

JESUS TA BY KHANG KUOMISS NOELD WASTER THINNEE



中央社会主义学院  
图书馆  
★藏书★

[英] 汉弗雷·卡本特 著  
张晓明 译

70642

# 耶 稣

---

[英] 汉弗雷·卡本特 著  
张晓明 译

---

责任编辑：陈子明

装帧设计：张 强

外国著名思想家译丛

## 耶 稣

〔英〕汉弗雷·卡本特 著

张晓明译

---

工人出版社出版发行（北京安外六铺炕）

新华书店北京发行所经销

正文印刷：华利国际合营印刷有限公司

736×965 1/32开本 8印张 字数 96千

1985年12月第1版 1987年6月第4次印刷

印数：145,171—175,260册

---

统一书号：3007·468

定价：1.55元



072 · 32

## 编者献辞

《外国著名思想家》译丛出版了，我们编委会全体成员向读者致意！你们可能来自不同的年龄阶层和不同的工作岗位，但在这里，我们都站在崇高的人类文明的精神殿堂的入口处，我们都沐浴着几千年圣贤哲人卓越睿智的思想之光。

这套丛书的价值不是我们预先完全认识到了的，而是它自身存在并向我们呈现出来的。我们编辑了丛书，然而一迄它诞生出世，我们都受到丛书精神的影响：我们悟解到，自己是生活在丛书所介绍的精神巨人的思想所改变了的世界中，我们的时代和我们个人都打上了他们的创造性成果的烙印。

相当长的时间以来，我们接受了一种极片

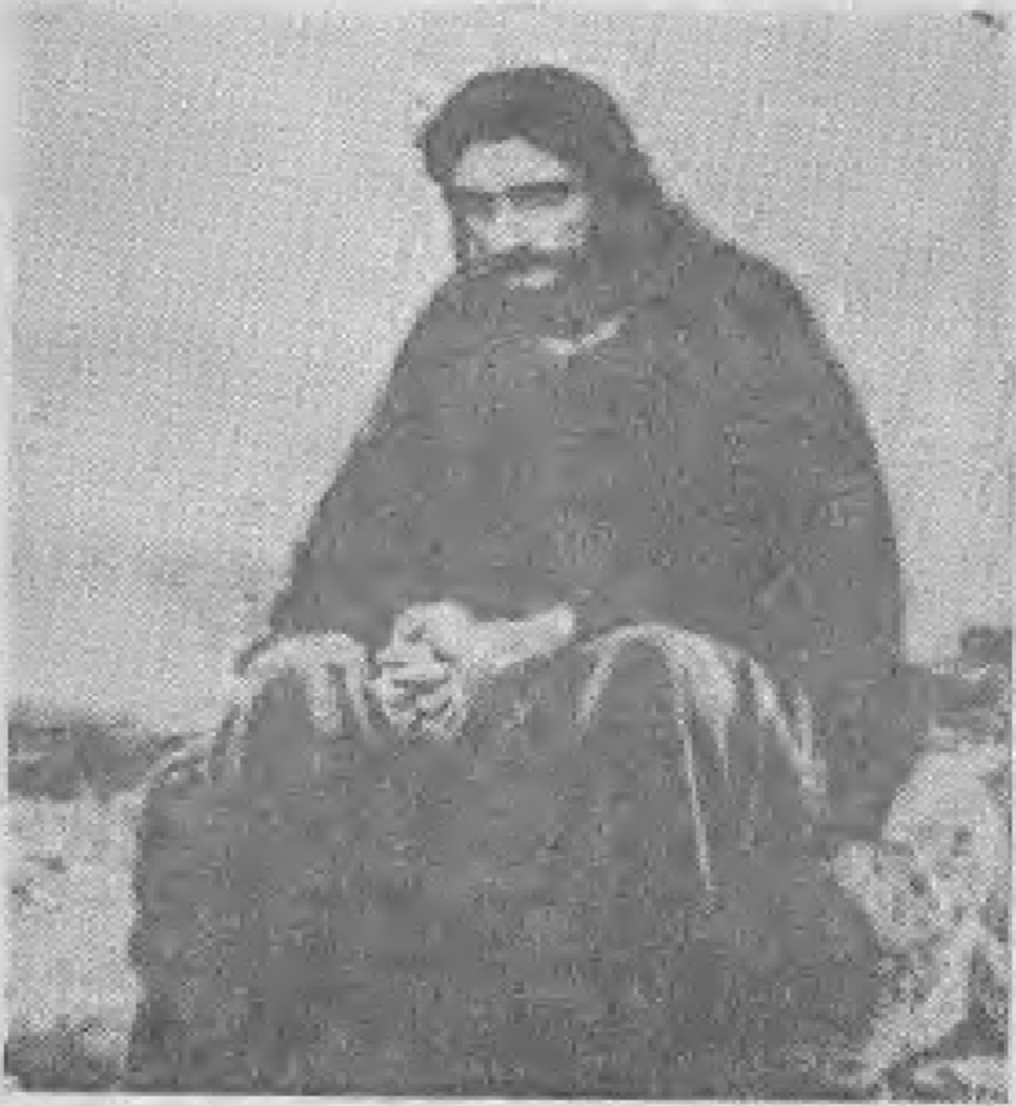
面的看法，以为只要接受了文明的最新成果就足以创立未来的理想社会。其实，人类文明演化的每一阶段，人类精神发展的每一里程，以及每一独立形成的文明系统都有其不可替代的价值，都会产生站在那个时代巅峰上的思想巨人。这些巨人深邃的思想和高尚的人格，以及他们对于真理永无止境的追求，将与人类文明共存。正象马克思是不朽的一样，黑格尔和苏格拉底也是不朽的。

由于众所周知的原因，我国学术界几十年来在介绍和研究世界大思想家的精神遗产方面存在某些片面性，许多人物不仅著作迄无译本，甚至连名字也被禁止提起。因此，编辑出版一套系统介绍世界上最重要的大思想家的生平和思想的丛书，作为思想文化领域的一项基本建设，其意义是毋须多说的。为了保证丛书具有较高的学术价值和水平，我们决定全部采用翻译和编译外国享有学术声誉的学术出版社出版的有关世界大思想家的研究和介绍性丛书，如无相应丛书，则选择其学术价值在世界上得到公认的权威著作作为译本。我们不但希望丛书能使她的读者概括地了解所介绍的人物的生平和

思想，而且希望这一了解建立在最科学的和最新的研究成果的基础之上；此外，在选择译本时，我们也注意取材尽可能通俗，以便使具有中等文化程度以上的读者不至望而却步。

我们都是刚刚开始从事理论工作的青年人，若没有中国社会科学院学界前辈的指导，没有出版社领导和编辑同志的鼎力协助，丛书也不会这样顺利和迅速地问世，在此谨致谢意。

《外国著名思想家》译丛编辑委员会



*Humphrey Carpenter*

**JESUS**

**Oxford University Press London 1980**

**本书据牛津大学出版社1980年英文版译出**



# 目 录

译序	3
原序	9
第一章史料上的难题	11
第二章“耶稣来自加利利省的拿撒勒”	49
第三章上帝之国	69
第四章只有律法还不够	81
第五章他认为自己是谁？	121
第六章奇迹王国	147
第七章“我到地上来点燃烽火”	169
材料来源和供进一步阅读书目	197
人名注释	201
补白：圣经梗概	215
译后记	221



# 译 序

这里献给读者的是一本介绍耶稣的生平和思想的小书，译自英国历史和传记作家汉弗雷·卡本特的同名原作《耶稣》。这本书篇幅不大，论述深入浅出，兼有学术性和通俗性的特点。素以出版学术著作闻名于世的牛津大学出版社将这本书列入其大型系列丛书“过去的大思想家”（Past masters）不是偶然的。

耶稣对于中国人来说，虽不象西方世界那样妇孺皆知，但也并不陌生，然而真正对这个传说中创立了基督教的人的生平和思想有所了解的人却了了无几。因此，也许一拿起这本书，就会有人提出疑问：是否历史上真有耶稣其人呢？如果这一点无法确定，那么，又怎样去分析其思想呢？此外，把一个宗教崇拜对象放在

“大思想家”这样的位置上，似乎也是闻所未闻。

这也许正好涉及了本书与历史上许多为耶稣作传的作品的不同之处。

对耶稣其人的认识和评价的历史实际上伴随着基督教本身的发展史，或者更确切地说，是集中地反映了基督教的发展史。基督教发展史上的每一次变化，同时都出现对耶稣认识和评价的变化，因此，今天人们对耶稣的评价之不同于昨天和前天，只是由于基督教本身在社会中的地位，或因社会发展而导致的人们对基督教信仰的观念已不同于昨天和前天罢了。

从基督教的产生到贯穿整个中世纪的教会统治时期，耶稣其人经历了从混沌和片断的传说和史料记载中逐渐诞生和发展为一个超人的、人格神的形象的过程，也许我们可以称此过程为从人到神的过程：起先是各种不同的教派都将自己希望这个理想人物所应具有的言行加到耶稣身上，使其越来越神圣，同时又充满显示各教派特点的互相矛盾之处；然后，当统一的教会组织出现以后，那些充满矛盾倾向的经典经过教会内部的派别斗争和圣经学者的不断修

饰编撰而形成某种表面上一致的东西（在这过程中还有各种哲学的论证），最后，耶稣便以其现代人从教会编定的圣经中所看到的形象最后形成了。这时的耶稣完全成了上帝的化身、崇拜的偶像。

因此，从整个古典的古代到中世纪，基督教会都在不断地为耶稣作传，把他的生平描绘成一连串的神迹，把他的思想组织在一系列内容相当广泛而又充满了启示性的神谕式的教诫之中。

十九世纪的自由思想家结束了上述时期，开始把耶稣从神重新变成人的过程。他们也为耶稣作传，目的在于指出，记载耶稣一生活动和思想的圣经作为基督教会近两千年的神化工作的结果，是充满了自相矛盾的见解和荒诞不经的故事的，是完全不足信的。耶稣其人根本不存在，基督教对耶稣的信仰建立在一个完全虚幻的基督上，是人的自我意识的神圣的幻影。出于这一目的，他们把考察史料的各种方法应用于分析和批判圣经中的各种典籍，开创了所谓实证宗教学。这是在历史上第一次为科学和历史地认识基督教和耶稣提供了可能性。

但是，这种可能性在自由思想家们的哲学基地上是无法变为现实的，因为仅仅把对耶稣的神化归结为人的自我意识的异化、幻像，还不能说明这一幻像是如何产生的。他们只能一笔勾销基督教崇拜的存在意义，而不能说明这种现象。

从自由思想家以后，历史科学领域由于马克思所实现的革命而全面改观了。另外，由于现代物质文明大大提高，自然科学空前深入人心，社会环境也根本不同了，人们不必再为自身从神学统治中解放出来而痛恨和抨击基督教和其崇拜偶像耶稣。于是，出现了从一定社会历史条件出发客观地分析基督教起源的著作，人们也开始重新分析记载耶稣言行的文献——圣经，特别是福音书，来看一看作为现代文明渊源的基督教在两千年的发展过程中所传达的耶稣的信息究竟意味着什么。我们或许可以把这个新的阶段的认识归结为从人到历史的过程。

卡本特的《耶稣》总的来讲属于这个现代的社会和文化背景。他声明他将使用历史的方法分析耶稣，不带神学的先入之见。在书中，他首先把福音书作为一种历史文献来进行分

析，揭示这些对耶稣的生平作记载的材料的  
历史特色，然后着重将耶稣的教诫与同时代  
的其他有代表性的犹太律法学者的思想进  
行比较分析，从这种分析中得出关于耶稣  
思想的一些特质的结论。他以这种分析向  
我们提供了一个生活于和布道于古代巴勒  
斯坦的宗教导师和一个致力于用独特方  
法传播新的道德观念的思想者的比较实  
在的耶稣形象。这在某种程度是还耶稣  
以历史的本来面目。

由于不了解国外对基督教和耶稣的历  
史研究的进展情况，我无法判断卡本特在  
这方面是否具有开创性，但可以肯定，他  
的研究是反映了现代西方对基督教及其  
创始人的一种再认识的。这无疑是一种  
更为科学的认识。

了解耶稣其人和思想对于我们了解作  
为西方文明主要支柱的基督教是会有很  
大帮助的，特别是，如果我们能够放开  
眼界，纵观耶稣形象的从人到神、从神  
到人，又从人到历史这样一个过程，会  
使我们得到很多有益的启示。这个过程  
使人感到，对历史人物的认识，特别  
是一个对人类文明有超凡影响或对人类  
社会发展产生过巨大的冲击作用的人  
物的认识，其本身

就是无穷尽的，是随着文明本身的发展而发展的。我们甚至可以把这种认识看作文明发展的某种动因，因为，文明的进步就是在对自身的历史的反思中实现的，特别是对其发源地和原创人的反思。任何一种生机勃勃的文明都要以这种反思作为自己的精神之花盛开不败的养料。基督教文明的发展历史过程中耶稣形象的变化向我们昭示了这一点，我们东方文明的发展是否也是这样的呢？作为整体的文明历程和个人的精神历程又是否有什么共同之处呢？我相信对这些问题的思考会对于我们当今如何对待民族的文化和精神遗产提供有借鉴作用的认识。

张晓明

1985年11月27日于中国人民大学



# 原 序

本书是一系列介绍以往大思想家的思想的本质、起源和重要性的丛书中的一部。选择一个以其生死创立了基督教的人做为这本书的主题，应该是可以理解的。可是将耶稣称为“以往的大思想家”对于许多人来说，至少是会感到奇怪的。对基督徒而言，他当然不仅限于此；即使是非教徒，也会争辩说他根本不是思想家。人们还会说，要将耶稣的“思想”从《圣经》对耶稣的其余的描绘中分离出来，根本是个错误的想法。

本书并不打算把耶稣的思想单独分离出来，而只是在某些细节上检验一下他的教义，并将他的教义同和他同时代人物的教义做个比较，以便确定其特点。同时，我也想将现代历

史学家、神学家对耶稣的观点，以及记载他生平的《福音书》(Gospels)的观点稍作叙述；最重要的，我想以史学观点来讨论有关他的史料，尽量不带有基督教的神学偏见。即使本书并未提出令人满意的答案，至少可以在读者思想上引起对一些重要问题的思考。

首先，我们将福音书当作史料来考察一下，这样做有两个理由：第一，未读过《新约》(New Testament)的读者可借此对福音书传说中有有关耶稣的记载有个大概的了解；第二，这样可以展现出福音书之为历史文件的特色。我希望即使对福音书所知甚详的读者，也能于其中发现一些新的东西。

我不是训练有素的神学家，因此必须大力仰仗一些专家，向他们请教、咨询。尤其是米尔斯(Tom Mills)、尼亨(Dennis Nineham)、以及我父亲卡本特(H. J. Carpenter)；牛津大学出版社的哈迪(Henry Hardy)也给了我很大帮助，我还要衷心地感谢他邀我写作这本书。

卡本特 (Humphrey Carpenter)

# 第一章 史料上的难题

耶稣没有写过任何书，即使他写过（这似乎不太可能），也都没有流传下来。这意味着，象本书这样想要叙述他的思想，在一开始就遇到了困难。我们依赖的材料来源不是他自己的作品（象那些论述但丁（Dante）、巴斯卡（Pascal）、阿奎那斯（Aquinas）的书那样依赖于这些大师自己的作品），而是一些对他的言行的报道记载，当然这在一开头就使得我们的讨论带有某种不可靠的成份。

不仅是他的思想我们所知不确，就是关于他的生平的简单的史实，我们知道的也寥寥无几。我们能确知的只是：耶稣是个犹太的宗教导师，约在公元二八——三十年间被钉上十字架而死。在此之后的事情我们知道得就多一些了。

他的信徒声称他从死中复活，升到了天上，在那里回复他上帝之子的身份。那些持有这种信仰的人逐渐地从犹太教主流中分离出来，成为“基督徒”，因为他们相信耶稣是“基督”(Christ)，<sup>①</sup>这是个希腊字，和希伯来的“弥赛亚”是同义字，意思是“受膏者”(the anointed one)<sup>②</sup>；犹太人长久以来就期待着“弥赛亚”的来临。这些事实可以从当时的罗马和犹太著作中推测出来，这些著作为我们提供了有关耶稣之死的足够资料，使我们能确定耶稣是确有其人，而不是基督徒编造出来的神话人物(有人曾提出，耶稣根本史无其人)。可是一提到耶稣生前事迹，我们却一点也不能确定了。

为了弄清为何如此，也为了对我们探究耶稣的思想作个准备，我们需要先来看一看材料来源，主要是基督教“圣经”(Christian Bible)的四福音书(Gospel)，<sup>③</sup>也就是基督徒自己对

---

①基督，又称为弥赛亚，即救世主。基督教认为，凡信他的人，灵魂可以得到拯救，死后可升入天堂。——译者注

②古代犹太人封立君王等的时候，要在受封的人头上涂香膏，所以对君王等人有“受膏者”的称呼。传说上帝将派一位受膏者来复兴犹太国，于是就称“复国教主”为弥赛亚。后来基督教称耶稣为弥赛亚，其意也是“救世主”。——译者注

③《圣经》是犹太教和基督教徒认为是收录了上帝的言语

耶稣的记载。我们既需要看看这四部福音对耶稣有什么记载，也需要弄清四书的彼此相异之处，然后再简短地讨论一下它们作为历史文件的特点，在此之后，我们就可以把全部注意力放在耶稣思想的本质、独特性和重要性上了。

### 《马可福音》 (*Mark's Gospel*)

四福音书(“福音”(gospel)的意思是“好消息”)均为希腊文写就，约成书于公元一世纪末叶。尽管有一些残本或许成于更早的时期，但四福音书却是自四世纪以来流传下来的最早手稿。其中《马可福音》是最简短，也是许多学者认为最先写成的。我将简要概括其内容(比介绍其他三部福音要详细些)，给予不熟悉圣经的读者一个关于基督徒眼中的耶稣的正确而完全的概念，也让读者看清贯穿《马可福音》的主题，这个主题便是马可意欲回答的问题：“谁

---

的一些文件的集本。分为《旧约》、《新约》和《经外书》三部分。《旧约》由犹太人认可的一些书构成，主要有摩西律法(the Law, 即旧约的前五书)和一些先知的著作；基督徒也认为《旧约》是可信的，并另外加上了主要由“福音书”和各“书信”组成的《新约》，其中记载了耶稣的生平、死亡和复活，以及使徒保罗和早期基督教传道者的教诫。《经外书》则由一些来源与真实性均较为可疑的书组成。除非另行说明，以下引文概出自“圣经”，读者亦可参阅各译本。——原作者注

是耶稣？”

马可开头的第一句话就回答了这个问题，他写道：“这里开始上帝的儿子，耶稣基督的福音”。他对耶稣生平的描述始于施洗约翰（John the Baptist），他是个衣着粗陋的传道者，号召人们到巴勒斯坦的约旦河里去接受洗礼（一种将人浸没于水中的仪式），以表示他们已经悔罪，并被上帝原谅。在前来请约翰施洗的人们中间，有一个来自巴勒斯坦加利利省（Galilee）的拿撒勒（Nazareth）的人名叫耶稣。约翰为耶稣施洗，这过程中伴随着种种异象，有一个从天上传下来的声音对耶稣说：“你是我的儿子”。耶稣受洗后，又去旷野中经历了魔王撒旦（Satan）的诱惑，然后他回到故乡开始传布上帝的“福音”。他传达的信息是：“上帝的国即将来临，忏悔吧，并相信福音。”他召集了一小群信徒——其中有些是加利利湖畔的渔夫，并来到迦百农城（Capernaum）。这里正值安息日（Sabbath），这是犹太人禁止从事任何工作的日子（每七天一次），耶稣在犹太教堂里讲道。听教的会众中有一人被恶魔附体而痉挛痛苦，这个恶魔走向耶稣大声叫喊：“拿撒勒的耶稣，

你想把我们怎么样？你是来毁灭我们的吗（指所有魔鬼）？我知道你是谁——你是上帝的圣者。”耶稣叫这魔鬼住口，并从这个人身上离去，果然，这人的痉挛停止了，恢复了平静。

这只是耶稣所行的许多类似神迹中的一次。他能仅用言语和触摸的力量治愈疾病和驱除魔鬼。有一次他治好了一个麻风病人，这使得他声名远播，人们从各地跑来求他治病驱邪。他继续招集信徒，这些信徒只要一个简单的命令：“跟随我”便加入了他的布道团体。信徒中有一个人叫利未(Levi)，是个收税员，由于当时收税员有善于欺诈的名声，有些虔诚的犹太人认为收税员都是罪人，犹太教的一个主要教派法利赛人(Pharisees)因而不赞成耶稣和这种人混在一起。这些法利赛人不久又发现耶稣行为的更多可以非议之处。身为敬畏上帝的犹太人，耶稣应当遵守主宰犹太人生活的宗教律法，但有一次在安息日，他和他的弟子经过一片田地的时候，采摘麦穗以充饥。法利赛人指责说这实际上是收获，是在安息日被禁止的，可是耶稣回答说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日生存的”。这种不敬律法的专横

态度惹恼了法利赛人，为了这件事和其他一些类似的事情，法利赛人和他们的同伙开始阴谋要对付耶稣。

由此马可开始描述耶稣的教诫的内容，这些教诫以采用那些多半来自农村生活的寓言故事为特点。比如说，耶稣说过一个播种的故事，那些种子有的死了，有的则长成繁茂的谷物。尽管有时他似乎在谈论天国的事，但意义不很明确，马可写道，甚至耶稣自己的信徒也大半迷惑不解。

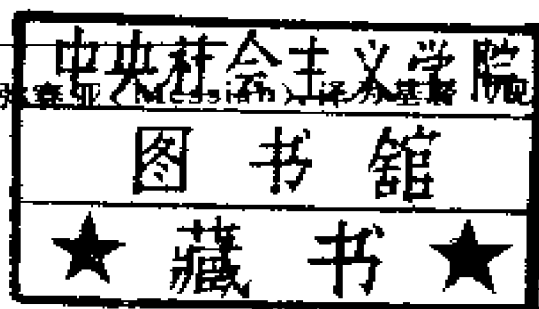
这时耶稣在门徒中选出十二人与他同行，其中有一个叫西门(Simon)，耶稣给他另外起名叫彼得(Peter)；另外还有一个西门，是犹太教狂热教派的成员(Zealots)，这个教派致力于使巴勒斯坦脱离罗马的控制；另外就是犹大(Judas Iscariot)，后来出卖耶稣的那个人。耶稣和十二弟子乘船横渡加利利湖，途中风暴突起，眼看船就要倾覆，但耶稣镇静地站起来，命令狂风和巨浪平息，暴风雨果然立即平息下来。弟子们纷纷议论道：“这个人究竟是谁？连风浪都服从他！”另一次神迹是，耶稣以仅有的少量食物——五个饼和两条鱼喂饱了一大群饥



饿的人，这五个人都饱餐了之后，剩下的食物碎屑还装满了十二只篮子。此后神迹不断，一个瞎子复明了，一个聋子也重新获得了听力。越来越多的人纷纷猜测耶稣到底是什么人，最后他自己问他的弟子们认为他是谁，彼得答道：“你是基督”<sup>①</sup>，也就是说，他是犹太人所信的上帝派遣来人世传报天国来临的“救世主”（地上天国的思想我在后面将予以考察）。耶稣叫弟子们保守秘密——换句话说，耶稣虽然没有公开承认他是基督，但也没有否认。几天后，有三个弟子便深信不疑他就是基督了，因为他们在一个山顶上看见他神奇地穿着一件耀眼的白衣裳在和两个犹太历史伟人谈话，这两个人一个是制定犹太律法的摩西(Moses)，另一个是先知以利亚(Elijah)——犹太人相信他会重回人间来宣布弥赛亚的来临。

虽然人们预想地上天国的建立者基督是个光辉荣耀的人物，耶稣却很快就指出：基督的使命将给他带来苦难而非荣耀。“他开始教导他们‘人子’(the Son of Man)（耶稣自谓）必会遭受巨大的苦难……会被置于死地，然而在死后三日再次复活。他泰然自若地说起这些

①原文弥赛亚(Messiah)译作基督(前注)。——译者注



事”。

不久，耶稣离开加利利，和弟子们启程去耶路撒冷，这是巴勒斯坦犹太省（Judaea）的首府，也是犹太人宗教活动中心的圣殿所在地。在前往耶路撒冷的途中，耶稣再次告诉他的弟子们他会被捕、处决和复活，并说：“人子不是来受人伺候，而是来伺候人，并且为了救赎大众而献出自己的生命。”

耶稣到达耶路撒冷的时候，受到热烈的欢迎，人群欢叫道：“赞美上帝，愿上帝赐福给那位奉主的名而来的！愿上帝赐福给那将要来临的我们的祖宗大卫的国度！”耶稣一到耶路撒冷，就把在圣殿庭院里做买卖的人赶出去，引起了一场混乱。他的教诫以及他与法利赛人、撒都该教徒（Sadducees）的争论也引起了公众的注意，尽管他们没有能够引诱他发表危险的言论，他们还是决定无论如何先要设法逮捕他。这时一个盛大的宗教庆典开始了，耶稣和他的十二门徒当天晚上在一个按传统举行的晚餐上聚在一起，席间耶稣拿起饼，先作感谢祷告，然后掰开分给门徒们，并说：“你们吃；这是我的身体。”他又拿起一杯酒，递给他们喝，

并说：“这是我的血，是历证上帝与人立约的血，为许多人流的。”（这里所谓的“立约”Covenant是指上帝应许犹太人，如果他们遵守他的律法，就可以成为他所特别偏爱的人民。）然后耶稣带着他的门徒出城到橄榄山去，他去那儿祷告时，被祭司长和其同党派来的一群全副武装的人逮捕了，那些人是耶稣的门徒犹大带领来的，犹大以一个亲吻出卖了耶稣。<sup>①</sup>耶稣被抓到大祭司的府邸。

然后开始了审讯，大祭司想尽办法要找证据控告耶稣，置他于死地，耶稣开始保持沉默，直到大祭司问他：“你是不是基督，那位当受称颂的上帝的儿子？”耶稣才回答说：“我是！你们都要看见人子坐在上帝的右边，驾着天上的云驾临。”这些话应验了希伯来先知但以理(Daniel)在《但以理书》第七章中所作的预言，但以理预言说天上有个仿佛象人子的会驾着云而来，做上帝的代理人，光荣地统治全世界，耶稣自称自己就是那个天上来的人，而大祭司控告耶稣亵渎上帝，认为应判他死刑。但是犹太当局似乎无权执行死刑，他们把耶稣交给罗马总督彼拉多(Pilate)，彼拉多又问耶稣：“你是犹太

---

<sup>①</sup>犹大和逮捕耶稣的人约好，他亲吻谁，谁就是他们要抓的人。——译者注

人的王吗？”耶稣的回答很暧昧：“这是你说的。”彼拉多再盘问下去，却得不到任何回答。他最后批准了耶稣的死刑，将耶稣送去钉十字架——这是当时罗马法律规定的处决方法。耶稣被罗马士兵嘲笑、鞭打，押送到了行刑的地方，钉在一个木制的十字架上。六小时后，耶稣死了，一个罗马百夫队长听到他死前的祷告，又看到他死的情形，就说：“这个人真是上帝的儿子！”

马可告诉我们，由于一个富有的犹太人的帮助，耶稣的遗体得到收殓并葬入一个石砌的墓穴中。两天以后，安息日已过，三个跟从耶稣的女子来到墓穴，想为耶稣的遗体涂油。她们发现挡在墓穴口的巨石已被搬开，并看见一个穿白衣的年轻人对她们说：“他已经不在这里了，他已经复活了，看，这是他们安放他的地方。”他还要她们去告诉耶稣的门徒们，耶稣将先他们而去加利利，他们将在那里看见他。马可继续说道，“她们惊恐万状，立刻离开墓穴，飞奔而去。她们没有把这事告诉任何人，因为她们害怕。”

叙述到这里，《马可福音》最早的手稿突然地中断了。许多译本此后所附的几段，无疑是

后者所伪托。这些段落告诉我们，耶稣怎样向门徒们显现，然后被接到天上，坐在“上帝的右边”。这些后加的叙述，似乎是从其他福音书抄录来的。但是这也确实表明，从很早的时期，《马可福音》的读者就对其突兀的结局感到困惑，并且认为他们必须使故事继续到一个适宜的结局。

以上是对《马可福音》所做的极为概括的描述。由于《马可福音》构成了其他两部福音的基本内容，因此我们不必再如此详细地叙述其内容，而只须注意指出它们和《马可福音》明显相异的地方。

### 《马太福音》(*Matthew's Gospel*)

在《马可福音》之外的三福音书中，以《马太福音》和它最相近，其十分之九的内容都可以在《马可福音》中找到，同时还包含了半数以上的《马可福音》中的用语。很明显的，两者中必有一篇是抄自另一篇的。虽然这仍是个有待继续讨论的问题，但一般的看法是马太抄袭了马可的作品。当然，马太也采用了大量马可或者不知道，或者不愿采纳的材料。

马可对耶稣的身世未置一词，可是《马太福音》一开头就拿出了一个耶稣的完整家谱。根据这个家谱，耶稣的身世非同寻常：上溯二十八代，耶稣的血缘一直可以追寻到犹太历史上最负盛名的大卫王(David)。再电此上溯十四代可达到亚伯达罕，据信他是所有犹太人的祖先。马太然后解释说，这些都只说明耶稣名义上的父亲约瑟的家世，真正的耶稣根本不是约瑟的肉身之子，而是由其母以处女之身直接受孕于上帝，“在结婚以前，她发现自己已经由圣灵怀了孕。”马太说：这事的发生是为了应验古代先知的预言：“处女将怀孕生子”。（这句预言出自《以赛亚书》(*The book of Isaiah*)第七章，现代注释家指出，“处女”实际上是误译，这个词出自马太所使用的希腊典籍，希伯来文的原意是“年轻的女子”，希腊本把它译错了，马太则根据了这个错误的译本。）

马太说，耶稣是在“希律王时代”诞生于犹太的伯利恒(Bethlehem)城，他指的是希律王一世(Herod I)，他作为罗马人的傀儡国王统治巴勒斯坦，死于公元前四年。马太解释说耶稣生于此应验了预言：“犹太地区的伯利恒

啊……有一位领袖将从你那里出来，牧养我的子民以色列”。这句诗体的预言改写自《弥迦书》(the book of Micah) 第五章，毫无疑问，马太也认为伯利恒是大卫王的家乡。

马太告诉我们，耶稣出生后，有几个星象家(Magi或译“博士”，指有智慧或有魔法的人)在一颗移动的明星的带领下来到耶稣出生的地方来看这个孩子。由于他们的来到，希律王知道了有个“作为犹太人的王而出生”的小孩，心中非常不安，便下令屠杀伯利恒地区所有的婴儿。但约瑟在梦中受到了警告，带着妻儿逃到了埃及，耶稣因而幸免于难。约瑟在埃及一直住到希律王死后。马太说，这是应验了主通过预言已经宣告过的话：“我从埃及召出我的儿子来”。同时，伯利恒地区无辜婴儿被屠杀，在马太看来也应验了先知耶利米(Jeremiah)的话：“拉结(Rachel)为她的孩子们哀哭”。

一个现代读者对于马太这样不厌其烦地宣称耶稣生平的种种事件的发生都是预言的证实——这些事的发生仅仅是为了应验先知的预言，也许会觉得好奇，这个看上去有些古怪的想法确实是同犹太人的思想相符合的。犹太

人有个基本信仰，即任何重大事件的发生必是上帝所应许，并且都是在现在称之为《旧约》的作品中预见过。由于存在这种信仰，犹太作者便经常到《旧约》中去搜寻那些能做为最近的事件的预示的说法。这情形有时导致一种假定，即这些事件必定得发生，以便预言得以证实。的确，象希律王杀害婴儿这样的事，在任何其他地方都未见到相同的历史记载，我们有理由怀疑是预言的存在导致作者编造了这事件。

尽管马太说耶稣生在伯利恒，但他也知道耶稣来自加利利的拿撒勒的说法，他对此解释说：约瑟被警告不回犹太，而是举家迁至拿撒勒，甚至在这里，马太也要加上一句：“这就应验了先知所说的话：‘他要被称为拿撒勒人’。”但我们找不到这句预言的出处，也许马太是依照这件事实而编出了这句预言。

往下，马太的叙述同马可福音开始时一样：施洗约翰对耶稣进行施洗，然后是耶稣去旷野中受撒旦的试探，这件事仅仅简略地在马可福音中提到过，马太的叙述却详尽得多了。此后便是耶稣开始传道，耶稣进行了他一生中第一次重要的传道活动。在马太福音中，这是一次



山顶上的布道，因而被称之为“山上训众” (Sermon on the Mount)，可是在马可福音里，完全没有类似“山上训众”的言词，马可所记录的耶稣的训诫几乎全是寓言，比喻类的故事，他没有把耶稣描绘成提出了一整套清晰明白的道德戒律。但马太所述的“山上训众”却绝非寓言——尽管他出现了寓言和多彩多姿的想象——而是直接、明确的道德教诲。这引起一个问题，耶稣的教诫和犹太人奉为典籍的“摩西律法”所规定的诫律有何不同？耶稣自己回答了这个问题，他在“山上训众”中说：“不要以为我是来废除摩西的律法的，……我不是来废除，而是来完成。”

“山上训众”结束后，马太开始叙述耶稣在加利利治病、驱邪、布道的事迹，这些事情多半在《马可福音》中都可找到，只是出现的顺序不太相同，还加添了许多《马可福音》中没有的材料，这些新材料有时是马可的简略叙述的扩充和衍申。比如说，在马可福音中，只有很少几句话讲到耶稣在派遣门徒们外出布道和治病的时候，对他们进行告诫，教他们如何行动；但马太却让耶稣发表了长篇大论，不但

教弟子们应如何行动，还警告他们会受到某种迫害，并鼓舞他们无畏地去完成他们的工作。马太也记载了不少马可福音中没有的寓言和言辞。另外，在马太和马可的福音之间还有一些更加细微的差别，马太表示出马可所没有的关心，将耶稣的教义同犹太教联系起来，以说明耶稣是怎样“完成”法典的。

尽管两部福音存在这些差别，《马可福音》和《马太福音》确实述说了十分相同的故事，尤其是耶稣受难的经过——审判、执刑以及前后发生的事件，两者的叙述都很一致。可是，有一个重要的区别：当大祭司问耶稣他是否自称基督、上帝之子时，耶稣的回答不是象马可福音所记载的“我是”，而是“这是你说的。”这是“我可没说这话”的意思，一个暧昧的回答；《马太福音》中所载耶稣对彼拉多的回答便是这样说的。

耶稣逝世并埋葬了之后，有几个妇女（据马太福音所说）来到墓穴中，看到穿白衣的人，随即又看到了耶稣本人。他告诉他们：“去告诉我们的弟兄，叫他们到加利利去，在那里，他们会见到我。”这些妇女传布出耶稣已经复活的

消息，这时他的墓穴也空了。犹太长老到处散布谣言，说是耶稣弟子们偷走了尸体。随后，门徒们在加利利的一座山上见到耶稣，他告诉他们，“到世界各地去，使所有的人都做我的门徒、奉圣父、圣子、圣灵的名义给他们施洗，并且教导他们遵守我所给你们的一切命令。我要常跟你们同在，一直到世界的末日。”《马太福音》以这些话作了结尾。

### 《路加福音》(Luke's Gospel)

阿提非罗阁下：

已经有好些人从事写作，报道在我们当中所发生的事。他们的报道是根据那些从开始就亲眼看见这些事，并且曾经传布这信息的人所叙述的。这一切我都从头仔细考查过了，所以我想按照次序向你报告；目的是要使你对被告知的事有一个真正的了解。

我们突然置身于一个完全不同的世界，马可和马太很少追求一种文学风格，他们的福音书旨在宣告耶稣一生神奇的性质、及其巨大的力量和权威，几乎没有意识到自己是文章的作

者。但是在《路加福音》的一开头，我们就看到一段有礼貌的、近乎文雅的导言，表明是呈现给一位贵族庇护人。

这个印象随着叙述开始而更为加强。路加的叙述比马可、马太更加微妙精细，首先出现的人物是撒迦利亚(Zechariah)，他是个年老的祭司，他老而不孕的妻子突然神奇地怀孕了，后来就生下了施洗约翰。撒迦利亚的妻子伊利莎白(Elizabeth)和马利亚(Mary)是亲戚，马利亚已和加利利省拿撒勒地方的约瑟订了婚，在伊利莎白怀孕同时，处女马利亚更加神奇地怀了耶稣，由天使加百列(Gabriel)预先向她宣布了这事。在这段插曲中，路加显示出他很好的诗文才华，马利亚对天使传话的抒情回答——“愿你的话成就在我身上”，其文体是远非马可或马太所愿尝试的；撒迦利亚对儿子约翰的贺词，以及耶路撒冷一个虔信者西面(Simeon)赞颂婴儿耶稣为应许的基督，也都是以赞美诗的形式出现，为前二福音书所没有的。

假如我们说路加是诗人，同时也可以说他是历史学家。当面对耶稣明明住在拿撒勒却传说他生于伯利恒的难题时，路加提供了一个巧

妙的解释。马太说，耶稣的父母逃离伯利恒是由于希律王的迫害，虽然路加对此一无所知，或者他忽视了这个说法，他采用了约瑟是大卫王后代的观点，说约瑟虽然住在拿撒勒，但却必定要带着他的妻子经长途跋涉到大卫家族的故乡伯利恒去，在那里办理户口登记。路加知道这次户口登记史有明载，他说“这是第一次人口登记，发生在居里纽(Quirinius)任叙利亚总督的时候。”（其实，虽然居里纽当总督时确有过户口登记其事，但是发生在公元6—7年期间，与路加所说，“耶稣在希律王时代出生”不符，因为希律王在公元前四年就死了。）

路加的艺术才华在叙述耶稣诞生时又显示了出来。约瑟夫妻到达伯利恒的时候，发现没有客栈让他们住，于是耶稣便降生在马槽中了。这些生动的细节在《马太福音》中是没有的。马太也没有讲到一群牧羊人来看望这新生的婴儿的情节。所以，尽管两个故事通常揉合起来形成传统的圣诞故事，路加关于耶稣降生的故事几乎完全不同于《马太福音》。路加似乎以一种历史学家和叙述故事者的直觉，理解到耶稣的降生和施洗之间有一巨大的空白，他独自用

一些耶稣的故事弥补了这个空白。他说，耶稣“渐渐长大，强健而充满了智慧”，在十二岁的年纪就向耶路撒冷圣殿的犹太宗教法师提出了一连串聪明的问题，最后他叙及耶稣受洗，再次以历史学家的观点设定了时间，他说那是“罗马皇帝提比留斯（Tiberius）在位第15年，彼拉多做犹太总督的时候”。

然而，路加突然开始令人失望，至少对期待他的叙述继续如前面一样流畅有趣的读者而言是如此；因为，当他开始叙述那些我们在马可、马太福音中也能找到的事迹时，他似乎经常失去他那历史家、说故事者、诗人的扣人心弦的力量。这并不是说他比马可和马太叙述得较差，而是说他没有说得更好，他在前面部分的叙述中的文学特点没有继续保持下来。路加对的事迹并未进行顺畅的编排，而是随兴所至地一件件写出，这种方式在马可、马太福音中也可以见到；在另一方面，他的叙述又确与马可、马太不同，比如，他将“山上训众”放在比《马太福音》更靠后的地方（而且说是在平原上布道而非在山上），其内容也与马太所述极为不同，他比马太更少运用《马可福音》中

的原话；另外，在《路加福音》中还有大段内容，其中所包含的事件和使用话语是马可、马太福音里都没有的。

路加叙述的耶稣受难经过和马可、马太大致相同，但耶稣复活的情形就很不一样了。在墓穴中，几个妇女看到了复活的耶稣本人，他们又去告诉其他门徒发生了什么事。然后，场景变换到耶路撒冷至以马忤斯村（Emmaus）的路上，耶稣的两个门徒正边走边谈论所发生的事情，一个陌生人加入了他们，他们告诉他关于耶稣的死和他复活的谣言，他们几乎不能相信那事，陌生人向他们解释，先知早就预言耶稣会自死中复活。门徒到达村子，邀请陌生人与他们共同进餐，当他向上帝感谢并把饼掰开的时候，他们突然认出他就是耶稣本人。就在这时，耶稣消失了。门徒立即返回耶路撒冷，告诉大家所发生的事，当他们正在讲这件事时，耶稣忽然站在他们中间，告诉他们他不是鬼魂，而是有血有肉的活人，于是门徒拿食物给他，他吃下去了。然后他带领门徒们出城到伯大尼（Bethany），并祝福他们，在祝福的时候他离开他们，升入了天堂。路加结束说：“他们怀着

极喜悦的心情回到耶路撒冷，在圣殿里对上帝颂赞不已。”事实上路加并不认为这是结尾，只要他也是《使徒行传》(*Acts of the Apostles*)的作者(据认为有此可能)就不会以此为结尾，因为《使徒行传》从《路加福音》的结尾处开始，记载了耶稣的门徒如何感受圣灵的降临，并向世界传布耶稣的福音。

根据我们的分析，《路加福音》是有些让人困惑的，它时而藻饰，时而质朴，时而同于马可、马太福音，时而又突然与二书脱离，可以说是让人难以理解。但和《约翰福音》比起来，它和马可、马太福音仍有较多的相似之处。

### 《约翰福音》(*John's Gospel*)

《约翰福音》有一个令人印象深刻的洪亮的开场白：“宇宙被造以前，道已经存在；道与上帝同在，道就是上帝。”

马可、马太和路加三部福音书通常总称为“对观福音书”(Synoptic)，<sup>①</sup>因为尽管存在很大的区别，这三部书的措词和表达方式还是有足够的共同性能以摘要的方式列栏对照。可是

---

① “对观福音书”，即“同观福音”，“同观”一词系希腊文Synopsis的意译，意为“共同的观点”。指《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》在取材、结构和观点上大致相同，而与《约翰福音》相异，故名。——译者注



《约翰福音》无法纳入这一图式。只有少数《对观福音书》中的事件能在《约翰福音》中找到，耶稣受难的经过基本上也相同，但除此之外，《约翰福音》再没有和前三书相同的地方。不仅是在叙述耶稣生平时谈到了不同的神迹和教训，它对耶稣的整个描述也是基于不同的假设。约翰认为耶稣是上帝之道(Word)的人形显现，是先于天地万物而存在的。这在他的开场白中就有说明，而且在这样一句颇为有戏剧性的话中表达得极为充分：“于是道成了肉身，他居住在我们中间。”

约翰对耶稣的出生完全没有述及，而是一开始就讲到施洗约翰对耶稣的洗礼，然后记载了耶稣的一连串神迹和说教，其内容同《对观福音书》有明显的不同。他的第一个神迹不是为人治病，而是在一个婚宴上把水变成酒，约翰说这是耶稣的第一个“预示”(Signs)，他这话的意思到后来越来越清楚，对约翰来说，耶稣所行的神迹不仅仅是证明耶稣从上帝那里获得了至高无上的权威的惊人举动（《对观福音书》中经常只有这种意义），同时经常是具有明显的象征性意义。比如说：把水变成酒意思是：

正象婚宴上的劣质酒终于用尽而代之以耶稣的神奇的上等葡萄酒，许多世纪以来统治犹太人生活的摩西律法也已经陈腐失效，被耶稣的新的和更好的“美酒”——耶稣对犹太人的拯救所取代。如果有人觉得这个解释太勉强，不妨注意一下，在犹太人的法学文献中，“酒”常被用作摩西律法的象征，附带地说，同样的，婚姻通常是旧约中用来隐喻上帝和以色列人的关系的。这种耶稣神迹的第二层意义，《对观福音书》中不是完全没有，只是约翰更加意识到了这一点，他对耶稣生平事迹的选择也是依据这个标准。

在《约翰福音》中，耶稣的言谈也明显地不同于《对观福音书》。在《对观福音书》中，耶稣的谈锋多彩多姿，必要时，还能对那些含意微妙棘手的问题给以同样微妙诡谲的回答。他不象关切“上帝之国”的现实那样地关切自己的地位和本质，若是关切“上帝之国”的实现，他自己的个性问题显然就无关紧要了；当他确有必要提到自己时，用的是第三人称：“人子”。可是，《约翰福音》中的耶稣完全不是这样，他几乎不借助于那种在《对观福音书》非常典

型的生动比喻来进行说教，他也不习惯自称为“人子”，而是自称“儿子”（the Son）——上帝的唯一的儿子。更重要的是，他更象上帝而不象人，一个以人类血肉为外形的上帝，却依然无疑是上帝。在了解了《对观福音书》中耶稣对他个人的存在如此之缺乏关注之后，再看看《约翰福音》中耶稣对自己的形容是很有意义的：“我是世界之光……我是好牧人……我是生命的食粮。”耶稣以这样的和其他一些形象化的比喻开始进行的演讲在《约翰福音》中是极为典型的，他通过这种说教传布有关人类通过耶稣和上帝发生关连的道理，在布词中，“我”字的使用起了很大的作用。

在《约翰福音》中，不仅《对观福音书》中对耶稣的多彩的描述消失了，许多中心观念也付诸阙如。现代神学家诺克斯(Knox, John)在他的著作《基督之死》(*The Death of Christ*)中曾说：

“《约翰福音》中的基督几乎是全神贯注于他的自我重要性，因而完全忽略了公正的神旨、博大的仁慈与天国即将来临等重大主题，这些主题充斥在其他福音书中，

并赋予耶稣的言教独特的性质。”

这意味着，一方面，约翰提供了作为“基督”和“上帝之子”的耶稣的本质的特别丰富的概念来源——基督教对耶稣本质的观念来自《约翰福音》之处无疑多于其他福音；但另一方面，约翰对耶稣的描绘对于历史学家理解耶稣相对来说提供了更少的东西。通常认为，《约翰福音》更接近于一部阐述宗教见解的作品，而不是可信赖的史实性作品，因此我们在本书讨论耶稣生平之时，将大半依据《对观福音书》，而非《约翰福音》。

#### 其他材料来源

四福音书是我们讨论耶稣生平的主要材料来源，但除此之外还有其他文件也有必要作个简短介绍。其中最可注意的是早期基督教传道者保罗(Paul)所著《哥林多前书》(*The first Letter to the Gorinthians*)中的一段，这段文字写成的时间可能比福音书早得多，因为保罗仅在耶稣死后几年就成为基督徒了，而福音书似乎成于更晚的年代。在《哥林多前书》的十五章保罗写道：

“我曾经把我所领受的那些最重要的信息传授给你们，就是：按照圣经所说的，基督为我们的罪死了；又按照圣经所说的，他被埋葬了，在第三天复活了。他向矶法（保罗为彼得起的名）显现，又向十二使徒显现。以后又一下子向我们的五百多弟兄显现，这些人多数还活着，虽然也有些已经死了。后来，他向雅各显现，又向众使徒显现。最后，他甚至向我显现”。（见《哥林多前书》第15章，第3—8节）

这段记载表明，基督教信仰从很早的时期起确实是建立在一个真实的人的死亡和复活上，但却未曾告诉我们任何耶稣生平的言行事迹。的确，在所有保罗的作品中，只有两段文字为我们提供了有关历史上的耶稣的确切的信息：第一段是保罗对婚姻的讨论，他说：“做妻子的，不可离开丈夫”，而且声称这条律令“不是出于我的意思，而是主的命令。”（见《哥林多前书》第七章、第八节）也就是耶稣的命令。另一段是保罗讨论会众应当如何举行“主的圣餐”

(Lord's Supper)——这种宗教聚餐在基督教早期是一种固定的活动仪式，保罗提醒他们说

这种晚餐仪式是直接**从耶稣那里继承下来的传统**：

“……主耶稣在被出卖的那天晚上，**拿起饼来，感谢了上帝后，掰开饼说：‘这是我的身体，为你们而牺牲的；你们应当这样做，为的是纪念我。’**以同样的方式，饭后，**他拿起杯子来，说，‘这杯是用我的血与上帝立的新约，你们每逢喝的时候，应该这样做，为的是纪念我。’**”（见《哥林多前书》第11章第23—26节）

这便是**保罗告诉我们的有关历史上的耶稣的一切**。这也并不足怪，因为基督教一开始就把耶稣看作是现实的存在，而不是过去的人物，因而**保罗对耶稣的叙述也用的是现在式**；此外，**保罗自己是个传道者，他并不注重于记录耶稣的生平**（因为这方面的事他的会众可能已经都知道了），而是更多地强调基督教信仰的意义。然而，一个如此接近这一历史事件的人却告诉我们这么少的史实实在有点令人遗憾。

除了《**新约圣经**》里的**马可、马太、路加、约翰四福音以及保罗书信外，还保存下来一些其他有关耶稣生平的早期记载，这类其他福音**

书是由基督教的一些其教义有别于主要流派的支派保留下来的。例如有一种《埃及人的福音》(*Gospel of the Egyptians*)记述耶稣的宗旨是在于破坏“女性的成果”——显然意味一种再创造的过程。还有一个残篇,称之为《马可的秘密福音》(*Secret Gospel of Mark*),把耶稣描绘成一个引导其弟子私下举行某种性交仪式的人;而《艾比昂奈提福音》(*Gospel of the Ebionites*)则说耶稣的目的在于废止耶路撒冷圣殿用牺牲献祭的习俗。我们不可能当真相信这类传说,除非打算怀疑《新约圣经》对耶稣的所有记载。与《新约》的记述较为一致的是称之为“希伯来”(Hebrews)“彼得”(Peter)、“托马斯”(Thomas)的几部福音书,但前两部仅存残篇,且似乎仅仅是《对观福音书》的修正;《托马斯福音》尚且完整,而且确包含一些别处未见的耶稣言论,然而似乎也只是根据《对观福音书》想象出来的,并非基于直接流传的基督教传述。

因此,我们讨论耶稣的生平和思想时,只剩下《新约》的四福音书为主要材料来源。那么,我们应该如何看待这些资料呢?

## 对历史的耶稣的探索

四福音书都暗示其内容为目击者的报道，《约翰福音》还明确地宣称确为目击者所作，一般认为这个目击者就是西庇太（Zebedee，耶稣的十二门徒之一）的儿子约翰。至于《路加福音》，其作者没有说 he 自己是这些事件的观察者，但却说他的叙述是根据那些亲自观察了这些事件的人的传述。（路加本人被普遍认为是保罗的旅伴路加医生，然而现在广泛认为这是讹传。）其他两部福音没有对自己的可靠性做过任何说明，但在很早的时候，就有一些有关它们的传说。公元二世纪，有一个叫帕皮亚（Papias）的小亚细亚地方的教会领袖把《马可福音》解释为来自使徒彼得的回忆，是他向名叫马可的使徒口授的。这一说法很快就被普遍接受，同样的，《马太福音》也被认为是耶稣的门徒利未所作，这是马可福音里的名字，在《马太福音》中他叫“马太”。

在早期教会决定接受四福音书的真实性而排斥其它一切资料后，有关它们的可靠性问题，许多世纪以来都没有被提起过。中世纪的基督



教徒不关心这个问题，甚至在宗教改革时代，这个课题也几乎没有被涉及到，尽管稍后的研究基础是路德（Luther）奠定的，他坚持认为是“圣经”而不是教会才是上帝之道的真正依据。这导致对《圣经》的原初含义的彻底的研究。与此同时，象爱拉斯谟（Erasmus）这样的学者也开始了福音书的希腊文原本的探讨。可是，直到18世纪，学者才被允许认为《圣经》本身便有矛盾之处，可能反映了极不相同的观点，由此才开始了真正的历史的探究。

马太、马可和路加三福音所说的是大致相同的故事这样一个事实（尽管也有一些重要的区别）使得早期的研究者致力于寻找某种形成三福音基础的“原初的福音书”（Primal Gospel）；这时，约翰的十分不同的福音被搁置一旁，没有人讨论它的历史真实性。有关探究“原初福音书”的第一个结论是：《马太福音》是《对观福音书》中最早写成的，这是早期教会所持的观点。可是，到了19世纪中叶，对福音书的评述愈加发达，显示出《马可福音》几乎是毫无疑问地先于其它两部福音成书的，马太和路加福音则是源自马可，同时利用其他有

关耶稣的传说材料进行添枝加叶的扩大。学者们把这其他材料称为“Q”，可能是源自德文Quelle，意思是“原始资料”。(Source)

这样就导致一种假定，认为马可对耶稣的描绘一定是人们正在寻找的“原初福音”，然而更进一步的研究表现出这一假设仍有重大的缺陷。如果《马可福音》是纯粹历史性的材料，那么也是一个十分奇怪的东西，它疏漏之处极多，没有任何关于耶稣的出生和早年生活的记述，也没有对他的特性和动机的真正客观的解释。此外，其叙述的插曲事件极为丰富，而每件事都象是快速连续地发生的。因此，如果事情真的象马可所说的那样进行，所有事件从发生到完毕只消数周就够了。19世纪的历史学家认识到了这一点后，便出现了两种结论。

第一个结论是，有人设法用推测创造出一些耶稣的生平经历以填补《马可福音》中的缺漏，这类书中的一些较出色的著作在史怀哲(Albert Schweitzer)的《历史上的耶稣的探索》中有摘要叙述，但史怀哲的书不象这些书那样反映作者自己的特性要多于耶稣的个性。这些书的作者唯理主义地企图证明：其实

根本没有什么神迹，只是一些被信徒们误解的普通事件罢了；并断言耶稣是一个秘密宗教团体的成员，这个团体有意导演和捏造了耶稣死亡和复活的事迹；还说极为浪漫的耶稣的生活是为取悦于大众而编造出来的。这种著作很为流行了几年，即使在今天也偶有出版，无须说，这些书对史学家认识耶稣毫无帮助。

发现《马可福音》不足以做耶稣传记的第二个结果是，《马可福音》的整个记述的性质都出现了疑问。于是有人对希腊文原本进行了仔细的研究，结论是：马可的记述是由大量独立的、原初的关于耶稣的故事拼凑起来的，他只是将这些故事串在一起，编撰成序，并在必要之处加上他自己的连结段落。因此，《马可福音》决不是一本传记，而是一个松散地连接起来的独立事件的集成。这当然并不意味着降低其作为历史文件的可信性。我们还记得早期教会认为《马可福音》是依据耶稣门徒彼得的口述，因此，为什么不能将马可的不连贯性解释为一个老人的片断的追忆呢？也许这是可能的，有些人至今还持这种看法。然而实际上在《马可福音》中，具有当事人回忆的特点的情节是

太少了。生动的细节极为缺乏，大部分事件都描绘得非常简略，一点也不象出自一个目击者之手。此外，有许多归诸于耶稣的言辞，只有在他预见其死亡和复活的确切情形，以及预见会有个崇拜他的教会出现并会因其信仰而遭受种种迫害的情况下，才会说出来。如果我们不轻率地接受这种预言性的记载，就可能认为这正好说明《马可福音》并非一个目击者的个人回忆，而是存在于早期教会中的一种关于耶稣的笼统的传说，——这个传说还经过传述它的人的加工和粉饰。

这个结论是第一次世界大战后不久由一批称为“形式批评家”（Form critics）的研究《圣经》的学者得出来的。由于他们致力于福音书材料中文学形式的细节的研究，因而被称为“形式批评家”。他们的著作召致保守的社会阵营预料中的反对，由于形式批评家常有过分夸张之处，这种反对因之而更为加强了。例如，形式批评家倾向于假定：因为早期教会“可能”虚构某些事情，那么，无疑的他们“一定”编造了某些事情。但不论如何，这个批评学派的一般结论毕竟逐步地甚至更为保守的社会集团

所接受。

那么，当今的历史学家对作为史料来源的福音书的看法是怎样的呢？他将先把《马可福音》列入考虑，因为他通常会同意这是最早的福音书。并且最接近于耶稣最初的传说；如果他对一般人类记忆，特别是对所谓共同记忆（早期教会一定用此来保存那些传说）持悲观的看法，他就会怀疑《马可福音》能记录下多少真实的事；如果他倾向于相信（象大部分《新约》学者那样）《马可福音》是直到耶稣死后数十年（或许是公元65年到75年之间）才成书的，那么这种怀疑将更强烈。如果这个历史学家接受这样一种看法：基督教在很早的时期就已自由地精心修饰（虽然是不自觉的）流传到他们的历史材料，以便编造出一套新而完整的关于耶稣的传说，那么，他将再度怀疑《马可福音》的准确性。从另一方面说，如果他相信基督教徒对耶稣的记忆的虔诚会使他们谨慎地和准确地保持这些传说，不鼓励任何编造或修饰，他或许会认为《马可福音》有较高的历史真实性。或许，如果他较为聪明，将来取折衷的态度，因为无论如何难以想象这部最早的福音

书没有保存下来某些耶稣的真实事迹，同时，如果假定在人们凭记忆口头相传的时候没有许多不准确和背离历史的地方，也是不真实的。最后，他会认定这样一个事实，《马可福音》象其它三部福音一样，不仅是为转述事实，而且也是为了传教而作，这是一部说教式的作品，这影响到了它内容的选择和展示方式。

历史学家对《马太福音》与《路加福音》的态度又是怎样的呢？大部分圣经学者仍然认为这两部福音使用了假设的原始资料“Q”，这可能是一份书面文件，也可能是一个口头传说。因为大部分材料都不是来自《马可福音》。但即便“Q”是一份文件，也早已佚失了。当它被借助于臆测重新拼凑出来的时候，将会看上去显得颇为奇特，没有真正的叙述的形貌。此外，如果真的存在过这样一份文件，似乎马太和路加两人对它的了解也极不相同，因为他们运用其中材料的方式区别非常大。这就毫不足奇，有些人怀疑这个材料存在的真实性。他们认为《路加福音》和《马太福音》的相似并不是由于使用了共同的资料，而是路加在写作时手边便有一份《马太福音》的抄本。

那么，马太是从什么地方获得在《马可福音》中没有的材料呢？而且，既然路加抄袭了马太，他为什么又在叙述中做了这么多的改动呢？最近提出的一种解释说明了所有这些原因。这就是：因为马太对于他在《马可福音》中发现的材料进行了自由和随意的发挥，他采用《马可福音》的基本线索和大部分细节，但在他认为合适之处进行了改动，并自由发挥想象编造了一些耶稣的事迹，直到令他自己满意。以同样的方法，路加基本取材于马太，可是也凭其所好自由发挥，更改马太的叙述。

所以有许多证据支持这种观点，而且这样一来所有的问题都十分简单地被说明了，不需要求助于假设中的原始材料来源。可是，马太和路加果真敢编造出如此多的事迹吗？《新约》的评鉴家认为是可能的，他们举出犹太人长期以来的“米德拉西”（midrash，意为“解释”，或所谓围绕神圣主题的即兴之作）<sup>①</sup>的惯例作为证明，这种古老的惯例确实造成了许多《旧约》故事的创作，它也提醒我们，作为忠实于

---

<sup>①</sup>米德拉西，意为“解释”。犹太教讲解《圣经》的布道书。二世纪时已有雏形，六至十世纪成书。全书按犹太教《圣经》各篇顺序编定，但每篇可有单独名称，例如“《出埃及记》的米德拉西”等。此书为犹太教通俗性典籍，教徒自幼即须学习。——译者注

犹太传统的虔诚的基督教徒，马太和路加当然会觉得可以自由创造有关耶稣的“注释”。到目前为止，这种观点（当然也可以运用到《马可福音》上去）还没有得到足够的证据来证明，但是，这必须作为一种可能的情况记下来。如果这个论点能够成立，那么，《马太福音》和《路加福音》中所有脱离《马可福音》记载之处当然全非史实，至少，它们只是耶稣所造成的思想冲击的一种反映，而不是耶稣真正言行的记录。

对于《约翰福音》，历史学家可能会认为它是反映宗教精神的作品，而不是一个历史的传述。他同时也许会同意它包含了少量真实的历史情节，但他当然会同意，《约翰福音》是耶稣死后数十年间教会发展出来的对耶稣信仰的记载。

不论福音书是史实还是虚构的，毕竟是我们考察耶稣的生平与教义的唯一依据，因此，如果我们拒绝采用这些材料，我们将无据可凭。最恰当的做法是，不是将它们弃置不理，而是谨慎地加以使用——在我们对历史上的耶稣进行探求的时候，极为谨慎地加以使用。



## 第二章 “耶稣来自加利利省的拿撒勒”

耶稣的名字当然就是“耶稣”(Jesus)，这个名字是如此普通，以至于这若不是他的真实名字，早期教会决不会对他以此称呼。再说得精确些，Jesus 是希腊字，希伯来原文是“Jeshua”，这是“Jehoshua”的缩略形式，意即“上帝是他的拯救者的那个人”。

福音书为我们提供了两种关于耶稣家世的资料。马可说他来自加利利的拿撒勒，并告诉我们，在家乡，耶稣被称为“那个木匠，马利亚的儿子，雅各(James)、约西(Joseph)、犹大和西门的哥哥”。并提到他有妹妹（见《马可福音》第6章，第3节），马太和路加更添枝加叶，他们说耶稣是生于伯利恒，他的名义上的父亲是约瑟，他母亲在还是处女的时候就怀了

他，因此他实际上为上帝所生。我们如何看待这个处女生子的传说取决于我们各自的神学观点。至于所谓耶稣生于伯利恒的说法，尽管这可能纯粹出于猜测（因为伯利恒是大卫王的故乡），但也可能是一个历史事实。另一方面，加利利作为耶稣成长的地方倒仍然是不成问题的。马可说：“耶稣从加利利省的拿撒勒来，约翰去约旦河给他施洗。”（见《马可福音》第1章第9节）看起来没有什么理由怀疑耶稣当时的家就在拿撒勒。

#### 外邦人的加利利

加利利是巴勒斯坦北部省的名称。它的经济建立在农业（当地的土地非常肥沃）和加利利湖的渔业的基础上，约旦河经由此湖流向南方。大约在耶稣出生前一千年左右，加利利是强盛的犹太大卫王国土的一部分，可是，到了大卫王的儿子和继承人所罗门王（Solomon）死后，国家再度分裂为两部分：以色列（Israel）和犹大（Judah），这也是原先组成大卫王国的两部分。加利利归入北边的以色列国的疆域。经过了一段和平时期后，在公元前8世纪左右，

以色列落入亚述人 (Assyrians) 之手，人民也失去了以色列人的身份，大多数以色列人不再崇拜以色列人的神祇耶和华 (Yahweh)，转而信仰异教神巴尔 (Ba'als) 这种宗教对丰收的崇拜在东地中海地区很早就普遍流行了。

南部国家犹大的首都是耶路撒冷，这里是所罗门王为崇拜耶和华而建的圣殿所在地，最后，犹大国也遭到侵略，公元前 587 年巴比伦人 (Babylonians) 占领了这个王国，当地居民被掳到巴比伦遭受奴役达 50 年之久。当他们最后获得自由并准许回到犹大时，再也无力重建强大国家。同时，加利利和其他曾经是大卫国王的国土的北部地区，仍然在“外邦人”——即非犹太人的统治之下。

直到耶稣出生前 100 年左右，情况才有所改变。公元前二世纪，强大的玛喀比 (Maccabees) 家族设法将犹大国从当时统治它的叙利亚人手中解放了出来，后来，他们甚至扩展国家的疆界，直至旧日大卫王国时期的领土规模。在这期间，加利利被兼并，重入犹太教徒之手 (公元前 104—105 年)。这不是什么名义上的变化，因为当地居民必须实行割礼 (circumcision，

犹太教的肉体仪式与特征，见注<sup>①</sup>)和崇拜耶和  
华。这时，加利利周围的领土仍在异教徒手中。

新王国的兴盛非常短暂，玛喀比家族先是  
发生内讧，后来又请罗马人来耶路撒冷充当强  
制性的仲裁解决纷争，而罗马人却借机夺取了  
玛喀比家族的权力，扶植起傀儡统治者，他们  
自己保留对整个巴勒斯坦的最高统治权。希律  
王一世就是这些傀儡统治者中的一个，公元前  
四年他死后，领土被他的儿子们瓜分，其中一  
个儿子安提帕斯(Antipas)获得了对加利利的  
控制权。他虽在名义上臣服于罗马，事实上却  
拥有相当的权力。

这样，加利利经历了一般动荡曲折的历史，  
它交替地被犹太人，外邦人统治，最后又回到  
犹太人手中。然而，在耶路撒冷一般虔信的犹  
太人看来，加利利的外邦人仍多于犹太人，他  
们称之为“外邦人的加利利”，这话出自《以赛  
亚书》(见《以赛亚书》第9章第1节，《马太  
福音》第4章第15节)。这并不是说犹太教对加

---

①割礼，犹太教的一种宗教仪式。用石刀割损男婴阴茎的  
包皮。据《创世纪》载：上帝立亚伯拉罕为万民之父，  
同他立约：凡男孩诞生后第11日必须受割礼，作为立约  
的标志。凡不受割礼的男子，不得成为雅赫维(基督教  
称“耶和華”)的子民。由此以色列人中男孩诞生后第  
八天都受割礼。——译者注

加利利人没有影响力，许多加利利人都想从罗马人的统治下把自己的家乡——甚至把整个巴勒斯坦从罗马人的统治下解放出来，事实上他们也是这样做的，以至于“加利利”这个名称成为“反叛”的同义词。而且，就象那些在先前许多世纪中为犹太民族的自由和主权而奋斗的人那样，他们把犹太宗教作为团结人民的基础。尽管如此，大部分其他地方的犹太人仍把加利利人看作是粗鄙的和无宗教信仰的，称其为“愚蠢的加利利人”，并取笑他们那种难以理解的北方口音。加利利实在是一个最难以产生伟大宗教导师的地方。

## 木匠

耶稣果真是木匠吗？虚构出这样一个说法似乎是难以理解的，因此大部分《圣经》学者都认为这是一件事实，尽管他们也指出了一些疑问，如马太不象马可那样称耶稣为“木匠”，（见《马可福音》第6章第3节）而称之为“木匠之子”（见《马太福音》第13章第55节）。另外也还有一些复杂的情况，“木匠”这个词在希腊原文（tektōn）中不仅指木匠，也可以指石

匠和金属匠，因此，较贴切的译法应该是“工匠”，这样，对耶稣或他的父亲的工作的确切性质的推测出入就很大。同时，也有些历史学家猜想他是在一个简陋的细木作坊中工作，而其他一些人又认为他是一颇为富有的建筑业者。但是，把他想象成在社会地位上过于中间阶级可能是错误的，因为有一个在拿撒勒犹太教堂听耶稣传道的人说过一句话：“这不是那个木匠吗？”这话的言外之意似乎是：“一个具有他这样背景的人怎么会成为伟大的传道者？”当然，这里的意思也许仅仅是：“他不是我们都认得的本地人吗？怎么现在却以伟大传道者的姿态出现呢？”（见《马可福音》第6章第3节，《马太福音》第13章第55节，《路加福音》第4章第22节）

这里有一个关于耶稣教养的十分重要的问题：他到底是不是受过专业训练的“拉比”（rabbi）。

“拉比”是希伯来文，字义是“我的老师”（希伯来语即使在亚拉姆语<sup>①</sup>成为日常用语后，还继续是犹太教的“雅言”<sup>②</sup>）在耶稣时代之

---

①亚拉姆语是古代叙利亚、巴勒斯坦等的闪族系语言。

——译者注

②雅言，原文为“book Language”，直译为“书面语言”。

——译者注

后，“拉比”成为被委任的、主持教堂聚会的犹太教牧师的官衔，但在耶稣生活的时代和以前，却还没有这个含义，仅仅用来作为对一些研究和解释犹太宗教律法的学者的尊称。在《约翰福音》中，耶稣在一个偶尔的场合被他的门徒称为“拉比”（见《约翰福音》第1章第38页），这是不是意味着指出他是受过正规训练的学者？也许不是，因为约翰对“拉比”这个词的第一次使用的意思是“老师”，第二次是“我的主人”，两次似乎都没有暗示耶稣经过正式的“拉比”训练。其他福音都没有用“拉比”来称呼过耶稣。路加确实讲述过12岁的耶稣以其非凡的学识使经过训练的律法博士大为惊诧，他似乎暗示耶稣是自我教育（或照路加的说法，是直接受到上帝的启示），而不是正规教育。更重要的，由于加利利在耶稣的时代无法提供任何堪与耶路撒冷相比的学习条件，正式的拉比训练很可能意味着到耶路撒冷去花费许多年时间，投拜于名师。可是我们没有任何关于早年的耶稣在耶路撒冷逗留的记载。但另一方面，也没有明确否定的资料，而出身于手艺人 and 工匠阶层的人也的确经常成为“拉比”。毫无疑

问，如果耶稣真的受过正式的法律教育训练，就可以解释他对法律的熟谙，或许还可以解释他对律法的日益增长的不满和他自己独特的生活方式的形成。这不是说他必须通过正规教育才能获得起码的职业知识，因为这些知识本来就围绕在他周围。

### 律法与预言书

作为敬畏上帝的犹太人的儿子（无论加利利的声誉如何，我们没有理由认为耶稣的父母不是虔诚的信徒），耶稣一定会在每一个安息日被带到犹太教堂聚会。我们仅以现代基督徒的眼光把这看作是“上教堂”是很不恰当的。因为尽管在安息日聚会中有宗教崇拜的成分，但另外也是对犹太人历史的教导和训练，因为犹太民族的宗教和他们民族的历史是纠结在一起的，事实上这是一种“历史的宗教”。(religion of history)

耶和华是以色列人的神，据信自太初以来便一直对犹太民族特别关切，因此，犹太人便以一种显示耶和华对犹太民族不断垂顾的方式来记载他们的历史。他们记下犹太人首次从美



索不达米亚移民到巴勒斯坦是受到了耶和华对亚伯拉罕（Abraham）召唤的结果，这使他离开自己祖先的国度，跋涉到许诺之地迦南（Canaan巴勒斯坦原先的名称）；还记载在犹太人历史的稍晚一个时期，许多犹太人怎样在埃及遭受奴役，以及如何由于耶和华的力量，并在他的仆人摩西的领导下摆脱奴役，回到巴勒斯坦；最重要的，他们记载在离开埃及时，耶和华和他们立下圣约，允诺说如果犹太人遵从他的诫命，他将使他们统治其他所有民族。

犹太人相信，在离开埃及后，定居巴勒斯坦的犹太人的势力的兴衰完全是耶和华直接干预的结果，以及他们自己是否遵循圣约。犹太历史学家把大卫王辉煌的成功归于耶和华力量的影响，并把原来的衰微归咎于以色列人不遵诫命。此外，他们更是预见未来，期待着有一天耶和华最终将履行其圣约，使以色列人统治其他所有民族。

有关这些事件和解释的犹太历史文献都载于今天基督教徒所知道的《旧约圣经》之中。在耶稣的时代，犹太人对这些史籍有一个不同的称呼：“律法与预言书”（the law and the

Prophets)。“律法”是指据说是摩西写的阐明律法的五本书：《创世纪》(Genesis)、《出埃及记》(Exodus)、《利未记》(Leviticus)、《民数记》(Numbers)、《申命记》(Deuteronomy)；“预言书”是指以下这几本书：《约书亚记》(Joshua)、《士师记》(Judges)、《撒母耳记》(Samuel)、《列王记》(Kings)，(这些书事实上是历史书，但却假定是先知们写的)还有如《以赛亚书》(Isaiah)、《耶利米书》、以及其他一些较晚的先知们的书。犹太人认为“律法与预言书”毫无疑问是神圣的作品，由秉赋圣灵的作者在其中记载了上帝的话。另外还有一些其他的历史文献，如《历代志》(Chronicles)、《以斯拉记》(Ezra)、《但以理书》(Daniel) 这些作品虽然也受到高度评价，但并不象其他文献那样受到敬畏。

朗读摩西律法和预言书中的记载被指定为安息日的犹太聚会崇拜仪式的一部分。而且，律法被认为是对犹太人日常生活的一切细节的规范。在《出埃及记》第20章中记载，耶和華向以色列人说：“除我以外，你不可崇拜别的神明。不可为自己制造任何偶像，……不可滥用

主——你的上帝的名，要谨守安息日为圣日……”犹太人相信，在摩西带领以色列人逃出埃及后，耶和华以这样的话在西奈山将他的诫律授予摩西。但是这些诫命也不单纯是为实践正义和神圣的生活而订立的，它也是一项关键性的条件，如果犹太人遵守律法，耶和华将对他们有所报赏。

类似以上这种引经据典，人们引自摩西律法要比引自“十诫”(the Ten Commandments)<sup>①</sup>多得多。通过摩西五经，可以找到对于犹太人应如何实现耶和华意志的明确指示——或者更确切地说实现“上主”(The Lord)的意志，由于耶和华的名字被视为极其神圣，以至于很少允许使用，于是“上主”便经常起着代替的作用。当然，“上帝”(God)这个字眼也经常单独出现在《旧约》中。

这里引用几条能涵盖犹太人日常生活所有方面的细节的指示：

---

①十诫，犹太教、基督教的诫条。包括：崇拜唯一上帝而不可拜别神；不可制造和敬拜偶像；不可妄称上帝名字，须守安息日为圣日；须孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋别人妻子财物。据《出埃及记》载，系上帝在西奈山上亲自授予摩西，作为同以色列人订立的约法。犹太教以此为最高律法。基督教也奉为诫律。各教派诫命内容相同，但在条文的具体写法上略有区别。——译者注

“人若伤害了别人，要照他怎样待别人来对待他；以伤还伤，以眼还眼，以牙还牙；他怎样伤害别人，要照样被伤害。”（见《利未记》第24章第19—20节。）

“在地上一切走兽中，凡脚踏分为两瓣且又反刍的动物都可以吃；凡只是脚踏分瓣或只是反刍的动物不可以吃。”（见《利未记》第11章第2—4节）

“你们不可吃带血的肉。不可行任何占卜或预言，头的周围的发不可剃，胡须的周围也不可剃。”（见《利未记》第19章第26—27节）

有许多指示是有关耶路撒冷圣殿牺牲的献祭的：

“你们中间任何人献牲畜为祭物给上主的时候，……他要在上主面前宰公牛，亚伦（Aaronite）子孙作祭司的要把祭牲的血献上，然后把血洒在圣幕门口的祭坛四周，接着，他要剥祭牲的皮，把肉切成块……主祭的祭司要把全部祭牲放在祭坛上烧，做成馨香的食物献给上主。”（见《利未记》第1章第2节，第9节）

对于我们来说，摩西律法过于苛刻。它不

仅规定谋杀者和误伤人命都必须处死，甚至规定“凡咒骂父母的，必须处死”（见《出埃及记》第21章第17节）。再举一个例子，如果有头牛已经知道是经常抵伤人的，可是牛主人没有把它拴好，以至抵死了人，那么“那头牛要用石头打死，牛的主人也必须处死”（见《出埃及记》第21章第29节）。这是摩西律法的贯用语调。

不论犹太人怎样想，事实上，摩西律法并非全部产生于摩西的时代，从它们的不同的结构层次，可以看出是出于不同世代的作者之手，最早的可上溯到公元前850年，最晚的在大约200年后。此外，后来的犹太法学家也确曾设法使原初严厉的律法宽解一些”，这便形成了《申命记》，也称“第二律法”，约成书于公元前七世纪，其内容与早期的传述有所不一致。然而，尽管这是对摩西律法而言更为宽容的律法，以现代眼光来看，仍然不能算是人道的：

“若有人有顽劣忤逆的儿子，不听从父母的话，虽屡次惩戒，他仍不听从，父母就要抓住他，将他带到本地的城门，本城的长老那里。他们要对长老说：‘我们的儿子顽固忤逆，不听从我们，是个饭桶和

酒鬼’。城里的居民就要用石头将他打死，这样，你们可以除掉你们中间的这种恶事。以色列人民都会听见这事而惧怕。”（见《申命记》第21章第21节）

这样严厉的措施很可能在耶稣的时代已不再实行了，然而毫无疑问，摩西律法仍然严格地支配着犹太人的生活。

这个摩西成文律法与犹太人的宗教和社会生活的每一方面都有关系，我们可能以为它没有遗留下任何可容置疑的地方。可是在耶稣的时代，已经存在了数百年更详尽地口头阐释律法的传统。出现这些情况的原因非常简单，因为摩西律法没有原初的标准的版本，经常无法确切地判定它的内容，此外，律法的条目本身有时也是互相矛盾的，当应用于特殊案例的时候应适用哪一条也不很清楚。这就需要一些技巧纯熟的阐释者。于是便出现了一些“律法学者”（或称律法博士），这些人彻底详尽地研读律法，并将自己的阐释传授给门徒。在耶稣的时代，这些律法学者的的重要性不下于律法本身；而他们对律法所提供的解释又受到各自的先例和传统的严格支配，就象现代的法律判决那样。

这样，律法学者不再能自由地阐释，而只能传授老师的教义，这些老师也是依据他们自己的老师之所授；以此一直上溯，律法学者的口头传述的教义据信一直可以回溯到摩西本人。最后，在耶稣死后的几代，这种口头阐释的教义本身也编成成文法典，称为《密西拿》（Mishnah，意为“重述”）。可是在耶稣生前，还仍然保持着口头传述的形式，这就是为什么一个有志于成为犹太律法学者的年轻人，必须经过极为严格的学习过程，仔细听从老师的讲解，并把老师说的每一字句纳入记忆。

我们不知道耶稣知道多少这类口头阐释的教义，作为一个远离耶路撒冷的加利利人，他是否能通晓律法辩论的一切细微末节是很可怀疑的。即便有律法学者在加利利居住，他们也会是些头脑简单的乡下人，对他们在耶路撒冷的同道所宣讲的复杂教义毫无所知。然而，高声诵读成文律法（用希伯来文念，再由译者译成亚拉姆语）当然是耶稣幼年与早年在拿撒勒的安息日作礼拜时的礼拜仪式的中心内容；此外，如果耶稣确如所推测的那样来自笃信上帝的家庭，律法的整个内容——通常理解为《旧

约全书》前五篇（Torah），或称之为“教训”（teaching）——必定笼罩着他的整个生活，就象早年的使徒保罗一样，保罗曾讥讽地评论道：

“如果不是借助于律法，我永远不会知道罪是什么，比如说，要是律法没有说‘不可起贪心’，我永远不知道贪心是什么。”

（见《罗马书》第7章第8节）

在犹太聚会中念完了一段律法后，一定跟着又朗读一段预言书的记载。我们或许会倾向于认为古代犹太预言家只不过是以其预见将来而得名的，这固然是这些预言家的使命的部分内容；但在以色列的历史上，他们还具有一项十分实际的功能：即号召人们回到对耶和华的崇拜，以此来增强民族的信心，使人们对未来有所希望。因此，他们的角色在政治上的作用不下于在宗教上的作用。说明这一点的最好的例子就是那位被称为“以赛亚第二”（Second Isaiah）的匿名先知。他之所以被这样称呼是因为尽管他是《以赛亚书》后半部大部分内容的作者，其真实姓名却不为人知。公元前6世纪，他和耶路撒冷居民一起被俘到巴比伦为奴，当时普遍存在绝望的情绪，而他却应许他们有



辉煌的未来：

“你们的上帝说：‘你们要安慰我的子民，要安慰他们，要鼓励耶路撒冷的人民，告诉他们：他们受苦难的日子已经够了；他们的罪已蒙宽赦了；……每一山谷都要填满；大小山岗都要削平……至高的上帝主要带着权柄来临，他要用权能治理天下’”。（见《以赛亚书》第40章第1—2节，第4节，第10节）

“以赛亚第二”对以色列人的振作精神的召唤，以及对以色列人的上帝的非凡力量的坚信，无疑对犹太民族有强有力的影响，帮助他们在遭受奴役和流放之后重建信心。同样的，在早先的许多其他先知——耶利米、以利亚、撒姆耳（Samuel），以及摩西自己也都先后引导了以色列人的命运，然而“以赛亚第二”却几乎是最后一位先知。

在他之后，还有过几位先知的声音，如哈该（Haggai）、撒迦利亚、玛拉基（Malachi）等，但他们都没有达到过他的高度；而随着以色列人于公元前6世纪摆脱奴役重获自由后，先知的传统也实际上销声匿迹了。的确，有预

见特点的作品还在出现，但他们只是看上去象是早期年代的作品罢了。例如，《但以理书》主要写的是巴比伦时代的奴役放逐的事，但实际上是成书于400年之后，是经过一层薄薄掩饰的对当时耶路撒冷所遭苦难的讽喻；它所说的巴比伦王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）其实是象征叙利亚暴君安提欧卡斯四世（Antiochus IV），这位暴君想扑灭犹太教。尽管这类作品颇有成就，（如《但以理书》对后来犹太教思想的发展有很大贡献）但已不具有古预言书的特点了。

为什么预言书逐渐消亡了？答案很容易找到，因为律法已经取代了它的地位。在以色列早期历史中，摩西律法并不真正成其为法律，而只是通行的习俗的一个记录，凡提高人们的精神和伦理水准的职责很大程度上落在先知及其追随者身上，那时还有“预言书学派”，有些预言书是一批人的共同作品，有的甚至经过数世代的润饰修改，因而有可能承担这种职责。但到了后来，犹太知识界的力量多半为律法学者把持，他们研究并阐释律法，将力量用在法律的解释上而不是用于宣告预言、结果，犹太

教很大程度上变成了一种“律法的宗教”，同时，预言的消失又使人们感到追悔不已。一部写于公元前 2 世纪的历史作品描述自那时以后困扰以色列人的苦难时说：“自从先知不再出现，一切都糟得不能再糟了。”（见《麦克毕书》*The First Book of the Maccabees*，第 9 章第 27 节）

这样，耶稣会在每个安息日在犹太教堂听主事者朗读律法与预言书，假如他不是个迟钝的年轻人，就会在预言书中发现许多激动人心的内容，他也会和许多人那样，对先知的消失感到遗憾。因此，当他在二十几岁的某一天，忽然听说有一个新先知出现在约旦河畔呼唤说：“忏悔吧！上帝之国即将来临”，就整个身心被这个消息所攫住了。



## 第三章 上帝之国

### 上帝之国

福音书的作者感到新先知“施洗约翰”颇为棘手，他们不大可能捏造出这个人物。尽管他们暗示说他是先知以利亚的化身（犹太人希望以利亚会在以色列出现，作为基督来临的预兆），但施洗约翰并未迎合他们这种意图，并明确否认自己是以利亚的再世：

“……耶路撒冷的犹太人派遣祭司和利未人去见约翰，问他究竟是什么人……  
‘你是以利亚吗’约翰回答：‘我不是。’”

（见《约翰福音》第1章第19节、第21节）。

至于圣洁的基督耶稣被约翰施洗作为他悔罪并被赦的表征，这样一个见解使马太感到很不舒

服，因此他让耶稣向施洗约翰解释说，这样做仅仅是为了“实行上帝的要求”（见《马太福音》第3章第15节），意思是他受洗是为了做做样子而不是由于需要。这一切使人认为，耶稣受施洗约翰的洗礼是一个可靠的历史事实。

耶稣已经以行割礼的方式实际入了犹太教。这种仪式是每个男婴八天大时都要举行的。因此，象施洗这样的仪式对许多犹太人来说似乎是不必要的。可是，当时许多宗教都进行施洗以洗去精神上的不洁净。在耶稣的时代，类似约翰所进行的施洗仪式和割礼也经常在意教徒改信犹太教时举行，因此，这种洗礼对耶稣来说当然不是个生疏的想法。另一方面，约翰的名字上加上“施洗者”，也表明他对洗礼特别强调，赋予其特殊的意义。

受洗礼不久，耶稣大约30岁了，他开始奔走于加利利各地，宣告他从约翰那里得来的信息：“上帝之国即将来临”。这个信息确切的含义究竟是什么呢？

### **对未来的希望**

我们已经知道，犹太教是个历史的宗教，

它回顾上帝为以色列人所做的事，并宣称上帝在以往的作为证明了它有巨大的权威与力量。但犹太教也并没有仅仅满足于回顾过去，在上帝的圣约还有待实现的时候，犹太教也不可能仅以此为满足。在摩西领导以色列人离开埃及来到西奈山时，上帝曾许诺他们：“在万民中做我的选民。”（见《出埃及记》第19章第5节）这个许诺曾通过先知之口一再被重新宣告。以色列人还认为，在大卫王的兴盛时代及犹太人从巴比伦获释还乡时，上帝确实证明了其信守誓约。虽然他们也都认为上帝并未彻底实践其诺言，没有完全信守圣约，但犹太人仍毫不怀疑上帝将会实践这个约定。他们还认为，正是以色列人自己的冥顽不灵，拒绝服从他的命令和律法才使上帝对实践其圣约迟疑不决。当以色列人真正地忏悔了，以色列民族终于能够信守自己这方的承诺了，辉煌荣耀的时刻也就来到了。

但是，以色列人的确忏悔了——或至少许多以色列人这样做了，而荣耀的时刻并没有来临。虽然不可能说以色列人曾达到完全无罪的状况，但毕竟有许多圣者在以色列人中间出现

过。况且，无论以色列人的罪孽多么沉重，他们也已为此付出了代价，他们承受了过多的苦难，完全应当受到宽恕和迎接光荣时刻的来临了。这也确是以赛亚第二所宣告即将发生的事，当以色列人在巴比伦受奴役的时候，他告诉他们，上帝已宣布他们民族的罪孽已经得到了宽恕：

“以色列人受奴役的日期已经满了，……主以经加倍惩罚了他们的罪。”（见《以赛亚书》第40章第2节）他并且宣布，如今以色列人将被提升到所有民族之上：

“现在，所有对你发怒的人都要失望蒙羞，欺凌你的人都要死亡，与你争战的，你要找他们也找不着，所有与你争战的必如无有，成为虚无。因为我是主——你的上帝，我要赐给你力量。”（见《以赛亚书》第41章第11—13节）

可是，这并没有成为事实。以色列人确实从奴役中获释了，民族也在某种程度上重建了，但是，并没有“以赛亚第二”所说的那种光荣凯旋，相反地，却有一连串外部势力对国家的内政的干涉。

可以想象，面对这种连续的失望、挫折，



以色列人有可能放弃对耶和华的信仰，可是这并没有发生。相反地他们开始相信，以色列人君临万邦的凯旋将不通过尘世间的自然过程，而是通过神意超自然力量的干预来实现。犹太人逐渐孕育出一种观念，认为耶和华履行圣约时将不只是使以色列人君临万邦之上，而是要以某种宇宙性大灾难带来世界末日。到那时，将来一场大审判，在这场大审判中，耶和华本人将判处所有罪人归于毁灭，并给予正义之人以报偿——在这里正义之人指的就是以色列人。然后，这些以色列人终将君临万邦，他们将以上帝的圣者的身份统治全世界或新形成的世界，所有其他民族都要服从他们。

这就是许多以色列人都期待的事情，当然不是每一个人对即将发生的事的想象在细节上都相同，这一图景在不同教派之间甚至差别极大；同时，也总有一些人拒绝同意以色列人的胜利如此全然超自然，他们仍然希望在现实的世界秩序中就有新的大卫王来临，带领以色列人走向胜利。另外也有一些以色列人对这些事毫无兴趣，他们把这看作是新奇的空想，这些空想使得人们对耶和华的崇拜及对律法的遵守

掺入了虚假的成分。

犹太人期望中的耶和华干预世界的方式也是各有不同的，但是越来越多的人倾向于同意表达为耶和华的“王国”；以色列人经常将他们的上帝与王权联系起来，因此，对他们来说，把耶和华直接干预尘世形容为他以帝王的权威身分出现是非常自然的。当“以赛亚第二”写下下述文字的时候一定存在这样的思想：

“这是至高的主——上帝带着权柄来临，他要用权能治理天下。”（见《以赛亚书》第40章第10节）

在耶稣出生之前几世纪，上帝以帝王之权统治天下和许多人相信的世界末日的说法开始构成许多“启示录”（Apocalypse）之类的书（或者说“幻象作品” visionary writings）的题材；这些作品中没有多少是被认为有足够的权威性可以列入犹太人的圣经，只有一部经过考验而被接受，这就是《但以理书》，在书中第七章描绘了一些事件的幻象（以象征性的措词来表达），据信这些事件将导致上帝之国的来临。但以理看见四只巨兽蹂躏世界（代表当时世界上四个强大的势力），当他在观看的时候，

这些巨兽被一个“万古永存者”(one ancient) in years, 即上帝) 或者杀了或者制服了; 然后, 但以理又看到“一个仿佛象人子的, 驾着天云而来”, 这个“人子”(犹太文即是“人”的意思) 被授予君临天下的帝王权柄, 所有的民族都侍奉他。当但以理要求解释这个幻象的时候, 他被告知, “人子”代表着正义的以色列人, 他们将被授予统治全世界的权力。

应当指出, 这里有一个特别要注意的地方, 就是“人子”会“驾着天云而来”, 宣告上帝的君主统治, 我们稍后将要仔细地考察这句话, 因为这对于理解耶稣本人的作用问题十分关键。可是这里我们只需指出但以理的叙述的概要就够了: 好战的民族在上帝的直接干预和王权的君临下屈服了。借助于这种王权, 上帝的子民以色列将统治全世界。这是存在于耶稣时代的人们的一种期望。我们不知道, 是否大多数犹太人都相信“上帝之国”(the kingdom of God 或称“天国” kingdom of heaven) 将很快来临, 也许每个人对此都有不同的见解。毫无疑问, 许多人都认为, 尽管上帝之国终有一天会到来, 但只有傻瓜才会急着预报说它的

来临已迫在眉睫。但另一方面，也必定有一些狂热的盲目信仰者，就象今天在街头上能见到的那些人一样，高声地吹嘘他们的信念：长久期待的事情快要发生了——“世界末日临近了！”

如此看来，施洗约翰和耶稣便是那种狂热的盲目信仰者。

### 耶稣信的是什么？

他们真是狂热的信仰者吗？毫不奇怪，许多基督教神学家对耶稣奔走传布的这样一个消息会感到很不舒服：上帝即将戏剧性地改变世界历史——亦即毁灭地球并开始一个新时代。因为这事显然始终未发生过，不论是耶稣生前或死后，这世界一如既往，没有什么变化。“耶稣错了”这个念头使许许多多基督徒甚感难堪；当然也有人说，耶稣所表达思想的方式是他那个时代的，受当时的智力的视野的局限，他们认为，这无论如何并不降低他对现代信徒的重要性。

我们很可能读过福音书而未发现耶稣在传布世界末日的信息。尽管“上帝之国”是他的训诫的中心议题，尽管他多处提到危机的临近，

但这些事情并不是主导福音书的唯一内容。读者的注意力很容易地引向那些说教性的寓言（虽然这些寓言事实上大部分同“上帝之国”有关）、治病和其他一些神迹，当然还有那些耶稣的受审、死亡和复活的事迹。此外，从保罗以后的基督教会已经认识到过分强调耶稣的“世界末日”信息的危险性，因而将注意力转移到集中强调耶稣本人的重要性上。直到19世纪，当学者们以更加公正无偏见的方式重新检验福音书时，才理解耶稣的教训的中心思想其实是这套关于宇宙性大灾难即将来临的警告性说法和上帝之国即将实现的预告。史怀哲所著的《历史上的耶稣的探索》（1906）事实上并不只是对十九世纪有关耶稣的文献的概述，同时也是令人信服的（虽然有些夸张）说明，要求我们最终应面对这样的事实：上帝之国即将来临确为耶稣的信仰之所在——换句话说，耶稣毕生言行的基础根本就是一个错误。

史怀哲的著作以及其他一些持相同见解的著作，自然地引起了一些反映，其中之一便是英国圣经学者陶德（C. H. Dadd），他写了一本书（成于1930年代），提出一种见解，认为当耶

稣在谈论上帝王国的时候，并非相信其即将来临，而是认为其已经来临。陶德说，耶稣感到上帝之国远非仅仅是未来将发生的事，上帝之国在他自己为人治病和进行布道时便已在地上形成。因此耶稣并没有错，而是看到了他自己和自己所担任的角色的真谛。

陶德没怎么费劲便使自己的解释看起来颇有道理。他提出，所谓“上帝之国即将来临”的话（见当时的圣经英译本）是希腊原文的误译，正确的译法应该是“上帝之国已经来临”。陶德主译的新版英文《圣经》已经采用了这个译法。（见《马可福音》第1章，第15节，《马太福音》第3章第2节，第4章第17节）至于耶稣预言的各种上帝之国出现前的宇宙性事件，陶德认为这是那些不得以传统的想法用严格的措词描绘天国来临的人后来窜改添加上去的，他们不能理解耶稣所宣告的那个“实现了”的天国。

陶德的观点要成立，需要对福音书的材料进行大量的选择和重译。主要由于这个原因，他并没有被广泛接受。这样一来，我们又回到了以前的问题：耶稣是否非常明确地希望世界

末日的临近呢？他是否事实上是错误的？如果是这么回事，他的错误有多严重？他传播的信息是否完全建立在世界末日将临的信仰上？而我们是否由于认为他错了而否定他所传布的这个信息？在我们考察他的教义的特色和一些细节以后，就可以找出答案。





## 第四章 只有法律 还不够

福音书中载满了耶稣的言论，应该足以恢复他的教诲的确切性质。但事实上这难以做到，因为在这些记载中有许多不连贯甚至矛盾之处。

举一个例子，在《马可福音》第10章第9节里，耶稣无条件地禁止离婚，他说：“上帝所配合的，人不可分开”，但在《马太福音》里，耶稣又对此增加了附加条件：“除非妻子不贞，任何人休弃妻子，再去跟别的女人结婚，便是犯了奸淫罪。”（见《马太福音》第19章第9节）

当我们试图找出耶稣的教义的详细条目时，这一类混乱情形经常发生。没有人能找出一个共同尺度来解决这些问题。我们是应该接

受耶稣反映犹太教背景和源于摩西律法的教训呢，还是仅仅接受那些反映他独有个性的观点呢？与这个困难有关的是这样一个事实，早期教会从未象我们所希望的那样经常费神去记下耶稣的教诫，比如说，保罗在他所有的书信中就很少告诉读者世俗的耶稣有些什么特别的教导。

面对这些问题，许多历史学家对恢复耶稣的学说感到绝望，这是可以理解的。也许，试图详尽地重建耶稣的教义确实是愚蠢的。但是，另一方面，当我们将耶稣与他同时代的其他犹太教宗师相比较的时候——象我们将要做的那样，——我们确实不能认为有这类问题的存在就掩盖了耶稣的教训的特色，因为相比较而言，耶稣的教训的特点还是清晰得多。

### **希雷尔 (Hillel) 和相麦 (Shammal)**

如果想寻找公元一世纪犹太教里能与耶稣相提并论的宗师，有两个人很突出。两人都是犹太律法学者，毕其一生研究并阐释摩西律法；两人也都是犹太教内部称为“法利赛人”的教派的成员，（“法利赛人”这个名称的意思很可

能是“分隔者”) 尽管两人有这些共同之处, 他们的教义却有根本的区别。

希雷尔出身寒微, 曾经从巴比伦的“犹太人散居地”(离散在以色列以外的犹太人)流浪到耶路撒冷, 在这里做苦工挣钱来支持自己从事律法的学习。最后, 他终于成为一个律法学派的领袖, 这个学派和其他学派一样, 也因其认真地讨论法律事件而著名。希雷尔及其门徒们经常和有对立见解的另一派发生争论, 那一派是由极其保守的“拉比”相麦领导的。希雷尔相信人性和神圣的正义, 是个道德乐观主义者。他感到, 律法应该是用来赐予生命的工具, 而不是做死板的公正的工具, 因此, 他在裁判时是以心中的“更大的善”为准, 而不是依赖于对律法的细微末节的阐释。希雷尔是经常出现在犹太教中的自由和改革倾向的典型。相反地, 相麦则是那种拘泥于律法的犹太人的典型, 集中极大的注意力于律法命令的细节。他是那种相信上帝自己也每天钻研律法的法利赛人。据说, 有一次在结茅节(the Feast of Tabernacles, 犹太人的秋节律法中规定, 在这个节期里所有犹太男子必须坐在帐篷中, 纪念他们

祖先蓬居流浪的日子)，相麦的媳妇生了个儿子，相麦把她和婴儿所躺的床上方的房顶拆开，建了一个特别的隔间，以便他的孙子得以遵守律法，坐在（至少是躺在）帐篷里度过节期。

把这两个人的教义和耶稣的教义放在一起比较一下是很有启发性的。象耶稣一样，他们没有写过任何书，他们的言论多年来都是靠他们的弟子的记忆传述下来，直到公元二世纪，他们的言论才记录在“密西拿”中。

我们最好按专题分类，选择与耶稣生平有重大关连的并且三个人都曾发表意见的专题来进行比较。

### 婚姻、通奸与离婚

犹太人把婚姻看作是一个男子得以延续子嗣的最佳方法，一夫一妻制不被认为是压倒一切的、有约束力的原则，据说亚伯拉罕因为妻子不生育，他便和女奴生了一个孩子。妻子可以仅仅因其不生育而被休弃，并不需要其他理由来解除一桩婚姻。同样，律法学者认为律法的诫命：“要繁殖和增多”，就是命令已婚夫妇必须生育孩子，唯一意见分歧的是到底必须生多

少孩子才准许不再生了。相麦说，必须有两个儿子才准停止生育，希雷尔所持观点较为自由，他显然对女儿给予更多的关注，他说一儿一女便足够了。

至于通奸，律法有很清楚的规定：

“如果有人被发现与别人的妻子通奸，两人都该处死。你应该除灭以色列人中的邪恶。”（见《申命记》第22章第22节）

事实上，在相麦、希雷尔和耶稣的时代，死刑已不再被用来惩罚犯通奸罪的人，可是，一个妻子若受到最轻微的不贞的怀疑，也足以使她受到公众的羞辱，在这种情况下，丈夫理所当然地可以离弃她。现在的问题仅仅在于律法的措词是否允许他以任何其他理由离弃妻子。

律法事实上允许：如果一个男子娶一女子为妻，后来，发现“她由于什么可耻的事不讨他的喜欢”，他就可以写一纸休书给她。（见《申命记》第24章第1节）相麦说，这只是指粗鄙下流、不体面的行为，除此之外没有其他原因允许离婚；然而希雷尔对律法的态度更为开明，也就是说，他更为自由地解释律法（尽管其结果从伦理的角度来看决非是自由的），他宣称这

条律法的措词的意思是一个丈夫可以仅仅为了其妻子日常行为中的细微的使他不悦之处而离弃她，甚至只为了她“摔坏了他的一只碟子”。此外，还有另外一个律法学者亚基巴(Akiba)拉比，认为“不讨他的喜欢”意思是指他丈夫可以仅仅因为喜欢上另一个女人，就可以和妻子离婚。

以这些观点为背景，福音书中记载的有关耶稣对离婚的教义的含糊和模棱两可就显得不重要了，而耶稣观点的特点却变得突出了。《马太福音》这样记载着耶稣的观点：

“有些法利赛人来试探耶稣，问他：‘根据我们的律法，丈夫可以用任何理由休弃妻子吗？’耶稣反过来问：‘难道你们没有念过这段经文吗？“太初，创造主造男人又造女人”’，他又说：‘为此，男人要离开父母，跟妻子结合，两人合为一体。因而他们不再是两个人，而是一体的了。上帝所配合的，人不可分开。’法利赛人问他，‘那么，为什么摩西给我们一条诫命说：丈夫给妻子一张离婚书就可以休弃她呢？’耶稣回答说：‘摩西因为你们心肠太硬，所以准许你

们休妻，但创业之初并不是这样的。我告诉你们，除非妻子不贞，任何人休弃妻子，再去跟别的女人结婚，便是犯了奸淫罪。”（见《马太福音》第19章第3—9节）

耶稣在这里使用了与律法学者相同的论辩方法，他先取律法中的一句话作为判断的基础：“创造主造男人又造女人”（见《创世纪》第1章第27节），然后，又加上另一句经文：“因此，男人要离开自己的父母，跟他的妻子结合，两个人成为一体。”（见《创世纪》第2章第24节）并得出结论道：这证明上帝希望婚姻是不可解除的。他甚至运用了某种拉比注释圣经的巧妙方法——人们几乎可以说是狡诈方法，他引的第二句话与第一句话根本没有上、下文的关系，而是在讲述上帝用亚当的肋骨造成夏娃的事（所以也说两个人是一体——译注）。然后，耶稣忽然离开了律法学者的方法，当他的诘问者问他为什么他的结论和摩西律法相冲突——他们指的是《申命记》中允许离婚，他不是象律法学者做的那样，以更进一步的圣经注释来支持他的观点，实际上他说的意思是：“摩西不得不妥协，因为他知道你们不可能遵循上帝所给予的

原初的诫命。”

如果这段对耶稣教诫的记载是可信的，那么他的观点从根本上讲是激进的。他等于向法利赛人说，他们（实际上是所有犹太教徒）看作是统辖万事的摩西律法，事实上不过是一个妥协的产物，是一个知道上帝所要求的东西还不止于此的人的作品。此外，耶稣是通过比较律法中彼此矛盾的条文来达到他的结论的，这也是颇不寻常的大胆举动，因为犹太人假定律法本身是不可能彼此矛盾的。

耶稣与律法学者的方法的离异还不只这一段文字的记载，那些诘问者向他提出的问题是各种拉比学派经常研讨的典型难题，事实上也是希雷尔和相麦在争论的问题。他们想知道耶稣怎样解释《申命记》中引起争论的允许离婚的条文，他认为究竟在什么情况下可以允许离婚？耶稣的答复是根本没有回答所提出来的问题，他告诉他们，整个问题在方法上完全错了，这个条文（并暗示其他这类条文）是律法不幸必须做出的许多妥协项目中的一项，完全是“因为你们心肠太硬”，这样的妥协根本不是上帝的全部意愿。面对法利赛人所有包含着禁忌、各



种条件和限制的否定性法规，耶稣抛出了他关于婚姻的清楚的教条：“上帝所配合的，人不可分开”。

在这句话之后，很奇怪地发现耶稣在自己的教条中同意了一个保留性的条款：“除非妻子不贞……”，当然，这也许仅仅反映了当时的犹太人的习俗，换句话说，甚至对耶稣来说，因通奸导致离婚也被认为是不可避免的；或许这里是暗示，当一个已婚的人有了通奸行为，婚姻就事实上已经被破坏了。从另一方面来看，这句话也许是马太或者早期的基督教口头传述擅自加进去的，以便使教会有个特别的条规为根据，因为教会此时也许已经发现，因通奸而导致的离婚是不可能禁止的。我们不知道真实情况究竟如何，因此，把耶稣在这里的（以及其他什么地方）的话作为支配人们行为的细节的新的律法是很不明智的。我们应该重视耶稣在这里探讨问题的方式，这种方式令人吃惊地不同于那些墨守成规的犹太教徒。

### 贫穷与富裕

在《马可福音》中，记载了耶稣对一个富

人说的话：“变卖你所有的产业，把钱分给穷人”（见《马可福音》第10章第21节）注释家已经指出，如果这是向所有人提出来的一条戒律，那么，是既不实际也不可能的。甚至信奉清贫的修道士团体也要保留某种经济来源以便生活下去，何况是生活在这个世俗世界上并谋求生计的基督徒，要逐字遵循这条戒律简直完全是荒谬的。对穷人慷慨好施是非常重要的，但又怎能要求人卖掉“所有”的东西呢？许多人对这句话至少会有这种反应。如果我们想知道耶稣为什么会说出这些话（或据记载是他说的），只需看看和他同时代人的一些教义，便可明白促使他说这些话的原因何在。

犹太教徒相信贫困是愉悦上帝的，有一个艾赛尼派（Essenes）就是这样认为，其信徒实行财产公有，并以某种穷人的方式生活。另一方面，富裕又被当作是对正义的奖赏。许多以色列人过着富裕的生活，特别是那些农夫，葡萄园主人，橄榄树种植者（橄榄油后来特别是在加利利成为主要的出口产品）。对这些富人，律法提出了如下诫命：

“你居住之地总会有贫穷的同胞，所以

我（摩西）命令你们，必须慷慨地对待他们，你的贫困悲伤的同胞。”（见《申命记》第15章第11节）

可是，这话的具体含义到底是什么呢？经过了几个世代，犹太律法学家根据需要，确立了一些细则来支持这条律令，例如：

“一个从某地流浪到另一地的穷人应施予至少一个面包，……如果他留下过夜则应给予他足以过夜之物，如果他留下来过安息日，应该给他足够的三餐。如果一个人有足够两餐的食物，就不能从贫民施食处取走任何东西。如果他有足够吃14顿的食物，就不能从贫民基金处得到任何东西”。规定是为预防穷人饥饿而制定的，可是同时也注意到穷人不应该被施予超过他们需要的东西。

与一般的贫民救济制度并存的还有犹太教的严格的“落穗”规定，这就是说一定部分的谷物、葡萄园和橄榄林的果实要任其落地而为穷人拾用。在律法和口头传述中都有明确的指示，当获得丰收，或者是贫困特别严重的时候，更应慷慨地给予这些落穗。另一方面，律法学

者也说，所给予的落穗数量“不应少于收成的六十分之一”，由落穗而引起的这个争辩的实质是指出，一般农人并不过于热心以至于超过这个规定的最小数量，这个规定量对他们来说当然是很轻的负担。如果种植谷物的地块分割在橄榄树林之间，是否有必要（律法学家们问）单独从每一块地上出些“落穗”，还是只要从一块地上留出所有的“落穗”就行了？相麦一派认为，应该每块地出六十分之一，他们争论说这是最公平的办法，但这显然对农人来说是在程序上吹毛求疵了。希雷尔派的门徒认为只要计算出所有地块的总量，然后从一块地中取出总数就可以了，这将容易得多。这类争论显示出犹太的穷人律法和解释这些律法的人的特点。与这一背景正相对照的，是耶稣对贫富问题的令人震惊的态度：

“耶稣刚要上路去旅行，有一个生人跑过来，跪在他面前，问他：‘善良的老师，我该作什么事才能得到永恒的生命？’耶稣对他说：‘你为什么称我是善良的呢？上帝以外，再也没有善良的。你一定晓得这些诫命：“不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，

不可做假证，不可欺诈，要孝敬父母。””

那个人回答说：‘老师，这一切诫命我从小就都遵守了。’耶稣定睛看着他，心里很喜爱他，对他说：“你还缺少一件，去变卖你所有的产业，把钱分给穷人，你就会有财富积存在天上；然后来跟从我。’那个人一听见这话，脸色就变了，垂头丧气地走开，因为他很富有。”（见《马可福音》第10章第17—22节；参照《马太福音》第19章第16—22节，《路加福音》第18章第18—23节）

对于“我该做什么事才能得到永恒的生命”这个问题，耶稣首先给予一个传统的犹太人的答案：“你必须遵守律法”，他引证的是“十诫”中有关道德的六条诫命。可是，提问人仍不满意，他遵循了这些诫命，可是还觉得缺少了些什么。对此，耶稣实际上是这样回答的：“是的，你是对的，上帝确实命你做比遵循律法更多的事，这些律法是你从孩提时代就知道了的。你是个富人，应该变卖你所有的一切，把钱送给穷人”。

与律法学者所持的观点相比较，耶稣的看法显然与众不同。可是，我们必须问，这是所有人都该遵守的通则呢，还是仅仅针对这个富

人的个别答案？我们实在不能断定。一方面，据记载耶稣从来没有强迫其追随者过穷人的生活；另一方面，他传道的基调是对穷人和被遗弃的人而不是对富人的特别的同情。的确，《马可福音》在这一段后继续讲道，耶稣告诉他的门徒说：“有钱人要成为上帝国的子民，比骆驼穿过针眼还要难。”（见《马可福音》第10章第25节）这话使中世纪基督教会感到难以接受，于是杜撰说耶路撒冷有座大门名为“针眼”（用以说明“骆驼穿过针眼”实际上指“骆驼穿过一座大门”——译按），以减轻耶稣的话的冲击力。

我们可以有把握地说的只是：首先，耶稣告诉那人遵守律法——这点我们必须记住；然后，他又告诉他，仅仅遵守律法是不够的。

## 第七日

摩西律法命令犹太人每七天有一天是神圣安息日，在这一天中什么工作都不许做。在耶稣生活的时代，安息日的仪式被绳之以繁琐详尽的细则，这些细则是由律法的口头传述发展而来的，明确地叙述了在安息日中什么是可以作的，什么是不可以作的：

“相麦学派说，除非在当天可以完成全部工作，否则（在安息日前一天）不可浸泡墨水、染料或野豌豆。但希雷尔学派却允许这样做。相麦派说，除非能在当天蒸烂，否则不可将亚麻放在炉灶里。但希雷尔派却允许这么做。”

这里有一条规定是各派都没有争论的，它明确地描述了哪种工作是亵渎安息日的：

“如果一个穷人站在屋外，主人在屋内，穷人伸手进屋，把任何东西放在主人手上，或从主人手上把任何东西拿出屋子，这穷人应受责罚，主人不应受责罚。如果房主人把手伸出屋外，把任何东西放到穷人手上，或从穷人手上拿任何东西进屋，主人该受责罚而穷人不该受责罚。但是如果穷人伸手进来，主人从他手上拿走任何东西，或放上任何东西，穷人将其取出，两人都不该受责罚。如果主人伸手出去，穷人从他手上拿走任何东西，或放任何东西在他手上而他将其拿进屋去，两人都不该受责罚。”

在“密西拿”中有百条以上这样的条文，

表示出安息日是被视为一种不证自明的制度，是某种因其自身的原因而被遵奉的东西，无需去询问为什么通过这些做法上帝的意旨就得到了尊重。律法规定安息日应被遵循，这就够了，不需再问什么别的，不需考虑什么先例。

在我们转向考虑耶稣对安息日所持态度之前，必须把上述情况牢牢记住，因为乍看上去，耶稣对安息日的态度显得自相矛盾；在一些场合，他显得严格遵循安息日禁止工作的诫命。例如，他直到安息日“日落以后”（这是安息日禁令解除的时间）才为一群病人治病（见《马可福音》第1章第32节）；此外，据记载，他自己还在安息日到犹太教堂参加聚会并传道（见《马可福音》第1章第21节，参见《路加福音》第4章第16节以下）。但在另一些时候，他似乎又在对整个安息日的观念进行攻击。《马可福音》和其他《对观福音书》记载了他怎样在安息日聚会时为一个手臂萎缩的人治病（见《马可福音》第3章第1—6节，《马太福音》第12章第9—14节，《路加福音》第6章第6—11节），律法学者和其他法利赛党人认为这就是在安息日中禁止从事的“工作”，耶稣以闪烁其词的反



问来为自己的行为辩护：“我们的律法对安息日是怎样规定的呢？是做好事呢，还是做坏事？救命呢，还是害命？”初看起来，这个论辩方法似乎略感愚钝，而且可能使马太感到困惑，因为他的福音书对此事的记载是耶稣说了一段很不相同的话：

“假设你们中间有人有一只羊，在安息日掉在坑里，怎么办呢？他不把羊拉上来吗？人比羊贵重多了！所以，在安息日做善事是律法所允许的。”（见《马太福音》第12章第11—12节）

在关于耶稣和他的门徒们在安息日里采摘麦穗的事中也出现了同样的混乱情形，法利赛人认为这是“收割”的行为，因而是被禁止的：

“有一个安息日，耶稣经过麦田，他的门徒一边走，一边摘取一些麦穗。法利赛人对耶稣说：‘你看，为什么你的门徒做安息日所不许做的事呢？’耶稣回答他们说：‘当大卫和他的追随者饿了并没有吃的东西时做了什么事，你们没有读过这段经文吗？他走进上帝的圣殿，吃了献给上帝的供饼。这事发生在亚比亚他当大祭司的

时候，根据我们的律法，只有祭司才可以吃这饼，可是大卫自己吃了，又分给他的随从吃。”

“耶稣还对他们说：‘安息日是为人设立的，人不是为安息日生存的。所以，人子也是安息日的主。’”（见《马可福音》第2章第23—28节，参见《路加福音》第6章第1—5节）

我们应该注意，耶稣首先用引证经典的方式为自己的行动辩护（关于大卫和随从到“上帝的圣殿”的段落），这也是犹太法学家的惯用手法；然后，耶稣提出了一条普通性的训诫（“安息日是为人而设立的……”），最后则由这条普通的训诫演绎出一条陈述：人子（耶稣自谓）有超越安息日的权威。因此，他对律法学者的回答是一种混合物，混杂了那些律法学者自己的论辩手法，一段以他自己的权威为基础的训诫以及一句有关这一权威的陈述。

这是马可对这件事的说法，显然马太认为这一说法是不太适当的，因为，不象路加那样逐字地重复马可的记述，他的福音加上了一段律法学者式的论辩到耶稣的话里：

“难道你们没有念过摩西律法所记载的？每逢安息日，祭司们在圣殿里都破坏了安息日的规矩，可是他们并不算犯罪。我告诉你们，这里还有比圣殿更重要的东西。《圣经》上说：‘我要的是仁慈，不是献祭。’如果你们真正明白这句话的意思，你们就不会把无辜的人定罪了。因为人子是安息日的主。”（见《马太福音》第12章第5—8节）

有关“安息日是为人而设”的训戒在这里完全消失了（也许是因为马太觉得这一说法过于具有刺激性），而且，整个论点由于更加依赖于引证经典而变得零散杂乱。马太的说法意译出来是这样的：“律法规定，圣殿祭司必须在安息日工作（如献祭和履行其他职责），没有人为此而谴责他们。而我是比圣殿更伟大的，因此，如果圣殿可以不守安息日的律法，我当然更可以这样做。”然后耶稣引了一段经文（见《何西阿书》Hosea第6章第6节），意思看来应该是：“对于这种事采取人道的态度，要比死守住律法的词句不放更好。”最后，马太重提了马可的“人子是安息日的主”的训诫。

所有这些都是混乱而令人困惑的，无怪乎许多注释家怀疑耶稣是否真十分激进。他毕竟使用所有犹太律法学者的手段来为自己的行为辩解，他会对律法提出任何严厉的批评吗？

很可能不会。他也许只是以律法学者式的注释来证明：律法确实允许安息日的规则有某种例外——虽然确切地说是何种例外我们并不清楚。或者，耶稣可能的确宣称他作为“人子”是“安息日的主”，许多注释家已经接受了这个说法，有位神学家甚至提出这句话应该读作：

“安息日是为人子而设的”；如果这个说法被接受的话，那么我们就只存在这样一个耶稣了：他首要关心的事是证明他是个伟大的人物，不需要遵守安息日的规定。是的，这也许恰恰是他所说的意思（这里暂不讨论他是否认为自己是“基督”或“人子”的问题，此论题在下一章再作讨论）。如果另一方面，我们对“安息日是为人而设的”这句话给以相当的重视，耶稣看上去确实对律法采取了激进的态度；如果我们再回到耶稣在犹太教堂为人治病这件事，似乎更能确定，起码在某些情况下，耶稣是准备将安息日规则弃置一旁。

可是，在什么情况下耶稣准备这样做？上述的两件事情——治疗病人和摘取麦穗——不足以归纳出行为规则一类的东西，当然，在这件事中都涉及到“人类的痛苦”的因素：那个病人因萎缩了的手而痛苦，而门徒们很可能正在饥肠辘辘。但以现代的眼光来判断，前一事件比后一事件更具有道德上的紧迫性。然而，我们完全陷于困惑，无法明白耶稣究竟为什么要教导怎样遵循安息日规则。

当然，现代的眼光不应作为我们的判断标准。也可能在公元一世纪巴勒斯坦人的思想上，两件事具有同等的道德上的紧迫性；也可能第二件事（采摘麦穗）对耶稣本人没有任何特殊的重要性，仅仅因为偶尔成为耶稣与其对立者争论的问题才被记录下来。我们也许应该当心不要对此事予以太多的重视。

那么，我们能得出什么结论呢？耶稣的确为人所知在某些场合破坏了安息日法规，很可能他这样做是为了减轻别人的痛苦。他是否对安息日有某些一贯的态度呢？很可能并没有。我们不必过多地纠缠在“安息日是为人而设”这句话上，部分地是因为这显然不是耶稣首先

说这句话的（据记载，梅纳西雅 Simeon ben Menasya 拉比曾说过：“安息日是呈献给你的，你不是呈献给安息日的。”），部分是因为这句话在现代人的思想上是同某种“人文主义”态度联系在一起的。这种思想观念对犹太人无疑是十分陌生的。我们以现代的道德观点会想象耶稣在这里是说：“安息日是为人而设，让人以最合适的方式使用的，并不是要人变成安息日的奴隶”。然而没有一个犹太人会说出这种话。安息日是上帝定的，遵循安息日便是实现上帝的意愿。从来没有人怀疑过遵循安息日和其他诫命的必要性，一个犹太人真正有可能问的问题只是：是否有时候将安息日的规定放在一边而遵行其他诫命将能够更完满，更彻底地实现上帝的意旨？换句话说，是否在某些场合下遵循现有的律法是不够的？

我们现在可以明白，这就是耶稣的教诫所在。为手萎缩了的人治病是一个典型的例子；律法可能禁止在安息日里从事一切工作，但这不全是上帝的意愿。如果疗救者耶稣遇到了一个人需要他帮助，他将随时随地治愈他，因为上帝认为这比遵行安息日更为重要。在安息日

里不治疗病人就象因为安息日而把羊留在陷坑里一样是错误的，——没有任何农夫（即使是犹太人）会做这样的事。当耶稣说：“律法允许在安息日做好事还是做坏事？”时，他的意思是：“你们可以看到，是上帝要求我治疗这个人，无视上帝的意旨就等于做坏事。”

这并不等于说耶稣系统地提出了一条有关安息日行为的规则，也不说明他对安息日的态度必须前后一贯，事实上也不可能前后一贯。在这件事情上（以及其他一些事）他的教诫的整个论点是：死板的规定是行不通的；仅仅靠奉行律法你是不能确定你是否完满地实现了上帝的诫命的。遵守律法也许很好，但还不够。必须根据每一个独特事例的特殊情况进行判断和倾听上帝的意愿。

### 什么是不洁净

现在我们来讨论一段困扰许多注释家的段落，就是耶稣对法利赛人遵守宗教洁净的惯例所发表的那段评论。

按照《马可福音》的叙述（见《马可福音》第7章第1—23节），事情的经过是这样的：法

利赛人注意到耶稣的门徒经常不洗手就吃饭，也不遵照口传律法规定的方式洗净杯子碟子，他们问耶稣这是什么缘故，耶稣回答说，这些洗净的规定只是“人的诫命”而不是上帝的命令，耶稣由此谴责那种竟以口传律法取代成文律法的作法。他说，有些人（可能就是法利赛人）不去奉养年高的父母，却把钱奉献给圣殿，这是违背了“要孝敬父母”的诫命。然后（可能是在另一个场合），他宣称犹太教对于什么东西能吃，什么东西不能吃的复杂而详尽的律法规定，其实是基于一种误解：

“……那从外面进到人里面的不会使人不洁净；相反的，那从人里面出来的才使人不洁净……因为从人心里出来的有种种恶念，指使他去犯通奸、偷盗、凶杀、淫乱、贪心、邪恶、诡诈、放荡、嫉妒、诽谤、骄傲、狂妄等罪。这一切的邪恶都是从人里面出来而真正使人不洁净的。”

马可加了一个注脚说：“耶稣是宣称一切食物都是洁净的。”

耶稣真的是这个意思吗？如果他真是这个意思，那么，正象许多注释家评论的，他就不



但取消了口传律法，也取消了成文律法。因为成文律法对什么东西能吃，什么东西不能吃有极详尽的规定。注释家认为，这样一来，这里和同一段前面他谴责法利赛人过于重视口传律法而忽视成文律法的那段话就自相矛盾了。这一切导致注释家们假定：耶稣对犹太教的批评是偶然的和特例的，而不是一般性的。

然而这样的解释当然没有抓住问题的关键所在。耶稣并不是在讨论口传律法和成文律法哪一个更重要，他所要说的是（再一次地）：人们必须认清只是遵守律法是不够的。他是在说，人们没有遵守上帝的真正意愿。比如说，他们忽视照顾父母的责任，假装虔诚地把钱献给圣殿；同样地，虽然人们一丝不苟地遵守进食的规定，确保不吃进任何不洁净的东西，但是却有各种邪恶的事情出于其身。现在看来耶稣的确首先攻击了口传律法，然后攻击了成文律法，但这并非关键所在，他所要说的是人们习惯于遵守某些律法规定，却忽视了上帝真正的意愿和要求。上帝的律法确实要求捐献金钱给圣殿，但上帝并不希望这是以不奉养父母为代价的。同样的，关于食的戒律规定了上帝希望他的子

民吃些什么，但谨守这些戒律并不意味着免除人们遵守另一意义的“洁净”的义务。

耶稣上述说法的目的是否真在于废止食的戒律，我们并不清楚。如果他的门徒真的不洗手就吃饭、忽略洗净杯碟的规定，而且他本人真的说过“从外面进到人里面的不会使人不洁净”，那么，我们可以假定他的确认为这段口传律法是没有价值的。但是我们不能十分肯定。我们所确知的只是耶稣相信：这里也象犹太人生活的其他方面那样，人们最重要的是要认清律法不可能包含所有的上帝意旨，不论是口传的、成文的都一样。一丝不苟地谨守律法而对上帝的更重大的要求置之不顾是大错而特错的。

### 爱你的仇敌

律法要求犹太人爱自己的族人：

“你们不可怀恨兄弟……不可报仇，不可埋怨本国人民，要爱自己的同胞，象爱自己一样。”（见《利未记》第19章第17—18节）

另一方面，犹太人的仇敌又处处都是。不仅是

外国势力使以色列前途黯淡，而且巴勒斯坦的人民（以撒马利亚人 Samaritans 为最著名）也不赞同以色列人的宗教，加之犹太人又从不稍忘旧恨：

“亚扪人（Ammonite）或摩押人（Moabite）不得参与上帝的聚会，甚至到他们的子孙第十代也不得参与。……因为在你们出埃及的路上，他们不供给你们旅程上所需的粮食和水。……你们有生之日绝不可援助他们，使他们强盛。”（见《申命记》第23章第3—4节，第6节）

面对这种仇视外人的情况，据记载耶稣在“山上训众”中却抹去了所有的差异：

“你们曾听见这样的教诫：‘爱你的朋友，恨你的仇敌。’但是我告诉你们，要爱你的仇敌，并且为那些迫害你们的人祷告。”（见《马太福音》第5章第43—44节；参见《路加福音》第6章第27—28节，32—36节）

“山上训众”是耶稣言谈的集成，其中有真有假，我们无法断定那一句真的是出自耶稣之口，圣经注释家也对这段话提出异议，说律

法和拉比们从未说要犹太人恨他们的敌人，但即使这句话是对犹太传统教训的误传，我们还是可以毫无疑问地说律法中有“恨你的仇敌”的暗示。正象我们到目前为止所看到的，耶稣对他的听众说出上述那番话是和他一贯行为相符的，他的意思是，仅只遵守律法“爱你的亲友”的诫命是不够的，爱必须推而远之，直到连敌人都被包含在内。

耶稣还告诉听众，律法关于“报复”的格言也是同样不适当的：

“你们曾听见有这样的教诫说：‘以眼还眼，以牙还牙。’但是我告诉你们，不要向欺负你们的人报复。假如有人打你的右脸，连左脸也让他打吧！”（见《马太福音》第5章第38—39节；参见《路加福音》第6章第29—30节）

注释家又指出，律法有关“报复”的条文并不是真的要求以眼还眼，以牙还牙，而是要把“报复”的行为限制在偿还所受伤害的界限内，不允许激烈过分的报复行为。此外，在耶稣生活的时代，直接的身体偿还已经为金钱赔偿制度所取代。但耶稣的格言并非基于对律法

的误解，他说的确，不必去攻击律法的赔偿原则，他要说的是：上帝的意愿不能被局限在这个赔偿规则之内，它的命令要比这个规定所说的多得多，上帝希望人们付出被索取的一切，不论这种索取是否公正和合理。与此相比较，仅仅遵循律法是不够的。

耶稣的这条训诫难免使得现代人又试图从中找出一些普遍的规则，耶稣制定的一些道德原则。的确，初看起来这里是提供了一个原则：“爱你的仇敌”以及把另一边脸也给人打的命令常常被和平主义者拿来为自己辩护。但是，我们不应假定耶稣的意思是“战争是罪恶的”，他并没有为一般行为提供一条规则，他甚至也没有（显然地）针对某一个特定事例的意思，他所做的只是再度强调：上帝所要求的要比仅仅遵守律法更多。

### 一念之动即为恶

犹太律法为人们行为立法，但没有限制人的心念。“山上训众”里有两个例子表示出耶稣认为这是不够的：

“对自己的兄弟怀恨在心的，也必要

受到审判，……如果嘲笑自己的兄弟，他必定遭到地狱的火刑的报应。”（见《马太福音》第5章第22节）

在上帝看来，仅仅怀恨在心就等于谋杀，这里当然是有些夸张的，耶稣在这里的意思不可能是说在日常生活中稍有怨恨就应受到凶手一样的惩罚；也许这就是为什么耶稣要祈求“地狱之火”，暗示一种超自然的、神的惩戒，而与法庭对真正的谋杀罪课以刑罚形成对比。（耶稣是否为罪人真的构思出一幅“地狱之火”的景象，我们不能断定，“地狱之火”的原文是“欣嫩子谷之火”（The gehenna of fire），欣嫩子谷是耶路撒冷郊区的堆垃圾所，城市的垃圾在这里不断燃烧，常被犹太教引为未来惩罚的象征）但是，耶稣的道德的教训是很清楚的，在上帝看来，仅仅遵循律法，戒除杀戮的行为还是不够的，因为谋杀不就是对人怀恨到了极点的结果吗？在律法中，上帝禁止杀人的律令的意思不仅是禁止这种极端的结果，也是禁止全部怀恨的状态，不仅是在外在的行动上，而且也是在内心。

同样地，耶稣在“山上训众”中说，不仅

是受到律法禁止的奸淫行为要受到惩罚，就是心怀贪欲也要受罚：

“如果一个人用色欲的眼光看一个妇女，他在心里已经跟她犯奸淫罪了。”（见《马太福音》第5章第28节）

如果我们以为在耶稣提出这个教诫之前这么多世纪中，没有一个犹太教徒认为上帝除了要求外在的善行之外还要求内在的美德，那我们就错了。我们只需要看看《旧约》的《约伯记》(*The book of Job*)就行了，约伯在面对逆境时所表现出坚韧不拔的耐心，这种内在的精神状态受到上帝的高度赞赏。我们如果认为旧有律法和耶稣教训的对照句（即杀人——仇恨，奸淫——邪念的对照句）必定出自耶稣之口，那也错了。正如我们前面已经说过的，“山上训众”自身的真实性便可疑问，但是毫无疑问的是，此处所举的耶稣的诫命，——要人们在谨守外在行为的同时还要谨守内在的意念——确是他所传信息的一部分。律法确实极为重要，但并未包含所有上帝对人的命令，这些命令是普遍的，完整的，上帝要人们表里如一，恪守不渝。

## 金 律

据估计，犹太律法学者注释成文律法的口头传述一共设立了 248 条命令和 365 项禁令，甚至犹太拉比们也覺得需要进行某种简化。据说一位异教徒有一次问保守的相麦，犹太人到底有多少律法，他回答说：“两种，口传与成文律法。”通常不太拘泥于口传律法的希雷尔则说只有一条律法：“你不喜爱的，不要施于他人。这就是全部律法，其余的是对它的解释。”

我们在这里需要看一看耶稣在“山上训众”接近末尾处讲的一段话：

“你们总要象别人怎样待你们那样待人，这就是摩西律法和先知教训的真义。”（见《马太福音》第 7 章第 12 节，参见《路加福音》第 6 章第 31 节）。

希雷尔和耶稣所说的几乎完全相同，只不过希雷尔是否定式的，耶稣是肯定式的；希雷尔约束人们的行为，耶稣则指令人们应如何行动。

现代读者很容易误解这条“金律”，以为耶稣提出了一种广义的人道主义式的伦理思想。



如果把这句“金律”单独抽离出来，是确有这个意思的，但是耶稣和他的犹太同胞决非人道主义者，他们不侍奉人，只侍奉上帝。他们通过遵从律法诫命和先知的教训来达到侍奉上帝的目的。他们中间许多人无疑不会去问为什么某条特殊的律令应该服从，他们只是盲目地服从——因而是机械的，并没有用脑筋去想一想其中的原因。耶稣的教诫的特点是：他不赞赏这种盲目的服从，而是赞赏某种理性的服从，也就是去考虑一下上帝为什么向人们立下这些特殊的诫命。这便是“金律”的真义。这是提醒人们，上帝对人的诫命不是神秘的和完全不可理解的，人们可以发现它们是建立在一个极为简单的原则的基础上——你希望别人如何对待你，你就应该如何对待别人。“金律”并非意味着要取代所有其他规则，而是要显示：不论律法有没有特别规定，人们都可以遵循上帝的意旨。在律法有不妥当或者相互冲突的地方时，“金律”就是人们行为的指南。

### **耶稣是犹太人，不是哲学家**

在我们研究了耶稣那些可以被称为自由倾

向的教诫后，再念到下列字句，可能会觉得有些震惊，这段话是《马太福音》记载耶稣在“山上训众”中说的：

“我实在告诉你们，只要天地存在，律法的一点一划都不会废除，……所以，任何人如果违犯诫命中的最小的要求，并且教别人也这样做的，在天国里也要成为最渺小的。”（见《马太福音》第5章第18—19节）

或许耶稣并未曾如此激烈，也许马太在这里只是为了反对早期教会废弃道德的倾向而做出的反映；但也可能耶稣正是这样说的，而这并不和他的教诫相冲突，因为很显然地，他并未试图提出新的取代律法的诫命，他是去鼓励他的信徒对律法内容予以新的解释，要认清上帝对人的要求远多于摩西所写下的，并由拉比们在口头传述中精心琢饰的各种特别要求。在这么做的同时，耶稣并未否定律法的价值，他只是显示在律法之外还有一条更高的法则。

这条更高的法则是什么？耶稣又是怎么知道有这条法则的？答案初看起来是平凡无奇甚至会使人产生误解的，因为事实是：耶稣一次

又一次呼吁的更高法则乃是人的良知 (consciences)。正如现代神学家凯德伯瑞 (H. J. Cadbury) 在探询了耶稣怎样得到他的道德裁断后在结论中所说的：

“正如其他的言语一样，耶稣的话语能在我们的良知中找到其终极的认可和道德的约束……在他的教训的最深处，有一种自我确认的性质。”

这结论看起来平庸而陈腐，在我们对耶稣的道德判断的根据进行了这么长时间的探究后，却突然说他只是象任何现代自由分子一样地运用了他的良知，这简直是虎头蛇尾，了无新意。而且，这甚至就是误解，因为犹太人的词汇中就没有“良知”二字。我们不应用“良知”来暗示耶稣看重人类的道德判断，身为犹太人，他必定相信唯一的道德审判者——也是万事的唯一裁断者——就是上帝。如果他想到任何类似“良知”一类的东西，他想必一定会认为这是上帝意旨在于人类理性中的清楚显现，上帝是唯一的裁断者，但是，如果认为律法是其裁断的唯一中介那就错了，上帝的声音清楚地人们在人们心中回响，所有的人都能听到。

那么，耶稣作为伟大宗师的独特贡献是否就是上述这点呢？在我们看来是的，尽管上千年的历史鸿沟使我们不能十分肯定这一点。如果我们掌握更多的史料记载耶稣与他同时代的其他宗师的比较，或许能够更加确定。《密西拿》确实显示出耶稣的训诫的方法和其他保守派、自由派的拉比都有极大的区别，但我们必须承认，《密西拿》成书较晚，而且只代表了犹太教的一面，即注重把律法编成法典的那一面。在一世纪时，完全有可能另有其他宗教导师象耶稣那样呼吁良知。甚至，即便耶稣在这方面卓然超群，我们还是不能断定他的这个特色是否给信徒们留下深刻的印象，正如凯德伯瑞所说的：“由于有了千余年的距离，在我们看来是耶稣的独特观点的，也许在他的信徒看来只是老生常谈。”凯德伯瑞还强调，历史学家想在耶稣身上寻找的特质——独到和新颖——也许根本不是他的特性；一个伟大的宗师并不会总是孜孜于旧的真理中寻找什么惊人的表达方式。凯德伯瑞的结论是：

“也许，以独特、新奇、独到等字眼来形容耶稣的独特之处，还不如以激进、

热情、极端来形容更为精确。”

我们很愿意附合这个结论。

到目前为止，我们的注意力集中在耶稣同其他犹太教徒相比较时的特点，如果把他的教诫和比如说柏拉图、亚里士多德等人相比，也会显得如此杰出吗？作为哲学家，我们应该给耶稣以怎样的评价？

答案只能是：这样的比较是毫无意义的。希腊哲学家是从人和人的理想来思考问题的，这些理想是什么？人怎样才能达到这些理想？它们是如同柏拉图所相信的那样的一些先验的形式，一般人借助教育才能获得；还是象亚里士多德所相信的那样，是一种美德(good)，通过节制和与自然规律的协调就能达到？不仅他们的结论与耶稣极不相同，而且就是柏拉图关于理想社会是家长式统治和极权主义社会的观点和亚里士多德关于理想的人应是自足、自负和绝对优越的人的观点，也都同耶稣所教的任何东西不同。有一个基本的区别是：柏拉图和亚里士多德建立了关于人与世界的复杂的哲学模型，从中推导出伦理的结论。耶稣就没有这种复杂的系统，他的方法（如果被描绘的

话)可以称之为“灵感式”(inspirational)的,此外他也不讨论“理想”、“道德”等问题,他只关心人对上帝的服从,这在希腊人是无法想象的。因为,正如神学家巴特曼(Rudolf Bultmann)所说的那样,希腊思想家“不承认任何要他们服从的权威,他们只知道以自己的成就来完善自身的法则。”最后还有一点比较,我们或许注意到希腊思想家企图制定平衡的和一贯的道德伦理观念,这种方式有些象现代的道德家,可是这种方式对耶稣似乎是全然陌生的。耶稣毫不在意他的教诫的前后一贯,他并不关注于体系的<sub>·</sub>结构。

可是,在耶稣所采取的方式和其他西方传统之间所存在的这些根本的区别并不意味着在耶稣的教诫中抽取不出一些非犹太思想可以理解的东西,这些东西尽管如此具有异国风味,还是堪称独到的。“支配一个人的行为的精神远比仅仅服从某些规则而采取的行为更为重要”的观念,以及“在人事中内心的思想远比外在的行为更为重要”的信念,在现代西欧思想中都占居中心位置,而这些思想当然有可能(起码是部分地)追溯到耶稣的影响。尽管这些原

则隐含在耶稣的言教中，身为犹太人，他当然会视这种贡献为对上帝的更进一步的服从，而我们则可以将其看作任何适宜的人类伦理思想的重要组成部分，这并不排除它们对犹太人以外世界的影响。

然而正如我们所看到的，耶稣自己并非哲学家，他的思想是典型犹太式的，甚至那些从犹太教分裂出来成为基督教徒的耶稣的信徒也从来没有宣称过他曾提出过独立的道德体系。保罗确信耶稣已使其信徒不再有遵循每一律法细则的必要，保罗曾写过一个有名的句子：“基督终止了摩西律法的功效，使一切相信上帝的人得以和上帝和好。”（见《罗马书》第10章第4节）但是，保罗相信耶稣不是以教导新事物，甚至完全不是以他的教诫，而是以钉死在十字架上然后再复活来达到这个目的。的确，早期基督教会逐渐的废弃了律法，其观点同保罗所说的是一致的：律法只是“一个暂时的准绳”，由上帝所制定并强制实行，基督的降临使其终止实行。（见《加拉太书》*the Letter of Paul to the Galatians*, 第3章第19节）但这只是保罗和早期教会的看法，而不是耶稣自己

的看法。

这里，我们恰好遇到了一个最重要的事实，保罗相信耶稣是因为死在十字架上而不是因为其教诫而终止了律法，换句话说，基督教会从最初期开始，就决不仅以宗师来看待耶稣，我们只要从难以辨认耶稣教诫的真正特点这一点上就能很明显地看出来。早期教会以混乱矛盾的方式保存下耶稣的一些教诫，他们不认为这是有关耶稣的最重要的事，他们可能根本不认为这些教诫有什么值得注意之处，对他们来说重要的事似乎只在于：耶稣是“基督”（Messiah），是“人子”，上帝之子，这是他们所信从的，也提供了他们忠顺的基础。

但是，耶稣自己对自己究竟是如何看的？他认为自己是谁？



## 第五章 他认为自己 是谁？

基督教会至今总的来说仍然相信这个问题的答案很简单。根据一般基督教的观点，耶稣相信——或者不如说知道——自己是“基督”，尽管出于某种特殊的意义常以“人子”来表达。他的信徒逐渐地认清了这一点，在耶稣的时代，只有最愚蠢、最邪恶的秉性才使得一些人不能认清这个事实。

这种观点的真实性如何？“基督”、“人子”。这些名词的真正含义是什么？

### 民族的基督

在第三章中我们已经看到，以色列民族的野心怎样一再受到挫折，直到最后，这种民族胜利的简单愿望发展成了对世界末日的期

待，在这场大灾难之后以色列终将统治万邦。但并非所有犹太人都接受这种看法，许多人坚持相信更简单、更少一些超自然色彩的观点，他们希望一个新的大卫王出来扫除以色列的敌人，在耶路撒冷建立新的政权，而不需毁灭现存的世界秩序。这些人一直在期待着新的大卫王来临，也经常以为已经等到了他。例如，在公元前6世纪犹太人从巴比伦被释放回乡后，就有许多人相信耶路撒冷的新总督所罗巴伯（Zerubbabel）可能是“基督”。《撒迦利亚书》（Zechariah）第4章第7节记载：“即使阻碍象山那样高，也会在所罗巴伯面前消失。”但是，所罗巴伯成为新的大卫王的希望终究归于破灭。同样的，公元前二世纪一位犹太领袖西蒙·麦克毕（Simon Maccabeus）由于和叙利亚人达成暂时的和约，因而被视为近于基督的地位。

耶稣同时代的人是否把他视为民族的基督？马可想要我们相信这一点，《马可福音》记载着：在耶稣施行了许多奇迹清楚地证明了他的真实本质之后，问他的门徒认为他是谁，彼得回答说“你是基督”，（见《马可福音》第8章第29节）耶稣既不承认也不否认，但要求弟

子们不要将此事告诉任何人。不久以后，他们到达耶路撒冷，群众向耶稣欢呼道：“愿上帝赐福给那位奉主的名而来的！愿上帝赐福给那将要临到的，我们的祖宗大卫的国度！”（见《马可福音》第11章第9—11节，《马太福音》第21章第9节，《路加福音》第19章第38节）在耶稣受审时，大祭司问他：“你是不是基督，那当受称颂的上帝的儿子？”而耶稣的回答是：“我是。”（见《马可福音》第14章第61—62节）耶稣受刑时，他的十字架上的罪状牌上写的是“犹太人的王。”（见《马可福音》第15章第26节，参见《马太福音》第27章37节，《路加福音》第23章第38节）此外，那些经过他身边的人讥笑他说：“基督，以色列的王啊，现在从十字架上下来，让我们看看，我们就相信！”（见《马可福音》第15章第32节，参见《马太福音》第27章第42节，《路加福音》第23章第37节）

耶稣真有可能提出政治要求吗？他果真把自己当做是“犹太人的王”，要从罗马人的统治下解救以色列人吗？这个想法当然并不荒唐，因为要想在公元一世纪的巴勒斯坦激起民众，就必须传播一种和民族野心深深地联系在一起

的宗教。和耶稣所传播的信息如此紧密联系的上帝之国即将来临的预言，很自然地被人看做意味着以色列人的胜利，因此如果有人认为耶稣是对现存的秩序提出政治和宗教的双重挑战，我们是不会感到奇怪的。如果他的信徒中又有一些是反罗马的政治团体的成员（就象福音书记载的那样。这个政治团体被称为“激进党”，《马可福音》说耶稣的一名弟子是“激进党的西门”，见《马可福音》第3章第18节，参见《马太福音》第10章第4节，《路加福音》第6章第15节），那么这种说法就更显得可靠了。但是如果认为耶稣本人有任何明显的政治野心，还是不大可能的，基督教会所传达下来的耶稣的教诫，没有表现出任何这种野心，而福音书也肯定他本人决无此种意图。福音书都同意（或者说，至少《对观福音书》都同意，《约翰福音》采取了一种更为复杂的神学观点），耶稣明确地放弃了政治野心，而代之以宣称自己是个受苦受难者，是“人子”。

## 人子

“人子”大概是福音书中最引起争议的词

了。神学家们无法就耶稣使用这个名词所要表达的确切含义取得一致见解，也不知道耶稣是否想使这个词具有特别重要的意义。

“人子”在希伯来文里是“人”的同意词，他们确实有时只在“人”的意义上用“人子”。一个人可以称呼自己为“一个人子”，意思就是“我”，无需再加上其他称谓。有些圣经注释家相信，耶稣用这个表达方式的时候就只是这种意思而已，他们说耶稣在这样称呼自己的时候，就跟称自己为“一个人”或“这个人”是一样的。

另一方面，还有许多注释家相信，耶稣用“人子”一词有独特的神学意义。当耶稣用这个名词称呼自己时，事实上是把自己看作基督式的人物，将要宣告世界末日和上帝审判，支持这种说法的主要依据是：在《但以理书》中便确有此人物存在，尽管《但以理书》自称是在巴比伦被俘时期开始创作的，但事实上正如我们已经知道的，是成书于耶稣出生前 150 年左右，其中有一段描述但以理所见到的上帝之国来临的景象是这样讲的：

“我看见有一位仿佛象人子的，驾着云来，他被引到那万古永存者（即上帝）

面前，接受了权威、光荣和王权……他的统治将永远长存，他的主权永无穷尽。”（见《但以理书》第7章第13—14节）

《但以理书》的这段话后来逐渐成为以色列人对未来希望的一部分，这种希望不再是一种现世的民族凯旋胜利，而是一个超自然的世界末日。然而这段记述的确切含义是极不清晰的：这里的“人子”显然是个象征性的人物，代表上帝忠实的以色列臣民，这就使整个事实更为复杂。直到最近，一些神学家还在争论，是否有一个既成的“人子”概念让《但以理书》的作者使用，让耶稣接受。他们争论说，这个“人子”根本不能从名字上来理解为人类，而是天上的神人，由上帝在世界形成之前创造；他的脸象天使那样发光，并被赋予上帝的神力；他一直藏在天上，直到上帝之国的来临。当时机来临，他会驾着“天上的云”降到地球上，其到来犹如闪电，他将以上帝代理人的身分召集所有民族接受他的审判，那时死者将复活，同生者一起接受审判，到那时，凡是正直的人（或者更确切地说正直的以色列人）都将被送入永恒的极乐之地，并在上帝之国里被赋予权威，所

有的其他民族都将匍匐在这些正直的人和“人子”的脚下向他们膜拜。

但是现在已经对这个说法产生了许多疑问，在耶稣以前是否真的存在“人子”的概念？耶稣所采纳的“人子”一词是否真有多种含义？当然，有些犹太经书确是以上述概念来描述“人子”的，但是这些文件年代可疑，因此如果据此推断耶稣及其同代人知道并且同意这种“人子”的概念，就是不明智的。我们确实知道耶稣熟悉《但以理书》的那个段落（此书在当时有极高的地位），但是即便他称自己是“人子”时是引用《但以理书》的含意，我们也还是不能确定那是什么意思，因为《但以理书》那一段文字本身的含意就是不清楚的；另外，我们也完全不能确定耶稣每次用“人子”一词都是引用《但以理书》的含意。

为了走出这文字的迷宫，我们需要看看《对观福音书》中运用这个名词的不同方式（《约翰福音》通常只说“儿子”暗指耶稣是上帝的儿子）。《对观福音书》总共用了近七十次“人子”，当然有许多次是用于同一事件。将这些对“人子”的用法分类排列是极有启发性的工作。

首先，有些段落中“人子”的用法是与《但以理书》同样的，其中最显著的是耶稣受审的那一段，这是《马可福音》的记述：

“大祭司再问他：‘你是不是基督，那位当受称颂的上帝的儿子？’耶稣回答：‘我是，你们都要看到人子坐在上帝的右边，驾着天上的云降临。’”（见《马可福音》第14章第61—62节）

《马太福音》则这样记述道：

“‘你是不是基督，上帝的儿子？’耶稣回答：‘这是你说的，但是我告诉你们，从今以后，你们要看见人子坐在上帝的右边，驾着天上的云降临’。”（见《马太福音》第26章第63—64节；参见《路加福音》第2章第67—70节）

另外还有两段同于《但以理书》用法的记载暗示耶稣希望“人子”很快就来临，他对门徒们说：

“我郑重告诉你们，站在这里的人，有的在你们死以前会看见人子来到他们当中作主。”（见《马太福音》第16章第28节；参见《马可福音》第9章第1节，《路加福



音》第9章第27节)

马太的确记载了耶稣应许“人子”随着上帝之国的来临是几个月或几个星期的事，而不是多年以后的事；马太对于耶稣在其门徒出发去进行独立传道之前的指示的记述中包括了以下这些话：

“我告诉你们，在你们走遍以色列的城市以前，人子就要来临。”（见《马太福音》第10章第23节）

这些与《但以理书》相同的暗示果真出于耶稣之口吗？我们不能确定。但是从上下文来看，耶稣在受审时回答大祭司的那段话显得有些奇特。在整个审判过程中，耶稣都拒不受那些谴责者的刺激而作出任何有关自己身份的声明，而现在却突然宣称自己是“人子”。其实我们可以猜想这里所包括的这段记载（这毕竟是出自一个很大程度上是推测性的报道，其对审判过程的记载出于想象的成分居多。）只不过是让耶稣在面对他的谴责者时有一个光辉的时刻，并且为给他定罪提供一个清楚的理由。然而，其他有关耶稣预言自己将以“人子”身份来临的段落就确实很难解释了，如果这些并

非耶稣所说，为什么要记录下来呢？当福音书把这些“人子”很快就要来临的预言记载下来的时候（“在你们走遍以色列的城市以前”），这预言已经被证明并不正确；同时耶稣的许多最早的弟子在这时无疑已经死去，他们中间有些人会活着见到上帝之国的预言也似乎有了疑问。因此，如果说这些预言的段落完全出于捏造就很难使人理解了。很可能这里真实地反映了耶稣相信天国即将来临。另一方面，这些话的十分确信的特点又奇怪地和其他段落相矛盾，在那些段落中耶稣说天国来临的日期完全无法预告：

“可是那要临到的日子和时刻，没有人知道，天上的天使不知道，甚至儿子也不知道，只有父亲知道。”（见《马可福音》第13章第32节；参见《马太福音》第24章第36节）

总之，如果我们试图以《但以理书》的含义来证明耶稣自称“人子”的意图，那么太过拘泥于上述这些段落将是不智之举。

当然还有不少其他地方记载耶稣提及“人子”来临的光荣时刻，这些段落可以在《对观

福音书》所记载的耶稣受难之前发表的“启示性”或“异象性”的言论中见到（见《马可福音》第13章，《马太福音》第24—25章，《路加福音》第21章），在这里，耶稣谈到他死后将发生的事：假先知、战争、世界末日的谣传、地震、信徒被迫害、以及耶路撒冷于公元70年的陷落（这一点说得不很清楚）。这段言论中几次提到“人子”的“来临”。然而，这段记载确实可信吗？有一两位注释家相信它确属事实，但一般学者认为这是出自后来的作者之手或传说，和其他犹太—基督教的“启示录”作品属同一类型。

下而几段是《福音书》中耶稣明确以《但以理书》中的“人子”的含意自谓的言论，但也是只限于“引用”，而不是“将自己定义为”这种含义的“人子”，因为这些话都采取第三人称的形式，耶稣从未明确地宣称：“我就是人子”，他经常象是在谈论第三者：

“他们将看到人子，充满着巨大能力和荣耀驾云降临。”（见《马可福音》第13章第26节）

“你们应该随时准备好，因为人子要

在你们料想不到的时候忽然来临”。(见《马太福音》第24章第44节)

“凡在人面前承认我的，人子在上帝的天使面前也要承认他。”(见《路加福音》第12章第8节)

如果说耶稣此处在说他自己，那只是一种推测；毫无疑问福音书的作者是这样认为的；但是是否有可能这里所记载的耶稣的话事实上并不是指他自己(在这里他没有做过这样的自称)，而是说的一个将最终迎接上帝之国来临的天上神人，他自己并未将自己视为此神人？当然有此可能。

现在我们再来看看另一类在《福音书》中的“人子”的言论，在这些言论中耶稣并不一定是引用《但以理书》的含意。在这些言论中他也显然并没有把“人子”当作自己的特别的称呼，而可能只是一种对“人类”、“我自己”的委婉说法。例如：

“安息日是为人类设立的，人不是为安息日生存的。所以，人子也是安息日的主。”

(见《马可福音》第2章第27—28节)

我们当然可以把这句话的意思理解为“人类是

安息日的主。”——这是前面部分诫命的扩充。在同一类型的另一段里，耶稣确以“人子”来称呼他自己，但意思可能只不过是“我”而已：

“他说：‘我们现在到耶路撒冷去，人子将被出卖给祭司长和律法学者；他们将定他死罪，然后把他交给外国人。他们要戏弄他，向他吐口水，鞭打他，并杀害他；三天以后，他要再次复活。’”见《马可福音》第10章第33—34节，参见《马太福音》第20章第18—19节，《路加福音》第18章第31—33节）

应该提一下，大部分注释家都觉得难以相信这句话是出自耶稣之口；如果耶稣如此清楚地告诉他的弟子们将发生的事，他们就不可能在他死后那么沮丧，又对他复活的消息如此惊异（象《福音书》记载的那样）。即使这段话真的是耶稣说的，也没有理由认为其中的“人子”有比“我自己”、“这个人”更多的含意。另外还有两段十分相同的预言耶稣受难的记载也应作如是理解（见《马可福音》第8章第31节；第9章第30—32节。也可参见《马太福音》、《路加福音》的相关段落）。

另一方面，也难以想象《福音书》的作者和保存口头传说的许多早期教会成员（福音书就是基于这些口传写成的）会相信耶稣用“人子”一词自称时并无特别意义。如果他们认为这个名词只不过是“我自己”，他们会费那么大的工夫一一记载下来吗？或者说，我们能够假定福音书每一处对“人子”的记载都是出于教会的捏造？这是可能的，但又不太象。这名词的涵义如此含糊（远比“基督”的意思含糊得多），任何人要全盘捏造似乎未必是可能的。我们如果假定耶稣用这个名词是为了加深听众的印象，似乎合理得多。尽管我们可以进行各种猜测，但实在不能确定他用此词的意义。

### 受苦的仆人

在猜测之前，我们需要看看耶稣有可能采用的对自己的另一种观点；不论是犹太民族的“基督”，还是《但以理书》中的“人子”，都没有受苦受难的说法，他们都是荣耀的人物，是胜利者而不是失败者，但是福音书却把耶稣描绘成受苦受难的“基督”或“人子”（注意这两个词在此地是如何并列出现的）：

“……他问弟子：‘一般人说我  
是谁？’……彼得回答：‘你是基督’。耶稣就吩咐他们千万不要把他的身分告诉任何人，  
然后开始教训门徒，人子一定要遭受许多  
苦难，要被长老、祭司长和律法学者所弃  
绝，并将被杀害……。”（见《马可福音》第  
8章第27—31节）

这段话所含的预言成分使许多注释家怀疑  
其真实性，但是，即使耶稣并没有象福音书字  
面所述的那样预言他的受难，我们也并不见得  
不能推测：从他从容赴死的态度上可见他相信  
借助自己的受难可以“赎罪”——亦即达成上帝  
和人之间的和解，甚至“带走全世界的罪恶”。  
神学家特别倾向于相信这一点，因为犹太经典  
确有这样的概念，这是耶稣所熟知的。

有关的段落全部出自《以赛亚书》，现代注  
释家认为此书即非以赛亚也非“以赛亚第二”  
所写，而是出自某一第三者或某一学派之手。  
这几段是以诗的形式穿插在经文中的；这些诗  
的头三首（现在被称为《上主的仆人颂》）叙  
述一个带领以色列人恢复对耶和华信仰的先知  
的号召；他也是“万国之光”，一个向全世界传

道的人（见《以赛亚书》第42章第1—4节；第49章第1—6节；第50章第4—11节）。第四首是我们最关切的，这首诗以过去式述说上主的仆人在世上的悲惨生活，诗中说，他其貌不扬，甚至丑陋可怕，又被人鄙视，此外他还患有恶疾，受到极大的痛苦。可是他的受苦却是诗中所述的积极因素，他实际上是为了赎罪而受苦：

“他承担了我们的忧患，  
他忍受了我们当受的痛苦，  
我们反认为他该受惩罚，  
该受上帝的病痛苦待！  
为了我们的罪恶，他受伤；  
为了我们的不义，他挨打。  
因他受责罚，我们得健康，  
因他受鞭打，我们得医治，  
我们像一群迷途的羊，  
各走自己的路，  
但我们的一切的罪过，  
上主都使他替我们承当。”（见《以  
赛亚书》第53章第4—6节）

上帝的仆人也承受了其他苦难：他象罪人



一样被处死，被不体面地埋葬。但在诗的结尾耶和華保证要给他报偿，并向全世界显示他真正伟大之处：事实上上帝将使这个仆人从死中复生，将他带回到尘世生活中去，他将“享受长生，并看到自己的子子孙孙”（见《以赛亚书》第53章第10节），耶和華宣布：

“……我要使他在伟人中有地位，  
与强盛的人均分掳获物，  
因为他自愿牺牲，被列在罪犯之中；  
因为他担当了众人的罪，

并为他们的罪恶代求宽恕。”（见  
《以赛亚书》第53章第12节

解释这些诗句不是件容易事，但看起来它们很可能是根据一个真正的历史人物、一个先知，其个人的受苦被看作是为全以色列人“赎罪”，有些先知确实相信某种“感应式的”（Sympathetic）苦难，例如以赛亚自己就是，据载他曾经裸身赤足行走三年，以便使同样的羞辱能降到埃及人和埃塞俄比亚人（Ethiopians）身上；又如耶利米，他曾戴铁轭行走，以便说明和预示等待着犹太国的命运——在巴比伦人的“轭”下（即支配）为奴。许多先知的确认为他们的整

个生活就是为了做这种象征；耶利米被禁止结婚并被迫与社会断绝来往，以西结(Ezekiel)则被迫忍受肉体上的痛苦，以作为耶路撒冷已迫在眉睫的毁灭的象征。就这种意义而言，“上主的仆人颂”应该作为以色列历史上广泛流传的这类传说的一部分。

另一方面，先知受苦的传说并不是赎罪观念所仅有的内容（即认为上帝会接受其苦难作为以色列人的赎救的观念），这种赎罪观念在“上主的仆人颂”中是清楚呈现出来的。赎罪观念在犹太人的思想中是屡见不鲜的，耶路撒冷圣殿供奉牺牲就暗含此意。可是，一个人为了全民族的罪孽而死的观念，只有在“上主的仆人颂”里才表现得特别明显，因此，如果耶稣果真相信他的受苦和死亡是为了赎救人类的罪孽，他很可能是从这些颂歌里得来此种观念的。

这正是较保守的神学家看来耶稣所做的事。他们相信他把“人子”的称呼和“上主的受难的仆人”的概念结合起来了；他们认为耶稣相信上帝之国来临前不但要有宇宙性的灾难，而且要有耶稣自己在十字架上受苦为人类

赎罪。换句话说，按照这个说法，耶稣对自己的看法就和后世基督教会所信的一样：即他的死和复活本身就是伟大事件，通过这个事件上帝向人类宣告他的怜悯。在某种意义上，这个事件甚至代替了上帝之国的来临，或至少成为上帝之国临到人间的这一幕。

这种对历史上耶稣所持的看法和后世教会对他的概念显然是一致的，但另一方面这种看法当然和已知证据不太相符，在《对观福音书》中只有一段话中耶稣明确地将他的死和“赎罪”联系起来：

“耶稣把他们（指门徒）都召来，对他们说：‘你们知道，在这世界上，那些被认为统治者的有权管辖人民，……但是在你们中间却不可以这样，你们当中谁要作大人物，谁就得作大家的仆人，……因为甚至人子也不是来受人伺候，而是来伺候人，并且为了救赎大众而献出自己的生命。’”（见《马可福音》第10章第42—45节；参见《马太福音》第20章第25—28节）

如果耶稣说过这话，那么无疑他是相信他在十字架上的死会有一种赎罪的力量，可是，他真

的说过这话吗？以这个单个的例子作论据似乎感到太薄弱，不足以支持整个理论；尤其是，在福音书成书时，教会已经对耶稣受难形成了“赎罪”的说法。许多注释家怀疑，这些话并非耶稣所说。（应该注意，《路加福音》在叙述这段事时就没有提到“救赎”的字眼）可是许多不相信这段话真实性的人，仍然假定耶稣真的相信他的死是（或者说可能成为）一种为了人类罪行而向上帝呈献的替罪牺牲。这种观点能否成立显然尚属疑问。

### **耶稣是道德家还是施行奇迹者？**

一个历史学家必须对这些尚未确定的证据下个判断。福音书告诉我们，耶稣并未把自己看作是犹太人民心所向的民族基督，但根据福音书我们对于耶稣是否以“人子”自称，或者如果他这样自称确切的含意是什么，都无法得到准确的结论，我们也不能肯定耶稣是否认为自己的死和《以赛亚书》中“受苦的仆人”之死一样有赎罪的力量。因此，如果我们想作出任何结论，就不得不从另一方面来考虑：即从心理学和历史方面来看耶稣有无可能做出这

些声言。

如果我们以纯粹二十世纪的心理学的观点来判断，答案也许会：“不可能”。从现代眼光看来，假如耶稣真的相信自己是“人子”（取“自天上派来的上帝代理人”之意），他就必定是极其自信的，耶稣真的相信他是一个神人，将来有一天会驾着云降到地上光荣地统治世界吗？现代神学家诺克斯提问到：“从心理学来看，一个正常人会这样想吗？”并说：“至于我自己，我发现肯定地回答这个问题是极为困难的。”以现代评论者的思考方式来看，即使耶稣对自己的看法主要是“受苦”而非“荣耀”（换句话说，即他认为自己只是“受苦的仆人”），他的声言是否也还是太过夸大了？诺克斯还发现，这样的声言和耶稣的明智——或至少说他的谦逊是不一致的；耶稣怎么能够相信他的死会“带走全世界的罪孽？”不论他如何埋头沉浸在《以赛亚书》里，不论他受到犹太式牺牲观的多大影响，为什么他会把自己想成那个为全人类牺牲的人？对于诺克斯以及我们一般人的思想方式而言（假如我们不把自己往回投入一世纪的信仰的话），这种声言显然是夸大的，疯狂的。

但是，尽管诺克斯的观点在二十世纪看来言之成理，援用到我们所讨论的远古时代就不很贴切了。在耶稣时代的文化气氛里，人们当然有可能具有一些我们看来很疯狂的想法。许多古代以色列的先知确曾声称自己是上帝的代言人，而人们似乎通常能接受这种说法；我们可以想像，在耶稣时代，一个人若自称自己是基督，也不会被认为是全然荒谬的想法。我们确知，在耶稣死后的那段动乱的犹太历史当中，就有不少人宣称自己是基督，最著名的有巴尔·科赫巴(Bar Cochba，即“星星之子”)，他在公元132—135年领导犹太人反叛罗马，他自称是基督，也广泛被人接受。这并不是说这种声言毫无特别之处(我们可以留意耶稣在受审时宣称自己是但以理式的“人子”时，引起了大祭司的暴怒)；但我们也不该推断耶稣认为自己是基督就一定表示他的神智不清。

这里应该强调的是，耶稣说话的方式似乎和古代先知或律法学者们极不相同。正如我们所看到的，犹太律法学者们的权威来自对成文律法的注释以及自己老师的教条，他们相信这些律法最终传自摩西，因而也就是传自上帝。

另一方面，古代以色列的伟大先知又都宣称自己是上帝的直接代言人，他们经常在自己的话前加上这样的话：“上主这么说”。耶稣是无法归入这两类中的任何一类的。他确实时时引用圣经的注释，例如在他同法利赛人争论安息日问题的时候（见《马可福音》第2章第25—26节）；（但这是比较特殊的例子），他多数具有特色的言谈都不是以《圣经》注释为基础的。至于那些先知式的言谈，也从未记载他冠以“上主这样说”或别的类似的话。福音书记载他提出教诫时的方式是这样的：

“我告诉你们……”（见《马可福音》第3章第28节，这句话在福音书中随处可见）。

“留心你们所听到的……”（见《马可福音》第4章第24节）

“大家听我说。”（见《马可福音》第7章第14节）

（《马太福音》和《路加福音》中也有许多这种例子。）“我告诉你们”这样的句子，或者更早的福音书译本的译法：“我实在告诉你们”是耶稣开始他的教诫的特别方式，如果确实如此，

那么这在犹太教中显然是独一无二的，可以毫不夸张地说，“我告诉你们”这句话在笃信的犹太人听来必会产生惊人的效果：一个人竟然宣称他有自己的权威可以发表言论，而无须引述律法和先知的話，或至少宣称那是上帝通过先知说出的話，那简直就等于异端邪说。那么，是什么促使耶稣认为自己有这种权威呢？

一个哲学家也许会问，耶稣发表这些道德方面的言论真的需要什么权威吗？当他告诉人们“你希望别人怎么对待你，就怎样待别人”、“爱你的仇敌”、“施钱给穷人”时，真的需要拿出任何凭据吗？人们可以假定这种道德说教是自明的 (self-evident) 的道理。的确，我们也已经承认耶稣的道德教诫是自证 (self-justifying) 自明的，或至少与我们所谓的良知完全相符合的，也正是出于这个理由，神学家凯德伯瑞怀疑耶稣是否真的象福音书所记载的那种方式来述说他的那些教诫。凯德伯瑞怀疑“我告诉你们”不是耶稣讲话的通常习惯，而是为了将他的教诫与律法对立起来（见《马太福音》中的“山上训众”，其中确有此种功效），凯德伯瑞写道：



“我想，他希望听众依靠自己更甚于依靠他，他至少有一次将这一点表达得很明确，他告诫他的听众说：‘你们为什么不依靠你们自己来判断什么是对的呢？’”

如果凯德伯瑞是对的，那么耶稣便是以号召他的听众诉诸自己的良知的方式来宣说一些自明的道德真理。耶稣可能是这么做的，但是，正如凯德伯瑞自己所强调的，如果他真的这样做了，必有什么特别的原因使得人们听从他。

如果一个人要在二十世纪崭露头角，只传达一些其要点如“你会在你的良知中找到真理”的道德信息，他是不会掌握多少群众的，——除非他有什么特别值得注目之处。在一世纪的巴勒斯坦情形也一定差不多，何况那里还有先知预言的传统（虽然已渐消失）和对超自然的普遍信仰。耶稣的道德教诫本身并不能解释他为何吸引那么大的注意，我们也不能从中找到他被处死的充足理由，也找不出为什么一个力量巨大的新教会围绕着他而形成，耶稣作为一名谦恭的宗教导师的那种“自由的抗议者”的形象也许对我们有吸引力，但在一世纪犹太教的环境中，这样一个人物却几乎是毫无用处的。

那么，我们怎样来解释耶稣及其教诫后面所含思想的冲击呢？我们只被领向一个明显的结论，这个结论对大多数二十世纪的人的思想，——甚至对许多二十世纪的基督徒而言都是极难接受的：就象凯德伯瑞说的那样，“耶稣的教诫是从他的行奇迹中获得威信的，这一点可确信无疑。”

## 第六章 奇迹的王国

福音书很清楚地说明耶稣曾行奇迹，记载他曾治疗慢性疾病，使盲人复明、聋子复聪，甚至使死人复活的事迹。福音书还叙述了其他耶稣所行的自然界奇迹的故事：耶稣如何出言令加利利湖上的风暴平息下来、如何在水面上行走、如何以少量的饼和鱼喂饱数千人，等等。我们应该怎样对这些事情做出评价？

首先要注意的是，这些故事之所以形成都有合理的解释。耶稣使风暴平静的叙述（见《马可福音》第4章第35—41节，《马太福音》第8章第32—37节，《路加福音》第8章第22—25节），可能源自犹太人相信控制大海、驾驭暴风雨的能力是一种神力的特殊象征。在《诗篇》（Psalm）第89章第9节曾描述上帝管辖大海，

并且“平息它的波涛汹涌”；《创世纪》一开始也描述上帝如何统辖天地未开时一片浑沌的海洋。旧约也很可能以相当不同的方式影响了“喂饱五千人”故事的形成（见《马可福音》第6章第30—44节，《马太福音》第14章第13—21节，《路加福音》第9章第10—17节，《约翰福音》第6章第1—13节）。也许耶稣是在一场有大批群众参加的露天讲道结束时，分配给每人一小片碎饼，作为他们追随他和上帝的象征，而这在弟子们的记忆（或在后来的口头传说中）中，这变成了真正的一餐，参加者都令人惊奇地吃饱了。事实上，这只是以色列人在沙漠中奇迹般地得食的模仿，旧约记载，当以色列人离开埃及在沙漠漂泊时，上帝从天上降下“吗哪”<sup>①</sup>（manna）来维持他们的生存（见《出埃及记》第16章第1节以下）。

当然还必须讲一讲耶稣治病的奇迹。有足够的论据支持了这样一种看法：福音书之所以说耶稣曾驱邪是由于早期犹太基督徒认定他必

---

<sup>①</sup>吗哪，犹太教、基督教《圣经》故事中的“天降食物”，希伯来文原意为“这是什么？”。据《出埃及记》载：摩西率以色列人出埃及时，在旷野绝粮，得天降食物。其色白而粒细，有蛋糕般滋味，以色列人不识，彼此对问：“吗哪？”，因而得名。传说以色列人吃“吗哪”这四十年，直到进入迦南境内。

定会这样做。他们相信，耶稣身属上帝之国，其在地上的显现必定会伴随有这一类的事件。犹太人相信，当上帝到世上来掌握王权，必定要摧毁邪恶的力量，并将其驱逐出去。这种邪恶力量必被驱逐的信念是犹太人被囚禁于巴比伦的时代逐渐形成的，在那个时候，关于善恶永远争战不休的观念逐渐自波斯宗教渗进犹太人的思想。到了耶稣的时代，这些观念已经深深地埋在犹太人的想象中了。在早先，一般人认为疾病是上帝降下的惩罚，这种观念一直流传到公元一世纪，但这种观念逐渐地很大程度上被另一种观念所取代，即认为许多疾病实际上是由于邪灵占有了患者的身体所引起的，因此人们逐渐地相信，当上帝之国初现的时候，所有的邪灵都要从藏身之处被驱出毁灭，许多病人因而也会忽然痊愈。这就解释了被耶稣逐出的许多邪魔的行为（如福音书所载）。《马可福音》特别喜欢记述这些邪魔认出耶稣并害怕他，因为他是“上帝的圣者”，是来除灭他们的（以《马可福音》第1章第24节为例）。其实这些男男女女很可能是在这种驱邪过程（或仪式）中得到心理的治疗的，马可对此并不在意。

所以，我们可能推测，马可——或更确切地说他记录下来的口传——实际上是编造出这些治病的奇迹，以便把耶稣描绘成驱除邪魔的人，显示他是基督，是上帝之国的代理人。这里或许存在真实的成分。另一方面，也有一些治病奇迹的故事丝毫未提及邪魔，例如：

“他们来到耶利哥城(Jericho)。当耶稣和他的门徒和一大群人离开耶利哥的时候，有一个瞎子——底买(Timaeus)的儿子巴底买(Bartimaeus)，坐在路旁讨饭。他一听说是拿撒勒的耶稣，就喊说：‘大卫的子孙耶稣，可怜我吧！’许多人责备他，叫他不要作声。可是他更大声喊叫：‘大卫的子孙，可怜我吧！’耶稣就站住，说：‘叫他过来’。他们就对瞎子说：‘你放心，起来，他叫你呢！’瞎子马上扔掉外衣，跳起来，走到耶稣面前。耶稣问他：‘你要我为你做什么？’瞎子回答：‘老师，我要能看见！’耶稣说：‘去吧，你的信心治好你了。’瞎子立刻能看见，并跟随着耶稣走了。”（见《马可福音》第10章，第46—52节；参见《马太福音》第20章，第29—34节；《路加福音》

### 第18章第35—43节)

象这类故事很可能受到了早期基督徒所信奉的一种观念的影响，他们相信耶稣必然会实现诸如旧约《以赛亚书》中的预言（见《以赛亚书》第42章第18节）——约许赐予盲人视力。此外，巴底买的故事还有象征性的意义：尽管巴底买是盲人，却认得耶稣是“大卫的子孙”（即基督），而且他一恢复视力就立刻跟从耶稣，也就是说，他有精神的透视力能认出耶稣是“上主”。这个故事也表现出真正的信仰怎样能够克服一切逆境。无疑地，这些隐含的象征意义使得早期教会的布道者发现这个故事很好用；这故事确实很有可能和许多其他同类的故事一样是早期教会为了传道的目的而编造出来的。这种编造会是逐渐形成的，例如，最早期的传道者可能只是一般性地陈说耶稣有可能做奇异的事，稍后，可能出现更详细的说法，如：“他能做任何事，甚至能使盲人复明，聋人复聪。”再往后，关于耶稣在耶利哥城给予一个瞎子某种帮助的真实记忆就发展成他治好一个瞎子的故事了。

毫无疑问，这类过程的确发生过。任何一

个收集资料为人作传的人都知道，那些和他所要描述的主角有密切关系的人（如他的朋友或甚至家人），常会在回忆时不自觉地远离事实真相，甚至是事情发生后短短数年也是如此，更不要说数十年之后了。一般倾向是对真实材料加以改造，直至它们变成有头有尾且有清楚寓意的轶事秘闻。这些轶事秘闻通常有某种事实做基础，但却不太确实。这种情形也不可避免地发生在耶稣的门徒回忆其行迹的时候，尤其在他们详细叙述耶稣曾做过那些事的时候。此外，许多传布耶稣之道的人在他生前根本不认识他。如果有人仍然怀疑是否真有这种编造历史的情形，只需去听听现代的布道就可以了，他迟早会听到布道者叙述一些不是福音书中记载的耶稣事迹。编造史实的确发生过，而且现在也依然有此情形——尽管是不自觉的。另一方面，历史学家也不能精确地确定何处为编造以及编造到何种程度。他只能存疑，只能陈述自己的见解，而无法证明任何事。

关于耶稣治病的奇迹，史学家也得小心避免某些十九世纪作者沉迷的某种合理化解释，比如说他们认为耶稣私藏有某种神秘的药物可



有奇迹般的治疗效果；倒是另一种观念也许不致太荒谬，即耶稣知道那些求他帮助的人实际上是受到心理因素的困扰，只要他们相信治疗者的能力，相信自己一定会被治好，就真能治愈。可是，这个说法能适用于所有据说是耶稣治好的病人——那些癫痫患者、麻痺患者、麻疯病人、瞎子、聋子吗？

在试图解释这些奇迹故事的时候，我们可以留意一下这类故事在犹太人的传说中已经存在了许多世纪；据记载，摩西曾分开红海之水让以色列人安全通过，先知以利亚曾使一个寡妇之子从死中复活，并曾召天火降至祭坛。《旧约》中充满了这种故事。此外，有关能奇迹般地治愈病人并控制自然界力量的圣人的传闻，在耶稣的时代也不是绝无仅有的。举例来说，“划圈者”荷尼 (Honi the Circle-Drawer) 据说就曾呼唤雨水以救旱，汉尼纳 (Hanina ben Dosa) 曾被认为施行了奇迹疗法，有时还是在一段距离外向患者施术，就象耶稣做的一样。这些事实说明耶稣作为驱邪治病与施行奇迹者的声誉，即使在公元一世纪也不是独一无二的；在那个时代，人们正是用这样的词来形容某人

是多么的杰出。

但是这并不意味着我们可以把奇迹看做福音书中完全虚构的部分，如果我们这样做，最起码地说，是拒绝承认关于耶稣的传述的极大的和极具特色的部分。我们若认定这些奇迹故事纯属于虚乌有，只讨论耶稣的教诫，也许可以投合现代人不接受超自然事物的心理，但是却会使历史记载面目全非；同时，我们也留下了一个“非奇迹”的耶稣，他对当时的人的不寻常的冲击影响将变得无法解释。耶稣的教诫本身不足以解释耶稣所造成的深刻印象。一个诚实的史学家会说，以目前形式呈现的奇迹故事无疑地包括了很大的虚构和润饰的成分，但是必定有产生这些故事的某些事情发生过；他也会认为，就是这个“某些事情”，这个“施行奇迹”的因素给予耶稣教诫一种权威性。正因为他的作为使人们惊奇，才倾听他的教诫。

但是他究竟做了些什么？如果我们身处当时当地又会看到什么？我们实在不知道，因为我们所能读到的耶稣事迹，都出自和二十世纪历史学家观点迥然不同的古人的记载；耶稣的遵奉者们信仰上帝，相信上帝曾以奇迹行为直

接干预历史，并且以后还会这样做；他们相信魔鬼是住在人体中，并且能被上帝的代理人所驱逐；他们相信人可以上帝代表的身分行动（如先知以利亚），可以使死人复活，而且这种事情以后还会发生。换句话说，他们的假想（Presupposition）和现代理性主义者是完全不同的。无论在耶稣传道时发生了什么事，他们都从这种背景来看待，并且在他们的信仰的基础上叙述这些事，如果当时我们在场，也许会得出大相径庭的结论。我们（以我们的推测来看）可能不会说那是奇迹，而说那是心理疗法和一种奇理斯玛（Christma）<sup>①</sup>个性的异常冲击。我们看到的也许并不是超自然事件，而是一些具有超自然心理状态的人们的反映，他们对于一个其行为有如上帝代理人的人感到深为触动。

我们决不能忘记，耶稣本人也相信所有这些奇迹。他不是现代理性主义者，而是与他同时代的人具有共同的信仰，因此，如果他们相信他能够表演奇迹，那么很可能他自己也这样认为。这并不是说，他一定在公众面前表现得象一个行奇迹者，实际情况显示倒是相反的，

---

<sup>①</sup>奇理斯玛是指一种能引起大众狂热拥护而无法形容的领袖气质。

从没有过任何他讨论奇迹的记载，相反地，他总是试图劝说别人不要谈论这些事：“耶稣郑重嘱咐他们不要向人宣扬此事”（见《马可福音》第5章第43节），这是他施行了奇迹治疗后的典型反应。这也许可以用马可的信念来解释：他认为耶稣希望对自己的基督的身分保密。这点是《马可福音》中经常强调的。可是这种情形也可能反映了耶稣自己也被他所施行的治疗所惊吓住了，因而确实不希望宣扬自己的能力。可是，我们不应由此便认为他不相信他的治疗，以及或者还有其他一些奇迹事件。至少在这一点上，种种迹象表明耶稣是个使现代理性主义者感到很别扭的人物：他是个超自然主义者，事实上，是一个对自己的神奇的力量信仰者，他也是一个彻底的一世纪的犹太人，而不是二十世纪的自由派基督教新教徒；他当然是个“为众人服务的人”（就象他有时被称呼的那样），但他也是个相信自己为上帝的特别代理的人。

根据福音书中奇迹事件所起的重要作用，以及根据耶稣的基督身分的不断强调和他对“人子”一词的一再使用，我们可以推测他并未反对他是基督的说法，而是承认（或许只是默

许) 他确是以某种方式由上帝特别指定来做为上帝之国到来的促进者。他似乎拒绝别人把他当作民族的、政治的基督, 但我们却可以推测他确实采用了“人子”一词来自称, 也许正因为这词暧昧多义, 使我们迷惑, 他才加以使用。他必定很清楚这个称呼会使人想起《但以理书》中所讲的“一个象人子”的人, 可是另一方面也可能只被用作“我自己”的同义词。或许对耶稣而言, 在他从事这种犹太教前所未有的传道工作时, 用这种含义不确定的头衔也许是最理想的, 而这称呼产生的戏剧性的效果也许使他自己都感到吃惊。然而, 我们必须承认, 他确实认为自己和上帝有某种特殊的关系, 以及具有某种基督或“上帝之子”的身分(这种身分以施行奇迹来显示自己, 并给耶稣的教诫以有力的权威性)。此外, 耶稣的教诫大部都和奇迹有关——即上帝的威力及其国度的神奇不可思议。这些都可以从他的训诫的比喻部分清楚地看到, 这些比喻迄今为止一直被我们所忽视。

### **耶稣为什么以比喻的方式施教?**

福音书记载耶稣的教诫多以比喻的形式出

现，以生动的故事表达一个观念或解释一个要点，这是毫无疑问的。这是一种犹太拉比们常用的方法，可以从犹太圣经文学之后的主要作品《塔尔玛》(Talmud，意即“教诫”)中见到。当然，这并不是说耶稣所说的比喻故事和福音书中所记的一字不差，许多《马太福音》、《路加福音》中的故事在《马可福音》中就没有，这些故事可能有可靠的来源，但也可能是编造出来的，甚至可能就是马太和路加自己的创作。例如一些最有名的比喻：善良的撒马利亚人、迷失的羔羊、失落的银币、回头的浪子、不诚实的管家、财主和拉撒路(Lazarus)等(见《路加福音》第10章第30—37节，第15章第3—16节，第16章第19—31节)，只在《路加福音》中出现，使人不禁怀疑其真实性——尽管这些比喻的确反映了耶稣的教诫的精神。因此，我们必须谨慎地检验。另一方面，我们至少得接受，一些比喻的概要，作为耶稣的教诫的真实反映，特别是那些三福音书中都出现的、关系到耶稣传教活动的主旨的有关上帝之国的寓言。的确，这些“天国的比喻”(象他们通常被称呼的那样)似乎是耶稣的教诫中具有决定性的部分，

因为这些比喻是唯一由马可记录在其福音书中的有重大价值的耶稣言论。

为什么耶稣很明显地以比喻的形式来传达他的教诫？马可的答案在现代人听来是很奇怪的，他说耶稣选择比喻的方法是因为他只希望他的亲近信徒明白他的教诫；并说他使用比喻是为了掩盖其教诫的真实含义，以便使其余的听众迷惑不解（见《马可福音》第4章第10—12节；参见《马太福音》第13章第10—12节；《路加福音》第8章第9—10节）。我们很难接受这个说法，耶稣的动机不可能是如此。如果耶稣在公开场合传道，却又故意让听众感到迷惑，这就太奇怪了！《马可福音》中的一些段落表现出受到“灵知”（gnostic）教派的影响，这种教派的信从者相信他们有一种“灵知”（gnosis）或秘密知识，是别人无法认识的；但尽管《马可福音》受到这种灵知教派的吸引，我们仍有理由推断他记录下的是历史上的耶稣的特征。马可对耶稣使用比喻的解释也受到他的“基督的秘密”（messianic secret）的教条的影响，他认为耶稣的基督身分未能被普遍认识是因为他自己隐藏这身分的缘故。

如果我们不接受马可的说法，那么耶稣用比喻的真正原因是什么？也许和马可所说的正好相反。耶稣大部分时间都不是向受过教育的知识分子传道，他的对象是一些普通人，尤其是穷人、被遗弃者，因此用说故事的形式最能抓住他们的注意力。有关上帝之国的陈述，如果用形象的语言来描述，会更容易吸引人们的注意力，因此他选择加利利日常生活中的形象——农夫播种、葡萄园主雇用工人、谷物在田野中生长——来描绘上帝之国的运行。

的确，我们有各种理由相信这便是耶稣自己思考问题的模式，很可能他自己也未受过高等教育，我们不应指望他会完全以抽象方式来思考。显然，耶稣有能力作清晰的思考和推理，他和法利赛人的辩论（如果这些争论的确反映了历史原貌）显示出他有灵活的头脑，足以和受过教育的人抗衡，但我们仍可猜测，他自己在大部分时间里是用比喻的形式来思考的。

然而还有一个问题，尽管这些比喻都仅仅是故事，它们的确切含意却往往很不清晰，这不只是因为耶稣和我们之间时间相隔遥远；据马可记述，连耶稣的门徒都不懂这些比喻的



意思而必须请耶稣加以解释（见《马可福音》第4章第10节）。

耶稣的许多比喻性的话都有这种难题，由于大部分这类言语已从原文中抽象出来，这种困难就变得特别明显。例如，《对观福音书》中都记载耶稣说过一句：“盐本是好的，可是它如果失掉咸味，怎能使它再咸呢？”（见《马可福音》第9章第50节）可是三本福音书中说此话的地点和确切意义都不一样，它们记载此话的上下文及强调之处都不同（见《马太福音》第5章第13节，《路加福音》第14章第34—35节），很显然，这句话的意义全看当时说它的具体场合而定。

不只这些简短的话有疑问，在很多比喻里，虽然整个故事的意义很明白，但其中一些细节的意思却完全不清楚。例如那个撒种者的比喻（见《马可福音》第4章第3—9节），其中的小路、鸟儿、太阳就没有任何明显的意义。有一段时间，神学界流行一种说法，认为如果我们能重现耶稣讲述这些比喻的确切环境，我们就能明白他究竟是什么意思。

但我们真的能明白吗？也许我们经常过分

急于在比喻的细节和耶稣传达的信息的细节之间寻找一种联系；也许许多比喻只有广泛的、一般性的意义，根本不是具有详尽含义的寓言。此外，在我们细心寻找每个比喻的正确解释时，难道我们就不会根本忽略了重点吗？是否有些比喻根本就没有抽象含意？是否有可能耶稣以比喻的方式施教是因为他无法用别的方式表达他要说的话？

### 奇迹之国

耶稣的任务是宣讲上帝之国，但他并没有用抽象的言词来宣讲，因为他对此所具有的概念和“理智”并不怎么相通，例如“想象”较为接近。他没有说“上帝之国”是怎样怎样，而是说“上帝之国”象如何如何。的确，在许多他的比喻中，我们发现他急切地以这种方式来传达他的关于天国的中心信念。

这个信念是什么？如果我们回想一下犹太教对上帝之国的传统想法，就能看得很清楚了。犹太人觉得有条牢固的线把他们划分在天国之外，目前的天国严格说来存在于另一个世界，那里处在上帝的荣耀的统治之下；总有一天（也

许很快),这光荣的国度会降临地球。当它真的来临时,只有以色列的义人可以进入。这意味着以色列人必须遵守律法来获得这种廉直正义。

耶稣根本不是这样想的。当然,他不怀疑天国有一天来到地上,他甚至希望它快些到来,但是这个天国未来的降临(这毕竟是犹太人长久以来的希望)只有他的预想,而不是他要传布的信息。他的信息是要人们作个决定,要人们悔罪,要他们不仅遵守律法,而且要合乎上帝对他们的普遍而整体的要求。这是他的信息,也是最紧要的(这种紧要性在他所有的教诫中都可发现),因为他相信上帝之国随时会降临,而人们却没有办法可以知道其运行。犹太传统认为上帝之国的本质可以被理解或猜测出来,几乎是可预言的,耶稣全然反对这种说法,他告诉他的听众必须把上帝之国视为完全神秘和不可思议的。

如果我们看一些例子就能更容易明白了;旧约后期和基督教早期的犹太作者都喜欢以下列言词来形容上帝之国的来临,这是引自《以斯拉记》(此段不见于《圣经》):

“突然间，夜间出日，白昼见月，树木滴血，岩石悲鸣。诸国暴乱，星辰失序，有一地上居民未曾期盼的大威权者来临。群鸟远翔，恶海生鱼，夜间有异鸣，人人听见，却不解其意。多处有无底深渊裂开，火焰上喷，炽烈延烧，野兽弃其巢穴，妇女生出怪胎，淡水出现盐分。”

确实，这类世界末日的预言在耶稣受难前的启示性的演说中也曾出现过（见《马可福音》第13章，《马太福音》第24章，《路加福音》第21章），但是有充分的论据说明，这类言谈的真实性很可疑；在福音书的其他地方，耶稣的更大的特点是警告他的听众不要耽溺于这类空想：

“有些法利赛人来问耶稣：‘上帝之国何时来临？’耶稣回答：‘你不能说用眼睛看见上帝之国的来临，没有人能说：“看吧，它在这里！”或“它在那里”，因为上帝之国就在你们之中。’”（见《路加福音》第17章第20—21节）

最后一句话可能被不严谨的注释解释为意思是：上帝之国并非超自然的力量，而是人们的

一种内在的精神状态。如果我们引用希腊原文，就比较不会误解：“因为上帝之国会‘忽然间’在你们之中。”换句话说，上帝之国会出其不意地降临在你们当中。这就是耶稣的看法，他把上帝之国看作根本不能以普通言词描述，而是完全不可预言、不可知，属于另一世界的神奇之物：

“上帝之国是象这样的：一个人在地上撒种，晚上回去睡觉，第二天早上起来，种子已经发芽和成长。怎么会这样，他不知道。”（见《马可福音》第4章第26—27节）

“怎么会这样，他不知道”对于一世纪的人来说，几乎没有什么比种子发芽成长更神奇的事了，正如著名的神学家巴特曼所说的：

“这样的比喻决不能以现代人‘自然’和‘进化’的观念来看，这一比喻的假定前提是，种子的长大成熟并非‘自然的’在人力控制之下的，而是一种神奇的事。就象谷物神奇地长大成熟而不须人类的插手或了解一样，上帝之国的来临也同样这么奇妙。”

同样的说法也出现在其他关于上帝之国的比喻之中：

“我们应怎样描绘上帝之国呢？或者，用什么比喻来说明它呢？上帝之国好比一粒芥菜种子，是世界上最小的种子。可是，有人把它种在地里，它长大起来，比任何其它植物都大，它长出大枝，以至于鸟都可以飞来在它的荫下搭窝。”（见《马可福音》第4章第30—32节；参见《马太福音》第13章第31—32节，《路加福音》第13章第18—19节）

“天国象是酵母，一个女人把它拿来揉在一团面里，使得整个面团都发起来。”（见《马太福音》第13章第33节）

对于不懂科学的头脑而言，没有什么比酵母的功能更神奇的了，它竟能奇妙和无情地改变一大团生面的本质；天国也会这样来临——以那种不能为人们所理解和预知的方式来临。

由于天国的来临不能预知，由于它的本质是全然不可理解和神奇的，因此人们不能再懈怠片刻了。当然，天国可能在很长一段时间内不会到来，我们不应想象耶稣如果知道他死后

近两千年天国都未到来，会感到狼狈困窘；就如据记载他自己说的那样，没有人——甚至是他自己——能预言它的到来。事实上，他关心的不是天国的到来这件实际事情，伴随它而来的戏剧性事件也不使他感兴趣，他也不去揣测天国的实际状况会是怎样。他关心天国是因为其来临一事可给人们一个作决定的召唤，一个悔罪并被赎救的召唤。“上帝之国即将来临，你们要悔罪，并信从福音。”

天国将临的消息固然很好，但这也等于要人面对上帝为人所设的巨大、无限和整体的道德需求，他们必须从此时此刻改过自新。因此耶稣对门徒发出急切的召唤：“跟从我。”简直是没有时间可浪费了。这也就是天国对人此时此刻的作用（尽管它可能完全属于未来的事情）：要人现在就决定其生活的本质。这种急切的，必须加以准备的意思一定要传达给每一个人。耶稣是这样说的：

“你们要警醒，因为你们不知道主人什么时候回来——也许傍晚，也许半夜，也许天亮以前，也许日出以后。如果他突然回来，别让他发现你们在睡觉！我对你

**们讲的话也是对大家讲的：你们要警醒。”**  
**（见《马可福音》第13章第35—37节）**



## 第七章 “我到地上来 点燃烽火”

如果耶稣没有在耶路撒冷钉十字架而死，他的教诫很可能早已被人遗忘。基督教的崛起是因为耶稣的被处死，也因为他的信徒相信他死后再度复活。因此，尽管本书主要关注于耶稣的思想，在结束我们的叙述之前，还是需要来检看一下导致他死亡及所谓复活的事件，并探究耶稣对基督徒与非基督徒终究发生了什么样的影响。

耶稣的传道活动显然是从他拿撒勒的家乡一带开始的，后来，似乎是渐渐地发展到加利利的其他地区，但尽管已经有了一些影响，他还是只在乡间传道，避开如台伯斯(Tiberias)一类的大城，他显然在加利利湖畔的小城迦百农安置了暂时的家（见《马太福音》第4章第

13节)。他似乎特意要使自己的话能传到那些社会的遗弃者的耳朵里，如瞎眼乞丐、癫痫患者（人们对这种人心怀恐惧和嫌恶，认为他们被恶魔所控制）、甚至麻疯病人（律法规定这些人必须排除于正常人接触范围之外）。耶稣宣道的对象显然是这类人，而不是富裕的犹太要人，正如据记载他所说的：“健康的人用不着医生，有病的人才用得着。”（见《马可福音》第2章第17节）

正象我们看到的，耶稣所表达的信息的精髓是急切地召唤人们悔罪，去符合上帝的普遍整体的要求，这信息的迫切性是出自于耶稣相信神奇的和不可理解的上帝之国将在任何时刻来临；这个信息决不是温和的，因为上帝对信徒的要求是无限的。但这也是一种爱的信息（至少有此涵义），因为那些接受悔罪的召唤并努力符合上帝要求的人，将会得到彻底的拯救，在这个意义上说，这个信息的确是一种“福音”，“好消息”。这种上帝赐予忏悔者的爱，表现在耶稣对他们施行的治病中，因此他的治疗在此便是宽恕的象征，疾病的治愈代表罪恶已被驱除。耶稣在治疗一个风瘫的病人前，曾对他说：

“我的孩子，你的罪已经赦免了。”（见《马可福音》第2章第5节）

这样一来，结果便是这个人因耶稣的信息而和上帝有了新的关系，这是一种直接接触的关系。我们已经知道，犹太人传统地避讳耶和華的名字，很少直接称呼，“上主”就是通常用来代替的称呼。但对耶稣来说，耶和華不象“上主”，倒更象一位父亲，他经常以这种方式提及耶和華或向耶和華祈祷：

“凡是实行我天父的意旨的……”（见《马太福音》第12章第50节）

“天父啊，愿人都尊崇你的名……”

（见《路加福音》第11章第2节）

福音书记载耶稣称呼上帝的确切用语是“Abba”（见《马可福音》第14章第36节），即亚拉姆语的“父亲”的意思。他还明确地吩咐信徒们也必须如此称呼上帝：

“你祷告的时候，要进你的房间，关上门，向在隐密中的天父祷告，……你们要这样祷告：我们在天上的父亲，愿人都尊崇你的名；愿你在地上掌权；愿你的旨意实现在地上，如同在天上一样。”（见《马

太福音》第6章第6节，第9—10节)

至于耶稣传道的地理上的界限，显然只限于犹太人地区，因为他的全部布道内容基于犹太文化和传统。我们没有理由认为他与他同时代的人没有同样的信念，即认为当上帝之国来临时，只有选民以色列人才能优先成为其国民，并占有重要地位，“异邦人”（或非犹太人）只有次要的地位。后来当基督教盛行时，教徒再也不可能仅包括犹太人，福音书便设法说明耶稣至少到加利利周围的异族土地上做过短暂旅行，甚至在撒马利亚传教，那里的居民信奉的宗教尽管与犹太文化有联系，但却深为犹太人所猜疑（见《马可福音》第7章第24节以下；《约翰福音》第4章第4节以下）。但马太所记录耶稣向门徒说的这段话可能才真正接近事实真相：

“不要到外邦人地区，也不要进撒马利亚人的城市；你们要到以色列人的迷失的羊群那里去。”（见《马太福音》第10章第5—6节）

尽管耶稣主要传道地区是加利利，但如果他想对犹太教施加超出地方性的影响，就不可

避免地一定要到耶路撒冷去布道，那里是犹太国首都、圣殿的所在地以及对耶和华实行牺牲祭典的唯一地方，在乡下的教堂只供聚会、祈祷、读经之用，从来不举行杀牲献祭的仪式。更重要的是，耶路撒冷是相麦、希雷尔等主要律法学派的发源地，也是数千朝圣者一年数次来参加犹太宗教盛典的地方。此外，耶稣在耶路撒冷传道的时期，几乎遭到了各犹太教支派代表人物的反对——尤其是法利赛人；因而他也许正想去耶路撒冷全力对付反对力量。

《马可福音》和其他对观福音书想使我们相信，耶稣每次在加利利的传道和治病的工作都受到律法学者和法利赛人的纠缠阻挠，他们声称不赞成耶稣的言行。我们不大相信这是真正的史实；关于公元一世纪法利赛一派及其律法学者对加利利的犹太教的渗透和影响的情形我们所知甚少，但它的代表人物竟能经常出现并异口同声、立场一致地评论耶稣的言行，似乎是不大可能的事。他们按角色适时出现的方式与其说是象真实生活还不如说是象舞台戏剧。但我们也不能据此推断在加利利没有反对耶稣的法利赛人的力量。如果耶稣的功绩真有福音

书说的那样大，那么他会很快地被旧有的犹太教徒看做普遍的挑战，尤其是被法利赛派严守口传律法的人看成挑战。然而事实上，耶稣似乎是犹太教中早已有之的反法利赛分子的另一个例子；由于许多法利赛人无疑是有钱有地位的人，因此他们坚持严守口传律法被看作是一种虚伪（至少某些圈子的人这样认为），有一段当代的文字形容他们是“双手与心忙着肮脏事，嘴里却说着光明正大的话，他们会说：‘别靠近，免得弄脏了我！’”我们不能确定，耶稣对法利赛人是否有同样的批评，但福音书中记载他确曾这样说：

“你们法利赛人要遭殃了！你们将薄荷、芸香和各样菜蔬奉献十分之一给上帝，但是你们忽视了正义和对上帝的爱。其实，这才是你们必须要做的，至于其他的，也不可忽略。……你们这班律法学者也要遭殃了！你们把无法承担的重担放在别人的肩膀上，自己却不肯伸出一根手指去减轻他们的负担。”（见《路加福音》第11章第42节，第46节）

无论这些话是否真为耶稣所说，确实具有

他的信息的特征，法利赛人和律法学者一定会把他看作一个激烈的挑战者。

因此，耶稣在去耶路撒冷时无疑十分清楚，他固然可以向更广大的群众传道，也一定会遇到反对的力量。他之预见到自己被捕和处决也确实不是不可能的。犹太教中有一种传说，先知的声音会突然被暴力压制，许多先知被迫害和处决，有一个甚至在圣殿大厅里被用石头砸死。因此，即使我们不接受福音书关于耶稣预言自己被捕和处死的明确记载，还是可以想象“他坚定地上耶路撒冷去”（见《路加福音》第9章第51节）时是清楚地感觉到他可能会经历严酷的考验。也许，他急于将他的重要信息在被迫沉默之前传给全犹太人（他怕会受到这种迫害，并预感会受到这种迫害）；就象他自己在《路加福音》中说的：“我到地上来点燃烽火，我多么希望这火已经燃烧起来了！我应当受苦难的洗礼，在经历这苦难之前，我心里多么焦急不安！”（见《路加福音》第12章第49—50节）

### **耶路撒冷：审判和死亡**

耶稣可能不只一次到过耶路撒冷（《约翰

福音》事实上正如此宣称过),而且无论如何他的事业确实是结束在这里的。福音书对他在此城的活动的记载极为贫乏,但非常清楚地记载着,他曾在圣殿传道,并一连串地遭遇到法利赛人和撒都该教徒。

法利赛人并不算耶路撒冷的保守派,由于他们注重口传律法更甚于成文律法,并且相信死人会复活,因此比较地来看他们几乎是激进派;真正的保守派是撒都该教徒(撒都该这个名字的确切含义是不清楚的),他们只接受成文律法,拒绝口传,也不相信生命不朽。在耶稣生活的时代,撒都该教徒是统治集团,在最高评议会兼最高法院(Sanhedrin)占有多数席位,并在罗马人统治下享有很大的权力。他们反对人民中间的任何政治骚动行为,认为这不但是对罗马人也是对他们自己的权力的威胁。

福音书记载耶稣和法利赛人、撒都该教徒在耶路撒冷有过几场争论,撒都该人问耶稣关于不朽和复活的想法(见《马可福音》第12章第18—24节),法利赛人则问他一个难以回答的问题——犹太人是否应交税给罗马政府(见《马可福音》第12章第14—15节),对这两个问



题，耶稣作了巧妙的和含糊其词的回答，显然他不想被卷进一场舌战。当那些宗教权威人士问他：“你凭什么权力这样做？谁给你权力这样做？”（见《马可福音》第11章第28节）耶稣也避免做出任何直接的回答，他回答道：

“我也要问你们一个问题，如果你们回答我，我就告诉你们我凭什么权力这样做。回答我，约翰施洗礼的权是从哪里来的？是从上帝，还是从人？”（见《马可福音》第11章第29—30节）

那些提问题的人无法做出正确明智的回答，于是只好闭嘴。

我们可以设想这一类的辩论事实上比福音书上所载的还更多更长，耶稣在耶路撒冷显然遇到了一连串来自自己建立的宗教派别的向他的权威和信息的挑战，那些人为了此目的而暂时团结起来。至于他在城中传道的情形，没有详细的记录存留下来，我们只大致知道他“在圣殿里教导人，宣讲福音。”（见《路加福音》第20章第1节）福音书作者更注重得多的是耶稣对圣殿本身所持的态度。

所有四福音都记载他到圣殿外的院子里把

所有在那里设摊的小贩、兑换银钱者都赶走，并记载耶稣为此而出以暴力。《马可福音》记述他“推倒桌子”（见《马可福音》第11章第15节），《约翰福音》说他“用绳子做了一条鞭子把他们都赶出去”（见《约翰福音》第2章第15节）。这里的含意显然是耶稣反对把圣殿世俗化，但是他为什么要这样做却不清楚，因为那些小贩所卖的只是祭典所需的用品，银钱兑换者则是将希腊罗马钱币换成犹太货币以供圣殿付费之用。我们无法得到确切的结论。有可能耶稣是用这种方式当众攻击圣殿的本质和功能，他会这样做也并不很令人意外。祭典里充满了繁文缛节，耶稣会对这种观念不耐烦，即认为这种祭典仪式足以成为崇拜上帝的方式。他在被审判时被控的另一项罪名便是他曾说过：“我要把这座人手建造的圣殿推倒，在三天内建一座不是人手建造的圣殿。”（见《马可福音》第14章第58节）这话被耶稣说自己死后三天会复活的预言所遮盖了，因而看来我们可以认为此话并不可靠，但至少有可能在这话的背后隐藏着耶稣对圣殿的真正的攻击。

耶稣在耶路撒冷时期是否被大众视为基

督？所有四福音书都记载耶稣进城时受到群众的欢呼，称他为基督。甚至通常忽视耶稣身份的政治含义的《约翰福音》也记载群众向耶稣欢呼道“上帝赐福给以色列的君王！”（见《约翰福音》第12章第13节）我们可以推测，不论耶稣自己多么希望和那些政治主张不发生关系，仍然逐渐被视为久为人们盼望的民族基督，将把以色列人从罗马统治下解救出来。这确实有助于解释为什么当局要压制他的原因。

《对观福音书》说耶稣很清楚地知道自己将被捕后，主持了一个由他的十二门徒参加的晚餐，在这次晚餐上他建立了分食饼和酒的仪式（作为一种“新约”），这种仪式后来变成了基督教的主要仪式。这个“最后的晚餐”的确切的历史面貌，我们已不能判定，注释家们也并非全都同意耶稣的行动是有特别的仪式意义。但这场晚餐确为自古流传下来的有关耶稣传述的一部分，这也是使徒保罗向他的读者提及的极少数耶稣生平细节之一（见《哥林多前书》第11章第23—26节），因此几乎可以肯定当时必定发生过某些事。的确，如果我们推测耶稣预感到自己即将被捕，那么很自然地，他会

希望用某种正式的形式为他的工作作个总结，他可能只是想制定一种象征的晚餐仪式，提醒人们和上帝保持他在传道时所一再强调的那种亲密的“灵交”（communion）。或者，也可能是耶稣将十二门徒视为新的以色列民族的族长（传说古代的以色列有十二个部族）；他也许确实想在上帝与他选出的人们中间立下一个新约。至于他是否真的将饼和酒在某种意义上看作自己的肉和血（如福音书所说），我们无法知道。

福音书对耶稣被捕的理由没有清楚交代，书中似乎是暗示当局心中并没有具体的罪名，而只是决定不惜一切代价也要制止耶稣发言，并在监禁他的时候捏造出控诉他的罪名。以当时犹太司法程序的规则来看，这似乎不太可能是真实的；而且，如果我们还记得摩西律法明白禁止作“假见证”，也很难接受福音书所描述的一连串人既放肆又无效地出做伪证以便使耶稣定罪的情形。事实上，福音书也说，耶稣被定罪的理由直到审判时他自称是“将驾着天上的云降临的人子”（这里清楚地引用了《但以理书》的涵义）的时候，才告成立。我们已经知道，有理由怀疑耶稣是否会在这种场合做这

个声言；即使他真的这么说了，也谈不上是什么亵渎神明（所谓亵渎神明应为对某个神圣的名字的诅咒），因此我们不禁怀疑，这是否足以构成判他死刑的理由，在这些以及其他一些地方，福音书对控诉耶稣的司法程序的描述是令人感到困惑和不满的。

事实上，罗马人在这件诉讼中起的作用可能比福音书所讲的更重要，耶稣被处以钉十字架之刑，无疑说明了是罗马人将他处死，因为钉十字架是当时罗马人处死人的方式，犹太人要处决罪犯则是用石头打死。完全有可能犹太人根本未曾参与耶稣的逮捕、审判和处死。如果耶稣曾在耶路撒冷的节期公开被欢呼为“犹太人的王”，罗马人有可能把这看作是一场政治叛乱的征兆，因而决定最好的处置方法是来个迅速的处决。这一点可以由罗马人钉在耶稣十字架上的罪状牌上的话得到证明，罪状牌上写的耶稣的罪名是：“犹太人的王。”（见《马可福音》第15章第26节）至于福音书为什么要把耶稣之死迁怒于犹太人，可以用这个事实来解释：基督教在一世纪仍在罗马帝国的阴影笼罩之下，因而尽力将它和罗马的矛盾冲突降低到最

小的程度；此外，在一世纪中叶的犹太战争之后，犹太人已经失宠于罗马帝国。还有就是基督教很早就从犹太教中分裂出来，并反过来敌视犹太教。可见，由此再进而把耶稣的死归咎于犹太人，只是一步之差了。从另一方面来看，也应该注意到，福音书着力描绘犹太宗教领袖插手置耶稣于死地，对这种强调我们很难完全不予理采。有关彼得在审判时在大祭司家的庭院中等候的描绘（见《马可福音》第14章第53节）表明，至少对那些相信彼得的回忆录有助于福音书传述形成的那些人来说，确实存在反对耶稣的司法诉讼活动。

因此，我们无法确切知道谁该为耶稣的被捕、审判和死亡负责，也无法知道他赴死时心中想些什么。那些认为他自视为“受苦的仆人”的人相信，他将自己的苦难当作为全人类赎罪；也有人不这么认为。但我们有理由确信，他认为自己的死和自己所传的信息是有某种积极的联系的。不管怎样，他毕竟认为上帝的要求是绝对不能折衷的，显然他认为，即便会最终遭到迫害和死亡，也应该去实现上帝的要求。或许他还认识到，通过死（尤其是以罪犯的身份

死),他便最大限度地实现了将自己置于社会的被遗弃者之间的愿望,这个意愿在生前一直影响着他的传教活动。至于他是否期望自己死后复活,或者想象象《但以理书》中所说的“人子”那样光荣地重回地上,我们不知道,当然,这一类的想法和他对上帝之国的神秘本质的信念并不是不一致的。

有关耶稣处死的情形,福音书的记述大多是为了显示其如何在细节上都实现了《旧约》的预言。《诗篇》第22章和69章(被遗弃者的呼求诗)以及《以赛亚书》第53章(受苦的仆人)都被编进叙述中,以便证明每件事都是“根据经文”发生的。几乎没有什么材料能说明耶稣的弟子能够对实际发生的事进行直接的报道。当然,有可能当时他们正处在惊惧、躲藏、失散中,他们自己也怕被抓去处决。记住这些,因为联系到这一点,这些弟子们不久后竟相信耶稣并没有死,而是被上帝复活了,就更加显得值得注意。

## 复活

先不谈复活在生理上的可能性(这必定引

出信与不信的问题),许多圣经注释家发现,福音书中所记载的耶稣死后向弟子们显现的事从其内在的一贯性和逻辑性上来说都是极难为现代人所接受的,更不必说《马可福音》(显然是成书最早的一本)突兀而无结论地对吓坏了的妇女逃离空墓穴的叙述作为结尾是多么令人困惑了。此外,也没有理由认为有关空墓的细节(复活的说法主要依据于此)是最早的复活传说的一部分。保罗在叙述复活的事时就没有提这一点(见《哥林多前书》第15章第3节以下),而他的记载是以“我被传授的事实”为开端的,因此可能要比福音书早至少20年。福音书说一个富有的犹太人亚利马太的约瑟(Joseph of Arimathaea),得到罗马总督彼拉多的允许,得到了耶稣的尸体并将其葬在自己的墓穴中,可是这可能只是传说,耶稣也可能并未葬在任何有标记的墓穴里,而是葬在为罪犯准备的普通墓地,因此根本就没有什么空墓穴。

另一方面我们要认识到,反驳福音书关于复活的叙述和解释耶稣门徒心中认为曾有过的经历,自有其自身的困难。如果一群(可能只是一小群)吓坏了的人居然能够转念而相信这



看起来的最后挫败实际上是一种胜利，这倒确实是十分引人注目的事。在历史上固然有过一些其他的例子，著名的人物死后被人认为还活着，例如希特勒及其他特别邪恶的人，他们性格的力量强大得使许多人无法接受他们的死讯，但是复活的信念和这不是一回事。

复活的信念也不能象福音书里许多事那样以“预言的实现”来解释，因为这类事没有被预言过。确实，在“上主的仆人颂”中曾说上帝会使他的仆人死而复生，重享尘世生活，因而可以“享受长生，看到自己的子子孙孙”（见《以赛亚书》第53章第11节），但这完全不是为耶稣而说。当早期教会开始要宣扬耶稣在死后一个星期日的早晨复活时，为了使旧约圣经看起来早已有过预言，的确遇到一些困难。《旧约》中能发现的最接近于复活的预言见于《何西阿书》第6章第2节：“……两天后他会使我们复苏，三天后他会使我们复原，我们要活在他的面前。”事实上，就象神学家伊凡斯（C.F. Evans）所说：“复活的确是旧约中找不到的。”

那些认为神话对人类思想有深刻影响的人，会去为复活的信念寻找一个不同的来源，

他们建议说，这信念来自古代“死而复生之神” (Dying and Rising God) 的观念。这是一个古埃及、美索不达米亚与犹太教出现以前的古巴勒斯坦神话中的人物，这个人物甚至可以追溯到《旧约》中的记载（这一点尚有争论），但是我们很难想象这种神话观念对当时处在危机中的耶稣弟子们会有什么实际上的影响。

不相信复活的历史学家会结论说，这个信念是在耶稣门徒心中自然变化生成的，是出于他决心不把耶稣看作已经死亡的主观意愿。但是，即使这个解释是对的，我们也不要忽略，这种关于耶稣复活的信念是对耶稣生平人格力量的最高的赞颂。

### 主耶稣基督

相信复活的结果是产生了一个新的宗教，这个宗教以耶稣为中心人物。基督教（如同后来人们称呼的）并不只是结合了耶稣的教义的宗教，而是一个关于耶稣的宗教，特别是关于他的死和复活。基督教宣称，耶稣的死和复活是上帝在历史上的特殊的自我启示 (self-revelation)，是对人类罪孽的救赎，因此，凡是相

信上帝及其儿子“主耶稣基督”的，便可以在上帝之国里得到永生。这是一个救世的宗教，而耶稣在加利利与犹太等地的实际教诫只是他重要性的一面而已；基督教的中心教义是“耶稣救世人”，而他的死与复活则是据信确对世人实行过拯救的主要事件，正如保罗所说的：“……如果基督没有从死中复活，那么福音书就是无价值和不存在了的。”（见《哥林多前书》第15章第14节）

保罗和其他早期基督徒所注重的和耶稣当时所传的福音看起来似乎很不相同。的确，许多神学家相信，保罗和其他一些早期传道者才是基督教的真正创建人，是他们（而不是耶稣本人）创立了一个围绕耶稣而成的宗教。当然，这种看法是否正确，全看我们对耶稣的观念如何而定；但是，如果我们不仅把耶稣看作一个导师，并且接受他承认（或许只是默许）门徒说他是上帝的特别代理的说法，那么我们就必须承认耶稣和早期基督教会确有某种程度的连贯性。

要确切地估价历史上的耶稣对保罗和其他早期传道者的影响是很困难的，从保罗的书信

来看，他并不很注重将他的教诫基于耶稣说过的话。保罗觉得他是受到作为活着的主的耶稣的指引，而不是受曾行走于巴勒斯坦的已逝耶稣的某些特别的言教的引导，事实上他经常戏剧性地离开耶稣的教诫；比如说，他并不要求会众卖掉所有财产，将钱送给穷人，他写道：

“我并不想以加重你们的负担为代价，来减轻别人的负担。”（见《哥林多后书》第8章第14节）另一方面，保罗的书信是写给那些已经信奉基督教的人看的，我们不能确定有多少新的入教者会被告以耶稣的实际的生平和教诫。此外，难以想象福音书是在一种对耶稣本人感兴趣的气氛中写成的，书中所显示的似乎正好相反。

然而，可以肯定地说早期教会有一种倾向，即不怎么将基督教信仰集中在耶稣世俗的传教活动中曾经做过什么，而是集中于他现在能为基督徒提供的救赎。早期传道者提到光辉的耶稣都是指现在的、未来的耶稣，因为教会信心坚定地希望他会“驾着天上的云”回来，审判活人和死人；宣布上帝之国在地上实现。保罗是这样写道那一天的：

“主耶稣和他大能的天使在天上显现在火焰中的时候，他要惩罚不承认他，不听从有关我们主耶稣福音的那些人。那些人要受刑罚，永远沉沦，从主和他的权能的荣光面前被排除。在那一天，他要从信徒们中得荣耀，并且受到一切信奉他的人的赞颂。（见《帖撒罗尼迦后书》*The Second Letter of Paul to the Thessalonians*第1章第7—10节）

保罗起码在早先是期待那个“崇高的日子”会在他有生之年发生的，在他的传道的早期曾说过：“我们这些在主降临那一天还活着的人”（见《帖撒罗尼迦前书》*The First Letter of Paul to the Thessalonians*第4章第15节）。可是年复一年，那个光辉的事件并未发生；于是，尽管教会从未放弃耶稣再来的希望（直到今天仍然这么相信），还是将其教义的重点从对未来的希望转移到耶稣能在现在给予信徒救赎的信念上。这一重点转移的一个后果便是《约翰福音》，它比其他《对观福音书》更强调耶稣是世界的拯救者。在《对观福音书》中，尽管有许多叙述上的问题，我们仍可能将耶稣看成

是个历史人物，而《约翰福音》向我们展示的耶稣确并非历史人物，而是被赋予血肉之躯的上帝之道，是救世的基督，向所有的信从者发出召唤：“我是世界的光，跟从我的，会得到生命的光，绝不会在黑暗里走。”（见《约翰福音》第8章第12节）

时至今日，要将耶稣本人的影响和基督教会的影响分别开来已成为事实上不可能的事，到了十九世纪，耶稣的信息只有通过教会的媒介才为人们所理解，甚至向教会权威挑战的宗教改革，也没有向历史上耶稣的教诫的原形回复，而只是想回到使徒保罗的神学——即通过耶稣实现个人的救赎的神学意义上的宗教。直到现代的历史的研究开始之前，在耶稣自己的思想（也就是真正的耶稣的教诫）和关于耶稣的想法（也就是基督教关于耶稣是救世主的信念）之间，一直没有清楚的区分。

在教会历史的某些时期，耶稣的信徒确实可以说是彻底地误解了他的教诫，或者说是以他们自己的观念覆盖了他的教诫。基督教关于救赎是上帝的恩典，不能由人力获得的信念导致了一种趋势（尤其在基督教的初期），忽视

了宗教的道德上的要求，而集中注意力于其神秘的一面。就如赫尔顿(J. L. Houlden)所说：

“由于救赎不存在于现世的生命活动中，而只能在逃避到全然神秘的现在或他世的未来中找到，道德也就失去了力量和重要性。上帝掌握了这权力，只有上帝能从事这工作，那么为什么人还要关心他这血肉之躯存在时该有的责任呢？”

这种“道德律废弃论”(antinomianism)的发生，部分是因为早期基督徒误解了保罗一类传道者的主张——耶稣“终止”了律法。当然，道德废弃论是完全曲解了耶稣本人的教诫，他并不是说上帝没有道德上的要求，而是说上帝的要求是整体的、无限的、不能用律法来限制。事实上，道德废弃论并未成为基督教的主要特征；保罗和他的同代人费了很大的劲来反对这种观念，尤其是这种观念导致纵欲时（当时确实常有这种情形）。保罗对那些以耶稣基督的名说“任何事我都可以做”的人的攻击，可参见《哥林多前书》第6章第12—20节。然而，无论怎样荒谬，道德律废弃论者能够以耶稣的名义放纵自己的行为这样一事实，显示了耶稣

的教诫遭到了多么厉害的误解。

这种对耶稣的信息的曲解并不限于教会早期，在基督教历史中，曾有过多次，一些支派的信徒们将严格的道德上的纯净当作救赎的最重要的条件，这和道德律废弃论正好是相对立的，而同样是假借耶稣的名。十七世纪英国的清教徒(The Puritans)是特别明显的例子，当今那些“福音派”(evangelical)基督徒也属于这类例子，尤其在美国，他们认为禁绝烟酒是信从耶稣的绝对必要的条件。不消说，当然没有证据显示历史上的耶稣赞成这样的态度，与其说这种态度近似于耶稣和他的信徒，还不如说更近似于法利赛人。

也许会有人反驳说，这些只是极端的例子，在基督教主流中耶稣的信息大部分维持原状，未受损害。这话也许不错，当然，在每次举行“圣餐”仪式的时候都朗读福音书，因此这种基督教的主要崇拜仪式便时时提醒人们耶稣本人的言行——至少是福音书所载的耶稣言行。另一方面，我们也不能说基督教会十分致力于强调耶稣道德教诫中的激进特点，对教会来说，重要的是耶稣现在进行救赎的能力：他是活着



的上主，而不是一个教会建立于其教诫之上的历史人物，这意味着他对信徒的影响和伊斯兰教创立者穆罕默德、佛教始祖释迦牟尼都大不相同，这两个人都宣称自己只是老师而已。

如果我们问耶稣在基督教会以外的影响是什么，这个问题是很难回答的。当然，曾有一些时候，基督教的道德观（追根溯源或许就是耶稣的教诫）曾导致某些世界性事件的形成，十九世纪西方社会最终废除奴隶制度很大程度上就是受到基督教压力的结果。而另一方面，早期与中世纪的教会却支持奴隶制度，保罗便曾写道：“你们作奴隶的，要事事听从世上的主人。”（见《歌罗西书》The Letter of Paul to the Colossians 第3章第22节）因此，总的来讲可以说基督教经常满足于接受当时的道德现状，只在社会本身改变了道德观点时才跟着改变。

在人文学科和艺术方面，耶稣当然一直是极具重要性的。从古代、中世纪直到最近，大多数欧洲道德思想家和艺术家常以各种方式描绘基督教的信仰，例如但丁的“神曲”（*Divine Comedy*），巴赫的“圣马太受难曲”（*St Mat-*

*thew Passion*), 以及欧洲的宗教绘画的所有学派都表现出耶稣及其崇拜他的教会激发了他们的想象力。然而这仍不能说是反映了历史上的耶稣的智力的成就, 在这些作品中仍然是作为救世主的耶稣——一个救世的宗教的中心人物, 这一点抓住了人们的心灵。

如今, 情况已经改变了: 西方社会许多领域里的宗教信仰已经衰落, 同时对福音书背后事件的历史研究日益增加, 这意味着耶稣的影响在今天已经大不相同了。在教会之外, 耶稣有时成为一些并不信奉他的社会运动的傀儡领袖, 这些运动只是被他们认为是耶稣的“爱与同情”的反制度的教诫所吸引, 对于他们来说耶稣之所以有吸引力, 是因为(他们说)他反对固定的教规并攻击道德的虚伪。这样一种对耶稣的解释起码是含糊不清的, 尽管他确是激进者, 但他总的来说并不反对既定的社会制度, 而只是反对当时存在的特殊宗教陋习: 当他宣讲爱与同情时, 是以无数的道德要求来加以平衡的; 此外他也从未反对道德条规到宣称其为不适当的地步。我们必须说, 现代这类声言追随耶稣的教训的社会运动, 实际上根本未按耶

稣的宗旨去做。同时，在基督教内部还有一股不断增长的趋势，(至少在一些激进派里)，反对教义中整个超自然的框架，认为是神话而不是事实；这种趋势还伴随着一种企图，即将某些哲学系统引入耶稣的教诫，除去其神话的成分，使其变得有意义。特别要提出的是，许多神学家提出存在主义(existentialism)来代替古代犹太——基督教关于上帝、天堂和地狱的描绘，这种对耶稣与基督教的存在主义的解释目前已被神学界广为接受。但我们必须说，这使得那些不熟悉这种复杂的现代哲学的人无法理解基督教义，而且这种教义解释也缺乏耶稣教诫中那种直接、即刻、以及最根本的简单的特质。

正是由于耶稣的教诫所具有的这种简单性质，才使得他尽管千余年来被曲解、混淆，还能够继续对人类心灵有强大的影响，耶稣不是哲学家，他未曾建立一套伦理道德的完整体系，也从未说过任何可以从他的宗教信仰中直接地抽离出来的抽象的道德概念。可是在他宣教的态度中，他面对道德上的进退两难的困境(dilemma)时对任何妥协的拒绝，以及他对人类

道德要求的普遍性、整体性和无限性的强调，有一种跨越所有宗教障碍而使我们受到吸引的力量，不论我们是否同意他的宗教信仰，我们本能地觉得道德上的难题应受到攻击，但我们发现事实上这经常是不可能做到的；而且他确实以夸张之词进行宣教。然而，尽管他的教诫没有什么一贯性，尽管其从来不是作为日常生活的详细规则而设计的，这种教诫仍然具有一种尖锐性和直接性，使得几乎所有其他道德家（不论怎样心智健全、聪明和身心平衡）比较之下显得逊色。耶稣并不只是一个道德老师：本书一直试图强调这个事实，他的感染力不仅来自他的才智，也来自他的超凡的性格魅力。但在道德教诲的领域内，他的影响力确实是无与伦比的。

# 材料来源和 供进一步阅读书目

在许多现代圣经译本中，《新英文圣经》(*The New English Bible*, 牛津大学出版社和剑桥大学出版社1970年版)是特别值得推荐的。想研究《新约》希腊原文版的人也可以找到许多有价值的书，其中有一本是在每行希腊文之下印上英文译文的，名为《英希对照新约修订版标准译本》(*The R. S. V. Interlinear Greek-English New Testament*, Samuel Bagester & Sons Ltd, 1958)。

福音书的现代注释本很多，但其观点与注重的细节各有差异。《佩立根新约注释本》(*The Pelican New Testament Commentaries*)将这些意见中具有代表性的都收集在一起，尼亨(D. E. Nineham)注释的《马可福音》(Penguin, 1963)对本书的写作有极大的贡献。泰勒(V. Taylor)对《马可福音》(*The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, 1953)和对整个福音书的可靠性采取较为保守

的观点，他对希腊原文的细节逐一推敲，因此值得研读。《马太福音》的研究可以借助于格林(H. Benedict Green)的注释本(*New Clarendon Bible*, Oxford University Press, 1975)；研究《约翰福音》则可用林达斯(Barnabas Lindars)的注释本(*New Century Bible*, Oliphants, 1972)；《路加福音》有许多注释本，其中最好的本子仍是克里德(J. M. Creed)写的那本(Mac illan, 1930)。

关于耶稣与《新约》的研究作品可说是汗牛充栋，此处只能略举一二。下面列举的书目只是因为其对当代的作者有所裨益才被选入。例如凯立特(E. E. Kellett)的《宗教简史》(*A Short History of Religions*, Penguin, 1962)对古代宗教提出了可观的纵览；布莱特(John Bright)的《以色列史》(*A History of Israel*, S. C. M. Press, 1972)和瑞克(Bo Rei ke)的《新约时代》(*The New Testament Erd*, A. & C. Black, 1969)则对基督教的历史背景给予很好的摘要叙述。犹太拉比希雷尔和相麦的教诫可于但比(Herbert Danby)所译的《密西拿》(*Mishnah*, Oxford University Press, 1933)中找到，他们的教诫在本书中与耶稣的教诫形成对照。至于耶稣，有两本书对他的教诫和传教活动的特征有深刻研究，一为巴特曼(Rudolf Bultmann)的《耶稣与道》

(*Jesus and the Word*, Fontana, 1958), 一为凯德伯瑞(H. J. Cadbury)的《耶稣：什么样的人?》(*Jesus: What Manner of Man?* Macmillan, 1947)。另外赫尔丹(J. L. Houlden)的《道德与新约》(*Ethics and the New Testament*, Mowbrays, 1975)对解答耶稣教诫以及新约各书作者不同道德观点的难处进行了有用的简介。毛温可(S. Mowinckel)的《到临的他》(*He That Cometh*, Black well, 1959)对耶稣宣称自己为基督,以及这一说法的背景这个问题的传统说法,作了极好的总括;而弗密斯(Geza Vermes)的《犹太人耶稣》(*Jesus the Jew*, Fontana, 1976)则对另一种较为激进的观点——耶稣用“人子”一词并无特别意义——加以讨论,书中对耶稣传道时的犹太背景充满了吸引人的叙述。关于耶稣的受审和死,在诺克斯(John Knox)的《基督之死》(*The Death of Christ*, Collins, 1959)中有详尽的讨论,另外也可参考舍温怀特(A. N. Sherwin-White)的《新约中的罗马社会与罗马法律》(*Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Clarendon Press, 1963)。有关耶稣复活和福音书对此描述的种种问题,在伊凡斯(C. F. Evans)的《复活与新约》(*Resurrection and the New Testament*, S. C. M. Press, 1970)中进

行了极为有益的讨论。

对福音书研究的历史，最好的读物是昆梅尔 (W. G. Kümmel) 写的《新约：探究其难题的历史》(*The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, S. C. M. Press, 1973)；另外还有一本摘要手册，是格兰特 (Robert Grant) 的《新约历史介绍》(*A Historical Introduction to the New Testament*, Fontana, 1971)。最近一些影响本书写作的研究作品有德瑞 (John Drury) 的《路加福音中的传述与结构》(*Tradition and Design in Luke's Gospel*, Darton, Longman & Todd, 1976) 与古尔德 (Michael Goulder) 的《马太福音中的注释和经文》(*Midrash and Lection in Matthew*, S. P. C. K., 1974)。最后，必须再提一下史怀哲 (Albert Schweitzer) 那本吸引人的著作《探究历史上的耶稣》(*The Quest of the Historical Jesus*, 3rd edition, A. & C. Black, 1954)，它的警句中写道：“没有任何历史探究工作能象研究耶稣生平一样能如此揭露一个人的真实自我。”



# 人名注释

## A

**Aaronite** 亚伦

《圣经》故事中摩西的兄长，传说是犹太教第一任大祭司，所以《圣经》中称祭司为“亚伦子孙”。

**Abraham** 亚伯拉罕

一译“亚巴郎”，原意为“万民之父”。《圣经》故事中犹太人的始祖。据传，犹太民族的形成始于亚伯拉罕带领部族自迦勒底迁居迦南（今巴勒斯坦），后因遇饥荒一度迁居埃及，不久返回，定居于希伯仑附近，上帝预允其子孙将众多如繁星，并命他和子孙后代都受割礼，作为与上帝立约的标记。死后，子以撒、以实玛利把它葬在希伯仑附近的麦比拉山洞中。

**Akiba** 亚基巴（公元50—135年）

犹太律法学者（拉比）及殉难者。介绍口传律法的新诠释方法，对后来的拉比有很大影响。后因参加巴尔·科赫巴（Bar Cochba）所发动的犹太人起义，为罗马人所俘，成为十大殉难者之一。

**Antiochus IV** 安提欧卡斯四世（公元前？—163年）

叙利亚君主。其父失国后传位给他，后来重新收

复亚美尼亚并与埃及交战。他的政策是摧毁犹太教，两度占领耶路撒冷，并摧毁犹太教殿堂。

**Aquinas** 阿奎那 (1226—1274)

中世纪神学家和经院哲学家。出身意大利贵族，天主教多明我会会士。他断言信仰高于理智，哲学是“神学的婢女”，他运用亚里士多德的哲学范畴来论证神学，形成“托马斯主义”，十九世纪末由教皇利奥十三世正式定为罗马教廷的官方哲学。主要著作有《反异教大全》和《神学大全》。

**Assyrians** 亚述人

亚述位于两河流域北部底格里斯河中游地区，大约从公元前三千年起，以底格里斯河西岸的亚述城为中心，由于古代西亚交通贸易的发达而逐步形成城市国家，公元前9—8世纪，亚述帝国达于极盛，版图东接伊朗，西临地中海以至埃及，北及高加索，南临波斯湾，囊括整个古代西亚北非文明发达地区。

## B

**Babylonians** 巴比伦人

巴比伦位居两河流域，公元前18世纪巴比伦人统一两河流域，建立巴比伦王朝。在大约1000年的时间里四度建立王朝，第四王朝最有名的国王尼布甲尼撒一世（约公元前1146—1123年）曾战胜亚述和依蓝，扩大疆界，直至波斯湾。

**Bar Cochba** 巴尔·科赫巴 (?—135)

二世纪犹太起义的领袖，许多犹太人信其为基督。开始时成功，后来战败，耶路撒冷被毁，犹太人为纪念他，规定在每年逾越节后四十九天内全民致哀，禁止举行婚礼。

**Bethlehem** 伯利恒

一译“白冷”，原意为“面包房”，位于耶路撒冷以南 8 公里

## C

**Canaan** 迦南

巴勒斯坦和叙利亚、黎巴嫩等地的古称。前三千年至前二千年上半叶为闪米特族人迦南部落所属住地。在古埃及碑铭（约前 1800 年）中以此称泛指埃及与小亚细亚之间的沿海地带。这一时期该地带的文化，常被称为“迦南文化”。《圣经》故事称其为上帝赐给以色列人祖先的“应许之地”。

## D

**Dante** 但丁（1265—1321）

意大利早期文艺复兴诗人。出身佛罗伦萨旧贵族。早年参加新兴市民阶级反对封建贵族的斗争，曾当选为佛罗伦萨共和国行政官。后因亲罗马教廷的旧势力抬头，1302 年起被终身放逐。死于拉丁纳（Ravenna）。代表作《神曲》写于 1307 至 1321 年。

**David** 大卫王

一译“达味”，希伯来文原意为“蒙爱者”。《圣经》故事人物，传为古希伯来统一王国第一任国王，征服耶路撒冷并定国都。征伐四方，扩大版图及于埃及与幼发拉底河间的全部范围。死于公元前 973 年左右。

## E

**Elijah** 以利亚

犹太教、基督教圣经故事人物。《圣经·列王记》

称，以利亚曾奉耶和華命，斥責以色列王亞哈崇奉異教，虐待百姓；并行了不少所謂“神迹奇事”，最后乘旋風升天。猶太教奉為最大的先知。

**Erasmus** 爱拉斯谟（约1469—1536）

一译“伊拉斯谟”文艺复兴时期尼德兰人文主义者。原文盖哈尔脱·盖哈尔兹。生于荷兰鹿特丹。曾任神父和坎布雷主教秘书。在莫尔的启发下写成著名的讽刺作品《愚人颂》，主要揭露封建统治的罪恶和教会对于人民的愚弄，抨击经院哲学和宗教偏见，对西欧反封建斗争特别是对德国的宗教改革运动起了积极作用。

**Essenes** 艾赛尼派

希腊文Essenoi的音译，意为“圣者”或“虔诚者”。前二世纪至后一世纪犹太教的一个派别，主要由下层群众组成。曾因受迫害而逃离城镇，移居农村或山区，建立互助社团，社团生活有高度组织性，财产集中管理，自食其力，不用奴仆。宗教观点接近法利赛人，严守律法、教规，过严格禁欲生活，但也容许婚姻以繁衍种族，视肉体为灵魂的监狱，希望早日解脱。

**Ezekiel** 以西结

公元前6世纪左右希伯来先知，其经历在《旧约·以西结书》中有论及。

## G

**Galilee** 加利利

亦译“加利肋亚”。古代巴勒斯坦北部地区的名称。东濒淡水湖加利利海（又名革尼撒勒湖）据《新约圣经》载，耶稣的故乡拿撒勒在其境内（南部），并传耶稣的大多数门徒为加利利人。

**Gautama** 释迦牟尼（前563—483）

印度哲学思想家，佛教的创始者，虽贵为王室子弟，却放弃奢华，于菩提树下悟道，而创立因果轮回，佛性自具的佛学思想。

## H

**Haggai** 哈该

波斯王大流士一世时期 (Darius I, 前 522 — 486) 的以色列先知，《旧约圣经》中有《哈该书》，是哈该以传述上帝话的形式所做四篇讲演的记录。

**Hebrew** 希伯来人

犹太人的别称。一称以色列人。来源传说不一。一说古代人自幼发拉底河移居迦南时，当地人以此名呼之，意为“来自河那边的人”。此名起源较古老。犹太人的语文称希伯来文。

**Herod I** 希律一世 (公元前 73? — 4)

巴勒斯坦南部犹太 (Judea) 的国王。曾十度结婚，育有十四子。爱好建筑，建有许多公共设施，以残虐闻名。

**Herod Antipas** 安提帕斯 (前? — 40)

希律一世之子，耶稣死时加利利的统治者。下令处死施洗约翰，并参加耶稣审判。曾企图夺取罗马国王之衔，未果而遭放逐。

**Hillel** 希雷尔 (前 60 — 10)

犹太律法学家。生于巴比伦，40岁时到巴勒斯坦，公认为解释圣经的权威。是第一个确立诠释原则的法学家。

## I

**Israel** 以色列

《圣经》故事中犹太人的第三代祖宗，原名雅各。

据《创世纪》载，雅各与岳父拉班不合，携妻儿返回迦南途中，夜间，在毗努伊勒的雅博渡口与天使角力，获胜。天使说：“你的名不要再叫雅各，要叫以色列，因为你同神同人较力，都得了胜。”从此雅各以以色列为名，意为“与神较力取胜者”。传犹太人又称以色列人。本此。

Isaiah 以赛亚

一译“依撒意亚”，原意为“雅赫维是拯救”。《圣经》故事人物。据《以赛亚书》载，是亚摩斯之子，生于耶路撒冷。在犹大王乌西雅末年开始任先知职，历经乌西雅、约坦、亚哈斯、希西家四王。是《圣经》四大先知中最著称者。用严厉的言词训责国人，曾预告弥赛亚的来临。

## J

James 雅各

书中所说的耶稣之弟。《福音书》称，耶稣有一弟名雅各。传说即《使徒行传》所载，在耶路撒冷第一次教会会议上最后作结论的雅各；并传为耶路撒冷教会的第一任主教。天主教认为耶稣没有弟兄，因而认为那只是耶稣的表弟。一说即亚勒腓之子雅各。传说《新约圣经》中的《雅各书》为他所著。

Jeremiah (前650? —585?) 耶利米

希伯来先知

John the Baptist 施洗约翰

一译“若翰·保弟斯大”。基督教《圣经》故事人物。据《路加福音》载，为祭司撒迦利亚和以利沙伯之子。幼年隐居旷野。成年时到约旦河畔，劝人悔罪，为人施洗，宣讲弥赛亚即将到来。耶稣从加利利的拿撒勒来到约旦河畔接受他的洗礼。

曾称耶稣为“除去世人罪孽的上帝的羔羊。”后因犹太王希律·安提帕斯娶其弟妇希罗底为妻，往谏被捕入狱，后遭斩首。传说葬于撒马利亚。

**Judas** 犹大

犹太教、基督教圣经故事中的人物。有三个犹大。①耶稣十二使徒之一，见于《路加福音》和《使徒行传》所载十二使徒名单，但未见于《马太福音》《马可福音》之名单。后世教会推断，即后二书名单中的达太。②耶稣之弟，传说《新约圣经》中的《犹大书》为他所著。③加略人犹大，基督教圣经故事中出卖耶稣的人。原为耶稣的十二门徒之一，后以三十块银币将耶稣出卖给犹太教当权者，为拘捕耶稣的人带路。西方常用犹大作为叛徒的代称。

## K

**Knox, John** 诺克斯 (1505—1572)

苏格兰宗教改革家、作家、政治家。玛丽·都铎继位后，逃至欧洲大陆，在日内瓦遇加尔文。后又回到苏格兰。于宗教上反抗罗马天主教，从事新教改革；于政治上，反抗玛丽对苏格兰的统治。创立苏格兰长老会。著有《基督之死》(The Death of Christ)。

## L

**Lazarus** 拉撒路

《圣经》中耶稣所设比喻里的人物。《路加福音》载，耶稣讲道设比喻说：有个富翁，穿绸着缎，天天山珍海味。有个乞丐名叫拉撒路，满身疮痍，躺在富人家门前乞讨度日。乞丐死后天使送他到

亚伯拉罕怀中。富翁死后在地狱里受刑。

**Levi** 利未

《旧约圣经》中人物，雅各 (Jacob) 及利亚 (Leah) 的第三个儿子。以色列十二部落中，掌圣职部落——利未人——的祖先。

**Luke** 路加

福音传道者，为一医生。使徒保罗的朋友。相传《路加福音》为其所作，但亦有学者提出异议。后殉道而死。

**Luther, Martin** 路德 (1483~1546)

德国宗教改革家。圣奥古斯丁修道会一员，因不满教会内部及神职人员的腐化，并谴责赎罪券的发行，而提出改革宗教的宣言，主张信仰即可得救，反对教宗的权威。曾将圣经翻译为德文，以便平民直接阅读，为宗教改革的先声。

## M

**Mary, mother of Jesus** 马利亚

—译玛利亚，《圣经》故事中耶稣的母亲。

**Mesopotamia** 美索不达米亚

西南亚的底格里斯和幼发拉底两河流域地区。

**Moses** 摩西

—译“梅瑟”，希伯来文原意为“拉出”或“水中救起的”。《圣经》故事中犹太人的古代领袖，据《圣经》记载，曾奉上帝之命去埃及带领希伯来人脱离奴役，并于西奈山传授上帝刻在两块石板上的“十诫”。

## N

**Nazareth** 拿撒勒

基督教《新约圣经》中所称耶稣的故乡。据称在



加利利南部。但《旧约圣经》、《塔木德》,以及约瑟福斯的著作均未提及(有关文献仅提及“拿撒勒人”一词,有的考证家认为原派别名称而非地名)。

**Nebuchadnezzar** 尼布甲尼撒(公元前6、7世纪)  
巴比伦君主-曾征服耶路撒冷及犹太,并掳获犹太君主Jehoiachin,立Zedekiah为傀儡,后因Zedekiah叛变而灭耶路撒冷,囚禁犹太人。

## P

**Papias** 帕皮阿斯(130左右)  
早期基督教作家,小亚细亚内佛里几亚(Phrygia)地区的主教。

**Pascal** 帕斯卡(1623—1662)  
法国宗教哲学家,数学家和物理学家。

**Paul** 保罗(?—67)  
使徒之一。在安提阿大会与彼得有所论争,极力主张允许异教徒参加聚会,使犹太教开放成为世界性宗教。创设许多教堂,古代教会认定十三使徒书为其所作,后在罗马传教,殉道而死。

**Peter** 彼得  
基督教《圣经》故事人物。耶稣的十二使徒之一,原名西门。生于加利利的伯赛大。据“福音书”载,曾带头承认耶稣是基督。为此,耶稣给他另起此名,意为“磐石”,并说,要把教会建立在此磐石上,且要把天国的钥匙交给他管。他和约翰、雅各三人同受耶稣的特宠。耶稣死后,他为众使徒之首,集众门徒接受圣灵,建立教会。后同雅各等在耶路撒冷召开第一次教会会议。传说曾先后往安提阿、罗马等地传教,被捕入狱,判极刑,倒钉十字架而死。

**Pharisees** 法利赛人

希腊文原意为“隔离者”，前二世纪至后二世纪犹太教内一个派别，该派除遵守《律法书》外，也信奉口传律法，强调墨守犹太教传统和犹太人生活规范，主张与异己者严格隔离，并相信灵魂不死和肉身复活。

**Pilate** 彼拉多

全名本丢·彼拉多。公元一世纪（约26—36）罗马帝国驻犹太的总督。基督教圣经故事称，耶稣由他判决钉死在十字架上。

**R**

**Rabbi** 拉比

犹太教负责执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓。意为“老师”。古代犹太教中原指精通经典律法的学者，后曾作为二至六世纪口传律法集《塔木德》的编纂者的称呼。

**Rachel** 拉结

圣经中的人物，雅各的爱妻，约瑟与班杰明之母。

**S**

**Sadducees** 撒都该人

公元前二世纪至后二世纪犹太教内的一个派别，主要由祭司、贵族和富商组成。尊奉《律法书》，但与法利赛人不同，不相信口传律法，也不相信灵魂永生和肉身复活。

**Samaritanus** 撒马利亚人

撒马利亚为古代巴勒斯坦城名，以色列王国的首都。据《圣经·列王记》第十六章载，以色列王暗利（Omri，约前887—前875年在位）自撒马族（Shemer）购得该地而建城。后以此名称呼以该城为中心的地区的居民。传该地大部分居民在以色列人

被掳至巴比伦期间,同其他民族通婚而种族混杂;被掳以色列人返回巴勒斯坦时,对他们抱歧视态度,不承认他们是以色列人,而呼之为“撒马利亚人”。

**Satan** 撒旦

一译“沙殛”希伯来文原意为“抵挡”。指专事抵挡上帝而与上帝为敌。在犹太教、基督教《圣经》中为魔鬼的名称。在《旧约圣经·约伯记》中,撒旦又是上帝众侍者之一,专事在上帝的同意下,对人进行种种考验。

**Schweitzer, Albert** 史怀哲(1875—1965)

法国亚尔萨斯的牧师、医师、哲学家、音乐学家。以在非洲建立医院并终身奉献于行医济世而闻名。曾获得一九五二年的诺贝尔和平奖。被尊为“人道主义之师”。

**Shammai** 相斐

公元前一世纪巴勒斯坦法师(拉比)及学者。

**Simon** 西门

耶稣十二使徒之一。《福音书》所载十二使徒名单,在其名旁附有“吉拉德”(希腊文Zelote's)一词,因而常被译作“奋锐党的西门”,指其原属该党。在十二使徒名单中列于第十或第十一。传说曾往埃及、波斯等地传教,后遭杀害。

**Simeon** 西面

《圣经》故事人物,为一族长统治者,雅各及利亚之子。

**Simon Maccabeus** 西蒙·麦克毕

公元前二世纪犹太麦克毕家族成员,曾领导犹太人独立,后被其女婿谋杀。

**Solomon** 所罗门王(前973—933)

犹太历史上的大卫王的最小儿子。经由其母及

Nathan 的影响力始能登基。在他的统治下，以色列成为强大的国家。他自己则以财富、奢华生活、智慧及天纵才华而著名。

## T

### The Puritans 清教徒

基督教新教教徒的一派。十六世纪中叶起源于英国，是从英国国教会内发展出来的新宗派。要求“清洗”国教内保留的天主教旧制的繁琐仪式，反对王公贵族的骄奢淫佚，而提倡“勤俭清洁”的生活，因而得名。十六—十七世纪间，不少清教徒在国内局势不稳的情况下移居荷兰和北美。近世英美等国的清教徒主要是一些主张“不吸烟”、“不喝酒”“不看戏”“不跳舞”之类清规戒律的派别。

Tiberius, Emperor 提比留斯（公元前 42—后 37）  
罗马君主，以其邪恶及残暴而为众人所厌恶，在帝国行政事务的管理上非常成功，然其私生活（尤其晚年）则非常邪奢，并以残暴手段处置敌人。

## Y

### Yah Weh 耶和华

基督教对犹太教神“雅赫维”的读法（在希伯来文《圣经》中写作 JHWH）。犹太教禁呼其神名，读经时以希伯来文“阿特乃”（'adhonay，意为“吾主”）代之。后基督教神学家误把 'ádhōnay-词中的元音嵌入 JHWH，乃读成“耶和华”。在基督教徒中长期沿袭。

## Z

### Zealots 狂热教派

意为“热诚者”，即热诚维护上帝律法者。又译为“奋锐党人”，是《新约圣经》对公元前后下层犹太人狂热派的称呼。宣称雅赫维为唯一的主，否认其他任何权威。强烈反对罗马的侵占和犹太的统治阶级，要建立共和政体。狂热宣称弥赛亚即将来临，将使犹太人人民获得拯救。从公元六年起不断带头起义，历时六十年之久，最后爆发为公元66年犹太人人民大起义。耶稣十二门徒之一的西门即属此派。

Zerubbabel 所罗巴伯

公元前六世纪后期的犹太国王子，曾任耶路撒冷总督，从事庙宇的恢复建筑工作。后来辞去总督职位，可能回到巴比伦。



补白

## 圣经梗概

《圣经》是基督教的经典，由《旧约全书》和《新约全书》组成。天主教的《圣经》还包括《次经全书》。

《旧约全书》共有三十九卷，分成四类：一、古经，二、历史，三、文苑，四、预言。

古经亦称律法书，共五卷，包括“创世纪”、“出埃及记”、“利未记”、“民数记”和“申命记”，相传为摩西所作，通称“摩西五经”。五经说的是上帝创造天地万物和人类，以及古代以色列人的传记、法典与教规等。

历史十二卷，包括“约书亚记”、“士师记”、“路得记”、“撒母耳记”（上、下）、“列王记”（上、下）、“历代志”（上、下）、“以斯拉记”、“尼希米记”和“以斯帖记”。这些书的作者相传分别为约书亚、撒母耳、耶利米、以斯拉、尼希米和末底改等人。这里写的是以色列民族的形成与兴衰的历史。

文苑五卷，包括“约伯记”、“诗篇”、“箴

言”，“传道书”和“雅歌”。这些书的作者较多，其中以大卫和所罗门为主。内容大多是有有关宗教的哲理、诗歌、格言和其它文艺作品。

预言，这里指的是先知书，计十七卷，大约是诸先知自己写的。先知书又分为大先知书和小先知书，这是就篇幅长短来说的，并非先知有大小之分。大先知书五卷：“以赛亚书”、“耶利米书”、“耶利米哀歌”、“以西结书”“但以理书”；小先知书十二卷：“何西阿书”、“约珥书”、“阿摩司书”、“俄巴底亚书”、“约拿书”、“弥迦书”、“那鸿书”、“哈巴谷书”、“西番雅书”、“哈该书”、“撒迦利亚书”和“玛拉基书”。

以上三十九卷书从纪元前十七世纪至前一世纪，陆续用希伯来文写成。从地域上说，涉及到西亚北非和地中海沿岸一带，诸如：美索不达米亚、叙利亚（亚兰）、阿拉伯、波斯、巴比伦（迦勒底）、亚述、推罗、西顿、他施、以拦、米太、亚米尼亚、小亚细亚、迦南（巴勒斯坦）、埃及和希腊等。至于黄金宝地，则早已成为千古之迷。

因为这些作品记载了神与人定立的“约”，所以被犹太教奉为圣经。后来基督教承袭此说，但是由于基督降世后与人重立了“新约”，因此就把犹太教的圣经称为“旧约”。

《新约全书》共二十七卷，也分成四类：一、福音书，二、使徒行传，三、书信，四、



启示录。

福音书就是基督传，分别由马太、马可、路加和约翰四个人写成，通称“四福音书”。

“马太福音”的作者是马太。马太又名利未，出身税吏，是耶稣的十二使徒之一。“马太福音”描写耶稣的降生及逃难比较详细，特别是东方博士朝拜与大希律王杀婴等章节，为其他福音书所无。“马太福音”还比较注重旧约，每每多有引用。

“马可福音”的作者马可，与使徒彼得的关系比较密切，后来作了使徒保罗的助手。据说他写的福音书问世较早，以致成为“马太福音”和“路加福音”的蓝本，这前三福音书合称“符类福音”（亦称“对观福音”）。不过“马可福音”从耶稣在约旦河里受洗写起，对于三十岁以前的耶稣，则没有叙述。然而马可描写耶稣传道的经过情形，却相当详细。如果将四福音书掺合在一起，并以马可为标准，就会理出一条清晰的脉络来。

“路加福音”的作者路加，本是个医生，曾经陪同使徒保罗在外邦传道与历险。路加描写施洗约翰的出身最为详尽，对于耶稣的诞生，也写得相当细腻。后世人画圣婴降生在马槽里，就是根据“路加福音”。路加特别注重时代背景，例如：“该撒亚古士督有旨意下来，叫天下人民都报上名册。”“该撒提庇留在位第十

五年，本丢彼拉多作犹太总督，希律作加利利分封的王……”许多学者认为，“路加福音”不仅写得文采飞扬，而且具有严谨的历史学家的风度。

“约翰福音”与“符类福音”大不相同，一开头就非常壮观：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”第四福音的作者约翰，是耶稣最初收的门徒之一，又是耶稣最喜悦的使徒。他所写的福音书以及约翰一二三书，热情奔放而富有哲理与神秘感。他所取的材料，好些为其它福音所无。例如尼哥底母论重生以及撒玛利亚妇人悟道等；当然也有与其它福音相合的，例如五饼二鱼饱食五千人等。约翰比较注重主观的细节的描写，往往忽略历史的叙述，对于耶稣的出生与升天，则只字不提。正如他本人所说：“耶稣所行的事，还有很多，若是一一的都写出来，我想所写的书，就是世界也容不下了。”

“使徒行传”的作者就是写过“路加福音”的路加，从布局严谨、叙事有条不紊、注重史实等方面，都可以看出，二书同是路加的手笔。使徒行传从耶稣升天后不久写起，直到保罗在罗马传教为止，叙述三十余年的福音传播史。

书信，包括使徒保罗致各地教会的十三封书信，还有其他人写的八封书信，共是二十一封。

“书信”和“使徒行传”都是以保罗为主角，实际上构成了保罗的传记。保罗出生在大数，属罗马籍，他本是犹太的法利赛人，从前是迫害耶稣门徒的急先锋，在耶稣复活那一年悔改信主，蒙召为使徒，游历外邦传道，业绩昭著。

“启示录”是使徒约翰根据在拔摩岛上所见异象写下的记录，望穿时空，预言未来。

《新约全书》用希腊文写成。写作时间，大约从纪元一世纪的中叶至末叶，陆续出现，历时近半个世纪。

《圣经》翻译成中文，大约有一百多万字。根据《新约全书》中的记载说，《圣经》是圣徒依照上帝的默示写成的。

录自张久宣编《圣经故事》一



# 译后记

本书作者汉弗雷·卡本特 (Humphrey Carpenter) 是英国著名的传记作家，以写作托尔金 (J. R. R. Tolkien) 的传记和研究刘易士 (C. S. Lewis) 的生平、交游与著作而知名于世。最近又完成奥登 (W. H. Auden) 传纪的写作。他还出版过多种儿童文学读物。

本书的翻译过程中，曾参考黄秀慧译本（台湾经联出版公司版）。译稿完成后，由陈子明、赵建政同志仔细通读，并向我提示进行诸多修正，在此特致谢意。

由于我对宗教问题较为生疏，译文难免有不妥和错误的地方，希望读者批评指正。

张晓明

1985年11月19日于中国人民大学

版权归作者所有

天主教在线  
[www.cccn.org](http://www.cccn.org)