

張春申全集之一

耶穌  
的  
奧蹟



張春申  
Stoixim Chang, S.J.

輔大神學叢書125

張春申全集之一

# 耶穌 的 奧蹟

張春申  
*Stoicism Chang, S.J.*

2016年3月

光啟文化事業  
*Kuangchi Cultural Group*

NO. 125  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# The Mysteries of Jesus

By Aloysius B. Chang, S. J.

# 目 錄

iv	編者的話（盧德）
v	原著初版作者自序（張春申）
1	第一章 耶穌的誕生與童年
29	第二章 耶穌的受洗
47	第三章 耶穌的受誘
71	第四章 耶穌的奇蹟
87	第五章 耶穌顯聖容
101	第六章 耶穌榮進耶路撒冷
112	第七章 耶穌潔淨聖殿
119	第八章 耶穌山園祈禱
131	第九章 耶穌的苦難
164	第十章 耶穌下降地獄
172	第十一章 耶穌的復活
225	第十二章 耶穌的升天

## 編者的話

張春申神父，中國神學的開拓者與領航者；長年投身於中國教會神學領域的耕耘、研究、教學與論述，不遺餘力，堪稱中國神學界的泰斗。本書的出版，作為張春申全集之一，標示著一項重要的里程碑：張神父長年獻身神學，他的成就，也是華語神學的成就。而藉此書，也寄望江山代有人才出，承先啓後，共同為普世教會甚為緊要的一環——中國神學——作出貢獻、孕育與推展。

本書自 1991 年 6 月初版問世，歷經了多次再刷，主要是作為神學教育「基督論」的課程教材；如今（2016 年 3 月）全新再版，共計跨越了廿六年的時空，卻仍然歷久彌新，至今還是「基督論」課程極為重要的參考教材。由此，足見張春申神父的神學底蘊之深厚。

本書綜合多位當代學者、神學家的見解，闡釋耶穌的誕生，以及他一生的重要事蹟。作者層次分明，與另一著作《耶穌的名號》相互輝映，共同助人領悟啓示真理在耶穌身上的落實與彰顯，因而更能在生活中與主共遊。畢竟，耶穌的事蹟是教會宣講與瞻仰的對象，期望本書能不僅在神學培育上，更對一般信友培育有所助益。

盧德 於輔仁聖博敏神學院  
主曆 2016 年 1 月 31 日

## 原著初版作者自序

繼《耶穌的名號》之後，加上這本《耶穌的奧蹟》，兩者都是基督論的補充教材。但我仍希望本書能幫助教友，對耶穌基督作進一步的認識。

初期教會宣講基督時，不能不談到他的生平：於是自然要向與主一起生活過的人，採訪有關他的言行，甚至有關他公開宣講之前的生活片段。這一切並非爲了滿足好奇心，而是爲了教會信仰生活的需要。所以即使是目擊證人，在報導耶穌的生活事蹟時，他是在復活信仰的光照下互相傳授的。四部福音記載的耶穌生平與言行，都是「關於在我們中間所完成的事蹟，已有許多人，依照那些自始親眼見過，並爲真道服役的人所傳給我們的，著手編成了記述」（路·1~3）。

我講授基督論時，偶爾也選擇耶穌的事蹟來說明他生命的過程，同時根據新約，尤其福音資料，指出教會在這些事蹟中已注入的信仰。本書多是授課時的講材，有的早已在教會不同的雜誌中發表過，有的則是今年年初寫的。這本關於耶穌生平重要事蹟的書定名爲《耶穌的奧蹟》，是因爲：奧蹟是天主啓示的真理；而天主啓示的高峰是耶穌基督，他的言行都是奧蹟。奧斯定曾說：「除了基督，沒有別的奧蹟」。

耶穌的事蹟常是教會宣講與瞻仰的對象；過去這方面的書連在西方也往往由靈修觀點來寫，因此著重於激動熱情而不重視聖經與神學的根據。這個傾向最近二、三十年來已有改善。本書的內容，多是參考當代聖經學家與神學家的著作而寫成的，研究過的讀者，大概知道原著的書與作者，因此文中不另作標示；其實有的書與作者，筆者也不完全記得了。聖經與神學的研究與著作繼續不斷地在進步，本書有些部分極可能已有新的論述，但自忖它仍有出版的價值，畢竟這方面的中文書並不多，最少可有拋磚引玉的作用吧！

總之，我想此書不僅限於神學生應用，對一般基督信徒在宣講與瞻仰基督上也有助益。能趕在依納爵禧年結束前出版，使我想起充滿耶穌奧蹟的神操：對講授神操的導師們而言，此書也有參考的價值吧！

張春申 序於台北聖家堂

1991年3月12日

依納爵與方濟沙威列入聖品紀念日

# 第一章 耶穌的誕生與童年

耶穌的誕生與童年記述，其文學類型是相當特殊的。新約中，《瑪竇福音》和《路加福音》的第一、二章都有記載，我們將分別介紹，重點放在兩位聖史對耶穌的誕生與童年記述中所表達的信仰。

## 導言：聖經記載的童年故事

首先，舊約對一些救恩史上的重要人物，往往保存了他們的誕生與童年的故事，例如：三松（民十三 1~25）、撒慕爾（撒上一~三）。那些故事常有固定的形式：母親奇蹟性地懷孕，然後誕生這些特殊人物，取名也有特別的含意等。新約中，類似性記載的有兩人：就是若翰和耶穌，他們的母親也是奇蹟性地懷孕，而他們也有特別形式的誕生和取名。其實聖經之外，某些宗教的偉大教祖，他們的童年也有非常特殊的事蹟保存下來。此處我們不去討論別的宗教：只從基督宗教的聖經所描述的形式，去探討要求信徒接受的到底是什麼。

救恩史上的重要人物，都負有特殊的使命，而這使命來自



天主。人們發現最自然表達此一信念的，就是記述他們的誕生與童年，表明他們的生命一開始已在天主的能力之下。新約的童年「故事」相當反映舊約，因此耶穌誕生與童年的信仰應用舊約已有的形式來表達，但這並非表示一無歷史價值。

其次，耶穌的誕生與童年不是教會初傳的內容，而是後起的資料。這原因很容易了解：當初期教會宣講耶穌的傳道、死亡與復活時，聽眾不可能不對他以前的生活發生興趣，於是自然追問他的過去。因此初期教會中，童年資料的產生不是為滿足好奇，而是宣講的必然傾向，使徒將復活的耶穌的一生看作是個整體，在整體中相信他。所以極易在童年的資料中，即生命的起始，指出他未來的使命及其完成。因此，童年資料的形成，是基於初期教會信仰的要求，至於其歷史性問題則需批判學來解釋。

最後，童年「故事」的文學類型，今天一般都把它歸於「演述」(Midrash)。包括：

1. 字義：這字在舊約中用過兩次(編下十三 22, 廿四 27)，原意是史料或資料；其動詞 drash 意為搜集、尋找。因此，這字義是與史料有關的。
2. 在猶太經師文學裡，此字的意義即在於學問上的探討，常是根據聖經去探討和研究；目的是為使聖經與實際生活配合。
3. 經師文學中演述有兩種：一是訓誨性的(halakah)，即根據聖經發揮，為使人得益；另一是根據聖經的事蹟，再作鋪

陳 (Aggadah)，例如：取梅瑟諸事演述一番，旨在引領人作宗教實踐。

4. 新約的童年「故事」比較接近上述的第二種；但讀者當注意：屬於文學類型，並不表示其內容是捏造出來的。猶如一般小說，我們不能說其中沒有真實的歷史材料。「演述」從消極方面而言，不一定是幻想和假造；至於要確定其真實性有多少，需用歷史批判了。從積極方面而言，「演述」是將註解加在耶穌的事蹟上，然後發揮其意義。耶穌的童年「故事」可稱為「演述」，因為其中含有很多舊約的資料。

## 壹、《瑪竇福音》中耶穌的誕生與童年

《瑪竇福音》的首二章可分為五部分：

- ◇ 第一章 1~17 節：耶穌的家譜
- ◇ 第一章 18~25 節：耶穌的誕生
- ◇ 第二章 1~12 節：探訪新生的猶太王
- ◇ 第二章 13~18 節：聖家逃往埃及
- ◇ 第二章 19~22 節：回到納匝肋

《瑪竇福音》中「五」是很重要的數字，這是為了反映梅瑟五書，瑪竇以耶穌為新梅瑟。他將耶穌的童年「故事」也分成五部分，且五次應用先知的預言（依七 14；米五 1；撒下五 2；歐

十一 1；耶卅一 15；未明言——瑪二 23）。以下分三段來解釋：一、耶穌的家譜；二、耶穌的誕生；三、耶穌的童年。

## 一、耶穌的家譜（瑪一 1~17）

新約中，耶穌有兩份家譜：一是瑪竇的，另一是路加的（不在童年「故事」中，而是在公開生活之初）。

### （一）家譜的意義

東方人十分重視家譜，尤其閃族人對此更是看重。家譜有兩層意義：一是歷史性的；一是情感性的。家譜在猶太民族充軍時期和充軍之後特別發達。以色列人民流徙異邦，最容易回想祖先，特別是著名的或英雄式的祖先。由歷史角度而言，家譜能使人認識自己顯赫的來源，提高自己的身分。因而在情感層面上得到一種寄託。如此，家譜把個人的心靈與祖先及祖國的距離拉近了。充軍期間雜婚頗多，因此充軍之後，猶太人對家譜更為重視，藉以證明自己血統的純正，屬於天主的子民。寫於充軍之後的舊約司祭典，多有家譜的記載。

聖經中有兩種不同的家譜：一在誕生時期提出的家譜（參：創五 1~32，十一 10~32），以說明誕生者所屬的祖先，其光榮的來源；另一是在使命開始時提出的家譜，以說明他將開闢一段新的歷史（參：路三 23~38）。

### （二）《瑪竇福音》中耶穌家譜的神學意義（瑪一 1~17）

路加的家譜回溯到亞當，共七十七代。「七七」是圓滿的

數字，具有末世完成的意義。瑪竇在耶穌家譜中，表達了耶穌是末世時代的新創造。聖史把耶穌的家譜分為三段，每段十四代（瑪一 17），即六個七，意指尚未圓滿。耶穌開始第七個七（瑪一 16、18），是新的開始。雖然這解釋不為所有學者同意，但亦不無可取之處。

瑪竇用的「族譜」一詞，全部聖經中只出現過三次，另兩次在創二 4a：「這是創造天地的來歷」（原文為「族譜」，即天地的來源）；創五 1：「亞當後裔的族譜」，即人類創造的來源。今天研究福音編輯的學者肯定：有些字在舊約中出現得很少，但新約卻引用出來，這是有意把舊約的思想重複在新約中。由於這兩節經文中的「族譜」都與創造的開始有關，可見瑪竇願意用這名詞表示耶穌是新的創造。

「亞巴郎之子」、「達味之子」，是為表示耶穌生在選民的團體中。瑪竇思想中的默西亞，該是達味後裔。至於三段中，每段十四代：「十四」這數字有其特殊含意，因為在希伯來文的字母次序中，DVD 三子音的次序之總數是 14（D：4：V：6：D：4：D+V+D=14）。而 DVD 即是達味（David）名字的子音。福音作者的數字技巧，是為顯示耶穌是新達味，是達味的後裔。

族譜中出現五個女人的名字：塔馬爾、辣哈布、盧德、烏黎雅之妻、瑪利亞。一般學者認為前四者是罪婦或外邦人：瑪竇故意如此安插，為表示耶穌是救主，連外邦人和罪人都包括在他的族譜內。但研究猶太文學的學者不以此說為然。事實上，經師文學對前四位婦女的評價很高，因為她們都由於天主的特

別照顧而生育兒子。瑪竇該是受了經師文學的影響，在耶穌族譜中安插受到天主特別照顧、準備默西亞來臨的四位婦女，為顯出第五位婦女瑪利亞更是得自天主特殊的能力產生默西亞；看來這已暗示貞女懷孕的信仰了（瑪一 16）。

### （三）小結

家譜的神學意義，說明耶穌是一新創造，是末世的開始，是達味的後裔，更是以色列期待的默西亞。

## 二、耶穌的誕生（瑪一 18-25）

一般而論，《瑪竇福音》中耶穌誕生的事蹟似乎使讀者特別注意若瑟和瑪利亞之間的難題。其實作者心目中的主角仍是耶穌基督；如果他是默西亞（基督），必須是達味的後裔。瑪竇要告訴讀者，耶穌是如何在法律前進入達味後裔的行列中的。由於這段記載的註解紛紜，我們想介紹其中更接近基督論的，看來也更接近瑪竇思想的一種註解。

### （一）若瑟和瑪利亞

根據《瑪竇福音》的記載（瑪一 18-21），耶穌誕生之前，似乎已經為他未來的家庭製造了不少的難題，那便是「他的母親瑪利亞許配於若瑟後，在同居前，她因聖神有孕的事已顯示出來」（瑪一 18）。難題是：若瑟「因是義人，不願公開羞辱她，有意暗暗地休退她」（瑪一 19）。為此，義人若瑟好像考慮良久（瑪一 20）。

聖經的言語非常簡單，於是產生不同學者的註解。

## 1. 猶斯定的註解

教父猶斯定將若瑟的義德，作為認識法律、謹守法律來講。聖母瑪利亞在同居之前，因聖神有孕的事顯示了出來。按猶斯定的想法，若瑟斷定這是一樁犯法的案件，因此當根據梅瑟法律處理；這是若瑟義人的立場。然而義人若瑟卻有另外一面，他不忍公開休退瑪利亞，這是「公開羞辱她」，於是他想出一個辦法——不公開說明緣由地，而「暗暗地休退她」，亦即不具形式的休退。接著，便是天使在夢中顯現，說明一切，解決了難題。

猶斯定的註釋，由於假定若瑟以為瑪利亞犯法，有損後代敬愛聖母的感受，為此不被採用。另一方面，他的註解與聖經的言語不能配合，似乎有些自相矛盾。首先，聖經的言語表示，若瑟所以如此思慮：「不願公開……有意暗暗地……」，是因為他是義人。如果按照猶斯定所解，義德是遵守法律，那麼若瑟不公開遵守法律，休退犯法的未婚妻，那不是有違護法精神嗎？怎能稱為義人呢？若瑟果真如此去作，充其量只能稱他為「好人」，有些「愚善」的「好人」，不能稱他為「義人」。最後，若瑟真要如此去做的話，實在忽略了懷有身孕的瑪利亞的困難。丈夫暗暗休退她，她將何以為生？納匝肋人將如何對待她？若瑟似乎連「好人」也沒有完全達成。

## 2. 熱羅尼莫的註解

熱羅尼莫也將義人視為遵守法律。但是他認為若瑟堅信瑪利亞是真潔的；另一方面，懷孕又是顯明的事實，於是，若瑟採取了中間路線。由於懷孕是事實，若瑟不是父親，按法律得休退她；可見若瑟是義人——遵守法律的人。但是若瑟堅信瑪利亞是真潔的，所以只想「暗暗休退」她。他不願、也無法相反自己的堅信，而公開休退已經懷有身孕的聘妻。

熱羅尼莫的註解，相當受到歡迎，尤其對於聖母懷有極大敬愛的人更覺得可取。事實上，一般宣講者也都採用此說。不過此說也有困難，第一個困難是有關若瑟的「堅信」，這在經文中並無根據，僅是一種假想而已。雖然這個假想很合基督信徒的敬意，但是無論如何，聖經中沒有根據。而且若瑟果真如此堅信，為什麼不去瑪利亞那裡詢問一下呢？把事情弄個水落石出，不是更為合理嗎？何必又要暗暗休退呢？第二個困難與上文批判猶斯定相似，若瑟的作法，使他以為真潔的瑪利亞陷入無法繼續生存之境。

## 3. 雷翁杜富的註解

雷翁杜富（X. Léon-Dufour, 1912~2007）是當代的法國聖經學家。他的註解具有兩大特點：第一，他並不特別強調「義人」是遵守法律的人，而更視之為在救恩歷史中，期待默西亞來臨的人。若瑟在舊約的終期，等待天主末世的救恩，是為一「義人」。第二，若瑟對於瑪利亞因聖神有孕的事是知道的。何以證明？這全在對瑪一 20 中，一個希臘字原文的了解。

思高聖經學會的中譯本中，瑪一 20 節是這樣說的：「**達味之子若瑟，不要怕娶你的妻子瑪利亞，因為那在她內受生的，是出於聖神**」。這顯然表示天使向若瑟說明此事，而若瑟原先並不知道。然而按照希臘原文，瑪一 20 中的「因為」，不必如此譯出；可以譯為「是的」，「實屬如此」，那麼整節意義大有變化。天使告訴若瑟不要怕娶瑪利亞，同時肯定若瑟所知屬實：聖母童女懷孕，但仍舊不用怕娶她，反而要給所生的兒子起名叫耶穌。總之，雷神父認為瑪一 20 應如此重譯：「**達味之子若瑟，不要怕娶你的妻子瑪利亞，實在是是的，那在她內受生的，是出於聖神**」。那麼天使的話，表示若瑟知道因聖神受孕的事。當然，聖經無意告訴我們若瑟究竟是怎樣知道了的。

不過讀者一定會問，若瑟既然知道童女懷孕的事，為什麼又想休退她呢？首先我們必須了解福音作者的基本用意，他實在不想在這件事上，注意若瑟和瑪利亞的關係，更不如同後代一般，注意聖母學的問題。《瑪竇福音》在這段記錄中，專意強調的是「厄瑪奴耳」——天主藉著耶穌基督與人類同在的奧蹟。若瑟是義人，他期待的便是天主救恩最後的來臨。現在，出乎他的意料，這個偉大的奧蹟出現得如此驚人，又與他自己這樣的接近。於是，義人若瑟無法面對這事的發生，而恐懼地想躲避。「不願公開羞辱她，有意暗暗地休退她」，只是表示若瑟在宗教情緒的激動中，深感自己的渺小而想迴避。

為福音作者而言，若瑟和瑪利亞的關係，以及休退的其他後果，都不在注意的範圍內，所以讀者實在不必追究。至於神



聖的天主顯現時，令人自感卑微，甚至要想躲藏，這倒是聖經的傳統。亞巴郎（創十五 12）、梅瑟（出三 6）和以色列民族（出十九 16~21）……都有過這種經驗。《瑪竇福音》是將這傳統表達在義人若瑟身上。

雷神父的註解似乎更合乎福音的精神，將這件事集中在基督學上。由於猶斯定和熱羅尼莫都是將重點放在若瑟與瑪利亞的關係上，因而他們的註解都令人看出漏洞，好像解決不掉若瑟和瑪利亞之間的難題。由於假定福音作者在這件事上，並不關心若瑟休退瑪利亞的難題，只是願意表示基督的來臨給予若瑟的神聖經驗，以及天主賦予若瑟一個「父親」的使命，所以雷神父如同福音作者，主張不必去注意若瑟休退瑪利亞的難題，更不必去解決難題了。

## （二）瑪一 18~25 的基督論

### 1. 「誕生」的文學類型

舊約中，著名人物的誕生記述已經形成一種文學類型：大體而論含有五個步驟：（1）上主或使者的顯現；（2）引起未來的父親或母親的驚訝；（3）上主或使者報告信息；（4）引起困難與疑惑；（5）信息的實現。上述可見於《創世紀》中的依市瑪耳（十六章）、依撒格（十七、十八章）以及《民長紀》的三松（十三章）。此處我們來看看依撒格的誕生記述：

- （1）上主或使者的顯現：「亞巴郎九十九歲時，上主顯現給他」（創十七 1）。

- (2) 引起驚訝：「亞巴郎遂俯伏在地」（創十七3）。
- (3) 信息：「你的妻子撒辣……我必要祝福她，使她也給你生個兒子」（創十七15）。
- (4) 困難與疑惑：「百歲的人還能生子嗎？撒辣已九十歲」（創十七17）。
- (5) 實現：「撒辣懷了孕……給年老的亞巴郎生了一個兒子」（創廿一2）。

新約中關於耶穌誕生的記載，瑪竇和路加都有同樣的文學類型。今舉瑪竇的為例說明，雖然其五個步驟的次序有些出入：

- (1) 上主或使者的顯現：「在夢中上主的天使顯現給他」（瑪一20）。
- (2) 引起驚訝：見後。
- (3) 信息：「達味之子若瑟，不要怕娶你的妻子……她要生一個兒子，你要給他起名叫耶穌」（瑪一20、21）。
- (4) 困難與疑惑：見後。
- (5) 實現：「若瑟從睡夢中醒來，就照上主的天使所囑咐的辦了，娶了他的妻子……她就生了一個兒子，給他起名叫耶穌」（瑪一24-25）。

根據雷翁杜富的註解，信息是要若瑟娶瑪利亞為妻，並要他成為法定的父親而為耶穌取名。這信息其實早已引起若瑟的驚訝與疑惑（瑪一19-20）。

文學類型並不斷定內容的真實性，不過聖經中的「夢」可說已是一種象徵，表示「夢」中的事件來自天主。《瑪竇福音》

中，不只若瑟「夢」見天使（瑪一 20，二 13、19），賢士也在「夢」中得到指示（瑪二 12），以後比拉多的妻子也有「夢」（瑪廿七 19），而「夢」中的信息是有關耶穌的，這表示信息是來自上天。

## 2. 瑪竇的基督論

《瑪竇福音》是為猶太基督徒團體而寫，特別重視默西亞出自達味後裔，同時也因此清楚地引證先知的預言在耶穌身上的實現。因此，福音中藉特殊資料予以肯定耶穌屬於達味後裔。這為信證神學非常重要。至於福音中說的「人將稱他的名字為厄瑪奴耳，意思是：天主與我們同在」（瑪二 23），實是瑪竇的神學：「同在」的聖經思想在整部福音中大加強調，指出耶穌基督是與人同在的天主。而在福音之末，耶穌自己說：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 20）。

## 三、耶穌的童年（瑪二 1~22）

《瑪竇福音》第二章，可視為耶穌的童年「故事」，它受舊約的影響極大。舊約之外，猶太人尚有許多經外文學，也可能影響了瑪竇的寫作。但基本上，所有的影響都是為了使對耶穌的信仰，在猶太基督信徒中間更易流傳。

### （一）舊約的影響

我們不去揣測經外文學的影響，只將顯明地影響耶穌童年「故事」的舊約資料，提出一、二點來討論。

舊約《出谷紀》的影響最為顯著。梅瑟的「故事」該是猶太人熟知的，讀了耶穌童年的記載，不能不想起埃及法郎時代，梅瑟所遭受的迫害，以及出谷的事蹟。

至於《列王紀上》中，舍巴女王晉見撒羅滿，可能使人對賢士來朝嬰孩耶穌，有所領悟。

福音中引證的舊約經文，更該指點讀者在童年「故事」中，見出耶穌的未來。

## (二) 基督論

《瑪竇福音》全部第二章，延續耶穌誕生記載所強調的信仰：他是默西亞、達味的後裔。因此，當賢士詢問時（瑪二 1~2），黑落德王召集的經師便引證了兩段舊約經文：一是米五 1；另一是撒下五 2（參：瑪二 6）。引證的舊約經文，勾引人想起「白冷」、「牧人」、「達味」、「達味城」，甚至「撒羅滿」。其次，賢士在東方見到那顆新生猶太王的星，也該是今天以色列國旗上的星，是外邦先知巴郎所說的：「由雅各伯將出現一顆星，由以色列將興起一權杖」（戶廿四 17）。這一切都是第一章的主題。此外，瑪竇在第二章中，繼續給自己的教會團體，發揮對基督的信仰。

### 1. 耶穌－智慧

《列王紀上》十章 1~13 節記述舍巴女王來見撒羅滿，稱揚他的智慧。耶穌自己傳福音時，曾引此來自喻：「南方的女王，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為她從

地極而來，聽撒羅滿的智慧；看，這裡有一位大於撒羅滿的」（瑪十二 42）。猶太歷史中，撒羅滿王以智慧聞名：此非人間的智慧，而是來自天主的智慧。耶穌大於撒羅滿，他的智慧自然不言而喻。事實上，新約後期已經發展一套智慧基督論，視耶穌為降世的天主之智慧（參：格前一 18~31）。《瑪竇福音》在童年「故事」的東方賢士來朝事件中，暗示了耶穌是天主的智慧。路加的童年福音中也有此說（參：路二 47、52）。《瑪竇福音》尚有耶穌的另一句話說：「人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友！但智慧必藉自己的工程彰顯自己的正義」（瑪十一 19），這也該屬於同一傳統。

再論到屬於外邦的東方賢士來求智慧，黑落德王與全耶路撒冷卻因耶穌的誕生而驚慌（瑪二 3），這也表示瑪竇的另一神學思想。他的福音是寫給猶太的基督信徒，同時卻對拒絕耶穌的猶太團體顯出強烈的反應，這極可能是受到他們迫害之故。因此瑪竇肯定由於舊約天主子民的不信，耶穌轉向外邦傳播福音（參：瑪八 10~13）。現在只有東方賢士朝拜耶穌，後來復活的基督要說：「你們要去使萬民成為門徒」（廿八 19）；瑪竇暗示猶太人已捨棄了耶穌。

## 2. 耶穌－梅瑟

研究瑪竇的專家指出，他寫的福音特別重視「五」這個數字：例如：耶穌誕生與童年內容有「五」部分，共引證「五」次舊約先知，甚至全部福音的耶穌傳道生涯也分為「五」段等等。這雖然不是所有學者的共識，至少也非無中生有。他之所

以重視「五」，因為瑪竇重複耶穌的福音，一如梅瑟五書，是新約的淵源，因此耶穌也成了新約的梅瑟。

童年「故事」中，耶穌被寫成新梅瑟也是相當顯明的事。黑落德如同埃及王，耶穌便是新梅瑟。埃及王下令殺害希伯來男孩，梅瑟幾乎遇難（參：出二 15~22，三 1~4）；後來法郎想殺死梅瑟，致使他必須避難異鄉（參：出二 15）。現在黑落德同樣的陰謀，要殺害嬰孩耶穌；聖家因此逃往埃及，但白冷的嬰孩卻為黑落德所害（瑪二 13~15，16~18）。

《瑪竇福音》的童年「故事」，不但指出新梅瑟受到黑落德的迫害，也暗示了新約的逾越奧蹟。舊約天主子民由梅瑟帶領，從埃及走向福地；黑落德死後，孩童耶穌也自埃及回到以色列去（瑪二 19~21）。瑪竇引證《歐瑟亞先知書》一章 1 節的話：「我從埃及召回了我的兒子」（瑪二 15），這便是出谷事件。如此看來，逾越奧蹟已在童年「故事」中出現了。

耶穌的新「出谷」必須經過苦難與死亡，指向這奧蹟的童年「故事」中，白冷嬰孩可說代表耶穌受苦，他們的母親也因而痛苦不已。值得注意的，卻是為此引證的耶卅一 15（瑪二 18），雖然預言中說「辣黑耳痛哭她的子女……因為他們不在了」，但下文卻說：「上主這樣說：『要止住痛哭不再流淚，因為你的辛苦終必有報……你的前途大有希望……你的子孫要歸回自己的疆域……』」（耶卅一 16~20）。難道這不是瑪竇暗示苦難與死亡之後的復活嗎？

### 3. 耶穌－天主的聖者

「……去住在一座名叫納匝肋的城中，如此應驗了先知們所說的話：『他將稱為納匝肋人』」（瑪二 23），這樣瑪竇結束了童年福音。但這為聖經學家卻製造了一個難題，因為舊約中找不到這句先知們所說的話。雖然這種引證方式，新約中並非沒有他例：這裡所說的「先知們」，大概是指整部舊約的思想吧。但藉此，瑪竇清楚寫出一句「他是納匝肋人」，這倒是非常稀有的，因此不能不問他究竟想說些什麼。

「納匝肋人」在希臘語中有兩個字：一是 Nazoaios，另一是 Nazarenos。前者可見於瑪二 23，廿六 71；路十八 37……後者可見於谷一 24，十 47，十四 67……。《瑪竇福音》中先知們所說的話「他是納匝肋人」，用的是 Nazoaios，其語根為 Nazir，意即「被祝聖的」（參：戶六 1-8）。因此有些聖經學家認為通過這句先知們的預言，瑪竇告訴猶太的基督信徒，耶穌基督是天主的聖者。事實上，《馬爾谷福音》中有這段話可作為印證：「納匝肋人耶穌！我們與你有什麼相干？我知道你是誰，你是天主的聖者」（谷一 24）。無論如何，以上的解釋是相當可取的。

《瑪竇福音》含有濃厚的猶太傳統，童年福音的基督論確實是適合熟諳舊約的猶太讀者。

## 貳、《路加福音》中耶穌的誕生與童年

《路加福音》的首二章可分為七部分：

- ◇ 第一章 5~25：預報若翰誕生
- ◇ 第一章 26~38：預報耶穌誕生
- ◇ 第一章 39~56：瑪利亞訪麗莎
- ◇ 第一章 57~80：若翰誕生
- ◇ 第二章 1~35：耶穌誕生
- ◇ 第二章 36~40：女先知亞納講論耶穌
- ◇ 第二章 41~58：耶穌十二歲留在聖殿

我們綜合地分三段介紹：一、兩個預報，二、兩個誕生，三、十二歲事件。前兩段中，若翰與耶穌相提並論，文學上將若翰作為陪襯，以比較方式使耶穌顯得格外突出。自歷史觀點而言，初期教會知道若翰徒弟的團體以師傅為重，每每認為他高於耶穌。四部福音亦很重視若翰，推崇他為默西亞之先驅。

### 一、兩個預報（路一 5~38）

路加如同瑪竇，在耶穌的誕生與童年經文中，引用豐富的舊約資料。瑪竇清楚言明，路加卻隱含不語。我們介紹時，除非極有需要，否則盡量避免引經據典。

兩個預報都由天使佳播出面，這位天使是末世的傳訊者（參：達八 16，九 21）。可見路加首二章充滿末世來臨的意義，也顯出聖神的功能（路一 15、35、41、67，二 27）。



## （一）若翰與耶穌

預報的對象是若翰與耶穌，這兩個名字都來自天使。但在同一天使的口中，兩者主屬分明。雖然兩人都是偉大的（一 15，32），但若翰只是獻於天主的一位人物（參：民十三 3-5），如舊約的三松，「他清酒濃酒都不喝」（路一 15）；而耶穌卻是至高者的兒子、默西亞。因此若翰雖將大有作為，但只是準備道路的先驅（路一 16-17）；耶穌才是王（路一 33）。若翰在母胎中充滿聖神（路一 15）；而耶穌本身就是聖者，被稱為天主的兒子（路一 35）。

## （二）麗莎與瑪利亞

同樣地，兩位未來的母親也有差別。麗莎是義人（路一 6），但年老不育，她如同舊約大先知撒慕爾的母親亞納（撒上一，二 1-10）。瑪利亞是充滿恩寵者，也是一位未婚貞女。她將是聖經中獨一無二的天主子的童貞母親。雖然兩位母親懷孕都是由於天主的能力（路一 37），但路加卻特別標榜瑪利亞：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你」（路一 35）。

## （三）匝加利亞與瑪利亞

若翰的父親匝加利亞是司祭——亞郎的後代，也是一位義人；耶穌的母親瑪利亞是充滿恩寵者，她與達味王家族的若瑟訂了婚。匝加利亞與瑪利亞二人同樣見到天使的顯現，但反應卻大不相同，匝加利亞驚惶失措；但瑪利亞只因謙遜而驚惶不安。此外，匝加利亞可能由於突然的顯現而變得啞口無言，其

啞口註解為「不信」（路·19~20；參：路—22）。但瑪利亞委順地接受天使的話，所以被稱為「有福的信者」（路—45），她將世世代代說頌揚上主的話（路—46）。

可見兩個預報中，真正的主角是耶穌基督，所有環繞他四周的天使、匝加利亞、麗莎和瑪利亞都是為他而存在的，若翰也只是走在他前面為他開路而已。

兩個預報之後，路加附上瑪利亞訪麗莎的一段「故事」（路—39~56），藉此印證預報中的一切。不過兩位母親都滿口讚詞，美言洋溢，這是否出於路加特別尊重女性的立場呢？這段訪親經文，有些聖經學家將它與撒下六 1~10 相比，似乎暗示瑪利亞是真正的「結約之櫃」。

## 二、兩個誕生

前後兩個誕生「故事」緊隨前後兩個預報，但兩個誕生的記述內容上，已不再刻意相比。只是在文字的長度上來看，記述耶穌誕生的用字遠超過若翰的誕生；可見聖史表示先驅是為君王開路，不需對他長篇大論。

### （一）若翰的誕生、割損與取名（路—57~80）

的確，若翰的誕生給全親族鄰里帶來喜樂（路—14），其割損與取名事蹟連結天使預報。不信的匝加利亞頓時開口讚美天主，引起鄰居的敬畏，此事蹟遂傳遍全猶太山區。大家把這事存在心中，並承認若翰將成為「偉大的」（路—15）。路加不願

對若翰的誕生多費筆墨，因為他的注意力是在耶穌身上。因此，在匝加利亞的〈讚主曲〉中，一方面由於若翰的割損，歌唱上主對亞巴郎後裔的恩許（路一 68~75）；另一面指出若翰的使命，是準備百姓走向和平的道路（路一 76~80）。

## （二）耶穌的誕生、割損、取名與初進聖殿（路二 1~35）

### 1. 耶穌的誕生（路二 1~20）

在這段文字中，路加的創作多於回應舊約的經文，雖然並未與之脫節。此處我們集中在三個題目上討論。

- (1) **耶穌—和平的君王**：路加視耶穌的宣講為和平福音（路十 5；宗十 36），在編輯耶穌榮進耶路撒冷的資料上，他非常強調和平（比較：路十九 38；瑪廿一 9；谷十一 9；若十二 13）。所以，誕生資料中應該含有和平的題目。依九 5 說的「因為一個嬰孩為我們誕生了，有一個兒子賜給了我們，他的名字叫『和平之王』」，這和平訊息充溢在路加的心頭。

若如是，路加標明耶穌誕生在凱撒奧古斯都時代，除了由於他較重歷史之外，也有意藉此暗示「基督的和平」。奧古斯都是羅馬帝國的第一位君王，人民感念他是「羅馬的和平」。因為在他平定外亂與內戰之後，帝國的確享受了一段和平時期。他為當代入確是個和平的君王。不過，在路加時代，「羅馬的和平」已不復存在，反而是你爭我奪的王位之戰，弄得民不聊生。這使福音

肯定，真正的「和平之王」不是奧古斯都，而是耶穌基督。

在誕生的記述中，路加或暗或明地指出耶穌是王、是「和平之王」，而且他的王國遍及普世。首先，是天使向牧童的報告中，「達味城」、「王」、「默西亞」無不含有君王之意。如同太子（未來的新王）的誕生，必須告知人民；現在耶穌誕生，天使報告這大喜訊。其次，由於路加兩次指明「襁褓」標記，有些聖經學家認為此來自智七 4~5：「我在襁褓中，受了母親的撫育。沒有一位君王，另有不同的誕生……」。若此可取，這也在暗示襁褓裡的耶穌是君王。最後在天軍歌聲中，清楚稱揚此嬰兒的誕生，「主愛的人在世享平安」（路二 14）。這也回應匝加利亞〈讚主曲〉的尾聲：「並引領我們的腳步，走向和平的道路」（路一 79）。耶穌誠是「和平之王」。

- (2) **耶穌－牧人的主**：誕生「故事」中，除了聖家三口之外，只有牧人在場。沒錯，第三福音是貧窮人的喜訊，牧人是貧窮人的代表，天使向他們報告喜訊。但這裡不可忽略牧人的舊約資料。以色列的祖先是牧人，達味亦是。而上主自己也是牧者（詠廿三 1，八十 2）。有趣的是，牧人找到「馬槽中的嬰兒」（路二 16）；路加兩次表示馬槽為標記（路二 7），究竟這是什麼意思呢？原來《依撒意亞先知書》中有「見槽思主」的說法（依一 3）。無論如

何，牧人找到馬槽中的嬰兒耶穌，光榮讚美天主而去。

- (3) **耶穌—人類的救主**：救主是耶穌名號之一，對觀福音作者中，只有路加應用這個名號，而且他應用「救援」動詞比其他作者更多。因此，天使喜訊中清楚提出誕生的是救世者（路二11）。《耶肋米亞先知書》中有這樣一句話：「上主……你是以色列的希望，是她在患難中的救主。爲什麼你在本鄉好像是個異鄉人，好像是個投宿一夜的旅客？」（耶十四8）其中的「救主」、「本鄉」、「異鄉人」和「投宿一夜的旅客」，能不使人想起誕生福音中的「本城登記」（路二3）、「客棧中爲他們沒有地方」（路二7）和「誕生了一位救世者」（路二11）嗎？

路加確實是編寫了一個神聖的耶誕「故事」。

## 2. 耶穌的割損、取名與初進聖殿（路二 21~35）

耶穌的割損與取名，都不是這段經文的重點：甚至瑪利亞的取潔，以及耶穌被獻於主的禮儀本身，也並未多加發揮。福音的經文，主要在指向耶穌完成的使命。

- (1) **舊約的完成**（路二 21~27）：舊約與新約的關係是多面的，聖史各有自己的觀點與表達。路加不以爲舊約消逝了，而由新約所取代，但事實上是舊約延伸到新約內。例如：對舊約的法律，他不取新舊之對立或法律失效之立場，卻是容納舊約在基督之律中。這個思想可見於耶穌父母抱他初進耶路撒冷的敘述中（路二 22~27）。短短的六節經文中，竟然用了四次類似的「按照法律」（路二 22、23、

24、27），表示耶穌是來完成法律的。路加的舊約與新約關係觀，不僅見於法律，尚有其他的例子。

根據上面的「完成論」，曾蒙聖神啓示的西默盎誠是舊約的代表，他在聖神感動下進了聖殿，「接」過耶穌。舊約在耶穌身上得到完成，「可以平安去了」（路二 29）。按照路加的想法，此非消極的「死亡」，而是積極的「生活」於主。

- (2) **救援人類的工程**（路二 28-35）：默西亞——上主的受傅者（路二 26）——的使命，在路加神學中是「救援」，此字的動詞曾在福音中用了三十次之多。童年是指未來。因此，在西默盎口中提前述說了光照萬民的人類救援。不只如此，而且已經暗示這是經過苦難、遭受敵對的救援工程。瑪利亞也將經驗心靈刺透的痛苦。但基督的救援同時也將是審判，使人心中的思念顯露出來，亦即驕者跌倒、謙者復起。

### （三）小結

兩個誕生「故事」之後，路加附上女先知亞納前來稱謝天主，向一切希望耶路撒冷得救贖的人講論這孩子（路二 26-28）。關於亞納，詳細的註釋極多，較有趣的是她那時該有 104 歲（13 歲是猶太婦女結婚的年齡，她七年與丈夫同居，八十四年守寡）：這使人想起舊約一位守寡的女先知友弟德，她活到 105 歲（友十六 23）。西默盎先知與亞納女先知二人代表舊約的先知，他們的預言完

成於耶穌基督。

敘述了若翰誕生之後，路加寫說：「這小孩漸漸長大，心神堅強……」（路一 80）；敘述耶穌誕生之後，路加又說：「孩子漸漸長大而強壯，充滿智慧，天主的恩寵常在他身上」（路二 40）。這使我們回到兩個預報中的若翰與耶穌之比較。

### 三、十二歲事件（路二 41~51）

十二歲是猶太人的成年期，因此有些註釋家將耶穌十二歲在耶路撒冷逗留聖殿事件，作為他公開生活的起點；但有的學者視之為童年生涯的結束。

耶穌十二齡逗留聖殿三天的事件，如同《路加福音》首二章中不少事件，其他三部福音都未記載。我們的介紹偏重於事件的基督學意義：自一個困難問題出發，然後以一個答覆來看這段經文的整體。

#### （一）來自聖母學的困難問題

耶穌的母親瑪利亞之生命與使命的意義，在教會傳承中很早便開始發揚，因而這段經文中的「**他們不明白他對他們所說的話**」（路二 50），很早就發生困難。事實上，同一福音作者也寫下難以配合的路一 34~35：「瑪利亞便向天使說：這事怎能成就？因為我不認識男人……」；傳統上，聖母學對這節經文設法另作別論，不願將瑪利亞包括在不明白耶穌的話的「他們」之內。

這段聖經的古代手抄本中，曾有幾句竄文加入：「經師與法利塞人問瑪利亞說：『妳是這孩子的母親嗎？』她回答：『我是。』他們對她說：『女人中妳是有福的，因為天主祝福了產自妳胎的果實』」。這顯然爲了舉揚瑪利亞。

那麼，究竟怎樣解釋這節經文呢？傳統聖母學由兩方面來看。一方面解釋主詞「他們」，或者說「他們」是圍繞四周的旁觀者，不是耶穌的父母；或者說「他們」實指若瑟，而瑪利亞只是字面上包含在內；或者索性說，瑪利亞裝作不明白而已。另一方面解釋賓詞「**所說的話**」，或者說是耶穌曾經說過的話，不是路二 49：「你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」或者說「**所說的話**」，二 49 是有關耶穌的天主性，所以瑪利亞也不明白；或者說「**所說的話**」有關耶穌與天父的關係，即天父與耶穌之間的一體，作爲人類一員的瑪利亞自然也不明白。

但這兩種解釋都很牽強，經文脈絡清楚顯出「他們」便是耶穌的父母。至於二 49，雖然可有兩種不同的翻譯，但基本意義不外是耶穌必須承擔天主賦予他的責任，受造物對天主的絕對隸屬。因此，困難問題又回到耶穌的父母不明白究竟是什麼上面了。

## （二）來自釋經學的整體答覆

法國聖經學家樂良旦（René Laurentin, 1917~ ）神父的註釋頗有新意，值得我們扼要介紹。

樂神父認爲，基本上這段聖經應用的文學體裁，旨在由表



面的事件引入深層的奧蹟。因此，雖然「他對他們所說的話」當時他們不明白，但並非絕對的、決定性的不明白。另一方面，「你們不知道我必須往我父親那裡嗎？」這句話表面上該與逗留聖殿三天相連，但同時含有深層的奧蹟意義。所以，他們僅是一時不明白，到適當時候一定明白。這樣含有雙重意義的經文，《若望福音》中有頗多的例子。

那麼這段逗留聖殿三天的經文，究竟含有什麼奧蹟意義呢？樂神父經過文字的比較，發現這段經文與《路加福音》廿四章的經文共同應用了一些有關復活奧蹟的「路加詞句」，即路加習慣用來講述逾越奧蹟的詞句。因此，也肯定十二歲逗留聖殿事件的深層意義，是復活奧蹟。我們把「路加詞句」簡單地提出於下：

- (1) **耶路撒冷**：耶路撒冷在《路加福音》中，不僅是地理名稱，也是救恩完成的中心。福音內容始自耶路撒冷，終於耶路撒冷（路廿四 52）。比諸其他福音，第三福音自始至終常提耶路撒冷，尤其在所謂「路加旅程」（路九 51～十八 14）中，耶路撒冷被視為旅程的指標。至於在我們的問題上，耶路撒冷出現在十二齡事件的經文中有三次（路二 41、43、45），在復活奧蹟的經文中有四次（路廿四 13、33、47、52）。
- (2) **聖殿**：聖殿與耶路撒冷相連，「在聖殿裡找到了他」（路二 46）；「在聖殿裡稱謝天主」（路廿四 53）。
- (3) **三天**：「三天」與復活奧蹟密不可分。「三天」一詞，

《路加福音》比其他聖史用得更多（路九 22，十三 32，十八 33，廿四 21、46），幾乎都與復活奧蹟有關。於是十二齡逗留聖殿，過了三天找到（路二 46），確實能使人肯定它與專載復活奧蹟的廿四章前後呼應。

- (4) 「……**必須**……」：路加有關逾越奧蹟的標準句法是「默西亞不是必須先受這些苦難。纔能進入他的光榮嗎？」（路廿四 26）所謂「必須」並非命定，而是出自天主的旨意，屬於救恩計畫的一環，所以還是耶穌的自由抉擇。路加多次應用這種句法，指出耶穌的死亡與復活，頗引人注意（路九 22，十三 33，廿四 3、26、46）；而且比較一下三句平行的對觀福音經文（谷八 31；瑪十六 21；路九 22），便能清楚顯出「路加詞句」特徵之一的「必須」了。

在我們的問題上，耶穌對父母所說的話：「……你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二 49）能不使人將他承擔的責任認定是「必須」受苦後纔進入復活的光榮嗎？留聖殿事件，豈非提前反映廿四章的逾越奧蹟嗎？事實上，該章載有三節「必須」的經文（路二 3、26、46）。

經過上面的比較，逗留聖殿事件，整體地隱含逾越奧蹟的註解，可取性相當之高；果真如此，他們（耶穌的父母）不明白的對象該是復活奧蹟。此時此地，瑪利亞不明白耶穌所說的話，似乎合情合理；但她後來會明白真相的。

這段結束耶穌童年的路加記錄，以復活奧蹟作為指標，確是初期教會的信仰模式。聖經學家在這段經文中，尚指出其他

題目，不過看來並不如上述的重要，因此不闡述了。

最後值得注意的是，路加首二章寫得非常巧妙，文學手法頗令人讚賞：但福音作者想要激動讀者的，更是對耶穌的奧蹟發出驚訝、感動之情（參：路一 12、29、63，二 18、23、48），同時也把這一切事默存心中（參：路一 66，二 19、51）。

## 第二章 耶穌的受洗

### 谷一 9~11

在那些日子裡，耶穌由加里肋亞納匝肋來，在約旦河裡受了若翰的洗。他剛從水裡上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降在他上面；又有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」

### 瑪三 13~17

那時，耶穌由加里肋亞來到約旦河若翰那裡，為受他的洗；但若翰想要阻止他說：「我本來需要受你的洗，而你卻來就我嗎？」耶穌回答他說：「你暫且容許罷！因為我們應當這樣，以完成全義。」於是若翰就容許了他。耶穌受洗後，立時從水裡上來，忽然天為他開了。他看見天主聖神有如鴿子降下，來到他上面；又有聲音由天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」

### 路三 21~22

眾百姓受洗後，耶穌也受了洗；當他祈禱時，天開了；聖神藉著一個形象，如同鴿子，降在他上邊；並有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」

### 若一 29~34

第二天，若翰見耶穌向他走來，便說：「看，天主的羔羊，除免世罪者！這位就是我論他曾說過：有一個人在我以後來，成了我以前的，因他原先我而有。連我也不認識他，但爲使他顯示於以色列，爲此，我來以水施洗。」若翰又作證說：「我看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在他身上。我也不曾認識他，但那派遣我來以水施洗的，給我說：你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。我看見了，我便作證：他就是天主子。」

普通對於耶穌在約旦河的受洗，只是默思一些倫理性的教訓，譬如說耶穌是無罪的，但是他卻受洗，爲給人一個「悔罪」的榜樣；至於受洗以後天上發生的異象，往往視爲是給耶穌謙下自卑的一個獎勵。這樣一個倫理性的解釋，並沒有把奧蹟的內在意義指點出來。本章希望把這內在意義做一個介紹。我們的解釋以《馬爾谷福音》爲主，因爲它的記載最爲原始古老，再添上另三部福音的特殊思想於後。

## 壹、《馬爾谷福音》記載的耶穌受洗

馬爾谷的著作，一開始便聲明清楚不是寫耶穌傳，而是寫福音。耶穌的第一句話便是：「時期已滿，天主的國臨近了，

你們悔改，信從福音罷！」（谷一 15）耶穌的出現，便是一個新時代的出現，而耶穌的受洗乃是新時代的揭幕（參：宗十 10-37）。在這個新時代揭幕的奧蹟上，有些自由派學者認為，耶穌因了聖神降下，「變化」成了默西亞；保守派學者則云天上的聲音向群眾報告耶穌的神性，而他的內在結構絲毫沒有什麼「變化」。站在中間的拉岡熱神父以為，天上的聲音宣告耶穌為天主子，這並不假定他身上有什麼「變化」，反而假定他是天主子而予以宣告。

但另一方面，聖神之降下實在顯出有一個新的事情發生。如果按照《馬爾谷福音》，天上的異象只有耶穌從水中出來時見到，那麼一定為他自己、為他的事業有關係。不過我們必須先解釋記錄中的三個重要因素：天裂開、聖神降下與天上聲音，然後才能確定受洗奧蹟與耶穌的關係；也才能批判自由派與保守派的說法。

## 一、天裂開

這個現象，顯明地反映出厄則克耳先知蒙召時所見的「天開了」（則一 1）的異象。然而，這裡好像並不是指耶穌蒙召，因為受洗奧蹟中並沒有自耶穌發出的答覆；因此它所指的，乃是天主的神自天降下，因而人與天主之間打通，有新的來往。這與耶穌向納塔乃耳所說天開和天主的天使在人子身上上去下來，同樣表示一個新時代的開始（參：若一 51）。

但是《馬爾谷福音》所說的「天裂開」，舊約只有一個地

方可以找到其對比，那便是依六三 19：「……啊！望你衝破諸天降下……」；然而，這個整部舊約中與「天裂開」唯一的對比是相當有關係的，因為這裡我們有著等待末世降來的呼聲，在這呼聲中，我們見出以色列民族回憶出谷時代與天主的交往，以及天主對他們目前的沈默。因此在耶穌受洗後，「天開了」正是答覆以色列民族的恆久的等待；天主將要如同出谷時代一般對待他們，要給他們恩上加恩，這將在下面詳述。

所以，「天裂開」是一個新時代的開始。《馬爾谷福音》在依六三 19 的思想背景中寫下「天裂開」，這是相當可靠的，因為本福音作者用的字與對觀福音其他兩位作者所用的不同，而他用的希臘字「裂開」正是《依撒意亞先知書》上「衝開」的嚴格的翻譯。

## 二、聖神降下

「天裂開」表示天主答覆以色列的呼求，又與他們交往而加給他們出谷時代的恩惠。那麼究竟這些恩惠是什麼呢？這在《依撒意亞先知書》六十三章中，可以見到這樣的回憶：「那時，他們想起古來的日子，想起他的僕人梅瑟。那引導羊群的牧者出離海洋的在哪裡呢？那曾在他心中賦與自己聖神的在哪裡呢？」（依六三 11）出谷的恩惠在以色列的回憶中，乃是「出離海洋」、「賦與聖神」。這正是《馬爾谷福音》在耶穌受洗時指點出來的：他從水裡上來，這是呼應舊約上的「出離海洋」；聖神有如鴿子降在他上面，這是呼應舊約上的「賦與聖神」。

因此新時代便是新的出谷時代。

其次，耶穌走近約旦河，走入河流中，然後走出水面，這一切都叫人想起舊約若蘇厄的事蹟（參：蘇三 16，四 15~19）；而此奇蹟在以色列的傳統中，又是反映梅瑟之過紅海，這已經是一個新出谷。因此《馬爾谷福音》要在耶穌受洗奧蹟上，指出一個新時代——新的出谷時代的開始——是無可懷疑的事實。

### 三、天上聲音

上面分析「天裂開」與「聖神降下」兩個因素，主要是把福音作者心目中耶穌受洗的奧蹟與舊約的出谷背景相比較，但是尚沒有把耶穌的身分作說明。現在天上的聲音說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」，這就把耶穌的身分說明了。這句話包含很多因素，充滿了舊約的痕跡；在這新時代的開始，已經把耶穌和他的使命揭示了出來。

首先，天上聲音反映的是《依撒意亞先知書》中的天主僕人：「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者」（依四二 1）。因此在這句話中，耶穌視為是天主的僕人。雖然這裡沒有清楚地表明天主僕人的代人受苦的因素，但是因為耶穌後來自己要受洗與受難相比（參：谷十 38~39），又因為耶穌之受洗是站在罪人中間，所以這裡耶穌之稱為天主的僕人，已經含有《依撒意亞先知書》五十三章中的受苦僕人的意義。

其次，這位受苦之天主僕人已經隱隱地與默西亞連結在一起，因為這句天上來的話，也引用了《聖詠》第二首：「……



上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你』」（詠二 7）。但這是首默西亞意義的《聖詠》，因此我們可以說，這裡已有了受苦之默西亞的思想的端倪。

我們尚得注意，這裡並不只是說「我的兒子」，而是說「我的愛子」。「天主的兒子」在舊約上用途很多，能夠指天主的選民（參：出四 22；歐二 1；依一 2），也能指義人（參：智二 16；德四 10；詠七三 15），也能指以色列民族的國王（參：撒下七 14；詠八九 27），也能指默西亞王（詠二 7）。而天上的聲音稱耶穌為「我的愛子」，這是準備著更大的啓示，那便是耶穌自己後來要稱天主為「阿爸！父啊！」（谷十四 36）因此這裡，已經在準備天主聖三的初步啓示。

根據以上對於天上聲音的解釋，可以看出耶穌受洗奧蹟的福音記錄，已含有新約基督學的要點：耶穌視為天主的僕人、受苦的默西亞，以及天主的兒子。但是這尚沒有道盡天上聲音的深義。原來天上的話中的「愛」與「喜悅」，在舊約上特別是指以色列民族是天主所愛的（參：依四四 2，十六 4），也是天主所喜悅的（參：詠四四 2，一四六 11）。因此在耶穌身上，我們尚得見出一個集體性的意義：天上的聲音不只指他個人，而且通過他個人，進到一個新的以色列民族身上。後來神學上要說的分享耶穌的地位，便是這個意思。

## 小 結

上述已把《馬爾谷福音》所記載耶穌受洗奧蹟中三個主要

因素解釋了，現在我們可以綜合地把這記載的內容作一個報告。這段受洗奧蹟的記載，能夠說是在《依撒意亞先知書》六十三與六十四兩章的背景上編輯而成的。舊約中的這兩章，一面充滿著回憶：回憶過去天主與以色列民族的交往；回憶祂引領他們走過紅海；回憶祂的聖神充滿在這民族中間。但是因了他們的罪過，天主保持著拒絕接納的靜默；於是另一方面，先知書反映出民族的祈禱，他們向天主呼求說：

「如今求你從天垂顧，從你光榮的聖所俯視！你的熱愛、你的大能和你的同情心在哪裡呢？求你不要停止你的慈悲，因為你是我們的父親；亞巴郎雖不認識我們，以色列雖不記得我們，你上主卻是我們的父親……」（依六三 15~16）

「如今，上主啊！你是我們的父親；我們只是泥土……」（依六四 7）

在這一面回憶和另一面祈禱的背景上，耶穌受洗奧蹟實在是天主的一個新的答覆，而這個答覆是在耶穌身上實現的。天裂開了，天主聖神如同過去在梅瑟渡過紅海之後降落在他身上，現在耶穌出了約旦河水，天主聖神有如鴿子降在他上面，因此耶穌受洗是一個新的答覆，一個新的出谷。以色列民族在祈禱中，不斷呼求天主為他們的父親；而在這個新答覆中，天上的聲音宣告耶穌為天主的愛子，經過他，一個新的民族成了天主的兒女，這正是反映出天主答覆舊約上的祈禱。

以上我們把《馬爾谷福音》中耶穌受洗的奧蹟做了一個解

釋，可以看出爲什麼在初期教會的初傳中，把這個奧蹟視爲一個新時代的起點。

## 貳、其他三部福音的補充與奧蹟的歷史價值

《瑪竇福音》之記載此奧蹟，有兩個特點可以提出：

第一，乃是他把天上的聲音改爲以第三人稱爲對象：「這是我的愛子，我所喜悅的」，於是這個聲音好像是向在場的人所說的。不過，如果我們明瞭福音作者有他自己編輯的目的與工作，那麼我們應當看出，這是作者爲讀者所做的一些編輯上的改變，爲使讀者體驗出天上的聲音是爲他們而有的。因此，我們不該想當時在場的人的確也聽見了這聲音。

第二，乃是耶穌與若翰洗者之間的對話：「我本來需要受你的洗……」：「你暫且容許罷！……以完成全義」。這段對話，顯然有著辯護的目的：猶太人中有人謂耶穌受洗，爲淨化自己的「愚蠢無知」；而《瑪竇福音》糾正這個思想，說耶穌受洗爲完成全義。所謂全義，含有兩層意義：一是舊約的法律與先知，耶穌接受若翰的洗禮，便是接受舊約上法律與先知所定的「悔罪」；全義是指法律與先知所包括的應做之事。因了耶穌之接受，舊約之法律與先知便圓滿完成。全義的另一意義是「天主的恩寵」，耶穌滿足舊約之要求，因而在救恩史上出現了新的義德——「天主的恩寵」。如此，舊約之法律與先知由

耶穌之全義代替了。

關於路加與若望二福音的記錄，我們把它們的特殊點歸納在這個奧蹟的歷史價值討論中吧。

我們不去注意若翰洗禮的自身種種問題，包括來源以及與當時猶太風俗中洗禮的比較。不過，耶穌受若翰洗禮一事，該是無可否認的，因為沒有人會想初期教會有理由編造出這件事來。在他們對於耶穌超越的信仰中，實在無法想像他們會創造出耶穌領受一個悔罪之禮。所以我們說，只有事實使他們大家記錄這件事。

恐怕真正的問題，是四位聖史在受洗奧蹟中都記錄的超自然現象。然而，否認這現象的批評者，大概都不是根據福音的內在分析與批判，而只是教條式地否認超自然現象，尤其是對於所謂「神視」的不信任；為他們而言，所謂的「神視者」（Visionary）只含有近乎精神病的壞意義。但是我們可以問，耶穌為什麼不能有這類超自然的經驗呢？聖保祿宗徒對於一些可疑的神秘性的東西，攻擊得不遺餘力，可是他本人卻有著神視。我們可以相信，當若翰開始授洗，準備默西亞之來臨時，一個超自然現象發生，給耶穌指點出他的時刻已經到了，這誠是救恩史上非常合理的事情。

也許還有一個問題更可以討論，那便是這一次的現象，究竟是外在的？客體的？或者只是耶穌內心的一個經驗？這個問題在天主教聖經學與神學中，是一個新近提出的議題，尤其現代的聖經學家傾向於把這個奧蹟視為神秘經驗，只發生在耶穌

的內心之中。

古代教父對於這種以神秘經驗來解釋耶穌受洗時的超自然現象，根本不可能接受，因為他們以為這個現象是當時在約旦河旁的人群都目睹到的。而且教父們根據這件奧蹟之發生，責怪猶太人不信之有罪，因為他們見了這天上的異象。但是今天的聖經學家根據經文的分析，可以指出《路加福音》雖然說明當時有群眾，但是他沒有說在場的人也見了天上的異象以及聽到了聲音。而《瑪竇福音》給人的印象，好像天上的聲音是為群眾而發出的，但是與其他二福音（馬爾谷和路加）相較之下，這裡編輯的手跡相當清楚，這是為適應讀者而有的修改。《馬爾谷福音》則云耶穌看見天裂開了……沒有說別人也見了奇象。因此現代聖經學家想這一切事情的發生，只是在耶穌的意識中，是一個超自然的經驗。

然而，為那些把受洗時的異象解釋為耶穌個人內在的神秘經驗的人，有一個相當嚴重的困難。在聖若望記錄耶穌受洗奧蹟中，聖若翰洗者如此作證說：「我看見聖神彷彿鴿子從天降下……我看見了，我便作證……」（若一 32~34）。今天人們對於第四福音的批判，已經不像過去一般武斷。大家認為若望有時給我們留下非常可靠的記載。尤其這裡有關若翰洗者的事，第四福音能夠比三部對觀福音知道得更為詳細，因為若望自己是洗者圈子中的人物。因此，根據《若望福音》，我們有非常可靠的理由相信若翰洗者曾經目睹耶穌受洗時的異象，因而後來他促使自己的弟子隨從耶穌。如果這是真的，那麼把天上聲

音等等事件解釋為耶穌的神秘經驗是不可能的了；因為至少若翰也看見了。其他尚有一些神學家還進一步認為：除了若翰，群眾中至少有些特殊人物也看見了異象。但這似乎不必要，而且也不易解釋，因為猶太人之不接受耶穌，好像不合乎他們中實在有人目睹奇象的事實；其次，假使他們見了異象，那麼又何必需要若翰洗者之給耶穌作證呢？

如此說來，耶穌受洗奧蹟之種種應當是外在的、客體的；以神秘經驗來作解釋，好像是不合《若望福音》。但是尚有一個因素也使我們不要結論得太確定。第四福音中，不少記載，往往建基於一個事蹟，然後作者繼續發揮，加上自己的神學反省。而研究《若望福音》的人都知道，作者在耶穌與若翰的關係問題上，有一個辯論的目的。當時有人提高若翰的地位，把耶穌放在他下面。若望為相反這個態度，在自己的福音中，流露出故意要說明若翰之遠不及耶穌。譬如他論若翰說：「這人來，是為作證，為給光作證，為使眾人藉他而信，他不是那光，祇是為給那光作證」（若一7）；若翰自己也說：「我以水施洗，你們中間站著一位，是你們所不認識的，他在我以後來，我卻當不起解他的鞋帶」（若一26~27）。因此有人根據第四福音的辯論目的，而說若翰自認看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在耶穌身上所說的話，可能是《若望福音》的作者為了編輯理由而放在若翰口中的，為使耶穌特殊卓越的地位更為顯明。這樣，我們承認受洗奧蹟的種種異象，作為外在性的理由似乎完全削弱。不過，無論如何，今天有名的聖經學家中，仍舊有人根據

若翰的作證，而說天上異象不是神秘經驗，卻是客觀發生的事蹟。

以上我們把瑪竇、路加、若望三部福音有關受洗奧蹟的特殊記錄作了些介紹，同時也討論了奧蹟的歷史價值問題。關於後者，似乎不易把一切枝節點確定地說明，但是至少應當承認一個超自然現象的發生。

### 參、耶穌受洗的神學問題

上述在研究《馬爾谷福音》記載的耶穌受洗中，已經指出在神學上有自由派與保守派對於受洗奧蹟的不同態度。接下來，在這第三部分中，我們將先針對自由派的態度作一批評，然後也要指出保守派的不足。

自由派神學家認為耶穌因了聖神降下，「變化」成了默西亞。其實在古代，早已有人說耶穌在受洗奧蹟中有了一個徹底的「存在」性的「變化」。譬如艾俾歐尼派（Ebionites）和異派的猶太基督徒，他們否認耶穌的神性，也否認其超自然的誕生。因此他們主張在約旦河旁，受洗禮中，耶穌「變化」成默西亞，繼承為天主的嗣子。而今天的自由批判派幾乎完全繼續了這古代的思想。總之，在這古代已有、而現代又重提的學說上，產生了基督學上的兩個問題：第一是耶穌的默西亞問題；第二是耶穌是天主的嗣子問題。

有關第一個問題，自由派神學家說耶穌的默西亞意識是在受洗時才開始有的：至於第二個問題，他們說「你是我的愛子……」乃是閃族中習用的繼承儀式中的一些的公式，因此我們只能說在受洗奧蹟中，天主承認耶穌為嗣子，而沒有教會所持的耶穌為天主子以及三位一體道理的思想。以下便是根據受洗奧蹟的解釋，來衡量基督學上這兩個問題。

的確，《馬爾谷福音》不像第一和第三福音那樣，載有耶穌誕生與童年的記錄，因此他也不像這兩部福音在耶穌誕生與童年中，指出他的默西亞與天主子的地位。但是我們仍得問：《馬爾谷福音》是否真的在受洗奧蹟中，指出耶穌開始有了默西亞的意識呢？自由派學者往往為證明他們的立場，引用《宗徒大事錄》第十章伯鐸的講辭：「你們都知道：在若翰宣講洗禮以後，從加里肋亞開始，在全猶太所發生的事。天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處……」（宗十 37-38）。這裡所謂「天主……傳了納匝肋的耶穌」的「傳油」，過去有人解釋為降生或者受洗，但是今天在學者的鄭重研究下，可以說只指受洗（其他兩處：路四 18 與宗四 37，也都指受洗）。那麼，這裡說的受洗時的「傳油」，究竟有什麼意義呢？是否是如同自由派學者所說，受洗奧蹟中的「傳油」即是天主給默西亞傳油，因而這時耶穌才有默西亞的意識呢？

其實根據專家的研究，新約中三次論耶穌傳油（即上面提出的三次：而希一 9，乃是引證詠四五 8，指的是耶穌升天）都不是指默西亞的傳油，而是指先知任務開始時的傳油；這是一個先知任務



的前引，報告喜訊與奇蹟的前引。新約三次論及耶穌的傅油，都是反映《依撒意亞先知書》六十一章：「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信……」（依六一 1）。而這裡指的乃是先知任務，傳報喜訊前的傅油。因此，我們已可批判自由派學者，向他們指出受洗奧蹟中之傅油並沒有默西亞的意義，所以更談不上耶穌在受洗禮儀中「變化」成了默西亞，這不是福音作者的意思。

尤其值得我們注意的，四部福音的受洗奧蹟的記錄中，根本沒有用過「默西亞」這個名字。事實上，受洗奧蹟乃是指出耶穌是天主受苦的僕人與他的任務。雖然我們不否認因了應用《聖詠》第二首，因此在天上的聲音中也牽進了默西亞的思想，但究竟這是附帶的、隱晦的：不是福音作者的主題，更不可以說，福音作者願意告訴我們，耶穌在受洗奧蹟中開始有了默西亞的意識。

自由派神學家如同古代的異派猶太基督教徒，還願意在耶穌受洗奧蹟上，給基督學上的嗣子論一個根據。我們在這裡對於嗣子論，不願予以抽象的或理論上的研究；反之，我們的研究仍舊是根據福音的分析。無可否認，在傳統上，耶穌的受洗與受洗後福音上記錄的異象，被認為這是聖三奧蹟的啓示；而且今天神學上三位一體論也喜歡引用這個受洗奧蹟，來證明三位一體信理的啓示性。我們尚可進一步承認，當三位對觀福音的作者編輯耶穌受洗奧蹟時，他們也不能不想到我們今天所信仰的聖三道理。天主聖父宣告耶穌是自己愛子時，不是一股浮

泛不定的力量，而是具有位格的聖神降在耶穌的身上。而且因了聖神之功能，耶穌生為天主聖子，這也是瑪竇與路加兩位作者在耶穌童年記錄中所表達的信仰。

不過，我們得知道，福音作者的編輯已經把受洗奧蹟中基本發生的天上異象，做了一個註解；已經在聖三奧蹟的啓示完成與彰顯時，去了解聖神的降下與天上的聲音；而傳統與今天的神學也是緊隨了福音作者編輯的思想，去了解受洗奧蹟的。然而，當這件奧蹟真正發生的時候，天上異象是否在於啓示天主聖三？這才是真正有關係的問題。我們已經說過，當時除了若翰洗者，大概沒有別人看見這個異象，現在我們假定尚有別人在場見到，那麼可問：究竟這個異象是向他們啓示一個天主有三位嗎？這實在不易肯定。我們知道三位一體的奧蹟怎樣不完整地在舊約中準備；我們也知道這個奧蹟怎樣在新約中漸漸地確定。那麼，怎樣可以相信在耶穌傳福音之初，天上異象便是為清楚地啓示這端奧蹟？至多如同我們前面所說的，這是一個準備而已。

總之，我們因而可說，受洗奧蹟中的異象，在事實本身上，並沒有把天主聖三道理當作啓示的對象。後來福音作者在自己編輯的時代，聖三道理已經啓示完成，才在異象的記載上顯出聖三奧蹟的意識。至於後代的神學在受洗奧蹟上證明聖三道理的啓示，是理所當然的了。

經過了上面的分析，三位一體的道理並不是受洗奧蹟的啓示；因此，自由派學者要在這奧蹟上認出嗣子論，而說耶穌在

這時候繼承為天主的嗣子，同樣不會是天上異象所能「啓示」的。嗣子論是三位一體道理的「變態」，如果天上的異象不是啓示三位一體道理，那麼同樣牽涉不到嗣子問題。所以我們向自由派學者結論說：按照福音的分析，至少受洗奧蹟上不應有他們想證明的學說。而我們自己也應當知道，這個奧蹟是怎樣與聖三道理發生關係的。

上面我們已經根據福音的分析，給自由派神學家一個批評，我們發現他們要在受洗奧蹟上證明的學說，都不是這奧蹟所要啓示的。受洗奧蹟是耶穌實行使命的揭幕；聖神降下不是「變化」耶穌的存在，而是推動他開始自己的使命，這是天主的受苦僕人的使命。

但是在這奧蹟中，除了這個來自上面的聖神的推動外，似乎也可以在耶穌對於自己的使命的認識上，增加一些新的、特殊的因素。我們知道這將進入神學上一個極困難的耶穌的知識問題中。我們可以說，耶穌對於自己的使命、使命的遠景，在認識上絲毫沒有發展嗎？如果我們肯誠實地接受福音中有關耶穌的一切，也許我們應當承認耶穌在知識上的增長。

耶穌曾經受過誘惑，而誘惑多少假定受誘者在知識上的不完整。耶穌也詢問過人，詢問也好像假定某種知識上的空缺。這是很難的問題，我們不能多加發揮。不過《路加福音》曾說：「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路二52）。《希伯來書》信云：「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從……」（希五8）。如果我們對於天主

降生成人的奧蹟是嚴肅的，我們似乎會想耶穌在人的平面上漸漸地成長，因著他的經驗豐富，因而知識上有了新的觀點。至於在受洗奧蹟中，正是他對於自己基本的使命，有一個新了解的時辰。這個新了解的特殊點，便是天主受苦僕人的使命：他不是藉著政治性的成功，而是藉著苦難去完成他的使命。

因此我們對於前面所提的保守派神學家的態度，也不滿意。他們之云天上聲音是向群眾報告耶穌的神性，經過分析，似乎已經不能接受。另外，在他們的意見底下，所有對於耶穌的知識的想法，也值得斟酌。他們多少以為耶穌對於自己使命的了解，似乎沒有進展的餘地；而我們則傾向於一個發展的、漸漸增長的知識。因此，受洗奧蹟為耶穌自己具有重要性，這是導向他受苦救人的使命的起點。

以上介紹了受洗奧蹟的神學問題。面對自由派學者，我們批評了他們以受洗奧蹟中，耶穌「變化」成默西亞，繼承為天主嗣子的主張。面對保守派學者，我們主張在受洗奧蹟中，耶穌對於自己的使命，有了一個從上而來的新的了解。

## 結 語

本章牽涉到的不少問題，都不能多加討論，譬如在我們的解釋中，處處假定讀者對於福音的形成與結構有相當的認識，否則便不易洞悉解釋的層次。其次，對於基督的知識，近代神

學中有不少新的發展；本章雖多少有了一些立場，但必須借助另一篇專文才能清楚說明<sup>1</sup>。不過，我們相信對於奧蹟的積極解釋方面，多少補充了不少只建立在倫理教訓上的註解。

受洗奧蹟在耶穌生命中的重點，是闡明他的天主受苦僕人的使命。如果把這個奧蹟與後來的受誘奧蹟，以及耶穌整個傳福音生活中面臨的困難和不受了解互相比較，那麼便會清楚地體驗出它的決定性了。

---

<sup>1</sup> 參拙作，〈耶穌的知識與意識〉，收錄《神學論集》54（1982冬），537~552頁，及55期（1983春），79~93頁。

## 第三章 耶穌的受誘

### 谷一 12~13

聖神立即催他到曠野裡去。他在曠野裡四十天之久，受撒殫的試探，與野獸在一起，並有天使服侍他。

### 瑪四 1~11

那時，耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探。他四十天四十夜禁食，後來就餓了。試探者就前來對他說：「你若是天主子，就命這些石頭變成餅罷！」他回答說：「經上記載：人生活不只靠餅，而且也靠天主口中所發的一切言語。」那時，魔鬼引他到了聖城，使他立在殿頂上，對他說：「你若是天主子，就跳下去吧！因經上記載：他為你吩咐了天使，他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。」耶穌對他說：「經上又記載：你不可試探上主，你的天主！」魔鬼又把他帶到一座極高的山上，將世上的一切國度及其榮華指給他看，對他說：「你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你。」那時，耶穌就對他說：「去罷！撒殫！因為經上記載：你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉他。」於是魔鬼便離開了他，就有天使前來伺候他。

## 路四 1~13

耶穌充滿聖神，由約旦河回來，就被聖神引到荒野裡去了，四十天之久受魔鬼試探。他在那日期內什麼也沒有吃，過了那日期就餓了。魔鬼對他說：「你若是天主子，命這塊石頭變成餅罷！」耶穌回答說：「經上記載：人生活不只靠餅。」魔鬼引他到高處，頃刻間把普世萬國指給他看，並對他說：「這一切權勢及其榮華我都要給你，因為全交給我；我願意把它給誰就給誰。所以，你若是朝拜我，這一切都是你的。」耶穌回答說：「經上記載：你要朝拜上主，你的天主；惟獨奉侍他。」魔鬼又引他到耶路撒冷，把他放在聖殿頂上，向他說：「你若是天主子，從這裡跳下去罷！因為經上記載：他為你吩咐了天使保護你，他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。」耶穌回答說：「經上說：不可試探上主，你的天主。」魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等待時機。

## 導 言

耶穌受誘，在教會中極早便衍生了嚴峻的問題：如何解釋天主子受誘？魔鬼如何能接近他？如果說他真的受誘，那麼，這和他天主子的地位與尊嚴怎能相稱？爲了保持耶穌之偉大，一個古老的傾向就說，誘惑並沒有真正接觸到他；爲他本身而

言，誘惑是沒有意義的。所謂耶穌受誘，只是為我們立下受誘的榜樣，對他自己一點作用也沒有。如此，上面的一切困難都解決了，再也沒有人因此感覺不安。耶穌允許魔鬼誘惑他，為叫我們知道怎樣去處理它，怎樣去揭露它的真面目。多麼好的倫理教訓！恐怕也是最膚淺的答覆！

這種倫理解釋，反而製造出一個不小的困難，它使整個奧蹟成了一齣喜劇。以這喜劇來立榜樣、作示範；但其實，這根本不是榜樣、示範。如果耶穌之受誘為他自己毫無意義，則為我們根本不是受誘的榜樣。如同降生成人一樣，除非天主真正是人，為我們才有意義，否則他用了人的形象來活一個像人的生活，根本不能答覆我們人的問題。受誘應當是天主成人的一環，與降生一樣的真實。

上述的倫理解釋之缺點，乃是沒有聖經的根據，並且膽怯地自己製造了一個神學立場。本章在此，將設法盡量偏重於福音的研究，然後再加上對於誘惑的神學反省。

## 壹、奧蹟內容之分析

三部對觀福音有關受誘奧蹟的記錄，顯然地可以區分為兩組：一是馬爾谷的短短記錄，另一是瑪竇與路加的記錄；今天幾乎所有聖經學家都承認這裡有兩個傳統。但是，如果再要研究馬爾谷的短文與三次受誘的關係，那麼，專家們持有兩種不



同的意見：一是認為馬爾谷的短文來自三次受誘，只是福音作者把三次受誘扼要地一提，以便發揮他自己所需要的幾個要點；另一說是瑪竇與路加的三次受誘對話，乃發揮了馬爾谷的短文，三次對話乃是一種「演述」（Midrash）。當然，在這兩種不同的意見之外，我們也可想到第三種說法，即兩組記錄根本是來自兩個不同的史料。因為問題太專門，無須再繼續下去；以下僅把分析受誘之內容分為兩段：一是馬爾谷的，二是瑪竇與路加的。

## 一、《馬爾谷福音》的受誘內容

《馬爾谷福音》的受誘內容雖然只有簡短的兩節，但若仔細默想，可以發現不少的意義。它的記錄在若翰預報將有一位更強者要來，及耶穌受洗之後；在耶穌宣講天國之前。在此，可以看出馬爾谷思想的次序，也可看出耶穌的地位。若翰預備道路，報告一位更強者；在領洗時，我們見到了那位更強者。耶穌受誘正是這位更強者用事實來顯出他所領受的聖神，與他勝過撒殫的能力。因此我們可以在他身上看到天國的開始。所以，耶穌的領洗、受誘、宣講，都是在引領我們認識末世時期的來臨。

在馬爾谷的記錄中，包括下面幾個因素：聖神催他走入曠野；四十天之久受誘；與野獸在一起，並有天使服侍他。我們可以簡單地解釋，並尋出中心思想。

## （一）聖神催他入曠野

馬爾谷與瑪竇不同。按照後者，耶穌進入曠野是為了受誘惑：魔鬼在耶穌單獨禁食之後，因了他身體的疲倦而去試探他。但按照《馬爾谷福音》，好像誘惑是耶穌在曠野整個時間中有的，不像瑪竇所說，是在四十天之後。

首先我們可注意「曠野」的聖經意義。曠野並不只是一個受誘的地方；相反地，它也是人與天主來往最理想的地點。歐瑟亞先知曾論到天主再度與自己的子民和好說：「為此，看，我要誘導她，領她到曠野和她談心」（歐二 16）。其實，在先知心目中，以色列人民四十年在曠野之中，乃是與天主結合最好的時刻。

此外，馬爾谷也在他處如此記述：「清晨，天還很黑，耶穌就起身出去，到荒野的地方，在那裡祈禱」（谷一 35）。「耶穌向他們說：你們來，私下到荒野的地方去休息一會兒！」（谷六 31）為此，曠野之第一意義乃是與天主親密的地點。所以耶穌在荒野中受誘，正是說明魔鬼誘惑的目的，是要使默西亞自與天主的親密結合中分離。

## （二）四十天之久

這是將以色列民族四十年之久在曠野中的歷史，一方面表示和天主親近，另一方面也身處於誘惑之中，均在耶穌身上重演。

### （三）與野獸在一起

曠野之與天主相近、和平相處，也許並不引起我們注意；但與野獸為伍，必當使我們注意相似的神學意義。這是依撒意亞先知所提的末世情況：「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿；牛犢和幼獅一同飼養，一個幼童即可帶領牠們」（依十六6）：「豺狼和羔羊將要一齊牧放，獅子要如牛犢一般吃草，塵土將是大蛇的食物；在我的整個聖山上，再沒有誰作惡，也沒有誰害人；上主說」（依六五25）。以上兩節是地堂中和平的反映。耶穌與野獸在一起，說明他是新亞當，他創始這個末世和平時代。

關於馬爾谷的敘述，分析至此，其目的好像是把受誘說成撒殫要把耶穌從與天主親密來往中分離開來，使他有一個與天主不和的處境，也使他默西亞的使命化而為零。

但是我們得承認：真正把受誘的內容說明的是瑪竇與路加。

## 二、《瑪竇福音》與《路加福音》的受誘內容

在分析兩部福音所述受誘之前，這裡先提出一個屬於兩部福音敘述的觀點。今天人們承認瑪竇的敘述受誘，是針對以色列民族過去的歷史，他要指出以色列的受誘怎樣在耶穌身上重演一次，但是耶穌超越而且完成以色列歷史。至於路加的敘述是指向未來，即看耶穌的受難與復活，這是救恩的完成。這兩個基本不同的觀點，給我們指出受誘在基督學上的意義；現在我們可以深入分析兩部福音的敘述了。

三次受誘的次序，在這兩部福音中是不同的：《瑪竇福音》的第二次、第三次，正是《路加福音》的第三次、第二次。因此有人問：究竟哪一個是原始次序？今天大部分學者認同是瑪竇的，而路加則是爲了神學理由將次序倒置。但也有些人說路加的是原始次序，因爲這三個誘惑很順理地，首先是對自然能力之誘，其次對人的能力之誘，最後是對天主的能力之誘：也很順理地是肉身的、心理的、精神的三個境界之誘。但是這說法不敵《瑪竇福音》次序之根據舊約「歷史次序」的證明。在舊約中：

1. 申八 3：「人生活不但靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語而生活」，這節是根據《出谷紀》十六章。
2. 申六 16：「你們不可試探上主你們的天主，如同在瑪撒試探了他一樣」，這節是根據《出谷紀》十七章 1~17 節。
3. 申六 13：「你要敬畏上主你的天主，只事奉他，只以他的名起誓」，這節是根據《出谷紀》卅二章。

所以，按照以上取自舊約《出谷紀》的「歷史次序」，瑪竇的三次受誘次序該是原始的，路加則是爲了神學理由而加以更動。

### （一）《瑪竇福音》的內容

從作者的以色列歷史爲背景的思想中，簡單地把受誘的內容說一下。在《瑪竇福音》中，耶穌乃是新梅瑟，就如同古梅瑟在曠野中率領了以民，新梅瑟也代表了新的民族在荒野中四

十天之久受誘惑。

首先，魔鬼誘他變石頭為餅，而耶穌答以申八 3 說：「人生活不只靠餅，而且也靠天主口中所發的一切言語」。這是反映《出谷紀》十六章，以色列人在曠野中抱怨沒有吃飽的事，而後有瑪納的奇蹟。在這事上，以色列人懷疑上主，而要求一個奇蹟來使他們信服，但是耶穌卻戰勝了這誘惑而不懷疑天主。

其次，魔鬼誘他從聖殿頂上跳下，天使將前來救他，而耶穌答以申六 16 說：「你不可試探上主，你的天主！」這是反映《出谷紀》十七章 1~17 節，因為以色列人沒有水喝，向梅瑟抱怨，想用石頭打死他，這又是另一件試探上主之舉。但是耶穌卻拒絕了誘惑，他不願從聖殿跳下試探上主，要求天使來救，如同他後來未從十字架上跳下來一樣。這是天主忠僕所受的誘惑。

第三，於是魔鬼在高山上引誘耶穌朝拜他，而許以普世。耶穌答以申六 13 說：「你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉祂」，這反映《出谷紀》卅二章所載，當百姓見梅瑟上山不下來，於是有了鑄金牛而朝拜之舉。但耶穌拒絕了這個誘惑，此乃政治性默西亞主義的誘惑。

至此，我們可以相當清楚看出瑪竇記錄的意義：在舊約裡三次誘惑中，以色列人都失敗了，因他們對天主沒有完全的信賴心，只顧物質的需要；耶穌重歷以色列的經驗，然而他是完成者，他勝過了以色列人無法勝過的誘惑，因此可見他是新梅瑟。在領洗中，他率領新子民出谷；而在曠野中，他率領新子

民戰勝魔鬼。

## （二）《路加福音》的內容

在寫出《路加福音》記述耶穌受誘的特點之前，先得將他與瑪竇作一比較，即可看出他在編輯上獨到之處，然後才能知其目的。當然兩者之間有著許多小差異，我們不能、也不必一一舉出，而只提出有關的事。

路加於三次受誘結束時，不像瑪竇所述：「就有天使前來伺候他」；相反地說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等待時機」。可見作者這樣寫，一定是為後來之事留下伏筆，所謂「且看下回分解」，等待魔鬼何時再來。此種筆法，《路加福音》用了不只一次；例如：當三部福音記錄黑落德因了耶穌的名聲開始不安，想他是若翰重生，而獨有路加加上一句「使想法看看他……」（路九 9），這也是為下文伏筆，而下文乃是在受難歷史中之「黑落德見了耶穌，不勝欣喜，原來他早就願意看看耶穌，因為他曾聽說過關於耶穌的事，也指望他顯個奇蹟」（路廿三 8）。那麼，我們應當問，受誘後來之伏筆在何處出現呢？

註釋家發現耶穌受難時，魔鬼再度出現。耶穌受難之始，三部對觀福音都以猶達斯的出賣為題，但是路加卻多加上一句：「那時撒殫進入那名叫依斯加略的猶達斯心中」（路廿二 3）。可見魔鬼一時離開了，現在又重新出現了，耶穌自己看得非常清楚。因此《路加福音》與其他兩部福音一樣，在耶穌向那些

來逮捕他的人說：「你們拿著刀劍棍棒出來，好像對付強盜！……」之後，單獨寫了一句「但現在是你們的時候，是黑暗的權勢！」（路廿二 53）由此，無可懷疑地看出，路加之受誘記錄乃是耶穌受難的先聲。如同在受誘時，耶穌與魔鬼交戰；同樣地在苦難時，耶穌再次與魔鬼交戰。第一次牠失敗了，以後又捲土重來；在受難事件中，牠好似有三天的勝利，但是終究被復活之光給戰敗了。這是《路加福音》中受誘奧蹟的特點，指向未來的受難與復活。

現在我們可以問：路加為什麼把耶穌受誘的次序顛倒了，而把在耶路撒冷聖殿頂上的誘惑置於最後？

有不少聖經註釋家將這次序的顛倒，歸於《路加福音》中的地理因素。他的地理安排為：加里肋亞→自加里肋亞至耶路撒冷之旅程→耶路撒冷。此一清楚的安排，竟使路加不提斐理伯的凱撒勒雅事件的地名，使人有耶穌直接自加里肋亞去耶路撒冷的印象（路九 18~22）。因此他們想，由於這個緣故，路加將三次誘惑的次序調換，讓耶路撒冷的誘惑處於最後。

這一說法有部分理由，但並不完全，因為它忽略了耶路撒冷在《路加福音》中，不僅是一地理名稱，且是一神學地名，它是在救恩史上佔有重要地位的城市。我們不必審查《路加福音》與《宗徒大事錄》上一切有關耶路撒冷的句子，而只要看那些與耶穌有關的，便可明瞭耶路撒冷乃是默西亞完成先知預言的城市。譬如有關耶穌顯聖容，三位福音作者都提及耶穌與梅瑟及厄里亞對話，獨有路加寫道：「他們出顯在光耀中，談

論耶穌的去世〔出谷〕，即他在耶路撒冷必要完成的事」（路九 31）。顯聖容之後，耶穌與宗徒們動身，路加用了非常莊嚴的筆法：「耶穌被接升天的日期就快要來到，他便決意面向耶路撒冷走去」（路九 51）。耶路撒冷是耶穌被提升之處。以後，路加聖史在耶穌的路程中，不斷引人注意，這是去耶路撒冷的旅程（如：路九 53，十三 22，十七 11，十九 11）。當他們將近耶路撒冷時，馬爾谷只如此記述：「當他們將近耶路撒冷，到了貝特法革和伯達尼……」（谷十一 1）；路加則充滿意義地說：「耶穌說了這些話，就領頭前行，上耶路撒冷去了。等到臨近貝特法革和伯達尼……」（路十九 28~29）。可見耶路撒冷在第三福音中的重要性了。總之，路加願表示耶路撒冷為救恩完成的地點。在顯容之前，不僅有了受誘的記載，而且也描述了耶穌童年時代的兩件事——西默盎的預言（路二 34~35）、十二齡在聖殿（路二 41~50）——這兩件事也都和苦難與復活有關，同時也都是發生在耶路撒冷。

因此，我們現在可以明白，為什麼路加把三次誘惑秩序顛倒，把耶路撒冷放在結尾。這樣，三次誘惑之後，魔鬼只是在耶路撒冷暫時離開耶穌；苦難時再度在耶路撒冷出現，但這次不是為誘惑，而是施展最大勢力來磨難他。為此，受誘是耶穌與魔鬼的決定性對峙的一個前奏。

經過以上的研究之後，對《路加福音》記錄的受誘可下此結論：耶穌的受誘，應當在苦難歷史的遠景中取得了解。受誘使我們明瞭，苦難史中的最大仇敵，乃是隱藏而不露的撒彈。



另一方面，受難歷史也讓我們徹底領悟受誘的奧蹟，它是在預備、在報告、同時也朝向受難。默西亞與魔鬼之爭的完成地點是耶路撒冷。

這樣，我們除了從《瑪竇福音》的以色列背景中了解受誘外，又從路加的耶穌苦難史中了解受誘，而這一切都使我們看出耶穌的地位——他是默西亞、新民族的首領，他將導引這民族脫離人類仇敵之手，但是這一切的完成，是本著天主忠僕、受苦的默西亞的身分。

## 貳、奧蹟的來源問題

談到受誘奧蹟的來源，就進入一個非常困難的問題中：即這奧蹟的內容是否來自耶穌自己，是他親自告訴弟子們的？抑或初期教會團體，由於對耶穌的了解或者爲了某種需要，而製造出來的呢？這問題在基督學上攸關匪淺，多少和耶穌受誘事件的真實性有所關聯。我們分兩部分來研究：首先是受誘奧蹟來自初期教會的假定，其次則是將這奧蹟來源歸之於耶穌。

### 一、初期教會為來源的假定

近代類型批判的學者中，有些人傾向於否認福音中有關耶穌的事蹟的歷史價值，而普遍地以爲福音資料來自初期教會的創造。而耶穌受誘之事，他們認爲是初期教會爲了下列幾種不

同的掛慮所產生的：

### （一）護教目的

有人認為初期教會為答覆敵對他們的猶太人，而製造了耶穌受誘的事。當時猶太人說：耶穌不是默西亞，因為他沒有行奇蹟，尤其是默西亞的奇蹟。面對這困難，為了信證需要，宗徒們就製造受誘之事，以證明默西亞不是不能行奇蹟的，而是不願行奇蹟，因為要求默西亞行奇蹟是來自魔鬼，為耶穌本人所拒絕。

但是這個假定不能自圓其說，這好像初期教會對於耶穌行過奇蹟抱持無所謂的態度，好像初期教會不以耶穌的奇蹟為默西亞的標記似的。其實只要審查教會初期傳承，恰巧相反：宗徒們非常重視奇蹟，視之為默西亞的標記。是的，耶穌沒有變石為餅，但是有五餅二魚的奇蹟；他沒有自聖殿跳下，但是曾在水上行走。所以假定猶太人反對耶穌的默西亞地位，而說他沒顯奇蹟；假定初期教會承認耶穌沒有行過奇蹟，而製造出受誘事件來辯護，實在都與新約中表達初期教會的態度不合。

### （二）教理目的

有人說這記錄並不在於辯護耶穌的默西亞地位，而是為了講授要理的目的，為給初期教友一個標準的宗教態度，一個表率，因為初期教會生活於困難之中，受到猶太人、羅馬人的壓迫。為鼓勵他們，叫他們聽命、忍耐，別妄想祈求耶穌以奇蹟來解決困難。所以宗徒們製造了這段受誘，使教友效法耶穌自

己，不以奇蹟來求出路。

這假定無可否認地，有其教導作用；耶穌的一切言行都給教會一個榜樣。但是也有其不妥之處。我們可以問：爲什麼要製造如此一個記錄？此記錄中，耶穌所受的誘惑與初期教會的情況其實大有距離。如果要表達耶穌也勝過初期教會所受的誘惑，那麼應製造另外三種例子的誘惑，以便更能使初期教會的信友安心接受自己所受的困難。

### （三）神學目的

有人假定耶穌確實受了天主子對天父服從所應受的考驗，在宗徒時代已有此說法。宗徒們爲說明這問題，就自聖經中尋找了一些句子，編成一個「演述」，成了我們今日福音中的三誘。這個假定與下面我們的解釋不遠，但是我們認爲這麼美的「演述」，並非宗徒們所能爲，也非初期教會的集體作品。

如此，我們已經揀選了幾個支持受誘記載來自初期教會的假定而加以說明，同時也指出其不當之處。現在還要指出反對來自初期教會之說的三個嚴重困難。

1. 三誘的資料不可能產自初期教會，因為它遠勝過他們的能力。這裡我們所有的，是一個非常嚴密組織的、充滿神學意義的、對於耶穌的使命有充分了解的記錄；這必須具有特殊智慧的人才能創造得出來。三誘的記錄中，含有深度的宗教觀、詩的因素，以及非常吸引人的圖像，這一切優點集合起來，不可能是來自宗徒團體，而更應是來自耶穌

自己。

2. 這個記錄中的耶穌，實在與初期教會信仰上的耶穌有著距離。宗徒們在復活之光輝下，信仰耶穌是默西亞、是天主子，所以不可能描寫撒彈接近他們信仰中的主。其次，假使他們創造了這記錄，也不會引用如三誘中聖經上的幾句話。相反，如《聖詠》第二首，也是初期教會常用在耶穌身上的《聖詠》，將更適合在第三誘中答覆。
3. 在三誘中，雖然沒有顯著地說明耶穌的默西亞地位，但這記錄中的默西亞意義是不可否認的。它是政治性、現世性默西亞的誘惑，所以耶穌拒絕了。而我們知道，等待有權力光榮的政治性默西亞的心理，已不是初期教會的問題，他們實在不必創造三誘來說明耶穌的默西亞真義。他們的迫切問題，乃是基督為什麼尚未再來。按此，我們又可看出假定初期教會創造三誘記錄的不合歷史。

至此，好像已經看出三誘的來源不是初期教會。現在要問，那麼究竟耶穌受誘記錄來自何處？是耶穌自己嗎？

## 二、耶穌自己為來源之說

確定三誘記錄來自耶穌的方法是這樣的：一方面，我們指出耶穌時代的中心問題是什麼；另一方面，我們再指出三誘記錄反映出的時代背景是什麼。如果兩者互相吻合，那麼至少可以確定三誘記錄是耶穌時代的產品，而不是初期教會的創造。下面我們把幾個積極支持三誘來自耶穌的理由加以介紹。

## （一）耶穌力拒他人要求徵兆

我們根據福音，在耶穌傳道期間，不斷發現這個情況：在宗教上，耶穌顯出他有權威，不怕違背傳統；在行動上，他不怕顯出負有一個神聖使命；於是猶太地方宗教領袖要求他顯徵兆，以證實此一地位：「法利塞人出來，開始和他辯論，向他要求一個來自天上的徵兆，想試探他」（谷八11）。同樣，瑪竇和路加也對這些要求記錄了耶穌認為是誘惑而拒絕了（瑪十六1；路十一16）。此外還有受難時，黑落德的要求（路廿三9）；以及在十字架上，也有人如此要求（谷十五32；瑪廿七42~43；路廿三35~37）。

耶穌的拒絕使弟子驚訝，他們見他行過奇蹟，因此不能不想：這為耶穌是輕而易舉的事，為什麼他不滿足宗教領袖們的要求呢？為此，在這情況下，耶穌要向他們解釋。三誘事件來自耶穌，正是為向宗徒們解釋不行徵兆的理由。

第一個誘惑實際上不在於顯奇蹟以充飢，而是要因此徵兆顯出他是天主子；第二個誘惑也不在乎得到天主的扶持，而是使試探者要看出他真是天主子。這種急於探知耶穌地位的要求，實在無異於宗教首領之要求徵兆。因此耶穌的答覆，實在不只是為了魔鬼，而更是針對著那些要求徵兆的宗教首領。默西亞的使命不是奇蹟，而是對天主父的信賴，他只依靠天主父的話，不試探天主，而只奉侍天主。

因此可見，受誘事件之內容完全是耶穌生命層次中的，它應當是復活以前的事。因為復活之後，天主已經用了一個徵兆

證明耶穌的使命，所以沒有耶穌時代要求徵兆的問題，更沒有製造這記錄的需要。

## （二）宗徒們在耶穌復活前的政治默西亞期望

關於這層，前面已經提起，我們不能否認宗徒們在耶穌在世時有著當時對默西亞為王，以及權力、光榮等概念，如谷十 35~37 載伯德二子的要求，以及谷八 27~33 伯多祿明認主為默西亞。伯鐸在承認耶穌為默西亞之後，還表示了這一傾向。為他們，受苦的默西亞是不可能的——魔鬼不是想耶穌不該受餓嗎？——因此我們看出受誘記載，是針對這思想態度而向宗徒們解釋。有人早已看出「去罷，撒殫！」這句話與伯鐸受斥事件的關係，為此有人也想耶穌是在斐理伯的凱撒勒雅事後向宗徒們講了受誘事件，藉此告訴宗徒們在他身上期待政治性默西亞乃是魔鬼的誘惑。

## （三）耶穌與魔鬼

關於這一點，此處不能詳加發揮，而僅能主要說明受誘記錄中，耶穌與魔鬼之相恃，完全符合耶穌在傳福音期間對魔鬼的態度與觀念。至於初期教會，因了復活的經驗，已不再作如是想。

不管今日的構想怎樣，我們應承認耶穌在福音中是非常鄭重地反對魔鬼，視魔鬼為大敵，他得處理並勝過魔鬼。在他對伯鐸的申斥中，已看出魔鬼要設計使他的使命迷失，因此他指出這個奸計。

苦難前，耶穌對宗徒預言（路廿二 31），他們將被魔鬼捉弄；而莠子的比喻（瑪十三 24~31）說明了魔鬼這仇敵破壞性的播種。這也顯出魔鬼對於他的使命抱有的陰謀。耶穌不但知道魔鬼想破壞他使命的完成，也知道自己的使命是面對此一仇敵。這使我們了解福音中的驅魔的意義（路十一 20；瑪十二 28；谷三 27），魔鬼的王國已因了耶穌的使命而衰敗。爲此，驅逐魔鬼證明牠的王國權勢已失，天主的王國已經展開；這是一個標記，耶穌預報的喜訊——天國已近的記號。

在耶穌傳道時期，魔鬼雖然已經基本上失敗，然而耶穌還沒有完全凱旋，魔鬼仍設法破壞耶穌使命的成功。是牠撒播莠子；是牠煽動弟子，破壞他們的信仰；是牠想利用伯鐸來動搖耶穌的使命；也是牠在受誘奧蹟中，設法預防自己的失敗。因此我們看出受誘記載中的魔鬼，誠爲耶穌傳道時代中的魔鬼。

初期教會的看法並非如此，復活的光改變了他們的看法。爲他們，魔鬼已經徹底失敗。所以，按照他們的時代背景的需要，他們不會創造誘惑耶穌、設法使他「迷失」的魔鬼。爲此，根據以上三個理由，受誘奧蹟的記錄應當是耶穌時代的產品，而不該如同有些類型批判家所想的，來自初期教會的創造。

至此，對於耶穌受誘奧蹟的來源，做了一番概要的研究，但是問題尚未完結，現在我們應用結論的方式，把問題繼續發展下去。

## 結 語

1. 我們已經看過受誘奧蹟來自初期教會的創造不能成立，因而指出應當來自耶穌本人，但並不因此說《瑪竇福音》和《路加福音》中的所有字句、文件都來自耶穌。
2. 如果是初期教會的創造，當然這記錄的內容只是由想像製造來的；但如果是來自耶穌，問題就更複雜了；這能夠是他講述自己經歷的事實，也能夠是他爲了傳述道理，而用了想像、寓言形式來講演，爲能更加生動。可見對於事實的發生與否，並不因了記錄來自耶穌而解決。
3. 爲回答上面的問題，顯然可有兩個極端性的答覆：第一，這完全屬於想像，是一個故事、寓言，如同耶穌講的拉匝祿富人的故事，有亞巴郎與富人，一個在地獄，一個在另一邊的對話；同樣，在受誘記錄中，也有登高山而見到世界之想像性的對話。第二，乃是咬文嚼字，把三誘記錄中所寫的一切枝節都視爲真實，都具有嚴格的歷史性。
4. 中庸的態度是認爲：耶穌開始傳福音時，的確有受誘經驗——天主子對於服從聖父而受誘的經驗。耶穌爲了需要而編出三誘的「演述」，將這基本受誘經驗向宗徒們解釋。
5. 受誘發生似乎是在受洗後，如同以色列過紅海在曠野中受誘；但耶穌傳述自己受誘是在斐理伯的凱撒勒雅事件之後，也是伯鐸阻止他去耶路撒冷成仁，以及宗徒們表示不能了解受難奧蹟之後。

如此，我們結束了這個受誘奧蹟來源的問題，現在多少可



以放心地說，耶穌受過誘惑；那麼，在神學上是否容易接受天主聖子受魔鬼的誘惑呢？

## 參、受誘奧蹟之神學反省

我們怎樣解釋耶穌的確受過誘惑呢？如果我們實在承認耶穌真的受誘，那不是對於耶穌完整的聖德有所妨礙嗎？前面已經提過，有些教父為避免這樣的困難，便以奧蹟的教育性、表率性來解釋一切。我們當然不該忽略此點，但如果只看到這一點，就好像把三誘真實性的一面棄而不顧了。其實，如果耶穌為了我們的緣故而受誘，那麼他的誘惑應該是真實的，才能成為我們的表率。為此，在這部分神學反省中，我們設法在耶穌的人性上，在他降生成人的境界中，尋找受誘的可能條件。如此，我們可以談到表率。

《希伯來書》有一段可以引起我們注意的話（希五 7~9），耶穌所以成為我們的模範，乃是因為他親身經歷了走向成全的道路。為此，我們不怕困難地承認耶穌真實地受誘，如果在反省中遇到不能超越的困難，那麼我們坦白地承認理智的有限。以下分兩段進行：一、兩種不同的誘惑；二、耶穌受誘之可能。

### 一、兩種不同的誘惑

神學家把誘惑分為兩種：（一）「偏情與塵界」之誘；（二）

「客體境界」之誘，今說明於下：

### （一）偏情與塵界之誘

這種誘惑的來源，是「偏情」與「塵世」。感受這種誘惑，指出在受誘者身上早已有罪（本罪或原罪），雖然受誘不是罪。偏情使人不能全心歸向天主，而塵世是人的興趣，與天主之精神格格不入。如果有人感受偏情與塵世的誘惑，這假定了這個人處於一個與天主的關係非正常的境界中。所以如果有這兩種誘惑，便證明人必須歷經一番奮鬥之後，天主才處於他生活中應有的位置；因此也證明了，人尚沒有絕對歸向天主，這是人不忠（原罪或本罪）的後果。即使生活在聖寵中的人，也能受此誘惑。

這樣的誘惑耶穌不能受，因為他是無罪者，他的心靈不在罪的平面上。他的心完全歸向天主，他的食糧是天主的聖意；為此，耶穌不能有任何一種不以天主為中心、為終向的內心經驗。所以三次受誘不應在這方面去反省；但事實上，福音告訴我們，耶穌為魔鬼所誘，因此我們得找第二種誘惑。

### （二）客體境界之誘

偏情與塵世之誘是假定受誘者本人處於一個有罪的處境，至少罪之後果的境界。而客體境界之誘，乃是魔鬼使一個清潔無罪的靈魂所處的客體境界，加以似是而非的解釋，企圖因了這樣的解釋，使清潔無罪的靈魂墮入錯誤及罪過，因而失去主體原有的無罪。處於這個境界中而受誘的人，原是清潔無罪者；

但這並不假定他已經與天主的意願相左，而是假定他處於一客體境界中，這境界能給予魔鬼一個曲解，一個陳述錯誤與犯罪的機會。

在此舉一個聖經中的例子，即《創世紀》中厄娃所受之誘（此與原祖父母之歷史性問題無關）。厄娃是無罪清潔的靈魂，在她身上，沒有任何與天主相左的傾向——偏情與塵世；但是其所處的客體環境，可能讓魔鬼製造錯誤與罪過的機會，因而失去了內心的平衡。地堂中一切的果實，她都可以吃，唯獨生命樹上的不可摸也不可吃。這個客體境界給予魔鬼一個機會，而使厄娃懷疑、犯了錯誤、失去內心的平衡與信賴天主的心。

事實上，魔鬼使厄娃看出客體境界的不平常，牠問：「妳吃園中的一切果子嗎？」這是個客體境界的問題。厄娃回答說是天主的命令……於是魔鬼故意以天主的嫉妒、小氣、怕人吃果實……來曲解這客體境界。結果厄娃懷疑天主的行爲、意向，她的理智受到攻擊，她的內心失去平衡。這是墮入客體境界之誘；是真正的誘惑。假定的不是厄娃原本有任何罪的境界，而只是一個客體境界的不平常，超越她的智慧。

因此，客體境界之誘只假定一個不清楚的境界，誘惑只是爲使人體會到其模稜兩可性，由此而懷疑。如果我們要把耶穌受誘事件認真地解釋，也許該在客體境界之誘上著手。

## 二、耶穌受誘之可能

在耶穌受洗時，天主的聲音指出了天主的忠僕、受苦的默

西亞的使命。但是這個客體境界——天主的忠僕、受苦的默西亞的境界——為理性並不甚顯明，也並非不可能給予魔鬼似是而非的解釋的機會。

在耶穌這方面，他的清潔無罪未曾把他從具體境界中提升出來，世界為他是一個經驗的圈子。在人的層次上，這境界對他也是隱晦不明的。魔鬼就利用了這個人的經驗為出發點，曲解他的使命。

第一次誘惑，飢餓中變石為餅，目的不在於吃飽，而是為什麼默西亞不能使用他行奇蹟的能力，解決一切，而偏要受苦受難。這正是引起懷疑客體境界不信賴天主的誘惑。

第二次誘惑，攻擊耶穌對於天主絕對的信賴。為什麼不經驗性地試探一下，看看天主是否與默西亞同在。這是要求天主顯赫的徵兆，正是天主忠僕、受苦的默西亞所不該有的徵兆。所以又是另一個對客體境界的誘惑。

第三次誘惑更為清楚，它正是後來耶穌在傳道時期所不斷遇到的難題。多少次人們如同魔鬼般地要求奉他為王……為什麼他不能是一個有權力、光榮的默西亞？……這種來日要聽到的疑問，魔鬼在第三誘中使他預嚐了。

因此可以說，耶穌的客體境界是這樣容易被人曲解，是讓魔鬼製造誘惑的領域。但這並不妨礙耶穌的聖德。而且我們也相信，耶穌與天父之間的親密關係，並未免除他生活經驗中，對於使命的模糊不清，因為這個使命包括一切顯著的失敗、十字架及死亡。我們承認天主地位的奧蹟，但這不應當叫我們把

山園中的痛苦、十字架上的感受，都使之真空而失去內容。由於這個緣故，我們不肯把三次誘惑視為一件表面的文體：相反地，我們認為這是天主忠僕、受苦的默西亞所遭受的真實誘惑。至於三誘的記錄，只是用了「演述」來表達這個基本受誘經驗而已。

這樣，我們的神學反省與聖經分析可以互相配合，同時保持了受誘奧蹟的真實性。

## 第四章 耶穌的奇蹟

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

耶穌藉所講的比喻告訴人類：天父的救恩已經進入人間了，好日子已經來臨了。其實，在講出有關天國來臨的比喻之後，耶穌用不到問群眾：「你們說我是誰？」四周的人也立刻會問：「你是誰？」他們可以問：「究竟你憑什麼告訴我們，父親會如此寬恕浪子呢？」或者問：「你憑什麼能說君王對那位欠他一萬『塔冷通』的僕人，完全寬恕呢？究竟你憑什麼可以這樣肯定呢？」（路十五 11~32；瑪十八 21~25）是否耶穌在比喻中，已令當時人體驗到他身上的權威呢？答案是肯定的；除非認識父的子來啓示、來告訴人，否則沒有人能認識這一位父；沒有人能告訴人說：「天國臨近了」。

實在，耶穌的比喻已顯示他的生命就是天主的啓示。同他生活在一起的宗徒早已隱約地體驗到，他實在與衆不同。後來他們在復活的光輝下回憶以前的一切時，會清楚肯定歷史中的耶穌，就是信仰中的基督。

在舊約的救恩史記載裡，天主的言語與行動常是同時進入人間，完成祂和人類的交往。祂的言語說明在救恩史上種種行動的內容；而祂的行動最後是給言語一個真實性。同樣的，耶穌的言語與行動也是互相綜合在一起、互相補充的。如果說耶穌的言語主旨是以「天國臨近」爲主題，那麼他的行動正是實踐「天國臨近」。現在我們討論耶穌的奇蹟，就是要在他的行動中，把天國臨近的一面表現出來。

## 壹、比較宗教中的奇蹟現象

研究一般大宗教，可以發現它們都有奇蹟的記錄。不過，根據記載，教祖時代對於奇蹟並不重視。例如孔子在《論語》中說：「子不語怪、力、亂、神」。可見關於奇怪的事、大的能力，或與平常不同的現象，孔子是不討論的。因此，假如我們與孔子談論奇蹟現象，他必不感興趣。同樣，釋迦牟尼的生平中，也有一次弟子對他說：「一位聖人在天空飛」，這應當是很奇妙的事了；但釋迦牟尼卻說：「這位聖人在天空中飛，實在不算什麼。假如一人已經有了信仰，看到有人在空中飛，

也不會增加他的信仰。相反的，如果沒有信仰，即使看見有人在飛，也不會因此而信」。爲此，釋迦牟尼好像認爲奇異的事無助於宗教信仰。伊斯蘭教的穆罕默德亦有相似的言論。不過，雖然大宗教的教祖們不重視怪、力、亂、神，但後代信徒爲了誇大教祖的能力，往往會把奇蹟的記載加諸教祖身上。

至於論到與教會同時代的希臘羅馬宗教，對奇蹟持另一種態度。希臘地區有奇蹟中心，許多信者來到那裡的神廟中，守齋、沐浴之後，爲能晚上尋夢，得到神諭。夢醒之後，神廟司祭替他們解夢，奇蹟便源源而來。因此，希臘民間宗教記載中，奇蹟氾濫。

我們發現兩種相反的現象：一是各大宗教對奇蹟的冷淡；另一是希臘民間宗教對奇蹟的渴望。於是我們要問：耶穌的奇蹟，面對這兩種現象有什麼特點？

這研究對今日臺灣的社會，也有其意義。因爲現今有許多正統的儒家人物，注重個人修養，也如同孔子一般不言怪、力、亂、神；他們不認爲奇蹟牽涉道德修養，對奇蹟不但不感到驚訝，反而有些看輕。可是另一方面，今天臺灣民間對於奇蹟的追求又相當的氾濫。面對這兩種態度，不能不研究耶穌奇蹟的特殊意義。這將導引我們進入下一部分。



## 貳、四福音中耶穌奇蹟的特殊意義

### 一、福音中的名詞解釋

福音曾用好多不同的希臘名詞，來稱呼耶穌的奇蹟。如果我們瞭解這些名詞的意義，已可初步認識耶穌奇蹟的特點。這些不同的希臘名詞，可分為心理、本質、意念三方面：

1. 在心理層面上的名詞是 *terata*、*thaumasia*、*paradoksa*，中文或可譯為「奇異」，即因所發生的事與日常生活經驗大不相同，引發心理上的奇異、驚訝。這是心理上對奇蹟的描寫；但是這並不是福音中主要用來描述奇蹟的名詞。
2. 在本質層面上用的名詞是 *dynamis*、*erga*，中文可稱為「能力」；這是說奇蹟來自天主的能力。
3. 最後，意念層面上用的名詞是 *sēmeia*，中文可稱為「標記」；這是指奇蹟象徵一個意義。

新約中，我們發現關於「奇蹟」有這三層面的名詞；可是在應用上，據聖經學家的分析，心理平面上的「奇異」普通不單獨出現，它或與本質平面上的「能力」，或與意念平面上的「標記」相連。這也告訴我們福音中的奇蹟，主要不是在引起好奇、驚訝，而更是要在奇蹟現象中認出意義與來源。的確，奇蹟是不同於日常經驗的事，故令人覺得奇異；但其目的是吸引人看出一個新的意義，也就是天國的來臨。

## 二、對觀福音中耶穌的奇蹟

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

### （一）就整體而論

奇蹟有什麼意義呢？福音中記載：「若翰在獄中聽到了基督所行的，就派遣門徒去問耶穌說：『你就是要來的那一位，或是我們還要等候另外一位？』」（瑪十一 2-6，耶穌回答若翰弟子的話，是把《依撒意亞先知書》中好幾段話綜合在一起（依廿九、卅五），都是有關天主最後解救以色列民族的喜訊。他說：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見，瘸子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊……」。可見，就對觀福音整體而論，奇蹟象徵新時代的來臨——天主所預言的好日子來臨了。

總之，福音說的不是別的，奇蹟是天主能力的彰顯；同時是一個標記，指出新的現實——天國的臨近。耶穌的比喻報告天國臨近，而現在奇蹟的行動實現了這個主題。

### （二）就分析而論

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

譬如：驅魔奇蹟，可說是天國來臨的自由，因魔鬼是壓迫

人及束縛人的惡勢力，而驅魔正是顯出天主將惡勢力驅逐，給人自由。

再如：耶穌治癒病人，可說是天國的憐憫出現了。他的憐憫進入病人身上，尤其是那些不被人接受的癱病人身上。

若說天國來臨是生命，那麼在福音中耶穌復活死人，正是給人新生命的標記——生命克勝死亡，所以復活死人的奇蹟表示天國的生命進入人間。

最後，天國的和平，這不只是指人與人之間的和平，也是整個宇宙間顯出和平的氣象。那麼平息風浪等自然界奇蹟令人感到天國來臨，萬象更新。

從以上例子可以說，耶穌的奇蹟指出這個好日子來臨了。所以，就對觀福音的奇蹟分析而論，最後發現奇蹟的主題是天國來臨。天國在耶穌的宣講與奇蹟中臨近了，而這要求人在信仰中接納，我們必須對這思想加以重視。

新約中，奇蹟有三層面的名詞：心理上的奇異反應、本質上的能力、意念上的標記。一般而論，聖經對心理上的奇異並不重視；相反的，如果群眾對奇蹟只著重於奇異的層面，耶穌便拒絕施行奇蹟。譬如黑落德得知耶穌會顯奇蹟，便想看耶穌，尋求奇蹟在心理上的刺激。可是按照《路加福音》的記載，最後在耶穌受難時，黑落德見到了他（路廿三 8-9）。黑落德心花怒放，以為可以見到奇蹟了；但是耶穌面對他不加理睬。可見耶穌奇蹟並非只為引起人的高潮、好奇。

奇蹟本質上指出天主的能力，要人相信天國的來臨。耶穌

的敵對者曾誣告他靠魔鬼的法力施行奇蹟。耶穌的答辯，直截了當，肯定他自己驅魔表示天國已在人間了（參：路十一 14-20）。所以對觀福音的奇蹟，是針對人的信仰，要求在信仰中接納奇蹟的意義及來源。爲此，《馬爾谷福音》記載耶穌在納匝肋似乎不能行奇蹟，因爲納匝肋人不信（谷六 5）。在奇蹟前「不信」，便是看不出訊息，如果看不出訊息，那麼奇蹟失去目的。所以在納匝肋人的封閉、不信態度前，耶穌沒有施行奇蹟。

總之，根據對觀福音中耶穌的奇蹟，的確與日常經驗不同，能夠引起人的驚異；但奇蹟主要是天主能力的出現、啓示訊息，因此奇蹟是標記，指出天主救恩的來臨，天國透過奇蹟進到人間。

### 三、《若望福音》中耶穌的奇蹟

在第四福音中，一般而論，很注意奇蹟在「意念」上的作用，也就是所謂標記性。每件奇蹟常是表示一個意義，例如變水爲酒的奇蹟，是告訴人新時代的來臨；耶穌治好胎生瞎子，象徵他是光明；復活拉匝祿顯示他是生命。奇蹟是一個標記，指出耶穌是誰。這似乎與對觀福音相同；但所不同的是，《若望福音》在復活的光照下，對耶穌的奇蹟反省得更多、更成熟，因而更能透徹指出奇蹟的意義。

《若望福音》論及奇蹟，慣用「工程」及「神蹟」兩個名詞（參考神蹟：二 18，六 30，七 31，十 41，十二 37 等；工程：五 30、36，七 21，十 25、32 等），而且具有自己的特點。當他用「神蹟」時，

有系統地出於耶穌之外的人口中：或是福音作者的敘述中，或群眾口中，或耶穌敵對者的口中。「神蹟」這個名詞不出自耶穌口中，而是他四周的人用的。耶穌自己則用「工程」這個名詞來說奇蹟。

但《若望福音》裡耶穌的工程，不僅指耶穌的奇蹟，也包含他的話語。於此我們將問：為何《若望福音》的作者如此有系統地把「工程」放在耶穌口中，為說明他的奇蹟？而「神蹟」有系統地放在他人的口中，來談論耶穌的奇蹟？根據專家的答覆，因為在舊約中「工程」這個名詞，或者是指天主的創造，或者稱天主的救援（參：詠十九2，六十六5）。尤其在《申命紀》中，它被用得相當多。

一般說來，《若望福音》深受《申命紀》的影響。現在作者把舊約指天主的創造與救援的名詞——工程——用在耶穌的口中，表示他的奇蹟時，這已經給我們一個解答的線索。其實，福音作者記錄耶穌的奇蹟，同時描述人在奇蹟前的信仰過程。奇蹟為人常是一個標記，指向一個更深的現實，所以對人，奇蹟常是「神蹟」。那麼指向什麼呢？第四福音在更深的反省中，表示指向耶穌自己——他的奇蹟，便是天主的「工程」；所以耶穌用「工程」來稱他的奇蹟；「工程」中，他與父是一體。也因此我們可以了解，《若望福音》不多用「天國」，奇蹟也不稱為「天國」臨近的標記。為此，「天國」來臨，便是基督的來臨，「天國」便是天主在他的獨生子內的啓示。

對觀福音的奇蹟，叫人看出一個新的意義：天國來臨；《若

望福音》的奇蹟，在於使人看出耶穌身上天主的臨在。當耶穌變水為酒後，弟子們在他身上看出天主的光榮（若二 1-11）、耶穌所顯出的真正身分。那麼，「天國」是什麼？若說「天國」是天主自己親近人；如今實在可以說，「天國」是耶穌自己親近人。

#### 四、比較宗教史中耶穌奇蹟的特殊意義

那麼，面對一般大宗教及民間宗教對奇蹟所持有的兩種態度，耶穌的奇蹟顯出什麼樣的特殊意義呢？

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

至於民間宗教中奇蹟氾濫的現象，也與聖經記載不同。民間宗教在奇蹟中，只為解決個人的困難、尋求現世利益。耶穌奇蹟的特點是天國來臨的標記。假使耶穌的奇蹟只是為解決個

人日常生活中的困難，只為治好病人，那麼耶穌為什麼並不治癒任何病痛、解決所有的困難呢？事實上，耶穌的奇蹟是為啓示的標記，導致世人相信新境界的來臨。

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

### 參、耶穌奇蹟的歷史價值

臺大哲學系教授陳鼓應先生曾著《耶穌的新畫像》一書，批評與攻擊了耶穌的奇蹟。雖然他所說的，在西方十九、廿世紀早已提出，但因此書已有四版，該有一萬多冊流行於臺灣，可見奇蹟的歷史價值，是值得再討論的。在《耶穌的新畫像》中，作者認為奇蹟是信徒為了誇大耶穌的偉大，因此把他神通化了。新約說他在海面上行走，也許只是在淺灘上涉水罷了。他說現在許多信徒視奇蹟為真，就好像中國人將《西遊記》中的孫悟空視為真人真事一樣。

可見，確定耶穌奇蹟的歷史價值，是相當迫切的問題。但在討論奇蹟的歷史價值之前，必須先提出三項假定：

假定一：當一個人討論奇蹟的歷史價值時，不應先採取了一個哲學的立場。如果有人認為天主啓示是不可能的，天主不能有超過理性的救恩事件在人類歷史中發生，甚至天主根本是不存在的，那麼可以不必討論奇蹟了。在這種哲學立場上，奇

蹟是先天的不可能；再在歷史中證明奇蹟，也等於是空談。

假定二：我們討論的對象是在四部福音中所記錄的奇蹟：所以在論奇蹟的價值時，應當從福音的性質出發。為此應先假定，基本上我們知道福音如何寫成，也承認福音作者為適應環境，可能對記述的方式稍有變化。我們甚至可以承認，有些福音記敘在進入希臘羅馬文化地區時，受到當地文學的影響，亦並非不可能。有關歷史中耶穌言行的宣講和記述，是宗徒們在復活的光照下經過反省之後才作的。不過即使如此，福音中的材料並非無中生有，一切還是淵源於歷史中的耶穌。這是我們做的一項假定：它可在研究福音形成歷史中獲得證明。同樣的，假如有人一口肯定福音是初期教會無中生有的書籍，那麼再說耶穌在歷史中施行奇蹟也是多餘的。

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

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

### 外在批判一：聖經之外的文件支持

在新約之外，可以找到一些關於歷史中耶穌的記錄，其中論及耶穌的奇蹟。事實上，我們承認這類材料是很少的。聖經學者曾找到猶太文學中的「塔木德」，就是猶太經師集合法律



口傳的記錄，都是主曆第二世紀後的材料。在此材料中，記錄了前人的傳說：耶穌在巴斯卦前夕被釘。在他處刑的四十天前，猶太官方到處派人向民衆報告，因為耶穌行了巫術，故要處死：如果有人要爲他辯護，就出來辯護。可是經過四十天後，無人爲耶穌辯護，所以耶穌被處死了。這記錄在猶太文學中是罕有的資料，可是仔細分析，與《馬爾谷福音》三章 22~30 節的內容相同。例如在《馬爾谷福音》裡也提到耶穌的敵對者控告耶穌因魔鬼之王而行奇蹟；這就是行巫術。由此可見，耶穌的奇蹟，或是他人所說的巫術，不只是福音中記載，聖經以外的史料也報導。雖然這還不足以證明奇蹟的歷史價值，但是歷史批判是一項可用的資料。

## 外在批判二：由福音的整體材料來看奇蹟的歷史價值

現在我們只分析《馬爾谷福音》，這福音共有十六章，666 節；其中 206 節言奇蹟，等於全部福音的 31%。如果將《馬爾谷福音》耶穌公開生活的前十章計算，總共有 425 節；其中奇蹟的記述佔 206 節，爲全部材料的 47%。而且尙有其他材料與奇蹟相關連，例如耶穌治癒癱子的奇蹟與赦罪事件牽連在一起；安息日治病與安息日的辯論有關。因此奇蹟記錄牽涉的相當廣。在此狀況下，如果還說福音中耶穌的奇蹟沒有價值，也等於說整部《馬爾谷福音》沒有價值。這樣一來，否定了福音的歷史價值，這也否定了我們的假定二。

## 內在批判一：根據福音記載的材料，看奇蹟的真實性

今天研究福音的專家們常被一個問題困擾著：是否能從福音中找到耶穌親自講的話（*ipsissima verba Christi*）。一般說來，在福音內要找出耶穌親口說出而保存下來的話，真是少之又少。

但是，至少許多福音專家們經過批判後，皆認為有一段話是耶穌親口說的。這段話是耶穌在加里肋亞傳福音以後的事：他開始譴責那曾看過他許多異能的城邑，因為他們沒有悔改：「苛辣匝因，你是有禍的！貝特賽達，你是有禍的！因為在你們那裡所行的異能，如果行在提洛和漆冬，他們早已身披苦衣……」（瑪十一 21~24）。他的話是針對苛辣匝因城及貝特賽達城而發的；表示他在這兩個城中曾行奇蹟。但如何才能證明這段話是歷史中的耶穌親口說的呢？聖經專家們認為，這整個的問題是在苛辣匝因這城上。

葛法翁是相當有名的城邑。在主曆 1905~1926 年間，它幾乎被考古學家從地下掘起。苛辣匝因城離葛法翁才兩公里路遠，它除在此處被提起外，從未在新約中出現。聖經專家認為，初期教會實在沒有理由及必要去創造這段話，因為新約從沒提過苛辣匝因，沒理由責備它。所以，這必是耶穌在歷史中的真實事件，才會保留在福音中。因此在瑪十一 21 中，耶穌親口指出自己的奇蹟。

當然，由此要證明奇蹟的歷史價值，還須應用嚴謹的歷史批判。

## 內在批判二：應用歷史批判的四個基本標準

按歷史科學證明歷史中的耶穌身上有奇蹟現象，這將應用歷史批判的四個基本標準：

首先，在許多不同的傳統中，有同樣記載的事件，則記載的事件的真實性相當可靠。馬爾谷是最古老的一部福音，其中有奇蹟的記載。除了馬爾谷外，瑪竇和路加共有的材料也記載耶穌的奇蹟；它是來自另一個傳統，與《馬爾谷福音》無關。

《若望福音》也提到耶穌的奇蹟，但若望傳統在福音的研究中有其獨立的價值。最後，《希伯來書信》、《宗徒大事錄》和保祿著作等，也提及耶穌的奇蹟。

經過一連串不同的傳承都提出耶穌的奇蹟，那麼歷史批判得到了一項積極因素。因為根據歷史批判，若幾個彼此無關的傳承說同樣的一件事，則此事是有歷史價值的。例如，有五個人彼此毫無關係，在毫無商量的情況下卻討論著同一個人；如果他們異口同聲說他是個了不起、有聖德的人，則表示這人除非是真正的了不起、是個聖人，否則該如何解釋五人之間共同報導？同樣，不同傳承都記錄耶穌的奇蹟，最合理的結論是耶穌確實有奇蹟，因而歷史如此報導。

其次，突出的歷史事件，可作為歷史價值的標準。也就是說，歷史事件本身或事件發生的方式，與過去或以後的歷史中發生的同類事項很不同時，則此一突出事件往往是可靠的。福音記述耶穌的奇蹟時，常有其特殊的一面。耶穌顯奇蹟時，常是一句話：「我願意」或「我要」，奇蹟就發生了。在舊約裡，

奇蹟不是這樣發生的：如梅瑟、厄里叟顯奇蹟的方式是很辛苦的，經過跪伏、祈求後奇蹟才發生，但耶穌只說一句話奇蹟便發生了。再看初期教會，例如伯鐸及保祿是因主耶穌之名顯奇蹟；而耶穌是因著自己。由此發現耶穌的奇蹟，與前後時期都不同。從批判學上說來，這是耶穌奇蹟的突出性，有其真實性，因為假造的事件往往會前抄一些、後抄一點。

第三，某一事件與另一些歷史上可靠的事件互相配合，則前者的可靠性相當大。因此，如果福音論及耶穌奇蹟的材料，與其他不為人所懷疑的真實材料完全配合，那麼按批判學來看，奇蹟也被認為是可靠的。例如耶穌宣講天國來臨，而奇蹟也是針對天國來臨的主題，兩者互相配合。又如耶穌常說：「阿們」，「我對你們說」，顯示他有很大的權威；而耶穌施行奇蹟時只需一句話，奇蹟即發生，這與他說話的權威互相配合。再者，耶穌是仁慈的、憐憫人的、為別人生活的人，在奇蹟中我們也未曾見到耶穌威脅、恐嚇人的一面，兩者之間又是符合的。既然耶穌宣講天國、說話中的權威、態度上的仁慈憐憫，都是批判家認為可靠的事實，因此與之相合的奇蹟史料也該是可靠的。

最後，除非奇蹟真實發生，否則一切無法解釋。耶穌的生命中有許多現象，事實上是需要奇蹟來解釋的。例如：耶穌宣講時，起初人們踴躍跟隨他，他的敵對者注意到在他身上有一股很大的權威，因而起來反抗他。耶穌傳道期間，宗徒們開始稱他為默西亞，直到最後羅馬及猶太權威釘他在十字架上。如

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

## 結 論

許多批判學家說耶穌的奇蹟有其歷史價值，但是他們承認福音中對奇蹟的記述方式，可能受了希臘、羅馬文學的影響，而有所改變。並且有些奇蹟的記載，可能是在復活的光照下反省寫成的。最後，經當代歷史的批判，我們肯定歷史中的耶穌其生命上是有著奇蹟現象的。因著這些現象，宗徒們受到很大的衝擊，致使他們對他另眼相看。並且當他們後來在復活信仰下回憶時，發現在耶穌身上天主的言行早已進到人間了。

## 第五章 耶穌顯聖容

### 谷九 2~12

六天後，耶穌帶著伯多祿、雅各伯和若望，單獨帶領他們上了一座高山，在他們前變了容貌：他的衣服發光，那樣潔白，世上沒有一個漂布的能漂得那樣白。厄里亞和梅瑟也顯現給他們，正在同耶穌談論。伯多祿遂開口對耶穌說：「師傅，我們在這裡真好！讓我們張搭三個帳棚：一個為你，一個為梅瑟，一個為厄里亞。」他原不知道該說什麼，因為他們都嚇呆了。當時，有一團雲彩遮蔽了他們，從雲中有聲音說：「這是我的愛子，你們要聽從他！」他們忽然向四周一看，任誰都不見了，只有耶穌同他們在一起。

### 瑪十七 1~33

六天以後，耶穌帶著伯多祿、雅各伯和他的兄弟若望，單獨領他們上了一座高山，在他們面前變了容貌：他的面貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光。忽然，梅瑟和厄里亞也顯現給他們，正在同耶穌談論。伯多祿就開口對耶穌說：「主啊，我們在這裡真好！你若願意，我就在這裡搭

三個帳棚：一個爲你，一個爲梅瑟，一個爲厄里亞。」他還在說話的時候，忽有一片光耀的雲彩遮蔽了他們，並且雲中有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽從他！」門徒聽了，就俯伏在地，非常害怕。耶穌遂前來，撫摩他們說：「起來，不要害怕！」他們舉目一看，任誰都不見了，只有耶穌獨自一人。

### 路九 28~36

講了這些道理以後，大約過了八天，耶穌帶著伯多祿、若望和雅各伯上山去祈禱。正當他祈禱時，他的面容改變，他的衣服潔白發光。忽然，有兩個人，即梅瑟和厄里亞，同他談話。他們出顯在光耀中，談論耶穌的去世，即他在耶路撒冷必要完成的事。伯多祿和同他在一起的，都昏昏欲睡。他們一醒，就看見他的光耀和在他旁侍立的兩個人。那二人正要離開時，伯多祿對耶穌說：「老師，我們在這裡真好！讓我們搭三個帳棚：一個爲你，一個爲梅瑟，一個爲厄里亞。」他原來不知道說什麼了。他說這話的時候，有一片雲彩遮蔽了他們。他們進入雲彩時，門徒們就害怕起來。雲中有聲音說：「這是我的兒子，我所揀選的，你們要聽從他！」正有這聲音時，只見耶穌獨自一人。在那些日子，他們都守了秘密，把所見的事一點也沒有告訴任何人。

教會嚴齋月的禮儀，在四旬期第二主日，不論甲年、乙年、

丙年，都恭讀耶穌顯聖容奧蹟。顯然地，它把這個奧蹟視為走向復活奧蹟的踏腳石。有關顯聖容奧蹟的記錄，除了對觀福音（瑪十七 1~13；谷九 2~12；路九 38~28），尚有若十二 23~32 和伯後一 16~18。對於這個奧蹟，以下分五段解釋：壹、奧蹟敘述的準備；貳、奧蹟的中心；參、奧蹟的陪襯因素；肆、奧蹟的歷史性；伍、奧蹟的另兩段記錄。

## 壹、奧蹟敘述的準備

耶穌顯聖容的奧蹟，應當屬於傳福音生活的第二階段。普通大家把伯多祿在斐理伯的凱撒勒雅境內，承認耶穌為默西亞的事件，作為他傳福音生活的分界點。從此以後，面對耶穌的人群分為兩組：一組是拒絕接受耶穌的大部分人群；另一組卻有少數堅決跟隨他的弟子。耶穌自己因為遭受當時權威的反對，同時為擺脫群眾的政治性默西亞的牽連，所以退出群眾中的傳道工作，專心於弟子之訓練。對於這一小群人，他將漸漸地啓示自己的奧蹟，要他們知道他們所承認的默西亞乃是走向耶路撒冷蒙難而死、然後復活的人子。

在走向耶路撒冷的行程上，三位對觀福音的作者都記錄了耶穌三次預言自己在耶路撒冷的死亡與復活（瑪十六 21~23，廿 17~19；谷八 31，九 31，十 32~34；路九 22，九 36~44，十八 31~33）。這裡我們無法嚴密地分析每一次的預言和預言後的種種反應。大



體上我們可以說，每次耶穌預言後，總是有弟子不了解與不接受的反應；伯多祿之諫言而受到耶穌的懲戒，便是一個例子（瑪十六 21~23）。三位對觀福音的作者都類似地指出宗徒對耶穌預言的消極反應，而耶穌便針對他們的態度發表十字架的教訓。譬如耶穌懲戒伯多祿之後，在《瑪竇福音》中，接著便記載背十字架的必要（瑪十六 24~26），而且將來人子要在光榮中予以賞報（瑪十六 27~28）。

總之，按照思想結構，耶穌走向耶路撒冷，路上三次預言死亡與復活的記載，都是具有這樣一個格式：預言 → 宗徒的消極反應 → 耶穌的教訓與對未來的希望。因此三次預言不只是有關耶穌自己的未來，其實也是有關弟子的未來。這個未來的奧蹟，有光榮的一面和黑暗的一面。每次弟子在黑暗的一面之前，顯出不安與憂悶，耶穌仍舊表示堅決地接受痛苦，同時也把光榮的一面提出。

走向耶路撒冷的行程，為耶穌雖然是走向死亡，但是不可分離地也是走向光榮：可是為宗徒，好像只是一個走向死亡的悲劇。為耶穌他自己的去世（Passing：路九 31），顯明地是一個完成；可是為宗徒，這是一個謎，一塊絆腳石。耶穌每次給他們疏導，把謙卑與光榮、可恥的死亡與三天後的復活、痛苦與賞報常連結在一起。但是這樣的預言，在復活與天主聖神降臨之前，在他自己尚未在光榮中把十字架的絆腳石消除之前，宗徒們無法了解。

耶穌顯聖容的奧蹟，便是天主聖父針對宗徒們的態度，對

三位特選弟子，在極短的時間中，啓示他兒子的光榮。三位對觀福音作者都在第一次預言死亡與復活之後，編輯穿插這段顯聖容奧蹟。再者，我們可以見到福音作者都在耶穌疏導宗徒與顯聖容奧蹟之間，寫了一句非常難懂的話：「我實在告訴你們，站在這裡的人中，就有些人在未嘗到死味以前，必要看見人子來到自己的國內」（瑪十六 28）。這句話的原意，該是關於末日人子降來，但是三位福音作者都把他懂成耶穌在疏導宗徒之後，預報不久將要發生的顯聖容奧蹟。而且教會中不少教父也是作如此講解，以爲耶穌在這句話中，報告有人要提前見到光榮中的人子。

爲此，我們由顯聖容奧蹟的記錄的前後分析，可以知道這個奧蹟給三位特選弟子預先見到末日的榮光：向那些因了預言而垂頭喪氣的弟子，天主聖父好像說，他們應當抱著信心跟隨耶穌，走向十字架與光榮的復活。

## 貳、奧蹟的中心

顯聖容奧蹟的記錄中，充滿了聖經名詞，如果我們想比較有次序地研究奧蹟的意義，必須先把中心思想提出。而一般說來，大家認爲奧蹟的中心是天上來的聲音：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽從他」（瑪十七 5）。這話使我們想起耶穌受洗時的天上聲音（參：本書第二章〈耶穌的受洗〉），只是增加

了一個聽從耶穌的命令。因此，在這句話中，我們可以認出耶穌的三個名號：天主之子、天主喜悅的僕人、像梅瑟一樣的先知。但是又因為整個顯聖容奧蹟記錄的內容與《達尼爾先知書》第十章有關，所以人子的名號也該包含在內。

**耶穌是天主之子：**為福音作者，天上聲音所說的愛子，不該只指默西亞，而且也指耶穌是天主的獨生子：「先存的兒子」。這層意思是初期教會默想了《聖詠》第二首：「上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。』」，而對於耶穌神性的承認。福音作者願意將顯聖容與受洗互相對映。耶穌在受洗時，如同其他以色列人一樣，好似罪人走近若翰；天主聖父卻宣告他是自己真實的兒子。現在，在他預言苦難之後，天上的聲音向三位弟子公開承認耶穌是自己的愛子。

**耶穌是上主僕人：**瑪竇云「我所喜悅的」、路加云「我所揀選的」，都無疑地使我們想起《依撒意亞先知書》所詠「上主僕人」的詩歌（依四二1）。

**耶穌是像梅瑟一樣的先知：**《申命紀》十八章15節，已在梅瑟口中說：「上主你的天主，要由你中間，由你兄弟中，為你興起一位像我一樣的先知，你們應聽信他」。而伯多祿在耶穌復活後，便將這話應用在耶穌身上（宗三22），所以耶穌便是這位先知。其實天上聲音的命令：「你們要聽從他」，已經足夠說明耶穌是先知。誰拒絕他，要自民間剷除；誰跟隨他背十字架，要得到復活的光榮。

為此，顯聖容奧蹟的中心思想，乃是天主聖父向三位弟子

宣告耶穌是自己的愛子、喜悅的僕人、像梅瑟一樣的先知。他們應該聽從他，由十字架走進光榮。

除此之外，聖經學家以為顯聖容奧蹟的整篇記錄反映著《達尼爾先知書》第十章，因此，**耶穌的人子名號**也隱含在內。

## 參、奧蹟的陪襯因素

我們已把奧蹟的中心意義提示出來，為使這個中心更為顯著，在記錄中尚有不少陪襯因素：高山、光耀、梅瑟與厄里亞、帳棚、雲彩等。在此也簡單地加以解釋，為說明奧蹟的意義。

### 一、高山

耶穌單獨領著三位門徒上一了座高山。高山乃是許多宗教的發源地、天地相接之點。雅威降來，也在山上（出十九 20）。可是我們這座高山沒有名稱，傳統上說是大博爾山，而今天的批判家更以為是斐理伯的凱撒勒雅北部的赫爾孟山。其實這樣勉強的搜尋，正失去了福音作者沒有將高山命名的真義。他們願意指出耶穌捨棄了熙雍聖山，選擇猶太地區別的一座山。熙雍在聖經中是雅威的住處、默西亞的地區（詠二 6），也是世末萬民來朝的地點（依二 2-3）。然而耶穌選擇另外一座高山，因此超越了熙雍在傳統上的尊嚴與高貴。這是指點一個新的時代。

如果我們注意《瑪竇福音》，那麼高山的意義更為清楚。福音起初有耶穌受誘的極高的山（瑪四 8），魔鬼以世上的一切

國度及其榮華來誘惑他。而在福音之終又有耶穌指定的山（瑪廿八 16），那裡他將授權宗徒往訓萬民。而在兩者之間，有著顯聖容奧蹟的高山。三處記錄，有著一個上升的層次：在第一座高山上，耶穌拒絕魔鬼的榮華；而在第二座高山上的顯聖容，正是耶穌責斥伯多祿為撒殫之後，天主聖父提前賜給他光耀的顯露；最後在山上，他說「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪廿八 18）。所以，如果我們觀察《瑪竇福音》的安排，顯聖容奧蹟實在是導向復活的踏腳石。

此外，在此尚有聖經學家指出「耶穌是新梅瑟」的思想，也在這高山的陪襯因素中可以看出。天主的啓示是在高山上，在西乃山上，梅瑟接受了石版（出卅一 18）；也在這山上，天主顯現給厄里亞（列上十九 8）；現在天主聖父向光榮之子說話，卻是在一座新的西乃山上。這層意義，有人在瑪竇與馬爾谷的顯聖容記錄的第一句話「六天以後」中，已經看出。《出谷紀》說：「梅瑟上了山，共六天之久，第七天上主從雲彩中召叫了梅瑟」（出廿四 15-16）。如同梅瑟在第七天進入雲彩，同樣，新梅瑟在「六天以後」顯聖容。否則，我們實在不易註解兩部福音所寫的「六天以後」的真正意義。

## 二、光耀

耶穌在三位宗徒面前變了容貌，福音作者用了《默示錄》文體，描寫他的面貌發光有如太陽、他的衣服潔白如光。耶穌這個光榮，正是他在預言苦難之後，向宗徒們所說的，人子要

在他父的光榮中降來的榮光（瑪十六 27；谷八 38），只是現在提前在三位弟子前顯現出來。所以耶穌的顯聖容，正是如同上面所說的，在預言受苦的背景上，天主聖父給予宗徒的保證。

而且我們還應該知道，在聖經傳統中，光榮只屬於天主，只有天主是光榮的。現在這個記號在耶穌身上出現。這並不如舊約中梅瑟的面部，因了與上主交談而發光；它反映出的是天主的光榮。耶穌的光榮出於他的內部：這個光榮在聖誕夜裡環照牧童（路二 9-10）；後來在斯德望（宗三 13）、保祿（宗九 3）身上都要見到。

### 三、梅瑟與厄里亞

對於二人的同時出現，聖經學家有著許多不同的解釋。普通而論，梅瑟象徵法律，厄里亞象徵先知。但是天上的聲音說：「聽從他」，這使人想起的是像梅瑟一樣的先知，而不是厄里亞。也許厄里亞之出現，象徵默西亞之前驅。可見二人在顯聖容奧蹟中的意義，有著不同的解釋。

在辣彼傳統中，有著這樣一個說法，天主給梅瑟說：當我遣發厄里亞來的時候，你們二人應當同行。也許這個傳統影響著顯聖容的記載。梅瑟大先知偕同默西亞的前驅厄里亞，一起來向最完美的先知致敬。

由於厄里亞之出現，當他們下山時，便討論這位先知。耶穌將厄里亞與若翰相比，他從若翰的為義致命，又提起人子的委受苦難。《路加福音》沒有記載這段下山時的討論，但是他

告訴我們，在顯聖容時，耶穌同梅瑟與厄里亞談論自己的去世，即他在耶路撒冷必要完成的事（路九 31）。這裡所說的「去世」，實在包括耶穌的死亡、復活與升天。因此我們可以說，梅瑟與厄里亞的出現，多少與耶穌的未來有關係。

#### 四、帳棚

有人說，伯多祿的話是東方人對客人的禮貌；也有人說，此時正值帳棚節，因而引起了伯多祿的話。也許最爲容易的解釋，乃是帳棚象徵永遠（路十一 9），伯多祿此時想起末世來臨，所以說了這話。

#### 五、雲彩

伯多祿要搭三座人手所造的帳棚，雲彩降下遮蔽了他們。帳棚出自人手，雲彩來自天上；帳棚給人黑暗，雲彩給人光明。舊約中，雲彩乃是天主顯現的標記；在耶穌顯聖容的山上，雲彩下降，是天主臨在的標記。

#### 小 結

以上我們將陪襯奧蹟的一些因素，簡單地註解過了。其實這些因素，不過是以《默示錄》文學的類型，把奧蹟的中心意義再加說明而已。總之，三部對觀福音對於耶穌顯聖容奧蹟的記錄，都是在預言苦難的背景中，爲光榮的復活安置一塊踏腳石。由此可見，教會的禮儀，基本上非常正確地應用了那些福音材料。

## 肆、奧蹟的歷史性

在解釋了對觀福音記載的顯聖容奧蹟之後，很自然地會問：究竟整個奧蹟的歷史價值有多少？好些批評家以為，顯聖容不是耶穌在世時所發生的事，而是福音作者把耶穌復活後的一個顯現，提早記錄在耶穌在世時。這樣的假定不易為人信服，因為它與記錄中的許多材料不能配合。耶穌復活後的顯現，目的在使人認出他的真面目，所以不應該變容。而且復活後的耶穌隱藏自己的光榮，所以也不應該會有顯聖容奧蹟的光耀。至於天上降下的雲彩、梅瑟與厄里亞，以及伯多祿的話等等因素，實在無法適合復活後的耶穌。相反，三位弟子之選擇、宗徒們之不了解……等，都反映耶穌生時的情況。因此，我們更自然地在顯聖容奧蹟中，看出天主聖父在耶穌生時對於人子使命的印證。

然而另一方面，在這事實上，我們又不能不承認福音作者所用史料的自身，具有文學類型。顯聖容奧蹟的記載相當清楚地顯出《默示錄》的類型，以及傳統上天主顯現含有的因素。譬如上山、顯現、使命、下山四個步驟，確實是最基本的描述天主顯現的類型。這可與《出谷紀》中相似的記載互相比較。

總之，我們認為耶穌顯聖容的記載，並非傳奇性的創造，而是一個歷史中心事實，外面包圍著文學類型的因素。這是宗徒時代的特點，往往在耶穌事件上加上神學解釋。在對觀福音中的顯聖容奧蹟，基本上含有天主聖父對於自己愛子的啓示，



而文學類型把這中心事實在神學思想中加以發揮。如果我們繼續研究《若望福音》，大概也可以得到相似的結論。

## 伍、奧蹟的另兩段記錄

耶穌顯聖容如果是他生命中的一大奧蹟，我們也許會驚訝爲什麼第四福音好像沒有記載。但這僅是初步的印象，事實上若望並沒有失掉這段記錄。爲若望而論，耶穌的整個生命是一個恆久的顯聖容：「於是聖言成了血肉，寄居在我們中間，而我們見到了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（若一 14）。不過，在一個特殊的時辰上，天主子的光榮更是明確地顯現了出來。這是在他榮進耶路撒冷之後，有些希臘人前來見他（若十二 21~22），在這情況中，《若望福音》記載了一段可以與對觀福音中顯聖容奧蹟比較的文字，抄錄如下：

### 若十二 23~32

耶穌開口向他們說：「人子要受光榮的時辰到了，我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生。誰若事奉我，就當跟隨我；如此，我在那裡，我的僕人也要在那裡；誰若事奉我，我父必要尊重他。現在我心神煩亂，我可說什麼呢？我說，父啊！救我脫離這時

辰罷！但正是爲此，我才到了這時辰。父啊！光榮你的名罷！」當時有聲音來自上：「我已光榮了我的名，我還要光榮。」在場聽見的群眾便說：「這是打雷。」另有人說：「是天使同他說話。」耶穌回答說：「這聲音不是爲我而來，而是爲你們。現在就是這世界應受審判的時候，現在這世界的元首就要被趕出去；至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」

這段文字與對觀福音中，當耶穌預言受難，以及弟子表示難於接受後，所有的訓誨與疏導，具有一樣的性質，甚至文字上也顯出相似性。譬如：瑪十六 25~27「因爲誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若爲我的原故喪失自己的性命，必要獲得性命。因爲將來人子要在他父的光榮中，同他的天使降來，那時他要按照每人的行爲予以賞報」。而在這段記錄中，《若望福音》也有天上的聲音：「我已光榮了，我還要光榮」。

天上的聲音說：「我已光榮了，我還要光榮」，那是答覆耶穌的祈禱：「父啊！光榮你的名罷！」光榮聖子，便是光榮父的名，在耶穌的生命中，自他受洗開始（若一 31~34），他的一切宣講與工程，都是天主聖父光榮的證據，也是耶穌自己的光榮，所以天上的聲音說：「我已光榮了」；現在耶穌臨近受難與復活，因此這聲音還說：「我還要光榮」，因爲巴斯卦奧蹟乃是耶穌的光榮圓滿。可見，基本上若望的記錄與對觀福音的顯聖容奧蹟，同樣是天主聖父爲聖子的光榮，預先作證。

兩種記載中的天上聲音，都是在光榮走向苦難的耶穌。不過《若望福音》沒有對觀福音的文學類型，因此我們見不到高山、雲彩、光耀、梅瑟與厄里亞等因素。這裡天上的聲音已經不是為三位特選的弟子，而是為四周的群眾。事實上，對於信者，耶穌的一切工程和他的整個生命，都是來自聖父的光榮。

總之，在《若望福音》中，我們能發現對觀福音記載的顯聖容奧蹟的歷史中心。現在再讀《伯多祿後書》：

### 伯後一 16~18

我們將我們的主耶穌基督的大能和來臨，宣告給你們，並不是依據虛構的荒誕故事，而是因為我們親眼見過他的威榮。他實在由天主接受了尊敬和光榮，因那時曾有這樣的聲音，從顯赫的光榮中發出來，向他說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」這來自天上的聲音，是我們同他在那座聖山上的時候，親自聽見的。

這裡我們又可發現顯聖容奧蹟的中心材料，如同《若望福音》一樣，並沒有《默示錄》文學的類型。只是《伯多祿後書》已把這事實作為基督再來的證據。

因此，根據不同的傳統材料，我們應當承認天主啓示自己聖子的中心事實，其實這只是「聖言成了血肉」在特殊時辰中的一個表現。誰若接受這個基本信仰，不論在對觀福音或《若望福音》中，都可以看出天上聲音的真正意義。

## 第六章 耶穌榮進耶路撒冷

### 谷十一 1~11

當他們將近耶路撒冷，到了貝特法革和伯達尼，在橄欖山那裡時，耶穌就打發兩個門徒，對他們說：「你們往對面的村莊裡去，一進村莊，立時會看見一匹拴著的驢駒，是從來沒有人騎過的；把牠解開牽來。若有人對你們說：你們做什麼？你們就說：主要用牠，但是會立刻把牠牽回這裡來。」他們去了，便見一匹驢駒，拴在門外街道上，就把牠解開。在那裡站著的人，有人對他們說：「你們解開驢駒作什麼？」門徒就按照耶穌所吩咐的對他們說了；那些人遂容許了他們。他們把驢駒牽到耶穌跟前，把自己的外衣搭在上面，耶穌就騎了上去。有許多人把自己的外衣，另有些人把從田間砍來的綠樹枝，鋪在路上，前行後隨的人，都喊著說：「賀三納！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！賀三納於至高之天！」耶穌進了耶路撒冷，到聖殿裡，周圍察看了一切，時辰已晚，遂同十二門徒出來，往伯達尼去了。

## 瑪廿一 1~11

當他們臨近耶路撒冷，來到靠近橄欖山的貝特法革時，耶穌就打發兩個門徒，對他們說：「你們往對面的村莊裡去，立時會看見一匹拴著的母驢，和跟牠在一起的驢駒。解開，給我牽來！如果有人對你們說什麼，你們就說：主要用牠們。他就會立刻放牠們來。」這事發生，是為應驗先知所說的：「你們應向熙雍女子說：看，你的君王來到你這裡，溫和地騎在一匹驢上，一匹母驢的小驢駒上。」門徒就去，照耶穌吩咐他們的作了。他們牽了母驢和驢駒來，把外衣搭在牠們的身上，扶耶穌坐在上面。很多群眾，把自己的外衣鋪在路上，還有些人從樹上砍下樹枝來，撒在路上。前行後隨的群眾喊說：「賀三納於達味之子！因上主之名而來的，當受讚頌！賀三納於至高之天！」當耶穌進入耶路撒冷的時候，全城轟動，說：「這人是誰？」群眾說：「這是加里肋亞納匝肋的先知耶穌。」

## 路十九 29~41

及至臨近貝特法革和伯達尼，在一座名叫橄欖山那裡，耶穌派遣兩個門徒說：「你們往對面的村莊裡去，一進村，就會看見一匹拴著的驢駒，從來沒有人騎過，把牠解開，牽來。如果有人問你們說：你們為什麼解牠？你們要這樣說：主要用牠。」被派的人去了，所遇見的，正如對他們說過的一樣。他們正在解驢駒的時候，驢駒的主人對他們說：「你們為什麼解這驢駒？」他們說：「主要用

牠。」他們遂把驢駒牽到耶穌跟前，把他們的外衣搭在驢駒上，扶耶穌騎上。前行的時候，人們把自己的外衣鋪在路上。當他臨近橄欖山的下坡時，眾門徒爲了所見過的一切奇能，都歡欣地大聲頌揚天主說：「因上主之名而來的君王，應受讚頌！和平在天上，光榮於高天！」人群中有些法利塞人對耶穌說：「師傅，責斥你的門徒罷！」耶穌回答說：「我告訴你們：這些人若不作聲，石頭就要喊叫了！」

## 若十二 12~19

第二天，來過節的群眾，聽說耶穌來到耶路撒冷，便拿了棕櫚枝，出去迎接他，喊說：「賀三納！因上主之名而來的，以色列的君王，應受讚頌。」耶穌找了一匹小驢，就騎上去，正如經上所記載的：「熙雍女子，不要害怕！看，你的君王騎著驢駒來了！」起初他的門徒也沒有明白這些事，然而，當耶穌受光榮以後，他們纔想起這些話是指著他而記載的。爲此，他們就這樣對他做了。當耶穌叫拉匝祿從墳墓中出來，由死者中喚起他時，那時同他在一起的眾人，都爲所見的作證；因此，有一群人去迎接他，因爲他們聽說他行了這個神蹟；於是法利塞人便彼此說：「看，你們一無所成！瞧，全世界都跟他去了。」

四部福音都記載了耶穌熱鬧地榮進耶路撒冷的事實；也同樣地在這件事上加進了神學註解。不過，每部福音一方面具有

一個基本的解釋，另一方面卻各自按照特有的基督學作發揮。

每年逾越節，不但在巴勒斯坦的猶太信徒，甚至僑居外地的以色列人，紛紛地來耶路撒冷過節。爲了歡迎朝聖的客人，京城居民熱誠地表示興高采烈，大家擁擠一起，高唱《聖詠》第一一八篇，這是一首慶節遊行曲。四部福音在耶穌進聖京的記載中，都有這首《聖詠》的迴聲。自歷史角度而論，耶穌這次進京，由於大家對他在加里肋亞的聲望早有所聞，熱烈的場合是容易明瞭的。

但在這件歷史價值極高的事實上，初期教會早就藉著《匝加利亞先知書》預言的默西亞榮進京城，來表達對於耶穌的信仰。先知說：「熙雍女子，你應盡量喜樂！耶路撒冷女子，你應該歡呼！看，你的君王到你這裡來，他是正義的、勝利的、謙遜的，騎在驢上，騎在驢駒上」（匝九9）。至於《依撒意亞先知書》所說：「看哪！上主向大地四極宣布說：你們應向熙雍女子說：看！你的救主來了！看！他的勝利品與他同在，他獲得的酬報在他面前」（依六二11），也是不能忽略的因素。

當然，信仰的表達，不免也會影響歷史記載的描繪，這是熟悉初期教會宣講的人都不能不承認的。至於四部福音作者，將來自初期教會的資料，再次編輯在自己的福音中，因此又會根據自己的神學思想而有所更改。不過無論如何，現在我們在四部福音中，耶穌榮進聖京的歷史事實還是保存得相當可靠。這也可以見出，不論初期教會，或者福音作者，都建基在歷史中的耶穌身上。

下面我們再進一層，分析每部福音在耶穌榮進耶路撒冷事蹟上，除了共有的神學思想之外，還有些什麼特殊因素，值得我們注意的。

## 壹、《馬爾谷福音》十一章 1~11 節

三部對觀福音同樣記載了耶穌打發兩個門徒去牽一匹驢駒，事情完全如同他所指示的那樣發生，顯然有意肯定耶穌知識的特殊能力。至於清楚指明「一匹拴著的驢駒」，可能反應古聖祖雅各伯祝福猶大的話：「……他將自己的驢繫在葡萄樹上，將自己的驢駒拴在優美的葡萄樹上……」（創四九 11）。默西亞是猶太支派達味的後裔，那麼此處已在表示耶穌與達味的關係。

其次，這匹驢駒是從來沒有人騎過的，只是為耶穌自己的。《馬爾谷福音》特別強調耶穌天主子的身分，在此小小枝節中也有交代，尤其耶穌榮進聖京也是《第二依撒意亞先知書》所指，末世性救主的來臨（參：依六二 11）。

門徒把外衣搭在驢駒上，耶穌騎了上去；有許多人把自己的外衣，有的人砍下樹枝，鋪在路上，前行後隨，這種種都表示耶穌君王，進到京中（參：列下九 13）。耶穌如同撒羅滿騎上達味自己的騾子（參：列上一 33~35）。

群眾歡呼的話，四部福音都有記載，但各個不同，都能見



出每人的神學思想。《馬爾谷福音》除了指出耶穌因上主之名而來，應受讚頌，還特別說：「那要來的我們祖先達味之國，應受讚頌！」這與上文中耶穌是達味後裔的關連極為密切——他要復興達味之國。無論如何，群眾的歡呼聲底下，含有猶太人歡迎朝聖者的《聖詠》第一一八篇。第 26 節原文是：「奉上主之名而來的應受讚頌，我們要由上主的殿內祝福你們」；福音中只是將複數改為單數，用在耶穌一人身上。

最後，耶穌進了耶路撒冷，「到聖殿裡，周圍察看了一切」（谷十·11），只有馬爾谷如此說明，表明天主子耶穌基督來到自己的宮殿，巡視一切，因為這是他的居所。

總之，在這段記載中，馬爾谷是在傳報「天主子耶穌基督的福音」（谷一·1）。

## 貳、《瑪竇福音》廿一章 1~11 節

瑪竇寫給猶太讀者，慣常清楚地表示耶穌滿全了舊約的預言，此處也不例外。

首先，他有簡化事情的傾向，有關耶穌打發門徒之事，他省掉了敘述所發生的事，一如耶穌所說的一般。可是為了顯出舊約預言已完全滿全，只有他說門徒去牽「一匹拴著的母驢和跟牠在一起的驢駒」（瑪廿一·2）；接著他說這是應驗先知的預言（瑪廿一·5），以致給人印象，耶穌好像騎在「牠們身上」（瑪

廿一6) 進入耶路撒冷。這是瑪竇過度強調舊約一切在耶穌身上應驗的後果。

其他的描寫與馬爾谷相同，只是群眾的喊聲已經不同。此處清楚指出「達味之子」，這是《瑪竇福音》的主題，他要向猶太人證明耶穌是默西亞，而默西亞是達味之子，為此，福音一開始便寫下耶穌的族譜：「亞巴郎之子、達味之子耶穌基督的族譜」（瑪·1）。

總之，在瑪竇的記載中，耶穌以默西亞、達味之子的身分進入聖京。他是舊約預言的君王，不過他特別注意耶穌是「溫和」的君王，使人想起：「溫良的人是有福的……」（瑪五5）以及耶穌自稱：「跟我學罷！因為我是良善心謙的」（瑪十一1）。不過令人奇怪的是，這段記載中，最後群眾卻說：「這是加里肋亞的先知耶穌」。這大概是由於耶穌多行奇蹟之故；默西亞在舊約思想中，不是一位施行奇蹟的人物，但先知不但代表天主發言，而且也行奇蹟。此處稱耶穌為先知，可以見出他是與舊約概念並非完全相同的默西亞。但無論如何，在《瑪竇福音》中，耶穌是以達味之子、君王默西亞的榮耀，受到群眾歡迎進入京城的。

### 參、《路加福音》十九章 29~41 節

有關耶穌派遣門徒去牽驢駒，以及榮進耶路撒冷，路加和

馬爾谷完全相同。不過他清楚地說明，衆門徒歡呼的緣故，乃是因爲見過耶穌所顯的一切奇能。

但真正表達路加的特點的，首先是歡呼聲中，已經沒有猶太人才能懂的希伯來話「賀三納！」路加寫給外邦讀者，省掉了這點。其次是路加在歡呼聲中，加上了他的基督學。「和平在天上，光榮於高天！」這很容易使人想起耶穌誕生時天使的讚頌：「天主受享光榮於高天，主愛的人在世享平安」，所享的當然是來自天上的平安。爲此，如同在聖誕時，路加要人注意耶穌是「和平之王」，現在榮進聖京的，正是那位「和平之王」，由於他的救世工程，天上的和平即將降到人間。

最後，研究對觀福音的人都知道，路加和瑪竇有一些共同的資料，稱爲「Q」。這裡路加把《瑪竇福音》中，耶穌在聖殿中回答司祭的一段話，移在榮進聖京時述說了（路十九 39~40）。

總之，《路加福音》在這件事情上顯出他的特點，「和平之王」是他喜用的耶穌名稱，榮進聖京的歡呼，爲他是極好再次提出的機會。

## 肆、《若望福音》十二章 12~19 節

四部福音中，關於耶穌的史實，《若望福音》與對觀福音常有較多的差別。榮進聖京雖是大家都記載的，但是立刻可以見出，雙方對於同一歷史事件，在神學意義上具有相當大的差

別：雖然一些來自初期教會的基本資料，尚清楚地同時保存著。

首先，《若望福音》並未記載耶穌吩咐門徒去牽驢駒之事；其次，是耶路撒冷群眾先去高呼歡迎來臨的耶穌，然後耶穌找了一匹小驢駒騎上去，次序已與對觀福音顛倒。

整體說來，在若望的記載中，非常注意耶穌君王的身分。與對觀福音相較，君王的名號在第四福音中，用在耶穌身上更多，可見這是《若望福音》的主題之一<sup>1</sup>。值得順便提出來的是，群眾拿棕櫚枝去迎接耶穌，這是勝利的象徵（參：加上十三 51）。《若望福音》的耶穌死亡資料，處處顯出的是基督的勝利，而不是受苦：進入聖京已經接近死亡，所以持棕櫚去歡迎，表示耶穌是勝利的君王。

對於耶穌榮進耶路撒冷，《若望福音》中提出三種不同的神學反省，藉著三種不同人物的反應表達了出來：

首先是他的門徒，當時他們這樣做了，但是尚不了解所做的意義。這是《若望福音》慣用的方式，一件事常含雙層、甚至三層意義。第二層意義往往當時人們尚不了解，必須待耶穌受光榮之後，弟子才深深明瞭。同樣地，當時弟子尚不知道耶穌進京正如經上所記載的，後來他們才明白之所以這樣做的緣故。至於先知的話，乃是肯定耶穌君王來到京城。

第二種去迎接耶穌進京的人，是那些目睹耶穌復活拉匝祿的人；這也深含意義。復活拉匝祿是耶穌自己死亡而復活的象

---

<sup>1</sup> 參：拙著，《耶穌基督與聖母瑪利亞》（台中：光啓，1978），87-88頁。

徵：所以進入耶路撒冷的君王，是一位克服死亡的勝利者。福音作者早已暗示了將在耶路撒冷發生的事：耶穌不是失敗者，而是光榮復活的君王。

最後，法利塞人的話，只是福音作者藉著進京這件事，表示耶穌是世界的君王。

總之，第四福音在耶穌進入京城這件事上，將他作為君王的身分加以強調，這是遠超過對觀福音所想表達的。

## 結 論

本章寫得相當簡單，但基本上已可藉此顯出福音的形成，具有三個階段：首先，是歷史上的耶穌所發生的事，即耶穌最後一次進耶路撒冷，由於他的聲望，受到居民的歡迎。第二個階段，便是在耶穌死亡而復活之後，初期教會基於對基督的信仰，在這事件上融合了信仰的註解，於是進京事件在教會宣講中視為滿全先知預言，或者解釋為默西亞來到京城中，或者解釋為天主在末世時代的來臨，這是《匝加利亞先知書》以及《第二依撒意亞先知書》的預言。至於第三個階段，則是福音作者的編輯，每位作者為了自己教會團體信仰生活的需要，將來自教會的資料編輯在自己的著作中，同時加以適當的註解，於是成了我們現在四福音中的資料。

經過上述簡單的分析，一方面可以見出教會以及福音作者

相當尊重耶穌的史實，讓我們清楚可見共同的基礎；另一方面，也可以見出四部福音並非一般所想的歷史著作。既然稱為「福音」，乃是為了表達信仰，也是用來傳揚信仰的作品，因此在耶穌的歷史中，早已融合了教會的信仰因素。不過也因此必須承認教會信仰的特點，這不是任何性質的信念，而是透過歷史，天主啓示人類的救恩真理。

## 第七章 耶穌潔淨聖殿

谷十一 15~17

他們來到耶路撒冷。耶穌一進殿院，就開始把在殿院裡的買賣人趕出去，把錢莊的桌子和賣鴿子的凳子推翻，也不許人帶著器皿由殿院裡經過，教訓他們說：「經上不是記載：我的殿宇將稱為萬民的祈禱之所麼？你們竟把它作成了賊窩！」

瑪廿一 12~13

耶穌進了聖殿，把一切在聖殿內的商人顧客趕出去，把錢莊的桌子和賣鴿子的凳子推翻，向他們說：「經上記載：我的殿宇，應稱為祈禱之所。你們竟把它做成了賊窩。」

路十九 45~46

耶穌進了殿院，開始把買賣人趕出去。對他們說：「經上記載：我的殿宇應是祈禱之所，而你們竟把它做了賊窩。」

若二 13~22

猶太人的逾越節近了，耶穌便上了耶路撒冷。在殿院裡，他發見了賣牛、羊、鴿子的，和坐在錢莊上兌換銀錢的人，就用繩索做了一條鞭子，把眾人連羊帶牛，從殿院

都趕出去，傾倒了換錢者的銀錢，推翻了他們的桌子，給賣鴿子的人說：「把這些東西從這裡拿出去，不要使我父的殿宇成為商場。」他的門徒就想起了經上記載的：「我對你殿宇所懷的熱忱，把我耗盡」的話。猶太人便追問他說：「你給我們顯什麼神蹟，證明你有權柄作這些事？」耶穌回答他們說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。」猶太人就說：「這座聖殿建築了四十六年，你在三天之內就會重建起它來嗎？」但耶穌所提的聖所，是指他自己的身體。所以，當他從死者中復活以後，他的門徒就想起了他曾說過這話，便相信了聖經和耶穌說過的話。

四部福音對耶穌在耶路撒冷的潔淨聖殿都有記載，但有關事件發生的時間差距極大。對觀福音一致地寫在耶穌榮進聖京之後，而《若望福音》則寫在他首次上聖京之時。我們雖然難於斷定正確時間，但第四福音爲了加強天主子對於天父的熱忱以及完成神聖使命的焦急，似乎有意將這事件編在初進耶路撒冷之時。無論如何，四部福音都以潔淨聖殿爲末世性行動，視耶穌爲天主的使者進入他的聖殿（參：拉三 1~3、8~9；匝十四 21）。但《若望福音》有關這個奧蹟，發揮得淋漓盡致，必須特別加以說明。因此本章分兩大部分，首先探討對觀福音；其次說明《若望福音》。



## 壹、對觀福音

《馬爾谷福音》在耶穌榮進耶路撒冷之後，插入他詛咒無花果樹，然後潔淨聖殿（谷十一 1，11，12~14，15~17）。《瑪竇福音》則在耶穌榮進聖京後，立刻驅逐聖殿商人（瑪廿一 1~11，12~13）。《路加福音》則在兩者之間，插入哀哭耶路撒冷（路十九 29~40，41~44，45~46）。

《路加福音》插入哀哭耶路撒冷，與潔淨聖殿無關，但是由於耶穌進京傳播和平福音，猶太人不接受，他爲之慟哭，並預言其未來。至於《馬爾谷福音》插入詛咒無花果樹，象徵以色列民族的不忠，於是在潔淨聖殿事件上，表達默西亞實施其判決之權威。

潔淨聖殿事件的記載，《馬爾谷福音》較長。瑪竇與馬爾谷內容相同，只是縮短了後者的描寫。兩位聖史都將依五六 7 與耶七 11 合併引用，稱聖殿爲祈禱之所，現今淪爲賊窩。爲此，潔淨聖殿該是默西亞恢復聖殿爲祈禱之所的行動。至於他們對耶穌驅逐商人的描寫，並無特殊題外意義。惟一可注意的是，《馬爾谷福音》保持「萬民的祈禱之所」；《瑪竇福音》謹慎地表示聖殿限於猶太民衆。當然，《馬爾谷福音》更是在基督救援之光下，將萬民都容入天主的殿宇。

《路加福音》的記載最短，似乎也是來自《馬爾谷福音》的資料。但他不提耶穌的驅逐行動和商人的買賣勾當，這是對聖殿的尊敬。這聖殿在《宗徒大事錄》中仍是初期信徒的祈禱

之所。即使在福音中，買賣人被趕出之後，耶穌每天仍在聖殿內施教（路十九 47~48）。

經過以上註解，可見潔淨聖殿奧蹟在三部對觀福音中，主要是為肯定耶穌基督的末世權威，判決以色列將聖殿淪為「賊窩」；他來建立新的祈禱之所。

## 貳、《若望福音》

無論長度或深度，《若望福音》中耶穌潔淨聖殿的經文，遠非對觀福音可比。這段文字的開端註明逾越節，自然引人注意，因為這個節日是福音所指耶穌的時辰，與他的死亡和復活密切有關。事實上，潔殿事件的確牽涉耶穌的決定性啓示。我們綜合以下三點註解：

### 一、潔淨聖殿本身（若二 14~16）

首先，比諸對觀福音，若望描繪耶穌驅逐商人的舉動要強烈得多。他用繩索做了一條鞭子，顯出令人窒息的權威。至於他驅逐買賣群眾的方式，按照聖經學家得自希臘原文的印象，幾乎是瘋狂一般（若二 14~15）。面對一個罪惡制度，他關懷父的殿宇（若二 16）。

其次，讀者同樣能注意到的，潔殿記錄中，《若望福音》特別提出「錢」或「與錢有關」的人、物。自中文譯本來看，

出現四次「錢」字（事實上希臘原文沒有這麼多），但比諸對觀福音，顯然較多（路加連一次都沒有提到「錢」字）。於是不能不問：爲什麼若望要這樣強調「錢」或「與錢有關」的人和物呢？我們認爲，錢爲他是一個象徵，象徵「偶像」、「財神」。這在瑪六 24<sup>1</sup>中也有。由於天父的殿宇中，祂本應是唯一的神，現在卻由「偶像」、「財神」佔據了。所以第四福音描繪的耶穌，瘋狂地把偶像推翻，將財神逐出。

再者，《若望福音》慣用對立，與天主對立的是魔鬼。根據潔殿記錄，也可說錢代表魔鬼與天父的對立。在此，我們願意附加一個相關的觀察，即有關耶穌門徒之一的猶達斯。

福音第一次提起猶達斯，是在耶穌註解五餅二魚的神蹟之後。不少猶太人與門徒離棄他，在詢問十二門徒的片斷中，他已經說：「我不是揀選了你們十二個人嗎？你們中卻有一個是魔鬼」（若六 70），福音作者接著指出：「他是指依斯加略人西滿的兒子猶達斯說的：因爲就是這人，十二人中的一個，將要出賣耶穌」（若六 71）。出賣是商場的行爲，爲的是錢，所以猶達斯被稱爲魔鬼。事實上，在《若望福音》中，再三提出猶達斯與錢（若十二 4~6，十三 26）的關連，而且也與魔鬼相連（若十三 2、26~27）。爲此，猶達斯的「出賣」行爲，並非只是倫理上的貪財問題，而是信仰上的投向魔鬼、財神。他不信耶穌，也不信天父。

---

<sup>1</sup> 瑪六 24：「沒有人能事奉兩個主人……你們不能事奉天主而又事奉錢財」。

這段附錄也可用來說明爲什麼《若望福音》的潔殿事件，這樣強調錢以及與錢有關的人物，原來它們代表與天父對立的魔鬼；因此，也更可見出耶穌爲什麼瘋狂地將之逐出聖殿。

最後，如果繼續發揮耶穌潔淨聖殿的後果，確可肯定此舉導致他的死亡。這在下一段落「猶太人與耶穌的對話」中可以見出。另一方面，魔鬼是殺人的兇手（若八 44）；耶穌後來會向他稱爲出自「父親魔鬼」的猶太人質詢說：「……如今你們竟然圖謀殺害我」（若八 40；參：若八 44）。

## 二、猶太人與耶穌的對話（若二 18~21）

首先是猶太人不滿耶穌的舉動，要求神蹟證明他的權威。這是四部福音都有的問題：猶太人要求神蹟。根據耶穌的答話，其底下的意義倒與《瑪竇福音》的資料不謀而合：「邪惡淫亂的世代要求徵兆，但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他徵兆，有如約納曾在大魚腹中三天三夜，同樣，人子也要在地裡三天三夜」（瑪十二 39~40；參：十六 4）。因爲《若望福音》中，耶穌說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來」，而「耶穌所提的聖所，是指他自己的身體」（二 19~21）。

其次是若望文學中的雙層意義。聖經學家對若望的文學批評，常指第四福音的特點是其文字往往具有雙層意義——表面的與蘊含的。那麼，這段答話的確具有雙層意義。猶太人只知表面，不明蘊含，因而產生了明顯的困難。但這又是若望文字的另一特點，即其「嘲笑性」。這裡該是嘲笑猶太人的不明深義。

不過猶太人的困難，也給我們推測潔殿事件發生在主曆 27~28 年，因為聖殿於主前 20~19 年間開始重建。

### 三、門徒的兩次「想起」、反省

以上每一段落的資料之後，福音作者都緊接著加上門徒對看到的事與聽到的話的反省。一般說來，這類反省都非當時有的，而是在逾越奧蹟的光照之下（若二 22）。對潔淨聖殿，門徒想起《聖詠》六九 10，以及默西亞為天主聖殿耗盡心力的熱忱。至於猶太人與耶穌的對話，在耶穌從死者中復活後，門徒再度想起，使他們「相信了聖經和耶穌說過的話」（若二 22），主要當然是指全部舊約有關耶穌所說的時辰。

## 結 論

基本上，對觀福音和《若望福音》在潔淨聖殿事件上，都回應先知的預言：天主的使者末世進入聖殿。但第四福音在這事件的編寫中，已經把福音的主題融化在內：耶穌與天父之間的密切關係；他來啓示父的光榮；耶穌面對罪惡的強烈反應；以及死亡與復活的奧蹟。無怪它該發生在逾越節的前夕，也該在耶穌首次上耶路撒冷之時。

## 第八章 耶穌山園祈禱

### 谷十四 32~42

他們來到一個名叫革責瑪尼的莊園裡，耶穌對門徒說：「你們坐在這裡，等我去祈禱。」遂帶著伯多祿、雅各伯和若望與他同去。他開始驚懼恐怖，便對他們說：「我的心靈悲傷得要死；你們留在這裡，且要醒寤。」耶穌往前走了不遠，俯伏在地祈求，如果可能，使這時辰離他而去，說：「阿爸！父啊！一切為你都可能，請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的。」耶穌回來，見他們睡著了，就對伯多祿說：「西滿你睡覺嗎？你不能醒寤一個時辰嗎？你們醒寤祈禱罷！免陷於誘惑。心神固然切願，但肉體卻軟弱。」耶穌又去祈禱，說了同樣的話。他又回來，見他們仍是睡著，因為他們的眼睛沉重，也不知道要回答他什麼。他第三次回來，對他們說：「你們還睡下去嗎？還安息嗎？夠了！時辰到了，看，人子就要被交付在罪人手中了。起來！我們去罷！看，那負責我的來近了。」

## 瑪廿六 36~46

隨後，耶穌同他們來到一個名叫革責瑪尼的莊園裡，便對門徒說：「你們坐在這裡，等我到那邊去祈禱。」遂帶了伯多祿和載伯德的兩個兒子同去，開始憂悶恐怖起來，對他們說：「我的心靈憂悶得要死，你們留在這裡同我一起醒寤罷！」他稍微前行，就俯首至地祈禱說：「我父若是可能，就讓這杯離開我罷；但不要照我，而要照你所願意的。」他來到門徒那裡，見他們睡著了，便對伯多祿說：「你們竟不能同我醒寤一個時辰嗎？醒寤祈禱罷！免陷於誘惑；心神固然切願，但肉體卻軟弱。」他第二次再去祈禱說：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願罷！」他又回來，見他們仍然睡著，因為他們的眼睛很是沉重。他再離開他們，第三次去祈禱，又說了同樣的話，然後回到門徒那裡，對他們說：「你們睡下去罷！休息罷！看！時候到了，人子就要被交於罪人手裡。起來，我們去罷！看，那出賣我的已來近了。」

## 路廿二 39~46

耶穌出來，照常往橄欖山去，門徒也跟他去了。到了那地方，耶穌便給他們說：「你們應當祈禱，免陷於誘惑。」遂離開他們，約有投石那麼遠，屈膝祈禱說：「父啊！你如果願意，請給我免去這杯罷！但不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」有一位天使，從天上顯現給他，加強他的力量。他在極度恐慌中，祈禱越發懇切；他

的汗如同血珠滴在地上。他從祈禱中起來，到門徒那裡，看見他們都因憂悶睡著了，就給他們說：「你們怎麼睡覺呢？起來祈禱罷！免得陷於誘惑。」

對觀福音中，耶穌的山園祈禱與猶太人慶祝逾越節的最後晚餐密切相連。猶太習俗中，要求此夜醒寤，因為天主為領希伯來人遠離埃及，天主自己醒寤：「這一夜是上主領他們出離埃及的一夜，這一夜也是以色列子民世代代向上主當守的一夜」（出十二 42）。耶穌與門徒共進晚餐，與他們同席，也要求他們一起守夜醒寤。

另一方面，山園祈禱與最後晚餐提前表達了耶穌被釘十字架的雙重內涵。在晚餐廳中，耶穌象徵地預示自己的死亡，為大眾贖罪。而在山園祈禱，卻提前顯出耶穌面臨死亡的掙扎。本書不擬在此介紹耶穌建立聖體聖事，卻想綜合三部對觀福音中的山園祈禱。首先將介紹三個山園祈禱的記載中，所使用的共有名詞；其次介紹三部對觀福音的個別編輯；最後分析耶穌在山園祈禱時的痛苦。

## 壹、三個山園祈禱記載中所使用的共有名詞

### 一、祈禱

耶穌祈禱時稱天主為「我父」（瑪廿六 39、42）；馬爾谷則



保持阿拉美話「阿爸」（谷十四 36）。山園中的祈禱使人想起〈天主經〉來：事實上，三個記載都有「你的旨意承行於地」（瑪六 10），以及「不要讓我們陷入誘惑」（六 13）的祈求。

路加在苦難記錄中，更是採用耶穌所教的祈禱（路十一 2~4）。如：山園中，「父啊！……惟照你的意願成就罷！」（路廿二 42）及「免得陷於誘惑」（路廿二 46）；而在晚餐廳中，也提到「在天主的國裡成全了……」（路廿二 16、18）的字眼；最後在十字架上，「父啊，寬赦他們罷！」（路廿三 34）均可見耶穌教導的祈禱，也是他自己的祈禱。

顯然，耶穌的祈禱勝過誘惑；但門徒「心神固然切願，但肉體卻軟弱」，他們無力祈禱，結果便是陷於誘惑。

## 二、醒寤

山園祈禱是危機時刻，要求醒寤。而醒寤具有末世意義，是期待主的來臨（谷十三 34~35；瑪廿四 43~44；路十二 37~40）。

## 三、誘惑

耶穌三次受誘之後，魔鬼離開再等待時機（路四 13）。逾越節將近，撒殫進入猶達斯心中（路廿二 3）。猶達斯將率眾進入山園（路廿二 47）。可見山園將是耶穌受魔鬼再次誘惑之地：這是上主僕人的誘惑（參：本書第三章〈耶穌的受誘〉）。

《馬爾谷福音》表示耶穌到了革責瑪尼山園，開始驚懼恐怖（谷十四 33）。

## 四、杯

舊約中，杯往往用作象徵。雖然有時象徵恩典，如：救恩之杯（詠一一六 13）、盟約之杯（詠廿三 5），及上主是杯（詠十六 5）；但也經常象徵痛苦、罪罰.....之杯（詠十一 6；耶廿六 15-29，四九 12；依五一 17-23）。新約繼續這象徵意義（參：默十七 4，十八 6；谷十 38-39）。山園裡耶穌將被交付在罪人手中，這象徵上主僕人的命運，他將啜盡震怒之杯（參：依五一 17-23），有罪人類的死亡之杯。

三部對觀福音共同記載，耶穌與門徒舉行最後晚餐之後，走去革責瑪尼山園。耶穌自己醒寤，囑咐門徒醒寤。他一反常態地恐慌，面臨誘惑。他祈禱天父免去這杯，但更願隨從天主的意願。這是三個記載的核心，但每部福音作者均有個別的編輯。

## 貳、三部對觀福音的個別編輯

### 一、《馬爾谷福音》的編輯主題：受苦的默西亞

馬爾谷編輯的是「天主子耶穌基督的福音」（谷一 1）；且整部福音中，耶穌顯出極端對立的兩面。一方面，他是凌駕一切的天主子，福音作者接連不斷以各種奇蹟指出這面向。另一方面，他是上主受苦的僕人，隱藏不露的默西亞，甚至被人視為「瘋子」（谷三 21），稱為「附魔者」（谷三 30）。

在這第二部福音中，耶穌的門徒對他受苦默西亞的身分，始終不明白，甚至予以抗拒。幾乎耶穌每次論及自己未來的苦難，門徒似乎都聽而不聞（谷八 32，九 32，十 32~33）。

經過馬爾谷的編輯，山園祈禱可說將受苦默西亞人性的真實面顯露無遺。他不怕應用非常劇烈的字句，放在耶穌口中或加以描寫他：「驚懼恐怖」（谷十四 33）、「我的心靈悲傷得要死」（谷十四 34）、「俯伏在地祈求」（谷十四 35）。瑪竇與路加對此都有所修改或刪除。另一方面，同樣在山園中，馬爾谷對門徒的昏愚也再三強調：他們非但不醒寤，而且睡得不知所云（谷十四 40）。

總之，山園祈禱是上主僕人的時辰，面對死亡以及魔鬼的挑戰，他孤獨地向天父祈禱。

## 二、《瑪竇福音》的編輯主題：厄瑪奴耳—天主與我們同在

瑪竇在其福音編輯之始末，都強調耶穌是與我們同在的天主子（瑪一 23，廿八 20）。「同在」是雙方相互的臨在，因此要求對方的參與（參：瑪廿四 36~44，廿五 1~13）。

有關山園祈禱的記載，瑪竇基本上採用馬爾谷的資料，但也插入自己的主題。如：當耶穌走進山園時，顯得需要同伴；他「同」門徒來到莊園（瑪廿六 36）；他叫他們「同」他一起醒寤（瑪廿六 38）。當他看見門徒睡著了，便對伯多祿說：「你們竟不能同我醒寤一個時辰嗎？……」（廿六 40）與馬爾谷比較起來，瑪竇描繪的山園耶穌，是一個要求我們同在的天主子。

如眾周知，瑪竇的教會意識非常之強，在說明教會團體的第十八章中，便有大家熟知的這句話：「若你們中二人，在地上同心合意，無論為什麼事祈禱，我在天之父，必要給他們成就，因為那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八 19~20）。這樣說來，瑪竇是否視山園祈禱是教會祈禱呢？

### 三、《路加福音》的編輯主題：殉道者的表率

路加把來自馬爾谷的資料縮短不少，同時加上自己的編輯。雖然瑪竇相當著重山園中耶穌的三次祈禱（瑪廿六 39、42、44），但路加卻使耶穌的祈禱一如殉道者臨死前的祈禱（agony：路廿二 44），以致汗如血珠滴在地上。

山園中，祈禱的耶穌是殉道者的表率，這不只自倫理角度而說。在路加的著作中，耶穌的時間是在舊約與教會的「中間」（路十六 16）。這「中間」由舊約時期作準備，也由教會時期作延伸；耶穌因此是救恩史的高峰與標準。自殉道而論，耶穌集舊約先知之大成。他針對自己的命運說：「先知不宜死在耶路撒冷之外」（路十三 33），接著又說：「耶路撒冷，耶路撒冷，你屢次殘殺先知」（路十三 34；參：六 23、26）。

另一方面，如果我們看路加描寫的初期教會第一位殉道者斯德望，他確實是延伸了耶穌的圖像，因為他祈禱的姿態一如山園中的耶穌：「屈膝」祈禱（宗七 60；路廿二 41）。

## 參、耶穌在山園祈禱時的痛苦

《路加福音》以 agony 來說耶穌的恐懼。究竟他山園祈禱時，經驗怎樣的痛苦呢？根據三部對觀福音的苦難部分，我們探討如下：

### 一、面臨死亡的恐慌

耶穌是真實的人：他不像希臘斯多噶派一般，以「超越感覺」來自持。的確，他是天主子，但具有完整的人性。福音作者不怕描寫他面臨死亡的恐慌：雖然有些《路加福音》的古代手抄本中，少了廿二 43~44 兩節，這該是出於承認他是天主子的顧忌。無論如何，教會保存著原文。其實，舊約有不少《聖詠》的禱詞，以及《約伯傳》等，都敘述了義人面臨死亡威脅的痛苦。

然而，山園中的耶穌僅是面臨死亡而如此恐慌嗎？怎樣解釋他自己說的：「你們不要害怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的……」（瑪十 28）呢？歷史中也不乏殉道者，他們面對殺害肉身的時刻，並不如同山園耶穌一般恐慌。難道耶穌不如他們嗎？或者死亡之外，耶穌尚有其他的心靈負擔，而後者是普通殉道者所沒有的。事實上也有人說，耶穌在山園中的痛苦，出自對猶達斯的喪亡；不過這不易由經文來肯定。

## 二、面對象徵罪惡之死亡的恐慌

聖經中，「死亡」不只是生命的自然結束，而且是象徵與天主分裂的罪惡。耶穌無罪，但承擔有罪人類的死亡：面臨這層意義的死亡，耶穌「極度恐慌」（路廿二 43）。這也可見於十字架上，他大聲呼號說：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷十五 34）山園恐慌，提先表達了十字架上呼號的內心經驗。

當然，天父不可能真實地捨棄耶穌，但耶穌卻啜飲了象徵罪惡的死亡之杯。他的孤獨感，令人不可思議，但卻因此承擔了有罪人類之對天主抗拒的後果。

## 三、面對末日審判之恐慌

山園守夜，以期待天主的救恩，在《馬爾谷福音》中富有末世意義。在谷十三章的所有經文中，幾乎都與這主題有關。章末要求醒寤，以待家主回來（谷十三 33-37），更是與耶穌山園醒寤呼應。山園中，可說是末日提前來臨的一幕，對人類罪惡呈現「震怒之杯」。

最後晚餐之後，唱完《聖詠》，在去橄欖山途中，耶穌已向門徒說：「你們都要跌倒，因為有記載說：『我要打擊牧人，羊群就要四散。』」（谷十四 27）。受苦的默西亞承擔人類的一切悲劇，必須啜飲「震怒之杯」。事實上，《路加福音》中，就在耶穌屈膝祈禱說：「父啊！你如果願意，請給我免去這杯罷！但不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」（路廿二 42-43）

之後，他極度恐慌。

法國思想家巴斯噶在其《深思錄》中，對於耶穌的山園祈禱，寫過很長一段的深思，極為真切，我們錄在下面，作為本章之結束。

## 耶穌的奧蹟<sup>1</sup>

耶穌受難時，受盡人們給他的苦痛，但是他在山園中受苦時，卻盡嚐了來自他自己的苦痛。「他心內驚懼恐怖」，這種苦刑，不來自人手，而來自全能者的手，也惟有全能者才能忍受。

耶穌尋求他的三位最親愛朋友的安慰，但是他們睡著了。他祈求他們陪他一下，他們卻漠不關心，甚至於不能醒寤片刻。所以耶穌必要單獨忍受神的義怒。

耶穌在世上孑身一人，沒有朋友分擔他的苦痛重荷，甚至於沒有人知道他在受苦，惟有上天與他知道這事。

耶穌在山園內：不是「怡園」——第一亞當因墮落而牽累世人的地方；而是「苦園」——耶穌自救與救世的地方。

他在夜間的恐怖中，盡嚐痛苦，尤其受人離棄的苦。

我相信除了那次以外，耶穌從未口出怨言，但是那次

---

<sup>1</sup> 巴斯噶著，雷夫炳編撰，秦家懿譯，《深思錄》（台中：光啓，1973），182~183頁。

的怨言，表示他幾乎不能繼續忍受他的無比痛苦——「我的心靈悲傷得要死」。

耶穌尋找人們的同情與安慰，這似乎是他生平中唯一的一次，但是他沒有得到一絲安慰，因為他的門徒們睡着了。

耶穌的苦難，將繼續到世界窮盡；而我們不能一直熟睡。

耶穌在眾叛親離的時候——連他特選來陪他的朋友們也睡着了——因他們，而不是自己，所冒的險而憂慮，在他們忘恩負義的時候，他仍然溫言警告他們小心保重，並且告訴他們，精神雖然願意振作，肉體卻非常軟弱。

耶穌看到他們仍在睡覺，毫不意識到他們自己或是他所冒的危險，就仁慈地讓他們睡下去，而不喚醒他們。

耶穌因為不確知天父的意旨，並且因為怕死而祈禱；但在他知道以後，就勇往向前，奉獻自己——「起來，我們走吧！」

耶穌祈求人們幫助他，但是人沒有理睬他。

耶穌在門徒們熟睡時，為救贖他們而受苦；在義人們熟睡時，他也救贖了他們中的每一位——在他們生前之「無有」時，與他們生後犯罪時。

他只有一次以順從主意的口吻，祈求天父免去他的苦杯；而有兩次說，若是必要的話，他願意喝它。

耶穌憂悶。



耶穌看到他的朋友們在睡覺，而敵人們卻醒著，就將自己完全交給天父。

耶穌不理會猶達斯的敵意，而恭拜他愛的父的旨意，所以他稱猶達斯為朋友。

耶穌勉強離開門徒，進入苦難：我們也應該效法他，而離開我們最接近、最親愛的人。

耶穌既在痛苦中，在最大苦楚中，我們多多祈禱吧。

## 第九章 耶穌的苦難

有關耶穌苦難的主要材料，當然是四部福音書中的記載。但四部福音書宣揚基督的苦難，基本的立場是爲使人相信他；因此，如果用來探尋歷史平面上耶穌的真實遭遇，便不能不經過一番分析與批判。本章不但希望發現耶穌死亡的歷史面目，同時也想指出初期教會對此事件的信仰；至於方法論上，則預設了當代的編輯批判學，此可參考拙著《福音新論》<sup>1</sup>。

關於歷史平面上，耶穌究竟在怎樣的情形下判死，誠是當代批判家研究的重要問題，由於史料的有限，所以尙不能作爲定論，不過我們採取的還是比較中庸的態度。至於四福音苦難記載中的編輯神學，倒是可靠的研究。本文有三大部分：

壹、歷史平面上的苦難問題

貳、對觀福音中耶穌苦難的編輯神學

參、《若望福音》中耶穌苦難的編輯神學

---

<sup>1</sup> 台北：光啓文化，1993 二版二刷。

## 壹、歷史平面上的苦難問題

在進入研究之前，我們先把耶穌苦難問題的癥結指出。有一點是不可否認的，不論是猶太文學、羅馬文學，或是福音中，都記載耶穌的苦難發生在比拉多時代，而且和政治有關。這在福音裡稱他的釘死之罪狀為「猶太人的君王」一事上可以看出。但這並不是當代討論苦難歷史研究之重點所在。當代討論之重點，在於猶太權威干預的問題：究竟猶太權威是否干預耶穌的死亡？如果有，到怎麼樣的程度？

與此相關的一點是：新約中告訴我們，猶太人的干預是民族性的，即後代的猶太人也應當對此負責。後者誠是一個神學思想，況且這思想是發生在教會和會堂衝突時，因此帶著濃厚的護教色彩。其實，當教會提出猶太全民族應該負責的時候，不只是爲了護教，實際上也是希望猶太人悔改。這神學思想應該在它的背景中去解釋。這一切在今日大公交談裡，或多或少有了解決。

我們還是把問題集中在猶太權威是否干預耶穌的死亡上：若有，干預到怎樣的程度。下面分五點討論：

### 一、四種不同的意見

對猶太權威是否干預耶穌苦難的問題，有四種意見：

首先是所謂的標準意見，這是新約所持的主張，基本上是把耶穌的苦難完全歸罪於猶太權威。猶太權威判定耶穌褻聖有

罪。他們或是自己無權判死刑，或是要把責任推卻，所以威脅比拉多來執行。比拉多因此只是認可、執行。換言之，耶穌的苦難完全是宗教性的，猶太權威應負完全的責任，羅馬人只是執行而已。

第二種意見與第一種相似，只是稍微修正。它先研究耶穌時代猶太人所有的判決權力，認定當時猶太公議會無權判決死刑。雖然如此，猶太權威由於宗教動機，非置耶穌於死地不可。他們以政治罪名告發耶穌，使整個判決程序成為羅馬人除掉一個政治犯的所作所為。於是，耶穌苦難雖是宗教性的，但已有政治因素在內。所以按此意見，猶太權威是主動，羅馬人只是由於政治因素而參與其中。這是天主教與基督教的主張。

第三種意見是對第二種意見的再修正，把出發點置於羅馬人身上。羅馬總督把耶穌視為一個在政治上的暴動者，意圖過節時把他除掉。由於比拉多與加里肋亞人有不解之仇，大部分的政治犯都到加里肋亞去避難，耶穌又是一個來自加里肋亞的人，因此比拉多要求猶太權威合作處理耶穌。鑑此，司祭長的合作是在政治壓力之下，是爲了政治上的好處，因爲他們完全是附屬在羅馬人的權下，是他們的附庸。所以猶太權威應負的責任很小。對這意見還有兩種不同的說法：一種認爲當代的公會議是在無可奈何的情況下參與的，若如此，耶穌的死亡就沒有宗教因素在內了；另一種認爲當代的公會議有兩種組織，一是政治的，一是宗教的，耶穌的苦難是和政治性的組織有關。總之，是完全出自政治因素，羅馬總督利用了猶太權威。

第四種是現代猶太人的意見。他們以為耶穌的苦難與猶太人的權威絲毫沒有關係。這是羅馬人幹的。福音的材料全是捏造出來的，只是一種「神學」。由於教會與猶太人有了敵對，於是把耶穌苦難所應負的責任，從比拉多身上全推給了猶太人。

## 二、第四種和第一種意見的弱點

對於第四種意見，雖然其論點在歷史的平面上缺乏有力的證據，但應當加以同情，因為這意見完全是教會歷史中反猶太主義潮流下的反彈。這意見與兩種歷史材料不合：一種是聖經外的材料，另一種是聖經的材料。

聖經外的材料中，首先猶太人自己寫的文件中都承認，而且肯定當代猶太權威涉入耶穌苦難事件，這由 M. Goldstein 所寫的《耶穌在猶太傳統中》一書能證實，該書引證主後 220 年左右的猶太文件。再者，猶太史學家若瑟夫所寫《猶太掌故》一書中亦如此肯定。除了猶太人自己寫的文件外，還有一些與猶太人有關的文件也反映出這事實，如在猶斯定所著《辯教書》中，以及屬於希蘇士（Celsus）的一些文件中，都講耶穌的死亡和猶太權威相關。由此看來，猶太人對耶穌的苦難不能完全推卸責任。

至於在新約中，首先，福音雖然都成書於主曆 60 年之後；但成書是一回事，其傳承又是一回事。福音傳承上溯到主曆 40 年左右，與耶穌受難事件發生的時期相差不過十年。若福音傳承中說猶太人參預耶穌苦難，這不可能是無中生有的，因為傳

承離事件發生時期太近：若是無中生有，必會引起眾議。

而且按照陶德（H. E. Tödt）在《對觀福音記錄中的人子》一書中的研究，他認為《馬爾谷福音》中有關苦難與復活人子的資料是來自一個「前馬爾谷」（pre-mark）的傳統。它是巴勒斯坦的教會的傳統，因此非常古老而可信。這部分資料都肯定耶穌是在司祭長和經師手中被害的。

除了福音外，新約中其他像《宗徒大事錄》也多處反映耶穌是在猶太人的干預中被處死的（見：宗三 14~15，四 10，十三 27~28）。至於保祿的《得撒洛尼人前書》，寫得相當早，大約在主曆 51 年左右。其中固然有護教的色彩，但不能就此斷言信中所言的是無中生有。尤其是論及猶太人應對耶穌的死亡負責一事（見：得前二 14~15），雖說保祿沒親眼見過，但他對此事並非一無所知。

由上面所提供的資料，可知第四種意見不合歷史事實。

第一種意見恰好與第四種相反，把耶穌苦難的責任全置於公議會的宗教陰謀，羅馬人只是執行者而已。這意見的資料來自福音。問題是集中在猶太權威審判耶穌的資料上，究竟這些資料有何歷史價值？

資料是由瑪竇和馬爾谷兩部福音所供給的（見：瑪廿六 57~75；谷十四 53~72）。按陶德的研究，對於經師、司祭長等猶太權威的涉入審判耶穌，在「前馬爾谷」（pre-mark）的傳統中已論及（見：谷十 33；瑪廿 18），可見資料是相當古老。聖經學者本奴瓦（P. Benoit）對這資料作了下述的批判。首先，瑪竇和馬

爾谷給人的印象是耶穌被審問兩次：但在若望和路加兩部福音中，都沒有提到半夜的審問。根據若望的記載，耶穌並未在蓋法前被審，而是先在亞納斯府→以後耶穌自己要求證據→於是解到蓋法前→天明就送往總督府去（見：若十八）。路加的記載也沒有半夜審問，只是提到早晨大司祭問耶穌幾句話，似乎也沒有證人，以及任何審判過程（見：路廿二 66~70）。

其實，路加的記載產生的困難較大：一方面，聖史暗示有證人（見：路廿二 71）；但另一方面，他卻沒有採用瑪竇和馬爾谷有的資料。這事實令人不得不問其緣由。此外，同是記載耶穌第三次預言受苦受難，瑪竇、馬爾谷的記載都涉及司祭長和經師，路加卻避而不談（見：路十八 31~34；瑪廿 17~19；谷十 32~34）。同是來自「前馬爾谷」（pre-mark）的資料，為什麼有此區別？路加究竟為什麼取消司祭長和經師？

據聖經學家的研究，瑪竇和馬爾谷的經文有濃厚的舊約色彩，反應《聖詠》廿 27 中的「假見證」。這段《聖詠》影響兩位聖史有關審判耶穌的資料。今天有些批評家認為，大司祭的審問是非正式的，且沒有正式判決。瑪竇和馬爾谷資料中有誇大成分。

另一方面，新約著作似乎有討好羅馬的傾向，不將耶穌苦難歸罪羅馬權威。按照當時情況，教會是在羅馬帝國傳福音，為能平安行事，宣講方面自然避免激動羅馬人的言詞。

鑒於上述兩種傾向，新約中產生第一種意見，將一切責任都置諸猶太權威。不過對此，也有人提出寫在第一世紀的《默

示錄》中，教會與羅馬緊張對立的情形，這似乎與教會討好羅馬之說不合。其實即使如此，教會仍是不願將耶穌苦難的責任歸於羅馬權威，因為教會不認為耶穌是由於政治原因而被處死的。耶穌執行先知任務、批判猶太主義，因此在宗教領域中遭受迫害；因此減輕羅馬人的責任，新約中再三可以見出。

### 三、福音與福音之外的文件有關猶太權威的審問

如果探究對耶穌苦難的事件，猶太權威負責到那一程度，最好先看看當時猶太人的審問是什麼樣的。福音中，瑪竇、馬爾谷提出的材料都被批判過了；現在進入福音外面的資料去研究，看看是否有所助益。

關於耶穌時代公議會審問的規則和程序，現在我們能找到的唯一文件是主曆後一世紀猶太傳統中的文件，其中記錄著公議會審問的程序。但正因資料是主曆後一世紀的，學者們有了不同的意見。若按今日瑪竇和馬爾谷記載的審判程序來看，有廿七條左右相反此資料的條例。於是有人懷疑這第一世紀發現的文件中，所記載的審問是否是耶穌時代用的。對這問題有三種看法：

1. 第一種是認為耶穌時代不用這種審判程序，因為文件反映法利塞人的思想，而耶穌時代公議會中主要人物是撒杜塞黨人，所以不會用法利塞傳統的法律。
2. 但是有的學者卻認為對耶穌是用這些資料的，因為雖然它是法利塞人的思想，但在處死耶穌這件事情上，撒杜



塞人是爲了討好法利塞人而用了這程序。

3. 第三種是根據林士萊 (J. Blinxler) 所著《耶穌的審判》( *The Trial of Jesus* ) 一書中的看法，他認爲這審判的程序不能說單是法利塞人或是撒杜塞人的，因爲其中條例都能在舊約中找到其痕跡，所以當時能夠應用。但在應用時，爲了達到審詢耶穌的目的而不惜犯規。這觀點無非是要把一切責任全歸於猶太權威。

實際上，伯朗 (R. Brown) 認爲我們今天無法再確定當時耶穌是經過哪一種程序的審問。不過另一方面，瑪竇與馬爾谷的記載一定是誇大其事的。

至於猶太人當時是否有判死刑的權力呢？對這事，有兩種意見：一種是以《若望福音》的記載爲出發點的，主張猶太人無判死刑的權力，於是逼比拉多判定（見：若十八 31）；另一種不以若望的記載爲出發點，主張猶太人有這樣的權力，在這意見下，那麼耶穌該在比拉多的政治動機下判死的。但按照歷史研究，兩者都無法確定。我們的問題仍舊解決不了。

最終我們只能結論：如果從教會外的文件中找資料，來解決猶太人應該負責多少的問題，目前是不可能的；但也無法否定他們的責任。

#### 四、耶穌苦難中的政治因素

具體討論之前，我們先看清楚第二與第三兩種意見的差別所在。第二種意見主張猶太人應負主要的責任，羅馬人只是依

法律程序判決：第三種意見主張羅馬人懷疑耶穌的身分，想要除掉他，而要求猶太權威在這件事上與他們合作。第二種意見主張耶穌的受難基本上是由於宗教動機；第三種意見主張耶穌的受難基本是由於政治因素。那麼這裡要問：以歷史平面觀之，耶穌的死亡是否有政治因素涉及其內？

對於耶穌死亡與政治因素的探討應分清兩件事：一件是耶穌的受難是否有政治因素牽涉其中；一件是耶穌是否有政治的企圖，是否是政治性的默西亞。我們要探討的是前者，分別由兩面觀之：一是從比拉多此人觀之；一是從公議會觀之。

首先，比拉多是何許人也？按照文獻給人的印象，他是一個相當聰明的政治人物，且和宗教人物拉上關係，這可由下列事實中看出：與比拉多同時的大司祭是蓋法，他在位十八年；蓋法與比拉多共處十年，在這十年中兩個人相處且合作得相當好，因為兩人都是重視自己利益的人，所以能合作，彼此利用。

再看比拉多所處的猶太背景。當時耶路撒冷及巴勒斯坦一帶的氣氛，瀰漫著相當強烈的國家主義，要求政治性默西亞的出現。當時已有猶太人的游擊隊出沒其間。比拉多經常害怕猶太人反叛，不得不注意猶太人的活動。雖在這種微妙的境遇裡，福音中好似看不出比拉多注意耶穌，但實際上可能正好相反。

耶穌是加里肋亞人，比拉多常注意加里肋亞地帶，甚至稱加里肋亞為「外邦人之地」，是充滿政治犯的地方，比拉多還殺過不少加里肋亞人（見：路十三1）。再者，在耶穌的言語中，不少是默示性、先知性的話，涉及戰爭.....等。這類言論可能

使人懷疑他有反叛之企圖。他的弟子中有所謂熱誠派人物（見：路六15），這一派人都是愛國主義者。耶穌進入耶路撒冷時也曾經引起過一陣騷動。這一切現象，都應使比拉多注意耶穌的舉止。何況按照馬爾谷的記載，在巴斯卦節確實有騷動（見：谷十五7），而巴拉巴正是在此次騷動中被捕的。

按照上面的分析，可以下一個不偏不倚的結論：由於上述一切在歷史平面上，都有足夠的可靠性；那麼在這背景下，比拉多注意耶穌是合理的事。但也不應誇大其詞，這裡只說注意耶穌，而不是圖謀釘死耶穌。比拉多可能想把這嫌犯請來，問一問話，如此而已。那麼耶穌的苦難從比拉多一面觀之，含有政治的因素是可以承認的事。

現在我們從公議會一面來看，是否在處理耶穌事件中能有政治動機：從一些跡象中好像是有的。首先，在蓋法的言語中看得出來，他認為耶穌的被捕，為自己、為耶路撒冷聖京都是上策，因為他知道，如果在過節候發生事情對民族是不利的，這十足是政治觀點（見：若十一47-53）。事實上，耶穌的行動與宣講實在對當代權威具有挑戰，這不但引起他們的不安，也能使他們懷疑他的身分具有政治色彩。《宗徒大事錄》記載過一件事，這時耶穌已經升天。當時有一正直的經師懷疑基督徒團體是政治性的團體（見：宗五33-39）。若是在基督之後，一個正直的猶太人對基督徒團體還有政治性的懷疑；那麼，耶穌生時，猶太權威懷疑他有政治色彩更是不足為奇。無怪乎在巴斯卦節前，猶太權威會在--陰暗的地方，帶著一大群人去捕捉耶穌。

這一切都告訴我們，猶太權威好似怕他會有政治性的煽動（見：谷十四 48）。按上面的資料觀之，雖然福音只說宗教動機，但在它的深處看得出來有著政治因素。

現在，進一步看猶太權威的審問。《若望福音》中記載亞納斯問及耶穌的教義及弟子，這一切今日看來好似全屬宗教性的，但也可能有政治性因素在底下（見：若十八 19）。福音中也記載耶穌與聖殿毀滅的言論，今日觀之似指宗教上的舊時代已過，新時代產生；但在當時，誰說「聖殿毀滅」，無異在說「革命」，富有政治因素和革命色彩（見：瑪廿四 58、廿六 61）。還有，在「默西亞」的問題上，我們雖不把耶穌是否自認為默西亞這問題當作研究的對象，但審問時如涉及默西亞問題，一定已有政治因素在內。因為在當時的背景裡，連宗徒對耶穌都有政治性默西亞的觀念，那麼詢問耶穌的人怎麼會沒有？

總之，無論從比拉多一面，或是從公議會一面，耶穌苦難的事件上必定不只純粹是宗教問題，定也涉及政治因素在內。

## 五、耶穌苦難中的宗教因素

首先要肯定的是：耶穌自己是宗教性人物。歷史批判上，耶穌宣講天國是不可否認的事實。宣講天國是宗教事業，因此，雖然我們前面承認耶穌為比拉多或猶太權威看來，牽涉到政治範圍內，但我們絕不說耶穌是政治性的人物。

其次，猶太權威將耶穌交給比拉多，表面觀之似為政治的案件。但如果我們了解以色列民族的生活經驗，他們的歷史裡

沒有一件事是純政治性而不涉及宗教因素的。

猶太權威問他是否是默西亞。默西亞的名號，不可否認地具有政治因素；但默西亞不是宗教信仰中來自上主的人物嗎？這名號常有宗教因素在內。其實，猶太人（尤其是其公議會）沒有理由除去一個稱為默西亞的人，因為傳統中默西亞的興起意味著猶太人的復興、公議會的獨立；所以公議會不能自相矛盾除去他。主曆第二世紀時，西滿（Simon Bar-Kochna）自稱為默西亞時，猶太人還與他合作，是相當受歡迎的人物。但別人稱耶穌是默西亞，同時他還有反傳統、反聖殿、反權威的話，那麼公議會就不得不除掉他了，因為無法相信他是來自天主的默西亞。

即使把默西亞的宗教身分置於一旁。猶太文學中記錄納匝肋人耶穌是因為他行魔術、教人背教，所以判他死刑。耶穌的死亡是按《申命紀》的條例判決的（見：申十三6，十八20）其中一條言及假先知（見：申十三6）。所以按猶太文學看來，耶穌被處死，是因為他是假先知。這與新約因素相當配合（見：谷十四65）。事實上，當時人們稱他為先知時，他也默認了。為此猶太人想耶穌是假先知而釘死他。最後，據達味斯（P. E. Davies）的研究，初期教會確實把耶穌的死當作先知的殉道。所以由判耶穌為假先知一事看來，耶穌的死亡該是宗教性的。

既然判決耶穌為假先知，我們可在他身上看看他是否給人這種印象？耶穌對猶太權威和公議會而言，自以為是天主的代言人。他對法利塞人和經師講話時，實有先知的風範；對公議會中的富人講話時亦然。但最重要的是，耶穌死刑的罪名是「褻

聖」。爲什麼判耶穌褻聖？因爲是他自稱爲「天主子」。這理由在當時不足以判爲褻聖。「天主子」並不像今日一般神聖。而且有些聖經學家甚至說耶穌也從不以這名號自稱。天主子信仰是後期教會的，裡面蘊含著聖三信仰。

至於實際上爲什麼判耶穌「褻聖」呢？今日以歷史批判來看，並不難以確定。自福音可知，耶穌公開生活時，他的言語和行動充滿權威，以致能說天主的國已經發動，已經來臨。他自以爲有權赦罪：他把自己的思想與梅瑟法律相對。這種表達方式，暗示著他的權威已進入天主的領域。這足夠猶太人註解他爲褻聖了。由此結論，耶穌死亡的原因相當傳統，是出於先知與司祭之爭，他與宗教權威之爭。

因此，我們的結論是：耶穌實在是由宗教上的理由處死的；但生活在當時，他的死亡也涉及政治因素。因此雖然在第二與第三的兩種理論中我們不加選擇，至少也指出兩者的歷史根據。

## 貳、對觀福音中耶穌苦難的編輯神學

不管是對觀福音或《若望福音》，以比例觀之，在篇幅上，耶穌受難所佔的份量甚多。其實苦難本身只有幾天，卻有如此長的章節敘述。這些描寫苦難的章節，以年代最古老的馬爾谷爲基礎。觀察一下，就能發現裡面的材料有一部分文筆相當樸實，看來是古代教會中傳授下來的。但也有另一部分描寫得相

當生動，那就是屬於作者個人的編輯了。把這觀察用於對觀福音中，可發現三部福音對耶穌苦難有一個共同的傳統：更有進者，若再與若望比較，雖有枝節上的差別，但並不多。因此可以結論：在宗徒時代的教會裡，很早就有一段關於耶穌苦難的整體材料。這和耶穌生平的資料比較起來，大大不同：耶穌的生平是由一段段的資料集合編輯而成的。

以神學觀之，如此的整體材料，一定含有特殊目的。本來自復活信仰而言，似乎能把這部分材料設置於一旁，因為苦難、死亡是失敗，不必加以強調，也不必多記這回事。但相反的，福音把苦難和復活常放在一個整體裡。可見教會初期對於苦難事件，看出它積極的意義，而認為：如果復活不和苦難事件相連，那麼復活實在不含什麼內容；但如果沒有復活，苦難就沒有出路，只是一條死路。由這現象，可以知道初期教會對耶穌苦難的積極肯定：由苦難達到光榮。而這意義，因每位聖史不同的編輯而有差異。

我們先綜合地把對觀福音的編輯神學提示一下：

馬爾谷是屬於宣講性的，他特別注意宣講予人的撞擊，使人面對訊息不能不有所反應，放棄中立而答覆。因此他的寫作富於單純的對立因素，忽略枝節。整個苦難奧蹟蘊含一正一反的場合，使人面對對立產生問題，迫求答覆。他的苦難記錄，引人一步一步地走近十字架，以信仰答覆其啓示。

瑪竇是屬於教理性的，使已信者了解。其對象是猶太基督徒，向他們解釋耶穌苦難。所以瑪竇解釋為什麼耶穌在山園裡

如此受苦。他常是回到舊約的傳統和先知的預言中去求答覆。

路加則是屬於靈修性的，在耶穌苦難面前，他以一個深愛耶穌的弟子身分設想，注意進入內心，使受苦的老師進入自己的靈修生活中。耶穌受苦，弟子如何呢？耶穌苦難在路加團體的反省中，被奉為表率、模範。

以上是對觀福音每一作者編輯的不同方向。以下關於對觀福音中不同的苦難神學，分四部分討論：山園被捕→司祭長前受審→總督前的受審→釘死十字架上。

## 一、山園被捕

### 谷十四 43~52

馬爾谷的這段記載，是耶穌苦難的序幕，使人物上場。他的筆法相當簡單、粗糙，單純地把人物呈現在讀者前，不加任何說明和對話。平鋪直陳的敘述：耶穌在山園裡→猶達斯來口親→逮捕→耶穌的鄭重聲明等等。這已含有雙方的對立，使讀者不得不問他的下場究竟如何。作者意圖製造十字架上啓示的高潮，使人走向宣講的高峰。

### 瑪廿六 47~56

瑪竇再三說明發生事件的意義。他的解釋，能使讀者在信仰中了解。瑪竇在這段描述中，特殊點如下：

- ◇ 瑪廿六 49~50：稱猶達斯為「朋友」。「朋友」是瑪竇山園記載中的特用字，耶穌如此稱呼辜負者，引用的是《聖詠》五五，其中描述朋友的出賣（詠五五 13~14、22~23）。



瑪竇意以《聖詠》的預言來解釋耶穌被出賣的事實。這就是他常說的：「爲了應驗經上……」。

- ✧ 瑪廿六 52~54：耶穌向其弟子解釋自己的苦難是父的旨意。他本來可以求父派天軍救他，但只因爲應驗舊約，他甘心承受。這答覆信者的問題：耶穌是天主子，爲什麼父不救他呢？瑪竇就把答案放在耶穌的口中來解釋。其意思是：爲了使人類得救，父的旨意是謙虛和服從的態度。所以門徒用劍時，耶穌加以制止。他肯定：爲解決人的罪和仇恨問題，不是用刀劍，而是實行父的旨意。
- ✧ 瑪廿六 54、56：一次「應驗經上所載」，另一次「應驗先知所記載」，都顯出瑪竇的教理性，爲猶太信徒極具功能。

### 路廿二 47~53

路加的靈修特色，在特殊的編輯中可以見出，如下：

- ✧ 路廿二 48：耶穌在瑪竇中以「朋友」稱猶達斯，但在路加中卻充滿情感地說：「猶達斯，你用口親來負責人子嗎？」路加願意在猶達斯身上告訴弟子，誰犯罪就是以吻來出賣耶穌。
- ✧ 路廿二 47：描寫耶穌與猶達斯在山園中相遇的一幕時，馬爾谷和瑪竇都表示猶達斯親了耶穌。路加只暗示，卻未直說。這底下含著很深的感情，他不願讓信者看見他自己所愛的老師被卑鄙的小人親吻。
- ✧ 路廿二 51：在山園中發生弟子用劍削下大司祭僕人一

耳。每次讀到這裡人們常有的印象，好像四福音都說耶穌發了奇蹟，醫好這人的耳朵。但實際上，對觀福音中只有路加記錄耶穌醫好耳朵。這裡反映一個靈修思想：強調老師的偉大，在人捕捉他時還是關心別人。

## 二、司祭長前受審

### 谷十四 53~72

在這部分材料裡，有福音學者最覺頭痛的一個問題。馬爾谷和瑪竇記載耶穌半夜受審，早上再審一次；路加卻只提早上的一次。但我們把這問題擱在一邊，只問在這材料上三聖史的編輯特點。馬爾谷繼續他的對立性表達：一面是司祭長尋找證據反對耶穌，另一面是假證據各不相符；一面是急於判決，擺弄陰謀，另一面是耶穌顯出莊重和鎮定；一面是耶穌的先知身分招來侮辱，另一面是弟子伯多祿的背叛和辜負。馬爾谷把上述對立提出，使人期待最後的啓示。這是宣講的技巧。

### 瑪廿六 57~75，廿七 3~10

充滿教理性的瑪竇，常是解釋發生的事。這段材料內容和馬爾谷大致相同，只是增多一段新材料。他以猶達斯的死說明耶穌被判死刑的不義，也說明這應驗預言。其獨有的材料如下：

瑪廿七 3~10 記述兩件事：一是猶達斯認罪，司祭長無動於衷；猶達斯承認自己不義，司祭長自在地脫身。另一是：猶達斯把三十銀元擲於聖殿，司祭長用來買地。這是編輯的創造。當時一定不可能如此發生。因為在上文中司祭長已在總督府，瑪

廿七 1~2)，怎能又回聖殿與猶達斯對話（瑪廿七 3）？又如何能如此迅速地購置田地？瑪竇的編輯說明耶穌無罪，重點也不在於猶達斯的死亡，而更是耶穌被審的不義。

於是，瑪竇把馬爾谷的對立為我們作了一個解釋，並且還特別引用耶肋米亞先知來說明（見：耶卅二 6~9）。

### 路廿二 54~70

路加的靈修性在這段記錄中更為明顯，這可由兩件事上顯出他的編輯：

第一是伯多祿三次背主的事件。伯多祿的背主，不只對觀福音，連《若望福音》也記載。路加的靈修思想首先表達在次序的差異上。馬爾谷和瑪竇中的秩序是：耶穌在司祭長前被判→耶穌受辱→伯多祿背主。路加卻是：伯多祿背主→耶穌受辱→耶穌在司祭長前被判。路加改變秩序的作用為何呢？

伯多祿果然背叛耶穌，但仍是弟子的背叛，他還是屬於耶穌的人。他由於軟弱，但立刻悔改。路加旨在激動讀者：在伯多祿身上看出每人自己。我們背叛耶穌，是屬於弟子的軟弱，應當悔改——和伯多祿一起悔改。從他與馬爾谷、瑪竇不同的秩序中，清楚看出路加的靈修思想。路加講完伯多祿背叛的事件及其後悔後，才講司祭長審問，強調的是伯多祿背主與司祭長的審判耶穌沒有關係——審判之前他已經後悔。若按瑪竇和馬爾谷的秩序，伯多祿的背叛在司祭長的判決之後，給人一個印象，好似他是如此不肖，隨風而倒，現在已與司祭長站在同一陣線背叛耶穌了。路加的記載使人分開兩事。

這段的靈修性，濃縮於主回身看伯多祿以及他悽慘的哭泣（路廿二 61~62）。這點在瑪竇和馬爾谷中是沒有的，路加基於靈修思想如此描述。他提醒所有弟子，悔改常是由於主轉過身來，先向我們「看看」。「看」是路加描繪的特點，表示一種關懷態度。此段文字，若與谷十四 66~72 同讀與比較，將大有發現。

其次能顯出靈修性的，是路加對於耶穌受辱的記載，若與瑪竇、馬爾谷比較，後者的描寫使讀者慘不忍睹。路加則是輕描淡寫一筆帶過，他不忍把過於凌辱的手放在耶穌身上。路加編輯時，常以弟子身分默想老師，污穢和殘酷在自己所深愛、所尊重的老師身上是不配的。

### 三、總督前的受審

#### 谷十五 1~23

他繼續預備讀者走向高潮，所以簡潔地提出事件。解往衙門→釋放巴拉巴→耶穌被鞭打、戴茨冠→判決釘死→上山被釘。一件一件事情單獨地提出來，使我們跟著耶穌，希冀等待，這顯出宣講者製造高潮的特色。

#### 瑪廿七 1~19

廿七 19 是瑪竇特有的一段，具有一教理性的作用，解釋為什麼耶穌被判死刑。經文記載的是比拉多妻子，她以外邦女子的身分在耶穌受審時，似乎站在耶穌的陣線，幫助他。「比拉多正坐堂時，他的妻子差人到他跟前說：『你千萬不要干涉這義人的事，因為我為他，今天在夢中受了許多的苦』」。瑪竇

提出這事，爲的是要顯出他自己反猶太人的神學。因爲猶太人不接受救恩，於是救恩給了外邦人。這外邦女子，在瑪竇的思想中與另一個女子——即熙雍女子——對立。熙雍女子是猶太人，本是天主給救恩的對象，今日熙雍女子居然拒絕，要釘死耶穌。反之，一個外邦女子卻要求別釘死他。

### 路廿三 1~25

路加的靈修思想從三處看得出來：

首先，路加用比拉多的話，或黑落德的話來表示耶穌無罪。用意在於使讀者承認：老師無罪，有罪的是我們，我們的罪使老師定罪，於是有一連串的「無罪」（路廿三 4、14、22）。

其次，是黑落德與比拉多的和好，使我們看出，耶穌的死亡帶來和好。

最後，是耶穌在比拉多前受的苦。瑪竇、馬爾谷都說：耶穌戴茨冠、羅馬兵打他、嘲弄他。但路加卻一筆帶過，沒有描寫，這實是反映弟子的心情——他不願把這恥辱放在自己深深愛慕的老師身上。

## 四、釘死十字架上

### 谷十五 20~47

上面三段材料中，福音作者使苦難事件中的人物匆匆登場，耶穌蒙受慘無人道的嘲笑與污辱，以及審判過程中的正反對立。這一切無非爲製造一個高潮，表達奧蹟啓示的信仰。高潮的內容回應在判決耶穌有罪時的一問一答。

大司祭又問他說：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌說：「我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」（谷十四 61~62）。於是耶穌被判有罪。針對這個判決，馬爾谷苦難記錄的高峰是耶穌釘死後，「聖所裡的帳幔從上到下，分裂為二」，以及百夫長說的：「這人真是天主子」（十五 39）。前者顯揚耶穌的工程，後者則啓示出他的身分。

不過，爲使高峰凸出，福音作者又安排一串對立鏡頭：猶太人的君王與左右兩個強盜、過路人的侮辱、司祭長和經師的譏笑、左右兩盜的辱罵與遍地昏黑，及最後耶穌的呼籲天主和大喊一聲而斷氣與絕對的靜默。這樣對立的景色中，聖所裡的帳幕從上到下分裂為二；而馬爾谷把信仰的表白：「這人真是天主子」，由百夫長口中說出。這兩者皆具啓示深意，爲十字架耶穌的工程與身分清楚予以肯定。

首先是有關帳幔從上到下分裂。聖殿是猶太宗教的中心，帳幔更是象徵天主臨在。但這宗教中心，由於猶太人的罪，尤其殺死耶穌的罪，已受污染。帳幔分裂，消極而言表示聖殿已失去其內涵；但積極而言，它卻指向新聖殿的興起。這真是耶穌整個生命的新工程，《若望福音》也有此思想（參：若二 21）。

舊約傳統中，聖殿的建立與達味之子的關係密不可分（參：編上廿八 1~10；耶卅三 14~22；則卅七 25~28），因此聖殿的重建也該如此；而耶穌自己在好幾個場合中說過聖殿之拆毀（參：谷十三 1~2）。至於聖殿拆毀與重建，是在司祭長前告發他的罪狀，也

是十字架下過路人譏笑的資料。所以耶穌之被釘死實與他對聖殿的主旨論有關。現在，馬爾谷的編輯神學中，表示舊的聖殿帳幔已分裂，象徵為過時、拆毀。但一座新的聖殿即將重建，它即是復活基督的身體。後者卻由「他真是天主子」來肯定。

百夫長口中的「天主子」，表示耶穌的「身分」。耶穌回答司祭長詢問時說：「我是，並且……人子……坐在……」。這句答話含有兩個傳統的綜合：一是默西亞坐在天主的右邊（參：詠二〇）；另一是《達尼爾先知書》中的人子（參：達七 9-14）。究竟在什麼意義之下可說綜合？因為《聖詠》中的默西亞是人，雖說「坐在上主右邊」，但只是人間的權力。當與「人子」相連一起時，默西亞提升到天主層面。先知書中的人子非常神秘，具有天主的功能。《馬爾谷福音》中，尤其苦難資料中，天主子耶穌基督是耶穌的身分；它肯定了審問時耶穌的回答。現在經過聖史的編輯，業已達到宣信的隆重場合，天主將耶穌的「工程與身分」，在天地的靜默中公諸於世，使讀者不能不表示自己的態度。

### 瑪廿七 31~55

耶穌被釘十字架的這段資料，瑪竇緊隨馬爾谷，除了廿七 51~53 一段稱為「小默示錄」的經文之外。耶穌的死完成天主的救恩，表示「末日」來臨。舊約信仰中，此與天地終結和亡者復活相連。因此瑪竇在耶穌交付靈魂之後，寫說：「大地震動，巖石崩裂，墳墓自開，許多長眠的聖者的身體復活了。在耶穌復活後，他們由墳墓出來，進入聖城，發顯給許多人」。

其末世救恩意義為猶太基督徒是非常清楚的。

### 路廿三 26~55

路加仍舊以靈修態度，不斷點綴苦路與十字架。

路廿三 26：對西滿幫助耶穌背十字架的描繪，與其他兩部福音不同。後二者表示西滿是被強迫的；路加只說抓住西滿，並無被迫之意。並且西滿是跟在耶穌後面背負，這也是路加的獨到之處，反映耶穌生時的要求：「天天背著自己的十字架跟隨我」（路九 23）。今日靈修思想中的跟隨基督，該與此相同，弟子自由地背十字架跟隨耶穌。

路廿三 27~28：路加尊重女性地位，苦路上插入她們痛苦地伴隨。但耶穌對她們說的一段話，已經含有末世思想，雖表面上也指出他的關懷人間。

路廿三 34、43、46：路加保留的三句出自十字架上耶穌的話，都富有靈修精神。即：愛仇人，為他們祈禱；為罪人帶入永生；以及死亡中完全託付自己於天父。

路廿三 44~45、49：馬爾谷與瑪竇都說耶穌**死前**大地昏黑，而路加卻說是耶穌**死時**遍地昏暗。前二者以自然現象表示末世景色；而路加更願表示耶穌死時天哭地泣的心靈情緒。所以他也告訴讀者，耶穌的同鄉與跟隨他的婦女在遠處瞻仰。



## 參、《若望福音》中耶穌苦難的編輯神學

### 一、《若望福音》表達耶穌苦難的特殊之處

《若望福音》表達耶穌苦難是相當特殊的，和對觀福音很不一樣。但首先必須糾正傳統上對《若望福音》的兩個錯誤看法，雖然今日已不再保持：傳統常認為，《若望福音》補充其他福音的不足；其次也說若望只重精神，不重歷史。這兩種看法今日已過時。按今日聖經學者的研究，《若望福音》具獨立性；而且經過福音批判的發現，這部福音來自一個很有權威的傳統，其根源即是若望宗徒。就是因為他的權威如此高，更顯出這部福音的獨立與價值。

對觀福音和《若望福音》對耶穌苦難事蹟的記載，有別於對公開生活的記載。苦難部分的記載，可看出若望與對觀福音的材料很多相同。專家推斷，在初期教會裡，苦難事蹟的記載早已形成一個共同傳統，這傳統分別進入對觀福音和《若望福音》的耶穌苦難記載中。即使如此，並不意謂若望沒有獨特的資料。

最後，「若望」與「對觀」對耶穌苦難的神學也有不同。對觀是「空虛」神學——基督自我空虛，是個苦人；但若望是「光榮」神學——啓示天主在耶穌身上發顯的光榮。但是這兩種神學並不封閉而彼此排斥，也有相連之處。這在耶穌苦難中可以見出。

基督教聖經學者步特曼認為，耶穌苦難的記載在《若望福音》裡有兩個不同的傳統：一個淵源於教會中甚古的傳承，這傳承與對觀福音及保祿相近，視耶穌受難主要是為了救贖；另外一個傳承則來自諾思主義，視耶穌苦難啓示天主的光榮，在耶穌苦難中得到新的知識而淨化並得救。在後者的傳承中，得救不是來自苦難本身，而是出於苦難中的知識。

對於步特曼的意見，我們大致批判如下：首先，不可否認《若望福音》中含有耶穌受難的救贖思想。譬如：稱耶穌為羔羊（若一 29~30），「羔羊」雖有人註解為「上主僕人」，也有人視為「巴斯卦羔羊」，而兩者都含有救贖意義。福音第三章裡，若望用「賜下」（若三 16），此在希臘原文中乃是祭獻用字；且聖經學者認為，這段經文反映亞巴郎祭獻依撒格的記實，表達天主願意他的聖子為眾人成為祭獻。福音第十章三次用「捨掉」（若十 11~15），這原來也是一個祭獻的字，意味著因他的死亡使人能得救。福音中也有經文直接說：他為人而死（參：若十一 50，十二 24）。由此可見，若望持有苦難為救贖的思想。但另一方面，也很容易見出耶穌苦難是光榮啓示的思想。這兩種思想的並存，不一定像步特曼所言，來自兩個不同的傳承，因為即使對觀福音中耶穌的苦難，也不是單純的失敗，而是指向他的光榮。譬如：馬爾谷記載耶穌被釘後，百夫長宣揚「天子子」，即是遙指光榮的基督（參：谷十五 39）。

《若望福音》洋溢另一種關於時間的特色。它在講耶穌的生活時，常常把現在投向未來，而把未來拉進現在。於是《若

望福音》中的時間是重疊的——過去、現在、未來互相重疊；這特色在耶穌苦難記載中也保存著。若望把基督的光榮提前在苦難中，在苦難中天主的光榮早已臨在。對觀福音中，耶穌的苦難「指向」復活與光榮；《若望福音》中，耶穌的苦難已經透露基督的光榮。那麼，十字架不再是刑具，而是光榮的寶座：

## 二、有關苦難奧蹟的特殊名詞

以下說明《若望福音》中涉及耶穌苦難的幾個特殊名詞：

### （一）高舉

對觀福音中，耶穌三次預言苦難——在耶路撒冷受苦，被釘死；《若望福音》也三次記載耶穌對自己苦難的預言——但他不用「被釘」，卻用「高舉」（參：若三 14，八 28，十二 32）。究竟「高舉」意味什麼？

初期教會用「高舉」指耶穌升天（參：宗二 35，五 13）。這字來自《第二依撒意亞先知書》，指上主僕人受苦後被舉揚（參：依五二 13）；若望因此把它用在「十字架」事件上：

首先，這是救恩性的高舉，表示他完成天父旨意，高舉為救恩的來源，信他的人獲得救恩（參：若三 14）。

其次，高舉在十字架上，啓示耶穌作為天主子的身分，因此耶穌說此時人們相信「我是」。「我是」一詞，舊約中是雅威的名稱。高舉是啓示，啓示他的身分（參：若八 28）。

最後，他被舉起時要吸引眾人（參：若十二 32），是救恩性

的吸引。可見，《若望福音》中論及耶穌苦難用「高舉」，是基於他的編輯神學。耶穌的被釘不再是受苦和空虛，復活光榮已被引入，視之為勝利，給人救恩的勝利，戰勝惡勢力的勝利。

## （二）時辰

這字並非若望專用（參：谷十四 41），但若望用得最多。在若望用途中，可分廣義和狹義：廣義是末世（見：若四 21~23，五，十六 25）；狹義是耶穌的苦難—復活—升天，指全部逾越奧蹟，不是其中單獨一項。這裡又出現了若望的編輯神學，意味在他苦難時，光榮已實現。

## （三）末世事件

耶穌的時辰是救恩的末世。所謂「末世事件」，涉及人類的死亡、審判、永生與永死。《若望福音》的耶穌苦難記載中，同時影射人類的「末世事件」。步特曼正確地看出若望傾向於視末世事件「已經」在耶穌奧蹟中發生（參：若四 21~23、五，十六 25）。但步特曼將傳統之四末道理當作神話，這思想與福音的材料不合，因為它也保留傳統的末日事件以及發生的現象（參：若五 28，十二 48）。由於耶穌苦難是末世時辰，所以在整個事蹟過程中，第四福音作者表達極強的末世意識，譬如有關「審判」一類的詞彙，往往同時含有末世事件「提前」之意味。

## （四）王

對觀福音也稱耶穌為王，但若望卻有所不同。傳統中論及

耶穌升天為「王」（參：宗二 36；希一 8-9）；若望卻把耶穌為三的身分提早在苦難時。若十八中，十二次稱耶穌是王；對觀福音中，瑪竇、馬爾谷各用四次，路加用六次。若望的編輯需要表達苦難中的光榮勝利，所以頻頻稱他為王。

最後，若望苦難資料中描繪的耶穌，與對觀福音中的顯然不同。對觀福音中，苦難耶穌空虛自己，謙下無語；而《若望福音》中，苦難耶穌常有凌駕一切的氣概，耶穌不是被苦難所控制，他似乎掌握一切（參：若十三 1-3，十八 4，十九 28）。尤其在好幾個場合中，此一姿態更見顯明。如：山園裡，眾人捕捉他，當他說：「我就是」時，眾人便倒退跌在地上（參：若十八 6），其氣概可想而知；在亞納斯前受審時，耶穌莊重如國王，表現光明磊落（若十八 21）；一個差役掌摑耳光後，耶穌責問的口氣令人窒息（若十八 23）；更加值得注意的是比拉多與耶穌的對話，耶穌幾乎時時佔上風（若十八 33-38，十九 8-11），予人的感覺，真正的審判者是基督君王。

### 三、苦難記錄的結構與註解

有關耶穌苦難的整體，按聖經學家 Ignace de la Potterie (1914~2003) 的意見可分五大段：

第一段：若十八 1~11 耶穌在山園中表示接受父賜的杯

第二段：若十八 12~27 在亞納斯前

第三段：若十八 28~十九 16a 在比拉多前

第四段：若十九 16b~37 被釘

### 第五段：若十九 38~42 埋葬

這裡我們只分析第三段，因為按結構言，中間這一段全部描寫高舉；而且因為這段最長，表示作者認為它是重要的一段。這段共有 29 節，與對觀福音比較，瑪竇 15 節，馬爾谷 14 節，路加 13 節，所以這段在作者心目中，是耶穌苦難記載的中心。

現在我們進入第三段，分四步驟進行：首先指出結構與困難；其次看它的過程與重點；繼而在對它的高潮註解後，作簡短的結論。

#### (一) 結構與困難

這一結構可視為一齣七幕劇，另有序言和結幕，如下：

- ◇ 序言（若十八 28）：人物——耶穌、比拉多、猶太人；地點——總督府；時間——清晨
- ◇ 第一幕（若十八 28~32）：比拉多→出來→與猶太人對話
- ◇ 第二幕（若十八 33~38a）：比拉多→進去→詢問耶穌關於「王」「真理」……發現並無政治色彩
- ◇ 第三幕（若十八 38b~40）：比拉多→出來→與猶太人對話
- ◇ 第四幕（若十九 1~3）：比拉多（未言進去）→鞭打耶穌，茨冠戴頭上，紫紅袍在身上，嘲笑他為猶太王
- ◇ 第五幕（若十九 4~7）：比拉多→出來→領了戴茨冠之耶穌出現→看這個人→比拉多欲放耶穌，猶太人卻告他
- ◇ 第六幕（若十九 8~12）：比拉多→進去→詢問耶穌有關「天主子」之事→猶太人此時喊叫威脅比拉多

- ◇ 第七幕（若十九 13~15）：比拉多→領出→基督君王
- ◇ 結幕（若十九 16）：比拉多把耶穌交給猶太人釘死

這結構有不少的困難。首先，幕與幕間都有「出來」—「進去」的動作，第四幕未說比拉多「進去」，第五幕卻說「出來」了，這是漏洞之一。其次，在第五幕中只見比拉多帶出戴茨冠的耶穌，尚未把耶穌再度帶入總督府；而第六幕中比拉多已進入總督府詢問耶穌，此為漏洞之二。最後，第六幕裡比拉多在總督府內和耶穌論及權柄的事，但最後一節卻又記載猶太人的喧嚷；若在總督府內，外面的猶太人如何又能聽見內容；此為漏洞之三。

## （二）過程與重點

對上述困難的解答，傳統常說不應嚴格地界定「進去」—「出來」，因為《若望福音》只是給一個撮要而已。但今日的聖經研究者注意文學分析，他們認為這一段中，所有的「進去」—「出來」並非在提人物的行動，而是經文分段的技巧。古人寫作，分章分段沒有我們的方法，卻在文章中應用字句作為分段的記號。在此，若望應用「進去」—「出來」作為分段，也應用這方法使人注意文章的過程及其高潮。至於第四段中未言進去，正是引人注意此段有關內容的重要意義，即國王的「加冕禮」。

這樣看來，若望編寫一齣戲劇，藉「進去」—「出來」分

段。而根據這戲劇方法的分段後，很清楚看出第四段是中心，因為前後各有三幕。但第七幕是高潮，因為在希伯來人的文學裡，後段常是發展前段。這齣戲的主題是「耶穌基督、國王、審判」，在第二幕中已經問他是否是「君王」。第四幕其實是一個「加冕禮」。第五幕裡，耶穌被比拉多領出到猶太人前，說「看，這個人」的時候，他已有著一切國王的裝備：茨冠和紫紅袍。

### (三) 高潮的註解

第七幕是高潮，下面將特別加以註解：

「比拉多一聽這話，就把耶穌領出來，到了一個名叫『石舖地』——希伯來話叫『加巴達』的地方，坐在審判座位上。時值逾越節的預備日，約莫第六時辰，比拉多對猶太人說：『看，你們的君王！』他們就喊叫說：『除掉、除掉，釘他在十字架上！』比拉多對他們說：『要我把你們的君王釘在十字架上嗎？』司祭長答說：『除了凱撒，我們沒有君王。』」（若十九 13~15）

這幕相當隆重。地點——石舖地；時間——逾越節預備日，約莫第六時辰；人物——比拉多、耶穌、猶太人和司祭長。若望編輯時一定非常重視這幕事件，尤其逾越節預備日第六時辰該是聖殿中祭禮時間。

這段經文並不含糊，讀來不該有太大困難。問題是其中一句話，影響整個註解，那便是「坐在審判座位上」。這是按照



思高聖經學會的翻譯，上下文顯明是指比拉多坐在審判座位上。但 Ignazio de la Potterie 卻提出另一種翻譯，即「引他坐在審判座位上」，這樣一來，坐上的是耶穌了。兩種翻譯在希臘原文中、在文法上都能成立，而且都有古代的翻譯予以支持。而且兩種翻譯在整個苦難記載中，都不減少若望的光榮神學、審判神學。只是第二個翻譯將使「審判」顯得更為凸出，因為在這幕中，耶穌坐在審判座上面對猶太人，其象徵性是不言而喻了。但其實，兩種翻譯也都有困難。

第一種翻譯是比拉多坐在審判座位上，好像是合理的事，但自經文而論卻有困難。首先，比拉多坐在審判座上不見判決，卻莫名其妙地說「看，你們的君王」。其次，聖史在時空的處理上顯得相當隆重，似乎應有一個目標。按理而論，重要的該是比拉多將耶穌交付給猶太人，而非他「坐在審判座位上」；更沒有理由強調那句「看，你們的君王」的話。所以經文時空的隆重語氣，必須找到更加合理的解釋；至少第一種翻譯無法予以適當的說明。

第二種翻譯文法上是可能的，而且早在古代猶斯定教父時代已有此種翻譯。註釋者認為「引耶穌坐在審判座上」，至少自若望編輯神學來看，確實使全段達到戲劇化的高潮。其意義乃是指耶穌才是真正的審判者，坐在寶座上審判頑抗的猶太人。這樣也可明白，聖史的時空安排之目標，為使基督的審判顯得格外隆重。至於比拉多所說「看，你們的君王」，可說錦上添花，肯定耶穌審判者的地位。

然而，第二種翻譯不無困難。首先，在當時情況下，比拉多這做法是可能的嗎？羅馬人的審判席上並非只有一個座位，引耶穌坐上座位，至少這方面並無困難。問題是，比拉多爲什麼這樣做？答案是比拉多在這次耶穌案件中，似乎盡處下風，處處受掣於猶太權威。這時，他用一個嘲笑猶太人的方式，以洩心頭之氣。從比拉多的爲人來看，這倒是極爲可能的。同時，這又解決另一問題，即那句戲弄猶太人的話：「看，你們的君王」。不過，這寫在《若望福音》中，卻又合乎作者慣有的方法，即文字的雙層意義。比拉多的話底下，指向教會對耶穌的信仰——他是萬王之王。如同福音中另一個例子，大司祭要求處死耶穌以免全民族滅亡，卻真實地指出教會信仰中的耶穌苦難（參：若十一 49~51）。

由此可見，第二種翻譯富有若望神學，與苦難材料第三段非常配合。當然我們也說，它並不決定第三段的基本意義。

## 小 結

對《若望福音》中耶穌苦難的編輯神學，本章一方面解釋幾個重要名詞，另一方面也僅只選擇全部記載中的一段（若十八 28~十九 16a）來探討。其實，苦難記載中尚有許多深湛的經文，這裡無法一一介紹，不免有遺珠之憾。

## 第十章 耶穌下降地獄

〈宗徒信經〉第六條：「我信其降地獄，第三日自死者中復活」；今譯為：「我信他下降陰府，第三日從死者中復活」。新譯已含說明，所謂地獄並非今日所指、至死不悔的亡者之永罰境界，而是舊約所說的一切亡者共處的陰府，即期待末世救恩的境界。此處我們仍用原文「地獄」。

「其降地獄」插入信經，西方教會大概受了東方教會之影響。最早是在主曆 359 年，亞略派的信經中有了這條，官方教會在第四世紀較後階段也引入同一信條。其實，與此相關的新約章節並不稀少，如宗二 31；羅十 6~7；弗四 8~10；默一 18。至於受人注意的伯前三 18~20 及四 6，則必須稍加註釋（下詳）。

「其降地獄」插在耶穌的死亡與復活之間，與救援工程不能無關，可能因此而被引入信經中。不過這信條的內涵，實在非常模糊。教父時代，它已逐漸由想像來描繪：起初尚按伯前，謂基督降入地獄，宣告救援的喜訊；第六世紀末，有人甚至想像基督在地獄中與魔鬼交戰，爲了人靈的得救而爭。這導致了教會訓導之干預。當代神學家與聖經學家中，不乏對此討論的著述，現分兩部分來檢討：壹、下降地獄的神學意義；貳、伯前經文的註釋。

## 壹、下降地獄的神學意義

首先，新約有關基督下降地獄的經文，沿用以色列民族的宇宙觀。亡者並不化爲烏有，而是以另一種形態，如同影子一般「存在」。他們的居處，便是底下的地獄、陰府或冥府。這理念與一般教理中之「地獄」不同。

所以下降地獄，是與死亡之後的境界有關，同時也指出爲什麼死亡令人恐懼。地獄中的「存在」，根據舊約的信仰經驗，乃是失落與天主的交往和連絡。「在死亡中，沒有人想念你；在陰府裡，還有誰稱頌你？」（詠六六）「我的床榻舖在死人的中間，與葬於墳墓者的屍身作伴，你已不再紀念他們，你已不再照顧他們」（詠八八六）。以上兩節《聖詠》頗能表達猶太信徒面臨死亡與下降地獄的痛苦。

其次，耶穌的下降地獄，在信經中連結他的死亡與復活；其內涵也應接連兩者。它一方面指出十字架上，耶穌面對死亡、「被天主遺棄」的呼聲（參：谷十五 34）。我們不必堅持以色列宇宙觀中的地獄，但它的神學意義表達了耶穌臨死時的痛苦。當然，加爾文所說耶穌遭受永罰之苦，無法因此肯定，但具有真實人性的基督，確實經歷了死亡的陰暗面，親嘗了「罪人之死」的苦楚。

但另一方面，耶穌的下降地獄含有更深的救援意義。他的死亡，最後並非地獄一般的封閉和孤獨，而是接受人類團體的命運，以及投入天父永遠生命的懷抱。他的死亡超越歷史，涵

蓋歷史。所以，耶穌下降地獄，引領期待末世救恩的亡者，分享天主子女的生命。

由此可見〈宗徒信經〉中，這信條的綜合意義：它以過程方式連結死亡與復活。事實上，有關的新約經文也予人這樣的印象。「爲此經上說：『他帶領俘虜，升上高天，且把恩惠賜與人。』說他上升了，豈不是說他曾下降到地下嗎？那下降的正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四 8-10）。

最後，拉內神父對於這信條，以其慣有的神學反省提出更爲廣闊的向度，值得探討和了解。人是在宇宙中的精神體，在生命過程中持續不斷地調整自己與宇宙的關係。根據拉內神父的神學思想，在死亡中，也唯有在死亡中，人對宇宙整體完全開放自己，得到一個持久長存的關係。人的整個存有，由於這個真實的、存在性的關係，可說集合生命過程中的一切，對宇宙之真實的、基本的一體性奉上自己的貢獻。拉內神父說這是一個假設，但它出自死亡的形上人類學。按照這個假設，宇宙的一體，人人參與，也受其影響。

死亡的形上人類學也該用來了解耶穌基督的死亡，發掘他下降地獄的深義。耶穌在宇宙中自始所擁有的精神體，一生發揮功能，在死亡中「完成」；也在死亡中完全開放自己，深入宇宙整體，構成宇宙之真實的、存在性的持久長存向度。在耶穌的死亡中，宇宙確定了它的基督向度，而耶穌也成爲宇宙性的基督。

拉內神父認爲以上的假設，可作爲耶穌下降地獄信條的解

釋。的確，在死亡中，耶穌對宇宙一體性奉上的貢獻，構成他與宇宙整體獨一無二的、真實與基本的關係。從動態來說，猶如耶穌在死亡中，救恩性地下降地獄（宇宙中心）。這樣說來，這信條不只肯定耶穌下降地獄，拯救舊約時代期待永生的亡者，而且原則地肯定他通過死亡對宇宙整體的關係，觸及整個人類的救恩，因為所有的人都是宇宙中的精神體。

## 貳、伯前經文的註釋

傳統上與「下降地獄」信條有關的新約經文中，伯前的兩段，即三 18~22 與四 16，極受信理神學家的注意。

### 一、兩段經文的上下文

伯前三 13~19：苦難中應有的態度

三 18~四 11：苦難一定會超越；三個理由

三 18~22：第一個理由，基督之勝利

四 1~6：第二個理由，信仰使人勝利

四 7~11：第三個理由，末世的希望

兩段有關經文都在以上的經文中。

### 二、伯前三 18~22 的註解

#### （一）與「下降地獄」有關的是伯前三 19~21

「<sup>19</sup>他藉這神魂，曾去給那些在獄中的靈魂宣講過；

<sup>20</sup> 這些靈魂從前在諾厄建造方舟的時日，天主耐心期待之時，原是不信的人；當時賴方舟經過水而得救的不多，只有八個生靈。<sup>21</sup> 這水所預表的聖洗，如今賴耶穌基督的復活拯救了你們，並不是滌除肉體的污穢，而是向天主要求一純潔的良心。」

這段經文中的 19、20 節，似乎在說耶穌的靈魂下降地獄，而且向不信的人宣講。但這是經文的原意嗎？它又如何能與死亡對永生之決定性互相配合呢？

## （二）伯前三 19~21 的前後兩節之經文

三 18：因為基督也曾一次為罪而死，  
且是義人代替不義的人，  
為將我們領到天主面前；  
就肉身說，他固然被處死了；  
但就神魂說，他卻復活了。

三 22：至於耶穌基督，他升了天，坐在天主的右邊，  
眾天使、掌權者和異能者都屈伏在他權下。

這兩節經文的內容，是耶穌的死亡復活（18），以及升天凱旋（22），它們原來該是互相連結，成為一首聖詩的。新約中不乏類似的聖詩，如弟前三 16；弗五 14；弟後二 11~13；斐二 6~11。相連的伯前 18、22，與其中的斐二 6~11 更為接近。

## （三）伯前三 19~21，與三 18 及三 22

根據以上的解析，伯前三 19~21 該是插入原來該是一首完

整的聖詩中的：之所以插入的原因，在於說明復活與升天之間耶穌的活動。不過，這活動是下降地獄向不信的人宣講嗎？或者應可更加正確地予以確定呢？

#### （四）伯前三 19~21 的註解

以下只限於有關「下降地獄」部分加以說明。首先，三 18 中「肉身—神魂」的一組名詞，不該視為「肉身—靈魂」（即構成人的兩部分）。這裡應是救恩層面上的「肉身—精神（神、聖神）」。所以三 18 更是與羅一 3~5 相似，指基督分享有罪人性之肉身而被處死，由於聖神能力而復活。因此三 19 所說：「他藉這神魂，曾去給那些在獄中的靈魂宣講過」。不是說耶穌死後藉自己的靈魂曾去獄中宣講，而是說耶穌藉聖神能力，復活後之宣講。究竟向誰宣講呢？三 19 之中譯為「靈魂」。其實可譯為「神靈」，即現代言語中的魔鬼、惡魔。為此，下文所說「原是不信的人」，該是「原是不信者」，因為魔鬼非人，原文並無必要加上「人」字。

根據以上解釋，三 19~21 插在三 18 與三 22 之間，爲了指出復活的耶穌在升天途中，向獄中的惡魔宣告自己的勝利。至於惡魔，則是在諾厄時代的不信者。因此這裡所說的「獄」，不再是以色列宇宙觀中的陰府，而是伯前作者得自偽經《厄諾客書》十二至十六章的靈感。

偽經中記載，厄諾客升天奉命去向惡魔報告永罰，惡魔乃是洪水時代怙惡不悛者。伯前三 19 以耶穌爲新厄諾客，他復活



之後在升天途中，向諾厄時代之惡魔宣告救援工程之勝利。《哥羅森書》二 15 也有相似的思想：「解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾，仗賴十字架，帶著他們舉行凱旋的儀式」。主曆第一世紀經基督信徒編著的斯拉夫語《厄諾客書》中，七層天的第二層是惡魔囚居之處。基督升天途中，經過第二層天，向惡魔宣告凱旋。

### （五）當代聖經學者的研究

經過當代聖經學者的研究，我們可說伯前三 19~21 與「下降地獄」的信條並無關係。過去由於對這段經文中的「神魂」、「靈魂」、「不信者」等等的註解，使人認為伯前三 19~21 直指耶穌死後，靈魂下降地獄，因而產生不少神學困難。當代的註解顯得更為可靠，同時也解除了神學困難。

## 三、伯前四 6 的註解

伯前四 6：「也正是為此，給死者宣講了這福音；他們雖然肉身方面如同人一樣受了懲罰，可是神魂方面卻同天主一起生活」。這節經文中的「給死者宣講了這福音」，曾經與過去註解的伯前三 19 相提並論，產生同樣的神學困難。現在看來，實在與伯前三 19 無關。伯前四 1~7 整段而論，是指出基督信徒超越苦難的一個理由：

「基督既然在肉身上受了苦難，你們就應該具備同樣的見識，深信凡在肉身上受苦的，便與罪惡斷絕了關係；今後不再順從人性的情慾，而只隨從天主的意願，在肉身

內度其餘的時日。過去的時候，你們實行外教人的慾望，生活在放蕩、情慾、酗酒、宴樂、狂飲和違法的偶像崇拜中，這已經夠了！由於你們不再同他們狂奔於浮蕩的洪流中，他們便引以為怪，遂誹謗你們；但他們要向那已準備審判生死者的主交賬。也正是為此，給死者宣講了這福音：他們雖然肉身方面如同人一樣受了懲罰，可是神魂方面卻同天主一起生活。」

信徒領洗之前，實與無信者一般度罪惡的生活。皈依基督後有所改變，因而遭受誹謗。對此苦難的超越，伯前作者提出末日的審判。但同時產生如同保祿在《得撒洛尼前書》中被問的難題，即已亡者怎樣在末日討得公道而超越被誹謗的苦難。於是經文中有了「給死者宣講了這福音……」（伯前四 6），但這節經文並非說：向已死的人宣講福音……；而是說末日審判時，已死的人由於曾經（生前）接受過福音的宣講，因而在審判的主前，同樣有別於誹謗過他們的人。

的確，伯前四 6 是一節困難的經文；尤其當它與過去註解的伯前三 19 相連時，更難能與死亡對救恩的決定性互相配合。但經過當代聖經學家的研究，不論伯前三 19 或四 6，都與耶穌下降地獄的信條無關。由於這兩段經文始終尚未普遍地講解，因而繼續與下降地獄的奧蹟糾纏不清，在此費一番功夫去研究也是值得的。

# 第十一章 耶穌的復活

耶穌復活是基督論的中心問題，也是當代聖經學家和神學家討論得最爲激烈的問題之一，這討論甚至觸及最基本的信仰要點，譬如：有人曾經主張耶穌復活只不過意味他的宣講猶存於宗徒宣講之中，這種說法完全真空了復活奧蹟的內容。信仰中的復活奧蹟，表達的是歷史中釘死十字架上的納匝肋人耶穌，天主使他復活，現在他臨在於天上、宇宙和人間。

首先聲明，由於近年來討論耶穌復活的論文多不勝數，礙於筆者的限度，不免會流於掛一漏萬之弊。故現分三段探討：

壹、宗教學中的復活概念；

貳、宗徒宣講中表達復活的方式；

參、復活顯現在四部福音中的不同編輯神學。

## 壹、宗教學中的復活概念

本段主要是使讀者看出福音中的復活概念，固然一方面在言語上有著神話色彩，但另一面也有它的特色，即聖經啓示的一貫內容。下面三部分的討論，能說明這事實。

## 一、宗教史中的復活概念

比較宗教學中討論耶穌復活概念，有一種來自斯干的那維亞及盎格魯薩克森學者的假設。他們認為東方很早就有「神之死亡與復活」的神話流傳。這神話源自埃及，通過迦南、敘利亞，到美索不達米亞，雖然由於流傳過許多地域，描繪的枝節上不免有些許的演變，但基本上是相同的。它繼續流傳，通過希臘進入了羅馬，影響希羅宗教。此外，原始民族中的入門禮也都含有「死亡－復活」的神話，青年人的成年禮通常也在這類禮儀中舉行，由此可見「神之死亡與復活」神話普遍流行於各東方宗教。那麼，基督宗教所說的「死亡與復活」，該不過是同出一源吧？

對於上面的假設，首先我們應承認這類神話流傳的事實。譬如在埃及，流傳著這個神話：Osiris 神死，但每天在其子 Horus 身上復活。在迦南也有巴耳神話，這神話有前期與後期的記錄。在巴耳神話中，巴耳與一地下神 môt 打仗相爭，巴耳死亡。在前期記錄中，未提及巴耳神有復活的事；但在後期記錄中，卻把一年分為兩個時期：一段時期巴耳神在地下，意味著他的死亡；另一段時期他卻又在 Ashera 身上出現，表示他復活。Ashera 是繁殖之神。

承認神話的事實之後，我們要加以分析。首先，根據神話學，這神話的來源是出自人觀察到的兩個經驗：一是星辰的變化，另一是季節的變化。古老的原始民族運用神話來解釋這種變化。神話的時間是超越的神聖時間，支配經驗世界的現象，

「神之死亡與復活」神話實際上解釋星辰和季節的變化，如同神經歷死亡與復活，星辰的變化及季節的更迭相似於死亡及重生。可見，這神話本身不是在解釋人自己的生命，因為經驗中人死不會復生，它只是用來解釋星辰和季節的變化而已。

雖然這神話不是用來解釋人自己的生命經驗，但它的敘述運用擬人法：一方面是將人自己的力量衰退與死亡，投射在神明身上；另一方面，人雖然自己沒有復活經驗，卻擬人地以復活表達神明的重生。但上述神話雖然應用擬人法敘述，其內容事實上並非解釋自己的經驗。埃及神話中，Osiris 死了，又在他的兒子 Horus 身上復活，但是人類死了卻留在陰間，隨著 Osiris 的船後面，從未提及人的復活。由此可以如此解釋：原始民族在禮儀中重演神話，祈望風調雨順、四季順行、農作生長、五穀豐登。因為神話的觀念裡，肯定禮儀使神界和自然界相通，舉行「神之死亡與復活」導致自然界豐盈，包括人的生殖力旺盛，但並無人的死亡與復活之含義。

可見斯干的那維亞和盎格魯薩克森等學者的假設不能成立，因其內容和耶穌的死亡、復活迥然不同。前者是針對宇宙中有關自然界的生、死、生殖力、繁殖力等；聖經針對的是人的生命、死亡和復活。東方實有「神之死亡與復活」神話流傳，這流傳源自埃及，但這神話與聖經中論及死人復活完全無關。

## 二、聖經中的復活概念

由聖經的記錄，首先必須肯定，以色列人認為他們的天主

是非神話性的。以色列人從來沒有用過「死亡與復活」之類的言詞來描繪天主。不可否認地，在迦南居住時的以色列民族有著折衷宗教的現象。譬如：同時朝拜巴耳神與以色列的天主，僑居的以色列人甚至在天主旁放置一配偶。但這些因素在以色列的信仰中，從來不是正統的，而且常是先知抨擊的對象。另一方面，也當承認聖經中曾運用神話性的語言來描寫天主。這是身處東方文化的以色列民族所不可避免的（見：詠七四 12~15，十八 8~16）。但是，雖然運用神話性言語來描繪天主，天主本身不是在神話中的神道，祂超越一切，在祂沒有「死亡與復活」，四季和星辰也完全在祂的能力之內。

其次，以色列的天主是生命與死亡的唯一主宰（見：申卅二 39；撒上一 6）：祂使人死，使人活；使人入幽獄，使人出離；祂給人的生命，不使自己的朋友沉淪幽獄，不使他們腐朽（見：詠十六 10~11）。可見，以色列的天主不是神話性的，祂是生命的絕對主宰，使人重生。

最後，到了猶太主義時期，以色列民已經隱約地體會到復活的啓示，在這時期的聖經中，已表達出「天主使個人復活」的信仰（見：達十二 1~3）。《智慧書》及《瑪加伯書》中亦提及此思想。聖經中對於復活的描寫，是給予「生命」，這和希臘人所謂的進入其他星球是截然不同的兩件事，它意味著一種轉變，成為發光的生命，是永生，不再回到能夠死亡的境界。對復活的描寫，聖經中不可否認地運用一些神話性的方式，它用「醒」、「從墳墓中出現」來表達「復活」。這是不足為奇的，

因為當時以色列人身處東方文化中，自然會運用該地的方式來表達復活的信仰；甚至後來在新約中，對耶穌的復活也用此類型來表達。

以色列的天主觀有別於他們周圍的東方民族，雖然在表達的形式上用著相同的神話性語言和圖像：祂超越宇宙及一切，在祂身上無死亡與復活的輪迴；反之，祂是生命的主宰，祂能使人重生，給人復活的生命。

我們很清楚地看出以色列的復活觀念和東方古代神話中的不同。因為東方古代宗教運用「神之死亡與復活」的神話，來表達自然界中的變化現象；而聖經是論及人的肉身復活，進入永生境界。雖然如此，仍可追問：聖經的內容是否有其來源；是否也受到其他宗教的影響？

對這問題，比較宗教學者提出波斯的祆教，他們認為希伯來人的復活觀念受到祆教影響。在此我們先分析祆教的思想，然後評論比較宗教學者的論調。

祆教中，主張二元論，但在創造前和世末重整後二元消失。創造前是「一」，重整後是「大團圓」，所以沒有二元。二元現象發生在創造和重整的中間，這期間有二元之爭，如善惡的對立。波斯宗教的二元論，為的是解釋與解決宇宙問題：宇宙中怎樣會有善惡？善惡的二元如何解決？於是祆教有了上述的思想。善人與惡人問題包括在宇宙論之中。對於這點，基於祆教的二元論，善人不需要重整，惡人則應接受一段時間的煉苦，然後和善人一般地復活，進入到二元消失的境界，就像在創造

前一般。就是這因素，使比較宗教學者認為聖經的復活觀念受到祆教的影響。

現在我們先比較兩者，指出聖經復活觀念的特色。論到宇宙觀，人的救恩觀和肉身復活觀，不可否認兩者確有相同之處。無論波斯的祆教或是聖經宗教都承認歷史中善惡二元存在的事實。但在重整的結局上有相異之處。祆教二元消失的中心點是在宇宙觀上，附帶地提起人，因為宇宙中有人；但在聖經宗教中，二元對立與衝突之消失在於天主的審判，它的中心是在人。可見兩者的重點大不相同。但即使重點不同，我們還可探討聖經復活觀念的產生，是否真是受到祆教思想的影響。

對這問題，無須深入研究便可以肯定。聖經宗教受到四周宗教影響是不容懷疑的事實，這早已在以色列前期歷史中顯露痕跡。當時對於肉身復活的啓示猶在蘊含狀態，並不清楚，所以他們認為人死後下到冥府，而冥府 sheol 一字來自其他宗教，並非以色列原有的字。鑑此，後來猶太主義受到波斯宗教影響也不足為奇，何況當時猶太人正受波斯人統治。至於影響的程度，下文再作剖析。

在聖經文獻裡，有關死後和來世問題有一發展。發展的機會實在也來自其他宗教。波斯宗教中惡人煉淨，二元消失的宇宙結局，該是一種機會；更好說在這思想的刺激之下，猶太宗教信仰向前邁進一步，因為天主的啓示是藉著文化中發生的種種事件而明朗的。但雖然波斯宗教影響聖經宗教，它的影響仍只是一個機會而已。聖經宗教保持啓示的本色和連貫。死人復



活的信仰產生在猶太人充軍時期，這時不少義人受苦，流血致命，這與猶太傳統的現世賞善罰惡觀念難以融合。基於這存在性的矛盾，《達尼爾先知書》和《瑪加伯書》時代的猶太人不得不問：受苦而捨身致命的義人結局究竟如何？難道公義的天主讓這些一生謹守法律、行善的義人就如此歸於泯滅？天主的啓示就是在這些環境中得以演變，以回答義人結局的問題。

聖神的靈感使猶太信者在反省裡，有了審判、死人復活等觀念出現。於是，天主使個人肉身復活的信仰脫穎而出，但其內容與祆教截然不同：後者的中心不是好人受苦，而是宇宙重整問題，其關心的是宇宙二元的結局，肉身復活對他們只是附帶的問題而已。但對聖經宗教而言，問題的中心是存在性的人，不是抽象的形上學、宇宙論。由此可見，波斯祆教的觀念只是製造了一個機會，使聖經宗教發展它的末世論，其內容完全是在天人盟約的光照下，反省關於人的最後救恩。

今以此信仰的內容和形式為經緯，對本段作個結論。在內容上，肉身復活是觸及救恩史上天人關係的最終點，這啓示在聖經中天主早已逐步預備著，以色列人也在期待著（詠四九 16，七三 23~24，十六 10~11）。在形式上，聖經中通常有兩種表達的方式，一種是存在性的表達，用的詞彙是：永遠的生命、變化、從此世到彼世等（見：智三 1~6；達十二 1~13），意味著一種超越的生命。但還有一種是神話性的表達方式，用的詞彙是：入冥府、陰間、埋下、從冥府走出墳墓等，指的是整個人的過程。聖經不乏此種表達方式，但它容易有客體化和物質化的危險發

生，這早已在猶太主義時期的法利塞人中出現。

神話形式表達肉身復活信仰，易使人誤認為死屍還魂，自冥府返回，歷史上又多了一個人而已。法利塞人陷於此錯誤中，對肉身復活的信仰有著粗糙的觀念，於是才有與撒杜塞黨人爭論的事件發生。耶穌當時的立場一方面肯定了復活的信仰，另一方面也糾正了法利塞人對肉身信仰的粗糙物質概念，清楚地說出肉身復活的屬神性（見：谷十二 24~27）。

### 三、耶穌基督自己思想中的復活概念

新約記載中，耶穌論及死人復活時，他一方面如同舊約猶太人表達的思想一樣，用的是神話性的言語，如「從墳墓中走出」等，但已經有了他的特點。舊約時的死人復活，只限於猶太人（見：達十二 1~3），而耶穌已將之普遍化（見：瑪八 11~12），遍及四方的民族。另一方面，他也用存在性的語言來表達，如「進入永生」，「與天主一起生活」等（見：路廿 34~38）。即使在有精神福音之稱的若望著作裡，耶穌論及死人復活時，兩種表達方式都用，即神話性的（若五 26~29）及存在性的。可見耶穌的復活概念繼承舊約。

耶穌論到他自己的復活嗎？他對猶太宗教中死人復活的概念，是否由於他自己是天主的啓示者、有天主子的意識，而有所改變？舊約啓示進入新約啓示，關於死人復活有什麼轉變？在此我們只願說，這變化更是他自己的復活，這事件將是舊約啓示邁向新約啓示的「跳躍」。猶太人傳統思想裡，復活是末

日發生的事件，而耶穌基督死後三天復活，誠是決定性的變化。

福音中有三次耶穌預言他的苦難和復活。分析馬爾谷的記載，可以發現耶穌三次預言的重點，不是在為自己的復活事件作證，而更是為堅強充滿政治性默西亞主義的宗徒而講的，使他們在苦難中繼續跟隨他（參：本書第五章〈耶穌顯聖容篇〉）。

對於這三段預言，今日批判學者的意見認為：一方面實在有著後代教會的增加因素；但另一方面，也深度表達耶穌對於自己命運的意識。他面對將來，知道自己的死亡不是毫無出路。至於耶穌當時是否以復活表明他的出路，容後再論；但死人復活的內容，在他的生命中定有演變。

接著，可以問：耶穌對復活的表達是否有其舊約根據：它可能是依撒意亞的上主僕人之歌（見：依五二 13～五三 12）。但這段章節中並無復活的思想；復活的語言更是來自達尼爾先知（見：達十二 1~3）和《聖詠》（見：詠十六）。

## 貳、宗徒宣講中表達復活的方式

新約論及耶穌復活的材料，注意力通常為復活顯現的記錄所吸引。但原始的材料其實是在宗徒的宣講中，即福音形成之前的階段裡。我們擬以四步驟研討這些原始材料。

## 一、辨別古老復活信辭的方法

今日批判原則指出，藉著新約中出現的多種特殊字句，可能辨出初期教會用來表達復活信仰的古老信辭。大致如下：

第一種：當經文中有「……傳授給你們……」，「……宣告……」，「……信……」這類字句時，下文往往連接一段古老信辭，如「……我當日把我所領受而又傳授給你們的……」（格前十五 3~5）。《羅馬書》也有這類字句（羅十 9）。這種用語是標準的記號，意謂下文是古老教會的信辭。

第二種：在一整段經文裡，若是經過上下文的比較和文字分析後，發現有一段非常不協調地插入其中，插入的一段可能是古老的信辭。這情形在《弟茂德前書》裡能找到，弟前三 16 那一節，明眼人一看就知道是插入的。事實上，這段經文確實是古老的宣信詞句。

第三種：在一段經文中發現有些詞句和該文作者慣用的辭彙及語氣不同，而且又是與上下文不連貫的詞句，在這情況下便能找到一些古老的傳統資料。例如《格林多前書》中，保祿原是用希臘文寫的信件，但突然插入了阿拉美語的宣信（見：格前十六 22）；在《斐理伯書》中也有類似的文字發生（見：斐二 6~11）。

第四種：有一些經文，我們發現在新約中經常出現，它們之間只有些許的差異。這類經文可能源自「一源」，只是應用時起了一些變異（見：得前一 10；迦一 1；格前六 14；格後四 14）。這「一源」定是甚古。

第五種：通常在無韻的文字中，發現突然插入一段有韻的詩歌，十之八九它來自前人（見：哥一 15~20；弟前三 16）。

第六種：有些經文是運用分詞（participial）和關係詞（relative）來連接下一句話，這句話可能本來是教會生活中的宣信辭（見：得前四 14）。

藉著上述方法，研究新約的學者把表達耶穌復活的古老信辭從新約中挑掘出來。

## 二、表達復活信仰的第一種方式：宣信

基督復活古老的信仰表達，大體而論有兩種：第一種方式是「宣信」（kerygmatic），信者用來宣揚信仰；第二種方式是「讚頌」（doxology），用來歌頌、讚美耶穌的復活。我們分別研究這兩種方式，為能肯定復活信仰淵源甚古；這對復活的信證也相當有力。

首先是關於宣信方式，它有兩點值得注意。其一，宣信基督復活的内容有兩類：一類只提到復活；但最普遍的是另一類，把基督的死亡與復活連在一起。其二，在復活事件上，天主父常是主詞，即天主父是復活事件的來源；但也有一些經文中以耶穌基督為主詞，是耶穌基督自己復活起來的。通常認為前者更為古老。下面我們舉兩個例子說明宣信方式及其來源：一是《格林多前書》，一是《得撒洛尼前書》。

### 第一個例子是來自《格林多前書》

經過批判，可以肯定格前十五 3~5 是對耶穌復活非常古老

的信辭。它的內容是：耶穌基督死了→按照經上記載爲了人罪而死的→被埋葬了→他又按照經上記載第三日復活→他顯現給刻法，以後顯現給那十二位。這段經文在批判家的眼光中，排列得相當整齊，還押著韻，況且保祿自己也聲明來自傳授，所以一定是古老的宣信方式。

論及這段經文的古老性，應先說明《格林多前書》寫成的時間。保祿在格林多城傳道是在 50~51 年間，這封書信的寫成可能是在 55~56 年間，當時該城已有一個信友的團體。信中保祿自稱這段經文是來自傳授的，其來源按推測有兩種可能：其一可能是在保祿剛皈依的時期，得自巴勒斯坦教會的傳授，大約是在 35 年左右。若是在這時候，那離耶穌復活不過才幾年的工夫。第二個可能，是他在安提約基亞的希臘化教會時，約於 40~42 年間，這也離耶穌復活的時間不遠。由此可見這段經文的古老性。它毫無辯論的色彩，只是敘述信仰的最基本內容，這是當時大家公認、所接納的宣信方式。由於在格林多教會中有諾思派的異端，保祿運用了這段經文來宣明死人復活的信仰。

這段經文是以時間的「前一後」方式，宣述信仰內容。它的特色是以「死亡—復活」來表達對基督復活的信仰。這方式所要表達的內容包含兩層：第一層是在歷史的平面上，敘述耶穌死亡—埋葬—復活—顯現；雖然如此，其中已有神學言語。第二層是觸及天主救恩計畫的內容：罪已經被寬赦。

第一個例子已爲我們指出《格林多前書》裡這段「宣信」的古老性，以及其「前一後」的方式，即「死亡—復活」的方

式。它宣信的內容不只是歷史平面上發生的事，且更深一層地提出事件蘊含的天主計畫。

### 第二個例子取自《得撒洛尼前書》

它有兩段顯得相當古老的表達復活信仰的經文。首先我們討論得前四 14 這一段，保祿清楚地用「相信」一詞：「因為我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主……」，相當清楚地這是一段宣信辭。它的來源比《格林多前書》中的更早，表達時用的也是「前一後」的格式，是以「死亡－復活」的二分法來宣信。

根據聖經學者的研究，若以時間而論，這種「前一後」表達方式並不是最古老的。最古老的表達方式是只提出耶穌的復活，這在《得撒洛尼前書》和《羅馬書》中都可以找到（見：得前 1：10；羅 1：9）。我們在此只提出《得撒洛尼前書》中的一段來討論，原文是：「...就是祂使之從死者中復活...」（得前 1：10）。主張這段表達基督復活信仰經文來源更古老的理由有二：其一，是因為表達的詞句並無「第三天」、「按經上記載」、「因我們的罪」諸如此類的神學言語和註解，這能說是來源更古老的跡象之一。其二是基於這段經文的主詞是天主自己，清楚地表達天主使耶穌復活。

根據聖經學家的研究，復活信仰最古老的說法，是天主使耶穌復活起來。後期方才慢慢開始用耶穌基督作主詞，但還是在被動的形態下運用的，表達的方式是說：耶穌基督被天主復活起來了。最後才說耶穌基督自己復活起來，就像在《若望福

音》中描繪的一般（見：若二 19）。《得撒洛尼前書》第一章的表達，清楚地是以天主為主詞，它的原始古老性是無可懷疑的。

表達復活奧蹟的古老經文中，主詞的更替使我們窺見初期教會信仰演變的痕跡。起初，教會繼承猶太人的一神信仰，所以主詞是天主，是天主使基督復活。慢慢地，教會在聖神的光照下，愈來愈認識天主父與耶穌基督的關係，於是在信仰表達上就說耶穌自己復活。

### 這種表達方式的來源：

這裡我們先討論這種「死亡－復活」的「前－後」表達方式來自何人、何處。最後我們提出這表達方式的優劣。

這方式的來源，有人主張可能是宗徒自己，因為耶穌死亡之後，他們經驗復活基督的顯現。這是非常特殊的經驗。宗徒急切尋找一種方式，以人的言語來表達。於是他們運用了這「前－後」表達方式宣講「耶穌死了，但復活了」。

這看法確有其可取之處，因為宗徒實在經驗耶穌顯現，也需要一套言語來表達。不過，從另一方面而言，這套言語應當早就存在，否則他們怎會運用它來表達呢？因此，聖經學者不假定它出自宗徒的創造；若如此，那它究竟出自何處？

有人主張它來自耶穌自己。這看法引起不少爭論。的確，《瑪竇福音》記載耶穌生前對宗徒們好像說過他自己要復活等一類的话（見：瑪廿七 63-64），但聖經學者發現這記載相當可疑。根據聖經中好些跡象，耶穌生前好似並未講過。譬如：婦女回來向宗徒報告墳上發生的事，尤其天使有關復活的話，但宗徒



對這一切顯得意料不到，而且表現出驚訝萬分的態度。甚至伯多祿看見空墓好像並不明白（參：路廿四 12；若廿 9）。若是耶穌生前和他們講過復活一類的話，這怎能發生：何況根據路加的記載，耶穌再三的說明之下，宗徒們對這一切方才恍然大悟（路廿四 36-42、44-49）。這樣看來，耶穌生前不可能說過有關自己復活的話，否則宗徒的反應太不可解釋了。

不過，即使《瑪竇福音》此段記載的真實性可疑，但那些學者認為耶穌至少對自己受難的三次預言裡提到復活。他們認為耶穌論及自己的未來，對自己的死亡懷有希望，當時應用「死亡－復活」的言語來預言。對這看法，另有聖經批判學者認為同樣有困難。不錯，耶穌生前對自己死亡的出路懷有信心，他的目的是為堅固宗徒，使他們跟隨他，但不致如此清楚地以「死亡－復活」的話來肯定，否則上面的困難同樣難以解釋。如果沒有足夠理由能肯定「死亡－復活」的表達方式來自耶穌自己，那麼究竟這一套言語來自哪裡？

新約中第一種表達復活信仰的方式中，最早是「天主自死者中，使他復活」，它的來源應是舊約已有的神話言語。所謂「死者」，即舊約思想中的「冥府」（sheol），來自古代近東神話。整體說來，第一種表達方式，舊約末期早因受到「神之死亡與復活」神話之影響，應用在義人末日復活信仰中。宗徒在信仰經驗裡，發現納匝肋人耶穌雖然死去，卻藉著顯現與他們之間產生生命溝通的來往。於是應用舊約已有的神話言語，表達自己的信仰內容，此即「死亡－復活」方式。雖然表達方式

源自古代近東神話，但已被舊約的天主觀淨化，現在又具新的內容。

另一點也該注意。由於希臘文化裡「靈魂－肉身」對立的二元論，以致擬人化表達「神之死亡與復活」神話時，復活給人「屍體還魂」的印象。但為聖經宗教，基本上人是整體，肉身是其出現於世界的具體化；靈魂是其進入神界與天主交往的中心。「死亡－復活」不是「屍體還魂」，而是整體的新生命。

總之，宗徒表達基督復活信仰時，所運用的「死亡－復活」方式，來自舊約對死人復活的一種表達方式。除此之外，聖經裡還有存在性的表達方式。

在討論第二種表達方式之前，先對第一種表達方式加以批判。第一種表達方式的特點在於歷史過程。天主在耶穌身上表達的奧蹟，有其時間前後：「死亡－埋葬－復活－升天」，這種表達方式有其優點，它把發生的奧蹟具體提出，不致把「死亡－復活」的基督當做一種妖靈鬼怪。但它的缺點也就在此，歷史化的表達方式，如此地具體，以致缺乏奧蹟的宇宙幅度，以及基督和整個人類的關係。由此觀之，運用歷史的「前一後」表達方式，雖不使奧蹟顯得太過飄渺，但也無法明顯地襯托出復活基督超越時空的一面。

### 三、表達復活信仰的第二種表達方式：讚頌

上述第一種方式的缺點，在於無法表達復活基督與宇宙、與整個人類的關係；這缺點在第二種表達方式中得以彌補，這

是一種垂直性的「下一上」表達方式。

### 舉例說明第二種方式：

我們也用兩段經文來說明第二種表達方式，首先是取自《斐理伯書》中的一段，其次是在《致弟茂德前書》中的一段。

在斐二 6~11 這一段中，聖經神學家發現一個困難。首先，大家公認這段經文在教會早期生活中已經流行，後來方才被保祿採用在致斐理伯人的書信中。困難並不在此，而是在於它的來源，究竟它來自阿拉美語的教會，還是希臘化的教會？富烈（R. Fuller）主張來自希臘化的教會，表達耶穌基督的三種境界：先存（斐二 6）、人間生活（斐二 7~8），以及他被高舉（斐二 9~11）。但對雷神父（X. Léon-Dufour）來說，他並不否定這段經文含有希臘化教會的因素，但他認為這段經文主要是以「下一上」的方式表達復活信仰，即「貶抑（斐二 6~8）和高舉（斐二 9~11）」。

這種對立的表達方法是新約中常用的，譬如：「奴—王」，「亞當—耶穌」，「十字架—光榮」，「地下一天上」。在《斐理伯書》中以此「貶抑—高舉」動態地表達基督生命的兩種境界之過程。它並不否定基督的復活，只是不用這詞來表達而已。它以「下一上」、「貶抑—高舉」的方式表達復活耶穌進入光榮、統治和王權。所以，保祿在《斐理伯書》中表達的還是復活信仰內容；只是這裡以另一方式替代前面的「死亡—復活」方式。

第二段經文是在《弟茂德前書》中（見：弟前三 16）。這裡有一段流行在當時教會中的讚美詩，被插入在經文裡，它表達

的方式是：「出現於肉身—被接於光榮」；若是描寫得完整詳細些，可說：「地下出現於肉身—天上被接於光榮」。這也是一種「地—天上」的表達方式。聖經中的宇宙是三層：天—地—地下；地下即是冥府。若以這宇宙觀去了解經文，那也是「貶抑（死在冥府中）—高舉」的表達方式。新約也論及耶穌下降冥府（見：弗四 7~10；羅十 5~8）；那麼，這同樣是用「下—上」的方式，動態地表達復活奧蹟。

### 這種表達方式的來源：

「下—上」的表達方式不只在宗徒宣講中，在福音裡也有類似的方式（見：若廿 17；路廿四 26）。至於它的來源，最易歸之宗徒的實際經驗，即宗徒曾經有過一種「下—上」的顯現經驗。新約中耶穌升天記載，確實使人認為宗徒經驗到耶穌升天，這是一種「下—上」的切身經驗（見：宗 1·9~11）。但困難在於：耶穌升天顯現本身是學者辯論的問題。雷神父認為，耶穌升天記錄只是一種「神視」文學類型的創造而已，宗徒實際並無這次顯現的經驗（參：本書第十二章〈耶穌的升天〉）。因此雷神父認為，就像第一種方式中，宗徒以「死亡—復活」表達信仰，但這不等於說宗徒看到耶穌從死亡中復活起來；同樣，在此宗徒以「下—上」的方式表達他們的復活信仰，這也不等於說宗徒看到耶穌自下升上。

那麼第二種表達方式究竟來自何處？自人的常態而論，好的在上，壞的在下；神聖的在上，俗世的在下。舊約基於這種感受，表示人無能向上，只有天主自上降下，才使人向上（參：

創十一 5；出十九 11~13；申卅 12）。也基於此，舊約通常以「人到冥府去」，表示「死人居於地下」。不過舊約對於死亡，尤其善人的死亡，卻也說「被提去」（參：創五 24；德四四 16）。尤其阿拉美語中，SLQ 這字根可以說是「死亡」，也可以說是「提去」。連希臘文中也用 *analēpsis*「提去」來指死亡。無論如何，舊約也用「高揚」、「舉揚」這類的字描繪義人的死亡。所以基於賞善罰惡的觀念，猶太人認為義人被天主所「舉揚」，自「下」向「上」（參：撒上二 7~8；詠七五 7~8）。這實在已是新約表達復活信仰的第二種方式的來源。宗徒於是應用「貶抑—高舉」、「地下一天上」方式，表達復活奧蹟。

第二種表達方式也有優劣。它的優點在於存在性地表達復活奧蹟，使人體驗復活的生命與以前的生命並不完全相同。不錯，是同一人，但也有中斷性，因為已提升到天主永恆生命中。它以「下—上」的方式表達復活基督的主權和統治。這種表達方式的缺點，就是使人誤以為「下—上」不是同一存在；即所謂歷史中的耶穌並非信仰中的基督。

總之，宗徒時代對於復活信仰是用兩種不同方式表達的，表達的是顯現經驗中他們所信仰的復活基督。一種來自「前一後」的表達方式；另一種來自「下—上」的表達方式。其實這兩種表達方式是相輔相成的。兩種並用，正顯出我們信仰中天主的特色。祂是超越的，也是內在的。前者在「下—上」的表達方式中表露無遺；後者在「前一後」的表達方式裡襯托出來。

## 四、兩種方式的比較

首先我們略為比較兩種不同的表達方式，之後我們指出其相同點，最後作一簡短的結論。

### 綜合比較

綜合前文，兩種表達方式各具特色。一種是直線性的，是歷史的「前—後」表達方式；另一種是垂直性的，是超越的「下—上」表達方式。這兩種表達方式各有優劣：前者是以基督「死亡—復活」諸如此類的言語來作說明，好似發生在這一世界中的事，因此一次又一次的顯現；後者則是耶穌基督回到天上，不再來，也不再顯現，直到世末。

其次，新約中這兩種形式的運用也有變化。起初《宗徒大事錄》中這兩種形式尚有相混的情形（見：宗二 22~36），但慢慢地「前—後」表達的方式佔了優勢。「下—上」的表達方式出現的次數漸少，而且多半是在讚美詩中表達的。什麼原因使「前—後」的方式逐漸普通化？對這現象，雷神父認為難以立下斷語。學者認為，宗徒對復活信仰，實在產生過於強烈的經驗。應用「前—後」，即「死亡—復活」方式時，他們的信仰尚屬初生；應用「下—上」方式時，他們的信仰已趨成熟。至於宗徒宣講時期多用前者表達的原因，可能是由於信證的需要，爲了把復活事件說得更加真實。

### 兩者的相同點：

不論哪一種表達方式，都與希臘字 *Ôphthé*，中文譯爲「顯

現」相連（見：格前十五 3~5；弟前三 16）。此詞本身是被動詞「被看見」，描繪「被別人看見」。運用在宗教上，它表達天主顯現使自己讓別人看見祂的現實（見：創十二 7；出三 2）。雖然顯現是真實經驗，卻不一定是感覺性的「被看見」。首先，在聖經裡這詞不只用在耶穌基督，也用在天主身上，而天主本身在希伯來人思想裡，是不能被人以眼睛看見的。為此，用在復活基督身上，也不能即刻肯定為感覺性的「看見」。而且，第二種方式的表達中，「顯現」也對天使：「發顯於天使」（弟前三 16）；若然，更不能說是感覺性的「被看見」了。所以，雖然耶穌基督的肉身復活，但不能結論「顯現」是感覺性的被看見。

不過，也不能當它是空洞無物。換句話說：耶穌基督顯現「使他自己被人看見」具有積極內容，它意謂使人與他產生整體性的關係，因為「使.....看見」這詞本身蘊含基督的主動性，是他在人前，使人與他發生存在性來往，產生整體的經驗。這經驗不一定是感覺性的，但卻是整體的、存在性的。

這種經驗新約以多種語言來表達：顯明（宗一 3），顯現（若廿一 14），迎上（瑪廿八 9），上前（瑪廿八 18），耶穌站在其中（若廿 19），和耶穌一起進食（宗一 4），看見、見了（瑪廿八 17）.....。在一切有關的章節中，都能看出對耶穌的整體經驗。他站在主動地位，是他自動來到人中和他們建立關係。為此，當「顯現」結束，人們往往接受使命，是來自基督的主動遣發。

雖然顯現時，耶穌主動，但也不否定經驗者自身也有相對的主動性；但這是由於耶穌顯現之故，顯現激發經驗者的主動

回應。新約曾經用「我見了」（若廿 18）一類的詞句來表示經驗者的主動性（見：格前九 1）。但切勿將這類的言語絕對化：顯現時，宗徒對復活基督的經驗是如此豐富及深刻，他既是超越又是內在的。在聖經記載中，甚至用了貌似矛盾的辭彙來描繪這經驗的內容，如「啓示」、「認識」、「為復活經驗所吸引住」……等：這意味主動與被動、基督與門徒的融合為一。總之，不論「前一後」的歷史方式，或「下—上」的超越方式，都該含有顯現激發的核心經驗，雖然表達方式上各有特色。

### 參、復活顯現在四部福音中的不同編輯神學

福音對耶穌基督顯現的記錄並不算多，其中大略可分為兩類：一種是私人性的，一種是公開性的。對私人的顯現，按聖經記載共有三次，都是在耶路撒冷聖京：顯現給婦女們（瑪廿八 9~10）、給兩個去厄瑪烏的門徒（路廿四 13~31）、給瑪利亞（若廿 11~18）。但通常聖經中對私人的顯現，並不把它當作一種作證性的資料：真正有作證性的，都是在宗徒的團體裡，就是所謂公開的顯現。公開的顯現是教會性的，其對象是宗徒，因為宗徒是後來在教會中作證耶穌基督復活的團體。聖經記載共有五次。公開顯現按地區分，在加里肋亞有兩次（若廿一 1~23；瑪廿八 16~20），在耶路撒冷有三次（若廿 19~23；若廿 24~29；路廿四 36~51）。

以下對於公開顯現的資料，我們分兩部分研究。



## 一、顯現總論

### (一) 復活與顯現

復活是天主的能力使死亡的納匝肋耶穌——他的整體，即所謂的靈魂與肉身——「入於永生」（達十二2）。新約中最原始的說法是天主父復活耶穌，較後起的是耶穌自己復活，或天主聖神復活了耶穌。

其次，復活是在死亡前後的時間範疇中，表達天主摧毀了死亡，使耶穌入於永生。新約中也應用上下的空間範疇來表達耶穌入於永生，那便是「天主極其舉揚他」（斐二9）。

但不論復活或舉揚，皆是天主的行為；而這行為的終點是超越時間與空間的永生、超越人的感官經驗，因此人無法把它直接肯定。其實，四部福音從未記載耶穌是怎樣復活或被舉的：所以，耶穌復活是信仰的對象，由天主自己啓示。在此也可順便提及耶穌復活後的身體。消極而論，入於永生該是超越時空，異於一般可由感官來接觸的身體，因此不能應用屬於「有形」之字彙來說明。保祿雖仍對復活的身體解釋得相當長（格前十五35~44），但令人也難以捉摸，最後他說是「屬神的身體」。這已經是個神學名詞，意即「得救」、「完整」的身體，人不能想像出它正確的「形像」來。

至於顯現，該是入於永生的復活基督，使自己出現於時空中與宗徒及弟子交通。這誠是極不平常的現象。顯現時的耶穌，按照四部福音的描述，一方面該與生前的他，並不完全一樣，否則有些聖經章節實在難以理解。譬如：「耶穌向他們說：『你

們來吃早飯罷！』門徒中沒有人敢問他：『你是誰？』因為知道是主」（若廿一12）：「耶穌向他們說：『你們為什麼恐懼？為什麼心裡起了疑惑？你們看看我的手、我的腳，分明是我自己……』」（路廿四38）。但另一方面，復活的基督透過顯現，足以使看見的人，意識到與生前的耶穌是同一個人，雖然「恐懼」、「疑惑」仍不能免。

由以上所說，我們能見出《若望福音》中的一句話的意義：「因為你看見了我，纔相信嗎？那些沒有看見而相信的，纔是有福的」（若廿29）。顯現是看得見的，復活的基督或基督的復活是信仰的對象，是由基督啓示而為人相信的。顯現可說是一個標誌，指示被釘死的耶穌已經復活。但沒有看見顯現的人，也能相信耶穌復活。這樣說來，顯現又有什麼重要性呢？對此的答覆必須具體，否則容易走向兩種極端，或者誇大，或者藐視，看來都不正確。

猶太民族早已信仰天主在末日要復活所有亡者（參：達十二2~3），問題是耶穌死後「三日」隨即復活。上面說過，復活是天主的行動，必須由祂自己啓示，人才能在信仰中予以肯定。於是問題便成為天主怎樣適當地向宗徒啓示，使他們相信死後「三日」的耶穌已經復活了。

在以色列民族的歷史中，天主的啓示常是藉由歷史中發生的事件，以及先知對於事件的訴說；而先知往往先由神視，或來自神聖的默感而宣告天主的啓示。在這背景上，新約記載天主是藉著顯現和埋葬耶穌的空墓向宗徒啓示了他的死後復活。

事實上，為那些目睹耶穌釘死十字架上、死後埋葬在墳墓中的宗徒，若非透過顯現的經驗，以及空墓的事實，他們將很難清楚表達出耶穌死後「三日」復活的啓示真理。因此，自這方面而論，顯現作為復活的標誌是非常適合，甚至有其必要。而宗徒也因此稱為復活的見證人，這不是說他們看見了復活；而是看見顯現，相信耶穌復活，然後被基督遣派為復活信仰作證。教會世代傳下的有關基督復活的信仰，是來自他們的。

但顯現只為宗徒和認識耶穌生前的人適當，為後代的教會非但不需要，而且也無用。為什麼呢？根據上面的顯現描寫，對耶穌生前並不熟悉的人，怎能藉此認出是他顯現出來了呢？所以伯多祿說：「第三天，天主使他復活了，叫他顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人，就是給我們這些在他從死者中復活後，與他同食共飲的人」（宗十·40）。在此必須附註一筆，本文所說的顯現與教會後代所說的聖母顯現，或耶穌聖心顯現不同，對此教會也另有一套處理的標準<sup>1</sup>。

雖然如此，新約時代的教會中，仍舊產生一種過度強調看重顯現的傾向，如同《若望福音》中的多默一般：「我除非看見他手上的釘孔，用我的指頭，探入他的肋膀，我絕不信」（若廿·25）。因此在所有福音中，對於看見顯現的記載都極謹慎，不與信仰復活相混，甚至暗示看見顯現並不一定相信復活，而且也有未見顯現便相信復活的特殊例子。這是我們下節將分別

---

<sup>1</sup> 參：拙著，《聖母的顯現，聖母年：向聖母獻上一瓣心香》（台南：聞道，1988），39~45頁。

指出的。

## (二) 四部福音中記載的顯現

針對顯現問題，這裡分別自每部福音的資料來加以檢討。

### 1. 《馬爾谷福音》

《馬爾谷福音》的原文，根據幾乎所有聖經學者的肯定，該是結束在現今的谷十六 8，因此根本沒有記載任何顯現。至於谷十六 9~20 乃由後來一位受到默感的讀者加上的，他把若望與路加兩部福音中的三則顯現記錄在內。令人注意的是，聽到顯現報導的人都不相信，甚至後來受到耶穌責斥。但我們該問：究竟馬爾谷自己為什麼沒有記載顯現？因為他絕對不可能不知道顯現的事實。

《馬爾谷福音》是一部富有「初傳」意味的著作，宣告基督苦難與復活的喜訊，催動讀者悔改與相信。為了達到這個目的，為作者而論，顯現的記載只是令人分散注意力，甚至誤將看見顯現與相信復活混為一談；更差的是導致有些人想入非非，盼望看見耶穌顯現。結果，馬爾谷索性不寫顯現，這可由下文見出。

### 2. 《瑪竇福音》

《瑪竇福音》關於復活，並不強調顯現，而更是著重耶穌自己曾經預言過復活（參：瑪廿七 63，廿八 6）。一次顯現給婦女（瑪廿八 9~10），按照猶太人對女性的態度，並無極大重要意義。至於在加里肋亞顯現給十一門徒時（瑪廿八 16~17），竟然「有人

還心中疑惑」，可見「相信」與「看見」之別。其實，瑪竇要告訴讀者：復活的基督同教會「天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 26）。

### 3. 《路加福音》

路加特別重視「經書」：默西亞死後復活的預言包含在「經書」內（路廿四 44）；只是需要耶穌的解釋與開啓明悟（路廿四 27、45），門徒始相信復活。至於顯現本身，似乎並不有助信仰。兩個門徒一路與顯現的基督同行，始終沒有發現什麼。只有當耶穌「拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」時，「他們的眼睛開了，這纔認出耶穌來」（廿四 30~31），但顯現的耶穌卻不見了。聖經學家認為，這樣記載顯現，一方面不將它過度重視，另一方面給後代的信者表示，復活的基督臨在於聖體聖事內。

至於另一次顯現給宗徒的描寫，更表示它直接的效果極差，因為他們只是驚訝（路廿四 36~40）。

### 4. 《若望福音》

《若望福音》比三部對觀福音記載更多的顯現，而且每次顯現都能引領人「看見纔相信」。瑪達肋納看見後（若廿 1~17）說：「我見了主」（若廿 18）。十位門徒看見後（若廿 19~23）說：「我們看見了主」（若廿 25）。多默看見時（若廿 24~29）即說：「我主！我天主！」（若廿 28）湖邊七位門徒看見後（若廿一 1~14），「知道是主」（若廿一 12）。「主」是信仰的對象，因此所說的「看見」或「知道」是出於信仰，與「看見纔相信」之「看見」

意義不同。

但另一方面，《若望福音》仍不特別標榜「看見」，反而說：「沒有看見而相信的，纔是有福」。當然我們也不必接著便說看見而相信是無福的。不過《若望福音》另曾指出耶穌所愛的那一個門徒進入墳墓，一看見（耶穌頭上的那塊汗巾，不與殮布放在一起，而另在一處捲著）就相信了（若廿 8）。他沒有看見顯現，卻已相信復活。另一次，當顯現的耶穌站在岸上，大概由於早晨，和二百肘（92公尺）的距離，其他門徒認不出來時，只有他卻說「是主」，肯定了復活的主之臨在。無論如何，這表示門徒之相信復活，看見顯現並非是必需的；或者福音願意以耶穌所愛的門徒證實「沒有看見而相信，纔是有福的」。

### 小 結

經過上面有關四部福音中顯現資料的簡單檢討，對於顯現，我們還是回到上節已有的看法：既不藐視，也不誇大。顯現，不論在若望或對觀福音中，確是標誌，為看見者或遲或早，指出復活的基督而相信他。即使對觀福音表示門徒面對顯現有些驚惶與疑惑也無妨，終究他們信仰了復活。為此，我們不贊成今天有些神學家，如史勒貝克斯（E. Schillebeeckx, 1914~2009）之流，對於福音所載的顯現之真實性不加重視，甚至以為門徒的復活信仰來自對耶穌被釘而生的懺悔。相反的，我們認為事實上是那些見過顯現的復活見證人，成了初期教會的基石。

但另一方面，必須如同福音中所注意的，分辨看見顯現與信仰復活的不同，如果不慎有所混淆，極易導致將復活的基督

與復活的信仰，落入想像與怪亂的描寫，而失去信仰經驗應有的精神性。事實上，教會在第二世紀便出現偽福音書，如《伯多祿福音》，的確光怪陸離地形容耶穌復活。其次，尚須注意福音記載的顯現之特殊意義，以及聖教會正在建立時代的復活見證人之關係。至於教會建立後，信仰世世綿延下去，就不再需要顯現，這在《宗徒大事錄》中已可清楚見出。猶達斯慘死後，需要一位補上，作為復活的見證人，而雅各伯宗徒殉道後（宗十二 1），卻不必再選一位補足十二宗徒之數，因為教會已經建立。教會已建立起來，不再需要看見顯現。

## 二、不同的編輯神學

### （一）先於福音編輯者的材料

先於福音編輯者的材料，其實都已在福音作者的手頭上，一般分為兩種不同模型，在今日對復活問題的研究上，這兩種模型已有專門名詞：一為耶路撒冷型，一為加里肋亞型；這兩種模型在結構與神學上有所不同。加里肋亞型以記載在瑪竇中（瑪廿八 18~26）的為代表，耶路撒冷型是以路加與若望為代表（若廿 19~28；路廿四 36~53）。這兩型在福音編輯前早已存在。這裡我們先分別介紹兩種模型，最後要將它們作一比較。

#### 1. 耶路撒冷型的復活顯現（路廿四 36~49；若廿 19~28）

耶路撒冷型有其基本結構，可分為三段：

- ◇ 第一段**耶穌突然出現**：這表達復活顯現中耶穌基督的主

動性；是他先出現，站在他們之中（若廿 19；路廿 36）。

- ◇ 第二段**認出耶穌來**：復活的耶穌需要被辨認出來；兩位聖史雖以不同的情況來描寫，表達的都是同一形式的辨認過程：先是疑惑→耶穌的說明→認出→快樂（若廿 24~28；路廿四 38~40）。
- ◇ 第三段**使命**：在認出耶穌後，往往有新的派遣、新的使命（若廿 21~23；路廿四 46~49）。

若是取消若望和路加記載中的次要部分，這三段的脈絡會更形清晰。

**神學因素**：從上述的結構中，我們可分析出這一型的神學因素，它和復活的信仰與信證都有關連。

首先，我們看出耶穌的顯現字 *ôphthé* 常是主動，是他主動地出現在宗徒前面。雖然復活的奧蹟常是我們信仰的對象，但是對宗徒來說，信仰是透過顯現的經驗，而不是顯現的經驗來自信仰。宗徒經驗到顯現，於是相信。表示這奧蹟的內容不是來自人的捏造，而是宗徒存在性的經驗。

其次，在認出復活的基督就是納匝肋人耶穌的過程裡，有的記載雖然顯出開始時會把他錯認，如：旅客（路廿四 13~29）、園丁（若廿 15）等，但最終還是認出對象本身。可是認出過程表現出一個特點，即自由的因素，表示信仰在於個人。為此，復活能被懷疑；事實上，宗徒開始時的確懷疑過。經過一段辨認過程後方才認出，並且自由地相信（見：路廿四 37~41；若廿 25~29）。

在敘述「認出」的資料中應當分清兩點：一是「認出」本



身，一是敘述「認出」的編輯材料。無可否認，敘述認出過程裡有編輯的材料，如宗徒的摸和吃……等（路廿四 39~42），這類過程，為的是表達救恩真實的來臨，以及回到納匝肋人耶穌身上，因為顯現經驗中的人就是納匝肋人耶穌。

結構的第三段是一個派遣，一個使命。雖然一般我們都說繼續耶穌基督的使命，但嚴格來說，這實是一個新的使命，因為是在新的境界中給的。故此，在耶路撒冷型中有一個秩序。這秩序：是「現在」，由於經驗顯現：是「過去」，由於意識到復活的基督就是歷史中的耶穌：是「將來」，由於人領受使命。這是耶路撒冷型的結構：顯現→認出→使命。它的秩序是：回到「過去」，在「現在」中，望著「將來」。

最後，我們願意探討耶路撒冷型是在初期教會那種生活實況中編輯出來的。因為原始教會是最簡單的方式表達耶穌復活的信仰，譬如：「天主使耶穌基督從死者中復活了」，「耶穌基督按經上記載的，死了一埋葬了一復活了」等簡潔的方式。首先，禮儀需要的生活實況清楚地能在耶路撒冷型中看出。這由其禮儀字彙可以肯定。譬如「第一天早晨」（若廿 19）中，「第一天」是一禮儀術語，指的是「主的日子」。而且，耶路撒冷型中常在「用餐」的情況裡敘述顯現，這反映分餅禮儀。

其次，也有信證需要。教會宣講復活奧蹟，願意聽眾相信，接受奧蹟，於是不少材料反映出為了信證而編製，如：摸、吃魚等具體行為，使人領會其真實性。但必須分辨清楚，認出過程雖有信證的編輯，但認出本身是原始材料所肯定的。

最後，尚有教理需要。在這模型的材料裡出現聖事的痕跡：懺悔聖事、聖洗聖事、聖體聖事，以及初傳宣講等，目的是在講解教友生活。於是耶路撒冷教會因著上述生活實況，把簡潔的原始材料編成這種顯現模型。

## 2. 加里肋亞型的復活顯現（瑪廿八 16-20）

一如耶路撒冷型，加里肋亞型的結構亦分為三段：第一段耶穌顯現的主動性；第二段認出；第三段使命。但有所不同：

首先，在描述耶穌顯現的主動性上，加里肋亞型有其特色。它並不似耶路撒冷型以耶穌的「突然出現」來襯托出這種主動性，以致每次顯現耶穌都以平安禮來啓幕。加里肋亞型是以「到耶穌指定的山上去」來指出主動性。這給門徒心理上有所準備。因此當耶穌顯現時，他們即刻朝拜他。

表面觀之，加里肋亞型好似也有「認出」階段，因為門徒懷疑，耶穌責備他們不信。這「認出」的方式與耶路撒冷型的描繪很不相同。在耶路撒冷型裡，耶穌運用一個過程使不信的宗徒確定認出他來。加里肋亞型中卻不是如此，只記載耶穌的責備，並未描繪門徒由不信的懷疑，經過一個過程始有認出的喜樂。因此聖經神學家雷神父主張：懷疑與責備原來不屬加里肋亞型的材料，而是瑪竇聖史知道顯現事件一定會有「不信」、「疑惑」，所以在編輯時加入的。那麼，加里肋亞型原先其實只有「顯現的主動性」和「使命」兩段。

再者，加里肋亞型如此強調使命，以致顯現本身好似只是為了隆重的使命。這可算它的特色。自神學而論，加里肋亞型

的顯現和舊約中天主的顯現相近（見：出三 6：耶一 8）；舊約中，顯現通常也是爲了給予使命。但在舊約記載中，無論梅瑟或耶肋米亞面對顯現，都有不安和猶疑。這可能由於舊約中的顯現是向個人；而在新約中，是針對團體。加里肋亞型中，顯現的耶穌，已被描繪得像舊約中的雅威（見：達七 13~14：詠二〇1）；其顯現暗示耶穌在大司祭前的話已經實現（瑪廿六 64）。

加里肋亞型中，顯現的耶穌是永遠的現在，他對宗徒們說：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 20）。很明顯地，永遠已經進入現在。可見，加里肋亞型與耶路撒冷型真是截然不同的兩型，它與舊約中描繪雅威顯現的類型相似。

加里肋亞型形成的生活實況，是教理需要，也就是初步神學。通常論到天主和歷史的關係，往往強調天主進入歷史的一面。但事實上，不論思想或神學上，舊約裡對此關係有兩種不同的觀點：一是天主進入歷史，他隨著人類的歷史前走，是在「過去—現在—將來」次序中前進，是在「前—後」的方式中同行。這是我們通常所熟悉的。但舊約中也有一種是天主超越歷史的關係。天主和歷史不只有關係，而且這關係是如此地深，深過歷史。於是他對歷史而言，常是「今天」。他是如此地在深處統治著歷史的「過去—現在—未來」，因此常是「今天」。

上述這兩種型態——天主進入歷史、天主超越歷史——在舊約的兩種文學體裁中出現：一是先知文學，因爲先知常是站在現時，基於過去的救恩史，預言未來，這反映「過去—現在—未來」。另一是默示錄文學，它常提及「歷史末端」一類的言

語，但「末端」不只指歷史終點，更是深刻意味它超越歷史、統治歷史；它表達天主的深度，是常在「今天」的天主。不可否認，先知文學裡也有默示錄的文學體裁，但基本上還是在表達「過去—現在—未來」的天主；而默示錄文學中所表達的天主，是如此深地臨在於歷史，以致常是「今天」的天主。

在敘述復活奧蹟的兩種類型中，反映的就是天主與歷史的這兩種不同的關係。在耶路撒冷型中，復活基督身上的天主與歷史發生的是「前—後」的關係；在加里肋亞型中，復活基督身上表達的是進到我們歷史深處的天主，一個在耶穌基督身上超越歷史的無限天主。所以《瑪竇福音》中沒有耶穌升天的記載是相當合理的；升天通常給人離別的印象，而他卻常臨在於歷史中。同樣的理由，也沒有聖神降臨。

### 3. 比較兩種模型

從上述分析中，可看出新約中復活奧蹟先於聖史編輯材料的兩型，這兩型不同地表達對復活基督的神學，上文已有所著墨，這裡只是綜合性地再加以敘述：

這兩型的表達基本上有相同點：它表達的是耶穌基督存在性的轉變，是他事業的完成；同時也表達出教會時期，是連接在光榮的納匝肋人耶穌身上的新時代。

但這兩型也有不同點：進入宗徒時代的初期教會，形成了表達復活奧蹟的兩種體裁：一是宣信，另一是讚頌。宣信方式表達復活的納匝肋人耶穌的歷史過程；讚頌方式表達的是光榮復活的「主」，超越的「主」。

## (二) 不同的編輯神學

這部分藉著對經文的批判和分析，分別介紹每位福音作者在描述復活顯現時的編輯神學。

### 1. 《馬爾谷福音》十六 1~20

#### (1) 原文與後來加上的編輯

《馬爾谷福音》論及復活顯現的經文，按聖經批判學者的意見，是只限於十六 1~8。因為迄今許多富有權威性的珍貴手抄本，都是在第 8 節結束；其他是後來加上的，它的真實性 (authenticity) 有問題。但應當注意分辨，通常說一段經文的真實性有問題，不等於否定它的靈感性；它可以不是來自作者自己，但還是天主的言語。

經過批判和分析，「谷十六 9~20」是與《若望福音》中耶穌對瑪利亞的顯現（若廿 11~18），《路加福音》中對厄瑪烏門徒的顯現（路廿四 13~31），以及《瑪竇福音》中顯現給十一個宗徒（瑪廿八 16~20）相同的。不過，也不能立即認為谷十六 9~20 的編輯者抄襲其他福音的資料，可能他應用其他傳承，而這傳承也被其他三部福音的作者所採用。

當然，《馬爾谷福音》結束於十六 1~8 也有自身的困難。首先，有的學者認為苦難的記載，在三部對觀福音中相對而論以馬爾谷為最長；但復活的記載卻是如此簡短，與他的苦難記載相差約十五倍，這可能的嗎？其次，馬爾谷曾記載天使遣派婦女去傳報復活喜訊（谷十六 7），若是原文終於十六 8，對這使命毫無交代！其他福音並非如此。也或許，這靜默有它的神學

內蘊？再者，如此匆匆地結束復活記載，一次顯現都未提及，令人不解。因此有人懷疑《格林多前書》中的初傳（格前十五 3~7），原是《馬爾谷福音》的結尾。但聖經學家多數承認上述困難，嘗試探討馬爾谷對顯現靜默的神學。

## (2) 《馬爾谷福音》對於耶穌復活記載的分析

- ◇ 時間：安息日一過（十六—a）
- ◇ 人物：婦女們。有瑪利亞瑪達肋納、雅各伯的母親瑪利亞和撒羅默（十六—b）。這些婦女就是在耶穌死在十字架時，從遠處觀望的那一群（見：十五 40~41）。
- ◇ 事件：婦女們在路上討論墓前石頭的事，原因是由於婦女們要去為耶穌傅油，所以發現移開石頭的困難（十六 3）→發現石頭滾開了（十六 4）→她們進墓，一個少年人向她們宣布喜訊（十六 5~6）→她們「戰慄」、「恐懼」（十六 7）→未傳告給任何人，靜默地走去（十六 8）。

這是馬爾谷敘述的內容，接受喜訊，但是靜默地離去，未給人報告，非常害怕。

這段經文的生活實況是禮儀背景。初期教會也有所謂的朝聖，那些居住在耶路撒冷外的信徒來到聖城，不免朝拜聖墓。這段經文針對空墓而產生，目的是使朝聖者面對空墓，在禮儀的氣氛中，激起復活信仰。

## (3) 馬爾谷的復活記載有其獨特的神學

首先，之所以沒有寫耶穌的顯現，並非因為他不知道，而

是因為他的編輯神學使然。其實經文已暗示耶穌的顯現（谷十六7）。至於馬爾谷的編輯反映一種啓示神學，這裡是復活的啓示。啓示本身常是天主的出現，具體是出現在耶穌基督身上。啓示導致今日宗教學家所說「神聖的經驗」。「神聖的經驗」按奧圖（R. Otto）的解釋，一方面給人恐懼、驚訝之感，但另一方面卻也極具吸引力，使人想接近。馬爾谷的全部福音把「神聖的經驗」表達無遺。他的中心思想是：面對天主的啓示，人是完全沒有能力，也無能以理性去了解。祂出現，人在祂面前恐懼、戰慄：之所以有信仰，完全是天主的吸引魅力，使人爲之著迷。

從《馬爾谷福音》中，看出聖史在耶穌基督身上描繪的神聖氣息。馬爾谷編輯神學特別在耶穌驅魔、行奇蹟等事件上顯示。他常運用專門的字彙，指出群眾的反應，如驚訝、恐懼……等。他在福音中有系統地運用這類文字，如驚愕（一27，二12，五42，六51，十24，32）、驚異（十二17）、驚奇（一22，五20，六6，九15，九32，十26，十一18，十四33，十五5、44）、驚懼（四41，五15、33、36，六20、50，九32，十32，十六8）、嚇呆了（九6），這些字彙有些在思高譯本中是相同的中文，但在原文中是相異的。這是蓄意有系統地間接發揚耶穌的神聖。最終，馬爾谷無非強調天主在耶穌身上的啓示，他以啓示之光吸引人投順與相信，人的另一反應是驚訝與害怕。

#### **(4) 從馬爾谷的編輯神學，分析他對復活奧蹟的啓示神學**

分析馬爾谷的編輯神學，同樣可看出他對復活奧蹟的啓示神學。

首先，婦女們上了墓地，遇見少年宣告耶穌復活並囑咐她們宣揚，但她們卻是「驚愕、懼怕」，然後靜默地走去。這說明復活信仰是啓示的恩典，不能靠天使或聖經上的一句話，甚至耶穌的顯現；信仰完全來自天主的能力，人只能靜默地等待。

其次，若稍微注意一下，可以見出馬爾谷運用的文學技巧，是一種對立的技巧。「光明—黑暗」的對立：安息日一過，晨曦來臨但卻無啓示（十六 1-3）；婦女在光明中討論墳墓（3），但黑暗中天使報告復活；要求傳信，但保持靜默（8）；墳墓裡屍體不在，但復活的基督已經臨在。就是這「一在一缺」的對立中，為馬爾谷而言，天主在復活的基督身上，已啓示了自己。

再者，若把馬爾谷的記載與其他福音作者的記載作一比較，更能顯出它的特色。馬爾谷記載中，耶穌曾促宗徒去加里肋亞（谷十六 7）；而加里肋亞被猶太人視為外邦人的地區，是羅馬人也無法控制的自由地區。這暗示馬爾谷主張顯現不只限於耶路撒冷。傳統上，耶路撒冷視為顯現的中心。馬爾谷暗示復活信仰不只限在這中心，也在加里肋亞，這個自由土地上。

最後，其他聖史以顯現作為信證，給人一個證據；但馬爾谷不然，他強調復活是一個奧蹟，不能以任何方式去說明、去描寫，更不應去想像它。耶穌復活是天主最大的奧蹟，人在啓示之光中相信。復活本身是奧蹟，是奧蹟的極致。

## 2. 《瑪竇福音》廿七 57~廿八 20

瑪竇記載耶穌復活，應該始於廿七章的結尾，因為耶穌遺體置於新墓後（瑪廿七 57-60），司祭長請求派兵守墓，這是復活



事件的前奏。

按照聖經學者的研究，《瑪竇福音》編輯反映新梅瑟神學和反猶太人神學。耶穌是新梅瑟，但猶太人並不接受他。這種拒絕救恩的罪，猶太人應當負責。救恩由於猶太人的拒絕，今日已進入外邦人中。雙層神學思想出現在瑪竇全書中：也在苦難與復活的記載中。

瑪竇對耶穌復活顯現的全部記載，及其編輯神學，可分下列兩段探討。

### (1) 第一段神學（瑪廿七 57~廿八 15）

《瑪竇福音》全書的結構中，可以發現童年記錄、苦難復活記錄互相呼應。兩部分記錄同樣要表達天主的絕對勝利。這絕對性的勝利，在嬰孩耶穌和死亡耶穌身上全然彰顯出來。至於瑪竇的編輯方式，學者們主張是戲劇性的布局。

下面首先分析耶穌童年部分，然後是復活奧蹟。分析之後，讀者很容易看出兩者的對稱性。童年「故事」的戲劇結構裡，有著正反兩面的角色。正的角色方面：主角是天主，配角是瑪利亞、若瑟、賢士、嬰兒；反的角色方面：主角是黑落德，配角是經師、司祭長、兵。至於嬰孩耶穌，是正反相爭之中心。在善與惡的對立中，瑪竇顯出他的編輯神學。童年「故事」分為四幕：每一幕中，善方勝利，惡方失敗。

第一幕：

- ✧ 天主：使異星奇蹟性地出現→賢士來訪→找到嬰孩出生之地→歡喜地去尋找。

- ◇ 黑落德：賢士來訪→召集猶太經師、長老，詢問嬰孩出生地→引起全耶路撒冷的驚慌。

第二幕：

- ◇ 天主：使賢士再見異星→到達白冷→朝拜嬰孩→獻上禮品。
- ◇ 黑落德：打發賢士去→囑咐找到嬰孩出生地，並應回報→心懷惡念。

第三幕：

- ◇ 天主：夢中叫賢士改道返國→若瑟逃亡埃及→聖嬰脫離魔手。
- ◇ 黑落德：未見賢士回報，知道受騙→發怒→下令屠殺嬰兒。

第四幕：

- ◇ 天主：召若瑟帶嬰孩返加里肋亞，在納匝肋定居。
- ◇ 黑落德：崩殂。

上面四幕來自《出谷紀》的靈感：黑落德扮演法郎，嬰孩耶穌是新梅瑟，最後是天主完全的勝利。

耶穌死亡與復活的記載中，也有戲劇性的布局。雙方爭的是死亡的耶穌。也有著正反兩面的角色，正面角色的主角是天主，配角是天使、婦女和宗徒；反面角色的主角是代表全以色列人的司祭長，配角是司祭、經師和兵士。就像童年「故事」中一般，雙方都想爭取耶穌。反面角色想使耶穌徹底地死，正面角色卻想使耶穌復活起來。

第一幕：

- ◇ 司祭長：耶穌死後，請比拉多封墳墓，阻止耶穌的復活（瑪廿七 62~66）。
- ◇ 天主：在婦女們所見的事件裡有奇蹟產生，地震以及天使把阻止耶穌復活的石頭推開（瑪廿八 2~3）。

這兩段在其他福音中都是沒有的，顯出瑪竇的編輯神學。不可否認的，封墓一段受到初傳的影響（參：格前十五 3~5），但其思想與復活相連。這一幕已經多少顯出天主的勝利。

第二幕：

- ◇ 兵士：本是派來守墓，為阻止耶穌的復活，但見到天使卻嚇得打顫，如死人一般（瑪廿八 4）。
- ◇ 婦女：有一種特別的喜樂（瑪廿八 8）

這一段，喜樂與恐懼相對立，於是天主又勝利了。

第三幕：

- ◇ 兵士：報告司祭長發生的事情，因此造謠等等（瑪廿八 11~14）。
- ◇ 婦女：報告使徒們。

這一段，耶穌復活，天主的勝利彰顯在死去的耶穌身上。

在童年事蹟裡，代表猶太人的黑落德、司祭等人，不接受耶穌；代表外邦人的賢士卻在尋找他、朝拜他。在耶穌死亡與復活事蹟裡亦然。代表猶太人的司祭長急切地封殺耶穌；耶穌卻在天主的能力之下勝利，將去加里助亞。加里助亞代表外邦人的自由之地。這也清楚地襯托出了反猶太人的神學。

## (2) 第二段神學（瑪廿八 16-20）

這段也反映耶穌基督是新梅瑟，以及反猶太神學。

《瑪竇福音》相當注意到「山」，全書中幾個重要事件都發生在山上。耶穌受誘是在山上，許給他的是世上的尊榮、富貴、權威（瑪四 1-11）。真福八端在山上，頒布新約之律，天國大憲章，反映舊約中梅瑟在西乃山上頒布的法律，真福之山也暗含新梅瑟神學（瑪五 1）。耶穌的顯容也是在山上（瑪十七 1），在那裡天主稱他為愛子。最後加里肋亞山上的顯現，是前面一切的完成，反映出光榮的人子來。受誘時所拒絕的尊榮與權威，已在他身上實現，因為天上地下的一切權柄都在他手中（瑪廿八 16-19）。他是新梅瑟，是天主的愛子。

加里肋亞山相似西乃山。西乃山上，天主的榮耀，也在梅瑟身上出現，使他面容光耀。也在西乃山上，天主對舊約子民頒布十誡；今日，加里肋亞山新梅瑟受人朝拜，囑咐門徒往訓萬民，成為他的弟子，形成新約子民的團體。若再比較路加和瑪竇的記載，也更能看出瑪竇反猶太人的神學很濃厚。路加未否定耶路撒冷在救恩史上的地位，仍以聖京為中心，由此救恩傳至天涯地角（路廿四 44-49）；但瑪竇卻故意略去耶路撒冷，只提「往訓萬民」的派遣，好似故意使猶太人在救恩史上的地位消除。

最後，瑪竇在結束全書時用的一句話，和童年奧蹟互相呼應。在童年奧蹟中，他以厄瑪奴耳來表達耶穌的身分，表達在耶穌身上，天主與人同在（瑪一 23）；結尾時，則以「我同你們

天天在一起」的許諾為閉幕詞（瑪廿八 20）。可見童年「故事」確與復活奧蹟呼應。

### 3. 《路加福音》廿四章

《路加福音》的復活顯現，都是發生在耶路撒冷，這與他以耶路撒冷為中心的救恩史神學有關。他幾乎故意不記加里肋亞的顯現，以致於他的資料，反而與《若望福音》更為接近。其中，顯現給去厄瑪烏兩位門徒的資料，是路加獨有的，而且寫得非常出色，有些聖經學家稱之為全部福音的珍珠（路廿四 10~35）。我們以介紹這次顯現出發，然後再提出路加的編輯神學。

#### (1) 顯現給去厄瑪烏的兩位弟子

這段文字，路加用盡功力。他在文學上的「前後呼應」方式，「畫龍點睛」地指出他全書的主旨，也是復活記載中的一個主題。所謂「前後呼應」，乃是在這段經文的安排中，一連串相同意義的字彙，分布在經文前後，雙雙互相呼應。至於「畫龍點睛」，即是在雙雙前後呼應之中，突然出現一節有獨無偶的話，而這句話是路加編輯神學的主題。由於這段文學技巧是如此地嚴謹，我們製表如下。讀者稍加注意，定能了解。

〔路廿四 10~35〕

壹	報告	(10~11 節)
貳	伯多祿	(12 節)
參	只見	(12 節)
肆	耶路撒冷	(13 節)
伍	討論	(14 節)
(15 節)	耶穌親自	陸
(16 節)	他們的眼睛	柒
(17 節)	他們就站住	捌
(19 節)	(19~25 節)	有關納匝肋人耶穌
		玖
(拾壹)	(26 節)	↑ (25 節) 信先知 (拾)
		↓ (27 節) 眾先知 (拾)
(27 節)	(27~28 節)	論及他的話 (玖)
(29 節)		耶穌就進去，住下 (捌)
(31 節)		他們的眼睛 (柒)
(31 節)		他卻隱沒 (陸)
		(伍) 彼此說 (32 節)
		(肆) 耶路撒冷 (33 節)
		(參) 顯現 (被見) (34 節)
		(貳) 西滿 (34 節)
		(壹) 述說 (35 節)

上表中，前面壹到拾與後面（壹）到（拾）相呼應。中間只是（拾壹）有獨無偶，這節經文是這樣的：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路廿四 26）這就是路加

的救恩史神學，將耶穌的苦難與復活，歸諸天主的救恩計畫。這思想是如此重要，以致在這廿四章中，他再三提出，要求讀者相信。

在此之前，在婦女上墳的記載中，四部福音都有天使或特殊人物發言，比較對觀福音中的消息（谷十六7；瑪廿八7；路廿四6-7），即可發現路加將瑪竇的「他已經由死者中復活了。看！他在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要看見他」，以及馬爾谷的「他在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要看見他，就如他所告訴你們的」，改為「你們應當記得：他還在加里肋亞時，怎樣告訴過你們，說：人子必須被交付罪人之手，被釘十字架上，並在第三日復活」。這一改變，首先顯出路加的救恩史神學，而且也把加里肋亞的顯現無形中排除。為他，救恩性的顯現只在耶路撒冷。

第三次提出救恩史神學，是在耶穌顯現給宗徒時說的：「經上曾這樣記載：默西亞必須受苦，第三天要從死者中復活：並且必須從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講」（路廿四46-47）。我們毋須再加說明，這話中包括了以耶路撒冷為中心的救恩史神學（參：本書第一章〈耶穌的誕生與童年〉）。

由此亦可明瞭，路加以令人驚訝的寫作方式，標榜基督的苦難與復活在救恩史中的地位。現代人不易發現這顆珍珠，但諳熟古人文學技巧的聖經學家，為我們發掘了出來。

## (2) 聖體與聖經，以及復活基督的臨在

為初期教會的信友，復活顯現似乎成爲一個現實問題，他

們中不乏有人也渴望一睹耶穌真貌於顯現中。《路加福音》與《若望福音》各有自己的答覆。根據路加編輯的記載，似乎顯現並未引導門徒相信復活，倒是在分餅禮與聆聽聖經時，他們肯定基督真已復活。在那段稱為珍珠的經文中，復活的基督一直與兩位門徒同行，他們卻並未發現。結果，「當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才認出耶穌來；但他即由他們眼前隱沒了」（路廿四 30~31）。這裡指說分餅禮是毫無疑問的，所用字句都已顯出禮儀用語。可見路加向初期信徒訓示，聖體聖事中復活基督的臨在：即使沒有顯現，也能經驗到他生活於人間。

其次，兩位門徒又回憶一路耶穌為他們講解聖經時，內心火熱的感受，這也在表示基督臨在於聖道禮儀中。同一信念，路加繼續寫在另一顯現記載中。耶穌顯現給宗徒時，再三肯定自己的身分（路廿四 38~43），「他們卻由於歡喜，還不敢相信，只是驚訝」（路廿四 41）。似乎直到「耶穌遂開啓他們的明悟，叫他們理解經書」（路廿四 45），那時他們才相信。無論如何，這已足夠見出路加的編輯神學。復活的基督臨在於分餅禮儀以及理解經書之時，信者定會有此經驗。至於顯現另有其他的功能，為信仰實在並非必要。

### (3) 復活的見證人

新約中，宗徒的使命是做「復活的見證人」（宗一 22），這是遞補猶達斯的候選人應有的條件。伯多祿初次宣講，代表其他宗徒自稱為「見證人」（宗二 32）。路加不以為其他見過顯現



的人具有「復活的見證人」的使命，這已屬他的宗徒神學。可能爲此，他也不記婦女遇見復活基督的顯現，僅提她們報告空墓（路廿四 1~12）；這與瑪竇的記載已有出入（參：瑪廿八 9~10）。

路加非常重視宗徒作爲「復活的見證人」的身分，尤其是伯多祿的見證。這在兩位門徒自厄瑪烏返回耶路撒冷報告的敘述中可見一斑。事實上，並非他們兩人爲十一門徒及同他們一起的人，作證主真復活，而是伯多祿早先見了顯現。路加特別聲明：宗徒和一起的人彼此談論說：「主真復活了，並顯現給西滿了」（路廿四 34），然後兩位門徒才述說自己的事。

爲此，耶穌顯現給包括宗徒在內的那些人時，清楚表示：「你們就是這些事的見證人」（路廿四 48）。所謂「復活的見證人」，不該誤解爲親眼看見死亡的耶穌復活起來，這是超越眼目的奧蹟；而是復活基督藉著顯現而接觸的宗徒，他們親受耶穌委派爲復活作證。他們的作證使命，基於見過顯現，更因受到委派。看來也是爲了強調「復活的見證人」的可信性，路加增加顯現時特殊鏡頭。「你們爲什麼恐惶？爲什麼心裡起了疑慮？你們看看我的手，我的腳，分明是我自己。你們摸摸我，應該知道：鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我，卻是有的」（路廿四 38-41）。這是路加特有的編輯神學。

#### 4. 《若望福音》廿與廿一兩章

《若望福音》第廿一章，只憑經文已知是後加的，因爲第廿章的結語，清楚表示全書終了。但聖經學家仍舊承認第廿一章不論思想或文字，都延續若望傳統，可能這傳統後期弟子覺

得意猶未盡，加寫一章使全書充分發揮若望團體的信仰。兩章聖經在復活記載中，繼續若望的生命神學、信仰神學與使命神學，可能更加清楚地解釋教會生活中職務與愛的關係。

《若望福音》廿章藉四段與信仰耶穌復活有關的記載，似乎有意以逐段前進的步驟，說明信仰基督的標準（有福）境界。

首先，耶穌叫其門徒看見空墓就相信。究竟這是什麼樣的「信仰」呢？根據上下文看來，尚非聖經中所指的「復活」，可能只是如同拉匝祿那樣的奇蹟性復活。在此，並未具有耶穌復活應當予以的救恩經驗。他們默默地留在沈痛的感覺中。至於瑪利亞瑪達肋納看見耶穌顯現，但她的「信仰」也不標準：她拉住耶穌不放，看他如同生前一樣。

兩次顯現給門徒，都指出復活基督的特質。門戶都關著，耶穌出現他們中間，表示他屬神的存在。復活是耶穌「歸父」，進入天主的永遠。然而，他保留釘孔與肋傷：這是《若望福音》將苦難與復活密切結合的最佳方式。復活的是釘死在十字架上的耶穌，兩者不可分開：苦難沒有復活，並無永遠的意義與價值；復活的若非是成爲血肉、爲大眾作贖價的聖言，將是空無內容的「神體」。

門徒在耶穌顯現時，得到「平安」，而且「喜歡」，這是信仰復活的救恩經驗，因此他們被派宣講福音。至於第二次顯現給門徒與前次的差別，只是在多默口中，宣告復活的基督是主、天主。於是福音說明了標準的信仰。默想者因此在信仰中經驗基督，但他需要教會的宣講，同時復活的基督也藉聖神在

他內作證。

下面四個主題，表達這章與後加的第廿一章的神學思想。

### (1) 生命神學

《若望福音》許多主題之一，無疑是生命。好像一首大樂章的基調，自始至終都時隱時現地奏出：「在起初已有聖言……在他內有生命……凡接受他的……好成爲天主的子女……而是由天主生的」（若一 1、12~13）。在序言中，幾乎自生命角度綜合了全部福音。因此第廿章之終寫說：「這些所記錄的，是爲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 21）。

與耶穌復活互相呼應的拉匝祿復活奇蹟，象徵生命勝過死亡；耶穌已經宣告：「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）。

生命的主題在若廿、廿一中，並不清楚提出，但也可見於「空墓」的特寫，以及向瑪麗德蓮的顯現中。自編輯而論，空墓的記載（若廿 2~10）該是插在瑪麗德蓮的哭墓與看見顯現經文中的（若廿 1、11~18）。

空墓表示死亡的耶穌已經不在，他已復活。路加對此證據相當重視，因此由具有作證身分的伯多祿認定（路廿四 12），若望卻又再加上自己的神學，描述伯多祿與耶穌所愛的那另一個門徒一起爲空墓作證。此一證據對初期教會的權威之大，可想而知。空墓記錄之末，也提出耶穌必須從死者中復活（路廿 9）。

《若望福音》只提瑪麗德蓮上墳，不像是為傳抹屍體，更是猶太風俗的哭墳（參：若十一 31）。對瑪麗德蓮在墓園中哭泣地尋找屍體，以及耶穌猶如園丁顯現，有些聖經學家認為影射伊甸樂園的園丁：復活的基督是人類的新亞當；這與生命主題有所關連。此外，耶穌與瑪麗德蓮之間的一呼一應，又使人想起善牧比喻：「……按著名字呼喚自己的羊……羊聽他的聲音」（若十 3）。因此也能根據這個比喻，聯想生命主題：「我並且為羊捨掉我的性命……我有權捨掉它，我也有權再取回它來」（若十 18）。那麼，復活、生命又在這顯現提出了。

至於耶穌第一次顯現給門徒，向他們噓了一口氣，使他們領受聖神。這不免使人聯想《創世紀》中給亞當鼻孔吹氣、賦予生命的上主。

## (2) 信仰神學

與生命呼應的另一《若望福音》主題，該是「信」、「信仰」。甚至自人之接受天主在聖言內的啓示而論，它更為基本。如同生命神學，同樣可說「信」、「信仰」也是自始至終在全部福音中奏出。

若望對於信仰如此強調，特地在第二次顯現給門徒記載中，把一句非常重要的話放在耶穌口中：「因為你看見了我，才相信嗎？那些沒有看見而相信的，才是有福的」（若廿 29）。有聖經學家認為，第二次顯現該是出自編輯的需要。耶路撒冷型的顯現有三個步驟：主動顯現、疑惑與認定、賦予使命。由於第一次顯現中缺少疑惑與認定，因此編輯者故意用一特寫來

表達它。於是多默懷疑不信「事件」因應寫出，以此對信仰大加強調。

至於「沒有看見而相信」，福音作者便在耶穌所愛的門徒身上暗示出來。他尚未看見顯現，卻已經相信（若廿 8，廿一 7）。這裡順便可以提示一下，若廿 8 這一節經文，顯明是編輯後來插入的，因此讀來有些不順。

### (3) 使命神學

第四福音含有深湛的使命神學（參：若五 36-37，十三 20，十四 25-26，十七 18）；但不像對觀福音中，耶穌公開生活時已經開始派遣門徒出去（參：谷六 7-12；瑪十 1-13；路九 1-6，十 17-20）。不過，四部福音都有復活基督遣派門徒的記載，《馬爾谷福音》也不例外（谷十六 9-20）。

至於後來補上的《若望福音》第廿一章中，從頭到尾特別注意伯多祿，也在他身上補充了幾個重要的神學思想。其中之一，即是門徒的使命。

首先，伯多祿的領導已經出現。是他主動提議捕魚。提庇黎雅海中捕魚奇蹟，引人想起《路加福音》召喚宗徒的事蹟（路五 1-11）。兩者都具「漁人」傳福音使命的意義。由此可見教會實踐使命時，肯定伯多祿的角色，以及其他門徒的合作，但同時也肯定復活基督的同在；而且使命的成果都應歸功於他。據說 153 條大魚象徵萬民整體，因為猶太人以為天主創造的魚總共有 153 種。

最後，也在伯多祿身上，耶穌聲明門徒的使命與十字架奧

蹟分不開(若廿一 18~19)，這也是爲了光榮天主。雖然沒有明言，但天主一定也要光榮門徒，因爲耶穌此時卻對伯多祿說：「跟隨我罷！」(若廿一 9 一直跟隨基督回歸天父，這是愛的使命之根源(若十三 1~3)。

#### (4) 職務與愛的神學

有關伯多祿的首牧職務，在《若望福音》的前廿章著作中，已有蹤跡可尋(參：若一 42，六 18，十三 3~10)。但一般而論，尙難以確定。可能爲此緣故，第廿一章特加補充。捕魚奇蹟與海邊早餐之後，耶穌與伯多祿之間三次問答，每次都以賦予伯多祿牧職結束。雖然不足以肯定後代教會所說的首牧；不過此段記載與新約中其他類似經文(瑪十六 17~19；路廿二 31~32)，足夠爲教會信仰意識開啓發展之道。

其實，聖史更加重視的思想，倒是職務與愛之關係。擔任教會牧職必須有愛：愛耶穌與愛羊群(若廿一 15~17)。這在伯多祿身上，已表示兩者兼有。如果我們要注意與此有關的，大概也是《若望福音》願意表達的神學思想，則是愛的優先性。是否可說：缺乏愛心的職務，不是教會中應有的呢？甚至是相反耶穌賦予職務的原意呢？否則爲什麼三次授職之前，伯多祿必須表示愛心呢？

事實上，《若望福音》以另一方式，間接對此有所答覆。福音有些經文中，似乎以伯多祿象徵職務，而以耶穌所愛的門徒(或另一個門徒)象徵愛，同時刻意表示愛的優先性。這裡一一提出，或許可以感應聖史故意予人的印象。

首先，在晚餐廳中，當門徒猜疑出賣耶穌的人是誰時，伯多祿似乎不敢問，示意「斜依在耶穌懷裡」的愛徒去詢問；而這位門徒得到了耶穌的答覆（若十三 21~27）。其次，在苦難記載中，伯多祿在大司祭前三次否認自己是耶穌的門徒（若十八 15~27）；而耶穌所愛的門徒卻站在十字架旁（若十九 25）。最後，這兩位具有象徵的門徒同去探墓，聖史卻寫說：「伯多祿便和另一個門徒出來，往墳墓那裡去了。兩人一起跑，但那另一個門徒比伯多祿先來到了墳墓那裡……」（若廿 3~4）。這場「賽跑」出於第四福音，能不影射深層的意義嗎？而且「空墓發現」記載中，尚插進了這一句話：「那時，先來到墳墓的那個門徒，也進去了，一看見就相信了」（若廿 8）。象徵愛的那一位有自己的眼睛；伯多祿似乎此時尚無。

但無論如何，在伯多祿身上，最後是職務與愛融合為一。

生命、信仰、使命，以及職務與愛，是第四福音的重要課題，於是在復活記載的編輯神學中，又一一出現，而且還都蒙上一層光明。

## 第十二章 耶穌的升天

新約關於耶穌升天事蹟的記載雖不多，但其中不少資料假定耶穌已升天，同時也相當肯定升天的救恩意義。聖經學家對此意見紛紜，且神學家的反省也各異。本文將分三部分來介紹升天的奧蹟：壹、聖經資料的分類；貳、不同學者的意見；參、升天奧蹟的演變。

### 壹、聖經資料的分類

新約中對於假定耶穌升天、肯定耶穌升天之意，和升天事蹟之記錄，三種資料都有。現分述如下：

#### 一、假定耶穌升天的資料

公函各書中<sup>1</sup>，有十多節經文，提及基督在他的光榮中，經

---

<sup>1</sup> 編者註：聖經學界一般以《雅各伯書》、《伯多祿前書》、《伯多祿後書》、《若望壹書》、《若望貳書》、《若望參書》、《猶達書》七封書信為「公函」（catholic letters），藉以區別保祿書信。「公」（catholic）有「普世性」（universal）之意，顯見其通論性質：寫作對象非為特定教會或個人，而是整個大教會，並



文中沒有很戲劇化地描寫耶穌升天的情節，只是假定它而已（參：伯前三 22）。

《默示錄》描寫耶穌坐在天上寶座，卻沒有說他升天；但另一方面，它卻述說兩位無名先知升了天（默十一 10~22）。

格前十五 4 傳報復活的喜訊，卻沒提升天之事。

至於對觀福音，《馬爾谷福音》十六章中的耶穌升天，僅是《路加福音》升天記錄的摘要。至於《瑪竇福音》，更完全沒有耶穌升天的記述。

甚至《宗徒大事錄》，除了以後需要討論的資料以外，不少有關基督坐在天主右邊的經文，也僅是假定耶穌升天而已。

總之，初期的宣講者，並不感到需要向人訴說自己見到耶穌升天。同樣，宗徒時代教父的著作中，對於有形可見、歷史性的耶穌升天，幾乎完全保持緘默。

## 二、肯定耶穌升天意義的資料

新約中有些經文清楚肯定耶穌升天，但卻不以歷史觀點來看它，因此有關升天的時空、目擊證人等因素，絲毫不提。那些經文只是說出升天的意義。比如：「那下降的，正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位……」（弗四 10）；顯然這節經文直接關心升天的宇宙向度，當然也並不排斥橄欖山上的升天事蹟。新約尚有其他類似的經文（參：羅十 7）。

### 三、記錄升天事蹟的資料

描寫耶穌升天的古代教會資料，除了宗一 3~12 外，其餘都屬偽經，而且非常怪異。偽經《伯多祿福音》中，描述升天的是一個巨大的耶穌由一群巨大的天使抬進天國，並記述耶穌怎樣穿過七層天體。不過，宗一 3~12 的敘述就簡潔多了。

有關耶穌升天的日子，記載也各有不同。《路加福音》給人的印象，是復活與升天在同一日（路廿四 51），但《宗徒大事錄》中兩者顯然分開。《若望福音》則顯示升天似乎也在復活當日，這由耶穌向瑪麗德蓮所說的話中可見出。

教父文學中，有說升天在復活當日，也有說四十天後。總之，新約對於這個奧蹟，既保存復活當日無形無像之升天，也收集有形可見的、在目擊證人前的升天。不同的資料一律都予保留，並且視之為可互相補充。

## 貳、不同學者的意見

有關耶穌升天的新約資料，集合起來也不算少。對此發表意見的學者，可以介紹的有四位。

### 一、自由派的司特勞斯（D. F. Strauss, 1808~1874）

司氏是現代聖經批判學的初期人物，他不重視經文，卻擅長理性解釋。對於耶穌升天的來源，他做出如下的解釋：耶穌

的弟子在十字架事件之後，驚愕緊張，但經過這悲劇衝擊之後，逐漸鎮靜下來，而經驗出耶穌不死的精神，此即復活與升天信仰的核心。但新約的復活與升天資料，他認為是出於信仰核心的「神話化」。

司氏所說的「神話化」，即是將精神不死的核心，講成若有其事的史蹟。他並且認為有三個因素，促成耶穌復活與升天的神話：第一，閃族思想要求精神具有身體；尤其爲了向猶太人證明復活升天，精神更需要身體來襯托。第二，當基督論中的「幻象論」出現時，也需要真實的身體來予以否定。第三，面對希羅宗教的復活之神，弟子需要耶穌死後復活與顯現。但司氏也承認，「神話化」的過程在新約中並不容易見出。至於他本人，只承認新約中耶穌死前向右盜說的一句話之真實性：「我實在告訴你：今天你就要與我一同在樂園裡」（路廿三 43）。

爲此，司氏認為復活與升天原屬同一精神核心。但爲顯出耶穌的凱旋勝利，於是分別劃分爲復活與升天；同時，如同復活有目擊證人，於是升天也有。

司氏的「神話化」理論，最大的困難便是假定耶穌的弟子信仰經驗中的不死精神。這爲猶太人簡直不可思議，因爲他們沒有這類「神秘性」的理念。不同於希臘思想傳統中肉身與精神分開，耶穌的弟子是猶太人，無從想像勝利的基督是不死不滅的靈魂。而且一般而論，「神話化」一位宗教人物，也需一段較長的時期，新約中說他死後四十天升天，這樣的傳承不易與「神話化」的理論配合。事實上，司氏時代的自由派，視《路

加福音》與《宗徒大事錄》為第二世紀的作品；至少他們認為，「四十天」是後代竄加的。無論如何，司氏的理論缺少新約的基礎。而其後的批判家，便不如司氏般忽視經文了。

## 二、本奴瓦神父 (P. Benoit, 1886~1962)

本神父是天主教的著名聖經學家，他對新約有關耶穌升天的資料作了綜合研究之後，提出了獨特的見解。

有關耶穌升天，新約有兩個傳統。在《若望福音》代表的傳統中，復活與升天幾乎是同時的；其理由乃是兩者的意義密切相連。為這傳統，時間並不重要。不過，復活的基督若尚未「升到父那裡」（若廿 17），那他的光榮還沒有圓滿，因此復活與升天必須即刻連結。至於另一傳統，由路加代表<sup>2</sup>，也非不可靠。宗一 3 所說的「四十天」，以及升天的記載（宗一 4~11），如同復活後的顯現，都是古老的資料，不應置之不顧。

那麼，這兩個傳統是否彼此矛盾呢？本神父不以為然，他說二者代表升天奧蹟的兩面。耶穌升天奧蹟的中心思想，是基督進入天父的光榮中，這是信仰的基本內容。但奧蹟尚具有有形的一面，即目擊證人的經驗。因此，這兩個傳統擁有同樣的基本內容；至於有形可見的「升天」該是次要的，甚至也非必

---

<sup>2</sup> 編者註：根據傳承，路加聖史是敘利亞的一位醫生，也是一位藝術家 and 歷史學家，約於主曆 80~90 年間完成其福音書，而《宗徒大事錄》便是路加聖史繼《路加福音》之後的續編。這兩部書合稱《路宗合集》，而其橋樑便是耶穌升天的記述。

須的。耶穌假若省掉這次「道別」的顯現，弟子即使未有這個經驗，他們仍舊會相信升天奧蹟的基本內容，他們有舊約聖經的預言、有耶穌生前的保證、也有五旬節的天主聖神。

總之，為本神父而論，信仰耶穌在橄欖山離別宗徒，與信仰他進入天父的光榮，兩者無法相比。有形可見的離別顯現，確是對進入光榮的凱旋之珍貴印證，或者也是為滿足具有感性的受造物之需要。但無論如何，它無法使人洞察耶穌升天奧蹟的基本內容，因為後者超越任何人間的證據。

為此，新約有關升天奧蹟的資料，更重視的是基督進入光榮的勝利，似乎忽略一些目擊證人的見聞。路加聖史記下這個歷史鏡頭，雖然有其價值，但非奧蹟的圓滿表達。其他新約作者或將升天放在耶穌口中道出（若廿 17，十四 28），或直陳其真諦，或與聖神來臨相連（若十六 5-7），都含有很深的救恩意義。

總之，本神父認為耶穌復活與升天，在意義上密切相接，指出基督死後的進入光榮。那麼四十日顯現時期，耶穌在那裡呢？他該在天父那裡（若廿 17，十四 28）；《瑪竇福音》似乎在說他已掌握天上地下之權，證明他是天上的君王。因此橄欖山上的升天顯現，僅是基督向弟子最後的「道別」，直到末日來臨。

### 三、雷翁杜富神父 (X. Léon-Dufour, 1912~2007)

雷神父也是一位天主教聖經學家。他認為宗一 3~12，並非是耶穌升天顯現事蹟的記錄，而是作者的創造。其文學類型是

「神顯」(Theophany)。在此文學創造中，「神顯」類型的名詞或圖像連連皆是。如：「四十天」所指的並非數字，而是指元型時期；具體而言，宗一 3 表示耶穌死亡復活是救恩的標準或淵源時期。至於「雲彩」(宗一 9)乃是天主的臨在：雲彩飄忽天空，是天主行動的車輛，象徵神聖之顯現。還有「穿白衣的人」，表示來自天主，以及其傳報訊息的神聖可靠。根據這些資料，雷神父視升天顯現記錄是「神顯」類型的寫作創造。

不過，宗一 3~12 仍舊含有宗教或信仰意義。雷神父視這段「神顯」的文學作品，基本上表達的是耶穌復活。原來聖經中對於義人死後的光榮生命，有兩種表達方式：一是前後，一是上下。前後的表達方式，是死亡→埋葬→肉身復活；上下的表達方式，是地下→天上。所以，宗一 3~12 只是耶穌復活的另一種表達方式而已。如此看來，為雷神父而論，耶穌復活與升天便無實質差別了(參：本書第十一章〈耶穌的復活〉)。

#### 四、賈祿神父 (Jean Galot, 1919~2008)

賈神父是位信理神學家。前面兩位聖經學家似乎將復活與升天的意義合併為一。而賈神父則偏向於將兩者分開，在復活奧蹟之外，尋求升天的意義。因此在聖經註解方面，他與兩位聖經學家有所不同，對於復活與升天同日的傳統，他也不接受。

賈神父認為升天奧蹟中，耶穌進入新的境界，此非復活所有的。新的境界可由「坐在天主聖父右邊」來象徵，即他擁有權力。復活是耶穌獲得新的生命；升天是耶穌獲得權力，將新

生命賜給人類。升天奧蹟中，耶穌的中介地位、基督身體之首領，以及宇宙性的功能，都得以建立。最後，他認為教會禮儀將兩個奧蹟分別慶祝，也是值得注意的指南。

## 參、升天奧蹟的演變

也許根據聖經註解，發現升天奧蹟在新約中已有的演變之後，神學家更易了解聖經學家的意見，使雙方得到和諧。

### 一、下降與上升

當降生成人的基督論，在新約時代逐漸明朗化，以及基督的「先存」獲得清楚肯定之時，升天奧蹟也改變了教會最初宣講的觀點。在伯多祿的宣講中，升天是耶穌在世生活（過程）的高峰（參：宗二 22~36，十 36~42）；而且新約後期還將升天與降生對照，視升天為降生成人的天主子回歸父鄉的過程，這在《若望福音》中最為明顯（若十三 1~3；參：六 33，28，41）。

因此，原始的升天顯現記載中，兩個穿白衣的人站在弟子前說：「你們看見他怎樣升了天，他也要怎樣降來」（宗一 11）。這裡並無所說的「再度來臨」（參：格前十五 23；希九 13），且與弗四 10 所說的「下降的，正是上升的……」很不相同。後者使人感到升天奧蹟已趨向自有其功能。

## 二、宇宙性的勝利

升天奧蹟的趨向自立，在保祿著作中的基督凱旋主題上，顯得格外明顯。首先是十字架上的勝利：「……天主……將他釘在十字架上；解除了率領者和掌權者的武器，把他們公然示眾，仗賴十字架帶著他們舉行凱旋的儀式」（哥二 14-15）。繼而是復活帶來的勝利：「但是，基督從死者中實在復活了，……在基督內，眾人都要復活；……再後纔是結局；那時，基督將消滅一切率領者、一切掌權者和大能者……」（格前十五 20-24）。

另外，由於厄弗所教會崇拜天使，忽略基督的首位；保祿遂由詠六八 19 得到靈感，歌唱基督升天的宇宙性勝利：「正如他已將這德能施展在基督身上，使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、享權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上」（弗一 20-21；參：弗四 8-10）。由此可見，雖然升天奧蹟逐漸自主，但並不排除苦難與復活同樣彰顯基督的宇宙君王地位。

## 三、升天與基督大司祭

眾所周知，《希伯來書》標榜基督大司祭空前絕後的卓越性，但卓越性的圓滿是在「他已坐在天上『尊威』的寶座右邊」（希八 1，參：九 11-13）。按照《希伯來書》的思路，升天的基督因此成為旅途教會信賴（希四 14-16）和期待（希十二 2）的對象。

以上的新約資料，可能也是賈神父堅持分清升天與復活的理由。



耶穌的奧蹟 / 張春申 著

——台北：光啓文化，2016.03

面： 公分· ——（輔大神學叢書 125）

ISBN 978-957-546-837-8（平裝）

1. 神學： 2.天主教

242.2

105002053

輔大神學叢書 125

## 耶穌的奧蹟

1991年6月初版：2016年3月全新再版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 張春申

編 輯 者： 輔仁聖博敏神學院輔大神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 甘國棟

光啓文化事業網址：<http://www.keg.org.tw>; Email: [keg@keg.org.tw](mailto:keg@keg.org.tw)

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$280.



張君中 全集之一

Shou-min Chang, S.J.

本書題名為《耶穌的奧蹟》，因為「奧蹟」是天主啟示的真理；而天主啟示的高峰，是耶穌基督，他的言行都是奧蹟。正如聖奧斯定曾說：「除了基督，沒有別的奧蹟」。

教會宣講基督時，必然談到他的生平、言行、事蹟，乃至一切有關他的生活片段。這些傳承，均是為了教會信仰生活的需要。然而，即使是目擊證人，在報導耶穌的生活事蹟時，不免注入了信仰，尤其是在復活信仰的光照下所作的宣講。因此，歷史上的耶穌與信仰中的基督，遂成了近代學者研究不遺餘力的重點。本書在此背景下，採取聖經與神學並重的立場，參考多位當代聖經學者與神學家的著作，來詮釋耶穌的奧蹟。

時下有很多詮釋基督的相關作品，多半是由靈修觀點寫成的；而在當代聖經與神學相關研究不斷的進步中，期許本書持續發揮拋磚引玉的作用，共同助人領悟啟示真理在耶穌身上的落實與彰顯，因而更能在生活中與主共遊。

ISBN978-957-546-837-8 \$280



9 789575 468378 0 0280

光啟書號 107082

定價 280 元

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group