



基督生平

唐諾●古特立著
高以峰等譯

基督生平

著者：唐諾·古特立 (Donald Guthire)
譯者：高以峰、秦世新、高慶辰等譯
出版者：中華福音神學院出版社
地址：新北市中和區連城路 236 號 3 樓
電話：(02)3234-1063 傳真：(02)3234-1949
網址：http://blog.yam.com/cclmolive

發行人：李正一
發行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
新北市中和區連城路 236 號 3 樓
台話：(02)8228-1318 郵政劃撥：19907176 號
傳真：(02)2221-9445 網址：www.cclm.org.tw
香港地區：橄欖 (香港) 出版有限公司 Olive Publishing (HK) Ltd.
總代理 中國香港荃灣橫窩仔街 2-8 號永桂第三工業大廈 5 樓 B 座
Tel：(852)2394-2261 網址：www.ccbdhk.com
Fax：(852)2394-2088
新加坡區：益人書樓 Eden Resources Fte Ltd
經銷商 29 Playfair Road #02-00 Lin Ho Building, Singapore 367992
Tel：6343-0151 E-mail：eden@eden-resources.com
Fax：6343-0137 Website：www.edenresource.com.sg
北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
經銷商 603 N. New Ave #A Monterey Park, CA 91755 USA
Tel：(626)571-6769 Fax：(626)571-1362
Website：www.ccbookstore.com
加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會
經銷商 Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2
Tel：(604)588-0306 Fax：(604)588-0307
澳洲地區：佳音書樓 Good News Book House
經銷商 1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia
Tel：(613)9899-3207 Fax：(613)9898-8749
E-mail：goodnewsbooks@gmail.com

承印者：秀威資訊科技股份有限公司
行政院新聞局登記證局版台業字第 258 號
出版時間：1986 年 03 月 初版 1 刷
刷次：數位版 (POD) 1 刷

· 版權所有，翻印必究 ·

A SHORTER LIFE OF CHRIST

By Donald Guthire
©1992 Originally published by Zondervan Publishing House
Chinese edition published by permission ©1985
China Evangelical Seminary Press, a division of CCLM
Cat No. NT0005
All Rights Reserved.
ISBN 978-957-9337-41-0 (平裝)

Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目資料

基督生平 / 唐諾·古特立 (Donald Guthire) 著；高以峰等譯。
-- 初版 -- 新北市：中華福音神學院，1986 [民 75]
面；公分
ISBN 978-957-9337-41-0 (平裝)
1. 新約—福音書 2. 耶穌生平
242.29

目錄

編序	I
序	II
1 緒論	1
2 時代背景	5
3 研究基督生平的不同學派	17
4 基督生平的文字資料	35
5 耶穌的早期生活與事工	55
6 加利利事工	67
7 後期事工	85
8 耶穌的教導	113
9 耶穌的神蹟	137
10 早期基督徒思想中的耶穌基督	145

編序

本書英文版 (A Shorter Life of Christ) 原為十章，華神延伸部曾於1976年以小冊出版其中四章 (即五至八章，其譯者為秦世新姊妹、高慶辰長老)，作為「新約導論」課程的補充教材。但有鑑於本書其餘各章，於研究「基督生平」之課題上有獨特的價值，華神出版社乃於去年夏，向美國 Zondervan 公司取得本書的中文譯版全球發行權，隨即敦請高以峯弟兄夫婦將其餘六章譯妥，並由編者修訂原先的四章，使本書十章得以完整彙成，以饗讀者。

本書作者古特立 (Donald Guthrie) 曾於倫敦聖經學院執教多年，堪稱當今福音派新約學者陣容中的大師。古特立著作等身，且多是易懂又具學術價值的代表作。本書是所有基督徒 (尤其是想學習基督生平者) 必備必讀的教科書。

主編 徐亞伯
1986年1月

序

本書原為 *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* 中的一項。茲應發行人要求，改編成單本發行。書中僅添加稍許資料，其形式及內容與該百科全書所載，並無實質差異。目的是為耶穌生平作一簡介，為擬詳細研究耶穌生平的人鋪條路，以盡拋磚引玉之力。

筆者儘量避免使用專門名詞，以便利非專業人員更容易瞭解本書。對發行人給予的一切鼓勵，謹誌謝忱。

1 緒論

任何對耶穌基督的研究都是重要的。由於祂是基督教信仰的中心，無可取代；因此，關於祂的書籍真是汗牛充棟，若要再出版一本新書，必須具有相當理由。這條路既經這麼多人走過，那麼，一個新的嘗試，想發現更新的亮光，可能是微乎其微的了。一想到耶穌當時的時代與生活，會使人不敢作輕易的嘗試。每個時代，有每個時代對其本身的詮釋，每個詮釋者也必須忠於該時代。詮釋者若只尋求新的表現，就有潛在的危險性，他可能歪曲了某些事實。本書並不具創作性，但求忠於耶穌所生時代的背景、歷史、淵源，作為對一個現代人能領受的耶穌生平之梗概。

想尋求歷史上的耶穌，必須面臨一大挑戰，因為有些人根本反對這類探索，認為只要集中心力於信心中的基督，會更有益處。想尋求耶穌在歷史上的真實性，必會遇到許多困難。這些不容忽視的難題，就是我們下文要討論的。基督教信仰是一種歷史上的信仰，與人類歷史肇端息息相關。因此，本書即以背景及淵源作為序曲，討論耶穌生平的梗概。

早期基督教信仰，是由一連串歷史事件所產生的。這不是說，每一個信徒在相信以前，要先對基督教的緣起，作一番歷史性的研究。當他相信基督時，他們是相信一位曾在巴勒斯坦生過、死過的耶穌，這個史蹟是許多人可以作證的。事實上，許多早期的基督徒都親眼見

過耶穌，親耳聽過祂的教訓，而在祂復活以後，對祂有了新的看法。

對那些沒有受到耶穌復活大能影響的人來說，我們對耶穌的評估並不是主觀獨斷的。我們已擁有許多的證據，單單對祂死後那麼短的時期中，能有那麼多的人信了祂，並且因為信祂，在當時的世界中引起那種深遠巨大的激盪，實在是我們無法理解的。惟一能解釋的理由，是耶穌在人類歷史中，確實是死而復活了。因這惟一的理由，解釋了為什麼祂曾行過那麼多不可能的神蹟奇事。這死而復活的神蹟，乃是最大的神蹟了。

關於歷史上的耶穌所行許多神蹟的問題，我們要花整整一章的篇幅來討論。有許多研究這問題的人，想用理性或象徵的意義來解釋神蹟，他們如此作，是因為他們從起頭就把神蹟看作不可能。在這前提下，耶穌只能成爲一個由人自由選定；但本書認爲耶穌是特出人物，因此能施行獨特的事。本書的研究，就在嘗試找回一些被早期基督徒尊爲『主』的耶穌的奇妙行誼。

任何想爲耶穌生平作一概述的人，總被認爲一開始就要註定失敗，因他所需的資料既屬缺乏，而保存下來的一些資料，其詮釋的確實性又不夠高。有這種反對意見的人，是誤認爲寫生平概述就等於寫傳記。本書作者不認爲可以爲耶穌作傳記，一本具有高度真實性的傳記，必須根據足夠追蹤心理發展過程的資料，僅憑現有福音書所記耶穌的事蹟，都否定了這項可能。所有福音書的作者，都以不均勻的篇幅（從傳記作者的角度來看）熱切記述耶穌的傳道生涯，而這傳道生涯也僅只三年半的時間。到了下一個世紀，一種蜂擁描繪自由磊落之耶穌的文字出現了，他們的目的，是想爲人類的傳記學樹立一種堪作模範的楷模。簡單的說，他們失敗的原因，是缺少了福音的內容。這位傳道者耶穌，堅立於歷史的基礎上，祂遠遠超越了所說的『自由的耶穌』一辭之上。從最真實的角度來看，現代自由派的研究沒有歷史的確切根據。本書一方面根據確實的歷史，從而作神學上重要的探討，試圖重建耶穌生平之介紹，應該不致於沒有成效。但有許多地方不能作嚴格的要求，譬如在時間的順序方面。然而耶穌獨一無二的位格，及其所負的使命，卻是正確無誤的。

要認識耶穌，只研究其行事和教訓是不夠的。早期教會對耶穌有了新的認識，形成了日後基督教神學的基礎。從某種意義來說，耶穌基督在信徒心中如此的完整，以致基督教神學的研討，成爲對祂的無比影響力的一種注釋而已。本書的範圍，只不過想提供一個指南，引導我們回到早期基督徒心中的耶穌。本章的處理方式，也只是爲了對耶穌基督的重要性，作進一步探討的入門。

入門的第一件要事，是對衆所週知之耶穌的名稱本身意義的認識。我們先說「耶穌」一辭，這是舊約希伯來文「約書亞」的希臘文音譯。舊約中有好幾個人都叫約書亞，在主的時代，也是猶太人常用的名字。耶穌被介紹時，被稱爲「拿撒勒人耶穌」，這樣就與其他名叫耶穌的人分別出來。譬如，馬可在引言中用耶穌基督一辭後，說到耶穌是從加利利的拿撒勒來的一位（可一9）。馬太也在他的福音書不少次這樣說明。所有福音書中大多單獨用耶穌的名，使徒行傳中耶穌與基督兩者兼用。提到耶穌的生活時，常單用「耶穌」。「耶穌」與「基督」是同一意義的。

馬太一21把這名字對基督徒的重要性作了解說。他使我們了解這個神所賜的名字的意義，是根源於救恩的觀念——因爲祂要將祂的百姓從罪惡中救出來——這個意義直到復活以後，才被認出來。

另一個名稱「基督」，是非常重要的。這個名稱把耶穌從和祂以外所有的人給分別了出來。歷史中雖然有假基督出現過，但真正的基督卻只有一位。這名字是希伯來文的「彌賽亞」，意思是「受膏者」。特別用來指稱被神所膏的那一位，也就是應驗了古時先知所預言的那一位。我們不在這裏討論流行於猶太人中的彌賽亞觀，我們的目的乃在說明，基督這名詞在基督徒觀念中的意義。無疑的，認同歷史上的耶穌爲預期中的彌賽亞，是早期猶太基督徒認識耶穌使命的關鍵所在。因之，「耶穌基督」一名，饒富神學意味。人不僅應認識拿撒勒人耶穌，更要知道這事實背後的真正意義。

除了耶穌、基督、或耶穌基督，是福音書中常用的名字以外，還有其他名稱。耶穌另一個名稱「主」（希臘文*kurios*），較少在福音書中出現，但在以後卻常與耶穌的名字連用。這稱呼極富時代性，在

七十士譯本中，是用來稱呼『神』。在新約時代的羅馬社會裡，被用作對皇上的稱呼，某些宗教崇拜中也用來稱呼他們的神祇（如：主西拉比恩 [the Lord Serapion] ）。但到了稱呼主耶穌時，卻有了它另外的特殊意義。這個稱呼，表明了祂在祂百姓身上的管治權，也暗示了耶穌具有的神性。到後來，演變成第一世紀基督徒受逼迫的主因。他們被逼稱羅馬皇帝為主，但是許多的信徒認為，既對耶穌是主的完全超越性已有所認識，若再稱祂以外的人物為主，便是對耶穌不忠。關於耶穌是主的問題，我們將在末章作更清楚的討論。

耶穌有時也被稱作『拉比』（老師），因祂的教導富權威性。我們討論到耶穌的教導時，將詳加闡述。

另兩名稱『人子』和『神子』，我們將著重其中的先存性，留於另處討論。

若不能認識耶穌是這樣的與眾不同——與任何在祂以前，或在祂之後的人，有如此的不同——想為耶穌撰寫生活與時代的概述，實在是不可能！希望藉本書討論的一切，能加深讀者的印象，引導讀者進入對祂更完全的信靠。

2 時代背景

描述耶穌生活時代背景的書籍，已屬浩瀚。近年來在死海區所發現的許多資料，使人對真實史料之展望，更加有增無減。在耶穌降生以前，不論宗教上在猶太教中的發展，與政治上的變遷，在在都為其日後之道成肉身，作了完全的準備。我們對於這些，不擬詳加贅述，惟從耶穌存活於人間時的政治、社會、文化和宗教情況，來認識耶穌究竟身處何種時代背景。

壹 ■ 政治狀況

羅馬佔領巴勒斯坦，為猶太人帶來了許多好處，但也因而引起猶太人對他們執拗的厭惡與憎恨。在他們的眼目裏，佔領軍不啻是對他們國家民族遺產與希望的一大威脅。他們劇烈反對羅馬的徵稅制度，極端藐視並排斥為羅馬作收稅工作的猶太人，把他們看作是社會中最低級份子。羅馬的徵稅制，由一個稅吏長負責一個地區，其下設許多不同職司的地方稅吏。羅馬政府為了達到預期的稅銀數目，要地方政府以預估所得數額繳納。此種制度產生了大量勒索的情況，反成了為人詬病的流弊！

另一項當時政治的特色，是羅馬允許猶太人擁有相當程度的自治權。而巴勒斯坦的治理權，幾乎全部由猶太的現任宗教人士所掌握，由他們依據其舊約的原則來處理事務。猶太人在耶路撒冷有一個大議會（*Sanhedrin*），另在各個不同的地方設有地方議會。猶太人公佈的律法中，最主要的刑罰是鞭打；在新約中有許多例證（耶穌所經歷的，便是個很好的例子）。從那些控告耶穌的猶太人要求彼拉多處死耶穌的事件中，可以看出當時常用的司法慣例。然而在司提反殉道時，並沒有採用這種程序。這類以羣衆制裁的情形，在當時誠屬屢見不鮮。猶太的大議會，是由一些長老、祭司長、和文士們所組成；在四福音和使徒行傳中可窺知梗概。名義上，大祭司是行政總理，主持議會；事實上在聖殿中的高級官員，也都參與其事（參J. Jeremias, *Jerusalem*, II B, 17ff.）。

羅馬當奧古斯督在位時，政治相當穩定，轄管統一而完整。猶太人在羅馬轄下，由於宗教的特殊，和民族的極端孤立主義，使其成爲羅馬屬民中，最頑強、常騷動的一羣。

羅馬的政策，想把不同民族的神祇與羅馬人崇信的汎神融合，以達其親和力。不料，猶太人的神是不具形象的，所以不能引起作用。再者，羅馬人並不瞭解猶太的民族性，從他們迭次更換所派遣的總督一事，可以窺出端倪。彼拉多即由於處事不當而被召回，他曾以暴力對付猶太人，因而招致猶太人對他的反抗。他也冒瀆猶太信仰而不諱，因而當耶穌受審時，猶太人恫嚇彼拉多，如果釋放耶穌，便是對該撒的大不敬；於是註定了耶穌走上十字架的命運。猶太人也曾上告過該撒，來否決彼拉多的判決。耶穌便是在這樣不安的政治背景中，爲猶太人棄絕，也被彼拉多犧牲了。

貳 ■ 社會狀況

我們應注意到當時社會的一般組織和家庭的特殊結構。猶太社會

相當敬老尊賢，長者有極大的影響力，就像猶太初民是以族長治國的情形一般。婦女與孩童在社會中沒有地位。在當時羅馬人的觀念中，婦女幾乎已達到被解放的地步，但新約中的婦女亦仍居於次等的地位。這就是撒瑪利亞婦人認同自己是低人一等的緣由。在男人社會中，撒瑪利亞男人與猶太人在平等地位。猶太人的教育，著重於律法的學習與解釋，但僅限於男性，婦女不得參與。由此可見，耶穌當時以一個純猶太背景的傳道者，會有許多婦女跟隨祂，是一件頗不尋常的事。

對於夫婦可否離婚，猶太學者有兩派不同的看法。希利派（*Hillel*）不似沙邁派（*Shammai*）嚴格。希派在妻子不能取悅丈夫的許多藉詞下，允許丈夫休妻；沙派則只有在有了淫亂行為時，才允許離婚。這正說明了人類對社會倫理尺度的不同，甚至在法利賽人中，亦復如此。家庭是猶太社會結構中重要的一環，一個男子結婚，是社會中榮譽的事。猶太人也像當時大多數的異教徒一樣，對於任憑將不受歡迎的嬰兒致死的行為，並不加以制裁。

在耶穌時代中，猶太人的社會階層，主要分為宗教階級，和法利賽人所看不起的「那地的民」。宗教階層中又分為法利賽、撒都該，和艾色尼三者，尤以前二者自以為與眾不同。這些等稍後研討宗教情勢時，再作詳論。瞭解了當時社會中鮮明的區分壁壘，才能使我們對耶穌有所為而發的言論，增加正確的認識。

叁 ■ 文化狀況

巴勒斯坦北部有許多希臘城市，盛行著希臘化的思想行為。不僅是在大家熟悉的低加波利城如此，巴勒斯坦邊境的許多城市亦復如是。因此，文化的衝擊便在所難免。在昆蘭文件（*Qumran*）被發現以前，一般人以為希臘思想不可能滲入猶太的文化圈。事實卻證明，連最為隔離的猶太昆蘭社會也被滲透，甚至其他的東方世界也都受了影響。因之，猶太思想的主流法利賽人，雖於初期抗拒希臘文化，但到

了耶穌時代，已開始崩潰。這裏有一個趣味問題——耶穌在加利利傳道時，除了使用亞蘭文外，有沒有使用過希臘話？雖然沒有一個確切的答案，但在加利利的人，有許多人講希臘話，許多人是雙聲帶，所以推想耶穌熟諳希臘語，是很有可能的。祂的教訓在福音書中（尤其是第四福音），流露著希臘式思想的表達方式。當然祂的教訓絕大部份用的是亞蘭語，因亞蘭語是一般人慣用的語言。

肆 ■ 宗教狀況

一、猶太人的崇拜

第一世紀猶太的宗教外觀，集中於律法與聖殿。猶太民族可逕稱為『妥拉民族』，即『律法民族』（譯按：*Torah*『律法書』），因他們以律法作為生活的準繩。這律法不僅指記載於聖經上的成文法，也包括了口頭的遺傳。猶太男孩從小上學，便以摩西五經為其基本教材。他們第一本課本是利未記。在各類節期時，父母有責任以各種律法儀禮教導兒童。猶太會堂的聚會也有同樣的目的。聚會程序包括了認信、禱告、讀經、講道、與祝福。讀經，是把律法書與先知書一段一段相連地研讀，每三年輪一遍。在耶穌時代，可能不作先知書固定章節的誦讀，在後來才盛行這種讀法。讀與講的人，是由管會堂者挑選能勝任的人來分別擔任。好幾次耶穌在會堂中讀經講道，即屬此類。管會堂的人有很大的影響力，也受人尊重。當時地方性的團體，實際上都屬於宗教團體。

雖說會堂是猶太社團的生活中心，而聖殿中的崇拜，更對虔誠猶太人產生莫大的影響。不論是住在巴勒斯坦境內，或是住在其外的猶太人，都因為對聖殿崇拜的重視，使他們緊密地聯為一體。每年帝國各地的朝聖者，在耶京濟濟一堂，尤其是過逾越節時，朝聖者絡繹不

絕。任職聖殿崇拜事宜的人員，有嚴謹的組織，由廿四班祭司輪流擔任，保持最高的效率。

聖殿中的獻祭，每日有兩次燔祭，並其他的祭禮。燔祭是為以色列全民所獻。其他諸如個人因無意所犯過錯而獻的祭，或為了某種冒險而許願的祭，或為得到釋放而獻的感恩祭等等。如此，聖殿的獻祭乃成為與人們日常生活息息相關的事，過節期間，聖殿是人民聚集的地點。福音書中多次提到過節的事，約翰福音更多記述耶穌在節期中的活動。因此，本書對此作較多的討論。

猶太人的新年有一個節期，並未記在福音書中。贖罪日時，只有大祭司才能進入至聖所，這也未在福音書中提及。逾越節卻多次提到，因逾越節是耶穌被釘十字架的象徵，對耶穌生平具有特殊的重要性，所以不久逾越節與神學的關連便受到公認，這項關連性在最後晚餐設立時，已經被篤信不疑了。習慣上，逾越節是各人在家中守的，強調一家人團結的重要性。這一天，全家人須聚集一處，共同度過這夜晚。我們從這意義中，明白耶穌為什麼在那一夜不去伯大尼，而留在耶路撒冷和門徒們在一起。與逾越節有關的是除酵節，也曾在福音書中被提及。除酵節最初是為穀物豐收的紀念日，後來作為出埃及的紀念。

節期中最快樂的節日應屬住棚節了。守節的人通常住在用樹葉搭成的小棚內。夜晚在聖殿外有照明設備，每日都舉行潑水禮。耶穌在耶路撒冷過住棚節時，曾經以此事件作祂教訓的主題（見約七章）。約翰福音也提到修殿節，但沒有很大的重要性。五旬節沒有在福音書提到，但在使徒行傳裏佔了極重要的地位。它最初是為了豐收而獻上感恩的節日。

聖殿的禮拜，對身為猶太人的耶穌來說，必然是重要的。我們可以從兩件事作如此推斷：耶穌十二歲時，在聖殿中詢問律法師，祂明說祂是「以父的事為念」。另一次是祂潔淨聖殿的時候，引用了聖經上「我父的殿」的句子。

猶太人，不論是屬於那一個支派，都有一個共同概念，就是他們的「獨特性」。這對他們本身是利弊參半。他們執拗的不接受外邦思想，因之使他們獨特的教義得以保存。但馬克比戰爭也是因此而起。

在耶穌時代的猶太人，仍然一直以這位維護他們信仰完整的英雄為念。猶太民族遠超越隣邦的，是他們的神學與倫理。他們對神的概念遠勝外邦的偶像崇拜，甚至有思想頭腦的外邦人，也願皈依猶太教以求心靈的滿足。然而，雖說他們的倫理道德與當時異教徒的敗壞成了鮮明的對比，但他們對外界樹建藩籬與人隔絕之舉，也招致了外邦人對猶太人強烈的憎惡。

二、猶太人的派別

要對耶穌時代的宗教作個正確的評估時，必須先觀察猶太人的四大主要派別。即法利賽、撒都該、艾色尼、和奮銳黨。法利賽人的重要性，不僅由於其影響力，亦因為他們與耶穌接觸關係的頻繁。撒都該人在政治上較有勢力，但與耶穌少有接觸。艾色尼人沒有在福音書中提及，他們的存在卻不容忽視。耶穌也曾對他們向其他各派的抗議表示同情。奮銳黨介入福音書，只是因為有一位稱謂『奮銳黨的西門』的使徒。

1. 撒都該人與法利賽人的比較

在詳細討論法利賽人之前，先將他們與撒都該人作個比較。法利賽派起源於哈西典運動（*Hasidim*），他們反對馬克比派的好戰，發起悔改與靈性復興運動，逐漸發展形成一種遵守律法的新風氣。他們尊崇律法，毫無保留地遵行文士們一切的規定。因之，在耶穌時代，文士大部份都屬於法利賽派。這派的特色是對宗教的深厚熱忱；他們不僅忠於經典，也遵守口傳的律法。就如拉比的猶太主義對傳統律法 *Halakah* 的維護情形一樣。法利賽人認為，口傳的與成文的法典有同等的約束力，我們也只有在這一點上能為他們作正確的評價。為何造成他們恪守律法的原因，將討論於後，我們先把他們與撒都該人作一比較。

撒都該人只墨守摩西五經，強烈反對法利賽人在律法以外再加上

遺傳。基本上，他們是更近乎純聖經研究的方式。這兩派意見一致的地方，是二者都同意摩西五經是猶太社會的根基。

兩派對於口傳律法的不同態度，是構成他們爭執的主要因素，其中最顯著的，要屬對復活的問題——法利賽人相信復活，撒都該人卻不信，他們駁斥一切超自然現象；從他們不信天使，可見一斑。事實上，他們是頑固的，傾向唯物主義的一羣。

在耶穌時代，巴勒斯坦的撒都該人屬地主階級。他們的興趣在於政治，多過宗教。他們寧願隸屬所厭惡的羅馬，也不願隸屬令他們更厭惡的法利賽同胞。對於司法權，撒都該人採取比法利賽人更激烈的行動。法利賽人常怕會不知不覺中抵觸了律法，而用較和緩的態度，如迦瑪列的忠告（徒五38f.）；而撒都該人的大祭司該亞法，在考慮到耶穌對猶太僧侶的威脅時，便完全遷就政治，沒有像法利賽人敢直言不諱的（約十一48）。撒都該人雖說與律法有關係，與法利賽人比較起來，他們顯得對神缺少概念，對人卻多所信賴。

2. 法利賽人及其教義

(1)沙邁派和希利派。在瞭解耶穌對法利賽人的態度以前，必須先知道沙邁派和希利派不同的地方。我們在前面已提到這兩派。希派起源於巴比倫，對律法採自由態度，而沙派卻比較嚴格。前者大半出自城市，沙派則出自農村。都市與農村不同的背景，形成他們對宗教的不同態度。在羅馬憲法下，這兩派思想主流組成律師團，他們的辯辭較猶太式的詭辯學更為微妙，且影響了全國民間的日常運作。

有一些例子，可以說明由於這兩派不同的裁定，使審判獲致不同結果的案件。我們於前曾提及離婚問題，此處再談安息年豁免債務的事。舊約中規定，在安息年時，窮人以前所欠的債可得到豁免。結果卻導致許多窮人在安息年前無法借到錢。希派發明了一種稱作 *prosbul* 的對策，先發制人地為債務豁免附加條款，這無形中等於廢除了摩西原來制定律法的旨意。這便是他們自由解釋律法條文的一例。

法利賽人，特別是希派，常認真面對新產生的問題。撒都該人若

從其間找不到律法的根據，就不作爭論。法利賽人卻隨時準備把律法應用於一切新的論點上。耶穌對這個集團的批評，就是反對這類藉律法之名，達成他們既定方針的詭辯。法利賽人從倫理道德行爲的各層面，挑剔細微末節，以種種限制強制百姓遵守。他們心目中認爲，百姓們極易觸犯律法，必須樹立足夠的柵欄，四面圍堵。他們視一般百姓爲次等民族，而以自身所擁有的巧思，竊竊自豪。

法利賽人在百姓中間，較撒都該人享有更高的地位和名望。法利賽人與百姓共同憎恨羅馬人，也共同反對撒都該人的妥協。雖然他們並不能徹底履行自己的教訓，卻仍受到百姓的尊敬。他們對如何贏得名望頗有心得，如站在十字路口禱告，以引起別人的注意等。耶穌定他們的罪，便是爲了他們內心的虛假。

(2)法利賽人的主要教義。我們對法利賽人的教義必須作概括的認識，因爲它們構成了耶穌一些教訓的背景。法利賽人對神有崇高的概念，以祂在人類歷史中（尤其在以色列歷史中），一直是位大能者。但祂是超自然的存在。祂在人間的作爲必須藉著媒體，即猶太人的摩西五經，才能與人交通。耶穌提出『神就是我們的天父』來澄清這個觀念。

由於法利賽人認爲，摩西律法是神永恒旨意的表明，所以這律法書便成爲他們行事爲人的準則。他們以任何抵觸律法的行爲爲不敬虔，必須定罪。耶穌口中所作種種權威性的宣告，被他們認爲是超出了律法的範疇，因而不易爲他們所接受。他們以猶太民族的存在，端賴對律法的遵守，故不能容忍任何人修改他們所一貫遵守的法規。

法利賽人耽溺於他們的自傲，實在也不足爲奇。他們的神學觀，不僅使他們以爲以色列民族更得神的恩寵，更以爲能敬虔遵守律法的人，會更得神的歡心，是以幾乎把敬虔看作是得到神恩眷的交換條件。這種強調由人自己努力的成果以取悅神的觀念，便是形式主義的特質，也造成了人的自傲。

法利賽人相信，人類靈魂的不朽、身體的復活、與將來的報應。根據猶太歷史學家 Josephus 的說法，只有義人才有資格復活。撒都該人不信有復活的事，所以在末世論範疇裡，耶穌的意見與法利賽人較

為接近。他們認為，末世的審判是全人類歷史的終結。他們的觀念中，沒有像撒都該人的唯物與政治因素存在。這種末世的觀點，在耶穌的教訓中，也佔了相當重要的地位。

我們不容易把法利賽人的彌賽亞觀作一個確切的描述。他們通常稱彌賽亞為『大衛的子孫』，或簡稱為『彌賽亞』。從『大衛的子孫』這一稱呼，可以瞭解他們在期待一位坐在以色列寶座上的『王』。這位彌賽亞的興起，是要以公義領導百姓。這王乃是神所膏的（彌賽亞的字義便是『受膏者』），所以有政治的意義，也有屬靈的意義。有人想像這彌賽亞是屬天的人物，也有人想成是位地上英勇的君王。然而，在這個以神權治國為傳統的國家中，從未有人想像到，這彌賽亞竟然被自己的子民所棄絕。因此，這位『受苦彌賽亞』的耶穌，成了固守傳統之猶太人的絆腳石。其實猶太人應該對『受苦的彌賽亞』並不陌生（譯按：如賽五三章的預言），但『忠於律法，必然不會受到刑罰』的觀念，在他們心中根深蒂固，要求這些在律法傳統束縛下已喪失良心的人來接受耶穌，成了不可能的事。

法利賽人嚴守律法的目的，只為了保存他們儀禮的純潔性。但這種專講究人為的傳統禮儀，反倒蒙蔽了律法的原義。耶穌對他們的嚴厲斥責，從來不是因為他們對守律法的過份誠心，而是因為他們以人所創的遺傳，廢棄了神的律法，並引導別人與他們一同走錯誤的路。耶穌在福音書中，明白告訴他們說，祂來不是要廢掉律法，乃是要成全（譯按：太五17～20）。

從耶穌的教訓與法利賽人原始的理想看來，似乎並沒有什麼基本衝突之處。為什麼耶穌卻激烈的反對他們，斥責他們？當我們瞭解上述的種種，便不會感到迷惑了。

3. 艾色尼派

死海卷尚未被發現以前，我們僅能自Philo, Josephus和Pliny等人，獲知一些有關艾色尼（Essenes）團體的一些知識。許多學者認為，艾派和昆蘭人有很密切的關係，當然也有人反對這種說法。自從發

現了死海卷，把其中資料與 Josephus 的參照比較，指出相似及不同的地方，獲知昆蘭派是艾色尼運動中的一個特殊團體，兩者有許多的相似點，卻也有不同分歧，最主要不同的地方，是在他們各自的入會規定。

艾派是一羣分離主義者，他們認為在耶路撒冷的禮拜已形墮落，於是遺世索居，以『隱遁』作為抗議。他們和法利賽人一樣虔信律法，卻比法利賽人更嚴謹，過著一種禁慾的僧侶生活。從他們的『社團法規』或『團規指南』中，可以看出他們對團體成員管治的嚴格；任何觸犯法規的人，必定受最嚴厲的制裁。我們不必在此對這個團體的細節多作陳述。然而，昆蘭資料對我們明瞭耶穌事工，有些什麼貢獻？請注意下面的討論：

福音書中沒有記載耶穌與昆蘭派有過任何的接觸。他們是為了逃避當時猶太世界而獨居的一羣。他們所過的生活，反映出由於猶太教內部的腐化不潔，已普遍引起反抗與不滿的情愫。這便幫助我們瞭解耶穌嚴厲斥責法利賽人和撒都該人的原因。耶穌的教訓與艾色尼主義相近似的地方，遠多於其他教派之上。艾派教義有一個有趣的信仰，是他們相信有兩位彌賽亞，一位是屬於亞倫系統的，一位是屬於以色列的。從他們以亞倫系的彌賽亞是出自亞倫嫡傳家系的觀念看來，該派的成員是由具有祭司級身份的人所組成。可惜他們對自稱是彌賽亞的耶穌的認信，並沒有進一步的貢獻。

另一個重要的地方，是艾派對『約』的重視。他們都是這『新約』的成員，每人在每年要作效忠宣誓。等於為耶穌肇始與『舊約』相對的『新約』作了一個肯定。耶穌宣告的『新約』，是沿依著耶利米預言的線索而發的（耶卅一）。

昆蘭文件中常記述到一位『公義的教師』。這一位極可能是該社團的創始人，他受到相當的尊重，尤其是在他的解釋聖經方面，備受推崇。這個名稱也引起了不少的議論，有些學者，如 J. L. Teicher，認為是指耶穌，卻沒有得到多少支持。這『公義的教師』沒有在舊約預言中提過，也沒有被看作是彌賽亞。不過，雖說這位『教師』與來教導公義的耶穌沒有直接關聯，我們可以藉此看出當時的猶太教，正

努力於內部潔淨的更大趨向。

從昆蘭派的思維模式以及他們對敵真理者的深惡痛絕，發現他們對「真理」有特別強烈的意識。這點，由他們對一個「邪惡祭司」的記載，可加確認。他們自己是一羣光明之子，受命和黑暗之子爭戰。真理與錯誤是水火不相容的。約翰福音中，使徒約翰用來描述耶穌的手法，由於這些文件的發現，使人瞭解約翰並非是唯一在三福音外，用希臘對比手法記述專為傳給希臘人的說法，因在耶穌降世以前，這寫作格式早已被猶太主義支流的艾色尼派所慣用了。

4. 奮銳黨

奮銳黨是屬於政治性的宗教運動者。他們反對向異教皇帝納貢，認為此舉等於不忠於神。這運動開始於主後六年，由一個在加利利名叫Judas所帶領的暴動開始，直到耶路撒冷被圍困時為止。他們在反抗羅馬佔領中，扮演了極重要的角色。他們最後的反抗據點是馬賽大（Masada），失陷於主後73年。耶穌的十二個使徒中，有一個人稱作「奮銳黨的西門」。我們不知道他是否為這個政治團體中的一份子，或是由於他個人的熱誠而被人起的綽號。S. F. D. Brandon等人把耶穌也列入奮銳黨，是不足為法的。這不僅因為缺乏證據，就是從耶穌教訓的言詞中，也找不出一句祂熱衷政治的話語。祂對整個羅馬政府置之不理，祂來是為屬靈之事工，不是從事國家民族的鬥爭。

3

研究基督生平的不同學派

前章已指出，欲用現代人想法來編撰耶穌傳記是不可能的事，因為太缺乏現成的參考資料。本章就現代對歷史中的耶穌所持不同看法的各學派，作一探討，也要特別強調一些有關歷史耶穌在現代爭論中的問題，在一定的範圍來研討幾個爭論要點。若沒有這些不同學派的研究，現代人也無法對耶穌基督的探討，作一真實的評估。

壹 ■ 傳統學派

雖然現有的資料不夠寫出一本現代的耶穌傳，但傳統學派認為，這些資料已足能構成耶穌的生平。這種看法直到十八世紀，理性主義興起之前，人們既看不出歷史的耶穌與信仰的基督有何區別，那大篇耶穌受難與復活的記述，也未引起任何的懷疑。原初的基督徒信仰，集中在耶穌的死與復活上，從新約的使徒行傳與書信中，充份得到了證明。符類福音和約翰福音中不平衡的資料安排，也同樣見證了早期基督徒信仰的內容。我們由於福音書作者所作的安排，正確反映了信

仰的重要因素，而相信其真實性。那麼，除此以外相同性質的資料，也應看作是同樣真實性質的歷史資料。

某些難處還是無可避免的。在符類福音中，或是符類與約翰福音之間，有一些互不協調之處，必須加以解明。傳統學派否認其間有任何不協調的存在。他們說，聖靈默示的記錄不可能矛盾，任何顯明抵觸的地方都可以加以調和。而許多這類調和的嘗試，實際上是人的發明，不應接受。例如，像Osiander解釋符類福音記載睚魯女兒復活的事，有不同的時序，他解說成不只是一次的神蹟。傳統學派對福音研究的弱點，是他們太強調某些特色，沒有充份探討基本構想是否正確，就如他們照著符合他們理論，排出的一種時間順序。較老一代的傳統學派，是因受到理想主義者的攻擊，而使他們注重教義，勝於注意歷史的真實。其實那時人們對神蹟的真實性已不再懷疑，信仰上的基督已深植在宗教概念裡，人們認識基督超然的能力，即使人間以為非凡的事，在基督也成了平凡的事了。

把所有福音書都看作是歷史資料來研究的好處，是顯而易見的。任何學者只要發現一個最佳方法，來調和其間抵觸之所在，就可以寫出耶穌生平的綱要。由於約翰福音記述的耶穌事工，比符類福音長，傳統派學者便儘量把符類福音的事蹟，配合插入約翰福音的結構裏。在前一個半世紀裏，這種傳統學派受到批判主義多方面的攻擊。我們來探索這類攻擊的內情，研討現代批判主義在耶穌生平研究中的地位。

貳 ■ 理性學派

理性主義攻擊福音書以神蹟作耶穌是彌賽亞的證明。這種對神蹟的反感，一直是理性主義的特色，也影響了許多與基本教義不同的思想學派。他們對一切超自然現象都加以攻擊，他們或以神蹟為不可能，或以懷疑態度把從資料中所可能找出的因素，用來解釋這種超自然現象。這便是德國學者對歷史上耶穌批判的肇始。他們以為，福音裏

超自然的地方，如不能在耶穌生平得到合理的詮釋，就認為是經過竄改而需要刪除。這便是爲什麼十九世紀中產生了『非耶穌史實』的『耶穌生平史』，其中所記的，差不多全屬人的虛構。

十九世紀前，H. Reimarus 出版了一本書，把耶穌的復活看作是使徒的發明，這些使徒自己組成一個社團，等候基督的再臨。他們偷走了耶穌的屍體，以防人說耶穌沒復活。這種說法在他當時，並沒有得到任何支持，但在一個多世紀後，卻成了 A. Schweitzer 末世論學說的先驅者。Reimarus 並沒對約翰福音下手，他是利用符類福音來創出這一套子虛烏有的學說。在十九世紀中，許多人若不是排斥約翰福音，便是採取不予理會的態度。

Reimarus 以後寫作耶穌史時，多採取當代見解的極端立場，他們儘量以理性化來述說耶穌的談話，並且無限制的修改耶穌之言行。這類趨勢的代表是 J. J. Hess 與 F. V. Reinhard。此外，另一個代表人物是 J. G. Herder，他認為不可能調和符類福音與約翰福音，他把約翰福音看作是對符類福音的一種抗議。

H. E. G. Paulus 可算是以理性主義研究福音書最爲徹底的人。他將神蹟看作是見證人對自然律的無知所致。如此一來，他便能自由『解釋掉』一切的神蹟。諸如他把使人復活解說成『從原始葬禮中的解放』，甚至延用到耶穌的復活。他的基本懷疑色彩，常從他的學說中反映無遺。

當時一種對神蹟比上述人物較爲修正的看法，可以從 K. Hase 所著的耶穌生平一書表露出來。他以爲，約翰福音的神蹟高於符類福音，不過他也不能同時接受兩者。F. E. D. Schleiermacher 採取了相似的立場，他雖不像 Paulus 自認爲理性主義者，但從他解釋復活是一種『暫止生氣狀態的恢復』來看，他是受了後者的影響。他不認爲符類福音提供了歷史事實，顯然暴露了他對福音書的看法，是受制於他對基督先入爲主的觀念。

叁 ■ 神話學派

David Strauss 為德國研究耶穌生平的學者，設置了一轉捩點。他用黑格爾哲學作他研究的根據。他用神話來解釋一切事蹟，凡遇到他不能以理性解釋的，便看作『神話』。當然便造成極端的反響。他追尋舊約中的動機，來解釋新約中他以為有神話色彩的地方。他因為約翰福音內容有辯解性質，便歸諸較其他福音為次的福音書。其實，基於傳統及教會的影響力，約翰福音包含了較其他福音書更多的綜合資料。Strauss 的意見在當時的世代太過激進，但好處是為後來發展的自由批判主義，與形式批判主義樹立了一個楷模。

Strauss 的懷疑主義，影響了懷有激進觀念的 Bruno Bauer。Bauer 把約翰福音看作是一項藝術產品，同時也把這種批判原則應用於符類福音上。他的結論是，福音的記錄，是各個作者把他們對歷史上耶穌的觀念，共同交織而成的。隔了一段時期，Bauer 更作出一個他認為合邏輯的結論，說歷史上根本沒有耶穌的存在。

肆 ■ 情緒學派

Ernest Renan 對耶穌生平的描述，堪稱為幻想，而非懷疑而已。對 Renan 而言，這絕不是歷史，它的美感興味更勝於史實。他處理耶穌的整個故事，就如劇作家處理一齣戲一般。他所出品的耶穌，也只是他個人的創作罷了。

伍 ■ 自由學派

自由批判主義全盛時期，產生了一套他們自己的詮釋法。他們想發掘表明一個歷史上的耶穌，是與有史以來教義上的基督迥然不同的。這種作法一個典型的例子是，H. Holtzmann 為符類福音所寫的書。

在書中他提出一個依據馬可福音記載耶穌生平的理论：把耶穌的初期成功與後期衰微劃出一條分野。這種想法對當時的思想極有影響。不過他對把符類與約翰福音劃分開的傳統，並未加以反對。

Adolf Harnack 對基督教的詮釋，是基於他接受了一項看法，說這位所謂的拿撒勒人耶穌的歷史人物，其主要功能是在地上建立神的國，祂的死，除了證明祂這個使命外，無任何意義。其結果是把耶穌描繪成十九世紀的典型人物。雖然這種嘗試是想達到歷史上的客觀境地，但這些自由派學者所依據的批判原則，並未能使他們產生客觀的看法。我們必須知道，這些原則是受早期理性主義的影響，他們嘗試以人理解的理性，來過濾全部福音中的資料。這羣自由派的學者相信自己對耶穌理性主義的詮釋，因此，基督教遂變成耶穌的倫理學，而不再是福音了。

陸 ■ 十九世紀英國 各學派

有些英國學者，緊緊跟隨德國初期的批判主義。其中最值得一提的是F. W. Farrar。在他1886年出版的「基督生平」一書中，卻沒有像德國學者，把符類福音與約翰福音劃分的傾向，他所著重的是探討歷史中的耶穌。在更保守的作品中，如A. Edersheim的「彌賽亞耶穌的時代與生活」（1883），便是一部有價值的作品。Edersheim對猶太的背景提供了許多實情，他也把符類與約翰福音看作完整的福音，也沒有嘗試劃分出信仰上的基督與歷史中耶穌。Hasting的「聖經字典」中，W. Sandy的一篇文章，也與他的想法完全一致。這些十九世紀末期的英國學者，對歷史耶穌的看法，事實上並沒有受到德國運動太大的影響，但到廿世紀，就又另當別論了。

柒 ■ 廿世紀的看法

一、末世論運動

Albert Schweitzer 所著 *Von Reimarus zu Wrede* (1906) 譯成英文，英譯本書名為 *The Quest of the Historical Jesus* (1910)，曾引起一場轟動。他把理性主義者與自由主義者研究的矛盾，作了一個透徹的分析，提出一個理論，以為寫耶穌的真實歷史，必須從末世論觀點著手。只是他的末世論是他自創的，造成他這種想法的，原是由於他對急速建立天國的堅定信仰。他反對 Wilhelm Wrede 對於「彌賽亞奧秘」(*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901) 的看法，卻保留了對「耶穌希望的挫敗」的想法，認為十字架是耶穌使命的敗北。耶穌在歷史上所遺留的，是祂高貴的目標，祂並沒有完成什麼。他連耶穌的倫理學也只是暫時的權衡，而不具長存的效力。

Schweitzer 對自由派耶穌觀的猛烈反擊，也是非歷史性的。至於他奇特的末世論中最大的錯誤，是他所說的並不是在巴勒斯坦土地上生活與教導的耶穌。他與自由派不同的地方，是後者給耶穌穿上了現代的外衣，而前者是想把耶穌完全帶回到第一世紀啓示的環境裏。他們都沒有把握到，如何解釋耶穌怎樣成為歷史中基督徒信仰中心的真正問題。Schweitzer 的假定得到較多的支持，這是由於前期自由派理論的枯燥無味。如 Hugh Anderson 所說：「由於 Schweitzer 竭力主張 *Parousia* (譯按：基督降臨之意) 無能再臨，耶穌是白白的死了。他是為近代原始教會基督論者鋪了路，但沒有留下任何餘地給過去與現代，認歷史的耶穌為神啓示的這個信仰」(*Jesus and Christian Origins* [1964]，頁21，22)。

二、辯證學派

在廿世紀中的另一主流，可以從Karl Barth的辯證神學裏看出。這個運動和Rudolf Bultmann同時發源。這兩人背後都受到同一樣神學思潮的影響。他們同在一個自由派老師席下受教，也都屬於宗教歷史學派（*Religionsgeschichte*）。這派主張以比較宗教法對耶穌生平作廣泛的研究。對Barth與Bultmann影響最多的學者們，排除耶穌生平中，任何屬於教會教義學的事物，只注重在耶穌裏神的內住，以及各人在耶穌裏提昇潛能到最高程度的事。由於他們缺乏對耶穌超越神性的認同，乃開啓了Barth的研究。

事實上，Barth並沒有進入自由派對討論耶穌生平的問題，他反而對自由派的耶穌生平的概念，起了很大的反作用。他的探討，集中於新約的經文內容。以這樣的方式，他杜絕初期企圖批判的趨向。Barth對聖經中「道」的解釋，使他在解經上得了自由。他所堅持的原則是屬於神學方面的，而不是歷史方面的。在他所瞭解屬於基督徒信仰中，沒有自由派所嘗試用來編撰耶穌歷史的方式。不過，他對於教會信仰對象，不能擺脫過去的這種概念，卻仍是讚同的。他以為，耶穌顯著與他人不同的地方，是「祂的肯定性、祂的審判、祂的不可或忘的權勢、和祂的不改變；而這種不改變，勝過、超越了任何祂時空中的限制」（*Church Dogmatics* IV, part 2, 156ff.）。本書中並不為Barth神學的討論多佔篇幅。他與同時期的Bultmann研究的原始資料不同，兩人雖同屬一種自由主義背景，但Bultmann較保持自由主義的精神。

三、形式批判學派

我們研究形式批判主義運動的內容，必須不忘記Bultmann在其中的地位，他是這派的代表人物，屬於不肯接受歷史真實資料的一員。形式批判是一種運動，起源於嚴格選用原始資料，以解答福音難題

失敗後的反響。那是一種以前用過的方法，是從舊約批判中發展而來的。

H. Gunkel 試圖用分類，來縮小有文字記錄前的口傳資料，依照不同的形式，分類處理這些保存下來的資料，以提供一種可用於新的批判的方法。這類批判主義者所作的，是斷定那些資料是不早於卅年前所說的，當然也注意到在其間所發生的事。其主要目標，仍離不開對歷史科學化審查的範疇。形式批判主義的文學範圍，是屬於自由派對耶穌生平作研究的時期。在其發展中間，Bultmann 的工作憑藉，變成了對抗歷史上耶穌的工具。Bultmann 脫離了形式批判純文學觀念，另發展出一套歷史形式的方法。我們再把這種形式批判學派的區別說清楚一點。他們不顧時間順序的發展，而依靠他們的分類方法來評估有無歷史的價值。

該學派以馬可福音為藍本，以馬可所記述的，為其基本的歷史。所以符類福音中，與馬可符合的記載，都可以為這個歷史上耶穌學派所接受。因之，他們所表白的自由主義化的耶穌，是與馬可福音最密切相關的了。當 Wrede 用彌賽亞奧秘的理論，來攻擊馬可的史實性時，這種運動便遭遇了挑戰。Wrede 認為，馬可並沒有保持時間的一定次序，福音書的原始資料是各個無關連的單元，只是經過馬可的匠心編排，而使人看來是一個完整的記錄而已。Bultmann 把耶穌自稱為彌賽亞，且被門徒相信一事，看作是發生於復活以後的事。這種由編輯程序中重寫復活歷史的極端解經法，給福音的解釋似乎提供了一個新舞台。Bultmann 形式批判的理論，就是在此一特殊的趨勢中，扮演了一個重要的角色。

這種馬可福音資料一元論的觀念，頗為一些學者所強調。如 J. Wellhausen(*Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905) 及 K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919)。前者主張，現存的馬可福音加添了許多編者的意思，必須加以刪除，方可呈現純粹的歷史資料。後者以馬可福音的時間先後，與地理資料都缺乏真實性，應重新編纂耶穌生平。

1919年，Martin Dibelius 發行了一本書，書名 *Die Formgeschichte*

des Evangeliums (福音書中的形式批判史)。他根據口頭流傳時期中，福音資料用途的不同，作了一種分析。由於正當傳論福音初期，主要是宣教時期，Dibelius 便從 *Sitz im Leben* (當時教會的生活情境) 發現教會所需的各種不同類型的工作者——傳道、教師、與講評人等。以這些形式作為範例：即短講以後，以一句重要的語錄來作結束，是傳道人最珍視的一種方式。教師回答初信者的問題，常會應用一些與短講無關的語錄，以適合這團契中各個不同的需要。講評人講述時，會加枝添葉，或創出一些超自然的故事來增加興趣。Dibelius 並倡導了另一種形式分類——傳說的軼聞與神話。前者指俗家寫作的聖徒傳，後者指一些流傳的神話；例如「試探與登山變像」。由此可見，耶穌生平的資料來源，也受了許多非歷史性因素的影響。但 Dibelius 並沒有像 Bultmann 否認耶穌的歷史性。同時，他的假定常因對不同階層的人，採用不同形式的說法，而呈現一種不像真實的外貌，因此減弱了他理論的力量。再者，他不僅把形式分類，也把這些形式放在他自己的範圍內予以評估。有神蹟因素的沒有歸之於超自然類，而解釋成說故事短講的人，為了加強故事的效果所作的編排。

較中庸學派的代表人物，如 M. Albertz, B. S. Easton 和 Vincent Taylor。Albertz 承認教會改編了原始的遺傳，但大力支持歷史上耶穌的概念 (參閱 *Die synoptischen Streigeprache: ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums* [1921])。值得注意的是，在 Bultmann 同時期的德國批判學者，也有許多人不同意 Bultmann 對福音書中歷史研究的觀點。

B. S. Easton (*The Gospel Before the Gospels* [1928]) 把形式批判當作一種文學上的自我約束。他承認這些遺傳曾受到教會與護教運動的影響，不過他也應用形式分類來作資料史實性的評估。

Vincent Taylor (*The Formation of the Gospel Tradition* [1935]) 可以說是這種形式批判學派的代表作。他以為自我約束的價值是有限的，因此劇烈反對 Bultmann 的懷疑主義。他指出，既有這麼多見證人的存在，一定會對遺傳中非歷史性資料提供保證。Taylor 拒絕接受形式批判的權利，是因為他們的批判方法不承認神蹟的事實。他認

爲神蹟之有無，是屬於歷史性的批判範圍，不應屬於文學批判的職責。與Taylor對手的理性批判來比較，Taylor是穩健的，他相信歷史中耶穌的真實性。事實上，他爲基督作的「三部曲」（*The Names of Jesus* [1953]，*The Life and Ministry of Jesus* [1953]，及*The Person of Christ in New Testament Teaching* [1958]），試圖將歷史中的耶穌，與信心裏的基督作合併研究。這種形式批判的穩健運用，便把Taylor從Dibelius與Bultmann的陣容裏清楚地劃分出來了。

同樣的情形也可以說到一些其他的英國學者。他們應用部份的形式批判方法，卻不同意他們的假說。例如，C. H. Dodd在他的*New Testament Studies*（1953）一書中，根據使徒行傳的資料，堅信馬可福音時間次序結構的可信性，他反對以馬可福音爲蒐集無關連的一些單元而寫成的假說。他採用形式批判方法，是想藉不同的形式來證實資料的可靠性。雖然並沒涵蓋全部資料，他卻從他的詮釋，看到了歷史事實的基礎。他似乎是採取早期自由學派與晚期的信心基督學派之間的地位。

另一個堅持馬可福音史實性的學者是T. W. Manson。在他的*Studies in the Gospels and Epistles*（1962）一書中，他不僅主張馬可福音綱要的真實性，也劇烈反對理性形式批判的懷疑主義者。他正確地指出福音的可靠性，多於形式批判的假定。他相信從福音的資料，可以看到耶穌生平的史實，也可以重撰時間順序的結構。然而，他並沒有堅守純歷史性的探索，因他認爲，除了早期基督徒相信耶穌爲信仰對象以外，重編歷史是無意義的。他也不願勉強爲歷史與信仰之間創設一套假說。

四、存在主義學派

存在主義和Bultmann大不相同。Bultmann不滿於經由自由嘗試來產生耶穌的歷史，便轉向信仰上的基督。由於他深深影響了歐洲的思想界，也得到不少英美學者的支持，我們必須對他的看法多作詳細的瞭解。Bultmann所研究的是*keryma*（即對復活基督的宣揚）的資料

，我們不能說他不信耶穌是歷史中的人物，雖然有時候他自己已近乎承認。Bultmann 認為，唯一能使他毫無疑問而可以斷言的，是基督十字架的單純事實。（他稱作“thatness”）。我們不易瞭解他所謂的“thatness”是否與歷史中的人物或事物有關聯。他根據的資料來源，一定不是早期基督徒所說的 *keryma* 資料。Bultmann 自己的學說，雖證明完全不能被接受，不過他提供了人們多去思考歷史中耶穌與信仰上基督的貢獻。他認為，只要在各時代中建立起這兩者之間的關係，就無須對歷史中的耶穌作任何探索了。（參 Bultmann 著英譯本 *Jesus and the Word* [1926] 及 *Form Criticism*, [1934]。

1. 對 Bultmann 的影響

(1) 宗教歷史學派 (The History of Religion School)
 。要瞭解 Bultmann 所採用的研究方法，須先注意是什麼影響、塑造他的方法。他的自由派背景是受 Reitzenstein 的學說所支配。Reitzenstein 的理論認為，原始基督教乃是從神秘崇拜所產生的 (*Die Hellenistischen Mysterienreligionen* [1927])。Bultmann 也受了 Bousset 的影響，Bousset 的 *Kyrios Christos* (「主基督」，三版，1926) 認為，耶穌對外邦的基督徒是「主」，而不是「彌賽亞」。這些理論雖影響了 Bultmann 對保羅神學的研究，其對福音來源這問題，也非不重要；不然在保羅向外邦基督徒宣講 *kerygma* 的觀念中可找出這些。

假如接受了這種以神秘宗教與諾斯底主義神話而塑造出早期基督教成型的觀念，會使人想尋求一些異教的福音資料，即使不是看它們的內容，而只研判它們的形式，拿來作幫助注釋之用，然而我們可以發現，這類資料並沒什麼實際的助益。他們認為，凡有一點相近的異教文件，都可以當作正式資料的來源來注釋聖經。這種方式能算合適的方法嗎？Reitzenstein 根據的資料，都是屬於較晚期的產物，並不足以採信。諾斯底主義在第二世紀中成了有力的運動，卻一直遭到基督教會的強烈反對；假如該派真正與基督教有密切關聯的話，便不會一直得不到基督教會的認同了。

凡是欲把巴勒斯坦基督教與希臘基督教截然區分的構想，必影響到他們對歷史資料的正確評價，因為這種區分的假想，缺乏充足證據來支持。它使人無法接受的偏頗之處，乃是他們不承認基督的完整性。不僅是基督，甚至也傷害了以基督為中心信仰的教會。這便是整個宗教歷史學派不可避免的缺點。

(2) 存在主義哲學 (Existential Philosophy)。另外一個對 Bultmann 研究耶穌歷史的重要影響，是 Heidegger 的哲學。Bultmann 知道基督的實際存在，對基督徒信仰的無上重要性，便輕忽了歷史中的耶穌。由於耶穌的真正史料不多，便使他有了可乘之機，給予 Bultmann 以存在理論評估福音的藉口。他挑選與當時有益的資料予以運用，而摒除一切他以為是屬於第一世紀，但與廿世紀無關的，或是不能為廿世紀所接受的種種資料。

2. 基本假設

Bultmann 對資料的處理立了一個假設——他認為，流行的故事與遺傳都有一個固定的律。他首先猜想，那些故事經過口頭流傳時，會逐漸增加內容的細節，因為要求增加內容清楚明白的程度。譬如，路加記載大祭司僕人被削掉耳朵的故事，便較馬可福音詳細（路廿二50；可十四47）。事實上，是否資料越多越詳細，便一定越少原始性？難道不能把多的與少的資料都看作是原始的？Bultmann 沒有作這些考慮。他抗議、抱怨啓示遺傳的記錄中，把較早未提及的人名後來加上了。Bultmann 對這些名字就保持懷疑態度（參路廿二8，他以為這是把馬可十四13，加上彼得與約翰的名字）。他更主張有後人把前人記述的間接講論，改變成直接講論（參可八32；太十六22）。實際上，這兩種形式的資料有同被保存下來的可能，只是要這樣推論，必須好好考慮傳統一般規律的影響。其實我們可以認為，越是直接的形式，就越是保留原有的面貌呢！

3. 耶穌生平資料之分類

(1)緒論。我們來概括瞭解一下，Bultmann對耶穌生平資料的分類方法。他詳細的分類，請參Bultmann著作*The History of the Synoptic Tradition*英譯本（1962）。Bultmann對任何神蹟故事都採懷疑態度。他認為在異教資料來源中，擁有大量與福音神蹟相似類型的故事。事實上，相似的類型並不一定是相似資料來源的證明。福音書記載的神蹟，並不是在型式上顯出獨特性，而是由於行神蹟者本身的獨特性。Bultmann分類的另一種型式是箴言。他認為耶穌的重要語錄中，缺少作事實骨架的背景。他認為耶穌所說的話是真實的，但說那些話語時的背景，卻是出自一種團契的產物（有時他也對兩者都加以否認）。他區分的標準似乎是，凡由一羣人設想出來的東西，必是產生於一個團契。我們可以清楚看出，這種意見於情於理皆有未合，因此他這套由社團創造出來故事與語錄的假想，便受到極嚴厲的反擊。Bultmann的假想是：基督徒團契常常是沒有事實根據，且以想像中他們所信的基督該說些什麼話，歸諸耶穌的語錄。在傳記體箴言的類型裏（如馬可一16～20的呼召門徒），Bultmann認為，這是說明「基督徒從他們的師傅所得的經歷，或是祂從祂的子民所得的經歷」。如此一來，福音內容變成了一種象徵，而不是歷史事件了。

我們很難相信，任何一個基督徒作家，能在他意圖表現單純的象徵時，可以寫出一篇歷史的事蹟來。我們更不易想像，一個傳道人如何能把他原知是一種團契中產生的象徵，拿來當作歷史處理。從什麼地方可以找出這類程序的跡象呢？啓示文學中充滿了耶穌與使徒的事蹟，明顯是出自啓示文學家的手筆。他們不可能寫出那種為世世代代人們所承認為聖經的正典。再者，大部份的這類作品，是爲了正統基督教教義發生偏差而寫的，沒能趕上對早期教會的可能程序提供指引。

(2)處理耶穌語錄的方法。Bultmann處理耶穌所講的話語資料，開始便認定其中有真偽，因此他要找出一套方法，來分辨其真偽。他認為，當時的傳道者記錄耶穌的話語，各採用了不同的方式，也就是說，現代人無法辨識什麼才是原始的型式。由於文章的表現會影響解釋的結果，因此他也認為，在現代亦沒有人能夠瞭解作者原始的意旨。舉例來說，用太五13～15裏的「鹽」和「光」，與可四21

；九50；路十一33；十四34，35互相比較之下，他認為係由各個福音作者，各用自己的詮釋意見記述的結果。這種原則也被 Bultmann 應用到只有一本福音記載的語錄上，如許多的比喻故事。對於比喻，Bultmann 認為也摻雜了拉比資料，其中的一個例子，是對太十32，33；可八38；路十二8，9的「人子說」。他認為耶穌是人子，乃基督徒普遍公認的真理，由於這種信仰，影響了真實的話語形式，他便在這裏劃出一條分野線。事實上，Bultmann 沒有解釋，這些語錄若非出自耶穌自己所說的話，怎能演變成教會公認的真理？

Bultmann 不僅對耶穌的話加以修訂，更認為有許多猶太教師的教訓，或是早期基督徒常用的話，也曾被援用為耶穌所講的。他舉例說，有些耶穌說的智慧話可以從猶太教資料中找出來（參路十二16～20，與西拉子書十一18，19）。Bultmann 的基本設想，是對凡有聖經正典以外相同、類似資料的地方，就表示這部份的資料不是真實的。此外，由於初期基督徒對末世論的熱衷緣起於耶穌的先知身份，所以 Bultmann 對所有先知性以及有關末世論的語錄，都認定是真實的資料。

Bultmann 劃分的另一型類別是律法的語錄。他這樣說：「雖然這些話語也可能是源於團契，但其中的精神可歸諸於耶穌的事工」（見 *Form Criticism* 英譯本 [1934]，頁58）。簡單的說，凡基本上與當時猶太教不同的地方，便為 Bultmann 認為係屬真實的資料；對於引用舊約的話，與含有行為規則的話，則被懷疑是團契的產物。Bultmann 有時用「可能」的字樣，來說明他的看法，卻也常用武斷的語氣作判定；例如，他對可八31；九31；十33，34中受難的預言，他主張：「是基督徒團契最早發明出來的」（同上，頁59）。

由上述種種看來，Bultmann 對聖經中耶穌的話語，幾乎是全部都加以懷疑，只有在少數某些語錄表示了可信性。像下面所選錄的詞句：

雖然沒有人承認耶穌的那一句話，能為其真實性提出證明，但也不能否認他全系列的話語，都屬於最古老遺傳的層次，足以代表歷史上不可否認的有關耶穌的信息（同上，頁61）。

他所指的語錄，包括人們對先知呼召悔改的反應，及宣告救恩，與表明先知意識的話語等。Bultmann 相當強調耶穌的先知角色。

(3) 對傳說軼聞的意見。Bultmann 劃分的另一類型是傳聞軼事。他認為凡是屬於這一類的記述，都是為了崇拜團體的需要，而受到禮拜儀禮的影響。像受難的故事裏、猶大之死、墳墓的看守、復活的故事，是「由於信仰與熱忱想像力所構成」；主餐的故事是由耶穌最後晚餐演化而成的禮拜儀式；以及浸禮、登山變像、試探、進耶路撒冷、和一些其他的故事等。如果我們把Bultmann的資料來源中，他認為係過度成長的傳統部份挪開，剩下來使他能認作真實史料的，也就不多了。這便是Bultmann對歷史中耶穌知識的可能性，作大幅爭論的原因。他只在末世性與倫理性的兩方面，肯認可是耶穌信息實際存在的地方。

由以上的觀察，可以明顯看出Bultmann對耶穌生平資料來源的看法，是偏重於理性方面的，與基督教會傳統的看法迥然不同。也許是由於他對徹底追蹤認識歷史中耶穌的研究漠不關心。然而，這類冷淡態度並不是新約學者的普遍特色，即使是Bultmann最親近的學生，也曾對他的看法發出相當程度的疑問。在Bultmann學派本身中有這種反響，是反映了對他這種徹頭徹尾懷疑主義的不滿。

五、新探索

上述反響的發展，成了著名的「歷史耶穌的新探索」。是與老一代自由探索的背景相對立的，倡導者嚴格反對所謂的「自由的耶穌」。他們竭力設法彌平歷史中耶穌與信心裏的基督之間的代溝差距。E. Kasemann 探討的方法是以耶穌的傳道事工為中心（參Kasemann著英譯 *Essays on New Testament Themes*, [1960]）。他用這種方法來避免重蹈「幻影說」異端的危險覆轍（幻影說把人性的耶穌與神性的基督劃分開，甚至不惜犧牲前者，以建立後者），為活在地上的耶穌與在教會信心裏的基督，架設了一座中間橋樑。Kasemann 承認耶穌傳道與趕鬼的權柄，這權柄曾被Bultmann所否定。

G. Bornkamm更進一步地包容了有關耶穌對人的態度，例如：祂赦罪的權柄（參Bornkamm著英譯*Jesus of Nazareth*〔1960〕）。在這種狀況下，便可知歷史中耶穌的某方面記錄，是被保存下來了。

另一個「新探索者」是E. Fuchs。他所肯定的歷史的耶穌，是對社會上被摒棄的人們，如稅吏，罪人等的接觸，這也是耶穌的使命，由此使命使得祂得以顯明神對人的旨音（參Fuch著英譯*Studies of the Historical Jesus*〔1960〕）。他以為耶穌對死的態度是受了施洗約翰之死的影響。Fuchs沒有採用Bultmann的立場，而主張耶穌的宣告與*Kerygma*之間的一貫性，他也注意到了心理方面的現象，是Bultmann所忽略了的。

J. M. Robinson著有*The Problem of History in Mark*,〔1957〕。他主張福音書中記載的歷史的耶穌，與*Kerygma*的基督有密切的關聯。因此有人說他屬於自由探索者。他宣稱他的探索，是以存在的自我個體為中心，而非以耶穌的人格為中心（*A New Quest of the Historical Jesus*,〔1959〕）。從這裏可以看出來，Robinson的理論只是在用詞的不同，實際上並沒有什麼不同的意義。

在支持Bultmann的整個爭論發展過程中，Bultmann堅持否認歷史的耶穌與*Kerygma*的基督有任何重要的關聯。他立論的重心，並不是討論這種關係的多少，而是這二者全然沒有關係存在。

在採用福音書的記錄，作為耶穌的生平事蹟之前，詮釋者須認清自己對*Kerygma*影響的立場。不能認為使徒的*Kerygma*與耶穌自己的宣告之間沒有什麼關聯。當然，這並不是說詮釋者在缺乏相反證據的情況下，無奈地接受了福音書的作者，而是說當時教會都無條件的接受了這些記錄，我們也當認同這些記錄的史實性。既有這麼多的目擊者作見證，要硬說成為社會團契的產品，誠屬不可思議。實際上信心中的基督只是歷史的耶穌的延續罷了。

六、歷史整編學派

歷史整編學派（The *Redaktionsgeschichte* School）的運動，

源始於形式批判主義。他們注重資料的編纂形式，也就是說，他們用編纂的形式來處理福音書，而非視之為單元，即使這單元是經過事先設想而成的。他們認為福音作者是神學家，運用他們所寫的資料來傳授自己的意見。有些方面，這個運動多少也起源於Wrede對馬可福音的研究。所不同的，是Wrede看彌賽亞為事前的假定，而現代詮釋者，則傾向於先從福音書資料著手，追溯作者的神學思想。注重福音書作者的重要性是極有益的，可惜在形式批判主義時期，卻被忽略了。但是，這其中又產生了一個問題：這些曾作某種神學研究的作者所寫的，能被看作是耶穌生平資料的來源嗎？他們是否會受到他們神學思想的影響？事實上，這些作者都是親身經歷過耶穌信仰的人，當他們在福音書中描繪耶穌時，他們心中早已具有與當時不同的認知。若說馬可在福音書中滲進了他的神學思想成份，便與實際大相逕庭了。馬可福音給人的印象，好像作者只是想寫出單純的事實，看不出有什麼神學思想的色彩(參C. F. D. Moule 著“*The Intention of the Evangelist,*” *New Testament Essays*, 由A. J. B. Higgins編, [1959])。

Bornkamm特別注意到馬太福音中的神學思想成份。在他與G. Barth和H. Held合著的*Tradition and Interpretation of Matthew*, (英譯本, 1963)一書中，談到了馬太的基督論、教會學與末世論。在基督論的範圍裏，他說耶穌代表了以色列最卑微的王；到復活以後，卻成了全世界性的導師。在教會學領域裏，他把摩西律法應用於教會這個新團體。在末世論中，他注重於這個新團體的使命。G. Barth與H. Held也都採取了同樣的看法，就是遺傳與詮釋是二者相輔相成的。

路加福音卻呈現出另一種氣象。Hans Conzelmann所著*The Theology of Luke*, (英譯本, [1960])，因路加福音中包含許多神學概念，於是他指出路加不是一個歷史學家。他從路加的三重時代結構來研究這福音——以色列時代、耶穌時代、與教會時代。路加福音恰在這三個時期之間。除了致力編排注釋這種觀念，Conzelmann看路加福音中的地理資料，尤其是耶路撒冷，有許多的重要性，每個地方都具有象徵意義。這些理論顯然會面臨挑戰。即使福音的作者是神學家，難道他們就不能寫歷史了？這些作者原始的目的既不在背誦歷史

，而是在永世的光照下，竭誠報導他們所深信的事，那麼有什麼理由認定他們寫的不是歷史呢？

七、救恩歷史運動

這類運動 (*The Heilsgeschichte Movement*) 的趨勢，是強調神在歷史中的作為。歷史的耶穌成為神啓示中最重要的一環。隨從這種運動的人，很多是接近保守派立場的。最與保守派相近的代表是Oscar Cullmann。他堅持一個真正基督徒的信仰，絕不能離開認信耶穌為彌賽亞的事實 (*Christology of the New Testament*, 2nd ed. 1963)。『耶穌』對自己的啓示，不在於詮釋者的作為，而在於啓示的本身。因此他強調見證的重要。在這方面，Cullmann全然反對理性形式的批判。他在 *Kerygma* 對歷史的重要性上，作了許多糾正和平衡的工作。

記述以上種種的看法，極有其必要性。分析探討資料來源的意見既屬分歧駁雜，爭論既會繼續存在，他們對於從第一世紀以來為評估基督生平歷史而作的種種考查嘗試，便沒有理由加以禁止的了。

4

基督生平的文字資料

任何歷史編纂工作，資料來源是不可或缺的，對整編耶穌的歷史，尤為重要。我們就可能蒐集到的各項資料，整理如下。

壹 ■ 符類福音

一、符類福音難題

我們稱馬太、馬可和路加福音為「符類福音」，因為這三本福音都是循著同一模式，來描述耶穌的生平事工。但當我們把三本福音互相比較時，便產生了所謂的「符類福音難題」。這三本書相同處，與不同處都富有意義。有時，三者同樣見證一件事，有時是兩者，通常卻只有一本記載而其他兩本闕如。有許多地方，三者的見證是完全一致，有時卻也不然。如此，難免使人產生了兩個問題：這些福音書的著作，到底孰先孰後？彼此之間有沒有什麼關係？

學者對上述問題，提供了許多不同意見的答案。我們本不必針對這些答案多加討論。然而，對他們影響記載歷史上耶穌的一些有關問題，難免仍需要再加以說明。傳統的看法，是把馬太福音看作是第一本福音書，馬可不過是根據馬太福音再加簡化而成；這是奧古斯丁的看法，這種看法一直延續到十九世紀。三本福音書中，馬太被用的最多。他們並不把馬可福音當作是耶穌的歷史資料。到現在，天主教一些學者，C. Butler, L. Vaganay 和 L. Cerfaux 等人，仍保持這種看法；他們以馬太為福音書的範本，最多也不過把原傳統理論的形式，作了或多或少的修正而已。

二、馬可福音在先的看法

另有許多學者各持不同的看法。有的認為是馬可在先，也有以路加居先的，祇是極少數學者支持路加在先的理論。現代學者大都認為馬可是最早的繕本。雖然到如今，我們還不能說這是百分之百正確，但這種理論確實為這先後的難題提供了最佳的答案。我們接受馬可在先的假定，是基於前人傳統中一種有力的證明——就是說，馬可曾經作彼得的傳譯。假如這說法是正確的，那麼馬可福音中事蹟的記錄，便有了顯著的重要性。因一個歷史寫作的背後有個親身經歷該歷史的人，便使這著作成為『第一手』的資料了。特別是在馬可福音中所記述的，差不多都有彼得在場的記載，這就更加添了這理論的可靠性。形式批判學派也嚴厲攻擊這種說法，不承認這留傳下來的資料曾有親身目擊證人的存在。然而，這說法另外還有一個有力的外在證據，就是帕皮亞（譯按：Papias, 主後75~130，早期教父，係使徒約翰的門徒，頗受到尊重）。他宣稱馬可福音是馬可根據彼得講道所作的記錄，他著重記錄內容的正確性，而非時間性，也就是說，帕皮亞並不強調馬可福音中事蹟的先後次序，卻確認了馬可福音的歷史真實性。後期教父都接受了帕皮亞對於馬可與彼得間關係的確認，我們也應該認為這種說法是可靠的。

三、口傳資料 (Q)

如果我們接受了上述理論，以馬可福音為耶穌生平歷史的最早藍本，那麼那些記載在馬太與路加福音中「非馬可」的資料，又該如何解釋呢？那些耶穌教訓的資料，又是從那裡來的呢？一般學者認為出自Quelle，簡稱“Q”資料。我們不管“Q”是成文資料，或屬一般教訓的某種象徵符號，我們僅就那些記載在馬太、路加，而在馬可從缺的資料來探討。由於Q資料記載了差不多所有耶穌所講的話語，因此在歷史上的價值顯然是彌足珍貴了。假如只有馬可福音傳世，我們便無從知曉耶穌教訓的寬廣，而減少了對祂也是偉大教師的認識。有些資料批判學者認為，馬可福音之所以成了耶穌歷史的一個重要見證，也是依靠這類口傳資料之故。實際上，這其中有很大的區別。勿庸置疑的，馬可福音是一份歷史資料，但不能把它歸入「Q」資料的一類，因為既沒有外在證據，也沒有人能指出其中含有任何這種資料的來源。到底這些資料是經由使徒們的核准？是根據見證？還是有人特意保存，以免耶穌的教訓被訛傳？“Q”資料既被公認為耶穌教導的主要來源，上述問題的答案便顯得極為重要了。

有些人認為，馬太是“Q”資料的作者，因帕皮亞曾說馬太著有「聖言」(Oracles)。假如帕皮亞的推論正確，則使徒們確實對口傳資料的蒐集擁有權威。馬太一定多次親耳聽到耶穌的教訓，大部份耶穌講演或談話時，他都在場。只是帕皮亞對“Q”資料的解釋，與愛任紐的看法不十分一致。他們的用語雖有相似處，但愛氏認為馬太是亞蘭文福音書的作者，這更是古時一般人所相信的。如果Q資料不是出於馬太，又是出於何人呢？對這問題，並沒有一個令人滿意的答案。但是，我們可以斷言，這種資料受了極大的重視，因為馬太與路加都在他們的福音書中予以援用。

我們既不能否認口傳資料存在的可能性，便迫使一些學者另闢途徑。有一種解釋以為，馬太使用了路加的資料，這說法很難自圓其說，因為如此一來，便抹殺了Q資料的存在了(參A. M. Farrer著*Studies in the Gospels*, “On Dispensing with Q”一文，1955, D. E.

Nineham編)。那麼，馬太的地位無形中被提高了，也就是說，他所編入福音書的口傳資料，都是他自己蒐集的成果，而這位使徒的著作身份也就被確認了。誰是第一本福音書的作者呢？早期教父大多主張是馬太提供了全部的資料，包括教訓的部份。這種維持馬太與口傳資料密切關連的論調，不僅與外在證據相吻合，也比把Q歸諸無名作家來得令人滿意。

四、馬太路加的特殊資料

根據“Q”的假定，我們必須注意馬太和路加福音中的一些特殊資料。這兩位作者都記錄了許多馬可所沒有記述的。有些學者會有一種傾向，以為有兩三位見證人，總會比一個見證人好。僅只一位容易引起懷疑。這類批判原則將馬太與路加的特殊資料打了折扣。事實上，這不是對歷史持客觀的態度。一個見證人之是否可靠，不在有無其他證人的確認，而在他自己的人格是否可以信賴。馬太有些特殊的資料，曾被認為缺少可信性，因會引起難於辯解的難題。諸如，施洗約翰躊躇是否需為耶穌施洗，魚口中找到稅銀，釘十字架時墳墓裂開等等。由於引起一些難題，便被認為是次一級的傳聞資料。

無疑的，這些都需要解釋，但若說把這些歸入次一級資料是由於教會所影響的，這也無法自圓其說。如果這些資料純為虛構，則如何解釋迄今仍能保持其神蹟本質，讓這種不可思議的事不受攻擊呢？無論如何，這類資料，在整個馬太的特殊資料中佔極小的比例，不應影響到整體馬太福音重要地位的評估。

馬太與路加福音都有特別篇幅，記述耶穌講的話語。馬太大半把他的資料與Q合併處理，路加則傾向於個別處理。兩者都記載了耶穌的比喻，而兩者的不同所在，卻都有其重要性。馬太多記天國的比喻，路加記的比喻卻多以個人為中心。這種不同，顯示了這兩位傳道人不同的處理方式，也揭示了耶穌教訓資料的寬廣性。比較兩者不同之記載，也可以看出他們各自就已有資料中選材的不同。

譬如，馬太的登山寶訓，比路加記載在平面上的教訓內容多了許

多，特別是耶穌對律法所持的態度。同樣地，我們要靠路加，才能知道耶穌的後半事工與所講的話語（如：撒該、失錢、失羊的比喻）。本章中注重各個不同特殊資料的價值，對於這兩位傳道者建立耶穌史實的特殊貢獻，容後再作討論。除非另有充份理由把這些資料列入次級的，否則我們就應該接受為足可採信的歷史資料。

五、降生的記述

馬太與路加都記述了耶穌降生的事蹟。但他們各自採取了不同的角度。馬太從約瑟方面，路加卻取自馬利亞方面。一些學者認為，兩者雖有不同，卻都出自舊約型式的影響，或是受了舊約思想的影響。馬太多次說到祂的降生是應驗舊約的預言，這段記載含有高度屬靈色彩。任何認為係由作者為符合預言而造出故事的說法，都不值一顧。

或以路加記述多含田園詩的韻味，並無足可採信的歷史價值；因證諸路加的卷首語，便顯出難以自圓其說（路一 1～4）。我們有理由相信路加的記述確有所據：一是他與馬利亞生活於同一時代，自然可能從馬利亞得到許多資料，一是路加可能很容易從早期有關耶穌誕生資料中，獲得一切所需的根據。

有人創立一種學說，以為馬太為了寫出應驗預言的重要性，便採用某本有關舊約見證耶穌的書籍作參考。他用了十二段經文，所用的方式明顯是出於希伯來原文，而非七十士譯本，因而推想他參用了某本舊約原文，預言耶穌生平事蹟的見證書。早期教會對這學說稍作修正，他們對含有彌賽亞預言的經文，較諸單純說到彌賽亞生平的舊約經文更有興趣（參C. H. Dodd, *According to the Scriptures* [1952]）。我們暫時不討論這學說是真是假。本章的目標，在指出符類福音並約翰福音，都沒有離開舊約。耶穌的道成肉身、事工、釘死、與復活，都在早期教會中被認定是舊約預言的應驗。如果不考慮到舊約背景，便不能對耶穌生平真實地加以探討。

貳 ■ 第四福音

一、史實性問題

以約翰福音作為耶穌生平的真實資料，歷來新約批判學者有許多不同的看法。有的把符類福音列居首位，也有的把約翰福音列為第一。十二世紀前葉，約翰福音不被看作是歷史的根據，後來卻有所改變。死海卷的發現，給與後來的看法以極大的支持。我們雖不應錯誤地視約翰福音與死海卷有密切的關連，但這兩者間平行的發展，確為我們提供了當時代中相似思想的驗證。這便是說，不能把約翰福音看作是希臘文化的產品，猶如一些早期學者所假定的——他們認為，約翰福音是約翰為耶穌所作希臘化的描繪。死海卷證明了當時在猶太人的環境中，已有這種近似希臘化的背景。就如昆蘭派常用抽象名詞談話（例：光與暗的象徵使用），因此也不應視耶穌為例外。由於約翰福音的這種「新貌」（“New Look”套用J. A. T. Robinson主教用語——見*Twelve New Testament Studies*, 1962），產生了一些學者的異議。實際上，其中的一切記述，都應看作是歷史上耶穌的其人其事。

我們想明瞭約翰所記與真實事蹟的出入，須首先判斷約翰寫作的目的。作者是想寫下事實呢？還是想寫他的詮釋？或者是兩者都有？怎樣才能把他所記述的事蹟看作是正確的史實？約翰自己為我們提供了一個最佳的答案（約廿30f.）。他清楚揭示了他的目標——但記這些事，是為叫人信耶穌是基督，是神的兒子——這種「信」，是根據耶穌在門徒面前所行的許多「神蹟」。況且，許多負責的見證人，可以證實這福音中的種種事實。無可否認的，約翰寫述史蹟的目的，是為信仰上的基督。因為這個目標，我們對約翰福音須存有一種神學上的瞭解：它不僅是單純的史實，且有一個特定的目標。

歷史的真實性端賴作者的可信性。如此，又導致了約翰福音的整

個作者問題。我們無意在此討論這個歷來未能決定的難題，只能對幾種不同解釋的結果加以探討。傳統的看法都主張是使徒約翰寫的，於是便把這資料的正確性納入最高等級。因出自親身經歷的一個證人的第一手資料，便使約翰福音十三～十七章的臨別贈言，由於作者本人在場，更形越發的重要。除了外在證據，一個見證人也會用一些內在的暗示加以覆證。有人不同意這種看法，故此有人主張另有作者——長老約翰，或一位不知名的作家。除了歐陸許多學者以外，大多數學者都承認約翰福音與使徒約翰的必然關係，既或不是作者，也是這本福音書的幕後證人。

約翰福音作者問題，並不似在歷史方面的問題那麼嚴重。舉幾個例子可以說明：在時間的順序上，約翰把耶穌潔淨聖殿放在事工的開始，符類福音卻放在末期。假如把約翰的這一段記述看為耶穌潔淨猶太教的象徵，問題便沒有了，但讀起來並不像是象徵的意味。另外的一個難題是教導的方式。約翰沒有很多比喻的記載，卻有許多講道的資料，包括拉比式的談話，使得約翰福音與符類福音呈現迥然不同的面貌。然而，這種問題卻非不可克服的，因為在葡萄樹與好牧人的隱喻以外，約翰也用了比喻的方式。而在其他福音書中，特別是馬太福音，也常引用一些講道的資料。再者，我們必須記得，約翰的記述差不多全集中在耶路撒冷，而符類福音的中心是在加利利。今天雖然仍有這些時序的問題，我們仍不能不把約翰與符類福音，看作一個完整的歷史資料來源。

二、與符類福音的關係

把約翰福音與符類福音相對比較之下，可以找出約翰遺漏了多少資料，又提供了多少新的資料。這樣，自然又產生另一個疑問：約翰是否參考了符類福音的資料，或是他獨自寫作的？由於約翰福音與符類福音很少有雷同的地方，大多推論約翰沒有採用符類福音的成文資料。兩者相同處最大的部份是受難的記載。無疑的，約翰是承受了與符類福音所承受的同樣遺傳。譬如，他提到十二使徒，卻未加按語，

他不記主餐的設立，可推想在當時主餐已屬衆所週知的事，因此漏記。約翰是想用這本福音作為符類福音的補充，這假想也不無道理。約翰認定他的福音書會與其他福音書同被教會採用，教父的見證也證明了在最早期便是如此了。我們知道約翰與符類福音是唯一被教會接受的福音書。我們不可忽視這點，古人從未察覺那些被現代學者挑出來，所謂約翰與符類不調和不相稱的地方。只有『非道派』（*Alogi*）異端是唯一反對約翰教義的一羣。

耶穌生平歷史學家所面臨的難題，是如何找出一個令人滿意的辦法，使不同的資料能互相吻合。潔淨聖殿便是個例子。我們必須從是否有兩次潔淨聖殿，或從約翰與符類福音不同的時序間作個決定。多數人選擇以符類福音的日期為準，然而假如說有兩次的潔淨，卻也不是不可能。最後的晚餐也構成一個謎，約翰說在尼散月十三日，符類福音卻說是同月的十四日。此外，在符類福音記載發生於加利利的事工，約翰卻放在耶路撒冷。再者，耶穌公開服事日期的長短，也產生一個問題：從約翰的記載來看應有兩三年，而符類福音給人的印象似乎只有一年。其實這問題並非不可解決，表面看來，符類福音的記述是發生於兩個逾越節之間的；而在符類福音所記事工之中，曾提到『莊稼熟了』，可見一定不只一年的時間。顯然的，符類福音不像約翰那樣重視節期，所以在時間的順序上，我們應把約翰福音看作是一個更好的指南。

我們必須把這種想使不同資料互助吻合的嘗試，當作是試驗性的。福音書中時序的資料既是如此稀少，欲用以建立按著時間順序安排的記事，幾乎是不可能的。除非為了追蹤耶穌的心理發展，時序在事實上並不是最重要的。只要在最主要的事蹟上沒有問題，而且足能表明耶穌在歷史上存在的真實性，我們便可遵照其發生的先後次序，作個別小段的順序，不致影響到整體。

叁 ■ 耶穌的四重表顯

他提安 (Tatian) 在早期便作過調和各福音的嘗試。四福音一向是被看作各自獨立的；每一本福音各自描繪一幅圖畫，合起來便是耶穌的整體肖像。因此，我們把四福音各作者所表現的耶穌，逐一作個說明。

一、馬太的肖像

馬太福音有許多顯明的特色，他所描繪的像一幅皇家的肖像。在他所列耶穌家譜裏，『大衛的子孫』出現在重要的第二段起首，並且這稱號的出現次數，遠較其他符類福音為多。寫到耶穌的誕生故事，馬太集中於對一位君王的致敬，路加卻記載祂受卑微牧羊人的敬拜。兩福音都寫耶穌以君王姿態進入耶路撒冷，但只有馬太引用舊約經文：

『看哪，你的王來到你這裏』。三本的符類福音都提到耶穌對神國的教導，但馬太更以之為中心，而以『天國比喻』作『天國宣告』的傳講。

馬太福音另一特色，是耶穌作教師的權威性。他把一些偉大的訓誨夾雜在各段事蹟之間，特別強調了耶穌的教導事工。然而，他並不是把耶穌描寫成一個猶太的拉比，事實上，耶穌有權廢除律法，而拉比卻以謹守律法為最高的職責。從這種基本的不同點，便可瞭解耶穌為什麼常與當時宗教界領袖站在敵對的立場了。馬太記下『祂教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士』（太七29；參可一22；路四32，耶穌到會堂中時，也有相似的按語）。馬太福音將耶穌的五大訓誨，分成五個段落——太五～七；十；十三；十八；廿三～廿五——把有關天國教導的不同方面，逐一作各別闡明。

馬太與其他福音，都一致描寫耶穌是『人子』。這是耶穌在救贖與末世時的地位。馬太也同樣記述了耶穌宣稱祂是彌賽亞的話語。他唯一單獨記載的，是耶穌對未來教會的話語，給教會提供了本質上的說明（參太十六18ff.；十八15ff.）。這本福音引領人們進入了初期教會，因馬太宣佈了耶穌在昇天前給信徒的大使命，並且以耶穌繼續與信徒同在的應許，作這福音書的結束。當人們讀到馬太福音所記載耶

耶穌的復活以後，便不能不正視神子民的未來了。

二、馬可的肖像

馬可福音顯著的貢獻，是在重點式的資料提供。第一個重點便是耶穌忙碌於各項事工的印象。這是由於教導資料的缺乏所形成。馬可常以『立刻』來形容耶穌的行動。我們可以找出一句話來總括馬可對耶穌的描繪（可十45，參太廿28）：『人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人』。馬可所呈現的，主要是一位作僕人的基督。從這本福音中，我們可看到一位一直忙碌工作的耶穌，祂不是遁世者，祂是一位深深關切祂周圍人羣需要的人。

馬可用大篇幅記述受難與復活的事。除了十45以外，很少提到受死的意義。全本福音書給人的印象，是馬可集中於『結局之事』的記述。福音開頭的三分之二部份，都是爲了這個『結局』預作的準備。明顯地，馬可本意不是想寫一本傳記，他的開場白『耶穌基督福音』（可一1），是以耶穌在十架上完成的救贖，作爲這本福音的主要部部而寫的。

我們應該注意，馬可一開始便認耶穌爲神的兒子，不似其他福音由發展而表現出來。但馬可不是用『言語』，而是用『行動』來描繪耶穌。從耶穌的熱心，寫出祂的『人性』，而以祂的『神能』——神蹟，來描述祂的『神性』。

我們已經提到一些人，以爲馬可是根據他自己的資料創出一套彌賽亞的理論。由於這項理論不需外在的證明，我們可以說馬可描繪耶穌，暗示了對祂本身彌賽亞使命的認識。耶穌在地上的日子，正是表露祂彌賽亞身份命定的時候，直到祂的復活。

三、路加的肖像

路加福音中有一種溫暖的人類觸覺，在耶穌誕生的故事裡寫得尤爲親切。耶穌與人的接觸極爲廣泛，也特別強調了祂對婦女與兒童的

關心。路加寫的比喻也充滿了人情味，尤其是十五8ff. 所記載的。路加寫耶穌的教訓，較其他福音更多喜樂的主題。他不想把耶穌事工抹上憂鬱的色彩，雖然釘十字架景象不能避免悲劇氣氛，路加也盡力予以沖淡。他描寫加略山的景象時，省去了馬太與馬可記錄的耶穌高喊「我的神，我的神，為什麼離棄我」的哀呼，只記載祂最後把自己交託給神的禱告。雖然僵硬的十字架氣氛淡薄了，但十字架的中心焦點，與其他福音一樣地表露無遺。路加單獨記錄了復活後的耶穌，向門徒解釋祂必須受苦的經文（廿四26，27）。他用大喜樂來結束他的福音，這喜樂不必依靠耶穌仍在地上的生活。他極其清楚地指出，這位信心中的基督，就是歷史中耶穌的延續。

四、約翰的肖像

約翰呈現的，是一幅迥然不同的耶穌肖像。不過他也有與其他福音一致的共同特性，使人一看便知道他是描繪同一位對象。他用一個不同的方式來介紹耶穌——神的道成了肉身。這點是符類福音不能望其項背的。如果約翰也採用與符類福音同樣的方式，便失去了他這種不同的優越性。約翰用人類所能瞭解的辭彙，來闡明道成肉身的含意。

這幅肖像最顯著的特色，是神與耶穌之間的父子關係，這也是這本聖子耶穌福音的精華所在，其目的在使人相信耶穌是神的兒子。作者小心的處理這福音，以證明這事實。分散於全書中的陳述，在在都表示了耶穌對這種關係的意識，以及祂對天父的倚靠。祂是奉差遣的，祂所作的，是遵從父的旨意；祂呼召人們來接受父為他們所設定的目標。約翰十七章的禱告，可算是達到了高潮巔峯。這篇禱告應稱之為「大祭司的祈禱」，實際上便是子向父為門徒們所獻的祈求。

約翰肖像的另一特色，是讓神蹟為耶穌作證。這些神蹟都是確實發生過的，為的是榮耀神，也都與聖子肖像相配，幫助我們相信祂。耶穌也說過，人們縱然不信祂，也當信這些事。

另外與這些特色有關的，比較其他福音，約翰更表現了耶穌人性的完全。他描寫耶穌的飢餓、疲倦、在拉撒路墳前的憤怒，祂也親自

作了最卑微的服事——為門徒洗脚。道成肉身的事實是無可置疑的。約翰的肖像與幻影派表現的耶穌完全不同；他們所顯示耶穌的人性是表面上的，約翰描繪的卻是表裏一致的。

約翰福音寫來沈著穩重，與馬可福音成了強烈對比。在約翰福音裏，我們可以看到，耶穌有時間坐下來與人討論、談話，就像是電影中的慢動作，有時又好像什麼行動都沒有似的。這種描述反而增加了真實感。「神所定的時候」這一觀念，貫穿了整本福音。先說「時候尚未來到」，為讀者對它來臨的期待作了準備。當受難時刻來臨，便發展到了顛峯。表明十架不是偶然的，乃是出自神原定的目標。

把四幅肖像放在一起比較，它們各自呈現出耶穌的四種不同方面，捨棄其中的任何一幅，都將造成損失。凡想編撰歷史上耶穌的嘗試，必須先對這四福音中之耶穌，多方面的特性有所認識才可。

肆 ■ 新約中的其他證據

從使徒行傳和書信間的關係，對照福音書中為歷史耶穌所作的見證來看，便產生一個問題，尤其是從保羅書信產生的問題：保羅書信中所顯示，他對歷史耶穌的事蹟與教訓的瞭解從何而來？下意識中也許會以為，保羅對歷史耶穌一無所知，甚至毫無興趣。這種想法沒有任何事實根據，因為在保羅書信中許多地方的引述，證明了保羅對史實的認知。

當保羅在加拉太與信奉猶太教的人竭力爭辯時，他說：「神就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法之下」（加四4），可以清楚看出，他是把耶穌當作生在律法環境下的真人真事。按肉體說，是從大衛後裔生的（羅一3）。後面的這句話，究竟是出自原始的 *Kerygma* 資料（C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* [1944]，第二版），或出自保羅的思想，都不是重要的問題。最低限度，保羅承認耶穌是出自大衛一系的後裔。

我們看一下保羅對耶穌性格的瞭解：溫柔和平（林後十1），耶穌的心腸（腓一8），情願忍受辱罵（羅十五3）等。如果這些話語對保羅和我們讀者有明顯的意義，我們就可以肯定，保羅必定對耶穌的背景有相當的認識。他必然瞭解耶穌當時的外在環境，例如他在林後八9說到基督的貧窮，並在許多地方提到祂是榜樣。差不多可以斷言，保羅甚至清楚知道耶穌言行的某些細節。

保羅對耶穌的受難與復活，都有明確的見證。他清楚耶穌的被賣（林前十一23），那些釘死祂的是世上有權勢地位的人（林前二8），在猶太人中也有與祂同受苦害的（帖前二14，15）。保羅對耶穌復活的認知是詳盡的（林前十五3 ff.）。這段經文最值得注意，因為它是福音書的補充資料。他把耶穌「死了，埋葬了」交待在復活顯現以前，表明這三者與歷史事實的關係。由於保羅明白地聲明這是他所「領受」的，這樣式的辭句更加重了早期耶穌被埋葬之事實的確鑿。保羅提到耶穌在復活後的幾次顯現，是十分有意義的。有一些福音書所記載的，卻被他省略了，諸如：向婦女的顯現，在以馬忤斯路上對門徒的顯現等。至於他所說的五百多人，是否指路加福音所記，看到耶穌昇天時的人，我們無法肯定，但這五百多的數字卻只有保羅提到，也只有保羅提到耶穌向雅各顯現的事。我們不易把保羅的資料完全配合進福音書中所記敘的內容，而推想他必然是獨自獲得這些資料的來源。原始的 *Kerygma* 明白地強調了基督徒信仰中心所需的歷史確證，可知復活絕對不是出自一種主觀的經驗。

保羅特別記述了設立主餐的細節，他以遵行主吩咐的話語，來補充福音書裏的記錄：「你們每逢喝的時候，要如此行，為的是紀念我」（林前十一25）。這一段是保羅所持守，從主所領受的傳統，申明這傳統是出於神的約來制定的，信徒必須遵守。

在許多講到耶穌教訓的地方，保羅所採用的表現方式，顯明他對耶穌教訓的熟知能詳。他說到「愛就完成了律法」（羅十三10；加五14），簡直就是耶穌訓言的回聲。他說到婚姻嫁娶，似乎與耶穌的教訓有別，但他相信，他的意見是合乎主的教訓的（林前七10～12，25）。在教牧書信中，有兩個地方值得特別注意，保羅教導提摩太須要

服從「主耶穌基督純正的話」（提前六3），也就是指主所教導的話語。另一個地方，是關於經文的引用，可能是引用路十7的話，說明工人得工價是應當的。

有人覺得不容易找出保羅對耶穌歷史事蹟有更多認識的地方。這是不難想像的，這些書信的產生，都是爲了應付當時教會中，偶發的實際或神學的問題。事實上，書信中一切敘述耶穌事蹟與話語的地方，都沒有絲毫的不適合。可以說，這些書信都是爲了對歷史耶穌的基本認識而寫，藉以使人增加更多的理解（參R. J. Knowling的 *Witness of the Epistles* [1892] 及 *Testimony of St. Paul to Christ* [1905]）。

耶穌的受死與復活，在使徒行傳中到處可見；也就是初期教會傳講內容的主題。它以什麼資料提供有關耶穌的生平呢？最明顯的一處，便是彼得向哥尼流和他親屬密友所講的一段簡歷（徒十36ff.）。彼得敘述神怎樣以聖靈能力膏拿撒勒人耶穌，祂周遊四方行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人；也提到祂被掛在木頭上、被殺了。這種有關耶穌在歷史上細節的見證，在早期是衆所周知的。初期的講道，都把這釘十架的責任歸諸猶太人（參徒二23，36；七52），他們棄絕了耶穌，反選擇了一個殺人兇手（徒三14）。彼得和司提反都稱耶穌爲「義者」，證明他們對耶穌的聖潔都有深切的瞭解。

這類資料在其他的書信中爲數不多。希伯來書說到祂的被試探（來二18；四15），五7提到祂在肉身的時候，大聲哀哭，流淚禱告，好像是指耶穌在客西馬尼園的痛苦。十二3則暗示耶穌忍受頂撞。這些地方都是可以爲讀者提供的例子。很顯然，這些作者都知道許多歷史耶穌的背景。

雅各書的主要特點，是雅各常常反映他對耶穌教訓的認識，尤其在山上寶訓（參雅一2及太五10~12；雅一22及太七24ff.；雅五2f.和太六19等幾個例子）。雅各反映耶穌話語的地方，遠較新約其他作者爲多，他是最重看耶穌在倫理教訓實踐上的一位。

彼得書信對歷史耶穌也提供了一些暗示。他描寫耶穌受苦（參賽五三），把耶穌受苦看作一個榜樣（彼前二21）。彼前二12說到，要

叫人看到自己的好行爲，就像耶穌在太五16話語的回聲。彼得前書也保留了耶穌傳道給那些在監獄裡的靈聽的記載（彼前三19），是從來沒有在福音書中出現過的。也提到耶穌的登山變像，和他們親身經歷的見證（彼後一17f.）。使徒約翰說到他親眼見過，親手摸過的（約壹一1），卻沒有提供歷史上細節。啓示錄集中於天上的基督，沒提到耶穌的生平事蹟，而『羔羊』卻被稱以『被殺的』，暗示了耶穌的這段歷史。況且『凡有耳可聽的，就應當聽』簡直就是耶穌話語的翻版。

綜上所言，新約中除了四福音外，對記述耶穌在歷史上的資料是簡約的，但卻穿插於各本書卷之中。無庸懷疑的，早期教會福音的內容，便是這些被儲存保留的資料。

伍 ■ 正典外的資料

記載耶穌歷史的史料，在新約以外並不多見。而能找到的資料，大部份又缺少真實性。祇是我們也不該放棄探討。這些資料可以分爲四大類別：一、非基督教的；二、基督教考古的與教父遺言資料；三、偽經福音書；與四、諾斯底（Gnostic, 又稱智慧派）的作品。

一、非基督教的證據

非基督教資料可分爲兩個支派：異教徒的，與猶太教的。異教徒資料實際上等於不存在，我們可以很快的放置一邊。Tacitus 的報告中，說到基督徒在尼祿王時代受逼迫的事（主後64年），也提到基督在提庇留統治下，被彼拉多審問受刑。Pliny 上奏皇帝Trajan的奏章中，提到基督教的迷信，也提到基督，不過是那想勸人變節的人們一個辱罵的對象罷了。另外有一個歷史家Suetonius, 也說到有一些猶太人，由於受了 *Chrestus*（可指爲基督）影響，而引起巨大的騷動，因

而被逐出羅馬。但他卻沒有對他用的“*Chrestus*”一詞作進一步的解說。

以上所述，便是異教徒對歷史耶穌的主要見證。基督教的迅速增長，並沒有使異教世界與之接近，反而伴隨著對祂的辱罵。異教徒只把這整個運動稱作迷信。在這樣的背景下，基督教會能夠如此進步，實在是非同尋常的。

我們重新來探討猶太教的證據時，情勢並沒有什麼顯著不同。Josephus 在他的 *Antiquities* 一書中，有三段文字值得注意：一段寫施洗約翰被希律所殺，內容所寫動機雖有不同，卻對福音記錄的真實性，提供了有價值的支持。另一段關於耶穌的特別記載，由於在四世紀 Eusebius 以前，沒有人如此寫過，所以引起一些人對這段記錄的懷疑。但在此值得我們錄出全文作為參考：

此時興起一位耶穌，如果須稱祂為人的話，他是一位智者。他曾行神蹟，是一偉大的教師，聽的人都歡喜接受他的真理。他使許多猶太人與希臘人相信他，他是基督。當他受到我們中間有權勢之人的控訴，彼拉多就判他釘十字架。那些從開始便愛他的人，並沒有因此中止，因為他在第三日又活生生地向他們顯現。神的先知先前有關於他的預言，無數奇事因他而發生。直到今日，因他而得名的基督徒這一族，仍舊沒有消失。

對身為猶太史學家的 Josephus 來說，這段文字似乎太過同情基督教，特別是有關耶穌復活部份。假如這段記載是出自他本人的真跡，可以證明歷史中耶穌的認知，已經滲入猶太歷史學家的圈子以內。這段文字的細節，處處都與福音書的記載相吻合。本書第三段有關的資料，是在記述耶穌兄弟雅各，被大祭司殺害時，提到了耶穌的名字。

我們沒有篇幅來檢討 Josephus 的另一本書，*Jewish War* 的斯拉夫文譯本。若說這書有任何歷史價值，只是它提供了耶穌與一個武裝政治騷亂有關的看法。不過許多人對這本書的真實性抱懷疑的態度，並不把它當作是第一世紀的證言。

在 Josephus 以外，*Talmud* 也須包括在猶太人的證詞範圍之中。其中所記述的資料並不很多。比較有價值的，可以歸納入書內的八個段

落：一段提到拿撒勒人「耶穌」被釘十字架，和他的施行巫術，看起來猶太人想推卻他們釘主十字架的責任，而故作如此解釋。第二段提到耶穌五個門徒的名字，但沒有一個與福音書內的相合。第三段說到一個改皈猶太教的人，用咒語召來耶穌的靈。第四段提到一位「由婦人所生」的人，「自稱為神」，警告民衆勿與之接近。第五段提到祂的離去與再來。其中另一個特色，是認定這個人會引導全世界走入迷途，無形中顯示了基督教對整個世人的影響力。第六段包括兩段話語，用一個假名描寫耶穌是私生子，反映了猶太人對祂從童貞女所生之說法的嘲笑。第七段說到，耶穌曾僱用一個妓女，這當然全屬無稽之談。第八段敘述一個基督徒哲學家的故事，其中有引用福音書的話語，卻都不正確，有一個地方似乎是引用「兒子與女兒將共同承受……」，另一處好像是引用太五17修正本中的話（參R. Dunkerly, *Beyond the Gospels* [1957]）。雖然這些猶太人對耶穌的意見的價值，是值得懷疑的問題，但至少他們對耶穌是歷史人物的這一點，也算提供了一些佐證，同時也證明了猶太拉比們當日對耶穌的輕蔑態度。

二、基督徒的證據

在教會史的早期，聖經以外的資料是稀少的。我們現今所循的線索，是來自考古學家與教父的著作。

在考古學領域裏，差不多唯一的資料來源，是出自地下墳窟的碑文。這類碑文提供了不少早期基督徒對耶穌的看法，卻不能表現歷史人物的史料。有一幅早期的繪畫，把耶穌畫成一位年青無鬚的人物。我們不知道這位藝術家，是根據一個藍本畫的，還是出自他自己的想像。

著名的 *Rotas-Sator* 文字方圖也許有一些貢獻。這方圖是早期基督徒常用的符號。有人說圖內橫與直中間的各一行，都是一個 *Tenet*（譯按：教義），形成一個十字架的記號，提示基督徒最基本的信仰。另外有人看出，這方圖是用拉丁文，間接介紹主禱文。也有人因為方圖文字把 *Pater-Noster* 字樣多用了兩個 A 和 O 字母，是代表基督為

阿拉法與俄梅戛。這類的證據都多少顯得薄弱，不能在我們瞭解耶穌的歷史性上有什麼幫助。即使所發現的那個著名的魚的記號，也是如此。最多祇屬見證了早期基督徒以基督為救主的信念而已。

使徒教父中有許多講到耶穌的記錄。其中主要是關於聖經中所記的，可以看作是耶穌教訓的回憶錄。羅馬的革利免（Clement）便有這種表現。不過我們不必把它當作獨立的資料，只須看作是Clement對他所知之聖經資料來源的證明。在*Didachē*（編按：十二使徒遺訓）中有些反映耶穌登山寶訓的文字，但未註明是耶穌的話語。有人想，原始的話語有記載在巴拿巴書（*Epistle of Barnabas*）上，譯文如下：

祂如此說，若有人意欲見我，並得著我的國度，必須藉由災難與痛苦來接納我。

這個也許真的是耶穌講的話語，也可以認作是耶穌為尋求天國之人所教導的要點。聖經中是有許多地方提到祂所說的，凡跟隨祂的人必須忍受種種災難。

伊格拿丟書（*Epistles of Ignatius*）記述耶穌復活的事，異於聖經。黑馬牧人書（*Shepherd of Hermas*）中的比喻，也與福音書中的不同。不過這些都沒有歸諸耶穌。為什麼這些教父的資料沒有被保存下來，似乎是奇怪的事。其中沒有很多地方引用聖經的話，是值得我們注意的。假如當時口頭遺傳中有大量的*agrapha*（一種非成文的語錄），一定會被最早期的作者們保留其中可認為是真實的部份。只是這類的爭執並非必要，因為教父作家所著重的論點，並不在於耶穌的語錄。

我們在護教作品中也找不著太多資料。在這裏要提出兩件：Aristides的*Apology*裏，有兩段與福音書類似的地方。他沒有直接引用耶穌的話，卻用他們自己的話作了回響。另一位是殉道者游斯丁（Justin Martyr），說到耶穌是在一個洞穴內降生的，而不是福音書說的馬槽。也許這兩種說法都對，因為在東方將馬槽置於洞中是很平常的事。另外也有種種話語的記錄，非常像是福音書的回憶錄。由於Justin不是一個能正確引用成語的人，從而猜想他不是採用了什麼獨立遺傳

的資料。他大半要對這些語錄的文字改變負責；譬如說，他引用「我來本不是召義人悔改，乃是召罪人悔改；因為天父願意罪人悔改，不願他們受刑」，好像是 Justin 為路五32作了畫蛇添足的工作。在 Justin 的 *Agrapha* 中最佳證明的例子是，「我要以你所作的一切事來審判你」，似乎是福音書中一段對耶穌審判的回憶錄。但耶穌是否曾單獨說過這句話，實在是不得而知了。

三、偽經福音

在第二世紀以後，有大量的偽經福音出現。其中許多地方記述了耶穌的誕生、兒童時期，以及受難。這些資料一般公認缺少真實性。所添加的資料常是捉風捕影；例如，記述耶穌在兒時用泥巴作的鳥會飛起來等等。再者，這些偽經福音大都有異端的目標。如「彼得福音」(*Gospel of Peter*) 是為幻影派異端而發行。Serapion 見證了這個內幕真象。那些異端只緊握某種教條而發展，意圖以一些幻想來強化他們非正統的地位，所以由這種意圖而產生的資料，自然缺少歷史的正確性。相形之下，聖經中記錄耶穌的歷史，明顯地沒有越出常軌，便顯示出真實的特性了。

有些零星的遺傳資料被保存下來，「希伯來福音」(*Hebrew Gospel*) 便不能算是異端著作。其中有一些不能從福音正典中找到的資料，可能是真實事蹟。查考比較相近的經節，可以發現一些有趣而稍許越軌的地方(見 Dunkerly, 同前書, 頁102 页)。譬如，耶穌的母親和祂的兄弟，催促祂與他們一同到施洗約翰處受洗，耶穌卻因自己無罪而遲疑的記述，這似乎是摻入了某些主觀的成份。其他的記述，大部都有次級資料的味道，絕不可認為真實。

四、諾斯底派作品

不需多說，我們不能從諾斯底派的資料找到真實耶穌語錄的來源。其中也有與福音書類似的資料，如多馬福音(*Gospel of Thomas*)

與腓利福音 (*Gospel of Philip*)。前者頗引人注意，因它有許多反映符類福音思想的地方。差不多可以確定是，作者從正典福音中轉錄；當然也有人持不同的意見 (參 R. M. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* [1960])。我們不能完全排斥諾斯底圈子裏的資料，因它常構成有力的反證。有些大家都熟悉的耶穌訓言，也許他們想用來符合他們的目標而加以改寫，自然也會因此而另加創作。早期教父便經常攻擊他們，說他們歪曲聖經。這樣，還有什麼口頭傳統遺漏嗎？

5

耶穌的早期生活 與事工

按照現代人對「傳記」這名詞的了解，我們無法寫出耶穌的傳記。但由於基督教是歷史的宗教，所以為耶穌在地上的生活與所有重要的事件做個大綱，至少是必需的。我們要從福音書中，重新編排耶穌的事蹟，並摘要地介紹幾個重要的階段，相信這對讀者有相當的助益。

1. 卅年的拿撒勒生活

雖然這段生活佔了漫長的歲月，但現存的資料，卻只有耶穌的出生，及十二歲時所發生的簡短事件。

2. 預備時期

包含了基督的先鋒施洗約翰的事工。

3. 猶太地事工

包括耶穌早期的工作，直到加利利事工的展開止。

4. 加利利事工

這時期可再分成三小段。第一階段，以揀選十二個門徒作結。第二階段，止於耶穌從北加利利退隱。第三，指耶穌最後的行程，朝向耶路撒冷之行。

5. 末期事工

最方便的處理，便是把耶穌進入耶路撒冷，尤其是大部分發生在約但河外地區的事件，都包含在此時期內。

6. 受苦與復活

這段時期包含耶穌進入耶路撒冷、受死、復活、和復活後多次向門徒顯現的全部事蹟，當然，最高潮的是耶穌升天。

接下來，我們要仔細地討論這些重要的階段，從所涉及的事件和教訓中，明白耶穌的用意和目的。從耶穌的作為和教訓來明白祂的神學思想，是唯一的門路。但過份偏頗一方，都是不對的，這兩者本就緊密聯結，不可分割。耶穌許多憐憫的行為、能力的彰顯、對人的關懷、重視，都構成他地上生活的畫面，這也正是祂藉以教導的主要內容。同時，教導中又彰明出祂作為的真正本質與意義。以下三章，我們將着眼於耶穌的事件，至於祂的教訓方式和內容，則在另一章中，再加以說明。

壹 ■ 卅年的拿撒勒生活

這時期最重要的事件，乃是耶穌的降世。馬太、路加都以該事件為序曲，約翰則往後追溯到耶穌永恆的先存性。一般人當然不會認為，約翰所講的太初，就是指耶穌的誕生，因約翰的描述，已超過了歷史的範疇。然而，福音書的作者們所相信的耶穌，應該是那起初即存有的「道」。

一、約翰的開場白

(約一1～18)

驟看之下，會覺得約翰為何以「道」作為開場白，且直到末了，才指出「道」就是「耶穌基督」？對於約翰福音的原始讀者來說，「道」就是耶穌，乃不言而喻的事實，否則約翰的這種筆法，只會帶來神秘性，失去說明的效果。至於來源，現今仍無人知曉。亞歷山大的Philo，常在他的學說中論及道，這道是神人之間的媒介，祇是他否認道成肉身的可能性。所以當約翰直言指出「道成肉身」時，他和Philo的說法，就有天淵之別了。約翰所描述的道，是能住在世人間，賜人生活的動力，並給予人成為神兒女的權柄，這些都是Philo思想所無法容納的。對於當時的希臘世界，這更是劃時代的新說法。猶太人的思想，對耶穌的降生則有很好的鋪路。他們期待彌賽亞的來臨，而且在他們的觀念中，*Memra*（道）是神人之間的媒介，神藉祂創造世界。

但約翰不僅談及道的起源，更重要的，他說出了耶穌的作為。他不但強調耶穌的先存，也表明祂的神性。藉著祂創造的大能和再造的行動，證明祂是大有能力的。這道猶如清晨的曙光，照在黑暗的世界，而這黑暗正是當時世界的道德景況。道成肉身是整本福音書的機要中樞。整個記錄，基本上是一個人的歷史事實，因為這道成為肉身，已真實的發生在人羣當中，並且祂的榮耀也是肉眼所能看見的。作了這些描述後，約翰繼續他的寫作。仍是同一位耶穌基督，藉著祂的行事與話語，將恩典和真理帶給世人；透過祂，使人得以明白神的啟示。除非我們站在這樣的角度，來看四卷福音書的耶穌生平，否則都會產生不恰當的評估。

二、耶穌的誕生

(太一；二；路一1～二38)

當約翰論到道成肉身時，問題來了，究竟這事在什麼樣的情況下發生呢？馬太和路加都回答了這問題。雖然他們的敘述都很簡潔，卻已足夠說明道成肉身的歷史事實。當然，他們的記載略有出入。馬太的角度和路加有所不同，但兩者間卻能相得益彰。二人都強調耶穌超自然的誕生。馬太用了幾個異夢，描述這件事的過程。從約瑟聽聞馬利亞懷孕開始，到他帶領妻兒從埃及回來為止。路加也有類似的記載，即天使向馬利亞宣佈這消息。明顯地，這是件非比尋常的誕生，因此馬太引證以賽亞童女生子的經文，也不值得大驚小怪。雖然以賽亞書的童女，也可譯為少女，並不是非指童貞女不可，但馬太顯然是要讓讀者知道，耶穌的誕生，確實是由童貞女懷孕，這是件神蹟。路加也支持這觀點，他記載了聖靈要臨到馬利亞身上的應許（路一35）。

福音書裡的人，都認為耶穌是約瑟的兒子（參約六4；太十三55；路二27，41，43）。但多數人的意見，不一定就是真理，馬太和路加都以耶穌獨特的超自然誕生，作為耶穌生平事工不可或缺的序曲。無論現代人如何以純人性的觀點，來探討耶穌生平，福音書的作者絕不這樣認為。

在馬太福音中，誕生的宣告是向約瑟說的。他所得啓示的最大特色，是清楚知道耶穌降生的目的。耶穌要將祂的百姓，從罪惡裏救出來（太一21）。在書卷的起頭，就引出了神學思想。往後耶穌的作為，都朝著這目標前進，這也是他所有行事的原動力。

路加福音中，這宣告是對馬利亞說的，並附記施洗約翰誕生的應許和實現。這記載最有意義的特徵，就是包含了著名的詩歌——聖母頌和有福頌，兩首都是舊約的詩歌體裁。他們為耶穌的來臨，製造出喜樂的氣氛，這樣的氣氛，在後來的記述中常常出現，因路加比其他福音書的作者，更多提到喜樂的事。

天使向牧羊人報信，就具有這種特色。耶穌的誕生，是關乎萬民

、大喜的好消息。耶穌誕生的目的，是要帶給世人平安，這乃是宇宙性的。耶穌的使命，決非僅是肩負狹窄國家主義的熱望，它有更寬廣的含義。卑微的牧羊人敬拜，象徵一般老百姓對耶穌的接納，這樣的特色，在耶穌的事工中，也常常出現。

馬太從不同的角度，談到博士的朝拜，這是外邦人尋訪降生的基督。他們相信有神的引領，並在超自然中得到警告，知道希律企圖殺害嬰孩耶穌的詭計。對於關心猶太人才寫下這卷福音書的馬太，在起頭就提到外邦人的敬拜，一定別有用心。彌賽亞並非僅屬猶太人所有，而使外邦人不得奢望敬拜祂；在福音書的結尾，耶穌賦予門徒世界性的使命，更與博士敬拜的事件，前後呼應。

但博士究竟何時抵達耶穌誕生的地方呢？我們無法確定。有人認為，是在耶穌出生的一段日子之後，因希律下令殺二歲以內的嬰孩。希律並不知道孩子生下來多久，他只知道星星何時出現。逃到埃及之事，僅記載在馬太二13，14，並且被視為預言的實現。這也是馬太匠心獨運的寫法，表明耶穌生平的每一件事，都非偶然，乃是神預言的應驗。

同時，當耶穌出生後第八天，就被帶到聖殿接受割禮，這是照猶太人律例而行的（路二22*ff.*）。西面和亞拿都遇見耶穌，而成爲見證人。西面頌再次表露宇宙性的觀點，耶穌是以色列的榮耀，也是照亮外邦人的光（二32）。西面也望見耶穌將受到的攻擊，有人會毀謗他（二34）。西面和亞拿代表那些長期盼望彌賽亞，而在耶穌身上看見應驗的人。耶穌的事工，應從這樣的背景來了解。

馬太和路加都記載了家譜。馬太以此作爲福音書的起頭，列下從亞伯拉罕到耶穌的譜系。路加卻在施洗約翰的事工後，才提到家譜（路三），以耶穌開始，上溯到始祖亞當。雖然兩份家譜有的名字相同，但絕大部分都不同。有一不完全的解釋是這樣的，因馬太採取整齊排列的方式，有三組名單，每組都有十四個名字（太一17），因此刪除了許多的名字。另有些人猜測，以爲馬太寫的是約瑟的家譜，而路加則是馬利亞的譜系，但這並非路加的用意，他並沒有提到馬利亞的名字。我們無法知道家譜的來源，或判斷那些名字是作者自己所調查

到的。但兩份家譜都足以使我們清楚知道，耶穌乃是亞當和亞伯拉罕的子孫。他出身君王的譜系，有著「大衛的子孫」的頭銜，而這些稱號在福音書裡，常被人引用。

所有的福音書，只有路加以準確的歷史記錄耶穌生平。例如他先記載施洗約翰，而後才談到耶穌，當然這兩件事前後相連，不容分割。他用六種方式談到施洗約翰出現的日期（路三1，2），也指出猶太社會當時的政治領袖。路加這方面的記載，對建立在歷史之上的基督教來說，功不可沒。

路加另外提到一般歷史也會記錄的事件，即當居里扭作敘利亞巡撫時，有一次戶口調查（路二2）；為這緣故，馬利亞和約瑟才在耶穌未出生前，到伯利恆報名上冊。居里扭在主後六年，的確曾有過一次戶口調查，但耶穌不會這麼晚才出生。可能的原因，是在路加記載這年代的前後，敘利亞曾有幾次的戶口調查，但又如何解決居里扭的問題？Sir William Ramsay 曾假設，在巡撫Varus任內，居里扭曾有特別的任命。果真如此，則問題就可迎刃而解了。

三、拿撒勒的家居生活

（路二39～52）

現代的傳記文學，總喜歡探溯一個人的早期生活，來了解後期個性發展的影響。但福音書的作者，對耶穌早年的生活背景，並沒多大興趣。只有路加提及耶穌在拿撒勒卅年中，所發生的一件事。當耶穌十二歲時，曾到過聖殿。無可置疑的，耶穌的家庭仍然遵守猶太習俗。猶太的男童，十二歲就可以參加逾越節的筵席。路加描述這事，有更深的用意，表明耶穌與聖殿的教師們，有了第一次的接觸。

在這件事裏，教師們因耶穌的智慧而感到驚奇，我們且可看出，耶穌知道自己身負神聖的使命，這是他的家人所不明瞭的；他們顯然無法看出祂豐滿的智慧，和特有的恩典（二40）。馬利亞應該最能明瞭此事，但她只將感受存記在心（二51），她一定常常思想到，耶穌順服她，是件多麼奇妙的事。正典中，很少提到耶穌童年的事蹟，相

反的，次經卻到處遍滿這些記載。有些現代神學家，對耶穌如何明白自己有彌賽亞使命的過程感到興趣；但福音書的作者，卻從不認為這是最重要。

當時，拿撒勒人對耶穌的態度，從福音書裡可略知一二。祂是個木匠，或者是木匠的兒子（可六3；太十三55）。祂有幾個兄弟，雅各、約瑟、西門、猶大，及其他姊妹（太十三55，56）。拿撒勒的人，顯然不期待耶穌會彰顯大能的作為，或如此的富有睿智，因當耶穌的事工逐漸拓展時，他們都感到稀奇。由於這些最認識耶穌的人，都表現得如此頑梗，就更增加耶穌這段隱藏日子的神秘性了。

貳 ■ 預備時期

在耶穌開始工作之前，有幾樣有意義的事，如施洗約翰的傳道、耶穌的受洗和受試探。雖然馬可福音僅略提受試探之事，但這三件事，在福音書對於耶穌公開傳道的記載中，都佔了舉足輕重的地位。

一、施洗約翰

（太三1～12；可一1～8；路三1～17）。

我們必須從當時的猶太教背景，來了解施洗約翰的事工。那時，人們必定正期待新時代和彌賽亞的來臨。縱使人們仰望神國的降臨，是帶著物質化的理想色彩，然而施洗約翰所傳講的，卻不依循這種模型。他的方法和教訓，類似古時的先知。從許多方面看來，他是一個紀元的最後先知。他指出了另一個紀元的創始者，以及新國度的來臨。符類福音都提到，以賽亞曾預言施洗約翰的出現，且與過去的歷史事件串連一起，這就更增加施洗約翰作為耶穌先鋒的神聖權威。所有的福音書，都記載了施洗約翰的鋪路事工，但只有路加引用以賽亞的經文，來證明神的應許——凡屬血氣的，都要看見神的救恩。約翰呼

召人悔改，並預言將要來的那位，比他還大，祂要用聖靈給人施洗。馬太和路加，更向前瞻望，呼籲人注意，審判也將隨祂而來。

當約翰傳講悔改的洗禮時，立刻遭到法利賽人和撒都該人的批評，這些人被稱為毒蛇的種類，如此強烈苛刻的指責，為的是讓他們能真實的悔改。約翰的信息，相當直率且嚴厲，表明出鋪路事工的嚴肅性。他穿著駱駝毛的衣服，獨特的性格令人側目。這樣的一位先鋒，使耶穌的來臨，處在一種道德上受挑戰的環境中。藉著嚴肅的悔改呼召，約翰預備了人心，且誠如路加以稅吏和軍人為例，清楚說明了他們的本分；施洗約翰也特別指出，所謂道德革新的實際內容。

對約翰來說，洗禮不是件新事。當時，若有人要皈依猶太教，必須先行洗禮，而有些團體，如艾色尼派，也常行潔淨之禮，與入會洗禮相類似。在昆蘭團體中，這種洗禮相當重要。人們常喜歡推測，約翰是否曾與這團體有過關係。假若他曾接觸，後來也必然脫離了他們的型式。因昆蘭團體是對內的，他們的禮儀僅侷限於正式入會者。約翰的信息則是對外的，他呼召眾人要悔改。根據馬太的記載，他宣告天國即將來臨，所用的話與耶穌初期的傳道相同，清楚顯示出兩者的傳講有密切的關聯。雙方的基本差異，只在於耶穌本身是天國的創始者，而約翰只是先鋒而已。

二、耶穌的受洗

(太三13~17；可一9~11；路三21，22)。

耶穌的受洗，是約翰工作的高潮。當君王駕臨時，先鋒的工作，就要告一段落。約翰期待著，將耶穌舉薦給世人，但他卻從沒思想過，耶穌自己要求接受洗禮。他所期待的那一位，當然不需要悔改，祂是那麼偉大，約翰甚至覺得，連替他解鞋帶也不配。那祂為什麼要接受悔改的洗禮呢？福音書中，只有馬太記載約翰曾猶豫過。因此有些學者認為，這是後來作者為了尊敬耶穌，而補加上去的。但若約翰心目中的耶穌，是如此的偉大，無人能與他相比，而他又未曾猶豫過，這才是奇怪呢！接著，我們要思考耶穌受洗的原因是什麼？接馬太的

記載，是爲了盡諸般的義（太三15），因耶穌曾向約翰表示，他的受洗是正確、而是適當的。

但問題來了，耶穌爲何願意接受這種爲赦罪而設立的洗禮呢？福音書的作者並未作任何解釋，只是都提到天上有聲音，見證耶穌是父神所喜悅的愛子。顯然在神的計劃中，是要耶穌與那些需要悔改的人，站在相等的地位上。對衆人來說，洗禮是象徵他們願意離棄罪惡，但對耶穌而言，卻是紆尊降貴，與罪人同伍。約翰或其它的見證人，都沒有看出這個象徵性行爲的神學意義；只有後來的保羅才明白，就是基督那無罪的，替我們成爲罪的表徵。

毫無疑問的，福音書的作者都明白，洗禮是耶穌公開傳道的開始。聖靈彷彿鴿子般，降臨在祂身上，天上也有聲音，都來作特別的印證。這些特徵，把耶穌從其他接受約翰洗禮的人，分別出來。當然這些超自然的神蹟，除了耶穌和約翰以外，其它人不可能看得見。但福音書的作者卻看重這件事，因它啓示出耶穌使命的本質。約翰福音的記載最特別，它提到施洗約翰宣告耶穌是神的羔羊，要除去世人的罪（約一29）。雖然內容沒有提到，施洗約翰對自己的宣告瞭解到什麼程度，但作者卻清楚這事的重要性，因這使施洗約翰與耶穌的工作，有所區別。雖然施洗約翰後來對這樣的宣稱有所懷疑，但這絲毫不減他在耶穌事工開始之時，所做確切而有把握的預言。

三、耶穌受試探

（太四1～11；可一12，13；路四1～13）。

可能這是在預備時期中，最醒目的一件事。福音書作者認爲，這事緊接在受洗之後，是有因可循的。當耶穌受洗時，紆尊降貴與罪人同伍，祂是將自己放在受魔鬼試驗的地位上。我們或許可以不用「試探」，而用「試驗」，意思會比較清楚。因爲「試探」常與讓步相連，而耶穌絕不會有這種思想的。馬太和路加都詳述這事，馬可則只重點提及，例如野獸的同在，天使的伺候等。

在所有的記載中可清楚看出，這是一場屬靈的爭戰，而受試驗這

事，也拉開了後來受苦事件的序幕。這場屬靈爭戰的重點是：這試驗祇是一個範例。馬太和路加僅提到三種，並不涵括一切，因試驗總是與這三件事類似，伴隨相同的路徑而來。並且，試驗也不僅限於那四十天，路加清楚說到「魔鬼……就暫時離開耶穌」，它在等候更適當的機會。在耶穌的傳道生涯中，類似的試驗，都曾在許多場合中重覆出現過。

我們必須從耶穌的彌賽亞意識來瞭解受試驗這件事。祂深深明白自己的使命，也知道如何運用祂的權能來完成它。耶穌拒絕爲一己的利益（把石頭變成餅），而行使超自然的能力。這對祂的使命而言，毫無價值。況且，果真如此行，就是耶穌沒有掌握住最重要的事。另外，魔鬼慫恿祂用超自然的能力，向世人證明祂的確是彌賽亞；這也與祂的真正目的不符。這只會引起觀衆的興趣，卻與神的方法背道而馳。

另一個試驗，與耶穌所要創設之國度的特性有關。它是否要與今世的國度相媲美呢？它能否與今世的國度同享榮耀呢？這種可能性絕不存在。若是可能，就等於擁護魔鬼。耶穌承認，現今的世代掌握在魔鬼霸權的野心手下。但祂的國度卻完全不是這樣。

三個試驗，耶穌都藉著聖經的話勝過魔鬼。聖經，是建立屬神行爲原則的最佳基石。

馬太和路加所記載的三個試驗，先後次序略有出入，各人所要表達的主題不一，這與耶穌本身的意識無關。馬太把世界萬國的試驗擺在最後，可能就是要強調，耶穌才是真正的君王。而路加把自我顯耀的試驗放在最後，可能就是要與耶穌謙卑自己，生活在人世間的形像，作一對比。至於他們二人，是否知道正確的試驗先後，或這次序是否有特別的重要性，我們就不得而知了。

通常，一般人認爲耶穌受試驗，是爲了證明他也曾與世人一樣，凡事受過試驗（來四15）。從較狹的角度來看，這是正確的。但由於只有耶穌才具有彌賽亞的意識和權柄，所以臨到祂的試驗也就是獨特的。但這些試驗，也並非與世人所受的痛苦試驗無關。所能肯定的，是耶穌所受的試驗，一定比所記載的還要多，記錄下來的只是那具代

表性的而已。

就在艱鉅的掙扎中，耶穌開始祂的事工，對於與祂降世的真正目的相違背，卻可達到祂使命的一切辦法，祂都斷然拒絕。

叁 ■ 猶太地事工

只有約翰福音記載猶太地的早期事工，雖然這現象引發一些問題，但我們也犯不著以歷史懷疑派的眼光來看這時期。事實上，若沒有約翰記載門徒最初認識耶穌的經過，我們就無法了解其它福音書的記載。這些事緊臨在施洗約翰向門徒作見證之後（約一19ff.）。他們不可能全然瞭解上帝羔羊的宣告有何重要性，因為他們不會有這麼深的洞察力。而當施洗約翰替耶穌作見證之後，門徒就像被磁鐵吸引一般，跟從了耶穌。

值得注意的是，約翰並沒有記載羣衆的跟隨，而只提到個人的順從。在這階段，門徒與耶穌的關係相當鬆懈，需要後來符類福音中所記載的那種特別呼召，才能加以確定。耶穌讓人有極深的印象，頭兩位門徒稱祂為彌賽亞，拿但業則認耶穌是神的兒子，以色列的王。祂獲得人心的方法，與撒但在試探時所慫恿的手段，截然不同。

在這段時期，耶穌與後來的使徒們，有個人的接觸。祂曾到過加利利，在迦拿參加婚宴，並行了頭一次的神蹟（約二1~11）。神蹟的目的，在彰顯基督的榮耀。頭一次的神蹟發生在家中，其意義必不尋常，這特別顯出耶穌的人性。

開始加利利事工之前，耶穌在耶路撒冷行了兩件事。第一件是公開的行爲，第二件是私下的談話。耶穌潔淨聖殿，趕走了兌換銀錢的人（約二13ff.），以這事作為公開工作的開始，實在是大膽，因此有人認為，約翰把這件事放錯了地方，因符類福音都把這事件放在傳道事工的末期。也有人以為，兩次潔淨聖殿是不大可能的事；但也不能說絕對不可能。有一些人認為，耶穌對當時猶太教的堡壘行這事，是

象徵祂要做潔淨的工作。約翰提到逾越節的筵席，顯然是認為歷史上的細節也很重要。這事件本身，顯出耶穌所到之處，都帶著極大的權威。同時，由於耶穌暗指祂未來復活之事（約二18ff.），也表明了祂使命的另一面。

尼哥底母與官方猶太教有關係，因此耶穌與他的談話，和上述的事件有雷同之處，但談話的性質，卻迥異。尼哥底母不滿意自己的宗教，但對耶穌所強調的屬靈事件，卻又感到困惑。他的問題，正是這類人典型的代表。約翰所記載的對話非常重要，因為有耶穌對重生的教導；另一方面也顯露出，尼哥底母無法掌握其中的精意，這也正象徵一般人對耶穌屬靈信息的反應。

約翰的記事，清楚說明了耶穌和施洗約翰工作的關聯。兩人都在約但河行洗禮，因著這點，引起了約翰門徒的困惑（約三25f.）——他們還無法明白約翰的工作是暫時的，因此約翰必需一再否認自己是彌賽亞。其實約翰不過是個見證人而已，祇是他的見證與耶穌的見證相脗合。

當耶穌離開猶太地，到加利利開始祂的事工之時，曾經路過撒瑪利亞，其中所發生的事蹟，只有約翰記載下來。對於符類福音有關加利利事工的記錄，這算是個重要的引言（約四1～45）。撒瑪利亞與耶路撒冷二者之間，除了都有自己敬拜的地方，和抱有彌賽亞的盼望之外，沒有多少相似之處。約翰清楚地說，猶太人和撒瑪利亞人彼此不相來往。所以，耶穌與一位撒瑪利亞婦人談話，更是非比尋常。無可置疑的，這事證明耶穌不被狹窄的猶太民族主義所限制，也表明耶穌對待婦人的態度，與當時一般的猶太人不同。從對話中，我們看出耶穌洞察人心的奇特能力。這事件也成爲後來個人佈道的範例。

然而最令人驚奇的，是耶穌表明自己是彌賽亞（約四26），雖然祂後來一再要門徒不可張揚此事。撒瑪利亞人對彌賽亞的盼望，與猶太人不同；但並不與民族主義的狂熱緊密相連，因此不會引起嚴重的誤解，而耶穌也似乎是用另一種方式來對待他們。談完話之後，耶穌因有人信了祂，就非常喜樂，這也顯出耶穌的使命，具有屬靈的特性。在對話中，我們也看到，耶穌很快地把話題從物質的觀點轉向屬靈，特別是上帝的屬靈本性方面。

6

加利利事工

在撒瑪利亞談道之後，耶穌回到從前將水變酒的地方，在那裏又行了另一件神蹟，雖然符類福音在敘述耶穌稍後的事工時，也曾記載類似的事件，不過我們最好還是把約翰所記載的神蹟（約四46～53），當作另一個不同的事件，因為這兩個記載在細節上有好些差異，而且約翰寫說：「這是耶穌在加利利行的第二件神蹟」，這樣特意註明，似乎有其重要意義。

在迦百農醫治官員兒子的病一事，很恰巧地為整個加利利事工譜了序曲。那時耶穌的神蹟事工，在加利利還不出名，這就更顯出這位父親真是大有信心，約翰特別指出這位父親的信心，是得醫治的主要因素。

前章說過，加利利的事工可劃分為三個時期，下面我們將逐一討論。然而我們要注意，雖然此處以加利利為總標題，但我們若要將約翰的記載列入考慮，那麼在這期間，耶穌必也曾在耶路撒冷工作，祇是大多數時間，耶穌都是在加利利工作和教導。

壹 ■ 呼召門徒到 選立門徒

一、呼召門徒

十二門徒的選立，以呼召四名漁夫放棄他們的職業為始，他們是彼得、安得烈、雅各和約翰（太四18～22；可一16～20；路五1～11）。從約翰的記載我們知道，早在這事以前他們就已認識了耶穌，而這一次是耶穌呼召他們更徹底的奉獻，作祂的工。其他的門徒，是以後陸續增加的。但耶穌設立他們為正式的使徒團，是在召齊了十二位之後，也就是這段時期的末了。耶穌呼召首批門徒時，行了一件捕魚的神蹟（路五1～11），刻意強調『得人』是更高的成就，屬靈的事工遠勝於屬物質的事工。

我們無法將這時期發生的各項事件，正確地按先後次序排列，所以最好是歸類重要的事件。因此，我們就先討論利未的蒙召，（太九9～13，可二13～17；路五27～32），雖然這事是稍後才發生的。利未就是馬太，他代表了當時極受猶太人鄙視的階層。他是個稅吏。由於納稅是猶太人痛心疾首的事，收稅者自然就成眾人鄙視的對象。耶穌是根據什麼理由選召人，聖經並沒有記載，但是被選的人顯然大都是無名小卒。若仔細考察耶穌如何訓練這些人來完成祂的救贖計劃，實在是件饒富屬靈亮光的事。

二、山上寶訓（太五～七章）

講道是耶穌數項早期重要事工之一，馬太記載得最多，特別是那長篇的『山上寶訓』。路加分散地記載了這次講道的內容，因此有些學者就懷疑馬太的記載，不是耶穌一時一地所講的道。可能馬太把許多次的講道材料編纂成一次信息，但此說也不一定可信。馬太顯然是要讓讀者覺得，這是一次特別的信息。再者，我們極有理由認為，主耶穌經常反覆講論祂的教訓，正如猶太拉比們所慣行的，於是，懷疑山上寶訓的整體性，就毫無根據了。不過，這次講道的內容，比這項歷史問題更重要。由於我們將另闢一章，討論耶穌教訓的總綱，現在

只提一提這寶訓的幾個特點。

山上寶訓著重於倫理道德。耶穌心目中想到的是祂國度的建立，以及國度所需要的新行爲樣式。祂的教訓超越了摩西的教訓，涉及的題目甚爲廣泛，大部份論到社會倫理，如殺人、休妻、報復，以及對待仇敵的態度。然而，也有許多論及個人信仰動機的教訓，如禱告、禁食、自欺、以及聽道後的反應等。信息起頭所說的八福，也同樣強調屬靈和倫理的價值。馬太也記載了衆人聽道後的反應——他們都很稀奇。這在早期事工中可算是個典型的反應，最使聽衆印象深刻的，莫過於教訓中帶著的權柄。

三、醫病與其他神蹟

在這時期，耶穌多次醫病，有各式各樣的例子記載下來，馬太特別把醫病的神蹟集大成（太八1～九8；參可一40～二12；路五12～26），他將下述事件次第排列：潔淨痲瘋病人（太八1～4）；治好百夫長的僕人（太八5～13）；醫好彼得的岳母（太八14，15）；治好天晚時的病人（太八16，17）；治好加大拉被鬼附的人（太八28～34）；醫好癱子（太九1～8）；醫治睚魯的女兒和患血漏的女人（太九18～26）；醫好兩個瞎子（太九27～31）；趕出啞巴鬼（太九32～34）。這些醫病神蹟在馬可和路加福音中也有記載，但次序不同。馬太的佈局生動地強調了醫病事工的本質。幾乎每一次都刻意提到患者的信心。敘述癱子得醫治時，馬太把赦罪的權能與醫病的權能連在一起（太九2），爲了提醒我們耶穌看重屬靈的事工過於醫病的事工。沒有一卷福音書把耶穌描繪成術士的模樣。敘述醫病的神蹟，是爲了展示祂的慈悲憐憫，敘述的焦點並不在於「奇事異能」，而在於「人」。而且沒有提到任何法術、符咒、或秘方。每一次，耶穌都是控制整個場面的主宰（參本書第九章「耶穌的神蹟」。）。

耶穌有勝過邪靈的權能，這點特別重要，因爲這是傳道事工中每一階段的特點。耶穌的工作是處在屬靈爭戰的景況中的。福音書裏列舉耶穌勝過魔鬼權能的例子，可看作是屬靈得勝的說明。

在加利利這段工作的早期，有一件影響自然界的神蹟，就是平靜風浪（太八23～27；參可四35～41；路八22～25）。這件事發生的時間，馬太福音比其他的符類福音書放得早些。此事的焦點同樣不在於耶穌的奇妙能力，而在於門徒的小信。雖然如此，其奇妙性並不減少，因這神蹟曾引起門徒們議論耶穌究竟是誰，連風和海也聽從了他（太八27；可四41；路八25）。在整個福音書的記載中，耶穌的身份一直都蒙著一層神秘色彩。

四、毀譽參半

福音書作者非常關切耶穌帶給各人的衝擊，這種關切，在他們評論耶穌早期的聲名中特別明顯。在太四23～25中，他的摘要清楚說到耶穌的名聲傳遍了敘利亞（參可一28）。人們對耶穌醫病工作的狂熱，當然是膚淺的；耶穌信息中真正的意義，以及耶穌作工時，那種不喧嘩、不張揚的屬靈特點，眾人並沒有看出，更談不上有什麼領會了。與這種膚淺的歡迎比照之下，法利賽人的批評也清楚地顯露出來。事實上，馬可按序記下一連串事件，顯出文士和法利賽人漸增的敵意（可二1～三6），這一連串事件的頂點，顯出這種敵對相當強烈，因為法利賽人居然難得地與希律黨聯合起來。

耶穌在工作的晚期，曾率直地批評法利賽人，大部份是針對他們的假冒為善（參太廿三）。然而在這段早期工作中，祂是以合理的方法，讓他們有機會回頭。耶穌的不合傳統，對他們來說是個絆腳石。耶穌對安息日所持的態度，在他們的眼中是違背律法的，而祂與稅吏和罪人的來往，也只招致法利賽人的輕蔑而已。眾人認為耶穌說話行事都帶著權柄，不像文士（太七29）。法利賽人無疑的也有所不滿，他們看出這事嚴重威脅到他們對百姓的控制。

五、十二門徒的選立

十二名特派門徒的提名、任命，以及他們首次傳道的描述均甚重

要，因此所有符類福音都有所記載。馬太和馬可卻連帶提到趕鬼的權柄（太十1；可三13~19），馬太更提到醫病的能力，馬可則提到傳道的託負。路加把選立十二門徒的經過，和使徒位分的獨特職責分開記載（參路六12~16；九1，2）。被召的均具代表性。他們並非全部來自貧窮階層，因為雅各和約翰的父親有船，也有雇工（可一20），而馬太雖是稅吏，為同胞所憎惡，生活卻必定豐裕，西門原來可能是位革命份子。

耶穌既委付十二門徒如此的重任，便向他們作了一番指示，除了讓他們在第一次傳道旅行中，得著即時的裨益，也作為日後基督教會傳道的規範。有關耶穌對十二門徒的指示，馬太福音比其他福音書記載得完整（太十5 ff.），參路九1~6，可六7~13），其中特別說到物質的供應，耶穌忠告他們，除了必需品什麼也不要攜帶。村莊、城鎮不論接待或不接待他們，耶穌都教導他們如何處理。他所說的都是一些實際的建議。他們傳講的信息僅限於宣告天國近了。耶穌也告訴他們，不要以為人人都喜歡這信息，反而有許多敵對和逼迫正等著他們。

耶穌的忠告顯然為了裝備門徒應付日後（而非當前）的逼迫，早期教會的歷史也充分證明逼迫的真實。為了堅固門徒，耶穌提醒他們天父必會看顧。最令門徒吃驚的預言，是耶穌說祂的信息必然導致家庭的分裂。耶穌從開始就親身經歷到法利賽人的敵對，因此他必然關心到門徒將面臨的困難。只有靠主恒久忍耐，才能得勝。

前面已經評論過耶穌和施洗約翰的關係，不過馬太和路加福音，還記載了耶穌曾再次談論這值得注意的事。我們知道開始時，耶穌所傳講的是約翰講過的，但不久祂就進而宣告祂獨特的信息。約翰已經承認並公開宣告耶穌比他還大，但後來的發展使他感到困惑，這也沒什麼奇怪。當他起了懷疑時，便從希律囚禁他的監牢裏，差了兩位使者來確定耶穌是否願意證實祂就是彌賽亞（太十一2 ff.），耶穌不僅把鼓勵的話傳給約翰，並且在羣衆面前稱讚約翰的偉大。耶穌本人曾藉著孩童舉哀和跳舞的遊戲，說明自己與約翰的不同，祂指出，那世代對兩者都不滿意。

貳 ■ 選立門徒到離開 北加利利

一、安息日的爭論與治病

這裏我們很適合討論一件只在約翰福音裏記載的事蹟，即耶穌在畢士大池旁醫好了一位癱子。我們無法確定醫治時的節期，也無法把這事件準確地嵌進符類福音的結構中。這事蹟的主要意義，在於約翰沒有明確地說到這人的信心如何，但是這人聽到耶穌的命令後，就馬上拿起他的褥子行走，這就清楚暗示了那人的信心。由於神蹟行在安息日，便再度引起了猶太人的敵視，並且現在又增加了一項控告，就是耶穌把自己當作與上帝同等。

門徒在安息日從麥田裏掐了麥穗，於是另一個安息日的爭論又發生了（太十二1～8；可二23～28；路六1～5），法利賽人把這項行爲曲解爲工作，因而應該禁止。這事件導致耶穌明確地宣佈祂是安息日的主（太十二8），因此祂比文士更有資格詮釋律法書。當另一件安息日治病的事件發生後，馬太又提到法利賽人設謀要除滅耶穌（太十二14）。

馬太在記載醫治的神蹟時，提到預言的應驗。他引用以賽亞書的僕人之歌（太十二17～21），馬太的耶穌事工記錄中，預言的應驗是重要的一環，這在其他福音書中也略有提及。路加記載這時期中發生的兩件突出的神蹟，一件是在迦百農醫治百夫長的僕人（路七1～10），另一件是在拿因城使寡婦的兒子復活（路七11～17）。前者的不尋常是一位非以色列人的信心，他確信耶穌那帶有權柄的話語；後者的不尋常是衆人的反應，他們都歸榮耀於神（路七16）。

另一件事說明耶穌的深解人意。在一位法利賽人的家中，有位衆

所皆知有罪的女人，用香膏膏耶穌的腳（七36～50）。路加生動地說出這女人的敬虔和法利賽人的吹毛求疵。耶穌用比喻告訴那法利賽人西門，這個女人雖是罪人，卻比他更敬虔。這件事本身便是一個比喻，指出耶穌在兩種具有代表性的人身上所產生的效果，一種是有宗教信仰的人，一種是沒有宗教信仰的人。那些理當在敬虔上作榜樣的人失落了，而那些很少享受宗教權益的人卻得著了。

二、分裂和攻擊

耶穌的工作常引起爭論，最尖銳的一次發生在一次趕鬼之後（太十二22ff.，可三20ff.；路十一14～23）。法利賽人認為他趕鬼是靠著鬼王別西卜，但耶穌指明撒旦會趕鬼是件荒謬的事。趕鬼的能力乃是靠著上帝的靈。這兩種力量衝突的屬靈意義，在這件趕鬼的事上最為清楚。可嘆的是法利賽人在宗教的事務上雖然一絲不苟，卻在這事上幾乎犯了永不得赦免的罪。後來有些文士和法利賽人，換個方式來刁難耶穌，他們要求神蹟，但耶穌斷然拒絕了。由於耶穌太過不符猶太人對彌賽亞的一貫觀念，難怪他們要求神蹟來解惑，然而他們卻因瞎眼，忽略了以前約拿和所羅門的神蹟。

在這個時候，耶穌需要澄清祂與自己家庭間真正的關係，因此他指出一種比家庭關係更超越的繫連妙結（太十二46～50）。

三、耶穌的教導範例

耶穌這時期的教訓與早期的相仿，路加記載了許多話語，都與山上寶訓類似，雖然是在不同的情形下講的，但無疑地，耶穌常重複同樣的話語，因此我們也不必認為，路加的和馬太的是同一篇講章。那些歡喜來聽耶穌的平民，需要一遍又一遍的重覆受教導。路加的記載與馬太的雖有些相同，但路加的講道比較簡短；即使在共同的資料中，用字也相當的不同。有人認為耶穌的教學法曾受拉比的影響；倘若我們承認耶穌的大部份教材，曾多次用在不同的場合中，那麼這種說

法便可得到支持（參B. Gerhardsson的*Memory and Manuscript* [1961]）。然而，我們也必須全然承認，耶穌教導的內容和方法有其獨特之處，祂比拉比更懂得教學心理。

路加提及一件有趣的事，使我們認識耶穌在這段時期生活的一面：跟隨祂的除了十二門徒外，還有一羣婦人，她們之中有的相當富裕，所以能供應這團體的日常所需（路八1～3）。

在耶穌的傳道旅程中，祂曾說了一些天國的比喻，馬太特別感興趣，並且集其大成（太十三）。耶穌比喻式的教導將在另一章討論，此處僅需點出，在這段時期使用這種教導方式的意義。此時期羣衆仍然擁擠著來聽耶穌的教訓，但是他們對道理的基本領悟力卻有差異，撒種的比喻（正確來說，應該是土壤的比喻），是用來道出耶穌對這項事實的認知，也用來使門徒明白他們日後將會遇到的情況。耶穌採用比喻教導法，就表明耶穌在祂教導中有淘汰的意思。生動的故事最容易記得，但是只有那些認真發掘其意思的人，才能明白其意義。門徒蒙耶穌解釋撒種和稗子的比喻之後，他們一定不明白，為什麼耶穌的教訓並不一定使所有聽的人都接受信服。當時有許多不利的影響敵擋耶穌的教訓。每一大段比喻的末了，馬太記載了耶穌的一句話，充分說明了祂教導聽衆的方法。凡文士『受教作天國的門徒，就像一個家主，從他庫裏拿出新舊的東西來』（太十三52）。雖然耶穌的教訓中有不少老的東西，但也有不少是獨特的，這些都超越了那些舊的。

四、拿撒勒人的不信

在這時期，耶穌的家鄉拿撒勒城發生了另一件事，雖然會堂衆人都希奇祂的智慧 and 教訓（特別是因祂出身寒微），可是他們卻因祂跌倒，並且不信祂（太十三53～58；可六1～6；參路四16～30）。馬太記載：『耶穌因為他們不信，就在那裏不多行異能了』；馬可說到耶穌祇治好了『幾個病人』（可六5）。耶穌引了一句諺語來評論這項不幸事件：『大凡先知，除了本地本家之外，沒有不被人尊敬的』。對於祂的活動因人的不信而受到限制，祂顯然並不詫異。

五、施洗約翰之死

到這時，福音書還未曾提及民間權勢對耶穌的態度。但是符類福音都提到了耶穌的名聲，已經傳到希律的耳中，人們謠傳希律所斬的施洗約翰已經復活，使希律感到苦惱，因此他希望見到耶穌。馬太和馬可都提到被殺的詳情（太十四 3 ff. ；可六 17 ff. ）。施洗約翰的被斬是希律兄弟的妻子希羅底惡意要求的結果。這事發生在一次酒宴上，希羅底的女兒表演了一齣優美的舞蹈之後，馬太和馬可說到，當希羅底的女兒要求把施洗約翰的頭放在盤子裏，希律甚是憂愁，但是他已經輕率地起誓作了應許，只因怕在朝臣面前丟臉，就不願背誓。整樁醜事的結局，就是耶穌的尊貴先鋒含辱以終。

六、使眾人吃飽

當門徒們旅行傳道回來以後，耶穌帶他們暫時離開人羣。他們一定有滿腹的話，在僻靜的地方當然比在嘈雜的羣衆中便於報告；但這次耶穌和門徒無法獨處，因衆人看見他們坐船渡過加利利海。等船到達時，衆人已聚集在岸邊迎接祂，耶穌也藉這機會做更深廣的教導，並且行神蹟給衆人吃飽。後者極不尋常，以致四位福音書作者都記載此事件（太十四 13～21；可六 30～44；路九 10～17；約六 1～14）。馬太和馬可都提到耶穌的憐憫，這該是這次神蹟的主要動機。這事的另一個特點，就是耶穌要門徒給衆人吃，雖然明知他們辦不到，四位福音書作者都刻意提到，找着的食物很少（五個餅和兩條魚），也都提到剩下十二籃的碎屑。馬可的記載最生動，他不僅提到草地青綠，還提到衆人分開成幫地排列（可六 39，40）；然而祇有約翰提到這事件的意義。當衆人看見這神蹟後，就想立耶穌爲王（約六 15），但是他們的動機完全是唯物和政治性的，與耶穌的意圖完全相反，因此祂不得已祇好避開羣衆。

祇有約翰揭示這件事的重要一面，即耶穌所講論從天上來的真糧

(約六32ff.)。信息的前半部可能在耶穌履海之後(參下一段)，就馬上在野地發表的，而後半部顯然是在會堂說的(約六59)，前後的分界，可能是在約翰記載猶太人私下議論的地方(六41)。

約翰所記載的討論形式，應該是許多對話的典型，這典型表明了耶穌常主動讓人的注意力轉向屬靈問題。猶太人想滿足他們的好奇，想知道耶穌是幾時到海那邊的；他們也想知道當行什麼，才算作神的工；又要求耶穌行神蹟，做爲信祂的根據，而且引述神在曠野曾賜下嗎哪。對於每個問題，耶穌都給了一個屬靈的答案。對第一個問題，祂力勸他們要尋求那存到永生的食物；對第二個問題，祂勸他們要信神所差來的——耶穌；對第三個問題，祂提醒他們，上帝的糧是從天上來的，不是摩西給的，是上帝所賜的，然後說到這糧就是耶穌自己。這題目在後半部的信息中引發，表明耶穌降世工作屬靈的重要層面——捨去祂的生命，讓世人得生命(約六51)。許多跟隨耶穌的門徒覺得，這教訓難以明白而且逆耳，就離開了耶穌，耶穌因而詰問十二門徒，引發了彼得熱切表明自己的信心，最後預言了猶太的賣主(約六66~71)。

七、在海上行走

衆人吃飽以後，跟著發生耶穌在加利利海上行走的事件。除路加外，其他三本福音書都有記載(太十四22ff.;可六45ff.;約六16ff.)。雖海上的氣候惡劣，但耶穌控制著整個情況。這兩個神蹟連在一起並非偶然，因爲兩者都顯示出一種超自然的能力。耶穌在風暴中帶來平安的信息。祇有馬太記載到彼得想效法耶穌在海上行走。耶穌溫和的斥責，顯出彼得衝動的行爲和不足的信心。這事件是訓練彼得的功課之一，使他在早期教會中大大被神重用。

八、古人的遺傳

耶穌與耶路撒冷的一些文士和法利賽人(太十五1)，因著遺傳

問題而產生尖銳的爭論。對猶太人來說，古人的遺傳極其重要，它的地位與成文律法並列，甚至凌駕其上，因而擁有很高的權威。日積月累之下，其細則越來越多，也越來越累贅，以致成爲虔誠猶太教徒的重擔。這制度備受濫用。馬太後來記載了數則耶穌對它的嚴厲批評。遺傳本是爲了幫助民衆遵守律法，現在門徒疏忽了飯前洗手的儀節，使法利賽人感到困擾，耶穌卻指出他們沒有遵守更基本的要求——孝敬父母是摩西的誡命，但法利賽人曲解了這誡命，而使之無效（太十五5）。耶穌在法利賽人的面前告訴衆人，真正的污穢是出於思想而非儀節。

叁 ■ 離開北加利利 往耶路撒冷

一、外邦人地區

耶穌批評了當時的遺傳以後，便往外邦人居多的地區，推羅和西頓一帶。此行之所以值得注意，是因爲耶穌對待一位敘利亞腓尼基婦人的態度，這婦人爲著被鬼附的女兒來求耶穌（太十五21ff.；可七24ff.）。門徒相信外邦人沒有權利向耶穌要求什麼，耶穌自己也說祂是被差遣到「以色列家」去（太十五24）。這話似乎支持門徒的看法，且表明耶穌主要宣教工場的界限，以及祂不走遠的原因。這婦人有不尋常的信心，她認爲即使不夠資格爲兒女，也願求得狗的份兒，因此耶穌答應了她。這件事表明宣教的界限，必要時可以從寬解釋。

從推羅、西頓回來後，馬太摘要地記載了一些耶穌所行的醫病神蹟（太十五29ff.），提到衆人都歸榮耀給神。馬可記載耶穌醫好一個耳聾舌結的人，使衆人都分外希奇（可七31ff.）。他還記載耶穌囑咐

衆人不要傳揚，他們卻不留意（七36）。耶穌爲何要這樣囑咐呢？有人認爲這是彌賽亞奧秘理論的證據之一，這理論已在前面討論過，但是我們實在不必先接受這理論後，再來解釋這囑咐。耶穌從不讓人覺得祂是一名術士，因此基本上，我們該知道祂不接受這樣的角色。

二、第二次使衆人吃飽

馬太和馬可在此提到耶穌使四千人吃飽（太十五32ff.；可八1ff.）。這事與上次事件有許多相同的地方，以致有些學者認爲，這是同一事件的重複記載。事實上二者之間有重大的差異，因此福音書作者覺得足以證明它們是兩件事，而非同一件事。兩者的人數不同，找到的食物也不同，而且第二次所留下的零碎，筐數比第一次少。

倘若有人認爲，消息在傳遞的過程中可能有諸多誇張或旁加枝節，那麼根據這種說法，這次記載就當比五千人吃飽的記載更原始。然而我們很難明白，爲什麼後來要多加一千人，又爲什麼減少兩個餅和一些魚，且又多了五筐零碎。此外，馬太和馬可在這事件所用的『筐子』這詞，與前次不同。如果兩件事的確發生了，則必須找出馬太和馬可兩件事都記載的原因，因爲他們一定考慮到重覆類似事件的意義。他們也記載耶穌特別提到這兩件事（太十六9，10；可八19，20）事件雖然發生兩次，門徒還是沒有學會功課，法利賽人也仍在尋求天上來的神蹟。因此這兩件事，不祇強調耶穌那不變的異能，同時也強調觀衆的愚頑，無法瞭解信息。至於法利賽人，仍然要求天上的神蹟，難怪會引起耶穌深深的嘆息（可八12），斷然拒絕他們，並告訴他們，除了約拿的神蹟，再沒有神蹟給他們（太十六4）。無可置疑的，這事件使耶穌警告門徒要防備法利賽和撒都該人的酵，耶穌指的是防備他們的教訓（太十六5～12；可八14～21）。

三、該撒利亞腓立比

耶穌在伯賽大醫好一位瞎眼的。這事件值得注意，主要是因爲這

神蹟分作兩個階段完成。我們且略過這事，轉到該撒利亞腓立比的重要討論上（太十六13ff.；可八27ff.；路九18ff.。耶穌提出一個問題：

「人們說我是誰？」四個普通的答案是：施洗約翰、以利亞、耶利米、或先知的一位，但是彼得自己的看法比這些都深遠。馬太完整地記載了彼得的見證：「你是基督，是永生上帝的兒子」（太十六16），從此以後，耶穌就專心訓練十二門徒，可見彼得的承認，對耶穌來說一定有特別的意義。符類福音都記載，耶穌囑咐門徒不要對別人說到此事，這說明耶穌明白人們不會瞭解祂真正的本像。

彼得和其他門徒爲什麼會肯定承認耶穌就是彌賽亞，此處並沒有說明。不錯，門徒雖曾看到耶穌能力的彰顯，但是許多其他的人也同樣看到，卻不相信。耶穌自己提醒彼得，不是藉著人的作爲，乃是藉著父神的啓示，他才能得到這樣的結論。

我們無法確定「永生上帝的兒子」這名字所要傳達的內容，但是彼得顯然是指神性而言，這項認識對耶穌有多麼大的意義！從耶穌立刻祝福彼得，並且說到有關彼得的預言，我們就可以推知一二。耶穌對彼得說：「我要把我的教會，建造在這磐石上」（太十六18）。耶穌祇有在兩處用到「教會」（*Ekklesia*）這字（參太十八17）；這裏是其中之一。

有關這句話所產生的問題，我們無法在此討論，但問題的關鍵在於「磐石」這字的解釋，磐石是指彼得本人，或是指彼得的這項承認？利於前者的理由，是彼得的名字有雙重意思；利於後者的理由，是聖經其他地方的教訓，說到基督是教會的基石。如果前者正確，則耶穌這句話是要人們注意，彼得將在教會站重要的地位，想起第一批信主的猶太人和外邦人，都是藉著彼得的講道成爲基督徒的（徒二；十）。然而，耶穌所預言的教會是要與陰間的門對抗的，因此教會需要的是比善變的彼得更穩固的根基。

耶穌更應許將天國的鑰匙賜給他，這鑰匙帶著捆綁與釋放的權柄。這節經文要和太十八18中，耶穌對衆門徒說的命令對照來看。當耶穌開始訓練十二門徒時，他首先注意到彼得，原是很適當的事，因爲耶穌說到自己將受害時，馬上反對的便是彼得。

顯然該撒利亞腓立比是耶穌工作的轉捩點，因耶穌馬上讓門徒們分擔祂所預知日後的不幸事件。值得注意的是，當耶穌頭一次預言受苦時，就連帶說到復活，以後受苦預言也是這種形式。

門徒們很難瞭解耶穌受苦的必要，他們更難瞭解受苦在他們生命中的地位。否定自我不是件容易的功課，爲了能有更多的機會來教導這功課，在這時期，耶穌必須開始一些訓練的步驟。

四、登山變像

這時跟著發生的事件，其次序都很明顯，三本符類福音都一致。該撒利亞之後，接著就是耶穌改變形像，然後是醫治患癩癩症的男孩；第二次預言受苦，以及爭論誰爲大。（參太十七 1 ff.；可九 2 ff.；路九 28 ff.）。在任何耶穌生平的記載中，登山變像必須居於重要地位，這是耶穌顯現榮耀的獨特方式。這次顯現祇讓三位門徒看見有其意義，這表明十二門徒中有一核心小組。我們很難立刻明白，爲什麼耶穌不邀其他門徒伴隨，但這三位門徒無法瞭解這事件的意義，就足以表明其他門徒也會有相同的反應。無論如何，耶穌不是要在衆人面前變像，好像公共奇觀一般，這經歷祇要有足夠證人證明其真實就夠了。

變像本身包括了三個階段：首先耶穌改變了，祂的面孔和衣服也發出特別的光輝，摩西和以利亞也和祂一同顯現；然後，彼得做了一個完全不適當，卻是很讓人瞭解的建議，即搭三座棚子給變了像的基督和祂的兩位天上同伴；最後，雲彩中有聲音力勸他們，專心聽從耶穌，因祂是上帝所喜悅的愛子。門徒油然而生的敬畏成爲這事件的高潮，最後耶穌又恢復祂平常的樣子。

若要評估這事件在耶穌傳道中的地位，必須先記住一些因素。這事顯出耶穌的真實本性，藉此對比幫助人更瞭解祂的道成肉身和此後的受苦，是何等的降卑。祂不是一位普通的人，祂實在是永生上帝的兒子，正如彼得先前所承認的。他上次承認時，若只是模糊瞭解他所承認的，如今看到變像的基督，就必全然明白先前所承認的了。然而，這次短暫瞥見耶穌的榮耀，並沒有減少彼得等三人日後的疑懼，也

沒有使彼得免於再三否認主。疑懼和否認是他們對耶穌受苦的反應。他們對耶穌的榮耀有著不變的信念，並不是藉著瞥見變像而得，而是藉著引到復活的受苦經歷中得着的。

我們必須記住這事件的另一要素，即摩西和以利亞在這事件中所扮演的角色。一般認為他們代表著律法和先知，耶穌則凌駕其上。路加提到他們談論耶穌將要在耶路撒冷去世的事，這記載一定是爲了在耶穌受死的預言上，加上超自然的認可，耶穌在變像之前曾對門徒說過此預言。耶穌不想在祂復活之前，讓衆人都知道這件事，因此禁止三門徒在祂復活之前將事情告訴任何人。

以利亞在異象中出現，使他們心中起了一個問題：他們記得文士的教導，說以利亞是彌賽亞的先鋒，如今他們既曉得耶穌就是彌賽亞，他們或許會奇怪，爲什麼在這以前還不見以利亞。耶穌藉這機會讓門徒明白，施洗約翰已應驗了以利亞的角色。

五、更多的神蹟

在山脚下，其餘的門徒面臨另外的問題（太十七14*ff.*；可九14*ff.*；路九37*ff.*）。耶穌不在那兒，他們顯然無能力處理患癲癩病、被鬼附這一類的非常事件。耶穌因他們的小信而大大傷感。這事件可看出門徒的能力。耶穌爲著將來的教會事工，訓練了這批門徒，目前他們還沒有學會如何處理不可能的事（太十七21；參可九29）。這是一門必須在別的場合中一再重覆教導的功課（參太廿一21*f.*；可十一22*ff.*；路十七6），眼前的事件是耶穌能力與魔鬼能力短兵相接的例子，這也說明了耶穌不間斷的爭戰。以前在曠野的試探，也是這種情形最好的說明。

耶穌第二次預言祂的死亡和復活，是改變形像後的自然結果（太十七22*f.*；可九30*ff.*；路九43*ff.*）。符類福音作者卻提到門徒的反應，馬太說他們憂愁起來（太十七23）；馬可和路加則說到他們不能明白，且不敢要求耶穌解明（可九32；路九45）。耶穌發現無人支持祂將面臨的審判，連最親近的門徒也是如此，由於他們的腦筋轉不過來，

以致最後在祂受苦時離棄了祂。

這時期另有兩件事，讓我們瞭解耶穌的教學法。馬太記載，有一次有人問彼得，他的主是否繳殿稅，彼得的回答是肯定的，耶穌藉這事件向彼得說明，祇有君主的屬民才需付稅，君主的兒子毋需付稅（太十七24 *ff.*），但是對於殿稅這樣的小事，耶穌也不願抵觸，祂指示彼得從魚口中取得一個銀錢，去繳納耶穌和他自己的稅。

由於這神蹟的性質特別，且行神蹟是爲了耶穌自己的需要，因此許多人難以瞭解這事。爲了尋求解答，有人認爲這記載來自較不可靠的遺傳，並以這事件作爲範例，證明神蹟不過是基督教遺傳的潤飾而已。我們不需要這樣的理論爲證據。這神蹟基本上是超自然的知識，不是自然律的暫停。它的確特別，且出乎意料，但是沒有足夠的因素能否定它的真實性。

馬可福音（九38～41）和路加福音（九49 *f.*）都記載了另一事件，約翰說到他看見一位驅魔師奉耶穌的名趕鬼，門徒們禁止他這樣做，因他不屬於耶穌這一羣，耶穌警戒門徒不該如此，祂樂意接受任何奉祂的名所行的工作。

六、耶穌其他的話語

在這期間，耶穌最著名的話語，就是當門徒爭論在天國裏誰爲大時，耶穌所做的回答。祂藉一個小孩作實物教材，闡明謙卑是祂國度中最重要的美德（太十八1 *ff.*）。這種美德是希臘人所蔑視的，也是猶太人所忽視的。訓練十二門徒的過程中，耶穌傳授他們一套全新的價值觀：服事人是爲大的途徑，這是他們需要學習的。耶穌藉這事件警戒門徒，不可叫別人跌倒，並且對於使人跌倒的禍首，耶穌給了嚴厲的諫語（太十八6～9；可九42～48）。

馬太記載了一個驚人的比喻，說明饒恕人的必要（太十八23～35）。比喻中提到王的兩個僕人，其中一個欠國王一大筆錢，他根本無力償還，因着王的憐憫，債務得以完全豁免。這僕人同時是另一僕人的債權人，別人欠他的錢與他的債務相比，實在是微不足道，但他對

待別人卻毫無憐憫，於是國王向這位已蒙寬恕的僕人發怒。藉這故事，耶穌教導人人都要饒恕別人，這也就是彼得詢問該饒恕弟兄幾次的答案。在天國裏，並不算計過犯的次數或大小，故此需要恢宏的胸襟來饒恕人。

7

後期事工

在安排耶穌生平故事的次序上，這是最難的一個時期。無論按時間先後，或是地點的不同，都是如此。馬太與馬可都很簡略，路加為這趟旅程，蒐集了大量的資料，但結構卻不嚴整。

壹 ■ 邁向耶路撒冷

對路加而言，他認為耶穌在兩次預言受難之後，朝向耶路撒冷走去是無可避免的。雖然如此，這次行動所留下的印象，卻是輕淡的。有一段（路九51～十八31）關於耶路撒冷的記載頗令人困惑。路九51說耶穌面向耶路撒冷，路十38說耶穌在馬利亞和馬大的村子裡（伯大尼）。路十七11祂在往耶路撒冷的路上，經過撒瑪利亞與加利利之間。路十八31記載祂宣佈要到耶路撒冷去。路十八31^{ff}說祂在耶利哥一帶，路十九28說祂最後走向耶路撒冷，一直記到祂的進城。要把這些個提到耶路撒冷的事，視為同一次旅程中所作的，似乎很難。假如認為耶穌至少有兩次去耶路撒冷，就很容易把約翰的資料（約七～十章）加進適當的地方。可是，想編一個令人滿意、按時間先後的記錄，仍是不可能。這種安排究竟有沒有好處，也值得懷疑。因此，最好還

是盡可能保持路加所給的印象，對約翰所提有關耶路撒冷事工增加的材料，則可另外處理。因此，為方便計，路加所述的行程，應從第十三章末起（歎惜耶路撒冷）分為兩段，以便記下約翰七～十章的事情和談話。值得注意的是，路加這一段大部分的資料是他獨有的，但有許多與馬太的記載很相似，並且還有幾節是三個符類福音都有的。下面的概覽，重點放在路加特有的資料上。

一、加利利到伯大尼

路加簡略地提到最後旅程的開始（路九51），這句話比別的福音書更生動地寫出耶穌自己深深警覺於高潮的接近。旅途中發生的頭一樁事，就是經過撒瑪利亞村莊的事（路九51～56）。祂所去的方向引起了村民的反對。雅各和約翰想洩憤，要用天火焚村，這正可看出他們的幼稚。他們根本沒有這個能力，也完全與耶穌的精神不符。祂到耶路撒冷的路上，並非要散佈些焚燒村莊的事，作為憤怒的標幟，而是要對那些很少了解祂使命的人，留下一些忍耐寬容的印證。對這個建議，除了譴責之外，祂很難作別的舉動。

不過，有些宣教活動還是要做的。第一、門徒需要認識那一種人才適宜於作基督的門徒，路加記載耶穌處理三個典型的例子（路九57～62）。主要的特色是願意受苦與堅持永不回頭。在祂受難期間，甚至使徒們也棄絕祂，若不是上帝的恩典使他們回頭，他們一點也不配得到天國。這種嚴格的要求，形成了差遣七十人出去的前奏（路十1～16）。給七十人的使命與給十二人的很相似。路加寫的很清楚，七十人使命的主要目的，是為耶穌要去探訪的地方作鋪路的工作。他們是去宣佈天國的臨近（路十9）。他們實際就是耶穌的大使（見路十16）。耶穌在差派時，特別又加上對哥拉汛、伯賽大、迦百農的指責，祂大能作為的屬靈意義，在這幾個鎮上已經完全消失了。祂提及自己的經驗，無疑是要門徒準備好，接受他們事奉時同樣得不着反應的事實。

七十人的工作期間可能不長，因為路加接着就提到他們高興的回

來。他們特別高興是因為他們能治鬼，但耶穌卻警告他們不要本末倒置：上帝對他們的評審比他們對魔鬼有權柄重要得多（路十17ff.）。這些人的不成熟和天真，可能使耶穌有所感觸，於是獻上一個感謝的禱告說，啓示不是來自人自己的了解，而是由於上帝權能的行動（路十21f.）。與別人比起來，衆門徒是處在特殊的地位上（路十23f.）。

路加與馬太不同，他的比喻不歸成一堆堆，而是分別插在某樁事件裡，使比喻的目的立刻顯明出來。好撒瑪利亞人的比喻是個絕佳的例子（路十25～37）。一位猶太律法師與耶穌談到永生，因之引出了這個比喻，告訴那律法師如何把理論上的認識實際地應用出來。認識愛鄰舍是神對承受永生的條件之一，是一回事；但要認識「鄰舍」一詞含義之廣，甚至包括了撒瑪利亞人，那又是另一回事。猶太人與撒瑪利亞人之間常有仇恨，耶穌這樣解釋何為好鄰舍，我們可以想到那律法師必定非常吃驚。而且，這比喻表達的不僅是個例子而已，它生動地說明了憐憫的基本原則，這種憐憫也是耶穌生平中的一大特色。

這時，耶穌已經到了伯大尼，靠近耶路撒冷了（路十38～42）。我們無法知道這是不是耶穌頭一次到馬利亞和馬大的家來。路加記這事主要是要表現姊妹倆完全不同的反應，一個表現為耶穌全心作家務事，另一個則傾聽祂的教訓。祂對後者的誇獎，強烈顯出那時祂心目中所認為自己使命最重要的一面。

二、關於禱告的教訓

衆門徒一定常看到耶穌禱告，有一次他們要祂教導怎樣禱告。祂所述的禱告方式與山上寶訓中的相似，只是較簡略些而已（路十一2～4）。爲了給他們進一步的指導，祂又告訴他們一個比喻說，一個人在半夜堅持向朋友借用食物，由於他的百折不撓，得到了他所需的（路十一5ff.）。這故事使耶穌跟着爲禱告給了完全的保證。對天父是配得無限制依賴的，祂比生身的父親更體貼，肉身的父有着一切的限制，還不致嘲笑自己兒女熱心的要求，何況天父呢？在這一點，耶穌自己又是這教訓的最佳榜樣，因爲祂的生活，一直都依靠祂的天父。

三、比喻的教訓

路加其餘部分的許多材料都是他特有的，其先後次序是按門徒與法利賽人二個主題交替出現的。顯然路加的意思是要用這辦法，表現耶穌對待這兩種人的不同態度。最方便的是從路十三35分成兩半。

有一次羣衆圍着祂，有人問到遺產的問題，耶穌告訴他們一個無知財主的比喻（路十二13~21）。那人辛苦積存的產業一點也享受不到，因為他就要死了。這使耶穌爲這比喻又加了一個一般的應用原則，警告一切對富有持錯誤想法的人。接着路加加上許多話，很像山上寶訓裡的。然後他把這事與彼拉多殺加利利人，把血摻在祭牲裡的事連在一起，其後又提到西羅亞樓倒塌壓死人的慘劇（路十三1 ff.）。這些災禍當然會引起疑問，可是值得注意的是，耶穌並不在這些問題上作神學或哲學的討論。祂用這些事警告祂的聽衆，要他們悔改。這個警告再藉無花果樹的比喻加強了，那樹不結果了，管園的請求再給一次機會，讓他來加水施肥（路十三6 ff.）。耶穌並未說出這個比喻的應用，但其含意卻很清楚。一個生命的真正改變，所結的果子就是證明，若沒有這種果子，樹本身也沒有用了。

四、面對法利賽人

接下來的部分主要與法利賽人有關，雖然也有其他的事。一個會堂總管抗議耶穌在安息日治好一個久病不癒的女人（路十三10 ff.）。耶穌答覆的用辭相當強烈。祂責備對方是偽君子，因他會毫不猶疑的在安息日照護自己的家畜。路加的記述，多少顯出仇敵受到羞辱而羣衆都高興的意味。

當耶穌再次走向耶路撒冷時，有法利賽人來搭訕，勸祂逃避希律（路十三31 ff.）。這些法利賽人萬萬沒料到耶穌的主意已定，祂並不因希律這樣的一個人就能阻撓祂（耶穌稱他是「那個狐狸」）。事實上祂的命運乃在上帝手中，不在希律手中。緊接着這事，路加就記上

了歎惜耶路撒冷的事，而馬太記的則晚一些（見太廿三37～39）。耶穌在這次歎惜中表現得既溫柔又嚴厲，他用母鷄在翅膀下聚集小鷄這個生動的意喻。祂說：「我多次願意聚集你的兒女」，這句話似乎是說祂上耶路撒冷的次數，比符類福音所記的要多些。

五、兩次的猶太節期

關於路加的記載暫且停在此處，且來看看約翰所記住棚節和修殿節所發生的事，這都是在耶路撒冷過的。

根據約翰的記載，快過住棚節時，耶穌是在加利利（約七1f.）。祂的家人催祂去過節，只是要祂去揚名，並不是相信祂，這顯然也誤解了祂使命的真實性質。耶穌明白表示祂的時間尚未到，若是早公諸於世，那就違背了上帝所訂的時間。耶穌始終很謹慎地按照神的時程來工作。不過祂雖然完全避免公開表演，等祂兄弟去之後，祂還是私下去過節了。

過節時許多人在找祂。人們私下談論祂，意見紛紜。最後祂以一個教師的身份出現，卻毫無誇耀。確實，祂在這方面的技巧還贏得了猶太人的驚奇。這使耶穌說到一些以權柄為論點的話題（約七14ff.）。祂自己的權柄是來自那位差祂來的，與他們所沒有聽從的摩西不同。猶太人提起祂來源的問題，認為耶穌決不可能是彌賽亞，因為他們已經知道祂父母的來源。耶穌仍然說祂是從差祂來的那裡來的。

他在眾人中宣講這一類的教訓，促使法利賽人採取行動要捉拿耶穌，委派了一些差役去執行（約七32）。他們聽到耶穌討論祂未來的命運，使他們備感困惑（約七33ff.）。他們以為祂是在談散居的猶太人。到了節期的最後一天，耶穌利用過節行禮所用的水來解釋屬靈的真理，公開宣佈祂要把聖靈作為恩賜給祂的門徒（約七37ff.），差役們仍然沒有行動。

約翰所記載關乎聖靈明確的教訓，比其他福音作者記的多。此處的上下文很重要，它明白表示聖靈的恩賜是耶穌得榮耀的結果（約七39）。

這種教訓只有更使聽眾困擾，爲了耶穌究竟是不是基督而引起爭論。祂與加利利的關係也造成一些麻煩（約七41）。當差役們尚未捉拿耶穌，高階層法利賽人討論這件事時，又提起這件同樣的問題。差役都被祂的教訓深深感動（約七46）。在會商中，尼哥底母由於曾去見耶穌，他的態度就顯得很有意思。對那些不願聽審就定祂罪的，尼哥底母發表了一個溫和的指責。這一次法利賽人的態度與符類福音所記的完全一致。

其後是與猶太人作進一步的討論，主要是關於耶穌爲自己所作的證詞（約八12ff.）。當祂宣稱是世界的光時，法利賽人就斷言這種自我證辭不可能是真話。耶穌的觀念，對當時宗教領袖的思想方式而言，是相當陌生的，因此難以表達得使他們明白，整個爭論的核心便集中在這點。當耶穌宣佈天父支持祂的證詞時，他們無法了解。就他們所知，天父只有從律法中得知，而非從耶穌得知。祂只好提醒他們，祂權柄的性質只有在人子被高舉時才能了解（約八28）。

後來話題又轉到亞伯拉罕及他與法利賽人的關係上（約八39ff.）。當耶穌說到自由的時候，連信祂的猶太人也反對起來。自由這個應許暗示現在沒有自由，亞伯拉罕的子孫絕想不到自己是個奴隸，難怪這討論越來越不對勁，最後猶太人真的認爲耶穌是鬼附的（約八48）。這次事件表示，耶穌反對猶太人的民族優越感。他們與亞伯拉罕拉關係，祂卻指出種族關係必須有配得上亞伯拉罕的行爲來支持。指責祂的那些人的立場前後矛盾，使耶穌出乎他們意料之外的，指他們的父親是魔鬼（約八44）。

耶穌在這衝突所表現的力量，活現紙上。那些告祂的人還是離不了亞伯拉罕這個題目，他們質問耶穌是否比亞伯拉罕更大（約八53）。祂也再次拿出天父的話來回答。祂甚至說亞伯拉罕喜歡見到祂的日子（約八56），又說，還沒有亞伯拉罕就有了祂。約翰沒有讓我們自己去想像猶太人立即的反應，他精簡地記錄他們拿石頭打耶穌，但耶穌自己卻藏了起來。

約翰敘述耶穌醫好一個天生的瞎子，以及後來那人遇着法利賽人的事，敘述得很戲劇化（約九）。這件事當中有好幾點是應特別注意

的。衆門徒對於人的不幸遭遇得不到適當解釋，耶穌也不幫他們解答這神學上的問題。祂關心的是如何才能叫上帝得榮耀。而且祂明白的說，祂所提議的行動與祂作世界之光的使命，是密不可分的。這使命有兩個作用，耶穌不僅恢復了那人肉體的視覺，而且由於這件事，他靈魂的視覺也因而敏銳了。

約翰繼續記述那人與法利賽人之爭辯，而看到他信心的增長。爲了不信這個事實上的神蹟，一切想得出來的理由都提出來了，但那人自己硬說親身的經驗是不可能被駁倒的。由於他這個大膽的證詞，結果被趕出了會堂。

耶穌知道這事以後，找着那人，好考驗他的信心。這人的信仰告白形成了這件事的頂點。他既恢復了肉體上的視力，靈裡的視力也敏銳過來了，與法利賽人成了強烈的對比，他們一直都表現出是瞎眼的，他們自己卻覺察不出來。

這以後，約翰更記錄了關乎耶穌自己的教訓，這回是用牧人的意喻（約十）。這種以羊圈說明的話，是祂的聽衆所熟習的。牧者保護羊羣的愛心，牧人與每隻羊的親密感情，以及牧人領羊羣到草場去的情形，都是當時放牧的情景，是人人所熟悉的。但是他們不了解耶穌想表現的含義是什麼（約十6）。因此耶穌又說了一些話，其中最重要的就是好牧人會爲他的羊捨命（約十11，15）。祂也特別強調這行動是自願的（約十18）。

還有一點很重要，耶穌區別了羊圈和羊羣：不是所有的羊都在一個圈裡，但所有的羊都屬於同一羣（約十16）。這似乎是要特別提醒他們，猶太人並非比喻中好牧人所照料的唯一一羣。

耶穌的教訓再次引起某些猶太人指責祂是被鬼附的，但其他的人，因祂說話的內容和祂神奇的醫好瞎子，並不同意他們的看法。

冬天過修殿節時，耶穌也有類似的教訓。有些猶太人要耶穌說明祂究竟是不是彌賽亞，耶穌斥責他們不肯相信。他們之所以不信，據祂說，是因他們「不屬於這羊羣」（約十26）。基督之羊的安全，是因他們在好牧人手裡。這次反對祂的呼聲更兇猛。他們要拿石頭打祂。情況雖惡劣，耶穌仍與猶太人講理，表現出祂控制着局面。祂根據

聖經向他們發出呼籲，說聖經的話是不可能廢除的（約十35）。很有意思的是：耶穌要求他們，即或不信祂的話，也應該信祂的工。又一次，他們想捉拿祂卻沒能得逞（約十39）。

至此，耶穌又去約旦河外（約十40）；我們最好回到路加所描寫的旅程，他也提到耶穌和法利賽人的衝突。

六、與法利賽人共餐（路十四）

耶穌必是常被人接到家中招待，但無疑是很少到法利賽人的家中去。幸虧路加記載一次討論，是發生在這種人家裡吃飯的時候（路十四1 ff.）。律法師及法利賽人都在注意耶穌要做什麼，因這天是安息日。他們預料祂會違反猶太律法。祂原知道他們的這種想法，因為在祂醫好一個水臌病人之前，先問了那些看的人一個問題，安息日看病合不合法。沒有人回答，這種沉默證明他們很為難。

路加接着記下一個比喻，是特別向宴會中的客人說的（路十四7 ff.）。耶穌見到他們急於搶上座，就提醒他們，謙卑的人才會被高升。這引出來一個勸告，要大家接待貧窮和不幸的人，這反映出耶穌對社會的態度。祂深切的憐憫，與法利賽人斤斤計較於安息日的規矩，而損害一個人的幸福，成了強烈的對比。

有一個法利賽人居然要祂注意，能吃天國的飯有多大的福氣（路十四15 ff.），但耶穌又看出他會錯了意。於是講了一個比喻，人家請吃席，有些人藉口推辭。理由聽起來很正當，但都表示一種對主人不禮貌的態度。故事的重點可在後半部看出。被請的是那些被社會所遺棄的人。這事實更強調了耶穌的社會意識。在這點上，祂與大多數法利賽人是完全不同的。

七、對羣衆的講話

耶穌又被許多羣衆跟隨，祂就轉身對他們講門徒的代價（路十四25 ff.）。這本身並不是一個新題目，以前曾提到過，就在該撒利亞腓

立比的信仰告白之後（見路九23）。不過這次要詳細些。當門徒的要接受測驗，知道分別先後的次序。耶穌說，要恨自己家中的人，此處所說的恨，在上下文只是比較性的。這指的是全心全意跟從基督的問題。耶穌為解釋祂的意思，說到誰也不會不計算整座房子的花費就打地基，也不會不權衡一下最後的輸贏，就冒然去與一個團結而有力的敵人作戰。聰明人都會小心謹慎。

這個事先考慮的原則，同樣也應該用在當基督徒的這件事上。他要徹底的捨棄一切，那些不願出這麼大代價的人，最好勸他不要起步。那些開始了然後又喪失効力的門徒，就像失了味的鹽巴，毫無用處。耶穌這個直喻所用的是一句猶太的諺語。

八、再給法利賽人的比喻

法利賽主義對罪人沒有好話可說，對關心罪人的人，他們也不大同情。在他們眼中，罪人和稅吏不過是社會的渣滓。因此他們自然也瞧不起與罪人同坐吃飯的人。大家都知道耶穌享受他們的招待，而法利賽人和文士看見耶穌的門人中，那麼多是這種被棄的人，他們就在耶穌聽得見的地方發怨言了。

這使耶穌一連串說了三個比喻，解釋上帝對那些正式被當做失喪者的態度，法利賽人則認為他們是毫無希望的人（路十五章）。這些比喻主要是一些使人恢復原有地位的比喻：牧者把他失去的羊送回羊圈；一個女人把失去的錢幣找回她的寶盒中；父親把浪蕩子接回家中。這些比喻全都強調了「歡喜」這個要點：頭兩個比喻提到因罪人回轉，天上也歡喜；第三個在兒子回來時，父親表示非常歡喜。

這些比喻對法利賽人的用處是很顯然的。他們甚至不願意罪人回頭，更談不上恢復後會歡喜了。他們的嘟囊形成了這些比喻的背景，顯然也在第三個比喻中，那位哥哥的態度上反映出來，他反對為這毫無責任感的弟弟慶祝。這哥哥是個典型的法利賽人，主要關心的是自己忠心的成就，而非弟弟的悲慘狀況，是急於譴責，而非饒恕。

這些比喻生動地刻畫出人類的情感，也增加我們對人類的瞭解，

和對耶穌同情心的認識。祂向來最關切的是使人的性命向上，而不在乎那些太自鳴清高，而不願為需要幫助者動一個指頭的人。

九、對門徒的教訓

接下來的一小段（路十六1～13）是對門徒說的（這是廣義的說法，指一羣對耶穌有興趣的人），用的也是比喻，再加一點解釋。故事是一個不義的管家，他浪費主人的財物，結果聽說主人不讓他幹了。為了臨時張羅，對那些借他主人錢的，都少算了不少，以為這樣可以多交些朋友，使他將來有好日子過。這行動本身並不誠實，但主人卻承認他的精明。或許那位管家在未被實際解僱前，還有權豁免一部分債務，主人並沒有責備他這一點。因此，這比喻在說明一個人自私的精打細算，而不涉及道德原則。

耶穌建議門徒以不義的財富交朋友，耶穌在這裡的意思，是要縱容一個不講原則的辦法嗎？乍看之下，似乎如此，不過一定要記住，我們不應太堅持比喻的細節。這比喻的主要目的是要門徒更有智慧，要比沒原則的人更有智慧些。照唯物的原則，不義的財富是人類安全而唯一的工具了。

耶穌進而將這種不義之財與真正的豐富互相對照，一個人忠實的利用前者，就可知他會忠誠的使用後者。因此，不義的財富祇是達到目的的工具而已。誰也無法同時事奉瑪門和上帝。耶穌的這一段教訓使我們看出祂自己對物質事物的態度。耶穌並不忽略它的用處，祂卻要人為上帝而用。

十、與法利賽人的再衝突

一些法利賽人聽到先前的比喻，嘲笑耶穌對金錢的態度（路十六14ff.）。耶穌不但堅持上帝的審判是依據祂所知的人的內心而非外表，且又說了一個比喻，顯明靠財物引路是多麼不可靠（路十六19ff.）。一個窮人為病所苦，另一個富人的大門外就是那窮人坐著行乞之處

，兩者形成一對比。富人下了陰間，窮人到了亞伯拉罕的懷抱，兩人之間有不可逾越的鴻溝。接著是陰間的富人與亞伯拉罕的對話，他想得點救濟也不成。亞伯拉罕說，即使拉撒路可以回到世間去警告富人的親戚，也不可能比摩西更令人相信，他們有摩西的教訓，卻不注意。

法利賽人既然愛錢，自然會懂得所責備他們的是什麼。富人的苦境不是因為他的富有，而是因為他未利用其財富去緩和別人的需要，自己反而耽溺於豪華享受。

十一、門徒接受事奉的教訓

耶穌這時要大家注意到僕人調配的一般程序（路十七5～11）。假如僕人的工作是包括農務和家事，他的主人將他從田間喚回，要他伺候飯食，他也不必謝謝他，因為這只是執行他應盡的責任。同理，誰也不能說他作的，比他對上帝應盡的責任還多，即使把一切命令都作了，他也不過是盡了他的責任而已。假如這教訓被法利賽人聽見，這種說法一定會使他們嚇一跳。得賞的想法隱現在他們的體系中，他們相信功德是可以存在天上的。耶穌的教訓卻完全與他們相反。

十二、醫好長大痲瘋的

路加又使大家注意，耶穌正行近耶路撒冷，然後記了一件發生在撒瑪利亞附近的事（路十七11ff.）。十個乞憐的大痲瘋病人遇到了耶穌，祂叫他們自己去給祭司看；他們去了就好了。他們的信心必須實行出來，才會得醫治。但這不是這件事的要點。問題是他們發現被醫好之後，只有一個回來謝謝耶穌，而他卻是個撒瑪利亞人。耶穌特別指出，只有一個「外人」回來（路十七18）。這整個事件不但表明耶穌的憐憫心腸，且也是表明祂的使命是普遍性的。這件事可能是想說明猶太民族在回報上帝憐憫行為時，毫無感激的特性。

十三、有關國度和未來的話

法利賽人問了一個天國的問題，引起耶穌說，天國就在他們中間，或就在他們裡面（路十七20 f.）。這是直接對任何唯物天國觀的一個反擊，當時猶太人所持的便是一個物質性的天國（見第八章）。

然後路加記了些耶穌對門徒講的教訓（路十七22ff.）說到人子的日子。必定有人冒稱這種日子近了，所以要小心提防。想指出這些日子什麼時候來臨，猶如想追查天空閃電的踪跡一樣不可能。但在這日子來臨之前，人子先要被棄絕。耶穌心裡必是強烈的警覺到這事是近在眼前了。而且舊約挪亞、羅得時代的某些事，可作彌賽亞來臨前的時代模樣。在那兩個情形下，大批人民對神審判的事毫無準備。耶穌看到這點，因此警告他們，人子來臨時會將人們明顯的分成兩邊。

十四、有關禱告的兩個比喻

路加還記錄了兩個比喻，可能是對門徒說的，兩者的要點有些相符，都是說到禱告的各方面（路十八1~14）。頭一個是不公法官的比喻，說到不斷的禱告；第二個是法利賽人與稅吏的比喻，講到謙卑。頭一個是不義之例，第二個是自義之例。頭一個的官吏被形容成無可再壞，是個既不懷念神，也不尊重人的官。它給人的立即印象，便是這種人不可能行公義。比喻中的原告又是一個無依無靠的窮寡婦，當然秉公行義的盼望更是渺茫了。那法官之所以屈服，不是因他要講公理，而是由於那寡婦的一再要求，拒絕她比讓步還更難堪些。這比喻的重點是不斷請願的能力，而不是法官的人格。

耶穌用小事推論大事的方法，指出這個比喻的教訓。一個卑鄙不義之人所作的，不能與公義的上帝所能作的相比擬。耶穌藉這比喻勉勵聽眾，說祂再來時也應該找到這種恆常的信心，像那寡婦一樣百折不撓。

另一比喻表示一個自義之法利賽人的態度，與一個法利賽人所厭棄之稅吏的態度，二者成了強烈的對比。兩人都在聖殿禱告，但法利賽人只想到自己，想自己比別人強，過於想念上帝。因此他的禱告被視為無效。稅吏則深深知道自已的需要，什麼也不能想，只能哀求上

帝可憐他。爲了加強這二人的對比，法利賽人的自大可能稍微誇大，但顯然我們也有充份的證據，證明自義是法利賽教派所接受的特點。沒有一個法利賽人肯馬上承認，他的成就使他不能親近上帝，因爲他的整個宗教生活的中心，就是盡自己的力量去追求敬虔。從祂讚揚那相反的素質和謙卑上，可以看出耶穌對這種態度是多麼的厭惡。

跟著路加又採用了與其他符類福音相同的資料，我們可以說這兩個比喻結束了他特有的旅途敘述。在談論耶穌到耶路撒冷的最後一程之前，我們必須記述拉撒路在伯大尼的復活，並討論其後果（約十一）。

十五、拉撒路的復活

無疑這是耶穌所行的一切神蹟中最驚人的一個。這是約翰福音神蹟中的高潮，同時表示出耶穌的人性和神性（約十一 1 ff.）。事情的經過可以簡述一下。拉撒路死在伯大尼。耶穌在約但河外，祂本已知道拉撒路在生病，卻遲遲未去伯大尼，抵達時拉撒路已經死了。路加已經記述過，他姊妹馬大和馬利亞二人都相信耶穌若早到一點，就可以使她們的兄弟不死，但她們的信心尚不夠相信祂能使拉撒路從死裡復活。耶穌被當時的情形深深感動而哭泣，但在表現這種人類情感之同時，祂也以神權柄的無比能力，命令拉撒路從墳墓裡出來。

這件事不但純粹描寫行奇事的能力，其中個人深處的反應也都被忠實地報導出來。其中有：衆門徒怕去猶大，接著又魯莽的決定要與耶穌同死；馬大和馬利亞的不同反應，前者比較敢說話些；猶太人聽到耶穌哭泣時所說的話；法利賽人和大祭司的反應，再次計畫要殺害耶穌。

在約翰記載這一驚人奇蹟時，有個屬靈目的。他的見證，一部分是要使人相信耶穌是基督，是上帝的兒子。這事若是真的，立即就可見到耶穌是有無比的力量。無論用什麼方法去解釋其他的神蹟，這件是絕對無法解釋的。這也預示那更大的事，就是基督自己的復活。

整個事件，耶穌前前後後都以這次機會來教導人，使人懂得這神蹟的意義。祂告訴門徒，拉撒路生病是爲了上帝的榮耀（約十一 4）

。當祂告知他們拉撒路已死時，祂解釋祂之所以遲到伯大尼，爲要幫助他們的信心（約十一6）。當馬大與耶穌討論復活的時候，祂宣佈說：『我就是復活，就是生命』（約十一25，另譯），把祂自己與生死問題連在一起。這使她表明確實的信心，而整個約翰福音的目的，也就是要使人有這種信心（約十一27）。就在這神蹟之前，馬大得到保證，只要她信，就必見到上帝的榮耀。

約翰特別注意到法利賽人的反應。他們擔心神蹟對一般民衆可能的衝擊，特別是怕它引起羅馬佔領軍有所行動。表示宗教界官方立場的是撒都該人該亞法，他認爲一個人爲國家死亡，勝於全國滅亡（約十一50）。約翰說他是那命定之年的大祭司；他也指出，該亞法的話比他自己所懂的要更具預言性，而且，這話應用的範圍也比他所了解的更普遍，因爲耶穌死是要聚集許多人到上帝的家中。

由於猶太教的公會決議謀害耶穌，於是祂有一段時期就退到以法蓮去（約十一54），在那裡住到將近逾越節的時候。此後，符類福音與約翰的描寫又趨一致。

貳 ■ 行近耶路撒冷

耶穌這時是在比利亞境內，從那裡經耶利哥、伯大尼往耶路撒冷去。在耶利哥途中祂遇到種種事情，也說了許多話。

一、結束比利亞的事工

法利賽人仍然在追逐耶穌，希望找些把柄來陷害祂。這段時間裡，此類的事情必定很多，馬太（十九1～12）與馬可（十1～12）都記載了他們問及耶穌有關離婚的問題。這問題在山上寶訓中曾稍微提到過。這次則是根據律法的教訓而問的。耶穌說明：摩西准許離婚，只是因爲人們心硬，但創造的天律是要夫妻永久連合的。耶穌要他們

注意律法的根本原則，封住了他們的口。當時的整個離婚問題，在法利賽教派裡根本就是個爭論的問題。*Hillel* 一派的態度比較鬆散，*Shammai* 派則較嚴格。顯然耶穌的看法較近乎後者。有些門徒反對耶穌教訓的嚴厲，祂只是提醒他們，這種教訓不是人人都能接受的。

接着是一段迷人的插曲，顯示出耶穌的另一個任務（太十九13ff；可十13ff；路十八15ff）。有人帶小孩子們來求耶穌祝福，門徒就斥責那些帶他們來的大人。耶穌卻責備門徒，叫他們不要阻止小孩到祂面前來，祂用他們為例，說明作門徒的真義。祂說人要像小孩子，才能承受天國，這原則對第一世紀的世人來說，是不易馬上懂得的。猶太人和希臘人都不稀罕謙卑的美德，事實上希臘人甚至討厭它呢！

一個年輕的財主來見耶穌，請教祂有關永生的問題（太十九16ff；可十17ff；路十八18ff）。問者是個虔誠人，他說他從小就守住了誠命。他的誠意沒有問題，耶穌也沒有在這方面去考他。耶穌看出財富才是絆倒他的阻碍，因此建議他去變賣家產分給窮人。這青年拒絕了，憂愁地走開了。

由於財富的阻碍如此之大，耶穌便就一般而論地說到有錢的危險，然後說了一個有關這方面的比喻。祂承認有錢人會發現，他進天國比窮人難些，但祂也說得很清楚，如有上帝幫助，這並非不可能。天國有個要求，要人凡事先關心到基督，甚至超過至親家屬。

葡萄園作工的比喻只有馬太記載（太廿1ff），為要說明上帝的公正。一天只作一點工作的與那作了一整天工作的得同樣的工錢。當後者抱怨的時候，主人就提醒他說，合約的條件都履行了。不是他們拿少了，而是別人按比例多拿了。這比喻並非說到勞工關係的形態，而是說明葡萄園主有權作他所願意做的事。因此耶穌是在教導上帝的主權。

到此，他們已經接近耶路撒冷，耶穌對十二使徒說到祂自己。祂第三次又提到祂上耶路撒冷為要被殺，甚至被釘在十字架上（太廿17ff；可十32~34；路十八31ff）。祂這樣簡單的說到祂的死，特別顯出祂在祂使命上是多麼的孤單，路加說到眾門徒不懂得祂說的是什麼事（路十八34）。當祂知道眾門徒還在爭執天國來臨時誰最大，尤其是

雅各和約翰還要求特別待遇時，祂心中必是相當難過。當耶穌對他們二人說到喝祂的杯時，只有祂自己了解其中的苦楚。另外十個人也好不了多少，他們不禁也對二人的厚顏發怒。耶穌本已說過有關謙卑的事，他們卻仍未學到這一課，原來天國裡最大的就是服事別人最多的。馬太把雅各、約翰的野心歸在他們母親身上，說是她要求的，但馬可顯明他二人同樣也有責任（見太廿20ff.；可十35ff.）。

這件事最重要的意義，是說到耶穌認為祂自己的目的是服事——捨命作眾人的贖價（太廿28；可十45）。在這期間，祂一定常在思想祂使命的主要音義。那些全付精神想主宰別人的人，與祂自己犧牲服事的原則成了強烈的對比。

二、在耶利哥

所有符類福音，全都在這個階段的事工中記載了醫治這瞎子的事，其中必有緣故（太廿29ff.；可十46ff.；路十八35ff.）。這事的結果不僅使瞎眼的能看見，而且也使眾人歡欣。對眾門徒的推辭來說，毋寧是個很好的對照。在敘述上三者不盡相同，此處無法充分討論。馬太說是兩個瞎子，馬可、路加說是一個；而馬太與路加所述的發生地點也不一樣。似乎確實是兩人被治好了，馬可、路加只提到其中的一個，同時顯然這事是發生在耶利哥近郊，就在耶利哥新城與老城之間。

只有路加提到耶穌在耶利哥遇到撒該（路十九1ff.）。此處又可鮮明地看出耶穌降生的目的是為了尋找拯救失喪的人（路十九10）。救主深切認識祂目前的工作，因此找到這機會考驗一個被別人厭棄的階級，也就是收稅的人。撒該立即賠償以前所虧負的人，福音對社會的影響在這件事上已活躍紙上。因此，在進入耶路撒冷前夕，耶穌使命中重大的成就，在這一點小事上就可以看出來。

路加福音記了一個比喻，特別適合作進入耶路撒冷的前奏（路十九11ff.）。它的目的是要改正一個錯誤的印象，以為天國馬上會建立。一個貴族到遠方去接收一個國家，交錢給僕人們，要他們拿去作生意。他走後，人民拒絕這位貴族當王，他回來時要每個僕人報生意的

賤。按所得的結果分派大小不等的責任。這比喻在結束時說，那貴人的仇敵將被消滅。在耶穌走近耶路撒冷時，心中一定在想，人們會拒絕他作王，祂也知道這會使衆門徒大爲吃驚。他們這時必須認識，在這遭拒絕時期的服事要忠心，這是非常重要的，可惜他們還不能完全明白其義。仇敵被消滅（若是指耶路撒冷），在四十年後羅馬圍城時就已實現了。

三、在伯大尼

逾越節前六日。耶穌心裡比以前更想到將來的苦難，於是退隱到伯大尼，與馬利亞、馬大、拉撒路在一起。在晚飯桌旁，耶穌被馬利亞用珍貴的香膏抹了（約十二1ff.）。不同的人對這個舉動有不同的看法。耶穌的態度與猶大恰恰相反，猶大以爲這簡直是糟蹋。耶穌認爲這舉動表示，馬利亞多少懂得一點祂的屬靈使命及參與的心願。馬利亞抓住機會表示願與耶穌同站一邊，耶穌知道這也是她最後的一次機會。耶穌心裡認爲她是爲葬祂而預備的，因此再多也不算浪費。這記載難免使人感覺到未來的事件是無可避免的。馬太、馬可都記下耶穌的應許，即以後無論在那裡傳福音，都應該傳講這婦人所行的。

約翰好像進一步爲耶穌在耶路撒冷將要遭難鋪路，他提及猶太人除了早先決定要殺耶穌之外，現在又進一步要殺拉撒路（約十二10）。猶太的領袖們，靈裏可怕的盲目，在這件事上表露無遺。

叁 ■ 在耶路撒冷

以前的諸事全是爲了準備耶路撒冷的結束事件。彌賽亞的時辰到了。祂到達了，卻被祂選民的領袖們棄絕。因此，祂入城的時候也就是終結的開始。但其真義對衆門徒來說，是後來見到這些終結事件的全貌之後才懂的。

一、進城與潔淨聖殿

四福音全都記載耶穌凱旋進入耶路撒冷，表示這是非常重要的這一點（太廿一1～9；可十一1～10；路十九28～38；約十二12ff.）。就耶穌常常表現的預知看來，祂進城的方式是出乎意料的。就羣衆的歡呼而言，似乎不像是耶穌騎驢進城後，幾天之內就被釘在十字架上。四福音都使讀者有所準備，更充分考慮到耶穌的態度，而非羣衆的態度。馬太和約翰都提到預言的應驗，似乎是要記載這奇怪的矛盾（太廿一5；約十二15）。如此，這兩者都使人注意到，這時耶穌已意識到的一個重要因素——經上的證言。入城的高貴性是所有記載所強調的，顯然是要作一背景，襯托出後來所描寫受難的昏暗情景。在前面的比喻中（路十九11ff.），耶穌是來接收祂的王國，但不是用地上國王的方式。進城所造成的勝利印象很快就烟消雲散了。

在耶穌臨近時，祂爲這城哀哭，預言它的劫難（十九41）。

照馬太的說法，耶穌進耶路撒冷的頭一樁事是潔淨聖殿（太廿一10～17），但馬可記述較詳，說到先有詛咒無花果樹的事（可十一12ff.）。在含義上，兩者並非沒有關聯；兩者的意思都象徵着猶太民族。

無花果樹是由於葉子很顯眼，從那一年的葉子看來似乎比平常要早熟些。耶穌看到了葉子，以爲有果子（通常這種樹是先結果後長葉的），因此樹上應該有果子。但因一顆都找不到，耶穌才咒詛這棵樹。照馬可的說法，到第二天衆門徒才注意到那棵樹已突然枯萎了。他們請耶穌來看這件事，顯示現在這類事對他們而言，不過是另外一樁神蹟，但是毫無疑問，祂是要拿這個來象徵以色列的。這民族從外面看起來，宗教意味非常興盛，但卻未結出仁義的果子。毀掉這棵樹是表現上帝對以色列的審判。衆門徒不懂，但耶穌卻知道，至少就耶路撒冷而言，這個審判已經不遠了。

耶穌從聖殿趕走兌換銀錢的激烈舉動也是象徵性的。這些人習慣上都在那裡把外幣換成聖殿幣，因爲上聖殿稅只能用這種錢。但這使他們無理的多收許多，賣鴿子的也是如此。所以耶穌對他們發脾氣就

不稀奇了。祂這義憤行爲代表一個完全的良善，見到完全不公正時感情上的激變，特別是藉崇拜上帝之名，又是在崇拜上帝的中心所在。所有符類福音都記載耶穌爲表示祂的舉動公正而引用的經文。原作爲禱告的殿卻變成了賊窩。這正象徵整個以色列的情形。審判必將臨到，如同已經臨到聖殿的一樣。各福音作者都記錄耶穌作了這事以後的各方反應。兒童們在聖殿喊起來：「大衛的子孫和散那」；羣衆則嚇呆了；同時大祭司和文士則加緊決議要如何殺耶穌。這樣一幅反應的橫切面正代表了整個民族的信仰狀況。

二、爭論的日子

在耶路撒冷的最後幾天有一個特色，就是耶穌與宗教領袖及他人的衝突次數增多。祭司、文士、長老們爭問祂從何而有權柄的問題，祂以施洗約翰權柄的問題來反問（太廿一23*ff.*；可十一27*ff.*；路廿1*ff.*）。這就引出與之有關的那凶惡園戶的比喻（太廿一33*ff.*；可十二1*ff.*；路廿9*ff.*），這又是針對神審判那些誤用在以色列這葡萄園中職分的人，特別是他們把繼承產業的兒子也殺了。雖然如此，耶穌仍向聽衆保證，匠人所棄的石頭（就是祂自己）將作爲上帝建築的房角石。

下一個爭端是關於給該撒上貢銀（太廿二15*ff.*；可十二13*ff.*；路廿20*ff.*）。這次法利賽人與希律黨人聯合，平常前者因不歡迎後者之政策而避不見面的，現在卻共同要引耶穌上當。祂只簡單的用一枚有該撒像的硬幣，證明猶太人是個屈居人下的民族，這在法利賽人聽來是非常倒味口的，但這的確是事實。三個符類福音的記錄者都留意到反對者也驚嘆耶穌的答覆。但他們是真的被激勵而把屬上帝的歸給祂嗎？

此後，撒都該人接著問了個關於復活的問題，但結果也令他們不好受（太廿二23*ff.*；可十二18*ff.*；路廿27*ff.*）。耶穌說明，他們關於天上婚姻的問題，表現了他們誤解復活的屬靈性質。馬太記載羣衆都很驚訝；路加則說某些文士稱讚祂。耶穌的巧智把那些想「套」祂的問題，弄得看起來甚是愚蠢，不過各方仇敵仍不斷回來，要抓更多的

把柄。一位法利賽人的律師來問最大誠命的問題（太廿二34ff.）。這是個老問題，耶穌以前用好撒瑪利亞人的比喻說明過。

這時耶穌自己問了法利賽人一個問題，就是彌賽亞的血統和詩篇一一〇1的解釋。祂以他們非常自豪的一個解經的問題叫他們狼狽不堪（太廿二41ff.）。假如彌賽亞是大衛的子孫，怎麼大衛又稱他是主呢？雖然三個符類福音都記載了這個問題，但只有馬太說到沒有人能回答祂。這也不足為奇，聽眾對彌賽亞並沒有兩性的觀念，即是人又是神。

猶太教眾領袖的一切遁辭，使耶穌強烈地抨擊文士和法利賽的弊端（太廿三）。祂不是譴責他們忠順律法，而是他們濫用了他們的教師地位。有人認為祂這樣批評這些宗教領袖是不應該的。然而必須說的是，雖然猶太教無疑地有許多優點，但加在平民身上的擔子，已經到了忍無可忍的地步，原來許多看來是虔敬的事，都被矛盾和偽善給破壞無遺了。

太廿三所載指責的話都表達得很強烈。耶穌首先指出法利賽人喜歡誇耀。他們的好行為都是公開做的，好讓人看見。他們喜歡首座，喜歡別人恭敬的稱呼他們。這種態度是耶穌不能苟同的，祂一再說到自卑的必升高，自高的必降卑。法利賽人當時的價值觀必須反轉過來。在指責之際，耶穌好幾次稱他們是偽君子，這話含有戲劇性的力量。臺上的扮像並非他們本人。甚至他們偉大的佈道活動，也不過是增加些比他們好不到那裏去的人。他們還自稱給瞎子領路，其實根本沒有辨別能力。他們小小的起誓規矩可以說明這點。他們無法辨別孰輕孰重：濾出蠔蟲，吞下駱駝（太廿三24）。

耶穌所重責的其他要點是：他們累贅的儀式要求，以及反對真正的上帝使者。與前者有關的例子是，對儀禮潔淨的解釋。杯子外面盡力洗乾淨，裏面卻忽略了。耶穌此話的意思是，固執外面清潔的規則是沒有用的，一定要隨之以屬靈的更新。耶穌指責他們的另一個說明是，他們通常是粉刷墳坑，讓人看見，免得有人弄髒它。祂以墳墓比喻他們的心，以粉刷外部表示敬虔。祂進一步批評他們，外面尊敬先知，其實裏面與他們祖先的屬靈外貌相同，把先知殺了。所有耶穌道

及文士和法利賽人的言論都循同一題目——言行不一。

我們不應以為所有法利賽人都作了耶穌所說的這些錯事，甚至不應以為這些爛污到處都是。耶穌是看到一個律法制度下必然會產生的合理趨勢，祂暴露這些結果的目的，只是要警告大家去反對他們而已。

因此順理成章的，耶穌在如此指責文士和法利賽人之後，就又為耶路撒冷哀傷。而且，祂在聖殿銀庫看到的一件事，又使祂以對比法說明祂自己對真虔敬的看法。不是那許多有錢人拿出的大量金錢，而是一個窮寡婦拿出的一點奉獻蒙祂稱讚（可十二41ff.）。

但也有些真誠來問道於祂的，約翰記載了有些希臘人來找祂求教（約十二20ff.），使耶穌對他們說到祂得榮耀的時辰。於是再次使人注意到，耶穌在祂受難前夕心裏最記掛的事。祂想到自己是一粒麥子，必須死了才能繁殖，也祈求上帝之名因祂得榮耀。為顯出這事的特殊性，天上聖父有聲音說，祂已經榮耀了，還要再榮耀，可惜羣衆不懂。事實上約翰也提到那些看到許多神蹟的，還是不信祂（約十二37）。耶穌同時也說，他們不僅不信祂，也不信父。

三、關於將來的話

耶穌自己的時辰越來越近，祂就訓示衆門徒有關未來的事。各符類福音全都記了這個末世教訓的部份（太廿四；可十三；路廿一5～38）。這次是因門徒讚美聖殿的建築，使耶穌預言其被毀。這引起了他們的好奇，耶穌再啓示一些將來必有的事——假基督，國際戰爭，天災。然後祂又預言衆門徒將遭逼迫，猶太要荒蕪，假教師要興起，天要顯神蹟，人子也就要再來了。何時來沒有人知道，但祂曾用啓示性的字眼描述當時的景況，比再來細節更重要的，倒是衆門徒現今的態度。最重要的是要勸勉人做醒禱告。這種想法給人一個確切的道德考驗，即必須在主會再來的亮光下過生活。耶穌在末世教訓上，從不會不提到道德意義的。

以後談到耶穌的教訓時，還要再提及天國未來的一面，但此處須注意的是，祂毫不猶豫地用啓示性的說法來表達祂的意思。這並非要

我們以為祂與寫啓示書的人有一致的看法。他們的看法多半是悲觀的。他們是幻想家。把希望寄託在不穩固的基礎上。不過，他們證實當代的人有熱忱的盼望，而基督的福音所成就的，遠超過他們所能想像的。耶穌的末世教訓以人子將來的勝利為中心。

馬太所記的這段包含三個比喻——十童女，按才幹受託，及綿羊與山羊——三者也都含有實用的意義。聰明童女為燈添油等候新郎，她們的預備受到稱讚；但那些不添油，不等待新郎的悲慘結局，正是要作為一個嚴重的警告。在按才幹受託的比喻中，那些利用資源為主人賺錢的，因他們的忠心而得到稱讚，並不在乎他們所賺的多寡。受譴責的是那些什麼也不作的，也就是不忠心的人。第三個比喻，其中思想是別人的需要。綿羊是照料別人的，山羊則否。前者受褒，後者被責。三個比喻都指出天國所帶來的明顯區別。

肆 ■ 耶穌的受難與復活

一、從陷害到被捕

四位福音書作者都以巨大篇幅記述耶穌的受難，顯然要證明其無比的重要性。前面所列的事件和教訓，只有從這個高潮的角度來看才具意義。假如耶穌在當時宗教領袖和平民看來是個謎，那是因為祂來完成了一個獨特的使命，而這使命是以釘十字架來完成的。在故事的發展中，每個階段都滿了大難臨頭的氣氛。

前面好幾次提到那些領袖們想要殺害耶穌，但直到叛逆的猶大與他們合作時，他們才決定了確實的計畫（太廿六 1 ff.；可十四 1 ff.；路廿二 1 ff.）。由十二人當中的一個來出賣的事，是在他們與耶穌最後一次相聚前就安排好了的。

甚至結尾諸事的細節也有一種命定的味道（太廿六 17 ff.；可十四

12ff. ;路廿二 7 ff.)。有個人把樓上讓出來給耶穌作過節之用。帶領衆門徒去準備節筵的那個帶水壺的人，也是安排好的。

在坐下吃飯之前，耶穌洗門徒的腳，作謙卑的榜樣（約十三 1 ff. ）。彼得反對他的主爲他作這樣卑賤的事，卻遭耶穌的駁斥。耶穌這樣服事他們的時候，心中還是想到那背叛者的悲劇，祂回到座位上後，幾乎立即引述了一段經文，暗指背叛即將發生（約十三18）。由於祂靈裏的激動，便宣佈說賣祂的就是他們裏面的一個。耶穌還特別送猶大一塊餅，以表達自己的感受。猶大終於走了。他離開的確實時間不明，只知是在主的告別講話之前。

三本符類福音都記述了設立聖餐的事，但約翰沒有。聖餐的目的在於提供一個紀念的筵席，使人注意到耶穌的主要使命，就是爲贖罪而流血。這一來，祂確保了門徒們不會停止對祂工作的紀念，而且也爲自己的工作提供了解釋，使它成爲基督教會的核心。餅象徵祂破損的身體，酒是祂流出的血，但只有祂自己才真明白那晚筵席的意義。祂到各各他的路是孤單的，雖然彼得說過願意爲祂捨命（約十三37）。祂提醒彼得說，在明晨鷄叫之前，他要三次不認祂（太廿六30ff. ;可十四26ff. ;路廿二31ff. ;約十三36ff. ）。

本書性質只提及大要，故無法詳述告別辭的內容。其中一部分（約十四）發生在樓上，其後幾部分（約十五；十六）與它也是一體而不可分離。全篇最大的特點，在於耶穌的話始終帶着一種鎮定而有把握的氣氛。在祂毫無遭難的感覺。祂談的反倒是歡樂、平安，這是後來衆門徒才分享到的。祂對聖父完美的計劃有信心，焦慮在這計劃中不能存在。祂所說的一個重點，就是一再應許的聖靈，聖靈在耶穌離開後必將繼續祂的工作。

可能耶穌在離開樓上之後，緊接着就說出那葡萄樹和枝子的譬喻。祂要衆門徒明白，住在祂裏面是何等重要。他們此後的生活與祂相連得密不可分。在這難解難分的關係之外，他們什麼事也辦不到。整個講論中許多都是用來鼓勵門徒的，尤其是在他們遭受苦難的時候。耶穌整個看法的特色，就是在祂最危險的時候，祂對門徒還比對自己更關心。

約翰還記了祂為自己、為門徒以及為一般信徒的禱告（約十七）。它深深地啓示了耶穌的心意，顯出耶穌在十架上呼喊被遺棄的前幾個小時，還與聖父有親密的團契。在祂為自己禱告的那部分，祂祈求彰顯天父的榮耀。祂大部分的禱告都是為別人代求，最關切的還是希望他們像祂一樣，與天父有那樣的合一。

到達客西馬尼之後，耶穌就難過起來（太廿六36*ff*及其他平行經文）。沒有別的路可走嗎？當然，只有天父最清楚了。雖然耶穌在行天父旨意的過程中仍覺痛苦，祂卻順服遵行，毫無怨言。在祂裏面堅苦掙扎之際，祂特別選來分憂的三位門徒卻睡着了，而另外一位正領著一隊官兵來捉祂。耶穌見到這三個漠不關心所感到的悲傷，當比接受那出賣者一吻時更甚。最低限度，彼得曾堅決聲明要效忠祂。

耶穌的被捕，與來捉祂的人比較起來，高尚得多了（太廿六47*ff*；可十四43*ff*；路廿二47*ff*；約十八1*ff*）。約翰說其中有些驚訝得向後倒。彼得砍掉大祭司用人的一隻耳朵。耶穌卻斥責彼得，也申斥衆人帶著刀劍。祂毫不抵抗，這是天父旨意，祂的時候到了，但門徒全都逃跑了。

二、受難

耶穌釘十架的過程有好幾個階段。首先是在大祭司亞那家裏受審。這時，在鷄叫之前彼得已三次不認祂（約十八12*ff*）。因此，受審的事必是在清早發生。這期間還沒有告祂的明確罪名，但祂已受盡了譏諷。

後來，耶穌被帶到公會前（太廿六57*ff*及平行經文），但官員們在那邊早就有許多活動，要找假證人來控告祂。最後一致同意告祂威脅、毀壞聖殿，同時也告祂褻瀆神。整個審判過程中，耶穌的威嚴在卑鄙的嘲笑之前毫不受損，這種譏弄在任何審判中，當然都是丟人的。

然後，公會把耶穌送交彼拉多，因未經政府同意，不能執行死刑。（馬太在這一段敘述了猶大對自己惡行的後悔和他的死亡，這悲劇襯托出宗教領袖們無情的態度，太廿七3~10）。彼拉多聽問之後，

確信耶穌在所告祂的各罪上都是無辜。因此彼拉多不想由他來作決定，既聽說耶穌是加利利人，就將祂送交希律。

希律除了嘲笑耶穌外什麼也沒作，彼拉多又非決定採點什麼行動不可了。他決定讓羣衆來選擇耶穌或是巴拉巴。按過節的習俗要釋放一個人，可是大家都叫着要巴拉巴。彼拉多雖然有他太太的警告，自己也相信耶穌的無罪，但他最後還是屈服了。再沒有一個人比這位羅馬巡撫更使正義蒙羞的了。但耶穌卻早就知道，祂來耶路撒冷就是要被鞭笞釘十字架的。

總督決心把耶穌交給人去釘十字架之後，祂受了更多的嘲笑，士兵給耶穌打扮，穿上朱紅袍子，戴上荊棘冠冕（太廿七27ff；可十五16ff）。

在耶穌往釘十字架的各各他路上，發生了兩件值得注意的事。古利奈人西門被迫背祂的十字架（路廿三26），還有一羣婦女來為耶穌哀慟（廿三27ff）。各福音書都詳述釘十字架的各階段，這是最悲慘的死刑，但所記的資料都不完全（太廿七33~56；可十五22~47；路廿三33~49；約十九17~37）。其中的要點是：彼拉多與猶太人爭論十字架上所寫的字；兩個與耶穌同釘的政治起義者；士兵們的態度，路人、大祭司、文士們的嘲弄；與被釘同來的各種看得見的神蹟，包括反自然的黑暗，突然裂開的幔子；而最重要的就是耶穌的十架七言。除了被離棄的呼喊外，耶穌都勝利地忍受了死亡。祂的工作完成了。

各福音書之大量保留了釘十字架的細節，反映出這事在早期基督徒心中的重要性，他們一點也不想遮掩這羞恥。十字架的榮耀真是遠超過彌賽亞所受駭人的肉體痛苦。受苦的現實與榮耀是無法分開的。耶穌說「成了」，祂不是指那將死的性命，而是指祂救贖的使命。

耶穌屍體從十架移下之後，放在一位富翁的墓裏（太廿七57ff；可十五42ff；路廿三50ff；約十九38ff）。亞利馬太的約瑟居然大膽的去請求巡撫。馬太又提到大祭司和法利賽人請求封墓，並派衛兵看守，以免有人盜屍。由於特別提到這些埋葬的事實，可見它對早期基督徒有多麼大的重要性（林前十五4）。

三、復活

四福音提到耶穌第三天復活的事實。各方面都目睹那空墳。從復活到升天這期間，耶穌顯現過許多次。

顯現有下列數次：(1)向抹大拉的馬利亞顯現（約廿11～18）；(2)向其他婦女（太廿八9～10）；(3)向彼得（路廿四33～35；林前十五5）；(4)向以馬忤斯路上的兩人（路廿四13～32）；(5)向十個使徒及他人（路廿四36～43；約廿19～25）。這都發生在同一天，也就是復活主日。

另外五次在不同的日子：(6)向十一使徒（約廿26～31；林前十五5）；(7)向在加利利的七門徒（約廿一1～23）；(8)在加利利對衆使徒及五百多門徒（太廿八16～20；林前十五6）；(9)向主的兄弟雅各（林前十五7）；(10)向使徒們的最後顯現（路廿四44～53；徒一1～11）。路加在使徒行傳中說明，耶穌活生生的出現在衆使徒面前，『祂受害之後，用許多的憑據，將自己活活的顯給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說上帝國的事。』（徒一3）。這些顯現因此被初期教會認為是充分的證據，證明復活的確是真的。

關於證據的性質需要一些檢討。先說保羅的名單（林前十五），顯然只是挑著說的，目前也找不着證據說他是根據什麼標準選的。有人說他選的都是他用來講道的證據，這有點道理，可以解釋他為何沒有特別提到那些親眼目睹的婦女和以馬忤斯路上的兩人。不論他選擇的原因是什麼，他這個憑據是無價之寶，因保羅講這話絕對比四福音的著作要早。他所提的證據都是根據傳聞下來的傳統說法。

其餘的證據散見於各福音書中，雖然馬可福音裏的還有點不確定（我們不大清楚這本福音書，原來是怎麼結束的）。但目前馬可福音的結尾（可十六9～20）無疑是相當古老的，很可能保存了馬可以外真正的傳說。它顯然能支持上述的四個（第(1)，(4)，(8)，(10)）證據，這四個在路加和約翰都有記載。要解決顯現的先後次序很困難，因此也就證明各種不同的傳說也都是真的。各福音書作者並未事先協商一

固大家同意的說法，使它沒有任何困難，同時他們的資料也不是得自同一個來源。

歷次顯現的地點不同，造成一個大問題。馬可、馬太說是在加利利，路加說在耶路撒冷，約翰則說是在耶路撒冷和加利利。保羅沒有提到地點，可能表示早期教會並不認為這有什麼重要。我們注意到路加在他的福音書裏對耶路撒冷最有興趣，可能因此就只選了在耶路撒冷的顯現。有人認為兩個傳說彼此矛盾，因此他們只好選擇其中之一，而棄掉另一個。其實，假如說兩個都是對的，也沒有大不了的困難，約翰就是這樣作。當然，來回加利利是需要時間的，但也非絕無可能。無可否認的，耶穌復活的事實是歷史事實中最確實的。

在批判歷史方面，學者對復活的態度有過轉變。早期批評想把這事實解釋成昏迷說、幻象說、錯覺說，但這些說法都與證據不符。現在則不是說沒有復活了，而是另外給它一個解釋，這就是 Bultmann 派的說法。照他們的說法，復活是否是事實並沒什麼關係，因為它之所以那麼重要，只是由於信仰的因素，而非歷史的因素。這種強調說法常常否定了復活的客觀事實，也使人難以明白使徒怎麼會有這個共通的經驗。新約中關於復活的證據不僅是有多種，而且每次同時經歷到這事實的人數也不一樣。

因此，在接受歷史上復活的事實之後，就要探詢關乎這位復活之主的一些細節了。(1)祂有人形，但復活的身體具有普通身體所缺少的特性。祂不需經由肉眼可見的入口即可進入房間，自由隱顯；(2)祂有些特徵與他們習知的耶穌不十分一樣。記載中有數次顯現，別人都不認識祂。釘痕和祂熟習的聲音是用以識別的記號；(3)祂與歷史的耶穌絕對是同一位，因祂與彼得對話並且三次向他挑戰（約廿一）；(4)衆門徒認識了復活主之後，有驚人的快樂和轉變。耶穌不是死了，而是復活了。這件事使門徒在絕望中得到不可思議的希望；(5)復活後的顯現每次都有特別的指示。徒一 3 提到天國，路廿四 44 起提到聖經，而且將祂當時的教訓與過去教訓連串起來。我們按理可推想，耶穌在這些顯現中，解釋了祂自己的死與復活的意義。

對基督復活信仰的主要意義，有勞早期基督徒在聖靈的帶領下去

思索。我們要提二個因素。它成了信徒親身經驗中初熟的果子。基督既從死裏復活，信祂的也必復活。因此，復活就是信心終必勝過墳墓的保證。其次，神藉着復活表示祂接納基督在十字架上的工作。復活是耶穌整個事工的巔峯。

四、升天

只有路加福音記載這件事。耶穌在伯大尼，舉手為衆門徒祝福後，就看不見祂了（路廿四50f.）。徒一1~11對此事又添了些細節。最值得注意的是，耶穌與門徒討論到復興以色列國——那是門徒當時立刻能懂得的憑據——及兩個白衣人宣佈祂的再來。

耶穌留給門徒的不僅是回憶，更是個深刻的信仰，深信這位在歷史上曾與他們作伴的主，已經回到祂從前的榮耀裏，上帝高舉祂，使祂永遠活着作他們的大祭司（見徒二36；腓二9f.；及希伯來書多處）。

8

耶穌的教導

耶穌的教導佔了福音書中的絕大部份，因此顯而易見的，祂所說的與祂所行的同樣重要。許多人曾把祂看作拉比，祂自己也很喜歡這個稱呼。但也立即引起一個問題，就是祂的教授法和內容，究竟有多少可以視為與第一世紀猶太教師們相同的。至少有一點重要區別，是民衆能辨別出來且與文士相反的，就是耶穌的教導總是帶著權威。祂不像他們那樣，一直要引用過去的猶太權柄。那怕是祂引用律法時，祂也自稱有權超越它。因此在接觸祂的教導時，人就會警覺到祂思想的獨特，以及祂受惠於當代的思想。在以下檢討祂的教導時，將會討論這兩點。

壹 ■ 祂的教授法

在研究耶穌教導的內涵之前，先看一下祂教授法的一些主要特性是有益的，這樣可以幫助我們把教導放在當時的生活情況裏（*Sitz im Leben*）。

一、適應性

讀者在四福音中最先注意到的特徵，就是耶穌用祂的教訓去適應當時的聽眾。所提到的聽眾種類很多。普通老百姓大羣地聚集來聽祂，祂用比喻講給他們聽，所引用的是廣泛的日常事件。通常祂並不對羣眾演講，雖然有一個明顯的例外，就是山上寶訓（若可以算它是一篇連續講詞的話）。在祂教導加利利羣眾與耶路撒冷知識份子之間，方式上有顯著的不同。而且，符類福音書把祂對羣眾的教導，與對十二使徒的教導也劃分得很清楚，因耶穌事奉後期的主要對象是門徒。

毫無疑問，耶穌看教導的事工是達到目的的一種方法。至少就十二使徒而言，它就是訓練過程的一部份。而且，耶穌心中也想到教會將來的事奉，以及祂的教訓到那個時候的無比價值。在祂隨時利用機會道出一些屬靈真理的事上，我們可以特別見到耶穌的適應性，不管是日常事件（如一個有錢的年輕官吏來求祂）；或是節期（如住棚節）。因此，被大祭司派去捉拿耶穌卻空手回來的人，對祂無比的教訓有很深刻的印象，也就不足為奇了。對祂適應性的另一個例證，就是耶穌隨時視一個人的需要，而施予教導。

二、應用修辭

耶穌從未被形容成一個雄辯家，雖然祂也應用某些修辭學上的方法（不過都是非常自然的）。這可舉例說明。祂應用對話法，有時祂自己問問題，有時回答別人的問題。記載中說，受難前在聖殿區內發生的那些爭辯，是個很好的說明。法利賽人和撒都該人想用難題陷害祂，卻被祂作為說明原則的大好機會，這種辦法每次都把問的人弄得啞口無言。當耶穌被問及祂自己的權柄時，祂反問到施洗約翰的權柄，使問者進退兩難，而有效地使他們主動撤回了問題。約翰福音中保存了更多的例子，耶穌與各類的猶太團體進行長篇的對話（如約六），其中有些祂常用到猶太拉比式的爭論法，是那個時代的人很欣賞的，雖然在現代看來，其效力並非每次都很明顯。在符類福音中有個例子，就是說到復活的事（太廿二31f.）。我們一定會承認，即或耶穌用的是拉比的方法，祂之如此行，還是為了表達一個更深的屬靈真理，

而不只是表面所見到的。其真理不在乎表達的形式，而在它所具有的真確性。

三、邏輯方法

我們應該注意耶穌有時也用到各種邏輯方法。在山上寶訓中，我們可以見到一個『比較式』的例子，其中耶穌從天父看顧飛鳥的小例子，說到祂看顧人類的大例子。祂就問：「你們不比飛鳥貴重得多麼？」（太六26）

另一個是『演繹法』。一個標準的例子，就是與法利賽人爭辯有關別西卜的事。他們指耶穌是靠鬼王趕鬼，那就是說鬼打鬼，這是不堪想像的。

還有所謂『對人式』的辯論法（以對方的前提為根據），在提到律法的教訓時耶穌常用這種方式。典型的例子就是祂引律法說：『你們是神』（約十34），來支持祂自己是神子的聲明。

許多時候，耶穌利用物質世界與屬靈世界的類似之處，讓聽眾自己把祂的例證應用出來。因此，他叫人注意到一般人對肉身父親應有的期望，拿來說明天父也願意施恩（太七9）。

四、應用重覆

耶穌教授法的一個要點，就是祂說重覆的話。許多有關福音書資料來源的理論否定這一點，結果就把類似的話都看作是遺傳的多次重覆。這種處理耶穌教訓的辦法有可批評之處，因它沒有正視猶太教師們也常用重覆法（見 B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* [1961]，其中引了這種流行方法的證據）。而且，這是一種基本的教育方法。我們不可能希望一個深奧的真理聽了一次就能抓住，我們應該承認耶穌一定也知道這個原則。在考慮符類福音書記載的耶穌教訓時，最好記住這一點。

重覆之例在內容和語態上都有。有些論題，如天國或律法，都是

常重現的。每次重覆也都有其目的。在山上寶訓中，有一連串的情形都用同一個格式開頭：『你們聽見有話說……只是我告訴你們』，這就加強了該一不同教訓的效果。耶穌還用了許多別的技巧幫助聽者記憶。特別有趣的是形式上的雷同，如八福，它就用其他不同的說法要容易記些。

五、例 證

讀四福音的人都會被耶穌教導的多彩多姿所感動。祂常用隱喻，且常是那種最觸目的。祂形容自己是光、門、葡萄樹、牧人，都出自一般情形，而由於其簡單，反倒更有效。他應許門徒將『得人如魚』又是『世上的鹽』。當時的猶太教師則是『一窩毒蛇』。福音書中其他例子也很多。因此可以說耶穌的教訓從不沉悶，它原是讓人回味無窮的。同樣，祂也不斷使用明喻，最好的例子就是那些比喻，但非僅此而已。例如說門徒是『羊進入狼羣』（太十16）；十二使徒應該『靈巧像蛇，馴良像鴿子』等。

如以耶穌為老師，無疑地祂是很有幽默感的一個。這在祂有時特別使用誇詞上可見一斑。眼中有樑木（太七3）是為強調刺的對比，如真以為眼中有這種東西就完全不切實際了。同樣，駱駝穿針孔（可十25），當然也不可以照字面解。為了喚起注意，祂也用『似非而是』的說法，例如：為首的必作僕人（太廿27）；或用顯然矛盾的說法，而道出耶穌的目的所在，如耶穌來是叫一家紛爭（路十二51），其實祂是帶平安來。

六、詩歌形式

耶穌有些話是用詩歌形式表達的，無疑有助於聽者的記憶。C. F. Burney的*The Poetry of our Lord*（1925）一書中，曾詳細論及耶穌講話中希伯來詩歌形式的問題。他特別注意到對句、音節、韻腳，這都是希伯來詩的特色，他深信耶穌的教訓有許多地方有這種特色。這

裏僅稍舉幾例，說明耶穌作詩的技巧。對句有三種主要形式：同義、對偶、和綜合。頭一種是一種陳述，由相連的兩行構成，第二行用不同的字重覆頭一行的思想，如可四30，耶穌問：「上帝的國，我們可用什麼比較呢？可用什麼比喻呢？」這方法有效地加強了思想。第二類是對偶。一個陳述的第二行否認第一行的反面，或僅僅對照地說到第一行的反面。太廿16可作為例子：「這樣，那在後的將要在前，在前的將要在後了。」（另見可四25及約三6）。在耶穌的教訓中，到處都有力地使用了對偶，尤其約翰福音，不但在語幹上，諸如光與暗，真與假，「我的門徒」與「世界」，也在實際的語型上，如約五29中，行善的與行惡的對照；約十一9，10——行在白晝與行在夜晚的對照；約十五2——結果子與不結果子。第三，綜合對句，就是第二行把第一行的思想放大。這種說法在太廿三5～10可以見到，這只需引出第一行就行了：「他們……將佩戴的經文做寬了，衣裳的縫子做長了。」這已足夠說明耶穌利用希伯來詩歌常用的辦法，使祂的教訓更容易叫人接受。

關於音節和韻腳也要解釋一下。我們在耶穌的話裏看到過這兩者，更令人注意到祂的方法的巧妙。「不要把聖物給狗，也不要把你們的珍珠丟在豬前。」（太七6），這種陳述方式，無疑是音節性的，祂還有許多別的話也足以說明這一點。這也表現出耶穌對祂教導的形式是用心的。至於Burney說耶穌用過韻腳，還找不出實例來說明。Burney是先把耶穌的話翻成加利利的亞蘭語，才能表現出他的論點，但並非所有學者都同意他的翻譯。不過重要的是，我們必須承認耶穌用過亞蘭語，並要想到祂也會利用每一種文學的方法，使祂的教導更為有效。

七、舊約影響

耶穌的教導，無疑也受到舊約的影響。祂常常暗示舊約裏的事，似乎是要喚醒聽眾的舊知識。例如提到羅得的妻子，並非要強調這件事，而是在於知道這件事的細節（路十七29）。同樣，祂之暗示所羅

門的榮華（太六29），或南方女王的百折不撓（太十二42），看起來也是非常簡潔而信手拈來似的。這特別顯示出耶穌教導的一個重要特色。這是講給那些被舊約思想充滿，而且能懂得這些暗示的人聽的。因此誰想不依舊約背景去解釋耶穌的教導，都會把它正當的上下文意義給扭曲了。

這點可由四福音進一步證明出來。福音書顯示出耶穌的教導工作，就是施洗約翰傳道的直接延續。他們對約翰的描寫，正暗示了他就是舊約先知中的最後一位。還有一點也很重要，耶穌一開始宣佈的信息，與約翰相同，即天國近了，人人都當悔改（可一4，15）。同時，耶穌的教導不久就越過了約翰的，因約翰的任務主要是預備的工作。

八、比喻形式

耶穌教導最特出的形式就是比喻，在祂事奉的後期用得特別多。用比喻的目的常引起爭論，尤其是耶穌說到，用這形式是『因他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。』（太十三13；另見可四11，12；路八9，10）。當然耶穌不是用這種形式來遮蓋信息，祂的話決無這個意思。無疑比喻是比較容易記，因之也更使人會去思索。那些僅僅是因為偶然的好奇而被刺激一下的人，就什麼也沒有得着，就這意義而言，比喻便是聽不懂的了。

關於解釋比喻，問題滋多，此處無法討論。不過有一點必須注意的，耶穌這種形式的教導引起了許多的誤解。有些解經學派認為，故事中的每一個細節，都應該附有屬靈的意義（如寓意派）。還有些則走向另一極端，局限比喻所指大致只有一個道德上可以應用的原則（德化派）。還有的則認為關係到末世的才是最重要的（末世派）。任何有關比喻的解釋，如不與耶穌當時的情況相關聯，可能就不正確了。J. Jeremias 所著 *The Parables of Jesus* 一書（S. H. Hooke 英譯本 [1962]），檢討過這一點，可惜他刪除了許多他認為使原來含意變得含糊的地方。事實上，釋經者不採用這種編修的理論，還是可以看

出這些比喻在原來實際情況下的含意。

所記載的比喻中，有兩個是偏重寓意性的，如撒種與稗子兩喻。這幾個比喻近似第四福音中的比喻（牧人與葡萄樹）。不過約翰福音中也有許多話，有比喻的格調而沒有其形式的；但在這方面也不應把符類福音與約翰福音作太嚴格的劃分（見C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* [1963]*）。

貳 ■ 祂的教導內容

要想制定一個耶穌教導的簡述，在分類上的困難是必然的，因為各學者視自己所選擇的為最重要。不過一個有用的撮要還是可以做出來的，只要心裏記住耶穌並不是教義神學家。祂所教的都有主要的實用價值，而且要把所有的教導看成一個整體來檢討，才會得到一個圓滿的概念。因此有人設法依主要的論題來分類。

一、有關上帝的教導

有關上帝的教導中有三大方面——是創造者、是父、是王。須注意的是，有時他明說這是神的屬性，多數時候卻以神的作為表達出來。在論到祂照料祂的創造物時，特別可以見到上帝創造的主題，他是假定說上帝是世界的創造者，而不用解釋。最清楚的說明在可十三19：「上帝創造萬物。」耶穌教導中特別看到上帝所照管的，就是祂說到天父看顧並且知悉像麻雀這類的受造之物（太十31）。耶穌教導的基礎，就是上帝在看顧着整個的創造。

談到上帝的父親身份方面，耶穌教導的特色才最能顯出。以色列學會了上帝是父，因以色列從整體來看是上帝的兒子。不過此處兒子的意義，是指一個民族，而非個人。只有到耶穌教導人以後，才有人想到人可以和上帝有私人的關係。與祂同時的猶太人，確實對上帝的

認識很模糊，無法懂得祂可以與人有親密的團契。作為猶太人禱告時的稱呼，倒是有『我們的父』這個說法（見G. F. Moore, *Judaism* [1927~30] 卷二，頁202）。但像耶穌那樣說『你們的天父知道』，或像整個主禱文中對上帝的看法，對他們都是很新鮮的。一般人習於用神聖的畏懼來看上帝，就無法相信耶穌那種堅持父子關係的教訓，這是祂獨有的手法。我們應記住衆人都是上帝兒子的想法，是建立在一個事實上面，那就是上帝是耶穌的父。但耶穌卻同時也把一般人的兒子身份，和祂自己的兒子身份劃分的很清楚。這分別的最顯著說明，就在約廿17，其中耶穌叫馬利亞去告訴門徒：『我要升上去，見我的父，也是你們的父；見我的上帝，也是你們的上帝』。當然，人的兒子身份無法與聖子分開來考慮，但兩者的區別卻仍須保持。

當耶穌受洗時，天上的聲音證實了祂的神子身份，這也可以視為祂整個事工的特點。祂不像先知一般被指派某一樁任務，神指出，祂擁有一種特別的地位。祂警覺於這個地位，順服父的旨意，執行其事工。論到聖父與聖子的親近關係，再沒有比約翰福音更清楚的了。由於祂很清楚祂自己與上帝的特殊關係，祂才能告訴人，上帝就是他們各人的父。雖然在耶穌教導之前，人們嘴邊也這樣說過，但並未進入這種實際的關係裏去。上帝是天父這真理，從前絕沒成為這麼活生生的事實。以上帝為天父，不只是個被人接受的方程式，而是被收納為神的兒子，進入一個新的家庭關係之中。

T. W. Manson 在 *The Teachings of Jesus* [1945] 頁113，主張主禱文含有耶穌有關上帝聖父身份教訓中主要各點的簡述。他認為，它可分為兩段：一是聖父為世界歷史的主宰，一是聖父對每個孩子的關心和幫助。

在第一段中，重點在上帝是配受榮耀的。祈求神的國降臨是父所樂意的（路十二32）。人之擁有神國是因聖父的賜與（路廿二29）。在耶穌自己與聖父的關係中，上帝旨意的成全也是不可少的，這在客西馬尼的禱告詞中可見一斑（可十四36）。

在第二大段之下，主禱文有三個要求，使我們注意到聖父關心祂衆兒女的各方面，日用飲食是不可少的，因此耶穌向祂的門徒們保證

，「你們需要的這一切東西，你們的天父是知道的。」（也就是吃和穿，太六32，路十二30）。其次，又要求罪得赦免，這個要求也有耶穌的話在別處呼應着（見太六14；可十一25）。第三個要求是保守與拯救，這進一步使我們注意到造物主的護理。

思想到耶穌有關上帝的教訓，必定會有一個深刻的印象，那便是祂與聖父之間，以及聖父與祂地上的兒女之間，有一個親密的關係。不論拉比文學在名詞上多麼相似，與耶穌的教訓比較之下，它們缺乏耶穌所教導的那種對神的孝順和愛意，這種精神最好的典範便是耶穌自己。

上帝的第三方面——上帝是王——將在天國一題下再作更詳細的討論。但若不認識上帝是王，不以這個特性為基礎，對天國就不會有正確的認識。這不但關係到祂的莊嚴，也關係到祂的主權。在這觀念之下，我們假定了凡上帝旨意要作的，祂都能使它成就。所以我們也認為，祂的計劃最後當然不會受挫。上帝在祂創造的世界中最後必定勝利，這觀念支持了下一節所要討論的耶穌有關天國的教導。

二、有關天國的教導

1. 各學派

耶穌教導中有關天國的部份，無疑是最重要的論題之一。它曾引起許多爭論，因此也有必要在這裏把這觀念下一個小心的定義，以免混淆。這種國度的觀念，最基本的不是指一個人類集團受一位君王的掌管，而是指上帝的統治。不過就耶穌對這辭的各種用法來看，還需要進一步的定義。這些用法最好是歸成兩類：(1)類是那些宣告未來國度的；(2)類是宣告現今國度的。這兩方面的存在造成了解釋上的真正困難。許多人認為兩者是互相排斥的，因此便棄絕其中的一個。

認為耶穌對國度觀念的看法完全是末世的，以Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (耶穌關乎神國的教訓[1900,

二版]) 及 Albert Schweitzer (見前) 最堅持此論。他們這種解釋一般被稱爲『一貫末世論』。這種看法認爲，在耶穌教訓中，啓示性的成份是最重要的部份，祂的使命也必須從這種純粹的末世論觀點來看。而且，他們說耶穌是希望末世的事會在祂在世時發生。自從 Schweitzer 如此解釋這末世論的看法以來，又有許多人稍加修正，但對其基本假定還是支持的。因此，照 Rudolf Bultmann 的看法，耶穌是個啓示的先知，他預料天國馬上就要來到 (*Theology of the New Testament*, 卷一，1952 英譯本，頁 22)。M. Werner (*Formation of Christian Dogma* [1957] ，頁 9 ~ 27)，R. H. Fuller (*The Mission and Achievement of Jesus* [1954] ，頁 25ff.)，他們均採同一立場，都說耶穌教訓中的國度是末世性的。

有一個強烈的運動，反對這個學派，姑且稱之爲國度的非末世論。T. W. Manson (見前) 就持這種看法，他認爲天國是進入到每個人的經歷裏的。天國不是末世的，而是現在的。上帝的旨意在此時此地就已成全了，特別是在耶穌的順服上可以清楚見到。耶穌的使命就是帶領人進入同樣的經驗中，而教會的使命就在爲基督贏得世界。這事已經成就了，也就不需要再一次末世的完成，末世論的解釋也因此不需要了。

也有許多人持這個相同的看法，如 F. C. Grant (*The Gospel of the Kingdom* [1946])，及 J. W. Bowman (*Prophetic Realism and the Gospel* [1955])。前者認爲耶穌有關天國的教訓是社會福音，後者則提出一個預言成就的理論，以爲天國是按各人現在與上帝的關係而言的。但是 C. H. Dodd 提出一個最透澈的非末世看法，就是他的『實現末世論』，意思是耶穌本來的教訓是說天國已經到了 (參 *The Apostolic Preaching and its Developments* [1944, 二版])。他以保羅的末世論及約翰福音支持他的理論。至於耶穌啓示性的話則被視作象徵的。還有個贊成非末世論天國教訓的人是 William Manson (*Jesus the Messiah* [1946])，他將天國侷限在人的自覺之內。

由於這兩個相反的看法都必須否認另一面的證據，所以都不能令人滿意，因此許多人自然地想在天國的現在與未來兩面之間找個綜合

理論，這種綜合得到相當的支持，從證據顯示，這應是最合理的推論。在這些綜合理論中，釋經者對天國如何是一個現存的實際這一點，又有不同的看法。有人認為，天國只在耶穌身上及其行爲中才存在；也有人說它是沒有時間性的，因此在同一個時間裏可以是現存的又是未來的；還有人認為天國主要是上帝大能的作爲，並且是立即的，不過最圓滿的完成還是在將來；還有人說天國主要是將來的，但是很近，近到足以影響現在；還有人認為天國是實存的，時間對它根本沒有影響。此處無法討論這些觀點，但上述已足以表現，想確切了解耶穌所說的天國的含意，是多麼複雜了。並且，要懂得必須同時容納現在和未來兩方面，才能懂得耶穌的教訓。以下試將天國教訓的各主要方面簡述之。

2. 現在的天國

最先要提到一些顯明天國是現在事實的重要話語。路十七21記載『上帝的國就在你們心裏』，也可以說『在你們裏面』。無論按那一種解釋法，這多少必須是現在就實現的。另有句話在太十二28和路十一20裏，其中耶穌提到趕鬼的事，祂說：『我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。』此處對天國顯然是現在就有的。其表現是勝過邪惡。耶穌關乎努力進天國的話（太十一11；路七28），是在談施洗約翰時說的，祂的意思似乎是說，那些現在已經在天國裏的比約翰還大些，因約翰是在天國之先的。話中使人難明之處，是提及得天國的人要用強力一語（譯按：中譯『努力』），這也是要人注意到它現今便在活動。這節的含義曾引起許多討論。有人說這個動詞是被動的，指『被暴力所取』，但也有人認為是關身的，指『猛烈去行』。後者可能正確些，也使這話更有力些。值得注意的是，施洗約翰曾遭暴力對付，而耶穌曾說他就是所盼望的以利亞。第四個證明天國現今就有的重要經文是太廿一31（參路十一52），耶穌在那裏說妓女和稅吏比大祭司和文士先進天國。

3. 天國的各方面

耶穌自己所教導的天國，是現在可以經驗的，這一點我們已經說得夠多了。現在我們須簡述一下這經驗包含些什麼。G. E. Ladd (*Jesus and the Kingdom* [1964]) 曾集中注意在這事的三方面，為這個教訓作了很好的撮要。第一，天國是個大能的動力。它指的是在屬靈上征服靈界的惡勢力，四福音中許多次的趕鬼，就證明了耶穌向屬靈對手顯出屬靈的能力。耶穌有個比喻所說的披掛整齊的壯士被捆綁（路十一21f.），就是象徵祂的事工和天國的實現性。就這一點說，耶穌在七十個人出去宣佈天國歸來之後所說的話，是很有意思的：『我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。』（路十18）。他整個事工都滿了能力，不只是說話，還有醫治的行動。耶穌教訓中的權柄，都表現出他的國度是現在就實現的。與文士們的盼望期待不同。

第二，必須注意的是，耶穌所有的教訓都清楚說到，天國是上帝的，不是人的。耶穌的使命就是上帝救贖行為的使命。Ladd在這方面所見到的事實是，上帝是一位尋找、邀請、與父親一樣的、同時又是審判的上帝。換言之，祂所說的天國的性質，就是上帝的性質。但是，由於它是上帝的國，所以與一切其他的國家觀念都不同。其特性是超自然的。

第三，整個救恩的觀念必須與天國現今的特性連在一起。Ladd在這裏所說的，是現今的救恩，即救恩與公義，他認為這就是上帝現今賜給天國國民的恩賜。他是想把耶穌有關救恩的教訓，與天國的觀念連接一起。假若耶穌教訓的中心是天國，那麼祂教訓中的一切其他方面，就都應該與這個關連了。

因此，天國的成員便是那些接受上帝救恩的人。這一點立刻就把它與其他物質性或國家性的國家觀念區別出來了。而且，這也顯出天國的建立，不是使全世界都皈依基督。耶穌從沒有預見到福音會普遍的被接受，這可以從撒種的比喻得見。不過，這個天國是可以由禱告來建立的，正如主禱文中所求的『願祢的國降臨』。發出這樣的禱告，是表示一個意願，要已經發生的事更充份的實現。耶穌經常強調，

親近上帝的先決條件是悔改相信，這表明了天國主要的性質是屬靈的，等一下我們會再評述天國的倫理。

4. 末世事件

這方面關乎天國的道理，也是同樣重要，我們必須看重它。無可否認的，耶穌除了看天國是現在的以外，也瞻望未來的事件。兩者是相輔相成的。耶穌在太廿四，可十三，路廿一末世論的講話中，採用啓示性的影像，那種語氣顯然是指未來的某種災難的事，也就是末日。把天國的現在和未來兩方面合在一起的最佳辦法，就是認為這同一天國，現今以動力的形態表現於對人的行動中，將來歷史結束時也要藉着一個事件完滿地實現。這兩個方面在若干天國的比喻中，緊密的連在一起，下一段就要討論到。

5. 天國的比喻

首先，它們表現了天國的增長。它的建立，不是靠無法抗拒的大力，而是靠一種類似種子發芽的活動。這比喻最顯著的特點，是撒種比喻中所說的四種土壤，只有一種能生產。關於天國，有相當大的神秘成分，是只讓某些人懂的。稗子的比喻，說明天國有出乎意料的特性，其真偽不是立即能顯明的。確實的分別要到末日才發生。因此在目前的情形下，天國不能視為一個可見的整體。

在芥菜種的比喻中，同樣見到天國這種出人意料的特性。我們很難了解怎麼可以用「渺小」來形容神的國，但比喻的重點，是在指出天國的開始與終結，有顯著的對比。現在與未來的關係，就像芥菜子與芥菜樹的關係一樣。耶穌同時代的人只看到芥菜子，但祂已遠遠見到那將顯現的天國了。

麵酵的比喻也教導同一真理，看這比喻，心裡一定會想到天國的營運是肉眼看不見的。關於全團麵都發起來的這件事有不同意見，它有時被解釋為：罪惡滲入教會，有時則解為：善藉教會而滲入世界。

但這兩種解釋都不大可能，這比喻似乎是指，現存世界終結之時天國的最後勝利。

財寶和珍珠兩個比喻，讓我們注意到天國的價值。不是人人都認為天國有價值。但對那些能辨別的人，就會認識它是無價之寶，超過一切其他的價值。反之，撒網的比喻提醒聽眾，有些不配的人，在天國最後建成之前，也暫時享受到它的利益。

上帝的國不僅限於猶太人，這從葡萄園的比喻可以看得很清楚。這比喻原是對猶太的領袖們講的，其結論卻這樣說：『上帝的國，必從你們奪去；賜給那能結果子的百姓』（太廿一43）。這種關於天國的普世性的真理，在太八11f.裏也有。在這兩段經文中，猶太人都比外邦人先受到天國的邀請。天國不僅適用於各民族，也適用於同一民族的各階層（參太十二30）。後一思想出自兩個兒子的比喻，其中強調的是，人人都需要悔改和相信。

太廿二婚筵的比喻，顯明那些藐視或忽略天國呼召之人的命運。比喻似乎又一次指出，猶太民族之拒絕天國，也把上帝國從他們的民族主義觀念中分別出來。

跟着，我們要注意到天國與教會的關係。許多解經家說這二者是同一個東西，但這種解釋有幾個問題。耶穌從未說過，只有祂的門徒才能進天國。而且，教會似乎是從天國裏興起的。教會的任務就是見證天國，教會也就是天國的器皿和管理人。Ladd 認為這是兩個不同的理念，一個是從上帝這方面看，一個是從人這方面看。

6. 天國倫理

從這個文意來看，耶穌的倫理問題很是重要。凡考察耶穌教訓的，都不可能忽略一個事實，那就是在耶穌全部的話裏，倫理的命令居於首要的地位。可是也就是因祂的倫理教訓，最與猶太的倫理格言及教導相近，因此到底耶穌的倫理有多少是祂獨有的，便成了一個問題。不過，雖然耶穌的話，個別看來，許多字句可能與猶太的近似，但就整體看來，猶太倫理教訓是遵守律法，而耶穌教訓的意味則不同，

它不再要求符合法令（不論是書面或口頭的），而是要追求明白作為上帝國規範的上帝旨意。

此處只指出一些耶穌倫理中，與天國教訓有關的顯著特點。頭一個特點就是其倫理的權威，在於耶穌的權柄，祂拒絕了好幾個文士對律法的解釋，也修正了對遵行宗教儀式的看法。耶穌自己在倫理上的權威基礎，是祂自稱成全了上帝的旨意。其次可看出的，倫理的教訓無論在現在或未來的天國，都是個重要的特徵。上帝在天國的治理是積極的，其治理在行為表現上必須合乎上帝的特性。這主要是基督倫理中的宗教規則。它並非惟一的規則，有關末世的教訓也同樣重要，若要否認其中任何一面，都得不到證據支持，所以像Schweitzer的片面看法是必須否定的（他說耶穌的倫理原意只是暫時的）。

耶穌教訓的重要性不僅是暫時的，它具有永恆的效力，對現代和未來都一樣適切。這並非說，在滿足倫理要求上沒有困難。愛人如己，甚至愛敵人，這對任何人都是個極限的要求。無人能否認，這個要求才是神愛的表現。

耶穌倫理的特殊一面，就是強調內在的動機。有些事，如怒、恨、克制、謙卑，都是無法用外在的法律來判斷的。這都不屬於一套法規，而屬於品格的表明（路六45）。耶穌的要求是嚴格的——甚至亂說話也要算帳（太十二36）。而且，天國的要求有時是必須勝過家屬關係（參太十34～39；路九60，61）。耶穌的倫理確實要求人捨己（太十六24），也就是說，天國的要求要勝過自己的要求。從來沒有別的倫理要求人否定現存秩序到這麼一個程度，須要恨自己的性命（路十四26）。最要緊的不再是自我，天國的事才是最重要的。

耶穌教訓中關於報償說得非常多（見太五12，46；六4，18；十八1～4）。善報的觀念在猶太神學中很顯著，在耶穌教訓中也不少，但祂的教訓超越了它。葡萄園工人的比喻，令人讚歎地勾畫出這一點（太廿1～10）。第一批工人作了一整天工，得了一天的工價，這是價值。最後一批只作了一個鐘頭，也得一天的錢，這是恩典。耶穌倫理的報酬依據，完全出乎人類正常想法之外。天國的人必須準備接受新的標準。

三、有關耶穌自己的證言

耶穌有關祂自己的教訓，爲了方便，或可分爲兩大類：一是祂用來稱呼自己的名字；一是特別提到祂位格的地方。關於第一類，必須再區別那些是祂自稱的，那些是別人稱祂的。

1. 耶穌自稱的名字

用得最多的就是『人子』，特別是在四福音中，這名字只有耶穌自己嘴裏才用過，因此就從這個先討論。許多書討論到這個名字，想要發現祂用這名字的真義，這裏只能對幾個要點作一簡述。各種不同的解釋可分爲兩大類：一是說耶穌自己用過這名的；另一則反對這種看法。顯然的，假如後者是對的，則人子的篇章根本就不屬於耶穌教訓的範疇，爲我們當前的目的，就不需要再討論什麼了。因此必須對這看法先有所解釋，才能再述及耶穌自己的證詞。

學者們到底根據那一點，說人子這話既不真確，又不是耶穌自己說的，而是別人加上的呢？首先，要提一種看法，就是否認大多數這一類話的真實性，這可以P. Vielhauer 爲代表，他不承認所有關於人子在地上的事工及其受苦的話，只承認提到祂榮耀的部份。不過，即使是這些，他也否認是耶穌親自說的，因爲在說到上帝國的地方，與說到人子的地方缺少關聯。他的推論是這樣：由於其中之一的天國是真的，另一就不真了。但這是與事實無關之不合理的推論，而且四福音把兩者都保存下來，並沒什麼不相稱，這一點對此說不利（H. E. Todt *Der Menschensohn in der Synoptischen Uberlieferung* [符類福音中的人子觀，1959]，頁298—316，書中對此有更充分的討論）。Bultmann（*Theology of the New Testament*, 卷一 [1951]，頁29）認爲人子受難的句子是事情發生後說的，但這並無適當根據。三處受難的預言比照之下（見太十六21；十七22f；廿18f.），顯出福音書作者並未懷疑耶穌是要人知道，人子就是指祂自己。若說這些話都是當時

教會造出來的，這是不可能的，因果真如此，這名字用起來就更使人難懂了。

也有人主張，這名字是耶穌用的，但卻是教會後來所追認的名銜。（見Todt，同前；A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* [1964]）。由於篇幅所限，我們無法詳列那些認為耶穌自己未用過這名字的人所提的證據，但我們要從耶穌自己叫自己人子的假定，來進行下面的討論（參O. Cullmann, *新約基督論*，中譯 [1965]）。

為方便起見，茲依上述將各出處歸類。首先要思考的是，與耶穌地上工作有關的話語。馬可記了兩處，可二10（論赦罪權柄）及可二27（論安息日的主）。馬太與路加相同的記載有四處（太五11；太八20；太十一19；太十二32；路六22；路七34；路九58；路十二10），路加獨有的一處（路十九10），馬太獨有的兩處（太十三37；太十六13）。按照最直接的意思，耶穌在這些地方都是要人知道人子就是祂自己。可二10及可二27說祂有特別的權柄。通常都說上帝赦罪、上帝制定安息日。除非認這些話的起源是耶穌自己，我們很難避免說耶穌未免高抬了自己（如Higgins便認為這些話都是教會的產品）。

在馬太、路加共有的四處中，似乎也同樣清楚，耶穌指的是自己。人們會因耶穌而恨衆門徒。從人子與施洗約翰的對照，也顯出人子這名稱必是耶穌本人。而且，人子無枕頭之處，牽涉到耶穌自己旅行佈道的事。而褻瀆聖靈不能被赦免，褻瀆聖子則可。假如說耶穌指的是自己，這些經文便都說得通了。不過我們仍須查考，為什麼祂要用這個稱呼，而不單純地說「我」。將太十六13與可八27比較，可以見到同一個問題卻記載了兩個稱呼。馬太記載：「人說我人子是誰？」馬可則記為：「人說我是誰？」由於兩者都用同樣的字描述彼得承認基督，「祢是基督，」必然的結論是，衆門徒一定懂得耶穌指的是祂自己。

有關耶穌受苦的話，多數都在馬可，另外兩本符類福音也有記載（見可八31；可九12，31；可十33，45；可十四21，41；又見路十七25；路廿二48；路廿四7；及太廿六2）。這些記述可見耶穌預期祂的受難，而且越到後來，祂越多用這個稱呼。這稱呼的含意與祂救贖

的工作緊接一起。

第三類的話重點全是末世性的，馬太的這一類比馬可的多些（見可八38；可九9；可十三26；可十四62；路〔與馬太共有者〕十一30；路十二8 f.，40；路十七24，26；路〔獨有者〕十七22，30；路十八8b；廿一36；太〔獨有者〕十23；十三41f.；十六27f.；十九28；廿四30，39b；廿五31）。這些話的背後顯然有個強烈的傳統，有些人雖否認其他的，卻願接受這類話的真實性。但是，我們很難說耶穌僅在談論末世事件時，才用這名字稱呼自己，此外便無其他用法。除非這名稱在當時已有末世性的含意，這種主張就說不通。反過來說，倘若耶穌談論祂地上的事工，以及未來天上的職事時，都採用這個名稱，這些論及人子的話便具有意義了。

因此，這個稱呼的兩面就是受苦與榮耀，有人認為這稱呼綜合了以賽亞的受苦之僕與但以理七13的『人子』，說來甚有道理。根據這點，T. W. Manson 在他的著作中認為，這名稱是集體性的，是耶穌把祂的門徒也包含在這稱呼中的（*The Teaching of Jesus* [1931]，頁211 ff.；及 *The Servant Messiah* [1953]，頁72~74），但我們卻很難相信，衆門徒或任何人會有這種了解。若要耶穌同時代的人明白這名稱的含意，這名稱的用法必定是有人先用過，不過，我們還是要分別出來，耶穌自己的意思，和門徒及他人對它的了解。它在亞蘭語中的意思，可以是人的泛稱，也可以是特指某一個人。此處所談的似乎只有後者才合理。門徒最低限度可能認為耶穌才是最卓越的人。但對耶穌自己而言，這名稱無疑還有更深遠的意義。可能祂之選用這名稱，是因它最適合替代『彌賽亞』一詞，也因政治理由避免使用『彌賽亞』這名稱。

還有些稱呼，如大衛的子孫、上帝的兒子、彌賽亞，都是別人對祂的稱呼，但未特別被耶穌自己用過。因此目前不討論。不過也請注意，這些也都是耶穌默認的。關於祂是聖子的問題，在約翰福音中，祂的教訓充分提到祂與上帝的父子關係。因此，以上帝的兒子這個稱呼，表達這種關係是相當適用的。

2. 其他表示

關於耶穌如何看祂自己，四福音中還有些什麼證據？在這方面，約翰福音比其他福音書的幫助要多些。耶穌常說自己是被差來的，祂深知祂的使命是行天父的旨意（如約五17）。祂知道祂是為着一個明確的目的被差派，這是別人無法完成的。祂對自己的見證，從福音書中「我是」的說法中生動地表達出來。「我就是道路、真理、生命」（約十四6），是個很特別的聲明。說「我是復活，我是生命」（十一25，原文），也有同樣的意味。祂之宣稱是世界的光（八12），意義也同樣深遠，沒有別的說法可比它更包涵一切、更普遍了。

必然的結論是，在耶穌心中，那偉大的「我是」與舊約中耶和華的名有關，尤其是約八58，「還沒有亞伯拉罕，就有了我」的說法看來是支持此點。在符類福音耶穌的話中，最近乎約翰證詞的是太十一27，那裏清楚地宣佈了特殊的父子關係（但也要參看耶穌受洗的記載）。不過，在四福音中，尤其是約翰福音，耶穌也明白祂受到肉身的限制。祂經歷過飢渴，需要睡眠休息。祂會發怒、施憐憫。祂需要禱告來支持祂。不過正如我們預料的，人的一面多半顯明在祂的行動中，很少在祂的教訓中。

四、有關基督工作的教訓

耶穌的使命是多方面的，但其特別工作與受難的意義有關。這形成了福音書記載的焦點，在它之先的一切事件，都必須照這點來解釋。如天國的教訓，只有從十字架的角度，才能見其真象。

在檢討耶穌有關祂自己工作的聲明之前，必須先作點預備性的觀察。首先，毫無疑問的，耶穌認為祂的使命就是直接成就聖經。祂說祂的目的是成全律法（太五17）。耶穌在最後晚餐時提到被賣的事，並說：「人子必要去世，正如經上指着祂所寫的」（太廿六24），是對將來受難清楚的暗示。在登山變像後，馬可記載耶穌的一個問題：「

經上不是指着人子說，祂要受許多的苦，被人輕慢呢？」（可九12）。還有些地方都支持這個看法，就是耶穌十分明白，祂自己的經歷就是先知所指的（見太廿六56；路十八31；廿四25~27，44）。

有時候有人指出，比起符類福音，約翰福音所說的耶穌工作有所不同。這當中有一個看法說，救贖的基礎不是受難，而是道成肉身。這說法用約六53來支持，那裏耶穌是說：「……你們若不吃人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面」（另見六56）。但若這是想與道成肉身發生關聯，那就要從準物質的角度去了解。這段教訓的大意，還是照靈意解釋比較調合些。另一種看法是，救贖是靠光照，他們指出，有些句子如約八12（『我是世界的光』），約十七17（『求你用真理使他們成聖』），約十四9b（『人看見了我，就是看見了父』）。不錯，歸向耶穌的結果，是有一種有效的光照，但若只限於一種教育過程，那未免就剝奪了耶穌使命的主要目的了。第四福音清楚表現出，基督的死是道成肉身的目標。從下列的證據可以得見。

1. 祂的死是獻祭

關於耶穌受難意義方面的證據特別多。約六清楚表示，耶穌認為祂的血肉是為這世界的生命而捨的。此外，最重要的證據則是制定聖餐時所用的話。這件事必須與舊約背景對照來看。耶穌說它與新約有關，祂的血是特別為『多人流出來，使罪得赦』（太廿六26~28）。耶穌毫無疑問是要祂的門徒了解，祂死的結果就是使罪得赦。這與舊約的獻祭制度有關係，似乎是無法否認。有人對這一點還持保留態度，因為『使罪得赦』的字樣只在馬太才有，但這卻與整個耶穌教訓充分符合，叫人在這方面不可能有什麼合理的爭執。約翰福音中有兩處耶穌的話，強調祂工作的終極性（約十七4；約十九30）。約十九30似乎是在十字架上說的，表示祂看死亡本身就是完成祂的工作。

2. 祂的死是自願的

在好牧人的譬喻中，耶穌不僅說明好牧人爲祂的羊捨命（約十11），而且是祂自己願意捨的（約十18）。祂堅稱，除非上面授權，彼拉多對祂就沒有權柄（約十九11）。祂說得很清楚，人爲朋友捨命，人的愛心沒有比這更大的（約十五13）。約翰福音中，似乎特別要表現耶穌是自願捨命這方面。

3. 祂的死是必要的

在第四福音中，越來越叫人覺得受難是無可避免的事，它被形容爲「那時候」。約翰好幾次提到祂的時候還未到，一直到耶穌自己說：「父啊！時候到了」（約十七1）。這種神聖必要性的感覺，在太十六21第一次預言受難時就見到了：「從此耶穌才指示門徒，祂必須上耶路撒冷去……並且被殺，第三日復活」。也可以比較天使在墳墓裏對幾位婦女提及的耶穌的話（路廿四7）。約三14也有同樣的思想——「人子也必照樣被舉起來」。在所有各福音中，基督的死被看成祂使命的最高峯，絕對不是偶然的事件。這是神整個計劃中的一部份。

4. 祂的死是替贖的

耶穌看自己與別人一樣，要約翰施洗。當約翰猶豫要不要給耶穌施洗時（太三14），耶穌卻自己要求受洗，因爲祂當盡諸般的義。雖然祂並不需要悔改，但祂要成了那些悔改者當中的一個。在路廿二37中，耶穌叫人注意賽五三12（被列在罪犯之中），是應驗在祂身上，暗示祂自認了義僕的身份。

耶穌在一個地方所說的，用了一個希臘字 *anti*（替代），暗示有替贖的意義。那是在可十45（見太廿28），其中耶穌說人子來是要捨命，並要作（替）多人的贖價。贖價一詞，意謂相等的交換價錢，雖然我們有些牽強附會，但這句話顯然是說人子替別人作了一些事。此外有些經節用了不同的前置詞，就上下文看，仍暗示替贖——如在制定聖餐時用的字（太廿六28：「爲」多人流出來）是用 *peri*；而耶

耶穌說好牧人「爲」羊捨命（約十11），卻用另一個 *huper*。有些學者（如 Vincent Taylor）將這些前置詞解釋爲「代表」，但這兩處經文都不能充分發揮其含意。

5. 祂的死是勝過魔鬼

當受難的衝突即將來臨時，猶大已經用親嘴的暗號出賣了他的主，耶穌對那些捉拿祂的人承認，『……現在卻是你們的時候，黑暗掌權了』（路廿二53）。而且，當耶穌指祂的死有如一粒麥子落在地裏（約十二24），祂接着就宣佈：『現在這世界受審判，這世界的王要被趕出去』（約十二31）。在祂的壯士比喻中說，必先捆住他，才可以搶奪他的家財。耶穌心裏必然多少也有這種強烈屬靈爭戰的想法（太十二29）。在強烈指責希律時，耶穌告訴法利賽人，去告訴那個狐狸希律說：『今天明天我趕鬼治病，第三天我的事就成全了』（路十三32）。

6. 祂的死所產生的好處 藉着悔改相信才能得到

在耶穌開始傳道時，祂傳講天國近了，勸人悔改信福音（可一14 f.）。這福音包含祂的全部使命，以祂的死爲中心。祂的使命原不是爲義人，而是爲願意悔改的罪人設的（太九12, 13；可二17；路五31 f.）。耶穌教訓中關於信心的暗示很多，顯然祂以爲，再沒有其他方法能支取祂工作的恩惠（見約三16；約五24；約六29）。凡接受祂邀請，自願參加這使命的，有一個立即的果效，就是發現心靈的安息（太十一28）。無疑的，耶穌希望那些按祂的使命跟從祂的人，其生命因此有截然不同的改變。

五、有關聖靈的教訓

符類福音中有關聖靈的教訓，比約翰福音少得多，但仍然有些重要的說法。耶穌明白表示，祂警覺祂使命中聖靈的地位。在太十二28中，祂說：「我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了」。誠然，在路加平行的文字中，將「靈」字改成了「能力」，但無疑這一更動必須就馬太文句的意思來解釋。尤其是因為這一段是接着別西卜的爭辯而來的（見下述）。那麼此地就是宣告耶穌在屬靈方面的活動，是上帝的靈作的。當耶穌開始傳道時，祂引賽六一1f.的預言，應用在自己身上，這是祂承認自己有聖靈能力的證據。毫無疑問的，耶穌心中必然是密切聯想到祂受洗時聖靈降下來，同時也想到受聖靈引導去受試探的那事。

三本符類福音中關於褻瀆聖靈的話，是耶穌有關聖靈教訓的重要證據。那次是攻擊耶穌靠鬼王別西卜趕鬼。耶穌的答覆不僅表示撒但不可能趕撒但，而且表示這種攻擊就是對聖靈的褻瀆。這是無可赦免的，而褻瀆作為人子的耶穌本人（根據馬太與路加），反倒可得赦免。祂提出聖靈作工的尊嚴性，再沒有比這更驚人的方法了。耶穌看出這種冥頑，居然把聖靈工作的好結果歸功於惡者，這真是無法赦免。

耶穌有關聖靈教訓還有另一方面，就是當門徒必須答覆其信仰的時候，聖靈自然會引領他們（太十19f.；可十三11）。馬可所記，是發生在末世的講話中，而馬太的則是在十二使徒奉差遣前的指示中，不過這種保證很可能重覆過好幾次。路加也有個相似的記述，更放在不同的上下文中（路十二11）。路十一13中，應許將聖靈給向天父祈求的人。有趣的是，馬太記了一個相似的說法，其中應許給的是「好東西」。路加所記，可能只是解釋，但耶穌的意思很可能是包括聖靈的恩賜。我們似乎可公平地解釋成，聖靈之恩賜即天父願意賜下的一切「好東西」的來源。耶穌還有一個地方解釋聖靈的工作，是在可十二36，其中耶穌把詩一一〇1的說法，歸於聖靈的默示。在這一點上，耶穌表示自己的看法，是與當時猶太人對默示的看法一致。

從第四福音的證據中，很自然的歸成了兩部份，一是記載受難之前的話，一是記載受難當時所說的話。在與尼哥底母的談話中，表示聖靈是使人重生者（約三5）。沒有祂的行動，就沒有重生。這一章

是否即指基督教的洗禮，尚為爭論之題，但並不影響聖靈在屬靈更新中所做的重要工作。在約三同一個談話中，耶穌說的很清楚，上帝賜聖靈是沒有限量的（約三34），這暗示祂是個無限的恩賜。與撒瑪利亞婦人談話中，耶穌說到上帝的性質是屬靈的，拜祂的人要用心靈和誠實敬拜（約四24），這裏必然看到是暗示聖靈在工作。

住棚節時，耶穌應允凡到祂那裏的，就有生命河水流出來，約翰解釋，祂指的是聖靈。雖然這是編者的註，但在解釋耶穌所用的比喻上是很有價值的（見約七37~39）。

到了在樓上惜別講話中，關於聖靈的教訓才更明白。有好幾次把聖靈形容成保惠師，或說是顧問，這含有擁護和幫助的雙重功能。不過在擁護功能中，卻缺少了可能有的調解功能。有關經節是約十四16~17，25，26；約十五26；十六7~11，13~15。其中有三節（約十四16；約十五26；約十六13）聖靈被稱作真理的靈；前兩個都與保惠師一詞相連。簡單說，聖靈的功能如下：(1)在對教會的關係上，祂喚醒人作工，引導人進入真理；(2)在對世界的關係上，祂定罪並使人承認審判的公正。從這些功能可以推論說，保惠師繼續耶穌在世的工作。祂就是基督的另一個自我。聖靈的見證主要與基督的見證相同，惟一不同的就是進一步說明，聖靈為復活的基督作證。

另外在耶穌教訓中提到聖靈的，就是當祂向眾門徒吹氣時說：『你們受聖靈』（約廿22）。這一段是復活的基督講話，再次表現聖靈的工作與祂自己的工作有密切的關係。聖靈的恩賜要到五旬節才賜下來，但耶穌在這裏親自允准的，正可視為後來那事的預嚐。同時還授了赦罪的權柄（約廿23），這不可能與聖靈的活動分開。事實上，也非僅只父上帝才赦罪，因耶穌自己就決然的宣告赦罪，這同一個治權也給了聖靈，也給了那些享有聖靈能施行這個尊貴權柄的人。

9

耶穌的神蹟

若要正確瞭解耶穌的事工，祂所行的神蹟佔很重要的一環，因此本書要為耶穌的神蹟另闢一章來討論。許多研究福音書的方法，往往取決於它對神蹟的態度，因此在檢測神蹟的目的之前，我們要對它的確實性和特性，先作一番討論。

壹 ■ 神蹟的確實性

一、對耶穌神蹟的不同進路

沒有研究耶穌的神蹟，就不能深切瞭解耶穌基督的生平。但是，一提到神蹟，隨即會引起一些哲學和科學上的問題，因許多人都認為神蹟是不可能的。我們不想在這裏為此爭辯，但若非認真查考這些神蹟，便無法確實瞭解耶穌。因此有些人認為，神蹟既是不可能發生，那麼就必須將福音書中有關神蹟的因素，想辦法以人為方式解釋掉。

在十九世紀的批判主義時期，有兩種不同方式處理這個問題。如前面研究基督生平的不同學派裏所討論的，他們或是使神蹟理性化，

俾便保留於福音書中；或是根本置之不理。無可否認的，這些學者覺得福音書中有神蹟因素的存在，使他們很覺難堪。

廿世紀中，科學的懷疑主義對神蹟之可能性的看法，有了返璞歸真的趨向。但當他們重新撰編耶穌歷史時，還是排除了神蹟的部份。Bultmann 學派以神蹟是原始團契裏的產物，都屬子虛烏有的事，這自然免除了一切的困難。但他們沒有逐項詳細查考神蹟的事實，便認定神蹟為不可能。十九世紀和廿世紀初葉的自由學派中，有些人熱誠相信歷史上的耶穌，曾嘗試塑造出一位沒有行過神蹟奇事的耶穌。他們只注重這位歷史上的人物，卻不想涉及他所行所作的事蹟。對這些想用自己的經驗作標準的人來說，耶穌的神蹟對他們是極大的困惑。

事實上，神蹟深深鐫刻在福音書的記錄上。在呈現完整的耶穌方面，神蹟佔了很重要的地位。究竟這些神蹟是實際發生過的事實呢？還是經過修飾，甚至是在流傳的時期杜撰的呢？這是對神蹟一致要求解答的問題。

二、神蹟的分類

綜合耶穌所行的神蹟，可以大略分成兩類：醫治的神蹟與自然界的神蹟。如此分類有其必要性，因解釋醫治病人的神蹟比較容易，可以獲得醫學研究的解釋。

醫病的神蹟又可分為兩類：神經失常型與其他病例。神經錯亂的病在耶穌時代是無法醫治的。現代科學已為這種病例帶來醫療的方法。福音書中記載的事例，有許多是由於心理上被某些事物纏繞，而導致神經不正常的病人。當耶穌更偉大的思想進入他們心中時，他們就得到了釋放。這種解釋，也許對某些事例是正確的，但耶穌所行的，卻遠超過了「超心理學家」和「精神病醫生」所能作的。從耶穌關心投醫者的罪的問題上，可以發現祂最關心的是人內在的屬靈層面。同時，以耶穌醫治病患所顯出來的能力，與現代心理學家所能表現的兩相比較，便叫現代心理學家黯然失色了。

另一方面，耶穌神蹟醫治的一些病例，絕不是現代醫療科學所能

辦到的。一隻血脈已枯乾的手，絕對沒有人能醫治得完全復原；一個已經死了一段時間的人，也絕不可能再把他治活。耶穌所行的神蹟，是有人所不能解釋的因素存在。既然人不能接受這神蹟，便只有拒絕一途了。問題的癥結在：「耶穌到底是否可以行這些不能理解的神蹟呢？」這個問題，我們將在下文提供一個極具理由的正面解答。首先，讓我們先討論有關自然神蹟的問題。

自然神蹟中最著名的如「下網打魚」（路五1～11；參約廿一1～11），「平靜風和海」（太八26；可四37～39；路八22～24）與「讓五千人吃飽」（太十四15～21；可六35～44；路九12～17；約六5～13）。最後提的這個神蹟，是四本福音書唯一都記載的事蹟，顯然這神蹟受到四福音所有作者的重視。這神蹟和前面兩個自然界神蹟進展的過程完全不同，它似是多了些人為的處理或安排，而前兩者則單由耶穌的話所成就。先不談耶穌行神蹟的目的何在，只說這種神蹟的出現，一定為當時當地的目擊者帶來無比的衝擊力。彼得看到那一網打上來的魚，便立刻感覺到自己罪人。所有的人在看到耶穌一下令，風和海便平靜的時候，都感到非常的驚訝。

三、福音書神蹟的特色

形式批判學者指出，醫病的神蹟都具有一定的模式，往往先描寫當時的情況，再指出凡祈求醫治的人，都懷有一顆相信的心，然後耶穌就醫治他們，最終在痊癒後，常附加一些按語來解釋。大部份醫病的神蹟都循這種格式，這不足為奇，重要的是符類福音中，如此強調信心的重要，雖然有少數的醫治個案並非如此。十個大痲瘋病患籲求耶穌的憐憫，從耶穌立即使他們痊癒看來，十足證明了充足的信心與得醫治之間的關係（路十七11ff.）。要求人有信心的這一關鍵，明顯證實了耶穌行神蹟並不是要引人注意。從福音書中證明，醫病的神蹟要靠信心的關係，說明了這些神蹟的價值，也見證了耶穌的目的，是在誘發人以信心來依靠祂。

約翰福音中，沒有明顯記載信心與神蹟的關聯，然而信心的因素

並非不存在。約翰用「神蹟」字眼，是要人注意神蹟背後的屬靈意義。在我們討論神蹟的目的時，將對這問題再作探討。至今我們清楚看出，一切神蹟都不是爲了行神蹟本身。每一件神蹟行過之後，耶穌都給人某些約束的命令，譬如，許多次特別禁止人宣揚出去。

四、神蹟的證明原則

對於如何證實那些神蹟比較可信的方式，有過許多不同的學說。曾有一種以這項神蹟的見證人的多寡，來衡量其可靠性。有三本或四本福音書都記載的神蹟，比只有一二本所記載的爲高。例如，從魚口中得到稅銀的神蹟（太十七24ff.），及許多死人從墳墓裏復活的事（太廿七52f.），都算是次一等的神蹟，因爲只有馬太福音一書有記載。但這種判斷的標準並不算理想。事實上，不見得只有一個人的見證，就比不上有兩三個見證人來得可靠。假如說，這個唯一的見證比較有可疑之處，那是一回事。但若單憑數目的多少，來訂定可信或不可信的程度，那是於理不合的。馬太既沒有強調他所記，與其他福音書相同之處的神蹟性，那麼他所獨有的記載，自然也應該如此接受才算合理。

我們應當認定，所有被保存在福音書中的神蹟，都是真實的記載。現代學者欲逐件考查可能性，似乎是辦不到的事，因爲這要取決於各人對耶穌權能的既有觀念。爲此，這整個可能性的問題，我們將作進一步的探討。

五、神蹟的可能性

像本章起首所討論，神蹟之可能性的問題，也許要關涉到哲學與科學上的不同見地，假如他的答案是否定的，神蹟問題便勿庸再討論。但另有一途徑，或者說是更妥當的辦法，便是在不排除哲學與科學的觀點下，以歷史與神學的觀點作爲研究的方法。首先第一步，福音書的記錄證明了這些作者和早期教會，都堅定相信耶穌行過這些神蹟。究竟產生這種堅強信仰的原因何在？如果耶穌沒有行過這些神蹟，

在一個極短的時間裏，又怎能把這麼多的奇特故事，都歸屬耶穌一人身上？若說這些神蹟，是由於他們對耶穌基督的信仰而來，他們如何能夠無中生有，編造出這許多神奇的故事？從找不出任何福音書所記載的，和他們對耶穌的看法有什麼不妥的事實來看，證明了他們對耶穌的特殊看法，是植根於歷史事實的基礎上的。教會對耶穌復活的信仰，使他們深信耶穌確實有能力行這些神蹟奇事。

在研究神蹟的可能性時，最重要的問題與基督的復活休戚相關。基督教本身即建立於一個驚人的神蹟之上。這神蹟便是基督從死裏復活。假如上帝能使基督從死裏復活，其他的神蹟就不難解釋了。當然，對於如 Bultmann 之流，不信耶穌復活為歷史事實的人，這種力量就不存在了。早期耶穌的信徒，從懦弱變得勇敢，從不敢認主到處處宣揚基督為救主，如果不是由於他們每一個對耶穌復活的信心，便無法解釋這種顯著改變的原因。基督復活的真實，既有足資證明的事實，被無數人所親眼目睹（這樣的見證已經足夠），又有復活基督數次的顯現，清清楚楚地呈現在許多見證人的眼前，若非不公正，就無法否認這件事實。既然如此，聖經中記載的一切神蹟，都應看作是真實的，是耶穌所行而勿庸置疑了。這些記錄絕不像後來教會裏添造的，過度繪聲繪影的神奇故事。

我們要從耶穌受試探的事跡，再作進一步的思考，從這裏，表明出耶穌在行神蹟時的心態。祂從不為祂自己；祂嚴然拒絕把石頭變成餅。祂不是不能把石頭變成餅來充饑，否則這試探便完全失去其真實性而毫無意義了。耶穌拒絕從殿頂跳下來的試探，也是因為祂不爲了要炫耀自己而行神蹟。如果我們透過試探的記載，來探討每一件神蹟，便不致誤解其中的動機了。

討論過受試探之事後，我們來看趕鬼的神蹟。這些事蹟顯示，許多醫病的神蹟與屬靈的世界有密切的關係。福音書中有些情況，也許可以用現代心理學來形容，但不能排除了靈界衝突的實情。趕鬼應屬教會的事工之一。耶穌趕鬼的意義，除了證明祂那勝過仇敵的權勢以外，不應作其他解釋。被鬼附的人，並非個個都是大奸大惡的人。

那種被鬼附著的淒慘情況，在當時一定是耶穌經常面臨的挑戰。

早期教會相信，在耶穌從死裏復活時，已粉碎了魔鬼的勢力，他們對福音書中趕鬼的神蹟，並不難接受。假如沒有這類事蹟，反倒會叫他們感覺稀奇呢！

貳 ■ 神蹟的目的

我們從約翰福音中，找到他記載『耶穌的神蹟』的目的。他說是爲了使人『信耶穌是基督，是神的兒子』(約廿31)。是否耶穌自己也有這種看法呢？請注意，耶穌從來沒有稱祂所作的爲『神蹟』。根據約翰所記，耶穌叫人們即或不是因祂所說的話信祂，也應該因祂所行的信祂(約十38)。耶穌是否用神蹟達到祂教導屬靈真理的目的？學者們主張，有些故事在開始時是比喻，後來因一再傳講而演變成了神蹟。他們以無花果樹枯乾的事爲例。但是，一個神蹟本來就蘊含了比喻所具有的功能，爲何不可逕看作是實際的事蹟？在許多的神蹟中，可以清楚分辨出，其中確實包含了屬靈的教訓，這應該被接納爲耶穌行神蹟的部份目的，才算是合理的解釋。譬如，平靜風和海後，耶穌隨即指責門徒們的小信，旨在教導他們多學信心的功課。

這些神蹟對耶穌宣稱祂是彌賽亞的事，有什麼意義呢？不管一般人對彌賽亞的徵兆，是否有行神蹟一事，福音書所記，絕沒有給人任何印象，顯示出耶穌欲藉神蹟使人推斷祂是彌賽亞的意向。『受試探』是一項有力的反證。對那些已接受復活的基督是期待中的彌賽亞的基督徒而言，神蹟是確實的見證，而不是主要的動機。符類福音強調另一個動機，即耶穌的慈心。醫病神蹟常是因人的需要，使耶穌動了慈心而促成的。這因素在許多神蹟中也都顯示出來。耶穌常在行完神蹟後，立刻囑咐他們不要說出去，由此可見，祂沒有炫耀自己的居心。耶穌是那麼關切人的需要，但盡量避免大規模醫治病人，因祂不願人們歪曲了祂主要的救贖任務。

行這些神蹟的意義，在於我們從這些神蹟中學到多少耶穌的榜樣

？耶穌的自我約束，便是個最好的見證。許多記載祂不肯盡量使用祂的權能，實屬事實勝於雄辯。祂本可以差遣十二營天使來幫助祂（太廿六53），但是，如果祂使用了這種權力，便違反了原初使命的目的。我們在此找到了瞭解神蹟之鑰：耶穌只有一個目標——遵行天父的旨意。約翰所表明的，比任何地方都要清楚，就是耶穌不把任何事工看作是屬於祂自己的，而是屬於天父的工作。因此，這就是父喜悅子，要藉著子將祂自己顯明出來，也因此驗證了自己的神性。

我們既稱神蹟為『神蹟』，就表明不是藉人手所作的，無論這人是多麼完全。然而，祂既自稱是上帝的兒子，早期的基督徒也這樣承認，那麼我們對神蹟的看法，當然就有新的可能了（編按：指耶穌既是上帝的兒子，祂就的的確確在歷史中，行了這些超自然的神蹟，而無須有什麼其他的解釋）。

10

早期基督徒思想中的耶穌基督

本書範圍並不包含有關基督論的詳細討論。但若不考查發展中教會裏耶穌所佔的神學地位，便不算是對耶穌基督的完整研究。基於這個理由，雖然在各種新約叢書中，已有許多對基督論的討論，在此仍不得不作一個簡約的探索。

壹 ■ 早期思想

首先，我們要從原始的 *Kerygma* 來檢討。*Kerygma* 便是使徒行傳中最早的講道內容，以及保羅所採取較早傳統資料中，對耶穌的看法；另外加上傳福音者，對這些資料所下的註腳，來推想他們心目中耶穌的形象。耶穌基督如此迅速地成為教會宣信的鵠的，這不僅是一件不容否認的事實，也屬勢所必然的後果。由於祂的復活，使十字架的悲劇變成了勝利的凱旋。教會宣信的基礎就在「耶穌是永活的主，不是死了的人」。

從使徒行傳中，數篇講道對耶穌的稱號，顯示出初期基督徒對耶

耶穌所負使命的認知。他們稱祂為「彌賽亞」（基督），如彼得在使徒行傳裏第一篇的講道（徒二36）。這稱呼被連用於「主」的稱呼之下，明白表現了初期基督徒，對拿撒勒人耶穌真正屬性本質上的透徹瞭解，這便是原初基督教神學的基礎。人子耶穌已被高舉為「主」。其他稱耶穌為基督的經文，可參閱徒三20；四10；五42；八5。

使徒行傳講道詞中，也稱耶穌為「僕人」和「生命的主」。前者把耶穌銜接於以賽亞書有關僕人的經文上，顯示出初期基督徒已把耶穌之死與賽五三連接一起了。有些學者駁斥這種受原始神學影響的說法（如M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* [1959]）。但我們不能把所有的初期基督徒思想都剔除；這類思想在徒三13, 26；四27都出現過。前面兩節經文是「神已經榮耀了祂的僕人耶穌」和「神既興起祂的僕人」。這「僕人」的概念對耶穌之死的原始意義，作了極佳的詮釋，也成為基督徒受苦的絕好榜樣（參彼前二21ff.）。描寫耶穌為「生命的主」（徒三15），顯明了耶穌是信徒的生命賜與者，「生命」對他們也有了新的意義。這「生命」是由復活的基督所掌管，並不是人可以自由支配的必朽生命。司提反在公會大祭司的面前，稱耶穌為「義者」，便是對耶穌無罪的辨認（徒七52）。我們須進一步瞭解的，是在使徒行傳中，無論是在傳道，或是特別稱呼耶穌時，所用的一辭是「救主」（徒十三23）。其意義不僅是一個稱號，更是對耶穌使命的一種描摹。

雖然有時講道的內容重點，是歷史上的耶穌，不屬於「復活」的範疇，但往往涉及「復活」的事實。彼得對哥尼流所傳講的，就是一篇極具復活重要性的講章（徒十37ff.）。在這裏，彼得說到耶穌在加利利和猶大的傳道，以聖靈和能力（為上帝所膏——見證於受約翰洗禮時），醫病趕鬼，以及死而復活。這位被高舉的主，就是拿撒勒人耶穌，當時親眼看見祂的作為，親耳聽過祂話語的人，至今仍然記憶猶新。

從使徒行傳所記載的幾篇講道，不僅可以推想初期信徒所持耶穌基督被高舉的觀念，亦可認知另一項事實——因祂的死與復活，救恩可以賜給各個悔改相信祂的人（參徒二38f.；三19, 25f.；四12；五14

)。耶穌基督成了上帝所賜的赦罪之鑰。而且，聖靈的行動正與耶穌在祂教會中進行的工作，密不可分地持續著（參徒二33；五32）。

福音書中輿論性質的數段記載，亦可看出這種耶穌被高舉的相似觀念。如馬太與路加，他們以不同方式記述耶穌的超自然誕生。馬可在福音書的開頭，便稱呼耶穌為「上帝的兒子」（可一1）。馬太介紹耶穌是生於舊約預言的背景之中。這些福音書作者都確認耶穌乃先知所預言的那一位，除此不作第二人想。馬太與馬可都對耶穌行異能時常受不信者的限制有所說明（太十三58；可六5），顯示了道成肉身的上帝之子，如何因人的反響而受拘束。

保羅所講的話，顯示出 *Kerygma* 的資料來源。他說，他所傳的福音是從遺傳領受的。最明顯的記載，在林前十五 3 ff. 的一段經文。其中某些有關基督的事蹟，是他「領受」的，這包括耶穌「為我們的罪死了」、「埋葬了」、「第三天復活了」，且向許多不同的人顯現，這些人即被稱為「見證」。因此可以推斷，保羅並非不注重事實的重要性，而是更看到這些事實所表明的意義。這正是他的基督論架構形成的根基。

在討論到保羅的基督論以前，我們應該先參考另外兩段經文。C. H. Dodd 在他所著 *Apostolic Preaching and Its Development* 一書中，把羅十 9 與羅一 1 ~ 4 劃分出來。他以羅十 9 代表原初的認信，即耶穌是「主」。又因為這種認信乃構成救恩的條件，只是不能替代耶穌是基督的宣稱，猶如希臘文的信經不能取代猶太人的信經一樣（如 Bosset 的主張）。保羅的教義正是這兩者的結合。Dodd 認為，羅一 1 ~ 4 是早期基督徒信仰的宣告，即耶穌是從大衛後裔生的、是上帝的兒子、是從死裏復活的、是彌賽亞、是主。所有這些耶穌基督的屬性，在使徒的教導中已完全顯明。

貳 ■ 保羅思想

一、綜覽

批判學派常將保羅的基督觀，視爲是他把自己對耶穌基督的特有概念，加進原初的福音裏。因此，我們需要對保羅的觀念，與早期基督徒對耶穌的看法，加上耶穌說過的教訓，來認識其中的一致性。早期批判學者，如F. C. Baur以爲，保羅對基督的概念係出自他心理的邏輯推理。這理論終不能成立，因爲他沒有考慮保羅在大馬色路上蒙光照的客觀事實。也有許多近代解經家，把保羅的基督論看爲希臘式的基督教義，猶如他們說約翰的基督論爲希臘化的一樣。實際上，保羅的基本觀念中，有些相當具有猶太思想的概念（如「義」），便無法作這樣解釋。也有人說，保羅是受了異教的影響（如 Bultmann 的救贖主神話與天人的理論）。支持這種理論的資料，不僅屬於保羅傳道很久以後的事，即使要分析證實保羅思想中混雜了異教的神話，也必須有確鑿的證據來證實才可。或然律絕不能拿來支持這種論調。更可信的是，保羅的基督觀乃發軔於使徒們的原初觀念。

我們已知道保羅對人子耶穌的認識。這必然是他把歷史上的耶穌，與大馬色路上遇到的耶穌融合在一起。從他本身的經驗，證實了復活的主在信徒中活動的情形。保羅從前竭力逼迫的對象，實際上就是基督。而聖靈藉著基督徒，使他明瞭基督住在他們心中的事實，而啓發、構成了他的基督論。保羅並不是對歷史的耶穌先有了詳明的認識，然後朝著高舉的基督論方向努力。他乃是因復活的基督在他疑惑徬徨時抓住了他，也是復活的基督主宰、支配著他的神學。在保羅書信中，他每每確認，在大馬色路上的耶穌，就是在巴勒斯丁被釘死的耶穌。我們必須確認這一點，保羅的基督論才能對我們產生意義。

二、保羅基督論概要

保羅基督論的主要架構，必須建立在教會對歷史的耶穌確信不疑的基礎上。

1. 新的亞當

保羅深深體會到天然人的需要。他舉例說明第一個亞當的失敗，為全人類帶來悲慘的命運（羅五12ff.）。他也看到，與老亞當相對照，基督是「新的亞當」，成了一個新族類的頭。亞當是屬肉體的，基督是屬靈的；亞當只能帶來死亡，基督卻為人類帶來生命。在這種對比之中，使徒保羅以新和舊的程序兩相比照，可看出他對耶穌認識的思想發展。

2. 基督的先存

保羅接受基督在創世之前的先存性。直到時候滿足，上帝才差遣祂的兒子降世（加四4）。他視以色列人出埃及時，那塊隨著他們的靈磐石為基督（林前十4），可知保羅認為，當以色列人在曠野飄流時，基督早已存在。他在林後八9指出，基督本來富足，卻為我們成了貧窮，語中含蘊耶穌係出於自願的意思。在腓二5~11，大家公認為最偉大的基督論經節，亦屬此意。基督不以自己本有與神同等的本質，反倒虛己，甘心卑微，取了人的樣式，死在十字架上。這裏顯示了使徒保羅對道成肉身之真理的深邃認識。雖然有人以為，這段話是保羅引用了一段聖詩的詞句，但是仍不妨礙對保羅深刻瞭解這道理的證明。這種以耶穌早在人類有史以前存在的觀念，非僅依據數段經文，也貫串在保羅整個的著述之中，與他對基督在萬有中之意義的觀念，緊密相合。

3. 基督在萬有中的意義

這主題的重要經文在西一15~20。保羅在這裏說明基督是：(1)創造的器皿；(2)萬有的支持者；(3)萬有的依歸。這地方表明了保羅對基督之死與復活的領悟，已從屬靈與道德的領域中，擴展到宇宙萬有了

。祂是超越一切的，這位教會的頭，也是所有受造者的頭。我們須特別注意，基督的創造萬有部份，不僅是單純爲了創造，也是屬於整個救贖計劃中重要的一部份。這位赦罪的救主，也便是萬有的真神。這樣的基督論，似乎是與歷史的耶穌脫節，在保羅所闡發的基督裏，似乎找不到一點福音書中耶穌的特徵。在林前八6裏，即披露了這一類的思想。但保羅的宇宙觀，與希臘推理思想相比較，是非常獨特的。他認爲萬有既是藉基督而造，基督同時也是萬有的救贖主，也是祂子民的頭。再者，在猶太智慧文學中，有智慧的擬人法（如箴八22f，29f；『所羅門智慧書』九2）。但保羅採用的不是『擬人格』，而是指真實具體的人。當他看到受造的世界，他看到萬有統歸於『一』——基督（弗一10）。基督是上帝旨意圓滿的彰顯。

4. 基督與天父的關係

保羅書信中有好些經節，使人想到基督是隸屬於天父的。但這必須從與耶穌自己所陳述之直接比較的觀點來了解。所謂『子』是父所差來的（加四4），是上帝將他升爲至高的（腓二9），祂要將國度交給父（林前十五28），神不愛惜祂自己的兒子（羅八32）等處的經文，都暗示了這種隸屬的關係。在約翰福音中，耶穌也有類似的教訓，尤其是祂重複說到，受差遣作父的工。耶穌是在一個屬人時空的歷史背景中這樣說的。同樣地，保羅也是以此而設想，他並不是在述說一個全然客觀的道理。

5. 基督與聖靈的關係

保羅認爲基督與聖靈是一種密不可分的聯合，猶如基督與天父的關係一樣。甚至在林後三17保羅說：『主就是那靈』，等於看兩者爲一體的了。但是，當保羅提到『主的靈』時，他所表達的意思另有不同。保羅的概念，與使徒行傳中所述的極爲相近。使徒行傳是把聖靈的工作，與耶穌在祂的教會中繼續不斷的事工，看爲一體，不可分開。

我們可以到處看出保羅對基督的看法，是與歷史的耶穌緊密相聯的，它且與復活事件的啓示相合，並對祂幾臻於完全圓融的認識。耶穌的復活，並不是改變原不屬於祂的實體，而是昭然若揭地顯露了真正的祂，同時也釋放了神救恩的權能。

叁 ■ 約翰的思想

我們曾提到在約翰福音中，耶穌對自己本身所做的教導。這本福音書為早期的基督論也帶來亮光。其中最重要的是約一 1～18的『道』。約翰選擇了與符類福音不同的開卷語，照明了有關啓示的通路，使我們立即想到基督在創世之前的存有，祂的創造和祂的神性。約翰所用的『道』字（*Logos*）來源為何，不是我們研究的主要目的，在這裏我們所要討論的，乃是這字對約翰基督觀所啓示的特色。約翰心目中的*Logos*，與Philo的不同，它是指道成肉身，充滿恩典與真理，上帝在子身上顯現的『道』。除了約翰福音的起頭，約翰沒有再提到『道成肉身』這個辭。因此，我們不能把『道』看作約翰福音的鑰字。他只是提醒讀者，歷史的耶穌原具有的神性。因約翰從未認為自己是在記述一個單純的個人事蹟，不論這對象是個怎樣完全的人。他乃在記敘一位成為人的樣式，永生上帝之子的記錄。

約翰廿30f.敘述出這福音的目的，頗值得特別注意。約翰不僅在此表明，他傳福音的目的，也說明了他對基督的看法：

「要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子」。

上面這段經節啓示出耶穌位格的兩方面：祂是彌賽亞，也是上帝的兒子。這項啓示藉著祂的話語與工作，已清楚顯示給世人看了。約翰視耶穌為「父懷裏的獨生子」，惟有祂將上帝表明出來。所以約翰福音的目標，是神學重於歷史的，但並非表示約翰意圖抹煞歷史的重要性。約翰的整個目的，是要人知道，上帝介入了人類歷史。我們在前面已提過，約翰記述耶穌特有的真實人性，比符類福音多得多。他提到

祂行路疲乏、口渴（約四）、祂的義憤（參約十一33, 38），和祂的哭泣（約十一35）。

約翰書信與第四福音，同樣高舉基督的崇高。他一再強調耶穌乃上帝的兒子，祂被稱為我們的『中保』（約壹二1），又稱為『義者耶穌』，他確認耶穌的彌賽亞身份（約壹二22；四2；五1）。在這裏，約翰徹底排除了幻影派把耶穌與基督劃分的異端。他更稱耶穌為『世人的救主』（約壹四14）。約翰壹書實際反映了約翰福音的主旨，顯示這兩本書有同樣的基督觀。約翰貳書也與壹書一樣，顯示同一觀點（參約貳7, 9）。

啓示錄給我們看到更進一步的基督論。這本書的中心人物是『羔羊』，祂是被殺的羔羊，但同時也是得勝的羔羊。我們可從這種稱呼，清晰地尋出與歷史耶穌相關的線索。羔羊的高舉，表明了祂在宇宙間主宰的角色。上帝的子民雖遇到許多挫折，但至終的結局是令人無庸置疑的。因為羔羊成了一切違反神旨意之人的審判者。這從啓示錄作者所見異象中看到『燈台中間，有一位好像人子』的，可以體會出來（啓一12~16）。祂口中出來一柄兩刃的利劍，右手拿著代表祂子民的七星。我們應特別注意，祂在行審判時，名為『上帝的道』（啓十九13），與約翰福音的卷首語直接相對，遙遙呼應。祂更是『萬王之王』、『萬主之主』、『阿拉法與俄梅戛』。所有這些頭銜職稱，都表明了羔羊的統治權柄。

肆 ■ 基督的其他方面

希伯來書中最具特色的概念，就是提到耶穌為『大祭司』，並且貫串於全書之中。這個新的啓示將基督置於先知之上（來一1）、摩西之上（來三1 ff.），和亞倫之上（來五1 ff.）。祂屬於另一個新的等級，是繼續麥基洗德的祭司等級。在來一2, 5裏，啓示出基督是承受萬有的，並曾藉著祂創造諸世界，祂是上帝本體的真像。它活生

生地將基督的絕對統治權給描繪出來。其後，緊接著將祂洗淨人的罪的事實明報給人，這將歷史性的救贖作為，與現今基督的崇高地位，表露無遺。希伯來書作者將耶穌在人類歷史中所經歷的事，交織在福音書之中：暫時成為比天使小一點的耶穌，受了死的痛苦（來二9），祂自己因被試探而受苦（來二18），祂的盡忠（來三6），祂的流淚禱告（來五7），特別提到祂「在肉體的時候」（來五7），以及祂遵行神旨的決心（來十5～7）。

希伯來書作者看耶穌在世上的使命是為了成為祭牲。耶穌獻祭與亞倫不同之處，在於一是獻祭者，一是祭物的本身。基督所獻的，保證了所獻祭物的完整無瑕。作者對基督事工的闡釋，表明了他對耶穌本質的瞭解。他給的注解，亦極具價值，引導我們看見耶穌現今崇高地位中的使命，是在替我們代求（來四15，七25）。我們知道，在神的右邊有一位我們的代表，經常為我們代求。雖然這位上帝是烈火（來十二29），但祂也是施恩的上帝（來四16）。

希伯來書為我們帶來的另一亮光，是看到「新約」的認可（來八6ff；九1ff）。由於舊約的不完全，所以新約的肇始關係著全人類的命運。希伯來書作者，披露了耶穌設立聖餐時所影射的「新約」，看作是耶利米書預言的實現（耶卅一，參來八8）。在新舊兩約的對照下，強調了新約的內在含義，在此不僅再次表現了基督的超越摩西，事實上，也表明了基督教超越猶太教。

彼得前書中的基督論，也呈現與前述主流相符的型式。一方面注重耶穌基督的為人，因他提到祂為人留下了榜樣，使人跟隨祂的腳踪行。這也說明這位在歷史上成為人的耶穌，必須與祂的弟兄一樣，因受苦而為他們留下模範，俾人效法。祂的受苦特性，是在祂擔當了世人罪孽的事實上（彼前二24）。祂被稱為「牧人」、「牧長」（二25；五4）、「監督」（二25），這種稱謂強烈表達出祂對祂子民特有的關愛。祂也被尊為「主」（參彼前一3；三15，21f）。這位作者用舊約中有關僕人，以及出埃及記中的部份經節，加上時時提到祂的受苦等處（參彼前二21ff及一13ff），闡明了耶穌作祂子民救贖主的角色。

無疑地，彼得前書的基督論和保羅有很大的相似之處。但是，我們不必去猜想，是否彼得的意念是得自保羅。因為他們的思想大部份是根據當年口傳的 *Kerygma*。彼得與保羅都各自依循這基本的資料而闡發。也許彼得與羅馬書及以弗所書相似的地方，是受了文學表達的影響所致。無論如何，這兩位使徒對基督同樣抱持崇高的看法，二者毫無軒輊；他們也同樣相信這種看法，與歷史上耶穌的連貫性。彼得基督論中最特殊的地方，是提到基督曾下到陰間，到監獄中傳道，可能是指祂死後到復活之間的時段（彼前三18ff.）。不問這段難解經節的正確解釋為何，明顯地，彼得認為耶穌死後，仍然繼續祂的傳道事工。

彼得後書中稱耶穌為「救主」（彼後一1）與「主」（彼後一2，並參一8；二20；三2，18）。耶穌的「威榮」特別在登山變像的記述中提到（彼後一16f.）。另一段引述裏，說祂是「買他們的主」（彼後二1）。猶如彼得前書，清楚說明了基督的救贖作為。與彼得前書比較，雖較少有基督論的發展，但這本書信的基本立場，與前書是完全一致的。

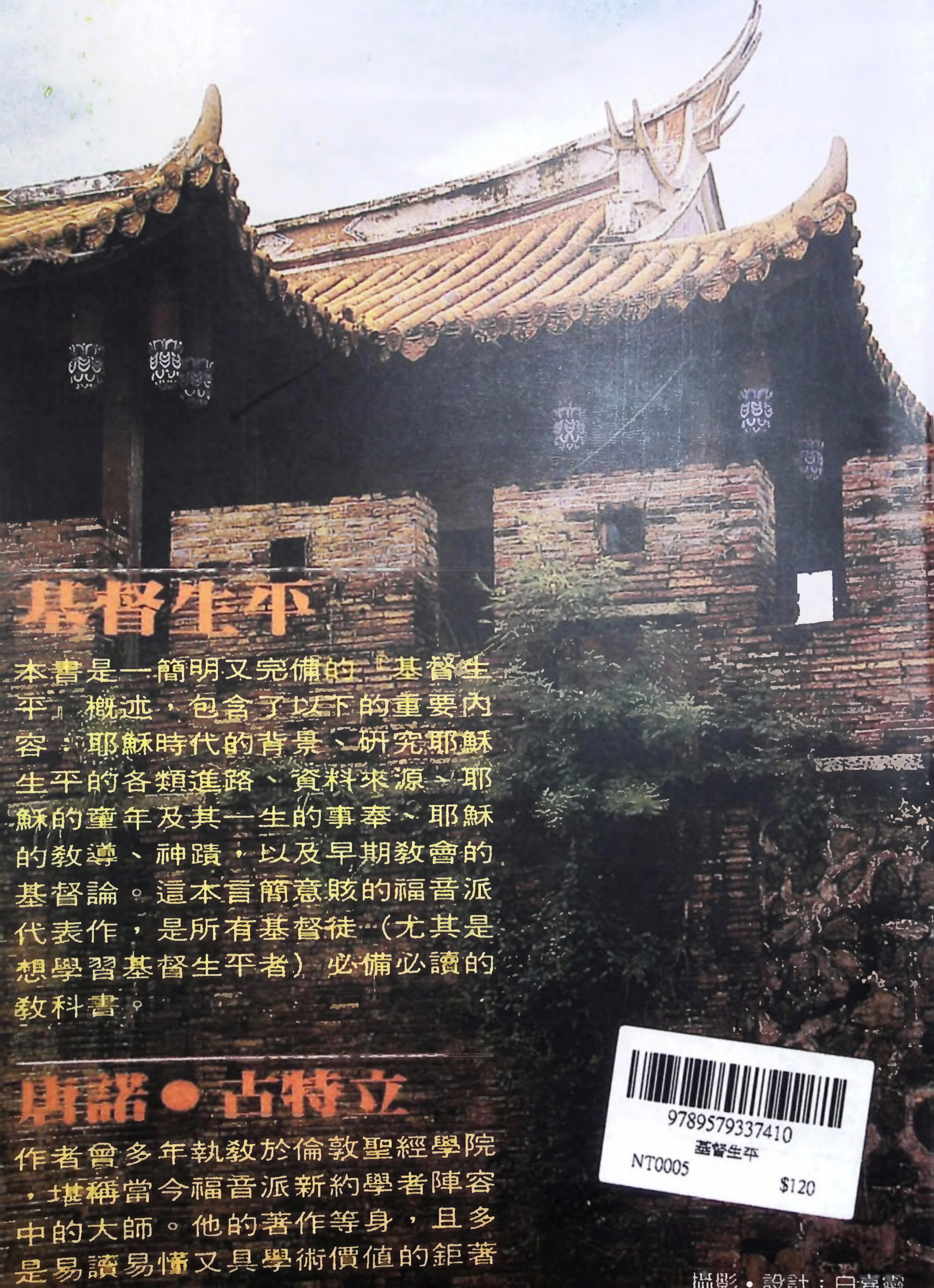
雅各書中極少提到對基督的看法。只有在雅一1；二1中，稱祂為「主耶穌基督」，後來也稱祂為「榮耀的主」。但本書引用耶穌的話語，較新約其他書卷為多，尤其是山上寶訓。這可能是因為雅各對歷史的耶穌極為熟悉，他同時也尊基督為榮耀的主。假如本書的寫述，僅是為倫理的目的，那麼，僅憑這兩段經文，不能就代表作者對基督的全部瞭解了。

猶大書很簡短，但與彼得後書的基督論相近。他稱基督為「獨一主宰我們的主耶穌基督」（4），全書用「主耶穌基督」的名稱有三次之多（17，21，25）。

伍 ■ 結論

早期基督徒對耶穌有極多不同方向的探索，卻得着一個共同的觀

念：基督成爲人類歷史中的耶穌，卻不僅是歷史上的一個普通人物。祂是那被高舉的主，祂的權能統轄一切受造的萬有，也唯有祂與祂自己的教會，維繫著一種密不可分的特殊關係。



基督生平

本書是一簡明又完備的『基督生平』概述，包含了以下的重要內容：耶穌時代的背景、研究耶穌生平各類進路、資料來源、耶穌的童年及其一生的事奉、耶穌的教導、神蹟，以及早期教會的基督論。這本言簡意賅的福音派代表作，是所有基督徒（尤其是想學習基督生平者）必備必讀的教科書。

唐諾·古特立

作者曾多年執教於倫敦聖經學院，堪稱當今福音派新約學者陣容中的大師。他的著作等身，且多是易讀易懂又具學術價值的鉅著



9789579337410
基督生平
NT0005 \$120