



The Biblical Library  
圣经图书馆

# 道路与真理

——解读《约翰福音》的思想史密码

THE WAY AND TRUTH:

The Gospel of John in the History of Western Thought

谢文郁 著

圣经  
图书馆

# 道路与真理

——解读《约翰福音》的思想史

The Gospel of John in the

谢文郁◎著

华东师范大学出版社

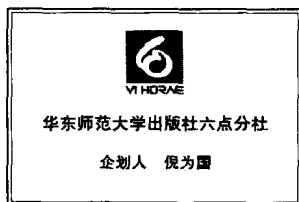
## 图书在版编目(CIP)数据

道路与真理 / 谢文郁著. --上海:华东师范大学出版社, 2012. 3

ISBN 978-7-5617-9236-0

I. ①道… II. ①谢… III. ①古希腊罗马哲学—研究  
IV. ①B502

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 007514 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

## 道路与真理

谢文郁 著

责任编辑 倪为国  
封面设计 吴正亚  
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)

电话总机 021-60821666 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537

门市(邮购)电话 021-62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 787×1092 1/16

印 张 38.5

字 数 540 千字

版 次 2012 年 3 月第 1 版

印 次 2012 年 3 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-9236-0/B·688

定 价 98.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心或者联系电话 021-62865537)

## 圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

### 缘 起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题；西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教洲、督责、使人归

正、教导人学义都是有益的。”(《提摩太后书》3:16)

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书,积累西方经学史的重要文献,改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇,以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上,鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作,旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱,垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路;旨在消弭“文史哲”的分割,此乃是中西方共通的古典治学之道。其中,以“文”为基础,即对文本的字、句,文法的分析和理解,包括训诂和修辞(或辩说)两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学,中国先人自有类似注疏治学传统,讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主,通晓字义和句义后,进入“大学”,在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例,传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上,天道统摄人道,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(《大学·明明德篇》)。而西方的“大学”则以哲学为主,亚里士多德以神学为第一哲学,后来的基督教神学基本认同了这一看法,把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主,继而遍寻史料史实,再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书,旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理,同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作,以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域,迈向环球”的大趋势下,“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担,并邀请国际圣经学界资深学术顾问,发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

## ***The Biblical Library***

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

### **Prospectus**

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

# 圣经图书馆

The Biblical Library

---

## 主编

### Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

---

## 学术顾问委员(以中文姓氏笔划为序)

### Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔(美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特(德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫(中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹(德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因(以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思(英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特(美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜(美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯(美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平(中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林(中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华(中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯(美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿(美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格(德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼(美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德(美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特(澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登(美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

# 目 录

序言 /1

导论 /6

第一章 总论 /57

第二章 耶稣的神迹 /140

第三章 洗礼与重生 /158

第四章 井边宣言：我是！ /181

第五章 律法与恩典 /206

第六章 弥赛亚概念之争 /225

第七章 判断权问题 /252

第八章 罪、审判、自由 /273

第九章 罪与苦难 /298

第十章 耶稣的跟随者 /314

第十一章 马利亚和马大 /328

第十二章 进入耶路撒冷 /343

第十三章 耶稣的爱 /363

第十四章 门徒的跟随困境 /390

第十五章 门徒的福音使命 /421

第十六章 苦难问题 /438

第十七章 成圣问题 /464



第十八章 耶稣的被捕和受审 /481

第十九章 耶稣受难 /496

第二十章 耶稣复活 /517

第二十一章 爱与跟随 /536

附录一 《约翰福音》译文 /550

附录二 希—中单词对照表 /576

参考书目 /580

主题索引 /585

## 序 言

西方思想史在奥古斯丁(西元 354—430)之后就开始了全新的时期:希腊哲学失去了动力,而基督教神学主导了思想方向。早在 1992 年,这个思想史转变就成了我研究西学的中心关注。那时我在北京大学哲学系西方哲学史教研室任教。教研室为了教学需要决定集中力量编写一本西方哲学通史。我负责古希腊哲学史部分,从泰利士到普罗提诺(我完成了编写工作,留下 30 万言的书稿。后来因为留学美国,加上其他原因,导致书稿遗失)。我写完普罗提诺(西元 4 世纪)之后发现,从 4 世纪开始,希腊哲学传统中的思想家越来越不像样子,而基督徒思想家说话的底气越来越足。究竟是什么原因呢?我心中一动,如果我们对基督教的思维方式缺乏理解,我们就不可能理解西方思想史的发展。这个问题从此一直伴随我的思考,基督教的哪个文本对希腊哲学产生了根本性的冲击? 1994 年,我开始在美国洛杉矶近郊的克莱门特大学(Claremont Graduate University)攻读宗教哲学方向的博士生,开始涉足基督教思想史,并很快就注意到《约翰福音》使用了一些希腊哲学的核心名词。2001 年,北美华人基督教学者年会在芝加哥举行,我提交了一篇论文:“《约翰福音》和古希腊哲学”(后发表在《外国哲学》第 16 期,2004)。论文是从思想史的角度处理《约翰福音》关于逻各斯、真理、生命、自由等概念的使用。这一思路引起了在场的几位新约专家的重视并博得好评。于是,我要对《约翰福音》进行思想史研究的念头就被激活了,并有了这十年的心血倾注。

奥古斯丁在皈依基督教之际说,他终于明白了“预设和忏悔的区别:一边是一些对道路无知却以为知道了去那里的人,一边是道路——在这道路上不但看见了福祉之地,而且与之同在。”(《忏悔录》第7卷第20章)奥古斯丁的这个说法指出了希腊哲学思路和基督教思路的根本区别。我们知道,希腊哲学设定了真理的存在,然后开始寻找道路去认识真理。人们在面对道路无知的情况下就在谈论真理,认为真理就是他们的目的地。奥古斯丁早年就是在这个思路中寻找真理的,最后陷入了怀疑主义困境。但是,基督教认为,真理不是在判断中的预设,而是一种情感指向。即使真理就在面前,人在判断中无法认出真理,反而会加以拒绝。因此,除非真理自己来到人面前宣告自己的真理身份,而人放弃真理判断权,相信并跟随这宣告者,以他为道路,否则,人是无法和真理发生关系的。换句话说,希腊哲学的真理谈论方式是:在判断中预设真理在先,寻找道路认识真理在后;而基督教的真理谈论方式则是:相信跟随(道路)在先,接受真理给予在后。前者称为理性认识论,后者称为恩典真理论。就文本而言,恩典真理论是在《约翰福音》中提出来的。我希望通过详细的文本分析,展示这个恩典真理论对希腊哲学真理困境的回应。

思想史分析离不开文本分析。当代新约学术界已经十分发达,学者们试图从各种角度并采用各种方法进行文本分析,几乎深入到文本的每一个字。不过,虽然《约翰福音》注释单英文著作就超过二百种,但是,从思想史角度进入这本福音书的著作,据我所知,尚无先例。因此,我更加关心的是历代基督徒思想家关于《约翰福音》的理解。奥利金、奥古斯丁、加尔文等在基督教思想史上有重要贡献的思想家都注释过《约翰福音》。我对他们的理解给予了充分的考虑。同时,为了比较简洁地展示《约翰福音》的思想力量,我把当代《约翰福音》研究成果中与思想史无关的讨论都忽略不计。因此,我在本书后列出的参考书中,不是简单把全部《约翰福音》注释本都列上,而是仅仅列上与本书讨论相关的部分。作为思想史著作,我着墨较多的是概念界定、命题构成、以及命题演算等方面的分析。

19世纪以来,西方学者在《约翰福音》的希腊文文本考据方面做了

大量的工作。我的希腊文知识有限，根本无法加入他们的讨论。不过，我对他们的工作给予了充分的信任和肯定。也就是说，一般地，我不评论他们的工作得失。本书所依据的《约翰福音》希腊文文本主要有两种，一种是 Tischendorf 的希腊文编辑本。这个编辑本目前比较通用。它挂在了“巨宝网”(<http://greattreasures.org/gnt/main.do>)上。我每次打开电脑写作时，同时打开这个网站。本书的分析和讨论，每一步都离不开它，所涉及的希腊文语法分析都依据这个网站的说法。另一种是 Westcott/Hort 编辑的《约翰福音》希腊文原文，载于 *The New Testament in the Original Greek*, (New York: The Macmillan Company, 1943)。当这两种文本之间出现差异时，我就只能凭自己对《约翰福音》的阅读感觉而采用其中一种。我的译文主要以这两种原文编辑本为据。

《约翰福音》的中文翻译虽然不下十种，但是，真正被大量阅读的只有和合本、吕振中本、以及思高本。和合本基本上依据 1881 年的英文钦定本修订版(The English Revised Version of 1881, 这个英文本依据 Souter's Text 希腊文编辑本【Hort 参与了这个编辑本的工作】)。不过，我在阅读时还是感觉到和合本参考了希腊文原文(不知道用那个编辑本，估计是 Souter's Text)。翻译者不提希腊文原文一事，我估计是因为他们觉得自己不是希腊文原文专家。和合本的读者量最大。我在翻译时十分重视它。吕振中本的翻译按公开的说法是依据 Souter's Text 希腊文编辑本。不过，就行文而言，吕振中的翻译同样深受英文钦定本修订版的影响。与和合本在翻译上其实是同源的。不同的是，和合本是中文为外语的传教士之译文，吕振中则是中文为母语的译者。思高本自称直接从希腊文(Augustinus Merk 的希腊文—拉丁文对照编辑本, *Novum Testamentum: Graece et Latine*, Rome: Pontificii Instituti Biblici, 1951)译出。虽说参考了和合本，思高本却在一系列人名地名翻译上自立门户。我不太喜欢这种做法，渐渐地放弃了讨论它的译文的兴趣。

英文翻译界出版了数不胜数的译本。我不想深入考察英译本的版本学。坦白地说，我较多参考的是两个译本：新国际版(New Inter-

national Version)和钦定版(King James Version)。这样做没有什么特别的理由,主要是这两个译本是我多年阅读《圣经》的文本。

在翻译上,我的做法是,先弄清希腊文原文的字义和语法结构,并给出一种大概的翻译,然后把自己的理解和这些中英文译本加以对比,接着对自己的译文进行修改,在文本分析讨论完之后再行润色译文。可以说,在译文方面,我没有吝啬时间和精力。

对于《新约》专家来说,我的这本思想史著作忽略了很多《新约》学术界关心的问题。我知道自己在这方面的修养不足。动笔之前,就有友好好心劝告我不要去碰《新约》学术界。除非在其中混迹多年,深谙其中动向和规矩,否则,说出来的每一句话都可能招致攻击。但是,我还是没有听从这个劝告,半只脚踏进了《新约》学术界。我始终相信,这种思想史的角度也许能够给《新约》学术界提供一种新的阅读角度。

我把一本被判定为宗教性的著作引入思想史研究领域,对于哲学史学术界来说,也许有人会认为我越界了。一个很有意思的现象是,在当代西方学术界,《新约》学者和希腊哲学史学者之间几乎是不相互来往的,彼此关心的问题似乎毫不相关。我衷心希望中国学术界不往这个方向走。我希望,提供这一个文本分析,让文本自己说话,让文本在解释中说话,而我的解释来自我的阅读。在我的阅读中,这本宗教性的著作同时也是一部哲学史著作。

本书写作思路始于2001年。在随后的写作过程中,我发现,翻译并注疏《约翰福音》这样一部被广泛阅读和研究的文献,并非我想的那么容易。2006年,我以为很快就能完成并出版。在这期间,我把我写出来的注释给了很多人看,甚至把前八章挂在网上供人批评讨论。同时,我在北美的一些学校等地多次讲授《约翰福音》这个文本。这种做法是互动性的,对我的注释和讨论从理解、表述、神学等方面都产生了深刻的影响。我因此有机会更仔细更深入地考虑不同层次读者的反应和他们提出的问题。这种来自读者的压力对我来说是内在的而且是良性的。这里,我无法一一列举他们的名字,但我深深地感谢他们。

我于2005年加盟山东大学犹太教与跨宗教研究中心和哲学与社会发展学院。2007年,本书写作受到教育部后期资助项目的资助。在

这期间,我有机会在更加广泛范围内与同行交流。特别是在研究中心的同行们以及来往的国内外犹太教专家们交流中,我对西元一世纪时期的和犹太文化传统有更深入的认识和体验,这对本书进一步完善起到了重要作用。为此,我要特别感谢犹太教与跨宗教研究中心的同事们。

出版这部著作,我心中想到三件事,首先是中国古希腊哲学研究现状。自从陈康的《巴门尼德斯篇》在上个世纪四十年代出版以来,中国学术界的西方古典研究的进展断断续续。我们在译介上付出了不少努力,近年来成绩也算可观。不过,独立的文本研究专著才是奠定古典研究的基石。我愿意以这本研究专著铺上一块石头。其次,我还想到了汉语基督教教会神学。马丁·路德谈到,只要《约翰福音》和《罗马书》仍存,基督教就不会消亡。因此,《约翰福音》对汉语基督教神学构造有主导性作用。我觉得,在缺乏对《约翰福音》思想史解读的基础上所建构的神学是无法对中国思想界说话的。第三,我想到的是未来的中国思想走向。我们知道,17—18世纪,在天主教传教士的努力下,西方思想界出现过“东学西渐”这一历史现象。当时,中国思想家说话是充满底气的。但是,19世纪以来,新教传教在中国思想界开始了“西学东渐”运动。在这场运动中,中国思想家一直走不出译介的束缚,害怕自己误解了文本,以至于陷入不提西人名字则无法说话的困境。陈康在出版《巴门尼德斯篇》时谈道,中国人得有自己的独立的西学研究。在本书写作过程中,一直存在着这样一个内在的写作动力,即:呈现一本有中国人生存关注,有中国人思维方式,有中国人的独立思维的西学研究著作。

我相信,未来中国思想界应该是有容乃大的思想界!

谢文郁

二零一一年八月

南加州 West Covina

## 导 论

《约翰福音》往往只是被归为基督教的经典著作，在西语哲学史学界的研究中不太受重视。受这一西方学术传统的影响，中国学术界的西学研究几乎不提《约翰福音》。这种状况严重妨碍了我们对西方思想史的深入把握。同时，在圣经研究界，过去几十年来的主导思路是，尽量淡化脱离希腊哲学和《约翰福音》的关系，认为它的写作和出版属于希伯来—基督教传统，它和希腊哲学之间的关系充其量不过是借用了一些希腊哲学的名词。这后一种处理在宗教上给了《约翰福音》足够高的地位。但是，我们在处理《约翰福音》的一些核心概念时往往显得束手无措，比如，人们对书中大量出现的“荣耀”一词采取放弃理解的做法。这两种几乎是完全对立的处理方式，在我看来，乃是缺乏思想史视角所致。

就语言现象而言，《约翰福音》用希腊文写作。其文风简单明了不求华丽，但概念使用有深度反思，界定明确且一以贯之。文体叙事为主，但内含论证。这样一种写法，其本意乃是要呈现概念并表达思想，而非仅仅记载事件（作为史书）或刻画性格（作为文学著作）。而且，其中的一些核心概念，如真理、信心（信念）、荣耀（意见）、恩典、生命等等，都是希腊哲学的核心概念。仅仅从这种名词共用现象就可以看到，《约翰福音》和希腊哲学之间有某种内在的关系，需要我们深入探讨。

就学术史而言，近代以来，西语学术界（包括思想史学界和圣经学

界)关于《约翰福音》和希腊哲学之间关系的处理经历了两个主要时期。第一个时期为 19 世纪的德国学术界所主导。在这个时期,人们相当重视《约翰福音》和希腊哲学之间的关系,认为《约翰福音》的写作深受当时希腊哲学的影响,并提出 λόγος(参考这几种翻译:逻各斯、道、圣言、话)一词的使用来说明这种关系。<sup>①</sup> 第二个时期始于 20 世纪初,主要是一些以英文为写作语言的学者深深地感受到,《约翰福音》赋予这些概念的意义和希腊哲学关于它们的界定在根基上存在着明显差别。因此,英语学术界渐渐为另一种说法主导,即《约翰福音》的整个思路和希腊哲学几乎没有任何共同性。这种说法认为,《约翰福音》关于 λόγος 这个字的使用,除了它们之间的用词相同之外,各自所表达的东西是完全不同的,基本上是各说各话;强求它们之间的思想承传关系无助于我们阅读《约翰福音》。<sup>②</sup>

上述两派的说法都触及了《约翰福音》和希腊哲学之间关系的核心问题。双方都注意到它们共用了某些重要名词。这些名词同时是希腊哲学和《约翰福音》的中心概念。其他福音书或者几乎没有提及,或者只是当作日常用语,不形成概念。如果说《约翰福音》在这些名词

---

① 这一传统,一般说来,大概起于施特劳斯的《耶稣传》(David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu*, 1835 年出版;中译本由商务印书馆于 1999 年刊印)。施特劳斯强调历史,并从近代历史学的史观出发处理福音书中的耶稣,声称要还原历史上的耶稣。这种想法后来引导出德国的“宗教历史学派”(Religions-geschichtliche Schule, 19 世纪末至 20 世纪初),由所谓的“小哥廷根教授团”(little Göttingen faculty)组成。这个学派认为,任何文本都有其历史渊源,而《约翰福音》的渊源便是犹太思想和希腊思想之结合。关于这一学派的历史及其研究成果,参阅 James C. Livingston 等合著的《现代基督教思想》(*Modern Christian Thought*, Prentice Hall, 1999)的第一章。

② 就我的阅读来说,我认为,这种想法的明确表达应该开始于 A. T. Robertson 的《第四福音书》(*The fourth Gospel: The Epistle to the Hebrews* 【Word pictures in the New Testament】, Harper, 1932);中文版参见詹正义主编《新约希腊文解经》卷三,美国活泉出版社,1998 年)。Robertson 在注释 1:1 时,特别指出,虽然 λόγος 一词出现在赫拉克利特以及当时的斯多亚学派的著作中,甚至出现在深受希腊思想影响的犹太哲学家菲洛的著作中,但是,《约翰福音》的 λόγος 指的是一个有位格并在整个世界创造之先就已存在的基督,和这些哲学家的用法完全不同。因此,凭据这个概念无法建立《约翰福音》和希腊哲学之间的思想关联。Robertson 的这种说法对英语圣经研究界的影响十分深远。卡森属于在 Robertson 影响下的《约翰福音》注经家。在评论这一点时,他谈到,那种认为《约翰福音》乃是希腊化思潮的产物的说法已经过时了。参阅卡森:《约翰福音注释》,潘秋松译,美国麦种传道会,2007 年,第 91 页。



上和希腊哲学没有关联,那么,我们就很难解释它们的来龙去脉。当然,我们注意到这一文本事实:即《约翰福音》对这些概念的界定不同于希腊哲学。如果简单地因为两者各自对这些名词的界定不同而否定两者的思想联系,那么,我们将很难说明《约翰福音》为何如此重视这些名词,努力进行重新界定并大量使用。深入阅读《约翰福音》,我们能够感觉到,它对希腊哲学的根本问题及其困境有深刻体会。不仅如此,它还强势地表现出为希腊哲学指点迷津的倾向。换句话说,《约翰福音》的写作思路虽然不在希腊哲学传统中,却强烈地表现出挑战希腊哲学的态势。呈现这一挑战态势是本书的主要思路。我认为,从挑战的角度来看《约翰福音》和希腊哲学的关系,可能更有助于我们追踪《约翰福音》在一些核心概念上的来龙去脉,从而能够恰当地为它在西方思想史上定位。

在思想史视角中应该如何处理这两者的关系呢?就纯粹文本而言,《约翰福音》的主要内容是要呈现耶稣这个历史人物的基督(弥赛亚)身份。耶稣故事本身是独一的,具有原始性。分析一个历史故事,我们注意到如下两个因素具有决定性作用。首先,讲者本人的思想背景和生存关注决定了故事的细节取舍和重点强调。讲者不会谈自己不关心或无法理解的细节。就大的背景而言,希腊人和希伯来人的思想背景和生存关注相去甚远。如果讲者是一个希腊人,和他作为一个希伯来人来讲这个故事,所呈现的耶稣可以是完全不同的。如果进一步划分,作为希腊思想家和作为希腊历史学家,他们呈现故事的方式也将很不相同。因此,在处理《约翰福音》时,我们需要深入探讨它的作者问题,揭示他(们)的思想背景和生存关注。其次,听众的思想背景和生存关注也参与了故事的细节取舍和重点强调。讲者在讲故事时,如果这个故事和听众的思想背景及生存关注没有关系,那么,这个故事的听众就会越来越少。相反,如果这个故事和听众的心思意念拍上了节拍,那么,听众的兴趣就会不断增长,而讲者的兴致也会相应地水涨船高。也就是说,一个故事的呈现一定有听众的参与。因此,《约翰福音》的首批听众的思想背景和生存关注也是值得我们重视的。

从这个两个角度看,《约翰福音》的写作显然不是单一背景的,既

不单纯是希伯来文化背景,也不单纯是希腊文化背景,它兼有这两个背景。我们知道,弥赛亚盼望是当时犹太文化的主导性意识,主要通过《旧约》的先知书来传递。而耶稣的基督身份完全不符合当时犹太人心目中的弥赛亚形象,因而受到犹太人的宗教代表法利赛人的全面反对和攻击。《约翰福音》在呈现耶稣故事时主要是要展现这两种弥赛亚观之间对立和冲突。就这个历史事件本身来说,这是一个纯粹的宗教冲突,与希腊思想完全无关。因此,《约翰福音》所承载的宗教信息和思维方式根本不可能自然地出自希腊思想。从另一个角度看,《约翰福音》使用希腊文写作,问世后不久就在希腊思想界引起共鸣。根据这一历史事实,我们有理由认为,它的写作接触到了希腊哲学的根本问题。换个角度看,如果它完全忽视希腊哲学的根本问题,它在希腊思想界引起深刻的共鸣这一历史现象就难以解释。在希腊哲学史上,对于任何其他文化的思想观念,希腊思想家都有足够的好奇心去了解并谈论。因此,这些外来思想会带来一些新因素,刺激他们建构新体系,但不可能在他们的根本关注上引起共鸣。我们读到,《约翰福音》在展现耶稣的基督身份的同时,重新界定了希腊哲学的一系列核心概念(如真理、生命等)。这样做的意图相当明显,即它要从一个新的角度出发回应希腊哲学的核心问题。就思想史实际轨迹而言,《约翰福音》对这些概念的重新界定改变了希腊哲学的发展方向。

《约翰福音》和希腊哲学之间的关系不是纯粹概念上的,因为它在思路上没有希腊哲学痕迹。但是,《约翰福音》作者和读者都使用希腊语,在希腊文化的背景下谈论耶稣基督,他们分享了希腊思想界对一系列思想和生存问题的思考,特别是在真理和生命问题上的探究,并对希腊思想界在这些问题上所陷入的困境有深刻体会。在他们看来,耶稣故事所彰显的基督身份是希腊思想界在真理和生命问题上所陷困境的唯一出路。这个想法是《约翰福音》写作的内在动力。凡是对希腊思想困境有深刻体会的希腊读者都会感受到这一点:即耶稣对那些犹太人说的话,其实也是说给他们听的。也就是说,《约翰福音》分享了希腊哲学的生存关注及其思想困境,并从耶稣的基督身份出发予以回应。在这个意义上说,两者之间的关系是生存上的。具体来说,

它分享了柏拉图的真理情结和怀疑主义对真理困境的揭示,分享了当时希腊思想界在生命和真理问题上的无休无止的争论和普遍的绝望情绪。在这基础上明确指出,耶稣的基督身份就是解决问题的钥匙。这种关系,乃是一种思路面临另一种思想关注,给出回应,并为之提供思路的关系。对于深陷困境的希腊思想家来说,他们接触到了一种新思路,看到一条走出困境的途径,充满了“柳暗花明又一村”的兴奋。这个兴奋成了他们接受《约翰福音》的内在冲动,并进而发展为西方思想史的内在动力。

为了使读者对《约翰福音》和希腊哲学之间的这种生存关系有一个基本理解,这里将对《约翰福音》文本中的几个关键问题和概念进行分析和讨论,其中包括耶稣的基督身份、λόγος一词的用法、理性和信仰、真理情结、生命概念等。这些问题无不指向《约翰福音》的作者和首批读者问题:即作为一个具体的、在历史中生存的人,作者如何能够兼有这种来自希伯来文化的新思路,同时又对希腊思想界的思想关注和困境有深刻体会?因此,我们还将深入讨论《约翰福音》的作者和首批读者问题,从生存的角度理解这种“兼有”关系。

## 一、从弥赛亚到基督

弥赛亚盼望是当时【即耶稣在世时期】犹太人的主导性盼望。弥赛亚(*Μεσσίας*)这个字在整个《新约》只出现过两次,且都在《约翰福音》(1:42;4:25)。有意思的是,在这两次提到“弥赛亚”时都作注说:“翻译成希腊文的意思是基督(*Χριστός*)”。基督一词在希腊文中的意思是“受膏者”,从动词“膏抹”(χρίω)而来。弥赛亚即受膏者。在当时犹太人的语言中,弥赛亚是一个专有名词(下面还会讨论到这一点)。通常在两种语言的翻译中,如果遇到一些特别的专有名词,译音是首选。像弥赛亚这样的专有名词,首选应该是音译。但历史上,耶稣的第一代门徒都使用“基督”这种意译,而不是“弥赛亚”这样的音译。而当时的犹太人似乎并没有反对“基督”这种译法,如《约翰福音》(1:25)所示。就事件发展而言,耶稣被钉十字架,死而复活,并离开门徒升天

到天父那里。从此,基督徒到各处公开宣告:基督就是耶稣,耶稣就是基督。必须注意到,为了与基督徒划清界限,犹太人从此不再使用“基督”一词,而是仅仅使用“弥赛亚”这种音译(无论是在希伯来文文献中还是在希腊文文献中)来表达他们的弥赛亚盼望。<sup>①</sup>就希腊语本身而言,“基督”和“弥赛亚”只是两个词形的差异,没有内容之别。但是,70年圣殿被毁之后,犹太人散居在希腊化地区,虽然希腊文成为主要语言,但他们坚持使用“弥赛亚”而不用“基督”。相比之下,早期教会一直同时使用这两个词,并认为它们指向同一对象,即耶稣。随着岁月流逝,基督教文献越来越多地使用“基督”一词,于是出现这种语言现象:基督徒和犹太人分别使用“基督”和“弥赛亚”。从这个语言现象的发生史来看,两种用法之间的差别绝不仅仅是两种译法的不同。实际上,在《约翰福音》作者的写作意图中,耶稣在他的言行中所呈现的基督身份乃是真正的弥赛亚或受膏者,并且作者认为当时犹太人心中的弥赛亚盼望呈现了一种错误的基督形象。基于这个观察,我认为,充分认识两者的区别是解读《约翰福音》的关键一环。

在以色列的历史中,摩西在带领以色列人出埃及之后,就立下了“膏抹”这一圣礼,即通过膏抹礼仪,赋予以色列人的领袖人物以权柄(《出埃及记》29:7)。摩西还交代了膏油的制作方法(《出埃及记》30:23-25)。随着以色列民族进入立王时期,政治领袖成为最重要的领袖人物,“膏抹”这个圣礼就限于确立政治领袖(《撒母耳记上》10:1)。它要强调的是,受膏者的权柄是神赋予的。这种做法一直延续到犹太人被掳到并囚禁于巴比伦时期。被掳期间,他们必须面临这样一个现实:他们在政治上必须服从外邦人。也就是说,他们无法按照他们的宗教传统来膏抹政治领袖。此时,他们的精神领袖则是犹太人先知。如果他们受到外邦人的政治欺压,他们只能求助于犹太人先知,如《以斯拉记》(第5章)提到,当犹太人在圣殿重建中受到政治欺压时,神的

---

① 西元70年,在耶路撒冷的圣殿被毁之后,犹太人社区开始了拉比传统,并把弥赛亚盼望以信条的形式确立下来。迈蒙尼德(12世纪的犹太思想家)提出犹太信仰13条原则时,把弥赛亚盼望放在第12条。有意思的是,除了《约翰福音》记载了法利赛人使用过“基督”一词之外,在文献上我们找不到法利赛人使用“基督”一词的其它文本。

先知就出来安慰鼓励他们。需要指出的是,先知和神的关系是直接的私人的。先知直接地从神那里领受,且领受到什么,就向人民传达什么。因此,先知并不需要膏抹。

在这种环境中,受膏者(即弥赛亚)一词的含义就开始发生变化。犹太人希望有自己的政治领袖,即接受膏抹圣礼的政治领袖。在他们的历史记忆中,最伟大的受膏者就是大卫王(大约西元前 1000—960 年在位。故事记载在《撒母耳记上》第 16 章以下)。但现实不允许他们拥有这样的政治领袖。于是,在先知帮助下,他们的记忆转化为盼望,即盼望这样的政治领袖从神而来,并拯救他们。先知以赛亚(《以赛亚书》9:6—7)宣告:“因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们。政权必担在他的肩头上。他名称为奇妙,策士,全能的神,永在的父,和平的君。他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上,治理他的国,以公平公义使国坚定稳固,从今直到永远。万军之耶和華的热心,必成就这事。”可以看到,以赛亚所理解的弥赛亚乃是一个政治领袖。这个政治领袖肩挑重担,为百姓受苦受累,但必能在地上建立一个公正和平的犹太人国家。我们在其他先知书中也能读到类似的预言。犹太人在弥赛亚盼望中要迎接的乃是在自己的宗教传统中接受膏抹圣礼的政治领袖。在西元 1 世纪的犹太人语言中,弥赛亚是一个专有名词,他指的是那位拯救者。人们对拯救的理解不尽相同,但是,他的政治领袖身份是一个共识,即一个受膏者将领导他们推翻罗马统治,建立自己的王国。

当时犹太人当中还有一个特别的人群,即法利赛人<sup>①</sup>。一般来说,法利赛人指的是一群以研读《圣经》(旧约部分)为业的学者型人物。他们研读《圣经》的主要目的,是要根据《圣经》来指导犹太人的生活,使之能够按照摩西律法为人处事。比如,犹太人在被掳巴比伦期间突

---

<sup>①</sup> 关于法利赛人的历史和评论,参阅约瑟夫的《犹太古史》(Flavius Josephus, *The Antiquities of the Jews*)第 17 卷。约瑟夫本人也是法利赛人。有一点需要指出的是,为了避免和罗马人对抗,他在书中极少谈论法利赛人的“弥赛亚盼望”。显然,他很清楚弥赛亚的政治含义。强调弥赛亚等于鼓励和罗马帝国对抗。除此,我们只能从《新约》各书卷中了解法利赛人。本书无意深入讨论法利赛人的历史,只想根据《约翰福音》的相关论述,展示法利赛人的一些特征。

出了安息日戒律(摩西十诫的第四条)。摩西在规定这条戒律时只是笼统地强调,安息日不许工作。如何才算是不工作呢?在农牧业生活中,不工作就是不出门做工,不放牧。因此,“不许工作”这条戒律对于当时的人们来说是相当明确的。但随着人们的生活工作方式之改变,这一戒律就需要更加详细的规定才能得以实施。法利赛人在这方面做了大量的工作。《约翰福音》第5章提到,一个病了38年的瘫子被耶稣治好之后扛起自己的褥子,被法利赛人指责为违反安息日戒律。这件事表明,法利赛人制定了详细的“不许工作”各种规定,并在现实生活中监督贯彻这些规定。

犹太人相信弥赛亚的到来,而法利赛人担负着辨认弥赛亚的重任。如《约翰福音》(1:19-25)记载了法利赛人审查施洗者约翰的故事。《旧约》的一个核心信息是神拣选了以色列人并与之立约。以色列人在守约这件事上一旦出现问题,如违约或遇到新环境等,神就会派遣使者为他们指点迷津。神的使者也称为先知。先知仅仅传达神要对以色列人说的话。先知和神的关系是直接的私人关系,仅仅限于在先知和神之间。这种关系只有先知自己才知道。在《旧约》历史上,我们可以读到,不断有人利用这种先知和神之间的这种私人关系而冒充先知,以图私利。为此,历史上,以色列人的宗教领袖有形无形地设立了先知审查制度。一般来说,只有符合下列三个标准的才是真正的先知。第一,此人宣称自己是从神那里来的先知;其次,此人做了一些常人做不了的公认的好事;第三,此人发布的预言得到了应验。《约翰福音》所描述的法利赛人正是按照这几条先知的标准来审查施洗者约翰和耶稣的。在他们看来,施洗者约翰符合第二条标准。由于第三条标准需要通过历史进程来检验,所以他们暂时搁置这一标准。但是,第一条标准十分重要,所以他们专程来询问施洗者约翰,希望他公开声称自己是先知,甚至是那要来的弥赛亚。

由此看来,法利赛人在弥赛亚盼望中保持着冷静的观察态度。他们肩负着维护犹太宗教传统的重任。对于他们来说,弥赛亚是一位特别的先知:来自于神因而拥有从神而来的权柄,并且将在政治上领导犹太人。作为犹太人的宗教保护人,他们必须警惕假弥赛亚的出现,

以免给犹太人整个民族带来灾难。也就是说，在审查真假弥赛亚这件事上，他们深感任重。作为审查者，他们只能依据自己的弥赛亚概念进行判断。对于他们来说，只有符合他们所定的标准，通过了他们的审查，那人才能成为弥赛亚。

在上述三条标准中，前两条是当下直接可用的。回到耶稣的弥赛亚身份问题，首先，耶稣多次宣称自己就是那要来的弥赛亚。在 4:26，耶稣跟撒玛利亚女子谈话时表明了自己的基督身份；在第 8 章的 24、28、58 等三节则公开向犹太人宣告自己的基督身份。其次，耶稣做了一系列常人不可能做的事，如让瘫了 38 年的人站立，用五饼二鱼让五千人吃饱有余，治好了生来就瞎的盲人等等。这些事都是值得称赞的，且不是常人能做的。按照上述三条标准，法利赛人应该继续观察耶稣，观察其预言能否实现。即使他们尚有疑惑，但也不简单否认耶稣的基督身份。然而，在耶稣和法利赛人的交往中，有些法利赛人很快就认定耶稣不是基督，有些则在进一步观察之后认定耶稣不是基督，还有一些犹疑者，虽然没有否定但也没有承认耶稣的基督身份。这里问题在哪儿呢？我们需要做一些文本分析。

《约翰福音》第 5 章记载了耶稣和法利赛人的第一次冲突。耶稣一句话让病了 38 年的瘫子站立起来。耶稣只是说了几句话，并没有做什么事。虽然这天是安息日，不许工作，但是，就工作一词的界定而言，说一两句话怎么也不能说是工作。然而，我们来读这段的文字：“因为耶稣在安息日做了这事，所以犹太人便要惩治他。耶稣回答他们说：‘我父一直做事到如今，我也一直做事。’因此，犹太人就想要打死他；因为他不仅不守安息日，而且还称神为自己的父，使自己和神平起平坐”（5:16-18）。对于耶稣在安息日治病一事，如果耶稣行使了他的医术，那就算是做事了。但是，法利赛人此时大概并不清楚耶稣是如何治病的。他们想当然地认为，耶稣一定是行使医术。在这种想当然的态度中，他们要审问耶稣，在证实他们的判断之后再根据安息日戒律惩治耶稣。作为审判者，他们指望耶稣规规矩矩地给出解释，然后再据耶稣的解释而作出相应的惩罚。但是，出乎他们意料的是，耶稣在实际对话中宣称他是按照天父旨意做事的。

我们分析耶稣的回答。耶稣说他只是跟着天父做事。这是公开宣告他的基督身份。所有先知都是遵循天父旨意。按理说,耶稣的宣告符合“弥赛亚身份”的第一个条件。为什么法利赛人无法接受耶稣的这一宣告呢?——这里有两个因素在法利赛人的判决中起决定性作用。第一点,法利赛人的“弥赛亚盼望”似乎包含了这一预设:即弥赛亚从神而来因而必然遵守神所设立的戒律,特别是安息日戒律。一听说耶稣违反了安息日,他们就认定耶稣不是从神而来的弥赛亚。第二点,法利赛人并不知道耶稣是如何治病的。他们只是想当然地认为耶稣像其他医生一样使用医术治病,因而毫无疑问是在做工。这个想当然的态度是带着某种“是可忍孰不可忍”的义愤的。因此,他们在审问耶稣时已经有了成见和情绪。这种审问根本不是为了了解情况,而是为了定罪。还有第三种可能,即耶稣回答的态度不好。不难感觉到,耶稣的态度没有把这些问话者的宗教权威当一回事。对于一些占据高位的法利赛人来说,耶稣这种回答问题的态度令他们无法接受。耶稣对此很清楚。他后来谈起这事时指出:“人们在安息日接受割礼是为了不违反摩西律法。但是,我在安息日让一个人全然治愈,你们却因此对我发怒。”(7:23)耶稣这段话的意思是,安息日是要彰显神的尊容的。只要是彰显了神的尊容,就不能认为是违反安息日。可以说,这部分法利赛人是最自以为是的一群人。他们几乎是在自己的想当然中,甚至是某种主观态度中,对耶稣进行审判。我们称之为“极端的法利赛人”。

法利赛人并不是铁板一块。他们当中有一些人,当了解到耶稣一句话治好瘫痪 38 年的病人时,并没有简单地对耶稣下结论,而是继续观察。尽管极端的法利赛人已经判定并要处死耶稣,但他们不同意这种匆忙的结论,这些法利赛人的存在使得处死耶稣的决定无法执行。我们可以称之为温和的法利赛人。我们来读一段对话(《约翰福音》8:23—25):

耶稣对他们说:“你们来自下面,而我来自上面;你们属于这个世界,而我不属于这个世界。所以我说你们会死在罪中。除非



你们相信‘我是’，否则会死在罪中。”他们对他说：“你是谁？”耶稣对他们说：“我从一开始就告诉你们了。……”

在这段对话中，我们注意到，在场的法利赛人提出“你是谁？”这个问题。显然，他们还没有对耶稣的身份下结论。但对耶稣不断强调的“我是”，他们也感觉不到力量。耶稣说：“如果我讲的是真理，你们为什么不信我呢？”(8:46)这些人希望根据《圣经》有关弥赛亚的论述来审查并判断耶稣的基督身份。耶稣的有些言行是符合他们所理解的基督身份的，但并不完全，他们需要继续观察。在观察过程中，还是不断地有法利赛人下判断。如就在这一章中，他们当中有人根据和耶稣的谈话，发现耶稣说的话莫名其妙，因而判定耶稣被鬼附了。总的来说，这部分法利赛人在不断观察耶稣，并陆续地根据他们的观察下结论。他们是法利赛人的主要组成部分。

此外还有一种法利赛人，如第三章所描述的尼哥底母这个人物。尼哥底母属于法利赛人的领袖人物。他在观察中注意到耶稣与众不同，因而特别安排在晚上来见耶稣。尼哥底母虽然没有听懂耶稣关于人必须在灵里重生的一番言论，但他对耶稣有足够的尊重，没有与耶稣对抗。当其他法利赛人要把耶稣抓起来定罪时，尼哥底母还强调要核实事实(7:50—51)。耶稣死后，他亲自出面安葬耶稣(19:39)。尼哥底母对耶稣的好感是显而易见的。但《约翰福音》没有提到他是耶稣的门徒。对他来说，耶稣是让他拿不准的人物，他无法下结论。这部分法利赛人，我们称之为“犹疑不决的法利赛人”。

这些法利赛人有一个共同的特点：那就是从自己的弥赛亚观念出发来审查并判断耶稣的身份。我们看到，当耶稣宣称他只是跟着天父做事时，耶稣等于向法利赛人宣告了他的基督身份。但在他们的判断中，耶稣彰显的基督身份和他们心目中的弥赛亚盼望有距离。这是两个基督(或弥赛亚)之争：一个是法利赛人心中的弥赛亚盼望；一个是耶稣彰显的基督身份。法利赛人关于弥赛亚的理解是根据他们对《圣经》相关经文的阅读而建立起来的，有根有据。相比之下，耶稣只是要求他的听众相信他是基督，并在相信中理解他的基督身份。耶稣凭什

么要求人们相信他的基督身份呢？

对此,《约翰福音》(1:18)有一个无法反驳但也无法证实的说法:“从来没有人亲眼见过神;但独子神来自天父的怀里,把神显现出来了。”这句话的前半句“从来没有人亲眼见过神”对于所有的法利赛人来说都是无法反驳的。而且,他们甚至可以在一定程度上接受后半句,即弥赛亚可以彰显神的荣耀;前提是这个弥赛亚通过了他们的审查。但《约翰福音》提出了一个十分独特的字:μονογενής(英文译为 the only son of God,中文大都译为独生子)。在《约翰福音》(5:19—23),我们读到耶稣关于这个字的界定:

耶稣因此对他们说:“我实实在在跟你们说,这儿子要是没有目睹其父所为,凭自己什么都做不了;他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。因为父喜欢这儿子,把自己所做的一切都向他显示,而且还会向他显示更大的事,让你们惊叹不已。父使死人站立并赋予生命,这儿子也这样随意赋予生命。父不审判任何人,但把一切审判都交给这儿子。因此,凡尊敬这儿子的,便是尊敬天父;而不敬这儿子,便是不敬那遣使他来的天父。”

按照耶稣的说法,这个作为独子的儿子和天父之间有这么一种关系:一方面,他只说天父要他说的话,只做天父要他做的事;除此他不说其他话,不做其他事情。另一方面,天父只让他说他要说的话,只让他做他要做的事;除此他不让任何其他人代言代行。这种关系便是 μονογενής 的关系。耶稣要求听众相信他的这种独子身份;或者说,他要彰显的基督身份就是这个独子身份。对于这个独子身份,人们绝不可能通过判断来接受。显然,没有人见过天父,没有人拥有判断耶稣独子身份的资格。当我们说耶稣不是独子(基督)时,我们必须首先拥有关于天父的知识,并在这基础上比较耶稣言行和天父旨意之间的异同,从而判定耶稣是否为独子。因此,对于耶稣的独子身份,人们只有在相信的基础上,通过耶稣所传达的天父旨意来认识天父。在第八章,耶稣批评法利赛人自欺欺人,是骗子。

理由很简单,这些人没有见过天父,却认为他们拥有审查弥赛亚的资格。把自己不知道的说成是自己知道的,这就是自欺欺人。耶稣特别向他们指出,只有从神那里来,见过神并知道神的旨意的人才能分辨谁是真正的弥赛亚。对于没有见过神的人来说,他们和神发生关系的唯一途径是相信神的使者,即相信耶稣的基督身份,并从他那里领受神的旨意。

由此看到,耶稣所彰显的基督身份有两个根本特征。第一,基督是独子,即他是天父派遣而来并完全按照天父旨意说话做事的人;并且他除了彰显天父旨意之外不做任何其他事。这个独子身份只能通过耶稣来彰显。第二,对于耶稣的这一基督身份,人们只能在相信中去领受并理解。任何企图审查并判断耶稣的基督身份的做法都是自欺欺人,最后只能拒绝耶稣。拒绝耶稣就是拒绝与神发生关系,从而拒绝领受神的旨意。<sup>①</sup>这两点对于法利赛人来说是无法接受的。耶稣彰显的基督和他们盼望的弥赛亚是完全不同的。当耶稣的基督身份在门徒中得到彰显而被越来越多的犹太人所接受时,法利赛人和耶稣之间的冲突就在所难免,并最终导致法利赛人利用他们的权力把耶稣送上十字架。

在这场冲突中,我们注意到这样一个认识出发点之争:法利赛人的弥赛亚是在判断中呈现的,他们的判断根据来自于他们对《旧约》的研读和理解,《旧约》是神的启示。在法利赛人的心中,他们只能根据神的这些启示文字来理解弥赛亚。但他们忽略了一点,即当他们阅读并理解这些启示文字时,他们的理解正确与否不能由他们自己来决定。启示文字的意义只能由启示者自己来显明。因此,法利赛人的做法等于把自己的理解强加在启示者身上。耶稣认为,这种做法是自欺

---

① 《国际标准圣经百科》(James Orr, General Editor, *International Standard Bible Encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979)在 Messiah 一条中比较了《旧约》和《新约》弥赛亚观念之不同,并指出后者有 3 点新因素:1,未来显现(再次降临);2,神圣位格(拥有神性);3,天上祭司(复活升天)。这些新因素能够在一定意义上说耶稣的基督身份。但是,这种谈论耶稣的基督身份的思路仍然是判断者思路。实际上,让法利赛人无法接受的并不是这些新因素,而耶稣宣告的独子身份,以及在相信中接受并认识耶稣的独子身份这种认识出发点。

欺人。神的启示只能由神自己来彰显。对于耶稣的基督身份,如果是真的,那么,人只有在相信中才能认识。这是两种认识论之争。法利赛人企图在判断中辨认弥赛亚;而耶稣则要求人们在相信中接受他的基督身份并进而认识天父。

## 二、理性和信仰

法利赛人和耶稣之间的争论涉及了一个认识论的根本问题:理性与信仰。法利赛人要求在判断中审查耶稣,强调了自己的理性判断。耶稣要求人们在相信中接受他的基督身份,强调了信心作为认识的出发点。理性和信仰问题在希腊哲学中也是一个核心问题。当然,希伯来文化关心的是他们和神的关系,而希腊哲学则关心他们与真理的关系。在《约翰福音》看来,神与真理其实是一回事,因此,这两种文化关心的问题并无实质性区别。也就是说,耶稣对犹太人说的话同样适用于希腊人。就思想史发展而言,《约翰福音》的这一看法在犹太人那里受到了冷落,但却在希腊思想界引起共鸣。可以看到,希腊思想界拥抱《约翰福音》是有其思想基础的。

我们从柏拉图(西元前 427—347 年)关于真理问题的讨论开始。柏拉图的真理问题是从“人皆求善”这一命题出发的。他是在《米诺篇》(77B—78B)提出并论证“人皆求善”命题的。简言之,这个论证可以这样表达:有些人求善,有些人求恶。所有的求善者都属于“求善”范畴,称为 A 类。求恶者则可以划分为两类:以恶为善而求恶( $B_1$ )与明知为恶而求恶( $B_2$ )。对于  $B_1$ ,他们在求恶之时以为自己在求善。就其本意而言,他们是在求善;他们只是在善知识上犯了错误。就当事人的追求本意而言,他们认为他们在求善。如果我们把善恶判断问题暂时悬置,那么,我们只能承认,这些人属于求善者。对于  $B_1$ ,仍然可以划分为两类,虽知所求乃恶,却因为所求有利而求恶( $B_{2-1}$ ),与明知所求乃恶,且无利可图而求恶( $B_{2-2}$ )。对于  $B_{2-1}$ ,他们乃是受利益驱动而视利为善。但不可否定的是,驱动他们的追求的那股力量乃是善的。这样,在求恶的人群中就只剩下  $B_{2-2}$  了。柏拉图指出, $B_{2-2}$  这类

人其实是一个空项，我们在现实生活中无法提供一个实例。也就是说，这种人实际上是不存在的。这里， $A + B_1 + B_{2-1} =$  全部人。不同的人对善的界定并不相同，但所有的人都认为自己在求善。因此，人皆求善。

柏拉图所关注的问题是：所有追求恶的人都是在善的名义下进行的。根据这一观察，柏拉图指出，恶是一个现实存在。现实生活中有很多人在做恶事。但是，如何才能解决这个恶的问题呢？根据“人皆求善”原则，每个人做恶事之时都认为自己在做善事。之所以会以恶为善而求恶，根本原因在于人的善知识出了问题。人的善恶判断依据于人的善知识。如果人的善知识把握了真正的善，他就不会以恶为善，从而也就不会作出错误判断和选择。在这个思路中，我们看到，我们涉及的是：什么是真正的善？也就是说，在人们善的观念中，有些是真正的善，有些不是真正的善。真正的善乃是一个真理问题。

在《国家篇》(608e)，柏拉图给出这样一个关于“善”的界定：“在任何情况下，破坏和堕落就是恶；护养和推动就是善。”这里，“破坏和堕落”、“护养和推动”都是有关生存的。这里，善不仅仅是一个观念，毋宁说，它就是生存本身。在上述界定中，善作为护养和推动的力量也就是生存方向。相对地，恶作为破坏和堕落的力量则是反生存方向。因此，我们可以说，生存即善，反之即恶。换言之，任何有助于生存的力量都是善的，而破坏生存者就是恶。只要把握住这一生存力量，我们的善观念就包含了真正的善。问题在于，如何才能把握住这一生存力量？这个问题把柏拉图引进了一个认识论问题。

柏拉图在《蒂迈欧篇》(55C-D)中提到“真实的πίστις(信念)与δόξα(意见)”，并使之与理智(理性)加以区分时。他说：

它们【理智与真实意见】之间的区别是一定要肯定的，因为它们的起源与本性都不同：其一是靠教导，另一则靠说服；其一总是要给出理由解释，另一则是没有理由可说；其一不会被说服所动，另一则会；最后，人人都可以拥有真实意见，而理智只为诸神与极

少数人所拥有。<sup>①</sup>

这里,真实信念与意见是在同一意义上使用的。为了讨论方便,我在下文中只使用“信念”一词。理智也可以译为理性。柏拉图在谈到理性(或理智)时使用不同的词,如νοῦς(努斯或理性),λόγος(逻各斯),ἐπιστήμη(知识),γνώσις(真知识)等。这些词都可以译为“理性”或“理智”。我在下文中只用“理性”。

在柏拉图的界定中,信念指的是通过信任情感不加判断地接受他人的想法而形成的。柏拉图指出,这种信任情感可以被煽动起来,如人们在听名人演讲时受到感染而兴奋,并因此接受演讲人说的话。一般地,人们的信任对象大都具有一定威望或权威,即所谓的名人。重要的是,人们在信任中放弃了自己的思考与判断,而名人的想法就可以畅通无阻地进入他们的心中。名人的想法于是成了人们的立场观念。名人是个体存在,因而他的想法具有个体性。但是,这个想法通过信任情感而被众人接受之后,它就成了一种公众意见。这种被众人接受的名人想法,便是所谓的δόξα(在中文哲学文献中通常译为“意见”)。不难看到,意见是一种信念。

柏拉图关于信念认识论的分析是从“意见”一词开始的。在《国家篇》,柏拉图谈到,人的意见是从盲目接受(通过煽动或说服)他人的想法而来,缺乏证明,没有判断,因而没有真理性。问题在于,那些拥有意见的人所发表的意见可能是错误的;或者,他们为了自己的利益而欺骗听众,发表了错误的意见。在这种情况下,当人们在盲信中被说服而接受了他们的意见,并把这些意见当作自己的想法,作为自己的判断—选择基础时,人们就会从错误的意见出发,以恶为善而追求恶。也就是说,在信任情感中接受他人的意见,其真理性是无法得到保障的。在缺乏真理性的意见支配下,人的判断—选择就只能从错误的善观念(意见)出发。

柏拉图继续分析。每一个人在生存中都追求自己益处。名人也

---

① 柏拉图著,谢文郁译,《蒂迈欧篇》,上海人民出版社,2003年。

不在例外。当他们发表看法时，他们心里想着自己的利益，并在他们的公开说法中掩盖其私利。于是，当人们接受他们的想法而形成自己的意见，并据此进行判断—选择时，人们的所作所为都只能服务于这些名人的利益，根本无法获得真正的善。退一步说，即使这些人是诚实的，说出来的都是他们的真心话，但他们的视野有限，并且随着他们的视野扩展，他们在不同时期就会有不同的说法。于是，对于接受者来说，他们必须在这变来变去的意见中生活。当然，在变化不定的意见中根本就没有真理可言。

因此，柏拉图认为，在信念认识论中我们无法获得真理。那么，我们应该通过什么途径来认识并把握真理呢？根据柏拉图的分析，信念认识论之所以无法认识真理，原因在于人们在盲信中接受他人的意见。“盲信”就是放弃自己的判断权，把他人的想法不加判断地接受为自己的意见。在盲信中，人们只能随波逐流，生活在变动不居的意见中。真理不能在盲信中。那么，作为盲信的反面，柏拉图指出，就是自己占有判断权，即要通过自己的理性判断进行选择。这种认识途径，柏拉图称为“理性认识论”。

柏拉图从 *νοῦς* (理性) 这个字开始他的讨论。人的选择是建立在判断基础上的。判断所依据的是人现有善观念。人的生存乃是在自己的善观念基础上进行判断与选择的过程。这里，善观念是人的生存的原始出发点，而判断权则是人的生存的动力。这一点需要特别强调。人们在讨论理性这个字的含义时，往往忽略了“拥有判断权”这一层含义。理性与信仰(或盲信)的对立体现在“拥有判断权”与“放弃判断权”这两种倾向上。拥有理性即拥有判断权。这说明，这人拥有能力进行思想—判断，并在判断中进行选择。信仰则是把判断权交给在信任对象手上，让信任对象为自己做判断选择。从这个角度理解柏拉图的理性，我们可以说，拥有理性就意味着拥有判断权，能够从自己的心思意念出发，自己做主，不受任何他人的意见所左右。这是理性的原始含义。

就形式而言，判断涉及概念界定，命题构造及命题演算。在判断中，我们所使用的概念必须有准确的界定，任何概念混淆都会导致判断失去准确性。柏拉图发现这个工作是巨大的工程，并专门写了《巴

门尼德篇》、《智者篇》和《菲利布篇》，希望能够找到一个好方法来界定概念。他的这项工作，建构了西方思想史上的第一个概念论。

这里我试举几例来说明柏拉图的概念论。在《巴门尼德篇》，他对“理型”的界定进行了分析，发现这个词的使用十分复杂。一方面，理型是一；另一方面，它又是多。应该如何理解这里的“一”与“多”之间的关系？比如，作为桌子理型，它是对所有桌子的指称，因而是一；同时，每一张桌子都必须包含桌子理型，所以它又是多。应该如何理解并使用“桌子”一词呢？在《智者篇》，我们读到柏拉图关于“非存在”一词的分析。巴门尼德指出，“非存在”不能成为认识对象，是绝对的无，即指那子虚乌有的东西。但是，柏拉图发现，我们还可以从“不是这个”这个意义上讨论非存在，即它不是这个，却可以是“那个”。就其指称“那个”而言，它是实实在在的一种存在。在《菲利布篇》，柏拉图分析到，“善”在不同的情况下可以是完全不同的意思，因而在理解与使用这个词时要充分考虑它的上下文（语境）。柏拉图还在《智者篇》中讨论了三对在他看来是存在于所有概念中的普遍概念（存在—非存在、同一—异、动—静），中国学术界称此为“通种论”。

这里的概念关系，对于纯粹思想家来说，其中博大而精深的内涵是令人神往的。柏拉图甚至在《蒂迈欧篇》中明确指出，思想中的这种概念关系乃是创造者在制造人的灵魂时就注入人的灵魂的神圣因素。在思想史上，柏拉图对概念关系的这种神圣感传染给了亚里士多德，并推动他立志搞清楚这些概念关系。为此，亚里士多德写了《范畴篇》深入推进了关于概念界定与范畴划分的分析讨论。而且，他还不满足于此，进而对命题构造（句子语法与句法）与命题演算（形式逻辑）进行了深入的分析讨论（见《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《论题篇》等）。这些工作的目的就是要提供严格的推理形式，使我们在进行理性判断时能够给出正确的推论，做到结论与前提完全一致。这便是我们所说的逻辑推论。就知识形式而言，关于理性判断权的讨论，比起理性的逻辑推论部分的讨论，后者要远远多于前者，以至于在我们的印象中，理性似乎就是逻辑推论。总之，理性主要包括两层含义：首先，理性指称人所拥有的判断权。没有判断权，如那些盲信者，是缺乏



理性的。其次,理性判断是一种逻辑推论,包括真理标准与逻辑形式。在希腊思想史上,寻找真理标准和寻找严格的逻辑形式成了人们思想的内在动力,一直持续不懈,留下大量的文字。

柏拉图认为真理之路在于理性认识。这种想法的基本思路是:人们必须占有判断权,找到并根据可靠(真理)标准,通过对概念进行界定,澄清句子结构,逻辑推理,由此而得出正确的结论,即真理。前面指出,逻辑推论在整个判断过程中所起的作用乃是工具性的。只要把握住了这个工具,并严格地遵守使用,就可以确保给出前提—结论一致、不出差错的推论。但是,推论所依靠的前提之真实可靠性直接决定了结论的真实可靠性。前提的真实可靠性问题是真理问题。只有在真实可靠性的前提下,遵守推论的逻辑形式,我们才能得到可靠的结论。从虚假的前提出发,即使完全符合逻辑形式,所得结论也是不可靠的。从这个角度看,理性认识论的核心问题乃是确立推论前提的真理性。前提的真实可靠性是一个真理问题,只能在真理标准问题讨论中得到解决。缺乏真理标准就无法谈论前提的真实可靠性。那么,真理标准在哪里呢?

柏拉图在《智者篇》给出了一个十分简略的关于真理标准问题的回答。《智者篇》的主要内容是从概念分析的角度指出当时的“智者”其实都是在玩弄概念,他们所谈论的东西中并无关于真实世界的认识。但我们如何才能获得关于真实世界的知识呢?判断一种认识是否为真理的标准何在?比如,对于“泰阿泰德坐着”和“泰阿泰德飞着”这两个命题,哪个是真的,哪个是假的?这就需要真理标准进行判断。柏拉图接着说,“泰阿泰德坐着”这个命题符合事实,所以是真的;而“泰阿泰德飞着”不符合事实,所以是假的。这里,柏拉图提出了所谓的真理符合说,即当一个观念符合事实时,这个观念就是真的;否则便是假的。我们称此为真理符合说。

就人的思想习惯而言,通常是在真理符合说意义中在使用“真的”这个词的。比如,我们听到一件出乎意料的事情时,往往很自然地会冒出这样的话:真的吗?我们听到的描述与我们内心的观念之间出现了不一致,就必然提出真假问题。深入分析,我们发现,对于讲者与听者来说,彼此共同预设了一个外在的本来状态,并把这个本来状态当

作是真假标准,即符合这个标准就是事实。这个本来状态又是如何确定的呢?一般来说,任何一件事,只要得到双方的共同认可或一旦双方在在一件事情上没有异议,它就可以被认为是事情的本来状态。那么,双方就会认为那就是事实,即认为这件事是真的。事实即真理。进一步,如果大多数人都同意,而只有少数人不同意,人们也会倾向认为,那件事是真的。显然,这种思想习惯实际上是把多数人的意见当作事实。柏拉图对此并没有更多的分析。但是,在柏拉图之后,这个问题很快就成了思想界的争论中心,并导致怀疑主义全面展开真理标准问题讨论。因此在讨论真理问题时还要回到这个话题上。

柏拉图批评人们在盲信中接受他人想法的做法,认为这种缺乏理性判断的认识活动不可能给人们带来真理性知识;并进而得出结论,只有理性认识论才是我们认识真理的唯一途径。因此,他在《国家篇》多次提出,人们应该放弃“意见”(信念认识论),服从“理性”(理性认识论)。但在批评信念认识论时,柏拉图未能充分注意到信任情感在认识活动中的积极作用。其实,信任情感的认识论意义是显而易见的。在实际认识活动中,信任(或盲信)常常是我们从他人接受新知识的不可或缺的途径。比如,因为环境限制,我们的见闻十分有限。对于那些我们不在我们经验范围内的事物,我们只能从他人的描述中获得知识。如果我们不相信他人,并且只是从自己的现有思想观念出发判断他人的描述,那么,一旦听来的描述超出自己的思想观念(或理解力),我们就会否定它的真实性。我们称这种认识态度为“井底之蛙”或“夜郎自大”。没有信任情感,我们不可能从他人那里获取知识。信任情感乃是我们扩展知识的窗口。信任这种情感甚至可以作为我们认识事物的出发点。比如,我们常说,用人不疑,疑人不用。这种说法隐含这样一层意思,当我们对一个人深信不疑的时候,尽管他开始时做的一些事情未能令人满意,但是,因为对他有完全而坚定的信任,所以,继续支持他。在这种信任的基础上,我们往往能够更加深入地了解他的做事方式,对他这个人的能力和性格有更深刻的认识,不断纠正我们开始时关于他的错误判断。如果我们一开始没有这种信任,我们对他的能力的认识就只能浅尝辄止。这里,信任是我们认识这个

人的能力的出发点和基础。也就是说,恰好是因为信任情感(或盲信),我们扩展了我们的认识,增加关于他的新知识。

实际上,《约翰福音》在真理认识问题上,其主要思路回归到了信念认识论。不过,与柏拉图批评的信念认识论相比,《约翰福音》有两点不同:首先,柏拉图的“意见”或“信念”指的是某人的思想观念。任何人的思想都是有限的,因而他的概念体系也是有限的。人们一旦在盲信中接受了某种“意见”,就会完全受它的控制,从而在错误中生存。但是,《约翰福音》谈到的“意见”乃是神的意见(即荣耀)。特别需要指出的是,柏拉图的“意见”与神的“荣耀”在希腊文中是同一个字,即 *δόξα*。如果神就是真理,那么,神的意见就是真理本身。也就是说,我们在信任情感中接受了神的心思意念(真理),因而所领受的乃是真理。其次,在柏拉图的理解中,人们在盲信中可以一次性地完全接受他人的想法。也就是说,人们可以把他人的想法一次性地接受,并转变为自己的想法,并由此出发进行判断选择。《约翰福音》在谈到人与神的关系时使用了“恩典”一词。在其看来,神通过耶稣主动地向人启示自己。这便是神的恩典。而且,鉴于人的有限理解力,神在启示自己时是按照人的接受能力逐步进行的。只要在信心中,人的理解力会不断被提升或更新,从而能够越来越多地认识神(真理)。

这种信念认识论,我称之为恩典真理论<sup>①</sup>。恩典真理论强调真理自己在恩典中的不断给予和人在信心中的接受性及其接受能力的更新。柏拉图对信念认识论的批评完全不能适用于恩典真理论。对于在真理问题上陷入困境的希腊哲学来说,恩典真理论对当时希腊思想界所陷入的真理问题困境是一条有相当有说服力的出路。

### 三、λόγος问题

中文和合本把《约翰福音》起头的两句连续出现λόγος<sup>②</sup>这个字翻

① 关于恩典真理论的完整论述,参阅谢文郁“恩典真理论”《哲学门》,2007年第一期。

② 关于λόγος的语义,参阅W. K. C. Guthrie的《希腊哲学史》第一卷(A History of Greek Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1962),第420—424页。

译为“道”。在中文翻译上,λόγος有几种译法:“逻各斯”、“道”、“规律”、“原则”等。λόγος这个字在希腊哲学界是一个重要的哲学概念。作为一个哲学名词,它最早由以弗所城(Ephesus,亦译爱非斯,在小亚细亚)的哲学家赫拉克利特(Heraclitus,鼎盛年西元前6世纪下半叶)提出,指称“真理”、“本原”或“原则”。Λόγος的动词形式在《荷马史诗》中的用法,指的是在商业上的“算计”、“衡量”等,进一步引申为说话,而名词形式指的是说出来的话。赫拉克利特之后,转义为话里所包含的内容或涵义,指代话中的正确或真理成分。真理是人对外在事物的一种认识,因而“话”指称某种外在的对象。于是,这个词就继续转义为万物本原或宇宙原则。我想指出的是,这个字也是一个日常用语,即说出来的话。《约翰福音》写作时间为西元一世纪的下半叶。因此,《约翰福音》在使用这个字时究竟是在把它当作哲学名词还是采取日常用法就成了一个问题。我们需要对此有些讨论。

在此之前,亚力山大里亚城的犹太学者斐洛(Philo,约西元前30年至西元40年)使用λόγος概念来解释《旧约》的创世论。<sup>①</sup>有人根据这一点推论,《约翰福音》如此重视λόγος,说明其写作可能是通过菲洛而接受了希腊思想的影响。<sup>②</sup>需要指出的是,我们在史料上找不到《约翰福音》作者熟悉斐洛思想的明确佐证。有一点可以肯定,作者在写作《约翰福音》之前的相当一段时间里居住在以弗所城。这是一个有浓

---

① 斐洛是一位深受希腊哲学熏陶的犹太思想家。他的写作冲动来自他想为犹太人的思想正名。就行文而言,他关于λόγος的理解有深刻的斯多亚主义痕迹。在他看来,λόγος最初与神同在,作为神的智慧。在创世之后,λόγος就成了神在世界的主宰(作为管理者或规律)。参阅 Robert M. Berchman 的《从斐洛到奥利金》(From Philo to Origen, Chico, California: Scholars Press, 1984),第27—35页。

② 参阅 Roger L. Fredrikson 的《贯通评注:约翰福音》(The Communicator's Commentary: John, Waco, TX: Word Books, 1985),第20页。另一些学者则追溯斯多亚主义对λόγος的理解,认为《约翰福音》作者虽然受到斐洛的影响,但在使用λόγος时赋予了独特的含义,即λόγος的完全神性。参阅 J. N. Sanders 的《约翰福音评注》(A Commentary on the Gospel According to John, London: Adam & Charles Black, 1968),第67—70页。还有一种看法则比较斐洛使用λόγος来解释摩西身份和基督徒对耶稣基督的理解,指出斐洛的λόγος和基督的相似性而推论《约翰福音》受到斐洛的影响。参阅 Ronold Williamson 的《犹太人在希腊化世界:斐洛》(Jews in the Hellenistic World: Philo, Cambridge: Cambridge University Press, 1989),第56—58页。

厚希腊思想的小亚细亚城市。正是这个城市的赫拉克利特在几百年前把λόγος提高到一个哲学概念的水平。虽然几百年后的以弗所不可能仍然是赫拉克利特时代的以弗所,但是,某种文化传统多少总是会有所继承的。《约翰福音》作者在如此环境中生活,因而对希腊思想有深入体会。但这并不意味着《约翰福音》的λόγος来自希腊哲学的λόγος。问题的关键点在于,《约翰福音》的文本没有把λόγος当作一个概念来使用。从这个角度来看,探讨《约翰福音》与非洛在λόγος用法上的承传关系不过是一种徒然的努力。

人们另一种处理是:小心翼翼地把约翰福音的λόγος与希腊哲学的λόγος加以区别,认为《约翰福音》无意发展或跟随希腊哲学思路<sup>①</sup>。但我们还是发现,《约翰福音》注释著作,无论是认为《约翰福音》承传了希腊哲学还是否定这一承传,彼此共同地预设了λόγος作为一个概念。而且,为了界定这个概念,人们有意无意地求助于希腊哲学,并通过希腊哲学关于λόγος的概念分析来理解《约翰福音》的λόγος。在这种解读中,我们发现,他们的分析讨论往往脱离《约翰福音》文本,仅依据概念的逻辑关系进行推论。我想指出的是,把λόγος当作一个概念这一预设,对于我们阅读《约翰福音》来说,乃是一种本体论误区。

追踪《约翰福音》的注释史,我们发现,奥利金(Origen of Alexandria, 185—283)是引领进入本体论误区的带头人。可以说,他是第一位用希腊哲学的λόγος概念来解释《约翰福音》的λόγος一词的学者。<sup>②</sup> 奥利金和斐洛同在亚力山大里亚城从事思想活动。虽然彼此年代相

① 有学者在辩护时指出,λόγος在《约翰福音》中指称那个成了肉身的λόγος,即耶稣基督。因此,当耶稣出现后,λόγος这一词就已经转义了,那就是,耶稣即λόγος,λόγος即耶稣。参阅 Ralph W. Harris 主编的《新约圣经研究:约翰福音》(*The New Testament Study Bible: John*, Springfield, Missouri: The Complete Biblical Library, 1988),第 565—574 页。这一派观点还认为,约翰福音作者使用λόγος这一词的原因并不是企图发展这一希腊哲学概念(同上,第 566 页),而是因为这一词对当时的希腊人以及希腊化的犹太人都相当熟悉。(第 569 页)

② 就流传下来的文本而言,奥利金是第一位全面注释《约翰福音》的思想家。在他的《约翰福音释义》(*Commentary on the Gospel According to John [Books 1—10]*, tr. Ronald E Heine, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1989, II 37—39)中,他努力从哲学概念的角度论证这里的λόγος就是神的话。具体讨论可以参考本书对第一章 1—2 节的相关分析。

隔两百余年,但他们的思想联系并不难发现。<sup>①</sup>他们在讨论λόγος时有一个共同的倾向,即在希腊哲学的概念框架里讨论作为哲学概念的λόγος,认为它与希伯来文化的智慧一词的指称是同一物。

在希腊思想史上,从赫拉克利特开始,λόγος一词上升为一个概念,指称宇宙的原则,以及关于这一原则的学说或智慧。斯多亚学派在理性的意义上使用λόγος,因为宇宙的原则只能通过理性才能把握。根据柏拉图的界定,理性与感性相对应;感性面对的是变化不居的现象界;而理性则是现象界背后的不变原则。理性意味着控制与秩序。因此,λόγος(理性、原则)指称着宇宙的秩序,是万物的主宰。<sup>②</sup>

奥利金基本上沿用了斯多亚学派关于λόγος的理解。他认为,《约翰福音》的λόγος指的是神的智慧。这智慧(或理性)当然与神同在。当神在创造中运用他的智慧时,这智慧就作为理性与人同在,并帮助人理解神的奥秘。问题在于,神是不可见的,而人的理解只能建立在感觉经验基础上。因此,人仅仅依靠自己就无法正确地认识神。为此,奥利金继续解释,这λόγος(理性)就成了人的样子,即耶稣。一方面,耶稣拥有神性,但不能被感觉。另一方面,他向人启示神,因而又是神的形象,向人的感觉开放;这便是耶稣的肉身。<sup>③</sup>按照奥利金的说法,λόγος、理性、秩序、智慧、耶稣都是同一意义上的存在。这种理解,显然是采用了斯多亚学派的λόγος概念来处理《约翰福音》的λόγος。不同的是,奥利金认为,耶稣作为理性与人的理性完全不同;他是一种启示的理性,一种来自于神的理性。

奥利金认为,λόγος就是指耶稣。这一点是准确的。但是,由于他预设了λόγος作为一个哲学或神学概念,因此,他在把λόγος解释为指称耶稣的同时,引入大量的关于理性与秩序的讨论,从而把讨论引向一

---

① 斐洛和奥利金的承接关系在史料上并无明确证据。奥利金没有引用,也没有提起斐洛关于λόγος的讨论。有些学者只是根据斐洛和奥利金的概念使用,推断他们之间的思想联系。参阅 Berchman,《从斐洛到奥利金》,第116页。

② 参阅 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (希腊化时期的哲学), New York: Charles Scribner's Sons, 1974, 第147—178页。

③ 参阅 Origen, *On First Principles* (论第一本源), trans. G. W. Butturworth, Gloucester: Peter Smith, 1973, 第15—28页。

种感觉经验之外的存在。也就是说,除了在现实生活中的耶稣(通过叙事来呈现),λόγος还指称着某种在理性中把握的对象。这个理性对象虽然看不见摸不着,但它是实实在在的。它就是神的本体,只能通过理性来把握。而且,作为理性对象,它比感觉对象具有更大的实在性。于是,在奥利金的解释中,λόγος指称着两个对象,一个是在叙事中呈现的耶稣,一个是在理性中把握的本体(或神的本体)<sup>①</sup>。

我想指出的是,奥利金的这种处理乃是一种本体论误区。深入分析奥利金的这种解读,我想,归根到底是因为奥利金深受当时仍然流行于希腊思想界的真性情结所纠缠。<sup>②</sup>他在耶稣身上找到了解决希腊哲学的真理困境的出路,即神(真理)的存在是不可知的,神通过耶稣而把自身显示给人看,让人认识他。因此,我们可以从耶稣那里学习真理。奥利金指出,我们从耶稣那里领受的东西是分等级的,分为字义的、智性的、和灵性的。尽管每一位信徒都可以从耶稣那里领受救恩,但在不同层次上所领受的并不相同。其中,最高一级,即灵性的,称为真知识(γνώσις)。<sup>③</sup>在奥利金看来,人在灵性水平上从耶稣那里的领受,乃是获得真知识并进入神的本体。显然,在奥利金的这种解释中,我们在理解λόγος时必须从预设真理本体出发。<sup>④</sup>然而,我们在《约

① 参考他对这个词的注释:“道,他就是在每个人里面的理性。”引自《约翰福音释义》第二卷第三章(Commentary on the Gospel According to John [Books 1-10], trans. Ronald E Heine, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1989;中译本由李勇译出,华东师范大学出版社,待出)。

② 关于这种真性情结的相关讨论,可参阅本导论的第二节“理性与信仰”和第四节“真理问题”。

③ 参阅李勇:“论奥利金寓意解经的贡献和局限”,载于《中国神学研究院院刊》,香港,总51期,2011年。

④ 奥利金的真性情结,可以在他对λόγος的注释中明显读到。举个例子。他在解读时引入了《启示录》(19:11-16)中关于“白马”的说法,认为这白马象征着这纯洁的真理性知识(γνώσις)。参阅《约翰福音释义》第一卷第四章。我们知道,γνώσις这个字在柏拉图之后就成为了指称真理性知识的词。那些以追求γνώσις为一生目标的人便是所谓的诺斯替主义者。再往前追踪,我们注意到,奥利金的老师克莱门特(Clement of Alexandria)的真性情结更加浓重。我们读到这样一段克莱门特的文字:“对那些遇到圣恩的人来说,在他身上有着这种最高的好处:信心的开始,准备好了过一种恰当的生活,有了追求真理的动力,进入追问的运动,在真知之路上。一句话,有了得救的工具。”(译自 *The Stromata* I, trans. by William Wilson, from *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Ed. (转下页)

翰福音》无法找到支持λόγος作为理性对象之本体的文本根据。

因此,我更愿意从λόγος的日常用法这个角度出发来分析它的含义。这个字就其更原始字义而言,指的是说出来的话。希腊文还有一个同义词:ῥήμα。检索《约翰福音》对λόγος和ῥήμα的使用,两者并无实质性的区分。如12:48中耶稣就没有分别这两个字;3:34用ῥήμα来指称神的话;6:63用ῥήμα来指称耶稣说的话;在17:20中,耶稣用λόγος来指他的门徒所说的话;等等。从这一观察出发,λόγος在约翰福音中并没有当作一个专门的概念来处理。除了第一章1—2节(还有第14节)的使用令人觉得有些特别之外,《约翰福音》的其他部分出现的λόγος有如下几种情况:(1)神的λόγος,如17:6,14,17;(2)我的λόγος,如5:24,14:23,24,18:9,32;(3)你们听到的λόγος,如14:24;(4)他们(指门徒)的λόγος,如17:20;(5)一种说法,如4:37;等等。这些使用都没有把λόγος当作概念来处理,而仅仅是一种日常语言的用法。如果它不过是一个日常用语,那么,把它处理为一个概念就只能通过文本以外的材料来分析讨论它,除了徒增阻碍之外,根本无助于我们对它的理解。

这里,先看第一章第一节的原文: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*。λόγος总共出现三次。直译:在本源里有λόγος,λόγος与神同在,λόγος就是神。从阅读的感受来看,λόγος在句子中有某种凸显的特殊含义。如果λόγος不是作为一个概念而出现在这里,那么,它的特殊含义是什么呢?

我们需要对这个字的引申用法有所了解。在日常用法中,λόγος指的是说出来的话。赫拉克利特在使λόγος一词概念化时,常常采取“我

(接上页注④)by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885)不过,我要指出的是,真性情结并不等于诺斯替主义。参阅谢文郁,“基督论:一种生存分析”(《基督教思想评论》2008年第二期)。

值得注意的是,奥利金的解释具有深远的影响。实际上,后来的《约翰福音》注释家,即使反对用希腊哲学来注解λόγος,也不得不给出自己关于λόγος作为一个概念的定义。也就是说,和奥利金一样,共同分享了一个预设:λόγος是一个概念。比如,比较晚近的注释,Harris的《新约圣经研究:约翰福音》,虽然努力使《约翰福音》的λόγος区别于希腊哲学,却仍然不得不把λόγος界定为“神自我展示的主要方法”(见该书的第569页)。



的λόγος”这一说法。意思是说，“我所说的话”，引申为“我的话的意思”，进而引申为“我的话所指的对象”。由于他坚持认为他的话就是真理，λόγος一方面获得了话中的真理这一层含义，另一方面则指称着某种外在存在或事物的本来状态的意思。随着希腊哲学的发展，学派不断涌现，而各派学说都自称揭示了真理。于是，这些学派在表达自己的学说时，可以这样说：这是我们的λόγος。这种现象给人的印象是：有许多“真理”存在。但是，如怀疑主义所揭示的，这些学派都是独断论者，独自宣称真理；其真理性仅仅局限在自己所认定的学说中。怀疑主义集中分析了真理标准问题，认为我们根本无法提供一个各学派都接受的真理标准。因此，怀疑主义者号召放弃独断论，悬搁真理判断，继续追求真理。<sup>①</sup>在这种语境中，λόγος这个字就增加了一层新的含义，即各学派学说的代名词。也就是说，当人们谈论λόγος时，可以是在谈论某一学派的λόγος，即：λόγος就是指那些能够突出学派思想特征的命题或文字。比如，据说柏拉图学院的大门前就有这样的文字：不懂数学，莫进此门。实际上，当时许多学派都有这类命题或口号。同样，如果有人提出或引入一套新理论或新说法，那就意味着这个世界又多了一个λόγος。人们在交流思想时，为了把握对方的思想特征，会常常问到，你的λόγος是什么？<sup>②</sup>

《约翰福音》的写作地点是以弗所。这个城市是希腊哲学起源的重镇。我们注意到，无论《约翰福音》的原始读者是什么人<sup>③</sup>，这一点是常见的：生活在以弗所城的那些基督徒在遇到其他希腊人时，总会出现这

① 参阅恩披里克的《皮罗主义纲要》(Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, J. Annas 和 J. Barnes 英译, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)第70—92页。需要指出的是,恩披里可的《皮罗主义纲要》的出版日期是西元2世纪末或3世纪初。一般认为,恩披里可只是把各种怀疑主义论证收集起来,编辑成书。这些论证多是西元前的哲学家提供的。

② 这种λόγος的用法很早就开始流行了。比如,安提斯托尼(Antisthenes, 西元前446—366)在定义λόγος时,认为λόγος乃是对一事情的说明或陈述。参阅狄奥根尼(Diogenes Laertius)的《著名哲学家生平》(*Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, Harvard University Press, 1950), VI. 3。

③ 学术界就约翰福音的写作目的有两派意见。一派认为是为希腊化世界的基督徒而作,一派认为是向希腊化世界的非基督徒传福音。参阅Rodney A. Whitacre的《约翰》(*John*, Ill; Inter Varsity Press, 1999)28—35页。第一派意见居主流。

样的问话：你们的学说是什​​么？你们的λόγος是什​​么？这个问题隐含着希腊哲学所面临的各种生存和思想上的困惑和追问。换个问法：你们的λόγος是如何回答这些生存问题和思想困惑的？因此，他们需要一本书或一套说法来回答这样的问题。这便是《约翰福音》的写作动机的重要组成部分。实际上，就文本而言，我们发现，它的思路始终贯彻着这个想法：耶稣的言行就是我们的学说（或我们的宣告）。当然，我们指出，它不是按照希腊哲学的思路来回答问题。相反，《约翰福音》作者认为，耶稣的言行可以提供一套思路回答并解决希腊人在生存和思想上遇到的问题和困惑。这套说法是耶稣在与法利赛人争论时，在回答门徒的生存和思想问题时，在向众人宣告福音时，给出的。因此，这个文本就是要通过呈现耶稣故事（或耶稣言行）来宣告这群基督徒的信念或学说。

从这一角度出发，我们就不难理解《约翰福音》序言中的λόγος。作为开头语，它相当于一个宣告。就语气上看，这个开头语相当于说：“我们的λόγος是……”，或“我们要说的是……”。《约翰福音》并无意参与希腊哲学来讨论作为理性或其他什​​么的λόγος，因而无意把它当作一个哲学概念来使用。尽管斯多亚主义把λόγος当作一个哲学概念，并给予深入的讨论；尽管亚力山大里亚的犹太学者菲洛顺此思路企图通过λόγος概念把希腊哲学与犹太传统结合起来，但是，这些想法并没有在《约翰福音》留下任何痕迹。《约翰福音》的λόγος仅仅是一个宣言，而不是一个专有哲学概念。

《约翰福音》的宣言可以这样表述：我们所说的（λόγος，指耶稣）存在于本源中，他与天地万物的创造者同在。勿宁说，我们所说的（λόγος）就是神本身，万物从此而出，生命从此而出，人类从此而出。接下来，从行文的语气上看，我们就会读到所有关于“我们所说的”具体内容，即耶稣的言行。因此，这里的λόγος指的就是耶稣基督。用简单的口语来说，我们在本书中要谈论的就是耶稣这一个体存在。在行文上，从第三节起，我们读到，λόγος就用一个人格化的第三人称单数代词（αὐτός）来指称。Λόγος就是耶稣，耶稣就是λόγος。除此没有更多含义。至于如何理解耶稣，整个《约翰福音》文本就是要提供这样一个耶稣故事（耶稣的言行），呈现耶稣的位格。

不难发现,《约翰福音》作者无意与希腊哲学家一起来讨论作为哲学概念的λόγος。他并不追问λόγος作为一个哲学概念指称什么理性对象这样的问题。这种追问必然会遇到怀疑主义的反诘:你根据什么说λόγος在本源中?凭什么说它是神?等等。这类问题必须在论证中才能问答。在当时希腊思想界,怀疑主义的这类诘问是相当有力的。但是,《约翰福音》不是在谈论一个哲学概念,而是要在书的开头对我们要谈论的耶稣进行宣告。这种宣告只需要进一步展开宣告的内容,即具体提供关于耶稣的叙事。它不是一个哲学概念,所以不需要提供任何论证。在书的开始出现这样一个宣告,读者一般会产生这样的期望:你接下来要说什么呢?换句话说,作为开头语,作者的意思是,我们要宣告一件事(即耶稣故事);这是我们所信的;如果你想知道我的宣告,请继续阅读;如果不想听,那也自便。这种宣言性的措辞避免了希腊怀疑主义的攻击,同时又向读者宣告,我们所说的(λόγος)具有至高无上的权威,因为他在本源中,他就是神自己。

面对这样一个宣言,希腊哲学家只能有两种反应。其一,如果哲学家对其他学说(λόγος)还有兴趣,如保罗在雅典时所遇到的情况<sup>①</sup>,那他们就会努力去了解《约翰福音》。其二,如果他们对此没有兴趣,那也只是人家的λόγος,与自己无关,从而可以忽视不顾。无论如何,他们都不会去与《约翰福音》作者争论,你们的λόγος(作为哲学概念)是否能够成立?奥利金在他的真理情结中把λόγος当作一个哲学概念,从而在他的《约翰福音释义》(第二卷)中用了大量的篇幅讨论这个λόγος的理性方面的含义,与希腊思想家进行争论。毫无疑问,就思想史而言,这些争论推动了希腊思想家重视《约翰福音》。但是,就《约翰福音》的解读而言,如果接受奥利金的思路,读者将不得不站在文本的外面来理解λόγος。这对我们解读《约翰福音》只会引起诸多不必要的困惑。<sup>②</sup>

① 参阅《使徒行传》第十七章。

② 中文和合本用“道”来翻译λόγος,其实也是在这个思路。于是,人们在阅读《约翰福音》时,把大量来自中国古籍文献关于“道”的讨论引入《约翰福音》的阅读中,用《约翰福音》文本之外的中国古人关于“道”的理解来补充λόγος。我想,这种引入只会增加我们理解λόγος的困惑。

当然,如果《约翰福音》的宣告没有触动希腊化思潮中的生存关注的思想困惑,从而无法继续刺激并吸引人去阅读、思考、和皈依,那么,它充其量不过是当时形形色色的学说之一种,终而被人淡忘。然而,思想史的发展并非如此。在《约翰福音》问世后,它吸引着越来越多的希腊学者阅读、研究、和在思想上感情上的皈依,成为思想史发展的主要动力。因此,我们不能简单地忽视《约翰福音》与希腊哲学的关系。特别地,我们需要深入分析《约翰福音》对希腊哲学的核心问题的体会和回答。在本导论中,我想对《约翰福音》的两个核心概念,即真理与生命,进行一些分析讨论,展示《约翰福音》与希腊哲学两者之间的生存关系。

#### 四、真理问题

耶稣被捕后被送到罗马地方长官彼拉多那里。彼拉多对耶稣进行了审问。《约翰福音》(18:37—38)记载了如下的谈话:

彼拉多问他:“那你是王了?”耶稣回答说:“你说我是王。我为此而生,来到这个世界,见证真理。凡来自真理的人都能听见我的声音。”彼拉多对他说:“真理是什么呢?”说完,便出来走向犹太人,对他们说:“我在他身上找不到什么可指控的。”

彼拉多自己嘀咕了一句“真理是什么呢?”之后就再没有问下去。我们知道,彼拉多是罗马社会的上层人士。罗马人在政治上是至高无上的主宰,但是,在思想上对希腊哲学十分崇拜。实际上,希腊哲学是罗马人接受教育不可或缺的科目。因此,彼拉多对希腊哲学在真理问题上的争论和困境应该是相当熟悉的。在彼拉多心中,耶稣是一个“野蛮人”,根本不可能拥有深奥的希腊哲学中的真理概念。对于耶稣的“真理见证”说法,彼拉多心里并没有把它当回事。他自言自语说“真理是什么呢?”并不是表明他想与耶稣讨论真理问题。他嘀咕完了就把耶稣搁在一边,去与犹太人说话。这种态度表明,他觉得耶稣不具备与他讨论真理问题的资格。就语气而言,他的话是讽刺性的,意

思是说,你这样的人也配讨论真理?!

真理问题是希腊哲学的核心问题。柏拉图著作在读者身上培养了一种挥之不去的真理情结。柏拉图主张在理性中认识并追求真理,这就要求对真理给出论证。这种谈论真理的方式突出了真理标准问题,即在真理标准中判断一种学说的真理性。然而,如何确立真理标准呢?

恩披里可在他的《皮罗主义纲要》(第二卷)对真理标准问题进行了深入而详尽的讨论。在逻辑上,真理标准问题无法通过“循环论证”与“无穷后退论证”。关于循环论证,他谈到,人们在真理判断根据问题上往往是从自己的基本预设出发,要求对方接受自己的基本预设,然后证明自己的真理性。这种真理论证乃是一个循环论证。思想者总是在自己的思想体系内进行思维,因而只能从自己观念体系中的基本预设出发对真理进行论证。这种论证是封闭式的,从自己所预定的前提出发,并最终回归其前提。在这种情况下,任何人只能在接受某种思想体系的前提下谈论真理。当不同的甚至是对立的学说发生冲突时,这些学说无法要求对方接受自己的基本预设,从而只好走向独断论。循环论证无法提供一种共同的唯一真理。进一步,为了解决不同学说之间的对立和冲突,人们设想一个超然于所有学说之上的真理标准,并从这个共同的真理标准出发进行真理判断。但是,如何才能确立这样一个共同的真理标准?逻辑上看,一旦给出一个真理标准,问题马上可以提出:这个“真理标准”自身的真理性是如何证明的?当人们不得不对“真理标准”进行论证时,就陷入“真理标准”之真理标准这一无穷后退论证中。<sup>①</sup>此外,恩披里可在这两个真理标准论证的基础上对当时希腊思想界存在的各种真理标准说法进行了全面讨论,否定真理标准的可能性。<sup>②</sup>

在怀疑主义思潮的冲击下,希腊哲学在真理问题是令人困惑的。彼拉多在这样的思想气氛中接受教育,难免受到这种真理困惑的感染。因此,当他说“真理是什么呢?”这句话时,我们可以深深地感受

① 参阅《怀疑主义概要》,72页。

② 同上,73-87页。

到蕴含其中的希腊哲学的真理情结与真理困惑。《约翰福音》作者记载了彼拉多的这句话,这表明作者对希腊哲学在真理问题上陷入的困境是有深刻体会的。

我们继续分析这段对话。有一点可以指出的是,彼拉多对真理困境有深刻体会,但是,他那高高在上的态度使他无法深入体会耶稣关于“见证真理”的说法。耶稣并不是简单地与他谈论真理概念,而是向他指出,他是来见证真理的。这里的“见证”,在《约翰福音》作者看来,恰好是解决希腊哲学的真理困境的钥匙。我们知道,无论是犹太人对神的追求,还是希腊思想家对真理的追求,他们双双陷入了追求困境。他们都是在自己的思想观念框架中谈论神与真理,从而把神与真理完全框架到自己的思想观念中。也就是说,他们所追求的充其量不过是他们自己思想观念中的神或真理。这是一种自欺欺人,实际上是先造一个“假神”,然后再去追求它。这不是在追求神的旨意或真理,而是在追求自己的心思意念。依靠自己的理性,只能拒绝真神或真理。

真神与真理是不能依靠人的思想和追求来获得的。《约翰福音》使用了“光”与“黑暗”的对立来说明这一生存事实,即:黑暗不认识光,因而不会接受光,反而必然拒绝光。作者详细地叙述了耶稣与法利赛人之间的冲突和争论,目的便是要说明这一点:法利赛人根据自己的理解来判断神的存在,因而必然拒绝耶稣所彰显的基督身份。同样,希腊思想家企图通过自己的理性追求来认识真理。对此,希腊怀疑主义关于真理标准的论证证明了这条理性认识真理之路已经走到尽头。对于犹太人来说,他们的摩西传统要求他们依靠神;对于希腊人来说,柏拉图的“人皆求善”论证培养了他们的真理情结。这里,就概念而言,真神与真理问题乃是同一个问题。<sup>①</sup>在《约翰福音》的作者看来,人

---

① 一般来说,犹太人从信仰的角度谈论神的存在,而希腊人则有两种谈论神的方式。这两种方式是,在神话中想象并描绘神的存在,和在理性中把神界定为一种完善性。虽然在各神庙中的祭祀带有期望、依赖、和依靠等情感,但是,总的来说,在人和神的关系上,希腊人缺乏犹太人那样的信心。希腊人更加强调自己的努力。至于神作为完善性,乃是在柏拉图的著作中呈现的。柏拉图认为,虽然人的理性很难认识神的完善性,但是在柏拉图的著作中呈现的。柏拉图认为,虽然人的理性很难认识神的完善性,但是在柏拉图的著作中呈现的。参阅柏拉图《蒂迈欧篇》27c—30c中的相关讨论。从这个角度看,真神和真理在概念上是一回事,可以彼此置换。

与神(或真理)的关系不是一种可有可无的关系。摩西传统与希腊哲学都向人呈现了,如果人没有遵循神的旨意,或者,没有从真理出发,那么,人的生存就会走向损害乃至毁灭。因此,神或真理对于人的生存来说具有决定性的作用。于是,他们共同地陷入这样一个生存困境:如果真神或真理是他们的生存所必须的,而他们无法依靠自己的智慧和努力去认识真神或追求真理,那么,他们应该如何生存?

《约翰福音》指出,除非神(或真理)自己向人彰显,否则人无法认识真神或追求真理。但是,神已经向犹太人显现了(耶稣所彰显的基督身份),他们还是不认识他并拒绝了他。于是,问题就集中在人如何接受神的显现或真理的给予这一点上。对此,《约翰福音》用“见证真理”来说明人与神或真理之间的关系。我们可以称之为见证真理之路。

我们来读一段《约翰福音》文字:

我实实在在跟你说,我们说的都是我们熟悉的,而我们见证的都是我们亲眼所见。但是,你们却不接受我们的见证。如果你们不信我说地上的事,怎能相信我说天上的事?(3:9—11)

这段话对“见证”(μαρτυρῶν,有证人和证词两层含义)一词进行了界定。我们注意,见证一词本是法庭用语。法官和陪审团成员都不在现场,原告被告都从自己角度有选择地呈现事件。因此,法庭需要一位与原告被告没有利害关系的在场者来呈现现场的真实状况。这个人以及他说的话都称为见证。在这种语境中,证人必须具备两个基本条件,其一,证人是在场的,把自己亲眼所见的东西说出来;其二,他说的必须是可信的。第二个条件涉及证人的信誉。如果这个人缺乏信誉,比如平时经常骗人,损人利己,那么,他就是不可信的,而他所说的证词也就不可信了。缺乏信誉的人无法提供见证。相比而言,证人的信誉对于他的见证的可靠性具有决定性的作用——因为他是否在场这一点往往也需要他的信誉来支持。从耶稣的这段谈话可以看到,耶稣一方面强调了自己的在场身份(即从神而来并知道神的事,或真理)。

另一方面，耶稣向他的听众指出，他把他在神那里亲眼看见的一切都告诉他们了；因此，要想认识神与真理，他们就必须接受他的见证。接受他的见证就是接受神与真理的给予。但是，这里的接受必须在相信耶稣的基督身份基础上才是可能的。

我们看到，《约翰福音》的这段话虽然是对着犹太人说的，也适用于希腊人。犹太人相信摩西律法是神赐予他们的，并将自己对律法的理解等于神的旨意，从而仍然生活在自己的心思意念中。在希腊哲学那里，怀疑主义展示了这一思想困境：人的理性缺乏判断真理的能力，因而依靠理性则无法认识真理。因此，犹太人和希腊人的生存状态是相同的：都在追求神或真理，所行却背道而驰，与神或真理无关。耶稣指出：“你们却不接受我们的见证。”为什么不接受呢？——很简单，人们在自己的理性判断中理解耶稣的话；无论耶稣说什么，符合他们自己心思意念的，就接受；不符合的，就拒绝。然而，耶稣的话不能在理性判断中去理解，只能在相信中接受。信心是理解的出发点。也就是说，人们首先必须相信耶稣是基督，相信耶稣的话都是在彰显神的旨意（真理）。这样，人们就能够把耶稣的话当作真理的见证，并在此基础上进行思想和理解。

当然，人们可以反问：我们凭什么相信耶稣是基督，且把耶稣的话当作真理的见证呢？我们可以从两个角度分析这一点。从人的角度看，人无法凭自己认识神与真理，因而面对神的给予只能在相信中接受。任何理性判断的结果都是拒绝神的给予。对于耶稣的基督身份宣告也是如此。实际上，人关于神的知识都来自启示，神说什么我们就接受什么。因此，人没有任何凭据来判断耶稣的基督身份宣告是否为真。也就是说，这个问题本身是不恰当的。从启示的角度看，犹太人追求在摩西律法中按照神的旨意生活，希腊人追求真理以便从真正的善出发过一种善的生活，这两种生活都要求神的旨意或真理成为他们生活的出发点。如果神的旨意与真理都只能在启示中给予我们，那么，对于耶稣的基督身份宣告也只能在启示中给予我们；而我们除了在相信中接受这个给予并以之为出发点之外，没有资格对这个宣告的真假问题进行判断。因此，相信耶稣的基督身份就是人认识神或真理



的一条道路。我们说,这便是恩典真理论的思路。

这是一种在道路中谈论真理的思路。在柏拉图的论证中,真理(或真正的善)是在预设中存在的。虽然人们不知道真理是什么,但是,真理一定存在。没有真理,我们的生存就无法向善而只能走向毁灭。如果真理一定存在,那么,剩下的问题就是寻找道路,追求真理。这条道路不通,我们就另找其他道路,直至找到通往真理的道路。虽然许多道路被证明是死路,但还是有很多道路尚未探讨过。因此,怀疑主义者宣称要继续追求真理。然而,《约翰福音》的恩典真理论给出的说法完全相反,即:在人们对真理无知的状态下,相信耶稣从神而来,且一定会把他们带到真理那里去。这是道路在先的思路。所以,耶稣说:“我是道路、真理、生命。”(14:6)相信耶稣的基督身份,跟随耶稣,人就能够见证真理,接受真理,并进入真理。

或者,我们还可以追问,即使耶稣从神而来,我们还是需要进行分辨:他的哪些话来自于神,哪些话是凭他自己说的。在犹太人的历史上,先知自称从神而来并传达神的话。按理说,这些先知说的话应该也是我们认识神的道路。不过,这些先知的的生活可以分为两部分,一部分是他们自己的生活,一部分是当他们听到神对他们说话并传达神的话语时的生活。因此,在他们一生中,有时是按照自己的心思意念说话,有时是按照神的指令说话。但是,面对这些先知的话,我们如何能够分辨哪些是表达他们自己的想法,哪些是传达神的指令呢?所以,历史上出现许多假先知。实际上,法利赛人就是希望能够找到分辨真假先知以及真假预言的根据。

《约翰福音》认为,耶稣的见证与其他先知不同的是,耶稣乃是人认识神或真理的唯一道路。在1:18节,它给出这个宣告:“从来没有人亲眼见过神;但独子神来自天父的怀里,把神显现出来了。”这里出现了一个非常独特的字:“独子”(μονογενής, 和合本译为独生子)。这是一个复合词,由μονο(单一的、独特的)与γενής(类、种)合成,意思是独特的一类。《约翰福音》使用这个字来指称耶稣的基督身份,强调耶稣的独特身份,完全不同于任何一个人,包括古代的先知们。这个独特性表现在两方面。一方面,神与耶稣的关系是独特的。神派遣耶稣来

到世上,将一切都显示给耶稣看。因此,神只让耶稣说他要说的话,做他要做的事;而且,他只派遣耶稣,不会派遣其他人。另一方面,耶稣与神的关系也是独特的。耶稣除了按照神的旨意说话做事之外,不说其他话,不做其他事。耶稣的基督身份就是他的独子身份。对此,耶稣作了如下说明:“我实实在在跟你们说,这儿子要是没有目睹其父所为,凭自己什么都做不了;他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。因为父喜欢这儿子,把自己所做的一切都向他显示,而且还会向他显示更大的事,让你们惊叹不已。父使死人站立并赋予生命,这儿子也这样随意赋予生命。父不审判任何人,但把一切审判都交给这儿子。因此,凡尊敬这儿子的,便是尊敬天父;而不敬这儿子,便是不敬那遣使他来的天父。”(5:19-23)

我们看到,耶稣对彼拉多谈论“见证真理”,实际上是给出了一套完全不同于希腊哲学的思路。这套思路给希腊哲学的真理困境提供了一条唯一的出路。它充分注意到理性认识论在真理问题的绝望,要求人们转变立场,以相信耶稣的基督身份为出发点,在信心中接受真理的给予。这种谈论方式要求人们在缺乏真理的条件下相信并跟随耶稣。这样一条真理之路摆脱了怀疑主义的真理困境论证,给真理追求注入了新的动力。对于在绝望中的希腊思想家来说,这是唯一的希望。希腊思想家在阅读《约翰福音》时,一旦感受到这套思路的力量,就会对他们的思想产生巨大冲击。从这一角度看,大量希腊思想家皈依基督教这一历史现象就不难理解了。

## 五、生命概念

对古希腊思想家来说,真理问题并不仅仅是一个思辨问题,更不是所谓的好奇心驱动,而是一个实实在在的生存问题。在柏拉图的人皆求善论证中,能否把握真正的善并从此出发乃是我们能否继续生存下去的关键所在。如果没有真理,那么,我们就是在善的名义下追求恶,不断毁坏自己的生存。不难指出,这个论证隐含着这样一个结论,即:没有真理就没有生存。在希腊思想家中,真理问题是服务于生存

问题的。<sup>①</sup>不过,希腊哲学一直希望在理性论证中寻找真理,于是在给出了许多所谓的真理言说体系。怀疑主义称这类真理言说体系为独断论,并在真理标准问题上予以致命一击。在这种语境中,《约翰福音》另辟新路,认为,我们还可以在见证真理的角度上谈论真理问题,即:恩典真理论。我们这里感兴趣的是,在恩典真理论中如何界定生命概念?

《约翰福音》在宣告“我们所说的”时,继续指出:“生命在他里面;这生命就是人的光。这光照在黑暗中;但黑暗却拒绝光。”(1:4-5)这里的“他”也是“我们所说的”的主题。在《约翰福音》的表达中,“我们所说的”(耶稣)是真理的见证,因而也就是生命的源泉。前面谈到,人在自己的生存中依靠自己的善观念进行判断选择,因而必然拒绝真理。因此,当真理的见证像光一样照在人面前时,人不认识这光因而不会接受这光。这种拒绝光的生存是在黑暗中的生存,是死在罪中的生存,同时也是人的现实生存。

我们来分析《约翰福音》关于生命的理解。希腊文指称生命的词有三个:βίος,ζωή,和ψυχή。在这三个词中,βίος和ζωή指的是一切生物形式,包括植物,动物与人。ψυχή则强调生命本身,常常用来指称某种

---

① 柏拉图之后的哲学发展,基本线索大概是这样的:亚里士多德把主要精力放在推论的可靠性研究中,因而对范畴分类和定义、命题结构、以及命题之间的逻辑关系这些方面进行了深入探讨,作出了巨大贡献。相形之下,他对人的生存问题只是做了一些形式分析,并未触及实质性问题。主导希腊哲学关于生存问题讨论的有三个流派,即:伊壁鸠鲁的快乐主义,斯多亚学派的人生哲学,以及怀疑主义的真理论证。伊壁鸠鲁(西元前341-270年)企图避免真理问题,认为,哲学的实质乃是追求人生快乐,而不是追求真理。在他看来,一个思想,只要有助于人生快乐,就是好的思想。比如,原子论可以帮助人们消除死亡恐惧,所以是好的理论。他说:他说“如果我们……不是为死亡所困扰,……我们就不会去研究自然科学了。”参阅他给 Herodotus 的一封信,见 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. H. D. Hicks, Loeb Classical Library, 1925, X. 142)斯多亚主义也是为了避免陷入真理困境,主张我们沉思人生,反思内省,过一种节制的善的生活。斯多亚学派的创始人芝诺(Zeno of Citium, 西元前334-262)曾经询问祭司,他需要做什么才能达到最好的生活。在他看来,好的生活不是通过追求真理,而是通过自己的沉思和节制。(参见同上, VII. 2)。然而,无论这些思想家如何努力回避真理问题,摆在他们面前的仍然是真理问题。对于伊壁鸠鲁来说,人们可以问:什么是真正的快乐?而对于斯多亚主义者来说,人们仍然问:什么是真正的节制?这些问题都属于真理问题。

具有实体性的灵魂存在。在希腊人看来,生命的本质在于事物的自身运动。一个事物如果能够作自身运动,那么,这个事物就拥有灵魂或生命。因此,ψυχή这个词在哲学上最受重视。在柏拉图的著作中,ψυχή一般译为灵魂。在一个人身上,灵魂有三个居所:在肝脏后面居住的灵魂称为欲望灵魂;在肺部居住的灵魂称为激情灵魂;在大脑居住的灵魂称为理性灵魂。在这种界定中,灵魂包括了人的欲望、情绪、思想。从现象上看,拥有欲望、情绪、思想的存在便是一个活人。因此,拥有灵魂意味着这人是活的。柏拉图之后,人们希望在这个词里面揭示生命的本质。进入希腊化时期后,特别是在斯多亚学派那里,πνεῦμα(灵、精气、呼吸)逐渐取代了ψυχή作为解释生命本质的主要用词。<sup>①</sup>斯多亚学派认为,πνεῦμα主要由火与气组成,它向上运动(火),而又提供呼吸(气),因此,它提供生命的活力。芝诺用它来解释人的灵魂本质,认为灵魂(欲望、感觉、思想、情绪等)不过是πνεῦμα的表现而已。<sup>②</sup>

在用词上,《约翰福音》在谈论生命时弃用βίος,并对ζωή和ψυχή进行区分,认为只有ζωή才是真正生命,而ψυχή是会消灭的性命;进一步,选用πνεῦμα指称生命之源。在这个界定中,ζωή乃是真正的生命,从真理出发,为神所赐,永远不灭,所以也称为永生。πνεῦμα作为生命之原则是一种像光一样的东西,虽然无法在感觉中呈现,但却是生命的源泉,供给生命。在翻译上,我们可以译为灵。在《约翰福音》中,加定冠词后指的是圣灵。它是来自于神的生命力本身。考虑到斯多亚学派关于ψυχή和πνεῦμα的大量讨论,《约翰福音》用ζωή取替ψυχή来指称真正的生命,并且对πνεῦμα进行重新界定,这种做法表明,作者是有意识地避免跟随希腊哲学的思路和讨论。这一点值得重视。我们试分别分析《约翰福音》对这两个词的界定。

关于ζωή和ψυχή这两词的用法,我们来读这一段话,耶稣说:“喜欢自己的性命,乃是毁坏自己的性命;憎恨自己在这个世界上中的性命,就

① 关于斯多亚学派关于πνεῦμα的讨论,参阅 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons, 1974, 第 152、158 页。进一步讨论可参阅本书 1:34—35 注关于“灵”的分析。

② 参阅 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VII. 156—157。

拥有生命直到永远。”(12:25)这段话在和合本译文中出现了五个“生命”。在希腊原文(包括代词)中,前三个用词为ψυχή,最后两词用ζωή。我用“性命”来翻译ψυχή,用“生命”来翻译ζωή。我想指出的是,为了表达的准确性,耶稣在谈论从神而来的永恒生命时避免使用ψυχή。在其他章节,如10:11、15、17;13:37—38;以及15:13等节谈到舍命时,用的是ψυχή(性命)。可以看到,性命都是可以消失或舍弃的,因而不可能与“永恒”联系在一起使用。相反,生命是神所给予的,是一种永恒的存在。《约翰福音》对这两个词的使用表达了这样一个想法,人的真正生命是神所赐予的,他与人追求的性命不能混为一谈。希腊思想家谈论的生存充其量不过是人的性命,如人生快乐,节制美德等。这种追求性命的生存乃是走向丧失性命的过程。它决不可能带来生命。换句话说,希腊思想家所追求的不过是ψυχή(性命,或自己的欲望、激情、思想观念等)而已,都不是真正的生命(ζωή)。真正的生命是从真理出发的。

不难发现,《约翰福音》使用ζωή来指称生命包含了对希腊哲学追求生命的生存关注的回应。生命问题的核心是出发点问题。从什么地方出发,人就怎样生存下去。生存出发点决定了生存方式。比如,在什么欲望的驱动下,人的生存就一定受到这种欲望的制约;从什么理想出发,人就会调动自己的各种力量去实现这个理想;等等。从这个角度看,任何生存方式的改变都始于生存出发点的改变。从错误的善观念出发,无法满足对善的追求,因而是走向毁灭。追求自己的性命其实就是从自己的ψυχή出发,即:从某种欲望、情感或善观念出发。归根到底,这种追求乃是从自己心中的那种缺乏真理且充满错误的善观念出发。要得到生命,人必须转换生存出发点,放弃自己的错误善观念,接受真理的赐予,并从真理出发。

性命与生命问题乃是生存出发点之争。《约翰福音》在第三章记载了耶稣与尼哥底母的一段对话。耶稣告诉尼哥底母:“我实实在在跟你说,除非重生,无人能见神的国。”尔后,他解释道,这里说的重生,指的是在灵(πνεῦμα)里的重生:“我实实在在跟你说,除非在水与灵中重生,无人能进神的国。肉生肉,灵生灵。”在结束谈话时,耶稣说:“为

的是让一切在人子里面的相信者都有永生(ζωή)。”耶稣这段谈话的信息,归结起来,人必须在灵里重生,即:相信耶稣的独子身份。也就是说,相信耶稣的独子身份乃是人得到生命的唯一道路了。这便是《约翰福音》在生命问题上的主要信息。

《约翰福音》关于πνεῦμα的说法是独特的。我们知道,斯多亚学派在讨论生命概念时深入地讨论了πνεῦμα。在他们看来,ψυχή(欲望、情感、思想)只是生命的表现,而在本质上,生命是由πνεῦμα决定的。πνεῦμα这个字的原始含义是指运动中的气,如呼吸与风。在斯多亚学派中,πνεῦμα不是一般的气,而是温暖的,是一种火,如活着的人在呼吸的时候其呼吸之气是热的,因而是带着动力的。我们可以把它译作“精气”。按照斯多亚学派的说法,人的精气从精子受孕成为胚胎的时刻开始出现。起初,胚胎就是一团混沌不清的精气。随着胚胎成长,它开始按照自身已定的格式发育成长,并与外界发生关系,从而表现出欲望、感觉、思想等等精神特性。这些精神现象本身不是一种自在的实体,而是精气的各种表现。当身体能够自动地对外在刺激做出反应时,表明这个身体拥有生命。十月怀胎结束,这团精气在外形上分化为四肢五官,分别主管不同的精神活动。<sup>①</sup>

我们来比较一下斯多亚学派与《约翰福音》对πνεῦμα的使用。Πνεῦμα包含了火与气,因而具有活力。在斯多亚学派的用词上,ψυχή,πνεῦμα与火是联用的。作为比较,《约翰福音》也用πνεῦμα,但它是与光(φῶς)联系起来使用的。光是人的生命之源,“这生命就是人的光。”(1:4)有意思的是,《约翰福音》中的这三个字是通用的,即,ζωή πνεῦμα φῶς。就文字而言,火与光的意义是相通的。有火便有光,有光定有火。但是,两者还有一个重要的区别:光通常是从给予的意义上来说的,比如,从天空的太阳照下的光,从月亮星星出来的光。而火通常指的是光与热的给予者,比如,木头燃烧时有火,并给出光与热。一块木头没有燃烧完,它就还有火;而木头烧完后,火就不复存在。πνεῦμα作

① 参阅 A. A. Long & D. N. Sedley 主编的《希腊化时期哲学家》(The Hellenistic Philosophers, v. 1, Cambridge University Press, 1987), 53B。

为一股精气，它像火一样会发热。当人的呼吸还是热的时候，这人就是活的。人的生命依赖于这内在的热。当然，每个人的精气都会燃烧完毕的。一旦烧完，这人就死了。因此，人的性命是会消灭的。但在《约翰福音》的处理中，生命(ζωή)是πνεῦμα(灵)给的。这灵是一种给予人以生命的光，只能从外面射入。这像光一样的灵并不先存在于人体内部。它从神而来，是给予人的。没有灵就没有人的生命(ζωή)。可以看到，像火一样的πνεῦμα与像光一样的πνεῦμα是两种完全不同的πνεῦμα。前者是内在的，会燃尽的；后者则是外来的，并且只要外在的光源不断供应，它就能源源不断地给予。因此，《约翰福音》的πνεῦμα不再是希腊哲学概念，而是一个神学概念，中文可以翻译为“灵”。它是一种从神而来，与神同在，又给予人的存在。

从这个角度来阅读《约翰福音》的生命概念，根据耶稣在第三章与尼哥底母之间的谈论，我们就不难理解它关于“永生”的说法了。这里的生命是被给予的。当人们在灵里重生而领受神所赐的生命时，这灵就源源不断地赐予生命。只要这灵的给予不停顿，生命就不会停顿。《约翰福音》在使用生命一词时常常与“永恒”一词连用。也就是说，只要拥有了生命，就是拥有了永生。

值得注意的是，永生这一概念无论在希腊文化还是在希伯来文化中都是不受重视的概念。希腊神话想象出一个在现世之外的“冥界”。人死之后，灵魂离开人的身体，进入冥界。过了一定的期限之后，灵魂将从冥界出来，再次投胎进入现世。这种灵魂不死的说法，在某种意义上是一种永生概念。但是，灵魂在现世与冥界的存在之间是断裂的。灵魂离开冥界时必须喝一口冥河水，把前世的所有事情都忘记干净。前世、现世、来世之间并不是一种同样的生命。《旧约》也有故事涉及到永生问题。比如，以利亚老年时被神接走，因而与神一起享受永生。不过，以利亚从此与这个世界没有发生任何关系。因此，这种永生是个别现象，与其他人无关。显然，《约翰福音》关于生命问题的说法是一种全新的视角。

首先，《约翰福音》的生命概念具有永恒性。《约翰福音》是在“生命是神所赐的”这一意义中谈论永生问题的。由于生命的源泉在于

神,只要神还在给予,人的生命就源源不断,从而在时间上无限延续。只要神的赐予在时间上不间断,人的生命就是不会在时间上受限制。当然,如果神在某一时间点上停止供应生命养料,生命就在这一点停止。就生命来源于神这一点而言,它是永恒的。从这个角度看,我们不难理解死后的生命问题。显然,如果神在人的肉体死亡之后仍然供养,那么,人的生命就不会中断。

其次,生命的出发点是信心。耶稣要求尼哥底母在灵里重生,就是要他放弃判断权,相信耶稣的基督身份,并从耶稣那里领受神的恩典。尼哥底母只知道在欲望、感情、思想中的性命,无法理解耶稣所说的生命概念。然而,耶稣谈论的生命不在人的欲望、感情、思想中。这种生命是在人交出主权时被赐予的。这里,信心是获得生命的前提。没有信心,人就不可能接受神的给予,不可能感受到灵的同在,从而也就不可能得到这生命。一句话,没有信心,就没有生命。

第三,生命在于不断更新。需要强调的是,作为出发点的信心是一种动态的成长过程。在信心中,人交出了判断权,因而成为一个接受者。他接受神赐给他的一切。我们来考察这种情况。一个人在信心中的领受,从他现有的心思意念出发,他认为他所领受的并不是他想要的(如在苦难中)。这就是说,他当下的心思意念无法理解神的美意。但是,他相信神赐给他的一定是好的。随着时间的推移,他在信心中忍受苦难。这是一个经历神的带领的过程。当他最终认识到其中的好处时,他就会开始感谢赞美。这个时候,我们说,他的心思意念得到了提升和更新。《约翰福音》要谈论便是这样一种在更新变化中的生命。保罗对此有深刻的体会。他说:“不要效法这个世界。只要心意更新而变化、叫你们察验何为神的善良、纯全可喜悦的旨意。”(《罗马书》12:2)

总的来说,《约翰福音》把生命的主权归给神,而人在相信耶稣的基督身份中就能够接受生命的赐予,并拥有生命。这是一种重生,是一种生存出发点的置换。人在自己的心思意念中受自己的欲望、情感、思想所限制,最后死在自己的心思意念中。这样的生存是一个耗尽自己性命的过程。然而,在信心中,人接受神的赐予而进入一种心



意更新变化的过程中。这就是永生。我们看到,这种生命观带来了一种对生活的开放态度,直接回应了希腊思想家因为真理困境而在生命问题上所陷入的绝望。它在见证真理的思路中回答了真理困境,并建立了真理与生命之间的动力性关系,即:人在信心中领受神的赐予,心意更新变化,从而使自己的生存基于真理之上,进入永生。无疑地,这一生命观对希腊思想界的冲击力是巨大的。

## 六、作者问题

《约翰福音》在真理与生命问题上对希腊哲学的挑战态势,深深地挑动了希腊思想家的神经。真理与生命问题不是一个思辨问题,而是紧密地与人的生存联系在一起的问题。真理困境即生存困境。耶稣生活在犹太人的社群中,首先关心的是犹太人的生存问题。实际上,如果耶稣谈论的不是犹太人直接关心的问题,那么,耶稣就是在对牛弹琴。但是,在《约翰福音》作者看来,耶稣的基督身份不仅能够回答犹太人的生存问题,而且也能回答希腊人的生存问题。我们读到,在12:20—26,耶稣针对几位来访的希腊人,强调重生的意义,认为只有在重生中才可能获得真正的生命。这段故事要说明的是,耶稣的基督身份能够从根本上解决希腊哲学在真理与生命问题上所陷入的困境。这种挑战态势存在于作者的写作意识中。因此,我们需要追踪这种写作意识。

关于《约翰福音》的写作,我们先来读一段早期教会史学家尤西比乌(Eusebius of Caesarea, 西元 263—339 年)的记载:“约翰因此在他的福音书中记载了基督在施洗者约翰被监禁前做的事情,而其他三部福音书则只是谈到在此之后的事件。”<sup>①</sup>尤西比乌的意思是,记载这段时间的耶稣事迹是《约翰福音》的特点,尽管它也涉及了在此之后的事件。很显然,这种说法是一种历史学家思路。早期教会关于《约翰福

<sup>①</sup> 尤西比乌:《教会历史》(第三卷 24. 12),译自 Eusebius, *Church History* (3. 24. 12), in *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, Vol. 1, ed. Alexander Roberts, Hendrickson Publishers, 1994.

音》写作时间的看法,一般认为,它的成书时间在其他三部福音书之后<sup>①</sup>。对尤西比乌来说,如果三部福音书已经全面叙述了耶稣的事迹,那么,从历史学的角度看,再增加一本福音书就没有必要了。但是,使徒约翰再写了一本。这说明,他一定是发现还有补充的必要性。尤西比乌从历史学的角度对四部福音书进行了比较,发现前三本福音书未能记载耶稣在施洗者约翰被监禁之前所做的事情。因此,他找到了《约翰福音》写作出版的必要性,即:提供关于施洗者约翰被监禁之前的耶稣故事。不过,尤西比乌的这一解释几乎没有人接着说。原因很简单,《约翰福音》写作的必要性远远超出尤西比乌给出的理由。毋宁说,这里的理由不是历史学方面的,而是思想史方面的。

关于这本书的作者,早期教会一般认为是使徒约翰。最早提到使徒约翰作为本书作者的是爱任纽(Irenaeus,西元115—202)。在他的《反驳异端》(第三卷1.1)中,爱任纽提到:“后来,约翰,那个靠在主胸前的门徒,在亚洲的以弗所居住期间也出版了一部福音书。”<sup>②</sup>早期教会在本书作者问题上的意见相当一致,并无什么争论。爱任纽的说法是带着权威性的。但是,进入20世纪之后,这个问题一下子成了《约翰福音》注释界的争论焦点。不过,这些讨论都把注意力集中在某个历史人物身上,比如,使徒约翰还是长老约翰之争。我认为,这些争论隐含的关注是,如何处理《约翰福音》的希腊思想因素?如果强调这些因素,人们就倾向于长老约翰。如果企图否定这些因素,人们就执着于使徒约翰。<sup>③</sup>

无论如何,要否定爱任纽的说法是很困难的。我注意到,许多人反对使徒约翰为作者是因为他们觉得这道门槛很难跨过:《约翰福音》文本出现了一系列希腊哲学的用词与概念(特别是“真理”一词),它们

---

① 《约翰福音》是四部福音书的最后一本。这一点是学术界主流观点。我这里不拟深入讨论它的写作时间,但接受这个看法,即:它的出版时间应该在西元一世纪的90年代。

② 译自 *Adversus haereses* (3.1.1), in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., ed. Alexander Roberts, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988。爱任纽的《反驳异端》的写作年代大概是西元170年。

③ 有关《约翰福音》作者的相关讨论,可参阅卡森的介绍,见他的《约翰福音注释》,第105—124页。

似乎不太可能是生活在耶路撒冷的耶稣的用词,也不太可能是作为一位犹太人的使徒约翰的用词。当然,人们有足够的理由认为,《约翰福音》对它们的界定是完全不同的。而且,即使作者借用了这些希腊哲学的用词与概念,也不见得就受到希腊哲学的影响。我想,这种困惑来自于人们简单地把作者问题当作一个历史学问题,即寻找一个令人信服的历史人物作为本书作者。然而,从思想史的角度看,我们注意到,《约翰福音》的写作背景要比这一点更为复杂,即:作者要讲述的耶稣故事是在犹太文化背景中发生的;但是,作者又完全相信这个故事能够回应听众(在希腊文化背景中)的生存关注与思想困境。我们将从这个思想史角度来处理作者问题。就出发点而言,我认为,爱任纽的说法应该得到足够的尊重。我们没有足够的理由认为他在这个问题上出了差错。

尤西比乌在他的《教会历史》(第三卷 1:1)中提到一个事件。西元 66 年犹太人造反,企图脱离罗马统治,建立独立的犹太人国家。在强大的罗马军队面前,这些造反者几乎没有希望成功。耶路撒冷已无安全保障。这一点其实是十分明显的。当时,耶路撒冷的基督徒虽然都有犹太人血统,但是,基督徒是受排挤甚至是受迫害的群体。所以,使徒们对犹太人反抗罗马统治这件事没有任何共识。第二年(西元 67 年),使徒们决定离开耶路撒冷,分散到各处传播基督福音。使徒约翰这时来到亚洲的以弗所,加入以弗所教会,长期在此居住,一直到晚年,死后葬在此地。

对于使徒约翰来说,这是一个具有重要意义的事件。关于使徒约翰在以弗所的活动,在文字上几乎没有留下什么记录。不过,有一点是显然的,那就是,从一个犹太文化主导的耶路撒冷来到一个小亚细亚的希腊文化重镇以弗所,使徒约翰的生活不可能与从前一样。而且,其中的变化涉及他的生存关注、思维方式、语言使用等方面。特别地,我认为,在新的环境中,使徒约翰对福音的理解侧重点与表达针对性等方面也会有变化。这些变化不可避免地会在《约翰福音》写作中留下痕迹。

我们先来看看以弗所教会。使徒约翰来到以弗所之前,保罗于 50

年代中叶在这里创立一间教会。使徒约翰所加入的教会应该是保罗留下来的。根据《使徒行传》第19章的记载,保罗在以弗所至少居住过2年零3个月。保罗先在犹太人的会堂讲道,后来与一些犹太人发生冲突而离开会堂,来到在一名叫推喇奴的人的学房,每天都在那里讲道与辩论。关于这段故事,《使徒行传》(19:8-10)的文字是这样的:“保罗进会堂,放胆讲道,一连三个月,辩论神国的事,劝化众人。后来有些人,心里刚硬不信,在众人面前毁谤这道,保罗就离开他们,也叫门徒与他们分离,便在推喇奴的学房,天天辩论。这样有两年之久,叫一切住在亚西亚的,无论是犹太人,是希利尼人,都听见主的道。”这段记载显得很简略,甚至这个推喇奴是谁也没有介绍。当然,在《使徒行传》作者看来,这个推喇奴是谁并不重要,重要的是保罗在那里每天讲道。不过,我想,在不同地方讲道就有不同的听众。保罗在以弗所的犹太人会堂也讲道,但后来却离开了;而在推喇奴的学房讲道与辩论则达两年之久。保罗在这两个地点面对的听众是不同的。这一点值得我们十分重视。

关于推喇奴(Tyrannus)这个人,一般认为,他是当地一名修辞学家或哲学家,也称为智者。“学房”(σχολή)指的是修辞学家或哲学家讲课的地方。根据《国际标准圣经百科》<sup>①</sup>的 Tyrannus 词条,这种学房几乎每个希腊城市都有。我们知道,在希腊世界,修辞学是十分重要的学问,对于每一位想成为政治家的学生来说都是必修科目。修辞学涉及语言使用与表达,包括词语的界定、命题结构、以及命题推论。这些学问都要求助于哲学。因此,修辞学家也就是哲学家。以弗所曾经是希腊哲学中重镇,出现过赫拉克利特这样的著名人物。在罗马帝国时期,以弗所仍然保持着文化重镇的地位。推喇奴没有著作留世,因而在思想史上无人提及。但是,他在以弗所开设讲台,吸引小亚细亚地区的学子前来就学,这说明此人在当地有一定名声。可以看到,以弗所城中的推喇奴学房集中了一些来自小亚细亚各地的学子,

① *The International Standard Bible Encyclopedia*, (国际标准圣经百科), ed. James Orr, Hendrickson Publishers, 1994.

因而是一个重要的公共场所。《使徒行传》提到,因为保罗在那里传福音,“一切住在亚西亚的,无论是犹太人,是希利尼人,都听见主的道。”保罗在以弗所的一个学房传福音就可以福音把传到整个小亚细亚地区。这既说明了这个学房的重要性,也说明了以弗所作为小亚细亚的文化重镇的地位。

或者可以追问,保罗凭什么能够占据推喇奴学房的讲台呢?或者,推喇奴为什么会把讲台让给保罗?关于这个问题,《使徒行传》没有给出说明。不过,早期教会也许就有人提出过这个问题。我们注意到,Robertson 提供了一些解释,其中的一个原因是,他说,《使徒行传》的早期抄本中有一抄本(The Codex Bezae)特别对保罗的讲道时间加以说明:“第 5 点到第 10 点”(指犹太人的时间,等于我们现在的从上午 11 点到下午 4 点)。<sup>①</sup>也就是说,保罗的讲学时间是当地最炎热的时候。推喇奴自己此时不使用学房,因而乐意让保罗使用。其理由不难理解。保罗讲道是免费的,不招收缴费学生。从学房管理的角度看,保罗相当于一个免费讲师,可以增加学房人气。因此,保罗在此时间段内可以随意使用学房。

保罗在推喇奴学房讲道,有一点可以肯定的是,必然能够吸引一些推喇奴的学生。从学生的角度看,能够多听一些课,多学一点东西,总是一件好事。特别地,保罗讲道时并不收费。这正是学生求之不得的。一般来说,学生在受教期间对于老师的思想总是开放的。保罗使用推喇奴学房作为他的讲台,相当于是推喇奴的客座讲师。因此,对于在座的学生来说,保罗就是他们的老师。保罗在以弗所 2 年零 3 个月;起初 3 个月在犹太人会堂,之后就在推喇奴学房讲道与辩论。《使徒行传》提到,保罗在推喇奴学房每天都与人进行辩论。这些辩论导致了很多人,包括犹太人与希腊人,都有机会听到神的话。这里,参与辩论的可能是各种各样的人物,然而,其中一定包括了推喇奴的学生。

这一点在我看来需要特别重视。我们知道,辩论是希腊哲学家们

---

<sup>①</sup> 参阅 Robertson 对《使徒行传》19:9 的注释。Robertson 还提到,还有一种看法认为,这个推喇奴可能是一位医生,与路加认识,因而让保罗使用他的学房。不过,这个说法有点勉强,支持者不多。

喜欢做的事。保罗曾经去过雅典,并在那里受邀对雅典哲学家发表过一次关于耶稣故事的演讲。那些哲学家无法理解保罗关于死里复活的故事,很客气地把他请出去。<sup>①</sup>保罗没有机会常驻在雅典,因而无法与这些哲学家进行长时间的详细辩论。但是,在以弗所,保罗成为推喇奴学房的客座讲师。这是一个可以供保罗长期使用的讲坛。听众中有相当大比例的一部分是容易接纳新思想,同时有受过一定哲学教育的青年学子。他们是好学的同时又是爱思想的年轻人。两年的时间,保罗每天都与他们在辩论。他们可以把自己关心的问题不断地向保罗提出,并与保罗进行深入探讨。当他们的思想障碍一一扫清之后,这些人就成了保罗的门徒。我想,这些接受过修辞学与哲学训练的青年学子,天天与保罗在一起,讨论耶稣基督的福音,他们对保罗的神学当然会有更深入的理解。自然地,当他们成为基督徒之后,他们会把自己所领受的向更多人分享,从而带领更多的与自己的背景相近的人皈信耶稣。这批人便成了以弗所教会的骨干成员。也就是说,以弗所教会有一批拥有相当哲学修养的教会领袖(通常称为长老)。以弗所教会就是这样建立起来的。

十余年后(西元 67 年),使徒约翰来到了以弗所。我们或者可以这样描述当时的以弗所教会的长老们:他们是在保罗神学思想的影响下成长起来的基督徒;同时,他们受过希腊哲学训练,拥有希腊哲学情结;但在保罗的神学中深深地感受到了基督福音的力量,认为基督福音能够解决他们在希腊哲学中所遇到的困境。对于他们来说,使徒约翰的到来是一件大喜事。保罗虽然也算是一位使徒因而拥有足够的权威<sup>②</sup>,但他毕竟没有与耶稣共同生活过。他所知道的关于耶稣的故事都是听来的。使徒约翰一直跟随耶稣,直到耶稣复活离开门徒。也就是说,使徒约翰的到来意味着他们有机会直接聆听见证者讲述耶稣的故事。不难想象这些长老们见到约翰之时的那种兴奋。

---

① 参阅《使徒行传》17:16-34。

② 保罗坚持自己的使徒身份,因为他在大马士革路上见过耶稣的显现(参阅《使徒行传》第 9 章),并接受耶稣的派遣向外邦人传福音。他在大部分书信的开头都首先强调自己的使徒身份。在《哥林多前书》第九章,他还专门为自己的使徒身份加以说明。

使徒约翰与以弗所长老们之间的关系是几十年的关系。在这个漫长的交往中,我想,开始时应该是约翰不断地讲述耶稣的故事,而长老们则只是安静地听并做了一些记录。但是,由于文化背景的差异,这些长老们与约翰在生存关注与思想方式上都不尽相同,因而长老们想知道的东西与约翰讲述的东西两者之间是有出入的。因此,接下来的交往中,更多的是长老们从自己的角度进行提问,而使徒约翰则试着理解长老们的问题并予以回答。这是一个交流互动的过程。比如,在四部福音书中,其他三部几乎没有谈论真理问题。保罗在一些书信中常常提到真理这个词,但并没有把它当作一个专门的概念来处理,也没有用它来指称耶稣。然而,《约翰福音》把真理当作一个概念,用恩典与真理,真理的见证,耶稣作为真理给予者,等等表达式来谈论真理。为什么《约翰福音》如此突出真理问题呢?我想,真理问题是长老们与使徒约翰之间的互动对话中突显起来的。长老们拥有真理情结,因而会带着真理问题向使徒约翰追问:如何确保耶稣所说的所传的真理?如何向不信者,特别是在希腊怀疑主义熏陶下的希腊人宣讲这个真理?实际上,从恩典、见证、耶稣的独子身份等等提法中,我们都能够体会到约翰在努力地回应长老们的真理情结。

关于《约翰福音》的作者问题,简略来说:使徒约翰在西元 67 年来到以弗所教会,并长期在此事奉时,通过讲章和谈话留下了系统而详细的关于耶稣的言行的记载(口头或文字的)。以弗所教会的众长老们和约翰亲密相处而成为约翰的亲近门徒。他们对约翰的这些记载加以整理,进而作为教会的基本文件,用作维护信仰,阐明教义和传播福音的依据。从这一角度看,《约翰福音》的作者首先使徒约翰。但是,以弗所教会的这些长老们对古希腊哲学有着良好训练和修养,他们与约翰之间有长时间的密切交流互动。这种互动关系在相当大的程度上改变并规范了约翰的语言使用习惯。这一改变使得《约翰福音》与希腊哲学有了直接的相关性。因此,在语言与编辑上,这部福音书乃是由多人完成的。

人们也许马上会想到《约翰福音》的可靠性问题:这本福音书真实可靠地呈现了历史上的耶稣吗?如果约翰的生活环境改变并导致了

他的语言使用变化,他提供的《约翰福音》是否会丧失其可靠性?<sup>①</sup>我想答案应该是:使徒约翰在与以弗所老人们交往时分享了他们的思想关注与真理情结。同时,他坚信基督福音能够回答他们的问题。约翰在与他们交流互动时有一种十分执着的敬虔态度。这种态度可以从两个方面看。首先,约翰与耶稣生活多年,一直细心观察耶稣做事,刻意铭记耶稣说话,对于耶稣有直接的亲密感情。他相信耶稣来自于神,相信耶稣复活在天,相信耶稣坐在天父右边,并在那里看顾着他,聆听他的祷告。因此,他在叙述耶稣故事时不敢有一丝一毫的造次。其次,约翰在与长老们的交流中,努力从耶稣的基督身份这一角度回答他们的问题。虽然这样的交流互动会改变他的语言习惯(包括概念使用与论证思路),但是,无论语言如何变化,他确信他所陈述的耶稣故事是原始的。事实上,他也只能通过这种确信(或敬虔)来保证《约翰福音》的原始性。同样地,对于听众与读者来说,接受这种原始性也必须建立在相信约翰的基础上。换句话说,如果我们相信约翰,我们也就可以分享约翰的确信或敬虔而接受《约翰福音》的原始性。使徒约翰是耶稣故事的直接见证者,这就保证了《约翰福音》的可靠性。我想,《约翰福音》的一段话是这种关系的准确表达:“这便是这门徒关于这些事情的见证,并记载成文。我们都知道,他的见证是真的。”(21:24)

当然,人们还是可以根据约翰所处环境发生了变化这一点,进而怀疑乃至否定《约翰福音》的原始性和可靠性。但是,如果我们不希望这种怀疑成为一种枉然,我们就必须在原始性上有所突破,即找到更加原始的材料来证明《约翰福音》的不可靠性。然而,怀疑者根本无法提供这样的原始版本来支持这种怀疑——因为使徒约翰本人是直接见证者。因此,接受《约翰福音》的原始性就等于接受了它的可靠性。

---

<sup>①</sup> 可靠性问题是20世纪《约翰福音》注释界的热门话题。有关《约翰福音》可靠性的具体争论,以及对这些争论的分析,请参阅卡森的《约翰福音注释》导论的第三部分。总的来说,我认为,只要承认使徒约翰是《约翰福音》作者,同时对约翰有足够的尊重,从而承认本福音书的原始性,那么,它的可靠性问题就不难解决。值得注意的是,早期教会领袖(一直到西元397年的迦太基主教会议最后认定作为正典的《新约》全部书卷)在这个问题上几乎没有争论,认为它出自使徒约翰,具有原始性,是关于耶稣故事的可靠文本。



实际上,早期教会正是在这样一种信任情感基础上接受《约翰福音》的。

《约翰福音》的写作过程同时还涉及了一群人,即以弗所教会的那些与约翰关系密切的长老们。史称为使徒约翰的门徒。我认为,就本书的整体结构来说,使徒约翰大概没有亲手书写这部福音书。福音书结尾时提到约翰写下(γράφω)了他关于耶稣的见证。不过,“写下”的意思并不一定是约翰自己亲自动笔。比如,19:19也提到彼拉多“写下”耶稣的名号。这当然不可能是彼拉多自己亲自动笔,而是指令他人写下。也就是说,说“写下”系指按他的意思去写。因此,说使徒约翰写下这部福音书,指的是其中的内容是他提供的。约翰在以弗所呆了几十年,在与当地信徒和门徒的相处中留下了大量的关于耶稣的见证。他的门徒整理这些见证并编辑成书,作为教会的权威文件。由于长时间的相处、交流、互动,他们对约翰的语言和思路都有了比较恰当的把握,因而可以对约翰的讲章进行系统整理,在章节安排和概念界定上进行细心编写。这是《约翰福音》表现出一种成熟的思路或神学的主要原因。

我们还注意到,《约翰福音》在涉及约翰的名字时采取“主所爱的门徒”(19:26),这种称呼。我想,约翰在讲道时不可能用这个词,而会直接用“我”来自称。从叙述者的角度看,用最简单的“我”会让整个叙述更为流畅,而且也不会让叙述者自己感到有什么难堪。但是,对于他的门徒来说,在编辑约翰的见证时处理“我”就有些不顺畅了。如果用“我”,等于说这部福音书是约翰自己亲自动笔写的。事实似乎不是这样的。如果直接称呼为“约翰”,这等于说,这个福音书好像不是约翰提供的。因此,为了说明这部福音书来自使徒约翰的讲章,同时表明它的成书经过了编写,编写者采用这种称呼是合适的。

## 第一章 总论

【引言】一般地，人们把 1—18 节通常称为本福音书的总论。这 18 节用简略的语言表达了本书的中心信息。我们发现，这 18 节呈现了一系列重要名词，如生命、见证、信任、恩典、真理，尊容、独子等等，并在一个严格的思路中被界定它们。总的来说，《约翰福音》是通过叙述耶稣故事来展开对它们的严格界定的。然而，在阅读之初，读者只能在当代语言翻译的语境内来理解这些名词，因而不可避免地会产生陌生之感。而在《约翰福音》写作之时，这些名词（除了“独子”一词）大都是当时思想界常常提及并讨论的名词。我们在同时代的其他著作中也能读到关于它们的讨论。也就是说，对于当时身处希腊文语境中的读者来说，只要有基本的文化修养，阅读这些文字不会出现像当代读者所感受到的那种陌生感。更多地，这些文字对他们来说是有直接震撼力的。阅读的陌生感来自时代隔阂和语言翻译。就文本的流传来看，一种文本一旦被翻译成别的文字，读者的语言背景发生了根本的变化，陌生感就自然而然地出现在阅读过程中。

实际上，这种陌生感在拉丁语世界就出现了。比如，奥古斯丁本人可以直接阅读希腊原文，理解《约翰福音》并没有太大困难。然而，当他要使用拉丁语讲解《约翰福音》时，他马上感受到在座拉丁听众的这种陌生感。他把这种陌生感归为理性与灵性上的差距。为了回应那些拉丁语读者的阅读困惑，奥古斯丁一开始就引用保罗在《哥林多前书》(2:14)的一句话，强调指出，从人的智慧(或理性)出发，人不可能

领受《约翰福音》的属灵意义。<sup>①</sup>这里的“属灵意义”这种提法是相对于“理性意义”而言的。在奥古斯丁看来,停留在理性思维中,人无法读懂《约翰福音》。人的理性思维一般都是从自己所熟悉的文字环境出发的。他知道一个名词的含义,一个句子的语法和结构,句子隐含的情感,以及句子之间的演算关系。因此,读母语著作的感觉是直接的,不会有陌生感。但是,奥古斯丁认为,《约翰福音》要传达的信息不是关于这个世界的,而是关于天国的。因此,除非我们的理解力被提升,否则无法读懂《约翰福音》。所谓的理解力被提升,就是指要超越我们现有的理性思维,接触到那些名词的新含义,并构造新句子,并发现新的推论。在谈到如何理解《约翰福音》的开篇语时,他说:“如果你无法想象这是什么意思,那就等到你成长之后再说。肉是大有营养的;但是,你得先喝奶而发育成长,然后才能食用这大有营养的肉。”<sup>②</sup>对于奥古斯丁来说,阅读《约翰福音》是一个理解力不断更新的过程。

这里,奥古斯丁认为,拉丁读者的困惑来自读者的属灵能力问题。不过,我认为,奥古斯丁在讲解《约翰福音》时所遇到的读者困惑更多的是语境问题。希腊读者与拉丁读者,他们的思维习惯与问题意识都有相当的距离。奥古斯丁在讲解时努力做的一件事就是,把拉丁读者引导进入希腊思想语境。同样,我想提供的这个注释,目的便是要展示希腊思想语境。读者只有身临其境,才会有阅读的亲切感。我不想夸大当代中文语境与古代希腊语境之间的代沟。当代人虽然有自己的思想表达方式,但是,在深层意义上,我们所关心的问题和希腊思想家所关心的问题,其实是相通的。我是在这个思路中注释并讨论这个序言中的一些关键概念的,目的是重现当时的思想背景,引导读者进入《约翰福音》的写作语境,消解阅读的陌生感。在这个基础上,读者就可以比较容易地把握这些用词的界定,理解其中一系列推论,并感受这些推论背后的情感力量,从而能体会到这个文本在思想史上的深刻作用和重要地位。

---

① 奥古斯丁:《约翰福音讲解》(Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. 7, ed. Philip shaff, Hendrickson Publishers, Inc., 2004)1. 1,第7页。

② 同上,1. 12,第11页。

这个总论的核心是展示恩典真理论。这是一套独特的真理谈论方式。它揭示了人类在真理认识问题上无法避免的困境和绝望；在此基础上，通过光与黑暗这种象征性语言呈现了两种认识—生存出发点（即理性认识论与恩典真理论）之间的根本对立；进而指出，恩典是走出真理困境的唯一道路。这是一种从信心（或信任情感）出发的认识论。

【1:1—2】本书所言在本源里；本书所言与神同在；本书所言就是神。本书所言在本源里就与神同在了。

这里出现了三个重要的词：*ἀρχή*（本源），*λόγος*（话），*θεός*（神）。同时，这也是一直引起争议和讨论的三个词。对于每一个读者来说，如果在这三个概念缺乏思想史的理解，在接下来的阅读中就会较多的盲点。因此，我想从希腊思想史的角度对它们进行分析。只要我们能够回归其中的语境，就不难理解并感受其中的力量。

（一）我们先来看看*ἀρχή*一词。对于一个古希腊语境中的读者来说，一开始就谈论*ἀρχή*，给人的印象是，本书要处理一个使希腊哲学深深陷入困境的问题，即如何理解*ἀρχή*？我们知道，*ἀρχή*是希腊哲学（特别是在苏格拉底以前的哲学研究）中的中心概念。*ἀρχή*的原始定义是：作为时间上的最初存在，如泰利斯认为水是万物的本源等；或者，作为构成上的原始存在，如恩培多克勒的四元素和德谟克利特的原子和虚空等。进一步，这一词还被理解为事物的基本原则，如柏拉图的理型与亚里士多德的实体等。但是，本源问题是一个陷阱。<sup>①</sup>

《约翰福音》作者虽然关心本源问题，但显然无意在本福音书中与希腊哲学进行深入讨论。严格来说，*ἀρχή*这个字在本书不是作为概念而提出来的。就语言使用而言，这里更多的是在日常用语意义上使用这个字，即：最原始的存在。当然，作者连续两次提到*ἀρχή*，这说明作者对希腊哲学本源概念有某种深刻的关注。值得指出的是，就句法而言，作者两次提到本源（或原始存在）时都进行了强调。第一节以“在

① 就古希腊哲学史的发展来看，本源问题后来转化为真理问题。参阅谢文郁“古希腊的哲人智慧”（载于《智慧人生面面观》陈俊伟等主编），中国社会科学出版社，2008年）。我们知道，真理问题是本书的核心问题之一。

本源里”放在句子的开头。准确的翻译是：“在本源里本书所言就存在了。”第二节也是如此强调“在本源里”。就语气而言，作者似乎要与古希腊哲学讨论本源问题。我只是从中文表达的角度在翻译上作了句法调整。不过，我们在 1:3 马上读到，作者不想展开本源问题讨论，而是从创造论立场出发回应希腊哲学的本源论困境。在思路上，作者提出创造者即上帝(神)的存在，并明确表达了神作为万物的创造者，从而取消了本源概念，即：用创造概念取替本源概念。在作者看来，神作为创造者乃是万物的真正起源或真正的原始存在。<sup>①</sup>神的存在问题是真理问题，也是本书的核心问题。

在解读第 1 节时，人们往往会把它与《旧约·创世记》的第一句话联系起来：“起初，神创造天地”。我们注意到，七十士译本《创世记》便使用 *Ἐν ἀρχῇ* (起初、太初、在本源里) 这个词组。两者在语言上的用法完全相同。《约翰福音》作者在什么程度上使用七十士译本是一个很难考证的问题。作为一个印象，我不认为七十士译本对《约翰福音》写作有什么太大的影响。主要理由是，《约翰福音》从来没有直接引用七十士译本的原文。比如，在 6:31，那些法利赛人引用了《旧约·诗篇》(78:24) 的一句话：*ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν* (他从天上赐给他们食粮吃)。比较七十士译本：*ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς* (赐给他们天上的粮食)。这里，句法和重点都不一样。在别处出现的引用都有同样的情况，如 12:38 和 40 分别对《以赛亚书》53:1 和 6:10 的引用；13:18 对《诗篇》41:9 的引用；等等。这些引用虽然在意思上相去不远，但句法、措辞、与重点却相去甚远。这里的差异反映了不同译者的不同语言风格。我这里不拟深入比较并分析这些差异。<sup>②</sup>我想，《约翰福音》作者如果重视七十士译本，在文字上会倾向于直接引用。就《约

① 参阅 1:3 注关于本源论和创造论的讨论。

② 在圣经学上，这里涉及的问题十分精致和庞大。我这里无法深入讨论。当代《圣经》学术界的主流认为，七十士译本深深地影响了基督教《新约》的形成。这个观点最早是由 Edward William Grinfield 提出来的。参阅他的 *An Apology for the Septuagint*, London: William Pickering, 1850。如何评论这种观点所涉及的材料分析需要专著来解决。不过，即使 Grinfield 自己也承认，要证明早期教会普遍接受了七十士译本是一件不可能的事。参阅第 53 页。

《约翰福音》没有直接引用七十士译本这一语言现象而言,作者至少是不太重视七十士译本的。至于作者有没有读过七十士译本,或手头有没有这个译本,已属无从考察的范围。考虑到七十士译本与《约翰福音》的相关译文并不一致,我认为,作者在引用《旧约》文字时使用自己的译文。因此,他们手头的《旧约》文本极可能是希伯来原文。从这个角度看,我想指出,七十士译本《创世记》开头语在语言上对《约翰福音》写作的影响可以忽略不顾。

而且,假设《约翰福音》的第1节是模仿或承袭了《创世记》的第1节,并按照这个思路来阅读《约翰福音》,我们发现,我们的阅读会遇到一个难以克服的困难。在《创世记》中,“太初”指的是这个世界在时间上和存在上的开始。创造者从无到有地创造了这个世界。在《约翰福音》,这个λόγος(指耶稣)是在本源里的,属于原始存在。如果这个“原始存在”仅仅是时间的开始,那么,等于说,这个λόγος(耶稣)作为原始存在有一个时间的开始,从而与万物一样是在时间中的存在。实际上,西元四世纪的亚流(Arius, 250—336)便是在这个思路上来理解耶稣的存在,并在此基础上建立他的基督论的。<sup>①</sup>因此,《约翰福音》的ἀρχή(本源)一词显然比“时间在先”(“太初”)的含义更丰富。作为原始存在,这个词指称的不是一个时间上的在先性,而是在起源上作为万物的终极源头或创造者。我想,从“本源”的角度来阅读这句话会有更直接的相关性。不过,需要指出的是,《约翰福音》不是要讨论本源概念,而是要用创造概念取替本源概念,即:真正的本源乃是创造者。因此,解读这句话的更恰当语境是古希腊哲学,而不是七十士译本在语言上的影响。

我们应该如何理解“本书所言在本源里”这句话呢?在以下关于λόγος的讨论中,我要说明的是,“本书所言”就是耶稣;即:本书的全部内容都是关于耶稣的事。因此,λόγος就是指耶稣。于是,这句话可以改写为:耶稣在本源里。耶稣作为人是有出生有死亡的个体。这样一个个体如何能够在本源中存在?这个问题从《约翰福音》问世之初就

---

<sup>①</sup> 参阅奥古斯丁《约翰福音讲解》I. 11., 第10页。

已经引起注意。奥利金对这个问题进行了相当深入的讨论。<sup>①</sup> 他对本源概念的几种含义进行了分析,指出,因为耶稣与天父同在,拥有天父的智慧,所以耶稣在本源里。他写道:“在λόγος里面,可以见到子;又因为子是在父里面,所以可以说子就是本源。”(I. 17)又说:“基督作为本源的造物主,乃是因为他是智慧。他作为智慧的存在而被称为本源。”(I. 22)这里,奥利金并不强调时间的在先性,而是从天父与耶稣原为一体这个角度来理解耶稣在本源里这种说法。我认为,奥利金的解释是可以接受的。<sup>②</sup>

(二)《约翰福音》问世以来,对于如何解释这里出现的λόγος人们一直争论不休。我们先从字面意义谈起。就最原始含义而言,λόγος指的是说出来的话;进一步引申为所说的话的意思。“话”是λόγος的最原始含义,在日常语言中广泛使用。思想史上,赫拉克利特(Heractlitus,以弗所【《约翰福音》的写作地点】人,鼎盛年在西元前6世纪下半叶)是第一个把λόγος转变为哲学概念的思想家。赫拉克利特认为他所说的都是真理。在这个想法的支配下,他开始时说“我的λόγος”,后来就变为“这个λόγος”。在赫拉克利特之后,λόγος就成了一个哲学概念,指称“真理”或“万物的原则”。斯多亚学派的创始人芝诺(Zeno of Citium,西元前335—263)更进一步把它当作基本哲学概念。这些讨论的焦点是,λόγος作为“真理”或“万物的原则”指的是什么呢?人们在回答这个问题时,给出了各种不同的理论体系,并且各自宣称为真理。

① 参阅《约翰福音释义》(I. 16—22)。就《约翰福音》注释史而言,奥利金的《约翰福音释义》是我们现在见到的最早注释本。我这里使用它的英译本: *Commentary on the Gospel According to John* [Books 1—10], tr. Ronald E Heine, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1989。中译本由李勇译出(华东师范大学出版社,待出)。我们知道,在他之前也有人(主要是诺斯底主义者)注释过《约翰福音》,但已失传。参阅爱任纽(Irenaeus, 约西元130—200年)的《反驳异端》(*Adversus haereses*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1., ed. Alexander Roberts, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988。)一书。不过,这本书有相当的篇幅在批评诺斯底主义,因而记载了诺斯底主义对《约翰福音》某些段落的解释。我们现在读到的奥利金的《约翰福音释义》只是原作流传下来的一部分。

② 奥利金对本源概念有特别的兴趣,特别地从本源的角度谈论天父、耶稣、圣灵。参阅《论第一本源》(*On First Principles*), G. W. Butterworth 英译, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973。中译文参阅《论首要原理》,石敏敏译,香港:道风书社,2002年。

于是,进一步引申出这样一个问题:哪一种理论或学说才是真正的“真理”呢?希腊哲学最后深深地陷入这样一个怀疑主义诘问:真理标准在哪里?<sup>①</sup>

我们注意到,《约翰福音》作者基本上是在日常语言的意义上使用 *λόγος* 的。我们读不到这个词的概念化倾向。也就是说,作者并没有在希腊哲学的语境里使用 *λόγος*,即没有把 *λόγος* 当作一个哲学概念。就语言现象而言,作者在 *λόγος* 前置定冠词,意思是“所说的”。行文并没有明确指出这里的说话主体。因此,我们可以理解为“某人所说的”,但也可以理解为“神所说的”。在语气上,“所说的”隐含了下面要说的各种事情。也许,作者在写作时认为说话主体在行文中已经清楚了,因而不需要特别交代。但是,对于当代读者来说,这里的语境并不是显而易见的。因此,我们需要对此有一些说明。

我们注意到,中文和合本《圣经》把 *λόγος* 译为“道”。“道”在中文语境中是一个十分复杂的词。就其原始含义而言,用作动词时可以理解为“说”;作为名词时指的是“路”。在老子《道德经》中,我们读到“道可道非常道”的句子。在老子看来,万物都有自身存在方式,自有其道。老子进一步宣称,只有他所说的“道”才是真正的“道”。但是,人们还是不断地追问:什么是真正的“道”?自老子提出自己对道的理解之后,先秦百家无不对道发表看法,认为自己说的道才是真正的“道”。于是,在中国思想史上,“道”作为名词是一个相当精密而抽象的哲学概念。实际上,“太初有道”这种译法首先给读者留下的印象是《约翰福音》也在提供百家之道中的一个“道”。这种概念化的译法对于中文读者是一个很大的困惑。比如,在继续阅读之前,读者必须先行对这里的“道”进行界定:它与中国思想史上百家关于“道”的理解有什么关系?根据什么说这个“道”( *λόγος* )起初就存在了?等等。

大概是顾及到中文理解的困境,思高本把 *λόγος* 译为“圣言”。当代英文翻译也都采取 word 这种译法。“言”或 Word 是对 *λόγος* 的直译,

① 参阅《皮罗主义纲要》(Sextus Empiricus. *Outlines of Scepticism*, Trans. J. Annas and J. Barnes, Cambridge: Cambridge University Press, 1994),第二卷,关于真理标准的讨论。本书导论的第四部分对此有所讨论。可参阅。



虽然在语言上不成问题,但在理解上从来没有得到很好的回答,即:这里的说话主体是谁?这个说话主体可以是神、耶稣、天使、人等等,凭什么认为这个λόγος就是神的话?

我们眼下读到的大多数注释中,这个“所说的”(ὁ λόγος)的说话主体指的就是神。按照这个理解,整本《约翰福音》都是神说的话。如果采纳这种解释,我们进一步要追问的是:神是如何说话的?一种看法认为,神是通过自我启示或自我显现来说话的。这便是“道成肉身”的耶稣。因此,“道”指的是神通过耶稣来说话,来显示自身。这种处理方式实际上是把λόγος概念化为一个神学概念。作为一个概念,λόγος指称一个对象(某种存在物)。对于希腊思想家来说,如何理解这个作为哲学或神学概念的λόγος就可以导致无数的争论。比如,一种存在于太初的对象是什么呢?我们凭什么来谈论这样一个我们从来没有见过的存在物呢?我们为什么要从这个存在物出发来理解这个世界?我们是否还可以谈论别的但也是在太初就存在的存在物?等等。在希腊哲学语境中,这类怀疑主义问题足以破坏读者的阅读兴趣。我想,《约翰福音》作者大概没有兴趣讨论这些哲学或神学问题。

另一种看法是,λόγος的说话主体是耶稣,即:神通过耶稣向世人说话。作这种理解,读者就可以指望,在接下来的阅读中,《约翰福音》给出的乃是耶稣的言论集。毕竟,话语和行动在表达是有区别的。我们不能把一个人的行动也归为他说的话,尽管人的行动可以在宽泛的意义上理解为肢体语言。然而,我们接下来读到的是大量的关于耶稣的故事。<sup>①</sup>

值得注意的是,早期教会的教父们一般都认为这里的λόγος指的就是神的话。这种理解的出现并被广泛接受也许与《旧约·创世记》有关。根据《创世记》,神是通过说话来创世的。这种理解无法处理如下

---

<sup>①</sup> 《约翰福音》注释界关于λόγος的讨论多如牛毛,我不想在这里一一讨论。关于学界对这个问题的讨论现状,可参阅 Robertson 对本条的注释;见 A. T. Robertson 的《第四福音书》(The fourth Gospel: The Epistle to the Hebrews【Word pictures in the New Testament】), Harper (1932);中文版参见詹正义主编《新约希腊文解经》卷三,美国活泉出版社,1998年)。Robertson 逐节分析关键的希腊词。也可参阅卡森《约翰福音注释》(潘秋松译,台湾:麦种出版社,2007年,第175-180页)。

文本问题:神在创世时所说的“话”包含着“命令”,“意愿”等意思。但是,λόγος这个希腊字没有情绪性的隐含。而且,神在创世时只是在说话,没有动手动脚地做事。耶稣不仅说话,而且还动手动脚。进一步,神通过说话来创世只是神做事的一种方式或工具。也就是说,在《创世记》中神所说的话不是神的全部存在。然而,随着行文展开,我们发现,《约翰福音》所说的λόγος(即本书所言的耶稣),恰好是与神同一的。显然,神在创世时说的那些“话”远远无法包含耶稣的存在。因此,仅仅从《创世记》的角度来解读《约翰福音》的λόγος是不够的。<sup>①</sup>

奥利金(Origen of Alanxandria,西元 185—283)也主张这里的λόγος就是神的话。在《约翰福音释义》(II. 37—39)中,奥利金提供了一个影响深远的论证。他的论证是这样的:从语言上看,“话”(加定冠词)当然可以是“神的话”,“天使的话”,或“人(你我她)的话”,但是,归根到底只能是“神的话”;因为哲学上谈到“智慧”与“正义”时,归根到底只能是神的智慧与神的正义。

奥利金的论证从字面上看不好理解。我们可以问,为什么哲学上的“智慧”与“正义”归根到底是神的“智慧”与“正义”,由此可以推论出“话”也只能是“神的话”?我们需要把这个论证放在当时的哲学史背景上来考察。哲学这个字的原意是“爱好智慧”;柏拉图在《国家篇》中把“爱好智慧”归结为“追求正义”;“正义”指的是一个人在社会中有合适的好的行为。所谓“合适的好的行为”也就是符合善的行为。“善”不能只是个人的或单独的善;真正的善必须对人对己都是善,而且在任何时候都是善;因此,善的定义必须在至善(真正的善)中落实。因此,智慧与正义的归结点是至善。或者说,智慧、正义,至善都是同一范畴内的概念。在“洞穴比喻”中,柏拉图指出,人的智慧与善观念如果没有至善作为基础,就不是真正的智慧与善。所以,他在结束讨论时,呼吁读者:“让我们走向上的路,追求正义与智慧。”在这种哲学

<sup>①</sup> 参阅《新约神学辞典》(*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1967), λόγος 一条, 79—80 页。

背景中,奥利金认为,至善只在神那里,因而我们只能谈论神的至善。人的智慧或人的善的根基在于神的智慧与至善之中。如果λόγος与善属于同一类概念,那么,在奥利金看来,《约翰福音》这里提到的λόγος归根到底只能指神的话。

奥利金的这一论证表明,他所理解的λόγος与智慧、正义、至善、真理等属于同一范畴,即把λόγος当作一个哲学或神学概念来处理。这种处理在古希腊哲学的思路中并不难理解。而且,我们发现,这种处理深远地影响了后人对《约翰福音》第一章的阅读与诠释。但是,我认为,这种处理不符合原作者的写作结构。一方面,它模糊了原始文本对λόγος一词使用;另一方面,它也把读者的理解引入所谓的本体论误区。<sup>①</sup>

为了进一步说明《约翰福音》的λόγος不是一个哲学或神学概念,我想给出语言上的一些现象分析。在本书的其他地方,作者不加分别地使用“话”的另一个同义词,如3:34谈到:“由神所遣就说神的话,因为神毫无保留地赐予圣灵。”这里的“神的话”用的是τά ῥήματα (ῥήμα的复数形式)。又如6:63,耶稣对他的门徒说:“我对你们说的话(τά ῥήματα)就是这灵,就是这生命。”而在15:3中,耶稣说:“我对你们说的话已经把你们修剪了。”这里用的是τὸν λόγον (ὁ λόγος的宾语形式)。如果作者是有意识地使用ὁ λόγος作为一个专有概念来指称神所说的话语,那么,作者就不会在用了λόγος以后又使用同义词ῥήμα。此外,作者还使用ἐλάλησα (λαλέω的过去时)。在12:47—50中,这三个字(λόγος, ῥήμα, ἐλάλησα)同时用来指称神的话和耶稣的话。<sup>②</sup> 因此,我认为,《约翰福音》没有使λόγος概念化。

我们知道,《约翰福音》的主要内容是谈论耶稣这个特殊人物。纯粹从写作的角度看,作为开场白,作者必须交代他为什么要谈论耶稣。在没有这个交代之前就指出耶稣的本性,读者会一时感到无所适从。也就是说,开场白就提出一个抽象概念是无法吸引读者的阅读兴趣

① 关于这一误区的界定,参阅1:14注。关于《约翰福音》在使用λόγος这个词时所处的希腊化时期的文化语境,可参考本书导论第三部分对λόγος的讨论。

② 参阅12:44—50注。

的。考虑到《约翰福音》意在教会内部维持一个统一的信仰表达,对外则是宣布教会的基督信仰内容,作者需要一个简洁而清晰的开场白。

从这个角度出发,第一节的语言就相当于向读者说明本书谈论主线。因此,我把这里的λόγος的说话主体理解为作者以及作者所代表的信仰者。这个说话主体在理解上可以是“我们”,即:我们所说的。中文翻译考虑书面语言的因素,译为“本书所言”。就作者的表达而言,这种λόγος的用法相当于在开场白里发布宣言,即:我们所说的(耶稣)在本源那里就存在了,而且是与神同在的。作者在1:14继续宣告说:我们所说的是一个曾经在这个世界上与我们一同生活过,因而是实实在在的人。从这个角度看,“本书所言”(ὁ λόγος)指称的是一个人物。因此,人格化的第三人称(他,指耶稣)就理所当然了:我们所说的就是耶稣。这种说法会引起读者的兴趣:一个活生生的人物如何能够在本源中与神同在?——这正是整部《约翰福音》要回答的问题。<sup>①</sup>

最后,我还想指出这一事实,即:尽管人们关于λόγος的争论无法定于一尊,但是,就这里的λόγος指的就是耶稣这一点则几乎没有异议。在本体论误区中,人们深深地陷入了λόγος的概念之争。在我看来,这样做的结果只能是把读者的注意转移到一些《约翰福音》之外的论题上。这对我们阅读《约翰福音》没有好处。<sup>②</sup>

(三) 第三个词是θεός。就语言上看,“与神同在”中的“神”用了定冠词,“就是神”中的“神”则没有定冠词。奥利金在解释这个区别时指出,在用定冠词时,作者指的是《旧约》中的耶和华;而不用定冠词时,作者是在一般意义上谈论神,即与耶和华拥有同样神性的存在,如耶稣和圣灵。<sup>③</sup>我们知道,希腊神话中的诸神是用θεός来指称的。这里,作者用θεός来称呼《旧约》中的耶和华,并认为耶和华才是真正的神。不

---

① 奥古斯丁在讲解这一段时,指出,理解耶稣存在于本源或太初这一问题确实是十分困难。但是,他劝告读者说,如果不能明白这句话,你就等一等,正如你得先喝奶,等你的身体强壮到可以吃肉时,你就可以吃肉并品尝肉味一样,你成长后就能明白。参阅奥古斯丁《约翰福音讲解》,I. 12,第11页。

② 奥利金在他的《约翰福音释义》(I. 42)以“基督在许多方式中是λόγος”为题,对于基督和λόγος之间的关系进行长篇大论,其基本思路是把λόγος理解为理性。

③ 参阅奥利金《约翰福音释义》II. 12-18。

难感受到其中的争论：谁才有资格使用θεός这个字？从这个角度看，我们可以接受奥利金的说法。不过，作者开宗明义就宣告“本书所言”（即耶稣）与神的同在同体关系，绝不仅仅是简单地对神进行界定，而是要表达一种强烈的信念：耶稣是神！

要充分体会这个信念的力量，我们需要回到《约翰福音》的写作年代。我们知道，罗马帝国对基督徒的迫害起于西元 54—68 年在位的尼禄皇帝；接下来还有两个皇帝采取迫害政策。一直到 117 年，迫害才暂告一个段落。尼禄为了给西元 62 年的罗马城大火找替罪羊，把目光集中在基督徒头上。基督徒敬拜一个死在十字架上人，即耶稣，反对偶像，没有神庙。这些特点很容易被当时的罗马法庭认定为基督徒是无神论者。在罗马人看来，无神论者不受神的约束，在政治、道德、以及其他社会生活上不守规矩，无法无天。因此，作为无神论者，基督徒可以毫无理由地点燃罗马城的大火。而且，罗马人还认为，无神论者会给社会带来不稳定。出于统治的需要，他们强迫基督徒放弃基督徒的称号，接受罗马诸神的约束。从此，基督徒的头上戴了一顶无神论的帽子。我们知道，彼得与保罗便是在尼禄的这次迫害中在罗马被处死的。<sup>①</sup>

基督徒是无神论者吗？虽然基督徒认为他们信奉的神才是真正的神，但是，这一宣称对于生活在希腊罗马神话中的罗马人来说是不可理解的。就其字面意义而言，基督徒这个字指的是耶稣的信徒或跟随者。耶稣是一个完完全全的人。这一点对于基督徒与非基督徒来说都是一个事实。比如，作者在 1:14 特别强调耶稣是一个肉体之躯。因此，跟随基督首先是跟随一个人。而且，从现象上看，基督徒与其他有神论者不一样，他们的聚会有一定的仪式，如崇拜、圣餐等；但他们的聚会地点不是特别设置的神庙，而是可以在任何一个地方。他们只

---

① 关于这段历史，参阅尤西比乌（西元 260—339 年）的《教会史》（Eusebius, *Historia Ecclesiastica*）II. 25；Philip Schaff, 《基督教会史》（*History of the Christian Church*），Charles Scribner's Sons: 1910, VI. 37；以及奥斯汀的《基督教发展史》（Bill R. Austin: *Austin's Topical History of Christianity*），中译者：马杰伟，许建人，香港：种子出版社，1991 年，第 60 页。

纪念耶稣这个人，不拜任何神像。可见，基督徒没有神庙与神像，并且敬拜一位被钉死在十字架上的“罪犯”。这三个基督徒特征乃是基督徒与非基督徒所共同认可的。因此，在法庭上，无论是基督徒自己的辩解，还是人们对基督徒的描述，从罗马人关于“有神论”的定义上看，法官和陪审团都有足够的理由判定基督徒为无神论者。

根据尤西比乌(Eusebius, 的《教会史》(3. 1. 1. )的说法, 使徒约翰是在“犹太战争”(西元 66—70 年)爆发时被派往以弗所(西元 67 年)的。他在那里讲道和生活一直到晚年。面对“无神论”这样的指控, 基督徒当然不会接受。但是, 如何向世界宣讲自己所信的神呢? ——这是一个无法避免的问题。特别地, 使徒必须面对这个问题。《约翰福音》的写作在尼禄事件之后, 我认为, 它不可能对这项指控不加理睬。

在这样的情境中, 《约翰福音》必须回答这一充满张力的问题: 一方面, 基督徒所跟随的耶稣是一个人。这一点是确实的。如果耶稣不是一个人, 等于说, 门徒在三年中所跟随的并生活在一起的耶稣是一个假象或幻影(如诺斯底主义所主张的), 等于说他们被耶稣的假象给骗了。这一点对门徒来说是难以接受的。所以, 作者在 1:14 特别强调耶稣的血肉之躯。但是, 另一方面, 如果耶稣是一个人, 那么, 罗马人判定基督徒为无神论者就理所当然。然而, 对于门徒来说, 耶稣受难后复活升天, 这也是他们亲眼所见。因此, 耶稣是神这一点, 特别是在五旬节之后(参阅《使徒行传》2:1—13), 对他们来说也是千真万确的。换个角度看, 如果耶稣仅仅是一个人, 而任何人都是力量有限的, 那么, 他们作为基督徒在面对当时存在的各种各样的神灵时就会底气不足。实际上, 在耶稣被埋葬直到复活后向门徒显现这段时间内, 门徒都垂头丧气, 纷纷散去。正是由于耶稣复活重新出现在他们面前, 并明确告诉他们要往天父那里去, 门徒才因此恢复信心, 重新聚集, 向人宣告福音。由此看来, 耶稣是人与耶稣是神这两点对于门徒来说具有同等的重要性。

《约翰福音》是在这种语境中写作的。就门徒和耶稣的三年朝夕相处的生活来看, 他们对耶稣作为一个人是有直接认识的。使徒约翰是在自己的诚实中叙述关于耶稣的故事的。在本书的结尾, 我们读到

这句话：“我们都知道，他的见证是真的。”(21:24)同时，耶稣复活升天这件事对约翰也是印象深刻。他深信耶稣拥有与神一样的能力。因此，罗马人对基督徒的“无神论”指控，他当然不可能熟视无睹，无动于衷。只要进入了这个语境，读者就容易感受到作者在 1:1—2 中连续强调“本书所言”(即耶稣)与神的关系的强劲力量。在作者看来，如 1:18 所宣告的，只有在耶稣身上所表达的神才是真正的神。

《约翰福音》强调耶稣是神，而且认为，基督徒所信奉的才是真正的神。这里，约翰用 *θεός* 这个字。我们知道，*θεός* 是在希腊—罗马神话中的诸神。约翰清楚地知道，他要呈现的神不是诸神之一。为此，他特别在接下来的第三节中明确宣称，本书所言的神乃是一位创造者。参阅 1:3 注。我们注意到，神的创造者地位恰好是希腊—罗马神话的“神”所缺的。而且，这个作为创造者的神是人所不能理解的，除非他自己向人显现。《约翰福音》通过显示耶稣作为神的独子的身份，指出，只有“本书所言”才能让人认识神。从历史的角度看，这种关于“神”的用法导致了相反的方向：希腊—罗马神话非但没有淹没基督教的神，反而是在基督教的冲击下，那些“神”的神性丧失了实在性，仅仅作为故事传说而流传下来。

耶稣(作为人)与神的关系是《约翰福音》的主题。我们读到，“本书所言”和作为创造者的神是同在的，因而耶稣就是神。但是，耶稣又是实实在在的人。因此，作者必须在以下的写作中把耶稣同时作为人和作为神这件事情表达清楚。我们注意到，在奥利金的影响下，人们在解读《约翰福音》时一直未能摆脱“本体论误区”，认为耶稣拥有两个同一的“实体”，即“与神同在”的实体和“成为肉身”的实体。在这一“误区”中，“与神同在”指的是尚未成“肉身”的耶稣。“本体论误区”虽然没有否认耶稣的神人二性，但却是离开《约翰福音》的文本来理解耶稣的神人二性，从而把阅读并理解《约翰福音》的出发点置于希腊哲学的基础上，放弃了《约翰福音》在耶稣的神人二性问题上的首席发言权。我认为这是不足取的。换言之，在这种理解中，耶稣的神人二性宣告不是在信心中被接受并作为理解的出发点，而是一个在其他思想体系内被解释的话题。前面指出，作者在写作时就深刻地体会到宣告

耶稣的神人二性的重要性和迫切性。因此,我们必须从《约翰福音》这一文本出发探讨耶稣的神人二性这一主题。在以下的讨论中,我们将从耶稣是神这一宣告出发,深入分析恩典、尊容、真理、独子等等相关概念,展示耶稣的独子身份在阅读并理解《约翰福音》中的决定性作用。

**【1:3】** 藉着他,万物就有了;没有他,就没有万物。

我们在 1:1—2 中遇到的是“本书所言”(耶稣)和本源的关系问题,以及与神的关系问题。本节则涉及“本书所言”和万物的关系问题。《约翰福音》作者无意展开讨论“本书所言”的创造者地位这一话题。但是,耶稣就是神;神是创造者;因而耶稣是创造者。因此,《约翰福音》在第三节就耶稣和万物的关系给出了一种宣告式的说明。

我们知道,从赫西奥德的《神谱》开始,古希腊思想家就与本源问题纠缠在一起,养成了一种很深的本源论情结。这个本源论情结在《约翰福音》开场白措辞(1:1—2)中仍然可以感受到。也许,人们可以争论说,创造问题在《旧约·创世记》中就有详细论述,因此,我们可以回到《旧约》那里寻找那两节用词的起源。当然,我不否定《创世记》在这两节中有深刻影响。不过,《约翰福音》是用希腊文写成的;而且这里使用的 *ἀεχί* 和 *λόγος* 都是希腊哲学界不断探讨的概念。特别地,我们指出,1,2 节对 *ἀεχί* 的强调,表达了作者对 *ἀεχί* 一词的某种特别情结。尽管作者无意参与希腊哲学界的讨论,但是,我们发现,从措辞的角度看,作者注意(或感受)到了当时思想界关于 *ἀεχί* 的讨论,并希望给出某种回答。从这一思路出发,我们需要清理一下这里所隐含的本源论情结和创世记情结,并理清“本书所言”和万物的关系。

(一) 我们知道,赫西奥德的《神谱》对《荷马史诗》中诸神之间的关系进行了整理,并追溯诸神的起源,提出诸神的始祖是“混沌之神”的说法。这种思路激发了古希腊人对本源的追求。从生存的角度看,人必须与周围事物打交道。这些事物之间不是杂乱无章的。比如,人们可以观察到,水滋养生物;火提供热量等。原因导致结果。把握住原因就能控制结果。如果是这样,人们就可以通过认识事物的因果关系,把握住原因,使之为我所用。如果万物都在这样的因果关系中,那么



就可以提出这样一个问题：有没有最原始的原因？这个问题隐含着一个深刻的生存关注：如果我们能够把握这个最原始的原因，我们就把握了万物的本源，进而能够控制万物，利用万物。这就是所谓的本源论情结。

在本源论情结的驱动下，一方面，人们很想知道本源里的情况，即：本源是什么？本源由什么组成？等等。另一方面，从逻辑上看，我们所知道的都是已经生成或形成的事物；任何已经生成或形成的事物都不能作为在本源里的存在；因此，在本源里的东西（尚未生成）是不可知的。这一逻辑推论在苏格拉底以前的哲学史发展中得到了充分的展示。从泰利斯提出“水是万物的本源”起，人们在争论中相继提出“气”，“火”，“土”作为万物的本源，进而提出“种子”，“原子”等等来指称万物本源。当人们谈论“种子”或“原子”时，谈论的是一种万物之外的存在，是一种人的感觉无法接触的存在，是一种只能通过想象或假设才能理解的存在。对于一个在感觉经验中能够把握的对象，凭感觉就能证实它的存在。但是，对于一种在假设中的存在，我们如何证明它是真实存在呢？

柏拉图的早中期著作提出“理型”概念来指称万物的原因。在《国家篇》（第10章）中，他提出，每一类事物都有一个共同的理型作为它们的原因。比如，我们在制造一张桌子时，首先有一个完善的桌子原型，然后按这个原型制成一个又一个的具体的桌子。因此，理型即是完善的原型。然而，当他进一步思考这些“理型”时，发现，这样一种“理型”假设是不能成立的。问题在于，如何理解理型生成事物的过程？按照柏拉图在《巴门尼德篇》中给出的分析，当一个共同的理型生成同类诸多事物时，理型或者被所生成的事物分割为碎块，或者被每一事物所整个占有，从而有多少生成物就有多少同类理型。在这两种情况下，理型无法保持其作为本源的单一性。但是，就概念而言，本源必须是单一的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参阅陈康译注：《巴门尼德斯》（商务印书馆，1982年），以及谢文郁“柏拉图的《智者篇》和理型论发展”（载于《蒂迈欧篇》，柏拉图著，谢文郁译注，世纪/上海人民出版社，2003年）。

柏拉图的这一分析揭示了本源论的逻辑困境。我们可以这样推论,在本源论的基本预设中,本源和万物是一种因果关系;原因和结果之间是连续的。在这个思路中,为了论证本源存在,人们必须提出一种从本源到万物的连续因果关系。然而,一旦这样做,由于因果关系的连续性,本源就变成了万物中的一物。作为万物中的一物,这个“本源”就失去了其本源地位。而如果本源不是万物中的一物,其中的因果关系就无法建立起来。

为了摆脱这一困境,柏拉图的晚期著作《蒂迈欧篇》把创造论引入古希腊的本源论,提出了一种混合创造论和本源论的宇宙生成论。简略说来,柏拉图认为,宇宙尚未出现时就已经有了三种各自独立的存在:创造者,各种几何模型(理型),和载体(没有任何形式的材料)。这三种东西在本源里就存在了。创造者从各种几何模型中挑选出一种最完善的模型作为宇宙的模型,并把这个模型映在载体上,使载体获得某种形式,而成为各种可见的事物。于是,宇宙万物就被创造出来了。<sup>①</sup>

我们注意到,柏拉图的宇宙生成论借助于“创造”概念而避免了本源论的逻辑困境。创造是一种间断性。柏拉图认为,在创造活动之前,除了创造者以外,理型和载体是独立存在的;它们和创造活动之后的万物完全不同,因而不是万物中的任何一种。因为它们不属于万物,所以是真正的本源,并且能够永远保持自己的本源地位。

不过,我们也注意到,柏拉图的宇宙生成论无法避免这个认识论难题:从经验认识出发,人的认识只能接触已经生成的事物;对于创造之前的存在,由于创造的间断性,人没有途径去接触,因而是不可认识的。柏拉图对这一点有相当清楚的认识。他在叙述他的宇宙生成论时不断提到,这仅仅是一种可能的解释,是一种假设;当然,他也强调这是一种最合乎理性的解释。然而,由于创造之前的存在超出人的认识范围,关于它(们)的认识究竟有多少实在性或真理性,乃是我们无

---

<sup>①</sup> 关于这种宇宙生成论的详细讨论,可参考《蒂迈欧篇》,谢文郁译注,以及其中的附录“理型和载体”。

法知道的。

(二) 作为比较,我们来看看《旧约·创世记》的论述:“起初,上帝创造天地。”接下来的便是上帝用6天的时间创造了万物,并在第7天安息。这里,我们读到的是创造活动开始以后的事。这是一种纯粹的创造论。与柏拉图的混合创造论不同的是,旧约创世记无意追究创造活动之前的存在状况,因而不关心本源问题。在创世尚未开始之时,只有创造者在那里,除此以外就是一无所有(或对我们的认识来说显现为无)。奥古斯丁根据这一点而用“无中生有”(ex nihilo)来理解创造,认为宇宙万物是创造者从无中创造的。<sup>①</sup> 考虑到创造之前的存在超出我们的认识范围,因而任何关于本源存在的说法都只是一种假设,其实在性无法证实。因此,我认为,纯粹创造论在认识论上是相当明智的。

《约翰福音》所持的是纯粹创造论立场,并在此基础上回应希腊哲学的本源论情结。在第1,2节中,作者两次提到“我们所说的”(即耶稣)是在本源里与神(创造者)同在的。进一步,作者指出,万物都是这个创造者(即“我们所说的”耶稣)所创造的。也就是说,除了创造者之外,在本源里没有任何其他东西;因此,本源论问题是不能成立的。当然,人们也许会提出,我们如何知道有一个创造者呢?这个问题也是《约翰福音》的中心问题。不过,作者认为,问题应该换一种提法。创造者存在于创造活动之前,因而从我们出发是无法认识他的。因此,问题的正确提法是:创造者如何能够让我们认识他?我们可以读到,整本《约翰福音》正是围绕着这个问题而展开。耶稣来到这个世界是要告诉我们关于创造者的事。

(三) 为了对《约翰福音》的创造论有深入的认识,我还想讨论一下作者的措辞。这一节的原文是: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ὃ γέγονεν。直译这句话:“万物藉他而有,而没有他就没有那些已经存在的事物。”这里出现了三个 γίνομαι(变成,生成)。前两次

<sup>①</sup> 参阅奥古斯丁:《忏悔录》(Augustine, *Confessions*, Penguin Books, 1961)第11和12卷。

用ἐγένετο(过去不定时,陈述态),第三次用γένονεν(完成时,主动态)。γένονεν的理解比较好办,作为定语从句指所有已经存在的事物。问题出在ἐγένετο。

我们先来看看翻译:英文钦定本用 was made,中文和合本跟着用“被造”,来译这个字。这种译法的直接后果是,在 1:14 中的ἐγένετο也必须做同样的处理,如钦定本。但是,这样一来,耶稣就成了被造者。为了避免神学上的困境,即作为三位一体中之一位的耶稣不能是被造的,和合本把第 14 节的ἐγένετο译为“成了”,新国际版则把第 3 节的ἐγένετο译为 came into being,而第 14 节的ἐγένετο则译为 became。我们注意到,把ἐγένετο理解为“被造”在语言上是非常勉强的,因而这种理解基本上被放弃了。同时,1:14 在神学上的重要性是不言而喻的。为了保持用词一贯性,当代学术界和翻译界一般都是从“成了”或“生成”的意义上处理 1:3 和 1:14 中的ἐγένετο。

就语言形式而言,ἐγένετο是γίνομαι(变成)的过去不定时。我们可以这样分析。对于过去生成的事物,从当下的角度看,这个事物就已经在那里了。因此,用ἐγένετο来指称过去生成(或过去发生)的事物,意思相当于“有了”,“在那里了”。这种意思相当于εἰμί(to be,是)的过去不定时。由此看来,新国际版的处理在神学上和语言上都可以得到某种程度的支持。

但是,新国际版的这种处理过多强调了事物的生成,即:万物生成了(3 节);成了肉身(14 节)。从概念上看,我们发现,ἐγένετο这个表达式可以有两种完全不同的指称。其一是生成论或本源论意义上的“生成”,指的是事物之间的因果关系,一物生成另一物。当我们侧重从“生成”的角度来理解ἐγένετο时,我们实际上是在本源论思路,即:把万物的存在理解为一个从本源(原因)到万物(结果)的生成过程(3 节)。我认为,《约翰福音》作者不是本源论者,而是一个创造论者。把 1:3 的ἐγένετο翻译为“生成”,就不免模糊《约翰福音》的创造论思路。比如,读者可以问,任何生成都是从一物到另一物的变化过程;那么,耶稣是不是万物的生成原因(即本源)? 或者,如果耶稣不是本源意义上的原因,而是创造者,那么,生成这个词意味着耶稣借助于某种原因

而生成万物。这样,问题还是可以提出:这个原因是什么呢?

我们可以比较一下本书其他地方使用 *ἐγένετο* 的情况。1:6 的 *ἐγένετο* 指“有”一个叫施洗者约翰的在那里了;1:28 的 *ἐγένετο* 说的是约翰与法利赛人的对话“发生”在伯大尼这个地方;2:1 的 *ἐγένετο* 是说在迦拿那里“有”一个宴会;等等。这些用法表明,*ἐγένετο* 并不指称从一物生成另一物的过程,而是指一物有了,存在了,在那里了,等等。如果我们在语言上保持用法的一致性,就应该对 1:3 和 1:14 中的 *ἐγένετο* 也做同样的处理。不难指出,1:3 中的 *ἐγένετο* 其实正好是创造论的表达式:说有就有。在创造中,从无到有不是一个生成的过程,而是一个“就有了”的现象。作者要说的是,万物因耶稣而“有了”。这是一个地道的创造论表达。至于 1:14,作者并没有把 *ὁ λόγος* 和 *σαῶς* 理解为原因—结果的关系,而是描述性地指出,耶稣曾经是一位肉体存在(过去时),其中的 *ἐγένετο* 应该理解为“存在了”或“在那里了”。<sup>①</sup>

由此看来,《约翰福音》的开始三节是一种宣告性的语言,强调本书要说的(即耶稣这个人)与创造者同在,因而就是创造者自己。

**【1:4—5】** 生命在他里面;这生命就是人的光。这光照在黑暗中;但黑暗却拒绝光。

(一) 生命与光是《约翰福音》的重要概念。关于生命概念,我在导论(第五部分)中从哲学史的角度对它们进行了分析。可参考。生命问题是当时希腊哲学的中心问题。从柏拉图开始,一直到伊壁鸠鲁和斯多亚主义者,核心问题都是人的生存问题,都企图回答生命的本质和意义。《约翰福音》作者对他们的关注和讨论都有深入的体会和认识。就其写作构思而言也可以看到这一点:在前三节对本书将要谈到的主题作宣告性表述之后,作者进一步指出,“我们所说的”也是关于生命的。不过,作者强调说,与希腊哲学的生命概念不同的是,“我们所说的”生命是另一种生命,是从“光”出发的生命。这里的“生命”用 *ζωή* 这个字,与希腊哲学家们用的 *ψυχή* 相对。值得注意的是,希腊哲学一般是把 *ψυχή* 和热气或暖气连用,而《约翰福音》则把 *ζωή* 和光

① 关于 1:14 的翻译和理解,参阅 1:14 注。

联起来用。这种用词的差异性表达了两种截然不同的生命观。我称《约翰福音》的生命观为恩典生命观。<sup>①</sup>

光(φῶς)这个字有两种拼法。除了φῶς外,《荷马史诗》用φάος或φῶως。它指的是从天上的太阳,月亮,星星等发光体发出的光。在希腊—罗马神话中,这些星体是诸神的居所。从它们那里发来的光因而具有某种神圣性。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中,人的生命(灵魂)便是从众星星那里来的,因而每一个人的生命(和命运)都与星星相关。<sup>②</sup>这里说到的“生命就是人的光”,不难发现,在语言上和古典希腊文献中的说法是相通的,即:生命具有神圣性来源。当然,考虑到当时的基督徒面临的无神论指控,《约翰福音》认为真正的神圣性是从耶稣的位格出发的,耶稣所彰显的神才是真正的神,因而人的生命出自耶稣,而不出自奥林匹克山诸神。

顺便一提,φῶς这个字还有另一层意思,即指男人(与女人相对)或凡人(与神相对)。不过,《约翰福音》显然不是在这个意义上使用φῶς。

(二) 光与黑暗的对立是《约翰福音》对人类生存的一个基本观察。我们分析“这光照在黑暗中;但黑暗却拒绝光”这样的说法。这是奇怪的说法。就物理世界而言,光临到黑暗中,就会照亮黑暗。黑暗是无法抵挡光的。所以,英文新国际版企图对οὐ κατέλαβεν这个词重新界定而翻译为did not overcome(黑暗没有征服光);吕振中译本则译为“黑暗却没有胜过了(或译「去领会」;或「赶上了」)光”。这种处理便是从黑暗无法拒绝光这一观察事实出发来的。但是,我们发现,《约翰福音》恰好是要呈现这样一个人类生存事实:人一定是拒绝真理的。这里隐含了一个深刻的认识论问题,即:人无法认识真理。不难指出,《约翰福音》这样一种认识论是一种极端的怀疑主义立场。为了对《约翰福音》的怀疑主义立场有更深入的认识,我想对希腊怀疑主义的发展史进行简单追述。

① 有关这个生命观的具体内容和具体讨论,请参看导论第五部分,以及5:24—29注,10:16—18注,12:26注等)。

② 参阅《蒂迈欧篇》45B—46D)。

我们从柏拉图的一些讨论开始。在《米诺篇》，柏拉图提出了一个“人皆求善”的论证。简单来说，柏拉图认为，所有的人在生存上都是求善的。善就是促进生存，恶就是破坏生存。人与动物不同的是，人是在善观念中进行判断并选择的。也就是说，人的生存离不开善恶观念。不幸得是，在现实生活中，有些人在观念上混淆了善恶，从而以恶为善，在善的名义下追求恶。于是，这些人本意求善，而实际上却是求恶，结果无法满足自己的原始追求。因此，解决这个生存上的悲剧的出路在于：掌握真正的善知识，并在它的基础上判断选择。从真正的善出发，人才能满足自己在生存上对善的追求。这里，“真正的善知识”指的便是“真理”。这是西方思想史第一次指出了真理与生存之间具有一种内在的不可分割的关系。直截了当地说，没有真理，就没有生存。

在《国家篇》，柏拉图提出了一个“洞穴比喻”，谈到，人们对善与真理的无知如同人长期生活在没有光照的洞穴里。由于人们习惯于洞穴里中所看到的一切，并认为这就是全部真实的存在，因此，当他们有一天走出洞穴时，发现在光照下的各种事物，就自然而然地根据他们在洞穴中所得到的知识把这些日光下的事物判断为不真实。人们在没有光照的地方不可能知道在光照之下的万物。柏拉图进一步分析到，每个人都有自己的一定的生活环境，并在其中积累知识，并把这些知识当作“真理”进行宣讲，向他人传授。这些所谓的“真理”其实不过是人们在没有光照之下的知识，是在洞穴中获得的知识，是极其狭窄的知识。特别地，当听讲者不加思考地接受这种所谓的“真理”时，真理之路就堵塞了。柏拉图认为，真正的知识（或真理）在光明的世界中。但是，如何才能摆脱黑暗而进入光明呢？柏拉图提出了一种辩证法作为真理之路。在他看来，我们不能被现象所迷惑。现象都是变化不定的，依据现象不可能获得真正的知识。怎么才能摆脱现象呢？他认为，我们必须从研究数学开始。数学中的数是抽象的，不是感觉中的对象。数学中的原理是不可见的，只能在思维中呈现。因此，数学能够带我们脱离千变万化的现象界。当数学训练达到一定程度后，我们就可以去把握类和种。类和种都是在思维中呈现的。柏拉图用“理

型”这个词来指称那些在思维中呈现的类和种。这些类和种处于一种复杂的关系中,比如,动物和狗的关系,运动和静止的关系,善和万物之间的关系等等。只有把握了这些概念及其关系,我们才能认识理型世界,从而把握真理。

我们看到,辩证法的道路其实是一种建立自己的概念体系的过程。对于思想者来说,一旦自己的概念体系建立了起来,他就进入了理型世界,从而可以宣布拥有了真理。柏拉图深信,只要遵循这一真理之路,努力追求真理,人就可以走出洞穴,走向光明,走向真理。在这种说法中,真理就是光。结合上面提到的“没有真理,就没有生存”,在柏拉图看来,光就是生命的本质。柏拉图倡导的真理之路(追光之路)也是一条生命之路。这是一条依靠自己的理性努力追求真理的道路。

不过,真理之路并不象柏拉图设想的那么简单。可以这样分析,当一个人依靠自己的理性努力而建立了自己的概念体系,从而宣布真理时,他的“真理”就是真理吗?真理是唯一的。当人们各自纷纷建立概念体系,并宣称真理时,在这纷纭的“真理”中,哪一个才是真理?怀疑主义针对这个问题而提出真理标准问题,认为人无法找到真理标准;因为真理标准无法避免“循环论证”和“无穷后退”。简单来说,“循环论证”是这样:当一个人提供了一套逻辑上前后一致的概念体系时,只要接受这个体系的前提,就必然接受它的一系列结论。因此,只要进入这一概念体系,真理就可以得到证明。但是,对于身处其他思想体系的人来说,无法接受它的前提,因而无法接受它所宣称的真理。“无穷后退”论证设想一个为不同思想体系所公认的标准,并在这一标准中判断个别思想体系的真理性。但是,我们马上可以提出:这个作为公认标准的真理性是如何证明的?按照这一思路,为了判断它的真理性,我们还必须设想另外一个公认标准,从陷入标准的标准的标准这一无穷后退系列。<sup>①</sup>因此,任何人所宣称的“真理”都是无法证明的真理。根据这两个论证,怀疑主义宣布,任何人独断地宣称真理在逻辑

---

<sup>①</sup> 参阅《皮罗主义纲要》,第二卷。



上都是矛盾的。不过,怀疑主义者并没有因此而否定真理的存在。在他们看来,如果我们无法宣称真理,正确的做法就是,悬搁真理宣称,继续追求真理。<sup>①</sup>

然而,逻辑上,这一怀疑主义原则(即悬搁判断继续追求)也是自相矛盾的。我们这样分析。如果我们无法找到真理标准,从而不能宣称真理,只能继续追求,那么,我们应该往什么方向追求呢?继续追求真理要求对真理方向有所认识,否则不能说我们继续追求真理。否则,我们虽然一心一意要追求真理,但是却是与真理背道而驰;结果是,我们的追求只能离真理越来越远。追求真理必须保证我们对真理的追求是在正确的方向上。否则,我们无法追求真理。但是,按照怀疑主义的真理标准论证,我们甚至不可能对真理方向有任何判断。既然如此,我们如何能够追求真理呢?

希腊怀疑主义者未能认识到这一逻辑矛盾。实际上,坚持怀疑主义原则,结论只能是,如果我们对真理无知,我们就永远不知何为真理,从而也就无法判断我们是否在继续追求真理。显然,“继续追求真理”这句话是与怀疑主义原则是不相容的。人们也许可以争辩说,我们可以假设真理的存在,然后去追求真理。但是,这假设中的“真理”是什么东西呢?一个在假设中的“真理”可以是任何东西。因为我们不知道真理,所以也就无法判断我们所假设是否为真理。也就是说,假设中的“真理”与真理是无关的。因此,在怀疑主义原则中,我们只能在逻辑上推导出这一结论:人与真理之间有一条无法跨越的鸿沟。这条鸿沟,《约翰福音》描述为黑暗与光的对立。从这个意义上看,我们可以说,《约翰福音》把希腊怀疑主义的真理论证推向极端,在逻辑上是彻底的。

不拥有真理的人如同在黑暗中。《约翰福音》进一步指出,不但这样的人无法追求真理,而且,即使真理就在面前,他也将根据自己的现有的缺乏真理的思想体系,否定并拒绝真理。我们这样看这一论证。生存上,当一个人宣称真理时,由于没有共同的真理标准(根据怀疑主

---

<sup>①</sup> 参阅同上,卷一,1,2节。

义的无穷后退论证),其他人既无法证明,也无法否认他的真理宣称。既然如此,每一个真理宣称者都可以坚持自己的“真理”。也就是说,当其他人(无论是其他真理宣称者,还是怀疑主义者)对他进行否认时,他可以依据怀疑主义的无穷后退论证为自己作辩护,即根本没有所谓的公认真理标准。所以,他只能坚持他已有的立场。于是,这个现有思想体系在他的思想中扮演着“真理”的角色(根据怀疑主义的循环论证)。在这种情况下,如果真理拥有者来到他面前,并向他显示真理时,他从现有的缺乏真理的思想体系出发,拥有足够的理由拒绝真理拥有者向他显示的真理。因此,人必定拒绝真理。

《约翰福音》对这一生存事实有深刻认识。它指出,人在固守已有立场时没有真理,因而是在黑暗中。在黑暗中,人是一定拒绝光(真理)的。我们在第5节中读到“黑暗拒绝(οὐ κατέλαβεν)光”,第10节中有“这个世界不认识(οὐκ ἔγνω)他”,第11节中有“自己的地方不接受(οὐ παρέλαβον)他”。所有这些说法都是要强调人与真理相隔绝这一生存状态。因此,我认为,作者对古希腊怀疑主义所揭示的真理困境有深刻体会。从语言角度看,κατέλαβεν由κατε(κατά,向下的)和ἔλαβεν(λαμβάνω的过去时)合并而成,意思是接受或使拥有;加上否定词οὐ,传统上翻译为“拒绝”(如英文钦定本和中文和合本)。但这个复合词也可以理解为“拿下”,“征服”,“压倒”,或“领会”等。基于这种观察,传统译法和现代译法都能在语言中找到根据。我这里保持传统译法,把οὐ κατέλαβεν译为“拒绝”,乃是以《约翰福音》的基本观察,即黑暗与光的绝对对立这一基点为根据的。也就是说,黑暗一定是拒绝光的。

(三)我们需要注意的是,作者同时也在犹太传统中来体会这一真理困境。《旧约·以赛亚书》对弥赛亚在人间的遭遇的描述(见《以赛亚书》第6,52,53章)在《约翰福音》中被引用来说明耶稣的遭遇(见12:37-41)。而且,以赛亚书甚至也谈到光明与黑暗的对立:“看哪,黑暗遮盖大地,幽暗遮盖万民,耶和华却要显现照耀你;他的荣耀要现在你身上。”(60:2,和合本)然而,对于这一真理困境,犹太传统认为出路在于遵守摩西律法,如以赛亚书谈到:“谨守安息日而不干犯,禁止

己手而不做恶；如此行，如此持守的人便为有福。”(56:2, 和合本)如果通过某种努力便可以走出黑暗,那么,黑暗与光的对立就不是绝对的。可以看到,《约翰福音》关于黑暗与光的对立的说法,较之犹太传统,是更加彻底了。值得注意的是,犹太传统的这一守法倾向后来发展为一种律法主义。<sup>①</sup>

总的来说,古希腊怀疑主义和犹太传统对人与真理或人与神之间的对立有相当接近的体会和揭示。不过,怀疑主义认为可以通过悬搁判断和继续追求的努力来摆脱;犹太传统求助于守法。无论是怀疑主义还是犹太传统,它们都认为,人可以通过某种努力摆脱黑暗,进入真理。对于这种可能性,《约翰福音》是完全否定的,认为人在黑暗中依据自己的思想体系一定拒绝(或不接受)光,拒绝真理。我们看到,就人与真理的关系而言,《约翰福音》一方面表达了彻底的怀疑主义立场,同时,也表达了希伯来文化关于人与神分离的基本观察。因此,它处于两种语境中,即希腊怀疑主义和犹太传统。但是,它在逻辑上更加彻底了,即,人与真理或人与神之间的对立是绝对的。从这个角度看,它超出了这种两种语境。对这一点的深入认识,在我看来,乃是阅读《约翰福音》的基本前提。

【1:6—8】有一个人从神那里来,他的名字叫约翰。这个人来是为了做见证,是为光作见证,使众人因他而相信。他不是那光,而是来见证那光。

这个人指的是施洗者约翰。他在《约翰福音》中的表现仅仅是一个见证耶稣的人。他对耶稣的见证主要记载在第一章的后半部。关于此人的生平与事迹,《约翰福音》没有提供太多的材料。不过,我们可以参阅《新约》其他三部福音书的关于施洗者约翰的叙述。

见证(μαρτυς)是《约翰福音》的重要概念。作者在介绍约翰时是把他当作一个见证来处理的。我们一口气就能读到见证这个字出现了三次。从作者的思路来看,如果人与真理之间有一条无法跨越的逻辑鸿沟,如果人在生存上是拒绝真理的,那么,人与真理如何才能建立起

① 参阅 1:19—28 注。

联系呢？就人与真理之间的鸿沟而言，人无法通过自己的追求而达到真理；就人拒绝真理而言，即使真理来到人面前，人也不可能认出他。于是，人与真理如何建立联系就是一个关键的问题。见证一词乃是回答这个问题的关键。在《约翰福音》中，作者是在如下几种意义上使用见证一词的，即：施洗者约翰的见证，耶稣的见证，与天父的见证，门徒的见证。第6—8节提到的见证是施洗者约翰的见证。在指出光与黑暗的完全对立这一人类生存的基本事实之后，作者引入见证概念，并认为人与真理的联系只能通过见证来实现。这一点需要引起我们的注意。

我们来分析这个概念。见证是一个法律用词。在法庭上，法官和陪审团在听证时，他们并不了解现场发生了什么事情。他们只能通过控告与被告双方提供的证据来判断当时发生了什么事。因此，法庭需要证人出面作证。证人提供的东西便是见证。

一般来说，证人必须具备两个基本条件：在场与诚实。在场指的是这个人目击事发现场所发生的事情。诚实指的是这个人没有编造故事，而是一五一十地叙述当时所见所闻。这两个条件缺一不可。由于法官与陪审团都不在现场，因而他们没有能力判断证人是否在场这件事。也就是说，当一个人宣称他目击事发现场时，如果他们发现这个人具有足够的可信度，他们就只能接受他的见证；不过，如果他们发现这个人是一个骗子，那么，他的故事就不能作为见证。可见，证人的可信度是决定他的证词是否可作见证的关键点。

于是，我们的问题转向：施洗者约翰如何能够是一个见证人从而能够提供见证？我们知道，犹太传统的特征之一是弥赛亚盼望。但是，谁是弥赛亚呢？如果有一个认得弥赛亚的人把弥赛亚指出来，这个人关于弥赛亚所说的话就是见证。当然，这个人必须是德高望重并且可以信赖的人物。施洗者约翰认出了耶稣就是基督，即犹太人一直盼望的救主弥赛亚，并向他的听众指出了这一点。耶稣是弥赛亚这一说法能否成为一个见证，关键在于施洗者约翰的可信度。我们知道，施洗者约翰在犹太人中建立了崇高的威信，因而他说的话是有可信度的。关于约翰在当时的社会影响力，可参阅 10：

40—42。当约翰指出耶稣就是基督时，人们就可以通过信赖他而去相信耶稣。这便是施洗者约翰的见证。

我们注意到，通过见证与真理建立联系的思路不是古希腊哲学的思路。古希腊哲学一直强调的是通过自己的理性努力来认识真理。认识真理首先必须假设存在着真理。否则，整个认识活动就没有目标。这是一个从真理预设开始，进而寻找达到真理的途径，最后进入真理的过程。然而，在“黑暗拒绝光”这一命题下中，理性寻找真理之路进入了绝望。《约翰福音》这里提出通过见证与真理发生关系，则是从信任开始的。见证人的可信度是认识的基本前提。在信任的基础上，证人所提供的证词乃是我们了解真相的唯一途径。因此，途径在我们的信任中就已经确定了。也就是说，他的见证就是我们的真理认识之路。在这里，我们不需要去寻找真理之路。换个角度看，见证是一个启示动作。它涉及两种关系：见证者与被见证者的关系；见证者与听众之间的关系。首先，见证者必须真的见过被见证者。如果见证者没有见过被见证者，那他所做的见证就是假见证。而且，对于这个被见证者，听众无法与它发生直接的关系。否则的话，听众可以自己去看，而不需要见证者的见证。其次，见证者与听众之间还有一种信任的关系。因为听众除了接受见证者的见证以外无法知道任何关于被见证者的事情，所以，对见证者的信任就是听众认识被见证者的途径。信任在这里是我们认识被见证者的关键。只要见证者的可信度受到一点点的怀疑，他的见证就是无效的。

因此，《约翰福音》在这三节关于施洗者约翰的见证身份必须满足如下两个条件：其一，施洗者约翰是可信赖的。如果人们不相信施洗者约翰，那么，他关于耶稣的所有评论都不是见证。充其量，这些评论不过是某人的意见而已。这是施洗者约翰作为见证的特殊条件。其二，人们对真理有强烈的期望。如果没有这种期望，那么，无论施洗者约翰告诉人们关于耶稣的什么事情，人们都不可能因此在耶稣身上看到真理。我们称此为施洗者约翰作为见证的背景条件。人们在希腊哲学中培养了深刻的真理情结，在犹太传统中继承了弥赛亚盼望情结，因此，当施洗者约翰宣称耶稣就是弥赛亚时，他的门徒就把对约翰

的信任转移到耶稣身上,并马上跟随耶稣。

这里需要注意的是,信任作为一种情感是可以转移的。比如,甲信任乙;当乙把丙介绍给甲时,甲就会因为信任乙而信任丙。这种情感转移使约翰的门徒能够在信任情感中毫无顾忌地跟随耶稣。

可以看到,《约翰福音》作者引入见证来处理光与黑暗的绝对对立是一种全新的思路。我们发现,作者对古希腊怀疑主义所揭示的人与真理隔绝的困境有深刻的体会。如果人面对真理而拒绝真理,那么,人就不可能与真理发生关系。如果我们可以不需要真理而生存,那么,我们把真理忘却就是了。但是,希腊哲学的真理情结与犹太传统的弥赛亚盼望使人无法摆脱真理情结。对于一个拥有真理情结的人来说,与真理隔绝是一种绝望的境界。真理情结越重,绝望意识就越强烈。在这种困境中,作者引入见证来建立人与真理之间的关系,不难感受到,这是具有深刻震撼力的思路。人相信施洗者约翰,进而相信耶稣是基督,进而进入真理。如何进入这个思路呢?这便是《约翰福音》要展示的。

在见证中认识真理要求认识者从相信出发。于是,相信成为认识的出发点。为了对这一新思路有较好的把握,我们需要分析“相信”这个词。

“相信”(πιστεύω)是《约翰福音》的主要概念之一。作者在这里首次提到这个字,是与施洗者约翰的见证连在一起说的。我们谈到,接受一个见证需要对证人的信任。信任度越大,我们对见证的接受度也就越大。我们必须相信施洗者约翰是从神那里来的,他有能力认识耶稣的弥赛亚身份。只有这样,他的见证才有效。在作者的写作背景中,我们知道,施洗者约翰被当时的犹太人奉为是先知。因此,当时的听众对约翰的信任是不言而喻的。这里指出,人们对施洗者约翰的信任,因着他指证耶稣的弥赛亚身份,就转向耶稣,即相信耶稣是基督。进一步,如果人们信任施洗者约翰并进而信任耶稣,耶稣就会赐给他们以能力使他们成为神的儿女。所谓神的儿女就是那些认识神的人,也就是那些认识真理的人。这种在相信耶稣中获得的能力,归根到底,即是认识并得到真理的能力。“因相信耶稣而得真理”是《约翰福

音》的主题思想之一。

这种以相信为出发点的认识论是如何出现的呢？我们注意到，它不是古希腊哲学的思路，至少不是以柏拉图为代表的理性认识论。柏拉图在《国家篇》批评那种盲目相信并接受名人的思想的做法，认为那是一种没有主见、随波逐流的意见（或信念）认识论。在他看来，真理只能在理性追求和判断中得到。这种理性认识论强调理性的优先性。就概念来看，理性包含两个方面的意思：其一是判断的自主权，强调认识的主体性，即认识者自己说了算，而不是人云亦云。其二是判断的逻辑一致性，强调思想和推论的前后一致性。巴门尼德（Parmenides，鼎盛年在西元前 485 年，爱利亚【Elea，在意大利半岛的西部】人）是最早提出真理问题的古希腊哲学家。为了强调真理判断的独立自主权，他告诫他的读者不要被“轰鸣的耳朵”所迷惑（即不要被那些听来的意见所迷惑），追求在判断中给出永恒不变的完满统一的真理。<sup>①</sup>然而，我们在分析黑暗与光的绝对对立的说法时指出，由于人与真理的隔绝，当人行使判断主权时就一定是拒绝真理的。换句话说，理性的判断主体性决定了理性一定拒绝真理。这里的推论并不复杂：人只能根据自己的缺乏真理性的思想观念进行判断，因而当真理不符合他的思想观念时，他只能判断真理为非真理。因此，我们说，“因相信耶稣而得真理”这样的思路不可能出于古希腊哲学。

那么，“因相信耶稣而得真理”是否属于犹太传统呢？从一方面看，犹太传统要求人们相信耶和华的拯救。《约翰福音》的“相信”一字在这一点上与犹太传统是相通的。但是，从另一方面看，犹太传统认为，由于人与神的隔绝，人只能通过先知领受神的旨意。摩西律法是神通过摩西而赐给人的，因此，遵守摩西律法是接受神的救恩的前提。然而，借助于“见证”这个概念，《约翰福音》明确指出，人们只要相信耶稣是基督就能得到使自己成为神的儿女的能力。也就是说，得到救恩的前提不是遵守摩西律法，而是相信耶稣。显然，在这个意义中使用

---

① 参阅北京大学哲学系编译的《古希腊罗马哲学》巴门尼德残篇，北京：商务印书馆，1982年。

“相信”一词,《约翰福音》已经超越了犹太传统。<sup>①</sup>

这种见证真理之路,即从相信出发认识真理,我称之为恩典真理论。这种认识论是《约翰福音》所独有的。

【1:9—11】那光是真的;它来到这个世界,照在每一个人身上。他在这世界上,这世界也是藉着他才有的,但这世界却不认识他。他来到自己的地方,他自己的地方却不接受他。

我们先来分析第9节的句法。语言上,这句话的解读有两种,关键在于如何处理ἐρχόμενον (ἐρχομαι的现在分词形式,意思是“来”)这个词。从原文的句法上看,它的主词可以是光,也可以是人。如果是人,意思就是“人来到这个世界上”。如果是光,则指的是“光来到这个世界上”。但是,从作者的意图上看,我认为指的是后者。人是这个世界的人;如果说“人来到这个世界上”,在表达上有语赘感。中文和合本采用第一种读法,英文(钦定本和新国际版)用第二种读法。

其次,这里的“照”(φωτίζω)在和合本中译为“照亮”。从中文的角度看,“照亮”包含了使人明白的意思。但是,原文没有这个意思。我这里译为“照在每一个人身上”。但是,即使光照在人身上,人对光还是拒绝的,因为人不明白这是真光。<sup>②</sup>

我们这里首次读到“真”(ἀληθινόν, 形容词)这个词。我们前面讨论到,什么是“真”这个问题在希腊怀疑主义那里是争论不休的。什么真的光?什么是假的光?根据什么进行分辨?在第4节中,我们读到,光也就是人的生命。“真光”这种提法包含“人的真正生命”这一层意思。于是,我们面临真假生命问题。在我们的观察中,一个人如果能吃能动能睡,他就是活的有生命的。但是,这个人凭着自己而活,对真理无知,因而生活在黑暗中。在《约翰福音》看来,这个人就是死的。这个人为什么是死的呢?——因为他与真理隔绝。

这里,作者展示了这样一种人类生存现状:如果光是人的生命,当一个人还活着的时候,一定是有某种“光”在维持着他的生存。实际

① 参阅 1:12—13 及其注释对“相信”的定义。比较 2:11 注关于“信靠”的讨论。关于相信  
在认识中的作用,亦可参考 1:15—17 注中关于恩典真理论的讨论。

② 可参阅卡森《约翰福音注释》中的讨论,见第 189—190 页。



上,他就是凭着这种“光”拒绝临到他面前的真光的。这种“光”也就是人的现成的思想观念。人凭着自己的现有思想观念可以给出好坏判断并进行生存选择,因而在意识上认为自己活着。但是,这是一种没有真理的生存。他自以为有“光”,其实却是在黑暗中。所以,他的“光”是假光。

真光在哪里?来自何方?如何辨别?这里指出,真正的光是被给予的、外来的,而不是自己的。任何人,如果自以为是地宣称拥有“光”,他的“光”就是假光。凭着这假光,人所拥有的生命就不是真正的生命。结合前几节关于见证的说法,作者这里要说明的是,面对真光,人只能在相信中接受。真光是在相信中呈现的。奥古斯丁对此进行了相当长的讲解,最后归结为:“在你身上是黑暗,在主里面是光。”<sup>①</sup>这是真光假光的区别原则。我们称此为在恩典中谈论真理的恩典真理论原则。<sup>②</sup>

第10—11节重复了1:3的创造论立场,但进一步指出了一个重要的创造论认识论困境:被创造者不可能认识创造者。就黑暗与光的绝对对立而言,作者用了“这个世界不认识(οὐκ ἔγνω)他”,以及“自己的地方不接受(οὐ παρέλαβον)他”这种说法。被创造者为什么不能认识创造者呢?就经验观察而言,每一事物都是有原因的。从原因到结果是一个连续的过程。我们往往可以通过结果来认识原因。这一点似乎是显而易见的。比如,我们看见路上有一些汽车的残片,根据我们的经验知识而断定这里发生过车祸。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 西元1225—1274)便是根据这一思路,认为我们完全可以通过我们的理性来认识大自然(即上帝的造物),以此来认识上帝。他提出上帝存在的五大论证,并在此基础上建构他的神学体系。尽管托马斯十分重视信仰的力量,但是,他显然未能充分注意到“生成”与“创造”之间的区别,并夸大了人类理性的能力。

我们知道,创造过程是一个间断过程。创造活动发生之前没有任

① 参阅奥古斯丁,《讲解》II.6,第15页。

② 参阅1:14注(四)。

何事物,就人的经验认识而言,创造之前不能成为人的认识对象,因而显现为“无”。人的认识必须有认识对象;“无”不是认识对象;因此,对于创造之前,除了随意想象和妄加推测外,人无法形成任何知识。人所能认识的只能是被造物。根据原因—结果的生成连续性,我们可以不断追踪原因的原因,直到极限,即认识到最先被创造的事物。就认识论的一般进程而言,人从自己的经验开始,并在此基础上接受他人的经验而扩展自己的认识。就可能性而言,如果我们能找到合适的途径,我们可以一步一步追溯万物的生成而接触到最原始的被造物。但是,在创造论中,我们无论如何也不可能越过创造而对尚无一物的创造之前进行认识。

对创造之前的认识,也就是对创造者的认识。然而,人的认识逻辑不允许人根据自己的经验或理性来认识创造者。思想上,这一点在古希腊怀疑主义那里就已经给出了不可辩驳的证明,并且在黑暗与光的绝对对立中得到了充分的展现(参阅 1:4—5 注)。但是,如果创造者自己来到人们中间,并把自己向人彰显,那么,上述怀疑主义论证就失效了。《约翰福音》指出,这创造者已经来到自己的所创造的世界中了,并且已经向人彰显了。这种宣告性的语言,对于在经验理性思维中的人来说,一开始的反应是莫名其妙!接下来,人们可以问:作者根据什么作这样的宣告?如果人的认识基础在于人的经验,这一宣告没有经验上的根据;如果理性是认识的出发点,则每一个人都可以根据自己的理性给出类似的宣告,如古希腊怀疑主义所批判的各种独断论宣言。因此,从经验与理性出发,人不可能认识与接受创造者的彰显。也就是说,即使创造者来到我们中间并给出创造者的宣告,从我们自己出发,也只能加以拒绝。

于是,摆在《约翰福音》作者面前的一个严重问题是:怎样才能让人认识并接受创造者的宣告呢?前面在谈到施洗者约翰的见证时,作者已经指出了一条路径,即通过约翰的“见证”来认识并接受创造者的宣告。这里,作者把创造论的认识论问题进一步尖锐化,进而引致对“相信”这一认识途径进行深入讨论。

这里还有一个字需要分析,即:κόσμος(世界)。在《约翰福音》中,

这个字除了指“万物”或“被造的世界”(如 1:9、10 等)之外,常常也指“在世上的全部人”(如 1:29,3:16 等,和合本译为“世人”)。我这里全都译为“世界”。“万物”和“世人”这两种说法所指称的东西是相当不同的。令人奇怪的是,我们在其他古希腊文献中几乎读不到用 *κόσμος* 来指称“世人”的做法。而且,在我的阅读中,我甚至没有发现哪一本圣经书对这个概念进行过认真的处理。偶尔有人会简单地提到,人生活在这个世界上,所以“世界”可以指在其中生活的人。这种说法十分乏力。看来,我们必须对 *κόσμος* 这个词的语境进行追踪,说明其中的两重含义是如何共存的。

我们先从希腊神话关于 *κόσμος* 的一些说法谈起。一般来说,希腊神话在如下三个意义上谈论 *κόσμος*: a) 宇宙万物; b) 这些万物之间的关系是有秩序的; c) 诸神是这个秩序的维护者。在《荷马史诗·伊利亚特》的起头,我们读到这样一段颂词:

歌唱吧,女神!  
歌唱裴琉斯的儿子阿基琉斯之愤!  
在他的暴怒中  
阿开亚人承受那无尽的苦难!  
英雄们的灵魂被关入冥界之门;  
而他们的躯体  
则成了野狗和兀鹰的美餐。  
这全都是宙斯意志的成全!<sup>①</sup>

这段颂词指出了宙斯意志的不可抗拒性。在这样一个宇宙概念中,万物便是所有可以观察到的现象。万物包含了人类可以支配的事物,人类社会和巨大的自然现象(包括天体存在)。对于在人的掌控中的事物,人把握了它们的因果关系,因而可以加以控制。对于人类自

① 依据英译本 *Homer: The Iliad*, tr. Ian Johnston, Arlington, VA: Richer Resources Publications, 2007。

己,人既接受也抗击命运的支配。对于那些巨大的自然现象,有些运行比较规则,因而可以预测;有些虽然变化无常,但也只能发生在一定的环境中。可见,在希腊人的意识中,万物运行是有秩序的。但是,谁来维持这个秩序呢?《荷马史诗》引入了诸神作为秩序的维护者。这里,诸神都住在奥林匹克山上,都忙着做自己管辖范围的事情,其中,宙斯由于他的智慧与力量而在调节诸神的活动。归根到底,诸神是这个宇宙的主人,而这个宇宙是在诸神的意志下运行的。希腊神话出现过许多英雄,企图抗击诸神的统治,结果都以悲剧告终。也就是说,在希腊神话中,这个宇宙是诸神的宇宙。

然而,《约翰福音》使用单数的“神”,完全否定奥林匹克山上诸神的存在以及它们在宇宙中的管理者身份。耶稣所彰显的神才是真正的神。除此之外,诸神不过是偶像,是假神。在这个思路中,宇宙秩序就不再接受诸神的管理。考虑到《约翰福音》还有希伯来文化传统,我们注意到《旧约·创世记》关于宇宙创造的说法。根据这个说法,这个宇宙万物是神所创造的;神在创造宇宙的同时把秩序赋予了它;因此,宇宙是有秩序的。但是,神最后按照自己的形象创造了人,并让人来管理这个宇宙的秩序。在这个思路中,宇宙是神的被造物,所以,耶稣作为天父的独子因而也是创造者,因而他来到这个宇宙乃是来到自己的地方。同时,人作为被造物的一员,被赋予了宇宙秩序的管理者身份;这就是说,人是这个宇宙的主人。这个宇宙乃是人的宇宙。

从这个角度看,我们并不难理解《约翰福音》对κόσμος一词的使用。就κόσμος乃神的被造物而言,它是“万物”;就人是κόσμος的主人而言,它指的是“世人”。因此,《约翰福音》是有意使用κόσμος交叉指称“万物”与“世人”的。其意图还是相当清楚的:一方面,它要排除诸神在宇宙中的秩序管理者身份,与当时希腊神话争夺θεός一词的使用权;另一方面,则是要强调这个宇宙是神所创造的,而人作为管理者乃是宇宙的主人。

【1:12-13】但是,那些信靠他的名的人,无论是谁,只要接待他,他就给他们权力去作神的儿女。这些人的出生不是源于血气或肉欲,不是源于人的意愿,而是出于神。

见证要求听众对见证人的信任。因着信任,听众可以接受见证人所传达的信息。因此,见证概念隐含了一条完全不同于经验与理性的认识途径。我们先谈谈翻译问题。比较和合本译文:“凡接待他的,就是信他名的人,他就赐给他们权柄,作神的儿子。”这个译文基本上接受了英文钦定本的语法结构。我们看看希腊文: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ。就语法结构而言,“那些信靠他的名的人”(τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ)一句是一个独立结构,并置于整句话的后面。在一般处理中,这种结构给人的印象是,它仅仅是一种补充说明。然而,这种结构也可以这样理解,即它乃是这个句子的理所当然的条件或前提。从思路上看,“那些接待他的人”一定是相信他的名的人;不相信他就不可能接受他。也就是说,接受不是一个突然的动作,而是在相信之后的顺然动作。因此,我在译文上根据中文习惯把这个独立句放在句首,明确地把它作为整个句子的前提条件。

(一) 为什么相信会带来接受呢? 我们可以作如下分析:

首先,“相信”是一种信任,对自己所信任的主体不加判断。在信任中,对方的心思意念就是自己的心思意念。我们指出,人在黑暗中是不认识真理的。然而,光还是来到人们面前(“这光照在黑暗中”【第5节】，“那光是真光,来到这个世界,照在每一个人身上。”【第9节】)当真理来到我们面前时,依靠我们自己的判断,我们只能拒绝真理。在这样一种人与真理完全隔绝的生存状态中,逻辑上只能得出这个结论:人无法追求真理,无法谈论真理,无法与真理发生关系。然而,真理情结深深地在驱动人的生存向往真理。犹太传统在守法这一点上坚持着追求耶和华;怀疑主义在“悬搁判断,继续追求”的口号中摆脱不了真理问题的纠缠。与真理隔绝的生存是一种没有动力的生存,是一种在堕落中的生存。于是,人生活在这样的悖论中:向往真理而无法追求真理。因此,当施洗者约翰站在先知的地位向我们指出真理正在向我们显示时,如果施洗者约翰是值得我们信任的,那么,我们就可以通过相信他而完全接受他的见证;如果他在见证中要给予我们的是真理,那么,我们就能够接受真理。这里,信任就是使我们走向真理的

唯一途径,也是使我们摆脱上述悖论的唯一途径。

其次,信任带来的是对那已经启示的真理(耶稣)的开放心态。《约翰福音》是这样来描述这种开放性的:“只要接待他”。“接待”的原文是 $\epsilon\lambda\alpha\beta\omicron\nu$ ,它是 $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ (直译:接受)的过去不定时。从文字上看,这是一个日常用语,表示人对某物的接受态度,接受动作,接受过程的完成(拥有)。我这里译为“接待”,强调的是接受态度,指称当事人想要了解并接纳某人或某事的倾向。比如,当我们接待某人来自自己的家里做客时,我们首先对这人有某种基本的信任,并在意愿上倾向于与他交往并加深了解。从上下文看, $\epsilon\lambda\alpha\beta\omicron\nu$ 在这里指的是一种在迎候客人时的倾向或态度,而不是一种接受动作,更不是接受过程的完成。因此,《约翰福音》用它来描述我们在对耶稣的信任中的那种敞开状态。

再次,在信任中接待耶稣的给予,这就为相信者提供了一条接受真理的途径:“他使他们有权力成为神的儿女。”人只有接待耶稣,向耶稣开放,从而接受耶稣的给予,是自己获得了一种能力,与神恢复关系,做神的儿女。这一点,我称为基督信仰的开放接受性。需要指出的,人们在谈论“相信”一词时往往只是涉及它的主观封闭性。比如,当我说“我相信你”时,意思是说,我根据我的判断而认为你是可以信任的。这里,我的判断是我的信任的基础。任何判断都是主观的;而我的信任不可能超出我的判断;因此,这样一种以判断为基础的信任是一种封闭式的主观意向。然而,《约翰福音》谈论的“相信”是指人在与真理相隔绝的生存状态中,人因无法与真理发生关系而陷入绝望困境;在这种情况下,我们的经验判断对于真理已经失效。然而,如果有一位我们信得过的人向我们宣告,真理本身已经主动向人启示自己;这样,我们对这个人的信任就可以转向他所推荐的那个人。于是,我们因相信施洗者约翰而相信并接受耶稣,并通过相信耶稣而与真理建立关系。就我们与耶稣的关系而言,这是一种没有判断的信任,因而具有完全的开放性和接受性。所以,作者认为,对于耶稣必须不加判断就完全信任,从而向耶稣完全开放;只有这样,才能接受耶稣的给予。这样一种在开放中的接受倾向,当然也是一种主观倾向,但它恰

好是反主观封闭性的。《约翰福音》谈论的基督信仰乃是具有开放接受性的主观倾向。

《约翰福音》常常用πιστεύω εἰς(信靠)这一词组。一般来说,“信靠”强调人对所相信的主体(耶稣)的跟随,强调在生存上的行动。

(二)“信靠他的名”(πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ)。为什么强调“名”呢?我们先来考察一下这里的希腊文语言特点。我们注意到,希腊文语法有这种现象,在介词之后的代名词采用所有格形式。比如,1:3中的δι’ αὐτοῦ(通过他)和χωρὶς αὐτοῦ(没有他)等。在语法上,直译应该是:“通过他的”,“没有他的”等。这里,“他的”可以是他的任何一个性质,如他的手,他的智慧,他的能力,他的呼吸等等。不难发现,他的这些性质可以有很多很多;而且加一点或减一点并不影响他的存在,如亚里士多德在《范畴篇》中给出的分析那样。这种语法现象会引导人们追问:究竟是通过他的什么呢?这是一个关键问题。如果是通过他的能力,那么,人们就要去信靠他的能力。如果是别的什么,人们就该去信靠那别的什么。作者这里强调“信靠他的名”,这“名”就是他的位格,指的是这个人之所以成为这个人的那个东西。比如,我们说认识某人并知道他的姓名,意思是说,我们知道他的位格,知道他有如此这般的独有性格。他可以失去这样或那样的能力,但是他不可以失去他的名。失去他的名就失去他的位格,从而失去他的存在。因此,信靠他的名是需要特别强调的,即:信靠的是耶稣的位格,而不是他的能力或其他的什么属性。

比较一下《旧约》的用法。一般地,在日常语言中,我们使用名字来指称一类事物,比如,用“树”来指称那些原地不动的生物,“狗”指那些四条腿、对人忠诚的动物等等。我们也用名字来指称某个事物,比如张三李四等。当我们遇到一个人时,常常先问他的名字。这些名字在指称中都是确定的。然而,我们读到,《旧约·出埃及记》(3:13—15)在描述摩西与以色列人的神相遇时,摩西就像遇到生人时那样问他的名字。这位神用四个辅音(没有元音)字母YHWH(耶和華)来自称自己,目的是要避免人们把他与其他神混淆在一起(《出埃及记》4:2)。然而,我们注意到,名字与名字所指称的对象之间只是一种偶然

的联系,即:我们可以随意把名字加在一个事物上面(指称),或者从不同角度来谈论同一个名(一词多义),或者用不同的字来说一件事(同义词)。由于耶和华是以色列人的神的自称,所以在《旧约》中,人们往往奉耶和华的名来祝福或求告,如《撒母耳记下》(6:18);《列王纪下》(2:24)等。但是,以色列人虽然知道耶和华的存在,但对耶和华的认识十分不确定。因此,当人奉耶和华的名祈求或做事情时,往往把耶和华与其他的神混淆在一起,比如,以色列人的金牛犊崇拜(见《旧约·出埃及记》第32章)便是混淆了金牛犊与耶和华的名。在这种情况下,“奉耶和华的名”这件事就是一件危险的事,因为这种混淆将导致所奉之名并不是耶和华之名。所以,“摩西十戒”中的第三条说:“不可妄称耶和华你神的名,因为妄称耶和华名的,耶和华必不以他为无罪。”(《出埃及记》20:7)所谓的“妄称”就是不准确地使用耶和华的名。但如何才能准确地使用耶和华的名呢?“正名”问题成了以色列历史的一个重要问题。

希腊化时期,面对强盛的希腊文化(包括那严密的神话系统),“正名”问题对于犹太人来说就显得更加突出了。比如,如果用“神”这个希腊文来翻译《旧约》的耶和华,就可能出现与希腊—罗马神话中的宙斯相混淆,从而在敬拜时指向错误对象的问题。在这种情况下,只要对这个问题有敏感性,在使用耶和华这个名称时就会小心谨慎。所以,斐洛(Philo,西元前20年至西元40年,犹太哲学家,亚历山大里亚人)和约瑟夫(Josephus,犹太历史学家,约西元37—100年)都避免谈论耶和华的名,以免使自己陷入“妄称”的陷阱。<sup>①</sup>然而,与当时的犹太人相比,《约翰福音》在使用“信靠他的名”时似乎不那么担心“正名”问题。我想,原因并不复杂,如作者在1:14中所指出的,这个“名”指的就是耶稣,一个拥有身体、思想、意志、感情,并且与人曾一起生活过的个体。因为耶稣是如此具体,如此活生生,因而在指称上是确定的;只要认识耶稣,就不会弄错名字。当然,要奉耶稣的名就必须了解耶稣;要了解耶稣就必须知道耶稣说过的话与做过的事。《约翰福音》的

① 参阅《新约神学辞典》ὄνομα一条中的7,8节。



写作意图之一也就是通过耶稣留下的言论与做过的事情来展示耶稣的名。这样的名指称着一个活生生的个体,具有独特的位格,只要我们知道耶稣的言行就不会妄称它。

基督教使用“神”(θεός)来指称耶和華。这个名不但没有被淹没于希腊—罗马神话诸神中,反而让“诸神”失去神性,而关于他们的说法都成了神话故事,失去其实在性与灵性。这里的关键点便是,基督教的神是通过耶稣的名来界定的。“耶稣的名”在基督论中成了真正的神的指称。我们在 14:13—14 注中还将深入讨论“耶稣的名”的神学意义,可参阅。

(三)就文字而言,这里的“他们”指的是那些信靠并接待耶稣的名,从而拥用了他所赋予的做神的儿女的权力的人,即:那些跟随耶稣的门徒。我们指出,从人的立场出发,人一定是拒绝光,拒绝耶稣,拒绝真理的。如果这个世界上出现了一批这样的人,他们不再依靠自己的心思意念(放弃判断权),而是在信任中接受耶稣的给予,那么,这批人就有了一个新的出发点,即在信任中从神的旨意出发。就人的生存而言,神的旨意就成了这个人的新的生存起点。

这里的σάρξ一词需要一些讨论。就其原始含义来说,它指的是“肉体”。就本节行文来看,这里的“血气”、“肉欲”与“人的意愿”都是指同一件事,即:属于人的。在翻译上,“属血气的”、“属肉欲的”、“属人的”都可以用来译σάρξ。特别需要强调的是,这个词隐含着意愿上的主动性。我们知道,现代语言中的“肉体”指的是一种纯物质性的存在,与有意志有思想有感情存在正好相对。然而,我们在《约翰福音》对这个词的使用中,发现这个词并不是一个惰性的物质存在,而是一种有意志的存在,是一种与神的旨意相对立的存在。如在第 13 节中,它是作为人的意愿与神的旨意相对。在另外一些地方,如 3:6:“肉生肉,灵生灵。”6:63:“使人生存的是圣灵,而不是肉体。”8:15:“你们根据人(σάρξ)的标准来审判,但我不审判人。”等等。这里涉及的“肉体”都是指人的意志与感情上的主动性。因此,我们不能对这个字作纯物质性的理解。在接下来一节中,提到耶稣的肉身问题,主要也是强调耶稣的人性(作为人的心思意念)。

为了对σάρξ这个字有更多的认识,简单地追溯一下柏拉图著作对这个字的使用也许有些帮助。柏拉图在《国家篇》(第4卷)<sup>①</sup>中对灵魂在人体内的位置进行了考察,认为灵魂分别居住在人的头部(理性灵魂),胸部(激情灵魂),与腹部(欲望灵魂)。其中欲望灵魂便是肉体欲望的支配者。肉体没有灵魂便是死的。一般来说,谈论人的肉体乃是在谈论作为活物的肉体。一个人的肉体是活的,表现在它是由各种欲望的组成的。这些欲望归根到底是来自人的欲望灵魂。从这个意义上看,肉体实际上就是欲望灵魂。柏拉图认为,人的欲望灵魂不受规则制约因而没有秩序;比如,饿了,它就要求食物;渴了,它就要水解渴;等等。但是,人是有理性的存在物,即拥有理性灵魂。理性要求秩序,比如,当欲望灵魂要求食物时,理性灵魂会对食物进行判断选择,并在必要的时候加以节制,等等。因此,人的生活实际上是理性灵魂追求控制欲望灵魂,而欲望灵魂则不断追求摆脱理性灵魂的控制。在柏拉图的论述中,欲望灵魂属于低级的灵魂,是需要加以控制的对象。这个欲望灵魂便是人的肉体部分。但是,人的生存,就其最基本的形态来看,无非是由各种肉体欲望的产生与满足所组成的。离开肉体欲望的产生与满足,就没有人的生存。所以,肉体欲望就是人的基本生存。不过,由于肉体欲望是混乱的,如果不加节制,人的生存就一定是杂乱无章的。按照柏拉图的说法,人应该让自己的理性灵魂做主,并对欲望灵魂实行严格控制。这是一条通往“神”的生存。如果完全受制于自己的肉体欲望,这种人的生存就是属于凡人的。显然,在这种思路中,肉体(肉体欲望与肉体灵魂)这个字往往指称一般的人的生存,与理性或神圣性相对。

我们看到,《约翰福音》对这肉体(σάρξ)这个字的使用,基本上也是在这个思路中,即属人的。比如,在接下来的一节中,谈到耶稣的肉身,其实强调的就是耶稣的人性。值得注意的是,肉体这个字所指称的包含了欲望与灵魂,并不是指纯物质意义上的人的身体。《约翰福音》还使用了另一个字,即σῶμα,来指称人的纯物质部分的身体,比如,

<sup>①</sup> 参阅《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1986年。

耶稣断气之后没有灵魂的尸体。<sup>①</sup>

从这个角度看,这两节要强调的是,人的生存有两个出发点,一个是从人的心思意念出发,完全在黑暗中,无法认出耶稣(光、真理),因而拒绝耶稣;一个是因为相信耶稣的名,放弃判断权,从而把自己的生存交给神,以神的旨意为自己的旨意。这两个生存出发点会展示两种什么样的生存方式呢?在《约翰福音》看来,第一种生存乃是死在罪中的生存,也就是人的现实生存;第二种生存是一种在信心中跟随耶稣的生存,也就是本书要展示的生存。

【1:14】本书所言乃是一个肉体之躯;他与我们一起生活过。我们都见过他的尊容;那是源于天父的独传尊容,充满恩典与真理。

本节出现了几个重要概念,涉及耶稣的肉身、尊容、独一、恩典、与真理。如何理解这几个概念直接影响我们对本书的阅读。因此,我打算逐一分析讨论。

(一) 我们知道,ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο一句在中文和合本中译为“道成肉身”;思高本译为“圣言成了肉身”。英文译法类似,大都译为“The Word became (was made) flesh”。前面在讨论λόγος时已经指出,一旦λόγος成为一个哲学或神学概念,它就必须指称一个对象或存在。于是,我们面临这一困境:这个存在(λόγος所指称的)与耶稣这个历史上曾经存在过的耶稣这个个体之间是如何联系起来的?λόγος指称的存在是在本源中与神同在的,而耶稣则存在于创世之后的某个时间中。就这两个存在的时间属性而言,他们是完全不同的存在。于是,上述译法似乎就顺理成章。我们的讨论表明,作者虽然在希腊思想的语境中写作,并且对希腊哲学的关注与困境有深入体会,但却无意于把λόγος当作一个哲学或神学概念。其实,如果我们把λόγος理解为“我们所说的”(即“本书所言”),而我们所说的都是关于耶稣的事,那么,这

① 关于σῶμα的讨论,请参阅19:31—37注和20:11—18注。值得注意的是,《约翰福音》并没有展开对σὰρξ和σῶμα这两个字的讨论。但是,在保罗书信中,这两个字的区别是关键性的。更多讨论可以参考John A. Robertson: *The Body: A Study in Pauline Theology*, Westminster Press, 1977,以及谢文郁:“身体观:从柏拉图到基督教”,《云南大学学报》,2010年第四期。

句话的意思就十分简单。作者要说明的是，“我们所说的”虽然作为创造者而存在于本源中，但并不是一种想象或假设中的存在，而是在现实中出现过的实实在在的人物。特别地，我们这些人曾亲眼见过他，亲耳听过他的教导，亲口与他说过话，亲手触摸过他。

*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*这句话在基督教神学史上引导了一个深远的本体论争论。在中世纪的神学讨论中常常用这个字 *incarnatio* 来解释 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*。拉丁文 *incarnatio* 是希腊文 *σαρκωθέντα* 的翻译。这个希腊文是一个合成词，由 *σαρκω*（肉身）*θέντα*（植入或置入，词根为 *τίθημι*）。325 年的尼西亚会议定下来的信条，其中谈到马利亚—耶稣—圣灵的关系时用了这个字，通常译为“圣灵感孕”。就字面意义而言，*σαρκωθέντα* 的意思是“放进肉体里”。古希腊罗马神话中常常有这样的事情：某一位神为了与某些人交往而把自己变成人的样子。这种情况叫做“附身”。当一个神“附身”于人时，这个人本质上不是人。人样只是他的外表或假象，是用来迷惑人的眼睛的。就其实在而言，他仍然是神。早期教会出现了不少否定耶稣的人性的学说（最后都被判为异端），比如，“幻影说”（Docetism）认为耶稣的“人样”是一种“幻影”。<sup>①</sup>因此，我认为，从 *σαρκωθέντα* 的角度来理解 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* 属于过度解释。

《约翰福音》强调，“我们所说的”耶稣是实实在在的人，决不仅仅是披着人的样子。因此，耶稣虽然在本源中与创造者同在，因而他就是神，但他同时是实实在在的人。这一点与古希腊神话中讲的 *σαρκωθέντα* 是完全不一样的。我们注意到，整本《约翰福音》都没有提到 *σαρκωθέντα* 这个字。我们看到，道成肉身问题之所以后来成为重要问题，乃在于人们从本体论的角度来讨论如何理解耶稣作为神同时又是人这一事件。也就是说，当人们把 *λόγος* 理解为一个概念时，*λόγος* 就指称这一个不可见的但可以通过理性来把握的对象或存在。如果这

① 参阅《基督教思想牛津词条》（*The Oxford Companion to Christian Thought*, ed. Adrian Hastings, Oxford: Oxford University Press, 2000）中的 *docetism* 一条。

个存在(作为神的耶稣)不是人,他如何能够成为人呢?①

然而,《约翰福音》并不想讨论本体论问题,所以像“两种完全不同的‘实体’(神与人)如何能够合为一体”这样的问题对《约翰福音》作者来说是不存在的。在以上的行文中,作者指出了人与神的对立,因而人是不可能认识神的。在 1:18 中更是明确指出“从来没有人见过神。”这就是说,我们无法从本体论的角度去认识神,从而也就无法讨论一个未知的实体如何成为肉身这样的问题。但是,作者同时指出,我们是通过耶稣来认识神的。因此,ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο 谈论的是耶稣的现实性,而不是本体论意义上的某实体(创造者,神,或神的话语等)成为人的变化过程。比较《约翰一书》(4:2)的用法:“作为肉身的耶稣基督”(和合本的译文是“成了肉身”)。它的原文是:Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί。这里只用了介词,没有动词。②

从语言上看,把 ἐγένετο 译为“成”(英文为 became 或 was made)是不合适的。③ ἐγένετο 不指称一物变另一物的过程,而是指一物就在那里了,存在了,或有了。硬是把 ἐγένετο 译为“成”,从语言上看是相当武断的作法,在《约翰福音》其他地方使用 ἐγένετο 时看不到这种用法。也就是说,如果我们仅仅在这一处翻译为“成”,而在其他地方不作如此处理,那么,这说明这里的翻译受到其他因素的影响。就语言连贯性而言,这与《约翰福音》作者措辞的严谨性是不相称的。我这里不拟全面追溯这一译法在《约翰福音》诠释史中的来龙去脉。简单来说,我认为,这种处理的根本原因在于人们把 λόγος 当作一个哲学或神学概念来

① 为了回答这个问题,尼西亚会议(the Council of Nicaea, 西元 325 年)提出“三位一体”学说,在涉及耶稣时采用了所谓的两性说,即:耶稣是完完全全的神,同时又是完完全全的人。西元 451 年,迦克墩会议(the Council of Chalcedon)进一步作出决议,认为耶稣是真实的神和真实的人,同一个体(ὑπόστασις)兼有神和人这两个本性,不可分离。我不打算在这里展开有关三位一体和基督论的争论。相关讨论参阅 Alister E. McGrath 的《基督神学》(Christian Theology, Oxford: Blackwell, 1999),第 330—343 页;以及《国际标准圣经百科》(James Orr, General Editor, International Standard Bible Encyclopedia, 1915)中的 person of Christ 一条。

② 关于《约翰福音》对本体论思维方式的挑战,请参阅 1:15—17 注中关于恩典真理论的讨论,以及 1:18 注中关于恩典真理论和本体论两种不同思维方式的讨论。

③ 我在 1:3 注(三)中对这个字进行了一些讨论。

理解,从而不得不处理“λόγος实体”与“肉体实体”之间的关系。在这一本体论思路中,只有把ἐγένετο理解为“成为”或“变成”,才能在这两个实体之间建立某种联系。我称此为“λόγος的本体论误区”。

“本体论误区”这种说法是相当哲学化的用语。然而,作为一个思想史事实,我们无法无视它在《约翰福音》注释史上的影响力。为了使我们对这个思想史事实有一些初步的认识,避免再次陷入这一误区,我这里简单说明一下“本体论”一词的适用范围。本体论的英文为ontology,指的是对being(存在,是)的讨论;另一种译法为存在论。在西方思想史上,讨论ontology问题有两种倾向:实在论与唯名论。奥利金是在当时的希腊文化城亚历山大里亚接受哲学训练的,时值西元三世纪。当时哲学界谈论的存在论主要是所谓的实在论。在实在论看来,存在着两种东西:独立自在的事物(客观存在)与对这事物的认识形式(主观存在)。任何关于客观事物的认识都是对它的把握;真理是对这客观事物的正确认识。柏拉图的理型论(或理念论)虽然受到怀疑主义的深刻批判,但仍然支配着当时的实在论思潮。在柏拉图看来,客观事物并不是表现出来那个样子;而是由两部分组成,即:感性事物与理型世界。理型世界是客观事物的真实存在;只有把握了事物的理型,才是真正把握了客观事物。因此,真理就是对理型世界的正确认识。这样一种实在论也称为古典实在论。由于这种实在论强调感性事物后面的理型世界,认为理型世界是更为根本的存在,而传统中国哲学又有所谓的“体用”之分,汉语学术界遂将这种实在论译为本体论。本体在汉语中相对于“末”与“用”,指的是事物的本质存在。从这个角度看,将ontology译为“本体论”就顺理成章了。不过,西方哲学界对ontology的研究并不完全限于“本体”。相反,现象问题一直也受到广泛的关注。因此,本体论对于ontology来说是不准确的翻译。确切来说,“本体论”指的是古典实在论,为存在论(ontology)之一支。这里所谓的“本体论误区”指的是古典实在论所引致的误区。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 关于存在论在西方思想史上的发展,可参阅谢文郁的“存在论的基本问题”一文中的讨论,见《世界哲学》,北京,2006年第6期。

(二)“尊容”的希腊文是 *δόξα*。和合本译为“荣光”，或“荣耀”；思高本译为“光荣”；英文大都译为 *glory*。早期拉丁教会在翻译 *δόξα* 时用 *gloria* 这个字。<sup>①</sup>拉丁文 *gloria* 的主要意思是“有名的”、“属于某一团体”、“荣誉”、“荣耀”等。这个字 (*δόξα*) 的原始意思是“公开立场”与“公众形象”。目前流行的中英文译法的共同缺点是，无法表达 *δόξα* 的形象或立场方面的意义。无论中文的荣光与荣耀，还是英文的 *glory*，都是形容性的名词，缺乏个体性的位格指称。因此，我认为不是原文的指称。<sup>②</sup>这里试对 *δόξα* 的词义变化做一简单的追踪。

我们先从语言角度看。一般来说，某人在公共场合公开表达自己的想法或立场，而且这个想法或立场被众人认为是这个人的想法或立场，并被众人接受与传播，这个想法或立场便成为这个人的 *δόξα*。它具有个人立场观点的性质，但也有公共性。在柏拉图著作中，人的知识分为两类：一类是 *δόξα*，即关于“可见世界” (*τό δοξαστόν*) 的认识；一类是 *ἐπιστήμη*，即关于“可知世界” (*τό γνωστός*) 的认识。<sup>③</sup>因此，中文把 *δόξα* 译为“意见” (肤浅认识或感性认识，与“理智认识”相对)。然而，在日常用法中，*δόξα* 是褒性词的。显然，如果一种想法被人承认并被传播，那么，这种想法当然就有它的优点。不过，柏拉图在《国家篇》认为，人们是在盲目相信或被人煽动中接受某种 *δόξα* 的。由于人们在盲信中接受这个 *δόξα*，未加反思就把它当作真理来持守。当人们坚持这个 *δόξα* 时，它就成了阻碍人们继续探求真理的主要因素。在柏拉图的讨论中，*δόξα* 是一个贬义词。受柏拉图的影响，人们往往在消极意义使用 *δόξα* 一词。比如，斯多亚学派便把 *δόξα* 定义为：对对象的不完全把握，认为我

① 参阅奥古斯丁关于 *δόξα* 的拉丁翻译的讨论，见他的《约翰福音讲解》civ. 3 (*Homilies on the Gospel of St. John*, CIV. 3), Nicene and Post-Nicene Fathers, Volume 7, Hendrickson Publishers, 2004 年, 395 页。

② 《新约神学辞典》对这个字进行了详细的注释，并且充分注意到这个字在《新约》中的用法完全不同于它在其他希腊文文本中的用法。但是，对于为什么会出现在这种状况，却未能提供更多的讨论。参阅 *δόξα* 一条。相关讨论可参阅本书“导论”中的关于信仰与理性的部分。

③ 参阅柏拉图，郭斌和/张竹明译，《国家篇》51A—B，商务印书馆，1986 年。

们在接受了一个 *δόξα* 之后还需要对它作进一步研究, 审查它的真理性。<sup>①</sup>

柏拉图以及哲学家们关于 *δόξα* 的用法当然不是一种普遍的用法。就日常用法而言, 这个字并没有消极的含义。任何人都有一定的公开形象与立场, 其深浅问题并不重要。实际上, 当我们谈论的是某一公众人物或权威人物的公开形象与立场时, 我们反而不可能不带有尊敬的感情。而且, 对于那些没有名望的人的公开形象与立场, 人们往往不屑于谈论。从这个角度看, 日常用法中的 *δόξα* 不但不是消极的, 反而常常是积极的。也就是说, 实际存在的 *δόξα* 总是以一个公共话题的形式出现的。对于拥有者来说, 他们的 *δόξα* 是崇高而正确的。

《新约神学辞典》注意到了 *δόξα* 在《圣经》中的用法不同于当时希腊文的一般用法, 并特别指出七十士《旧约》希腊文译本用这个字来描述耶和华的形象。耶和华指称《旧约》中的那个自我启示的神。作为神, 耶和华是高高在上的。比如, 《出埃及记》(33:20): “你不能看见我的面, 因为人见我的面不能存活。” 耶和华的形象拥有至高无上的尊贵性, 以致无人能亲眼目睹。因此, 当人们谈论耶和华的 *δόξα* 时, 只能是从荣耀的意义来理解。在这种语境中, *δόξα* 的原始意义(意见或立场)就退隐了。但是, 即使这样理解, 我们还是能够注意到 *δόξα* 的这两种意义之间的转换。然而, 由于 *δόξα* 的原始意义之退隐, 人们在使用这个词时就越来越趋向于抽空这个词所指称的内容, 即: 它作为一种意见或立场的内容被抽空了, 剩下的就是它的崇高性与真理性。于是, *δόξα* 就成了一个形容性名词。我想, 这也是拉丁文采用 *gloria* 一词来翻译 *δόξα* 的主要原因。

我们注意到, *δόξα* 作为一种意见还有“公开立场”的意思, 其中包含了意见的“公开性”与“公众性”。实际上, 对于大多数人来说, 他们所持有的意见或立场都不是他们自己的, 而是作为追随者从某一权威人士或公共人物那里接受来的。从这个意义上看, *δόξα* 就不是简单的个

① 参阅他们对知识确定性问题的讨论, 见 A. Long \ D. Sedley, 《希腊化时期哲学家》*The Hellenistic Philosophers*, 2 vols, Cambridge, 1987, 41C, 41D.



人的意见或立场,毋宁说,*δόξα*是一种被众人接受的学说。当然,作为人的*δόξα*,对于提出者来说,*δόξα*仍然具有个人性质。但是,对于那些接受者来说,他们的*δόξα*其实不是他们自己的,而是从他人那里盲目接受而来的。正是因为*δόξα*的这种公共性,人们在谈论神的形象时,可以采用神的*δόξα*这样的说法。可以这样看。当犹太人向希腊人宣讲他们的宗教时,他们是要向希腊世界宣告一种不同于其他民族的立场观点。这就是耶和华的荣耀,也是耶和华向犹太人彰显的形象。这个形象属于犹太人,对于犹太人来说是公共的,但对于其他民族来说则是独特的。在这个思路上,作为意见或立场意义上的*δόξα*也可用以指称耶和华的形象,即谈论神的*δόξα*。

《约翰福音》对这一转变有深刻的意识。在柏拉图的批评中,任何人的*δόξα*,其真理性都是需要进一步证明的。在其真理性没有得到证明之前,如果我们在盲目相信情感中接受这个*δόξα*,那么,在这个*δόξα*的指导下,我们就可能做错误的判断与选择,从而在生存中无法实现自己的善的追求。因此,盲目接受某人的*δόξα*是危险的做法。因此,柏拉图的劝告是十分有力的:依靠自己的理性,批判性地审查各种*δόξα*,并在此基础上追求真理。然而,《约翰福音》谈论的*δόξα*是耶稣所彰显的神的*δόξα*,即:神的旨意,或神的意见。神就是真理本身,因而神的旨意或意见也就是真理。神的旨意(*δόξα*)与人的意见(*δόξα*)是根本不同的。人的意见之真理性需要进一步证明,因而需要理性的工作。但是,神的意见(旨意)是真理,是确定不变的。面对神的旨意(真理),人只能接受而无需进行审查并判断。于是,如果耶稣彰显的*δόξα*就是神的*δόξα*,那么,柏拉图所倡导的理性判断就没有必要了。这里的关键是,耶稣的宣告是可靠的吗?

有意思的是,《新约》其他作者,基本上都是在七十士译本的思路中使用*δόξα*一词的。比如,《马太福音》谈论万国的荣华(4:8),所罗门的风光(6:29),天父的荣耀(6:27),荣耀的宝座(19:28),人子的荣耀(25:31)等等。《路加福音》第一次提到这个词时用来描述天使的容貌(2:9)。接下来,祭司西面在见过婴儿耶稣后,赞美说:“这……是照亮外邦人的光,又是你以色列人的荣耀。”(2:32,和合本译文)等等。我

这里不一一列举。

我们还是回到《约翰福音》来处理这个词。《约翰福音》在使用 *δόξα* 时基本上是回到这种日常用法的语境中。就语言表达而言,作者要说明的是,我们要谈论的耶稣是一个实实在在的人;我们与他一起生活过,亲耳聆听过他说的话,亲眼看见过他做的事,等等,即:带着尊敬的感情来谈论耶稣的公开形象与立场。“我们都见过他的尊容;那是源于天父的独传尊容……。”这里的“我们”指的是曾经与耶稣生活过的门徒。他们看见过耶稣,听过他说话,观察过他做事等等。这些都是感官中呈现的形象。从上下文来看,作者是要强调耶稣存在的感官现实性。耶稣在说话做事时要呈现自己的想法,情绪,意向等等,也会呈现他的生活习惯与做事方式等等。这些呈现在门徒的观察中的印象就是耶稣的 *δόξα*。作为门徒,他们接受了耶稣的 *δόξα*。但是,耶稣的 *δόξα* 是人的 *δόξα*,它的可靠性与真理性从何而来?——耶稣的 *δόξα* 就是神的 *δόξα*,就是真理本身。进一步,人们还会问:根据什么说耶稣的 *δόξα* 就是神的 *δόξα*?——因为耶稣是神的独子。于是,问题就归结为耶稣的独子身份问题。我们马上就要对这个身份进行分析。

如果耶稣的 *δόξα* 就是神的 *δόξα*,在基督徒中被认为是尊贵的,那么,它就是值得赞扬称颂与敬拜的。联系前面指出的光与黑暗的对立,我们知道,人在黑暗中所表达出来的 *δόξα* 当然也是与光对立。耶稣作为光而来到黑暗中,因而他的 *δόξα* 就是光。从这个角度看,耶稣的 *δόξα* 是作为一种荣耀的容貌而彰显于世。中文用荣耀来翻译它。荣耀这个词更多的是形容性质的名词,其中缺乏“容”方面的含义。考虑到这一点,我把 *δόξα* 译为尊容,突出其中的“容”的意思。作者还使用了 *δόξα* 的动词形式 *δοξάζω*,如在 14:13 与 15:8 谈到天父(的容面)被彰显;在 17:1,4 谈到子彰显父(的容面);21:19 谈到彼得彰显神(的容面);等等。这些用法都是在耶稣的 *δόξα* 获得了尊贵性意义以后引申出来的。

值得注意的是,作者进一步指出,耶稣的 *δόξα* 来自于天父。《约翰福音》原文提到“天父”时用的是 *πατήρ*,直译:祖先。耶稣经常谈到他把他在天父那里所看到的告诉人。因此,耶稣的 *δόξα* 来自天父这一点在作者心中是没有疑问的。作为引言,作者这里强调的是,耶稣的 *δόξα* 虽

然是一种人的 *δόξα*，但是，他的 *δόξα* 并不仅仅是他个人的，而是有渊源的，即可以追溯到创世之初的创造者那里，即最原始的祖先（天父）那里；原因在于他的所说所为都是在传达这位创造者的真实形象。因此，耶稣的 *δόξα* 是对天父的见证（5：36）。于是，耶稣既是实实在在的人，他的 *δόξα* 可以让人亲眼观看与触摸；同时他的 *δόξα* 又是彰显创造者（天父）的 *δόξα*。因为耶稣所表达的 *δόξα* 也就是天父要向人显现的 *δόξα*，所以，耶稣的 *δόξα* 就是天父的 *δόξα*。这里要强调的是，耶稣的 *δόξα* 与天父的 *δόξα* 的一致性。<sup>①</sup>

（三）本节还出现了 *μονογενής* 这个字，并用来指称耶稣与天父的关系。英文（新国际版）译为 the only Son，和合本则译为“独生子”。我们同时注意到，在 1：18 有 *μονογενής θεός*，英文译为 God, the only Son，和合本还是译为“独生子”。从语言上看，*μονογενής* 由 *μόνος*（单一的，唯一的）与 *γένος*（类，族，种等）合成。当涉及家庭关系时，*μονογενής* 指的是独一的儿子或女儿。比如，《路加福音》（7：12 和 8：24）便是这样使用。需要指出的是，在这类语境中，*μονογενής* 还是强调“独”这方面的意义，其中没有“生”这方面的含义。《约翰福音》有意识地使用这个字来表达耶稣与天父之间的一种“独”的关系。从理解的角度看，这种“独”的关系一方面可以理解为血缘关系，译为“独生子”。不过，另一方面我们也注意到，*μονογενής* 这个字有时是单独出现（如本节），有时与“神”联用（1：18），有时与“子”联用（3：16、18）。这种语言现象说明，《约翰福音》要强调的不是“生”，而是“独”。其实，我们也可以从财产所有权的角度看这种关系，即：神把他所有的一切都传给了耶稣，译为“独子”。我想指出的是，《约翰福音》强调耶稣与天父的一体关系的核心，目的是要说明，我们只能通过耶稣来与天父建立关系；而耶稣是我们通向天父的唯一道路。这一点是《约翰福音》基督论的基本出发点。离开耶稣的这种“独”的本性，我们无法认识天父。因此，相信耶稣的这种“独”的本性，就能使我们看见天父的尊容，与天父重建关系。

为了强调《约翰福音》中的 *μονογενής* 这一“独”的含义，我在翻译这

① 关于人的 *δόξα* 和耶稣的 *δόξα* 之间的差别的进一步讨论，参阅 5：41—44 注。

个字时处理为“独传的”或“独子”，避免谈论其中的“生”的关系。参阅 1:18, 3:16。主要考虑如下：《约翰福音》在谈论耶稣与天父（上帝，神）的关系时强调以耶稣为中心，认为，我们关于天父的认识必须在耶稣的基础上，因而所有关于上帝、神的事都只能通过耶稣而传给我们。因此，“独传”是这个词所传达的主要意思。从第七章到第十四章，耶稣反复强调这种“独”的关系，归结起来有这两点：从耶稣的角度看，耶稣只说天父要他说的话，只做天父要他做的事，除此不说其它话不做其它事情；而从天父的角度看，天父只让耶稣说他要说的话，只让耶稣做他要做的事，除此没有其他中介。

当我们用“独生子”这个字时，从中文的角度看，“儿子”主要是在血缘上的关系，因而“生”是这种关系的核心。这与希伯来文化对“儿子”的理解有相当大的距离。希伯来文化在使用“儿子”这个字时，强调的是“源于”。血缘的关系当然是重要的“源于”；但我们还是可以从其他角度来谈“源于”，比如，保罗把自己的一个亲密门徒提摩太称为“儿子”。<sup>①</sup>从另一角度看，耶稣来自于天父，所以是天父的儿子。但是，所有先知都来自于天父，因而天父有许多“儿子”，而耶稣只是其中的一位。在日常语言中，“独生子”指称“唯一的血缘关系中的儿子”，强调数量的单一性和血缘上的遗传。在这个意义上说耶稣是“独生子”，显然得不到《约翰福音》的文本支持。如 1:12 中提到，把那些因信靠耶稣的名而认识神的人都是“神的儿女”。耶稣在为自己作为“神的儿子”进行辩护时，谈到，只要拥有神的话，就可以被称为神，因而很多人都可以称为“神”（参阅 10:31—39）。这里，耶稣并没有为自己作为神的儿子在数量上的单一性进行说明，反而强调他作为天父旨意的传达者地位。

值得注意的是，《约翰福音》从来没有提到天父与耶稣之间有血缘意义上或因果关系中的“生”这方面的关系。由于和合本使用“独生子”这种译法，许多《约翰福音》的中文读者想当然地把注意力集中在“生”上，认为耶稣作为天父的儿子是“生”出来的，而天父的其他儿子

<sup>①</sup> 《新约·提摩太前书》1:2。

则是被造出来的。在“生”的关系中，父是子的原因。在因果关系中，父作为原因大于作为结果的子，从在理解上必然淡化“儿子”的中心地位。父亲大于儿子，两者是不平等的。在这个思路中，我们就只能从天父出发或以天父为中心来理解天父与耶稣的关系。然而，这种理解不是《约翰福音》的思路，缺乏文本支持。我们谈到，《约翰福音》指出黑暗与光的绝然对立，是要让人充分地认识自己的罪性。也就是说，人是不可能凭着自己去认识天父的，因而从天父的角度出发来理解天父与耶稣关系对人来说乃是不可能的事情。我们指出，耶稣在谈论他与天父的关系时，一方面强调他的所作所为都是为了彰显天父；没有天父，他就什么都做不了；另一方面，他也一再指出，天父只要他来传达旨意，因而无论什么人，只有通过他才能领受天父的旨意。正是在这个意义上，耶稣宣告：“我是道路、真理、生命。”(14:6)这种关系不需要因果关系来说明。

我这里把 *μονογενής* 译为“独子”，强调耶稣来自天父(作为儿子)，但是独特的儿子。我要强调的是，我们必须避免陷入“生”的思路来处理天父与耶稣的关系。就这个词要表达的中心信息来看，耶稣与天父之间的“独”的关系表明，耶稣是通向天父的唯一道路。

(四) 希腊文中的恩典(*χάρις*)指的是一种表达情感的礼物。它的意思包括“天然的美貌”、“荣光”、“感谢”、以及“献礼”、“献祭”等等；内含使人愉快，对人有吸引力等意思。赫西奥德最早使用这个词。他的《神谱》提到恩典女神，共有三位，阿格拉伊亚(Aglaia)，欧佛洛绪涅(Euphrosyne)与塔利亚(Thalia)，常常三人手牵手围圈跳舞，象征着施恩—受恩—回报乃是一个圆圈。

前面已指出，耶稣的尊容就是天父的尊容。由于黑暗与光的绝然对立，由于人与神的绝然对立，人无法与神建立任何真实的联系。从人出发来谈论神的结果最多不过是在概念中设定神，或在想象中造一个神。这样的“神”不是《约翰福音》要述说的神。《约翰福音》认为，如果神自己不向我们显现他自己，我们是没有机会认识神的。在这个意义上，耶稣的尊容乃是神给我们的礼物。我们注意到，当人收到礼物后，出于感激之情，也许想做一些事来回报神。然而，由于人与神的分

离,无论人做何种努力,人的回报都不可能达到神那里。也就是说,这个礼物同时又是无偿的不需回报的。如果说人对神的礼物有所回应的話,那就是不断地接收,并在接收中越加信任神的给予。这便是神的恩典(*χάρις*)。这个字后来成为西文中“慈善”(charity)一词的词根。

一般来说,一个人在接受礼物时对送礼人与礼物本身必须有基本的信任,即:认为送礼人出于好意,礼物也是好的。然而,当一个人收到礼物却不知道送礼人是谁时,他对礼物的真实性就会有所怀疑:这“礼物”背后是否有别的意图?如果有别的意图,比如贿赂,那它就不是真正的礼物。判别礼物真实性的简单办法是对送礼人的进行了解。对送礼人了解越多,就越容易判别所收礼物的真假。但是,《约翰福音》谈到的礼物是耶稣的尊容,它背后的送礼人(即上帝)是我们所无法了解的(参看 1:18)。如果我们无法了解送礼人,我们如何知道耶稣的尊容是真正的礼物呢?进一步,我们只能通过耶稣的尊容来了解上帝,这就要求我们在不了解送礼人的前提下判断耶稣的尊容是不是真正的礼物。这确实是一件匪人所思的事。然而,这恰好是《约翰福音》所要展现的:耶稣的尊容是真正的来自上帝的礼物。

值得注意的是,*χάρις*这个字在希腊罗马文化中是一个热门话题。罗马思想家塞涅卡(约西元前4年—西元65年)曾专门对这个字以《论恩典》为题进行长篇大论,影响深远。当时凡是有教养的人应该都读过这本书。塞涅卡对恩典的定义是:“它是给别人快乐并以此给自己带来快乐的行为,而且是自愿自发而为的。”<sup>①</sup>塞涅卡是从伦理学意义上来讨论这个概念的,强调的是“主动给予”、“不图回报”、“共同快乐”。我们知道,由于他的讨论,恩典这个词在当时的思想界成为一个十分重要的伦理学概念。不难指出,《约翰福音》在用*χάρις*来指称耶稣时基本上遵从了塞涅卡定义,但却是在完全不同的语境中使用。

我们这里遇到一个奇怪的语言现象,即:《约翰福音》仅仅在 1:14、16、17 三处中提到恩典一词;从此不再出现恩典这个字。<sup>②</sup>对此,

① 中译文引自《强者的温柔》塞涅卡著,包利民等译,中国社会科学出版社2005年,第206页。

② 《新约》中的保罗书信大量谈论*χάρις*,基本上和这里思路相一致。

我想做如下两点说明。首先,恩典一词不是耶稣的用词,甚至不是使徒约翰的用词,而是编写者的语言,即:编写者在写十八句序言时使用的语言。我们注意到,耶稣在与撒玛利亚女子说话时提到 *τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ*(神的礼物)。其中,*δωρεά*也是礼物的意思,强调白白的给与。就纯粹语言来看,*δωρεά*强调礼物的实物方面,而*χάρις*则强调礼物的情感性。不管这两个字的差别如何,我们可以肯定的一件事是,耶稣没有提及*χάρις*,而使徒约翰在谈论耶稣的尊容时,极可能也没有使用这个字。其次,在《约翰福音》看来,耶稣的尊容等同于神的恩典;彰显了耶稣的尊容也就展示了神的恩典。因此,所有关于耶稣的描述都是展示这个恩典。

这里还出现了*ἀλήθεια*(真理)一词。我们在1:9—11注中简单地讨论了“真光”中“真”。不同的是,这里我们读到的是恩典与真理联用。接着,在1:17,恩典与真理再次联用。思想史上,这个联用表达了一种新的真理观,即:恩典真理观。<sup>①</sup>

作为比较,我们注意到七十士译本的《旧约·出埃及记》(34:6)有一种类似的用法:*ἔλεος καὶ ἀλήθεια*。这里的*ἔλεος*意思是同情、怜悯。这两个字的连用是要说明耶和华的同情与怜悯是真的。《约翰福音》的编写者是否是受这种习惯的影响而使用*ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*呢?从语言的角度看,我们无法排除这种影响的可能性。不过,我们的分析表明,恩典与真理之联用所表达的恩典真理论所隐含的意义远远大于*ἔλεος καὶ ἀλήθεια*用法。

【1:15—17】约翰见证他,并喊着说:“这就是我已说过的:‘那后我而生的反而成了先我而生,因他本来就先我而生。’”因为从他的充足里面我们领受了一切,恩典接着恩典。因为律法由摩西所传,而恩典与真理则在耶稣基督里。

就行文而言,这三节相当于本序言的小结:施洗者约翰作为见证是对耶稣的见证;这个见证是要把人们对他的信任转向耶稣;而耶稣

① 参阅1:15—17注对恩典真理论的讨论,以及谢文郁“恩典真理论”一文,载于《哲学门》2007年第一期。

要彰显的便是在恩典中的真理。我们注意到,《约翰福音》在使用恩典这个概念时有两个关注点,一个恩典与律法的关系,一个是恩典与真理的关系。我们需要进一步考察恩典概念,并在此基础上考察《约翰福音》的恩典真理论。

(一) 我们在 1:14 注中已经讨论了恩典概念。这里出现了恩典与律法的对比。我们需要进一步分析。从行文上看,作者希望对施洗者约翰的那句话(“那后我而生的成了先我而生,因他本来就先我而生”)进行说明。耶稣在年龄上小于约翰,如何能够是先生呢? 如果实际上耶稣出生较晚,如何能够说他本来就较早出生的呢? 作者解释说,这是从耶稣的尊容这个角度来考虑的。耶稣的尊容是神的恩典,我们从耶稣那里所领受的都是神的恩典。如果耶稣是传送神的恩典的唯一通道(作为独子),那么,耶稣的尊容与天父的尊容就是同一的,因而先于任何人,不仅施洗者约翰自己,而且包括摩西。不难指出,这也是从恩典的角度来谈论耶稣的在先性。

恩典思路有如下几点值得重视:(1) 恩典是源源不断的。作者用了一种并不顺畅的表达: *χάριν ἀντὶ χάριτος*。和合本直译为“恩上加恩”。*ἀντὶ* 是一个介词,意思是“相对的”,“取替的”,“交换的”等。直译是“恩典交换恩典”,或“恩典对着恩典”。作者要强调的是,一切都关乎恩典。于是,我们可以问:谁是恩典的主体? 如果我们不知道谁是施恩者,如何能够说恩典会源源不断呢? 这个问题的思路属于所谓的本体论思路。在本体论思路中,我们必须知道施恩者的本来状况。比如,如果施恩者的资源浩大无边,因而可以源源不断供给礼物,那么,我们就可以说恩典是源源不断的。如果对施恩者无知,说恩典是源源不断这样的话就缺乏根据。然而,对于一个从恩典出发进行思维的人来说,这个问题是不成立的。如果思维出发点是恩典意识,那么,在任何一个瞬间出现恩典缺失,思维者在这个瞬间里就会感觉到思维失去基础,不得不中断思维而另寻思维基础。完整的恩典概念要求受恩者通过恩典来认识施恩者或施恩主体,不允许超越恩典来追问恩典主体。换言之,在恩典中思维的人不可能在恩典之外进行思维。这种在对施恩者无知的状态中相信恩典源源不断的思维,我们称为恩典



思维。

(2) 面对恩典只能接受。《约翰福音》对耶稣的 *χάρις* 与摩西的 *νόμος* 进行区分。这一区分是基督教与犹太教的分水岭。我们知道，犹太教是建立在摩西律法之上的。根据《旧约》，摩西把犹太人从埃及带出来后，在西奈山下为犹太人立法。摩西的律法所依据的是神在西奈山上给摩西的启示。因此，摩西律法的背后根据是神的旨意。摩西立法后，遵守律法就是犹太人与神交往的唯一途径。不难发现，犹太人在摩西律法传统中与神的关系是这样的：一方面，神仍然看顾犹太人，施恩典于犹太人；另一方面，犹太人必须通过守法来领受神的恩典。于是，能否得到神的恩典的前提就是人们有没有遵守律法。在这种语境中，就人的生存而言，恩典是第二位的，而守法才是第一位的。我们称这种思路为律法主义。《约翰福音》详细记载了耶稣对律法主义的批评与冲击。

(3) 恩典永远是好的。对于人来说，一种礼物之所以是礼物，在于这个礼物是好的。一件不好的东西是不能成为礼物的。如果一个人送给我一件丑恶的东西，那么，我就会认为这个人不怀好意，因而不会把他的东西称为礼物。在“恩典接着恩典”这种说法中，对于接受者来说，恩典永远是好的。作为接受者，人在接受恩典时已经放弃了价值判断，并且相信，只要是神给的就是好的。他把这个关于恩典的好坏判断权完全交给了恩典赐予者。也就是说，接受者在信心中认为，恩典永远是好的。当然，我们也注意到，在实际生活中，虽然人在接受恩典时完全相信恩典赐予者一定会把最好的礼物给他；但是，这个“最好的礼物”在人的理解中可能是一件不好的事情。人在理解事物时完全受制于自己的价值观念体系，常常无法理解恩典赐予者的美好本意。在这种情况下，恩典接受者的生活就会出现了一种张力：在判断中不好的东西，在信心中却是好的。这种生存上的张力恰好是恩典概念所引入的。《约翰福音》一直在强调这个张力。

总结一下。关于恩典概念，在《约翰福音》看来，耶稣的尊容是完全的恩典，不需要人们做任何事情来领受。由于人与神（黑暗与光）的绝然对立，《约翰福音》展现了人的绝望的生存境况，即：无论人做什么

事情,都无法达与神建立关系。如果有人认为必须做一些事情来回应神的恩典,如做一个道德上的守法者,那么,他所作的事仅仅满足了他自己的理想,并不可能达到神那里去的。因此,面对神的恩典,除了白白地接受,人不需要做任何事情,也不能做任何事情。这是一种从接受的角度来谈论恩典意识。我们看到,恩典意识引导了一种放弃善恶—价值判断权的生存。在这种生存状态中,恩典赐予者的价值判断与恩典接受者的价值判断之间形成张力,甚至引发冲突。<sup>①</sup>

(二) 我们来分析恩典与真理之联用。从语言上看,真理一词,无论是作为形容词还是名词,它都指向真理标准问题。这是一个认识论用词。就事物的自在存在来说,不存在真实或真理问题。一旦提到“真”这个字,就不能避免它的反义词“假”;而事物的自在存在不存在假的问题。因此,真假问题是当我们作为认识主体来谈论认识对象时才会遇到的问题。

从哲学史的角度看,真理问题是柏拉图的中心问题。在他的《国家篇》中,柏拉图反复提到真正的善,认为只有找到真正的善并从此出发,人们才能够满足自己对善的追求。但是,如何才能获得真正的善知识呢?柏拉图分析了两种认识论:信念认识论与理性认识论。由于信念认识论是通过被说服或盲目信任的方式来接受一种信念的,缺乏自己的理性判断,因而一旦所接受的信念出现错误,人就无法从错误中走出来。柏拉图认为,这种认识论是真理认识的死胡同。为了走出这个死胡同,柏拉图提出了理性认识论,强调认识者自己的理性判断权,而不是简单地接受他人的信念。在他看来,人只能在理性认识中追求真理。因此,他多次使用了“理性与真

---

<sup>①</sup> 值得一提的是,人们对恩典概念可以从不同角度去理解。奥古斯丁在教会史上被称为恩典神学家。他首次提出,基督徒的生存出发点是恩典。但是,在认识论上如何把握神的恩典呢?托马斯·阿奎那在自然神学的思路中把恩典等同于神所创造的大自然,从而把恩典当作认识对象来处理。马丁·路德反对这种阿奎那式的恩典概念,提出恩典的神秘性或承诺恩典概念,认为恩典不是在理性中的认识对象,而是在信心中的领受。他强调,我们只能在信仰中接受恩典。关于恩典概念的思想史发展,请参阅谢文郁的“恩典与良心:一种认识论的分析”,载《哲学门》2010年第二期;以及谢文郁《自由与生存》(上海人民出版社,2007年)的第二、三章。

理”(ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν<sup>①</sup>)这种词组来表达他的理性认识论。

在柏拉图的影响下,希腊哲学家走上了一条不归之路,即依据自己的理性判断来追求真理。于是,各种不同的真理言说体系纷纷提出,导致了众说纷纭的局面。然而,真理是唯一的。面对各种不同的真理言说体系,人们必须在理性判断中辨别真理。但是,人们根据什么来辨别真理呢?——这便是真理标准问题。我们知道,怀疑主义者在真理标准问题上提出了两个重要论证,即:循环论证与无穷后退论证,从而破灭了人们寻找真理标准的梦想。<sup>②</sup> 尽管怀疑主义者深刻地揭示了人对真理认识的无能,深深地打击了柏拉图提出了理性认识论,但是,怀疑主义仍然无法摆脱柏拉图留下的真理情结。因此,怀疑主义提出“悬搁判断,继续追求”这样的命题。

我们在分析“黑暗”与“光”的对立时指出,在黑暗中的人一定是拒绝光的。人与真理之间有一条不可跨越的鸿沟。我们在 1:4-5 注中涉及了真理问题,指出,真理与错误的对立也就是光与黑暗的对立。如果人无法跨越这一对立,人就无法进到真理中,甚至无法谈论真理。我们进一步指出,《约翰福音》提出了“见证”思路,即:如果真理自己向人显现,人就可以在信任中通过见证来认识真理。但是,真理如何向人显现?这便是恩典概念的核心所在。在《约翰福音》看来,恩典便是真理向人显现。这是一种在恩典中谈论真理的思路,即:恩典→见证→真理。我们称此为恩典真理论。我们注意到,作者在提到“真理”时,连续两次都与“恩典”放在一起。这种处理表明作者是要从恩典的角度来谈论真理问题。在某种意义上,这种处理是要宣告一种与柏拉图的理性认识论相对立的认识论: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια ἐπίστανται καὶ ἀλήθειαν,即:恩典真理论对理性认识论。在恩典中谈论真理,我认为,至少有如下几个方面必须注意。

(1) 真理是在恩典中彰显的。希腊哲学的怀疑主义深刻地揭示了人与真理之间的隔绝困境。一方面,人无法通过自己的理性获得真

① 《国家篇》509A。

② 参阅导论(四)“真理问题”一节有关真理的讨论。

理；另一方面，人无法摆脱真理情结，因为没有真理就无法生存。就逻辑上看，除非真理自己向人显现，人无法与真理建立关系。因为在黑暗与光的对立中，人在理性中追求真理就成了一种不可能的事情，《约翰福音》把希腊哲学的怀疑主义困境推向极端，并指出这一生存事实：即使真理站在我们面前，由于我们只能依靠我们现有的思想观念对真理进行判断，所以必然把真理判断为非真理，并加以拒绝。

我们注意到，《约翰福音》引入恩典概念就是要解决这个怀疑主义困境。恩典是一种情感性的礼物；它就是作为独子的耶稣自己。也就是说，真理是在耶稣的尊容中彰显的。只要人们相信耶稣的独生子身份，交出自己的判断权，从而在信心中跟随耶稣，那么，人们就能够直接观看真理，并从真理那里领受真理的给予。

而且，(2)真理永远在恩典中。我们知道，犹太传统也在谈论神的恩典。在这种传统中，神通过先知把律法赐给了人，而人仅仅需要遵守律法就能得到神的祝福。这里的理由并不难理解：律法是神所赐给的，是来自神的恩典；所以，遵守律法就是领受恩典。然而，历史上，对律法的强调导致了人们赋予律法以与神的同等地位。这一赋予的结果是使律法失去了其真理性。可以这样看，一旦律法等同于神的旨意从而取得其终极的地位，律法就不再把守法者引向神，而把守法者限制在律法范围内。同时，从论证的角度看，律法主义也无法经受希腊怀疑主义的攻击：不同传统有不同的律法，为什么你的律法要优于其他律法呢？《约翰福音》深刻地注意到，当时的法利赛人已经陷入了律法主义，所以特别地对“我们所说的”与“法利赛人所说的”进行区别。在它看来，法利赛人的错误就在于，他们用律法来限制神的恩典。律法是神的恩典，但不过是恩典的一种表达，因而不能等同于恩典。恩典不是一种固定不变的东西，而是在神的主权中不断赐给相信者的。这是一个源源不断的过程。

在这个意义上，真理是在恩典中向人彰显的，因而人是在过程中领受真理的。不同的人具有不同的经验背景，因而拥有不同的理解能力；而他们在自己的理解力中领受真理。不同的理解力在恩典中所看到的真理是不同。而且，随着人的理解力的更新变化，人所看到的真理也是不同的。这里所谓的在不同理解力中所呈现的不同的“真理”，

仅仅说明人的理解力的更新变化。但是,真理本身是永恒不变的。

由此引伸出第三点(3),人只能接受真理而不能拥有真理。这个结论在《约翰福音》中不断被强调。比如,门徒腓力求耶稣显现天父,耶稣回答说,只要奉他的名就能得到天父的赏赐(14:8)。道理很简单,天父只由独子彰显,因而只有通过耶稣才能领受天父的真理。腓力所要求的是占有真理,而不是在恩典中接受真理。然而,在恩典真理论中,离开恩典就不能谈论真理。因此,耶稣要求门徒在跟随他的过程中领受天父的给予。

我们看到,这一结论一方面给希腊哲学怀疑主义困境指出出路,即真理只能在恩典中,因而只能在信心中领受,而不能在理性判断中占有;另一方面也指出了法利赛人的律法主义盲点:被占有的“真理”(律法)不是在恩典中的真理。

归结起来,恩典真理论放弃了真理预设,认为人在黑暗中与真理隔绝,因而无法谈论真理。然而,在真理的自我启示下,人凭着对真理启示者的完全信任,接受真理的给予,并在恩典中认识真理。真理永远是在恩典中给予人的,而人永远都是在信心中向真理开放,保持接受者身份。

**【1:18】**从来没有人亲眼见过神;但独子神来自天父的怀里,把神显现出来了。

本节是一个宣告:耶稣的基督身份也就是他的独子身份。这便是整部《约翰福音》即将要展现的主题:耶稣的独子身份。我们知道,独子一词是《约翰福音》专用词。耶稣的全部故事都是要彰显这个独子身份。一句话,独子是本福音书的起点与终点。

我们先来看看这里的语言问题。作者把下面两个名词用主格形式不加冠词地并列在一起: *μονογενής θεός* (“独子神”或“独传之神”)。这是一个需要特别注意的词组。根据 Robertson 的说法,最好的与最早的抄本都用这个词组,因而是可靠的原文。他继续指出,人们很早就注意到这个词组在理解上带来的困境。所以,有些抄本企图修改这个词组。比如 Textus Receptus 把这个词组改为 *ὁ μονογενής υἱός* (独一儿子)。这种读法显然采取了这一原则:凡是谈到耶稣时,只能从“儿

子”的角度看。<sup>①</sup>

历史上看,这种读法在早期教会其实有相当广泛的支持。耶稣的人性是使徒们在传讲耶稣时十分强调的。早期大公教会形成之初,关于耶稣的人性神性问题曾经有过十分激烈的争论。在强调耶稣的人性一派中有早期代表使徒后教父伊格纳修(Ignatius,使徒约翰的门徒,安提阿教区主教,大约西元110或115年殉道)和后期代表亚流(Arius, 250/256-336);亚流在尼西亚大公会议上被判为异端。<sup>②</sup>考虑到这个历史争论,这种情况就不难理解:《圣经》抄写者若是倾向于强调耶稣人性的一派,对 *μονογενής θεός* 的用法就会感到不解,从而可能认为这是原始文本的抄写错误,并进行改写。我们知道,在古代,抄写是一种编辑工作,因而允许涉及语法与句法的编辑改写。但是,把 *μονογενής θεός* 改写为 *μονογενής υἱός* 这种改写显然超出了编辑工作,而是在适应某种神学。同时,我们也注意到,强调耶稣神性的一派(主要由亚历山大里亚教区的主教与神学家为代表)并不弱于强调耶稣人性的一派。在这种情况下,这种改写原文以适应自己的神学思想显然无法得到普遍的认可。<sup>③</sup>实际上,我们指出,《约翰福音》的写作时期正是基督徒面对罗马帝国的“无神论”指控的迫害时期,因而它包含了公开宣称耶稣的神性这一主题。显然, *μονογενής θεός* 这个用法与这个主题是吻合的。我想,作者使用 *μονογενής* 这个字时,主要想表达的是耶稣的独一性。我把这种独一性理解为独子身份。

从神学的角度看,由于黑暗与光的对立,人无论做何种努力都不可能认识神。因此,没有任何人见过神。然而,“我们所说的”耶稣是一个特殊的人:他来自于神,因而认识神;他所传的都是神要他传的,因而他是独子;我们只能通过耶稣来认识神,因而他的尊容乃是神的

① 参阅 Robertson 在这一词条(1:18)下的讨论。

② 关于这段历史可以参阅奥斯汀:《基督教发展史》(Bill R. Austin, *Topical History of Christianity*),许建人等译,香港,种子出版社,1991,第2-3章;奥尔森:《基督教神学思想史》(Roger Olson, *The Story of Christian Thought*),吴瑞城等译,北京大学出版社,2003年。Lightfoot, J. B. 编辑并英译的《使徒后教父》(*The Apostolic Fathers*), Macmillan and Co., 1907年)收集了伊格纳修写给各教会的几封信。

③ 关于这场争论,参阅谢文郁:“基督论:一种生存分析”,《基督教思想评论》2008年第二期。

恩典。也就是说,我们只要见证了耶稣的尊容就能够认识神。因此,关于神,除了耶稣的尊容告诉我们的以外,我们是一无所知的。耶稣的尊容自始至终都是我们认识神的唯一来源。无论在什么时候,只要离开耶稣,我们就丧失对神的认识。在这个意义上,耶稣就是神。我认为,在这个思路下,作者把 *μονογενής* 和 *θεός* 并列在一起,且不加冠词。很显然,作者借着这个并列再次宣称耶稣是神,因而基督徒是有神论者,而且是真正的有神论者。

这也是恩典真理论的表达式。为了对这种认识论有更深入的了解,我们来考察一下本体论对它的挑战:如果我们不知道神,我们如何知道耶稣的尊容即是神的尊容? 如果我们对神的认识须臾不能离开耶稣,我们什么时候才能完成对神的认识而获得真理? 本体论关心的问题是本体,即本体是什么? 本体认识过程一般是这样的:首先设定本体的存在,在此基础上进而寻找途径去认识所设定的本体。这里,认识的起点是本体概念,认识的终点也是本体概念。从起点到终点的道路只是在认识过程中的一个中介或工具;随着认识进展到本体概念,道路已经完成,中介不再起作用,工具则可以放在一边。自始至终,本体都是中心关注,而途径是辅助性的;本体是永恒的,而途径是暂时的。按着这种认识论,人们可以承认耶稣的尊容作为中介(工具或道路),依此而进达到神(本体)那里;甚至可以同意耶稣是通向真理的唯一道路。但是,它强调,认识的终点是本体;一旦本体(神)被认识,作为中介或道路的耶稣自然就失去作用而搁置一边。

这种本体论解读最早出现在早期教会的“诺斯底主义”(Gnosticism,也译灵知主义)中。早期教会留下的材料表明,诺斯底主义是在基督教内部形成的一种思潮。<sup>①</sup>简略来说,早期教会有一批熟悉希腊哲

---

① 参阅《基督教思想牛津词条》中的 Gnosticism 一条。实际上,真正意义上的诺斯底主义材料只存在于基督文献中。诺斯底主义的原始材料已经消失;而我们所能接触到的诺斯底主义都是通过早期基督教教会文献来获得的。从爱任纽在《反驳异端》一书中复述的诺斯底学说来看,诺斯底主义者对《约翰福音》和柏拉图的《蒂迈欧篇》都十分熟悉。《约翰福音》的专用名词 *μονογενής* (独子) 和《蒂迈欧篇》的专用名词 *δημιουργός* (造物者) 在他们的灵界中都是重要的属灵存在。考虑到除了《约翰福音》之外,没有其他著作把 *μονογενής* 上升为一个专有名词,我认为,诺斯底主义者主要是一批读了《约翰》(转下页)

学的基督徒；或者是一批因为阅读《约翰福音》而皈依基督教的希腊哲学家。我们注意到，他们是最早对《约翰福音》进行注释的思想家。根据爱任纽在《反驳异端》(I. 8. 5)的记载，他们至少对《约翰福音》的1:1-2进行了详细注释和讨论。他们十分强调所谓的灵界存在，认为对这个灵界的认识便是真正的知识(真理或 $\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\iota\varsigma$ )。他们所呈现的灵界乃是一个根据《圣经》与柏拉图著作中的一些重要概念所构造出来的一个精密复杂的概念体系。诺斯底主义从灵魂与肉体(或精神与物质)二分说出发，认为真正的知识在于灵界。上帝是真理之灵，因而对它的认识必须通过把握灵界存在来实现。在他们看来，我们人无法依靠自己进入灵界。耶稣作为道路就是我们进入灵界的跳板或桥梁。当我们进入灵界之后，我们就能把握灵界的各种存在，进而认识上帝。不难指出，诺斯底主义没有贯彻恩典真理论。在恩典真理论看来，耶稣作为道路并不是暂时的，而是终极性的。也就是说，作为基督徒，任何时候都不能离开耶稣。跟随耶稣是一个永恒的动作。基督徒在跟随中仅仅是接受者，在不断接受上帝的给予中认识上帝。显然，诺斯底主义把跟随耶稣当作一个跳板或暂时的动作，这是违反恩典真理论的基本原则的。

恩典真理论乃以恩典—耶稣为中心。耶稣是起点，中介，也是终点。真理是通过启示而给予人的，因而不可能被预设。真理在耶稣的尊荣中得以彰显，若不通过耶稣，人就无法见证真理；真理只在耶稣的尊荣中彰显。人一旦离开耶稣，即离开真理。因此，恩典真理论不需要本体论的本体预设。当耶稣向我们彰显尊荣时，他就是“道路，真理，生命”。(14:6)这里，我们是在道路中谈论真理的。我们必须相信耶稣的独子身份，然后以耶稣为道路，跟随耶稣。离开道路，就不能谈论真理。

因此，我们关于上帝的认识只能在耶稣的尊荣中被定义。这一推论特别需要我们重视。实际上，我们往往会受到本体论思维的影响，

---

(接上页注①)福音》之后而皈依基督教的柏拉图主义者，而诺斯底主义不过是这批人对《约翰福音》的一种解读或误读。有一点可以肯定的是，这批人不可能在《约翰福音》之前出现。参阅谢文郁：“基督论：一种生存分析”，《基督教思想评论》2008年第二期。



认为,如果耶稣的尊容是彰显上帝的,那么,上帝的内涵必然多于耶稣的尊容。然而,这种看法是有悖于恩典真理论的。离开耶稣的尊容来谈论上帝存在,我们就不能不对上帝存在进行预设。任何关于上帝的预设都无法避免希腊怀疑主义的诘问:这种预设的根据何在?读者为什么要接受这一预设?然而,怀疑主义无法诘问恩典真理论,因为恩典真理论不在判断中预设上帝(拥有概念知识),而只是要求人们在信任情感中指向上帝(接受启示),并通过见证耶稣的尊容来认识上帝。于是,全部问题都归结为,什么是耶稣的尊容?《约翰福音》的总论到此为止,接下来的任务便是叙说耶稣的尊容。

## 第一章(下) 耶稣的首批门徒

**【引言】**前面(1:6—7)提到,施洗者约翰是要来为耶稣作见证的。我们指出,我们接受见证的前提是信任情感。我们首先必须相信约翰,然后才会接受他的见证。而且,见证者本人必须是在场的,并且他只是把自己所看见的诚实地说出来。施洗者约翰得到了许多犹太人的喜爱与信任。但是,他真的是一位先知(来自于神并传递神的话)吗?对于这个问题,我们看到有两种反应。一种是对约翰的先知身份进行考察,看看他是否真的是先知。那些法利赛人就是这样做的。另一种是直接相信约翰而成为他的门徒。这便是判断与信任的区别。在《约翰福音》编写者的思路中,施洗者约翰问题只不过是本书主题的序曲。我们很快就要进入主题:在判断中还是在信任中面对耶稣的基督身份?

**【1:19—28】**约翰是这样做见证的:犹太人从耶路撒冷差遣祭司和利未人来问他:“你是谁?”他很肯定地承认:“我不是基督。”他们又问:“那么,你是以利亚吗?”他说:“不是。”“那你是那先知了?”他回答说:“不是。”他们对他说:“那你是谁?我们要回复那差派我们来的人。你说你是谁?”约翰说:“我是那旷野里的呼声:‘修直主的路。’这是先知以赛亚说的。”这些被差来的人是法利赛人。他们追问他,说:“既然不是基督,不是以利亚,也不是那先知,你为何施洗?”约翰回答他们说:“我是用水施洗,但是有一位在你们中间而你们却不认得;就是那位后我而生的,我给他解鞋带也不配。”这事发生在约旦河外的伯大

尼；约翰在那里施洗。

施洗者约翰的见证有两点值得注意，其一，约翰否认自己是弥赛亚。其二，约翰把门徒对他的信任转移给耶稣。我们知道，信任作为一种情感是可以转移的。信任是放弃判断，相信所信任之人的话。因此，当约翰说，耶稣就是弥赛亚时，他的门徒因为相信约翰而相信耶稣的弥赛亚身份。我们来分析这个见证。

前面提到，在《约翰福音》看来，施洗者约翰作为见证是人与神重建关系的历史起点。人因为信任约翰的见证而信任耶稣的见证，进而认识真理。因此，见证是从约翰开始的，由约翰到耶稣。这里，约翰的见证乃是一个历史事实。我们读到，这段对话围绕着约翰的身份，即：约翰是谁？他凭什么进行施洗？他施洗的目的何在？

我们先来分析基督(Χριστός)一词。语言上，它的含义是膏油者，是希腊文对希伯来文的弥赛亚(Μεσσίας)的翻译。我们知道，弥赛亚是犹太传统的重要著作《以赛亚书》多次提到的将要来到世上拯救犹太人的救世主(见 42; 48; 50; 52, 53 等章)。犹太传统一般来说包含这两方面因素：律法与先知。我们先来分析律法。律法指的是摩西律法。摩西把以色列人带出埃及之后，根据他从上帝那里所领受的，为犹太人制定了一套相当完整的律法。摩西告诫以色列人，他们必须遵守律法才能得到神的恩典。

一般来说，律法是规范人们行为的准则。对于那些接受规范的人来说，他们必须明确地了解律法的具体内涵与适用范围。然而，对于同一条律法，不同的人可以有完全不同的理解。比如，十诫的第五诫是孝敬父母。每个人都有自己的方式去孝敬父母；而且绝大多数的人都会认为应该孝敬父母。因此，作为一条诫令，以色列人接受它并不会有什么太大的困难。不过，一旦摩西把这一条律令明文规定下来，并被当作大家都要共同遵守的规范，这条律令就成了标准。我们注意到，不同的人可能对这一律令的理解完全不同：有人认为孝敬父母就是要照料父母日常起居，因而必须时时守在父母身边；有人认为孝敬父母就是要让父母富裕，因而要外出努力挣钱；有人认为孝敬父母就是要让父母在人面前风光得意，因而自己要事业有成；等等。当人把

自己的理解与律法等同起来,并从自己所理解的律法出发评价他人时,就不免陷入冲突。究竟按照哪一种理解去遵守律法才是真正地遵守了律法呢?或者,究竟该听谁的话呢?

律法是神所定的,因而律法的主权在神手里。一个人如何遵守律法,是否遵守了律法,其判断权不在于人,而在于神。于是,当人们在遵守律法中出现偏差时,他们就需要神自己来纠正。这便是先知的必要性。当以色列人偏离摩西律法时,神就会派他的使者—先知来警告和带领他们。在《旧约》记载中表现得最突出的是,以色列人常常违反除耶和華以外不可有别的神这条律法,去拜别的神如巴力。<sup>①</sup>当犹太人被打败并被掳至巴比伦,从而不知道如何遵守律法时,也需要先知来告诉他们该如何遵守摩西律法。比如,在巴比伦时期,先知以赛亚便发出了强调恪守安息日的告诫,以此引导犹太人遵守摩西律法。<sup>②</sup>可见,律法与先知是犹太文化的两个根基性因素。律法是先知根据上帝旨意制定的,而律法的实行也需要先知的说明和纠正。在犹太人的历史中,我们发现,先知的作用越来越大。特别地,以色列人的北国大约于西元前 722 年被亚述国所灭,并最后失去自己的特性而形成了一种混合民族。<sup>③</sup>接着,犹太人的南国于约西元前 587 年被巴比伦帝国所灭。犹太人整个民族被掳至巴比伦,但后来被允许回到耶路撒冷重建圣殿。这些回归耶路撒冷的犹太人便是耶稣所在时期犹太人的主要构成部分。在被虏期间,犹太人面对在没有圣殿的情况下如何遵守摩西律法的问题。这是一个全新的课题。这时,先知的作用就特别突出起来。<sup>④</sup>

大约于西元前 458 年和 445 年,犹太人被允许回到耶路撒冷重建圣殿和居住。<sup>⑤</sup>到罗马帝国时,已经有相当多的犹太人在以耶路撒冷为中心的原犹太国土居住了。从此以后,先知越来越少出现。由于先知

---

① 参阅《旧约·列王纪》上下篇。

② 参阅 5:1—16 注。

③ 参阅 4:4 注关于撒玛利亚人的讨论。

④ 参阅《旧约》中的《耶利米书》,《以西结书》,《以斯拉记》等。

⑤ 参阅《旧约》的《以斯拉记》和《尼希米记》。

对于犹太人能否正确地遵守律法起着关键性的作用,没有先知的出现意味着犹太人在如何遵守律法这个问题上缺乏引导。于是,大约西元前3世纪,犹太社会中出现了一批专门研究律法,以确保犹太人能够正确遵守律法的人群,称为法利赛人。这批人希望在没有先知且在外族人的统治的情况下,仍能正确地遵守摩西律法。到了西元1世纪,这群人的性格已经相当明朗。一般地,他们从小就接受经典文献的训练,对摩西律法与先知文献都十分熟悉。他们对经文的深入研究使得他们在宗教传统问题上拥有发言权。

而且,前面指出,犹太人传统中的先知地位非常独特。先知是神派遣来的,因而先知说的话是带着力量的。这种力量当然对许多人都有很大的吸引力。在现实生活中,人们对先知的盼望催生了一些假先知。为了防止受假先知之骗,法利赛人就自然而然地肩负起了辨别真假先知的重任。当一个人在社会上有一定影响时,法利赛人就会对这个人进行观察,看看他究竟是从神那里来的,还是一个骗子而已。我们在这本福音书读到大量关于法利赛人的事。1:19—28涉及的是法利赛人对施洗者约翰的考察。一般来说,他们会从经文出发对照被考察的人的言行;这一关过去之后,他们还需要被考察者的亲口告白,因为只有当事人才最清楚他是否来自于神。这便是法利赛人考察施洗者约翰的背景。

当施洗者约翰的声望越来越大时,犹太社会的精神(或宗教)领袖们便注意到他,并派人来考察他究竟是不是基督,是不是以利亚,<sup>①</sup>或者是不是那一类的先知。所以,来者上来的第一个问题便是:你是谁?在弥赛亚盼望的语境中,这个问题的潜台词是,你是不是基督(或这一类的先知)?如果约翰回答说是,那么,这些领袖们就会开始进一步考察约翰所说是否为真。同样的态度也应用到耶稣身上。当耶稣宣称自己按神的旨意办事时,这些领袖们就从各方面考察耶稣宣称的真实性和可靠性,并最终得出结论,认为耶稣犯了渎神大罪,请求当时的罗

---

① 以利亚是犹太历史上的一个伟大先知。《旧约·列王纪上》第17章到《列王纪下》第2章记载了他所做的事。他是唯一在活着的时候被提升天的先知。因此,在犹太人心中,以利亚随时可能活着再回来。

马行政长官对耶稣处以极刑。

把施洗者约翰和法利赛人的这段对话放在叙述耶稣的尊容之始,这说明作者对耶稣的 *δόξα* 和法利赛人的 *δόξα* 之间的深刻对立有清楚的认识。法利赛人是当时犹太传统的主流。他们强调遵守摩西律法,自称为摩西的门徒。由于对摩西律法的强调,法利赛人进而把关于神的全部知识都置于摩西律法中,认为他们所理解的摩西律法就是神的旨意,而神的旨意就是他们所理解的摩西律法。这样一种立场,我们称为“律法主义”。<sup>①</sup> 不过,《约翰福音》作者认为,法利赛人并没有真正代表犹太传统;反而,它的真正命脉在耶稣的 *δόξα* 中。我们看到,这段对话的内容很简单,一问一答无非是说明约翰自己否定自己是犹太传统中所盼望的基督,以利亚,或这一类先知,而是那要来“修直主的路”的人。但是,作为为主修路的人,约翰认为自己能够认出谁是基督,从而能够做见证。也就是说,施洗者约翰宣称自己是基督的见证人。

对于约翰的回答,这些法利赛人会有什么反应呢?开始时,他们的询问既有挑战也有期望;但约翰的回答似乎有点令人失望。约翰在各处为众人施洗,这是一件震动犹太社会的事。如果他是那先知,这对犹太人来说当然是一件大好事;而法利赛人就可以说,他们长期以来恪守律法,现在终于等到了拯救者。而且,由于约翰严格遵守摩西律法,他的施洗在犹太人中广受欢迎。如果约翰承认自己就是以色列人所盼望的先知,从法利赛人的观点看,那还是可能被认可、被接受的。但是,约翰说他不是先知,而是一个见证人。“见证”这个字在法利赛人的心目中并没有什么力量。他们从律法主义出发,认为只要人们恪守神的律法,就必然能够得到神的拯救;对神的认识不是通过见证,而是通过遵守律法。而且,他们会认为,见证基督这件事不是由约翰你这一个人来做的,因为一个人是不是基督需要通过法利赛人的严格考察。如果约翰仅仅是一个见证人,那么,他就是一个无足轻重的人,而他们也不会进一步去考察他。

---

① 关于西元1世纪犹太传统的各流派分类,可参阅《基督教思想牛津词条》中的 Judaism in the 1<sup>st</sup> Christian century 一条。

然而,在《约翰福音》作者看来,恰好是约翰的“见证”引导了一条全新的道路。由于黑暗与光的对立,人的任何努力都无法得到神的拯救。实际上,人在追求神这个问题上越是依靠自己的判断和抉择,人离神就越远。因此,法利赛人对神的追求从未松懈过,但他们还是无法得到神的拯救。神只能在见证中向人显现,因而人只能在见证中认识神。对此,法利赛人一无所知。法利赛人无知却自以为有知,从而导致了他们与神的完全对立,最后把耶稣送上十字架。

关于约翰施洗的地名,至少在奥利金(3世纪初)之前,《约翰福音》的拼法是 *Βηθανία* (伯大尼)。然而,奥利金为此专门去寻找这个地点,却找不到这个地方。当地人告诉他,约翰施洗的地方叫 *Βηθαβαρα*。据此,他认为, *Βηθανία* 是抄写者的错误,而正确的拼写应该是 *Βηθαβαρα* (伯大巴拉)。奥利金进而否定了有两个伯大尼的说法。 *Βηθανία* 的意思是“顺服之地”,离耶路撒冷只有几里路。而 *Βηθαβαρα* 则是“预备之地”,指的是耶稣在那里预备天父所定的时候。考虑到从耶稣的居住地到拉撒路的伯大尼需要 2 天时间(参看 11:7、17),耶稣的居住地与拉撒路的伯大尼肯定不是同一城镇。在早期教会中,奥利金的这种说法有不少的附和声音。<sup>①</sup>

【1:29—31】次日,约翰看见耶稣来并与他在一起,说:“看!神的羔羊把世上的罪都背在身上了!这就是我说过的‘有一人后我而生反而成了先我而生,因他本来就先我而生。’我以前不认识他;如今我用水施洗,是要把他向以色列人显明。”

施洗者约翰的见证,目的就是要推出耶稣。这是一个宣告。我们首先注意到,他把耶稣比喻为“羔羊”。在犹太人的献祭传统中,羊是最高的祭物。《旧约·以赛亚书》(53)用“羔羊”来描述弥赛亚。作者这里继续引用《以赛亚书》的说法,一方面是挑战法利赛人的律法主义立场,另一方面也表明了这一信念,即:施洗者约翰的“见证”才是犹太传统的真传。问题在于如何理解“羔羊”。学术对此有相当多的争论。Morris 从《圣经》文本出处的角度收集了 9 种关于“羔羊”的理解,如逾

① 参阅奥利金:《约翰福音释义》VI. 24。

越节的羔羊,被宰割的羔羊,神的仆人,柔顺的羔羊,《新约·启示录》上的羔羊等等,并认为这里的“羔羊”包括了所有这9种意思。<sup>①</sup>我不打算深入讨论这些争论。我还是从“羔羊”的特性出发来理解这段经文。

我们知道,羔羊的特点是顺服。当然,人们可以对顺服作不同的理解。比如,法利赛人认为,顺服就是严格遵守摩西律法。但是,《约翰福音》给读者展现的是另一种顺服,即耶稣的顺服。理解这种顺服需要明确这一生存事实:黑暗与光的完全对立使人无法认识光,而人的生存又不能不追求光(真理)。因此,面对真理,人只能在信任中接受。这是恩典真理论的要点。参阅1:15-17注。然而,在实际生活中如何做到在信任中接受?这就不是一个思想问题,而是一个生存问题。《约翰福音》通过彰显耶稣的尊容,向读者展示了一个活生生的顺服(在信任中接受)实例。语言上,这里的“背”,原文是 $\alphaἴρω$ ( $\alphaἴρω$ 的现在时主动态)。这是一个日常用字,其动作相当于把某件东西拿起来并带走。和合本译为“除去”,就语义而言并无不当之处。不过,我认为,“除去”的方法很多,比如,人可以用清洗、割掉、或消灭等等方法除去一事物。然而,耶稣的做法是把世上的罪都背在自己身上,并把它带走。我想,“背”字更能表达羔羊的顺服。从某种角度看,《约翰福音》要展示的便是耶稣“背”世人的罪的过程。

我们进一步分析施洗者约翰所说的“神的羔羊把世上的罪都背在身上”一句。约翰显然是引用《以赛亚书》(53:11-12)的说法。不过,我们注意到,《以赛亚书》只说“羔羊”担当“多人的罪”;而约翰则说“世上的罪”。“世上”的原文是 $\κόσμος$ ,原义是宇宙或世界。这个世界上,只有人犯了罪,所以“世上的罪”就是指全部在世界上生活的人的罪。“多人”与“世上”的区别不是量上的而是质的。犹太传统认为,只要遵守律法人就可以避免犯罪。按照这种说法,从逻辑上看,罪的概念只适用于一部分人,即那些不遵守律法的人,尽管这部分人在现实生活中数量很大;严格守法是不能归到罪人那里去的,尽管这部分人

---

① 参阅 Morris, Leon,《约翰福音注释》(*The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995),第144-147页。



在现实生活中数量很小。然而,当作者用κόσμος这个字时,指的是全部人。在黑暗与光的对立中,作者认为人都在黑暗中,没有一个人是例外。这些在黑暗中的人都拒绝(不认识,不接待)光,因而都在“罪”中。因此,全世界的人都是罪人。从“多人的罪”到“世上的罪”,这个过渡反映了《约翰福音》对犹太传统的连续性与超越性。

值得注意的是,《约翰福音》这里使用名词“罪”(ἁμαρτία)时,用的是单数。这反映了《约翰福音》对“罪”的定义发生了变化。这个字的原义包括“迷失”,“犯错”等。在律法主义的界定中,“罪”就是违背摩西律法。在这个意义上,对律法的任何违反,哪怕只有一次,也都算犯了一次罪。因此,人在一生中往往犯过许多罪。所以,当耶稣对犹太人说(见8:7):你们当中谁没有罪,谁就可以拿起第一块石头。结果没有一个人敢拿起第一块石头。耶稣在那里用的是犹太人的“罪”概念。尽管从逻辑上看人们可以通过守法来避免罪,但在实际生活中,谁能一生不犯错?因此,实际上没有无罪之人。这是没有人敢拿起第一块石头的原因。不过,《约翰福音》是从黑暗与光的对立角度来定义罪的,这就进一步排除了人通过自己的努力来达到无罪的逻辑可能性。人在黑暗中拒绝光,因而只能站在真理的反面,即错误立场;同时,人在错误立场上拒绝真理是因为他们自认为已经拥有了真理。这种自以为拥有真理而拒绝真理的生存状态,也就是按照自己的心思意念进行判断选择的生存,便是“罪”。这样的“罪”就不需要复数了。<sup>①</sup>因此,世上的人都是罪人。奥古斯丁是这样讲解的:“所有属于亚当的人都是有罪的罪人。”<sup>②</sup>原因在于,亚当犯罪之后,人类就拥有了善恶观念,从而能够进行善恶判断,包括对神的旨意进行判断。这便是以自我为中心的判断选择。奥古斯丁认为,这就是罪。从律法主义的“罪”概念到《约翰福音》的“罪”概念是一种根本性的飞跃。

但是,“羔羊”(顺服)如何能背负“世上的罪”(拒绝光)呢?这个问题的另一种表达是:顺服如何能让人接受真理?我们在讨论黑暗与光

① 参阅3:17-21注。

② 《约翰福音讲解》III.12,第22页。

的对立(见 1:4—5 注)时,指出,人之所以拒绝光(真理),原因在于人自认为拥有“真理”。真理拥有者不需要接受外来的真理之光。因此,人对真理的占有权决定了人的罪人地位。《约翰福音》的恩典真理论(参阅 1:15—17 注)则认为,人面对真理只能领受而不能占有。人得到真理的前提是真理自身已经向我们展示,而我们只能在信任中见证在启示中的真理,并进而与真理建立直接的私人关系,接受真理的给予。这种在信任中接受真理的态度便是放弃自己的真理拥有者地位;这便是顺服。承认自己是罪人,因而与真理隔绝,从而在顺服中领受真理的给予,只有这样,人才能脱离自己的罪人身份。耶稣的“羔羊形象”便是向世人展示自己对天父的顺服,指出了一条在信心中交出自主权的救赎之路。因此,顺服的羔羊能够背负世人的罪。

真理占有权是阻拦人与真理建立关系的根本障碍。真理占有权问题并不这样问:你现在占有真理吗?绝大多数人都可以承认自己尚未占有真理。比如,对于一个有强烈求知欲的年轻学生来说,他可以很容易地承认他当下没有真理。但是,人很难承认自己永远也无法占有真理。比如,怀疑主义论证了真理标准的不可能性,从而宣告了任何真理宣称都是谎言;即使这样,他们还是认为他们的“悬搁真理判断”可以使人继续寻找真理。因此,真理占有权问题的关键是:人能不能占有真理?如果一个人相信自己能够占有真理,那么,他就不需要在顺服中接受真理。占有真理与顺服真理是两种截然相反的人和真理的关系。在《约翰福音》看来,持守真理占有权,就没有顺服,就必然拒绝真理,陷在罪中;而在忏悔中承认自己无法占有真理,顺服在真理的给予中,就得到救赎。

施洗者约翰认为自己不是那真理给予者,但知道真理给予者就是耶稣。于是,《约翰福音》在接下来对耶稣的尊容的描述中,展示了“羔羊”(即耶稣)的顺服,展示了耶稣如何在顺服中背负世上的罪,以及作为人的耶稣在面对真理时如何在顺服中放弃真理占有权,同时也就展现了耶稣在这顺服中如何彰显他的真理性与神性。

**【1:32—34】**约翰继续作见证,说:“我看见那灵像鸽子一样从天而降,落在他身上。我以前不认识他。那差我来用水施洗的对我说:

‘你看见灵落在谁身上，谁就用圣灵施洗。’我看见了，从而见证了这人是神的儿子。”

我们指出，施洗者约翰凭着人们对他的信任作见证，并把人们对他的信任转向耶稣。但是，人们还是会问，他凭什么认出耶稣就是那“神的羔羊”（即真理给予者）？这里引入了“灵”（*πνεῦμα*）来说明他的凭据。他说他原来不认识耶稣，但在施洗的时候，发现有“灵”像鸽子一样落在耶稣身上，所以认定耶稣是从神那里来的。如何理解这个“灵”？

不难理解，施洗者约翰是要为他关于耶稣是神的羔羊这一宣告提供证据。也许有人会问，施洗者约翰这里看见的“灵”是什么东西？其他在场的人能够看见这个东西吗？——归结起来，约翰的这一证据能够成立吗？这个问题对于那些缺乏对他有足够尊敬和信任的人来说，是一个非常严重的问题。如果其他人看不见，那么，约翰怎么说，它就是什么样子。如果约翰在说谎怎么办？实际上，那些法利赛人来查问施洗者约翰，正是基于这个怀疑。但是，他的门徒不会有这样的怀疑。门徒对约翰有完全的信任。约翰宣告说：有“灵”像鸽子那样降在耶稣身上。对于门徒来说，这是一个关于耶稣是神的羔羊这一宣告的充分证据。他们相信施洗者约翰，因而相信这个证据的可靠性，因而相信耶稣就是那神的羔羊（神的儿子或弥赛亚）这一宣告。这里，施洗者约翰关于耶稣的这些证据和宣告都是要把门徒对自己的信任情感转移给耶稣。只要信任约翰，就会相信耶稣是神的羔羊。

我们需要对施洗者约翰这里提到的“灵”一词进行分析。语言上，*πνεῦμα*（音译为“纽玛”）的原义是“呼吸”、“风”、“流动的气”。这一词在斯多亚学派中是一个指称生命的关键词。他们把这个词上升为一个哲学概念，认为*πνεῦμα*是生命的本质。在他们看来，在观察中呈现的生命现象是一种对外界有反应的自动存在物。所有生命物都拥有灵魂。最低级的生命物如磁石，可以受外界的影响而自动，如磁石的相互吸引。其次为植物，可以自己生长。再次为动物，可以与环境发生互动。最高的生命体是人，可以主动地与外界发生关系。这些生命物（即拥有灵魂的存在物）之所以有生命，乃是因为其中有*πνεῦμα*。斯多亚学派对于人这种生命体进行了全面而深入的观察和追踪。他们认

为,人的生命(灵魂)本质上是一股 *πνεῦμα*, 即温暖之气,在观察上表现为呼吸。*πνεῦμα* 不是一般的气,而是一股温暖的气,如活人的呼吸是热的。国内有些哲学史著作把它译为“精气”。按照斯多亚学派的说法,人的精气从精子受孕成为胚胎的时刻开始出现。起初,胚胎就是一团混沌不清的热气。随着胚胎的发育,它开始按照自身已定的格式发育成长,并与外界发生关系,从而表现出灵魂的特性,比如,在怀孕晚期的胚胎会自动地回应外界刺激。一旦十月怀胎结束,这团精气就在身体上分化为四肢五官。因为整个身体都是由这团精气组成的,所以任何一部分受刺激,立刻得到全身的反应。只要精气存在,这个身体就有灵魂,因而是活的。但是,随着身体的僵硬而衰老,精气越来越少,最后完全消失。精气消耗完了之后,身体就成了僵尸。这便是死亡。<sup>①</sup>

我们注意到,斯多亚学派的生命观与《荷马史诗》以及柏拉图的看法有根本上的不同。希腊神话中有“冥界”一说,认为人死后灵魂将离开身体而去冥界居住。柏拉图特别提到,灵魂在冥界必须居住一千年,然后才离开冥界,再次投胎入世,重新取得肉身。<sup>②</sup>这种想法实际上把人一分为二:灵魂与身体。灵魂作为一个自在的独立实体,既可以脱离身体自在,也可以结合身体而存在。一个人是活的,乃是因为灵魂住在身体中。但是,在观察上,我们无法看到灵魂作为一个独立实体的存在。因此,所有关于灵魂存在的说法或者是一种想象,或者是一种推测。因为它缺乏感觉经验上的实在性。斯多亚学派似乎注意到这一点。他们依据对生命现象的仔细观察研究,发现人的生命取决于一股精气。据此,他们否定灵魂的自在实体性,认为灵魂的存在依靠这股精气。只要这股精气还在,人就拥有灵魂。一旦精气消失,灵魂也就不复存在。因此,灵魂只不过是生命的表现而已,不是自在的可以脱离身体而存在的实体。生命的本质在于精气。斯多亚学派关于生命的精气说乃是一种哲学理论。

在日常语言中,*πνεῦμα* 一词也用来指称鬼魂。这种用法在《新约》

① 参阅 A. A. Long \ D. N. Sedley 主编的《希腊化时期哲学家》(*The Hellenistic Philosophers*, v. 1, Cambridge University Press, 1987), 53B。

② 参阅柏拉图的《国家篇》第十章。

中也是常见的。比如,《马太福音》(8:16)提到耶稣一句话就把那些附在人身上的“鬼”(πνεῦμα, 复数)赶出来。《马可福音》也多次用这个字指称“污鬼”(1:23、26、27; 3:11; 5:2等等)。在其他书卷中这种用法都可以找到。<sup>①</sup>不过,需要特别指出的是,与其他《新约》作者不同,《约翰福音》在使用πνεῦμα一词时不指称“鬼”、“邪灵”等,而在谈论这类存在时用διάβολος(魔鬼), δαίμονιον(鬼、邪灵), Σατανᾶς(撒旦)等。

关于πνεῦμα的翻译,我认为,把它翻译为“灵”是合适的。在中文语境中,“灵”也是与生命现象连在一起使用的,指的是一种琢磨不透的生命冲动。比如,我们说这块怪石或那棵老树是有灵的,指的是它们有某种神秘的生命力量。我们说某人有“灵气”,指的也是这人有一种与众不同的生命冲动(比较那些因循守旧一眼看清的呆子)。对于这些生命冲动,人们往往进一步推论,它们的背后有一种我们的感官无法看到的生命存在,并用“灵”来指称它。无论是哲学上还是日常思维中,人们都在谈论各种不同的灵。有些灵是善的,有些灵是恶的。我们注意到,《新约》对这个字的使用有一种明显的倾向,即:有些灵是从神而来的,有些则不是。但是,《约翰福音》对这些各种各样的灵进行划分,认为真正的从神而来的灵只能在耶稣的名下,或者说,只有耶稣带来的灵才是真正的灵。因此,它用πνεῦμα指称真正的灵。至于其他的“灵”,它们都是骗人的,虚假的。我们还要回到这个话题,参阅 8:41—50 注释中的讨论。

把πνεῦμα置于耶稣的名下,问题就转变为:虽然πνεῦμα是不可见的,但是,耶稣是一个现实中的个体,因而我们可以通过认识耶稣而认识那从神而来的灵。耶稣尊容是整本《约翰福音》要展示的事情,不但彰显在跟随他的门徒和信徒的面前,也显现在那些不相信他的人群面前。从耶稣的名出发来谈论灵的存在,是要指出这个灵确实是从神而来的,是真理,是圣灵。所以,耶稣在 14:23—24 中特别强调我们必须要在“灵与真理”中敬拜神;并且在第 15 章直接使用“真理之灵”这种

<sup>①</sup> 在翻译上还有用来指心灵的情况,如《马太福音》(26:41):“你们心灵固然愿意,肉体却软弱了。”这说明,πνεῦμα一词在日常用语中还是相当多义的。

用法。

在耶稣名下的“灵”才是真正的从神而来的灵。这是《约翰福音》的基本思路。在7:39,作者在谈论这个“灵”时特别强调,在耶稣尚未完全彰显自己的尊容之前还没有圣灵。换句话说,乃是在耶稣的尊容完全彰显之后。只要相信耶稣是基督,人就一定会领受这个圣灵。当然,只有当耶稣的名充分彰显之后,这个“灵”才进入信徒的生命。这个奉耶稣的名而来并进入人的生命的“灵”就是具有独立位格的圣灵。在与门徒最后话别时,耶稣特别强调他所说的 *πνεῦμα* 是神圣的灵 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*),是天父以他的名遣送的。(14:26)而且,这个灵才是真正的灵 (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*)。(15:26)我们在分析7:37-39有关圣灵的经文时还要深入讨论“圣灵”这个概念。考虑到 *πνεῦμα* 在不同语境中有不同用法,我在翻译这个字时也相应做了不同处理,主要有“灵”、“呼吸”、“气”和“圣灵”。

读者或者会提出这样的问题,施洗者约翰这里看到的“灵”是不是圣灵?如果我们充分考虑7:39中关于耶稣尊容与圣灵之间的关系,而施洗者约翰没有机会看到耶稣尊容的完全彰显,那么,我想,约翰看到的那个“灵”就其位格而言与那个在耶稣名下的圣灵是不同的。约翰看到的灵是从他的派遣者那里来的灵,即耶和华的灵,是表达耶和華位格的灵。这个灵依附于耶和華,因而没有独立的位格。具有独立位格的灵是在耶稣的尊容完全彰显之后才出现的。当然,考虑到耶稣的尊容就是天父的尊容,约翰看到的灵与耶稣尊容中的灵是一体的。但是,我要强调的是,它们在位格上是有差别的。在语言上,我们发现,约翰在宣告他所看见的灵时加了一个“圣”字。这就要求在翻译上译为“圣灵”。耶和華的灵当然是神圣的,因而在这个词的前面加上“圣”一字而称之为“圣灵”,在《旧约》神学思路上并无不妥。实际上,与其他福音书一样,《约翰福音》在引述约翰的原话时都出现了“圣”一字。比如,在1:33第二次提到灵时便是加“圣”字: *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*。但是,即使加了“圣”字,这个灵仍然是耶和華的灵,是耶和華位格的一部分。它不是具有独立位格的在耶稣名下的那个圣灵。正是《约翰福音》的这种说法导致了早期教会的长期争论,并在尼西亚会议上确立

了三位一体信条。从概念上看,这两个灵在位格上的差异是这一信条的核心所在。

因此,指出这两个位格不同的灵,我认为,是《约翰福音》的文本要求。我们在第 14、15 章的相关讨论中还会深入展开这个主题。简单来说,施洗者约翰看见的灵是耶和华的灵。这个灵完全服从于耶和华的意愿,想给谁就给谁。而且,如果他想收回,他就可以立刻收回。但是,在耶稣名下的圣灵则是独立存在的。当人相信耶稣的基督身份,奉耶稣的名祷告之时,这个灵就进入这个人,并与他同住,永不离开,供给他的生命所需。在耶稣名下的圣灵独立行事,有独立的位格。

在第 34 节中,我们读到“神的儿子”这种提法。本章一共出现过两次,一次是施洗者约翰说的(本节);一次是拿但业对耶稣的称呼(1:49)。它的原文是 *ὁ υἱὸν τοῦ Θεοῦ*。人们往往认为,这是耶稣身份(神性与独传性)的专指。这种看法是不准确的。在希伯来文化中,“儿子”这个字可以是血缘的,也可以是道义上的。我们在讨论 1:14 关于儿子的用法时已经处理过这一问题。可参阅。我们注意到,无论是约翰还是拿但业,他们都是在耶稣尚未完全展示他的尊容之前说耶稣是神的儿子的。他们对耶稣的神性或独传性只有一丁半点的认识;所以耶稣在 1:50 中告诉拿但业,他会看到更大的事。也就是说,拿但业所看见的耶稣只是耶稣的基督身份的一小部分,当然远远不是作为“独子”的耶稣。因此,说耶稣是“神的儿子”,只不过是表达了他们的这一认定,即耶稣是从神那里来的。任何从神那里来的人,比如先知与神人,都可以称为“神的儿子”。

【1:35--50】又次日,约翰和他的两个门徒站在那里,看见耶稣走过,说:“看!神的羔羊!”两个门徒听见这话,便跟随耶稣。耶稣转过身来,见他们跟着,便问道:“你们要什么?”他们回答说:“拉比,您住在哪里?”(拉比的意思是“老师”)耶稣说:“过来看就是了!”他们于是去看他的住处,并整天呆在那里。那时大约是早上十点。安德烈,西门·彼得的兄弟,是那两位听了约翰的话而跟随耶稣中的一位。他先找到了他的兄弟西门,对他说:“我们找到弥赛亚了。”(弥赛亚的意思是基督)于是领他去见耶稣。耶稣看着他,说:“你是约翰的儿子西门,你

就叫矶法好了。”(矶法的意思是彼得)第二天,耶稣要去加利利,遇见腓力,就对他说:“跟随我!”腓力是伯赛大城人,和安德烈、彼得同乡。腓力找到拿但业,对他说:“我们找到了摩西律法和众先知所记载的那位,他就是耶稣,拿撒勒人约瑟的儿子。”拿但业对他说:“拿撒勒还能出什么好的么?”腓力说:“过来看看吧。”耶稣看见拿但业走过来,便谈论他:“看!这是率真无欺的以色列人。”拿但业对耶稣说:“你从哪里知道我?”耶稣回答说:“腓力没有叫你的时候,我就看见你在无花果树下。”拿但业说:“老师,你是神的儿子;你是以色列的王。”耶稣回答说:“因为我说‘看见你在无花果树下’,所以你就信了吗?你将看到比这更大的事。”

这段故事描述的是耶稣招收第一批门徒。施洗者约翰的两位门徒因为听了老师关于耶稣的宣告,跟随耶稣到他的住处。我们先来处理一下第 39 节的时间。希腊文提到“第十小时”。大部分英译本干脆直接说第十小时。这两种说法其实涉及了两种读法。一种读法认为《约翰福音》使用犹太人计时法(和合本采取了这一观点);而另一种读法则认为它使用罗马计时法(本书采用这一观点)。因此,和合本译为“申正”(下午 4 点)。但如果按照罗马计时法,则应该是早上 10 点。希腊人/罗马人计时法以零时起点(我们现在沿用这种计时法)。犹太人的计时法则以日出起为零时(相当于罗马计时法的早上 6 时)。《约翰福音》究竟采用哪种计时法,结合第十九章的时间计算结合,我比较倾向于接受 Robertson 的说法,即:《约翰福音》的计时法采用罗马计时法。<sup>①</sup>这段故事涉及耶稣如何招收门徒。我们只是读到耶稣招收十二门徒中的其中五人。但是,在作者看来,这五人成为耶稣门徒的模式各有特征,因而分别介绍。

施洗者约翰指着耶稣说他是“神的羔羊”,把门徒对自己的信任情感转移给了耶稣。最初两位门徒因此相信耶稣,成为耶稣的门徒。于

---

① 参阅 Robertson 对 1:39 节的注释,见 A. T. Robertson,《第四福音书》(*The fourth Gospel: The Epistle to the Hebrews* (Word pictures in the New Testament) Harper (1932);中文翻译增订本《新约希腊文解经》卷三,詹正义主编,美国活泉出版社,1998 年。



是，耶稣有了一批门徒。接下来的门徒也都是因为彼此兄弟之间的信任，一一相信耶稣。这几个门徒，列出名字的有：安德烈、另一位首先跟随耶稣的约翰门徒（一般都认为是使徒约翰自己）、彼得、腓力、拿但业。这是一种信任情感的转换。这些门徒对耶稣一无所知，纯粹是因为相信施洗者约翰，或相信他们的朋友，而成为耶稣门徒。这种以信任情感为基础的跟随，恰好是耶稣所期望的。

在这次招收门徒中，我们注意到一件比较特别的事：耶稣把西门改名为彼得。彼得在希腊文中的意思为“石头”或“磐石的碎片”。耶稣特别为彼得改名，意思何在？就耶稣的十二门徒来说，彼得是最重要的人物。我们知道，耶稣对彼得说过，教会要建立在这“石头”上，永立不倒（《马太福音》16:18）。本书第21章记载了耶稣复活后向门徒的一次显现。在这次显现中，我们只读到耶稣与彼得的对话。耶稣在这次对话中要求彼得“喂养我的羊”并“跟随我”。但是，我们也读到，彼得在耶稣被捕受难时曾经三次公开否定自己是耶稣的门徒（参阅第18章）。如何理解彼得的“石头”性格呢？

语言上，πέτρος（磐石的碎片）和πέτρα（磐石自身）的关系如同部分与整体的关系。这里，彼得的希腊原文是πέτρος。这个字一般来说可以翻译为“石头”。耶稣对彼得所说的话，就当时的情境而言，不难体会到其中的调侃味道相当浓重。相当于说，嘿，你叫石头好了！这和耶稣稍后跟拿但业说，嘿，你才像以色列人！这两处说话口吻基本一致。彼得从此称为“石头”。就字面意义而言，“石头”的意思可以是指彼得这个人太执着，有点顽固不化；也可以是指他意志坚定，做事踏踏实实；还可以比喻一个人没有感情只有理性等等。我在这里不想做进一步发挥。这个问题还是留给读者自己去回答吧。

在教会历史上，罗马教会是从可靠性的角度来理解耶稣的这种说法的，即：认为彼得作为教会的基础象磐石那样坚固（结合对《马太福音》16:18的解释）。不过，我们在彼得后来的表现中看不到这种性格。更可能的是，耶稣称彼得为石头，只是表达一种期望，即：在跟随他的过程中建立起象石头那样的坚固信心。这个希望，我认为，应该是给予所有的基督徒的。耶稣在接下来对其他门徒的召唤中，用了“跟

随”、“诚实”等词。如果逐一分析,并不难指出,耶稣在召唤门徒的同时寄予了某种期望。因此,“信心”、“坚强”、“跟随”、和“诚实”等,在《约翰福音》看来,这些应该是耶稣的门徒所应有的性格。

耶稣见到腓力就要求他跟随。“跟随”是耶稣对门徒的唯一要求。所有的门徒都必须是耶稣的跟随者。其实,耶稣并不仅仅对腓力提出了跟随的呼召;他对所有的门徒发出了同样的呼召。比如,《路加福音》(27—28)记载了耶稣收马太为徒的事:他对正在收税的马太说:“你跟从我来。”马太从此就跟着耶稣。这说明,耶稣对腓力说的话也是对一般门徒说的话。这是一种在信任情感中的跟随。

有意思的是,作者不惜笔墨,用了六句话来谈论拿但业成为门徒一事。我们读到,腓力要向拿但业推荐耶稣,而拿但业的第一反应是,拿撒勒这个地方出不了大人物。结合我们后来读到的(7:50—52):“加利利(拿撒勒在加利利地区)没有先知”,我想,当时的拿撒勒是一个不被看重的地方。从拿但业的说话方式看,他是一个有话直说的人。我们接着读到,耶稣和拿但业关于“无花果树下”这件事进行对话。耶稣说,当他看见拿但业在无花果树下时,就知道这个人(第48节);接着,他还重复“在无花果树下”这件事(第50节)。由于没有更多的材料对这件事进行考证,我猜测拿但业经常在无花果树下做一些重要的事情。这些事情不是公开的,但却是有关以色列人的福利。拿但业被耶稣的召唤感动后,称耶稣是“以色列的王”。我猜测,拿但业在无花果树下所从事的活动可能是政治上的。他在做这些事情时表现了他的直率诚实性格。

拿但业称耶稣是“神的儿子”。这就是说,拿但业承认耶稣是从神而来的。其实,拿但业称耶稣为“神的儿子”这个反应是所有被耶稣呼召感动后而跟随耶稣的门徒的反应。如果不相信耶稣来自于神,他们就不可能放弃自己的现有生活方式而跟随耶稣。当然,拿但业的眼光仍然没有摆脱自己的狭窄视野:盼望他所理解的“以色列的王”,并认为耶稣就是这样的王。拿但业的盼望与耶稣的独子身份并不一致。这个不一致,我们看到,恰好是耶稣不断强调的。耶稣将在他们面前彰显尊容,并要求他的门徒在信心中不断领受。只有这样,他们才能

认识他的基督身份。在这个意义上，耶稣对他说：你将看到更大的事。

总的来说，耶稣在召唤门徒时有四种情况：第一，安德烈把对施洗者约翰的信任转向耶稣从而跟随耶稣；第二，耶稣见到西门之后，调侃西门（彼得）为石头，彼得因此跟随耶稣；第三，耶稣召唤腓力跟随，腓力因此认为耶稣是弥赛亚；第四，耶稣称拿但业为诚实之人，拿但业因此称耶稣为神的儿子。这四种情况虽然是个例，但都有相当的代表性。

【1:51】他接着说：“我实实在在跟你们说，你们将看到天开了，神的使者在人子身上进进出出。”

这句话是耶稣对所有门徒说的。这里，耶稣自称“人子”（*υἰόν τοῦ ἀνθρώπου*）。关于这个词，我们在《约翰福音》读不到专门的界定。但是，我们注意到，《旧约·以西结书》中的以西结一直都以“人子”自称。我想，从《以西结书》的角度来理解这个词，应该是合适的。“人子”一词大概有这两个方面含义。第一，以西结认为，他作为“人子”是服侍以色列人的，但却是作为神的使者向人转达神的话这个意义上来服侍以色列人。因此，“人子”意味着仆人与使者。第二，以色列人在背离神的时候是不愿意听先知说话的——因为先知与他们的心思意念往往相互冲突。先知不受欢迎是常见的事。对此，以西结谈到，先知作为使者并不是要表达自己的想法，而是要传达神的旨意；如果人背离神，那么，他作为使者就不得不与他们相冲突。对他来说，当神的灵临到他身上时，他无法拒绝，听到什么就说什么。神对他说：“人子啊，虽有荆棘与蒺藜在你那里，你又住在蝎子中间，总不要怕他们，也不要怕他们的话；他们虽是悖逆之家，还不要怕他们的话，也不要因他们的脸色惊惶。”<sup>①</sup>在这个意义上，“人子”意味着站在这些悖逆者的对立面。耶稣自称“人子”，一方面表达了他的独子身份，另一方面则指出他与法利赛人之间的根本对立。

“神的使者在人子身上进进出出”是一种象征性的说法。耶稣是神的独子，他所彰显的就是神的尊容，因而两者之间一定有密切的信

① 《旧约·以西结书》2:6。

息来往。“进进出出”在原文中是“上上下下”，表征的是天父与独子之间的亲密的由上到下的联系。一方面，这里的“进进出出”意在对耶稣与神之间的关系进行定位，即耶稣作为独子所传的是神的尊容；另一方面，神仅仅通过耶稣来彰显自己的尊容，因而离开耶稣我们无法认识神。可见，“进进出出”表达了耶稣的独子身份，以及神与耶稣的一体性。

## 第二章 耶稣的神迹

**【引言】**本章的主题是神迹问题。我们读到两个故事，一个是耶稣的变水为酒的故事；一个是耶稣在圣殿中的一些激烈行为。我们发现，这里呈现了两类神迹。一类是在人看来是在超自然力量的作用下的事情。这类神迹在感官感觉上就能够让人震惊，因为它们不同寻常。比如，在变水为酒的神迹中，我们注意到，人可以造酒，但需要一定的原料与时间；当耶稣不需要原料与时间而变水为酒时，人们就可以观察到其中有不同寻常的力量发生作用。另一类神迹在人看来是平平常常的事情，除非出于信心，否则无法观看到其中的神迹性。比如，耶稣在圣殿内驱赶那些生意人。耶稣做这些事情并不需要什么超然的能力。但是，那些对于耶稣缺乏信任的人无法理解耶稣所作的这些事。然而，一旦出现对耶稣的信心，人就马上能够看见这些事情所彰显的神的作为，即：认识到这就是神迹。然而，对于没有信心的人来说，无论耶稣做什么事，他们都无法看到其中的神迹性。因此，耶稣在他们面前不行神迹。

上一章叙述了法利赛人和施洗者约翰的门徒对待约翰见证的两个出发点：法利赛人在判断约翰的见证，其出发点是他们所把握的《圣经》知识；则在信任情感中接受约翰的宣告与证据。为了进一步呈现这种对立，这一章叙述了法利赛人在面对耶稣的神迹时的态度：作为判断者来考察耶稣的神迹。如果出发点不改变，人就无法看到耶稣的神迹。

【2:1-10】第三日,有一婚宴在加利利的迦拿举行;耶稣的母亲也在那里。耶稣与他的门徒被邀赴宴。酒用完了,耶稣母亲对他说:“他们没酒了。”耶稣说:“妇人,这与你我何干?我的时候没有到!”他母亲对佣人说:“他怎么说你们就怎么做。”按照犹太人的洁净规矩,有六口石缸摆在那里,每口都可以盛两至三桶水。耶稣对佣人说:“把缸倒满水。”他们就把缸倒得满满的。又对他们说:“舀出来给司席送去吧。”他们照做了。司席尝了那水变的酒,并不知道是哪来的(只有当事佣人才知道),便把新郎官叫过来,对他说:“人家都是先上好酒,等客人喝醉后再上次的。你倒好,好酒留到现在!”

(一)作者对耶稣变水为酒这个神迹提供了相当详细的叙述。我们读到,整个事件的时间(第三日)<sup>①</sup>、地点(加利利的迦拿)、人物(耶稣的母亲和门徒)、和事情的经过(酒用完了)等都有细致描绘,栩栩如生。从写作目的来看,作者是想提供一个让人信服的真实故事。然而,对于当代读者来说,这个故事的真实性是需要说明的。当代读者深受经验科学与理性主义的洗礼,对于任何不符合经验科学的故事,都会本能地加上一个问号。在变水为酒的故事中,耶稣在没有酿酒原料和足够时间的条件下把水变为酒。这个故事无法得到经验科学的合理解释。理由并不复杂:水与酒是两种不同的液体,它们之间的过渡需要一系列的条件。耶稣在没有满足这些条件之前是不可能使水变成酒的。于是,我们在阅读《约翰福音》时就面临这样一个严重的问题:如果这个故事的真实性有问题,那么,由于“本书所言”不过是关于耶稣言行的记载,作者在接下来关于耶稣的所有记载就都存在真实性问题。这就要求我们对《约翰福音》中这一类故事(通常被当作“神迹”来处理)的真实性有一个基本认识。

我们来看看经验主义者休谟(David Hume, 1711-1776,英国哲学家)的处理。休谟在经验主义的基础上讨论“神迹”,<sup>②</sup>认为,人们的

① 这一天估计是逾越节的第三日。关于逾越节的记日问题,参阅 19:31-37 注的讨论。

② 参阅休谟《人类理智研究》(David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Harvard Classics Volume 37, 1910)第十章“论神迹”;中译本参阅《人类理智研究》,吕大吉译,北京商务印书馆 1999 年。

经验思维引导了一种习惯性思维方式。一件事发生了,人们首先想到的是在自己的经验基础上用自然的方式来加以解释。如果一件事很奇怪,暂时无法给出解释,人们便会进一步观察,直到给出合乎经验的解释。神迹就其定义而言指的是违反自然律的不符合经验习惯的现象。因此,在经验思维中不允许神迹。当然,休谟也注意到,在基督教背景中,人们常常谈论神迹。他谈到,人们在解释一件事时,无论它是符合自然律还是违反自然律,往往诉诸于超自然律力量这个概念,而不是从经验的角度;这件事在他们的眼中就是一件神迹。可见,人们之所以承认神迹的发生,根本原因是人们相信它是神迹。相信是神迹的前提。

从这个思路出发来看变水为酒的故事,那么,如果有人说是,这是一个神迹,是真实的,原因在于叙述者是相信者。另一方面,对于一个不相信者来说,这个故事如果不是编造的,便是省略了许多细节。

相信者与不相信者在面对同一个故事的真实性问题时,会作出截然不同的判断。比如,对于在法庭上的一个证人的证词,如果证人是可以信赖的,法官可以凭着对证人的信任而接受证词的真实性,即使证词与法官自己的经验相左。当然,这样做,法官可能会上当受骗。如果法官完全凭着自己的有限经验来判断证词的真实性,完全不考虑这位证人的可信度,从而把在他的经验中不可理解的证词都归为不可思议而加以拒绝;那样的话,法官将不得不取消大量的事实。可见,相信者与不相信者的出发点是不同的。这两种认识论出发点所引导的认识方向有极大的差异。有一点可以肯定的是,简单地采取其中之一,必然给我们的认识带来根本性的盲点。

《约翰福音》作者相当清楚地认识到,这两种认识出发点所引导的认识论是有根本性的差异的。休谟所主张的认识论是经验理性认识论,以自己的经验知识为基础对认识对象进行分析判断。这种认识论的出发点是自己的经验知识。认识者同时也是判断者。作为判断者,无论耶稣做了什么事情,他们都需要在自己的经验知识中对它们进行判断。只要通过了判断,即符合经验,那它就是自然的过程;如果不符合经验,那它就是有待观察的,直到它在经验中得到了满意的解释。

在这两种情况下,它都不是神迹。也就是说,要想认识到耶稣所作的事情是神迹,就决不可能从这种认识论出发。《约翰福音》作者对此评价到:“这么多的神迹行在他们面前,他们还是不依靠他。”(12:37)

显然,作者在记载耶稣的一言一行时,都是凭着自己诚实来做的,完全没有编造故事的意图。作者只是想把他所看到的当时真实发生的事情原原本本地记载下来,不管人们接受还是不接受这些故事。但是,他还是希望读者能够转换认识论角度,从恩典真理论出发来认识耶稣所作的事情。换句话说,简单地以经验判断为出发点认为这件事“不可思议”而拒绝它的真实性,结果只能是陷入自己的认识盲点。换个角度,即从恩典真理论出发,我们的认识视角中就会展现出一个完全不同的真实世界。因此,问题应该换一种提法:面对这些“神迹”,如果从信任出发,我们会看到什么?

(二)“我的时候”是耶稣常常提及的一个词。*ώρα* 这个字的最原始意思是“正好那个时候”,相当于中文中的“其时”;通常指一些好的时期。比如,收割季节;青壮年时期等等。不过,有时也会用于指称“死期已到”等。在古典希腊文中,*ώρα* 一般不用于时间度量。<sup>①</sup> 然而,在希腊化时期,*ώρα* 在普通希腊文中被当作一个时间量度来使用,比如,《约翰福音》在表达某个时间段时,如 4:6 中提到“第六小时”(τῆ πηγῆ ὥρα); 11:9 中,耶稣谈到“12 个小时”(δώδεκα ὥραι) 等等。于是,*ώρα* 这个字就增加了一个新用法:作为一个时间计量,指称某一固定时间,如这个小时,那个小时等。

犹太人在计算日子时用了两个“12 小时”(日落为零时,晚上有 12 个小时,相当于罗马计时,也即当代计时的下午 6 时;日出为零时,白天也是 12 个小时,相当于罗马计时的早上 6 时)。希腊化时期的普通希腊文用 *ώρα* 来指称这里的小时。这里,一天中的每个小时接着一个

① 参阅《新约神学辞典》*ώρα* 一条。古典希腊文献中的时间计算往往用另一个字来表达: *χρόνος*。《约翰福音》在涉及一般的时间时,也用这个字 (*χρόνος*), 如 5:6, 7:33, 12:35, 和 14:9 等,意思是“一个时间段”。我们知道, *χρόνος* 在希腊神话中是一位主管不可抗拒之时间的的神。希腊人主要是根据天体运动来计算时间,因而时间是固定不变的。柏拉图对这个时间的起源和运作都进行了深入的讨论。参阅《蒂迈欧篇》40B—42B。



小时,持续不断,不可抗拒。在这方向上,ὥρα进而引申为“季节”(通常就是冬季与夏季)。时间的持续性与季节之间的轮换过程都是一种非人的意愿所能抗拒的。当人们在思想时间时,不难触及其中那个不变的秩序。于是,ὥρα就兼有“时间度量”与“恰逢其时”这两重意思。耶稣在谈论“我的时候”(ὥρα μου)时,显然包含了这两重意思。

“我的时候没有到”这句话表明耶稣对自己的独子身份有完全清楚的意识。耶稣的使命就是要彰显天父的真理。但是,对于那些相信耶稣的人来说,也许会提出这样的问题:如何彰显?在什么地方?在什么时候?耶稣的母亲也许觉得“宴席无酒”这一状况是耶稣表达他的身份的好时机,所以婉转地向耶稣提出要求。然而,在耶稣看来,如何彰显他的神性这样的问题只能由天父来决定,并且只有天父与他的独子才知道;没有人可以作这或那的要求,或作任何猜测。因此,即使耶稣的母亲对耶稣的独子身份有所认识,她也无权在这方面对耶稣有所要求。恩典真理论要求每一个人只能在信任耶稣中接受真理,因为耶稣尊容是人进入真理的唯一道路。如果人对真理给予的方式可以自作主张,那就说明人不必通过耶稣来认识并接受真理。在恩典真理论看来,这是不可能的。因此,耶稣认为他母亲不该提出这个要求。<sup>①</sup>

(三)“妇人”的这种说法也是一个会引起议论的话题。耶稣把母亲称为妇人。读者也许会觉得耶稣与母亲之间的关系不那么和谐。这种称呼带着某种不尊重的倾向。联系到耶稣在人间的最后时刻把母亲交给门徒约翰时也称她为妇人(19:26-27),我们注意到,耶稣在感情上对父亲(也即天父)与对母亲确实存在着两种完全不同的倾向。<sup>②</sup>耶稣在称呼母亲为妇人时强调他是按照“时候”做事的。在耶稣

① 关于耶稣时候的神学意义,我们在相关讨论中还会进一步分析。请参阅5:24-30注;7:3-8注。

② 关于耶稣的父母问题,其他三本福音书都提到了马利亚童真女怀孕生下耶稣的故事。按照这种说法,耶稣的母亲是马利亚,而父亲就是天父。《约翰福音》虽然没有对此加以说明,但在行文中把这一点当作是毫无疑问的事实。比如,第16节记载到,耶稣在圣殿驱赶生意人时,训斥他们说:“别把我父殿堂当集市!”马利亚童真女怀孕一事在早期教会是一个重要话题。马利亚是当事人,因而童贞女这个故事只能由马利亚本人来表述。早期教会对马利亚有一种特殊的感情。她是耶稣的母亲;耶稣是他们的主; (转下页)

的意识中,他的时候是天父安排的。也就是说,作为独子,他只能按照天父的旨意做事。只有耶稣才见过天父,知道天父的旨意。虽然他的母亲也愿意顺服天父旨意,但天父旨意只能在耶稣的说话做事中彰显出来。因此,作为人,她只能通过耶稣的教导与天父亲近。然而,作为耶稣的母亲,她的感情与想法对耶稣发挥着深刻的影响力。耶稣当然能够感受到他的母亲的影响力。在与天父旨意没有冲突的情况下,耶稣会乐意接受其影响。然而,她的母亲在宴席中的这一要求与天父给耶稣安排的时候并不和谐。尽管耶稣最后满足了母亲的要求,但他还是深深地感受到这一不和谐。就称呼而言,父亲与母亲在一般情况下都属于人。但是,在耶稣这里,父亲是神,母亲是人。对于耶稣来说,只要是在涉及天父的语境中,就必须强调母亲的人性。我想,这便是耶稣称母亲为妇人的原因,即:强调母亲作为一个人。<sup>①</sup>

---

(接上页注②)因此,马利亚的重要性是不言而喻的。这种感情也是马利亚崇拜的基础。但是,马利亚讲述这个故事的意图是看轻自己的地位,希望人们不要崇拜她,而是把崇拜都献给神。换句话说,童贞女故事要表达的是,马利亚在生耶稣这件事上没有功劳可夸;全都是神自己的工作。她不过是受到神的灵的感应而生耶稣。她是被动地顺服地完成了这件事的。

对于基督徒来说,他们是在使徒传统中建立自己的信仰的,因而他们不会怀疑使徒传下来的故事。否则,他们的信仰就会动摇不定。但是,对于局外人来说,特别是那些反感甚至仇视基督徒的人来说,这就是一个可以大作文章的话题。比如,奥利金在他的《驳克苏姆》(*Contra Celsus*)I. 32 中,提到克苏姆恶毒地认为马利亚和一位叫 Panthera 的罗马士兵私通而生耶稣。而对于当代读者来说,童贞女怀孕无法在科学上得到解释,因而往往认为童贞女故事缺乏历史真实性。参阅施莱马赫《基督信仰》(Friedrich Daniel Ernst, Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edinburgh: T & T Clark, 1989)第 97 节中的相关讨论。

其实,这里涉及的是一个认识出发点问题。如果门徒在叙述童贞女这件事情上作假,那么,他们提供的所有关于耶稣的故事就真假不分了。也就是说,这个故事的可靠性依靠它的原始性。这个故事是从门徒那里传下来,具有原始性。如果我们无法超越这个原始性,我们就没有根据否定它的可靠性。否则,我们就不得不进而否定见证真理这一思路。我们是在信任情感中接受这个故事的原始性的。这个信任情感是整个恩典真理论的根基。其实,从恩典真理论出发,这个问题并不难解决。简单来说,童贞女故事要说明的是,马利亚在生耶稣这个件事上没有功劳;耶稣的出生是天父的安排。至于耶稣和天父之间的关系,只能通过耶稣的独子身份来加以说明。

① 一些解经书在涉及这个问题时,往往从历史文化角度出发,寻找材料证明,耶稣称母亲为妇人的做法符合风俗习惯,并不表明耶稣对母亲有任何不敬。我认为这种辩解太勉强。我在 19:25-27 注释中还将进一步讨论这个问题。

【2:11】耶稣在加利利的迦拿行了这第一个神迹，显露了他的尊容。他的门徒便信靠了他。

这句话中有两个词是与本章主题直接相关的，即：“神迹”与“信靠”。我们分别加以讨论。

(一) “神迹”(σημεῖον)的原义是“记号”，“兆象”，“踪迹”等。耶稣所作的事是要彰显他的神性(即作为神的独子)；因此，当门徒观察耶稣的行事时，看到的的就是他的神性。从这个意义上看，耶稣的σημεῖον就不是一般的σημεῖον，而是彰显神的σημεῖον，即神迹。换言之，耶稣是神的独子，只有他的σημεῖον彰显神本身，因而才是神迹。《约翰福音》所谈论的σημεῖον，只要是耶稣所作的事或他的工作(ἔργον)，都是要彰显他的神性，因而都可以翻译为神迹。值得指出的是，《约翰福音》也大量使用ἔργον，只要是指耶稣的ἔργον，其意义与σημεῖον相同。作为比较，希腊文中还有另一个字δύναμις(原始意思是“能力”)。其他福音书涉及耶稣的神迹往往采用此字。和合本一般译为权柄(如《马太福音》6:13等)和异能(《马太福音》11:20等)。但是，《约翰福音》没有使用这个字来指称耶稣的神迹；在使用它的动词形式(δύναμαι)时也仅仅限制在“能力”这个意义上。显然，作者是有意避免用δύναμις来指称耶稣的神迹。从这个观察出发，我认为，《约翰福音》作者在谈论耶稣的神迹(σημεῖον)时，并不是在谈论耶稣具有如此这般的非凡能力，而是强调耶稣的所作所为都是对神的彰显。耶稣的σημεῖον作为神迹并不一定如人们所期待的那样大有能力，比如，耶稣被捕时毫无抵抗力等。但是，耶稣所作所为都是要彰显神；而门徒在观察耶稣的行为时也能够其中看到神的作为。因此，耶稣做的一切事情其实都是神迹。我认为，作者是在这个意义上使用σημεῖον的。

为了对σημεῖον有更准确的理解，我们比较σημεῖον的其他用法。在《马太福音》中，门徒问耶稣关于末世的“预兆(σημεῖον)”(《马太福音》24:3)；犹太出卖耶稣时给祭司一个“暗号(σημεῖον)”(《马太福音》26:48)；等等。可见，在神迹意义上的使用σημεῖον并不是一种普遍的做法，而且，值得指出的是，在犹太文化中，一个σημεῖον是不是神迹的关键点是看行事者是否来自于神。如果行事者来自其他的有能力的存

在物,如鬼,邪灵等等,那他的σημεῖον就不是神迹。比如,《约翰福音》在8:48—59记载了耶稣与犹太人的一段对话,对话中的犹太人不相信耶稣是从神那里来的,因而在他们心目中,耶稣的σημεῖον不是神迹,而是“鬼迹”。就作者的写作顺序来看,在描述了门徒相信耶稣之后才谈论耶稣的σημεῖον,《约翰福音》是要向读者表达这一点:能否认出耶稣的σημεῖον为神迹,关键在于人们是否相信耶稣是神的儿子。对于不信者,无论耶稣做了什么事,都不可能是神迹。

神迹常常看上去是一些不合常理的事。比如,在变水为酒的一例中,酒的酿造需要一定的原材料,一定的工艺,和一定的过程。水只是其中的原材料中的一部分。因此,在没有其他原材料和工艺过程的前提下,水是不能变为酒的。耶稣在顷刻之间变水为酒,这就不合常理。如何处理这里的“不合常理”呢?我们先来看看犹太文化是如何处理神迹问题的。在犹太人看来,耶和华是无所不能的神。只要耶和华愿意,他的所作所为可以是完全不合常理的。因此,犹太人并不拒绝“不合常理”的神迹。但是,一件不合常理的事是否为神迹,对他们来说,关键在于当事人是否来自于神。当他们看见耶稣做事不合常理的时候,法利赛人就开始不断地考察耶稣,看他是否来自于神。如果认定耶稣来自于神,那他所做的那些不合常理的σημεῖον就是神迹。如果发现耶稣不是来自于神,那么,无论耶稣做什么,都不是神迹。比如,耶稣在安息日治愈了一位瘫痪了38年的病人。在摩西律法中,安息日不能做事。凡在安息日做事就是违反摩西律法,因而是罪人。罪人不是从神那里来的。然而,耶稣恰好是在安息日做这件事。根据法利赛人的判断,耶稣不来自于神,因而他所做的事情(治愈病人)就不是神迹。

其次,我们也需要考察一下希腊思想界对神迹的处理。我们注意到,当时希腊思想界出现了一种重视感觉经验并寻找“常理”的倾向。当时的三大思潮之一,怀疑主义关于真理标准的讨论同时否定了感觉经验与理性原则的可靠性。但是,另两个学派,斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派,都对感觉的可靠性问题进行深入的分析讨论,其目的是要提供一种关于感觉的可靠性之证明。这种倾向的突出表现是关于“感

觉”前的知识背景的讨论,提出了“预知感觉”(προλέψεις)概念。简单来说,“预知感觉”指的是这样一种观察,人在运用感官进行观察之前就拥有了一些普遍的概念,如人作为观察者拥有“人”,“白人”,“黑人”,“黄种人”等等概念;当人用这些概念来观察一个物体时,他就得到了“预知感觉”。举例来说,我在观察一个物体,发现它有人的样式,于是便使用“人”这个概念来描述它。对它的进一步观察发现有“白人”的样式,便用“白人”这个概念来描述它。这里的“人”与“白人”这些概念都是在我们进行这一观察之前就拥有的。用它们来观察当下的物体,所得到的便是“预知感觉”。不难发现,由于“预知感觉”具有普遍性的概念的参与,因而获得了确定性。从形态上看,这些感觉主要是那些被共同接受的感觉,即所谓的“常理”。不难看到,神迹是不合“常理”的。从伊壁鸠鲁和斯多亚学派的立场出发,必然要拒绝耶稣的神迹。

“预知感觉”的关键点是在先知识。不同的在先知识所给出的预知感觉是不同的。比如,对于一位持万物有灵论的人,当他看到磁铁吸引现象时,他会相当肯定地认为,这是磁铁灵魂在起作用。有什么样的在先知识,就会呈现什么样的预知感觉。对于《约翰福音》来说,耶稣的σημείον中的神性是在相信耶稣是神的儿子这一信念中呈现的。这样一种在先的信心是耶稣的σημείον作为神迹的前提。缺乏信心,就看不到神迹。所以,耶稣不在那些不信者中间行神迹——因为耶稣所作的一切,在他们眼中都不是神迹。

我们前面指出,人的认识有两个出发点,经验判断与信任接受。恩典真理论注意到,从经验出发的认识无法认识真理(在黑暗中),因而要求从相信真理的自我显现出发来接受真理的给予,并在此基础上进行认识。在恩典概念中,人相信并接受神的启示,进而与神建立给予—接受的关系,并在领受中认识真理。如果人们在某种概念体系中进行观察,他们所呈现的现象就无法脱离他们的既定概念体系。因此,简单地从某种经验(即某种“常理”)出发对《约翰福音》所描述的“神迹”进行批评,是无法说明问题的。由于人与真理的截然对立,人自己无法通过任何方式认识真理,除非真理自己主动启示自己。“常理”作为一种感觉经验是属于人自己的,因而没有能力来判断一种

σημεῖον 是否为“神迹”。这里的核心问题是：如果你相信耶稣来自于神，并作为神的独子，那么，你就能认出耶稣的言说与行为(σημεῖον)是神迹。

(二) 这句话中还有一个重要的词：“信靠”。它的原文是一个动词词组：ἐπίστευσαν(πιστεύω的过去不定时)εἰς。我们需要对这个词组作一些讨论。我们知道，《约翰福音》在 1:7 第一次使用 πιστεύω，强调的是，由于黑暗与光的对立，人依靠自己不可能认识光，因而需要通过施洗者约翰的见证来相信耶稣。从行文来看，πιστεύω(相信)指的是在对耶稣的信任中伴随而来的开放接受态度和倾向。恩典真理论认为，耶稣是真理自身向人的显现，除非人相信耶稣，人没有其他途径认识真理。因此，相信是人认识真理的起点。这里的 ἐπίστευσαν εἰς 多了一个 εἰς；在英文中相当于 in。英文通常把这一词组译为 believe in。我把它译为“信靠”。就语言的角度看，πιστεύω 可以直接连接对象的，所表达的是一种主观愿望，如 6:30，那些犹太人追问耶稣，凭什么他们要相信他(πιστεύσωμέν σοι)? 这种相信不是耶稣要求于门徒的。耶稣要求于门徒的是跟随与依靠，所以必须在用词上加上 εἰς。因此，πιστεύω εἰς 是一个具有特别意义的动词词组；它所构成的句子在语气上表达了主语对宾语的依赖性。就上下文来看，耶稣的门徒亲眼看见耶稣的 σημεῖον(变水为酒)，这时，他们就不仅仅相信耶稣从神那里来(作为一种主观态度，这一点在他们成为耶稣门徒之时就有了)；亲眼看见了耶稣的神迹之后，他们的情感发生了重要的变化：认为耶稣是可依赖的，能够把他们带到神(真理)那里去。于是，他们就开始在生存上依赖并跟随耶稣。这种对耶稣的依赖与跟随着是“信靠”。信靠带来的是生存上的跟随，因而具有实践意义。

从相信(耶稣从神那里来这件事)到信靠(耶稣这个人)是从认识到实践的过程。我们可以这样理解：如果门徒并不相信耶稣，当耶稣把水变成了酒后，他们也许会诧异或惊奇，但他们并不一定会认识到耶稣作为神的独子拥有从神那里来的能力，进而信赖他跟随他。对于耶稣所作的事，人们会解释说，耶稣是一个魔术师，或最多不过是一个拥有特殊能力的人(来自神或来自别的什么地方)，等等。从这个角度

看,从相信耶稣是神的儿子,到信靠跟随耶稣这个人,乃是基督信仰的建立和完成的过程。从另一角度看,如果人们相信耶稣是从神那里来的,却看不到他有能力彰显神,那么,这种相信是无法长期维持下去的。这一点是显然的。比如,我们所信任的人辜负了我们的信任,我们就不可能继续对他的信任。耶稣最先召唤的几个门徒都是因为信任施洗者约翰而相信耶稣是基督。也就是说,他们把对施洗者约翰的信任转移到耶稣身上。如果耶稣无法彰显神,他们无法在耶稣身上看见神,那么,他们就不可能从信任进到信靠。现在,耶稣在他们的眼底下变水为酒。这件事让他们看到了耶稣的神性。于是,他们在相信中走向信靠。因此,相信与信靠在基督信仰中是一体的。

到此为止,《约翰福音》所表达的基督信仰包含了这两点:1,相信耶稣从神那里来,即:耶稣是作为独子的神的儿子。2,在相信中见证耶稣的神性,从而信靠耶稣(接受耶稣为救主),跟随他走向真理。换句话说,只有相信而没有信靠,或只有信靠而没有相信都是不完全的基督信仰。只有相信而没有信靠,意味着这个“相信”不过是一种主观观念,并不构成相信者的生活态度。只有信靠而没有相信,表明信靠者只是看中了耶稣的某种特殊能力,并崇拜这一能力。作者在2:23—25中特别强调,耶稣做事时会显现一些特殊能力,如果人们因为耶稣的这些能力而信靠耶稣,那么,他们就只是信靠耶稣的能力而不是耶稣这个人。这是一种没有相信的信靠,即对耶稣的独子身份完全没有知识。这样一种信靠不是耶稣所要求的。实际上,耶稣在天父的安排中可以表现为在人看来是完全没有能力的样子,如他的十字架之路。仅仅因为耶稣的某些能力(如使瘫者站立,盲者开眼,五饼二鱼等)而跟随耶稣,最后只能中途退出,无法看到他的神性。

【2:12—17】这事以后,耶稣就下迦百农去了;同行的有他母亲与兄弟,以及他的门徒。在那里住了没多久。犹太人的逾越节快到了。耶稣便上耶路撒冷去。他发现人们在殿里卖牛卖羊卖鸽子,而金钱兑换商则坐在桌子那边,就以绳代鞭,把牛羊赶出殿外,倒翻兑换商的钱柜,掀倒他们的桌子,对那卖鸽子的人说:“这些东西都拿出去!别把我父殿堂当集市!”他的门徒就想起了经上的话:“我为你的殿心里焦

急,如同火烧。”

看上去,这是一次搬家行动,即:把家从拿撒勒搬到迦百农。我们注意到,门徒这时已经与耶稣一家住在一起了。除了耶稣的母亲与兄弟们,这里似乎有意忽略了一个人,即耶稣的名义上的父亲约瑟。我想有这几种可能性。第一,作者是有意忽略约瑟。在作者看来,耶稣的真正父亲是天父,因而约瑟与耶稣除了名义上的父子关系之外,两者并没有内在的关系。这里要介绍的是与耶稣有关系的人物,所以有意忽略约瑟。第二,考虑到耶稣已经成年,这次搬家是从约瑟家搬出来,并定居在迦百农,因而其中没有约瑟。第三,约瑟此时已经去世。我们对于约瑟这个人的认识完全依靠四部福音书。《马太福音》的第1—2章对约瑟和马利亚的关系给了较多叙述。根据这有些材料,我想,第三种可能性比较大。

这里提到的“迦百农”,根据《马太福音》(4:13;9:1)和《马可福音》(2:1),乃是耶稣与门徒生活的地方,也称“耶稣的城镇”。彼得和安德烈便是这个城镇的居民。耶稣选择这个城镇为据点,也许与彼得有关。

逾越节 *πάσχα* 是犹太人纪念耶和华带领他们的祖先离开埃及的一个节日。关于逾越节的来历及其具体规定,参阅《旧约·出埃及记》第12章。

这里的故事并不复杂。耶稣来到圣殿,看见许多生意上的买卖活动,于是便动手驱赶这些生意人,指责他们把天父的殿堂当集市。耶稣认为这圣殿是“我父”的殿堂。这种“我父”的说法并没有引起人们的太多注意。大家印象深刻的是耶稣的驱赶动作。这是一个相当激烈的动作。从当事人的角度看,耶稣这样做有点奇怪。我们知道,圣殿是犹太人献祭的地方。献祭以动物为祭品。这些商贩在圣殿内设立买卖点,主要是为了方便群众,让他们容易找到祭品,完成献祭。而且,祭司们似乎也同意他们这样设点买卖。耶稣为什么要驱赶他们呢?

一种可能是,这些买卖点已经深入圣殿,喧闹声破坏了圣殿的神圣性。按理,这些买卖活动应该在圣殿外举行。但是,由于生意竞争



的因素,买卖点就越来越往圣殿深处挪动。而祭司们为了某种商业上的考虑,也会考虑出租这些买卖点等等。于是,生意意识和气氛就充满了圣殿,而圣殿的神圣性荡然无存。

耶稣的激烈动作,门徒看在眼里,心里想到诗篇中的一句话:“我为你的殿心里焦急,如同火烧。”(《旧约·诗篇》69:9)耶稣是否真的心里焦急?——我们在行文读不到耶稣具有这种情绪。在顺服中,耶稣没有焦急。实际上,对于耶稣来说,他来到这个世界是要洁净圣殿,即建立信心,彰显天父。但是,他不是来洁净这座圣殿。门徒心中所想与耶稣要表达的,我们看到,其距离还是相当大的。

耶稣要表达的是他对这个圣殿的主权。在犹太人的心目中,圣殿的主权在祭司手里,在犹太人的领袖手里。他们有权让这些生意人进入圣殿做买卖。当耶稣在驱赶圣殿中的生意人行动中而宣告自己对圣殿的主权时,首先感到压力的便是这些所谓的犹太人领袖。接下来的对话便是由这一挑战所驱动的。

【2:18—21】犹太人因此问耶稣:“你做这些事是要向我们显示什么兆象呢?”耶稣回答他们说:“摧毁这殿,我要在三日内把它建起来。”犹太人接口说:“这殿的建造用了四十六年,你要在三日内把它建起来?!”但耶稣说的是他自己的身躯之殿。

第18节中的“兆象”,原文是σημεῖον。我在2:11中把这个字译为“神迹”。这同一个字作两种译法的理由是这样的:《约翰福音》认为耶稣是神的独子,因而他的所作所为一定是彰显神的。也就是说,他所作的事都是神迹。但是,如果人不相信耶稣是神的独子,人就无法认出神迹。这些犹太人对耶稣在圣殿里所作的事觉得有点奇怪,并且感受到某种挑战。因此,他们询问耶稣究竟想做什么。在他们心中,耶稣所做的事情好像是冲着他们来的。这是一种兆象。但是,他们还不太明白这种兆象的意味。他们想要搞清楚。这些犹太人此时不相信耶稣是神的独子。不过,他们也没有简单地否定耶稣。他们是带着某种期待来询问耶稣的。他们的问话中的σημεῖον是一种中性的日常用法,口气上相当于:你这样做的意思是什么?要表达什么意图?是一种什么样的兆象?等等。有一点可以肯定的是,他们在使用σημεῖον

时,也没有“特殊能力”的意思。从行文上看,我认为,在2:11中,门徒相信耶稣是神的儿子,因而他所做的事是彰显神的;那里的σημεῖον指的是“神迹”(即让人在耶稣的行事中见证神)。这里的σημεῖον则是不信者的询问;询问者对耶稣是否是神的儿子这一点持怀疑态度;他们的问话包含着两种以上的可能性,即耶稣也许是神的儿子,也许不是。这里,把它译为“兆象”比较符合上下文。相反,不顾上下文而把σημεῖον一律译为“神迹”会给读者带来理解上的困惑。

我们来比较一下其它译本。第18—19节的希腊原文是: *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; ... λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*。和合本的译文是:“你既做这事,还显什么神迹给我们看呢?……你们拆毁这殿,我三日内要再建立起来。”从理解上看,由于第18节中的σημεῖον被译为神迹,所以读起来的意思是,犹太人要求耶稣把他的特殊能力显示一番;而耶稣确实具有某种特殊能力去做某一件特别的事,即在三日内把被拆毁的殿重建起来。思高本的译法更强调作为能力象征的“神迹”(18节):“你给我们显什么神迹,证明你有权柄作这些事?”——需要指出的是,这里的“证明”与“权柄”都没有原文的明显支持。这些译文的共同点是把σημεῖον理解为某种特殊能力的象征。这种理解在《约翰福音》文本中得不到足够的支持。英文钦定本和新国际版保留了原始文字的含义而译为 sign(符号),不失为一种明智的做法。我们必须明确认识到,《约翰福音》的σημεῖον并不指称什么特殊能力。只有在人们相信耶稣是神的儿子的前提下,人们才能从耶稣的所作所为中见证到耶稣的神性,因而耶稣的所作所为,无论在人看来有没有表现出特殊能力,都是“神迹”,都是对耶稣神性的彰显。亦可比较6:30中对σημεῖον的用法。

犹太人问耶稣,你这样做事究竟想向人们表达什么信息? 耶稣的回答是:“摧毁这殿,我要在三日内把它建起来。”乍一看,这一问答有点牛头不对马嘴。作者在记载这段对话时也注意到这一点,所以补充了一句:“但耶稣说的是他自己的身躯之殿。”意思是说:“摧毁这殿”指的是把耶稣送上十字架,而“三日建殿”则是指耶稣三日内复活。我们知道,“十字架”与“复活”是《约翰福音》要表达的中心信息,也是耶稣

尊容的核心内容。从这个角度来读这段对话就顺理成章了：耶稣并不是要向这些犹太人显示什么特殊能力，而是要告诉他们，他要在“十字架”与“复活”中向他们以及全人类彰显他的尊容。<sup>①</sup>

**【2:22】**当耶稣死后复活，门徒便想起了他说过这话，因此相信经上所载与耶稣所说。

耶稣死后，门徒才想起耶稣当时说过的话与做过的事。《约翰福音》常常提到这种情况，如 12:16 提到门徒待耶稣死后才明白耶稣骑驴驹进耶路撒冷之事；13:7 耶稣为门徒洗脚时告诉他们以后会明白此事；等等。耶稣要求门徒在信任中跟随，而不是按照自己的心思意念进行判断。有些事情，耶稣说出来或做出来之后，门徒马上就能够理解。但是，还有些事情，门徒无法理解。对于这些无法理解的事情，如果门徒依然根据自己的心思意念进行判断，那么，他们就无法理解耶稣，或者认为耶稣说的不对，做错了事。在这种情况下，他们就不是跟随耶稣，而是凭着自己的心思意念。也就是说，只要在判断中对耶稣的言行评头论足，人就不可能认识耶稣的基督身份。

见证真理的认识方式乃是在信任中观察、聆听，并理解耶稣的言行。在信任中，门徒对于耶稣的言行可能有所理解，也可能不理解，但是，他们相信耶稣是神的儿子，只说神要他说的话，只做神要他做的事。有些事情他们现在之所以无法理解，原因在于他们自身的理解力，即缺乏理解这些事情的经验背景。他们现在不能理解，意味着他们的理解能力有限。然而，他们经历这些事情之后，有了理解的经验背景，就会拥有理解耶稣言行的能力。在此基础上，理解耶稣对于门徒来说就不是问题。对于有些人，他们也许对耶稣很看好，但却是从自己的心思意念出发在判断中认为耶稣的言行符合自己的想法。这些人不是从信任出发而跟随耶稣，而是在判断中认为耶稣符合自己的弥赛亚观念。他们即使做了门徒，最终也会放弃自己的门徒身份，如 6:60—66 中提到的那些门徒。因此，对于耶稣的门徒来说，相信耶稣的基督身份是他们理解耶稣的关键点。这是恩典真理论的基本原则。

<sup>①</sup> 关于复活概念，参阅 6:37—40 注中的讨论。

【2:23-25】耶稣在耶路撒冷过逾越节；有许多人看见了他所行的神迹，就信靠了他的名。但耶稣并不依赖于他们，因为他什么都知道。他也不需要他们作关于人的见证，因为他知道人心所存。

我们知道，耶稣的有些神迹是彰显了某种能力的。这种特殊能力往往会吸引一些人的好奇心，并进而发生各种联想。比如，耶稣在圣殿里做了一些“不合常理”的事，治好了一些瞎子与瘸子（参阅《马太福音》21:14）。对于耶稣的门徒来说，这些事都彰显了耶稣的神性。但是，对于那些起初不相信耶稣是神的儿子的人来说，他们往往会联想到，如果耶稣有这些特殊能力，那么，他也许有某种大能。根据他们的弥赛亚观念，他们判断耶稣是弥赛亚。这种在判断中相信耶稣的人不是耶稣要召唤的门徒。因此，这里提到的“许多人”对耶稣的信靠与门徒对耶稣的信靠是两种不同的信靠。门徒相信耶稣是神的儿子，以此为基础来观看耶稣的神迹，并在其中见证耶稣的神性，进而信靠耶稣跟随耶稣。但是，这“许多人”在观看耶稣的神迹时，则是在判断中得出结论：耶稣是从神那里来的。他们看到了耶稣的行事显示了特殊能力，因而认为耶稣是可以信靠的。这里，他们所信靠的是耶稣的特殊能力。简言之，门徒所信靠的是耶稣这个人——作为神的儿子与神的独子的耶稣；而这“许多人”所信靠的则只是耶稣的能力——耶稣仅仅是这些能力的拥有者。

我们需要对这“许多人”有更多的认识。首先，这“许多人”是在判断中来观察耶稣的。他们的认识出发点是他们现有的关于“先知”的知识。这些知识的来源是多方面的，比如，通过研究《旧约》而拥有弥赛亚概念；或者，接受了犹太人领袖们关于弥赛亚的说法；等等。如果耶稣的表现符合了他们的弥赛亚概念，他们就会认为耶稣是弥赛亚；如果不符，就会否定耶稣。《约翰福音》要呈现的耶稣是作为恩典而赐给人的，因而必须从信任出发去领受。这“许多人”的认识出发点无法让他们认识耶稣的独子身份。

其次，我们知道，在《旧约》中，神人或先知都是从神那里来的，因而一定拥有某种从神那里来的能力。没有特殊能力的人不可能是神人或先知。不过，神人或先知（作为人）与他们的能力（来自于神）是分

离的。当神把能力给了他们时，他们就是有能力的。但是，如果神把能力取走了，他们就完全与别的人一样。典型例子是《旧约·士师记》（第13—16章）中的参孙。先知的能力不属于先知本人，而属于神。这是《旧约》的基本观念。对于当时的犹太人来说，这一观念是相当确定的。

因此，对于这“许多人”来说，最重要的是耶稣的能力，而不是耶稣本人。作为人，耶稣拥有了从神那里来的能力。这能力对于他们的利益或理想来说是大有用处的。因此，如何使用这些能力就是他们的主要关注。围绕着这一中心关注，他们注意的就不是耶稣本人，而是耶稣的能力。当然，耶稣是这些能力的承担者，因而耶稣这个人的重要性是不言而喻的。但是，不难注意到，在这些人的心目中，耶稣本人的重要性比不过这些能力的重要性。对于这些信靠者来说，如果出现这种情况，即：耶稣拥有能力却不按照他们的想法去做，那么，他们就会采取措施强迫耶稣按他们的想法行使他的能力。在信靠耶稣的众多信徒中，这种人为数不少。耶稣十二门徒之一加略人犹大就是其中一个。在这种情况下，耶稣仅仅被理解为一种为我所用的工具而已。<sup>①</sup>

由此看来，信靠耶稣的人可以分为两类，一类是在相信中见证耶稣的神迹，看到了耶稣的神性，因而信靠耶稣；所信靠的是耶稣这个人——作为神的儿子与独子。另一类是看见了耶稣在行神迹时所表现出来的能力，从而在判断中认为耶稣可以信靠；所信靠的是耶稣所拥有的能力。《约翰福音》区别了这两类信徒，进而指出，耶稣完全清楚地知道这两类信徒。耶稣要的是那些在信心中跟随他的门徒为他做见证。至于那些只相信他的能力的信徒，他不需要他们的见证。后者追求的是自己的心思意念，而不是耶稣的心思意念。他们信靠耶稣的能力是为了实现他们自己的心思意念。

值得注意的是，耶稣并没有这样做，即：既然这些人的信靠搞错了对象，那么就直接指出他们的错误，让他们改正。为什么呢？我想可

---

① 关于《约翰福音》对“这些人”的理解，也可参阅 Leon Morris 的《约翰福音注释》（*The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995）页 180—183。

以这样来理解：耶稣很清楚他的能力都来自于天父；作为独子，他所传递的一切都是天父要他传的。因此，他和他的能力是一体的。尽管人们对这一体性缺乏充分的认识，但是，只要人们能够信靠他的能力，他们在信靠中就可以进而认识到这一体性，从而走向信靠耶稣，认识耶稣作为神的独子的身份，确立全面的信仰。至于如何从信靠耶稣的能力进而去认识耶稣与天父的一体性，认识耶稣的独子身份这个问题，我们在接下来的第三章就读到了详细的回答。

第 23 节中的 *ἐπίστευσαν εἰς* 译为“信靠”。如果我们对《约翰福音》所区别的两类“信靠”（即在相信中的信靠与对耶稣的能力的信靠）有基本的了解，我想，我们就不难理解这里的翻译。第 24 节的 *ἐπίστευεν αὐτόν* 需要做一简单说明。这是一种很特别的用法。就语义来说，它指的是“让自己相信或信任于”。和合本译为“交托”，我想可能是受英文的影响：英文钦定本译为 *commit himself unto*。这种译法的主要缺点是，“把自己交托”是把自己的一切都交在别人手里。但是，《约翰福音》要表达的是，那些人想按自己的想法来使用耶稣的能力，但耶稣不让他们这样做。耶稣的能力只能在天父的控制下，并且只有耶稣才知道如何使用它。因此，我译为“依赖于”，强调的是耶稣不想把自己的能力的使用依赖于“那些人”的想法。耶稣的能力与耶稣的独子身份是一体的，并只用来彰显他的神性。

### 第三章 洗礼与重生

【引言】本章的主题是施洗问题。《约翰福音》认为有两种洗礼。一种是施洗者约翰的洗礼，一种是耶稣的洗礼。在第一章涉及施洗者约翰的见证时提到，约翰给人施洗是要把耶稣彰显出来(1:31—34)。一般来说，施洗者约翰的洗礼被称为认罪悔改的洗礼。<sup>①</sup>这种洗礼的依据是摩西律法，要求人们按照摩西律法来审视自己的心思意念，唤醒人们对神的依赖。形式上，这种洗礼是浸水。但是，如何才能依赖神呢？对于以色列人来说，这是一个千载难题。如果摩西律法来自于神，那么，遵守律法就是遵守神的旨意，就能得到神的祝福。然而，一个不可跨越的困境是：不同的人对同一条律法可以有不同的理解；那么，应该按照哪一种理解去遵循摩西律法？当然，原则上，人们必须按照神在立法时的原始旨意去遵循律法。但是，在各种不同的理解中如何确定何者为神的原始旨意？施洗者约翰提到一种“用灵与火”的洗礼，并认为那就是耶稣的洗礼。在讨论耶稣的洗礼时，本章叙述了两个事件，一个是尼哥底母和耶稣关于“重生”的对话，另一个是关于洗礼的纯洁性问题讨论。通过这两个事件，《约翰福音》对这种新的洗礼进行说明。这是一种“在水和灵中重生”的洗礼；主礼者就是神的灵；洗礼的目的是让人在“重生”中认识耶稣的独子身份，从而跟随耶稣，认识天父旨意，进入神的国。

---

<sup>①</sup> 参阅《马太福音》第三章关于约翰的洗礼的记载。

【3:1—8】有一个法利赛人,名叫尼哥底母,是一位犹太人头面人物。这个人晚上来见耶稣,说:“拉比,我知道你是从神那里来的老师,因为你所行的神迹,除非神的同在,无人能行。”耶稣回答说:“我实实在在在跟你说,除非重生,无人能见神的国。”尼哥底母回答说:“一个老人如何能够重生呢?他如何能够重入母腹而重生呢?”耶稣说:“我实实在在在跟你说,除非在水和灵中重生,无人能进神的国。肉生肉,灵生灵。你不要因为我说‘你必须重生’而感到诧异。呼吸随意出入,只闻其声而不知其从何处来向何处去。灵的生产便是这种情形。”

(一) 这里一开始就介绍一个名叫尼哥底母的法利赛人。我们知道,法利赛人这一团体之所以出现,正是因为犹太人认识到了遵守摩西律法的困境并力求从中摆脱。作为法利赛人,接受施洗者约翰的洗礼并不存在不可逾越的障碍。尼哥底母来找耶稣之前,也许就已经接受了约翰的施洗了,并因为信任约翰而注意耶稣的所做所为。他来向耶稣求教,表明他内心希望进一步认识耶稣。

在《约翰福音》中,尼哥底母是一个重要人物。除了本章记载的和耶稣的谈话之外,《约翰福音》还有两次提到他(见 7:50; 19:39)。作者在介绍尼哥底母时用了两个头衔:法利赛人和头面人物。法利赛人是一群专心研究摩西以来的先知文献的学问人,因而他们又行使着教化犹太人的教师角色。他们的人格倍受当时犹太人的敬重。但是,作者还强调他是一个头面人物(ἄρχων)。能被称为头面人物的人必须是当时犹太社会的联席会议(συνέδριον)成员。联席会议的雏形大约形成于大安提阿古时期(西元前 223—187 年),到耶稣在世时已经基本定型。犹太人一直在外邦帝国的统治之下,而议会则是受到统治者肯首的犹太人的最高自治管理机关。议会由 71 位成员组成,主要从宗教上的领袖人物(如祭司长),在道德,知识,和法律上的知名人物(如法利赛人,文士等),以及政治上的重要人物(如赛都斯人)等团体中挑选。<sup>①</sup> 值得注意的是,这些人在社会上行使着教化人们职责,对于社会

① 参阅《天主教百科全书》(The Catholic Encyclopedia, 1912) <http://www.newadvent.org/cathen/>, Sanhedrin 词条。



安定起着关键的作用。但是,联席会议不是一个政府机构,因而在其中任职者不是官员(和合本译法);它也不是独立的政治管理机关,因而其成员不是首领(思高本译法);但同时它又行使一定的管理职能,因而其成员不仅仅是议员(吕振中译法)。这三种译法从不同角度来理解联席会议成员,但都是不全面的。尼哥底母是作为法利赛人而当选联席会议成员的。

(二)从谈话内容中可以看到,尼哥底母看到耶稣拥有特殊的能力,因而认为耶稣与众不同。他能够认识到这一点,这至少表明,他深受施洗者约翰的影响。在他看来,耶稣在神迹中表现了非凡的能力,这就表明了耶稣来自于神,是神的儿子。尼哥底母是个诚实的法利赛人,对于从神那里来的人,他都给予尊重并愿意拜他为师。这是他作为犹太社会的头面人物却愿意降低身价拜见耶稣并称耶稣为“拉比”的原因。然而,他采用“从神而来”这种说法。在他的知识背景中,他能够理解的是,耶稣不过是许许多多从神那里来的人中的一位。这样的人历史上有(如神人和先知等等),现在有(如施洗者约翰和耶稣等等),以后还会有(只要神愿意)。在他心中,耶稣的能力是神给的,而不是耶稣这个人所固有的。神可以把能力给耶稣,也可以给其他人。也就是说,对于耶稣作为神的儿子同时又是神的尊容的独子这一点,尼哥底母缺乏认识。因此,尼哥底母和那些因耶稣在行事时表现了特殊能力而信靠耶稣的犹太人并无本质上的差别。也就是说,他是在判断中认识耶稣的。《约翰福音》强调,耶稣所说的重生,归根到底是相信耶稣是神的儿子兼独子,从而能够在跟随耶稣中进入神的国。相信耶稣是神的儿子对尼哥底母来说并不难,因为他能够看见耶稣做事时的特殊能力。然而,相信耶稣是神的尊容的独子,这就非常难了。这里的难处在于,人必须重生后才能认识并相信耶稣是神的儿子兼独子。因此,对于耶稣的关于重生的说法,尼哥底母感到难于理解。然而,这恰好是《约翰福音》的中心信息。

耶稣指出,他所说的重生是“在水和灵中”的重生。我们知道,其他福音书,如《马可福音》(1:7-8),《马太福音》(第三章),和《路加福音》(3:15-17)都提到了施洗者约翰关于他和耶稣的区分的说法:他

用水施洗,而耶稣用灵和火施洗。值得注意的是,《约翰福音》在使用 *πνεῦμα* 这个字时不和火联用(考虑到火和光的区别),而是和“水”联用。就洗礼的主体来说,耶稣反复强调由圣灵主导。但是,洗礼在仪式上仍然是用水(3:22-26)。“灵与火”的说法是强调作为施洗主体的“灵”的本性。《约翰福音》在界定“灵”时,并不和火联用,而是和“光”联用。也就是说,在灵里施洗也就是在光(生命本身,真理本身)中施洗,是光进入人的生命并成为生命的源泉的过程。当人面对光并接受光时,人的生命就不再是原来的在黑暗中的“性命”。《约翰福音》对“生命”和“性命”进行了深刻的区分。性命(*ψυχή*)乃是一种自给自足的生存,是一种由欲望支配(不断满足欲望,而欲望不断再现)的生存。随着欲望不断减弱,生命力趋向消失,最终走向死亡。然而,生命(*ζωή*)是人在水和灵中的重生获得的。它依赖于圣灵的供给,因而可以源源不断地获得养分。这样的生命,只要供给没有中断,就不会停止或消失,因而是永恒的生命。<sup>①</sup>

(三) 这里还出现一个重要概念:神的国(*βασιλεία τοῦ Θεοῦ*,在《马太福音》中大都用“天国”*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*)。从字义上看,神的国便是神所在并掌权之地。神是真理和至善,因此,神的国就是真理和至善所在之地。这是人们所向往的地方。《旧约》的先知书向读者传达了一个强烈的信息,这就是,地上的一切权力都将被摧毁,而神的统治将降临在人间。从这个意义上看,神的国又意味着神对世界的最后统治。<sup>②</sup>

如果神的国是真理和至善之地,那么,如何理解神的国就十分重要了。我们前面分析黑暗和光的对立时,指出,人在黑暗中是拒绝光的。没有光,人在黑暗(即自己的现有思想体系)中无法认识神的国,因而也就无法进入神的国。神的国就是光所在之地。认识并进入神的国也就是认识并进入光中,与真理和至善同在。因此,如何认识并

① 参阅本书导论第五部分关于生命概念的讨论。

② 参阅《基督教思想牛津词条》中的 Kingdom of God 一条。我们读到,在四本福音书中,神的国都是重要话题。如《马可福音》(1:15)记载耶稣传道的第一句话是:“日期满了,神的国近了。”不过,我把这里的讨论局限在《约翰福音》。

进入神的国这个问题,也就是整本《约翰福音》所关心的核心问题。

耶稣是这样回答这个问题的:“除非重生,无人能见神的国。……除非在水和灵中重生,无人能进神的国。”这里,认识并进入“神的国”,其关键一环就是“重生”。从人的生存这个角度看,重生是一种视角转换和生存出发点转换。人在自己的生活经验和传统教育中形成了自己的一定的认识和判断视角。当人固执自己的视角时,人就只能在一定的视角中判断并选择,从而完全受制于其中。站在原有的视角中,人一定是拒绝真理的。我们在第一章关于恩典真理论的讨论中,指出,人在信任中会交出判断主权,并且在无判断状态中接受真理的给予,从而进入一种新的视角,并站在一个新的生存出发点上。这样一种生存,耶稣称为“重生”。

当然,人们在重生之前(即局限在现有的思想体系中)可以用自己的思想概念或想象力来谈论神的国。但是,这种谈论所给出的绝不可能是神的国,充其量不过是一种理想。因此,耶稣向尼哥底母明确指出,必须在重生中看见并进入神的国。耶稣要求尼哥底母转换视角并站在一个新的生存出发点上,归根到底是要他在信心中跟随,成为耶稣的门徒。尼哥底母无法理解这一点。他无法在信任中放弃判断权,因而也就无法理解重生,无法在重生中看见并进入神的国。

看来,《约翰福音》是在重生的语境里界定神的国。神的国属于光,因而人在黑暗和光的绝对对立中无法认识神的国。在恩典真理论看来,神的国只能在耶稣(神的儿子兼独子)的尊容中彰显出来;相信耶稣是基督,进而信靠跟随耶稣,乃是看见并进入神的国的唯一道路。同样,耶稣的独子身份是人和神的国之间的唯一桥梁,因而离开耶稣也就是离开神的国。在这个意义上,跟随耶稣和进入神的国其实就是一回事。不在信心中跟随耶稣,人们就只能在自己的思想观念中构造或想象神的国。这种关于神的国的说法缺乏认识论上的可靠性。只有相信耶稣,才能看见并进入神的国。这是一种新的认识视角,一种新的生存出发点,一种新的生命,也是一个信靠跟随耶稣的过程。

(四) 这里还有一个翻译问题需要简单说明。在3:8中出现了两次πνεῦμα(都用了定冠词)。我在翻译时,把第一个πνεῦμα译为“呼吸”

(现有中英文译本都译为“风”),第二个 *πνεῦμα* 则译为“灵”。关于这个词,我们在 1:32—34 注中进行了深入的讨论。我们注意到,斯多亚学派用 *πνεῦμα* 来指称生命的本质,就其经验指称而言,主要是基于对“呼吸”这一生命现象的观察。因此,*πνεῦμα* 在斯多亚学派的用法中也指称“呼吸”,并认为 *πνεῦμα* 就是人内部的热气的来源,是呼吸的本质。不过,观察无法告诉人们这热气的来源,因而斯多亚学派的 *πνεῦμα* 仅仅是一个假设。斯多亚学派企图通过观察生命体的原始形式来证实这个假设。他们注意到,胚胎最初阶段是一团热气。这团热气在扩展中形成具体的生物,并通过呼吸(热气)维持生命。

《约翰福音》并不排斥 *πνεῦμα* 对“呼吸”的这种经验指称。比如,耶稣在十字架上吐了最后一口气,用的也是这个字。参阅 19:30。也就是说,就现象而言,*πνεῦμα* 乃是生物的呼吸。呼吸表明生命的气息。人们还可以进一步追问:呼吸是如何产生的?在追踪 *πνεῦμα* 这种热气(表明一种生命现象)的起源时,斯多亚学派认为,*πνεῦμα* 是生物体内的热气,是一种火,是与生俱来的一定的热量,如木炭所内含的热量。每个人的 *πνεῦμα* 都是一定的,随着燃烧最后都会殆尽;所以有生死现象。就经验观察而言,《约翰福音》也认为,*πνεῦμα* 作为呼吸表示着生命;不过,更重要的是,*πνεῦμα* 在起源意义上乃是一种从神而来的光。有了这光,生物就是活的;失去这个光,生物就是死的。这样,作为生命本源的光也就是 *πνεῦμα*。人必须在重生中和这光建立联系,从而表现出拥有 *πνεῦμα* 的生命。

耶稣在向尼哥底母说明重生和圣灵的关系时,目的是要指出重生乃是生存出发点的转换。他同时也注意到尼哥底母的困惑。尼哥底母希望依靠自己来转换视角,因而无法理解耶稣所说的视角转换。生存出发点的转换这件事不是人所能做到的。实际上,人在判断中永远不可能转换视角——因为任何判断都必须从一定的出发点出发。而且,人无法对自己的判断出发点进行判断——因为没有判断可以脱离自己的出发点。耶稣是这样说明这一困境的:“呼吸随意出入,只闻其声而不知其从何处来向何处去。灵生产便是这种情形。”从经验观察的角度看,人们能听见呼吸的声音,但看不到它从何处来向何处去。

人也不可能观察到自己在灵中的重生。我们只能在一定的视角中观察。视角转换带来新视角。重生是一种视角转换。因此,除非站在新的出发点上,否则无法理解新视角所带来的新观察。或者说,只有尼哥底母重生了,他才能理解重生。

【3:9—11】尼哥底母回答说:“这事如何可能?”耶稣回答说:“你是以色列人的教师,怎么还不明白这事?我实实在在跟你说话,我们说的都是我们熟悉的,而我们见证的都是我们亲眼所见。但是,你们却不接受我们的见证。

《约翰福音》一直坚持见证的实在性,即亲身经历和亲眼所见。这是恩典真理论认识论的基本要求。当尼哥底母说“这是如何可能”时,他的意思是说:按照他的思维方式,他无法理解耶稣关于重生的说法。尼哥底母的思维方式属于犹太传统;这是一种经验和启示混合型的认识论。这种传统十分重视神的启示,认为启示是我们认识事物的一条重要途径;同时也重视经验观察。不过,我们没有读到犹太人从认识论的角度对启示和经验进行分析,因而它属于一种自发的原始的认识论形式。我们需要对这种认识论有一些讨论。这样,我们对尼哥底母的问题就会有较深的体会。

我们知道,犹太传统的显著特征是:神主动和人立约并向人启示自己。历史上,神和人多次立约,最重要的有和亚伯拉罕立约(《旧约·创世记》第17章)以及摩西律法(见《旧约·埃及记》和《申命记》等)。这些约都是神和犹太人的祖先立下的。对于犹太人来说,他们可以仅仅通过遵守这些约或律法来和神发生关系。法利赛人作为律法的研究者,对他们来说,这些约或律法是判断人和神的关系的标准。如果一个人自称来自于神,那么,这个人首先必须完全遵守这些律法。一切都必须以遵守律法为前提。我们还指出,犹太先知文化还有先知盼望。特别地,当人们在理解这些律法陷入困境时,他们盼望神会派他的使者(先知)前来教导他们。当然,先知来自神,因而必然是严格遵守律法的。在这种思维中,如果一个人完全遵守律法,同时又拥有某种特殊能力,那么,他就会认为是从神而来。

法利赛人对施洗者约翰的考察(1:19—28)便是这种思维方式的

反映。我们看到,那次考察的目的相当明确,即:法利赛人希望搞清楚约翰是否来自于神。在考察中,他们在摩西律法的基础上观察并询问施洗者约翰。这个考察隐含了他们对先知的指望。如果约翰真的来自于神,那么,他们就可以通过约翰来接受神的启示。约翰在遵守摩西律法方面无可挑剔。而且,约翰号召人们悔改,接受洗礼,得到了犹太人的相当广泛的响应和拥护。这两件事加在一起,法利赛人认为约翰有资格成为从神那里来的先知。然而,令他们失望的是,约翰并没有宣称自己是弥赛亚,而仅仅认为自己是来为主修直道路的人,认为他的所作所为都是为了见证弥赛亚。在法利赛人的心目中,别的事情也许他们不会做,但是,究竟谁是弥赛亚这样的问题,恰好不需要他人来代劳。法利赛人认为,他们对摩西律法的努力学习和深入研究使使他们有能力判别谁是弥赛亚。因此,对于约翰所说的见证弥赛亚,他们在思维方式上本能地加以拒绝。这是一个在判断中的拒绝。因着这个拒绝,他们无法通过约翰的见证去认识耶稣的神性。尼哥底母也是在这个判断的思路中来询问耶稣的。在判断中,他无法理解耶稣所说的重生。

犹太传统的这种思维方式是有根据的。在这种思路中,先知是人和神进行交往的途径。古代先知是在神的启示下留下律法的。因此,这些律法就是我们和神交往的唯一途径。在一般情况下,我们可以通过遵守律法来领受神的给予。这里,律法就其本意而言是要把人带向神的。法利赛人在这种思维中持守这样一条原则:神的旨意一定是符合律法的;不符合律法的就一定不属于神。律法是走向神的唯一途径。一切都在律法中裁定;在遵守律法中领受神的祝福,根据律法来辨认神的带领,甚至通过律法来判断真假先知。只要符合律法就可以接受;而不符合律法就一概拒绝。

我们看到,法利赛人的思维方式陷入了这样一个陷阱:从启示开始,而以拒绝启示告终。启示来源于神,因而只能由神来决定它将以什么方式向人传达。它可以律法的形式,也可以别的方式。人面对启示只能接受,根本没有能力来判断启示将以什么方式出现在人们面前。当法利赛人把律法当作神的启示的判断标准时,神的启示就被限

定了。被限定的启示不是真正意义上的启示。因此,如果神以不同于律法的方式向人启示时,在法利赛人的判断中,那一定不是神的启示。于是,神的启示被放弃了。

这一陷阱的关键点在于,人根据自己的判断来决定一件事是否属于神。面对律法,人在遵守它之前必须对它有所理解。如果律法就是神的旨意,而我对律法的理解和律法本身又是无法分开的,那么,我就在判断中把我对律法的理解等同于神的旨意,并理所当然地认为,任何违反我的律法理解就等同于违反神的旨意。耶稣在和尼哥底母的谈话中,反复指出重生的必要性。但是,尼哥底母在他的犹太传统的思维方式中无法理解耶稣关于在重生中转换视角的说法。走出这个困境的道路在哪里?——《约翰福音》认为,放弃律法判断,回到启示本身,在见证中认识神。

耶稣要求尼哥底母改变一下他的思维方式,“接受我们的见证”。我们前面在讨论恩典真理论时深入地讨论了“见证”在认识论中的意义。在见证中认识神也就是在相信中观察耶稣的所作所为。耶稣要求的是一种彻底的视角转换。耶稣对尼哥底母的批评充分展示了恩典真理论和法利赛人的思维方式之间的深刻分歧。

【3:12—13】如果你们不信我说地上的事,怎能相信我说天上的事?除了那从天而降的人子,没有人升过天。

耶稣继续对法利赛人思维方式进行批评。这里的逻辑是这样的:如果耶稣所说的是耶稣亲眼所见,如果耶稣的亲眼所见是法利赛人无法看到而又想看的,那么,唯一的途径是相信耶稣的见证。如果法利赛人怀疑耶稣所说,考虑到他们完全不知道“天上的事”,因而没有对照来指出耶稣的错误,那么,这些怀疑就是毫无根据的。如果法利赛人硬说耶稣不是来自于神,考虑到他们没有人“升过天”,因而对于耶稣所说之对错无从说起,那么,他们的判断就是一派胡言。

在《约翰福音》看来,耶稣的话是法利赛人的思维方式所无法理解的。如果他们真的想去理解耶稣说过的话,他们就必须放弃他们的思维方式,从信任开始,在接受中观看并进入神的国。总而言之,他们必须接受耶稣的见证。这个见证,前面谈到,起于对施洗者约翰的信任

(1:6-8),进而相信耶稣是神的儿子兼独子(1:18),在此基础上观看耶稣的所说所为(即耶稣的尊容),领受天父的旨意,进入神的国。这里,见证就是要求他们在信心中听耶稣说话,看耶稣做事,并跟随耶稣。耶稣的言行都是实实在在的,属于这个世界的。只要是人就能听,就能看。耶稣要求这些法利赛人放弃自己的错误判断。原因很简单,那些毫无根据的怀疑和判断不会把他们带向神的国。耶稣强调,他来自于神的国,上过天,知道天上的事情,所以他的见证是实实在在的。法利赛人无法理解这些事情——那是因为他们从现有理解力出发,因而无法认识耶稣的独子身份。因此,唯一途径是放弃自己的自以为是,转换认识出发点,从相信耶稣的见证出发,认识并进入神的国。

当然,耶稣的见证对于人的感官来说是可听可看的(属于这个世界)。但是,只要在信心中,这些见证给听者和看者带来的是天父的尊容。尼哥底母当然很想知道天父的尊容,并且认为从耶稣那里能够学习一点点。他很清楚,他自己不是先知;而要了解天上的事必须通过先知。在犹太人(包括尼哥底母)的思维方式中,先知是神和人之间的桥梁。自古以来,以色列出现过许许多多的先知,并在《圣经·旧约》中记载下来了。这些先知留下了他们从神那里听来的话。因此,要想知道天上的事,就必须知道这些先知们留下的东西。进一步,在当时的法利赛人看来,研究并理解这些先知的遗产乃是通向神的唯一途径。或者说,任何人,如果把握了这些先知的遗产,他就拥有知识来判断耶稣是否来自于神。尼哥底母也在这个思路中。显然,这种思维方式阻碍了他和耶稣的交流。耶稣认为,这些先知虽然受神的感动而传递神的启示,却是从来没有升过天。他们所说关于天上的事是不完全的。因此,无论你掌握了多少先知们的知识,只要你还在判断中,你就无法知道天上的事。现在,耶稣宣告说,只有他才是从天上来的,完全知道天上的事情,因而他的见证才是实实在在的见证。

第13节还有一个文本处理和翻译问题。英文钦定本对本节的翻译多了一层意思:even the son of man which is in heaven(中文和合本因深受英文钦定本的影响而有“仍旧在天的人子”的文字)。现有通用



希腊原文版本不支持这种读法。Robertson 谈到,有些抄本有这个从句:ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ;但是,最古老的抄本(Aleph BLW 33)并无此句。他进而认为,如果这个从句是真实的原文,那么,它是要说明耶稣的永恒性。<sup>①</sup> 如果不考虑这个从句,原文使用了并列句:ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς(那从天而降的)和ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου(那人子)。只要不过度诠释,我们只能把它们当作并列的同位语,指称同一对象,即:那人子是从天而降的。神学上,《约翰福音》所呈现的耶稣虽然十分强调耶稣的神性(如 1:18),但它同时强调耶稣是一个完全现实的有血有肉的人(如 1:14)。作为人的耶稣不在天上。1:51 节提到“神的使者”在耶稣身上进进出出(上上下下);但我们没有读到有关耶稣作为人而来往于天地之间的记载。从上下文来看,这里并没有讨论耶稣是否仍旧在天问题的意向。因此,我认为,ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ(“仍旧在天的”)这个从句极有可能是抄者加上去的,目的是要强调耶稣的永恒性。

【3:14-16】摩西怎样在旷野中举起蛇,人子也一定会这样被举起来,为的是让一切在人子里面的相信者都有永生。这全是因为神如此爱这个世界,所以赐给这独子,使一切信靠他的人不致灭亡,反得永生。

摩西举蛇是《旧约·民数记》(21:4-9)中的一个故事。这个故事说,以色列人在旷野时很多人被蛇咬。摩西造了一条铜蛇,挂在竿上。凡被蛇咬的人只要看见这铜蛇,就能免死。耶稣借这个故事来比喻自己在这个世界的地位,强调的是人必须通过基督才能得到生命。耶稣把被举起来这件事和他最后被钉在十字架上联系起来。

第 15、16 节出现了“永生”(ζωὴν αἰώνιον)这个词。《约翰福音》使用了两个词来指称两种不同的生命,即 ψυχή 和 ζωή。<sup>②</sup> 在第 3 章前面几节中耶稣和尼哥底母的对话已经初步表达了这两种生命的区别。尼哥底母说的从母胎里出来的生命指的是 ψυχή,这是一种肉身的性命。

① 参阅 Robertson 的《第四福音书》3:13 注。

② 参阅本书导论第四部分,以及 5:24-30 注,10:16-18 注,12:26 注等。

耶稣谈论的生命是在水和灵中重生后所得到的生命，即ζωή。这里的用词区别贯穿整本书。我在翻译上也进行区分：ψυχή一律译为性命，而ζωή译为生命。而且，我们还发现，只有ζωή才是永恒的，所以可以和αἰώνιος联用。耶稣谈到的重生，便是这样一种和生命源泉接通的永恒生命。而ψυχή则是可以舍去或丧失的。值得注意的是，“永生”是和“不毁灭”（μὴ ἀπόληται, ἀπόλλυμι的过去不定时）联在一起使用的（在10:28中有同样的联用）。

如何理解这个永生概念呢？我们可以这样提出问题。每一个生命都有始有终。如果把人生下来的时候当作开始，那么，他死的时候就是终结。当然，人们可以把开始推前到胚胎形成之时，而把死亡推后到腐烂之后，等等。不管如何，始和终却是改变不了的。即使把耶稣说的重生理解为一种ζωή（新生命），我们还是可以把重生的那一时刻当作这一新生命的开始。从这一点上，ζωή至少有一个开始，从而不是无始无终。但是，耶稣说重生后的ζωή无始无终。这究竟是什么意思呢？

就逻辑上看，这一点并不难理解。在3:8中，我们读到：“呼吸随意出入，只闻其声而不知其从何处来向何处去。灵的生产便是这种情形。”可以这样推论：灵的生产是无始无终的，而ζωή是在圣灵生产中的生命；当一个人重生后，他得到的是ζωή，因而他的生命就在圣灵生产中进入了无始无终的状态。

当然，永生问题不是一个逻辑问题，而是一个生存问题。我们来分析一下在圣灵生产中的生存是怎么样的一种生存。我们知道，生命的根本特征是新陈代谢。一旦新陈代谢停止，这个生命体就死去。根据斯多亚学派的说法，性命（ψυχή）的本质在于πνεῦμα。当一个生命在肉体中产生时，他就得到了一定的πνεῦμα（即在于身体的热气）。人在出生之初生命力旺盛，从而有能力消化外来的各种物质，表现出成长的生命。但是，当人的内在热气消耗完后，人的新陈代谢能力消失，于是走向死亡。因此，在肉体中产生的生命是有始有终的。

然而，耶稣和尼哥底母的谈话给出了一种新的生命概念，即：人在圣灵中重生后所获得的生命。这种生命所依靠的是圣灵的给养。这

是一种不断接受外在给养的生命。只要给养不停止,这种生命的新陈代谢就不会停止。因此,在圣灵中的生命是永恒的。对于拥有这种生命的人来说,只要圣灵同在,他就有永生。

可见,在《约翰福音》的用词中,ψυχή有始有终,ζωή则无始无终。对于ψυχή来说,热量用尽就是死亡。对于ζωή来说,只要圣灵不停止供给养分,就永远存在。换个角度看,如果一个人仅仅拥有ψυχή而没有ζωή,那么,他就是走向死亡。如果一个人同时拥有两者,那么,他的ψυχή不断消耗而死去,而他的ζωή则因着圣灵的供给而不断强壮。

《约翰福音》在这里首次提出“永生”概念。作者在ζωή之后加了一个形容词αἰώνιος(无始无终,永恒)是要强调人在重生后得到的ζωή是一个无始无终的生命,即永生。值得注意的是,“永生”是和“不毁灭”(μὴ ἀπόληται, ἀπόλλυμι的过去不定时)联在一起使用的(在10:28中有同样的联用)。

“神如此爱这个世界”中的“世界”是κόσμος。在希腊文中,这个字是对世界万物的统称,所以英文都译为 the world;思高本也译为“世界”。但是,和合本译为“世人”。我们在1:9—11注中讨论了《约翰福音》对κόσμος这个字的使用,及其在希腊文化语境中的意义。我们指出,在《约翰福音》中,人是“世界”的主人,因而爱世界也就是爱这个世界的主人。

“赐给这独子”一句的原文是τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν。和合本译为:“将他的独生子赐给他们”。英文钦定版和新国际版的译文相似(但没有“他们”二字)。这里的关键是τὸν υἱὸν(这儿子)和τὸν μονογενῆ(那单一存在,或独子)的关系。这是两个独立名词并列。在习惯上,后一个名词可以作为形容词来修饰前一个名词;但也可以是两者相互独立相互修饰的关系。我们在1:34注中讨论到,“神的儿子”指的是从神那里来的人。耶稣只是许多从神那里来的人中的一个。然而,耶稣和其他从神那里来的人不同的是,他是神的尊容的独子。因此,我把这两个独立的名词当作并列词来处理,具有互相修饰的作用。ἔδωκεν是δίδωμι(给予,赋予)的过去不定时。耶稣是神所赐的。因此,神所赐下的耶稣是兼有儿子和独的身份的。

我要强调的是，从语言的角度看，把 τὸν υἱὸν 和 τὸν μονογενῆ 进行区分是符合作者原意的。比较《约翰一书》(4:9): τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον (“神遣使独子他的儿子来到世上”)。这里加了 αὐτοῦ 这个第三人称所有格，强调这是他(即神)的儿子。在语法上，τὸν μονογενῆ 在 αὐτοῦ 的修饰范围以外。因此，作者很明显地要把 τὸν υἱὸν 和 τὸν μονογενῆ 分开来说。

【3:17-21】神派这儿子来这世界，不是来审判这世界，而是要通过他来拯救这世界。信靠他就不会被审判。但不信者不依靠神的独子的名，所以就已被审判了。这就是审判！因为光来到了这世界，人因行为丑恶而更爱黑暗而不爱光。凡做坏事者都恨光，不会走向光；以免其行为被暴露。但在真理中做事则会走向光，尽显所作所为都在神里。”

这里需要注意两个词。第一个词是“审判”(κρίνω)。就语义而言，κρίνω 的意思是分辨是非真假，相当于在法庭上的判决。对于罪犯来说，判决等于定罪。但是，如果当事人没有罪，判决就等于解脱。因此，中文和合本译为“定罪”，在我看来是不合适的。当然，世人都犯了罪，都违背了天父旨意，因此，如果耶稣按照天父旨意进行判决，那么，没有一个人能免于被定罪。但是，在还没有分辨世人的罪之前，就先行定罪，这显然不符合程序。因此，耶稣来到这个世界，不是要定世人的罪，而是要把天父的旨意彰显于世，让世人可以通过跟随耶稣而认识天父旨意。这是一种拯救的工作。于是，世人在跟随中就可以领受天父旨意，分辨是非。也就是说，只有在天父旨意已经彰显的前提下，耶稣才会对世人进行定罪。这便是最后审判。

我们继续分析。审判是一个动作，需要一个判官和标准(如法律等)。耶稣说，他来的目的不是审判世界。我们可以这样理解，按照犹太传统，神已经通过摩西赐下了律法，因而有了审判的标准。因此，只要对摩西律法有充分的研究和把握，人就能根据摩西律法进行审判。为什么耶稣不审判世界呢？我们注意到，耶稣认为，审判的标准不是摩西律法，而是神的旨意。除了神的儿子兼独子，没有人知道神的旨意。从这个角度看，这个世界并不拥有审判的标准。当人们根据摩西

律法进行审判时,摩西律法就成了隔绝人和神的关系的主要障碍。在这样的审判中,摩西律法成了最终的标准,成了神的旨意的唯一表达。如果耶稣要施行这样的审判,那么,耶稣不过是一个摩西信徒而已。这当然不是耶稣来到这个世界的本意。对于耶稣来说,要审判这个世界,就要向人彰显神的旨意。这才是审判的最后标准。在这个意义上,审判是“因为光来到了这世界;人因行为丑恶而更爱黑暗而不爱光。”

第 21、22 节比较了两种生存:在黑暗中的生存和在真理中的生存。人在黑暗中是一定拒绝光的。“黑暗”指的是一种脱离神,不知神的旨意的生存状态。人在黑暗中满足于自己的心思意念,自以为拥有真理;这是一种非真理状态,一种喜欢“黑暗”的生存,也就是在罪中的生存。当真理来到面前时,人必从自己的心思意念出发,排斥真理。在真理中的生存则凡事都从真理出发,根据真理行事。这里,“在真理中”指的是重生得救从而知道并遵循神的旨意。归根到底,人必须放弃自己的是非标准,转换生存出发点,即在圣灵中重生,并在圣灵中领受神的给予。这是一种在神的旨意的带领下的生存(“走向光”),因而它的所作所为都在彰显神的旨意(“尽显所作所为都在神里”)。

第二个词是“恶”。有意思的是,这里用了两个描述“恶”的词:19 节用的是 *πονηρός* (形容词,指“好”的对立面,译为“丑恶”);20 节用的是 *φαῦλος* (原义是“没有价值”、“坏事”,也是“好”的反面,译为“坏事”)。说一件事是“恶”的,关键在于理解什么是“好”。但什么是“好”呢?我们知道,每一个人都有有一定的善恶标准,并且只能在这一标准下进行善恶判断。既然如此,人不能违背自己的善恶标准来进行善恶判断,即:只有自己的善恶标准才是正确的;任何和自己的善恶标准对立的其他善恶标准都是错误的。因此,即使在黑暗中,人们仍然拥有一套善恶标准,并据此出发进行判断,并认为由此给出的善恶判断是正确的。在黑暗和光的对立中,人们只能坚持自己的善恶标准,拒绝和自己的善恶标准相对立的“光”,即耶稣的教导。实际上,人们对任何违背自己的善恶标准的其他准则都是采取排斥和拒绝的态度的。

耶稣对人的这一困境有十分清楚的认识。他说:“凡做坏事者都

恨光,不会走向光,以免其行为被暴露。”“暴露”的原文是 ἐλέγχθη (ἐλέγχω,不定式、被动态。这是一个法律用语,意思是“判罪”、“责备”等。在法庭上,法官依据法律对被告加以定罪时使用此词)。在耶稣看来,人在“黑暗”中从自己的视角出发进行善恶判断,不可能超出自己的视角。也就是说,人在自己的视角中不可能判自己有罪。如果没有一个绝对的标准呈现在人面前,人就永远在自己的视角中,从而也在“黑暗”中。正是注意到人的这个困境,耶稣说他不是来审判人,而是把人带到“光”中,即带入绝对的善恶标准中,使人能够据此看见自己的处境。从这个角度看,新国际版译为:that his deeds will be exposed。我认为是恰当的。和合本译为“被责备”,是在判罪意义上理解这个词。从语言上看,这种理解虽然并无不当,但过于强调定罪方面的含义,和上下文的语调不和谐。因此,我这里使用中性的词。参阅 16:8 的用法:“这保惠师来了,就会向世界显明何为罪,何为义,何为审判。”其中的“显明”用的是同一个字。

耶稣说他不是来审判这个世界,乃是因为这个世界在黑暗中,不知神的旨意,因而需要让人认识神的旨意,放弃自己的现有善恶标准,以神的旨意为标准,从而知道真正的善。这就是神的拯救(σώζω)。神的拯救面对罪人。我们知道,《约翰福音》关于罪的定义,其关键点是,人对神的旨意的无知,却自以为是地坚持自己的善恶观念,在黑暗中拒绝光。显然,避免犯罪的唯一途径是认识神的旨意,并从神的旨意出发,只有这样才能站在真正的善的立场上。但是,人无法通过自己的努力来认识神的旨意。因此,如果神没有遣使他的独子来向人们传达神的旨意,人就无法认识神,并死在罪中。现在,光来到了这个世界,耶稣作为神的独子的唯一目的是彰显神的尊容。在信靠耶稣中,人们认识了神,并因此而得到拯救,和审判标准同在,因而不会受到审判。从这一点出发,就不难理解第 18 节:“信靠他就不会被审判。但不信者不信靠神的独子的名,所以就已被审判了。”

【3:22—30】这事以后,耶稣和他的门徒到犹太地区居住和施洗。约翰则在靠近撒冷的哀嫩一带施洗;因为那里水多,所以人们都前往那里受洗。那时,约翰还没有被拘押在监。约翰的门徒和一位犹太人

讨论洁净问题。他们来见约翰,说:“老师,在约旦河那边的那位,你曾和他同在并为他做过见证,如今他在施洗。人都往他那里去了。”约翰回答说:“除非上天所赐,人一无所得。你们可以为我作证,我说过:‘我不是基督,而是在他之前的先遣者。’只有新郎拥有新娘。新郎的朋友在一旁恭候,听见新郎的声音就高兴。因此,我心满意足了。他日益兴旺,我日愈衰落。”

施洗这个动作内含着洁净(καθαρισμός)问题。施洗是要使人洁净,如果施洗本身就是不洁净的,那么,它就不能使人洁净。因此,在施洗这件事上,我们面临两个关键点:施洗的依据和施洗者的资格。如果施洗的依据有问题,所行的施洗就是不洁净的。如果施洗者本人没有施洗的资格,同样,这个人所行的施洗也是不洁净的。耶稣和他的门徒进行施洗,他们必然面临这个洁净问题。

我们知道,约翰的施洗是要人们悔改认罪。这里,罪的标准是摩西律法。对于当时的法利赛人来说,这一点是有共鸣性的。他们并不追究约翰所依据的施洗原则。但是,作为施洗者,约翰拥有施洗者资格吗?这便是他们审查约翰的主要问题:“既然不是基督,不是以利亚,也不是那先知,你为何施洗?”(1:25)不过,虽然约翰自己并不认为自己是先知,但是,他作为施洗者的资格却是已经确定了——人们都来到他面前接受他的施洗。法利赛人并不一定要挑战他的施洗资格,而是希望在他身上找到他们所盼望的弥赛亚。

相比之下,耶稣的施洗资格问题就严重了。我们在第一章读到,约翰见证了耶稣,并跟他的门徒说耶稣是神的羔羊,从而使耶稣有了第一批门徒。对于当时的犹太人来说,耶稣的施洗资格并没有得到确定。如果耶稣的施洗资格尚未确定,那么,他的施洗是否洁净就是一个问题。犹太人也许不会挑战约翰的施洗资格,但一定会挑战耶稣的施洗资格。但是,在施洗者约翰的门徒这里,耶稣资格问题也许不那么严重。约翰关于耶稣是神的羔羊这种宣告,等于把门徒对他的信任转移给耶稣。因此,他的门徒有些跟耶稣走了,有些留在约翰身边但对耶稣有好感。不过,这种好感并不表明他们对耶稣的施洗资格有清楚的认识。约翰来到水多的地方给众人施洗,目的是让更多人认罪悔

改。他的门徒自然会想到，所有人都应该来约翰这里接受施洗。但是，当有犹太人和他们谈起这事时，耶稣的施洗资格问题就上升到他们意识水平。而且，他们很快就会发现很难明确地对此进行说明：耶稣接受了约翰的施洗，现在却和约翰平起平坐而自己成为施洗者。接受约翰施洗的人很多，但这些人并没有因此而成为施洗者。凭什么耶稣与众不同而成为施洗者？约翰的门徒对此不解，于是把问题呈现在约翰面前。

对于施洗者约翰来说，耶稣是弥赛亚，是神的旨意的传达者，因而是在神的灵中施洗。我们读到，约翰是在给耶稣施洗时看见了神的灵临在耶稣头上，从而见证了耶稣的弥赛亚身份的。因此，耶稣是最有资格进行施洗的。这里，他用“他日益兴旺，我日愈衰落”这种对比的说法来总结他们之间的关系。不难理解，施洗者约翰代表了犹太传统中不同于法利赛人律法主义的另一种倾向。参阅 1:19—28。就约翰严格遵守摩西律法并得到法利赛人的认可而言，约翰完全属于犹太传统。但是，与法利赛人不同的是，约翰认为摩西律法不能完全等同于神的旨意，因为摩西律法只是神的旨意的一种表达，是对神的一种见证。他的这一点认识在他和法利赛人的对话中表达得很充分：尽管他在摩西律法上完美无缺，他仍然没有资格充当传达神的旨意的先知。他把自己定位为一个见证者，即认出耶稣就是那传达神的旨意的基督。

见证思路是施洗者约翰和法利赛人之间的根本分歧点。见证要求从信任出发。尽管约翰的见证是十分有限的（只是为耶稣铺平道路），但是，要接受约翰的见证就必须放弃判断，相信约翰的宣告。如果没有这个信任情感，约翰的见证就无效了。但是，法利赛人坚持他们的判断权。在他们看来，认识并遵守摩西律法乃是领受神的祝福的唯一途径。理解律法需要人的理解力。不同理解之间的争论导致宗派的对立。不同宗派都有自己的跟随者。在遵守律法中，模范形象是十分重要的。没有模范就无法引导学生。越好的模范就有越多的追随者。约翰有自己的教义，在遵守律法上是模范。这些东西构成了他的施洗者资格。在当时犹太人的心目中，约翰引导了一个新的宗派，



一定有一批追随者。然而,约翰认为,他只是一个见证者,而不是一个宗派的领导者。他看到了,耶稣将用灵施洗。也许,他对用灵施洗这件事也不太明白。但是,他在见证中看到了耶稣的工作。因此,他把他的门徒对他的信任全都转移给耶稣,愿意他们都成为耶稣的门徒。这便是“他日益兴旺,我日愈衰落”这一宣告意思。

约翰的宣告结束了耶稣施洗资格之争。约翰把门徒的信任情感转移给了耶稣,等于把自己的施洗资格转让给耶稣。他相信他在对耶稣施洗时所看到的神的灵降临,认为耶稣是用灵来施洗的。这样,他就结束了他自己作为施洗者的资格。

【3:31—36】“来自上面的高于万物;出于地者则属于地,也只能谈论地上的事。出于天者高于万物。他的见证来自他的所见所闻,但没人接受他的见证。接受他的见证就等于盖上印章,即这神是真的。由神所遣就说神的话,因为神毫无保留地赐予灵。天父爱这儿子,把一切都放在他手中。信靠这儿子的拥有永生,不信这儿子的不见生命;神的愤怒与他们同在。”

这一段是否属于约翰的讲话在当代《约翰福音》注释界有不少争论。就语气上看,它十分顺畅地属于约翰的讲话。传统上,读者对此几乎没有疑问。所以,和合本把下引号放在3:36末。但是,在“他日益兴旺,我日愈衰落”这一宣告中,读者也许会有这样的感觉:约翰的话好像说完了,而接下来的话对于约翰来说就是多余的了。所以,当代英文《圣经》研究界的主流把这几节归为《约翰福音》作者的评论,认为它们是顺着约翰的思路而指出耶稣的使命。比如,英文新国际版把下引号放在3:30末,把本段排除在约翰的讲话之外。<sup>①</sup>

考虑到这里的分歧涉及如何理解约翰的思想,我在以下的注释中将着重从思想的角度来分析其中的语言。表面上看,这段话所表达的思想超出了约翰的思想;但深入分析之下,我们发现并非如此。这段文字所表现的和耶稣的福音存在着相当大的区别。因此,我在标

---

① 有人认为,3:31—36这段话应该归在3:21之后,属于耶稣的原话。参阅Robertson《第四福音书》(3:31注)对于这个问题的讨论。也有人认为,这段话是使徒约翰及其门徒的反思和评论。参阅Beasley-Murray《圣经文字注:约翰》第53页。我这里不一一讨论。

点上还是按照传统的处理,把这段话归在约翰的名下;并在这种处理中追踪施洗者约翰的思路。

从顺序上看,这段谈话是要进一步强调耶稣的施洗资格:耶稣的施洗是属天的,是在灵中施洗,是新的永恒生命之诞生。他的施洗资格才是绝对的。所以,在第 31 节,约翰谈到:“来自上面的高于万物;出于地者则属于地,也只能谈论地上的事。出于天者高于万物。”约翰在给耶稣施洗时看到神的灵像鸽子那样降临在耶稣头上。这件事主导了约翰对耶稣的看法:耶稣的权威来自天上。他深信,耶稣是神的儿子,其施洗资格直接来自于天。他自己是用水施洗,而耶稣将用灵来施洗。这便是“出于地”和“出于天”的区别。约翰对这一点的认识是相当清楚的。当他把门徒对他的信任无条件地转让给耶稣时,正是基于这一点认识。

约翰在第 32—33 节继续谈论“见证”一词。我们知道,约翰对自己的见证者身份有十分清楚的认识;他只不过是耶稣的见证者。在 1:33—34,约翰指出:“我以前不认识他。那差我来用水施洗的对我说:‘你看见灵落在谁身上,谁就用圣灵施洗。’我看见了,从而见证了这人是神的儿子。”有意思的是,约翰认为耶稣也是一位见证者。当然,耶稣作为见证者和他自己作为见证者,这是两个相当不同的“见证”:他只是见证了耶稣“出于天”并承受“灵”的能力,因而用“灵”施洗的那一位。耶稣则是要见证天上的事;那是没有人知道的事情(没有人升过天)。因此,“他的见证来自他的所见所闻,但没人接受他的见证。”这里,约翰注意到一点,他自己是“出于地者”,凭着自己的刻苦忍耐性格,博得人们的广泛尊重和信任。也就是说,有人会因此而相信他所说的;而他的见证也就有人听。但是,耶稣所说的是“出于天”的,而没人知道天上的事,因此,只要还在判断中,人就不会接受耶稣的见证。

这里有一个语言问题值得讨论。我们来看第 32 节: *ὁ εἶδρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει*。直译:他把他的所见所闻见证出来,却无人接受他的见证。这里的动词“见证”(μαρτυρεῖ)和“接受”(λαμβάνει)都是用现在时态。约翰之所以推崇耶稣,乃是因为他看见了神的灵临在耶稣身上,因而知道耶稣的

见证都来自于他在天父那里的所见所闻。但是，人们不知道天上的事，无法在判断中理解耶稣的见证，所以，他们无法接受耶稣的见证。施洗者约翰要做的一件事，就是把人们对他的信任转移到耶稣身上。他这里谈到的耶稣见证和人们拒绝都是发生在这个信任情感转移的过程中，因而其动词都采取现在时用法。从语言的角度看，这种做法是合适的。作为比较，如果这段话不是施洗者约翰的语言，而是使徒约翰的评论，那么，采取现在时的用法就显得奇怪了。对于使徒约翰来说，耶稣的见证和人们的拒绝都是过去发生过的事，因而正确的用法是过去不定时。这也从一个侧面说明了这段话属于施洗者约翰。

我们继续分析。在第 34 节，施洗者约翰谈到：“由神所遣就神的话，因为神毫无保留地赐予灵。”对于施洗者约翰来说，耶稣之所以能够传达神的话，原因在于耶稣拥有神所赐给的灵。施洗者约翰关于“灵”的这种理解和耶稣关于“灵”的谈论相当不同。耶稣指出，只有他离开这个世界之后，圣灵才会被遣送到这个世界。比如，在 14:26，耶稣谈到：“那神圣的灵，是天父以我的名遣送的，……。”在 16:7，他特别强调：“要是我不离开，保惠师就不来你们这里。我要是去了，就会把他派给你们。”这就是说，耶稣在世时，作为独子，他并不需要圣灵来引导他作事。耶稣是直接凭着在他里面的天父来传达天父旨意的。因此，只有当耶稣离开这个世界后，门徒才需要圣灵的引导。作为比较，第 34 节谈到的“因为神毫无保留地赐予灵”中的“因为”是一种原因说明。这表明，在约翰心中，耶稣之所以说“神的话”，背后的力量是神的灵的带领。<sup>①</sup>从这个角度看，这里表达的是施洗者约翰的思想。

当然，施洗者约翰已经进入了“见证”的思路。他强调自己不过是一个见证者，目的是要把耶稣彰显出来。在约翰看来，“接受他（耶稣）的见证就等于盖上印章”。这里，“盖上印章”（ἐσφραγίσεν, σφραγίζω 的过去时）一词是法庭用语。在法庭上，法官和陪审团对于见证人的“见证”可以接受，也可以拒绝。当某陪审团成员认可见证人的见证时，他对案件的判断就完全依据见证人所说的。这样做等于把自己的名和

<sup>①</sup> 关于圣灵的相关讨论，参阅 14:16—17 注。

见证人的名联系在一起,即把自己的印章盖在这个见证上。约翰知道,他的门徒是信任他的。同时,他也深知,他作为见证者就是要把人们对他的信任完全转移给耶稣。因此,他要求门徒把印章盖在耶稣的见证上,即:相信耶稣,接受他的见证。理由很简单,耶稣见过天父,而天父把一切都交给耶稣了。因此,只有相信并接受耶稣的见证,才能认识天父。

第 35 节中的“天父爱这儿子”,其中的“爱”是用 *ἀγαπάω* 这个字。比较 3:16:“神如此爱这个世界”中的“爱”也是用同样的 *ἀγαπάω*。《约翰福音》在谈论“爱”时还用了另一个同义词: *φιλέω*, 如 5:20:“父喜欢这儿子”中的“喜欢”。大多数中英译文都对此不加区别。我认为,既然原文用了不同的字,翻译时给出区别还是必要的。一般地,我把 *ἀγαπάω* 译为“爱”,而把 *φιλέω* 译为“喜欢”。这两个词在《约翰福音》的使用中并没有严格的区分。<sup>①</sup>

我想对“这儿子”的用法做一些分析。35、36 两节共提到“这儿子”(τὸν υἱόν)三次。比较耶稣在 3:15—18 的用法:“为的是让一切在人子里面的相信者都有永生。这全是因为神如此爱这个世界,所以赐给这独子,使一切信靠他的人不致灭亡,反得永生。神派这儿子来这世界,不是来审判这世界,而是要通过他来拯救这世界。信靠他就不会被审判。但不信者不信靠神的儿子独子的名,所以就已被审判了。”耶稣用了“人子”(τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου)、“这独子”(τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ)、“这儿子”(τὸν υἱόν)、“神的独子”(τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)。可以看到,“独子”这个字显得特别突出。我们指出,从神而来的人都是神的儿子,因而神有许多儿子。但是,并不是每一个儿子都能够带来永生。所以,耶稣在涉及“永生”这样的话题时,强调“独子”。从另一方面看,约翰已经进入了见证的思路;当他看见神的灵降临在耶稣头上之后,就认识到耶稣作为神的儿子的特别性;所以,他在提及耶稣时用“这儿子”(加冠词)。约翰的语言中没有出现“独子”这个字。我们知道,耶稣的“独子”身份只向他的门徒彰显;而门徒是在信心跟随中不断认识耶稣

① 关于这两个词的语义,参阅 13:1 注中的讨论。

的“独子”身份的。约翰只是耶稣的见证者，虽然认识到耶稣的独特性，但是无法认识到耶稣的独子身份。

第 36 节还出现“神的愤怒”一词。“愤怒”的原文是 *ὀργή* (由动词 *ὀργάζω* 充满, 膨胀演变而来)。我们注意到, 这个词在《新约》中经常被使用, 如《路加福音》15:28; 罗马书 1:18 等等。在《旧约》中, 神的愤怒则是一个永恒的主题。从亚当夏娃违背命令偷食禁果起, 神的诅咒就落在人类身上。如果神自己不挪开这诅咒, 人就永远生活在神的愤怒中。这种在神的愤怒中的人类生存状态, 《约翰福音》用“黑暗”来描述。人在黑暗中一定是拒绝光的。和神隔绝的生存是在神的愤怒中的生存, 是走向死亡的生存。走出黑暗, 走出死亡, 重新和神和好, 才是一种真正的生命, 即永生。这里, 施洗者约翰作为见证者, 认为只有耶稣才能把人领出“神的愤怒”, 进入永生。

## 第四章 井边宣言：我是！

【引言】第四章的故事较多较杂，往往会有头绪不清的感觉。这些故事涉及耶稣最早的传道活动。耶稣给人宣讲福音，就是要人相信他的基督身份，并在此基础上跟随他，和神建立亲密关系，领受祝福。对于门徒来说，这等于引入一种新的认识出发点和生存出发点。然而，对于在判断—选择中生活的犹太人来说，以法利赛人为代表，摩西律法是我们认识耶和华的出发点，同时也是我们得到祝福的前提。因此，摩西律法就是我们的生存出发点。任何违反摩西律法的行为都是犯罪。在这样一个框架中，他们的一个基本想法是，弥赛亚来自于耶和華，因而必然遵守摩西律法。实际上，他们正是这样用自己所理解的“弥赛亚”概念来审查耶稣。这种从某种固定的弥赛亚概念出发来判断耶稣是否为弥赛亚的做法，必然导致否定并拒绝耶稣。他们和耶稣发生冲突这件事迟早要发生的。《约翰福音》就是在展示这个冲突。但是，从本章所提供的记载来看，耶稣的基督身份并不是首先在耶路撒冷宣告的。这个宣告的首发是在犹太地区之外的撒玛利亚。进一步，本章还叙述了另一批人，他们愿意放弃自己的判断，相信耶稣是弥赛亚。这些人也有自己的弥赛亚概念。但是，不同的是，这些人不像那些法利赛人那样拥有强势的判断力。这些人仍然愿意听，因而不是那么顽固地拒绝耶稣的福音。我想，在向法利赛人公开自己的基督身份并与之发生冲突之前，耶稣有意地在那些不那么坚定地持守自己的弥赛亚概念的人群中宣告自己的基督身份。

【4:1-3】法利赛人听说耶稣在收徒和施洗。——其实施洗者不是耶稣,而是他的门徒。耶稣知道这事后,便离开犹太,前往加利利。

这里的开场白有点特别:法利赛人听说耶稣在施洗,而实际上耶稣没有施洗;耶稣因为这件事而离开犹太地区。人们会问,法利赛人关于耶稣在施洗的这一传闻对他们来说有什么特别意义?作者为什么要特别指出是耶稣的门徒而不是耶稣在施洗?耶稣为什么知道这事后就离开犹太地区?我们需要分别回答这三个问题。

关于第一个问题,根据第二章的记载,耶稣在圣殿内的表现开始引起人们的注意。但是,耶稣的公众形象还没有大到让法利赛人亲自出马对他进行考察的程度,如法利赛人对施洗者约翰的考察那样(1:19-28)。约翰没有承认自己的先知身份,所以法利赛人就不再进一步考察他了。现在,耶稣也在施洗。对于犹太人来说,从施洗者约翰的活动中,我们看到,施洗已经是一件宗教活动了。而且,施洗者和先知之间有着某种内在联系。因此,如果耶稣为众人施洗的传闻属实的话,法利赛人就要开始对他的施洗资格进行考察,看他是否来自于神。也就是说,耶稣开始引起法利赛人的重视了。这预示着法利赛人和耶稣的冲突马上就要在实质意义上展开了。我们指出,这是两种认识一生存出发点之间的冲突,也是《约翰福音》要向读者展示的冲突。

我们读到,在第三章中,耶稣亲自施洗,引起了约翰的门徒讨论洁净问题(3:25)。约翰的回答是,耶稣是“新郎”,所以更有资格施洗。耶稣应该知道约翰的门徒关于他的施洗资格的质疑,也知道约翰在这个问题上的意见。但是,他并没有直接谈论约翰门徒的问题和约翰的回答。值得注意的是,耶稣自己似乎停止施洗了,而是让他的门徒去施洗。这一动作值得我们重视。我们在有关施洗者约翰的材料中从未读到他让自己的门徒施洗的故事。就仪礼要求而言,施洗者必须是洁净的,即在摩西律法上能够站立的住。施洗者约翰在为耶稣施洗时看到神的灵像鸽子一样降在耶稣头上,因而认为耶稣来自于神。所以,在施洗者约翰看来,即使耶稣在摩西律法上并没有经过考验,从神的灵降临这一点看,他一定是洁净的,绝对有资格给人施洗。不过,这只是表明了耶稣本人的施洗资格。

但是，耶稣的门徒从哪里获得施洗资格呢？也许，人们可以这样想，如果耶稣拥有施洗资格，那么，他就可以转让他的资格并让门徒使用。然而，从律法的角度看，施洗资格问题是施洗者的洁净问题；一个不洁净的人是不可能拥有施洗资格的。因此，施洗资格是不能转让的。实际上，第三章关于耶稣的施洗资格问题之争正是在这个思路中进行的。或者，我们可以问：这些门徒是否洁净？回答是否定的。在光和黑暗的对立中，所有人都是罪人。有罪的人无论如何都谈不上所谓的洁净。看来，如果严格遵守洁净规矩，这些门徒不可能拥有施洗资格。然而，耶稣的门徒进行施洗是一个事实。这件事表明，耶稣在施洗资格这个问题上采取了一种新的标准。

这是一种什么标准呢？就文本而言，我们知道，《约翰福音》十分关心施洗资格问题。第一章谈到法利赛人对施洗者约翰的施洗资格诘问；第三章提到施洗者约翰关于耶稣施洗资格的言论；本章一开始就提到门徒施洗这个事实。就问题的提出来看，我们希望读到更多关于门徒施洗资格的说法。但是，《约翰福音》关于施洗资格问题的说法到此为止。这种做法表明，从《约翰福音》的作者的角度看，这个问题已经回答了。也就是说，只需指出耶稣门徒进行施洗这个事实就足够了。

那么，从这个事实中，我们能够得出什么结论呢？我想，我们至少有这两点结论：首先，门徒是作为罪人而得到施洗资格的。就事实而言，门徒进行施洗这一点说明他们实际上已经拥有了施洗资格。这等于说，在耶稣看来，洁净不是施洗资格的前提。其次，门徒的施洗资格是耶稣给的。也就是说，他们是作为耶稣的门徒去给人施洗的。耶稣的门徒相信耶稣是弥赛亚。这个信心是他们做门徒的关键。从这个意义上看，门徒的施洗资格来自他们对耶稣的信心。

第三个问题：耶稣为什么因此离开犹太地区？我们指出，法利赛人听说耶稣施洗，所以要来审查他。耶稣知道这事后，便离开犹太地区。耶稣的离开，表明耶稣不想接受法利赛人的审查。其中理由第三章已经指出了：人只能在重生中从判断转为信任，在跟随中认识耶稣的独子身份，并领受天父的祝福。判断只能使人远离耶稣。从接下来的一系列事件中，可以看到，耶稣很清楚地知道，法利赛人的审查无法



看到他的独子身份。审查是要对耶稣进行判断；但是，在人的判断中，耶稣的神性是无法彰显的。耶稣的神性只有在信心中才能彰显。可以看到，从第四章开始，法利赛人和耶稣之间的冲突开始展开。法利赛人的出发点是他们关于《圣经》的理解，强调从自己的理解力（理性判断）出发。耶稣的独子身份要求门徒从信心出发，成为一位跟随者。这是两种生存出发点之争。

我们读到，整本《约翰福音》就是要展现这两种生存出发点之争。这个展现是一个循序渐进的过程。耶稣需要通过一系列的作为来展示他的独子身份，而不是和法利赛人进行口角之争。如果一开始就接受法利赛人的审查，那么，耶稣将在没有彰显独子身份之前就被法利赛人一棍打死。考虑到这一点，我们就不难理解为什么耶稣在知道法利赛人准备对他进行考察之前离开犹太地区。

这里还有一处翻译问题需略作说明。中译文的第三节“耶稣知道这事后”一句，在希腊文原文中出现在第一节。和合本和新国际本都采取直译：“耶稣知道法利赛人听说……。”英文因为有分句结构，所以在语言表达上并无不顺。但是，在中文表达上，“知道某某人听说什么”这类语言，虽可理解但语气相当不顺。我把句法作了调整，把“耶稣知道这事后”从第一节挪到第三节，目的是使语气顺畅。

**【4:4】** 中途必须经过撒玛利亚。

耶稣离开犹太地区，并不是要逃避冲突。从第二章耶稣和他母亲的对话中，我们了解到一件事，那就是，耶稣做事是有时间顺序的。而且，这个时间顺序的安排者是天父。令人感兴趣的是，耶稣首先进入了撒玛利亚地区。耶稣为什么把撒玛利亚地区选为他的传道地域呢？我们需要一些分析。

首先，我们需要对撒玛利亚这个地区及其居民有所认识。地图上，撒玛利亚在犹太地区的北部。历史上，以色列人在所罗门王朝之后，分裂为南国北国两个国家。南国为犹太国，北国为以色列国。在以色列历史上称为列王时期（西元前 930—586）。<sup>①</sup>《旧约·列王纪》

<sup>①</sup> 参阅《旧约·列王纪上》第十二章。

对这段历史给出了相当详细的记载。根据《列王纪下》(17:23—41)，亚述(Assyria,首都在两河流域一带)王撒珥根二世(Sargon II,西元前722—705年在位)征服了以色列国(即北国)并把以色列人掳至亚述国。他和他之后的几代国王为了统治的需要，陆续把一些非以色列人迁至撒玛利亚地区，并让以色列人的祭司回到撒玛利亚“将那地之神的规矩指教那些民。”<sup>①</sup>于是，撒玛利亚人在血缘(当地人和移民的通婚)和宗教(在移民原有宗教的基础上接受以色列人的宗教)上都是混杂的。

相比之下，虽然不久犹太人也巴比伦帝国所灭，整个民族被掳至巴比伦，后又允许回到耶路撒冷重建圣殿和居住；<sup>②</sup>但是，犹太人没有遭受象北国那样的混杂时期。他们是整个民族被掳，整个民族返回，因而保持了完整的种族血缘和宗教传统。从这个意义上，犹太人把自己看成是正统，拒绝承认撒玛利亚人的宗教属于同宗同门。在犹太人内部的语言中，说某某人是撒玛利亚人，等于是骂他“杂种”。比如，有犹太人骂耶稣是撒玛利亚人。<sup>③</sup>当然，犹太人瞧不起撒玛利亚人，而撒玛利亚人也就不买犹太人的帐。于是，犹太人和撒玛利亚人不相往来。

耶稣把他和法利赛人的冲突起点放在和撒玛利亚人的谈话上，我想至少有如下两点值得注意。首先，耶稣来到了雅各井就不走了。我们知道，雅各的十二个儿子是以色列十二支派的起源。就词义而言，“以色列”的意思是“被拣选的”。由于历史的原因，十二支派最后只剩下了犹太和利未两支。以色列人作为一个统一的民族，就其完整意义而言，必须包括十二宗派。就象征意义而言，耶稣从雅各井开始他的救赎之路，是要把所有神所拣选的人都寻找回来。

其次，撒玛利亚人生活在犹太人的宗教强势之中，在一系列宗教命题上既不愿接受犹太人的立场，同时也缺乏坚持自己立场的强硬态度。比如，犹太人坚持认为，敬拜上帝的唯一场所是耶路撒冷的圣殿。

① 《列王纪下》17:27。

② 西元前6世纪，参阅《旧约·耶利米书》，《以西结书》，《以斯拉书》等。

③ 参阅《约翰福音》8:48。

由于圣殿在犹大境内,这对于撒玛利亚人来说,去耶路撒冷的敬拜等于在宗教上把领导权完全交给犹太人。这一点恰好是他们无法接受的。因此,他们追根溯源,找到更为古老的传统,提出崇拜地应在本地地区的基利心山上。他们提出的根据是,雅各并在基利心山脚下;在这山上,亚伯拉罕祭以撒;雅各立祭坛(《旧约·创世记》12:7;33:20);而摩西称之为“祝福之山”。<sup>①</sup>也许,撒玛利亚人的根据是站不住脚的。但是,在这个争论中,我们可以多少看到当时犹太人和撒玛利亚人在宗教问题上的立场观点。

而且,我们通过耶稣和那位撒玛利亚女子的谈话,发现,为了对抗犹太人的宗教强势,撒玛利亚人在面对弥赛亚的到来这件事上并不像犹太人那样进行严格判断。耶稣在撒玛利亚地区的传道,我们看到,受到了当地人的相当热烈的欢迎,并且成果十分显著。完全有理由这样说,撒玛利亚人在宗教立场上的不确定性导致了他们能够把耶稣的话听进去,并接受下来。把这些因素考虑进去,我想,我们就不难理解耶稣为什么把撒玛利亚人拣选为他的最早的一批传道对象了。

【4:5—15】他们来到叙加,一座撒玛利亚城,在靠近雅各给他儿子约瑟的那块地上。雅各井就在那里。耶稣走累了,便坐在井旁。那时大约下午六时。有一女子从撒玛利亚前来打水。耶稣对她说:“给我水喝。”——他的门徒那时进城买食物去了。撒玛利亚女子回答说:“你是犹太人,怎么会向我这位撒玛利亚女子求水喝呢?”——犹太人和撒玛利亚人之间没有来往。耶稣回答说:“你要是知道什么是神的礼物和跟你说‘给我水喝’的人是谁,你就会向他求,而他则会把生命之水给你。”她说:“先生,你没有打水工具,这么深的井,你从哪里弄到活命的水?这井是我们的祖先雅各留给我们的;他和他的儿子们及牲畜都曾饮用这井水。难道你比他还大?”耶稣回答说:“人喝了你这水还会再渴;但喝了我给的水,他就永远不渴。我给的水在他里头成为

① 参阅 Robertson《第四福音书》4:20 注。摩西在《申命记》(第 27 章)告诫以色列人过约旦河进入伽南之后,会遇到一南一北的两座山,北山为巴路山,南山为基利心山。六个支派的人站在巴路山上宣布对所有偶像崇拜者加以诅咒,另外六个支派的人站在基利心山上宣布祝福。因此,巴路山又称为“诅咒之山”,而基利心山则称为“祝福之山”。

水井，源源不断到永生。”那女子对他说：“先生，给我这水！这样我就不用老来这里打水了。”

作者在叙述这个谈话时不惜给出细节。地点：撒玛利亚人的叙加这座城中的一口名叫雅各井的旁边；时间：下午六时；状态：耶稣累了，饿了，渴了。关于这里的计时，我们知道，犹太人的计时方式不同于罗马人的计时方式。原文给出的说法是“大约第六小时”（ὥρα ἦν ὡς ἕκτη）。如果按照犹太人的计时方式，应该是中午十二点。和合本便是根据这个计时法。如果按照罗马人的计时法，应该是下午六时。Robertson 坚持认为，《约翰福音》是写给只懂希腊文的人读的，因而只能采用罗马计时方法。<sup>①</sup>我基本接受 Robertson 的说法。特别是在处理第 19 章的时间计算问题时，我觉得，如果不按照罗马计时方法，就很难给出合理的计算。<sup>②</sup>而且，我认为，就耶稣当时的生存状况来看，比较符合下午六时的样子。

水是这段对话的主题。耶稣说他要给出“生命之水”（ὕδωρ ζωῆς），但这位撒玛利亚女子回答说她想得到这“活命的水”（τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν）。这一问一答表达了两种生命观。作者对耶稣和这位女子在用词上的差异表现出敏感的观察力。耶稣没有用冠词，而这位女子用了两个定冠词。这种语言上的微细差别，反映了说话人对生命的完全不同的理解。

我们注意到这个基本事实：犹太地区的水源相对来说比较丰富（有河流），而撒玛利亚地区则十分缺水（只能用井）。对于犹太人来说，水的象征意义是洗净，所以有施洗之说。但是，对于生活在撒玛利亚地区的人来说，水十分珍贵。即使是在正常的情况下，人也不容易得到足够的水。水作为生活的必需品，就其存在形式而言，它是外在的。因此，撒玛利亚人会把手当作生命的源泉。耶稣借水的这一象征意义和撒玛利亚女子传道，对于这位女子来说，冲击的是她的生命观。

① 参阅他的《第四福音书》19:14 注。

② 参阅 19:13-18 注。

我们先来分析这位女子关于生命的理解。生活在撒玛利亚地区，水的重要性是不言而喻的。渴了，就要喝水；没有水喝，最后会渴的要命。但是，水是一种外在存在。当人不渴的时候，人还是可以暂时地忘却水的重要性的。也就是说，“生命”和“水”是两件事。“水”只是活命所需要的。耶稣跟她要水喝，表明耶稣渴了。耶稣的这种生存状况，在这位女子的理解中，乃有求于她。一方面，耶稣渴了，需要喝水；另一方面，耶稣没有工具可以打水，因而需要她的打水工具。显然，她认为，耶稣这位犹太人在当时状况下是有求于她的，而她可以将借这个机会从撒玛利亚人的角度询问甚至贬损一下这位犹太人，从而给撒玛利亚人争口气：你们犹太人有求于我们撒玛利亚人的时候！如果我不帮你，你就没有水喝！这里，她的语气中不免夹带着冷漠和怀疑。当然，这位女子并没有拒绝帮助耶稣的意思。她只是想借机把自己的地位略略提升一点：“你是犹太人，怎么会向我这位撒玛利亚女子求水喝呢？”

耶稣跟她要水喝，显然激发了这位女子的生命意识：人的性命不能离开水；没有水则人活不下来；不管你是犹太人还是撒玛利亚人！但是，耶稣要进一步推进这位女子的生命意识：生命之源在哪里？在接下来的对话中，我们发现，他们关于生命的看法是相当不同的。我们试对他们的用词加以分析，展示这两种生命观。

耶稣说，他拥有“生命之水”（*ὕδωρ ζωῆς*），但要得到它必须知道什么是神的礼物（*τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ*）。也就是说，得到这生命之水是在恩典中领受的。语言上看，耶稣提到的 *ὕδωρ ζωῆς* 是由“水”（*ὕδωρ*）和“生命的”（*ζωῆς*）构成的。这里的 *ζωῆς* 是 *ζάω*（活着）的分词形式（用作形容词）。就词组结构来看，*ὕδωρ* 由 *ζωῆς* 界定，即：这水是活的，是供给生命的。换句话说，这水是使拥有生命者。水就是生命，而生命就是水。两者同一。

值得注意的是，这个“生命之水”同时也是在恩典中给出的。这里出现的 *δωρεὰ*（礼物或恩赐），而不是在 1:14 中的 *χάρις*（恩典）。我把这个词组译为“神的礼物”。究其词义，*δωρεὰ* 和 *χάρις* 这两个词并没有太大的差别，都是指“礼物”。不过，*δωρεὰ* 强调实物，而 *χάρις* 表达情感。但

是，归根到底，它们都指称“神的恩典”。<sup>①</sup>从恩典的角度来谈论生命之水，不难理解，是在恩典真理论的思路中谈论生命。这是一种在恩典中的新生命。耶稣进一步强调，这种生命是源源不断的；也就是说，它总是充充满满，永远不会缺乏。“恩典”一词在这位撒玛利亚女子心中似乎没有什么反应，因而她也就难以理解耶稣要赐给她的“生命之水”。

不过，当耶稣说到这“生命之水”“源源不断直到永生”时，这位女子似懂非懂，有了某种感觉，觉得耶稣这个人非同一般。她马上放弃原有的那种冷漠态度，向耶稣求这“生命之水”。有意思的是，当她重复耶稣的“生命之水”说法时，却改为 τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν。在语言上，她多加了两个定冠词。于是，ζῶν 就仅仅是一个形容词。它的分词地位就消失了。虽然这种用法符合希腊人的语言使用习惯，但是，就文字所传达的印象来说，这位女子是要强调“水”和“生命”之间的区别，即：这水是供给生命的；而生命是需要水来维持的。她所谈论的“生命”仍然是她现在拥有的那个活着的需要外来的水来解渴的肉体。因此，我采取意译来处理这个词组：“活命的水”。

阻碍这位女子理解耶稣的“生命之水”的主要原因是她不知道什么是“神的礼物”（恩典）。“神的礼物”是在信心中赐下的；没有信心就无法领受。因此，这位女子仍然在自己的思维中，无法领受神的恩典。为了帮助这位女子理解，耶稣比较了两种水的区别：“活命的水”是一种外在于生命的水，所以喝了还会再渴；而“生命之水”则是一口水井，一旦拥有，就不再会渴了。而且，她必须向耶稣求，才能得到。也就是说，要得到这种永远不会再渴的生命，人必须相信耶稣的独子身份，并跟随耶稣。这便是在圣灵中重生的生命。然而，这位女子缺乏对耶稣的认识，仍然在自己的思想构架中去理解耶稣关于“生命之水”的谈话，希望在不改变自己的生存出发点这个前提下来领受耶稣的“生命

① 我们注意到，保罗常常把这两个字连在一起使用，如《罗马书》(5:15) 有 ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι (“恩典中的赏赐”)；《以弗所书》(3:7) 有 τὴν δωρεάν τῆς χάριτος (“恩赐”，或译为“恩典的礼物”)。也就是说，保罗实际上已经把这两个字等同地使用了。关于 χάρις 一词的讨论，参阅 1:14 注。

之水”。不过，我们注意到，这段开场白还是改变了这位女子在开始时所持有的那种冷漠和怀疑态度，使她对那神奇的“活命的水”产生好奇。这个转折点给她带来了一个新的角度，引导她继续认识耶稣。

【4:16—19】耶稣说：“去叫你的丈夫也来这里。”那女子回答说：“我没有丈夫。”耶稣对她说：“你说得对，你没有丈夫。你有过五个丈夫；现在拥有的并不是你的丈夫。你说的是确实的。”那女子说：“先生，看得出来，你是先知。

撒玛利亚女子向耶稣求那永远不再渴的“活命的水”。对此，耶稣没有作正面回应，而是要求她把丈夫叫来。这个话题是冒然提出来的。耶稣为什么转换话题呢？——对于这个问题，我们可以有两种读法。就文本而言，这两种读法和如何处理这女子的谈话态度直接相关。我们逐一分析。<sup>①</sup>

先来分析第一种读法。我们设想，当这位女子向耶稣求“水”时，她是带着真诚的态度。就她关于“水”的理解完全是在她自己的理解体系中而言，她没有进入耶稣的思路。但是，她已经放下了高高在上的心态，愿意向耶稣求那神奇的水。因此，耶稣对于她的这种理解是怜悯的，因而改变话题，目的是让她转化思路，认识耶稣的独子身份，并向他求“神的礼物”。

在这个思路中，耶稣在接下来关于“丈夫”的谈话中就不具有责备口吻。我们看到，对于这位撒玛利亚女子来说，耶稣前后跟他说了不少的话，但真正进入她的心的就是这番关于“丈夫”的谈话。我们没有更多的材料对这位女子的生活进行复原，因而不知道她和这五位“丈夫”的关系如何。有一点可以指出的是：不管她的生活是怎样一种生活，拥有五个丈夫的历史是一个不平凡的历史，其中的酸甜苦辣只有她自己才知道。当耶稣这位陌生的犹太人指出她的这段历史时，无疑给她带来巨大的震惊和冲击。在听到耶稣指出了她的过去生活之后，她脱口而出，说耶稣是先知。这是一种相当积极的回应。并且，在回

---

<sup>①</sup> 这两种读法出现在不同注经书中。考虑到一一列举只会转移读者的注意力，我这里就不指出它们的出处了。而且，我这里叙述这两种读法时，主要是依据我的阅读和观察，并不限于那一本注经书。

城后向人介绍耶稣时，也仅仅宣布了这件事。这说明，正是在这番关于“丈夫”的谈话，使她感受到了耶稣这个人乃“与众不同，非同一般”，是一位先知。作为对这种读法的一个支持，我想指出一个文本事实，即：在行文中，这女子完全没有感受到耶稣在责备她。

不过，我们也可以从另一个角度阅读这段对话。这位女子向耶稣求“活命的水”时并没有改变什么心态，也没有感受到耶稣的力量；实际上，她是在和耶稣打趣。她根本就不相信世上有什么喝了永远不渴的水。耶稣说他有这样一种“水”，对这位女子来说，无疑于痴人说梦话。对于这女子来说，耶稣是一位向她求水喝的犹太人，而她拥有打水工具，因而是施舍者。她仍然保持着高高在上的心态，没有把耶稣的话当真对待。她向他求那“活命的水”其实是带着嘲笑的口吻的：那你把这样的水给我呀！言下之意是：世上哪有这样的水呀！在这种思路中，读者就可以做如下解读，耶稣感受到了这女子的打趣态度，因而要给她来个下马威，直接提出她的“丈夫”问题，目的是指出她的生活道德败坏，要她认罪。也就是说，耶稣指出这个女人的5个丈夫这个问题是要在道德上责备她，使她能够认识到自己的罪，从而忏悔并接受耶稣为救主。

我想，这两种读法都有一定的道理。但是，把它们融为一体还需要解决这两个问题，即：耶稣说话的口气，和这位女子的态度。先来分析耶稣的说话口气。从行文上看，耶稣指出了这女子先后拥有5个丈夫的事实，但并没有做任何道德上的判断；而且，在提到她现有的男人和她尚无婚姻关系时，也没有责备她不守妇道的意思。退一步说，即使在摩西律法中，这种无婚姻状态的同居关系也不是绝对不允许的，比如，在《旧约·路得记》记载的路得和那位远房亲戚的关系。或者，我们可以问：从摩西律法的角度看，一个女人先后有5个丈夫，这是否是一件缺乏道德的该责备的事？答案是否定的。我们知道，在《马太福音》(22:23—30)记载了一次耶稣和撒都该人关于复活的一次谈话。撒都该人挑战耶稣，提出了一个女人先后嫁给兄弟七人后，复活在天时如何处理他们之间的婚姻关系这样的问题。从撒都该人提问题的方式来看，一个女人先后几个丈夫这种事，在摩西律法中并不是不允



许出现的。当然，这位撒玛利亚女子是否属于这种情况，我们无从知道。但无论如何，从道德的角度来理解这女子和他的5个丈夫的关系得不到文本的支持。换句话说，离开文本来谈论这女子和5个男人的关系，我们不过提供了一些现代语境内的猜测而已。这些猜测和耶稣的做事方式不吻合。因此，我认为，耶稣在提出她的五个丈夫(或男人)时并没有责备她的意思。

至于女子在谈话中的态度，我们注意到，她被耶稣的话带着走，而态度也在改变中。当女子跟耶稣要那“活命的水”时，不难感觉到，她的话里话外还是有一点不以为然的态度：哪来这样的水啊？但是，当耶稣直截了当地指出她的生活现状时，她就感受到了耶稣说话的力量而端正了态度。从谈话的继续发展来看，这女子被耶稣的话所吸引，谈话态度开始认真起来，并希望从耶稣那里学点什么。耶稣在谈话中就是要启发这女子认识他的独子身份，从他这里领受“神的礼物”。耶稣没有简单地责备她。何况，耶稣并不是来责备人。人在黑暗中只能拒绝光，因而所有的人都是罪人，都该受到责备和定罪。但是，耶稣是受天父的差遣而来传达神的旨意的独子，是来拯救这个世界的。我们读到，这女子正是因为是在谈话中感受到了耶稣的力量，脱口而出，称耶稣为“先知”。

【4:20—24】我们祖先在这山上做崇拜，你们却说崇拜地必须在耶路撒冷。耶稣对她说：“女子！要相信我。”时候来了，敬拜天父既不在这山上，也不在耶路撒冷。你们所拜的，你们没有见过；我们所拜的是我们见过的；因为救恩出自犹太人。但是，时候来了！正是此时！真正的崇拜者是在灵和真理中敬拜天父，因为天父要找这样的人来敬拜他。这神是灵，因而必须在灵和真理中敬拜。”

这位女子被耶稣的力量吸引着。她意识到，眼前这位犹太人是一位值得她尊敬的先知，因而她可以从他那里知道更多的东西。于是，她把她一直关心的问题向耶稣提出。犹太人和撒玛利亚人在崇拜地点问题上的争论，对于撒玛利亚人来说，是一个带着尊严性的问题。犹太人认为撒玛利亚人在宗教上缺乏正当性；但是，撒玛利亚人仍然认为他们属于以色列传统，而他们的宗教是具有正当性的。这个争论

似乎在这女子的意识中也是一个百思不解的问题。因此，眼下遇到了先知，她马上向耶稣提出问题。耶稣在回答她的问题时，涉及了两点，其一是敬拜地点问题，其一是关于神的本性。

敬拜地点之争实际上是宗教权威之争。我们知道，“雅各井”在基利心山(Gerizim)脚下。根据旧约记载，亚伯拉罕和雅各在这一带筑过祭坛(《创世记》12:7; 33:20)。摩西曾特别叮嘱以色列人进入迦南后要在此山上为百姓祝福(《申命记》11:29; 27:12)。根据这些记载，撒玛利亚人奉此山为“圣山”。约西元前4百年，他们在上面建圣坛；但于西元前128年被犹太人拆毁。<sup>①</sup>不难看到，敬拜地点之争在当时是何等激烈。对于犹太人和撒玛利亚人来说，在哪个地方敬拜，宗教的正统就在哪个地方。然而，在耶稣看来，这种敬拜地点之争是一种无谓之争。他说，敬拜地点既不在那山上，也不在耶路撒冷。敬拜的关键点不是地点之争，而是如何理解敬拜本身。

耶稣这里提出“真正的敬拜”(οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ)这个问题，认为真正的敬拜就是在敬拜中看见天父并和天父建立关系。耶稣对这女子谈到，如果没有见过天父，那么，无论在哪里敬拜，敬拜者都不知道自己所敬拜的是否就是天父。于是，问题归结为，你们撒玛利亚人见过天父吗？或者，那些犹太人见过天父吗？进一步，人怎样才能能在敬拜中看见天父？——除非天父自己出现在敬拜中，向人显现。只要天父在场，无论在哪里敬拜，都是合适的。反过来说，无论在圣殿中还是在这山上，如果天父不在场，就不是在敬拜天父，而是在敬拜别的什么。这样的敬拜是没有意义的。

从历史上看，撒玛利亚人混杂了外来宗教和以色列宗教。一方面，他们拥有以色列祖宗留下的传统(即摩西律法和相关历史故事)，因而在仪式上仍然保留了一些以色列宗教的许多特征；另一方面，撒玛利亚地区不再出现以色列人的神所派遣的先知，或者说，撒玛利亚人不是被拣选的民族，因而他们无法在敬拜中看见天父。就这一点而言，犹太人作为选民是优越于撒玛利亚人的，“因为救恩出自犹太人”。

① 关于这段历史，参阅 Leon Morris,《约翰福音注释》，第237页。

不过,这一点优越性已经过时了。——因为犹太人也很久没有看见先知了,因而也无法在敬拜中看见天父。他们也在盼望弥赛亚的到来。从这个角度看,犹太人和撒玛利亚人一样,无论是在耶路撒冷还是那山上,他们的敬拜都不是真正的敬拜。

所以,耶稣在这里两次强调“时候到了”(21、23节)。显然,耶稣所说的“时候到了”指的是天父已经把他的独子遣使到这个世界,来到犹太人中间,来到撒玛利亚人中间,来到所有一切人中间。这个独子来自天父,见过天父,知道天父的旨意。他要做的事情就是把他所见过的天父向人彰显,把天父的旨意向人传达。任何人,只要相信这个独子,就能通过他来认识天父,看见天父,并领受天父的旨意。于是,在这个独子的名下敬拜天父,就能够看见天父,并和天父建立直接的关系。这便是真正的敬拜。如果能够进入这样的敬拜中,无论在什么地方敬拜,都是真正的敬拜。于是,所谓的敬拜地点之争就没有意义了。

因此,真正的敬拜只能在信任并跟随这位独子的人群中进行。有了这群人,就有了真正的敬拜。没有这群人,无论在那里,都没有真正的敬拜。这群人在哪里?耶稣说:“天父要找这样的人来敬拜他。”或者可以问:天父如何找这群人?这群人有什么标志?就现象而言,当一个人相信耶稣是基督(独子)时,这个人就是天父要找的人。换句话说,天父要找的那些人也就是那些相信耶稣是基督的人。

在中文翻译上,我接受大部分英译本的译法,把 *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* 译为“在灵和真理中”。我们注意到,和合本的译文是“用心灵和诚实”,而思高本为“以心神以真理”。这两种译法都可能引导读者继续“敬拜地点之争”,即:把敬拜地点从外在地点之争转移到内心。这是一种严重的误读。“心灵和诚实”所指称的是一种内在的主观态度。人们在读这句话时,往往会想到中文古语中的一句话:“心诚则灵”。它的意思是,只要主观态度真诚,所思所想都是真实存在,或者所思所想都能实现。

显然,这不是原文的意思。我们在 1:32—34 注和 3:1—8 注(四)中深入地讨论 *πνεῦμα* 这个概念。在《约翰福音》中,虽然这个词在某种语境中也指称“呼吸”,但在大部分情况下它可以理解为神的灵,或圣

灵。这里，*πνεῦμα*和*ἀληθεία*联用（都没有加定冠词）表明，它所指称的灵是真正的灵。如果做意译，这个短语可以译为“在真正的灵中”。结合在14:26、15:26、16:7等节的说法，只要是奉耶稣的名而来的灵就是真正的灵，同时也就是有位格的圣灵。因此，这个短语也可以理解为“在圣灵中”。也就是说，耶稣这里谈论的真正的敬拜乃是在圣灵中的敬拜。在圣灵中敬拜当然不是凭着人的心思意念来敬拜，而是在圣灵的带领下敬拜。

关于*ἀληθεία*（真理），在1:15-17注中我们从恩典真理论的角度追踪了这个概念。也就是说，《约翰福音》的真理概念是在恩典真理论中被界定的。人只能在相信耶稣是基督（独子）中和真理发生关系。因此，“在真理中”敬拜也就是奉耶稣的名敬拜。

【4:25-26】女子对他说：“我知道弥赛亚要来，就是那位基督。他来了就会把一切都告诉我们。”耶稣对她说：“我是，现在和你说话。”

我们看到，耶稣的一席话征服了这女子。当然，这女子无法完全理解耶稣关于敬拜地点之争的这种说法。特别地，她大概不可能对耶稣关于圣灵和真理的说法有深入的理解。但是，有一点对她来说是清楚的：这位犹太人并没有偏向犹太人说话。于是，她向耶稣询问她心中的另一个更大的问题：弥赛亚的到来。显然，撒玛利亚人，包括这位女子，也拥有弥赛亚盼望。从她的回话来看，她所理解的弥赛亚是一位无所不知的先知，可以解答一切疑惑，可以解决一切争论。眼前的耶稣似乎和她盼望中的弥赛亚相当吻合。这一点令她兴奋不已。不过，这女子没有直接了当地问：你是弥赛亚吗？实际上，在耶稣说完什么是真正的敬拜之后，这女子就表达了她的弥赛亚盼望。其意向是显然的，她已经倾向把耶稣等同于弥赛亚了。

对于这位女子的弥赛亚盼望，耶稣相当地赞赏。耶稣的回答十分简练：*ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι*（我是，现在和你说话）。我们注意到，在《约翰福音》中，*ἐγώ εἰμι*是耶稣在表达自己的独子身份时常常采用的说法，如8:24、28、58等。我一般直译为“我是”。纯粹从语法上看，这是一种不完全的表达。在某些语境中，比如宾语很明确，这种用法相当于省略了宾语。在另一种情况下，如果“我”是宾语，也可以这样使用，相

当于，“是我”。在这个对话中，耶稣是接着那女子的话，相当于宾语省略的用法，即：我是你说的基督。关于 ἐγώ εἰμι 的语言问题，参阅 8:21—24 注；关于这一表达的神学讨论，参阅 8:56—58 注。此外，也请参阅 6:16—21 中关于这一用法的观察。

【4:27】这时，他的门徒回来了，看见耶稣和一个女子说话，都感到诧异。不过没有人这样说：“你想要什么？”或“你为何跟她说话？”

这一节是插入句，可以帮助我们了解耶稣和门徒之间的关系。耶稣和那女子正在说话，门徒就回来了。他们的直接反应是诧异。考虑到犹太人和撒玛利亚人之间的紧张关系，我们不难理解门徒的诧异。Robertson 提到一个拉比戒律：拉比不许在街道上和女人说话，即使是自己的妻子。<sup>①</sup>门徒常常称呼耶稣为拉比。在他们心中，耶稣应该遵守拉比戒律。但是，门徒眼前的这个景象和他们心中的拉比戒律不符合，因而感到诧异，困惑不解。“诧异”(θαυμάζω)往往是涉及一些令人惊奇的事，或那些超出自己的期望和想象的事，或不可思议的事。追踪这个词的实际使用，一般都是在描述观察者的困惑不解。

我们可以从困惑这个角度来分析门徒当时的反应。我们注意到，他们虽然心中有困惑，但谁都没有讲出来。他们相信耶稣是神的儿子，因而不敢对耶稣评头论足。有意思的是，在跟随耶稣的几年中，门徒对于耶稣说的话和做的事常常感到困惑不解。许多事情直到耶稣死后复活并离开他们，他们都没有摆脱这种困惑。看来，困惑是门徒的生存特征之一。为什么呢？我们可以这样分析。在 3:32 中，我们读到：“他见证他的所见所闻，只是没有人接受他的见证。”接受一个人的见证首先要信任这个人；信任这个人就不能对这个人评头论足。反过来说，如果对一个人进行评头论足，就谈不上对这个人的信任。门徒在“变水为酒”这件事中看到了耶稣的神性，因而信靠跟随耶稣。因此，他们对耶稣有了基本的信任。但是，他们发现，耶稣的言行似乎总是和他们的心思意念相左。这便是他们的困惑之源。显然，如果他们不信任耶稣，那么，他们就可以判断耶稣，从而不会有困惑。他们之所

① 参阅《第四福音书》4:27 注。

以感到困惑，乃是因为耶稣的言行出乎他们的意料。

这里，我们注意到两种不同的困惑，一种是在判断中的困惑，一种是在信心中的困惑。就困惑本身而言，它是中性的。但是，对于一个判断者来说，困惑是带着判断倾向的。比如，3：7中，耶稣希望尼哥底母不要诧异(θαυμάζω)“重生”这件事。耶稣注意到，尼哥底母的诧异乃是带着判断倾向的诧异。7：15 提到犹太人对耶稣未曾上学而识字这件事感到惊奇(θαυμάζω)；7：21 提到的“大惊小怪”(θαυμάζω)；等等，都是在判断中的惊奇。但是，5：20 中提到的“惊奇”(θαυμάζω)则是一种在信心中的惊奇。门徒这里所表现出来的“诧异”，虽然介乎两者之间，但主要还是一种在信心中的诧异。

我们进一步看。如果困惑者没有把自己的困惑说出来，那说明这位困惑者仍然在等待，而不是在判断。他还是一个观察者和接受者，而非判断者。然而，如果他把自己的困惑说出来，那么，他就表现为一个批评者和判断者。与此同时，他就放弃了自己的接受者身份。在成为耶稣的门徒那个时刻起，门徒就需要不断地加强自己的接受者身份，放弃判断权。他们的信心压抑着他们的困惑，阻止这些困惑出口。因此，我认为，这样一种困惑乃是在信心中的困惑。它和判断中的困惑有本质上的不同。门徒相信耶稣是基督，因而相信耶稣能够解除他们的困惑。在信心中的困惑只能在信心中得到解决。

【4：28—30】那女子留下水罐，进城对人说：“大家来看！有一个人把我过去的所作所为都指点出来了。难道他就是基督？”人们便出城往耶稣那里去。

我把第 27 节当作是插入节。在这一阅读中，就行文而言，作者还要把这位撒玛利亚女子的故事讲完。我们读到，这女子显然是被耶稣的话打动了。她变得兴奋起来，顾不上打水了，急忙回城向同乡宣告好消息。有一点值得注意：这位女子尽管有过五个丈夫，但她的名声似乎不坏。否则的话，她的话不会有什么号召力。一个臭名昭著的人，无论他或她的话说得多么好，也是没有人听的。但是，城里人听到她的宣告之后，纷纷出城来见耶稣。这说明她还是一位有相当信誉的女子。

从另一角度看,我们也注意到撒玛利亚人的心中拥有相当强烈的基督盼望情结。这女子的宣告在城里引起了震动,纷纷出城。这个简单的事实说明,撒玛利亚人对基督的到来这件事十分重视,并抱有强烈的盼望。如果没有这个共同的强烈的基督盼望,那么,再有威望的人来宣告基督的到来,也不会有什么太大的反应。何况,这女子在宣告这个好消息时也不是那么肯定:“难道他就是基督?”

这位女子认为耶稣是基督,其根据是耶稣拥有某种像算命那样的本事。我们说,一个人能够在不认识某人的前提下,说出他或她的以往生活经历,这说明这个人是一个算命先生。对于一般人来说,算命先生当然是有通神的本事的。耶稣在不认识这女子的情况下指出她有五位丈夫这个事实,对于她来说,那是了不得的本事。她看重耶稣就是凭这一点。在她的宣告中,我们发现,耶稣在谈话中给出的另两个话题(“生命之水”和“敬拜地点”之争),至少在当时对于她来说并没有太大的震动。触动她的神经的是耶稣把她的生活史指点出来了。显然,这不是耶稣要传达的信息。有意思的是,从接下来的故事叙述中,我们读到,耶稣无意纠正这种错误的印象。这一点值得我们注意。

我们这样分析。这女子在听耶稣说话时,感受到了耶稣的某种力量,并认为耶稣是基督。这一被触动的感情从此就成了她的生命的新起点:相信耶稣是基督。这里特别记载了她放下水罐这一动作:她连水都不要了,赶紧回城告诉城里的人。不难感觉到,她的这一情感力量是很大的。而且,我推测,这一情感力量引导她跟随耶稣。<sup>①</sup>显然,这女子当时关于耶稣的理解是不充分的,甚至是错误的;但这没有妨碍她成为耶稣的跟随者。这里,信心是第一位的。她不需要全面了解耶稣之后才去相信耶稣。在信心中,她关于耶稣的认识会不断丰富。信心是出发点,而理解是随之而来的。

**【4:31—38】**与此同时,门徒对耶稣说:“老师,您吃饭吧。”耶稣却

---

<sup>①</sup> 我们知道,《约翰福音》记载了耶稣和她在井边的谈论;这一谈话是在他们两人之间进行的;如果不是她自己的讲述(耶稣大概不可能向他的门徒讲述这件事),使徒约翰还有什么其他途径知道这次谈话的内容呢?我想,“井边谈话”的内容是这位女子提供的。这位女子因为这次谈话而成了耶稣的跟随者,尔后向门徒叙述了这一谈话细节。

对他们说：“我吃的食物是你们不知道的。”门徒们彼此问：“是不是谁给他什么吃了？”耶稣对他们说：“我的食物就是遵循遣使我来者的旨意去完成他的工作。你们不是说‘还有四个月就是收割的季节’吗？我告诉你们，你们往四周看看，田里的庄稼熟了，可以收割了。收割的人收取报酬并积蓄果实，一直到永生。这样，播种的和收割的就一起快乐。俗话说得对：有人播种，有人收割。我派你们去的不是你们的劳动；你们是在享受人家的劳动果实。”

门徒把食物带回来了，并请耶稣吃饭。但是，耶稣却在谈论他的食物。表面上，这是一段答非所问的对话。不过，这里和前面关于“生命之水”的谈话结构是相似的：前者对“口渴之水”和“生命之水”进行区别，这里要区别的则是“充饥食物”和“生命食粮”。不同的是，门徒作为耶稣的跟随者，对于耶稣的话，他们即使没有听懂，但还是在凭着信任的情感默默地听并细心琢磨。

人要活着就需要水和食物所谓给养。这是一个生活常识，是每个人在自己的生活中每天都会发生的事情，不需要什么人来特别教导。但是，耶稣要给人引进的是一种新生命。在和那位撒玛利亚女子的井边谈话中，耶稣指出，这种新生命本身就是生命的源泉，源源不断，永不缺乏。这里，他进一步指出，从这新生命流出的水源源不断且永不缺乏，原因就在于它的供给来自天父，即：它的食物就是天父的旨意。

我们把“生命之水”、“生命食粮”、“神的礼物”、“遣使者的旨意”这几个字连接起来，不难发现，耶稣这里是在谈论一种和人通常理解的生命完全不同的生命概念。关于这一点，耶稣在 12:25 中进行了明确区分，并专门使用两个不同的词来指称。为了对耶稣这里谈到的两种生命观有初步的了解，我把那句话提前引用在这里：“喜欢自己性命乃是毁自己性命；而憎恨自己在这个世界上中的性命，就拥有生命直到永远。”其中的“性命”和“生命”的用词分别为： $\psi\upsilon\chi\eta$  和  $\zeta\omega\eta$ 。耶稣这里谈论的生命是  $\zeta\omega\eta$  而不是  $\psi\upsilon\chi\eta$ 。这种生命以神的旨意为食物，并在神的充满中源源不断永不缺乏，因而是一种永恒的生命。

我们读到，耶稣在谈论他的食物时是这样界定的：“按照他的旨意去完成他的工作。”在这个“食物”界定中，显然指的是一种动作。“食



物”是一种给养，“动作”是一种消耗。一种动作如何能够作为一种食物？从日常思维出发，这是不可思议。门徒在听耶稣说这话时，只要他们还在正常思维中，都不可能不产生这种困惑。有意思的是，我们没有读到有关门徒对耶稣这番话的反应的描述。我想，有一点可以肯定，这些门徒相信耶稣从神而来。这一点是他们愿意成为耶稣门徒的基础。然而，他们也是刚刚开始跟随耶稣，对耶稣的独子身份的理解大概不会比那位撒玛利亚女子更多更深。凭着他们的信心，他们继续听耶稣说话。

耶稣对这种生命食粮进一步加以解释。作为被派遣者，耶稣来到这个世界就是为了传达天父的旨意，说天父要他说的话，做天父要他做的事。这就是他作为独子的全部生活。这种生命的根源在于天父，因而只能由天父供给。离开天父的供给，这种生命一天也无法维持。作为独子，耶稣从天父那里领受，并将之传给所有相信并跟随他的人。从这个意义上看，他所领受的（他的食物）和他所传播的（他的工作）是同样的东西。接受越多，吃得越饱，传播就越多，生命就越强壮。反之，如果他不做工，不传播天父的旨意，他就无法继续接受天父的给予，从而也就断了供给，丧失生命。我们看到，耶稣这里说的生命概念是由他的独子身份来界定。在这样的生命中，接受和给予是等值的。

耶稣进一步对“工作”进行界定：收割庄稼。耶稣自己在做这项工作，同时也派遣他的门徒去做这项工作。因此，“收割庄稼”既是耶稣的生命食粮，也是门徒的生命食粮。“收割庄稼”是一种什么样的工作呢？我们需要对这个比喻进行一些分析。有一点是清楚的，这里谈论的“庄稼”指的是那些福音对象，具体来说是指撒玛利亚人。对于这些“庄稼”，耶稣谈到了三个方面，即：“种植”、“熟了”、“收割”。

关于“种植”，耶稣对门徒说：“我派你们去收割那不是你们的劳动果实。”我们知道，种庄稼是这样一个过程，从播种开始，然后有田间管理，最后才是收成。收成之前都属于种植过程，而收割的是果实。人们也许会追问：种植者是谁？播下了什么“种子”？如何管理庄稼成长？这便是种植问题。耶稣并没有明确告诉门徒有关种植的事。意思很清楚：在耶稣看来，种植是天父的事，种植者和派遣者其实是同一

主体。门徒只需听从派遣去收割，无需知道关于种植的事。当门徒收割庄稼之后，“播种的和收割的就一起快乐”。<sup>①</sup>

其次，门徒是被派遣去收割庄稼的。收割庄稼的前提是庄稼熟了。怎么判断庄稼是否熟了？耶稣说：“你们不是说‘还有四个月就是收割的季节’吗？我告诉你们，你们往四周看看，田里的庄稼熟了，可以收割了。”我们知道，在撒玛利亚地区的收割季节是罗马月历的四月份；因而可以推测，耶稣说这话的时候是十二月。对于门徒来说，在十二月份看不到成熟了的庄稼。“四个月”对于庄稼来说几乎是一个生长周期。也就是说，当门徒向四周观看时，看到的是种下不久的庄稼，决不是熟了的庄稼。庄稼是否成熟的判断权在谁手里？——耶稣的意思十分明显：这个判断权在派遣者手中。门徒失去了庄稼是否成熟的判断权，剩下的事就是听派遣去收割了。

我们知道，食物是生存的出发点。耶稣指出，收割庄稼就是他要去的工作。这是天父的旨意，因而也就是他的生命食粮。对于门徒来说，作为耶稣的跟随者，收割庄稼同样也就是他们的生命食粮。按照这种说法，门徒的生存完全依靠收割庄稼这个工作。也许，人们会问，天父为什么只让门徒收割而不让门徒种植呢？——耶稣对此未加说明。换个角度看，如果为了得到生命食粮，门徒必须先去种植庄稼，并判断庄稼是否熟了，那么，我们就可以问，他们凭什么去种植庄稼呢？凭什么去判断庄稼是否熟了呢？也就是说，他们的生存出发点在哪里？这样，出发点问题就仍然没有解决。实际上，当人们去种植庄稼时，他们必须积累一定的有关土壤、种子、气候等方面的经验知识。进一步，人们是如何积累这些经验知识呢？出发点又在何处？这是一种从人的努力出发的生存，一种依靠人的判断的生存。然而，耶稣给

---

① 关于这里的种植和收割关系，加尔文的解释也许有参考价值。他指出，种植者仍然是天父自己，但却是通过那些哲学家和非信徒作家之手来播种。随着岁月流逝，天父播下的种子被污染了，被毁掉了。尽管如此，这种子还在人心中，因而当他们听到耶稣的福音时就会向耶稣求。参阅加尔文，《约翰福音评论》4：36注。我认为，加尔文的解释有过度诠释之嫌。实际上，从另一角度看，这里说到的“种子”也可以做另外一种理解，即：天父的慈爱就是让人依靠自己的力量而走到尽头，进入绝望，从而听到耶稣的福音就来到耶稣面前。鉴于这里的文本没有提供更多材料，我这里不拟做猜测性的讨论。

门徒带来的是一种信心中的生存，是一种只听从派遣的生存。因此，收割者必须与整个种植过程无关，放弃依靠自己的努力和判断，并且完全在信心中接受派遣，只顾收割。

最后一点，门徒是在收割庄稼中进入永生的。耶稣谈到：“收割的人收取报酬并积蓄果实，一直到永生。”如果收割庄稼就是门徒的生命食粮，那么，门徒在收割中进入永生就是顺理成章的。前面指出，收割庄稼也就是向那些准备好了的人传播福音。庄稼已经熟了，接受福音的人准备好了。庄稼是如何成熟的？这些福音对象是如何预备好的？——这些事情不是门徒应该关注的事。他们是受命传福音（收割庄稼）。这是他们的使命所在。这等于说，传福音便是门徒的生命食粮，而门徒是在传福音中进入永生的。这样一种生存是什么样的生命呢？我们读到，《约翰福音》所展示的耶稣，便是这样的生命。

【4:39—42】城里的许多撒玛利亚人因为这女子的见证说“把我过去的所作所为都指点出来了”，便信靠了耶稣。于是，那些撒玛利亚人来到他那里，请求他住在他们中间。他便在那里住了两天。因为耶稣的话，信他的人就更多了。他们对那女子说：“我们不是因为你的话而信他。因为听他说话，我们就知道这人真是救世主。”

这是一段独特的插入故事。撒玛利亚人因为听了那位女子的话而对耶稣感兴趣。这种兴趣更多的是对耶稣的未卜先知的奇异能力感兴趣。实际上，对这种奇异能力的好奇也是他们的弥赛亚意识内容之一。我们注意到，耶稣对那位女子说过不少的话。但是，她向众人介绍耶稣时，只是提到耶稣把她的过去生活历史指点出来了。也就是说，在她的理解中，耶稣并边谈话的所有内容，这一点是最重要的。至于耶稣并边谈话中关于生命之水、敬拜的实质、以及他的独子身份等方面的内容，这女子都没有提及。这些内容，在她心中，或者认为不重要，或者根本就没有听懂。

有一点值得指出，那些撒玛利亚人是因为这位女子的话而来见耶稣的。前面谈到，犹太人和撒玛利亚人之间的不来往关系导致了这位女子对耶稣这位犹太人的冷漠和怀疑。然而，那些来见耶稣的撒玛利亚人因为这女子的话而放弃了这种冷漠和怀疑。这里特别提到“许

多”撒玛利亚人因此“信靠”了耶稣。这些人“信靠”耶稣什么呢？我想，这位女子的弥赛亚概念和城里的其他撒玛利亚人所理解的弥赛亚是一致的，即：弥撒亚无所不知。在井边谈话中，这位女子认为，耶稣正好符合她的弥赛亚概念。对于那些撒玛利亚人来说，只要这位女子在他们心中有信誉，而且他们认为她的话属实，那么，他们就会认为，这位犹太人（耶稣）就是他们所盼望的弥赛亚。基于这种认识，他们对耶稣有了基本的信任情感，并在此基础上听耶稣说话，认识耶稣的基督身份。

耶稣要求门徒在信任情感中认识他的独子身份。不过，耶稣的独子身份是在门徒的信心中不断彰显的。对于任何一位门徒来说，对耶稣的独子身份的认识不是一蹴而就的。每一位门徒都是从信靠耶稣的某一方面开始的，并在这个信心中日益丰富地认识耶稣的独子身份。耶稣接受了那女子的信心，因而也接受了这些撒玛利亚人的信心，并在那个城市住了两天。耶稣对那些因为好奇而来到他面前的撒马利亚人究竟说了什么话，这里没有记载，我们不得而知。但是，在井边谈话中，耶稣和女子因为口渴而谈论活水，和门徒因为食物而谈论生命食粮。我想，他当然也会跟这些撒马利亚人谈论他们感兴趣的问题，并借此向他们宣告他的独子身份。这些撒玛利亚人因着相信耶稣有未卜先知的能力而信靠耶稣，并在信心中领受耶稣的话，对耶稣有了进一步的认识：“因为听他说话，我们就知道这人真是救世主。”

【4:43—54】两天后，他离开那里往加利利去。耶稣自己作过见证：先知在自己的家乡是不受尊重的。耶稣到了加利利，受到了加利利人的接待，因为他们在耶路撒冷过节时看见了耶稣做的事情。然后，他又回到加利利的迦拿；他曾经在那里变水为酒。有一位贵族的儿子在迦百农生病了。他听说耶稣从犹太来到加利利，便请求耶稣下去医治他的儿子。他的儿子快要死了。耶稣对他说：“你要是不见神迹奇事，就不会相信。”那贵族向着他说：“先生，求求您在我小儿未死前就下去吧。”耶稣对他说：“回去吧，你儿子活了。”那人信了耶稣的话便回去了。正在往回走时，他的奴仆迎了上来，说他的儿子活了。他问他们是什么时候好转的。他们回答说，昨日第7时烧就退了。这位

父亲立刻明白，那正好是耶稣说“你儿子活了”的时候。于是，他和全家都信了。耶稣从犹太来到加利利后，行了这第二件神迹。

4:43-54 耶稣离开犹太地区之后，经过撒玛利亚地区，最后回到了加利利地区。我们知道，耶稣是加利利地区的拿撒勒人。<sup>①</sup>我们读到，2:13-23 记载了耶稣在耶路撒冷逾越节时曾洁净过圣殿，并在圣殿上行了一些神迹；3:22 提到耶稣和他的门徒施在犹太地区施洗；本章开始时提到耶稣在知道法利赛人准备考察他的先知身份之后便离开犹太地区回加利利，途径撒玛利亚，应邀在那里住了两天。在这段时间中，耶稣和法利赛人之间并没有正面冲突。“洁净圣殿”得罪了一些商人，但给法利赛人留下了好印象。“施洗”的动作多少惊动了法利赛人，但还算是相当正面的反应。到此为止，法利赛人对耶稣的看法总的来说是正面的，甚至认为耶稣具有某种先知的品格，可以进一步考察。加利利人看见了耶稣在耶路撒冷所做的事，认为这给加利利带来了荣誉。于是，他们对耶稣的态度发生了大转变。当耶稣回到家乡后，他们热情欢迎他。

我们进一步考察这些加利利人和耶稣的关系。耶稣在拿撒勒家乡做木匠多年，人们所熟悉的是作为木匠的耶稣。突然间，耶稣宣称他来自于天父，是弥赛亚，要向人们传播天父的恩典。对于加利利人来说，从木匠摇身一变为先知，这是一件难以理解的事。他们很难消除经验印象中耶稣木匠身份。我们指出，认识耶稣的基督身份必须从信任开始。但是，这样的信任是不可能从人们的经验中产生的。在经验中，人是要下判断的。“约瑟的儿子”和“作为神的儿子”，这是两种完全不同的身份。本乡人所熟悉的耶稣是约瑟的儿子；在这基础上不可能认识耶稣作为神的儿子的身份。耶稣在家乡的时候，当他表现出他的先知倾向时，受到的只能是冷遇。这里提到“耶稣自己作过见证：先知在自己的家乡是不受尊重的”，表明，耶稣自己曾经亲身经历过这种这种冷遇。

然而，耶稣在耶路撒冷圣殿上的作为对加利利人的态度改变起了

---

① 《约翰福音》多处谈论耶稣的居住地，参阅如 1:46; 2:1; 7:3, 41, 52 等。

决定性作用。在他们看来，耶稣是有特殊能力的人。他们追求耶稣的这种特殊能力。耶稣对此当然十分清楚。所以，耶稣对那位求救的贵族说：“你要是不见神迹奇事(σημεῖα καὶ τέρατα)，就不会相信。”(4:48) 耶稣在说这话时，不难发觉，是带着责备语气的。σημεῖα 和 τέρατα (都用复数)也可以翻译为“兆象和奇事”，就其原义来说，指的是一些不平常的事；如 τέρατα 指的是某种让人惊奇的事(这个字在《约翰福音》只和 σημεῖα 一起使用)。我们指出，耶稣的所作所为都是神迹。即使在人们看来是平平常常的事，如果相信，就能从中看到耶稣的神性。但是，对于许多人来说，如这位求救的贵族，往往是在半信半疑的心态中。这些人需要一些特别的事件(如奇事)来打破半信半疑心态，进而建立信心。如果人们能够从相信耶稣的能力进而相信耶稣的独子身份，他们就成为耶稣的跟随者。如果人们仅仅停留在耶稣的特殊能力之上，当耶稣的行为在人看来显得毫无能力时，他们就会背离耶稣而去。这一点在以后几章所展开的耶稣和犹太人之间的交往中得到了充分的表现。

“昨日第7时烧就退了”一句的计时问题不好解决。我在计时这个问题上采取 Robertson 的处理意见，即：《约翰福音》是写给在希腊世界中生活的人读的，因而理所当然采用罗马计时。<sup>①</sup>不过，这里是引用仆人的原话。这位仆人大概不会用罗马计时法。因此，我这里不加转换。

---

① 参阅他的《第四福音书》19:14 注。

## 第五章 律法与恩典

【引言】本章开始展现耶稣和法利赛人的冲突。耶稣也借着这个冲突宣告自己的基督身份。如何遵守安息日这一律令是这场争论的焦点。当然，这里所涉及的并不仅仅是如何遵守安息日问题，而是如何对待整个摩西律法的问题。律法和恩典的区别是这里的主题。我们在1:15—17注中讨论了恩典概念的基本界定。关于律法主义，我们指出，其思路是强调遵守律法作为人和神交往的唯一途径。律法和恩典的区别何在？本章通过耶稣在安息日治病，以及法利赛人对这件事的批评，展示这个区别。

本章的起头是：“这事以后”(*Μετὰ ταῦτα*)。《约翰福音》似乎喜欢使用这个短语，如第六、七章等处的起头都使用这个短语。需要指出的是，这个短语并不意味着这件事的发生紧接着前一章。第四章的结尾，耶稣已经离开耶路撒冷并回到了加利利。因此，如果硬是作时间连接，第五章似乎应该跟着第三章。这样一来，耶稣似乎在第一次去耶路撒冷时就得罪了法利赛人。不过，我们在第四章读到的加利利人欢迎耶稣的气氛，显然不可能建立在法利赛人的这种态度上。耶稣招收门徒之后当然不止一次去耶路撒冷。这次活动发生在哪一次，我们没有确定的线索，至少不是第一次。不过，这一点对于《约翰福音》来说并不重要。理由很简单，《约翰福音》要展现的是两种认识—生存出发点之争，因而是按着这条主线安排耶稣的故事的。

【5:1—16】这事以后，一个犹太人的节日，耶稣上来耶路撒冷。

在耶路撒冷的卖羊场入口处有一口池子，希伯来文称之为“毕士大”，有五条廊道。在廊道上躺着为数众多的残疾病人，包括眼瞎的，瘸腿的，和萎缩的。他们等着水动。因为天使按时下池搅水；水动之后，先下池者，百病消除。有一位病了三十八年的人。耶稣见他躺着，知道他病了很久，问他说：“你想痊愈吗？”病人说：“先生，水动时，没有人把我放进池子；当我进池时，人家已先下去了。”耶稣对他说：“起来吧！拿起你的褥垫走吧！”这人病马上就好了，拿起他的褥垫走起来。那天正好是安息日。那些犹太人对这痊愈者说：“今天是安息日，你不许拿褥垫。”但他回答他们说：“那治愈我的人对我说：‘拿起你的褥垫走吧！’”他们审问他：“哪个人跟你说‘拿起褥垫走’？”这痊愈者不知那人是谁。那地方人多，而耶稣已离开了。后来，耶稣在殿里看见他，对他说：“你看上去全好了！别再犯罪了，以免你有更糟糕的事。”这人于是去犹太人那里，说是耶稣治愈了他。因为耶稣在安息日做了这事，所以犹太人便要惩治他。

这是我们在《约翰福音》读到的耶稣和法利赛人的第一次冲突。我们注意到，安息日问题是这场冲突的核心问题。耶稣在安息日期间治愈了一位瘫了三十八年的病人。这位病人因为病好之后扛着自己的褥垫在公共场合行走，被法利赛人发现，于是引发了法利赛人对耶稣的极坏印象。显然，对于这些法利赛人来说，守安息日这一律令是如此重要，以至于扛褥垫这样简单的事都不能做。这里出现的法利赛人属于极端的犹太人。他们凭据耶稣在安息日做事这一点，根本不考虑耶稣在做什么事，就判断耶稣不是从神而来的。我们注意到，《约翰福音》呈现了三种犹太人，我分别称之为极端的、温和的、犹豫不决的。他们在对待耶稣的宣告和作为上有不同的态度。但是，就他们都在判断中谈论耶稣这一点来看，他们最后都成了耶稣的对立面，把他送上十字架。我们在以后的相关章节中还会讨论他们的一些特征。

我们知道，摩西律法是非常详细的，涉及生活的各个细节。其中，献祭是最重要的组成部分。当犹太人被虏至巴比伦之后，人们发现无法严格遵守摩西律法了。于是，在新的环境中如何遵守摩西律法，便需要先知出来指点。在这种情况下，先知以赛亚把摩西律法简化为守



安息日：“谨守安息日而不干犯，禁止己手而不作恶。如此行，如此持守的人，便为有福。”<sup>①</sup>我们知道，安息日是摩西十诫的第四条：“当記念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你的工，但第七日是向耶和华——你上帝当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做；因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福于安息日，定为圣日。”<sup>②</sup>犹太人在守安息日这问题上毫不含糊，十分严格。为了持守安息日，当时犹太人宗教领袖订立了细致而具体的规矩。这里我们看到，不准治病和不准扛东西是其中的两条；不准掐麦子吃（《马太福音》12:1-14）是一条；禁食（《马可福音》2:18）似乎不是强制性的，但强烈提倡；等等。从这个角度看，我们并不难理解他们的反应：当他们发现耶稣无视这些规定时，对耶稣感到愤怒！

这里出现了耶稣关于“罪”的说法。在14节中，耶稣告诉那位病愈者：“别再犯罪（*μηκέτι ἁμάρτανε*）了，以免你有更糟糕的事。”理解这句话需要注意到这一张力：一方面，从语气上看，这人的病来自于他做了什么错事。*ἁμάρτανε*的名词形式*ἁμαρτία*的本义是指不合适的事或错事。在摩西律法的世界里，错事就是违反律法。因此，做错事和犯罪是同义语。另一方面，我们读到，耶稣对罪有自己的专门定义，即不遵循神的旨意。或者，直接地说，罪就是不信耶稣是基督，如耶稣说：“关于罪，乃是因为他们不信我。”（16:9）这里，我们问：耶稣要这位病愈者不要再犯罪，是在哪个意义说不要再犯罪？

为了说明这一点，我们先来看看第4节。Rebertson认为，最老的和最好的抄本都不包含第4节这段文字，并认为这是后来的抄本为了说明这些人为什么在那里等待，特别是为了解释第7节而加进去的。<sup>③</sup>这个传说（以及其他类似传说）并不难理解。比如，对于医生无法治疗的疾病，人们总会希望求助于某些特殊的能力。当然，这个毕士大池子的神奇能力从何而来，已难以考察。不过，当时有很多人相信它的

① 《旧约·以赛亚书》56:2。

② 《旧约·出埃及记》20:8-11。

③ 参阅 Rebertson,《第四福音书》5:4注。

能力,这一点应该是确实的。这便是所谓的“毕士大池子期望”。

我们进一步分析这里的“毕士大池子期望”。不难指出,相信毕士大池子有神奇能力的人主要是一些病人(也许还包括这些病人的亲属)。而且,越是确信自己的病无法靠人医治的病人,他们对这个毕士大池子的期望就越大。因为无法依靠人的医治,所以,他们的唯一指望就是让神医治自己的疾病。但是,神如何治疗自己的病呢?他们宁愿相信神是通过毕士大池子来医治他们的。这个瘫痪了 38 年的病人在这方面的期望是相当强烈的。他深信毕士大池子的医治能力。他对神的医治能力的理解也都全部集中在这个池子上。在他的理解中,毕士大池子的能力就等于神的能力;而神的能力也等同于毕士大池子的能力。然而,这种想法具有很大的蒙蔽性。在这位病了 38 年的瘫子心中,他的毕士大池子期望如此强烈,以至于他看不到其他可能性,比如,神或者会通过其他方法来医治他。在如此强烈的毕士大池子期望引导下,我们注意到,当耶稣治好他的病之后,他甚至不先问耶稣何许人也,也不感谢耶稣;我们甚至读不到他对神的感谢。对他来说,任何不是来自于毕士大池子的医治似乎都不是神的医治。即使在第二次见到耶稣时,他对此仍然毫无反应。耶稣告诉他,他的医治就是神的医治。但是,这位病人显然不这样认为。对他来说,神的医治只能通过毕士大池子。

作者并没有提到这个人犯了什么罪,但却描述了三件事:第一,这人为了治病一直指望有人把他放在池子里,但没有人帮他;第二,当他病好了之后,他还不知道是谁治好他的病;第三,当他知道是耶稣治好他的病以后,他的第一反应是向那些主管的犹太人报告。显然,在这个人的心目中,除了毕士大池子期望之外,他对当时的宗教权威保持着最高的尊重,并只希望从他们那里得到帮助。至于什么是神的旨意,他似乎没有任何表示。在耶稣看来,这种全然不关心神的旨意的心态,是和神隔绝的状态。耶稣告诉他不要再犯罪,目的是要他放弃毕士大池子期望,放弃对宗教权威的依赖,并转而求助于神。特别地,现在神的独子来到他面前,他应该向耶稣求。他原来不向神求,现在,他的病治好了,他应该感谢神,并向神求。不然的话,他就还在罪中,

并死在罪中。没有比这事更糟糕的了。

本章开始时还提到许多其他病人,但只讲耶稣治好了这个病人的故事。人们或者问:如果耶稣有如此这般能力,耶稣为什么不把所有的病人都治好?他为什么只选择这个人?他的选择有什么标准吗?相应的问题还有:为什么耶稣不选择在其他时间而偏偏在安息日里治疗这位病人?——如果耶稣在其他日子而不是在安息日做这事,那么,法利赛人就会称赞耶稣,如在第二章耶稣在圣殿中的作为那样。这样,耶稣和法利赛人的冲突也许就可以避免。这里涉及的是耶稣的做事方式问题。在文本上,我们找不到更多的文字来讨论这些问题。不过,我们可以换个角度。就耶稣的基督身份来看,耶稣是按照天父的旨意和安排来彰显其尊容的。耶稣的基督身份之彰显必然导致两种认识一生存出发点之争。也就是说,耶稣和法利赛人的冲突不可避免。不难理解,耶稣选择这个病人,并在安息日这个日子医治他,只不过是这场不可避免的冲突或迟或早或此或彼的一个偶发事件而已。

【5:17—18】耶稣回答他们说:“我父一直做事到如今,我也一直做事。”因此,犹太人就想要打死他;因为他不仅不守安息日,而且还称神为自己的父,使自己和神平起平坐。

在摩西律法中,单凭违反守安息日法这一点就可以处死一个人。<sup>①</sup>但是,我们注意到,如何遵守安息日法并不是一个容易达成统一意见的问题。人在安息日究竟做什么事才算是违反安息日呢?比如,早上叠被子,吃饭时端碗,饭后洗碗,手上拿东西等等,这些日常生活中的小动作算不算做事?这里提到的那位病人手抗垫褥这件小事,而耶稣只不过是说了一句话。凭什么判断他们违反了守安息日法?因此,这些极端的法利赛人虽然心里想打死耶稣,但还不至于做出这个动作来。不过,当耶稣进而宣称自己为神的儿子时,他们的这个想法就加重了。

这些极端的法利赛人因为耶稣不守安息日而打算惩罚耶稣。这

---

① 参阅《旧约·出埃及记》(31:14—15):“所以你们要守安息日,以为圣日。凡干犯这日的,必要把他治死,凡在这日作工的,必从民中剪除。六日要作工,但第七日是安息圣日,是向耶和华守为圣的。凡在安息日作工的,必要把他治死。”

里的“惩罚”包含了处死这一可能性。只是因为人们在如何守法这个问题尚有争论,因而还不至于想去处死耶稣。上面指出,违反安息日可以是死罪。那位病人违反了安息日(扛着垫褥),但毕竟是因为听了他人之言,因而是可以原谅的。但是,耶稣不但在安息日治病,而且还公然指使他人违反安息日法,所以,相比之下,耶稣才是应该受到惩罚的人。但是,耶稣在给这人治病时也没有做什么(仅仅是说了一句话)。就他们和耶稣在接下来的交往中,我们看到,这些法利赛人心中想到的惩罚,开始时不过是要耶稣认罪,要求耶稣保证不再重犯。他们想教训一下耶稣。然而,当 they 要如此教训耶稣时,耶稣不但不听,反而对他们说了一番在他们听来是亵渎上帝的话,即耶稣直称神为自己的父。这确实把他们激怒了。于是,处死耶稣的想法就跃然心中。

换个角度看,如果他们认为耶稣是从神那里来的,那么,即使耶稣宣称是神的儿子,做神要他做的事情,他们也不至于如此怒气冲冲。在《旧约》传统中,所有来自神的先知或神人,都可以代表神宣告神的旨意。实际上,耶稣接下来的谈话正是要向他们指出,从神而来的就做神要做的事情。他们应该对此很清楚。因此,不难看到,他们的怒气来自于耶稣对安息日法的态度。我们指出,守安息日法问题是两种认识一生存出发点之争的要害。值得注意的是,耶稣并没有认为他这样做违背摩西律法。在7:21—24,他还特别提到摩西允许在安息日施行割礼一事作为证据。问题在于,这些法利赛人在判断中遵守安息日法,结果是忘记了神设定安息日法的意图,那就是,在守安息日法中去仰望神,依赖神。在耶稣看来,这些法利赛人根据自己所理解安息日法去遵守安息日,完全忽视了当年摩西设立安息日法的本意。守安息日的目的是和神建立亲密的关系,按照神的旨意做事。神的旨意只能在相信耶稣的基督身份中去把握。因此,这些人只知道“法”而不知道神,只知人的判断(对律法的理解和解释)而不知神的旨意。因此,在接下来的谈话中,耶稣反复强调天父的旨意,强调人只能通过他的独子身份来领受天父的旨意。

耶稣对于自己来自天父并只做天父要他做的事这一独子身份有十分清楚的意识。这一点在前面的相关经文中已经相当明确地表达

出来了,如 1:18,以及第 3、4 章中他和尼哥底母、撒玛利亚女子、以及他的门徒之间的谈话所表达的。正是在这一意识中,他在谈论和天父的关系时,直称“我父”。另一方面,极端的法利赛人则认为,他们关于弥赛亚的界定是建立在他们对经典的研究基础上的,因而他们最有资格判断弥赛亚。耶稣在安息日治病这种违法行为已经表明他不可能是弥赛亚。由此可见,耶稣的独子意识(从神而来并只传神的旨意)和法利赛人的守法意识(认为除非按照他们所理解的守法方式去遵守摩西律法则不可能来自于神)之间的对立是耶稣和这些极端的法利赛人之间这场冲突的关键所在。这是两种认识一生存出发点之争。解决这场冲突有两条途径。其一,法利赛人放弃其判断者身份,在信任中认识耶稣的基督身份并通过耶稣领受神的旨意。其二,法利赛人坚持自己的判断者身份,完全拒绝耶稣的独子身份宣告,最后处死耶稣。就他们的主流意识而言,我们看到,法利赛人走的是第二条路。

【5:19—23】耶稣因此对他们说:“我实实在在跟你们说,这儿子要是没有目睹其父所为,凭自己什么都做不了;他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。因为父喜欢这儿子,把自己所做的一切都向他显示,而且还会向他显示更大的事,让你们惊叹不已。父使死人站立并赋予生命,这儿子也这样随意赋予生命。父不审判任何人,但把一切审判都交给这儿子。因此,凡尊敬这儿子的,便是尊敬天父;而不敬这儿子,便是不敬那遣使他来的天父。”

这一段是耶稣对自己的独子身份的完整宣告。耶稣说:“这儿子要是没有目睹其父所为,凭自己什么都做不了;他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。”这种说法,就措辞而言,较之第 17 节,对于法利赛人来说,在感情上似乎还是可以接受的。但是,这段话所表达的核心内容是耶稣的独子身份。对此,这些法利赛人在判断中是无法理解的。不管怎么样,我们注意到,对于在场的法利赛人来说,这一宣告具有震撼性,特别对他们的杀人冲动起了压抑作用。而且,这一震撼性还导致出现一些温和的犹太人;他们继续考察耶稣。这里,我们需要对这一独子身份宣告进行一些讨论。

首先,从天父的角度看,这里的“目睹其父所为”是耶稣的独子身

份的起点。在接下来的说明中，耶稣指出：“父喜欢这儿子，把自己所做的一切都向他显示”。我们看到，天父和耶稣的关系不同于他和其他先知的关系。所有的先知只不过是看见了天父的一部分，并凭着自己的看见而向世人宣告天父的旨意。因此，先知们所传达的只是天父的某一旨意。但是，我们读到，这里用了“一切”(πάντα)这个词来指称天父向耶稣显现的事。或者可以问：天父为什么要向耶稣完全显现呢？显然，这里要说明的是，天父是要完全地让耶稣来传达他的旨意。这里的“一切”或“完全”，就是说，天父只让耶稣而不让任何其他人来传达他的旨意。

其次，从耶稣的角度看，作为独子，他知道了天父所做的一切事，因而只按照天父那样做事。这里用“跟着做”(ποιεῖ ὁμοίως，直译：“照那样去做”)这个词，强调的是耶稣不是按照自己的心思意念做事，而是按照天父的心思意念做事。为了说明耶稣除了跟着天父做事之外，不会做其他的事情，耶稣用了这种说法：“而且还会向他显示更大的事”。逻辑上，天父已经向耶稣展示了“一切”，因而在“一切”之外再无其他事。为什么天父还要向耶稣“显示更大的事”？这里的“更大”(μείζονα, μέγας的比较级)指的是什么事？然而，从“跟随”的角度看，这里的关系并不难理解。耶稣要做的事，都是跟着天父做。如果耶稣一路按照自己的心思意念去做，那他就不是跟随者。因此，耶稣虽然一开始就完全知道天父的心思意念，仍然是“跟着做”。也就是说，他现在做的和以后做的都是天父向他展示的那些事情。从这个意义上看，“显示更大的事”是要强调“跟着做”。在 14:12 中，耶稣说：“我实实在在告诉你们，信靠我的，要做我做的事，而且做得更大；因为我现在往父那里去。”这里，“显示更大的事”和“做得更大”都是在跟随的意义上来说的。

耶稣的独子身份主要是指称耶稣和天父的关系。耶稣所传的，都是依据天父的旨意。但是，他要把天父传给谁呢？——当然，是要传给所有相信他的人。因此，接下来，耶稣开始谈论他作为独子和他的门徒的关系。这里提到了只有耶稣才具有的三个权柄来彰显他的独子身份。第一，他就是生命的给予者。耶稣的听众完全可以接受下述

说法：天父作为万物的创造者，因而是一切生命物的给予者这一点。给予生命(ζωοποιέω)乃是天父一直在做的事。然而，作为独子，耶稣跟着天父做事。在“跟着做”这个意义上，耶稣因而也是生命的给予者。值得注意的是，耶稣谈到：“随己意赋予生命”。这里的“己意”当然是耶稣自己的意思。作为一个跟随者，何以能够“随己意”？耶稣作为独子，他完全跟着天父做事；除了按照天父那样做事，他不做任何其他的事情。在这种“独传”关系中，天父的旨意和耶稣的心思是同一的。耶稣不会思想天父旨意之外的其他事情。因此，“随己意”和“跟着做”并无冲突。

第二，耶稣拥有审判权。我们知道，审判是在某种标准下进行的。比如，法官是根据法律判案的。如果法官缺乏法律知识，他就无法判案。对于人类生存来说，正确的判断来自于正确的判断标准，即真理(神的旨意)。天父就是真理，因而天父给出的判断才是正确的判断。耶稣作为独子是唯一知道神的旨意的人。也就是说，天父完全向耶稣彰显，而耶稣完全拥有天父旨意。因此，耶稣能够根据天父旨意给出正确的审判。在耶稣的独子身份中，天父把审判权完全交给了耶稣。

第三，天父和耶稣同尊同荣。在耶稣的独子身份中，天父和耶稣同为一体。值得指出的是，耶稣用“尊敬”(τιμάω)而没有用“信”(πιστεύω)来谈论人们面对独子时的态度和倾向。《约翰福音》不常用这个词(只有在 12:16 有类似的用法)。τιμάω 这个词的原义相当于“把什么当回事”或“看为宝贝”等。耶稣的意思是，如果你们还尊敬天父的话(这是犹太人常挂在嘴上的)，那么，你们就必须尊敬独子。这里的理由已经在前面的独子身份宣告中给出了，这就是，只有独子才能完全传达天父旨意；而天父旨意只能通过独子才得以彰显；两者同为一体。因此，尊敬天父和尊敬耶稣是一回事；两者同尊同荣。

【5:24-30】我实实在在跟你们说，只要你们听明白我的话并相信我的遣使者，你们就有永生；就不会受到审判，反而走出死亡，进入生命。我实实在在跟你们说，时候到了，就是现在，死人将听到神的儿子的声音，听明白的就拥有生命。而且，正如父自己拥有生命一样，父也让这儿子自己拥有生命；而且因为他是人子，所以赐给他权柄进行

审判。不要惊叹！时候到了，所有在坟墓里的都将听到他的声音，并走出坟墓：行善者站起来接受生命；行恶者站起来接受审判。我凭我自己什么都做不了。我只是根据所听来的进行审判；而我的审判是正确的；因为我所追求的不是自己的意愿，而是那遣我来者的意愿。

耶稣接下来使用了两个“我实实在在跟你们说”（ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν）。耶稣在使用这个短语时，往往是语重心长的语气。这里的“我的话”指的是耶稣的独子身份宣告。在这个宣告中，耶稣和天父是完全一体的；这就是说，第一，相信天父就必然相信耶稣；第二，耶稣和天父一样是生命给予者和善恶审判者。既然如此，结论是：只要相信耶稣的独子身份，人就可以直接从天父那里领受祝福：拥有永生，免受审判。显然，耶稣这里是要进一步强调他的独子身份。

这里有几个字需要深入分析。我们先来分析“死人”（νεκρός）和“坟墓”（μνημεῖον）这两个字。《约翰福音》对“死人”一词有特别的界定。“死”和“活”是相互界定的两个概念。我们试先从《约翰福音》关于“生命”的理解开始。在序言（1:1—18）中，我们读到关于黑暗拒绝光的说法。“光”就是人的生命（ζωή）。因此，人在黑暗中拒绝光这一生存事实表明，人和这种生命隔绝，缺乏这种生命。这种生命是创造者给予的。当然，耶稣作为独子也能给予这种生命。从经验观察的角度看，这些在黑暗中生存的人也是活的。当他们拒绝光时，是作为一种主体来拒绝光的。这种具有主动性的主体在某种意义上也是活的。这种“活”和那种在光中的生命的“活”有何不同？显然，《约翰福音》至少在两个意义上谈论生存或“活着”。

人们往往把从耶稣而来（在光中）的生存称为“属灵生命”，而在黑暗中的生存称为“肉体生命”。<sup>①</sup>我想，我们还是回到文本来分析这两种“生存”。我们在 10:11、15、17 等处读到，耶稣说牧羊人可以为了羊而舍弃 ψυχή。这里的 ψυχή 便是对肉体生命的指称。为了区分 ζωή 和 ψυχή 这两个字，我把它们分别译为“生命”和“性命”。《约翰福音》使用这两个字，目的是要从不同角度指称人的生存。比如，在 12:25 中，耶稣谈

① 参阅 Robertson 的《第四福音书》对 5:24 的注释。



到,人要是追求自己的性命(ψυχή),就会丧失性命(ψυχή),而在跟随耶稣中得到的则是生命(ζωή)。在 13:37、38 中,彼得说要为耶稣舍命,用的也是 ψυχή。由此看来,《约翰福音》在使用 ζωή 时,指的是在光中的生存(生命);而在使用 ψυχή 时,指的是在黑暗中的那个主体性(性命)。需要提醒注意的是,生命和性命并不是互不相关的两种独立存在。关于它们的内在联系,参阅 10:16—18 注的讨论。

两种生存概念,相应就有两种死亡概念。就概念而言,生命(ζωή)是无始无终的,即永生。因此,生命没有对应的死亡。但是,生命是在重生之后进入人的生存的。在得到生命之前,人生活在黑暗中。也就是说,生命的对应概念是在黑暗中的性命(如 12:25)。在黑暗中的生存,也就是生活在罪中,并死在罪中(8:21—24)。一个在灵里重生的人拥有了生命,从而不受性命的限制,从而脱离了死亡。正是在这个意义上,耶稣说:“走出死亡,进入生命。”另一方面,性命(ψυχή)是有终结的。一般地,性命的对应词可以是死亡(θάνατος),也可以是终结(ἀπόλλυμι,如 3:14),指的都是性命的丧失。当性命丧失之后,人的肉体就死了,并埋进坟墓。

如果我们对死人和坟墓做这样的理解,那么,我们还需要注意,《约翰福音》关于生命和性命有如下的说法:对于拥有生命的人来说,他们的生命供给来自耶稣,因而是永恒的;但是,他们的性命仍然在衰退的过程中,并最后有一个终结即死亡。生命的永恒性不会带来性命的永恒性。于是,我们将面临两个问题。首先,对那些在耶稣的独子宣告之前就已经丧失性命并进了坟墓的人来说,他们如何能够得到从耶稣那里来的生命?其次,对于那些得到耶稣的生命的人来说,随着他们的性命丧失,他们如何保持自己的生命?

我们来读这两段经文。第 25 节:“死人将听到神的儿子的声音,听明白的就拥有生命。”以及第 28 节:“所有在坟墓里的都将听到他的声音。”我们可以从两个角度来理解这两段经文。首先,我们可以把这里的“死人”和“坟墓”都理解为相对于生命而言。对于所有缺乏生命的人来说,尽管他们拥有性命,但仍然是在坟墓中的死人。因此,耶稣的独子宣告乃是针对这些拥有性命的“死人”来说的。一旦他们听明

白并相信耶稣的独子身份，他们就得到了从耶稣那里来的生命。这里谈到的“死人”和“坟墓”都是在属灵意义上说的，即对应于生命（属灵的）。

不过，尽管这种解释被广泛接受，但是，它对第 28、29 两节的切合性显得相当勉强。耶稣在这两节中特别提到这些人将从坟墓中走出来。语言上，这三节中的“听到”（ἀκούουσιν）用的都是将来时（原形为 ἀκούω）。如果“死人”仅仅是指那些拥有性命而没有生命的人，正确的时态应该是过去不定时。——因为至少他的那些门徒已经听过并接受了他的独子身份宣告了。在这个句子中使用将来时，其用意还是相当清楚的，那就是，在末日审判的时候，所有在坟墓中的人都要走出来接受生命或者审判。这些在坟墓中的人都是丧失性命的人。不过，其中有听懂并接受耶稣宣告者，有听了但仍然拒绝接受耶稣宣告者，还有则是没有听过耶稣宣告者。

我们进一步分析这三类人。（1）听见并接受耶稣宣告者走出坟墓进入永生。这些人都属于耶稣的信徒。这里有一个问题：这些耶稣的信徒是拥有生命的人；随着他们丧失性命而进入坟墓，他们的生命哪里去了？对此，《新约·使徒行传》（7:60）用“睡了”来描述司提反的性命之死。保罗在《哥林多前书》（15:18、20）解释这些人丧失性命之后到末日审判到来这段时间的生存状态时，也用“睡了”这样的说法。也就是说，这些人的性命丧失之后就暂时停止活动（睡了），并在末日审判的时候醒来并走出坟墓。这些人在信心中接受了耶稣，因而活在神的旨意中。当耶稣在末日用神的旨意进行审判时，他们没有违背神的旨意，所以不会受到惩罚，即：不受审判。

（2）听过但拒绝耶稣宣告者走出坟墓接受审判。《约翰福音》认为，所有那些不愿意放弃判断并在判断中谈论耶稣的人都是属于这一类。他们都死在罪中。他们在自己的心思意念中拒绝神的旨意。因此，在末日审判时，他们一定接受审判而受到惩罚。

（3）还有一些是没有听过耶稣宣告的人。从历史的角度看，在耶稣宣告没有到达之前就丧失性命的人有很多很多。如果我们要追究“性命—生命”这一说法的普遍有效性，那么，如何处理这些人就具有

重要意义了。这些人(比如耶稣诞生之前出生并死去的人,基督教没有传入中国时出生并死去的人等等)没有机会听到耶稣的独子宣告。这些人在末日走出坟墓接受审判,对他们是否有失公允?——这个问题本身是企图拥有和耶稣一样的审判权。然而,这个企图是对自己的信心的否定。信心意味着把判断权交在耶稣手里。在恩典真理论思路中,人是在信心中仰望耶稣的审判权的。也就是说,只有在信心的基础上,我们才能谈论耶稣的审判权。无论耶稣如何审判,我们都只能在信心中接受。

我们要分析的第二个字是:时候(ώρα)。耶稣在迦拿的婚宴上首次提到他的“时候”。他对他的母亲说:“时候未到”(2:4)。我们讨论到,耶稣作为独子,他的做事时间表是由他的派遣者掌握的,而他不过是顺服在这个时间表中。当然,他的独子身份决定了只有他自己才知道这个时间表。也就是说,耶稣的做事方式完全由他自己来决定,不受任何他人的控制。这里,耶稣两次提到“时候到了”。不难指出,这个“时候”指的是他的独子身份宣告之后而进入的时代。我们注意到,第25节中的“时候到了,就是现在”,和第28节中的“不要惊叹!时候到了”,这里的“到了”(ἔρχεται)用的都是现在时态。语言上,这种现在时态的使用所表达的,在耶稣看来,他的宣告同时就表明了,我们现在进入了一个新的历史时期。这是一个新时代的开始——因为他的宣告引入了一个新的认识—生存出发点。

我们注意到,这个新时代似乎还有一个终点,即末日。耶稣指出,那些丧失性命进入坟墓的人将听到他的宣告。这里,“将听到”(ἀκούσουσιν)用的是ἀκούω的未来时态。而且,这些死人将“走出坟墓:行善者站起来接受生命;行恶者站起来接受审判。”语言上,“走出”也是用将来时态。这个“将来”应该指的是将在末日发生的事。耶稣在这个末日将作为审判者的身份出现。在新时代的起点上,耶稣是生命给予者;在末日审判时,耶稣是审判者。由于引入了“审判”这个主题,我们发现,耶稣谈论的新时代乃是一个有始有终的时代。确切地说,这个时代从他的宣告开始,并在他的审判中结束。

这里的“时候到了”和“末日”也就是耶稣的时候。这是一个由天

父来界定的时间。它的到来是基督事件,即:耶稣来宣告他的独子身份。他的结束也是基督事件,即:耶稣的再来并审判。

关于审判(κρίνω)这个字,我们在3:17—21注中讨论过这个字。在前面的独子宣告中,耶稣被赋予了审判权。这个审判权主要包含两个基本因素:审判者和审判标准。耶稣拥有了这两个因素。首先,“父不审判任何人,但把一切审判都交给这儿子。”(5:22)其次,由于耶稣亲眼目睹天父所做的一切事情,并只做天父要他做的事情,因此,耶稣知道并拥有天父旨意,从而拥有了审判标准。在这个基础上,耶稣宣称他的审判必然是正确的。正确的(δίκαιος)的意思是合适的,符合规范的,因而也是正义的。耶稣说他的审判是正确的,也就是说,他的审判符合天父旨意。只有拥有天父旨意的人才能给出正确的审判。<sup>①</sup>

【5:31—40】如果我只为自己作见证,我的见证就不是真的。有一位为我做过见证;我们都看见了,这个对着我的见证是一个真见证。你们曾派人到约翰那里去;他对真理做了见证。我并不是要接受来自人的见证;但我说这些话是为了你们得救。约翰是亮着的灯,并发光;你们因此喜欢在他的光中暂时满足。但我拥有比约翰的见证更大的见证;即父交给我去完成的工作——我现在做的就是这工作;这就见证了我是父所派来的。父遣使我来,他为我作见证。你们从来没有听过他的声音,也没有见过他的容面。你们没有把他的话放在心里,因为你们不信他所遣使来的那人。你们研讨经文是因为你们认为你们能在其中找到永生;正是这经文为我作见证。但你们不肯来我这里领取生命。

我们指出,“见证”是《约翰福音》的主题之一。这里,耶稣一连提出了四种见证。我们逐一讨论。耶稣首先提到约翰的见证。我们在前面已经多次读到关于施洗者约翰见证的说法(见1:6—8、15、19—36;2:26—36;3:28—30等)。这里则是通过耶稣的自己的话再次给予强调。我们知道,施洗者约翰因为看到神的灵降临在耶稣身上,所以认定耶稣是弥赛亚。为此,约翰把门徒对自己的信任转给了耶稣,从

① 有关“正确”的进一步讨论,可参阅16:7—15注。

而导致了一些门徒跟随耶稣。而且,约翰在回应法利赛人的审查时,说他是为弥赛亚的到来开路的。他进一步宣告,弥赛亚已经来了!但是,对耶稣的认识只能通过见证,而不能通过判断,即:把对约翰的信任转移到耶稣身上。耶稣指出,这个见证是真的。

不过,耶稣还谈到,施洗者约翰的见证仅仅是对真理做了见证(第33节中的“真理”一词用间接宾语形态: τῆ ἀληθείᾳ),而没有见证真理。也就是说,人们不可能仅仅通过约翰的见证和真理发生直接的内在关系。只有人们因为约翰而相信耶稣的独子身份,并跟随耶稣之后,他们才能作为接受者和真理建立直接的内在关系。接受真理就是接受神的旨意。这才是得救的关键。因此,约翰的见证只是暂时的“光”,是指向耶稣的指明灯。这是一种单向而非双向的关系,即:约翰见证耶稣,耶稣见证真理。从这个角度看,施洗者约翰的见证是把人引向耶稣的见证。这种见证当然包括了门徒在传福音时所做的见证,如安德烈把彼得引向耶稣等(1:41—42)。

第二种见证是指耶稣自己的见证。人们也许会认为,耶稣的独子身份是需要证明的。这是一种判断者思路。任何证明都需要全备的知识,即:把天父的旨意和耶稣的言行进行比较,进而指出耶稣的言行是否和天父旨意完全一致。如果完全一致,耶稣的独子身份就得以证明。但是,问题在于,没有人知道天父的旨意。也就是说,我们没有全备的知识,无法进行这个比较。没有人能够根据天父的旨意来证明耶稣是否为天父的独子。反而,人只能通过相信耶稣的基督身份来领受天父旨意。前面谈到的施洗者约翰的见证,它可以把人引向耶稣,相信耶稣的基督身份。在这个信心的基础上,人就可以通过耶稣的见证而领受神的旨意。因此,耶稣的见证乃是彰显神的尊容的见证。

在第31节,耶稣谈到:“如果我只为自己作见证,我的见证就不是真的。”我们指出,耶稣的见证并不是自己说自己的事,而是要彰显天父的旨意,并在彰显天父旨意的同时彰显他的独子身份。没有天父旨意,就没有耶稣的独子身份;而不通过耶稣的独子身份,则天父旨意就无法彰显。也就是说,耶稣的见证同时也是彰显他的独子身份。这种见证不是自己为自己作见证。

第三,耶稣指出,天父为他作见证。天父如何能够为他作见证呢?要知道天父的见证,首先必须听过天父说话,看过天父做事。但是,既没有人听过天父说话,也没有人见过天父。如果这样,人怎么知道天父为耶稣所做的见证?也就是说,凭着人无法知道天父的见证。但是,在耶稣的独子身份宣告中,人可以通过耶稣去认识天父。也就是说,不信者无法看到或听到天父的见证。然而,一旦人相信耶稣的独子身份,人就能认识天父,知道天父的心思意念,并看见天父为耶稣所做的见证。因此,天父的见证是通过耶稣所做的工作(在他的独子身份的驱动中)来展示的。

最后,耶稣提到《圣经》的见证。这里说的《圣经》乃是指《旧约》。耶稣认为《圣经》是为他做了见证。在提到《圣经》见证时,耶稣特别提出“生命”(ζωή)这个字。从律法的角度看,人只有在遵守律法中得到神的祝福。我们知道,生命是神所赐的。这些法利赛人认为,只要他们全心全意地努力研究《圣经》,他们就一定能够得到神所赐给的生命。生命是神所赐的。生命的主权在于神。人能否得到生命不是他们的努力所能够实现的。这就是说,《圣经》要求人去领受生命,而不是凭着自己的努力研究去得到生命。人必须从神的使者那里领受生命。这个使者就是神的独子。神已经把赐给生命的主权交给这独子了。因此,人必须从这独子中领受生命。在耶稣看来,《圣经》已经把这一点说清楚了。这便是《圣经》对耶稣所作的见证。

人们往往会从先知传统中的“弥赛亚盼望”的相关《圣经》经文出发来谈论这里的《圣经》见证。比如,《旧约·以赛亚书》的相关章节提到弥赛亚形象,参阅 50:4—11;52:13—15;61;62;63 等等。这当然也是一种思路。不过,我认为,这种思路是文本外的,而不是严格的文本分析。我这里更多的是从耶稣的独子宣告出发来理解耶稣提到的《圣经》见证。

可以看到,这里涉及的四个见证都是围绕着耶稣的独子身份来说的。其中要表达的意思相当清楚,即:相信耶稣是基督,并从中领取生命。

**【5:41—44】**我不在乎人有什么想法。然而,我知道你们心中没

有神的爱。我奉我父的名而来，你们不接受我；其他人以自己的名而来，你们倒要去接受他。你们相互奉承，却不寻求独一之神的尊容；你们如何能够相信？！

《约翰福音》中的 *δόξα* 是十分重要的概念。我在 1:14 注(二)中从思想史的角度深入地分析了这个词，指出人的 *δόξα* 和神的 *δόξα* 之间有根本性的区别。读者可以参考那里的讨论。我这里给出的译文便是根据这个分析给出的。我想，耶稣的这段话是这两个 *δόξα* 之区别的原始材料。鉴于这两个 *δόξα* 指的是完全不同的对象，我在翻译中使用了不同的词。因此，我们还是需要讨论一下这里的翻译问题。

我们先来看第 41 节的原文：*δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω*（直译：我不接受从人而来的 *δόξα*）。和合本一般把这个 *δόξα* 译为荣光或荣耀：“从人而来的荣耀”。大部分英译为 *glory*，只有钦定本用 *honor* 一词。在中文语境中，我们可以说，接受某某的称赞、荣誉、评价等等。但是，接受荣耀这种说法则很难理解。荣耀从主体身上发出，令人眩目，但不能接受。*δόξα* 这个字在希腊文语境中不包含这个意思。我们需要回归 *δόξα* 这个字的原义，即作为意见、观点、立场、公共形象等。在翻译上，总的来说，如果这个字用在指称天父或耶稣身上，我译为尊容；如果指称其他对象，则视语境作相应调整。这里，我把 *δόξαν παρὰ ἀνθρώπων* 理解为“从人而来的看法”。耶稣说他不接受从人来的 *δόξα*，指的是他不接受从人而来的意见、观点、立场等。耶稣的意思相当清楚：他不会受到人的思想观念的影响。我的译法是一种口语译法。

我们在第 44 节还读到一种相似用法：*δόξαν παρὰ ἀλλήλων*（直译：来自彼此的 *δόξα*，或在众人中间的 *δόξα*）。和合本根据英译文而译为“相互受荣耀”。如果我们把 *δόξα* 理解为表达出来并被人接受的意见或立场，那么，这段文字并不难理解。它要说的意思是，大家传播并接受的都是你说我说他说，全都是人的立场观点。比如，法利赛人在研究《圣经》时，有些想法或理解会在读者群中产生一些共鸣。这些共鸣性的立场观点被广泛接受。而且，随着讨论深入，还会有更多的共鸣性理解出现。于是，这些立场观点（*δόξα*，或你说我说他说）就会在读者中流

传。耶稣把这些流传中的立场观点称为 *δόξαν παρὰ ἀλλήλων*，并和神的 *δόξα* 作为对照。这种说法多少带有讽刺的味道。读者会注意到，我把这个短语译为“相互奉承”，目的是想把其中的讽刺语气表达出来。关于 *δόξα* 的两种译法，可以进一步参阅 7:14—18 注，以及 1:14 注(二)等关于 *δόξα* 的讨论。

“独一之神的尊容”的原文是：*τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ*。前面指出，凡涉及神和耶稣的 *δόξα* 时，我都译为尊容，指的就是神的旨意（天父或耶稣的心思意念或立场观点）。神的旨意是一种很特别的立场观点。和任何出于人的立场观点不同，它是一种在人的信心中源源不断地给予人而且永远不能被人把握的立场观点。因此，人只能在信心中不断接受它。我们注意到这里的“独一之神”（*τοῦ μόνου θεοῦ*）一词。相似的用法也出现在 17:3 “独一真神”（*τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*）。这个“独一”（*μόνος*）和“独子”（*μονογενής*）并不是同一个字。“独一”强调的是天父或神的唯一性。这“独一之神的尊容”只有通过独子才能彰显。

耶稣批评法利赛人只知道人的心思意念，而置神的心思意念于不顾。对于这个批评，法利赛人是不会服气的。我们可以这样分析。法利赛人在研读《圣经》时是抱着从中认识并把握神的旨意这种态度的。他们希望在《圣经》中找到永生之道。也就是说，他们是想追求神的旨意的，是拥有爱神之心的。如何才能得到神的旨意并把握永生之道呢？——法利赛人在研读中会提出各种各样的理解和解释，并彼此争论不休，在这些解释中打转转。结果是，在耶稣看来，他们就把神的心思意念搁置一边。出路在于转换认识的出发点。神的旨意是在启示中给予的，因而只能在信心中领受。耶稣的基督身份就是要把神的旨意彰显出来，所以，相信耶稣的基督身份是领受神的尊容的基础。

**【5:45—47】** 别担心我在父面前责备你们；责备你们的是你们寄以厚望的摩西。因为相信摩西的就会相信我；正是他写到了我。如果不相信他所写的，如何能相信我的话呢？”

前面指出，在耶稣看来，这些法利赛人在研读《圣经》时只顾着人的理解和解释，而把神的旨意忘得干干净净。因此，他们必然要受到摩西的责备。摩西所做的一切都是要把自己从神那里领受的神的旨



意,通过文字传给以色列人。因此,摩西律法是神的启示。神的启示必须在信心中领受,而不是在判断中理解。然而,当这些法利赛人凭着自己的理解来谈论摩西律法时,他们实际上是把神的旨意放在一边。这样,他们就违背摩西的初衷。当人们把自己对摩西律法的理解当作是摩西律法本身,并根据这些人的理解去做判断和选择时,这就等于说,人的心思意念就是神的心思意念。这些人把自己的心思意念当作神的心思意念去追求,得到的只能是自己的心思意念,而不是神的旨意。于是,本来是沟通人和天父关系的摩西律法在这些法利赛人那里却成了阻拦者。原因在于,这些法利赛人是在判断中去理解,而不是在信心中去领受。这是两种认识出发点之争。正是在这个意义上,耶稣宣称:“相信摩西的就会相信我;正是他写到了我。”

## 第六章 弥赛亚概念之争

**【引言】**在第五章,我们读到,法利赛人在判断中考察并谈论耶稣。然而,这种做法并不是仅仅属于法利赛人的做法。本章展示了耶稣和另一群人的关系。这些人包括一些温和的和犹疑不决的法利赛人,对耶稣的特殊能力有很大好感的犹太人,甚至还有他的门徒。他们不像上一章的那些法利赛人那样极端,仅仅根据耶稣在安息日做事就否定耶稣。相反,他们更愿意从正面的角度来观察耶稣,对耶稣在做事时所表现的能力给予高度评价。这种人的共同特点是在判断中认识耶稣。我们指出,人们在判断中是无法辨认耶稣的独子身份的。无论这些人关于耶稣的评价有多高,乃至尊耶稣为王为主,他们还是不会放下自己的主权,在信心中认识并跟随耶稣。本章展示了这一正面评价耶稣的人群。对他们来说,只要耶稣的所作所为符合他们的意愿,耶稣就是他们心目中的英雄和领袖。如果不符合,他们或者离开耶稣,或者强迫耶稣按照他们的意愿做事。但是,无论如何如何正面的评价,只要不放弃判断权,人就不可能在信心中认识耶稣的基督身份并跟随耶稣,从而也就和神的旨意隔绝。这两种认识—生存出发点是互不相容,甚至是根本对立的。

**【6:1—15】**这事以后,耶稣渡海到加利利海(提比里亚海)的对岸。有一大群人跟着耶稣,因为他们看见了他在病人身上所行的神迹。耶稣上了山,并和他的门徒坐在那里。那时,犹太人的逾越节快到了。耶稣放眼一看,发现一大群人跟着他,就对腓力说:“我们去哪

里买饼给他们吃？”他说这话是要试一试腓力，而他已知该怎样做了。腓力回答说：“用两百个钱买饼也不够分给每人一点点。”他的一个门徒，即安德烈的兄弟西门·彼得，对他说：“这里有一小孩有五个大麦饼和两条鱼；只是这么多人，这算什么呢？”耶稣说：“叫大家都坐下。”那地方的草多；大家都坐下了，算起来大概有五千人。耶稣接过饼，献上感谢后，就分发给坐在地上的人；分鱼也是这样；他们要多少就给多少。他们吃饱后，耶稣对门徒说：“把吃剩的都收起来。不要浪费。”门徒们把五个大麦饼分后吃剩的收集了起来，装满了十二筐。这些人看见了耶稣所行的神迹，说：“这真是那要来世间的先知。”耶稣知道这些人要逼他做王，便又离开他们，独自往山上去了。

一般地，《约翰福音》喜欢使用其他福音书没有涉及的故事。本章的“五饼二鱼”故事是几个例外之一。就故事的基本概况而言，四本福音书的记载没有多少出入。<sup>①</sup>不过，分析《约翰福音》对这个故事的叙述，我们发现，叙述者是要通过这个故事引申出两种生存出发点之争。

我们知道，用五饼二鱼喂饱五千人（或更多），在当时的犹太人心目中，并不是一个可能与否的问题。在犹太人的信仰中，神迹奇事是他们每天都在盼望的事情。他们深信，他们的祖先就常常遇到各种神迹奇事。每一个先知都有能力施“神迹”。比如，摩西带领几十万以色列人出埃及，并在旷野流浪四十年，生活极为艰苦；他们正是靠神迹奇事而度过一个又一个的难关。这些神迹奇事乃是耶和華借着他的仆人摩西来施行的。当然，神可以继续借着他的仆人事。当时，耶稣拥有施行神迹的能力这件事已广泛传开。我们在前面几章中也读到，耶稣常常展示某种特殊的能力，如变水为酒，治病救人等等。这些事情虽然是发生在小范围内，但却也是众所周知的。这一次的规模确实比较大。我们看到，至少有五千人在场。

对于在场的犹太人来说，古时候的摩西虽然拥有巨大的能力，但毕竟是古时候的事，他们没有亲身经历过。他们现在亲身经历耶稣的

---

① 参阅《马太福音》(14:13—21)；《马可福音》(6:32—44)；和《路加福音》(9:10—17)。各福音书的叙述角度虽然不同，但主要线索是一致的。

神迹。对他们来说，耶稣用五饼二鱼喂饱五千人，这真是一个了不起的神迹！除了耶稣，当时大概还没有人能够这样做。因此，这些亲身经历者对耶稣马上另眼相看。他们看到了耶稣的非凡能力。这种能力是符合他们的弥赛亚概念的。特别地，喂饱五千人这件事并没有违反什么摩西律法。无论从哪个方面看，这件事都是正面的。在第14节，我们读到：“这些人看见了耶稣所行的神迹，说：‘这真是那要来世间的先知。’”不难感受到，这个评论是发自内心的。“那要来世间的先知”就是弥赛亚。就文字上看，这些人从自己的弥赛亚概念出发，认为耶稣是弥赛亚。进一步，如果耶稣是弥赛亚，耶稣就是他们的领袖；而他们就是耶稣的跟随者。这么多人成为他的跟随者，耶稣应该为此高兴才是。然而，耶稣的反应相当消极：他不愿做他们的王，因而离开他们。原因很简单，耶稣的独子身份和这些人心中“弥赛亚概念”是毫不相关的两个东西。

【6:16-21】晚上的时候，他的门徒来到海边，上了船，要过海去加百农。天已黑了，耶稣还没来到他们中间。这时，狂风大作，海水翻腾。门徒摇橹行了约十多哩，看见耶稣在海面上向他们走来；靠近时，他们害怕起来。耶稣对他们说：“是我。别怕！”于是，他们高兴地把他迎上船。一会儿，船就到了目的地。

值得注意的是，这里关于耶稣在海面上行走的插曲是在展现门徒对于耶稣的态度，而不是强调耶稣在这件事上所表现出来的能力。门徒的态度和那些在判断中谈论耶稣的法利赛人形成鲜明的对比。我们知道，门徒是在信心中跟随耶稣的。特别地，他们在信心中见证了耶稣变水为酒这一神迹之后，就把自己的生命主权交在耶稣手里，成为耶稣的跟随者。这次“五饼二鱼”神迹使门徒对耶稣独子身份有了更多的认识。他们的信心增强了。在信心中跟随就是要放弃对耶稣进行判断，同时不断地思想耶稣说过的话和做过的事，使之融入自己的思维结构，成为自己的判断和生存的出发点。当然，门徒对耶稣的所作所为也许会惊诧，但不会寻根究底；特别地，他们不会寻根问底地追问耶稣，更不会要求耶稣做这事做那事。他们只是在信心中不断地观看耶稣的尊容。

“海面行走”故事也出现在《马太福音》(14:24—34)和《马可福音》(6:47—53)。这里的叙述角度有所不同,比如,没有提到彼得要求下海行走一事,没有提到门徒看见耶稣海面行走时以为是见鬼了。不过,情节基本一样。这里要表达的是门徒在跟随耶稣之初的一些心理状态:既相信又拿不准。他们认为耶稣是可以信赖的,但对于他的言行则把握不准。耶稣还没有上船,他们就摇橹离岸。当耶稣在水面上行走并向他们的船走过来时,他们就害怕。当耶稣明确表达身份后,他们就高兴了。不难看到,这些门徒似乎除了简单的感情表达以外,甚至连好奇心都没有,更不用说追问倾向。这是一种什么样的生存呢?

其实,门徒的这种心理状态并不难理解。这些门徒是在信心中观看耶稣尊容并跟随耶稣的。他们不会去判断耶稣,因而不会去追问耶稣的能力。这和那些在判断中考察耶稣的犹太人完全相反。这些门徒只是在信心中接受。耶稣说什么和做什么,对他们来说,都一定有他的道理。不管他们是否理解,耶稣都是对的。所以,对于耶稣不上船,他们不问为什么;对于耶稣在风浪中行走,他们害怕,但没有判断;对于耶稣从海上上船来,他们高兴,但并不询问。他们仅仅是在信心中观看耶稣的尊容。

我们读到,门徒看见在海面行走的耶稣时害怕起来。当时天已经黑了,湖面又起了风浪,他们孤船一只,突见一个怪物(并不知道那就是耶稣)行在湖面上,不管作何联想,总会想到凶多吉少。耶稣见状后对他们说:“是我。别怕!”这里“是我”的原文是 *ἐγὼ εἰμι*。耶稣在海面行走从一个不明怪物到亮明身份,给门徒带来的是平安喜乐。对于门徒来说,他们已经在信心中把自己的生命主权交给了耶稣,因而只要明确知道这是耶稣,不管耶稣做什么事,都会马上感到平安。我们知道, *ἐγὼ εἰμι* (直译:我是)是耶稣用来宣告独子的用词。因此,门徒听到这句话就知道这是耶稣。简单比较一下其他两处的用法:在 4:26,耶稣在井边跟撒玛利亚女人谈话时用了 *ἐγὼ εἰμι*,是要向她宣告自己的独子身份。但是,这位女子当时并没有听懂耶稣这句话的意思,所以没有什么特别的反应。在 18:6,耶稣面对那些来逮捕他的士兵宣告

ἐγὼ εἰμι时,这些士兵是大大的吃惊,并后退而跌倒在地。看来,耶稣在 ἐγὼ εἰμι这种表达式中的独子身份宣告对于不同的人是有不同的反应的。门徒是在信心中接受耶稣的独子宣告的,所以,他们得到的是平安。撒玛利亚女子完全不知道耶稣,所以凭她自己的判断无法领会因而完全忽略耶稣的宣告。那些前来逮捕耶稣的人多少知道一点关于耶稣的事。他们当然也无法理解耶稣在 ἐγὼ εἰμι中的独子身份宣称。不过,对于耶稣竟然不躲避他们的逮捕这一点,确实大大地令他们吃惊。可见,同样是听到耶稣的 ἐγὼ εἰμι宣称,在信心中还是在判断中,人们的反应全然不同。关于 ἐγὼ εἰμι这一用法,我在 8:21—24 注和 8:56—58 注还会进一步讨论它的神学意义。

【6:22—36】第二天,对岸滞留的人群在那里只见过一艘船,并且看见只是耶稣的门徒上了船,而耶稣没有同上。不久,从提比里亚那边来了几艘船,停在靠近主在那里献上感谢并分发麦饼的地方。这些人发现耶稣和他的门徒都不在那里,便上了船,并前往加百农寻找耶稣。过了海,找到了耶稣就问他:“老师,什么时候到这里来了?”耶稣回答他们说:“我实实在在跟你们说,你们找我并不是因为你们看见了神迹,而是因为你们吃饼吃饱了。你们做事时别老想着那会消耗掉的食粮;要去想那能积累到永生的食粮。这永生就是人子要给你们们的。父,就是神,在人子身上盖了章。”他们因此对他说:“要怎样做才算是做神的工作呢?”耶稣回答说:“做神的工作就是信靠他遣使来的人。”他们接着说:“你要行什么神迹,让我们看见它就相信你?你要做什么?我们的祖先在旷野里吃过吗哪,如经上所载,‘他从天上赐给他们食粮吃。’”耶稣对他们说:“我实实在在跟你们说,不是摩西从天上赐给你们食粮,而是我父将天上真正的食粮赐给你们了。神的食粮就是从天而降并把生命给予世界的那位。”他们因此说:“先生,请把这食粮常给我们。”耶稣对他们说:“我就是那生命的食粮。到我这里来的不会饥饿,信靠我的永远不渴。然而,我说过,你们看见了,却不相信。

这些犹太人(大概主要是一些拥有政治理想的人物)在“五饼二鱼”这件事中看到了耶稣的能力。这种能力当然是巨大的,非一般人所能及。在犹太人的思维中,这种能力只能来自于神,因而拥有这种

能力的人是得到神重用的人。因此，在他们的判断中，耶稣是一个先知式的人物(第 14 节)，进而希望耶稣的能力能够为他们的政治理想服务，“逼他做王”(第 15 节)。这种从判断出发来追随耶稣的能力的人不是耶稣的真正门徒。这也是耶稣躲避他们的原因。耶稣不让他们看见他的行踪，故意不和门徒一起上船，目的就是想避开这些人。耶稣对他们的心思意念有深刻的洞察。他们执着在判断中，无法看见耶稣的尊容。

就这些人不辞辛苦从湖的此岸到彼岸并急切寻找到耶稣这一点来看，他们对耶稣是相当看重的。在犹太先知文化中，弥赛亚盼望表达了犹太人对一位受膏者的期待。他们盼望神派遣一位大有能力的人来领导他们。在这种盼望中形成的各种弥赛亚概念，归结起来，弥赛亚就是一个伟大的政治领袖，能够领导犹太人驱逐罗马人，并建立自己的王国。这些犹太人是在这样的弥赛亚概念驱动中去寻找他们的政治领袖的。当他们发现耶稣拥有不同寻常的能力(如五饼二鱼喂饱五千人)时，他们在判断中就开始认为，耶稣就是他们在寻找的弥赛亚，因而要推举耶稣为王。这种想法显然来自于他们的弥赛亚概念。但是，弥赛亚的到来是神的应许。神派遣怎么样的弥赛亚，他们就應該接受怎么样的弥赛亚。因此，如果他们认为耶稣是弥赛亚，他们就應該在相信中接受耶稣的尊容，而不是要求耶稣按照他们的心思意念去做事。弥赛亚一旦成为一个概念，就不再是真正的弥赛亚了。

有意思的是，这些人的主要倾向认为耶稣就是他们盼望的弥赛亚，尽管还有一些疑惑需要澄清。在作决定之前，他们还是需要进一步了解耶稣。因此，他们寻找耶稣一路到迦百农。我们发现，和门徒在信心中接受耶稣的尊容的态度完全相反，这些人是在自己的弥赛亚概念中评判耶稣的。在迦百农，他们一见到耶稣就问：“老师，什么时候到这里来了？”(第 25 节)这种问话就日常对话而言并没有什么不妥。但是，这种问法对于耶稣来说，表明这些人想把某种想法加在他身上；逼耶稣做王。他们称耶稣为老师，但却是要把自己的想法强加给耶稣。我称这种态度为，在判断中尊耶稣为师。

看来，在“五饼二鱼”这件事上，这些人看到的是耶稣的能力，并认

为这种能力来自于神。在他们看来,耶稣拥有这种能力,说明耶稣和神有某种特殊关系。不过,这种能力并不属于耶稣,而是属于神。因此,他们所追随的是他们看到的那种能力。他们执着自己的政治理想,崇拜耶稣的能力,希望耶稣的能力能够为他们的理想服务。然而,耶稣不需要这样的追随者。“五饼二鱼”是要彰显耶稣的独子身份,并不仅仅是展现他的能力。如果人们因为看到耶稣的能力而相信耶稣从神而来,进而看见耶稣的独子身份,那么,他们就能够成为耶稣的门徒。耶稣需要的是这样的跟随者,即:相信耶稣的独子身份。耶稣很清楚,只要这些人没有放弃考察者身份和判断者立场,无论得出来的结论如何正面积极,最终仍然将在判断中厌弃耶稣。

我们读到,耶稣和这些犹太人的谈话相当不客气,讽刺他们是为了肚子问题才来找他的,并告诫他们不要把自己的努力都放在追求那些填饱肚子的食粮,而要去寻找永生的食粮。换个角度看,这些犹太人对耶稣抱有极大的希望,似乎并不仅仅是因为“吃饱了”才来找耶稣。换句话说,这些犹太人是理想的;他们真诚希望耶稣的能力真的是从神而来的。在弥赛亚盼望中,犹太人等待着一个具有巨大能力的人来拯救他们,摆脱罗马统治,建立强大的犹太王国。这一盼望是真的,他们对耶稣的期望也是真的。因此,对于耶稣的讽刺,他们听得很不舒服,以至于根本没有听懂耶稣的话。耶稣要求他们从耶稣这里获取永生的食粮。“这永生就是人子要给你们们的。父,就是神,在人子身上盖了章。”我们谈到,“在人子身上盖章”一句指的是天父对耶稣的信任,并赐给他以独子身份。<sup>①</sup>这些话完全没有进到他们的耳朵里。

对于耶稣的告诫,他们多少带着反驳的口气进行反击:“要怎样做才算是做神的工作呢?”显然,他们觉得他们自己正在做的事是伟大的事业,是能够得到神的祝福的。弥赛亚的到来就是要和他们的力量合为一体,去完成这伟大的事业。现在,耶稣彰显了他的能力。因此,他们找耶稣的目的就是和耶稣一起做神的工作。在这种感觉中,不难理解,接下来的对话是令人不快的。耶稣的回答开始触怒他们:“做神的

---

① 参阅 3:31-36 注(二)关于“盖章”的讨论。



工作就是信靠他遣使来的人。”这里，耶稣直接要求他们放弃他们所认为的伟大事业，而是简单地相信并跟随耶稣。对于耶稣的这句话，他们是听懂了，那就是，要他们在相信中接受耶稣。但是，这一点对他们来说似乎有点过份了。

我们进一步分析这里的关系。这些人在“五饼二鱼”之后是愿意相信耶稣的。对于他们来说，仅仅就这个神迹，他们还无法做到完全相信并跟随耶稣。在他们的期望中，耶稣必须彰显更大的神迹才能证明他的绝对领袖地位，使他们完全信服于他。在这种思路中，他们提出摩西在旷野四十年间用吗哪这种食粮喂饱几十万以色列人的历史。<sup>①</sup>意思很明显：几千人吃一顿和几十万人吃四十年在量上的差异是太大了。如果耶稣想得到象摩西那样的领袖地位，他就需要进一步彰显他的能力。根据他们的判断，耶稣是有能力的。但是，关键在于，耶稣究竟有多大能力呢？如果这能力够大，他们就愿意尊耶稣为他们的领袖，如他们的祖先跟随摩西那样。然而，耶稣的意图和他们的想法完全不同。耶稣希望他们不要把目光死死盯住他的“能力”上，而是要从相信他的能力转向相信他的独子身份。只有这样才能真正领受从神那里来的祝福，得到永生。看来，这些犹太人和耶稣就如何看待耶稣身上的能力这一点上，由于彼此的出发点完全不同，所以结论就毫不相关。

耶稣针对摩西时期的“吗哪”强调指出，这吗哪是天父而不是摩西给的。既然是天父给的，摩西就没有什么可以夸耀的。过去，天父通过摩西赐给以色列人吗哪。现在，天父当然也可以继续让他所派遣的人赐给新的食粮；这就是他的独子：“神的食粮就是从天而降并把生命给予世界的那位。”对于耶稣的这段话，这些犹太人听的云里雾里，不知所云。在判断中，他们对耶稣好感继续衰减。所以，当他们说：“先生，请把这食粮常给我们”时，他们大概连自己也不明白在说什么。我们注意到，这种说法和那位井边的撒玛利亚女子的回话完全一样：“先生，给我这水！这样我就不用老来这里打水了。”（4：15）这种回话是一

---

① 参阅《旧约·出埃及记》第16章。

种讥讽,其中隐含的意思是:哪有这样的事?!

所以,在 35、36 两节中,耶稣干脆把这事挑明了:如不从相信出发,就无法领受这永生食粮。他说:“我就是那生命的食粮。到我这里来的不会饥饿,信靠我的永远不渴。然而我说过,你们看见了,却不相信。”我们指出,耶稣关于“永生食粮”的说法在理性判断中是不可理解的。不从信心出发,就不可能认识到耶稣乃生命食粮。然而,这些犹太人正是从理性判断出发来观察耶稣并发现耶稣的能力的。对于他们来说,耶稣的独子宣告尚不足于让他们立刻就相信;耶稣还需要做更大的事情来支持他们的判断。也就是说,耶稣究竟是否为神的独子,不是耶稣自己说了算;而是需要耶稣的作为来证明。只要耶稣继续大有作为,并达到一定程度,他们就可以再行判断,确定耶稣的身份。这便是所谓的经验判断。在这个意义上,耶稣的身份是由这些判断者来决定的。不难指出,经验判断所建立起来的信任都是有限的,因而在此基础上不可能建立对耶稣的独子身份的信心。换言之,耶稣的独子身份不可能在经验判断中彰显。耶稣对此十分清楚。在接下来的谈论中,耶稣指出,那些相信他的独子身份的人,并不是因为他们的判断正确,而是因为天父拣选了他们,并让他们相信。

**【6:37—40】**凡是父赐给我的都会到我这里来,而到我这里来的,我一个也不抛弃。因为我从天上来,并不是按照我的意思,而是按照遣使我来者的意思。我的遣使者的意思是,凡赐给我的,我一个也不丢失,而且要让他们在末日站起来。我父的意思是,凡见到这儿子就信靠他的,就拥有永生。我要让他们在末日站起来。”

在这几节中,耶稣连续三次提到“天父的意思”。分析起来,我们发现有三层意思。首先,耶稣是天父派遣而来的,因而只遵循天父的旨意。其次,门徒是天父拣选出来跟随耶稣的,因而他们的信心是天父给的;只要是天父所拣选的,耶稣就不会抛弃或丢失。第三,耶稣将在末日使门徒站立。这里谈论的是门徒的信心建立以及耶稣和门徒的关系。这是一种从信心出发的主仆关系,我们逐一分析。

(一) 我们在那些犹太人身上看到,人们可以在经验判断中来观察耶稣的所作所为,形成自己的判断,认为耶稣的人格伟大,能力超

强。在此基础上，他们认为耶稣值得信赖，因而愿意成为他的门徒。历史上能够留下深远影响的领袖人物，他们的众多追随者都是这样形成的。这种关系的基础是追随者的经验判断，出发点则是追随者的领袖概念。当然，领袖拥有深刻的思想和强大的人格魅力，这是追随者进行判断并选择跟随的基础。不过，建立在这种判断的基础上，人可以在自己的判断中成为耶稣门徒，同样也可以在自己的判断中放弃自己的门徒身份。比如，我们在6:66中读到，在场的跟随者中就有不少这样的人。然而，这样的门徒不是耶稣想要的门徒。

耶稣指出，他的门徒都是来自天父的拣选。耶稣一直要求人们相信他是天父的独子，从而藉着他才能知道天父旨意。但是，人们凭什么相信耶稣呢？对于犹太人来说，合理的做法是，根据耶稣言行，比较圣经的记载和教导（在他们的理解中），以此来判断耶稣是否来自于神。法利赛人一直就是这样观察并判断耶稣的言行的。这种做法，归根到底是要在判断中考察耶稣是否为天父的使者。比如，7:39记载了一些犹太人因为看到耶稣做的事情而相信他；11:45提到一些犹太人因为拉撒路事件而相信他；等等。而另一些犹太人则认为这些事情上不足以使他们相信。然而，耶稣要求无条件地信靠他，而不是凭着人自己的判断。为什么呢？——因为成为门徒乃是天父的拣选。深入分析这一要求，我们发现其中内含了一种逻辑力量，即：拣选和判断是不相容的。从判断出发，天父的拣选就是多余的；从拣选出发，判断也就没有必要了。这一逻辑力量是恩典真理论的基本推论：人在黑暗中只能拒绝光；人不可能凭着自己的判断而认出耶稣的独子身份；因而除非天父的意愿，人无法来到他面前。

就一般原则来说，恩典真理论认为，所有在人的判断中来做耶稣门徒的人，都不属于天父的拣选。不过，我们必须注意到，现实生活的情况要比简单的逻辑推论复杂的多。对于任何一个人来说，在成为耶稣门徒的那个时刻，这个人一定是认出了耶稣的某种值得信赖的品格，并因此愿意跟随耶稣。这个“认出”在形式上是一个判断。因此，在意识水平上，人们往往认为自己是在判断中决志成为耶稣门徒的。进一步，人们可以争辩说，跟随耶稣是一个人的自由选择；他可以选择

跟随,也可以选择不跟随。那么,人成为耶稣门徒究竟是由于天父的主权拣选还是出于人的自由选择?在基督教思想史上,这个问题一直争论不休。<sup>①</sup>但是,我认为,《约翰福音》在这个问题上的立场还是相当清楚的,即:人不可能根据自己的判断而成为耶稣的门徒。至于上述情形,即人们觉得自己是在判断中成为耶稣的门徒的,实际上,在恩典真理论看来,那个判断并不是人作出的,而是在圣灵的感动下给出的。由于黑暗和光的对立,人在黑暗中拒绝光。也就是说,从自己的判断出发,人一定是自由(或自主)地拒绝耶稣的。人不会自主(自由)地跟随耶稣。因此,跟随耶稣在于天父的拣选。

耶稣进而强调,凡属于天父的拣选必永远跟随耶稣。耶稣用“不抛弃”,“不丢失”来强调这种关系。既然人是在天父的拣选中跟随耶稣,人就不可能依靠自己的选择而放弃对耶稣的跟随。然而,当他的一些“门徒”(在判断中想要跟随耶稣的人)听了耶稣关于他的肉和血可吃可喝的谈话之后,便离他而去,不再跟随他了(见6:66)。十二门徒之一加略人犹大最后甚至出卖了耶稣(参阅第十八章)。这些人成为耶稣的门徒是否出于天父的拣选?——就他们离开耶稣而言,说明他们放弃了对耶稣的跟随,因而他们成为耶稣门徒不是天父的拣选,而是出于自己的判断选择。既然他们出于自己的判断选择跟随,当然,他们也可以根据自己的判断而选择离开。耶稣关于“不抛弃”“不丢失”的保证不适用于这些门徒。关于这种门徒的进一步界定,《约翰福音》使用了“死亡之子”来指称。相关讨论参阅17:10—13注。

但是,对于那些仍然自称为基督徒的人,如何分辨他们是否为天父的拣选?——这样的问题是人无法凭着自己的判断来回答的。是否出于天父的拣选只有天父自己才知道。人在跟随中领受天父旨意。如果天父没有告知这方面的事,人就无从知道。不过,对于自己成为基督徒是否出于天父的拣选,人还是可以自我审查的:自己是在判断中选择耶稣,还是在信任中跟随耶稣?人的判断只能在自己的现成思想观念的基础上进行。凡是符合自己想法就加以接受;否则就加以拒

---

① 更多的讨论请参阅8:31—33注中关于自由概念的讨论。

绝。在判断中,如果耶稣事事顺从我们的想法,我们就可以选择跟随耶稣;否则就必然拒绝耶稣。所以,当耶稣的一些门徒认为耶稣的话难听时,他们就开始判断,并决定离开他。然而,天父所拣选的门徒只有跟随的本份,没有对耶稣评头论足的判断权。人的判断是跟随耶稣的绊脚石。判断之时即是停止跟随之始。从这个角度看,天父所拣选的门徒不会放弃跟随耶稣,而耶稣也不会撇下他的跟随者。

我们还注意到另一些门徒,他们成为耶稣的门徒,尔后离开,最后又回归继续跟随耶稣,比如,门徒在耶稣被捕之后四处逃散,彼得三次当众否定自己的门徒身份等等。这些门徒是否为天父所拣选?——就他们最后仍然跟随耶稣而言,他们是天父所拣选的。跟随过程是成圣过程,是一个由耶稣主导的过程。无论在过程出现什么事情,都在天父的主权中。我们知道,耶稣先行到天父那里之后,门徒在如何跟随耶稣这个问题上深深地陷入困境。一般来说,门徒是在不断的生命更新中跟随耶稣的。因此,跟随过程中的起伏并不表明他们脱离耶稣。有关门徒的跟随困境,我们在第十四章的注释中还要深入讨论。

(二)“末日”(τῆ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ,也可译为“最后的一日”)是基督教思想中的一个重要概念,并演化为所谓的末世论(Eschatology)。本章共四次提到“让他们在末日站起来”。我们在12:48中还能读到末日审判的说法。使人复活和最后审判是末世论的主题。关于末日审判,参阅12:48注。这里,我想主要讨论末日和复活这两个概念。

我们注意到,耶稣并没有给出末日的确定日子。从文字上看,末日和这两件事联系在一起,即使人复活和最后审判。它不是一个简单的时间概念。我们只能在这两件事中来定义末日。同时,我们发现,这两件事都是一次性的,不可重复的,因而是在人的视野之外,无法为人所理解。就这两件事的主动者而言,它们是耶稣自己的工作。人完全是被动地接受。也就是说,当我们被复活并接受审判时,我们就进入了末日。从这个角度看,我们无法知道,更不能计算末日的确切日子。

其他福音书都记载了耶稣关于“那日子”的描述。参阅《马太福音》第二十四章,《马可福音》第十三章,《路加福音》第二十一章。虽然

这些记载没有使用 *ἑσχάτη* 这个字,但是,它们所指的都是耶稣最后要再来,并做这两件事的时候。这些描述提供了一些感性的事件。在此基础上,人们对末日的迹象进行某种想象。《约翰福音》是唯一没有提供这些感性描述的福音书。然而,从另一方面看,只有《约翰福音》多次使用“末日”这个词(*τῆ ἑσχάτη ἡμέρα*),而其他福音书则一次也没有使用。值得指出的,四本福音书关于末日的说法有一个共同点,那就是,这个日子只有天父和耶稣自己才知道,因而对它的任何具体构想都是没有根据的。历史上,人们对末日概念形成了两种颇不相同的说法。一种说法认为,末日就是我们所居住的这个世界走向毁灭的日子,称为千禧年派。另一种则认为,末日就是这个世界走向完善的日子,称为进步论。<sup>①</sup>

(三)“让他们……站起来”的原文是 *ἀναστήσω*。这个字的原形是 *ἀνίστημι*,意思是“使站起来”。但是,这个动词的时态有两种读法:一种把它归为未来时和使动态;另一种则读为过去不定时和假设语气。<sup>②</sup>这两种读法可能导致对这句话的不同理解。比如,末世论中的千禧年派倾向于第一种读法,认为“使站起来”这件事只能发生在未来的某一个日子。进步论则倾向第二种读法,认为耶稣使他的信徒站起来其实就是基督徒在跟随耶稣中旧我死去新我诞生的过程;这种事在基督徒的生活中一直都在发生。当然,无论哪一种读法,都承认耶稣在“死而复生”这件事上的主权。因此,我想撇开两种读法的差异,着重这个字的使动态。

人死后就躺在地上,不可能自己再站起来。因此,使站起来也就是使死人又活过来。值得注意的是,这里必须有一个使动者。依靠自己是不可能站起来的。从思想史的角度看,我们在犹太文化传统中找不到明显的材料支持这种“死而复生”的说法。虽然《旧约·列王纪》(第十七章)记载了先知以利亚使一位死去的小孩死而复生的事,但是,这仅仅一个特例,没有普遍性。而且,在当时犹太社会的领袖阶层

① 关于末世论的更详细分类,可参阅《基督教思想牛津词条》中的 Eschatology 一条。

② 参阅 Robertson《第四福音书》对 6:39 的注释。

就有明确的反对死而复生说法的声音,如《马可福音》(12:18)就记载了撒都该人(Sadducees)不承认复活的事。如果死而复生不是犹太文化所关心的问题,那么,耶稣关于死而复生的宣称是针对谁所关心的问题呢?为了对耶稣的这一宣称有更深入的认识,我想把讨论引入当时的语境,即希腊思想界关于死而复生的观念。

希腊人的宗教思想中很早就有灵魂不灭观念。比如,希腊神话中的冥界说法,指的是人的灵魂脱离人的身体之后居住的地方;这些灵魂还会重新投胎回到人世间。西元前六世纪的哲学家和数学家毕达哥拉斯(Pythagoras)就曾经指着一条狗,说它的灵魂就是一位他的故友。柏拉图在《国家篇》(第十卷)的结尾讲述了一个灵魂如何轮回的故事,并认为灵魂不灭及其轮回这种说法有助于推动人们对善的追求。在这种思路中,人一分为二,即灵魂和肉体。灵魂是人的本质,而肉体只是灵魂的载体,因而人可以拥有不同的肉体并且同时保持自己的个体性。灵魂就其本身来说永远不死。所谓死亡乃是指灵魂离开肉体。离开肉体的灵魂过了一段时间后还会重新投胎,在不同的肉体中重新为人。如果灵魂是不死的,那么,人就在轮回中不断地死而复生。柏拉图认为,一个人的一生就是一个命运。人无法抗拒命运。但是,命运是在投胎之前每个人自己所选择的。人在选择时总是依据一定的善观念,选择自己认为是好的对象标准。因此,如果人对事物有更多的认识,对什么才是对自己真正有利有更清楚的认识,即对善有深入的认识,那么,他的选择就会更明智些。归根到底,为了自己的长远利益,人应该在一生中不断追求对善的认识,以便在下一次复活前能够做出明智的选择。不难发现,柏拉图主张灵魂不灭死而复生的说法,目的是要人们不要固执自己当下的善知识,而是要不断追求至善。

需要指出的是,一方面,柏拉图发现在善这个问题上需要有一个终极的说明,因而不得求助于灵魂轮回说;另一方面,他也清楚地知道无法对死而复生这件事给出理论说明,所以只能通过神话故事的方式来表达这个想法。然而,在古希腊文化中,虽然人们对神不敢轻待,但是,神话是可以编造的,因而存在着一个被社会接受的问题。柏拉

图编造了这个神话,人们可以接受它,也可以仅仅是听听热闹而已。这样一种在想象中加以理解的复活,除非人们认真地加以对待,否则,我想,它对于人的生存大概不会有什么深刻的影响。

《新约》中的生命观并不是一种灵魂肉体二元论,而是从“活力”的角度来理解人的生命,称为整全生命观。<sup>①</sup>我们在《约翰福音》中读到的生命概念也证明了这一点。因此,《约翰福音》中谈论的死而复生并不是指人的某一部分(即灵魂)的复生,而是人作为一个整体的复生。这种说法,较之希腊文化的灵魂轮回意义上的复活,就更不好理解了。可以设想,如果肉体 and 灵魂在人的生命是一体的,当人死去多年,肉体已经腐烂之后,如何能够使这已经腐烂的肉体和人的灵魂一道复生呢?从这一点来看,死而复生是一件不可思议的事。

其实,耶稣并没有要求他的听众去理解这样的事情(这无论是在想象中还是在逻辑上都是不可能的),所以他明确指出,是他自己使人站立起来,而不是人自己站立起来,也不是人自然而然地站立起来。如果把死而复生的事将发生在未来的某一天,对于未来的事,我们可以做各种想象或推测,但是,这些想象和推测都没有可靠的经验或逻辑基础。因此,从理解的角度看,所有关于死而复生的任何理解,从经验和逻辑的角度看,都是没有根据的。这里,耶稣告诉听众有死而复生这件事,同时又强调是他自己使那些死人在末日站起来。显然,耶稣并不想我们去理解这件事。死而复生不是一个理解问题,而信心问题。当人们相信耶稣是神的独子时,也就相信耶稣在末日会使他们站立起来。

我们可以对这两种复活观进行简单比较。柏拉图的复活观有一个明显的意图,这就是推动人们对至善的追求。他所使用的神话故事需要人们在想象中去把握,并在想象中把这个神话故事当作现实事件来接受,进而应用于指导我们的生存。在希腊神话故事对希腊人还有生存上的影响的情况下,柏拉图的说法是有一定力量的,但并不太强。而且,这仅仅是在经验基础上的一种想象而已,在逻辑上没有可靠性。

---

① 参阅《基督教思想牛津词条》中 soul 一条。



要人们认真地对待这个神话,恐怕要靠一些外在的偶然力量。耶稣谈论的死而复生不要求人们去想象或理解,而只是要求人们相信耶稣。复生是在耶稣的控制下的复生。在《约翰福音》看来,人无法理解永生;然而,当人信靠耶稣跟随耶稣时,人就能在亲身经历中直接感受这永生。

在3:14—16注和5:24—30注(一)中,我们从语言的角度对《约翰福音》谈论生命和死亡时的用词问题进行了分析,指出,ζωή(生命)是不会终结或毁灭的;会毁灭的都属于ψυχή(性命)。耶稣的跟随者是拥有生命的人。生命是天父给的,由圣灵供给,因此,拥有生命的人是不会失去生命的。《约翰福音》用了ἀναστήσω这个词。就词的原义看,这个词并不是指人死后又活过来;而是指使人站起来。就人所能观察的现象而言,活着的人会死去,不管是病死,遽死,或老死。所有这些都是谈论性命的死活。《约翰福音》并不否定这种意义上的活和死。但是,从生命的角度看,无论性命是活是死,只要没有生命,人就是在黑暗中,没有生命,因而是在死亡里。只有当人们拥有生命之后,在天父的给予中,人进入永生,没有终结。死了的人是指失去性命,躺在地上,并归于尘土的人。但是,对于一个被给予生命的人,性命的或活或死,或醒或睡,或躺或站等等都不影响他在生命中的永生。

【6:41—51】这些犹太人听耶稣说“我是从天而降的食粮”,就彼此嘀咕起来,说:“这不是约瑟的儿子吗?我们不都见过他的父母吗?怎么他现在说‘我从天而降’呢?”耶稣回答他们说:“你们不要在那里嘀嘀咕咕了。除非遣使我来的父的吸引,没有人能够来我这里。我要让来我这里的人在末日站起来。先知书上是这样记载的:‘神将要教导每一个人。’凡听见父的教导并加以学习的就会来我这里。没有人亲眼见过父,只有来自神的那个人亲眼见过父。我实实在在跟你们说,相信的有永生。我就是那生命食粮。你们的祖宗在旷野上吃过吗哪,但还是死了;而这从天而降的食粮是让你们吃了就不会死。我就是从天而降的生命食粮,人吃了这食粮就永远活着。我要给这个世界以生命的食粮就是我的肉。”

我们注意到,这些犹太人对于耶稣谈到的“天父旨意”、“永生”、

“末日”这些事情并不关心。他们关心的是耶稣关于“他从天而降”这样的说法。也许,耶稣谈论的那些事情有点遥远了。但是,耶稣谈到自己就是从而降的生命食粮。这一点却是切身的,也是令人困惑的。他们的经验观察无法支持耶稣关于“从天而降”的说法。他们只知道耶稣出身于一个普通家庭:“这不是约瑟的儿子吗?我们不都见过他的父母吗?怎么他现在说‘我从天而降’呢?”简单地做一比较,这些犹太人和第五章的那些法利赛人有点不同。他们虽然没有摆脱经验判断的思维方式,但似乎还不至于急急忙忙对耶稣下一个断语。他们希望自己能够理解耶稣说的话,但又不至于太挑战耶稣,所以在哪里喃喃咕咕。从自己的经验判断出发,他们是不可能理解耶稣关于“从天而降”说法的。他们对耶稣是有好印象的,甚至有意要推耶稣为他们的领袖人物。然而,耶稣说的话怎么这么难懂呢?问题的症结在那里?

耶稣不需要听清楚他们在说什么;实际上,他们喃喃咕咕这件事说明了他们的困惑。于是,耶稣从认识论的角度分三步来解决他们的困惑。首先,耶稣指出:“除非遣使我来的父的吸引,没有人能够来我这里。”这些犹太人凭着他们的经验判断是无法认出耶稣“从天而降”这一身份的。只有当神把信心放在人的心中,人才能够来到耶稣面前,相信并认出耶稣的独子身份。耶稣特别提到《旧约·以赛亚》(54:13)中的一句话:“你的儿女都要受耶和华的教训。”<sup>①</sup>在耶稣看来,没有出发点的转换,人就不可能认识他的基督身份,并在相信中跟随他。

其次,这些人在困惑中可能会提出这样的问题:为什么不能在经验判断中认识耶稣?耶稣强调:“没有人亲眼见过父,只有来自神的那个人亲眼见过父。”人们习惯地使用自己的经验进行判断。但是,这种判断需要“经验”,即人必须拥有相应的感觉经验。比如,在判断“从天而降”这件事上,判断者必须对“天”拥有经验知识,然后才能在这个基

---

① 这里引用的是和合本译文。比较耶稣的话和以赛亚的话,就文字而言,我们注意到,他们说的是不同的事。不过,存在着这种可能,即:耶稣引用另一种本子。或者,耶稣只是引用原文的意思。

础上给出判断：耶稣是否从天而降。但是，这些人没有这方面的经验知识，他们如何能够在“从天而降”这个件事上做判断呢？也就是说，囿于经验判断是无法理解“从天而降”的。这个逻辑推论十分严谨，尽管对于这些判断者来说难于理解。

第三，如果人认出耶稣的独子身份的信心是神给的，如果“神给的”这件事不可能在判断中证明，那么，以信心为认识出发点就不是一个思想上的理解问题，而是简单地接受神的感动这样一种生存状态转换。关于这一点，耶稣反复说到：“我父的意思是，凡见到这儿子就信靠他的，就拥有永生。”(40)“我实实在在跟你们说，相信的有永生。”(47)在耶稣看来，这些人需要充分认识到，他们必须“重生”，并在重生中认识耶稣的独子身份。

我们注意到，这些犹太人关心的是在他们的经验中如何理解耶稣的“从天而降”说法，却没有认识到他们自己的认识出发点必须转换。他们的困惑正是来自于此。而且，在耶稣看来，这个盲点还使他们忽略了关于生命食粮的宣告(第35节)。在指出他们的认识盲点之后，耶稣再次提起这个宣告(第48节)。这里，耶稣要强调的是，不同的认识出发点导致不同的生存出发点。一旦人在信心中认出耶稣的独子身份，他就能够从耶稣那里得到生命食粮，进入永生。

为此，耶稣进一步比较了他作为生命食粮和神借摩西赐给吗哪这两种食粮之间的区别。人吃了吗哪(性命食粮)，还是要死去；但人吃了耶稣这生命食粮，却永远活着。这是性命(ψυχή)和生命(ζωή)之间的区别。在耶稣看来，这些犹太人吃的是摩西给的“吗哪”，即：持守摩西律法。摩西律法的本义是要把人引向神。但是，人们却是在判断中谈论摩西律法，即在自己的思想观念中理解摩西律法。于是，他们根据自己对摩西律法的理解来遵守摩西律法。他们把自己对律法的理解等同于律法本身。这种认识论所引导的生存走向死亡。

耶稣的生命食粮就是神的旨意，也就是他自己。耶稣要求“吃”他的肉。这是一种什么样的“吃法”呢？“吃”就其原始含义而言就是把一种外在的食物通过口而接受并使之成为自己的组成部分。“吃”耶稣的肉体也就是接受耶稣。我们知道，当我们信任一个人时，我们就

放弃对他的判断,并接受他的心思意念。耶稣这里谈到的“吃”也是一种信任情感中对耶稣的接受。因此,能够“吃”耶稣的人只能是那些拥有信心的门徒。而对于任何在判断中面对耶稣的人,他们最终一定拒绝耶稣,因而不可能“吃”耶稣的肉。

这里的“我的肉”,希腊文为 *ἡ σὰρξ μου*。我们指出,《约翰福音》在谈到 *σὰρξ* (肉体) 这个字时,指的是一种带有心思意念的存在物,而不是一种纯粹被动的存在。因此,耶稣的肉体指的就是耶稣作为人的存在,即耶稣乃是一个拥有心思意念的存在物,是一个肉体存在。也就是说,我们在“吃”耶稣的肉时,不是象吃猪肉那样的吃法。在饭桌上的“猪肉”是没有心思意念的纯物质存在,因而不是肉体 (*σὰρξ*)。我们吃的是一个拥有心思意念的肉体。如何吃呢?——耶稣要求他的门徒在信心中“吃”他的肉,意思就是要他们完全接受他这个人,一个有心思意念的人,即:把耶稣的心思意念当作自己的心思意念。当然,耶稣是神的独子,作为人,耶稣的心思意念是完全顺服在神的旨意中。因此,耶稣的心思意念就是神的旨意。从这个角度看,耶稣的“肉”是带着神的旨意的肉。因此,对于一个人来说,“吃”耶稣的肉就是接受耶稣,让耶稣的心思意念在自己的心中当家作主。同时,因为耶稣是独子,所以,“吃”耶稣的肉体也是接受神的旨意,让神的旨意主导自己的生存。<sup>①</sup>

【6:52—59】这些犹太人因此彼此争执起来,说:“这人怎能把他的肉体给我们吃呢?”耶稣回答他们说:“我实实在在跟你们说,不吃人的肉,不喝他的血,生命就不在你们里面。凡吃了我的肉并喝了

---

① 加尔文在注释这一段文字时,提到一种说法,认为耶稣的肉 (*σὰρξ*) 是会死亡的,且具有被动性(相对于灵魂),因而不可能是永恒生命的食粮。加尔文不同意这种说法。不过,加尔文未能注意到肉体 (*σὰρξ*) 一词的精神性因素,从而勉强地采用所谓的“属灵”意义这种说法来缓解这里的解释困境。即使如此,我们注意到,加尔文仍然深刻地认识到,耶稣的肉体是拥有神圣性的,因而是可以给予生命。他是这样写的:“虽然这个能力来自某处而不是肉体,我们还是没有理由说这种说法是不准确的。神的永恒话语【指耶稣】就是生命源泉(1:4);我们说,生命内在地存在于他的神圣性中。因此,他的肉体是一条通道,把生命给予了我们。”(加尔文:《约翰福音评论》6:51节)其实,只要明确地认识到肉体并非一种被动的物质存在,而是具有活力的存在,我们就不难理解耶稣的“吃肉”说法。

的血的人有永生；在末日我要使他站起来。我的肉是真食品，我的血是真饮品。吃我的肉并喝我的血的人就住在我里面，我就在他里面。就像活生生的父遣使我来，我就借着父而生存一样，那吃我的也借着我而生存。这便是从天而降的食粮。不像你们的祖先吃了还要死，吃这食粮的人要生存到永永远远。”这些话是在迦百农的会堂里教导人时说的。

耶稣关于“吃”他的肉这一席谈话，因为其中涉及信心问题，对于那些犹太人来说，这是莫名其妙的话，完全无法理解。值得注意的是，他们对耶稣的尊重似乎尚未完全消失，所以把争论限制在他们中间，并不公然向耶稣表达他们的困惑或质问。不过，耶稣要把他的肉给他们“吃”，从经验判断的角度看，等于要他们吃人肉。这实在是不可思议的事。其实，如果他们对耶稣在“五饼二鱼”事件中所展示的能力没有印象，他们大概不可能如此容忍耶稣的这番言论。

对于听众的这种困惑，耶稣反而进一步强调，他的血也是可以喝的。“吃人肉”已经是无法理解了，再加上“喝人血”，这些犹太人发现他们再也无法忍受耶稣的言论了。这里的“血”(αἷμα)，在哲学上关于这个字的讨论并不多。但是，我们知道，在日常语言和宗教语言中，血常常和人的生命联系在一起。比如，1:13提到：“这些人的出生不是源于血气或肉欲，不是源于人的意愿，而是出于神。”这里的“血气”隐含着“人的意愿”这一层意思。其他三部福音书提到耶稣和门徒以酒代血和门徒设立“新约”。<sup>①</sup>也就是说，这里提到的肉和血是在同一意义上说的。耶稣提出“喝他的血”这件事，目的是加强关于“吃他的肉”这种说法。

耶稣这种关于“喝血吃肉”的说法，从经验判断出发，是令人恶心的。耶稣邀请他们“吃喝”他的肉和血，强烈地冲击了他们的当下意识；如果他们真的要尊耶稣为王，就要听耶稣的话，首先就要理解这种“令人恶心”的话。这等于说，他们必须放弃自己的理性判断，转化认识出发点，在信心中接受并跟随耶稣。这种要求太过分太强烈了，直

<sup>①</sup> 参阅《马太福音》26:28；《马可福音》14:24；《路加福音》22:20。

击他们的理解底线：要推翻他们现有的理解基础。对于坚持自己的现有的理解底线的人来说，耶稣的这一要求引发了他们的情感反弹，让他们感到恶心。对于一个人来说，放弃自己的判断权而转换自己的认识出发点，等于放弃主权丧失自我。值得注意的是，对于这种反感，耶稣非但没有使用温和一点的措辞加以缓和，反而继续强化这种说法：“我的肉是真食品，我的血是真饮品。”

或者问，耶稣为什么要这样做？我们可以这样分析。耶稣一直要求那些在场的听众放弃判断权，转换认识出发点，在相信中认识耶稣的独子身份，接受耶稣，成为门徒。但是，这些人有自己的想法。他们根据自己的判断而发现耶稣的伟大能力，并进而希望推耶稣为他们的政治领袖。对于他们来说，只要耶稣的能力能够服从他们的政治理想，它就是伟大的力量。这里，他们所遵循的是他们的心思意念。耶稣要求他们从他们的心思意念出发；而他们要求耶稣服从于他们的心思意念。这是两种认识—生存出发点之争。我们知道，一旦涉及两种出发点之争，其间没有调和的余地。实际上，人在黑暗中是一定拒绝光的。一个人如果对耶稣感到恶心，这说明他对耶稣没有信任情感；而对于天父赐给耶稣的人，他们相信耶稣来自天父，并跟随耶稣，因而不会对耶稣的“喝血吃肉”说法感到恶心。对于在信心中的门徒，即使无法理解耶稣的这种说法，他们仍然跟随耶稣。

我们指出，耶稣这里谈到的“喝血吃肉”指的是人在信心中接受耶稣的心思意念，并由它主导自己的心思意念。耶稣称此为：“吃我的肉并喝我的血的人就住在我里面，我就在他里面。”这一点并不难理解。在信任情感中，人放弃对耶稣进行判断，全盘接受耶稣的心思意念，并由之主导自己的生存。于是，这人就能进入耶稣的心思意念，与耶稣同住；同时，耶稣主导了这人的心思意念，与之同住。

进一步，耶稣没有停留在认识论上谈论“喝血吃肉”。他指出：“就像活生生的父遣使我来，我就借着父而生存一样，那吃我的也借着我而生存。”信心作为认识的出发点带来的是生存上的改变。当耶稣的心思意念（也就是神的旨意）主导了人的生存时，人的生存就进入一种由神主导的生命。这是一种接通了生命本源的生存。耶稣这里特别

强调“活生生的父”(ὁ ζῶν πατήρ),是要说明天父是活的,因而能够把生命给予人。

【6:60—69】他的门徒中有些人听了这番话,说:“这话难听!谁能听呢!”耶稣心里知道他们在嘀咕着他说过的话,便对门徒说:“你们恶心这些话吗?要是你们看见人子上升到他以前所在之地,你们会说什么?给予生命的是那灵,而不是肉体!我对你们说的话就是这灵,就是这生命。但你们中间有人不相信。”耶稣一开始就知道谁不相信,谁要卖他。他接着说:“因此我告诉过你们,除非天父所赐,没有人能到我这里来。”这时,他的门徒中有些人便离开了他,不再和他同行。耶稣对十二门徒说:“你们也要离去?”西门彼得回答说:“主啊,你拥有永生之言,我们还去谁那里呢?我们已经相信了,也知道你是神的圣者。”

耶稣关于“喝血吃肉”的这番话是说给那些不信者听的,目的是要阐明两种认识一生存出发点的对立。那些人在判断中认为耶稣是一位有能力的人,可以成为他们实现理想的工具,因而想推举耶稣为领袖。但是,耶稣不会成为他们的工具。借着“五饼二鱼”事件,耶稣从“食粮”的角度来宣告他的独子身份。不过,如果不信,人们还是无法理解耶稣的这个宣告。我们看到,这些不信者听了耶稣的“喝血吃肉”一番话之后,已经无法忍受耶稣了,接着就放弃了推耶稣为他们的政治领袖的想法。耶稣在说这些话时,他的门徒也在场。就定义而言,“门徒”是那些愿意跟随耶稣的人。不过,在场的耶稣门徒显然分为两类。一类是属于那种在判断中尊耶稣为师的门徒;一类是在信心中跟随耶稣的门徒。耶稣当然完全清楚这两类门徒的区别。其实,第一类门徒和那些看中耶稣能力的犹太人之间并无根本性的区别。这里的关键是,他们能否在判断和信心之间进行转换。如果转换为信心(相信耶稣是神的独子),他们就是真正的门徒。如果继续坚持判断,他们最终一定会发现他们无法接受耶稣。

“难听”的原文是σκληρός。这是一个常用形容词,指称泥土的坚硬干燥,风的寒冷犀利,语言的攻击性等等。“听”不在原文里面。考虑到它出现在耶稣讲门徒听这种语境中,我在翻译时把“听”加进

去,意思是,耶稣讲的话令人十分不舒服。当然,这里的“不舒服”来自于它触及并挑战了门徒的思维出发点。这些门徒显然属于那种在自己的判断中尊耶稣为师的人。如果耶稣说的话符合他们的胃口,他们就接受。不然,他们就会反感。耶稣也很清楚,他这里谈论的是认识一生存出发点问题。两种对立的出发点相互排斥。因此,那些尚未转变出发点的门徒反感耶稣的这番话就是自然而然的事了。

耶稣注意到这些门徒的生存状态,但并没有简单地要求他们改变立场——这等于要求他们在判断中改变立场。这是不可能的。任何判断都是在一定的立场进行的。没有立场就没有判断。对于这些在判断中尊耶稣为师的门徒,要求他们改变立场等于要求他们放弃做耶稣门徒的身份。实际上,耶稣关于“喝血吃肉”的话已经提出了这一要求。结果是,这些门徒感到“难听”,并最后离开了耶稣(第66节)。这说明,这些门徒虽然自称为耶稣门徒,其实没有放弃自己的判断者身份。使徒约翰在顺着耶稣的话特别地把加略人犹大最后卖主一事提出来(第64节)。也就是说,加略人犹大也属于这类门徒。对此,耶稣指出,改变立场不可能在判断中进行;“除非天父所赐,没有人能到我这里来。”

第62节提到:“要是你们看见人子上升到他以前所在之地,你们会说什么?”这句话听起来有些唐突。对于在信心中跟随耶稣的人来说,如果他们看见了耶稣升天,他们的反应只有惊叹!但对于那些在判断中尊耶稣为师的来说,他们是不可能看见“人子上升到他以前所在之地”这样惊奇的事情的。耶稣面对他的两类门徒说话。在相信者之中,无论耶稣他做什么事情,他们只会赞叹而不会有任何疑惑。而在判断者之中,耶稣这句话就更难理解了。既然如此,耶稣为什么说这些话呢?我想,耶稣是故意提出这样不可理解的问题的。实际上,从人的理解力角度看,耶稣有太多不可理解的因素。作为独子,他要把天父旨意传给那些相信他的人。因此,一方面,他要把天父旨意表达清楚,让人明白;另一方面,他要求门徒在信心中接受,因而他传给人的东西对于人来说永远是新奇的,出乎意外的。换句话说,如果我



们无法理解耶稣，耶稣就不是独子——这等于他没有传；同时，如果我们能够完全理解耶稣，那么，耶稣就丧失了他的独子身份。在后一种情况下，我们只需要按照自己的理解去做事，而不需要继续跟随耶稣，从他那里领受神的旨意。那些在判断中的门徒正是企图完全理解耶稣。因此，一旦他们在耶稣关于“喝血吃肉”的话中发现完全不对路，他们就反感耶稣（“这话难听”），进而感到“恶心”，离开耶稣。由此看来，耶稣有意挑战那些在判断中跟随他的门徒，让他们明白一件事，那就是，他们必须转化思维立场，放弃判断，在信心中去思想他的话，并跟随他。

第 63 节：“给予生命的是那灵，而不是肉体！”这句话和前面的“喝血吃肉”说法似乎矛盾。前面谈到，耶稣的肉可吃，而且必须吃了才能与耶稣同在。但是，这里却说“不是肉体”（*ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*，直译：肉体什么也帮不上）。和合本的译文是：“肉体是无益的。”英文大都用 profit 或 help。“益”一词带着价值判断。Profit 虽然也有“得利”的意思，但总的来说比较中性。我们知道，希腊文 *ὠφελέω* 一词的本义是“推进一步”、“起了作用”、“帮助”等。这一词可以用在中性的语境中，并不一定是往好的方向。参阅 12:19 中的用法。法利赛人面对耶稣在犹太人中间不断增长的影响，说：“看来你们是无能为力了。”其中的“无能为力”（*οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν*）用的是同一词。按照和合本的译文，读者就无法摆脱这个问题：究竟耶稣的肉是有益的还是无益的？因此，我认为，这里说的不是“肉体”是否有益的问题，而是强调肉体在给予生命这个问题上不起作用。<sup>①</sup>

耶稣指出，他的肉是真食粮；吃了就能够得到永生。因此，他的肉

① 历史上，奥古斯丁在讲解这一节时，对这里的理解困境有深刻体会。奥古斯丁也是从“有益”或“有利”的角度处理这句话，从而不可避免“耶稣的肉是否有益”这样的问题。为此，他对“肉体”做了如下界定：“肉体是一个载体，重要的是它所承载的，而不是它本身。”（译自《约翰福音讲解》xxvii. 5，第 175 页）奥古斯丁的意思是，就肉体本身而言，它是无益的；但就它所承载的东西来说，它又是有益的。就理解而言，奥古斯丁的处理是可行的。加尔文特别引用奥古斯丁的这种处理来缓解这里的理解困境。参阅加尔文《约翰福音评论》6:63 注。不过，如果我们把强加给 *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* 一句的价值判断去掉，这里并不会出现理解困境。

是有益的。这一点是很明确的,不应该有任何疑问和争论。前面分析到,“肉体”并非纯粹的物质存在,而是包含着他的心思意念的存在。耶稣的肉体就是耶稣作为一个活生生的有心思意念的人。“吃”耶稣的肉就是在信心中完全接受耶稣的心思意念。同时,耶稣作为人是神的独子;他的心思意念就是神的旨意。因此,接受了耶稣,就是接受了神。这里,人在信心中“吃”耶稣的肉而得到永生,其中起作用的不是耶稣的肉体,而是神的旨意。参考耶稣在其他几处的说法:“这儿子要是没有目睹其父所为,凭自己什么都做不了;他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。”(5:20)“我对你们说的话不是凭着自己说的,而是住在我里面的天父在做他的工作。”(14:10)等等。从这个角度看,“吃”耶稣的肉而得到永生,并不是这肉使人永生,而是其中的“灵”(即神的旨意)给人以永生。

值得注意的是,耶稣的这番话是说给门徒听的,因而特别强调“肉”和“灵”的区别。在和那些追随他的犹太人说话时,耶稣有意刺激他们的思维方式,让他们对耶稣的话感到恶心。耶稣的用意很明显,就是向他们彰显两种认识—生存出发点的对立。即使有了这些解释,对于那些坚持自己的判断主权的门徒来说,耶稣的“喝血吃肉”说法还是太令人恶心了。于是,就像他们开始时选择了耶稣一样,现在他们选择离开。

第63节还两次提到“灵”这个字。就其在句子里的意思来看,更多地是指神的旨意,而不是后来那个奉耶稣之名而来的具有位格的圣灵。当然,在耶稣的独子身份中,神的旨意、耶稣的心思意念、以及这个给生命的灵,这三者是没有区别的。因此,这个给生命的灵和那个圣灵,究其作用而言并无区别。<sup>①</sup>

第68—69节中,西门彼得回答耶稣的问话:“主啊,你拥有永生之言,我们还去谁那里呢?我们已经相信了,也知道你是神的圣者。”通过彼得的这一回话,本章突出了这一主题:在判断中只能拒绝耶稣;而跟随耶稣只能在信心中。彼得其实也不理解耶稣关于“喝血吃肉”的

① 有关“灵”的字义界定及圣灵的位格界定,请参阅1:32—34注和14:16—17注。

话。这一点可以在他的回话中表现出来：他对这个引起反感和争议的主题不置一词。但是，他相信耶稣是“神的圣者”。“神的圣者”的原文是ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ。这里，ἅγιος作为形容词用来描述圣殿的最深处（即置放约柜的地方）。这里，加冠词而名词化后指称最靠近神的地方或最靠近神的人。“神的圣者”较之“神的儿子”的说法，强调和神有更加密切的关系。彼得是代表耶稣的十二个门徒说这话的。彼得的回答表达了一种顺服的态度。他们对耶稣说的话和做的事也常常迷惑不解。但是，他们相信耶稣来自于神并且和神有亲密的关系。不过，在这些门徒心中，要充分理解耶稣的独子身份宣称，还需要一个过程。然而，这里的关键点不是他们是否理解了耶稣，而是他们是否相信耶稣。有了信任情感，他们就会在和耶稣相处的日子里用心记住耶稣的言行，并努力去体会，直到在圣灵的带领下而理解了其中的意义。因此，他们不愿离开。在《约翰福音》看来，这便是在信心中跟随耶稣的生存状态，是一种拥有永恒生命的生存状态。这种生存状态和那些从自己的心思意念出发来评判耶稣，并且因为自己无法理解耶稣而离开耶稣的人形成鲜明的对比。

【6:70—71】耶稣回答他们说：“我不是已经拣选了你们十二位吗？但是，你们中间有一位是魔鬼。”这是在说加略人西门的儿子犹大。这人是十二门徒之一，后来把耶稣出卖了。

耶稣没有评论彼得的回话，反而接着说，他的十二门徒中有一个是魔鬼(διάβολος)。我们知道，魔鬼就其词义而言指的是那个阻拦人和神的关系的力量。<sup>①</sup>它可以用来指称任何拥有这种力量的人和物。但是，这个人是谁呢？我们看到，即使在最后晚餐的餐桌上（见第十三章），门徒还是不知道那个出卖耶稣的人是谁。其实，这个人可以是十二门徒中的任何一个。这里的关键不是哪个人，而是这种力量。耶稣的这段话强调的是，魔鬼这个力量存在于门徒的心中。对于这十二个门徒来说，扪心自问，他们都是真心实意地奉耶稣为主。他们都不认

---

① 关于魔鬼的界定，参阅 8:41—50 注。

为自己会去出卖耶稣。<sup>①</sup>然而,正是这种所谓的“真心实意”,加略人犹大在出卖耶稣的时候仍然以为在为耶稣做事。犹大是一位典型的在判断中尊耶稣为主的个例。使徒约翰在叙述这个故事时,把耶稣所说的魔鬼和加略人犹大联系起来,乃是因为后来加略人犹大做了这件事。

---

① 关于犹大卖主事件,参阅 13:21—30,以及 13:2注和 13:26—27 注中的讨论。

## 第七章 放弃判断权

【引言】我们在第六章读到一批温和的犹太人。这些人崇拜耶稣的能力，并认为耶稣的能力是来自神的，可以为他们的伟大理想或某种目的所用。他们从自己的弥赛亚概念出发来理解并跟随耶稣。我们的分析发现，他们和第五章的极端法利赛人一样，都是在判断中来观察耶稣。因此，就结果而言，无论他们在判断中对耶稣有好感还是有反感，他们都不可能看到耶稣的独子身份。只要坚持自己的判断，最后只能发现自己的想法和耶稣的心思意念背道而驰。不过，我们注意到，这批人的弥赛亚概念可能有多的包容性。根据这个包容性的大小，他们当中有些较早离开耶稣，有些则较晚离开。当然，《约翰福音》从一开始就指出，在判断中谈论耶稣只能拒绝耶稣。

本章呈现了另一批人。这批人对耶稣所做的事情具有深刻印象和强烈好感。他们的独立判断能力似乎较弱，对于象弥赛亚这样重大的问题往往受法利赛人和祭司左右。究竟耶稣是谁呢？这是他们所关心的问题，但也是使他们深感困惑的问题。就他们所听到的来看，耶稣来到他们面前做了一些与众不同的事，并宣告他的上帝独子身份。同时，那些法利赛人却针锋相对，宣告耶稣为罪人。究竟听谁的呢？这些人没有了主意，无所适从。我们注意到，这批人的数量很大，甚至包括耶稣的兄弟、朋友、以及许多后来成为耶稣门徒的人。值得注意的是，他们的独立判断能力缺失反而让他们能够更长久地中立地听耶稣说话看耶稣做事。在这种情境中，他们当中

有不少人最后受到神的感动而放弃判断权，相信并跟随耶稣。当然，其中也有许多人一直在困惑中无法解脱，无法转变认识一生存出发点，因而无法认识耶稣的独子身份。关于这种人的认识一生存出发点的转变问题，耶稣反复强调，关键在于放弃自己的判断权。因此，如何放弃判断权问题就成了本章的主题。我们称这些人为犹疑不决的犹太人。

【7:1】这事以后，耶稣在加利利一带行走，无意去犹太地，因为犹太人要杀他。

我们看到，第五章的“安息日事件”和第六章的“五饼二鱼”事件之后，耶稣已经向犹太人公开宣告了自己的独子身份。这个公开宣告在犹太人的心目中引起的反应相当消极。在第五章，他惹怒了一批严格遵守安息日戒律的法利赛人。在第六章，我们看到有一批崇拜他的能力的犹太人在跟随他。但是，这些人对耶稣的那一番“喝血吃肉”说法感到恶心，先后也都离开了他。在这两批人当中，那些极端的法利赛人根据耶稣的行为和态度进行律法判断，仅仅凭着耶稣违反安息日而不认错这一点，就坚决地断定，耶稣不但不是来自神，而且是该死的罪人。根据摩西律法，任何犹太人违反安息日都可以用石头打死。这是一批极端的律法主义者，主要由犹太人上层组成，包括法利赛人和祭司等。这批人在犹太社会内部（提别是在犹太地区）拥有巨大的宗教影响力。他们一旦对某一宗教问题作出判断，犹太人的看法和态度就会受到左右。

在法利赛人和祭司主导的犹太社会，只要他们作出决定，那就是最后的权威决定。犹太人的平民阶层当然可以有自己的想法和判断，但是，如果和这些领袖们的决定相冲突，他们就必须抑制自己的想法，不敢公开表达。因此，一旦关于耶稣的权威决定给出之后，整个犹太社会就进入了一种对耶稣缺乏信任的气氛中。无论耶稣说什么做什么，人们不加思索就会认为，这都是一个罪人在说话和做事。耶稣被置于一种被宣判的处境。从另一方面看，耶稣的使命就是宣告他的独子身份。他拥有来自神的审判权。耶稣反复强调，这才是真正的权威。于是，我们看到两个权威之争：神的权威和人

的权威。它们之间的对抗是不可避免的。不过，这个对抗是在时间中展开的。耶稣的时候已经到来，必须要彰显他的尊容。彰显神的尊容是一个过程。耶稣做事还有一个步骤问题，即他在第 6—8 节谈到的时刻。在时刻未到之时，耶稣避免和这些人直接对抗，回到加利利，并在那里传道。

【7:2】犹太人的住棚节快到了。

“住棚节”(σκηνοπηγία)是由“帐篷”(σκηνή)和“禁食”(πήγνυμι)两个字合来形成的，一般在 9 月的第 15 天起，共举行 7 天，纪念以色列人出埃及，在旷野 40 年没有房子住，却有从耶和華那里来的足够恩典。第 8 天是庆祝日，庆祝以色列人进入迦南地区，是整个节的高潮。总的来说，这个节日以欢乐纪念为主调，是犹太人的主要节日之一。《旧约·利未记》(23:33—43)和《申命记》(16:13)等处都记载了这个节日。从时间的角度看，这是耶稣和极端法利赛人的冲突之后的某个“住棚节”。不过，我们没有足够的资料来断定具体年份。我们也注意到，《约翰福音》不在乎时间的具体衔接。它重视的是如何在事件叙述中彰显耶稣的尊容。

【7:3—10】耶稣的兄弟们跟他说：“离开这个地方去犹太地吧。这样，你的门徒就能看见你所做的事了。没有人在暗处做事来张扬名声的。如果要做这些事，你就要向世界显示你自己。”因为他兄弟们不依靠他。耶稣因此对他们说：“我的时刻未到，而你们没有时刻限制。这世界不会恨你们，但是会恨我；因为我见证了他们所作所为的恶。你们上去过节吧。我现在不去。我的时刻还没到。”对他们说完这话，他仍然住在加利利。不过，他的兄弟们上去过节时，他也上去了；但不是公开地，而是悄悄地上去。

在讨论这段对话之前，我们需要处理下列两个字。我们先来看看 7:6 中的“时刻”(καιρός)一字。《约翰福音》关于“时间”问题一共使用了三个字：ώρα (2:4 等，译为时候)，καιρός (仅见于本章，译为时刻)，καιρός (5:6; 7:33，译为时间)。关于ώρα的词义以及它和καιρός的不同用法，参阅 2:1—10 注(二)。这里简单分析一下ώρα和καιρός的关系。我们注意到，ώρα最常见，在《约翰福音》的出现次数最多，而καιρός则仅见

于本章。ὥρα和καιρός这两个字都可以和“我的”“他的”联用，即指称属于某人的一段时间，或某人能够控制的一段时间，相当于中文表达中的“其时”，强调这个时间是正好的，合适的。就词义而言，καιρός比较强调对某一时间点的指称；我译之为“时刻”。相应地，ὥρα则宽泛地指称某段属于某人的时间或时期，我译为“时候”。就范围而言，“我的时候”指的是整个耶稣事件时期；而“我的时刻”则是指在这个事件中做事的每一步骤。就概念而言，这两个字在《约翰福音》中基本上是一个意思，即：耶稣的每一个时间段都是被规定的，有意义的。不过，这两个字之间的区别不必强调，比如，本章的第30节的“我的时候”用的便是ὥρα。我这里只是因为用词不同而做不同译法。

其次，7:7中的“见证”一词也需要一些讨论。我们知道，《约翰福音》在序言中就提出“见证”问题。作者是从黑暗和光绝然对立这一基本观察出发，认为人在黑暗中只能拒绝光，拒绝真理。在这样一种和真理隔绝的生存状态中，人如何才能和真理建立联系呢？《约翰福音》指出了一条通过“见证”和真理建立关系的途径。当人信任那来自真理的使者，并从这使者中领受真理的给予时，人就能和真理建立关系。这真理的使者就充当见证者的角色。但是，这里，耶稣说：“我见证了他们所作所为的恶。”这里谈到的“见证”似乎和真理无关，而是对“恶”的见证。从“见证”的角度谈论恶的问题，应该如何理解呢？

我们注意到，这里的“见证”（μαρτυρέω）一词用的是动词形式，即：耶稣见证了他们的恶。在《约翰福音》的界定中，“恶”是指和真理隔绝，不按真理行事。显然，如果对真理无知，那么，人就没有判断一件事为恶的标准，从而即使面对一件恶事，也不会认为它是恶的，甚至会在判断中以恶为善或以善为恶。实际上，人在和真理隔绝的状态中不断地做各种恶事，却对自己的恶行一无所知，甚至以为自己在做善事。因此，要认识到自己的恶行，就必须拥有真理知识。然而，我们只能在“见证”中和真理发生关系。在这个意义上，我们也就只能在“见证”中认识我们的恶行。耶稣作为独子来自真理，因而能够见证真理；在见证真理的同时，就把人们的恶行也展现出来了。



耶稣说对他的兄弟们说：“我的时刻未到，而你们没有时刻规定。”<sup>①</sup>意思就是，耶稣做每一件事都是按着规定好的步骤去做的，是在顺服中做事，因而存在着“恰好的时间”问题；而他的兄弟们可以随自己的心思意念，不受时间限制，不存在“其时”问题。换句话说，什么时候去耶路撒冷过节这件事，对于他的兄弟们来说早去晚去都是一回事，反正是去了。但是，耶稣“去”的时间将直接影响他的“去”这个动作。因此，这个“时刻”是有重要意义的。我们还发现，要看出这个“时刻”的意义，必须先有信心。没有信心，这个“时刻”和其他的时间段落之间并无什么区别。<sup>②</sup>

我们分析耶稣和他的兄弟们的这段对话。不难想象，耶稣和他的兄弟们有一个相对密切的生活空间。他们或闻或看都能接触到耶稣的能力。也就是说，他们在经验上就能感受到耶稣的特殊能力。而且，从他们的经验判断出发，他们似乎也认为耶稣能够做大事。在这个判断基础上，他们劝耶稣去轰轰烈烈地做一番事业。如果耶稣成功了，他们当然也会因此而感到某种骄傲。于是，当他们看见耶稣仅仅是在加利利地区游转时，就开始批评他。在他们看来，加利利毕竟不是犹太文化的中心。如果耶稣要在犹太人世界中做出一番事业，就必

---

① 这里关于“耶稣的兄弟们”这种提法。卡森认为指的是耶稣的弟弟们（都是马利亚所生）。见《约翰福音注释》（七 3—4 注），第 474 页。加尔文则认为，这些兄弟们可能还包括耶稣的堂表关系的兄弟。见《约翰福音评论》（7:3 注）。这个问题无法做更加具体的考证。

② 关于“时刻”问题，丹麦哲学家齐克果（Søren Kierkegaard, 1813—1855）进行了专门的分析，认为这个字具有决定性的意义。参阅他的《哲学片断》的第一章（*Philosophical Fragments*, Johannes Climacus, Howard V. and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985），以及谢文郁《自由与生存》的第五章第二节中的讨论。齐克果认为，在真理问题上，人只是接受者。真理给予者在什么时刻把真理给予人，人就在那个时刻得到真理。因此，这个给予—接受真理的时刻对于人的生存来说是有决定性意义的。这个时刻意味着人在生存上得到了真理。他称之为“时刻的决定性意义”。当然，齐克果的讨论并不是直接和这里的“时刻”相关。不过，齐克果的分析指出了—个重要的生存事实，那就是，耶稣的时刻观造就了一种新的生存。我们可以这样看，在耶稣的时刻观中，时刻不是人自己在把握，而是在神手中。每一个人的一生都是神所设计的；只要按照神的计划，人在一生中就能受到完全的祝福。因此，基督徒在信心中顺服神的带领，相信自己生活中的每一步骤都有神的美意。这种时刻观深深地培养了人不断体验自己生存的每一时刻的意义这样一种倾向。

须去犹太地区，去耶路撒冷。只有在那里才能干出大事！我们看到，关于耶稣的能力，耶稣的兄弟们和那些犹太人之间并没有根本的区别：他们都从自己的经验判断出发认识到耶稣的能力，并希望耶稣发挥和使用它，为某种理想服务。从经验判断出发来谈论耶稣的能力，是不可能认识耶稣的独子身份的。耶稣要求人们转变认识出发点，从相信他的独子身份出发，接受神的赐予。正是在个意义上，使徒约翰在叙述这个故事时加上一句：“因为他兄弟们不依靠他。”没有信心，就无法认识耶稣。这里涉及的是两个出发点之争。

有意思的是，耶稣用“这世界不会恨你们，但是会恨我”这种说法来解释他的时刻之重要性。我们知道，耶稣作为独子来到这个世界是要让它不再按照自己的心思意念继续存在下去，而是从他那里领受天父旨意并顺服于其中，进入一个由天父旨意为主导的新时代。这种出发点的转换一定会带来两种出发点之间的冲突。因此，这个世界会“恨”耶稣。他的兄弟们尚未建立对耶稣的信心，因而他们的生存仍然在这个世界的心思意念中。当然，这个世界不会“恨”他们。他们与这个世界乃是一体的。在这一体关系中，他们在不同时间段做这事或那事是无关紧要的。但是，耶稣的一举一动都关系到这个世界的出发点改变问题，因而他做事的时刻就具有重要意义了。

耶稣在意识上十分清楚他的独子身份。作为独子，耶稣知道，他必须顺服在天父旨意中，因而他的思想和能力就是天父的思想和能力；而他说过的话和做过的事不过是传达天父旨意而已。在耶稣的完全顺服中，天父尊容就在耶稣的言行中完全彰显出来。从这个角度看，耶稣做的每一件事（时间、方式、程度等）都是由天父控制的。耶稣的整个生活都在天父手中；而耶稣只是顺服在其中而已。这种天父主权的顺服意识，耶稣这里用“我的时刻”来表达，即：每走一步都在天父那里被规定了。这种完全受天父旨意所限制的顺服生活是由他的独子身份决定的。而这一点，只有在信心中才能够看见。

第8节：“你们上去过节吧。我现在不去。我的时刻还没到。”耶稣先让他的兄弟们去耶路撒冷，不和他们同行。然后，在恰当的时间中自己（应该和十二门徒一起）前往。这里的意思还是相当明白的，

即：他的兄弟们不相信他的独子宣告，因而无法同行。我们注意到，耶稣对于他的兄弟们的批评并没有责备的意思。相反，语气还是相当缓和的。如何理解这一点？其实，他的兄弟们在自己的判断中来批评耶稣的做事方式，因而仍然属于这个世界。但是，他们的批评是带着好意的，目的是为了耶稣的好。而且，他们的批评包含着询问和劝告的意思。也就是说，他们的批评不是强制性的。较之极端的法利赛人和温和的犹太人，耶稣的兄弟们此时属于这一类，仍然对耶稣进行判断，虽然强度很弱，但并没有转换出发点。我称之为犹疑不决的犹太人。耶稣对这一类人充满着怜悯。但是，只要没有转换出发点，人就无法认出耶稣的独子身份，因而也就无法从耶稣那里领受神的祝福。

耶稣没有按他的兄弟们的建议在过节时候公开地前往耶路撒冷，并且轰轰烈烈地宣扬自己的主张和彰显自己的能力。但是，在过节期间，他还是去了。<sup>①</sup>我们指出，在极端的法利赛人看来，耶稣在安息日做事，违反了摩西律法；而且，耶稣口口声声把上帝称为“我父”，有亵渎上帝之嫌。单凭这两点，按照律法，他们就可以用乱石打死耶稣。参阅 5:18。在本章开头(7:1)，作者特别提到这一严峻的形势。在这种形势中，如果耶稣公开地去耶路撒冷，极可能在半路上就会遇到麻烦。这样，我们就不难理解耶稣“悄悄地”前往这种做法。

**【7:11—13】**过节的时候，那些犹太人正在找他，说：“这人在哪呢？”人们关于他议论纷纷。有的说他是好人，有的则说不是，认为他欺骗人。但是，没有人公开地谈论他，因为大家都害怕那些犹太人。

耶稣在他做了一些事情之后，已经是公众人物了。我们看到，耶稣的公众形象是有争议的。我们在前面的分析指出，在判断中的耶稣形象完全取决于判断者所依据的判断标准。比如，极端的法利赛人根据他们所理解安息日法，当发现耶稣在安息日治病救人时，就判定耶稣是一个罪人；又如，一些犹太人根据自己所理解的弥赛亚来判断耶稣，企图推举耶稣为他们的政治领袖；等等。人们从不同角度来看耶

---

① 第10节的“而是悄悄地上去”中，有些抄本还有“似乎”(ὡς)一词。比如，和合本的译文：“似乎是暗去的。”我在翻译时把它省略了。

稣,无论是从自己的想法出发,还是从宗教领袖人物的评判出发,看法自然是五花八门的。值得注意的是,“那些犹太人”(即宗教领袖人物,如祭司和法利赛人等)的意见有相当大的影响。《约翰福音》作者对人们从不同角度观看并评价耶稣从而无法正确认识的独子身份这一点有非常深刻的认识。耶稣要求人们从信任出发来跟随他,并在跟随中理解他的独子身份。但是,人怎么才能放弃自己的判断呢?

本章要呈现的是一群在辨认耶稣身份问题上犹疑不决的人。“犹疑不决”这种现象,从思路上看,是人们根据自己的现有思想观念进行判断。这些人对耶稣所做的事情和宣告虽然把握不准,但印象不错;甚至希望耶稣就是犹太人所盼望的弥赛亚。问题在于,极端的法利赛人判定耶稣为罪人。这些人对于法利赛人是尊重的,因而也尊重他们的判断。这里的尊重是一种情感上的信任。于是,他们面临的选择时:究竟相信耶稣,还是信任法利赛人?他的判断力不足于让他们下结论。不过,尽管他们犹疑不决,拿不定主意,只要他们还执着他们的判断,他们就不可能成为耶稣的门徒。

在第 11 节的“犹太人”和第 13 节的“犹太人”都是指“那些犹太人”,即对耶稣进行判断的犹太人,包括极端的和温和的,甚至也包括那些犹疑不决的犹太人。因此,这些在找耶稣的犹太人并不见得就是已经认定耶稣是罪人的法利赛人和祭司(以及他们的紧密跟随者)。但是,第 12 节出现了“人们”(ἄλλοις)一词。这些人就种族而言当然也是犹太人。我们知道,使徒约翰本人在种族上也是犹太人。不过,《约翰福音》在使用“犹太人”这个字时,指所有在判断中谈论耶稣的人,即:所有的不相信耶稣的基督身份的犹太人。那些议论纷纷的人,尽管还没有形成最后的判断,仍然是在判断中谈论耶稣。这是一群成分复杂的犹太人。他们在找耶稣(因为传说和好奇);他们在议论耶稣(因为出现关于耶稣不同看法);他们不公开谈论耶稣(因为害怕他们的领袖)。

【7:14—15】节日到了。耶稣进入圣殿教导人。那些犹太人感到惊奇,说:“他未曾学过,如何知书?”耶稣回答他们说:“我所教的不是我的,而是那遣我来者的。一个人如果愿意遵循他的旨意,就能分清

这教导是来自于神还是凭着我。凭自己说话就追求自己的想法；但那追求遣使者尊容的人拥有真理，在他里面无错误。

对于这些拿不定主意的人，如何让他们放弃判断权呢？——耶稣跟他们讲解《圣经·旧约》。原文没有提到《圣经》。不过，在圣殿中高声讲演，只能是关于《圣经》的。所以，我们注意到了在场听众的惊奇：“他未曾学过，如何知书？”对于犹太人来说，要讲解《圣经》就必须接受严格的专门训练。耶稣受过木匠的训练，但显然没有受过在法利赛人人心目中的那种《圣经》训练。他们对耶稣的讲解感到惊奇。这表明，耶稣的讲解是有说服力的，在他们心中产生了某种共鸣。否则的话，他们就会挑剔，甚至反驳耶稣的讲解。他们没有这样做。就这一点而言，他们似乎在某种程度上接受了耶稣的解经。因此，这批人应该属于温和的和犹疑不决的犹太人，但肯定不是那些极端的犹太人。他们仍然在观察耶稣。

这里并没有提到耶稣在讲解哪一章，以及讲解所涉及的内容。我们关心的是耶稣的解经原则。对此，耶稣谈到：“相信摩西的就会相信我；正是他写到了我。”（5：46）在耶稣看来，无论是摩西五经，还是先知文学，说的都是一件事：天父要让相信者认识天父他自己。因此，所有这些经文都呼唤着天父的独子。只有独子才能让人认识天父并把人带到天父那里。但是，要认识到这一点，人们必须明确树立以“神的旨意”为中心的恩典意识。耶稣说：“我的教导不是我的，而是那遣我来者的。”作为独子，耶稣只是传达天父的旨意，没有一点点属于自己的思想和立场。在这种意识中，人在真理问题上充其量不过是一个接受者，只能在信心中追求并接受神的旨意。在耶稣看来，这些犹太人在弥赛亚盼望中还有一丁点对神的旨意的追求，所以对他的解经有某种共鸣。但是，问题在于，他们还缺乏明确的恩典意识。因此，耶稣这里特别强调“愿意遵循他的旨意”。我们看到，这一解经原则就是恩典真理。它也是耶稣解经的中心线索。

耶稣要向这些犹太人指出了两条解经思路。一条是“凭自己”。我们知道，人在读书时总会形成某些理解。这些理解也就是建立在经验基础上的各种思想观念。比如，那些法利赛人在他们的研究中形成

了某种守安息日的理解,某种弥撒亚观念,以及某种弥赛亚判断标准等等。这些想法都是实实在在地存在于人们的思想中,支配人的思想,决定人的判断。实际上,离开这些现成的观念,人就无法进行思想活动。而且,有些思想观念被广泛接受,从而成为权威性的学说。这便是人的 *δόξα* (“自己的想法”)。但是,这些“自己的想法”一旦成为我们理解《圣经》的最终原则,它们就完全控制住了人的理解,拒绝任何与之不同的思想(包括神的旨意)。这样,人的学说就成了至高无上的权威。在这种权威之下,即从“自己的想法”出发进行判断,耶稣就是一个十足的罪人。耶稣指出,在这种解经思路中,人无法认识他的独子身份,从而也就无法认识神的旨意。

另一种解经思路是“愿意遵循他(神)的旨意”,即:在不知道神的旨意是什么的情况下,愿意接受和遵循神的旨意。这里“愿意”一词的原文是 *θέλω* (*θέλω* 的虚拟式)。这个词强调的是一种没有理智参与的情感倾向。和合本译为“立志”。在中文语境中,“立志”当然也是一种情感倾向,但往往是在深思熟虑中对自己的生存方向进行意志上的规定。我认为,用它来翻译 *θέλω* 这个字似乎不太合适。在耶稣看来,这个“愿意”打破了人对自己的想法的固执,从而使人向神的旨意开放。

我们看到,耶稣讲的这个“愿意”是在纯粹情感中的一种交托,即:在不知道对方的心思意念的情况下愿意按对方的心思意念去做事。耶稣面临着这样一群人,他们拿不定主意,却还想自己拿主意;结果却是让他人牵着鼻子走。这是一种自相矛盾的生存。人在生存中是一定要判断选择的;不是自己做决定,就是盲从他人的决定。耶稣要求人们自己做决定,但必须把自己的判断和选择交托在神的手中,把自己的生存交托给神。因此,这“愿意”实际上就是相信神的主权,即:让神来主管自己的生存。这是一种从信心出发的生存,或遵循神的旨意的生存。

然而,遵循神的旨意是一个动作。对于当事人来说,他首先必须知道什么是神的旨意,然后才能遵循之。当法利赛人努力钻研摩西律法并教导人们严格遵循时,他们也是诚实地认为,他们是按照神的旨意做事的。他们没有认识到,如果不转变出发点,凭自己去追求神的

旨意,结果是执着自己的心思意念。如何才能知道神的旨意呢?——从信心出发,认识耶稣的独子身份,并从耶稣那里领受神的旨意。所以,耶稣说:“一个人如果愿意遵循他的旨意,就能分清这教导是来自于神还是凭着我。”这里提到的“教导”指的便是耶稣的独子身份宣告。<sup>①</sup>

我们读到,第18节“凭自己说话就追求自己的想法;但那追求遣使者尊容的人拥有真理,在他里面无错误。”这里出现了两个 *δόξα*,一个在“追求自己的 *δόξα*(想法)”中;一个在追求遣使者的 *δόξα*(尊容)中。我在翻译上做了不同的处理。类似的对比在其他地方也能找到,如 5:44 中的“相互奉承”;12:43 提到的犹太人的面子等。可参阅 5:41—44 注,以及 1:14 注(二)中的讨论。简单来说,*δόξα* 的原始意思是某一种人的公开的并已经流传的立场观点。鉴于人的立场观点和神的立场观点是两种不能同一而语的立场观点,因而属于两种完全不同的语境。我在翻译时,只要是属于神的,都译为尊容;而属于人的,则随句子的意思走。因此,我在这里把第一个 *δόξα* 译为“自己的想法”,而第二个 *δόξα* 则译为“遣使者尊容”。把人的 *δόξα* 和天父的 *δόξα* 做对比是《约翰福音》的语言和神学的重要特征。这个对比深刻地反映了《约翰福音》从恩典真理论的角度重新界定 *δόξα*。人们可以在信任中接受一种立场观点。但是,在信任中接受一种人的立场观点,和在信任中接受神的立场观点(旨意),乃是两种完全不同的认识过程。在人的立场观点中没有真理;但是,在独子所传达的天父尊容中,那就是真理的彰显!

【7:19—24】摩西不是把律法给了你们吗?你们当中没有人遵守律法。为什么要来杀我呢?那群人回答说:“你惹上鬼了。谁想杀你来着?”耶稣回答他们说:“我做了一件事,你们就大惊小怪。摩西传给你们的割礼(实际上不是摩西所传,而是你们祖先所传),所以你们在安息日给人行割礼。人们在安息日接受割礼是为了不违反摩西律法。

① 奥古斯丁也是从理解的角度来解释“愿意”二字的。他认为,我们必须从信心的角度来谈论这个“愿意”。在解读“一个人如果愿意遵循他的旨意”这段话时,他指出:“理解是信心的奖赏。因此,不要为了相信而去求理解,而是就相信你会得到理解。不相信,就不能理解。”《约翰福音讲解》xxix. 6,第184页。

但是，我在安息日让一个人全然治愈，你们却因此对我发怒。你们下判断时，不要依据看似如此，而要遵循正确判断。”

耶稣指出，他在安息日治病，因而有人认为他违反了所谓的安息日规定，所以要杀他(5:10-18)。这本来是一个事实。但是，听者对此的反应却很激烈，极力否定此事，说耶稣疯了，惹上鬼了。为什么会这样呢？我想，合理的解释是，这批听众不知道杀耶稣的决定。但是，如果这些人不知道这事，耶稣为什么提起这个话题呢？我们知道，这批听众主要是一些犹疑不决的人。他们尚未拿定主意。但是，只要他们在判断中来审视耶稣，他们随后一定会判耶稣的死刑。因此，即使他们当下还没有杀耶稣的念头，在耶稣看来，他们的判断已经定了。对于那些已经判定耶稣的极端法利赛人，耶稣不想和他们解释。对于这批犹疑不决的人，耶稣借解经的机会为他在安息日做事给出一个解释。他谈到，他在安息日里做的事和犹太人在安息日里行割礼一事，实质上是一回事。这样做并没有违反安息日规定。当然，耶稣并不是为解释而解释。他要指出是，人们在读经解经时采取了一种自以为是解经方法，即凭自己的方法。这是一种追求自己的想法的方法，是不可能理解神的旨意的。《圣经》是要把人引向神。当人在解经时匆匆判断，人就把自己的判断当作神的旨意，从而和神割裂开来，无法领受神的旨意。

判断(κρίνω)也可做审判，指的是对是非和善恶进行评判并做结论。耶稣在3:17-21和5:22-30都谈到审判问题。判断或审判的关键点是，判断者必须拥有正确的判断标准。这些犹太人认为摩西律法就是正确的标准。至于如何理解摩西律法，他们认为必须接受严格的训练，并深入学习和研究。因此，只有专家才知道如何理解并运用摩西律法，即：只有法利赛人才有资格根据摩西律法来判断人们的行为。换句话说，法利赛人已经拥有了正确的判断标准。这里，耶稣要求人们从正确的判断标准出发来进行判断。显然，法利赛人和耶稣在如何理解摩西律法，如何理解《圣经》，以及确定判断标准等方面出现了根本性的差异。

这里的问题在于：如何给出正确判断(τήν δικαίαν κρίσιν)？耶稣说



这些犹太人的判断是不正确的判断,因为他们根据的是“看似如此”(ὄψις)。ὄψις的直译是“脸面”,“看上去”。参阅 11:44 的用法:拉撒路的脸(ὄψις)被手巾包着。我们并不难分别“表面上的”和“真实的”之间的区别。但是,如果我们停留在“表面上的”,而对“真实的”不加追究,我们会自欺欺人。耶稣要求这些犹太人在领会天父的旨意时,要深入到天父的真实旨意中,只有这样才能根据真理来判断,而不至于陷入自欺欺人的泥潭中。这个“看似如此”,其实就是根据自己的想法(即凭自己),是一种想当然的东西,只能堵塞真理之路。

耶稣要求听众遵循“正确判断”。我们来分析“正确的”(δικαίος)这个形容词。语言上看,这个字的含义是指“合适的”想法或行为,进一步引申为“好的”、“正确的”。这个字的名词形式 δίκη(以及形容词名词化形式 δικαιοσύνη)在柏拉图《国家篇》(译为“正义”)和保罗《罗马书》(译为“义”)中乃是中心概念。只有神拥有真理。因此,正确的判断必须是根据真理而做出的判断。这里,耶稣要求人们从神的立场出发来判断(参阅 7:17)。但是,没有人见过神(1:18;6:46),因而人对于什么是神的立场一无所知。既然如此,人就无法站在神的立场上来判断。如果是这样,当那些法利赛人宣称拥有了正确的判断标准时,他们就纯粹是自欺欺人,是骗人的。耶稣又指出,从神而来的独子已经把神的尊容彰显出来了,因而只有独子拥有正确的判断标准。任何人如果想得到这正确的判断标准,就必须从独子那里获得这标准。只要相信他的独子身份,就能够从他那里领受真理。因此,判断标准问题归根到底是信任这位独子的问题。

【7:25—31】有耶路撒冷人说:“这不就是他们寻找并要处死的人吗?你看,他在公开演讲,却没有有人说他什么。难道那些管事的人真的知道他是基督?我们知道这人的来历;但基督来时,他来自何处是没有人知道的。”耶稣在殿里公开演讲,说:“你们认得我,也知道我从哪里来。我并不是自个来的。但是,你们不知道那真正的遣使我来者。我知道他,因为我从他那里来,而且是他遣使我到这里来。”他们因此想扣押他,但没有人向他下手;因为他的时候还未到。人群中许多人信靠了他,说:“如果基督来了,还能比这人行更多的神迹吗?”

这一段继续描述这批人的犹疑不定。有两点值得一提。第一点，他们相信祭司和法利赛人关于谁是基督的判断。祭司和法利赛人认为耶稣不是基督，那耶稣就不是基督。我们读到，当祭司长最后宣布耶稣为亵渎神灵时，他们就认为耶稣亵渎神灵，并对耶稣处以极刑表示拥护。可见，祭司长和法利赛人在当时犹太社会的地位是相当高的（参阅第18章）。在这段文字中，这些人知道并接受了祭司和法利赛人关于耶稣的判断。不过，令他们不解的是，耶稣仍然自由活动，随便发表演讲。因此，他们怀疑祭司和法利赛人是否改变了看法，认定耶稣是基督了。这种怀疑使得他们更加犹疑不决。

第二点，我们注意到，这些人的弥赛亚观念和法利赛人的说法也不完全相同。他们并不是因为耶稣在安息日做事而判定耶稣是罪人。实际上，他们有他们自己的标准：“基督来时，他来自何处是没有人知道。”耶稣的出身平平淡淡，有一位做木匠的父亲，母亲是一般家庭妇女。这种出身和他们想象中的基督出身格格不入。他们想象中的耶稣出身如同从天而降，没有任何人的因素。Robertson认为这是一个当时流行的基督降临观。<sup>①</sup>比较法利赛人的说法：基督并不是凭空来自，而是从大卫的后代，并出于伯利恒。这里，我们看到，法利赛人的影响虽然很大，但一般人还是会根据自己的理解来谈论基督。

耶稣是认认真真地回答他们：“你们认得我，也知道我从哪里来。我并不是自个来的。但是，你们不知道那真正的遣使我来者。”从经验观察的角度，耶稣作为人，他的出生、家庭、成长等等，对于那些看着耶稣长大的人来说，是了如指掌的。不过，耶稣这里强调的是他的独子身份。在弥赛亚盼望中，尽管有不同的弥赛亚观念，但有一点是共同的，那就是，弥赛亚是某一主体（即耶和華、神、天父）所派遣的。人们相信这个遣使者的存在，却不知他的旨意。弥赛亚盼望就包含了弥赛亚来了之后会把一切都告诉他们这一条（参阅4：25）。从知识论的角度看，他们不知道这位遣使者。这里，耶稣使用了“真正的遣使者”这种说法，要强调的便是他的真正来源问题。然而，要认识他的真正来

---

<sup>①</sup> 参阅 Robertson,《第四福音书》7:27注。

源,就不能以经验观察为据,而必须从相信他的独子身份出发。

我们知道,弥赛亚盼望还包含弥赛亚的特殊能力。作为神的使者,弥赛亚一定具有非同一般的能力,可以行一般人无法行的大事(即神迹)。在弥赛亚盼望这一点上,除了经文依据以外,人们还能依据的便是经验观察。这一点对于一般的犹太人来说是直接的而且是最重要的标准。如果法利赛人从经文出发尚未在耶稣的身份问题上取得一致意见,如果耶稣的来源问题也不是一个能够简单处理的问题,那么,在判断耶稣是否为基督(或弥赛亚)这个问题上,人们就可以直接凭着自己的经验来判断。也就是说,耶稣在做事中所展现的非同一般的能力就成了这些人判断耶稣是否为基督的决定性因素了。我们看到,许多人因为耶稣所做的事而信靠了耶稣。如果他们的信靠不仅仅是停留在经验判断上,而是进而建立信心,相信并认识耶稣的独子身份,那么,他们就能够成为耶稣的真正门徒。只有建立在信心基础上的信靠,才是真正的信靠。

【7:32—36】法利赛人听到了人们关于他的这些议论。于是,祭司长和法利赛人便派侍从去扣押他。耶稣因此说:“我还有一点点时间和你们在一起;过后我就要往遣使我来者那里去。你们来找我我也找不着。我所在的地方你们不能来。”那些犹太人于是彼此交谈:“他要往何处去,以至于我们找不到他?莫非他要去希腊寄居地,去教导希腊人?他说这话是什么意思?‘你们来找我我也找不着。我所在的地方你们不能来。’是什么意思?”

这里继续描述犹疑不决的犹太人。祭司和法利赛人为了表明他们的态度,听说耶稣在圣殿内公开发表演讲,就派人去抓他。对于迫在眉睫的冲突,耶稣从他的独子身份出发进行回应。耶稣谈到,他从那里来,还要回到那里去。但是,对于不信者来说,耶稣要去的地方是他们所不能去的。耶稣的这种说法引起了听者的兴趣。他们从经验判断的角度去思考耶稣的这一说法。我们知道,祭司只是在罗马行政权力内行使犹太人宗教方面的管理事务,因而他们的权力不能越过犹太地区。因此,如果他们派出的人抓不到耶稣,第一可能性是,耶稣离开犹太地区,到希腊地区去(当时许多犹太人都寄居在希腊地区)。但

是,这种解释似乎说明不了耶稣的下半句:“你们来找我也找不着。我所在的地方你们不能来。”毕竟,如果耶稣去的是希腊地区,他们虽然没有权力去那里抓人,但还是可以去那里找到他的。耶稣能去的地方,他们也能够去。所以,他们不理解耶稣为什么说,他去的地方,他们不能去。这里的问题在于,这些犹太人为什么对耶稣关于去处的说法感兴趣呢?这说明,耶稣在他们心目中占据着某种特别的地位:他们想认识耶稣。但是,要认识耶稣,就必须相信耶稣从天父那里而来。在经验观察的基础上无法认识耶稣的独子身份。

【7:37-39】最后一天,也是这个节的高潮,耶稣站出来喊道:“渴了就来我这里喝。信靠我的人如经上所说:‘从他腹中流出生命之水的河流。’”他这里说的是圣灵,凡信靠他的人都是要领受的。不过,那时还没有圣灵,因为耶稣的尊容尚未彰显。

耶稣向这些犹疑不决的犹太人宣告独子身份,到了这个节日的最后一天,他的演讲也进入了高潮,更加有力。耶稣反复强调他和天父的关系。但是,这一宣告的目的就是为了人的得救:“渴了就来我这里喝。”只有相信并跟随耶稣,就能够领受天父的祝福。犹太人所渴慕的就是天父的祝福。第38节关于“生命之水”的说法,请参阅4:6-15注。这一节所引经文出处不详。类似经文有《撒迦利亚书》(14:8):“那日必有活水从耶路撒冷出来,一半往东海流,一半往西海流;冬夏都如此。”不难理解,耶稣这里是在宣告他的独子身份,强调他是天父祝福的唯一渠道。对于这一宣告,即使是在场的耶稣门徒,也是无法理解的:如果渴了,到耶稣那里喝什么呢?信靠耶稣如何就能够涌流出水?使徒约翰所以特别强调,当人们经历了圣灵的同在和带领之后,就能理解耶稣这里说的话。当然,门徒是在信心中接受圣灵的。这里,使徒约翰关于圣灵的说法值得我们特别重视。

我们先做一些语言分析。“那时还没有圣灵”的原文是 *οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα*。新国际版英文的译文是:as yet there was no Spirit。从上下文看,前一句说“那凡信靠他的人都要领受的圣灵”,接下一句说“因为耶稣的尊容尚未彰显”,中间插一句说“那时还没有圣灵”,意思是说,在人间(包括那些在场的耶稣门徒)还没有圣灵。我们指出

(参阅 1:32—34 注),《约翰福音》中的圣灵是在耶稣名下的圣灵。离开耶稣的“灵”不是《约翰福音》中所谈论的圣灵。因此,当耶稣的尊容还没有完全彰显时,圣灵就不可能存在于人间。人们也许会问,圣灵不存在于人间,但一定存在于天上,因此不能说“那时还没有圣灵”。这一关注引导人们把这句话解读为“那时圣灵还没有赐下”(如和合本)。从语言上看,原文显然没有“圣灵还没有赐下”的意思。这种翻译包含了过多的解释成分。

我想特别指出,使徒约翰这里强调的是“圣灵”和“耶稣尊容”的一体性。离开耶稣的尊容就没有圣灵。在耶稣尊容尚未完全彰显之前,我们就没有任何根据谈论圣灵。《约翰福音》要展示的是耶稣的尊容。作为天父的独子,耶稣的尊容就是天父的尊容,因而是我们理解天父的唯一途径。离开耶稣来理解天父,所得到的天父概念是没有根据的。因此,在信任中接受耶稣的尊容乃是我们认识天父的出发点。关于圣灵的认识也是如此。如果耶稣尊容尚未彰显,我们对圣灵就毫无认识,因而圣灵和我们的生存就是无关的。在这种情况下,圣灵对于我们来说是不存在的。不难指出,和合本的译文“那时圣灵还没有赐下”包含了某种离开耶稣的尊容来谈论圣灵存在的做法,即:耶稣的尊容没有完全彰显于世时圣灵存在于天上。但是,我们如何知道那还没有赐下的圣灵呢?这个问题本身隐含了一个可能性:我们关于“还没有赐下的圣灵”的认识不需要通过耶稣;或者说,关于圣灵的认识和信任耶稣没有关系。显然,这种圣灵观不是《约翰福音》要表达的。因此,我宁愿采取直译。关于圣灵问题,耶稣在第十四章两次提及,认为圣灵和耶稣的名是一体的。因此,只要耶稣的名还没有完全彰显,圣灵就不存在。<sup>①</sup>

也许,读者会提出《旧约》的圣灵存在问题。比如,《创世记》(1:2)谈到:“神的灵在运行在水面上”;《诗篇》(104:30):“你发出你的灵”;等等。我想指出的是,《旧约》中关于耶和华的灵的描述,都是在描述耶和华的性情,表达的是耶和华的位格。这个“灵”是属于耶和华的,

<sup>①</sup> 参阅 14:16—17 注和 14:23—25 注中进一步讨论。

没有独立的位格。我不拟在这里展开对这个问题的全面讨论。简单来说,我认为《旧约》中提到的上帝的灵主要是对上帝的性情进行描述,反映了上帝的一些情绪变化,并没有涉及那拥有位格的圣灵。那位拥有位格的圣灵,在《约翰福音》看来,是在耶稣的尊容完全彰显之后,奉耶稣的名来和耶稣同工的那一位。从这个意义上看,《约翰福音》在使用“圣灵”一词时有严格界定,并不和《旧约》相冲突。

其他三部福音书也涉及了“灵”这个词。比如,《马太福音》提到马利亚“圣灵怀孕”(1:18、20),耶稣要用“圣灵”施洗(3:11)，“神的灵”降在耶稣身上(3:16)，“灵”把耶稣引导旷野(4:1)，“心灵贫乏”(5:3),把“鬼”赶出(8:16)等等。《马可福音》提到“圣灵施洗”(1:8)，“灵”把耶稣引入旷野(1:12),把“污灵”赶出来(1:23)等等。《路加福音》有“圣灵充满”(1:15),提到“以利亚的灵”(1:17)，“我的灵”(1:47)，“灵强壮”(1:80)，“污鬼的精气”(4:33)等等。这种用法的多样性表明,他们对“灵”的界定缺乏明确意识。这种日常用法在人的思维中的隐含是:生命现象有各种各样,因而有各种各样的“灵”*πνεῦμα*,包括人的灵魂,动物的灵魂,以及那些有生命的神秘物体的灵魂等等。但是,《约翰福音》发现,这么多“灵”中,门徒从耶稣那里领受了“灵”(20:22)。这个“灵”是有特别含义,是在耶稣的尊容完全彰显之后才有的。这个奉耶稣的名而来的“灵”是有位格的。

总的来说,《约翰福音》谈到的“灵”这个概念时,认为“灵”是不可见的存在。施洗者约翰之所以能够看见那“灵”降临在耶稣身上,并不是一种肉眼的看见。否则,在场的所有人都会看见这一现象了。其实,许多人可能都有看见“灵”的经历。不同的人看见的“灵”并不相同。于是,我们就面临这样一个问题:谁看见的“灵”是真正的灵?或者,什么样的“灵”才是真正的灵?这个“真正的灵”的问题也是一个真理问题。《约翰福音》的恩典真理论把真理问题归结为耶稣的尊容。耶稣从真理而来并向人展现真理,把人带往真理。因此,耶稣的尊容就是真理的见证。在这个思路中,只有彰显耶稣尊容的灵才是真正的灵。在7:39,我们读到这一句:“他这里说的是圣灵,凡信靠他的人都是要领受的。不过,那时还没有圣灵,因为耶稣的尊容尚未彰显。”另

外,在 15:26,耶稣说:“我将从父那里给你们遣送保惠师,那是来自天父的真理圣灵;当他来的时候,他就会为我作见证。”这种说法表明,“圣灵”即真理之灵也就是真正的灵。而且,这个真理之灵是和耶稣的名紧紧联系在一起的。离开耶稣的名,也就没有真理之灵。因此,只有当耶稣的尊容(即耶稣的名)完全彰显之后,这个圣灵才开始工作。因为圣灵是奉耶稣的名而来,所以它只做一件事,即:为耶稣的名作见证。

【7:40—49】听见这话,人群中有的说:“这真是先知。”有的说:“这人是基督。”但也有人说:“基督岂能来自加利利?经上不是说过‘基督来自大卫的后裔,并出自大卫的故乡伯利恒’吗?”人群因为他而争论起来。其中有人要抓他,但是没有人下手。那些侍从回到祭司长和法利赛人那里。后者对他们说:“怎么没带他来?”侍从回答说:“从来没有人像他这样说话。”法利赛人因此对他们说:“难道你们也受到迷惑不成?有哪一位上司和法利赛人信靠他了吗?但是那些不懂律法的人是被诅咒的。”

这里的争论反映了人们在耶稣事件上的摇摆不定。对于耶稣的宣告,他们听懂了,即:这是基督宣告。基督是神遣使来人间的救世主,是人的依靠。耶稣要人们来他这里领受神的祝福。这便是基督宣告。前面指出,一个人是否为基督取决于这三个基本条件:这个人具有与众不同的某种能力;这个人自称为来自于神;这个人完全遵守摩西律法。如果耶稣真是基督,那么,耶稣的宣告是带着基督宣告的力量的。值得注意的是,人们在这里提出了一个十分具体的标准:“经上不是说过‘基督来自大卫的后裔,并出自大卫的故乡伯利恒’吗?”我们知道,所引经文出自《旧约·弥迦书》(5:2):“伯利恒的以法他啊,你在犹太诸城中为小,将来必有一位从你那里出来,在以色列中为我作掌权的……。”根据《马太福音》(第二章)和《路加福音》(第二章)的记载,耶稣是在伯利恒出生的。同样根据《马太福音》(第一章)和《路加福音》(第三章)耶稣属于大卫的后裔。关于耶稣的出生问题,《约翰福音》基本上没有涉及。我这里也不打算深入讨论。使徒约翰这里关心的是,这些人只要在判断中,他们就可以找出无数的理由来怀疑或否

定耶稣是基督。实际上,即使这些人知道了耶稣的出身(家族和地点),他们仍然可以找出其他理由来怀疑和否定耶稣是基督。因此,使徒约翰这里要说明的并不是证据问题。认识耶稣的独子身份的关键点是从相信出发。这是两个认识一生出发点之争。

我们注意到,这群人之间的争论各执一词,似乎都有些道理。他们受法利赛人的影响,认为耶稣确实存在这里那里的问题,因而不能轻易承认他的基督身份。同时,他们观察耶稣做事,聆听耶稣说话,心里能够感受到耶稣言行的深刻力量。这两种因素之间的张力使得他们无法下结论。因此,他们议论纷纷。然而,不管他们是在怀疑还是在否定,是说耶稣的好话还是坏话,他们有一个共同点,那就是,从各个角度来判断耶稣。有些看好耶稣的人是看到耶稣的能力以及他所做的好事,发现耶稣和自己的弥赛尔概念相吻合;他们听到耶稣的有力宣告之后,倾向于认为耶稣是基督或先知。有些则深受法利赛人和祭司的影响,对耶稣的态度具有否定倾向,但也觉得耶稣非同一般。使徒约翰特别地提到那些从祭司长和法利赛人那里来的侍从,作为一个例子来说明这些人的内心冲突。这些侍从本来是受命逮捕耶稣的;但是,听了耶稣一席话之后,他们就犹疑不决了,进而自作主张放弃逮捕行动,以至于无法回命,受到严斥。在判断中,他们无法认识耶稣,但也难以否定耶稣。不过,我们看到,他们实际上争论的不是耶稣的神性,而是他们的自己的弥赛亚概念。当然,只要还在判断中,他们就不可能认识耶稣,并且最后只能否定耶稣。

【7:50—53】尼哥底母是他们中的一位,就是以前去见过耶稣的那位,说:“除非听了他的辩护并知道他的所作所为,我们的律法不能对他审判。难道不是这样的吗?”他们回答他说:“难道你也来自加利利吗?你去查一查就知道加利利没有出过先知。”说完便各自回家去了。

我们看到,《约翰福音》把尼哥底母归为犹疑不决的犹太人之列。从尼哥底母夜访耶稣事件(第三章)来看,他对耶稣的印象还是不错的。不过,就他的这段话,我们可以推断,他仍然在观察耶稣。虽然夜访时并没有听懂耶稣关于重生的说法,但是,凭着他的知识和修养,他



觉得还没有看透耶稣，因而希望继续观察耶稣。就他没有下结论这一点而言，尼哥底母和其他法利赛人不同。那些法利赛人可以仅仅根据耶稣是加利利人而断言耶稣不是先知。尼哥底母则认为，这个结论下的太仓促了。实际上，历史上加利利是出过先知的，如何西阿，约拿，和那鸿等先知都出于加利利。<sup>①</sup>且不说加利利有没有出过先知这种说法是否成立，即使那些法利赛人指的是弥赛亚不是来自加利利，在尼哥底母看来，我们也得问一问耶稣的原居住地在哪里。这里，尼哥底母引用摩西律法来表达自己的看法，见《旧约·出埃及记》(23:1):“不可随伙散布谣言;”以及《申命记》(1:16):“你们听讼，无论是弟兄彼此争讼，是与同居的外人争讼，都要按公义判断。”不管如何，尼哥底母认为，我们得先把事情搞清楚。

然而，问题的关键不在这里。在《约翰福音》看来，尼哥底母对于耶稣的好感也是在判断中给出的。只要他还在判断中谈论耶稣，他就不可能作耶稣的门徒，因而也就无法认识耶稣的独子身份。

---

<sup>①</sup> 参阅 Robertson,《第四福音书》7:52注。

## 第八章 罪、审判、自由

【引言】本章的主题是关于罪的界定。在前几章中，我们读到，在耶稣事件上出现了三种犹太人：极端的、温和的、犹疑不决的。这三种人的共同特点是，从自己的思想观念出发对耶稣进行判断。判断的核心是判断标准问题。耶稣谈到：“你们下判断时，不要依据看似如此，而要遵循正确判断。”(7:24)但是，如何才能做到正确判断？显然，对于判断者来说，他必须拥有正确的判断标准，才可能给出正确的判断。关键在于，人能够拥有正确的判断标准吗？当这些犹太人凭着自己的判断标准对耶稣进行判断时，他们认为他们是依据摩西律法；而摩西律法是神赐予犹太人的，因而他们所依据的标准是正确的。本章通过对罪、审判、自由这些重要用词的界定，揭示了这种自以为是的生活态度乃是一种死在罪中的生活，进而在“真理使你们自由”命题中展示了一种在真理中的自由生存。

在这一章中，耶稣三次提到他是基督。但是，要认识他的基督身份必须从信任情感出发，即：必须相信他是基督，在这基础上才能认识他的独子身份。人不可能从自己的观念出发来判断耶稣的基督身份。人没有见过天父，因而不具有正确的判断标准。这里涉及的是两个认识出发点。法利赛人认为可以根据他们的知识来判断耶稣的基督身份。这里，他们的知识就是出发点。耶稣向他们宣告，要认识耶稣的基督身份首先必须相信他的基督身份。这里，门徒的信心是出发点。这是两种认识论之争。

【1—11】耶稣却是往橄榄山而去。凌晨，耶稣回到殿上。人们都走向他，他便坐下来教导他们。文士和法利赛人带来一个被捉奸的女人，让她站在中间，对耶稣说：“老师，这女人是在行奸时被捉住的，摩西在律法中要求我们用石头砸死这样的女人。你说该怎么办？”他们的这番话是要试探他，以便找到控告他的把柄。耶稣却弯着腰，用手指在地上画着什么。他们不断地追问他，耶稣直起腰来，对他们说：“你们谁没有罪，谁就拿起石头第一个打她。”说完又弯下腰在地上画起来。他们听了这话，从老到少，一个接一个离开了，剩下耶稣一人，以及那女人站在那里。耶稣直起腰，对她说：“女子，那些人哪去了？没人定你的罪吗？”她说：“先生，没有。”耶稣说：“我也不定你的罪。去吧，从今以后不要再犯罪了。”

在展开这里的讨论之前，我们需要回答本章的一些文本问题。一般新约学者认为，7:53—8:11 这段文字是后人插进《约翰福音》的。一方面，新约界所认为的最原始的和最好的抄本，都没有收入这些文字。另一方面，就文字使用的角度看，这段文字和《约翰福音》的其他部分的文字习惯也差异较大。比如，8:3中的文士(γραμματεῖς)；8:7中的“不断地”(ἐπέμενον, 原形为 ἐπιμένω)；8:9中的“一个接一个”(εἰς καὶ εἰς)；8:10—11 中的“定罪”(κατακρίνω, 比较《约翰福音》其他地方的用法: κρίνω, 通常译为“审判”)；等等，在《约翰福音》的其他部分都没有出现过。这种语言习惯的差异说明，它们至少不属于同一个执笔者的手笔。<sup>①</sup>但是，我们注意到，奥古斯丁在讲解《约翰福音》时(西元415年左右)专门讲解了这一段。<sup>②</sup>这说明奥古斯丁手里的本子(极可能是拉丁文译本，即 Vulgate 标准译本)有这一段。考虑到397年定

① 加尔文就已经注意到这个问题。不过，他认为，这段文字一开始就存在于拉丁文《圣经》中，且一些古代希腊文本也包含它；特别地，它和使徒精神是一致的；因此，我们不能忽视它。参阅《约翰福音评论》(8:3注)。Robertson 认为，这段文字肯定不属于《约翰福音》的原版，虽然这个故事应该是真实的。参阅他对7:53的注释。Westcott/Hort 干脆不把它放在正文里，而是列在整部福音书的结尾处。参看第206页和第241页。我们知道，我们目前拥有的最早抄本“西奈抄本”缺这一段。早期其他文字抄本如希腊拼音化埃及文(Coptic)抄本也没有这一段。参考卡森的说法。见《约翰福音注释》，第515—6页。

② 参阅奥古斯丁，《约翰福音讲解》xxxiii, 第197—200页。

下来的《新约》主要依靠的是亚塔纳修(Athanasius, 西元 296—373)的希腊文编辑本,我认为,至少在西元四世纪中叶,《约翰福音》已经包括了这一段。

从故事中的人物、性格和情节来看,我同意 Robertson 的看法,认为这个故事是真实的。而且,我还认为,这个故事是使徒约翰的讲章之一。其中的文字使用差异并不难理解。考虑到《约翰福音》的成书历史,作为约翰在以弗所教会的讲章,记录者并不限于一人。不同门徒在纪录约翰讲章时不免有自己的语言风格。但是,约翰的讲道风格并没有变。比如,在 8:6 中有“他们的这番话是要试探他,以便找到控告他的把柄”一句话;这种插入说明的做法恰好是约翰的讲道风格。因此,这里的文字习惯不同充其量不过表明两个笔记者的文风不同而已。重要的是,这个故事是约翰讲的。而且,其中的神学和《约翰福音》的神学也完全一致。

作为一种猜测,我想这样来理解这一章的写作。在认定这个故事是使徒约翰在以弗所教会的讲章之一的基础上,并考虑约翰的讲道记录人不止一位,我们这样追踪,《约翰福音》的主要记录人兼编写者在整理约翰的讲章时没有收入这一故事。然而,《约翰福音》第一稿完成之后,面临的首批读者也是约翰讲道时的直接听众。由于这个故事具有特别的重要性,首批读者可能会就这一故事提出看法。在成书和流传过程中,这个看法被接受了,并加在此处。这个故事的记录者和第一稿编写者不是同一个人,所以,出现文字上的差异并不奇怪。

我们读到,8:1—11 的主题是定罪(κατακρίνω)问题。法利赛人带了一位犯奸淫的女子。他们对这位女人的定罪根据是:《旧约·申命记》(22:23—24):“若有处女已经许配丈夫,有人在城里遇见她,与她行淫,你们就要把这二人带到本城门用石头打死——女子是因为虽在城中却没有喊叫;男子是因为玷污了别人的妻。”不过,不难看到,文士和法利赛人并没有完全按照这一律法办事。首先,他们必须捉奸捉双,但他们只带来女的。其次,他们不应该把他们带来见耶稣,因为耶稣不是头面人物,没有制度上的约法权力。显然,这次遭遇是预谋的,目的是找耶稣的岔。

我们注意到,这些来找岔的法利赛人已经认定耶稣是摩西律法的罪人,但是,他们缺乏足够的证据。实际上,他们责备耶稣违反安息日的唯一证据是耶稣在安息日治好了瘫了38年的病人。耶稣在那次治病中没有动手动脚,只是说了一句话:“起来吧!拿起你的褥垫走吧!”(5:8)如果说一句话就算违反安息日法,那么,安息日法就无法遵守了。我们看到,惹怒这些法利赛人的根本原因不是耶稣一句话治好了瘫了38年的病人,而是由于耶稣和法利赛人说话时把自己和天父等同起来。这一点,在他们的感觉中,耶稣是在挑战他们的权威。因此,他们需要在耶稣面前展示自己在律法上的高位和权威:寻找耶稣在律法问题上的错误观点。

然而,在他们看来是一个简单的收集证据的事件,在耶稣的回应中,成了一个深刻的定罪权问题:谁才拥有定罪权?一般来说,在犹太社会中,每一个人都要遵守摩西律法,即:依照律法检查并约束自己的行为。从这个意义上看,人至少是有权力给自己定罪的。根据摩西律法,当自己认识到自己犯罪之后,就要到神面前献上“赎罪祭”。但是,一个人能否给别人定罪呢?比如,这些法利赛人在把那位女子带到耶稣面前时,已经认定她犯了罪。也就是说,他们认为他们拥有给这位女子定罪的权力。在耶稣说话之前,这一点对他们来说是毫无疑问的。他们甚至认为,这个定罪权力是摩西给的;因为摩西说过:“你们要……。”但是,他们真的拥有定罪权力吗?我们看到,他们行使了他们的定罪权力,定了耶稣的罪,也定了这位女子的罪。但是,他们的定罪权是合法的吗?

对于这批对自己的定罪权力如此自信的法利赛人,耶稣的话直接冲击他们的自信:“你们谁没有罪,谁就拿起石头第一个打她。”我们来分析耶稣这句话的力量。比较摩西的律法:“你们就要……”这种说法。我们注意到,摩西和耶稣都提到了“你们”。这便是审判者问题。耶稣说的“你们”和摩西说的“你们”有什么区别呢?就文字而言,摩西赋予了“你们”以定罪权,并要求“你们”去审判那些犯法的人。然而,深入理解摩西的话,不难指出,对于摩西来说,“你们”是一批没有违反律法的人。如果“你们”违反了律法,“你们”就要接受审判而不能作为

审判者。摩西关于“你们”的这一规定往往被忘记了。这些来找耶稣的忿的法利赛人，以为自己在律法的高位上，拥有定罪权力，可以根据摩西律法进行审判他人。在这种意识中，他们淡忘了自己的罪人身份，淡忘了对自己的罪的审判。于是，他们的定罪权就只用在他人身上而不管自己了。耶稣说到的“你们”指的是那些对自己的罪有意识的人，要求“你们”用定罪权去定自己的罪。因此，耶稣的话对于这些犹太人来说，是具有深刻的震撼力的：驱动他们反省自己的定罪权问题。

定罪权，归根到底，只属于那些不犯罪的人。在法庭上，法官如果自己 and 案件有牵连，他就不能坐在审判席上。法官在他所审判的案件中是清白的。耶稣这里谈论的并不是关于这些法利赛人在这个犯奸淫案件上是否清白问题。实际上，如果纯粹是谈论这个案件，他们在奸淫问题上应该是清白的，因而按照摩西律法是拥有审判这位女子的权力的。但是，他们把她带到耶稣面前是为了找耶稣的岔。于是，问题就不是关于这位女子的定罪问题，而是关于耶稣的定罪问题。他们认为耶稣的独子宣告是亵渎神。他们是否拥有对耶稣的定罪权呢？具体来说，如何才能审判耶稣的这一宣告？——审判者必须拥有关于天父旨意的知识。拥有天父的旨意，就按照天父旨意做事。按照天父旨意做事，就是无罪。因此，审判者必须是无罪者。当耶稣说“你们谁没有罪”时，直接冲击的是他们的认罪意识，从而抽空了他们的底气。

面对这位被审判的女子，耶稣说：“我也不定你的罪。去吧，从今以后不要再犯罪了。”耶稣作为独子，他知道神的旨意，因而拥有审判这个世界的权力。但是，他来这个世界不是定这个世界的罪，而是要拯救这个世界。每一个人都是罪人；如果耶稣行使他的审判权，那么，没有一个人能够免被定罪。人犯罪的原因是人无法见到神，不知道什么是神的真实旨意，从而在生活中做出神所不愿意看到的事情。也就是说，避免犯罪的唯一可能性是按照神的旨意去生活。怎样才能认识神的旨意就成了问题的关键。《约翰福音》要展示的是耶稣的独子身份；人们只要相信耶稣，就可以在信心中接受神的恩典，领受神的旨意。这是人们避免被定罪的唯一途径。耶稣不定这个女人的罪，同时也告诉她不要再犯罪；显然，耶稣是在向她呼唤信心，要她在信靠耶稣

基督中成为耶稣的门徒。这是唯一的不再犯罪的途径。

【8:12-19】耶稣又对他们说：“我是这世界的光。跟着我就不会在黑暗中行走，而是拥有生命。”法利赛人因此对他说：“你是自己给自己作见证；你的见证并不真实。”耶稣回答他们说：“即使我是为自己作见证，我的见证也是真的；因为我知道我从哪来，往哪去；而你们既不知道我来自何处，也不知道我往何处去。你们根据人的标准来审判；但我不审判人。要是我审判的话，我的审判也是真的，因为我不是自己单独在这里，而是和遣使我来的父同在。你们的律法是这样写的：两人的见证就是真的。我为我做见证，遣使我来的父也为我做见证。”他们问他说：“你父在哪里？”耶稣回答说：“不知道我就不知道我父；知道了我就知道我父。”

审判的根据或标准就是神的旨意；只有根据神的旨意进行的审判才是真正的审判。在前面犯奸淫案件中，耶稣提出的问题是他们的审判资格问题，进而引申为弥赛亚的判断标准问题。归根到底，这就是神的旨意问题。于是，话题重新回到如何拥有神的旨意或真理这个根本性问题上。

我们知道，关于神的旨意或真理，我们可以从见证者和审判者这两个角度来谈论。对于见证者来说，他看见了真理，并把他所看见的照实说了。作为见证者，他的职责是讲述他所看见的真实情况，并把听众引向真理。见证者并不拥有真理，但接触过实在，因而见证了真理。耶稣从见证者的角度指出了两点：他的见证是真的；他的审判也是真的。可以这样看，作为见证者，耶稣是唯一见过天父的人。同时，耶稣又是独子，他除了传达天父旨意之外，不传达任何其他事情。因此，他的见证一定是真的。耶稣的独子身份决定了耶稣的见证是真的。对于听众来说，除了相信耶稣的宣告并从他那里领受天父旨意之外，他们没有其他途径可以知道天父旨意。

对于一个审判者来说，他的职责就是给出正确的审判。一般地，判断就是把某一标准应用于当下判断对象。从正确标准出发，才能给出正确的判断。这些法利赛人认为他们通过努力学习摩西律法，因而掌握了正确标准，能够给出正确判断的。然而，摩西律法的本质是表

达神的旨意。只有把握住了神的旨意,才算是真正把握了摩西律法。否则的话,人最多只能凭着自己对摩西律法的理解进行判断。耶稣指出,独子从天父那里来,完全知道天父旨意,因而拥有正确的审判标准。因此,如果耶稣要审判人的话,他从正确的审判标准出发,给出的审判也就是真的了。不过,耶稣这次来是要传达神的旨意,因而并不准备审判人。然而,对于那些把自己关于摩西律法的理解当作审判标准的人来说,他们充其量不过是从某种人的标准(即关于摩西律法的理解)出发。这样的判断当然不是真的,不可靠的。

“根据人的标准”(κατὰ τὴν σάρκα)的直译是“根据肉体的”。和合本译为“以外貌判断人”。这一翻译在理解上的直接导向是,耶稣反对以人的外貌来判断人,从而主张按人的内在来判断人。这显然不是耶稣这里说的意思。新国际版的译文是:by human standard。我认为是准确的。在1:14中,σάρξ(肉身之躯)指的就是作为人的存在,包括人的思想,欲望,感情等等。这里,耶稣批评法利赛人根据他们对摩西律法的阅读和理解来评判神的旨意,从而自以为拥有神的旨意,并以此来审查耶稣是否来自于神。但是,他们没有见过神,如何能够正确地按神的旨意来进行判断呢?法利赛人一意孤行,坚持从判断出发来谈论神的旨意,所以无法从耶稣那里领受神的旨意。耶稣从神那里来,是神的尊容的独子;人们只有在接受耶稣的见证中才能认识到耶稣的见证是真的。因此,只有作为见证者,才能认识耶稣的独子身份,并从他那里领受真理。作为审判者,法利赛人无法认识耶稣,从而也无法认识真理。

但是,人们有理由质疑:人的见证往往受个人的思想、感情、利益等等影响;因此,单个人的见证并不一定可靠。所以,摩西律法(见《旧约·申命记》17:6)规定:“要两三个人的口作见证,将那当死的人治死;不可凭一个人的口作见证将他致死。”尽管耶稣说他来自天父那里,见证了真理,而他所做的一切都遵循着天父的意愿;但是,这只是单个人的见证。耶稣对这个质疑的回答是直截了当的。他说,就他的言行都只是表达天父而言,他和天父是一体的;但他并不表达自己,而是表达遣使他来的天父,因而他不是天父。从这个意义上,耶稣强调



他的见证是双重见证。耶稣和天父的这种既同一又有差别的关系可以成为“两位一体”。再加上耶稣名下的“圣灵”，便是基督教教义中的“三位一体”。我想指出的是，耶稣这里谈论双重见证的目的并不是要说服这些法利赛人。没有人见过天父；对于这些没有见过天父的人来说，天父也不可能作为证人出庭作证。当耶稣说，他的父为他作证时，那些犹太人作为审判者无论如何都是无法理解的。耶稣关于天父为他做见证的宣称，目的是要向他的听众指出他和天父的一体关系，即：“不知道我就不知道我父；知道了我就知道我父。”

显然，如何认识耶稣和天父的一体关系，关键在于对耶稣的独子身份的信任。这是恩典真理论的基本出发点。没有人见过天父，所以没有人能够把耶稣所说的和天父自己所说的加以比较，看看耶稣说得对不对。因此，归根到底，对耶稣的独子身份的认识是相信耶稣所说的，并在相信中走向神，认识耶稣和天父的一体关系。

【8:20】这些话是耶稣在圣殿内的奉献厅教导人时说的。但没有人来抓他，因为他的时候还没到。

圣殿中有一处是人人都要去的，那就是交奉献的地方，称为奉献厅(γασοφυλακίω, 由“钱财”和“监护”两个字组成)。这是一个人多聚集的地方。我们知道，摩西律法要求人们按十分之一的比例把自己的劳动收入奉献给祭司阶层。祭司除了在圣坛或圣殿从事祭祀工作外不做任何其他事情，他们的生活就完全依靠人们的奉献。奉献厅就是收取这些奉献的地方。“十一奉献”最早的记载见于《旧约·创世记》(14:20)。摩西在《民数记》(18:21-29)中则专门对此进行规定。

使徒约翰专门提及耶稣演讲的地点，我想是有某种意图的。我们注意到，大祭司和法利赛人作出了对耶稣进行逮捕的决定，上次逮捕行动失败的原因是那些派出去的侍从因为听了耶稣的话而擅自放弃行动。这件事引起了他们的重视。他们认识到，耶稣的话对百姓具有巨大吸引力，因而逮捕行动需要小心谨慎，不能太张扬。耶稣在奉献厅演讲，吸引了大量听众。如果在这个地方实施逮捕，势必引起局势的混乱。在这种考虑之下，他们最后(见第十八章)设计了一个夜间行动，即：在逾越餐之后。不过，使徒约翰则是从另一个角度来看这个问

题,认为耶稣的时候还没有到。耶稣的时候是在神的掌控中。对于大祭司和法利赛人想怎么做,耶稣并不在乎。在耶稣的行动中,什么时候离开他们,什么时候又回到他们中间,耶稣不过是顺从天父的安排而已。

【8:21—24】他又对他们说:“我要走了。你们会来找我,并死在罪中。我所去的地方,你们不能来。”那些犹太人说:“他说‘我所去的地方,你们不能来’,他该不会去自杀吧?”耶稣对他们说:“你们来自下面,而我来自上面;你们属于这个世界,而我不属于这个世界。所以我说你们会死在罪中。除非你们相信‘我是’,否则会死在罪中。”

耶稣这里向他的听众指出了一个人的生存事实。我们看到,他所面对的听众的组成是相当复杂的。有些应该听过耶稣的教导,有些则没有。耶稣说:“你们会来找我,并死在罪中。”寻找神的旨意,领受神的祝福,这是犹太人的弥赛亚盼望的中心内容。但是,人们凭着自己的心思意念去追求神,所得到的只能是自己的心思意念。这种生存状态也就是死在罪中。耶稣强调,死在罪中并不是一种人的选择,而是人的生存现实。这一点对于这些在判断中观察耶稣的犹太人来说是不可理解的,也是难以接受的。他们认为,只要掌握并遵循摩西律法,就能够得到神的祝福,不会死在罪中。人犯罪并死在罪中的原因是:未能掌握并遵循摩西律法,从而做出违反摩西律法的事情,受到神的诅咒。如7:49中提到,法利赛人在训斥那些侍从时说:“这些不知道律法的人是被诅咒的”。在这一思路中,人可以依靠自己的努力而不犯罪。然而,《约翰福音》从光和黑暗的对立出发,认为人凭自己一定是拒绝光的。拒绝光就是生活在黑暗中,生活在罪中。也就是说,人不可能凭着自己的努力来掌握并遵循摩西律法。每一个人都只能是在自己的心思意念中去理解摩西律法,结果是在神的旨意名义下实行自己的心思意念。因此,死在罪中是人的生存事实。

耶稣同时指出,避免死在罪中的唯一出路是相信“我是”(ἐγώ εἰμι)。我们知道,“我是”是耶稣的独子宣告的一种表达。语言上看,“我是”(系谓结构)这个表达句中缺乏宾词。我在翻译时,有时为了语境的完整性而把ἐγώ εἰμι也译为“是我”,如6:20中耶稣的自我肯

定。这种用法有时也涉及其他人,如 9:9 中的那瞎子的自我肯定。在这种情况下,我一律译为“是我”。这种自我肯定大都是在谓词明确而被省略的情况下使用。不过,8:24 和 28 中的 *ἐγὼ εἰμι*, 其谓词虽不清楚,但却隐含了:“我是神的儿子兼独子”。耶稣认为他已经把这一点反复表达了,因而在这里有意不指出其中隐含的谓词。类似的用法在 4:26 中也出现过。但是,在 8:58,我们再次读到 *ἐγὼ εἰμι*,在那里,谓词完全不在上下文中。这表明耶稣的 *ἐγὼ εἰμι* 是要表达某种特别的含义。我们在后面还会一步讨论 *ἐγὼ εἰμι* 的神学含义。<sup>①</sup>

耶稣的要求很简单:放弃判断,只要相信。对于这一点,那些在场的犹太人很难理解。对于他们来说,关于弥赛亚身份问题,可以完全根据先知们的一些说法来确认。这种确认方法的可靠性在于:先知书是神自己通过先知传给他们的;如果神是可信任的,那么,先知书就是可靠的,因而他们根据先知书来确认弥赛亚身份这种方法就是可靠的。耶稣提出的一种新方法,即:“除非你们相信‘我是’”。这种新方法从相信耶稣是神的儿子兼独子出发,根本点是放弃对耶稣的判断,在信心中认识并跟随耶稣。这是一种认识一生出发点的转变。

【8:25—30】他们对他说:“你是谁?”耶稣对他们说:“我从一开始就告诉你们了。对于你们,我说了不少,也评判了不少。但是,那遣使我来者是真的;我从他那里所听到的都说出来给这个世界了。”他们不明白他在向他们谈论天父。耶稣接着对他们说:“当你们举起人子时,就知道‘我是’,知道我不是凭自个做事,知道我所说的一切都来自父对我的教导。而且,那遣使我来者和我同在,不撇下我自个在这里,因为我做的一切都让他喜悦。”他说了这些话,有许多人便信靠了他。

对于在场的有弥赛亚盼望的犹太人来说,耶稣的这种说法应该是有力量的。然而,只要他们坚持理性判断的确切性,那么,在搞清楚耶稣的弥赛亚身份之前,他们是不可能跟随耶稣的。所以,他们接下来仍然问同样的问题:“你是谁?”耶稣对于他们的心硬(对判断的执着)

① 学术界对这个用法也有很多讨论。我这里不做一一分析。相关讨论可以参阅卡森,《约翰福音注释》,第 530—532 页。

表达了足够的忍耐度，所以把自己的独子身份宣告再次重复。同时，耶稣也很清楚地知道，这些人在判断中最后一定会把他送上十字架的。判断和相信这两个认识出发点是不可能共存的。只要在判断立场上，耶稣的基督身份只能在十字架上才能完全彰显。

耶稣在他的公开演讲中常常提到他和天父的关系。但是，这些犹太人凭着他们对经文的研究，自认为知道什么是神的旨意。在他们看来，耶稣不符合他们的弥赛亚概念。因此，他们的“你是谁”并不是一个问题，而是一种质问，意思是，你凭什么说要我们相信你？耶稣知道，这些以审判者自居的人最后一定会把他送上十字架的。这里提到的“举起人子”，指的是耶稣被钉在十字架上。在场听众无法听懂这句话，所以没有想法去问一问耶稣那是什么意思。在判断中是不可能认识耶稣的独子身份的。当然，人们在判断中不承认耶稣的独子身份，因为他们的思想观念无法认出耶稣的基督身份。这并不等于说耶稣不拥有基督身份。他的基督身份是天父赋予的。这个基督身份，天父知道，耶稣知道，门徒在信心中也知道。只有那些固执自己的判断的人不知道。但是，人们如何判断他都无损于他的基督身份。

我们注意到，耶稣说了这些话后，有许多人信靠了他。我们在 2:23—25 中读到，有些人看到了耶稣的“神迹”便信靠了他，但耶稣对他们不以为然。在 5:17—18，耶稣宣称他和天父是一体的，结果被在场犹太人判断为亵渎上帝。在第六章，耶稣用“五饼二鱼”喂饱五千人一事，震撼了许多犹太人，以至于他们到处寻找耶稣，称耶稣为“老师”。但接着，在 6:53—66，耶稣说他的肉体就是生命之粮，他的一些门徒听了就不再和他同行。在这些事例中，无论对耶稣有好感还是没有好感，他们都是在判断中谈论耶稣。然而，耶稣的基督身份规定了耶稣只说天父要他说的话，只做天父要他做的事。这些话和这些事，在人的判断中，有些是好的，这些人因此就信靠了耶稣；有些则是难听的，他们便认为耶稣不是来自于神。所以，耶稣的言行有时让犹太人高兴，有时让他们生气。

那么，这些人听了耶稣这番话之后为什么就信靠耶稣呢？我们这样分析。我们读到，在第 28—29 节中，耶稣宣称他的所作所为都来自

于神，并只是为了神。这种说法本是耶稣的独子身份宣告的一部分。对于一些犹太人来说，耶稣的这种说法是可以接受的。但是，耶稣要求的不只是一种说法，而信靠耶稣也不是一个主观信念；耶稣的独子身份宣告指出，唯有跟随耶稣，才能领受天父祝福。换言之，这是在生存上的跟随问题。这种以信心为基础的跟随在生存上是一种重生。耶稣呼唤的是生存出发点的转换。这些人能够做到吗？接下来，耶稣对这些信靠他的人讲了一通关于自由的话，目的便是要他们在生存上跟随耶稣。

【8:31—33】耶稣于是对那些信他的犹太人说：“只要你们持守我所说的话，你们就是我的真门徒。你们就知道真理；真理就使你们自由。”他们回答他说：“我们是亚伯拉罕的后代，从来没有被人奴役过。你为什么说‘你们会得到自由’呢？”

重生之后的生存是一种什么样的生存呢？这里，我们注意到《约翰福音》的一个重要用词：“自由”。耶稣在《约翰福音》只在本章三次谈到自由。这里和8:36用的是动词：“使自由”(ἐλευθερώω)；8:36还用了一次形容词形式(ἐλευθερός)；但没有用它的名词形式。在深入分析这段话的思路之前，我们需要专门讨论一下自由概念。

就词源的角度看，它由ἐρχομαι(来，去)演化而来，原义是来去无羁，不受限制。这是一种生存状态，通常和奴隶的生存状态作对应。另一种表达是，人完全按照自己的心思意念做事，不受外来的力量限制。不难看到，自由乃是指称一种生存状态。如何理解自由这种生存状态呢？历史上看，犹太人曾经被掳至巴比伦，失掉了来去自由，后来又被允许回到原居地。耶稣说这话的时候是罗马统治时期。此时，按照罗马人的统治方式，犹太人虽然没有国家主权，但起码可以来去自由。犹太人可以在犹太地去居住，也可以迁居到希腊人的居住地。所以，这些犹太人并不认为他们的生存是不自由的。

值得注意的是，耶稣在谈论自由的时候，把真理和自由联系起来，说：“真理使你们自由”。这一点和当时的犹太人对自由的理解相去甚远。所以，我们马上读到在场的犹太人的反驳：“我们是亚伯拉罕的后代，从来没有被人奴役过。你为什么说‘你们会得到自由’呢？”(不难

指出，“真理使你们自由”这句话隐含了“你们没有自由”。这一点恰好是在场的犹太人感到难以理解的。在他们看来，即使犹太人有被掳的历史，但是，由于他们是亚伯拉罕的后代，是神所拣选的，所以最终从囚禁中走出来。因此，亚伯拉罕的后代是自由人。显然，从希伯来文化以及从当时的犹太人意识出发，我们是很难体会“真理使你们自由”这句话的力量。

我们把语境转移到希腊思想界。柏拉图在分析讨论人的自由时，发现，并不是每个人都自然而然就拥有自由。简略来说，柏拉图是从“人皆求善”这个观察出发的。在他看来，如果人在生存上是追求善的，那么，只有当人满足了自己的这一本性追求时，人才会感到自由。如果人想要得善而无法得到善，那么，说这个人拥有自由就是自由概念的误用。柏拉图的讨论指出，在现实生活的许多人虽然在他的意识中不断在追求善，却由于不知道真正的善，从而以恶为善，以善的名义追求恶，最后只能追求恶。这种人在追求之初认为自己追求善，结果却得到了恶，没有满足自己的原初愿望。这样的人在生存追求中没有实现自己的愿望，因而他在生存上是不自由的。

柏拉图解释道，这些人之所以在生存上没有自由，原因在于他们缺乏真正的善知识。只有从真正的善知识出发，经过追求而得到善，满足了自己对善的向往，才拥有自由。因此，生存上的自由是建立在真正的善知识基础之上的。在这真正的善知识的引导下追求善并得到善，这就是生存自由。根据柏拉图的这一观察，占有真理（或真正的善知识）乃自由之路。换句话说，如果人们能够把握真理，从而知道什么是真正的善，那么，他就能够追求并得到自己本性所需要的善，从而进入自由。可见，把真理和自由联系起来是希腊哲学的基本思路。<sup>①</sup>

从这个角度看，“真理使人自由”更多地是一个希腊哲学命题，因而脱离希腊哲学语境则无法深入把握其中的生存意义。根据这一观察，我认为，耶稣从真理的角度来谈论自由，说明耶稣在对犹太人说话

---

<sup>①</sup> 关于柏拉图自由观的更详细讨论，参阅谢文郁“柏拉图的自由观”，载于陈俊伟等编《自由面面观》，中国社会科学出版社，2009年。

时还包含了更大的视角。当然,我们注意到,耶稣对“真理”这个词重新定义,给出了恩典真理论的真理概念。在这个真理概念中,真理就是神自己;认识真理也就是认识神。但是,除了来自于神并和神在一起的神的独子,没有人见过神,也没有人能够见到神。因此,认识真理只能从相信耶稣的独子身份出发,通过耶稣见证真理。这是认识真理的唯一道路。在耶稣的独子身份中,“真理使人自由”就转变为“耶稣使人自由”。这便是耶稣接下来的话。从另一个角度看,耶稣这种关于真理的说法,对于那些在真理问题上陷入绝望困境的希腊哲学家,只要他们对这种认识论思路有所感觉,就会出现“柳暗花明又一村”的兴奋。这是一条新的认识真理途径。

同时,我想指出,耶稣并没有脱离犹太文化的背景来谈论自由问题。他要这些犹太人认识到:他们并没有自由,因为他们生活在罪中。我们比较耶稣的话: *καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς* (而真理使你们自由),和那些犹太人对耶稣的话的重述: *ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε* (你们会得到自由)。犹太人的重述和耶稣要表达的意思完全是两种不同的思路。耶稣强调的是,人在黑暗中是拒绝光的,因而人的一个生存事实是:受罪的束缚,人无法接触真理,因而没有自由,只能死在罪中。无论人做何种努力,都无法改变这个生存事实。从这个思路出发,自由就是摆脱黑暗或罪;摆脱罪的唯一途径是知道什么是神的旨意(真理),使自己的生存在神的旨意的引导之下。神的旨意只在他的独子那里传达。因此,人必须从信任神的独子耶稣开始,在这信任中接受神的恩典,认识神的旨意。当神的恩典进入人的生存后,人就和真理建立了一种亲密的关系,领受真理的给予,从而享受自由。在这个思路中,自由不是人通过努力而得到的,而是上帝给予的。所以,耶稣说,“真理使你们自由。”

耶稣从“人死在罪中”这一生存事实出发谈论“真理使你们自由”。但是,对于那些犹太人来说,“死在罪中”并不是一个生存事实。他们认为他们当下的生存是自由的,因为他们不是任何人的奴隶。尽管他们受到罗马人的统治,但并没有成为罗马人的奴隶。因此,他们是自由人。如果他们是自由人,任何所谓的“使你们自由”的说法对他们来

说就有点莫名其妙了。可见，他们不理解耶稣的话，其根本原因是对他们“死在罪中”这一生存事实缺乏认识。耶稣对此有很清楚的认识。所以，在接下来的谈话中，为了让这些犹太人明白“真理使你们自由”这句话，耶稣进一步从“死在罪中”这一生存状态出发，指出罪和奴役之间的关系。这是一种内在的奴役。被罪奴役的生存就是缺乏自由的生存。这便是这些犹太人的现实生存状态：一种没有自由却自以为拥有自由的生存状态。

【8:34—40】耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，谁犯罪，谁就是罪的奴隶。奴隶不会在家里永久住下去；永久住在家里的是那儿子。所以，只要那儿子使你们自由，你们才会真的有自由。我知道你们是亚伯拉罕的后代，但是，你们想杀我，因为我说的话没有进到你们心中。我说的都是我从父那里亲眼看见的，而你们所行的却是你们从你们祖先那里听来的。”他们回答他说：“我们的父就是亚伯拉罕。”耶稣对他们说：“如果你们是亚伯拉罕的儿子，你们就会做亚伯拉罕做过的事。现在，你们要杀我这个把从神那里听来的真理说给你们听的人；这可不是亚伯拉罕做的事。

紧接着上面关于自由概念的争论，耶稣进一步展开关于罪和奴役的关系问题，目的是希望这些犹太人明白自己的现实被罪捆绑的生存状态。但是，耶稣的说法不太容易让这些犹太人明白。为什么“谁犯罪，谁就是罪的奴隶”呢？我们试比较一下这两种罪概念：法利赛人根据摩西律法所理解的“罪”，和耶稣从恩典真理论出发所界定的罪。

在这些犹太人看来，罪就是违反摩西律法。因此，虽然人很难避免犯罪，但是，只要人能够事后认识到自己犯了罪（即违反了某一条摩西律法），并按规定献上赎罪祭，他的罪就能得到赦免。从这一理解出发，犯了罪并不一定是罪的奴隶。显然，犯罪者可以主动地做一些事来解除罪；也就是说，他可以在一定程度上控制罪，而不是被罪辖制。这也是他们不同意耶稣的“谁犯罪，谁就是罪的奴隶”这一说法的根本原因。当他们反驳耶稣说“我们是亚伯拉罕的后代”时，正是要强调他们在律法之下的自由（如赎罪祭）。在他们的理解中，从神和亚伯拉罕立约开始，所有亚伯拉罕的后代都将蒙受神的恩典，并在和神立约（包



括律法)中成为自由人。

然而,耶稣认为,这一“罪”定义是有问题的。我们可以这样看,亚伯拉罕和神立约,并守约,归根到底是要按神的旨意行。同样,摩西在立法时一直强调的是,他给出的所有律法都是他从神那里领受来的,反映了神的旨意。比如,摩西律法中的“十戒”的前四条都是纪念神的旨意。<sup>①</sup>因此,人们遵守这些律法的目的就是遵守神的旨意。在耶稣看来,这些犹太人的错误在于:为律法而遵守律法。这样做的结果是,人们眼中只有律法,而没有神的旨意。这就完全背离了律法的真正本意,即在遵守律法中体验神的旨意。

按照这种说法,定罪不在律法中,而在神的旨意中。如果人们仅仅是为了律法而遵守律法,忽视进一步体验神的旨意,那么,无论如何遵守律法,他们仍然在罪中。归根到底,定罪在于神的旨意中,即:不遵循神的旨意就是罪。这样一来,知道神的旨意就成了避免犯罪的基本前提。如何才能知道神的旨意呢?《约翰福音》对这个问题的基本观察是:从来没有人见过神(1:18),因而没有人知道神的旨意。如此推论,我们只能得出这个结论:人只能活在罪中。这便是死在罪中的生存;也即是被罪奴役的生存。在这个意义上,耶稣对那些犹太人说:“谁犯罪,谁就是罪的奴隶。”

摆脱罪的奴役而获得自由的唯一道路是知道并遵循神的旨意。如何才能知道并遵循神的旨意呢?耶稣指出:“只要那儿子使你们自由,你们才会真的有自由。”这儿子便是神的独子,即那位来自于神并只传达神的旨意的人。相信他所说的就能够知道神的旨意,跟随他就能够遵循神的旨意。这是摆脱罪的束缚,获得自由的唯一途径。这一点也正是耶稣向这些犹太人不断传达的信息:“那遣使我来者是真的;我从他那里所听到的都说出来给这个世界了。”(8:26)“我所说的一切都来自父对我的教导。”(8:28)因此,在信任耶稣中,人就从耶稣那里认识神,不再为罪所束缚,从而得到自由。这是一种在跟随耶稣中的生存自由。

---

① 参阅《旧约·出埃及记》第20章。

然而,对于这些“信靠”他的犹太人,耶稣再次指出:“你们想杀我,因为我说的话没有进到你们心中。”(第 37 节)就这些人的当下想法而言,他们已经“信靠”了他,因而大概不可能同时又想杀他。耶稣说这话是什么意思呢?我们知道,在 5:18 以及 7:1、19—20、25 等处读到,那些犹太人已经决定逮捕并处死耶稣了。有意思的是,在 7:19—20,耶稣曾提到那些犹太人要杀他,让在场的犹太人迷惑不解。这里重提此事,听众仍然困惑不解,甚至以为耶稣要去自杀(见第 22 节)。可以看到,这些听众对于耶稣关于“杀”的说法一直无法理解。如何理解这一点呢?

这里,耶稣是在和那些“信靠”他的人说话(第 31 节)。耶稣谈到,由于他的话——也即是神的话和真理(第 40 节)——没有进到这些听众心中,所以他们想杀他。换句话说,这些人要杀耶稣的理由就是耶稣在讲真理。我们分析这些在场的犹太人。他们听了耶稣关于他所说所为都是遵循神的旨意这种宣告之后,便信靠了他(第 28—30 节)。但是,当耶稣说,真理使你们自由时,他们马上觉得无法理解(第 32—33 节)。显然,这些人并没有放下自己的判断权。他们认为自己是亚伯拉罕的后代,因而一定会受到神的祝福。在这个思路上,他们陷入了一个死角中。

我们来分析这个死角。我们知道,神和亚伯拉罕立约<sup>①</sup>本来是要通过亚伯拉罕来祝福他的后代,同时通过这个立约让他的后代能够在领受祝福时感谢神,遵循神的旨意。也就是说,亚伯拉罕这个名字是有双重意思的。一方面,亚伯拉罕是犹太人在血缘上的祖先。这种关系对于犹太人来说是独一无二。但是,另一方面,亚伯拉罕有他的心思意念;他对神提出的约有信心,认为神一定会守信用;在此基础上,他接受了神的立约,希望他的子孙后代能够通过这个约去感谢并认识神。这是一种属灵方面的关系。在这两种关系中,耶稣认为,更重要的是属灵关系。这些犹太人仅仅停留在亚伯拉罕的血缘关系上,并以此为终极依靠;同时却把神的旨意搁在一旁,从而陷入了一种死在

---

① 关于这个立约事件,参阅《旧约·创世记》第十七章。

罪中的生存状态。耶稣进而指出,真正的亚伯拉罕后代就一定会通过亚伯拉罕来认识神。所以,耶稣说:“如果你们是亚伯拉罕的儿子,你们就会做亚伯拉罕做过的事。”

可以看到,这些犹太人和耶稣都在他谈论亚伯拉罕,却是完全两种完全不同的谈法。耶稣指出,他们虽然知道自己是亚伯拉罕的后代,却不去体会他对神的追求和信任,不去想一想他是如何在敬畏中接受神的立约的。亚伯拉罕是在信心中接受神的立约的。耶稣推动这些人放弃判断,转化认识出发点,从信心出发来认识亚伯拉罕,并而在信心中认识耶稣的独子身份。耶稣清楚地知道,这些“信靠”他的人,如果不转换出发点,最终一定会把耶稣送上十字架的。所以,在第40节,他再次重复他们要杀他的说法。

**【8:41—50】**你们做的是你们的父做过的事。“他们对他说:”我们不是私生子。我们只有一位父,他就是神。“耶稣对他们说:”如果你们的父是神,你们就会爱我,因为我来自于神。我来这里不是凭着自己,而是凭着那遣使我者。你们为什么不明白我所说的呢?原因是你们不听我的话。你们来自那魔鬼之父,只想做你们父想做的。他本来就是害人精,不站在真理中,因为他本无真理。只要他说话,他就自发地说谎话;因为他和他的父都是骗子。我把真理讲出来,你们因此就不信我。你们谁能指出我究竟何罪?如果我讲的是真理,你们为什么不信我呢?来自于神的,就听神的话;你们不听神的话,所以不是来自于神的。“那些犹太人回他的话说:”看来我们没有说错:你是撒玛利亚人并且有鬼缠身。“耶稣回答说:”我没有鬼缠身,而是彰显我父。但你们诋毁我。我并不追求我的尊容;但那一位在追求并审判。

从接下来的谈话中可以看到,这些犹太人没有完全听懂耶稣的话。当然,他们听懂了耶稣在批评他们忽视亚伯拉罕对神的敬畏这一点。他们强调,他们的祖先是亚伯拉罕,亚伯拉罕的祖先是神,所以,神是他们的唯一的父。于是,对话的焦点就转变为:犹太人的父和耶稣的父的区别。一般地,人们在谈论这里的区别时,强调的是属灵上的意义,而不是血缘上的关系。原则上看,这是没错的。在父和子的关系上,犹太文化中并不专指血缘联系,比如,我们在“神的儿子”这一

用法中就可以看出这一点。在第 38 节,耶稣提到他的父和你们的祖先。就希腊原文而言,它们是同一个字,即 *πατήρ*; 一个是单数形式,一个复数形式。这里讨论的乃是这两个“父”之间的根本区别。我们需要更多的分析。

我们注意到,耶稣承认那些犹太人在血缘上是属于亚伯拉罕的(8:37),接着又说他们的父是魔鬼(8:44)。当然,亚伯拉罕不是魔鬼。我们前面对亚伯拉罕的两重性作了一些说明。耶稣指出,如果犹太人跟着亚伯拉罕在信心中敬畏神,那他们就能够在信心中跟随耶稣。如果犹太人自持和亚伯拉罕有血缘关系,自以为是,那就等于生活在自己的意愿中,无法和神发生关系;这样,他们就在自欺欺人,落在魔鬼手中。为此,耶稣对“魔鬼”( *διάβολος* )进一步做出两点规定:害人精( *ἀνδρωποκτόνος*, 由“人”和“杀”两个字组成,一般都翻译为“杀人的”)和骗子( *ψεύστης*, 和真理拥有者相对,即不拥有真理因而不站在真理中说话的人)。耶稣这里提到的“你们祖先”,指的便是法利赛人在研讨经文时积累并相传的这种自以为是的自欺欺人态度。在这种态度中,他们把自己完全局限在自己对经文的理解中。

为什么耶稣强调这些犹太人的祖先是害人的和骗人的? 我们知道,害人的意思是把人引向死亡。人凭着自己的判断无法和神建立关系,因而对真理无知。没有真理,人就死在罪中。这是严酷的生存事实。问题在于,这些犹太人凭着他们是亚伯拉罕的后代就自以为是地认为自己也是神的儿子。这是在判断中谈论神,因而无法和神建立关系。耶稣指出,神的儿子就一定认识神,因而也就认识从神而来的耶稣。耶稣说:“如果你们的父是神,你们就会爱我,因为我来自于神。”但是,耶稣指出,这些人在判断中谈论神,乃是自以为知道神。这种想法代代相传,害人不浅。在这个意义上,耶稣称他们为害人精。这种说法其实就是要说明“人死在罪中”这一生存事实。不管这些“父”是谁,有一点很明确,那就是,作为害人精,他们只求自己的想法,而不求神的旨意。

魔鬼的第二个特征便是骗子。就词义而言,骗子问题归根到底是真理问题。骗子要做的唯一一件事就是,把没有的东西说成是真的。

有时，骗子会把自己不知道的东西说成是真的，好像自己都知道似的；有时，骗子则把明知是假的东西说成是真的；等等。耶稣说这些犹太人的父是骗子，主要是指这些人把自己不知道的东西说成是真的。他们没有人见过天父，却自以为知道关于天父的事，并代代相传。

那些犹太人当然对耶稣的说法不能苟同。他们的反驳包括两点：强调他们的父是亚伯拉罕，并判断耶稣有鬼缠身。对于第一点，根据《旧约》，他们的父就是亚伯拉罕（血缘关系），是神所拣选并与之立“约”的人。因为亚伯拉罕，他们作为后代就理所当然地是神的子民。从这个角度看，犹太人对“父”的定义是相当明确的，而且有根有据。正是凭着这一根据，他们在和耶稣讨论时显得理直气壮。但是，耶稣要求他们放弃判断权，从信心出发去认识神。也就是说，亚伯拉罕的后代就得像亚伯拉罕那样在信心中敬畏神，遵循神的旨意。耶稣说：“来自于神的，就听神的话；你们不听神的话，所以不是来自于神的。”耶稣希望他们转化认识出发点，放弃判断，相信耶稣的独子身份，并跟随耶稣。这才是真正的亚伯拉罕心愿。

然而，这些犹太人坚持他们的判断权，所以无法理解耶稣的这些说法。进一步分析，我们发现，他们在无法理解耶稣的情况下不是放弃自己的立场，转化认识出发点，而是拒绝耶稣：“看来我们没有说错：你是撒玛利亚人并且有鬼缠身。”这是黑暗拒绝光的一个典型例子。这些犹太人因为耶稣说了一些符合他们的想法的话而“信靠”了耶稣。耶稣因为他们的“信靠”而耐心引导他们放弃判断权。然而，当问题触及认识出发点转换时，他们的思想底线受到了激烈冲击。于是，他们发现，耶稣说的话和他们想法格格不入，犹如水火不容。这就刺激他们的情绪反弹。

其实，纯粹从争论的角度看，这些犹太人的逻辑有些混乱。他们在谈论自己和亚伯拉罕的关系时强调血缘关系，而他们骂耶稣是“撒玛利亚人”时却把血缘关系撇在一边。很显然，从血缘上看，耶稣不是撒玛利亚人。这一点对他们来说也是很清楚的。“撒玛利亚人”这个字意味着在血缘上的不纯净，即“混血”。在犹太人的心目中，这是一个不洁净的被藐视的字眼。骂耶稣为“撒玛利亚人”只是表达了这些

犹太人在情绪上的厌恶；但在逻辑上，则表明了他们的逻辑混乱。从他们的这一情绪反弹可以看出，在涉及认识出发点问题上，逻辑失去了作用。至于他们说耶稣有鬼(δαιμόνιον)在身，意思是说耶稣在说一些他们听不懂的话，即：耶稣胡说八道。不过，他们只是随便说耶稣有鬼在身，并没有对“鬼”这个字进行界定。

在语言上，耶稣说他们的父是 διάβολος；而他们则说耶稣有 δαιμόνιον。这两个字就字义而言并没有根本性的区别。一般地，διάβολος 只用单数，δαιμόνιον 则可用复数，都是指称属灵世界的某种存在。有一点可以肯定的是，《约翰福音》并无意讨论它们之间的关系。当耶稣说他们的父是 διάβολος，紧接着就对这个字下定义，归结起来就是，διάβολος 和真理无关(骗子)，而且拒绝真理，把人引向死亡(害人精)。但是，当他们说耶稣拥有 δαιμόνιον 时，并没有给出规定。于是，耶稣在接下来的谈话中，不得不代替他们对 δαιμόνιον 进行界定。

我们读到，耶稣没有回应他们的“撒玛利亚人”骂法(大概觉得无聊)。但是，对于说他有鬼缠身，却又不解释这是什么“鬼”，耶稣认为需要澄清。他说：“我没有鬼缠身，而是彰显我父。但你们诋毁我。”也就是说，他谈论的父不是“鬼”；把他谈论的父称为“鬼”是对他的诋毁。考虑到这里讨论的是“骗子”问题，耶稣强调指出，他的父是真真实实的存在，是真理本身。虽然没有人见过天父，但是，人们只要通过耶稣就能认识他，因为耶稣作为独子除了要彰显他的存在之外，不做任何其它事情。

真理问题乃是判断问题。在恩典真理论看来，只有真理拥有者才能从真理出发进行判断，因而拥有判断权。因此，问题的关键是，如何才能拥有真理？在耶稣看来，如果人们不相信他是独子，那么，他们就无法认识他的父，从而没有真理。没有真理就不能作出正确的判断。或者，不拥有真理而进行判断乃是一种欺骗行为。所以，耶稣问他们：“你们谁能指出我究竟何罪？”这些人不拥有真理却乱加判断，所以是骗子。耶稣强调，这些人关于耶稣的父不具备判断权。反过来说，那些不相信耶稣的独子身份的人无法认识真理，从而不拥有真理，从而必须接受真理拥有者的审判。正是在这个意义上，耶稣说：“我并不追

求我的尊容；但那一位在追求并审判。”这里的“那一位”指的是天父。耶稣受他派遣并彰显他的尊容。

从这一比较我们可以看到，耶稣要说明的是：那些犹太人的父是魔鬼（害人精和骗子），因为他们停留在自己关于律法的理解中，在判断中谈论神的旨意，从而和真理相隔绝。这是一条死路。人离开真理就走向灭亡，他们是害人精；没有真理却谈论真理，就只能说谎，所以是骗子。在恩典真理论中，人只能在信任中和真理发生关系，接受真理的给予。耶稣来自天父，这是真正的父；耶稣的尊容是这位父给的，所彰显的就是这位父。这里的争论焦点是两种认识出发点之争。

【8：51—59】“我实实在在跟你们说，你们要恪守我所说的话，就永远不见死亡。”那些犹太人对他：“我们现在知道了，你是有鬼缠身的。亚伯拉罕死了，先知们也死了，你却说‘如果恪守我所说的话，就永远不品尝死亡。’难道你比我们的父亚伯拉罕还大？他和先知们都死了。你把自己当作什么人？”耶稣回答说：“如果我是在彰显自己，我的尊容就什么都不是；彰显我的是我的父，就是你们所说的那位神。你们不认识他，但我知道他。如果我说我不知道他，我就像你们那样是骗子。但我知道他，并恪守他的话。你们的父亚伯拉罕欢欢喜喜地观看我所拥有的时日；他看见了，并且快快乐乐。”那些犹太人对他：“你还不到五十岁，如何能见到亚伯拉罕？”耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，亚伯拉罕出生前，我是。”他们于是拿起石头打他。耶稣藏了起来，并离开圣殿。

任何存在都有某种时间性。亚伯拉罕作为以色列人的祖先，在时间上是在先的。年长的时日多于年幼的时日。从时间上看，耶稣是年幼的。但是，耶稣却说他的时日（*ἡμέρα*）是亚伯拉罕所仰望的。为什么呢？原因在于，耶稣彰显的尊容就是神的尊容，因而他的时日永远是现在。亚伯拉罕在和神立约时，所仰望的便是神的尊容。尽管亚伯拉罕的时日已经过去，但他所仰望的神的时日仍然在那里。实际上，人只能在信心中观看耶稣的尊容，因而只能在信心理解亚伯拉罕观看耶稣的时日这样一种说法。然而，在场的犹太人无法理解这一点。对他们来说，只有思维不正常的人才会说出来的话。在他们的心目中，耶

稣就是这样一位思维不正常的人。

从第 31 节开始,耶稣对那些“信靠”他的犹太人说话,要求他们放弃判断权,在信心中理解他的话。但是,他们发现,耶稣的话在他们的理性判断中就是胡说八道,毫无逻辑。所以,他们再次指出,耶稣是有鬼在身。耶稣实实在在地把自己的独子身份向他们彰显,他们无法理会而加以拒绝,最后竟然要用石头砸死耶稣。这就应了耶稣所说:“你们要杀我这个把从神那里听来的真理说给你们听的人……。”(第 40 节)

耶稣在谈论他的时日时最后用了 *ἐγὼ εἰμι*。这一表达在中文翻译中语法不通。*εἰμι* 是“是”的现在时态,但前面谈到在亚伯拉罕出生前,指的是过去发生的事。因此,从语法上看,通顺的中文表达应该是:“我就是了”或“我就存在了”。我不采用这种“了”结构表达是因为它是一种完成式,强调的是“那时”或已经过去了的存在。但是,耶稣的 *ἐγὼ εἰμι* 强调的是他现在的存在。我这里采用直译(即“我是”)便是要突显耶稣的 *ἐγὼ εἰμι* 用法。当然,*ἐγὼ εἰμι* 也可以译为“我存在”。中文的“存在”是不及物动词,而 *εἰμι* 是系谓结构中的系词。比较 4:26, 8:24, 28 的用法,在那里,谓词被隐含了。但在这里,我们读不到耶稣有表达任何谓词的倾向。因此,我认为,耶稣有意采取这种不寻常的用法。

早期教父在如何理解耶稣的 *ἐγὼ εἰμι* 这种说法有很多讨论。我不想在这里全面介绍这些讨论,只想通过讨论奥古斯丁关于永恒概念的分析,提供一种在恩典概念中的理解。奥古斯丁的永恒概念在西方思想史上的影响十分深远。

奥古斯丁在他的《忏悔录》第 11 章对永恒这个概念进行理解。在他看来,永恒概念是有时间性的。我们可以从两个角度来理解时间。一个角度是从记忆的角度来理解时间性,即:人在经验中对过去的时间进行回忆,并在回忆中给出时间秩序:过去现在和将来。过去在回忆中显现,现在是正在经历,将来则在期望中。根据这种时间概念,永恒被理解为存在于过去,现在,和将来。这种以记忆为基础的时间观无法回答这样一个追问:神作为创造者是永恒的,在创造之前就存在,那么,神在创造之前干什么呢?这个问题的核心是如何理解神的永恒



性。时间是创造之后才出现的,因而时间存在有一个界限;但是,永恒性却要求超出这个界限,即创造之前。如果不了解创造之前的时间,就无法了解永恒性;如果创造之前没有时间,永恒性就无法维持自己的永恒性。

奥古斯丁认为,这一困境来自于我们把永恒概念基于错误的时间概念上。我们是在回忆中给出时间的。但是,回忆只能给出过去的时间,即通过经验中的一系列事件来划分时间。对于未来,由于经验并没有提供未来事件,所以我们无法像把握过去时间那样来把握未来。我们对未来事件的把握,在这种时间概念中,只能依靠想象。当然,想象中的时间缺乏确定性。根据这种分析,奥古斯丁认为,以记忆(经验)为基础的时间概念是不恰当的;我们必须另找时间概念的基础。

奥古斯丁进而提出了一种新的时间观。他指出,理解时间的关键点是“现在”。“现在”是一个过程,它包含了从过去的一点走向未来的一点。当我们说现在时,指的是这么一个过程:过去了并来到了。从这样一个现在时间概念出发,严格来说,是不需要对时间进行划分的。比如,我们可以把十年前发生的事情包含在“现在”内,因为“现在”指的是从过去的一点走向未来的一点,而这里的“点”可以是一秒钟,也可以是一百万年。因此,无论我们给出那一个点,都没有超出“现在”。从另一个角度看,从人的现实生存需要出发,我们又可以随意在“现在”内划出过去未来。不管怎样划分,其限度仍然在“现在”内。也就是说,过去现在未来的划分仅仅是人的视角,满足于人在生存上划分时间的某种需要。

因此,“现在”就是永恒。很显然,“现在”的两个方向(过去和未来)都可以无限地进行划分(即我们的时间概念)。因为“现在”(永恒)是可以划分为时间的,所以我们使用永恒概念时能够感觉到永恒的时间性。但是,永恒是时间的基础;脱离永恒就无法划分时间,从而无法理解时间。这个“现在”也可以自在地存在而不被划分。换言之,如果我们不划分永恒的“现在”,这并不说明“现在”不存在,而仅仅说明“现在”不拥有人的理解形式,但永恒仍在存在。就永恒能够被划分为时间而言,永恒内在地拥有时间;就时间是划分的永恒来看,永恒又脱离

时间而存在。

神在永恒的“现在”中存在，既存在于被人划分的时间（过去现在未来）中，也存在于未被划分的“现在”中。需要强调的是，我们是在事件中划分时间的。没有事件，我们就无法划分时间。从这个角度看，当我们企图划分所谓的“创造之前”这一时间时，由于没有事件（事件都是创造以后的存在），这一划分在理解上没有实在性。因此，这个时间划分是一种虚幻的无意义的划分，既无助于我们了解神的存在的永恒性，也无助于我们对时间的认识。

当然，奥古斯丁从“现在”的角度来理解永恒性，从思想根源的角度看，我认为，是从耶稣的“我是”出发的。当然，不可否认，奥古斯丁也受柏拉图关于时间的讨论的影响。<sup>①</sup>我这里只是指出耶稣的“我是”在奥古斯丁思想中的反映。耶稣的永恒性不是因为他存在于很久很久以前，或者很久很久以后，而是由于他现在在。这是永恒的现在。当人们相信耶稣时，也就把自己和永恒相连，从而使自己进入永生。

如果从这样一种“永恒”概念出发，我们就不难理解耶稣关于“亚伯拉罕出生前，我是”这种说法。亚伯拉罕看见的正是这样一种在现在中的永恒。这样一种在永恒中的生存便是自由的生存。

---

<sup>①</sup> 参阅《蒂迈欧篇》，谢文郁译注，上海人民出版社，2003，注 26。

## 第九章 罪与苦难

【引言】本章主题是罪和苦难的关系问题。这个问题其实是第八章留下了的问题。第八章讨论罪和生存之间的关系，强调自由的生存是脱离罪的捆绑的生存。苦难是所有人都不可能不遇到的生存事件。就定义而言，苦难就是我们不想要的事件临到我们身上。我们知道，希伯来文化对苦难问题有一种有深刻的意识，对它的回答也相当确定。以色列人认为他们是被神拣选的，因而神将永远看顾并祝福他们。在这个思路中，苦难意识是这样形成的：神是全能全善的；神拣选了以色列人并与之立约，应许永远祝福他们；只要以色列人遵守立约和律法，他们就一定能够得到神的祝福。反过来说，如果以色列人遇到苦难（祝福的反面），那么，原因一定是他们没有遵守立约和律法，即：人犯了罪。因此，罪是苦难的原因。

我们读到了一个简单的故事：耶稣用吐沫和泥使一个生来就瞎的人眼开能见。这虽然不是件大事，但由此引发的争论却根本地冲击法利赛人的一个基本神学原则，即：罪是苦难的原因。耶稣认为，罪和苦难并不是一种直接的内在关系。我们知道，一方面，在第八章中，耶稣关于罪的界定是：不相信耶稣基督，不遵循神的旨意；另一方面，耶稣这里指出，生来就瞎这个苦难可以彰显神的尊容。可见，在耶稣看来，罪和苦难并不是一种因果关系，因而法利赛人的上述神学原则不能成立。耶稣借助于“眼瞎”这件事进一步指出这个基本的人类生存事实：不认识耶稣，不认识天父，就是眼瞎，并生活在黑暗中。人自以为能够

看见,但却是有眼不识泰山。人若未能认识到自己眼睛这一生存事实,就无法在信任中认识耶稣基督。也就是说,所有自以为是,自以为明白的人其实都是瞎子。凭着自己的思想观念,人就只能生活在黑暗中,拒绝光明。走出黑暗,开眼看见,那一定是神的恩典。

【9:1-5】耶稣经过时,看见一个生来就瞎眼的人。门徒便问他说:“老师,是这个人犯了罪,还是他父母,使他生来就瞎呢?”耶稣回答说:“不是他犯罪,也不是他父母,而是神要在他身上做事。我们必须在白天的时候做那遣使我来者的工作,天黑之后没人能做事。只要我在这世上,我就是这世上的光。”

我们从门徒的问题开始分析:“是这个人犯了罪,还是他父母,使他生来就瞎呢?”不难注意到,这位生来就瞎的人在当时是一个热门的神学话题。根据门徒的问题,这个神学讨论涉及一个基本神学原则和两个主要观点。这条神学原则是:罪是苦难的原因。换句话说,一定有人犯了某种罪,使这个生来就瞎的人遭受眼睛的苦难。但是,究竟谁犯了罪呢?一般来说,在罪的问题上,一人犯罪一人当。因此,一种观点认为,这个瞎眼人自己犯了罪;他的罪使他眼瞎了。<sup>①</sup>不过,问题在于,这个人生来就瞎;我们总不能认为,这个人在出生的时候犯了什么罪。把罪归给这个生来就瞎的人似乎有点太不公平。为了从“罪是苦难的原因”原则出发解释生来就瞎的现象,人们还可以把原因归给这个人的父母所犯之罪。这第二种观点也能在《旧约》中找到根据,比如,亚当夏娃吃了禁果后,他们的后代因此有许多不幸的事情,诸如男人劳苦工作,女人生产痛苦(《创世记》3:16-19)。祭司以利没有教育好他的儿子,所以他的后代就要承受惩罚(《撒母耳记上》2:27-34)。大卫做王时,看中了大将军乌利亚的妻子拔示巴并与之通奸,进一步导致将军战死疆场,大卫娶之为妻。然而,大卫犯下的罪却转嫁给他

---

① 加尔文在讲解这一点时引述了毕达哥拉斯观点,认为它是第一种观点的理论基础。参阅他的《约翰福音评论》9:2注。古希腊人的灵魂轮回说在柏拉图《国家篇》第十章中有详细的说法。在柏拉图的描述中,人在今生今世的各种遭遇都和自己的前世生活相关;也就是说,前世所犯的罪可以积累到今世。不过,这种希腊式的思路,从《约翰福音》提供的材料看,在当时法利赛人的神学中并没有明确的表达。我认为,第一种观点的持有者大概不会求助于这种轮回说。

和拔示巴生的第一个儿子,使他早年夭折(《撒母耳记下》第 11、12 章)。这两种观点的论证思路虽然相当不同,但其中的推论都以同一神学原则为出发点。

我认为,这一神学原则是当时的法利赛人所坚持的。实际上,门徒只不过是在重复当时人们在争论中的问题。当然,他们长期在法利赛人的影响下,也是在“罪是苦难的原因”这一原则中进行思维,因而同样深受这个问题的困扰。正是在这个基础上,他们向耶稣提出问题,希望耶稣能够给他们解惑。我们在第 8 章中读到,耶稣在谈论罪时并没有联系苦难,而是和奴役、自由、相信耶稣来自于神等方面联系起来。耶稣批评那些犹太人离开神的恩典来谈论人的罪。这里,耶稣继续批评他们离开神的恩典来谈论人的苦难。

我们来分析耶稣和门徒的这段对话。对于这位生来就瞎的人,在正常人的眼光中,他是一位不幸的人。不幸或苦难指的是那些人所不愿的事情临到身上。人在生存中,根据自己对好坏的认识,总是希望得到好的避免坏的,即趋善避恶。眼睛明亮是好事;而生来就盲这件事就是极大的不幸了。在生活中,有些事情是可以靠自己的努力来避免的;比如对于有些因事故而导致的失明,当事者多多少少要负一些责任。但是,对于与生俱来的事,当事者的责任就说不清楚了。就人的感情而言,把那些与生俱来的不幸之事的责任强加在当事人身上,不免有不公平之处。门徒的问题正好反映了这一困惑和思考。不难指出,就门徒的问题提法来看,他们仍然深受法利赛人的律法主义倾向的影响。在法利赛人看来,律法就是神的旨意。遵守律法就是遵守神的旨意,就能领受神的祝福。反之,违反摩西律法,就是犯罪,就会遭受苦难。显然,在这一神学原则中,任何人,只要在生活中出现了苦难,那就一定是这人犯了罪。这样做的结果,我们看到,实际上是和神争夺定罪权。可以称之为定罪意识。但是,在定罪意识中,我们如何能够理解这位生来就盲的人的罪呢?这是定罪意识中的一个理解困境。问题在于,这种定罪意识本身就是一个误区。

为了帮助门徒摆脱这种定罪意识,耶稣在第七、八两章对罪这个概念进行了界定。耶稣对罪进行界定时,强调定罪的标准在于神的旨

意。只有拥有神的旨意，才有资格进行定罪。从另一个角度看，违反神的旨意就是罪。归根到底，人的罪乃是人自以为是，不去体验神的旨意。神的旨意是通过他的独子来彰显的。因此，不相信耶稣基督就是罪。历史上看，当耶稣尚未显示他的独子身份时，神的旨意就尚未完全彰显。在这种情况下，人无法按照神的旨意做事。这便是死在罪中的生活。法利赛人认为，人们可以通过遵守摩西律法来避免犯罪。这种说法是没有根据的，骗人的。为什么呢？——人无法依靠自己去遵守律法。比如，关于如何遵守安息日法，法利赛人对此做出了很多规定。他们认为，在安息日接受割礼是遵守了律法；但是，在安息日治病救人则是违反了守安息日法。耶稣针锋相对地指出，根据哪一种理解和说法才是正确的？于是，问题就可以提出：是按照法利赛人的理解和规定去遵守安息日法，还是跟随耶稣在安息日中观看神的尊容？显然，正确的判断只能来自于神的旨意。实际上，不从神的旨意出发，就无法遵守摩西律法。正是在这个意义上，耶稣指出：“你们当中没有人遵守律法。”（7：19）在这个思路中，有一点是确定的，那就是，人都生活在罪中，因而人没有定罪权。那么，定罪权在哪里呢？耶稣指出，拥有神的旨意就拥有定罪权。神的旨意只能在他的独子尊容中彰显出来，因此，相信并跟随耶稣就是摆脱罪的捆绑的唯一道路。

罪和苦难之间当然是有内在关系的。在《旧约·创世记》（第三章）的堕落故事中，上帝因为亚当夏娃犯了罪而把各种苦难加在他们身上。耶稣这里直接否定了罪和这个人的眼睛的因果关系；并且明确指出，人没有定罪权，因而在定罪意识中理解罪和苦难的关系只会把人引向拒绝神的恩典。我们看到，我们可以从两个角度谈论罪和苦难的关系，即：在定罪意识中和在忏悔意识中。保罗对这一点有深刻的体会。在他看来，律法只能给自己定罪，不能给他人定罪。他说：“凡有血气的没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。”（《罗马书》3：20）这里，知罪也就是认罪忏悔，也称为忏悔意识。定罪意识和忏悔意识是两种完全不同的意识；定罪是针对他人的，而忏悔是针对自己。人无权定罪，因而只能在忏悔意识中理解罪和苦难的关系。不过，这个主题不是耶稣这里要强调的。

就行文来看,耶稣要求门徒不要从定罪意识出发去处理罪和苦难之间的关系,而是要转换思路,从恩典的角度去理解苦难。我们注意到耶稣的这种说法:“神要在他身上做事。”在耶稣看来,理解人的苦难要和神的恩典联系起来。前面谈到,苦难就是人所不愿的事情临到了身上。就概念上看,苦难是人从自己的善恶观念出发判断为恶的东西。鉴于人自以为是,自恃那缺乏真理的善恶观念,因而生活在罪中。因此,人的判断都是不正确的。也就是说,在人看来为恶的东西,并不一定就是恶的。在人看来为苦难的事,在神那里却是要在这件事上彰显他的旨意。实际上,人在判断善恶问题上总是犯错误。要做出正确的判断,只能从神的旨意出发。耶稣要求人们转化视角,相信耶稣是独子,把善恶判断权交给耶稣,接受恩典,认识神的旨意。这样,人就能做出正确的判断。

在恩典中理解苦难乃是恩典真理论的思路。我们指出,恩典概念的核心是神对恩典拥有主权,以及人在信任中的接受。面对神所赐的恩典,如果不在信心中,人就不可能接受。信任就是放弃判断权。在信心中,人相信神会把最好的礼物给予他。因为放弃了判断权,从人的判断角度看,不管神所赐的恩典是好是坏,人只能不加判断地接受。这里,我们会遇到这种情况,即:神所赐的,从人的好恶判断出发,正好是人所不想要的;当人凭着信心而接受下来之时,从判断的角度看,它对于人来说就是一种苦难。对此,我们说,恩典是以苦难的形式给予人的。然而,既然是神的恩典,这种苦难就一定带着神的祝福和爱。人不可能在判断中认出这里的祝福和爱。但是,在信心中,当事人放弃了判断权,不对这一苦难进行任何意义上的分辨。于是,这一苦难在信任中进入他的生存。当事人凭着信心相信这苦难带着神的祝福和爱,经受苦难,并在其中体会神的作为和美好旨意。这便是恩典真理论的苦难观。

因此,耶稣在回答门徒的问题时,指出,这人的不幸是要彰显神的工作。在耶稣看来,人们之所以在这位生来就盲的人的问题上争论不休,原因在于他们的定罪意识。人在定罪意识中是不可能观看神的工作的。由于判断标准不同,在人判断为恶,在神判断则为善。因此,只

要在苦难问题上坚持自己的定罪权，人就不可能在苦难中观看神的工作。这是一种消极的苦难观。耶稣通过医治这个生来就盲的人，向他的门徒展示了一种在恩典概念中的苦难观。我们称此为恩典真理论的苦难观，即：当我们把目光转向神的工作，而不是在那里争夺定罪权时，我们就能在苦难中观看神的工作。我们知道，只有耶稣才有资格从神的旨意出发进行审判定罪。然而，作为独子，耶稣不是来审判人的，而是要向人彰显神的尊容，把人带到神那里去。从这一角度看，恩典真理论引导了这样一种生活态度，即：在基督信仰中，门徒在面对苦难时不应把自己禁锢在消极的定罪思维中，而是要积极地在其中观看神的工作。

在这位生来就盲的人身上，如何观看神的工作呢？耶稣指出，他要在这人身上再次展示他的独子身份。他所做的，就是神的工作。所以，他说：“只要我在这世上，我就是这世上的光。”耶稣所做的也就是神所做的；反之，亦然。

【9:6—14】说完这话，耶稣吐了一口唾沫在地上，并把地上的吐沫和成泥巴，抹在他的眼睛上，对他说：“去西罗亚水池洗去。”（西罗亚的意思是遣使）他于是去洗，回来便能看见了。邻居们和那些以前知道他是乞丐的人，说：“这不是那位坐在那里讨饭吃的吗？”有人说不是，但像他。他自己说：“是我。”于是，他们问他：“你的眼睛怎么开了？”他回答说：“有一个人叫耶稣，他用泥巴抹在我眼睛上，对我说：‘去西罗亚水池洗去。’我去洗，就看见了。”他们说：“那个人在哪？”他说：“我不知道。”他们把这个曾是瞎子的人带到法利赛人那里。耶稣吐沫和泥开人眼睛的那一天是安息日。

我们比较一下这里的故事和第五章治愈一个瘫痪了三十八年的病人的故事。从记载中，我们发现，第五章的事虽然惊动了那些犹太人，以至于他们决定要杀他；但是，就其社会震动而言，远远不及本章发生的事。对于一个生来就瞎的人，人们多少还是有一点同情的，尽管神学上人们可以争论不休，想搞清楚究竟谁应该为他的眼瞎负责任。因为这一同情心，所以，当人们发现这位瞎子的眼睛开了时，就十分惊奇，认为这是一件大事，所以把他带到主管的法利赛人那里去。



有一点不同的是，耶稣在治疗瘫子的时候，只说了一句话，那瘫子就立刻站起来。这里治疗这位生来就瞎的瞎子，却用了不少的动作，如吐沫一和泥一抹眼。为什么耶稣要这样做呢？当然，就耶稣的做事方式而言，从神的角度看，耶稣想怎么做就可以怎么做。但是，从门徒的角度看，耶稣每做一件事都是在彰显神的尊容。一句话让瘫了三十八年的病人站起来，是彰显了神的尊容。吐沫一和泥一抹眼这一系列动作，同样是彰显了神的尊容。这两种治病方法的差异性值得我们注意。

我们可以设想，如果耶稣在做事时总是采用一种不变的方法，那么，我们就可能认定，这种方法就是耶稣的方法。于是，我们就可以凭此进行判断：凡是和这种方法不同的做法就不是耶稣的做法，并加以拒绝。这样一来，我们就再次进入判断思维模式中，并在自己的判断中限制了神的作为。门徒是在信心观看耶稣的作为的。在耶稣治疗瘫子和瞎子这两件事中，他们看到的都是神的作为。对于在信心中接受恩典的门徒来说，神可以通过各种方式做事。“说”是在做事；动手动脚也是在做事。无论怎么做，都是在彰显神的尊容。因此，认定神只能按照某种方式做事（如只说不做，或只求简单不问复杂等等），乃是在判断中观看神的作为，结果一定是凭自己的心思意念而拒绝神的旨意。

我们看到，这个故事还是要表达这个信息：在信心中顺服在神的旨意中。耶稣在做完他的工作之后，对那位生来就盲的人说：“去西罗亚水池洗去。”这是一个命令句。使徒约翰特别对此加以说明：“西罗亚”的意思是遣使。耶稣要这位瞎子去那个池子清洗眼睛，在约翰看来，乃是要他顺服在神的旨意之下，即：在顺服中接受遣使。

【9：15—17】法利赛人再一次问他：“眼睛是怎么开的？”他对他们说：“他把泥巴抹在我眼睛上；我去洗，就看见了。”法利赛人中有的说：“这人不是从神那里来的，因为他不守安息日。”有的则说：“一个罪人怎能行出这样的神迹？”他们互相争执起来。他们因此又问那瞎子：“你的眼睛是他开的，你来说说他。”他说：“他是先知。”

勿容置疑，这位生来就瞎的人眼开了，作为结果，当然是好事一

桩。这是所有的人都同意的。问题在于，这件事是耶稣在安息日做的。如果耶稣在其它时间中做类似的事情，大概只会受到欢迎而不是反对。但是，在安息日做一件好事则会引起争议。这里出现了两个标准：从瞎眼开明看见这个角度看是好事；从违反安息日这个角度看则是坏事。实际上，只要从判断出发，就必然出现不同的判断标准，并导致不同的评价。

我们进一步分析这里的不同反应。不难指出，第一种看法来自极端的法利赛人，主要是一些法利赛人和祭司。他们认为耶稣不遵守安息日，因而不是从神那里来的。他们的标准很简单：守安息日。任何作为，如果没有遵守安息日法，就是违反神的旨意。守安息日法和神的旨意是等同的。根据这一前提，我们看到，可以给出相当严谨的逻辑推论，即：安息日是在神的旨意中设立的；不守安息日法就是违反神的旨意；因此，违反神的旨意的人不可能是从神那里来的。这个推论忽略了一个关键环节：如何判断一个人是否在持守安息日法？比如，耶稣在安息日里治病救人算不算是不守安息日法？任何判断都是在自己的概念体系中进行的。要判断一个人是否违反了安息日法，我们就必须拥有神的旨意。如果没有神的旨意，我们就不能判断一个人是否违反了安息日。其实，我们可以从另一个角度来理解守安息日法。安息日法的设立是为了让人能够有时间记念并敬拜神。一个人是否在纪念神和敬拜神，只有当事人自己才知道。因此，守安息日法的实质是要人自省。如果觉得自己在安息日中做了一些事而感到内疚，那么，他就要自己向神认罪。在这个思路中，守安息日法的目的是要让人能够认罪，而不是用它来判断他人的作为。归根到底，判断者只能是神自己。只有神才拥有神的旨意，因而能够进行判断。当这些法利赛人站在高位上指责耶稣违反安息日法时，他们是在判断中来观看神的作为，从而使自己陷在罪中。

第二种反应比较温和。耶稣让一位生来就盲的人眼开见明，这是一件大大的好事。他们对这位盲人的同情是显然的。对于他们来说，神是祝福之神；好事都必须归于神。一个生来就盲的人居然得到了光明，这么好的事只能来自于神。至于耶稣在安息日做了这件事，就耶

稣的动作来看并没有太大的动作；实际上，每个人在安息日里都可能做一些小事。因此，他们不认为耶稣违反了安息日法。不过，这些人无法说服那些极端的法利赛人。显然，究竟如何判断一个人是否违反安息日法，大家认定的标准并不是严格一致的。这便是他们之间争执不下的原因。然而，这些人虽然没有直接指责耶稣，但他们的思路和那些极端的法利赛人一样：在判断中观看神的作为。

第三种反应来自这个亲身经历变化的人。对于当事人来说，这些法利赛人的神学讨论是没有意义的。他亲身经历了眼瞎之苦和眼明之乐。从瞎到明，只有他才能直接感觉到这个变化在他的生存中的意义。这种生存上的感受是实实在在的，胜过任何神学讨论。如果一种神学无法让人满意地解释这种生存上的感受，那么，神学就必须改变。生存感受的实在性是直接的，在某种情况下可以被掩盖，但决不可能被抹掉。因此，对他来说，如果这位给他的生存带来如此变化的人不是从神那里来的，那么，神在他的生存中还有什么意义呢？因此，他毫不犹豫地说了：耶稣是先知。这是来自生存的直接反应。耶稣正是借着这个生存反应建立这位从瞎到明的病人的信心。

**【9：18—23】** 这些犹太人不相信这人是瞎子开眼；便把这人的父母叫来，问他们说：“这是你们的儿子吗？你们说他生来就是瞎的，现在怎么能看见了呢？”他的父母回答道：“我们知道他是我们的儿子，生来就是瞎的；但不知道他怎么现在能看见了，也不知道谁开了他的眼睛。你们问他好了；他已经成年，能够自己说话了。”他父母这样说是因为害怕这些犹太人。他们已经决定，谁要是认耶稣为基督，就把谁赶出会堂。所以他父母说：“他已经成年，你们问他好了。”

对于这位经历了由瞎变明的人从生存的角度给出耶稣是先知的认知，这些法利赛人显然感觉到了其中的力量。从他们的立场出发，耶稣不遵守安息日规定，所以一定不是从神哪里来的。这个结论是一个定论。但是，一个生来就瞎的人，并没有做错什么事，现在获得了视力，这是多好的一件事。如果说这件事不好，那他们就无法向人们解释。因此，他们希望这件事不是真的。把他的父母叫来加以验证，大概是出于这种想法。

我们来分析这个想法。这些极端的法利赛人和祭司是犹太社会的上层。他们的决定是带着权威的。他们当然相信弥赛亚的到来。但是，他们是在判断中欢迎弥赛亚的到来，即：这个弥赛亚必须符合他们的弥赛亚概念。这个概念有一个基本点：弥赛亚来自于神，因而一定遵守安息日法。而且，他们还对如何守安息日进行了详细规定。带着这个概念来观察耶稣，他们发现，耶稣在安息日不遵守他们给出的规定；于是得出结论，耶稣不是弥赛亚。作为犹太人的领导者，他们必须对犹太社会负责。他们是严格地按照他们的弥赛亚概念来观察耶稣的，因而是真诚地判断耶稣不来自于神。这是在判断中的真诚。因此，这个结论是不能改变的。令他们心中不安的是，当事人叙述的故事有强烈的感染力。他生来就盲，令人同情；如今因为耶稣的治疗而眼开见明。人们的同情心得到释放。无论是当事人还是旁观者，都能从这件事中感受到一种积极的生存力量。

问题在于如何解释这一生存力量。如果这么一件大好的事不是来自于神，那么，人该如何赞美神？！不难发现，这个故事极其不利于这些法利赛人和祭司关于耶稣所下的结论。为了摆脱这里的不利，同时又能够维持这个结论，对于他们来说，最好的办法是，否定这个故事的实在性。比如，耶稣没有做这事；或者这人其实并不是生来就盲；等等。换言之，在这个结论的主导下收集证据，否定耶稣让一位生来就盲的人开眼见明这件事本身。

令他们失望的是，当事人的父母不愿配合。就当时的情形而言，这些犹太领导人的意图已经完全公开了，以至于当事人的父母也知道了他们的意图。对于这对父母来说，他们受到了两种压力的夹击。长期以来习惯了听从这些法利赛人和祭司的权威，他们的第一反应是不和他们对抗；而且，他们也没有力量和他们对抗。但是，他们的儿子生来就盲，以及现在眼开见明；这个活生生的事实也是他们无法否认的。这是一对诚实的父母，实话实说：他们的儿子生来就是盲的。对于那些法利赛人和祭司来说，这对父母的诚实把他们推向一个十分尴尬的地步：对抗事实。这是令人讨厌的，却不得不接受的事实。耶稣不守安息日法因而不是从神而来。这个判断是不能改变的。耶稣让一位

生来就盲的人眼开见明。这是一个大家都能看见的事实。是事实大于判断，还是判断大于事实？我们看到，这里的对抗乃是两个认识一生存出发点之间的对抗。

【9：24—34】他们因此再次叫来那位曾经是瞎子的人，对他说：“把这事归功于神！我们知道，那人是罪人。”他回答说：“我不知道他是不是罪人；但我知道一件事，我这个瞎子现在看见了。”他们对他说：“他向你做了什么事？是怎样开你眼睛的？”他回答说：“我给你们说过了，但你们不听。现在想听了？难道你们也要成为他的门徒？”他们就骂他：“你才是这人的门徒。我们是摩西的门徒。我们知道神对摩西说过的话，不知道这个人从何而来。”那人回他们的话：“这就奇怪了。你们不知道他从何而来，但他开了我的眼睛。我们知道神是不听罪人的；他只听从那些崇拜神并按神旨意做事之人的。自古以来没有听说能把生来就盲的眼睛打开的。如果他来自于神，就什么也做不了。”他们回答他说：“你全然生在罪中，还来教训我们？”于是把他赶了出去。

第24节“把这事归功于神”（*δὸς δόξαν τῷ θεῷ*）可以做两种理解。第一理解，这种用法是一种带着权威的审问开头用语，意思是，相信神的主权，你放来说实话！比较《旧约·约书亚》（7：19），约书亚为了让亚干说实话，起头便是“将荣耀归给耶和华以色列的神”（和合本译文）。七十译本的希腊文和本节的用法基本相同，都是用过去不定时的命令式（*δός*，原形为 *δίδωμι*，归给）。按照这种解释，这些法利赛人在审问这位由瞎而明的人时，认为这位当事人一定还有一些没有告诉他们的实情。不管这些实情是什么，他们都希望指向判定耶稣是罪人这个结论。所以，他们采用了这种带着权威的审问方式。

另一种理解，我们也可以按字面解释，这些法利赛人要求当事人去感谢神，而不要把功劳归给那个治疗他的人；即：把神可以让任何人去做好事，但祝福只能来自神，而不是来自神所驱使的人。比较《路加福音》（17：18）的用法：“归荣耀于神”（*δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ*）。耶稣治好了十位大麻疯病人，希望他们都把这件事归功于神。不难发现，把一件好事归功于神，并且和这件好事的施行者加以区分，乃是犹太文化

的一个基本特征。这里提到的“把这事归功于神”，应该也包含了这方面的含义。

关于这句话中 *δόξα*，我把它处理为“这事”。就原文的意思来看，它要表达的是，“由瞎变明”这件事来自于神的作为，表达了神的尊容。和合本的译文是：“将荣耀归给神”。

加尔文在评论本节时，谈到，虽然第二种理解也是可以接受的，但是，他本人更倾向于第一种解释。<sup>①</sup>加尔文的这个看法在当代注释界被广泛接受。从法利赛人和那位由瞎而明的人之间的进一步对话来看，我认为上述两种解释都隐含在原文中。这段对话展现了一场深刻的神学争论，需要深入分析。

对于那些法利赛人来说，他们面临的是逻辑推论和生存事实的冲突。耶稣是罪人这一论断是他们根据神学原则推论出来的结论，具有逻辑上的依据。放弃这个结论一定会直接冲击他们的神学基础。另一方面，无论对于当事人还是旁观者，由瞎变明这一生存事实呈现了一种生存力量。法利赛人企图否定这个生存事实，但没有成功。于是，焦点就转移到，如何解释罪人做好事这个问题上。这些极端的法利赛人不敢否定瞎子开眼这件事的正面意义。如果在他们的判断中这件事是由一位遵守摩西律法的人做的，比如施洗者约翰，那么，他们会对治疗者大加赞赏。问题在于，耶稣在安息日里做事，而且还和他们在如何理解守安息日问题上进行对抗(7:23)。在他们的判断中，不遵守他们所理解的摩西律法就是犯罪；耶稣没有遵守他们所理解的摩西律法；所以，耶稣是罪人。如果“瞎子开眼”和“耶稣是罪人”这两件事都是确定的，那么，罪人能否做好事？这里涉及了一个更为复杂的神学问题。

我们在《旧约·申命记》(13:1-5)读到，如果一个先知，即使他的预言曾经应验过，但是，只要他想把以色列人带离耶和華，就可以把他治死。按照这段经文，这位先知是做过好事的，他甚至还继续施行神迹。然而，如果他用他的神迹把以色列人带离耶和華，那么，以色列人

① 参阅加尔文，《约翰福音评论》9:24注。

不仅不要听他的,而且还要治死他。按照这一教导,即使耶稣做了一些好事,单凭耶稣对抗摩西律法,在这些法利赛人看来,就该处死耶稣。可见,当他们要求当事人把由瞎变明这件事归功于神时,他们注意到了这位当事人的感情,以及旁观者的同情,承认这是一件好事;但是,耶稣没有遵守安息日法,所以是罪人。因此,他们告诫他,要把这两件事完全分开。

我们看到,这位当事人显然不接受这种划分。他提出的反驳理由是:“我们知道神是不听罪人的;他只听从那些崇拜神并按神旨意做事之人的。自古以来没有听说能把生来就盲的眼睛打开的。”从神学上看,这瞎眼开明的人显然相当幼稚。神作为主权者只随自己意思做事。他可以使用义人,也可以使用罪人。因此,说神不听罪人的,这话当然没错;但是,神可以随意使用任何人。因此,一个人做了一件好事并不一定表明这人是义人。比如,神让亚述人灭了以色列国<sup>①</sup>;让巴比伦帝国灭了犹太国<sup>②</sup>;等等。这些历史事实说明,只要神愿意,他想使用什么人就使用什么人。当然,对于缺乏足够的神学训练和反思的大众来说,他们拥有强烈的“神只使用义人”这样的观念。不过,在法利赛人心目中,这种观念在神学上是幼稚的、不正确的。

不过,这位当事人之所以敢于与法利赛人与祭司斗嘴,当然不是为了什么神学问题。他自己亲身经历了从眼瞎之苦到眼开之乐的生存变化。这是实实在在的好事。他当然要感谢神。但是,这件好事是耶稣直接给他的。在感情上,他内心对耶稣的感激是最直接的。法利赛人要他放弃这个感激之情,他做不到。这是一种生存上的力量。他说的这句话充分表达了这一生存力量:“我不知道他是不是罪人;但我知道一件事,我这个瞎子现在看见了。”不过,对于在判断中观察耶稣的法利赛人来说,他们的判断也是有巨大力量的。只要那些推论前提仍然有效,那么,无论这种生存力量有多么强大,他们也无法改变已经给出的判断。于是,我们再次回到出发点之争上来。他们把他赶出会

① 《旧约·列王纪下》,第17章。

② 同上,第25章。

堂,乃是一个活生生的逻辑对抗生存的实例。

【9:35-38】耶稣听说他们把他赶了出来,找到他后,说:“你信靠人子吗?”那人回答说:“恩人,那人是谁?你让我信靠他?”耶稣说:“你已看见他了;现在和你说话的就是他。”那人说:“恩主啊,我信!”说完便拜他。

耶稣和这位由瞎变明的人的对话很简单,邀请他来跟随他。对这个瞎子来说,他在生存上经历了一场不可思议的变化。这个变化是在耶稣的工作中发生的。对于这个瞎子来说,眼睛是他生命中最大的事。他梦寐以求,希望能够像常人一样用眼睛看。可以说,在他身上,没有比这更大的事了。但是,他怎样才能睁开眼睛呢?他无法按照法利赛人关于罪—苦难的说法来解释他的苦难,也无法通过做什么事来解脱这苦难。人们虽然可怜他,但也没有办法在这件事上帮助他。现在,耶稣治好了他的眼睛。这是他亲身经历到的。在他心目中,不管耶稣是什么人,耶稣的力量来自何处,耶稣在这件事上就是神的使者。当耶稣邀请他相信并跟随耶稣时,他心里想到的就是,耶稣是要继续把这样的好事赐给他。毫不犹豫地,他接受了耶稣的邀请,认耶稣为他的救主,希望继续从耶稣那里得到各种好处。

我们看到,导致他接受耶稣的力量是生存上的,而不是逻辑上的。对于法利赛人来说,如果恪守安息日这一原则没有错,那么,在逻辑上推不出“耶稣来自于神”这一结论。他们宁愿遵循逻辑推论,即使结论和生存事实相冲突。他们是判断者,坚持逻辑推论的真理性。但是,这位由瞎变明的人却从他在生存上的直接感受出发,感受到耶稣是值得信赖的,由此而信靠耶稣。也就是说,他是在信任中接受耶稣的。另一方面,法利赛人面对这个强有力的瞎子开眼事件,发现他们的推论在解释上承受着巨大的压力;但是,他们仍然坚持自己的判断。这说明,在判断中是一定拒绝耶稣的。作者希望在这个事例中呈现两种认识—生存出发点的对立。

这里出现了两个 *κύριε* (第 36 节和 38 节)。这个词在日常用语中是多用词,在汉语翻译中不能一概而论。在和他人交谈中,如果说话人对对方仅有礼节上的尊重,可译为“先生”,如第四章的撒玛利亚女子



称呼耶稣；如果对对方有特别尊敬，可译为“主”或“主人”，如 6:68 彼得对耶稣的称呼。这位由瞎变明的人对耶稣为他所做的事充满感激，并认为他是从神那里来的先知，因此，他开眼后第一次见到耶稣时，感恩之情是主导；我译为“恩人”。当耶稣向他宣告他的“人子”身份时，感恩和敬拜之情合二为一；我译为“恩主”。不过，他对耶稣的独子身份有多少认识，作者并没有交代。

【9:39—41】耶稣接着说：“我来了；这就是审判。看不见的因此能够看见；而那些看得见的反而变瞎了。”在他旁边的法利赛人听见后，说：“不该我们也瞎了吧？”耶稣对他们说：“如果你们是瞎的，你们就无罪了；现在你们说‘我们看得见’，你们的罪就还在。”

耶稣借助于这个瞎子开眼事件再次提出审判问题。审判的关键点是审判者和审判标准。审判者就是掌握审判标准的人。审判标准就是神的旨意。耶稣说：“我来了；这就是审判。”这个宣告的意思是说：耶稣作为独子是要彰显神的旨意，在神的旨意中进行判断，他审判是真正具有权威性，所做审判是正确的。从这个角度看，拥有神的旨意，人就能够看得清楚，做出正确判断；这叫作“看得见”的。相反，没有神的旨意，人就在黑暗中是非不清、好坏不分，从而胡乱判断；这叫做“眼瞎了”。如何才能从耶稣那里得到神的旨意呢？——在信任中从耶稣那里接受神的旨意。这些法利赛人从自己的判断出发，拒绝耶稣，从而也就拒绝神的旨意。凭着自己的心思意念进行判断，如同瞎子的判断。对于他们来说，开眼见明就是要放弃自己的心思意念，转而相信耶稣，从耶稣那里领受神的旨意，并以此进行判断。

耶稣这一番“瞎子能见，明者如瞎”的说法颇让一些法利赛人不解。所以，他们回话说：“不该我们也瞎了吧？”我们注意到这种情况，如作者特别指出，这些回话的法利赛人是站在耶稣身旁的。这就是说，他们在那位由瞎变明的人被逐出会堂后，仍然愿意和这人在一起听耶稣说话。根据这一点，我认为，他们属于温和的犹太人。极端的法利赛人已经无法容忍耶稣说话了。在第 5、6 章，我们读到有关极端的和温和的犹太人的描述。这两类人在面对耶稣安息日做事这件事情上，看法并不相同。但是，他们都是判断者，自称拥有关于摩西律法

的知识,以为拥有真理判断标准。就这一点而言,他们仍然属于法利赛人。作为真理判断标准拥有者,他们认为他们能够分辨是非真假,因而眼睛是明亮的。不过,这种想法是一种自以为是的想法,是罪人的想法。他们的判断标准之真理性是他们自己加上去的,是自欺欺人的“真理性”。因此,耶稣说他们是明者如瞎。在恩典真理论中,人从信任情感出发,从耶稣那里接受真理,即:在信心中见证真理。这些耶稣的信徒,就他们深知自己没有真理标准而不能对真理进行判断而言,他们是瞎子;就他们放弃判断权,从而能够在信任耶稣中见证真理而言,他们的眼睛能够看见真理。这便是瞎子能见。

所以,耶稣说,当他们自以为能看见时,罪就仍然和他们同在。罪就是没有真理却自以为有真理,从而拒绝在信任神的独子中见证真理,即:不相信耶稣是基督。因此,当这些法利赛人认为他们能够看见,从而能够辨别是非真假时,他们就仍在罪中。没有真理,就没有审判。正是在这个意义上,耶稣说他是为了审判而来,即:他带来了审判标准,即:天父的旨意。不过,耶稣同时也强调,他不审判人,如他在第8章中对那被法利赛人捉奸的女子所说。

## 第十章 耶稣的跟随者

【引言】我们在第 5—9 章中读到耶稣和那些极端—温和—犹疑不决的犹太人之间的争论。这个争论的焦点是两种认识—生存出发点问题的对立。本章突出了信心—跟随生存如何能够成为人的生存这个问题。换句话说,强调耶稣作为神的独子是要给人带来一种新的生命;人要获得这个生命就必须相信并跟随耶稣;但是,什么人才会相信并跟随耶稣呢?如何才能成为耶稣门徒?在第 6 章,有一批犹太人因为在“五饼二鱼”事件中崇拜耶稣的能力而跟随耶稣,但最后无法接受耶稣关于“吃肉喝血”的说法而离开耶稣。在第 8 章(8:31),耶稣和一批信他的人谈话,结果这些人无法忍受耶稣关于两种“父”(真正的父和骗人的父)的说法,要用石头砸死耶稣。我们看到,这些犹太人在判断中接受耶稣,终而与耶稣分道扬镳。也就是说,在判断中不可能成为耶稣的门徒。如果是这样,那么,什么人才能成为耶稣的门徒呢?或者,耶稣想招收什么人作他的门徒?

耶稣指出的道路是相信—跟随之路。我们说,耶稣的道路不是一条选择之路。可以这样分析。就人的生存而言,选择是一个不可避免的动作。一般地,选择是面对两个以上的选项而选择其一的动作。显然,人在选择时必须对选项加以判断。这里的判断归根到底是一种价值判断,即分辨选项的价值。在这个基础上,人的选择完全受到这个价值判断的支配,即:选择那个在价值判断中最具有价值(最好)的选项。从这个角度看,当人在判断选择中跟随耶稣时,乃是因为耶稣做

了一些在他们看来是好的了不起的事,即:在他们的判断中,耶稣的想法和行动符合他们的价值观念。这种跟随是有条件的。当耶稣的言行符合他们的想法时,他们就跟随耶稣;一旦他们发现耶稣没有按照他们的想法去做,他们就会或者要求耶稣改变做法,或者离弃耶稣。耶稣不要这样的跟随者。实际上,我们在前几章读到,耶稣有许多这样的跟随者,但最后都因为耶稣的想法和做法不符合他们的想法而放弃跟随。

那么,怎样才能成为耶稣的门徒?本章强调指出,耶稣的门徒是天父赐给的。成为耶稣的门徒不是一个选择过程,而是一个直接从放弃判断权(从而放弃选择),在信任情感中接受耶稣。这是一个生存出发点的置换。相信是放弃自己的主权,是在信任情感中把自己的判断权交给耶稣,让耶稣成为自己的判断者。当门徒交出主权之后,耶稣就成了门徒的判断者;耶稣的心思意念就成了门徒的心思意念。所以,耶稣就负起了门徒生存的全部责任。耶稣要的是这样的跟随者。这样一种关系,对于在判断中观察耶稣的犹太人来说,是完全不可理解的。耶稣用牧羊人和他的羊之间的关系来描述他和门徒之间的关系。

**【10:1-15】**“实实在在告诉你们,进羊圈不从门而入,而是从别处爬入,他就是贼和盗。从门而入的才是牧羊人。看门的让他进来;羊听他的声音。他点名吆喝他的羊,把它们领出来;把他的羊都领出来之后,便走在它们前面;羊跟着他,因为知道他的声音。羊不会跟陌生人走,只会逃跑,因为它们听不懂陌生人的声音。”耶稣对他们讲了这个寓言,但他们不明白他说的是什么意思。所以,耶稣又对他们说:“实实在在告诉你们,我就是羊圈的门。凡在我之前来的都是贼和盗,羊不会听他们的。我就是门;从我而入的都要得救,进进出出都能找到草原。贼来了无非是偷、杀、毁。我来是为了他们拥有生命,丰丰满满。我是好牧羊人。好牧羊人会为羊舍命。雇工不是牧羊人,羊不是他的;看见狼来了,他就撇下羊群逃跑。狼抓住羊,赶散了羊群。因为雇工就是雇工,他不会关心羊群的。我是好牧羊人;我认识我的羊,我的羊也认识我。正如天父认识我,我也认识天父;而且,我会为羊舍

命的。

我们分析这里的听众。第9章的结尾提到一些温和的法利赛人。这些人似乎还有兴趣继续听耶稣说话,甚至还相当在乎耶稣的话。就初步印象而言,第10章是接着第9章的。一些学者甚至认为,这里的断章是后来抄本之误。<sup>①</sup>不过,进一步分析,可以发现,就耶稣谈话的主题而言,本章主要涉及如何成为他的门徒以及他和门徒的关系问题,和第9章的主题相去甚远。我认为,这可能是在另一个场合的一场对话。尽管第21节提到“没有鬼能够开瞎子眼睛”,但是,我们完全可以想象,开瞎子眼睛一事是一个公共事件,已经是众所周知。也就是说,这条材料不能简单地用来证明本章和第9章的直接相关。有一点可以肯定的是,这些听众仍然是那些在判断中的犹太人,但他们尚未最后下结论;如第24节,他们还是在考虑,耶稣是不是那位基督。因此,这批人主要是犹疑不决的犹太人。他们当中有些想成为耶稣的门徒,但在判断中找不到这样的途径。这确实让他们很迷茫。因此,他们愿意继续听耶稣说话,进一步了解耶稣。对于他们来说,放下他们的判断主权是一件难以做到的事情。没有判断,何以有保障?!这是一个困境。

耶稣用牧羊人和他的羊之间的关系来比喻他和门徒的关系。这个比喻中涉及了“门”、“看门的”、“牧羊人”、“羊”、“贼和盗”。当然,作为比喻,这些字都有指喻的对象,可以对应起来。不过,我们需要注意的是,比喻只是在一些主要特征上进行对应,并不是等同关系。我们先来看看这里的对应指称。“门”指的是进出人的起点;略后,在第9节,耶稣明确指出,他就是这个“门”;意思是,他的门徒都必须通过他这扇门才能成为他的门徒。这是一个新的认识—生存出发点。“看门的”比喻天父,是看管耶稣的羊群的。接下来的比喻中没有再次出现这个词。<sup>②</sup>我想,原因在于,这里的主题是耶稣和门徒的关系。“牧羊人”则是天父派来并认得的耶稣;在第14节以下,耶稣强调他是好牧

① 参阅卡森《约翰福音注释》关于本章的介绍。

② 加尔文谈到:“如果有人认为这个‘看门的’就是神,我不会反对。”《约翰福音评论》10:3注。

羊人。“羊”当然就是耶稣的跟随者。“贼和盗”则是所有不经过耶稣（不从门而入）的人。在两种认识—生存出发点的对立中，耶稣提供了一种新的起点，不在这个起点上就不能成为他的门徒。因此，所有的“贼和盗”指的就是那些不相信跟随耶稣却和耶稣争羊群的人，是一个泛指的词。

这里有几点需要讨论的。首先，耶稣作为牧羊人如何又是那扇门？就象征意义而言，“门”指的是出入口，是一种认识—生存的出发点。只有转向这个出发点，即相信并跟随耶稣，才能成为耶稣的门徒。不从这扇门而入，即从自己的心思意念出发，就不可能成为耶稣的门徒。一旦进入了耶稣这扇门，就属于耶稣的羊，就能够得到耶稣的看顾。因此，耶稣这扇门同时也是给养者。所以，耶稣在第9节说到：“我就是门；从我而入的都要得救，进进出出都能找到草原。”耶稣同时表达了出发点和给养者这两个身份。

其次，耶稣的羊是看门的为他把守的，即：天父赐给的。我们看到，有些坚持自己的判断的犹太人，因为从他们的善恶观念中也能看到或感觉到耶稣的某些好处，所以对耶稣产生好感。这些好感甚至驱使他们想要成为耶稣的门徒。然而，只要是在判断中，最后的根据只能是他们的善恶观念。对于他们来说，一旦耶稣的言行与他们的善恶观念发生冲突，他们就必然摒弃耶稣而去。因此，这些人不是从耶稣之门而入，而是“贼和盗”。但是，什么人才能进入耶稣的门呢？这里用“看门的”这种说法，是要指出，成为耶稣的门徒不是人的努力结果，而是天父在事先就准备好了的。实际上，一个人在判断中不可能放弃自己的判断权；而放弃判断权又是成为耶稣门徒的前提。因此，人不可能依靠自己成为耶稣门徒。耶稣这里强调，他的羊是预定拣选的，是天父赐给的。

第三，如果听了耶稣的宣告仍然无法相信耶稣是基督，那就说明，这些人不是天父拣选的。只要是天父拣选并赐给他的羊，就一定能够听懂耶稣的话。这些羊听到耶稣的宣告之后便把自己的主权交出，让耶稣行使判断权，为他们做主并带领他们；所以，他们是跟随者。用“羊”来比喻他的门徒，耶稣是要强调门徒必须在信心中跟随他。羊的

特性就是顺服，听牧羊人的带领，完全依靠牧羊人。牧羊人把他们带到哪里，他们就跟着去到哪里。在羊的比喻中，耶稣的门徒都是像羊一样的跟随者。这一点，对于那些在判断中的犹太人来说，是完全不肯理解的。所以，他们听不懂耶稣的比喻是什么意思。

第7—10节进一步解释了耶稣之门的生存意义，强调耶稣作为真正生命之入口是要来拯救，而不是损害。这里的σωθήσεται(得救)是σώζω的将来时。就这个字的本义来看，它指的是“安全”，“有保障”等。使用将来时的用意是，对于这些听众来说，他们还没有入门，对于入门之后的生存毫无体会，因而是一种将来的事。换句话说，只要他们相信耶稣是基督，入了耶稣之门，他们就将得到真正的生命(ζωή)。而且，耶稣还将作为供给者，将源源不断地供给食物，丰丰满满，永不短缺。

在第11—15节，耶稣解释了他作为牧羊人的责任，即：当人们把主权交出之后，耶稣就是这些主权的行使者，从而对他们的生命负完全的责任。在牧羊人和羊的关系中，从牧羊人的角度看，这些羊是他的羊，它们每天能否有草吃就是他的全部关注；当它们受到狼的攻击时，他会奋力保护。值得注意的是，耶稣把他和羊的关系指称为天父和他关系。他说：“我是好牧羊人；我认识我的羊，我的羊也认识我。正如天父认识我，我也认识天父；而且，我会为羊舍命的。”牧羊人认识并关心他的羊；羊认识它们的牧羊人，知道牧羊人会把它们带到有好草的草地上，所以完全相信并顺服牧羊人。耶稣和天父的关系也是如此。在他的独子身份中，他知道天父，天父也知道他；所以他和天父之间是一种完全信任的关系，即：他完全顺服天父。这里，连接羊和耶稣、耶稣和天父之间的纽带乃是信任和顺服。

这里的“认识”(γινώσκω)都是用现在时。我们知道，门徒“认识”耶稣或耶稣“认识”门徒，就时间来看，这里的“认识”发生在过去。希腊文在表达这种动作时，更恰当的是用过去不定时。然而，这里的“认识”不是经验的，而是在信心中。这些羊在经验判断中无法认识耶稣。也就是说，他们之所以能够认识耶稣，只能是在信心中。耶稣是怎么认识他的羊的？——显然，也是在信任情感中。耶稣的羊之所以能够

认识耶稣，乃是因为天父拣选了他们。耶稣知道，如果不是天父的拣选，人就只能在判断中来拒绝耶稣。他相信天父会把这些羊赐给他。这种信任情感也存在于天父和耶稣之间。在耶稣独子身份中，天父把一切都告诉了耶稣，而耶稣完全顺服在天父旨意中。这是一种完全的信任情感。我们说，这种在信任中的“认识”不会受到时态的影响。

耶稣说他会为他的羊舍命。“舍命”(τιθημι)的原义是放下，躺下，搁一边等。这是一个常用字。可参阅《约翰福音》的其他用法：置放(11:34)；脱下、把衣服搁一边(11:4)；分派(15:16)等等。当一个人把自己的性命放在一边时，意思便是放弃自己的性命。彼得曾经说过要为耶稣搭上性命(13:37)，用的也是这个字。耶稣的意思是，他要死在十字架上。我们指出，《约翰福音》对“性命”(ψυχή)和“生命”(ζωή)进行了区分。生命是天父给予的；只要天父的给予没有中断，人就永远拥有它。这也就是耶稣来到这个世界的目的。生命是在信心中进入我们成为我们的生存出发点的。作为出发点，它引导了一种新的生存。因此，一旦进入，它就不会丧失。当然，人也不可能把它舍去。因此，耶稣要舍去的不是生命，而是性命。第11、15节提到的舍命，我们注意到，用词都是性命(ψυχή)。

【10:16】我有其他的羊，不在这羊圈里。我必须把它们领来。它们听我的声音，聚为一群，归于牧者。

本节的内容有点特别。我们读到，耶稣在第9节提到，他就是“羊圈”的门。“羊圈”内的羊都是天父所拣选的，但必须通过耶稣这扇“门”才能成为神的儿女。也就是说，所有从这门进去的羊都是天父赐给耶稣的羊。他们相信耶稣是神的独子。在这一信任情感中，他们能够听懂他的声音，并跟随耶稣，领受神的给予。但是，那些不在羊圈内的羊是什么羊呢？耶稣并没有进一步讨论这一点。考虑到当时的听众主要是一些在判断中的犹太人，耶稣说这话是有针对性的。我想，那些不在他的羊圈内的羊主要是指迷失的或被“贼和盗”骗走的羊。耶稣提到，在他之前有些翻墙而入的“贼和盗”进入羊圈。在“贼和盗”的影响下，这些被盗之羊形成了自己的善恶观念，并在此基础上进行判断选择。当然，即使他们现在圈外，他们还是天父给耶稣预备的。



既然他们原来是圈内的，他们就能够听懂牧者的声音。召唤他们，也就是向他们传福音。因此，耶稣要去召唤这些人。当他们转换了认识—生存出发点，进入耶稣之门时，他们就回到耶稣的羊圈，成为耶稣的门徒。

【10:17—18】正是这个原因，天父爱我；我舍弃我的性命是为了再得到它。并不是什么人能夺走它，而是我自己把它舍弃了。我能把它舍弃，也能再得到它。我从我的父那里接受命令。”

“这个原因”指的是耶稣的牧羊人和羊圈门这双重身份，归为一点，就是耶稣的独子身份。天父之所以爱耶稣，是因为他的独子身份，除此没有其他原因。耶稣舍弃他的性命是他的独子身份的一部分，因而也包含在天父的爱中。这里，耶稣强调了三件事，第一，他舍弃性命是为了再次得到它；第二，舍弃性命是他的主动动作；第三，他做这件事是按天父的旨意去做的。我们看到，第二和第三件事和他的独子身份相一致。但是，第一件事需要一些说明。

理解这两节还是需要回到《约翰福音》对“性命”(ψυχή)和“生命”(ζωή)的区分上。他所舍弃的是性命，而他所得到的是生命。两者是不同的东西。耶稣说，他舍弃性命是为了再次得到它。这个“它”(作为代名词)从语言上看是指性命，而不是生命。但是，在10:10中，耶稣明确指出，他是为了“得生命”而来到世间的。如果“再得到的”是性命，并且这就是耶稣来的目的，那么，岂不是耶稣是为了性命而来？当然，如果我们忽略两者的区别，这里的问题就可以掩盖起来。实际上，目前流行的中文和英文译本都采取这种处理，用同样的字“生命”或life来翻译它们。我认为这是不可取的做法。这种处理忽略了复活前后在生存上的根本差异性。

为了理解这里的“它”，我们可以进行如下这样分析。重新得到的性命和被舍弃的性命是两个不同的性命。人的性命可以有两种存在形式。一种是自足的性命，如人在罪中的生存；一种是在生命中的性命，如重生后处于接受状态中的性命。因此，舍弃的性命是自足的性命，没有生命的性命，死在罪中的性命。舍弃性命就是舍弃性命中的自足性，使性命处于接受状态，向天父开放。这种开放性使人能够接

受天父所给予的生命。很显然,天父在给予生命时需要有一个接受者来接受生命;这个接受者便是在开放状态中的性命。耶稣说,他舍弃性命是为了再得到它,指的便是得到这样一种拥有生命的性命。

【10:19—20】听了这些话,那些犹太人又争论起来。有些说:“这人有鬼附身,疯了。干吗听他说话!”有些则说:“这些话不是鬼附之人能说的。没有鬼能够开瞎子眼睛。”

对于耶稣关于生命和性命的这一番话,涉及了对生命概念的理解。这个生命是在信心中进入人的生存的。因此,这些犹太人(作为判断者)无法听懂。耶稣要求他的听众从相信他是神的独子开始,在接受状态中体会他说的话。从理性判断的角度出发,耶稣的这一要求是无理的,甚至是荒谬的。但是,耶稣是带着真挚和怜悯向这些犹太人说话的。他们当然能够感受到耶稣不是在开玩笑地说这些荒谬的莫名其妙的事情。所以,他们的直接反应是,这耶稣真是一个疯子,胡说八道!不过,有一件事困扰他们,这就是耶稣在一些场合中表现出来的特殊能力。凭着他们的基本判断力,耶稣的这些特殊能力是无法否定。而且,在他们看来,说这些能力是来自魔鬼的,也似乎不合理,因为耶稣所成就的事情都是好事。但是,他们无法接受耶稣所一再宣称的神的独子身份。如果耶稣仅仅说,他是先知,具有来自神那里的能力,我想,至少温和的法利赛人恐怕会接受耶稣,因为这是符合他们的判断的。问题在于,耶稣总是在宣称他的独子身份——舍弃性命—重生—新生命这些要素都包含于其中。从他们所掌握的知识出发,这些要素都是无法理解的。因此,他们无法接受耶稣的宣告。我们看到,这是判断者的致命点。从判断出发无法认识耶稣的独子身份,从而必然拒绝耶稣的宣告。

前面谈到,在这些法利赛人之间的争论中,法利赛人在对待耶稣这件事上可以划分为极端派和温和派。极端派从耶稣不遵守安息日这一点出发,认为耶稣不可能从神那里来的。温和派对这一点似乎不那么固执。他们观察耶稣的所作所为,认为耶稣可能是从神那里来的。因此,温和派继续观察耶稣。令这些温和派感到不舒服的是耶稣的独子身份宣告。这一点,我们在接下来的对话中就可以看得很清

楚了。

【10:22—30】耶路撒冷在冬天时有一个修殿节。耶稣在圣殿内的所罗门廊道上行走。那些犹太人于是围着他,对他说:“你让我们困惑不解要到何时?如果你是基督,跟我们直说了罢!”耶稣回答说:“我跟你们说过了,但你们不信。我奉我父的名所做的工作都可以为我做见证。然而,你们不信;因为是你不是我的羊。我的羊听我的声音。我认得他们,他们跟随我。我把永生给他们;他们永远不毁灭。没有人能把他们从我手中夺去。我父赐给我的比什么都大;没有人能够从我父手里夺东西。我和父是一体的。”

修殿节(ἐγκαίνια或ἐνκαίνια),也称为哈努卡节(Hanukkah),是犹太人纪念圣殿重新装修的节日。西元前167年,叙利亚王朝的安提亚古四世(Antiochus IV)攻占了耶路撒冷,并在圣殿内设立异教祭坛,深深刺激了犹太人的情绪,引发犹太人的强烈反抗;最后在“锤子犹大”(Judas Machabeus)的领导下取得了胜利。锤子犹大把圣殿重新修整,拆除异教祭坛,并于西元前164年的冬天(约12月25日),把圣殿重新归给耶和华。ἐγκαίνια的意思便是“重新”。这个节日对于犹太人来说,并非重要节日,且不必来耶路撒冷来庆祝。<sup>①</sup>

这段对话接着牧羊人和羊群的话题。显然,这些犹太人和耶稣在界定“基督”一词时完全不同。在犹太人的心目中,基督(弥赛亚)的到来是先知书许诺的一件大事。基督作为一名政治领袖,他的降临将改变犹太人的目前被统治受欺压的现状,会给犹太人带来美好的未来。对于许多犹太人来说,他们心目中的“基督”应该象“锤子犹大”那样的人物。也就是说,这里所谓的“美好”,究竟好在哪里,却是由他们来规定的。耶稣在一些事情上彰显了非同一般的能力。这就把他们的弥赛亚盼望挑动起来。当然,他们希望按照他们的弥赛亚概念来界定耶稣,并使用耶稣身上的那种特殊的伟大能力。他们认为,只要这能力

① 参阅 Henry A. Fischel, *First book of Machabees: A Commentary* (《锤子传记首卷译注》), Schocken, 1948; 以及《锤子造反: 圣经革命案例分析》(*The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution*), Daniel J. Harrington, Wipf & Stock Publishers, 2005。

是来自神的，他们就能够按照自己的理想建立一个称心如意的社会。我们看到，他们心目中的这一“基督”概念，一方面使他们对耶稣有某种期待（因为耶稣在许多事情上彰显了某种非同一般的能力）；另一方面又对耶稣他的独子身份宣告十分失望，因为这个宣告完全不符合他们的弥赛亚概念。在这种心态中，他们要求耶稣直接宣称自己是基督：“如果你是基督，跟我们直说了罢！”

人们或者可以这样想：这些人在问这个问题时是不是要给耶稣设陷阱呢？奥古斯丁指出，他们这样问的目的很明显，就是要找到惩罚耶稣的证据。<sup>①</sup>奥古斯丁的这种说法对后来的读者有相当广泛的影响。不过，考虑到法利赛人也曾经直接询问施洗者约翰同样的问题（1:19—27），而先知都必须自己亲口说自己是先知，因此，我认为，这些犹太人要求耶稣直接宣告自己的弥赛亚身份也可以理解为一个并非具有邪恶意图的要求。

耶稣对基督的界定是：天父的独子。独子只传递天父的旨意，所以和天父是一体的。对于耶稣的独子身份，这些犹太人想通过判断来肯定。但是，如果人没有见过天父，如何能够判断耶稣的独子身份呢？人在黑暗中生存，就只能在黑暗中进行判断，因而只能给出错误的判断，拒绝耶稣的独子身份。因此，耶稣要求他们转换认识出发点，从相信出发来观看并接受他的独子身份。换句话说，他们必须进入耶稣这扇门，成为耶稣的跟随者，才能认识耶稣的独子身份。这里，耶稣再次召唤他的羊：“我跟你们说过了，但你们不信。我奉我父的名所做的工作都可以为我做见证。”只要听懂耶稣的话，就会转换出发点，相信并跟随耶稣。在第42节，我们读到，还是有些人听懂了并归入了羊圈。可以看到，这里的对历史两种认识的对立。当这些犹太人要求耶稣直接宣称他是基督时，他们仍然是在判断中审查耶稣，所以无法认识耶稣的独子身份。他们听了耶稣的召唤而仍然坚持自己的判断；所以，他们就不是耶稣的羊。

人们对 10:29 节的 *ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μισθόν ἐστίν* 有不

① 参阅《约翰福音讲解》xlviii. 4, 第 267 页。

同的读法。一种读法是, *ὁ πατήρ μου* (我父) 是 *ἐστίν* 的主词, 如和合本的读法: “我父把羊赐给我, 他比万有都大, ……”。但是, 主词也可以是 *ὁ δέδωκέν μοι* (父所赋予我的), 如本译文的读法。从行文上看, 耶稣谈论的是没有人能够从手里夺走他的羊, 并没有涉及天父的能力大小问题。实际上, 对于在场的听众来说, 天父的能力是毫无疑问的。因此, 和天父的能力作大小比较是没有意义的。但是, 人和人还是可以比较的。《约翰福音》在其他地方提到类似的大小比较, 如 4:12 中的女子问耶稣是否比雅各大; 8:53 中的那些犹太人问耶稣是否比亚伯拉罕大等。当然, 耶稣这里说的“大”(即他所拥有的) 也是在这样的比较中给出的。换句话说, 和任何其他入(即使是那些大先知) 相比, 他所拥有的是最大的。

我们来分析一下, 耶稣凭什么说天父给他的(能力)是最大的。比较大小有两种方法, 其一是让两者进行直接较量, 胜者为大; 其一是在某种标准下进行定量比较, 量多为大。然而, 耶稣和历史上的人物无法进行较量; 我们也找不到一个标准来把耶稣和其他人物进行定量比较。那么, 根据什么说“最大”呢? 耶稣的回答很简洁: 因为他(作为天父的独子)和天父是一体的。如果耶稣所传递的仅仅是天父的旨意, 如果天父的旨意仅仅是通过耶稣来传达, 那么, 耶稣就把天父完全彰显出来了。耶稣的尊容就是天父的尊容。这就意味着, 从天父的旨意这个标准出发, 没有人(包括历史上的先知)能够比耶稣传递更多天父的旨意。从耶稣的独子身份角看, 天父把所有的都赐给了耶稣。因此, 天父赐给他的是最大的。

【10:31—39】那些犹太人拾起石头要打他。耶稣回答他们: “我从天父哪里向你们显示了许多好事, 凭那一件你们要用石头打我?” 那些犹太人回答说: “我们不为那些好事打你, 只为你的亵渎, 因为你作为人却把自己当作神。” 耶稣回答他们: “你们的律法不是写着‘我说过你们是神’吗? 如果那些神的话在他们身上的人可称为神, 如果经上的话无人能废除, 那么, 对于天父所圣化并遣使来世上者, 他说‘我是神的儿子’, 何来亵渎两字? 如果我不做天父的工作, 你们就不会信我。如果我做了, 即使不信我, 信这些事就会知道明白: 天父在我里

面，我在天父里面。”他们还要逮他，但他逃离了他们的手掌。

这些温和的犹太人还是让耶稣的独子宣告激怒了。他们的弥赛亚概念无法容纳耶稣的独子宣称。但是，这一怒气在耶稣的一番推论中被压了下来。耶稣宣称自己是神的儿子，而且是独子；神的儿子指的是从神而来的人；从神而来的人只讲神要他讲的话，只做神要他做的事。因此，神的旨意便是他的旨意；而他的旨意也就是神的旨意。这样的人当然和神一体的（“我和父是一体的”）。从逻辑上看，耶稣的这段推论是相当严谨的。我们可以换个说法来重构这个推论。耶稣首先从一个法利赛人也必须接受的前提出发：

1. 一个人，如先知，当他传达神的旨意时，是不说自己的话，而只说神的话的；在这个时刻，不再是他，而是神。

2. 如果有一个人，如天父的独子，他每时每刻都只说天父要他说的话；那么，神每时每刻都和他同在。这个人每时每刻都不是自己，而是神。

3. 因此，这样一个人和神同为一体。

在这个推论中，命题 1 是法利赛人接受的。命题 2 在逻辑上是命题 1 所隐含的，法利赛人至少在逻辑上无法否定。也许，他们可以争论说，这样的人在历史上未曾存在。但是，命题 3 是命题 2 的直接结论。我们看到，逻辑上，耶稣的推论相当完整。于是，这些听众的扔石头激情很快降温。他们是判断者，因而懂得逻辑。但是，困扰他们的是：他们无法判断耶稣的独子身份（耶稣是否就是“这个人”？）。如果耶稣就是这个人，他们的石头就等于砸向上帝。判断者只能判断某件事情。如果他们要判断耶稣是否按照天父的旨意做事，他们就必须先拥有关于天父的知识，并在这知识中判断耶稣。但是，他们对天父旨意是无知的。对于按天父的旨意做事的耶稣，他们缺乏判断权。像耶稣是否亵渎天父这样的问题，他们根本就没有根据来加以判断。从常理看，如果耶稣所做的事情在他们的判断中是好的，如果他们的判断是准确的，那么，耶稣向他们指出，他们应该从判断过渡到信任，放弃对耶稣身份的判断，转而相信耶稣的独子身份宣告。比如，一个人做了很多好事，没有做过坏事；这个人就因此拥有一定的信誉，培养了人

们对他的信任。在信任基础上,即使我们无法理解这个人的言行,我们也不能简单地在判断中否定他。所以,耶稣要求他们在判断和信任中权衡一下,适当地运用一下他们的信任情感,以一种积极的态度来理解他的独子身份宣告。这便是这里争论的焦点。

在 34 节中提到《旧约·诗篇》中的一句话:“我曾说‘你们是神。’”(82:6)在《诗篇》82 章的语境里,“你们”指的是那些拥有权力的人们。当然,他们拥有权力是得到上帝的允许的。就他们从神而来,并传达神的旨意而言,他们被称为“神”——因为这时他们所传讲的就神的旨意。其实,所有被神拣选并在神的感动下传讲神的旨意的人,就他们传讲之时,他们就是神。当然,一旦神的感动离开了他,他就仅仅是一个普通的人而已。对于耶稣来说,他在每时每刻都只是传讲神的旨意(作为独子),所以他每时每刻都是神。也就是说,只要耶稣是独子,那么,耶稣和天父就是一体的。

35 节中“那些神的话在他们身上的人”中的“在……身上”,原文是 *ἐγένετο*(出现,在那里)。比较和合本译文:“那些承受神道的人”,我这里采取的是直译。我们注意到,耶稣在引用诗篇 82:6 中的这句话时,并没有顺着引文语境的思路,而是给出了关于什么人可以称为“神”的本质条件,即:凡是来自于神的都可以称为神。

36 节中提到“被圣化”(ἡγίασεν, ἀγιάζω 的被动态)一词。ἀγιάζω 源于希伯来文化的《新约》专有词。就语言演变来看,它是 ἅγιος(形容词)的动词化形式。ἅγιος 用来形容在耶路撒冷圣殿中被隔绝开来的最深处,即“约柜”所在地;那是一般人不可能进入的区域。这个字动词化之后,相当于说,ἀγιάζω 乃是天父把人带到圣殿的深处,使之和外界相隔绝。新约作者用 ἀγιάζω 来表达人在天父的旨意中的提升。“圣化”这个过程是由上帝来启动的。比较一下,希腊人在谈论类似情况时,都是使用和神庙(ἱερόν)或属神的(ἱερός)相关的词,比如,“使神圣”用的是 ἱερόω(在献祭中使人或物为神所用),主动者是人。<sup>①</sup>耶稣这里用的被动态(ἡγίασεν),从语义上看指“被分别开来”,强调的是耶稣被放到圣

① 可参阅《马太福音》6:9,《路加福音》11:2,彼得前书 3:15,等等处对这个字的使用。

殿的最深处,也即是天父所在的地方。耶稣要表达的意思是,天父把他和别人分别开来作为独子。独子和天父是一体的。“被圣化”的意思就是耶稣被赋予独子身份。<sup>①</sup>

【10:40—42】他又来到约旦河的那一边,即约翰开始施洗的地方,并住在那里。许多人冲他而来,说:“约翰没行神迹,但关于这个人的事他说的全是真的。”在那里,许多人信靠了耶稣。

耶稣每次谈到他和天父之间的一体性时,都深深地刺激了那些犹太人。他们之所以感到刺激,原因在于他们在判断中完全无法接受耶稣的独子宣告。不过,逻辑上,要否定耶稣的独子身份,就必须站在天父的立场。这些人不相信耶稣的独子身份,但也知道自己缺乏这个判断权,所以他们抓耶稣时表现出犹豫。耶稣也因此离开他们,来到一个叫伯大巴拉的地方(约旦河东),离拉撒路所在的伯大尼镇有2天的路程(参阅11:7、17)。这个地方也是施洗者约翰开始施洗的地方(参阅1:28)。<sup>②</sup>耶稣在这个地方一直呆到他起身去拉撒路所在的城镇伯大尼。

耶稣和法利赛人的对立已经充分暴露了。这个暴露对于许多接受过施洗者约翰的施洗并相信约翰是先知的犹太人来说,被抛入了这样一个生存困境:相信法利赛人还是相信施洗者约翰?走出这个困境的决定性因素是他们对施洗者约翰的信任情感强度。对于耶稣来说,继续呆在犹太人聚集的地方已经很难做事了。耶稣的离开给那些陷在这一困境中的人提供了一个缓冲地带。于是,我们看到,一些人跟随耶稣到了伯大巴拉。这批人相信施洗者约翰,并把对约翰的信任转移到耶稣身上。他们都是耶稣喜欢的信徒。

---

① 关于这个词的更多讨论,参阅17:14—19注。

② 关于伯大巴拉和伯大尼的拼写问题,参阅1:19—28注,以及奥利金的《约翰福音释义》VI. 24。



## 第十一章 马利亚和马大

【引言】人们往往认为本章的主题是彰显耶稣的能力：让死去四天的拉撒路复活。如果强调的是拉撒路复活，作者应该更多地描述拉撒路复活后的一些表现。然而，我们读不到任何关于拉撒路在复活之后的表现，甚至连他的感情变化也不加描述。这是令人奇怪的。如果这真是本章主题，读者希望读到更多关于拉撒路的事情。相反，我们读到的更详细描述是关于马利亚和马大和耶稣的关系。我想，耶稣和这姐妹俩的关系才是本章的主题。

什么样的门徒才是耶稣的真正跟随者？在第十章，耶稣谈到他和门徒的关系，界定了门徒的主要特征。本章继续这个话题，通过展现马大和马利亚在拉撒路去世这件事上面对耶稣的情感，指出，真正的跟随者在交出主权之后，不能对耶稣做事方式进行任何事前的判断。我们知道，这姐妹俩都尊耶稣为主，认真聆听铭记耶稣的教导，并努力遵行。从描述上看，马大信心似乎比较大，相信耶稣有能力做这做那；而马利亚的信心似乎比较小，对耶稣的能力不加论断。有意思的是，耶稣一直要求马大要有信心，而面对马利亚则充满怜悯之情。她们两位之间，谁的信心更大？谁是耶稣喜欢的门徒？——作者通过一系列细致的描述展现了她们在拉撒路事件上和耶稣的关系，对信任一词进行生存上的说明，即：信心对于马利亚来说是一种完全的交托主权，而耶稣因着这信心与马利亚同在。因此，信心是连接门徒和耶稣之间关系的唯一纽带。

【11:1-6】有一位病人,名叫拉撒路,住在伯大尼,即马利亚和她的姐姐马大居住的村庄。马利亚曾用香膏倒在主身上并用她的头发擦他的脚。那患病的拉撒路是她的兄弟。姐妹俩打发人来他那里,说:“你看,主啊,你所喜欢的人病了。”耶稣听后说:“这病不会致死。但是,为了神的尊容,通过他,神的儿子要得到彰显。”耶稣爱马大和她的妹子,及拉撒路。他听到他病了,却仍在他所在的地方呆了两天。

我们来分析耶稣对拉撒路的病和死的反应。作者特别提到,耶稣十分喜欢(φιλέω)拉撒路,同时也知道他已经死了——从伯大尼到耶稣所在的地方需要行走一天的时间;耶稣两天以后才上路,再加一天的路上行程,到伯大尼时,拉撒路已经死了四天了;因此,从时间上推论,耶稣接到消息时,拉撒路已经死了。但耶稣说:“这病不会致死。”在场的人都相信耶稣所说,认为拉撒路没死。如果耶稣当时就当众宣告拉撒路已经死了,在场的人的反应也许就不一样了。耶稣似乎不愿意挑起人们的情绪。

其次,耶稣说天父要在这件事上彰显他的儿子。当然,对于那些在耶稣身边的人来说,他们相信耶稣是神的儿子,因为他们多次见证耶稣的神迹。实际上,在他们心目中,只要耶稣愿意,他并不需要亲自去伯大尼,也能让拉撒路起死回生,就像他让那位贵族的儿子起死回生一样(参阅 4:46-54)。因此,耶稣在听到拉撒路病重后,若无其事地仍在原处停留;在他身边的人看来,或许,他已经把拉撒路的病治好了。实际上,他的门徒一直没有把拉撒路的病或死当回事:当耶稣决定再回犹太人地区,多马想到的是和耶稣一起去死。看来,耶稣所说的“神的儿子要得到彰显”,就其彰显的范围来说,不止于那些当时和他同在的人群。

耶稣既然已知拉撒路死了,却不立即起身前往;这并不是一种有意的造作。作者为了强调这一点,特别指出:“耶稣爱(ἀγαπάω)马大和她的妹子,及拉撒路。”耶稣推迟起身的原因是:按照犹太人的风俗,人死后停放三天,指望死者的灵魂或者还会回来;三天后收敛。耶稣是在第四天才到。看来,在拉撒路这人身上彰显神的儿子这件事上,耶

稣已经意识到是一件大事：当拉撒路的灵魂不可能再回来时，耶稣让拉撒路站了起来，从而使耶稣的儿子身份清楚地摆在人们面前。

【11：7—10】接着，两天以后，对门徒说：“我们再往犹太那边去罢。”门徒们对他说：“老师，那些犹太人耍你，用石头砸你，你还要去那里？！”耶稣回答说：“白天不是有十二个小时吗？白天走路不会跌倒，是因为能看见这世上的光。但如果在黑暗里走路，就会跌倒，因为他没有光。”

第十章中发生的犹太人要石头砸死耶稣的事，在门徒心中是惊心动魄的。出于对耶稣的本能爱护，所以对耶稣要回犹太人地区的决定感到震惊。但是，耶稣的回答却似乎有点牛头不对马嘴。耶稣关于白天黑夜的一番话，对门徒来说仍然是一头雾水。白天走路有光照所以不会跌到，这样的道理谁都懂。但是，这跟去犹太人地区让他们用石头砸死有什么关系呢？不过，他们跟随耶稣也有一段时间了。他们常常无法听懂耶稣在说什么。但是，这并不妨碍他们跟随耶稣。他们相信，耶稣最终一定会让他们明白的。

但是，耶稣是很清楚他的使命的。作为天父的独子，他只能按着天父的旨意做事。天父的旨意就是光；有了天父的旨意就知道怎么走路，不致跌到。耶稣说这番话，表明，作为人，他已经清楚知道了天父要在拉撒路死而复生这件事上彰显他自己和他的独子耶稣的尊容。

【11：11—16】说完这些话，过一会，耶稣对他们说：“我们的朋友拉撒路睡了，我去叫醒他。”门徒接话说：“主啊，如果是睡了，不会有事的。”他们以为耶稣在谈论休息睡觉，但耶稣说的是他的死。于是，耶稣跟他们直说：“拉撒路死了。我若无其事而不在那里，是为了你们的信心。不管怎样，我们现在就去他那吧。”多马，就是那“双胞胎”，对他的同伴说：“走，我们跟他一起去死罢！”

耶稣关于白天有光可走路的一番话，门徒没有听明白，所以没有什么反应。于是，耶稣接着说了一些话，继续开导他们。门徒也努力去理解耶稣说的每一句话。不过，对于耶稣去叫醒拉撒路一事，也确实让他们不解。一个人睡了醒，困了再睡。这是正常的生活。所以，他们本能地回答说：“不会有事的（原文是σώθησεται, σώζω的将来时，被

动态,意思是“安全”,“有保障”,“得救”等)。”耶稣接下来的话,我想,门徒听得似懂非懂:为了你们的信心,我们现在去伯大尼。门徒深刻担忧的是,犹太人要用石头砸死耶稣,而耶稣现在决定回到犹太人地区去。这等于去送死。但是,耶稣说的很明白,他拿定主意了。

这里有一个小的翻译问题需要解释一下。“若无其事”的原文是 *χαίρω*,意思是“兴奋”,“高兴”,和“痛苦”,“悲伤”相对应。和合本译为“欢喜”;思高本意为“喜欢”。这种译文给中国读者带来的印象是,耶稣是一个道家高人。按常理,耶稣所喜欢的人死了,理应悲伤,而不能“若无其事”。要是一个人在自己喜欢的人死时“兴奋”或“高兴”起来,在中文语境里,指的便是像《庄子·大宗师》中所描绘的“真人”。要是这样,耶稣就成了不关心人类疾苦的人。这样的人不是救世主,和耶稣的独子身份完全不配。所以,我选用一种中性的译法:“若无其事”。

多马的回答反映了门徒没有听明白耶稣说过的话。也许,他们并不像耶稣那样喜欢并关怀马大,马利亚和拉撒路,因而对于拉撒路的死活没有那么关切。况且,他们见证过耶稣的能力,只要耶稣要拉撒路不死,那不过是耶稣一句话的事。不过,也有可能是,他们还没有从犹太人举起石头要砸死耶稣的事件所带来的震惊中缓过来,对耶稣再次回到犹太人地区可能发生的事情仍然心有余悸,以至于不管耶稣说什么,他们就是听不进去。如果是这样,我们就不难理解多马(以及其他门徒)的心情:他只想到和耶稣一起去死。

有意思的是,《约翰福音》多次提到多马时都要顺便说:“就是那‘双胞胎’”(参阅 20:24,21:2等)。多马(*Θωμάς*,亚兰文音译)和“双胞胎”(Δίδυμος,希腊文)在语义上是同一意思。约翰在谈到多马时作如此重复,和他在希腊人语境中说话有关。他面对的大都是母语为希腊语的听众。*Θωμάς*这种外国名字会给听众带来陌生感。为了听者对多马有印象,约翰顺便提及*Θωμάς*的希腊文同义词*Δίδυμος*。这种做法是《约翰福音》的常见做法,如 1:38 中的拉比=老师,1:41 的弥赛亚=基督,1:42 的矶法=彼得,等等。

【11:17—19】耶稣到了,就发现他在坟墓里已经四天了。伯大尼离耶路撒冷不远,约六里路。有许多犹太人来看望马大和马利亚,为

她们的兄弟来安慰她们。

前面谈到于“四天”这个数目在拉撒路死而复活这件事情上的意义。作为参考,我简单介绍奥古斯丁对这个“四天”所作的进一步引申。奥古斯丁是这样讲解“四天”的:人在出生之时就继承了亚当夏娃的死罪;这是死的第一天。每个人的心中都知道本性的法则,但是人却不断践踏这一法则;这是死的第二天。这个天然法则再次通过摩西而给了人,而人却不断违背摩西律法;这是死的第三天。最后,耶稣向世人宣告福音,并通过使徒广泛传播,然而,人还是拒绝;这是死的第四天。<sup>①</sup> 奥古斯丁是从象征意义的角度来谈论这四天的。

耶稣一定要回到伯大尼来让拉撒路死而复活,看来还是为了这些犹太人。我们注意到,马大和马利亚一家在犹太人心目中的地位非同小可。从这两句的记载看,因为拉撒路而来看望她们的犹太人,数目不小。越是上层的犹太人,就越不容易信靠耶稣;因为他们更容易听从祭司和法利赛人的教导,更容易看不起耶稣,从而也就更容易对耶稣进行判断。人不可能在判断中信靠耶稣。但是,马大和马利亚对耶稣的信心是很大的。考虑到她们在犹太社会中的地位以及对耶稣的信心,我们就不难理解耶稣为什么对她们有特别的爱。

【11:20—27】马大听到耶稣来了,便出村迎接他;马利亚仍坐在屋里。马大对耶稣说:“主啊,要是你在这里,我兄弟就不会死了。不过,即使现在,我知道,你向神祈求什么,神都会给你的。”耶稣对她说:“你兄弟会站起来的。”马大对他说:“我知道在末日众人都站立时,他会站起来的。”耶稣对她说:“我是使立者和生命;信靠我的人,即使死了,仍然生存着。而那些拥有生命并信靠我的人,永远不会死。你信这些吗?她回答说:“是的,主啊,我相信你是基督,那来到世上的神的儿子。”

马大和耶稣的这段对话表明,马大对耶稣说过的话都深深记在心上。关于末日到来之时耶稣将使死人站起来的说法,参阅第六章。马大重述时使用同样的字。而且,关于耶稣是神的儿子,是神所遣,马大

<sup>①</sup> 参阅他的《约翰福音讲解》xlix. 12, 第 274 页。

也基本上是重述耶稣常说的。然而，和马利亚的表现相比，马大似乎仅仅是和耶稣在思想上论道，而不是在生存上体验耶稣的每一句话。比如，她连续用了两个“我知道”(εἶδω)：“我知道，你向神求告什么，神都会给你的。”及后，又说：“我知道在末日众人都起立时，他会站起来的。”马大用的完成式(οἶδα)。也就是说，马大在回耶稣的话时，乃是以一个知道后事的真理拥有者自居。一直到耶稣直接问她：“你信这些吗？”时，马大才说“我信”。不难指出，“我知道”和“我信”这两者的区别在恩典真理论中是根本性的：“我知道”隐含的是“我是真理拥有者”；而“我信”则意味着“我是真理接受者”。看来，马大需要在生存上体会“信靠耶稣”的含义。

需要注意的是，耶稣在回答马大关于末日死人起立的说法时，强调“那些拥有生命并信靠我的人，永远都不会死。”(26)这里的“生命”用的是ζωή一词。耶稣的意思是，人一旦接受了生命，人就永远拥有它。前一句“信靠我的人，即使死了，仍然生存着。”(25)其中的“生存着”是ζωή的动词形式：ζήσεται(ζάω的未来时)。这里的“死了”一词，我认为，指的是“性命”丧失。生命是永恒的，和“死”没有关系。耶稣这句话的意思，对于所有拥有生命的人来说，丧失性命并不是丧失生命。人在信心中一旦拥有了生命，就永远不会丧失。这是一个从现在开始直到永远的生命。这个生命就在每一个人当下的信心中，就在人的当下生存中；它不需要在末日的时候重新得到。这一点恰好是马大的“知道”所缺的。

第25节用了一个特别的名词：ἀνάστασις(使立者)。我们在6:39, 40, 44, 54等节中，读到的是它的动词形式，ἀνίστημι(使站立起来，和合本译为“复活”)。作为名词，和合本译为“复活者”。由于这个词具有强烈的使动性，而“复活”的自动性太浓，因此，我用了一个不太耳顺的词：使立者。这样做的目的是要使读者对其中的使动性有较强的感受。

【11:28】说完，便回去悄悄地告诉他的妹妹马利亚，说：“老师来了，在叫你呢。”

马大告诉马利亚，说“老师来了，在叫你呢。”从行文上看，我们读

不到耶稣在叫马利亚。我想,马大在传达或转述时喜欢加点自己的东西,这一点属于她的性格的一部分。有意思的是,马大称耶稣为“老师”(διδάσκαλος,其动词形式是διδάσκω,意为教导)。耶稣是同意这种称呼的(参阅 13:13)。不过,这种称呼侧重思想方面,即:作为天父的独子,耶稣是真理的教导者。马大对耶稣说过的话牢牢记在心中,并相信耶稣所说都是真理,但是,似乎未能一一落实在生存上。信靠耶稣的根本点,在恩典真理论中,是在生存上跟随耶稣,并在跟随中接受天父的赐予。因此,διδάσκαλος还需要κύριος(主)来补充。

【11:29—34】马利亚听见后,立刻站起来,往耶稣那里去。耶稣没有进村,仍在马大迎接他的地方。那些正在马利亚家安慰她的犹太人,看见马利亚急忙起来出去,以为她是要去坟墓那里哭。马利亚来到耶稣面前,见了他就伏在他脚前,说:“主啊,要是你在这里,我兄弟就不会死了。”耶稣见她在哭,和她同来的犹太人也在哭,内心感动,难过不已,说:“你们把他放哪里了?”他们回答说:“请您过来看。”

马利亚听说耶稣来后,其反应非常特别。她一见到耶稣,就俯伏在耶稣的脚下,边哭边说;说的是和马大同样的话,但缺了后面的“我知道”。就字面意义来看,她的哭感动了耶稣。为什么她的哭能感动耶稣呢?从一个角度分析,如果马利亚相信耶稣是神的儿子,因而有能力做任何事情,那么,她理应把所发生的一切都交给耶稣手里,不需要在哭中挣扎。看来,哭中挣扎反映了马利亚生存中的某种紧张关系:耶稣有能力不让拉撒路死,但拉撒路死了。比较而言,马大的反映相当冷静,表现出相当坚定的信心。马利亚的哭中挣扎所表达出来的那种紧张关系,似乎有信心软弱的迹象。然而,耶稣在问马大“你信吗?”时,包含着提高马大信心的口气。对于马利亚的哭中挣扎,耶稣的内心感动了,完全没有表达任何对马利亚加强信心的要求。耶稣内心感动这件事表明耶稣和马利亚的哭中挣扎有一种情感上的同在。这一同在是当下的,而不是在其他时候;是实在的,而不是在想象中。

我们先来看看这里的语言问题。耶稣面对马利亚的哭中挣扎而“内心感动,难过不已”,原文是 ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν。和合本译为“心里悲叹,又甚忧愁”;思高本为“心神感伤,难过

起来”。比较起来,思高本的译文好一点。*ἐνεβριμήσατο*是*ἐμβριμάομαι*的过去不定时,指的是比较激烈的内在情绪波动,如“义愤”,“呻吟”等,但不强调外在的表现。<sup>①</sup>

我们在讨论马大和耶稣的关系时指出,“我知道”和“我信”之间的区别是根本性的(参阅 11:18-19)。马利亚对耶稣的信心是很大的,她也相信耶稣有能力。在拉撒路之死这个问题上,她们姐妹俩似乎都觉得拉撒路在还不到该死的时候就死了;同时认为只要耶稣在场,她们的兄弟就不至于短命死去。但是,和马大不同的是,对于马利亚来说,耶稣的能力是在耶稣的支配下,因而耶稣如何使用他的能力不在她的知识范围之内。就当时的情形看,马利亚对于耶稣将如何处理拉撒路之死,不象她的姐姐马大那样进行某种判断。她只知道她的兄弟拉撒路死了,此时无法从悲痛中解脱出来。当然,她的心中似乎还有某种遗憾:耶稣未能行使他的能力阻止拉撒路之死。马利亚见到耶稣后的反应有两点值得注意:首先,她不追求拥有耶稣所拥有的知识。耶稣是天父的独子,他的知识就是天父的知识。人可以在信靠中接受,除此没有其他途径可以得到耶稣的知识。马利亚对此的认识显然比她的姐姐马大更深刻。其次,她也不想“装出”好像知道耶稣能做什么和将做什么。她只求耶稣的怜悯。马利亚的这一反应充分表达了她的真实感情。她是现实的人,面对现实的感情,而不是自以为是地生活在某种教义中或想象中(作为一种判断)。她同时又是顺服的,不管出现什么事,她都求耶稣的怜悯和看顾。马利亚的这两点反应感动了耶稣的心。

这是一种真实的信任感情。我们可以设身处地地反省自己。如果我爱一个人,而这个人完全信任我,并把他的主权交给我,比如在我和我儿子(尚未懂事时)的关系上,那么,当这个人面临困境而感情起伏时,我就会和他同在,一起感受到困境的压力,一起感情起伏。他面临

---

① 卡森对这个字的解释让人感到奇怪。他谈到,这个字在希腊文中有时也用来描述马的喷鼻现象,表示这四马在开始生气和愤怒了。因此,这里使用这个字(以及第 38 节)是要表达耶稣的愤怒,即:耶稣因为在场的犹太人的不信任态度而发怒。参阅《约翰福音注释》,第 644-647 页。不过,从在场的人们对耶稣情绪变化的反应来看,至少没有感觉到耶稣正在对他们生气。如果这样,耶稣就白白生气一场,没有传递任何信息了。因此,我认为,这种解释无法接受。



的困境越大,我所感受到的压力就越大。他的痛苦在哪里,我的痛苦也在哪里。他的情绪有多深,我的也有多深。马利亚在耶稣脚前的哭泣表达了马利亚对耶稣的完全依赖。耶稣就是在这种信任感情中被感动的。

【11:35—37】耶稣流泪了。那些犹太人说:“你看他多么喜欢他。”他们当中有的说:“他能叫瞎子开明,难道不能让他不死?”

耶稣流泪这件事比较特别。我们看到,耶稣被马利亚的哭中挣扎而感动流泪。耶稣的意识当然很清楚:一切都在天父的控制之下;而且,他这次冒着生命危险来伯大尼,就是要向那些犹太人彰显其基督身份。因此,他是知道结果的,如本章1—15节所记载的。在一般情况下,从常理的角度看,对于一个清楚地知道结果的人来说,无论在过程中出现什么事,他都胸有成竹,静观事态发展,不会有感情变化。随着事态变化的起伏,他也许会有一些情绪波动,如我们在看电影或读小说时有情绪回应一样;但是,他绝不可能因此而触动真情。而且,当他面对那些因为事态变化而情绪波动的人,特别是那些因无知而陷入悲痛的人,可以温和地劝说他们不要悲伤;也可以尖刻的讽刺他们两句。作为比较,按照常理:耶稣是知道结果的;耶稣是好人;因此,我们完全可以指望耶稣用好言好语来安慰马利亚。我们甚至可以认为,耶稣应该告诉马利亚,她的悲伤是不必要的。但是,我们读到的记载却是,耶稣流泪了,和马利亚一起经受悲伤。马利亚的流泪是因为她不想失去拉撒路;但耶稣明明知道拉撒路还会活过来,他为什么会和马利亚一起动真情呢?这是不合常理的反应:耶稣的实际反应和他的内在知识不吻合。我们需要有更多的分析。

我们先来分析信徒的反应。我们注意到,作为天父的独子,耶稣要求他的信徒在信心中跟随他。信心不允许判断。在判断中的信心不是真正的信心。耶稣在和那些犹太人的谈话时,不断地强调这一点:放弃判断,只要相信。对于信徒来说,没有判断,他们就不可能知道在跟随中会接受到什么。天父给什么,他们就接受什么。马利亚相信耶稣会安慰她,但她无法摆脱失去拉撒路的痛苦。在她的信心中,她不知道耶稣会如何安慰她;不过,无论耶稣怎样安慰她,她都愿

意接受。在信心中，她无非是一个接受者而已。对于那些她不知道的事，她交出了判断权，让耶稣做决定。所以，马利亚的流泪是一个跟随者和接受者的自然流露。

然而，从耶稣的角度看，对于在信心中跟随的信徒，无论他们如何表现，耶稣除了和他们同在以外，不能有任何其他做法。否则的话，耶稣就不能要求信徒们在信心中跟随。很显然，如果信徒知道天父将怎么做，他们就能够在判断中认定天父的旨意，从而不必在信心中跟随耶稣。从这个角度看，尽管耶稣知道结果，但是，面对马利亚的哭中挣扎，耶稣必须和马利亚同在，所以一起哭了。这是他作为天父之独子这一身份所决定的。耶稣和马利亚一起流泪表达了他的完全人性。这件事并不表明：耶稣会流泪，所以他是人。它表达的意思是：作为独子，他必须和人同甘苦，和跟随者一起经历在信心中的喜怒哀乐。因此，耶稣的流泪是作为独子的本性使然。

对于耶稣的流泪，那些在观看中的犹太人仍然在判断。他们的结论是：耶稣喜欢拉撒路，所以才哭。而且，他们继续判断：如果耶稣喜欢拉撒路，同时耶稣又是有力量的，那么，耶稣可以让拉撒路不死。这两个判断，虽然没有什么恶意，却表明他们不想放弃判断，从而无法在耶稣的流泪中看到耶稣的独子身份，并在信心中跟随他。

【11:38—40】耶稣内心又被感动，来到坟墓前。那是一个洞，用石头封住了。耶稣说：“把石头挪开。”马大，那死人的姐妹，说：“主啊，已经臭了，都四天了。”耶稣对她说：“我不是跟你说过‘相信就能看见神的尊容’吗？”

马大看来并没有认真体会耶稣刚刚对她说过的话。耶稣要求他在信心中观看耶稣的作为。其实，马大在22节中说过：“我知道，你向神求告什么，神都会给你的。”如果她对这句话有深入的体会，她就不会对耶稣说这些无用的话。可见，她的“我知道”是在判断中而不是在信心中给出的。她的判断很简单：如果耶稣是神的儿子，是全能的，那么，他就能做任何事情。然而，这样一个严格的逻辑判断在人的生存中是没有意义的。人在生存中面临的问题并不是神能不能做什么事情，而是神如何做这件事情的问题。马大是一个相当理性的女人。她

在处理事情时喜欢自己拿主意。但是，耶稣要求她在信心中放弃自己的主意，学会顺服接受。对于耶稣能够做任何事情这一点，马大是“知道”的。而且，她还“知道”，拉撒路的身体臭了之后，就不会有生还的希望了。但是，她不知道耶稣为什么不在拉撒路死之前就来看望并救他一命。她也不知道耶稣现在打算做什么事情。特别地，马大不知道，她的“知道”正在妨碍耶稣的工作。所以，耶稣再次提醒她，要在信心中跟随。这次提醒已经带着一定的责备了。

【11:41—42】他们于是挪开石头。耶稣举目向上，说：“父！感谢你听我的！我知道你什么事都听我的。但是，我说这些是为了让这些人相信，是你派遣我来。”

耶稣在一句话中连续两次提到天父听他的。耶稣是天父的独子。作为真理传达者，他只能听天父的，而不是反过来让天父听他的。究竟在什么意义上天父要听耶稣的呢？——耶稣说，是为了让人相信他是天父的独子。如果是这样，只要能够让人相信耶稣是天父的独子，天父都会听耶稣的。由于耶稣要做的事仅仅是让人们相信他是天父的独子，除此不做其他事情，所以，天父就总是听他的了。如果耶稣除了宣称他的独子身份之外，还做别的事情，那么，在这“别的事情”上，天父是不会听他的。只要耶稣有一点点的其他想法，耶稣就失去了他的独子身份。因此，耶稣听天父的，天父听耶稣的；两者在耶稣的独子身份中完全没有区别而成为一体。

结合耶稣哭了这件事，我们注意到，耶稣的独子身份一方面使耶稣和天父成为一体，另一方面使耶稣和门徒成为一体。可以看到，耶稣的独子身份既是天父和耶稣的纽带，也是耶稣和门徒的纽带。这便是基督教神学中的基督论的关键点：耶稣同时作为神和作为人，作为人和神之间的中保。

【11:43—46】说完，便大声喊：“拉撒路，出来！”那死人，手脚裹着布，脸面包着手巾，走了出来。耶稣对他们说：“把他解开，让他走。”于是，许多来看望马利亚的犹太人，目睹耶稣所为，便信靠了他。其中有一些则离他而去，到法利赛人那里，向他们叙说耶稣所做之事。

耶稣让拉撒路从洞里出来。对于这件事，我们读不到来自他的门

徒以及当事人(包括拉撒路,马大和马利亚)的反应。作者不给出这方面的任何描述。为什么呢?——耶稣做这事的目的是彰显他的独子尊容。对于门徒来说,他们对于耶稣拥有这个能力毫不怀疑。也就是说,耶稣多次向他们彰显了诸如此类的能力。每次彰显都会增加他们的信心。但是,在作者看来,对于那些没有看过耶稣的这种特殊能力的人来说,他们的反应才是需要强调的。

我们看到,那些犹太人有两种反应:有些信靠了耶稣,有些回去报告耶稣的作为。我们注意到,和以前几次耶稣彰显尊容的场合相比,这一次在场的犹太人没有提出任何问题。耶稣每次彰显他的尊容之前或之后,都要宣称他的独子身份。他给出的宣告已经够清楚了。也许是这个原因,这些人或者无条件地信靠了耶稣,或者无条件地拒绝了耶稣。

【11:47—48】祭司和法利赛人于是召集联席会议,说:“我们在干什么了?这人行了许多神迹。如果放任他去做,人人都会信靠他的。那样,罗马人会来夺走我们的土地,灭掉我们民族的。”

前面讨论过该亚法的组成(参阅 3:1—8 注)。关于耶稣是否从神而来这一点,从前面几章的记载来看,在法利赛人中间已基本形成共识:先是极端的法利赛人无法容忍耶稣违反安息日规定;然后是温和的法利赛人无法容忍耶稣关于独子身份的宣告。这个共识被提到联席议会上来,需要议会作出一个决定:阻止耶稣的活动。令人不解的是,他们关注的是政治问题而不是宗教问题:耶稣将引起暴乱,从而将导致罗马人的镇压和灭国。我想,他们的这种关注并不是一种杞人忧天。犹太人盼望弥赛亚的来临就是希望能够借助来自于神的力量,推翻外族统治,建立自己的独立国家。如第六章中,在耶稣的喂饱五千人这一事件之后,就有一些人要跟随耶稣,奉耶稣为王。耶稣每彰显一次尊容,都会吸引一批想依赖耶稣的能力来达到某种政治目的的人。这些人是犹太社会中的动乱之源。如果这些人集合在耶稣的名下,按照当时的政治形势,势必带来严重的社会动乱,即:犹太人通过耶稣的能力和罗马人进行对抗。这一点恰好是联席会议不能不关注的。需要指出的是,关于耶稣会引起社会动乱这一点,并不是一个事

实,而是一种推测,虽然这个推测有相当的说服力。

当然,如果耶稣通过了法利赛人的严格考核,被认定是从神而来的先知,那么,耶稣的能力就是从神而来的能力。在他们的信念中,如果是从神而来的力量,打败罗马人是不在话下的。问题在于,法利赛人的结论是,耶稣不是从神而来的。因此,尽管耶稣彰显尊容的同时显现了巨大的能力,但是,和罗马人的力量相比,在他们看来,显然是不足为道的。从民族生存的角度出发,联席会议必须对这个问题有一个决定。

【11:49—53】该亚法是他们中的一位,时任大祭司之职,对他们说:“你们知道什么啊!你们不想一想,为了百姓,为了民族免遭毁灭,死一个人是值得的。”他说这话并不是凭着自己,而是作为当年的大祭司,预言耶稣要为这民族而死;其实不只是为这一民族,而且是为了召集散居在各处的神的儿女们,归为一体。从这日起,他们便商议置耶稣于死地。

该亚法(Caiaphas,西元18—36年出任大祭司18年)是当时联席会议的主持人。他提出让耶稣的死来避免他们所认为的大灾难这一方案,无疑是简单明了的方案。对于那些法利赛人,无论是温和派还是极端派,耶稣不是从神那里来的这一点已是定论。即使像尼哥底母这样的人,心里也许还有些疑惑,但是,当人们把民族的危险性提出来的时候,也发现无话可说。因此,该亚法的方案被议会接受了。

对于这件事,作者评论说:该亚法作此预言(*ἐπροφήτευσεν*, *προφητεύω*的过去不定时,主动态)实际上是天父的安排;而天父这样安排是为了召集他的子民。表面上看,作者的评论似乎有点风牛马不相及。该亚法的建议是根据联席会议上人们提出的关于耶稣将导致民族灭亡这一推测基础上的。如果这一推测成立,那么,他的想法就切实可行;如果不成立,他的这一想法就仅仅是一种想法而已。无论如何,他都无意作任何预言。预言在《旧约》中指的是先知或神人对众人宣布神的旨意,而神的旨意涉及各个领域。然而,在《新约》中,由于耶稣是天父的独子,因而除了耶稣,天父不需要其他人来传达他的旨意;

在这种情况下,《旧约》意义上的“预言”就没有必要了。在《约翰福音》作者看来,只有一类“预言”存在,即:关于耶稣的“预言”;除此再也没有其他“预言”存在。从这个角度看,说该亚法提出让耶稣死的这一方案是一个预言,就不难理解。当然,耶稣的死是耶稣尊容的进一步彰显。只有耶稣的尊容完全彰显,神才能完全地把他的子民召集起来。

【11:54】耶稣因此不再在犹太人中公开走动,离开那里而去偏僻之地,来到一个叫以法莲的小城,在那里和门徒住下。

耶稣避开犹太人而在一个不起眼的小城和门徒一起隐居。这一点值得我们注意。在使拉撒路死而复活这件事上,我们看到,耶稣在意识中相当清楚地知道天父和他同在:天父总是听他的。如果是这样,无论犹太人想做什么,耶稣知道,他们都奈他不何。也就是说,耶稣没有必要怕犹太人。但是,耶稣为什么要隐藏起来呢?是不是害怕犹太人呢?是不是他的信心不够强大?从人的角度看,耶稣的隐藏多少隐含了对犹太人的害怕,从而表明他的信心还不够强大。不过,耶稣在强调自己的独子身份时,不断提到“他的时候”,如他对他母亲说的话(2:4);对他的兄弟们说的话(7:6)等等。也就是说,作为独子,耶稣的所作所为都是传达天父的尊容,因而是在天父的安排之下。因此,耶稣的隐藏是由他的独子身份所决定的,是“他的时候”所决定的,完全没有害怕犹太人的成分。

【11:55—57】犹太人的逾越节快到了。人们纷纷从各地来到耶路撒冷,要在过节前洁净自己。他们在找耶稣,并在殿里彼此议论:“你们觉得怎么样,他不会来过节了吧?”祭司长和法利赛人已传下指示,任何人要是知道他在哪里都要报告,以便逮他。

耶稣已经是公众人物了。一方面是因为他的言行在犹太人当中引起了极大的反响;另一方面则是联席议会做出了逮捕耶稣的决定。所以,耶稣是否会来过节便成了一个重要的话题。就语气而言,“他不会来过节了吧?”是带着否定的回答。意思是,在逮捕决定已下的情况下,耶稣来的可能性很小。但是,人们对耶稣的独子宣告的印象很深。如果耶稣真的就是天父的独子,那么,他就必须继续传达天父的尊容,因而在逾越节这种重大节日中不能不出现。因此,这种带着否定性的

疑问句还带着某种期望。实际上,当耶稣出现并准备进入耶路撒冷的时候,人们的这种期望就被充分地激动起来了:挥舞着表示欢迎的棕树枝,出门迎接耶稣进入耶路撒冷。

## 第十二章 进入耶路撒冷

【引言】拉撒路事件之后，耶稣的名声在犹太人中间大涨，从而把他和法利赛人之间的冲突推向一个新的高潮。无论是在信心中跟随耶稣，还是在判断中跟随耶稣，对耶稣有好感的人数都是大大增加了。同时，对于那些认定耶稣不是从神而来的极端的犹太人来说，耶稣的影响越大，耶稣给犹太社会带来的危害也就越大。因此，耶稣名声的大涨这件事推动他们加速处理耶稣事件。于是，耶稣成了公众的中心人物。人们从各个角度来观察并评论耶稣。

耶稣当然能够直接感受到这一点。当人们都起来观察并评论他时，这意味着他的尊容（即基督身份）全方位地彰显。这同时意味着，他在这个世界的日子已经不多了。本章叙述了几件事：马利亚膏抹耶稣；耶稣进入耶路撒冷受到热烈欢迎；几个希腊人千方百计要见耶稣；犹太宗教领袖绝望地反击耶稣对他们的宗教权威的挑战；以及耶稣面对犹太人所做的最后一次独子宣告。这几件事表面上有点乱，而实际上仍然是围绕着耶稣的独子身份宣告；其动力来自两种认识—生存出发点之间的张力。

在前一章中，我们读到，人们都希望耶稣在节日期间出现在公共场合。这些人都是些什么人？在接下来的叙述中，我们发现人们对耶稣的态度在逾越节前后有一个急转弯。本章描述了一个十分积极正面的场面。当耶稣出现在伯大尼时，人们就准备热热闹闹地欢迎耶稣进入耶路撒冷，这让人觉得耶稣在犹太人中间受到了广泛的拥护。然



而,在逾越节到来之际(从第 18 章开始),耶稣遭逮捕并受审判。这时,人们似乎都站在耶稣的对立面,把耶稣送上十字架。为什么会出现这种急转弯?我们需要对这些人 and 耶稣之间的关系进行一些分析,帮助我们深入理解这种态度上的急转弯。

根据前面几章所提供的材料,我们注意到,和耶稣发生关系的人群中至少有这几类人:

(1) 从最初法利赛人对耶稣的考察开始,极端的法利赛人因为耶稣在安息日治病救人而判定耶稣不是从神而来;接着温和的法利赛人因为耶稣一再宣称自己是神的独子,从而使自己和神平起平坐,这就亵渎了神的至高无上性,也得出结论,认为耶稣不是从神那里来的。

(2) 在这些法利赛人之外,有些犹太人并不那么死板。他们在耶稣的所作所为中看到是耶稣的特殊能力,而这种特殊能力不是一般人所能拥有的。对他们来说,耶稣极有可能是从神那里来的。他们不同意那些法利赛人的判断而对耶稣仍然抱有希望,继续和耶稣在一起,企图理解耶稣。当然,这些人是在判断中看到了耶稣的能力。他们的跟随也是一种在判断中的跟随。我们指出,这并不是耶稣所要求的信靠跟随。而且,我们还注意到,这些人是带着他们的政治理想来跟随耶稣的。他们希望耶稣成为他们政治领袖,领导犹太人对抗罗马人,建立犹太人的独立王国。耶稣早就看穿了这一点,所以强调他不需要他们的“见证”(第二章),并教导他们要“吃喝”耶稣的肉和血,即相信耶稣是天父的独子(第六章)。他们对耶稣的跟随有起有伏。当耶稣说的话和他们心意时,他们赞扬耶稣说的好;当耶稣做的事显示了某种非凡能力时,他们认定耶稣是救主。但是,耶稣有时候说的话真是难听,让他们无法接受;而且,耶稣有时候做的事情也让人莫名其妙,无法理解。归根到底,耶稣要求他们转换认识一生存出发点,他们无法满足这一要求。人在判断中是无法理解耶稣的独子宣告的。然而,在拉撒路死而复活这件事上,他们被耶稣的能力再次激动,甚至是看到了某种希望。因此,他们对耶稣重新出现在犹太人面前表现出积极响应的态度。但是,在他们的判断中,一旦发现耶稣无能,他们就会马上放弃跟随。这批人在数量上是最多的。

(3) 除了那些反对他和那些因他的能力而跟随他的人,耶稣还有一些属于他的“羊”。在许多场合,我们看到,他们也常常无法理解耶稣的言行。但是,他们相信耶稣是天父的独子。这是一批信靠跟随者。当然,耶稣的尊容还没有完全彰显之前,他们不知道耶稣下一步要做的事。但是,他们在信心中知道,无论耶稣做什么事,都是在彰显他的独子身份和天父的尊容。这批人为数很小。即使在耶稣的十二门徒中,也不都是信靠跟随者。加略人犹大后来把耶稣出卖了,所以不是信靠跟随者;最多可以归到第二类中。

不难指出,值耶稣在逾越节的前六天出现在伯大尼之时,围绕着他的人主要属于第二类和第三类。由于第二类人在数量上很大,所以耶稣暂时是安全的。但同时,这也就增大了他的危险系数。支持耶稣的人数越多,在当时的犹太人领袖看来,耶稣对犹太社会的危害就越逼在眼前。

【12:1-2】逾越节的前六天,耶稣来到拉撒路所在的伯大尼;在那里耶稣曾让他从死里复活。有人为耶稣安排晚餐。马大忙着侍候;和耶稣坐在一起的人当中有拉撒路。

我们来看看这次晚宴。出面招待耶稣的主人,根据《马可福音》(14:3)和《马太福音》(26:6),名字叫西门。耶稣曾经治好了他身上的大麻疯;教会史上称他为“大麻疯西门”。换句话说,他相信耶稣是因为耶稣在他身上展示的医治能力。马大前来帮忙。就这个晚宴的安排而言,他和马大一马利亚一拉撒路一家有密切关系。看来,西门为耶稣所准备的晚宴规模不小。这说明西门非常重视这个晚宴。这个西门在《新约》中没有再被提及,所以我们无法知道他的信仰状况。如果要给他归类,我想,他的信仰状况应该介于第二类和第三类之间,但偏向第三类。其实,对于所有属于第二类的人来说,只要放弃判断,信心中跟随耶稣,就马上加入第三类人群中,成为耶稣的门徒。两者之间只是一念之差。<sup>①</sup>

---

① 早期教会没有更多关于他的记载。根据《天主教百科全书》中的 Montpelier 一条,西门和拉撒路都被加圣,传说到法国南部的 Montpelier 宣教,建立教会。不过,这个传说的真实性已无可考。我们没有确切史料支持这种说法。

【12:3—8】这时,马利亚拿来一斤极贵重的纯哪哒香膏来抹耶稣的脚,并用她的头发来擦他的脚。满屋子到处散发着香气。他的一个门徒,即那位将要出卖他的加略人犹大,说:“为什么不把香膏卖三百个钱来救济穷人?”他这样说并不是因为他关心穷人,而是因为他是一个贼,管着钱袋却常取其中所存。耶稣说:“由着她吧!她保存着它就是为了我的安葬之日。穷人常和你们在一起;但你们不常有我。”

作者只用一句话叙述了马利亚膏抹耶稣事件。耶稣使拉撒路死而复活,这件事极大地提高了马利亚的信心。有两件事马利亚不可能不知道:(1)凭着她在犹太社会中的交往,马利亚一定知道联席会议关于处死耶稣的决定。因此(2),当耶稣重新出现在犹太人面前时,她清楚地知道耶稣所处的险境。分析马利亚的信心,我们注意到,在拉撒路事件之前,她在信靠耶稣中还有内在冲动按自己的想法来要求耶稣,如,她在哀痛中抱怨耶稣迟到。拉撒路事件之后,马利亚深深地认识到,耶稣作为救主,无论做什么事,如何去做等等,都有他自己的安排和目的。作为跟随者,她只能在跟随中观看耶稣的尊容。因此,对于耶稣身处险境这一现状,她知道自己不可能替耶稣出点什么主意,也不可能说什么话来安慰耶稣。做这些事等于要求耶稣遵循人的想法,从而妨碍耶稣做事,破坏自己的跟随者身份。马利亚知道她不能做这些事。但是,种种迹象表明,耶稣要离开他们这件事已经是随时都可能发生的事了。此时此刻,如何才能表达自己的感受呢?在马利亚心中,膏抹耶稣乃是她的感情和信心的一种表达。

马利亚的做法非常独特。首先,马利亚取出的是“极贵重的原产哪哒香膏(μύρου νάρδου)”。这种香膏取自东印度的一种称为“甘松”(音哪哒)的树。作者强调马利亚用的是“原产”的,是指它的稀有和贵重。根据犹大的估算,值三百个钱,约当时一个工人工作一年的工资。无论马利亚是否富有,这都是一笔数目相当大的钱。钱不是重要的;重要的是,这香膏是“原产”的。其次,这里特别提到马利亚用香膏擦耶稣的脚。这个动作意味着,在马利亚的心目中,再贵重的东西,对于耶

稣也只是微不足道的。<sup>①</sup> 第三,她用她的头发来擦那倒在耶稣脚上的香膏。这是一个精心设计的动作。以马利亚的身份,按当时的风俗习惯,她在公共场合一定是束发的。马利亚让自己的头发散落并用它来擦耶稣的脚,其意图在明显不过了:无论耶稣遇到什么事,如何处理那些事,结局如何,她都愿意跟随。这是便是耶稣所要求的信靠跟随。<sup>②</sup>

马利亚为耶稣抹香膏这一举动,大家都看在眼里。作者只记载了加略人犹大的反对声音。我们注意到,其他福音书,如《马可福音》(14:3-9),提到几个门徒一起反对马利亚的做法。门徒跟耶稣多年,越来越有耐心地听耶稣说话和看耶稣做事;而他们自己的话则说得越来越少。但是,马利亚自作主张膏抹耶稣,门徒的第一反应是,马利亚不该做这事。理由很简单,耶稣没有这样的指示。自作主张不是跟随者

- 
- ① 我们注意到,《马可福音》(14:3)和《马太福音》(26:7)都提到,香膏是倒在头上的。这个动作的差异性似乎表明,耶稣受难前被人膏抹过两次,即约翰这里提到的是另一次膏抹。不过,加尔文认为,这三部福音书都提到这香膏的量。要是这样,我们就不难理解它们是同一场合。马利亚的香膏把耶稣全身都抹了一遍。参阅加尔文《约翰福音评论》12:3注。我认为,加尔文的解释是可以接受的。
- ② 我们比较一下其他福音书关于马利亚膏抹耶稣一事。《马太福音》(26:6-13),《马可福音》(14:3-9),和《路加福音》(7:36-50,8:2)都记载了这个故事。由于这些记载略有出入,人们为此提出各种不同解释。我倾向于认为四本福音书关于抹香膏的故事是同一故事。《约翰福音》、《马太福音》和《马可福音》在记载上基本相同,即伯大尼的马利亚为耶稣抹香膏。但是,《路加福音》在涉及抹香膏的人时没有提到是马利亚(7:36-50),而是在略后的8:2中提到抹大拉的马利亚,并强调她是罪人,曾有七个鬼从她身上赶出来。这两个马利亚来自同一个地方(抹大拉在伯大尼区域中),做了一件相同的事。唯一让人不舒服的是,路加笔下的马利亚似乎有更多负面的东西,如“七个鬼”、“罪人”等。而且,她的社会地位似乎较低;而约翰谈论的马利亚似乎处于较高的社会地位。当然,这两个故事在叙述上还有其他许多差异。然而,这些差异不是决定性的。我们注意到,路加没有见过耶稣,因而在写作《路加福音》时收集了大量材料。路加收集材料的基本原则是,尽量找到当事人,并请当事人陈述当时发生的事。仔细分析《路加福音》所叙述膏抹事件,不难发现,故事的叙事者是西门,即当时设宴的主人。路加极可能找到了西门,并请他描述当时发生的事。比如,故事中提到这个法利赛人(即西门本人)心中的意念活动(7:39);这只有当事人才可能知道的。极可能的是,路加提供的故事出于西门之口,反映了西门的一些看法。作为比较,其他福音书则是从门徒的视角出发的。我们知道,任何故事描述都是有角度的。而且,这里不存在哪个故事更真实这样的问题。这要是在场的人,在描述同一事件是只能从自己的角度出发。不同人的描述虽然不同,但都有同样的原始性。实际上,这些描述上的差异恰好说明四福音书在写作上的历史性。我这里不拟卷入关于这个问题的全面讨论。《天主教百科全书》收有 St. Mary Magdalen 一条,对这一问题的争论有所介绍。可参考。

的份内事。进一步，在门徒的理解中，耶稣常常跟穷人在一起，关心（包括在钱财方面的帮助）弱小阶层。因此，他们认为，不仅他们不同意她这样做，而且耶稣也会反对她这样做。实际上，当他们反对马利亚这样做时，还以为是站在耶稣的立场上。

关于门徒的反对态度，《约翰福音》单单挑出犹大，并加以评论。我想可能有这两个理由。一方面，其他门徒虽然反对，但也仅仅是简单地表达了态度；而犹大在这件事情上多说了几句，给出了那瓶香膏的大概价格（犹大是管钱袋的，对钱比较敏感）。另一方面，更重要的，犹大不但说了这句话，而且后来还出卖了耶稣。作者的意思是，如果你犹大出卖了耶稣，你当时就根本没有资格对马利亚说那种话。在这个意义上，作者评论说，犹大其实并不关心穷人；钱才是他的关心对象，甚至指责犹大乃是一个贼。<sup>①</sup> 这里提到“三百个钱”。当时当地的通用货币单位是第纳尔（δηναρίων）。一个第纳尔相当于一个成年人工作一天的工资。因此，三百个第纳尔大约是一个成年人工作一年收入。

门徒指责马利亚膏抹耶稣，耶稣出乎他们意料之外而替马利亚辩护。耶稣的辩护有两个方面。首先，耶稣谈到，马利亚保存这香膏就是为他的安葬而准备的。就当时的情形看，耶稣受到了贵宾级的待遇，周围的人都非常尊重他。在这种气氛中，人们大都不会联想到耶稣的死亡和安葬。其实，拉撒路事件之后，门徒的信心都大大增加了，几乎达到这样的高度，认定耶稣的能力巨大无比，可以征服一切。即使口头不说，他们心里也都想着耶稣不可能死亡。因此，这个辩护对于门徒来说有点玄乎。

其次，耶稣接着指出，马利亚这样使用这瓶香膏是值得的，因为“穷人常和你们在一起；但你们不常有我。”耶稣说这话并不意味着他不关心穷人。对于耶稣来说，他的全部工作就是彰显他的独子身份；

---

<sup>①</sup> 关于犹大卖主事件的讨论，参阅 13:26-27 注。关于犹大是个贼这个问题，作者并没有进一步提供说明。我们也没有更多的材料分析这一点：作为耶稣的钱财管家，犹大如何能够是一个贼？我认为，使徒约翰在指责加略人犹大是一个贼时，心里主要想到的是，犹大偷取了耶稣的信任。

死亡—安葬乃是这项工作的一环。这才是门徒需要注意的。可见，犹太在计算那瓶香膏的价钱时，他分心了，忘却了他的跟随者身份。因此，耶稣说这话的目的，就是要让门徒把全部注意力集中在他的尊容上，而不是想别的事情。我们在行文中没有读到门徒的反应。门徒不愿意耶稣死去，因而他们的心思意念在努力地回避这种想法。特别地，当时的乐观气氛加强了门徒的这一信念：耶稣是不会死的。他们跟随耶稣，如果耶稣不在世，他们就无法继续跟随。在他们的跟随意识中，耶稣走到哪里，他们就跟到哪里。因此，耶稣作为带路人将永远和他们同在。这种跟随意识仍然是按照自己的心思意念来跟随耶稣，是一种在判断中的跟随。在接下来的几章中，耶稣向门徒详细说明在信心中跟随和在判断中跟随这两种跟随之间的区别

【12:9—19】一大群犹太人知道耶稣在那里，就来了；不仅要来看耶稣，也要看看他使之死里复活的拉撒路。但是，祭司长商议要把拉撒路也杀了。因为许多犹太人由于拉撒路而信靠了耶稣。第二天，一大群来过节的人听说耶稣要来耶路撒冷，就拿着棕榈树枝，出来迎接他，喊着说：“和撒那！颂哉！奉主名来者！以色列之王！”耶稣见有一驹驴，便骑在上面。正如经上所载：“不要怕，锡安的女子，看！你们的王骑着驹驴来了。”门徒们开始时不明白这些事；但耶稣彰显尊容之后，他们想起来了：经上所写乃是关于耶稣的；而人们就是这样对待他。耶稣呼唤拉撒路从坟墓出来使之死里复活时在在场的那群人对此作了见证。因为听到他行了这神迹，人们都出来迎接他。法利赛人彼此议论：“看来你们是无能为力了。你看，整个世界都跟他走了。”

拉撒路事件一传十，十传百，在犹太人中间成了一个大新闻。对于一般民众来说，这是一个令人惊奇而且兴奋的事情，吸引着越来越多人关注！于是，只要耶稣出现在公共场合，就会吸引群众围观。当人们见到活生生的耶稣和拉撒路时，总会有一些人开始相信耶稣。这些人成为耶稣的跟随者的原因并不一致，有些因为相信耶稣的能力，有些接受了耶稣的独子宣告。无论如何，耶稣的跟随者在数量上显著增长。

但是，对于犹太人宗教领袖来说，由于耶稣的先知身份已有定论，

当耶稣的声誉越来越大时，他们就越感迫切，加速行动，尽快处死耶稣。特别地，人们在谈论耶稣时大都对他的能力大加赞叹并衷心崇拜。这种赞叹和崇拜和当时流行的反抗罗马统治情绪一旦结合起来，必然酝酿这样一种想法，即：借用耶稣的能力来和罗马人对抗。在当时犹太人宗教领袖看来，一旦这个想法付诸行动，犹太民族就会遭灭顶之灾。因此，为了以色列民族的利益，他们必须加快步骤除掉耶稣，以及那给耶稣带来名声的拉撒路。

这是两种颇不相同的反应，一种是积极的正面的，一种是消极的负面的。究其实质，如果它们都是在判断中形成的，那么，它们的结果是一样。耶稣是在这两种反应的交织中进入耶路撒冷的：要置耶稣于死地的人在密谋行动计划，崇拜耶稣能力的人热热闹闹地欢迎耶稣入城。然而，无论人们的反应如何，欢迎也好，反对也好，耶稣只做一件事，那就是，彰显他的独子身份。

耶稣出现在伯大尼这件事已经在耶路撒冷引起了轰动。耶稣的能力得到广泛的认可。于是，人们对于耶稣的到来抱着极高的期望。作者对耶稣隆重进入耶路撒冷这件事进行了着意描述，并在第17—18节特别解释了耶稣之所以收到如此隆重欢迎的原因：人们充满激情地谈论耶稣在拉撒路事件中所展示的巨大能力。容易发现，这些人在欢迎耶稣时充满着欢呼胜利的盼望心态，比如，他们手持的棕榈树枝（庆祝胜利的标志），高喊“以色列之王”。这些做法直接表明了他们对耶稣能力的盼望心态。“和撒那”是希伯来文的音译，最初是人们在喊救命时的用语，后来成为对那至尊者的赞美用词。我想指出的是，这些人虽然在赞美耶稣的能力，但对耶稣的独子身份几乎没有认识。也就是说，他们是在判断中欢迎耶稣的。一旦耶稣的表现不合乎他们的盼望，他们即刻放弃跟随。正是这种盼望心态，当他们发现耶稣在被捕时毫无反手之力时，当耶稣被判为有罪而被钉在十字架上时，他们就唾弃耶稣。

值得注意的是，耶稣深知犹太人的这一盼望心态。但是，他并没有拒绝犹太人的欢迎，坐上一匹幼壮的驴（即驹驴），接受犹太人向他致敬和欢呼而进入耶路撒冷。《旧约·撒迦利亚书》（9：9）提到，犹太

人的王坐驹驴来到犹太人中间。这是一个备受尊崇的姿势。耶稣受到如此盛大的欢迎，在门徒心中完全出乎意料。多马在拉撒路事件之前曾说出和耶稣一起去死的话(11:16)；值其时，多马是在悲凉的心态中下决心的。我们在前面的章节中读到，如6:15，耶稣不允许门徒在世俗意义上称耶稣为以色列的王。耶稣当然是要做王的，但不是人们在世间看到的那种王。耶稣作王和人们心中想象的王完全不同。他是在独子意义上展示他作为王的身份。这一点，门徒在耶稣复活升天之后，即耶稣完全彰显了他的尊容，才彻底明白过来。

犹太人宗教领袖似乎对耶稣在拉撒路事件之后所产生的影响力估计不足。当他们看到这么多人跟随耶稣时，不免有极大的失望和害怕。我们在前几章读到，他们和耶稣有过交往，并完成了对耶稣的审查。因此，无论耶稣做什么事，说什么话，在群众中有多大影响，等等，所有的这一切都不可能改变他们的判断。反而，耶稣的影响越大，他们就越担心整个以色列民族的存亡，因而处死耶稣的力度就会进一步加强。

【12:20—26】有几个希腊人上来过节。他们找到腓力(来自加利利的伯赛大)，求他说：“先生，我们想见耶稣。”腓力去告诉安得烈。安得烈就和腓力一起去跟耶稣说。耶稣回答他们说：“时候已到，人子彰显尊容了。我实实在在告诉你们，一粒麦种若不落地死去，就仍然是一粒；若死了，就会结成许多果实。喜欢自己的性命，乃是毁坏自己的性命；憎恨自己在这个世界上中的性命，就拥有生命直到永远。要想侍候我，就要跟随我；我在哪里，侍候者也要在哪里。谁侍候我，天父就看高谁。”

这里提到的希腊人有点特别。希腊人喜爱到处游览，寻找冒险探究。这个爱好大概已经成了他们的本性组成。我们注意到，希腊思想史上的许多重要思想家都有各处漫游的习惯和传统。一种说法认为，这几个希腊人大概是对犹太教感兴趣的人。《约翰福音》仅此提到他们，且没有留名留姓，此后也没有再次提及。我们无法对这些人的来龙去脉进行深入追踪。耶稣进入耶路撒冷是一个大场面，受到隆重欢迎。此时，拉撒路事件被到处传讲，无人不晓。在这种气氛中，这些希



腊人对耶稣的兴趣自然会被激动起来,想法子接近耶稣。有意思的是,作者有点罗罗嗦嗦地提到腓力和安德烈这两位门徒。这个中间介绍过程应该是当时的实际情况,比如,这些希腊人恰好认识腓力(希腊名字)等等。但是,就叙述的简洁性而言,这个情节大可不提,比如,12:22可略。注意到作者惜墨如金的写作方式,我们就不能不问这个问题:作者特别提及这个情节究竟是什么意思?

可以这样看。由于耶稣的名声大增,围着他的人总是很多,因而除了他的门徒,其他人要单独见他已经不太可能了。然而,对于这几个希腊人来说,他们想知道什么呢?显然,他们并不满足于知道一两个奇迹;犹太传统的弥赛亚盼望在他们心中也不会产生共鸣。我想,他们更加关心的是思想上的问题,比如,什么是耶稣的教义?耶稣究竟要向人们表达什么思想?这些人到处漫游,最关心的是那些新鲜的从未听说过的思想观念。找到了一个好的教义或思想观念就是最大的收获。也许,这便是他们千方百计地寻找途径亲自面见耶稣,并向耶稣请教的主要动机。

考虑到《约翰福音》的写作地点和对象,我想,作者有意地通过特别记载这件事来宣称,耶稣的福音能够回答希腊人的思想困惑。也就是说,耶稣的福音不仅仅是给以色列人的,它也适用于希腊人。这里的着墨,其意图还是明显的,即:引起读者对这件事的重视。

我们不知道这些希腊人有没有见到耶稣,也读不到究竟这几个希腊人向耶稣提了什么问题。不过,分析耶稣的这段话,我认为,至少它是针对希腊人所关心的问题回答。希腊人关心的是耶稣的教义。耶稣说:“时候已到,人子彰显尊容了!”这里的“彰显尊容了”的希腊原文是δοξαοθη(δοξαζω的过去不定时)。从宣告自己的独子身份开始(4:21),耶稣的时候就到了。这是他说话做事的时候,彰显基督身份的时候。也就是说,耶稣的尊容已经开始彰显了,且还没有结束,还要进一步彰显。因此,彰显尊容这个动作在语法上属于过去已经发生过,但仍然还在发生。我们指出,尊容(δοξα)在希腊文中指的是一种学说或教义。耶稣说那话的意思很明显:他彰显他的尊容,同时也就表达他的教义。耶稣的教义不是一套概念体系,因而他不可能通过概念一命

题——推理这种讲哲学的方式向他们介绍他的教义。耶稣的教义或尊容就是他的独子身份。因此，如果他们要了解耶稣的教义，他们就不能把自己的思想限制在一些命题中，而是必须在信心中观看他的尊容。看见了独子的尊容，就是看见了天父尊容；看见了天父尊容，也就知道了耶稣的教义。

作者没有交代这些希腊人的思想背景。从思想史的角度看，我们注意到，生命问题一直是希腊思想界的中心问题。当时的哲学协会主持人主要是斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派的领军人物，如保罗在雅典时所遇到的情况<sup>①</sup>。这两个学派都以生命问题为中心。伊壁鸠鲁认为他的哲学就是为了追求人生快乐；斯多亚学派则把认为自己的性命并在自我节制中过一种善的生活。也就是说，这些哲学家一直在努力理解性命或生命的本质。在这个思想史背景中，这几个想见耶稣的希腊人，如果他们是漫游思想家，必然也对生命问题极为关心。我猜想，他们向耶稣提出的问题一定是关于生命的——因为耶稣的回答正是以性命——生命为题。

耶稣从种子比喻开始，指出生命的本质是重生。接着，他重复了以前说过的话，参阅 5:24—30 注，10:16—18 注，即：性命(ψυχή)不是真正的生命(ζωή)；人若想要得到生命就要放弃自己的性命。但是，人们可以问：如何才能放弃自己的性命呢？耶稣谈到，那就需要来“侍候我，跟随我”。为什么人可以在跟随中放弃自己的性命呢？耶稣这里省略了一个论证环节，即：人不可能依靠自己的判断来放弃自己的性命。把这个环节补回来，整个论证思路是这样的：在判断中，人只能追求保护自己的性命。然而，当人相信耶稣的独子身份，从而放下自己的判断而跟随耶稣时，人就可以不再固执自己的性命。与此同时，在这种信靠跟随中，人就得到了从天父而来的源源不断的供给，获得生命。这便是耶稣的教义。

【12:27—34】我现在心里难受，不知说什么才好。父呵，让我平安度过这时候！是的，正是为了这时候，我来到这时候。父呵，你来彰

<sup>①</sup> 参阅《使徒行传》17:18。

显你的名！”于是有声音从天上来：“我已彰显了；而且还要彰显。”站在一旁的人听见了，说：“打雷了。”有人则说：“天使在对他说话。”耶稣回答说：“这声音不是冲我而来，而是冲着你们。这个世界在审判中。世界主宰要被驱逐。当我从地上被举起时，我就会吸引一切人归向我。”耶稣说这些，点明了他将怎样死去。人们回答他说：“我们从律法中听到的是：基督的存在永永远远。你怎么说人子必然被举起来呢？那人子是谁呢？”

究竟这些希腊人有没有理解耶稣所宣告的这种教义？从行文上看我们找不到答案。耶稣似乎也不关心他们是否能够理解他所说的话。——这需要他们转换理解的出发点，相信耶稣是天父的独传儿子。也许，对于这些希腊人来说，时候还未到。这里值得我们注意的是，耶稣说着说着，便感叹起来，说他心里难受。耶稣的“难受”触及了一个实实在在的生存问题：跟随耶稣意味着什么？耶稣在世的时候，门徒可以毫无问题地跟随耶稣：耶稣说什么就是什么，门徒只是听着！耶稣随自己的意思做事，门徒只是看着！耶稣命令他们做什么，他们只是遵守命令去做！但是，关键点在于，耶稣要走向十字架，并离开门徒。当耶稣走向十字架离开门徒之后，人如何跟随耶稣？——门徒正式提出这个话题是在第13章和第14章；而耶稣则在第14—16章中对此加以回答。读者可以参阅这四章的文字及本书给出的注释和讨论。耶稣的“难受”表明，跟随问题不仅仅是理解问题，归根到底，它是生存问题。

而且，耶稣的“难受”还不止于门徒如何跟随的问题。作为人，耶稣要顺服在天父旨意中。对于耶稣来说，这也是一个实实在在的生存问题。耶稣反复强调自己是天父派遣而来，因而完全顺服天父的旨意。拉撒路事件之后，犹太人热烈高捧耶稣。此时，耶稣清楚地意识到，自己走向十字架的时间到了。因此，当他要求他的门徒跟随时，他自己就面临如何顺服的问题。

第27节表达了耶稣作为人对这一问题的清楚意识。他知道，他必须在顺服中彰显他的尊容。“让我平安度过这时候！”(σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης)这句话需要一些解释。我们先来分析这

里的语言和翻译问题。和合本译为“救我脱离这时候！”思高本也用了“脱离”两字。从解释的角度看，“脱离”意味着不经历“这时候”，与“这时候”切断关系。钦定本用 *save me from*。Westcott 认为《约翰福音》中的 *ἐκ* 和 *ἀπό* 有不同用法，前者为 *out of*，而后者为 *from*。也就是说，这里 *σῶσόν με ἐκ* 应该理解为“救我脱离……”。如果这种分别存在，上述两个中文版本用“脱离”两字似乎就是合适的。不过，Robertson 也对 *ἐκ* 和 *ἀπό* 的用法进行分析，指出，这两个介词之间相互替用的例子并不少见，因而 Westcott 给出的区分在文本上缺乏足够的支持。<sup>①</sup> 我认为，Robertson 对这两个字的语言分析是可以接受的。因此，解读这句话还需要依靠上下文。

我们知道，耶稣正是为了这个时候来的；他在自我意识中也很清楚这一点。他说：“正是为了这时候，我来到这时候。”(12:27) 如果是这样，耶稣请求“脱离”这个时候就显得不合他的独子身份，甚至会让人觉得有些造作。我们来读一下希腊文原文：*σῶσόν με ἐκ*。英文基本上是直译这句话。*Σῶζω* (*σῶσόν* 是它的命令祈求语气) 的意思是“使安全”，“有保障”，“拯救”等。和 *ἐκ* 连用，可以译为“脱离”，因为脱离那险境就是最安全的。但是，这个词组也可以译为“平安度过”，因为这也是安全的。耶稣反复强调他的独子身份，完全顺服在天父的旨意中。因此，耶稣所求决不可能是脱离这时候，而是使他在这时候有保障。这是他的独子身份所决定的。耶稣这个时候来到这个世界，是要和世人在一起，经历这个时候和这个世界。只有这样，他才能展示他的独子身份，彰显天父尊容。

从顺服的角度来理解耶稣的“难受”，我们还注意到耶稣在顺服地经历这个时候中的过程中出现。这个时候不是一般的时候，而是走向十字架的时候，是性命丧失的时候。人拥有性命，这是人之所以为人的根据。丧失性命意味着丧失人的存在，意味着走向死亡。所以，在人的正常意识中，活着要比死了好。保持自己的性命乃是顺从自己心思意念的内在冲动。然而，人正是依靠自己的心思意念来抵挡神的旨

① 参阅 Robertson,《第四福音书》12:27 注释。

意。这种不接受神的旨意的心思意念乃是已经败坏的心思意念，是把人的生存引向死胡同的心思意念。拒绝神的旨意的心思意念就是罪。完全受自己心思意念控制的生存是在罪中的生存，是走向死亡的生存。所以，耶稣指出：“喜欢自己性命乃是毁坏自己性命”。

耶稣谈论的生命是在重生中得到的生命。我们在第3章中读到，重生是一种生存出发点的转换。在重生中，人相信了耶稣的独子身份，进而在信心中跟随耶稣，接受神的旨意。这是一种在神的旨意带领下的生存。耶稣称此为生命(ζωή)。人是在重生后拥有这种生命的，所以，耶稣使用如下语言来谈论性命和生命之间的关系：“憎恨自己在这个世界中的性命，就拥有生命直到永远。”耶稣的独子身份要求他向门徒彰显这种生命。这就要求，他自己完全服从天父的安排，从而使门徒在跟随他中接受天父旨意。作为人，耶稣不可能不顾念自己的性命；作为天父的独子，耶稣不能不顺服天父的安排。耶稣和天父之间是一种完全信任的关系。天父的旨意便是通过这种信任关系而成为耶稣的心思意念。在彰显这一独子身份时，耶稣深深地感受这两种生存出发点之间的张力，并在这种张力达到极限时发现一种无法言说的难受。为此，他开口求告天父赐给他力量，平安地度过这个时候。

耶稣的难受是实在的；耶稣的求告也是真诚的。此时此刻，耶稣的顺服仅仅是一种个人行为？或者，他的顺服会不会得到天父的响应？作者记载了这一特别现象：“有声音从天上来。”或者可以这样追问：这是一种什么声音？就在场人群的反应来看，这个声音似乎大家都听到了，只是听不懂是什么意思。所以，有人认为是打雷了；有人认为是天使和耶稣说的话。看来，天父对耶稣说话的至少没有使用人们能够听懂的语言。其次，我们注意到，耶稣完全明白这个声音，并向在场听众加以解释。当时究竟发生了什么事情呢？

我们可以这样理解当时的情形：耶稣的祷告是面向公众的，所以站在旁边的人都能够听见耶稣的祷告声，并且能够看见耶稣的面部表情。天父的声音出现之后，周围的人听到了一种特殊的声音，感到奇怪；耶稣则因为得到了从天父那里来的保证而感到满足和欣喜，他的面部表情必然有相应的变化。显然，对于当时在场的听众来说，耶稣

的祷告声、天空中的奇怪声音、耶稣的表情变化等等，乃是他们推测天使和耶稣说话的主要根据。

耶稣说这声音是冲着众人而来的。就我们所读到的文字来看，这从天上而来的声音似乎只有耶稣自己才能听明白。对于其他人来说，即使听见了，也不知道是什么意思。如果是这样，如何说这声音是冲着他们而来呢？我们知道，耶稣的求告是要天父保守他的时候——这是彰显他的尊容的时候。只有耶稣的尊容完全彰显出来之后，人才能够在他的尊容中跟随他。因此，耶稣的尊容能否完全彰显，就成了他作为独子要去做的最重要的事情了。耶稣说这声音是冲着众人来的，意思是说，这声音保证了他的独子尊容将得到完全彰显，从而众人能够因着他的尊容而跟随他，进到父那里。

耶稣的尊容彰显之后，这个世界就要被审判，现有的主宰就要被驱逐。比较耶稣在 3:19 说过的话：“他们受到审判是因为光来到了这世界。”“光”就是耶稣，也就是耶稣的尊容。当耶稣的尊容完全彰显后，这“光”就完全照在这个世界上。也就是说，一旦耶稣的尊容完全彰显，这个世界接受审判的标准就确立了：信靠跟随耶稣走出死亡，拒绝耶稣死在罪中。在耶稣的尊容尚未完全彰显之前，谁有权，谁就是王，谁就拥有权威，拥有判断权。然而，耶稣的尊容成了审判的标准，世俗的权威就被破坏了。所以“这个世界主宰要被逐出。”比较 16:11：“关于审判，乃是因为这个世界的主宰受到了审判。”这里的“世界主宰”(*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*)指的是支配这个世界的主导力量，并不限于做为政治力量的最高领导。<sup>①</sup>

耶稣接着说，他的尊容的完全彰显是他最后被举起来。“被举起来”指的是他被钉在十字架上，即他将死去。<sup>②</sup> 这一点对在场的每一个人来说，都是无法理解的事情。我们知道，在法利赛人的审查结束之后，在联席会议做出牺牲耶稣以保全以色列民族的决定之后，还是有不少的犹太人跟随耶稣。他们信靠耶稣的能力，认为那是来自神的。

① 更多分析参阅 16:7-15 注中的有关讨论。

② 参阅本书 18:28-32 注。

他们甚至对耶稣自称为基督也不持反对意见,因为犹太先知文化中的基督就是来自于神并拥有神的能力。这些人(包括一些法利赛人)信靠耶稣的能力而跟随着耶稣。然而,他们仍然对耶稣的所作所为进行判断。这种判断给他们带来理解上的困惑:耶稣怎么会“被举起来”?如果耶稣是基督,受到神的特别派遣,那么,他就不会死去,因而不会被“被举起来”(意味着死去)。现在这个被称为基督的耶稣说他将被举起来,那么,耶稣是不是基督就成了一个问题。“那人子是谁呢?”就是一个很自然的问题。人们在判断中无法理解耶稣的独子身份。正是因为受到这种问题的困扰,这些热烈欢迎耶稣进入耶路撒冷的犹太人开始和耶稣保持距离了。

【12:35—36】耶稣对他们说:“这光还有一些时间在你们中间。你们要在这光中行走,免得黑暗笼罩你们,在黑暗中行走不知方向。要在光中信靠这光,成为这光的儿女。”耶稣说完,便离开他们而隐藏起来。

对于人们提出来的“永恒的基督如何会死”这样的疑问,耶稣并没有正面回答。耶稣这样做的理由并不难理解。一方面,耶稣被钉十字架是他的尊容的一部分。如果不上十字架,他的尊容就没有完全彰显,从而他的永恒性也就得不到彰显。他向天父呼求,就是要让他能够平安度过这最后时刻,完全彰显他的尊容。另一方面,这些人坚持自己的基督概念,并以此来规范耶稣,从而无法认识耶稣的独子身份。在这个判断陷阱中,他们无法认识基督的永恒性。他们需要转换认识出发点。

这便是问题的关键点:这些犹太人不在信任中观看耶稣的尊容,反而在自己的判断中坚持自己的基督概念,认为基督应该如此这般。结果是,他们完全被自己的观念蒙蔽,无法看见耶稣尊容和天父尊容。耶稣劝告他们放弃自己的判断,“免得黑暗笼罩你们,在黑暗中行走不知方向。”人在自己的观念中对耶稣进行判断,就一定在黑暗中拒绝光,拒绝耶稣。光和黑暗的对立是本福音书的主题。人在判断中无法认识光。要认识光,就必须转换认识出发点,在光中认识光。也就是说,走出黑暗的唯一道路是在信任中跟随耶稣。当人们还在谈论什么

基督应该如此这般时,表明他们仍然是用自己的基督概念来评论耶稣。这样是看不到耶稣尊容中的永恒性的。因此,耶稣把黑暗和光的对立再次提出来,希望这些提出疑问并在判断中评说的人们能够放弃判断,相信耶稣是天父独子,从而摆脱黑暗的笼罩,行在光中。在光和黑暗的对立中,人只要继续坚持自己的判断,就无法信任并跟随耶稣,无法看见耶稣尊容,当然也就无法接受天父的真理。所以,耶稣进一步指出,行在光中就是在光中信靠耶稣,并在信靠中做神的儿女。

耶稣再次隐藏起来,表明人们对他拥护开始消减。一方面,联席会议已经决定逮捕并牺牲耶稣;另一方面,那些为耶稣的能力所吸引的人们现在发现耶稣好像并不是那么有能力。特别地,当他们听到耶稣要被挂起来(上十字架)的时候,他们觉得耶稣的能力并不一定可靠并值得信任。这次隐藏表明,耶稣知道时候已到,他需要处理后事了。

【12:37—43】这么多的神迹行在他们面前,他们还是不信靠他。这就应验了先知以赛亚的话:“主啊,谁相信我们所传达的呢?向谁显露主的手臂呢?”他们不能信,因为以赛亚还说:“让他们眼睛瞎了,心如石头;这样,他们的眼睛看不见,心里不明白。他们被改变后,我会来医治他们。”以赛亚说这些话是因为他看见了他的尊容而谈论他。尽管如此,还是有些头面人物信靠了耶稣;只是他们碍于法利赛人而不承认,以免被逐。他们爱人的面子,大于爱神的尊容。

作者这里发表了一些感想,感叹这些人何以如此顽固,并引用先知以赛亚的一些话来支持自己的感叹。这里的两段引文可参见《旧约·以赛亚书》(53:1;6:10)。所引经文不同于七十二译本。为了便于理解,我依据本书的希腊文翻译这两段引文。

我们读到,在作者看来,这些人如此顽固的原因是不愿意放弃自己的判断者地位。犹太人和耶稣的交道从法利赛人施洗者约翰的审查开始,进而审查耶稣。凡对耶稣进行审查的犹太人或早或迟都会离开耶稣的。这群在判断中只看耶稣能力的人,无论开始时如何敬重耶稣,最终必然拒绝耶稣。这些故事无非在解释序言中的这一说法:“这光照在黑暗中;但黑暗却拒绝光。”原因很简单。人们坚持自己的判断者地位,把自己的《圣经》知识当作判断标准,审查并评判耶稣。耶稣



作为被审查对象,如果符合他们的标准,耶稣就是基督;如果不符合他们的标准,耶稣就不是基督。耶稣的基督身份当然不可能符合这些人的基督概念。因此,人作为判断者是一定要拒绝耶稣的。因此,耶稣指出,只要不愿意放弃自己的判断,就无法相信耶稣的独子身份,就不可能看见耶稣的尊容和天父的尊容。他们需要改变立场,即放弃自己的判断者地位,转换认识出发点,在相信耶稣的独子身份中跟随耶稣,并在跟随中观看耶稣尊容。否则,人只被黑暗笼罩,死在罪中。

有意思的是,作者这里提到,有些头面人物是信靠耶稣的。头面人物包括法利赛人,祭司,文士等等。在一般情况下,《约翰福音》提到法利赛人时指的是那些审查耶稣的法利赛人。不过,就《约翰福音》的叙述来看,法利赛人并不是铁板一块。我们可以根据《约翰福音》的叙述对他们作如下分类:(1)最先反对耶稣的是一批极端的法利赛人;他们严格遵守安息日规定,认为任何违反规定者都不可能是来自于神的。耶稣在安息日做事,所以无法通过他们的审查。参阅第五章。(2)接着是温和的法利赛人;他们不那么急于下判断,而是继续观察。在他们看来,认为只要拥有特殊能力并做好事的,就可能来自于神。耶稣在他们的第一步审查中被通过。参阅第七章。但是,他们无法接受耶稣的基督宣言,认为这是亵渎了天父的神圣性。参阅第八,十章。(3)除了这两部分法利赛人之外,我们在第十一,十二章中还发现一些法利赛人,他们在联席会议决议之后仍然在观察耶稣。也就是说,他们并没有简单地接受会议决议。我这里用“犹疑不决的法利赛人”来指称这些人,主要根据 10:24:“那些犹太人于是围着他,对他说:‘你什么时候才让我们搞清楚呢?如果你是基督,跟我们直说了罢!’”他们无法否定这个事实:耶稣运用他的特殊能力所做的事情都是好事情。而且,他们也接受了耶稣的这一弥赛亚定义:没有人见过天父,因而需要天父的独子(即基督或弥赛亚)来传达天父的旨意。他们的弥赛亚盼望情结和耶稣的特殊能力在相当程度上是吻合的。这一点在第十一章的拉撒路事件中得到了相当充分的展现。因此,对于这批人来说,耶稣能够继续彰显他的特殊能力就是关键所在。但是,耶稣关于自己会“被举起来”这种说法,对于他们来说,确实令人失望。

因此,有三种法利赛人:极端派,温和派和存疑派。这些法利赛人有一个共同特点:他们是作为判断者来审查耶稣的。对于耶稣一再要求他们放弃判断者地位这一点,他们一直没有特别的感觉。即使是那些犹疑不决的法利赛人,他们还是不愿放弃自己的判断者地位。他们这样做基于以下原则:在历史上有许多来自神的先知,但同时也有许多骗子自称为先知。如果不加审查,岂不人人都可以自称为先知了吗?要进行审查,就不能没有标准,以及依据这标准进行判断的判断力。因此,他们对耶稣进行审查是理所当然的。这个原则还隐含了一个预设:先知来自于神,但不能等同于神;因此,先知的能力都是属于神的;当神收回这能力时,先知就失去他的能力。

以这种基督概念作为审查的标准,显然,耶稣的独子宣告是无论如何也不可能通过他们的审查的。耶稣的宣告要求人们放弃判断,相信他的独子身份,并在此基础上跟随耶稣。在他的独子身份中,他的尊容就是天父尊容。因此,他和天父同一。也就是说,耶稣的独子身份决定了他来自于神又和神完全同一。这一点,对于坚守自己的判断权的法利赛人来说,他们是无法称为基督徒的。做基督徒就必须放弃其法利赛人身份。二者必居其一。这便是判断和信任的对立。

从这个角度看,这里提到的那些内心信靠但不公开承认耶稣基督的“头面人物”不能归为基督徒。但是,就他们还没有下最后结论而言,他们的内心仍然在信任和判断两端之间挣扎。而且,这个挣扎还受到了外来压力,即:联席会议对耶稣的审查结论所形成的约束力。作者把这一挣扎归为人的 *δόξα* (面子,即人的意见或立场) 和神的 *δόξα* (尊容) 之间的对立:“他们爱人的面子,大于爱神的尊容。”

作者在评论以赛亚时说:“以赛亚说这些话是因为他看见了他的尊容而谈论他。”这里,“他的尊容”指的是耶稣的尊容。以赛亚如何能够看见耶稣的尊容呢?——耶稣的尊容就是天父的尊容;看见天父的尊容也就是看见了耶稣的尊容。

【12:44—50】耶稣公开宣告过:“信靠我的,不是信靠我,而是信靠那遣使我来者。看见我,便是看见那遣使我来者。我是来到这世界的光;信靠我的便不在黑暗里。如果听见了我的话却不持守,我不审

判他；因为我不是来审判这世界，而是来拯救这世界。拒斥我而不接受我的话者，由我的话来审判他。我说过的话将在末日审判他。我没有凭着自己在说话。我说过的话都来自那遣我而来的父之命令。我知道，他的命令就是永生。我只讲父跟我说过的话。”

我们知道，12:36 提到，耶稣离开人群而隐藏起来，不再对那些在判断中的犹太人说话。因此，这里所引耶稣的话并不是耶稣又出来和他们说话，而是一些曾经在不同公开场合说过的话，都是关于他的独子身份的宣告。作者这里的引用，目的是要用耶稣的宣告来回应这些在判断中执迷不悟的犹太人。语言上，ἐκράξεν καὶ εἶπεν(公开宣告过)用的是过去不定时，强调这些话都是说过了的。

在 12:47—50 这四节中，耶稣不断提到“他的话”和“神的话”。值得注意的是，这里“话”一字，他不加区别地使用这三个同义词：ῥήμα, ἐλάλησα(λαλέω的过去时)，和 λαλέω。我在翻译上不加区别地用“话”来译它们。我想指出的是，只要是耶稣说的话，就是天父要他说的话。耶稣一直强调，他只说天父要他说的话。这是他的独子身份所决定的。这里在用词上的混合使用，表明耶稣无意用其中的任何一个字来把他所说的“话”进行概念化。因此，《约翰福音》没有把 λαλέω 专名化或概念化。直接地说，耶稣没有把 λαλέω 作为指称神的话或耶稣的话的专用名词。

## 第十三章 耶稣的爱

【引言】这一章的主题是“爱”(ἀγαπάω, 动词)。在前面几章中,耶稣和三种法利赛人打交道,目的是要法利赛人改变视角,从信任出发来认识他的独子身份。然而,由于法利赛人无法放弃他们的判断者身份,所以无法认出耶稣的神性,从而拒绝耶稣的尊容,拒绝信靠耶稣。从写作的角度看,作者认为,前面几章已经把耶稣和法利赛人的关系交代清楚了。从第十三章开始,作者要交待的是,耶稣对门徒的关系,以及门徒如何看待耶稣尊容。从情感上看,门徒是向耶稣敞开的,相信耶稣是从神而来,耶稣也所以带领他们往神那里去。他们一直默默地跟随耶稣,听他说话,看他做事,并在观察中慢慢体会耶稣的尊容。就这一点来说,他们是属于耶稣的门徒。因此,耶稣爱他们。但是,耶稣的爱意味着什么呢?

耶稣爱他的门徒,就是要把他在天父那里所看到的都告诉他们,要把他认为最好的东西都给予他们。“爱”指的是人和人之间的一种关系。简单来说,爱就是要把自己认为是好的东西给予对方。但是,我们也注意到,当人把好东西给予对方时可以有两种情况。一种是,爱一个人就是要支配这个人,并通过这种支配把自己认为是好的东西强加给对方。这种爱虽然带着强烈的感情,却往往无视对方的感情和需求。它强迫对方接受。双方的需求差异只能带来冲突和对抗,最后走向双方感情的破裂,分道扬镳,爱人变成敌人。所谓的爱恨一线间指的就是这种情况。还有一种爱,同样地,希望把自己认为最好的东

西都给予对方,但在给予的同时,充分注意对方的接受能力而相应地给予。并且,在爱中不断提升对方的接受能力。随着对方的接受能力不断提高,能够承受更多,就更加丰富地给予。这样一种爱将使双方关系不断密切,乃至融为一体。耶稣讲的爱,指的是后一种爱。这是一种在信任情感中恒久忍耐、彼此侍奉、提升更新、融为一体的爱。

【13:1】逾越节之前,耶稣知道他的时候到了,要离开这个世界到父那里去。他爱自己的人;他们在这个世界上;他始终爱着他们。

我们知道,《约翰福音》使用了两个同义词来指称“爱”:φιλέω和ἀγαπάω。虽然作者并没有强求区别这两个字,但是,无论是用哪一个字,作者都是在自己的定义上使用它们。我们可以简单地比较一下当时的文化背景(希伯来文化和希腊文化)对“爱”这个字的几种用法,帮助我们深入把握《约翰福音》的爱情观。

先来看看希腊文化是怎样谈论“爱”这个字的。希腊文涉及“爱”时出现了三个词:έρως(名词),φιλέω(动词)和ἀγαπάω(动词)。古希腊作品关于“爱情”的描述和讨论不胜其数。柏拉图的讨论也许特别值得重视。在柏拉图著作中,开始时从分析情爱(έρως,希腊神话中的爱神,管理男女之间的情爱)入手,如《会饮篇》;但随着讨论的深入,他发现,爱包含着对秩序、和谐、完善等的向往,远远超出肉体情爱的范围。为了对爱作进一步分析,他开始转向使用φιλέω(也译为爱)。比如,在《国家篇》中,第三卷的用词还是以έρως为主,而在第五卷进入“爱智慧”的讨论,φιλέω便成了主要用词。

在柏拉图的理解中,爱是一种激情,驱动人去追求自己想要占有的东西。因此,爱是人的生存动力。没有爱,人的生存就是死气沉沉的。但是,爱这种激情驱动人追求什么呢?柏拉图分析到,“爱”这个字归根到底是指向对象的完美性和完善性,即:在爱中,对象必须是充满美善的。人不可能对那些有缺陷的东西充满爱的激情。换句话说,爱就是追求美善,而追求美善就是爱。人在爱中的追求不会指向一个有缺陷的对象。这里,柏拉图把爱和美善视为一体。在他看来,人的理想生存是这样一种生存:在爱中追求美善。哲学家(φιλόσοφος,爱智慧者)对美善是有激情的。所以,哲学家追求美善,因而哲学家的生存

是理想的生存。

然而,当我们认定爱和美善的一体性时,立刻遇到这样一个问题:爱和美善不可兼得。这个论证并不复杂。人的现实生存缺乏美善因而想要得到美善,因而爱是追求美善的内在动力。也就是说,爱存在于缺乏美善的生存中,因为一个充满美善的人是不会去追求美善的。这样一来,爱是对美善的追求,而人一旦得到美善就失去了爱。这便是柏拉图的困境:爱指向美善,没有美善就没有爱,没有爱也就没有美善;然而,美善的实现同时也就是爱的消失,爱的消失也就是美善的消失。我们能够维持一个兼有爱和美善的生存吗?我们读不到柏拉图对于这个困境深入讨论。

《旧约》有一篇非常美的诗,称为《雅歌》。这部长诗把人对上帝的追求比作少女在爱情中对心上人的追求。在这位少女心中,她的心上人是尽善尽美,所以她完全被他吸引了。只有对完善者的追求才是最伟大的爱情。我们看到,就强调只有尽善尽美的上帝才是爱情的对象这一点而言,《雅歌》的爱情观和柏拉图的爱情观有共同之处。不同的是,《雅歌》并不强调人的追求,认为人(刚刚长成的少女)对自己所向往的上帝(梦中的郎君),无论如何追求,如果上帝嫌弃,就都是枉然。面对尽善尽美的上帝,人惟有等待而已,而不是一味追求。这部长诗以这样的句子结尾:“我的良人哪!求你快来!如羚羊或小鹿,在香草山上。”(《旧约·雅歌》8:14)也就是说,面对上帝,人在爱情中只有等待上帝的临在。这和柏拉图强调在爱中追求美善的进路形成鲜明对比。

《约翰福音》的爱情观和《雅歌》的爱情观基本上是在一条思路,但还是有自己的视角。作者从黑暗和光的绝然对立这一人类生存事实出发,指出,人无法拥有美善知识,因而无法去爱真正的美善。换言之,人不可能在爱中追求真正的美善。因此,柏拉图所说的“爱智慧”,即对美善有一种爱的激情,并在这种激情中追求美善,在《约翰福音》看来,对于人的生存来说是不可能的,充其量不过是一种幻觉,没有现实性。柏拉图的爱情观在生存中必然陷入困境。人向往美善。这是人的生存冲动。但是,人间没有美善,所以人无法在爱中追求美善。

如何才能摆脱这个困境呢?《约翰福音》认为,真正的美善属于神。只有当神来到我们中间,我们才能和美善发生关系。只有当神爱我们,并把美善给予我们时,我们才开始接受美善,和美善发生关系,从而实现我们对美善的追求。因此,神的爱是人的爱的起点。这便是《约翰福音》谈论爱的基本思路。

在这个思路中,爱就不是像柏拉图所说的“在爱中追求美和善”,而是象《雅歌》所说的是等待着至善至美者把美善给予人,并在信任中接受美善,从而能够实实在在地去爱那美善。问题在于,当人不知何为美善时,人如何能够接受神所赐予的美善,从而去爱这在恩典中的美善呢?就象人在黑暗中拒绝光一样,人一定是拒绝美善的。《约翰福音》指出,为了接受耶稣在爱中的给予,人必须相信耶稣的独子身份,成为他的门徒,信靠并跟随他。这是一种在信任中建立起来的纽带:门徒相信耶稣并从耶稣那里领受;耶稣是给予者,门徒是接受者。一旦耶稣不再给予,或者一旦门徒不再接受,这里的爱就消失的无影无踪。

给予者在这一纽带中的地位是服侍者,而接受者则是享受者。对于接受者来说,他们向往美善,但无法追求美善;当美善拥有者把美善给予他们时,他们就不劳而获,尽情享受。耶稣在本章表现出来的爱便是作为服侍者而出现在人们面前的。他侍候门徒;门徒因此接受从神那里来的美善。耶稣的爱的一个显著特点是:他从完美性和完善性出发把美善给予人,因而必须侍候人。这也是耶稣自称为“人子”的理由。就词义而言,“人子”就是世人的儿子,或世人的侍者。换句话说,耶稣是在侍候人时给予人以美善的。给出美善和侍候他人是一个同时的一体化动作。这就是耶稣所说的爱。人在信任情感中和真、美、善之间建立亲密关系。

**【13:2】**晚饭的时候,魔鬼已经把出卖他的想法放在加略人西门的儿子犹大心中。

我们指出,本章的主题是谈论耶稣的爱。让读者感到突然的是,作者却在这里强调犹大卖主事件。从写作结构上看,作者在第1节说完耶稣的爱,接着在第2节就谈论犹大卖主,显然,这是有意把这两件

事放在一起讨论。前面的章节叙述了耶稣和那些在判断中的犹太人之间的紧张关系。值此时，双方已经是势不两立了。犹太人盼望弥赛亚的到来，归根到底就是盼望天父的旨意行在他们中间。耶稣是来传达天父旨意的。这本来就是他们想要的。但是，这些犹太人在判断中不但无法接受耶稣的爱，而且还对耶稣产生了仇恨，要处死耶稣。作为对比，我们说，耶稣的门徒跟随耶稣，因而是愿意接受耶稣的爱。加略人犹大是耶稣的门徒，却在这个特别的时刻出卖耶稣。这就是说，犹大站在了那些犹太人的一边。犹大卖主事件就其性质而言是一个产生仇恨的动作。那么，耶稣的爱和犹大卖主事件之间有什么关联呢？我们需要对此有所讨论。

我们先来分析这里提到的“魔鬼”(和6:70中的魔鬼是同一个字)。耶稣在8:44中对这个字有明确的定义：害人精和骗子。我们注意到，在13:27中出现了另一个字：撒旦，原义为“抵挡”，“对立面”等，指的是人的对立面的总称。关于撒旦的界定，我们还会深入讨论。参阅13:23—27注。“魔鬼”和“撒旦”这两个字都是指称神的对立面。不过，这两个字还是有一定的区别的。就定义而言，魔鬼作为害人精乃是因为它以善的名义使人无法得到善。人在本性上是追求善的；因此，任何事情如果使人无法得到善，那就是害人。在《约翰福音》看来，善来自于神，离开神就没有善。因此，魔鬼作为害人精把人引向背离神。我们知道，人在生存中是由某种善观念主导的，并在这种善观念中进行判断选择。在黑暗和光的绝然对立中，从自己的善观念出发，必然拒绝神的旨意。同时，魔鬼是骗子，即：把自己的以恶为善的善观念当作是真正的善观念，从而使人满足于自己的善观念，甘愿在黑暗中生活。魔鬼兼具骗子和害人精两种身份。

犹大已经受到魔鬼的控制。我们观察犹大的生存特征，发现，这个人自以为是地把自己的善观念当作是神的旨意，比如在马利亚膏抹耶稣事件上的态度。他的这种态度越是坚决，他就越是认为自己所做的事情是符合神的旨意。这种固执自己的善观念的态度，乃是自己欺骗自己。当他把由此而来的判断应用于他人时，比如，应用于耶稣，他就在害人了。从这个角度看，犹大和那些在判断中拒绝耶稣的犹太人



相比,本质上并没有区别。他们都是魔鬼的后代(8:44);自欺欺人且祸害世人。只要是在判断中对待耶稣,无论是积极的还是消极的,其立场和结果乃是一样的。作者用“魔鬼”来指称犹大,显然是把犹大归为法利赛人那一类:“他们爱人的面子,大于爱神的尊容。”(12:43)

看来,犹大在做耶稣的门徒时一直未能解决这个问题:自己是在跟随耶稣,还是在跟随自己的善观念?在许多情况下,两者可以是一致的,因而犹大完全可以心安理得地按自己的方式做耶稣的门徒。但是,耶稣要求他们按他的方式做他的门徒。坚持以自己的方式做耶稣的门徒,这样的人最终只能背叛耶稣。在犹大卖主这件事上,当犹大的善观念无法容纳耶稣的想法时,犹大的门徒身份就难以维持了。魔鬼进入犹大之时,也就是犹大面临能否继续以自己的方式做耶稣门徒之刻。他需要作出抉择。毫无疑问,他的抉择肯定是背离耶稣。犹大心中究竟因为什么善观念而使他出卖耶稣?或者,他用什么善观念来规范耶稣?对此,我们在《约翰福音》中读不到进一步的说明。但是,对于《约翰福音》来说,有一点是很清楚的,那就是,在判断中无法跟随耶稣。我们看到,在魔鬼(自以为是的善观念)的带领下,犹大最终成为撒旦的跟随者。

然而,在作者看来,耶稣仍然爱着犹大(比如接下来提到的为他蘸饼举动)。但是,由于犹大执意跟随自己的善观念,要按自己的方式跟随耶稣,所以,耶稣的爱已经无法进入犹大心中。他只能在判断中拒绝耶稣的爱。换言之,不在信心中跟随耶稣,就无法接受耶稣的爱。我想,在展现耶稣的爱的时候穿插犹大卖主故事,正是要说明这一点。

【13:3—11】耶稣看见了,天父把一切都交在他手中;看见了,他从神那里来,又往神那里去。他站起来,离席,脱去上衣,拿着一一条布巾束在身上。然后,把水倒入盆中,开始洗门徒们的脚,并用束在身上的布巾擦干。轮到西门彼得时,彼得对他说:“主啊,你要洗我的脚吗?”耶稣回答说:“我所做的事,你现在还不懂,日后必明白。”彼得说:“你不可以洗我的脚,永远也不可。”耶稣回答说:“如果我不洗你,你就得不到我。”西门彼得对他说:“主啊,不要只洗脚,把手和头也洗了吧。”耶稣说:“洗过澡的人,洗洗脚就全身干净了。你们是干净的,但

不是每一部分。”耶稣知道了那要出卖他的人，所以说：“你们不是每一部分都干净。”

为了说明耶稣的爱，作者强调耶稣是作为万物之主来爱他的门徒的。他作为万物之主这一点是在他的独子身份中被规定的。“万物之主”和“独子”是耶稣的爱的两个出发点，缺少其中一个都无法成就耶稣的爱。我们看到，正是这两个出发点使得耶稣的爱和世上的其他类型的爱完全区别开来。作为万物之主，耶稣的爱不受限制，是无止境的，源源不断的。同时，作为独子，耶稣的爱不是一种高高在上的赏赐，也不是不疼不痒的关怀，而是在侍候中的同甘共苦，并在侍候中成全人对美和善的追求。

有意思的是，作者对耶稣为门徒洗脚的整个过程进行了相当详细的描述，突出了“侍候”这一动作在耶稣的爱中的重要地位。这个洗脚过程有几点值得我们重视。首先，耶稣只是洗门徒的脚，而不洗他们身体的其他部位。彼得要求洗头和手，遭到耶稣的拒绝。在耶稣看来，彼得的头和手并不脏，不需要洗。耶稣强调指出，只有门徒的“脚”才是脏的，需要他来洗。“脏”对于一个干净的身体来说，就是身体的欠缺，是需要完善的地方。如果我们爱这个身体，就必须爱它的欠缺之处，使之完善起来。爱是侍候，是侍候被侍候者的真正需要。把对方不需要的东西加在对方头上，那不叫侍候，而是强迫。因此，洗脚意味着满足对方的真正需要。

其次，门徒对耶稣为他们洗脚这件事感到相当困惑，以至于轮到彼得时，彼得感到诚恐诚惶。耶稣对于门徒的困惑给出的回答是：“我所做的事，你现在还不懂，日后必明白。”(13:7)这个“日后”指的是，只有门徒按照耶稣的命令去做了(即彼此洗脚，给人洗脚)，他们才能够明白洗脚的意义。不在生存上经历洗脚，就无法理解洗脚的意义。因此，这个“日后”，涉及对门徒的生存状态的讨论。《约翰福音》在接下来的几章都在展示这“日后”的门徒生存状态，即：跟随耶稣意味着什么？

第三，彼得对于耶稣要给他洗脚这件事反应强烈，坚决反对耶稣给他洗脚。在彼得看来，洗脚这等事是下贱的，和耶稣在他心中的崇高地位完全不相称。这种反差让他急急忙忙下了一个结论。耶稣的

回答对于在座的每一位门徒都具有震撼性：“如果我不洗你，你就得不到我。”(13:8)。彼得显然是从己见出发对耶稣所做之事进行判断。这种判断在恩典真理论中是不允许的。门徒在信任中放弃了判断权，只能接受耶稣的给予，因而没有对耶稣言行进行判断的判断权。但是，对于彼得来说，耶稣作为“主”不能给门徒洗脚这一点是天经地义的。“天经地义”意味着绝对正确。这样一来，在彼得的思想中，至少有一个观念是不能放弃的。在这个判断中，他实际上收回了判断权，放弃了对耶稣的信任。失去对耶稣的信任，就无法得到耶稣。彼得似乎马上感觉到了这一点，所以有点语无伦次地要求耶稣洗他的头和手。

第四，有意思的是，耶稣对彼得的的要求十分宽容，并耐心加以说明：“你们是干净的，但不是每一部分。”(13:10)作者接着对此加以解释(13:11)：这个“不干净部分”是指犹大。如何理解耶稣的话和作者的解释呢？我们知道，犹太人过节时需要洁身(参阅 11:55)；但来回走动不免要用脚。所以，“洁身”的最后一道就是洗脚。就当时谈话的语境来看，不干净部分应该是指他们的“脚”。为什么作者偏要解释为指的是犹大呢？可以这样看。犹大的问题是跟随耶稣还是跟随自己的善观念的问题。就他最后决定跟随他自己的善观念而言，犹大回到黑暗中，回到罪中，因而是“不干净的”。其余门徒在耶稣为他们洗完脚之后，对耶稣的尊容有更深的认识，向耶稣敞开，接受从神而来美善。就这一点而言，他们是干净的。干净还是“不干净”，归根到底在于，是信心中跟随耶稣还是在判断中跟随自己的问题。彼得认为耶稣决不能给他洗脚，这个判断本身就是“不干净”的表现。但是，彼得很快感觉到了自己的“不干净”。犹大坚持己见，自以为是，因而也是“不干净”的。关键在于，犹大继续坚持己见，并付诸行动，出卖耶稣。所以，作者认为犹大是在坚持自己的“不干净”。犹大最后成为“死亡之子”，正是在于他坚持自己的“不干净”。<sup>①</sup>

---

① 关于犹大，我在相关注释中进行了讨论。参阅 13:2注；13:22—27注；17:10—13注等处的讨论。归根到底，犹大问题乃是两种生存出发点之争的一个实例而已。犹大是一位“死亡之子”。我在 17:10—13注中将“死亡之子”这一用法进行专门讨论。

【13:12—17】他洗完了他们的脚，穿上衣服，重新坐下，对他们说：“你们明白我给你们做的事吗？你们称我为老师，称我为主。你们说对了；因为我是。作为你们的主和老师，我给你们洗脚，所以你们要彼此洗脚。我给你们立了一个榜样；你们要照我做的去做。实实在在跟你们说，奴仆不能大于主人，被遣者也不能大于遣使者。如果你们明白这些，照着去做就有福了。”

耶稣给门徒洗完脚后发现门徒仍然困惑不解，便对他们做进一步的解释。门徒的困惑在哪里呢？门徒跟随耶稣是为了得到从神而来的美善。但是，洗脚是一个和“脏”打交道的动作。门徒无法看出其中的美善。我们这样来理解。耶稣拥有美和善，并要把美善赐给门徒。在洗脚这个动作中，耶稣要表达的是，门徒缺乏美善，只能在跟随耶稣中接受美善。作为给予者，他要把美善给予门徒。这个给予不是一种外在的强迫，而是在侍候中满足他们的真正需要（得到美善）。这种给予方式（侍候）是在侍候中彰显神的爱。不过，对于门徒来说，耶稣是神的儿子，拥有美善，因而他在爱他们时可以给予美善。然而，他们是人，不知道真正的美善，因而无法在侍候人中给出美善。不传达美善的侍候动作，如奴仆对主人的侍候，并不能说是一种爱。如果他们无法在侍候人中传达美善，他们在侍候人时就无法表达爱。因此，他们还是不明白耶稣给他们洗脚的意思。

耶稣说他们以后会明白：究竟什么时候才能明白呢？我们从恩典真理论出发，发现这个问题并不难回答。人得到美善的唯一途径是在恩典中接受神的给予。面对恩典，人是完全被动的。当神把恩典给予人时，人就有了恩典，知道美善。人无法追求恩典。但是，当恩典临到个人，并进入他的生存时，他就能分享神所给予的美善。值得注意的是，耶稣要求他的门徒奉他的名去给别人洗脚：“我给了你们一个榜样，是要你们照着我所做的去做。”也就是说，他们虽然无法给予他人什么美善，但是，他们在彼此洗脚时一定能够领受神的恩典，得到美善。他们是在洗脚中领受神赐给美善的。因此，如果门徒能够彼此洗脚，他们就能彼此相爱，一起领受神的恩典。这便是耶稣为门徒规定的爱。这是一种在恩典中的爱。

耶稣要求门徒照着做。耶稣是作为老师和主人的身份给门徒洗脚的。作为一条命令,对于门徒来说,不管是否愿意,他们必须侍候他人。否则,他们就没有爱。我们知道,在许多情况下,被侍候者往往是不值得去侍候的。这里所谓是否“值得”,指的是根据自己的价值标准给出的判断。比如,在彼得的判断中,耶稣在门徒心目中为尊者,不应该给门徒洗脚。但是,如果门徒从自己的价值判断出发选择侍候对象,那么,他们就没有爱。这就是说,遵循耶稣的这一命令,门徒在侍候他人时,就意愿而言,是被动的,不加判断的。这里的理由不难理解:只有在侍候人的过程中,他们才能领受神所赐给的美善。当他们这样做并且在其中领受恩典时,他们就能够亲身体会到其中的美善。因此,严格来说,这个命令是在生存中被理解的。耶稣告诉门徒,他们日后自会理解。这就是说,门徒必须在生存上去体验这种说法。当门徒遵守命令而彼此洗脚并给人洗脚(侍候人)时,他们就能看见其中的美善,明白洗脚的意义。

第13节提到了两个字: *διδάσκαλος* (老师) 和 *κύριος* (主)。耶稣指出,门徒用这两字称呼他是合适的。就字义而言, *διδάσκαλος* 更多地是从教导的角度来规定耶稣的独子身份。因为没有人见过天父,我们关于天父的任何认识都必须通过耶稣的教导;所以,耶稣是老师。但是,教导所解决的问题是思想问题。仅仅从思想上认耶稣为老师并在知识上跟随耶稣是不够的。门徒和耶稣的关系中还有一种情感关系,即感情上的委身。比如,我们信任某人,对他或她的言行不加判断,而是简单接受并跟随。这便是所谓的委身。耶稣要求门徒完全委身。这种在感情上的完全委身只出现在主仆之间。因此,耶稣同时还是 *κύριος*。人的生存不能脱离思想和感情。这两个字的连用表明,在耶稣看来,他的门徒必须在生存上跟随他,即:在思想上接受他的教导,在感情上对他完全委身。

【13:18—22】我不是说你们每一个人;我知道我拣选了谁。但是,经上说:‘和我同桌吃饭的要用脚跟踩我。’这话要应验。我在事情没有发生前就跟你们说这些,是要让你们在事情发生时相信我是。实实在在跟你们说,接受我所派遣的,就是接受我;接受我,就是接受那

派遣我来者。“说完这些，耶稣动了感情，见证说：”实实在在跟你们说，你们当中有一人要卖我。“门徒们对视着，茫然不知他说的是谁。

耶稣说：“我在事情没有发生前就跟你们说这些，是要让你们在事情发生时相信我。”这里说的“事情”指的是犹大卖主事件。耶稣的话有两个要点：(1)无论发生什么事，都是在他的预见之中和控制范围，即使有人要出卖他。(2)无论在耶稣身上发生什么事，这些事都是在彰显他的独子身份，包括被人出卖、被钉十字架等等。对于这两点，耶稣没有要求门徒现在就明白，但明确要求他们要相信他的独子身份，并在相信中慢慢去明白。

我们来分析耶稣的这番话。不难指出，耶稣这里涉及了拣选问题，是要回答门徒心中这样的疑问，即：从人的角度看，如果耶稣自己拣选的门徒出卖了他，这说明耶稣的拣选有问题，说明耶稣的认识有盲点。关于耶稣的拣选，比较耶稣在6:70中说的话：“我不是已经拣选了你们十二位吗？但是，你们中间有一位是魔鬼。”<sup>①</sup>如果这样，耶稣如何能够成为全能的主呢？如果耶稣不是全能的，人们如何能够接受由耶稣派遣出来的人呢？门徒也许没有意识这个疑问。但是，这却是拣选问题的核心。对此，耶稣回答说，所有已经发生和将要发生的事情，都在他的知识中，而且都有神的旨意在其中。然而，更重要的是，人必须相信耶稣的独子身份，进而在耶稣的知识中领受神的旨意。人希望认识并拥有神的旨意。但是，我们只能在相信耶稣独子身份中去认识它。对于那些坚持自己的判断权的人来说，他们只能有选择地接受耶稣的话。神的旨意无法进入这些人的理解中。

耶稣的这番话是说给谁听的呢？我们先来分析在场的加略人犹大。可以注意到，受魔鬼控制的犹大完全沉醉于他自己的美好想法中。他完全可以根据自己的判断对耶稣的话进行解释：那个踩耶稣的

---

① 加尔文从不同角度注意到这两种关于拣选的说法带来的问题，并采用“暂时拣选”和“永恒拣选”来说明这里的不一致。在加尔文看来，6:70上说的拣选是一种暂时的拣选，而这里说的拣选则是永恒的。参阅他的《约翰福音评论》的13:18注。然而，我认为，我们必须充分注意到拣选问题中的两个认识—生存出发点之争。我们不可能在判断上谈论耶稣的拣选。也就是说，关于耶稣是如何进行拣选的这件事，我们只能在相信耶稣的独子身份中去观看、经历、和理解。这是一个生存问题，而不是判断问题。

人可以是任何其他门徒，但绝不可能是他自己。犹大心里有这样一个根深蒂固的想法，即：他的想法和耶稣的想法是一致的，而他们的共同想法最后一定能够实现。比如，犹大在批评马利亚浪费香膏时，他的口气好像是他在代表耶稣似的。在这种解释中，耶稣的话无法进入犹大心中。在犹大的意识中，从自己的判断出发，任何与自己的想法不一致的地方都可以忽略不顾。于是，对于犹大来说，耶稣说或不说这些话，其实并没有多大的区别。我们在略后读到，犹大在耶稣说了这番话之后，仍然出去把逮捕耶稣的队伍引来。看来，耶稣这里不是对犹大说话。但是，对于那些在信心中跟随耶稣的门徒来说，他们无法理解耶稣的话，究竟谁要踩耶稣呢？这十二位门徒朝夕相处，一起跟随耶稣，口称耶稣为主。凭着他们彼此间的印象，说他们中的任何一个踩耶稣的脚，对他们来说都是不可思议的。因此，除非耶稣明确指出这人是谁，他们是不可能知道的。比较起来，我想，耶稣的这番话是说给那些在信心中跟随的门徒听的，目的是使他们在无法理解的情况下仍然守着他们对耶稣的信任。

第 18 节所引用的经文来自《旧约·诗篇》(41:9)。这里的译文依据是《约翰福音》中的希腊文，和七十士译本的希腊文并不一致。我不打算分析这里的不一致。我想，《约翰福音》作者也许读过七十士译本，但似乎并不那么重视它。否则的话，在最后定稿时，编写者至少会参考一下七十士译本。关于《新约》和七十士译本之间的关系，在《新约》学术界似乎是一个显学，有一些共识。不过，《约翰福音》的《旧约》引文和七十士译本有显著不同。这个“踩”耶稣的人，从整个事件的发展过程来看，当然指的是犹大。这一事件的关键点是：在信心中跟随耶稣还是在判断中跟随自己的善观念？我们指出，对于一个被自己的善观念完全支配的人来说，耶稣在 13:20 中所作的两点强调是没有意义的。这不是一个思想问题。判断者根据自己的善观念进行判断，一切不符合自己的善观念的东西都会被拒绝。毋宁说，这是一个信任感情问题。只要完全信任耶稣，就一定完全接受耶稣，以及耶稣所派遣的。所以，我们马上就读到，耶稣说着说着就动了感情。

在 13:21，我们读到，耶稣动了感情。这一点需要特别重视。是什

么触动了耶稣的感情？显然，耶稣不是因为他将要上十字架这件事而动了感情。耶稣接着说：“实实在在跟你们说，你们当中有一人要卖我。”看来，他的感情是被犹大所触动的。可以这样分析，犹大执着自己的善观念，已经成为魔鬼的工具。在这种情况下，犹大坚持自己的想法和判断，从而中断了和耶稣之间在信任感情中的交流，无法在信任中接受耶稣的爱。在信任中的感情交流是一种平静和谐交融一体的状态。然而，一旦一方对另一方进行判断，信任随即终止，双方开始对立，感情交流中断。耶稣仍然爱着犹大；但是，耶稣的爱在犹大的判断中无法进入犹大，受到冲撞反弹回击耶稣内心，从而搅动了耶稣的感情。

这里略作说明“动了感情”一句的翻译。和合本的译文是：“心里忧愁”。希腊原文是ταράσσω(搅动,使不平静,心动)。5:4中的“水动”用的便是这个字。14:1描述门徒在听到耶稣要离开从而陷入困惑时的感情变化也用这个词。耶稣是在和门徒对话时,因为犹大完全在魔鬼的控制之下而动了感情。这是一种在交互关系中发生的事。“忧愁”这个字太内向,无法恰当地表达耶稣当时的感情。因此,我采用中性的译法:“动了感情”。这里涉及的问题不是一个可以在思想或概念上讲清楚的问题,而是涉及如何在信任情感中交出判断权的问题。人在判断中无法认识耶稣的独子身份,从而也就无法领受耶稣的爱,也就无法通过他来领受天父的给予。

作者特别强调耶稣的说法是一个见证。我们知道,见证一词是恩典真理论的关键词。就其本意而言,指的是见证者把听众不知道的事说给听众听,而听众则完全在信任中接受他所说的。耶稣在事情未发之前就知道了事件将要发生,并作为知情者而把这些情况告知那些相信他的门徒。因此,耶稣这里是在做见证。

耶稣说有人要出卖他。门徒的反应是:迷惘。耶稣说的话常常让门徒不明白。在某种意义上,无法听懂耶稣说话,这件事在门徒那里已经习惯了。当然,这并不是说,门徒在听耶稣说话时,既然听不懂,所以心不在焉。相反,他们是在信任中听耶稣说话的,相信耶稣的话句句实在,都在传递天父旨意。因此,他们把耶稣的话铭记在心,慢慢



体会。但是,现在耶稣说他们当中有一个人将出卖耶稣。这直接涉及他们自身。对他们来说简直不可思议。他们朝夕相处近三年,彼此有很深的相互理解和友谊。即使是门徒约翰(本书的原始作者),也不知道耶稣说的是谁。《马太福音》对此有更详细的记载,提到在场的每个人,包括犹大本人,都问了一遍:“是我吗?”<sup>①</sup>

那么,我们可以提出这个问题:犹大自己是否知道自己将出卖耶稣?按照常识,回答是肯定的,因为这个出卖耶稣的人就是他自己。不过,有意思的是,虽然作者一再提到犹大要出卖耶稣(参阅 6:70—71;12:4;13:2等),但是,在这个关键的时刻,作者没有提供任何关于犹大的反应的材料,比如第 27 节耶稣要犹大去做他该做的事时,我们读不到犹大的任何反应(面部的或语言的)。从我们所掌握的材料来看,不难指出,犹大自己也不知道自己将要出卖耶稣。否则的话,他就不会问耶稣:“是我吗?”<sup>②</sup>犹大是在信心中跟随耶稣,还是按照自己的善观念做事?对于这个问题,犹大似乎不认为两者有冲突。在他看来,他坚持他自己的善观念和跟随耶稣并无冲突。因此,虽然他也问了“是我吗”这个问题,但他心里想到的是,这个出卖耶稣的人决不可能他。这个判断本身决定了犹大是那个卖主的人。

于是,耶稣的话实际上是向每一位听者挑战:你是否可能出卖耶稣?当魔鬼(作为骗子)进入一个人的心中时,由于其欺骗性,人往往会相当肯定地认为自己和耶稣站在一起,是在为了耶稣的事业而奋斗。犹大属于这种人。其实,当彼得坚定地认为自己可以为耶稣舍弃性命时,他也是在魔鬼的手中。<sup>③</sup>不过,门徒中还有另一种人,那就是,他们在卖主事件发生之前不知道谁会出卖耶稣。耶稣要求门徒学会在信任中跟随。因此,门徒的迷惘恰好说明了他们仍然在信任中跟随耶稣。

**【13:23—30】**他的门徒中有一位靠近耶稣坐着,是耶稣所爱的。西门·彼得示意于他,询问主在说谁?他于是靠近耶稣的胸脯,对他

① 参阅《马太福音》26:22—25。

② 同上,26:25。

③ 同上,16:21—23。

说：“主啊，是谁呢？”耶稣回答说：“我蘸块饼给谁，就是谁。”于是，蘸了块饼，并拿起来给加略人西门的儿子犹大。撒旦随饼而入。耶稣对他说：“快做该做的事吧。”所有同桌的人都不知道为何对他说这话。一些人以为犹大带着钱袋，所以耶稣跟他说去买点过节需用品，或给穷人周济点什么。他接受饼后，便很快出去了。此时天色已晚。

然而，这种迷惘令人窒息。门徒当然想知道答案。他们可以从两个角度寻找答案。首先，他们可以扪心自问，自己是否可能出卖耶稣？《马太福音》(26:22-25)记载了这种倾向：门徒都在自己问自己：“是我吗？”这种自问自答的做法最后都会把自己排除在外。这些门徒的每一位(包括加略人犹大)都会认为，自己根本就没有出现过如此念头，因而这个出卖耶稣的人不可能是自己。其次，他们可以审查其他门徒，看谁最有可能出卖耶稣，比如，回忆一下，在过去三年内，谁对耶稣不够忠诚？不够听话？或惹事最多？等等。在这种审查中，最不可能的大概是犹大——因为他掌管钱袋，深得耶稣信任。甚至当耶稣说得如此明确，并蘸饼给犹大之后，门徒(包括约翰在内)仍然认为犹大出门可能是去办其他事。

这里记载的是彼得和约翰的反应。彼得大概觉得这个出卖耶稣的人不是他自己，因为他可以为了耶稣把自己的性命都搭上。门徒约翰为耶稣所爱，乃是因为他不言不语，在绝对信任中顺服地看耶稣做事和听耶稣说话。这两个人的关系也十分密切，因而相信对方不是出卖耶稣的人。因此，他们之间有一些微妙的互动。和其他门徒一样，他们都急于想知道那卖耶稣的人是谁？我们需要对这里的叙述进行深入分析。

在描写耶稣和门徒约翰之间的关系时，作者用了两个词组。第一个是 *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*，直译是“在耶稣的怀抱里”。1:18 中的“天父的怀里”用的是同一个词组。和合本的译文是直译，但增减了一点，把“在……里”处理为“挨近……里”。虽然文法不通(在中文句法中，“挨近”不能和“里”联用)，但也避免了让读者误读为“在耶稣怀里”(如母亲把婴儿抱在怀里)。不可否认，作者要强调门徒约翰和耶稣的亲密关系。但是，这种关系不可能像“搂在怀里”那样的关系。联系到

*ἀνάκειμαι* (意思是吃饭时倚靠在饭桌上)这个词,我认为,作者要描述的是门徒约翰在饭桌上坐在最靠近耶稣的地方,以强调和耶稣的亲近关系。《路加福音》(16:22、23)提到“亚伯拉罕的怀里”,用的是同一个字,我认为,指的也是“靠近”的意思。

第二个词组是 *τό στήθος τοῦ Ἰησοῦ* (耶稣的胸脯)。因为约翰坐在靠近耶稣的地方,彼得示意让他,问一问耶稣这人是谁。彼得大概不想在这个问题上公开询问耶稣,所以示意约翰私下询问耶稣。这等于要求约翰在公开场合上私下询问耶稣。这种询问可以通过两种方式进行:一种是对着耳朵说;这种方式显然不适合于师徒之间。一种则是像约翰做的那样,靠近耶稣的胸脯,即:表示尊敬又能达到轻轻说话的目的。

彼得和约翰之间似乎有些互动。关于 13:24 节,和合本译文是:“你告诉我们,主是指着谁说的。”从当时的情境看,彼得没有必要通过约翰来问耶稣。如果他想问,他可以自己开口直接问耶稣。如果他觉得开不了口,他也就不会向约翰开口。和合本的翻译可能是依据拉丁通用译本 (Vulgate), 以及 Tischendorf 编辑本的译文: *λέγει αὐτῷ εἰπέ τις ἐστίν περὶ οὗ λέγει* (直译:对他说,所说的那人是谁?)。Westcott 在处理这里的文本时放弃这句话,而是直接采用那些时间较早的抄本: *πυθέσθαι τις ἂν εἴη παρὶ οὗ λέγει* (询问主在说谁)。我的这段译文是根据 Westcott 的编辑本。<sup>①</sup>

就当时的情形来看,门徒都想知道耶稣说的那个人是谁。因此,约翰也许是私下跟耶稣说,但是,只要耶稣开口,门徒就会安静下来。我想,在门徒中间应该有不少人听到耶稣回答约翰的话。接下来,耶稣蘸饼给犹大这个动作,在场的门徒都能够看见。最后,耶稣跟犹大

① 参阅 Westcott 编辑本: *The New Testament in the original Greek*, revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort, New York: The Macmillan Company, 1943. Tischendorf 编辑本是我在翻译《约翰福音》时的主要依据。我们注意到,奥古斯丁在讲解这段经文时,也发现彼得开口说话这件事不符合当时的情境,因而强调彼得对约翰“说”其实不过是一种肢体语言,并没有开口。参阅《约翰福音讲解》lxi. 6. Westcott 编辑本中的 *τις ἂν εἴη* (是谁呢?), 较之 Tischendorf 编辑本的 *τις ἐστίν* (是哪个人?), 在语气上更不确定。

说,去做你该做的事吧。这句话虽然是对着犹大说,但是还是有其他门徒听见。然而,他们仍然不知道耶稣说的那个卖主门徒是谁。看来,问题不在于耶稣。一种看法认为,耶稣明知犹大要卖主,却故意不说。因此,犹大的错都可以归到耶稣头上。然而,我这里读到,耶稣事先就把要发生的是都说出来了。问题在于,这些门徒(包括犹大)都没有理解。为什么会出现这种情况呢?我们需要更多的分析讨论。

我们先来分析“撒旦”(Σατανᾶς)一词。《约翰福音》只在这里使用了这个词。根据《国际标准圣经百科》,这个字始于《旧约》,并在其中出现过 24 次。就字义而言,作为动词,指“伏击”,“抵抗”;作为名词,指“抵抗者”,“对头”等。因此,它是一个表达“坏”或“恶”的字眼。这个字可用于神或人。对于人来说,如果人的利益受到冲击和损害,那就一定是自己的对头干的,因而来自于“撒旦”。不过,人们也可能遇到这种情况,如暂时的困难带来更大的利益。值困难之时,人们会认为这是“撒旦”干的;尔后,好处出现,人们自然会感谢赞美神的伟大。这种情况下,暂时的困难就是来自于神的试炼。比如,《民数记》(22:22 和 32)提到的神的“抵挡”;《诗篇》(109:4)会谈到神派来的“对头”;等等。这些“撒旦”当下看上去是“坏”的,但实际上并不是真正的坏。它们可能是神的祝福,只是尚未认识到。在这样情况下,“撒旦”不过是对神之祝福的误解,其实并不是真正的撒旦。

《约伯记》对“撒旦”一词的使用也许是引用最多的。我们读到,约伯所受的苦难都来自“撒旦”。同时,显然地,这“撒旦”乃是从神而来的。对于有信心的人来说,只要顺服在神的主权之下,这些“损害”带来的是更大的祝福。在这个思路中,“撒旦”的语义发展就不是简单地指称对人的利益的任一损害,而是转向指称那些对人的利益的真正损害。换句话说,神是至善,因而不会给人的利益带来真正损害。人对于什么是自己的真正利益并不是一目了然的。在这种情况下,神可能暂时地“损害”人的某些利益,为的是给人以更大的祝福。从这个角度看,我们把“撒旦”界定为人的真正损害者,而撒旦的全部工作归根到底就是让人离开神。于是,人们就不能简单地把那些暂时的困难和损害都认为是撒旦所为。顺着这一思路,我们注意到,《新约》使用“撒

且”这个词时，主要指那种给人的生存带来真正损害的东西，即：阻拦人和神交往，破坏人和神的关系，引导人脱离神的那股力量。

按照这个思路，我们进一步分析耶稣蘸饼给犹大这个动作。在饭桌上蘸饼，即把一块饼蘸一些汁，并递给同桌的其他人，这在犹太人的宴会上常见的动作，表明蘸饼人对受饼人的特别关照。耶稣对约翰说：“我蘸块饼给谁，就是谁。”这句话说的还是很清楚的。但是，蘸饼和撒旦进入有什么关系呢？我们注意到，从文字上看，撒旦是随着饼而进入犹大心里的。原文是 *μετὰ τὸ ψωμίον*，直译是“在饼之后”。在此之前，魔鬼已经在犹大心中了(13:2)。魔鬼是骗子，混淆善恶，让人觉得自己的想法就是对的、就是神的旨意。这样，人就可以按照自己的想法走，从而离开神而走向撒旦。耶稣给犹大蘸饼说明了一件事，即：耶稣特别看顾他，仍然爱他。同时，这也是再次向犹大宣告耶稣不断地向犹太人传达的信息，那就是，在信任中认识耶稣的独子身份，而不是自作主张地判断耶稣的心思意念。蘸饼这个动作是要最后刺激犹大的思想：在判断中由自己的善观念做主，还是在信心中跟随耶稣？

但是，犹大这时的意志相当坚决。耶稣的话“快去做该做的事吧”所传递的信息对犹大来说恰好是鼓励性的，即：耶稣对他准备去做的事是认可的！其实，无论耶稣说什么，在犹大的解释中都会转化为加强自己的判断。犹大坚持自己的判断，认为自己和耶稣是心照不宣。换句话说，他将要做的事，虽然是他自己的善观念，但在他看来就是耶稣的旨意。特别地，犹大认为，耶稣已经知道他要做的事，却无意阻止，这正好证明了他要做的事符合耶稣的想法。当犹大坚定自己的判断并坚持走自己的路时，撒旦就和他同在了。

也许，有人会觉得，如果耶稣真的爱犹大，他应该把话说的更加明确些。其实，在犹大跟随耶稣这岁年中，耶稣关于在信任中认识他的独子身份的教导对他来说应该是耳染目睹铭记在心的。信任要求放弃判断。但是，犹大没有走出判断困境。我们注意到，存在着两种关于耶稣的判断：一种法利赛人的消极负面判断，认为耶稣不是从神而来的先知。另一种则可以是善意的正面判断。这后一种判断的基本特点是，从自己的思想观念出发正面地评价耶稣的所言所行，即：认为

自己的心思意念和耶稣的心思意念完全合拍,从而把自己的想法强加给耶稣。显然,犹大便是陷在这种判断中。然而,无论是负面的还是正面的,只要在判断中,就无法成为耶稣的门徒。

人们也许会说,无论如何,出卖耶稣决不能是一件好事。限于现存的材料,我们无法知道犹大心里究竟在想什么。可以这样观察:犹大亲眼看见耶稣所作的一切(治好顽疾,五饼二鱼,拉撒路复活等等),对于耶稣拥有非凡能力这一点深信不疑。如果耶稣能够使死人复活,他就能够使自己免死。在拉撒路事件之前,门徒还担心那些犹太人会用石头砸死耶稣(参阅 11:8,16)。但是,当耶稣风风光光地进入耶路撒冷时(见第 12 章),门徒已经不再担心耶稣会遭人陷害了,——因为耶稣的能力是无人能够抵挡的。这一想法应该也在犹大心中。如果是这样,对于犹大来说,无论什么事临到耶稣头上,他大概都不会担心耶稣的安全和事业会受到任何伤害。

因此,犹大作为一个判断者,一方面把自己的想法强加给耶稣,另一方面则认为耶稣的能力足以使自己免除任何损害。从这个角度出发,我们可以较为深入地分析犹大买主事件,特别是对他做这件事的动机有更加深入的认识。关于犹大卖主的动机,《约翰福音》没有直接谈论这个问题。其他福音书如《马太福音》记载了犹大和祭司长的金钱交易(《马太福音》26:14-16),以及犹大在耶稣被判有罪之后的反悔(《马太福音》27:3-5)。金钱在犹大的心目中有十分重要的地位;比如,犹大批评马利亚浪费香膏时,首先想到的是那香膏的金钱价值。考虑到犹大是管理钱袋的(12:4-6),整天和金钱打交道,对于这种人,金钱有特别重要的意义。耶稣和门徒的吃用花费和穷人救济,都从犹大的钱袋出(13:29)。因此,在犹大心里,所思所想都和钱袋有关。这是一个尽职者的表现。正是犹大的尽职,耶稣一直让他管理钱袋。犹大是否为了钱而出卖耶稣?这一可能性当然是存在的,但很小。钱显然不是他的主人,如犹大强调用钱来救济穷人(12:5);当耶稣被祭司长宣判有罪时,犹大后悔他所行之事而把钱扔在地上(《马太福音》27:3-5);等等。我想,他接受了祭司长的那一笔钱,大概是他的钱袋意识的本能反应,并不是为了那笔钱。显然,和出卖耶稣这样

的大事相比,那小小的一笔钱真是微不足道。犹大不可能糊涂到连这笔账都不会算。

要深入分析犹大卖主事件的动机问题,我想还是需要回到耶稣和撒旦的对立上。耶稣对犹大说“快去做该做的事吧”;这“该做的事”是由谁来决定呢?是在信心中跟随耶稣,让耶稣做主并带领?还是在自己的善观念中来判断耶稣的心思意念,从而把自己的善观念强加给耶稣?犹大显然是走在后一条路上。这是撒旦之路。犹大走在撒旦之路上,却自以为是按照耶稣的旨意做事。这是按照自己的心思意念去做事,和在信心中跟随耶稣完全扯不到一起。犹大是在跟随自己的善观念。每一个人生活于世,都一定会拥有某种善观念。但是,耶稣教导门徒,要相信他的独子身份,并在相信中接受天父旨意。只有天父旨意才是真正的善。因此,做他的门徒必须放弃自己的善观念,无论它们看上去是如何完美无缺。

我们不知道犹大脑子里究竟装了什么样的善观念。它可能是这样一种伟大理想:借助于耶稣的力量(通过激将法推出耶稣)来推翻罗马人统治(建立独立的犹大国是当时许多犹太人的想法)。也可能是这样一种善良愿望:让耶稣有机会向祭司长当面彰显尊容,即把他们带到耶稣面前,让他们看看耶稣的能力,从而改变联席会议的决定(对于许多犹太人来说,民族团结是最重要的)。当然,还可能出于其他什么“高尚”目的。但是,在作者看来,只要犹大自作主张,他就是在撒旦的掌控之下。从事件的发展情况看,犹大一直不明白这一点。直到事态发展和他的预想完全相反时,他就后悔也来不及了。耶稣并没有像犹大所盼望那样大显身手,而是乖乖地被绑走,被判罪,被污辱。这时,犹大才发现自己错了,而且是一个不可挽回不可饶恕的错误,无论他作何解释都将无济于事。所以,他选择了自尽(《马太福音》27:3—5)。犹大没有做任何解释就自尽了。对于这一点,和其他福音书作者一样,门徒约翰无法知道犹大心里在想什么东西,只知道他心里总是想着钱(这是他的本份)。不管他心里有什么样的伟大想法,在使徒约翰看来,有一点是明确的,那就是犹大被撒旦完全控制了,失去了做耶稣门徒的资格。

第26节还有一个值得注意的语法现象。耶稣“蘸了块饼，并拿来给”犹大。这里，“蘸”（βάψας）用的是过去不定时，但是“拿”（λαμβάνει）和“给”（δίδωσιν）这两个动词却用的是现在时。钦定本和新国际版译文都遵循当代英文语法规则，把它们处理为过去时。就希腊文的使用习惯而言，作者可以为了某种效果而把过去的动作用现在时来表达。这并不是不一种不常见的用法。然而，我觉得，作者在写作时也许想表达某种特别的东西，即指望某种读书“效果”。可以这样分析，我们指出，犹大卖主事件实质上是耶稣和撒旦的对立，是在信心中跟随耶稣和按照自己的善观念跟随耶稣之间的对立。这不是一个孤立的个别事件。毋宁说，每一位信徒都不得不面对的普遍问题：你是跟随自己的善观念呢还是在信心中跟随耶稣？你是否把自己的善观念强加给了耶稣？因此，作者要把这个事件永恒化：耶稣拿起饼并给每一位基督徒。这是一个过去的动作（“给”犹大），同时也是一个永恒的动作（“给”每一位基督徒）。“蘸饼”是耶稣对他的门徒的爱。耶稣是在爱里询问每一位基督徒：是在信心中跟随？还是在判断中跟随？对于这个问题的回答却是现实地摆在每一位基督徒面前。

在场的，包括问话者（即约翰）本人，除了犹大，没有一个人觉得自己听懂了耶稣对犹大说的话。听不懂这件事表明，这些门徒是在信心中跟随耶稣。他们并不那么执着自己的理解和判断。他们知道，耶稣的心思意念高过他们的心思意念，因而不急于下判断。即使他们觉得自己有所理解，他们也会把自己的理解交在耶稣手里，让耶稣再做判断。然而，犹大自以为完全听懂并明白耶稣的话。作为一个判断者，他完全听反了。他心里只想着他认为最伟大的事情。他所做的，在他看来都是善的，和耶稣的想法相一致。他执着自己的理解，认为它也和耶稣的想法是一致的，从而把自己的想法强加在耶稣身上。于是，在接受那蘸饼之后，他问心无愧地去做他认为该做的事了。不过，其他门徒却在困惑中。他们信心软弱。但是，就是凭着这软弱的信心，他们在接下来的一系列事件中去体会耶稣说过的话和做过的事。不管怎样，值此时，他们就是无法理解耶稣说有人要出卖他这句话。他们相信耶稣来自于神，从他那里就能得到神的祝福。他们也知道，在



他们中间,所有门徒(包括犹大)都是真心实意地跟随耶稣。谁会出卖他呢?

【13:31—33】他出去后,耶稣说:“如今,人子被彰显了,神也在他身上被彰显了;神要在人子身上彰显自己,同时彰显人子。孩子们,我还有一点点时间和你们在一起。你们会找我的;我跟那些犹太人说过,现在也跟你们说,我去的地方,你们不能来。”

耶稣和天父的关系是独子和派遣者的关系。在这种关系中,独子要彰显的只是派遣者的尊容,而派遣者则只通过独子来彰显自己的尊容。因此,独子的尊容就是派遣者的尊容;派遣者的尊容也就是独子的尊容。Tischendorf 编辑本在第 32 节多了一段文字: *εἰ ὁ θεός ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ* (直译:如果神要在他身上彰显)。有些古代抄本有这一段文字,有的则没有。Westcott 采取较早的抄本,把这一段省略了。我认为 Westcott 的做法可取。即使从行文语气上看,这一段也显得多余。

第 32 节的翻译需要做一些说明。原文出现了三个代名词“他”：“神要在他身上(*ἐν αὐτῷ*)彰显他(*αὐτόν*),同时彰显他(*αὐτόν*)。”这三个“他”没有语言上的区分。作者似乎有意不加区分。其中的意图不难理解,即:强调独子和派遣者之间本无区别。但是,从翻译上看,如果不做区分,在语言上就是混乱的。我这里是表达的角度作分别处理:*ἐν αὐτῷ*指的是在耶稣身上;接下来的*αὐτόν*指派遣者自己;最后一个*αὐτόν*应该是指作为独子的耶稣。

对于这样一个独子,门徒不能加以判断,只能在信任中跟随。任何判断(无论是正面的还是负面的)实际上都不过是把自已的弥赛亚概念强加在耶稣身上,无法认识耶稣的独子身份。那些犹太人在负面判断中拒绝了耶稣;犹大则在正面判断中出卖了耶稣。门徒必须在信任中跟随耶稣。这是一种什么样的跟随呢?如果耶稣在世,对于其他门徒来说,跟随耶稣不成问题。然而,在第 33 节,耶稣指出了门徒的跟随困境。我们需要对此进行分析。

耶稣对门徒说,他要重复他跟犹太人说过的话:“我去的地方,你们不能来? (*ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν*)。”我们比较他在 7:

34 对犹太人说过的话：“我所在的地方，你们不能来（ὅπου εἰμί ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε εἰσεῖν）。”不难发现，在用词上，这两句话并不完全相同。我认为，在耶稣的眼中，犹太人和门徒是有区别的。对于不信的犹太人来说，他们不认识耶稣，不知道耶稣从何而来，所以说“我所在（εἰμί）的地方”。但是，对于相信耶稣从神那里来的门徒来说，耶稣是离开他们回到他原来的地方，所以说“我去（ὑπάγω）的地方”。这两个地方是同一个地方。

这里的“不能来”需要一些解释。希腊原文是：οὐ δύνασθε（现在时）εἰσεῖν（过去不定时）。这是一种相当独特的用法。希腊文的过去不定时用法包含了比中译文更多的东西。我推测，作者在谈到“来”时使用过去不定时是想表达这样一个想法：犹太人一直在找弥赛亚；这是一个在很长时间以来就在做的事；但是，耶稣现在来了，他们却像瞎了眼睛一样看不见弥赛亚就在眼前。所以，他们过去找，现在找，将来找，却一直找不着。因此，他们在“去”上帝那里的路上是一个过去现在将来时态（即过去不定时所指称的）。这种情形当然也适用于任何寻找上帝的人。

对于门徒来说，在犹太文化背景下，他们也是一直在寻找通向上帝那里的道路。如果没有耶稣的引导，他们的寻找和其他人一样，也是一个过去不定时。当然，现在的情况发生了变化，耶稣答应把他们带到天父那里去。耶稣从天父那里来，知道通向天父的道路。但是，为什么他们作为耶稣的门徒也不能直接跟着耶稣到天父那里呢？耶稣在 13:36 中加了一句：“以后却要跟着来”。这句话是对门徒说的，只适用于门徒的生存。但同时，这种说法对于门徒来说是无解的。耶稣和门徒在第十四章对此进行了深入讨论。

这便是所谓的跟随困境。耶稣要求门徒跟随他。耶稣在世时，跟随并不是一个问题。耶稣到那里，他们就跟到那里。但是，耶稣在离开之后要求门徒跟上来，这就给门徒出了一个难题。跟随是跟随者和领头人之间的关系。跟随者至少知道领头人往哪个方向走，然后朝这个方向跟随。现在，耶稣先行离开，却不知往哪个方向。因此，对于门徒来说，耶稣离开之后无法继续跟随。在这样的困境，耶稣给门徒下

达了一个新命令，目的是让门徒能够在困境中能够继续跟随。

【13:34—35】我给你们一条新命令：彼此相爱；就像我爱你们一样，你们要比彼此相爱。要是你们彼此相爱，人们就会认出你们是我的门徒。“

耶稣的新命令就其内容来说，是要求门徒彼此洗脚彼此相爱。这是一种什么性质的爱呢？我们试做如下分析。就其表现形式而言，耶稣的爱就是要“侍候人”，如耶稣亲自给门徒洗脚。这种动作是要说明，他所说的爱是在侍候人的过程中完成的。如果每个人都这样做，这一群人就会彼此相互侍候。这便是相爱。但是，如果一个人很讨厌另一个人，要完成“侍候”这个动作就很难了。耶稣知道这里的难处，因而把它当作一条新命令来要求他的门徒这样做，强调这就是基督徒的为人之道。对于门徒来说，他们尊奉耶稣为主，相信耶稣的独子身份。因此，他们在执行这条命令时还有一个关键性的因素，即信任情感。对于每一个人来说，从判断出发，他不可能侍候自己讨厌的对象。我们可以教育或改变那些我们讨厌的人，但不会去侍候他们。面对这些人，我们很难在侍候中表达对他们的爱。然而，对于基督徒来说，他们相信耶稣，就必须遵循耶稣的命令。这就是说，门徒是在遵循命令中侍候人的，因而必须悬搁价值判断。如果只是侍候自己喜欢的人，那么，我们在侍候人时就不是在执行命令。耶稣的爱，就其内在纽带而言，是信任情感中传递的。

我们进一步分析这个新命令。我们前面讨论了柏拉图的“爱”（追求完美和完善）和《雅歌》的“爱”（接受至善至美者的给予）。柏拉图对爱的界定建立在对各种各样的“爱”现象的深入反思基础上的。作为一种强烈的感情，爱是一种被对象的完善性和完美性所深深地吸引而产生的冲动和追求；这种爱是主动地追求。《雅歌》所描述的爱也是为对象的至善至美所吸引，但却开放自己而静静地等待那至善至美者的来临；开放性，被动性和接受性是这种爱的特点。这两种“爱”都是在美善的基础上被界定的。但是，耶稣的新命令表面上看似乎撇开美善，强调门徒彼此“洗脚”。被侍候者可以是一些来往密切的信徒，也可以是自己所不认识的非信徒。这些人不可能是完善者，甚至可以不

是一个善者(如彼此对善的理解发生冲突时)。没有美善,爱从何处而来?除非被侍候对象是完善完美的(如柏拉图),或被侍候对象是美善给予者(如《雅歌》),除此之外,我们无法理解侍候这一动作如何能够是一种爱。然而,耶稣的爱正是从这里开始的。

我们看到,耶稣的爱要求门徒主动地做事,即侍候人。当然,侍候人就纯粹这件事本身来看并不难做到。人可以为某些目的而放下身段去侍候人,比如一个人为了钱可以成为他人的佣人,等等。但是,没有人会毫无目的地侍候人,因为这样做等于放弃自己的基本人格。因此,问题的关键在于,我们为什么要侍候人?耶稣说,如果门徒彼此相爱,彼此相互侍候,就能显现出他们的基督徒身份。耶稣的意思很明白,如果这些门徒要做他的门徒,他们就必须侍候人。他们的基督徒身份决定了他们的侍者身份。

因此,我们需要在“耶稣的门徒”这一语境中进行理解耶稣的爱。我们在《约翰福音》序言中读到关于黑暗和光(错误和真理)之间绝对对立的论述(1:4-5,9-11)。美善问题归根到底也就是真理问题。我们在认识上会遇到各种各样的美和善,发现有些美善实际上是丑恶,从而不得不面对“真正的美善”问题,即真理问题。只有在真理中才能谈论真正的美善。然而,由于黑暗和光的对立,人不可能靠自己而认识真理。《约翰福音》因此而提出恩典真理论,并在黑暗拒绝光这一生存事实中揭示人在真理问题上所陷入的困境。我们指出,恩典真理论有三个基本要点:第一,真理自己主动向人显现自己(1:5、9、11);第二,人只能在见证中认识真理(1:6-8);第三,接受见证必须从信任开始(1:12)。进一步,作者认为,恩典真理论并非只是一种逻辑可能性,而是一个历史事件,这就是耶稣的独子身份之彰显(1:14、18)。于是,全部问题就归结为,只有相信耶稣的独子身份,人才能认识真理,得到真正的美善。在这种思路中,基督徒身份(在信任情感中跟随耶稣)是人和美善发生关系的唯一途径。基督徒身份是包含了美善的。耶稣说:“要是你们彼此相爱,人们就会认出你们是我的门徒。”这句话的意思是,只有在侍候人中彼此相爱,才能彰显门徒身份,并拥有真正的爱,得到真正的美善。爱是基督徒身份的特征。不过,对于

这种爱，门徒只能在经历它之后才可能有所理解。

【13:36—38】西门彼得说：“主啊，你去哪里？”耶稣回答说：“我去的地方，你现在不能跟着我，但以后却要跟着来。”彼得对他说：“主啊，为什么现在不能跟着你？为了你，我会把性命搭上的。”耶稣回答说：“你会把性命搭上？我实实在在跟你说，鸡叫之前，你会三次不认我。”

彼得和耶稣的关系有点特别。我们在前面读到，彼得回答耶稣关于门徒去留的问话时说：“主啊，你拥有永生之言，我们还去谁那里呢？”（6:68）而且，在13:6—10，耶稣和彼得关于“洗脚”一事曾经有一段对话。彼得先是觉得承受不了耶稣的洗脚，而后过分要求耶稣多洗几处。这里的对话重点则是彼得立下豪言壮语的决心，宣称要和耶稣共患难。我们注意到，彼得的“豪气”和“决心”被耶稣泼了一盘冷水。耶稣说彼得不但可能和他共患难，反而为了保护自己的性命，将不得不当众否定和他的关系。我们还注意到《马可福音》（8:32—33）的一处特别记载。我们读到，彼得的这番豪气和决心被耶稣责备为“撒旦”。对于耶稣的话“你现在不能跟着我，但以后却要跟着来”这句话，彼得缺乏体会。其实，不但彼得不能领会，其他门徒也无法明白耶稣的这句话。我们在第十四章还将深入讨论这一点。

我们可以这样解读彼得。彼得虽然遇到事情喜欢发表看法，但还不至于像犹大那样自作主张。对于彼得来说，最重要的是要相信耶稣的基督身份，并在信心中跟随耶稣。我们指出，有两种跟随：一种是把自己的想法强加在耶稣身上，名义上是跟随耶稣，实际上是跟随自己的想法。这是在判断中跟随自己。另一种是让耶稣的想法主导自己，虽然自己有想法，但相信耶稣的想法高于自己的想法。这是在信任中跟随耶稣。犹大的跟随属于第一种；彼得的跟随属于第二种。在彼得的理中，耶稣被出卖并先去天父那里为他们准备住处这件事，乃是意味着耶稣要死去。既然跟随耶稣，他认为，就要和耶稣共患难，与耶稣一同去死。然而，这个理解不符合耶稣的命令。耶稣并没有要求门徒一同受死，而是命令门徒，他们现在要做的事就是彼此洗脚，并且“以后”跟着来。遵循耶稣的新命令就是跟随耶稣。彼得关心的问题是

得尚未明白遵循新命令和跟随耶稣之间的关系。所以，彼得撇开耶稣的新命令，直接提出跟随问题。

不难看到，彼得所理解的跟随乃是一种主观努力，是一个当下的判断选择，是一个现在的动作。也就是说，彼得认为自己现在就拥有跟随耶稣的能力，即：依靠自己的判断进行选择，并付诸行动。耶稣说：“我去的地方，你现在不能跟着我，但以后却要跟着来。”对于这句话，彼得完全无法理解。从字义上看，耶稣说的很明白：耶稣去天父那里是现在时，而门徒要等到未来才能去天父那里。如何理解这个时间间隔？奥古斯丁是这样解读的：“彼得，为什么这么着急？他的圣灵尚未坚固你。你的理解力尚未提升，所以‘你现在不能跟’；但你也不至于绝望，因为‘你以后跟着来’。”<sup>①</sup>奥古斯丁认为，门徒必须在更新中增强能力，然后才能去到天父住处。加尔文基本上也是在这个思路中解释这里的“现在”和“以后”的。他评论道：“他（耶稣）的意思是，彼得还没有准备好背十字架，就好像玉米仍未为充实，需要时间才能成熟和强壮，直至可以跟随。”<sup>②</sup>在这一思路下，这里的时间间隔其实是能力成长问题，即：门徒尚未具备能力去天父那里。彼得自以为已经拥有这种跟随能力。这是一种盲目自信。耶稣知道彼得没有这种能力，所以对彼得说：“鸡叫之前，你会三次不认我。”对于门徒来说，拥有这种能力不是现在时，而是未来时。而且，门徒不是靠着自己去培养这种能力，而是在信心中被提升被更新。门徒相信耶稣的独子身份，并凭着这软弱的信心遵循耶稣的新命令，彼此洗脚，彼此相爱。在这过程中，这种能力就会加在他们身上。

从能力提升这个角度来理解这个时间间隔，我们注意到，更加突出了这里的跟随困境。跟随是一个当下事件，而不是未来事件。门徒需要一种能力跟随耶稣。但是，这种能力是在以后的时间里给予门徒的。那么，眼下门徒该如何跟随耶稣？

① 奥古斯丁，《约翰福音讲解》，lxvi. 1。

② 加尔文，《约翰福音评论》13:36 注。

## 第十四章 门徒的跟随困境

【引言】这一章的主题直接是从第 13 章中引申出来的。耶稣宣称要离开门徒而往天父那里。如果耶稣不离开门徒，这些门徒在生存上相当简单：作为跟随者，耶稣到那里，他们就跟到那里；耶稣要他们做什么，他们就去做什么。在这种情况下，门徒不需要做任何判断，完全由耶稣做主。但是，耶稣说，他要离开他们了。耶稣对彼得说：“我去的地方，你现在不能跟着我，但以后却要跟着来。”(13:36)于是，门徒马上面临这样的问题：当耶稣不在他们面前时，他们如何跟随耶稣？耶稣的离开导致了门徒无法直接跟随耶稣。因此，为了保持他们的门徒身份，即继续跟随耶稣，他们认为，他们必须知道耶稣去的地方。如果他们在耶稣离开后拥有了关于“耶稣去的地方”的知识，那么，即使耶稣不在，他们也可以依据他们所拥有的知识随后跟上来。然而，一旦他们拥有了关于“耶稣去的地方”的知识，从那一时刻起，他们就可以不跟随耶稣了——因为他们拥有了相关的知识，因而可以根据这些知识在判断中选择通往那里的道路。

不难看到，这些门徒陷入了一种生存困境：如果他们能够占有关于“耶稣去的地方”的知识，即使耶稣不在他们面前，他们也能跟上来。这样，他们虽然能够“跟着来”，但却是依靠自己的知识或自己的能力“跟着来”，和耶稣的带领没有关系，从而丧失了跟随者身份。然而，耶稣的门徒是跟随者，他们不能依靠自己的能力跟随耶稣。为了维持他们的门徒身份，他们必须放弃这些知识，在信任中跟随耶稣。问题在

于,耶稣要离开他们。耶稣离开后他们如何跟随?——对于这些门徒来说,这是一个实实在在的生存问题。我们可以称此为跟随困境。

【14:1-4】“你们不要心中忧伤,要信靠神,信靠我。我父家住处多多;不然,我早就告诉你们了。现在去为你们准备房间。既然我被叫去为你们准备房间,我就会回来接你们到我那里去。我所在之地即你们将在之地。我去的地方,你们知道去的道路。”

在第13章,耶稣给出了一条新命令:彼此洗脚,彼此相爱,跟随耶稣,接受美善,走向天父。“洗脚”和“跟随”是这一新命令的核心信息。但是,耶稣反复强调他要离开门徒而去天父那里,强调没有人能够直接跟着他去。这种强调在门徒的心中激起了极大不安。彼得已经提出了门徒的跟随困境。如果耶稣离开他们而去,他们如何能继续跟随他?如果不跟随他,他们如何能够到天父那里去?问题的焦点是耶稣的这句话:“你们现在不能跟着我,但以后却要跟着来。”这句话在门徒心中引起了深深困惑。

耶稣清楚地知道门徒的困惑,所以安慰他们不要忧伤。“忧伤”的原文是 $\tauαρασσεισω$  ( $\tauαρασσω$ 意思是感情波动,难过;被动态,命令语气)。13:21描述耶稣动了感情时也用这个字。门徒都有决心跟随耶稣,也不怕和耶稣一起经受风风雨雨,甚至搭上生命,如多马(11:16)和彼得(13:37)所表达的态度。但是,现在耶稣说他要离开他们,而他们又不能直接跟着走。这确实让他们困惑不解,并带来他们的感情波动,因而忧伤不已。如何才能去掉他们的困惑和忧伤呢?耶稣强调:“要信靠神,信靠我。”但是,门徒要求具体的指导,要求知道天父的住处。在他们看来,有了这一知识,他们就能够在耶稣离开他们之后,根据他们所拥有的知识,沿着耶稣设定的路线跟上来。

这便是信心和知识之间的张力。我们可以这样分析:如果耶稣把具体的路线图给了门徒,他们就拥有了关于通往天父住处之路的知识。这样,从拥有知识这一时刻起,他们可以依靠自己的力量来到天父面前(得救,把握了真理,得到了美善等)。显然,从这一时刻起,他们可以依靠自己的知识,而在信心中的跟随也就不必要了。与此同时,他们就失去了他们的跟随者身份。门徒在向耶稣提出要求时也许



并没有意识到这一点。恩典真理论关于人类生存中黑暗和光的绝对对立这一基本观察,包含了人在判断中只能拒绝真理这一生存事实。在这基础上,《约翰福音》通过彰显耶稣的尊容向读者宣告:人只能在耶稣的见证中和真理发生关系。换句话说,人必须相信耶稣的独子身份,在信心中跟随耶稣;除此没有其他途径可以通向天父。因此,门徒要求拥有通向天父住处的知识,从而可以在判断中寻找去天父住处的道路,这种想法和恩典真理论是不相容的。不难发现,耶稣在安慰门徒时呼唤他们的信心,其实便是针对门徒的这一非分要求而发。本章的主要话题便是处理这一紧张关系。

在弥赛亚盼望中,门徒关心天父的祝福,希望天父能够接纳他们。当他们找到耶稣之后,相信耶稣是弥赛亚,只要跟随耶稣就能到天父那里。因此,他们现在关心的是如何跟随耶稣。特别地,耶稣要先行离开后。跟随问题就更加突出了。耶稣深知门徒的关注,所以指出了两点:其一,他还会回来;其二,他已经把通向天父的道路指示出来了。对于第一点,门徒心中抱着积极的希望。但是,“回来”是一个未来式。门徒当下的困境是,在耶稣回来之前,他们应该怎样跟随?耶稣说:“我去的地方,你们知道去的道路。”对于这种说法,如果耶稣仍然在世,耶稣前脚走,门徒后脚跟,完全没有道路问题。问题在于,现在耶稣要先行离开,无法前脚走后脚跟。因此,耶稣离开他们之后,他们就无法知道道路在那里。看来,耶稣说的“道路”和门徒心里想的“道路”,乃是两种完全不同的道路。

第3节的“被叫去”,原文是πορευθῶ(πορεύομαι的被动态,过去不定式;原义是引导,带领)。中英译本一般都用主动态翻译这个词,如和合本的这一句译文是:“我去原是为你们预备地方。”但是,我认为,既然原文用的是被动态,译文还是用被动态为好。作者使用被动态和耶稣的独子身份是吻合的:耶稣来这个世界是派遣者派来的,耶稣回到天父那里去当然也是派遣者召回去的。在耶稣和天父的关系中,耶稣被派遣而来,因而总是被动的。这是他的独子身份所决定的。

【14:5-7】多马对他说:“主啊,我们不知道你去哪里,怎么知道那道路?”耶稣对他说:“我就是道路、真理、和生命。不通过我,没有人

能够到父那里去。如果你们认识我，就认识我父；认识他之时，就是看见他之日。”

表面上看，多马关于道路的问题好像多余。耶稣明明说，他是为了门徒而去天父那里的。而且，耶稣明确提到这一点：门徒知道去那里的路。但是，多马却说不知道耶稣要去哪里，也不知道那道路。深入分析多马提出的问题，我们发现，耶稣和门徒关于“道路”这一概念的理解之间有一条很深的鸿沟。

我们可以这样来分析。多马认为道路问题是一个知识判断问题。在他看来，如果不知道目的地，人就不可能知道通往那里的道路。这一认识论原则是显而易见的。在这一原则中，关于目的地的知识是第一步，在此基础上才能谈论如何去那里，寻找可行途径。“目的”这个概念可以在时空中被界定。如果在空间上能够对目的地进行定位，我们就可以根据我们的地图（积累的空间知识）来确定路线，找到道路。目的也可以是时间上的，比如设定一个项目或建立一个理想，然后提出方案和计划去实现目标或理想。目标或理想都是具体的有规定性的知识形式。人们有时会在幻想或想象中设立目标或理想；虽然幻想和想象缺乏可靠性，但也具有某种知识形式。无论以何种方式谈论“目的”，它都是在知识判断中给出的。多马要求知道耶稣要去的地方，无非是要求从时空纬度对他们“以后却要跟着来”的“目的地”进行规定，从而对这个“目的地”拥有知识，并寻找通向它的道路。

然而，耶稣却认为道路问题不是一个知识性问题，而是一个信心问题。他认为，作为门徒，他们只需要凭信心跟随耶稣，并不需要拥有关于“目的地”的知识。只要他们相信耶稣，就应该已经知道了通向它的道路。因此，门徒跟随耶稣多年，已经认识了耶稣，因而已经知道了道路。门徒必须在信心意义上理解道路问题。耶稣接着说，这是他的独子身份所决定的：“不通过我，没有人能够到父那里去。”我们知道，耶稣一直都在宣告他的独子身份，并要求门徒相信他的宣告。对此，他们已经认可并接受了。然而，他们虽然都相信耶稣的独子身份，但似乎并没有进一步思考耶稣的独子身份在道路问题上的深刻含义。在耶稣看来，如果他们相信他的独子身份，他们就可以自然而然地推

导出“你们知道去的道路”这一结论。但是，门徒推不出在耶稣看来是显而易见的结论。

我们需要进一步分析耶稣的“道路”概念。耶稣说：“我就是道路，真理，和生命。”这里出现了三个概念。这三个概念之间并不是一种并列关系，而是一种有先后次序的关系。也就是说，我们不能随便变换这里的次序。在深入分析“道路”概念之前，我们简单回顾一下《约翰福音》的生命概念。我们指出，《约翰福音》区分了“性命”和“生命”这两个概念。生命指的是一种在重生之后通过信任情感而由圣灵供给养分的生命。或者说，人在信任情感中和真理发生了关系；真理作为恩典而给予这人，从而使这人的生存由真理所引导。这是一种在真理中的生命，在《约翰福音》中称为永恒的生命。

就当时希腊思想界现状来看，柏拉图关于“真理”和“生命”之间关系的讨论值得我们十分重视。柏拉图在《米诺篇》(77B—78B)通过论证而展示了“人皆求善”这一生存事实。在这个论证中，柏拉图指出，人都是求善的；一个人在生存中获得了善，说明这人得到了自己想要的东西；这是一种满足的生命。一个人在生存中没有得到善，说明这人的生存没有得到满足。一个人在生存中得到了恶，那就是对生命的破坏。在这个生命概念中，人在生存中能否得到善乃是生命的核心。在《国家篇》通篇对话中，柏拉图通过对“正义”一词的分析，发现人在理解何为正义时深深陷入善观念困境，即：人们现存的善观念中往往混淆善恶。如果这样，我们就必然遇到这种情况：一个人从自己的善观念出发追求善，而这善观念没有包含真正的善，反而是以恶为善；那么，他的追求在名义上是追求善，而实际上是在追求恶。这样的生存走向恶，是对生命的损害。柏拉图进一步指出，要满足求善冲动就必须从真正的善出发。这里的“真正的善”便是真理。柏拉图的这个讨论展示“没有真理便没有生命”这一命题。古希腊哲学关于生命、善、真理这些概念的讨论一直未能超出柏拉图的这一论证。

不难指出，《约翰福音》和柏拉图在真理—生命问题上的理解十分接近。对于他们来说，生命只能在真理中。在柏拉图看来，缺乏真理的生存(如在以恶为善的善观念引导下的生存)是损害生命的过程。

在《约翰福音》这里,缺乏真理的生存充其量不过是活命而已,是一个丧失生命的过程。既然生命的关键点是真理,于是,问题就转化为:如何才能拥有真理,并在真理中生存?我们在讨论《约翰福音》的恩典真理论时对这个问题进行过追踪。柏拉图企图在理性认识论中寻找真理,最后归宿于希腊怀疑主义,在真理问题上陷入绝境。《约翰福音》的恩典真理论通过信任、见证、恩典、接受性等一系列概念,指出了一条新的真理之路。在这里,相信耶稣的独子身份并在信心中跟随耶稣,乃是这条真理之路的核心。

在恩典真理论这个思路中,我们就不难理解耶稣关于“道路”的理解。耶稣所说的这条道路要求门徒在相信中跟随。门徒不需要拥有任何关于目的地的知识。他们只需要持守这一信心,即:相信耶稣能够把他们带到天父那里去。这种在信心中跟随,形象地说,就好像耶稣在前面走一步,门徒在后面就跟一步。尽管门徒对真理无知,但因为相信耶稣的基督身份,他们在跟随中接受耶稣的给予,从而能够和真理发生关系。这里,没有信心跟随,就没有真理的给予。因此,真理和道路的关系是道路在先,真理在后。这一点和柏拉图的理性认识论完全相反。在柏拉图看来,必然有真正的善存在(真理预设),因而我们可以寻找道路进入真理。这是真理在先,道路在后。<sup>①</sup>

因此,耶稣把“道路”放在第一位,实际上是告诉门徒,只要相信耶稣的独子身份就知道了这条道路。这是一条对目的地不拥有任何判断性知识的情况下所行走的“道路”。从知识的角度看,因为没有关于目的地的知识,这条路可以通向任何地方。但是,既然相信耶稣的独子身份,那么,跟随耶稣这条道路就是完全可靠直通目的地(天父住所或真理所在地)。对于门徒来说,由于耶稣马上要离开他们,跟随耶稣成了一个迫在眉睫的生存问题。在他们的想法中,如果他们拥有了目

---

① 奥古斯丁对真理和道路的这种顺序关系有深刻体会。在他成为基督徒的那一霎那间,他谈到,他终于明白了“忏悔”和“预设”之间的差别。“忏悔”就是承认自己无法靠自己追求真理,因而接受耶稣的恩典,以耶稣为道路,在跟随中进入真理。这是走在可靠的真理之路上。“预设”就是先设想真理的存在,然后寻找道路去获得它。一条道路不通,在另找一条。于是,人们只能迷失在道路上。参阅奥古斯丁,《忏悔录》(Confession)第七卷第20章。

的地的知识,即使耶稣先行离开他们,他们也可以凭着这些知识而尾随而至。不过,如果门徒知道目的地,他们就可以根据他们的知识寻找道路。这样一来,他们就不是在信心中跟随,而是在判断选择中生存,从而使自己成为判断者。耶稣要求的是信心,而门徒要求的却是知识。这里的张力能够缓解吗?

第4—7节中,耶稣使用了三个有关“知”的动词。就字义而言,*οἶδα*(知道)是对事实或人的认知(4—5节);*γινώσκω*(认识)强调掌握知识的过程(7节),名词形式为*γνώσις*(真正的知识或真理性知识)。*ὁράω*(看见)指亲眼所见或亲身经历(7节)。在耶稣的用法中,“知道”和“认识”都是对他的独子身份的认识,因而属于一种信心意义上的认识,即相信并接受耶稣的独子身份。这两个词在《约翰福音》的使用在字义上没有明显的区别。“看见”强调亲身经历。耶稣要指出的是,只要相信耶稣的独子身份,就能够亲眼看见天父,和真理发生直接的关系。

【14:8—11】腓力对他说:“主啊,让我们看看天父,满足我们吧!”耶稣对他说:“我和你们在一起这么久,腓力,你不认识我吗?看见了便是看见了父。你为何说‘让我们看看天父’呢?你不相信我在天父里面,天父在我里面吗?我对你们说的话不是凭着自己说的,而是住在我里面的天父在做他的工作。相信我,我在天父里面,天父在我里面;要不就根据我所做的那些工作来相信吧!

耶稣关于信心的一番话看来并没有满足门徒的知识渴望。其实,无论耶稣说得再多,门徒也无法理解。理解依靠经验。没有亲身经历作为基础,耶稣这些关于信心的话是无法理解的。因此,除非门徒在信心中跟随耶稣,并在跟随中和真理建立了直接的关系,从而对信心跟随有了经验,否则,门徒对耶稣的这番话无从理解。只有从信心出发,门徒才能经历神,即“看见”天父。但是,耶稣现在还和他们在一起,信心跟随还没有进入他们的生存。实际上,门徒心里想的还是知识意义上的道路。

注意腓力的说话口气:“让我们看看天父,满足我们吧!”这里的“看看”(*δειξον*)用的是命令语气(原形是*δείκνυμι*,意思是彰显,显现等。直译这句话:“把天父显现给我们看”),表达的是一种强烈要求。腓力

似乎对耶稣的回答不太满意。多马的追问是要求耶稣告诉他们：目的地在哪里？天父住处在哪里？真理在哪里？耶稣从恩典真理论出发已经给出了回答。但是，这些门徒难以理解。我们看到，腓力其实是把多马问题的焦点突出起来，强化了门徒当时感受到的信任—知识张力。就形式上看，腓力问题是从不同角度重复了多马问题。但是，考虑到这里涉及了两个认识—生存出发点的对立，以及门徒深深陷入的跟随困境，我想，腓力重复多马问题并不是一件奇怪的事。

但是，腓力的重复发问显然让耶稣不高兴了。耶稣反问腓力时是带着责备的：“腓力，你不认识我吗？”接着，耶稣对“认识”(γινώσκω)一词进一步解释。他谈到，门徒跟随他也有多时了，因而可以说认识他。这个“认识”中包含了什么呢？——首先是对耶稣的独子身份有所认识，因为这是他一再宣告的身份。这点认识要求门徒相信耶稣的基督身份。在信心基础上，门徒就能知道(οἶδα)他的独子身份。这意味着，门徒“知道”他只传天父的旨意，“知道”他所说的都是天父要他说的，他所做的都是天父要他做的，从而“知道”他和天父是一体的。这些“知道”乃是在见证意义上的知识，是在信任中接受的知识。也就是说，当耶稣说他所说所行都来自天父时，除非在相信中接受并在此基础上见证，人无法凭据自己的判断来谈论或认识耶稣。归根到底，耶稣要门徒明白，以耶稣为道路就是在生存上完全相信耶稣的独子身份。在此基础上，门徒就能“看见”(ὁράω)天父的尊容，接受天父的赐予，同时也就能够亲身经历耶稣的带领，感受耶稣独子身份的实在性。

第 11 节中的“相信”(πιστεύετε)用的是命令语气，是针对腓力问题的要求而发。这一节的后一句话似乎语气不畅：“要不就根据我所做的那些工作来相信吧！”原文是 εἰ δὲ μὴ διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε，直译：要不然，就通过那些工作相信吧！这里的 αὐτὰ(它们)和 τὰ ἔργα(工作)是同位语，在语气上起强调作用。但是，这里的 πιστεύετε 没有宾词。有些学者认为这里的 αὐτὰ 可能是抄写错误，可以改为 αὐτοῦ 或 μοι，如 Westcott 的观点。<sup>①</sup> 如果这样，这句话的译文就可以是：“要不就通过

① 参阅 Westcott 的编辑本。

那些工作相信他(或我)。”不过,这样的抄本没有出现。因此,这种改写似乎更多的一种解读而不是原文。就原始文本而言,这句话的宾词包括“我”、“我的独子身份”、“天父”。从整个句子来看,这个宾词是很显然的,所以可以省略。

按照这种说法,耶稣似乎区别了两种走向相信的方式:一种是直接地听了耶稣的独子宣告就相信,一种是间接地通过他所作的工作而相信。第一种方式要求直接从信任情感开始,如耶稣的第一批门徒就是这样成为门徒的。第二种方式在是从判断开始,走向放弃判断而相信耶稣的基督身份。无论是哪种方式,人们都进入一种以信心为出发点的生存状态。也就是说,门徒只能在信心中认识耶稣的基督身份。

由此看来,这里呈现了这样一种对立:耶稣要求门徒从相信出发来认识天父,而门徒企图从经验知识的角度去认识天父。这是两种截然不同的认识途径。在回答腓力问题时,耶稣充分注意到了门徒在这一点上的困惑,所以一直强调相信情感在认识天父这件事上的关键性。于是,问题回到原始位置上:如何相信?由于耶稣和门徒的长时间相处,耶稣可以要求门徒直接相信他的独子身份,并从相信出发在生存上进一步体验天父的旨意。所以,耶稣直截了当地反问腓力:“腓力,你不认识我吗?”这一反问正是表达了这一要求。

但是,人们也可以间接地通过耶稣所做的工作来认识他的独子身份。这些“工作”都是一些在经验上可以被认识的事件,如治病救人,五饼二鱼,拉撒路事件等等。人们可以从自己的经验知识出发解释这些工作。在那些犹太人和加略人犹大的案例中,我们看到,一旦人们做出了判断,无论是正面的还是负面的,他们就必然拒绝耶稣的独子身份。不过,还有一些人,他们不急于做判断,而是继续观察。对于这些人,耶稣希望他们能够继续观察他的工作。耶稣做事的目的是彰显他的独子身份。在耶稣看来,只要这些人放弃他们的固执,就必能从中看到他的独子身份。因此,耶稣这句话是要说给这些尚未下判断的人听的,目的是引导他们不断弱化他们的判断倾向,最后在耶稣的工作中看到并相信耶稣的独子身份。实际上,看到耶稣的独子身份和相信耶稣是独子,这两件事是同时发生的。因此,无论是直接相信还是

间接相信,只要相信耶稣的独子身份,就可以做耶稣的门徒。

**【14:12】**我实实在在告诉你们,信靠我的,要做我做的事,而且做得更大;因为我现在往父那里去。

耶稣进一步规定“相信”在生存中的作用:“信靠我的,要做我所做的事,而且做得更大。”这里提到的“更大”是什么意思呢?在13:16中,耶稣说:“奴仆不能大于他的主人,被遣者也不能大于遣使者。”如果门徒做的比耶稣做的还大,会不会功高盖主(大于主人)呢?而且,耶稣要求门徒跟随他。“跟随”就字义而言是,耶稣做什么,门徒也跟着做什么。如果是这样,门徒做的事如何能够比耶稣做得还大(大于遣使者)呢?耶稣对此的解释是“因为我现在往父那里去。”仔细思考耶稣的解释,可以发现,门徒在跟随耶稣中能够做比耶稣做的更大,乃是因为他们在耶稣离开之后仍然要跟随耶稣这一独特的生存状况所决定的。我们需要对这种生存进行一些分析。

我们先来看看耶稣在世时门徒是如何跟随耶稣的。对于门徒来说,只要耶稣和他们在一起,作为跟随者,耶稣走到那里,他们就跟到那里;并且,他们只做耶稣要他们做的事。特别地,门徒不需要自己做判断并选择。这种跟随是相当简单的。在跟随中无论遇到什么情况,他们都可以不加判断选择地让耶稣做主。但是,耶稣要离开他们,并且要求门徒继续跟随他,直到他回来把他们接到天父那里。于是,门徒的生存就存在着这样一个时间段,即:从耶稣离开他们的那个时刻开始,到耶稣回来接他们到天父住处为止。这期间,耶稣已经离开他们,从而门徒在没人直接带领的情况下跟随耶稣。这是一种新的生存。在这种生存状态,门徒相信,尽管耶稣作为人已经不再和他们在一起,但是他一定能够带领他们往天父住处去。这个信心是门徒继续跟随耶稣的支撑点或根本动力。

但是,从另一个角度看,作为现实生活中的人,门徒不能不在判断选择生存。我们知道,选择是生存过程中一个具体动作,其落脚点是选择做一件事。不过,选择是由相应的判断来主导的;判断则只能在某种观念体系中进行。作为现实中的人,门徒都拥有某种思想观念,并在其中进行判断并选择。同时,门徒认耶稣为主,因而必须根据耶



稣的心思意念进行判断选择。考虑到我们不能脱离自己的心思意念进行判断选择,那么,门徒实际上是面临这样的问题:在什么情况下我们的心思意念就是耶稣的心思意念?

门徒在感情上完全相信并依靠耶稣,从而希望一心一意地跟随耶稣。我们在彼得,多马和腓力的问题中不难体会到这一点。但是,他们的知识有限;他们关心的事情仅仅与自己的当下的生存相关;他们观察事情的角度也是固定的;等等。这些因素大大地限制了他们的判断和选择。总之,他们的心思意念是有限的,和耶稣的心思意念(也即天父的心思意念)不可同一而语。看来,门徒陷入了这样一个困境:他们要保持自己的跟随者身份就必须遵循耶稣的心思意念;但是,他们作为人只能根据自己的心思意念而不是耶稣的心思意念进行判断选择。

门徒在耶稣离开他们之后继续跟随耶稣是一种十分独特的生存。这种跟随不是一种简单的不做判断选择的跟随;相反,他们必须在判断选择中跟随耶稣。就概念界定而言,跟随是排斥判断选择的。门徒开始时也是这样想的,称耶稣为主,把判断权交给耶稣。在这样的跟随中,门徒永远都是照着做,不可能做得比耶稣教导的更多。但是,现在耶稣要先行离开他们。这样,他们的跟随就不能是简单的跟随了。他们必须在判断选择中跟随。这种跟随要求门徒按照耶稣的心思意念进行判断选择。然而,前面的分析已经指出,一方面,门徒不可能按照耶稣的心思意念进行判断选择。另一方面,门徒的身份又要求他们必须按照耶稣的心思意念进行判断选择。怎样才能做到这一点呢?

这里,唯一的可能性是改变或更新门徒的心思意念,使之和耶稣的心思意念相同。对于门徒来说,随着他们的心思意念之改变,他们比原来想的多,看的多,从而也就能够做更多的事。这种跟随是一个不断打破现有限制而与耶稣合一的过程。

对门徒跟随做这种理解,我们就不难解释耶稣所说“做得更大”这句话的含义。耶稣在彰显他的独子尊容的三年时间内做了很多的事。耶稣是在时空中做这些事的,因而不可避免地受到时空限制。对于耶稣来说,作为独子他完全遵循天父旨意,拥有和天父同样的能力,因而

和天父完全同一。也就是说,耶稣三年内在犹太以及周边地区所做的事充分彰显了天父尊容,门徒只需要跟着做就能不断领受天父的恩典。但是,三年的时间和耶稣一个人的努力,从量的角度看,是很有限的。耶稣离开之后,门徒在跟随中继续做同样的事,但却是在更广泛的时空中见证耶稣尊容,即:在更多的时间中和更加广泛的地域中做耶稣做过的事。从时空扩张这个角度看,这就是做的更大了。

门徒在跟随耶稣的过程中要做得更大,虽然耶稣并没有具体谈论这里的“更大”,但是,我们还是可以大致列举这几方面。首先,门徒要让更多的人来跟随耶稣。耶稣在世的时候,他要做的是彰显他的独子身份,彰显天父的尊容。他只是向数量有限的门徒这样做。但是,这些门徒不仅仅是自己见证了耶稣的独子身份,他们还必须让他们的见证传到“地极”,让普天下的人都能认识耶稣的独子身份。其次,向众人作见证涉及的是各行各业的人。耶稣召唤的十二位门徒中,有渔夫,有奋锐党,有税吏等。他们从事的行业相对来说是还是相当窄的。当他们向普天下传福音时,就一定会遇到其它行业的人物。向这些人传福音就是要在各行各业中见证耶稣的独子身份。换句话说,门徒要把他们的见证传播到社会的各个领域。从人数和行业这两点来看,门徒将要做更大的事情。对于当时的在场的门徒来说,“做得更大”这种说是难以理解的。这需要门徒亲身经历这种生活。耶稣谈论的生存状态就是门徒(以及所有耶稣的跟随者)的生存状态。

**【14:13—14】**你们奉我的名祈求什么,我就做什么;为的是在这儿子里面的天父得以彰显。你们奉我的名向我祈求什么,我就做什么。

门徒是在信心中跟随耶稣。然而,耶稣离开他们之后,他们的跟随是一种新的跟随,和耶稣在世时跟随耶稣完全不一样。耶稣在世时,门徒只需要被动地跟随并听从派遣。但是,耶稣离开之后,门徒在跟随中要做的更大。为了让门徒对这种跟随有更深入的认识,耶稣在以下的谈话中对这种跟随的基本特征进行说明。具体来说,在第14章,耶稣谈到了如下三个特征,奉耶稣的名祷告(14:13—14);恪守耶稣的命令(14:15);圣灵同在(14:16—17)。而在第15章,耶稣进一步谈论这种跟随的第四个特征:更多地结果子(广传福音)。

我们来分析第一点。耶稣说：“你们奉我的名求什么，我就做什么。”耶稣在世时，门徒只需跟着耶稣，听他说话，看他做事，任凭派遣。这样的生存相对起来还是比较容易做到的。特别地，每当遇到困难时，耶稣总是会使用他的能力克服困难。但是，当耶稣离开他们之后，他们手上没有时空地图，缺乏具体指导，因而不知如何在生存上跟随耶稣。耶稣指出，他们首先要做的是：奉他的名求告天父。也就是说，门徒是在求告或祷告中跟随耶稣的。在“求什么，就做什么”的说法中，耶稣只是给出了一个承诺，即：如果门徒奉他的名求告天父，他就一定会为他们做事并带领他们。这个承诺在门徒的信心中是毫无疑问的。但是，在生存上持守耶稣这个承诺，门徒还需要他们在生存中亲身经历这个承诺所带来的实在性和可靠性。我们指出，当耶稣说他要先行离开时，门徒内心产生了一个深刻的生存关注：当耶稣离他们而去之后，他们如何跟随耶稣？耶稣的回答是：奉耶稣的名向天父祈求。这是门徒生存状态的第一特征。

我们进一步分析“耶稣的名”的内涵。一个名字指称一个人。我们在使用一个名字时如果对它的指称缺乏确定的认识，那么，我们就会误用这个名字，出现张冠李戴的错误。“奉耶稣的名”首先必须做到的是知道这个“名”。如何才算知道耶稣的名呢？显然，知道耶稣这个名也就是知道这个名所指称的耶稣这个人，我们称此为“位格”。如果不知道耶稣是什么样的人，尽管人们还是可以说奉“耶稣的名”，但是，这个“名”可以指称其他和耶稣完全没有关系的东西。也就是说，“奉耶稣的名”的基本要求是对耶稣这个人的位格有知识，否则就会出现误用耶稣的名。人如何才能对耶稣这个人的位格拥有知识？耶稣对门徒说，等到圣灵进入他们心中之后，他们就会回想起他们对他们说过的话和做过的事。这一点不难理解。当我们说我们认识某某时，意思是说我们和这个人有过交往，他或她的言行在我们心中留下了印象，因而我们能够准确地使用他或她的名字。因此，耶稣在和门徒一起生活的三年时间内，在他们心中留下的所有印象都是他们获取关于耶稣位格的知识的基础。对于门徒来说，他们和耶稣一起生活过，拥有充分的关于耶稣之位格的知识，所以，“奉耶稣的名”这件事就很容易做

到了。作为一点引申,人们或者会问,对于那些没有和耶稣生活过的人,如后世的门徒,他们如何能够奉耶稣的名呢?——他们必须拥有关于耶稣位格的知识,否则无法奉耶稣的名。从历史的角度看,这些知识通过耶稣的门徒的叙述而形成文字(即《圣经·新约》)。因此,后世的门徒只能通过《圣经》来认识耶稣的位格。这就是说,人成为门徒的起点是通过《圣经》来认识耶稣的位格。只有这样才能正当地奉耶稣的名。

耶稣把“奉他的名”当作门徒生存状态的第一特征,我们注意到,乃是要强调门徒对耶稣的信任情感。耶稣一直在宣告他的独子身份。这是他的名,也是他的位格。当然,耶稣门徒传下来的所有关于耶稣的故事都可以作为历史知识而为人们所了解,就像我们通过读古书而拥有关于古代秦始皇或唐太宗等等历史人物的知识一样。但是,拥有关于这些故事的历史知识对于认识耶稣的名是不够的,因为耶稣的名只有在他的独子身份中才得到了充分的体现。耶稣一再强调,没有人见过天父,因而人不可能通过认识天父来判断他的独子身份。正是他的独子身份展示了他是唯一的道路。不通过他,人就无法认识天父。由于我们除了通过耶稣没有其他途径可以认识天父,因此,所有关于天父的事都只能是耶稣说什么我们就接受什么。这里,信任耶稣是基本前提。这一点并不难理解。比如,一件事情,我们一无所知,但有人宣称他知道;那么,只要我们对这个人有基本的信任,我们就可以通过他所说的来认识这件事。现在,我们遇到的情况是,除非相信耶稣的独子宣告,并以耶稣为道路去天父那里,我们别无途径。在这种情况下,耶稣的独子身份是他的名的核心所在。只有认识到耶稣的独子身份,我们才能真正认识耶稣的名。然而,耶稣的独子身份只能在相信中才能被认识。因此,“奉耶稣的名”就必然要求人相信耶稣。

可见,“奉耶稣的名”作为门徒生存的出发点包含了这两个主要内容:首先,门徒必须对耶稣这个历史人物拥有知识,即:知道这个人;缺乏关于耶稣的历史知识就可能妄称耶稣的名,从而无法奉耶稣的名。其次,相信耶稣的独子身份,并在相信中认识耶稣的名和位格,即:认识耶稣的独子身份。因此,耶稣这两句话要表达的是,只要门徒奉他

的名向他求,即:拥有关于耶稣这个人的历史知识并相信耶稣的独子身份,他们就能够按照耶稣的旨意为人处事,进入门徒的生存状态。

“你们奉我的名求什么,我就做什么”这句话中的“就做什么”,和合本译为“必成就”(吕振中译文与此相近);思高本译为“必要践行”。原文是ποιήσω(ποιέω的未来时,主动态,意思是“做”)。原文没有“成就”的意思,语态变化也没有“必须”的隐含。因此,上述中译本显然加了一点东西。这一增加可能是受某种神学或某种文化因素的影响。英文译文都没有“必”字,只是用了将来时。我认为中译文的这一增加是不合适的。首先,耶稣并没有“你要什么我就给你什么”的意思,因为他只是按照天父的旨意来做事情;而“给”这个动作是天父的主权。门徒在耶稣离开后失去了具体的引导,所以耶稣告诉他们,遇到问题时必须奉他的名向天父祷告。只要门徒这样做,耶稣就会引导他们。至于如何引导,那就完全是耶稣的事,主权在耶稣手里。因此,这句话的关键不是“要什么得什么”,而是要求门徒奉耶稣的名祈求,并在祈求中接受耶稣的引导。其次,“必”这个字在中文里强调“责任”,“义务”,“受命令制约”等等,具有某种约束性,并隐含被动性。耶稣是主动者,他所做的事都是从天父的意愿出发;面对天父,这些事都是必须的,被动的;但面对门徒,则是一种自愿的承诺,其中没有被动性。

我们注意到,15:16节有一句相近的话:“你们奉我的名向父求什么,他就给你们什么。”比较这里的文字,两句都提到“奉我的名”,一处是“向我求……我就做什么”,一处是“向他求……他就给你们什么”。这里的区别值得我们重视。我们在15:13—17注释中将深入讨论这一区别。

这里所说的“祈求”也即是门徒向天父祷告。门徒跟随耶稣就是奉耶稣为主。他们对这一点的意识是明确的:跟随就是放弃判断权,就是让耶稣的心思意念主导自己的心思意念。然而,耶稣离开之后,门徒如何能够继续奉耶稣为主呢?如何让耶稣的旨意主导他们的判断选择呢?耶稣告诉他们,首先要祷告。祷告是向天父求助,是一种放弃判断权而让耶稣做主的意识活动,是一种寻求天父旨意的意识活动。如果耶稣的承诺是可靠的,那么,天父旨意就必定会出现在门徒

的祷告中,并且一旦出现就会主导门徒在生存中的判断选择。从一个角度看,由于门徒在祷告中交出了判断权,门徒没有能力辨认或判断在祷告中出现的天父旨意。也就是说,门徒在祷告中无法认定这种或那种想法是天父旨意。任何诸如此类的认定都只能从自己的心思意念出发,从而必然拒绝天父旨意。从另一个角度看,耶稣要求门徒奉他的名祷告,也就是要他们放弃自己的判断权,转换生存出发点。耶稣对门徒做出的承诺,只要他们祷告,他就会听,就会为他们做事。如果耶稣的承诺是可信的,那么,耶稣的心思意念就一定会出现在祷告中。如果这样,由于门徒在祷告中放弃了判断权,因而耶稣的心思意念一旦出现就能够主导门徒的判断选择。这个在祷告中出现的耶稣的旨意便是门徒生存的新出发点。

**【14:15】** 如果你们爱我,就要恪守我的命令。

耶稣要门徒在他离开后做的第二件事是:恪守耶稣的命令。我们在13:34读到,耶稣要求门徒彼此洗脚的新命令。那里的“命令”一词用的单数。但在这里,我们注意到,耶稣谈到“命令”时用复数形式(τὰς ἐντολάς)。这种用法给人的印象是,耶稣给了许多命令,而“彼此洗脚”只是其中的一个。然而,我们在读《约翰福音》时,并没有在其他地方找到耶稣的其他命令。实际上,《约翰福音》提到“命令”的地方并不多。比如,在10:18;12:49、50;15:10等处,耶稣都提到“天父命令”,但没有给出具体规定。在15:10中,耶稣把他的命令、天父命令、和爱放在一起谈论。结合第13章,我认为,我们只能从耶稣的爱(即彼此洗脚)的角度来谈论耶稣的命令。至于这个“命令”的复数形式,我认为,指的是,耶稣命令门徒,无论做什么事情都必须如此。这是一个重复性命令。

彼此洗脚—彼此相爱则是一种简单直接的动作指令。这个命令有两个要点。首先,门徒在跟随他时不要独自行走,而是要大家共同生活在一起。因而不是单个人的活动,而是一群人的活动。离开群体,一个人无法跟随耶稣。也就是说,跟随这个活动是在彼此相爱中进行的,其次,门徒在群体生活中跟随耶稣,其中的纽带是“爱”。就概念而言,“爱”作为一种人和人之间的关系是这样一种倾向:关心对方,

把自己认为是善的东西给予对方。也就是说,彼此相爱这个命令要求门徒在群体生活中相互关心相互帮助。

在群体生活中彼此相爱,我们就不得不面对并处理不同善观念之间的对立和冲突。人总是在一定的善观念中关心和帮助别人的。如果一群人生活在共同的善观念中,那么,执行彼此相爱这一命令对他们来说并不太难。困难的是,对于一群缺乏共同善观念的人来说,如果他们都从自己的善观念出发把自己认为是善的东西给予对方,他们必定陷入冲突。如果这群人中间出现权威,那么,人就会运用这个权威对他人进行教化,强迫他人接受权威所认定的善观念。因此,我们可以观察到,当拥有不同甚至对立的善观念的双方把自己的善观念强加给对方时,他们的彼此相爱就不是相互帮助,而是进入冲突并相互损害。

值得注意的是,耶稣并没有要求门徒在形成共同善观念之后才彼此相爱。从上下文的承接来看,耶稣首先要求门徒奉他的名祷告,并在祷告中求神的旨意。在此基础上,门徒就可以在神的旨意中彼此相爱。我们知道,神的旨意包含了真正的善。从这个角度看,耶稣的命令要求门徒从真正的善出发彼此相爱。我们指出,《约翰福音》是从恩典真理论意义上谈论真正的善的。也就是说,门徒是在信心基础上见证真理和领受真理,并在领受中经历自己的理解力之更新改变,把握真正的善。这是一种不断形成新的善观念的过程。就信心而言,门徒遵循耶稣的命令,在彼此相爱中坚信自己能够把真正的善给予那些需要帮助的人。但是,就实际动作而言,门徒只能从自己的善观念出发去关心帮助他人。如果对方持有不同甚至对立的善观念而拒绝接受帮助,对于门徒来说,那就说明需要对对方的善观念有所了解,而不是简单地从自己的善观念出发进行判断。在两种对立善观念之间,善恶判断只能带来冲突。因此,门徒必须放下自己的善观念,在祷告中向耶稣求助,以同情的心态去理解对方。在理解对方的同时,门徒的善观念也就得以扩展和丰富,并得到更新。在更新的善观念中,门徒就能够在关心并帮助对方时不至于产生冲突。可见,门徒的彼此相爱是在祷告中寻求神的旨意基础之上的。

【14:16—17】我会求问天父，而他会给你们另一个保惠师，永远和你们在一起。就是真理的圣灵。这世界不接受他，因为既看不见他，也不认识他。但是，你们认识他，因为他和你们在一起，也将在你们里面。

奉耶稣的名祷告和恪守耶稣的命令这两件事都是人可以自己去做。耶稣向门徒承诺，只要做这两件事，他们就能够继续跟随他。在做这两件事时，如在祷告中，天父旨意真的能够进入心中并主导判断选择吗？而在侍候人的工作中，门徒虽然积极努力却可能好心做坏事；如果出现这种情况，门徒如何承担坏事的后果？当然，凭着信心，门徒相信耶稣的承诺。但是，耶稣是凭什么力量保守他的承诺呢？在以下的谈话（第14、15、16章）中，耶稣反复强调圣灵和门徒的关系：圣灵的同在和带领。总的来说，耶稣指出，他的承诺之可靠性乃在于圣灵的工作；圣灵在他离开之后就会和他们同在；而门徒在信心中可以看见这圣灵，直接感受圣灵的带领。

我们来分析这里的圣灵的说话。前面谈到（7:37—39注），人们可以从不同语境中谈论“灵”。《约翰福音》深刻地认识到，我们必须对圣灵进行界定。简单来说，《约翰福音》关于圣灵的界定是：奉耶稣的名而来的灵才是圣灵。当耶稣的名（尊容）完全彰显之后，圣灵就会来到门徒中间。14:26对此说的更加明白。值得注意的是，圣灵被比喻为保惠师（*παράκλητος*）。保惠师这个词是法律用语，指法庭上的辩护人，或法律上的助手。保惠师是可以信赖的人，同时也是熟人。把保惠师和圣灵等同起来，从另一个角度看，乃是对圣灵的某种特征进行描述，即：圣灵就像保惠师那样保护门徒。

而且，耶稣这里在谈论圣灵时加上了一个形容词“真理的”，称之为“真理圣灵”（*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*），并在以下的行文中一再使用这个说法（15:26；16:13等）。也就是说，圣灵是实在的，真实的。就语言上看，虽然有各种各样的灵，如灵魂、鬼怪、神秘力量等等，但是，它们缺乏经验上的指称。所有的灵都不是感觉经验意义上的存在——没有人在感觉经验中观察到灵的存在。没有经验基础，人们或者在想象中谈论灵的存在，或者先在自己的概念体系中对它进行界定，然后再



进行对象构造。也就是说,它不属于经验范畴。所有关于灵的说法都是缺乏经验根据的。因此,关于它的存在,人们关于灵的所有谈论最多不过是一种想象或理论构造。然而,耶稣指出,他谈论的圣灵是实实在在的存在。耶稣是在哪个意义上谈论圣灵的实在性呢?

不难指出,耶稣在“真理圣灵”这种语言中谈论圣灵的实在性,其实是一种恩典真理论的谈法。门徒相信耶稣的独子身份;圣灵以耶稣的名义进入门徒的生存中,成为门徒的生存出发点。这是在信任情感中形成的关系。换言之,圣灵不是门徒的认识对象,而是门徒在信心中获得的新的生存出发点(重生)。他们在信心中接受圣灵,因而无权判断圣灵。但是,在门徒的信心中,圣灵作为门徒生存的出发点是完全可以完全被感受的。这就要求门徒在自己的跟随生活中亲身经历圣灵的带领,在信心见证圣灵的同在。在这个基础上,门徒能够直接感受到圣灵的实在性。这样一个“灵”作为生存出发点乃是实实在在的灵。耶稣指出,别人认不出这个“真理圣灵”,但门徒一定能够认出。为什么呢?——显然,门徒在信心中接受了它,已经和它同在,并在生存中直接感受到它的带领;所以,门徒能够认识它。

总结一下,耶稣这里关于圣灵的界定有这三方面内容:它奉耶稣的名而来;它来是帮助门徒的;它是实实在在的存在。

圣灵同在对于门徒作为跟随者的生存状态来说是十分重要的。我们这样看。人需要一个新的生存出发点进入门徒的生活。人不可能在自己的原有生存点上引入新的生存出发点。因此,所有门徒都是神所拣选的,并在神的感动下引入新的生存出发点(重生)。重生之后,“奉耶稣的名祷告”和“遵守耶稣的命令”就是门徒可以自己去做的事了。对于门徒来说,对耶稣的名的认识总是不充分的。关于耶稣的历史知识可以不断积累充实(但也需要过程),而对耶稣的独子身份的认识,究竟在什么程度上才完全这个问题则是门徒无法回答的。只有耶稣才知道上帝,而门徒只有在完全认识了上帝后才能完全认识耶稣的独子身份。而且,门徒在遵守耶稣的命令时,往往会出现愿望与结果的冲突,如好心做坏事。由此可见,门徒的生存状态是一个不断认识耶稣的独子身份的过程。耶稣关于“真理圣灵”的说法,正是要提供

门徒生存状态的稳定性的最后根据,即:无论是奉耶稣的名祷告,还是遵守耶稣的命令而侍候他人,只要门徒相信耶稣的承诺,门徒所做的事情都在圣灵的看顾之下。

耶稣关于“真理圣灵”的说法还涉及了早期基督教关于“三位一体”的争论。不难指出,《约翰福音》对天父,耶稣(独子),和圣灵三者的关系进行了相当明确的规定。我想至少可以从以下两个角度来看。首先,天父是派遣者,耶稣作为独子因而和天父同一,圣灵在耶稣的名下因而和耶稣同工,因而和耶稣同一,并和天父同一。这个“三位一体”乃是指向天父,并以天父作为中心。就理论形态来看,我们可以称此为存在论中的“三位一体”说。

其次,没有人见过天父,也没有人见过圣灵,但有人见过耶稣;通过耶稣,人才能认识天父;同时,圣灵是以耶稣的名而来的,是耶稣离开门徒后才来到门徒中间。因此,离开耶稣的名就不能谈论圣灵。或者说,与耶稣的名无关的灵不是圣灵。在这个意义上,只有门徒(奉耶稣的名)才能和圣灵交通。这里,天父通过耶稣而彰显,圣灵和耶稣同工。这个“三位一体”乃是以耶稣为中心。就理论形态上看,第二种“三位一体”说带有较浓重的认识论色彩,和《约翰福音》一直强调的恩典真理论在概念逻辑上是一致的。不过,我们注意到,从行文上看,这两种“三位一体”说都能在《约翰福音》中找到充分的文本支持。

第17节的“你们认识他,因为他和你们在一起,也将在你们里面。”其中的“在一起”(μένει)是μένω的现在时,指的是耶稣和他们在一起,因为圣灵是奉他的名而来的。我们指出,“名”是对个体的整个位格存在或本质存在的指称。“奉耶稣的名而来”的意思是,这圣灵和耶稣同一。从这个意义上,耶稣说门徒知道圣灵,因为他们知道耶稣。“将在”(ἔσται, εἰμί的将来时)在一些抄本中作ἔστιν(εἰμί的现在时)。用ἔστιν来代替ἔσται,我想,可能是不同抄写者对这句话有不同的理解。我倾向于ἔσται。理由很简单,耶稣这里谈论的是圣灵。圣灵是奉耶稣的名来的。当耶稣在世时,耶稣的名就还没有完全彰显,因而圣灵就不会降临。因此,圣灵的存在只能是将来时。

【14:18—20】我来到你们中间,就不会撇下你们为孤儿。再过一

会,这个世界就再也看不见我了;但你们看得见我;因为我生存着,你们也将生存着。那一天,你们就会认识到我在我父里面,你们在我里面,而我在你们里面。

第 18 节的译文需要一点解释。比较和合本的译文:“我不撇下你们为孤儿,我必到你们这里来。”英文钦定本的译文是:“I will not leave you comfortless; I will come to you.”其他译文与此相近。这些译文都是按原文的句子顺序,把耶稣的这句话理解为:我一定还会回来(将来时),所以“不撇下你们为孤儿”。“必到”的原文是 ἔρχομαι (现在时)。Robertson 认为这是一个表达将来时态的现在时;主要考虑是作者在说到“不会撇下”时用的是 ἀφήσω (ἀφήμι 的将来时)。<sup>①</sup>

从希腊文的习惯用法来看,这种解释是没有问题的。但是,从思路上看,把 ἔρχομαι 理解为将来的动作不符合耶稣在这里的说话语境。我们指出,耶稣一直在谈论他离开后他门徒的生存状态,回答门徒在耶稣离开后成为无人引导的孤儿的顾虑。按照上述译文,如果他现在离开,以后再回来,那么,这里就有一个时间段,门徒在其中没人引导。显然,这不是耶稣意思。我这里试把原文的句法做一些调整,并这样来理解耶稣的意思:既然我来到 (ἔρχομαι, 现在时) 这世上和你们在一起,并召唤你们为我的门徒,那么,我就不会撇下你们孤儿。前面谈到的三点,即祷告,恪守命令和圣灵看顾,都是要说明在他离开他们之后,他的门徒不会成为孤儿。

耶稣继续和门徒谈论作为门徒的生存状态。在他看来,只要是门徒,作为耶稣的跟随者,他们的生命给养就来自天父,因而就进入“永生”。耶稣在谈论门徒生存状态时,侧重点是他离开之后如何生存问题。但是,作为门徒,不管耶稣有没有离开,耶稣一再强调,他们已经拥有永生这一点是毫无疑问的。所以,耶稣在指出门徒的三个特征后再次提到永生:“我生存着 (ζῶ), 你们也将生存着。”这里的“我生存着”用的是 ζῶ (ζάω 的现在时),“你们将生存着” (ζώσετε) 用的是将来时。它的名词形式是 ζωή, 在《约翰福音》中指称永远不会丧

<sup>①</sup> 参阅 Robertson《第四福音书》14:18 注释。

失的生命。

在 14:4, 我们读到:“我去的地方, 你们知道去的道路。”这里(14:20), 耶稣却说:“那一天, 你们就会认识到……。”读者会提出这样的问题: 如果门徒现在不知道, 他们就无法跟随耶稣; 如果他们已经知道“去的道路”, 他们就不必等到“那一天”来认识耶稣的独子身份。14:4 中的“知道”(οἶδατε)是现在完成时; 这里的“就会认识”(γνώσεσθε)用的是将来时。前面指出(14:5-7 注), 这两个词(οἶδα 和 γινώσκω)在《约翰福音》的使用中并无重大区别, 都是指在信任中的认识活动。这里的问题是时态, 即: 在跟随的起点和终点上, 耶稣所说的“知道”有什么区别呢? 从理性知识的角度看, 起点和终点是不同的。比如, 一个人从开始上大学到大学毕业, 他所拥有的知识是大不相同的。但是, 耶稣说, 门徒在跟随他的起点上“已经知道”了去那里的道路(即他自己); 又说, 他们“将要认识”他的独子身份(还是他自己)。这两个“知道”(“认识”)之间有什么关系呢?

这里试从恩典真理论的角度解释这里的阅读问题。我们读到, 耶稣要求在信任中跟随他; 在跟随中接受神所赐予的知识。在这个过程当中, 虽然人们知道的东西会越来越多, 但是, 就人们只能在神的恩典中得到知识而言, 有一点是不变的, 那就是, 跟随是永恒的。如果在任何一个时间点上有人不再跟随耶稣了, 比如, 这个人拥有了足够多的知识, 从而不再需要神的给予; 那么, 从这个时间点开始, 这个人就失去了门徒的身份。失去门徒身份就是失去和真理的联系, 从而也就失去接受神的给予的途径。按照这一思路, 如果门徒的跟随是永恒的, 那么, 跟随就不存在时间的先后问题。或者说, 在跟随中获得知识, 并不在乎跟随时间之先后。在这个意义上, 耶稣说门徒已经知道了他的独子身份(他们跟随多时了), 也将知道他的独子身份(他们以后还是跟随者)。门徒是在跟随中知道耶稣的独子身份的。

这里的“再过一会”指的是耶稣复活后向门徒显现。门徒在信心中跟随耶稣, 也在信心中认出复活后的耶稣。对于不信者, 因为没有信心, 当然也就无法认出复活后的耶稣。但是, 耶稣还提到了“那一天”。这是指哪一天呢? 是指耶稣复活的时候? 还是指耶稣再来的日

子？耶稣复活的时候，门徒在信心中看见了耶稣。我们注意到，门徒见到复活的耶稣时对于耶稣和天父的一体性并没有清楚的认识。因此，这里所说的“那一天”不是指耶稣复活的时候。本章的开头，我们读到，门徒想在理性上拥有关于天父的知识。但是，受现有知识结构的限制，门徒看到的耶稣只是耶稣的一小部分。比如，早期基督教很快就陷入如何理解耶稣的神一人二性问题。这说明，门徒（以及基督徒）对耶稣的独子身份的认识是一个过程。门徒是在信心中认识耶稣的。随着在信心中更多地经历耶稣，门徒对耶稣的知识也就不断丰富，不断被更新，直到完全认识耶稣。究竟什么时候才能完成对耶稣的认识？严格来说，因为交出了判断权，跟随者无法回答这个问题。我们注意到，跟随者是在不断被更新中拥有越来越多关于耶稣的知识的。这个更新的主导权在耶稣手里。从这个角度看，耶稣这里说的“那一天”，指的是耶稣再来的那一天。正是在这一天，耶稣完成了对门徒（以及基督徒）的更新，开始进行最后审判。

【14:21—26】持有我的命令并恪守就是爱我；爱我的就会被我父所爱。我会爱他，并向他显现。犹大（不是加略人犹大）对他说：“主啊，为什么只向我们显现，而不向这世界显现你自己呢？”耶稣回答他说：“爱我的人便恪守我的话；我父就会爱他；而我们便去他那里，和他一起居住。不爱我者，不会恪守我的话。你们听到的这些话不是我的，而是那派遣我来者天父的。我和你们一起生活，这都说过了。那保惠师，即那神圣的灵，是天父以我的名遣送的，他会把这一切都教导给你们，让你们想起我跟你们说过的话。

这位犹大，作者特别强调不是加略人犹大。“犹大”在犹太社会里是一个普通的名字。耶稣有一个弟弟也叫犹大。我们看到，他的问题说明他对耶稣所说的“显现”（ἐμφανίζω）这个字缺乏基本的理解。就字义来说，这个字并无特别之处，指的是“提供消息”，“出现在人面前”，“让人知道”等等。耶稣离开这个世界意味着他的死去，即失去了 ψυχή（灵魂或性命）。在希腊化时期，希腊人的灵魂—肉体二元论通过希腊神话而对各地文化产生了相当强势的影响。在这种二元论看来，死亡是灵魂离开身体。死了的人尽管身体会留下来慢慢腐烂，但他的灵魂

已经不在。不过，死人的灵魂还是可能“显现”的，如他的阴魂再现。<sup>①</sup>在这种观念中，犹大心里想到的大概是，耶稣说的“显现”也就是阴魂再现。通常地，人们（特别是在希腊文化影响下的人）在谈论诸如此类的显现时，想到的是，人遇到死人的阴魂不像人看见活人那样，而是有些人能看见，有些人则不能。一般来说，一个人的灵魂越有力量，它就越能够让更多的人看得见。犹大认为耶稣的能力是很大的，大到可以向全世界的人显现。因此，耶稣不应该只向门徒而应该向一切人显现自己。

很显然，犹大误解了耶稣的这句话：“再过一会，这个世界就再也看不见我了；但你们看得见我；因为我生存着，你们也将生存着。”（14：19）。犹大从“灵魂离开—阴魂再现”的角度来理解耶稣的话，忽略了耶稣这句话的关键词：生命。耶稣的意思是，门徒之所以能够看见耶稣，是因为他们拥有了耶稣所给予的生命（ζωή）；而这生命是在信靠耶稣中被给予的。对于不信靠耶稣的人来说，他们不可能拥有这生命，当然也就不能看见已经离开这世界的耶稣。因此，耶稣只向那些在信心中跟随他的人显现。

就语言上看，耶稣没有直接回答犹大提出的问题，反而把这个问题和“爱”联系在一起：“爱我的人便恪守我的话；我父就会爱他；而我们便去他那里，和他一起居住。”我们在第13章从不同角度讨论了关于“爱”的界定。我们发现，爱是一种很复杂的感情。分析起来，耶稣谈论的爱包含了这几个因素：相互信任、向往完善、彼此服侍、相互依存等。其中，相互信任是耶稣和门徒之间的爱的基础。也正因其中的彼此信任，耶稣和门徒融为一体。其实，耶稣的独子身份是在门徒的信心中向门徒显现的。没有信心，就不可能看见耶稣基督。所以，耶稣只向门徒显现。

严格来说，犹大提出的问题不是一个概念问题，而是生存问题。能够看见耶稣显现的人必须拥有生命；而人想要拥有生命则必须信靠

---

① 关于灵魂—肉体概念在希腊哲学和《新约》中的使用，可参阅谢文郁“身体观：从柏拉图到基督教”（《云南大学学报》2010年第4期）

耶稣。信靠是一种感情上的信任和生存上的跟随。也就是说,对于门徒在这个问题上的困惑,即使耶稣再说一遍,门徒也还是不可能想通。所以,耶稣一再强调的是,门徒要在在生存上的跟随(“恪守我的话”),并在跟随中经历体验神的同在(“我们便去他那里,和他一起居住”)。这样门徒就能够体会到:“因为我生存着,你们也将生存着。”当门徒在生存中亲身体会到神的同有时,这类问题就不会出现。

值得指出的是,《约翰福音》在这里第一次使用“我们”来指称神的存在。“去”(ἐλευσόμεθα)用的是ἔρχομαι的第一人称复数,将来时。从上下文来看,耶稣说他和天父是一体的,而他离开他们是要到天父那里去。因此,这里的“我们”应该是指天父和耶稣。耶稣还在这个世界的时候,他是作为独子而与天父一体。在这种情况下,耶稣和门徒同住也就是天父和耶稣同住在门徒中间。但是,当耶稣离开这个世界后,如何理解这个“同住”呢?这个问题当然也会出现在门徒心中。在这个语境里,耶稣提出圣灵和门徒的关系问题。因此,我们需要对第26节的关于“圣灵”的说法进行分析。

就文字上,耶稣用了一个新词组:τό πνεῦμα τό ἅγιον(神圣的灵)。究其意义而言,这个词组和“真理圣灵”是同义的。前面关于圣灵的讨论特别强调这一点,圣灵是奉耶稣的名而来的帮助门徒的。如何帮助门徒?这里对圣灵的职能进一步界定:重复并使门徒理解耶稣的教导。我们注意到这个问题:耶稣已经把“这一切”都教导给他的门徒了,为什么圣灵要重新再教导一遍呢?我们指出,圣灵奉耶稣的名而来意味着耶稣的亲临,因而圣灵的教导也就是耶稣的教导。圣灵不可能脱离或超过耶稣教导,而教导其它什么东西。否则,圣灵就不是奉耶稣的名而来,而是奉自己的名而来。因此,圣灵仅仅在重复耶稣的教导。这种重复有什么意义呢?耶稣说:“他会把这一切都教导给你们,让你们想起我跟你们说过的话。”显然,重复教导是为了门徒能够想起耶稣说过的话。

我们需要进一步分析圣灵的这一职能。圣灵使门徒“想起”耶稣说过的话。这里的“想起”就字义而言是指“理解”。也就是说,在圣灵的作用下,门徒理解了耶稣说过的话。我们知道,耶稣在彰显他的独

子身份时,门徒常常不能理解。但不管是否理解,门徒都相信。作为跟随者,门徒交出了判断权,因而只能在相信中接受耶稣的宣告。在这种认识论中,相信是理解的起点。我们指出,相信作为一种情感性的倾向并不一定需要经验支持。但是,理解则不能脱离经验。没有经验,就没有理解。从这个角度界定“理解”,我们可以进一步分析这一点:圣灵是如何帮助门徒理解耶稣的基督身份的?

可以从这两个角度谈论“理解”。首先,任何理解都需要一定的经验基础。这里说的经验可以是通过五官而获得的感觉经验,如我们必须拥有对一颗树的感觉经验,才能对任何和树相关的事情产生理解;它也可以是发生在内心的情感经验,如我们必须经历过痛苦才可能理解任何和痛苦相关的事情。耶稣常常就是这样谈论理解的。比如,他把一些尚未发生的事情预先告诉门徒,当这些事情发生之后,门徒拥有了相应经验,因而就能够明白耶稣说过的话。

其次,任何理解都是在一定的概念体系中进行的。我们注意到,和我们的感官发生关系的事物并不一定被我们理解,比如,我们对于熟视无睹的事物不可能形成理解。理解是对某物的理解。在理解过程中,被理解的“某物”必须被注意到并被指称,进而被判断,最后在理解者的概念体系中被界定。显然,不同的概念体系所隐含的理解力是不同的。不同的理解力对事物的理解也是不同的。在我们的思想活动中,有些原来不可理解的事物,随着自己的理解力的改变而变得可以理解了。比如,对于耶稣的独子身份宣告,门徒完全相信,但缺乏理解。原因在于,他们当时的理解力无法把握这件事。然而,随着他们的理解力被更新,他们就能够理解。正是在这个意义上,耶稣说:“那一天,你们就会认识到我在我父里面,你们在我里面,而我在你们里面。”(14:20)

不难看到,耶稣这里谈到的圣灵职能,更多地是从门徒的理解力更新这个角度来谈论的。门徒相信耶稣的独子身份。这是理解的出发点。当门徒的理解力得到提升或更新之后,他们就能够理解耶稣的独子身份了。一般地,他们的理解力提高到哪个程度,他们对耶稣的独子身份的理解就达到哪个程度。值得注意的是,无论他们的理解力



达到了哪个程度,他们仍然必须保持信心。门徒的跟随者身份决定了他们只能在相信中理解。正是在门徒信心这一基础上,圣灵带领并更新门徒的理解力。对于门徒来说,由于理解力被提升,就能够不断地理解(“想起”)耶稣关于他的独子身份的宣告。

【14:27—29】我给你们留下平安;我赐给你们平安。我所给的不像这世界所给的。你们的心不要忧伤,也不要惧怕。你们听我说过,我要离开你们,但还要回来。如果你们爱我,就该高兴起来,因为我是去父那里;父比我大。我在事情发生之前跟你们说这些,是为了在事情发生时让你们相信。

耶稣要离开门徒,而门徒要跟随耶稣。这样一种生存状态自然而然地会伴随着“忧伤”和“惧怕”这样的心情。如果耶稣不要求门徒在他离开后继续跟随他,门徒也许会怀念他们的老师,并且也会忧伤;但是,他们大概不会惧怕。现在,他们要在耶稣离开他们之后继续跟随耶稣。这种跟随就像小孩跟随大人一样。小孩在看不见大人时马上变得十分害怕。耶稣要他们不但不要忧伤,而且不要惧怕,并且许诺还要把一种特殊的平安赐给他们。为此,耶稣给出了两点说明。首先,耶稣重复了他离开后还会回来的承诺。在 14:3 我们就读到:“我就会回来接你们到我那里去。”这个承诺并不是空洞的。为了使这个承诺具有实在性,耶稣特别指出圣灵的到来,以及圣灵和门徒的同在、带领和保守。

其次,耶稣解释说,他所赐平安是实在的,因为“我是去父那里;父比我大。”耶稣的谈话一直强调,他是去天父哪里,而不是去死。但是,在门徒的心中,耶稣只是用不同的语言来表达死亡而已。耶稣并不强求门徒现在就完全理解他所说的话,只是继续提醒他们:如果他们见证了耶稣的能力(如喂饱五千人,治愈顽疾,使人复活等),如果他们相信他的独子宣告,并即爱他和跟随他,那么,他现在是去天父那里,而天父的能力更大(“父比我大”),所以不必惧怕。

这里出现了“父比我大”这样的语句,其中的“大”用的是 *μείζων* (*μέγαν* 的比较级)。天父是派遣者,耶稣是被遣者。从概念上看,派遣者当然要大于被遣者。我们在 14:16—17 注中讨论了天父,耶稣,和

圣灵三位一体的问题。需要指出的是,天父和耶稣的一体性是福音书的中心信息。逻辑上,谈论两者在大小等级上的差别等于破坏了他们的一体性。从行文上看,耶稣在谈论“父比我大”时是要安慰门徒。但是,不管如何,这种措辞明确地指出他和父之间的差别。这个差别乃是天父和耶稣之间的位格差别。

应该如何理解这个差别呢?我们指出,独子身份是我们理解耶稣和天父之一体性的关键所在。这里,我们还是需要从耶稣的独子身份出发理解天父和耶稣的差别。耶稣接受天父的派遣来到世上。作为派遣者和被遣者,他们是有差别的。如果没有差别,耶稣就失去他的独子身份。但是,独子是要传递派遣者的旨意,而不是宣告自己的旨意。耶稣多次谈到,他所说所行都不是按自己的意思,而是按天父的意思(如 7:16—18;8:28 等)。因此,作为独子,耶稣不是天父。同样是作为独子,耶稣只传天父的旨意,并不传达任何别的信息,因而耶稣和天父是一体的。

从门徒的角度看,因为相信耶稣的独子身份,他们知道,耶稣是他们认识天父的唯一道路。耶稣告诉他们多少关于天父的事,他们就知道多少天父的事。耶稣没有告诉他们的,他们就一无所知。耶稣告诉他们,他会把天父的所有事情都向他们彰显。对此,他们完全相信。在相信中,他们放弃了判断权,仅仅是接受者。他们知道,如果离开耶稣的给予来谈论天父,所有这样的谈论都是自欺欺人——因为这样做的结果无非把自己的心思意念强加给天父。耶稣传达的是天父旨意,因此天父比耶稣大。但是,门徒只能通过耶稣来知道天父,因此,对于门徒来说,耶稣的旨意就是天父的旨意。除了耶稣的旨意,他们不可能知道其他的天父旨意。

这一点需要特别注意。德国神学家施莱马赫(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768—1834)有一个所谓的“多余神性”论证。这个论证可以帮助我们深入地理解这里的关系。论证是这样的:比如,人们可以做如此推论,因为天父比耶稣大,所以天父拥有一些东西是耶稣所不拥有的,甚至可以是与耶稣无关的,即天父 $>$ 耶稣。我们把这部分神性称为 X。这个 X 便是天父大于耶稣的部分。但是,我们

如何知道这个 X 呢？显然，它不是来自耶稣的（因为它是超出耶稣的部分）。对于那些耶稣所不拥有的东西，我们不能够（同时也不需要）通过耶稣来认识它们。也就是说，我们是通过别的途径来谈论这个 X 的。逻辑上，如果天父拥有这个 X，那么，耶稣的独子身份就被否定了——这意味着天父没有把全权交给耶稣。在概念上，耶稣的独子身份不允许这个 X 的存在。<sup>①</sup>

由此看来，耶稣的独子身份，一方面决定了他和天父之间有不同位格，另一方面也决定了他和天父的完全同一。我想需要特别指出的是，耶稣说“父比我大”，意思仅仅是在强调他和天父的不同位格，并不是在谈论这个 X。

【14:30—31】我不会和你们多说什么了，因为这世界主宰来了。他与我无份。但是，为了让这世界知道我爱父，知道我只是按父所指示给我的去做，起来！我们走吧！

耶稣这里谈论的是他和撒旦（即世界主宰）之间的关系。关于“世界主宰”的更多分析，可参阅 16:7—15 注。这里，读者或者会问：为什么撒旦来了之后，耶稣就不多说话了呢？为什么耶稣不行使能力阻止撒旦成为“世界主宰”呢？撒旦作王是否意味着耶稣被他的对立面打败了呢？结合 12:31 中谈到“世界主宰”要被驱逐，问题变得更复杂：撒旦作为世界主宰是如何被驱逐的？耶稣的回答很简练：“他与我无份。”

“他与我无份”的原文是 *ἐν ἐμοί οὐκ ἔχει οὐδέν*，直译是“他在我里头一无所有。”和合本便采取了这一直译。但这种理解好像在上下文中串不起来。因此，新国际版译文加了一点解释：He has no power over me（他不能征服我）。思高本也在这个思路上。我认为，后一种译法对文本进行了太多的修改。如果我们回到第 13、14 章的语境中，即耶稣一直在谈论如何与门徒同在这一话题，那么，我们就不难发现，耶稣要强调的是他和撒旦之间的绝对对立、背道而驰。在这种关系中，耶稣

① 参阅施莱马赫，《基督信仰》（*The Christian Faith*），Edinburgh: T & T Clark, 1989, § 92。

不和撒旦较量或争战,而是保持距离,你进我退。特别地,两者没有任何相互渗透。从这一点出发,我们不难理解撒旦的绝望:作为“世界主宰”的撒旦把耶稣送上十字架后反而自己被驱逐。

在这一思路上,“他与我无份”就不难理解了。简单来说,我们可以按字面意义理解“无份”。比如,我们“分有”一块饼,便是把这块饼划分之后每人占有一份饼。耶稣说过,他的肉真是可吃,他的血真是可喝(见第6章)。因此,耶稣是可以被分而占有的。门徒占有耶稣的一份是通过相信耶稣的独子身份来得到的。这种分有实质上就是,门徒奉耶稣的名向耶稣祈求,耶稣因此在圣灵中和祈求者同在。这样,门徒在信心中接受耶稣的给予。撒旦无法占有耶稣。这说明撒旦不可能奉耶稣的名向耶稣求,而耶稣不可能和他同在,不会与他发生任何关系。因此,撒旦无法占有耶稣的任何部分,

我们进一步分析耶稣和撒旦之间的关系。从概念上看,撒旦作为人的生存的对立面是人的生存的破坏者,即:撒旦是恶者。因此,就人的本来愿望来看,生存是趋善避恶的,因而一定是拒绝撒旦的。但是,究竟什么才是好的并有利于自己的生存,什么是恶的并破坏自己的生存?对于每一个人来说,这并不是一个容易解决的问题。善恶分辨是在某种善观念的指导下进行的。只有善观念内含了真正的善,人才能在它的指导下分辨善恶,认清撒旦,拒绝撒旦进入自己的生存。然而,我们指出,在善恶问题上,人的生存是一个困境。在光和黑暗的绝对对立中,人在生存中善恶不分,以恶为善,以善为恶。这是一种在罪中的生活。换言之,当人固执自己的某种善观念并认为这就是真正的善时,他的生存就完全在撒旦控制之下。

恩典真理论提出“道路、真理、生命”来回应这一生存困境。其中的推论是这样。天父是真正的善。耶稣是天父的独子。跟随耶稣是走向天父(真正的善)的唯一道路。但是,我们如何能够跟随耶稣呢?作为一个生存事实,没有人认识天父,从而没有人能够判断耶稣的独子身份。因此,我们不可能在判断中跟随耶稣。要进入跟随耶稣的生存,只能从相信耶稣的基督身份开始。这条道路的起点是相信。这是一条在信心中跟随耶稣,并在跟随中接受天父赐予生命的生命之道。

换句话说,人只能在信心中跟随耶稣,并在天父的恩典中领受真正的善,摆脱自己的错误善观念。这样一种生存是与撒旦无关的生存。

由此看来,耶稣的“他与我无份”说法指出了两个完全对立的生存出发点:在信心中跟随耶稣而拥有生命;或者从自己的善观念出发顺服撒旦而走向死亡。前者是在恩典中进入永生;后者则是死在自己的善观念中。这两种根本对立的生存出发点引导了两种完全不同的生存方向,彼此毫不相关。在撒旦作王的控制下,人自以为是,高举自己的“善观念”,在判断中拒绝耶稣,从而无法和耶稣发生关系,最后死在罪中。这是一个自我驱逐自我(或自取灭亡或死在罪中)的过程。在这个意义上,我们就不难理解耶稣反复强调的顺服主题。只需顺服在天父的旨意中,门徒就能够战胜撒旦。

第 31 节的“但是”(ἀλλά)需要一些讨论。现有的中英译文把这个连接词理解为对“他与我无份”这句话的补充说明。意思相当于,撒旦虽然作王,但也奈何不了我;而我之所以不和他争战是因为我爱父。如和合本的译文:“他在我里面是毫无所有;但要叫世人知道我爱父……。”在这种理解中,译者的断句是这样的:用逗号使之和第 30 节相接,而用句号和“起来!我们走吧!”一句加以分割。但是,我们以上的分析指出,“他与我无份”这句话只是表明耶稣和撒旦的完全对立,毫不相关。这是两个原始出发点之间的对立,是不需要附加说明的。然而,“起来!我们走吧!”这一命令需要理由来支持。因此,我把第 31 节作为单独的一句话来处理。耶稣这句话的意思是,“但是,我还要继续彰显我的独子身份。走吧!”耶稣的独子身份直到他复活升天才得以完全彰显。

## 第十五章 门徒的福音使命

【引言】本章记载的都是耶稣对门徒说的话，第一主题是“同在”；第二主题是“结果子”。“同在”这个字在希腊文中用介词ἐν(意即“在其中”)来表达。就谈话的内容来看，这些话都在第14章之后。我们知道，门徒当时面临的问题是：耶稣离开之后如何继续跟随耶稣？耶稣在谈论门徒的生存状态时要求他们奉他的名祷告并遵守他的命令，并承诺派遣圣灵奉耶稣之名而来和他们同在。这样一种生存状态，我们看到，乃是在圣灵带领下的跟随，而不是依靠自己努力的追求。门徒尚未亲身经历这样的生存(因耶稣仍然和他们在一起)，所以无法理解这样的跟随。耶稣当然知道这一点。本章继续前一章的话题，目的是进一步说明这种生存状态。我们读到，耶稣使用葡萄树比喻，把自己比作葡萄树，把门徒比作葡萄树枝。这个比喻还是要说明：门徒在信心中跟随耶稣，如同葡萄树枝和葡萄树同在，完全依靠葡萄树供给养分。

第二主题是“结果子”。耶稣在14:12中向门徒宣告：“信靠我的，要做我做的事，而且做得更大；因为我现在往父那里去。”这里说的“做得更大”，指的便是“结果子”，即：向普天之下的人传播耶稣的见证，让福音进入社会的各个领域，从而在这个世界上事事见证耶稣，处处彰显天父。这便是门徒生存状态的第四个特征，即传福音。由于传福音涉及彰显天父，耶稣把传福音和做门徒这两件事归为一件事。因此，传福音乃门徒的使命所在。

【15:1-3】我是葡萄树本身，我父是园丁。凡是在我身上不结果子的树枝，父要除掉它；那些结果子的，父要修剪干净，让它结果累累。我对你们说的话已经把你们修剪干净了。

耶稣从“葡萄树本身”(原文 *ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή*) 开始他的谈话。这个复合词由“葡萄树”和“真的”组成。按字面翻译，一般都译为“真葡萄树”(现成中英文本大都如此)。这种译法在读者的意识中会引导诸如此类的问题：耶稣为什么强调自己的真的？什么是所谓的假葡萄树？真假葡萄树之区别的根据是什么？等等。其实，耶稣这里只是给出了一个比喻，用来说明他和门徒的关系。比喻是为了更好地说明一件不易说清的事物。如果我们对“比喻”本身进行分析，那么，比喻的这种说明作用就丧失了。如果是这样，这里就没有所谓的真假问题。因此，我认为，“真葡萄树”这种译法引导读者追究真假葡萄树问题，结果是混乱了这里的主题。

这种翻译所引起的问题在注释界常常引起争论。比如，奥古斯丁谈到，耶稣强调的“真”是要把自己和那些不产葡萄只生荆棘的葡萄树区分开来。<sup>①</sup> 按照这种解法，耶稣的重点应该是指出真假葡萄树的差异。但是，耶稣的讲话并没有由此展开。他接着谈论的是葡萄树一树枝—果子的关系。其实，如果耶稣给出的是一种比喻，这里就没有真假之争。当代解经家卡森的说明则带来混乱。他谈到，《旧约》常用葡萄树来比喻以色列，而耶稣用“真葡萄树”来说明自己是“以色列所指向的那位”<sup>②</sup>。按照卡森的解释，耶稣在这里是要说明自己乃是“真以色列”。不过，卡森也感觉到这种说法不合适，所以紧接着做了一个补充说明：“在此，他超越了作为神子民的以色列。”<sup>③</sup>但是，“真以色列”如何可以超越以色列？不难看到，这里的解释问题其实是来自对 *ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή* 这一词组的过分解读。

我们先做一些语言分析。耶稣提出这个比喻时，在 *ἡ ἀμπελος* (葡萄树) 后面加了一个形容词 *ἡ ἀληθινή* (真的)。这个“真的”要表达什么

① 奥古斯丁，《约翰福音讲解》1xxx. 1, 第 344 页。

② 卡森，《约翰福音注释》第 797—8 页。

③ 同上，第 798 页。

意思呢？比喻常常是一些显而易见的观察事实。就经验观察来看，葡萄树是由树根、树干和树枝组成的。单独的树根、树干或树枝都不能称为树。我们有时会把树干当作是树。不过，这种区分是不准确的。比如，我们可以把树干砍掉一部分或全部，而树枝仍然可以从砍口生长出来。因此，树干不能和树等同。当然，树根也不是树。一棵葡萄树之所以能够被称为葡萄树，并不因为它的根和干，也不因为它的枝。那么，是什么东西使一棵葡萄树成为葡萄树呢？这个东西便是 *ἡ ἀληθινή* 所指称的，即：葡萄树本身或真身。在经验上虽然无法指称它，但根、干、枝等都还活着，这就说明，这个“本身”或“真身”就在那里提供给养。显然，这里是在谈论葡萄树的根据问题。耶稣用葡萄树比喻，强调自己乃是葡萄树自身，是葡萄树之所以是葡萄树的根据，是葡萄树各组成部分的生命供给者。这里的“真”是相对于根、干、枝来说的。所以，在接下来的说话中，耶稣谈到，葡萄树枝的生命供养来自葡萄树自身。因此，耶稣使用 *ἡ ἀληθινή* 实际上是局限于谈论葡萄树各部分的关系。其实，在日常用语中，为了表达一件事的精髓或根据，往往都会用“真的”这样用法。比如，中文的“真身”这种用法所表达的。我们在 15:5 中读到，耶稣直接说自己是葡萄树，没有使用 *ἡ ἀληθινή*，并和树枝相对。因此，我认为，耶稣是从“真身”意义上来说他是“真葡萄树”的。

从这个角度看，“葡萄树本身”指称葡萄树的“根据”或“本质”，即：那个使葡萄树成为葡萄树的东西。作为葡萄树的本身或真身，有了它才有葡萄树；没有它就没有葡萄树。就译文而言，中文表达不容易找到相应的词。无论译为“葡萄树真身”还是“葡萄树本身”，就意思而言都是恰当的，指的都是决定葡萄树之所以是葡萄树的那个东西。不过，这些表达在中文口语中都嫌拗口。

我们进一步分析这个葡萄树比喻。这里，天父是园丁，耶稣是树本身，门徒则是树枝。作为种植者，天父是主动者，种植了耶稣这棵葡萄树（派遣耶稣来到这个世上）。面对天父，耶稣是完全的被动者：被种植的（被派遣的）葡萄树，因而完全服从天父的旨意。对于门徒（作为树枝而依附于葡萄树），耶稣是供养者和生命的源泉。离



开耶稣，门徒就如葡萄树上的枯枝，失去生命，终被清除。从耶稣那里吸取营养，门徒就是活枝，在修剪中开花结果。但是，如何从耶稣这颗葡萄树上吸取营养？耶稣指出，那就是他对门徒说过的话（*τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν*）。

值得注意的是，耶稣这里提到“修剪”时强调他对门徒说过的话。比较 14:26：“那保惠师，即那神圣的灵，是天父以我的名遣送的，他会把这一切都教导给你们，让你们想起我跟你们说过的话。”其中的“我对你们说过的话”（*τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν*）和 15:3 中用的是同一词组。我们知道，耶稣这里要处理的问题是：门徒在他离开之后如何继续跟随他？当然，在葡萄树比喻中，耶稣强调他如同葡萄树本身供养树枝那样供养门徒：虽然不可见但仍然同在。对于门徒来说，应该如何把握这种关系呢？耶稣强调指出，供养渠道是他说过的话。耶稣接着指出，他说过的话是有“修剪”能力的。我们知道，修剪是一个外在的工作。在果圃内，修剪树枝包括清理枯枝和那些不结果的叉枝，目的是使剩下的树枝能结更多更大的果子。耶稣说，他的话已经把门徒修剪干净了。这是一种什么样的“修剪”呢？

我们注意到，耶稣说出来的话（*λελάληκα*，用的是 *λελέω* 的完成时），如果是面对听众，那是有实在性，因为听众已经听见并记在心中了。耶稣谈到，他说过的话都是对着门徒说的，因而是实实在在的。问题在于，耶稣的话是如何修剪门徒的呢？

可以这样分析。每一位门徒都会在自己的生活经验中形成各种想法。当他们相信耶稣的基督身份而归在耶稣名下时，他们往往都是从自己的思想观念出发理解耶稣说过的话。值其初，他们只能简单地理解耶稣的话。在圣灵的带领下，门徒将不断加深理解那些耶稣曾经对他们说过的话，于是对神的旨意形成各种各样的思想观念。这些思想观念在形成之初都是对神的旨意的把握。但是，一旦形成之后，它们就属于人的思想观念。如果门徒固执这些思想观念，进而拒绝更新它们，那么，耶稣说过的话也就被门徒的现成思想观念限制了。他们对耶稣的话不会有更进一步的体会和理解。耶稣的话对于他们来说就失去了“修剪”能力。他们成为不结果子的“枯枝”。然而，如果门徒

继续在信心中跟随耶稣，接受圣灵带领，他们的思想观念就会被不断更新，不断想起耶稣说过的话。这便是耶稣所说的“修剪”。

由此可见，“修剪”就是要破坏门徒的现成思想观念，使之得到更新。这是一个在不断更新的过程中接受耶稣赐予的生存。这样，门徒和神的关系就畅通无阻，按照神的旨意进行思想、判断和选择，并在自己的信心生活中彰显神的尊容，多多结果子。正是在这个意义上，耶稣说，他的话是有修剪能力的。

**【15:4—8】**住在我里面，如同我在你们里面！不接在葡萄树上，树枝靠自己不能结果。不住在我里面，你们也不能。我是葡萄树，你们是树枝。那在我里面而我在他里面的人，将结果累累。没有我，你们就一事无成。不在我里面的人就像被弃在外的枯干树枝，人把它们检起来扔到火里烧了。如果你们住在我里面，我的话住在你们里面，那么，你们想要什么，一求即有。我父就是这样被彰显的；而你们结果累累，并成为我的门徒。

耶稣“说过的话”不仅有修剪能力，而且还是门徒生命的养分供给者。或者说，耶稣的话是生命源泉。这一点并不难理解。我们知道，当耶稣的话进入门徒心中时，门徒在圣灵带领下可以亲身经历到耶稣的话之实在性，因而就“想起”（理解）它们，形成一种新的理解力，以此作为自己的判断选择的出发点，从而在他们的生活中为耶稣—天父作见证，彰显天父—耶稣的尊容。耶稣把这种关系比喻为葡萄树—树枝—结果的关系：树枝在葡萄树里，靠葡萄树供养，因而也依靠葡萄树来结果。一颗树枝，失去葡萄树的供给，或无法接受葡萄树的供给，就成了枯枝，不能结果。枯枝失去和葡萄树的联系，因而可以砍掉丢弃。耶稣的这个比喻可以说是一目了然。

在这种关系中，门徒相信耶稣的独子身份是沟通耶稣—门徒关系的关键点。门徒在信心中放弃了判断，被动地接受耶稣的给予，这就接通了生命之源，源源不断地吸取给养。信心是通道。在信心中，门徒的生命是永恒的。所以，耶稣反复强调他不会停止供应他的门徒。他说：“没有人能把他们从我手中夺去。”（10:28）还说：“我不会把你们撇下为孤儿。”（14:18）等等。也许人们会提出这样的问题，为什么

会出现葡萄树上的枯枝？就植物生长而言，树枝失去葡萄树的供养而成为枯枝。对比门徒的生活，门徒的生命给养是通过他们的信心而给予他们的。只要门徒的信心还在，给养就不会终止。

这里有两个翻译问题。第7节：“你们想要什么，一求即有。”原文是：*ὁ εἰάν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν*。直译这句话：“如果你们想要什么，求吧，你们就有了（或：成为你们的了）。”我们注意到，耶稣是从“同在”的角度来谈论他和门徒之间的关系的。如果是同在，如树本身和树枝之间的关系，当然是一种直接满足，其中没有任何中介。因此，这是一种“一求就有”的关系。当然，这种“一求即有”只能发生在像葡萄树和树枝之间的那种“同在”关系中。比较和合本的翻译：“凡你们所愿意的，祈求，就给你们成就。”以及英译文：*ye shall ask what ye will, and it shall be done unto you*（钦定本）。这里的中英译文都没有表达出在“同在”中的那种亲密而即时的关系。究其原因，我认为，在于人们对*γενήσεται*（*γίνομαι*的未来时，被动态[作主动用法]，第三人称单数）这种用法有不同理解。这个字是一个日常用字，用法的很广，含义不确定。翻译时需要看语境。“生成”、“成为”、“变为”等是它的基本含义。在本句中，可以理解为：人所祈求的“为他成就了”（强调第三者的动作，如上引中英译文所表达的）。但是，考虑到葡萄树和树枝的同在关系，我认为，这里要表达的是，树枝需要什么，即刻得到满足，其中不必要经过第三者。因此，我是这样理解的：在同在关系中，人一旦祈求，他所需要的就已经提供给他了，就已经在那里了。换种说法，意思是“他就有了”。“同在关系”是“一求即有”的关系。

第8节：“我父就是这样被彰显的”（*ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου*）。和合本的译文把“结果累累”这件事归为“父得彰显”的原因：“你们多结果子，我父就因此得荣耀。”我想可能是译者把*ἐν τούτῳ*理解为“在结果累累中”。我认为这种理解不符合原文的句法结构。在语言上，我认为应该这样理解这里的句法关系：*ἐν τούτῳ*出现在全句的开始；从语气上看，这个短语和前面的句子直接相关。也就是说，这里的*τούτῳ*（作为代词）应该指的是在前面提到的天父—耶稣—门徒的同在关系，包括：天父如园丁栽种了葡萄树（耶稣），有了葡萄树便有了活着的树枝

(门徒)；树枝经过修剪并在葡萄树的供应下结果累累。这里，天父—耶稣—门徒—福音乃是一种同在关系。正是在这种同在关系中，天父得以彰显。只有耶稣才能彰显天父。门徒的见证只能彰显耶稣的独子身份。因此，“结果累累”只是这个同在关系的一个环节，表明这些人是耶稣的门徒。当然，归根到底，我们可以说，表明门徒身份就是彰显耶稣的独子身份，同时也是彰显天父。间接地，“结果累累”而彰显了天父。

“并成为我的门徒”的原文是 *καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί*。这里的 *γενήσεσθε* 是 *γίνομαι* 的未来时，被动态（作主动用法）。句法结构上，作者用了 *καὶ*（和）这个连接词来连接“结果累累”和“成为门徒”。就全句的意思来看，作者强调“结果累累”和“成为门徒”这两件事是同位的，同时出现的，其中没有因果先后关系。结果累累就一定是耶稣门徒；是耶稣门徒就一定会结果累累。不存在这种情况：不结果却仍然是耶稣门徒；或者，作为耶稣门徒而不结果。我认为，这便是作者用 *καὶ* 这个连接词所要表达的意思。把“结果累累”和“成为门徒”等同起来，耶稣这里要强调的是，跟随耶稣和福音使命是一件事。

【15:9—12】就像天父爱我那样，我也爱你们；你们要住在我的爱中。遵守我的命令就住在我的爱中，就像我遵守我父的命令就住在他的爱中一样。我给你们说这些话是要让我的喜乐在你们中间，充充满满。这便是我的命令：像我爱你们那样彼此相爱！

葡萄树比喻是要强调葡萄树和树枝的同在关系。耶稣进而把这种同在关系等同于“爱”。这里的“爱”都是用 *ἀγαπάω* 以及它的名词形式 *ἀγάπη*，涉及天父爱耶稣，耶稣爱门徒，门徒彼此相爱并爱耶稣爱天父。爱的起点是彼此完全信任。因此，“爱”是天父—耶稣—圣灵—门徒彼此同在关系的纽带。

我们指出，本章谈话是要继续回答门徒的关注：耶稣离开后如何继续跟随他？耶稣从同在关系出发，强调他将继续像葡萄树供应树枝那样供应他们。只要他们在信心中完全依赖耶稣，耶稣的供应就不会中断。这便是耶稣的爱：源源不断地供应门徒的需要。由此看来，耶稣的爱是门徒的生命源泉。进一步，耶稣谈到，供应的渠道就是“他的

话语”。只要门徒相信并依靠“他的话语”，他们就能源源不断地从中吸收营养(在圣灵的带领下不断“想起”耶稣说过的话)。这里，耶稣进一步指出，他之所以对他们说话是为了传达天父的旨意。因此，这爱的源头来自天父。天父派遣耶稣(栽种葡萄树)，让耶稣独传他的旨意(耶稣的话语)。耶稣是天父的独子，完全顺服并遵守天父的命令，只传天父的旨意，因而出自耶稣的爱也就是天父的爱。因此，耶稣的爱同时还是天父的爱。两者是一体的。

第 11 节涉及“喜乐”问题。我们指出，门徒关心的问题是耶稣离开后如何继续跟随耶稣。耶稣注意到他们的忧虑。这里的葡萄树比喻是要指出，耶稣在离开他们之后仍然和他们同在。然而，门徒对于这个同在关系尚无感受，所以无法理解。这是门徒忧虑的根源。其实，如果耶稣离开他们之后仍然和他们同在，并供应他们的需要，门徒的忧虑(耶稣离开他们之后如何继续跟随耶稣)是完全没有必要的。在天父—耶稣—圣灵与门徒同在的生存中，门徒在祷告中“一求即有”。这是一种有完全保障的生存，一种高枕无忧的生存。从“应该”的角度看，只要门徒认识到他们和耶稣之间在葡萄树比喻中的那种同在关系，他们就“应该”毫无忧虑，充满喜乐。这种“应该”和现实是有距离的。即使这种“应该”存在于门徒的意识中，他们仍然无法在当下的生存中喜乐起来。门徒的忧虑不是一个理论问题，也不是应该不应该的问题，而是一个实实在在的生存问题，即：当耶稣离开他们之后，他们不知道如何跟随耶稣，不知道前面的路怎么走。

从生存的角度看，我们看到，同在关系是一种彼此信任关系。对于门徒来说，这是顺服在神的旨意下的信心。对于耶稣来说，这是顺服在天父旨意下的独子本性。对于天父来说，这是创造者对他的创造物的怜悯之情。我们在 12:27 中读到，耶稣作为人在顺服天父旨意中也会感到“难受”(忧虑)。然而，在他的独子身份中，这是天父的安排。因此，在“难受”之时，耶稣向天父求告，顺服地接受所有加在他身上的事情。在顺服中，虽然“难受”，却也是喜乐的，因为这是在彰显天父尊容。因此，耶稣并没有高高在上地谈论门徒的忧虑。作为人子，耶稣能够切身地感受到门徒在跟随道路上出现的忧虑。我们注意到，耶稣

并没有因此而指责他们信心不足。实际上,这种忧虑恰好是门徒信心的表达。只要门徒还没有在顺服中亲身经历圣灵的带领,他们就不可能体会到在顺服中的喜乐。但是,耶稣要指出的是,只要门徒相信耶稣的基督身份并跟随他,他们的忧虑就会转化为喜乐。而且,门徒将体会到,这种在信心中喜乐乃是最美满的喜乐。

【15:13—17】为了朋友而舍弃性命,没有比这更大的爱了。按着我给你们的吩咐去做,你们就是我的朋友。我不再称你们为奴仆了,因为奴仆不知道主人在做什么。我已经称你们为朋友了,因为我让你们知道了我从我父那里听来的一切。不是你们选择了我,而是我拣选了你们,并委派你们,让你们去结果实,使你们的果实常存;而你们奉我的名向父祈求什么,他就给你们什么。我这样吩咐你们是要你们彼此相爱。

耶稣进一步解释“像我爱你们那样彼此相爱”这一命令。我们注意到,耶稣第十三章已经讨论过“爱”的含义。在那里,耶稣强调“爱”只有在恩典中才是可能的。这里也许可以继续问,耶稣爱门徒是一种什么样的爱呢?我们需要进一步展开这一主题。耶稣强调的是他和门徒之间的爱。就我们日常使用“爱”一词,从人和人的关系角度看,“爱”这个字至少可以应用于四种关系中:亲情关系,男女关系,朋友关系,主奴(或君臣)关系。耶稣和门徒之间没有血缘关系(虽然有属灵意义上的立约关系),所以不存在亲情之爱。男女之爱涉及异性之间的亲密关系,显然不适用于耶稣和门徒之间,因为耶稣的门徒不限性别,男女老少都有。因此,我认为,耶稣对门徒的爱只存在于朋友关系和主奴关系中。

我们先来看看主奴关系。门徒常称耶稣为“主”(κύριος)。对于门徒来说,称耶稣为主并不是一种礼貌称呼。他们是在跟随耶稣时称耶稣为主。在这种跟随关系中,门徒是自愿为奴(交出主权的跟随者)。关于奴隶,我们知道,希腊—罗马时期属于奴隶制时期。当时有两类奴隶(奴仆):δοῦλος(生而为奴)和ἀνδράποδον(战俘被卖为奴)。所有在战俘中成为奴隶者都是被迫成为奴隶,因而不是自愿的。但是,对于那些生而为奴隶努力来说,从小就养成了奴仆意识,因而属于自愿为

奴。门徒自愿为奴仆，所以这里的用字是δοῦλος。也就是说，门徒把他们和耶稣的关系理解为主人和奴仆的关系。

从奴仆的角度看，没有主权而为主人意志是从。但是，这些门徒比传统意义上的奴仆多了一点，除了他们放弃判断权而交与耶稣，并完全信任耶稣由耶稣做主这两点之外，门徒还要通过耶稣的独子身份而接受天父旨意。主仆关系是单向的。奴仆如果深爱主人，需要时可以不惜舍弃性命；而且，奴仆必须为主人做事，但不能要求主人去做事；最后，奴仆只需要按照主人的吩咐去做事，但不可能知道主人的真实想法，因为主人只需要给奴仆下指令，并不需要把自己的真实想法告诉奴仆。对于主人来说，如果他爱他的奴仆，那么，当奴仆遇到困难时，主人会去帮助奴仆渡过难关，但决不至于舍去自己的性命；主人在爱里还会替奴仆着想，但决不至于让这奴仆来给自己下命令；最后，耶稣也指出这一点：主人无论如何爱他的奴仆，他都不会把自己的真实想法告诉奴仆。这样看来，耶稣指出，他和门徒之间的爱不能完全等同于主仆关系中的爱。

因此，耶稣一方面认可门徒称他为主的做法，但同时要求门徒从朋友关系角度来理解他们之间的关系。这里，耶稣从三个方面界定朋友关系。首先，朋友是要为对方付出的。如果一个人总是为了自己的利益而算计对方，使用对方，却在对方需要时不愿意为对方提供任何帮助，付出任何代价，我们说，这里没有朋友关系。一般来说，一个人对方有所付出，他就和对方有一点朋友关系；付出越多，朋友关系越重。从这个角度看，耶稣指出，朋友关系的重点是“为了朋友而舍弃性命”。其次，考虑到朋友关系是双向的。一个人对方付出很多，却在对方需要帮助时，得不到回报；这样的关系不是一种朋友关系。一般地，对方回报越多，朋友关系越重。朋友关系允许一方命令另一方做事，即：一方要求对方干什么，对方即刻照办。达到这个程度就是一种完全的朋友关系。耶稣一直告诉门徒，允许他们奉他的名向天父求告，他就会为他们做事；同样，他也要求门徒按他的吩咐去做。所以，他说：“按着我给你们的吩咐去做，你们就是我的朋友。”第三，朋友关系的基础是彼此信任，完全敞开心思意念。朋友之间因为相

互信任，所以彼此不相隐瞒。越是要好的朋友，彼此之间就越少隐瞒，越多坦诚。对于门徒，耶稣对他们的心思了如指掌；但门徒一直无法充分了解耶稣。对此，耶稣强调指出，尽管门徒需要在圣灵的带领来理解他说过的话，但是，他已经把他知道的一切都给了门徒：“我已经称你们为朋友了，因为我让你们知道了我从我父那里听来的一切。”在耶稣看来，他在这三个方面都尽了朋友的本分：他将要为门徒舍弃他的性命；听从门徒祷告而为他们做事；向门徒敞开自己的心思意念。因此，耶稣把他的全部爱都给了门徒。

当然，耶稣并没有否定他们和门徒之间的主仆关系。一般来说，朋友关系是一种双向选择关系，而主仆关系则是单向的。比如，奴仆不能选择主人，但主人则可以选择奴仆。门徒称耶稣为主，从门徒的角度看，是一种自愿行为。我们在第一章读到，在施洗者约翰的引导下，门徒是主动地跟随耶稣的。他们发现耶稣是“基督”，因而选择做他的门徒，称耶稣为主。在这个过程中，他们并没有觉得是被选择；相反，在意识水平上他们认为是他们主动地选择了耶稣，而不会想到他们是被拣择而跟随耶稣。因此，在指出他们之间的朋友关系的同时，耶稣提醒到，他们之间是一种主仆关系，因为是耶稣拣选了门徒。门徒以为是自己主动选择跟随耶稣，但实际上是耶稣拣选了他们。

认识到这一点很重要。朋友之间，如果其中有爱，当然会相互交流相互理解相互帮助。但是，这只是一种情感要求，并没有意志上的义务。也就是说，如果一方情绪低落，尽管他仍然爱他的朋友，面对朋友的请求，他在情感上会拒绝提供帮助。然而，在主仆关系中，无论奴仆在什么样的情绪中，只要是来自主人的命令，他再不愿意，也必须去做，因为这是他的义务，是属于意志上的驱动。耶稣要求门徒彼此相爱，强调指出，这不是一种朋友之间的情感要求，而是一种意志义务。从这个意义上，耶稣和门徒的关系是主仆加朋友的关系。

“你们奉我的名向父求什么，他就给你们什么。”(16节)这句话需要一些讨论。这里的“给”(δῶν, 原形为δίδωμι, 过去不定时)指的是“求什么给什么”，即本章开始时提到的“一求即有”。在葡萄树比喻中，树本身和树枝是在同在关系中，因而树枝需要什么，树本身就供应什么。



离开这种同在关系，如在树本身和枯枝的关系中，就不可能“一求即有”。我们指出，门徒和耶稣的同在关系是在门徒信靠顺服而跟随耶稣中建立起来的。跟随耶稣和“奉耶稣的名”实际上是一件事。也就是说，耶稣强调“奉我的名”是要门徒在顺服跟随中和耶稣成为一体，并在这同在关系中领受天父的给予。

比较 14:14“你们奉我的名向我求什么，我就做什么。”就语言形式来说，这两句话都要求门徒“奉耶稣的名”去求，但涉及不同的求告对象，一个是向耶稣求，一个是向天父求；而且结果也不完全相同：一是耶稣将为他们做(ποιέω)，一是天父就给(δίδωμι)他们。不过，耶稣一再强调，天父和他的关系是派遣者和被派遣者的关系，是独传关系，因而耶稣的所说所行都是按照天父旨意，与天父一体。因此，在同在关系中，耶稣所做的也就是天父给予门徒的。但是，天父和耶稣毕竟还有派遣者和被派遣者的区别。天父是源头，是给予者；耶稣从天父而出，遵循天父的旨意而做事。从这个角度看，这两句话指出天父和耶稣的区别，同时传达了天父—耶稣—门徒之间的顺服跟随—接受给予这样一种关系。

【15:18—21】如果这世界恨你们，你们知道，在恨你们之前它就恨我了。如果你们属于这个世界，这个世界会喜欢属己之物。但是，你们不属于这个世界；我从中拣选了你们。因此，这个世界恨你们。记着我跟你们说过的话：奴仆不会大过主人。他们要是迫害我，就会迫害你们；要是听我的话，就会听你们的话。但他们对你们做这些事情是因为我的名，是因为他们不知道我的遣使者。

耶稣在谈论天父—耶稣—门徒之间的同在关系(或爱的关系)之后，接着就谈论这个世界和门徒之间的异在关系，即恨的关系。就字义而言，“恨”指的是一种排斥和否定。门徒原来都属于这个世界，按照这个世界所定的规矩为人处事。现在，他们被拣选出来之后，他们的出发点就被置换了：信靠顺服，跟随耶稣，接受天父给予。由于出发点的转换，门徒和这个世界开始分道扬镳，因而出现了“恨”的关系。所以，耶稣说：“在恨你们之前它就恨我了。”

耶稣这里提到了世界对人的“爱惜”。人在这个世界生活，拥有一

定的经验知识和思维能力。这些经验和思想都是在这个世界内形成的，因而是适应这个世界的。因此，人和这个世界之间是有某种同在关系的。这种同在关系便是耶稣所说的“这个世界会爱惜属己之物。”然而，人的本性已经败坏，和神隔绝。在这种境况中，人的经验和思想无法认识真理。当真理来到这个世界，而人依靠自己的经验和思想去评判这个真理时，人一定是拒绝它的。也就是说，人习惯并喜欢这个世界，而这个世界因为人与之合拍也爱惜人。如果不是耶稣的到来并拣选门徒，这个世界就会只按照自己的方式继续存在。然而，耶稣的到来把门徒的生存出发点置换了，把他们从跟随这个世界（从自己的经验和思想出发）转换为跟随耶稣（在信心中顺服天父旨意，从而从天父旨意出发）。随着出发点的转换，世界和门徒的关系就开始变得越来越不和谐，由“爱”而“恨”。门徒和这个世界背道而驰，将会越来越强烈地感受到其中的“恨”的关系，进而被这个世界所排斥和迫害。耶稣强调指出，归根到底，原因在于出发点之争：“因为他们不认识我的遣使者。”两种出发点的对立其实就是黑暗和光的对立。

“这个世界会爱惜属己之物”中的“爱惜”用的是ἐφιλεί (φιλέω, 过去进行时)。我在处理这个字时一般译为“喜欢”。虽然《约翰福音》并没有着意区别ἀγαπάω和φιλέω这两个字的使用，但在本章的用词上，我们还是可以读到，φιλέω（世界之爱）和前面谈论天父之爱、耶稣之爱、门徒之爱时所用的ἀγαπάω，这两个词的使用还是形成鲜明对比。

第20节提到“他们”。一般来说，《约翰福音》在没有特指的情况下，“他们”指的是那些要考察并判断他的耶稣。“他们”和“这个世界”虽然基本上是指一类人，但在范围上还是有所区别的。“这个世界”包括除了犹太人以外的所有拒绝耶稣的人群。

【15:22—25】要是我没有来，没有跟他们说，他们就没有罪；现在，他们的罪就无法掩饰了。恨我的也恨我父。如果我在他们中间没有做其他人无法做的事，他们尚可无罪；现在他们看见了，却恨我和我父。这就应验了那写在他们律法上的话：“他们无缘无故地恨我。”

两个出发点之争直接关系到人的生存问题。因此，在耶稣看来，这并不是一个可有可无的思辨问题。如不转换出发点，人就只能生活

在罪中,并死在罪中。耶稣一直告诉他的听众,人的生存有两种状态,一种是在罪中的生存,拥有性命却走向死亡。一种是在恩典中跟随耶稣的生存,拥有生命直到永远。这两种生存状态的出发点完全不同。前者依靠自己的性命,终而丧失性命;后者依靠天父的给养而永不缺失。当门徒被耶稣拣选而跟随耶稣时,门徒的生存出发点已经转换。对于那些坚持在判断中考察耶稣的犹太人来说,他们不愿意转换出发点,所以继续在罪中生存。耶稣指出,转换生存出发点并非人力可为。如果耶稣不来,人就不可能信靠耶稣,从而无法按照天父旨意行事。在这种情况下,他们不知道自己生活在罪中。但是,现在耶稣已经来了,并且向他们宣告了他的独子身份,宣告只有跟随耶稣才能摆脱罪的束缚。这个宣告已经指出了两个生存出发点的对立。他们坚持在判断中审查耶稣,所以必然拒绝耶稣。于是,在两种生存出发点的对立中,耶稣的到来暴露了他们的罪。

我们知道,“罪”在《约翰福音》的语境中指的是不按照天父的旨意(真理)做事。在它看来,只要从自己出发,以自己的思想观念为中心对事物进行判断选择,人是不可能认识真理的。这种人在面对真理时必然拒绝真理。拒绝真理便是罪。耶稣宣告他的独子身份是要向人宣告真理,是要人们放弃自我中心主义,相信耶稣的独子身份,并通过耶稣而接受天父的给予。只有这样,人才能转换出发点,从天父旨意出发。这种生存出发点转换的关键点是放弃对耶稣的独子身份的审查判断。任何审查判断都只能从自己的思想观念出发,因而只能否定耶稣的独子身份。对于这些不相信耶稣的独子身份,没有转换立场的人来说,耶稣所说所行都不符合他们的指望和要求。在他们的判断中,耶稣不但不是从天父那里来的,而且是来自魔鬼。因此,他们必然“恨”耶稣。

而且,“恨我的也恨我父。”耶稣是从他的独子身份来谈论他和天父的关系的。他是天父派遣而来的;如果人恨他,那就等于恨他的派遣者,即天父。不过,我们也注意到,对于那些审查并判断耶稣的人来说,耶稣的这种说法也许不能接受。他们可以这样想,耶稣自己宣称从天父那里来;但是,人人都可以做如此宣称。因此,如下问题是合理

的：如何能够确保耶稣的宣称是真的呢？耶稣是不是一个疯子呢（10：20）？耶稣是不是从魔鬼那里来的人（8：48）呢？等等。这些问题都需要他们对耶稣进行审查后才能加以判断。他们根据他们的善恶感以及他们对《圣经·旧约》的理解，发现，耶稣违反“安息日”规定（5：16），说了许多“难听的话”（6：60）和“僭妄的话”（10：33）等等，这些言行在他们的判断中都属于恶的范畴，不可能来自于神。因此，他们对耶稣的否定和“恨”乃是有充分道理和根据的。对于耶稣的指控，他们可以辩护说：他们“恨”耶稣，但“爱”天父。

对于这种辩护，耶稣的回答很有意思：“如果我在他们中间没有做其他人无法做的事，他们尚可无罪。”这里的“做其他人无法作的事”是指什么事呢？显然，耶稣指的是那些彰显他的独子身份的事情，包括在安息日内做事（彰显他是安息日的主）和说“僭妄的话”（宣告他和天父的独传关系）等等。对于这些事情，从不同角度进行判断，结论可以完全相反。然而，问题的关键点在于，这些人虽然认为他们“爱”天父，却是从自己的角度去“爱”，完全不考虑天父自己是否喜欢他们的“爱”。这种不考虑对方感情的“爱”不是真正的爱。当他们把自己的意愿强加在天父身上时，正是在伤害天父的感情。真正的爱是把真正的好处给予对方的爱，是照顾对方感情的爱。那么，天父的真实想法在哪里呢？耶稣在谈论他和门徒之间的爱时特别指出，“我让你们知道了我从我父那里听来的一切”。通过耶稣，门徒知道了天父的旨意。只有知道了天父的旨意，门徒才能按天父的旨意做事，从而真正地爱天父。耶稣强调，除了来自天父并传达天父旨意的人，没有人知道天父，而他的独子身份就是使人知道天父旨意的唯一途径。因此，拒绝耶稣等于拒绝了天父。看见了耶稣的所作所为而不愿意转换出发点，就不可能和耶稣同在，也不可能和天父同在。从这个角度看，恨耶稣决不可能爱天父。恨耶稣等于恨天父。

第25节引用了《诗篇》的句子：“他们无缘无故地恨我。”<sup>①</sup>从两个出发点对立的角度看，这里的“无缘无故”（指缺乏根据）并不难理解。

---

① 参见《诗篇》35：19 和 69：4。

这些人从自己的立场出发，拒绝耶稣是有充分理由的。但是，从耶稣的角度看，如果他们“爱”天父，他们就应该从天父立场出发；现在他们依靠自己的立场来判断耶稣，不考虑天父的立场；所以，他们拒绝耶稣是“无缘无故”，完全没有道理。

**【15:26—27】**我将从父那里给你们遣送保惠师，那是来自天父的真理圣灵。当他来的时候，他就会为我作见证。你们也在为我作见证，因为你们一直和我同在。

15:26—27 两个出发点之间的对立是不可调和的。我们分析黑暗和光这个比喻时发现，《约翰福音》提出“见证”作为黑暗和光之间的唯一桥梁。耶稣在这里提出了两种见证：圣灵的见证和门徒的见证。

我们读到，在第八章，耶稣和法利赛人曾经就“见证”问题有过争论。在那里，耶稣提到天父为他做见证，并指出只要认识耶稣就能认识天父，并知道天父的见证。见证的关键点是信任。对于那些没有转换出发点的人来说，他们在判断中谈论耶稣的基督身份，因而无法理解耶稣关于天父为他做见证这种说法。但是，耶稣这里是对他的门徒说话。门徒相信耶稣的基督身份。虽然对耶稣的基督身份的理解还远远不够，但是，和耶稣生活多年，对于耶稣反复强调他和天父的一体性的话记在心里，对于耶稣按照天父的旨意行事也看在眼里。关于这些话和这些事，门徒是有所理解的；也许并不全然理解。无论理解与否，对于门徒来说，他们都愿意顺服地接受。圣灵就要降临。圣灵是如何见证耶稣和天父的一体性的，门徒将亲眼看见。门徒已经在过去的生活中见证过耶稣和天父的一体性。现在，耶稣将离开他们而去。他们将领受圣灵，并在圣灵的带领下进一步见证耶稣和天父的一体性。对于这一点，他们虽然有些惘然，但完全相信耶稣说的话具有实在性，而且他们将在某一天亲身经历。

总结一下本章的讨论。耶稣和门徒之间的同在关系是建立在爱的基础上。这是一种主仆加朋友的关系。门徒必须执行耶稣的命令：彼此相爱，多多结果。耶稣和那些要审查判断他的人之间是一种异在关系。当人以自己为中心来审查耶稣时，人就不可能看到耶稣和天父

的一体性。人必须转换自己的出发点,在相信耶稣的独子身份中接受天父的给予,并从天父的旨意出发,引导一种新的生存。这便是耶稣门徒的生存。

## 第十六章 苦难问题

**【引言】** 耶稣的离开使门徒面临如何继续跟随的问题。门徒的忧伤因此而起。第 14 章,耶稣安慰并告诉他们,只要他们奉他的名祷告而向他祈求,只要他们持守命令而彼此洗脚,那么,圣灵就会进入他们的生存,保守并带领他们继续跟随。第 15 章,耶稣用葡萄树比喻来说明,天父—耶稣—圣灵—门徒之间的爱的关系,指出他们之间的同在关系。耶稣的这些谈话,其目的是让门徒知道他们之间的内在关系。

然而,对于门徒来说,他们还要面对这个世界。我们注意到,只要门徒仍然和耶稣在一起,他们就不需要直接面对这个世界。无论遇到什么事,他们都可以直接交给耶稣处理。因此,值此时,他们对如何直接面对这个世界这个问题还没有感觉。但是,耶稣知道,这个问题对于门徒是不可避免的。门徒跟随耶稣的三年时间已经习惯于凡事让耶稣做主。也就是说,门徒已经开始了一种新的生存,即:放弃自己的心思意念而以耶稣的心思意念为出发点。这是一种在信心中以神的旨意为出发点的生存。但是,人生活在这个世界上,每一步都必须在判断中进行选择。耶稣在世时,他们把判断—选择这件事交给耶稣去做。一旦耶稣离开,他们就不可避免进行判断—选择。人只能根据自己的心思意念进行判断,并在此基础上进行选择。根据自己的心思意念进行判断选择,就不能不受这个世界支配。也就是说,耶稣的离开使得门徒重新回到这个世界,而这个世界要重新支配他们。如果是这样,门徒如何继续他们的跟随生活?如何摆脱这个世界的支配?

耶稣注意到,门徒在面对这个世界时将会遇到“跌倒”和“苦难”这两件事。为了让门徒有所准备,耶稣以此为主题,从圣灵保守和带领的角度回应“跌倒”和“苦难”问题。我们知道,耶稣离开门徒之前,门徒的生活出发点已经转换。在他们的生存中,一方面,这个世界失去了对门徒的控制(因为门徒的生存是从信心出发的);另一方面,他们还必须生活在这个世界中(因为门徒仍然拥有性命,拥有欲望、感情、意志、思想、选择等等)。这种张力导致了门徒在生存中不可避免地承受这个世界的压力。他们会遇到各种逆境和苦难,甚至还会受到世人的迫害。门徒必须生活在这个世界。他们如何才能保证不会跌倒而完全按照神的旨意做事?特别地,当面对错综复杂的外部压力时,在信心中跟随耶稣意味着是一种什么样的生存?耶稣承诺的圣灵将如何带领门徒的生存?等等。我想,带着这些问题来阅读这一章,可以帮助我们更加深入体会门徒(作为跟随者)的生存状态。

【16:1—6】“我对你们说这些话是为了不让你们跌倒。他们会把你们赶出会堂。而且,那时候,那杀害你们的人认为是在为神做事。他们做这些事,是因为不认识天父,也不认识我。我现在跟你们说这些,到时你们就会想起我已事先告知了。我一直没说,那是因为我还和你们同在。现在,我要去派遣我者那里,而你们不会问我:‘你去哪里?’但是,我跟你们说了这些话,你们就心里难受。”

“跌倒”的希腊文是σκανδαλισθήτε(原形为σκανδαλίζω,过去不定时,被动作主动态;原义是进攻、打倒、使人绊倒)。《新约》对这个词有专门的界定,即:对耶稣失去信心,放弃依靠耶稣,重新依靠自己。耶稣首先对“跌倒”这件事进行解释。他谈到,门徒在两种情况下会跌倒。“跌倒”的第一种情况是,人们将以神的名义迫害门徒,而门徒陷入困惑。我们知道,对于许多人来说,包括彼得在内,面对自己认定的敌人,他们可以勇敢地站起来与之抗衡,甚至越斗越勇,不会被打倒。耶稣的门徒都是犹太人;他们心中有神,并且愿意服从神的旨意。他们跟随耶稣,就是因为他们相信耶稣是独子,拥有神的旨意,能够把他们带到神那里去。因此,如果面对神的对立面,他们可以毫无畏惧地与之抗争,不至于跌倒。然而,耶稣谈到,那些迫害他们的人乃是以神的



名义对他们进行迫害,而且认为自己是在为神做事。在这种情况下,门徒将是非不清,无所适从,因而跌倒。彼得于耶稣被捕—被审—被判—被钉在十字架期间的表现充分说明了这一点。

这里的“他们”,在耶稣的指称里,是指那些犹太人的头面人物。我们知道,法利赛人一直在审查耶稣的独子宣告。渐渐地,他们得出这样的结论:耶稣不是从神那里来的(9:16);而且,耶稣将给犹太人的民族利益带来损害(11:49—50);因此,必须除掉耶稣。他们认为他们做这件事是出于神的旨意。这些头面人物在犹太人心中是有威望的,因为他们中间有祭司长(主持最高圣事仪式的人)和法利赛人(专门研究摩西律法且德高望重人士)。如果他们认为耶稣不是从神那里来的,对于大多数平民犹太人来说,耶稣就不是从神那里来的。如果大多数犹太人都认为耶稣不是从神那里来的,对于门徒来说,难免陷入迷惑,无所适从。特别地,耶稣被捕后,门徒一哄而散,各自逃跑,纷纷跌倒。

耶稣一开始就知道门徒面临这种外部力量时一定会跌倒。为了让门徒事先就知道他们的跌倒,从而当他们认识到自己的跌倒之后还能站起来,耶稣要求门徒记住他的独子身份。耶稣指出,没有人见过天父,因而所有宣称为神做事的人都在说谎。不经过独子,就不可能认识天父。因此,那些站在耶稣的对立面的人是不可能为神做事的。他们根本就不可能认识天父。认识天父必须通过耶稣基督。耶稣乃通向天父的唯一道路,因而认识耶稣,就能认识天父。这里,不认识天父和不认识耶稣乃是一回事。耶稣指出这一点是要让门徒知道,那些以神的名义来迫害他们的人充其量不过是自以为是,把自己的心思意念当作神的心思意念。这些人根本不可能为神做事。门徒如果记住这一点,就可以在经受迫害时能够站立稳当。即或跌倒,也能再次站起来。

耶稣接着指出,门徒之所以会跌倒,还在于耶稣离开之后,门徒不知如何跟随耶稣。这便是门徒跌倒的第二种情况。我们看到,耶稣在世时,如果门徒受到迫害,耶稣凭着自己的祷告就可以拯救他们于水火之中,如“五饼二鱼”事件、拉撒路事件等。门徒跟随耶稣,相信耶稣

从神那里来,因而大有能力。作为跟随者,他们完全依赖耶稣。门徒在信靠跟随中如果出现任何差错,耶稣都负有全部责任。因此,只要耶稣还在,门徒就不会跌倒。有人以神的名义迫害耶稣和门徒,对于门徒来说也许会造成一些困惑;但是,他们可以带着这些困惑直接求问耶稣,并立刻得到耶稣的解答,如 9:13 中耶稣和门徒关于“罪”的讨论。也许,对于耶稣的有些话,他们不能马上理解,但至少他们可以记在心里,慢慢体会;如 13:36—38 中耶稣关于彼得将三次不认主的话。他们相信耶稣是基督,相信他的话来自于天父。

然而,耶稣一旦离开,门徒在跟随耶稣这件事上就有无数的可能性。我们这样看,门徒把耶稣说过的话记在心中,慢慢琢磨体会,终而形成看法,并按照这些看法继续跟随耶稣。他们各自都认为是按照耶稣所说的去做。也就是说,耶稣离开之后,门徒只能按照自己对耶稣的话的理解来跟随耶稣,除此别无他途。但是,门徒很快就会陷入这样的困境:门徒在理解耶稣的话时也许不尽相同,甚至完全对立;如果出现这种情况,如何判断哪一种理解才是符合耶稣的真正意思?于是可能出现这样一种情况:门徒的理解并不符合耶稣的原意,而门徒又只能按照自己的理解去做事。这样,门徒也将和那些法利赛人一样,违反神的旨意却以神的名义做事。这是神所不喜悦的。我们看到,门徒要信靠跟随耶稣,但不知道在耶稣离开之后如何继续跟随。这个问题直接涉及门徒将如何生活。耶稣深知这个问题的重要性,所以要跟门徒说一些以前不会说的话。

第 6 节提到,门徒不会问耶稣:“你去哪里?”我们读到,在第十三章,彼得是问过这个问题的(13:23),并且还引发门徒心中的一系列问题。但是,耶稣的回答对于门徒来说仍然是一头雾水。既然耶稣已经回答过这些问题,门徒记在心里,慢慢琢磨,但不会再问了。然而,即使不问,心里的疙瘩并没有去掉。也就是说,耶稣离开之后,门徒如何继续跟随耶稣这个根本问题并没有解决,门徒心中的困惑和忧虑还在那里。现在,耶稣进一步指出,还有一些人要奉神的名义来迫害甚至杀害他们,他们心中的忧虑就更重了。耶稣知道他们心有困惑忧虑但不会再问,所以,他再次把问题挑明。在耶稣看来,门徒现在还无法理

解他说的话——除非门徒有了亲身经历。但是，为了他们在事后能够想起他说的话，从而能够坚固信心，因此，他还是要说。

【16:7—15】跟你们说真的，我的离开对你们是一件好事。要是我不离开，保惠师就不来你们这里。我要是去了，就会把他派给你们。这保惠师来了，就会向世界显明何为罪，何为义，何为审判。关于罪，乃是因为他们不信我。关于义，乃是因为我要去天父那里，而你们再也见不着我了。关于审判，乃是因为这个世界的主宰受到了审判。我还有许多话要跟你们说，但是你们现在还承受不了。当这个真理圣灵来的时候，他会带领你们进入全部真理。他不是凭着自己说话，而是把听来的说出来，并告诉你们要来的事。他将彰显我，从我这里领受并告诉你们。天父拥有的一切都是我的。所以我说，他从我这里领受并告诉你们。

那么，保护门徒，使之不致跌倒的根本力量在哪里呢？上述两个导致门徒跌倒的两种情况都是无法避免的。门徒当然希望不要跌倒，耶稣也不会眼看门徒将要跌倒而置之不理。在第14章，耶稣谈到，作为他的跟随者，门徒的生存状态有三个基本特征：奉耶稣的名祷告、彼此相爱、圣灵同在；在第15章，耶稣进一步指出第四个特征：传福音（结果子）。门徒生存状态的四个特征中，“奉耶稣的名祷告”，“彼此相爱”，“传福音”这三个特征都是门徒要去做；而且，这三件事，从指令的角度看，是相当明确的，门徒照着做就是了。换句话说，门徒在独处时必须奉耶稣的名祷告；和其他门徒相处时必须彼此洗脚彼此相爱；面对不相信者则必须传福音。但是，对于圣灵的保守和带领，那就不是门徒自己能够做的。从第十四章到十六章，耶稣不断提及圣灵及其在门徒生存中的作用，如14:16—17提到圣灵来了之后，门徒能够认出他；14:26提到这个圣灵是和耶稣的名同在，并帮助门徒想起耶稣说过的话；15:26说这个圣灵将为耶稣的独传身份作见证。这里，耶稣进一步对圣灵的到来和作用加以说明。

首先，耶稣谈到，他和圣灵的关系是一去一来。如果耶稣不离开门徒，圣灵就不会来。耶稣这里并没有给出什么理由说明这种关系。不过，其中的思路是相当清楚的。圣灵和耶稣是同工的，耶稣做的事

就是圣灵要做的事，圣灵只做耶稣要做的事。因此，耶稣在世时，圣灵是多余的；耶稣离开后，圣灵是必需的。耶稣在世时，门徒跟随耶稣；圣灵来了之后，门徒就接受圣灵的引导。我们知道，耶稣的离开深深地困扰着门徒的生活：耶稣离开后如何跟随耶稣？在耶稣的说法中，圣灵来了之后问题就解决了。接受圣灵引导就是跟随耶稣。所以，耶稣说，这是一件好事。

其次，耶稣对圣灵在这个世界上要做的事进行说明。他说：“这保惠师来了，就会向世界显明何为罪，何为义，何为审判。”这里的“显明”，其原文是ἐλέγξει（原形为ἐλέγχω，这里用未来时）。这个字是法庭用语。在法庭上，各种证据都呈现之后，法官根据法律指出（ἐλέγχω）被告在哪一点上触犯了法律。因此，这个字包含了法官根据法律责备被告并加以定罪的意思；同时也包含了法官根据法律对被告的犯法行为进行说明的意思。参阅 3:20“凡行恶者都恨光，不会走向光；以免其行为被暴露。”其中的“暴露”用的是同一个字。在 8:46，耶稣和一些犹太人讨论真理在谁手里的问题，问他们：τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας（“你们谁能指出我究竟何罪？”）这里“指出”用的是同一个字。没有真理，就没有标准来定罪；因此，这些犹太人无法回答耶稣的问题。我们看到，“显明”、“暴露”、“指出”都是在一个意义上使用的。和合本把这个字译为“自己责备自己”，离原文似乎远了一点。

我们知道，耶稣来到这个世界是要把神的旨意彰显出来，因此，耶稣的话就是绝对的善恶标准。一般来说，就如法官以法律为标准进行定罪一样，门徒拥有耶稣对他们说过的话，以此为标准，就应该知道什么是罪、义、审判。为什么还需要圣灵来显明呢？我们注意到，耶稣的离开和圣灵的到来这两件事是这几节经文的要害。<sup>①</sup> 我们这样看，耶稣对门徒说的话都出于天父的旨意，因而是绝对标准。门徒对于耶稣

---

① 奥古斯丁便是从这个要害出发解读这段经文的。奥古斯丁连续提了几个问题，集中起来便是，既然耶稣来了之后已经在罪、义、审判这些问题上进行了宣告，为什么还要等圣灵来显明呢？他最后的回答是，从三位一体教义出发，耶稣和圣灵既是一体的，同时也拥有不同位格；所以，圣灵来是要完成耶稣的工作。参阅《约翰福音讲解》xcv. 1, 第 369—371 页。

的话是凭着信心接受下来的，并记在心里。然而，从他们的现有理解力出发，门徒无法理解耶稣说过的话。实际上，假如门徒能够完全理解耶稣，那么，他们就可以从这些清楚明白的理解出发为人处事。结果是，虽然他们还是自称为耶稣的门徒，但他们并不需要跟随耶稣；因为他们可以从自己的理解出发了。这种理解上的清楚明白恰好破坏了他们的跟随者身份。从这个角度看，门徒陷入困惑恰好说明他们仍然是跟随者，因为他们还需要圣灵的带领。

我们再来看看耶稣关于圣灵的说法：“他会把这一切都教导给你们，让你们想起我跟你们说过的话。”(14:26)这里的“想起”也就是“理解”。耶稣还说：“他会带领你们进入真理的全部。”(16:13)“进入真理”便是对耶稣的话有越来越深入的理解，直到完全的理解。这是一种在圣灵带领下跟随耶稣的生存。耶稣要指出的是，耶稣在世时，耶稣怎么说，门徒就怎么听怎么做。但是，在圣灵的带领下，门徒则进入(理解)耶稣的话。耶稣和圣灵，一个是独子，一个是显明者。两者是一体的，又是有区别的。

然而，对于门徒来说，作为耶稣的跟随者，他们只能在相信中接受天父的给予，因而天父旨意只有在领受之后才能明白。耶稣在世时，门徒遇到问题就可以问耶稣，并立刻得到回答。他们相信耶稣的独子身份，所以认为耶稣的回答就是天父旨意。现在，耶稣要离开他们。于是，天父旨意就成了一个严重的生存问题。我们知道，门徒在这个世界中生活，时时刻刻都面临选择问题。选择是在两个以上的选项中选择其中之一。他们愿意从天父旨意出发进行选择，避免犯罪。这就要求他们明白天父旨意。耶稣离开之后谁来告诉他们天父旨意呢？对于门徒来说，生存必须在判断中选择。因此，作为跟随者，天父旨意问题乃是伴随一生的问题。耶稣告诉他们，他离开之后，圣灵就取代了他的地位。圣灵和耶稣同工。门徒无论遇到什么事情，只要奉耶稣的名祈求，圣灵就会告诉他们天父旨意，使他们能够按照天父旨意进行选择，避免犯罪。不信耶稣则无法奉耶稣的名向天父祈求；而圣灵也就无法向他显明天父旨意。可见，圣灵必须来到门徒中间，否则门徒无法继续保持他们的跟随者身份。

耶稣接下来对圣灵的“显明”逐一解释。圣灵首先通过门徒向世界显明的是“罪”：“关于罪，乃是因为他们不信我。”(16:9)我们谈到，耶稣关于罪的定义是相当明确的：自以为是而不遵循天父的旨意就是罪(8:34—40)。现在，他进一步指出，不信耶稣就是罪。这里的“不信”指的是不相信耶稣的独子身份，不相信只有跟随耶稣才能接受天父旨意。我们读到，耶稣不断地宣称自己的独传身份。门徒对此听在耳里，记在心中，凭信心接受。因为门徒相信耶稣，所以门徒的罪就得到了赦免。当门徒面对这个世界时，他们就把所有不相信耶稣的人的罪显明出来。就其中的逻辑关系而言，确立了耶稣的独子身份这一原则，我们可以作如下推论：不经过耶稣，就不可能认识天父；不认识天父，就不可能从天父旨意出发；不拥有天父旨意，就不能避免犯罪。因此，不信耶稣(即不相信耶稣的独子身份)，就生活在罪中。这一点在耶稣的独子宣告中已经得到了充分的表达。进一步，在圣灵的带领下，门徒跟随耶稣，一步一步地理解耶稣的话，从而能够遵循天父旨意，使自己的罪得以赦免。这是一种遵循天父旨意的生存。正是这样一种生存把所有不相信耶稣的人的罪显明出来了。

圣灵接着还会向这个世界显明“义”：“关于义，乃是因为我要去天父那里，而你们再也见不着我了。”(16:10)这里的“义”用的是 *δικαιοσύνη*。《约翰福音》只在这里提到这个字，因而在文本上缺乏相应的诠释语境。人们注意到，保罗在《罗马书》中大量使用这个字，并对这个字进行相当深入的讨论。简略地说，保罗是在“因信称义”的意义上使用这个字的，反复宣称：不信耶稣，就不知何为“义”。参阅《罗马书》中的 1:17 和 3:21—22。《新约》研究界往往据此而联系保罗书信的相关语境来解释 *δικαιοσύνη*。考虑到《约翰福音》的写作地点是深受保罗思想影响的以弗所教会，这种做法有相当大的说服力。不过，这种做法的文本根据并不充分；它严重地忽略了耶稣自己对这个字的界定：圣灵之所以要向世界显明“义”，乃是“因为我要去天父那里，而你们再也见不着我了”。这里，耶稣离开和圣灵到来乃是“义”之显明的关键所在。因此，我认为，我们对“义”的诠释仍然要围绕这个要点。我们需要对这个要点有进一步的深入分析，并在此基础上理解耶稣

所说的δικαιοσύνη。

就文字而言,δικαιοσύνη在希腊语言中是常用字,在口语上使用广泛,讲者听者都可以马上理解,并不需要作特别的注释。比如,我们说:“张三这人不错。”这里的“不错”这种用法在讲者听者的理解中都相当顺畅,不需要另加解释。在字义上,δικαιοσύνη指的是“合适”、“恰当”、“正确”、“对”等,可以涉事,也可涉人。比如,按照风俗习惯为人处事是合适的;遵守法律规范是合适的;在战场上勇敢作战是合适的;对朋友忠诚信任是合适的;借钱还钱是合适的;等等。只要是在谈论某种合适的事,都可以使用δικαιοσύνη这个字。

为了避免误解,我想还需要注意到如下一点。我们知道,所有广泛使用而不需注释的常用字往往隐含着复杂的多重含义,值得我们深加分析讨论。Δικαιοσύνη这个字也是如此。比如,思想史上,柏拉图在他的一部重要著作《国家篇》中几乎整本书都是在分析讨论δικαιοσύνη(一般翻译为“正义”);并且由此而引发了一个热门话题,即善观念问题,在希腊思想史上一直激发着人们的讨论热情。然而,在文本上,《约翰福音》只在本章提到δικαιοσύνη。这一文本现象说明,我们需要依据《约翰福音》进行语境分析。

我想从δικαιοσύνης的词性出发。一件事是否合适,或一个人的行为是否合适,这不是一个描述问题(是如此),而是一个判断问题(该如此)。因此,δικαιοσύνης的词性不是描述性的,而是判断性的。判断这个动作需要判断者,以及判断者所拥有的判断标准。一般来说,涉及事情和行为的合适性问题,社会的每一位相关成员都是判断者。判断者首先是一个人。但是,在社会中,个人不可能脱离他人而存在。如果个人认为合适而众人反对,这里的“合适”就没有“义”。也就是说,一件事或一个行为是否合适,只有一个人说了还不算,必须众人都认为如此才算。从这个角度看,“义”的问题涉及个人的判断,同时也涉及众人的共识(共同判断)。“义”同时存在于个人判断和社会共识中。

从δικαιοσύνης的这种日常用法出发,我们来理解耶稣关于δικαιοσύνης的界定。耶稣说:圣灵之所以将向世界显明“义”,“乃是因为我要去天父那里,而你们再也见不着我了。”这里,“再也见不着我了”是关键所

在。耶稣使用 θεωρεῖν (θεωρέω 的现在时, 看见或亲眼看见) 这个字, 强调的是面对面的直接看见。参阅 1:18 中提到的耶稣“亲眼见”天父。为什么圣灵显明“义”这件事只能发生在门徒见不着耶稣之后呢?

我们再来看看耶稣离开前后的门徒生存状态。我们知道, 门徒相信耶稣的独子身份, 因而跟随耶稣。作为跟随者, 他们称耶稣为主, 放弃了自己的判断权。放弃了判断权, 门徒心中就不存在何为合适这样的问题。也就是说, 耶稣在世时, 耶稣的判断就是门徒的判断。所有有关“合适”问题, 门徒都以耶稣的判断为准。对于耶稣的判断, 门徒不管理解与否, 都全盘接受, 照着去做; 同时记在心里, 慢慢体会。其实, 耶稣说过的许多话, 做过的许多事, 门徒并不理解; 但这并不妨碍他们跟随耶稣, 照耶稣所吩咐的去做。这是一种不需要理解也不需要判断的跟随。门徒甚至认为, 他们只能这样跟随耶稣。所以, 当耶稣说他要先离开他们到天父那里去时, 他们立刻面临见不着耶稣的困境, 于是陷入迷惘, 不知所措。门徒是否只能这样跟随耶稣呢? 耶稣并不这样看, 并明确指出, 他先行离开是一件好事, 因为这样一来, 圣灵就可以接替他的工作, 并进而通过门徒向世界显明“义”。

耶稣先行离开对门徒为什么是一件好事? 好在哪里? 我们来看看耶稣尚未离开时门徒的生存状况。耶稣在世时, 门徒遇到事情时可以直接问耶稣, 对耶稣的话能理解当然最好, 但不能理解也没有关系, 只需细心听、用心记、照着做就是了, 因为只要按照耶稣的吩咐去做, 就不会出差错。在这种境况中, 理解与否——这件事对于门徒来说不是必不可缺的, 至少它不是生存上的迫切问题。也就是说, “义”的问题没有生存迫切性。然而, 耶稣离开后, 门徒发现, 他们的生活马上面临理解—判断—选择问题。他们仍然在这个世界生活, 每时每刻都面临选择; 选择需要判断; 判断需要理解。门徒当然希望按照天父旨意去理解—判断—选择。只要符合天父旨意, 就是合适的。但是, 他们凭什么去理解并判断天父旨意? 如果耶稣就在身边, 门徒面对这类问题时可以直接问耶稣; 现在门徒看不见耶稣了, 他们问谁去?

耶稣对门徒说, 去问圣灵吧! 圣灵是奉耶稣的名而来的, 因而和耶稣同工。但是, 对于门徒来说, 和圣灵的关系显然不同于和耶稣的



关系。比如,圣灵不会像耶稣那样使用人的语言,而门徒也不可能像听耶稣说话那样听圣灵说话。耶稣承诺到,只要门徒奉他的名把判断权交给圣灵,圣灵一定会向他们显明天父的旨意,从而知道什么是“义”。这是一种什么样的显明呢?显然,圣灵和人的关系不同于人和人的关系。耶稣和门徒是人和人之间的关系,因而可以通过人类语言来交流。圣灵和人之间的交流通过什么方式呢?

我们来分析门徒和圣灵在“显明”上的关系。(1)圣灵是单独地向个人显明“义”。耶稣许诺说,门徒在奉耶稣的名祷告时会和圣灵发生关系。祷告是交出判断权,是让圣灵作主。门徒信任耶稣,当然也就相信圣灵会替他们作主。但是,圣灵是灵界存在,人是这个世界的存在。因此,圣灵带领门徒需要通过当事人亲自领受、消化、理解圣灵的给予,然后用自己的语言表达出来。由此看来,圣灵对“义”的显明乃是建立在门徒的信心基础之上的。这一点和保罗的“因信称义”是在同一条思路上的。(2)这种单独的私人关系表明,当事人在信心中交出判断权的同时,仍然拥有一种判断能力使之能够领受并辨认圣灵的给予。这种判断能力也是一种判断权。这样,在门徒的生活中就出现了两个判断权:圣灵的判断权和门徒的判断权。门徒交出自己的判断权之后,同时保留了一种能力去辨认(作为一种理解或判断)圣灵的给予。于是,在门徒的生活中就出现了两种不同的判断权。(3)考虑到这两种判断权并不总是一致的(比如门徒在理解圣灵的给予时可能出现误判),我们看到,这两种判断权之间实际上是处于一种张力之中。在这一张力中,门徒只能在自己的现有理解力(或判断能力)基础上辨认圣灵的给予;而圣灵也只能按照门徒的现有理解力进行给予。对于那些现在不能理解的事情,只能等到门徒的理解力被提升之后,圣灵才能给予他们。所以,耶稣在 12 节特别强调门徒的承受(理解)能力,并在第 13 节指出,门徒是在圣灵的带领下进入真理的(注意:“进入”是一个过程)。(4)如此看来,在圣灵的带领下,门徒的理解力将不断更新,在跟随中进入真理。就起点来看,不同的人拥有不同的理解力,因而彼此对一些问题的理解不免有出入,甚至相互冲突。然而,作为跟随者,门徒必须在圣灵的带领下对耶稣说过的话进行理解。也就是

说,门徒不能固执自己的现有理解力,而是要接受圣灵的提升和更新。这是在同一圣灵的带领下对同样的话语的理解,因而随着理解力的更新,门徒的理解趋向共识。可见,门徒和圣灵之间的单独私人关系并不妨碍门徒在“义”问题上的共识。

耶稣在第13—15节连续使用了ἀναγγελεῖ(ἀναγγέλλω的未来时,意为回顾,报告,告诉等)这个词来指称圣灵向门徒的说话方式。我认为,这正是说明圣灵说话方式的以上特点。

对圣灵向门徒的说话方式作如此理解,我们就不难说明耶稣之离开和“义”之显明这两者之间在时间上先后次序了。简单来说,耶稣离开之前,“义”这个问题对于门徒的生存没有迫切性;而在耶稣离开之后,门徒不解决“义”的问题就无法在生存上更进一步。有了生存迫切性,“义”的显明就有了生存上的意义。门徒将会发现,如果他们无法把握天父旨意(即对“义”有理解),他们就无法生存下去。耶稣安慰门徒,圣灵将带领他们,让他们逐渐地把握天父旨意,理解“义”;并通过他们向世界显明“义”,显明天父旨意。因此,耶稣说,圣灵显明“义”这件事必须在他离开之后才能完成。

最后,耶稣说,圣灵还要向这个世界显明“审判”。我们读到,审判问题一直是耶稣的主要话题。审判是在一定的标准下进行的。没有标准就没有审判。人每时每刻都要进行判断选择;所运用的标准也因人而异。然而,在真理情结中,我们追求最终的标准,那只能是真理自己。在恩典真理论语境中,耶稣是独子,他只传达神的旨意(即真理自己),因而耶稣的话就是审判标准。因此,关于审判这个主题,耶稣谈到,审判的最终标准是神的旨意。没有人见过神,所以人没有审判权。耶稣是神派遣的独子,所以只有耶稣才有审判权。他说:“父不审判任何人,但把一切审判都交给这儿子。”(5:22)不过,耶稣强调,“这儿子”并不是来审判世界的,而是来拯救世界的(12:47)。即使如此,耶稣指出,他说的话就是审判标准(12:48);而且是在“末日审判”时作为绝对标准实行审判(12:48)。进一步,在本章中,耶稣强调,只有当圣灵来了之后,“这个世界的主宰受到了审判”,审判才得以完成(16:11)。

如何理解耶稣这些关于“审判”的说法呢?我们知道,κρίνω(审判)

这个字有“评价”、“判断”、“批评”等方面含义。任何审判都是从一定的审判标准出发的。因此,审判标准的真理性是审判的正当性的关键所在。人在审判时,如果所依据的标准是错误的,整个审判就是错误的。在耶稣未对这个世界说话之前,人只能根据这个世界的标准进行所有的价值判断。从这个世界的角度看,人在审判时所依据的最后审判标准(比如,某种价值体系或规范)就是世界的主宰。

耶稣这里提到的“这个世界的主宰”(ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου),其中“主宰”用的是ὁ ἄρχων。耶稣多次提到这个词(如 12:31;14:30 等)。我们需要对这个字的翻译作一些说明。就词根而言,ἄρχων和ἀρχή二字同词根。一般地,ἀρχή在物理世界中指称“源头”、“起初”、“本源”、“原则”等,如 1:1—2 中的用法。ἄρχων则适用社会领域,指的是头面人物或权力人物,比如,当时的“联席会议”成员便称为“头面人物”(如第三章对尼哥底母的称呼)。这两个词的重点都是指称出发点。相应的,希腊文中还有一个指称“王”的字,即 βασιλεύς。比如,彼拉多审问耶稣是不是犹太人的王时,便是用 βασιλεύς。按理来说,βασιλεύς作为“王”是一个社会的最高领导人。但是,耶稣并没有用这个字。我认为,耶稣的用意很明显,他并不是要谈论世界的王的问题,而是要谈论作为社会出发点的那个主宰。这个主宰并不一定是一个人。它可以是一套价值观念,一套行为规范,或其他什么。关键在于,它是社会的出发点。

作为这个世界的主宰,每一个生活在这个世界上的人都无法摆脱它的支配。换个角度说,每一个人都只能从它出发进行判断和选择。跟随这个主宰,以它为生活出发点,乃是人在这个世界生活的现实状况。《约翰福音》称此为“死在罪中”的生存状态:“所以我说你们会死在罪中。除非你们相信‘我是’,否则会死在罪中。”(8:24)按照耶稣的这个说法,如果耶稣不来这个世界,每一个人都死在罪中。在这种生存状态中,如果耶稣来了就对人进行审判,那么,每一个人都该死。因此,耶稣强调,他不是来审判而是来拯救的。拯救就是把神的旨意告诉生活在这个世界上的人,使他们在“重生”中得到新的生存出发点,进而从神的旨意出发,进入永恒的生命。在恩典真理论中,耶稣是独子,所以

他说的话也就是神的话。因此,最后的审判只能以耶稣的话为标准。对于人的生存来说,从耶稣的话出发,人就可以摆脱死在罪中的生存状态。

不过,这里有一个问题。如果耶稣的话就是审判标准,那么,耶稣宣告了神的旨意之后,就可以对世界主宰进行审判。但是,耶稣强调,对世界主宰的审判必须在他离开之后而圣灵到来之时才能进行。这一去一来对审判世界主宰有什么重要的意义呢?

我们这样分析。人不可能依靠自己审判世界主宰。显然,这个主宰是人的生活出发点,决定了人的思想和感情。被主宰者不能审判自己的主宰。逻辑上,对世界主宰进行审判的必要前提是,人已经摆脱了它的控制,即:它不再是人的判断出发了。从这个角度看,审判问题乃是出发点转换问题。耶稣指出,人的生活要摆脱罪的控制就必须“重生”,即:摆脱世界主宰的控制,转换立场而从神的旨意出发。这里,出发点转换的关键点是把握神的旨意。只有当门徒完全把握了神的旨意之后,他们才能摆脱世界主宰控制,从而能够审判世界主宰。可见,审判世界主宰和显明神的旨意乃是同步的过程。

对于人来说,显明神的旨意有两个必要条件。第一,耶稣作为独子必须完全彰显神的旨意。没有人见过神,没有人知道神的旨意。对于人来说,耶稣是他们知道神的旨意的唯一道路。耶稣没有彰显的,人就不可能知道。耶稣什么时候才能完全彰显神的旨意呢?——这个问题只有耶稣自己才知道。对此,耶稣对他们说,他离开他们之后,圣灵会让他们不断地想起他说过的话。也就是说,把握神的旨意需要圣灵的带领。第二,耶稣作为独子只做一件事,那就是,彰显神的旨意。因此,耶稣在这个世界上做过的事情和说过的话都是彰显神的旨意的。但是,门徒对此并非全然理解。耶稣在世时,门徒常常觉得耶稣的有些话不可理解,但这并不妨碍他们对耶稣的信任。比如,6:60—68提到,有些门徒因不理解耶稣的话而离开了他;但十二门徒虽然也听不明白,却仍然信任耶稣。这说明什么呢?——在信任耶稣中,只要耶稣在世,门徒并不觉得理解耶稣的言行有生存上的迫切性。能够理解当然高兴;不能够理解,相信就是了。实际上,每当生活上遇到

问题时，门徒可以直接问耶稣，并照着耶稣的话去做。因此，如果耶稣不离开，门徒在生活上就没有理解神的旨意的迫切冲动。我们看到，圣灵带领和门徒对神的旨意的迫切性是神的旨意在这个世界彰显的两个必要条件。

由此看来，对于那些耶稣尚未彰显的神的旨意，人永远不可能知道；而对于那些耶稣已经彰显的，如果没有迫切冲动去理解，人也不可能知道。因此，要理解神的旨意，从人的角度看，一方面需要耶稣的话，另一方面则需要追求理解耶稣的话的迫切冲动。我们指出，这种迫切性是在耶稣离开门徒之后才在门徒生存中被激发出来。实际上，如果耶稣不离开，这种迫切性是不会出现在门徒生存中的。没有这个冲动，门徒也就不可能认识神的旨意。在这个意义上，耶稣离开门徒这件事是显明神的旨意的必要条件。只有神的旨意显明之后，这个世界的主宰才能够被审判。

以上关于圣灵的工作，归结起来，首先，圣灵显明“罪”是从耶稣的独子身份出发的。如果不相信耶稣，人就无法知道神的旨意，从而无法从神的旨意出发，从而死在罪中。当门徒在圣灵带领下跟随耶稣，从神的旨意出发引导一种门徒的生存时，就把世人的罪显明出来。其次，圣灵显明“义”。当耶稣离开门徒之后，门徒在生存中遇到问题时就只能奉耶稣的名向圣灵求问。于是，在他们的思想中共存着圣灵的判断和自己的判断。门徒正是在这两种判断的张力中寻求神的旨意。圣灵也是在这个张力中向门徒显明神的旨意。这是一个进入真理的过程。第三，圣灵显明“审判”。门徒在圣灵的带领下领受神的旨意，实现了生存出发点的转换，摆脱了世界主宰的控制。于是，神的旨意和世界主宰的对决就出现了。门徒在新的出发点上领受神的旨意越多，他们审判世界主宰的权利就越大。神的旨意在门徒的生存中完全得以彰显之日，乃是世界主宰接受最后审判之时。

本章的一开始，我们就注意到，耶稣要谈论他离开之后门徒跌倒问题。圣灵的工作就是防止门徒跌倒的工作，是扶助门徒对耶稣的信心的工作，因而也就是带领门徒成长的工作。随着门徒的成长，他们对耶稣说过的话将会有越来越多的理解。因此，对于门徒来说，在成

长过程中还有一个“承受”程度问题。也就是说，门徒的现有理解力是有限的，同时也是不断被更新的。我们注意到，在理解力更新的前后，人对同一件事情有不同的理解。不过，耶稣进一步指出，理解力更新乃是一个“进入全部真理”的过程。其实，在圣灵的带领中，门徒经历过的事，现在的事，和将来的事；而就人的认识过程来看，人对耶稣的话有过去的理解，现在的理解，和将来的理解。人的理解需要经验。然而，耶稣强调，门徒所经历的事和所拥有的理解，都是在圣灵带领下从耶稣那里领受而来的，是耶稣向门徒显明的。所有的事情，所有的理解，都以耶稣说过的话为出发点。原因很简单：圣灵和耶稣同工，因而圣灵不会做任何与耶稣的话不一致的事。因此，耶稣要求门徒完全信赖圣灵的带领。信赖圣灵也就是信赖耶稣。

【16:16—22】过一会，你们就见不到我了；再过一会，你们又会见到我。“门徒们彼此议论道：”他跟我们说‘过一会，你们就见不到我了；再过一会，你们又会见到我’；‘我要去天父那里’；这些话是什么意思呢？他们接着议论：“这‘一会’是什么意思呢？我们不知道他在说什么。”耶稣知道他们要来问他，便对他们说：“你们是不是在议论我的话，‘过一会，你们就见不到我了；再过一会，你们又会见到我’？实实在在在跟你们说，你们将痛哭哀号，而这世界却高高兴兴。你们将难受不已，但你们的难受将化为喜乐。女人生产时很难受，因为这是她的时候；婴儿出生后因孩子出世而只顾高兴忘了痛苦。你们现在很难受。我还要见你们；你们将满心欢喜；且无人能夺去你们的喜乐。

门徒一直认为，耶稣去天父那里就是从此一去不复返地离开他们。耶稣要离开门徒这件事，我们看到，在门徒心中引发了如何继续跟随耶稣这个迫切的生存问题。耶稣知道门徒心中有深深的困惑和忧虑，所以跟门徒说了很多话，谈论他离开后门徒应该如何生活，谈论圣灵将如何带领他们前面要走的路等等。门徒一直在静静地听耶稣说话。当然，关于圣灵的带领和“罪”、“义”、“审判”等之彰显这些话，门徒听在耳里，记在心中，似懂非懂。因为耶稣强调这些事情要等他离开之后圣灵到来之时他们才能明白，所以他们这时即使不明白也不会拿这些事情来问耶稣。然而，正当他们仍然困惑不解的时候，耶稣

说：“过一会，你们就见不到我了；再过一会，你们又会见到我。”听了这番话，门徒的困惑就更加重了。我们读到，在此之前，耶稣说过：“我要去天父那里，而你们再也见不着我了。”(16:10)也就是说，“去天父那里”乃是一去不复返。在门徒心中，耶稣关于“过一会”“再过一会”的说法，和原来认为耶稣去天父那里而一去不复返的想法，两者在理解上不协调，导致了门徒之间的嘀咕，并重提耶稣说过的话“我要去天父那里”，深感困惑不解。

耶稣为什么突然提起“过一会”这个话题呢？我们注意到，门徒对于耶稣要离开而去天父那里这件事只是感到困惑，但并没有想过耶稣将以什么样方式离开他们这样的问题。而且，门徒认为耶稣是神的儿子，是大有能力的，因而根本不会想到耶稣将被人当众侮辱。至于耶稣要上十字架这种事，对于他们更是匪人所思。在拉撒路复活事件之后，门徒坚信耶稣的能力可以使他度过一切危难时刻，化险为夷。虽然耶稣在此之前隐喻式地向门徒说过他将要经历的这个艰难时刻，如12:31-33，但是，门徒对此似乎并没有特别在意。耶稣的“过一会”话题，其实是要门徒对他的离开方式有所认识。

耶稣首先提到门徒的痛哭哀号。这里的“痛哭哀号”用的是 *κλαύσετε και θρηνήσετε* (将来时)。人什么时候才会“痛哭哀号”呢？——当失去自己最亲近的人的时候。如果耶稣的离开对于门徒是一件好事，如果耶稣平平静静地离开，那么，耶稣的离开对于门徒来说最多不过是造成困惑和不安(不知道以后如何继续跟随耶稣)，但决不至于痛哭哀号。门徒跟随耶稣多年，同吃同住，感情上如同亲人，难舍难分。耶稣说他们将会痛哭哀号。门徒虽然不知道究竟这件事情将如何发生，但一定会感觉到它的残酷性。他们会想到，耶稣的离开将不是一件平静的事件，而是一个灾难性事件。他们将要经历失去亲人的那般痛苦。

耶稣接着指出，这个世界却高高兴兴。我们讨论到，耶稣所指出的道路和这个世界要走的道路在出发点上是绝然不同且势不两立的。因此，当这个世界按照自己的旨意行事，强行驱除耶稣离开这个世界时，对于这个世界来说，这当然是得意的时刻。这个世界在耶稣落难

时高兴起来,充分说明了两种出发点的对立。不过,耶稣进一步指出,这个时刻是会过去的;门徒所经历的痛苦是会消失的,而换来的将是一种永恒喜乐。

这是一种什么喜乐呢?耶稣用了女人生产这个比喻。从理解的角度看,这个比喻并不难理解。痛苦总是会过去的。问题在于,对于门徒来说,经受这个痛苦意味着什么?我们注意到,耶稣在谈到孕妇产后的喜乐时不顾语言上的累赘,在指出“婴儿出生后”(ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον),强调她的喜乐是“因孩子出世”(ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον)而来。这种语言现象似乎是向门徒暗示,在经历这痛苦之后他们也会因为某种结果而忘记痛苦。这是一种什么结果呢?——耶稣并没有展开这个话题。实际上,在没有亲身经历的情况下,耶稣在这方面说的再多,门徒还是无法理解的。然而,考虑到耶稣这里一直在谈论他的离开和圣灵的到来,我认为,这个结果应该是指圣灵的到来。也就是说,耶稣的灾难性离开将给门徒带来激烈冲击,令他们跌入低谷,走向绝望。但是,当圣灵临到他们身上时,他们就会感到某种新生,并为此而喜乐。这是出乎意料的喜乐。

耶稣在谈论门徒的喜乐时,特别提到“我还要见你们;你们将满心欢喜;且无人能夺去你们的喜乐。”(16:22)。人们在解释这里的“再次见面”时,提出三种说法:一种认为是耶稣复活后向门徒显现;一种认为是五旬节圣灵降临后门徒在灵里的看见(《新约·使徒行传》第2章);一种认为是耶稣的第二次临世时向门徒的显现。

这三种说法似乎都能找到文本支持。我们注意到,第一种解释重视第一句话:“我还要见你们”。耶稣死后第三天(“过一会”)复活,并和门徒再次相见,从而让门徒喜乐起来(第20章)。第二种解释则看重第二句话:门徒在耶稣离开他们之后能够“满心欢喜”,原因在于耶稣的同在。耶稣离开之后和门徒同在只能是一种圣灵的同在(14:15-19),因而圣灵降临才带来了喜乐。第三种解释以门徒的喜乐无人能夺为重点,认为在耶稣的第二次临世之前,门徒常常跌倒(喜乐被人夺走),因而无人能夺的喜乐只能是耶稣第二次临世后才能实现(21:22-23)。



我不想对这三种说法逐一分析讨论。它们的共同点是忽视了这句话的语法结构。我们注意到，“要见你们……满心欢喜……无人能夺”这三件事是用καί(和)这个连接词来连接的，表达的是一种同位同时关系，而不是因果先后关系。上述三种说法看来都在同一个思路上，即：过于注重其中的因果关系，把“要见你们”当作是“满心欢喜”和“无人能夺”的原因。我认为，我们必须回到它们的同位关系上来。我们知道，耶稣对“见”这个字进行了专门说明：“但你们看得见我；因为我生存着，你们也将生存着。”(14:19)这里，“生存着”是“见”的关键点。显然，耶稣是从新生命的角度来谈论耶稣和门徒之间的“见”的关系。也就是说，如果门徒拥有了新生命，他们就能看见耶稣。在孕妇生产这个比喻中，耶稣向门徒暗示，当他们拥有了新生命之后，就会感到喜乐。我们知道，在《约翰福音》中，这个新生命指的是ζωή，乃是由神供给营养的生命，是不受这个世界主宰控制的生命，是在信心中跟随耶稣从而以神的旨意为出发点的生命。只要神没有停止供给，这个生命就生生不息，其中的喜乐也就源源不断。从这个角度看，这一节并不难理解：耶稣指出，他必须先行离开，这样才能完全彰显他的名。这样，圣灵奉耶稣的名而来到门徒中间，并与他们同住，使之拥有从神而来的生命。门徒将在这个生命中看见耶稣，充满喜乐，永不失落。因此，“再过一会，你们又会见到我”这句话的意思指门徒在新生命中与耶稣的同在。

**【16:23—28】**在那个日子，你们就没人问我了。实实在在跟你们说，无论你们奉我的名向天父祈求什么，他都会给你们。你们还从来没有奉我的名祈求什么。祈求而接受吧，你们的喜乐充充满满！我现在还是说比喻给你们；时候到了，我就不说比喻，而是把天父的事直说给你们。在那个日子，你们将奉我的名祈求。也就是说，不是我要为你们的事去求问天父；而是因为你们喜欢我，相信我从神而来，所以天父喜欢你们。我从天父那里来，来到这个世界。我还要离开这世界，往天父那里去。”

我们从第十四章开始，读到，耶稣多次要求门徒奉他的名祈求。如“你们奉我的名向我求什么，我就做什么。”(14:14)以及“你们奉我

的名向父祈求什么,他就给你们什么。”(15:16)本章(23、24、26)再次要求门徒这样做。我们在 14:13—14 注中讨论了“奉耶稣的名”在门徒生活中的意义。从前两章的讨论来看,耶稣要门徒知道,奉他的名祷告对于门徒保持他们的跟随者身份是至关重要的。对于门徒来说,奉耶稣的名祷告的前提是知道耶稣的位格,即:知道耶稣说过的话和做过的事。知道越多关于耶稣说过的话和做过的事,越熟悉耶稣的名,从而在奉耶稣的名祷告时就越能和奉耶稣的名而来的圣灵进行互动。就语言现象而言,本章似乎只是重复前两章的说法。但是,考虑到本章的侧重点不是“耶稣的名”,而是耶稣离开后门徒的跌倒问题。我们需要对耶稣的这些说法换个角度进行分析。

我们注意到,耶稣在第 16、17 章不断使用两个同义词,即 *ἔρωτάω* 和 *αἰτέω*。在本章第 16 节,耶稣并用了这两个词:“在那个日子,你们将奉我的名祈求 (*αἰτέω*)。我不是说,为了你们我要去求问 (*ἔρωτάω*) 天父……。”对比和合本译文,这两个词都被读作“求”;而新国际版则把后者译为 ask。在希腊文的日常用法中,这两个字是同义词,可以通用。也许是这个原因,我们读到,现行的中英译文基本上忽略了它们的区别。比如,英译本在遇到这两个字时交叉使用 question, ask 和 pray 来翻译,并不加以区别。同样,和合本则使用“问”、“求”和“祈求”交叉翻译这两个词。有些《约翰福音》注释本认为必须重视这两个字的区别,如 Robertson 在注释 16:23 时,指出, *ἔρωτάω* 主要指当面问问题,而 *αἰτέω* 则强调求助。不过,Robertson 并没有提供在翻译上的建议。但是,总的来说,这两个词一般被处理为同义词。

然而,仔细分析它们的语境,我们发现,它们在《约翰福音》中不是同义词。而且,我认为,澄清它们的区别对于我们理解耶稣所说的“奉耶稣的名祈求”具有重要作用。为了在译文中表达这里的区别,我在处理 16:26 一节时,用“祈求”翻译 *αἰτέω*,用“求问”翻译 *ἔρωτάω*。行简洁之便,我这里不一一列举中英译文对这两个词的混译,而是让这两个词回归《约翰福音》的希腊原文,讨论这两个词的区别在文本中的意义。

我们来分析一下《约翰福音》给这两个词提供的语境。先来看

*ἔρωτάω*。这个词出现在本章 5、19、23、26 诸节。就语义而言，*ἔρωτάω* 一般用于面对面的询问、求问、探问。一般地，这种“问”通常在如下两个语境中使用，(1) 面对面直接地求问；而且(2) 在问中带着请求，但以问为主。参考本书的其它章节，如，法利赛人为了审查施洗者约翰而对他进行探问(1:21、25)；撒玛利亚人请求耶稣能否留下来和他们住几日(4:40)；那位贵族前来请求耶稣能否去治他儿子的病(4:47)；犹太人审问站起来瘸的瘫子(5:12)；法利赛人追问耶稣(8:7)；门徒询问耶稣(9:2)；那几个希腊人求问门徒能否引见耶稣(12:21)；耶稣求问天父关心保惠师的到来(14:16)；耶稣询问天父关于门徒的事——关心门徒(17:9、15、20)；约瑟为耶稣的身体而求问彼拉多(19:38)等等。这些*ἔρωτάω* 或者是面对面地求问某件事情，或者是在询问中请求做某件事情。<sup>①</sup>

另一个词是*αἰτέω*，我在本书翻译中使用“求”、“祈求”、“祷告”等，如本章 23、24、26 各节中的“奉我的名向天父祈求”。就语义而言，*αἰτέω* 的原始含义是寻求帮助。当然，寻求帮助和命令去做是不同的，*αἰτέω* 中所表达的求可以是乞求、问求、请求等等；求中有问，以求为主。比如，撒玛利亚妇人不理解耶稣为什么向她求水喝(4:9)；而耶稣告诉她该向神求不渴之水(4:10)；马大认为耶稣向天父求助最有效(11:22)等等。但是，耶稣在使用这个字时把它从“寻求帮助”进而引申为依靠、交托、祈求等。我们读到，凡是出现“奉耶稣的名”的地方都使用*αἰτέω*。这种语境对*αἰτέω* 的界定是相当清楚的。因此，我一般翻译为“祈求”或“祷告”，如 14 章(14:13、14)，15 章(15:7、16)以及本章(15:23、24、25)。这里，“求”大于“问”。也就是说，在“奉耶稣的名”这个语境中，*αἰτέω* 虽有“问”的意思，但“求”是主导倾向。

我们进一步分析含有该字的几句话。在本章第 23 节，耶稣说：“在那个日子，你们没人问我了。”这个“日子”是什么日子？从前面的话题来看，应该指的是“过一会”的那个日子，即门徒要“痛哭哀号”的

① 奥古斯丁也专门对这个字进行解释，提到这个词的双义。见《约翰福音讲解》lxxvi. 5, 第 338 页。

日子,即耶稣被捕的日子,即耶稣离开门徒的日子,因而也就是门徒无法跟耶稣面对面说话的日子。耶稣这里使用了ἐρωτάω(问)这个词。我们讨论到,耶稣离开对于门徒的生存来说是关键性的事件,是一件“好事”,因为门徒将面临如何跟随耶稣,如何理解耶稣的话,如何接受神的旨意等等一系列迫切性的生存问题。当门徒还能够ἐρωτάω(问)耶稣的时候,门徒对耶稣的话一知半解,缺乏迫切求解的冲动,因而也就无法把握神的旨意,进入真理。因此,对于门徒来说,不能面对面地“问”耶稣意味着他们要开始一种新的生存,一种既要在信心中跟随耶稣,又得在判断上自己拿主意的生存。耶稣称这种生存为在圣灵带领下进入真理的生存(16:13)。

但是,耶稣反复强调他和门徒的同在,并且不间断地供应门徒的所有需要。在“那个日子”还没有来之前,耶稣和门徒同在,因而门徒只要心中有疑惑,就可以直接面对面地问耶稣。门徒所理解的同在只是这种有求立应,有问立答的生存状态。如果耶稣离开他们,他们立刻陷入不知如何跟随耶稣的困境;即使心中困惑,也无法直接问他。对此,耶稣指出,门徒要改变关于“同在”的看法;要从ἐρωτάω(问)转变到αἰτέω(求),即奉耶稣的名向他和天父祈求。他谈到,在ἐρωτάω(问)的关系中,门徒可以直接面对面地问耶稣,所以“你们从来没有奉我的名求(αἰτέω)什么。”(16:24)在ἐρωτάω(问)的关系中,门徒没有必要奉耶稣的名去αἰτέω(求)。但是,“那个日子”到来之后,耶稣要离开门徒,而门徒无法面对面地问耶稣。这时,耶稣指出,门徒和他的同在关系就从ἐρωτάω(问)转变为αἰτέω(求)的关系。所以,耶稣进一步指出:“在那个日子,你们将奉我的名祈求(αἰτέω)。”(16:26)而且,“无论你们奉我的名向天父祈求(αἰτέω)什么,他都会给你们。”(16:23)由此可见,αἰτέω(求)表达了一种内在的生存冲动,具有迫切性。

值得注意的是,耶稣认为,在αἰτέω(求)中门徒和耶稣建立的关系对于门徒的生存是直接的同在关系。他说:“我现在还是说比喻给你们;时候到了,我就不说比喻,而是把天父的事直说给你们。”(16:25)这句话的句子结构并不复杂。“比喻”的原文是παροιμία,是一个复合词,意思是旁路,绕路,非直达路;我译为“比喻”。本句还有一个对应

词, *παρηγορία*, 意思是大白话, 不受限制的话, 大胆的话, 想说就说的话等, 我译为“直说”。“天父的事”的原文是 *περὶ τοῦ πατρὸς*, 直译是“关于天父”。

耶稣的意思是, 关于天父的事, 现在只能说比喻; 但在那个时候 (耶稣离开门徒之后), 就可以直说了。这有点令人不解。耶稣在世时, 门徒和耶稣朝夕相处; 耶稣不跟门徒直说。耶稣离开, 门徒无法面对面地问话; 耶稣却要跟门徒直说。耶稣是独子, 只说关于天父的事。这里的“说”, 无论是“比喻”还是“直说”, 所涉及的都是关于天父的事。问题在于, 为什么在世时不直说而要等到他离开之后呢?

我们来分析“比喻”这个词。我们设想有甲乙两人在相互交流。甲生活在大海, 乙生活在深山并从未见过大海。甲如何才能跟乙说清楚“大海”这个东西呢? 对于乙来说, 因为没有见过大海, 所以大脑中没有“大海”这种概念。如果甲直说关于大海的事, 乙是无法理解的。要使乙能够理解“大海”, 最好是让乙能够到海边走一走, 并下到海中亲身体验。然而, 如果限于条件, 乙无法离开山区, 那么, 甲跟乙说大海的事, 唯一的途径便是借助于“比喻”。甲可以把一碗水, 或一潭水, 或一个湖等等作为比喻。因为乙见过并知道这些事物, 甲把这些事物和大海联系起来, 激发乙的想象力, 把大海想象成无限扩大的“一碗水”。乙因此而理解了“大海”。可见, “比喻”是理解的一个重要途径。

耶稣要跟门徒说的事乃是关于天父的事。没有人见过天父 (1: 18)。如果耶稣一开始就直说关于天父的事, 门徒是不可能理解的。因此, 耶稣必须采用“比喻”这一途径来告诉门徒关于天父的事。要使门徒完全知道天父, 就必须让门徒亲自看见天父。当门徒亲眼看见天父时, 耶稣和门徒谈论天父的事就不必通过比喻了。究竟什么时候门徒才能亲眼看见天父呢? ——耶稣说, 当门徒奉他的名祈求之时! 因为在奉耶稣的名祈求中, 无论求什么, 天父都会给予。正是在接受天父的给予中, 门徒亲身经历天父。所以, 他对门徒说: “祈求而接受吧, 你们的喜乐充充满满!” (16: 24) 这种亲身经历所带来的理解就不是比喻中的理解, 而是在经验中的理解。

耶稣对 $\alpha\iota\tau\acute{\epsilon}\omega$ (求)的关系还给出了如下说明：“在那个日子，你们将奉我的名祈求。也就是说，不是我要为你们的事去求问天父；而是因为你们爱我，相信我从神而来，所以天父他爱你们。”(16:26—27)我在翻译上进行了句子结构调整。其中“也就是说，不是……”的原文是  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota$ (直译：而且我不是说……)。这里用了连接词  $\kappa\alpha\iota$ ，表明和前面的句子是并列的。采取直译的方式在中文表达上十分蹩脚，如和合本的译文。这句话的意思相当清楚。耶稣说，当门徒奉他的名祈求时，门徒就已经和天父发生了直接的关系，而不再需要通过耶稣来求问( $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\acute{\alpha}\omega$ )天父了。门徒相信耶稣是天父的独子，愿意跟随耶稣。天父因此就爱这些门徒，并和他们建立直接的给予—接受关系。当然，为了这种关系的建立，耶稣从天父那里来，招收门徒，留下他的名；时候到了，耶稣就朝天父那里去，让门徒在奉他的名祈求时和天父建立直接的给予—接受关系。

【16:29—33】他的门徒说：“看哪！你现在是直说了，不用比喻了。现在，我们知道你凡事皆知，无需他人审查。我们由此相信你从神而来。”耶稣回答说：“你们现在相信了！你们看，是时候了，已经到了，你们都要散去，各归各处，留下我一个人。不过我并非独自一人，因为天父和我同在。我说这些是让你们在我里面有平安。你们在这世界有苦难。但是，放心吧！我已经战胜了这世界！”

就文字上看，我们发现，门徒对耶稣关于“比喻”和“直说”之间的区别并没有深入体会。“直说”是在奉耶稣的名祈求中和天父建立直接的给予—接受关系(即 $\alpha\iota\tau\acute{\epsilon}\omega$ 关系)之后才是可能的。这是在耶稣离开之后才会发生的事。然而，当门徒还能跟耶稣面对面说话时，他们和耶稣还处于 $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\acute{\alpha}\omega$ (问)的关系中。在这种关系中，门徒没有必要奉耶稣的名祈求。此时，耶稣只能继续跟他们说比喻。

有意思的是，门徒说他们相信耶稣从神那里来并给出了一种说法：“现在，我们知道你凡事皆知，无需他人审查。我们由此相信你从神而来。”(16:30)门徒在和耶稣生活的几年中，对他的“凡事皆知”这一点是深有体会的，比如，从“变水为酒”到“拉撒路事件”，从拿但业在无花果树下的活动到他们私下的嘀咕，等等。这些事情，每一件都在

他们心中留下深刻印象,加强了他们对耶稣的信心。“无需他人审查”的原文是 *οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτῶ*, 直译:他们没有理由审问(ἐρωτῶ)你是谁。这句话主要是针对法利赛人对耶稣进行审查这件事来说的。法利赛人对施洗者约翰进行过审查(ἐρωτῶ),参阅 1:19、21、25。法利赛人要做的一件事就是审查弥赛亚的资格。耶稣指出,法利赛人给自己安排了一个自己无法完成的工作。显然,要知道谁是弥赛亚,必须知道神的旨意;没有人见过神,所以没有人知道神的旨意;因此,没有人拥有审查弥赛亚身份的资格。耶稣进一步指出,他是作为独子而被派遣到这个世界的,是唯一知道神的旨意并且只传达神的旨意的人。既然人没有资格审查弥赛亚的身份,所以也就没有人能够审查他。相反,人必须放弃审查者或判断者的身份,相信他的独子身份,跟随他,并在圣灵的带领下进入真理,把握神的旨意。对于耶稣的这种说法,门徒在被召唤之初就已经相信了。在接下来的几年和耶稣相处中,他们看耶稣做事,听耶稣教导,对于耶稣的独子身份多多少少有一些认识。相信耶稣的独子身份是认识耶稣独子身份的唯一途径。这个认识过程不是一蹴而就的。但是,门徒相信耶稣,因而已经在新的出发点上了。所以,耶稣对门徒的信心表示了赞赏。

对于“你们现在相信了!”一句,中英译文一般都处理为问句。它的原文是 *ἄρατι πιστεύετε*。就句法而言,这句话单独来看并没有问的意思。但是,从耶稣接下来的话中,读者还是可以感觉到某种特殊的语气。问号表达了某种责备或怀疑的语气。然而,我们读到,这里有明显的赞赏语气。当然,本章主题是跌倒问题。在赞赏之余,耶稣要求门徒要在信心中去经历更多的事,去领会更多的事。比如,接下来的一句是要指出耶稣被捕后门徒的生存状况,或逃或躲,各顾各的;而耶稣自己则被门徒抛弃,独自一人,无人陪伴(虽然有天父与他同在)。门徒根本不会想到这些事情。在意识上,门徒甚至不会认为自己将背离耶稣而去。然而,耶稣向他们指出,这些都是他们要遇到的。因此,我认为感叹号是合适的。

本章最后一节出现了“平安—苦难—战胜”这几个字。本章一开始,耶稣就不断地提到一些令人沮丧的事,16:2提到那些杀门徒的人

却以为是在为神做事；16:20 提到门徒将要痛苦哀号；而 16:32 则进一步指出门徒将离弃他们跟随多年的主耶稣。这些都是耶稣离开之后门徒必然要遭遇的苦难，都是可能使门徒跌倒的苦难。对于这些苦难，门徒尚无经验，一无所知。但是，门徒相信耶稣所说的这些事情一定会发生，因而充满忧虑和惧怕。不过，门徒相信耶稣的能力，希望能够避免这些苦难。

其实，如果耶稣不提这些事情，门徒完全无知，因而无忧无虑，无知无惧。从这个角度看，门徒之所以忧虑和惧怕完全是因为耶稣提起了那些事情。为什么耶稣反而说，他之所以谈论这些事情，目的是要门徒在他里面有平安？理由并不复杂。首先，这些苦难是不可避免的。耶稣传达天父的旨意，使自己处于世界主宰的对立面。耶稣之所以不容于这个世界，原因在于他给世界指出了完全不同的生存方向。对于世界主宰来说，这是决不允许的。对于耶稣来说，如果不充分暴露这两种生存出发点之间的对立，他就没有完全彰显天父的旨意。其次，门徒必须在这个世界继续生存。耶稣来这个世界是要向这个世界彰显天父旨意，使这个世界摆脱世界主宰的控制，成为天父的世界。也就是说，他是来拯救这个世界的，而不是来审判并毁灭这个世界。前面关于“罪”、“义”、“审判”的讨论中，我们指出，圣灵是通过门徒来向世界显明天父旨意的。门徒必须在这个世界作见证。

如果这些苦难是必然要发生的，如果门徒必须在这世界为耶稣作见证，那么，门徒就无法避免经受这些苦难。而且，门徒凭自己的力量是无法战胜这些苦难的，比如，门徒在缺乏神的旨意的情况下无法对抗那些以神的名义做事的人；门徒也无法阻止耶稣受难，甚至无法阻止自己背弃耶稣。在这些强大的外在压力下，门徒之跌倒并不难理解。耶稣很清楚这些苦难的到来，并要在这些事发生之前先让门徒知道，是要让门徒在耶稣里面有平安。这是一种在苦难中的平安，因为这是一种有盼望的平安。在苦难中，圣灵和门徒同在，扶持门徒；而门徒在经历苦难中彰显天父旨意，使这个世界认罪并顺服在天父旨意之下，得到拯救。正是在这个意义上，耶稣对他们说：“放心吧！我已经战胜了这世界！”



## 第十七章 成圣问题

【引言】就语境来看，本章记载了耶稣直接面对天父说的一些话，主要谈到了两重关系，一重是耶稣和天父的关系，一重是耶稣和门徒的关系；这两重关系合起来便是天父—耶稣—门徒三者合一的关系。本章主题便是这种三者合一关系。耶稣从重申独子身份和使命开始，强调自己所做的一切都是在顺服中按照天父旨意去做的，因而完全彰显了天父旨意。耶稣的尊容就是天父的尊容。进而，耶稣谈到他和门徒的关系。耶稣的门徒都是天父赐给耶稣的。他们在信心中看见耶稣的独子身份，跟随耶稣，并通过耶稣而领受天父旨意。因此，耶稣请求天父保守看顾他们。最后，耶稣谈到门徒和世界的关系。门徒跟随耶稣，因而不属于这个世界。但是，他们仍然生活在这个世界上。于是，门徒在生存中不得不面对两种力量：天父旨意和世界主宰。一方面，这个世界因为门徒跟随耶稣成为异类而憎恨他们；另一方面，门徒只能在这个世界跟随耶稣。这样一种生存，耶稣称为是在真理中圣化的生存。

【17:1—5】耶稣说完这些，举目向天，说：“父啊！时候已到！彰显你儿子吧！这儿子要彰显你！如你赐给他拥有对众人的权柄，他赐给所有你赐给他的人以永生。这就是永生！这就是认识你独一真神！认识你派来的耶稣基督！我在地上彰显了你，完成了你派给我的工作。父啊，彰显我吧！那是和你同在的尊容！那是在这世界之先和你同在的尊容！”

我们来分析前面几节。第一节,耶稣说:“彰显你儿子吧!这儿子要彰显你!”(δόξασον σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ) 这里的语法结构需要一些分析。在希腊文中,这两个句子中间由 *ἵνα* 来连接,因而原文是一个句子。中文无法找到合适的并列词来连接这两个句子,所以分为两个句子。我们知道, *ἵνα* 是一个并列词,相当于英语中的 *that*, 可以引导目的从句、原因从句、定语从句等。由于这个连接词在希腊语中的使用十分频繁,所以它的具体含义十分丰富。分析这里的 *ἵνα* 结构,有助于我们理解耶稣所强调的第一重关系,即耶稣和天父的关系。

我们至少可以对这个 *ἵνα* 结构作两种相当不同的理解。一种是把它处理为目的从句,表达的意思是,第一个“彰显”是为了第二个“彰显”。大部分英译文都如此处理。和合本也是在这个思路:“愿你荣耀你的儿子,使儿子也荣耀你。”这里“使……也”结构在汉语中所表达的便是一种目的关系。在理解上,这种处理的导向是:“天父荣耀儿子”在先,“儿子荣耀天父”在后;而且,特别是其中的“也”字,读者会认为这是两个分别的动作。我的译文试图给出另一种阅读,即:这里的 *ἵνα* 结构是一种并列结构,前后两句子具有同位关系。也就是说,“天父彰显儿子”和“儿子彰显天父”是同时发生的同一件事。

分析动词的时态和语气可进一步支持我的这种处理。第一个“彰显”(δόξασον)用的是过去不定时的命令语气,而第二个“彰显”(δοξάσῃ)则用的是过去不定时的祈愿语气。就时态的用法来看,过去不定时指的是在过去发生过,将来仍然还会发生的动作。这就是说,天父彰显耶稣和耶稣彰显天父都是在过去发生过的动作。同时,过去不定时的用法还隐含着,这种动作还会继续发生。对于那些已经发生过的事情,我们如何能够区分哪些是天父彰显耶稣,哪些是耶稣彰显天父?——显然不可能的。耶稣是独子,除了彰显天父尊容不可能作任何其他事情。同样,因为这一独子身份,天父只让耶稣彰显尊容。因此,这两个彰显完全是一回事,是同时发生的,内容也完全一样。

就语气而言,这两句话不是判断句。前者是对天父的要求,后者则表达自己的愿望。从耶稣的角度出发,作为独子,他必须顺服在天父的旨意之下。独子也就是完全的顺服者。天父要做的事情,主权只

在天父手里，耶稣无权过问。这里的命令语气所表达的当然不是命令，而是一种情感指向，即要求或者强烈希望天父做某种事情。耶稣对自己的独子身份有清楚的意识，因而其中的祈愿语气乃是表达自己的愿意顺服之情感。我们看到，在耶稣的独子身份中，这种情感指向和主观愿望涉及的是同一件事情。

第二节则出现了两个“赐给”（第三个“赐给”是作为定语从句），并且也用了 *iva* 结构。顺序上看，两者之间有先后次序；前者涉及天父的赐给，后者则是耶稣的赐给。没有天父的赐给，当然也就没有耶稣的赐给。从内容上看，这两个“赐给”是不一样的。天父赐给耶稣的是一种权柄，耶稣赐给门徒的则是永生。换句话说，因为天父的赐给，所以有耶稣的赐给。但是，我们注意到，第二节的句首用了“如”（*καθώς*，像……一样），强调两者其实是一回事。“耶稣的权柄”和“门徒的永生”如何能够是一回事？

《约翰福音》只在几处使用“权柄”（*ἐξουσία*，也可译为权力、力量等）这个词。比如，1:12 中谈到，那些相信耶稣的名并接待他的人将得到“权柄”成为上帝的儿子。5:27 提到上帝赐给耶稣的审判权柄。10:18 提到耶稣在顺服上帝的计划中有能力舍弃或得到性命。19:10-11 中谈论彼拉多的权柄问题。我们看到，5:27 和 10:18 两处涉及耶稣的权柄。这是上帝赐给耶稣的权柄。耶稣的权柄归结起来就是耶稣的独子身份。这是耶稣所独有的。正是因为上帝赐给了耶稣这一权柄，所以耶稣可以彰显上帝的尊容，而人就可以相信耶稣的独子身份，并在相信中进入永生。为此，耶稣对永生一词进行界定。

第三节可以说是耶稣对“永生”的界定。值得指出的是，在“就是永生”和“认识天父—耶稣”两句之间也是用 *iva* 来连接的。也就是说，耶稣这里直接把永生等同于认识天父—耶稣。在恩典真理论语境中，这一点是显而易见的。人靠自己无法认识天父。耶稣作为独子来自天父，是认识天父的唯一途径。因此，认识天父的起点便是相信耶稣是独子（基督），进而跟随耶稣，接受给予，面见天父。这也就是源源不断地接受天父供给的生存，即永生。在这个意义上，认识耶稣乃是领受天父供给的唯一途径，因而也就是进入永生的唯一门槛。

第五节提到了耶稣和天父在世界之先的同在尊容。1:18节指出耶稣来自天父的怀里;8:58节记载了耶稣的自我宣称:“亚伯拉罕出生前,我是”。孤立地阅读这些经文,容易引向这样一种看法,既然耶稣在出生之前(耶稣位格的开始)就和天父同在了,因而可以谈论耶稣位格在创世之前的存在。有些看法甚至走的更远,认为《旧约·创世记》中记载上帝创世时用了 Elohim 的复数形式正好是天父位格和耶稣位格同在的表达式。<sup>①</sup>我称这种理解为存在论联想,是一种完全忽略文本对耶稣独子身份说明的过度联想。

考虑到这个问题的在基督教思想史上一再引起争议,我想对此进行一些深入分析。我们注意到,这其实也是基督论的关键点。耶稣作为人而存在于历史的一个时间段中。我们关于耶稣位格的全部知识都只能通过耶稣在这个历史过程中的存在来获得,即:耶稣在世时说过的话和做过的事乃是我们认识耶稣这一位格的原始材料。脱离这些原始材料来谈论耶稣的位格,耶稣只能是一种想象中或概念中的存在,甚至是一种虚构。这种存在,无论在人看来如何完美,决不可能是现实存在。而且,因为这种存在完全依赖人的主观性,它无法传达耶稣所宣称的独子身份。因此,我们必须从这些原始材料出发来谈论耶稣位格。我们称之为耶稣的历史性。耶稣的位格是完全由他的历史性来规定的。或者说,离开耶稣的历史性,耶稣的位格就缺乏现实性。从这个角度出发,我认为,我们必须在耶稣的历史性基础上的来认识他的位格。

这样一种历史存在如何能够和永恒的在时间之外的天父同在呢?耶稣呼求说:“父啊,彰显我吧!那是和你同在的尊容!那是在这世界之先和你同在的尊容!”从文字上看,耶稣谈论的是“同在的尊容”。我们知道,耶稣反复强调,他不是凭着自己说话和做事,而只是传递天父的尊容。独子是他的本分,是他来到世间的全部原因,因而是他之所以是他的决定性因素。独子身份决定了耶稣的尊容和天父的尊容完全是一回事。从独传这个角度看,耶稣没有仅仅属于他自己的尊容;

---

<sup>①</sup> 参阅《国际标准圣经百科》(International Standard Bible Encyclopedia)的 genesis 词条。

他所拥有并传达的尊容乃是天父的尊容。天父的尊容当然是在世界之先就存在了。然而，在耶稣的独子身份中，这个尊容既是天父的，也是耶稣的——因为天父只让耶稣来彰显他的尊容。既然耶稣和天父的尊容是一回事，“在这世界之先和你同在的尊容”这句话就顺理成章了。只要我们相信耶稣的独子身份，天父和耶稣同享尊容这一点就不难理解。因此，耶稣的尊容也是在“这世界之先的尊容”。

问题在于，从耶稣和天父同享尊容这一宣告出发，能否推导出他们在位格上也共存于这世界之先？我们注意到，这个问题隐含了一个似是而非的推论：同一尊容必然拥有同一位格。然而，我们指出，耶稣位格之界定不能脱离他在世期间的言行（即耶稣的历史性）。失去他的历史性，耶稣的位格就无法建立起来。设想耶稣在时空上和天父同在，等于超出耶稣的历史性来谈论耶稣的位格。这是不允许的。作为一个历史人物，耶稣在时空中的表现并行使他的独子身份，因而和天父共享在世界之先的尊容。也就是说，我们无法抹掉耶稣的历史性以提升耶稣的位格。耶稣的位格同时包含了他的历史性（在时间中的存在）和来自天父的尊容（作为独子）。这是基督论的关键点。

这里需要强调的是，“父啊，彰显我吧！那是和你同在的尊容！那是在这世界之先和你同在的尊容！”这句话所谈论的乃是同享尊容问题。从这个角度出发就不难解读 8:58 节的“亚伯拉罕出生前，我是。”耶稣说的“我是”，用的是现在时，而不是过去时。也就是说，他的尊容来自天父，没有时间限制。耶稣的尊容不在时间中，因为它来自天父。但是，耶稣并没有说，他的位格可以跨越亚伯拉罕的时间。如果是谈论位格的时间性，在语言上就应该使用过去未完成时或过去不定时。从语言的角度看，这句话没有隐含耶稣位格跨越时空而和天父同在的时间在先性。耶稣位格是历史性的，不能跨越时空而与天父同在。这是耶稣和天父在位格上相互区别的决定性因素。同时，在耶稣的独子身份中，他们在位格上的差异却完全展示了他们共享同一尊容。因此，我们说，耶稣位格的历史性并不能阻拦耶稣和天父同享尊容，而同享尊容也不会抹杀他们在位格上的差异。

在基督教思想史上，西元 2 世纪初就有人（比如诺斯底主义者）企

图抹杀耶稣位格的历史性而把耶稣“净化”为一种虽然神圣但没有历史性的存在。尔后,亚历山大里亚教区主教亚历山大则企图提供论证来说明耶稣的非历史性,认为承认耶稣存在于时间和过程中在逻辑上导致把耶稣归为一种曾经是“无”的存在。这个论证引发了一场旷日持久的神学争论,并多次主教会议(以尼西亚、以弗所、迦克顿三次会议为标志)的召开,最后确立了“三位一体”和“全人全神”信条作为大公教会的共同信条。我这里不打算全面展开对这场争论进行分析讨论。<sup>①</sup>我认为,抹杀耶稣的历史性等于抹杀耶稣的现实位格,并进而虚构他的位格,破坏耶稣的独子身份。

【17:6—9】我向这些人显明了你的名。你把他们从世界赐给了我。他们是你的,是你把他们给了我。他们已经恪守你的话了。他们已经知道,你所赐给我的都来自于你。我把你赐给我的话赐给了他们。他们接受了,确知我来自于你,相信你派遣了我。我只关心他们。我所关心的不是这个世界,而是你赐给我的人。

耶稣在这几节中向天父报告了他所做的工作,那就是,他向门徒显明了天父的名,从而使门徒能够接受并恪守天父的话。这个工作归结为一点,就是,门徒知道了耶稣的独子身份。我们注意到,耶稣特别强调如下三个方面。第一,他只向门徒传达天父的名,而不向除了门徒以外的其他人传达天父的名;第二,所有的门徒都是天父所赐,而非耶稣自己去找的;第三,门徒指的是那些“确知我来自于你,相信你派遣了我”的人,即:相信耶稣的独子身份的人。我们需要进一步分析。

“你的名”在本章多次出现(17:11、12、26;参阅 12:28“彰显你的名”)。在涉及“上帝之名”时,我们知道,摩西十诫中的第三条是“不可妄称耶和華的名”。“妄称”也就是“误用”。由于人在使用上帝之名时不可避免地把自已的理解加在上帝之名上,从而误用上帝之名,所以摩西十诫特别强调这一点。没有人见过上帝;人们关于上帝的认识只能通过那些来自上帝那里的人,比如先知等。但是,先知充其量不过

---

① 关于这一历史争论的追踪和分析,参阅谢文郁“基督论:一种生存分析”,载于《基督教思想评论》2008年第二期。

是在某件事情上领受了上帝旨意而向人们宣示某一上帝旨意，因而无法完全彰显上帝之名。耶稣的身份不同于其他先知。作为独子，耶稣是知道上帝之名的；同时，彰显上帝之名是他的独子身份的分内事。那么，耶稣所显明的上帝之名是什么样的名呢？耶稣指出，“你所赐给我的都来自于你。”也就是说，作为独子，耶稣的名就是上帝之名。在耶稣的名中，门徒知道了上帝之名。在 14:13、14、26 等节，我们读到，耶稣要求门徒奉他的名祷告，原因正在于耶稣的名在他的历史性中是完全确定的。

上帝之名为什么只在门徒中显明呢？耶稣就其形象而言是一个普普通通的人，其位格在不同的人的观察中是不同的。比如，在一些人的心目中，耶稣乃是木匠约瑟的儿子(6:42)；在另外一些人的心目中，耶稣是乐于助人的好人(7:12)；而在法利赛人看来，耶稣是一个不遵守律法的坏人(第 5、6 章)；等等。当然，对于这些人来说，耶稣仅仅是一个平常人，和上帝之名毫无关系。然而，门徒因为相信耶稣的独子身份，相信耶稣从上帝那里来，并只彰显上帝的旨意，因而能够在耶稣的名中看到上帝之名，进而认识到这两个名其实就是一个名。从这个角度看，上帝之名只能在门徒中显明，因为门徒相信耶稣的独子身份。

耶稣强调门徒乃天父所赐并把“门徒”界定为：他们“确知我来自于你，相信你派遣了我。”这个界定要说明的是，门徒知道耶稣的独子身份。凡相信耶稣的基督身份的人都可以称为耶稣的门徒。这一点值得我们重视。耶稣在世期间，只有一些人相信并跟随他。听过耶稣说话和看过耶稣做事的人在数量上远远超过这“一些人”。耶稣能够使瞎子复明，瘫者站立，五饼二鱼喂饱五千人等等。就他的能力而言，耶稣应该能够让每一个人都听他的话而成为门徒。为什么他没有这样做呢？显然，如果耶稣这样做了，他就是凭着自己的力量在做事，从而破坏了他的独子身份。作为独子，耶稣只是照着天父旨意做事。如果天父把所有的人都赐给耶稣作门徒，耶稣的门徒就包括了所有的人；如果天父只是把一些人赐给他作门徒，耶稣就只有一些门徒。耶稣的门徒有多少，是哪些人，什么时候皈依等等，这些事情只能由天父

自己作主。

第 9 节中的“关心”，原文是 *ἐρωτῶ* (*ἐρωτάω* 的现在时)。我们在 16:23—28 注释中讨论过这个字。这个字的主要意思是“问”，但问中有求。而且，这个“问”是面对面的“问”，指向直接宾语。有意思的是，我们在这句话中没有发现宾语，而是与介词 *περὶ*（相当于汉语的“关于”，“为了”等）相连。当然，本章记载的是耶稣面对天父说话，其中的直接宾语（天父）被省略了。也就是说，耶稣是直接地向天父询问关于门徒的事情。耶稣关心的是他离开之后，门徒如何得到保护。因此，这里的“问”是一种询问中的请求，我这里译为“关心”，强调耶稣请求天父看顾门徒，但却把主权交在天父手中。需要强调的是，耶稣的关心不仅仅是耶稣内心的一种活动，而是在和天父对话时对天父的直接请求。直译是：“我要问问你（天父）关于他们的事”；或“我要为了他们而请求你”。和合本译为“祈求”（钦定本和新国际版都译为 pray），我认为这种译法未能体现 *ἐρωτάω*（直接的“问”，并“求”对方做事）和 *αἰτέω*（间接地“求”）间的区别。耶稣和天父之间是面对面的关系，可以直接询问请求，无需中介。中文的“祈求”和英文的 pray 都隐含了某种间接的关系。

【17:10—13】我所拥有的是你的，你所拥有的是我的；我就是这样被彰显的。我将不在这个世界上，但他们仍在世间；我要往你那里去。圣父啊！用你的名，就是你赐给我的名，来保守他们，让他们合而为一，一如我们！我和他们在一起的时候，奉你的名，就是你赐给我的名，保守他们、守护他们。除了那灭亡之子，他们当中无人灭亡，正如经上所说。我现在往你处而去；在世上说这些话，是为了让他们心里充满我的喜乐。

耶稣继续在独子身份中对门徒的一些特征进行界定。从第十四章开始，耶稣一直在谈论他要离开门徒往天父那里去。门徒因此而在心中困惑忧伤不已。门徒担心的是：耶稣的离开等于撇下他们不管了。对此，耶稣从不同角度进行说明，比如，反复强调他和门徒的同在关系（如 15:9—12）；要求门徒奉他的名祷告，并把这件事当作门徒在他离开之后必做的之事（参阅 14:13、14、26）等等。这里的谈话还是在



这个思路。我们知道，耶稣的独子身份已经明确地宣告了天父之名和他的名之间的同一关系。他谈到，他一直用他的名来保守门徒。现在，他要离开门徒，因此请求天父在他离开之后继续用这个名来保守门徒。耶稣的信息是十分清楚的：作为独子，他只能奉天父所赐之名来保守门徒。他在世时是如此，他离开之后也是如此。为什么呢？——耶稣反复指出，天父赋予他的名也就是上帝之名。因此，奉耶稣的名也就是奉上帝之名。而且，由于耶稣具有确定的历史性，所以门徒在奉耶稣的名时不会“妄称”上帝之名。于是，对于门徒来说，他们在奉耶稣的名中和天父融为一体。

这里还有几个名词需要专门界定。“用你的名，就是你赐给我的名”(17:11,12)的原文是 τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι (直译“你赐给我的你的名”)。这里“你的名”，指的是上帝之名(因为耶稣此时是在和天父说话)。这个上帝之名已经赐给了耶稣。我只是在句法上作了一些调整，基本上是直译这个句子。我们注意到，在中文表达上，这个译文有点不太顺畅。和合本也许是因为这个原因，去掉了“你的名”，译为：“你所赐给我的名”。从耶稣的独子身份角度看，耶稣的名也就是天父赐给耶稣的上帝之名。耶稣的名和上帝之名没有区别。因此，和合本译文不会导致太大的理解出入。不过，耶稣在这里是有意强调“你的名”。我认为，译文必须表达这个强调。

12 节出现了“灭亡之子”(ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)这一说法。《约翰福音》并没有明示它具体指谁。不过，耶稣提到了“灭亡之子”，尔后出现了加略人犹大出卖耶稣的事件。犹大卖主使他站在了耶稣的对立面，从而走向灭亡。犹大卖主事件说明，这个“灭亡之子”指的就是犹大。我们还可以通过分析这里的语境来说明这一点。耶稣说，他只关心天父赐给他的门徒。这表明，这里提到的“他们”都是指他的门徒。犹大是耶稣的十二个门徒之一，因而也在耶稣关心的范围内。这就是说，在耶稣看来，“他们”一分为二：“灭亡之子”走向灭亡，其他门徒则在耶稣的保守下拥有永生。因此，这个“灭亡之子”就是指犹大。

关于犹大卖主事件，我们在 13:2 注和 13:26—27 注中从犹大的角度分析了他离开耶稣的一些内在因素，认为犹大卖主有其内在原因，

那就是坚持己见执着自己的理想,不愿放弃判断交出主权而跟随耶稣。在成为耶稣门徒之后,犹大一直在坚持己见和跟随耶稣之间挣扎,最后让位于坚持己见的冲动。这里,我们关心的是天父—耶稣为什么允许这件事发生。我们可以这样问:耶稣为什么不保守犹大呢?如果门徒都是天父赐给耶稣的(17:6),天父为什么把犹大赐给耶稣之后,却让犹大离开耶稣而灭亡?这些问题还隐含着:犹大真的从一开始就是耶稣门徒吗?

耶稣明知犹大要出卖他,却任凭犹大去做,任凭犹大走向灭亡。这件事在人看来相当不好理解,甚至不合道理。我们这样看,如果耶稣是来背负世上的罪(1:29),如果耶稣拥有来自天父的能力(17:10),如果耶稣是爱他的门徒的(17:9),一句话,如果耶稣是救主,那么,耶稣就应该阻止犹大卖主行为,保守犹大的生命。从概念推理出发,耶稣作为救主未能保守犹大,这就不符合他的救主身份。

不过,这个推论显然误解了耶稣的救主身份。我们指出,耶稣的救主身份是以他的独子身份为前提的。独子身份决定了耶稣只能顺服在天父的旨意中。对于门徒来说,相信耶稣的独子身份等于要求门徒在跟随耶稣中顺服天父旨意。因此,在信心中跟随耶稣是门徒的本份。一旦放弃跟随,便失去门徒身份。犹大把自己的理想高高挂起,并从此出发进行判断。无论他心思意念是反对还是符合耶稣的心思意念,它和相信耶稣的独子身份是绝不相容的。从他的心思意念出发,犹大拒绝交出他的主权,从而无法跟随耶稣。这就使他失去了自己的门徒身份。在独子身份中,耶稣只能看顾那些跟随他的门徒。犹大丧失了自己的门徒身份,从而无法领受耶稣的看顾。同样,天父是在耶稣的独子身份中拯救世人的。除非相信耶稣的独子身份,无人能够得救。犹大放弃跟随耶稣,当然也就失去了天父的救恩。

从这一点出发,我们看到,有人(如犹大)虽然取得了耶稣门徒的名分(因为相信耶稣的能力而不是相信耶稣的基督身份),却仍然坚持己见,视耶稣为实现自己理想的工具。这种人成为耶稣的门徒乃是因为他们对耶稣的人格和能力有深刻印象,进而认为耶稣可以成为一种实现自己理想的工具。对于他们来说,耶稣是一股巨大力量,可以帮

助他们实现他们要做的事。但是,这个力量再大,也不过是一种工具而已。因此,在坚持己见和跟随耶稣之间,他们取了前者。需要指出的是,这里的“他们”不包括不信者。不信者本来就没有生命,因而不存在是否灭亡的问题。耶稣提到,凡不相信耶稣的人都死在罪中(8:21、24)。而且,耶稣还指出,对于不信者,他不会向天父求什么,因为那不是他作为独子要管的事(17:9)。由此看来,“灭亡之子”指的是像加略人犹大那样的人物,他们自称为耶稣门徒,却只看中耶稣某些能力,而不相信耶稣的独子身份。<sup>①</sup>

有意思的是,《新约》其他文字中,我们只在保罗的《帖撒罗尼迦后书》(2:3—4)读到同一文字。保罗对这个字作了如下说明:“他(灭亡之子)是抵挡主,高抬自己,超过一切称为神的和一切受人敬拜的,甚至坐在上帝殿里自称是上帝。”就语境而言,保罗谈论的是耶稣再来之时出现的“假基督”,因而不能简单地直接等同于加略人犹大。但是,我们看到,两者之间还是有共同之处的。耶稣说的“灭亡之子”指的是徒有门徒之名、而无跟随之实的门徒;保罗提到的“灭亡之子”则是那自称为基督,却把自己的意愿置于上帝之上的人。两者都和基督之名有关。他们的共同之处在于,坚持自己的心思意念,不顺服上帝旨意。我认为,耶稣和保罗谈到的“灭亡之子”其实是指同一种人。

【17:14—19】我把你的话赐给他们,这个世界就恨他们;原因是他们不属于这个世界,正如我不属于这个世界。我不求你把他们提高这个世界,但求你保守他们离开那恶者。他们不属于这个世界,正如我不属于这个世界。在真理中圣化他们!你的话就是真理!正如你把我派遣到世界,我把他们派往世界。我为了他们而圣化自己,就是为了他们在真理中被圣化。

我们需要对这里的“圣化”和“恶者”作一些说明。“圣化”的原文是*ἁγιάζω*(原始含义是使某种特别的事物与其它事物隔离开来)。这个动词在《约翰福音》的出现频率并不高,除了 10:36(谈到天父圣化儿

① 从文字的角度看,“子”这个字在希伯来文化中指的是一群人或一类人的代表,如《旧约·以西结》(如 2:1、3、6 等)中的以西结被称为“人子”,本福音书中的耶稣也常常如此自称(如 1:51,3:13 等)。

子)之外,便是本章的第 17、19 节。耶稣在这两节向天父请求:在真理中圣化门徒。我们关心的是,为什么要在真理中圣化门徒?这一圣化会导致怎么样的生存?

在耶稣没有到来之前,耶稣的门徒和其他人并没有什么区别,完全在这个世界的控制之下,并与之融为一体。然而,耶稣来了之后,把天父的话赐给他们,而他们又接受了这些话。于是,门徒的生存有了一个根本性的改变:他们虽然仍然生活在这个世界上,但他们的生存起点已经被置换,即摆脱了世界控制,而从天父旨意出发。于是,门徒进入了一种和这个世界格格不入的生存状态。这是一种生存出发点上的对立。耶稣谈到:“他们不属于这个世界,正如我不属于这个世界。”这种生存出发点上的对立使得门徒从世界分别出来。这就是圣化门徒。从这个角度看,我们说,圣化门徒就是保持他们的门徒身份。

耶稣还谈到自己“圣化”自己:“我为了他们而圣化自己,就是为了他们在真理中被圣化。”(17:19)从耶稣的独子身份出发,我们并不难理解这句话。我们知道,门徒领受天父的话语是通过耶稣的传达来实现的。耶稣把自己和其他人区别开来而成为独子,并在独子身份中把上帝的话语传给门徒。这个彰显独子身份的过程便是耶稣自己圣化自己。当耶稣把他的独子身份完全彰显出来之后,耶稣就完全圣化了自己。耶稣自己圣化自己是为了门徒能够和天父发生关系,并在耶稣的名下领受天父的赐予,以天父的旨意为出发点。门徒接受了耶稣的独子宣告而归在耶稣名下,并通过跟随耶稣而接受上帝的话语,成为上帝的子民。这里,门徒在上帝的话语中有了新的生存起点,与世界分道扬镳。上帝的话语就是真理。从上帝的话语出发便是在真理中圣化。这样看来,一旦成为门徒,他们就在新的出发点上,并进入在真理中圣化的过程。

但是,耶稣为什么还请求天父在真理中圣化他们呢?承接“灭亡之子”话题。我们注意到,“灭亡之子”出自门徒。就现象而言,门徒都口称耶稣为主。但是,每个门徒心中的耶稣并不是一样的。有些门徒尊崇耶稣的能力;有些门徒尊崇耶稣的智慧;有些门徒尊崇耶稣的道德品格;有些门徒则看见了耶稣的独子身份等等。比如,在 6:41-71,

耶稣在宣告他的独子身份时,有些门徒因为无法接受耶稣关于吃喝他的肉血的说法,离开了耶稣;但彼得称耶稣为“神的圣者”,愿意继续跟随耶稣。对于耶稣来说,他的独子身份是关键所在。他要求所有门徒都顺服在他的独子身份中。我们在讨论“灭亡之子”时谈到,在门徒的生存中出现了坚持己见和跟随耶稣之间的张力。这个张力并不是一个思想概念问题,而是实实在在的生存问题。即使彼得在主观意愿上坚持跟随耶稣,他在生存上还是无法摆脱这个张力,陷入三次公开否定自己和耶稣关系的困境。因此,保持门徒身份仅仅依靠自己是不可能做到的。如无天父的保守,在坚持己见和跟随耶稣的张力中,人只能走向坚持己见,走向灭亡。

耶稣很清楚门徒的这一生存张力。他用以下语言来谈论这个张力:“这个世界就恨他们”(17:14);“他们不属于这个世界”(17:14、16);“我不求你把他们提离这个世界,但求你保守他们离开那恶者”(17:15);“我把他们派往世界”(17:18)等等。我们指出,这里的“恨”和“不属于”的关系来自两种生存出发点的对立。简单地解决这个对立,就是让门徒离开这个世界。然而,耶稣不但不求天父把他们提离这个世界,反而要把他们派遣到这个世界。也就是说,门徒必须继续在这个世界上生活,必须承受在出发点上的对立带来的张力。

这个世界的出发点便是那“恶者”(πονηρός,形容词,加冠词后成为名词)。我们在1:4—5注中分析了光和黑暗的对立。由于光和黑暗之间的绝相对立,人在黑暗中必然拒绝光。这里,黑暗和这个世界指的是同一个对象。门徒接受了耶稣的独子宣告,因而能够见证光或真理,并在耶稣的带领下脱离世界,走向天父。从这个角度看,那“恶者”作为这个世界的统治者,同时也就是世界的出发点。门徒跟随耶稣,有了新的生存出发点,开始摆脱那个“恶者”的控制,开始与这个世界格格不入。不过,他们仍然生活在这个世界上,仍然必须面对这“恶者”。对于这个世界来说,门徒的生存是一种背逆的生存,是一种破坏性力量,因而是可恨的。

当然,这个“恨”归根到底来源于耶稣的到来。正是耶稣向这个世界彰显了新的生存出发点,所以这个世界的原有秩序才遭到破坏。耶

稣说：“这世界不会恨你们，但是会恨我；因为我见证了他们所作所为的恶(πονηρός)。”(7:7)我们设想，如果耶稣的门徒随着耶稣而离开世界，那么，这个世界就能够恢复原来的秩序，如同耶稣没有来之前那样“死在罪中”(8:24)。不过，这样一来，耶稣就算白来一趟，没有完成独子使命。按照耶稣的说法，耶稣被派遣来到这个世界，乃是因为天父仍然爱这个世界，不愿意看到这个世界死在罪中。“这全是因为神如此爱这个世界，所以赐给这独子，使一切信靠他的人不致灭亡，反得永生。”(3:16)耶稣给这个世界引进了一个新出发点，即：相信耶稣的独子身份。在这个新出发点上，上帝的旨意就可以进入人的生存，使这个世界回归天父。因此，门徒不能离开这个世界。耶稣把他们派往世界，让他们在世界中彰显天父旨意，就是要向世界展现这个在新出发点上的生存。也就是说，他们在这个世界中跟随耶稣，承受张力，摆脱“恶者”的控制，引导这个世界回归天父。当然，他们这样做时，那“恶者”也会借助这一张力夺回对门徒的控制。耶稣求天父保守门徒，使他们能够在张力中做盐做光，抵抗那“恶者”的控制。

从这个角度看，我们就不难理解耶稣关于“在真理中圣化”这一请求了。门徒在跟随耶稣中进入了一个新的生存出发点，即以天父的旨意(真理)为出发点。与此同时，门徒开始摆脱那个“恶者”的控制，从这个世界中分别出来，并与之背道而驰。这是“在真理中圣化”的开始。不过，门徒并没有完全摆脱和“恶者控制”的关系，因为他们必须生活在这个世界上，在习惯中服从这个世界的控制。于是，门徒的生存内在地存在着两个出发点：天父旨意和恶者控制。这两个出发点的共存产生了一种生存张力。而且，我们看到，这个张力内存两个方向，或者在天父旨意中进入永生，或者受恶者控制而死在罪中。正是因为门徒生存内存这两个方向，所以门徒当中会出现灭亡之子。由此可见，“在真理中圣化”乃是门徒生存的关键一环。

人们也许会提出这样一个问题：门徒能否消除张力而在真理中圣化呢？显然，如果没有张力，就没有上述的两种方向，从而门徒当中也就不会出现灭亡之子。——这种想法实际上是要避免在真理中圣化。我们可以这样分析。在如下两种情况下可以消除张力：第一，回到恶

者控制的生存，回到这个世界的出发点上。其实，只要人完全按照自己的旨意进行判断和选择，他就立刻回到这个世界的出发点上。人是这个世界的一部分。按照自己的旨意也就是按照这个世界的旨意。那个恶者并不是一种外在于人的力量，而是内在于每一个人心中的力量。因此，只要人从自己的心思意念出发，这个张力就会消失。但是，这也就放弃了在真理中圣化。

第二，脱离这个世界，在天父旨意中进入永生。人如何才能脱离这个世界呢？我们知道，“脱离世界”和“向往天父”是生存中的同一个选择动作。实现这个选择需要知道天父旨意。在恩典真理论中，天父旨意是在耶稣的尊容中赋予门徒的。作为接受者，门徒跟随耶稣，在信任中放弃判断权。也就是说，人不可能依靠自己启动“脱离世界—走向天父”这一动作。而且，耶稣也没有启动这一动作。耶稣没有请求天父把门徒提离世界；相反，还把他们派往世界。因此，“脱离世界而在天父旨意中进入永生”这件事，天父如果愿意就可以这样做，但人不可能做。

看来，出发点之张力是内在于门徒生存的。消除张力乃是拒绝在真理中圣化。换句话说，在真理中圣化就意味着在两个出发点之间的张力中生存。这是天父—耶稣同在的门徒之生存，时时刻刻都在天父—耶稣保守下的门徒之生存。正是在这个意义上，耶稣说：“我为了他们而圣化自己，就是为了他们在真理中被圣化。”（17：19）对于门徒来说，“圣化”就是顺服在天父旨意中；在“真理中圣化”则是在两个出发点之间的张力中顺从天父旨意。对于耶稣来说，“圣化”自己就是彰显独子身份。其实，耶稣在这个世界上所作的一切都是“圣化”自己。在以下的几章中，我们将看到，耶稣要彰显的乃是一个在这个世界控制下完全顺服天父旨意的生存。这便是整个耶稣受难过程所表现出来的生存。

【17：20—26】我不仅仅关心他们，也关心那些因着他们的话而信靠我的人，让他们合而为一。父啊，就像你在我里面，我在你里面，他们在我们里面。这样，这个世界就会相信，是你派遣了我。我把你赐给我的尊容赐给了他们；他们合而为一，如同我们合而为一。我在他

们里面,你在我里面;于是,他们完全合一;于是,这个世界认识到,你派遣了我;而且认识到,你像爱我那样爱他们!父啊!你所赐给我的人,愿我在哪里,他们就在那里和我同在!这样,他们就能看见你赐给我的尊容,看见你在世界奠基之前就爱我了。公义的父啊!这世界不认识你,但我认识你;他们也认识到,你派遣了我。我让他们认识了你的名,还会让他们认识到,你爱我之爱就在他们里面,而我也在他们里面。

耶稣进一步把他关心的对象扩展为所有相信耶稣的独子身份的基督徒,即那些虽然没有见过耶稣,却因门徒传扬福音而相信耶稣是基督(天父的独子身份)的人。就语言来看,从第21节开始,“他们”不仅包括那些门徒,也包括所有相信耶稣的独子身份的人。这些人自称为基督徒。<sup>①</sup>对于这些基督徒,耶稣没有见过面,没有说过话。但是,在这里,他同样地向天父请求看顾,使他们能够和耶稣一天父合一。这种同一关系(天父—耶稣—门徒—基督徒),我们看到,乃是在耶稣的独子身份中实现的。所以,耶稣说:“我把你赐给我的尊容赐给了他们;他们合而为一,如同我们合而为一。”(17:22)具体来说,在耶稣的独子身份中,耶稣传达了天父的尊容,门徒和基督徒接受了从耶稣而来的天父尊容,并在生存中从天父尊容(天父旨意)出发。这是一种在天父尊容中与天父一体的生存。

在这种合一关系中,耶稣两次提到“这个世界”：“父啊,就像你在我里面,我在你里面,他们在我们里面。这样,这个世界就会相信(πιστεύη, πιστεύω的现在时),是你派遣了我。”(17:21)“于是,这个世界认识到(γινώσκη, γινώσκω的现在时),你派遣了我;而且认识到,你像爱我那样爱他们!”(17:23)值得注意的是,在前面谈到这个世界时,强调的是世界和门徒之间的对立关系;而这里谈论的则是这个世界在天父—耶稣—门徒—基督徒同一关系中对耶稣的独子身份的认识。“这个世界”怎么会出出现截然不同的表现呢?其实,耶稣一直期望着世界的改变。在第14章结束时,他说:“为了让这世界知道我爱父,知

① 见《使徒行传》11:26。



道我只是按父所指示给我的去做,起来!我们走吧!”(14:31)这个世界如何才能改变?这里的关键在于基督徒的出现。可以这样理解:一旦人们相信了耶稣乃是天父的独子,人们就能通过耶稣而认识天父,并在跟随耶稣中进入与天父同在的关系。“这个世界”之所以能够认识耶稣的独子身份,乃在于“他们”(基督徒)在跟随耶稣中向世界彰显了耶稣,乃在于“他们”在这个世界做盐做光,在真理中圣化。所以,耶稣这样请求天父:“父啊!你所赐给我的人,愿我在哪里,他们就在那里和我同在!这样,他们就能看见你赐给我的尊容,看见你在世界奠基之前就爱我了。”(17:24)这一请求实质上是要天父保守基督徒,使之能够充分认识耶稣的独子身份。基督徒的出现是天父通过耶稣独子身份拯救世界的结果。他们在耶稣的尊容中所看到的便是天父的尊容,因为耶稣和天父共享同一尊容。当基督徒在这个世界彰显这一尊容时,这个世界就能通过基督徒而看见天父的尊容。没有基督徒,这个世界就不认识天父;有了基督徒,它就能看见天父尊容。因此,有了基督徒,这个世界就不再一样了。我想,这也是耶稣请求天父不让基督徒离开这个世界,他自己则把基督徒派往这个世界、让基督徒在真理中圣化的理由。

这段谈话中反复出现“爱”这个字:“你像爱我那样爱他们”(17:23);“你在世界奠基之前就爱我了”(17:24);“你爱我之爱就在他们里面”(17:26)。可以看到,天父对耶稣的爱存在于耶稣的独子身份之中。在这种关系中,天父在耶稣里,耶稣在天父中,共享同一尊容。因此,这种爱其实就是一种在绝对信任情感中的同在关系。耶稣请求天父让这种同在关系进入基督徒的生存中。基督徒跟随耶稣,因而和耶稣是一体的。耶稣和天父是一体的;自然地,在这种关系中,基督徒和天父也是一体的。从耶稣的角度看,作为独子,耶稣只彰显天父尊容,因而维持这种同一关系的主导力量在于天父。对于门徒来说,作为跟随者,他们是在信心中跟随耶稣,因而维系这同一关系的力量在于信心。

## 第十八章 耶稣的被捕和受审

【引言】从这一章起，《约翰福音》余下的章节主要是描述耶稣的受难和复活过程。作为在场观察者，约翰相当详细地述说了耶稣从被捕、受审、被钉十字架、死亡、到复活这全过程。为了说明这个故事的真实性，让读者相信这里所说的事件，他甚至提供了一些看上去是多余的细节。比如，耶稣他们进了一个他们常在那里聚会的园子。这个园子在什么地方其实并不重要，但作者还是强调他们“过了汲沦溪谷”。关于“汲沦溪谷”，就字形来看，它可以读为香柏树林(του Κεδρών)，也可以读为一个希伯来文的专名“树阴谷”(του Κεδρών)。后一种读法有比较广泛的接受度。我们读到，约翰还对彼得三次不认主的故事情节进行详尽的描述，故事展开十分自然。另外，他记载了彼拉多和耶稣关于真理问题的一段对话，语句不多，却具有强烈的历史感。我们在分析这些描述时还会进一步讨论其中的深刻含义。同时，我们还注意到，《约翰福音》在行文中还着意展示耶稣在顺服中对天父旨意的彰显，指出耶稣的顺服是他的独子身份的一部分，比如，耶稣制止彼得的暴力抵抗；利用和彼拉多的见面机会向彼拉多显明自己的独子身份；全然忍受罗马士兵的侮辱；在十字架上的顺服；等等。这里的叙述是要强调，耶稣在这整个过程中表现出的无能乃是他的独子身份的关键点，即：顺服在天父旨意中。正是在这种无能的顺服中，耶稣“圣化”了自己。

关于这整个事件的描述，四本福音书的说法不完全一致。原因很

简单,当时目击事件全过程的人很多,约翰只是其中的一位。不同的人从自己的角度观看这件事,给出的描述是不可能一样的,比如,彼得三次不认主所使用的语言在这些描述中并不一致。对于每一位描述者来说,虽然他们都在场,但他们关心的和注意的并不相同,所以听到的和看到的就不一样。反过来说,描述上的多样性正好说明了故事的真实性。我想,为了便于我们阅读《约翰福音》,我在以下的讨论中将撇开其他福音书的不同描述,不处理其中的差异性(我认为并不难处理),而是仅限于讨论本福音书的描述,并分析讨论其中呈现的耶稣。无论如何,就事件本身而言,约翰是在场者,因而他的观察有直接性和可靠性。

【18:1—14】耶稣说完这些话,就和门徒一起出去,过了汲沦溪谷;那里有一个园子,他就和门徒进去了。那要出卖耶稣的犹大也知道这个地方,因为耶稣常和他的门徒在这里聚会。犹大领了一队士兵,以及祭司长和法利赛人的差役,拿着灯笼、火把、兵器,来到这里。耶稣知道所有正在来临的事情,便出来对他们说:“你们找谁?”他们回答他,说:“拿撒勒的耶稣。”耶稣说:“我是。”那出卖他的犹大也和他们站在一起。当他说完“我是”,他们就后退而跌倒在地。他又问他们:“你们找谁?”他们说:“拿撒勒的耶稣。”耶稣回答说:“我跟你们说过我是。如果是来找我的,就让他们走开吧。”正如他说过的:“赐给我的我一个也没有丢失。”西门彼得有一把刀,他抽出向大祭司的家仆砍去,削掉他的右耳朵。这位家仆的名字叫马勒古。耶稣于是对彼得说:“收剑入鞘吧!父赐给我的杯我岂能不喝呢?”那队士兵和千夫长,以及犹太人的随从就抓住耶稣,把他绑了;先是把他带到亚那面前。亚那是该亚法的岳父;该亚法是当年的大祭司,曾经向犹太人出过主意,说为了民族,死一个人是值得的。

这一段是关于耶稣被捕的故事。这个故事有几个要点需要讨论。首先,我们可以问,大祭司和法利赛人为什么选择这个时间地点来逮捕耶稣呢?实际上,他们有很多机会可以逮着耶稣,却没有下手。我想,7:44—52提到的故事是转折点。一开始,他们也以为可以随便把耶稣控制起来,不让耶稣随便发表演讲。但是,如果连自己的亲信都

会受到耶稣的影响,其他群众就更不用说了。因此,对他们来说,随便逮捕耶稣是会引起动乱的。他们选择逾越节的晚上这个时候是很有用心的。犹太人在这个时候大都在家享受逾越节的温馨气氛,户外走动大大减少。在这个时候逮捕耶稣可以把影响减到最低程度。

其次,我们读到,当耶稣说出“我是”之后,那些来抓耶稣的人后退跌倒。这些人有备而来(拿着灯笼、火把、兵器),而且人数众多。一般来说,一旦他们知道那就是耶稣,本能反应应该是蜂拥而上,将他擒下。可是,我们读到,他们第一次听到耶稣说“我是”时,第一反应是后退跌倒。如果就事件来解释事件,这件事很难给出令人信服的说法。于是,Robertson 用了一个问题的形式来注释第 6 句:他们跌倒“是因为耶稣的‘我是’宣称等同于神,还是因为他们的困惑或耶稣施行了某种超自然力量?”也许,在 Robertson 看来,因为文本并未提供更多资料,关于这些人因耶稣一句话而跌倒这件事的理解是永远无法执于一词的。比如, Morris 便给出这样的解释:他们跌倒“大概是因为那些在前面的人因为没有想到耶稣走上前来而后退,挤压后面的人而导致跌倒在地。”<sup>①</sup>人们也可以把原因归为耶稣的神性所发出的超自然能力。这些解释当然都是可能的。但是,我认为,作者在提供这些描述时并不在乎寻找其背后的原因。他在乎的是提供一种真实的事件描述。作者在事情发生时站在耶稣旁边,并且面对一大群气势汹汹的人,耶稣一句话就让他们跌倒在地。对于作者来说,这是一难以忘怀的事件。背后的原因当然可以各种各样,神圣原因和自然原因都有可能。福音书作者本人也许也有某种解释,但把握不准,所以没有进一步说明。这里的困境在于:如果归为神圣原因,耶稣此时表现出完全的无能。一句话把人吓倒了,却仍然毫无抵抗之力,束手被缚。这样的能力等于一个小魔术,没有什么值得宣扬的。但是,如果把它归为某种自然原因,这种现象似乎有点特别,不合情理。因此,福音书作者放弃说明,仅仅提供现场事件描述。

---

① 参阅 Leon Morris, *The Gospel according to John* (《约翰福音注释》), Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 第 743—44 页。

第三,在第8节,耶稣要求那些来抓他的人放开门徒。这一要求是耶稣独子身份的自然表达。耶稣要求门徒在顺服中跟随他,因而就不会要求门徒在耶稣何去何从这个问题上进行任何判断并承担责任。作为独子,耶稣只听从天父的安排。只要他认定这是天父的安排,他就必须自己承担全部责任。门徒作为跟随者不需要做任何事情。事实上,门徒在这个问题上只要有一点点的责任承担,他们就无法成为跟随者。这也是耶稣制止彼得暴力反抗的唯一原因。我们下面还会进一步分析这件事。当然,对于那些前来逮捕耶稣的人来说,他们也不想扩大事态。只要解决了耶稣问题,剩下的事都好办。因此,在耶稣不进行抵抗的前提下,他们答应耶稣的这一请求并没有什么困难。

作者对这一点做了一个补充说明。他引用耶稣的一句话:“赐给我的我一个也没有失去。”(18:9)这是一种事后解释,是作者对耶稣的独子身份有相当深入的认识之后的解释。在作者看来,耶稣出于他的独子身份一定会提出这种保护门徒的要求。我们注意到,耶稣在其他地方确实说过一些相近的话。比如:耶稣说(6:39):“凡赐给我的,我一个也不会失去”(πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ)。这句话和“赐给我的我一个也没有失去”(οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπόλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα)一句,彼此意思基本一致,只是语言使用不同。另一处,耶稣说:“除了那灭亡之子,他们当中无人灭亡,正如经上所说。”(17:12)相比之下,说话的角度虽然不同,但说的是一个意思。由此看来,作者并不是直接引用耶稣的原话,而是引述耶稣说过的话的意思,即:凡天父拣选的门徒是不会被抛弃的。天父自己赏赐,天父自己保守。至于那些成为耶稣门徒之后却离开耶稣的人,比如第六章中谈到的那些“门徒”,以及加略人犹大,他们在自己的判断中跟随耶稣,因而不是天父的拣选。耶稣前面还用“灭亡之子”(ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας)来指称这些门徒。至于门徒在耶稣被捕后四处逃跑,彼得三次公开不认耶稣,等等,只要这些门徒是天父所拣选的,在《约翰福音》看来,并不是耶稣不管他们,而是在天父的安排中保守他们。

第四,在耶稣被捕事件中的第三件事是耶稣制止了彼得的暴力反

抗,认为这是天父赐给的“杯”。彼得用刀把一位名叫马勒古的大祭司家仆的耳朵砍下。家仆(δοῦλος,也译为奴仆,奴隶等)这个字在希腊文中指的是生而为奴或者自愿为奴的人。他们是社会的最底层。耶稣及时制止彼得的行动,并医治了马勒古的耳朵。应该如何理解这个事件?我们从耶稣的独子身份这个角度来分析这件事。

我们在第十三、十四章中读到,耶稣一再强调这件事一定会发生。门徒无法理解耶稣的这些话。耶稣并不要求门徒理解,只是要门徒在事情发生之后能够想起耶稣说过的话。耶稣的独子身份仅仅要求门徒跟随。我们看到,无理解状态是符合门徒的跟随者身份的。在跟随中,耶稣走到哪里,门徒就跟到哪里;耶稣命令他们做什么,他们就做什么。跟随在起点上不需要理解。反过来说,作为跟随者,如果在跟随之初就有了自己的主意,知道了如何走,往那个方向去,那么,他就不需要跟随了——他完全可以依据自己的主意往前走。当然,在跟随中,随着经验的积累,跟随者对自己在跟随中所走过的路还是有知识的。跟随所走过的路程越长,知道的东西就越多,积累的知识就越丰富。如果这些知识进一步加强了跟随者的信心,跟随者就会更有信心地跟随耶稣。如果这些知识(往往也被称为属灵经验)被当作跟随的出发点,那么,从这个时刻开始,跟随就中止了。可见,就跟随这个动作本身来说,甚至不需要这类在跟随中积累起来的经验知识。一句话,跟随是一种信心,而不是一种理解。

然而,眼看耶稣要被那些想用石头砸死他的人抓起来,对于门徒来说,这等于耶稣从此就离开他们。耶稣是独子,是要把人带到天父那里去。门徒是跟随者,是在跟随耶稣到天父那里去。没有耶稣,门徒如何跟随?如何维持自己的跟随者身份?对于门徒来说,为了能够继续跟随耶稣,耶稣必须在世。正是在这个理解中,彼得认为,保护耶稣不受敌人的侵犯是做门徒的本份。彼得并没有想到,他的跟随者身份恰好就在这个动作中丧失了——他的理解中止了他的跟随。为了维护彼得的跟随者身份,耶稣对彼得说:“收剑入鞘吧!父赐给我的杯我岂能不喝呢?”独子只做天父要他做的事;而耶稣的门徒作为跟随者,当然也就应该只做天父通过耶稣而要他们做的事,即:顺服在天父

的旨意中,而不是在理解中为耶稣做事。因此,耶稣制止彼得的行为并医治马勒古那只被削掉的耳朵,这样做的目的乃是保守彼得,使之能够继续维持他的跟随者身份。

有意思的是,这里特别提到了这位家仆的名字马勒古(*Μάλχος*)。这个人无论从哪个方面看都不是一个重要人物。作者于此不惜笔墨,我想,主要原因是作者希望提供描述的真实性。彼得暴力反抗和耶稣出面制止,这件事发生在混乱的黑夜之中。目击者寥寥无几。彼得本人当然知道这事(见《马可福音》14:47,但没有提到耶稣医治被削掉的耳朵)。使徒约翰是目击者之一。为了强调真有其事,作者点出当事人的名字。

第五,耶稣被捕后,先是送到亚那(*Ἄννας*)那里,然后又送到该亚法(*Καϊάφας*)那里。这里出现了两个大祭司。作者对此的说明是:亚那是在职大祭司该亚法的岳父。关于这一点,可参阅《路加福音》3:1—2;和《使徒行传》4:6的有关记载。我们注意到,这两个人常常一起被称为大祭司。当时的犹太社会只允许一个大祭司。究竟大祭司是亚那还是该亚法?从文本上看,这有点混乱。根据约瑟夫的记载<sup>①</sup>,亚那在西元6—15期间担任大祭司,后被彼拉多的前任罗马长官罢免了;接任者便是该亚法。大祭司是终身制。从宗教的角度,外邦人(罗马长官)的罢免缺乏权威性。而且,接任者是亚那的女婿。因此,亚那的地位在犹太人心中仍然是真正的大祭司。当然,屈于罗马的压力,人们也不会反对该亚法作为大祭司。于是,在犹太人中间,亚那和该亚法都是大祭司,备受尊重;但亚那的地位略高。耶稣事件是宗教事件。从耶稣首先被送往亚那处这一点来看,亚那的宗教地位显然比该亚法高。<sup>②</sup>

【18:15—27】西门彼得和另一个门徒跟着耶稣。那门徒与大祭司相识,就和耶稣一起进到大祭司家的院子。彼得却只好站在门外。那和大祭司相识的门徒于是出来和看门的说了一声,便要领彼得进

① Josephus: *Jewish Antiquities*, Bk. 20, Loeb Classical Library, 1965, 198.

② 关于这两人的关系,参阅卡森的讨论,见《约翰福音注释》第904页。

去。那看门的使女对彼得说：“你不也是那个人的门徒吗？”彼得说：“我不是。”那些家仆和差役站在那里，因为天气冷，就生炭火取暖。彼得站在他们中间一起烤火。大祭司在那里审问耶稣，都是关于他的门徒和教义的问题。耶稣回答说：“我公开地对这个世界说话。我是在犹太人聚集的会堂和圣殿中教导人，而不偷偷摸摸说话。“为什么问我呢？究竟我对他们说了什么话，你去问那些听者好了！你看，他们是知道我说了什么的。”他说完这些话，站在旁边的一位差役给了他一巴掌，说：“胆敢如此跟大祭司说话！”耶稣回答说：“如果我说错了，告诉我错在哪里！如果没错，凭什么打我？！”于是，亚那把绑着的耶稣送到大祭司该亚法那里去。西门彼得还在那里烤火。他们对他说：“你不是他的一个门徒吗？”他否定说：“我不是。”一个大祭司的家仆，乃是那位被彼得砍下耳朵的人的亲戚，说：“我不是在园子里看见过你和他在一起吗？”彼得再次否认。正此时，公鸡叫了。

作者接着把彼得三次否定和耶稣的关系的故事作重点描述。我们读到，所有福音书都涉及了这个故事。这说明，它在早期教会中已经广为流传。不过，就故事的叙述来看，《约翰福音》不但在细节上，也在情理上，都更为顺畅，因而更像是在场观察者给出的。结合相关文本，我们试对这个故事进行一些分析。

这里出现了“另一个门徒”。我们注意到，在门徒四处逃散之际，有两位门徒仍然跟着被捆绑的耶稣。对于彼得来说，他的暴力反抗被耶稣制止之后，他就没有主意了。但是，他的内心还是要跟随耶稣。对于另一位门徒，我们读不到他的名字。从故事叙述的口气上看，这位门徒是叙述者，对整个故事的发展是亲眼所见。比如，他先进入院子，然后又出来把彼得领进去。这是只有当事人才能知道的事。按照这种读法，这另一个门徒就是约翰。而且，我们知道，作者在叙述中努力提供真实的描述，反复声称这里所说的都是完全真实的（见 20:31；21:24）。在这种态度中，凡是涉及人名地名，作者是尽量给出，如第一节的“汲沦溪谷”和第十节的“马勒古”。这里只提到“另一个门徒”，显然是有意不说出这个门徒的名字。我想，这是本书作者的一贯做法：凡涉及使徒约翰的名字，只用“门徒”来指称。也就是说，在耶稣被捕



并带进大祭司亚那的院子那个时刻,其他门徒四处逃跑,而彼得和约翰仍然跟随耶稣。

我们还能在故事中感受到约翰和主人家仆的熟悉关系。关于约翰和大祭司亚那之间的关系,这里并没有更多的叙述。根据《马可福音》(1:19—20),约翰的父亲西庇太是一位拥有雇工的渔业业主。耶稣门徒中有多位渔夫。这从一个侧面说明鱼在当时犹太人生活中扮演着重要的作用。我想,因着鱼的打捞和食用之间的关系,约翰和大祭司家里的人保持某种熟悉关系这一点并不难理解,比如,渔夫要把打捞上的鱼送给食鱼者;食鱼者会对鱼的质量问题询问渔夫等等。这种熟悉关系使得约翰可以随意出入大祭司的院子,甚至可以把彼得带进来。

我们也许可以提出这个问题:约翰和彼得都是耶稣的门徒,跟着耶稣到处走。因此,这些人知道彼得是耶稣的门徒,应该也知道约翰是耶稣的门徒。但是,当约翰领着彼得进入大院时,看门的使女指着彼得说他是耶稣的门徒,却忽略了约翰。原因何在?我们注意到,使女在问彼得时并不特别在意:“你不也是那个人的门徒吗?”使女采用的是 *μή και* 这种很一般的问法(包含了“也”的意思),表明她知道了这件事(即约翰和彼得都是耶稣的门徒),只是觉得有点蹊跷。我想,使女也许并没有恶意,甚至也不指望彼得回答。她认识约翰,知道他是耶稣的门徒。但是,因为约翰和她较熟,所以心知肚明,对约翰跟随耶稣到大祭司家并不觉得奇怪。实际上,在和士兵们对峙时,耶稣制止了门徒的反抗。于是,士兵们没有怎么为难门徒。否则的话,彼得和约翰不可能继续跟随到大祭司家门口。不难理解,当她看见彼得时,对于他也跟到大祭司家这件事有点好奇,所以随便问了这句话。

然而,这个在使女看来乃是一个随随便便的问题,在彼得心中却如一个禁忌。彼得赶紧否认他和耶稣的关系。我们看到,彼得的回答用了最简单的本能性的语言形式: *οὐκ εἰμί* (我不是)。比较耶稣在面对面来抓他的士兵和差役所说的话: *ἐγώ εἰμι* (我是)。彼得这种反应的背后心理机制,由于文本没有提出更多的说明,我们很难深入分析。我们读到,耶稣事先就告诉彼得,说他会三次不认主(13:37—38)。而在被

捕前，耶稣制止了彼得的抵抗活动(18:10—11)。这些预告和阻拦把彼得的心完全搅乱了：彼得常常从自己的想法出发为耶稣着想，却往往不合耶稣意愿。但是，彼得心中相信耶稣是主，一心一意跟随耶稣；这一点却是没变。于是，耶稣被捕后，彼得被扔进了一种复杂的没有头绪的心理状态中，以至于对使女的问题十分敏感。

在描述彼得第二次不认主时，作者特别插入了一段大祭司审问耶稣的情节。从耶稣被捕到被带进大祭司家这段时间，彼得是惘然地跟着进了院子。即使在门口对那使女的回话，那也是本能性的。慢慢地，在院子里，彼得开始平静下来了，所以敢站在那些家仆和差役中间和他们一起烤火，亲临耶稣在大祭司院子里被人侮辱欺负的情境。我们读到，这段描述的重点不是大祭司对耶稣的审问(只是问问耶稣的门徒和教义问题)，而是那位差役对待耶稣的态度。明摆着的是，耶稣的门徒一直跟着耶稣；特别是那十二门徒，他们都是有名有姓的。大祭司不可能不知道。关于耶稣的教义，经过三年时间的传播，它们也都相当公开了。其他人也许不明白，但大祭司从仆人的报告那里知道得相当清楚。否则的话，他们就不会决定把耶稣抓起来了。所以，大祭司的审问完全是明知故问。对此，耶稣作出了明确的回答。但是，耶稣的回答却招来差役的巴掌。这个情节对于在一旁观看的约翰来说是刻骨铭心的。不过，我们读不到约翰对这件事的反应。我们知道，约翰在福音书中是一个默默无声的门徒。他似乎只是在听和看。这一点是耶稣所喜欢的。耶稣是在顺服中彰显天父的尊容；因而门徒也应该在顺服中去听和看天父的尊容。

当然，这件事对于彼得的震动也是深刻的。但是，彼得比较外向，感情冲动时总会有所表现。因此，当耶稣被差役打巴掌时，彼得总会在动作上有所表现，从而难免引起那些和他一起烤火的人的注意。于是，人们开始注意彼得。彼得在耶稣被捕时手中挥舞着刀，有过一番表现，给这些差役们留下深刻印象。一旦注意彼得，他们不难认出他来。而且，耶稣对大祭司的不敬显然引起了差役们的不满。这种不满自然会转移到彼得身上。彼得的这次反应不再是出于本能了。他已经意识到了在场的压力。面对差役们的怀疑，彼得不是简单地随口答

应“我不是”了，而是加强语气进行否定。作者在描述彼得的否定时用 *ἠηνήσατο* (*ἀρνέομαι* 的过去不定时，否定) 一词。这个词所表达的否定是带着情感的，因而指的是强烈否认。参阅 1:20 对这个词的使用。在那里，施洗者约翰在否定自己是弥赛亚时是带着情感的。所以，作者为了表达施洗者约翰的这个情感而把句子复杂化，使用了 *οὐκ ἠηνήσατο* (不加否定) 这个短语。彼得的强烈否定反而引起了更多人的注意。在场的人，特别是那位马勒古的亲戚，因为自己的兄弟被割掉耳朵而对彼得有深刻印象，所以禁不住地站出来，要指证彼得的谎言。彼得只好再次强烈否定。

人们也许会问，为什么彼得不勇敢一点，公开承认自己是耶稣的门徒呢？就当时情形而言，虽然热热闹闹，但还不至于形成一种严重的两军对抗局面。耶稣制止了彼得的暴力冲动，使得整个逮捕过程显得相当平和。耶稣在耶路撒冷的那些日子里，人们争相来听耶稣讲道，场面轰轰烈烈(12:12—19)，好像犹太人全都在跟随耶稣(11:47—53)。犹太人的联席会议甚至认为犹太人在耶稣的领导下会发动反抗罗马统治的暴乱，所以在逮捕耶稣的行动中把士兵都请出来了。但是，实际上，整个逮捕过程并没有遇到抵抗。因此，即使这些差役和家仆对于耶稣的门徒也许没有好感，但也不会把他们抓起来。也就是说，即使彼得公开承认自己的门徒身份，大概也惹很大的麻烦。不过，作为耶稣的门徒，彼得即使公开了身份，他又能做什么呢？当耶稣制止了他的抗争之后，彼得就陷入了一种不知所措的状态。

其实，彼得的这种否定不过是表达了门徒的跟随困境而已。耶稣的尊容尚未完全彰显，门徒不知如何跟随。彼得一直跟随耶稣到大祭司家。但是，面对这个被捆绑，被审问，被欺辱的耶稣，彼得如何跟随？从这个角度来理解彼得的三次不认主，我们看到，彼得的反应都在情理之中，并没有什么可责备的。和那些四处躲避的门徒相比，彼得显得更加坚定。当然，从另一个角度看，彼得的反应说明了一件重要的事情，那就是，人不可能依靠自己来跟随耶稣。耶稣预言彼得将会三次不认主，强调的便是这一点。

【18:28—32】他们接着把耶稣从该亚法处解送到总督公馆。天

色尚早。他们不愿进公馆，以免沾污自己，无法吃逾越餐。彼拉多出来，向着他们，说：“你们要指控这个人什么呢？”他们回答说：“如果此人没有做错事，我们就不会把他带来你这里。”彼拉多对他们说：“你们根据你们的律法审判他好了。”犹太人回答说：“我们不能处死人。”这是为了实现耶稣说过的话，表明他将怎样死去。

人们把耶稣送到该亚法处。该亚法把他转送到罗马帝国驻当地最高长官彼拉多手里。约翰这里省略了两个情节。根据《路加福音》(22:66—71;23:6—12)，该亚法和联席议会似乎还审问过耶稣。并且，当地的国王希律也审问过耶稣。我想，约翰(或者那些编写者)省略这两个情节是有道理的。比如，该亚法等人的审问和亚那的审问没有根本性的区别，而希律王只不过是无聊地想看看耶稣行神迹。《约翰福音》要突出的是彼拉多和犹太领袖之间的关系。

首先，我们注意到，犹太人从自己的宗教传统出发，和彼拉多所代表的罗马帝国统治之间一直保持着某种距离。所以，当他们把耶稣送到罗马人的总督公馆时，只是呆在外面，不肯入内。我们知道，罗马人对占领区的统治方法是，在重要地点驻军，允许当地人按照自己的方式维护地方稳定，但强迫他们给罗马皇帝纳税。这里的总督公馆(πραιτώριον)其实便是驻军指挥部。罗马驻军一般不参与地方行政事务，但负责保证地方安定。由于罗马人敬拜罗马诸神，在犹太人的眼中乃是偶像崇拜者，是耶和華所憎恶的。因此，任何人进入公馆，等于进入偶像神庙，从而沾污了自己，无法在耶和華面前吃逾越餐。

其次，他们已经认定耶稣来自魔鬼(不守安息日，说亵渎的话，企图在他们的领导之外起来反对罗马统治)。但是，他们心中没底。耶稣的言论和行动都有深远的号召力，拥有广大听众和追随者。尽管耶稣说了亵渎的话，按律该用石头打死。而且，罗马帝国允许他们按自己的宗教习惯做事。也就是说，他们完全有权处死耶稣，也曾经想这样做(8:59)。然而，对于处死耶稣这件事，这些犹太领袖有两点考虑。第一，就他们的判断来说，耶稣该死。但是，出于对耶和華的敬畏和对百姓的惧怕，他们不敢贸然处死耶稣。因此，他们不希望耶稣死在他们手中。第二，如果耶稣不被处死，等于他们的判断失误，从而也就完

全否定了他们的权威。作为大祭司和法利赛人，他们被尊敬为犹太人的领袖，是传达神的旨意之渠道。因此，他们不可能承认自己的判断失误。把耶稣交给罗马人，并以自称为王而有造反嫌疑的罪名处死耶稣，这是当时的犹太领袖能够想出来的最好办法。

对于犹太领袖的这些想法，聪明的彼拉多一开始没太注意，略不留神，结果被他们拖下了水。一般来说，刑事案件属于地方治安问题，其审判权在罗马人手里。从这个角度看，这些犹太领袖说他们不能(ἔξεστιν, 或无权)处死人，应该说，这种说法是成立的。但是，如果案件是宗教事务，那么，罗马人可以不管。彼拉多很快就发现，耶稣事件是宗教事件，犹太人可自行审判并处死耶稣。犹太人要置耶稣于死地的理由是宗教性的，向彼拉多呈现的却是刑事案件，即耶稣自称为王，聚众造反。这样做的意图很明显，如果以宗教的名义起诉耶稣，犹太领袖就必须自己了断；而彼拉多也可以不接受这个案子。如果把耶稣事件当作刑事案件，彼拉多就不能不受理，并且将不能不处死耶稣。彼拉多起初没有认识到这一点，所以接受了这些犹太领袖的说法，对耶稣进行刑事审问。<sup>①</sup>

约翰补了一句话：“这是为了实现耶稣说过的话，表明他将怎样死去。”我们读到，在12:32-3有这样的话：耶稣谈到：“当我从地上被举起时，我就会吸引一切人归向我。”约翰补充说：“耶稣说这些，点明了他将怎样死去。”耶稣多次提到自己的死，如3:14：“摩西怎样在旷野中举起蛇，人子也一定会这样被举起来”；8:28：“当你们举起人子时，就知道‘我是’，知道我不是凭自个做事，知道我所说的一切都来自父对

① 学术界关于这个问题有相当多的争论。一种看法认为，《约翰福音》关于犹太人联席会议没有死刑权的说法是不符合史实的。另一种看法则坚持历史就是如此（即犹太人没有死刑权）。双方都能从犹太历史学家约瑟夫的《犹太战争》(The War of the Jews)的第2、5、6卷中的有关论述找到根据。有关这一争论的材料，参阅卡森的《约翰福音注释》(第920-1页)。卡森自己在这个问题上是在第二种立场上。他似乎认为，在死刑问题上，无论宗教的还是刑事的，犹太人都没有审判权。我认为，争论双方似乎忘记了对宗教事务和治安刑事之间的区别。比如，犹太领袖有权处死任何踏入圣殿神圣处者。这说明犹太领袖是拥有死刑权的。然而，这并不表明犹太人拥有刑事方面的死刑权。刑事死刑权涉及地方治安问题，是属于罗马人的。犹太领袖向彼拉多呈现的耶稣案件是刑事案。

我的教导。”也就是说，耶稣的死是“被举起来”。根据摩西律法，犹太人的最严厉处死方法是用石头砸死，即砸在地上。当耶稣谈论他和天父的关系时，有些犹太人受不了，便想用石头把耶稣砸死。参阅 8:58—9, 10:30—1。但是，罗马人的极刑则是把人钉在十字架上，并举起来。当犹太领袖把耶稣交给罗马人并要求罗马人以叛乱罪处死耶稣时，等于把耶稣举起来。

【18:33—38】彼拉多于是转入馆内，把耶稣叫来说：“你是犹太人的王吗？”耶稣回答说：“这是你说的，还是其他人对你这样说？”彼拉多回答说：“难道我是犹太人了吗？你的本族人和大祭司把你送来我这里。你做什么事了？”耶稣回答说：“我的王国不在这个世界上。如果我的王国在这个世界上，我的臣民就会力争使我不被交给犹太人。然而，我的王国不在这个世界。”彼拉多问他：“那你是王了？”耶稣回答说：“你说我是王。我为此而生，来到这个世界，见证真理。凡来自真理的人都能听见我的声音。”彼拉多对他说：“真理是什么呢？”说完，便出来走向犹太人，对他们说：“我在他身上找不到什么可指控的。”

彼拉多虽然按照犹太领袖的说法把耶稣当作一个刑事犯来审问，但心里似乎不相信犹太领袖的说法。所以，他的提问有点漫不经心，甚至带有某种讽刺的口吻：“你是犹太人的王吗？”耶稣没有直接回答他的问题，反而把问题抛回给他：谁这样说？——因为耶稣从来没有自称为王。然而，不管谁这样说，耶稣对这个指控作了肯定的回答：他确实是“王”，不过不是彼拉多所理解的“王”。这个“王”不是这个世界的王，也不接受这个世界的束缚，而是在天国中的王，是要带领他的跟随者摆脱这个世界的束缚而走向真理的王。这个“王”不是通过人的力量来取得权力，而是通过彰显真理，为真理作见证，使那些来自真理的人（即天父所拣选的人）能够通过他的见证而认他为“王”，跟随他，走向真理。耶稣关于“王”的这一通说法对于彼拉多来说犹如一头雾水。不过，耶稣提到了真理。这一点触动了彼拉多的神经。

我们知道，在真理问题上，希腊哲学留下了真感情结和怀疑主义论证。彼拉多作为罗马人的上层人士，对希腊哲学关于真理问题的讨论不可能不熟悉。西元前 156 年，在罗马帝国取得对希腊半岛诸城邦

的统治权之后,当时的柏拉图学园园长卡尔内亚德(Carneades,西元前213—128)曾经随同雅典代表团访问罗马。卡尔内亚德在罗马城期间讲授哲学。他把他关于“正义”(归根到底仍然是真理问题)的知识作了相当充分的发挥。在令人信服地讲完柏拉图和亚里士多德的正义观之后,他以同样令人信服的论证反驳了这些观点。他的哲学讲座向罗马人充分展示了哲学论证的魅力,吸引了大批罗马青年学习哲学。<sup>①</sup>这种影响在彼拉多身上还能明显地看见。对于在希腊文化熏陶中成长的人来说,真理是一个既令人神往也令人绝望的词。希腊哲学对真理的追求曾经有过激情的时代(从柏拉图到亚里士多德)。但在怀疑主义的冲击下,真理追求落入了绝望的深渊。“真理是什么呢?”这句话表达了彼拉多对真理的深刻困惑。这是一种沉重的历史感。然而,对于这样一个耗损无数哲学家毕生精力的高深哲学问题,在彼拉多看来,耶稣这位犹太人大概没有资格来谈论——这将涉及多少哲人的讨论和论证啊!考虑到真理问题的复杂性和恒久性(参阅本书导论中的相关讨论),彼拉多有足够的理由否定耶稣参加讨论的资格。

当然,彼拉多不想就真理问题和耶稣展开讨论。除了他的偏见,即认为耶稣不具备资格参加真理问题讨论这一点之外,彼拉多还认为,真理问题和他眼前的刑事案件毫无瓜葛。彼拉多还算是个明白的官员。在他的判断中,真理问题是哲学问题,关心真理问题的人是重思想轻行动的人。这种人不太可能造反。耶稣说着说着就扯上真理问题;显然,这个人太执著于真理问题了。于是,彼拉多停止了对耶稣的刑事审问。

彼拉多错失了一次在真理问题上的洗礼。耶稣关于真理问题的谈论,关键点不是如何追求真理。黑暗一定是拒绝光的;因此,人无法追求真理。真理问题的这一困境在恩典真理论中已经得到了充分的暴露。但是,彼拉多没有注意到,耶稣仅仅说,他是真理的见证。见证是恩典真理论的起点。我们看到,彼拉多对耶稣讲的“见证”一词毫无

---

<sup>①</sup> 关于这段故事,可参阅罗素《西方哲学史》(第二十六章),何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1963年。

感觉。前面指出,希腊哲学在真理问题上陷入了困境。在恩典真理论看来,出路就在于“见证”二字。彼拉多没有进一步询问耶稣的见证,所以无法理解耶稣所说的在见证中的真理。

【18:39—40】“我有一条惯例:在逾越节要释放一人。你们想要我释放犹太人的王吗?”他们喊起来,说:“不放这个人!放巴拉巴!”这个巴拉巴是一个强盗。

如果耶稣不可能是一个刑事罪犯,彼拉多就应该无条件地释放耶稣。但是,彼拉多没有这样做。这里反映了犹太人和罗马人的另一层关系。在罗马帝国境内的各民族在主权上完全臣服于凯撒,但在治理上则拥有相当大的自治权。犹太领袖把耶稣当作刑事犯送到彼拉多手中,从自治权这个角度看,如果彼拉多不予接受,等于就破坏了犹太人的自治权。这样做必然导致犹太人的消极反应和不合作,并给地方治安带来隐患。况且,耶稣在某种意义上承认了“犹太人的王”指控。未经帝国授权而称王等于否定了帝国主权。这是死罪。因此,彼拉多一旦接受耶稣这个案子,就不可能不定耶稣的死罪。

然而,彼拉多对于犹太领袖指控耶稣称王一事并不看重,甚至觉得有点好玩,所以用“犹太人的王”调侃在场的犹太人。彼拉多不把这事当回事,但犹太领袖却不这样认为。他们的真正目的就是要借彼拉多之手处死耶稣。因此,当彼拉多表达出要释放耶稣的意思时,他们就急了,公开要求处死耶稣。对于他们来说,耶稣直接冲击他们的宗教权威,因而对他们的危害远远大于不守法律的强盗。



## 第十九章 耶稣受难

**【引言】**本章记载了耶稣被定刑、处死、埋葬的全过程。对于耶稣在受难中的全然顺服，彼拉多的态度漠然却又发现自己不得不违背意愿而给耶稣定刑，以及犹太领袖们在耶稣事件中的宗教热情和内心恐惧等等，本章进行了相当细致的描述。在约翰的观察中，耶稣被钉死在十字架上，就其过程而言，完全符合人在判断中的做事方式。这是光和黑暗的对立。这是黑暗拒绝光的必然结果。本章的描述就是要充分展现人在判断中拒绝耶稣的最后一个环节：处死耶稣。然而，这个世界在拒绝耶稣的同时，也就拒绝了真理，与真理完全隔绝。因此，耶稣被这个世界的拒绝其实也是耶稣彰显尊容的一部分。我们注意到，其他福音书从不同角度对这个过程进行了记载。我不打算对这些不同进行详细分析并比较讨论。我认为，约翰是在场观察者，他给出的是第一手材料。在本书中，我们讨论的是约翰的观察角度，即：黑暗对光的拒绝，以及光在这个世界的彰显。这个观察角度对于我们理解整本《约翰福音》是十分重要的。以下分析讨论主要是顺着约翰的这个观察角度进行。

**【19:1-5】**于是，彼拉多把耶稣带过来，鞭打了他。士兵们用荆棘编了一个王冠，戴在他头上，给他穿上紫袍，走向前，说：“欢呼吧！犹太人的王！”并给了他一巴掌。彼拉多再次出来，对他们说：“你们看！我把他带出来是要让你们知道，我没有发现他有什么可指控的。”耶稣走出来，头戴荆棘王冠，身穿紫色长袍。彼拉多对他们说：“看这

个人！”

我们读到，在 18 章，彼拉多和耶稣一番对话之后，就认定耶稣不是刑事犯。而且，彼拉多进一步认为，控告耶稣其实是犹太人的内部争斗（参阅《马太福音》27：18—19）。但是，彼拉多为什么无缘无故地鞭笞并羞辱一个没有犯任何刑事罪的耶稣呢？我们这样分析。彼拉多作为地方秩序的维护者，很清楚这是一场内部争斗，弄不好会惹一身脏水。他不想激发这场争斗，免得酿成地方动乱，给自己带来难堪。在接下来的对话中，我们看到，他想缓解犹太人领袖的愤怒，给他们找个下台阶。在他的理解中，耶稣为王是这场争斗的核心；如果他让耶稣做不成王，这些犹太人领袖就安心了。在世俗的观点看来，一个人能够称王的基本前提是这个人在公众场合中有崇高名望和尊严。只有这样的人才有广泛的号召力，挑动人心，并进而发动叛乱，借此称王。因此，只要破坏了耶稣称王的条件，耶稣就做不成王。这便是彼拉多羞辱耶稣（鞭笞、荆棘王冠、和士兵羞辱等）的原因：使耶稣在犹太人中间失去尊严；没有尊严就做不成王。彼拉多以为，这样做是回应犹太人指控耶稣的最好办法。

彼拉多对这件事的判断基本上是准确的，即：耶稣不可能在政治上称王，因而耶稣事件不是刑事案件。犹太人控告耶稣称王充其量不过是犹太人的内斗。但是，彼拉多对于犹太领袖们在耶稣事件上的内心恐惧却一点感觉都没有：耶稣的基督身份摧毁了他们的宗教权威！因此，彼拉多在他的漠然态度中把耶稣带出来，指令士兵鞭打耶稣，并用荆棘冠冕和紫色长袍彻底地羞辱他，目的就是让犹太人看看这个受到彻底羞辱的“犹太人的王”，从而感到满足，放弃对耶稣的刑事指控。不难体会到，当彼拉多得意地对他们说“看这个人！”时，他心里在想：这下你们犹太人该高兴了吧！他要告诉犹太人，耶稣做王的尊严已经被彻底摧毁！现在，他们可以放心了。但是，他不想插手犹太人的宗教事务。所以，他向犹太人宣告，耶稣不是一个刑事犯，因而即使有过犯，也是宗教性的，属于他们的权柄范围。

【19：6—8】祭司长们和那些差役看见了他，就喊道：“钉十字架！钉十字架！”彼拉多对他们说：“你们带走他，把他钉上十字架好了。我

没在他身上发现可指控的东西。”犹太人回答说：“我们有律法。他把自己当作神的儿子，按律当死。”彼拉多一听这话，更加吃惊。

彼拉多原以为羞辱了耶稣就能够解决犹太人的问题，不想犹太人的反应出乎意料。对于这样一个不可能称王的人，犹太人竟然大大地激动起来，要求彼拉多把耶稣钉十字架。我们知道，十字架是罗马人的极刑，一般只用于那些罪大恶极，特别是叛乱者的处罚。如果耶稣称王的指控能够成立，耶稣就犯了叛乱罪，因而必须钉上十字架。这些犹太人在彼拉多审问耶稣期间一直站在外面等待结果，而他们唯一期望的结果便是他们的指控成立。当他们发现彼拉多不打算接受他们对耶稣的指控时，其情绪就有点失控了。对于犹太人的这种反应，彼拉多觉得有点出乎他的意料之外：受如此羞辱的人已经不可能称王了！犹太人却仍然坚持他们对耶稣的刑事指控！这是超乎常理的。对此，彼拉多有点不耐烦，对他们说：“你们带走他，把他钉上十字架好了。”彼拉多明知十字架是罗马人的极刑，犹太人是无权使用的。但是，在他看来，这些犹太人也真是太不像话，简直是无理取闹。

然而，犹太人领袖的另一番话让彼拉多心中一动：“他把自己当作神的儿子，按律当死。”我们知道，耶稣曾经和犹太人讨论过“神的儿子”问题（参阅 10:25—39）。在场犹太人虽然没有完全接受耶稣的说法，但也无法反对耶稣的说法。也就是说，在希伯来文化语境中，“神的儿子”就是指那些来自于神，并传达神的旨意的人，如先知等。说一个人是神的儿子，如同说这个人先知；他来自于神等等。因此，在犹太人的律法中，说自己（或别人）是神的儿子（如先知）并不是一条死罪。实际上，这是一个相当耳熟的说法。这位犹太人提出“按律当死”的说法显然是在说谎。当然，由于犹太人领袖断定耶稣不是来自于神，因而耶稣犯了僭妄之罪，“按律当死”。如果犹太人领袖实话实说，彼拉多就可以简单地把耶稣案件归为宗教事件，与自己无关。然而，这位犹太人并不指控耶稣的僭妄之罪，而是简单地说：因为他把自己当作神的儿子，所以按律当死。我想，这种说法显然是别有用心，即：他在玩弄希伯来文化和希腊文化之间的差异来刺激彼拉多。就彼拉多的反应来看，这个别有用心的举动达到了目的。果然，彼拉多听了

这话之后，大大吃惊。

我们可以这样解释彼拉多的吃惊。希腊—罗马神话在谈论神的儿子时有两种情况。一种是神和人生下的人。这种半神半人的生物一般都有神奇的力量。他们生活在人间，像人一样；同时，他们和神有关系，因而他们的力量远远超出众人，能够做出惊天动地的事情来。另一种是神和神的结合而生下的儿子。他们仍然是神，但也可能因为某种原因而变成人的样子来到人间。无论哪种情况，“神的儿子”都是某种巨大神秘力量的象征。在这种语境中，任何人在面对神的儿子（如果是真的话）时，不知他是敌是友，因而一定会心惊胆战。彼拉多虽然自认为自己有罗马诸神的保护，不怕那些被统治民族的神灵，但是，作为个人，在面对一种巨大神秘力量时，仍然不敢大意。这里用的是 *ἐφοβήθη* (*φοβέω*，意思是害怕，过去不定时)。这是一个常用词，通常描述那种出乎意料的害怕。显然，“神的儿子”这个词打动了她；如果耶稣是“神的儿子”，那么，耶稣就有力量和自己对抗。得罪一位神总不是一件好事。要是耶稣真的是“神的儿子”，他彼拉多岂不是面对一种巨大的神秘力量？即使耶稣现在不发挥他的力量，他的父母（作为神）也会前来帮助他。所以，他决定再次审问耶稣，把事情真相搞清楚再说。<sup>①</sup>

原文用了 *μᾶλλον*（更、多、大）这个字。彼拉多听到有人说“耶稣是神的儿子”时，更加吃惊。彼拉多为什么会“更加”吃惊呢？我们读到，在 18 章，彼拉多接到大祭司用“犹太人的王”这个罪名来指控耶稣。这是他的第一次吃惊。显然，如果属实，这是一个严重的地方治安问题。不过，他很快就发现犹太人领袖其实是把宗教问题当作刑事问题；虽然觉得这件事不可思议，但在他的判断中，这件事还是在他的掌控之中。“犹太人的王”对于彼拉多来说并不难对付——他有足够强大的军队。何况，他可以用他的办法来消除耶稣称王的可能性，比如，鞭打耶稣而使之丧失尊严等。但是，事情出乎他的意料：犹太人不买

<sup>①</sup> 加尔文在注释这一节时，也觉得彼拉多的吃惊有宗教方面的因素。参阅他的《约翰福音评论》19:8-9 注。

他的帐。当有人利用彼拉多的宗教背景而用“神的儿子”这个名号来指控耶稣时，彼拉多再次吃惊——因为他可能面临的是“神的儿子”。如果耶稣真是神的儿子，他如何能够应付？他的军队是无法和神抗争的。我们看到，在希腊罗马神话的背景中，比起第一次吃惊，彼拉多的第二次吃惊是更加触动心灵的。他深知，他可以和人战斗，但无法和神抗争。从这个角度看，第二次吃惊是更大的。我们注意到，第一次吃惊涉及地方治安问题；虽然棘手，但还是可控制的。第二次吃惊涉及的是他的个人安危；他必须小心谨慎地处理。<sup>①</sup>

【19:9-12】他再次回到公馆，对耶稣说：“你从哪里来？”耶稣没有回答他。彼拉多对他说：“你不知道我有权放了你，也有权把你钉上十字架？”耶稣回答说：“若非上头赐给，你就无权处置我。因此，那些把我交给你的人，其罪就重了。”从此，彼拉多便想放了他。犹太人叫喊起来，说：“如果放了这人，你就不是凯撒的朋友。谁作王，谁就和凯撒作对！”

19:9-12 彼拉多和耶稣的最后一次对话围绕着“权力”问题。彼拉多对自己的权力范围还是十分清楚的。作为罗马帝国派出的地方统治最高长官，他是操生杀大权的。耶稣虽然被指控为想造反为王，但这在彼拉多眼中乃是微不足道的事。犹太人把耶稣送来时，只是说耶稣想造反为王，无法提供更多的实物证据，比如耶稣的兵马在哪里？耶稣究竟做了什么事以至于能够和罗马帝国进行对抗？等等。在他的判断中，耶稣口口声声谈论真理的见证，这样的人不可能造反为王。至于耶稣作为神的儿子，彼拉多在吃惊过去之后，再看看被羞辱之后并无反抗之意的耶稣，觉得耶稣也不可能是他所理解的那个意义上的神的儿子（作为一种巨大的神秘力量）。相反，耶稣的沉默倒是激发了彼拉多的一点同情心，觉得犹太人领袖欺负这样一个弱小无力的小人

① Robertson 在注释中把第一次吃惊归为《马太福音》(27:19)提到的彼拉多之妻的提醒（参阅他的《第四福音书》19:8注）。我认为相当牵强：《约翰福音》根本就没有提到那件事。卡森提到了“神的儿子”的希腊人用法，但认为这里没有比较的意思（参阅第 934—35 页）。我认为强行消解这个词的比较性质，也是牵强的。我认为，这里比较的是“犹太人的王”和“神的儿子”。对于彼拉多来说，后者的力量比前者更甚。

物是有点太过分了。我想,这便是彼拉多想释放耶稣的理由。如果耶稣求他,彼拉多说不定会立刻判决释放耶稣。所以,他提醒耶稣说:“你不知道我有权放了你,也有权把你钉上十字架?!”当然,这里的提醒谈不上什么善意或恶意,充其量不过是彼拉多在炫耀自己的权力。

但是,耶稣没有求他,反而对他说了这番这样的话:“若非上头赐给,你就无权处置我。”这句话在彼拉多耳中是一大实话,但也没有什么特别的意义。“上头”在彼拉多的理解中就是罗马帝国:他是被派出的地方最高长官。因此,他的权力是上头赐给的。不过,耶稣所说的“上头”是指天父。也就是说,在耶稣的说法中,彼拉多的处置权是天父赐给的。在天父的拯救计划中,彼拉多只不过是一个小小的工具而已。彼拉多并不想对耶稣的身份进行判断,所以他没有跟耶稣展开关于真理问题的讨论。他脑子里只是想着应该如何处理犹太人领袖呈上的一个刑事案件。就这个意义上看,天父的感动尚未临到彼拉多,因而他仍然毫无知觉地生活在罪中。和那些口口声声自称有罪,却对耶稣进行身份判断,否定耶稣为神的儿子,从而把耶稣交给彼拉多的犹太人领袖们相比,彼拉多没有对耶稣的真理性和神性进行判断,因而他的罪是较轻的。比较耶稣在 9:41 的说法:“如果你们是瞎的,你们就无罪了;现在你们说‘我们看得见’,你们的罪就还在。”犹太人领袖因为对耶稣进行判断,其罪深重。

耶稣尊重彼拉多在地上的权力,乃是因为它是天父给的。不过,彼拉多无法理解耶稣关于罪的说法。作为地方最高长官,彼拉多同时也是法官,拥有审判权。在他的管辖内,想判谁有罪就判谁有罪。然而,彼拉多的审判权并不是终极的,他必须接受他的“上头”的审判;而他的“上头”也不是终极的。终极审判必须从真理出发。只有真理拥有者才是终极审判者。在上帝眼中,世人都有罪,彼拉多也不例外。耶稣关于权力的这番说法所隐含的意思,彼拉多是无法理解的。但是,耶稣没有直接说彼拉多有罪,而是说犹太人领袖的罪重。对于这句话,彼拉多似乎理解了,即:耶稣案件仅仅是一个犹太人内部的宗教事务,而耶稣在刑事上无罪。

彼拉多如何表达要释放耶稣的想法,这里没有记载。重要的是,

在场的犹太人发现了彼拉多的想法之后，立刻着急了，并把凯撒（罗马皇帝）的名字抬出来。这一点对于彼拉多来说是有压力的。犹太人领袖控告耶稣称王，虽然彼拉多认为是犹太人的宗教事务，他可以不管；但是，如果彼拉多凭着自己的感觉而宣判耶稣无罪，他就和这些犹太人领袖发生正面冲突。这对于他的地方安定是一个严重的不利因素。这是彼拉多要尽量避免的。宣判一个自己认为是无罪的人有罪，在罗马的法庭上是会受到良心责备的。但是，对于彼拉多来说，地方治安的重要性远远超过在良心上对一个非罗马公民（野蛮人）的同情。权衡之下，彼拉多不得不对耶稣进行刑事审判。

【19:13-18】彼拉多听到这些话，便带着耶稣，来到一个铺着石头的高地，希伯来文称为厄巴大，坐在审判席上。这是逾越节的预备日，早上六时。他对犹太人说：“你们看！你们的王！”这些人就叫喊起来：“除掉他！除掉他！把他钉在十字架上。”彼拉多对他们说：“要我把你们的王钉在十字架上？”祭司长们回答说：“除了凯撒，我们没有别的王。”于是，他把他交给他们去钉十字架。他们就把耶稣带走了。耶稣背着十字架，出来往一个叫人头山的地方，希伯来话称为各各他。他们要在那里把他钉上十字架。同钉十字架的还有两人，一边一个，耶稣在中间。

彼拉多对耶稣的刑事预审发现耶稣没有刑事犯罪，因而想释放耶稣。但是，迫于犹太人领袖的压力，他不得不正式接受这个刑事案件，并决定在“厄巴大高地”进行审判。这里提到的“厄巴大高地”在圣殿的外围，是一片用石头铺起来的高地。Λιθόστρωτον（高地）由λίθος（石头）和στρωτός（铺开）两字合成，也可译为“走廊”。希伯来文的“厄巴大”（Γαββαθά），原意是“高处”。按照罗马法制，如果是审判罗马公民，那必须在法庭内进行，由法官和陪审团执行。但是，如果是审判非罗马公民，出于维护地方治安需要，地方行政长官可以独自执行。彼拉多接受的是犹太人领袖呈上的刑事案件，按理可以随地随意进行判决。不过，他现在遇到的问题是，这是一起造反为王的刑事案（耶稣被指控为称王）。在他的判断中，他认为这是犹太人自己的宗教事务，而不是刑事案。他不想卷入而又不得不卷入其中。出于谨慎，彼拉多择

地而判。选择“厄巴大”这个地方作为宣判地点，彼拉多大概是要显示这个案件的宗教性，以便表明自己不想独自担当这件事的责任。实际上，根据《马太福音》(27:24)，彼拉多曾洗手表示这个判决和他无关。

审判是在“逾越节的预备日”(周五)。关于这几天的计日问题，我们下面将进行深入讨论(参阅 19:31—37 注)。大约早上 6 时(ὥρα ἥν ὡς ἔκρη)进行的。我们谈到，《约翰福音》的写作地点是希腊城邦以弗所，读者对象是希腊人。因此，这里采用的是罗马计时(和我们现在使用的计时法相同)。犹太人领袖一大早就把耶稣送到彼拉多那里。当彼拉多决定判决时，时间已经是早上 6 点了。我们知道，罗马人和犹太人的计时都是 24 小时，但时段不同。罗马计时采取午夜—中午时段，而犹太人的计时以日落—日出为时段(相当于罗马计时的晚上 6 时和早上 6 时)。我们目前的计时法继承了罗马计时。犹太人的 6 点是罗马计时的中午 12 点。和合本用“午正”(即中午 12 点)，显然是把这里的计时归为犹太人计时。然而，这样一来，《约翰福音》和其他福音书的时间记载就发生严重冲突。据《马可福音》的记载，耶稣钉上十字架的时间是 3 点(15:25)；从 6 点到 9 点整个天空漆黑一团(15:33)。《路加福音》(23:44)和《马太福音》(27:45)的记载与此相合。如果《约翰福音》也是使用犹太人计时，等于说，彼拉多是在耶稣已经钉上十字架 3 小时之后才开始判决。这显然是时间倒错。<sup>①</sup>但是，如果把《约翰福音》的计时读为罗马计时，这里的矛盾就不存在了。我们可以这样安排时间(根据四本福音书)：早上 6 点(犹太人计时 0 点)，判决开始；9 点(犹太人计时 3 点)，把耶稣钉上十字架；中午 12—3 点(犹太人计时 6—9 点)，天空漆黑；下午 3 点(犹太人计时 9 点)，耶稣吐出最后一口气。

彼拉多发现，如果不判耶稣有罪，他就无平息犹太人领袖的情绪，影响地方治安，因而决定接受他们的指控。但是，他心知肚明，这是一桩冤案。对于彼拉多来说，维护地方治安是他首先要考虑的，因而明

---

① 关于这个问题，我采用 Robertson 的说法。在他看来，《约翰福音》的对象已经是希腊语读者，因而只能使用罗马计时。参阅他的《第四福音书》19:14 注。这个问题在早期教父那里就争论不休。参阅奥古斯丁《约翰福音讲解》cxvii. 1—2, 第 428 页。



知冤案也要这样做。为了表明他的判决与他无关,在判决时,连续两次嘲讽地对犹太人说“你们的王”。但是,祭司长们(ἀρχιερείς,复数,估计是两位祭司长同声答应)却是十分认真,唯恐彼拉多改口,只求尽快判决。于是,彼拉多应了他们的要求,宣判耶稣的刑事罪,处以十字架极刑。<sup>①</sup>

《约翰福音》没有对接下来发生的事具体描述,只是简单提到耶稣背着十字架往各各他(在耶路撒冷城外)这个地方去,并和其余两人钉在十字架上。这个过程发生在上午6—9点之间。可参阅其他福音书从不同角度对这个过程进行了不同的描述,如宣判之后的鞭打,背十字架路上发生的事情等等。关于“人头山”(Κρανίου τόπον,直译:像人头的地方),这是一个形状像人头的高地或小山头。人们往往根据这个名称而想象这个地方是人骨遍地之处(如和合本译为“骷髅地”所传递的想象力)。不过,事实极可能不是那样;更可能的是,仅仅是这片地的地形像人头(圆的)。关于同钉十字架的其余两人,《路加福音》提到,他们是罪犯。从处以十字架极刑这个角度看,他们不是一般的罪犯,而是涉及危害地方治安的罪犯,极可能是不服从罗马统治的造反者。耶稣被判为“犹太人的王”,即造反者的领袖,所以被钉在中间。

【19:19—22】彼拉多在十字架上写了一个名号;名号是这样写的:“耶稣拿撒勒人犹太人的王。”这样一来,许多犹太人都读到了这名号,因为耶稣被钉十字架的地方离城不远,而名号是用希伯来文,罗马文,和希腊文写成。犹太人的祭司长们对彼拉多说:“不要写‘犹太人的王’,写‘这人说我是犹太人的王’。”彼拉多回答说:“写下的就写下了。”

彼拉多对犹太人领袖控告耶稣为王这件事始终耿耿于怀,所以用希腊文,拉丁文,和希伯来文把耶稣的这个罪名(犹太人的王)写在十

---

① 彼拉多想努力逃脱责任。但是,这个判决不是根据事实,而仅仅是政治上的需要。因此,早期教会的领袖们认为彼拉多负有杀害无辜的罪责。尤西比乌在他的《教会史》(Church History, Eusebius 第2卷第7章)中提到,比拉多不久政治上失势,自杀身亡。对此,尤西比乌评论说,这是他杀害无辜,罪有应得的下场。

字架上。这种嘲讽性的做法令犹太人领袖相当难堪。“犹太人的王”对他们来说是十分刺眼和刺耳的。他们请求彼拉多别这样做。然而，彼拉多心中对于犹太人领袖把他卷入他们的宗教争斗已经十分不满，不可能在这件事听从他们的任何请求。当他说“写下的就写下了”时，我们不难感觉到彼拉多心中的相当强度的不耐烦情绪。对于犹太人领袖来说，这里的难堪在于：如果耶稣是一个刑事罪犯，而罪名是“犹太人的王”，那么，彼拉多给出的名号是正确的。如果耶稣不是犹太人的王，他就不可能作为一个刑事罪犯，因而等于控告无效。祭司长们的请求实际上是自己打自己的嘴巴。当彼拉多拒绝他们的请求时，他们也觉得自讨无趣。不过，对他们来说，耶稣破坏了他们的宗教权威。所以，只要让耶稣死在十字架上，他们的目的就达到了。这就是黑暗拒绝光的真实写照。

【19:23—24】那些把耶稣钉上十字架的士兵们拿来他的外衣，一分为四，一人一份；及他的里衣，那是完整的一块布。他们彼此说：“不要撕开。我们来抽签，看它属于谁。”这就应了经上的话：“他们分了我的外衣，拿我的里衣来拈阄。”士兵们真的这样做了。

士兵们和耶稣的关系不是《约翰福音》关心的重点。我们在本章的前三节读到士兵们对耶稣的鞭打和羞辱；这里提到士兵瓜分犯人的衣服一事；在 34 节，还提到士兵用矛刺耶稣的肋骨。在罗马人的刑法中，十字架是羞辱的象征：剥光衣服，手脚并钉，身子高悬。受刑者无论如何痛苦，都不得动弹；一点一滴地流血，直到死去。我们读到，作者在描述耶稣事件时，对不同人群的反应各有着墨。彼拉多和犹太人领袖的态度是作者的描述重点。这里对这群士兵的冷漠和无情（执行命令，例行公事）的描述则是点到为止，作为叙事的必要环节。

执行十字架刑罚是罗马士兵的事，别人不得参与。瓜分犯人衣服这件事，不难设想，大概是一种习惯性的做法。犯人的衣服一般值不了几个钱。从财物这个意义上看，瓜分犯人衣服得不到什么值钱的东西。士兵们为什么要做这种事呢？我们注意到，“瓜分”这个动作本身是一种很好的心情调节（娱乐行为）。十字架刑罚是相当

残酷的,对执行者的心理也会产生相当负面的影响。士兵们虽然在战场上见惯了死人,但是,在执行这种残酷的刑罚时仍然会承受一定的负面压力。他们在瓜分中能得到什么这一点并不重要,重要的是不会因为执行这种刑罚而引发某种倒霉的恶劣心情。所以,当他们发现耶稣的内衣是一个整体时,就用抽签的方式。这里的原文是: *λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται* (直译:得到它,看它是谁的?)。 *λάχωμεν* (*λαγχάνω* 的过去不定时,意思是得到、取得)一词本身并没有抽签的意思;不过,这里的语境只能做抽签的意思来理解。在接下来引述《诗篇》22:18 经文中有 *ἔβαλον κλήρον* (拈阄,瓜分)一词。抽签(抓阄)这件事表明,这些士兵瓜分耶稣的衣服其实是一种娱乐行为。

但是,作者却认为士兵们做这件事乃是彰显耶稣的尊容。我们知道,大卫在《诗篇》22:18 中表达了这样一种无奈:当他的土地财产被瓜分时,他毫无能力加以制止。就语境而言,和这里描述的士兵出于娱乐而对耶稣的衣服进行拈阄一事似乎没有相关性。然而,换个角度,我们注意到,耶稣在被钉上十字架时,他的所有就只剩下这块完整的内衣了。这是耶稣在这个世界上最后的财产。这件内衣对于士兵们来说,根本值不了几个钱;谁得到它并不重要。不过,通过拈阄来瓜分耶稣的唯一地上财产,除了士兵们的娱乐之外,还说明了两件事。其一,在世人眼中,耶稣是一钱不值的,而他的地上财产也可以随意处理。其次,耶稣从被捕到被钉上十字架这整个过程中,充分表现了他的弱者形象。现在,他的无能达到了极度:连自己的那一点点财产(内衣)也无法留下带走。从世人的角度看,这和“犹太人的王”这一称号如何相关?!——正如耶稣自己所言,他的王国不在这个世界上。

【19:25—27】靠近耶稣十字架旁站着的有他的母亲、她母亲的妹妹、格罗罢的马利亚、和抹大拉人马利亚。耶稣看着母亲和旁边的他所爱的门徒,对母亲说:“妇人,你看你的儿子!”然后对那门徒说:“看你的母亲!”从此以后,这门徒就把她接到家里住。

耶稣和亲人的关系一直不是《约翰福音》的重点。这里的着墨也很少。这里明确提到了四个女人:耶稣的母亲;耶稣母亲的表妹妹;格

罗罢的妻子马利亚(第一次提及);抹大利的马利亚(出现在第11章)。<sup>①</sup>当然,当时围观的人应该不在少数。不过,本福音书作者作为观察者更多地是专注耶稣受难的过程,而对周围的人并不在意,只是当耶稣对马利亚说话时才提到那些和她在一起的几个人。

在描述了士兵们的冷漠和娱乐之后,马上提到这几位女人。这里的对比反差是强烈的。这些女人没有说话和做事,只是静静地观看耶稣受难受辱。从社会的角度看,她们是无足轻重人物,对于事件发展不能发生任何影响。但是,她们是耶稣的跟随者。也许,和其他门徒一样,她们也无法理解事情为什么是这样的。然而,既然事情已经发生,对她们来说,就只有默默地观看事情的进展。我们曾经分析过伯大尼(抹大利)的马利亚对耶稣的顺服。当马利亚跪在耶稣脚前只顾哭泣时,她只是把一切都交给了耶稣。这是一种全然顺服的态度。她们没有能力改变眼前的一切,也不想去改变——耶稣已经说过这件事情是必然要发生的。但是,她们是有感情的人。对于眼前正在受难的耶稣,她们深深感到心痛。她们想去分担耶稣的痛苦,在耶稣离开世间之际陪伴着他。仅此而已。除了表达她们的感情,她们没有其他想法。实际上,要是她们心中有其他想法,等于是她们在心中背叛耶稣。耶稣反复谈到他要死在十字架上。这件事现在就发生在她们面前。

---

① 结合《马可福音》(15:40:抹大利的马利亚、小雅各和约西的母亲马利亚、撒罗米)和《马太福音》(27:56:抹大利的马利亚、小雅各和约西的母亲马利亚、西庇太两个儿子的母亲),其中没有异议的有:抹大利的马利亚是一致的;小雅各和约西的母亲马利亚应该指耶稣的母亲。但是,剩下的四位(耶稣母亲的妹妹、格罗罢的(妻子)马利亚、西庇太两个儿子的母亲、和撒罗米),她们的身份认同比较难确定。Robertson认为,这里的身份认同,依据我们现有知识,是不可能解决的。(参19:25注)关于其他几位的身份,(1)由于早期教会给撒罗米加圣,人们对这个女人的身份比较关心。一种看法认为,撒罗米可能就是“西庇太两个儿子的母亲”(也有认为和耶稣母亲的表姐妹是同一人;但有争议)。此人曾要求耶稣让她的两个儿子在天堂时坐在耶稣的左右边(《马太福音》20:20),是早期教会的积极参与者,有重大影响。参阅 International Standard Bible Encyclopedia, Salome“一条。一种看法认为,撒罗米就那位”耶稣母亲的表姐妹“,即使徒约翰的母亲。参见《天主教百科全书》(1912年)Salome一条。卡特认为这种说法比较容易接受。参第958—959页。(2)关于格罗罢的妻子马利亚,根据尤西比乌(第3卷第11章),格罗罢的儿子西米安(Symeon)在雅各殉难后被推举为耶路撒冷教会的领袖。我们注意到,所有福音书都提到“许多女人“,而在场的人都集中注视耶稣,所以在谈到周围的人时,关注的对象可能不同。我不想在这个问题上更多追究。

除了顺服，她们还能做什么呢？

我们看到，耶稣被挂起来之后，她们就可以往前挪动，一直到能够 and 耶稣说话的距离。耶稣面对自己的母亲，并没有叫“母亲”，而是直呼“妇人”（*γύναι*）；但是，当他对着约翰说话时用“你的母亲”（*ἡ μήτηρ σου*）。这里，耶稣显然是有意地称他的母亲为“妇人”。人们可以解释说，这大概是耶稣在这个时刻不愿意增添他母亲的痛苦。他的母亲已经痛苦至极，一句柔情的话只会增加痛苦。这当然也是一种说法。我们注意到，耶稣在第二章也用了“妇人”这个字称呼他的母亲。当时，因为宴席上缺酒，他的母亲希望耶稣能够帮上忙。耶稣虽然帮了这个忙，变水为酒，但直接回应他的母亲说：“时候未到”。这里，耶稣顺服在神的旨意之下而被钉上十字架。可以看到，母亲从自己的角度出发，有自己的愿望和感情，自然而然会对耶稣有所要求（即不要耶稣死去）。耶稣在母亲的表情中感受到了这一要求。然而，耶稣作为独子，在孝顺母亲和遵守天父旨意这两者之间，两者之间一旦出现不一致，他能做的只能是顺服天父旨意。母亲的感情表达是属于人的，而天父旨意是耶稣的使命所在。遵循父命而不顾母亲感情，对于耶稣来说乃是使命所在。当耶稣把母亲交托给约翰照顾时，他对母亲尽了儿子之孝；同时，他顺服天父安排，乃是尽人子之孝。这件事做完之后，耶稣知道，他在这个世界上的时间已经到了尽头。

【19:28—30】尔后，耶稣看诸事都已经到位，应验了经上所写，便说：“我渴了。”有一口盛满醋的缸在那里。他们拿了一块海绵，蘸上醋，绑在一根牛漆草秆上，送到他嘴边。耶稣领受了那醋，说：“成了！”便低下头，断了气。

“诸事到位”（*ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται*），和合本译为“各样的事已经成了”。这里，*τετέλεσται*（*τελέω*的完成时，被动态）这个字包含“成了”的意思，也指“做过了”，“做完了”等。考虑到耶稣的使命还没有最后完成（在使徒约翰的叙事中，耶稣还要为世人的罪死去），我认为，“成了”不是作者这里要表达的意思。实际上，耶稣此时所看到的，就是他生前能够做的所有事情。这些事情都是在天父的安排下进行的，耶稣一直在顺服天父旨意中做这些事，因而这些事情都是好的，彰显了神的

尊容。但是,这些事情尚未完成,因为耶稣还没有死,还没有复活。因此,我这里译为“诸事到位”。

接下来的一句, *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή* 的翻译需要一些讨论。和合本译文是“为要使经上的话应验”。这里使用了 *ἵνα* 这个连接词。这个词往往是带着一个目的从句,中文可以处理为“为了”。按照和合本的处理, *ἵνα* 引导的目的从句是修饰“我渴了”。这种处理给读者留下的印象是,耶稣在接下来说“我渴了”时乃是有意识地为了经上的某句话才说的。从门徒的观察这个角度看,耶稣所做的都是应验了经上所说。但是,这并不意味着耶稣是有意识地为了经上的某句话而去说什么或做什么。我们这样理解,耶稣接下来说的话虽然应验了经上所说,但却是在遵循天父的安排。因此,把这句话当作目的从句是不合适的。我们知道, *ἵνα* 这个词在语法上也可以引导一个定语从句。实际上,这里的 *ἵνα* 更像是引导一个定语从句,是对“诸事到位”一句的说明。在这个思路上,我把它断句为“诸事到位”的定语从句,即诸事按照经上的记载而全都到位了。

这一点还可以从 *τελειωθῇ* (应验, *τελειόω* 的过去不定时,被动态) 一词的时态用法得到支持。如果处理为目的从句,在时态上应该用现在时。原文中的过去不定时用法就显得有些不合语法。毕竟,在接下来的说话和做事都是尚未开始的。也许,人们可以这样理解,“我渴了”这句话和《诗篇》(69:21) 有关(下面再作分析),因而是一个过去的动作。我认为,这是一种不尊重文本的神学处理。比如,英文钦定版用 *might be fulfilled* 这种译法来处理这个过去不定时(影响了和合本的译文)便是一个例子。就语法而言,过去不定时所表达的是过去发生但现在将来还会发生的事情。在这个句子中,定语从句是修饰“诸事到位”的,而这诸事都是过去做的。鉴于耶稣还在做事,这里的“诸事”还包括耶稣接下来要做的事。因此,作者使用过去不定时在语法上是适当的。

对于耶稣来说,作为独子,他的每一言行都顺服在天父旨意中。当然,作为人,耶稣是有思想有意志有感情的。他的言行都是他说出来做出来的。换句话说,他不是像机器那样说话做事,而是有思想有

意志有感情地在说话做事。对于一个人来说,如果凡事都能按照他自己的意思去做,这个人就是有权有势,因而是有能力的。如果凡事无权做主,说话做事无法遵循己意,他就是无能的。因此,顺服对于一个人来说是软弱无能的表现。现在,耶稣的软弱无能到了极限:面对死亡,毫无抗争——只要这是天父的旨意。人一旦死去,就失去了作为人的主权,同时也丧失他的所有能力。耶稣在意识中很清楚他当下的生存境况。他感觉到了自己的绝对无能,甚至连掩饰自己的无能的能力都没有。当耶稣说“我渴了”的时候,他甚至无法自己给自己解渴。也就是说,他承认自己是无能的。

可以这样看,“渴”就是人体缺水;其象征意义是“缺乏”。水是人体生存的基本前提。没有水,人就活不下去。耶稣渴了,说明他在这个世界的生存走到了极限。实际上,耶稣已经丧失了一切,连自己的内衣都被人瓜分了。耶稣在这个世界上已经一无所有了。从现象上看,缺乏和满足是相互交替的;渴了,喝水满足;再渴,再喝水满足。为了满足自己的缺乏,人不得不依赖这个世界。正是在这一观察基础上,耶稣指出:“人喝了你这水还会再渴。”(4:13)但是,耶稣的王国不属于这个世界;耶稣赐给的生命也不依赖这个世界。因此,耶稣尊容的彰显越充分,这个世界就越容不得他。当这个世界完全容不得他时,他的尊容就得以完全彰显了。现在,这个世界对耶稣的剥夺到了干干净净的地步。因此,耶稣渴了这件事乃是在彰显他的尊容。

耶稣渴了。士兵们给他的是醋。这件事让使徒约翰马上想起《诗篇》69:21。这是大卫的一首诗,说到,他渴了,人们却给他醋喝。醋不能解渴,只会让口渴者更加难受。大卫要表达的意思是,人们根本不在乎他的缺乏,也不想满足他的需求。这个世界对待耶稣也是如此。在十字架刑场上准备醋缸,大概是一种习惯性做法。《马可福音》(15:23)和《马太福音》(27:24)则提到耶稣被钉十字架之前有人给他醋,但他没有领受。不管醋对十字架受刑者有什么作用,有一点是肯定的,当耶稣渴了的时候,醋不解他的渴。当然,耶稣从来没有想从这个世界得到任何满足。于是,他领受了那不能解渴的醋,就好像他接受了犹太人领袖对他的所有指控一样。在这个时刻,他完全彰显了神的王

国。他的事做完了。

在《约翰福音》的记载中，耶稣在十字架上的最后一句话是：“成了”(τετέλεσται)。这个字和“诸事到位”中的“到位”用的是同一个字同一时态。这里也可以译为：“做完了”，或“完成了”。耶稣反复强调自己的独子地位。他来这个世界就是要按照天父的旨意，彰显天父的尊容，彰显神的国。当他的门徒相信他的独子身份并成为他的跟随者时，他们就能在耶稣的尊容中看见神的尊容并进入神的国。耶稣在意识上很清楚，彰显神的尊容和神的国乃是他的唯一使命；他必须完全完成了这一使命才能离开这个世界。他的死只是这一使命的一个环节；他还必须死后复活。因此，“成了”的意思是说，他在顺服中所做的事到此为止。

“断了气”(παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, 和合本译文：“将灵魂交付神了”)中 τὸ πνεῦμα 就其原始含义而言，指的是“呼吸”。关于这个字的翻译问题，参考我们在 3:1—8 注(四)中的讨论。

【19:31—37】这是预备日。为了不让尸体在安息日仍然留在十字架上——因为这个安息节日子是一个重要日子，犹太人便去求彼拉多打断他们的腿，把他们运走。士兵来了，把和耶稣一同被钉在十字架上的第一个和另一个的腿打断了。他们来到耶稣这里，看见他已经死了，便没有打断他的腿。但一个士兵用矛扎他的肋旁，有血和水流出。这是亲眼所见的人的见证。这见证是真的。他知道他所说的是真的，因为只有这样，你们才能相信。事情就是这样的，应验了经上所说：“他的骨头一根也不会断。”而且，经上还说：“他们将仰仗他们刺中的人。”

对于犹太人领袖来说，只要耶稣完全死去，这场宗教权威危机就算过去了。所以，他们以守安息日为由，要求彼拉多确保耶稣在天黑之前完全死亡并入殓。前面提到，彼拉多在逾越节的当天对耶稣进行审判并执行十字架刑罚。关于这个逾越节的规定，我们来读一段摩西颁布的律法(《利未记》23:5—8)：“正月 14 日，黄昏的时候，是耶和华的逾越节。这月 15 日是向耶和華守的无酵节；你们要吃无酵饼 7 日。第一日当有圣会，什么劳碌的工都不可做；要将火祭献给耶和華 7 日。



第7日是圣会,什么劳碌的工都不可做。”考虑到犹太人的记日从日落到日落。这就是说,每年第一个月的第14日黄昏时(天黑或6时之前)开始过逾越节。天黑之后进入第15天,是为这个节日(也可称为“逾越一无酵饼—安息节”)第一天开始,连续7天,到第21日黄昏结束。第15日和第21日这两日不许工作;这7天之内只能吃无酵饼。逾越一无酵饼—安息节的任何一个日子都算是安息日。

根据《约翰福音》的记载,我们可以这样跟踪耶稣事件。为了方便计算,我这里使用犹太人的记日,用罗马人的计时。需要注意的是,犹太人的记日是从日落到日落,而罗马计时则以午夜零时为界。因此,犹太人的日子是从罗马计时的晚上6时开始,到次日晚上6时结束。耶稣被捕受难的时间是这样的:在犹太人记日的正月13日6时以前,耶稣和门徒一起用最后的晚餐。耶稣和门徒共用的最后晚餐不是逾越餐。耶稣和门徒用完最后晚餐之后,6时之后进入第14日(预备日,为接下来的无酵饼—安息节做预备)。这个晚上(14日),耶稣和门徒在一起。入夜,耶稣被捕并受大祭司的审问。午夜后,第14日的清晨,耶稣被送往彼拉多处。是日早上6时,彼拉多开始审判耶稣。上午9时作出判决,并把耶稣送上人头山。大约12时,耶稣被钉在十字架上,并于下午3时断气。下午6时之前,犹太人请求把耶稣入葬。在耶稣被钉十字架之时,这些犹太人享用逾越晚餐。6时一过,进入第15日。这日是特别的日子,不许工作。此后连续七天,犹太人只能吃无酵饼。

也就是说,耶稣是在第14日(预备日)结束之前(6时)被安葬的。为了赶在日落前能够享用逾越餐,犹太人催促罗马人赶快安葬耶稣。还需要注意的是,犹太人的逾越—安息节是一个特别节日,一年一次。这个7天的节日和犹太人的7日安息周记日法不是一回事。7日安息周记日法是犹太人在巴比伦囚禁时期实行的一周记日法。我们在20:1—10注中有更详细讨论。这里说到的“这个安息节日子”(ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου),指的是安息节的第一天(第15日)。按照摩西律法,此日不可工作。因为这一整天不可工作,所以人们无所事事,室外活动只能是到处走走。如果耶稣等人的尸体在这一天仍挂

在十字架上，而耶稣的十字架上写着“犹太人的王”字样，这就给人们一个谈论的话题。只要人们把注意力集中在耶稣事件上，对于犹太人领袖来说，这次宗教危机就没有过去。为此，他们再次求助于彼拉多。对于彼拉多来说，宣判耶稣并钉他十字架之后，这件事就算是过去了；所以，接下来怎么办对他来说都是无所谓的，因而对犹太人的要求没有特别反应。

约翰作为在场观察者，耶稣受难的每一个细节都重重地冲击他的感情，而打断腿和刺肋旁这两个动作更是在击打他的灵魂。所以，他不但强调亲眼所见，而且反复说这是真真实实的。他不希望这个描述中存在任何不符合当时实际情况者。于是，这里让他想起了两段经文。第一段经文是《出埃及记》(12:46)，摩西在教训以色列人如何享用逾越餐中羔羊时强调不能折断羔羊的骨头。在约翰眼里，耶稣在他的受难过程所表现出来的样子就如同完全顺服的羔羊。第二处经文是《撒迦利亚》(12:10)，先知提到以色列人对耶和华的悖逆，到头来还是要仰望他们所“扎”(悖逆)的耶和華。

这里还需要处理σῶμα(身体)这一词。我们知道，《约翰福音》一直使用σάρξ这个词来指称人的身体或肉体(包括耶稣)，如1:13;1:14等。本章31节提到耶稣断气之后的身体时用σῶμα，并在后面几次提到耶稣身体时都用这个字。σῶμα和σάρξ可以说是同义词，但用法上有区别。这两个同义词在《约翰福音》中的使用是有区别的(保罗书信非常重视这两个词的区别)。这里试加说明。一般来说，σάρξ是一种带着人的心思意念的存在，而σῶμα则是一种纯物质性的存在。由于σάρξ所指称是属于人的东西(包括灵魂和肉体的)，因而它自身就拥有灵魂方面的主动性。从这个意义上看，它不是完全物质意义上的身体，而是指一种整体性的人的存在，是一种活物，拥有欲望和意志。因此，属于σάρξ的就是属于人的，就是与神的旨意对立的，与神背道而驰的。作为比较，σῶμα在某种意义上是一个纯物质性的存在，其中没有任何心理性因素，从而也就和人的心思意念无关。当耶稣吐出最后一口气之后，所留下的就是没有任何心思意念的纯物质性存在。我这里译为“尸体”。作为纯物质存在，就其自身存在而言，可以理解为“尸体”。

不过,σῶμα作为一种中性存在,它可以结合在人的心思意念中,也可以在神的旨意中得到净化,并与神完全结合为一体。在这后两种情况下,σῶμα就不能译为“尸体”,而是某种身体。可见,σῶμα又不是一种纯物质性的存在,而是一种承载思想、感情和意志的存在,即身体;在理解上相当于“思想载体”或“感情载体”等等。比如,耶稣复活后的σῶμα和神的旨意结合为一体,就不再是一具尸体,而只能理解为一种圣化了的身体。这种身体是实实在在的存在。为了向门徒展示它的实在性,耶稣让门徒触摸它。

【19:38—42】这些事过后,亚利马太人约瑟来求彼拉多,要领走耶稣的尸体。这人因惧怕犹太人而暗暗地做耶稣的门徒。他得到了彼拉多的允许,便来将它领走。尼哥底母也来了,就是曾在晚上来见耶稣的那位,带着没药和沉香,混起来约一百斤。他们把耶稣的尸体用细麻布加上香料包裹起来,一如犹太人的埋葬习惯。在他被钉十字架的地方有一个园子,内有新墓一座,还没有葬过人。那日正好是犹太人的预备日,就在近处,他们就把耶稣葬在那里。

从人的角度看,一个人只有入土为安之后,他才算是正式离开人间(否则会阴魂不散)。因此,耶稣断气并不就是耶稣为人一世的最后结束。接下来,约翰详细描述了耶稣的送葬。这里涉及了送葬人,送葬方式和墓地。约翰提到了两位送葬人:亚利马太人约瑟和尼哥底母。亚利马太人约瑟是在这里第一次提及。因为四部福音书都提到了这个人(除此以外没有其他文献提到他),我们根据这些资料可以大概地知道这个人。他出生地是亚利马太。这个地方究竟在哪里存在争议。一般来说,它大致在耶路撒冷的西北方向。根据《马太福音》(27:57)他很富有;葬耶稣的墓地便是他买的。根据《马可福音》(15:43)和《路加福音》(23:50—51),他极有可能也是联席会议成员(路加称他为“议员”),因而是头面人物。而且,他是一个正直的人,一直在追求上帝的国。约翰这里则专门提到,他是耶稣的门徒,但因为惧怕犹太人领袖,所以直到耶稣死去的那一时刻仍然没有公开他的门徒身份。我们注意到,联系议会就耶稣问题作决定之时,约瑟似乎没有出声,而这个时候却勇敢地站出来收殓耶稣尸体。如何解释约瑟的这些

举动？——也许，约瑟觉得他所面对的力量太强大了，以至于无法与之抗争。但是，耶稣之死解除了约瑟的内心惧怕，勇敢地站出来收尸。也许，约瑟作为耶稣的门徒，感受到了耶稣的受难是不可避免的，因而只能顺服地观看事件的发展，最后出来收殓。——这些说法都是猜测。约瑟出面收尸，在现场观察者看来是一个壮举。但是，关于约瑟的内在心理变化，我们读不到相关记载。

有一点值得我们注意，约翰没有就尼哥底母是否为耶稣的门徒这件事发表议论，而仅仅是提到了他夜间会见耶稣一事，以及他带来的没药和沉香。《约翰福音》一共三次提到这个人（第3章，7：50—51，19：39），出现频率不可谓不高。但是，为什么约翰不直接明说尼哥底母的信仰问题呢？我们在各种圣经书中会读到这一推论：尼哥底母从一开始就对耶稣有好感，其间又敢于站出来替耶稣说话，最后在最黑暗的时刻挺住压力给耶稣送葬，这样的人应该是耶稣的门徒。这个推论在读者中似乎没有受到挑战。不过，我认为，这个推论是有问题的。我想从两个角度分析尼哥底母的信仰状态。一个基本事实是，早期教会没有提到这个人。尼哥底母作为犹太人的重要领袖之一，不管是支持基督徒还是反对基督徒，他的影响都会被感觉到。因此，他的销声匿迹显得有点奇怪。比较好的解释是，尼哥底母既不反对基督徒，也不想支持基督徒。正是这种态度使得他完全退出历史舞台。可以这样分析。他对耶稣有好感，并予以相当的尊重；自然地，他不会同意犹太人对基督徒的镇压措施。同时，他没有能力阻止联席议会对耶稣的迫害，也没有能力阻止法利赛人镇压基督徒。所以，在这件事上，他基本上是袖手旁观。另一方面，如果尼哥底母成了基督徒，他就不可能不运用自己的影响为教会做事，因而一定会在教会史上留下一点痕迹。早期教会史没有他的痕迹。较好的解释是他没有成为耶稣的门徒。<sup>①</sup>

---

① 人们对于尼哥底母的兴趣出现在中世纪。有一本《彼拉多传》(Acta Pilati)，作者自称为尼哥底母，也译为《尼哥底母福音》，主要内容是关于耶稣受难的细节。不过，学术界目前的看法比较一致，认为目前我们拥有的这本书属于中世纪产品。参阅《天主教百科全书》Acta Pilati 一条。

尼哥底母没有成为耶稣的门徒这件事是《约翰福音》特别关注的一件事。我们在分析法利赛人和耶稣的关系时，提到三种法利赛人（参阅 12:42—43 注），即极端派，温和派和存疑派。我想，把尼哥底母归为存疑派比较合适。他对耶稣的好感和尊重是显而易见的。但是，他仅仅是在自己的判断中认为耶稣是好人。耶稣跟他说（第三章），要在灵里重生，要他转换认识出发点，相信耶稣是神的独子，并从此出发来认识神。尼哥底母无法接受耶稣的这一邀请。然而，在判断中无法跟随耶稣。尼哥底母在判断中不同意联席会议关于耶稣问题的决定，也在判断中认为耶稣是好人。但是，做耶稣的门徒首先要相信耶稣是独子；没有人能够在判断中认识到耶稣的独子身份，因而也没有人能够在判断中成为耶稣的门徒。尼哥底母在判断中认识耶稣，所以没有成为耶稣的门徒。因此，我认为，尼哥底母给耶稣送葬并不表明他是耶稣的门徒，而仅仅表明他对耶稣充满尊重，并且对联席会议的决议深感不满。

我们注意到，耶稣送葬一事相当顺利。彼拉多很痛快地允许约瑟把耶稣尸体带走。前面指出，彼拉多在耶稣案件上知道自己是迫于犹太人领袖的政治压力而枉杀无辜，对犹太人领袖多有不满，因而对于约瑟收尸这一善举只会有好感。从记载上看，犹太人领袖也没有反对约瑟和尼哥底母送葬。约瑟和尼哥底母都是犹太人的头面人物，其他犹太人领袖不好直接和他们对抗。最重要的是，在预备日里，犹太人领袖希望耶稣事件速速了结。他们不希望耶稣享受厚葬，但更不希望耶稣送葬一事上节外生枝。毕竟，他们认为，死去的耶稣已经无法挑战他们的宗教权威了。

## 第二十章 耶稣复活

【引言】本章对耶稣复活进行了细致的描述，目的是要说明耶稣复活的实在性。我们知道，我们可以从两个角度来谈论实在性。人们谈论比较多的实在性是感觉经验的实在性，即：眼见为实。一般地，我们认为，通过五官直接接触到的事物都具有感觉经验的实在性。但是，人们往往否定信心的实在性。比如，我相信太平洋海底有一座皇宫。人们会讥笑我，认为我或者是在想象编故事，或者是瞎想。为什么？——因为这座皇宫根本无法在感觉经验中得到证实。也就是说，这座皇宫缺乏感觉经验实在性。然而，如果我们坚持认为感觉经验的实在性是唯一的实在性，那么，我们的认识就会完全被我们的感觉经验所局限。比如，我相信张三能够把这家公司管理好。张三还没有上任。他的能力尚未彰显。因此，他管理这家公司的能力对于感觉经验来说是缺乏实在性的。但是，我的信任情感所指向的张三管理这家公司的能力是否具有实在性呢？实际上，张三这一能力的实在性和我的信任情感是成正比的。我对他的信任情感强度越大，张三这一能力的实在性就越大。常言道，用人不疑。这便是指信任情感所指向的实在性。也就是说，除了感觉经验所指向的实在性，我们还有信任情感指向的实在性。耶稣复活的感觉实在性和信心实在性是本章的主题。

门徒对于耶稣复活一事，一开始都是在感觉经验的实在性中谈论的，觉得这真是不可思议的事。从感觉经验出发，耶稣复活缺乏实在

性。马利亚首先看见的是一位园丁；多马坚持感觉经验的实在性等等。其实，仅仅在感觉经验中是无法看见耶稣的。但是，当他们的信心被唤起之后，他们看见了耶稣。这是信心中的实在性。

【20:1-10】安息节的一天。天还未亮，抹大拉的马利亚来到墓旁，看见石头从墓口挪开了，就跑来见西门彼得和耶稣所爱的门徒，对他们说：“有人把夫子从墓穴搬走了；我们不知道他现在在哪里。”彼得和那门徒出来往墓地走。两人同跑，而那门徒比彼得跑得快，先来到墓地。他屈身往里看，发现那麻布还在那里；但没有进去。西门彼得接踵而至，进到墓穴，看见了留在那里的麻布；但他头上的裹巾不和麻布在一起，而是卷在一起在另一个地方。那个先到的门徒也进到墓中，看见这些就信了。不过，他们还是不明白经上所言：他必定从死里站起来。于是，门徒们又回到他们自己的地方。

门徒在耶稣入葬后可以说处于信心的最低潮。他们放弃了他们原先的工作，相信耶稣的基督身份而跟随耶稣三年。然而，耶稣之死并埋葬似乎也把他们的信心一起带入坟墓。他们如何能够继续跟随耶稣呢？我们看到，他们的社会地位也不允许他们出面安葬耶稣，包括出面跟彼拉多要耶稣尸体和入葬墓地。不过，他们做不了的事都有人在做（约瑟和尼哥底母）。从我们所拥有的记载来看，他们也许在旁观看，但肯定没有参与。

关于耶稣入殓后的日子计算（参阅 19:31-37 注），从犹太人的记日方式来看，我认为是这样的：耶稣是第 14 日日落前入殓的。耶稣入殓时，按照犹太人记日法，本日尚未结束，可以算是入殓的第一天。日落后算为第二天（第 15 日），一直到次日日落结束。这一日为特别的安息日（19:21），不许工作。第三天（第 16 日），生活恢复正常；马利亚她们在这个特别安息日完结之后出来购买香膏（《马可福音》16:1）。她们的购物活动应该是第 15 日结束之后，即日落之后。并在这一天的清晨，她们来到耶稣墓地，发现空墓。特别要指出的是，马利亚购买香膏的活动只能在第 16 日开始之后。第 15 日是不许做工的日子。日落之后就进入第 16 日，商业活动重新运作。她们购买香膏后应该是回家睡觉。同一天，天还没有亮，她们

米到耶稣墓地。<sup>①</sup>

我们注意到,学术界对这几天的计算问题一直争论不休。我想,这应该和对τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων这句话的解读有关。就现有文字资料而言,四本福音书关于这个日子的用词完全一致,而结构也基本相同。参阅《马太福音》(28:1);《马可福音》(16:2);《路加福音》(24:1)。和合本对此的译文是:“七日的第一日清早”。几乎所有英译文都持这种理解,即把τῆ μιᾷ理解为“第一天”。原文中的τῶν σαββάτων用的是复数,指的是逾越—安息节。τῆ μιᾷ的原意是“某一”(εἰς的形容词形式),可以理解为“某一天”。希腊文中有一个专门指“第一”的词:πρώτος。但是,四本福音书都没有用πρώτος这个字。就一般用法而言,τῆ μιᾷ可以指任何一天。

我们也不能用“七日”(或 the week)来译τῶν σαββάτων。从现有的材料看,犹太人当时已经采用了七日安息周的记日法。但是,这里涉及的是一年一次的逾越节,是一个特别的节日,而不是在谈论七日安息周的周期。因此,τῶν σαββάτων只能理解为安息节,即:一年一次的“逾越—无酵饼—安息节”。从言语上看,τῆ μιᾷ在通常情况下仅仅是指某一天,只有在很不寻常的情况下可以理解为“第一”。如果作“第一”来理解,那么,严格来说,安息节的第一天应该是那个特别的安息日当日(第15日);这个安息日后的第一天是第16日。显然,如果我们一定要把她们上墓的那一天说成是安息节的第一天,结果会造成日子计算的混乱。耶稣是第三天复活的。特别安息日当日是第15日。空墓是在第16天被发现。因此,我认为,这句话应该译为“安息节的一天。”也就是说,福音书作者并不想强调是哪一天。这一天可以定为

① 这几天的计算是新约研究界的热点。我在下面的相关注释中还要分析讨论。上述日子计算参考了下列几本书。它们是:1, Craig A. Evans and N. T. Wright *Jesus, the Final Days: What Really Happened*, Westminster John Knox, 2009; 2, Shimon Gibson, *The Final Days of Jesus: The Archaeological Evidence*, HarperOne, 2009; 3, Marcus J Borg and John Dominic Crossan, *The Last Week: What the Gospels Really Teach about Jesus's Final Days in Jerusalem*, HarperOne, 2007; 4, A. T. Robertson, *A Harmony of the Gospels*, HarperSanFrancisco, 1932.



第 16 日。<sup>①</sup>

关于记日方法问题,至少在《约翰福音》写作期间的西元一世纪并没有统一的方法。在巴比伦囚禁时期,为了恪守安息日律法,犹太人根据摩西律法中的安息日诫律,严格遵守一种 7 日安息周。在这个记日法中,7 天为一个生活周期;最后一天称为安息日。这个记日法西元 1 世纪仍然在犹太人中间使用。但是,需要注意的是,这个 7 日安息周记日法和一年一度的“逾越一无酵饼—安息节”不能混同。参阅《利未记》23:5—8。在这个节日中,逾越餐之后紧接着一个不许工作的安息日。这个安息日是特别的日子。这个安息日之后,逾越一无酵饼—安息节还会延续 6 天。安息节的最后一天,即第 21 天,也是特别的日子,不许做工。这里,我们需要注意这两点:(1)在这个一年一度的安息节中有两个不许工作的安息日;(2)其中每一天都是安息日,吃无酵饼。因此,我们不要把它混淆于 7 天一周的安息周。摩西在十诫的第三诫专门设立安息日(《出埃及记》20:8—10):“当記念安息日,守为圣日。六日要劳碌做你一切的工,但第七日是向耶和华你神当守的安息日。”犹太人大约是在巴比伦囚禁期间开始严格实行 7 天安息周的。作为比较,古代罗马人采用的记日法是 8 日市集日(nundinal cycle)。这两种记日法在当时并无交接处。大概在 2 世纪之初,罗马境内出现了一种新的记日法,即所谓的星期记日法。这是一种 7 天一周的记日

① 在《圣经》诠释史上从什么时候开始把 τῆ μιᾶ 解读为“第一天”?——我不想在此进行追究。在此,我想提供如下材料。我们发现,《使徒行传》(20:7)使用了同样的文字。和合本也译为“7 日的第一日”。就叙事的情景而言,《使徒行传》在 20:7—12 中给出的故事是插入的。我想,这个故事应该发生在“逾越一无酵饼—安息节”期间。这一天并没有特殊性。所以,正确的翻译应该是“安息节的一天”。值得注意的是,拉丁文(通用本)用 una 一词来翻译此字,应该是准确的。奥古斯丁在解说这一节时,也用 una 一词。参他的《约翰福音讲解》,cxx. 5, 注脚 6, 第 435 页。但是,英文钦定本将它处理为 the first。这显然是在后世的理解下给出的。奥古斯丁在接下来的讨论中,并没有把它当作问题来讨论。很简单,如果奥古斯丁仅仅把 una 解读为“某一天”,在理解上就不会导致日子计算问题。实际上,一旦 τῆ μιᾶ 被处理为“第一天”,就不能不面对日子计算问题。Robertson 也注意到 τῆ μιᾶ 和 πρώτος 的用法问题。不过,他仍然认为这里的 τῆ μιᾶ 是指安息节的第一天。参阅他对 20:1 的注释。

法,用7个行星命名7天。<sup>①</sup>

星期记日法和犹太人的安息周记日法因为基督教而发生一种交接关系。我们读到的最早有关记载来自殉道者查士丁(Justin the Martyr,西元100—165)的《第一辩护文》第67章。我把相关句子翻译如下:“在被称为太阳日的那一天,无论居住在城里还是在乡下,我们聚集在一起;只要时间允许,我们就朗读使徒们的回忆录[指福音书]和先知们的作品。……太阳日是我们举行公共聚会的日子,因为这一日是神从黑暗和混沌中创造宇宙的第一天;而我们的救主耶稣也是在这一天从死里复活。他是在土星日的前一天被钉上十字架的,而在土星日的后一天,即太阳日,向他的使徒和门徒显现。”<sup>②</sup>按照这种说法,耶稣复活的日子是犹太人的安息日之后。于是,犹太人的安息日就只能是土星日(即周六)。

值得注意的是,从查士丁的文字来看,当时(2世纪上半叶),人们就已经用相当稳定的语气来谈论行星的日子及其顺序了。有意思的是,查士丁并没有按行星的顺序来谈论。比如,更简洁的说法应该是这样的:耶稣是在被称为金星日的那一天被钉上十字架的,其间过了一个所谓的土星日,并在称为太阳日的那一天向门徒显现。查士丁为什么不这样说,我们很难考究清楚。我猜测,虽然查士丁的行星顺序在他所在的社团是确定的,但并不一定为别的社区所接受。因此,当时关于行星的排序以及星期的日子分配尚无一个共同接受的说法。关于这一点,我们可以从和查士丁几乎同代的星象家威提乌·华伦斯(Vettius Valens,120—175,亚历山大里亚人)的排序中得到说明。他的传世著作《文选》被认为是当时最全面的星象术教科书。华伦斯是从太阳日说起的,依次为:月亮,土星,木星,火星,金星,水星。<sup>③</sup>

---

① 关于古代记日方法问题,参阅 Bickerman, E. J. *Chronology of the Ancient World*, London: Thames & Hudson, 1980.

② 译自 Justin, *The First Apology*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Alexander Roberts (editor), Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

③ 参阅威提乌·华伦斯的《文选》第一卷第一章。我手中的希腊文和英译文来自如下网站(日期为2009年7月6日):“Vettius Valens Translation Project”(http://www.hellenisticastrology.com/wiki/index.php?title=Vettius\_Valens\_Translation\_Project&-redirect=no)。这个排序和查士丁的排序显然不同。

可见,至少在2世纪中叶以前,一些基督徒认为耶稣是在太阳日中复活的,所以在这一天举行敬拜赞美和饼杯圣餐活动。这种做法在当时得到越来越多教会承认,特别是在亚历山大里亚教区被广泛接受。我们注意到,在君士坦丁大帝在位的321年,7日一周的星期记日法已经在帝国的许多地区广泛使用了。而且,使用者包括基督徒。为了统一记日方法,君士坦丁采纳7日一周的星期记日法。这便是我们现在袭用的星期记日法,即:7日一周;一周内的七天用七个行星的名字来命名。君士坦丁颁布的星期记日法突出了太阳(Sun)日的地位(作为休息日),而其他行星则根据它们和地球的距离,依次为,月亮日(Moon)为周一,火星日(Mars)为周二;水星日(Mercury)为周三,木星日(Jupiter)为周四,金星日(Venus)为周五,土星日(Saturn)为周六。我们知道,君士坦丁大帝此时借助于基督教的力量已经得到罗马帝国。在帝国内部,各个领域都有基督徒在说话。实际上,如何分配一个星期的日子,基督徒拥有话语权。鉴于耶稣复活的日子归为太阳日的做法为许多教会接受,帝国在颁布星期记日法时宣布太阳日为休息日,同时作为基督徒的崇拜主日。耶稣复活在犹太人的安息日之后,所以,犹太人的安息日被分配在耶稣复活之前(周六)。<sup>①</sup>结合犹太人的逾越—安息节和罗马人的星期记日法,我们可以这样计算耶稣死后到复活的日子。犹太人的记日法是从日落到日落;罗马人的星期记日法是从午夜到午夜。耶稣是在犹太人纪年的1月14日(周五)日落前入殓的,所以,本日算作耶稣入殓的第一天。日落之后即进入15日

---

① 君士坦丁关于星期记日及周日休息日的颁布令收入在六世纪编订的《查士丁尼法典》(Codex Justinianus, lib. 3, tit. 12, 3)。相关讨论参阅 Philip Schaff 的《基督教会历史》(History of the Christian Church [Charles Scribner's Sons, 1910]),第3卷第7章。人们或者会注意到,这里的日子分配似乎有某种任意性。我们知道,西元三—四世纪的犹太人保持着7日一周的安息周记日法。如果耶稣复活是在周日,那么,安息日就只能安排在星期记日法的周六。反过来,如果安息日放在周日,那么,耶稣复活的日子就是周一。我们知道,日历年历的计算必须接受天体运行位置的制约,而星期7天的日子如何分配则没有这样的外在制约。历史上看,实际分配更多地是由拥有分配权的人来决定的,因而带有一定的随意性。由于周日是休息日,如何分配周日乃是一件重要的事。我们看到,参与当时分配一周日子的话语权就在基督徒手中。分配权应该是关键所在。有关讨论,也请参阅邹保禄“主日礼仪的演变”(《辅仁大学神学论集》,第五十七号,一九八三年秋)。

(但在星期记日法中仍为周五的晚上)。15日是一个特别的日子,不许做工。这是第二天。15日日落之后(即星期记日法中的周六晚上)进入16日,即第三天。马利亚她们此时出来购买香膏。第16日清晨(周日),人们发现耶稣坟墓已空。

我们看到,约翰这里提供的描述是他亲眼所见。他没有像其他福音书那样谈论究竟是谁在那天早上去了墓地,而是把自己亲身在场的事件描述清楚。抹大拉的马利亚急急忙忙来的时候,他和彼得正好是在一起。当他们听到马利亚传递的消息之后,二话不说就往墓地跑去。至于有什么人和马利亚同行,他并不在意。他只知道是马利亚来告诉他们关于空墓的事。接下来的描述相当细腻。作者的目的是把他当时所遇到的事一五一十交待清楚,让读者感受到其中的真实性。

第8节提到“那个先到的门徒”,指的是约翰本人。他在墓穴看到的这一切让他眼睛一亮:耶稣在此之前说过,他将复活;现在,耶稣的尸体不见了;他复活了。看来,耶稣真是可信的!但是,这个门徒所信的是什么呢?——是耶稣的复活这件事还是耶稣的独子身份?耶稣复活对门徒的生存意味着什么呢?我们看到,无论是这个门徒自己还是彼得,对此都还不明白。此时,这位门徒充其量不过是确认耶稣在此之前关于他必复活的预言已经实现了。所以,在第9节,这位门徒(即作者本人)补充了一句:“不过,他们还是不明白经上说的,即:他必定从死里站起来。”约翰在回顾他当时的心理变化时,深刻地体会到了“就信了”和“还是不明白”之间的差异。耶稣在此之前说过他要复活的事。约翰看到了空墓之后立刻相信耶稣说过的话。但是,这对他自己的生存意味着什么?——这必须自己在生存中去体会。人不可能明白那些自己没有经历过的事情。对于门徒来说,“信”乃是“明白”的开始。约翰此时虽然相信,但尚未明白(因为没有经验)。兴奋之后,他们仍然不知所措(不明白),只好仍然回到自己原来的地方。

【20:11-18】马利亚则在墓外哭。她边哭边弯腰往墓里窥视,看见有两个在白光中的天使坐在那里,一个坐在安放耶稣身体头部的地方,一个则在脚部。他们对她说:“女子,为何而哭?”她对他们说:“他

们挪走了我主，而我不知他们把他放哪里了。”说完，她扭身看见耶稣站在那里，但没有认出他是耶稣。耶稣对她说：“女子，为何而哭？在找何人？”马利亚以为他是看园子的，就说：“先生，如果是你搬走的，告诉我把他放在哪里了，我好去领取。”耶稣对她说：“马利亚！”她转过身来，用希伯来话说：“拉波尼！”（意思是“老师”）耶稣对她说：“不要碰我。我还没有升到天父那里。你去见我的弟兄们，告诉他们我要升往我父我神那里——也是你们的父你们的神。”抹大拉的马利亚就去告诉门徒们，说她亲眼看见了主，并且主对她说了这些话。

和门徒的反应不同的是，马利亚接下来的动作是哭。马利亚也听耶稣说过关于他要复活的事。当她发现墓穴没有耶稣的尸体时，直接反应是哭。为什么哭呢？——对于马利亚来说，这是十分自然的反应。马利亚和门徒一样都相信耶稣复活的事，但是，她现在看不见耶稣，所以就哭。马利亚此时此刻的哭和拉撒路死后她跪在耶稣脚前的哭，从她的性格这个角度看，两者十分相像。不同的是，那次跪在耶稣脚前的哭是一种交出主权的哭，是一种向耶稣求助的哭；而这次却是无所适从地哭，是因为看不见耶稣尸体而哭。

我们看到，彼得和约翰虽然发现耶稣已经复活，但是不知道耶稣的复活对他们来说意味什么。所以，他们茫然无措地回到他们原来的住处。他们离开之后，马利亚在哭中有了一段和耶稣相遇的经历。从记载上看，马利亚和耶稣相遇这件事发生在约翰和彼得离开墓地之后。因此，这段叙述是马利亚提供的（约翰本人并不在场）。马利亚十分详细地向门徒描述了她和耶稣相遇的细节，包括马利亚一开始没有认出耶稣而以为他是园丁，并跟他要耶稣尸体的细节。

对于马利亚的这段叙述，人们也许会提出如下问题：第一，马利亚看见了两位具有人的形象的天使。他们是真的人还是某种幻影？马利亚看到的这两位天使形象究竟是什么呢？或者说，马利亚凭什么说他看见的就是天使？我们先讨论一下 *ἐν λευκοῖς* 的意思。和合本用“穿着白衣”来翻译它。*λευκοῖς* 的原意是指“白色的”、“耀眼的”或“光的”。加上介词 *ἐν*，如果是描述一个人，可以理解为身穿白衣（省略了“衣”字）。另一方面，我们也可以直接地译为“在光中”、“在白色中”、“在闪

耀小”等等。许多英译本都是这样做的。在这后一种理解中,马利亚看见的天使就不一定是人的形象。更可能的是,正是由于她所看见的是一种令人耀眼的存在,所以她认定那是天使。否则的话,我们完全有理由问:她凭什么说她那时看见的就是天使?《马太福音》(28:2)只提到一个天使。这从另一个方面说明,当时出现在马利亚面前的天使并不是一种具体的人的形象,而是一种在光中的存在。<sup>①</sup>

第二,马利亚第一眼看见耶稣时并没有认出他来,但在耶稣喊她的名字之后,立刻就认出他来。我们知道,马利亚一直跟随耶稣并看着耶稣入殓,她对耶稣的身体形象是熟悉的。为什么才过三天她就认不出耶稣了呢?耶稣复活后显现给马利亚(及门徒)的形象是什么样的形象呢?联系 14:21—22,在那里,耶稣说他会向门徒显现自己。这就是说,只有他的门徒才能认出他来。如果耶稣的显现是指他复活后的形象,那么,对于那些不相信耶稣的独子身份的人来说,他们是无法看见耶稣的。马利亚一开始只是凭着自己的感情询问耶稣尸体的下落,甚至没有想起耶稣关于他三天后复活的那些谈话。复活后的耶稣必须在信心中才能看见,因而我们只能从信心的角度来谈论耶稣的复活身体。马利亚在耶稣被埋葬之后,尽管仍然怀念耶稣,但没有想起耶稣关于他必复活的话,从而理所当然地以为耶稣是看墓地的。耶稣的呼唤把她的信心唤醒了。或者问,对于那些不相信耶稣的独子身份的人,他们能够看见复活的耶稣吗?——从马利亚(及门徒)和复活后的耶稣相遇的情况来看,他们只能面对耶稣视而不见。离开信心来谈论耶稣复活事件实际上是不可能的。我们可以从这几个方面加以说明:1,耶稣没有向那些不信者显现——即使显现了,他们也可以找到

---

① 加尔文在他的《约翰福音评论》(20:12 注)中谈到:“关于这两位天使是否真的有身体的样子,这是一个没有意义的问题。我不想给出确定的回答。”奥古斯丁对“两个天使”的描述有强烈的感觉,认为这代表了东西方教会,意味着福音要从头到脚,从东到西,传到地极。参阅奥古斯丁的《约翰福音讲解》cxxi. 1, 第 437 页。奥古斯丁所在的时期出现了东西教会,即拉丁教会(以罗马教会为中心,使用拉丁语)和希腊教会(以安提亚教会和君士坦丁堡教会为领导,使用希腊文)。这两个教会在奥古斯丁之后因为语言、神学、和体制等方面的差异而最终发生分裂。不过,在奥古斯丁时代,两个教会之间虽然有深刻的争论,但分裂的趋势并不显著。他认为,这两个教会都是耶稣的教会。

托词说那不是耶稣。2;当门徒宣告耶稣复活之后,对于不相信的人来说,这只不过是门徒自己的说法,并不是真实事件。为了反驳耶稣复活事件,人们甚至可以编造很多故事来解释空墓事件,如《马太福音》(28:11-15)的记载。

还有一点值得注意。马利亚认出耶稣之后,就想摸耶稣的身体,如她在拉撒路事件中跪在耶稣脚前哭泣一样。耶稣不允许马利亚碰他,说他还没有升到天父那里(20:17)。但是,我们在接下来的文字中读到,耶稣和门徒在一起的时候,“把他的手和肋旁让他们看”(20:20);他还对多马说:“伸过你的手指来看看我的手;伸出你的手来摸摸我的肋旁”(20:27)。耶稣可以把他的身体让门徒摸,却不让马利亚摸。对此,奥古斯丁解释说,耶稣这样做也许是因为马利亚太看重作为人的耶稣(比如准备香膏去膏耶稣的身体,发现空墓之后只想到耶稣身体存放处等等),而未能在信仰中把耶稣和天父等同起来,所以不允许马利亚摸这件事是要提升马利亚的信仰,让马利亚认识到他和天父的一体性。<sup>①</sup>奥古斯丁的解释是可以接受的。也就是说,耶稣让谁摸自己的身体和这个人的信心状况是相关的。不让马利亚摸是为了马利亚的信心,让多马摸则是为了多马的信心。让摸与不让摸都是为了门徒的信心。不难发现,《约翰福音》余下的章节主要是记载耶稣复活后向门徒显现的几个事件,其目的归根到底是要提升门徒的信心——因为相信耶稣复活是耶稣门徒的生存起点。

从另一个角度看,如果耶稣复活后的身体只有在信心中才能看见,并且人能否触摸它也和人的信心状态相关,那么,复活后的耶稣身体就一定不同于一般的肉体。或者说,复活后的耶稣身体(σῶμα)已经不是一种原来的肉体性存在(σάρξ),不是一般的人所看见的肉体。如果是这样,我们可以问:这时候的耶稣身体是一种什么样的存在?——有意思的是,福音书作者对这个问题并不感兴趣。相反,他们反复强调耶稣身体的实在性(不是一种幻影),谈到耶稣让门徒看和摸他的手脚和肋旁的钉痕,并且当着他们的面吃东西等等。但是,如

① 参阅奥古斯丁,《约翰福音讲解》,cxxi. 3,第438页。

此实实在在的耶稣身体，门徒还是常常认不出那就是耶稣。看来，这种实在性也是在信心中才能看到和摸到的。无论如何，离开信心，门徒就无法认出复活后的耶稣身体；而那些不信者没有信心，当然就更无法辨认耶稣身体了。从这个角度看，那些对耶稣进行判断的人根本不可能看见复活后的耶稣，因而不会相信耶稣复活。《马太福音》(28:11-15)记载到，犹太人的头面人物在听说耶稣复活之后，硬说耶稣尸体是被门徒偷走的。所以，耶稣复活后不向那些不信者显现。

**【20:19-23】** 还是安息节的那一天。当日晚。门徒相聚一处。因为害怕犹太人，他们紧闭房门。耶稣来了，站在他们中间，对他们说：“愿你们平安！”说完，便把他的手和肋旁让他们看。门徒见到主就高兴了。耶稣又对他们说：“愿你们平安！父如何派遣我来，我就如何差遣你们去。”说完便吹了一口气，对他们说：“接受圣灵！无论什么人的罪，你们要免就免，要留就留。”

马利亚关于耶稣复活的报告对于门徒来说当然是一个好消息。而且，他们相信她的报告是属实的。但是，和彼得及约翰的反应一样，相信归相信，但还是不明白耶稣复活对他们的生存意味着什么。所以，他们回到原来的地方，继续在惊恐中生活。

在余下的篇幅中，我们读到的故事都是关于耶稣复活后为了唤醒门徒的信心而向门徒显现的事情。这里的故事有意着重描写耶稣的复活身体的纯洁性和实在性。一开始，耶稣在房门紧闭的情况下，没有敲门就站在门徒面前。耶稣复活后的身体是不受门和墙限制的。在门徒的心目中，不受物质性的门和墙限制的存在属于鬼魂之类的存在。当耶稣出现在他们面前的时候，他们的第一反应是以为看见鬼魂了(参见《路加福音》24:37-39)。然而，耶稣让他们触摸自己的带钉痕身体，展现自己的实在性。如果复活后的耶稣是鬼魂一类的存在，门徒是无法相信这是耶稣复活的。人们关于鬼魂存在的故事到处都是。如果耶稣是作为鬼魂显现于门徒面前，最多不过是多了一个关于鬼魂的故事。然而，耶稣向他们展现的是他的复活身体的实在性，否定其虚幻性。这里，门徒在信心被唤醒的同时，看见了复活后的耶稣之实在性。



对于这些亲眼看见耶稣的复活身体的门徒来说,他们当然确信耶稣已经复活了。但是,耶稣复活对他们的生存来说意味着什么?我们注意到,彼得和约翰看见空墓之后就已经相信耶稣复活了,只是不明白这意味着什么。为了向门徒说明复活的意义,耶稣向门徒显现之后向门徒作了三件事,目的便是让他们明白复活的意义。第一件事,耶稣差遣门徒。第二件事,耶稣要他们接受圣灵。第三件事,耶稣赐给门徒赦罪的权柄。这三件事归结起来是一件事,这就是,传播耶稣的福音。我们知道,门徒一直跟随耶稣,并愿意继续跟随。但是,从耶稣开始谈论他的离开,到他死后入殓,门徒深深地陷入了如何跟随耶稣的困境。对于门徒来说,耶稣入殓之后就已经不可能继续跟随耶稣了。马利亚关于耶稣复活的消息给他们带来了某种激动。但是,除非耶稣再现在眼前,并且继续和他们在一起并带领他们,否则,他们仍然无法跟随耶稣。因此,耶稣复活向门徒显现,首先要解决的便是门徒如何继续跟随的问题。

耶稣差遣门徒这件事说明,差遣就是跟随。耶稣的独子身份是在完全顺服在天父旨意中彰显出来的。一方面,他是天父派遣来到这个世界,仅仅传达天父的旨意;另一方面,他完全顺服在天父的旨意中,因而与天父成为一体。同样,门徒的跟随者身份也是在完全顺服中保持的。一方面,门徒跟随耶稣而领受天父的旨意;另一方面,门徒在耶稣的差遣下向世界宣告天父的旨意。换句话说,跟随耶稣就是受差遣去传播他的福音。不传福音就无法跟随。这种关系也就是耶稣的葡萄树比喻所传达的信息(参阅第15章)。只要门徒接受耶稣的差遣,在世上宣告耶稣的福音,门徒就能够跟随耶稣。这便是耶稣复活的首要意义。

耶稣在第14章反复强调,只有在他离开门徒之后,圣灵才能来到他们中间。耶稣复活后并不是要和门徒继续住在一起。他在对马利亚说话时,特别强调他要去天父那里。也就是说,他的复活意味着他的离开。因此,耶稣在差遣门徒之后,向他们吹了一口气,并要他们接受圣灵: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*。这里的 *λάβετε* 用的是过去不定时,命令式。就语气而言,耶稣要表达的是,门徒接受圣灵不是一个一次性动作,而是一个不断的动作。圣灵是给予门徒的,主权在圣灵。只有圣灵不断

给予,门徒才能和圣灵同在。门徒领受圣灵就和圣灵同在,而圣灵的工作就是让门徒想起耶稣说过的话,这样,门徒就能和耶稣同在。也就是说,耶稣要门徒接受圣灵是要门徒感受到,他们出去宣告耶稣的福音时并不孤单,因为他和他们同在。当圣灵和门徒同在时,门徒所做的一切都是耶稣的意愿。因此,只要圣灵同在,门徒就能跟随。这是耶稣复活的第二重意义。

值得一提的是,由于《使徒行传》(第二章)叙述了一个圣灵降下的故事,在释经史上一直存在着这样一个争论:如果圣灵不可能两次降下,那么,如何理解这里的“接受圣灵”和那里的“圣灵降下”之间的关系?其实,从耶稣(独子身份)和圣灵(奉耶稣的名而来)的位格出发,这里的关系并不难理清。<sup>①</sup>

耶稣在 16:7 中说:“跟你们说真的,我的离开对你们是一件好事。要是我不离开,保惠师就不来你们这里。我要是去了,就会把他派给你们。”这一去一来是不能间断的。如果耶稣离开门徒而圣灵尚未降下,那么,至少在这个空隙中,门徒就成为被抛弃的孤儿。此时的门徒生命也会因为没有供养而丧失掉。这当然是不可能的。门徒相信耶稣的独子身份从而跟随耶稣,从这一时刻开始,他们就拥有了永生。按照耶稣的说法,这永恒的生命一旦进入门徒的生存中,神就会不间断地供给养分(参阅 4:14;15:5)。显然,这一去一来之间不能有空隙。耶稣在复活离开门徒之前必须把圣灵赐下;否则,门徒就会因为断掉了给养而丧失生命。因此,我认为,门徒这里所接受的圣灵是当下的动作。从接受圣灵这个时刻起,圣灵接替了耶稣的工作而实实在在地和门徒同在,保守并带领门徒。*λάβετε*不是未来时,而是过去不定式。它所指称的是门徒当下接受耶稣所赐圣灵的动作,以及以后所有因为相信耶稣的独子身份而接受圣灵的动作。

至于《使徒行传》(第二章)关于圣灵降下的述说,我认为,乃是一种经验之谈,即:门徒亲身经历并意识到了圣灵的带领。我们知道,耶稣带

---

① 考虑到这场争论在释经史上旷日持久,我这里不打算深入追踪各派观点。有关讨论可以参考卡森的《约翰福音注释》(第 1014—1022 页)。卡森本人基本上采纳了所谓的“象征说”,即:“接受圣灵”象征着“圣灵降下”,是一种未来式。

领门徒三年,就是要建立门徒的信心,使门徒的生存置于一种新的出发点上,即相信耶稣是独子,并通过这信心而接受耶稣赐给的圣灵。门徒是在信心中接受圣灵的。这里的信心是面对圣灵放弃判断权。圣灵进入信心可以有各种方式,可以是温和的,也可以是激烈的。如果圣灵温和地进入门徒心中,他们就不一定能够感受到它的进入,而在它进入之后也不容易意识到它的存在。也许,他们会感受到某种平安;但这种感受可以归为对耶稣的信心。除非他们亲身经历并强烈感受到圣灵的带领,他们就不可能拥有关于圣灵的知识,无法谈论圣灵的存在。其实,我们在《使徒行传》读到的关于圣灵降下的故事便是他们亲身经历圣灵带领的事件描述。这种经历在他们的意识中造成显著的对比,让他们感觉一新。有了这亲身经历,门徒就拥有了关于圣灵的直接认识,并且能够谈论圣灵的同在。可见,“圣灵降下”乃是在述说门徒经历圣灵带领。这是一种经验之谈,而不是谈论圣灵的第一次降临——因为圣灵在耶稣复活升天前就已经降下并与门徒同在了。

耶稣对门徒做的第三件事是赐予门徒以赦罪的权柄。“要免就免,要留就留”是一种极大的权柄。原文 *τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφείωνται* 是一个相当清楚的表达。直译:无论谁,只要你若要免罪,罪就免了。在摩西律法中,赦罪的权柄仅属于神。这里,耶稣显然是把这一权柄赐给了门徒。对于门徒来说,这是一种什么意义上的权柄呢?就语言来看,这种说法的直接印象是门徒有了赦罪的权柄。这种属神的权柄如何能够为人所拥有呢?一种比较流行的解释强调 *ἀφείωνται* (免)和 *κείρατῆνται* (留)的被动态,认为这里的免罪留罪的权柄仍然在神的手中,即神通过门徒传福音的工作赦免或保留人的罪。加尔文便是在这个思路中讲解此段经文的。他写道:“耶稣要使徒们免人的罪,并不是把那仅属于他的权柄转给他们。免罪的权力仅仅属于他。他没有把这个仅属于他的特权赋予使徒们,而是要他们奉他的名宣告赦罪,从而他可以借此使人与神和解。简言之,恰当地说,耶稣自己通过他的使徒和使者赦免人的罪。”<sup>①</sup>加尔文在本段评论中反复强调赦罪的

① 参阅加尔文,《约翰福音评论》20:23注。

权力仅属于耶稣，因而这里不是赐予门徒赦罪的权柄，而是差遣他们去宣告福音。

这种解读把赦免罪的主体和作为主词的门徒强行分离，我认为，显然是不尊重原文的语法结构。从原文语法结构出发，我认为，耶稣赐给门徒的就是赦罪的权柄。也就是说，门徒拥有赦罪的权柄。其实，从耶稣的独子身份这个角度看，并不难理解门徒的赦罪权柄。可以这样看。耶稣所拥有的一切权柄都是因为他完全顺服在天父旨意之下。在顺服中，他所做的一切都是天父要做的，因而拥有了和天父同样的权柄。当耶稣像天父差派他那样差派门徒去宣告福音时，门徒在顺服中同样能够领受天父的能力，拥有和天父一样的权柄。这里的关键点是顺服。在顺服中，天父—耶稣—门徒的关系是这样的：天父差派耶稣，耶稣差派门徒；门徒顺服耶稣，耶稣顺服天父；因此，天父赐予耶稣权柄，耶稣赐予门徒权柄；耶稣拥有天父的权柄，而门徒拥有耶稣的权柄。其中的纽带便是顺服。门徒深信耶稣是神的独子，所以，在信心中，他们跟随耶稣；在跟随中，他们顺服耶稣。只要在顺服中，他们就拥有来自天父的权柄，因而理所当然拥有赦罪的权柄。当耶稣唤起门徒的信心之后，门徒就在顺服中获得了赦罪的权柄。这是耶稣复活的第三重意义。

耶稣复活并要离开门徒，在离开他们之前向门徒显现，做了这三件事，意图是要向他们说明复活的意义。为什么耶稣的离开对于门徒是一件好事？——只有这样门徒才能和圣灵同在，拥有赦罪的权柄，受差派而广传福音。

【20:24—29】多马，十二门徒之一，就是那“双胞胎”，耶稣来时恰好没和大家在一起。门徒对他说：“我们亲眼看见主了。”他对他们说：“除非我看见他的手上有钉痕，我用手指伸入钉痕中，并且用我的手伸入他肋旁；否则，我不信。”八日之后，他的门徒再次相聚，多马在其中。房门紧闭。耶稣来到在他们中间，说：“愿你们平安！”然后，对多马说：“伸过你的手指来看看我的手；伸出你的手来摸摸我的肋旁；不要不信，只要相信！”多马回答他说：“我的主，我的神！”耶稣对他说：“你看我就相信了；祝福那些未见而信者！”

这个故事虽然围绕多马,但其主旨乃是要强调耶稣复活身体的实在性。对于多马来说,虽然耶稣多次谈到他必复活,但是,在他的理解中,耶稣是否复活的关键点是耶稣身体的实在性;而证实这一点只能通过感觉。在约翰的描述中,约翰自己是在看见空墓之后就相信耶稣已经复活了;而其他门徒则是在耶稣向他们显现并让他们看自己的手和肋之后直接感觉到耶稣复活身体的实在性。对于门徒来说,耶稣的复活不再是一个信心问题,而是得到经验证实的事实。我们这样看,如果没有这些感觉经验,即亲眼所见的见证,而门徒直接就相信耶稣复活了,并到处宣讲耶稣的复活,那么,对于听众来说,耶稣复活就只能是一种传说,是门徒编出来的故事。因此,复活的可信度取决于耶稣身体的实在性。需要注意的是,相信耶稣必复活和看见并证实耶稣已经复活乃是完全不同的两件事情。耶稣在上十字架之前要门徒相信他必复活。这是一个信心问题。当他通过复活显现向门徒证实他的话是可信的时,他要门徒眼见为实,相信他话的是可信的。这是个经验证实问题。耶稣这样做的目的并不仅仅是要门徒相信他能够复活,而是要门徒通过见证他的复活相信他的独子身份。其实,复活只是耶稣彰显独子身份的许许多多事件中的一件而已。复活是最后一个事件。从这个角度看,复活就不仅仅是一个信心问题,而且还是一个实实在在的历史事实,是耶稣尊容的彰显。

多马在第 25 节中的表现是合乎人的心理的。他强调说,除非亲眼所见,否则不信。他所说的“不信”指的是不信什么呢?我想这至少有三种可能性:1,不信耶稣复活这件事;2,不信耶稣是基督;3,不信门徒的叙述。我们注意到,当代注释者对于多马的要求颇有微词,认为多马的信心有问题,但却未能指出是哪方面的信心问题。比如,和合本在翻译第 29 节时用了“才”这个字,似乎耶稣也在责备多马的不信。加尔文用多马的例子来比喻我们的不信。<sup>①</sup> 这种解读大概把多马所说的“不信”归为前两种可能性。我认为这种解读不符合原文的语法和用意。多马多年跟随耶稣,对于耶稣说的每一句话都铭记心中。如果

---

<sup>①</sup> 参阅加尔文《约翰福音评论》(20:26 注)中的讨论。

对耶稣缺乏信任,那是不可能这样做的。耶稣说过他要复活。多马在信任中记住了这句话。但是,耶稣如何复活,在什么时候复活等等,除非亲眼所见,否则无法谈论。其他门徒在谈论耶稣复活时,他们是亲眼所见。如果多马不是亲眼所见,耶稣复活这件事对多马来说就不是实实在在的。

耶稣向多马显现的方式和上次显现完全相同:在闭门状态中出现在门徒面前。我们前面讨论了信心在耶稣复活事件中的基础性作用,即:门徒是在信心中认出耶稣的复活身体的。然而,这并不表明这件事不需要去证实。这里的证实指的是通过感觉经验的检验。耶稣向门徒显现,如果不显现他的复活身体之感觉实在性,门徒的信心是不可能得以提升的。他在前几章反复提到将要发生的事,目的是为了门徒在事情发生之时相信他是基督。这些事情正如耶稣所说——发生了,而门徒也都一一亲眼看见了。正是这些事情中的最后一件。因此,如果耶稣复活是一个事实,它就必须得到证实。任何未经证实的说法都不能是事实。从这个角度看,多马要求证实耶稣复活一事是合情合理的。如果耶稣不在多马面前显现并让多马亲眼看见他的复活身体,那么,耶稣尊容就没有完全展现在多马面前。从这个角度看,多马的不信其实是不相信其他门徒关于耶稣复活的叙述。

耶稣在第 29 节对多马说的话是语重心长的:“你看见我就相信了;祝福那些未见而信者!”希腊文原文 *ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας* (你看见我就相信了) 中的 *ἑώρακάς* (看见) 和 *πεπίστευκας* (相信) 都是用第二人单称的完成时,强调多马看见(直接感觉)之后就相信了。从文字和口气上看,我在这句话中读不出多马的信心来得太迟这一层意思。耶稣只是说出了一个事实,并且借着这个事实说了下面的一段话: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* (祝福那些未见而信者!)。这里的 *πιστεύσαντες* (相信) 用的是过去不定时,并没有和多马因见而信这件事做比较,因而不隐含更受祝福这一层意思。耶稣的意思是,因见而信者和未见而信者都受祝福。福气来自信心,而不是见与不见。

深入追究,我们发现,这里涉及了后代基督徒如何建立信仰的问题。我们知道,除了耶稣的第一代门徒亲眼见过耶稣之外,二代以后

的基督徒都没有机会用自己的身体器官亲眼看见耶稣。第一代门徒都是因为亲眼看见耶稣而相信耶稣是基督。如果他们所传讲的不是他们亲眼所见亲耳所闻,那么,对于听众来说,门徒的传讲就存在着虚构成分。实际上,耶稣向门徒彰显他的尊容,严格来说,每一件事对于门徒的感官来说都必须是实实在在的。这是“彰显”一词的本意。门徒因为亲眼所见,所以相信耶稣是基督;而后生虽然没有亲眼看见耶稣,但因为信任门徒的见证,所以信了;一代一代的基督徒,因为信任前辈,所以信了。追溯源头,基督徒的信仰是建立在使徒的亲眼所见基础上的。由此看来,多马的要求及其得到满足是基督教信仰的根基所在。

对此,奥古斯丁的阅读和理解值得我们十分重视:“他(多马)看见并摸了那人(指耶稣),从而认出了他从未见过和摸过的神。”<sup>①</sup>这里,奥古斯丁没有非议多马的要求,反而认为满足多马的要求是建立信心的途径。《约翰福音》关于耶稣的所有描述都是使徒约翰的亲眼所见亲耳所闻,十分强调经验上的实在性。因此,耶稣的彰显一定是面对人的感官的;不面对人的感官,就没有彰显。但是,耶稣所彰显的则必须在信心中才能认出来。没有信心,即使亲眼看见耶稣的所作所为,如那些在判断中面对耶稣的法利赛人,仍然无法认出耶稣是基督。耶稣对多马说:“不要不信,只要相信!”(第27节)耶稣这里说的“不信”和“相信”当然不限于耶稣复活这件事——复活已经彰显,多马已经亲眼所见,因而是一个被确认的事实。此事已经不存在信或不信的问题。耶稣是要多马相信耶稣是基督。多马亲眼看见复活之后的耶稣,由衷地说出:“我的主,我的神!”(第28节)这正是在信心的基础上认出了耶稣的神性。因此,耶稣复活同时具有感觉实在性和信心实在性。

**【20:30—31】**耶稣在门徒面前还行了许多其他神迹;它们没有记在这本书上。记载这些事情是要你们相信耶稣是基督,是神的儿子,奉他的名就有生命。

《约翰福音》反复谈到信心问题。这是恩典真理论的核心所在:从

<sup>①</sup> 参阅奥古斯丁,《约翰福音讲解》cxxi. 3,第438页。

信心出发,向真理开放,从而和真理发生一种直接的内在关系,领受真理的给予。这里,作为出发点的信心所指向的对象是什么呢?这一点是不言而喻的:信心指向耶稣,即“相信耶稣是基督,是神的儿子,并且奉他的名就有生命”。这便是基督信仰的内容。由此可见,《约翰福音》在使用“信心”一词时是有确切含义的:基督信仰不是一种简单的主观信念,而是相信耶稣来自于神,并彰显神的尊容。由于耶稣的独子身份,人只能通过耶稣和神(真理本身)发生关系,因而相信耶稣的独子身份是和真理建立关系的唯一途径。在这样的信仰中,人向真理开放而与真理同在,从而拥有生命。这句话也是对耶稣所说的“我是道路、真理、生命”这句话,从人的角度进行回应。

我们注意到,这两节经文是对整本福音书的总结。就语气而言,作者准备结束本书关于耶稣的述说。这里的行文特点是显而易见的。实际上,奥古斯丁在讲解这一段时也提到,这种写法表明本书的结束。不过,他继续说,既然使徒约翰还有故事要讲,我们接着读就是了。<sup>①</sup> Robertson 认为,作者原来的意思是要结束本书,但在出版前觉得还是要把这个故事加入,于是加上第 21 章。<sup>②</sup> 当代有不少的《新约》专家认为原书到此为止,而第 21 章的作者是另一个人。关于这个问题,我们需要对第 21 章进行分析。

---

① 参阅奥古斯丁,《约翰福音讲解》cxxxii. 1, 第 439 页。

② 参阅 Robertson《第四福音书》对 20:31 节的注释。



## 第二十一章 爱与跟随

【引言】本章叙述了耶稣复活后和门徒在一起，主要是耶稣和彼得的一段对话。因为彼得曾经三次不认耶稣，耶稣这里问了他三次“你爱我吗？”这次对话的主题是“爱”和“跟随”。

在深入主题之前，我们需要面对当代《新约》研究界的一个广泛而持久即文字和《约翰福音》其他部分之间的关系问题。传统观点认为，第21章不是《约翰福音》原稿中的一部分，但是，其写作特点和神学思路与前20章相同，因而属于同一作者。当代学术界主要围绕是否属于同一作者问题展开讨论。就目前的讨论状况而言，主流意见似乎认为不属于同一作者。虽然争论涉及语言、风格、神学等等，但是，我认为，能够使人不得不特别注意并加以思考的，乃在于语言使用的差异。布特曼对这一章的文字进行了详尽分析，发现有28个字是本章所特有的（比较其他20章）。<sup>①</sup> 比较特别的有，第5节耶稣称门徒为小子们（*παιδία*）没有用 *τεκνία*（如13:33）。不过，人们注意到，《约翰一书》（2:13,18）在相似语境中都是用 *παιδία*。这一语言现象值得我们重视。此外，第12节“门徒中没人敢问他”中“问”（*ἐξετάσαι, ἐξετάζω* 的过去不动时）在其他20章都没有出现；而在相似语境中我们读到的是另一个字即 *ἐρωτάω*（如1:25,5:12,9:2等）。<sup>②</sup>

① R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trans. J. K. Riches, Blackwell, 1971, pp. 700-1.

② 相关讨论参阅卡森的《约翰福音注释》第1037—1041页。

这个问题涉及《约翰福音》的作者问题。我在导言讨论本福音书作者时对此进行了讨论。总的来说,我认为,《约翰福音》是使徒约翰的讲章,但通过他的门徒的笔记和编辑整理而成。整理者不止一位。在如何处理约翰的讲章这个问题上,虽然大体一致,但象 7:53—8:11 和第 21 章的故事,便是出于另一人的笔记,因而有不同的写法。但是,不可否定的是,它们的叙事方式和神学思路基本一致。因此,《约翰福音》第一稿出来之后,它的第一批读者(即约翰的首批门徒)对此提出增减意见并被接受。我的感觉是,第 21 章是在第一稿出版不久就被编入了,而 7:53—8:11 的编入时间则后,从而导致了不同抄本。我认为,这种编辑整理上的技术问题并不影响整本福音书的架构和信息。

**【21:1—3】** 这事以后,耶稣在提比里亚海再次向门徒显现。这次显现是这样的:西门彼得,“双胞胎”多马,加利利的迦拿人拿但业,西庇太的儿子们,以及其他两位门徒,他们聚在一起。西门彼得对他们说:“我打鱼去!”他们对他说:“我们跟你一起去!”他们就出来上了船。这一夜下来,他们什么也没有打着。

“这事以后”(Μετὰ ταῦτα)这种叙事口气,我们注意到,是作者惯用的。参阅第 5、6、7 等章的起头。这从一个侧面说明,本章叙述的故事来自同一人,即使徒约翰。故事谈到门徒在提比里亚海再次见到耶稣的经历。我们注意到,这些门徒在此之前已经见过耶稣,并从耶稣那里领受了圣灵(参阅第二十章)。不过,他们尚未经历到圣灵的同在。门徒见到复活后的耶稣时会兴奋起来,但当耶稣离开他们后,仍然不知所措。在跟随耶稣的三年中,他们听耶稣讲道,按耶稣指示做事,除此几乎没有自己的私人生活。这种跟随对于他们来说是充满安全感的,因为他们完全相信耶稣的能力。同时,这种跟随也能让他们感到生活充实。只要他们所敬仰的耶稣和他们在一起,只要耶稣做主,他们就会觉得每天有事可做,充满意义。因此,耶稣的离开对他们来说等于生活失去了主心骨。他们的生活失去了目标,失去了意义。

今天做点什么事呢?——彼得说,打鱼去吧!其他门徒回应道,好,咱们去吧!可以想象,这不就是一帮无所事事百般无聊者团伙在

设计当日生活的光景吗?! 我们也注意到,有些学者在谈到这件事时,对于这几位门徒的如此光景有不同评论,有人认为他们在耶稣复活并向他们显现之后仍然如此无所事事是一种逃避行为;也有人认为这不过表明门徒回归日常生活而已,不足为怪。<sup>①</sup> 不过,较之复活显现前关起门来聚会的情形,这些门徒有了更多的安全感,敢于在公开场合相聚了。这说明,在他们心中的圣灵已经开始带领他们的生活了;只是他们还没有感觉到圣灵的带领。需要强调的是,门徒在三年的同吃同住中彼此之间建立了深厚的感情,因而耶稣离开他们之后仍然常常聚集。耶稣还在的时候,凡事都听耶稣的;他们感到生活是安全而充实的。现在耶稣不在了。没有耶稣的当面指示,他们今天能够做什么呢?这是令人茫然的时刻!耶稣的离开对他们来说是一个突发事件。他们在事发之前虽然听耶稣说过,但由于他们相信耶稣是大有“能力”的,因而在心中根本没有好好想过耶稣离开后该如何生活。他们还没有准备好,所以他们心中的圣灵仍然在积蓄他们的信心。这是一种心不在焉的心境。这些门徒在如此心境中打鱼,只能空手而归,白忙一场。

**【21:4—14】**天要亮的时候,耶稣站在岸边。门徒们还不知道那是耶稣。耶稣对他们说:“小子们,有吃的没有?”他们回答说:“没有。”耶稣对他们说:“把网撒在船的右边,你们就会找到鱼。”他们照做了。鱼太多,他们拉不上来。耶稣所喜爱的那个门徒对彼得说:“那是主。”西门彼得光着身子,一听“那是主”,便穿上渔衣,跳入海中。其他门徒则上小船——离岸不太远,不过是二百肘的距离,协力把那网鱼拉上来。他们上岸后,就注意到有一堆炭火在那里,上面有小鱼和饼。耶稣对他们说:“拿几条刚打上来的鱼来!”西门彼得便去把网拉到岸上,满满的大鱼,共有一百五十三条。这么多的鱼,鱼网却未破。耶稣对他们说:“来!吃早饭!”门徒中没人敢问他:“你是谁?”他们知道他是主。耶稣过来取了饼,分给他们;也这样分给鱼。这是耶稣死里复活之后第三次向门徒显现。

<sup>①</sup> 参阅卡森《约翰福音注释》,第1044—5页。

这里的故事情节相当具体。在阅读这个故事时，我们能够感受到，约翰是一位在场者，并从此出发叙述故事。他们打鱼折腾了一个晚上而一无收获。可以想象他们有多么沮丧。在彼得的打鱼生涯中，这种情况大概不常见。耶稣的问话“有吃的没有”也是令人不悦的。对于船上的门徒来说，他们忙碌了一个晚上，只知道依靠自己的本事捞些鱼，所以连耶稣也不认得了（复活后的耶稣只能在信心中辨认）。也许，他们认为耶稣是一位鱼商，一大早在岸上等着跟他们要鱼，所以只是简单回答：“没有”。不过，他们似乎还是希望在剩下不多的时间中捞上一些鱼来。这一线希望引导他们接受了“鱼商”的指点，把渔网撒向右边。然而，当他们发现大把大把的鱼入网时，约翰突然醒悟过来，那“鱼商”其实是耶稣。

接下来的故事有几个细节相当突出。第一，彼得一听是耶稣来了，马上穿上渔衣，跳入水中。彼得的这个动作有点反常。他不去帮忙赶紧把鱼拉上岸，然后去向耶稣问安，反而弃渔网和其中的鱼不顾，自己跳入水中。约翰在讲这个故事时，有意识地联系起耶稣召唤门徒之初和彼得相遇的一次打鱼经历（参见《路加福音》5：1—11）。那时，彼得尊耶稣为师，但不认耶稣为主。当耶稣指挥他打鱼时，彼得心里相当勉强。然而，彼得给耶稣面子而一网下去，网着了大量的鱼。当下，彼得跪下向耶稣认罪，口称耶稣为主。这一次，彼得也是没有捞着鱼，也是靠着耶稣的指点而得着大量的鱼。不难想象，彼得心里会很自然地把这两件事联系在一起而认定这就是耶稣。现在，耶稣就在眼前，他突然发现自己的失落感。跟随了耶稣已经三年，却仍然茫然不知所措，不知如何跟随，这种光景让彼得陷入一种无地自容的困境中。因此，他穿衣入水的动作大概是要掩饰一下自己的尴尬。

其次，门徒上岸后马上注意到岸上的炭火、小鱼及饼。耶稣复活后的身体不是原来的肉身，但也不是一种幻影或鬼魂性的存在，而是在经验上实实在在的身体。耶稣让门徒看和摸而证明其实在性。这次，他和门徒一起吃早餐。这是复活身体的实在性的再次彰显。在一般观念中，活着的人是能吃能喝的。不吃不喝意味着他不是活生生的人，而是一个幻影或鬼魂。如果复活后的耶稣是一种幻影存在，那么，

耶稣的复活就不是在感官意义上的复活,缺乏经验实在性。这样的复活不是真正意义上的复活。对于门徒来说,这样的复活充其量不过是一种自我安慰的说法,奢谈向世人宣告。对于那些不信者来说,这样的复活不过是一种自编自演的闹剧。因此,耶稣在岸上准备了炭火、小鱼及饼,接下来还和他们共进早餐。耶稣做这件事乃是要门徒对他的复活的实在性有更加深刻的感受。

第三,这次捞上来的鱼在数量上为 153 条。约翰在谈到这个数目时并没有说“大概”之类的话,而是直接指出这个数字。对于约翰来说,这次门徒与耶稣相聚给他留下的印象太深了,以至于把捞上来的鱼的条数都记得清清楚楚。于是,这个数字在早期教会引起广泛讨论。我们知道,柏拉图学园在《蒂迈欧篇》出版之后整个学园的学术气氛转向数学和几何学。此外,希腊的占星术在毕达哥拉斯学派的影响下一直兴旺发达。《约翰福音》影响了一批哲学家,导致他们皈依基督教。这些人对早期教会的影响很大,其中有不少重要人物。因此,早期教父对数学一直保持着某种兴趣。比如,奥古斯丁在谈到这个数字时,特别强调这个数字包含着重要的信息。他谈到了两种可能性。第一种可能性是这个数列: $1+2+3+\dots+17=153$ 。因此,153 是由 17 决定的。 $17=10+7$ 。10 是一个完善的数,如十诫;7 是神创造世界用的天数。第二种可能性是: $7\times 7+1=50$ (7 是上帝创造天地的数字,1 是独一无二的上帝之数); $50\times 3=150$ (3 指示着三位一体); $150+3=153$ (3 指示着三位一体)。因此,153 这个数包含着三位一体的奥秘。等等。<sup>①</sup> 我们知道,加尔文对奥古斯丁抱有极高的尊敬。有意思的是,当涉及奥古斯丁的这种数字游戏时,加尔文相当蔑视地说,说种数字游戏不过是一种小孩的玩耍。<sup>②</sup> 我想,约翰在谈到这个数目时,大概没有别的想法,只是要说明他对这件事情的深刻感受。也就是说,耶稣这次向门徒显现给他留下了十分深刻的印象。

第四,为什么门徒见到耶稣并在一起吃早餐时不敢问耶稣呢? 他

① 参阅奥古斯丁《约翰福音讲解》cxxxii. 8,第 442—3 页。

② 参阅加尔文《约翰福音评论》21:6注。

们所见到的耶稣和他们以前印象中的耶稣似乎是不同的,否则不存在“问”的问题。但是,他们知道他是耶稣(在信心中)。我们还注意到,他们虽然知道他是耶稣,但见面时似乎没有问候耶稣,也没有称耶稣为主。他们只是静静地在那里听耶稣说话和吩咐。看来,这些门徒仍然处于迷惘状态,不知道如何才能继续跟随耶稣。加尔文认为,此时门徒对这个人是否为耶稣还拿不准,所以没有问候或询问他。<sup>①</sup> 究竟这些门徒当时是一种什么样的心态?这是一个可以深究的话题。有一点可以肯定的是,至少约翰和彼得是相当有把握地认为,这面前的人就是耶稣。否则,接下来耶稣和彼得对话是不可能进行的。

【21:15—19】吃完早饭,耶稣对西门彼得说:“西门,约翰的儿子!你爱我比这更多吗?”他对他说:“是的,主!你知道我喜欢你!”他对他说:“喂养我的小羊。”耶稣再次对他说:“西门,约翰的儿子!你爱我吗?”他对他说:“是的,主!你知道我喜欢你!”他对他说:“牧养我的羊!”第三次,耶稣对他说:“西门,约翰的儿子!你喜欢我吗?”彼得感到难受了,因为他问了他三次“你喜欢我吗?”。他对他说:“主啊!你无所不知。你知道我喜欢你。”他对他说:“喂养我的羊。我实实在在跟你说,你年轻的时候,自己整束,随意行走;年老的时候,伸出双手,受人管束,行非己愿。”这些话是说他将怎样死,并怎样彰显神的尊容。接着,耶稣对他说:“跟我来。”

彼得三次不认主,耶稣问了他三次“你爱/喜欢我吗?”围绕这三次同样的问题和回答,我们发现如下几个词值得讨论,即:爱/喜欢(ἀγαπάω/φιλέω)、喂养/牧养(βόσκω/ποιμαίνω)、羊/小羊(προβάτιον/ἀρνίον)、跟随(ἀκολουθέω)等。这里,我想试做如下分析。

爱/喜欢(ἀγαπάω/φιλέω)是《约翰福音》的一个重要主题。我们注意到“爱”这个词存在于如下几种语境。第一,神爱/喜欢这个世界(3:16,14:21,23,16:27,17:23,26);第二,父爱/喜欢子(3:35,5:20,10:17,15:9,17:23,24,26);第三,子爱/喜欢父(14:31);第四,人爱/喜欢黑暗(3:19,12:25);第五,人爱/喜欢神(5:42,12:43);第六,

① 参阅加尔文《约翰福音评论》21:6注。

人爱 / 喜欢耶稣(8:42,14:15、21、23、25,16:27);第七,耶稣爱 / 喜欢人(11:3、5、36,13:1、23、34,14:21,15:9);第八,人彼此相爱(13:34、35,15:12、17)。纯粹从语言出发,《约翰福音》在这些语境中不加分辨地交换使用ἀγαπάω和φιλέω(以及它们的名词形式)。我在行文中把它们当作同义词,分别译为“爱”和“喜欢”。当代注释家们不知出于什么原因,强行对这两个字的意义进行区分。<sup>①</sup>我认为,除了制造理解混乱之外,这种区分及其相关讨论无助于我们阅读和理解。不过,人们在阅读时确实感受到这个对话中呈现了两种不同的关于爱的理解。因此,我们需要分析一下耶稣和彼得关于“爱”和“喜欢”的用法。

我们在第14章中读到耶稣对“爱”这个字的界定。我们先来读读耶稣说过的一些话:“如果你们爱我,就要恪守我的命令。”(14:15)他又说:“把握了我的命令并加以遵守就是爱我。”(14:21)“遵守我的命令就住在我的爱中,就像我遵守我父的命令就住在他的爱中一样。”(15:10)关于“命令”,他谈到:“我没有凭着自己在说话。我说过的话都来自那遣我而来的父之命令。我知道,他的命令就是永生。我只讲父跟我说过的话。”(12:49—50)耶稣所说的爱不是一种纯粹的主观愿望或感情,而是一种动作,一种生活方式,即明白并遵守耶稣的命令。在耶稣的独子身份中,遵守耶稣的命令也就是遵守天父的命令。耶稣在另一处说:“因为你们喜欢我,相信我从神而来,所以天父喜欢你们。”(16:27)不难明白,耶稣所说的爱或喜欢,首先是相信耶稣的独子身份,最后则落实于跟随耶稣,成为基督徒。

彼得对耶稣的爱更多的是一种主观感情。比如,耶稣被捕那天晚上,彼得拔剑削掉了马勒古的耳朵,显示出与耶稣共生死的决心。这是一种从自己的主观意气出发的爱,因而不是耶稣所说的爱。耶稣是神的儿子,是伟大的,有力量的,是主;所以彼得爱他。在这种爱中,彼得自己也因此显得伟大。然而,就是凭着这样一种爱,彼得爱耶稣。当他眼看被捕后的耶稣是如此软弱无力,而耶稣的敌人是如此强大时,他的爱就无法承受耶稣了。在这样的爱中,他有了三次不认主的

---

<sup>①</sup> 参阅卡森《约翰福音注释》,第1056—59页。

自然反应。我们看到，耶稣爱天父，所以顺服在天父旨意中；他希望门徒像他爱天父那样爱他。但是，彼得以及其他门徒只是按照自己的意愿来爱耶稣。这里的对话正是在这两种有相当距离的关于爱的理解中进行的。

耶稣深知这两种理解之间的差别，但希望彼得暨在座门徒能够对此有所认识，所以连问三次同样的问题。耶稣用早餐作为话题，问彼得：“你爱我比这更多吗？”吃饭是维持生存的基本前提。彼得去打鱼，也就是要回归老本行：打鱼为生。但是，耶稣来到他们中间是要给他们永恒的生命，而这种生命只能在信仰中接受来自天父的供给才能得以维持。耶稣说过：“喜欢自己性命乃是毁自己性命；而憎恨自己在这个世界上性命，就拥有生命直到永远。”（12：25）耶稣这里提到两种完全不同的生存方式，而耶稣所赐的生命只有在“爱”耶稣中才能得到。对于这两种不同的生存方式，彼得当然听耶稣说过，但尚无亲身体会。就主观意识而言，彼得认为他是爱耶稣的。所以，彼得第一次和第二次的回答都是不加思索的。在他的主观情感中，他问心无愧真心实意爱耶稣。直到第三次，耶稣还是问同样的问题，彼得虽然心里着急，但还是想不出耶稣为什么这样不断地问同样的问题。在爱耶稣这个问题上，他没有一点犹豫。然而，这正是耶稣要他思想的问题。

我们注意到，耶稣每次都以“喂养/牧养我的羊”来回应彼得的告白。关于耶稣谈论的“羊”或“小羊”，我们读到：“我是好牧羊人；我认识我的羊，我的羊也认识我。”（10：15）这里说的“羊”和“小羊”指的都是那些凭着信心而知道耶稣是基督的信徒。问题在于，彼得自己对耶稣的爱尚且需要建立，如何能够去喂养耶稣的羊？就对话的逻辑结构而言，耶稣的意思应该是：如果彼得爱耶稣，那么，他就得去喂养耶稣的羊。“爱”和“喂养”之间有什么关系呢？如果爱就是跟随耶稣，那么，“跟随耶稣”和“喂养耶稣的羊”是如何联系起来的？为了回答这个问题，我们需要进一步对“喂养耶稣的羊”作如下引申。首先，对于一个喂养者来说，他必须有能力把羊群从其他动物中分辨出来；而且，第二，他必须找到并提供羊的食物。一般来说，一个人做到了这两点，他就能够喂养羊。



加尔文特别讨论了“喂养我的羊”一句。他谈到：“真的，有信心的教师应该努力把所有的人归向基督。他们不可能分辨羊和野兽；因而应该采用一切办法来牧养那些像狼而不像羊的人。”<sup>①</sup>在加尔文看来，跟随者无法对羊和狼进行分辨。理由很简单：分辨是一种判断；而跟随者没有判断权。分辨羊和狼的工作是上帝的事。上帝把羊赐给耶稣，因而他的羊能够听出他的声音。当门徒传讲耶稣的话语时，这些羊就自然会听出并来跟随。因此，有一点可以肯定，耶稣要求彼得去做一个喂养者并不是要他去分辨羊和狼。

对于第二点，作为跟随者，彼得拿什么来喂养耶稣的羊？我们知道，罗马天主教的主教们常常引用这段经文作为教皇权力至上的一个文本支持，即，认为耶稣把喂养基督徒的权利交给了彼得；而教皇作为彼得的属灵继承者，理所当然地拥有牧养（教导和管理）基督徒的权力。关于这种说法，路德针锋相对地指出，耶稣因为彼得的信心而把牧养的权力交给了彼得，同时也因为基督徒的信心而把牧养的权力交给每一位基督徒。因此，所有基督徒都是祭司。<sup>②</sup>

就经文解释的角度看，路德这里提供了一个相当深刻的理解角度。在路德看来，“喂养”并不是一种教义或思想上的教导和组织上的管理，而是一种信心分享，即传福音。基督徒在信心中领受神的给予，并在领受中见证神的作为；当他和众人分享时，凡属于耶稣的羊就能够听出那是来自于神的；这样，他就喂养了耶稣的羊。这种从信心分享的角度来理解“喂养”一词的做法，很好地帮助我们解决了“跟随耶稣”和“喂养耶稣的羊”之间的张力。跟随是在信心中进行的。基督徒因为跟随耶稣而接受从神而来的给予，并通过见证分享而让耶稣的羊听到福音，加入跟随耶稣的队伍。因此，彼得在跟随中就能喂养耶稣的羊。

这样，耶稣从问彼得“你爱我吗”开始，并以“喂养我的羊”为结束，乃是有深刻的用意的。彼得自以为他深爱耶稣。但是，耶稣认为彼得

① 加尔文《约翰福音评论》，21：16注。

② 参阅路德，“关于论纲的辩护和说明”（1521年），载于《路德全集》（*Luther's Works*），北美版，第32卷，Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958年，第71—74页。

不明白爱意味着什么。耶稣要求彼得在他离开后不停地跟随他，在信心分享中不断地传播福音，从而让他的羊听到耶稣的声音（即喂养他的羊），并来跟随他。只有在这个过程中，彼得才能真正明白爱耶稣意味着什么？为了让彼得对于这一点印象深刻，耶稣特别强调“跟随”二字：“我实实在在在跟你说，你年轻的时候，自己整束，随意行走；年老的时候，伸出双手，受人管束，行非己愿。”（21：18）因此，我们可以这样理解本段对话：耶稣要彼得明白“爱”的含义，因而连问彼得三次同样的问题，目的是要彼得在跟随耶稣、传播福音的过程中去体会“爱耶稣”的含义。对于爱—喂养—跟随之间的这种关系，彼得一直到五旬节之后，才开始有些感觉（参考《使徒行传》第2章）。

归结点是跟随耶稣。跟随耶稣就是要把主权交给耶稣，即：当耶稣在世时，耶稣到哪里就跟到哪里，耶稣要你做什么你就做什么；而耶稣不在世时，就需要在圣灵的带领下不断地回想耶稣说过的话和做过的事，并在其中体会耶稣的意思。这是一种放弃终极判断权的生存。

【21：20—23】彼得回头一看，发现耶稣所爱的门徒跟着，就是坐在饭桌上靠近耶稣的胸脯说“主啊谁出卖你”的那位门徒。看着他，彼得对耶稣说：“主啊，这人会怎么样？”耶稣对他说：“如果我愿意他等到我来，与你何干！你跟随我！”这话传到弟兄们中，说这门徒不会死。其实耶稣并没有对他说不会死，而是说：“如果我愿意他等到我来。”

彼得看见约翰之后突发奇想，向耶稣询问约翰的未来。彼得为什么会问这样的问题呢？我想至少有这两点理由。第一，彼得在耶稣第三次问他“你爱我吗”时心里确实着急。而且，耶稣的问话也让彼得想起自己在耶稣被捕的那个晚上公开否定和耶稣的关系那件事。那天晚上，恰好是约翰把他领入大祭司后院的。但是，彼得认为，自己对耶稣的爱是问心无愧的。但耶稣为什么不问问约翰是否爱耶稣呢？耶稣是否更爱约翰呢？第二，更重要的是，彼得的问话表明他仍未理解耶稣所说的“爱”就是“跟随”这一层意思。我们读到，在第19节的结尾，耶稣对彼得说：“跟我来。”就当时的情景而言，耶稣说这话是双关的。一方面，耶稣关于爱—喂养的问答集中在跟随二字上；所以他对彼得说“跟我来”。爱耶稣就是要跟随耶稣。另一方面，耶稣此时大概

起身想在海边走走，所以要彼得跟着来。耶稣这里用的语言是一般命令式：*ἀκολούθει μοι*。动词为第二人称单数，包含了“你跟我来”的意思。彼得此时对此并没有太多的体会。他想知道耶稣对约翰的看法和约翰的未来生活。然而，跟随者只需要听从主人的吩咐，没有必要知道未来的具体走向。所以，当彼得提出了约翰问题之后，耶稣特别把“你”字强调出来：“你跟随我(*σύ μοι ἀκολούθει!*)！”

我们注意到，耶稣并没有直接回答彼得的问题，而是说：“如果我愿意他等到我来，与你何干！你跟随我！”就语气而言，耶稣是要彼得去体会他自己的跟随者身份。但是，在门徒的理解中，“如果我愿意他等到我来”这种表达似乎传达了关于约翰未来的某种信息。和彼得一样，其他门徒也关心自己的未来。耶稣离开他们之后，未来就变得完全不确定了。在这种心境中，耶稣的这句话就很容易被引申为“约翰不会死”。耶稣说过，他是去天父那里为门徒准备房间的；不久就回来接他们。因为看见了耶稣复活，门徒都深信耶稣说过的关于复活的事。也就是说，如果耶稣再来之前他们就死了，那么，耶稣来了之后他们就会复活。如果约翰能够活到耶稣再来，那么约翰就不会死。

有意思的是，约翰对于门徒误传他不会死这件事还是相当在意的，并特别对此进行澄清：“这话传到弟兄们中，说这门徒不会死。其实耶稣并没有对他说不会死，而是说：‘如果我愿意他等到我来。’”(21:23)约翰为什么要专门澄清此事呢？对于当时的听众来说，门徒中间的误传并不是一件什么了不起的事。而且，时隔多年，这件事几乎被人忘却。如果约翰不再提起，大概没有人会知道此事。从另一个角度看，约翰提起这件小事说明了约翰在叙述耶稣的故事时的认真态度。他要把他当时看见和听见的事情都说出来。

奥古斯丁关于耶稣究竟更爱谁(彼得还是约翰)这个问题进行了长篇大论。比如，耶稣如果让约翰在这个世界活得更长，是否就意味着耶稣更爱约翰呢？他谈到，对于门徒来说，他们在信心中忍受这个世界的罪恶和苦难；同时，他们也是在信心中盼望着未来的美好祝福。信心是门徒领受祝福的通道。耶稣喜欢的便是门徒的信心。只要在信心中，无论在这个世界中生活如何，都能够得到同样的祝福。因此，

门徒在信心中把自己的未来交在耶稣手里，而耶稣只喜欢门徒的信心。这一点对于每个基督徒来说都是一样的。无论在这个世界上的生活如何，做了什么事，只要在信心中，就必得祝福，就在耶稣的爱中。耶稣对门徒的爱没有多少之分。<sup>①</sup>

不过，就门徒的私下议论约翰不死这一点而言，这些门徒还是相当在乎当下的生活的。他们对跟随耶稣这件事的内在含义还需要在生活中加以体验。无论如何，他们深信耶稣已经复活，没有把他们撇下为孤儿。正是因着这信心，他们爱耶稣，跟随耶稣，并在传福音的过程中深深地体会到耶稣对他们的爱。

【21:24—25】这便是这门徒关于这些事情的见证，并记载成文。我们都知道，他的见证是真的。耶稣还做很多别的事情。如果一一记录下来，我想，整个宇宙都容纳不下所写的书卷。

这两节是整部《约翰福音》的结束。它强调了两件事：第一，约翰关于耶稣的故事都是亲眼所见亲耳所闻，是实实在在的，不是任何传闻；第二，本福音书只是收集了约翰关于耶稣的故事的一部分。根据尤西比乌的《教会史》(3.1.1)，约翰大约在西元67年离开耶路撒冷前往以弗所，并在那里居住直到去世。约翰在以弗所的几十年生活中，留下了大量的讲道和谈话。我们在导论中讨论了《约翰福音》作者问题。我倾向于认为，《约翰福音》是约翰在以弗所教会留下的讲章，而他的门徒只是根据其中一部分编辑了《约翰福音》总共21章。这便是编写者关于“整个宇宙都容纳不下所写的书卷”说法的背景。

细细品味这里的措辞，如“这门徒”、“我们”、“他的”、“我想”等，我认为，它们相当清楚地表达了编写者的身份，即他们是约翰的门徒。约翰在他们心中有十分崇高的地位，因而他们不愿意直呼其名而尊称为“耶稣所爱的门徒”。这里的“我们”指的是约翰的听众。在和约翰的多年相处中，充分感受到使徒约翰的诚实可靠，因而完全相信他的见证和叙述。所以，编写者特别强调：“我们都知道，他的见证是真的。”编写者可能是几个人；他们都是使徒约翰的亲密门徒。但是，在

---

<sup>①</sup> 参阅奥古斯丁，《约翰福音讲解》cxxiv. 4—6，第448—451页。

具体编写时,只能由某个门徒来执笔。可以想象,执笔者在编辑约翰讲章时面临那么多原始材料,在编辑过程中深感挑选并安排材料时的难处,所以,他在落脚的时候用了“我想”这种纯个人的感慨。有一点需要强调的是,编写者在记载约翰讲章时是独立工作的,因而文风不免有个人的色彩。由于编写者多年跟随约翰、听他讲道、和他谈话,他们手中的约翰讲章不止一种版本。但是,作为编写者,他们编写这本福音书的目的并不仅仅是为了保存原始材料,更重要的是为了维护教会的权威(包括教义和神学的一致性),为了向世人宣告基督福音。在这一原则下,他们有选择地采用约翰讲章的一部分。从这个角度看,《约翰福音》的原始信息属于使徒约翰,但在章节编排、措词风格和神学表达等方面都深深地打上了编写者的烙印。就这个文本在当时受到的重视程度而言,成书后的《约翰福音》极可能是约翰本人读过并授权的文本。所以,为了教会的统一,为了有权威地保持使徒约翰所传达的耶稣基督的统一性,《约翰福音》成书后,约翰讲章的其他原始材料就不许转抄了。

这里的问题涉及如何解读第 24 节:“这便是这门徒关于这些事情的见证,并记载成文。”其中的“记载”(γράφας, γράφω 的过去不定式)一词可以是自己写,也可以是使他人写。比如,在 19:19 中,彼拉多写下了“耶稣拿撒勒人犹太人的王”。这不可能是彼拉多本人亲自执笔书写(这样做会使他感到有损尊严)。又如,《罗马书》(16:22)特别提到保罗的书信代写人。就本句的文法而言,它强烈地暗示了这一情景:门徒亲作见证,使他人记载成文。反过来看,如果是约翰本人亲自写作,更应是:这便是本人关于这些事情的见证,并记载成文。显然,约翰如果是自己在作文,那么,句中加入“这门徒”这种写法在表达上就是十分蹩脚的。

我们注意到,即使是十分坚决地坚持使徒约翰是《约翰福音》的作者这一说法的学者,他们还是允许这种可能性,即约翰自己口述他人执笔这种写作方式,但强调约翰已阅并签上了自己的名字。就文本而言,我们找不到任何证据来否定约翰自己读过并通过了《约翰福音》文本这一点。考虑到《约翰福音》极有可能是在约翰还活着的时候出版的,

我倾向于接受使徒约翰本人读过并授权《约翰福音》的出版这一说法。但是,我想指出,《约翰福音》不只是一句话或一封书信;它的目的是要呈现耶稣是基督这样一个重大主题。如果是一句话或一封短信,自己口述他人执笔这种作文方式会影响自己要表达的意思。但是,一部书稿涉及前后呼应、措词、句法、逻辑结构、重点强调等等。如果编写者对原始材料没有吃透,那么,整个书稿就必然是凌乱无序的。然而,一旦编写者吃透了原始材料,他(们)在编写过程中就不可能不把自己的思想关注和表达风格融入文本。需要强调指出,这些完全属于编写者的东西并不是一种外在因素;相反,它们就是文本本身。尽管原始材料的提供者使徒约翰在提供材料的时候也许在意识上没有想到这些属于编写者的因素,但是,在阅读成文书稿时,他往往会发现这些因素更好地表达了自己的原始想法,因而不会表达异议。因此,对《约翰福音》作者作这种区分,即约翰讲章和门徒编写,在我看来,对我们的解读是有重要意义的。<sup>①</sup>

---

① 相关讨论可参阅本书导论中关于作者的讨论。也可参阅卡森的《约翰福音注释》,第1066—70页。卡森认为《约翰福音》的作者只能是使徒约翰;并且,如果存在着代写者,那么,书稿也是经过约翰的审阅的。进一步,卡森否认代写者对书稿有任何影响。这后一个判断显得太武断了一点。约翰和他的门徒之间的关系,参阅导言关于作者的讨论。

## 附录一 《约翰福音》译文

### 第一章

<sup>1</sup>本书所言在本源里；本书所言和神同在；本书所言就是神。<sup>2</sup>本书所言在本源里就和神同在了。<sup>3</sup>藉着他，万物就有了；没有他，就没有万物。<sup>4</sup>生命在他里面；这生命就是人的光。<sup>5</sup>这光照在黑暗中；但黑暗却拒绝光。<sup>6</sup>有一个人从神那里来，他的名字叫约翰。<sup>7</sup>这个人来是为了做见证，是为光作见证，使众人因他而相信。<sup>8</sup>他不是那光，而是来见证那光。<sup>9</sup>那光是真的；它来到这个世界，照在每一个人身上。<sup>10</sup>他在这世界上，这世界也是藉着他才有的，但这世界却不认识他。<sup>11</sup>他来到自己的地方，他自己的地方却不接受他。<sup>12</sup>但是，那些信靠他的名的人，无论是谁，只要接待他，他就给他们权力去作神的儿女。<sup>13</sup>这些人的出生不是源于血气或肉欲，不是源于人的意愿，而是出于神。<sup>14</sup>本书所言乃是一个肉体之躯；他和我们一起生活过。我们都见过他的尊容；那是源于天父的独传尊容，充满恩典和真理。<sup>15</sup>约翰见证他，并喊着说：“这就是我已说过的：‘那后我而生的反而成了先我而生，因他本来就先我而生。’”<sup>16</sup>因为从他的充足里面我们领受了一切，恩典接着恩典。<sup>17</sup>因为律法由摩西所传，而恩典和真理则在耶稣基督里。<sup>18</sup>从来没有人亲眼见过神；但独子神来自天父的怀里，把神显现出来了。<sup>19</sup>约翰是这样做见证的：犹太人从耶路撒冷差遣祭司和利未人来问他：“你是谁？”<sup>20</sup>他很肯定地承认：“我不是基督。”<sup>21</sup>他们又问：“那么，你是以利亚吗？”他说：“不是。”“那你是那先知了？”他回答说：“不是。”<sup>22</sup>他们对他说：“那你是谁？我们要回复那差派我们来的人。你说你是谁？”<sup>23</sup>约翰说：“我是那旷野里的呼声：‘修直主的路。’这是先知以赛亚说的。”<sup>24</sup>这些被差来的人是法利赛人。<sup>25</sup>他们追问他，说：“既然不是基督，不是以利亚，也不是那先知，你为何施洗？”<sup>26</sup>约翰回答他们说：“我是用水施洗，但是有一位在你们中间而你们却不认得；<sup>27</sup>就是那位后我而生的，我给他解鞋带也不配。”<sup>28</sup>这事发生在约

日河外的伯大尼；约翰在那里施洗。<sup>29</sup>次日，约翰看见耶稣来并和他在一起，说：“看！神的羔羊把世上的罪都背在身上了！”<sup>30</sup>这就是我说过的‘有一人后我而生反而成了先我而生，因他本来就先我而生。’<sup>31</sup>我以前不认识他；如今我用水施洗，是要把他向以色列人显明。”<sup>32</sup>约翰继续作见证，说：“我看见那灵像鸽子一样从天而降，落在他身上。<sup>33</sup>我以前不认识他。那差我来用水施洗的对我说：‘你看见灵落在谁身上，谁就用圣灵施洗。’<sup>34</sup>我看见了，从而见证了这人是神的儿子。”<sup>35</sup>又次日，约翰和他的两个门徒站在那里，<sup>36</sup>看见耶稣走过，说：“看！神的羔羊！”<sup>37</sup>两个门徒听见这话，便跟随耶稣。<sup>38</sup>耶稣转过身来，见他们跟着，便问道：“你们要什么？”他们回答说：“拉比，您住在哪里？”（拉比的意思是“老师”）<sup>39</sup>耶稣说：“过来看就是了！”他们于是去看他的住处，并整天呆在那里。那时大约是早上十点。<sup>40</sup>安德烈，西门·彼得的兄弟，是那两位听了约翰的话而跟随耶稣中的一位。<sup>41</sup>他先找到了他的兄弟西门，对他说：“我们找到弥赛亚了。”（弥赛亚的意思是基督）<sup>42</sup>于是领他去见耶稣。耶稣看着他，说：“你是约翰的儿子西门，你就叫矶法好了。”（矶法的意思是彼得）<sup>43</sup>第二天，耶稣要去加利利，遇见腓力，就对他说：“跟随我！”<sup>44</sup>腓力是伯赛大城人，和安德烈，彼得同乡。<sup>45</sup>腓力找到拿但业，对他说：“我们找到了摩西律法和众先知所记载的那位，他就是耶稣，拿撒勒人约瑟的儿子。”<sup>46</sup>拿但业对他说：“拿撒勒还能出什么好的么？”腓力说：“过来看看吧。”<sup>47</sup>耶稣看见拿但业走过来，便谈论他：“看！这是率真无欺的以色列人。”<sup>48</sup>拿但业对耶稣说：“你从哪里知道我？”耶稣回答说：“腓力没有叫你的时候，我就看见你在无花果树下。”<sup>49</sup>拿但业说：“老师，你是神的儿子；你是以色列的王。”<sup>50</sup>耶稣回答说：“因为我说‘看见你在无花果树下’，所以你就信了吗？你将看到比这更大的事。”<sup>51</sup>接着说：“我实实在在在跟你们说，你们将看到天开了，神的使者在人子身上进进出出。”

## 第二章

<sup>1</sup>第三日，有一婚宴在加利利的迦拿举行；耶稣的母亲也在那里。<sup>2</sup>耶稣和他的门徒被邀赴宴。<sup>3</sup>酒用完了，耶稣母亲对他说：“他们没酒了。”<sup>4</sup>耶稣说：“妇人，这与你我何干？我的时候没有到！”<sup>5</sup>他母亲对佣人说：“他怎么说你们就怎么做。”<sup>6</sup>按照犹太人的洁净规矩，有六口石缸摆在那里，每口都可以盛两至三桶水。<sup>7</sup>耶稣对佣人说：“把缸倒满水。”他们就把缸倒得满满的。<sup>8</sup>又对他们说：“舀出来给司席送去吧。”他们照做了。<sup>9</sup>司席尝了那水变的酒，并不知道是哪来的（只有当事佣人才知道），便把新郎官叫过来，<sup>10</sup>对他说：“人家都是先上好酒，等客人喝醉后再上次的。你倒好，好酒留到现在！”<sup>11</sup>耶稣在加利利的迦拿行了这第一个神迹，显露了他的尊容。他的门徒便信靠了他。<sup>12</sup>这事以后，耶稣就下迦百农去了；同行的有他



母亲和兄弟,以及他的门徒。在那里住了没多久。<sup>13</sup>犹太人的逾越节快到了。耶稣便上耶路撒冷去。<sup>14</sup>他发现人们在殿里卖牛羊卖鸽子,而金钱兑换商则坐在桌子那边,<sup>15</sup>就以绳代鞭,把牛羊赶出殿外,倒翻兑换商的钱柜,掀倒他们的桌子,<sup>16</sup>对那卖鸽子的人说:“这些东西都拿出去!别把我父殿堂当集市!”<sup>17</sup>他的门徒就想起了经上的话:“我为你的殿心里焦急,如同火烧。”<sup>18</sup>犹太人因此问耶稣:“你做这些事是要向我们显示什么兆象呢?”<sup>19</sup>耶稣回答他们说:“摧毁这殿,我要在三日内把它建起来。”<sup>20</sup>犹太人接口说:“这殿的建造用了四十六年,你要在三日内把它建起来?!”<sup>21</sup>但耶稣说的是他自己的身躯之殿。<sup>22</sup>当耶稣死后复活,门徒便想起了他说过这话,因此相信经上所载和耶稣所说。<sup>23</sup>耶稣在耶路撒冷过逾越节;有许多人看见了他所行的神迹,就信靠了他的名。<sup>24</sup>但耶稣并不依赖于他们,因为他什么都知道。<sup>25</sup>他也不需要他们作关于人的见证,因为他知道人心所存。

### 第三章

<sup>1</sup>有一个法利赛人,名叫尼哥底母,是一位犹太人头面人物。<sup>2</sup>这个人晚上来见耶稣,说:“拉比,我知道你是从神那里来的老师,因为你所行的神迹,除非神的同在,无人能行。”<sup>3</sup>耶稣回答说:“我实实在在跟你说,除非重生,无人能见神的国。”<sup>4</sup>尼哥底母回答说:“一个老人如何能够重生呢?他如何能够重入母腹而重生呢?”<sup>5</sup>耶稣说:“我实实在在跟你说,除非在水和灵中重生,无人能进神的国。<sup>6</sup>肉生肉,灵生灵。<sup>7</sup>你不要因为我说‘你必须重生’而感到诧异。<sup>8</sup>呼吸随意出入,只闻其声而不知其从何处来向何处去。灵的生产便是这种情形。”<sup>9</sup>尼哥底母回答说:“这事如何可能?”<sup>10</sup>耶稣回答说:“你是以色列人的教师,怎么还不明白这事?”<sup>11</sup>我实实在在跟你说,我们说的都是我们熟悉的,而我们见证的都是我们亲眼所见。但是,你们却不接受我们的见证。<sup>12</sup>如果你们不信我说地上的事,怎能相信我说天上的事?<sup>13</sup>除了那从天而降的人子,没有人升过天。<sup>14</sup>摩西怎样在旷野中举起蛇,人子也一定会这样被举起来,<sup>15</sup>为的是让一切在人子面前的相信者都有永生。<sup>16</sup>这全是因为神如此爱这个世界,所以赐给这独子,使一切信靠他的人不致灭亡,反得永生。<sup>17</sup>神派这儿子来这世界,不是来审判这世界,而是要通过他来拯救这世界。<sup>18</sup>信靠他就不会被审判。但不信者不信靠神的独子的名,所以就被审判了。<sup>19</sup>这就是审判!因为光来到了这世界,人因行为丑恶而更爱黑暗而不爱光。<sup>20</sup>凡做坏事者都恨光,不会走向光;以免其行为被暴露。<sup>21</sup>但在真理中做事则会走向光,尽显所作所为都在神里。”<sup>22</sup>这事以后,耶稣和他的门徒到犹太地区居住和施洗。<sup>23</sup>约翰则在靠近撒冷的哀嫩一带施洗;因为那里水多,所以人们都前往那里受洗。<sup>24</sup>那时,约翰还没有被拘押在监。<sup>25</sup>约翰的门徒和一位犹太人讨论洁净问题。<sup>26</sup>他们来见约翰,说:

“老师，在约旦河那边的那位，你曾和他同在并为他做过见证，如今他在施洗。人都往他那里去了。”<sup>27</sup> 约翰回答说：“除非上天所赐，人一无所得。你们可以为我作证，<sup>28</sup> 我说过：‘我不是基督，而是在他之前的先遣者。’<sup>29</sup> 只有新郎拥有新娘。新郎的朋友在一旁恭候，听见新郎的声音就高兴。因此，我心满意足了。<sup>30</sup> 他日益兴旺，我日愈衰落。<sup>31</sup> 来自上面的高于万物；出于地者则属于地，也只能谈论地上的事。出于天者高于万物。<sup>32</sup> 他的见证来自他的所见所闻，但没人接受他的见证。<sup>33</sup> 接受他的见证就等于盖上印章，即这神是真的。<sup>34</sup> 由神所遣就说神的话，因为神毫无保留地赐予圣灵。<sup>35</sup> 天父爱这小子，把一切都放在他手中。<sup>36</sup> 信靠这儿子的拥有永生，不信这儿子的不见生命；神的愤怒与他们同在。”

#### 第四章

<sup>1</sup> 法利赛人听说耶稣在收徒和施洗。<sup>2</sup>——其实施洗者不是耶稣，而是他的门徒。<sup>3</sup> 耶稣知道这事后，便离开犹太，前往加利利。<sup>4</sup> 中途必须经过撒玛利亚。<sup>5</sup> 他们来到叙加，一座撒玛利亚城，在靠近雅各给他儿子约瑟的那块地上。<sup>6</sup> 雅各井就在那里。耶稣走累了，便坐在井旁。那时大约下午六时。<sup>7</sup> 有一女子从撒玛利亚前来打水。耶稣对她说：“给我水喝。”<sup>8</sup>——他的门徒那时进城买食物去了。<sup>9</sup> 撒玛利亚女子回答说：“你是犹太人，怎么会向我这位撒玛利亚女子求水喝呢？”——犹太人和撒玛利亚人之间没有来往。<sup>10</sup> 耶稣回答说：“你要是知道什么是神的礼物和跟你说‘给我水喝’的人是谁，你就会向他求，而他则会把生命之水给你。”<sup>11</sup> 她说：“先生，你没有打水工具，这么深的井，你从哪里弄到活命的水？”<sup>12</sup> 这井是我们的祖先雅各留给我们的；他和他的儿子们及牲畜都曾饮用这井水。难道你比他还大？”<sup>13</sup> 耶稣回答说：“人喝了你这水还会再渴；<sup>14</sup> 但喝了我给的水，他就永远不渴。我给的水在他里头成为水井，源源不断到永生。”<sup>15</sup> 那女子对他说：“先生，给我这水！这样我就不用来这里打水了。”<sup>16</sup> 耶稣说：“去叫你的丈夫也来这里。”<sup>17</sup> 那女子回答说：“我没有丈夫。”<sup>18</sup> 耶稣对她说：“你说得对，你没有丈夫。你有过五个丈夫；现在拥有的并不是你的丈夫。你所说的是确实的。”<sup>19</sup> 那女子说：“先生，看得出来，你是先知。”<sup>20</sup> 我们祖先在这山上做崇拜，你们却说崇拜地必须在耶路撒冷。”<sup>21</sup> 耶稣对她说：“女子！要相信我！时候来了，敬拜天父既不在这山上，也不在耶路撒冷。<sup>22</sup> 你们所拜的，你们没有见过；我们所拜的是我们见过的；因为救恩出自犹太人。<sup>23</sup> 但是，时候来了！正是此时！真正的崇拜者是在灵和真理中敬拜天父，因为天父要找这样的人来敬拜他。<sup>24</sup> 这神是灵，因而必须在灵和真理中敬拜。”<sup>25</sup> 女子对他说：“我知道弥赛亚要来，就是那位基督。他来了就会把一切都告诉我们。”<sup>26</sup> 耶稣对她说：“我是，现在和你说话。”<sup>27</sup> 这时，他的门徒回来了，看见耶稣和一个女

子说话,都感到诧异。不过没有人这样说:“你想要什么?”或“你为何跟她说话?”<sup>28</sup>那女子留下水罐,进城对人说:<sup>29</sup>“大家来看!有一个人把我过去的所作所为都指点出来了。难道他就是基督?”<sup>30</sup>人们便出城往耶稣那里去。<sup>31</sup>与此同时,门徒对耶稣说:“老师,您吃饭吧。”<sup>32</sup>耶稣却对他们说:“我吃的食物是你们不知道的。”<sup>33</sup>门徒们彼此问:“是不是谁给他什么吃了?”<sup>34</sup>耶稣对他们说:“我的食物就是遵循遣使我来者的旨意去完成他的工作。<sup>35</sup>你们不是说‘还有四个月就是收割的季节’吗?我告诉你们,你们往四周看看,田里的庄稼熟了,可以收割了。<sup>36</sup>收割的人收取报酬并积蓄果实,一直到永生。这样,播种的和收割的就一起快乐。<sup>37</sup>俗话说得对:有人播种,有人收割。<sup>38</sup>我派你们去的不是你们的劳动;你们是在享受人家的劳动果实。”<sup>39</sup>城里的许多撒玛利亚人因为这女子的见证说“把我过去的所作所为都指点出来了”,便信靠了耶稣。<sup>40</sup>于是,那些撒玛利亚人来到他那里,请求他住在他们中间。他便在那里住了两天。<sup>41</sup>因为耶稣的话,信他的人就更多了。<sup>42</sup>他们对那女子说:“我们不是因为你的话而信他。因为听他说话,我们就知道这人真是救世主。”<sup>43</sup>两天后,他离开那里往加利利去。<sup>44</sup>耶稣自己作过见证:先知在自己的家乡是不受尊重的。<sup>45</sup>耶稣到了加利利,受到了加利利人的接待,因为在耶路撒冷过节时看见了耶稣做的事情。<sup>46</sup>然后,他又回到加利利的迦拿;他曾经在那里变水为酒。有一位贵族的儿子在迦百农生病了。<sup>47</sup>他听说耶稣从犹太来到加利利,便请求耶稣下去医治他的儿子。他的儿子快要死了。<sup>48</sup>耶稣对他说:“你要是不见神迹奇事,就不会相信。”<sup>49</sup>那贵族向着他说:“先生,求求您在我小儿未死前就下去吧。”<sup>50</sup>耶稣对他说:“回去吧,你儿子活了。”那人信了耶稣的话便回去了。<sup>51</sup>正在往回走时,他的奴仆迎了上来,说他的儿子活了。<sup>52</sup>他问他们是什么时候好转的。他们回答说,昨日第7时烧就退了。<sup>53</sup>这位父亲立刻明白,那正好是耶稣说“你儿子活了”的时候。于是,他和全家都信了。<sup>54</sup>耶稣从犹太来到加利利后,行了这第二件神迹。

## 第五章

<sup>1</sup>这事以后,一个犹太人的节日,耶稣上来耶路撒冷。<sup>2</sup>在耶路撒冷的卖羊场入口处有一口池子,希伯来文称之为“毕士大”,有五条廊道。<sup>3</sup>在廊道上躺着为数众多的残疾病人,包括眼瞎的,瘸腿的,和萎缩的。<sup>4</sup>他们等着水动。因为天使按时下池搅水;水动之后,先下池者,百病消除。<sup>5</sup>有一位病了三十八年的人。<sup>6</sup>耶稣见他躺着,知道他病了很久,问他说:“你想痊愈吗?”病人说:“先生,水动时,没有人把我放进池子;当我进池时,人家已先下去了。”<sup>8</sup>耶稣对他说:“起来吧!拿起你的褥垫走吧!”<sup>9</sup>这人的病马上就好了,拿起他的褥垫走起来。<sup>10</sup>那天正好是安息日。那些

犹太人对这痊愈者说：“今天是安息日，你不许拿褥垫。”<sup>11</sup>但他回答他们说：“那治愈我的人对我说：‘拿起你的褥垫走吧！’”<sup>12</sup>他们审问他：“哪个人跟你说‘拿起褥垫走’？”<sup>13</sup>这痊愈者不知那人是谁。那地方人多，而耶稣已离开了。<sup>14</sup>后来，耶稣在殿里看见他，对他说：“你看上去全好了！别再犯罪了，以免你有更糟糕的事。”<sup>15</sup>这人于是去犹太人那里，说是耶稣治愈了他。<sup>16</sup>因为耶稣在安息日做了这事，所以犹太人便要惩治他。<sup>17</sup>耶稣回答他们说：“我父一直做事到如今，我也一直做事。”<sup>18</sup>因此，犹太人就想要打死他；因为他不仅不守安息日，而且还称神为自己的父，使自己和神平起平坐。<sup>19</sup>耶稣因此对他们说：“我实实在在跟你们说，这儿子要是没有目睹其父所为，凭自己什么都做不了；他只做父在做的事情。这儿子是跟着做。<sup>20</sup>因为父喜欢这儿子，把自己所做的一切都向他显示，而且还会向他显示更大的事，让你们惊叹不已。<sup>21</sup>父使死人站立并赋予生命，这儿子也这样随己意赋予生命。<sup>22</sup>父不审判任何人，但把一切审判都交给这儿子。<sup>23</sup>因此，凡尊敬这儿子的，便是尊敬天父；而不敬这儿子，便是不敬那遣使他来的天父。<sup>24</sup>我实实在在跟你们说，只要你们听明白我的话并相信我的遣使者，你们就有永生；就不会受到审判，反而走出死亡，进入生命。<sup>25</sup>我实实在在跟你们说，时候到了，就是现在，死人将听到神的儿子的声音，听明白的就拥有生命。<sup>26</sup>而且，正如父自己拥有生命一样，父也让这儿子自己拥有生命；<sup>27</sup>而且因为他是人子，所以赐给他权柄进行审判。<sup>28</sup>不要惊叹！时候到了，所有在坟墓里的都将听到他的声音，<sup>29</sup>并走出坟墓；行善者站起来接受生命；行恶者站起来接受审判。<sup>30</sup>我凭我自己什么都做不了。我只是根据所听来的进行审判；而我的审判是正确的；因为我所追求的不是自己的意愿，而是那遣我来者的意愿。<sup>31</sup>如果我只为自己作见证，我的见证就不是真的。<sup>32</sup>有一位为我做过见证；我们都看见了，这个对着我的见证是一个真见证。<sup>33</sup>你们曾派人到约翰那里去；他对真理做了见证。<sup>34</sup>我并不是要接受来自人的见证；但我说这些话是为了你们得救。<sup>35</sup>约翰是亮着的灯，并发光；你们因此喜欢在他的光中暂时满足。<sup>36</sup>但我拥有比约翰的见证更大的见证；即父交给我去完成的工作——我现在做的就是这工作；这就见证了我是父所派来的。

<sup>37</sup>父遣使我来，他为我作见证。你们从来没有听过他的声音，也没有见过他的容面。<sup>38</sup>你们没有把他的话放在心里，因为你们不信他所遣使来的那人。<sup>39</sup>你们研讨经文是因为你们认为你们能在其中找到永生；正是这经文为我作见证。<sup>40</sup>但你们不肯来我这里领取生命。<sup>41</sup>我不在乎人有什么想法。<sup>42</sup>然而，我知道你们心中没有神的爱。<sup>43</sup>我奉我父的名而来，你们不接受我；其他人以自己的名而来，你们倒要去接受他。<sup>44</sup>你们相互奉承，却不寻求独一无二之神的尊容；你们如何能够相信？！<sup>45</sup>别担心我在父面前责备你们；责备你们的是你们寄以厚望的摩西。<sup>46</sup>因为相

信摩西的就会相信我；正是他写到了我。<sup>47</sup> 如果不相信他所写的，如何能相信我的话呢？”

## 第六章

<sup>1</sup> 这事以后，耶稣渡海到加利利海（提比里亚海）的对岸。<sup>2</sup> 有一大群人跟着耶稣，因为他们看见了他在病人身上所行的神迹。<sup>3</sup> 耶稣上了山，并和他的门徒坐在那里。<sup>4</sup> 那时，犹太人的逾越节快到了。<sup>5</sup> 耶稣放眼一看，发现一大群人跟着他，就对腓力说：“我们去哪里买饼给他们吃？”<sup>6</sup> 他说这话是要试一试腓力，而他已知该怎样做了。<sup>7</sup> 腓力回答说：“用两百个钱买饼也不够分给每人一点点。”<sup>8</sup> 他的一个门徒，即安德烈的兄弟西门·彼得，对他说：“这里有一小孩有五个大麦饼和两条鱼；只是这么多人，这算什么呢？”<sup>9</sup> 耶稣说：“叫大家都坐下。”那地方的草多；大家都坐下了，算起来大概有五千人。<sup>10</sup> 耶稣接过饼，献上感谢后，就分发给坐在地上的人；分鱼也是这样；他们要多少就给多少。<sup>11</sup> 他们吃饱后，耶稣对门徒说：“把吃剩的都收起来。不要浪费。”<sup>12</sup> 门徒们把五个大麦饼分后吃剩的收集了起来，装满了十二筐。<sup>13</sup> 这些人看见了耶稣所行的神迹，说：“这真是那要来世间的先知。”<sup>14</sup> 耶稣知道这些人要逼他做王，便又离开他们，独自往山上去了。<sup>15</sup> 晚上的时候，他的门徒来到海边，<sup>16</sup> 上了船，要过海去加百农。天已黑了，耶稣还没来到他们中间。<sup>17</sup> 这时，狂风大作，海水翻腾。<sup>18</sup> 门徒摇橹行了约十多哩，看见耶稣在海面上向他们走来；靠近时，他们害怕起来。<sup>19</sup> 耶稣对他们说：“是我。别怕！”<sup>20</sup> 于是，他们高兴地把他们迎上船。一会儿，船就到了目的地。<sup>21</sup> 第二天，对岸滞留的人群在那里只见过一艘船，并且看见只是耶稣的门徒上了船，而耶稣没有同上。<sup>22</sup> 不久，从提比里亚那边来了几艘船，停在靠近主在那里献上感谢并分发麦饼的地方。<sup>23</sup> 这些人发现耶稣和他的门徒都不在那里，便上了船，并前往加百农寻找耶稣。<sup>24</sup> 过了海，找到了耶稣就问他：“老师，什么时候到这里来了？”<sup>25</sup> 耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，你们找我并不是因为你们看见了神迹，而是因为你们吃饼吃饱了。<sup>26</sup> 你们做事时别老想着那会消耗掉的食粮；要去想那能积累到永生的食粮。这永生就是人子要给你们们的。父，就是神，在人子身上盖了章。”<sup>27</sup> 他们因此对他说：“要怎样做才算是做神的工作呢？”<sup>28</sup> 耶稣回答说：“做神的工作就是信靠他遣使来的人。”<sup>29</sup> 他们接着说：“你要行什么神迹，让我们看见它就相信你？你要做什么？”<sup>30</sup> 我们的祖先在旷野里吃过吗哪，如经上所载，‘他从天上赐给他们食粮吃。’<sup>31</sup> 耶稣对他们说：“我实实在在跟你们说，不是摩西从天上赐给你们食粮，而是我父将天上真正的食粮赐给你们了。<sup>32</sup> 神的食粮就是从天而降并把生命给予世界的那位。”<sup>33</sup> 他们因此说：“先生，请把这食粮常给我们。”<sup>34</sup> 耶稣对他们说：“我就是那生命的食

粮。到我这里来的不会饥饿，信靠我的永远不渴。<sup>36</sup>然而，我说过，你们看见了，却不相信。<sup>37</sup>凡是父赐给我的都会到我这里来，而到我这里来的，我一个也不抛弃。<sup>38</sup>因为我从天上来，并不是按照我的意思，而是按照遣使我来者的意思。<sup>39</sup>我的遣使者的意思是，凡赐给我的，我一个也不丢失，而且要让他们在末日站起来。<sup>40</sup>我父的意思是，凡见到这儿子就信靠他的，就拥有永生。我要让他们在末日站起来。”<sup>41</sup>这些犹太人听耶稣说“我是从天而降的食粮”，就彼此嘀咕起来，<sup>42</sup>说：“这不是约瑟的儿子吗？我们不都见过他的父母吗？怎么他现在说‘我从天而降’呢？”<sup>43</sup>耶稣回答他们说：“你们不要在那里嘀咕咕了。<sup>44</sup>除非遣使我来的父的吸引，没有人能够来我这里。我要让来我这里的人在末日站起来。<sup>45</sup>先知书上是这样记载的：‘神将要教导每一个人。’凡听见父的教导并加以学习的就会来我这里。<sup>46</sup>没有人亲眼见过父，只有来自神的那个人亲眼见过父。<sup>47</sup>我实实在在跟你们说，相信的有永生。<sup>48</sup>我就是那生命食粮。<sup>49</sup>你们的祖宗在旷野上吃过吗哪，但还是死了；<sup>50</sup>而这从天而降的食粮是让你们吃了就不会死。<sup>51</sup>我就是从天而降的生命食粮，人吃了这食粮就永远活着。我要给这个世界以生命的食粮就是我的肉。”<sup>52</sup>这些犹太人因此彼此争执起来，说：“这人怎能把他的肉体给我们吃呢？”<sup>53</sup>耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，不吃人子的肉，不喝他的血，生命就不在你们里面。<sup>54</sup>凡吃了我的肉并喝了我的血的人有永生；在末日我要使他站起来。<sup>55</sup>我的肉是真食品，我的血是真饮品。<sup>56</sup>吃我的肉并喝我的血的人就住在我里面，我就在他里面。<sup>57</sup>就像活生生的父遣使我来，我就借着父而生存一样，那吃我的也借着我而生存<sup>58</sup>这便是从天而降的食粮。不像你们的祖先吃了还要死，吃这食粮的人要生存到永永远远。”<sup>59</sup>这些话是在迦百农的会堂里教导人时说的。<sup>60</sup>他的门徒中有些人听了这番话，说：“这话难听！谁能听呢！”<sup>61</sup>耶稣心里知道他们在嘀咕着他说过话，便对门徒说：“你们恶心这些话吗？<sup>62</sup>要是你们看见人子上升到他以前所在之地，你们会说什么？”<sup>63</sup>给予生命的是那灵，而不是肉体！我对你们说的话就是这灵，就是这生命。<sup>64</sup>但你们中间有人不相信。”耶稣一开始就知道谁不相信，谁要卖他。<sup>65</sup>他接着说：“因此我告诉过你们，除非天父所赐，没有人能到我这里来。”<sup>66</sup>这时，他的门徒中有些人便离开了他，不再和他同行。<sup>67</sup>耶稣对十二门徒说：“你们也要离去？”<sup>68</sup>西门·彼得回答说：“主啊，你拥有永生之言，我们还去谁那里呢？”<sup>69</sup>我们已经相信了，也知道你是神的圣者。”<sup>70</sup>耶稣回答他们说：“我不是已经拣选了你们十二位吗？但是，你们中间有一位是魔鬼。”<sup>71</sup>这是在说加略人西门的儿子犹大。这人是十二门徒之一，后来把耶稣出卖了。

## 第七章

<sup>1</sup>这事以后，耶稣在加利利一带行走，无意去犹太地，因为犹太人要杀他。<sup>2</sup>犹太人的住棚节快到了。<sup>3</sup>耶稣的兄弟们跟他说：“离开这个地方去犹太地吧。这样，你的门徒就能看见你所做的事了。”<sup>4</sup>没有人在暗处做事来张扬名声的。如果要做这些事，你就要向世界显示你自己。”<sup>5</sup>因为他兄弟们不信赖他。<sup>6</sup>耶稣因此对他们说：“我的时刻未到，而你们没有时刻限制。<sup>7</sup>这世界不会恨你们，但是会恨我；因为我见证了他们所作所为的恶。<sup>8</sup>你们上去过节吧。我现在不去。我的时刻还没到。”<sup>9</sup>对他们说完这话，他仍然住在加利利。<sup>10</sup>不过，他的兄弟们上去过节时，他也上去了；但不是公开地，而是悄悄地上去。<sup>11</sup>过节的时候，那些犹太人正在找他，说：“这人在哪呢？”<sup>12</sup>人们关于他议论纷纷。有的说他是好人，有的则说不是，认为他欺骗人。<sup>13</sup>但是，没有人公开地谈论他，因为大家都害怕那些犹太人。<sup>14</sup>节日到了。耶稣进入圣殿教导人。<sup>15</sup>那些犹太人感到惊奇，说：“他未曾学过，如何知书？”<sup>16</sup>耶稣回答他们说：“我所教的不是我的，而是那遣我来者的。”<sup>17</sup>一个人如果愿意遵循他的旨意，就能分清这教导是来自于神还是凭着我说的。<sup>18</sup>凭自己说话就追求自己的想法；但那追求遣使者尊荣的人拥有真理，在他里面无错误。<sup>19</sup>摩西不是把律法给了你们吗？你们当中没有人遵守律法。为什么要来杀我呢？”<sup>20</sup>那群人回答说：“你惹上鬼了。谁想杀你来着？”<sup>21</sup>耶稣回答他们说：“我做了一件事，你们就大惊小怪。<sup>22</sup>摩西传给你们的割礼（实际上不是摩西所传，而是你们祖先所传），所以你们在安息日给人行割礼。<sup>23</sup>人们在安息日接受割礼是为了不违反摩西律法。但是，我在安息日让一个人全然治愈，你们却因此对我发怒。<sup>24</sup>你们下判断时，不要依据看似如此，而要遵循正确判断。”<sup>25</sup>有耶路撒冷人说：“这不就是他们寻找并要处死的人吗？”<sup>26</sup>你看，他在公开演讲，却没有人说他什么。难道那些管事的人真的知道他是基督？”<sup>27</sup>我们知道这人的来历；但基督来时，他来自何处是没有人知道的。”<sup>28</sup>耶稣在殿里公开演讲，说：“你们认得我，也知道我从哪里来。我并不是自个来的。但是，你们不知道那真正的遣使我来者。”<sup>29</sup>我知道他，因为我从那里来，而且是他遣使我到这里来。”<sup>30</sup>他们因此想扣押他，但没有人向他下手；因为他的时候还未到。<sup>31</sup>人群中有许多人信赖了他，说：“如果基督来了，还能比这人行更多的神迹吗？”<sup>32</sup>法利赛人听到了人们关于他的这些议论。于是，祭司长和法利赛人便派侍从去扣押他。<sup>33</sup>耶稣因此说：“我还有一点点时间和你们在一起；过后我就要往遣使我来者那里去。”<sup>34</sup>你们来找我我也找不着。我所在的地方你们不能来。”<sup>35</sup>那些犹太人于是彼此交谈：“他要往何处去，以至于我们找不到他？莫非他要去希腊寄居地，去教导希腊人？”<sup>36</sup>他说这话是什么意思？‘你们来找我我也找不着。我所在的地方你们不能来。’是什么意思？”<sup>37</sup>最后一天，也是这个节的高潮，

耶稣站出来喊道：“渴了就来我这里喝。”<sup>38</sup>信靠我的人如经上所说：‘从他腹中流出生命之水的河流。’”<sup>39</sup>他这里说的是圣灵，凡信靠他的人都是要领受的。不过，那时还没有圣灵，因为耶稣的尊容尚未彰显。<sup>40</sup>听见这话，人群中有的说：“这真是先知。”<sup>41</sup>有的说：“这人是基督。”但也有人说：“基督岂能来自加利利？”<sup>42</sup>经上不是说过‘基督来自大卫的后裔，并出自大卫的故乡伯利恒’吗？”<sup>43</sup>人群因为他而争论起来。<sup>44</sup>其中有人要抓他，但是没有人下手。<sup>45</sup>那些侍从回到祭司和法利赛人那里。后者对他们说：“怎么没带他来？”<sup>46</sup>侍从回答说：“从来没有人像他这样说话。”<sup>47</sup>法利赛人因此对他们说：“难道你们也受到迷惑不成？”<sup>48</sup>有哪一位上司和法利赛人信靠他了吗？<sup>49</sup>但是那些不懂律法的人是被诅咒的。”<sup>50</sup>尼哥底母是他们中的一位，就是以前去见过耶稣的那位，说：<sup>51</sup>“除非听了他的辩护并知道他的所作所为，我们的律法不能对他审判。难道不是这样的吗？”<sup>52</sup>他们回答他说：“难道你也来自加利利吗？你去查一查就知道加利利没有出过先知。”<sup>53</sup>说完便各自回家去了。

## 第八章

<sup>1</sup>耶稣却是往橄榄山而去。<sup>2</sup>凌晨，耶稣回到殿上。人们都走向他，他便坐下来教导他们。<sup>3</sup>文士和法利赛人带来一个被捉奸的女人，让她站在中间，<sup>4</sup>对耶稣说：“老师，这女人是在行奸时被捉住的，<sup>5</sup>摩西在律法中要求我们用石头砸死这样的女人。你说该怎么办？”<sup>6</sup>他们的这番话是要试探他，以便找到控告他的把柄。耶稣却弯着腰，用手指在地上画着什么。<sup>7</sup>他们不断地追问他，耶稣直起腰来，对他们说：“你们谁没有罪，谁就拿起石头第一个打她。”<sup>8</sup>说完又弯下腰在地上画起来。<sup>9</sup>他们听了这话，从老到少，一个接一个离开了，剩下耶稣一人，以及那女人站在那里。<sup>10</sup>耶稣直起腰，对她说：“女子，那些人哪去了？没人定你的罪吗？”<sup>11</sup>她说：“先生，没有。”耶稣说：“我也不定你的罪。去吧，从今以后不要再犯罪了。”<sup>12</sup>耶稣又对他们说：“我是这世界的光。跟着我就不会在黑暗中行走，而是拥有生命。”<sup>13</sup>法利赛人因此对他说：“你是自己给自己作见证；你的见证并不真实。”<sup>14</sup>耶稣回答他们说：“即使我是为自己作见证，我的见证也是真的；因为我知道我从哪来，往哪去；而你们既不知道我来自何处，也不知道我往何处去。<sup>15</sup>你们根据人的标准来审判；但我不审判人。<sup>16</sup>要是我审判的话，我的审判也是真的，因为我不是自己单独在这里，而是和遣使我来的父同在。<sup>17</sup>你们的律法是这样写的：两人的见证就是真的。<sup>18</sup>我为我做见证，遣使我来的父也为我做见证。”<sup>19</sup>他们问他说：“你父在哪里？”耶稣回答说：“不知道我就不知道我父；知道了我就知道我父。”<sup>20</sup>这些话是耶稣在圣殿内的奉献厅教导人时说的。但没有人来抓他，因为他的时候还没到。<sup>21</sup>他又对他们说：“我要走了。你们会来找我，并死在罪中。我所去的地方，你们不能



来。”<sup>22</sup>那些犹太人说：“他说‘我所去的地方，你们不能来’，他该不会去自杀吧？”<sup>23</sup>耶稣对他们说：“你们来自下面，而我来自上面；你们属于这个世界，而我不属于这个世界。<sup>24</sup>所以我说你们会死在罪中。除非你们相信‘我是’，否则会死在罪中。”<sup>25</sup>他们对他说：“你是谁？”耶稣对他们说：“我从一开始就告诉你们了。<sup>26</sup>对于你们，我说了不少，也评判了不少。但是，那遣使我来者是真的；我从他那里所听到的都说出来给这个世界了。”<sup>27</sup>他们不明白他在向他们谈论天父。<sup>28</sup>耶稣接着对他们说：“当你们举起人子时，就知道‘我是’，知道我不是凭自个做事，知道我所说的一切都来自父对我的教导。<sup>29</sup>而且，那遣使我来者和我同在，不撇下我自个在这里，因为我做的一切让他喜悦。”<sup>30</sup>他说了这些话，有许多人便信靠了他。<sup>31</sup>耶稣于是对那些信他的犹太人说：“只要你们持守我所说的话，你们就是我的真门徒。<sup>32</sup>你们就知道真理；真理就使你们自由。”<sup>33</sup>他们回答他说：“我们是亚伯拉罕的后代，从来没有被人奴役过。你为什么说‘你们会得到自由’呢？”<sup>34</sup>耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，谁犯罪，谁就是罪的奴隶。<sup>35</sup>奴隶不会在家里永久住下去；永久住在家里的是那儿子。<sup>36</sup>所以，只要那儿子使你们自由，你们才会真的有自由。<sup>37</sup>我知道你们是亚伯拉罕的后代，但是，你们想杀我，因为我说的话没有进到你们心中。<sup>38</sup>我说的都是我从父那里亲眼看见的，而你们所行的却是你们从你们祖先那里听来的。”<sup>39</sup>他们回答他说：“我们的父就是亚伯拉罕。”耶稣对他们说：“如果你们是亚伯拉罕的儿子，你们就会做亚伯拉罕做过的事。<sup>40</sup>现在，你们要杀我这个把从神那里听来的真理说给你们听的人；这可不是亚伯拉罕做的事。<sup>41</sup>你们做的是你们的父做过的事。”他们对他说：“我们不是私生子。我们只有一位父，他就是神。”<sup>42</sup>耶稣对他们说：“如果你们的父是神，你们就会爱我，因为我来自于神。我来这里不是凭着自己，而是凭着那遣使我者。<sup>43</sup>你们为什么不明白我所说的呢？原因是你们不听我的话。<sup>44</sup>你们来自那魔鬼之父，只想做你们父想做的。他原本就是害人精，不站在真理中，因为他本无真理。只要他说话，他就自发地说谎话；因为他和他的父都是骗子。<sup>45</sup>我把真理讲出来，你们因此就不信我。<sup>46</sup>你们谁能指出我究竟何罪？如果我讲的是真理，你们为什么不信我呢？<sup>47</sup>来自于神的，就听神的话；你们不听神的话，所以不是来自于神的。”<sup>48</sup>那些犹太人回他的话说：“看来我们没有说错；你是撒玛利人并且有鬼缠身。”<sup>49</sup>耶稣回答说：“我没有鬼缠身，而是彰显我父。但你们诋毁我。<sup>50</sup>我并不追求我的尊容；但那一位在追求并审判。<sup>51</sup>我实实在在跟你们说，你们要恪守我所说的话，就永远不见死亡。”<sup>52</sup>那些犹太人对他说：“我们现在知道了，你是有鬼缠身的。亚伯拉罕死了，先知们也死了，你却说‘如果恪守我所说的话，就永远不品尝死亡’。<sup>53</sup>难道你比我们的父亚伯拉罕还大？他和先知们都死了。你把自己当作什么人？”<sup>54</sup>耶稣回答说：“如果我

是在彰显自己，我的尊容就什么都不是；彰显我的是我的父，就是你们所说的那位神。<sup>55</sup>你们不认识他，但我知道他。如果我说我不知道他，我就像你们那样是骗子。但我知道他，并恪守他的话。<sup>56</sup>你们的父亚伯拉罕欢欢喜喜地观看我所拥有的时日；他看见了，并且快快乐乐。”<sup>57</sup>那些犹太人对他：“你还不到五十岁，如何能见到亚伯拉罕？”<sup>58</sup>耶稣回答他们说：“我实实在在跟你们说，亚伯拉罕出生前，我是。”<sup>59</sup>他们于是拿起石头打他。耶稣藏了起来，并离开圣殿。

## 第九章

<sup>1</sup>耶稣经过时，看见一个生来就瞎眼的人。<sup>2</sup>门徒便问他说：“老师，是这个人犯了罪，还是他父母，使他生来就瞎呢？”<sup>3</sup>耶稣回答说：“不是他犯罪，也不是他父母，而是神要在他身上做事。<sup>4</sup>我们必须在白天的时候做那遣使我来者的工作，天黑之后没人能做事。<sup>5</sup>只要我在这世上，我就是这世上的光。”<sup>6</sup>说完这话，耶稣吐了一口唾沫在地上，并把地上的唾沫和成泥巴，抹在他的眼睛上，<sup>7</sup>对他说：“去西罗亚水池洗去。”（西罗亚的意思是遣使）他于是去洗，回来便能看见了。<sup>8</sup>邻居们和那些以前知道他是乞丐的人，说：“这不是那位坐在那里讨饭吃的吗？”<sup>9</sup>有人说是；有人说不是，但像他。他自己说：“是我。”<sup>10</sup>于是，他们问他：“你的眼睛怎么开了？”<sup>11</sup>他回答说：“有一个人叫耶稣，他用泥巴抹在我眼睛上，对我说：‘去西罗亚水池洗去。’我去洗，就看见了。”<sup>12</sup>他们说：“那个人在哪？”他说：“我不知道。”<sup>13</sup>他们把这个曾是瞎子的人带到法利赛人那里。<sup>14</sup>耶稣唾沫和泥开人眼睛的那一天是安息日。<sup>15</sup>法利赛人再一次问他：“眼睛是怎么开的？”他们对他说：“他把泥巴抹在我眼睛上；我去洗，就看见了。”<sup>16</sup>法利赛人中有的说：“这人不是从神那里来的，因为他不守安息日。”有的则说：“一个罪人怎能行出这样的神迹？”他们互相争执起来。<sup>17</sup>他们因此又问那瞎子：“你的眼睛是他开的，你来说说他。”他说：“他是先知。”<sup>18</sup>这些犹太人不相信这人是瞎子开眼；便把这人的父母叫来，<sup>19</sup>问他们说：“这是你们的儿子吗？你们说他生来就是瞎的，现在怎么能看见了呢？”<sup>20</sup>他的父母回答道：“我们知道他是我们的儿子，生来就是瞎的；<sup>21</sup>但不知道他怎么现在能看见了，也不知道谁开了他的眼睛。你们问他好了；他已经成年，能够自己说话了。”<sup>22</sup>他父母这样说是因为害怕这些犹太人。他们已经决定，谁要是认耶稣为基督，就把谁赶出会堂。<sup>23</sup>所以他父母说：“他已经成年，你们问他好了。”<sup>24</sup>他们因此再次叫来那位曾经是瞎子的人，对他说：“把这事归功给神！我们知道，那人是罪人。”<sup>25</sup>他回答说：“我不知道他是不是罪人；但我知道一件事，我这个瞎子现在看见了。”<sup>26</sup>他们对他：“他向你做了什么事？是怎样开你眼睛的？”<sup>27</sup>他回答说：“我给你们说过了，但你们不听。现在想听了？难道你们也要成为他的门徒？”<sup>28</sup>他们就骂他：“你才是

这人的门徒。我们是摩西的门徒。<sup>29</sup> 我们知道神对摩西说过的话，不知道这个人从何而来。”<sup>30</sup> 那人回他们的话：“这就奇怪了。你们不知道他从何而来，但他开了我的眼睛。”<sup>31</sup> 我们知道神是不听罪人的；他只听从那些崇拜神并按神旨意做事之人的。<sup>32</sup> 自古以来没有听说能把生来就盲的眼睛打开的。<sup>33</sup> 如果他不自来于神，就什么也做不了。”<sup>34</sup> 他们回答他说：“你全然生在罪中，还来教训我们？”于是把他赶了出去。<sup>35</sup> 耶稣听说他们把他赶了出来，找到他后，说：“你信靠人子吗？”<sup>36</sup> 那人回答说：“恩人，那人是谁？你让我信靠他？”<sup>37</sup> 耶稣说：“你已看见他了；现在和你说话的就是他。”<sup>38</sup> 那人说：“恩主啊，我信！”说完便拜他。<sup>39</sup> 耶稣接着说：“我来了；这就是审判。看不见的因此能够看见；而那些看得见的反而变瞎了。”<sup>40</sup> 在他旁边的法利赛人听见后，说：“不该我们也瞎了吧？”<sup>41</sup> 耶稣对他们说：“如果你们是瞎的，你们就无罪了；现在你们说‘我们看得见’，你们的罪就还在。”

## 第十章

<sup>1</sup>“实实在在告诉你们，进羊圈不从门而入，而是从别处爬入，他就是贼和盗。<sup>2</sup> 从门而入的才是牧羊人。”<sup>3</sup> 看门的让他进来；羊听他的声音。他点名吆喝他的羊，把它们领出来；<sup>4</sup> 把他的羊都领出来之后，便走在它们前面；羊跟着他，因为知道他的声音。<sup>5</sup> 羊不会跟陌生人走，只会逃跑，因为它们听不懂陌生人的声音。”<sup>6</sup> 耶稣对他们讲了这个寓言，但他们不明白他说的是什么意思。<sup>7</sup> 所以，耶稣又对他们说：“实实在在告诉你们，我就是羊圈的门。<sup>8</sup> 凡在我之前来的都是贼和盗，羊不会听他们的。<sup>9</sup> 我就是门；从我而入的都要得救，进进出出都能找到草原。<sup>10</sup> 贼来了无非是偷、杀、毁。我来是为了他们拥有生命，丰丰满满。<sup>11</sup> 我是好牧羊人。好牧羊人会为羊舍命。<sup>12</sup> 雇工不是牧羊人，羊不是他的；看见狼来了，他就撇下羊群逃跑。狼抓住羊，赶散了羊群。<sup>13</sup> 因为雇工就是雇工，他不会关心羊群的。<sup>14</sup> 我是好牧羊人；我认识我的羊，我的羊也认识我。<sup>15</sup> 正如天父认识我，我也认识天父；而且，我会为羊舍命的。<sup>16</sup> 我有其他的羊，不在这羊圈里。我必须把它们领来。它们听我的声音，聚为一群，归于牧者。<sup>17</sup> 正是这个原因，天父爱我；我舍弃我的性命是为了再得到它。<sup>18</sup> 并不是什么人能夺走它，而是我自己把它舍弃了。我能把它舍弃，也能再得到它。我从我的父那里接受命令。”<sup>19</sup> 听了这些话，那些犹太人又争论起来。<sup>20</sup> 有些说：“这人有鬼附身，疯了。干吗听他说话！”<sup>21</sup> 有些则说：“这些话不是鬼附之人能说的。没有鬼能够开瞎子眼睛。”<sup>22</sup> 耶路撒冷在冬天时有一个修殿节。<sup>23</sup> 耶稣在圣殿内的所罗门廊道上行走。<sup>24</sup> 那些犹太人于是围着他，对他说：“你让我们困惑不解要到何时？如果你是基督，跟我们直说了罢！”<sup>25</sup> 耶稣回答说：“我跟你们说过了，但你们不信。我奉我父的名所做的工作都可以为我做见证。<sup>26</sup> 然而，你们不

信；因为是你不是我的羊。<sup>27</sup>我的羊听我的声音。我认得他们，他们跟随我。<sup>28</sup>我把永生给他们；他们永远不毁灭。没有人能把他们从我手中夺去。<sup>29</sup>我父赐给我的比什么都大；没有人能够从我父手里夺东西。<sup>30</sup>我和父是一体的。”<sup>31</sup>那些犹太人拾起石头要打他。<sup>32</sup>耶稣回答他们：“我从天父哪里向你们显示了许多好事，凭哪一件你们要用石头打我？”<sup>33</sup>那些犹太人回答说：“我们不为那些好事打你，只为你的亵渎，因为你作人却把自己当作神。”<sup>34</sup>耶稣回答他们：“你们的律法不是写着‘我说过你们是神’吗？<sup>35</sup>如果那些神的话在他们身上的人可称为神，如果经上的话无人能废除，<sup>36</sup>那么，对于天父所圣化并遣使来世上者，他说‘我是神的儿子’，何来亵渎两字？<sup>37</sup>如果我不做天父的工作，你们就不会信我。<sup>38</sup>如果我做了，即使不信我，信这些事就会知道明白：天父在我里面，我在天父里面。”<sup>39</sup>他们还要逮他，但他逃离了他们的手掌。<sup>40</sup>他又来到约旦河的那一边，即约翰开始施洗的地方，并住在那里。<sup>41</sup>许多人冲他而来，说：“约翰没行神迹，但关于这个人的事他说的全是真的。”<sup>42</sup>在那里，许多人信靠了耶稣。

## 第十一章

<sup>1</sup>有一位病人，名叫拉撒路，住在伯大尼，即马利亚和她的姐姐马大居住的村庄。<sup>2</sup>马利亚曾用香膏倒在主身上并用她的头发擦他的脚。那患病的拉撒路是她的兄弟。<sup>3</sup>姐妹俩打发人来他那里，说：“你看，主啊，你所喜欢的人病了。”<sup>4</sup>耶稣听后说：“这病不会致死。但是，为了神的尊容，通过他，神的儿子要得到彰显。”<sup>5</sup>耶稣爱马大和她的妹子，及拉撒路。<sup>6</sup>他听到他病了，却仍在他所在的地方呆了两天。<sup>7</sup>接着，两天以后，对门徒说：“我们再往犹太那边去罢。”<sup>8</sup>门徒们对他说：“老师，那些犹太人要逮你，用石头砸你，你还要去那里？！”<sup>9</sup>耶稣回答说：“白天不是有十二个小时吗？白天走路不会跌倒，是因为能看见这世上的光。<sup>10</sup>但如果在黑暗里走路，就会跌倒，因为他没有光。”<sup>11</sup>说完这些话，过一会，耶稣对他们说：“我们的朋友拉撒路睡了，我去叫醒他。”<sup>12</sup>门徒接话说：“主啊，如果是睡了，不会有事的。”<sup>13</sup>他们以为耶稣在谈论休息睡觉，但耶稣说的是他的死。<sup>14</sup>于是，耶稣跟他们直说：“拉撒路死了。<sup>15</sup>我若无其事而不在那里，是为了你们的信心。不管怎样，我们现在就去他那吧。”<sup>16</sup>多马，就是那“双胞胎”，对他的同伴说：“走，我们跟他一起去死罢！”<sup>17</sup>耶稣到了，就发现他在坟墓里已经四天了。<sup>18</sup>伯大尼离耶路撒冷不远，约六里路。<sup>19</sup>有许多犹太人来看望马大和马利亚，为她们的兄弟来安慰她们。<sup>20</sup>马大听到耶稣来了，便出村迎接他；马利亚仍坐在屋里。<sup>21</sup>马大对耶稣说：“主啊，要是你在这里，我兄弟就不会死了。”<sup>22</sup>不过，即使现在，我知道，你向神祈求什么，神都会给你的。”<sup>23</sup>耶稣对她说：“你兄弟会站起来的。”<sup>24</sup>马大对他说：“我知道在末日

众人都站立时，他会站起来的。”<sup>25</sup> 稣对她说：“我是使立者和生命；信靠我的人，即使死了，仍然生存着。<sup>26</sup> 而那些拥有生命并信靠我的人，永远不会死。你信这些吗？”<sup>27</sup> 她回答说：“是的，主啊，我相信你是基督，那来到世上的神的儿子。”<sup>28</sup> 说完，便回去悄悄地告诉他的妹妹马利亚，说：“老师来了，在叫你呢。”<sup>29</sup> 马利亚听见后，立刻站起来，往耶稣那里去。<sup>30</sup> 耶稣没有进村，仍在马大迎接他的地方。<sup>31</sup> 那些正在马利亚家安慰她的犹太人，看见马利亚急忙起来出去，以为她是要去坟墓那里哭。<sup>32</sup> 马利亚来到耶稣面前，见了他就伏在他脚前，说：“主啊，要是你在这里，我兄弟就不会死了。”<sup>33</sup> 耶稣见她在哭，和她同来的犹太人也在哭，内心感动，难过不已，<sup>34</sup> 说：“你们把他放哪里了？”他们回答说：“请您过来看。”<sup>35</sup> 耶稣流了泪。<sup>36</sup> 那些犹太人说：“你看他多么喜欢他。”<sup>37</sup> 他们当中有的说：“他能叫瞎子开明，难道不能让他不死？”<sup>38</sup> 耶稣内心又被感动，来到坟墓前。那是一个洞，用石头封住了。<sup>39</sup> 耶稣说：“把石头挪开。”马大，那死人的姐妹，说：“主啊，已经臭了，都四天了。”<sup>40</sup> 耶稣对她说：“我不是跟你说过‘相信就能看见神的尊容’吗？”<sup>41</sup> 他们于是挪开石头。耶稣举目向上，说：“父！感谢你听我的！”<sup>42</sup> 我知道你什么事都听我的。但是，我说这些是为了让这群人相信，是你派遣我来。”<sup>43</sup> 说完，便大声喊：“拉撒路，出来！”<sup>44</sup> 那死人，手脚裹着布，脸面包着手巾，走了出来。耶稣对他们说：“把他解开，让他走。”<sup>45</sup> 于是，许多来看望马利亚的犹太人，目睹耶稣所为，便信靠了他。<sup>46</sup> 其中有一些则离他而去，到法利赛人那里，向他们叙说耶稣所做之事。<sup>47</sup> 祭司长和法利赛人于是召集联席会议，说：“我们在干什么了？这人行了许多神迹。<sup>48</sup> 如果放任他去做，人人都会信靠他的。那样，罗马人会来夺走我们的土地，灭掉我们民族的。”<sup>49</sup> 该亚法是他们中的一位，时任大祭司之职，对他们说：“你们知道什么啊！”<sup>50</sup> 你们不想一想，为了百姓，为了民族免遭毁灭，死一个人是值得的。”<sup>51</sup> 他说这话并不是凭着自己，而是作为当年的大祭司，预言耶稣要为这民族而死；<sup>52</sup> 其实不只是为这一民族，而且是为了召集散居在各处的神的儿女们，归为一体。<sup>53</sup> 从这日起，他们便商议置耶稣于死地。<sup>54</sup> 耶稣因此不再在犹太人中公开走动，离开那里而去偏僻之地，来到一个叫以法莲的小城，在那里和门徒住下。<sup>55</sup> 犹太人的逾越节快到了。人们纷纷从各地来到耶路撒冷，要在过节前洁净自己。<sup>56</sup> 他们在找耶稣，并在殿里彼此议论：“你们觉得怎么样，他不会来过节了吧？”<sup>57</sup> 祭司长和法利赛人已传下指示，任何人要是知道他在哪里都要报告，以便逮他。

## 第十二章

<sup>1</sup>逾越节的前六天，耶稣来到拉撒路所在的伯大尼；在那里耶稣曾让他从死里复活。<sup>2</sup> 有人为耶稣安排晚餐。马大忙着侍候；和耶稣坐在一起的人当中有拉撒

路。<sup>3</sup>这时，马利亚拿来一斤极贵重的纯哪哒香膏来抹耶稣的脚，并用她的头发来擦他的脚。满屋子到处散发着香气。<sup>4</sup>他的一个门徒，即那位将要出卖他的加略人犹大，说：<sup>5</sup>“为什么不把香膏卖三百个钱来救济穷人？”<sup>6</sup>他这样说并不是因为他关心穷人，而是因为他是一个贼，管着钱袋却常取其中所存。<sup>7</sup>耶稣说：“由着她吧！她保存着它就是为了我的安葬之日。<sup>8</sup>穷人常和你们在一起；但你们不常有我。”<sup>9</sup>一大群犹太人知道耶稣在那里，就来了；不仅要来看耶稣，也要看看他使之死里复活的拉撒路。<sup>10</sup>但是，祭司长商议要把拉撒路也杀了。<sup>11</sup>因为许多犹太人由于拉撒路而信靠了耶稣。<sup>12</sup>第二天，一大群来过节的人听说耶稣要来耶路撒冷，<sup>13</sup>就拿着棕榈树枝，出来迎接他，喊着说：“和撒那！颂哉！奉主名来者！以色列之王！”<sup>14</sup>耶稣见有一驹驴，便骑在上面。正如经上所载：<sup>15</sup>“不要怕，锡安的女子，看！你们的王骑着驹驴来了。”<sup>16</sup>门徒们开始时不明白这些事；但耶稣彰显尊容之后，他们想起来了：经上所写乃是关于耶稣的；而人们就是这样对待他。<sup>17</sup>耶稣呼唤拉撒路从坟墓出来使之死里复活时在场的那群人对此作了见证。<sup>18</sup>因为听到他行了这神迹，人们都出来迎接他。<sup>19</sup>法利赛人彼此议论：“看来你们是无能为力了。你看，整个世界都跟他走了。”<sup>20</sup>有几个希腊人上来过节。<sup>21</sup>他们找到腓力（来自加利利的伯赛大），求他说：“先生，我们想见耶稣。”<sup>22</sup>腓力去告诉安得烈。安得烈就和腓力一起去跟耶稣说。<sup>23</sup>耶稣回答他们说：“时候已到，人子彰显尊容了。<sup>24</sup>我实实在在告诉你们，一粒麦种若不落地死去，就仍然是一粒；若死了，就会结成许多果实。<sup>25</sup>喜欢自己的性命，乃是毁坏自己的性命；憎恨自己在这个世界中的性命，就拥有生命直到永远。<sup>26</sup>要想侍候我，就要跟随我；我在哪里，侍候者也要在哪里。谁侍候我，天父就看高谁。<sup>27</sup>我现在心里难受，不知说什么才好。父呵，让我平安度过这时候！是的，正是为了这时候，我来到这时候。<sup>28</sup>父呵，你来彰显你的名！”于是有声音从天上来：“我已彰显了；而且还要彰显。”<sup>29</sup>站在一旁的人听见了，说：“打雷了。”有人则说：“天使在对他说话。”<sup>30</sup>耶稣回答说：“这声音不是冲我而来，而是冲着你们。<sup>31</sup>这个世界在审判中。世界主宰要被驱逐。<sup>32</sup>当我从地上被举起时，我就会吸引一切人归向我。”<sup>33</sup>耶稣说这些，点明了他将怎样死去。<sup>34</sup>人们回答他说：“我们从律法中听到的是：基督的存在永永远远。你怎么说人子必然被举起来呢？那人子是谁呢？”<sup>35</sup>耶稣对他们说：“这光还有一些时间在你们中间。你们要在这光中行走，免得黑暗笼罩你们，在黑暗中行走不知方向。<sup>36</sup>要在光中信靠这光，成为这光的儿女。”耶稣说完，便离开他们而隐藏起来。<sup>37</sup>这么多的神迹行在他们面前，他们还是不信靠他。<sup>38</sup>这就应验了先知以赛亚的话：“主啊，谁相信我们所传达的呢？向谁显露主的手臂呢？”<sup>39</sup>他们不能信，因为以赛亚还说：<sup>40</sup>“让他们眼睛瞎了，心如石头；这样，他们的眼睛看不见，心里不明白。他们被改变后，我会来

医治他们。”<sup>41</sup>以赛亚说这些话是因为他看见了他的尊容而谈论他。<sup>42</sup>尽管如此，还是有些头面人物信靠了耶稣；只是他们碍于法利赛人而不承认，以免被逐。<sup>43</sup>他们爱人的面子，大于爱神的尊容。<sup>44</sup>耶稣公开宣告过：“信靠我的，不是信靠我，而是信靠那遣使我来者。<sup>45</sup>看见我，便是看见那遣使我来者。<sup>46</sup>我是来到这世界的光；信靠我的便不在黑暗里。<sup>47</sup>如果听见了我的话却不持守，我不审判他；因为我不是来审判这世界，而是来拯救这世界。<sup>48</sup>拒斥我而不接受我的话者，由我的话来审判他。我说过的话将在末日审判他。<sup>49</sup>我没有凭着自己在说话。我说过的话都来自那遣我而来的父之命令。<sup>50</sup>我知道，他的命令就是永生。我只讲父跟我说过话。”

### 第十三章

<sup>1</sup>逾越节之前，耶稣知道他的时候到了，要离开这个世界到父那里去。他爱自己的人；他们在这个世界上；他始终爱着他们。<sup>2</sup>晚饭的时候，魔鬼已经把出卖他的想法放在加略人西门的儿子犹大心中。<sup>3</sup>耶稣看见了，天父把一切都交在他手中；看见了，他从神那里来，又往神那里去。<sup>4</sup>他站起来，离席，脱去上衣，拿着一条布巾束在身上。<sup>5</sup>然后，把水倒入盆中，开始洗门徒们的脚，并用束在身上的布巾擦干。<sup>6</sup>轮到西门彼得时，彼得对他说：“主啊，你要洗我的脚吗？”<sup>7</sup>耶稣回答说：“我所做的事，你现在还不懂，日后必明白。”<sup>8</sup>彼得说：“你不可以洗我的脚，永远也不可。”耶稣回答说：“如果不洗你，你就得不到我。”<sup>9</sup>西门彼得对他说：“主啊，不要只洗脚，把手和头也洗了吧。”<sup>10</sup>耶稣说：“洗过澡的人，洗洗脚就全身干净了。你们是干净的，但不是每一部分。”<sup>11</sup>耶稣知道了那要出卖他的人，所以说：“你们不是每一部分都干净。”<sup>12</sup>他洗完了他们的脚，穿上衣服，重新坐下，对他们说：“你们明白我给你们做的事吗？<sup>13</sup>你们称我为老师，称我为主。你们说对了；因为我是。<sup>14</sup>作为你们的主和老师，我给你们洗脚；所以你们要彼此洗脚。<sup>15</sup>我给你们立了一个榜样；你们要照我做的去做。<sup>16</sup>实实在在跟你们说，奴仆不能大于主人，被遣者也不能大于遣使者。<sup>17</sup>如果你们明白这些，照着去做就有福了。<sup>18</sup>我不是说你们每一个人；我知道我拣选了谁。但是，经上说：‘和我同桌吃饭的要用脚跟踩我。’这话要应验。<sup>19</sup>我在事情没有发生前就跟你们说这些，是要让你们在事情发生时相信我是。<sup>20</sup>实实在在跟你们说，接受我所派遣的，就是接受我；接受我，就是接受那派遣我来者。”<sup>21</sup>说完这些，耶稣动了感情，见证说：“实实在在跟你们说，你们当中有一人要卖我。”<sup>22</sup>门徒们对视着，茫然不知他说的是谁。<sup>23</sup>他的门徒中有一位靠近耶稣坐着，是耶稣所爱的。<sup>24</sup>西门·彼得示意于他，询问主在说谁？<sup>25</sup>他于是靠近耶稣的胸脯，对他说：“主啊，是谁呢？”<sup>26</sup>耶稣回答说：“我蘸块饼给谁，就是谁。”于是，蘸

了块饼，并拿起来给加略人西门的儿子犹大。<sup>27</sup>撒旦随饼而入。耶稣对他说：“快做该做的事吧。”<sup>28</sup>所有同桌的人都不知道为何对他说这话。<sup>29</sup>一些人以为犹大带着钱袋，所以耶稣跟他说去买点过节需用品，或给穷人周济点什么。<sup>30</sup>他接受饼后，便很快出去了。此时天色已晚。<sup>31</sup>他出去后，耶稣说：“如今，人子被彰显了，神也在他身上被彰显了；<sup>32</sup>神要在人子身上彰显自己，同时彰显人子。<sup>33</sup>孩子们，我还有一点点时间和你们在一起。你们会找我的；我跟那些犹太人说过，现在也跟你们说，我去的地方，你们不能来。<sup>34</sup>我给你们一条新命令：彼此相爱；就像我爱你们一样，你们要比彼此相爱。<sup>35</sup>要是你们彼此相爱，人们就会认出你们是我的门徒。”<sup>36</sup>西门彼得说：“主啊，你去哪里？”耶稣回答说：“我去的地方，你现在不能跟着我，但以后却要跟着来。”<sup>37</sup>彼得对他说：“主啊，为什么现在不能跟着你？为了你，我会把性命搭上。”<sup>38</sup>耶稣回答说：“你会把性命搭上？我实实在在跟你说，鸡叫之前，你会三次不认我。”

#### 第十四章

<sup>1</sup>“你们不要心中忧伤，要信靠神，信靠我。<sup>2</sup>我父家住处多多；不然，我早就告诉你们了。现在去为你们准备房间。<sup>3</sup>既然我被叫去为你们准备房间，我就会回来接你们到我那里去。我所在之地即你们将在之地。<sup>4</sup>我去的地方，你们知道去的道路。”<sup>5</sup>多马对他说：“主啊，我们不知道你去哪里，怎么知道那道路？”<sup>6</sup>耶稣对他说：“我就是道路、真理、和生命。不通过我，没有人能够到父那里去。<sup>7</sup>如果你们认识我，就认识我父；认识他之时，就是看见他之日。”<sup>8</sup>腓力对他说：“主啊，让我们看看天父，满足我们吧！”<sup>9</sup>耶稣对他说：“我和你们在一起这么久，腓力，你不认识我吗？看见了我便是看见了父。你为何说‘让我们看看天父’呢？”<sup>10</sup>你不相信我在天父里面，天父在我里面吗？我对你们说的话不是凭着自己说的，而是住在我里面的天父在做他的工作。<sup>11</sup>相信我，我在天父里面，天父在我里面；要不就根据我所做的那些工作来相信吧！”<sup>12</sup>我实实在在告诉你们，信靠我的，要做我做的事，而且做得更大；因为我现在往父那里去。<sup>13</sup>你们奉我的名祈求什么，我就做什么；为的是在这儿子里面的天父得以彰显。<sup>14</sup>你们奉我的名向我祈求什么，我就做什么。<sup>15</sup>如果你们爱我，就要恪守我的命令。<sup>16</sup>我会求问天父，而他会给你们另一个保惠师，永远和你们在一起。<sup>17</sup>就是真理的圣灵。这世界不接受他，因为既看不见他，也不认识他。但是，你们认识他，因为他和你们在一起，也将在你们里面。<sup>18</sup>我来到你们中间，就不会撇下你们为孤儿。<sup>19</sup>再过一会，这个世界就再也看不见我了；但你们看得见我；因为我生存着，你们也将生存着。<sup>20</sup>那一天，你们就会认识到我在我父里面，你们在我里面，而我在你们里面。<sup>21</sup>持有我的命令并恪守就是爱我；爱我的



就会被我父所爱。我会爱他，并向他显现。<sup>22</sup> 犹大（不是加略人犹大）对他说：“主啊，为什么只向我们显现，而不向这世界显现你自己呢？”<sup>23</sup> 耶稣回答他说：“爱我的人便恪守我的话；我父就会爱他；而我们便去他那里，和他一起居住。<sup>24</sup> 不爱我者，不会恪守我的话。你们听到的这些话不是我的，而是那派遣我来者天父的。<sup>25</sup> 我和你们一起生活，这都说过了。<sup>26</sup> 那保惠师，即那神圣的灵，是天父以我的名遣送的，他会把这一切都教导给你们，让你们想起我跟你们说过的话。<sup>27</sup> 我给你们留下平安；我赐给你们平安。我所给的不像这世界所给的。你们的心不要忧伤，也不要惧怕。<sup>28</sup> 你们听我说过，我要离开你们，但还要回来。如果你们爱我，就该高兴起来，因为我是去父那里；父比我大。<sup>29</sup> 我在事情发生之前跟你们说这些，是为了在事情发生时让你们相信。<sup>30</sup> 我不会和你们多说什么了，因为这世界主宰来了。他与我无份。<sup>31</sup> 但是，为了让这世界知道我爱父，知道我只是按父所指示给我的去做，起来！我们走吧！”

## 第十五章

<sup>1</sup>“我是葡萄树本身，我父是园丁。<sup>2</sup> 凡是在我身上不结果子的树枝，父要除掉它；那些结果子的，父要修剪干净，让它结果累累。<sup>3</sup> 我对你们说的话已经把你们修剪干净了。<sup>4</sup> 住在我里面，如同我在你们里面！不接在葡萄树上，树枝靠自己不能结果。不住在我里面，你们也不能。<sup>5</sup> 我是葡萄树，你们是树枝。那在我里面而我在他里面的人，将结果累累。没有我，你们就一事无成。<sup>6</sup> 不在我里面的人就像被弃在外的枯干树枝，人把它们检起来扔到火里烧了。<sup>7</sup> 如果你们住在我里面，我的话住在你们里面，那么，你们想要什么，一求即有。<sup>8</sup> 我父就是这样被彰显的；而你们结果累累，并成为我的门徒。<sup>9</sup> 就像天父爱我那样，我也爱你们；你们要住在我的爱中。<sup>10</sup> 遵守我的命令就住在我的爱中，就像我遵守我父的命令就住在他的爱中一样。<sup>11</sup> 我给你们说这些话是要让我的喜乐在你们中间，充充满满。<sup>12</sup> 这便是我的命令：像我爱你们那样彼此相爱！<sup>13</sup> 为了朋友而舍弃性命，没有比这更大的爱了。<sup>14</sup> 按着我给你们吩咐去做，你们就是我的朋友。<sup>15</sup> 我不再称你们为奴仆了，因为奴仆不知道主人在做什么。我已经称你们为朋友了，因为我让你们知道了我从我父那里传来的一切。<sup>16</sup> 不是你们选择了我，而是我拣选了你们，并委派你们，让你们去结果实，使你们的果实常存；而你们奉我的名向父祈求什么，他就给你们什么。<sup>17</sup> 我这样吩咐你们是要你们彼此相爱。<sup>18</sup> 如果这世界恨你们，你们知道，在恨你们之前它就恨我了。<sup>19</sup> 如果你们属于这个世界，这个世界会喜欢属己之物。但是，你们不属于这个世界；我从中拣选了你们。因此，这个世界恨你们。<sup>20</sup> 记着我跟你们说过的话：奴仆不会大过主人。他们要是迫害我，就会迫害你们；要是听我的

话,就会听你们的话。<sup>21</sup>但他们对你们做这些事情是因为我的名,是因为他们不知道我的遣使者。<sup>22</sup>要是我没有来,没有跟他们说,他们就没有罪;现在,他们的罪就无法掩饰了。<sup>23</sup>恨我的也恨我父。<sup>24</sup>如果我在他们中间没有做其他人无法做的事,他们尚可无罪;现在他们看见了,却恨我和我父。<sup>25</sup>这就应验了那写在他们律法上的话:‘他们无缘无故地恨我。’<sup>26</sup>我将从天父那里给你们遣送保惠师,那是来自天父的真理圣灵;当他来的时候,他就会为我作见证。<sup>27</sup>你们也在为我作见证,因为你们一直和我同在。”

## 第十六章

<sup>1</sup>“我对你们说这些话是为了不让你们跌倒。<sup>2</sup>他们会把你们赶出会堂。而且,那时候,那杀害你们的人认为是在为神做事。<sup>3</sup>他们做这些事,是因为不认识天父,也不认识我。<sup>4</sup>我现在跟你们说这些,到时你们就会想起我已事先告知了。我一直没说,那是因为我还和你们同在。<sup>5</sup>现在,我要去派遣我者那里,而你们不会问我:‘你到哪里?’<sup>6</sup>但是,我跟你们说了这些话,你们就心里难受。<sup>7</sup>跟你们说真的,我的离开对你们是一件好事。要是我不离开,保惠师就不来你们这里。我要是去了,就会把他派给你们。<sup>8</sup>这保惠师来了,就会向世界显明何为罪,何为义,何为审判。<sup>9</sup>关于罪,乃是因为他们不信我。<sup>10</sup>关于义,乃是因为我要去天父那里,而你们再也见不着我了。<sup>11</sup>关于审判,乃是因为这个世界的主宰受到了审判。<sup>12</sup>我还有许多话要跟你们说,但是你们现在还承受不了。<sup>13</sup>当这个真理圣灵来的时候,他会带领你们进入全部真理。他不是凭着自己说话,而是把听来的说出来,并告诉你们要来的事。<sup>14</sup>他将彰显我,从我这里领受并告诉你们。<sup>15</sup>天父拥有的一切都是我的。所以我说,他从我这里领受并告诉你们。<sup>16</sup>过一会,你们就见不到我了;再过一会,你们又会见到我。”<sup>17</sup>门徒们彼此议论道:“他跟我们说‘过一会,你们就见不到我了;再过一会,你们又会见到我’;‘我要去天父那里’;这些话是什么意思呢?”<sup>18</sup>他们接着议论:“这‘一会’是什么意思呢?我们不知道他在说什么。”<sup>19</sup>耶稣知道他们要来问他,便对他们说:“你们是不是在议论我的话,‘过一会,你们就见不到我了;再过一会,你们又会见到我’?”<sup>20</sup>实实在在跟你们说,你们将痛哭哀号,而这世界却高高高兴兴。你们将难受不已,但你们的难受将化为喜乐。<sup>21</sup>女人生产时很难受,因为这是她的时候;婴儿出生后因孩子出世而只顾高兴忘了痛苦。<sup>22</sup>你们现在很难受。我还要见你们;你们将满心欢喜;且无人能夺去你们的喜乐。<sup>23</sup>在那个日子,你们就没人问我了。实实在在跟你们说,无论你们奉我的名向天父祈求什么,他都会给你们。<sup>24</sup>你们还从来没有奉我的名祈求什么。祈求而接受吧,你们的喜乐充充满满!<sup>25</sup>我现在还是说比喻给你们;时候到了,我就不说比喻,而是把天父的事直

说给你们。<sup>26</sup>在那个日子，你们将奉我的名祈求。也就是说，不是我要为你们的事去求问天父；<sup>27</sup>而是因为你们喜欢我，相信我从神而来，所以天父喜欢你们。<sup>28</sup>我从天父那里来，来到这个世界。我还要离开这世界，往天父那里去。”<sup>29</sup>他的门徒说：“看哪！你现在是直说了，不用比喻了。<sup>30</sup>现在，我们知道你凡事皆知，无需他人审查。我们由此相信你从神而来。”<sup>31</sup>耶稣回答说：“你们现在相信了！<sup>32</sup>你们看，是时候了，已经到了，你们都要散去，各归各处，留下我一个人。不过我并非独自一人，因为天父和我同在。<sup>33</sup>我说这些是让你们在我里面有平安。你们在这世界有苦难。但是，放心吧！我已经战胜了这世界！”

## 第十七章

<sup>1</sup>耶稣说完这些，举目向天，说：“父啊！时候已到！彰显你儿子吧！这儿子要彰显你！<sup>2</sup>如你赐给他拥有对众人的权柄，他赐给所有你赐给他的人以永生。<sup>3</sup>这就是永生！这就是认识你独一真神、认识你派来的耶稣基督！<sup>4</sup>我在地上彰显了你，完成了你派给我的工作。<sup>5</sup>父啊，彰显我吧！那是和你同在的尊容！那是在这世界之先和你同在的尊容！<sup>6</sup>我向这些人显明了你的名。你把他们从世界赐给了我。他们是你的，是你把他们给了我。他们已经恪守你的话了。<sup>7</sup>他们已经知道，你所赐给我的都来自于你。<sup>8</sup>我把你赐给我的话赐给了他们。他们接受了，确知我来自于你，相信你派遣了我。<sup>9</sup>我只关心他们。我所关心的不是这个世界，而是你赐给我的人。<sup>10</sup>我所拥有的是你的，你所拥有的是我的；我就是这样被彰显的。<sup>11</sup>我将不在这个世界上，但他们仍在世间；我要往你那里去。圣父啊！用你的名，就是你赐给我的名，来保守他们，让他们合而为一，一如我们！<sup>12</sup>我和他们在一起的时候，奉你的名，就是你赐给我的名，保守他们、守护他们。除了那灭亡之子，他们当中无人灭亡，正如经上所说。<sup>13</sup>我现在往你处而去；在世上说这些话，是为了让他们心里充满我的喜乐。<sup>14</sup>我把你的话赐给他们，这个世界就恨他们；原因是他们不属于这个世界，正如我不属于这个世界。<sup>15</sup>我不求你把他们提离这个世界，但求你保守他们离开那恶者。<sup>16</sup>他们不属于这个世界，正如我不属于这个世界。<sup>17</sup>在真理中圣化他们！你的话就是真理！<sup>18</sup>正如你把我派遣到世界，我把他们派往世界。<sup>19</sup>我为了他们而圣化自己，就是为了他们在真理中被圣化。<sup>20</sup>我不仅仅关心他们，也关心那些因着他们的话而信靠我的人，<sup>21</sup>让他们合而为一。父啊，就像你在我里面，我在你里面，他们在我们里面。这样，这个世界就会相信，是你派遣了我。<sup>22</sup>我把你赐给我的尊容赐给了他们；他们合而为一，如同我们合而为一。<sup>23</sup>我在他们里面，你在我里面；于是，他们完全合一；于是，这个世界认识到，你派遣了我；而且认识到，你像爱我那样爱他们！<sup>24</sup>父啊！你所赐给我的人，愿我在哪里，他们就在那里

和我同在！这样，他们就能看见你赐给我的尊容，看见你在世界奠基之前就爱我了。<sup>25</sup>公义的父啊！这世界不认识你，但我认识你；他们也认识到，你派遣了我。<sup>26</sup>我让他们认识了你的名，还会让他们认识到，你爱我之爱就在他们里面，而我也在他们里面。”

## 第十八章

<sup>1</sup>耶稣说完这些话，就和门徒一起出去，过了汲沦溪谷；那里有一个园子，他就和门徒进去了。<sup>2</sup>那要出卖耶稣的犹大也知道这个地方，因为耶稣常和他的门徒在这里聚会。<sup>3</sup>犹大领了一队士兵，以及祭司长和法利赛人的差役，拿着灯笼、火把、兵器，来到这里。<sup>4</sup>耶稣知道所有正在来临的事情，便出来对他们说：“你们找谁？”<sup>5</sup>他们回答他，说：“拿撒勒的耶稣。”耶稣说：“我是。”那出卖他的犹大也和他們站在一起。<sup>6</sup>当他说完“我是”，他们就后退而跌倒在地。<sup>7</sup>他又问他们：“你们找谁？”他们说：“拿撒勒的耶稣。”<sup>8</sup>耶稣回答说：“我跟你们说过我是。如果是来找我的，就让他们走开吧。”<sup>9</sup>正如他说过的：“赐给我的我一个也没有丢失。”<sup>10</sup>西门彼得有一把刀，他抽出向大祭司的家仆砍去，削掉他的右耳朵。这位家仆的名字叫马勒古。<sup>11</sup>耶稣于是对彼得说：“收剑入鞘吧！父赐给我的杯我岂能不喝呢？”<sup>12</sup>那队士兵和千夫长，以及犹太人的随从就抓住耶稣，把他绑了；<sup>13</sup>先是把他带到亚那面前。亚那是该亚法的岳父；该亚法是当年的大祭司，<sup>14</sup>曾经向犹太人出过主意，说为了民族，死一个人是值得的。<sup>15</sup>西门彼得和另一个门徒跟着耶稣。那门徒与大祭司相识，就和耶稣一起进到大祭司家的院子。<sup>16</sup>彼得却只好站在门外。那和大祭司相识的门徒于是出来和看门的说了一声，便要领彼得进去。<sup>17</sup>看门的使女对彼得说：“你不也是那个人的门徒吗？”彼得说：“我不是。”<sup>18</sup>那些家仆和差役站在那里，因为天气冷，就生炭火取暖。彼得站在他们中间一起烤火。<sup>19</sup>大祭司在那里审问耶稣，都是关于他的门徒和教义的问题。<sup>20</sup>耶稣回答说：“我公开地对这个世界说话。我是在犹太人聚集的会堂和圣殿中教导人，而不偷偷摸摸说话。”<sup>21</sup>“为什么问我呢？究竟我对他们说了什么话，你去问那些听者好了！你看，他们是知道我说了什么的。”<sup>22</sup>他说完这些话，站在旁边的一位差役给了他一巴掌，说：“胆敢如此跟大祭司说话！”<sup>23</sup>耶稣回答说：“如果我说错了，告诉我错在哪里！如果没错，凭什么打我？”<sup>24</sup>于是，亚那把绑着的耶稣送到大祭司该亚法那里去。<sup>25</sup>西门彼得还在那里烤火。他们对他：“你不是他的一个门徒吗？”他否定说：“我不是。”<sup>26</sup>一个大祭司的家仆，乃是那位被彼得砍下耳朵的人的亲戚，说：“我不是在园子里看见过你和他在一起吗？”<sup>27</sup>彼得再次否认。正此时，公鸡叫了。<sup>28</sup>他们接着把耶稣从该亚法处解送到总督公馆。天色尚早。他们不愿进公馆，以免沾污自己，无法吃逾

越餐。<sup>29</sup>彼拉多出来，向着他们，说：“你们要指控这个人什么呢？”<sup>30</sup>他们回答说：“如果此人没有做错事，我们就不会把他带来你这里。”<sup>31</sup>彼拉多对他们说：“你们根据你们的律法审判他好了。”犹太人回答说：“我们不能处死人。”<sup>32</sup>这是为了实现耶稣说过的话，表明他将怎样死去。<sup>33</sup>彼拉多于是转入馆内，把耶稣叫来，说：“你是犹太人的王吗？”<sup>34</sup>耶稣回答说：“这是你说的，还是其他人对你这样说？”<sup>35</sup>彼拉多回答说：“难道我是犹太人了？你的本族人和大祭司把你送来我这里。你做什么事了？”<sup>36</sup>耶稣回答说：“我的王国不在这个世界上。如果我的王国在这个世界上，我的臣民就会力争使我不被交给犹太人。然而，我的王国不在这个世界。”<sup>37</sup>彼拉多问他：“那你是王了？”耶稣回答说：“你说我是王。我为此而生，来到这个世界，见证真理。凡来自真理的人都能听见我的声音。”<sup>38</sup>彼拉多对他说：“真理是什么呢？”说完，便出来走向犹太人，对他们说：“我在他身上找不到什么可指控的。<sup>39</sup>我有一条惯例：在逾越节要释放一人。你们想要我释放犹太人的王吗？”<sup>40</sup>他们喊起来，说：“不放这个人！放巴拉巴！”这个巴拉巴是一个强盗。

## 第十九章

<sup>1</sup>于是，彼拉多把耶稣带过来，鞭打了他。<sup>2</sup>士兵们用荆棘编了一个王冠，戴在他头上，给他穿上紫袍，<sup>3</sup>走向前，说：“欢呼吧！犹太人的王！”并给了他一巴掌。<sup>4</sup>彼拉多再次出来，对他们说：“你们看！我把他带出来是要让你们知道，我没有发现他有什么可指控的。”<sup>5</sup>耶稣走出来，头戴荆棘王冠，身穿紫色长袍。彼拉多对他们说：“看这个人！”<sup>6</sup>祭司长们和那些差役看见了他，就喊道：“钉十字架！钉十字架！”彼拉多对他们说：“你们带走他，把他钉上十字架好了。我没在他身上发现可指控的东西。”<sup>7</sup>犹太人回答说：“我们是有律法。他把自己当作神的儿子，按律当死。”<sup>8</sup>彼拉多一听这话，更加吃惊。<sup>9</sup>他再次回到公馆，对耶稣说：“你从哪里来？”耶稣没有回答他。<sup>10</sup>彼拉多对他说：“你不知道我有权放了你，也有权把你钉上十字架？”<sup>11</sup>耶稣回答说：“若非上头赐给，你就无权处置我。因此，那些把我交给你的人，其罪就重了。”<sup>12</sup>从此，彼拉多便想放了他。犹太人叫喊起来，说：“如果放了这人，你就不是凯撒的朋友。谁作王，谁就和凯撒作对！”<sup>13</sup>彼拉多听到这些话，便带着耶稣，来到一个铺着石头的高地，希伯来文称为厄巴大，坐在审判席上。<sup>14</sup>这是逾越节的预备日，早上六时。他对犹太人说：“你们看！你们的王！”<sup>15</sup>这些人就叫喊起来：“除掉他！除掉他！把他钉在十字架上。”彼拉多对他们说：“要我把你们的王钉在十字架上？”祭司长们回答说：“除了凯撒，我们没有别的王。”<sup>16</sup>于是，他把他交给他们去钉十字架。他们就把耶稣带走了。<sup>17</sup>耶稣背着十字架，出来往一个叫人头山的地方，希伯来话称为各各他。<sup>18</sup>他们要在那里把他钉上十字架。同

钉十字架的还有两人，一边一个，耶稣在中间。<sup>19</sup> 彼拉多在十字架上写了一个名号；名号是这样写的：“耶稣拿撒勒人犹太人的王。”<sup>20</sup> 这样一来，许多犹太人都读到了这名号，因为耶稣被钉十字架的地方离城不远，而名号是用希伯来文，罗马文，和希腊文写成。<sup>21</sup> 犹太人的祭司长们对彼拉多说：“不要写‘犹太人的王’，写‘这人说是犹太人的王’。”<sup>22</sup> 彼拉多回答说：“写下的就写下了。”<sup>23</sup> 那些把耶稣钉上十字架的士兵们拿来他的外衣，一分为四，一人一份；及他的里衣，那是完整的一块布。<sup>24</sup> 他们彼此说：“不要撕开。我们来抽签，看它属于谁。”这就应了经上的话：“他们分了我的外衣，拿我的里衣来拈阄。”士兵们真的这样做了。<sup>25</sup> 靠近耶稣十字架旁站着的有他的母亲、她母亲的妹妹、格罗罢的马利亚、和抹大利人马利亚。<sup>26</sup> 耶稣看着母亲和旁边的他所爱的门徒，对母亲说：“妇人，你看你的儿子！”<sup>27</sup> 然后对那门徒说：“看你的母亲！”从此以后，这门徒就把她接到家里住。<sup>28</sup> 尔后，耶稣看诸事都已经到位，应验了经上所写，便说：“我渴了。”<sup>29</sup> 有一口盛满醋的缸在那里。他们拿了一块海绵，蘸上醋，绑在一根牛漆草秆上，送到他嘴边。<sup>30</sup> 耶稣领受了那醋，说：“成了！”便低下头，断了气。<sup>31</sup> 这是预备日。为了不让尸体在安息日仍然留在十字架上——因为这个安息节日子是一个重要日子，犹太人便去求彼拉多打断他们的腿，把他们运走。<sup>32</sup> 士兵来了，把和耶稣一同被钉在十字架上的第一个和另一个的腿打断了。<sup>33</sup> 他们来到耶稣这里，看见他已经死了，便没有打断他的腿。<sup>34</sup> 但一个士兵用矛扎他的肋旁，有血和水流出。<sup>35</sup> 这是亲眼所见的人的见证。这见证是真的。他知道他所说的是真的，因为只有这样，你们才能相信。<sup>36</sup> 事情就是这样的，应验了经上所说：“他的骨头一根也不会断。”<sup>37</sup> 而且，经上还说：“他们将仰仗他们刺中的人。”<sup>38</sup> 这些事过后，亚利马太人约瑟来求彼拉多，要领走耶稣的尸体。这人因惧怕犹太人而暗暗地做耶稣的门徒。他得到了彼拉多的允许，便来将它领走。<sup>39</sup> 尼哥底母也来了，就是曾在晚上来见耶稣的那位，带着没药和沉香，混起来约一百斤。他们把耶稣的尸体用细麻布加上香料包裹起来，一如犹太人的埋葬习惯。<sup>40</sup> 在他被钉十字架的地方有一个园子，内有新墓一座，还没有葬过人。<sup>41</sup> 那日正好是犹太人的预备日，就在近处，他们就把耶稣葬在那里。<sup>42</sup>

## 第二十章

<sup>1</sup> 安息节的一天。天还未亮，抹大拉的马利亚来到墓旁，看见石头从墓口挪开了，<sup>2</sup> 就跑来见西门彼得和耶稣所爱的门徒，对他们说：“有人把夫子从墓穴搬走了；我们不知道他现在在哪里。”<sup>3</sup> 彼得和那门徒出来往墓地走。<sup>4</sup> 两人同跑，而那门徒比彼得跑得快，先来到墓地。<sup>5</sup> 他屈身往里看，发现那麻布还在那里；但没有进去。<sup>6</sup> 西门彼得接踵而至，进到墓穴，看见了留在那里的麻布；<sup>7</sup> 但他头上的裹巾不和麻

布在一起,而是卷在一起在另一个地方。<sup>8</sup>那个先到的门徒也进到墓中,看见这些就信了。<sup>9</sup>不过,他们还是不明白经上所言:他必定从死里站起来。<sup>10</sup>于是,门徒们又回到他们自己的地方。<sup>11</sup>马利亚则在墓外哭。她边哭边弯腰往墓里窥视,<sup>12</sup>看见有两个在白光中的天使坐在那里,一个坐在安放耶稣身体头部的地方,一个则在脚部。<sup>13</sup>他们对她说:“女子,为何而哭?”她对他们说:“他们挪走了我主,而我不知他们把他放哪里了。”<sup>14</sup>说完,她扭身看见耶稣站在那里,但没有认出他是耶稣。<sup>15</sup>耶稣对她说:“女子,为何而哭?在找何人?”马利亚以为他是看园子的,就说:“先生,如果是你搬走的,告诉我把他放在哪里了,我好去领取。”<sup>16</sup>耶稣对她说:“马利亚!”她转过身来,用希伯来话说:“拉波尼!”(意思是“老师”)<sup>17</sup>耶稣对她说:“不要碰我。我还没有升到天父那里。你去见我的弟兄们,告诉他们我要升往我父我神那里——也是你们的父你们的神。”<sup>18</sup>抹大拉的马利亚就去告诉门徒们,说她亲眼看见了主,并且主对她说了这些话。<sup>19</sup>还是安息节的那一天。当日晚。门徒相聚一处。因为害怕犹太人,他们紧闭房门。耶稣来了,站在他们中间,对他们说:“愿你们平安!”<sup>20</sup>说完,便把他的手和肋旁让他们看。门徒见到主就高兴了。<sup>21</sup>耶稣又对他们说:“愿你们平安!父如何派遣我来,我就如何差遣你们去。”<sup>22</sup>说完便吹了一口气,对他们说:“接受圣灵!<sup>23</sup>无论什么人的罪,你们要免就免,要留就留。”<sup>24</sup>多马,十二门徒之一,就是那“双胞胎”,耶稣来时恰好没和大家在一起。<sup>25</sup>门徒对他说:“我们亲眼看见主了。”他对他们说:“除非我看见他的手上有钉痕,我用手指伸入钉痕中,并且用我的手伸入他肋旁;否则,我不信。”<sup>26</sup>八日之后,他的门徒再次相聚,多马在其中。房门紧闭。耶稣来到在他们中间,说:“愿你们平安!”<sup>27</sup>然后,对多马说:“伸过你的手指来看看我的手;伸出你的手来摸摸我的肋旁;不要不信,只要相信!”<sup>28</sup>多马回答他说:“我的主,我的神!”<sup>29</sup>耶稣对他说:“你看见我就相信了;祝福那些未见而信者!”<sup>30</sup>耶稣在门徒面前还行了许多其他神迹;它们没有记在这本书上。<sup>31</sup>记载这些事情是要你们相信耶稣是基督,是神的儿子,奉他的名就有生命。

## 第二十一章

<sup>1</sup>这事以后,耶稣在提比里亚海再次向门徒显现。这次显现是这样的:<sup>2</sup>西门彼得,“双胞胎”多马,加利利的迦拿人拿但业,西庇太的儿子们,以及其他两位门徒,他们聚在一起。<sup>3</sup>西门彼得对他们说:“我打鱼去!”他们对他说:“我们跟你一起去!”他们就出来上了船。这一夜下来,他们什么也没有打着。<sup>4</sup>天要亮的时候,耶稣站在岸边。门徒们还不知道那是耶稣。<sup>5</sup>耶稣对他们说:“小子们,有吃的没有?”他们回答说:“没有。”<sup>6</sup>耶稣对他们说:“把网撒在船的右边,你们就会找到鱼。”他

们照做了。鱼太多，他们拉不上来。<sup>7</sup>耶稣所喜爱的那个门徒对彼得说：“那是主。”西门彼得光着身子，一听“那是主”，便穿上渔衣，跳入海中。<sup>8</sup>其他门徒则上小船——离岸不太远，不过是二百肘的距离，协力把那网鱼拉上来。<sup>9</sup>他们上岸后，就注意到有一堆炭火在那里，上面有小鱼和饼。<sup>10</sup>耶稣对他们说：“拿几条刚打上来的鱼来！”<sup>11</sup>西门彼得便去把网拉到岸上，满满的大鱼，共有一百五十三条。这么多的鱼，鱼网却未破。<sup>12</sup>耶稣对他们说：“来！吃早饭！”门徒中没人敢问他：“你是谁？”他们知道他是主。<sup>13</sup>耶稣过来取了饼，分给他们；也这样分给鱼。<sup>14</sup>这是耶稣死里复活之后第三次向门徒显现。<sup>15</sup>吃完早饭，耶稣对西门彼得说：“西门，约翰的儿子！你爱我比这更多吗？”他对他说：“是的，主！你知道我喜欢你！”他对他说：“喂养我的小羊。”<sup>16</sup>耶稣再次对他说：“西门，约翰的儿子！你爱我吗？”他对他说：“是的，主！你知道我喜欢你！”他对他说：“牧养我的羊！”<sup>17</sup>第三次，耶稣对他说：“西门，约翰的儿子！你喜欢我吗？”彼得感到难受了，因为他问了他三次“你喜欢我吗？”。他对他说：“主啊！你无所不知。你知道我喜欢你。”他对他说：“喂养我的羊。”<sup>18</sup>我实实在在跟你说，你年轻的时候，自己整束，随意行走；年老的时候，伸出双手，受人管束，行非己愿。”<sup>19</sup>这些话是说他将怎样死，并怎样彰显神的尊容。接着，耶稣对他说：“跟我来。”<sup>20</sup>彼得回头一看，发现耶稣所爱的门徒跟着，就是坐在饭桌上靠近耶稣的胸脯说“主啊谁出卖你”的那位门徒。<sup>21</sup>看着他，彼得对耶稣说：“主啊，这人会怎么样？”<sup>22</sup>耶稣对他说：“如果我愿意他等到我来，与你何干！你跟随我！”<sup>23</sup>这话传到弟兄们中，说这门徒不会死。其实耶稣并没有对他说不会死，而是说：“如果我愿意他等到我来。”<sup>24</sup>这便是这门徒关于这些事情的见证，并记载成文。我们都知道，他的见证是真的。<sup>25</sup>耶稣还做很多别的事情。如果一一记录下来，我想，整个宇宙都容纳不下所写的书卷。



## 附录二 希一中单词对照表

(仅限于本书谈论涉及的希腊字)

ἀγαπάω, 爱	ἀρνέομαι, 否定
ἀγιάζω, 圣化	ἀρχή, 本源, 开始
ἅγιον, 圣处, 分别处	ἄρχων, 头面人物
ἀἴρω, 背负, 背走	ἀφίημι, 撇下
αἰτέω, 祷告, 祈求	βασιλεία τοῦ Θεοῦ, 神的国
αἰώνιος, 永恒	βασιλεία τῶν οὐρανῶν, 天国
ἀκούω, 听	βασιλεὺς, 王
ἀλήθεια, 真理	Βηθαβαρα, 伯大巴拉
ἁμαρτία, 罪	Βηθανία, 伯大尼
ἁμαρτία, 错事	βίος, 生物
ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν, 我实实在在跟你们说	Γαββαθα, 厄巴大
ἄμπελος, 葡萄树	γαζοφυλακίω, 奉献厅
ἀνάκειμαι, 依靠, 靠着	γίνομαι, 变成, 生成
ἀνάστασις, 使立者	γινώσκω, 认识
ἀνδράποδον, 奴隶	γνώσις, 真知识
ἀνθρωποκτόνος, 害人精	γραμματεὺς, 文士
ἄνθρωπος, 人	γράφω, 写下
ἀνίστημι, 使什么站立	γράφω, 写下, 记载
Ἄνας, 亚那	γύναι, 妇人
ἀπάλλωμι, 毁灭	δαιμόνιον, 鬼
	δείξω, 看, 彰显, 显现

διάβολος, 魔鬼	ζάω, 生存
διδάσκαλος, 老师	ζωή, 生命
διδάσκω, 教导	ζωοποιέω, 给予生命
Δίδυμος, 双胞胎	ἡμέρα, 时日, 日子
δίδωμι, 给予, 赋予	θαυμάζω, 诧异
δικαίος, 正确的	θέλω, 愿意
δικαιοσύνη, 义, 正义	θεός, 神
δόξα, 意见, 荣耀, 尊容	θεωρέω, 看见
δόξαζω, 彰显尊容, 使荣耀	θρηνέω, 哀恸
δοῦλος, 奴仆	Θωμᾶς, 多马
δύναμις, 能力	ἱερόν, 神庙
δωρεά, 礼物	ἱερός, 属神的
ἐβαλον κλῆρον, 拈阄, 瓜分	Ἰησοῦς, 耶稣
ἐγένετο, 成, 有, 在	καθαρισμός, 洁净
ἐγκαίνια, 修殿节	Καϊάφας, 该亚法
ἐγώ εἰμι, 我是	καιρός, 时刻
εἶδω, 知道	κατὰ τὴν σάρκα, 根据人的标准
εἷς καὶ εἷς, 一个接一个	κατακρίνω, 定罪
ἐλέγχω, 暴露	κλαίω, 哭
ἐλεος, 同情, 怜悯	κόσμος, 世界
ἐλευθερώω, 使自由	Κρανίου τόπον, 人头山
ἐμφανίζω, 显现	κρίνω, 审判
ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, 在耶稣的怀 抱里	κύριος, 先生, 主
ἐνεβριμήσατο, 难过, 义愤	λαγχάνω, 得到, 取得
ἐντολή, 命令	λαλέω, 说话
ἐξετάζω, 询问	λαμβάνω, 接受
ἐπιμένω, 不断地	λέγω, 说话
ἐπιστήμη, 知识	Λιθόστρωτον, 高地
ἔργον, 工作	λόγος, 话, 逻各斯, 道, 规律, 原则
ἔρχομαι, 来, 去	μαθητής, 门徒
ἐρωτάω, 求问, 关心	Μάλχος, 马勒古
	μάρτυς, 见证

μέγας, 大  
 μείζονα, 更大  
 μένω, 居住  
 Μεσσίας, 弥赛亚  
 Μετὰ ταῦτα, 这事以后  
 μήτηρ, 母亲  
 μιᾶ, 日子, 一天  
 μνημεῖον, 坟墓  
 μονογενής, 独子, 独一的, 独生子  
 μόνος, 独一的  
 μύρου νάρδου, 哪哒香膏  
 νεκρός, 死人  
 νόμος, 律法  
 νοῦς, 努斯或理性  
 ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, 神的圣者  
 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, 世界主宰  
 ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 灭亡之子  
 οἶδα, 知道  
 ὄνομα, 名  
 ὁράω, 看见  
 οὐ κατέλαβεν, 拒绝  
 οὐ παρέλαβον, 不接受  
 οὐκ ἔγνω, 不认识  
 ὄχλος, 人们  
 ὅψις, 看似如此, 看上去  
 παιδία, 小子们  
 πάντα, 一切, 万物  
 παραδόξα, 非常的事  
 παράκλητος, 保惠师  
 παροιμία, 比喻  
 πατήρ, 父亲、祖先、天父  
 πέτρα, 磐石

πέτρος, 磐石的碎片  
 πιστεύω εἰς, 信靠  
 πιστεύω, 相信  
 πίστις, 信念  
 πνεῦμα, 灵, 圣灵  
 ποιεῖ ὁμοίως, 跟着做  
 ποιέω, 做  
 πονηρός, 丑恶, 恶者  
 πορεύομαι, 叫, 引导, 带领  
 πραιτώριον, 总督公馆  
 προλέψεις, 预知感觉  
 προσκυνητής, 敬拜者  
 προφητεύω, 预言  
 πρώτος, 第一, 首先  
 ῥῆμα, 话  
 σάββατον, 安息日  
 σαρκωθέντα, 附身, 成肉身  
 σὰρξ, 肉体, 肉身  
 Σατανᾶς, 撒旦  
 σημεῖον, 兆象, 符号, 神迹  
 σκανδαλίζω, 跌倒  
 σκηνοπηγία, 住棚节  
 σκληρός, 难听  
 συνέδριον, 联席会议会  
 σῶζω, 拯救  
 σῶμα, 身体, 尸体  
 ταράσσω, 感情波动, 难过  
 τεκνία, 孩子们  
 τελειόω, 应验  
 τελέω, 完成, 达到目的  
 τέρατα, 奇事  
 τίθημι, 舍命

τιμάω, 尊敬	φῶς, 光
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, 真理圣灵	φωτίζω, 照
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, 神圣的灵	χαίρω, 高兴, 兴奋
τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ, 耶稣的胸脯	χάρις, 恩典
τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν, 活命的水	Χριστός, 基督, 受膏者
ὑδωρ ζῶν, 生命之水	Χρίω, 膏抹
υἶόν τοῦ ἀνθρώπου, 人子	χρόνος, 时间
υἱός, 儿子	ψεύστης, 骗子
φαῦλος, 坏事	ψυχή, 魂, 性命
φιλέω, 喜欢	ώρα, 时候
φιλόσοφον, 爱智慧者, 哲学家	ώφελέω, 推进、帮助
φοβέω, 害怕	

## 参考书目

- 《查士丁尼法典》(*Codex Justinianus*) 英文翻译 (Samuel Parsons Scott) 见下列网站: <http://www.freewebs.com/vitaphone1/history/justinianc.html>
- 《圣经》: 1, Tischendorf 的希腊文编辑本, 见 <http://greattreasures.org/gnt/main.do>; 2, *The New Testament in the original Greek*, Westcott, Brooke Foss and Hort, Fenton John Anthony (editors), New York: The Macmillan Company, 1943; 3, 中译和合本, 思高本, 吕振中本; 4, 英译 New International Version; 5, 英译 King James Version.
- 《圣经新国际版研读本》, 更新传道会, 1996 年
- Augustine, *Confession*, tr. R. S. Pine-Coffin, Penguin Books, 1961
- Augustine, *Homilies on the Gospel of St. John* (《约翰福音讲解》), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Volume 7, Hendrickson Publishers, 2004
- Berchman, Robert M., *From Philo to Origen*, (《从斐洛到奥雷根》) Chico, California: Scholars Press, 1984
- Bickerman, E. J., *Chronology of the Ancient World*, London: Thames & Hudson, 1980.
- Borg, Marcus J. Crossan, John Dominic, *The Last Week: What the Gospels Really Teach about Jesus's Final Days in Jerusalem*, Harperone, 2007
- Brown, Colin (General Editor), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (《新约神学辞典》), Grand Rapids, Michigan: The Zondervan Corporation, 1976
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, trans. J. K. Riches, Blackwell, 1971

- Calvin, John. *Commentary on the Gospel According to John*, 《约翰福音评论》2 vols, tr. William Pringle. Grand Rapids: Wm B. Eerdmann Publishing Company, 1949
- Clement of Alexandria, *The Stromata*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2., Hendrickson Publishers, 2004
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* 《著名哲学家生平》, tr. R. D. Hicks, Harvard University Press, 1950
- Eusebius, *Church History*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, 2004
- Evans, Craig A. Wright, N. T., *Jesus, the Final Days: What Really Happened*, Westminster John Knox, 2009
- Fischel, Henry A., *First book of Machabees: A Commentary* 《锤子传记首卷译注》, Schocken, 1948
- Fredrikson, Roger L., *The Communicator's Commentary: John* 《贯通评注: 约翰福音》 Waco, TX: Word Books, 1985
- Grinfield, Edward William, *An Apology for the Septuagint*, London: William Pickering, 1850
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy* 《希腊哲学史》, vol. I Cambridge: Cambridge University Press, 1962
- Harrington, Daniel J., *The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution* 《锤子造反: 圣经革命案例分析》, Wolf & Stock Publishers, 2005
- Harris, Ralph W., *The New Testament Study Bible: John*, Springfield, Missouri: The Complete Biblical Library, 1988
- Hastings, Adrian, ed., *The Oxford Companion to Christian Thought* 《基督教思想牛津词条》 Oxford: Oxford University Press, 2000
- Homer, *The Iliad* 《荷马史诗·伊利亚特》, tr. Ian Johnston, Arlington, VA: Richer Resources Publications, 2007
- Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Harvard Classics Volume 37, 1910; 中译本: 《人类理智研究》, 休谟著, 吕大吉译, 北京商务印书馆 1999 年
- Irenaeus, *Against Heresies*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, 2004
- Josephus, Flavius, *The Jewish War* 《犹太战争》 tr. Betty Radice E. Mary

- Smallwood G. A. Williamson, *The Penguin Classics*, 1984
- Josephus: *Jewish Antiquities*, 《犹太古史》, tr. Louis H. Feldman, Loeb Classical Library, 1965
- Justin, *The First Apology*, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, 2004
- Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments* 《哲学片断》, Johannes Climacus, Howard V. Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1985
- Kittel, Gerhard (general editor), *Theological Dictionary of the New Testament*, 《新约神学词典》 Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1967)
- Lightfoot, J. B. (ed. and tr.), *The Apostolic Fathers* 《使徒后教父》, Macmillan and Co., 1907
- Livingston, James C., *Modern Christian Thought* 《现代基督教思想》, Prentice Hall; 2 edition, 1999
- Long, A. and Sedley, D. *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols 《希腊化时期哲学家》, Cambridge, 1987
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, 《希腊化时期的哲学》 New York: Charles Scribner's Sons, 1974
- McGrath, Alister E., *Christian Theology*, Oxford: Blackwell, 1999
- Morris, Leon, *The Gospel according to John* 《约翰福音注释》, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995
- Origen, *Commentary on the Gospel According to John* [Books 1—10] 《约翰福音释义》, tr. Ronald E Heine, Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 1989
- Origen, *On First Principles* 《论第一本源》, tr. G. W. Butturworth, Gloucester: Peter Smith, 1973
- Orr, James (General Editor), *International Standard Bible Encyclopedia* 《国际标准圣经百科》, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979
- Robertson, A. T., *The fourth Gospel: The Epistle to the Hebrews* 《第四福音书》, Harper, 1932; 中译文见詹正义主编《新约希腊文解经》卷三, 美国活泉出版社, 1998年
- Sanders, J. N., *A Commentary on the Gospel according to John* 《约翰福音评

- 注》), London: Adam & Charles Black, 1968
- Schaff, Philip (editor), *Ante-Nicene Fathers*, 10 Volumes, Hendrickson Publishers, 2004
- Schaff, Philip (editor), *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, 14 Volumes, Hendrickson Publishers, 2004
- Schaff, Philip, *History of the Christian Church*, Charles Scribner's Sons, 1910
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *The Christian Faith* (《基督信仰》), Edinburgh: T&T Clark, 1989
- Sextus Empiricus. *Outlines of Scepticism*, Trans. J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Shimon Gibson, *The Final Days of Jesus: The Archaeological Evidence*, HarperOne, 2009
- Vettius Valens, *The Anthology*, 见“Vettius Valens Translation Project” [http://www.hellenisticastrology.com/wiki/index.php?title=Vettius\\_Valens\\_Translation\\_Project&redirect=no](http://www.hellenisticastrology.com/wiki/index.php?title=Vettius_Valens_Translation_Project&redirect=no) 2011年2月13日录
- Westra, Laura, *Plotinus and Freedom* (《普罗提诺和自由》), New York: the Edwin Mellen Press, 1990
- Whitacre, Rodney A., *John, Ill* (《约翰》), Inter Varsity Press, 1999
- Williamson, Ronold, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989
- 奥斯汀:《基督教发展史》(Bill R. Austin, *Topical History of Christianity*), 中译者:马杰伟,许建人,香港:种子出版社,1991年
- 柏拉图,郭斌和/张竹明译:《国家篇》51A—B,商务印书馆,1986年
- 柏拉图著,谢文郁译:《蒂迈欧篇》,上海人民出版社,2003年
- 卡森著,潘秋松译:《约翰福音注释》(D. A. Carson, *The Gospel according to John*), 美国:麦种传道会,2007年
- 罗素著,何兆武/李约瑟译:《西方哲学史》,商务印书馆,1963年
- 塞涅卡著,包利民等译:《强者的温柔》中国社会科学出版社,2005年
- 施特劳塞著,吴永泉译:《耶稣传》(David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu*, 1835年出版),商务印书馆,1993年。
- 谢文郁:“柏拉图的自由观”,载于陈俊伟等编《自由面面观》,中国社会科学出版社,2009年。
- 谢文郁:“存在论的基本问题”,《世界哲学》,2006年第6期。



谢文郁：“恩典与良心：一种认识论的分析”，《哲学门》2010年第二期；

谢文郁：“恩典真理论”，《哲学门》，2007年第一期

谢文郁：“身体观：从柏拉图到基督教”，《云南大学学报》2010年第4期

谢文郁：《自由与生存》，上海人民出版社，2007年

邹保禄：“主日礼仪的演变”，《辅仁大学神学论集》，第57号，1983年秋

# 主题索引

- ἀγαπάω(爱) 179  
αἰτέω(祈求) 457—461  
ἀληθεία(真理) 110  
ἀρχή(本源) 59—60, 450  
βίος(生命) 42  
γνώσις(真知识) 21, 30, 119, 396  
διάβολος(鬼、邪灵) 132  
δαιμόνιον(魔鬼) 250, 291  
δικαιοσύνη(义) 445—446  
δόξα(意见、尊容) 21, 102—106  
ἐγένετο(是、有) 100  
ἐγώ εἰμι(我是) 195—196  
ἐπιστήμη(知识) 21, 102  
ἔργον(工作) 146  
ἐρωτάω(求问) 457—461  
ἐσχάτη(末日) 236  
ζωή(生命) 42—46, 168—70, 199,  
215, 221, 240, 319—320, 333, 353,  
356, 410, 456  
κόσμος(世界、宇宙) 127—128  
κρίνω(审判) 449  
κύριε(主) 372  
λόγος(逻各斯) 26—34, 59, 62—67  
Μονογενής(独一的, 独子) 106—108  
νοῦς(努斯、理性) 21, 22  
πάσχα(逾越节) 151  
Πατήρ(天父) 105  
πνεῦμα(灵、圣灵) 43—46, 131—  
133, 163, 169, 194, 267, 407, 414,  
511, 528  
προλέψις(预知感觉) 148  
Σάρξ(肉体) 99  
Σατανᾶς(撒旦) 132  
σημεῖον(兆头、神迹) 146—147, 152  
—153  
σῶζω(拯救) 173, 318, 355  
σῶμα(身体) 97, 513—514  
φιλέω(喜欢) 179, 329, 433, 541—542  
ψυχή(灵魂、性命) 42—44, 76, 161,  
168—170, 199, 215—216, 240, 242,  
319—320, 353, 412  
ῥα(时候) 143—144, 218, 254, 354

- 爱 1, 2, 56, 168, 170—172, 176, 179, 222, 290, 291, 302, 320, 329, 332, 335, 363—369, 371, 372, 375—377, 380, 383, 386—389, 391, 405, 406, 412, 413, 416, 418, 420, 427—433, 435, 436, 438, 442, 461, 473, 477, 479, 480, 506, 518, 536, 538, 541—547, 552, 553, 555, 560, 562, 563, 566—568, 570, 571, 573, 575
- 爱情观 364, 365
- 爱任纽 (Irenaeus) 49, 50, 61, 118, 119
- 安提斯托尼 (Antisthenes) 32
- 安息日 13—15, 81, 123, 147, 206—208, 210—212, 225, 253, 258, 261—263, 265, 276, 301, 303—307, 309—312, 321, 339, 344, 360, 435, 491, 511, 512, 518—522, 554, 555, 558, 561, 573, 578
- 安息周 512, 519—522
- 奥古斯丁 (Augustine) 1, 2, 57, 58, 61, 67, 74, 88, 102, 113, 128, 248, 262, 274, 295—297, 323, 332, 378, 389, 395, 422, 443, 458, 503, 519, 525, 526, 534, 535, 540, 546, 547
- 奥利金 (Origen of Alexandria) 2, 28—31, 34, 61, 62, 65—68, 70, 101, 126, 145, 327
- 巴比伦 11, 12, 123, 185, 207, 284, 310, 512, 520
- 巴门尼德 (Parmenides) 23, 86
- 柏拉图 (Plato) 10, 19—26, 29, 30, 32, 36, 37, 40, 41, 43, 59, 65, 72—74, 76—79, 86, 97, 101—104, 113, 114, 118, 119, 131, 143, 238, 239, 264, 285, 297, 299, 364—366, 386, 387, 394, 395, 412, 446, 494, 540, 583, 584
- 保惠师 173, 178, 270, 407, 412, 424, 436, 442, 443, 458, 529, 567—569
- 保罗 34, 47, 50—54, 57, 68, 97, 107, 109, 188, 217, 264, 301, 353, 445, 448, 474, 513, 548
- 本体 30, 31, 99—101, 111, 118, 119
- 本体论误区 28, 30, 66, 67, 70, 101
- 本源 29, 31, 33, 34, 59—62, 67, 71—75, 98, 99, 163, 245, 450, 550
- 本源论 60, 71—75
- 比拉多 504
- 比喻 126, 136, 168, 200, 316—318, 353, 407, 421—425, 427, 428, 431, 436, 438, 455, 456, 459—461, 528, 532, 569, 570
- 彼得 68, 105, 134—136, 138, 151, 216, 220, 226, 228, 236, 246, 249, 250, 312, 319, 326, 331, 368—370, 372, 376—378, 388—391, 400, 439—441, 476, 481, 482, 484, 518, 523, 524, 527, 528, 536—539, 541—546, 551, 556, 557, 566, 567, 571, 573—575
- 毕达哥拉斯 (Pythagoras) 238, 299, 540
- 毕士大池子 208, 209
- 忏悔 2, 129, 191, 301, 395
- 成圣 1, 236, 464

- 崇拜主日 522
- 创造 7, 29, 60, 61, 71, 73, 74, 76, 88, 89, 91, 113, 295—297, 521, 540
- 创造论 60, 73—76, 88, 89
- 创造者 23, 33, 60, 61, 70, 71, 73—76, 88, 89, 91, 99, 100, 106, 214, 215, 295, 428
- 锤子犹大(Judas Machabeus) 322
- 祷告 55, 134, 356, 357, 401, 402, 404—410, 421, 428, 431, 438, 440, 442, 448, 457, 458, 470, 471
- 道 7, 27, 30, 34, 51, 52, 56, 63, 64, 69, 99
- 道路 2, 40, 45, 59, 79, 106, 108, 118, 119, 126, 144, 162, 165, 166, 175, 286, 288, 301, 314, 358, 385, 390—397, 403, 411, 417, 419, 428, 440, 451, 454, 535, 567
- 德国的“宗教历史学派” 7
- 狄奥根尼(Diogenes Laertius) 32
- 跌倒 229, 330, 439—442, 452, 455, 457, 462, 463, 482, 483, 563, 569, 571
- 定罪 15, 16, 171, 173, 192, 274—277, 288, 300, 301, 303, 443
- 定罪权 276, 277, 300, 301, 303
- 定罪意识 300—302
- 洞穴比喻 65, 78
- 独断论 32, 36, 42, 89
- 独子 17, 18, 40, 57, 70, 71, 91, 105—108, 111, 115—118, 134, 138, 139, 144—146, 149, 150, 152, 155—157, 160, 162, 167, 168, 170, 171, 173, 178—180, 192, 194, 195, 200, 209, 212—215, 220, 221, 223, 228, 232—234, 239, 243, 246—249, 255, 257, 260, 262, 264, 268, 277—279, 282, 286, 288, 293, 301—303, 312—314, 319, 321, 323—327, 330, 334—341, 344, 345, 351, 353, 356, 357, 359, 360, 369, 384, 398, 400, 409, 414, 417, 419, 428, 439, 440, 444, 449—451, 460—462, 465—468, 470, 472, 474, 475, 477, 480, 484, 485, 508, 509, 511, 516, 530, 531, 550, 552
- 独子身份 17, 18, 41, 45, 54, 71, 105, 116, 117, 119, 137—139, 144, 145, 150, 155, 157, 158, 162, 167, 180, 183, 184, 189, 190, 192, 195, 200, 202, 203, 205, 211—215, 217—221, 225, 227—229, 231—234, 241, 242, 245, 246, 248—250, 252, 253, 257—259, 261, 262, 264—267, 271—273, 277—280, 283, 284, 286, 290, 292, 293, 295, 301, 303, 312, 318—321, 323—327, 331, 337—339, 341, 343, 345, 348, 350, 352, 353, 355, 356, 358, 360—363, 366, 369, 372, 373, 375, 380, 382, 384, 386, 387, 389, 392, 393, 395—399, 401, 403, 404, 408, 411—413, 415—420, 425, 427, 428, 430, 434—436, 440, 444, 445, 447, 452, 462, 464—481, 484, 485, 511, 516, 523, 525, 528, 529, 531, 532, 535, 542
- 独子宣告 216, 218, 219, 221, 229,

- 233, 258, 277, 281, 325, 327, 341,  
343, 344, 349, 361, 398, 403, 416,  
440, 445, 475, 476
- 多余神性** 417
- 恶** 19—21, 41, 78, 82, 112, 113, 128,  
132, 145, 171—173, 208, 215, 218,  
244—246, 248, 249, 253—255, 263,  
285, 293, 300, 302, 317, 319, 323,  
337, 367, 379, 380, 387, 394, 419,  
435, 443, 474, 476—478, 488, 491,  
498, 501, 506, 546, 552, 555, 557,  
558, 570
- 恩典** 1, 6, 26, 47, 54, 57, 59, 71, 88,  
98, 108—116, 118, 119, 122, 148,  
155, 188, 189, 204, 206, 254, 260,  
277, 286, 287, 295, 299—304, 366,  
371, 372, 394, 395, 401, 411, 420,  
429, 434, 550
- 恩典真理论** 2, 26, 40, 42, 59, 86—  
88, 100, 110, 111, 114, 116, 118—  
120, 127, 129, 143—145, 148, 149,  
154, 162, 164, 166, 189, 195, 218,  
234, 235, 260, 262, 269, 280, 286,  
287, 293, 294, 302, 303, 313, 333,  
334, 370, 371, 375, 387, 392, 395,  
397, 406, 408, 409, 411, 419, 449,  
450, 466, 478, 494, 495, 534, 584
- 恩披里克《皮罗主义纲要》** 32
- 二元论** 239, 412
- 法利赛人** 9, 11—19, 33, 37, 40, 60,  
76, 115, 116, 121, 124—127, 130,  
138, 140, 147, 159, 160, 164—167,  
174, 175, 181—185, 204, 206, 207,  
210—212, 220—225, 227, 234, 241,  
248, 252—254, 258—261, 263—  
266, 270—281, 287, 291, 298—301,  
303—313, 316, 321, 323, 325, 327,  
332, 338—341, 343, 344, 347, 349,  
357—361, 363, 368, 380, 436, 440,  
441, 458, 462, 470, 482, 492, 515,  
516, 534, 550, 552, 553, 558, 559,  
561, 562, 564—566, 571
- 斐洛(Philo)** 27, 28, 95
- 复活** 2, 10, 18, 53, 55, 69, 70, 136,  
153, 154, 191, 196, 236, 238, 239,  
320, 328, 332, 333, 341, 344—346,  
349, 351, 381, 411, 412, 416, 420,  
454, 455, 481, 509, 511, 514, 517,  
519, 521—534, 536—540, 546, 547,  
552, 564, 565, 575
- 该亚法(Caiaphas)** 339—341, 482,  
486, 487, 490, 491, 564, 571
- 感觉的可靠性** 147
- 感觉经验** 29, 30, 72, 131, 147, 148,  
241, 407, 415, 517, 518, 532, 533
- 感觉实在性** 517, 533, 534
- 羔羊** 126—129, 513
- 跟随** 1, 2, 28, 40, 41, 43, 53, 68, 69,  
85, 94, 96, 98, 115, 116, 119, 132,  
134—138, 149, 150, 154—156, 158,  
160, 162, 167, 171, 175, 179, 181,  
183, 184, 189, 194, 196, 198—201,  
205, 213, 214, 216, 220, 225, 227,  
228, 231—237, 240, 241, 244—250,  
252, 253, 259, 267, 282, 284, 288,  
291, 292, 301, 311, 314, 315, 317—

- 319, 322, 323, 327, 328, 330, 334,  
336—339, 343—347, 349—351,  
353, 354, 356—361, 363, 366—372,  
374, 376, 380, 382—393, 395—397,  
399—402, 404, 405, 407, 408, 410—  
416, 419—421, 424, 427—429,  
431—434, 438—445, 447, 448, 450,  
452—454, 456, 457, 459, 461—464,  
466, 470, 473—478, 480, 484—490,  
493, 507, 511, 516, 518, 525, 528,  
529, 531, 532, 536, 537, 539, 541—  
548, 551, 563, 565, 575
- 跟随困境 1, 236, 384, 385, 389—  
391, 397, 490
- 光 37, 42, 43, 45, 46, 59, 68, 76, 77,  
79—89, 92, 96, 98, 102, 104, 105,  
108, 112, 114, 115, 117, 126—129,  
149, 161—163, 171—173, 180, 183,  
192, 215, 216, 219, 220, 234, 235,  
245, 255, 278, 281, 286, 292, 299,  
303, 330, 357—359, 361, 365—367,  
387, 392, 419, 433, 436, 443, 476,  
477, 480, 494, 496, 505, 524, 525,  
550, 552, 555, 559, 561, 563, 565,  
566, 574
- 鬼 16, 131, 132, 147, 228, 250, 251,  
262, 263, 269, 290—295, 316, 321,  
347, 366—368, 373, 375, 376, 380,  
407, 434, 435, 491, 527, 539, 557,  
558, 560, 562, 566
- 赫拉克利特(Heraclitus) 7, 27—  
29, 31, 51, 62
- 赫西奥德(Hesiod) 71, 108
- 怀疑主义 2, 10, 25, 32, 34, 36, 37,  
39—42, 54, 63, 64, 77, 79—82, 85,  
87, 89, 92, 101, 114—116, 120, 129,  
147, 395, 493, 494
- 基督 1, 2, 5—11, 14, 16—18, 27, 28,  
32, 33, 39, 41, 48, 50, 53, 55, 60, 62,  
67—70, 77, 83—86, 93, 94, 96, 97,  
99, 100, 105, 110, 112, 113, 117—  
119, 121, 122, 124, 125, 133, 134,  
136, 142, 145, 150, 162, 168, 174,  
175, 194—198, 208, 218, 219, 221,  
235—237, 256, 264—266, 270, 271,  
273, 278, 280, 298, 299, 301, 303,  
306, 313, 316—318, 322, 323, 331,  
332, 338, 354, 358—361, 383, 386,  
387, 395, 409, 412, 413, 431, 440,  
441, 464, 466—468, 474, 479, 480,  
515, 521, 522, 532—535, 540, 542—  
544, 547—551, 553, 554, 558, 559,  
561, 562, 564, 565, 570, 574, 584
- 基督论 31, 61, 96, 99, 106, 117, 119,  
338, 467—469
- 基督身份 9—11, 14—19, 37—41,  
47, 48, 55, 116, 121, 134, 138, 154,  
181, 203, 204, 206, 210—212, 220,  
223, 225, 241, 259, 271, 273, 283,  
336, 343, 352, 360, 388, 395, 397,  
398, 415, 419, 424, 429, 436, 470,  
473, 497, 518
- 激情灵魂 43, 97
- 假光 88
- 拣选 13, 185, 186, 193, 233—236,  
250, 285, 292, 298, 317, 319, 326,

- 372, 373, 408, 429, 431—434, 484,  
493, 557, 566, 568
- 见证 35, 37—42, 48, 53—57, 70,  
82—89, 92, 106, 110, 114, 118—  
122, 125, 126, 129, 130, 140, 145,  
149, 150, 153—156, 158, 164—167,  
174—180, 196, 202—204, 219—  
221, 227, 254, 255, 269, 270, 278—  
280, 286, 313, 322, 323, 329, 331,  
344, 349, 373, 375, 387, 392, 395,  
397, 401, 406, 408, 416, 421, 425,  
427, 436, 442, 463, 476, 477, 493—  
495, 500, 511, 532, 534, 544, 547,  
548, 550—555, 558, 559, 562, 565,  
566, 569, 572, 573, 575
- 接受性 26, 93, 94, 386, 395
- 进步论 237
- 经验判断 93, 143, 148, 233, 234,  
241, 242, 244, 256, 257, 266, 318
- 精气 43, 45, 46, 131, 269
- 救世主 122, 202, 203, 270, 331, 554
- 卡尔内亚德(Carneades) 494
- 看见 2, 39, 88, 103, 105, 106, 121,  
126, 129, 130, 133—135, 137, 140,  
147, 149—151, 155, 156, 160, 162,  
168, 173, 175, 177, 179, 193, 194,  
196, 203, 204, 207, 213, 219, 221,  
225—231, 233, 246, 247, 254, 256,  
257, 269, 278, 287, 294, 297, 299,  
303—306, 308, 310—313, 315, 330,  
334, 337, 353, 356, 358—361, 368,  
372, 378, 381, 393, 396, 397, 407,  
412, 413, 433, 435, 436, 447, 455,  
456, 460, 464, 475, 479, 480, 487,  
488, 494, 497, 511, 518, 523—528,  
531—534, 545, 546, 551—558,  
560—564, 566, 567, 569, 571—574
- 克莱门特 1, 30
- 空墓事件 526
- 苦难 1, 47, 90, 298—303, 311, 379,  
438, 439, 461—463, 546, 570
- 拉撒路 126, 234, 264, 327—332,  
334—339, 341, 343—346, 348—  
351, 354, 360, 381, 398, 440, 454,  
461, 524, 526, 563—565
- 老子 63
- 理解 1, 2, 4, 6, 8, 10, 12, 16, 18, 22,  
23, 26—31, 33, 34, 37, 39, 41, 42,  
46, 47, 50, 52—54, 57—59, 61—68,  
70—72, 74—76, 81, 91, 92, 96, 98,  
99, 101, 103, 106—108, 112, 113,  
115—117, 122, 123, 125—127, 130,  
136—138, 140, 142, 146, 149, 153,  
154, 156—158, 160—167, 169,  
171—173, 175, 176, 178, 181, 184,  
186—190, 192—196, 198—204,  
208—213, 215, 216, 221—224, 228,  
229, 231, 233, 234, 236, 237, 239—  
250, 252, 255, 258—263, 265, 267,  
268, 275, 276, 279—282, 284, 285,  
287, 289, 291, 292, 294—297, 300—  
302, 305, 308, 309, 315, 318, 320,  
321, 323, 326, 330—332, 341, 344—  
346, 348, 353—359, 364, 369—374,  
376, 379, 383, 384, 387—389, 393—  
397, 400—403, 406, 409, 410, 412—

- 421, 424—426, 428, 430, 431, 435,  
436, 441, 444—449, 451—460, 463,  
465, 467—469, 472, 473, 475, 477,  
480, 483, 485, 486, 488, 490, 493,  
495—497, 500, 501, 506, 507, 509,  
513, 514, 519, 524, 525, 529, 531,  
532, 534, 542—546
- 理解力 25, 26, 58, 115, 116, 154,  
167, 175, 184, 247, 389, 406, 415,  
416, 425, 444, 448, 449, 453
- 理想 44, 97, 113, 156, 162, 229—  
231, 245, 246, 252, 257, 323, 344,  
364, 365, 382, 393, 473
- 理型 23, 59, 72, 73, 78, 101
- 理型世界 79, 101
- 理性 10, 19—25, 29—34, 36, 37, 39,  
42, 54, 57, 58, 67, 73, 79, 84, 86, 88,  
89, 92, 97, 99, 102—105, 113—115,  
129, 136, 141, 147, 311, 313, 337,  
396, 411, 412, 450, 501, 513
- 理性灵魂 43, 97
- 理性判断 19, 22—25, 39, 104, 113,  
114, 116, 184, 233, 244, 282,  
295, 321
- 理性认识 24, 37, 113
- 理性认识论 2, 22, 24, 25, 41, 59, 86,  
113, 114, 142, 395
- 立约 13, 164, 287—290, 294,  
298, 429
- 联席会议 159, 160, 339—341, 346,  
357, 359—361, 382, 450, 490, 491,  
514—516, 564
- 灵 16, 43—47, 57, 58, 66, 96, 118,  
119, 129, 130, 132—134, 138, 145,  
148, 158—164, 169, 175—179, 182,  
192, 194, 195, 216, 217, 219, 243,  
246, 248, 249, 268—270, 289, 290,  
293, 407—409, 412, 414, 424, 429,  
455, 516, 544, 551—553, 557, 568
- 灵魂 23, 43, 46, 77, 90, 97, 119, 130,  
131, 148, 238, 239, 243, 269, 299,  
329, 330, 407, 412, 413, 511, 513
- 灵界存在 119, 448
- 灵知主义 118
- 罗马法制 502
- 罗马公民 502
- 罗马计时 135, 143, 187, 205,  
503, 512
- 马大 1, 328, 329, 331—335, 337—  
339, 345, 458, 563, 564
- 马勒古 482, 485—487, 490, 542, 571
- 马利亚(伯大尼) 1, 99, 144, 145,  
151, 203, 255, 269, 328, 329, 331—  
339, 343, 345—348, 367, 374, 381,  
506, 507, 518, 523—528, 563—565,  
573, 574
- 吗哪 229, 232, 240, 242, 556, 557
- 美善 364—366, 370—372, 386,  
387, 391
- 弥赛亚 1, 8—19, 81, 83—85, 122,  
126, 130, 134, 138, 154, 155, 165,  
174, 175, 181, 183, 186, 194, 195,  
202—204, 212, 219—221, 225, 227,  
230, 231, 252, 258, 259, 261, 265,  
266, 271, 272, 278, 282, 283, 307,  
322, 323, 325, 331, 339, 360, 367,



- 384, 385, 392, 462, 490, 551, 553
- 弥赛亚盼望 9—13, 15, 16, 83—85, 124, 195, 221, 230, 231, 260, 265, 266, 281, 282, 322, 352, 360, 392
- 灭亡之子 471, 472, 474—477, 484, 570
- 名字 4, 5, 56, 82, 94, 95, 136, 289, 331, 345, 352, 402, 412, 482, 486, 487, 502, 522, 525, 548, 550, 571
- 冥界 46, 90, 131, 238
- 命令 65, 180, 304, 308, 320, 354, 355, 362, 369, 372, 386, 388, 389, 391, 396, 397, 401, 404—410, 412, 420, 421, 427—431, 436, 438, 458, 465, 466, 485, 505, 528, 542, 546, 562, 566—568
- 摩西 11, 13, 27, 37, 38, 86, 94, 95, 110—112, 122, 125, 159, 168, 171, 172, 186, 193, 208, 211, 223, 224, 226, 229, 232, 242, 260, 262, 274, 276, 277, 280, 288, 308, 332, 469, 492, 511, 513, 520, 550, 552, 555, 556, 558, 559, 562
- 摩西举蛇 168
- 摩西律法 12, 15, 39, 81, 86, 112, 122—125, 127, 128, 135, 147, 158, 159, 164, 165, 171, 172, 174, 175, 181, 182, 191, 193, 206—208, 210—212, 224, 227, 242, 253, 258, 261—263, 270, 272, 273, 276—281, 287, 288, 300, 301, 309, 310, 312, 332, 440, 493, 512, 520, 530, 551, 558
- 末日 217, 218, 233, 236, 237, 239—241, 244, 332, 333, 362, 449, 557, 563, 566
- 末世论 236, 237
- 目的 2, 12, 23, 32, 37, 58, 94, 106, 122, 126, 141, 147, 158, 163, 165, 168, 171, 173, 174, 178, 184, 190, 191, 209, 211, 215, 223, 227, 230, 231, 238, 244, 246, 252, 258, 267, 275, 280, 284, 287, 288, 305, 319, 320, 323, 333, 339, 346, 349, 362, 363, 374, 378, 382, 386, 387, 393, 395—398, 421, 424, 438, 463, 465, 486, 495, 497, 498, 505, 509, 517, 523, 526, 528, 532, 533, 545, 548, 549, 556
- 牧羊人 215, 315—318, 320, 322, 543, 562
- 哪哒香膏 346, 565
- 尼哥底母 16, 44, 46, 47, 158—160, 162—169, 197, 212, 271, 272, 340, 450, 514—516, 518, 552, 559, 573
- 尼禄 68, 69
- 诺斯底主义 61, 69, 118, 119, 468
- 判断标准 165, 214, 258, 261, 263, 264, 273, 278, 302, 305, 313, 359, 446
- 判断困境 380
- 判断权 1, 2, 22—24, 47, 96, 98, 112, 113, 115, 123, 162, 175, 197, 201, 218, 225, 236, 245, 252, 253, 260, 289, 292, 293, 295, 302, 313, 315, 317, 325, 327, 337, 357, 361, 370, 373, 375, 400, 404, 405, 412, 415,

- 417, 430, 447, 448, 478, 530,  
544, 545
- 判断性知识** 395
- 判断者** 18, 140, 142, 197, 212, 220,  
231, 233, 241, 242, 247, 258, 263,  
273, 305, 311, 312, 315, 321, 325,  
359—361, 363, 374, 381, 383, 396,  
446, 462
- 朋友** 136, 174, 252, 330, 429—431,  
436, 446, 500, 553, 563, 568, 572
- 平安** 12, 228, 229, 353—356, 358,  
416, 461—463, 527, 530, 531, 565,  
568, 570, 574
- 齐克果(Søren Kierkegaard)** 256
- 祈求** 95, 332, 355, 401, 402, 404,  
419, 426, 429, 438, 444, 456—461,  
471, 563, 567—570
- 启示** 18, 19, 26, 29, 30, 39, 64, 84,  
93, 103, 112, 116, 119, 120, 127,  
129, 148, 164—167, 223, 224
- 千禧年派** 237
- 情感** 2, 25, 37, 44, 45, 47, 58, 85,  
104, 108, 110, 115, 122, 149, 188,  
198, 199, 245, 259, 261, 328, 334,  
363, 372, 398, 415, 431, 466,  
490, 543
- 情感转移** 85, 130, 135, 176, 178
- 求问** 407, 441, 452, 456—458, 461,  
567, 570
- 权威** 21, 34, 49, 53, 56, 103, 177,  
253, 254, 261, 276, 307, 308, 312,  
357, 406, 486, 492, 548
- 人子** 45, 104, 138, 166—168, 179,  
214, 229, 231, 243, 246, 247, 282,  
283, 311, 312, 351, 352, 354, 358,  
366, 384, 428, 474, 492, 508, 551,  
552, 555—557, 560, 562, 565, 567
- 认识论** 19, 20, 25, 59, 73, 74, 77,  
86—89, 113, 114, 118, 142, 143,  
162, 164, 166, 241, 242, 245, 273,  
286, 393, 409, 415, 584
- 认罪** 158, 174, 191, 211, 277, 301,  
305, 463, 539
- 荣耀(意见)** 6
- 肉体** 47, 68, 76, 96—99, 101, 119,  
132, 169, 189, 215, 216, 238, 239,  
242, 243, 246, 248, 249, 279, 283,  
364, 412, 513, 526, 550, 557
- 肉欲** 91, 96, 244, 550
- 撒旦** 132, 367, 368, 377, 379, 380,  
382, 383, 388, 418—420, 567
- 撒玛利亚女子** 14, 110, 186—190,  
192, 197, 199, 200, 212, 229, 232,  
311, 553
- 撒玛利亚人** 123, 185—188, 192—  
196, 198, 200, 202, 203, 290, 292,  
293, 458, 553, 554, 560
- 三位一体** 75, 99, 134, 280, 409, 417,  
443, 469, 540
- 善** 19—21, 23, 37, 39—41, 44, 65,  
66, 78, 79, 104, 113, 128, 161, 172,  
173, 215, 218, 238, 239, 255, 263,  
285, 298, 300, 302, 317, 319, 353,  
366, 367, 369, 371, 379, 380, 383,  
387, 394, 406, 419, 435, 443, 501,  
516, 555

- 善恶判断 19, 20, 128, 172, 173, 302, 406
- 善观念 20—22, 42, 44, 65, 78, 238, 367, 368, 370, 374—376, 380, 382, 383, 394, 406, 419, 420, 446
- 身体 45, 46, 67, 95, 97, 131, 169, 238, 338, 369, 372, 412, 414, 458, 460, 513, 514, 523, 525—528, 532—534, 539, 543, 574, 584
- 神 11—15, 17—20, 26, 27, 29—31, 33, 34, 37—41, 43, 44, 46—48, 51, 55, 59, 60, 63—71, 74, 75, 77, 82, 85, 86, 88, 90, 91, 93—100, 103—113, 115—118, 121—130, 132—134, 137—140, 143, 145—150, 152—161, 163—168, 170—173, 175—182, 185, 186, 188—190, 192—194, 198—200, 206—212, 214, 217, 219—226, 229—234, 238—246, 248—250, 252—254, 256—258, 260—266, 268—270, 273, 276—292, 294, 295, 297—314, 316, 319, 321, 323—326, 329, 332, 333, 337—341, 343, 344, 355—361, 363, 366—368, 370—373, 379, 380, 383—385, 391, 396, 406, 408, 411, 412, 414, 422, 424, 425, 428, 433, 435, 438—441, 443, 449—452, 456, 458, 459, 461—464, 474, 476, 477, 483, 491, 492, 498—500, 508, 510, 511, 513, 514, 516, 520, 521, 524, 529—531, 534, 535, 540—542, 544, 550—553, 555—558, 560—564, 566, 567, 569, 570, 574, 575
- 神的儿子 92, 107, 130, 134, 135, 137, 138, 147, 148, 150, 153—156, 160, 162, 167, 170, 171, 177, 179, 196, 204, 210, 211, 214, 216, 250, 282, 290, 291, 324, 325, 329, 332, 334, 337, 371, 454, 498—501, 534, 535, 542, 551, 555, 563, 564, 572, 574
- 神的愤怒 176, 180, 553
- 神的羔羊 126, 127, 130, 134, 135, 174, 551
- 神的国 44, 158—162, 166, 167, 511, 552
- 神的话 28, 31, 40, 52, 64—66, 100, 107, 121, 138, 176, 178, 289, 290, 292, 324—326, 362, 451, 553, 560, 563
- 神迹 1, 140—143, 146—149, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 203—205, 225—227, 229, 232, 264, 266, 283, 304, 309, 327, 329, 339, 349, 359, 491, 534, 551, 552, 554, 556, 558, 561, 563—565, 574
- 神庙 37, 68, 69, 326, 491
- 神谱 71, 108
- 神人二性 70, 71
- 审判 1, 14, 15, 17, 41, 96, 171—173, 179, 212, 214, 215, 217—219, 236, 263, 271, 273, 274, 276—280, 283, 290, 293, 294, 303, 312, 313, 344, 354, 357, 361, 362, 412, 442, 443, 449—453, 463, 491, 492, 501—503,

- 511, 512, 552, 555, 559, 560, 562,  
565, 566, 569, 572
- 审判标准 173, 219, 279, 312, 313,  
449—451
- 审判权 214, 218, 219, 253, 277, 449,  
466, 492, 501
- 生存出发点 44, 47, 59, 98, 113, 162,  
163, 172, 181, 182, 184, 189, 201, 206,  
210—212, 218, 225, 226, 242, 245—  
247, 249, 253, 271, 282, 284, 308, 311,  
314—317, 319, 320, 343, 344, 356, 370,  
373, 397, 405, 408, 420, 433, 434, 450,  
452, 463, 475—477
- 生存困境 38, 48, 327, 390, 419
- 生存事实 37, 77, 81, 115, 127, 215,  
256, 281, 286, 287, 291, 298, 299,  
309, 311, 365, 387, 392, 394, 419
- 生存状态 39, 81, 92, 93, 113, 128,  
172, 180, 217, 242, 247, 250, 255,  
281, 284, 287, 290, 369, 398, 399,  
401—404, 408—410, 416, 421, 434,  
439, 442, 447, 450, 451, 459, 475
- 生命 1, 6, 9, 10, 17, 33, 35, 40—48,  
57, 66, 76, 77, 79, 87, 88, 108, 119,  
130—134, 161—163, 168—170,  
176, 177, 180, 187—189, 198—200,  
202, 212—219, 221, 227—229, 232,  
233, 236, 239, 240, 242—246, 248—  
250, 269, 278, 283, 311, 314, 315,  
318—321, 332, 333, 336, 351, 353,  
356, 391, 392, 394, 395, 410, 411,  
413, 419, 420, 423, 425—427, 434,  
450, 456, 473, 474, 510, 529, 534,  
535, 543, 550, 553, 555—557, 559,  
562, 564, 565, 567, 574
- 生命观 48, 77, 131, 187, 188,  
199, 239
- 生命食粮 199—203, 233, 240—  
242, 557
- 生命之水 186—190, 198, 199, 202,  
267, 553, 559
- 圣化 324, 326, 327, 464, 474, 475,  
477, 478, 480, 481, 514, 563, 570
- 圣灵 43, 62, 66, 67, 96, 99, 130,  
132—134, 161, 163, 169, 170, 172,  
177, 178, 189, 194, 195, 235, 240,  
249, 250, 267—270, 280, 389, 394,  
401, 402, 407—410, 414—417, 419,  
421, 424, 425, 427—429, 431, 436,  
438, 439, 442—449, 451—453,  
455—457, 459, 462, 463, 527—531,  
537, 538, 545, 551, 553, 559,  
567, 574
- 施莱马赫 (Schleiermacher) 145,  
417, 418
- 施特劳斯 (David Friedrich Strauss)  
7, 583
- 施洗 121, 122, 125, 126, 129, 130,  
158, 159, 161, 173—177, 182, 183,  
187, 204, 269, 327, 550—553, 563
- 施洗者约翰 13, 48, 49, 76, 82—85,  
89, 92, 93, 110, 111, 121, 122, 124—  
127, 129, 130, 133—136, 138, 140,  
149, 150, 158—160, 164—166, 174,  
175, 177, 178, 180, 182, 183, 219,  
220, 269, 309, 323, 327, 359, 431,

- 458,462,490
- 施洗资格 174—177,182,183
- 十字架 10,18,68,69,126,150,153,  
154,163,168,207,283,290,319,  
344,350,354,355,357—359,373,  
375,389,419,440,454,481,493,  
496—498,500—508,510—514,  
521,532,572,573
- 时候 25,45—47,52,65,87,97,118,  
119,124,126,130,135,138,143—  
145,147,169,188,192,194,201,  
203,204,214,215,217,218,226,  
227,229,230,237,251,254—256,  
258,264,270,280,281,284,299,  
304,333—335,340—342,344,  
351—357,359,360,364,366,371,  
388,401,411,412,414,436,439,  
442,451,453,454,456,459—461,  
464,470,471,483,508,510,511,  
514,519,523,526,527,533,538,  
541,545,548,549,551,553—556,  
558,559,561,565,566,569,570,  
574,575
- 实体 43,45,59,70,100,101,131
- 实在性 30,70,73,74,96,131,164,  
297,306,307,397,402,408,416,  
424,425,436,514,517,518,526,  
527,532,534,539,540
- 使立者 332,333,564
- 使徒约翰 49—51,53—56,69,110,  
117,136,176,178,198,247,251,  
257,259,267,268,270,271,275,  
280,304,348,382,486,487,506,  
508,510,534,535,537,547—549
- 世界 7,15,24,27,32,35,43,46,47,  
51,57,58,61,64,67,69,74,77,78,  
81,87—90,92,96,102,104,127,  
128,143,152,161,167,168,170—  
173,178,179,192,194,199,200,  
205,208,229,232,237,240,254,  
256—258,277,278,281,282,288,  
293,319,343,349,351,354—357,  
361,362,364,392,407,410,412—  
414,416,418,421,432,433,438,  
439,442—454,456,461—464,  
467—469,471,474—480,487,493,  
496,506,508,510,511,528,540,  
541,543,546,547,550,552,556—  
560,565—572
- 世界的王 450,493
- 世界主宰 354,357,418,419,451,  
452,456,463,464,565,568
- 世人 64,90,91,127,129,170,171,  
213,332,355,366,368,420,439,  
452,473,501,506,508,540,548
- 侍候 345,351,353,366,369,371,  
372,386,387,407,409,564,565
- 视角转换 162—164,166
- 受膏者 10—12,230
- 赎罪祭 276,287
- 属灵经验 485
- 属灵生命 215
- 顺服 126—129,145,152,218,243,  
250,256,257,304,318,319,335,  
338,354—356,377,379,420,428,  
429,432,433,436,463—466,473,

- 474, 476, 478, 481, 484, 485, 489,  
496, 507 — 511, 513, 515, 528,  
531, 543
- 斯多亚学派 7, 29, 41, 43, 45, 62,  
102, 130, 131, 147, 148, 163,  
169, 353
- 斯多亚主义 27, 33, 41, 76
- 天父 11, 15 — 19, 40, 41, 55, 62, 69,  
83, 91, 98, 104 — 108, 111, 116, 126,  
129, 133, 139, 144, 145, 150 — 152,  
157, 167, 171, 176, 178, 179, 183,  
184, 192 — 194, 199 — 201, 204,  
210 — 215, 218 — 224, 231 — 237,  
240, 245 — 247, 249, 257, 260, 262,  
264, 265, 267, 268, 270, 273, 276 —  
284, 292 — 294, 298, 313, 315 — 321,  
323 — 327, 329, 330, 334 — 338, 340,  
341, 344, 345, 351, 353 — 363, 367,  
368, 372, 375, 377, 384, 385, 388 —  
393, 395 — 405, 407, 409, 410, 412,  
414, 416 — 421, 423 — 428, 430,  
432 — 448, 453, 454, 456, 458 — 480,  
484, 485, 489, 493, 501, 508 — 511,  
524, 526, 528, 531, 542, 543, 546,  
550, 553, 555, 557, 560, 562, 563,  
565 — 570, 574
- 天父旨意 14, 15, 17, 18, 107, 145,  
158, 171, 178, 214, 219, 220, 234,  
235, 240, 247, 257, 277 — 279, 319,  
325, 354, 356, 367, 375, 382, 400,  
404, 405, 407, 417, 428, 430, 432 —  
435, 444, 445, 447, 449, 463, 464,  
470, 473, 475, 477 — 479, 481, 508,  
509, 528, 531, 543
- 天国 58, 161, 493
- 天使 64, 65, 104, 207, 354, 356, 357,  
523 — 525, 554, 565, 574
- 通种论 23
- 童真女怀孕 144
- 推喇奴的学房 51
- 托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)  
88, 113
- 妄称 95, 96, 403, 469, 472
- 威提乌·华伦斯(Vettius Valens) 521
- 位格 7, 18, 33, 77, 94, 96, 102, 133,  
134, 195, 249, 268, 269, 402, 403,  
409, 417, 418, 443, 457, 467 —  
470, 529
- 我的时候 141, 143, 144, 255, 551
- 我是 1, 16, 35, 40, 58, 108, 121, 181,  
195, 196, 219, 228, 240, 278, 281,  
282, 294, 295, 297, 315, 318, 324,  
332, 333, 361, 371 — 373, 416, 421,  
425, 426, 450, 467, 468, 482, 483,  
487, 488, 492, 493, 504, 535, 543,  
550, 553, 555, 557, 559 — 564, 566,  
568, 571 — 573
- 无 2, 23, 61, 74, 76, 89, 469
- 无穷后退论证 36, 81, 114
- 无神论者 68, 69
- 五饼二鱼 14, 150, 226, 227, 229 —  
232, 244, 246, 253, 283, 314, 381,  
398, 440, 470
- 五旬节 69, 455, 545
- 西罗亚水池 303, 304, 561
- 希律 491

- 洗礼 1, 141, 158, 159, 161, 165, 494
- 喜欢 3, 17, 41, 43, 53, 172, 179, 199, 206, 212, 213, 219, 226, 327—329, 331, 334, 336—338, 351, 356, 386, 388, 432, 433, 435, 456, 489, 541—543, 546, 547, 555, 563—565, 568, 570, 575
- 喜乐 228, 427—429, 453, 455, 456, 460, 471, 568—570
- 瞎子 155, 282, 299, 303, 304, 306, 308—313, 316, 321, 336, 470, 561, 562, 564
- 先知 9, 11—13, 15, 40, 85, 86, 92, 107, 115, 121—125, 134, 135, 137, 138, 148, 155, 156, 159—161, 164, 165, 167, 174, 175, 182, 190—195, 202—204, 207, 211, 213, 221, 226, 227, 230, 237, 240, 260, 270—272, 282, 294, 304, 306, 309, 312, 321—325, 327, 340, 349, 358, 359, 361, 380, 469, 470, 498, 513, 521, 550, 551, 553, 554, 556, 557, 559—561, 565
- 小哥廷根教授团 7
- 信赖 37, 86, 91, 92, 94—96, 107, 143, 146, 149, 150, 155—157, 160, 162, 168, 171, 173, 176, 179, 196, 202, 203, 213, 229, 232—234, 240, 242, 254, 257, 264, 266, 267, 269, 270, 277, 282—284, 289, 290, 292, 295, 311, 327, 332—335, 338, 339, 344—347, 349, 353, 357—361, 363, 366, 391, 399, 413, 414, 421, 432, 434, 441, 477, 478, 550—554, 556—560, 562—567, 570
- 信念认识论 21, 22, 25, 26, 113
- 信任情感 21, 25, 26, 56, 59, 85, 120, 121, 136, 137, 140, 145, 175, 203, 243, 245, 250, 273, 313, 315, 318, 319, 326, 327, 364, 366, 375, 386, 387, 394, 398, 403, 408, 480, 517
- 信心 6, 19, 26, 30, 37, 39, 41, 47, 48, 59, 69, 70, 98, 112, 113, 115, 116, 129, 136, 137, 140, 148, 152, 156, 162, 167, 179, 183, 184, 189, 197, 198, 200, 202, 203, 205, 217, 218, 220, 223—225, 227—230, 233, 239, 241—250, 256, 257, 260—262, 266, 267, 273, 277, 282—284, 289—292, 294, 295, 302, 304, 306, 313, 314, 317—319, 321, 328, 330—339, 341, 343, 345, 346, 348, 349, 353, 356, 368, 370, 374, 376, 379, 380, 382, 383, 388, 389, 391—393, 395—399, 401, 402, 406—408, 411—413, 416, 419—421, 424—429, 433, 438, 439, 442, 444, 445, 448, 452, 456, 459, 462, 464, 473, 480, 485, 517, 518, 525—527, 530—535, 538, 539, 541, 543—547, 563
- 信心实在性 517, 534
- 信仰 10, 11, 19, 22, 30, 37, 54, 67, 88, 93, 94, 102, 113, 145, 150, 157, 226, 303, 345, 418, 515, 526, 533—535, 543, 583
- 性命 43, 44, 46, 47, 161, 168, 169,

- 188, 199, 215—218, 240, 242, 319—  
321, 333, 351, 353, 355, 356, 376,  
377, 388, 394, 395, 405, 412, 429—  
431, 434, 439, 466, 543, 562, 565,  
567, 568
- 询问 13, 41, 125, 152, 153, 165, 188,  
195, 228, 258, 323, 376, 378, 383,  
458, 471, 488, 495, 525, 541,  
545, 566
- 循环论
- 循环论证 36, 79, 81, 114
- 殉道者查士丁(Justin the Martyr) 521
- 亚伯拉罕 164, 186, 193, 284, 285,  
287—292, 294, 295, 297, 324, 378,  
467, 468, 560, 561
- 亚那 229, 482, 486—488, 491,  
556, 571
- 亚塔纳修(Athanasius) 275
- 耶稣的名 56, 95, 96, 98, 107, 132—  
134, 151, 195, 268—270, 339, 343,  
352, 401—404, 407—409, 414, 419,  
432, 442, 444, 447, 448, 452, 456—  
461, 466, 470, 472, 475, 529
- 耶稣尊容 132, 133, 144, 154, 228,  
268, 269, 341, 358—360, 363, 401,  
510, 532, 533
- 一体性 139, 157, 268, 327, 365, 412,  
417, 436, 526
- 伊壁鸠鲁 41, 76, 147, 148, 353
- 以弗所(另译爱非斯) 27, 28, 32,  
49—56, 62, 69, 188, 275, 445, 469,  
503, 547
- 以利亚 46, 121, 124, 125, 174, 237,  
269, 550
- 以赛亚 12, 60, 81, 121—123, 126,  
127, 207, 208, 221, 241, 359, 361,  
550, 565, 566
- 义 264, 445—449, 452, 453, 463
- 意见 6, 20—22, 25, 26, 32, 49, 84,  
86, 102—104, 182, 205, 210, 222,  
259, 266, 358, 361, 536, 537
- 因信称义 445, 448
- 永恒 44, 46, 47, 86, 116, 118, 119,  
161, 169, 170, 177, 180, 199, 216,  
243, 250, 295—297, 333, 358, 373,  
383, 394, 411, 425, 450, 455, 467,  
529, 543
- 永恒性 46, 168, 216, 295—297,  
358, 359
- 永生 43, 45, 46, 48, 168—170, 176,  
179, 180, 187, 189, 199, 202, 214—  
217, 219, 223, 229, 231—233, 240,  
242, 244, 246, 248, 249, 297, 322,  
362, 388, 410, 420, 464, 466, 472,  
477, 478, 529, 542, 552—557, 563,  
566, 570
- 优西比乌(Eusebius)
- 犹太(加略人) 146, 156, 185, 186,  
235, 247, 250, 251, 253, 270, 330,  
345—349, 366—368, 370, 373—  
384, 388, 398, 412, 413, 472—474,  
482, 484, 557, 563, 565—568, 571
- 犹太卖主 250, 348, 366—368, 373,  
381—383, 472, 473
- 犹太人的王 351, 450, 493, 495—  
497, 499, 500, 504—506, 513, 548,



- 572, 573
- 犹太人计时 135, 503
- 犹太战争 69
- 逾越节 127, 141, 150, 151, 155, 204, 225, 341, 343—345, 364, 483, 495, 502, 503, 511, 512, 519, 552, 556, 564, 566, 572
- 宇宙 27, 29, 73, 74, 90, 91, 127, 521, 547, 575
- 语境 23, 32, 38, 42, 57—59, 61, 63, 64, 66, 69, 70, 82, 90, 98, 103, 105, 106, 109, 112, 124, 132, 133, 145, 162, 170, 192, 194, 195, 222, 238, 246, 248, 261, 262, 281, 285, 326, 331, 370, 387, 407, 410, 414, 418, 426, 434, 445, 446, 449, 457, 458, 464, 466, 472, 474, 498, 499, 506, 536, 541, 542
- 预设 2, 15, 24, 28—31, 36, 40, 73, 119, 120, 361, 395
- 预言 12—14, 40, 309, 340, 341, 490, 523, 564
- 预知感觉 148
- 欲望灵魂 43, 97
- 约瑟 135, 151, 186, 204, 240, 241, 458, 470, 514—516, 518, 551, 553, 557, 573, 583
- 约瑟夫 12, 95, 486, 492
- 兆象 146, 152, 153, 205, 552
- 真光 87, 88, 92, 110
- 真理 1, 2, 6, 9, 10, 16, 19—22, 24—27, 30, 32, 35—44, 48, 49, 54, 57, 59, 60, 62, 63, 66, 71, 73, 77—88, 92, 93, 96, 98, 101—105, 108, 110, 111, 113—116, 118, 119, 122, 127—130, 132, 144, 145, 148—150, 154, 161, 162, 171, 172, 192, 194, 195, 214, 219, 220, 255, 256, 260, 262, 264, 269, 270, 273, 278, 279, 284—287, 289—291, 293—295, 302, 311, 313, 333, 334, 338, 359, 387, 391, 392, 394—397, 406, 407, 411, 419, 433, 434, 442—444, 448—450, 452, 453, 459, 462, 464, 474—478, 480, 481, 493—496, 500, 501, 535, 550, 552, 553, 555, 558, 560, 567, 569, 570, 572
- 真理标准 24, 25, 32, 36, 37, 42, 63, 79—81, 113, 114, 129, 147, 313
- 真理符合说 24
- 真感情结 10, 30, 31, 34, 36, 37, 54, 55, 84, 85, 92, 114, 115, 449, 493
- 真理圣灵 270, 407—409, 414, 436, 442, 569
- 真理预设 84, 116, 395
- 真正的善 20, 22, 39—41, 65, 78, 113, 173, 285, 382, 394, 395, 406, 419, 420
- 真知识 21, 30
- 拯救 12, 86, 122, 125, 126, 171, 173, 179, 192, 231, 277, 318, 355, 362, 440, 449, 450, 463, 473, 480, 501, 552, 566
- 正义 7, 64—66, 135, 219, 264, 394, 446, 494, 582
- 芝诺(Zeno of Citium) 41, 43, 62

- 知道 2-5, 9, 13, 15, 18, 30, 34, 35, 37, 38, 40, 45, 47, 51-55, 58, 59, 61, 66-68, 70-72, 74, 78, 80, 83-85, 88, 94-96, 98, 105, 109, 111, 112, 114-118, 122, 123, 127, 129, 135-137, 141, 143-145, 149, 151, 153, 155-157, 159, 160, 164, 166, 167, 169, 171-174, 177-179, 182-195, 198-204, 207-209, 211, 213, 214, 218-221, 223, 226-229, 234-238, 241, 242, 244-246, 248-250, 255, 257, 259-266, 268, 270, 271, 274, 277-292, 294, 298, 303, 305-308, 310, 315, 318, 319, 324, 327-330, 332-338, 340, 341, 345-347, 349, 352-355, 357, 359, 362, 364, 367, 369-372, 374-383, 385, 386, 389-397, 399, 402, 403, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 417, 418, 420, 421, 424, 425, 428-432, 434-436, 438-441, 443, 444, 446-449, 451-454, 456, 457, 460-463, 465, 467, 469, 470, 472, 475, 478, 479, 482, 483, 485-489, 491-493, 496, 498, 500, 501, 503, 506, 508, 509, 511, 513, 514, 516-518, 522-525, 528, 529, 533, 538-544, 546, 547, 551-575
- 知识判断 393
- 智慧 27, 29, 38, 57, 59, 62, 65, 66, 91, 94, 364, 365, 475
- 重生 1, 16, 44-48, 158-166, 169, 170, 172, 183, 189, 197, 216, 242, 271, 284, 320, 321, 353, 356, 394, 408, 450, 451, 516, 552
- 宙斯 90, 91, 95
- 庄稼 199-202, 554
- 自我意识 355
- 自由 1, 113, 234, 235, 256, 265, 273, 284-289, 297, 298, 300, 560, 583, 584
- 宗教权威 15, 193, 209, 343, 495, 497, 505, 511, 516
- 罪 1, 15, 16, 42, 98, 126-129, 171-174, 183, 191, 204, 206, 208-210, 216, 217, 273, 274, 276, 277, 281, 286-291, 298-302, 305, 308, 311-313, 320, 350, 356, 357, 360, 370, 381, 419, 420, 433, 434, 441-443, 445, 450-453, 463, 473, 474, 477, 492, 493, 498-501, 504, 508, 527, 530, 546, 551, 559, 560, 562, 569, 572, 574
- 罪人 127-129, 147, 173, 183, 192, 252, 253, 258, 259, 261, 265, 276, 277, 304, 308-310, 313, 347, 561, 562
- 尊容 15, 57, 71, 98, 102, 105, 106, 108-112, 115, 117-120, 125, 127, 129, 133, 134, 137-139, 146, 154, 160, 162, 167, 170, 173, 210, 220, 222, 223, 227, 228, 230, 254, 257, 260, 262, 264, 267-270, 279, 290, 294, 298, 301, 303, 304, 309, 324, 329, 330, 337, 339-341, 343, 345, 346, 349, 351-355, 357-361, 363,

368, 370, 382, 384, 392, 397, 400, 534, 535, 541, 550, 551, 555, 558 —  
401, 407, 425, 428, 464—468, 478— 561, 563—566, 570, 571, 575  
480, 489, 490, 496, 506, 509 — 511,

