

神學論集

于斌



36

輔仁大學神學論集

第三十六號

一九七八年夏

第七屆神學研習會專輯：耶穌基督

(一九七八年元月廿三日晚至廿八日晨)

目錄

照片三幀

前言

廿四日

1 基督論簡介.....張春申.....一五五

2 耶穌的比喻.....房志榮.....一六九

3 耶穌的奇蹟.....張春申.....一八三

廿五日

4 耶穌的絕對要求.....谷寒松.....一九七

目錄

5	耶穌的苦難與死亡	溫保祿	二一五
6	耶穌的復活	房志榮	二二七
廿六日			
7	耶穌童年敘述中的喜訊與基督論	朱修德	二四一
8	基督的名號	張春申	二五九
廿七日			
9	基督與救援	溫保祿	二八三
10	教會歷史中的基督論	谷寒松	二九五
11	中國教會與基督論	張春申(下期發表)	

前 言

每年夏季出版的神學論集，都是以刊登當年在寒假所舉辦神學研習會的講稿為主。今年也不例外。這一期的神學論集，就是刊登今年一月二十三日至二十八日的神學研習會中的十篇演講。這次神學研習會，一共有十一篇演講。但最後一篇是張春申神父講的中國教會與基督論，他在開始的時候曾說：「如果整個研習會是一頓大餐的話，這次的演講就算是一頓大餐後的一道尾食或甜點。」這篇演講是中國教會對本位化基督論反省的一個嚐試。由於其他十篇講稿的字數，已經到達平常神學論集的容量；並且第十一篇演講也特別長，它的本身與前十篇的演講沒有直接的連繫，所以我們決定在下一期的神學論集中刊出。我們如此作法是出於不得已，特別向讀者抱歉。

本來在前言中，應大致介紹每一篇文章的內容；但是這一項工作，已經由張春申神父在他所講的第一篇「基督論簡介」中作了。此外這次研習會所講的基督論，幾乎完全是聖經中的基督論，所以從每一篇演講的題目中，就可以看出這篇演講的主要內容所在了。基於這兩項理由，不再在前言中對每篇文章加以簡單的介紹。

神學論集自創刊開始，一直到三十五期為止，都是由房志榮神父主編。它從開創直到今日的規模，前後共歷八年多；在此期間，房神父花費了不少心血。無論在介紹西方的神學思想上，或是在逐漸發展神學本位化的反省上，這本雜誌多少對中國教會，作了一些不可磨滅的貢獻。可是房志榮神父，於今年二月十五日，榮任耶穌會中華省會長一職，不能繼續擔任這項工作；所以我們現在代表以

前所有的作者和讀者，向他致敬和致謝。

現在房神父要我擔任神學論集的編輯工作。我自知在學術研究的素養和能力都不如房神父，只有以兢兢業業的態度來努力繼續這項為中國教會的一項服務工作。一方面我懇切的希望，以前寫稿的作者們，能夠不斷的給神學論集賜稿，使大家能夠分享你們的研究心得或牧靈經驗，並使整個中國教會得到益處。另一方面，我也請神學論集的讀者，無論對神學論集所有的期望或批評，不怕以信函或言語告訴我，使這本刊物得以時常改進，更能切合讀者們的需要。

最後，我們也向最近逝世的王秀谷神父致哀。他不但常以行動支持神學論集，把他自己的著作和翻譯，供給神學論集發表；而且也常以言語鼓勵這種學術性的神學反省。他的逝世不但為神學論集，而且為中國教會都是一項損失。我們願以虔敬的心，祈求他的靈魂得以安息主懷。

基督論簡介

張春申

在本屆研習會中，這是一篇序言性的簡介，因此，其重心並非在於將基督論作一般性的介紹，而是將此次研習會的來龍去脈，緣起後果介紹給諸位，希望參加的諸位對整個的構想有種全整性的認識，在同樣的韻律中一起進入內容。爲達到上述目的，本篇分兩部分來介紹，第一部分的主要內容是說明本屆研習會的基督論所具有的特性，第二部分是介紹這種基督論的價值所在，即在這種構想中，希望能藉着研習會貢獻給諸位些甚麼。

一、本屆研習會基督論之特性

此部分分兩個重點來說明：首先討論基督論的時代性，其次介紹本屆研習會基督論之特性。

1. 基督論的時代性

通常我們稱一個問題具有「時代性」，意味着這是一個在今日此時代中人們所關心的問題。基督論之具有「時代性」，歸根結底是基於基督信仰的特色，現在就將此原因稍作分析說明。

一般而論，從十九世紀末到廿世紀，是一個教會論風行的時代，在大家實際的經驗裏也肯定這事實。自從梵蒂岡第二次大公會議頒布教會憲章之後，教會內相當長的一段時期將討論的重心置於教會

問題上。或許就是在這些討論的過程中發覺若要澈底地討論教會的種種問題，非得先觸及她的創始者和奠基者耶穌基督不可。爲此，當代神學討論的重心已由教會論進到基督論。換言之，這時代是一個基督論的時代。這現象的發生，一般而論，是顯而易見的。因爲這完全是基於基督宗教的特殊點。

在整個人類的宗教中，或者更具體地說：在今日人類中幾個大的宗教裏，基督信仰最顯著的特色是在於他們信仰的主要根基不是一套教義和道理，而是建立在一個歷史性的人物身上。這個人物在歷史中生活過，他一如常人地生活着，但是他的信徒們直至今日都相信，他迄今還生活在他們中間。他度過了現世生命，經歷死亡，在復活的光輝中再度與他們同在。也是基於他的復活，教會在復活的光輝中對祂產生了最獨特的信仰：相信祂不只是一個眞的人，也是眞天主。在與其他任何宗教相較之中，諸位較容易領悟這種信仰的獨特性。以佛教爲例：佛教的教祖是釋迦牟尼，他替佛教徒奠定了一套得救的道理，在這套道理中教導着他的信徒如何解決人「生——老——病——死」的輪迴，在「覺」——「悟」中修得「菩提」正果。將此覺悟之道傳下之後，對一個佛教徒而言，釋迦牟尼今日是否仍然活着，對他的信仰而論，並不是一件舉足輕重的事；但是對一個基督信徒來說，若是耶穌基督死了却未復活，今日也不是在復活的光輝裏活在祂的信徒中，那這信仰就是空洞無內容的，虛假的。因爲在初期教會，宗徒們所宣講的是這一位眞天主眞人的耶穌基督，在今日教會裏宣講的也是這一位耶穌基督，這宣講的一貫性是淵源自初期教會在復活的光輝中對復活耶穌的經驗，這經驗是如此地深刻和眞實，使得他們不得不崇拜祂是眞天主，並代代相傳地宣講祂。職是之故，若這人物今日不是依然在復活的光輝中生活於我們之中，則如保祿宗徒曾宣稱過的：我們的信仰是假的！（見：格前十五12—18）這宗教的內容也蕩然無存。在上文之相較中，基督宗教的特色鮮明無比，同時亦能體認到耶穌基督的

問題之所以關係到信仰核心的緣由。

從上述的說明能發現基督徒所謂：耶穌基督是信仰的中心，指的不只是個人的幅度，也是教會性的團體幅度。以團體幅度觀之，教會一切信仰的根源是來自耶穌基督，爲使耶穌基督是教會信仰中心的角色更形明顯，我們暫且將教會的一切信仰，按其性質置之於四向度內，即：上邊、下邊；左邊、右邊。從這四向度的討論中能襯托出耶穌基督在教會整體信仰上的中心地位。

教會的信仰中，天主聖三的信仰是置於上邊的。巴斯噶喜歡稱我們的天主是「亞巴郎的天主、依撒格的天主、雅各伯的天主」。然而，對一位基督徒而言，最佳的表達方式是稱我們的天主爲「耶穌基督的天主」。意味着我們所信仰的是耶穌所啓示的天主。因爲在教會的信仰中，天主是三位一體的，這種父——子——神三位的內在生活結構，教會是在耶穌的啓示中去認識。初期教會在經驗到復活的基督臨在於他們之中時，不得不相信基督身上天主親身鑒臨地自我啓示，並領會到基督的生命淵源屬於神聖的天主平面。在這情況中，復活提昇的天主子啓示給我們父和神，此時教會方才認識天主內在的生活是三位。若是耶穌基督從未在我們的歷史中出現過；或是未曾自顯於復活的光輝中，讓教會能去經驗到祂，教會本身必然無能去認識這樣的一個天主，亦無法得知其內在生活的奧秘，聖三信仰的內容亦無所從出。在教會的信仰裏，能置於下邊的有：教會的奧蹟、聖事、和人。論到教會，這奧蹟是如此地豐富，聖經中就曾經以多種圖像來描繪這奧蹟的內容。在聖經的圖像裏，大部分是想藉着描繪說明耶穌基督和教會的關係：有稱教會爲基督的淨配者，有稱教會爲基督的身體者，把這一切關係畫龍點睛地說出的，莫過於今日最常用的一幅圖像：教會是基督的聖事。其所以能稱教會爲基督的聖事，因爲天主的救恩和啓示已完全集中於耶穌身上，今日這救恩永恒無誤地存在在教會內，

不斷地啓示和分施。教會之所以爲教會，就是因爲這位光榮復活的基督臨在在她內；這也是所謂「教會是基督淨配」圖像形成之內含；同樣地，信友藉着信仰和洗禮，進到光榮復活的基督內與基督結合形成一個奧體，形成了「基督身體」的圖像。因此，教會自知自己與基督無法分離，若要了解自己除非是回到基督身上，否則徒勞無功。論及教會中的聖事，梵蒂岡第二屆大公會議的禮儀憲章曾有過精簡且切合的描繪：聖事是光榮復活的基督，在教會中，透過象徵記號所有的行動。這內容早在教會遠古的信仰中存在。爲此，遠在教父時期就曾宣稱：不論是伯多祿在付洗，猶達斯在付洗，還是其他的人在付洗，最終是耶穌基督自己在給人付洗。可見，教會內涉及聖事的信仰是與基督不可分的，因爲聖事是耶穌基督的象徵行動。論及人，究竟人是什麼呢？這可以由各個角度來加以描繪：能由哲學的角度、人類學的角度、或是聖經啓示的角度加以說明。若論及基督徒的人學，則應從聖經的角度來探討在天主啓示下所謂是「人」是什麼。聖經中論及一個真正圓滿的人，是一個能將耶穌基督的面貌，這位永遠的天主子，人類中的首生子的面貌在他身上活出來的人，這是所謂的恩寵人的面貌。由此可見，論及人還是與基督息息相關的。由上面的說明，顯然可見，不論是置於上邊的天主聖三信仰內容；或是置於下邊的教會、聖事、人，這些信仰的奧蹟，都是在耶穌基督身上，我們方能真實地懂得個中真諦。因此，不論是置之於上邊或是下邊的教會信仰，其根源是來自中心的耶穌基督。

在基督信仰裏屬於在歷史幅度中發生的事件，暫且劃分爲左邊及右邊來闡釋。由右邊觀之，是歷史中發生過的一些事件，在基督徒的信仰中有天主的創造和原罪。論及創造，若有人問及天主創造的目的，一般的回答幾乎不外乎說是天主的榮耀，或說：天主的愛。其實這一類的回答都侷限在舊約的背景裏，在新經中已經將天主的榮耀和天主的愛置之於基督的幅度裏來說明。保祿在寫給哥羅森教會

的書信裏就相當清楚地表達出新經時代對創造目的的新觀點，保祿宣稱：「天主是因着耶穌基督，爲了耶穌基督，並且是在祂內創造一切（參：哥一15-20）。可見，對一個基督徒而言，創造與耶穌基督是不可分的。至於原罪的信仰，雖然在註解上相當複雜，意見紛紜。但是當代的神學家們都願意說明原罪是人類生活在某一種境遇裏，這境遇極需基督的救恩去擊破，使人重獲自由。所以，若從右邊觀之，不論是創造、原罪，是以色列民族的歷史、甚至於全人類的歷史、中華民族的歷史，對一個基督徒而言，除非在耶穌基督內註解，其中許多疑難是無法得到合理的解釋。歷史幅度伸展到左邊，直到最末端，是教會末世信仰的所在處。基督徒認爲：當基督第二次光榮來臨時就是末日。那時整個世界達到它的終結點和圓滿點，天主在基督內賜與全人類的救恩達到完成和實現，人類歷史圓滿結束。於是，在歷史幅度上的信仰事件也是在耶穌基督身上達到它豐盈的註解。

從上述說明裏能瞭解爲什麼說耶穌基督是我們信仰的中心，不只是限於個人的幅度，也有教會性的團體幅度，因爲在我們所信仰的道理裏，不論是從那一邊來討論，都只能在基督內註解，方能得到一個正確的、合乎聖經的解釋。

現在，可以開始說明這次研習會以基督作爲其主題具有時代性之原因。這原因可以從兩方面來說明。一方面是基於基督是我們信仰的中心之特色；另一方面是基於時代中實際的現象。

首先，猶如上文所說明的，基督在我們的信仰經驗中所處的位置是如此地中心，則以基督作爲一個神學研習會的主題是「常常」有其時代性的。正因爲基督是我們信仰的中心，我們不斷地在自己的生命，在禮儀中朝拜祂是主；在我們恭讀聖經時，渴望着接觸到我們信仰的對象；在日常生活中因着基督的經驗要求我們不斷地在生命中踰越；最後，面對死亡的基督徒，是在基督內接受死亡。如此

的一個信仰中心的主體，應當常常是我們討論的對象，而且無疑地常具有時代性。因為信仰本身不是一件抽象的道理而是一個發自內心的宣信，這種宣信常要求有信仰的人對他信仰的內涵做更多 and 更澈底的瞭解。本屆研習會報名的現象就是這事最清楚和具體的說明。當研習會的主題公開宣佈之後，主動報名的信函立即紛紛抵達，這現象反映着此主題的吸引力及時代性。其實，對一個基督徒來說，不論何時何地，只要一聽到耶穌基督的名字，本能上就立刻異常敏感地想去了解祂、接近祂、認識祂。為此，這主題「常」具有時代性的特色是相當地顯著。除了上述特殊因素外，另一方面，時代的現象也印證這事實。只稍一稍環顧，就會發現這時代中，無論是聖經研究或是神學著作，其焦點幾乎都特殊地集中在耶穌基督的討論上。在聖經學上的研究，兩世紀來的重心都放在基督的問題上，聖經學者們不斷地在聖經中尋覓納匝肋人耶穌的真面貌，這股熱潮迄今仍繼續不減。在神學上的研究也是如此，一九七七年比國出版的神學新雜誌上有一篇書評，將近幾年來有關耶穌基督的作品作一個整體性的介紹和批評，文中顯出近幾年中有關耶穌基督的巨著，約有五十本之多，至於雜誌中的短文還未計算在內，這現象足以說明耶穌基督問題的時代性。此外，羅馬的教義聖部，曾經在一九七二年二月廿一日發表了一個聲明，指出當時神學在基督問題討論上要注重的三個錯誤。這聲明傳遞了聖部對這問題引起的激烈討論表示關心，並提醒教會人士的注意。可見當時此問題已經是教會神學討論的焦點問題。這種潮流也影響到當代的文化界裏，這現象在東方尚不明顯，但是在歐美各國耶穌基督也成為當代文化上的一個現象，譬如：幾年前有所謂的耶穌基督運動 (Jesus Movement)，時報雜誌 (Time Magazine) 的封面還提起過它來；也有不少電影是以耶穌基督為主題的，譬如：年前在臺灣上演的耶穌超級巨星 (Jesus Super Star)，還有一部片子稱為 Godspell。總之，耶穌基督實在是成為我

們當代文化上的一個現象。分析至此，若我們稱此次的研習會主題具有其時代性，絕不會是言過其實的說法，種種現象顯出祂真是這時代討論的中心。

2. 本屆研習會之基督論

自從耶路撒冷的一百廿人形成初期教會，直到今天擁有全世界四分之一人口的現代教會團體，耶穌是教會信仰中心這項事實，始終沒有動搖過。為此教會團體裏不斷地討論着耶穌基督，於是在教會歷史中產生了形形色色的基督論。以歷史的過程來分，有新經中的基督論、教父時代的基督論、中古時代的基督論、當代的基督論；以地域來分，有東方的基督論、西方的基督論、今日有南美洲的基督論；更進一步，我們可以說從古至今的知名神學家均有其獨特的基督論，譬如：保祿的基督論、奧斯定的基督論、多瑪斯的基督論、當代有拉內 (K. Rahner) 的基督論，史立貝克 (Schillebeeckx) 的基督論，總之，形形色色，不勝枚舉。

在種種的基督論裏，本屆研習會願和諸位分享的是新經中的基督論。在新經時代，教會對耶穌基督的認識曾經歷過一段反省過程，也是一個信仰形成的過程。這幾天藉着講師們一系列的介紹和分析，希望與諸位共同體認到當時教會如何逐步地形成對耶穌基督的信仰，並能達到清晰表達的地步，為使這特色在過程中更鮮明，我們具體地分析一下這次的講題：十一個講題中間八個是主體部分，後兩個是附帶的。主體部分能分為三個單元，第一個單元的三個講題是：耶穌的比喻、耶穌的奇蹟、耶穌的絕對要求。這部分的重心是置於復活以前耶穌的公開生活裏，在這部分的材料中我們要看到當時人一方面聆聽祂的宣講和祂對別人的要求，但就在這些行動中他們經驗到祂超越的一面，作為天主祂

示的一面。在第一個單元裏我們發現，當耶穌生活時，與祂一起生活的人在祂身上已經經驗到天主的臨在。第二個單元的兩個講題是：耶穌基督的苦難與死亡、耶穌的復活、這兩個題目實在是整個新經時代的人對耶穌基督信仰的中心點，在他的死亡和復活中，教會相信祂與天主是一體，祂是天子子、父打發來的默西亞；因此，耶穌的死亡與復活形成教會對祂信仰的出發點。第三個單元包括三個講題：耶穌的童年、耶穌的名號、基督與救援。當時，新經時期的教會對耶穌基督已經有了初步的信仰，並想將這信仰內涵在他們時代的背景中更清楚地表達。他們運用的方法來完成這心願：在宣講耶穌童年與蹟時，他們把對耶穌的信仰揉和於其童年事蹟中，並且在信仰的角度下反省註解耶穌童年的事件；更特殊的是他們運用古經或是當時社會文化中幾個特出的名號，經過他們信仰中的註解，以這些名號來稱呼耶穌基督。除此以外，並宣講耶穌的救援工程，其實就是宣講基督整個的工程。一如我們常在信經中宣稱的：我信祂爲了我們人類並爲了我們的得救，從天降下。這一單元主要是給諸位介紹初期教會如何藉童年與蹟的宣講、名號、和對基督救援工程的敘述表達其信仰內涵。由此諸位能明瞭爲何稱中間八個題目是主體部分的緣由，並能看出其間的連接及其相關關係。這部分是本屆研習會的中心點。固然在這些講題中，我們無法將新經中一切有關的資料、名號、與蹟……等向諸位詳盡地介紹，但是整個的結構已足以描畫出在新經時期信仰的形成和發展的過程。換句話說，就是新約基督論的形成和發展。至於最末的：教會歷史中的基督論及中國教會與基督論是附帶於本屆研習會的兩個題目。

這種基督論，我們稱之爲「從下到上」的基督論，因爲在討論教會對基督的信仰時，是以歷史中的耶穌作爲出發點，逐步上昇到祂復活的臨在。教會中有另一種基督論稱之爲「從上到下」的基督

論，以天主聖子降生爲人作爲其出發點。兩者只是方法上的不同，出發點的迥異，在內容上實在是相輔相成的。因爲在新約基督論中，信仰發展到在復活的光輝中相信耶穌是屬於天主的層面時，無疑地就是承認耶穌是天主聖子降生成人，反之亦然。至此，藉着種種的比較和剖析，簡略地介紹了本屆研習會的特色與方法。

二、本屆研習會之基督論的價值

自有神學研習會以來，每一次在籌備、構思、或舉辦時，都有一個心願，更好說是憧憬，不斷地縈繞在我們的心頭，我們希望每次的研習會都能成爲一個牧靈和神學交談的際遇，所以通常所邀請的是一些有豐富經驗的牧靈工作者，在幾天的相聚裏，藉着各種方式與諸位分享神學院所研討的成果，同時也期盼研習者的反饋，以鑑定我們所研究的是否對牧靈工作有所貢獻，收切磋互助之效。在此觀點下，我們認爲這次研習會能有三方面的價值貢獻給諸位，就是實用方面的價值、歷史方面的價值、理論方面的價值。

1. 實用方面的價值

論及實用方面的價值，若將從前和現在討論基督論的大綱作一比較，或許能使諸位一目了然。從前常以西元四五一年加采東大公會議的結論作爲討論基督論的出發點。就是在要理問答上所提及的內容：耶穌基督有天主性和人性，祂是天主第二位聖子降生爲人，祂只是一主體，一位格。在這樣的結構中，學者將聖經中有關耶穌天主性或人性的材料分別收集，以聖經的這些材料來證明耶穌是眞天主

真人，並在聖經中找出耶穌是一個整體，一個不分裂的主體的資料來證明祂是一個主體、一個位格。討論至此就進入第二部分繼續說明：既然耶穌是天子降生爲人，祂的理智生活和意志生活、祂的行動當如何……等等，以這結構爲出發點的基督論，缺點甚多。

首先，是所謂的「本末倒置」：一般而論，聖經應是一切信仰形成和神學反省的出發點、啓示資料根源之所在。大公會議只是將聖經中的信仰內容在某一個時代中表達出來，定爲信理。若以某一個大公會議的定論作爲出發點，却以聖經來證明，實在有所謂的「本末倒置」的弊病；其次，是所謂的「偏而不全」：聖經中論及耶穌的材料異常豐富，它記載的是一個生活在歷史中的耶穌，有各種不同生活的經歷。因此，不但有歷史進展的一面，也是整體性的描繪。若是先決地以大公會議的定論形成基督論的主幹，再找聖經中相關的材料來證明，不但失落了耶穌的歷史幅度，也遺漏不少襯托主幹的聖經記載。爲此，過去的基督論常給人一種相當抽象的印象，無法看出這位耶穌基督在教會中是在何種過程中被接受及被信仰爲天子。這是「偏而不全」地採用聖經資料的流弊。

更進一步，聖經中有一部分相當豐富的資料稱之爲「耶穌的奧蹟」，包含有：祂的童年、祂的受洗、受誘、祂的宣講、顯奇蹟、祂的顯容、以及祂的苦難、復活、升天。這部分材料在以往的基督論中往往被忽略，最可怕的是甚至於基督的復活奧蹟也只歸之於附屬的部分而已。結果造成教會的著作中，有某一類的神修書籍，專門敘述基督的奧蹟，這類書籍通俗地流行於民間，由於著作者往往不是以聖經作者的本意爲出發點，無法通傳奧蹟中的救恩意義，於是望文生義的描寫層出不窮，對民間信仰的重心不無影響。換言之，在以前基督論的結構中，基督奧蹟的救恩意義，在神學的整體中被忽略了。

基於前車之鑑，今日的研習會在實用的價值上，希望彌補過去遺留下的種種缺陷，提供給在牧靈工作上的諸位一些具體的資料，爲此我們選擇了新經的基督論爲主題。希望在我们的努力和合作中以新經中有關耶穌基督的材料爲基礎，向諸位整體性地、有結構性地介紹耶穌基督。在這幾天內，雖然無法將新經中有關耶穌的奧蹟逐一提出，但是我們盡可能地介紹了耶穌的童年、宣講、奇蹟以及祂的死亡和復活，這方面材料提供給諸位時希望能產生實用的價值。從一方面來說，是因爲諸位在宣講或在參與教會的禮儀中一定不斷地會碰到基督奧蹟的問題。這一點在教會禮儀中特別明顯，因爲教會在禮儀中紀念基督的救恩歷史，因此基督的奧蹟一個個順序地都會出現在禮儀年裏，爲此這部分材料爲諸位在牧靈工作上，能够是相當實用的。另一方面，也希望藉這次研習會提起大家的興趣，以此爲借鏡，日後能不間歇地閱讀這類的書籍，爲能給人真實地宣講基督的眞面貌及眞喜訊。

2. 歷史方面的價值

關於討論福音中的耶穌在歷史上的價值，聖經研究上已歷兩個世紀之久。論及耶穌的歷史面貌以德國神學家步特曼 (R. D. Kulmann) 爲極盛時期。他主張：歷史中在納匝肋生活的耶穌和我們信仰中的基督是無關的，其間毫無連續性。換言之：除了我們知道納匝肋有一位稱爲耶穌的先知，祂會被釘於十字架以外，我們對耶穌的歷史性一無所知，也無法可以知道。如果這個論點是眞實的話，在我們信仰中，天主在人類歷史中啓示的降生性就被破壞無遺。這問題對整個信仰有決定性的影響，因爲假如我們無法得知歷史中耶穌的面貌，也無法在祂身上看到天主的啓示。因此，近二世紀以來在神學界，聖經學界裏討論耶穌基督的歷史性是重心的問題。

在天主教會中，對耶穌歷史性的討論是以宗座聖經委員會所發表「論福音的歷史真理性」為轉捩點。這項文件發表於西元一九六四年四月。它一方面在福音真理性的光照下，邀請教會的聖經學家及神學家應用當代最新的方法來處理歷史性的問題；另一方面也要求部分牧靈人員有明智及保留的態度，切勿將未成熟的研究假說當作宣講的資料，以免擾亂視聽，引起當時天主子民的混亂與不安。自從這文件發表十多年以來，教會的聖經學家對福音的歷史性和歷史中的耶穌有些研究的結論已經相當成熟和可靠。凡此種種，我們都願藉此研習會與諸位共鑒。

某些負責牧靈工作的人，對歷史批判的結論會有兩種不同的極端態度，或是「充耳不聞」；或是「人云亦云」。所謂「充耳不聞」者就是對於學者們經過長時間苦心研究的成果，對耶穌歷史性的問題上所作的結論，一概視若無睹，不聞不問，認為沒有絲毫可取之處。所謂的「人云亦云」是另一極端，這一類的人對別人論及耶穌歷史性的內容毫不選擇地道聽途說，人云亦云。這兩種極端的態度都應當避免。一方面在基本上對於成熟的研究應當有開放的態度；另一方面對形形色色的結論在實際應用前也應加以批判。

有關基督歷史性的問題，在歐美各國似乎高潮已過；在東方地區的文化界，尤其是教會外的人物表面上似乎極少提及，但是事實上偶爾也能見其痕跡。比較富代表性的，首推臺大講師陳鼓應先生所著之「耶穌新畫像」一書，該書不論是論及耶穌的生活或是其所言所行，都有着所謂「無批判性的批判」。這種種或許甚能反映今日大學生和文化界的論點。面對這種性質的論點，唯有以嚴格批判後所得的結論，方能面對現實來作一個交談及討論。若是對當代歷史批判的結論「充耳不聞」或「人云亦云」的人，面對這類的挑戰或許會手足無措，無法答覆。

本屆研習會的講題中會接觸到一些歷史性的問題，在這類問題上一方面我們不會忽略聖經學家的批判，但另一方面也謹慎地採取自己的立場。在這態度下希望在歷史價值上有些貢獻。

3. 理論方面的價值

最後闡釋的是理論方面的價值，今日的牧靈人員一般的經驗是與當代的年輕人和大學生宣講基督時，深感很難再以「耶穌是眞天主和眞人」爲出發點。如何有意義地介紹這問題是宣講者所關懷的。這信仰本身在理論上相當容易引起人的疑問，尤其是在當時的歷史背景中。一方面，最初期的教會是猶太人的教會。猶太人淵源遠古的信仰是唯一神論，他們爲保護這信仰內容甚至能犧牲自己的生命。在這背景中的猶太人怎會形成稱耶穌是天主子的信仰？何況這位納匝肋人耶穌曾經和他們同居共處過。另一方面，當時希臘羅馬文化的背景中，神化現象 (divinization) 相當普遍，國王在死前已被尊爲神明般地來供奉和朝拜。此外，民族中一些特殊的人物也因神化的影響，被稱爲「神人」。在這種種的背景中，教會對基督的信仰，是否在傳入希臘地區後受宗教神話的影響，神化而形成的呢？這個理論上的問題，在這次研習會中希望或多或少能討論到，使諸位看出來是在何種過程中教會相信耶穌是眞天主與眞人，這信仰與希臘羅馬的神化在基本上的差異，以及在何種經驗中唯一神論的猶太宗徒們會在一個歷史人物身上朝拜祂是天主子，凡此種種我們都會在「自下而上」的基督論中獲得瞭解，這是本屆研習會在理論上的價值。

以上將本屆研習會作了一個簡單的介紹，在第一部分介紹給諸位此次基督論的特色；第二部分說明了希望與參加的諸位在那幾方面能够產生神學與牧靈的交談。一般而論，在這幾天中基本上是在神

學的角度或是聖經分析的角度上解釋耶穌基督，所以對於信仰的加深，或許不會產生直接的效果，但是我們認為聖經和神學上的研究，常常能間接地使我們對自己的信仰有很深的瞭解，這瞭解就是若望福音中所謂的「認識」，若望曾對這「認識」如此描繪過，他說：「永遠的生命是認識你，及你所派遣來的耶穌基督」（若十七3）。寄望在這次研習會中，諸位能經驗到在認識基督中的永遠生命。

耶穌的比喻

房志榮

前言：本演講的範圍及講法

按照這次研習會的安排，須在一小時內，對耶穌三年的宣講有所交代，因此，不得不縮小範圍。所用的方法是介紹耶穌宣講的中心訊息：天主國的來臨，以及祂講天國來臨的一種特殊方式：比喻。耶穌的宣講不限於口頭或言教，而在於他全部的生命：身教。耶穌言教的方式也並不限於比喻，還有許多其他方式，如真福、與敵對者爭辯、與朋友會話、與當權者講理等等。但我們這裏只談耶穌的一種言教：比喻，而且只能涉及比喻中很小的一部份。因此，分三步來談：(一)耶穌宣講的中心訊息「天國臨近」何義？(二)耶穌如何用比喻講「天國」？(三)用比喻講天國所啓示的天主、基督及救援。

(一)「天主的國」何指？「天國已臨近」何義？(註一)

「天主的國」是耶穌所宣講的「福音」，或中心訊息，這是全部新約所作證的。「天主的國已臨近」這一思想，見於Q的傳統、馬爾谷的傳統、瑪竇的獨有資料、路加的獨有資料、若望的傳統，新約書信也有旁證(註二)。

「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改信從福音吧」(谷一15)，「從那時起，耶穌開始宣講說：你們悔改吧！因為天國臨近了」(瑪四17)。若翰洗者也和耶穌一樣，宣講「你們悔改吧！因為

天國臨近了」(瑪三2)，這兩個「天國」是否相同？基本上當然指同一天國，但耶穌宣講的天國，遠遠超過若翰的「天國」，以致耶穌的所作所爲，引起若翰的驚訝、激動，甚至懷疑(瑪十一24)。⁴ 撮要說來，若翰所講的天國來臨，是指天主的審判；耶穌所講的天國來臨，則指天主的愛及對罪人的憐憫。

耶穌只說「天國臨近了」，從未說明天國是什麼，祂假定聽衆已知道天國是什麼，而且在等待着它，不過當時的人對天國有數種不同的懂法：(1)法利塞人以爲天國是托拉(法律)的滿全；(2)熱誠黨以爲那是以武力爭取的政治勝利，及由此所建立的神權政體；(3)默示派以爲那是新時代或新天新地的來臨。耶穌的天國不限於上述任何一種，而是開放的。

歷史中對天國也有過許多不同的解釋：(1)比較古老的天主敎神學，以爲教會就是天國在人間、在歷史中的實現；(2)受康德影響的基督敎自由派神學，以爲天國是最高精神價值，或完整的自由；(3)上世紀末、本世紀初的神學，揭露了耶穌訊息的末世意義：耶穌所講的並非一更好的世界，而是一全新的世界。但這些神學家看到這全新的世界，不可能在現世實現，便又回到天國的倫理性的瞭解中；(4)今日各種政治神學，以爲耶穌的天國訊息，是政治性、社會性的理想，只有人人平等、友愛、自由時才得實現。上述種種解釋，和耶穌所講的天國原意都不完全符合。

那麼，耶穌所講的天國究竟指什麼？指救恩的實現，指末世的 shalom (平安)，指民族間的和平，人與人及整個宇宙的和平。保祿稱之爲天主的正義，若望稱爲生命。所以，耶穌所講的「天國臨近」，是指人類所渴望的平安、自由、正義及生命。對這種天國來臨的正確懂法，須以聖經爲根據(註三)。

按照聖經中的一般說法，人本身得不到平安、正義、自由及生命，因為事實證明，生命不斷受威脅，自由受壓制，正義被踐踏。這種悽慘境況越陷越深，使人像掉入泥淖，僅靠己力無以自拔。這種阻礙個人及全人類自由抉擇的惡勢力，聖經稱之為魔鬼。聖經中關於魔鬼所說的種種，固然有很多神話因素及民間傳說，但它的核心，却是全人類共有的一種原始體驗，即有些受造物能變成人的仇敵，他們在人作抉擇以前，已限定人的自由，因此人總不能完全看穿，更不能克服這種惡勢力。世界的分裂，人間的紛爭，以及許許多多的悽慘境遇，都由此而生。

人類陷入絕境，才能體會必須有一個新的開始！誰能作此開始呢？只有生命及歷史的主宰天主，能發動這新的開始。「天主的國」就是指這新的事實，它從來沒有發生過，是人所不能想像，不能推論出來的，更不是人所能實現的。只有天主能發動。天主的國最後就是天主自己。天主得其位而作主宰，人便回歸人的本位而得平安，世界也得到救恩。這就是「天主的國」的意義（註四）。

「時期已滿，天主的國臨近了」（谷一15）。舊約一千多年的等待，現在滿期了，但是耶穌對「天國臨近」作兩種說法；有時說今日已經來臨，有時却說還要等待，還要祈求天國的來臨：「……願祢的國來臨……」（瑪六10；路十一2）這又如何解釋呢？

學者們給了許多不同的解釋：K. Barth 用時間與永恆的辯證法：永恆是永遠的現在，沒有過去與現在的區別；R. Bultmann 用存在哲學，即對人性的某種了解來解釋：人每時每刻面對着抉擇，因此每時每刻都是人的最後時刻，而人每一時刻都該選擇，是對過去的依戀，或對不能把握的未來開放，天國的末世性，便在於人有個未來。P. Tillich 認為天國只是一個象徵，人用它來解答「人類歷史有何意義」這一問題。但任何解釋，若想消除現在與未來間的張力，就與耶穌所說的不相符合。

要正確了解耶穌所說的「現在」和「未來」的天國，必須保持時間和歷史的觀念，但不該用哲學的時間與永恆概念去瞭解，而應接受聖經對時間和歷史的懂法。

聖經對時間和歷史的懂法有兩個特徵：第一：時間不僅是量的容積，不僅是時日的前後順序，無間斷無差別，時間還是一種質的單位，須按其內容予以測量（失眠之夜與酣睡之夜一樣長嗎？）換言之，要看時間為何而用（訓三118）。我們注意到時間的質及其內容後，便不難了解耶穌所說的既是現在又是未來的天國了，那就是說現在是天國來臨的時間，目前這一刻的特質是：天主的國正在來臨，要請人作抉擇；或說：天國是主宰未來的一股力量，它現在催促人作抉擇，因此它也就在現在活躍，並主宰着現在。「那麼，在耶穌的宣講中，講現在就是講未來，講未來就是講現在。對那些視目前爲天主的現在及救恩的時刻的人而言，天主的未來即是救恩，但對那些不接受天主的現在，關閉在自己的過去、現在及未來的夢幻中的人而言，天主的未來則是判決：」。天主的未來是天主向現在的呼喊，而現在是在天主的未來光照下，作抉擇的時刻」（Borikamm）（註五）。

我們按照聖經對時間的懂法，注意它的質和內容，可以解釋耶穌所傳的訊息中，現在和未來兩個幅度的同時存在，但是，耶穌口中的天國，仍是一個將要實現，而尚未實現的事實，耶穌也在等待。結果怎樣呢？實現了？受騙了？要答覆這難題，須注意聖經對時間與歷史的懂法的第二特徵：在等待與來臨之間有一張力，這種張力不僅是新約中的一個問題，也貫穿着舊約的大部份，那就是M. Buber所說的「形成中的歷史」（Geschehende Geschichte），這歷史不是按照某種計劃進行，而是在天主與人之間的交談和對話中形成。天主的許諾，給人揭開一新的可能，這可能的實現與否，却在乎人的抉擇，在乎人的信或不信。因此，天國的來臨與人的信仰有關，當人藉信仰承認天主是上主時，在

那一刻天國就來臨了。

我們注意到這種歷史的交談特徵後，便可明瞭耶穌所說的「天國臨近了」，是指天主提供的最後一次有決定性的機會，要求人有所抉擇。這項提供是認真的，不是在演戲，但它是指向能自由抉擇的人，它使目前的局勢，成爲作末世抉擇的局勢。整體說來，以色列民拒絕了天主提供的機會，但天主並不因此收回祂永遠有效的許諾。天主走另一條路來建立祂的王國：經過耶穌的死亡和復活。

(二) 耶穌如何用比喻講天國的來臨 (註六)

上面已經提過，比喻是耶穌宣講的一部份。路加記載的比喻，一半以上是他所獨有的，瑪竇福音中的比喻，也幾乎有一半是他獨有的，只有最古老的福音傳統，馬爾谷寫了較少的比喻，這並不是馬爾谷缺乏比喻的資料，而是因爲他對比喻不太感興趣，他更關心的是耶穌的出現及其作爲，耶穌的訓徒及其生活實踐。

馬爾谷記述的比喻雖少，却說出了耶穌用比喻講道的政策：「天主國的奧義祇賞給你們，但對那些外人，一切都用比喻」(谷四11)。敘述了「種子自長」及「芥子」的比喻後，他又寫道：「若不用比喻，我就不給他們講什麼，但私下却給自己的門徒解釋一切」(四34)。耶穌對羣衆，不用比喻就不講道，而馬爾谷記載的比喻又那樣少，這表示有不少的比喻他沒記下來，幸好除馬爾谷以外，我們尚有其他福音。從路加及瑪竇福音，我們可看出耶穌講比喻的某些特點，其中之一即比喻並不是耶穌的一般宣講方式，而是席間話題，因此，比喻是在較晚的時期，被納入有關耶穌的傳統，它傳述的方式也就很不一致。真正出自耶穌的比喻，其核心的確是席間話題，所以那些比喻裏，常提吃飯的

事（各種不同的宴會），也常提到「主人」和「侍役」或端飯的人。

另一特點即耶穌比喻中，除了三個（收成豐富要建新倉的守財奴：路十二16-21；窮奢極侈的富豪與拉匝祿：路十六19-31；稅吏及法利塞人的祈禱：路十八9-14）外，其他全是俗化的，就是不直接提到天主，但會聽的人，能從耶穌的話裏聽出天主的救恩。天主行事的作風便是這樣，就像在耶穌身上所表現的種種（註七）。

若望福音在記述比喻上，與三部對觀福音不同。若望福音中只有十章一至五、十一至十三節善牧的比喻，及十六章廿一節分餵婦女是真實的比喻，其他像葡萄樹與柵枝的說法（十五1-6），既不是比喻，也不是寓言，那是屬於自我啓示的話語（就像若望福音中許多「我是」的說法：六35、48、51；八21；九5；十7、9、11、14；十一25；十五1-5）。最後若望十六章廿五節用「比喻」兩字概括耶穌所說過的一切，這裏所用的「比喻」，是指耶穌所說的話，常含有人不能企及的因素，要等逾越奧蹟的光，及聖神的恩賜來臨時，才能揭曉，而耶穌教導的終極總是「父」（註八）。

在列舉一些比喻加以介紹前，我們先看看近代聖經學界，解釋比喻的大致趨勢。這趨勢首先注重比喻的歷史性，及其結果，由十九世紀末、研究耶穌生活的學者們開創，而以目前的 J. Jeremias 最有成就。他用各種歷史批判法，相當精確的指出福音中比喻的原意及目的何在。但歷史批判並不解決所有的釋經問題。假定了歷史的準確後，還該注意三件事：一段文字與作者間必有關聯；文字本身所具有的力量；聽者或讀者所扮演的角色。把握了歷史的確定性後，作者、文字、讀者這三者，在釋經工夫上的確是相互爲用的。今日解釋比喻的學者，都朝這方向去做：①比喻的一致性，及其力量來自講比喻者的創見，即他對世界、人及天主的看法；②比喻本身的形式（暗示或敘述）的確有其內在

活力，使聽者如身歷其境而受感應；③聽者或讀者不僅是比喻的解釋者，也被比喻所解釋、所揭穿；他是開放的或關閉的；他的先入之見是什麼。這最後一點，實在包括前面兩點，因為作者、文字都須由讀者來領悟。

有了以上的交代，我們現在可以看看耶穌如何用比喻講天國的來臨。依據前面的敘述，天國是天主的愛和憐憫（時期已滿，天主的國已經臨近），它要求人以生活來響應（你們悔改信從福音吧），由此二者看來，天國不是人的功行掙來的，而是天主的恩賜。

(1) 「無用的僕人」（路十七7-10）是針對當時猶太人的神修精神而發的：天主與人之間有一道法律，法律是天主選報人的標準，守法的得賞，犯法的受罰。這比喻的目的是要拆去天人間的這道牆，使人直接與天主作位格的來往。位格往來上，最不喜歡斤斤計較，不愛提及酬勞及賞報，連感謝兩字也不願多提。天國裏沒有嚴格的酬報，只有天主的恩寵。法律只能視為給人恩寵的天主旨意的某種表達，絕對不是最高標準。

(2) 這恩寵的事實，及人與天主的位際來往，在「蕩子回頭」（路十五11-32）比喻中，有進一層的闡明。平時我們只注意比喻中的蕩子，其實那位大哥是比喻中的另一高峯。大哥說的話充分顯出猶太人守法的熱誠，及因守法而得報酬的期待（十五29），他對那不守法的弟弟非常鄙視，根本不屑於稱他「我的弟弟」，而說：「你這個兒子」（十五30）。父親的答話要打破一切報酬的企圖，並把守法引入位際往來的層次（十五31），同時十分巧妙地糾正長子：（十五32）「……你這個弟弟……」。

(3) 在社會層次上，瑪竇福音為我們記述了「最後到達的雇工」比喻（廿1-16），這比喻也是要打破論功行賞的觀念，在天國裏救恩的獲得，不是個人功行的賞報，而是與天主的位際往來和互通

有無，不要「爲了我對人慷慨，你就嫉妒」（廿15），而應爲了天國的緣故樂意服務，不計酬報。

(4) 天國裏天主與人的關係，既如雇主與最後雇工的關係，那麼人與人的關係又怎樣呢？瑪竇給我們留下「狠心的惡僕」比喻（十八23-35）。一萬塔冷通約合今日二千五百萬美圓，是當時羅馬帝國，一個省份的全年收入。國王將這一大筆獎金全數豁免。不料被豁免的僕人，剛一出門就要另一僕人還債。後者苦苦哀求，他不但不能免那區區少數，還一定要把人押在監裏，直到還清爲止。這是瑪竇以比喻寫出耶穌的教訓（瑪六12，14-15；谷十一25），用反面說法，說出天主經的正面祈求：天主的寬恕走在我們寬恕別人之前，是我們寬恕別人的動機和泉源；這也就是天國來臨所要求於人的悔改。天主的慈愛，已在耶穌與人民的來往中，具體的表現了，這應是嚮往天國者的模範（瑪五43-48平）。

(5) 我們已由路加和瑪竇各選出兩個比喻來討論，現在再看一個他們共有的比喻，「拒絕赴宴的客人」（瑪廿二1-10、11-14；路十四16-24）。這比喻指出人能如何拒絕天國而不進去。天國比作一席盛宴，被邀請者沒有任何推辭的理由，因爲首先應尋求天主的國，其他一切自會尾隨而來。但，事實上以色列的領袖們，並未接受耶穌身上所出現的天國，倒是一般平民，雖然沒有法律的功績（禮服），却接受了邀請，進入天國。耶穌宣講天國的兩個層面，在此同時出現了：一方面人對天國喜訊，必須毫無保留地投入，否則便會失之交臂；另一方面天主的邀請，是給所有的人帶來希望，「稅吏和罪人」都不例外（國王進來巡視原不屬此比喻，而與塔冷通比喻有關）。

(6) 以色列拒絕天國喜訊的事實，在耶穌生命末斯越發清楚，因此「惡園戶」的比喻，三部對觀福音都記載了（谷十二1-9；瑪廿3-41；路廿一9-16）。三聖子所差遣的僕人，是指先知，

最後打發去的愛子，當然是耶穌自己。這正是耶穌被處死的預告。

由以上所選的比喻可看出，它們敘述的都是些世俗的事，怎樣發生就怎樣敘述，不對它們的社會幅度，作任何批判，不說好也不說壞，只因它們是衆所週知的事，便用來指點另一項不被人知的事，另一種新的生活方式的可能，即與天國相稱的方式。這另一項事是什麼，耶穌從沒有明說，而讓聽者自行補充，或更好說：讓比喻去填滿自己、充實自己。當然，比喻只是耶穌身教言教中的一小部份，我們必須在祂一生的整個背景中，去解釋祂的比喻。有些比喻能有它自己的生活背景，例如路加十五章一至二節的理由，使耶穌講了尋羊和尋錢的比喻（十五 3 10）；又路加七章卅一至卅五節清楚指明比喻的背景。即便我們不能辨認每一比喻的生活背景，不過，耶穌的整個訊息，及祂的生活實踐告訴我們，祂所講的不外是天主提供給我們的救恩，是天國的來臨，及天國所要求的內心悔改（谷一 15）。

(三) 比喻所啓示的天主、基督及救恩

耶穌說「天國近了」，就等於在說「天主近了」，福音中這兩種說法、意義相同。由創世以來，天主就離人很近，現在比喻中（撒種、和麵做麵包），天主顯得更近了。耶穌又進一層說明所謂天主近了是說天主的愛即將實現，是一種父親對子女的愛（路十五）。福音中稱天主爲父之處不下於一百七十次，而耶穌自己直稱天主爲 Abba（谷十四 36）。比福音更古老的傳統（迦四 6、羅八 15），在說希臘語的團體中，還保存着這個阿拉美文辭，這表示初期信友非常尊重此稱呼，尊重的理由就是因爲這字眼一定出自耶穌之口。

這份父愛是極自由的，是傾向於寬恕的，路加將瑪竇五章48節中天父的「成全」說成「仁慈」，就是這個道理。天父的成全，不像希臘哲學所想像的倫理道德的極致，更像易經所說的創造性的生生之德，不僅自己好，還會使別人好。天父的愛使失去的重新獲得，使死去的再活過來（路十五24、32）。

耶穌口中的天主，與大部份傳統神學所說的大異其趣。我們從前所學的神學，實際上是將希臘哲學對天主的瞭解，變成自己的，並不是耶穌所講的、天主國臨近了的那位天主。希臘哲學的天主是推論出來的：天主是最後的因，一切存在的統一、意義及延續，都有賴於祂，因此天主是永遠的、不變的、完全自足的。這樣，把天主推論到底，實在是到了底，不能有所變動，不能有新的開始。從這樣的天主身上，不能有生命出現，可見尼采所宣佈的「天主已死」，就是西方形上學講論天主的破產。

耶穌所講的天主，完全是另一回事。耶穌不把天主說成不動的動因，或不變的緣由，却說祂是生活的天主，是充滿愛心的父親。耶穌的天主是舊約天主的延續，是歷史中的天主，祂不斷發動新的開始，並予以保存，祂是伸向未來的一股力量，不受時間的控制，是時間與未來的主人。這就是自由的定義，因為自由無非是能自然地由自己開始，並由自己控制未來。這個自由最後就是天主的超越。自由、超越、再與愛相合，便有了忠信、合一、信任、互通。這才是耶穌所啓示的天主。

比喻直接啓示的是天主，但間接的也啓示了基督。Schillebeekx 曾稱基督爲「與天主相遇的聖事」，如今在一本新書裏，他也稱耶穌本身就是一個比喻（註九）。這一說法的意義是：比喻能幫助我們認識說比喻的人；反之，認識說比喻的人，也能幫助我們了解他的比喻。雖然，我們不能知道每一個比喻的具體背景，但耶穌的生活本身就是一大比喻。將祂的生活和祂的比喻合起來看，就能把握

兩者的真實意義。

我們好像也聽到耶穌問我們說：「你們（聽了這些比喻以後）以為我是誰？」（谷八29；瑪十六15；路九20）。我們在耶穌全部生活的大比喻中，聽祂所說的比喻以後，能答說：「你是默西亞」或救主，因為在耶穌身上，天主的仁慈和救恩，決定性的出現在人間。但每個人還須由自己內心深處去答覆這個問題，不是伯多祿或任何今日的神學家所能代替的。面對耶穌這個「大比喻」，面對祂所講的種種比喻，我們如何將生活與之配合？無非就是甘心接受耶穌所帶來的救恩！

這救恩是什麼？耶穌把舊約中許許多多種對救恩的期待，集中在一點上：有分於天主的國，這天國就是生命、就是永生（谷九43、45，十17；路十八18）。永生並不是對不可捉摸的未來，所懷的期望，所說的好話，而是目前就實現，今生就開始的。耶穌所行的奇蹟異事，指出這一生命的實現，耶穌所說的比喻（兩個欠債人：路七41~43），不同情人的惡僕：瑪十八23~35；蕩子回頭：路十五11~32），更說明了天國的救恩，在於罪債的赦免，在於由之而來的喜樂（路十五4~10、22~24、31）。總之，救恩在於人體會到被天主所愛，被天主所接受、所肯定，人因此也能接受自己、接受別人，使天主的愛在人間做主宰。既然天主免去我們極大的債務，我們也該饒恕他人的小債（路十八23~34），寬恕別人是天主寬恕我們的條件（谷十一25；瑪六12）和尺寸（谷四24；瑪七2；路六38），心地慈善的人將得救恩（瑪五7），這救恩已迫近，所以不得延遲，不得推托（路十二58）。

可見救恩的時期就是愛，這愛要求人毫無條件地彼此接受，這種不還擊、不推辭的愛，才能克服世界上的惡（瑪五39；路六29），才能打破魔鬼怨怨相報的惡性循環，而開始一個新紀元：只以惡人的棄邪歸正為喜樂（路七36~47；十五11~32；十九1~10），使得天主那超越一切的大愛，成為人

互相接納，互相交流的動力。人彼此竭誠相待，同憂同樂，互相關懷。

天國的來臨必將克服魔鬼的惡勢力，這是福音講耶穌驅魔治病所願報導的（瑪十二28；路十一20）。天國的救恩在於克服破壞性的及反創造的惡勢力，開始一個再創造或新創造，其間有生命，自由，平安，和好及愛。

至於耶穌如何驅魔治病行奇蹟，那將是下一次演講要交代的。

附註：

- (1) GUENTER KLEIN: "The Biblical Understanding of "The Kingdom of God", *Interpretation* 26 (1972) 387-418.
- (2) E. Schillebeeckx: *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden* Herder 1976 S. 604-605; Q: Lk 6,20 und Mt 5,3; Lk 7,28 und Mt 11,11; Lk 10,9 und Mt 10,7; Lk 11,20 und Mt 12,28; Lk 13,18,20 und Mt 13,31,33; Lk 13,28 und Mt 8,11; Lk 16,16 und Mt 11,12.
Mk: 1,15; 4,11; 4,26; 9,1,47; 10,14; 12,34; 14,25; 15,43; usw.
Mt: 3,2; 4,17; 5,19,20; 19,24; 21,31; 21,43.
Lk: 4,43; 9,2,11,60,62; 14,15; 16,16; 17,20; 19,11; 22,16,18.
Joh: 3,3 und 5.
- (3) WALTER KASPER: *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975 S. 83-103 "Die Botschaft Jesu".
- (4) JAMES L. MAYS: "Jesus came Preaching (A Study and Sermon on Mark 1:14-15)".

Interpretation 26 (1972) 30-41.

(5) G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 85 in Walter Kasper, *op. cit.* p. 90.

(6) E. SCHILLEBECKX, *op. cit.* p. 137-152: "B. Die Praxis des Reiches Gottes. Die Gleichnisse Jesu".

(7) NORMAN PERRIN: "The Modern Interpretation of the Parables of Jesus and the Problem of Hermeneutics", *Interpretation* 25 (1971) 131-148.

(8) O. KNOCH: "Gleichnis", *Bibel-Lexikon*, herausgegeben von Herbert Haag, Tübingen, Benziger Verlag, 1968, 596-602.

(9) E. SCHILLEBECKX, *Op. cit.* S. 138, 140 usw.

耶穌比喻的文學淵源和其發展

資料室

新約中的「比喻」一詞的希臘原文是 *Parabolē*。舊約七十賢士希臘文譯本中，用這字來翻譯希伯來文的 *משל*。希伯來文這字的原意是指「智慧之話」或「諷刺之歌」。在新約中從未用「比喻」指「諷刺之歌」；而是指耶穌宣講時所用的一些「智慧之話」或「短故事」。福音中耶穌的比喻有其文學的獨特性，但它的根源是來自舊約和經師文學。

舊約中大約有九個「比喻」：母羊（撒下十二 1-14），兩兄弟及報仇者（撒下十四 1-11），逃脫的俘虜（列下廿 35-40），葡萄園（依五 1-7），鷹和葡萄樹（則十七 3-10），母獅和幼獅（則十九 2-9），葡萄樹（則十九 10-14），森林之火（則二一 1-5），鑄鍋（則二四 3-5）。舊約另有二段與比喻相近的章節（民九 7-15；列下十四 9），有些聖經學家以為它們不是比喻，而是寓言。

在經師文學中，大約可找到近二千個比喻。它們有各種不同的作用；有時被用來回答門徒的一個問題；有時使人看到事物更廣的一面等等。以上兩種作用都在耶穌的比喻中出現。

對福音中耶穌所講的比喻，不同的聖經學者有不同的分類法，因此對比喻的數目也有不同的看法。有些學者說共有七十二個比喻，有的則僅算三十五個。前者把許多耶穌的一些簡短隱喻也包括在內，後者的看法比較正確，為大多數學者所接受。聖經學家都一致肯定這些比喻是由耶穌親口所說的，而全部記載於對觀福音之中。在若望福音中，只有第十章中耶穌說自己是善牧，和十五章中耶穌說自（下轉一九六頁）

耶穌的奇蹟

張春申

今天研究福音的批判學家，幾乎沒有人懷疑，歷史中的納匝肋人耶穌宣講的主題是「天國臨近」。天國臨近就是天主自己親自臨近，它的內容用我們最容易經驗到的話說，就是和平、生命、正義及天主對人的憐憫。因此，所謂「天國臨近」更好說是一個「新的救恩境界」已經在我們中間；這個新的境界在天主救恩的計劃中也是最後的境界，所以我們也稱它為「末世」。「末」是最後，「世」是世代，這個最後的世代，也是最新的世代，永不會過去的新世代。

我們在上篇演講中聽到耶穌藉所講的比喻告訴人類：天父的救恩已經進入人間了；好日子已經來臨了。其實在講出有關天國來臨的比喻之後，他用不到問羣衆：「你們說我是誰？」祂四周的人也立刻會問：「你是誰？」他們可以問：「究竟你憑什麼告訴我們，父親會如此寬恕浪子呢？」或者問：「你憑什麼能說君王對那位欠他一萬『塔冷通』的僕人，完全寬恕呢？究竟你憑什麼可以這樣肯定呢？」（路十五11-32；瑪十八21-25）是否耶穌在比喻中，已令當時人體驗到祂身上的權威呢？答案是肯定的：除非認識父的子來啓示，來告訴人，否則便沒有人能認識這一位父；沒有人能告訴人說：「天國臨近了」。實在，耶穌的比喻已顯示出祂的生命就是天主的啓示。同祂生活在一起的宗徒早已隱約地體驗到，祂實在與衆不同。後來他們在復活的光輝下回憶以前的一切時，會清楚肯定歷史的耶穌就是信仰中的基督。

在舊約的救恩史記載裏，天主的語言與行動常是同時進入人間，完成祂和人類的交往。祂的語言

說明在救恩史上種種行動的內容；而祂的行動最後是給語言一個真實性。同樣的，耶穌的言語與行動也是互相綜合在一起，互相補充。如果說耶穌說的語言是以「天國臨近」為主題，那麼祂的行動正是實踐「天國臨近」。現在我們討論耶穌的奇蹟，就是要在祂的行動中把天國臨近的一面表現出來。

一、比較宗教中的奇蹟現象

研究一般大宗教，我們可以發現它們都有奇蹟的記錄。不過，根據記載，教祖時代對於奇蹟並不重視。例如在論語中曾說：「子不語怪、力、亂、神。」可見關於奇怪的事、大的能力、或與平常不同的現象，孔子是不討論的。因此，假如我們與孔子談論奇蹟現象，他必不感興趣。同樣，書上記載：釋迦牟尼的生平中，一次，弟子對他說：「一位聖人在天空飛。」這應當是很奇的事了。但釋迦牟尼却說：「這位聖人在天空中飛，實在不算什麼。假如一人已經有了信仰，看到有人在空中飛，也不會增加他的信仰。相反的，如果沒有信仰，即使看見有人在飛，也不會因此而信。」為此，釋迦牟尼好像認為奇異的事無助於宗教信仰。至於回教的穆罕默德亦有相仿的言論。不過，雖然大宗教的教祖們不重視怪、力、亂、神，但後代信徒爲了誇大教祖的能力，往往會把奇蹟的記載加諸教祖身上。

至於論到與教會同時代的希臘羅馬宗教，對奇蹟持着另一態度。希臘地區有奇蹟中心。許多信者來到那裏的神廟中，守齋、沐浴之後，爲能晚上尋夢，得到神諭。夢醒之後，神廟司祭替他們解夢，奇蹟便源源而來。因此，希臘民間宗教記載中，奇蹟氾濫。

我們發現兩種相反的現象：一是大宗教對奇蹟的冷淡；一是希臘民間宗教對奇蹟的渴望。於是我們要問：耶穌的奇蹟面對這二種現象有什麼特點？我想這對我們當代臺灣的情形，更有研究的必要。

事實上今天正統的儒家人物，他們注重個人修養，同時，如同孔子一般不言怪、力、亂、神；以爲奇蹟並不牽涉到道德修養。他們對奇蹟不但不會感到驚訝，反而有些看輕。可是另一方面，今天臺灣民間對於奇蹟，又是相當氾濫。面對這兩種態度，不能不研究耶穌奇蹟的特殊意義。這將導引我們進入下一部份。

二、四福音中耶穌奇蹟的特殊意義

(一) 福音中的名詞解釋

福音曾用好多不同的希臘名詞，來稱呼耶穌的奇蹟。如果我們瞭解這些名詞的意義，已可初步認識耶穌奇蹟的特點。這些不同的希臘名詞可分三面：即心理、本質、意念三面。在心理層面上用的名詞是 *terata*, *thaumasia*, *paradoxa*，中文或者可稱爲「奇異」；即因所發生的事與日常生活經驗大不相同、引起心理上的奇異、驚訝。這是心理上對奇蹟的描寫。但這並不是福音中主要用來描述奇蹟的名詞。在本質層面上用的名詞是 *dynamis*, *erga*，中文可稱爲「能力」；這是說奇蹟來自天主的能力。最後，意念層面上用的名詞是 *semeia*，中文可稱爲「標記」；這是指奇蹟象徵一個意義。新約中，我們發現關於「奇蹟」有這三層面的名詞；可是在應用上，據聖經學家的分析，心理平面上的「奇異」普通不單獨出現，它或與本質平面上的「能力」，或與意念平面上的「標記」相連。這也告訴我們福音中的奇蹟，主要不是在引起好奇、驚訝，而更是要在奇蹟現象中認出意義與來源。的確，奇蹟是不同於日常經驗的事，故人覺得奇異；但目的是吸引人看出一個新的意義，也就是天國

的來臨。

(二) 對觀福音中耶穌的奇蹟

耶穌的奇蹟一般可分四類：驅魔、治病、死人復活、以及自然界中發生的奇蹟，如平息風浪、增餅等等。研討耶穌的奇蹟意義可由「整體」及「分析」兩方面說明。

(1) 就整體而論

奇蹟有什麼意義呢？福音中記載：「若翰在獄中聽到了基督所行的，就派遣門徒去問耶穌說：『你就是要來的那一位，或是我們還要等候另外一位？』」（瑪十一2-6）耶穌回答若翰弟子的話是把依撒意亞先知書中好幾段話綜合在一起（依廿九、卅五），都是有關天主最後解救以色列民族的喜訊。祂說：『你們去，把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見，癩子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊。』可見，就對觀福音整體而論，奇蹟象徵新時代的來臨，天主所預言的好日子來臨了。總之，福音說的不是別的，奇蹟是天主能力的彰顯；同時是一個標記，指出新的現實——天國的臨近。耶穌的比喻報告天國臨近，現在奇蹟的行動，實現這個主題。

(2) 就分析而論

假如天國的內涵是天主所賜的自由、憐憫、生命、和平，這些救恩進入人類，就是所謂的天國來臨。那麼，我們立刻可以分析出天國的內涵，在奇蹟中出現了。譬如驅魔奇蹟，可說天國來臨的自由

：魔鬼是壓迫人及束縛人的惡勢力；而驅魔正是顯出天主將惡勢力驅逐，給人自由。至於耶穌治療病人，可說天國的憐憫出現了。祂的憐憫進入病人身上，尤其是那些不被人接受的癩病人身上。若說天國來臨是生命，那麼在福音中耶穌復活死人，正是給人新生命的標記——生命克勝死亡，所以復活死人的奇蹟表示天國的生命進入人間。最後天國是和平，這不只是指人與人之間的和平，也是整個宇宙間顯出和平的氣象。那麼平息風浪等自然界奇蹟令人感到天國來臨，萬象更新。我們可以說耶穌的奇蹟指出：這個好日子來臨了。所以就對觀福音的奇蹟分析而論，最後發現奇蹟的主題是天國來臨。

天國在耶穌的宣講與奇蹟中臨近了，這要求人在信仰中接納，我們必須對這思想加以重視。新經中奇蹟有三層面的名詞：一是心理上的奇異反應，二是本質上的能力，三是意念上的標記。一般而論，聖經對心理上的奇異並不重視；相反的，如果羣衆對奇蹟只着重於奇異的層面，耶穌便拒絕施行奇蹟。譬如黑落德得知耶穌會顯奇蹟，便想看看耶穌，尋求奇蹟在心理上的刺激。可是按照路加福音記載，最後在耶穌受難時，黑落德見到了祂。（路廿三8-9）黑落德心花怒放，以為可以見到奇蹟了；但是耶穌面對他，不加理睬。可見耶穌奇蹟並非只為引起人的高潮、好奇。奇蹟本質上指出天主的能力，要人相信天國的來臨。耶穌的敵對者曾誣告祂靠魔鬼的法力施行奇蹟。耶穌的答辯，直截了當，肯定祂自己驅魔表示天國已經在人間了（參看路十一14-20）。所以對觀福音的奇蹟，是針對人的信仰，要求在信仰中接納奇蹟的意義及來源。為此，瑪爾谷福音記載耶穌在納匝肋似乎不能行奇蹟，因為納匝肋人不信（谷六5）。在奇蹟前「不信」，便是看不出訊息，如果看不出訊息，那麼奇蹟失去目的。所以在納匝肋人的封閉、不信態度前，耶穌沒有施行奇蹟。

總之，根據對觀福音中耶穌的奇蹟，的確與日常經驗不同，能够引起人的驚異；但奇蹟主要是天

主能力的出現，啓示訊息，因此奇蹟是標記，指出天主救恩的來臨，天國透過奇蹟進入人間。

(三) 若望福音中耶穌的奇蹟

在第四福音中，一般而論，很注意奇蹟在「意念」上的作用，也就是所謂標記性。每件奇蹟常是表示一個意義。例如變水爲酒的奇蹟，是告訴人新時代的來臨；耶穌治好胎生瞎子，象徵祂是光明。復活拉匝祿顯示祂是生命。奇蹟是一個標記，指出耶穌是誰。這似乎與對觀福音相同；但是，不同的是若望福音在復活的光照下對耶穌的奇蹟反省得更多、更成熟，因而更能透徹的指出奇蹟的意義。若望福音論及奇蹟慣用「工程」及「神蹟」兩個名詞（參考神蹟：二18，六30，七31，十41，十二37等；工程：五20，36，七21，十25，32等），而且具有自己的特點。當他用「神蹟」時，有系統地出於耶穌之外的人口中；或是福音作者的敘述中，或羣衆口中，或耶穌敵對者的口中。「神蹟」這個名詞不出自耶穌口中，而是祂四周的人用的。耶穌自己用「工程」這個名詞來說奇蹟。但是，若望福音裏耶穌的工程，不僅指耶穌的奇蹟，也包含祂的話語。於此我們將問：爲何若望福音的作者如此有系統的把「工程」放在耶穌口中，爲說明祂的奇蹟？而「神蹟」有系統的放在他人的口中來談論耶穌的奇蹟？根據專家的答覆，因爲在舊約中「工程」這個名詞，或者是指天主的創造，或者稱天主的救援（詠九2，詠六十六5）。尤其在申命記中它被用得相當的多。一般說來，若望福音深受申命記的影響。現在作者當把古經指天主的創造與救援的名詞——「工程」——用在耶穌的口中，表示祂的奇蹟時，這已經給我們一個解答的線索。其實，福音作者記錄耶穌的奇蹟，同時描述人在奇蹟前的信仰過程。奇蹟爲人常是一個標記，指向一個更深的現實，所以對人，奇蹟常是「神蹟」。那麼指向什麼呢？第四福音

在更深的反省中，表示指向耶穌自己。祂的奇蹟，便是天主的「工程」。所以耶穌用「工程」來稱祂的奇蹟。「工程」中，祂與父是一體。也因此我們可以了解，若望福音，不多用「天國」，奇蹟也不稱為「天國」臨近的標記。爲此，「天國」來臨，便是基督的來臨，「天國」便是天主在祂的獨生子內的啓示。對觀福音的奇蹟，叫人看出一個新的意義：天國來臨；若望福音的奇蹟在於使人看出耶穌身上天主的臨在。當耶穌變水爲酒後，弟子們在祂身上看出天主的光榮（若二1-11），在奇蹟中耶穌所顯出的真正身份。「天國」是什麼？若說「天國」是天主自己親近人，那麼如今實在可以說「天國」是耶穌自己親近人。

(四) 比較宗教史中耶穌奇蹟的特殊意義

（面對一般大宗教及民間宗教對奇蹟所持有的兩種態度，比較出耶穌奇蹟的特殊意義）。

一般大宗教是建立在理性上的宗教，根據人的經驗、反省、覺悟，了解人的完成得救之道。理性宗教中，人自己解決得救問題。由於理性無法說明奇蹟；爲他們而言，奇蹟是沒有意義、產生不了救援作用的。在耶穌基督的教會裏，奇蹟正是表明救恩來自天主。天國的和平、正義、自由，是超越理性的天主之恩賜。因此藉着超過日常生活的標記，導致信者看出新的意義。可見耶穌的宗教面對那些不需要奇蹟的理性宗教，更能顯出自己的特點。這也是我們所謂啓示宗教的特點。天主啓示宗教的一種標記便是奇蹟。因此，我們也可以明瞭有些大宗教或儒家的正統人物，爲何不肯接受奇蹟。他們對生命的宗教解答是建基在理性上的，理性宗教非但不需奇蹟，反而輕視。

至於民間宗教中奇蹟氾濫的現象，也與聖經記載不同。民間宗教在奇蹟中，只爲解決個人的困難

尋求現世利益。耶穌奇蹟的特點是天國來臨的標記。假使耶穌的奇蹟只是爲解決個人日常生活中的困難，只爲治好病人，那麼耶穌爲什麼並不治癒任何病痛，解決所有的困難呢？事實上，耶穌的奇蹟是爲啓示的標記，導致世人相信新境界的來臨。

上述分析，我想有助於我們適當地講解耶穌的奇蹟，並在牧靈工作上，對於四周不同的人，指出奇蹟的特點。

三、耶穌奇蹟的歷史價值

臺大陳鼓應先生所著「耶穌的新畫像」一書，批評與攻擊了耶穌的奇蹟。雖然他所說的，在西方十九、二十世紀早已提出，但因此書已有四版，該有一萬多冊流行於臺灣。可見奇蹟的歷史價值，是值得再討論的。在「耶穌的新畫像」中作者認爲奇蹟是信徒爲了誇大耶穌的偉大，因此把祂神通化了。新約說祂在海面上行走，也許只是在淺灘上涉水罷了。他說現在許多教徒視奇蹟爲真，就好像中國人將西遊記中的孫悟空視爲真人真事一樣。故而確定耶穌奇蹟的歷史價值是相當迫切的問題。

在討論奇蹟的歷史價值之前，必須先提出三項假定。

假定一：當一個人討論奇蹟的歷史價值時，不應先採取了一個哲學的立場。如果有人認爲天主啓示是不可能的，天主不能有超過理性的救恩事件在人類歷史中發生，甚至天主根本不存在的，那麼可以不必討論奇蹟了。在這種哲學立場上奇蹟是先天的不可能；再在歷史中證明奇蹟也等於是空談。

假定二：我們討論的對象是在四部福音中所記錄的奇蹟；所以在論奇蹟的價值時，應當從福音的性質出發。爲此，在這次演講中應先假定，基本上我們知道福音如何寫成。我們承認福音作者爲適應

環境，可能對記述的方式稍有變化。我們甚至可以承認有些福音記敘，在進入希臘羅馬文化地區時，受到當地文學的影響，亦並非不可能。有關歷史中耶穌言行的宣講和記述是宗徒們在復活的光照下經過反省之後才作的。不過即使如此，福音中的材料並非無中生有，一切還是淵源於歷史中的耶穌。這是我們做的一項假定；它可在研究福音形成歷史中獲得證明。同樣的，假如有人一口肯定福音是初期教會無中生有的書籍，那麼再說耶穌在歷史中施行奇蹟也是多餘的。

假定三：在討論耶穌奇蹟的歷史價值時，用的方法是歷史批判。這是教會內外都用的方法。根據歷史科學的研究標準，批判福音中耶穌奇蹟的真實性。

以下四點作為證明：前兩點為外在批判方式，不直接用福音材料來研究。後兩點是內在批判方式，是根據福音材料所作的研究。

外在批判一

聖經以外的文件支持。在新經外可以找到一些關於歷史中耶穌的記錄，其中論及耶穌的奇蹟。事實上，我們承認這類材料是很少的。聖經學者曾找到猶太文學中的「塔木耳」（就是猶太經師集合法律口傳的記錄；都是公元二世紀後的材料。），在此材料中，記錄了從前人的傳說：耶穌在巴斯卦前夕被釘。在祂處刑的四十天前，猶太官方到處派人向民衆報告，因為耶穌行了巫術，故要處死；如果有人要爲他辯護，就出來辯護。可是經過四十天後，無人爲耶穌辯護，所以耶穌被處死了。這記錄在猶太文學中是罕有的資料，可是仔細分析，與瑪爾谷三章22至30節的內容相同。例如在瑪爾谷福音裏也提到耶穌的敵對者控告耶穌因魔鬼之王而行奇蹟；這就是行巫術。由此可見，耶穌的奇蹟，或是他

人所說的巫術，不只是福音中記載，聖經以外的史料也有報導。雖然這還不足以證明奇蹟的歷史價值，但爲歷史批判是一項可用的資料。

外在批判二

由福音的整體材料來看奇蹟的歷史價值。現在我們只分析瑪爾谷福音，這福音共有十六章，六百六十六節；其中二百零六節言奇蹟，等於全部福音的百分之三十一。如果將瑪爾谷福音耶穌公開傳教的前十章計算，總共有四百二十五節；其中奇蹟的記述佔二百零六節，爲全部材料的百分之四十七。而且尚有其他材料與奇蹟相關連，例如耶穌治療癱瘓子的奇蹟與赦罪事件牽連在一起；安息日治病與安息日的辯論有關。因此奇蹟記錄牽涉的相當的廣。在此狀況下，如果還說福音中耶穌的奇蹟沒有價值，則也等於說整部瑪爾谷福音沒有價值。這樣一來，否定了福音的歷史價值，這也否定了我們的假定二。

內在批判一

根據福音記載的材料，看奇蹟的真實性。今天研究福音的專家們常被一個問題困擾着：是否能從福音當中找到耶穌親自講的話 (*ipsissima verba Christi*)。一般說來，在福音內要找出耶穌親口說出而保存下來的話，真是少之又少。但是，至少許多福音專家們經過批判後，皆認爲有一段話是耶穌親口說的。這段話是耶穌在加里肋亞傳教以後的事：他開始證實那會看過他許多異能的城邑，因爲他沒有悔改：「苛辣匝因，你是有禍的！貝特賽達，你是有禍的！因爲在你們那裏所行的異能，如果

行在提洛和漆多，他們早已身披苦衣……。」（瑪十一21-24）祂的話是針對苛辣匝因城及貝特賽達城而發的；表示祂在這兩個城中曾行奇蹟。但如何才能證明這段話是歷史中的耶穌親口說的呢？聖經專家們認為這整個的問題是在苛辣匝因這座城上。葛法翁是相當有名的城邑。在公元一九〇五年至一九二六年間，它幾乎被考古學家從地下掘起。苛辣匝因城離葛法翁才兩公里路遠，它除在此處被提起外，從未在新經中出現。聖經專家認為初期教會，實在沒有理由及必要去創造這段話，因為新經從未提過苛辣匝因，沒理由責備它。所以除非這是耶穌歷史中的事件，所以才保留在福音中。因此在瑪十一21中，耶穌親口指出自己的奇蹟。當然由此要證明奇蹟的歷史價值，還須應用嚴謹的歷史批判。

內在批判二

按歷史科學證明歷史中的耶穌身上有奇蹟現象，這將應用歷史批判的四個基本標準。

(1) 在許多不同的傳統中，有同樣記載的事件，則記載的事件的真實性相當可靠。瑪爾谷是最古老的一部福音，其中有奇蹟的記載。除了馬爾谷外，瑪竇和路加共有的材料也記載耶穌的奇蹟。它是來自另一個傳統，與馬爾谷福音無關。此外，若望福音也提到耶穌的奇蹟，若望傳統在福音的研究中，有其獨立的價值。最後，希伯來書信、宗徒大事錄和保祿著作等也提及耶穌的奇蹟。經過一連串不同的傳承提出耶穌的奇蹟，那麼歷史批判得到了一項積極因素。因為根據歷史批判，若幾個彼此無關的傳承說同樣的一件事，則此事是有歷史價值。例如，五人彼此毫無關係，毫無商量的情況下討論著同一個人。如果他們異口同聲的說他了不起，是個有聖德的人，則表示這人除非是真正的了不起，是個聖人，否則該如何解釋五人之間共同報導？同樣，不同傳承都記錄耶穌的奇蹟，最合理的結論是

耶穌實有奇蹟，因此歷史如此報導。

(2) 突出的歷史事件，作為歷史價值的標準。這就是說歷史事件本身或事件發生的方式，與過去或以後的歷史中發生的同類事項很不同時，則此一突出事件往往是有可靠性。福音記述耶穌的奇蹟時常有其特殊的一面。耶穌顯奇蹟時，常是一句話：「我願意」或「我要」，奇蹟就發生了。在舊約裏奇蹟不是這樣發生的；如梅瑟、厄里叟顯奇蹟的方式是很辛苦的，經過跪伏、祈求後奇蹟才發生。但耶穌只說一句話奇蹟便發生了。再看初期教會，例如伯多祿及保祿是因主耶穌之名顯奇蹟；而耶穌是因着自己。由此發現耶穌的奇蹟與前後時期都不同。從批判學上說來，這是耶穌奇蹟的突出性，有其真實性，因為假造的事件往往前抄一些，後抄一點。

(3) 某一事件與另一些歷史上可靠的事件互相配合，則前者的可靠性相當大。因此，如果福音論及耶穌奇蹟的材料，若與其他不為人懷疑的真實材料完全配合；那麼按批判學來看奇蹟也被認為可靠的。例如耶穌宣講天國來臨，而奇蹟也是對天國來臨的主題，兩者互相配合。又如耶穌常說：「阿們」，「我對你們說」，顯示祂有很大的權威；而耶穌施行奇蹟時只需一句話，奇蹟即發生，這與祂說話的權威互相配合。又耶穌是仁慈的、憐憫人的、是為別人生活的人，在奇蹟中我們也未曾見到耶穌威脅、恐嚇人的一面，兩者之間又是符合的。既然，耶穌宣講天國，說話中的權威，態度上的仁慈憐憫都是批判家認為可靠的事實，因此與之相合的奇蹟史料也該是可靠的。

(4) 除非奇蹟真實發生，否則一切無法解釋。耶穌的生命中許多現象，事實上是需要奇蹟來解釋的；例如：耶穌在宣講上起初人們踴躍跟隨祂。祂的敵對者注意到在祂身上有一股很大的權威，因而起來反抗祂。耶穌傳教期間，宗徒們開始稱祂為默西亞。最後羅馬、猶太權威釘祂在十字架上。如果

我們承認耶穌公開生活中施行了奇蹟，便非常容易解釋這些事件的連貫性。相反，假定否認奇蹟發生，它們實在令人費解。

四、結 論

許多批判學家都說耶穌的奇蹟有其歷史價值；但是他們承認福音中對奇蹟的記述方式可能受了希臘、羅馬文學的影響，文字上有改變。並且有些奇蹟的記載可能在復活的光照下反省寫成的。最後，經當代歷史的批判，我們肯定歷史中的耶穌生命上，是有着奇蹟現象。因着這個現象，宗徒們受到很大的撞擊，致使他們對祂另眼相看。並且當他們後來在復活信仰下回憶時，將發現現在耶穌身上天主的言行早已進到人間了。

(上接一八二頁) 己是葡萄樹的這兩段話可以被稱為比喻。但是有些人認為稱它們為隱喻更為合宜。三個對觀福音記載耶穌比喻的方式都有所變化。現代聖經學者對這個現象研究之後，下一個結論：初期教會毫不猶疑的按照當時宣講需要把耶穌的比喻加以變換的應用，但是這種變換却是有了一個基本的相同的法則，保存了比喻核心的信息。

如果我們能找到比喻真實的意義，對大部分的比喻來說必須從兩方面着手，一方面就是耶穌自己宣講時的生活境遇，另一方面是初期教會的生活境遇。現代的聖經學家大致同意說耶穌原來的比喻大半只有一個單純的主要信息。初期教會慢慢地把比喻中的許多細節也加以引伸應用。但是這個原則不是很死板地用於解釋福音的比喻上。在不同的比喻中究竟那些部份是來自耶穌基督自己，有些是來自初期教會的引伸，是必須經過專家仔細的分析才能够得到正確的結論。關於這一點，由於過於複雜無法在現在討論；不過可以舉出一些章節來作為教會把耶穌原來比喻加以引伸的例子。(瑪十二1-11，十三36-43，49-50，二二34-36，二二1-14；谷四13-20 || 瑪十三18-23 || 路八11-15)。

在對觀福音的寫作中，由於瑪爾谷最先寫成，而瑪竇和路加曾採用瑪爾谷福音所有的資料；但是他們在應用的過程中往往省略了一些不重要的細節。這是因為路加和瑪竇寫福音時，他們所面對的讀者與馬爾谷有所不同。同一比喻在路加第八章6-8節及瑪竇十三章6-9節出現；但路加寫的比較簡單。另一個比喻在瑪竇十八章12-14節及路加十五章4-7節出現，而瑪竇的記載比較簡單。如果一部福音把另一部福音所記載的比喻加以擴充，大半都是把原來的比喻加以重新解釋。在整個福音 (下轉二二六頁)

耶穌的絕對要求

谷寒松

這一屆講習會是從比喻、奇蹟、死亡與復活、童年敘述和名號等不同的角度來研究耶穌基督的奧蹟。本講題則從耶穌的絕對要求探討耶穌究竟是誰。但在描寫耶穌的絕對要求時，需要常把耶穌福音的另一面就是天主的仁慈，擺在眼前，雖然我們不能時刻提及它。這次演講特別注意耶穌所宣揚基督徒理想的內容究竟如何，同時也藉着分析他要求的方法而更認識他；也更領會他的偉大，以及在他身上蘊涵着非人理智所能完全瞭解的奧蹟。

此外，我們希望提供牧靈工作者足夠的資料來正確的宣講耶穌的理想。在中國社會裏，我們多少次遭遇到社會價值觀的衝突，例如：青年的聖召因父母的反對而被摧毀。在日常生活中我們如何協助有志入會者，以免他被父母逼入他途？這是我們牧靈工作中很實際的困難。又如升學主義也是一例。每個國家都有錯誤的價值觀，中國亦不例外。我們在傳揚耶穌的要求時，需要勇敢直言，不怕責難和反對。西方國家都曾相當地排拒基督的福音，殘殺了無數的傳教士；但在聖神的推動之下，逐漸的改變態度，接受信仰。

我們的演講分四個步驟進行：

- 一、耶穌、初期教會及四位聖史的宗教背景。
- 二、四部福音和宗徒大事錄中耶穌的要求。
- 三、略微分析上述的資料。

耶穌的絕對要求

四、耶穌的絕對要求。

藉着今日釋經學的研究成果，我們所用的方法很明顯地包含兩個不同的方向：首先，我們先從歷史環境看耶穌、初期教會及四位聖史的宗教背景；然後我們再返本溯源到耶穌自己傳揚福音時的絕對要求。

一、耶穌、初期教會及四位聖史的宗教背景

耶穌生活在猶太宗教的制度裏，其信仰重心是一位一神論：只有一個天主，名叫雅威，是祂創造、領導以色列人，使之成爲一個民族。因此，以民奉雅威爲唯一的眞神，因爲祂曾和以民締結盟約，使他們成爲天主的選民。這個宗教不准爲天主畫像，也不可直呼雅威的名。耶穌處於絕對一神論的社會中。本來這是猶太人純眞感人的信仰，但後來却成爲初期教會的最大困難。

雅威和以民立約的具體規範是法律，以民必須時刻遵守；實行法律等於履行「正義」。經師們以爲在天主前有一天秤，一邊置人的善行，另一邊置人的惡行。人若要在受審判時站立得住，就應多積善行，滿天主的法律。在此思想之下，產生很大的危險，以民在行爲上努力成義，結果造成一般猶太宗教的人墨守成規，死守法律，失去了法律的精神。我們如果翻開新經，耶穌責斥法利塞人的章節多而醒目，似乎他們惡名昭彰。但也不能一概而論，其中仍有好人如尼苛德摩者。耶穌忍受不住那些自認依恃自己的力量和善行可以成義的人，無怪乎他們受到耶穌一連串「禍哉」的詛咒。

天主是以民至高無上的主宰。耶穌及初期教會時，在龐大的宗教勢力影響之下，猶太社會結構是宗教、政治和管理交織而成，實際掌權者爲司祭階級，次爲長老、經師。但這制度受羅馬帝國的總督

所控制。比拉多坐鎮耶路撒冷城，保留政治決策和裁定死罪的權柄。

至於老百姓，他們無權參政，而受制於人。據說到了公元第二世紀猶太的宗教法律條文增至六一三條，其中二四八條積極鼓勵人行善，三六五條爲消極的禁規。其實這種法律主義淵源已久，在耶穌生活的時代，繁瑣的法律使貧困的人民受盡高階層的欺凌。因此，以色列人衷心等待新時代的來臨，即先知們所預言的末世救恩時期的出現。耶穌與自己的同胞民族生活在一起，對他們的心情動向瞭若指掌。

從耶穌的宗教背景，我們不難窺測初期教會的生活環境。耶穌死而復活了，他顯示給宗徒們使他們相信他復活了；在他的聖神的推動之下，宗徒們組成一個小的信仰團體。這個充滿復活喜樂的團體，意識到自身擁有末世的救恩，是新天主子民團體、「天主的教會」（宗廿八；格前十三；十一—二十二；十五—十九；迦一十三；弟前三—五、十五）。起初宗徒團體仍然與猶太宗教維持密切的關係，參與它的禮儀（宗二—四；參閱三一—四；五—二十；五—四十），希望保持猶太方式的生活。但不久，基督教與猶太教之間發生了無可避免的衝突，造成痛苦的分裂。這是新興的基督教會在成長過程中，必須經歷的一步。從此以後，她認識自己的身份，脫離猶太宗教和制度而自立，毅然決然的離開本國，把福音傳揚到天涯海角。

宗徒們把福音傳到希臘和羅馬世界時就面對新的挑戰。他們要在一個新文化環境之中繼續思考耶穌的奧蹟，反省耶穌與雅威的關係、聖神降臨的意義、以及新的生活方式。於是爲了答覆新文化背景之要求，遂在教會中就產生了四部福音。

二、四部福音和宗徒大事錄中耶穌的要求

關於耶穌的要求，四部福音和宗徒大事錄提供一些什麼資料？我們把這些資料約略分爲四種要求，並且也分析福音作者如何表達耶穌要求的方式。

(1) 無可置辯的召喚（平行文的記號：「|」）

	谷	瑪	路	若
召喚首批門徒	一 17 ~ 18	四 19	五 11	一 37 ~ 22 ; 十 6
召喚肋未	二 14	九 9	五 27 ~ 28	
他所想要的人	三 13	五 1 ; 十 1	六 13 (宗 12 ~ 14)	
富家少年	十 17 ~ 22	十九 16 ~ 22	十八 18 ~ 23	
使徒聖召的辛苦	八 18 ~ 22		九 57 ~ 62	

具有權威	一 22	(七 25 29)	(四 32 6 48)	七 46
耶穌洞悉人心	二 8		十一 17	二 23 ~ 25
保祿的蒙召				宗 九 1 } 廿 二 1 } 廿 六 10 5 } 181619 }

這些資料裏所表現的是一位超越而具有權威的人物，他認識人心；人面對他應做一抉擇：接受或拒絕他。他召喚首批門徒：伯多祿、安德肋、雅各伯、若望……。他也改變人，使稅吏肋未變成了聖史瑪竇。他隨心所欲召喚人，而不是人選擇他。凡跟隨耶穌的人不是要坐享其成；相反的，他必須拋棄一切，承受生活的考驗。富家少年的例子可資借鏡：

「耶穌正在路上行走時，跑來了一個人，跪在他面前，問他說：『善師，為承受永生，我該作什麼？』耶穌對他說：『你為什麼稱我善？除了天主以外，沒有誰是善的。誠命你都知道：不可殺人，不可奸淫，不可偷盜，不可做假見證，不可欺詐，應孝敬你的父母。』他回答耶穌說：『老師！這一切我從小就都遵守了。』耶穌定睛看他，就喜愛他，對他說：『你還缺少一樣：你去，變賣你所有的一切，施捨給窮人，你必有寶藏在天上，然後你來，背着十字架，跟隨我！』」（谷十 17 ~ 21）

在 21 節，耶穌喜愛了富家少年，於是給他一項更大的挑戰。可惜，財富的誘惑太大，少年黯然地離去。耶穌不用討人喜歡的話來吸引人，他講明十字架的道路不是康莊大道，而是「崎嶇坎坷」之

途；他說話具有權威，他的要求是絕對的，聖保祿即蒙受此絕對的召喚，前後判若兩人。

(2) 基督徒生活的徹底要求

要求英豪 的信德	拒絕天父 	拒絕耶穌	耶穌，分 裂的原因	不妥協	徹底的態 度	悔改	
十一 20 } 24	九 37				九 43 } 48	一 15b	谷
廿一 20 } 22	十 40		十 34 } 36	十二 30	五十八 29 } 8 } 9 30	四 17	瑪
十七 6	十四 25 } 16 } 27 、 33		十二 51 } 53	十一 23			路
十四 7 } 13 ; } 14 十六 ; } 23	十三 20						若

新精神 (真福八端)	像赤子	新 生	信 仰	不 要 害 怕	信 賴 天 主 的 照 顧
	十 13 16		一 15b		
五 3 10	十八 13 15		※若望福音中的基本主題：三 12；四 48；五 24； 五 38，47；六 29；36 40 47；八 24；八 31 ；九 35；十 37；十 26；十一 25；十 26；十 二 44；十四 11；十六 9，27；廿 27；廿 三 1！	十 3126 ， 3228 33，	六 25 33
六 20 26	九 16 17			十二 4 9， 327	十二 22 32
(十六 20)		三 3		十四 1， 27	

耶穌的絕對要求

七禍哉		十九 4135 ~ 4537		捐窮寡婦的 獻的	十二 41 ~ 44	新酒—新 衣新的生 活準則：生 無條件的 愛	二 20 ~ 22
但我告訴 你們	五 22 28 32 34 39 41	廿 24 ~ 28	十八 3521 ~ 22				廿五 31 ~ 46
	廿三 13 ~ 32	廿 24 ~ 27	十八 3521 ~ 22		廿一 1 ~ 4		廿五 36 ~ 39
	十一 37 ~ 54	九 48 ~ 24	十七 4			善的撒瑪利亞 人(為敵 人祈禱)	十五 37 ~ 39
		十三 13 ~ 17					四 23 ~ 35

新生活的要求極多，主要的是誠心的悔改，內在態度的徹底改變，凡阻碍新生活的因素必須根除。『倘若你的手使你跌倒，砍掉它！……倘若你的腳使你跌倒，砍掉它！……倘若你的眼使你跌倒，

剝出它來！」（谷九33-47）因為殘廢地進入生命比軀體完整的投入地獄裏更好。耶穌不做無謂的妥協：不隨同他的，就是反對他；不與他收集的，就是分散（瑪十二30）。因此，他的來臨也造成了分裂，「人脫離父親，女兒脫離母親，兒媳脫離婆母；人的仇敵就是自己的家人」（瑪十35-36）。這一點為以家庭為主的中國社會難於接納。有人排除萬難，跟隨了耶穌；有人却畏懼家庭關係的破裂而拒絕了耶穌。成功與否全在當事人信德的強弱。

耶穌要求英豪的信德。人必須離開本有的安全感，把信仰建基在耶穌身上，信賴天主的照顧，不要害怕、畏縮（瑪十26，28，31）。在若望福音中，「信仰」一詞特指接受耶穌這個人。若望福音與對觀福音的信仰解說各異，容後討論。

「人除非從上而生，不能看到天主的國」（若三3），天國屬於如同孩童一般心地善良、單純無邪的人（參看谷十14-15）。真福八端是天國的新精神，其具體的生活準則就是無條件的泛愛衆人，無條件的為愛付出一切。有一次，「耶穌面對着銀庫坐着，看衆人怎樣向銀庫裏投錢，有許多富人投了很多錢。那時來了一個窮寡婦，投了兩個小錢……耶穌便叫他的門徒過來，對他們說：『我實在告訴你們：這個窮寡婦比所有向銀庫裏投錢的人，投的更多，因為衆人都拿他們多餘的來投；但這寡婦却由自己的不足中，盡其所有，把全部的生活費，都投下去了。』（谷十二41-44）」耶穌的要求不止於對天主的完全奉獻，也要求對他人無限的寬恕（瑪十八22），如同僕人一般服侍別人（谷九35）。他曾六次說：「你們一向聽過給古人說：『不可……』；我却給你們說……你們當愛仇人……。」（瑪五21-45）若不遵行上述的一切，當不免要和法利塞人與經師一樣受到耶穌的詛咒（瑪廿三13-32）。

(3) 往訓萬民

在世期間	六 7 } 9	10 } 11, 9 }	4 } 9 3 ; 13 } 22 } 35 }	谷	瑪	路	若
拂去塵土	六 11	14	9 5				
往訓萬民	十六 16	廿八 18 } 20	廿四 4 } 47				廿 21 ; 十七 18

我們發現耶穌在世時，已經派遣門徒們兩個兩個地出去傳教，囑付他們把平安留給接受者；如果有人拒絕，則拍去腳上的塵土，表示他不堪當得到福音的恩澤。耶穌對門徒們的指示值得我們注意：福音不是一堆爛貨；傳教士不必像推銷員一樣，費盡口舌，硬要人接受。相反的，唯有心靈準備妥善的人，才配受主的眷顧。初期教會自宗徒們承受同樣往訓萬民的使命，因父及子及聖神之名給人付洗。在此使命中我們發現初期教會承認，接受耶穌是主。

(4) 跟隨耶穌基督至死不渝

像耶穌一 樣受迫害	跟隨到死	預言	苦難的	
十三 九 ~ 十三	八 三 四 ~ 三 八	(3)(2)(1) 十九八 三二3031 } } } 343233		谷
 十七 ~ 二十二	 十六 24 ~ 二十八	 廿七 172221 } } } 192323		瑪
 廿一 十二 1211 } } 1912	 十七 十四 263323 } } 27	 十九 十八 九4322 31 } } 45 33		路
十五 20	十二 24 ~ 26	(三 14 ; 七 1)		若

宗徒們對於耶穌苦難的預言感到困惑，也不明白跟隨耶穌到死的內涵。但是聖神降臨之後，初期教會經驗到和耶穌相仿的迫害；在實際的遭遇中，教會開始了解耶穌的徹底要求包括人的生命在內，是末世的要求。

三、略微分析上述的資料

這一步驟藉着對上述資料的分析看出耶穌的許多要求之中有些是來自初期教會的，但不是初期教會憑空創造的，而是根據耶穌曾經對門徒們及聽眾們的要求。

(1) 我們運用釋經學解說聖經學家們怎麼從教會的信仰回溯到耶穌身上。新約中耶穌召喚門徒的

耶穌的絕對要求

記載，對觀福音與若望福音不一樣：首先，被召回者的名字不一樣；其次，召回的時間也不一樣。在對觀福音中，耶穌是在若翰洗者被囚禁之後，召回了門徒；在若望福音中，耶穌受洗之後，門徒跟隨了他。此外，召回的方式各異：在對觀福音中，耶穌在他們工作時，以命令的方式召回了他們；在若望福音所記之情況比較自然；若翰的門徒聽了若翰的提示，就跟隨耶穌到他的住處。何以在兩者之間有如是的區分？依據現代聖經學家的看法，每一位聖史有其神學構思和目標。例如：馬爾谷強調伯多祿，所以在述說耶穌的召喚時，把伯多祿擺在第一個。其實，安德肋、若望、雅各伯並不次於伯多祿。另外，若望福音蘊含着一個問題：若翰洗者與門徒的問題。因為若望所在的地方教會，門徒宣講時仍然有人跟隨着若翰，因此若望福音強調若翰的門徒在若翰還在宣講時就跟隨耶穌。

事實上，耶穌究竟怎樣召喚了門徒？大概情形是這樣：耶穌領洗時，首次認識那些人；以後他被聖神領往曠野。他回來之後，若翰被監禁；不久，他決定性地召喚他們。所以，在歷史上，門徒們經歷慢慢認識耶穌的過程。可是重要點在於：時候一到，耶穌就以命令召喚他們。

為求進一步的瞭解，在此詳細地分析谷一16~20。這一段福音好像是歷史正確的記載。事實上，我們將發現它具有更深的神學意義。

「當耶穌沿着加里肋亞行走時，看見西滿和西滿的兄弟安德肋，在海裏撒網，他們原是漁夫。耶穌向他們說：『來跟隨我！我要使你們成為捕人的漁夫。』他們便立刻拋下網，跟隨了他。耶穌向前走了不遠，看見載伯德的兒子雅各伯和他的弟弟若望，正在船上修網。耶穌便立即召回他們；他們就把他們的父親載伯德和傭工們留在船上，跟隨他云。」（谷一16~20）

初明教會打首耶孫為門走自若翰施洗時（宗一21~23；十37）就與耶穌同是，因比西這受記載

放在加里肋亞傳教的開端。16節：「耶穌沿着加里肋亞海行走」中所用的動詞「沿」字，在中文看不出它有特殊的意義；但在希臘文 *paragon* 意為「經過」。它表示耶穌的出現，並顯示自己為天主子（參看谷二14；瑪九9；九27）。為什麼馬爾谷和瑪竇採用這一個動詞？在舊約中，這動詞表示雅威的「經過」。當有人要殺害厄里亞時，他逃到曠野四十天，躲在曷肋布山洞內，天主經過並顯現給他（列上十九11）。列上這節經文的動詞與馬爾谷所用的相同。可見馬爾谷在16節顯意表示有一位具有天主性的人超越加里肋亞海邊，他以天主的權能創造門徒。因此，17節說：「來跟隨我！我要使你們成為捕人的漁夫」。

19節「他……看見……雅各伯和若望」，馬爾谷以編輯的手法，在這節經文中讓耶穌鍾愛的三位門徒成為第一批蒙召的。他們兩人離開父親、傭工，跟隨耶穌（20節）前面提過伯多祿和安德肋拋棄他們的網，好像馬爾谷顯解說為他們拋棄了一切生存的倚靠，甚至親情，因為耶穌的要求是徹底的。至此，召喚的敘述講出初期教會對耶穌的肯定。他是具有超越權威的一位，是復活的主，以天主的權柄召叫門徒們。

(2) 跟隨耶穌的生活必然經驗到分離的痛苦，這是一個漸進的過程。瑪竇福音廿三章為作者巧妙構思的一段，它上接廿二章耶穌與法利塞人的辯論，同時預備廿四章的末世言論。廿三章按其結構可分為緒言（1-12）、七禍哉（13-22）和結論（33-36）三部分。我們發現這一章是初期教會與猶太教分裂的速寫或縮影。耶穌咒罵法利塞人和經師的七禍哉是一連串對猶太教基本錯誤的指責；它們不僅是耶穌當代，也是後來初期教會面對的困難。這些因素迫使初期教會必須忍痛離開那與復活的主不相容的舊宗教禮規制度，建立基督徒的團體。初期教會不斷的在聖神內分辨猶太宗教內的那些因素

尙有保留價值，那些應予以剔除。門徒們在每天紀念主的禮儀中更體會到分裂的過程早已在納匝肋的耶穌身上開始；因此他們勇氣倍增，毅然決然地師法基督。福音中多次寫到耶穌說：「不要怕」。這反映出初期教會也受到類似耶穌所受的迫害，而以耶穌的話來勸勉衆信徒依賴主的照顧。

若望福音中「信」的對象不是天國的來臨，而是耶穌本人。納匝肋的耶穌是初期教會的信仰中心。這個信仰的內涵不僅是依靠耶穌的助佑，而更是接受天主在納匝肋的耶穌身上降臨人間，並且承認耶穌基督是天主子。若望福音的結尾說他所寫的一切是爲叫人信耶穌是默西亞、天主子（若廿31）。若望福音常記述耶穌與法利塞人辯論。從他們爭論的內容不難測知第四聖史所處的地方教會面對雅威是否是唯一真神的難題。因爲如果耶穌基督復活，坐在天主右邊，則他是否是雅威？如果基督等於雅威，他又叫雅威爲父親，那麼，如何能保持唯一神論？對固守以色列傳統宗教的人，這是一個難解的謎，也不見容於其宗教思想內。但它却是若望的最深目標，革命性的新天主觀。

(3) 在聖神的引導下，宗徒們和首批信徒也開始領悟傳揚福音的工作不局限在以色列。他們肩負往訓萬民的使命（瑪廿八16-20）。正如同父派遣了子，教會也接受了子的派遣，成爲萬邦的使徒，這樣的意識源於何處？納匝肋的耶穌在世的使命！他自己！

(4) 「……誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架，跟隨我，因爲誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若爲我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性命。」（谷八34-35）這樣的話在福音中出現六次，意味着對基督徒生活很重要。假如把四部福音互相對照，馬爾谷和若望常是在末世語言的內涵中講這些話，瑪竇和路加却是在基督化生活的上下文內。不管如何，他們全都承認這些是基督徒生活的要素。

爲了進一步明瞭耶穌的要求，我們仔細分析谷八27~九13的文學結構。

A 人們說我是誰？

厄里亞……若翰洗者（八27~28）

B 你是默西亞

默西亞的秘密（八29~30）

C 首次預言受難和復活

伯多祿的諫責和受斥（八31~33）

D 中心信息（八34，九1）

a 「對他們說：誰若願意……」（八34）

b 「誰若願意……必要救得生命」（八35）

c 「人縱然賺得了……爲他有什麼益處？」（八36）

c' 「人還能拿什麼作爲……代價？」（八37）

b' 「誰若以……爲恥……」（八38）

a' 「耶穌又對他們說：在這裏的人……」（九1）

C' 耶穌顯容

伯多祿亂說話（九2~6）

B' 這是我的愛子

默西亞的秘密（九7~10）

耶穌的絕對要求

A' 爲什麼經師們說厄里亞應該先來？

「厄里亞固然要先來……厄里亞已經來了」（九11~13）

這一段經文次序的編排並非出於偶然。作者運用前後平行和對應的文學技巧來點明他所要傳達的中心思想。A的前半部問人們說我是誰？A'也提出問題：爲什麼經師們說厄里亞應該先來？後半部答說厄里亞已經來了，就是與A對應的若翰洗者。B.伯多祿承認耶穌是默西亞，B'天父的話證實「這是我的愛子」。B的後半部爲默西亞的秘密，B'亦相同，這是巧合嗎？C預言受難和復活，C'耶穌顯容時也談到他的逾越奧蹟。伯多祿不知好歹，在C的後半段諫責受斥，在C'又亂說話。至此，剩餘的獨立經文D就是馬爾谷宣報的中心信息：八34，九1。即使這個中心信息也是用前後呼應對稱的方法寫出：a'a', b'b'和c'c'，所用的詞句平凡，根據聖經學家的解釋，馬爾谷把猶太人慣用的成語做爲表達他神學思想的得心應手的工具。

四、耶穌的絕對要求

至此，耶穌的絕對要求已經清楚的擺在人的眼前，試問：何以初期教會膽敢向普世萬民做如此徹底的要求？這是我們最後一部分要探討的問題。

如果初期教會堅心持守它的信仰，並且向跟隨此信仰的人發出絕對的要求，這不外是證明歷史中納匝肋的耶穌曾親自向其追隨者作同樣要求。我們再回到歷史中觀察耶穌的言行舉止，生活方式與要求，和他的四周景況有什麼差異？首先，我們把經師與耶穌作一對比：猶太宗教裏門徒自行登門拜師，耶穌却是親自召選門徒；猶太教的師傳有許多位，門徒拜人爲師爲的是後來自己也要成爲他人的

師傅，耶穌召叫門徒與他生活在一起，在他之外別無師傅，跟隨他者永遠是他的門徒；猶太經師的教學採用辯論、問答、交談等方式，耶穌擁有不可辯論的權威，他是唯一的導師，人們接受他的教導；經師教導的內容是法律，耶穌講解天國的新精神，賦予新使命，要求人和他一起尋求天主的旨意。

總之，耶穌與猶太經師迥異，自成一格。他以命令的方式召喚人跟隨他；他主動的召叫使蒙召者必須做抉擇，不可能無關痛癢的任其呼聲飄盪而去。他認識人心，不盲目的揀選人。即使他選擇了茹達斯，過錯也不在他，茹達斯自己應負起變節叛逆之罪。耶穌的召叫震撼人心，使人如此地體驗自己身不由己地被吸引住，隨他而去，甘心地一個嶄新的生活。

耶穌不掛心於當代的宗教政治狀況。他耿耿於懷的是人類世界的未來，期待着宇宙萬物徹頭徹尾的改頭換面：天主的國來臨，天主的旨意承行於地！什麼是天主的旨意？若翻開聖經來看，從第一頁到末頁，所說的是使個人和人類全體得救恩。因為天主愛人，祂的旨意富於解救、聖化和降福。凡蒙受祂愛的眷顧者，也必聽到祂愛的要求，即祂藉着耶穌基督頒佈的愛的誡命。愛是寬恕，如同天主寬恕了我們，我們要完全的寬恕別人，不只寬恕七次，而是七十個七次，無限的寬恕。愛是服務，人子來不是為受人服侍，而是服侍人；忘我的服務。愛是犧牲，沒有比為朋友捨掉生命更大的愛情了；基督把我們從罪人升格為他的朋友，也希望我們有如同他這般偉大的愛的情懷。

在愛的誡命的絕對要求之下，耶穌把猶太宗教制度相對化了。他公開宣講時已經批判當代不合理的法律主義。初期教會在紀念他時，憶起他的教誨，接受聖神的領導，走出猶太教規，到世界各地宣揚愛的福音，跟隨耶穌到底，至死不渝。「一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。」（若十二24）基督的教會便是在門徒的徹底跟隨其師傅的道路中，發揚光大。

闡述了耶穌的絕對要求之後，我們不禁要反躬自問：這位以權威召叫人，要求人度新生活，賦人以普世性的使命，甚至要人爲他的緣故犧牲到死的人物到底是誰？初期教會答說：「你是默西亞、天主子！」我們的答覆也如出一轍：「耶穌基督、天主子！」

基督的苦難與死亡

溫保祿 講

韋 薇記錄

前言

1. 本講題的重要性

這個題目的重要性很明顯：十字架是教會的記號，包括天主教、東正教、誓反教；我們在禮儀高峯時說：「基督，我們傳報你的聖死」；聖保祿在格林多書信中說道：「我曾決定在你們中不知道的，只知道被釘十字架的耶穌基督」（格前二·2）。這屆研習會的中心問題是：「你們說我是誰？」標準答案中一定包括「你是被釘十字架的那個人」；若非如此，它一定不是實在的基督徒的答案。

2. 這個題目在研習會的位置

a 前導：耶穌的教導和絕對要求、他的比喻和奇蹟、隱含的基督論導致了他的死亡。也許我們會問：耶穌只給人講好道理、指引人路途，為什麼會被釘死？可能我們從耶穌被釘十字架的刑罰，更能了解他的特殊性，以及他對自己的權威所表示的自稱。

b 後文：耶穌的復活。早期新約信仰格式常把基督的死亡和復活相連，至少隱含地相連。初期信友無法只想耶穌的復活而不想他的死亡，他們信仰的中心是被釘十字架而復活的基督。「耶穌的死亡」是了解耶穌復活意義的基礎，因為了解耶穌死亡的意義才能了解天主使這個人復活的意義。

3. 這個题目的需要

「基督的復活」、「基督的名號」等演講作補充，才知道誰經過這樣的死亡。誰是被捨棄、被交付的。同時，也需「基督的救援」的演講作補充，以便了解基督的苦難和死亡對我們的意義。

壹、耶穌苦難和死亡的史實

我們需要以純樸的眼光看耶穌死亡的情況；從沒有信仰的人、普通人、宗徒們的立場，看耶穌的死亡，才了解他究竟是怎麼死的。然後，我們才明白他的死亡和救援與整個信仰的關係。

(一) 耶穌被釘十字架的事實

他死亡的事實，沒有任何疑議。甚至 Bultmann 認為雖然我們對耶穌的言行所知甚少，但是他被釘在十字架上而死，是不可懷疑的歷史事實。

1 從外教人得到耶穌死亡事實的材料：Tacitus 書中說到耶穌在比拉多治下被釘。這段記載是在反對基督教的文件中保存下來，所以有歷史價值。

2 基督徒信仰的主要泉源：對觀福音、若望福音及聖保祿都一律說到被釘十字架的納匝肋人耶穌。當時人深深體會到被釘十字架的凌辱，所以教會不可能去憑空捏造耶穌被釘十字架而死。這是毫無疑問的。

(二) 十字架的凌辱

當時人知道被釘十字架的刑罰是很殘忍而羞辱的事；不但新約中不少處說到十字架的羞辱，如：格前一23，迦五11，希十二2，十三13；而且在外教人的作品，如 Cicero 的書中，也說到被釘十字架的刑罰，是最殘忍、最醜陋的。羅馬公民不但得豁免被釘死十字架，而且連想到或聽到這刑罰都是難以忍受的。只有奴隸、逃犯和強盜才會受十字架刑罰。

實施此刑罰的步驟（參閱聖經辭典一六〇〇）：人們先把犯人嚴厲鞭打；然後把他綁或釘在橫木上，讓他赤身背橫木遊行示衆，有時加以鞭打。刑場通常在城外。當犯人到達刑場後，人們便把他連同橫木掛在固定的豎木上；這時痛苦更強烈。有時會讓犯人坐在木頭上，好似讓其休息，其實是爲延長犯人受苦的時間；所以有時犯人懸在木架上數天不死。受刑時犯人的哀號、痛苦、咒罵及血淚是可想像而知的。犯人死後他的屍體仍讓它留在十字架上任飛鳥走獸啄食。

在認清十字架刑罰的真實情況，以及其凌辱後，讓我們想想：一位被釘十字架而死的人如何能被稱爲幾百萬人、甚至羅馬人的救主？——常時的人只稱呼羅馬皇帝及治病的神爲「救主」。爲什麼耶穌的救援需經過痛苦？路加福音中「默西亞必須受這些苦難」（二十四26 f），是什麼意思？

（三）猶太人與基督的死亡

耶穌宣講天國的道理，他是導師，爲什麼這好人會被釘十字架？

1. 耶穌和猶太人的衝突

日常生活中，耶穌好似一個熱心的猶太教徒，和別人一樣地遵守宗教習俗；但他也有不同處：他

違反安息日法律，谷二23-36，不守齋，谷二18-22，不守取潔的規則，谷七18-22。他的教訓顯示偉大的權威；他講道時，引起聽衆極大反應，谷一27，「這是怎麼一回事？這是新的教訓，並具有權威……」。從耶穌基督的教訓和絕對要求可看出他常表示出超越人、甚至超越梅瑟法律的權威。我們可以去看山中聖訓，尤其瑪五21、27（大概屬於原始經文）的句型：「你們一向聽說過……我却對你們說……」。他以此種話修改天主的法律，因為聖經中被動語法，如：瑪五27「你們一向聽說過……」，是表示主詞是天主，意思就是「天主說……」。他決定一個人與天主的關係，如：他和罪人同席；這行動對猶太人而言，表示把罪人接納到自己與天主的關係中，隱含了赦罪的意義。他要求人「爲了我」而放棄一切，（谷十28f）；並要求人棄絕自己而跟隨他（谷八34-38）。

2. 耶穌與猶太人衝突的核心

a 耶穌顯示了特別的權威，可是他並未受經師訓練，也沒有任何正式的職份。在對觀福音中，耶穌却自稱高於撒羅滿、約納，高於安息日及聖殿（參看瑪十二1-8，41f）。他來自納匝肋鄉下地方，而使人說：「納匝肋能有什麼好事？」所以他對自己的身份和權威的自稱，對當時猶太人是難以接受的。尤其當耶穌不回答大司祭的問話，他自置於猶太教的至高權威之上；這是犯了褻瀆天主的罪，按法律應砸死（肋十四16，申十三5-6）。

b 自猶太人的觀點來看，耶穌不但摧毀了他們宗教的根本，而且也造成國家的危險；因爲不少人誤解了他的使命，並把他當作政治性的默西亞，而引起騷動，所以大司祭蓋法恐懼羅馬人干涉，會毀滅了聖殿及全民族（若十一48）。換句話說，耶穌一方面是宗教理由，另一方面是政治理由被處死。

(四) 耶穌的死亡與羅馬人（比拉多）

1. 耶穌與羅馬人發生衝突的事實

由於被釘十字架是羅馬的刑罰，可見耶穌的死亡，是他與羅馬人發生衝突的結果。猶太人也可處人死刑（按一些看法）：斯德望是被石頭砸死，若翰是被斬首。耶穌被釘十字架却是羅馬人對政治犯所能施行的刑罰。

谷十五26所提到的「猶太人的君王」，只在羅馬人的眼中才是罪。

2. 耶穌與羅馬人衝突的原因

耶穌批評羅馬人的朋友——黑落德，稱他是狐狸。耶穌從沒有批評過熱誠派，却批評了與羅馬人合作的黑落德（路十三32）。耶穌的門徒熱誠者西滿，可能是熱誠派；該派想以武力推翻羅馬人的統治。耶穌被捕時，他的門徒身上帶劍（路二十二33-38，谷十四47）。此外，民衆擁戴耶穌為他們的默西亞，因而羅馬人認為他是危險人物，殺掉他可解決問題。實際上，羅馬人並不懂猶太神學問題，只擔心擾亂。羅馬人也可能是為了討好猶太人而答應猶太人的要求，因為猶太人雖在一些事情上和羅馬人合作，却憎恨羅馬人。

所以許多的因素導致耶穌的死亡。現在我們要研討一下，在他的死亡中，人的罪和誤解究竟扮演什麼角色？

(五) 人的罪及誤解與基督的死亡

1. 羅馬人

按聖經的記載，耶穌的死亡是羅馬人罪的結果：比拉多清楚了解、也承認耶穌無罪（路二十三4、13、26）；但是仍「爲了滿足羣衆」（谷十五15）而把他處死。政治領袖應擁護正義，怎能爲滿足人民而殺無辜？

另一方面我們可問：比拉多對耶穌真正了解多少？他是靠其他人的資料、消息，恐懼民間騷動而除掉耶穌。

2. 猶太人

按照得前二15、宗二23 f，二36，若十九11，聖經清楚的表明耶穌的死是猶太人的罪的後果。

另一方面伯多祿在他的演講中說：「我知道你們所行的，是出於無知……」（宗三17）。我們無法分辨罪及誤解的因素，也分辨不出比拉多對或不對，及猶太人是誤解或善意地把耶穌交付給羅馬人。這是典型的人類情況，例如：誰能分辨今日戰爭的雙方誰是誰非？

雖然我們人無法分辨、判斷人之罪惡、誤解、或善意，但是明白耶穌的死亡是人的罪惡和誤解的結果。這項事實對我們了解耶穌死亡的救恩意義很重要，因爲這些因素構成耶穌被釘十字架及復活的具體情況；也是天主交付耶穌以及使他復活的背景。

貳、耶穌和他自己的死亡

(一) 耶穌對自己死亡的了解

1. 耶穌是否意識到他的死亡臨近了？

過去很容易答覆這問題，例如引用聖經中耶穌幾次預言苦難的經文。但今日釋經學家認為這些經文是後來教會的信仰反省而寫的，不是真實記錄。因此，我們需探討耶穌是否知道他冒著被處死的危險？我們根據以下所列舉的理由，可肯定他確知自己在死亡的危險中：

a 在若翰被斬首之後，耶穌批評殺害者黑落德是狐狸（路十三32）。當時一些人稱耶穌是復活起來的若翰（谷六14）。在耶穌的傳教活動中，黑落德黨人早已是耶穌的對頭（見谷三6；法利塞人一出，立刻便與黑落德黨人作陷害耶穌的商討，為除滅他），這些事所引起的危險，耶穌不會不知道。

b 耶穌知道公會議有權把褻瀆天主的人砸死（例如：斯德望）。公議會中的撒杜塞人是護法者，他們控訴耶穌違反猶太法規，並犯褻瀆天主的罪（谷二7）。人們早就以為他藉著魔鬼之力行奇蹟（瑪十二24）；並且早就在觀察他的行為，以找出他的錯誤（谷三2，十二13ff）。

c 耶穌也知道羅馬人可把政治仇敵釘在十字架上；並知道在自己的門徒中也許有了熱誠派政治份子，如：熱誠者西滿、依斯加略猶達斯（路六15）。此外，耶穌宣講天主王國，有時甚至導致羣衆

擁他爲王，很容易使羅馬人誤爲政治行動。他知道羅馬人擔心一切默西亞運動。

2. 耶穌是否把自己的死視爲具有贖罪行動？

釋經學家認爲聖經中最後晚餐耶穌所說的話，很可能已反映出耶穌復活後教會的神學反省。因此著名的天主教釋經學家如：Vogtle 認爲我們不能引用耶穌所說的任何話，來解答這個問題。但是根據對耶穌的言行概括的了解，我們可作下述肯定：

a 耶穌沒有把自己的死亡當作救恩或贖罪行動。他所宣講的是天主無條件的愛及仁慈，並未把自己的死亡作爲天主赦罪的條件。他從沒有說：「你們悔改吧！天主愛你們；但是我必須死，祂才寬恕你們。」

b 此外，耶穌面臨死時，從未改變他對天主的信賴和對天國來臨的希望。從天主使耶穌復活的事實，我們可以肯定：耶穌面對危險、面對死亡時，知道這失敗、苦難、黑暗，與他的使命及他所宣佈天主照顧人、天主仁慈的安排並不矛盾。換句話說，他從不懷疑自己及所宣講的天主，不懷疑自己的使命。如此，我們至少隱含地知道他殘忍的死亡是出於天主愛的計劃！而這一切是有意義的。

(二) 耶穌對自己死亡的接受

耶穌如同我們人一樣地感到痛苦和畏懼（谷十四32-42）。希五7很清楚地敘述他的掙扎：「當他還在血肉時，他大聲哀號和眼淚、祈禱和懇求……」（希五7）。這段描寫與耶穌山園祈禱的題材類似。換句話說，他面對十字架的死亡，實在有人的情緒：怕懼和痛苦。但是他在痛苦中面對死亡

時，仍保持他對父的信賴；並以最親暱的稱呼，稱天主為「阿爸」（谷十四36）。簡單來說，他在極大的痛苦、失敗中，對天主父的安排、照顧，表示了極大的愛、服從和信任。保祿爲了強調基督的服從，在被釘十字架時達到了最高程度，他在斐理伯書信裏所引用的「讚美詩」中，加上了「聽命至死，且死在十字架上」。

卷、天主與耶穌的死亡

我們必須面對天主與耶穌死亡的問題。當我們看到了耶穌被釘十字架上，不免要問：那天的主宰的天主、那對屋上的麻雀也加以照顧的天主，在這件事中，他的意思是什麼？聖經對此問題給了我們兩個答案：

(一) 天主把耶穌交出（羅八32）

天主放棄、捨棄了他，因爲祂讓此事發生。

聖經作者不需任何新啓示來推論出這個答案。按照舊約的道理和耶穌的話中，他們相信天主實在是主——主是我的保護者、我的牧人。另一方面，他們看到耶穌死時，天主並沒有讓奇蹟發生，使耶穌免於死亡。他們似乎可自然作結論：天主把他交出。馬爾谷福音記載了許多奇蹟；但是，耶穌被釘十字架並沒有奇蹟發生。所以可說天主交出了他。

許多經文，如：羅四25、谷九31、十33、十四21，路二十四7都表達了同樣的意思；因爲這些經文中被動語的用法，表示天主是主詞。這意思在宗三23特別明顯地表達出來「他照天主已定的計劃和

預知，被交付了。」

(二) 但天主使他復活(宗二23 f)

這是新約的中心訊息。在新約中「你們殺死了他，天主……使他復活了」(宗二23、24)及類似的詞句常常出現。這表示：天主一方面交付了耶穌，另一方面却使他復活。

爲了明白基督死亡與復活的意義，應了解：

- 1 耶穌的復活不是他回到我們人類的生命中(導向死亡的生命)，而是進入了不朽的生命。
- 2 他的復活並不解決下面的問題：天主爲什麼把他交出(捨棄)？爲什麼默西亞救主必須要受這樣的死亡？新經中所說的「基督爲了我們」，「爲我們的罪而死」，是什麼意思？

結語

1 基督的死亡是許多因素所造成的事件，可分爲不同平面：人的因素(不論政治或宗教方面，人的罪、誤解及善意)，基督論平面(耶穌對自己死亡的預知，對死亡意義的了解，耶穌的死亡和他自我了解的關係，以及他對自己使命的了解)，天主平面(天主捨棄了他，却又以創造之力復活了)。

2 這演講需要其他演講的補充：在基督復活意義的光照下，我們可更了解他死亡的意義。在研究了「基督的名號」之後，我們才了解是誰遭受十字架的凌辱？是誰被復活？在「基督的救援」演講中，我們才可明白基督死亡與他給我們救援的關係。

3 我們的信仰和禮儀中耶穌的死亡和復活常是相連的。從信仰角度看二者應彼此配合和補充。但是，有一次，我們專看基督的死亡在歷史平面上的情形，是很有意義的；並且會幫助我們明白爲什麼我們能把基督在十字架上的死亡、稱爲神聖的死亡。我提出一個似乎褻瀆的意見：我們應該有一次在彌撒成聖體後，不說「基督，我們傳報你的聖死」，而應該說「我們想念你醜陋的死亡」；不在彌撒中讚揚十字架的光榮，而應描繪十字架的凌辱。如果我們不體會基督十字架的醜陋，也就不能了解他死亡的神聖性，若不看十字架的凌辱，也就見不到十字架的光榮。

(上接一九六頁) 中，只有二次對所講的比喻加以註解(瑪竇十三章36~43節，馬爾谷四13~20|| 瑪十三18~20|| 路八11~15)，為所有的聖經學家公認是後來初期教會所加上去，為了解釋當時教會的傳教活動。路十四23是為路加所獨有的增添。瑪二十一11~13原來是一個獨立的比喻，但是被瑪竇與婚宴的比喻連在一起。這兩個改變都是為了解釋當時教會傳教的使命和情形而作的。瑪二二34~36採用谷十二3~5，但是加上了一些細節，更清楚地指出猶太人對先知和宗徒們的迫害。其他各種不同的增減無法在此一一敘述，必須去看專家研究的後果。

在初期教會中寫福音的人也把相同的比喻用在不同的上下文中，以適應當時福音作者所處教會的特殊境況，學者為了解釋這種情形發生的經過，作了如下的假定：在這福音資料形成的階段中，可能最開始有一個耶穌比喻集。它收集了許多耶穌所講的不同的比喻，但沒有提到耶穌講這比喻時的情形。在每一個不同的福音作者寫自己的福音時，他們按照自己教會的情形，按照教會生活的境遇和讀者們所有特別的問題就從比喻集中提取了耶穌基督的比喻加以各種不同的適應和應用。他們大半保存了耶穌基督原有比喻的形成，而在他的結尾增添了一些結論或加上了一些耶穌在其他時候所說的話，使這個比喻更具有豐富的意義。

聖經學家耶肋米亞曾說：「比喻有八個不同的主題；保證天國將要來臨；新的時代已經到達；天主對罪人的仁慈；即將來臨的審判；要求人立刻作一個答覆；作門徒的條件；耶穌和他的門徒所要受的苦難，以及世界的窮盡。這些主題都曾在耶穌的其他教導中出現過。初期的教會在對外邦 (下轉二四〇頁)

耶穌的復活

房志榮

前言

耶穌死於十字架上，好像一切都完了。事實上，那正是一個新的開始，祂分散的弟子不但又相聚，並且建立了一個團體、一個教會，先向猶太人，後向異邦人宣講。他們的成就是無法用宗教、政治、心理、社會的任何理由解釋的，只有在新約聖經中可得到解釋。新約的每一部書，都肯定耶穌的弟子，在老師死後很快就出外宣講：天主使耶穌又活過來，那位被釘死的耶穌顯現給他們，並派遣他們到全世界去傳報這個喜訊：祂還活着。

弟子們並不是很容易就接受了這一事實，他們的疑慮困擾，加增他們作證的可信性，更何況他們都以拋頭顱灑熱血作證！不過，新約留下的復活見證是很複雜的，不像苦難史，四部福音大體隨着相同路線記述，復活的見證却有兩股不同的潮流：一是復活的宣信（初傳引起的）；一是復活事件的敘述，二者之內還有其他的不同。因此我們分三部份講：一、復活傳統的辨認，二、復活傳統的解釋，三、復活信仰的內涵。

一、復活傳統的辨認

復活喜訊是經由新約中兩種見證傳下來的，一是宣信，一是敘述。

復活的宣信，是一些固定的、緊湊的句子，它們可從上下文中游離出來，比新約的一般著作更古老。那不是個別弟子的報導，而是整個團體的宣信方式，因此是信與不信的關鍵，意義非常重大。最老的宣信句子，大約是路加福音廿四章34節的話：「十一門徒及同他們一起的人，彼此說：主真復活了，且顯現給西滿了」。其次便是格前十五章3、5節。保祿說他接受了這一傳統而傳給格城的信友。這是一個極古的宣信格式，四十年代時已有了，甚至在三十年代末期、離耶穌的死亡和復活還十分近時，已用於耶京或傳教地區，如安底約基。此類的其他宣信句子，在宗徒大事錄及書信裏記載着：宗十40；弟前三16（二者講不同的顯現）；羅一3；斐二6、11（二者都是保祿歸正以前即已存在）。此外還有一個更古老的教理格式：致羅馬人書信十章9節。宗徒大事錄的前幾章，有很多這類關於復活的宣信如二章32節。宗徒大事錄以外，則有羅馬人書十章5、8節，厄弗所書信四章7、12節，伯多祿前書三章18、22節；四章6節。

基督與門徒共餐，讓門徒摸祂的傷痕（路廿四13、43；若廿19、29；廿一），顯然是一種擴大的描寫，但有它的神學意義。(1)宣信中常將伯多祿列為第一位復活見證人，敘述中却列出其他名字，連一些婦女也包括在內。(2)宣信中從不提空墳，敘述中空墳却佔重要角色。(3)復活後的顯現原是指向加里肋亞，但空墳的故事非在耶路撒冷不可。因此，今日神學界的問題是：福音的這些復活敘述，是一些歷史事實，或者只是一些故事，用以表達對復活的信仰呢？

傳統的答案是：先發現空墳，後有天使的報告，最後有復活者的顯現及弟子們的作證。今日也有學者，以歷史批判方法證明這一傳統答案的正確，如 Campenhansen。但是今日學者更普遍的看法（如 Kasper, Ratzinger）是：在復活的宣信中，復活的種種「敘述」是比較次要的。敘述是為護教

而寫出，糾正一些過度神性化的趨勢，指出復活的事實及復活與肉體的牽連。不過，這些敘述影響了後世對復活的全部信仰，引起了一個極大的神學問題：耶穌的復活是否可以在今世的現象界找到痕跡？這就是空墳的問題。關於這問題，福音的傳統如下：

(1) 馬爾谷十六章1-8節是最古的復活敘述，其他所有敘述傳統都與之有關，因此瑪竇、路加與馬爾谷相同的地方，彼此也相同，與馬爾谷不同的地方，彼此也不同。所以首先應分析的是馬爾谷的敘述，分析的結果，得知谷十六1-8並不是歷史報導：當時及當地並沒有埋葬後，再去傅油的習俗；至於婦女們在路上才想起無人為她們搬運大石頭的問題，一般而言，她們不會如此的沒頭沒腦。這一切不是歷史情節，只是一種鋪陳，引起人的注意，激發人的興趣，然後很巧妙地引向天使所說的話：十六6-7。但最後又出現一件令人驚奇的事：婦女並沒有把所聽到的，向門徒報告。這是馬爾谷的典型手法。

(2) 天使的報告是馬爾谷的手法，其重點在於復活的信仰，不在於空墳，空墳只是復活信仰的一個記號。這記號當然有其說服力。不但信耶穌的人，會在空墳四週行禮紀念，反對復活信仰的人，也不能否認空墳的事實，只是給與不同的價值罷了。這一記號是歷史現象中，可捉摸的事實，是很古老的傳統，馬爾谷以天使報訊的手法，將這老傳統與復活信仰相連，這是將超越信仰與歷史事件相連的第一步。

(3) 圍繞着空墳的記號，四部福音蒐集了許多傳統，彼此絕對無法協調。婦女上墳是四福音共有的，但馬爾谷(十六1)和路加(廿四10)說有三位婦女(彼此的名字却不同)，而瑪竇(廿八1)說有兩位婦女，若望(廿1)則說有一位，但在廿章2節又記說「我們不知道……」。婦女上墳的動機

也不同：馬爾谷和路加說是去給屍體傅油，瑪竇說是去看看墳墓。所見天使的數目也不同，瑪竇（廿八2、5）及馬爾谷（十六5）說一位天使，路加（廿四3）及若望（廿11、13）說是兩位天使。可見復活清晨的事無法重建，這些敘述不是歷史性的報導，都是指向復活的信仰。復活的信仰，只能在現象界留下記號，絕不能從現象界加以證明。

可見關於耶穌的復活，的確有兩個不同的傳統，它們都是很古老的，最初是獨立的、分別的存在着。馬爾谷是將二者相連的第一人：他寫說天使囑咐婦女告訴弟子，尤其是伯多祿，許下他們要在加里肋亞見到復活的基督（十六7）。馬爾谷這第一步的相連，還是相當鬆懈的：耶穌的顯現不在耶京，而在加里肋亞。以後的記述就越來越緊了：路加將顯現移至耶路撒冷（廿四36、49），若望更進一步說復活的基督，即刻在墳邊顯現給瑪達肋納（廿14、17）。最後若望把耶穌顯現給宗徒的事，既放在耶京（廿19、23、24、29），也放在加里肋亞（廿1、23），完成了兩傳統決定性的合一。

雖說傳統不同，但是所有傳統都肯定一點：就是耶穌在他死後，的確顯現給祂的門徒，證明祂還活着，並派他們出去宣講祂從死亡中又活過來了。不錯，新約聖經沒有一處肯定任何人，曾直接看見「復活」這件事本身，但這正證明新約報導的可靠性，它不以不可能的事，當做肯定的對象。比較晚的偽經福音就不同了，它們開始大事渲染。

新約對於耶穌復活的記述，還有另一個特點：所肯定的事實及「如何」肯定無法分開；換言之，肯定的內容與肯定的方式不能分開：耶穌的復活與爲這復活所作的見證，結下了不解之緣。這一特點說出了復活信仰的重要：耶穌的復活不僅是一次完成，從此永遠關閉的過去事件，還是一件目前的、與作證的人在此時此地息息相關的事件。歷史事實像空墳墓之類，只能是這信仰的一個記號；一個指

標，絕不能是一個證據。爲耶穌復活作證的那些人，他們用生活和死亡所作的見證，及其可信性，比一般所追求的所謂歷史事實重要的多。

二、復活傳統的解釋

由以上所說得知，耶穌復活的見證人所說的，是超乎歷史的事，也可以說是釋經學及歷史學二者邊緣間的一件事。現在的問題，完全在於我們如何能體認一個超越歷史的幅度 (metahistoric dimension)，並把它劃歸可覺察的歷史事件中。這便是復活傳統的解釋所要答覆的問題。

傳統神學中，對於復活見證的解釋，實在太疏忽了。人們將福音所敘述的一切，當做歷史事實，以其字面意義相傳。但近代人對歷史的懂法，是它必須與其他類似事件相比，並在這些事件的整體中去了解它。復活事件既然無可比擬，又不屬其他事件的整體，在歷史的角度下就很難瞭解，一切想使復活信仰「理性化」的假設，都終歸失敗，教會的護教學，若不跳出這圈子 (歷史問題)，也不會成功的。

那麼，復活信仰應如何瞭解及解釋，才算正確呢？應按照聖經，視耶穌復活爲全部信仰的中心與蹟，而不將它作爲證明信仰的一個外在動機。復活不是一件用來證明信仰的事實，而是一個必須相信的對象。復活本身不是一件可在歷史層次上覺察出來的事實，可覺察的只有見證人的信仰及空墳，但這些並不是證據，讓人非信不可，而只是記號，引人去相信。

爲了對復活信仰能有這樣的懂法，首先須按照 F. Schleiermacher 和 W. Dilthey 的主張，將人文科學與自然科學，在了解的方法上所有的區別分清楚。自然科學中的認識，是主體 (人) 與客體

(物)之間的關係，在人文科學裏，就不是主體與客體，而是主體與主體之間的關係，它所要解釋的是人的生活表現。信仰的見證便是屬於這一類的，無法把它當做一個客體、一樣東西去覺察、去證明，只能有主體之間的相遇和共鳴。

其次是 W. Marxen (R. Bultmann 之後) 所提出的歷史與神學之間的差別：歷史的事實只有得到充分證明後，才能肯定，信仰不能創造歷史事實，但信仰可以給歷史事實一個意義。耶穌的復活，既然無法證明，所以嚴格說來，不是一般所謂的歷史事實。那麼是什麼呢？是一些人認為在耶穌死後，確實曾經看過祂，因此他們說：「耶穌復活了」，這句話不是一個歷史性質的肯定，而是他們見過耶穌後的一個解釋。我們不可將這樣一句反省性質的話(神學界的)，變成歷史界的肯定。這並非否認耶穌復活，而是更進一步地說：「對我而言，耶穌復活着！」

這種神學與歷史的關係在 W. Pannenberg 的許多著作中，得到新的解釋，他問說：關於歷史的問題，在神學裏究竟有什麼意義？比如說：只肯定復活信仰，不談復活本身，這樣的信仰，與純主觀的肯定，又有什麼區別？P 氏因此一定要在歷史的耶穌身上，找出信仰的根據。對 P 氏而言，復活事件是天主保證、批准耶穌的所作所為，及祂末世性的全權要求。P 氏肯定耶穌復活能在歷史中證明，空墳這一事實，在神學中有其重要性。P 氏受到很多人的批評，但他有一個很可取的立場即：事實與其意義互相聯繫、相依為命。他願避免兩個極端，即停留在歷史事實的證明上，或消解於信仰的意義上。

目前的天主教神學，是藉「記號」(標記)這一範疇來解決復活的問題。歷史事件本身或是不說什麼，或是能有多種意義，只有在一個更大的上下文裏，靠着記號才能將歷史事實的意義清楚地表

達出來。反過來也一樣，若只有話，沒有事實予以作證，那話能成爲空話。因此，不必說歷史的證明，應該說記號的作用，空墳就是一個記號。所以，梵二啓示憲章二號所記載的話，特別適用於復活信仰。

現代神學家，不論是基督教的（如 W. Pannenberg; J. Molmann），或天主教的（如 K. Rahner, J. Ratzinger），都從人學或人的現象，看復活信仰，他們所達到的結論都一樣：人生的意義（希望、正義、自由、愛），在歷史圈子內，絕對得不到圓滿的答覆，只有在末世層次裏才得到答案。人在他所有的基本行動中，隱約地受着一個問題驅使：生命及其最後意義何在？這一問題只有在人類歷史終結時，才能有其答案。但人現在已經可以在歷史內注意聽、注意看是否其中能遇到一些記號，略窺末世終結的輪廓，甚至那終結已在記號中預先來臨。這些歷史中的記號，當然能有多種意義，但信仰能任意義劃一。反過來說，信仰也須在歷史中確定自己。只有在這樣廣闊的視野中，我們才能領悟初期教會及以後的教會傳統，所作的見證的真實意義。

三、復活信仰的內涵

1. 耶穌的復活是天主能力的最大表現

聖經中描寫耶穌復活的用辭，主要的有兩個：喚醒 (*egressu*) 及起立或使之起立 (*evangelizari*)。二者都是隱喻，即由睡夢中醒過來，或站立起來。新約很少說耶穌自己復活起來（只有得前四 14；路廿四 7；若廿 9），大多用被動語態，暗示天主使耶穌復活（谷十六 6；路廿四 34；若廿一 14；羅四

25；六4、9；七4；八34；格前十五4、12、16、20；弟後二8）。多次更將耶穌復活直接歸於天主（格前六14；羅十9……）。由此可見耶穌復活是天主能力和光榮的表現，是天主之神的功行（羅八11；伯前三18）。「使耶穌從死者中復活的天主」這一說法，成了新約中天主的一個屬性和尊稱（羅四24；八11；格後四14；迦一1；弗一20；哥二12）。

因此，耶穌復活是天主末世性的自我啓示，決定性地啓示了天主是誰：天主的能力延伸到生命和死亡，延伸到存在和不存在，天主能創造新生命。耶穌的復活，就是耶穌所宣講的天國的啓示和實現。相信耶穌復活的基礎，是相信天主的創造能力及天主的忠信。復活的信仰，是相信天主及耶穌基督，所不可或缺的一環。

2. 耶穌復活就是耶穌受擧揚

復活表示耶穌的人品及事業，獲得決定性的首肯。這不僅指謂祂是生活的模範，還說明祂沒有停留在死人中，而是仍舊活着。這作何解釋？復活究竟是怎麼一回事呢？復活後的身體又是怎樣的呢？第一個問題——復活是怎麼一回事？可以用新約中，最古的宣信格式來答覆：格前五章3、5節，這一宣信由兩個平行的詩節構成，每一詩節有兩句詩：

基督照經上記載的，爲我們的罪死了，且被埋葬了；

又照經上記載的，第三天復活了，

且顯現給刻法，以後顯現給那十二位。

這兩節詩是平行的，所以可用第一詩節的模式來解釋第二詩節。第一詩節首先肯定一個歷史事實

（基督死了），其次說出這一歷史事實的救援意義（爲了我們的罪），最後將這一切視爲舊約的許諾或天主計劃的完成（照經上記載的）。至此是第一詩節的第一句；第二句（且被埋葬了）是一旁證，因爲按猶太人的觀念，下葬是死亡的最後一步和鑑定，死人被埋了，表示他百分之百的死了。

將第一詩節的模式用在第二詩節上，我們便可肯定耶穌復活也是一個歷史事實，這一事實的救援意義，是借用一個神學解釋（theologumenon）說出：「第三天」。這裏也用聖經來證明：「又照經上記載的」。顯現給伯多祿及那十二位，則是此一救恩史實的旁證。

「第三天復活了」的「第三天」，不是一個歷史性的肯定（新約中有「第三天」、「三天後」、「第三天以後」等不同的說法），而是猶太經師的一種神學解釋，即雅威不會讓以色列民或義人，受苦受難超過三天以上。舊約的根據是歐六2：「兩天後，他必使我們復生，第三天他必使我們興起，生活在他面前」；以及約納在魚腹中度過三天三夜（納二1）的故事。當然，這與歷史事實並不衝突，即事實上空墳的發現，或耶穌顯現的確是在第三天。如果是這樣，附帶地固然肯定了這一歷史事實，但主要的肯定對象是神學性的：「第三天」是說：雅威使耶穌復活起來，救了義人脫免痛苦；耶穌復活是一救恩事件，藉着這事件，聖經的許諾得以完成。這在救恩史裏是一個有決定性的轉捩點，徹底證明了天主的忠信、正義及大愛。

上面已經說過，耶穌復活不是一個普通的歷史事件，無法用一般歷史學方法證明，但這並不是說耶穌復活，發生在人類歷史之外，因爲復活的確發生在那個被釘死、被埋葬的耶穌身上。這就是格前十五章，3~5節這段宣信所有的重大價值：復活事件在納匝肋的耶穌、那個被釘死、被埋葬的人身上，有它歷史的落腳點，不讓復活事件變成一個純信仰的產品。這被釘的耶穌及復活起來的耶穌之

間，有一個延續性及認同，這延續和認同，完全建立在創造的天主，及盟約的天主的仁慈愛與忠誠上，使耶穌復活不能與世間任何事件相比，復活為人類歷史帶來一個全新的紀元。

聖經中多次稱復活的事實為受舉揚，如斐二九，尤其若望福音把十字架、復活、受舉揚、派遣聖神都放在一起。這樣苦難節、復活節、升天節、及聖神降臨節，構成一個分不開的奧蹟，一個主的過境（逾越），就是耶穌經過死亡，走向生命，其間他藉聖神賜給我們這個新生命。

耶穌受舉揚並不是離開世界，進到一個世外空間，而是身為人類一份子的耶穌，如今生活在天主那裏，有份於天主的大能與光輝。受舉揚不是遠離世界，而是用一種新的方式，生活於我們之間：就是耶穌這個人，用天主的方式與我們同在，這就是聖經中兩個圖像說法的意義：「坐在天主的右邊」（宗二34），及「他常活着，為我們轉禱」（希七25）。耶穌是在十字架上受到舉揚（若望福音），藉着這個十字架與復活的奇妙合一，天主的大能和大愛，便完全且絕不反悔地進入人的存在中，連死亡也不例外。同時人（藉着耶穌基督）也毫無保留地，完全服從，整個歸順天父的旨意。二者是同一件事的兩面。十字架與復活共同構成「主的逾越」。

另一個問題：「復活後的身體是怎樣的？」它不可用士林哲學的推理來解答，應用聖經對身體的瞭解來答覆。聖經中的「身體」（*coïssa*）是人所不可或缺的（格後五1-10）、是天主所造的，它指整個的人，不是僅指人的一部份。人的身體是人與天主及人與人交往的媒介，沒有身體便沒有交往的可能。交往或好或壞（在安老院服事老人，或到人家裏偷東西）都須借用身體。因此，保祿說須用我們的身體事奉天主（羅十二1）、光榮天主（格前六20）。交往好，身體便被稱為屬神的（*coïssa theïanikou tikou*），交往不好，身體便被稱為屬肉體的（*coïssa sarkikou*）。保祿在格前十五章所說耶

蘇復活的身體，就是屬神的身體，不是指結構而言，而是指關係，這身體與神的關係，完全受天主之神的指揮。復活後仍有身體，是說整個的主、耶穌基督完全在天主那裏，同時又繼續跟我們、跟世界在一起。但現在是用一個新的方式（*συνκαρνηστικόν*），一個天主的方式和大家在一起。最清楚的機會，就是在聖體聖事中。

以上所提聖經中的看法，在今日人學的研究中得到旁證：身體並不等於物質，而更是人的滲入世界中，成爲世界的一份子。身體是人與世界之間的橋樑。人與世界是分不開的，並不是先有人，然後才與世界發生關係，而是人之所以爲人，是因了他的身體，即他與世界的關係。

因此，耶穌復活後的身體狀況，是完全進入天主的存在領域，同時又以一個新的方式，即天主的方式，完全在世界上、在我們中間、與我們同在，「直至今世的終結」（瑪廿八20）。因了耶穌的復活及受舉揚，一小部份世界已決定性地達到天主那裏，決定性地爲天主所接受，這即是一般所說的天堂。把天堂看做空間，是神話的看法。神學意義的天堂，是受造物決定性地，達到天主那裏。天堂並不在什麼地方，當一個受造物決定性地到達天主那裏時，天堂就開始出現。在耶穌的復活與受舉揚上就有天堂。耶穌並不進入天堂，祂復活後的屬神身體就是天堂。

保祿（弗一10；哥一15-20）及若望（一1-10），把耶穌的主權推至整個宇宙，並追溯到創造的開始。這無非是耶穌的生命、死亡及復活的自然後果。假使歷史的完成是在耶穌身上，假使一切在祂身上得到滿全，那是因爲在一開始，一切的一切都是爲基督而受造的。天主首肯耶穌及他的工程，就是首肯整個事實界，就是世界的救恩。

3. 耶穌的復活爲人帶來救恩

耶穌的復活及受舉揚，不是孤獨的事件，是死人復活的開始和先聲，因此，聖經稱耶穌是復活的首生者（格前十五20；哥一18；宗廿六23）。耶穌復活不僅是一件過去的事，也是向未來開放，使世界有它的未來的一件事。耶穌復活已包含着人的整個完成，已包含着新人類、新世界。

猶太人的默示錄文學，固然肯定世界有一個末日，那時所有的死人全要復活，但却從不提在此之前個人的復活。新約所傳報的耶穌復活，改正了默示錄的世界觀：世界的未來，在於一個耶穌基督的未來；基督論給末世論指出方向：耶穌基督是我們的未來，是我們的希望。給人希望的天主（羅十五13）不是抽象的神，是有具體的人形，祂就是那個爲我們而捨棄自己的人——耶穌基督。

聖經中以不同的方式，描述在基督內的新存在：生命、正義、解救、平安、寬恕……今日人最喜歡的說法，則是基督徒的自由，而這自由對我們來說，就是耶穌的復活及其實現方式。

基督徒的自由是三方面的：由罪惡中得到自由，身體、物質、世界本身都是好的，但若人不以其爲用，反爲其所用，就是罪惡。基督徒不爲其所用，而在基督內直趨天主（羅六11），這便是他的自由。

其次是由死亡中得到自由。死亡不是由外在判定的懲罰，而是罪惡的內在後果（羅八13；迦六8）。誰戰勝罪惡而得到自由，就由死亡得到自由。真正的自由一定克勝死亡，因爲人應該死是最不自由的事。基督徒當然還要受苦、死亡，但誰在基督內生活，死亡爲他是另一回事：沒有焦慮，只有希望，這希望並不因受苦和死亡而消失，因爲世上沒有任何東西，不論是生命或死亡，能使他與耶穌基督身上所顯現的天主的愛分離（羅八31-39）。人自感無能的時候，也正是耶穌復活在起作用。

用武之地的時候（格後七10；十二7-9）。

最後是由法律中得到自由（羅七6）。法律能引起人的慾望，守法能使人自誇，而不歸功於天主。愛能使人由內心滿全法律，但又不受法律的連累，這就是由法律得到自由。上述的愛在耶穌的復活中獲得全勝。誰用信仰接受復活的功能，便能獲得不受法律控制的自由。

在世的耶穌，曾給羣衆講道，曾召集一批門徒，與他們同餐共飲，死前又特別和他們舉行最後晚餐。這一切都是「教會的痕跡」，復活後這一切都成了建立教會的基石：復活後的顯現，及其中派遣宣講並付洗的使命（瑪廿八19），就是教會團體的起步。事實上，建立教會的宗徒的宣講及聖體聚餐，是復活顯現的主要內容。由於耶穌的死亡，聚餐的團體曾一度解散，耶穌復活後又與門徒聚餐，祂用一個新的方式，在聚餐的記號下，與祂的人同在。所以，許多的復活顯現都與聚餐相聯（路廿四30，36-43；若廿一9-14）。聖體也像聖言一樣，是與復活的耶穌相遇的標準處所。

門徒們曾因否認耶穌，四散逃跑而中斷了與耶穌的交往，復活後，耶穌照樣和他們同桌進食，這是耶穌寬恕的記號。這樣，耶穌的復活建立了罪惡的赦免，及末世性平安的基礎。若望特別強調這一點：耶穌初次顯現給重新相聚的門徒時，就將自己的赦罪權授給他們（若廿23）。這表示誰重新被接受到門徒的團體，是他被天主接受的記號，這就是日後懺悔聖事的特徵。懺悔及聖體兩件聖事，雖不是耶穌個別創立的，但却與耶穌復活及顯現同時成立，從此之後，它們便是耶穌以新的救恩方式臨在信友間的記號和表達。不僅是這兩件聖事，整個教會也是一個末世性的團體，有份於耶穌復活所開啓的新紀元。耶穌基督所講的天主教世真理，是在教會內並經過教會，向普世宣報的。耶穌基督在人類歷史中的臨在，也是經過教會的信仰、宣講、禮儀、聖事、及其整個的生命。

(上接二二六頁) 人的宣講中雖然把這些主題做某種方式的適應，但卻沒有除滅或是刪除這些重要的主題，而是在整個教會生活的境遇中或在基督信友個人神修過程看到一些更深或更廣的意義；而這些意義在原有的比喻中並非那樣清楚地講出來。所以要找到耶穌當初親口所說的比喻的原文是一種夢幻的理想，因為把比喻和初期教會的生活境遇加以隔離，就使它整個地失去意義和(活力)了。

從以上的分析看來，耶穌以比喻來宣講他的福音時，他用了一種淵源古老的文學類型；同時他又以他創新的力量給這種古老的文學類型一種獨特的風格，使它能夠以深入淺出的方式散播福音的種子。初期的教會也效法了耶穌的榜樣。宣講和寫作福音的人按照教會的生活境遇，一方面保存了耶穌比喻中福音訊息，一方面却把許多細節按照聽衆的需要加以變通和適應，使他們更容易了解和接受基督的福音，對今日的宣講者來說，用耶穌的比喻仍有其重要性，所以我們也應該循着耶穌和初期教會應用比喻的一貫法則去繼續這個傳統；一方面我們應按着現代聖經學的研究去更深的了解在耶穌的比喻中所包含的中心訊息，一方面我們也應按着時代的改變和聽衆的需要把耶穌比喻加以適應，以使當代人容易懂悟。這是對現代宣講福音者的一項挑戰。我們必須在聖神的光照和引導之下繼續不斷地善於利用耶穌的比喻，去善盡他賦給我們傳播福音的使命。

耶穌童年敘述中的喜訊和基督論

朱修德

這篇文章的主要課題是討論在瑪竇福音和路加福音開始的章節中，所謂的「童年敘述」在基督論中有什麼意義。換句話說，這些傳記形式的敘述和初傳的核心信息所宣講的基督有什麼關係？和福音的其他部分所逐漸展露的耶穌有什麼關係？

對於這些敘述的初步研究發現童年敘述的文學類型和其餘的福音不相同，它自成爲一個單元，猶如「福音中的福音」。

從馬爾谷福音來看，這些敘述顯然不屬於初傳教義的一部分，這一部最古老的福音絲毫不提耶穌童年的奧蹟，喜訊的傳報以若翰洗者的宣講爲開始（谷一21-14）。路加雖然特別精心地報告了耶穌的童年，但是在宗徒大事錄他一點也不影射耶穌的童年。好像他認爲在初傳的宣講中不穿插這個敘述更好，因爲「十二」宗徒之所以承擔創業的重任，是由於他們「從若翰施洗起」就一直陪伴着耶穌，並且作耶穌復活的見證人（宗一21-22）。初傳言論的起點是若翰的洗禮和宣講（宗十34-43）。

此外，這些敘述和其餘的福音不是來自同一的口傳，即不是出自宣講公開生活，苦難與復活的一個口傳。它們是來自那些親身經歷耶穌童年生活的人的回憶（家人的回憶），純屬傳記性的敘述，並加以修飾而寫成的。這樣使人更具體地知道一些初傳的中心人物——耶穌的出身和來歷。

雖然如此，福音作者們以這種傳記方式所表達的神學要比福音的其他部份更爲深刻，更爲顯明，更有份量。它們是在傳記框架中的宣信，表明耶穌自他生命的開始就啓示了他存在的意義和逾越奧蹟

的內涵。在某些寫書的情形下，先寫出結論會使整個著作過程比較容易。我們發現童年敘述即是如此：它是在耶穌復活之光下介紹小耶穌，因為逾越奧蹟使耶穌的身份顯明了。

這樣，我們可以明瞭這些敘述的特點：它們已把默西亞的頭銜加在初生的嬰孩身上，並指出他是復活的王，和他所擔負的救恩職務。所以，在他身上整個救恩史完滿地實現了。這個誕生的嬰孩是至高天主的恩賜，他涵蓋了舊約預許救恩的中心及將來復活顯現時所有的圓滿（若我們閱讀童年敘述時注意這些神學背景，將會在嬰孩身上發現默西亞和神的頭銜：達味之子：路一27、32、69；二4；瑪一1；一20。默西亞和王：路二11；參閱一43；瑪一17、18。厄瑪努耳：瑪一23。聖，偉大，光，充滿了神，至高之子，天主子：路一32、35；二41、51。他的默西亞職務：國王，路一32。民族和萬邦的救星：路二11、22等）。

如此看來，在許多方面引出了一連串的問題。在文學方面：這些敘述的文學類型和風格與福音的其他部份大為不同，顯示出它們的形成時期較晚。在歷史方面，雖然它們與福音其他部份擁有共同的背景（後來我們要談此點）；但這些敘述在許多要點上彼此不協調；它們引人進入美妙奇幻的世界：天神顯現，啓示性的夢，在人前指引的異星，東方來的賢士……等等。它們在歷史上真實到什麼程度？或者它們在什麼意義下可被稱為歷史？在神學方面，這個在傳記性敘述框架中所發揮的神學，到底有什麼涵義？為什麼福音作者把一個傳記性的事實加上神學意義，而後將它做為整個福音的開始？這些敘述究竟是富於神學意義的歷史，或是按神學所創造的歷史呢？

文學、歷史和神學三方面是有密切關係的，童年敘述不包括在早期教會所宣講的內涵中。它具有特殊的文學類型，很明顯地是一個後期發展的基督論，並以傳記性敘述形式表達出來。因此產生以下

的問題：爲什麼聖史用這樣的神學做福音的序言？它在整部福音的結構內有什麼意義？因爲我們知道福音是耶穌基督以其言行公開宣講天主的國（參看宗十36；教會憲章5）。

因此，我們需要繼續追尋問題的答案。首先探討童年敘述的本質，文學類型和方法，然後在它是序言觀點之下，直接從它們所包含基督論的信息着手研究，才會看出它對福音的其他部份有什麼意義。這樣，我們將發現以上所提各個問題的答案。最後，藉着研究這些敘述的歷史性，及其所含喜訊的詮釋，我們把它們與系統的基督論綜合起來作一些簡短的反省和總結。

現在我們進入童年的福音的文學分析。我們以詮釋工作開始是爲了使進一步的神學反省得到一個堅固的基礎。我們不在一些特殊點上做細節的分析（這些工作繁多，而且有些是爭端很多的問題，例如：這些敘述的來源與福音作者的編輯工作的關係；這些敘述與舊約的關係，特殊的細目等），而是試圖介紹新近大致爲人所接受的有關這些敘述的一般性的詮釋。

首先我們注意到這些敘述在福音的結構上佔有獨特的地位。這些敘述相當的簡短（福音共有八十九章，它們只佔四章），正因爲它們的獨特性，更顯得簡短，但却供給了基督徒生活和敬禮在比例上相當豐富的材料。此外，它們對於確定信仰的中心——耶穌是眞天主亦眞人——有極大的幫助，因爲這些敘述一開始就清楚的肯定耶穌自降孕母胎起就是天主子；另一方面，對耶穌誕生生動的描繪，顯示了他眞實的人性。

詮釋學對童年敘述的獨特性加以研究，它的發展可分三個主要的階段：

1 注意到童年敘述的方式、內容和來源與福音的其餘材料很不相同，因而產生了它們的歷史眞實性問題。

2 福音中童年的兩個敘述之間的差別極大，更使它們的歷史性問題尖銳化。

3 越來越普遍地認為這些敘述是基督論的傳達工具：福音作者們藉它們表白在教會內的信仰。因此聖經學家在新的光照、看歷史問題。

現代詮釋學已經找到解決此問題的方法，就是從它的形成的過程為出發點。我們已經知道它的形成是從逾越奧蹟發展出來的。換句話說，它是以耶穌的死亡與復活，在歷史中生活的耶穌。福音作者們從初傳宣講的信仰中心——逾越奧蹟（參閱宗徒大事錄的初傳言論二3、32；三14；四10；十39；40；格前十五13；14），重新再注意在教會的不同的傳承中耶穌的言語和行動。他們尋找根源以澄清信仰的奧蹟：耶穌的先知性行動。在這個形成的過程中，他們的首要興趣不在於寫傳記，而是宣報耶穌以言以行所帶來的救恩喜訊。因此，隨之而來的問題是：福音作者們為何把這些童年敘述放在福音中？基督徒很自然地願意多知道一些耶穌的生平：他的家庭，他的祖先，他誕生的地方，他的早期生活。但是，難道這就是把童年敘述放在喜訊中的主要理由嗎？有一些詮釋學家提到它們可能有辯護作用，特別是在與若翰洗者的對比上要表示耶穌大於若翰。可是這個理由不足解釋這些敘述的豐富內涵。

今日詮釋學家的傾向是：構成這些敘述的主要理由是在於基督論的神學發展。教會傳承早已包括耶穌童年的傳記性敘述。瑪竇和路加看出可以把這些歷史寫成文章，做為傳達基督論信息的工具，闡明耶穌在降孕母胎的那一刹那就是天主子，帶給世界救恩。因此，他們把這些敘述放在福音的開始，因為福音就是宣報天主在耶穌身上帶給世界的救恩信息。這觀點說明了這些敘述的本質和特性，它們是真實的福音。

童年敘述不是純粹傳記性的敘述，而是宣報耶穌從降臨在人間之初即是救世主、默西亞。降生的耶穌實現了全部舊約的救恩許諾，和開始救恩的喜訊。所以它是真實的福音：宣報救恩的許諾已在耶穌身上實現。

天主復活耶穌，舉揚耶穌坐在祂的右邊，乃是宣稱耶穌為主、默西亞和天主子。這個思想可以在下列章節中找到：宗二32、36；五31；十三32、33；羅一3、4；斐二8、9。這些地方清楚的區分耶穌光榮的復活和死亡以前謙卑的服務。耶穌是經過了復活才受到光榮。但是這個初步的基督論反省可能被人誤解，好像耶穌的天主性只是復活的後果，是被附加上去的。這種錯誤的解釋不符合初期教會團體在福音中表達的信仰，因為那時的教會相信耶穌在行職務時已經是默西亞和主。復活不是在耶穌身上增加了些什麼，而是把耶穌原有的身份清楚地啓示出來。所以馬爾谷在他的福音中告訴讀者，耶穌受若翰洗禮的時候，已經是天主子（參閱谷一11），雖然馬爾谷在整部福音中仍然堅稱宗徒們於耶穌在世時，從來沒有認出耶穌的光榮身份，耶穌自己也從未把自己清楚的顯示給人。第一部福音只在耶穌死後藉着一個人的作證講出此奧蹟：「這個人真是天主子」（谷十五39）。這樣，馬爾谷保存了對基督論的初步反省。

後來編寫福音的人採用了馬爾谷的材料，並繼續發展對基督論的反省。根據他們的看法，耶穌行職務時已逐步向門徒們揭露他的身份。瑪竇記載門徒宣信耶穌為默西亞和天主子（比較瑪十四33和谷六51、52；瑪十六16和谷八29）。若望明白的講出耶穌先存的天主性（若八58；十30；十四9；十七5）。這種基督論在福音寫作的過程中不斷地發展下去，進一步地肯定在耶穌的洗禮和職務上已顯示他為天主子。若望在序言中還肯定耶穌是自永遠就有的聖言成了血肉；這是真正的降生神學。瑪竇

和路加甚至以童年敘述在耶穌的降孕、誕生和早期生活中發展此基督論。初傳用於復活上的幾個思想，例如宣告耶穌的天主性，聖神的行動等都放在耶穌降孕的事件中（馬爾谷用在耶穌受若翰的洗禮）。天使來報若瑟和瑪利亞這段信息也具有同樣的意義。當基督論的反省發展到在耶穌降孕時已肯定了他的天主性，於是天使和人們可以順理成章地宣講耶穌是誰（此為天使報告牧童和三王來朝的意義）。有人反應良好，立刻前往朝拜新生的嬰兒（三王和牧童，依撒伯爾，西默盎和亞納），有的人却滿懷敵意（黑落德和那些不接受耶穌的人（路二34））。由於耶穌的身份，從他生命的開始，直到後來公開傳教，他的生活都有一個特徵：並非所有的人接受他的先知性行動，此項行動導致他的死亡。

綜合以上所說的，我們可以確定童年敘述是真正可靠的福音：它宣報了耶穌的天主性身份，肯定他誕生是為拯救世界萬民，在他身上實現了天主的救恩許諾。

這個逐漸明確的基督論也使我们得以確切的斷定童年敘述的文學類型。它是以傳記形式表達一個神學信息，它首先要強調的是肯定耶穌自降孕和誕生之時就具有天主性。這個論點為本文詮釋童年敘述的決定性的因素。假使不注意這神學觀點，則這些敘述將變成純傳記式的歷史，失掉它們要表達的中心思想。這神學內涵也影響了童年敘述的文學結構。

瑪竇福音的文學結構可以分成幾個不同形式的段落：

首先瑪一1-17是族譜。瑪竇藉着族譜告訴我們，從耶穌的祖先可以得悉耶穌的身份，耶穌是厄瑪努耳（天主與我們同在），達味和亞巴郎的後裔。

18-25節記述一個顯現。天使向若瑟報告瑪利亞有孕之事，更進一步的解釋耶穌具有什麼樣的身

份：若瑟——達味的一個後裔，接受了聖神在他的妻子胎中孕育的孩子，使耶穌也成爲達味之子。如此，瑪竇簡明地道出耶穌擁有怎麼樣的身份：達味之子，默西亞和天主子。

誕生白冷和東方的三王來朝是「事件性」典型的敘述；對它們應作如下的解釋：誕生的地點是在（達味城白冷）強調耶穌達味之子的身份；外方人遠來朝拜耶穌是爲了強調他爲亞巴郎的後裔，而亞巴郎是一切信者的祖先。

黑落德迫害嬰孩的敘述是一齣包括三幕的短劇，最後以一句先知話結束：(1) 聖家逃往埃及；(2) 13 15（參看歐十一 1）。(2) 白冷及其鄰近地區的嬰孩遭屠殺：二 16 18（參看耶卅一 15）。(3) 聖家從埃及回國並定居納匝肋，使先知的話得以應驗。黑落德敵視誕生的嬰兒——猶太人的國王，啓示了耶穌未來的命運。根據我們的分析，童年敘述願意表達：耶穌在天意的安排之下，重新經歷梅瑟在埃及和以色列的出谷，好在他身上完成了以民奔向自由的經歷。他的身份和命運在定居納匝肋一事上得到了最後證明，因爲耶穌將以納匝肋人的身份開始傳道（參看瑪四 13）。

總之，我們可以說瑪竇願意藉着文學結構答覆兩個問題：耶穌是誰？他來自何處？族譜和天使的報告答覆了第一個問題，其餘的部份解答了第二個問題。

路加的文學類型比較複雜，困難重重。基本上他的敘述分爲七個片段：(1) 關於若翰洗者的預報；(2) 關於耶穌的預報；(3) 瑪利亞往見依撒伯爾；(4) 若翰洗者的誕生、割損和取名；(5) 耶穌的聖誕（報告牧童）、割損和取名；(6) 耶穌被獻於聖殿；(7) 在聖殿中找到耶穌。路加的特徵之一是在全部敘述中不時出現若翰洗者，此點是瑪竇的敘述所沒有的。路加願意不斷地把耶穌和若翰對比。這個平行的對照是結構的基礎，是詮釋學家用心推敲出來的。最近美國聖經學家 Raymond Brown 提示，路加的童

年敘述是在兩個不同的階段編寫成的。第一個階段發揮若翰洗者和耶穌之間的對比，分爲互相對照的兩段：

I 「兩個不尋常的」受孕領報」

A 關於洗者若翰的預報 一5 } 23

依撒伯爾懷孕和讚頌天主 一24 } 25

A' 關於耶穌的預報 一26 } 38

依撒伯爾讚美瑪利亞 一39 } 45、56

II 關於二者的誕生，割損，取名和將來使命的敘述

B 論及若翰洗者：一57 } 66

用成長的次題過渡到他的公開講道：一80

B' 論及耶穌：二1 } 27 34 } 39

用成長的次題過渡到他的公開講道：二40、52

這一個並行結構蘊含着神學意向，企圖表示耶穌比若翰洗者優越。第一段的頂峯是依撒伯爾讚美瑪利亞爲耶穌的母親（「在女人中你是蒙祝福的，你的胎兒也是蒙祝福的。吾主的母親駕臨我這裏，這是我那裏得來的呢？」一42 } 43）。第二段路加在耶穌的行實中顯示耶穌大於若翰：天使報告牧童耶穌的誕生，並且稱耶穌是主、默西亞。耶穌受割損之後被抱到聖殿；在那裏，西默盎充滿聖神，預報這孩子將來要成爲普世的救主。

此後路加多添了一個不同的材料，以第二階段的對比來增強神學的信息，並解釋之。但是他却因此破壞了第一階段的並行結構。第二階段的材料包括了瑪利亞和匝加利亞的讚三由。它使原有的神學

信息更明朗化了；若翰只不過是耶穌的前驅，而天主在瑪利亞身孕的奇妙作為實現了救恩的許諾。耶穌十二齡講道的記述也表達了同一意義。第二階段牽強地穿插於第一階段中，却因此說出路加主要目的是爲了表達其神學思想。

此外，我們也可以發現下面的幾個因素：

- (1) 全部童年敘述可以用「預報——實現」爲軸心而分成兩部份（一5—56預報；一57—二40實現）。
 - (2) 實現部份不同的「次題」使人看出文學的進展：成長的「次題」（一80關於若翰和二40、52關於耶穌）和瑪利亞默存心中的「次題」（二19、51）都常出現。
 - (3) 路加編輯材料時，沒有忽略時間次序：領報、誕生、割損，取名。敘述中有著正確的編年指示：一5、24、26、39、56、57；二1、22、41。
 - (4) 整個敘述自聖殿中開始，也在聖殿中結束。
- 許多作者認爲這些敘述是關於耶穌童年的演述 (midash)，這種論點引起不少的爭論。童年敘述到底在什麼意義下、可作如是的瞭解？演述文學是把舊約中的一件事或一句話，按當代環境的需要加以註解。它是一種使後代的人更容易瞭解、和應用舊約經文的文學作品。演述是解釋舊約的作品。

童年敘述不像這種狹義的演述，因爲在這些敘述中引證的舊約經文不是用在解釋舊約，而是用在解說耶穌這個人。它們不是把過去的舊約經文變成富於現代生活意義的，而只是拿出舊約的經文來「類比性」的註解耶穌事件。這樣，它們是一個新創造的演述，是基督徒的演述；不掩雜過去的著作，是一個新的事件，即天主在基督內的偉大啓示。

總而言之，童年敘述不是爲使人更容易瞭解舊約，而是在舊約的光照下更認識耶穌其人，因爲在舊約中救恩許諾的內涵中去領會耶穌，使我們對他的瞭解有一種連續性。

但是，另一方面，聖史對耶穌來臨新事件的反省是用演述的方式表達出來。在此意義下，童年敘述可以稱爲真正的演述，意思是說：聖史對舊約聖經的反省，使天主在耶穌身上做的新事件重新在現在活躍起來。因此我們也可以看出，即使用文學方法來分析，基督論的觀點仍然是這些敘述的中心，影響着它們的進展：耶穌自降孕、誕生時就擁有的天主子與默西亞的身份是救恩的中心，是基督論反省的中心，因爲在他身上使所有舊約許諾得以實現。

文學的分析指出這些敘述的本質，結構和文學形式，以及基督論的內涵。現在要問它們在整個福音中的意義，它們是否可以做爲福音的前言？現代的詮釋學家確是這樣想的，在此引證 Raymond Brown 新近出版的一本書關於此點的解說：

「童年敘述屬於福音的一部份自有它的意義。不管它們是不是歷史，是不是建基於目擊證人的作證，在教會的傳承中是否有先存的文學，瑪竇和路加都認爲這些敘述適合作耶穌一生的前言。若把它們的價值貶低（曾發生過這樣的事）或與整體的福音分割，則違背了福音作者們的原意，因爲對他們來說，這些敘述是傳達福音信息的適當工具。」

童年敘述是以若翰的宣講和洗禮作開端的福音之前言。但是按照我們以上的分析，它們仍是福音：報導救恩，也是福音書的導論。它們只是以不同的方法來解釋耶穌的生活，行動和終向。

最古老的一部福音，馬爾谷福音，把前言縮短到只剩下一句話：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷 1-1）。這是極爲強有力的肯定，出自寫福音當時所在的團體的信仰。它肯定在宣講和先知性行

動中的耶穌是默西亞、天主子。馬爾谷在此不談耶穌的出身，而用這個導論性的宣信來準備他未來的職務。

相反的，若望福音把對耶穌身份的肯定追溯到他的來源，說他早已先存於天主父的懷中。耶穌是聖言與天主同在，他降生成人來啓示我們救恩的圓滿。所以在耶穌的職務中若望所發揮的主題常與最初的主題有關：耶穌是普照世人的光明，是給予活力的生命，是闡明一切的真理，是領導人走向他生命根源的道路。根據若望的基督論觀點，耶穌的降孕是聖言的降生，故若望絲毫不提耶穌的降孕。

瑪竇和路加在這些敘述中仍然採取中間路線，他們比馬爾谷作了更多神學的反省；但是沒有若望的降生神學。我們可以用 Brown 的話稱他們的基督論為「受孕的基督論」。馬爾谷肯定在宣講行動中的耶穌是默西亞、天主子，用耶穌受洗時天主的顯現來確認這一點；這是此福音獨特的開場白。然而，受洗時對耶穌身份的聲明，有時也能讓人誤解為收養的意思；換句話說，耶穌在受洗以前不是天主的兒子，而是在受洗的那一刻，天主收他為義子。馬爾谷提前在耶穌受洗時宣告他的天主性以避免與耶穌復活的註解混淆。童年敘述在它們的「受孕基督論」上也走這條路線。天主在創造行動中使耶穌成孕，因此他是天主子、默西亞和主。顯而易見的，此天主子的身份不是義子，而是聖神的化工。可是這些敘述沒有若望（若一 1、14）和新約的一些基督論詩歌（斐二 6；哥一 15）所持的降生看法：耶穌自降孕時就是天主子。晚期的神學反省把這兩個不同的思想方式合併為一：在天主懷中先存的聖言（若望）降孕在童貞瑪利亞的胎中（瑪竇和路加）。

綜上所述可推斷出：童年福音做為整個福音的前言，是為澄清耶穌降孕人間時的身份，不涉及先存問題。它們補充了馬爾谷的觀點，但尚未達到若望福音的神學反省，處於基督論的中間階段。此基

督論是在復活事件的啓發下展開的。

做完上述的分析之後，我們可以探討本文的主要問題：什麼是童年福音的基督論信息，和它們做爲福音的開端富有什麼神學意義？

由於文學類型和表達方式的緣故，童年敘述常被入當作純民間傳說的故事來誦讀。相反的，我們却看到它們是在逾越奧蹟的光照下，深刻的神學反省，並且在基督論上肯定耶穌的身份。

在此可拿電影的片頭做比擬。一部影片放映時先介紹導演，影星和技術人員的名字，同時穿插一些圖片和播放主題曲，預告影片的關鍵所在，好使人瞭解影片的進展。從開始的那一刻，片頭就導引人進入影片的氣氛和情調，並且暗示了主題。當然，看完了整部影片之後，人才知道全部的故事。雖然如此，那些關鍵點仍然使人容易進入情況，促進了解。相仿的，我們需要從整部福音去瞭解福音的「片頭」，即童年敘述。雖然只有在復活奧蹟中，耶穌的身份才決定性地啓示出來。可是「片頭」開始介紹這個身份的基本要點時，也暗示了它的關鍵所在，好使我們閱讀時，逐漸深入福音的全部信息。

福音裏耶穌的先知性態度使他的聽者面對三個基本問題：他本人，他的來歷和他的歸向。耶穌宣告天國已來臨，並且在他身上實現了。人們因此要問：這個天國已經在他身上實現的人到底是誰？（參看若八14-28）童年敘述以它們的特殊體裁答覆這問題。

童年敘述指證耶穌是「達味之子」「亞巴郎之子」，又說他來自天主，以一個嶄新的姿態出現；他是「天主聖神的化工」，是真正的「天主子」（瑪一1、18-23；路一35），生活在歷史中却又超越歷史。我們唯有以耶穌爲天主子的信仰作出發點，方能了解童貞女懷孕奧蹟的完滿意義。在肯定瑪

利亞的童貞之前，我們必須先在基督論上肯定耶穌天子的身份，如果把童貞受孕與耶穌的身份隔離，則童貞受孕的面貌模糊不清。不管是聖經或教會傳承提到「誕生於童貞瑪利亞」時，在其前常是先有信仰的表白：「由聖神受孕」，這兩點是內在的相連着。雖然在此我們也要立刻聲明，並不能因此就認為童貞本身不包含天國的末世性記號，而只是願意說童年敘述所要表達的主要思想不在童貞這一點。這些敘述描寫童貞受孕的目的是為了表達耶穌為天子的身份，因此，也能使人明白童貞受孕是天國來臨的開端。

瑪竇和路加兩部福音在交織的對比中指出耶穌的超越的來源和至高地位：瑪竇暗示梅瑟是以色列民族的救星，耶穌却是全人類的救主。路加以互相對照的兩段經文比較若翰洗者（最後一位先知，但比先知大，路七27）和耶穌、基督（路二11），此點已經在預報和誕生兩件事上闡明了。

這些聖經片段也略微描繪了耶穌在生命的開端就邁向超越奧跡的道路：凌辱和光榮、迫害和勝利。瑪竇報導黑落德的叛逆和迫害以及三王來朝；逃亡埃及和回國定居，因為迫害他的人已死（瑪二11-15，19-23）。路加講述耶穌誕生的寒酸和牧童的活潑信仰；西默盎的預言和第三天在聖殿中找到孩童（路二6-20，34-35，43-49）。

這些奧蹟也是天主決定性救恩行動的一些環節，還會使我們發現救恩的另一特點：它普及全人類，不再是以色列人的特權。西默盎的讚主曲清楚地說「啓示異邦的光明」（路二32）。

為了表達救恩的普世性，路加把耶穌的誕生與世界的歷史相連；耶穌誕生之際，正逢凱撒·奧古斯都出了一道諭旨，命令天下的人都要登記戶口（路二1）。瑪竇藉三王來朝的一幕表示同樣的意義：當猶太掌權者敵視誕生的嬰兒時，遠方的人却前來朝拜猶太人的新生國王（瑪二1-12）。如此，這

些敘述不僅說出給予救恩者的身份，而且他已經開始救恩行動。耶穌一進入世界立刻着手救贖人類。雖然這些奧蹟暫時隱晦不明，並無妨礙；復活的奧蹟也沒有發顯給全體以民，只是給那些天主特選的證人（參看宗十41）。童年敘述中的證人是那些貧窮的人，那些心地善良聽從天上聲音的人（參閱路二8-17；四18；七22；瑪十一5）。這些救恩事件是耶穌所展開的救恩戲劇的序幕。

因此，無可置疑的，瑪利亞小心翼翼地把這些事情默存心中（路二9、51）。路加兩次把瑪利亞的這種態度挿進他的敘述，並不想指出他的敘述，好似直接來自瑪利亞的口述一般。其實，他更是願意邀請我們與耶穌的母親一起反覆深思奧跡的真諦；因為瑪利亞在哪裏，教會也在哪裏，就像在耶路撒冷的晚餐廳一樣（參看宗一14）。

童年敘述是福音形成中的最後編入的部份：最富於神學構思，而可以說「歷史性比較少」。它們是神學的導言，包含明確的信息。現在我們要探討的最後一個問題是：把童年敘述擺在福音的開端到底有什麼神學意義？為什麼把這麼一個富於神學構思的信息當作前言？它似乎與福音其餘的部份有關耶穌奧蹟的逐漸展露不太一致。什麼樣的神學理由促使福音作者在開始幾頁就給予後來才要逐漸展露的基督論說明？而此基督論只有在復活的光照下才清楚的。為什麼在喜訊的起始就影射到逾越奧蹟？

我們認為這些敘述的目的不在於神學的肯定，也不在於啓示耶穌是天主子。若這些假定是正確的，那麼，童年敘述的目的是要使福音的讀者們意識到基督論的視界和要點，洞悉在它們中所發生的救恩事件，給予一個研究和詮釋整個「基督事件」的要領與關鍵，換句話說，我們必需以信仰的光，藉童年敘述中所啓示耶穌的身份，才能對救恩事件有一個更完滿的認識。因為我們現在是用信仰的眼

光陰福音，就如同福音作者們是在復活的光照下看耶穌的行實，也在這啓示下寫成福音。

童年敘述也部份的答覆了今日神學家提出的問題：耶穌是天主子，因為他救了我；或他救了我，因為他是天主子？整部福音對這種對立性問題，用辯證的方式作答：我認識耶穌是天主子，因為他救了我；但是他救了我，是因為他是天主子。我們是經過救恩事件認識耶穌的天主性；可是這些事件之所以帶來救恩，是由於耶穌的天主性。童年敘述指出耶穌的天主性是與生俱來的，先於他的言行，雖然必須藉他的言行舉止才漸漸啓示他的天主性。這些敘述不否認要認識耶穌是天主子必須經過救恩事件，然而它們又肯定這些事件之所以帶來救恩，是因為行這些事件的那一位是天主子、默西亞和主。當耶穌完成了使命，被天主父復活時，耶穌不是在天主性上得到什麼新幅度，亦非在復活時被天主父收為義子。復活只是更清楚地啓示他從聖神降孕起就是天主子。童年敘述從基督論的角度澄清這一點，所以我們認為這基督論有很深的神學意義：它對救恩事件本質的瞭解，會協助我們解脫對立性問法的束縛。有時我們被對立性問法困住，而停留在神學上無謂的爭論中。

這些敘述的神學目的在於使福音的讀者意識到，在救恩的發展中，本體的問題也是必需的；一切作用性的神學不可能與本體分開。換句話說，童年福音要指出耶穌在復活中顯出來的神聖身份就是他在受孕時所擁有的。而且這個信仰是閱讀福音者領悟救恩的視野。換句話說，教會的信眾只有在復活的光下才能瞭解耶穌的行動和訊息的真諦，才能藉着對它們的反省形成正確的基督論。

若我們所肯定的前提是正確的話，則對於童年敘述的歷史性，福音研究和系統的基督論，會產生什麼後果呢？我們不否認童年敘述中明顯的神學觀念使我們對它們的歷史性研究的產生特殊困難，因為它的首要旨趣在於神學的肯定。我們可能把全部的敘述視為純神學性的創造，與歷史的事實毫無關

係。但是，這樣極端的看法，會犯過份天真的錯誤，而忽略童年敘述文學類型的真正本質。我們把這些敘述分歷史性的三個不同層次來答覆疑竇。

第一個層次：正文本身。它們是形成福音過程中的晚期作品（公元七五到八五年）。它們表達了第一世紀末葉的基督徒思想，當代團體對基督的信仰和禮儀，產生這些敘述的文化背景，甚至剛剛興起對瑪利亞的敬禮。在這些方面，它們都富有極大的歷史性作證價值。

第二個層次，應用的史料。雖然二位作者在文學方面互不相干（不同的體裁、結構和內容），仍然有其共同的因素：

- (1) 耶穌的雙親是瑪利亞和若瑟，他們合法地訂了婚，但是瑪利亞的懷孕不是人爲的（瑪一18；路一27~34）。
- (2) 若瑟是達味的後裔（瑪一16、20；路一27、32；二47）。
- (3) 天神報告嬰孩的降孕（瑪一20~23；路一30~35）；瑪利亞因聖神受孕，不假借男人（瑪一18~20；路一35）（瑪一20、23、25；路一34）。
- (4) 天神給予耶穌的名字（瑪一21；路一31；二21），他將是救世主（瑪一21；路二11）。
- (5) 黑落德統治時（瑪二1；路一5），耶穌誕生在白冷（瑪一24~25；路二5~6）達味城（瑪二1；路二4~6）。
- (6) 孩子在納匝肋長大（瑪二23；路二39、51）。

雖然它們在文學結構上不同，却擁有這些共同點；對這項事件只能解釋爲聖史們引用了相同的史料，才會和諧一致。因此它們有可靠的歷史根據。

第三個層次，事件本身。在此，我們必須區分信仰表白和事實。我們可以指出若瑟和瑪利亞的婚姻，耶穌在黑落德時代誕生在白冷，定居納匝肋，都是確實的歷史資料。但這並不是說其他的因素全非真正的歷史。我們也不願在這些敘述的詞句中去尋找狹義的歷史性和現代人對歷史批判所了解的意義。我們承認童年敘述的歷史性困難比福音其他的部份來得大。我們應該運用文學類型批判的方法努力尋覓解決的途徑。

上述的一切可以協助我們在童年福音裏區分不同層次的歷史性。如果我們想要做更正確的肯定，必須針對每一部份加以詳細的研究；這已經超過這篇短文的可能範圍了。

關於讀福音方面；依據前面所提，這些敘述做爲前言，供給了研讀的要領。當基督徒讀福音時，他可以看出耶穌以先知性的行動逐步地啓示他的身份。雖然耶穌公開傳教生活是歷史中不可或缺的一環，但是，基督徒仍然必須以信仰認識他的身份。

最後，關於系統的基督論，它們只是一個小的提示，也許這些敘述對於今日在基督論所爭辯的問題上。提供了一個觀點。今日問：我們需要什麼樣的基督論？是從上而下或是從下而上的基督論？是從傳道歷史中的耶穌往上溯源到他的身份？或從他的先存往下到他的歷史，而在歷史中以信仰發現他的身份？當然，這些敘述不會給予答案，但啓示我們這兩種基督論並不互相排斥，而是在辯證關係中相互包容。因此瑪竇和路加，從他們寫福音的開始，就在本質上肯定耶穌的身份，但還認爲需要在漸進的發展中逐步顯示早已肯定的身份。所以兩個基督論互爲需要，不相排斥，我們也無法在此深入此點，故只給予這個提示。

總之，童年敘述把耶穌的出身用傳記性的敘述寫出；並以明顯的基督論指出耶穌從降孕起，以及

他在我們中間的最初時日，就具有天主性。這樣擴展了福音讀者的視野，使他們在神學的觀點下，繼續研讀和反省福音的其他部份。耶穌的職務是在他的先知性和救恩行動中逐漸顯示此身份；而他的死與復活是為啓示的圓滿。這一切發展具有兩個照明因素：終點是天主父復活耶穌；起點是復活奧蹟所顯示的天主性。因為復活顯示耶穌身上本有的身份；他自來臨之初就是達味之子，亞巴郎之子和厄瑪努耳「天主與我們同在」（瑪一11）。耶穌以天主子的身份來實現那長久等待的救恩許諾。在他身上天主的國臨到我們中間，他是拯救我們的天主子。

基督的名號

張春申

在正式討論基督名號之前，先將本屆研習會中提出這題目的目的稍加說明，使諸位能體會到它與新經基督論的關係。

日常生活裏，我們每個人都有自己的名字以與別人有所區別，所謂的「同名」或「同名同姓」，往往只是偶然的巧合。但是名字並不一定能完全表達一個人究竟是怎樣的人。在我們的經驗裏，往往碰到和他的名字完全不相稱的人。但是，人除了名字外尚有一些「頭銜」來使人識別他的身份，或是說明這人在某種環境中的角色。譬如：一聽到「父親」「母親」，就立刻會到在家庭圈子中這些人的身份和作用；一聽到「建築師」「工程師」「醫師」，就意會到在社會整體中，他們的身份和作用，這就是我們所謂的「名號」。由此觀之，名號是用來表達這人是誰，並說明他的作用的。爲此，別人一聽見就能多多少少地認識他。在初期教會，宗徒們經驗到曾經和他們同居共處過三年之久的納匝肋人耶穌，在他復活的光榮中還是和他們在一起。在這種復活的光榮中他們信仰了耶穌的身份，並迫不及待地想把這喜訊傳給自己的同胞。但是要表達如此獨特的身份和豐富的內涵，他們深感到「辭窮」。爲了要完全地表達，他們運用了一連串的名號，泰勒（V. Taylor）曾經宣稱在新經中描繪基督的名號約有四、五十個之多。這現象說明初期教會爲了描繪出這一位復活了、既神祕又豐富的耶穌，曾經費盡無數心血。他們運用各種名號，希望藉這些名號的蘊合顯出基督豐盈的身份。後代教會在新經中通過不同的名號，在與初期教會神交密談之際，多少能意會到他們對這位耶穌基督的信仰。這種種原

因使得基督論中對於名號有專門的研究。

有人曾以光學上的一種分析來喻意基督和名號間的關係。光學中常運用三稜鏡來分析光，當貌似無色的光通過三稜鏡，合成光的光譜就層次分明地以各種色彩顯出。光譜不是光本身，而光譜中每道色彩是光的一部份以匯合成光。我們可以光喻意基督，光譜喻意名號；通過這些名號，我們方能看到基督豐蘊的內涵。每個名號能幫助人認識基督的一面，事實上基督的身份和在救恩史上的作用是超過任何一個名號所能表達的。這種無系統地聚合各種名號來表達耶穌基督身份的方法，實在與初期教會的現象相當配合。初期教會是一個牧靈性、共融性的生活團體，在他們內尚未有系統化的神學探討，只是用最簡樸的言語和方法去宣講基督。因此，他們運用一切能想到的名號匯合在一起努力地去通傳他們經驗到的耶穌基督。這次研習會中，種種因素使我們無法將基督的名號一一提出加以分析，只能為諸位介紹其中的三個：默西亞、人子、天主子。由於初期教會，或是一些純樸的猶太人團體，或是一些已經進到希臘羅馬文化中的僑居猶太人團體，當時教會若是嘗試在團體中表達信仰，必然是在其宗教背景中就地取材，選些衆人皆知其內涵的名號來轉化，成爲在基督信仰中耶穌的名號。對純樸的猶太人而言，其來源不外乎古經，對僑居的猶太人則加上一分希臘羅馬文化的色彩，爲此，在一般名號的討論中對其來源的探究是相當重要的工作，因爲這與名號以後表達的內容有關。在研究名號時，主要的目的固然是要認識教會信仰中的基督，不過也能够問一問：耶穌在世時是否曾以此名號自稱過？或是，當別人如此稱呼祂時；祂是否公開承認過？因爲耶穌基督對祂自己及對祂和天父的關係都有一種不是言語所能完全表達的意識。這真實地降生成人的基督，若想在歷史中啓示出祂意識的內涵，必定取材於其文化背景中，衆人熟悉的名號來自稱，方能使人認出其內涵；但是這名號的意義必

與當時的宗教、文化、歷史背景有關。若在當時這名號在歷史中已染上某些色彩，不但無法表達祂自己，反而會導致別人誤會祂的身份或作用，這時祂會棄而不用；直到復活事件澄清了這些色彩，初期教會又運用起來。爲此有些名號或許基督在世時從來沒用過。由於此次研習會提出來的三個名號都源自古經，所以在介紹時都用一般的順序：首先探討古經中的意義，其次說明耶穌在歷史中是否曾以此名號自稱，最後論及教會在此名號中的信仰。

一、默西亞：基督

1. 舊約中的意義

默西亞是宗徒時代的教會用得相當頻繁的一個名號，只要隨手翻開新經中的一頁就會發現這事實。若要明瞭宗徒們在這名號中欲表達的信仰內涵，就得追本溯源，回到古經中去析解，因爲這是默西亞主義背景中的一個名號。

中文裏的「默西亞」和「基督」在根源上是來自同一辭彙，「默西亞」是希伯來文的音譯，「基督」是希臘文的音譯，意爲「受傅者」。這字在古經中用得相當普遍，泛指受過聖油祝聖的人。國王、先知、司祭，都屬於這類人之列（見：出廿八41；列上十九10），以色列的宗教傳統裏，受傅意味此人被天主所選，在民衆間代表天主，替天行道和發言。

「默西亞主義」是以色列民族在信仰中堅不可破的一個信念。基於他們對救恩史和歷史的了解，深信着一個必然會實現的遠景，並熱誠地期待它的來臨。聖經中常稱這遠景爲「那一個時日」，是一

個天主親臨的時辰。如以今日較專門的術語來講，它就是所謂的「最後階段」或「末世」。這默西亞主義淵源深厚遠古，貫穿整個舊約。今日研究比較宗教學的學者都公認以色列民族中的默西亞主義確實是一個非常特殊的思想。

這種遠景，上溯到遠古，很可能在納堂先知對達味王室的預言中已露其端倪，他預許一個永不更替的王朝（參看撒下七12-16）。在以色列民族國破家亡，流浪異域的充軍時期，這信念漸漸成形，成爲信仰的主要內涵。自王朝中期，戰亂頻仍，異族侵略，民生塗炭，朝不保夕，此時民心惶惶，先知們開始以雅威對達味王朝的許諾來鼓勵自己的同胞，激勵他們在痛苦變亂中堅持對雅威的信仰。王朝覆亡，天主藉着先知的聲音，對許諾的再保證，振奮了頹喪地流亡異域的以色列人，革新民族的希望。及至重返家園，重整廢墟，整個民族身受希臘以及羅馬人的壓迫，默西亞主義發展到顛峯狀態。藉着充軍前的依撒意亞和耶肋米亞先知；充軍時的厄則克耳和第二依撒意亞先知；充軍後的匝加利亞先知的宣告（參看依七10-16；九1-6；十一1-9；耶廿三58；則卅四23……；匝三8-10；六9-14），這遠景的期待已深植於以色列人的心靈，與其信仰無法區分。

在默西亞主義中，要帶來這遠景的人物，一般來說是一位國王、達味的後裔，就是所謂「君王性的默西亞」。但是，這傳統並不固定，古經和猶太文學的資料都顯出這人物有相當大的彈性；尤其是在充軍時期，由於對達味王室的失望，曾經在先知的預言中，把期待中的默西亞描繪爲一位先知或是司祭，於是有所謂「先知性」或「司祭性」的默西亞出現。今日由死海邊發現的谷木蘭文件中顯示：在當時，三種默西亞都是期待中的人物。雖然如此，在信仰中期待着一位末世君王的來臨，始終是主流；尤其是在耶穌生活的時期，正值猶太人受到異邦人的統治和蹂躪。因七葛望者君王生狀互亞內廿

現，恢復達味王朝的榮耀，所以當時最濃厚的色彩是一位政治性的默西亞。

綜合來說，在舊約裏默西亞的名號意味着一個美麗的遠景。舊約對這遠景的描繪，雖然在枝節上或有差異，但它主要地是一個充滿和平、正義和喜樂的時代。所以，默西亞主義是以色列人對這遠景的深遂信念，默西亞的作用是使得這遠景實現的人物。

2. 耶穌是否曾以默西亞自稱？

首先要說明耶穌生活時候的背景以及當時人所期待的默西亞要帶來的好日子是何種性質的，方能進一步地討論到耶穌是否曾以默西亞自稱。

耶穌時代的人期待默西亞的來臨達到高潮，因為那時黑落德爲王，他並非達味的後裔。加以當時以色列人受到羅馬人的統治，在外邦民族高壓下生活，這種壓力使以色列人更熱切地等待信仰中默西亞時代的來臨。爲此，當若翰洗者或耶穌宣告「天國來臨」的喜訊時，猶太人立刻心神會到是「那時期」來臨了。但是，基於當時不同身份的人，對這時代有不同的盼望：高階層的法利塞人和撒都塞人重視法律，期待的是一位完成法律的默西亞。他們希望來到的時代中法律受到絕對的尊重，其能力也得以彰顯。但是熱誠派的猶太人是一羣有勇無謀的革命份子，總認爲以色列是全人類的中心。因此，他們想盡辦法排斥外邦異族的統治，所期待的是一位政治性的默西亞，能使以色列重享達味王朝時的榮耀。死海邊的谷木蘭團體是一個以聖潔自傲的團體，離開人羣獨居死海旁。他們所期待的是一位充滿默示性的默西亞，是一個罪人完全受到審判、一切的聖潔再顯的時代。

在上述背景中的耶穌是否曾以默西亞自稱？新經中涉及此名號的記錄有三：谷八27（平）；

谷十四61-62(平)；谷十五2(平)。這三段記載，在表面上似乎耶穌曾以此名號自稱過；但經過學者的分析，連最穩健的庫爾曼(O. Culmann)都沒有肯定耶穌在世時曾如此自稱。現在將這三段記載分析於後：

〔谷八27-30〕：耶穌和他的門徒起身，往斐理伯的凱撒勒雅附近的村莊裏去；在路上問他的門徒說：「人們說我是誰？」他們回答說：「是洗者若翰，也有人說是厄里亞；還有些人說是先知中的一位。」耶穌又問他們說：「你們說我是誰呢？」伯多祿回答說：「你是默西亞。」耶穌就嚴禁他們，不要向任何人談及他。

如果從瑪竇福音的平行章節來看，很容易使人以為耶穌自稱為默西亞。按瑪竇福音的記載，耶穌先問門徒他們認為他是誰；在西滿宣信他為「默西亞永生天主之子」後，耶穌稱他為有福的(參看瑪十六15-17)。但是在比較三部福音平行章節，發現瑪竇的記載中比其他的兩部福音多出讚美伯多祿的一段話。今日研究瑪竇福音的學者公認瑪竇將耶穌在不同場合中的兩段話組合在一起，換句話說，耶穌讚美伯多祿的話是在另一情況下說出的。因此，瑪竇所記載不是當時的歷史實況；我們只有以其他兩部福音為基礎來討論。按字面來看，無法證明耶穌在別人稱其為默西亞時也如此自認，並且在該段的上下文中祇以「人子」的名號來糾正別人對他「默西亞」的稱呼。對這段記載，聖經批判學者的批判甚多，無法於此再作深入及廣泛的介紹，在這段福音中最多能承認耶穌對「默西亞」的名號採取中立；不承認，也不拒絕。

〔谷十四61-62〕：大司祭又問他說：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌說：「我是，並且你們要看見人子，坐在二角石的右邊，乘着天上的雲彩降來！」

在這段記載裏，大司祭審判時，耶穌明明說「我是！」這是無法否認的事實。但是，這段中的「我是」是否與今日我們通常所懂的意思相符合，這是值得我們探討的。把馬爾谷的記載與其他兩部福音平行部份相比較，發現瑪竇福音在平行部份用的是：「……你說的是。並且，我告訴你們：從此你們將要看見人子……」（參看瑪廿六64）。「你說的是」在希臘文中意思與「我是」無異。但根據聖經學者的研究，這句話帶有濃厚的阿拉美語色彩，是從阿拉美語直譯而來的。在阿拉美語中，「你說的是」並非用於肯定語氣，實際上，它的意思是：「這是你講的，不是我講的！」下文是「並且，我告訴你們」，意味着所連接的是一個與上文完全相反的思想。由瑪竇福音的分析中，這段話裏耶穌不但沒有承認自己是默西亞，反而以人子的名號來糾正大司祭的錯誤。所以耶穌的答覆譯成通俗的語言是：「這是你講的，可不是我講的，並且，我告訴你們……人子……。」至於路加的平行文裏找不到耶穌的答覆，言外之意似乎是：「與你們講也是多餘的。」可見，在這段福音中，經過批判學的分析，耶穌並未承認祂自己是默西亞。

〔谷十五？〕：比拉多問他說：「你是猶太人的君王嗎？」耶穌回答說「你說的是。」

耶穌的回答也是充滿阿拉美語風味，可見是直譯自阿拉美語的，其意思在上段的分析中已相當明顯，不必多加討論。何況在若望福音中，比拉多問及耶穌是否是國王時，耶穌並未正面答覆，只是稍作解釋（參看若十八33），於是這段福音亦無法成立。

除了上述的三段對觀福音平行的記載外，與此名號有關的是若望福音中有關撒瑪黎雅婦女的一段（參看若四1-26），今日的聖經研究公認這是撒瑪黎雅教會的信仰表達方式，是後來才加入的部份。由上述種種分析知道耶穌生活時未接受過默西亞的頭銜，也未以此自稱過。這項結論在耶穌當時

的思想背景中來看，毫無值得驚異之處；因為在當時的背景裏，無論是高階層的法利塞人或撒杜塞人，或是魯莽的熱誠派人士，或是以聖潔自居的谷木蘭團體，所期待的是一個有政治色彩的默西亞。這與天主教恩計劃中默西亞的完全不同。爲此，耶穌對自己的身份和使命的表達，不用這名號的理由是顯而易見的了。

3. 教會在此名號中的信仰

雖然耶穌在世時沒有用這名號自稱過，但到初期教會，這名號却運用得最多。直至今日我們猶將其與耶穌相連，稱之爲「耶穌基督」。因此我們不得不討論使其發生此劇變之因素。

初期教會在當時能有兩種態度：一是如同耶穌在世時一般，不用此名號；一則是運用它。事實上初期教會不但運用它，且運用得頗爲頻繁。形成這現象的理由有二，一方面因爲復活的耶穌是被釘死的；如此醜陋的死亡淨化了視耶穌爲政治性默西亞的誘惑，因此，當時教會才敢大膽地以默西亞來表達耶穌的身份和使命。另一方面則是基於其時代背景的作用，因爲初期宣講的對象是猶太人，爲使他們相信耶穌基督就是貫穿舊約時代所期待的那位人物，最簡易的方法是使他們知道納匝肋復活的耶穌就是基督，就是默西亞。因此，初期教會如此頻繁地運用這名號。

教會對基督的身份和使命，在復活的光輝中，日益深入和清晰，於是在名號的運用上表達了三個階段的過程。第一個階段，可稱之爲「來臨的默西亞」：在復活的經驗裏，宗徒們的第一個反應就是末日一定馬上要來臨，因爲他們經驗到耶穌復活了。祂的復活是人類復活的先聲，因此宗徒們以爲末日的來臨是此刻的事；於是他們等待一個馬上要來臨的默西亞，好帶來天國的圓滿。此階段宗徒們在

宣講中常說：天主立祂爲默西亞。所謂的「立祂」，意味着祂要來臨完成默西亞主義——天國的圓滿。但是在復活的經驗中教會一方面稱祂爲默西亞，另一方面也宣稱：既然耶穌預定爲默西亞，那麼在公開生活中，祂早已是默西亞了。初期教會常會因着耶穌的救恩「作用」導引他們返回祂歷史中去宣信。爲此，新經中一方面稱祂爲「預定」的默西亞（參看宗三12、26），另一方面也把默西亞的名號放在祂在世的生活（參看谷八；十四；十五）。在復活的顯現記載裏，路加不只一次提及耶穌宣稱：默西亞應先受苦難，才進入他的光榮（參看路廿四26、46）。事實上這是宗徒們的宣信，表示他們相信耶穌在宣講和行奇蹟時已經是那位要帶來好日子，要來臨的默西亞。但是這位默西亞完全發揮祂的作用是在祂最軟弱的時刻；這時天主的能力在祂身上出現，帶給我們救恩，這時刻就是祂被釘的時辰。就在這種默西亞的內涵中，初期教會明瞭了耶穌所宣講的「天國」的性質：所謂的天國是一個恩寵的天國，不是法利塞人所期待的那種以法律統轄一切的天國。這天國是全人類的天國，而不是以色列人爲中心的天國。復活事件是對這位預定爲默西亞的耶穌所宣講的天國作證，作證這宣講的真實性。這時天主藉這一切更新、革新了舊約中相傳已久的默西亞和天國的內容，是一種革命性的更新。天主的面貌也煥然一新，祂再也不是報仇的天主，自以爲聖潔的人的天主，祂不是一個斤斤較量的天主，而是耶穌所宣講的天主。於是教會在默西亞的名號裏宣稱她相信天國在復活的基督身上已來臨。這天國是耶穌所宣講的那個嶄新的天國。至於第二個階段可稱之爲「高舉的默西亞」，教會在生活中所期待的末日，並未如願地如此快速來臨，但是體驗到天國已臨人間，於是承認復活的耶穌今日已高舉爲主，已高舉爲默西亞（參看宗二36）。第三個階段是教會慢慢地流傳到外邦地區，外邦人的教會，教友們不再是有舊約背景的猶太人。因而這本身有「傅油者」意思的字變成爲一個專名，而遺忘

了原有的涵意。一直流傳到今日，教會的「耶穌基督」完全成爲一個專名。事實上這名號內蘊涵着如此豐盈的信仰內容，當我們稱呼「耶穌基督」時，實在應當明瞭在這名號中所願宣佈的信仰。

二、人子

1. 舊約中的意義

新經的名號裏，聖經學家辯論得最多的是「人子」，這名號源自舊約。這字的本身並無很深的意思。希伯來文是 *benadam*，阿拉美語是 *bar enacha*，意思是：屬人一類的，如同光明之子；黑暗之子……；意味着：屬於光明的；屬於黑暗的……。

這字本身雖意義不深，但舊約中用作名號則意義深邃。「人子」名號的來源，聖經學者的意見雖然不甚一致：或謂來自厄則克耳先知書，或謂來自達尼爾先知書。此外在猶太文學中也有聖經之外的人子神學，如在厄諾客傳和厄斯德拉四書中。但是普通來說都認爲「人子」名號源自達尼爾先知書。

達尼爾用以下的話描寫了他在神視中看見的「人子」：「一位相似人子者，乘着天上的雲彩而來，走向萬古常存者，隨即被引到他面前，他便賜給似人子者統治權，尊榮和國度，各民族，各邦國，及各異語人民都要侍奉他；他的王權是永遠的王權，永存不替；他的國度永不滅亡！」（達七13-14），這是一段默示錄文體的描寫。那時猶太民族在受苦的境界中期待着救恩，所以達尼爾的人子是一個充滿神秘的默示性人物，他要帶來歷史的終點。在猶太人的想法裏，在這歷史的終點，天主把權能國度……等交給他，他是一個審判性的人物。更進一步，有人認爲「人子」是一個集體性的位

格，代表猶太民族，所以，這意味着猶太民族要審判普世。總之，在達尼爾先知書中的「人子」是一個默示性的人物，具有審判權，他來臨時是歷史終結的時刻。這思想形成舊約「人子」意義的主流。至於厄則克耳先知書中的人子，是天主對先知的稱呼，最多能描畫出這人子是謙卑的、低微的，並賦與他一個使命，但這內容的影響不大，所以不多加討論。因此，舊約中「人子」的意義就以達尼爾先知書的描寫為依歸。

2. 耶穌是否曾以人子自稱？

對觀福音中運用人子的名號非常多，共計八十多次，這類章節可分為三類：第一類是世上生活的人子，第二類是苦難與復活的人子，第三類是末日來臨審判的人子。（見文末附表）

對於「人子」的名號，聖經學者一致承認耶穌在宣講中提起過，並且廣泛地談到人子。至於耶穌是否曾以人子自稱？這是直到今日仍然爭論不休的癥結點，學者的意見能分為三種。第一種意見認為：雖然福音中有不少地方，好像記載耶穌以某些名號自稱；實際上都是教會用那些名號來表達自己的信仰。但是耶穌一定用過「人子」這名號來稱呼自己。第二種意見認為：耶穌雖然沒有自稱過是人子，但是他把自己的身份表達得和人子是如此地密切，以致於使後代教會合理地稱他是人子。第三種意見認為：耶穌從來沒有自稱過人子，人子的名號完全是教會的宣信。

在上述三種意見中，我個人接受第一種意見，主張這意見的學者有天主教的聖經學家：X. Léon-Dufour, J. Guillet 和基督教的 O. Cullmann。這一種意見在解釋上固然有它的困難，因為人子是一個默示性的人物，是一個末日來臨的人物，若耶穌以此名號自稱，必然會產生一些心理上的困難。

耶穌在世的時候，怎麼能被四周的人接受祂是末日來臨的人子呢？但是這派學者之所以主張耶穌會以此名號自稱，是因為對觀福音中出現過八十餘次，每次幾乎只是耶穌在用；而別人講話從來不用此名號。爲此他們認爲與其用盡各種批判方法來否認耶穌會以人子自稱，倒不如承認耶穌會以此自稱適來得合理。

3. 教會在此名號中的信仰

不論上面三種意見中採取那一種，我們都可以深入地去問教會在這名號中究竟表達對復活基督那一方面的信仰。由於人子在舊約中是默示性的審判人物。爲此當教會經驗到基督的復活，連想到末日就要來臨，所以新經初期洋溢着急切地等待末日來臨的氣氛。這時他們認爲要帶來這一個時刻的就是復活的基督，就以「人子」名號來稱呼他，意味着他們所等待的就是這位復活的基督：祂一如舊約所預報的，將以人子的身份來終結人類的歷史。

這個信仰的內涵對今日的人並不失落其意義，因爲啓示中的人子是一個審判者。聖經學家共同承認耶穌親口說的幾句話中有一句是：「……誰若以我和我的話爲恥，將來人子在自己的光榮和父及衆天使的光榮中降來時，也要以這人爲恥……」（路九26）。耶穌在祂的生活中，對周圍的人有過一個絕對的要求，要求跟隨祂的人捨棄一切背着十字架跟隨祂，耶穌在世界上曾要求過祂的門徒要愛、無條件的愛、寬恕得罪自己的人。若我們真正地承認基督是要來臨審判的人子，則這些話，這些要求應當在我們身上發生效力，若我們不是徹底地背着十字架跟隨基督，我們就不是在承認祂；在末日祂也要在父前以我們爲恥。爲此，人子的名號傳遞着一種信息，促使基督徒們答覆基督的絕對要求。

最後應提及新經中的一個現象，人子的名號除了在四部福音中，其他地方甚少提及，最多只有兩三次。它是初期教會很少用的一個名號，因為當教會流傳到非猶太人的外邦教會時，「天主子」的名號出現，無舊約背景的外邦教會自然會將「貌不驚人」的「人子」名號放在一旁。直至今日教會，除了在聖經中，我們難得再應用人子的名號。（有關若望福音，參閱本刊第十號夏其龍「論若望福音中的人子」）

三、天主子

1. 舊約中的意義

今日在教會中天主子的名號可以說是最能表達對耶穌的信仰，這和三位一體的道理是息息相關的，但是在舊約中，這名號並不算尊貴；若把它與其他名號相比，還不如人子的名號。因為人子在達尼爾先知書中的描寫是富有超越性的末世來臨的人物。而天主子在舊約中並無任何超越性。

古經中運用「子」一字時，並不一定表達血統上的關係，而是說：屬於這一類的。譬如：光明之子，黑暗之子，巴比倫之子，魔鬼之子……意味着：屬於光明一類的，黑暗一類的……等等，爲此，顧名思義：所謂的天主子意味着是屬於天主的。

舊約中對這名號的運用相當地頻繁，曾經稱過以色列爲天主子；國王爲天主子；天使爲天主子。稱以色列民是天主子（參看出四22），因爲這民族是天主所特選的，是屬於祂的，故稱之爲天主子。稱國王爲天主子（參看撒下七14），因爲在以色列習俗和集體位格的觀念中，國王代表全以色列民，

所以也是天主子。至於天使（參看創六2），因為他們屬於天主也能稱之為天主子。可見舊約中的天主子並不是一個太尊貴的名號。在討論的過程中，我們絕不可將今日三位一體信理中永遠天主子的內容置於其中。這是在聖經後期的教會時代方才將此內容表達清楚。

2. 耶穌是否曾以天主子自稱？

這是一個聖經學家所爭辯的問題。與這名號有關係的幾節聖經如下：瑪十六16；瑪四3-6；谷三11，5-7；十二6；十三32；瑪十一25-27。有的聖經學者主張耶穌從未自稱為天主子。如果天主子的名號如上文所述，並非十分尊貴，且又不意味着天主第二位，那麼，這現象並不足以使人驚異。但是，有的聖經學者却認為耶穌曾經以天主子自稱。上述所提出之章節，有些並不重要，我們放在一旁，只提出幾個重要的爭論點來討論。

〔谷十三32〕：至於那日子除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。

這是一段論及末日來臨時間的聖經，對於這段聖經中的「子」，部份聖經學家認為是「天主子」，因為在這裏將子與天使並論，並且較天使高。但是，另一部份的學者則認為這一節是在默示錄末日來臨文體的背景中提出的。在默示錄文體背景中提出的「子」，指的是「人子」，因為「人子」與默示錄的文體方才對稱，所以耶穌並未以天主子自稱。

〔谷十二6〕：主人還有一個人，即他的愛子，最後就派他到他們那裏去，心中說：「他們必敬重我的愛子……。」

這是衆人皆知葡萄園比喻中之一段。部份聖經學家認為這節中的一「愛子」耶穌是喻意自己，於

是祂自稱爲天主子。但是另一部份的學者認爲耶穌在講比喻時，一般來說，整個比喻只表達一個中心的訊息，祂從不會在比喻的每個枝節材料都給予一種寓意。這比喻的中心訊息是說明以色列民族拒絕天主的救恩，爲此天主現在要收回它。至於比喻中的「僕人」、「兒子」。耶穌並沒有用它們來指示何人，所以耶穌並未自稱爲天主子。

〔瑪十一25-27〕：……父啊！天地的主宰，我稱謝祢，……是的，父啊！你原喜歡這樣。我父將一切交给了我，除了父外，沒有人認識子，除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。

這段經文裏耶穌好似提出自己與父的關係，自認爲「子」——天主子。但是聖經研究上對這段福音的真實性提出問題。有些學者認爲這句話中充滿阿拉美語的色彩，一定是來自耶穌的，因此祂自稱爲天主子。但是另一部份學者則認爲此段記載與若望福音多處很相似，是源自若望福音而加入此處的，爲此不是來自耶穌。

在指出聖經中的爭論點之後，我們能更深入地說，這些爭論的影響都不大，因爲兩派學者都承認耶穌生活時稱天主爲「阿爸！」。這是在猶太人生活圈子裏對父親最親暱的稱呼。今日研究此問題的學者在探討了以色列民族文學和猶太文學之後，發現在種種文件中有過稱天主爲「父」的跡象，但是從來未曾有過一個團體或個人會稱天主爲「阿爸」。而且在教會以希臘文寫成的新經中猶保留其阿拉美語「阿爸」，可見初期教會相當珍惜和尊重這一稱字。除了耶穌親口說過這話，還有什麼因素使初期教會會如此尊重和珍惜？若是除了耶穌以外再無他人曾用過此字，意味着在耶穌的意識中祂和父有這種相當親密的關係存在，這種親密的關係在當時的背景裏以「天主子」一字是無法表達的。爲此耶穌是否以「天主子」自稱，關係並無多大妨礙。

總之，直到今日，一般的結論認為：即使有人和 O. Cullmann 一起承認耶穌在歷史中自稱為天主子，也該知道這名號在當時絲毫不含有後代所謂的天主子之神聖性。它所指的只是一種作用性上的意義，意味着祂自己對天主絕對的服從，對天主的使命是無條件的接受。但是歷史中的耶穌曾經獨特地以「阿爸」的稱呼來啓示祂與父之間的親密關係。

3. 教會在此名號中的信仰

初期教會在復活的光輝下，稱耶穌為天主子的具體理由有四：第一，即是耶穌對天主的稱呼「阿爸！」，教會因此看出祂與天主唯一無二的「父——子」關係。第二，教會對耶穌的解釋，主要是引證舊約；而先知納堂的神諭，影響她在復活事件中看出耶穌天主子的地位（撒下七 12-14；路一 32-33）。第三，耶穌自稱人子，復活事件證實祂是末日要來審判的人子。在語言學的「對稱」之基礎上，被天主證實為人子的耶穌，也應被宣稱為天主子。最後，教會稱耶穌為「上主的僕人」，而「僕人」一詞自希伯來譯為希臘話時所用的 *pais*，有「子」的意義，因此又導致稱耶穌為天主子；事實上，新經中，耶穌的「上主的僕人」名號日漸少用。至於天主子的名號倒相當廣泛地被運用着。現在為使初期教會在此名號中欲表達的信仰更為清晰，我們稍為將當時的過程加以探討。

第一個階段是將要來臨的天主子。在復活的經驗裏，初期教會相信天主的能力，天主對人類最後的啓示在耶穌身上出現。祂就是要將「末世」帶來的人物。因此教會在基督身上，一方面是遙望將來，一如羅馬書中的宣信：祂被立為天主子（參看羅一 3-4），意味着祂將來要以天主子的身份來完成天國，使救恩圓滿。另一方面是回顧歷史，初期教會在復活的經驗中也立刻回顧祂的歷史，承認

在復活中被立爲天主子的耶穌，在祂整個生命中也以天主子的身份生活。教會認識耶穌，一方面是在祂帶給人類的救恩中認識了祂；但是另一方面，除非知道並承認祂的身份，不能肯定祂的救恩；爲此，初期教會立刻返回到耶穌的身份上。在福音裏有一連串的宣信：在祂受孕時，祂是天主子（參看路一32）；在祂領洗時，來自天上的聲音宣佈祂是天主子；顯容時，是天主子；懸在十字架上，百夫長宣稱：「這人真是天主子」（參看谷十四61）。所以初期教會最元始的信仰裏，一方面稱祂是將來的天主子，另一方面宣稱祂在世界上已經是天主子。

第二個階段是現在就是天主子。初期教會原以爲立刻要來臨的末日並未來到，却在一種新的經驗裏，更新了對天主子信仰內容的表達方式，使得在天主子名號中的啓示內涵更深和更廣。這新的經驗是來自教會生活中聖神的經驗；他們經驗到天主聖神的活動是如此地強烈。許多人因着聖神，進入教會接納耶穌基督。在這種經驗中他們體認到在今日基督已君臨，今日已是天主子。換句話說，今日的教會已經是在天主的國裏（參看宗十三23；格前十五28；哥一13；希四14）。

第三個階段是先存（pre-exist）的天主子。在天主子今日已君臨的經驗裏，教會願意更深地尋覓這位天主子的根源，於是有了所謂的「先存」內涵出現。因爲教會在反省中，體認到祂由於在天主的內在生命中早已居子位，是天主子。因此，祂進入人類的生活裏也以天主子的身份進入，自顯爲天主子（參看希一1、2；若一14）。

其實，在初期教會裏，對天主子的信仰內涵是一個，但是這內涵在不同的經驗中有不同的表達：表達着將來的天主子；現在的天主子；先存的天主子。在希伯來人書中如此宣佈着對基督的信仰：「耶穌基督，昨日、今日、直到永遠常是一樣。」（希十三8）祂常常是天主子。

總而言之，新經中運用天主子的名號，一方面在這名號上說明祂的作用，意味着由於祂帶給我們天主的末世啓示，天主的圓滿救恩，……因此，稱祂爲天主子，這稱爲作用上的天主子。另一方面也說明祂的身份。教會藉着祂的作用去反省這位天主子的根源，因此在新經中說明祂在存在平面上是天主子。爲此童年歷史中說：「祂因聖神受孕，祂是至高者的天主子」。這表示祂的存在，祂的本質早已是天主子。但是在一個絕對唯一神論的宗教信仰中如何能同時接受雅威是天主，基督也是天主子，這是令人費解的事，若望福音中顯示出，新約時期的信仰內容已包涵了後來形上學的表達方式。若望聖史論及父子的關係謂：「我與父是一體」。「一體」意味着一個天主；而在這一個天主中，有父，有子……因此，新約時期早已蘊含後代所謂的三位一體，二性一位的道理內涵，希臘化時軀的教會，只是將這些內涵以清晰的觀念表達，並非創造一些信仰內容。

最後，由於名號產生和運用的探討，使我們體認到一個中國基督徒的使命和挑戰。由於初期教會是一個對復活的基督有深刻經驗的團體，爲了宣講他們信仰中的基督，他們曾經費盡心思用一些周圍的人都能領悟的名號來稱呼祂。於是，今日，在一個中國文化的背景中，我們這羣對復活的基督有深刻經驗的團體究竟應用那種名號去宣講祂，方能使我們的同胞心神領悟，這是一個值得再探討的問題。

一、對觀福音書中的人子

以下經節是依對觀福音書之資料編排，其資料有四：

谷Ⅰ馬爾谷福音；QⅠ路加和瑪竇共有的資料；MⅠ瑪竇獨有的資料；LⅠ路加獨有的資料。一般的分析，對觀福音書中的「人子」語錄可分爲下列三類：

(一) 有關「地上的人子」

谷二10「但要使你們知道，人子在地上有赦罪的權柄」(瑪九6；路五24)

二28「所以人子也是安息日的主」(瑪十二8；路六5)

Q(依照路加的次序)

六22「人們爲了人子而痛恨你們……你們就有福了」

(瑪五11略去「人子」兩字，以「我」代之)

七34「人子來，也喫也喝，你們說他是貪吃好酒的人……」(瑪十一19)

九58「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子却没有枕頭的地方」(瑪八20)

十一30「若納怎樣爲尼尼微人是一個神蹟，人子也要照樣爲這世代的人成爲神蹟」(瑪十二40)

十二10「凡說話干犯人子的，還可得赦免；惟獨褻瀆聖神的，總不能得赦免」(瑪十二32)

十九10「人子來，爲要尋找並拯救那喪失的人」(瑪十八11)

M十六13「人說(我)人子是誰」(谷八27沒有「人子」兩字)

L 九56 「人子不是來毀滅人的性命，而是要救人的性命」

十七22 「你們巴不得看見人子的一個日子」

廿二48 「猶大，你用親吻的暗號出賣人子麼？」

(二) 有關「受難的人子」

谷八31 「人子必須受許多的苦，被長老、司祭長和經師棄絕，並且被殺，過三天要復活」(路九

22；瑪十六21略去「人子」兩字，以「他」代之)

九9 「人子還沒有從死裏復活，你們不要將所看見的告訴人」(瑪十七9)

九12 「不是指着人子說，他要受許多的苦，被人輕慢嗎？」(瑪十七12?)

九31 「人子將要被交在人手裏，他們要殺害他，被殺以後過三天他要復活」(瑪十七22；路九

44)

十33-34 「人子將要交給司祭長和經師，他們要定他死罪，殺害他，過三天他要復活」(瑪廿

18；路十八13 f)

十45 「因為人子來，並不是要受人服事，而是要服事人；並且要捨命，作多人的贖價」(瑪

廿28)

十四21 「人子固然要去世……但是出賣人子的那人有禍了，他還不如不生在世上倒好」(瑪廿

六24；路廿二22)

十四41 「看哪，人子就要被賣在罪人手裏了！」(瑪廿六45)

Q 缺

M 廿六 2 「人子將要被交給人釘在十字架上」

L 廿四 7 「人子必須被交在罪人手裏，釘在十字架上」

(三) 有關「將來的人子」

谷 八 38 「誰以我和我的道爲可恥的，人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨的時候，也要以他爲恥」(路 九 26)

十三 26 「那時他們要看見人子有大能力、大榮耀、駕雲降臨」

十四 62 「你們必將看見人子，坐在那全能者的右邊，駕着天上的雲降臨」(瑪 廿六 64；路 廿二 69)
Q (依照路加的次序)

十二 8 9 「凡在人面前承認我的，人子在天主的使者面前也必承認他。在人面前不承認我的，人子在天主的使者面前也必不承認他」(瑪 十 32 33 以「我」代之)

十二 40 「你們也要準備好，因爲你們想不到的時候，人子就來了」(瑪 廿四 44)

十七 24 「因爲人子在他降臨的日子，好像閃電，從天這一邊一閃，直照到天那邊」(瑪 廿四 27)

十七 26 「諾厄的日子怎樣，人子的日子也要怎樣」(瑪 廿四 37)

十七 30 「人子顯現的日子也要這樣」(瑪 廿四 39?)

M 十 23 「……以色列的城鎮，你們還沒有走遍，人子就來到了」

十三 37 「那撒好種子的就是人子」

基督的名號

十三41 「人子要差遣使者，把一切使人跌倒的和作惡的，從他國裏挑出來」

十六27 「人子要在他父的榮耀裏，偕同衆使者降臨。那時候，他要照各人的行為報應各人」

十六28 「站在這裏的人，有些在沒嘗死味以前，必看見人子降臨在他的國裏」

十九28 「你們跟從我的這些人，到復興的時候，人子坐在他榮耀的寶座上，你們也要坐在十二個寶座上，審判以色列十二個支派」

廿五31 「當人子在他榮耀裏，同衆天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上」

廿八8 「然而人子來的時候，他能遇到世上有信德麼？」

卅一36 「你們要時時儆醒，常常祈求，使你們能逃避這一切要來的事，得以站立在人子面前」

二、若望福音中的人子

(一) 有關「地上的人子」

六27 「不要爲那可朽壞的食物勞碌，而要爲那存到永生的食物勞碌：就是人子要賜給你們的，因爲人子是父天主所印證的」

六53 「你們若不喫人子的肉，不喝人子的血，在你們裏面就沒有生命」

(二) 有關「受難的人子」

八28 「你們舉起人子以後，必知道我是基督，並且知道我沒有一件事是憑自己作的。我說這些

話，乃是照着父所教訓我的」

十二23 「人子得榮耀的時候到了」

十二34 「衆人回答說……你怎麼說人子必須被舉起來呢？這人子是誰呢？」

十三31 「如今人子得了榮耀，天主在人子身上也得了榮耀」

(三) 有關「將來的人子」

五27 「因為他是人子，就賜給他施行審判的權柄」

六62 「倘或你們看見人子升到他原先所在之處，將怎麼樣呢？」

路加福音童年敘述的結構分析

甲、雙重的報喜 (一5~56)

I 預報若翰誕生 (一2~25)

介紹父母 (5~10)

天使顯現 (11)

匝加利亞驚惶失措 (12)

「不要害怕」 (13)

預報誕生 (13~17)

疑問：我憑什麼能知道這事呢？ (18)

回答：譴責 (19)

表徵：你必成爲啞吧 (20)

效果：匝加利亞的沈默 (22)

對經甲：匝加利亞離開 (23)

II 預報基督誕生 (一26~38)

介紹父母 (26~27)

天使進來 (28)

瑪利亞驚惶不安 (29)

「不要害怕」 (30)

預報誕生 (31~33)

疑問：這事怎麼能成就 (34)

回答：啓示 (35)

表徵：且看你的表姐…… (36)

效果：瑪利亞的回答：願照你的話成就於我 (38)

對經甲：天使離去 (38)

III 補充事件

聖母往見及其頌歌 (一39~56)

對經甲：瑪利亞回家 (56)

(下轉二九四頁)

基督與救援

溫保祿講
韋薇紀錄

本屆研習會從開始到現在，我們都在尋找耶穌，更好說是耶穌不斷問我們：「你們說我是誰？」，因為若非他不斷號召我們、問我們，我們就不能找尋他。

一、本課題的重要性

我們在主日彌撒的信經中都宣示：我們相信基督的來臨，他的死亡和復活都是爲了我們人類，並爲了我們的得救；這實是基督徒的中心信仰。從若四42耶穌和撒瑪黎雅婦人的對話中，我們可看出「相信基督是救主」的重要性，也可知道究竟何名號最適合耶穌。……汲水的撒瑪黎雅婦人奇怪地看著那和她說話的猶太男子，他是什麼人？是不是「先知」？是不是「比父亞巴郎還大」？最後她又稱他爲「默西亞」。但似乎這些名號對他都不恰當，只有這段經文的最後一句話：「現在我們知道他確實是『世界的救主』」足以表示出耶穌的身份。

此外，在傳教、要理講授、宣講上，最重要是宣揚「基督是世界的救主、是一切人的救主或救星……」，這才是真實的基督徒的回答。至於一般人是否懂「人子」的意義及教會以抽象概念表達耶穌的天主性、人性、一位格……等種種神學思想並不那麼重要。因此，K. Rahner 的基督論提到「只要人體會到基督給予我們人類最切身的圓滿答覆，就意味著他相信基督論的一切。」

二、採用的方法

本演講我們雖然只討論基督救贖工程的一面；但却是相當基本的一面。我們首先要探討基督救贖工程與啓示工程的關係，以便了解所謂救贖工程的「圖像」；然後，以此點為基礎，才能領悟基督的救贖工程是一釋放工程，是「贖價」，是一「訂立新約」的工程。我之所以選這幾個「圖像」，乃是因這些圖像常出現於禮儀中，尤其是在復活節的頌謝詞中，其意義雖不易為一般人了解，事實上却是相當地豐富。

雖然基督的救贖工程是教會的中心信仰，但教會對此信仰內涵並不會斷定任何信理。換句話說，教會沒有頒佈一條信理解釋基督如何救人，可見此信念是如此基本，以致於教會不需肯定什麼。聖經中可找到各種傳報此喜訊的方式。我在此所採的解釋法也許有助於要理講授；當然也有人會不贊同，認為我沒有講出全部奧蹟。實際上，我認為：若有人以為能解釋此奧蹟的百分之一，他也不曾了解這奧蹟的無限性。換言之，既然我承認所提出的解釋法，不能窮盡奧蹟的內涵，所以以下提出的解釋法，一定和其他正確道理連貫，彼此互補。希望各位逐步跟隨思考。

壹、基督救贖工程與啓示工程的關係

(一) 基督的工程是一種啓示工程

1. 相關的聖經經文

a 按若望福音的基督論，基督是啓示者，基督的工程是啓示的工程。既然若望福音是全部新經中最成熟的信仰反省作品，而若望清楚指出基督是天主的啓示者，因此我們根據若望福音作出發點，在序言所寫「起初已有『聖言』……」，這好像是全部福音的標題，指出基督是聖言，是父向我們說的話；序言最後一句話「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身爲天主的，他給我們詳述了」。還有耶穌在生命結束時，他以祈禱綜合一生：「我把你的名已經顯示給世人」（若十七6、26），這兩處都表明基督的使命是將父顯示給世人。

b 聖保祿的書信中也可找到「基督是天主的啓示者」的基督論。格後四4、哥一15基督是天主的肖像（不要忘記是被釘十字架的基督）。羅五8基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了；這證明天主怎樣愛了我們。聖保祿把基督的死當作天主向人所顯示的愛。

c 乍看之下，全部希伯來人書似主要說明基督是大司祭、新約的中保。但序言（希一1-3）以「天主藉子向我們說了話」，作書信的大標題。事實上，希伯來書也把基督的整個出現視爲一啓示工程。

2. 基督啓示天主的方式

他藉著言語、行動、所遭受的命運啓示天主。不僅限於此，他更藉整個存在，他的死亡與復活啓示於人。斐理伯曾說：「主！請把父顯示給我們，我們就心滿意足了」（若十四8-9）。這句話具有很深的意義，因爲人最深的渴望就是看見父；但耶穌引他到更深處「誰看見了我，就是看見了父」。這是整部若望福音的中心，因爲在若十二44-45也以類似的話、作爲福音前一部份的結束。換言之，

基督的工程是教導人看見他就是看見父。

梵二啓示憲章根據若望福音的中心思想（前述），說明耶穌如何完成啓示工程（Dei Verbum），他以何種方式啓示了父（第四節），「耶穌基督，成了血肉的言，被差遣到『人間的人』，『講論天主的話』，並完成了父託給祂當作的救援工作。因此，誰看見了他，就是看見了父。他以自己整個的親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮地復活，最後藉著被遣來的真理之神，圓滿地成就了啓示。」

自然地，我們會問：基督究竟啓示了什麼？若望福音給予一個簡要答覆（前述），也就是耶穌在最後祈禱時說「我把你的名顯示給世人」（若十七6、26）。猶太人早已知道天主的名，他們稱天主是雅威、厄羅亭……，所以這句話在舊約背景中必有其特殊意義，意味著「父啊」、「阿爸」。按若望一書四16，綜合了宗徒與耶穌的經驗：認識且相信了天主對我們所懷的愛，也可說綜合了耶穌基督的全部啓示工程。

（二）基督啓示父對充滿罪惡的人類所懷的愛

1 基督的來臨是對有罪的人類愛的表現。我們試看基督的家譜中，並不是一些德高望重的人，如：在其祖先中提到外邦人的妓女（瑪一5）。達味雖是國王也是姦夫，同時又是凶手。基督躋身在這這些人的行列中，藉着他的來臨表示天主沒有棄絕充滿罪惡的以色列人，沒有棄絕全人類。

2 從聖經有關耶穌教訓的經文，我們了解耶穌知道且相信天主無條件地寬恕人的罪惡（七十個七次）。耶穌所講最有名的亡羊、失錢及蕩子等三個比喻（路十五），都表示天主對罪人的愛。此

外，他在山中聖訓論及天主對全人類的愛（瑪五43~48）。他也不只顯示天主對人類的愛，也屢次要求人寬恕別人和愛仇人（瑪十八21f、路十25~37）。

3 耶穌的行動處處顯示出「誰看見我，就是看見父」。他與罪人同處（谷二1~6，路七36~47，若八1~10），表示接納他們分享他和天主父的關係。這行動的本身已具赦罪意義。他和罪人的關係也就是表示天主對罪人的態度，路十五1~2，十九1~10。

4 耶穌的死亡與復活顯示出最大的愛。

a 基督的死亡是人類種種罪惡的後果，我們難以衡量當時羅馬人、猶太人、猶達斯、伯多祿、宗徒及民衆……罪的程度（也不重要），但無疑地基督死於這種模糊不清的罪況中。罪惡實是人類普遍的情況。

b 從另一面來看，天主和基督對這事件的回答：天主不棄絕、不審判有罪的人類，反而使復活的耶穌基督重回到人間。他重新恢復了和伯多祿的關係；給予門徒悔改的機會。他重新收納他們，派他們到耶路撒冷宣講罪的赦免，重新接受那些曾經棄絕並否認他的民族。誠如「誰看見我，就是看見父」，誰看到耶穌從死亡中復活起來，就是看到天主對罪惡世界的答覆及反應；派門徒到耶路撒冷，到羅馬帝國各地傳福音（路廿四47）。由此我們可以了解基督的死亡和復活是天主對有罪的世界所顯示的愛。

「他受辱罵，却不還罵；他受虐待，却不報復」（伯前二23）。耶穌在導致他死亡的極大罪惡中也顯示出極大的愛。誰看見他就是看見父；誰看到他的死亡和復活就看到天主對充滿罪惡的世界、不斷地寬恕及愛。由於這種愛的啓示，基督的死亡與復活是救我們的事件。

(三) 基督啓示天主對受苦且走向死亡的人類的愛

基督的全部生命：他的來臨、他的教導，尤其是他的死亡和復活，都顯示出父的名，啓示天主爲「阿爸」，如此也表明天主對受苦且走向死亡的人的愛。

1. 基督的教訓。

他宣講「天主不是死人的天主，而是活人的天主」（谷十二18-27）；其次，看他的行爲就如區看見父，他受苦、飢餓……，仍繼續宣講天主對人類的愛。

2. 基督的死亡與復活，更清楚表達出天主與痛苦和死亡的人的關係。

a. 基督是天主子；當他在領洗及顯聖容時，天主說過「這是我的愛子，你們應聽從他」。換言之，我們所看到受苦的基督，是天主所愛的。他所受的痛苦及死亡，一定與天主的愛共存。基督的死亡顯示天主的愛與人類的痛苦和死亡共存；所以，人類痛苦導向死亡的情境，並不否定天主的愛。

b. 基督的復活顯示死亡不是黑暗，不是一切希望、生命及喜樂的終結。天主在他的死亡、復活中保證死亡是進入永生之門。

基督的教導，他的生命，他的死亡和受光榮都顯示天父的名及父對有罪的人類——受苦及走向死亡的人類的愛。

貳、基督的救援工程是釋放的工程

在禮儀、聖經中常把基督的工程，描述爲一種藉著付去代價解救俘虜，帶給人自由的恩典的工

程。

(一) 贖價圖像的原本意義

新經裏有十八處把基督的死亡當作藉著付出代價而釋放俘虜的工程，如：谷十45、弟前二6。這圖像對現代人而言，是不難了解的，如：劫機、綁票要求贖金。古代主人買奴隸，可以用錢買來，也可賜他自由。

當聖經把基督的救援工程當作一種藉付代價解救俘虜的工作，不應誤解為基督以買賣方式作救贖工程，因為聖經中並沒論及收受贖金者是天主父抑或是魔鬼。因此這圖像只是為表達藉基督的死亡、復活，使我們得到自由。（參閱感恩經第二式成聖體後經：「你藉死亡與復活，恢復了我們的自由」）

(二) 贖價圖像的主要意義

1 基督把人從死亡控制中解救出來。

在希二14「他取了……血肉，為能藉著死亡……解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」，和復活期的頌謝詞都表達出這種解救。然而，人仍會死亡，而且會殘酷地死，使人不免問基督自死亡中拯救人究竟是何意思？我們可依據前面第壹點所述「基督救贖工程與啓示工程的關係」為基礎，對此喜訊作如下解釋：誰看見基督的死亡與復活就是看見父，看到天主的愛子也經過痛苦及死亡。這使我們了解人類的痛苦及死亡不是天主的詛咒、棄絕，不是一切的終結，實在是進入永生之門。如此基督藉自己的死亡與復活，解救了那些「因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」。

這種自由的特質並不是脫免必經的死亡（生理之死），却能使人在死亡中認識世界的意義及生命的意義。它也使人體會到人的痛苦、死亡與天主的愛並存，與生命的意義並行不悖。雖然人走向死亡；但是如果他把一切交於父，他仍在死亡中走向天主。

2 基督把人從罪中解救出來。羅六18「現今你們脫離了罪惡，獲得了自由」表達出這個喜訊。但由於世界仍充滿罪及荒謬，使我們自然會問這類話究竟是什麼意思？

我們同樣可根據第壹點所述，對此信息作以下的解釋：由於基督的來臨，他的生活教訓，以及他的死亡和復活，使我們知道天主肯寬恕人的罪。即使基督被人釘死，天主並沒有棄絕人類，仍派遣他的門徒到世界各地宣講天主的仁慈及愛。誰因門徒的宣講而看到耶穌，就看見父仍愛這世界，並體會種種罪惡並不使天主離棄人類。

這種自由的特質並不是免於罪惡的環境；反而使人領悟充滿罪惡的世界仍是天主所鍾愛。祂沒有拋棄羅馬人、猶太人，而且給予他們悔改的機會，使人從罪惡中出來，不怕罪惡。

(三) 圖像的次要意義

聖經原可採用其他許多字彙表達釋放的概念，却只選用「贖價」的圖像，此中定有特別意義。因此此圖像恰當地表達：

1 若無基督的釋放，人是無能而無助的。如同古時俘虜一樣，人在死亡的控制下，自己無法了解在死亡中走向何處。此外，人也在罪惡的控制下，無法使自己脫離罪惡。雖然人可重新行善，却不知天主是否寬恕。法利賽人說「除了天主以外，誰能赦罪」，是頗具道理的；就如同中國人說「獲罪

於天，無所禱也」。

贖價圖像恰當地表達出人是罪惡和死亡的奴隸，以及基督救援工程的偉大。

2 基督的釋放工程超越舊約時代天主的最大工程——天主領以色列民出埃及。舊約在出谷事件採用同樣的字「贖價」。它顯示我們所選贖價圖像表示基督帶給人自由，這工程比舊約中天主使以民得到自由的工程更偉大，至少也是同等價值。

3 此圖像也表明出基督的釋放工程是以極大的代價——基督的苦難完成。

4 聖經採用贖價的圖像時，同時也表明被釋放的人屬於基督；因此這字表達基督救援工程滿足人心對自由及歸屬的渴望。

叁、基督的救援工程是訂立新約的工程

(一) 新約的圖像

1 新約的相關經文：尤其有關聖體聖事的經文（瑪廿六28，谷十四24，路廿二20，格前十一25），「這是我的血……，新而永久的盟約之血……」都把基督的血當作建立新盟約的工程。希伯來書信把基督當作新盟約的中保（七22、八6、九15、十二14等等），表示基督與人類訂立新盟約。保祿書信有關此類思想並不多。對他而言「基督救援工程是新盟約」是理所當然的（參閱迦四21-31，格後六18），大概基於最後晚餐的傳統（格前十一25）。新經中說到天主獲得新子民或新以色列時（宗廿28，鐸二14），已隱含基督訂立新盟約的思想。

2 古經裏，此圖像表明天主與以色列人民雙方有一恆久關係——友誼的關係。

(二) 主要意義

藉基督的來臨，他的死亡與復活，天人之間有一新而恆久的關係。天主在基督的死亡復活中啓示：不論人的行爲如何，甚至人把天主的愛釘死十字架上，伯多祿三次否認耶穌……，天主仍向人表示祂與人同在。祂不是報復的天主，而是寬仁的。不論人在任何情況中，天主仍保證祂是我們的阿爸；甚至當人在呼求「我主、我的天主，你爲什麼拋棄了我？」的絕望境況中，天主仍是我們的阿爸。

(三) 次要意義

1 因爲在舊約裏，盟約不限於平等雙方之間的關係，戰爭勝負雙方也可立盟約；所以這圖像表達基督所建立的天人關係，完全來自天主自由地、白白地賞賜的恩寵。

2 對教會而言，此圖像還有另一相當重要的意義。舊約時代天主的盟約創造以色列子民；同樣，基督所立的新盟約不只使人與天主結合，也使信他的人組成一新民族、新子民，彼此團結起來。按舊約的思想和經驗，人只有在天主子民的團體中才能分享天主的祝福；因此，在新盟約中，人也只有團結才能保護所得到的自由。只有在天主子民中，人才能實在分享，保存天主藉著基督所賜予的自由。

3 教會！基督徒團體，至今仍承襲以色列與天主間的原本關係。天主忠實於他對以色列的許諾；而祂的許諾如今仍繼續在教會內基督徒團體中實現。

結 論

1 救援的全部意義可綜合爲：藉基督的來臨、生活、教訓，尤其他的死亡及復活，天主顯示出對有罪的人類，充滿痛苦和死亡的人類仍然寬恕和愛；並藉著他打開人類走向天主（阿爸）的路。假若我們接受天主藉基督向人說的「話」，假若我們讓這聖言改造我們的生命，則基督所給人的真理，使人得到自由（參閱若八32）。他會使人從死亡、罪惡控制下得救；他也使人面對事實、面對世界時，仍能愛自己、愛人，因為我們知道世界最深的真理是天主對罪惡世界的愛。基督救援工程的中心喜訊藉著這幾個圖像自不同角度表達，並不能闡明全部意義。

2 我們的傳教工作最重要的就是使人了解上述的中心道理。誠如 K. Rahner 認爲只要人了解天主藉基督向人說了這些話，即使他不能明白或不接受教會的信理，不同意信理的表達方式，他仍然是基督徒。此種解釋也許會幫助教友體會耶穌爲我們戰勝死亡、戰勝一切惡勢力，體會到他使人類與世界、與天主的關係和諧。

3 更重要地，這喜訊改造我們的生命，使我們成爲自由的人，不受死亡、罪惡的控制。這種生活的態度和方式是傳教上最重要而最有效的見證。所以我們應在祈禱、禮儀中再三紀念基督的死亡與復活，重新聆聽使人自由的真理，重新接受這真理，讓真理改造我們，使我們整個存在成爲基督救恩的見證。

(上接二八二頁)

乙、雙重的誕生 (一57 ~ 二52)

IV a. 若翰的誕生 (一57 ~ 58)

- 事件本身 (57)
- 誕生的喜悅 (58)
- 頌歌的片斷 (58)

IV b. 受割損與顯現給衆人

- 先知首次顯現 (59 ~ 66)
- 對經乙：存在心中 (66)
- 頌歌：開頭的讚美歌 (67 ~ 79)
- 對經丙：孩子長大 (80)

V 基督的誕生 (二1 ~ 20)

- 事件本身 (1 ~ 7)
- 誕生的喜悅 (10)
- 諸天使的頌歌 (13 ~ 14)
- 對經乙：瑪利亞把這一切事默存…… (19)

VI 受割損與顯現給衆人

- 首次顯現救主於聖殿 (21 ~ 27)
- 頌歌：西默盎頌 (29 ~ 32)
- 補充事件：亞納
- 對經丙：孩子長大 (40)

VII 補充事件

- 在聖殿中尋找到 (41 ~ 52)
- 對經甲：他們到納匝肋 (51)
- 對經乙：他的母親把這一切默存心中…… (51)
- 對經丙：耶穌長大…… (52)

教會歷史中的基督論

谷寒松

房志榮神父曾說，在短短的一小時之內，很難道出耶穌三年傳教中所設出的比喻。現在我更感嘆一千八百多年的基督論歷史，在六十分鐘之內，非我的口舌能盡述的。因此，嚴格而論，這個演講不按照年代系統的介紹基督論在教會中發展的歷史，也不詳細的一一列舉歷史上發生的事件，因為對牧靈工作者來說，這些只是往事的報告，和目前的需要相距甚遠，於事無濟。所以，我們的講題內容着重於信仰團體在歷史中怎麼了解基督的奧蹟。

過去十八個世紀西方教會表達基督論所用的語言，不一定適宜現代人，對今日的中國人更有待商榷。儘管如此，我們仍然可以從西方教會解釋基督奧蹟的多種經驗中汲取教益，模擬講述。

這一個課題似乎可以視作下一個演講「中國教會與基督論」的前引，試圖從西方教會帶來一些建築用的基石，塑以中國的模式，並且藉機指點教會歷史中發生的錯誤，做為前車之鑑，避免重蹈覆轍，故稍具示範作用。以下分三個範圍來探討：

一、天主教前五世紀基督論的基本傾向。

二、基督教的三種基督論。

三、天主教的三種現代基督論。

這三個範圍都分四個步驟進行：先是簡介，接着提出作者們的基督論，加以批判，最後指出和我國的基督信仰有關的思想。

一、天主教前五世紀基督論的基本傾向

我們探討耶穌的奧蹟時，常常應該問三個基本問題：他是什麼？他是誰？他作什麼？第一個問題不見得是最重要的，但是我們必須知道他具有什麼樣的本質或性體。每一個存有物有它的本性；有人性，天主理應有天主性。其次，這個存有物是誰？他存在的位體、位格；他處於什麼地位？第三，他的作用或工程是什麼？溫保祿神父主講的「基督與救援」就是論及耶穌的工程和作用。

從宗徒們傳下來的信仰這樣答覆此三個問題：耶穌基督是天主，也是人，換句話說，他具有天主性和人性。他是天主子，在他身上是單一的位體。天主子降生成人為帶給人救恩，天主父的愛。初期教會把它的信仰傳揚到巴勒斯坦以外的希臘、羅馬文化地區時，產生許多本位化問題。例如部份希臘人強調泛神論，另有人主張神人之間有 *logos* 做中保。希臘思想着重本質的分析，時常問其討論的對象是什麼，鮮少問是誰或做什麼。此外，羅馬人以道德為重，猶太教的天主一位一體論等，在這些思想背景之下，教會怎麼解釋耶穌基督的奧蹟？教會不論如何變通講解，它的立場永遠為保護耶穌救主的身份，是非常富於救恩性的基督論，雖然有時在概念的辯論上，好像忽略救恩的幅度。

教會前五世紀的基督論的特色是在本質上的解析，可分兩種主流：一為強調基督的「單一性」，另一為強調基督的「二性體」(二元)。在此應注意，希臘教會常有形上學的基本原則，「即有性體，一定有位格」；有完整的性體，就有完整的位格，如果研究耶穌的奧蹟，也在此前提之下爭論，那麼無法突破困難。事實上，在耶穌身上有天主的一面，也有人的一面，若依照形上學的臆設，耶穌有二位格，則是無稽之談。

現在我們進到歷史中看基督學上兩大主流：亞歷山大學派主張「單一性」，又稱聖言與肉身結合的主流。此派說人有肉身、靈魂和精神，在耶穌身上是天主聖言取代人的靈魂和精神，與肉體結合成一主體，其目的在竭力保護一個主體。在這樣的一性論之下，耶穌基督並非真正的人。一個人怎麼可能只有肉身，其餘部份由天主聖言代替？因此，另有安提約基亞學派興起，強調「兩個性體」，即聖言與人結合的主流。它在耶穌身上保護其平行的兩個性體的屬性；耶穌是真人，是聖言與人結合。

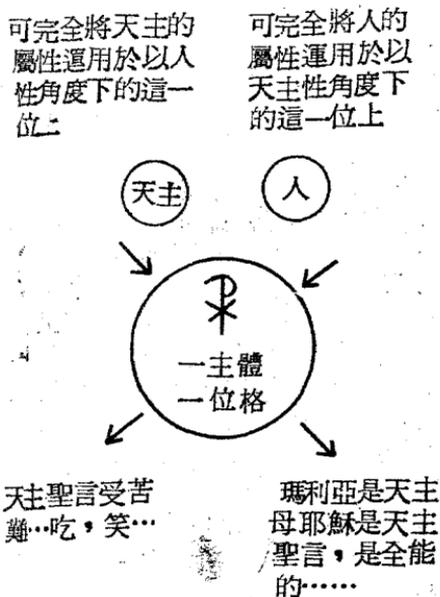
公元四二九年君士坦丁堡主教奈斯多利在前面所說的形上學的前提下，聲稱在耶穌基督之內有天主性，故有天主的位格；亦有人性，故有人的位格，但因為天主性與人性結合成爲第三種基督性，所以天主的位格和人的位格結合而成第三位，即耶穌基督。面對這個學說，瑪利亞不是天主之母，而是第三位、耶穌基督的母親。公元四三一年，厄弗所大公會議指責是項說法的不當，肯定瑪利亞爲天主之母。但懸案仍未解決。

主張一性論的歐迪克 (Eutychius) 堅持耶穌內沒有二性體，也沒有三性體，只有一性體。他說聖言降生之前有天主和人兩個性體，降生之後變成一個性體。

公元四五一年，加彩東大公會議針對一性論和奈斯多利的困難，定斷了下述的信理，「訓導文獻選集」三〇一條：「所以我們衆人跟從了聖教父們，一致同意，要教人相信：同一個子——我們的耶穌基督，具有完全的天主性，具有完全的人性，（是）真天主而又是真人——即具有理性的靈魂與肉身的真人，同一個體，按其天主性而論，是與（天）父同一性體，按其人性而論，則與我人同一性體——即「在各方面與我們相似……只是沒有罪過」。至於天主性與人性結合的一面，經過長久的思想之產痛後，下以定斷：「同一基督主——獨生子，具有兩個性體，彼此毫不相混地，毫不變更地，

毫不分開離地結合着」(三〇二)。加彩東公會議確定耶穌有一位格兩性體，其兩性體「不相混，不變更」是針對一性論而言；「不分開，不相離」則是反對奈斯多利所言的二位格結合成第三位格耶穌基督。這會議表達了我們的基本信仰，但實際上仍未說明性體和位格；只是消極的否定，無法做積極的解釋。也許教會在此奧秘之前不得不承認理智的有限，而俯首朝拜。

爲了協助我們清楚說出耶穌身上的兩性一位，避免鑄成大錯，教會的神學歷史上用「屬性交流」來解說。我們先繪一圖表，再加說明。



天主子耶穌只有一主體（位格），這主體具有兩性體：天主的性體（天主、天主子、聖言）和人的性體（瑪利亞的兒子、人、耶穌）。由於這個主體只有一個位格，所以在天主性體觀點下的位格，可以加上人的屬性，即天主可以有人的痛苦、死亡、是瑪利亞的兒子。在人的性體觀點下的位格，可以加上天主的屬性，即人可以有天主的創造能力、不死、永恆。換句話說，論及天主的屬性時，不能不經過基督這個主體，而直接講人性的一面；例如：全能的天主吃飯、受苦……，是錯誤的說法。我們不可能抽象的把無限的天主性和有限的人性牽扯在一起，而是必須經過具體的基督這個位格。因此，天主子耶穌基督受難，是正確的說法。從人的屬性方面說耶穌是全能的亦屬正確，因為耶穌具有天主的性體。以上所闡述的是所謂的屬性交流。

至此，我們對教會前五世紀的基督論之批判是四項優點：第一，以靜態思想澄清耶穌基督是什麼。他是誰。保護天主的絕對超越的性體，也闡明有限的人性不能和無限的天主性混合；有限的人性永遠是有限的，同時是自由的，打破形上學的一有性體，一定有位格」之說。第二，保護新經中救恩的價值。第三，供給教會的神學反省一個準則，避免基本的錯誤。第四，在信仰程式中的四個「不」是承認我們無法積極的解釋耶穌的奧蹟，而甘心崇拜他。

加彩東公會議的缺點是把耶穌基督的奧蹟用相當抽象的概念來說明，好像單是在客體的存有上探討，不夠發揮其救恩作用。因此我們要問：耶穌基督的奧蹟與整個人類歷史、政治、社會、宇宙和末世究竟有什麼直接的關係？二性一位的基督論假定之下的靜態人學——人是由物質與精神組成的合一體——已不為今天的人所很容易接受，而且不合乎一般人日常的體驗。總之，由於古今在思想方式，表達方式以及語言應用上之不同，本質解析的基督論難於滿全向現代人解釋耶穌基督的奧蹟。

這個基督論和我國的基督信仰有什麼關係？西方思想和中國思想的區分在於前者趨向本質、存有的探討，後者則着重於作用、道德觀；此外，後者更注意整體的和諧，而非解析。在這樣的觀念下，基督是誰？這問題的重點是位際關係中的「你」；他是一位，是我們信仰的對象，但不是宇宙整體的一部分。基督一方面內在於萬物，另一方面又絕對的超越一切。他是天子、降生的聖言！

二、基督教的三種基督論

我們現在檢討基督教弟兄對耶穌基督的奧蹟之看法。在此列舉三位做代表人物：馬丁路德、田立克和摩特曼。

1 馬丁路德 (Martin Luther 1483—1546)

馬丁路德生性敏感，在一個家教嚴謹的環境中長大，自始偏重於審判的天主、懲罰的天主。因此對天主的恐怖加上天生的敏感，使他產生很大的怕情。有一次，他在回家途中，雷雨交加，懷着萬分恐懼的心情發誓，若能平安回去，就要把自己完全的奉獻給天主；於是，他入了奧斯定會。他常常有罪惡感，因為分不清誘惑、衝動與罪。所以在他的宗教生活當中產生他的基本問題：「我如何找到寬恕的天主」。他生活在唯名論的思想中，就是不喜士林神學的客觀概念及存有體系，而強調天主是全能的、自由的，直接施與救恩。他認為天主的屬性非靜態的，天主是在動態中的全能者；祂寬恕人、愛人。

馬丁路德在如是的生活與思想背景之下，產生的基督論觀點，可以綜合為三：第一點，他研究羅馬書信時，深受第一章十七節所感動，頓悟只要以信仰接受寬恕的天主，即可成義。爲他而言，這是

一次難以忘懷的釋放經驗，體驗基督的救恩，由是肯定成義只靠信仰，其餘大可不必顧慮，因為天主的慈愛遮掩一切。第二點，他的耶穌基督是被釘十字架上的耶穌基督。第三點，在十字架上，耶穌接納人類的一切罪過；天主子降生成人是此救援工程的開始。

路德接受了教會前幾世紀傳統對耶穌基督的信仰，例如：加彩東大公會議定斷的信理。但是他強調被釘十字架上的耶穌基督與個人的關係：個人面對十字架上的耶穌基督便可以得救。所以他的基督論可稱為個人救援的基督論或宗教基督論；他的注意力偏重耶穌與我的宗教生活之關係，其他的政治、社會、歷史等方面，都擱置一旁。

路德的基督論提醒我們注意其他基督徒對耶穌基督的看法。他們常以被釘十字架的耶穌基督做為信仰的出發點，而天主教徒則多言復活的基督。如果雙方知曉這一點，將有助於彼此的交談。路德個人與被釘十字架的耶穌基督的關係，使我們體會到與基督的位際關係之重要性。最後，面對被釘的耶穌，罪過得赦免，為中國文化是一大貢獻，因為在中國講解罪是一大難題。可是在路德的觀點之下，被釘十字架的耶穌已為我們掙得天主的寬恕。

2 田立克 (Paul Tillich 1886—)

田立克假定人與天主是分不開的，人的存在，人的生活的終極關切 (ultimate concern)，除非從天主方面解釋，人無法得到真正的答覆。他使用許多哲學的概念，例如存有、存在、本質等來分析人生的情況。他說人的存有包括本質和存在，人的存在之中心為人的自由，但這自由是有限的。在實際生活中，人體驗到本質與存在的疏離、分裂，是由於罪的作祟。他藉此分析講解耶穌是新的存有物，在他裏面人與世界成爲一體，萬物和諧；是本質與存在緊密結合的新存有物。至於耶穌基督的奧

蹟，田立克說耶穌是天主，是永遠的天人（Godman）降生於世。這位永遠的天人是獨特的，也是普遍的，他掌握救援的權柄；一切的救援由他而來。

田立克強調耶穌基督內的人與天主之關係，但問題癥結是這位永遠的天人是誰？事實上，他在系統神學上自稱他的基督論是降生的基督論，又是嗣子基督論，意即他要在降生為人與嗣子基督論之間保留人與天主之關係。這樣的說法使我們不禁要問：究竟耶穌是誰？

我們已經聲明，研究耶穌基督的奧蹟必須答覆三個基本問題：他是什麼？他是誰？他作什麼？田立克解說他是什麼及他作什麼，却未清楚的答覆他是誰？不過，他強調耶穌的獨特性與普遍性。他從人的生存分析出發合乎中國人的思想模式，我們可善為應用。

3 摩特曼 (Jurgen Moltmann 1926—)

摩特曼是一位獻身極深的神學教授：關心教會、人的痛苦和最深問題。他的思想受到其所屬路得教會的影響，以被釘十字架上的耶穌基督為中心，後來才注意復活和末世。他曾寫了一本書「希望神學」，因為當時他體會到歐洲捷克的解放運動、美國的人權運動、梵二大公會議以及基督教在烏茲來的會議，似乎充滿一股希望的氣息。可是這些頗具希望的運動却逐漸煙消雲散。依據他自己的描寫，他是在這種背景下，回想到耶穌的十字架，而在最近出版「被釘的天主」(The Crucified God) 一書，他願意藉此書使希望神學更具體，且作為政治、社會神學的基礎；耶穌基督的十字架是神學的標準和批判。

摩特曼的基督論，很明顯的，是作用的基督論，它描寫耶穌作什麼。他使用黑格爾的辯證法說：天三番耶穌基督經過的痛苦、十字架上的死來接納人痛苦。換句話說，在耶穌身上，人類的痛苦變成

天主的痛苦。這樣的解說，好像天主參與人的痛苦，而且天主父因為子而進入人的痛苦，祂亦處於痛苦中，只是痛苦的情況不一樣：子受被捨棄的痛苦，父受交付子的痛苦。依此論說，人類的痛苦進到天主的奧蹟內，成爲天主之事。摩特曼的這種思想主要是由於他對人類政治社會的關心；他的基督論也包括整體人類的生活，但是缺乏宗教平面，即個人與耶穌之神修來往。

我們從摩特曼可以學到他所強調的基督之作用，避免滯留在抽象的理論探討。他具體地深入基督與人類的關係，體驗天主的慈愛與救援。不過，他的天主論太擬人化了：天主在人的痛苦中變化。如此，是否能夠保存天主的絕對超越性？他也使耶穌基督的身份模糊不清。他注意內在於人類政治、社會歷史中的基督，一方面促使我們反省中國教會的基督是否與本地的政治生活、社會生活有關聯？另一方面我們應當留心基督的超越性。

三、天主教的三種現代基督論

1. 拉內 (Karl Rahner 1904—)

拉內的神哲學思想系統是指向牧靈的需要，因為他耿耿於懷的是怎麼把天主愛的啓示傳給現代人。拉內的思想可以用他的兩部著作加以綜合性的解說。他在研究神學之前寫了兩本哲學書：第一本是在研究多瑪斯·康德、黑格爾及海德格之後，所著「在世界中的精神」(Spirit in the World)一書。其主要內容在說人的精神與肉身非原是兩個獨立的部份組合而成的，而是人的精神在自我降生時創造的表達。接著，他又研讀馬雷沙 (J. Maréchal) 的思想，另寫「聆聽聖言的人」(Listener of the Word)，他在此書中發揮超驗哲學，從對天內在趨向的研究推及天主。在這兩種思想背景之下，他

的基督論可分爲前後兩個階段：降生爲人的基督論和超驗的基督論。

前一階段，降生爲人的基督論之內涵，總括一句話：耶穌的人性是天主聖言自我給予的結晶。拉內把他哲學的原則應用在耶穌的奧蹟，謂聖言在自我給予中創造他的人性。他用「給予」和「創造」兩個概念來解釋耶穌的奧蹟。幾年之後，他發現過去的解說不能完全答覆現代人的問題，因爲今日的人常以自身做出發點來研究。於是在後一階段，最近他發揮的「超驗基督論」(Transcendental Christology)，是從下而上的基督論。它假定基督徒已經以信仰認識歷史上的耶穌基督是人類的中心，果真如此，是不是在人身已內涵了使人接受歷史中的耶穌的先決條件？再者，人在自由中不斷的超越自己，渴望被提昇，向無限的奧蹟開放。最後，天主以自我給予答覆了人的渴求，在歷史中出現，具體地說，耶穌基督是天主在人類歷史中出現的救主。拉內認爲這樣的說法比較容易使人接近耶穌基督，因爲對人而言，耶穌基督再不是一個陌生人物，耶穌基督的因素早已內在於人，只待人發覺他，認識他。

拉內的基督論指向牧靈的需要，其解說集中在人的一面（所謂的「神學以人爲中心的轉變」Anthropological Turn of Theology）。他的基督論是本質的解析，也是作用的及宗教的基督論。他原則上用「創造」和「給予」來解釋耶穌的奧蹟；但是事實上，用「創造」和「給予」是否可以真正闡明耶穌最深的奧蹟？因爲此奧蹟的至高奧秘不在於耶穌基督的向外自我給予，或人性之受造，而是在於耶穌與天主父的關係。這是他未說明的一點。不過，拉內的基督論，協助我們注意在中國的歷史中是不是隱含着耶穌基督的因素。他所強調的臨在於宇宙人類的耶穌基督有益於牧靈工作中的講解。

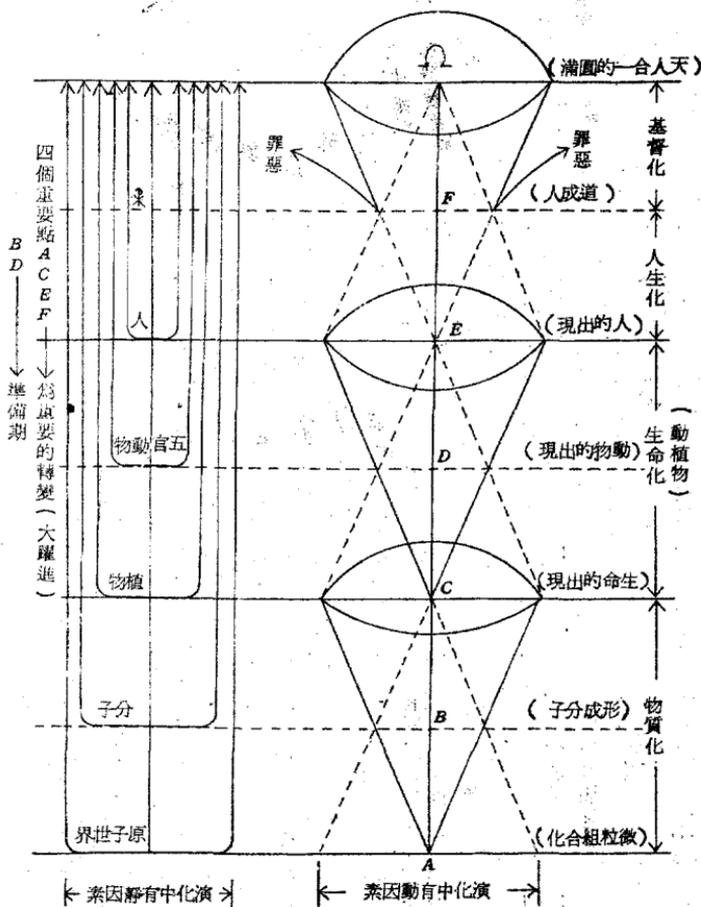
2 史立貝克 (Edward Schillebeeckx 1914—)

史立貝克描繪我們這一屆研習會所說的自下往上的基督論。他在一本鉅著「耶穌活著的歷史」中分四步驟暢言耶穌基督：第一，描述現代的釋經學的問題及方法。第二，論及耶穌基督的福音。第三，初期教會解釋的被釘死而復活的耶穌基督。第四，我們（現代人）說他是誰？史氏運用兩個概念來研究耶穌基督的位格問題：甲、在語言方面應分二平面：日用語言和信仰語言，在前者人人都說，耶穌具有人的位格；在後者信徒們肯定，耶穌的位格不受制於人的位格內，因為耶穌的位格全然來自天主，以及完全的趨向天主。乙、史氏認為「位格」基本上是一個「關係」，因此可以說，耶穌的人的位格是他與天主的關係之受造的表達！但是史氏的最大貢獻不一定在神學方面，也許是在他所指示的：如果我們要認識耶穌基督，應在生活中真正的接近他，讓他進入我們的生活，否則我們無法了解他。所以，即使在最深的神學問題，兩性一位格的結合上，史立貝克要求讀者們和他一起體驗耶穌基督；他用盡了千言萬語解釋耶穌的奧蹟，最後面對此奧蹟俯首承認理智的限度，而邀請我們朝拜耶穌基督。

史立貝克以人作為出發點，以現代的各種學問努力解說耶穌基督的奧蹟，值得我們效法。可是我們還是要問耶穌基督是誰？因為在他的書中好像沒有清楚答覆此問題。他著重在作用基督論，常縈繞於腦海中的人的位格與天主的位格怎麼結合為一？有時予人以二位格的印象，但他自己又會馬上糾正說，不是如此。總之，在史氏的基督論裏，耶穌是誰？仍是一懸案。

3 德日進 (Teilhard de Chardin 1881—1965)

德神父的宇宙觀，基督論為現代人所最熟悉的，並且是風靡一時的思想。我們在此利用一個圖



表把他的立論做綜合性的解說。(見上頁)

德日進在一九五五年四月四日，聖週四棄世之前，綜合其信仰說：我相信聖保祿在格前十五26（28）所說：「天主成爲萬物之中的萬有」，宇宙包含物質化、生物化、心靈化和基督化。宇宙是在進化著，是一種向上和向前走的進化，而此進化的宇宙之中心是基督，到Ω點時，耶穌基督的面貌便將全顯出來，即天人合一的圓滿境界。

德日進的基督論非常吸引現代人，因爲他把目前的科學看法與神秘經驗連結，成爲一整體的看法；它不是嚴格的神學性的基督論，却又保持傳統的基督信仰。至於他與中國教會的關係，不只是他多年生活在中國，更由於他的宇宙意識之影響我們朝向進化之途，得以看出此進化的終點是基督。

總而言之，西方的基督論是多元的，我們從他們的基督論學習他們盡力設法了解耶穌基督的奧蹟，也實際的提供信仰準則，避免我們陷於錯誤。不過，第三世界的教會逐步在建立，本地化的基督論正在醞釀着，中國的基督論尚未揚帆。張春申神父在下一個演講中試圖指示我們航行的方向，讓我們拭目以待。