

輔大神學叢書之一

齊墨曼 著

樂英祺 譯



耶穌基督 史實與宣道



樂 齊
英 墨
祺 曼
譯 著

輔大神學叢書之一

耶穌基督 史實與宣道

光啓出版社發行

No. 1
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

JESUS CHRISTUS GESCHICHTE
und VERKUNDIGUNG

by

HEINRICH ZIMMERMANN

Translated by BRUDER IGNATIUS.

願藉這個譯本向

以愛心對待學生的

齊墨曼神父——我敬愛的老師——

致感激之意。

(英祺兄弟)

Diese Uebersetzung soll ein Ausdruck
meiner Dankbarkeit zu dem Professor
H. Zimmermann sein, der als
PRIESTER seine Studenten mit
Muehe und Liebe lehrt.

Bruder Ignatius

(Bonn, den 1. Jan. 1973)

作者原序

近世對於新約所引發的問題多於以前的年代，這些問題的焦點並不集中在有關基督徒信仰的歷史文獻；也不在於初期教會的生活；更不在保祿宗徒的神學；而是集中在「耶穌、基督」的身上。我們立刻可以聯想到的便是：這些問題的提出法是否正確？或者必須把「耶穌」與「基督」分開提出，以便配合二十年來一直是熱門的大標題：「歷史上的耶穌」與「信仰中的基督」？其實問題的中心還是在「歷史上的耶穌」。大家總是問：「納匝肋人耶穌到底是誰？」對這個問題的解答，極少是歷史性研究的結果，多半只是一個「時代的反映。」比方 H. Braun 氏說：「耶穌是一個鼓吹人與人相處之道的佈道者。」J. Carmichael 氏說：「耶穌是一個政治性的反動派，反抗異族羅馬人的統治，結果落得一個悲慘的下場。」A. Hölz 氏說：「耶穌是一個在腐敗社會中的革命家，祂收納被壓迫的，被排斥的、犯法的人們。」

發問的儘管發問，回答的也儘管回答。其實史懷哲 (A. Schweitzer) 氏早在 1913 年著書——「耶穌生平研究史」，贈送給這類的研究一塊「紀念碑」，同時可以算做「墓誌銘」(語出 K. Bornkamm 氏)。史懷哲氏清楚地指出了窘境的存在——「一心要挖掘出歷史上的耶穌，不住的問：『究竟是不是他？』」(按 E. Grasser)

史懷哲氏針對他當時的神學說：「我們的神學是一場介於現代宗教氣氛與過去耶穌精神的奮戰。我們的神學想把歷史上的耶穌用我們的設想刻劃出來，爲了證明這點而努力找根據及理由。因爲若把

耶穌用現代化的，各式各樣人的小尺度，尤其按摩登的神學家的標準去衡量，結果是二者都失去其真正的份量。按這些摩登神學家的作法，不爲自己，也不爲別人找出一條給世界帶來活生生的耶穌精神的道路。只管構想新的、不正確的「歷史上耶穌」的畫像。假使恰能引起人們的驚嘆——啊！好像大都市中人們看到一塊新的廣告似的，他們就滿以爲自己很有成就。」

雖然大家知道（或是應該知道）：新約的作者並不要把耶穌寫成一個「過去的人物」，而是做一個見證——耶穌藉復活成爲我們信仰中被舉揚的並常在的主。爲什麼大家今天還重提「歷史上的耶穌」這個問題，企圖遷就我們及我們的時代呢？是否因爲我們這對歷史認識不夠的時代，對十八——十九世紀的「耶穌研究」毫無所知，因而還想把從 Reimarus 的時代到 Wrede 的時代之間已走過的錯誤道路，在今天要用理性解釋一切的時代都重新再走一次呢？是否又因爲耶穌在今天特別「B」的緣故，而使一些新奇的描述受到讀者的歡迎？或者這個傾向無非是一種內在渴望的反映——在這悲慘的世界中，期待一份救贖。

若真如此，我們便不該輕易用片面的、對「歷史上耶穌」的解釋來自圓其說。因爲「納匝肋人耶穌」無意趕時髦。這並不是說做解經工作的人無事可做了，而是說這爲他們是一個新的時機——按祂本來的面目去認識祂。祂是全人類的弟兄，我們信仰中的主，不是用人的構想可以度量的，也不是搞概念的人可以接受的（按 E. Graesset）。是一個時機——在信仰中去認識祂一如新約所宣揚的。因爲這個悲慘世界的救贖，不是出自我們所設想的「歷史中的耶穌」，却是由那位新約所宣揚的耶穌而來，祂是那位曾生活在世，爲我們而死，爲我們而復活、生活在教會中、復活了的、被舉揚的主。

新約證實「耶穌」與「基督」的合一性。宣道之始耶穌與被宣揚的基督本是一位。對耶穌基督的

宣揚正是奠定在祂的在世生活上。因此祂的歷史與對祂的宣揚是一個整體。

本書的目的在於使讀者透過「類」、「型」、「式」的分析，去了解新約如何宣揚耶穌基督。讀者只知道有這麼回事還不够，本書還願給予讀者一個方法上的入門。使讀者能知道今天解經學者如何利用歷史批判法在研究，並使讀者自己審核個別方法的步驟及其結果。因此，本書不像我另外一冊著作——「新約解經方法論」那樣詳列方法的細節，而是一如所有的解經工作，爲了指示一條途徑在新約的文字間，結識耶穌基督。

所以，本書的主旨是：使大家更容易認識耶穌基督，認識祂的本來面目——新約所宣揚的、「此時此地」的主。當然這個宣道不能和歷史分開，既不能與耶穌的歷史分開，也不能與我們自己的歷史分開。因爲，對於耶穌基督的註解是一個「人」的註解，我們人都各有自己的背景：歷史、教會、自己的生活及信仰。

準此，希望讀者將本書細嚼慢嚥，正因爲這個道理，本書內不列希臘原文及煩瑣的附註，希望大家都能了解。在今天許許多多論耶穌的書中，本書自有其立場，另一方面，也希望幫助讀者，對所列的問題，能找到自己的立場去解答。

作者：齊 墨 曼

（作者現任：西德波昂大學、神學院新約解經學教授）

作者原序

房志榮司鐸序

本書德文原著已於今（一九七三年）春在西德問世，中譯本按照原來的計劃，應於同時在臺灣與讀者見面；但因本人患病，未能及時趕完校對工作，致使中文版延誤了半年的時間，在此特向著者，及讀者深致歉意。

齊教授在寫本書前數年已出版「新約解經方法論」一書。由其副標題「歷史批判方法介紹」，可見該書是要介紹一些批判或明辨的方法，來儘可能地認清新約中的事實及其確切意義。該書的四章實際上代表新約研究的四個步驟，每一步驟出自一個不同時代：原文批判方法，文學批判方法，類型批判方法，編輯批判方法。該書的原稿是齊教授於一九六一——一九六五，四年中領導學生作合作研究（Seminar）的資料。然後經學生的請求，彙集成冊，略加補充，而成爲一部非常適用的教科書。一九六七年的初版一年之內即已售完，而翌年就須再版。

有了前書中的精密方法，加以細心的、持久的研究，目前這本關於耶穌基督的書，其可靠性及深度不難想見。除了深度及可靠性以外，本書的另一特點是它不以學術姿態出現，而要儘量大衆化，使人人能懂（中文版尤其如此，原著中的一三九個註腳全部取消，因註中所引書刊皆係德文，爲中國讀者無多大用途）。這在作者原序的最後兩段有所交代。作者說：「本書的主旨是：使大家更容易認識耶穌基督……此時此地的主……準此，希望讀者將本書細嚼慢嚥，正因爲這個道理，本書內不列希臘原文及煩瑣的附註，希望大家都能了解。在今天許許多多論耶穌的書中，本書自有其立場，另一方

面，也希望幫助讀者，對所列的問題，能找到自己的立場去解答。」

譯者樂英祺神父是耀漢小兄弟會會士，目前在西德波昂大學攻讀神學。肄業伊始，適值齊教授着手編寫本書，於是師生二人約好，一人寫，一人譯，務使該書的德文版及中文版同時問世。本書的兩篇試譯已於一九七一年秋及一九七二年秋分別發表於「輔大神學論集」第9及第13期。如今全部著作十四萬餘字能以書本形式與讀者見面，了結了作者和譯者的一大心願。

至於本人的校對工作也曾需求了一段時間和精力。雖然不像校對聖經譯本那樣逐字逐句地對照，但在校閱每章每節時，總以句句能懂，並認為其有積極意義和貢獻，方始通過，否則必取出德文原稿，詳加對證，務將作者本意道出為止。這種情形每隔數頁就會發生一次。全書校閱完畢，再讓于士錚神父過目一遍，他改正了不少俚言俗語，使本書更富文學氣味。

本書的讀法不受前後章節的限制。誰感覺第一章的類，型，式等等的分法太瑣碎，或太具學術氣息，儘可跳到第二章第四節的「史實與宣道的關聯」，或跳到第四章：「對新約的註解便是對耶穌的註解」。這最長的一章中所舉的六個例子還可各自分開來讀。爲更深一步明瞭這些例子的意義，讀者也許會情不自禁地去參閱前面的三章。那時必會「更容易認識耶穌基督——此時此地的主」。

一九七三、六、十七日於輔大神學院

耶穌基督·史實與宣道

齊墨曼著
樂英祺譯

目錄

作者原序

房志榮司鐸序

第一章 新約中宣揚基督的不同方式.....七

(一) 新約之爲聖經.....七

(二) 福音類及其中的各型.....九

A. 福音類.....九

B. 型.....一

C. 對福音內原始資料的入門.....二

(三) 書信類及其中的型與式.....七

A. 書信類.....七

B. 型.....九

第二章 新約中宣揚基督的兩大「類」

(一) 式.....	二二
D. 對書信內原始資料的入門.....	二四
(四) 生活實況.....	三〇
(一) 兩大「類」的核心.....	三五
A. 保祿及保祿之前的流傳.....	三六
a. 保祿之前的流傳.....	三六
b. 保祿.....	三九
B. 福音及福音之前的流傳.....	四一
a. 福音之前的流傳.....	四一
b. 福音.....	四四
(二) 「兩」個類——「一」個核心.....	四七
(三) 耶穌的宣揚及祂在世的生活史.....	四八
近數十年來「論耶穌」的書籍一覽(1926—1969).....	四九
1. R. Bultmann 氏——「耶穌」——1926.....	五一
2. M. Dibelius 氏——「耶穌」——1939.....	五五
3. G. Bornkamm 氏——「納匝肋人耶穌」——1956.....	五八

4. E. Schweitzer 氏——「在新約不同見證中的耶穌基督」——1968	六〇
5. H. Braun 氏——「耶穌，納匝肋人及其時代」——1969	六三
史實與宣道的關聯	六八

(四)

A. 基督徒的信仰繫於耶穌	六九
a. 信條：「耶穌基督」	六九
b. 歡呼式：「耶穌（基督）是主」	六九
c. 死亡式：「基督為我們而死」	七〇
B. 有關耶穌流傳的聯貫性	七〇
a. 法利塞人與稅吏喻（路十八・9~14）	七一
b. 婚宴喻（瑪廿二・1~14；路十四・16~24）	七五
c. 治癒癱子——範例（谷一・1~12）	八三
d. 福音內耶穌在世生活的「框架」	九四
第三章 新約的一貫性，我們與新約的合一性	一四
第四章 對新約的註解便是對耶穌的註解	一七
A. 基督為我們的罪而死，三日後復活——初期教會的信條（格前十五・3~5）	一八
B. 傳統句	二二

	(一)		
	D. C.	信條的傳統史.....	一二三
	D.	信條與宣道及信仰的關係.....	一三一
	耶穌基督——立為贖罪祭——顯示天主的正義（羅三・24-26）.....	一三四	
	A.	引言.....	一三五
	B.	傳統句.....	一三五
	C.	詞句的個別解釋.....	一三九
	D.	傳統句整句的解釋.....	一四三
	E.	保祿對傳統句的註解.....	一四四
	宣揚耶穌基督——論由宗徒傳下來的基督徒本質的辯護學（格後二・14-13・6）.....	一四九	
	A.	格林多後書引言.....	一四九
	a.	將格林多後書視為書信集.....	一四九
	b.	四封信及其時間上的順序.....	一五二
	c.	每封信的歷史背景.....	一五三
	d.	保祿在格林多的對頭.....	一五三
	B.	解經部分.....	一六〇
	a.	格後二・14——17.....	一六〇
	b.	格後三・1——3.....	一六一
	c.	格後三・4——6.....	一六二

(四)	耶穌基督的仁慈及基督徒該有的愛心——慈善的撒瑪黎雅人喻（路十・25～37）	一六四
	A. 前後脈絡	一六五
	B. 路加所引用的比喻本身	一六八
	C. 在路加編輯之下的本喻	一七二
(五)	耶穌基督的道路——我們該跟隨祂（谷十・32～34）	一七四
	A. 引言	一七四
	B. 預報受難及復活（谷八・31；九・30～32；十・32～34）	一七八
	C. 谷十・32～34與第十章的關係	一八一
(六)	耶穌基督——聖言成人（若一・1～18）	一八三
	A. 若望福音引言	一八三
	B. 歌詠的重建	一九一
	C. 歌詠的方式及內容	一九七
	D. 序言中歌詠的註解	二〇〇
	作者後言	二〇五
	附錄	
	新約中頌揚基督的歌詠	二〇七
	聖經章節索引	二一三
	譯後	二四三

第一章 新約中宣揚基督的不同方式

(一) 新約之爲聖經

雖然新約包括廿七部書，但却有其一致性，它奠基在「正典總目」上，因爲只有這廿七部書屬於新約。第一第二兩屆梵蒂岡大公會議都表明了，爲何只有這廿七卷書算新約：「因爲，它們是因聖神的默感而寫成的。它們的著作者是天主並如此被傳授給教會」（二屆大公會議，啓示憲章）。

被選爲正典的標準不在寫成的早晚，比方，有些其他的書信比新約中的一些成書更早，如克助孟前書，但並不屬於正典便是一例。新約各書成書的期間甚長，約七十年左右（紀元五十年至一百廿年）。也不見得正典內所有的書信都出自宗徒之手。比方希伯來書的作者並不如正典綱目所列由保祿寫成。此外，還有像伯多祿後書已不在宗徒時代寫成。正典綱目約在西元一五〇年左右編定。其後便很快地通行開來，比方，西元二百年間的姆拉多利經卷（由意大利史學家 L. A. Muratori 在米蘭的盜博圖書館找出，於一七四〇年所發表的經卷）說明新約卷數很早便確定了。不過一直到五世紀爲止，其間仍有一兩卷未成定案。比方，在西方教會很晚才首肯希伯來書的正典性。在東方教會過了相當時間才把默示錄納入正典綱目，然而我們仍不能認爲正典綱目只是歷史演變的結果，因爲最後的標準在於教會判定該廿七卷書爲正典，至於教會在什麼時候判定的並不重要，重要的只是教會的定案。教會視之爲聖經，奠基在：「因爲它們是因聖神的默感寫成的，它們的作者是天主」。因此，做爲天主之

言才有其內在的一致性。

「在完成聖經的工作中，天主揀選了人，假借他們運用自己的才能及力量，以致於天主在他們內，並藉他們工作，他們就像真正的作者，書傳僅僅天主所願意的一切」（啓示憲章）。雖然天主是默感者，祂啓示了一切，但不廢除個別作者的才能及力量，而是用來為聖言服務。因此這些作者仍該算是真正的作者（*veri auctores*）。也因爲如此，新約的經書之中有其不同處，一如作者之不同。這個差異一方面是由作者不同的個性而來。比方，保祿的書信反映出他的個性、出身、教育、生活體驗、思想方式、性格、精神及宗教方面的天賦。只從這點來看，不會令人把保祿與路加的著作相混。特別是路加在其福音的序言中把他寫作的原則交代得十分清楚，他的福音是精心收集許多先有的傳統而成。

在比較保祿及路加之餘，可以看出二者除了個性之外還有很大的區別，保祿用直接的信件方式，而路加則用報導的方式。

收信人的情況也不同。從保祿的書信中固然能看出收信人不斷在更動。而路加的兩部著作似乎具有同樣的讀者。事實上前後的歷史狀況也不盡相同，保祿書信反映出教會在信仰方面的奮鬥。路加身處宗徒末期，對這奮鬥已失去明確的概念，這可以從宗徒大事錄中對保祿的報導看出來，其中已克服的問題都只涉及過去的一切，新的問題有待解決。

最後值得注意的是：不但路加採用了許多已經定型的傳統（路二），保祿也在他的書信內收了各式各樣的傳統句，這資料的原編者也理當算為真正的作者。

新約在其起源及說法上並不一致，因此其合一性並不表示單面性或一式性。同理適用於新約中對

基督的宣道。我們在沒有評斷新約的合一性之前，必須先認清它的多面多式性。因為，「既然天主教在聖經裡是藉著人，用人的方式說了話，講解聖經的人為明瞭天主願意同我們交談什麼，當注意尋找聖經作者真正所努力表達的是什麼，以及天主願意用他們的話顯示的是什麼」（啓示憲章12）。

新約中用不同的「類」、「型」、「式」宣揚基督（參見附錄）。

不同的「類」有：福音、宗徒大事錄、書信、默示錄。前二者的方式是新創的，後二者則係舊有。以下將取福音及書信二類為例，說明作者如何以不同的方式，把教會的傳統編進去，以不同的型與式再表達出來。

（二）福音類及其中的各型

A. 福音類

初期教會創了一個新的文學類型——福音，這很值得我們驚奇，因為按「福音」二字的本義，指「口傳」的「救贖信息」，其內容是耶穌基督，在這信息中傳報耶穌便是救主、天主子，祂的死亡及復活是末世的救贖史實。準此，當然只能有「一個」福音。

馬爾谷創了「福音」的典型，把救贖的信息稱為「幸福之音」，更在第一章第一節寫下了：「福音之始」。馬爾谷顯然首創了「福音」這一「類」，以後瑪竇、路加、若望雖然不稱自己的著作為「福音」，但也沿用了這個「類」。瑪竇視自己的作品為「耶穌基督的史書」（參瑪一·1）。路加的是一項「報導」（路一·1）。若望的則是「聖言」（若一·1）。

福音的特點可以從希臘文學類型的比較中看出，福音不是古典式的「史實描述」；不是希臘傳略式的「生活小史」；也不是回憶錄式的「言行集」。因為，福音對於耶穌的身心發展、出身、教育、個性無意描述，這兒缺少耶穌本人（文學描繪出來）的「肖像」。同樣，有關門徒，對頭，老百姓的描寫亦付闕如。福音的作者並未貫徹「編年式」的記法，當時的情景也多半用平淡的字眼一筆掠過，如「以後……」、「那時……」、「在家裡……」、「在山上……」、「在海邊……」等等。總括來說，福音不在為後代保留一項對耶穌的回憶，而在於證實信仰。其目的在喚醒、加深對耶穌基督的信心。福音作者的原意不僅是要記述：耶穌在某時某地的所言所行，更在於對福音讀者指出：這些話、這些行為正是為讀者所說所做的。整個福音在建立「一項介於我們（個人及全體）與耶穌——納匝肋的先知及導師之間的關係。這位耶穌也是透過宣道及禮儀永遠與信友同在的天主子」（按 G. Bornkamm）。

從這一性質可以看出「福音類」的特徵：

第一：「與教會傳統的接近性」；承上啓下，只是一個傳統，福音「作」者事實上只是「編集」者（按 M. Dibelius）。從一些拆開的段落中很容易看出，這些句子早在福音作者把它們納入福音以前便已經有自己一段歷史。換言之，福音作者沒有一套新的創作，福音只是這些資料成長的結果，同時也非各個人的產品，而是把原來的傳統小心地加以編纂。

第二：「共同的範圍」（範圍一詞在這裡專指：福音按事理所劃分出來的段落，不受章節的限制——譯者），這個「範圍」的定型也許很早就有了。馬爾谷福音的結構固然與瑪竇及路加的不全相同，與若望的更有出入。但「共同範圍」仍不難看出。我們可以歸納出一個概括的大綱

○耶穌公開露面，就洗於若翰；

○充滿奇蹟及教訓的公開作爲；

○以苦難、死亡、復活爲結束。

第三：「以歷史陳述的方式來宣道」，反過來說，福音作者的首要目的不是記載耶穌的生平，而是宣揚生活在教會中的基督。以歷史陳述做爲方式只是特徵之一。

第四：與第三點息息相關的「具體性」。福音是對「此時此地」而寫，是針對某特定的地方教會或堂口的具體情況而寫。

B. 型

在對觀福音的各型中可分爲兩大支：「訓言傳統」及「史實傳統」。類似的分法亦見於其他註解舊約的猶太文獻（如 *Halakhot* 及 *Haggadah*）。一般說來，「主的話」是初期教會的準繩，關於祂的作爲則是一項報導，指明耶穌究係何人，做了些什麼事。不論在「訓言傳統」內的各型（如：先知語、箴言、法律、比喻、「我」語，「效法」語）或「史實傳統」內的各型（如：範例、爭論、奇蹟、苦難史、復活史）都能指出當時的「生活實況」（生活實況這個名詞，在新約解經學上有其特殊意義，讀者宜格外留意之——譯者）。總括起來：「生活實況」是福音作者下筆的根據，它的內涵是：宣道（宣揚福音）、聖祭禮（聚會或崇拜），教理傳授（對於教友主要是教理傳授，對外教則偏重宣揚福音——譯者）。由此可見，關於基督的流傳對初期教會的意義是如何重大了。這個傳統也就是各地方教會的宣道核心。初期教會已把耶穌在某特定情況的所言所行，切切貼合在自己的身上。同時福音

作者也根據這個原則，對已存在的傳統做了適應時代的註解。

C. 對福音內原始資料的入門

一九六四年四月廿一日宗座聖經委員會在「福音的史實眞理性」訓令中指示：「解經的人該注意流傳的三個階段 (*tria tempora traditionis*)，透過這三個階段，我們才有關於耶穌的道理及一生，並能正確陳示福音的可靠性」。

J. A. Fitzmyer氏曾就這方面加以補充：「這三個階段主要是分清福音的資料在歷史上的發展過程：首先是門徒直接接受之於耶穌（與祂一起生活），然後由初期的教會傳下去，慢慢有了定型的說法，最後由福音的作者編集成書」。這也就是說：必須透過福音及它之前已存在的傳統，才能探討（有關耶穌基督的）原始資料。解經人的任務是：指出一條由福音，經初期教會的傳統，達到原始資料的途徑。準此，以下要提到由福音所提供的事實，並在方法上指出認識原始資料的途徑。

以下三點先解釋所謂由福音所提供的「事實」。

1. 福音所包括的主要是傳統。換言之，福音中的大部分並非出自作者的手筆，乃是先前便有的。最初是口傳，後來才有筆錄。在瑪竇及路加福音中，顯然可以看出，有好多地方抄自馬爾谷福音（此二福音自然還另含獨有部分）及採用了「主言錄」（這是解經學揣測的，根據各種跡象看來，在教會的初期，曾有過這麼一本冊子——譯者）。馬爾谷福音本身也含有大量定型的傳統句子，特別是描寫耶穌生活的那部分。「馬爾谷福音」與「主言錄」正好和「史實傳統」與「訓言傳統」的分法彼此對照（一如猶太經書中的 *Halakah* 及 *Haggadah*）。這兩支傳統透過特

定的「型」，指示當時的「生活實況」。所有片段的傳統句子都沒有附帶一定的時間及地點。按初期教會之採用傳統句子可以看出：教會沒有把重點放在「耶穌只是一個歷史人物」上，而放在宣揚一位與教會同在的主基督上。

2. (往下流傳的) 傳統不論是在有福音書之前，或在福音內，都已附帶了註解。(因為福音本來就不是一件現場錄實的檔案。即便是現場錄實，也可以已經加上了註解。齊墨曼教授常對一年級的新生做以下的比方，以說明四福音間有所差異，不足為怪。比方：在一個十字路口，發生了一件車禍，警察在幾分鐘內趕到，他們一面對車禍現場做下資料，另一面分別向恰巧在場的四位目擊者做了口錄。回到警局，一位初出茅廬的警員在讀了四篇口錄之後，認為沒有利用價值，因為四篇口實不完全一樣。結果由一位資深的警員花了一番口舌為他開導其故何在，並證實四篇口錄仍然可用。在福音作者那方面，則為了切合環境，做了適當的註解——譯者)。有關耶穌基督的流傳，不僅是一段史實報導，主要還是在宣揚常在的主基督。準此，初期教會列耶穌的言行於中心的地位，一如耶穌本人為他們而言而行。

在我們提到耶穌的比喻時，常論及「聽眾的不同」(J. Jeremias 氏)。舉個例來說：一個原來對法利塞人講的比喻，在初期教會已應用在一般信友的身上(參路十五·3-7；瑪十八·12-14)。這樣，註解的方向通常視福音的聽眾而定。聽眾要聽的是活潑生動的福音，並且應該在生活上具體加以實踐。因此，傳佈福音的具體情況十分重要。

3. 不論在有福音之前，或在福音內，最主要的註解法乃是「組合」。換言之，註解對於原有的傳是忠誠無欺的，茲以下面兩段做為說明。

馬爾谷福音第十章 2 至 31 節；35 至 45 節的結構顯然由馬爾谷所組合，其間的分段爲：休妻（離婚）之爭（2 至 12 節）；降福兒童（13 至 16 節）；有關一位富人的記載（17 至 31 節）；載伯德兩個兒子求天主光榮內的上位（35 至 45 節）。這個組合具有傳授教理的模式，引出了以下的論題：婚姻、兒童、財富、貧窮、權力、服務。對於拆開後的段落而言，這是一個新的說法，這個說法有助於一個「現實具體」的宣道。

瑪竇福音中的「山中聖訓」（瑪五至七章）也是一個主言的組合，指出上主所要的新秩序，上主的旨意透過福音傳向聽衆。

若要找出流傳的根源，便須分析福音及其所含的傳統句，並分析出註解的成分，以下用例子說明分析的方法。

三部對觀福音都記載了「肋未蒙召爲徒」及「耶穌與稅吏坐席」。參見：瑪九・9 至 13；

谷二・13 至 17；
路五・27 至 32。

比較三者（希臘原文）可以看出：瑪竇及路加都把馬爾谷福音的這段記載做爲藍本。換言之，馬爾谷的記載是三者中最早的。在研究福音內的傳統時，馬爾谷福音自然有它的特殊地位，因爲，在許多其他章節中，也能發現馬爾谷福音是瑪竇及路加福音的藍本。

谷二・13 是個銜接句，略述了事情發生的時間及地點（……耶穌又出去，到了海邊……），第 13 節旨在引出「肋未蒙召」及「耶穌與罪人共食」這兩件事，是一個承上接下的句子。至於這兩段故事則藉「稅吏」一詞爲連接語彼此相連，指出耶穌的收容稅吏及罪人，乃在顯示上主的「寬恕罪人」。

前後兩段照以下的分析，顯然出於福音作者的組合。第14節（肋未就起來，跟隨了耶穌）結束第一段，第二段的開始按原文是「並且」（這個字在中文本中沒有譯出，原文意爲：和、及、然後、並且——譯者），沒有說明吃這頓飯的確定時間，也使人看不出爲什麼接下去是吃這頓飯。由「稅局」到「肋未家中」，在那兒，耶穌與罪人共食，其間佈景的轉換沒有清楚交代出來，只能從上下文去體會。不能肯定的是：在誰家中吃飯？（原文只說「在他家中吃飯」，這「他」按上下文，可以指肋未，也可以指耶穌。中文巡譯爲「在肋未家中吃飯」——譯者）假使我們把上下兩段視爲一體，正如路加所記（路五·29：肋未在自己家中爲他擺設了盛宴……），則這頓飯必在肋未家中吃的。若我們把第二段視爲獨立部分，看來該是耶穌在自己家中招待稅吏及罪人。至於第十六節中，門徒、經師、法利塞人的出現十分突然，法利塞人質問門徒這節，何時何地發生，則不得而知。

以上的推論是由「型」的判定取得根據。第一段是「榜樣型」，是一段蒙召的經過。第二段是「爭論型」。

肋未的蒙召是個典型，全段簡短，具有感化力，耶穌的語氣簡潔中肯，肋未的反應乾脆，有榜樣的特色。

（Dibelius 氏歸納出「榜樣」的特徵有五：「全段的完整性」——可以與上下文任意分開，而不受影響，也表示全段在福音之先便有了。「全段的簡短性」——沒有對各個人物的描述。「感化性的口氣」——純宗教性的氣氛，沒有世俗的沾染。「耶穌語氣的簡潔」——凡是有這樣的語氣，又在這種情況說的，都具有一般性，是直接對福音讀者及聽衆說的，可以做爲信仰生活的準繩。「用爲結語」——在講道的時候，無論是在一段耶穌言行之後，或是一篇讚美的文詞之後，都能用它做爲結語。）

這個比方告訴我們，主如何召叫，我們該如何回答。在這個榜樣中也同時指出了當時的「生活實況」：對於來接受信仰的人是個好榜樣，上主以造物的全權召叫人跟隨祂，受召的人也該全心服從。

第二部分是耶穌與對頭的辯論。這個爭論起源於耶穌與稅吏、罪人一起用飯。耶穌親自用象徵語回答道：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人；我不是來召義人，而是召罪人」。「耶穌的作風」、「對頭的發問」、「耶穌的回答」三者一起共屬原來的流傳，我們不能說最後一句（第17節）是承上文而編入的，也不能說第15節起是針對最後一句而編入的情節（即：15~17節在原始資料中便是一體——譯者）。

從「型」來看，不難推斷當時的「生活實況」，「爭論型」在這裡有它特殊的意義，當時教會和猶太教還沒有完全分開，教會也收容了罪人，因此不能不面對法利塞人，為自己加以辯白。

這個例子指出一條途徑——如何由福音追溯到原始資料。如果三部對觀福音都記載了某一件事或一段訓言，那麼馬爾谷的記載該是最早的，但這並不表示馬爾谷福音就等於原始資料，因為馬爾谷也不過編集了流傳下來的傳統資料而已，其編集的原則同樣是視「型」及「生活實況」而定。不少章節只見於瑪竇及路加二福音，尤其是耶穌說的話，由此，我們又能推斷出另外一個兩人共同採用的藍本，固然，這項推斷還不能解釋一切。若某一章節是某福音的獨有部分，我們也當分析作者在該處的編集法，並推究其「生活實況」。不可忘記的是：任何一段文字，在它被收入福音之前，可能早有了一段自己的歷史。

從一些富於代表性的例子中，可以歸納出幾點原則，按型式及內容來鑑定，那些部分是原始資料。

型式上的特徵：原始資料多半簡短扼要，自成一體，不必附屬在其他長的段落中。在有福音之前的初步編集（第二階段），不論按它的型（如比喻）、或按它的內容（如谷十·2～31，35～45），或是一般性的收集（如所謂的主言錄），都沒有按歷史的順序編寫。直到第三階段（福音成書）才稍見歷史順序。由此可見，這項流傳的初意並不在編一冊歷史資料，而是對耶穌活潑的信仰，其重點不在「過去」，而在「現在」，在這「現在」的時刻，信友們體驗到，在教會生活內的主基督，是祂親自在言在行。此外，這項流傳是不拘時間及地域傳下來的，換言之，初期教會把耶穌言行做為對自己的具體教訓。

內容上的特徵：前者（型式上的特徵）已經指出流傳的成型因素，就內容而言，福音的特色是：「耶穌的言行昭示了上主榮耀的破曉」，人們該做一個決定，接受祂的福音——便接受了上主的邀請；拒絕福音——便拒絕了上主的邀請。耶穌本身是有決定性的人物，面對祂，我們決定自己的得救與否，這就是所謂的內蘊的「基督學」。

（三）書信類及其中的型與式

A. 書信類

一般而言，書信都沿用了當時通俗的格式，具有以下的順序：發信人、收信人、問候語（三者構成「信頭」），在信的正文之前，通常有感謝上主等語，接下來是正文，信尾是問候語加上祝福（代替簽名）。

雅各伯書完全沿用了當時希臘人的書信規格（雅一・1），保祿書信則用東方猶太式的起頭，其特點是信頭二分法：發信人和收信人的名字構成第一句，問候語構成第二句。這個二分法使保祿可以在第一句中，除了收發信人之外，加入其他的語詞，而使第二句問候語形成基督化的問候詞。保祿並沒有在每封信中都用這個規格，而是在適應情況的原則之下予以更動。比方：羅馬書及迦拉達書的開端甚至於包括了基本信條（羅一・3~4；迦一・1~4）。

新約中的書信都是道地的信，或是寫給某幾個教會的，或給某一個地方教會，或給某一個人。並不是像塞乃加或西塞祿的信集，只是套書信規格的「文學作品」。不過新約書信中也有幾封頗具「文學作品」的趨向，比方：希伯來書只在信尾具有書信色彩，並自比為一篇「勸言」（希十三・22）。同樣地，雅各伯書也只在信頭具書信的規格，按結構是篇「勸誡式的訓言」（按W. G. Kuemmel）。伯多祿前書也是在書信外貌之下的「誨言」。

爲了陳明保祿書信確實是道地的書信，今以迦拉達及費肋孟二書爲例。

保祿在第二次傳教旅程中，建立了迦拉達教會（歸化的多爲非猶太人），後來受了「猶太主義」的影響，對保祿所傳的福音發生疑難。猶太人基督徒（猶太化主義的散佈者）強調：一要割損、二要守梅瑟法律。他們還宣稱：要得救必須加入上主選民的陣容（按G. Bornkamm）——藉守好梅瑟法律及割損。同時他們還大貶保祿的身價，說他根本不是宗徒，沒有人給與他宗徒的權柄，他沒有資格宣揚一個不必守梅瑟法律的福音（當時大半猶太信友仍固守梅瑟的法律——譯者）。他們又強調：保祿實在也贊成他們的理論，他之所以迄今沒有要求迦拉達信友辦到這兩點，乃是顧及他們的軟弱，先爲爭取他們信主。這輩後到的猶太信友要滿全保祿所開始的工作，迦拉達人慢慢信以爲真，也開始守

安息日，猶太人的節期，行割損禮。保祿因為不能親自前往，乃藉這封書信把他的焦慮帶去。信中揭示「猶太主義」是謬論，叫信友只管保存他所傳的福音，該信的本意不在個人好惡之爭，而是使教會真正地成為新而真實的「以色列」——上主的子民。

短短的費肋孟書一如古代普通的信，寫在一片蒲紙上，本信指出當時的情況：保祿正在監獄中（1，9，10，13節）——可能在厄弗所，他和敖乃息摩很熟，是他所歸化的信徒。敖乃息摩的主人——費肋孟也是保祿所熟識的哥羅森教友，敖乃息摩是他的奴隸，從他那兒逃出來。保祿在第11及12節指出，敖乃息摩無論如何得回到他的主人那裡去。我們若想一想古代對逃奴的措置，便不難體會出敖乃息摩（按第18節，他似乎曾欺騙了主人）心中對回去是如何充滿了恐懼，爲了安撫這個恐懼的孩子（第10節），保祿乃執筆爲他寫了這封隨身帶去的信，也深信費肋孟會按他的意思，收容敖乃息摩一如最親愛的弟兄（第16節）。這就是費肋孟書的起源，和其他寫在蒲紙上的信（有的埋在埃及的砂中，保存至今）一樣偶然。信內也的確是當時的實情，這封信的原收信人也只是費肋孟氏及他的家人。

至於保祿其他的書信，也是道地的「信」，都有一定寫信的動機，以代替保祿親自前去。他的信不只是私人信札，還具有宗徒的權威，因此，大家也（在聚會時）公開誦讀。

B. 型

在新約的書信內，不但有作者自己的思想，也包含了定型的傳統部分，我們可以把它分爲兩大部分：「禮儀傳統」及「訓誨傳統」。

所謂的禮儀傳統，廣義而言，不但指聚會中所用的經文，也指間接用到的訓言及教理等。最確定

的一項禮儀傳統便是「歌詠型」，並且它出現的次數很多。其中歌頌基督的如：斐二·6-11；哥一·15-20；弗一·3-14；弟前三·16；希一·3，五·7-10；伯前二·22-24（參見附錄）。其次，「信條型」也佔很重的份量，常用在付洗及感恩祭（彌撒）中。「歌詠型」偏向讚頌的格調，有如歌曲。而「信條型」則是簡短而含義深長的信仰表達，如格前十五·3-5；羅一·3-4；伯前一·18-21，三·18-22。

信友受洗之前接受所謂的教理傳授，在得前一·9節以下及希六·1節以下的章節中，可以看到大量這種句子；伯多祿前書中，也有不少傳授要理的傳統句子，這原來都是特別為望教者用的。

教會初期的感恩祭，不但在新約中多次提及，並且也把應用的經文傳了下來，而且是獨立性的資料。除了福音中的：谷十四·22-25；瑪廿六·26-29；路廿二·15-20之外，書信中可以在格前一·23-25，十·16見到。

在書信中，「訓語傳統」所佔的比例並不比「禮儀傳統」少，但二者有顯著的區別，假使把「歌詠型」、「信條型」、「聖祭禮型」看成基督化的表達方式，那麼「訓語傳統」中的型（更好說是訓誡語）是採自猶太及希臘當時的環境，它的理由是：前三者是對基督信仰的見證，全由基督而來，是基督徒存在的本質。而訓語却是當時基督徒「在日常生活上的適應」（按K. H. Schelke）。早期的傳教士也已經有了許多問題，也不得不承認，在很多事上，沒有主直接的命令（格前七·25），所以「訓語傳統」符合當時通行的方式，不同的，只是其間充滿了聖神的精神。

罪惡表列型：羅一·29-31；十三·13；

格前五・10 } 11 ; 六・9 } 10 ;

格後十二・20 } 21 ;

迦五・19 } 21 ;

弗四・31 ; 五・3 } 5 ;

哥三・5 } 8 ;

弟前一・9 } 10 ;

弟後三・2 } 4 ;

德行表列型：迦五・22 } 23 ;

斐四・8 ;

弗四・2 } 3 ;

哥三・12 } 14 ;

弟前四・12 ; 六・11 ;

弟後二・22 ; 三・10 ;

伯前三・8 ;

伯後一・5 } 7 ;

家規型：（家規指家中生活的法則及對外的關係）——按 K. H. Schelkle

弗五・22 〉 六・9 ；

哥三・18 〉 四・1 ；

弟前二・8 〉 15 ；

鐸二・1 〉 10 ；

伯前二・13 〉 三・7 ；

職責表列型：主教：弟前三・1 〉 7 ；

鐸一・7 〉 9 ；

司鐸：弟前五・17 〉 19 ；

鐸一・5 〉 6 ；

六品：弟前三・8 〉 13 ；

寡婦：弟前五・3 〉 16 。

「家規型」是對一家人而定，「職責表列型」則是對「上主家中」（弟前三・15）凡具有一定職務的人而定。

C. 式

「式」是簡短、精要的語句，書信中有三式：「歡呼式（讚美救贖史）」；「信仰內容式」；「

頌謝詩式」。

初期教會所用的「歡呼式」取自猶太人，猶太人面對周圍的「邪神祭」、「凱撒祭」，爲了強調自己的「一神論」，不得不高聲大呼：「神只有一位」（參羅三·30；迦三·20；雅一·19），在格前八·6及弗四·5（參弟前二·5）可以看到出於信德的歡呼式的典型例子。最明顯的是格前八·6，由兩句構成：

「可是，爲我們却只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂，而我們也歸於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有。」

從這節看來，所謂基督歡呼式便是：「耶穌基督是主」。在斐二·11（一首讚美基督的歌詠）；格前十二·3及羅十·9看得更爲真切：「耶穌是主」。這是一個「直接的呼號，藉了這個呼號，信友們一面宣揚主基督，同時也是一個投奔祂的表記（按 W. Kramer）」。「初期教會篤信耶穌基督，祂不但是他們的主，也是宇宙的主。保祿認爲自己的使命是「歸化萬民」，這是上主顯揚祂聖子的終極目標。」

「信仰內容式」與「歡呼式」的不同點，是它以明確的文句陳述出：永遠與教會同在的主，祂的死亡及復活是我們的信仰內容。

復活式：如羅十·9（天主使祂從死者中復活起來了）。

死亡式：如羅五·8（基督爲我們死了）。

這二式在「生活實況」中所扮的角色是：教授要理及受洗的信仰表達。藉此，基督的死亡與復活，不但是救贖的史實——「過去」發生的，也見效於「現在」。

「頌謝詩式」是讚美稱頌天主的短句，常出現在一段讚頌詞的結尾（如羅十一・36；弗三・21）、或信頭（迦一・5）、或信尾（羅十六・27；斐四・20；弟後四・18）。一般式是：「願光榮歸於祂，至於永世，阿門。」（羅十一・36）（另參見弟前一・17）這個句子也應用在基督身上（弟後四・18）。頌謝詩式在「生活實況」中用於基督徒的聚會。

D. 對書信內原始資料的入門

前面已經提過對福音內原始資料的入門，如今再繼續探討書信內的原始資料，從書信的「型」與「式」看來，該解決的問題並不比福音中的少。例如：藉什麼憑證來決定某章節是否原始資料？經過分析所得的結果，只是一項猜測呢？抑或是一項可能，或者是確定的？福音中的原始資料比較容易確定，尤其在三部福音同時記載了某一段的時候。因此，雖然福音的成書也很複雜，但比較起來，它的原始資料還不難斷定。書信則不然，試看書信寫成之後，過了一千八九百年，才第一次有人發掘出其中的原始資料。在分析福音的時候，我們可以手持對觀福音，比較各章節，很容易收集所需要的材料。在分析書信的時候，只有極少數的情形可以對照其他章節（如格前十一・23-25與降廿二・19-20；猶達書與伯後二章），況且書信作者在引用原始資料的地方，並沒有特別標出，各種手抄本中也沒有標記，只在某些手抄本中，用括號標出了舊約的引用句，至於對教會當時通行的「原始資料」則不另加標出。

以下解釋如何去觀察某一章節，以確定它是不是原始資料，並且以例說明。

1. 由原始資料而來的傳統句具有一定的「前句」(引出傳統句的句子)

格前十一・23 a (節數下面的小寫英文字母表示該節句子的細分。這裡指：格前十一・23節的前半段「這是我從主所領受的，我也傳授給你們了」——譯者) 引出23 b ~ 25節，同理，格前十五・3 a「我當日把我所領受而又傳授給你們的」引出了3 b ~ 5節。在這兩處，保祿都用了「受」及「傳」來引出下句，這個方式在猶太經書中也屢見不鮮。因此，假使宗徒用了這個口氣，多半是在陳述一項「原始資料」。

這兩個例子還指出別的特徵，保祿在格前十一章指示了信友們聚會時應有的秩序(1 ~ 16節)，對主宴(感恩祭)應該慶祝得體(17 ~ 34節)。保祿在這裡引用了路加福音中的「最後晚餐語」(路廿二・19 ~ 20)，為他的論證提出根據；他在「格前十一・27 ~ 33發揮了這段傳統的精義，具體也應用在信友們的身上。傳統句點出了27 ~ 33節的重心」(按P. Neuenzeit)。格前十五・3 b ~ 5的作用在於引出：教友該相信「死人的復活」(第12 ~ 58節)；保祿指出「死人復活」與「耶穌復活」的信仰有連帶關係，一如第三節b已指出了「耶穌的死亡」。從上面的跡象看來，格前十五・3 b ~ 5確實是有連貫的傳統句子(原始資料)，就像保祿在格前十一・23 ~ 25引用了傳統句子來給自己作證一樣。

羅十・9則以另外的方式引出傳統句。這節是：

「如果你口裡承認耶穌為主，

心裡相信天主使他從死者中復活起來了，

「你便可獲得救恩。」

接「承認」一詞之後便是歡呼式：「耶穌為主」。格前十二·3及斐二·11也引用了這個方式。假使以「天主使他從死者中復活起來了」為「信仰內容式」，那麼有幾處與這稍微不同的章節也能歸於一類，如格前十五·4b，這節旨在把「死亡」與「復活」相連。可是這種聯法在時間上是晚期才有的發展。

從上下文看來，羅十·8-10中的傳統句不是重心（不若格前十一·23-25，或格前十五·3-5），而是為註解第8節a的舊約引用句：

「天主的話離你很近，就在你的口裡，

就在你的心中。」（申命紀卅·14）——

「這就是我們關於信仰的宣講。」（第八節b）

在此，保祿用第9節的兩句傳統句來註解舊約，並在第10節用自己的話加以重複。可見第9節中的歡呼式（耶穌為主）及信仰內容式（天主使他從死者中復活起來了）原來不屬於這裡。根據以上的分析，可以引出第二點：

2. 傳統句與上下文一比，十分特殊。

羅一·3-4是羅馬書信頭的一部分，這個信頭長得離奇。此外：第3節b與第4節a特別論到基督，截斷了原來第3節a與第4節b的脉絡（第3節a與第4節b在中文譯本裡併在一起，令人已經看不出段落，原文如下：

3 a：是論及他的兒子。

3 b：他按肉身是生於達味的後裔。

4 a：按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子，

4 b：我們的主耶穌基督。

3 b及4 a是插入的——譯者）。因此，假使把3 b及4 a取出來，對信頭的結構毫無影響，換言之，這兩句是保祿編進他信中的傳統句子。到了這裡我們要問：這個傳統句子是否毫無更動的被編入，或是有了更動？為了解答這個問題，我們不能不借助於字彙統計表，結果是除了「大能」一詞之外，都是保祿罕用的字，這又可見保祿引用了傳統句子，「大能」一詞是他加進去的註解，為了使「基督是上主的兒子」更加明顯。原來的「傳統句」可能是：

「他按肉身，是生於達味的後裔；

按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為天主之子。」

這兩句的結構彼此平行，「他按肉身」與「按至聖的神性」相呼應。因為「他從死者中復活」正應用於「天主之子」，所以「按至聖的神性」一句是導句，這說明：該傳統句前後兩部分組合在一起是後期才有的。不過，這項說明已經不在我們目前討論的範圍之內。有關傳統句的流傳史，還會在另章詳解。

弟前三·14~16：

14：我雖然希望快到你那裡去；但我仍把這些事寫給你。

15：假使我遲遲不到，你可以知道，在天主的家中，應當如何行動；這家就是永生天主的教

會，真理的柱石知基礎。

16 a：無不公認，這虔敬的奧蹟是偉大的：

16 b：就是他出現於肉身，

受證於聖神，

發顯於天使，

被傳於異民，

見信於普世，

被接於光榮。

這幾節中斷了作者正在寫的「家規」，既不和前段，也不和後段有直接關係，這個中間段落的作
用是：把弟茂德前書前半段的主題（祈禱及職務）與後半段的主題（具體指示）二者的焦點集中到：

教會是天主的家，真理的柱石及基礎（15節）

虔敬的奧蹟是基督（16節）。

早在十九世紀初葉，就有人以為第16節d這段是由他處引來的（傳統句），今天在解經學者中已成了定論，單就它的開始便不尋常。文法的分析如下：第16節b的開始是「他」（「他」出現於肉身），這個字在希臘原文是陽性，按句子的構造應該指：「虔敬的奧蹟」，而「奧蹟」這個字在希臘原文是中性（上下接不起來——譯者）；此外，詩歌型的結構與本信其他部分也迥然不同，即便與整封信的文氣也大有出入。它的出處可能是：禮儀中的「基督歌詠」。

3. 有關訓言傳統方面，我們應該將各單句與當時類似的猶太及希臘作品比較。

我們假使比較在書信中多次出現的德行表列及罪惡表列的各章節，不難看出一個固定的規格，這個規格起源於犬儒學派及禁慾主義派的平民哲學，它們對猶太後期的經學作品有很大的影響。基督教家規的格式實在取材於猶太及希臘的倫理學及禁慾派哲學。

在職責表列中，對主教而定的（弟前三·1；7；鐸一·5；9）看來並不是特別對主教而寫的。對六品而定的（弟前三·8；13）也多和前者相吻合。可見當時有個一般性的德行表列供作參攷。由牧靈書信的職責表列看來，該有個定型的普通德行表列做範本，然後按對象斟酌更動。

從書信中論及基督的句子，可以歸納出格式上及內容上的特徵。

格式上的特徵：「簡短」。有時出現在歡呼式或信仰內容式的長句中，或在引出長句的信條型句子中，或在一首有許多節的歌詠中，但都儘可能的簡短：

或利用分詞的結構（羅一·3；4）；

或利用關係子句（特別在歌詠中：斐二·6；哥一·15及18；希一·3，五·7）；

或利用動詞的前置（弟前三·16）；

或利用名詞不加冠詞（弟前三·16）；

或利用聖詠的平行排列法（parallelismus membrorum）。

內容上的特徵：「流傳」的內容，其中心自然是「耶穌基督」。在復活式（上主使他復活）中亦然，雖然「上主」是句中的主詞，但上主的作為正是要舉揚耶穌基督。按歡呼式：耶穌基督是主，是教會的主，是宇宙的主，按死亡及復活式：祂的死亡及復活是救贖的史實、是信仰的內容。祂的救贖

之路常由讚美語寫成（斐二·6-11；弟前三·16），同時每一處又是針對「人類」而寫：

祂是「教會」的主；

祂為「我們」而死（死亡式）；

祂是死人中的首生者（哥一·18）；

祂的復活與死人的復活有密切的關係（格前十五）；

祂將被傳於異民，見信於普世（弟前三·16）；

這種以基督為中心的說法也出現在家規型中。訓言中附有「主」的如：「在主內」（哥三·18，20）

；「為主」（哥三·23）；或在厄弗所書中的家規，把基督化的婚姻比做基督與教會的奧秘（弗五·25-32）

（四）生活實況

在新約廿七卷書中，「類」、「型」、「式」的分歧，各有一定的說法來宣揚基督，乍看之下會令人不知所從。與這分歧性最有關係的當然是「生活實況」了。這個觀念是 H. Gunkel 氏在解經學的型式史上所用的，對現代人不算是陌生的觀念。我們知道：按型式而言，一封商業信件必然和一篇學術論文迥然不同。或者一篇講道辭與政治性的社論也必大有出入。一篇寫出來的論文和一篇口述的演講詞會由不同的生活領域而決定。我們的日常生活造成了型式的分歧。反之，由型式的分歧，也可以倒推出造成該型式的生活實況。比方，我們聽了收音機內的一段廣告，便知道這是商業性的宣傳，也可以想像到：這段廣告的商業背景為何——藉廣告的渲染，達到叫人買他的商品的目的。

在初期教會的生活中亦然，它的生活實況構成了不同的「類」、「型」、「式」，反之，由三者

也能倒推出「生活實況」。透過新約中文學類型的分析，知道這裡的「生活實況」是指：

「福音的宣講」，

「聖祭禮（聚餐禮）」

「教理的傳授」。

保祿宗徒與信友的往返信件構成了新約的書信類；教理的傳授促成了教義及誠命的編輯；訓言造成了不少純基督化的「式」；聖祭禮（聚會）在生活實況中也孕育了不同的「型」及「式」。在許多「型」與「式」中可以看出：當它們被納入某固定的「類」時，已改變了原有的「生活實況」。比方：斐理伯書中頌讚基督的歌詠（斐·6~11），本來起源於「生活實況」之一的「聖祭禮」，但在這裡，却由保祿賦與了一個新的「生活實況」，歸入了「訓言」之中。在斐二的上下文中，很容易看出它的重點——基督是我們的榜樣——謙下屈己。但是它的原意却是讚美基督救贖之功。另外一個例子：谷十四·22~25的「謝恩語」，它本來是感恩祭中用的，藉「生活實況」的轉換，在馬爾谷福音中成了「最後晚餐」的報導。

在這裡我們必須對「類」的生活實況與「型」及「式」的生活實況細加區別，尤其對福音中的傳統，宜研究它原來（耶穌當時）的情況，我們有時要一層層的剝下去，才能發現核心的所在。但並不像 J. Jeenias 氏在他的「比喻」一書中所稱：只爲了「找出耶穌親口說的話」，他的理由是：「除了人子及他親口說的話，再沒有在宣道上可以用的其他全權根據」。其實，初期教會的見證，及受默感而成書的說法，在神學上有它的重要性及確定性，應該一律視爲對耶穌基督的註解（即便那所謂的「親口說的話」也不例外）

第二章 新約中宣揚基督的兩大「類」

透過對新約中的兩大文學類型——福音及書信——的概括認識，可以明白新約中對宣揚基督的多面性及格式化。如果考慮到流傳的過程或傳統史，尤其是傳統句在書信中的各「式」，會令人覺得：新約含有許多對基督的說法，而不含有一致的「基督學」。這是因為「概括認識」還不足以指出新約「一致性」的地方。

一個概括的認識所能指出的是：兩個對基督不同的說法正符合兩個文學的類型，它們的共同點是：宣揚基督。雖然不是每個福音都像馬爾谷福音一樣自稱是「福音」，但是我們可以用一個句子來說明福音類的特徵——以歷史陳述的方式宣道。甚至保祿也把他的「宣揚基督」稱為「福音」（羅1：1；迦1：6-9），這一「福音」具有上主的力量，使每個信的人能得救。

福音是對上主在耶穌身上所實踐的救贖之功的陳述及宣告；不只是項傳遞的信息；不只是項教授的學理；不只是項傳報的新聞。福音固然含有「信息」、「學理」、「新聞」的因素，但福音主要還是對全人類，此時此地的、介紹永遠常在的「主」的宣道。人類自己要決定是接受、還是拒絕這個藉着耶穌及透過宣道所帶來的救贖。福音一方面是宣道的言詞，一方面也期待著人的回答。福音介紹了「耶穌」，使人在信仰中認識祂。照這樣看來，我們的確可以把福音及書信都稱為「福音」——是的——整個新約是部「福音」，因為整個新約是要把耶穌介紹給人類。可是在沒有認清這個類的區別之前，不容易正確地了解它的共同性，因為，這兒到底是兩個不同的方式。

它們的不同處主要還是它們所引用的傳統而決定。整體而言，書信在於陳示對耶穌基督信仰的根基，如歡呼式、信仰內容式、信條句等（羅一·3~4；三·25~26；四·25；五·8；十·9；格前十一·3；十五·3~5），而福音是提供耶穌的言行，祂的苦難、死亡及復活。

這兩個流傳孕育了「宣揚基督」的方式。一個是書信方式——用直接語氣、交談方式、與對頭辯理。另一個是福音方式——歷史性報導，即便涉及到要用直接語氣或辯理的地方，也保存着報導的方式。只在若望福音中有兩次（若十九·35及廿·31）直接提到讀者（聽衆）。

書信中幾乎一點也不重複福音中已經記載了的部分，由這點也可以看出兩者的不同處。保祿無意「把耶穌的佈道詞傳下去。他從未提起納匝肋的導師、先知、顯奇蹟者，和罪人稅吏同席者，山中聖訓，天國的比喻，和法利塞人及經師的爭論，甚至連「天主經」都未提起」（G. Bornkann）。只在少數幾處提到了主的話，比方：格前七·10「至於那些已經結婚的，我命令——其實不是我，而是主命令：妻子不可離開丈夫」。這條主的誠命亦見於馬爾谷的傳統（谷十·11~12）及主言集Q中（路十六·18；瑪五·32）。在格前九·14保祿又提到了主的話——有關傳福音者的生活維持：「主也這樣規定了，傳福音的人，應靠福音而生活」。在主言集Q中有類似的句子（路十·7），也出現在弟前五·18及雅五·4。得前四·15提到了主的再度降來：「我們照主的話告訴你們這件事：我們這些活著存留到主來臨時的人，決不會在已死的人以前」。我們在此不能確定到底這是否主的話，不過至少沒有在福音傳統中出現。

類似的情形再見於雅各伯書（約於紀元70至90年間成書），書中有大量的句子與對觀福音的山中聖訓相近，不過仍能指出兩大類的差異，比方：

瑪五·33~37

你們又一向聽過對古人說：「不可發虛誓！要向上主還願！」

我却對你們說：「你們總不可發誓：不可指天，因為天是天主的寶座，

不可指地，因為地是他的腳凳；不可指耶路撒冷，因為它是大王的城市，

也不可指你的頭髮，因為你不能使一根頭髮變白或變黑。

你們的話應該是：是就說是，非就說非，其他多餘的，便是出於邪惡。

雅五·12

可是我的弟兄們，最要緊的是不可起誓。

不可指地起誓，不論不麼誓都不可起；

你們說話，是就說是，非就說非，免得你們招致審判。

我們立刻可以看出其間的區別是：在瑪竇福音中記的是「主的話」——「我却對你們說……」，一如山中聖訓中其他的對比句（參瑪五·21~48）；在雅各伯書中却是作者的勸語，在這勸語中摻入了主的話；照它的結論看來，這個說法可能比瑪竇福音的還早，這項觀察指出了進一步的差異：山中聖訓中的「主的話」按它的方式而言是清清楚楚的法條句，而雅五·12的方式則是「勸誠式」的句子，介於前後的勸言之間，沒有特別的動機。這兒可以指出兩大類的基本不同：書信作者用自己的口氣寫下教訓，福音作者則用主的口氣。福音作者通常收集主的言詞，加以編集，來陳述一項教訓（參瑪廿二·1~14）。

同一現象也發生在關於耶穌生活的報導上，兩大類各有其特色。格前十一・23～25中保祿記載了「成聖體經」，這段在保祿之前就有的傳統句，不但在路加福音中（路廿二・19～20）也有，而且指出二者同出於一個來源，這個來源却與馬爾谷（谷十四・22～25）或若望（若六・53～58）所採用的不同。保祿和路加的目標題然有別：保祿用以提醒格林多的基督徒，這一傳統才是慶祝主晚餐的準則；路加却在報導最後晚餐中記載了這段傳統句。

弟前六・13中提到耶穌基督曾對般雀比拉多宣示了「美好的誓言」，這使我們聯想到福音中的苦難史（特別參見若十八・33～38）。希五・7暗示了對觀福音所記載的「山園祈禱」（參谷十四・32～42；瑪廿六・36～46；路廿二・39～46）。伯後一・19可能是用另一個口氣在引瑪竇福音所記的「耶穌顯容」（參瑪十七・5）。

只有像格前十一・23～25與路廿二・19～20具有同一個傳統來源，我們才能把書信中的內容和福音中的內容彼此對照或置於一處，否則在方法上而言是不正確的。比方我們不能把苦難復活史（福音中所記的）和格前十五・3～8中的死亡、復活、顯現放在一起。不能把格前十五3b～4a（基督照經上所載的為我們的罪死了，被埋葬了）這句話比之為福音中的苦難史；也不能把格前十五4b～7（他第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位，此後又顯現給五百弟兄……隨後顯現給雅各伯，以後顯現給衆門徒。）與福音中的復活史扯在一起。因為這裡是兩個迥然不同的方式，福音中的是記載、報導，而格前十五・3～8則是承認對基督的信仰，兩者出於不同的來源。

（一）兩大「類」的核心

A. 保祿及保祿之前的流傳

本書第一章已經陳明了保祿書信中含有不同的「型」及「式」，保祿並且加以發揮及註解，以適應他的神學；他書信中對基督的說法，不但可以從它們的來源，也能從它們的內容上看出分別，如果我們要正確地指出這些不同說法的核心，便不能忽視其間複雜的情節。

a. 保祿之前的流傳

「耶穌基督」——這句可能是最早的信條句——指出了核心的所在，「耶穌基督」這一個複名號出於保祿之前，這信條的意思是：「耶穌是基督——上主所派遣來的默西亞」。這個信條句在初期的教會已不僅被懂成當年伯多祿所說的：「你是基督」（谷八・29）。這裡所指的默西亞已經不是與耶穌同時的猶太人所期待的默西亞，而是那位被釘死，由死者中復活，由上主所派遣的默西亞。

從歡呼式「耶穌基督是主」中也能看出核心的所在。信友在聖言禮中歡呼地歌頌被舉揚及常在的主（格前十二・3）。透過這一信條，使信友接受上主所賜的救贖，透過信友承認基督是主，使信友在他們的生活中加以實踐（羅十・9）。這句歡呼式也是基督救贖之路的指標，這條救贖之路乃是：神取人形，屈尊就卑，謙抑至死，以後被舉揚為宇宙的主，使「一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二・11）。保祿在斐二・6-11中所寫的基督歌詠，固然取自在他以前就有的傳統，但他組合的目的却在於指出：「耶穌基督是主」，歡呼式不但強調對這位宇宙之主的信仰，也強調他會活在人間，並曾經死亡。

「耶穌基督」這一個複名號所以由一個人的名字及默西亞的榮銜所構成，乃在指出基督徒的信仰本質。在歡呼式中所說的是：上主賜給了那位降生成人、死亡、名叫耶穌的，自己的名號——這位耶穌是主。

保祿宗徒在羅十·9（如果你口裡承認耶穌為主，心裡相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩）中把歡呼式與復活式並列並非出於偶然。前面我們已經說明了，保祿所以把這兩句套在一起，是為了解釋舊約的引用句：「天主的話離你很近，就在你的口裡，就在你的心中」（申卅·14）。保祿接下去寫道：「這就是指我們關於信仰的宣講。」（羅十·8）這個組合不僅因為歡呼式是「口裡說出來而復活式「信」在心裡，也因為這兩個傳統句就事而論原是一體，祂的復活是上主的大能，它顯明了「耶穌是主」——在教會中及宇宙中有超然的地位。反過來說，因為祂是主，所以由死者中復活。保祿把這兩句視為「信仰的宣講」，不但針對他自己及收信的羅馬教友，而且也指出：保祿之前的信友早有了這個宣講，因為從一開始，「上主使耶穌復活」便是基督徒共有的信仰核心及宣道。所有其他的說法都以此為出發點及根基。

在羅五·8（基督為我們死了）中保祿似乎保存了死亡式傳統句的原來面目。這一式在宣揚基督的核心上有它的份量。這個傳統句不只點出基督的死亡，而且強調「為我們」而死。假使沒有藉上主的大能使他復活，祂的死亡不過是個十字架上罪犯的死亡。羅馬人當年在巴力斯坦用十字架酷刑處死了不少罪犯，這些被判決的犯人蓄意把猶太人從異族的統治中拯救出來。本來這個可恥的死法在法律上是個詛咒（迦三·13；申廿一·23），但藉上主的作為——復活，顯示給我們，祂的死乃是「為我們」而死。至此我們便不再驚奇何以在保祿之前原來分開的兩句信仰式（死亡、復活）在保祿信中已合併成

一個信仰句（參得前四・14；格後五・15；羅四・25；八・34；十四・9）。這個由兩部分構成的信仰句在保祿以前的傳統似乎包含四部分，一如格前十五・3～5所記的：

「基督照經上記載的，為我們的罪死了，

被埋葬了，

且照經上記載的，第三天復活了，

並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位。」

這段是保祿所「領受」的，把它當做「首要的」——基督徒信仰的主要部分——「傳」給了格林多的信友（格前十五・3）。

回顧保祿之前的流傳，我們可以說宣揚基督的核心是：「耶穌基督」——活於人間，死於十字架，復活而被舉揚的主。概括的來看我們已個別提過的信仰式及信仰句可以說，是在於說明基督的信仰，讓基督徒把對自己的認識表達出來，以與外界區別。比方「耶穌是基督」這句信仰詞說明：「這」個耶穌是基督，並不像有的人（若翰的門徒）在某一段期間以為若翰是基督（路三・15）；耶穌是基督，不是耶穌之前或之後的任何一個人（比方猶太經師中很著名的 Agiba 便曾公開稱 Simon Bar Kochba 是默西亞）。透過歡呼式「耶穌基督是主」基督徒明認耶穌是宇宙的主宰，當時四周有許多民族敬拜多神，而羅馬的凱撒大帝則擁有「主」的名號。綜合來說，這些句子雖然闡釋了基督徒的信仰，也表達了基督徒的自我認識。可是這一點還不够，因為這些句子主要是在說明上主在耶穌身上的作為。它的出發點是：上主的大能顯明在耶穌的復活上。因為上主使祂復活，所以祂是基督，是主，祂「為我們」而死。可見這些句子原先不是執意要說明信仰，而是說明上主的作為。上主這項作為

只能藉耶穌基督而昭示，祂的「生活」及「死亡」不屬於「過去」，却是「現在」，並「仍在發生作用」，繼續和基督徒的信仰及自我認識不能分開。這些句子所提的是這位生活的，發生作用的，信友在信仰中及教會生活中所體驗到的主，祂是個「呼喚」，寫出來的信仰句子是個「回聲」。

b. 保祿

在保祿的宣道中，核心仍是：「耶穌基督」——被釘死，復活，被舉揚的主，這構成了保祿「福音」的中心。保祿也提過他是主所召叫的宗徒，他是蒙主顯現的人中之一（格前十五·5, 7），他寫道：「最後也顯現了給我這個像流產兒的人」（格前十五·8）。憑了這點，他才能設下以下的反問句：「我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？」（格前九·1）同樣的筆法，也見於迦拉達書的信頭，他並且把這一點尖銳化：「我保祿宗徒——我蒙召為宗徒，並非由於人，也並非藉著人，而是由於耶穌基督和使他由死者中復活的天主父。」（迦一·1）正如前面已經提過的，保祿「領受」了這一切，再「傳授」下去。在他的宣道中，首要的便是這項包含基督死亡及復活的流傳（格前十五·3, 5）。保祿很自然地把耶穌基督做為他「福音」的中心。他曾寫道：「因為我們不是宣傳我們自己，而是宣傳耶穌基督為主。」（格前四·5）在他的宣講中，除了「這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二·2）不想知道別的。保祿稱他的道理是「十字架的道理」（格前一·18）。在格前一·18到二·16之中可以看出，格林多信友似乎把這位被顯揚的主列在他們「自己」的道理中，只憑了「人的智慧」（格前二·5）去懂。針對這種趨向，保祿強調他道理的中心是被釘在十字架上的那位，他寫道：「這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不論是猶太人，或希臘人，基督却是天主的德

能和天主的智慧」(格前1・23-24)。根據這一點，保祿確定了他道理的典型。他提醒格林多的信友：「並且我的言論和我的宣講，並不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神知他德能的表現，為使你們的信德不是憑人的智慧，而憑天主的德能」(格前2・4-5；參得前1・5)。

保祿也以同樣的方式對迦拉達信友寫道：「被釘在十字架上的耶穌基督，已活現地擺在你們眼前」(迦3・1)。迦拉達書的情況稍與格林多書的不同，迦拉達信友所面臨的危機是：把梅瑟的法律看成救贖之路。計對這點保祿乃強調：被釘死的基督是唯一的救贖之路。

這兩封書信的情況固然不同，但仍可以看出一個同樣的核心。保祿指出：在「十字架的道理」(格前1・18)中來看，上主的作為是愚妄及懦弱的，但是上主這樣做「為使一切有血肉的人，在天主前無所誇耀」(格前1・29)。在迦拉達書的信尾他又寫道：「至於我，我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀，因為藉著基督，對我來說，世界已被釘在十字架上，對世界來說，我也被釘在十字架上」(迦6・14)。藉上主作為的啟示，人應該中止他的自誇，以便在上主的德能及精神中生活。

所以保祿是位「十字架」的神學家，也是第一位「十字架」的神學家，因為保祿所接受的信仰傳統中只提及基督的死是救贖的奧跡，還沒有提到「十字架」(參羅5・8)。有人稱保祿的神學是「十字架的神學」(theologia crucis)。宣講上主在耶穌身上的作為，保祿經常把「十字架」一詞放在前面，他在提到天主的時候也想起了「十字架」：「因為天主的愚妄總比人明智，天主的懦弱也總比人堅強」(格前1・25)。他又按照傳統(先有的)信仰句寫道：「天主立定他為贖罪祭」(參羅3・25)。如果我們稱保祿的神學是「十字架的神學」，則必須認清：「他不在陳述釘十字架的那段史實，而在昭示十字架的救贖意義」(J. Schneider)。再深一層看，保祿對被釘十字架的那位與被舉揚的那位

的神學論證是一個，這點看來似乎有點衝突。爲解釋這一點，最好參照格林多前書，保祿寫道：——論及「世界的權勢」——「因爲他們如果認識了（上主的智慧），決不至於將光榮的主釘在十字架上」（格前二·8）；「十字架的道理」包含常在的、復活了、被舉揚的主。就因爲保祿的「福音」是宣講主耶穌基督，所以能稱爲「十字架的道理」。

B. 福音及福音之前的流傳

粗略的看一下四部福音，就能覺察其中對耶穌受難及復活的記載佔了極大的篇幅（谷十四·1~十六·8；瑪廿六·1~廿八·20；路廿二·1~廿四·53；若十八·1~廿·29，廿一·1~23）。M. Kaehler 氏便因此稱福音是：「含有詳細引論的苦難史」，當然這個說法有點片面，不十分正確，因爲從福音之前的流傳中看起來，記在苦難史前面的部分並不是一個引論。然而這個說法正好指出了一項福音的本質：苦難史是報導的基本目標（O. Michel），對著這個目標，福音作者寫下了耶穌的道路，從這個目標才能了解苦難史前面的部分。

a. 福音之前的流傳

苦難史在福音之前的流傳中看來有三個傳統來源：

1. 馬爾谷所採用的傳統，
2. 路加所採用的傳統，
3. 若望所採用的傳統。

假使在福音之前就有人把主的話（參谷九・33～50）或個別史實（參谷十・2～31，35～45）編集成冊，那麼苦難史「必是唯一在早期就成型的一段流傳」（M. Dibelius）。值得注意的是：苦難史都聯帶着耶穌的復活，所有的結尾，在福音之前的流傳中都是：墳墓空了，以引出復活一節；這並非偶然，而是具有內在的必要性，復活才是報導耶穌受難死亡的動機，由於復活，才使受難及死亡有了意義，至於耶穌按祂是人而死去，只是要證明：祂正是門徒所明認的基督。

福音之前的流傳透過報導史實的方式，正如保祿之前的流傳一樣，以耶穌基督的死亡及復活為核心。受難史及復活史固然具有報導史實的方式，但不在寫歷史傳記，目的却是宣揚基督，這一點由福音的引徵舊約經句，特別是在聖詠廿二及六十九篇上可以明白看出。

我們現在用一個例子來解釋：按馬爾谷傳統，耶穌在十字架上喊道：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五・34）阿拉美語原文是：「厄羅依，厄羅依，肋瑪，撒巴黑塔尼？」這叫人不明白為什麼旁邊站的人說：「看！他呼喚厄里亞呢！」（谷十五・35）那個送醋給祂的人說：「等一等，我們看看是否厄里亞來將他卸下。」（谷十五・36）我們只能這樣解釋：耶穌喊道：「厄里亞，塔」，意思是：「你是我的天主。」這句話可以誤聽為：「厄里亞，塔」，意為：「厄里亞，來吧！」看樣子，馬爾谷之前的信友把聖詠廿二篇應用在耶穌身上，因為其中第11節正是這句的出處，後來有人代之以聖詠的第一句，以托出全篇聖詠，這個變動並不影響受難史的原來結構（參谷十五・24～39）。由此可見，耶穌基督的死亡在這裡不只是一件史實，而且是按照舊約中上主的話懂成的史實。這件史實便是如此被宣揚開的。

有人認為福音之前有過一冊「言論集」，這個假定建立在「二源論」的理論上。這個理論想解答

對觀福音中從古至今的一些問題，「二源論」認為：瑪竇與路加共同以馬爾谷為第一個淵源，除每人自己特有的部分之外，還共有第二個淵源（名之為Q），路加很可能保存了這些言論的原有順序，而瑪竇則按他編集時的需要加以變動，但我們還不能斷然說路加福音中所有的說法都比瑪竇的接近Q，我們應該在每個單句的分析中，比較二位作者的編輯，才能決定何者與Q比較相近。

以前文學批判法的研究曾斷定「言論集」便是這個根源，如今，這個理論已經不能成立，今天大家以類型批判及編輯批判的觀點分析之後，知道這個「言論集」也是循「型式」及「生活實況」收集了不同的「主言」。另外可以看出，這個言論集也是在後期由專人予以定型（關於這點還有不能解釋明白的地方）。

Q中的傳統及後來編成的言論集（即Q本身）都在把福音傳下去，Q的特色是「追隨耶穌」，那些耶穌的追隨者自視為祂所派遣的使者，為給眾人傳報：天國近了，同時指出要來臨的末世。人子耶穌便是「這一代」的法官，人子耶穌是那位已經來到人間的，也是將來要來的審判者，這兩位原是「一位」（路十二·8；瑪十·32；33）。

為什麼在Q中所有的流傳及Q本身都把耶穌稱為「人子」？為解答這個問題可以參看瑪十一·27（參路十·22）：「我父將一切交給了我，除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父。」這段話看來是耶穌在派遣門徒時訓話的結尾，這與瑪廿八·18極為相似：「天上地下一切權柄都交給了我」，換言之，耶穌的使者（門徒）由復活了的這位手中接受這項使命。

這裡所用的不是「人子」，而是「子」這個稱呼，但二者的含義是相同的：耶穌是唯一的「子」，天父是唯一的「父」。只有「子」能啟示「父」的旨意。這段話只能透過復活的確定性去了解，

我們可以聯想到保祿提起大馬士革的神視時寫道：「天主將他的子啓示給了我」（迦一・16）。

在Q中對耶穌的第三個稱法——「主」也有類似的意義，這個稱呼多半出現在比喻中（參路十二・35；48與瑪廿四・42；51；路十三・25；27與瑪七・22；23；路十九・12；27與瑪廿五・14；30），同時耶穌也被視為要來的那位審判者。此外還在耶穌活著的時候已有人稱祂為「主」（參路六・46與瑪七・21；路七・6與瑪八・8），這個稱呼與「人子」的稱呼有相同之處。耶穌固然是那位要來的，但現在已經是「主」，這個頭銜的使用屢屢反映出復活的耶穌身上的經歷。

一如前面已經提到的，如果有「言論集」的時候，還沒有定型的「苦難史」，換句話說，這時的信友還沒有把耶穌的死亡說成「為我們」而死，那麼是在Q之後的信友賦與了耶穌的死一個特別的意義，他們認為，在耶穌的身上滿全了衆先知的命運，在這一代身上要追討先知的血，人們拒絕了智慧使者（參路十一・49；52）。「在Q之後的信友認為這位被拒絕的與因主名要來的審判者原來是一位，那麼拒絕耶穌——這位（上主）使者——就不是普普通通的事了」（P. Hoffmann）。

在此，我們可以說：Q的目的在於繼續宣揚耶穌的福音：天國近了，也在於宣報末世審判，而這一切都建立在耶穌的死與復活上面。

b. 福音

前面已經提到受難史在四福音中所佔的地位，四位福音作者一方面接受了傳統的報導，一方面加入了註解，以便更清楚地介紹耶穌的死亡復活。如若望福音中比拉多審耶穌的一幕，描寫得有如國王就位（若十八・28；十九・16），又如復活史在三部福音中的不同寫法（瑪廿八・1；路廿四・1；若廿・1

29)。

此外，福音作者由不同的角度報導了耶穌的死亡及復活。在對觀福音中，很容易看出瑪竇及路加採用了馬爾谷的耶穌生平大綱。他們三個人都報導了耶穌在加里肋亞的公開作爲，然後上耶路撒冷——步上死亡及復活之路。

路加對這段往耶路撒冷的旅程報導得十分詳盡，他從九·15開始，到十九·28不斷提起進城之事（參路九·51，57；十·38；十三·22；十七·11；十九·11·28），在那兒要滿全「祂被接升天的日期」（路九·51）。

馬爾谷在他福音的第二部分（谷八·27～十三·37）記載了對門徒的教訓，配合著傳統，三次宣佈耶穌的死亡及復活，把耶穌的公開活動引向死亡及復活。

第一次宣佈是在伯多祿承認主之後（谷八·27～30）：「耶穌便開始教訓他們：人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但第三天以後必要復活」（谷八·31），伯多祿固然說了：「你是默西亞」（谷八·29），耶穌既不承認，也不否認，只是提出了人子的受難、死亡及復活，來糾正他們對默西亞的概念。

第二次宣佈受難有綜合報導的性質，介於治好附魔的兒童（谷九·14～29）及門徒間爭論誰爲大（谷九·33～37）之間，頗具教訓門徒的意味：「他們從那裡起身，經過加里肋亞，耶穌却不願叫人知道。因爲那時他教訓他的門徒，給他們說：『人子將要被交在人手中，爲人所殺，被殺以後，過了三天，他必要復活。』」門徒却不明白這些話，又害怕詢問他（谷九·30～32）。這段教訓不但旨在準備耶穌的死亡及復活，同時也在揭示「耶穌的道路」與「門徒的道路」之間的關係：他們還沒有驅魔的權柄

(谷九・16)，他們還在爭論誰最大(谷九・34)，門徒還不明白耶穌的道路(谷九・32)，這條道路是：「誰若想做衆人中最末的，並要做衆人的僕役。」(谷九・35)

在第三次宣佈受難(谷十・32-34)中，更可以看出馬爾谷編輯的目的，前面我們已經提過：谷十・2-31及35-45是馬爾谷收集起來的零碎資料，以構成基督徒的家規表——基督化生活的準繩。在這個組合中，用主的話來訓示信友：在婚姻(谷十・2-16)，財富及貧窮(谷十・17-31)，權勢及服務(谷十・35-45)，追隨基督(谷十・17-31)各方面該如何行事。就在這最末一點之後，插入了這一段：「那時他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也都害怕，耶穌又把那十二人帶到一邊，開始告訴他們那將要臨到他身上的事：『看，我們上耶路撒冷去，人子要被交於司祭長和經師；他們要定他的死罪，要把他交給外邦人；這些人要戲弄他，唾污他，鞭打他，殺害他；但三天以後，他必要復活。』」(谷十・32-34)福音作者在此不但是要爲受難史做準備，而且要指出：基督化的生活只能藉跟隨基督，走祂的道路才能實踐。

有的解經學者還猜測有一個「最原始」的受難史，姑且不論馬爾谷的三次宣佈受難是否採自先前的傳統，不過這些安插的地方一定是作者的編組，這個組合使原來沒有標出重點的資料顯出了福音的宗旨。馬爾谷不但在第二部分提示了受難及復活，早在第一部分已經有了跡象(谷三・6；六・6a)，前前後後都不忘耶穌的死亡及復活。

若望提示這點的方式稍爲不同，他多次說到：「猶太人的逾越節近了」(若二・13；六・4；十一・55)，或提出逾越節而暗示：耶穌就是贖罪的羔羊(若十九・36)。這個句子第一次出現在耶穌潔淨聖殿中時(若二・13-22)，其間的謎語是：「聖殿的拆毀及重建」(若二・19)，暗指祂的死亡及復活。第二次

(若六·4) 是出現在增餅奇蹟中(若六·1~13)，接下去便論及聖體聖事(若六·22~71)——吃祂的體，喝祂的血(若六·53~58)。第三次出現於耶穌在伯達尼被傳香膏之前(若十二·1~8)，耶穌對瑪利亞傳油一事說：「由她罷！這是她爲我安葬之日而保存的」(若十二·7)。耶穌的死亡及復活決定了若望整部福音的結構。不但是第一部分(一至十二章)，第二部分(十三至十七章)也大受影響。我們可以結論說：「姑且不論若望福音的整個結構，只看幾個重要的觀念及思想，來研究這部福音，便能看出：耶穌的死亡之路，及死亡的情節深深的印在若望的心中，並促成了他的神學思潮，透過這個思潮的聯貫，使他的報導集中在十字架及復活上面。」(R. Schnackenburg)

(二) 「兩」個類——「一」個核心

前面的分析足以說明兩大類(書信及福音)——兩個宣揚基督的方式，具有共同的核心——耶穌基督的死亡及復活，同理也適用於宗徒大事錄及若望默示錄，所有不同的方式歸結起來只有「一」個核心。但是這個結論雖然應用在福音及書信上，特別是保祿宗徒的書信，但並不包括在福音中出現的(有關耶穌言行的)個別流傳，Q的目的固然在把耶穌的福音傳給後代，它與馬爾谷所採用的流傳(有關耶穌的言及行，如比喻、榜樣、奇蹟等)雖然奠基在耶穌的死亡及復活上面，但並不直接宣揚耶穌的死亡及復活。至此我們要問：如果我們把宣揚耶穌的死亡及復活視爲新約基督福音的「唯一」的核心，是否已把新約的真正意義分析完結了？乍聽之下這個問題實在多餘，新約具有一個核心，實在是顯而易見的。可是還會有些誤解：宣揚見證基督的死亡及復活，只因爲它是件歷史上有意義的事，或當做末世的事件，而使成我們隨從耶穌？今天產生不少關於新約是否有一個核心的問題及不同的解

答，有的作答如下：新約的流傳不在於強調耶穌的死亡及復活——當做耶穌在歷史上的繼續工作，也不把祂的死亡及復活當做末世的事件，更不把它當做史家可以對證的歷史事件，固然這些事件能是信仰的根基。也不在於：信友受了佈道之詞的感召，能够「像」耶穌一般地去信；R. Bultmann 氏駁 E. Fuchs 及 G. Ebeling 的理論（我們該如同耶穌一般地去相信）而寫道：福音上根本沒有提過「耶穌的信仰」一事，教會的佈道也沒有追溯「耶穌的信仰」的跡象。

新約各書有「一」個核心，它的淵源是這位被舉揚、在教會中常在的主。比方保祿的歸化，並不 是初期教會傳教的成效，而是復活後的主親自「顯現」給他（格前十五・8），保祿「見到了耶穌，我們的主」（格前九・1），就是這位立他為「僕人」及「宗徒」（羅一・1），這便是保祿以耶穌的死亡及復活為中心的道理：「復活」是祂「常在」的根據，也是我們「在祂內」（格後五・15）新生的根據，十字架上的死是「上主正義」的啓示，也是我們不由法律功行而復義的啓示（參羅三・21~31）。

（三）耶穌的宣揚及祂在世的生活史

本書的標題：「史實與宣道」正是時下激烈討論的問題，當然我們不在談「史實與宣道」的關係，而是論「宣揚基督」與「祂在世生活歷史」的關係。著名的大標題便是：「歷史上的耶穌及信仰中的基督」，過去幾十年來寫這方面的書籍（單篇的也好，單本的也好，整套的也好）非常多，重點集中在「歷史上的耶穌」，大家想知道：納匝肋人耶穌——祂的誕生、生活、教訓、作為、死亡、復活到底是怎麼一回事。

近幾十年來「論耶穌」的書籍一覽（1926～1969）

以下介紹幾冊對前面的論題具有特色的書：

1. R. Baltmann 所著：「耶穌」（1926）
2. M. Dibelius 所著：「耶穌」（1939）
3. G. Bornkamm 所著：「納匝肋人耶穌」（1956）
4. E. Schweitzer 所著：「耶穌基督」（1968）
5. H. Braun 所著：「納匝肋人耶穌及其時代」（1969）

在介紹這五冊書之前，最好先回顧一下二百年來熱門的「耶穌生平研究」，這一直到史懷哲（A. Schweitzer）寫下「耶穌生平研究史」之後才告終結。在這裡我們不必詳述「耶穌生平的研究」——史懷哲稱它是：「德國神學界最大的一項工作」，這項從 Reimarus 到 Wrede 的研究工作實在是很繁重的，值得一提的只是史懷哲氏的分析心得及結論。他描寫這段研究史如下：「耶穌生平的研究進行得頗不尋常，這項研究想挖掘出「歷史上的耶穌」，以獲取耶穌真正的面目，再把他奉為我們這個時代的導師及救主，要把耶穌從幾百年來教會的教導這個束縛中解放出來，使祂重新具有生氣及活力，使「歷史上的耶穌」終於來到我們中間。但是，祂不會停下來，祂遠遠超越我們的時代，走向祂自己的時間。過去幾十年來的神學深感束手無策，雖然下了這麼多功夫，仍然不能拉住祂，只能眼睜睜地看祂走過去，走向祂自己的時間。正如我們拉了一下鐘擺，它又盪回去一樣。」換言之，他的結論是否定的。「對於喜好談消極神學的人，不難接受這項研究的結果，因為它本身就是否定性的，對

他們而言，這個以默西亞身份出世的耶穌——宣揚上主王國的倫理，建立地上的天國，爲了祝聖祂的工作而死的耶穌——根本不存在。這實在是個由理智派所起草，自由解釋派賦予生氣，再由現代神學披上時代外衣所形成的概念。」史懷哲本人嚐試著去推定在耶穌身上還存留下來的部分：「耶穌對我們這時代而言，還至少有些意義，因爲一股很大的精神潮流從他發出，流到今天，這個事實，既不能由一個「歷史的認識」來抹殺，也不能由它來加強。」他同時指出：爲什麼走向「歷史上的耶穌」這條路根本是錯誤的：「如果我們以爲耶穌按我們這時代的樣子降世才有意義，這根本不可能。其一：這樣的耶穌根本不存在；其二：對歷史的了解固然能解釋已存在的精神生命，但不能喚起這個生命，它固然可以調和「過去」及「現在」，把「現在」稍微拖到「過去」之中，但它不能製造「現在」。」

爲什麼史懷哲稱讚這個落得悲慘結局的事業「是人類精神生活上最有意義的事件之一，也是唯一偉大的真實行爲」？最重要的理由，已被這部批判味極重的「耶穌生平研究」所指出：我們的福音並不是耶穌生平的歷史寫實，福音作者筆下的耶穌不是歷史上的耶穌，而是復活期後的信友及福音作者加以潤澤了的，正像有人偶爾說的：我們已經不能直接觸及歷史上的耶穌。

這一點是不是非常消極呢？對於那些要在「歷史中的耶穌」身上找信仰的人來說，一定是的。至此，我們能了解基本觀念的變動，這些觀念引發了部分的探索。在「耶穌生平研究」這個期間，自由派神學便以「歷史上的耶穌」做爲工作目標，以便摧毀「信仰上的基督」，後來便形成了所謂的「正統教義」，它對基督的信仰建立在保證正確的歷史根據上。

R. Bultmann 刻劃出這個立場的轉移：「在耶穌生平研究——即自由派神學的時期，大家的精力集中在：除去對歷史中耶穌的潤澤及誇張，真正的基督福音曾被這些教理掩蔽，努力的重心是斷定「

耶穌」與「教理」之間的距離。今天的趨向正好相反，大家致力發揮歷史中耶穌與教理中基督的合一性，但他的學生在本世紀的五十年間又重提「歷史上的耶穌」，若要認識這項動機，該對他本人的立場先有透徹的了解。

— R. Bultmann — 「耶穌」 — 1926

要了解這本書中作者的立場，應該先知道：作者的立場與自由派耶穌生平研究的立場正相反，他所刻劃出的耶穌的肖像也正與自由派的相反。他的論斷：「因為我的意見是：我們不可能再知道有關耶穌的個人及生活的資料，因為所有基督化的資料對這點都不感興趣，並且這些資料相當片段且又受了原製作人的發揮。至於其他論耶穌的資料根本沒有」。至此我們可以解釋在他對耶穌的介紹中所缺乏的部分：「這項介紹因而缺乏以下的情節：耶穌是偉大的人物、是天才、是英雄。他出現在人前既不恐怖、也不令人陶醉，他的言詞不深奧，他的信仰不是暴力化的，他的本質不是幼稚的。不論他福音的永遠價值，也不論他闡明人靈超時間的永恒性。我的觀點只是：他所願意的以及藉他的歷史存在所興起的要求是否能實現。」準此，我們可以明瞭在他的書中多次反駁古今哲學，或者早在新約中，或在後期教會所滲入的學理，他想除去希臘信友中，不合耶穌福音的錯誤觀念。比方他稱：「把上主的威權視為至高的「善」毫無意義，因為這個說法指出：我們只想到了人所謂的善。這個看法對上主的威權與其他的善所指出的距離並不正確，我們若把它視為至高的「善」，就貶低其他「善」的價值，並且太強調這「相對性」；一項「最高」的善不能與「相對」的善分開，可是上主的威權是末世超時代的救贖，它具有和世界上其他的善不同的角度。」

論及耶穌對天主的信念，他寫道：「假使這項信念是這樣一個穩固的先決條件，就是不論人所有的經驗怎樣，天主常是一切事件最後的因，那麼這樣一個信念在耶穌身上就不能邏輯地堅持到底，因為耶穌對天主的信念並不籠統地指謂：天主是一切事件的最後因，而指：天主為人在其具體的現實中是一個有決定性的「權能」。因此如果某人說：天主對他此時此地是看不見的；而他還要自己安慰自己，稱天主為最後的因，他這種對天主的信念，就是一個空洞的理論或一項教條。」耶穌向我們所要求的愛，「不是個能使靈心生活柔順及生動的感覺，而是一項意志行為」。耶穌可能提過領洗這回事，「但沒有像瑪廿八・19所報導的及在希臘信友中所盛行的立它為聖事。希臘信友也把耶穌看成聖餐禮的創始人，在這種影響之下，福音中對耶穌與門徒最後晚餐（谷十四・22-25）的記載也變了質。希臘信友的聖事觀念一定是對原始流傳的曲解，耶穌的宣道及最早的信友根本沒有這個（聖事）觀念。在此也缺少了一些先決條件，即：人的行為自然而價值微小，而神的聖善自然具有另外的氣質。」或者：「如果為耶穌而言，天主不是人在聖事中所享有的更高的「本質」，那麼天主的寬恕也不是聖事的聖寵，而是祂自己的作為。照這樣看來，天主的寬恕及恩寵消滅了「舊人」，重造了「新人」，這份經驗並不是人消極被動的結果，我們也不必對新的「創造」沾沾自喜，或藉着苦行，戰戰兢兢地去予以保守。」前面這項論點實在是對希臘信友及後世教會的誤解。

按作者的用詞（像：決定，言詞，超時代的，絕對的服從）看來，他不但在反駁一些先入為主的懂法，也帶來了他自己的個人看法，這個看法正是所謂的辯證神學所鑄造的，它有意和所謂的自由神學對立，而以「初傳」（初期的宣講）為神學的基礎。

作者是不是從一個新的角度在描繪耶穌的肖像？不！因為他根本不想描繪出一幀耶穌的像，而只

要指出：耶穌是歷史上的一部分，我們正活在這個歷史中，透過批判性的剖析，我們可以獲得自己的立場。因此，作者並沒有做「一項歷史的反省，而是個人與歷史的邂逅」。即便是說：「我們自己處在這個歷史當中，也能自己看出生存的價值，能够透視我們個人意志的可能性及必要性。」

作者曾寫道：「我們對於耶穌的個人及生平一無所知」，但他却指出：「我們可以從祂的宣道中，獲得一個彼此相連的輪廓」。所以，重要的只是耶穌的宣道，換言之，按作者的意思，有的話不能確定是否由耶穌親口所說，或是後期信友所加，這點根本不重要，只要這些話屬於耶穌的宣道。今天我們可以說它們屬於福音作者的編輯手法。既然作者的主要興趣是把耶穌的宣道放在與歷史的「對話」上，那麼是不是耶穌親口說的便不足爲重了。

作者把耶穌的宣道分列爲三大論題：

1. 天主威權的來臨，
2. 天主的旨意，
3. 遙遠的天主及近處的天主。

三大論題的中心是「人在天主面前的存在」。天主的威權對耶穌而言不是一種狀況，「而是一件奇妙的事件，它對人類的意義是：非此即彼——人必須做一決定」。針對這點，我們可以用與耶穌當時猶太人的末世觀相對的說法來解釋：「耶穌的看法是：人在天主的作爲之前面臨一項該做的決定。至此，我們也能了解猶太人的希望獲得了一項保證——上主的威權已經降臨。若人真是面臨這項決定，按人之爲人的道理，那麼便是最後的時刻到了。在耶穌方面，當時的神秘學很自然地在這項人類存在價值的體驗中扮演了一個角色，而耶穌也在這個神秘學的光照中，把祂的時刻宣稱爲最後的時刻」。

至此可以看出：耶穌的福音——宣示天主威權的來臨，不只是對祂的時代及地方而說，而且也是一個呼喚——做決定的呼喚，是對一切照本質而言該做決定的「人」而發。所以，永遠是「最後的時刻」，那便是說：耶穌的話是「現在」的話，因為它是人類存在的真義。這項決定中斷了與「過去的連貫性」，向人類要求一個徹底的服從。「只有人自己由內心首肯天主的誠命——很明顯是天主的旨意，才是徹底的服從。換言之，人把自己的行為完全放在心上：他不是爲了服從而做某事，而是因爲他在本質上對天主是服從的。」耶穌「把天主旨意的特性，藉愛的誠命昭示天下」，它不是一個感覺，「而是一項意志行為」，「如果愛的意義是爲了別人的益處，犧牲自己的個人意志，爲服從天主，那麼在這種情況下，只有非此即彼——恨或愛」，這兒指的正是一項決定——「一項真實的決定：在兩個可能性中選擇其一，我們的舊人離開了原有的境況，自屈於一個威權——天主的威權之下。祂或是盛怒之下、審判的主，或是施與仁慈的主，人類因了這項決定，或是成爲罪人，或是成爲義人」。「這也就是「現在」的意義——這項決定導向一個未來」。在最後的一個論題中，關於天主、現在、決定說得更爲清楚。耶穌「在談人的時候，也談論到天主，祂告訴人類：上主對我們的意志行為有所要求」。「如果人沒有自由意志，若非透過自由意志的決定去服從天主，與天主結合，那麼天主便會消失得無影無踪」。至此可以看出：「遙遠的天主——近處的天主，這個相對說法的理由所在」，「這個說法正好刻劃出人類生存的本質」，「天主是遙遠的是指：人類沒有天主，孤單地生存在這世界上，在命運及死亡中打滾，一如在異地的浪子。天主是近處的主是指：遠離天主的人處於一個不安的情況中，這正指明：天主仍是面向著他——天主對人還有所要求……人類只有在心硬不理的情況之下，才把自己與天主分開了」。這就是耶穌福音的重點，人類生存的本質——此時此地該做一項決定。它給「人類指出了人

自己的特性」，對於聽到這個福音的人而言，這兒不僅是泛指人類，而是「我自己」。因為耶穌的話是個特別的「事件」，為應用在聽衆身上的。「透過這些話，人類面臨一個新的情況——做一決定，所以說這些話對人類而言，是個特別的事件」。耶穌「是這些話的承擔者，在這話中，祂向人類保證了天主的寬容」，「除此之外再也沒有其他獲取天主寬容的可能」。

步得曼的論調幾乎是天衣無縫，在答覆了歷史與宣道的關係這一問題之後，自然而然地判定了宣講與歷史無關，而耶穌已經被「非歷史化」了，剩下的只是祂的宣道。作者認為福音中的歷史成份喪失殆盡，他否定福音中對耶穌的記載「也」能是歷史性的。他以為只是耶穌的話便足以喚醒活在歷史中的人類。可是這個「人」已經不是歷史性的人，因為這個「人」已經不是具體而有活動餘地的歷史情況中的人，而是此時此刻受了耶穌的話的影響，面臨決定的「人」。這項宣道當然只有藉活的註解才能「現實化」。假如步氏下面的這句話屬實：「耶穌在宣道中復活了」，他才真能說：「宣道本身是個末世的事實，耶穌在宣道中現實化了，這也就是祂對聽衆透過宣道所說的話。」

決定性的問題不是作者的理論是否完整，立論是否合乎邏輯，也不是這項活的註解是否能被現代人接受，而是：這項註解是否合乎新約聖經的本意。

2. M. Dibelius式——「耶穌」——1939

作者的立場是要把「基督徒的信仰」與「歷史學對耶穌的說法」分為兩件事。二者不是直接可以相提並論的，「只有在個人身上，二者才有並論的可能，假使沒有這項可能，也不會有這本書了。值得注意的是：人應該明白，他信仰的確定性並不是科學研究的結果。相反，人也不能因了救贖真理的

緣故。放棄研究的結果。研究者固然要不計成果地從事他們研究工作，但不計成果並不是無關痛癢，因為凡內心不參與其事的人，學不到了解的藝術」。作者在他書中指出了自己的歷史立場：「今天的信友面臨了初期教會以來最大的敵人，現在要奮鬥的不是爲了教會的某些看法及要求，這些固然屬於基督徒的信仰，但不是基本要素，今天要爲之奮鬥的是教會的本質，不是在於教會的改革，而是事關基督信仰的存亡。」

該書對資料來源的詳細介紹可以刻劃出耶穌的肖像，這對作者十分有利，因為他不但把福音當做資料來源，而且也藉型式史的研究追溯到福音前的傳統，其中有他認爲最具歷史可靠性的、所謂的「榜樣、範例」。

書中對「民情、地方事物、耶穌的出身」的介紹旨在標明耶穌時代的歷史背景，由此可以斷定：「耶穌的生平與歷史有密切的關係，絕不是那些上古的神話可以相比的」。耶穌在民衆身上所發生的作用，在很短的時間就顯出來了：「我們可以確定：至多不超過七年，在政治及文化的領導份子不知不覺中，產生了一股力量」。洗者若翰已經藉著他的活動及洗禮喚起了民衆運動，而耶穌自從在若翰處受洗及若翰被監禁之後，顯示出一個記號——「上主的國臨近了」。

耶穌福音的中心論題便是：上主的國度及它的記號。耶穌用祂當時一些「老」說法所宣講的「新」道理可以總結如下：「上主國度的能力已經來到，但它並不是改變世界的權能，乃是從那唯一認識它、介紹它的那位身上所放射出來的能力。」

作者對「耶穌是否自視爲默西亞？」這個問題的解答是：「尤其當耶穌上耶路撒冷去的時候，在聖殿中以主的身份出現的時候，祂明白自己是上主爲未來所立的默西亞」，但不是政治性的默西亞，

「在基督徒的傳統中，常見到「人子」這個稱呼，這正說明：基督徒很認識他們的師傅，祂並沒有政治性的作爲。達味之子與默西亞聯在一起的話，政治意味就很濃了，「人子」是上主派到世界上來的，並不承繼達味的政治王權，也不是要把猶太從羅馬統治之下解放出來的人。誰若強調：耶穌曾陰謀造反（反抗羅馬官吏），那他一定歪曲了整個的流傳」。比祂的榮銜更重要的是：「耶穌不僅宣報了上主的國，祂不但說話有力，並在這國來臨之前，便使人在祂治癒病人上直覺的感受到上主的國。這也是一項證明——上主的國近了。耶穌自己——在祂自己身上，在祂的言論教訓上，在祂的行爲上——是這國度的記號。」

耶穌的話「正如祂的行爲一樣，是將要來的國度的記號」，它要求人爲了上主的國付出絕對的服從，在上主面前陳示自己的信仰、祈禱及愛。「因此，耶穌的要求，按其深意不是：你必須這樣做；而是：你必須是這樣的！」這個要求的首要對象是祂自己召選的團體，祂在死前爲這團體「放下了基石，因爲最後晚餐便是教會的開始」。

作者在書中「仇人」這段裡描述了苦難史，前前後後我們可以看出福音及福音所採用的傳統，仍能影射出當時歷史的過程——直到耶穌死在十字架上。

耶穌的歷史，即公開作爲，到死爲止，這是科學所能研究的，但還有復活這件事，或這個信仰的歷史中心，必須稍加追究，「爲何在短短的時間裡，門徒們的氣質大爲改變，突然有了新的活力，能够創立新的信友團體。」

作者在書中的最後一部份還把研究與信仰連在一起：「人的事件及人所作的報導可以是研究的材料，但不能解答一些只能由信仰才能解答的問題。不過因爲信仰也是在歷史中看到天主的記號及保

證，所以才有這個需要，盡量把這段歷史看得更真切。又因為這段歷史由於信仰的關係，成了富有遠效果的、罕見的歷史因素，所以也成了一切對人類歷史及命運思考的當然材料。」

這本書的價值在於：作者以篤實的功夫及慎重的審察指出：歷史的研究從來源方面（雖然這些來源本來不是做為歷史研究用的）對耶穌在世生活所能說明的部分。極明顯的是：一切都集中在天主的主權之上，它的記號便是耶穌——祂本人、祂的話、祂的作為。

3. G. Bornkamm——「納匝肋人耶穌」——1956

以全書的中心思想、結構及連貫而言，與前書非常相似，因此，我們不詳細介紹，而只指出一些重點。

該書一開始便使人看出一點眉目，第一章的標題是：「福音中的信仰及歷史」，這個標題已經把福音及福音所採用的傳統，二者內容材料的特色很具體的發揮出來了，「我們手頭所有的耶穌言談及行實，不論它是多麼的真實，也沒有一件不包括了信友團體的信仰，至少已經插入了信友的信仰」，或者「信友及流傳的目的不在「當時」，而在「今天」，並且，這個「今天」不是日曆上所指的今天，而是由天主所定的一個「現實」——天主所開展的未來。在天主的光照之下的「現在」及「未來」，藉耶穌的被釘十字架及復活的顯示，那段苦難及復活之前的耶穌歷史，在宣道中永遠是為「現在」特定的，並為開展未來（參索十·37-43）。這便是對耶穌的歷史的了解，出自終結而導向終結，也就是整個福音所流露出來的」。「因為對信友而言，世上的耶穌就是那位復活了，他們把祂的話在流傳中自然看成與「現在」並行。這樣看來，兩個在傳統中似乎矛盾的特點，也能够解釋了，這兩個特點

幾乎在對觀福音中每一頁上都能見到：一方面對耶穌的話保持着不可動搖的忠實，另一方面却對「歷史性的」話語有很大的伸縮幅度。耶穌的話保留下來了，但不是像檔案一樣地保留下來，也不是像一些名學者的言行錄附加一些小註那樣保存下來。我們只能說：流傳並不是一度說出來的話的拷貝翻版，而是祂「今天」的話。所以也只能從這一點去了解，祂的話在傳統中具有不同的變異」。其間正說明了「世上的那位與被信的那位二者的合一性」。福音「絕不是神話」，更不是「末世的一種空想」。

我們要問：Bornkamm 氏是不是在他的書中貫徹了這個傾向？一定不是像他的老師 R. Bultmann 對他所作的批評：「他 (Bornkamm) 以為對耶穌的流傳的存在，並不是由歷史的興趣而引起的，而是淵源於門徒在復活後的信仰。他更以為：信友並不忽略耶穌的歷史，因為這份信仰出於一段歷史。同時他却問：信仰是否已超越了事實的範圍？此外，他的說法還有一個晦暗不明之處，因為，他一面指出有個客觀、可以看得清楚的歷史，一面却強調：對耶穌的宣道要加以活的註解——即闡明在這個宣道中所包含的及人所期望的那份意思」。

事實上，作者的意思非常清楚：信友的興趣不僅在這事實上，而是超越了它：「非常清楚，福音對耶穌的言行歷史所做的報導都能指出一個具有真實性、沒有被信友的信仰所更動的特色，透過這個特色，我們可以追溯到耶穌的在世生活」。在這一點上，作者解釋他的冒險工作：「縱然許多記述及個別的話仍有歷史的可辯性，縱然有這麼一個傾向——在流傳中還有其他我們所看不到的因素在發生作用，縱然我們不可能從一些不完全保險的片段去求得一個完全的整體——我們所稱的耶穌生平」。那麼這個「耶穌的生平」也不該懂成 Bultmann 氏所說的：是個應時而變的、活的註解。問題還是沒有解決：這個由作者所嚐試著拼起來的「耶穌生平」(這項拼湊看來雖不零碎，但至少是後人所下的功

夫）也是作者所認為的合一性，是否真是「世上的那位與信仰上的那位二者的合一性」呢？問題的核心是：耶穌與基督、史實與宣道的聯貫性為何？換言之，如何以歷史神學的觀點去了解福音？

4. E. Schweitzer氏——「在新約不同見證中的耶穌基督」——1968

光從書名便能看出該書與前面所介紹的幾冊書不相同，它不但論及了新約中（一直追溯到最晚的伯多祿二書）對耶穌基督的不同見證，也說明了該書宗旨不在強求耶穌的生平，因為重心是放在信仰上，所以這兩點正是彼此息息相關的。「只要有信仰，我們便是在一條開放的大道上奔跑，充滿了新的問題與解答，失敗與成功，衰弱與堅強，這條路在天主的主權有決定性地來臨之前，一直是開放着的」。

作者的意思就是要帶領讀者走到這條路上去，如果新約「是陳述天主在耶穌基督身上的作為」，那麼新約本身也必須導向一個新的思考及了解」，「同時，藉此可以看出，新約是開放的」。

雖然這一點可以把人引入歧途，把復活後的信仰與耶穌的歷史分家。「可是我們仍該兩方面都顧及，一方面：復活後的見證——透過這份信仰可以給我們證明耶穌的生活、死亡及復活究竟是怎麼回事。也只有它可以告訴我們：耶穌是基督。另一方面門徒自始就明白自己所指的是納匝肋人耶穌，自己親耳聽到祂說的話，親眼看見祂做的事。換言之，門徒明明知道：耶穌是基督。第一點說明了耶穌是何許人——天主所藉以向我們說話的。第二點說明了這個天主所傳油的正是納匝肋人耶穌，他死在十字架上，而不是國家主義式的、要驅逐羅馬人、建立以色列王國的英雄。如果我們沒有認清復活後的信友所宣揚的是一位被釘在十字架上而死的耶穌、沒有世俗性的、軍事上的成功與勝利，只有天主

的作爲，那麼就不能了解他們所做的見證——耶穌便是基督。復活所給予門徒的一項新的透視便是對耶穌的認識」。此外，「今天的我們在唸福音之餘，也不能不提出歷史方面的問題」。

「耶穌——這個超越一切模型的人」這段開始就肯定道：當時常用的名號像：默西亞、天主子、上主的僕人等沒有一個能完全應用在耶穌身上，可是「上主在祂身上的作爲，却正是舊約對默西亞、天主子、上主的僕人所期待的」。我們不能把耶穌套入一個普通的模型或規格裡去，我們可以把祂看成苦行者，也能看成法利塞人或實踐家。當時人們「所無法了解的是：祂自稱在祂的言行中已昭示了天主國度的來臨，可是在該行有決定性的奇蹟時，祂却一無表示；祂治癒了個別的病人，却没有根除世上癩病及盲目的痛苦；祂提到了舊聖殿的拆除及新聖殿的重建，却没有像古木蘭派的人（Qumran）和耶路撒冷的祭禮斷絕關係，然後在沙漠的修院中開始一個新而純潔的祭禮；祂說過：只殺害肉身的是無能的，却沒把羅馬人趕走。祂把這一切都託給天主，天主有一天會實踐祂所說及所昭示的」。

特別在比喻中可以看出來：耶穌宣講天國並不是一項「訓導」，不會叫人把祂和經師或教派創始人相混。「透過比喻所實現的是：有這麼一位以天主的地位，在講比喻時昭示天主的道路，並要領聽衆走上這條道路。……耶穌就以全能辦到了，祂自己走在這條路上，遠遠地超越了比喻的終點——直到十字架上，並由死中復活。換言之，那將來才滿全的天國如今已在耶穌的聽衆中了」。

類似地，耶穌也對舊約表明了立場，祂不只把愛天主至上、愛人如己的誠命做爲祂一生的中心，且更向人類指出祂之爲天主、爲近人的意願，「祂也貫徹了這項意願的要求」，「祂爲我們一切的人毫不退縮的留了下來。雖然人們把祂視爲觸犯天主律法的罪人判了死刑，祂還爲我們衆人保全了生活天主的臨在，祂一直是爲我們衆人的，一直到十字架上的最後呼聲」。

即便看祂召人跟隨祂這件事，也不能把祂放進當時的範疇。「那些被祂召選，跟祂多時的人們，甚至跟祂到死的人們，並沒有得到什麼足以把他們與祂聯在一起的東西，既沒有一個新的名字，更沒有一個儀式或標記，或一個特定的地方好讓大家相聚，也沒有一個榮銜讓他們能正確地來稱呼耶穌，並把祂傳開去。說得過份一點，耶穌所作所爲，就好像爲了一事無成」。「沒有喚起一項運動，沒有創立一個新的派別，沒有一個具成效的示威，這樣看來，死在十字架似爲當然的結果。因爲不同的運動都期待著像祂這麼一位領導發起人，可是大家都失望了，因祂一點也不遷就他們的構想。祂死的時候，天主也沒有用奇蹟來救祂，好多人都等待著這一刻，他大喊而死的時候，也正是許多人心灰意冷，對祂完全絕望的時刻」。

祂固然曾治愈過病人，但不可以誤解祂是專行奇蹟的人，祂的奇蹟不在於證明信仰，而在於賞賜信仰。當時衆人拭目以待的奇蹟，祂並沒有做出來。「民衆多麼期望祂用火劍來消滅釘死祂的人，祂使他們大失所望，偏偏這時候一點奇蹟也不顯」。

祂的道路是指向十字架的，但十字架不是終點。「復活節是天主的記號，是天主對祂這條道路首肯的記號，門徒們原先不明白祂的道路，對他們而言，釘死在十字架上是個打擊，把他們的信仰，一下子打斷了。但天主却令耶穌復活了，使祂活生生的顯現給祂的門徒，人所不能想像的，却真的實現了，天主的確是和他同在的，在十字架上最後的一刻也與祂同在」。作者想在這裡說明：「從歷史著眼來看，有那些是可靠的部分」。但這也不是件大奇蹟，也不能證明我們的信仰。「因爲信仰是不需要保證性的憑據，對信仰而言，空的墳墓是個記號，說明了發生的事情。它不必像爭論一句信仰條款那麼奮鬥，因爲復活節的真理並不依靠人爲的證明，重要的只是：信友是否真心信賴那位復活了，

在祂的蔭庇之下生活，並堅心依靠，至死不渝。」「特別值得注意的是：這裡就像耶穌講比喻或召人跟隨祂時一樣，祂表示得很明白：沒有一項對天主臨在的擔保，沒有一句簡單的定律，唯一可以依靠的是拿出真心去體驗祂的比喻，和祂一起生活，不論大小事情，在依靠祂的心情中生活」。

到此為止，我們可以看出作者不在鑽研耶穌一生的歷史憑證，他不像 Bultmann 氏一樣要「畫一幅客觀明眼可見的歷史像」。作者努力為耶穌基督做見證。由以上所引的字句，可以看出他要引領讀者走上耶穌的道路，他自己也成了一位證人。因為他深知，耶穌的道路同新約一起是不會完結的：因為我們必須「重新不斷的說出耶穌到底是誰」。就爲了這個理由，我們絕不放鬆耶穌與基督、信仰與史實的聯貫。準此，作者對新約的不同見證寫道：「只要是個基督的信徒，就不會忘了耶穌曾經是人，一直到十字架上的死去；也不能忘了，天主使這位被釘死的復活起來，成了我們的主，這點決定了我們所面臨的、混亂的、令人心動的整個歷史」。

這本書強調新約所介紹的：歷史中耶穌與宣道中基督的合一性。這很清楚，只有自己願意走上這條道路的人才能懂清這段歷史。

5. H Brauns——「耶穌納匝肋人及其時代」——1969

這本最後要介紹的書，它的力量又重新回到了第一本介紹過的書上。Bultmann 誇獎他自己的學生道：「Brauns 氏對活動性的註解發揮到了最佳的境界，他把教義的不同型式（耶穌當時的，初期教友的，希臘信友的）放在人面對天主的自我認識上，根本不必查問歷史的聯貫性，只問它的穩定度。我以爲他有理，耶穌的話在發生作用上是有決定性的，這方面指示一個似有矛盾的合一性：絕對

的誠命與絕對的恩寵；強烈的要求及無限制的收容罪人；對近人的開朗及人對天主的完全依靠。

Braun 氏透過字義學的研究追問本有的意向，他指出：這個規格模型在巴力斯坦及在希臘的信友中並不完全相同。基於這點，使他能指明耶穌宣道與基督教義的合一性，其穩定不變的是信者的自我認識，而『基督學』是可以變的」。這段話雖然不是針對該書的評語，但對該書而言說得十分恰當，因為，這本書差不多就是作者先前零星發表的綜合，作者自己也說：「這都是過去十年來的研究成果，在書內用一般的、易懂的方式寫出來」。

該書一開始就問：「納匝肋人耶穌是誰？」這個對作者有代表性的問題，也是他再三提出的問題，他在解答這項問題時，已經和他的老師 Bultmann 迥然不同，他不著眼在「接觸歷史」，而著眼在「過去的一段事」。「著眼在一位過去曾活著的人物」，基於這點，他還編了耶穌的生平傳記，他的作法好像一點不顧慮到 G. Bornkann 氏的斷語，也不在乎 A. Schweitzer 在他的書（耶穌生平研究史）中對耶穌生平的研究，放下了紀念碑，也放下了墓石。

作者以為近年科學發達，我們已經可以用不同的方法去追溯歷史上的耶穌。「十年來，我們感激類型批判的研究成果，看出耶穌生平的大小細節——用專門術語來說是：耶穌生平的「框架」，這並不是耶穌在世生活的具體回憶或寫照，這個「框架」只是「傳統」的工作結果，後來由福音作者加以編輯」。這點與事實不完全相合，如果作者已經注意到：「除了福音之外，新約的其他部分對耶穌生平只有短句的描述：天主派遣祂來；祂死了；被羅馬人處決了；祂復活了；祂升入天界。而福音作者把這一「框架」用細節加以充實」。因為，就算沒有這些細節，我們也必須強調福音作者不是用細節在填充一個「框架」。一九一九年 K. L. Schmidt 的書——「耶穌歷史的框架」出版之後，在類型批判的

研究上，我們已經劃定了所謂福音的「框架」所指為何。這是耶穌地上生活的「框架」，是福音作者按流傳下來的單項資料所整理出來的框架。我們如果追究作者所提起而未列出處的短句，可以有以下的結論：「天主派遣祂來」指派遣式（參羅八·32；若三·16）；「祂死了」是死亡式，就是我們後來還要提的「基督爲我們而死」（羅五·8）；「被羅馬人處決了」却是由弟前六·13而來，是相當晚期的見證，和福音的「框架」沒有多大關係；「祂由死人中復活」指復活式，原來是：「天主使祂由死人中復活」（羅十·9）；「祂升入天界」這節在新約中根本沒有，如有，就是指舉揚式（宗二·33；五·31）。可是就像本書讀者可以明白看出來的，這些都是信仰句，和福音前的傳統沒有直接的聯繫，怎麼會構成福音的框架，再由福音作者去充實呢？

因爲作者再三問道：「歷史上的耶穌到底說了些什麼話」，所以他立了標準來評判福音中耶穌的話，何者是真的耶穌親口所說。「真的親口所說的一定帶猶太語的色彩」，可是，這個型式上的標準是不够的，「還要研究言語的內容，這要從兩方面來看：是不是猶太人本來就有的，換言之，並不符合耶穌的特色，或者是猶太人所沒有的，只是耶穌所特有。比較起來，這個方法爲那些對猶太情形有研究的人還不算太難。可是內容方面還得由另一面去看：這些內容合不合耶穌的整體思想？祂會不會說出這樣的話來？這些內容合不合我們所勾畫出來的耶穌肖像？讀者留心的話，可能已經覺察到：我們在方法上站得並不穩，因爲一幅整體像要由單個因素來構成；現在倒過來，再用這張整體像去判定個別因素的正确性，這樣看來，這標準必須很含蓄、很小心處理才行」。作者在這裡用了類型批判中著名的循環結論：由耶穌流傳中不同的型式可以追溯到初期信友的生活；反之，對初期信友的整體了解，可以解釋個別的模式。「同理也可以應用在歷史上的耶穌像與單項報導上」。

作者是不是在書中貫徹了這項標準呢？為什麼他把瑪五・37與雅五・12——「因為可能兩處起源於一個耶穌自己的傳統」——聯在一起呢？為什麼對他而言有這麼一個耶穌傳統、或者說信友傳統呢？為什麼甚至於他自己也在潤澤原有的經文呢？比方：在法利塞人與稅吏比喻中他寫道：「我想，路十八・9、14中的稅吏，從聖殿中出來時，不會是滿面發光的，如果我們可以加點潤澤的話——稅吏會看到法利塞人滿面光彩的走出聖殿，可是他自己也不會困擾，因為，就如同耶穌所說的：稅吏心中明白，收容人的是天主，他相信天主收容了他」。

按類型批判的分析，這個比喻（路十八・10、14^a）根本不把重心放在人上，既不偏重法利塞人，也不偏重稅吏，而是指出天主是誰、是怎樣的。天主的行為在耶穌身上昭示出來；按原文，根本不涉及到這個稅吏是否自忖天主「收容了他——因為他相信天主真收容了他」。

作者在該書中多次提起要讀者隨手有一冊聖經單字索引用以比較各個章節。在「近人」這一章內，他寫道：「誰若下功夫在福音內研究耶穌所要求大家對近人應有的行為態度，便會發現：這方面的詞藻在福音中很少，這一點每個人都能用索引去印證」。隨後他列了章節的出處而繼續寫道：「有關愛近人的字句這麼少，好像可以結論：這不是耶穌本人的道理，而是猶太舊約的虔誠語句。以下要說明這個結論並不合適。自然在索引之外，我們還要詳細查問許多其他的說法，這些說法也許乍看下屬於「愛近人」的詞藻。這樣才能把耶穌及後來傳統對「愛近人」的要求加以充實，使之圓滿」。可見詞藻使用的多少不足輕重，同理也適用在「愛天主」及「聖寵」二詞上。作者怎麼不向讀者建議打開索引，查一查「服從」這個字呢？他把這個字列於重要的地位。

以下提幾個這方面的例子：「耶穌超越了猶太人的想法，祂排斥了純型式化的、猶太式的服從，

而引領每個人真正的服從，其精神是：你應該」。耶穌召人「完全服從」，「祂召人正確的服從」，「祂提到正確的服從並不是個人的造詣，而是：人在那裡接受了愛，就是有了這項服從，而他也留在那兒，縱然人看不到這份接受的愛也留在這個情況中。藉服從並不能爭取到愛，首先是接受了愛，然後才有真正的服從」。「按最古老的傳統，耶穌對服從的要求是直到捨生，但祂並沒有把自己做這個要求的根據」。「耶穌提到天主，就想到：悔改，徹底服從，絕對的聖寵」。讀者假使真有一冊索引在手邊，立刻可以翻一下，「服從」這個字在福音中根本找不到，換言之，也提不到是否耶穌自己的話，或是晚期的流傳。只有「服從」當做動詞用，在馬谷福音中出現兩次，並且都是在結語的位置。第一處是：「這是怎麼一回事？這是新的教訓，並具有權威，他連給邪魔出命，邪魔也聽從他」（谷一·27），第二處是：「這人到底是誰？連風和海也聽從他」（谷四·41），對照的出處可以參看瑪八·27及路八·25。此外，這個動詞在路加福音中還出現了一次，在耶穌談論信心的時候：「如果你們有信德像芥子那樣大，即使你們給這棵桑樹說：你連根拔出，移植到海中去，它也會服從你們的」（路十七·6）。可見這個動詞出現的次數不多，却沒有一次涉及到人的服從，當然我們不能由這個小統計驟下結論：因為出現次數不多，所以「服從」這事就無關緊要了。可是我們的問題仍然能成立：作者把服從這麼偏重地按到耶穌像上的作法對不對？

作者的強調——「我的工作只是在追求事實的真情，這項工作必須以熟鍊、乾淨俐落、精細的手法去完成」——到底指什麼呢？這一切都在做一項徹底的、前後一致的、活動性的註解，那就是說：人要接受現實——他自己是怎樣的就是怎樣的。「在這前提之下，就事而論，就已經包含了天主」。人也應該接受另外一項現實——別人是怎樣的就是怎樣的，這樣「收納別人」就是被「天主所收納」。

如果要把這點看明白，在生活實踐出來，並不需要一幀耶穌像——因為祂只是「過去的一段」。這一段所存留下來的「耶穌的權威」，這項權威代表了它所賴以存在的「內容」。「從歷史看來，耶穌在祂的跟隨者和聽眾的身上還是有祂的權威，祂代表了我們所提到的一切事理，這點使祂爭取到聽眾的心及良心，他們不能再拒絕祂的要求，誰相反祂，內心就會有一個呼聲：『祂實在是合理的』。」

該書看來是回到「耶穌生平研究」的老套上去了，因為它到處都在畫耶穌的肖像，只不過用了一種新的色彩——活動性的註解。

(四) 史實與宣道的關聯

看了以上的介紹，可以知道過去幾十年來對史實與宣道的懂法及解釋法各有千秋，接下去的大問題便是：「曾活在世上的耶穌」，「活在教會中受舉揚的主」，與「要來的人子」是不是一位？這個大題目可以細分為：

1. 為什麼把耶穌一度說過的話，當做主現在對我們說的話傳下去？為什麼把主如今的工程與耶穌當時的作為並為一談。
 2. 為什麼耶穌在世時就承受了「如今生活在我們中間的主」及「將要來的那位」的特別名號？
 3. 為什麼耶穌的言行，沒有一字不易地傳下來，而是透過了註解流傳下來？
 4. 為什麼耶穌基督與福音有合一性，一貫性？正如馬爾谷福音開始了，而若望福音做了終結。
- 這些問題是以下諸節在作個別例子探討時的基點，同時可以澄清不同的誤解。

A. 基督徒的信仰繫於耶穌

a. 信條：「耶穌基督」

從這條基督徒最古老的信條「耶穌基督」上，已經可以看出史實與宣道的不可分。天主對末世的救贖工程是在「基督」這個名號上表達出來的，並實現在納匝肋人耶穌的身上，就是說，沒有一項關於基督的言詞不是對耶穌而講的。反之亦然，所有關於耶穌的講法，就是在講論那位由天主所派遣、所傳油的基督，祂宣揚了主的威權，「在祂的言行中，昭示了天主的終極目的，祂揭示了和天主結合的可能性」（J. Roloff）。

這兒還得解釋一項普遍的誤解，這個古老的信條絕不該分開為：「歷史上的耶穌」及「教義中的基督」，既不能偏重前者忽視後者，也不能偏重後者，或把對前者的注意力減到最低。這句信條明證耶穌與基督的合一，絕不像今天有人多次所說的：宣道者（耶穌）變成了被宣講的對象（基督）。

b. 歡呼式：「耶穌（基督）是主」

初期教會的歡呼式：「耶穌（基督）是主」（格前十二·3；羅十·9；斐二·11）嚴格說來是句信條，也能懂成一個對受舉揚而常在的主的歡呼。祂不但是教會的主（格前十二·3；羅十·9），也是宇宙的主（斐二·11）。在這句信條中所要說明的是：這位被上主所舉揚的「不是別人，正是納匝肋人耶穌」（J. Roloff），在新約裡面，對世上的耶穌與教會內生活的主，兩者的合一性，以路二·11所引用的傳

統說得最清楚。這段路加所採用的傳統描述了天使對牧童的傳報：「主、基督誕生了」。如果我們透視一下基督徒的歡呼式便能看出：這句話不在描述「世上」耶穌的誕生，而是說：基督、主，這個主不是別人，正是牧童所要找到的、包在襁褓中、躺在馬槽中的那個嬰孩（參路二・12）。

c. 死亡式：「基督爲我們而死」

死亡式在前面已經提過，後來還要仔細探討，這句話原來是：「基督爲我們而死」（羅五・8），這句話不僅在說明一件歷史事實，就如我們說：「若望廿三世逝世於一九六三年」那樣，在新約的全部書中找不到耶穌死亡的年代，而需要我們花很大的功夫去推算才知道。原句也不是：「耶穌死了」，而是用基督這個頭銜。這句話所涉及的人物是天主所派遣的，爲我們帶來末世救贖的那位。這句話的重點放在「爲我們」這三個字上面，基督是爲了我們而死。很自然地，假使沒有歷史上耶穌的死，這句話就等於白說。可是史實與宣傳兩者關係的密切，固然是一句宣道詞，但與耶穌實際的死密切相關，不可分開。

B. 有關耶穌流傳的聯貫性

只要我們提及史實與宣道的相關性，就不能不提及「耶穌流傳」的聯貫性。今天有人問道：初期教會的宣道是否就是耶穌的宣道？初期教會如何保存耶穌宣道的本色？不少人，尤其是德國的學者，都以爲其間沒有聯貫性。「在歷史上的耶穌與信友間有一個中斷，它的分界石是耶穌的死亡及復活」（H. Conzelmann），這個「中斷」的說法——姑且不論所謂的活動性註解——可以解答不少有關聯貫性

的問題，比方：E. Kaesemann 氏寫道：「要分清楚地上的耶穌與宣道中的基督」，「免得造成一個末世自我認識的幻影及宗教熱誠的妄想」。J. Jeremias 氏以另一個角度按自己的構想說：「回到耶穌的眞言上去這是項何等的使命！是項餽贈！去看面紗後面人子的眞面目，一切的努力都是要發掘出祂的眞言，只有在這點上我們才能取得我們宣道的全權根據！」F. Mussner 以爲雖然有這麼一個把歷史上耶穌與宣道中基督相隔的「墳墓」，可是他相信這個墳墓不是不能跨越的。H. Schuermann 氏以爲有一個「復活前與復活後信友間，耶穌與初期信友間的裂隙」，但是他認爲其間有一個社會性的聯貫性，「這個事實連起了復活前後的信友，因此，「對於研究的人有個扶手之處」。

我們要用傳統歷史的方法探討對觀福音中的幾個例子，爲解答這個聯貫性方面的問題，探討的三步驟是：

1. 先發掘福音作者的編輯手法，然後除去這個手法，就出現了原來的面目。
2. 單獨研究這個原來面目，判定它的型式，追問它的「生活實況」。
3. 追溯出這個原來面目直到編入福音的過程。

一九六四年四月廿一日宗座聖經學委員會曾提出：流傳的三大階段（*tria tempora traditionis*），以下的例子都是根據一個原則所選的，這些例子都能以不同的角度及難易的程度來陳示這三個階段。

a. 法利塞人與稅吏喻（路十八・9～14）

原文：路加福音十八章第9至14節：

9. 耶穌也向幾個自充爲義人，而輕視他人的人，設了這個比喻：

10 「有兩個人上聖殿去祈禱：一個是法利塞人、另一個是稅吏。

11 那個法利塞人站着，心裡這樣祈禱：天主，我感謝你！因為我不像其他的人，勒索、不義、姦淫，也不像這個稅吏。

12 我每週兩次禁食，凡我所得的，都捐獻十分之一。

13 那個稅吏却遠遠地站着，連舉目望天都不敢，只是捶着自己的胸膛說：可憐我這個罪人罷！

14 我告訴你們：這人下去，到他家裡，成了正義的，而那個人却不然。

因為凡高舉自己的必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉。

這個比喻是四福音中路加所獨有的。它的引言：第9節及結論：第14節b顯然是路加編入的。第14節b（第14節的後半段）是一句典型的「漂泊語」——在多處出現的句子，這句話重見於路十四・11。類似地也見於瑪十八・4及瑪廿三・12，只是上下文不同而已。可見，「因為凡高舉自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉。」這句話原來不屬於這個比喻，可以拆開。第9節引言是路加編入的，就像他在別的比喻前所加的引言一樣（參路十五・1~3；十六・1a）這點是路加福音的一項時色，他總是按比喻的內容冠以適當的引言。假使把第9節及第14節後半段除去，那就剩下比喻的本身。在這裡我們還可以看出一個特點，路加在許多其他的比喻中以「一個人……」開始（參路十四・16~24；十五・11~32；十六・1~8；十六・19~31；十九・12~27），但本比喻中的人物不是「一」個，而是「兩」個，他們在天主面前代表兩種不同的人物，彼此呈現一個強烈的對比，這兩個人物的對比相似在浪子回頭比喻（路十五・11~32）中的兩個兒子。

習慣上，在一個比喻的結尾可以找到「精義句」——該比喻的總結，本比喻的精義句是：「我告訴你們：這人下去，到他家裡，成了正義的；而那個人却不然。」由於「成了正義的」這幾個字在希臘原文是被動語態，意思是：被列為義者。所以，我們可以把天主的作為，按本比喻的精義句改寫成：「天主收納了在他臺前認罪的稅吏，但拒絕了異於常人，大量守齋，獻出什一捐，謹守法律及其他六百十三條細則的法利塞人」。總結來說，本比喻藉這兩個人的對比，指出天主是這樣的：祂收納在祂面前空手但虛心的人；祂拒絕那自恃在遵守法律上沒有瑕疵，而表揚自己的人。耶穌這樣說明天主的作風，對當時的猶太經師來說，實在是「尖銳而反常的論調」（P. Billerbeck）。

但本比喻的主旨不是以神學方式論天主、論祂的仁慈良善，而是透過「我告訴你們」這句話（參路十四·24；十五·7，10等），把天主的定斷做為耶穌的定斷，換言之，耶穌這種不合當時潮流的定斷，實在是天主的定斷，耶穌以天主的身份及權威在發言。

我們可以肯定，本比喻是耶穌親口所說的，那時祂用的當然是阿拉美語，而路加所採取的是希臘傳本。我們還能肯定：在耶穌行實流傳的第二階段——初創時期的教會，所傳的耶穌言行還沒有更動（即未加什麼註解），本比喻以及它的結語的奇特性，都一成不變的保存下來，沒有後加的更動。（流傳第一階段指：宗徒時代的目證口傳；第二階段指：初創教會編集了耶穌的行實，但仍很零散；第三階段指：四福音的出現，流傳定型了。——譯者註）

我們是否能推斷出耶穌當時說這比喻的情況呢？就像在其他的比喻中一樣，缺少直接的考證，只能加以推測，很可能是：耶穌在猶太人攻擊祂的作風時說的，因為祂對公認的罪人施以仁慈，在當時，大家都以為這批人是無可救藥的，耶穌憐恤了他們，讓他們在天主內有份字。

本比喻在第三階段起了什麼變化呢？顯然地，路加要用第14節的後半段「漂泊語」做為註解，本比喻的重心轉移到：我們該如同稅吏一般謙卑自下，不要學法利塞人的自我抬舉。從上下文來看（路十八・1-8），這裡並不是個一般性的比喻，而是很具體的——該如何祈禱，別效法法利塞人，而要效法稅吏。這比喻已經改變了它原有的「型」，從一個單純的「比喻」演變成「範例」，它的重點不再是第14節的前半段「精義句」，而在具體的實踐，聽眾該照正確的方式去祈禱！路加當時有些什麼聽眾呢？從第9節的引言來看並不難答覆：是當時的「基督徒」，進一步指那般自我陶醉，自以為是的義人，而看不起別人的「基督徒」。從「型」的轉移可以看出「聽眾的不同」，因為本比喻的聽眾，在路加的時候，已經不是耶穌當時的聽眾，而是路加的聽眾。所以，路加根據「聽眾的不同」，藉上下文的新組合，把重點轉移了，本來是要辯護耶穌親近罪人的作風，現在却強調比喻中的兩個人物，要我們學習一個正確的祈禱態度，它的中心思想由第14節後半段「漂泊語」一句托出。

以上的分析究竟為我們解答了什麼問題，耶穌言行的流傳。它的一貫性是存在的，因為比喻的本身並沒有更動，只是以希臘文傳下來而已。界於「史實中的耶穌」及「宣道中的耶穌」，或界於「復活前的教友信仰」及「復活後的教友信仰」的內容，或界於「初創時代的教會」及「耶穌」自己，絕對沒有「中斷」、「溝隙」、或「裂痕」（H. Schuermann）。因為這比喻正如耶穌所說出來的，一脈相傳下來。

值得注意的是：耶穌說比喻的當時情況不會照樣重演，在此不算是例外，而是原則，這項原則適合所有的比喻及福音作者所承受的一切傳統，這項傳統的中心不局限於當時的情況，而在耶穌的話上，換言之，這不為某特定情況所限的比喻，所以如此傳下來，正是在指出：即便時代變換，耶穌的

話還是對「我們」說的。所以，這個比喻在流傳的過程中，沒有一成不變的保留下來，而是一如路加在他編寫的技术上所要指出的：「爲一個新的教友團體加以註解」。路加並沒有用自己的話作註解，而是用了耶穌的話。姑且不論這裡的結構（參路十八・1~8）及做爲引言的第9節（雖然這節點出了本比喻的原來情況）路加賦予了本比喻一個新的重點，以符合他的當時情況，他用第14節後半段的「漂泊語」爲註。從路十八・9~14看來，不能說本比喻保有「同一社會」的「連貫性」（H. Schermann），能指出連貫性的只有「耶穌的話」，情況可以變化，祂的話不變；換言之，所留下來的是「祂」自己。比喻的原意已經把這項理由指出來了——因爲祂有全權，並以天主的身份發言。

經過一番探討，我們可以上溯到比喻的原來面目。本比喻還不算困難，接下去的例子——婚宴喻（瑪廿二・1~14及路十四・16~24）就複雜多了。以本比喻爲例，就是照 J. Jeremias 氏的理想，去找耶穌親口說出的原文，也是於事無補的，因爲三個流傳的階段應視做「一個傳統，它的中心是耶穌基督。不管情況如何更動，復活前也好，復活後也好，祂（之爲中心）總是不變的。」

b. 婚宴喻（瑪廿二・1~14；路十四・12~24）

原文：婚宴喻

瑪廿二・1~14

路十四・12~24

1. 耶穌又開口用比喻對他們說：

2. 大國好比一位國王，為他的兒子辦婚宴。

3. 他派僕人去召被請的人來赴婚宴，他們却不願意來。

4. 又派其他的僕人去，說：看，我已經預備好了我的盛宴，我的公牛和肥畜都宰殺了，一切都齊備了，請你們來赴婚宴吧！

5. 他們却不理，有的往自己的田裡去了，有的作自己的生意去了；

12 耶穌也向請他的人說：「當你設午宴或晚宴時，不要請你的朋友、兄弟、親戚或富有的鄰人，怕他們也要回請而報答你。」

13 但你設宴時，要請貧窮的、殘廢的、瘸子、瞎子。

14 如此你就有福了，因為他們沒有可以報答你的；但在義人復活的時候，你必能得到酬報。」

15 有一個同席的人聽了這些話，就向耶穌說：將來能在天主國裡吃飯的，才是有福的！」

16 耶穌給他說：

有一個人設了盛宴，邀請了許多人。

17 到了宴會的時刻，他便派僕人去給被請的人說：請來吧！

已經齊備了。

18 衆人開始一致推辭。第一個給他說：我買了一塊田地，必須前去看一看，請你原諒我。

19 另一個說：我買了五對牛，要去試試牠們，請你原諒我。

20 別的一個說：我才娶了妻，所以不能去。

6. 其餘的竟捉住他的僕人，凌辱後殺死了。

7. 國王於是大怒，派軍隊消滅了那些殺人的兇手，焚毀了他們的城市。

8. 然後對僕人說：婚宴已經齊備了，但是被請的人都不配。

9. 如今你們到各路口去，凡是你們所遇到的，都請來赴婚宴。

10 那些僕人就出去，到了大路上，凡遇到的，無論好人壞人，都召集來了，婚宴上就坐滿了客人。

11 國王進來巡視坐席的客人，看見在那裡有一個沒有穿婚宴禮服的人。

12 便對他說：朋友，你怎麼到這裡來，不穿婚宴禮服？那人默然無語。

13 國王就對僕役說，你們捆起他的脚和手來，把他丟在外面的黑暗中：在那裡要有哀號和切齒。

14 因為被召的人多，被選的人少。」

21 僕人回來把這事告訴了主人。

家主就很生氣，

給僕人說：

你快出去，到城中的大街小巷去，把那些貧窮的、殘廢的、瞎眼的、瘸腿的、都領到這裡來。

22 僕人說：主，已經照你的吩咐辦了，可是還有空位子。

23 主人對僕人說：你出去，到大道上以及籬笆邊，勉強人進來，好坐滿我的屋子。

24 我告訴你們：先前被請的那些人，沒有一個能嚐到我這宴席的。」

這個比喻的兩個說法差異的地方不少，乍看之下，好像是兩個完全不同的比喻，早期的文學批判已經認為這個舊看法並不正確。耶穌沒有說過兩個比喻（一個記在瑪竇福音，一個記在路加福音）。一九三〇年 J. Schmid 寫道：「有的解經家還不確定：我們是否可把兩個只是在內容上有點關係，而實際是兩個比喻，看成了一個比喻呢？假使真只有一個比喻的話，哪一個記法更接近原來的面目？」他用文學批評的方法結論道：「這本來只是一個比喻，路加的記載有的地方比瑪竇的多，有的地方比瑪竇的少，但以整體而言路加的比較更接近比喻的原來面目」。

到後來有了類型批判及編輯批判的方法，更能斷定這段傳統的歷史，現在的問題不再是：二者中哪一個比較接近比喻的原來面目。因為重要的是：比喻在流傳的過程中也經歷了三個不同的階段。

爲了更清楚這段記載。請讀者仔細比較句與句的對照（參看前列的原文對照。）

瑪竇的編輯著重在第14節「漂泊語」上，這是一句綜合性的結語。第11到13節是路加所沒有的，可能本來是個獨立的比喻——審判喻，國王審視客人，下了判語（沒穿婚宴的禮服）等等說得非常清楚。

在這個比喻中，我們不可以輕描淡寫地，好像在上個例子中所做的一樣，把11到14節撇開。我們還該研究這段附錄對婚宴喻所發生的作用。假使先已知道這個國王要進入大廳，巡視客人有沒有穿禮服（11及12節），那麼本比喻自然不能用路加的記法以「一個人……」（路十四・16）來開始，而要用「一位國王爲他的兒子辦婚宴」（第2節）來開始。國王對赴宴而不穿禮服的人尚且施以審判，對不來參加的人自然更是生氣（路十四・21）。這第一批被請而不來的人也逃不過審判。第6及7兩節是瑪竇的編輯，對於比喻的重心轉移很重要，概括的來看，國王不願準備好了的盛宴，先發兵消滅那些殺人的兇

手，焚毀他們的城池，似乎不合情理，不過這一段正是在「影射公元七十年耶路撒冷的大劫」(W. Trilling)，換言之，瑪竇把這段對殺人兇手的審判應用到歷史上去了，這也是瑪竇為什麼記載：國王「幾次」派他的僕人。他把這個比喻與救贖的歷史——從舊約先知的出現、耶路撒冷的毀滅、到最後的審判聯成一氣」(J. Jeremias)。

J. Schmid 按文學批判的立場說得有理——路加的記載比較接近比喻的原來面目。當然這不是說：路加的記載「就是」比喻的本身。事實上，路加不但在上文加入了一段席間的談話(路十四·1~24)，而且補充了僕人的回報說：任務已經完成，却還有空位。於是主人又派人到街上，籬笆間去找人來坐滿他的席位，在瑪竇所採用的傳統裡還沒有這段，否則他一定不會把它遺漏。這段補充是針對向外邦人傳教而說的，屬於路加的基本概念(特別可以在宗徒大事錄中看出來)，首先是邀請猶太人，猶太人拒絕了，然後再傳向外邦人。

瑪竇與路加所採用的流傳已經有了一項不屬於比喻本身的轉變，那便是：除了從街上請人來之外，更請了貧窮的、殘廢的、瞎眼的、癱腿的來赴宴(路十四·21)，這個附記對於當時的信友是很自然的事。

我們假使把這項附記也撇開，那麼比喻的本來面目可能是：

一個人設了盛宴，請了很多來參加，這些人却不願意來，以不同的藉口請主人原諒，「我告訴你們：先前被請的那些人，沒有一個能嘗到我這宴席的」(路十四·24)。

這個比喻的精義句就是緊接在「我告訴你們」的後面。誰不接受邀請便是自動放棄了。當然，「邀請」這個詞不是按日常生活中所了解的去懂，而有它特別的意義，比方：「宴席」、「婚宴」、「

牧童」、「羊群」、「葡萄園」、「收割」等詞藻，都按舊約的意思在影射猶太晚期的歷史，在使用的時候，都有固定的含義，比方：「宴席」代表上主的「威權」（依廿五・6；路十三・28；瑪八・11；路十四・15；路廿二・29），在東方，古今皆然，「共席」是「團結一致」和「共融」的表示。邀請去赴席，等於一項參與天主威權的招喚，拒絕這項邀請便是拒絕了天主的威權。

耶穌在祂原來講比喻的情況中是要說明：參與天主威權的招喚（機會）已經來到，誰不接受，便是放棄。這個比喻正好把耶穌的情況描寫出來：祂邀請人類奔向天主，要聽衆自己決定，是接受還是拒絕這項邀請。誰假托藉口而拒絕，便是把自己和天主分開了。判語的開始，「我告訴你們」不但指出耶穌以天主的全權在發言，而且在這口氣之下，也說明了不能再有別的邀請。

J. Jeremias 提出了一個類似的故事：一個富有的猶太稅吏，名字叫巴麻央，他給議員們備了盛宴，結果客人都沒有來，他就說：讓窮人們來吃這頓盛宴，東西壞了可惜。J. Jeremias 還以幻想式的語氣來描寫這段情節：「我們可以想像到：聽衆們聽到這個暴發戶受了冷落之後的大怒，不禁要會心的微笑，再想像到那批上流人士，以輕蔑的神情，透過窗沿觀看那批卑鄙下流的客人擁向盛宴齊備的稅吏家中，一定更是哄堂大笑，而耶穌就剛好出現在這一刹那，還向主人高喊：位子都坐滿了，快關門，不能再讓人進來了！」這段戲劇化的描寫，真是把這個故事的情況刻畫入骨，也把耶穌比喻的取材，發揮得淋漓透徹。

不過，在接下去的兩個流傳階段中，却把這「一」項的邀請擴展開了，路加甚至記出了「兩」次邀請。

瑪竇與路加所採用的傳統可能出自 Q。爲了補那批第一次被請而不來的客人，主人的僕人們又

請了貧窮的、殘廢的、瞎眼的、癩腿的來赴宴（路十四・21）。比喻的重點從「對天主的威權接受與否」，轉移到一項事實：接受天主邀請的還是大有人在。初期教會也深深體驗到這項事實。第一批客人拒絕來赴宴，結果來的真是「窮人」，當時的教會正是「窮人」的教會，那麼本比喻的結論：「先前被請的那些人，沒有一個能嘗到我這宴席的」（路十四・24）就該懂成：這個窮人的教會自己明白受到猶太正統的排斥。

前面已經提到，路加的記載，以整體而言，和比喻的原來面目相差不遠，他只在一方面加以發揮：僕人報告說：還有空位。於是又接到新的使命，再到路上街旁請所遇到的人來赴宴，「好坐滿屋子」（第22及23節）這點重申路加的總概念：向外邦人傳福音。只是這點還不够，還要分析路加對整個比喻的安排，以及上下文的脈絡。

這個比喻的本色仍然保留下來了，在路加福音所記的結尾上可以找到精義句（第24節），這句嚴厲的判語當然只是對第一批不來的客人而說，後來城裡的窮人代替了他們的位置（第21節），這裡正好可以看出來上下文氣的相聯：前面第13節所指的人，恰好就是第21節中被請的人，前面已經提到請他們的理由：「因為他們沒有可報答你的」（第14節）。適用到比喻中去的話：就是家主的良善好心，他請了窮人來赴席。他不只請人來代替第一批客人，他還不只一次的派人出去請，爲了要人坐滿他的屋子（第23節）。第一次僕人回來之後向主人回報了（第22節），第二次回來却没有回報。路加的意思大概是：這項任務還在哩！一直要到屋子坐滿爲止！

觀察路加的記載，我們可以看到流傳的第二個階段所陳示的在福音中更爲清楚，福音編者回顧自己的處境、初期的教會、耶穌的歷史，代替那批首先被請的是窮人及外邦人。路十三、28-29的預言

實現了。福音編者更不放鬆「未來」，主最後的委托及使命還有待完成（宗一・8及廿八・引）。

根據路加的記載，耶穌在一個安息日，在一位法利塞人的首領家裡吃飯（路十四・1），開始是治療了一個患水脹的病人；然後是一段席間的談話，耶穌指出一項原則：吃飯的時候，不要先搶上位，該先去坐下位（8-10節）；其次請人吃飯，不要請朋友及富人，而要請「窮人」。這兩句結論（第11及14節）不是要人當做智慧之言去懂，這不僅是要調整人與人席間的舉止行為，而是要應用在天主的威權國度上，就像一位同席的人所說的：「將來能在天主的國裡吃飯的，才是有福的！」（第15節）本比喻怎麼忽然接在這句說後面呢？按路加的意思是說明天國的規則，尤其是第13節與第21節的道理須講得更清楚，那麼，席間的話題與比喻的相關性大概是：雖然耶穌自己是席間的客人（路七・36；十一・37），却也邀請人赴祂的宴席。

在瑪竇福音中，我們可以看出來，第11到13節的附記對本比喻有很大的影響，對瑪竇而言，不是無足輕重的，這幾節可以使他在这段宣道中要說的意思明朗化，他要對當代的基督徒說：只接受邀請，來到餐廳中，還不够，按審判的立場來看，還必須穿上「婚宴的禮服」，否則結局和丟在「外面黑暗」中的人沒有兩樣，所以瑪竇用另一句話來做結論：「因為被召的人多，被選的人少」（第14節）。這篇道理正好反應當時的教會，在教會中有「好人及壞人」（第10節），莠子長在麥子中間（瑪十三・37-43），在人子的國度中有「作惡的人」（瑪十三・41；七・23）。所以按瑪竇之意，要信友多想將來

的審判。

瑪竇從他的現況去回顧過去，並不是在介紹救贖史的大綱順序，而是強調對殺人兇手的審判（第7節），前後兩個審判彼此呼應。對讀者或聽眾而言，前半段不接受邀請的要受審判，後半段不穿

禮服的也照樣要受審判，按瑪竇之意，內外不符的基督徒就是不穿禮服的人（參瑪七·15~23）。

看了這麼一段複雜的傳統歷史之後，要提一下耶穌流傳的聯貫性，當然，其間有它的聯貫性，因為，比喻的本色一成不變，只多一點發揮及補充；比喻的型式也沒變，只有瑪竇更動了一下結語，所以說：介於復活前的流傳及復活後的流傳之間沒有裂隙。

選這個比喻的原意是：雖然傳統歷史這麼複雜，我們還是可以剖析流傳的幾個階段。我們藉本例，更能明白耶穌的比喻不是一字不易的傳下來，而是多方面的加了註解傳下來的，把這些註解弄清楚，就能看出：瑪竇及路加所用的傳統是一個，而這個比喻也說視為耶穌的比喻傳下去。

每個宣講一定發生在一個具體情況中，福音前傳統的情況、路加的情況、瑪竇的情況都彼此不同，不但形成不同的引言，也深深浸入了比喻的本身。換言之，比喻說出來，不但要適合當時讀者或聽眾的境況，還要打動他們的心，使他們有所決定。這裡我們要說：只有耶穌的話不變，情況是可以變的。比方瑪竇用的結語（瑪廿二·14）仍是主的話。我們該生動而有效地宣講耶穌的話，並不只是因為祂曾一度說過這話，而是在現有的境況中，祂自己透過宣道者的口在說。

C. 治癒癱子——範例（谷二·1~12）

原文：馬爾谷福音二章1~12節

1. 過了一些日子，耶穌又進了葛法翁，人聽說他在家裡。
2. 就聚來了許多人，以致連門前也不能再容納，他就對他們講道。
3. 那時，有人帶著一個癱子到他這裡來，由四個人抬著；

4. 但因爲人多，不能送到他面前，就在耶穌所在之處，拆開了房頂；拆穿之後，把床縫下去，癱子在上面躺着。

5. 耶穌一見他們的信心，就對癱子說：「孩子！你的罪赦了。」

6. 那時，有幾個經師坐在那裡，心裡忖度說：

7. 「這人怎麼這樣說話呢？他說了褻瀆的話；除了天主一個外，誰能赦罪呢？」

8. 耶穌憑自己的神力，即刻認透了他們私自這樣忖度，遂向他們說：「你們心中爲什麼這樣忖度呢？」

9. 什麼比較容易呢？是對癱子說：你的罪赦了；還是說：起來，拿你的床走？

10 但爲叫你們知道：人子在地上有權柄赦罪——遂對癱子說：

11 「我給你說：起來，拿你的床，回家去罷！」

12 那人遂起來，立刻拿起床，當着衆人的面走出去了，以致衆人大爲驚愕，遂光榮天主說：「我們從未見過這樣的事！」

對這個例子，我們用的方法與前面兩個例子所用的一樣。先分析福音編者的編輯法，把這部分除開，就得到傳統的原來面目，再探討這個傳統，最後研究這原有的傳統與福音編者的組合手法彼此的關係。

按馬爾谷的編輯手法：第1及2節說明事情何時發生（過了一些日子……又……）及在那裡發生（進入葛法翁），這樣剛好安插在本福音的框架內，這便是馬爾谷對他所用傳統之前的一般性劇情介

紹，接下去：「就聚來了許多人，以致連門前也不能再容納」（第2節），使讀者及聽衆先了解爲什麼過一會兒四個人把癱子從屋頂上縋下去。在開場白之後，馬爾谷習慣上加一句：「他就對他們講道」（第2節；另參合一·21；二·13；四·1；六·2及6），至於馬爾谷在這段記載的結尾有沒有加別的，請見下文。

傳統的本身從第3節開始。「有人……來……」也是馬爾谷所採用的幾個傳統的特色（參合二·18；一·40；三·31；八·22）。

對第3到12節這段傳統的型不太容易確定，到底是一段奇蹟的報導呢？還是一段爭論呢？答案是：兩者都包括。第3～5節加上第11及12節明白指出是一段奇蹟，其間6～8節指出是段爭論。第9及10兩節把二者聯在一起，這個聯接看來是後加的，因爲在歷史傳統上，奇蹟與爭論是兩個不同的型。所以第9及10節可以看出做出自後來的組合手法，但不是馬爾谷的，而是流傳第二階段中的組合，藉這項組合，把耶穌對癱子所說的話（第5節後半段）——爭論的開始，與第11節——奇蹟的報導聯成一氣。

這兩段在早期的傳統裡可能是分開的，不妨試加重組。

奇蹟報導的原來面目是（3～5 a, 11～12節）：

有人帶著一個癱子到他這裡來，由四個人抬著。

但因爲人多，不能送到他面前，就在耶穌所在之處，拆開了房頂；拆穿之後，把床縋下去，癱子在上面躺着。

耶穌一見他們的信心，就對癱子說：

「我給你說：起來，拿你的床，回家去罷！」

那人遂起來，立刻拿起床，當著衆人的面走出去了，以致衆人大爲驚愕，遂光榮天主說：「我們從未見過這樣的事！」

這段記述的開頭是：「有人帶著……」（第3節），是個含糊的說法，沒有說明當時的情況，未提何時何地發生，看到這四個人花這麼大的功夫把屋頂拆開，把床縫下去，使我們想像到耶穌正在一間房子裡，祂面前擠滿了人（巴力斯坦的普通房子是：四面用黏土砌起牆來，底下就是地，沒有另外的地基。砌牆的時候，最下層用石塊，然後用黏土往上砌，所以最下層是很重要的：如在瑪七・24-27山中聖訓所記的：一個聰明人把他的房子建在磐石上，雨淋、水沖，都不坍塌；而愚昧的人，却把房子建在沙土上，雨淋、水沖、風吹之後，就坍塌了。再看瑪六・19：你們不要在地上爲自己積蓄財寶，因爲在地上有蟲蛀、有銹蝕、在地上也有賊「挖洞」偷竊。所以，假使某人把財寶埋在屋裡，賊就能從牆下挖進來偷。這種房子通常沒有窗戶，所以要點燈，燈當然放在燈臺上，好照耀屋中所有的人（參瑪五・15）；這也是在失錢喻中，爲什麼那個婦人點燈打掃，找那個失去的達瑪的理由（參路十五・8-10）。這種房子只有一個門，可以鎖起來（參路十一・7）。通常還「分成兩間，一間起居、一間臥房（參路十一・7），旁邊有馬槽（參路十一・7）及裝穀子的斗（瑪五・15）」（B. Reicke, L. Rost），這種房子的頂是「用樹幹、樹枝所架起來的，上面是一呎厚搗實的土」（J. Felten）有樓梯可以登上屋頂，天熱時可以上去乘涼（參路十・9），對這樣一間房子有了概念之後，才能了解：這四個人怎樣上了屋頂，挖了一個洞，把病人縫下去）。至於這間房子在何處並沒提起，這四個人是誰也不得而知，他們

怎麼會想起把病人抬到耶穌那兒去也不提，這個病人的名字、年齡、病了多久都不提；只說是個癱子，因為四個人用擔架抬他，可見他自己不能走路，他的病歷及治療資料都付闕如 (M. Dibelius)；當做「復原事實」(M. Dibelius) 的證明的，是他辦到了耶穌叫他做的。這段記載結語的驚嘆句：「我們從未見過這樣的事！」也有些奇特而不知出自誰的口。

既然有這麼多未提起的支節，可見這些支節並不重要，最重要的是那句：耶穌一見他們的信心。可見「信心」是「對觀福音報導奇蹟的基本動機」(J. Roloff)。請讀者比較：谷 54, 36；九·23；十·52；路七·9；瑪八·10；路十七·19；路七·50。這個信心「不可說成：對行奇蹟者個人一般性的信賴，或對天主的依靠心，或對耶穌的感激之心」(J. Roloff)。這都不是重心，報導未提這四個人的信心，更沒有提病人自己信不信，只用短短一句話來說明：耶穌一見他們的信心——耶穌看他們把癱子送來當做他們信心的表示。J. Roloff 論對觀福音報導奇蹟的動機——信心，說得不錯：這個信心「根本就是件事實」，「和耶穌發生關係，透過了祂的話，發生了有創造性的事件。藉着耶穌的言行，人類接觸到以色列天主所賜的救贖，能够悔改，能够與天主結合。治療肉身只是這層深意的一項記號」。「中心的事件」是：四個人把病人送來，耶穌收納了他們。治好病人也只是表示耶穌對他們的接納之心——收納他們，使他們在天主內有份子。這樣才能懂得結尾的驚嘆句：「我們從未見過這樣的事！」這個驚嘆句並不直接對奇蹟而發，因為在耶穌的當時以及初期的教會，這不是件新鮮事。爲了更明白了解這段奇蹟，在這裡引一段猶太經書中的類似記載：

有一次人們對 Choni (紀元前九十年在世) 說：你祈禱吧！叫老天下雨！他回答說：快去把烤巴斯卦羔羊的爐子收起來，免得被雨打溼。然後他就祈禱，可是天不下雨。他怎麼辦呢？他在地上畫了

一個圓圈，坐到裡頭，向天主說：普世的主啊！你的孩子們都眼睜睜地看著我，因為我在你面前就好像你家裡的孩子，我因你偉大的名發誓，除非你可憐你的孩子們，我不走出這個圈子。這時，開始下毛毛雨，他又說道：我不是求毛毛雨，而求能灌滿溝壕、蓄水池及水坑的大雨。於是雨勢暴增，他又說：我不是在求這種雨，而是求甘霖、帶來祝福及豐盛的雨。於是，雨下得不大也不小，後來以色列人都困了這場雨來到耶路撒冷的聖殿山上，別人對他說：你把這場雨求來了，現在可以求它停止了。他對他們說：去看看！Toim 的石頭化掉了沒有？（那就是說：如果這石頭沒化掉，也就不能求：停止這項美好的賞賜）。Schimon b. Schatach（公元前九十年在世）便派人對他說：假使你不是 Choni，我就要罰你（因為你這樣祈禱是不正當的），我現在怎麼處置你才好呢？你對天主這麼信賴，祂完全在照你的意思辦，就好像一個孩子對父親滿懷信心，父親便依了他一樣。針對你的行為，經上記載道：「應使你的父親因你而喜悅，應使你的生母因你而快樂（箴廿三・25）」。

在這段猶太經書的奇蹟報導中，我們看得相當清楚，奇蹟純是祈禱的結果，但是猶太經師 Schimon b. Schatach 仍是責斥畫圓圈是魔術行為，而發誓也不應當。在馬爾谷前的流傳中，顯然是耶穌的話治好了病，祂的話顯示了祂的能力。

希臘文化中的奇蹟報導與治癒癱子更是不同。Philostatus 在「Apollonius 的一生」這本書中把流浪哲人：Tyana 的 Apollonius 描寫成一個「神化的人」，說他能顯奇蹟：「以下是 Apollonius 所行的奇蹟：一個新娘在婚禮中死去，新郎扶著棺木痛不欲生，悲傷未完成的婚禮；整個羅馬也一起悲痛，因為這個女孩與羅馬最高行政官有親屬關係，這時剛好 Apollonius 來了，他說：把棺材放下來，我要擦乾你們為她而流的眼淚。他就問明了死者的姓名，人們想，他大概要做一篇演講，安慰死

者的親人。可是，他碰了一下死人，口裡唸唸有詞說了幾句話，然後就把死人復活了，這個女孩大喊一聲，起來回到她父親的家裡去了，就像 *Heracles* 復活、*Alceis* 之後的情形一樣。這個女孩的家要用十五萬達納來酬謝他，他說給女孩做嫁妝。他是不是在女孩身上發現了普通醫生所看不到的生命火花呢？那就是說 *Zeus* 滴下一滴水珠，在女孩子的臉上便出現了一層水氣。還是他把消失的生命重新吹醒了呢？這實在不能令我明白，就是在場的人也無法能用言詞解釋」。

這和谷二・3～5，11～12所不同的地方是：細節非常清楚——女孩死在婚禮中、地點是羅馬、全城一起悲痛，因為死者出身顯貴、女孩的親人要用十五萬達納來酬謝，他却把這筆款給女孩做嫁妝。他問明了女孩的名字、然後唸唸有詞和行魔術一樣。該書的作者自己也懷疑是否復活死人，或是一項特別的醫療方法。作者用：「如同 *Heracles* 復活、*Alceis*」這句話便是這個意思。這段記載與馬爾谷的迥然不同，有人主張：馬爾谷抄襲了當時流行的「神化的人」的說法，套在耶穌身上，這根本不能與谷二・1～12符合。

看清楚這段奇蹟報導的主要內容及目的，自然能明白它在流傳中所以這樣的理由，而且就是這樣地傳下來，並在「生活實況」中有它的地位。種種特色都指出：這段奇蹟報導不是要指出「耶穌曾行了這麼一個奇蹟」，如果只是這樣的話，那麼這項報導未免太呆板了，缺少歷史細節，這些細節該是不可缺少的。但是，這段報導並不要我們想像去補充缺少的細節，也不必去確定含糊不清的地方，它的主旨不是把耶穌描寫成一位「曾行過奇蹟的人」，或是曾經在世界上巡行的、神化的人。它的主要意義是在於基督徒的「現在」，它要指出：耶穌有這項能力——讓人與天主結合——這便是做一個基督徒的意義。在初期教會的「生活實況」中，它要指出「信耶穌」是什麼意思。

這段報導之有範例性是不可否認的，這點也能澄清史實與宣道的關係。現在宣道中所講的信仰，要以耶穌在世時的作為當做範例及出發點，同時和這事件有密切的關係。這件曾經發生的事，並不變成了一件沒有時間界限、象徵式的行為，而保有原有的面目：耶穌——四個人——癱子——耶穌對他說：「我給你說：起來，拿你的床，回家去罷！」

這段報導的範例性也指出來，為什麼馬爾谷前的傳統已經把「爭論」夾在當中。這本來很值得奇怪，因為「爭論」在歷史傳統上是自成一格的。

這段「爭論」的原來面目大概是：

耶穌說：我兒，你的罪赦了。

有幾個經師坐在那裡，心裡忖度說：「這人怎麼這樣說話呢？他說了褻瀆的話，除了天主一個外，誰能赦罪呢？」

耶穌憑自己的神力，即刻認透了他們私自這樣忖度，遂向他們說：「你們心中為什麼這樣忖度呢？」

（你們該知道）人子在地上有權柄赦罪。」

一看這段爭論的格式，便能明白，耶穌不尋常的行為造成了對頭的責難。他們得到的是一項徹底的答覆，使他們不能再開口，這個格式出現很多次（參谷二·23~28；三·1~6；三·22~27；七·1~23；路十一·14~23；瑪十二·22~30），我們甚至可以說這是司空見慣。值得注意的是：這個爭論也可以有另外一個樣子，比方，耶穌先說出了結語，那時對頭可能正面發問，耶穌再用行為證明這點而說：「我兒，

你的罪都赦了」，不過事實上，是先赦了罪，然後起了爭執。

這個格式和馬爾谷所採用的別的爭論都很相似，特別和接下去的一段爭論（谷二·15-17）尤其相近，這段是先有行為——祂與罪人稅吏共食（第15節），在本報導中不是一項行為，而是一句話：「你的罪赦了」（谷二·5）。與稅吏罪人共食，就是赦了他們的罪，把他們收入天國，正是天主的國度來到了。本段爭論與另一段不同的是：對頭沒有把責問的話明說出來（谷二·16），只在心中忖度（谷二·6），然而即便如此，我們還是能看清楚：問題——回答——新的問題這個順序，比經師與法利塞人（谷二·16）明說出來還要清楚，他們也的確懂得了耶穌話中的內容及含義。被動式：「你的罪都被赦了」（第5節）表示這是天主的作為，用我們的說法就是：「天主赦了你的罪」。第二問：「除了天主一個外，誰能赦罪」（第7節）表示耶穌的對頭對祂的話懂得一點也不錯，而耶穌這樣說也是因天主的名在說，對於祂的對頭，這是妄用天主的名，是大逆不道，是褻瀆。耶穌的回答表示洞悉他們的心機，祂說出了爭論的結語：「人子在地上有權柄赦罪」（第10節）。這樣，耶穌就是在以天主的能力行事，換言之，祂對誰說了赦罪的話，便是收納他加入天主的國，這等於藉着耶穌的話，打開了通往天主的大道。大家期待已久的救贖時刻已經透過耶穌的言行來到人間，因為祂有赦罪的權柄。

為什麼耶穌在赦罪時不用第一人稱而說「人子」有權柄呢？關於這點，可以引起一個大大值得討論的解經難題，到目前為止還沒有定論。在這裡我們不能詳細探討。除了在宗七·56及默一·13；十四·14之外，只有在福音裡有「人子」的說法，而且都是耶穌自稱。我們還得分別地加以判斷。谷二·10的用法：按其內涵而言，是指本段福音所談的「耶穌的能力及權柄」。在另一處爭論（谷十一·27-33）中：耶穌被祂的對頭直接當面的問道：你憑什麼權柄做這些事？或誰給了你權柄做這些事

（谷十一・28）？「這些事」是指耶穌淨殿，在這件事上，耶穌指明自己正是聖殿的主（谷十一・15 & 18）。因為只有祂自己有權柄，才能給祂的門徒驅魔的權柄（谷三・15；六・7；路十・19），在瑪廿八・18中復活了的那位說：天上地下的一切權柄都交给了我。這也是福音編者多次提起權柄的理由。我們可以再看馬爾谷福音中另兩處的記載，谷一・22：「人人都驚奇祂的教訓，因為祂教訓他們正像有權威（權柄）似的，不像經師們一樣」。谷一・27民衆大呼道：「這是怎麼一回事？這是新的教訓，並具有權威（權柄），他連給邪魔出命，邪魔也聽從祂」。這項權柄不指天主一般性所給的全權，就好像舊約中先知所得到的權柄一樣；耶穌的權柄帶來了天主的國度，「在那位有能力、有權柄能治病赦罪來到的時候，就是天主的國來臨」（W. Foerster），「權柄」這個字眼不是一定要加在「人子」上，也能有別的說法來代替，谷二・28上便是：「所以，人子也是安息日的主」，這兒仍然暗指：人子對於安息日有說話的權柄。

「爭論」在「生活實況」中有它的角色，初期教會也不斷地向猶太對頭交代清楚：耶穌是有權柄的，人子可以在世上赦罪，天主的國已經來臨了。

前面已經提了，在馬爾谷之前，在流傳的第二階段，「爭論」已滲入了奇蹟的報導，第9及10節把原來獨立的兩段置於一處，用一句屬於奇蹟報導的話引出了「爭論」，所用的是問話的方式：「什麼比較容易呢？是對癱子說：你的罪赦了；還是說：起來，拿你的床走？」（第9節）這個辯論式設問的答案自然應該是：治病比赦罪容易。正如第10節所描述的，癱子的痊癒也正是在確定外表上看不見的赦罪行爲，這種問法也是耶穌及經師們所慣用的「由易入難」的推論法。

兩個「型」的組合形成了「範例」。在這裡，我們可以對照 M. Dibelius 所學出論及「範例」的

特徵：敘述的完整，簡潔，感化性的語氣，耶穌的話十分中肯，最後以短語結束。本段的重心顯然放在赦罪上，所以能做爲範例、借鏡的地方是：開始的第5節及中間再次重複的第10節，這段記載也正好和教會的現實聯在一起，初期教會不但宣講耶穌有赦罪的權柄，自己也在使用這項權柄（瑪九·8），教會很清楚他的對頭會有些什麼責難。這個範例把教會與猶太教的區別也劃得十分清楚，這就是範例在「生活實況」中的作用。

至於史實與宣道的相關性，在這個例子上，我們的結論和前面的例子一樣，把重點放在「現在的」宣道上，這項「現在的」宣道當然不能與史實分開，兩個傳統型的註解賴新的組合而完成。

還有一個問題要解答，是今天大家在討論耶穌的奇蹟時所要提出的。在傳統歷史的過程中，是否有一個傾向：把原來單純而平凡的納匝肋人耶穌，不斷增加細節，用奇蹟描寫成一位在世上巡行的天子——宣道中的基督，以便在希臘人的環境中，穩固自己的立場？本範例可以說明並沒有這種傾向，因爲本來獨立的奇蹟報導，在新組合中反而不顯明了，全段的中心不是放在治病的奇蹟上，而在一個更大的「奇蹟」——罪的赦免上面，這項「罪過的赦免」宣講了天主國度的來臨。

馬爾谷的編輯只加了第1及2節做爲引言，指出時間地點，以便安插在他的福音裡，第2節前半段給予讀者及聽衆一項劇情前奏，準備了接下去的範例。再進一步研究馬爾谷的編輯，不免要問：他爲什麼加了這句「祂就對他們講道」（第2節b）；尤其接下去又不是一篇道理！編者的意思可能是：下面這件事「就是」祂的道理，對讀者及聽衆的一篇道理，對他們的信仰及生活有重大的意義。只是我們別忘了：福音編者所宣講的——「現在的」「耶穌的話」乃是出於耶穌的歷史，在祂世上生活的「框架」之內。

d. 福音內耶穌在世生活的「框架」

前面我們引用路加福音的一個特有部分（路十八・九～14），引用一個出於Q的部分（路十四・16～24及瑪廿二・1～14），又引用一段馬爾谷傳統（谷二・1～12），可是還沒有把問題解答清楚——為什麼關於耶穌的流傳（不同的型式）到了晚期才形成了耶穌在世生活的「框架」呢？有人說：這的確是歷史性的「框架」，有人說：這是馬爾谷編的。無論如何，是後來才有的。這些個別流傳下來的型式：若翰付洗——耶穌受難——復活——升天一定不是原來就在一個定型的框架之內。

福音前的流傳，不但在型式上（按歷史傳統）有性質上的區別，它們在「生活實況」裡也有不同的作用。在馬爾谷福音及Q之前，已經有人收集了主的話，如谷九・33～50，也有人收集了歷史傳統的資料，如谷二・1～12；谷十・2～31，35～45。這些流傳都是沒有「特定場合」而傳下來的——沒有時間及地點的陳述，也不明顯地必須放在耶穌在世生活的某一階段。這點不難了解，因為，初期教會把這項宣道看成「現在」的宣道，在它的「生活實況」中有一定的角色，比如在聖言禮儀中、在教理傳授上、在佈道上、在訓言上。

現在我們回想一下那最後的例子（谷二・1～12），馬爾谷把這段範例加了時間及地點（過了一些日子……進入葛法翁），因而把這件事固定在耶穌的生活裡，這是怎麼一回事呢？以馬爾谷福音的整體來看，不是幾乎變成一部「宗徒回憶錄」了嗎？（Justin）這個看法今天仍然很盛行，這樣一來，耶穌不就成了一個僅僅的「歷史人物」，而與「現」在脫了節嗎？

對這個形成過程——由福音前的流傳到福音這個文學類——我們究竟該如何懂法呢？回顧幾十年

來的研究史，可以發現：問題及所做的解答真是不勝枚舉，我們姑且把所有的問題及解答區分為三大類：

第一類：這個形成福音的過程是一項必要的發展：

1. 本來就很完整而自成一體的「受難史」是不是這個「框架」形成的動機呢？就像M. Kahler所說的，福音是「具有詳細引言的『受難史』」？W. Marxen 論馬爾谷福音是否有這個發展時寫道：「馬爾谷所記的、所發揮的苦難史可以說從谷十四・1開始，而由釘死這節倒推而組成的，再把整段苦難史為基點，倒推而組成了耶穌步向十字架的路程」。「在馬爾谷福音中可以看出兩個方向：一個是由苦難史出發倒推的教理；另一個是由若翰付洗向下順序的歷史。這就是研究馬爾谷福音的大問題——兩個相反的方向。如果按記載的順序來看，似乎是事實發生過程的報導；如果按傳統的成長過程來看，則是馬爾谷編組成的一項教義發揮。」

按我（作者）的意思來看，即使我們同意用這個方式可以解釋福音編著的動機（影響他組合手法的動機），也不能解答：為什麼這些不同型式的流傳偏偏形成了福音這個文學類呢？就是再加上一句：「馬爾谷在描述歷史，來做為宣道」（W. Marxen）還是不夠的。

2. 如果我們說：個別資料的組合，在馬爾谷之前便開始了——這點在他所採用的傳統中已經能看出一些跡象，如谷二・3～12；谷十、2～31，35～45；谷十・17～31，馬爾谷會不會是最後的一位總編輯呢？R. Bultmann 對這段發展表示：「我們必須肯定，耶穌生平的記述由一些已經存在的傳統（單項及小的收集）而合成，口傳的內容自然有限，於是有人要做一個盡可能完整的收集，自然有人就把以耶穌為中心歷史人物的傳統，編成彼此相聯、歷史性的、傳略式的記載。然而，這個說法還不能

解釋對觀福音的特色，只能說明：因為手頭上傳統資料有限，若將福音看成一部傳記，在耶穌的生活史上還有許多漏洞」。

我們在這裡要問：為什麼一定是這樣地發展下來？主言的收集及編組並不一定要形成福音這個類。可以形成別的類，比如那所謂的「多瑪斯福音」就不在福音類之內。R. Bultmann 又解釋道：「福音這個類，首先是透過馬爾谷福音，躍入了我們的眼界，我們也可以說：馬爾谷首創了這個文學類，他所用的資料中沒有一項可以被看成福音的；至於有沒有遺失（失傳）在他之前或與他同時編成的福音之類作品，就不得而知了。很可能沒有，因為，瑪竇及路加都沒有引用其他類似作品，兩人都只採用了馬爾谷的大綱」。

3. 上面第二點引出了第三個問題：我們是不是能這樣描寫福音類形成的發展過程：「無論如何，福音是希臘信友團體的創作，它的形成因素有二：一個是希臘信友接受了巴力斯坦來的傳統；另一個是：一個新的動機把傳統資料編成福音」（R. Bultmann）。一般說來，大家都過份強調了希臘信友在福音的形成上所扮的角色，事實上，這個文學類並不是希臘信友所創的，因為這個類的形成不是歷史發展的一項結果，而是馬爾谷個人的創作。

第二類：強調教理與福音的聯帶關係：

1. 爲了明瞭福音特性的所在，我們能不能說：「必須透過基督徒教義的特徵才能了解福音編者（即馬爾谷所造成）的一些特點，福音是爲了補充及說明教會的教義而編」（R. Bultmann）。R. Bultmann 氏把保祿書信中的某些章節視爲初期教會的教義，即羅一・3～；六・3～；十・9；格前十一・23～26；十五・3～7；斐二・6～11（凡節數以下只有一槓聯號的如羅一・3～乃指：參

羅馬書一章3節以下的諸節)；在宗徒大事錄中有：宗二·22~24；三·13~15；十·37~41；十三·26~31。然後他結論道：「基督教義是一項拜神的傳說，四福音是發揮增廣了的拜神傳說」，「這就是說：傳統願意在歷史的眼光下說出它的合一性：在這傳統中說話的，及這個傳統所介紹的是天主子——曾活在世界上，受難，死亡，復活，升入天上的光榮。重心落在這段報導的結尾——受難及復活上，馬爾谷造了這個「類」，基督神秘學供給福音——這部描寫神秘的「神的顯現」的書——一個合一性，雖然不是傳記式的，而是在教義神話中所奠基的」。

M. Dibelius 用另外一個角度討論教義與福音的相關性，他認為：福音前的傳統及福音本身都是專為「佈道」而寫的。按我(作者)的意思 E. Guetgemanns 說得有理：這純粹是「現代式佈道所造成的想法」。

姑不論 R. Bultmann 一再強調：馬爾谷福音是建立在「教義神話」上的，我們要問：是不是在教義及福音之間真有這麼直接的關係？福音是不是真的爲了闡明教義而編？在本書中所要回答的是：福音與教義是兩個不同的「宣揚基督」的類型，二者不能直接混爲一談。

2. 即使這兩個類型彼此沒有直接關係，是否還可以強調：教義爲了描寫耶穌的在世生活，供給最早的馬爾谷福音一個「框架」呢？在 M. Dibelius 一九四九年所發表的「宗徒大事錄中的講道詞及早期歷史的描述」一書中，對宗徒大事錄中的傳教演講所分析的結果是：「結構及內容的吻合很值得注意及解釋，看來這類佈道(約在公元九十年左右)是作者所熟悉的，而且是當時很普遍的，大家就是這樣講道，也應該這麼講。如果我們看出來：在宗徒大事錄中，對猶太人及希臘人的講道，出於伯多祿及保祿口中的講道沒有多大區別，這就說明，講道的規格並不爲一某特定對象而擬。如果，路加不

把這些佈道視為一般性基督信仰的佈道，就不會把它們歸於保祿或伯多祿的名下，也不會讓人在百夫長的家中或會堂中公唸。這種吻合連在很小的地方如：「提起證人」上也能看出來，可見編者手頭似乎有一冊寫成的大綱」。接下去他又重提他在「福音型式史」一書中所提過的：「這些講道，特別是教義，尤其值得我們注意，它們是個典型，並且是個古老的典型」。

英國解經學者 C. H. Dodd 的結論也相同，他更強調宗徒期的教義供給福音一個「框架」，因而造成了新約內容上及歷史性上的一致性。

若真如此，那麼我們可以在宗十・37~41讀到馬爾谷福音的大綱：從若翰付洗到耶穌復活。

雖然大家幾乎公認這個說法，但這並不表示此說法已無問題，或全面被接受。U. Wilkens 重新研究這所謂的傳教演講，按他研究的結果，M. Dibelius 和 C. H. Dodd 二人的立論又站不住腳了，他說：這些演講該是路加的作品，是「路加神學程序上的核心部分」(U. Wilkens)。當然這個說法未能解答問題，因為，把注意力集中在傳教演講上，是要對編組與原有傳統的關係有所領悟，這項關係才是認識宗徒大事錄的鑰匙。如果把宗徒大事錄中的講道看成是作者的編輯，那麼先前那個把它看成初期教會講道典型的說法就不能成立。但這樣就不能解答：路加用了些什麼傳統來組合，並在不同的講道中再加以變通？答案也許是：路加所用的傳統中有一個包含了「框架」，一如宗十・37~41所記的——耶穌在世的框架——從若翰付洗到耶穌復活。

這在事實上不可能，路加的這個框架一方面決定了馬爾谷福音的大綱，或影響了馬爾谷福音，另一面路加卻沒有在自己的福音中遵守這個「框架」。再說：為什麼耶穌流傳到了晚期才有了這個「框架」？這個問題至今尚無答案。

3. 在福音類中的固定寫法，爲了避免耶穌事件的誤傳是否爲必須的？承認這點的話，我們就得說：當時的口傳已經傾向紛亂。但是我（作者）以爲，既然所謂的偽福音所有的偏差，多半是關於福音已經固定了的部分，可見不是爲了口傳的紛亂。再看所謂的「西方經文」，福音部分也好，宗徒大事錄也好，却有紛歧。

第三類：認爲這個「框架」既不是由福音前的流傳到福音的歷史發展所造成，也不認爲教義與福音間有直接的關係。而是有個裂隙——介於先前的流傳及福音之間，介於史實與宣道之間。本類的問題是由許多不同的角度而建立的。

1. E. Kaesemann 問道：「對於被宣揚的那位的頌謝詩怎麼會成了他的描述，並且成了教義的一部分？」他自己解答道：「（有關）在世耶穌的記載是要避免那被宣揚的基督在末世自我認識的投影中消失，或成爲宗教性的幻想」，他繼續解釋道：「我們的追究：對福音報導的方式，對巴力斯坦佈道者的講述，對「一度發生」及「一次却爲永遠」、對教義內容中的史實描述，對於在巴力斯坦巡行的耶穌，這些追究在神學上有重大關係，也是教會所接受及確認的一項反應；它的理由是出於基督的、聖神的、信仰的不可處理性。不可隨便濫用基督及聖神的臨在，以致信友在對末世的認識上衰弱下去。主對信友的安排，該用時代性的話講出來，一個不顧及過去的「現實末世論」純是醉心派的立論，他們分不清人類學、教會學與基督學的區別」。在另外一篇論文中 E. Kaesemann 又有一項新見解：「福音若非四福音，不會將它的本色保存至今；教義若不講述出來，也不過是一個觀念的歡呼，若不以新的方式講出來，也只是一個歷史的文件」。我們假使把這個理論看成合理，就得判定這項回答實在離 R. Bultmann 的看法——福音需要一個活動性的註解——不遠。但是我們難免要奇怪：

保祿宗徒用格前十一・23～25及格前十五・3～5來對格林多信友中的醉心派，保祿不說這只是耶穌流傳，而說：「主」的流傳（參格前十一・23），這乃是直接指向基督教義的道理。

2. 如果 E. Kaesmann 斷定「教義與耶穌的在世生活之間有段距離，那麼 E. Guetgemanns 也相信口傳與筆傳（福音）間的聯貫性不完全，他對「福音的類型批判所提的問題」是：「在口傳與定型的筆傳之間」不是有個裂痕嗎？「一個使「客觀化」的傾向左右了口傳與筆傳在生活實況中的扼要性，這個傾向不就是先決條件嗎？這個條件使後成的文學類型及正典化看來是先決的成為筆傳的後果」。按這項見解，口傳的本質不是要固定一項說法，而能因講者及聽者情況變動；口傳寫成書以後，便失去了流傳的性質，成了文學作品；而在成為文學作品的過程中，流傳必定有了大的變動、E. Guetgemanns 以為「在口傳與筆傳之間的社會性裂痕」已經由 A. B. Lord「對口傳文獻以經驗法的研究加以證明」。這點值得懷疑，這種研究結果是否正確大有問題，在耶穌的流傳及傳統史上是講不通的。

我們若要找福音類形成經過的類似例子，當然不能在巴爾幹半島的詩人堆裡去找，而要在耶穌流傳的家鄉——猶太傳統裡去找。

3. J. Jeremias 提出另一個見解，他不否認整個流傳有一個聯貫性，但認為在原有流傳的內容與後來的傳統——直到福音的內容之間聯貫性不完整，換言之，是不是初期教會及福音的註解在「流傳的原始巖石」上倒了一大堆「瓦礫」呢？解經學家必須花功夫除去這些「瓦礫」，才能重見「原始巖石」，他特別在耶穌的比喻中找例子，比如：「有些耶穌的話或比喻，看來就是從初期教會的思想及生法實況中所發源的，我們必須找出耶穌生活中的原來場地及原來語氣，務使原來那一刻的奮鬥和力

量重新活潑的顯示出來」。這個理論不注重把整個過程看成「歷史化」的工作（這個過程在由流傳進入福音是不可避免的），這個理論根本就吧福音看成一大障礙——必須除去的障礙，以便打通走向「原來歷史地點」的大道，所以 J. Jeremias 按照他的立論無法解答：為什麼流傳是「晚期」才歸入了這個耶穌在世生活的「框架」？

這麼多問題及解答，會使本書的讀者，感到驚異，這些在我們孩童時代本來以為都是很自然的事——有福音這冊書以及福音有四部。

其實以上提出的問題及答案只是挑選出來的，不能對整個的研究做仔細的介紹，這裡提出，只是要澄清：本來沒有問題的地方，現在有了問題，這些問題需要解答，以便了解——福音到底是什麼。透過上面的介紹，大家可以看出來，對於這個龐大而複雜，以及爭論不休的問題，不會有一個簡單的答案，這樣的一個答案也不是我們能期待的。以下的嚐試只在朝解決的方向努力及探討。大多數的學者把若望福音撇在一邊，本書却把它列在一起，因為若望福音也是道道地地的福音，和馬爾谷福音是一樣的福音。對於答案我們要留意它的正確性及可能性，同時必須對所有四部具正典性的福音都有效才行，不論成書的早晚。

我們還是從馬爾谷福音開始，先重複一下前面已經提過的問題，谷二・1 是馬爾谷對這個範例所加的引言，他加上了時間及地點，安插在耶穌在世生活的框架內，這到底是為什麼呢？我們對這個問題還是用例子來解答，同理可以類推到馬爾谷所做的其他個別組合及他所加的小註或一些湊在一起的報導。我們的答案是：為了使沒有「一定場合」流傳下來的範例，把焦點集中在「現在的宣道」上，

這個焦點附帶指出一切都出於耶穌過去的在世生活。這裡必須解釋這個過程的意義是什麼。我們可以看出兩個不同的可能：或者是「現在的宣道」得藉以「歷史化」；或是反之，福音編者後加的編輯在於揭示「原來的那一刻」。這兩點雖然正好相對，不過都很有道理，「原來的那一刻」在馬爾谷福音中成了「歷史上的一刻」；也可以反過來說，「歷史上的一刻」成了「原來的那一刻」。這到底是什麼意思呢？

馬爾谷接受了一段流傳，這段流傳是著重在「現在的宣道」上的，他把它放進耶穌在世生活的「框架」內，並不是要把「現在的宣道」改成對過去事件歷史性的報導，而是用這個新的方式來陳示出宣道的「現在性」。所以，他（強調地）稱他的描述——把流傳安插在「框架」中——是「福音」（參谷一·1；一·15；八·35；十·29；十三·10；十四·9），「福音」乃指：「現在」所發出的「宣揚」及「歡呼」。

「馬爾谷記述耶穌的言行、苦難及死亡，稱之為福音，正是把這項報導的「過去」與「現在」之間的距離取消」（W. Grundmann），不過，這裡最好不用「取消過去與現在距離」的說法；更好說是歷史上的一致性）「那裡有宣道，這位被宣揚的便在那兒成了「現在」」（W. Marxsen）。因為，宣揚耶穌基督的時刻（參谷一·15）是由福音加了特色的時刻。福音類的形成是一項新的創作，不是像有人所強調的：是必要的發展結果。它是流傳被納入耶穌在世生活的「框架」，造成了福音的合一性。

我們到底是否可以在馬爾谷福音中論耶穌在世生活的「框架」呢？只看「若翰付洗到耶穌復活」還不說明什麼，因為，馬爾谷不是在寫耶穌一生的編年紀，谷一·14～39描寫了耶穌某一天的生活。谷十一·1～十六·8描寫了耶穌在耶路撒冷的一週，從進城開始，淨殿，被釘死，復活而結束。這兩大段之間並不符合編年的順序，事實上做為標準的往往是：發生的事或者發生的地點。我們也能斷

定，馬爾谷把耶穌在世生活的報導，大約是排在「一」年之內，換言之，這與歷史實情不吻合，因為，按若望福音的記載：耶穌的公開生活一定長於兩年，馬爾谷也隱約指出：耶穌以前已到過耶路撒冷，這樣為什麼馬爾谷把耶穌的作為放在「一」年裡呢？莫非路加沒有懂清馬爾谷的意思？因為他也報導耶穌用先知語（依六十一・2）來宣揚上主恩慈之年（路四・19）。原來「上主之年」就是馬爾谷福音的框架。

路加是四福音中唯一寫了序言的聖史（路一・1-4），大約是為他的兩部著作（福音及宗徒大事錄）寫的，他在序言中指出：在他以前已有其他報導的資料，同時也說明了他寫作的原則。在他之前已經有「許多人」按照「當初親眼見過及為福音服務的人」所傳的，著手編寫這些事蹟，即「在我們中間」所完成的事蹟。路加把「一切」「從頭」實地考察之後，立意「按照次序」寫下來，他的作品是呈給一位貴人德敖斐羅，按當時的習慣，大概是要他把這冊書推廣開去。另一方面，路加也願意給德敖斐羅及其他已經聽了道理的人一個手頭可以參考的資料。路加特別提出「當初親眼見過的人及為福音服務的人」，換言之，路加在寫的時候已經相當晚了，不能再接觸到第一批直接和耶穌來往的證人，所以他指出：還用了其他的資料來源，他把一切從頭實地考察，表示他不以馬爾谷福音及Q為滿足，也參考了其他傳統的資料。他說自己立意「按照次序」來寫，這點在他兩部著作中都能明顯地看出來。

從上面所討論的前言部分看來，大家公認，路加是福音編者中的「史家」，那麼宗徒大事錄也就是第一部「教會史」，看來這個大家公認的看法完全可靠。

可是在福音裡，路加所做的「歷史化」不完全和馬爾谷的一樣，如馬爾谷在谷一・1-8中所記

的，路加把它放在第三章「世界史」裡：「凱撒提庇留執政十五年；般雀比拉多作猶太總督；黑落德作加里肋亞分封侯；他的兄弟斐理伯作依突勒雅和特辣曷尼地方的分封侯；呂撒尼雅作阿彼肋乃分封侯；亞納斯和蓋法作大司祭時；在荒野中有天主的話，傳給匝加利亞的兒子若翰」（路三・1~2），可見路加一定也把耶穌的誕生列在世界史中，可惜這一點無法比較。「那時凱撒奧古斯都出了一道上諭，叫天下的人都要登記：這是在季黎諾作敘利亞總督時，初次行的登記。於是，眾人各去本城登記」（路一・1~3）；路加也記了羅馬士兵圍耶路撒冷城（路廿一・20）——把谷十三・20「歷史化」了；又如路加在福音中的記載延伸到宗徒大事錄的範圍裡去：耶穌死後三日復活（路廿四・7，21，46；宗十・40；路九・22；十三・32；十八・33）；四十天後耶穌升天（宗一・3）；五十天後聖神降臨（宗二・1）。

H. Conzelmann 對路加福音的「歷史化」手法，在他第一部論編輯批判的著作——特論路加福音的書（時間的中心）中認為：路加把救援史分成三個紀元，每個紀元都已經完成了。第一個是以色列的歷史。第二個是耶穌的歷史——時間的中心。第三個是初期教會的歷史。「耶穌的時代與教會的時代是兩個不同的紀元。指出救贖之功的廣泛，各有它們的特點」。「路加指出一個狀況：教會在審判末日未到之前，還在世界的歷史中，路加乃藉歷史的描述來克服這一點」（H. Conzelmann），這個看法得到 E. Haechens 的補充及支持，後者並按了這項原則對宗徒大事錄做了一番註解。

如果我們把路加看成一位「史家」，他只是一個古代的「史家」，不是像 L. Von Ranke 所描寫的一位現代史家，一位現代史家專在確定：「以前到底是怎麼樣的！」事實上，按路加所有的條件，也辦不到這點，他能辦到的是：在整個大體上去找出每個事件的意義。

問題是路加自己願不願意讓人這樣去了解？序言中的那句：「在我們中間所完成的事蹟」（參路一

• 1)，加上另一句：德教斐羅該認清給他所講授的道理正確無誤（參路一•4）：這說明路加有一意向，對他而言，福音及宗徒大事錄中的歷史是重要的材料——是他做「現在宣道」的材料，「當做完成的事蹟……天主的工程在我們中間」（參路一•1）具有末世的現實性」（H. Schuermann）。這並不是說耶穌的時代為路加只是時間的中心點，那樣的話，這只是一項歷史，「只是一段決定「現在」的時間，只是一段過去的紀元，只是一段已經結束的時光」（H. Conzelmann），「在我們中間」這一措詞包羅了整個「完成的時間」是「基督的時間」。

要說明這點不能不把路加的序言再拿來分析。路加就像比他先編福音的人一樣，要報導一項「在我們中間」所完成的事蹟（路一•1），這點充分說明了報導的「現在意義」，這句話的意義要用另外兩個字來註解，這兩個字對路加宣道的意義十分重大。一個是「今天」，另一個是「現在」。

路加在他的福音裡共用了十一次「今天」（馬爾谷只用了一次），在宗徒大事錄中共用了九次。當然不是每次都在這個特別意義上，所以我們只提幾個含有這項特別意義的用法，以說明這個字對路加的特別意義。

天神對牧童的傳報中（路二•10~12），路加所用的流傳對基督誕生的說法該是：「因為主、默西亞誕生了」（參路二•11），路加引用這句子時，加上了「今天……為你們……一位救世者」，所以成了：「因為今天……為你們誕生了一位救世者，祂是主、默西亞」（路二•11），傳統的說法已經指得够清楚了，不說誕生了一位「歷史」的耶穌，而說誕生了基督。主、默西亞，影射初期教會的歡呼式。路加把這句子更加明朗化，指出了福音的「現在性」（參路二•10），特別有力的是：「為你們」，不但直接指牧童，也間接指福音的讀者，此外更藉「今天」一詞加強語氣，這個「今天」便是要使「福

音」(路二・10)成爲傳報救主的「現在音訊」。

路四・21也很相似，這兒的「今天」是在報導納匝肋事蹟中出現(路四・16-30)，路加故意把它放在耶穌宣道之前。耶穌在會堂裡唸了依撒意亞先知六十一・1-2之後，就開始說教，但並不是註解剛唸的那段，而是祂的宣道：「你們剛才聽到的這段聖經，今天應驗了」(路四・21)，先知預言的「恩慈之年」(依六十一・2)「今天」來到了，「耶穌藉祂的出現講道正式公佈了這個事蹟」(H. Schuermann)，「基督時代的事蹟在完成的時間中不會成爲過去的陳蹟，對路加而言，特別具有救贖的活動性及透過聖言而來的動力」(H. Schuermann)。

這兩個用「今天」寫出的開始，一個宣佈耶穌誕生(路一・11)，一個是耶穌開始講道(路四・21)，還有耶穌死前所說的「今天」爲收場，祂對一個同釘十字架的人說：「今天你就要與我一同在樂園裡」(路廿三・43)。「這個強盜死前的一刹那，藉和耶穌在一起……成了救贖成就的今天」(W. Grundmann)。「今天」是天主威權和耶穌死亡一起開始的時候。

在路加福音及宗徒大事錄中，還有不少類似的說法含有相同的意義。一般說來，「現在」這兩個字指此時此刻(參路四・5)。「可是每個時刻可以成爲重要的時刻」，所以每個「現在」能有特別的意義(G. Staehlin)，「現在」當做一個有決定性的時刻，每時每刻都能來到，在天主向歷史伸手的時候：召選門徒(路五・10)、向外邦人傳教(宗十八・6)、宗徒後期的轉變(宗廿・32)。

對路加特別重要的是：救援史上的「從今以後(從現在起)」，這是「時代的轉捩點」(G. Staehlin)，可以參考路一・48；十一・52；廿一・18及廿二・69。在路廿二・69裡耶穌用「從今以後」預先提到了祂的光榮——重來時的光榮(G. Staehlin)，祂對公議會說：「從今以後，人子要坐

在大能者天主的右邊」(路廿二・69)。

在耶穌的平地聖訓(路六・20-26，相當於瑪竇的山中聖訓：瑪五・3-10)中有四福四禍，路加也用了類似的說法：

你們「現今」饑餓的是有福的，因為你們將得飽飫(路六・21a)；你們「現今」飽飫的是有禍的，因為你們將來要饑餓(路六・25a)；

你們「現今」哭泣的是有福的，因為你們將要歡樂(路六・21b)；

你們「現今」歡笑的是有禍的，因為你們將要哀慟哭泣(路六・25b)。

這裡所指的「現今、現在」便是藉基督及祂的宣道而定出來的時刻，人用「抉擇」來表示的「時刻」到了。

G. Staehlin 對新約中「現在、現今」這些詞的用法所做的綜合，尤其能適用在路加的說法。這個「現在」是由基督的事蹟所決定及所充滿的。若純按歷史眼光來看，這一「現在」包括了耶穌的活、作為、死亡及復活。這些雖然以前發生的事，是用「完成式」所報導的，但是按它是天主的作為而論，已是進入永遠的開端，永遠是「現在」，因為，「基督之後」所有的時間都是「基督的時間」。新約所記的歷史，不是世界上其他宗教所能有的，這段歷史在福音裡，以特殊的方式「現代化」了，這不但是在想法上如此，在事實上亦然，當然這只有信仰能夠了解。

瑪竇以特殊的方式表達出耶穌基督歷史與現在宣道的相關性，他不像馬爾谷一樣把自己的著作稱為福音，而叫做「耶穌基督歷史之書」(參瑪一・1)，這一稱呼使我們想到瑪竇在寫一部聖經史(參創六・9；卅七・2)。他先陳述了：「亞巴郎之子，達味之子」(瑪一・1)，然後列出耶穌的族譜(瑪一・2)。

17)，換言之，把耶穌基督的歷史安排在天主選民的歷史當中——從亞巴郎開始，到達味的盛期。瑪竇要指出：天主選民那段舊的歷史在耶穌基督的歷史中得到滿全，因為耶穌是基督是天主所預許的默西亞，不只憑福音開始的幾節（瑪一·1~17）說明了耶穌是天主預許的默西亞，而且整部福音都在證明這點：祂是「猶太人的王」（瑪二·2）；是基督（瑪二·4）；應驗了米該亞先知的預言（米五·1）在白冷城誕生（瑪二·5）；山中聖訓（瑪五~七）指出這位便是來滿全舊約——「法律及先知」的（瑪五·17）；祂所行的奇蹟是基督的工作（瑪十·2）；祂在耶路撒冷的作爲及教訓真正地顯示出祂是默西亞（參瑪廿一·9，15，16）。這也就是瑪竇比別的福音多引舊約的道理，特別是其中所謂的「反射引用句」貫徹了整部福音（參瑪一·22；二·5，15，17，23；四·14~16；八·17；十二·17~21；十三·35；廿一·4；廿七·9），他透過這些引徵明白地指出一個與舊約的關係」（G. Strecker），引徵的格式是：「這便應驗了先知的話」，這是瑪竇的編輯手法，說出了瑪竇報導的宗旨：他要證明：「舊約對默西亞的期待，在耶穌身上實現」（G. Strecker），「已經聽到先知預報的民衆」（瑪一·21）却没有接受祂；祂在孩提時代便遭受了迫害（瑪二·16）及排斥，而且一直繼續下去，到達最高峯：民衆在比拉多面前喊道：「他的血歸於我們和我們子孫的身上」（瑪廿七·25），然後釘他在十字架上；使瑪竇這樣記載的不是出於一項「歷史化」的動機，他不是要說：「那位站在這個時代裡的是誰？爲什麼這一代在祂面前要沒落」（R. Walker），瑪竇的主旨是要說明天主的道路——天主選了新的子民，賜給他們自己的國。要他們結出果實。就像在園戶喻（瑪廿一·33~41）中的結語所說的：「天主的國必由你們中奪去，而交給結果子的外邦人」（瑪廿一·43），這已經說得很清楚，天主的國不只是耶穌基督的宣報而已，而且已經來了——現在的教會。瑪竇一提起天主威權，就說是「天國」（共卅三次），這是他典型的說法。在

瑪竇福音中，天國可以解為我們等待的最後天國——天主的國（瑪十三・43；廿六・29），或基督的國——教會（參瑪十三・41），這是耶穌門徒的團體的稱號，也是在四福音中瑪竇所獨有的（瑪十六・18；十八・17）。這個「天國」的說法也包括了現在已經來了的及還要等待的——二者之間的距離。在教會內的天國是指——山中聖訓所指的眞福：貧窮的，哀憫的，溫良的，饑渴的，憐憫人的，心裡潔淨的，締造和平的，受迫害的人們（瑪五・3～10）。關於天主的國，山中聖訓還要求道：「你們先該尋求天主的國和它的義德」（瑪六・33），按瑪竇的意思，「尋求天主的國」便是「尋求天主的義德」。

瑪竇在「山中聖訓」所指的「義德」是：人對天主、對近人的正當態度，瑪竇編山中聖訓在於論眞的義德（參瑪五・6，10，20；六・1，33），在說明天主國度的新秩序，這個新秩序和法律的舊秩序間的關係可以在瑪五・17～20中看得很清楚，耶穌來了，是爲了滿全舊約型式化的部分，愛才是法律的滿全（參瑪七・12）。

瑪竇的「眞以色列」便是現存的「天國」（W. Trilling），不是指猶太人加上外邦人合起來的教會，而是指民衆教會，這個透過舊約期待救贖而得以滿全的教會，福音編者就在這個教會中努力闡明天主子民的本質及形態，山中聖訓是現存天國的秩序（瑪五・7），是天主家中的秩序（W. Trilling）。瑪竇十八章包括了教會內的指導及規則，這個教會的大公性可以從耶穌所給的委託中看出來：到普天下去，使萬民做門徒（參瑪廿八・18～20）。主活在祂的教會內（瑪十八・20），同它在一起（瑪廿八・20），一如雅威和天主的子民站在一起，領導他們，保護他們，幫助他們。

瑪竇也很清楚教會的現狀：如同莠子喻所描寫的——莠子長在麥子中間（瑪十三・37～43），是天國子民與邪惡子民的混雜（瑪十三・38），一直要到審判的時候才分開。瑪竇移動了婚宴喻的重心說明：

好人和壞人都被請去赴宴（參瑪廿二・10），中間還有一個沒穿禮服的（瑪廿二・11），由此更可以看出寶論及審判時心情的沈重，因為：「被召的人多，被選的人少」（瑪廿二・14；廿・16）！

做爲一項現在的宣道，耶穌的教訓有很廣泛的伸縮餘地。瑪竇把主的話很巧妙的組合起來，論天國的秩序（瑪五・7）；對門徒的指示（瑪十）；天國的比喻（瑪十三）；對信友團體的指示（瑪十八）；同猶太人爭論（瑪廿三）；論末世（瑪廿四・廿五）。耶穌的這些話便是主對祂的教會一個現在的宣道。瑪竇福音中，門徒不稱耶穌爲「老師」（在馬爾谷及路加福音中門徒是這樣稱呼祂），只有猶達斯用了兩次這個稱呼（瑪廿六・25，49），門徒們都尊敬地稱祂爲「主」（瑪八・25；十七・4；廿・33），瑪竇把耶穌的教訓還加重了語氣，如他把從馬爾谷處取來的奇蹟報導用「範例式的教訓及談話來陳述」（G. Bornkamm）。

前面已經提過，瑪竇要把教會的眼光集中在要求的審判上，世界末日（瑪十三・39，40，49；廿四・3；廿八・20）就指審判（瑪十三・39，40，49）及人子的再度降來（瑪廿四・3，27，37，39）。在瑪竇福音中，人子是那位將要來的審判者，就像在末世記載（瑪廿四）及公審判喻（瑪廿五・31～46）所記的，人子的重來便是末世一切成就圓滿的時刻。

瑪竇的特殊筆法是：把耶穌的時代及教會的時代在救贖史中排在一起，前者溯及亞巴郎，後者達到人子的重新降臨，這個直線式的規格——瑪竇對救援史的描述——可以用下面的簡表說明：

1. 天國的前奏：亞巴郎，梅瑟，達味，先知。
2. 天國的宣講：洗者若翰，耶穌，教會。
3. 天國的成全：人子重來。

在這個簡表中值得注意的是：瑪竇沒有把耶穌的時代與教會的時代分開，教會的時代被納入耶穌的時代，換言之，瑪竇把教會的時代寫成基督的時代，在這時代裡人接受祂的召喚，做祂的門徒，照祂的指示做人。祂再度來臨的時候將是一位審判者，及一切的滿全者，「瑪竇把耶穌流傳放進時代的情況中，信友的具體情況中，他要透過這項流傳使信友認識：耶穌是導師、是幫助者，要大家做祂的門徒，在這種期況之下，瑪竇構成了這幅耶穌基督的像，這幅像與耶穌的歷史畫像在本質上極為相近。瑪竇所畫出來的，不只是被舉揚的那位，也是會活在世界上的那位」（W. Grundmann）。

瑪竇福音把基督時代與教會時代放在救援史中的一個單位裡。路加福音把基督時代常做成全的時代。馬爾谷及若望福音的特點則是：指出耶穌基督與福音的密切關係。

馬爾谷福音一開始就指出了耶穌基督與福音的關係：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一·1），這個開端說明了天主子耶穌基督是這部福音的內容，整體而言，是耶穌基督的福音，是「幸福之音」，谷一·15中耶穌指祂的福音（谷一·14）說道：「時期已滿，天主的國近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一·15）！聽了這個宣道——主的召喚，我們可能想到祂的要求是：「信從我吧！我宣講天國的道，天國近了」，但是祂沒用這個說法，而是說：「信從福音吧」！在這兒福音竟取代了耶穌的位置，這也是強調福音的現在性，對福音的讀者或聽眾而言：你們悔改，信從福音罷！當然信從福音與提出這項要求的那位是分不開的：信從福音便是要信仰耶穌基督。在別處，馬爾谷把耶穌與福音也排在一起，如谷八·35：「因為誰若願意救自己的性命，必要喪失自己的性命；但誰若為我和福音的原故喪失自己的性命，必要救得性命」。谷十·29：耶穌回答說：「我實在告訴你們：人為了我，為了福音，而捨棄了房屋、或兄弟、或姐妹、或母親、或父親、或兒女、或田地，沒有不得百倍的」。在這

兩處，耶穌與福音並排在一起，那便是說：對耶穌有效的對福音也有效，對讀者及聽眾而言就是說：爲了福音的緣故，就等於爲耶穌的緣故，捨棄自己的性命，離開一切。

最後，我們還要提出特別能昭示福音意義的兩節。谷十三・10：「但福音必須先傳於萬國」；谷十四・9：「我實在告訴你們：將來福音無論傳到全世界什麼地方，必要述說她所做的事來記念她」。這兩處又把耶穌與福音看成一個，這正是因爲：福音是耶穌基督的福音、是天主子的福音（參谷一・1）。

馬爾谷把福音放在耶穌自己的位子上。若望更是把這一點貫徹了。試看若望福音的前言（若一・1-18），這是一首基督歌詠，這首歌詠雖然形式特殊，仍然可以按它的形式及內容和新約中其他的基督歌詠比較（參斐二・6-11；哥一・15-20；弟前三・16；希一・3）。這首歌詠由若一・2開始，可以分成三段：

第一段：若一・2-5，基督在造世中的角色（參哥一・15-17；希一・3b）

第二段：若一・10-12b，基督在世上的性質，人不認識祂；人若信祂，便接受了祂（參斐二・6-8a；弟前三・16；希一・3c）。

第三段：若一・14b, c, d, 16, 17，基督在祂所選的人中間，在教會中（參斐二・9-11；哥一・18-20a；弟前三・16；希一・3d）。

如果我們這個對照分法正確的話，那就是說：若一・1及若一・14a是若望的註解，也就是說，若望用「聖言」來稱基督，換言之，把祂和祂的話看成了一個，對若望而言，基督和宣道之言成了一個，這兩個稱呼可以互換使用；基督「起初」便是聖言，與天主「同在」，「就是」天主（若一・1）。

這個聖言成了血肉之人，使信祂的人能見到「祂的光榮」（若一・14）。

至於若望如何在他的福音中貫徹這點，請看本書後部。有一點我們可以指出：若望福音也願意被人看成福音，編者在書尾寫道：「是為叫你們信耶穌是默西亞、天主子，並使你們信的人，賴祂的名獲得生命」（若廿・31）。

透視了福音類型的特性，便能了解流傳的聯貫性，這個流傳是要宣揚耶穌基督，並在不同的情況中，加新的註解，一直到福音的出現，在福音內的宣道乃以歷史描述為方式。

到此為止，馬爾谷與若望把耶穌基督與祂的宣道視為一體的理由，相信讀者已能够一目了然了。這絕不是類似神話的一致性，也沒有取消被報導者的「過去」與被宣揚者的「現在」兩者之間必有的距離，過去的事蹟是過去的，現在的宣道是現在的，重要的是歷史的一致性，這個天主在歷史中——在耶穌身上及和耶穌所有一切作為的一致性，一如舊約中天主以大能所顯示的一樣。

福音這一文學類與教義之間的關係，也慢慢清楚了，福音和教義一樣，願意成為「現在的宣道」。

第三章 新約的一貫性，我們與新約的合一性

本書在前面所提到的問題：關於新約的一貫性及我們與它的合一性現在要予以解答。新約裡有不同的文學「類」、「型」、「式」，它們都是從原來的傳統中錄取出來的，按神學立場來看有不同的結構，有不同的說法。這些「類」、「型」、「式」指出：論新約的一貫性，並不等於論這部書的一貫性；論我們與新約的合一性，也不等於論做為信仰的基礎與準繩的歷史文獻。新約中的「一貫」便是耶穌基督，新約便是對祂的一項現在的宣道。

這項現在的宣道是對耶穌基督的註解，不是對歷史上耶穌的註解，而是對生活的、在祂教會內生活的主的註解。如復活式是一項註解：承認耶穌是主，這對我們的救贖就足够了。因為，根本說來，基督降世的奧蹟是無法懂透的，所以，一直要有許多註解，新約的「原文」是基督自己。

我們不是只用上面所說的來解釋新約中的多面性或多式性。對耶穌基督的註解，永遠該具有一個目標：使在具體生活及信仰狀況中的人，使爲了某些問題必須奮鬥的人，使在有信仰危機下生活的人，使有內外焦慮的人，能够保護自己的信仰，能有感激天主賜他信仰的心情，能以信仰爲喜樂。所以，新約對基督的宣道是人的一項註解，是某一信友團體所加的註解。

這樣看來，新約正是任何時代宣揚耶穌基督本質的一個典型例子，所有後起的宣道都不該忘懷：新約是教會當局所承認、所確定、對耶穌基督的註解。我們便是根據這點，來斷定我們和新約的合一性。

我們還該注意到一點，新派解經學喜歡用一個名詞：「理解的水準」，意思是：「理解的界限——理解在這界限裡的話動餘地」，對新約「理解的水準」是信仰。如果想要了解新約、註解新約，必須有一個「水準的融洽」(H. G. Gadamer)，就是說：加註解的人該和他要註解的東西在一個同樣的「理解水準」上——信仰上。

所以，梵蒂岡第二屆大公會議的啓示憲章有：「對於啓示的天主該盡信德的服從；人因這服從，自由地把自己整個託付給天主，對於啓示的天主，應盡理智與意志的信從，並甘心情願順從由天主而來的啓示。爲達成這種信德，需要天主聖寵的引導和幫助，並需要聖神的內在助佑。聖神感動人心，使人歸向天主，開人心目，並賞賜一切人信服真理的甘飴。爲達到啓示更深的瞭解，同一聖神常不斷地用自己的恩惠，成就人的信仰」(啓示憲章·第五號)。

啓示憲章告訴我們，我們與新約合一的完成及在註解時必須注意的事項：注意聖神的工作，另外一處說得更清楚：「聖經既由聖神寫成，就該遵着同一的聖神去閱讀、去瞭解」(啓示憲章·第十二號)。只有聖神合作下的註解才能應用於由聖神啓示的聖經，只有這樣的註解才會顯示基督的奧蹟(參羣十四·26；十六·13)。只靠歷史探討是不够的，今天我們用歷史批判法並不相反這點，這個方法要幫助我們認識；新約如何在聖神工作下以歷史描述的方式寫成，以便指出：我們的註解是否符合聖神的精神，有沒有違背新約的本意。啓示憲章認為：「解釋聖經是天主啓示人類全部中的一部份，也是天主實踐許諾的一部分」(O. Loretz)。

新約「理解水準」所界定的空間是教會，在教會內孕育了由最早傳統所構成的新約，其中每個單元都是爲教會——某一個具體的信友團體所定的，所以教會便是註解新約的一塊場地，註解聖經也是教

會重要的作用之一，註解新約只是要為宣道服務，因為，新約所有的註解都該指向宣道，使天主的話在具體的信友身上發揮作用；也就是說：解經的人要在教會活的流傳中設身處地，接受過去的流傳，為未來鋪路，因為：「聖經既由聖神寫成，就該遵着同一的聖神去閱讀、去瞭解。為正確地探討聖經原文的意義，尚須勤加注意全部聖經的內容及統一性，顧及整個教會活的傳授，並與信德相關照。解經者有義務遵守這些規則，勉勵更徹底地去瞭解及講解聖經的意義，如同預先經過準備的研究，教會的審斷才成熟。因而這一切關於解釋聖經的原則，最後當置於教會的定斷之下，因為教會擔任保管及解釋天主言語的天命與天職」（啓示憲章・第十二號）。

照這樣看，新約解經並不是只為了有這個需要而做，也不只因為它是解經學的一項專門任務。不可以認為：把原來的經文找出來，把希臘原文好好翻譯出來，找個可靠的註解（這些工作固然都得做，因為，這是要了解新約的必要工作，也是很麻煩的工作）就算完事。新約解經的最大任務是：引人走向與耶穌基督結合之路，並建立教會。而不是要藉人為之力，藉改革及變動來使教會更吸引今天的人類：也不是用一個新的方式來使教會在變動的情況中去適應世界，以使教會在這動亂的時代能生存下去。正相反！它在所有人為的能力上要打一個問號，它提出那唯一必須的是：聽從上主的話，進而使對耶穌基督的信仰不斷增長，因為只有信仰可以帶來救贖。

第四章 對新約的註解便是對耶穌的註解

按前章的意思，整部新約該看成是對耶穌基督的註解，在本書中，我們不可能把新約各書都提出來分析，所以，只好用幾個例子來說明，我們選擇例子，不但顧及到不同的文學類，也想到了方式的不同。

前三個例子選自保祿書信：一是格前十五·3-5，因為保祿在這段裡用了傳統句，是基督徒的信條句，中心是耶穌基督的死與復活。保祿引了這句，不但在提醒格林多的信友，而且也是在陳示他宣道的基礎。二是羅三·24-26，保祿註解了一句早期教會的傳統句，以便闡明天主的正義。三是格後二·14-3·6，保祿為自己辯護——他有宗徒的職份，因為格林多的一部份教友懷疑他是否真是耶穌基督的宗徒。不論保祿是在採用一個傳統句，或是註解一個信條句，成為自己辯護，重點都放在他的信仰上，在他之為基督徒的本質上，在他的宣道上，他正是為了傳這個道而蒙召。

由福音中選出來的後三個例子也各有特色：第一是路十·25-37，這段記載指出：路加如何把慈善的撒瑪黎雅人喻安插在耶穌與一位經師的對話：「誰是我的近人」（路十·29）之中，我們將要探討這比喻的本來面目。第二例是谷十·1-45，馬爾谷把第三次預告——死亡、復活，以特定的方式排在這段中間，他的報導宗旨很清楚，這也是我們特別要研究的。

最後的一個例子——若望福音的前言（若一·1-18），其目的也相同，若望重組了一些歌詠藉以指明全部福音的宗旨。

從第二及第三例中，我們可以發現：馬爾谷與若望對耶穌流傳的註解法不甚相同，相同點是採用了同一個文學類——福音。

(一) 基督爲我們的罪而死，三日後復活——初期教會的信條

(格前十五·3-5)

原文：

3. 我當日把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，爲我們的罪死了。
4. 被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了。
5. 並顯現給刻法，以後顯現給那十二位；

A. 引言

在格林多前書中保祿主要的是糾正一些在格林多信友中的錯誤，如黨派之爭（格前一·10-13·23）；主宴的濫用（格前十一·17-34）；他也解答了一些信友發出的問題。「格林多前書顯然並沒有一個特別的思潮系統，只是保祿聽了從格林多來的消息，用這封信做爲回答，信中所涉及有關信友生活的單項問題，彼此並沒有關聯（W. G. Kuemmel）。

格前十五章的主題是：「死人復活」。問題的起源是：格林多信友中有人說：「死人復活是沒有的事」（格前十五·12）；這個論調指的是什麼呢？保祿如何辯駁這一點？

這個論調除了在第12節提出之外，還在稍爲變動之後出現在第13、15、16、20、29諸節中，不過，只靠這些句子並不能確定句子背後所有的主張，在我們看來，能有不同的意義。

最清楚的一項可能是指：一個民間哲學對不死不滅論的看法——不承認靈魂不死與死人復活之間的關聯性。在希臘文化中生活的人——格林多信友也在其中——把身體看成靈魂的監獄，一心等待靈魂從這個監獄中解放出來。準此，宗徒的道理就不合他們的胃口了。可是，反對死人會復活的人另一方面却相信基督的復活，所以，保祿在此引了這個信條句（格前十五·3 b 15），表示大家在基本信仰上還是一致的，然後便把死人復活與基督復活放在一起討論（參格前十五·13-17）。

另外一項可能是：保祿所要辯駁的事，就和在得撒洛尼前書中的事一樣，有的人以爲：只有在耶穌重來時還活着的人才能享受終極的救贖，先前已死的人是無份的。因此在那裡保祿強調死人復活。但使人不清楚的是保祿爲什麼在29節中提出「代死人受洗」，及在32節中向對頭引徵依撒意亞先知語：「我們吃喝吧，明天就要死了」（依廿二·13）。

另一項意思可能是出自格林多信友中諾斯提派的思想，「這派思想主張靈肉二元的人類學——有身體的存在是無意義的；超世化、徹底精神化才有意義」（J. Blau），我們可以看出，格林多的基督徒所提出的：「沒有死人復活一事」（參格前十五·12）和弟茂德後書中的：「復活是已經過去的事」（弟後二·18）有點相似，理由是：「這事已經實踐了——在我領受聖事祝聖的時候，這是精神化的體驗，是滿全的證明」（H. Schlier）。那就是格林多信友把救贖只放在此時此刻上。在弟茂德後書中顯然是諾斯提派的思想在作祟，至於格林多前書中是否也一樣，還值得懷疑，因爲在格林多前書裡，特別在第十五章裡，保祿並不以諾斯提派的思想及人生看法爲主要的辯論對象，而是在矯正一個錯誤的末

世論。

保禁所致書的這一格林多信友團體彷彿讓一個片面的末世論所迷惑了，他們只以現在的救贖為滿足，絲毫不顧所期待的將來，他們過份看重主在祂神性內的「現在」，他們沒看出：那「現在已經」來到的救贖與「尚未來到」的、將來的成全之間有一區別，保祿並不忽視救贖的「現在性」，這個「現在性」是透過「在基督內」而賜給我們的（參格後五·17），但是他知道，我們所憑賴的福音（參格前五·1）告訴我們：先有一個開始，後來還有一個結局的救贖（參格前五·2 a）。保祿提出來：「現在已經」與「尚未來到」是有區別的，也叫信友認清這點。

保祿與格林多一部分信友之間，在意見上的對立現象看來充斥了整封格林多前書，特別在格前四·8-13；第十二及十四章。當然最明顯的是第十五章中保祿的論證，尤其是把死人復活，與基督的復活聯在一起：

「我們既然傳報了基督已由死者中復活了，怎麼你們中還有人說：死人復活是沒有的事呢？假使死人復活是沒有的事，基督也就沒有復活；

假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的。

此外，如果死人真不復活，我們還被視為天主的假證人，因為我們相反天主作證，說天主使基督復活了，其實並沒有使他復活。

因為如果死人不復活，基督也就沒有復活；

如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中。

那麼，那些在基督內死了的人，就喪亡了。」（格前十五·12-18）

特別醒目的是：保祿把死人復活——未來等待的事件，和基督復活——過去發生的事實、上主的作為，二者並論。這個未來的等待如果不實踐，那麼，對過去所報導的一定也沒有發生。藉這個假定給基督徒信仰的現在，用將來的期待，加上了很重的份量。我們不可以又相信基督復活且願意臣服在主的王權之下，而又否認有死人的復活。誰否認這一點，便是不承認基督的復活，那就不是對基督的信仰，他也沒有從罪惡的勢力中解放出來。儘管保祿如此把目光導向未來，他對格林多信友所要說的也包括：這位被舉揚的主，現在便開始祂的主權。這在以下數節可以看得更加清楚：「但是，基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來；就如在亞當內，衆人都死了，照樣，在基督內，衆人都要復活；

不過各人要依照自己的次第：首先是爲初果的基督，然後是在基督再來時屬於基督的人。再後才是結局；那時，基督將消滅一切率領者，一切掌權者和大能者，把自己的王權交於天主父。

因爲基督必須爲王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下。最後被毀滅的仇敵便是死亡；因爲天主使萬物都屈服在他的腳下。既然說萬物都已屈服了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。

萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏在那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成爲萬物之中的萬有。」（格前十五·20-28）

這幾節也同樣着眼在將來上，保祿排出這個次序：「首先是爲初果的基督，然後是在基督再來時屬於基督的人」（參格前十五·23）。我們會覺得：由基督王權而決定的現在要被超過。不像在得前四·

16, 17 中那樣，保祿在此故意不分開已死的人及在主重來時還活着的人，他雖然提了基督現在的王權（參格前十五・25），不過只是爲了在時間上劃一個界限，決定性的還在終點，「祂將把自己的王權交於天主父」（格前十五・24）爲什麼保祿在別處都沒這樣做，而在此把眼光先放在基督現在的王權，然後轉移到結局上去呢？這個問題的答案是：因爲保祿的寫信對象——格林多的部分信友把目光集中在被舉揚之主的現在王權上，正如他們的論調所說「死人復活是沒有有的事」（格前十五・12）。

如此，正好接上保祿的判語：「如果我們在今生只寄望於基督，我們就是衆人中最可憐的了」（格前十五・19），這樣便能了解保祿爲什麼提起做宗徒工作時不斷有死亡的危險（格前十五・30-32）。第32節後半句「如果死人不復活，我們喝吧！明天就要死了」有什麼意義呢？這段引自依撒意亞的話是否指出：格林多的部分信友根本否定死後的生命？有的解經學家贊成此說。可是，如果我們把這句話懂成是對於現世生命片面強調而得的結論，那麼這句話就很有意義了，我們也能想像到，格林多的信友一定會爲了這個結論而奮起自辯。同理，假使我們把這個結論送給一些摩登的神學家，當做他們的神學結論，相信他們一定也會勃然大怒。

從這個背景看來，更能了解格林多信友的論調及保祿的辯證。保祿多次提起「弟兄們」（格前十五・1, 31, 50, 58），因此，他能基於同一的信仰而講話。

B. 傳統句

格前十五・3b-5 是保祿所採用的、原來已定型的傳統句，以下的分析可以說明這點：

1. 這句話是用特殊的方式引出來的：我當日把我所「領受」而又「傳授」給你們的（格前十五・3）

，這裡面也包含了猶太經書的傳統說法。在格前十一・23中保祿又用了「領受」及「傳授」為引出一個傳統句。這個引法可以解釋保祿是要一字不差的引用一個傳統句。

2. 這一句大異於上下的文氣，用了保祿極罕用的字及說法，比方：保祿在別處用「罪人」這個字時都用單數；而這裡却是複數。「且照經上所記載的」在全書中只出現在這節裡，基督「被埋葬了」也只在這裡出現。其他像：「第三天」，「顯現」，「那十二位」在保祿全部書信中也只用了這一次。

3. 超越了本章的主題，保祿在第十五章中要論的是：死人復活，進而連上了基督的復活。這個傳統句却從基督的死亡及埋葬開始，所以本句是一個可以獨立使用的句子。

4. 這句也是非常巧妙地湊起來的，包括了四部分，前兩部分正可以和後兩部分相稱，而第一及第三部份又藉同一句話「照經上記載的」加以強調。

按型式來看，這個傳統句是一信條，以下還要提到它和保祿的福音及和基督徒信仰的關係。

C. 信條的傳統史

格前十五 3 b ~ 5 這一傳統句在近代經常被當做註解的對象，所以，在此先要做一項大家通常疏忽的傳統史的探討。這方面雖然有不少對立的主張，不過傳統史本身的資料是很豐富的，我們研究這點，並不是說就屈服在「拼湊起來的發展史的看法之下」(J. Blank)。因為只有我們追溯這個傳統句而成的經過，才更能够了解它在我們信仰中的意義。

按照一般編寫禮儀經文的規則——平行對照法來看，保祿所用的這一傳統句一定已經有過長期的發

展，對個別部分的分析研究可以證明：這些本來獨立的信仰型式句，是後來在分組的原則之下，編成了一個完整的信條句，成了一個單位。

這一信條句原來由三個獨立部分構成：死亡式、復活式、顯現式。

a. 死亡式

保祿在下列的章節中提到了基督的死：

得前五・9，10（藉我們的主耶穌基督——他為我們死了）

格前八・11（基督為他而死的弟兄）

羅十四・15（基督為他死了，你不可因著你的食物使他喪亡）

格後五・14，15（既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了，他替眾人死）

羅五・6（當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期，為不虔敬的人死了）

羅五・8（但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們）

從上面所列的看來，所有的死亡式都是與上下文密切相聯的，因此，各有各的說法；可是有相同的部分，就像格前五・3 b 一樣，各句的主詞都是基督，各句的動詞（指希臘原文）也和格前五・3 b 的相同，而且都提到了「為」……而死。和格前五・3 b 所不同的是：「為」下面不接「罪人」，而是「我們」（得前五・10；羅五・8）；「眾人」（格後五・14，15）；「不虔敬的人」（羅五・6）。由此可見，「為罪人」這一詞大概本來不屬於死亡式，原來可能是「為我們」，而保祿按上下文的脈絡加以更動。另一個和格前五・3 b 不同之處是：在提基督死亡之前沒提「照經上所記載的」，可

見這也是後加的。死亡式的原來面目可能是：「基督爲我們死了」，這個說法要陳述：基督的死是「爲我們」而死，基督代表我們接受了死亡，藉祂死，我們可以成義，與天主和好——一如保祿在羅五・6、11對死亡式所加的解釋。

b. 復活式

羅十・9中把復活式做成信條句：「天主使他從死者中復活起來了」，同樣也見於得前一・10；格前六・14。在格前十五章中，雖然前有3b、5的信條，可是保祿在第15節仍沿用了固有的復活式：「此外，如果死人不復活，我們還被視爲天主的假證人，因爲我們相反天主作證，說天主使基督復活了，其實並沒有使他復活」。又在第20節中寫道：「但是，基督從死者中實在復活了」。

在這幾節中，雖然動詞仍和格前十五・4b一樣，但是有個區別：主詞是天主，把基督的復活看成天主的工程。就像舊約中雅威顯示祂的大能，這是天主大能的工作。動詞用的是完成式，表示是「一度」發生過的事件——同時是一個新的開始。這個上主的作爲，透過「從死者中」，間接地指出一個新的開始。死亡式由富有救贖意義的「爲我們」所註解，那麼復活式是用「從死者中」來註解。「從死者中」並不指：天主把耶穌基督從陰間提出來，而該按照猶太晚期的默示錄文學去懂，他們相信死人的復活是救贖期的開始（參舊約：達十二・1、3），這個說法指示：耶穌是天主第一個從死者中復活的（參保祿所用的：「首生」一詞，格前十五・20，23），藉這個說法，才把基督復活與死人復活連在一起，基督的復活是末世的、天國的破曉。在格前十五・4b中沒有這段註解，却多出一個時間的註解：第三天。這也說明了，爲什麼和論基督死亡一樣還附加了「且照經上所記載的」，這些更動的意義必須按

它是個信條，以整體來討論。

保祿書信中還有許多地方用了復活式，不過在講法上是：天主是「使祂由死者中復活」的那位（迦一・1；格後四・14；羅四・24；八・11；哥一・12；弗一・20），在這裡我們不能確定：這是不是保祿所用復活式中一個特別的模式，或者是本來的型式，只是用來描寫天主。這個說法（描寫天主）把復活一事交代得很清楚。我們可以比較舊約中對天主的描寫，在舊約中對天主（雅威）的描寫主要是：上主是將以色列從埃及領出來的那位。「以色列的天主雅威便是將以色列從埃及領出來的那位，這個說法是舊約中最重複而常見的信仰句，在這些句子中，天主總是主詞，以色列是受詞，這個信仰句的意義是：藉天主的作為，以色列才有它的存在，同時，也是以色列在各民族中有它特殊地位的道理，這項天主的作為尤其被看成以色列歷史的開始」（M. Noth）。在新約中，這個信仰句不再是：天主是將以色列從埃及領出來的那位，而是：天主是把祂（耶穌基督）從死者中復活的那位。在這個比較之下，復活這事不只可以和領出埃及視為天主的工程而彼此呼應，而且是天主有決定性的作為，藉這項作為，開始了一個新的紀元：天國破曉了。

誰承認天主使耶穌基督從死者中復活，就是相信，天主用這個終極的救贖行為，給予天主的新子民——教會以存在，也是天主的新子民、新歷史的開始，正如天主把以色列從埃及領出來，給了它存在，是它歷史的開端一樣。

非常值得遺憾，這個信條：「天主是使耶穌基督復活的那位」並沒有深深的浸透到教會的生活及歷史中去；而「天主是將以色列從埃及領出來的那位」却深深刻入天主舊子民的生活及歷史之中。新約裡只在保祿書信中有這個句子。此外沒有人願強調：今天的教會是由這個信條所鑄成；教會在這個

條中認清自己存在的基礎——面對著世界，它是天主的新子民；在這個信條中它看出自己過去歷史的形成；也看到將來。如果今天的教會向天主承認：天主是將耶穌基督從死者中復活的那位，那麼對許多今天激烈討論的問題，已經提出了決定性的答案。

c. 顯現式

第三個獨立部分是：格前十五·5：「並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位」。以下的解釋可說明這個型式的獨立性。這節後面的6到8節是按類似方式擬定的：

「此後，又同時顯現給五百多弟兄……，

隨後，顯現給雅各伯，

以後，顯現給衆門徒。

最後，也顯現了給我這個像流產兒的人。」（格前十五·6-8）

保祿這幾句話十分類似，而藉最後一句他把自己也排在蒙主顯現的人中間。前兩句彼此並不相屬，和第5節也不起共鳴，看樣子，是原來就獨立存在、且出自不同流傳的句子，我們可以說：顯現式與復活式本不相聯，是自成一格的，對復活了的主的描述。

「顯現」這個字眼在七十賢士本中出現頻繁，多次用在天主顯現或雅威的使者顯現上。如：

創十二·7：上主顯現給亞巴郎說：「我要將這地方賜給你的後裔」。

創十七·1-2：亞巴郎九十九歲時，上主顯現給他，對他說：「我是全能的天主，你當在

我面前行走，作個成全的人，我要與你立約，使你極其繁盛」。

出三・2：上主的使者從荆棘叢的火焰中顯現給梅瑟。
梅瑟接受了領以色列民出○及的任務。

在天主顯現的時候，祂以神性啓示人類，給予啓示的是天主，接受啓示的是人，人接受天主的話及任務。「天主顯現」的重點不在「人」，也不是要讓人看看天主，祂顯現給亞巴郎及梅瑟是爲了派給他們一項任務。

初期教會對於基督顯現的了解，與舊約中對天主顯現的了解十分相似，一如天主在舊約中以神性啓示人類，基督也以主的身份啓示人類；天主在舊約裡顯現給亞巴郎及梅瑟，同樣地，主也顯現給「刻法」及「那十二位」，重點都放在交付任務上，這裡雖然沒有明明地把這項任務說出來，可是提出「刻法」及「那十二位」已經够清楚了，祂顯現給「刻法」，並不僅指出：門徒西滿看見了基督，而是說：西滿因了這個顯現成了磐石（刻法）——教會的基石。同理也適用在「那十二位」上，這裡不是說那「十二位」單個的人在耶穌死後還看見了祂，因爲事實上當時只剩下十一位，猶達斯已經不在數內，「十二位」代表某一群特定的門徒，是耶穌在世時所揀選的，也是祂現在所派遣出去的。換言之，這段復活顯現有「建立教會的特性」（J. Blank）。

保祿把自己也排在這個蒙主顯現的行列中，這在格前九・1及迦一・15、16中看得更清楚，保祿對這顯現十分重視，在格前九・1中他問道：「我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？」顯現使得「人」能看見，保祿看到了主、受舉揚的主，祂就是曾活在世界上的耶穌。主對保祿的顯現是他具有宗徒職份的憑證，在格前九・1中偏重了人的活動，在迦一・15、16中却強調天主的作爲：「但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，却決意將他的聖子啓示給我，叫我在異氏中傳揚祂」

。在這段中，主的顯現就等於天主的啓示，保祿重提他的使命是出於天主的啓示，看了這兩節我們便能夠懂透格前十五・八的：「最後，也顯現了給我……」。

d. 死亡式與復活式的合併

死亡式與復活式可能在保祿前的傳統中已經合併在一起了，下列的章節便是一些例子：

得前四・14：因為我們若是信耶穌死了，也復活了；同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同他一起來。

格後五・15：他替衆人而死，是爲使活着的人不再爲自己生活，而是爲替他們死而復活了的那位而生活。

羅八・34：誰能定他們的罪呢？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？

羅十四・9：因爲基督死而復生了，正是爲作生者和死者的主。

這兩式的共同點是：都宣示天主與人類歷史的一個新階段，只是在結構及表達上不同而已。復活式在於描述天主，是對天主的信仰。死亡式是描述基督，宣報救贖的開端，耶穌基督的死亡帶來天主與人和解的救贖。二者都提到一度發生過的事件，但復活式與死亡式異點在於前者指出一個尚待完成的終結。死亡式所表達的救贖意義，是明顯的，而復活式中的這層意義則是含蓄的。

在合併這兩句的時候，自然是死亡式在先，復活式在後，不可能先復活而後死亡。因爲死亡式的主詞是基督，而「一」句信條內換主詞是不太合適的，所以，這個主詞也保留到復活式內，它的後果

是：把動詞放在被動式。

由此可以看清楚，格前十五・4 b是把「天主使祂從死者中復活」改成了「祂被復活了」，但因為基督在所有合併的地方都是一樣是主詞，所以不妨譯為：「基督是復活了」或「基督復活了」。

e. 信條句的整體

除了死亡、復活、顯現之外，若再加上「被埋葬了」就成為一個四部分的信條句，所以這樣的原因為了組合，顯現加上復活之後也需要一個對稱，把埋葬與死亡配合在一起，是一個組合，構成了一個平行對稱的句子，所以，「埋葬」在論基督或教義方面不一定要有特別的作用，它並不是一個獨立的描述，既不是為了補充耶穌的死亡，也不是想對空的墳墓有所指示。至於只看句子的結構：「死了……，埋了……」，使我們聯想到舊約上的一個通俗說法，「在以色列的歷史上，對所有重要的人物，都清楚的提到他們的死亡及埋葬」（K. H. Rengstorf）。

在羅六・4中我們可以看到保祿自己對「祂被埋葬了」的看法。我們很可以把羅六・3~11看成是對格前十五・3 b~5的說明。「我們……已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉着父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生」（羅六・4）。保祿固然沒有明指基督的埋葬一事，但指出我們藉了聖洗與祂同葬，這樣便能轉接到耶穌的死亡上去，這大概便是保祿對基督埋葬的懂法，也許我們可以借用 J. Blank 的話來說：「基督在墳墓中親身體驗了交付在死亡手中的意義」。在這四部分的句子中，竟出現兩次「照經上記載的」。這是一句附加語，因為舊約聖經原來和這兒的死亡式或復活式都沒有什麼關聯。在古老的信條中也沒有這個附加句（參羅一・3~4；三・25~26 a）。

，在這裡，不是要我們去回憶舊約經文中的某一章節，而是指：基督的死亡與復活是應驗天主教贖人類的旨意，因為「經」在廣義上乃指天主的旨意。讀到「基督爲我們罪人而死」並不是要我們立刻想到依撒意亞先知書的第五十三章；「祂第三日復活了」也不是要我們聯帶想到歐瑟亞先知書的六章2節。

此外，信條中關於基督復活的寫法和原來的復活式有些不同，缺少「從死者中」，多出「第三天」這個附加的時間副詞。這個「第三天」是該照歷史性去懂呢？或是按神學去懂？這兩個觀點都有人主張。J. Blank 認爲該照歷史性去懂，「這裡指：第三天是個時間副詞，與福音及初期教會的流傳吻合，是墳墓空了的那一天」。J. Grills 以爲：「一個歷史性的解釋」是不可能的，「這個第三天的說法，既不和墳墓空了，也不和第一次顯現發生關係。只不過是項神學上的數碼，就像路加所記，復活與升天之間的四十天一樣」。他參攷了 K. Lehmann 對同時代文獻的收集，並且證明：在猶太晚期，「第三天是個雅威施救的日子」（J. Grills）。若是先把「第三天」單獨來看，不能了解它的意義，因爲它原來不屬於復活式，所以，我們一定要考慮到整個信條句的上下文。四個單句是並列的組合在一起，從事件發生上可以看出一個時間先後的順序，有了附加的「第三天」，使這個順序更爲清楚，按這個看法，「第三天」既不該按歷史性去懂，也不該按神學去了解，因爲，它的作用純繫於這個信條句的整體上。另外一方面來看，它也不是隨便編出來的，因爲對觀福音裡三次預言受難都同時提到了「第三天」復活。此外值得注意的是：最早的福音編者馬爾谷用了「三天後」這個說法（谷八：31；九：31；十：34；十四：58；十五：29）；而路加（路九：22；十八：33；廿四：7）及瑪竇（瑪十六：21；十七：23；廿：19）二人却改成「第三天」這個說法。按一般聖經用語來懂，馬爾谷的「三天後」是指一個

短時間。至於瑪竇與路加不約而同地把「三天後」改成「第三天」，實在吻合復活的傳統，是一個正確的日子；「就在這一天，耶穌復活與墳墓空了——即第一次顯現時發生」（G. Delling）。所以說，格前十五・4 中的「第三天」合於復活的傳統，但是前句「照經上所記載的」並不專指「第三天」，不必立即刻和歐瑟亞先知書六章 2 節並在一起，而是一般性的，指全句的。

D. 信條與宣道及信仰的關係

我們已經思考了保祿宗徒所引信條的傳統史，透過這三個型式：死亡式、復活式、顯現式可以上溯到教會的開端，也能看到一個內外完整的信條句如何由單句構成，以便在一個固定的講法之下：「傳授下去」及「被領受」。

保祿怎樣「傳授」信條，格林多的信友怎樣「領受」它呢？格前十五章的引言說得非常清楚：「弟兄們！我願意你們認清，我們先前給你們所傳報的福音，這福音你們已接受了，且在其上站穩了；假使你們照我給你們所傳報的話持守了福音，就必因這福音得救，否則你們就白白地信了」（格前十五・1-2），保祿在開始堂而皇之地寫道：「我給你們所傳報的福音」，藉這句話，我們也該把第十五章全章懂成福音的傳報，這說明了什麼呢？如果保祿先前已把福音傳給格林多的信友，他們也已經領受了，那麼他還在傳報什麼福音呢？這段福音傳報並不是「在使信友回憶他們所熟悉的一段真理」（J. Kremer），那麼這裡所說的福音就指格前十五・3 b-5 嗎？如果真是這樣，那麼保祿便能按他已經傳授的，格林多信友已經領受的加以發揮，那麼我們就得說：「保祿針對格林多的錯誤看法，在致格林多前書中，重新叫他們回憶所熟悉的福音」（J. Kremer）。可是，保祿這裡指的福音傳報是

否真的只是一項提醒呢？福音的本意是否真是只要人不斷提醒一下就完事了呢？宗徒提到了他當初把信友領上信仰之路的福音，可是，他現在寫格林多前書第十五章，是要重新傳報福音。看來前後兩次在本質上是相同的，否則保祿也不必在這裡提以前傳福音的事，我們要問的是：本質上的相同點是什麼？回答是：這個信條句。因為他所提出的這個定型句子正是格林多信友熟悉的，這句話也正是其中首要的「傳授」（格前十五・3a）。關於福音他說：他要傳報它，也已經傳報了（格前十五・1-2），這剛好吻合保祿的一貫說法：福音要被傳報（格前十五・1；迦一・11）；要被宣揚（格後十一・7；迦一・2；得前二・9）；要說出來（得前二・2）。他總不提「流傳」這個字眼，不論福音也好，流傳也好，總之，是格林多信友所接受的（格前十五・1-3），可是在字面上，提到格林多信友賴以站穩（第1節）及賴以得救的（第2節）只有福音，而不指流傳。

所以說，流傳屬於福音的範圍之內，福音包含的比流傳廣，那多出來的部分便是宗徒的宣道，原先宗徒用「一句話」宣報了福音（第2節），現在他用第十五章把福音再加以說明，保祿先前用什麼傳報福音，我們不得而知；可是他在這個新的情況之下——一些格林多信友以為：「死人復活是沒有的事」（第12節）所講的，我們却可以讀到，所以我們才按第十五章來研究流傳與福音的關係。

我們可以先這樣回答：宗徒的話是對信條的註解，那就是說：「保祿把神學當做信仰的註解」（H. Conzelmann），這個觀點很重要，透過這點，我們可以看出：保祿針對格林多信友的論調，並不是用自己的論證或經書上的論證（格前十五・27, 32, 45, 54）；或用默示錄文學的論證（格前十五・51）；或用希臘的詩詞（格前十五・33）去講解一項「個人」的看法。

這個答覆還不够圓滿，對這信條句的註解——流傳，是要宣揚基督——這位由死者中復活的

(第12節)，它的語氣不在指對基督復活的「信仰」，而是直指基督的「復活」(第12, 20節)，保祿表示：信仰、救贖、希望(第17, 19節)、他的宣道(第14節)、他的見證(第15節)完全繫於基督的復活。換言之，死人復活也建基在基督復活之上，被宣揚的是復活了的主。此處，福音在這裡是宗徒用傳統的信條，對基督所做的，此時此刻的傳報。

用傳統的信條句所做的基督宣道，都是在某特定情況下做的，這個情況視當時的聽眾而定。所以，保祿先前向格林多信友傳報的福音(第2節)——特別是「首要之點」(第3節)的信條，到了他論死人復活的時候，又需要一番解釋。

總之，福音是對復活了的主，藉此此刻的宣道講出來的時候方存在，它一面奠基於傳統的信條上，一面配合宣講的對象(信友的狀況)。

在聽眾方面，信仰要適用宗徒的福音宣講、信仰藉定型的句子，而有一個流傳下來的信條，這個信條是格林多信友所領受的(第3節)，宣道及信仰共同奠基於信條上，信條註解了生活的、發揮作用的主，也是對主的臨在的一個回聲。信仰指向福音，基督徒在福音上立足，藉了它而得救(第1節)。在宣道上，流傳便是一個呼喚，而信仰是它的回聲，沒有呼喚，便沒有回聲，沒有定型信條，也不會有信仰。「如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中」(第17節)，在信仰內，人把自己交付給復活了的主——這位在教會信條內流傳下來的主、在宣道中親在的主。流傳、宣道、信仰三者唯一的核心是耶穌基督，這位復活了的主，為我們而死的主。

(二) 耶穌基督——立為贖罪祭——顯示天主的正義 (羅三·24-26)

原文（思高聖經學會譯本中該三節與原文有所出入，不適用於解經，以下譯文為譯者所修正）

24 因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人（分詞用法）。

25 這位（關係子句用法）耶穌便是天主所立定，使祂以自己的血，透過信仰，作贖罪祭，如此，天主顯示了祂的正義，為了放過以前的罪惡。

26 藉天主的寬容，在今時顯示了自己的正義，叫人知道，祂是正義的，是使信仰耶穌的人成義的天主。

A. 引言

羅三·24-26屬於羅馬書中第二部分的開始，由第三章21節到第八章綜論：天主的正義便是恩寵。在希臘原文中24-26節是「一」個句子，所以，在註解時也列在一起。這個句子不論在型式或內容上，想要了解它實在有不少的困難：如型式上的困難：前接第23節的分詞「成為義人」十分令人注意，O. Kuss 指出：「如果第23節用分詞，第24節用主動詞，才更合情合理」。「因天主白白施給的恩寵」（24節）聽來有冗長的感覺。「透過信仰」（25節）好像是附加語。在25及26節為什麼出現兩次「顯示了祂的正義」？內容上的疑難有：「救贖」（24節）指什麼？「贖罪祭」（25節）指什麼？兩次（25及26節）用「顯示了他的正義」要解釋什麼？兩處的「正義」是否意義相同？「放過」（25節）是什麼意思？「寬容」（26節）指什麼？

B. 傳統句

如果我們認為保祿把一個傳統句用自己的話說出來，那麼前列的困難就已經減輕了不少。R. Bulmann 早就指出保祿引用傳統句的論證：在此，把基督稱做「贖罪祭」，在全部保祿書信中是唯一的一次；保祿通常不提基督的血（除了羅五・9；格前十・16；十一・25，27的幾個傳統句），而提十字架；也只有在這裡，保祿把天主的正義看成對以前罪惡的贖罪祭。R. Bulmann 結論道：「這裡顯然是一句初期信友的傳統句」。E. Kaesemann 接受了這個理論，更加以強調：23節到24節在句子構造上不聯貫；第23節強調的「所有的人」到了第24節裡沒有了下文。所以只能說這裡是個引用句，同時，保祿罕用的許多字彙也說明了這一點。

從此之後，這點成了了解經學者中的定論。K. Kertelge 綜合上面二位的理論，指出：「我們若把句間保祿慣用的字彙提出來，全句可以毫不受影響，藉這個區分法，對於24~26節的相關性也能解釋了；否則，看來份量太重，語氣上尤其難懂」。

按照這個方法分析出來的傳統句是：

在耶穌基督內蒙救贖，成為義人；

這位耶穌，便是天主所立定，使他以自己的血作贖罪祭，如此，天主顯示了自己的正義，藉寬容而放過了人以前的罪。

要決定哪些部分是保祿的註解，哪些部分是傳統句的成份，對於了解這個傳統句非常重要。E. Kaesemann 及 K. Kertelge 二人主要以「顯示了他的正義」做為取捨基準。按 E. Kaesemann 的

見解：這個初期教會的傳統句是個客觀的、由法律立場出發的句子，句子的主詞是天主，不是耶穌。天主辦到了罪人自己所辦不到的。祂並沒有為自己準備了一個贖罪祭，而是在祂末世的作為中，藉耶穌的死，將破壞的盟約重建起來。並賜給祂的子民以寬恕，寬恕是救贖時代的贈禮，寬恕是天主的正義，表示祂堅守了盟約，寬恕也是天主的新子民重新集合的先決條件。

K. Kertelge 結論道：「這個傳統句把人的成義寫成：超越舊約的救贖，天主顯示祂的正義，守了盟約，祂使耶穌基督做罪惡的救贖祭，以色列民多次以這些罪惡破壞了與天主的盟約。祂的正義其實是祂的慈善。藉耶穌的死亡起了一個轉變：因為天主自己救贖了祂的子民，滿全了舊約的預許，但這還不是這盟約的歷史終點，而是歷史中的轉捩點，歷史要在一個和天主新的關係之下繼續演變，天主所施的救贖是對以前罪惡的救贖。按保祿對耶穌死亡的看法，末世的意義不僅在贖罪祭上，還有一「在耶穌基督內」的意義很廣的說法。要了解這點，必須先解釋羅馬書中在保祿之前的猶太基督徒的傳統，因為，保祿不但採用及交代在他之前就有的神學說法，也加進了自己的註解」。

這一重組之後的傳統句及它的解釋還有不少難題，24節的分詞結構與25節的關係子句不諧和。通常在傳統句中，或只用分詞（參羅一·3~4），或只用關係子句（參羅四·25；迦一·1），沒有兩個同時用的。內容上，兩部分也很難合攏，第一部分的重點是在被救贖的人身上，是救贖句。第二部分却寫耶穌基督死亡的奧秘，是個描寫基督的句子。尤其令人費解的是：同一個說法——「顯示了祂的正義」在25節中的「正義」指「天主對盟約的忠誠」，在26節中的「正義」却指保祿對「天主正義」的特別意義。我們要問：如果天主是關係子句的主詞，先前論「天主的正義」為什麼句尾忽然出現「天主的寬容」呢？第二個「祂」（的正義）和前面第一個的「祂」（的血）衝突，第二個「祂」指天主，頭一

個「祂」指基督。第一個「祂」很可能是屬於傳統句的，那麼句子本身的主詞該是基督，所以，關係子句的句尾才出現藉寬容」（26節a）。25及26節兩次用「顯示天主的正義」同是保祿的註解，其理由是26節c。

顧及以上所提的各點，我們可以把這個傳統句寫成

祂基於天主的寬容，
為以前的罪惡，
以祂自己的血，
被立定為贖罪祭

這個傳統句的結構十分簡單明瞭，它的型式特點如下：

- 第四行：指出論題；
- 第三行：指出事情的完成；
- 第二行：指出原因；
- 第一行：指出動機。

就像其他許多傳統句一樣，這句也是由關係代名詞主格開始，動詞用的是被動式，表示是天主的作為。句裡的詞語都是保祿所罕用，或只在引傳統句時才用的，按型式而言，這個短句是個信仰或信條句。

這句的內容特點是：與格前十五・3 b 及早期苦難史的記載不同，它把耶穌的死不歸根於聖經，而說是天主救贖的工程。

C. 詞句的個別解釋

在沒有註解整句之前，我們先個別地逐句解釋：「被立定爲」，「贖罪祭」，「以祂自己的血」，「基於天主的寬容」。

a. 「被立定爲」

照希臘原文可以譯爲：

1. 「預定」、「選定」：那麼第四行就該譯爲：「被預定（或選定）爲贖罪祭。用這個譯法的：Origenes, Chrysostomus, Ambrosiaster, 新派中的：M. J. Lagrange 及 A. Pluta。
2. 「放置」、「立定」或「公開立定」：這個譯法是當今多數解經學者所採用的，因為按上下文來看，這個詞該是項動作，而不是一項決定。全句也不是在論天主的計劃。

b. 「贖罪祭」

此字譯自希臘原文，也有兩個譯法：

1. 「贖罪地」、「贖罪場所」；
2. 「贖罪祭」、「贖罪品」、「贖罪犧牲」。

這一希臘字在新約中除此之外，還在希九·5中出現一次，是關於約櫃的蓋子——上面的飾物（參肋十六·2；17；出廿五·17；廿二；卅一·7；卅五·12；卅七·7；9；戶七·89）。大司祭每年一次在贖罪節進入聖殿的至聖所，一如早期亞郎走進會幕，把犧牲的血灑在約櫃蓋子的飾物上，公元前五八六年，聖殿被毀，約櫃也遺失了。在耶穌時代，只有黑落德建的聖殿裡面有至聖所，但是沒有約櫃；大司祭獻祭時，就把血洒在本來放置約櫃的地方，藉此為民衆在過去二年中的罪過獲得赦免。在這項贖罪行爲中，和「贖罪場所」有關的，有三點值得注意：

1. 約櫃的蓋子原先放在會幕中，後來放在耶路撒冷的聖殿中，這是不准讓人看見的。只在贖罪節，亞郎或後世的大司祭才可以進去執行贖罪祭；即便這樣，他還得按照法律，用乳香煙來遮蔽它，否則他就得死（肋十六·13）。

2. 公元七十年間聖殿被毀之後，以色列民的贖罪要靠一項禮儀行爲來完成，這項禮儀定得十分清楚，後世的經師對每個細節尤加注意。

3. 贖罪的方式是把犧牲的血洒在約櫃的蓋子上。

把這幾點應用到傳統句的第四行，那麼，它與舊約的贖罪行爲有可以對照的地方：

1. 天主把耶穌基督公開立定為贖罪的場所，這個場所不是隱蔽的，而是人人可以看見的。
2. 贖罪的行爲不藉外在的禮儀行爲，而藉天主自己的作爲來完成。
3. 罪過的赦免不是藉犧牲之血的作用，而是藉耶穌基督的血（參希九·12）。

希臘教父早已把這個字懂成「贖罪場所」，例如 Origenes 以爲這個字和出谷紀廿五·17；18

樣，是指約櫃的蓋子，約櫃是基督的預像，一如基督還有其他的別號：「羔羊」、「司祭」、「祭品」。Origenes 強調血的必要性，藉基督的血才會有救贖，準此，Chrysostomus 將「贖罪祭」及「血」解釋為舊約預像的完成，有不少近代解經學家也把這個字懂成崇拜禮的「贖罪場所」，約櫃的蓋子便是這項意義的出處。

但近代有人反對把耶穌基督比成約櫃的蓋子，因為，在新約中，耶穌從來沒有讓人比成舊約中的「器具」，何況把祂「當做」器具！這種說法的立足點並不穩，因為，若三・14 把耶穌比成「高舉了的銅蛇」（參卅廿一・8）。有的人以為：如果把耶穌稱為「贖罪場所」，那麼便是把祂看成「贖罪場所」或「洒血者」。這個看法並非不可能，試看，希伯來書中，耶穌不但是司祭，也是祭品（希九・11~14）。另外一個設難是：「如果是指約櫃蓋，應該說得更清楚才對」（E. Kaesemann）。事實上果真是如此，「贖罪祭」到底指什麼，並沒有交代清楚；這句十分簡短，編的時候便是如此，不過它假定的讀者是對舊約有足够的認識，並且知道，這個贖罪祭指的是什麼，這就是本句簡短的理由。最後一個難題是：編這句子的人不可能假定大家對約櫃蓋子有足够的常識：因為當時根本沒有這件東西。這一見解就不怎樣正確了，因為，「法律書」及有關贖罪節的記載都按時在會堂裡公唸，況且，「法律書」比在耶路撒冷聖殿中的陳設更重要。這個「贖罪場所」與「贖罪」觀念切切相關，對猶太晚期的想法有很大的影響。經師 Jona 寫了一篇論文，論「贖罪節」，其中有贖罪禮儀、個別動作的詳細描寫，當時却連聖殿都不存在了。再看希伯來書裡的神學說法，不提耶路撒冷的聖殿，却提會幕裡的陳設。

（參希九）

可見此字與約櫃蓋相關並非不可能，但也不是鐵定的，所以，有的解經學者把這個字懂成概括的

、抽象的：「贖罪品」、「贖罪祭」，從「和解」這個動詞來解釋的話，名詞便指所得的和解。

E. Lohse 認為最後這項解釋太弱、太一般性，而建議譯為「贖罪祭品」，他引用瑪加伯四書十七・21（該書不屬正經）指出：「希臘化的猶太人，把致命者的死亡看成祭獻，用祭獻的說法來表達這種死亡的贖罪效力」。事實上在瑪加伯四書十七・22中真有像「贖罪祭」的字眼，瑪加伯四書十七・20、22前面先描寫了虔誠的猶太人在 Antiochus 四世 Epiphanes（公元前175——170年間）時殉道，然後記載說：「這些受聖的人因了天主的緣故要受恭敬，不僅是他們享有一份敬禮，而且，我們民族的亂人也會因此失去能力，暴君要受懲罰，祖國要恢復潔淨，他們成了為民衆罪惡贖身的代價，藉他們的血，藉他們死亡的贖罪祭，天意救贖了愁悶中的以色列民」。從這段文字看來，並沒有關於約櫃蓋子的暗示，只把殉道者的死亡用祭獻的口氣描寫出來，不過，這段記載的意義看來和羅三・25、26a相近。並且，瑪加伯四書也正是約在初期教會同時編寫的。在此我們可以把兩段記載看成平行寫法，彼此之間不一定要有關係。根據這點可以下結論，就是：初期的信友把耶穌的死懂成致命，做為民衆罪惡的贖罪祭，是一祭獻。在兩個寫法上都一樣，天主自己是行動者。這個富有代表性「贖罪祭」的觀念，已經在舊約上主僕人之歌（依五十二）及晚期猶太傳統（加下七・38）生根。羅三・25、26a與瑪加伯四書十七・22的異點是：前者有救贖史上的意義，不但針對以色列現在的罪惡，也為了以前的罪過。我們比較這個字的兩種意義，看來是第二種比較合情合理，因為第二種說法在時間上與初期信友的思想較為相近。此外，這個信條句與贖罪節的禮儀並沒有進一層的關係。

為什麼把這個「贖罪祭」的觀念加在耶穌基督的身上？天主立定祂為「贖罪祭」到底具體指什麼？理由很清楚：耶穌基督死在十字架上。

c. 「以祂自己的血」

「立爲贖罪祭」是「藉流盡耶穌的血——捨生授命」而完成（O. Michel），類似的語氣（參羅五·9；弗二·13；希十·19；默一·5；五·9；七·14）也以祭獻的說法把耶穌基督的捨生看成祭獻，流血與捨生是一回事，因爲血是生命的所在。

d. 「基於天主的寬容」

「寬容」這個字的希臘字，在新約中，還見於羅二·4。這裡是指天主以寬容免去懲罰，使人改過回頭。值得一問的是：「基於上主的寬容」是否只指「以前的罪過」，或指信條句中整個天主的作爲？這兩種講法都有人主張，若要決定那個正確，自然不能用保祿註解去推論。他對26節b指的「上主的寬容」是時間上的，而傳統句原意却指天主藉耶穌基督來救贖的動機。

D. 傳統句整句的解釋

介紹了個別詞句的意義之後，我們可以對整句加以探討。就像羅五·8所寫的死亡式一樣，這裡的傳統句也在描寫耶穌基督的死，比較這兩處，我們可以發現它們的相關處：「祂……死了」與「以祂自己的血」相對；「……爲我們……」與「爲以前的罪惡」相對（參格前五·3c）。和一般死亡式相同的是：主詞是基督。傳統句中特別的是：耶穌基督的死亡是天主的作爲。用被動式的意義在於：「天主立定祂爲贖罪祭」，這個表達方式有雙重意義：一個是耶穌基督的死不是純人爲的事件，既不

是一個沒落，也不是普通為他人的捨生，而是天主的工程，有贖罪的意義，是天主仁慈寬容的有形記號。另一個是：描寫耶穌基督的死便是描寫天主的作為，換言之，「神學」與「基督學」是一回事。

這個傳統句比死亡式說得更清楚，它把耶穌基督的死寫成贖罪的行為，這是祭獻式的說法，這個思想的表達法是出於舊約及猶太晚期的想法，一般說來，對「贖罪」的了解乃由「贖罪節」的禮儀而來（參肋十六章及經師 Tona 的論文）。特別關於為人捨生一節可以參見依五三章及瑪加伯四書十七·20）22。所以說這個傳統句也是描寫救贖的句子，它要描寫的是：耶穌基督為人類而死，人的罪可以藉祂的捨生而得赦免。

基督徒信仰的基本成分，信條句的神學說法，以及對各個詞句的解釋及思想淵源的分析都有一個共同的表達：「以前罪惡」的赦免是發生在耶穌基督的身上。進一步來看，這個傳統句不僅是神學的、基督學的、救贖學的句子——使這三門學問有其一致性，這裡還強調：耶穌基督的死於十字架上，是天主寬容的救贖行為，祂的寬容促成了「為以前罪惡」的赦免——將耶穌基督處以死刑。

E. 保祿對傳統句的註解

傳統句原來不是單為保祿的「成義論」而寫，也不是要懂為「成義」的，希伯來書指出：祭獻的說法及崇拜的思想大可引到其他方向上去。可是，保祿用了這個傳統句做他「成義論」的基礎，這個句子在羅馬書中，對「成義論」的發揮有決定性的意義，而在羅三·28）31達到巔峯。這都藉保祿的註解才能完成，便是說，他藉傳統句的幫助來註解在基督身上發生的事件。

在沒有仔細解釋之前，我們必須把25）26 a 中不屬於傳統句的部分看成保祿的註解，當然這項看

法也有着眼在25、26節的整體上的，以下要分析：「天主」；「透過信仰」；「顯示了祂的正義」；「放過」。

a. 「天主」

加入「天主」做為該句的主詞，是爲了使意義更爲明確，保祿不見得是加入這個詞的第一人，可能在他之前已有人加過，因爲，在傳統句中通常不用雙重的直接受詞，所以，把「天主」加入做為主詞，就不必迂迴地解釋，而能直接點出這是天主的作爲。

b. 「透過信仰」

A. Plus 說得有理，按造句法來看，這裡的「透過信仰」費解，迄今的一些解釋也不能令人滿意。我們只能把它與動詞相聯，再與「贖罪祭」相呼應，才能了解它在這裡的意義，這也是把它看成保祿註解所必要的，傳統句先提出：耶穌基督被立定爲「贖罪祭」，所以也必須說明，只有信的人才可能體會出它的真義，如果這項解釋正確，那麼「透過信仰」該是個副詞片語，形容「被立定」，可以促進內容方面的了解。

c. 「顯示了祂的正義」

在25及26節中出現的「顯示了祂的正義」都是保祿的註解，所以，我們要把這兩處懂成一個意思。不過，保祿重複的提出「天主的正義」有什麼用意呢？

「顯示」此字是用來解釋傳統句第四行的，耶穌基督的被立定爲「贖罪祭」是爲了啓示天主的正義，此字也影射羅三・21，這節中說：「天主的正義已顯示出來了」，重複說法該把顯示的目的表達出來。但是爲什麼重複呢？是否兩處的意義不同，一個指天主對「盟約的忠誠」，另一個也指天主的「正義」，但按保祿的特別意思呢？我們的答覆是：天主的「正義」並沒有兩個意義，只是一個雙重的顯示，這個「正義」指天主的「啓示」，這個啓示說明：祂是正義的，祂是使信友成義的那位，所以，兩次使用「顯示」是爲了說明26節尾，天主正義啓示的目的：祂是正義的，祂使信耶穌的人成義。第26節的「在今時」強調了歷史時刻的重要性，第一個顯示是對耶穌基督過去死於十字架上的救贖行爲而說，第二個則是指現在的福音宣講。

d. 「放過」

這個希臘字是不是保祿的註解，很難決定，因爲這不是保祿常用的，在整部希臘文聖經中也只用了這一次，因此它的意義必須參攷聖經以外的引證。可是這方面資料也很少，而且多半是模稜兩可的，這個字的意義可以是：「放行」、「不施以處罰」，用作動詞便可譯爲「放過」或「不罰」。如在德訓篇廿三・2-3中：「誰能督策我的思念，誰能在我心中給與智慧的訓導，不寬容我的錯誤，不放過我的罪過，免得我更加愚昧，我的罪惡加多，罪過滿盈，倒在我敵人跟前，爲我的仇人所喜笑呢？」猶太史家Flavius Josephus在他的古代史中(十五・48)寫道：「他放過了缺失」這裡指大黑落德暫時放過了他對頭的缺失，可是後來仍是加以懲罰。這個字甚至可以解釋爲：「赦免」、「寬赦」，如 W. G. Kuemmel 就有這樣的主張，他認爲聖經以外的這些引證是不必再懷疑的，「放行

或釋放的意義雖然偶爾能夠出現」，「但在其他地方，赦免的意義比較確定」，所以，在羅三·25中可以譯為「赦免」，贊成這個解釋的近代學者有：R. Bultmann, E. Kaesemann, P. Stuhlmacher, K. Kertelge，贊成前面另外一個譯法的有：O. Michel, O. Kuss, H. Schlier。

如果我們先把這個字看成保祿的註解，便能正確了解它的意義。前面已經提過保祿註解的歷史背景，是在那個上下文他運用：「基於天主（在今時）的寬免，為放過以前的罪惡」這句話。在細看保祿註解之前，還得再分析一下24節。我們已經斷定：雖然24節含有「蒙救贖」這個傳統部分，但不屬於傳統句，24節是23的對比句，重新（一如羅三·9及20）把人的墮落提出來，做為對比句，24節中分詞用的實在不妙，但如果不只把它當做對比句，而看成引到25節的中間句，再拿它的開始與羅五·1的開始比較一下，那麼這個分詞的用法就不那麼刺眼了。

在羅三·21~31的整段中，24節的任務是闡明21節所提出來的論題，它指出來天主的正義如何顯示，並昭示給凡信的人（參22節）；「白白地」補充了「在法律之外」（21節）。

從天主方面來看，「成義」純粹是天主的恩賜，從人方面來看，「成義」並非人工作的成效，不是實行了法律規定之後的成果。「因天主……的恩寵」解釋天主正義的顯示（21節）：它是以恩寵顯示出來的。「在耶穌基督內蒙救贖」提出了顯示的方式。A. Deissmann 主張：「救贖」這個字該懂「贖回奴隸」，就像在希臘社會中常見的。從此，許多解經學者（如 H. Lietzmann, P. Althaus, O. Michel, O. Kuss）也把羅三·24這樣懂法。可是，這個字的內涵實源出舊約，方才提的解釋不合聖經本意。該字在這裡，固然也有點贖回奴隸的意思，可是依撒意亞先知明明指出：天主是祂子民的救主（依四一·14；四十三·1，14；四十四·22；五十四·5），「救贖」是項自由的恩寵行為（參依四十五·13；五十

二・3），「救贖」是一個「末世的觀念，這個終極的救贖降臨了，在急難中、在沒有救贖的人類中，從天主那裡來了這份救贖。「贖回奴隸」的希臘想法實在不符合聖經，也不符合羅三・24中的意思」（K. Ketelge）。「在耶穌基督」身上產生救贖，這項救贖是緊緊地與祂相聯，祂成了我們的救贖（參格前1・30），換言之，我們不該把救贖看做一件由耶穌基督帶來的東西，而是透過信仰、與祂結合才能獲得救贖。另一點要注意的是：24~26節中「在耶穌基督內蒙救贖」是天主的一項救贖行為（參格前1・30）。25~26節把24節概括所說的藉傳統句加以明確的註解。

保祿宗徒怎樣註解這個傳統句？——他加入「天主」做主詞；用了「透過信仰」；更兩次用「顯示了祂的正義」；最後用「放過」這個詞。這便是保祿的主要註解。

耶穌基督「被立定為贖罪祭」，用保祿的話來說：耶穌基督死在十字架上，給予「顯示天主正義」一個目的。保祿在21節中道出了論題，然後用傳統句來陳述：天主的正義是藉耶穌基督死在十字架上昭示出來，這點對了解保祿意思中的「天主正義」十分重要，因為，天主「正義」的「顯示」針對天主特定的一項啓示行為——耶穌基督在十字架上的死亡。換言之，在耶穌基督死於十字架這件救贖行為上，天主把自己的正義顯示出來。這項顯示只有信的人才認識、才能體驗，這點對了解保祿的「成義論」也十分重要。因為這裡指得很清楚，「成義論」並不是保祿神學的中心，中心是「十字架的道理」（格前1・18），前面也已經提過了，按本質而言，保祿的神學是十字架的神學。

26節的「顯示了祂的正義」說明一項「在今時」發生的事件，那便是指福音的宣講，誰接受這項福音，信從耶穌基督，天主便使他成義。

25節的「放過」和「在今時」配在一起，又說明保祿把傳統句放在救贖史中。這個時刻已經來到了，

耶穌基督死在十字架上，是末世的事件，因為，天主基於祂的寬容，放過了以前的罪惡，因為，祂把耶穌基督的死於架上立為贖罪祭，所以我們「在今時」才能宣講這項福音——信耶穌基督的人要成義。

這樣便達到了24~26節及保祿註解傳統句的目的：說明——天主顯示自己是正義的，信從耶穌（26節）便可以成義。

羅三·25~26是一個具啟發性的例子，它告訴我們：保祿如何將一個傳統句放在他的神學說法裡；並如何與傳統緊密相聯。在羅馬書中，保祿固然寫下了他特有的福音宣講——成義論，但絕不離開傳統，不違反傳統，而是接納傳統，註解傳統。本來的傳統與保祿的註解成了一個新的單元，這個新的合一性可以結論為：耶穌基督——被立定為贖罪祭——為顯示天主的正義。這是個有啟發性的例子，因為，它為我們對於傳統的態度是一準繩，新約便是屬於這個傳統，無論在神學上、宣道上都該追溯到傳統的根子上去，並且和它結合為新的單元，做為福音——詮解耶穌基督。

(三) 宣揚耶穌基督——論由宗徒傳下來的基督徒本質的辯護學

(格後二·14~三·6)

A. 格林多後書引言

a. 將格林多後書視為書信集

格林多後書並不是一封前後一貫的保祿書信，而是後人搜集起來的一個書信集，信內的「不一致性」非常明顯，特別是第九章與第十章之間猶如一刀兩斷。看樣子，該書的第一部分是保祿要與格林

多信友重新和解（二・七章）；呼籲給耶路撒冷的教會捐款（八・九章）；第十・十三章語氣突然轉變，和他的對頭理論起來，實在不能順接前面的章節。

有的解經學者雖然看出第九章與第十章之間的中斷，但仍認為格後是「一」封書信，他們把這個語氣驟轉解釋為口授筆錄時的中斷（停頓）。又有人把格林多後書分成：格後A（一・九章）及格後B（十・十三章），他們以為保祿寫完格後A又收到由格林多來的新消息，這項新消息促使他繼續寫格後B，這封信是停頓了之後再繼續寫的。第二部分的語氣和迦拉達書幾乎一樣激烈。這個看法的可能性不大，保祿不會先不看格後A，立刻叫人筆錄格後B，如果他先看了格後A，便會看出格後B破壞了格後A的氣氛。

所以說，這個「停頓」的說法並不能解決格林多後書的謎，況且所謂的第一部分也缺乏一致性。格後六・14・七・1看來是插入的，它截斷了格後六・13與七・2的文氣，格後六・11・13是：「格林多人哪！我們的口向你們張開了，我們的心也敞開了，你們在我們心內並不窄狹，而是你們的心腸窄狹。爲了以報還報，如今我對你們猶如對自己的孩子說：你們也敞開你們的心罷！」這段訓語正好可以接格後七・2：「容納我們吧！我們並沒有侵犯過誰，沒有敗壞過誰，也沒有佔過誰的便宜。」格後六・14・七・1的論題也與上下文合不來，先姑且不論這段是否保祿自己加的，至少能斷定，它本來不是屬於這裡，這個插入自然也不能用「停頓」的說法來解釋，因爲，格後六・13與七・2上下剛好能銜接，格後六・13・七・1必是後來插入的，並且不是出於保祿之手，因爲實在也看不出需要插入的理由。

這裡的情形就與格後二・13與七・5一樣，在格後二・12・13保祿寫道：「當我爲宜講基督福音

來到特洛阿時，雖然給我開了為主工作的大門，但因我沒有遇到我的弟兄弟鐸，我的心神得不到安寧，遂辭別他們，到馬其頓去了。」接下去正好該是格後七·5：「因為自從我們到了馬其頓，我們的肉身沒有得到一點安寧，反而處處遭難：外有爭鬭，內有恐懼。」這兩段之間的章節也可能是插入的，這插入的段落本身還不是一致的，不過最大的標題可以說是一個：保祿的自我辯護。照文學批判的立場，我們要說：保祿的「旅行報導」實在和「自我辯護」是兩回事。

第八、九兩章也有加以文學批判的必要，這兩章雖然有同一個論題——為耶路撒冷的教會捐款，可是第九章的寫法與前面第八章沒有什麼關聯，不但是關係很小，而且還可能不屬於一封書信。

前面已經提過，格後二·14～七·4是保祿的自我辯護，格林多後書的最後一部分（十·1～十三·10）也是保祿的自我辯護，這兩部分在內容上十分一致，都是為保祿的宗徒職位在辯護。會不會這兩個部分也分別各屬於一封信呢？在回答這個問題之前，我們先要把格後二·14～七·4做為一個單元加以探討。前面已經斷定：格後六·14～七·1是插入的，剩下的部分便可視為一個完整的單元。

從格後二·14到五·13，保祿的自我辯護毫無中斷，格後五·13與六·3的前後呼應和格後二·13下接七·5及格後六·13下接七·2十分相似。假使把兩段湊到一起看得更明白了：「因為如果說我們是發狂，那是為了天主，如果說我們是清醒，那是為了你們。」（格後五·13）「我們在任何事上，為避免這職務受詆毀，不但沒有給任何人跌倒的因由，」（格後六·3）格後五·14～六·2的論題是「和好」，並不屬於「自我辯護」，「自我辯護」從格後六·3接下去，到格後六·10才停住。格後六·11～13與格後七·2～4主要是保祿與格林多信友重新和解，那麼加上第一章的一部分，我們可以說：「自我辯護一書」含有：格後一·12～22；二·14～五·13；六·3～10。

按內容而言，保祿與格林多信友和解的部分可以算一封「和解書」。報導旅行中的事是另一封信，是為保祿第三次前往格林多做準備的。

b. 四封信及其時間上的順序

、格林多後書可以分成四封信，順序如下：

1. 自我辯護一書：一·12 ~ 22；二·14 ~ 五·13；六·3 ~ 10。

2. 和解書：一·3 ~ 7，23 ~ 24；二·1 ~ 11；五·14 ~ 六·2，11 ~ 13；七·2 ~ 4，8 ~ 12；

再加上第八章（捐款）做結束。

3. 旅行報導書：（為準備保祿第三次前往格林多而寫）一·8 ~ 11；二·12 ~ 13；七·5 ~ 7，13

~ 16；再加上第九章做結束。

4. 自我辯護二書：十·1 ~ 十三·10。

全書引言：一·1 ~ 2。

全書終結：十三·11 ~ 13。

這四封信是否在時間上也能排出一個順序呢？我們可以有把握的斷定——和解書及旅行報導書寫在另兩封信之後，要問的是：那一封自我辯護書在先？

因為自我辯護一書還沒有提到保祿的第二次去格林多（參格後一·15），而自我辯護二書已多次提到第三次前往格林多（格後十二·14；十三·1），因此可以肯定一書在先，二書在後。

c. 每封信的歷史背景

根據格林多前書及後書中的各項資料，我們可以對保祿與格林多信友在公元五四——五七年間的來往得到一個輪廓，在格林多前書的結尾中，保祿已經提起為耶路撒冷的教會捐款，並給了具體實行的指示（格前十六・1-4），他想從馬其頓到格林多去，並在那裡停留一個時期（格前十六・2-7），然後把捐款帶到猶太去（格後一・15-16）；至於格林多前書及帶去這封信的弟茂德是否能在格林多把信中所提的誤會冰釋，我們不得而知。其時格林多信友收到了某些其他的信件，而造成一個新局勢，對保祿大為不利；至於保祿如何獲知這個新局勢？別人又如何中傷保祿，也不得而知。能確定的只是：有人引起對保祿宗徒職份的懷疑，他們並且設法把格林多信友引到自己的一邊去，於是保祿寫信為自己辯護，但該信收效似乎不大，後來他自己親自前往，發現多數的信友已經站到另一邊去了，他對這事非常難過（格後二・5-11；七・12）。他發現這一趟是白跑了，於是回到厄弗所，從那裡「流著淚」（格後二・4）寫了一封信，用極激動的語氣，向他的對頭表示自己的立場，這封「淚書」（格後十・1-13・10含了一部分）發生了一點作用，所以，保祿又能與格林多信友和解，很可能是弟鐸把這封信帶往格林多，並為保祿謀求和解。在他還沒有按他的計劃第三次前往格林多之前，先派了弟鐸去為耶路撒冷所收集的捐款。

d. 保祿在格林多的對頭

這些對頭到底是誰？他們似乎擁有很大的勢力，在格林多出現，把信友拉到自己那邊去。第二封

自我辯護書（格後十·十三章）中的對頭比第一封中的明顯，因此，我們可以找出他們的特點，再用第一封信加以補充。在第二封信中，我們要研究別人對保祿的中傷及保祿的自我辯護。

中傷的話語是對保祿而發，其實不針對他個人，而是反對他有宗徒的職份地位。他們認為他的舉止太軟弱：「因為有人說：他的書信的確嚴厲而又強硬，但他本人在時却軟弱無能，言語又空洞可輕」（格後十·10），保祿是個「拙於言詞」的人（格後十一·6）；在他身上看不出「宗徒的記號」（格後十二·12），所以，他們懷疑他的宗徒職份，「按一般宗徒的建立地方教會，對教會事務的安排，及其他具體上的事務，他都不在行，別的宗徒都不像他這樣，所以他也顯不出該有的魄力」（E. Kasemann），他這樣缺乏宗徒的權威，可見他不是真正的宗徒。這種中傷的出發點大概是對「宗徒職份」的了解不同，他們認為：具有這項職份的人，不該顯出低能、軟弱及受苦；却該顯出能力、奇蹟、卓越性。在新約中，「宗徒」這一頭銜是初期教會加給某些有特殊職務的人；但職務的內容不盡相同，大家的寄望已經超過了「宣揚基督」這項職責。讀了格林多前書會令人產生一個感覺：格林多信友原先只知道有保祿這樣的宗徒，格後的自我辯護書中指出，在那裡也出現了與保祿敵對、而自稱為宗徒的人。這些人既不是「十二」位中的，也不是「十二」位所派出來的，「保祿是宗徒」及「他們是宗徒」發生了衝突，因為大家對「宗徒職份」的了解不同，他的對頭宣揚「另一位耶穌」（格後十一·4），真假宗徒的區別便在於此（格後十一·13）。

保祿從哪裡取得他宗徒職位的合法性？並不是從他自己來的，「因為，不是自己舉荐自己的，那人可是可取的，而是天主所舉荐的」（格後十·18）；也不是由信友來的，因為他不需要向信友遞上荐書（格後三·1），也不需要由他們寫荐書；保祿的資格是由天主來的（格後三·5）；他是宗徒，是耶穌基督

督的僕人，因為他以工作、受苦、軟弱為主做見證（參格後四·7~16；十一·23~33）；另一方面，信友們本身就是荐書，證明他是一位宗徒（格後三·2~3）。

另外一項中傷是：保祿沒有讓格林多信友在金錢物質方面支持他。他的對頭不滿意他放棄這項權利，他們認為保祿不愛他的信友（格後十一·11），或者是他的詭詐（格後十二·16），他們認為他不接受格林多信友的支持，正表示他不在宗徒之列（格後十一·7~11；十二·13），因為接受支持也是「宗徒的記號」之一（格後十二·12）。

第三個論點是保祿「按血肉」行事（格後十·2），那是指：保祿的行事按血肉，不按聖神，他的對頭表示他們才是按聖神行事的人。保祿的自我辯護並不能完全把中傷的言詞反擊回去，不過他的對頭是些什麼樣的人可以由之看出；因為他們自稱是宗徒，是基督的宗徒（格後十一·13），所以保祿才指他們是「假宗徒」（格後十一·13），是「超等的宗徒」（格後十一·5；十二·11）。又因為他們自稱是「僕人」，是「基督的僕人」（格後十一·23），所以保祿說：「這並不希奇，因為連撒彈也冒充光明的天使，所以他的僕役也冒充正義的僕役」（格後十一·14~15）；保祿在格後十一·16~十二·10所寫的狂妄及誇耀，正是他們狂妄及誇耀的寫照，他們誇什麼？他們誇：是希伯來人，是以色列人，是亞巴郎的子孫，是基督的僕人（格後十一·22~23），他們還誇耀自己的能力及威風。保祿却按自己宗徒的職位誇耀自己的勞碌及辛苦、操心及軟弱。因為保祿特別提他所接受的啓示及歷史，所以，很可能他的對頭自稱有特別的啓示（格後十二·4），他們種種的自誇都想證明自己的可靠性，於是保祿才說：不是自己舉荐自己的人是可取的，而是天主所舉荐的人（格後十·18）。

這些中傷的言詞不但涉及保祿的宗徒資格，也涉及他所以是基督徒的本質，這個問題的核心部

分——涉及宗徒的資格及基督徒的本質——就是宣揚另一位耶穌，「不是我們所宣講的」（格後十一·4）。接著而來的自然是另一個神及另一個福音（格後十一·4），這節記道：「如果有人來給你們宣講另一個耶穌，不是我們所宣講過的；或者你們領受另一個神，不是你們所領受過的；或者另一福音，不是你們所接受過的，你們竟然都容忍了，真好啊！」（格後十一·4）照這樣來看，那些「假宗徒」、「超等宗徒」是外來的人，他們便是格後十一·4中「有人來……」所指的人，這節只提他們傳「另一位耶穌」，我們無法進一步看出這個宣講的內容，不過這個「另一位耶穌」的說法甚為奇特，W. Schmithals 說得有理，這個說法就是要引起人的注意，在專講自我辯護一書時，我們還要討論這一點。

這些對頭究竟是何許人？首先我們必須說：他們是基督徒（格後十·7），雖然他們的道理不和保祿的福音吻合，不過他們也宣揚耶穌（格後十一·13；十一·5；十二·11；十一·23），他們原來不住在格林多（格後十一·4），他們給自己加的榮銜：「希伯來人」、「以色列人」、「亞巴郎的苗裔」表示他們是猶太的基督徒。按照上面幾點，我們能否就斷定他們是「猶太化」的基督徒派——主張守梅瑟法律的呢？F. Chr. Baur 主張他們就是猶太化的基督徒，不過這方面還缺少證據，新派的 W. Schmithals 認為他們是格林多的諾斯提派，這項主張也不正確，因為耶穌之為救贖者並不是要按諾斯提派去懂，耶穌也沒有提出與諾斯提派相近的救贖學。

自我辯護一書的論題與「淚書」的主要相同，只不過特別強調宗徒職位及基督徒的本質，關於這點，保祿是用對比法寫出，一面是對頭的意見，一面是他自己的意見，他用這一方式解釋。

保祿面臨兩項由格林多傳來的毀謗，他首先解決「自我誇耀」（格後一·12-14），他的誇耀是由天

主來的，直爽而真誠（格後一・12），大家對於這點或是不了解，或是沒有完全了解，保祿則希望大家對他完全了解（格後一・13），因為他是他們的誇耀，而他們也是「在主耶穌的日子」的誇耀（格後一・14），「在主耶穌的日子」指出：保祿在他對信友的舉止上及誇耀上是向基督負責。

然後，保祿解決了「不可靠」這項毀謗（格後一・15~22），毀謗的起因是他常改變他的行程計劃，事實上，他真也改變了格前十六・5~9的計劃，但這項改變並不說明他「不可靠」，保祿在這裡並沒有打圓場或致歉，却仍指出基督，因了祂，天主的預許有了一個「是」的答覆（格後一・20）。基督徒藉聖洗被納入這基督的奧蹟（格後一・21~22），所以他們的行為也是可靠的，這是基督徒生活的基礎，保祿想用這點澄清格林多信友對他的誤會。

保祿也從不同的角度解釋他如何以宗徒的身份在工作，基督如何因了他的工作而顯示出來，天主給的使命如何得以滿全。他不像許多人似的兜售天主的道理，他宣道出於真誠（格後二・14~17），所以他不必向信友提出推荐書，因為信友本身就是他的荐書（格後三・1~3），他的資格不是從自己來的，而是出自天主（格後三・4~6）。

格後三・7~8好像一段插曲，把「屬神」的職務與「文字」的職務相比，把新約與舊約對比，看來這段的用意也在辯駁，保祿以解經的方式引用了出谷紀卅四・29~35，而按他的意思加以註解和糾正。這裡可以看出，分析這些辯駁的話有利於認識保祿的對頭。

特別醒目的是：保祿提出了舊約中有關梅瑟的這一段。這裡保祿以梅瑟為基督徒的借鏡，誰轉向天主（格後三・16），便能以揭開的臉面去看上主的光榮（格後三・18），以前只有梅瑟一個人獨享這份特恩，今天每個人都能得到；那時所欠缺的，今天在基督徒信友中都實現了，所有的信友都可以見到上

主的光榮（格後三・18）。

對梅瑟的態度指明了對舊約的態度。以色列民古今皆然，用帕子蒙面，看到的只是帕子，當時看到的是梅瑟臉上的帕子，今天也只看到「梅瑟五書」的帕子（梅瑟五書是會堂中公唸的）。對基督徒而言，舊約已經被揭開了（格後三・13-16），舊約引向上主的光榮，終極目標是「上主的光榮」（格後三・18），保祿的對頭認為猶太人所期待的「上主的光榮」要直接顯示出來，所以他們也相信自己能直接體驗這個像的改變，進而看到「上主的光榮」（格後三・18）。

保祿却指出：梅瑟見到上主的光榮是過去的事，已經消逝了（格後三・7, 10, 11, 13），並按第13節的意思，梅瑟自己也明白這點，所以才用帕子遮起自己的臉，免得讓以色列民看到；那易於消逝的光榮有個終結，所有舊約的僕人都像他一樣，掩飾舊約的過去性及消逝性；而基督却把帕子揭開，把終結顯示出來（格後三・14c），所以祂的宗徒與梅瑟不同，他們不必遮蔽什麼，也不必欺騙誰，而能坦白行事（格後三・12）。

保祿強調宗徒面對舊約職務所享有的自由（格後三・17・b）；因為舊約的法律引向死亡（格後三・6, 7），它的職務引向「定罪」（格後三・9）；新約的僕人不再是（引向死亡的）法律文字的僕人，而是（使人生活）神的僕人。

在末世論方面，保祿固然與他的對頭意見一致——末世因了基督而開始；但按保祿之意，人不能直接轉向「上主」，只能直接轉向「神」；不能直接看見「上主」的光榮，只能透過「神」享見這份光榮；不是看到「上主」的像，乃是藉「神」而來的變化（格後三・18），神便是未來滿全的抵押（格後一・22；五・5；羅八・23），未來的滿全還沒有完成，藉「神」的力量，革新實現在人的內心（格後四・16），

保祿在這裡不但舉出，「已經實現的」與「尚未實現的」，也舉出「可見的」與「不可見的」。

讀了以上的這段辯護，便能對第四章的背景先有個了解。宗徒的職務不由狡猾及隱瞞出發，而是在天主面前，把自己學奉給每個人的良心（格後四・1-2），福音固然能是被蒙住的，但只對那些被「今世的神」所蒙蔽的人（格後四・3-4）。耶穌基督的宗徒不宜揚自己，却宣揚耶穌基督是主（格後四・5），所以，負有宗徒職務的人，顯露出他們的軟弱及可憐相，宗徒越來越渴望永遠和主在一起（格後四・7-5・10），保祿提及末日的審判，其實他在信頭已經提過一次（格後一・14）。基於這點，他指出自己為「敬畏上主」所支配（格後五・11-13），在一切事上是天主的僕人（格後六・3-10）。

從自我辯護一書的種種跡象來看，保祿的對頭既不是「猶太派」的人，也不是「諾斯提派」的人。他們大概是猶太籍的基督徒，是流動性的宗徒，他們隨身帶了荐書，來到格林多。他們發現格林多是個宣傳道理的好場所，便宣佈梅瑟的時代又到了，人人可以直接看到「上主」及「上主的光榮」，格林多前書（特別是第十五章）已經把這個情況交代出來了。從這段背景可以了解保祿為什麼在自我辯護二書中指責他們傳「另一位耶穌」（格後十一・4），他們強調自己傳的那位才是唯一的、被舉揚的主；但事實上已經不是那位在世上曾生活過的、被釘死的耶穌。他們強調自己是這位「被舉揚的主」的宗徒，「宗徒的記號」便是顯奇蹟及顯示威能（格後十二・12），而不是卑賤、軟弱、一付可憐相。他們不知道，做為耶穌基督的門徒，必須常思念耶穌的死亡，以便自己能為別人帶來生命（格後四・10-12）；他們也不知道，在宗徒的軟弱上成就了基督的大能（格後十二・9）。

格後二・14-三・6也是自我辯護一書的一部分，是保祿和他的對頭在辯論，以下將按節解釋。

B. 解經部分

a. 格後二・14、17

14：感謝天主時常使我們在基督內參與凱旋的行列，並藉我們在各處傳揚認識基督的芬芳；

15：因為我們就是獻與天主的基督的馨香，在得救的人中是，在喪亡的人中也是；

16：但為後者，是由死入死的芬芳；為前者，却是由生入生的芬芳，對這樣的工作，誰够資格呢？

17：至少我們不像那許多人為利而混亂了天主的道理；我們宣講乃是出於真誠，出於天主，當着天主的面，在基督內。

保祿一開始光感謝天主，然後解釋感謝天主的理由，並且用了不同的、生動的比方。第一個比方是「凱旋的行列」，行列中的士兵高唱勝利之歌，這樣的場面在當時羅馬帝國境內十分普遍。在這裡，天主是凱旋者，祂在各個時代及地區中引領祂的宗徒參與這個行列；宗徒不是行列中的俘虜，而是士兵，他們佩戴了基督勝利的標幟，基督打勝了這場仗，所以，在宗徒宣道中發生力量的是基督的勝利。

接下去保祿用了一個對我們相當陌生的比方，天主藉宗徒啓示祂道理的「芬芳」，以致宗徒本身成了基督的「芬芳」，古代的人認為「芬芳」的氣味可以給予生命，也能置人於死地。給予生命的芬

芳是由天主來的，它的力量是如此的強烈，以致宗徒自身也成了基督的「芬芳」，他們發散天主的芬芳，介紹天主的生命，那就是說：藉天主在他們身上的生命力量，他們也能把天主的生命繼續傳給別人；不過，基督及祂的福音要求人類做一項決定，所以，「芬芳」的後果不同：喪亡的人——不願意接受福音，不願意由死亡的能力中釋放出來，他們得到的便是喪亡；得救的人——在信仰中接受福音，藉這股生命的力量而得到生命。

保祿問：「誰有這項能力？」答案在格後三·6十分清楚，我們在格後二·17已經能看出眉目，他個人對這個問題的答覆是肯定的，因為他的宣道出於真誠，宣道的基礎出於天主，宣道的核心是耶穌基督，並向天主負責。這便是他和「那些人」不同的地方，那些格林多的「假宗徒」（格後十一·13）渲染天主的道理，就像兜售貨品一樣。

b. 格後三·1-3

1.：我們豈又開始舉荐自己嗎？或者，難道我們也應該像某些人一般，需要給你們遞上荐書，或由你們寫荐書嗎？

2.：你們就是我們的荐書，是寫在我們心上，為衆人所共知共讀的。

3.：因為明顯地，你們就是我們供職所寫的基督的書信：不是用墨水寫的，而是以生活的主聖神；不是寫在石版上，而是在血肉的心版上。

保祿首先論別人對他關於「自我舉荐」的事，再論他的對頭隨身帶荐書來到格林多；保祿並不需

要這類荐書，因為信友便是他的荐書；不過，這個說法前後含有兩個觀點：一方面：信友是寫在宗徒心上的荐書；一方面：因為大家都能在信友身上看出他們是基督徒，所以信友本身就是這封荐書。基督是寫這封信的人，宗徒是祂的工具，這封信不是用普通墨汁寫的，而是用生活天主的神寫的，就是說：基督用聖神，藉宗徒，建立了格林多的教會。到此為止，語氣一轉，保祿把這個說法引伸出去，因為他提了「神」，所以聯想到寫在石版上的法律及一個新的、「心」及「神」的預許（耶卅一・31-32），把「法律」與「神」的對立再度提出來，藉這個轉接，繼續論一個新的約，同時也為4-6節鋪路，對立的部分是：「墨水——神」及「文字——神」。

C. 格後三・4-6

- 4.：我們藉着基督在天主前才敢這樣自信，
- 5.：但這並不是說：我們憑自己能够承擔什麼事，好似出於自己一般；而是說：我們所以能够資格，是出於天主，
- 6.：並且是他使我們能够做新約的僕役：這約並不是在於文字，而是在於神，因為文字叫人死，神却叫人活。

第4節的斷語又回到第2節，保祿把信友視為他的荐書，這份信賴是出自基督，是天主臺前的信賴。第5節回答了格後二・16的問題：「誰够資格呢？」保祿做了一個徹底的答覆：他之所以能够工作不是憑自己的力量，這份力量是從天主來的，這項天主的托付，使他自己覺得有本份做新約的僕

人，他相信先知的預許（耶卅一·31、32）在耶穌身上實現了。耶肋米亞已經提出了新舊約的對比，保祿更以「文字」及「神」的對比來註釋。「舊約」是「文字」，只是外表型式上的功夫，而「新約」是「神」，是寫在人心上的法律。第6節a與第3節密切相連，因為基督用「神」在人的心上寫下新的「救贖法則」——福音，所以，決定這項新的盟約的是「神」，祂在人心生活中、發生力量。準此，保祿說自己是這項新的「救贖法則」——福音的僕人。

4——6節a的結語是：「因為文字叫人死，神却叫人活」。這句結語解釋前面提出的對比，把新舊約的不同更明朗化了。舊約是文字，它叫人死；因為新約是神，所以它叫人活。保祿對他宗徒資格的自我辯護結果是引到註解新約上去了。新約異於舊約（格後三·14）的是：它不是「文字」，而是「神」，它的內容是「基督」，因為這一切都成就在對天主說的「是」上面；所以信友也只能夠透過基督朝拜天主，向天主答「是」（格後一·20），信友本身便是基督的信（格後三·3），這封信寫在宗徒的心上；換言之，「他宗徒的資格乃繫於他所做的工作」（R. Pesch），這封信是人所共知共讀的（格後三·2），這封信的內容便是對末世來臨的一項啓示。

新約的僕人認識這封信的內容——耶穌基督，這也就是他們在宣道中所註解的，所以，只有宣揚耶穌才是對新約的註解，哪裡有人宣揚耶穌基督，哪裡就寫下了（按保祿的比擬說法）基督的信（格後三·3），信友本身便是這封信，因為這封信是藉宗徒的宣道——註解耶穌基督而形成的（格後三·3）——教會的成立是由宣道而來，當然，這不僅是宗徒的工作，不僅是他工作的成果，而是「基督」的信，是寫在宗徒心中的信，保祿在這裡所說明的也能適用於整部新約：

宣講新約便是註解耶穌基督，宣道的目的在於建立教會。

(四) 耶穌基督的仁慈及基督徒該有的愛心——慈善的撒瑪黎雅人喻

(路十・25-37)

- 25：有一個法律學士起來試探耶穌說：「師傅，我應當做什麼，才能獲得永生呢？」
- 26：耶穌對他說：「法律上記載了什麼？你是怎樣讀的？」
- 27：他答說：「你應當全心、全靈、全力、全意愛上主，你的天主；並愛近人如你自己。」
- 28：耶穌向他說：「你答得對。你這樣做，必得生活。」
- 29：但是，他願意顯示自己理直，又對耶穌說：「畢竟誰是我的近人呢？」
- 30：耶穌答說：「有一個人從耶路撒冷下來，到耶里哥去，遭遇了強盜；他們剝去他的衣服，並擊傷他，將他半死半活的丟下走了。」
- 31：正巧有一位司祭在那條路上下來，看了看他，便從旁邊走過去了。
- 32：又有一個肋未人也是一樣：他到了那裡，看了看，也從旁邊走過去了。
- 33：但是有一個撒瑪黎雅人路過他那裡，一看見就動了憐憫的心，
- 34：遂上前去在他的傷處涂上油與酒，包紮好了，又扶他騎上自己的牲口，把他帶到客店裡，小心照料他。
- 35：第二天，取出兩個銀錢交給店主說：「請你小心看護他！不論餘外花費多少，等我回來時，必要補還你。」
- 36：你以為這三個人中，誰是那遭遇強盜者的近人呢？」

37：那人答說：「是憐憫他的那人。」耶穌遂給他說：「你去，也照樣做罷！」

A. 前後脈絡

這個比喻和法律學士的問題聯在一起，他問：應當做什麼才能得到永生？（25節）本喻要解答法律學士爲了顯示自己問得有理而提出的第二個問題：誰是我的近人？（29節）

首先要研究的有兩點：

1. 比喻與法律學士的第一問，及比喻做爲第二問的解答，這項組合是否本來如此？

2. 路十・25～37是否能和谷十二・28～34相呼應。谷十二28～34是不是路加寫這段時的基本資料？

其實這兩個問題彼此密切相關，不過解經學者通常分開來解答，有的學者以爲第一部分的爭論與比喻相連是原來就這樣的，換言之，路十・25～28與谷十一・28～34無關。按A. Schlatter的看法：路加把馬爾谷的章節暫置一邊，而引用了他特有（獨有）的資料來源，他有自己「取捨的理由」、「因爲，藉這段比喻指出：並不是法律學士與耶穌對法律的解釋不同，而是在實踐上不同，該不該愛近人根本不成問題；成問題的是：誰是近人。透過這個問題，由理論步入實際而涉及良心問題，把法律學士與耶穌立場的不同整個襯托出來了」。K. H. Rengstorf 強調：路加的記載與馬爾谷的及瑪竇的無關，「路加安排的對話與馬爾谷的完全不同：有不同的結構，不同的目的；法律學士向耶穌所發的問題不是理論性的（不像瑪竇及馬爾谷），而是有實踐方面的特性。問的人想知道：要繼承由天主威權而來的永生，該「做」什麼？在另外一處有個首領（瑪竇福音中：門徒）向耶穌發出了同樣的問題（路十八・

18)——指出天主在祂誠命中的旨意。不過，這裡的着重點稍微不同，因為法律學士通達事理，並沒有受教之意，只想試探耶穌，動搖耶穌的權威，所以耶穌讓他自己去回答這個問題」。J. Jeremias 也認為對話與比喻原來就是一體，他以為：「一般的看法把 25 ~ 28 節的核心集中在問最大的誠命（參谷十二・28 ~ 34；瑪廿二・34 ~ 40），其實不然。唯一有關係的是提了一下愛的雙重誠命，其他的含義並不在這個標題之下，耶穌很可能常發揮雙重誠命的中心思想」。

其他的解經學者則認為前後的組合是出於路加之手，A. Juelicher 認為：「30 ~ 35 節這段故事是路加從別的來源找來的：因為路加以為只提雙重誠命，顯不出基督徒的特色。按照路加的意思，耶穌不可能在這麼重要的事上能與隨便一位法律學士的意見完全相同；他們固然承認這兩條基本的誠命，但懂法不同」。R. Bultmann 也認為路加記的比喻部分是後加的。「因為故事的中心是無情的猶太人與慈善的撒瑪黎雅人的對照，所以，為了與引言部分 25 ~ 29 節相呼應而加入了 36 ~ 37 節算是「誰是我的近人」的解答。此外，我相信用一問一答來結束這一段是原來就有的，正如路七・41 ~ 43 及瑪廿一・28 ~ 31 一樣，否則按照這段的引言而論，這一問一答應該結論出：這位被強盜襲擊的人是——近人」。J. Schmid 表示：「路加的這一段是否出於另一個與馬爾谷記載平行的流傳？爭論與比喻放在一起是不是路加的編輯手法？在歷史上它們是否屬於一回事？這都是今天大家還在爭論不休的問題」。他自己的傾向是：組合是後來才做的，第一部分（25 ~ 28 節）取材於谷十二・28 ~ 34。「如果這兩段在合併上因了它們的異點而造成困難，那麼，另一方面，因了前後給予問題的答案完全一樣，要想加以區別也不容易。如果我們假定比喻是在流傳中與第一部分合併的，那麼它們的異點也就不足道了。路加所記——耶穌認可的經師答案正是谷十二・29 ~ 31 中耶穌自己所給的回答。至於法律學士不

問最大的誠命是什麼，却問得永生的方法是什麼，可能是受了「富少年」（路十八・18）這段的影響。在路加的記載中，把救贖的大道優先討論，這一點比馬爾谷清楚多了。不過馬爾谷的記載時間上還是在先，因為把耶穌與一位（有同感的）法利塞人（耶穌還誇獎了他）的對話改成爭論式的對話，這個可能性比反過來的可能性更大。如果說路加超越了馬爾谷的記載，這並不證明他把前後兩段等量齊觀，而只說明前後兩段就內容而論有連帶的關係」。

H. Greven 表示：「即使這個比喻是路加順「爭論」的語氣組合而成，按內容說，這項組合也十分恰當。如果比喻之前本來沒有特別的引言，有什麼能比「誰是我的近人」更適合於這裡的主題呢？」所以，按 W. Grundmann 的意見：「這還是不能下定論的問題——路加或他引用的傳統是不是把前後兩段組合在一起，或是二者本來就在一起自成一個獨立的單位」。

我們可以下怎樣的結論呢？看來這個比喻是後來才排在對話後面而同化了的。準此，我們提出幾個觀點：假定前（法律學士發問）後（比喻本身）原來在一起的話，那麼按上下文來看，在結論中（參37節a）這個落入強盜手中的人才該是「近人」；前段耶穌與法律學士的對話在28節已經告一段落，29節中法律學士的第二問是跨接到比喻上去的橋樑，看來也是路加編入的。我們可以問：為什麼這個法律學士只問及第二條誠命，而不問及第一條誠命呢？30節的開始也是路加的手筆，和路加其他的獨有部分一樣以「有一個人……」開始（參路十四・16；十五・11；十六・1，19；十八・10；十九・12），比喻的結論也是適應前段而寫的，37節b反映28節。

所以說，路十・25-28可能以谷十二・28-34做為藍本，並沒有其他特別的來源。準此，有下列幾點值得注意：路加對馬爾谷福音中這段的脈絡十分清楚，「因為他排的前後順序和馬爾谷的一樣」

(J. Schmid)，他把谷十一・28的開始放在路廿・39；把谷十二・34放在路廿・40做為撒杜塞人質難的結束。法律學士對自己問的問題所做的答覆正是耶穌在馬爾谷福音中對經師（論最大的誠命）的回答。我們還要注意：路加與馬爾谷所引用的申命紀六・5與七十賢士本的原文一致。這個回答出自耶穌口中，比出自法律學士的口更合情合理，因為，申六・5與肋十九・18的組合並不見於其他經書，W. Grundmann 在註解路加福音時提到：「這項組合在猶太傳統中，特別在與古木蘭派相近的十二族長遺囑中有類似的說法，所以也可能是出於經師的神學」。但我（作者）認為：這只能追溯到該書依撒加遺囑五章2節上去，不過這節中「愛上主及近人」的字眼實在令人看不出是申六・5及肋十九・18的合編結果。因為比喻中的主題是論「實踐」（A. Schlatter），所以，路加更動了前半部的對話，這裡不再像谷十二・28一樣問最大的誠命是哪一條，而問「我該做什麼才能得到永生」，這裡的問法與路十八・18字字相合；在路十八中耶穌以第二塊十誡板上的部分回答了問題（路十八・20）。實踐方面的字句在對話的結尾出現（路十・28），然後又出現在37節，所以37節b也該是路加的手筆。如果有人問：路加為什麼在廿・40與41之間將谷十二28~34這部分略去？我們只能這樣回答：這是為了「避免重複」（H. Schermann）。

B. 路加所引用的比喻本身

我們可以把比喻從原來的段落裡提出來，看成是一段路加所用的傳統。

a. 比喻的格式

問這個比喻在傳統中的隸屬關係，便是問這個比喻的格式。在路加所記的比喻中，凡是以「有一個人」開始的都是「譬喻」(Parable：指「個別事例爲主題的比喻——譯者」)(參路十四·16；十五·11；32；十六·1；8；十六·19；31；十八·10；14；十九·12；27)。本喻也歸於「譬喻」這個格式中，並且不難找出它的精義句。在以「有一個人」爲開始的比喻裡該注意比喻中人物的舉止行爲

b. 單項解釋

本喻中的故事一定是當時常常重演的事實。介於耶路撒冷與耶里哥之間是一條廿七公里荒涼艱險的山路，而且地勢陡峭。原來耶路撒冷標高海拔七五〇公尺，而耶里哥則是海拔下二五〇公尺，其間到今天還有強盜出沒，這些強盜也許是「流亡的宗教信徒，靠搶劫維生」(W. Grundmann)。他們搶了這個行路人外，也許因他反抗，而將他毒打一頓，扔下他半死半活的走了。

這是故事的前奏，字句緊湊，沒有廢話，看到這裡便可以斷定：這個落入強盜手中的人，若無人來救，必死無疑。G. Bornkamm 說得有理，這段故事有如是身歷其境的人所寫，它「的描寫生動而逼真，使讀者也有如身歷其境，自己好像也在場，眼睜睜地看到最初兩個人從旁邊走過去，也許他們有急忙趕路的理由，這項理由也許是值得原諒的。站在受難者是猶太人的立場，當一個撒瑪黎雅人走近的時候，根本不會有什麼期望」。

三個畫面前後緊緊相接，前兩個描寫得十分簡單，司祭及肋未人走過，看了傷者一眼，然後繼續趕路：這兩個人也是到耶里哥去的，耶里哥可以算是「司祭城」，這兩個人大概都在耶路撒冷盡了自己的職務，現在要回家去。

有的解經學者（像 J. Jeremias 在他的比喻一書中）想解釋這兩個人不救傷者的理由。K. H. Rengstorf 認為他們怕自己也落入強盜的手中。J. Jeremias 認為：「這兩個人把昏過去的傷者看成死人，按他們的身份，是不許摸死人的」。O. Knoch 認為：「這兩個人把傷者看成死人或垂死的人，按肋未紀廿一・1 誰摸了死人便是不潔，不潔的人必須經過一項很麻煩、很費時間的禮儀才能重新成為潔淨的，否則不許在聖殿供職」。

不過，上面的那些理由都還是假定，在比喻裡，對這方面絲毫沒有提到。這也是很自然的事，在這種情況下，每一個不願意幫忙的人，都不止有一個理由來解釋為什麼自己不「能」幫忙。但是我們不能說：「當時的聽眾對前兩個人走過去沒有幫助傷者毫不驚奇，因為，當時的司祭階級——高級人士反正是聲名狼藉」（O. Knoch）。這個說法其實不正確，因為這裡的兩個人只是用來做為對照，聽眾期望他們有所表示——可是他們沒有反應。透過這兩個畫面，故事進入高潮，先來了一位司祭，他不幫助；又來了一位肋未，也是一樣，到底是否會有一位肯幫助的人走過？

這樣的一個人終於來了，不過，並非聽眾所期待的，出乎意料之外，他是個撒瑪黎雅人。在耶穌時代，猶太人與撒瑪黎雅人還互相仇視，在公元前七二一年北國瓦解之後，撒瑪黎雅人多半被亞述人擄走，剩下的人與外教殖民者雜居，他們仍然信雅威，甚至在革黎斤山上建了一座聖殿，該殿後來為瑪加伯氏在公元前一二八年所毀。在耶穌時代，猶太人與撒瑪黎雅人之間的衝突仍十分尖銳；撒瑪黎雅人在公元前六、九年間，在一次巴斯卦節中，把人的骨骼撒在耶路撒冷的聖殿中，聖殿玷污了。

最後的一幕描寫得十分詳細，這個撒瑪黎雅人可能是個富商，他帶了貨物要到約旦河東部去，他看見了路邊的傷者，動了慈心，盡力救助他，用酒消毒，用油減輕痛苦，幫助復原，用隨身帶的布裹

傷，把傷者扶上自己用來駝貨物的牲口，帶到一家旅舍，小心照料他的飲食，因為他過些日子還會原路回來，所以把傷者托給店主，拿出兩個銀錢，這錢約合兩天的工資。

耶穌用來做結論的問話——「那三個人中，誰是那遭遇強盜者的近人呢」引起大家的討論，不過迄今沒有定論。J. Jeremias 的解釋也無濟于事他說：「這個問法的轉變並沒有很深的意義，這點不和諧只是表面的，不值得奇怪。「近人」這個字有「同伴、夥伴」的意思，誰把某人看成自己的夥伴，在舉止上，自然表現出，自己是某人的夥伴」。這個不和諧並不只是表面上的，它確實指出：比喻本身與路加的編輯之間到底有些出入。

我們首先要懂「近人」到底指誰，按今天大家的懂法多半指「和我們共同生活的人」，大家把本喻看做人與人相處之道的模範，這個懂法並不完全適合這裡的意思，因為，「這個字不是一般性的，而是指特定的近人」(H. Greeven)。H. Greeven 又為：「近人的原意出於距離上的觀點，換言之，強調要有人與人的接觸，藉此顯示福音要求的活動性」。

正如前面已經提過了，這是傳統本身與路加編輯之間的一點不和諧。法律學士的問題是：「誰是我的近人」(29節——路加編輯)，耶穌的問題是：「你以為如何？這三人中誰是落在強盜手中者的近人」(36節——傳統)，這個問題使我們聯想到債戶喻中的問法(路七·42b)，耶穌叫這個比喻的引發者自己回答這個問題(37節a)。

c. 比喻的精義句及含義

就像在債戶喻中一樣，本喻的精義句也在結尾的一問一答上，問的是：「這三人中誰是落在強盜

手中者的近人」(36節)，答案是：「是憐憫他的那人」(37節a)。在比喻的註解史上，特別是A. T. Cadoux, C. H. Dodd 及 Jeremias 三人指出：要了解比喻的原意，必須先認識當時的狀況。這個慈善的撒瑪黎雅人喻說出的動機是什麼呢？因為這個比喻和大部分的其他的比喻一樣，都是沒有固定背景被路加所接受而傳下來的，所以我們至多能從結尾的一問一答上去追溯(36~37節a)。按這一問一答的結構來看，原來說出這比喻的狀況可能與路七·36~50的債戶喻中的相似，在那個比喻中，一個罪婦用眼淚潤溼了耶穌的脚，她用口親脚，用香油傳抹。本喻的說出狀況可能是：耶穌向一個孤苦待援的人(可能是罪人)顯示了仁慈。耶穌乃用本喻說明自己的所做所為，藉以指出一個做為「近人」的人向待援的人該有的表示。

當然，所有的構想不過是假定而已。上面的假定可能性很大，本喻很可能與耶穌的某行為有關。本喻解釋耶穌的作為：這正是祂仁慈的行為，是祂的幫助，是祂施與的救援。如果我們採取這項假定，那麼，耶穌自己便是比喻中的人物，祂用本喻為自己做註解，其實這個道理也很可適用在別的比喻上，試看兩個債戶的比喻(路七·41~43)及法利塞人與稅吏喻(路十八·10~14a)。在本喻中，他解釋自己的作為，說明自己是「近人」，祂的仁慈便是天主的仁慈，如果這樣去懂這個比喻，那麼，下面這個基督教的流傳便不無道理——雖然該避免一個直接的寓意解法，它把仁慈的撒瑪黎雅人看成基督。無論如何，這比一些摩登的解釋法——本喻只是論人與人相處之道——要合理些。

C. 在路加編輯之下的本喻

我們現在看看路加的編輯手法，以便了解路加透過編輯手法所加的註解。

a. 上下緊接的脈絡

路加主要的編輯手法是組合，他把這段比喻與對話相聯，使該比喻有了新的型式，新的重點。這裡的比喻不再是個單純的「譬喻」，不再是我們按它的精義句所判定的，而是一個榜樣的說法，它提出了一個好榜樣，所以結論是：「你去，也照樣做罷」（37節b），本喻是要回答法律學士的問題：「誰是我的近人」（29節），答案是：「那憐憫受難者的人」，重心從耶穌的「作為」移到人人「作為」上去。

前面的對話引起了這項更動，路加把對話寫成爭論的方式，這可以對照谷十二・28／34看出來，比喻是耶穌在爭論中對法律學士的最後回答。

反過來看，「比喻」也更動了「對話」的結構，在比喻中明顯地可以看出：重心是「做」（37節a）這個字，這個字不但強調榜樣的意義（37節b），也影響了前面的對話，而且一開始就露出了線索（25節）。所以，谷十二・28中「一切誠命中哪一條是第一條呢？」的問法在這裡已經不太合適了，只有那位首領的問法（路十八・18）在這裡才合適，在28節對話結束時又提出「做」這個重點。所以說，前後的焦點都集中在「做」上。耶穌與法律學士的分歧點並不在於「知」，我們可以斷定：這位法律學士與那位官領（路十八・20）一樣，對誠命瞭如指掌，所以耶穌讓他自己說出這條雙重誠命。路加的寫法指明耶穌與法律學士的區別，也就是基督徒與猶太教徒該有的區別是在於「行」，在於實踐上主的旨意。所以，比喻對「誰是我的近人」（29節）這個問題的回答是：「是憐憫他的那人」（37節a），換言之，是那個以行為幫助別人的人，才算滿了誠命：「愛人如你自己」（27節）。

b. 一般性（大段落中）的前後脈絡

路十・25～十一・12 具有「要理的格式」（O. Knoch），向基督徒提出三大指示：

第一：愛天主愛人的誡命（路十・25～37）；

第二：聽天主聖言的必要性（路十・38～42）；

第三：正確的祈禱（路十一・1～13）。

「這樣耶穌受天父之托，啓示給自己的人的那些事（路十・21～24），托付他們繼續傳下去（路十・1～20）」（O. Knoch）。所謂的「要理格式」的三點是將這一啓示加以描寫。準此，可見榜樣是對基督徒說的：「你去，也照樣做罷」（37節b），因為，愛的誡命與永生有關，所以要加以實踐；「近人」的定義並不重要，重要的是用助人的慈愛行為來滿全這條誡命。

（五）耶穌基督的道路——我們該跟隨祂（谷十・32～34）

A. 引言

馬爾谷對耶穌基督的言行、死亡、復活所加的大標題是：「天主子，耶穌基督福音的開始」（谷一・1）。不僅因為原文上有「天主子」的字眼，而且因為聖史接受了傳統的原始資料，特別要陳述這一點，他整部福音的結構便是以宣報「耶穌基督是天主子」為中心。尤其是：天上的聲音說祂是天主子（谷一・11；九・7），某次有個人也稱祂為天主子（谷十五・39），在馬爾谷福音的序言之後（谷一・

1~8) 可以分成三大段落：

谷一·9~八·26；

谷八·27~十·52；

谷十一·1~十六·8；

在前兩段中各含一次「天主子」的宣報，最後一段的意義也由「天主子」的宣報而決定。

耶穌在約但河受若翰洗禮這段記載(谷一·9~11)藉天主的聲音昭示耶穌爲「子」——「你是我的愛子，我因你而喜悅」(谷一·11)，完成了這段記載的目的，詠二·7也有「你是我的愛子」的說法，使我們想起以色列國王受封，用這說法表示國王是天主所揀選的。不過，這裡並非詠二·7的意思。天主並不是現在才收耶穌爲子，「你是我的愛子」並不是一個「過繼」的說法或表示，因爲，耶穌原來一直都是天主的愛子，該句的重點在於：「我因你而喜悅」，那就等於說：「我特別選派了你」，這表示：天主給予耶穌特別的使命，這項使命便是以天主子的身份，或天主的身份，把天國的奧秘啓示給人類。

「子」的使命便是宣揚天國的福音(谷一·14；參谷一·38)，並召叫門徒跟隨祂(谷一·16~20)，由其中特別選出十二位(谷三·13~19)，派遣他們出去(谷六·7~13)，祂處處在言行上顯示自己的「全權」(谷一·22，27；二·10)。

馬爾谷福音的第一大段又可分成三部分，它們「都以描寫耶穌的某些行動及召選門徒，或以派遣門徒外出做爲開始，而以人的缺乏信心爲結束(谷一·14~三·6；三·7~六·6a；六·6b~八·26)」(E. Schweizer)。處處顯示出：民衆，對頭，甚至祂的門徒都看不透祂因天主子身份具有特別權柄的這項

啓示。馬爾谷故意在第一大段的結尾寫下治癒瞎子這個奇蹟（谷八・22~26），他的意思和E. Schweizer的想法大概一樣，要指出：「在歷史耶穌的身上實在無法令人看清、事實上究竟發生了什麼事？只有生活天主的奇蹟可以使盲者復明」。

天上的聲音使耶穌的受洗進入一個高潮，同樣，天主的聲音把山上顯容一節（谷九・2~8）引入高潮——「這是我的愛子，你們要聽從祂」（谷九・7），與谷一・11不同的是用了第三人稱，不再是對耶穌而發，却是對三位特選的門徒而發，指明耶穌的身份；換言之，這節的重點是放在聽眾的身上，重要的是：「聽」耶穌的話，「聽從」祂的話。順着這個意思，在接下去的第二大段中指出了福音的核心。

第二大段的開始是伯多祿認主為默西亞（谷八・27~30），伯多祿以門徒代表的身份發言，當時只有門徒在信德中認明了這項奧秘，耶穌不否認伯多祿說的：「你是基督——默西亞」（谷八・29）；不過，耶穌以預言人子要受難、死亡、三天後復活（谷八・31）來糾正門徒對「默西亞」的觀念，緊接着的還有兩次受難及死亡的預言（谷九・30~32；十・32~34），這三次預言都集中在第二大段中，特別是要教訓祂的門徒（尤其在谷九・31中），在第一大段中的教訓多半是對民衆說的。

這裡還有它附帶的意義，聽耶穌的話不是信了就算，還要實地跟隨耶穌。所以「跟隨」這個字的意義在這裡不比尋常（參八・34；九・38；十・21，28，32，52）。第二大段用治癒瞎子的奇蹟（谷十・46~52）作為結束，不但記載瞎子後來能看見了，而且也貼合這大段的主題，說這位瞎子復明之後，「在路上跟着耶穌去了」（參谷十・52）。

谷一・11是「天主教父」向子發出聲音，谷九・7是「天主」向聽眾發出了呼聲，而谷十五・39却

是一個「人」發出的心聲。這絕不是一個偶然的事件，在整部馬爾谷福音中只有他一個人說耶穌是天主子，而且他是個外邦人，他竟說了：「這人真是天主」（谷十五・39），這項宣佈中「真」這個字可以和我們禮儀中的「阿門」比美，這位百夫長證實了發生的事，並同化在這個事件之中。這件事實便是「耶穌的死」，他要證實這些事，說出了自己的信仰：這人真是天主子！聖史指出：在耶穌死後，能浸潤在這件史實之中，才能認出耶穌世上的生活實在是天主子的生活。

第三大段一開始是耶穌榮進耶路撒冷（谷十一・1-11），在耶路撒冷城要成就人子的受難——這在第二大段中已經預報了（谷八・31；九・31；十・32-34），在這第三大段中也含有一項宣報：

「賀撒納！」

因上主之名而來的，應受讚頌！

那要來的我們祖先達味之國，應受讚頌！

賀撒納於至高之天！」（谷十一・9-10）

可是，那群歡呼讚頌、把耶穌進城看成是默西亞的來臨、是默西亞王國的破曉的人們根本不懂究竟是怎麼回事，這在接下去的淨殿（谷十一・15-19）一事中特別明顯，馬爾谷還故意把詛咒無花果（谷十一・12-14）這段及枯樹下的談話（谷十一・20-25）也編在一起，接下去（在受難週中）的幾段爭論更是一看便懂。引起爭論的人都是民衆中的領導份子：

谷十一・27-33：公議會的人質問耶穌的權柄；

谷十二・13-17：法利塞人問納稅問題；

谷十二・18-27：撒杜塞人問復活的問題；

谷十二·28-34：經師問第一條誠命。

民衆的領導階級固然懂得「惡園戶的比喻」是指他們而說的，不過這只是一項了解，並非出於信仰，所以，他們一心想逮捕耶穌（谷十二·12）。

在耶穌最後的訓言——預言末世（谷十三·1-37）下面就接着苦難史，不但民衆拋棄了祂，民衆的領袖們把祂交付給羅馬官，交給外邦人爲釘死祂（谷十四·1）；而且在十二位宗徒中竟有一位出賣祂（谷十四·10）；三個特選的門徒居然不能和祂一同醒寤一小時（谷十四·37）；伯多祿否認了祂（谷十四·66-71）；耶穌死前在十字架上大呼道：「我的天主！我的天主！你爲什麼捨棄了我？」（谷十五·34）。祂如此走完了祂的道路，以天主僕人的身份受了苦難，用祂的生命爲衆人做了贖價（谷十·45）。祂的死固然使人們跌倒，並如先知所說（匝十三·7），門徒要四散（谷十四·27），但復活後的「主」要先到加里肋亞去（谷十四·28及十六·7），他「不再是歷史上的耶穌，而是復活了的那位，祂便是天使所宣報的；不再停留在死亡之中，却要先到加里肋亞去；祂要求門徒跟隨祂，藉以認清一切、了解一切」（E. Schweizer）。

B. 預報受難及復活（谷八·31；九·30-32；十·32-34）

在馬爾谷福音的第二大段中共有三次預報受難及復活，谷八·31的預報是在「伯多祿認主」之後，承上啓下，它的原文是：

耶穌便開始教訓他們：

人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，

且要被殺害；但第三天以後必要復活。」（谷八・31）

谷九・31的預報介於「治好附魔的兒童」（谷九・14~29）與「天國中誰最大」（谷九・33~37）之間，它的原文是：「他們從那裡起身，經過加里肋亞；耶穌却不願叫人知道。

因為那時他教訓他的門徒，給他們說：

人子將要被交在人手中，

他們要殺死他（譯者直接由原文譯出——譯者）；

被殺以後，過了三天，他必要復活。

門徒却不明白這些話，又害怕詢問他。」（谷九・30~32）

第三次預報介於「百倍賞報」（谷十・28~31）與「載伯德二子的要求」（谷十・35~45）之間，谷十・32~34的原文是：

「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前面走，他們都驚奇，跟隨的人也都很怕。

耶穌又把那十二人帶到一邊，開始告訴他們那將要臨到他身上的事：

看！我們上耶路撒冷去，人子要被交於司祭長和經師；他們要定他的死罪，要把他交給外邦

人；

這些人要戲弄他，唾污他，鞭打他，殺害他；

但三天以後，他必要復活。」

有一點十分突出：三次預報都是向門徒說的（參谷八・31；九・31；十・32），這正是在指出第二大段

的主題——對門徒的教訓。

如果我們說福音內各處的引言只是聖史的編排工夫，那麼我們要問：這三次預報是否屬於編輯手法？答案是否定的，因為我們可以追溯出一個原始的型式，其特點是具有「一致性」：耶穌三次都自稱「人子」（參谷八・31；九・31；十・33）；兩次提到人子要被「交付」（谷九・31；十・33）；三次都提到人子要被殺死（谷八・31；九・31；十・34），「第三天後要復活」更是字字相合，三次預報中最具原始型式的是谷九・31，這節由三行構成：

人子將要被交在人手中，

他們要殺死祂，

被殺以後，過了三天，祂必要復活。

這個基本型式（尤其是「被殺以後」這個詞可以省略）看來似乎是個簡短的受難史，或者說是受難史最早的模式，不過，其他的特點卻又指出：這項預報可能是獨立的說法。第一行的說法相當咬文嚼字，這在阿拉美語中比希臘文或德文中看得清楚，被動語氣「被交付」暗指這是天主的作為，天主把人子交在人的手中，受難史中記的是大司祭、長老及經師把耶穌交給比拉多（谷十五・1）。第二行是「他們要殺死祂」，可以對照受難史中「釘死十字架」一節（谷十五・13～15，20，24～25，27）；「過了三天」的說法在聖殿中的訓言（谷十四・58；十五・29）也出現過。不過，在復活的報導中却没有提起，在這裡記的是「祂必要被喚醒」（在一般中文聖經譯本中均直譯為復活——譯者）（參谷十六・6；十四・28），而不是「祂必要復活」，所以說：這三次預報並不是受難史最早的模式，不是像有人說的在「事後預言」（*Vaticinium ex eventu*），而是道地的耶穌的話，隱隱地透出：祂將要受難及復活。

另外兩處的預報（谷八・31及十・33、34）在語氣上稍有更動，把原句的意思交代得更清楚。在第一次預報（谷八・31）中用了「必須」這個字眼來描寫天主的行爲——「人子必須受許多苦。」也許是在引伸依五三・3「被人遺棄」的意思。這第一次把交付的「人」都數出來了：「長老」、「司祭長」及「經師」，這是指判了耶穌犯罪的公議會，這樣暗示了受難史（參谷十四・53、64）。

第三次預報的暗示則更明朗化，提到公議會，它把人子交付，提到大司祭及經師，他們判了耶穌死罪（參谷十四・64）；被交付給外邦人（參谷十五・1）；外邦人要戲弄祂（參谷十五・20）；唾污祂（谷十五・19）；鞭打祂（參谷十五・15）。馬爾谷給這段加上的引言已經開始暗示，引言第一句話就提及耶穌與門徒上耶路撒冷去，祂在前面走，跟隨的人既驚奇又害怕。「告訴他們那將要臨到祂身上的事」是祂向十二宗徒所要說的一個撮要，然後才說出第三次苦難預報，而以：「看！我們上耶路撒冷去」這句話開始。

在這一段中值得我們注意的是：這裡不再是對門徒的教訓——像前兩次一樣，而是實際步上死亡及復活的道路——上耶路撒冷去，祂並不孤單，祂在前面走，門徒們跟隨在後面，聖史的用意在這點出「跟隨耶穌」的意義何在，那無非是：跟祂走受難、死亡、及復活的道路。

這樣看來，第三次預報並不是一個後來再詳述的受難史的縮寫，而是指出：耶穌在前面走，門徒在後面跟隨（參谷十四・28；十六・7）。

C. 谷十・32、34與第十章的關係

馬爾谷爲什麼在此特別強調「跟隨耶穌」呢？這個問題只有看了第十章全章之後才能回答。

在全章引言（谷十・1）之後，馬爾谷收集了許多原始資料中的單項報導，它們的順序如下：

離婚問題（谷十・2～12）；

祝福兒童（谷十・13～16）；

富少年及百倍賞報（谷十・17～31）；

載伯德二子的要求（谷十・35～45）；

看了這個編排，我們可以說：按型式也好，按內容也好，都是各有論點，馬爾谷一定有一取捨的標準把這些個別資料收集在一起，我們若把每段主題稍微過目，便能發現編輯的基準了。

第一段論離婚（谷十・2～12），進而論婚姻，離婚破壞了婚姻，馬爾谷把這段做為對門徒的教訓，所以加了漂泊語（參路十六・18；瑪五・32）。

第二段中耶穌責斥了門徒，收納了孩子們，並說了一句在瑪竇福音（瑪十八・3）中也有的話：「誰若不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去」（谷十・15；參若三・5）。祂降福了兒童，並為他們覆手，這樣一來，「孩子」及「成為孩子」的意義就更明顯了（谷十・13～16）。

第三段由三部分組成，第一部分按型式來看是「召徒」的記述，只是結果和其他地方不同，因為被召的人沒有跟隨耶穌，原因是：「因為他有許多產業」（谷十・22），這樣一來，產業所帶來的危險躍入了門徒的眼中，以致他們驚奇地問道：「這樣，誰還能得救？」（谷十・26）耶穌回答道：「在人不可能，在天主却不然，因為在天主一切都是可能的」（谷十・27）；接下去伯多祿又以門徒代表的身份發言，提及他們捨棄一切跟隨了耶穌（谷十・28），耶穌保證他們要百倍受賞，並得永生（谷十・29～30）；最後一段（谷十・35～45）載伯德的兩個兒子貪求耶穌在光榮中的左右座，答覆是，天主不願公佈誰能

得左右座（谷十・35、40）。這個問題引起了公憤，於是耶穌說：大小在於服務，就像祂不是來受人服侍，而是來服侍人的，並交出自己的生命，做大眾的贖價（谷十・41、45）。

總結起來，這些主題是：婚姻，兒童，財富及貧窮，權力及服務。這樣，我們一來可以看出前後的相關性，二來也可以知道重點的所在。

按寫法來看，這章實在是基督徒的家規，是初期教會的要理，在幾件重要的事上，給基督徒提供行爲的法則，馬爾谷把第三次預報插在中間，並且處處影射受難史，強調跟隨耶穌，那麼他的意思該是：基督徒的生活要以這些指示爲標準，並且更要跟隨耶穌走苦難死亡及復活的道路，把「指示」在具體的生活中實踐出來。馬爾谷把耶穌寫成這樣的一個人——祂的道路是受難及復活的道路。同理也適用於信祂的人身上，他們不該驚奇害怕地跟隨祂，因為祂已是復活了的主，祂在前面走（參谷十四・28；十六・7）。

（六）耶穌基督——聖言成人（若一・1、18）

A. 若望福音引言

若望福音屬於福音這一類，若望很熟悉這個文學類型，他的作品和對觀福音一樣具有該類的特徵，若望所記的也在耶穌世上生活的範圍之內，他也引用了先有的傳統，不過這些資料與對觀福音的資料來源不同，而且不容易鑑定。若望福音的主旨也是「宣揚基督」，他用「歷史陳述」的方式來宣揚，在這部福音中尤其顯示了福音的具體性：兩次（若十九・35及廿・31）直接向聽眾（讀者）發言，這

是對觀福音所沒有的。若望福音宣揚福音的特色也包含在福音的一般特性中，它指出了若望福音與對觀福音的共同點：在耶穌世上生活的範圍——祂行的奇蹟，祂講的話——之內。

讀了對觀福音，再看若望福音一定會感到性質大不相同，從下面兩個極端特別容易看出來：

若七·53—八·11：「憐憫淫婦」這段似乎原來不屬於若望福音，所以有人稱之為：若望福音中的「對觀福音段落」。

瑪十一·25—30及路十·21—24：「耶穌稱謝天父」這段被人稱為：對觀福音中的「若望福音段落」。

可見若望福音與另三部福音實在有相當大的差別。

若望福音中耶穌生活的「框架」（此詞的特殊意義請參照本書第二章）和對觀福音的不盡相同，若望異於瑪竇及路加，他沒有記耶穌公開露面前的歷史，他以一段序言（若一·1—18）來開始他的福音，這段序言有「入門」的作用，立刻把後面要記的交代清楚。

對觀福音記耶穌先在加里肋亞工作了一段時間，然後才步上（儘有的一次）往耶路撒冷的苦難之路。看若望福音使我們覺得耶穌常在加里肋亞與猶太之間南北奔波。將對觀福音所說綜合起來，耶穌的公開活動不到一年。若望福音却指出其間至少是三年，特別是祂參加一年一度的巴斯卦節就交代得够清楚了（若一·13；五·1；六·4；七·2；十·22；十一·55）。

若望福音把耶穌的苦難記載得十分詳盡，這是它與對觀福音最大的相似點，然而其間還是有區別；若望在苦難史之前放了四章耶穌的訣別語，這四章在整部福音中有重要的意義。在對觀福音中，只有路廿二·14—38勉強可以和它對比。對觀福音中的「淨殿」（谷十一·15—18；瑪廿一·12—17；路十九·

45~48)緊接在耶穌榮進耶路撒冷之後；若望却把「淨殿」這段放在前面(若二·13~17)。建立聖體的事若望沒有記載(參谷十四·22~25；瑪廿六·26~29；路廿二·15~20)，可以與對觀福音中最後晚餐中成聖體語相當的是若六·51b~58諸節。若望所記耶穌死日也與對觀福音的不同，對觀福音記耶穌死於巴斯卦節，若望則記耶穌死於巴斯卦節的前一天。

再按內容來看，彼此也有很大的出入，如果是報導同一奇蹟，若望所記的就與對觀福音的不盡相同。對觀福音固然記耶穌在不同的情況中顯示祂的大能，援助有困難的人(尤其在馬爾谷福音中)；不過多次叫被治好的人不要宣揚出去。若望共記載七個奇蹟，它們的目的都是：「爲彰顯天主的光榮，並爲叫天主子在此受到光榮」(若十一·4)，使人明白：不信的人自己招來審判(若三·18)。準此，這些奇蹟都是很有份量的：

若二·1~11：加納婚宴中，「幾缸」水變成了酒；

若五·1~9：一個「卅八」年的癱者被治愈；

若九·1~7：一個「生來的」瞎子復明；

若十一·1~44：一個死了「四天」，開始「腐爛」的人復活起來；

對觀福音中也有的則是：「增餅奇蹟」及接下去的「步行海面奇蹟」(參若六·1~21及谷六·32~52)；「治好葛法翁王臣的兒子」(參若四·46~54；路七·1~10)都是共有的。

在彼此共有的奇蹟中仍然可以發現區別。如在增餅奇蹟中，若望把奇蹟的重心集中在耶穌一個人身上，耶穌看到了民衆的需要，祂自己便分餅及魚，使大家吃飽；在對觀福音中，這個奇蹟是門徒引發的，分餅給大家的也是門徒。

「步行海面」的奇蹟中有一句字字相合的話：「是我！不要害怕」（若六·20；谷六·50）；不過若望的意思偏重在耶穌把「自己」啓示出來，馬爾谷則用來描寫門徒的迷惘。

若四·46-54可以和路七·1-10互相對照，重點都落在王臣的信仰上，而不在被治好的那位身上（若望記——他的兒子；路加記——他的僕人），所不同的是：若望描寫了信仰之路——由空洞的信仰成為充實的、對耶穌的信仰，耶穌的話有治病的能力。

要注意的是：若望把所有的奇蹟都稱為「記號」（中文思高聖經譯本中譯為神蹟或奇蹟——譯者），它們的共同點是：奇蹟的意義不在本身，而是超越了它的本身：它們指出耶穌給人導來的是什麼。如復活拉匝祿的重點不是那時有許多巴勒斯坦地方的人死了，其中一個名叫拉匝祿的却復活了（若十一）。復明瞎子的奇蹟也不只是要記：當時許多瞎子中的一個能够看見了（若九）。當時其他饑餓的人一定還有不少，但是只有這五千人享受了增餅的奇蹟而吃飽了（若六·1-13）。上述的三個例子特別顯示「記號」的特性，因為耶穌自己闡明了它們的意義。耶穌說「復活死人」的意義是：「我就是復活，就是生命；信從我的，即使死了，仍要活著；凡活著而信從我的人，必永遠不死」（若十一·25-26）。不過，這裡的「生命」與拉匝祿重新獲得的生命不同，它們出自不同的領域：地上的領域及天上（神性）的領域，地上的領域是天上領域的「記號」；類似的比法也可以應用在「復明瞎子」的奇蹟上，路上的乞丐瞎了眼，「為叫天主的工作在他身上顯揚出來」（若九·3），使他復明這項奇蹟的意義正如耶穌說的：「我是為了判別，才到這世界上來，叫那些看不見的看得見；叫那些看得見的反而成為瞎子」（若九·39）：這裡又提出兩種瞎法，地上的領域做了天上領域的「記號」。耶穌說增餅的意義在於：「我就是生命的食糧」（若六·35），特別在這裡，兩個領域的不同顯得十分

清楚，同時使信的人因而能了解天上（神性）的領域（若六・68）。

治癒王臣之子的奇蹟指出一條信德的道路，這位王臣在開始請求醫好他的兒子時，只信賴耶穌顯奇蹟的能力，耶穌對他說：「去罷！你的兒子活了」（若四・50）；這時王臣信了耶穌的話，步上漫長的歸程；除了耶穌的一句話，別的什麼也沒有，在路上接到了僕人的通報，他的兒子活了，他才體驗到耶穌說的話是真理，具有神的力量，明白了這點之後，才有了完整的信德：「他和他的全家都信了」（若四・53）。

在「瞎子復明」的奇蹟（若九）裡也是一樣，在奇蹟發生之後瞎子才有了信德，他甚至在法利塞人盤問他時，承認耶穌是位先知（若九・17），所以他們把他驅逐出去，耶穌對他的啓示後來才成就（若九・37），復明的瞎子說：「主，我信」，遂俯伏朝拜了耶穌（若九・38）。

在加納婚宴中（若一・1-11）耶穌變水爲酒，昭示了祂的光榮，使門徒信從了祂（若一・11）。

多默曾俯伏在耶穌面前說：「我主，我天主」（參若廿・26-28），因為祂見了復活後的主。如果有了一個人的體驗，信從耶穌，俯伏在祂面前，那麼就不必有「記號」了——奇蹟也好，訓言也好。撒瑪黎雅人起先也是因了一位婦人的見證而信的，可是在他們自己認識耶穌之後，就說：「現在我們信，不是爲了你（指這位婦人）的話，而是因爲我們親自聽見了，並知道他確實是世界的救主」（若四・42）。

我們若比較「耶穌的話」也能看出一些異點：在對觀福音中，我們可以看到許多個別的話語，排在一定的順序裡；這些順序，有的是福音前就定型了的，有的是福音編者所排。在若望福音中却能看到耶穌的長篇大論，而且自成一體；往往先是對談，然後耶穌獨自說下去。在對觀福音中還能看到不

屬於同一文學類型的單句前後相連。在若望福音中，耶穌的話具有內在的一貫性，使人看不出來耶穌的話在那裡止住，福音編者的話在那裡開始（參若三・13-14）。在對觀福音中，比喻最能代表耶穌言論的典型，比喻的內容都受材於大自然及日常生活，都在說明天國近了，要聽眾快點做決定。在若望福音中，也有所謂的「比喻」（若十・6；十六・25），但具有另外一個意義，是一種圖象語，把耶穌的意思用圖象說出來。

在若望福音中，耶穌的話都有一個主要的內容：耶穌的自我啓示——祂是天主派到世上來的。馬爾谷福音特別提出的「默西亞的奧秘」在若望福音中則無蹟象可尋。對觀福音所有的「伯多祿認主」（參谷八・27-29）這一類記載，在若望福音中亦付闕如。在若望福音中，一開始就說耶穌是基督，是天主子，到世上來教人的，這正是若望論基督的獨有語氣，沒有置疑的餘地，它們引出一個默想的主題，清楚地交代出：耶穌究竟是誰，祂為人類帶來了什麼。若望福音多次提出「記號」這個字（參若六・9；九；十一），然後再加發揮。

若望福音中的「我語」式尤其值得注意：

「我是食糧」（若六・35，41，48，51）；

「我是光」（若八・12；九・5）；

「我是門」（若十・7-9）；

「我是牧童」（若十・11，14）；

「我是復活及生命」（若十一・25）；

「我是葡萄樹」（若十五・1，5）；

它們多半在很重要的地方出現，或者充做某段話的背景而不明說出來（參若四）。「我語」有時做一段話的高潮點（若六·22——十·1——十一·20——十四·1），或者做為一段話的出發點（若八·12；十·11；十五·1）。

食糧、光、生命、真理……都說明耶穌給人帶來的啓示，證實耶穌給人類的恩賜。食糧、光、生命、真理都是日常生活中的事物，在這裡，用它們來指點人類為自己的生命所該追求的事物；耶穌的話取材於大自然，但給了一個更深的意義——做為「記號」（參若六·26）——指明耶穌是何許人，帶來了什麼。這些觀念最後都引到「生命」這個觀念上去，耶穌是生命的根源（若五·26）；祂便是生命（若十一·25；十四·6）；祂能賜與豐富的生命（若十·10）。因此，以上的圖象語都在強調：「我是」，所有的賓詞都在引伸這個「我是」。這些圖象語該懂成「獨一無二的」，不是隱喻的，也不是寓意的。

此外，在若望福音的圖象語中「我是」的說法要懂成「絕對」的「我就是」（至少在若八·24；八·28；十三·19中是如此），它不需要任何賓詞，因為它本身的型式已經說明了一切。另一方面我們可以把它與舊約中的「我是雅威」互相對照，把它看成是新約中的「啓示」方式。在舊約中，天主多次用「我是雅威」來宣示自己的本質及旨意；在若望福音中，天主透過耶穌把自己啓示出來，在耶穌以絕對的口吻說：「我是」的時候，首先所啓示的不是自己，而是「父」。舊約中天主只把自己啓示給先知，再由先知啓示給民衆；在新約中，天主的啓示直接顯示在「耶穌成人」上面，耶穌便是天主的啓示，耶穌也證實自己與天父的合一性，這一點，在各處稱呼的一致性上可以看出來。

第四部福音的終極目的是：「這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信

的人，賴他的名獲得生命」（若廿·31），這一段的前半部也包含了對觀福音的目的，後半部則指出若望福音的特色：在信德中接受生命。若望福音好像一口井，信的人能在这口井中汲取「生命的活水」（若四）。一切都是為「現在」立定的，主「現在」在祂的信友中發生作用及說話。很自然的，這點也是對觀福音的精神，對觀福音不只是為介紹耶穌在某時某地說了某句話做了某件事，而是要以耶穌的言行來爭取人心。若望福音在這點上所具有的程度不同，因為它所接受的傳統已經有了一個重鑄的過程，映射出神學的思潮。一切都是為「現在」而立定的，這點在「記號」及「言論」上很容易看出來，若望宣揚「現在」的基督，在這項「現在」的宣道中所生活的是我們按時間觀念所說的：「耶穌過去的世上生活」。

「序言」及序言中的歌詠：

原文：（若一·1-18）（若干部分由譯者按原文更動——譯者）

1. 在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。
2. 聖言在起初就與天主同在。
3. 萬物是藉着他而造成的；沒有一樣不是由他而造成的。
4. 凡受造的，在他內有生命，這生命是人的光。
5. 光在黑暗中照耀，黑暗却没有接受他。
6. 曾有一人，是由天主派遣來的，名叫若翰。
7. 這人來，是為作證，為給光作證，為使眾人藉他而信。
8. 他不是那光，只是為給那光作證。

9. 那普照人的真光，正在進入這世界；

10 他已在世界上，世界原是藉他造成的；但世界却不認識他。

11 他來到了自己的領域，自己的人却没有接受他。

12 但是，凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。

13 他們不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的。

14 於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。

15 若翰爲他作證而呼喊說：「這就是我所說的：那在我以後來的，成了在我以前的，因為他原先我而有」。

16 從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。

17 因為法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却是由耶穌基督而來的。

18 從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身爲天主的，他給我們詳述了。

一般都稱1~18節是若望福音的序言，如果我們只把它懂成「引言」或「前言」，那麼這項稱呼便不十分恰當；如果我們明白：這段序言已經把後面章節的精要都寫出來了，並且指出了若望編這部福音的大原則，那麼我們可以採取這個稱法，換言之，「序言」有如一把打開若望福音的鑰匙，它有註解的作用。

B. 歌詠的重建

幾乎所有近代的解經學者都認為若望福音的序言是一個歌詠的收集，特別按第1節及第14節a的話有人稱它為「聖言歌詠」。但一談到這首「聖言歌詠」的重建，大家的意見就不同了。以下所做的分析也是一項嚐試，是綜合近幾十年來的研究結果，沒有這些研究工作，也無法做出以下的分析。在沒有開始分析之前，先要提出：這段為什麼是「歌詠」？我們稱它為「聖言歌詠」對不對？這個稱法非常普遍，所以我們要追究一下。

一九二三年 R. Bultmann 在論「若望福音序言的宗教史背景」一文中表示：「整段序言（若1:1~18）出於洗禮詞，只有6~8節；15（17）節及一些細節是若望的手筆。藉以澄清若翰門徒心目中的英雄，那不是若翰，而是耶穌；並且指出：洗者若翰為耶穌作了見證」。他在註解若望福音時又重複了這個觀點，認為這段序言本來是為洗者若翰寫的。這項靈感是由某「阿拉美語（或敘利亞語）的原稿所引起的」。這個構想會發生不小的影響直至今天，可是一般的研究結果都指出這是不可能的。E. Kaesemann 說得最清楚：「把這段序言看成出於基督之前的時代，極為可疑，阿拉美語的那個原稿也不全可信，這種說法純粹是一假定」。如果這個反對意見有理，我們還要再問：這個序言到底是不是一首「聖言」歌詠？

如果我們不照 R. Bultmann 一樣去想的話，這個「聖言歌詠」的稱法不算牽強，尤其第1節及第14節a說得很明白。在回答這項問題的時候，有決定性的是前兩節的彼此關係。R. Schnackenburg 在論「聖言歌詠及若望序言」一文中針對第2節寫道：「這句只是一個重複，是若望的思潮」。準此，我們至少可以說第2節與第1節的關係是若望編輯與原來傳統的一項關係，這個判斷對不對？問題是：到底是第2節在重複加強第1節呢？抑是第1節在重複加強第2節？答覆是：第1節在註解第2

節。第2節中除了第一個字：「這位」（中文已直接譯為「聖言」代替「這位」——譯者）之外，所有的字都已經出現在第1節中了。第2節並不是第1節的重複，因為，「在起初」這個字在前後兩節中的意義不同，第2節中「在起初」是要點出接下去諸節的「開始」及「出發點」。第一節中的「在起初」却是對聖言本質的描寫，第1節本來就只在描寫聖言的本質：祂在起初就存在，祂與天主同在，祂就是天主。如果說第1節及第14節a是若望加的註，那麼這段以第2節起頭的歌詠便不算「聖言」歌詠了。

如果它是一首「聖言歌詠」的話，那麼在整部新約中就找不出可以與之比較的平行文；但是新約內仍有不少類似的「基督歌詠」（參斐二·6；哥一·15；希一·3；弟前三·16），這點以下還要詳述。

這項判斷有它的後果，首先針對「歌詠」的本身：如果這不是一首「聖言歌詠」，那麼第14節a也就不屬於歌詠的本身。針對整個「序言」而論：聖史把「聖言」這個賓詞加在序言中，因為他要給予這個賓詞一項特別的意義。

第3～5節屬於原歌詠是大家都承認的，其間的單句都互相關連：第4節及第5節是個環，前後相扣。我們把第2節加上去的話，那麼這首歌詠的第一段便是：

聖言在起初就與天主同在。

萬物是藉着他造成的；

沒有一樣不是由他而造成的。

凡受造的，在他內有生命，

這生命是人的光。

光在黑暗中照耀，

黑暗却没有接受他。」

一般都認為6~8節論洗者若翰及他的見證不屬於原歌詠，其間所用的詞藻都是若翰常用的，與上文的詞藻不同，所以我們把它看成是福音編者插入的。

第9節在於引出歌詠的第二段，是銜接上下的句子，換言之，也不屬於原歌詠。
第10~12節構成歌詠的第二段，而且和第一段正好對照：

聖言在起初就與天主同在。

萬物是藉着他而造成的，

沒有一樣不是由他造成的。

凡受造的，在他內有生命，

這生命是人的光。

光在黑暗中照耀，

黑暗却没有接受他。

他已在世界上，

世界原是藉他造成的，

但世界却不認識他。

他來到了自己的領域，

自己的人却没有接受他。

但是凡接受他的，

他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的

子女。

第14節a是若翰插入的，第14節c也是一樣，第15節的作用與6~8節相同，重提若翰的見證，

該看成是若望插入的；第16節中的「我們都」也可能是後加的，第17節中，梅瑟及耶穌基督這兩個名字也不屬於歌詠的本身，因為，在新約其他的歌詠中並沒提起這類名字，只有斐二・11是唯一的例外。序言以第18節結束，這樣看來，歌詠的第三段由14節b，16及17節構成：

「他寄居在我們中間；

我們見了他的光榮，

滿溢恩寵和真理。

從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，

而且恩寵上加恩寵。

法律固然傳了下來，

恩寵和真理却是由他而來的。」

把三段合在一起，就能見到歌詠的原來面目：

聖言在起初就與天主同在。

萬物是藉着他而造成的，

沒有一樣不是由他造成的。

凡受造的，在他內有生命，

這生命是人的光。

光在黑暗中照耀，
黑暗却没有接受他。

他已在世界上，
世界原是藉他造成的，
但世界却不認識他。
他來到了自己的領域，
自己的人却没有接受他。
但是凡接受他的，
他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。

他寄居在我們中間；
我們見了他的光榮，
滿溢恩寵和真理。
從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，
而且恩寵上加恩寵。
法律固然傳了下來，
恩寵和真理却是由他而來的。

C. 歌詠的方式及內容

和新約中其他的歌詠比較（斐二·6-11；哥一·15-20；希一·3；弟前三·16）之後，我們可以說這裡也是一首「基督歌詠」（參見附錄：新約中的基督歌詠）。正如其他的歌詠一樣，若望福音序言中的歌詠也不提人名；正如斐二·6-11及哥一·15-20一樣，有段落的結構（總共是三段，每段7行）。正如斐二·6-11，哥一·15-20及希一·3一樣，描寫了基督救贖之路，這是一條從天主那裡出發的路：「他具有天主的形象」（斐二·6），「他是不可見的天主的肖像」（哥一·15），「他是天主光榮的反映，是天主本體的眞像」（希一·3），「他起初就與天主同在」（若一·2）。

正如哥一·15-16及希一·3一樣，提出基督在造世間的角色：「他是一切受造物的首生者，因爲，在天上和地上的一切……都是在他內受造的」（哥一·15-16），「他以自己大能的話支撐萬有」（希一·3），「萬物是藉着他而造成的，沒有一樣不是由他造成的」（若一·3）。

正如哥一·17及希一·3一樣，強調萬物不但是藉他而造成，也在他內獲得存在：「萬有都賴他而存在」（哥一·17），「他以自己大能的話支撐萬有」（希一·3），「凡受造的在他內有生命」（若一·4）。

與其他歌詠不同的是：這首歌詠的重點放在人身上：藉基督而來的生命是人的光，只有人能認出自己的生命，及世界的生命是基督內的生命。保祿也在羅馬書第一章裡先指出人有認識天主的能力（羅一·19-20），然後說：「他們雖然認識了天主，却沒有以他爲天主，而予以光榮或感謝，而他們所思所想的，反成了荒謬絕倫的；他們冥頑不靈的心陷入了黑暗」（羅一·21）。這首歌詠說光在黑暗中

照耀，黑暗却沒有接受他。在這裡不提黑暗是那裡來的，黑暗只是阻止光發揮作用和能力的，這首歌詠描述一個「現在」的「光芒」——在黑暗中的光芒。也就是說：即使在基督來了之後，黑暗的能力仍然存於世界上。

歌詠的第二段以不同的角度與第一段銜接，「基督在起初就與天主同在」對「他已在世界上」，「萬物是藉他而造成的」對「世界原是藉他造成的」，「光在黑暗中照耀」對「世界却不認識他」，並再三提起了「人」，「世界」乃指「人的世界」，它不認識賜給生命的那位，祂來到人間——自己的領域，自己的人却没有接受祂，如同黑暗不接受光一樣；歌詠的中心——也是第二段的中心指出：也有接受的人，他們便是信祂的人，祂要賜給他們權能，好成為天主的子女。斐理伯書（斐二·9）特別清楚地指出了基督的救贖之路，在本節歌詠中，把這觀點由耶穌基督移到了信祂的人身上，祂把天主賜給祂的權能（若十七·2；五·27）也賜給了信祂的人；藉天主的權能，祂成了超越人類萬物的主宰，祂把權能也賜給信祂的人，好成為天主的子女；祂由天主那裡來到自己人中，使信祂的人與祂相似，成為天主的子女；雖然沒有提這事如何成就，可是唱出這首歌詠的信友必定念及自己的洗禮，念及在水及聖神中的重生——一如福音所記（若三·5），接受了祂的信友們確知基督給了他們成為天主子女的權能，基督徒說出了自己身為基督徒的存在本質。他們深知自己是個接受者，因為「人只靠自己的力量不能成為天主的子女」（參見若望一書三·1），只有靠救贖的中保，憑天主的權能才能成就」（R. Schnackenburg）。他們也知道「成為天主子女」是他們最大的榮耀，也是與眾不同之點。

第三段說明了「成為天主子女」如何實現，基督不但來到人間，也寄居在自己的人中間（或說搭了自己的帳幕）。這裡可能是提示舊約中天主住在選民的「會幕」及聖殿的「至聖所」中。「那時雲

彩蓋了會幕，上主的榮耀充滿了帳棚」（出四十・34）。一如天主住在會幕中，照射出祂的榮耀，基督也住在自己人中，使他們見到祂的光榮。祂的信友唱道：「我們見了祂的榮耀」，第二段之末及第三段開始指明：唱這首歌詠的信友把自己也引到歌詠裡去了。新約中其他的基督歌詠都不提信友，只提基督的作為及天主如何把祂舉揚成主；在這首歌詠中，把舉揚一事看成理所當然，所以只提出了舉揚的後果：「我們見了祂的光榮」。到此為止，信友並不是要把論基督的歌詞撇開，而是藉此向祂承認自己的信仰——見了祂的光榮。「光榮」屬於天主的本質，祂透過恩寵及真理使信祂的人看見祂的光榮。我們又要想起舊約中梅瑟向天主所求的：「求你把你的榮耀顯示給我」；天主答說：「我的面容你絕不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」（出卅三・18，20）。可是天主由他面前經過，並大聲喊道：「雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出卅四・6）。在舊約中，天主讓人藉祂的慈愛及忠誠體驗祂的榮耀；在新約中，祂讓人藉基督的恩寵及真理去體驗祂的光榮。因為基督是恩寵的滿全，信祂的人能從祂的滿盈中接受恩寵，並且恩寵上加恩寵；祂不止一次地賜下天主的救贖，祂的恩寵有如湧流不斷的泉源，所有信祂的人都能領受。唱這首歌詠的人再次指出自己是接受者，他們的讚頌便是感激。第三段的結尾列出了「法律」與「恩寵」的區別，指出整個第三段所用的是舊約的說法，如「寄居」、「見了祂的光榮」、「恩寵及真理」、「滿溢恩寵」。這些說法是要強調天主在舊約中的預許已經實現，在基督身上，舊約的暫時性與新約的永久性之間的區別正和「法律」與「恩寵」的區別一樣；法律固然也是天主白白的一項賜與——這裡用被動語氣：被傳下來，是在描寫天主的作為，即天主給了法律——可是天主給的救贖整體却是由基督而來，這項救贖和基督一同降來，人可以在信仰中接受它。所以，歌詠在結束時又反映前面兩段：造世（第一段）及人（第二

段）皆由基督而來，同理，恩寵也是由祂而來。

值得注意的是：這一希臘（原文）字可以譯成「接受」、「收納」或「領受」，這個字貫徹全首歌詠，「黑暗沒有接受他」（第一段），「自己人却没有接受他」（第二段），「但是凡接受他的，他給他們權能……好成為天主的子女」（第二段），「從他的滿盈中，我們都領受了恩寵」（第三段），這裡不按人的種族及等級，不按貧與富，不按統治者與被統治者，不按知識份子與無知階級來區分，却把人分成接受祂的及不接受祂的。在基督的身上，要分出人的去向。接受祂的人，祂要賜給權能，好成為天主的子女。接受祂的人，要從祂的滿盈中接受恩寵，能獲取生命的意義，並讚頌感謝祂。

D. 序言中歌詠的註解

以整部福音為目標，透過若望對這首歌詠的註解，可以看出「序言」與「歌詠」的彼此關係。

對整部福音而言，以第一節：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」及第14節a：「於是聖言成了血肉」最為重要。在討論它們對整部福音的意義之前先要提出一個問題：它們和這首歌詠相連有什麼特別的意義？新約中其他的歌詠都是指向基督，若望在這裡却冠以「聖言」，所以，對基督說的便是對聖言所說，對聖言說的也便是對基督所說。基督在起初就有，就與天主同在，就是天主，萬物藉祂而受造，凡受造的在基督內有生命，基督與聖言不是兩回事，基督便是聖言。

若望把聖言懂成耶穌基督的啓示，是他福音中的信息，他的福音便是基督的啓示。準此，若望不把他的福音看成是「他」的福音，而是耶穌基督的福音，這個啓示與祂要看成一體，這項啓示就是「

聖言」。福音便是聖言，因為耶穌基督在福音裡把自己宣示出來。「看樣子，基督宣揚了自己這點貫徹整部若望福音，是它的基本結構」（J. Blank），馬爾谷已經爲這點做了鋪路的工作，他把該寫「耶穌基督」的地方寫成「福音」（谷一·15），或把「福音」與「耶穌」並列（谷八·35；十·29；八·38）。若望福音更進一步把基督與福音中的啓示看成一體，以致我們可以說：耶穌基督「是在自己的話中，愛我們的天主」（H. Schlier）。藉這個註解，使原來的歌詠變成了「論聖言」的一篇「序言」，關於這點下面還要再提，爲能對若望福音有一徹底的了解。

6~8節及第15節也是若望插入的，6~8節論若翰，第15節論他的見證。有人問：爲何在這麼重要的序言裡要提起若翰？R. Schnackenburg 說得有理：插入6~8節「不僅是有護教的作用」，但是我們不能苟同他繼續說的：「福音作者利用機會，把歷史報導也插進去」。因爲這兩節根本不是歷史報導，真正的歷史報導要從若一·19開始，這可與馬爾谷福音的描寫比一下（谷一·2~8）。在此，重要的只是若翰的見證。若望把這項見證看成：對「現在」的基督的宣告及對祂的信仰。這項見證的終極目的是「信仰」。「福音編者在這裡無意把洗者若翰講道的歷史背景並列，只是要人藉洗者若翰的見證而信，若望固然引用了一項傳統上的見證，指的却是一項「現在」的見證——一項具有現實性的見證」（R. Bultmann）。

第18節是序言的結束，也是若望的第三項註解，這節綜合了前面各節，並解釋：爲什麼基督便是聖言。這節用了否定說法：天主是不可見的（參若五·37；六·46），這點很重要，它不但相反猶太人的看法，相反希臘的諾斯提派，也相反其他所有對神的看法。「這句話不只是對自知是瞎子，而追求神的人而說，更是對那般眼睛，却以爲看得見的人而說（若九·39），也是對妄想自己富有，實際上却一

無所有的人而說」(R. Bultmann)。這句的重點不在否定的口氣上，而是用否定來托出肯定，只有「一位」——獨一無二的子「在父懷裡」，即與父一同生活的子，祂把天主啓示給人(參若六・46)。「這一句爲聖言歌詠與福音正文建立了一個橋樑」(R. Schnackenburg)，更好說是「聖言」序言與福音正文之間的橋樑。爲了明瞭這座橋樑，不得不問：若望把「聖言」懂成什麼？

答案其實在前面已經提過了：若望把「聖言」懂成耶穌基督的啓示，懂成是他福音的信息——它和耶穌成爲一體，論及「聖言」我們可以說：他「成了血肉」(14節a)——加上歌詠部分——他寄居在我們中間，我們見了他的光榮(14節b及c)。看透這點之後，對了解若望福音有什麼幫助呢？

第一：福音按整體說是「聖言」，他在起初便與天主同在，聖言是成了血肉的那位。這才能看出若望福音不是一段對基督的默想，不是一篇論聖言成血肉的神學論文，而是「福音」，這正是福音類的最大特徵，若望直接把宣道與耶穌的世上生活相連：以歷史陳述的方式來宣道。那便是指「陳述歷史只是一個方式，藉它的幫助，陳明對基督信仰的本質；這個信仰爲若望而言，是透過個人的經驗及長期的、新的思潮，成爲他生活的意義及內在的體驗」(H. Strathmann)，因爲這段歷史對他不止是個描寫的方式，更是宣道實現的場所。因此，若望福音指奇蹟是「記號」——要把基督指出來，指出祂帶來了什麼。「若望福音中論基督的話」並不等於「若望論基督的話」(H. Strathmann)。聖言便是「現在的」、「常在的」基督在「啓示」、「宣示」自己的一項信息。

第二：看成聖言，若望福音是個「現在的」宣道，這個「現實性」是福音的特徵，也是對觀福音的特徵，這點在若望福音中尤其明顯。前已提過：若望有兩次直接向讀者發話(若十九・35；廿・31)，其實不止這兩處，而是整部福音直接在向讀者發話，因爲他的福音是「聖言」。

第三：至此我們可以了解，為什麼序言是一把打開若望福音的鑰匙。序言中的「聖言」揭開了福音。這並不是說：序言包括了整部福音，也不是後面章節的總結，更不只是一段引言或序曲。序言要點出整部福音的中心思想：天主的啓示乃藉耶穌、在祂的話中而成就，祂的話與祂是一體。

作者後言

本書開始時提出了有關耶穌的問題，全書的立論究竟如何解答了這項問題呢？簡單的答覆是：新約指出耶穌與基督的合一性。

因為爭執這項問題多半由福音興起，所以，在這裡還要以福音流傳為出發點，把這個答覆的意義及其引伸再提一下。在福音的整個流傳中——從第一個成型階段到福音的編成，對於「歷史上的耶穌」及「宣道中的基督」從來沒有看成是可分的。從最古老的有關耶穌流傳可以看出：它們不是旨在傳一段歷史資料，而是一個「現在」的宣道，因為初期教會深信耶穌基督的復活及這位被舉揚了的主的「現在性」。所以把耶穌一度說過的話當做受舉揚了的主的話，在信仰中傳下去。

福音是在耶穌世上生活的框架中所做的一個「現在的」宣道，並未加更動。福音不是一篇耶穌的生平傳略，而是指出：對耶穌基督的宣道不能與耶穌的世上生活分開，福音是以歷史陳述的方式在宣道。

福音在每一個階段中都是——採取傳統；加以註解；為了宣揚耶穌基督。主的話是活生生的話，要在不同的新環境中說出來。即便福音編者在教訓信友時——如瑪竇的「婚宴喻」（瑪廿二·1-14）及路加的「法利塞人及稅吏喻」（路十八·9-14），也不用自己的話教訓，而是藉註解傳統。由此可以看出：從第一批「為真道服役的人」（路一·2）到福音的編者都忠於傳統。所以我們分析出註解，看到流傳的原來面目，以便了解耶穌言行的背景情況。註解傳統的動機可以從對受舉揚了的主、在教會內

常在的主的信仰中看出來。這點也指出流傳的前後一致性——歷史與宣道的不可分性。

教會宣揚了耶穌基督。五十年來類型批判的研究把傳統慢慢揭示出來，這項研究指出：每個單項的耶穌流傳都與初期教會的生活息息相關，初期教會的「生活實況」對單項型式的了解非常重要（如爭論，奇蹟報導，追隨基督的勸語，比喻等）。廿年來編輯批判的研究指出：福音編者只在一小部分是「作者」，大體上他們是福音宣道者，他們用福音類的方式，為某特定的信友團體或地方教會做了這項宣道。如果我們把福音看成對耶穌基督「現在」的宣道，便不能忘記：這項宣道是在教會中成長的，是為教會的生活而特定的。

因為有了這麼多解經學上的新知識，有人乃把本世紀稱為「教會的世紀」。我們知道，這句話並不能無限制地推廣，近年來的局勢更好說本世紀是：「非教會的世紀」或「反教會的世紀」，如果我們要指出這項演變的特徵，不必去詳引那些對教會的批評及非難，只要看一看許多人濫用福音或新約來相反教會的事實便知一斑：就好像教會把耶穌出賣了似的，就好像教會把福音曲解了似的，就好像教會的結構及外觀不合乎福音似的。針對這些批評，我們該想到：正如新約不能與初期教會分離，新約也不能與現在的教會分離。不認識初期教會的「生活實況」，便不易了解新約。同理，今天的教會也指出了新約理解的界限。至於大家稱不稱這個世紀是教會的世紀無關宏旨，耶穌的時代永遠是教會的時代，教會的職責是在「今天」宣揚耶穌基督，以自己的存在來證實歷史與宣道的一致性。

附錄——新約中頌揚基督的歌詠

(一) 若望福音序言中的基督歌詠 (若一·1-18)

聖言在起初就與天主同在。

萬物是藉着他而造成的，

沒有一樣不是由他造成的。

凡受造的，在他內有生命，

這生命是人的光。

光在黑暗中照耀，

黑暗卻沒有接受他。

他已在世界上，

世界原是藉他造成的，

但世界却不認識他。

他來到了自己的領域，

自己的人卻沒有接受他。

但是凡接受他的，

他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成為天主的子女。

他寄居在我們中間；

我們見了他的光榮，

滿溢恩寵和真理。

從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，

而且恩寵上加恩寵。

法律固然傳了下來，

恩寵和真理却是由他而來。

(二) 斐理伯書中的基督歌詠 (斐二・6~11)

他雖具有天主的神體，

並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，

却使自己空虛，

取了奴僕的形體，

與人相似，

形狀也一見如人；

他貶抑自己，

聽命至死，（且死在十字架上）。

爲此，天主極其舉揚他，

賜給了他一個名字，

致使一切無不屈膝朝拜，

一切唇舌無不明認：

耶穌基督是主。

（三）哥羅森書中的基督歌詠（哥一·15-20）

他是不可見的天主的肖像，

是一切受造物的首生者，

因爲天上和地上的一切，

都是在他內受造的。

一切都是藉着他，並且是爲了他而受造的，

他在萬有之先就有，
萬有都賴他而存在，
他是身體的頭。

他是元始，是死者中的首生者，
因為他叫整個的圓滿居在他內，
無論是天上的，是地上的，
都藉着他重歸於好。

(四) 希伯書中的基督歌詠 (希一・3)

他是天主光榮的反映，
是天主本體的真像，
以自己大能的話支撐萬有；
當他滌除了罪惡之後，
便在高天上坐於「尊威」的右邊。

(五) 弟茂德前書中的基督歌詠 (弟前三・16)

他出現於肉身，

受證於聖神，
發顯於天主，
被傳於異民，
見信於普世，
被接於光榮。

聖經章節索引

(每項開始之中文號碼指某一經書的章數，阿拉伯文字號碼指該章之節數，兩點後之中
文號碼指本書之頁數)

創世紀

六 9 : 一〇七

十二 7 : 一二七

十七 1 ~ 2 : 一二七

卅七 2 : 一〇七

出谷紀

三 2 : 一二八

廿五 17 ~ 18 : 一四〇

廿五 17 ~ 22 : 一四〇

卅一 7 : 一四〇

卅三 18 : 一九九

卅三 20 : 一九九

卅四 6 : 一九九

聖經索引

卅四 29 ~ 35 : 一五七

卅五 12 : 一四〇

卅七 7 ~ 9 : 一四〇

四十 34 : 一九九

肋未紀

十六 : 一四四

十六 2 ~ 17 : 一四〇

十六 13 : 一四〇

十九 18 : 一六八

廿一 1 : 一七〇

戶籍紀

七 89 : 一四〇

廿一 8 : 一四一

申命紀

六5：一六八

廿1-23：三七

卅14：二六、三七

瑪加伯下

七38：一四二

聖詠集

二7：一七五

廿二：四二

六十九：四二

箴言

廿三25：八八

德訓篇

廿三2-3：一四六

依撒依亞

廿二13：一一九

廿九6：八〇

四十一14：一四七

四十三1：一四七

四十三14：一四七

四十四22：一四七

四十五13：一四七

五十二3：一四七

五十三：一三一、一四二、一四四

五十三3：一八一

五十四5：一四七

六十一1-2：一〇六

六十一2：一〇三、一〇六

耶肋米亞

卅一31-32：一六二、一六三

達尼爾

十二1-3：一二五

歐瑟亞

六2：一三一、一三二

米該亞

五1：一〇八

匝加利亞

十三 7 : 一七八

瑪竇福音

一 1 : 九、一〇七

一 1 17 : 一〇八

一 2 17 : 一〇七

一 21 : 一〇八

一 22 : 一〇八

二 2 : 一〇八

二 4 : 一〇八

二 5 : 一〇八

二 15 : 一〇八

二 16 : 一〇八

二 17 : 一〇八

二 23 : 一〇八

四 14 16 : 一〇八

五 7 : 一四、一〇八、一〇九、一一〇

五 3 10 : 一〇七、一〇九

聖經索引

五 6 : 一〇九

五 10 : 一〇九

五 15 : 八六

五 17 : 一〇八

五 17 20 : 一〇九

五 20 : 一〇九

五 21 48 : 三四

五 32 : 三三、一八二

五 33 37 : 三四

五 37 : 六六

六 1 : 一〇九

六 19 : 八六

六 33 : 一〇九

七 12 : 一〇九

七 15 23 : 八三

七 21 : 四四

七 22 23 : 四四

七 23 : 八二

瑪竇福音

七 24 ~ 27 : 八六
八 8 : 四四
八 10 : 八七
八 11 : 八〇
八 17 : 一〇八
八 25 : 一一〇
八 27 : 六七
九 8 : 九三
九 9 ~ 13 : 一四
十 : 一一〇
十 32 ~ 33 : 四三
十一 2 : 一〇八
十一 25 ~ 30 : 一八四
十一 27 : 四三
十二 17 ~ 21 : 一〇八
十二 22 ~ 30 : 九〇
十三 : 一一〇

十三 35 : 一〇八
十三 37 ~ 43 : 八二、一〇九
十三 38 : 一〇九
十三 39 : 一一〇
十三 40 : 一一〇
十三 41 : 八二、一〇九
十三 43 : 一〇九
十三 49 : 一一〇
十六 18 : 一〇九
十六 21 : 一三一
十七 4 : 一一〇
十七 5 : 三五
十七 23 : 一三一
十八 : 一〇九、一一〇
十八 3 : 一八二
十八 4 : 七二
十八 12 ~ 14 : 一三
十八 17 : 一〇九

十八 20 : 一〇九
 廿 16 : 一一〇
 廿 19 : 一三一
 廿 33 : 一一〇
 廿 4 : 一〇八
 廿 9 : 一〇八
 廿 12 : 17 : 一八四
 廿 15 : 一〇八
 廿 16 : 一〇八
 廿 28 : 31 : 一六六
 廿 33 : 41 : 一〇八
 廿 43 : 一〇八
 廿 1 : 14 : 三四、七五、九四、二〇五
 廿 2 : 七八
 廿 6 : 7 : 七八
 廿 7 : 八二
 廿 10 : 八二
 廿 10 : 一一〇

聖經索引

廿 21 : 一一〇
 廿 21 : 12 : 七八
 廿 21 : 13 : 七八、八二
 廿 21 : 14 : 七八
 廿 24 : 七八、八二、八三、一一〇
 廿 34 : 40 : 一六六
 廿 3 : 一一〇
 廿 12 : 七二
 廿 4 : 一一〇
 廿 4 : 廿五 : 一一〇
 廿 4 : 3 : 一一〇
 廿 4 : 27 : 一一〇
 廿 4 : 37 : 一一〇
 廿 4 : 39 : 一一〇
 廿 4 : 42 : 51 : 四四
 廿 5 : 14 : 30 : 四四
 廿 5 : 31 : 46 : 一一〇
 廿 6 : 1 : 廿八 20 : 四一

瑪竇福音

廿六 25 : 一一〇
 廿六 26 ~ 29 : 二〇、一八五
 廿六 29 : 一〇九
 廿六 36 ~ 46 : 三五
 廿六 49 : 一一〇
 廿七 9 : 一〇八
 廿七 25 : 一〇八
 廿八 1 ~ 20 : 四四
 廿八 18 : 四三、九二
 廿八 18 ~ 20 : 一〇九
 廿八 19 : 五二
 廿八 20 : 一〇九、一一〇
 瑪竇谷福音
 一 1 : 一〇二、一一一、一二二、一七四
 一 1 ~ 8 : 一〇三、一七四
 一 2 ~ 8 : 二〇一
 一 9 ~ 11 : 一七五

一 9 ~ 八 26 : 一七五
 一 11 : 一七四、一七五、一七六
 一 14 : 一一一、一七五
 一 14 ~ 39 : 一〇二
 一 14 ~ 三 6 : 一七五
 一 15 : 一〇二、一一一、二〇一
 一 16 ~ 20 : 一七五
 一 21 : 八五
 一 22 : 九二、一七五
 一 27 : 六九、九二、一七五
 一 38 : 一七五
 一 40 : 八五
 二 1 : 一〇一
 二 1 ~ 2 : 八四、九三
 二 1 ~ 12 : 八三、八九、九四
 二 2 : 八五
 二 2 a : 九三
 二 2 b : 九三

二 3 : 八五、八六
 二 3 } 5 : 八五、八九
 二 3 } 5 a : 八五
 二 3 } 12 : 八五、九五
 二 5 : 九一、九三
 二 5 d : 八五
 二 6 : 九一
 二 6 } 8 : 八五
 二 7 : 九一
 二 9 : 九二
 二 9 } 10 : 八五、九二
 二 10 : 九一、九二、九三、一七五
 二 11 : 八五
 二 11 } 12 : 八五、八九
 二 13 : 八五
 二 13 } 17 : 一四
 二 15 : 九一
 二 15 } 17 : 九一

聖經索引

二 16 : 九一
 二 17 : 一六
 二 18 : 八五
 二 23 : 九二
 二 23 } 28 : 九〇
 三 1 } 6 : 九〇
 三 6 : 四六
 三 7 } 六 6 a : 一七五
 三 13 } 19 : 一七五
 三 15 : 九二
 三 22 } 27 : 九〇
 三 31 : 八五
 四 1 : 八五
 四 41 : 六七
 五 34 : 八七
 五 36 : 八七
 六 2 : 八五
 六 6 : 八五

瑪爾谷福音

六 6 a : 四六
六 6 b : 八二六 : 一七五
六 7 : 九二
六 7 : 13 : 一七五
六 32 : 52 : 一八五
六 50 : 一八六
七 1 : 23 : 九〇
八 22 : 八五
八 22 : 26 : 一七六
八 27 : 29 : 一八八
八 27 : 30 : 四五、一七六
八 27 : 52 : 一七五
八 27 : 33 : 四五
八 29 : 三六、四五、一七六
八 31 : 四五、一三一、一七六、一七七、一七八、一七九、一八〇、一八一
八 34 : 一七六

八 35 : 一〇二、一一一、二〇一
八 38 : 二〇一
九 2 : 8 : 一七六
九 7 : 一七四、一七六
九 14 : 29 : 四五、一七九
九 16 : 四六
九 23 : 八七
九 30 : 32 : 四五、一七六、一七八、一七九
九 31 : 一三一、一七六、一七七、一七九、
一八〇
九 32 : 四六
九 33 : 37 : 四五、一七九
九 33 : 50 : 四二、九四
九 34 : 四六
九 35 : 四六
九 38 : 一七六
十 : 一八一
十 1 : 一八二

十 1 ˘ 45 : 一七
 十 2 ˘ 12 : 一四、一八二
 十 2 ˘ 16 : 四六
 十 2 ˘ 31 : 一七、四二、四六、九四、九五
 十 11 ˘ 12 : 三三
 十 13 ˘ 16 : 一四、一八二
 十 15 : 一八二
 十 17 ˘ 31 : 一四、四六、九五、一八二
 十 21 : 一七六
 十 22 : 一八二
 十 26 : 一八二
 十 28 : 一七六、一八二
 十 28 ˘ 31 : 一七九
 十 29 : 一〇二、一一一、二〇一
 十 29 ˘ 30 : 一八二
 十 32 : 一七六、一七九
 十 32 ˘ 34 : 四六、一七四、一七六、一七七
 、一七八、一七九、一八一

十 33 : 一八〇
 十 33 ˘ 34 : 一八一
 十 34 : 一三一、一八〇
 十 35 ˘ 40 : 一八三
 十 35 ˘ 45 : 一四、一七、四二、四六、九四
 、九五、一七九、一八二
 十 41 ˘ 45 : 一八三
 十 45 : 一七八
 十 46 ˘ 52 : 一七六
 十 52 : 八七、一七六
 十 1 ˘ 11 : 一七七
 十 1 ˘ 16 8 : 一〇二、一七五
 十 9 ˘ 10 : 一七七
 十 12 ˘ 14 : 一七七
 十 15 ˘ 18 : 九二、一八四
 十 15 ˘ 19 : 一七七
 十 20 ˘ 25 : 一七七
 十 27 ˘ 33 : 九一、一七七

瑪爾谷福音

十一 28 : 九二
十二 12 : 一七八
十二 13 ~ 17 : 一七七
十二 18 ~ 27 : 一七七
十二 28 : 一六八、一七三
十二 28 ~ 34 : 一六五、一六六、一六七、一六八、一七三、一七八
十二 29 ~ 31 : 一六六
十二 34 c : 一六八
十三 1 ~ 37 : 一七八
十三 10 : 一〇二、一一二
十三 20 : 一〇四
十四 1 : 九五、一七八
十四 1 十六 8 : 四一
十四 9 : 一〇二、一一二
十四 10 : 一七八
十四 22 ~ 25 : 二〇、三一、三五、五二、一八五

十四 27 : 一七八
十四 28 : 一七八、一八〇、一八一、一八三
十四 32 ~ 42 : 三五
十四 37 : 一七八
十四 53 ~ 64 : 一八一
十四 58 : 一三一、一八〇
十四 64 : 一八一
十四 66 ~ 71 : 一七八
十五 1 : 一八〇、一八一
十五 13 ~ 15 : 一八〇
十五 15 : 一八一
十五 19 : 一八一
十五 20 : 一八〇、一八一
十五 24 ~ 25 : 一八〇
十五 24 ~ 39 : 四二
十五 27 : 一八〇
十五 29 : 一三一、一八〇
十五 34 : 四二、一七八

路加福音

十五 53 : 四二
 十五 36 : 四二
 十五 39 : 一七四、一七六、一七七
 十六 6 : 一八〇
 十六 7 : 一七八、一八一、一八三
 一 1 : 九、一〇四、一〇五
 一 1 1/2 : 4 : 一〇三
 一 2 : 二〇五
 一 4 : 一〇五
 一 48 : 一〇六
 二 1 1/2 : 3 : 一〇四
 二 7 : 八六
 二 10 : 一〇五、一〇六
 二 10 1/2 : 12 : 一〇五
 二 11 : 六九、一〇五、一〇六
 二 12 : 七〇
 三 1 1/2 : 2 : 一〇四

聖經索引

三 15 : 三八
 四 5 : 一〇六
 四 16 1/2 : 30 : 一〇六
 四 19 : 一〇三
 四 21 : 一〇六
 五 10 : 一〇六
 五 27 1/2 : 32 : 一四
 五 29 : 一五
 六 20 1/2 : 26 : 一〇七
 六 21 a : 一〇七
 六 21 b : 一〇七
 六 25 a : 一〇七
 六 25 b : 一〇七
 六 46 : 四四
 七 1 1/2 : 10 : 一八五、一八六
 七 6 : 四四
 七 9 : 八七
 七 36 : 八二

路加福音

七 36 ~ 50 : 一七二
 七 41 ~ 43 : 一六六、一七二
 七 42 d : 一七一
 七 50 : 八七
 八 25 : 六七
 九 22 : 一〇四、一三一
 九 51 : 四五
 九 57 : 四五
 十 1 ~ 20 : 一七四
 十 7 : 三三
 十 19 : 九二
 十 21 ~ 24 : 一七四、一八四
 十 22 : 四三
 十 25 : 一六五、一七三
 十 25 ~ 28 : 一六五、一六六、一六七
 十 25 ~ 29 : 一六六
 十 25 ~ 37 : 一六七、一六四、一六五、

一七四

十 25 ~ 十一 12 : 一七四
 十 27 : 一七三
 十 28 : 一六七、一六八、一七三
 十 29 : 一一七、一六五、一六七、一七一、
 一七三
 十 30 : 一六七
 十 30 ~ 35 : 一六六
 十 36 : 一七一、一七二
 十 36 ~ 37 : 一六六
 十 36 ~ 37 a : 一七二
 十 37 : 一六八
 十 37 a : 一六七、一七一、一七二、一七三
 十 37 b : 一六七、一六八、一七三、一七四
 十 38 : 四五
 十 38 ~ 42 : 一七四
 十一 1 ~ 13 : 一七四
 十一 7 : 八六

十一 14 ˘ 23 ˘ 九〇
 十一 37 ˘ 八二
 十一 49 ˘ 52 ˘ 四四
 十二 8 ˘ 10 ˘ 四三
 十二 35 ˘ 48 ˘ 四四
 十二 52 ˘ 一〇六
 十三 22 ˘ 四五
 十三 25 ˘ 27 ˘ 四四
 十三 28 ˘ 八〇
 十三 28 ˘ 29 ˘ 八一
 十三 32 ˘ 一〇四
 十四 1 ˘ 八二
 十四 1 ˘ 24 ˘ 七九
 十四 8 ˘ 10 ˘ 八二
 十四 11 ˘ 七二、八二
 十四 12 ˘ 24 ˘ 七五
 十四 13 ˘ 八一、八二
 十四 14 ˘ 八一、二八

十四 15 ˘ 八〇、八二
 十四 16 ˘ 七八、一六七
 十四 16 ˘ 24 ˘ 七二、七五、九四、一六九
 十四 21 ˘ 七八、七九、八一、八二
 十四 22 ˘ 八一
 十四 22 ˘ 23 ˘ 八一
 十四 23 ˘ 八一
 十四 24 ˘ 七三、七九、八一
 十五 1 ˘ 3 ˘ 七二
 十五 3 ˘ 7 ˘ 一三
 十五 7 ˘ 七三
 十五 8 ˘ 10 ˘ 八六
 十五 10 ˘ 七三
 十五 11 ˘ 一六七
 十五 11 ˘ 32 ˘ 七二、一六九
 十六 1 ˘ 一六七
 十六 1 a ˘ 七二
 十六 1 ˘ 8 ˘ 七二、一六九

路加福音

十六18：三三、一八二
十六19：一六
七十六19：31：七二、一六九
十七6：六七
十七11：四五
十七19：八七
十八：一六八
十八1：8：七四、七五
十八9：七二、七四、七五
十八9：14：六六、七一、七五、九四、二
○五
十八10：14：一六九
十八10：14a：六六、一七二
十八14b：七二、七四、七五
十八18：一六五、一六七、一六八、一七三
十八20：一六八、一七三
十八33：一〇四、一三一

十九11：四五
十九12：一六七
十九12：27：四四、七二、一六九
十九28：四五
十九45：48：一八四
廿39：一六八
廿40：一六八
廿41：一六八
廿一20：一〇四
廿一1：廿四53：四一
廿一14：38：一八四
廿一15：20：二〇、一八五
廿一18：一〇六
廿一19：20：二四、二五、三五
廿一29：八〇
廿一39：46：三五
廿一69：一〇六、一〇七
廿一43：一〇六

若望福音

- 廿四 1 ~ 53 : 四四
 廿四 7 : 一〇四、一三一
 廿四 21 : 一〇四
 廿四 46 : 一〇四
 一 ~ 十二 : 四七
 一 1 : 九、一一二、一九二、一九三、
 二〇〇
 一 1 ~ 18 : 一一二、一一七、一八三、一八
 四、一九〇、一九一、一九二、
 二〇七
 一 2 : 一一二、一九二、一九三、一九七
 一 2 ~ 5 : 一一二
 一 3 : 一九七
 一 3 ~ 5 : 一九三
 一 4 : 一九三、一九七
 一 5 : 一九三
 一 6 ~ 8 : 一九二、一九四、二〇一

聖經索引

- 一 9 : 一九四
 一 10 ~ 12 : 一九四
 一 10 ~ 12 d : 一二二
 一 14 : 一一三
 一 14 a : 一一二、一九二、一九三、一九四
 、二〇〇、二〇二
 一 14 b : 一一二、一九五、二〇二
 一 14 c : 一一二、一九四、二〇二
 一 14 d : 一二二
 一 15 : 一九二、一九四、二〇一
 一 16 : 一一二、一九五
 一 17 : 一一二、一九二、一九五
 一 18 : 一九五、二〇一
 一 19 : 二〇一
 二 1 ~ 11 : 一八五、一八七
 二 11 : 一八七
 二 13 : 四六、一八四
 二 13 ~ 17 : 一八五

若望福音

二13 ~ 22 : 四六
二19 : 四六
三5 : 一八二、一九八
三13 ~ 14 : 一八八
三14 : 一四一
三16 : 六五
三18 : 一八五
四 : 一八九、一九〇
四42 : 一八七
四46 ~ 54 : 一八五、一八六
四50 : 一八七
四53 : 一八七
五1 : 一八四
五1 ~ 9 : 一八五
五26 : 一八九
五27 : 一九八
五37 : 二〇一

六 : 一八八
六1 ~ 13 : 四七、一八六
六1 ~ 21 : 一八五
六4 : 四六、四七、一八四
六20 : 一八六
六22 | : 一八九
六22 ~ 71 : 四七
六26 : 一八九
六35 : 一八六、一八八
六41 : 一八八
六46 : 二〇一、二〇二
六48 : 一八八
六51 : 一八八
六51 b ~ 58 : 一八五
六53 ~ 58 : 三五、四七
六68 : 一八七
七2 : 一八四
七53 ~ 八11 : 一八四

八12：一八八、一八九
八24：一八九
八28：一八九
九：一八六、一八七、一八八
九1：7：一八五
九3：一八六
九5：一八八
九17：一八七
九37：一八七
九38：一八七
九39：一八六、二〇一
十1：1：一八九
十6：一八八
十7：9：一八八
十10：一八九
十11：一八八、一八九
十14：一八八
十22：一八四

十一：一八六、一八八
十一1：44：一八五
十一4：一八五
十一20：1：一八九
十一25：一八八、一八九
十一25：26：一八六
十一55：四六、一八四
十二1：8：四七
十二7：四七
十三：十七：四七
十三19：一八九
十四1：1：一八九
十四6：一八九
十四26：一一五
十五1：一八八、一八九
十五5：一八八
十六13：一一五
十六25：一八八

若望福音

- 十七 2 : 一九八
十八 1 ~ 廿 29 : 四一
十八 28 ~ 十九 16 : 四四
十八 33 ~ 38 : 三五
十九 35 : 三三、一八三、二〇二
十九 36 : 四六
廿 1 ~ 29 : 四四
廿 26 ~ 28 : 一八七
廿 31 : 三三、一一三、一八三、一九〇、
二〇二
廿 1 ~ 23 : 四一

宗徒大事錄

- 一 3 : 一〇四
一 8 : 八二
二 1 : 一〇四
二 22 ~ 24 : 九七
二 33 : 六五

羅馬書

- 三 13 ~ 15 : 九七
五 31 : 六五
七 56 : 九一
十 9 : 八六
十 37 ~ 41 : 九七、九八
十 37 ~ 43 : 五八
十 40 : 一〇四
十三 26 ~ 31 : 九七
十八 6 : 一〇六
廿 32 : 一〇六
廿 31 : 八二
一 1 : 三二、四八
一 3 ~ 9 : 九六
一 3 ~ 4 : 一八、二〇、二六、二九、三三
、一三〇、一三七
一 19 ~ 20 : 一九七
一 21 : 一九七

一 29 } 31 : 二〇
 二 4 : 一四三
 三 9 : 一四七
 三 20 : 一四七
 三 21 : 一四六、一四七、一四八
 三 21 } 31 : 四八、一四七
 三 21 } 八 : 一三五
 三 22 : 一四七
 三 23 : 一三五、一四七
 三 23 } 24 : 一三六
 三 24 : 一三五、一三七、一四七、一四八
 三 24 } 26 : 一一七、一三四、一三五、一三六、一四八、一四九
 三 25 : 四〇、一三五、一三七、一三八、一四七、一四八
 三 25 } 36 : 三三、一四五、一四八
 三 25 } 26 a : 一三〇、一四二、一四四
 三 26 : 一三五、一三七、一三八、一四六、

聖經索引

一四八、一四九
 三 26 a : 一三八
 三 26 b : 一四三
 三 28 } 31 : 一四四
 三 30 : 二三
 四 24 : 一二六
 四 25 : 三三、三八、一三七
 五 1 : 一四七
 五 6 : 一二四
 五 6 } 11 : 一二五
 五 8 : 二三、三三、三七、四〇、六五、七〇、一二四、四三
 五 9 : 一三六、一四三
 六 3 | : 九六
 六 3 } 11 : 一三〇
 六 4 : 一三〇
 八 11 : 一二六
 八 23 : 一五八

羅馬書

八32：六五
八34：三八、一二九
十8：三七
十8：10：二六
十9：二三、二五、三三、三六、三七、六
五、六九、九六、一二五
十一36：二四
十三13：二〇
十四9：三八、一二九
十四15：一二四
十六27：二四

格林多前書

一10：三23：一一八
一18：三九、四〇、一四八
一18：二16：三九
一23：二4：四〇
一25：四〇

一29：四〇
一30：一四八
二2：三九
二4：5：四〇
二5：三九
二8：四一
四5：三九
四8：13：一二〇
五10：11：二一
五15：一二五
六9：10：二一
六14：一二五
七10：三三
七25：二〇
八6：二三
八11：一二四
九1：三九、四八、一二八
九14：三三

十 16 : 二〇、一三六
 十一 1 } 16 : 二五
 十一 17 } 34 : 一一八、二五
 十一 23 : 一〇〇、一二三
 十一 23 } 25 : 二〇、二四、二五、二六、三
 五、一〇〇
 十一 23 } 26 : 九六
 十一 23 a : 二五
 十一 23 b } 25 : 二五
 十一 25 : 一三六
 十一 27 : 一三六
 十一 27 } 33 : 二五
 十二 : 一二〇
 十二 3 : 二三、二六、三三、三六、六九
 十四 : 一二〇
 十五 : 三〇、一一八、一一九、一二〇、一
 二五、一三二、一三三、一五九
 十五 1 : 一二〇、一二二、一三三、一三四

十五 1 } 2 : 一三一、一三三
 十五 1 } 3 : 一三三
 十五 2 : 一三三、一三四
 十五 2 a : 一二〇
 十五 3 : 三八、一二二、一三四
 十五 3 } 5 : 二〇、二六、三三、三八、三
 九、一〇〇、一一七、一八
 十五 3 } 7 : 九六
 十五 3 } 8 : 三五
 十五 3 a : 二五、一三三
 十五 3 b : 一二四、一三九
 十五 3 b } 4 a : 三五
 十五 3 b } 5 : 二五、一九、一二二、一
 二三、一二五、一三〇、一
 三二
 十五 3 c : 一四三
 十五 4 : 一三一
 十五 4 b : 二六、一二五、一三〇

格林多前書

- 十五 4 b 7 : 三五
十五 5 : 三九、一二七
十五 6 8 : 一二七
十五 7 : 三九
十五 8 : 三九、四八、一二九
十五 12 : 一一八、一一九、一二二、一三三
、一三四
十五 12 18 : 一二〇
十五 12 58 : 二五
十五 13 : 一一九
十五 13 17 : 一一九
十五 14 : 一三四
十五 15 : 一一九、一三四
十五 16 : 一一九
十五 17 : 一三四
十五 19 : 一二二、一三四
十五 20 : 一一九、一二五、一三四
-

- 十五 20 28 : 一二二
十五 23 : 一二一、一二五
十五 24 : 一二二
十五 25 : 一二二
十五 27 : 一三三
十五 29 : 一一九
十五 30 32 : 一二二
十五 31 : 一二二
十五 32 : 一一九、一三三
十五 32 b : 一二二
十五 33 : 一三三
十五 45 : 一三三
十五 50 : 一二二
十五 51 : 一三三
十五 54 : 一三三
十五 58 : 一二二
十六 1 4 : 一五三
十六 2 7 : 一五三

十六5∧9：一五七

格林多後書

一∧七：一五〇

一∧九：一五〇

一1∧2：一五二

一3∧7：一五二

一8∧11：一五二

一12：一五七

一12∧14：一五六

一12∧22：一五一、一五二

一13：一五七

一14：一五七、一五九

一15：一五二

一15∧16：一五三

一15∧22：一五七

一20：一五七、一六三

一21∧22：一五七

一22：一五八

聖經索引

一23∧24：一五二

二1∧11：一五二

二4：一五三

二5∧11：一五三

二12∧13：一五〇、一五二

二13：一五〇、一五一

二14∧17：一五七、一六〇

二14∧三6：一一七、一四九、一五九

二14∧五13：一五一、一五二

二14∧七4：一五一

二16：一六二

二17：一六一

三1：一五四

三1∧3：一五七、一六一

三2：一六二、一六三

三2∧3：一五五

三3：一六三

三4：一六二

格林多後書

三 4 ˘ 6 : 一五七、一六二
 三 4 ˘ 6 a : 一六三
 三 5 : 一五四、一六二
 三 6 : 一六一
 三 6 ˘ 7 : 一五八
 三 6 a : 一六三
 三 7 : 一五八
 三 7 ˘ 8 : 一五七
 三 9 : 一五八
 三 10 : 一五八
 三 11 : 一五八
 三 12 : 一五八
 三 13 : 一五八
 三 13 ˘ 16 : 一五八
 三 14 : 一六三
 三 14 c : 一五八
 三 16 : 一五七

三 17 b : 一五八
 三 18 : 一五七、一五八
 四 : 一五九
 四 1 ˘ 2 : 一五九
 四 3 ˘ 4 : 一五九
 四 5 : 一五九
 四 7 ˘ 16 : 一五五
 四 7 ˘ 5 10 : 一五九
 四 10 ˘ 12 : 一五九
 四 14 : 一二六
 四 16 : 一五八
 五 5 : 一五八
 五 11 ˘ 13 : 一五九
 五 13 : 一五一
 五 14 : 一二四
 五 14 ˘ 6 2 : 一五一、一五二
 五 15 : 三八、四八、一二四、一二九
 五 17 : 一二〇

六3：一五一
 六3 } 10：一五一、一五二、一五九
 六11 } 13：一五〇、一五一、一五二
 六13：一五〇、一五一
 六14 } 七1：一五〇、一五一
 七2：一五〇、一五一
 七2 } 4：一五一、一五二
 七5：一五〇、一五一
 七5 } 7：一五二
 七8 } 12：一五二
 七12：一五三
 七13 } 16：一五二
 八：一五一、一五
 八 } 九：一五〇
 九：一四九、一五〇、一五一、一五二
 十：一四九、一五〇
 十 } 十三：一五〇、一五四
 十1 } 十三10：一五一、一五二、一五三

十2：一五五
 十7：一五六
 十10：一五四
 十18：一五四、一五五
 十一4：一五四、一五六、一五九
 十一5：一五五、一五六
 十一6：一五四
 十一7：一三三
 十一7 } 11：一五五
 十一11：一五五
 十一13：一五四、一五五、一五六、一六一
 十一14 } 15：一五五
 十一16 } 十二10：一五五
 十一22 } 23：一五五
 十一23：一五五、一五六
 十一23 } 33：一五五
 十二4：一五五
 十二9：一五九

格林多後書

加拉達書

- 十二11：一五五、一五六
十二12：一五四、一五五、一五九
十二13：一五五
十二14：一五二
十二16：一五五
十二20：二一
十三1：一五二
十三11：一五二
一1：三九、一二六、一三七
一1：四：一八
一5：二四
一6：九：三二
一11：一三三
一15：一六：一二八
一16：四四
二2：一三三

厄弗所書

- 三1：四〇
三13：三七
三20：二三
五19：二一
五22：二三
六14：四〇
一3：一四：二〇
一20：一二六
二13：一四三
三21：二四
四2：三：二二
四5：二三
四31：二一
五3：五：二一
五22：六9：二二
五25：三二：三〇

斐理伯書

二 6 : 二九、一九七

二 6 〱 8 a : 一一二

二 6 〱 11 : 二〇、三〇、三一、三六、九六
、一一二、一九三、一九七、二

〇八

二 9 : 一九八

二 9 〱 11 : 一一二

二 11 : 二三、二六、三六、六九、一九五

四 8 : 二一

四 20 : 二四

哥羅森書

一 15 : 二九、一九七

一 15 〱 16 : 一九七

一 15 〱 17 : 一一二

一 15 〱 20 : 二〇、一一二、一九三、一九七

、二〇九

一 17 : 一九七

聖經索引

一 18 : 二九、三〇

一 18 〱 20 a : 一一二

一 18 〱 四 1 : 一二二

二 12 : 一二六

三 5 〱 8 : 二一

三 12 〱 14 : 二一

三 18 : 三〇

三 20 : 三〇

三 23 : 三〇

得撒洛尼前書

一 5 : 四〇

一 9 : 二〇

一 10 : 一二五

二 2 : 一三三

二 9 : 一三三

四 14 : 三八、一二九

四 15 : 三三

四 16 : 一二一

得撒洛尼前書

四 17 : 一二二

五 9 : 一二四

五 10 : 一二四

弟茂德前書

一 9 ~ 10 : 一二

一 17 : 二四

二 5 : 二三

二 8 ~ 15 : 二三

三 1 ~ 7 : 二二、二九

三 8 ~ 13 : 二二、二九

三 14 ~ 16 : 二七

三 15 : 二二、二八

三 16 : 二〇、二八、二九、三〇、一一二、

一九三、一九七、二一〇

四 12 : 二一

五 3 ~ 16 : 二二

五 17 ~ 19 : 二二

五 18 : 三三

六 11 : 二一

六 13 : 三五、六五

弟茂德後書

二 18 : 一一九

二 22 : 二一

三 2 ~ 4 : 二一

三 10 : 二一

四 18 : 二四

弟鐸書

一 5 ~ 6 : 二二

一 5 ~ 9 : 二九

一 7 ~ 9 : 二二

二 1 ~ 10 : 二二

費肋孟書

1 : 一九

9 : 一九

10 : 一九

13 : 一九
16 : 一九

希伯來書

一 3 : 二〇、二九、一一二、一九三、一九

七、二一〇

一 3 b : 一一二

一 3 c : 一一二

一 3 d : 一一二

五 7 : 二九、三五

五 7 ~ 10 : 二〇

六 1 : 二〇

九 : 一四一

九 : 一四一

九 5 : 一四〇

九 11 ~ 14 : 一四一

九 12 : 一四〇

十 19 : 一四三

十三 22 : 一八

聖經索引

雅各伯書

一 1 : 一八

二 19 : 二三

五 4 : 三三

五 12 : 三四、六六

伯多祿前書

一 18 ~ 21 : 二〇

二 13 ~ 17 : 二二

三 8 : 二一

三 18 ~ 22 : 二〇

伯多祿後書

一 5 ~ 7 : 二一

一 19 : 三五

二 : 二四

若望一書

三 1 : 一九八

猶達書 : 二四

若望默示錄

一五：一四三

一三：九一

五九：一四三

七四：一四三

十四
十四：九一

譯 後

謹向：

齊教授（原書作者）諄諄的教導及解釋；

于士錚神父的修辭；

張春申院長的審定；

陳百希院長的負責出版；

張雪珠同學的編排聖經出處索引；

特別對：志榮兄的鼓勵、建議及數月來抱病繕改譯稿

致由衷的謝意，並求上主的降福。

英祺兄弟

主曆一九七三年七月於西德波昂

譯 後

輔大神學叢書

- | | |
|-------------------------|------|
| 1. 耶穌基督史實與宣道 樂英祺譯 | 150元 |
| 2. 第二依撒意亞 詹德隆・張雪珠等合著 | 50元 |
| 3. 福音新論 張春申著 | 90元 |
| 4. 耶肋米亞先知 劉家正等編著 | 50元 |
| 5. 保祿使徒的生活、書信及神學 房志榮編著 | 50元 |
| 6. 神學——得救的學問 王秀谷等譯 | 110元 |
| 7. 約伯面對朋友及天主 劉家正等編著 | 40元 |
| 8. 性愛、婚姻、獨身 金象達著 | 120元 |
| 9. 絕妙禱詞——聖詠 房志榮、于士諍合譯 | 80元 |
| 10. 創新生活的心理基礎 朱蒙泉著 | 80元 |
| 11. 聖事神學 劉賽眉編著 | 70元 |
| 12. 箴言——簡介與詮釋 胡國楨等著 | 80元 |
| 13. 生命的流溢 牧民心理學 朱蒙泉著 | 120元 |
| 14. 教會本位化之探討 張春申等著 | 80元 |
| 15. 原罪新論 溫保祿講述 | 90元 |
| 16. 聖詠心得 黃懷秋譯 | 55元 |
| 17. 與天主和好——談告解聖事 詹德隆著 | 45元 |
| 18. 病痛者聖事 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 40元 |
| 19. 救恩論入門 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 110元 |
| 20. 基本倫理神學 詹德隆著 | 190元 |
| 21. 白首共此心 徐可之著 | 150元 |
| 22. 基督的啓示 張春申著 | 100元 |
| 23. 天主教基本靈修學 陳文裕著 | 200元 |
| 24. 宗徒書信主題介紹 穆宏志編著 | 140元 |
| 25. 人——神學中的人學 谷寒松著 | 200元 |
| 26. 天主恩寵的福音 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 | 150元 |
| 27. 基督的教會 張春申著 | 130元 |
| 28. 天主論・上帝觀 谷寒松・趙松喬合著 | 220元 |
| 29. 耶穌的名號 張春申著 | 70元 |
| 30. 耶穌的奧蹟 張春申著 | 130元 |
| 31. 解放神學：脈絡中的詮釋 武金正著 | 250元 |
| 32. 重讀天主教社會訓導 李燕鵬譯 | 130元 |
| 33. 神學簡史 張春申著 | 120元 |

耶穌基督 史實與宣道 / 齊墨曼著；樂英祺譯
——再版——臺北市：光啓，民70
面；公分。—（輔大神學叢書；1）
譯自：Jesus Christus geschichte und
verkundigung
含索引
ISBN 957-546-129-0（平裝）

1. 神學

242.2

82001127

輔大神學叢書之一

耶穌基督 史實與宣道

中華民國六十二年九月初版

中華民國七十年六月再版

中華民國八十二年四月再版二刷

◀版權所有•翻版必究▶

著者：齊墨曼

譯者：樂英祺

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

文字編排：永望文化事業有限公司

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 3673627

定價：150元

