祭家裡工作的一些人。

第三幕的重要人物是耶穌和比拉多，還有控告耶穌的猶太人，但比較重要的是這一幕的地方，在總督府內及總督府外的廣場，或者是在中間。這一幕共分七個景，比拉多就不停的在這個地方進進出出，第一、三、五、七景都是比拉多和猶太人對話，地點都在「外面」，第二、六景是比拉多和耶穌的對話，

⁶ Ignace de la Potterie S.J., "Jésus roi et juge d'après Jn.19.13. Ekathisen epi bematos", in *Biblica*, 41 (1960), pp. 217-247. 此思想發展在 Varii. *La Passione secondo i quattro Vangeli*. Brescia: Queriniana (1983).

地點都在「裡面」，第四景則在總督府內，是這一幕的中心。

第四幕又換了場地，重要的人物有耶穌，有猶太人的領袖，有兵士，有門徒和瑪利亞等，按不同的時間出現不同的人。

第五幕也是一樣，有不同的地方，不同的人物和不同的事情。

在《若望福音》所記的耶穌受難史中，最重要的不是耶穌的死亡，最重要的是第三幕，耶穌在比拉多前受審判，因為在這裡，耶穌的身分最爲明顯地表達出來。

第一幕

介紹了每一幕的地方和基本人物之後，現在要進入每一幕的情節當中。第一幕一開始先是人物介紹，緊接著是耶穌的自我啓示。這可以說是《若望福音》的關鍵主題，也是基本思想。耶穌表達祂自己是誰。進行的過程如下：

一群士兵來到園子裡，耶穌上前問他們，「你們找誰？」兵士們說：「納匝肋人耶穌」，耶穌回答說：「我是」。中文思高譯本譯爲「我就是」，也許在中文翻譯上有這樣的需要，但原文是「我是」。如果直接譯爲「我是」，更能表達出這個回答的力量。因爲「我是」在舊約中，就是上主的名字。梅瑟問天主，以後我回到以色列中，說某某派遣了我，我要向他們說什麼，你叫什麼名字？上主回答說：我是「我是」。沒有別的名字了。以色列人自此怕用「我是」，不敢直呼上主的名字，而用「上主」，「至高的主」。不過他們都知道，用「上主」代替的就是至高者的名字「我是」。在這裡用的就是這個字「我是」，這是一個很明顯的自我啓示。

《若望福音》一開始就表明，這不是一個普通的人，這個人是「我是」。這也可以解釋這些差役爲什麼一聽到「我是」，就倒退跌在地上。這是一般的以色列人聽到上主的名字該做的事。面對上主，他們該當俯伏在地。作者在這裡表達誰主動，

誰被動。這段雖然是耶穌「受難」，但也是祂「安排一切」，祂主動的自我啓示。

經文繼續發展，可以看得更清楚。耶穌又問他們找誰，他們答：「納匝肋人耶穌」，耶穌又說：「我已給你們說了『我是』；你們既然找我，就讓這些人去罷！」讀者可以想想看，哪有被抓的人主動支配誰要被抓，誰可以離開！這裡非常明顯的看出這一幕的戲劇性。《若望福音》很明顯的表示誰主動，誰被動。耶穌給那些人發命令。

這些事是耶穌願意它發生的，而不是被動的接受該發生的一切。祂是有權力的，而不是祂沒有辦法。祂安排一切，所以祂可以啓示祂的名字，其他的人反而是無力的。所以祂發命令，而其他的人聽從，耶穌在這裡顯示了祂的光榮。耶穌受難並不是光榮的準備，而是光榮的開始。在每一個受難的行動背後，都有光榮的一面。

最明顯的就是第一幕的表達。這也可以解釋為什麼《若望福音》中耶穌沒有山園祈禱這一幕。其實不是沒有，而是挪到第十二章（十二 27~28）。意思是這是一件重要的記錄，不可遺失，否則我們所認識的耶穌會變成不具血肉情感的。耶穌也有掙扎和懼怕，但是在受難的時刻，耶穌已經超越了掙扎和懼怕。這樣的安排，作者可以達到目的：一方面保留了耶穌的人性層面，但另一方面，更表達耶穌是天主子。

在第一章已經說了：「你們要看見比這更大的事。」所謂「更大的事」並不是指耶穌的復活，而是指耶穌的整個生活，尤其包括祂的死亡。從這個立場看，「死亡」是更大的一件事，因為是祂願意發生的，因為祂是「我是」。

傳統的材料在若望所記的受難史中並沒有失去；例如第十八章 11 節，耶穌說：「父賜給我的杯，我豈能不喝嗎？」在這裡，仍保留了「杯」的圖像，只是若望按照他所要強調的重點，

安排傳統的材料。這裡很明顯的看到「若望性的安排」。

第二幕

第二幕是在亞納斯家中，這是一段新的材料，其他幾部都沒有提到，只有路加曾提過亞納斯的名字。第 12~14 節是一種過渡，在劇本中，這幾節是寫給導演看的，表達場景的安排，也解說關係背景。當年的大司祭是蓋法，亞納斯是他的岳父，也是背後的實際掌權者。接下來 15~27 節是這一幕的內文，共分為五景，第一景和第五景是在庭院（外面），第二景和第四景在亞納斯家中，第三景是耶穌答覆的話。

在這一幕的過程中，處處表達出耶穌和伯多祿的對比。一方面伯多祿否定，另一方面耶穌肯定；一方面伯多祿不敢做證，另一方面耶穌敢做證；伯多祿不敢受痛苦，而耶穌實際上受了痛苦。有人給了耶穌一個耳光。按照這五景的安排，在這一幕中，最重要的不是伯多祿的否定，也不是亞納斯的問話和行動，最重要的中心是耶穌的話。第一是祂對於自己過去作為的肯定，另外則是對於打他耳光的人所做的解釋。耶穌對目前的狀況不讓步，但也不多說，因為祂說話的時刻已經過去了。祂該說的已經說完了。要聽的人可以問那些曾聽過祂說話的人。

第四幕

第三幕我放到最後再解釋，現在先說明第四幕。第四幕分為五景，第一景是比拉多和猶太人的辯論，第五景是十字架上的幾件事和門徒們記下的話。

第一景和第五景也是對比，第一景是猶太人否定耶穌，說他不是猶太人的君王，而第五景則是門徒們對耶穌的肯定。最中央的是第三景，有三個重點：第一是祂的衣服，第二是門徒和祂的母親，第三是耶穌臨終的二句話：「我渴」和「完成了」，交付了靈魂而死亡。

第五幕

第五幕雖然都在講埋葬，但仍可以分為三景，第一景是講人物，第二景講地方，第三景講行動。

這樣一來，我們在第一幕有三景，第二幕有五景，第三幕有七景，第四幕有五景，第五幕有三景。

第三幕

現在我們講最長的，也是最重要的一幕，比拉多在總督府審判耶穌。這一幕共分七景，單數的景都是在室外的，而雙數的景在室內。

第一景，猶太人控告耶穌，說祂是惡人，含蓄地要求處死耶穌。最後一景，也就是第七景，同樣是在室外同樣的地方，比拉多將耶穌坐在審判座位上，並對猶太人說：「看，你們的君王！」而後判耶穌釘在十字架上。猶太人的控告和比拉多的處置形成一種非常諷刺的對比。尤其在審判的過程中，耶穌坐在審判座位上，充滿了戲劇性，卻表達了事實。耶穌確實是要坐在審判座位上的那位。第一景和第七景相同是猶太人的控訴和要求，要求處死耶穌，而在第七景中，比拉多做了讓步。

第三景和第五景中比拉多都說，耶穌沒有罪。主題是一樣的。在第三景中，將耶穌和巴辣巴放在一起，讓民衆選擇。到了第五景中，比拉多指著耶穌，要猶太人「看，這個人」。雖然在原文句中，確實用了指定冠詞，但還有限定到指定形容詞的地步，何況，希臘文中「ὁ ἄνθρωπος」意思是廣泛地指「人」。這個地方，這句話的含意可能更深，不只是說，「看，這個人！」而更是說這是人的代表，典型的人。這也符合聖經其他部分所說的，耶穌是人的基礎，我們其他人都是按祂的肖像被創造的。亞當只是預報將來要來的那個人。這樣的思想，在比拉多的這句話中看得很清楚。所以，我還是覺得不要太強調「這個」人，而要說「看，人！」

了解了以上的意思之後，我們再看第三景和第五景的對比。原來在第三景中，耶穌似乎比不過巴辣巴，因為猶太人寧可要一位強盜，而棄絕耶穌。然而在第五景中，耶穌和巴辣巴根本比不起來了，耶穌不只是這個人，而且也是人的典型，人的基礎，人的模範。沒有辦法將祂和巴辣巴比較。

看過了單數的景，現在看第二景和第六景，這兩景都是在總督府內，耶穌和比拉多談論君王、真理和權柄的問題。重要的字就是君王、王國、主權。

第四景耶穌受鞭打之後，戴上茨冠，被譏笑為「猶太人的君王，萬歲！」所以，此景的主題也是君王。事實上，耶穌的確是君王。這個主題是耶穌和比拉多之間談論的，也是猶太人和比拉多之間爭論的。最後，也是因為猶太人說：「你如果釋放這人，你就不是凱撒的朋友，因為凡自充為王的，就是背叛凱撒」。此時爭論的就是誰才是國王。後來，比拉多叫耶穌坐在審判座位上，那是國王的位置，國王才能審判別人。比拉多讓耶穌坐下，承認他是國王。後來，在十字架上的罪狀牌上也寫著：「猶太人的君王」。

所以，耶穌從受難的時刻起已經做君王了，不是等到復活以後。這是《若望福音》在受難史中為我們詳述的耶穌君王。以下是受難史的結構表：

受難史的結構表（若十八 1 ~ 十九 42）

- A 十八 1~11 導言：山園的一幕
 - 1~3 人物介紹
 - 4~8 耶穌自我啓示
 - 9~11 企圖抗拒和逮捕
- B 十八 12~27 猶太人的審判：在亞納斯家中
 - (12~14 過渡：解送耶穌，介紹人物)
 - 15~18 伯多祿第一次否認
 - 19 亞納斯審問
 - 19~23 耶穌的答覆－耳光－耶穌的答覆
 - 24 亞納斯的行動
 - 25~27 伯多祿第二和第三次否認
- C 十八 28~十九 16 羅馬人的審判：總督府
 - (28 過渡：解送耶穌，介紹地方)
 - 29~32 控告：含蓄地要求處死
 - 33~38a 與比拉多對話：君王和真理的論題
 - 38b~40 在巴辣巴和耶穌之間作選擇

十九

 - 1~3 戴茨冠：猶太人的君王萬歲！
 - 4~7 比拉多和猶太人：看，這個人！
 - 8~12 耶穌和比拉多的對話：君王和權柄的論題
 - 13~16 看，你們的君王！在審判座位上.....被判釘在十字架上
- D 十九 16~37 在哥耳哥達地把他釘在十字架上
 - (16~18 過渡：帶走和釘上十字架，介紹地方和人物)
 - 19~22 頭銜之爭
 - 23~24 瓜分長衣
 - 25~27 耶穌和他的母親
 - 28~30 臨終遺言、死亡
 - 31~37 長矛、血、水和見證
- E 十九 38~42 埋葬：在園子裡
 - 38~40 人物
 - 41 地點
 - 42 行動

第三部分：復活顯現（廿 1~29）

- A 廿 1~10 尋找復活的記號
 - B 11~18 顯現給瑪達肋納和使命
 - C 19~29 顯現給宗徒
 - 19~25 顯現給十人，派遣聖神
 - 26~29 顯現給十一人，信德
- 福音作者的結論：信德和永生（廿 30~31）

IV、附錄：新顯現（廿一 1~25）

- A 廿一 1~14 湖邊的顯現
- B 15~23 耶穌和門徒們
 - 24~25 最後編輯的結語

附註：第廿及廿一章的另一種結構

附錄確實是《若望福音》的一部分，這是個不爭的事實，而且附錄所要安排的地方及所強調的復活，的確有其特別的意義。

筆者認為，如果將第廿和廿一章視為一個單元，附錄將改變整個第三段復活顯現的結構。而且，事實上愛徒比伯多祿更早認出復活的耶穌，只是伯多祿有搶先的行動（先進入墳墓）。

在最後一段中，將若望與伯多祿做了任務上的對比；而且耶穌最後對伯多祿所說的：「……你只管跟隨我」（廿一 22），這句話將福音帶向另一個新的開始。再由這句話來看若廿 30~31 的結尾，它的另一層意義可能是強調信德的主題，而非單純的結尾而已。

若廿 30~31 中，作者分別以默西亞、天主子來稱呼耶穌，

這如同多默所說的：我主、我的天主，發揮的是同一信仰。所以筆者認為，不妨將附錄（廿一 1~25）與復活顯現（廿 1~29）視為一個整體，如此其結構可做以下的劃分：

- A 愛徒與伯多祿（廿 1~10）
 - B 認出在十字架上的耶穌。（瑪達肋納廿 11~18）
 - C 所有門徒（門徒與多默：廿 19~29）
 - D 認出在十字架上的耶穌。（愛徒廿一 1~14）
 - E 愛徒與伯多祿（廿一 15~23）。
- 編輯者最後的結語（廿一 24~25）

在這樣的結構安排中，可以看出若廿與若廿一之間有一密切的對比關係：有十二宗徒的信仰與愛徒的信仰的對比。這也說明了當時兩種基督徒團體的狀況：愛徒（代表若望團體）沒有看見，但相信了；多默（代表十二宗徒團體）看到了之後才相信。所以，最後的編輯者特別強調基督徒應有像愛徒般的信德。

輔大神學叢書

— 聖經、基督及聖事禮儀類 —

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠 合著
3 福音新論 (併入本叢書 68 號)	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚 合譯
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿 講述
19 救恩論入門	溫保祿 講述
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述

44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
90 隨著教會禮儀讀福音	活水編譯小組 編譯
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯
93 若望福音及書信詮釋—簡要本	活水編譯小組 編譯
94 聖經學導論	活水編譯小組 編譯

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

國家圖書館出版品預行編目資料

若望著作導論(上)/ 穆宏志 著

——初版。——台北市：光啓文化，1999〔民 88〕
面； 公分。——（輔大神學叢書 48）

ISBN 978-957-546-369-4（上册：平裝）

ISBN 978-957-546-373-1（下册：平裝）

1.若望福音—評論 2.啓示錄—評論

241.65

88007149

輔大神學叢書 48

若望著作導論 (上)

1999 年 7 月初版

2010 年 12 月初版二刷

◆版權所有 翻印必究◆

著 者： 穆宏志

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02)29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人： 胡國楨

光啓文化事業網址：http://www.kcg.org.tw; Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： 280 元

光啓書號 101067-1

ISBN 978-957-546-369-4（上册） 978-957-546-373-1（下册）

本書介紹

基督徒傳統以若望為名傳下來的作品，包括最深奧的《若望福音》、最引人好奇的三篇書信，以及最難理解的《若望默示錄》。本書作者根據多年來的研究與教學經驗，寫了這本《導論》，為初學者是本導讀，為研究者是本優良的參考書。

全書四大部分：

第一部分「論《若望福音》」，包括平常在導論中會討論的主題：書的寫成、思想的來源、目的、作者、寫作時間及地點等等。

第二部分「唸《若望福音》」，幫助讀者接近經文本身。先提一些有關若望文體的特點，然後介紹福音的結構和導讀的關鍵。

第三部分「悟（了解）《若望福音》」，包括若望象徵的研究和若望神學，無論在解釋神學議題或某些爭論性的議題上，皆有所觸及。

第四部分「簡介其他的若著作」，亦即介紹三篇書信和《若望默示錄》，介紹其經文的結構並提出導讀的關鍵。

ISBN 978-957-546-369-4 \$280



9 789575 463694 00280

光啓書號 101067-1

定價 280元