

張春申著

——
輔大神學叢書之三
——

福音新論

——
光啓出版社發行
——



張春申著

輔大神學叢書之三

福音新論

光啓出版社發行

No. 3
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

MODERN CRITICISM ON THE GOSPEL

By A. B. Chang, S. J.

序 言

除了第六篇之外，這八篇文章是我近幾年來陸續發表在神學論集上的；有的是我自己執筆寫成的（第一，第四，第六，第八共四篇）；有的是演講後請人自錄音帶上抄寫下來的（第二，第三，第五共三篇；第六篇發表在中華學術院天主教學術研究所學報第一期。都是張雪珠小姐的工作）；至於第七篇是上課的教材，由簡惠美修女聽後根據我的筆記寫成的。

這八篇文章都在研究福音，前五篇是一般性的介紹現代研究福音的歷史與方法；後三篇便是具體地根據現代方法對於基督奧跡的研究。因為題材集中，所以可以作為一本專集出版，使人對於福音的現代研究，有一個比較整體的看法。

作者並非專家，只是根據專家研究後之成果，作非常初步的介紹。有幾篇篇末註明來源，有幾篇也沒有註明，但是有些讀者一望便知它們的真正作者是誰。

福音新論

張春申著

目錄

序言

一、福音歷史價值的研究	三
二、今日福音批判的問題	一七
三、聖經的靈感與福音批判	三一
四、類型批判簡介	四二
五、福音的歷史批判	六六
六、耶穌受洗與跡的解釋	七八
七、耶穌受誘與跡的解釋	九二
八、耶穌顯聖容與跡的解釋	一一一

福音歷史價值的研究

福音的歷史價值問題雖然很早便已發生，但是真正的爭論可說始於十八世紀；我們這篇論文便是要比較完整地把研究這個問題的歷史作一鳥瞰和簡明的介紹。全文分四個階段：(一)教條主義時代，(二)基督教自由派時代，(三)類型批判時代，(四)今日的趨勢。

(一) 教條主義時代

我們稱這第一個階段為教條主義時代，因為這個時代在面對福音歷史價值的時候，大都不是應用今日所謂的內在批判的方法，而只是根據了自己神學或哲學上的立場來承認或否認福音的歷史價值。譬如：教父們並不感到需要證明福音的歷史性，為他們四部福音是由天主聖神靈感促使而寫成的，因此先天地不可能有任何錯誤或反對歷史的記錄。如果有人起來指出福音含有任何自相矛盾的記載，那麼他們解答的方法也不是根據什麼科學性的分析，而一概是教條主義的神學理由罷了。第二世紀的仇教者羅馬人柴蘇(Celsus)曾經理會到瑪竇和瑪爾谷福音說只有一位天使在復活後出現於空墳前；而路加與若望福音却說有兩位。對於這點福音中的不相調和，奧立振(Origenes)絲毫不感困難地說兩者都是歷史性，因為前兩部福音所報告的是一位天使移動墓石，而後兩部福音所記載的是二位着白衣的天使顯現給婦女們，這種解釋由今人的眼光來看並沒有批判精神，而只是出於奧立振自己對於

福音原有的神學立場。同樣地，聖奧斯定並不是沒有理會到四福音間有互相矛盾之處，但站在他對聖經神學的立場而言，他不能不想出很多我們現在認為不科學的方法來解答。譬如瑪竇福音第八章中記載百夫長親自到葛法翁求耶穌醫治僕人，但是路加福音第七章中却說他打發自己的朋友去的。為解答這件事的歷史問題，聖奧斯定並不應用任何分析而說路加的記載是歷史事實，而瑪竇則是象徵性的說法，因為朋友去也可以算作親自去。

其實，這種教條主義的態度，不只保護福音歷史價值的教父是如此，初期教會的敵人也只以此來攻擊福音的價值。上面所提的柴蘇在公元一八〇年所寫的反對教會的書中，充滿了對於基督的神性與奇跡的嘲笑。然而這並不是因為他真正研究了福音，而只是他的理性主義無法接受任何福音記錄的超自然現象，因此也不可能承認福音的價值。

以上所說的只是古代的教條主義，我們看出了他們處理福音歷史價值的態度。然而真正對此問題做熱烈爭論的時代是始於十八世紀的啓蒙運動。下面我們要介紹幾位主要的人物。

也許第一個可以介紹的是雷瑪陸 (H. S. Reimarus 1694—1768)，他是漢堡東方語言的教授，在生時寫了「理性敬禮者之辯白」，但從來沒有勇氣出版。他死後別人為他發表了一些片段，可以看出他對於福音有着系統性的攻擊。他說耶穌只是一位充滿野心的政治家，他想煽動群眾推翻羅馬人的統治，結果失敗被釘十字架上。後來他的門徒偷去了他的屍體，且揚言他已復活；把他的政治動機改變為宗教性的，因此耶穌成了人類的救主。由此可見福音的記載絲毫沒有歷史價值。繼雷氏之後，有海德堡教授保祿斯 (H. E. G. Paulus 1761—1851) 殊途同歸地否認福音的價值。他應用自然的解釋來剷除福音中任何超自然的因素。福音的記載，往往被他區分為事實的真相和福音作者的想像。事實真相

當然是有的，而想像只是作者的添加，所以沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是基督曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行，至於步行海面，乃是福音作者的想像之產品。不管雷瑪陸或保祿斯，我們認為都是教條主義者，他們之如此批判福音，不是具有任何科學性的根據，相反，這都是出於他們的理性主義的成見，因此先天地不可能接受超自然現象，也不可能接受福音的記錄。

後起的司德勞 (D. F. Strauss 1808—1874) 雖然也剔除福音中的超自然因素，然而他却比保祿斯更為徹底。他認為如果福音具有歷史價值，那麼奇跡不能自耶穌生平中剔除。但是，既然奇跡與歷史是不可能共存的，那麼福音便不可能有歷史價值。司德勞本人應用「神話」來解釋福音。他說福音中的超自然記錄都是神話，都是理想化了的耶穌的表達。在初期教會中開始流傳的是耶穌的史跡，但是漸漸地便在神話的形態中變化、創造、點綴而成福音中的記錄。司德勞並不否認耶穌的歷史性之存在與一些主要事跡，不過凡是帶有奇跡性的，與歷史演進不合的因素他認為都是神話。事實上經過了他的解釋，福音所餘而屬於歷史的只有耶穌的存在與幾次重要事件罷了。至於其他記載都不是屬於歷史上的耶穌，而是初期教會集體創造而成的神話性的基督。為此，歷史上的耶穌和神話中的基督幾乎是兩個完全不同的人物，我們今天認識的幾乎只是神話中的基督而不是歷史中的耶穌。後來在第三個階段中我們要看為什麼類型批判的重要人物步特曼要被人稱為「復活的司德勞」。

反對司德勞的神話解釋的是包爾 (F. E. Baur 1792—1860)，他是新狄平根學派的創始人。對於宗徒時代的教會歷史，他應用了黑格爾的正反合的辯證法。「正論證」是猶太基督教的伯多祿主義，這是狹窄的地區性的教會。「反論證」是希臘基督教的保祿主義，這是世界大同性的教會。在這正反

的辯證中，產生了「合論證」，這是宗教時代的公教會，它由正反兩股勢力折衷而成，也能為二者所接受。但是在這個辯證性的結構中，有不少初期教會的文獻不能完全適合，因此新狄平根學派便不得不大刀闊斧地把那些文獻重新加以與傳統相反的解釋。包爾為更合乎邏輯，便把福音的著作年代都定得相當晚，並且也將任何不合格的文獻視為偽作。他說瑪竇福音的來源是伯多祿主義中的希伯來福音，而路加福音的來源便是保祿主義中的瑪西翁福音；兩部福音都為了遷就對方而有了妥協，然而真正綜合二者的是瑪爾谷福音。由此看來，福音的記錄只是宗徒時代教會的辯證性之過程，所以並非耶穌事跡的歷史。

司德勞應用神話，包爾應用哲學來解釋福音記載的形成。因此歷史上的耶穌漸漸地在他們的教條主義的解釋中消失。事實上再進一步，便要有鮑奧爾（B. Bauer 1809—1882）這樣的人來根本否認耶穌的存在，整個教會成了一部神話。

以上所介紹的人物都是德國的基督教徒，為結束這個教條主義的階段，我們要介紹法國的勒南（J. Renan 1827—1892）。勒南在拉丁的語系地區中相當著名，然而在日爾曼基督教圈子中並不甚受器重。如其他教條主義者，他對於超自然現象，對於奇跡等等，早已先驗地有了理性主義的立場，因此福音不可能有歷史價值，他說：「至於福音中一部份是野史，這是明顯的，因為它們充滿了奇跡與超自然。」有關歷史上的耶穌，勒南認為我們所知極少。他的確是有的，他來自加里肋亞的納匝肋，他宜講過也給門徒留下了極深的印象……其他的則不可知了。

至此，我們可以結束福音歷史價值研究的第一階段。我們可以顯著地看出在這階段中的人物，都沒有開始應用今日的內在批判。他們只是根據了自己在神學或哲學上的立場而對福音的價值承認或否認。

（二）基督教自由派時代

對於福音歷史價值的判斷，基督教自由派時代已經開始受到文學批判的影響，我們將以此為出發點。不論司德勞或包爾，為適合他們神話的或辯證性的解釋，都把福音的著作年代定得相當晚，因為神話之創造以及辯證的過程都需要一段時間才能完成。司德勞以為福音都是第二世紀末期的產品，而包爾認為瑪竇福音是三部對照福音中最早完成的，即在公元一百三十年。路加福音第二，是在公元一百五十年。瑪爾谷福音則在最後成書。這二人對於福音著作年代的訂定與傳統完全不合，而且他們之如此訂定，並非有什麼文學的或者歷史的根據。事實上，這只是他們教條主義的要求而已。

司德勞與包爾有一相同點，他們都接受一個古老的說法，以為瑪爾谷福音是瑪竇及路加福音的撮要，所以是在二者之後成書。可是後來司德勞的弟子魏斯（C. H. Weiss 1801—1866）與另一名叫味克（C. G. Wilke 1786—1854）的聖經學家同時研究對照福音的經文，而得到了同樣的結論：即瑪爾谷福音比瑪竇和路加早出。他們認為有「二大文獻是福音傳統的來源，便是瑪爾谷福音與一部叫做「主的語錄」的集子。這兩部文獻是瑪竇與路加的來源，這裡我們已經有了對照福音問題上的一個理論：二源論。由於這理論的出現，在福音歷史價值研究的歷史上有了兩大後果。第一是新狄平根學派的壽終，因為它不但把福音年代定得太晚，而且三部對照福音成書的次序也不合二源論的研究。一八六三年霍慈曼（H. J. Holtzmann）又翻新了二源論的研究，宣稱傳統上對於福音著作的年代相當可靠，因此二源論的第二個後果乃是回到傳統。

二源論盛行的時代，也正是基督教自由派神學家寫耶穌歷史的時代。在這時代中，瑪爾谷福音因其古老性，而受到普遍的重視，且常常成為註釋家的珍品。而其他幾部福音，因了自由派所持的歷史主義的原則，都受到擯棄。所謂歷史主義是十九世紀的產物，它對於史料取舍的標準有其特殊的主張：歷史應當如同自然科學，譬如物理學與化學一般力求客觀。自然科學的對象都是事物界的不受主觀因素影響的現象，因此其研究也顯得嚴密正確。歷史也應當尋求這樣未受主觀因素影響的中立目證者的報導，一切有了主觀成份或者後出的資料便不應為理想的歷史學家所應用。在這樣的理論下，瑪爾谷福音與路加福音，因為成書在後，而且應用別的資料，所以不為隨從歷史主義的自由派神學家所應用。他們重視的是古老的瑪爾谷福音。

自由派神學家應用了瑪爾谷福音，再加他們隱約中尚保留的前一時代的理性主義，給我們製成了一幅道學家的耶穌肖像，歷史上的耶穌所宣講的是內心的，個人的宗教；他不想創立一個宗教，他不想望有形的團體，他也不自以為有什麼超自然的來源。

其實把瑪爾谷福音視為珍品的作家，在自由派時代中尚是保守的，他們至少還接受一部福音的價值。後來在魏色（J. Weiss 1863—1914）、威爾浩森（J. Wellhausen 1844—1918）的研究之下，發現瑪爾谷福音也不是第一手的資料，它也應用過其他的史料。不過真正給與這部福音的價值以打擊的是萊德（W. Wrede 1859—1906），他說瑪爾谷福音中也充滿了神學，那裡一開始便有了默西亞意識的信仰，為此我們不能根據這部福音來寫耶穌的歷史；至少不能不抱着批判的眼光去應用它。因此在自由派神學家的歷史主義的標準下，福音的歷史價值成了嚴重的問題。

後來，不少批判家由於對瑪爾谷福音失去信任，而集中興趣於「主的語錄」。散見於福音中耶穌

所說的話，正是自由派神學家所需要的。譬如哈納克（A. von Harnack 1851—1930）認為在瑪爾谷路加二部福音中的耶穌的話，都是瑪爾谷宗徒以阿拉美語在公元五十年寫成的。利用了這些資料，哈納克在他著名的「基督教本質」一書中，給了一張耶穌的肖像，他宣講的中心便是天主是人類父親，他具有「天主子」的意識，因此也是默西亞。哈納克把耶穌的奇跡分成五類，然而一類一類地否認它們的歷史價值，總之，凡是超自然的便不能接受，而屬於倫理道德的因素都是歷史性的，這是由派神學家的歷史上的耶穌。

我們在基督教自由派時代中，可以看出一個過渡與妥協的記號。對於福音的作者問題與著作時期，他們應用文學批判而走回傳統的說法。然而對於福音歷史價值的解釋，他們卻沒有放棄教條主義時代，雷瑪陸與保祿斯所有的哲學立場。雖然他們力求不明顯地表示任何哲學原則，但是却無形地站在那些立場上，因此他們對於福音的價值有着相當消極的態度。最後他們創造的一張道學家的耶穌像，因經不起後人的研究而終告失敗，此將引領我們介紹給與自由派神學家嚴重打擊的末世主義。

一八九二年，魏色發表了他的「耶穌對於天國之宣講」。大體上，他說歷史上的耶穌決不是自由派神學家所描寫的一位道學家。耶穌是自己時代的人物，不是十九世紀自由派時代的倫理學家。耶穌有他自己時代的期望，他和當時人一樣等待天主末世的來臨。他們等待那偉大莊嚴的時辰，天主一舉而毀滅世上罪惡的王國，而建立和平，正義與幸福的王國。這是達尼爾先知書中所報告的人子所要領受的天主之國，也是稍後默示錄文學與偽經中所詳加預告的末世。而這個天主之國便是耶穌宣講的中心，但是魏色說耶穌生時不能也不願意建立這個天國，他只是宣講天國的即將來臨，不過當他發現當代的猶太人拒絕他的報導時，他便想自己的死亡會加速天國的來臨，而且也會為自己帶來默西亞的光

榮，他將以人子與默西亞的身份從天降下，審判罪惡的世界，而建立永遠的義人的天國。因了魏色的研究，自由派神學所塑造的這學家便由一位熱誠的宗教家所取代了。

魏色的發現為後來的石維慈 (A. Schweizer 1875—1965) 接受而成為解釋耶穌生平的基本原則。在他身上，末世主義到了高峯，同時不論在保守的英國或在摩登主義風行的法國，都受到了出乎意料的歡迎，而自由派的神學也因此走向下坡。不過末世主義對於福音的歷史價值並沒有什麼積極的估計。事實上，福音中的耶穌雖然宣講天國的來臨，但是同時也堅決地表示願意建立一個持久與可見的團體。如果耶穌像末世主義所想的等待世界的立刻毀滅，那麼不可能尚有意願在地上建立一個團體。這也是末世主義自己所清楚見到的；然而為了末世主義的原則，他們不惜把福音中一切相反的資料剔除，而說那不是來自耶穌本身的資料，而是初期教會的創造。因此末世主義與自由派神學一般，為了繪製一張耶穌像，不惜割裂福音，只承認適合自己需要的資料。結果福音的歷史價值便不完整了。

以上我們介紹了研究福音歷史價值的歷史的第二階段，在進入第三階段之前，我們願意把批判歷史主義的凱樂 (M. Kahler 1835—1912) 介紹一下，因為他的確在思想上是走進第三階段的橋樑。一八九二年，凱樂面對自由派神學作了一次有名的演講。他說我們有兩種處理福音的方法，一種便是歷史主義所提倡的科學性，專門性的批判方法，另外一種便是視福音是信者對於耶穌的作證。按凱樂的意見，第一種方法決不可能引領我們得到一張有宗教意義的肖像，因為耶穌的真正意義不可能為血肉之人所得，不可能從生硬的客體事件所知，而是特殊地啓示給宗徒的。事實上，福音乃是在初期教會之信仰中寫成的，不可當作普通的歷史文件來處理。它們不會適合歷史主義的要求，供給有關耶穌的中立性的客觀資料。因此科學性的歷史方法，以凱樂看來，一定要走進一條沒有出口的絕路，唯一可

取之道乃是在信仰中接受福音中的基督。凱樂先知性的對歷史主義的抗議，當時並沒有為人所重視，直到二十世紀二十年代，人們才開始發現他對福音性質之認識的正確。然而另一問題是：即使福音是教會的作證，但是我們應用科學的方法，是否可能在那裡發掘出耶穌生活中一些重要事跡的真相？這便是以下兩個階段中所要討論的。

(三) 類型批判時代

在第一次世界大戰前後，對於福音歷史價值的問題之研究，大家深感需要更嚴密的方法，為預防無數沒有根據以及粗野的假定的出現，於是開始了類型批判之應用，當柏林的貢該 (H. Gunkel 1862—1932) 應用類型批判方法於創世紀及聖詠之研究，而得到相當的成功時，他的兩名學生底拜利 (M. Dibelius 1883—1947) 和步特曼 (R. Bultmann) 也改良了這個方法，用來研究福音。(有關類型批判，非本文所可詳論，必須專文介紹)

按照類型批判的結論，福音並非一氣呵成且具有單純性的文學作品，而是由許多類型不同的有關耶穌生平的片段故事集合而成。那些片段的故事，原來互相毫無關係，只是在初期教會的團體中，由於不同環境而產生的。初期教會有時為了禮儀的需要，有時為了教理的需要，有時為了護教的需要，有時為了紀律的需要……漸漸地產生了那些有關基督的不同類型的故事，它們便用來為解決當時教會的問題。那麼究竟那些片段是否具有歷史價值而供給我們耶穌生平的资料呢？步特曼在這點上是相當消極的，他認為那些故事都是初期教會的創造，它們告訴我們的只是教會當時的情形，而不是歷史上的耶穌。他在一九二六年說：「我實在認為：有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因

爲初期教會的史料，對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是支離破碎的，往往只是些野史而已。除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有」。在此我們可以看出爲什麼今人要稱他爲「復活的司德勞」了，因爲他們兩人異口同聲地說不能認識歷史上的耶穌。

步特曼的消極態度爲信徒製造了極大的不安，然而他自己却認爲是理所當然的。他強調前面所提的凱樂之對於歷史上的耶穌和信仰中的基督的區分，他認爲歷史方法是世俗的工具，不能供給我們信仰的資料。我們信仰的是宗徒們宣講中的基督。從此歷史和信仰之間有了不可逾越的鴻溝，而福音的歷史價值幾乎蕩然無存。

我們對於類型批判時代，介紹得當然不夠，然而要詳述此一方法，在一篇鳥瞰的論文中是不可能做到的，不過我們至少可以得一結論，就是在此新方法的批判下，步特曼的態度是完全消極的，其實，步特曼在應用此方法時，也具有他個人的哲學立場與聖經註解的特點。而今天下不少聖經學家，同樣應用類型批判的方法，在福音歷史性之研究上，却得到了意想不到的積極效果。我們在下一個階段中要多少見到。

（四）今日的趨勢

今日對於福音的歷史價值，漸漸地在走向積極的方面。步特曼把歷史上的耶穌和信仰中的基督絕對割裂，這已不爲近人所接受。即使大家承認福音是信仰的文件，然而從不同的角度上，仍舊可以指出歷史的價值。我們把這個階段，分成四派來介紹。

第一派我們可以用耶肋米亞（J. Jeremias）做代表。這派仍舊主張應用科學的研究方法，他們認

爲即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果，福音是信仰的文件，然而我們仍舊能夠從這些文件中發掘歷史的面目，因爲今天在研究上，學者有着前人沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批判的啓示，有考古學家發現的谷木蘭的圖畫，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。耶肋米亞對於耶穌所講的譬喻的研究便是一個好例子，他深入耶穌的時代，而把福音中的譬喻的原來面目指出。

站在耶肋米亞一邊的尚有泰勒（V. Taylor），他許多有關福音的研究，證實耶肋米亞的觀點。他說：「近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求。」所以按照這第一派的學者，科學性的研究尚能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

第二派學者對於科學性的歷史研究並不注重，他們的態度比較傾向教條性。他們認爲步特曼可以高呼科學方法不能認識歷史上的耶穌，然而這沒有什麼可怕，因爲福音的記錄仍是我們接觸基督的資料。庫爾門（O. Cullmann）承認福音不是客觀的科學資料，但是他說這並不證明福音的作證是神話。相反的，福音中的記錄都是信仰的表達，它是以歷史來作爲自己的對象，因爲福音宣告納匝肋的耶穌是以色列的基督。接受福音的宣告，便是接受宣告中的事件之真實性。

英國的陶德（C. H. Dodd）非常有系統地研究了初期教會的宣講，他說教會一開始宣講，便把耶穌生平的撮要包括在內，尤其是他的死亡與復活。既然福音基本是佳音，那麼不論初期教會或者我們今天的信者，在接受這佳音時，不能不同時承認那些事跡之可靠性。

所以第二派的聖經學者，並不像前一派之強調科學性的研究。然而他們却強調地說福音中的耶穌應當是真實的，因為教會初傳的真理與能力完全建立在耶穌的真實生命之上。

第三派包括的是數位斯干的納維亞路德派的學者，他們也堅持福音的可靠性。他們認為對於福音歷史價值的研究，從來沒有人提出福音傳授的特殊性質。為這一派的學者，真正解決問題的關鍵在於有系統地研究巴勒斯坦的耶穌和初期教會的口傳方法。如果我們稍微注意拉比教授的方法，便會發現福音的資料不可能受到所謂野史與神話的沾染。耶穌自己按照猶太拉比的方法教授，他的門徒也生活在這種口傳的環境之中。如同其他拉比，耶穌一定教導自己的弟子背誦一定形式的字句，甚至配以一定格式的手勢。這樣他把自己的言語與行為，在口傳的方式下，傳授給門徒。其實福音的內容也清楚地證實了這種口傳的方式。

根據那些斯干的納維亞路德派學者，聖神降臨之後，門徒們在耶路撒冷栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。而我們的福音大體上是出版了耶路撒冷教會、在門徒監督下保存的傳統。瑞典著名的註釋家李森菲（H. Riesenfeld），認為福音雖然含有編輯上的更改，但是大體上保存着在記憶及口誦中流傳而來的有關耶穌的言行。這些傳統最後應當回溯到耶穌自己；可見福音具有歷史價值。

第四派也就是我們最後要介紹的一派，是與步特曼稍有出入的學者；有些是他的學生，我們可舉出克斯曼（E. Käsemann）、傅克斯（E. Fuchs）與美國人魯濱遜（J. Robinson）。他們認為誰若從福音的記錄中發掘耶穌生活的客觀事跡以及他的言論之正確內容，便是犯了一個嚴重的錯誤。這樣處理福音的方法，給人的印象乃是福音是第二手的資料。我們應當知道福音記錄的基本意向不是報告外

在的事件，而是宣告耶穌的意念與音訊。福音作者把那些意念與音訊在耶穌的弟子與仇敵，以及在他的仰慕者與批判者的存在性的反應中表達出來了。今天的讀者可以懷疑耶穌是否事實上把福音作者放在他口中的默西亞名號加在自己身上，但是福音中的一字一句却無可懷疑地反映出耶穌對於四周人的影響。他所做的一切，所講的一切，都是充滿了決定性的意義，好似天主之國已經在他身上露出了曙光。因此今天的一位歷史學家，如果他的心靈對於福音的宗教意義是開放的，那麼他會在耶穌的人品與言行上，發現不可隱沒的特點。這是福音對於耶穌的報導之「歷史價值」。按照這一派的學者，過去對於福音研究之失敗的原因是歷史主義，因為福音的資料不可能歸納在歷史主義所要求的史料的範疇之中。而今天的存在性的或者「位格性」的歷史學，要求與過去的人物有着真實的會晤，更能適合於福音價值的批判。

總之，如同魯濱遜所說，我們今天的人有兩條與耶穌相遇的道路。一是藉着教會的宣講，一是藉着福音。前者接受教會的作證，後者存在性地接觸耶穌的證人所指示的意義。然而兩者都要求我們有一個自決。為第四派學者，所謂福音的「歷史價值」，不是實證性的，而是導致我們了解耶穌的存在意義。

我們把步特曼之後的四派對於福音價值的思想介紹完了，可見由不同的角度，大家的態度都比較積極。然而在方法上仍舊有着對於福音的處理之基本區別：第一派與第三派多少認為自福音的史料中可以應用科學的方法，發掘出歷史上的耶穌之某些重要言行的真相。而第二派與第四派多少認為不需要這類的科學性之工作，因為這將破壞福音的意義。因這兩種不同的方法，今天的信證學也具有兩種不同的態度，可參考本期杜勒斯著，黃素蓮所譯「復活：歷史與宣信」。

結 論

在介紹福音歷史價值研究之歷史的四個階段之後，我們不能不理會到幾乎所有近代學者都是基督教的，這是否由於教會有關聖經研究的限制太多，以致天主教聖經學家缺少創造性的假設？我們希望在梵蒂岡二屆大公會議後，天主教聖經學家，在教會的鼓勵之下，關於福音歷史性也會有一些有價值的見解。

參閱：

Léon-Dufour, *Les Evangiles Synoptiques* (Robert-Feillet, *Introduction à la Bible*, II, pp. 145—162

Ricciotti, *The Life of Christ*, pp. 179—216

Musser, *Leben-Jesu—Forschung*. LTK B. 6, Col. 859—864.

Dulles, *Jesus The Christ: Some Recent Protestant Positions*, *Thought* 1964 pp. 359—379.

今日福音批判的問題

本文是今（一九七三）年初在輔大神學院舉辦的神學研習會中第一篇演講的記錄，主要目的在於指出現代對福音所有批判的原因，希望藉此能够引領參加研習會的學員（和讀者），進入福音研究的氣氛中。本文將分三節介紹：

- （一）古代教會對福音的基本態度
 - （二）十九世紀福音的遭遇以及因此產生的證明福音價值的傳統方法
 - （三）今日對於傳統的批評與福音批判學的需要
- 這三節的內容並不勻稱，主要的材料是在第二、第三節中。

（一）古代教會對福音的基本態度

在這一節裡，我們很簡單地提一提教會在很古老的時代中，對於福音一般的基本態度。

所謂福音的問題，並不是在我們今日才產生的，早在教父與中古時代，人們已在福音裡發現了某些不協調或是自相矛盾的現象，只是那時候的人處理福音問題的態度與今天的人所有的態度大不相同。一般說來，當他們在福音裡發現任何不協調或是自相矛盾的困難時，由於他們對於聖經的信仰，他們是用一種「教條主義」的態度設法加以解釋，使之看起來似乎合乎情理，而缺乏了今天人們所有的真正批判精神。所謂「教條主義」的態度，就是說，他們先決地以某一種神學的或是哲學的原則來解答

福音的問題，而不是按照福音內在的分析和批判求解答。我們可以舉一個例子：在教父時代，聖奧斯定早已發現四部福音有不能互相協調的地方，他甚至寫文章給予合理化的解釋，但是他在解釋中所採取的態度，並不是今天所講的批判態度，而是出於他對福音的神學立場。因為福音是聖經，是天主的話，因此它們彼此之間一定不可能有自相衝突的現象存在。但是，事實上，他也發現了福音中的確有不能互相協調的地方，於是他設法加以調解，憑着對於福音的尊敬想出一些方法給予解釋，以確定福音的真實性。譬如：葛法翁的百夫長求耶穌治好他的僕人這回事，瑪竇福音與路加福音的記錄有些出入，按照瑪竇福音第八章的記載，是百夫長親自去請求耶穌的，但是在路加福音第七章同一件事的記錄下，百夫長並未親自露面，而是差遣朋友替他去請求耶穌。這顯然是福音中不協調現象的一個實例。聖奧斯定給予的解釋是：路加福音的記錄是真實的描寫，瑪竇福音的報導是屬象徵的講法；因為朋友可以代表本人，所以瑪竇可以象徵地說是百夫長親自去請耶穌。

聖奧斯定對於福音問題的處置態度，是教父與中古時代教會處理福音問題的一個典型態度。總而言之，這時代的人由於對福音的尊敬，先決地認為福音不可能有問題，有問題的是人對於福音的認識不夠，因此當在福音裡發現似乎有自相矛盾的地方時，只能給予合理化的解釋。

其實古代這種缺少批判精神的「教條主義」，同樣地也存留在近代一些相反福音的理性主義的作家筆下，因為他們並沒有藉着科學性的批判來討論福音問題，只是根據理性主義的哲學原則，先天認為一切超自然現象均屬不可能，而否認福音記載的一切奇蹟和耶穌的超越性，擠棄福音的歷史價值。

德人雷瑪陸 (H. S. Reimarus 1694—1768) 首先認為，耶穌只是一位充滿野心的政治家，他想煽動群眾推翻羅馬人的統治，結果事敗被釘十字架上，後來他的門徒偷去了他的屍體，揚言他已復

活。這樣由政治的動機一變而成為宗教的，耶穌因此成了人類的救主。雷氏認為，今日基督的教會最初就是如此建立的，四部福音就是在此情況下寫成的。按照他的說法，福音的記載絲毫沒有任何歷史價值。繼雷氏之後，有保祿斯 (H. E. G. Paulus 1761—1851) 應用自然主義的解釋剷除福音中所有超自然的現象。他將福音的記載區分為事實真相和福音作者的想像。事實真相當然是有的，而想像則是作者的筆墨渲染，沒有歷史價值。譬如耶穌步行水面的記錄中，事實真相乃是耶穌曾經在海邊步行，至多在水深一尺之處涉水步行；至於步行海面，乃是福音作者想像的產品。在他的分析下，奇蹟已失去了奇蹟性。但是，我們可以問，他憑福音內在的什麼因素將福音的記載有的指為事實真相，有的歸於作者的想像呢？沒有；只因爲他先決地否認了一切超自然現象的存在。

總之一句，不論是古代保護福音價值的教父，或是十八世紀否定福音價值的理性主義者，他們對於福音的解釋都建立在先天的神學立場或是哲學原則上，而缺乏了對於福音真正的批判精神。大體而論，這是十九世紀以前一般對於福音所有的態度。

(二) 十九世紀福音的遭遇以及因此產生的證明福音價值的傳統方法

對於福音的探討一進入十九世紀，便開始邁向批判精神之途。這時代應用的方法是文學批判以及歷史批判的方法。而在這樣的批判精神下，產生了過去一般神學教科書上所有的傳統證明方法。因此在這節中我們分兩段來討論：(1) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源；(2) 這時代產生的證明福音價值的

傳統方法。

(1) 這時代福音的遭遇以及遭遇的來源

到了十九世紀，西歐興起了一般所謂的自由派基督徒，他們基本上否定耶穌生平中所有的超越因素，不承認他天主子的地位、所行的奇蹟、復活等等事實，而把他描寫成一副道德家的畫像。顯然地，他們的描繪難與福音的記錄配合，因為福音裡明明記載了耶穌所行的奇蹟、他的復活與超越的地位。因此，自由派的基督徒對於四部福音不能不採取一個解釋的立場。而在這時候歐洲也正盛行着所謂歷史批判派或稱歷史主義的歷史研究方法。自由派基督徒就地取材，應用歷史批判派的方法，對福音中耶穌超越的因素一一加以否定。

歷史主義是十九世紀的產物，它對史料取舍的標準有特殊的主張：歷史應當如同自然科學一般力求客觀。歷史批判派所以能盛行於當時的歐洲，是得力於其創始人馮郎克（Ludwig von Ranke 1795—1886）及其他歷史家的提倡。馮郎克認為最理想和標準的歷史，應當是對於過去據實而絲毫未加改變的報導，也就是說應當收到如同今天記錄影片或是錄音機的效果；因此它的史料應是來自目擊證人的材料；而且這位目擊證人對於他所報導的事件不應有所牽涉，這樣他才可以完全中立和客觀地做據實的報告。馮郎克這一主張，也就成了歷史主義者一貫的理想：就是要寫一本合乎標準的歷史著作，應當具備馮郎克所倡言的那些條件。而馮郎克在其著作生涯中的確也完成了一部合乎其理想的歷史傑作，即「十六、十七世紀歐洲史」。因為他在寫這部歷史時，很幸運地從歐洲各國檔案處獲得他所要的資料。因為十六、十七世紀的歐洲各國，已互派使節；這些使節均受過專門的訓練，就是將該國所

發生的事情據實報告給本國。這些使節報導的史料正合乎馮郎克的要求，就是它們是中立的，冷靜的，個人不牽涉在內的報告。馮氏應用這些材料完成了他的歷史大作。由於他的成功，歷史主義者也認為寫歷史的標準當是如此的。

在歷史批判潮流下，自由派基督徒認為可取用他們的方法來批判四部福音，否認一切超越因素的價值。四部福音中首當其衝的是第四部福音，即若望福音。因為按照一般傳統，第四部福音是十二宗徒中耶穌最親愛的弟子所寫的。既然是最親愛的弟子所作的報導，顯然已不合乎歷史批判派要求的標準了；因為對一個最敬慕的人物怎可能還保持中立的態度。事實上，教會傳統自古以來就稱第四部福音為精神的福音。所謂精神的福音，就是說這部福音是經過作者的反省、默想而寫成的。因此，自由派基督徒在歷史主義的標準下，擯棄了第四部福音，認為在這部福音裡根本無法認出歷史中耶穌的真面貌來。

其次是瑪竇福音和路加福音。按照自由派基督徒的分析，認為這兩部福音的作者也無意對我們做據實的報導。事實上，瑪竇福音的確是一部充滿着神學的福音。所謂神學的福音，就是它並不在描述當時事情究竟是怎樣發生的，而是在傳達一個信息，報導一個福音。按照文學的分析，顯示瑪竇福音的作者把耶穌公開傳教生活分別安插於五部份，每一部份都是先記事，後記言。這是一個很有系統的編輯，而我們今天發現，瑪竇福音的這五部份正是針對舊約的梅瑟五書劃分的，意思是說：如同舊約有梅瑟五書，現在我們有新的五書；舊約有梅瑟，現在耶穌是新的梅瑟。此外，在五部份之前又加上耶穌的童年史，其後加上耶穌死亡和復活的報導，一共成七部份。「七」在希伯來的數字上是一個表示圓滿的數字。可見，第一部福音的作者是有其編輯的目的。因此，自由派基督徒認為這部福音並不是

可靠的歷史材料。

至於路加福音，也受到自由派基督徒同樣的批判。傳統一貫指稱路加福音是一部很有次第的福音，但是今天發現，它的次第並不是在時間上或是空間上的次第，而是神學上的次第。路加福音中有一段，就是九章51節至十九章28節，今天稱之為「旅行文件」的一段。依照文學的分析，在這一段中所有時間的前後，空間的位置都沒有真實的意義，因為其中所記載的只不過是路加按照他神學的目的，將耶穌的所言所行編輯進去罷了。因此這一旅程可以稱之為神學的旅程，目的要告訴讀者說：耶穌基督是救恩史中一個重要的中心人物，是人類的救主，他怎樣從加里肋亞往耶路撒冷行去，要到那裡去完成他救恩的大業。換言之，在歷史主義的歷史觀點下，路加福音是無法立足了，也遭受了自由派基督徒的淘汰。

最後剩下馬爾谷。在歷史主義的時代，由於它被認為是最古老的一部福音，一時自由派基督徒視如珍品，認為是唯一有價值的福音。但是，不久聖經學家萊德（W. Wrede 1859—1906）研究後指出，馬爾谷福音也是充滿了神學，不合歷史主義的要求。事實上，馬爾谷福音中有一著名的神學，即所謂默西亞的秘密：就是在這部福音裡，耶穌一方面向人顯露自己的身份，一方面又隱藏自己；宗徒們跟隨他，却又屢次不明瞭他。這部福音不斷在這種張力下進行着，直到耶穌被釘在十字架上，才藉一位百夫長的口揭發出耶穌的真面目：「這人真是天主子！」（谷：十五，39）而且在福音的開始，作者已標出他所要寫的是「天主子耶穌基督的福音」（谷：一，1）。作者要報導的是一個福音，他所要傳達的是他對於耶穌基督是天主子的信仰，顯然他無意如同歷史批判派的史家一樣給耶穌寫歷史。因此，馬爾谷福音在其他三部福音之後，也失去了自由派基督徒的信任。

以上是在歷史批判派盛行，自由派基督徒興起之時，四部福音所有的遭遇。

(2) 這時代產生的證明福音價值的傳統方法

福音問題是最基本的信仰問題，如果不能肯定它們的價值，那麼整個的基督信仰可說是岌岌可危了。因此，面對上面提出的挑戰，一般基督徒與天主教的正統學者，不能不為了保護福音的價值而提出一些證明。就在這時代背景下產生了我們過去神學教科書上所有的傳統證明方法。這傳統的證明方法倒是接受了歷史主義所提出的標準，這是很自然的一個現象，因為在一個對歷史做如此要求的時代中要證明福音有價值，也不能不滿足這時代對歷史所有的要求。

傳統上的證明普通說來可分兩個主要部份：第一：證明福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的；這一點是針對歷史主義所提出的目擊證人之史料的要求而證明的。第二：證明福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的；這是由於歷史主義要求寫歷史的人應該要有中立、據實的報導。如果這兩點：即所謂作者的「知識」與「誠實」確定了，四部福音應該具有歷史批判派要求的標準了。

在傳統證明中，對於第一點特別注重福音的真實性，即四部福音的作者實在是瑪竇宗徒、馬爾谷與路加、若望宗徒。這一證明是很有關係的，因為四部福音的作者若真是這四個人的話，那麼其中有兩人，即瑪竇與若望，是與耶穌三年生活在一起的十二位宗徒中的二人，他們所寫的福音是屬來自目擊證人的史料，就不成問題了。至於馬爾谷，傳統上稱他為伯多祿的弟子，巴比亞斯（Papias, c. 130）稱他為伯多祿的譯員，這樣說來，他所有的材料也是來自一個目擊證人。對於路加，一般認為他是保

祿的親信弟子，而且在卷首他自序說：「我也從起頭仔細訪查了一切」（路：一，3）。總而言之，傳統的證明非常注意地肯定着四部福音的作者就是這四個人，他們都是耶穌生平的目擊證人，至少與目擊證人有密切的關係。

證明了四部福音的作者就是傳統所說的那四個以人後，傳統的證明進到另一問題的肯定，就是福音的四位作者對於他們所記載的絲毫不說謊或歪曲事實。其證明法是引用福音內在的證據及教會傳統上對他們的傳說。內在證據的引證，例如若：廿一、24：「爲這些事作證，且寫下這些事的就是這個門徒，我們知道他的作證是真實的」。但是較重要的是依賴一些所謂外在的證據，就是根據教會內的傳統。教會傳統說，除了若望宗徒之外，其他三部福音的作者都爲耶穌作證而殉道了，而若望宗徒本人也遭受了與殉道者相似的迫害。〔因此傳統的證明說：沒有一個人肯爲一句謊話犧牲自己的生命，也不會有人爲了要給歪曲的事實作證而不惜赴湯蹈火；如果福音的作者竟爲他們所寫的犧牲了自己的生命，顯然地，他們對於他們所記載的是誠實的；就是說，他們是按照當時親眼所見的情況，真實地報導給我們。〕

傳統的證明法，在證明了福音都是目擊證人的報導，而且所報導的都是嚴格的事實之後，結論說：毫無疑問的，福音有它真實的價值。這一證明方法的確相當清楚，所做的結論也是按照很嚴格的推理做出的；而且在推理之後好像喘了一口氣而說：現在可以放心了，四部福音內都是目擊證人據實的報導，可以安心地應用，也不必再進到福音裡去分析某件事或某句話是否可信，可靠。但是，傳統這一證明法，並非無懈可擊，事實上在當時已經有人開始懷疑，著名的紐曼紅衣主教就指出來它有不少的漏洞。而在今日福音的研究下，我們發現傳統的證明雖有可取的地方，但是值得批評的因素也不少。

（三）今日對於傳統方法的批評與福音批判學的需要

在這一節中，我們要提出今天研究福音的人對於傳統證明方法所有的批判。傳統的證明主要分兩點，對於今日的批評我們也分兩點提出。傳統的方法，第一步是證明福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的人，因此我們也先要討論一下，今日福音裡所有的記載是否都是來自目擊證人的材料。

我們由第一部福音開始。從福音的記載，我們知道，耶穌的十二位宗徒中的確有一個叫做瑪竇；而且在公元一一〇年左右，有一位叫巴比亞斯的主教會記載說，有位叫做瑪竇的宗徒用阿拉美文寫了一部「耶穌的語錄」，在當時已有了不少的譯本。但是，我們今天有的瑪竇福音並非阿拉美原文，而是用希臘文寫成的，那麼它一定不是瑪竇宗徒所寫的了。至於巴比亞斯所提的阿拉美文瑪竇福音之間，究竟在今天已經失傳了。因此我們不能不問，現有希臘文瑪竇福音與失傳的阿拉美文瑪竇福音之間，究竟有怎樣的關係？是否前者是後者如同今天天人所認爲的翻譯呢？一般而論，今天的聖經學家不肯做這樣的承認。那麼今天研究福音的學者對於瑪竇福音的史料問題做怎樣的結論呢？我們在此引用一位較取中和態度的聖經學家的講法，即維肯霍斯（Alfred Wikenhauser），他在其「新約導論」裡寫道：現有希臘文的瑪竇福音一定不是阿拉美文瑪竇福音的直譯，至多只能說，希臘文瑪竇福音是應用了阿拉美文瑪竇福音譯本的一個重編，其中有來自馬爾谷福音的材料。這一結論在今天並不算是前進的，而只是一個較中庸的講法。如果這只是一個中和的講法，因此我們可以說，傳統上所肯定的，第一部福音內的都屬目擊證人的材料，這一結論便靠不住了。因爲第一，希臘文瑪竇福音的作者並非瑪竇宗

徒，其次所採用的材料有的來自馬爾谷福音，有的來自其他的材料。因此，對於第一部福音的作者問題，我們只能這樣說：大體而論，在這部福音內有來自目擊證人的材料，這是可靠的；至於那些材料來自目擊證人，那些材料不是來自目擊證人的，以目前福音的分析是很難完全加以斷定。

其次是第四部福音。事實上，今天的學者對於第四部福音的作者問題，意見頗不一致。一般講來，基督教的學者們都不承認這一福音是出於若望宗徒的手筆，認為是厄弗所一位叫若望長老的人所寫的。至於天主教的學者，仍舊堅持第四部福音來自若望宗徒；但是也有許多學者認為：如果說有一位若望宗徒的弟子對他的記憶與反省做了最後的編輯工作，是可以接受的。既然在福音的研究上，對於第四部福音的作者問題各持一詞，或已覺可疑，或認為是經過了回憶和反省而由弟子寫下的，我們也就很難再沿循傳統的講法，認為第四部福音內都是來自目擊證人據實的報導。雖然在第四部福音裏不無目擊證人的史料，但若是一概都指稱為來自目擊證人，則不易確立。

至於路加，他與聖保祿的關係是大家所公認的。但是那種關係並不增加他作為福音作者的身分；因為聖保祿未如同十二位宗徒一樣跟耶穌一起生活三年，而且在耶穌三年公開生活中，可能他連耶穌都沒有看過。路加在他的序言中告訴我們，他曾到處尋訪探聽目擊者來編寫他的福音。但是，我們也僅能承認在他的福音內有來自目擊證人的材料，而不能如傳統上所說，完全都是目擊證人的報導。

論及馬爾谷福音，一般說來，它的原始性和可靠性往往是最受尊重的。但是經泰勒（Taylor）的研究後，發現這部福音內的材料並非完全來自伯多祿。泰勒將馬爾谷福音的記載區分為「伯多祿的」材料與「非伯多祿的」材料，其中三分之一屬「伯多祿的」材料。換句話說，有三分之二不是來自「伯多祿的」材料。假如泰勒這一分析是正確的話，我們對於馬爾谷福音也有如同其他三福

音一樣的結語，就是說這部福音內的確有目擊證人的材料，但是不能一概而論說，都是來自目擊證人據實的報導。

以上是今日對於傳統的第一點證明，即福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的人所有的批評。當然不能消極地指認福音內什麼都不是目擊證人的材料，但是也不能反過來說全部都是來自目擊證人的材料。因此我們說，傳統的第一步證明並非完全沒有價值，而是不完全有價值。

其次有關福音作者的誠實可靠問題。一般說來，今天沒有人會認為他們說謊，因為實在沒有理由可以去疑惑他們的誠實。但是，他們是否誠實是一個問題，他們是否需要和應該將耶穌的言行按照歷史批判派的標準記載，又是另一個問題。這一問題的產生，是由於我們發現：福音的作者生活在他們自己的一個信仰團體裡，他們對耶穌充滿了信心，他們在自己的團體裡寫福音，目的為叫人相信或增加人的信仰，假如他們寫福音的目的是為了信仰，而不是要給耶穌寫一部現代人所想像的小史或是傳記，那麼他們要編寫福音時是否必要按照歷史批判派的要求，如同錄音或錄影一樣將耶穌的一言一行，毫不失誤地都記錄下來呢？誠然無此必要。因為他們報導的是「福音」，就是要在信仰中向人傳達耶穌的信息，因此他們在編寫時能够有所取捨；這並非說他們寫福音時，為了信仰的目的能够假造事實或是對事實不誠實，而是說他們在所報導的事件中已指出了它在耶穌信仰中的一個幅度。今天藉着福音彼此之間的比照，我們將更能看清作者在信仰中做報導時自由處理資料的可能。

四部福音對於同一事件，屢屢有彼此不同的記載。譬如關於耶穌步行海面這件事，瑪竇福音記載風浪平靜後宗徒們便在船上朝拜耶穌說：「你真是天主子」（瑪：十四，33）。然而同樣的一件事在馬爾谷的記載下却不同，宗徒們並未朝拜耶穌，相反地，他們的表現是迷惑和不明白，因為「他們的心還

是遲鈍」(谷：六，52)。宗徒們在同一時候對於同一件事怎麼會有截然不同的兩種表現呢？的確不易協調。不過，這一記載的出入也顯示出，兩部福音的作者無意向我們詳細報導當時事情究竟是怎樣發生，他們只是在他們的信仰團體裡傳達這事件，表達他們的信仰罷了。瑪竇在其福音中很突出的一個特點是：他很注意教會的幅度，在步行海面這一事件上也沒有例外；他在風浪平息後所記載的是教會朝拜耶穌的一個態度，他要讀者看完了他的記錄以後，也同教會一起朝拜耶穌，承認耶穌為天主子。至於馬爾谷不同的記述，正好也揭示出他默西亞秘密的神學，雖然耶穌藉所行的奇蹟已顯露了他的身分，但是宗徒們仍然冥頑不靈，不明瞭耶穌。

另一個叫我們更清楚看出馬爾谷福音內所謂默西亞的秘密神學的，是他對於耶穌被釘十字架的報導。因為對於這件事，他與路加的報導有差別。當耶穌斷氣後，他接着記述有一個羅馬百夫長見了耶穌死的情形，便說：「這人真是天主子」(谷：39)。但是同一個百夫長，在路加的筆下說出的話却不同了，當耶穌死後，這位百夫長只是說：「這人，實在是一個義人」(路：廿三，47)。「天主子」和「義人」的意義差別很大。這又給我們指出，福音的作者無意向我們做歷史主義所要求的歷史報導，他們要做的是將耶穌的言行按照他們的神學觀點傳達給人，以達到他們向人宣信的目的。那位百夫長對於耶穌所說的話，在馬爾谷筆下是對耶穌的宣信；這是出於馬爾谷的編輯手法。他要在他的福音裡一步步引人承認耶穌，直到耶穌被釘十字架後，他的默西亞秘密藉着一位百夫長的口揭曉時，達到了高峯，這時他邀請讀者一起向耶穌宣信，承認耶穌是天主子。

路加在他的福音裡，同樣有其神學的次序。譬如耶穌在納匝肋講道這回事，路加將它寫在耶穌三年傳教生活一開始的時候，可是在其他的對觀福音中却是發生在葛法翁傳教一段時期之後。顯然這是

路加爲了他神學次序上的原故而有了這樣的編排。

總而言之，按照福音內在的分析，我們說，福音的作者實在不撒謊。但是在作者不撒謊之外的另一個問題是，他爲什麼寫福音？如果他寫福音的動機是爲了信仰，那麼他可以把耶穌的所言所行按照需要做某一種信仰上的適應工作。

而且今天大家都知道，福音作者在著書時，一定應用了口傳或筆錄的史料。那麼這些材料是怎樣產生的呢？是將耶穌的言行按照歷史批判派的要求而記錄呢？或者在別的需要中而產生的呢？究竟是什麼需要呢？因此在福音的研究上，除了編輯批判外，又產生了所謂史料的研究；就是自耶穌升天至福音作者寫書之間，大約五、六十年，我們問：有關耶穌的所言所行是怎樣傳授下來的？第一次世界大戰左右，有一些所謂極端的類型批判派(Form Criticism)的學者，甚至曾說，這些史料都不是建立於耶穌的生平之上的，而是初期教民集體的創造；換言之，是教會爲了信仰的目的自己捏造出來的，耶穌本身並未做那些事或說那些話。這當然是一個很極端的講法，但正因為他們的極端，當時正統派的聖經學家也起來反駁說：耶穌的所言所行在福音裡都一字不變地被傳授了下來。然在今天，較取中庸態度的學者都承認，從耶穌升天到福音作者寫書中間有一段長時間，教會由巴肋斯坦到希臘、羅馬地區，從一個文化背景至另外一個文化背景，爲使人能够了解而接受信仰，教會對於耶穌的言行不能不做某種的變通。因此可以說，史料的傳授如同福音成書時一樣，也經過了某種的適應和變通，而非按照歷史批判派的要求記錄的。

經過以上的批評與發問，傳統證明中以爲福音中的材料都按照歷史批判派的要求而記錄耶穌的言行，也成爲問題了。

結 論

如果傳統的證明不能完全應用，福音的價值是否便無法確定了呢？那也不然，只是我們需要另外一套批判方法倒是真的。在今天，要瞭解一部書的價值，不能不知道它的文學類型，也不能不分析它的形成過程。而現代的福音批判便是研究這些問題，只有在這些問題得到了某些結論之後，才能批判福音的價值。可見福音批判的需要了。

至於對於歷史批判派的要求，我們認為，這是研究歷史的一種方法，這方法能有它的價值，可是在研究歷史時常常應當是這樣，方法適應材料，而非材料適應方法。換言之，四部福音的材料按照歷史主義的方法可能無法應用，但這是歷史主義的方法不能適應福音的材料，福音的材料不因方法的不適用就失去了價值。因此我們應當，也能够另找一個適合福音材料的歷史研究方法，來肯定福音的意義和價值。

聖經的靈感與福音批判

在前一篇文章「今日福音批判的問題」之末，我們結論道：要確定福音的價值，必須應用今日的聖經批判方法。但是在論及福音批判之前，我們還可以提出詢問：四部福音是聖經中重要的部份，是天主的言語，我們拿今天一般用來批判文學作品的方法來批判它是否相宜？於是我們又牽涉到了神學上的另一論題，即所謂的聖經靈感（Inspiration）問題。我們都相信聖經是天主的言語，但是這聖經裡的天主言語是用人的文字寫下來的。因此，如果我們要聆聽天主的言語，別無門徑，唯有從這已成文的經典裡去找尋。不過，要在已成文的言語的聖經裡去找天主的言語之前，我們必須先解決一個問題，就是天主的言語是怎樣進到人的言語裡來的？按照教會悠久的信仰，其答覆是：天主聖神以其靈感推動了聖經作者而寫出天主的言語。然而天主聖神的靈感是怎樣地影響了聖經作者呢？這即是聖經的靈感問題。事實上，若非對於天主的靈感怎樣推動了聖經的作者有足够的認識，我們不易達到正確無誤地註解聖經的地步。因為對於靈感的性質之了解，的確影響着人在聖經裡對於天主言語的理解。關於教會這一基本信仰，在神學史上曾有過不同的解釋。本文的目的乃是簡單地把古今一般對於這個信仰的神學解釋作一介紹；然後指出，按照今日了解靈感的方式是否需要應用文學批判的方法去解釋聖經。

進入問題討論之前，我們還得提出有關靈感問題的基本信仰因素。所謂基本的信仰因素，就是對於教會內某一端信仰在做解釋時，所不能或缺的信仰因素；如果在解釋中對於基本的信仰因素有偏差

的現象，則表明並未完全無誤地將教會的信仰表達出來。關於靈感問題的基本信仰因素有三：(一)天主是聖經的真正作者。這是梵一大公會議所欽定的信理，也是教會自古以來所宣講的信仰。(二)人是聖經真正的作者。這一點在梵二啓示憲章三章11節裡講得很清楚；就是說，編寫聖經的人，其實是聖經的作者，而非一個書記或秘書。(三)藉着靈感，天主是聖經的真正作者，人也是真正聖經的作者。這三個因素是我們在解釋靈感問題時，都應當兼顧的。

因着聖神靈感對於書寫聖經的人之影響，天主是聖經真正的作者，人也是聖經真正的作者，因此我們要對天主與人之間這一靈感的關係做一解釋。教會神學上向來常用的一個解釋是：天主是「主因」，人是「工具因」。但是「工具」一詞，在神學用字上，涵義廣泛，除了一般刀、筆……等物質的概念外，在聖事神學中的「倒水」和「唸經」也稱爲「工具」，甚至在過去的基督論上，基督的人性同樣以「工具」並稱。因此，古今神學家對於書寫靈感上人是天主的「工具」有了各種不同的解釋。這些不同的解釋也深深地影響了人對於聖經的註解。我們在下文分三段說明：

(一) 人是機械式的靈感與人是作者式的靈感

(二) 唯理式的靈感與整體式的靈感

(三) 個人式的靈感與團體式的靈感

在三段中我們提出過去與今天相對的不同說法，並引證福音中的例子。

(一) 人是機械式的靈感與人是作者式的靈感

在神學史上，曾有過一個時期，把人在著經過程中的作用當做靜物機械式的解釋。按照今日聖經

靈感學家們的研究，這一概念並非出於聖經的傳統思想，而是來自希臘文化的影響。在希臘文化中，曾認爲某些書是作者受神力的統攝，完全在出神的狀態下寫成的；在寫作過程中，人就像神手中的一架機器，按照神意記錄出神所要寫出的一切罷了。這一思想雖然不源出於聖經的傳統，但被教會內的神學家所吸收，用來解釋聖經作者著經的情形。希臘思想的這一影響，我們甚至可以在舊約以色列的文化裡找到，最顯明的例子就是有關七十賢士譯本譯經的傳說。七十賢士譯本有時稱爲七十二賢士譯本，是翻成希臘文的舊約譯本，它之所以名之爲七十或七十二賢士譯本，就是因爲它有這一神奇的傳說：公元前第三世紀，亞歷山大城爲擴充圖書館，遂從猶太請來了七十（或七十二）位經師，將他們安置於一小島上，每人在一個房間裡，彼此隔離着從事譯經工作。七十天後，他們將舊約從希伯來文譯成希臘文的工作完成了，彼此對照之下，七十個人所翻的竟然一字不差。這一故事實在太離奇了，不過故事中所包含的就是機械性的靈感概念。如果天主的靈感是機械性的話，作者是在出神的狀態下寫書，或則他僅像一個書記，天主在他耳旁句句叮囑的話，不同的人能够毫無差別地寫出同樣的東西來，並不足怪。這一概念到了十八世紀，產生了所謂的基本主義（Fundamentalism），就是按照字面意義，咬文嚼字地來註解聖經。這是在機械式的靈感概念下必然導致的後果。因爲聖經上的每一字、每一句話果然都是天主親口授予的話，我們自然應當如此去了解。

不過，機械式的靈感概念在四部福音及聖經其他諸書中遇到了無法解決的困難，而被今日學者所擯棄。機械式的概念在聖經裡產生的困難，例如：關於耶穌預言伯多祿在鷄叫之前要三次背叛這件事，四部福音都記載了，但我們若是按照基本主義，咬文嚼字地去計算一下伯多祿背叛耶穌的次數，實在不只三次。我們可以從第一部福音的記載開始計算。瑪竇福音記載的三次，第一次是當一個使女

指稱他時，第二次是他遇到另一個使女時，第三次是在一群人前（瑪：廿六，69—74）。但是馬爾谷福音的記述：第一次和第二次的使女是同一個人，第三次同樣是一群人（谷：十四，66—71）。這樣算起來，伯多祿背叛耶穌已經四次了。再看路加福音的敘述，第一次是一個使女，第二次並非使女，而是「另一個人」，第三次是「又有一個人」（路：廿二，56—60），我們姑且將第三次歸於一群人，但是無論如何，第二次不是一個使女。按照若望福音的記錄，第一次的確也是一個使女，第二次是一個人，第三次是大司祭的僕役（若：十八，17、25—27）。我們以最大方的尺度從四部福音平行的記載中推算，伯多祿違背耶穌至少有五次之多，這如何與耶穌對伯多祿三次背叛的預言配合呢？這就是基本主義自打的死結。而且聖經本身也指示出基本主義不能立足。我們可以看聖經作者論自己寫作所說的話。聖路加在他的序言裡很清楚地告訴我們說：「我也從頭仔細訪查了一切，遂立意按着次第給你寫出來」（路：一，3）；顯然他腳踏實地做了探訪的工作，埋頭伏案寫了他的福音，這絕非機械式的靈感所能解釋的。另一個更顯明的例子見於瑪加伯書下二章，作者在其序言裡承認說，他的寫作的確是件艱辛的工作，曾叫他流汗和失眠，並且要求讀者，如果在編輯上發現有不副理想之處，請多見諒。如果天主的靈感是機械式的話，以上的話豈不非常可笑！因為那就像是天主在向我們訴說他寫書的不易，並因成書的不夠理想而向我們表示歉意。況且在天主耳提面命的情形下，作者實在沒有理由說他經過了流汗和失眠才完成了他的著作。因此，機械式的靈感解釋，今天是不能再加以應用了。

至於今天對於聖經作者的概念，承認他在天主靈感下具有一切人的作者的條件。這一點在梵二啓示憲章三章12節，對於教會在解釋聖經時應採取何種態度，做了十分清楚的指示。啓示憲章說，寫聖經的人雖然是在聖神的靈感推動下，但是他們仍不失爲一個真正的作者；換言之，天主的語言是經過

人的真正作者而進到人類歷史中的，如果我們要瞭解天主的言語，我們得先知道寫聖經的人是怎樣寫作的。因此在註解聖經時，首先當注意到聖經的「文學類型」。所謂「文學類型」，就是作者用以表達其思想的一種文學形式。不同的文學類型能達到不同的表達效果。在聖經各部書之間和之內，有許多不同的文學類型；例如：福音中關於耶穌童年史的記載，學者稱之爲演述的（midrach）的文學類型；它與耶穌受難的報導，相較之下，實在互異其趣。再如福音裡耶穌所講智慧性的話或先知性的話，所行的奇蹟，都是些不同的類型。我們要了解福音的作者，必先認識他所用的文學類型，然後我們才能藉之明瞭他要表達的本意，而知道天主願意告訴我們什麼。既然人是聖經真正的作者，我們就當以人是真正作者的方式來處理聖經的文件。

如果我們不知道作者的本意，我們也無法明瞭天主的意思。因此，除了文學類型之外，啓示憲章又指示我們還要顧到作者的生活背景。因爲聖經的作者都是在其固定的環境中寫書。爲了解作者的本意，不能不求之於他們生活的時代、文化背景。事實上，初期教會由猶太地區到希臘、羅馬地區，經過文化背景的變遷，的確影響了福音的寫成。

啓示憲章更進一步提出，每一位作者各有其特殊的思想方式，這就牽涉到了作者的神學思想問題。四部福音都有其獨特的神學思想，除非明瞭每位作者有怎樣的神學思想，便很難把握住福音表達的真正意義。這是因爲福音的作者是真正的作者，他應用自己的思考力將自己的思想表達出來；天主就是經過了他們的思考和思想的表達向我們傳達他的信息。

在過去，對於靈感問題有了機械性的解釋，將人視做一部毫無積極作用的機器，或是「聽寫員」而在註解聖經上造成了不能解決的困難。今天教會所採取的態度倒是肯定人是真正的作者，天主經過

人的真正作者，將他的音訊通傳給我們。因此，要明白天主的意思，我們一定要探求作者要表達的原意。因而在福音的研究中，我們不能不分析每一位作者的神學思想、他們的生活背景以及他們時代特有的要求。這一分析工作，並非冒犯，好像擅自以人的方法來解剖天主的言語；相反地，我們是一心一意地在尋求天主的言語。

(二) 唯理式的靈感與整體式的靈感

唯理式的靈感最有代表性的例子可推教宗良十三世的「上智天主」通諭。這一通諭對於聖經的靈感性所做的解釋主要分三點：(一)天主聖神光照聖經作者，使他們正確地運思寫出一切天主所願囑咐的事。(二)天主聖神推動作者只是願意寫下天主所要寫下的。(三)天主聖神助佑作者適當而無錯誤地表達天主所願意表達的。這一解釋帶着濃厚的理性色彩。所謂靈感，是聖神的能力影響了作者的理智、意志和表達能力。今天我們知道，教宗的這一通諭是受了當時一位耶穌會的神學家佛蘭茲林 (Cardinal Franzelin) 的影響而寫成的。佛蘭茲林樞機對於靈感的解釋就是系統神學抽象的方式，他認為聖經的思想部份完全是出於天主，人只不過是用自己的言語將它表達出來罷了。因此在他的解釋下，我們在聖經裡所見的無非是天主啓示給人的「一條真理」。但是，今天的學者覺得這樣的解釋太抽象了，未能顧全作者在著經過程中所有的作用。

今日的神學更強調整體式的靈感，就是一位作者受天主靈感的影響，不僅僅在於他的理智和意志，而是整體的人受到了影響，甚至於我們說，他的情感無不在天主的靈感下反應着，而表達出天主要向人類表達的。羅馬聖經學院聖經學家修克爾 (L. Alonso-Schökel) 說，今天撰寫文學作品的作家

最能表達出這一概念，因為撰寫文學作品的人不僅用其理智和意志從事寫作，而且他的情感也在他的作品表中表露了出來；同樣，天主的靈感進入一個作者身上時，是影響了作者整體的人，通過作者整個的人寫出他要向人類傳達的一切。因此，聖經所記載的不只是天主啓示給我們的一條條真理，說得徹底些，也表露了天主對我們所懷有的情感。這樣，我們在聖經裡所面對的，是一位充滿情感的天主，是他在向我們說話。如果我們這樣去看聖經，就更會發現聖經的內涵豐富無比。例如若望福音，如果僅以唯理式的靈感觀點去看它時，我們可能只看到幾條抽象的真理；然而，若換一個角度，以整體式的靈感觀點去看它時，就大不相同了，在同一部福音裡我們將遇到一位對人類充滿了愛與關懷的天主。引若：三、16一句經言為例：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」，如果以抽象的理性去了解這句話時，至多我們只能推論出天主降生為人而已，但我們若是知道作者在寫這句話時是如何地陶醉在天主的愛中時，我們也要在這句話裡唸出天主對人類深愛的幅度來。

從以上看來，我們可以知道，為何唯理式的靈感解釋不能再應用於今日了。整體式的靈感概念却給我們指示出來聖經中天主言語廣闊的幅度，有真理的幅度，有情感的幅度，也有天主與人關係的幅度。而且，除非我們把握住了整體式的靈感概念，否則福音中有些問題，我們可能無法解決。例如關於耶穌三次受試探的記載，按照瑪竇福音的記載，第一次是在曠野，第二次在耶路撒冷聖殿頂上，第三次在一座高山上 (瑪：四，1-11)。但是在路加福音的報導中，第二次與第三次恰好與瑪竇福音的次序倒置 (路：四，1-13)。如果三次誘惑真是這樣發生的，兩部福音的陳述怎麼會有次序上的差異？對於這一問題，在唯理式的靈感解釋下，不能給予圓滿的答覆。可是當我們知道聖經的作者，不單在理智和意志上接受靈感，而且他為什麼寫和怎樣寫也受着聖神的推動時，這類問題便輕易的迎刃而解。

至於聖路加將瑪竇福音中的第二次誘惑寫成自己書中的第三次誘惑，因為聖路加有他自己寫作的目的。這次的誘惑是在耶路撒冷聖殿頂上的那次。耶路撒冷在路加福音中是一個救恩的中心點，耶穌在此完成救恩大業；因此路加將聖殿頂上的誘惑放在第三次，並且加上說：「魔鬼用盡了各種試探後，就離開了他，再等時機」（路：四，13）。然而在瑪竇福音裡，第三次誘惑之後，則記載着：「於是魔鬼離開了他，就有天使前來伺候他」（瑪：四，11）。在路加福音中，魔鬼所等候的時機，到耶穌受難時出現了，路加清楚地寫道：「那時，撒彈進入了那名叫依斯加略的猶達斯的心中」（路：廿二，3），表明在耶路撒冷又有耶穌面對撒彈的一場戰爭。在整體式的靈感下，我們知道路加爲了他寫作目的之不同，對於耶穌三次受試探的次序做了變通，而與瑪竇福音的記載不同；倘若我們以唯理式的靈感概念來研究耶穌受到的三次試探，恐怕永遠解決不了問題。

如果聖經的靈感是整體式的，那麼我們必須先認識作者，研究作者的生平、神學思想、宣講對象，然後我們才能藉之確定作者的本意而明瞭天主的言語。因此，對於福音的研究，我們不但可以，而且需要應用今天的福音批判方法來討論福音；若不然，我們也無從確切地明瞭天主經過福音的文字願意向我們通傳什麼信息。

（三）個人式的靈感與團體式的靈感

爲了解聖經，我們還需要明瞭古今對於作者以及一本書的寫成，意義上迥然不同。首先，在今天，作者對其作品的態度是個人負責，當他發表一篇文章時，往往他要署名，表達的是他個人的看法。可是在古代不是這樣，在聖經中，尤其在舊約裡，我們很難指稱某人是某一部書的真正作者，因

爲古人寫書不在於表達個人的見解，而是在他的團體中將團體的主要思想傳達出來，因此他不必署名。四部福音的寫成亦復如此，它們所代表的是作者所屬團體對耶穌基督懷有的信仰。其次，今天的書籍往往是一個人用幾個月的時間便完成的；可是舊約與新約的形成，並不如此迅速和簡單，它們中一部書的完成常是歷經漫長時期，甚至幾個世紀在團體中的演變。最初它們是藉口傳的方式在團體中流傳着，後來逐漸筆錄下來，又經一段時期，後來的團體見於新時代的要求再增添或刪改一些，這樣輾轉演變幾個世紀，才完全定型。

聖經的寫成既然有它團體性的一面，那麼天主的靈感也應當有團體性的幅度；換言之，天主的靈感可能早已在信仰團體的生活中，後來有某些作者在靈感下將團體的信仰筆錄下來，但這所書寫下的並未完成，它尚在形成過程中，再經晚進作者不斷的增加和修改，最後才完成。梅瑟五書顯然經歷了這一過程，四部福音書雖然名歸於瑪竇、馬爾谷、路加和若望，但是它們的完成也有相似的一個過程。當我們明瞭福音這一形成過程時，便也更能深刻地了解福音中天主的言語。我們可舉例來說明天主靈感的團體性。

路：十、25-37。在這段福音中包括了兩件事：第一件是經師詢問耶穌哪一條誡命最大，耶穌回答要愛天主和愛人，這是對觀福音都記載的一件事（瑪：廿二，34-40；谷：十二，28-34）；第二件事是路加福音所獨有的一個很美的比喻，即我們所熟悉的慈善撒瑪黎雅人的比喻；在這比喻之後有36與37兩節，將第一件事與第二件事做一總結。對於這段福音，我們可以提出兩個問題：第一個是關於「近人」的問題。講完了最大的誡命之後，經師問耶穌：「畢竟誰是我的近人？」耶穌以比喻指稱慈善的撒瑪黎雅人。在此發生了一些困難，就是說，耶穌說當愛近人如己，又指稱那個幫助人的撒瑪黎雅人是

近人，這樣好像耶穌已對所謂的「近人」做了限定，即我們只當愛那幫助我們的人；可是我們知道，耶穌關於愛人的教訓，不但要愛近人，也要愛仇人，那麼耶穌的道理豈不自相矛盾了嗎？第二個是關於比喻本身的問題：在路加福音的陳述下，很清楚地這一比喻是用來發揮愛人的道理的，可是我們奇怪，為何講愛人的道理在比喻中就要提出來三種人，而且偏偏第一個人是司祭，第二個是肋未人，第三個是撒瑪黎雅人，難道是耶穌故意提出服務於聖殿的人，就像指出今天的主教和神父來，好與他們作對？我們實在覺得，若做為一個講愛人的比喻，的確不必要別出心裁提出這樣的一個比喻。對於這一難題，今天的聖經學者解釋說：福音的寫成不是一個個人的事，換言之，它在初期教會的信仰團體裡，有一很長的形成過程。至於這一比喻的確是耶穌說的，但不是用來講愛人的道理，而是在解答耶穌時代的另一個問題。在舊約裡，我們常可見到先知與司祭之間，有着某種的對立；因為司祭與肋未人在聖殿供職獻祭，沒有朝拜天主的誠心，在外面的生活也未能表現出天主的仁愛，所以在舊約有句先知的名言：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（歐：六，6；參見瑪：九，13；十二，7）。在耶穌的時代中也有同樣的情形，因此他針對當時供職於聖殿的司祭和肋未人說這個比喻，他們在聖殿裡獻了祭，自以為就完成了使命，遂從耶路撒冷往耶黎曷行去，在路上遇見需要他們幫助的人，他們視若無睹，那慣受他們藐視的撒瑪黎雅人却行了善。所以在這一比喻中，耶穌要講的是先知的話：我要的是仁愛，而非祭獻；換言之，朝拜天主要出自內心，在生活中要有具體的表現。這支美麗的故事在宗徒們的宣講中，從巴肋斯坦流傳到希臘、羅馬地區，但是在新地方沒有聖殿，也沒有司祭和肋未人的問題，因此這個比喻逐漸失去它的時代性而融合進另一個思想背景裡。雖然瑪竇福音和馬爾谷福音沒有保存下來這一比喻，但是路加覺得這一比喻很美，又出自耶穌之口，因此用一點編輯的技巧，加一個「近人」

的問題，將它安插在講愛人的上下文裡，成為一個講愛人的比喻。路加的編輯法，在今天看來並不十分高明，但的確是我們分析福音的一個編輯痕迹。

經過以上對於慈善撒瑪黎雅人比喻的分析，我們更明白天主的靈感，在成書的整個過程中。不只進入作者個人，也進入作者的信仰團體裡。因此要了解福音，我們需要研究它成書的過程，需要有真正的批判工作。本文的主旨也就在於答覆一個問題：福音是天主的言語，我們可否以文學批判的方法去研究它？我們說可以，而且是必要的。因為天主的靈感並不使人變成一部呆板的機器；相反的，福音的作者是真正的作者；天主的靈感不僅在人的理智中，而且在整個人身上；天主的靈感不單在個人身上，而且在團體中。為此我們需要藉助文學的批判方法，在福音中尋求天主的言語。這樣的研究方法，並不叫我們對福音失去尊敬；相反地，我們是抱着非常敬重的態度，努力了解天主在福音裡傳達給我們的喜訊。

聖經 類型批判簡介

類型批判 (Form Criticism, Formgeschichte) 在研究福音問題上，已經有了四、五十年的歷史，今天的聖經學家仍舊普遍地應用着，並獲得很多良好的效果。我們準備在此做一個簡單的介紹。這類文章在歐美的神學出版物中已不算新學說。但是在我國因為像福音歷史性一類的問題，尚未引起人們的興趣和注意，所以，筆者想這篇文章會有一些用途。關於類型批判，全文將分四節介紹：

- (一) 產生與目的
- (二) 假定的原則
- (三) 批判的過程
- (四) 我們對於類型批判的評價

(一) 產生與目的

自從十八世紀，雷瑪陸 (H. S. Reimarus) 首先根據他的理性主義，對於福音的歷史價值徹底否認以來，西歐基督教的陣營中，層出不窮地出現許多學說，來解釋福音的內容。一般說來，那些學說多少都有其特別的哲學背景；然後根據這些哲學成見，構想一張「歷史」上耶穌的肖像。例如相信理性主義或自然主義者，就以爲福音記載的一切超自然現象，都沒有任何歷史價值。這樣經過了一百多

年，其中最有名的是基督教自由主義時代；在學術界中，有關福音歷史性的研究，泛濫得幾乎不可收拾。當時一般有見識的學者都感到需要有一種嚴格方法來控制這個局面。

大約在第一次世界大戰時，有人便注意到那時的所謂類型批判的方法，而欲把它應用到福音研究之上，在此之前，龔格 (Hermann Gunkel) 已經採用這個研究一般文學作品的方法，去分析古經中的創世紀與聖詠，竟得到意料之外的效果。之後，他的兩位學生底柏流 (Martin Dibelius) 與步特曼 (Rudolf Bultmann) 便跟隨他，把類型批判應用到福音上去。一九一九年，底柏流出版了「福音形成史」(Die Formgeschichte des Evangeliums)。同年，史密特 (Karl Ludwig Schmidt) 出版了他所研究的有關對照福音的構架：「耶穌生活的構架」(Der Rahmen der Geschichte Jesu)。這本書給福音的類型批判奠定一個基礎，從此，大家承認福音並非由一位作者一氣呵成。相反的，三部對照福音都是由許多不同的片段和單體編輯而成的。史密特的研究就成爲類型批判的出發點；關於這一點，我們大致可以接受，但是以後還要作比較詳細的討論。一年之後，步特曼出版了「對照福音之傳承的歷史」(Die Geschichte der synoptischen Tradition)。這也是一本重要的著作。

把類型批判應用在福音研究上，究竟目的何在？前面我們說過，當時一般研究福音的人，往往根據自己所持的哲學立場去解釋福音，然後判斷它們的歷史價值，他們並不先嚴肅地分析及審查福音材料的來源，然後再下結語。類型批判的主要目的，便是研究福音的形成過程，追問在耶穌升天之後，或者在宗徒時代的教會中，耶穌的言行怎樣由口傳階段，漸漸地有了文字記錄，並且經過不同的變遷，最後流傳到福音作者的手中，由他們編輯而成爲今日的福音。既然福音大體上是由許多不同的片段和單體組織而成，類型批判就是經過分析與審查來決定那些片段或單體是來自極古的目擊證人，那些

片段或單體只是在流傳中增添的材料。這種工作顯然的對於材料的歷史價值的判斷很有關係。所以類型批判的目的乃是審查福音所包含各種不同材料的形成歷史。其實類型批判的德文原名 *Formgeschichte*，正是意謂形成的歷史；當然，客觀地根據形成歷史，而判斷福音的歷史性，要比根據哲學成見的結論要合理得多了。

其次，類型批判在分析與審查福音材料的形成中，同時可以決定在這形成過程中，有什麼動機，或者有什麼規律，使耶穌的言行在初期教會中，逐漸由口傳階段而進入成文之階段；由簡單的核心成長為不同的單體與片段，最後編成福音。這自然也有助於對福音歷史價值的判斷。

有關福音類型批判的目的，我們可以引證底柏流的話說：「類型批判具有着雙重目標。首先，它藉着解釋與分析，設法說明有關耶穌的傳承的來源，並且因此深入我們的福音和它們的史料在成文之前的階段。此外，它還有一個目標：它設法澄清最古傳承形成的目的與真正的用意。我們應當指出爲什麼初期教會傳述耶穌的故事，爲什麼又把那些故事口授筆錄，延綿流傳。同樣地，我們應當審查耶穌的語錄，並且追問爲什麼教會把它們背誦抄寫了下來。」總之，類型批判的主要目的是確定福音的內容和有關耶穌的傳承；同時它也設法了解它們形成的時代背景。

(二) 假定的原則

爲達到它的雙重目標，類型批判的工作相當複雜。事實上，不論底柏流或者步特曼，在批判過程中，都假定一些原則。我們爲了清楚起見，先提供他們假定的四個原則，而在下一節中，我們將會發現這四個原則怎樣滲入了他們的批判方法，以及對於福音歷史價值的判斷。我們可以稱這四個假定的

原則：爲文學原則，歷史原則，社會學原則和哲學原則。

1 文學原則

類型批判的文學原則，消極方面是針對福音的結構而說的。按照這個原則，福音中屬於時間與空間的連結辭，大都是編輯者的作品；換句話說，那些辭句並沒有真正的時空價值，而只是福音作者們爲了把許多不同的片段和單體聯結成文所用的編輯工具而已。所以福音中記錄的前後兩件事，並不一定是按它們時間上的秩序，記載在同一空間中發生的兩件事，也並不一定是在同一空間中發生的。

至於積極方面，這個文學原則認爲有關耶穌傳承的最古階段，是在一些按照猶太、希臘通俗文學的規律而產生，流傳，發展與形成的福音片段中保留着。因此爲得到最古的有關耶穌的傳承，應用類型批判的學者必須諳熟通俗文學的規律，才能發現最純淨的福音片段。

2 歷史原則

類型批判的歷史原則屬於歷史批判的範圍，這原則假定初期教會並不是爲了保存歷史的緣故，而去收集有關耶穌的傳承。他們只是爲了應付「生活環境」的需要，才採錄耶穌的言行。這種需要是多方面的，例如：宣信，護教，禮儀，等等。根據這些不同的需要，在初期教會中，漸漸形成了有關耶穌言行的種種福音材料。譬如福音中最後晚餐的史料，便是根據初期教會禮儀生活的需要而產生的。

由此我們可以了解，爲什麼類型批判如此重視初期教會的「生活環境」的研究。因爲惟有如此，才能確定福音的不同材料的來源。然而此處我們已經可以見出這個歷史原則可能有的後果。如果初期

教會對於耶穌的歷史絲毫不感興趣，那麼離否認福音的歷史價值已經不遠了。其實下文所說的社會原則正走上這條路去。

3 社會學原則

類型批判假定的社會學原則，是用來設法審定福音材料的真正作者；根據前面的文學原則，福音中含有不同來源的種種片段和單體。這些材料並不是福音作者的創作，他們只是編輯者而已。大體上，不論底柏流或者步特曼，都認為福音的真正作者，不是任何個人，而是初期教會集體意識的創作。

歷史原則與社會學原則合在一起的結論，便是有關耶穌的傳承和保有傳承的福音材料，並不關心歷史上的耶穌；它們只是初期教會的集體意識，且爲了各種生活上的需要而創造的。

4 哲學原則

類型批判的哲學原則簡單說來就是否認超自然的存在；一切超自然現象都不可能是歷史性的。對於這個哲學原則我們不必多加以發揮；相反的，在提供了類型批判的四個原則之後，我們不能不加上下面一點很重要的說明。

我們在介紹底柏流與步特曼的批判過程之前，先綜合地把他們假定的四個原則提出來。而這四個原則，幾乎都不能爲我們所接受，我們在第四節還要詳加討論。我們對於第一節所說的類型批判的雙重目標基本上是同意的，因此對於類型批判爲達到目標而應用的種種解釋與分析的方法，大體上也將

贊成。從此看來，在底柏流與步特曼標榜的類型批判上，可以區分假定的原則與應用的方法。人們可以不接受他們攙入方法的種種原則，但是同時接受他們應用的方法。事實上，在第一次世界大戰時，正是爲了控制福音歷史性研究的泛濫局面，人們感覺需要一種嚴格的方法，而類型批判方法正滿足了這種需要。可是，應用這種方法的創始人，却在批判過程中加上自己的原則。因此在下節中，我們可以看到底柏流與步特曼非但沒有挽回過去的局面。反而在福音歷史性的研究上，製造了徹底的懷疑主義，如果我們了解這一個說明，那麼也會明瞭爲什麼在一九六四年，羅馬聖經委員會頒佈的有關福音歷史性的訓告中，一方面贊同類型批判的方法，而另一方面又警告方法中攙入的原則了。

(三) 批判的過程

這一節中我們準備比較詳細地說明類型批判處理福音的工作過程。這也是最長的一節。我們將把批判過程分成四個步驟介紹：1 批判的出發點；2 材料分類；3 福音形成的歷史；4 不同類型的價值批判。

1 批判的出發點

類型批判的出發點便是將福音的結構拆散，而讓各種不同的片段和單體紛紛獨自出現。按照上述的文學原則，福音並不是前後貫徹，一氣呵成的記錄，它們都是編輯者編排後的作品。至於福音中的時間性的連結詞，譬如「那時」，「那一天」，「就在那時刻」，「耶穌講完這些話以後」好像給人在時間上連結兩件事跡的印象，而事實上只是編輯者的手跡而已。史密特的著作，對於這個出發點的

貢獻最大。他說：「大部份傳承下來的有關耶穌的材料是片段，都是獨立的事件或言語，這些史料是在沒有時空背景的形式下，保留在團體中的。」「第一批講述耶穌故事的人，幾乎不注意時空的背景，他們只是關心單獨的片段。在禮儀用途中，這是自然的事。」大體上，史密特認為他的論證只是不適用於受難事跡之上而已。

關於這個類型批判的出發點，我們除了一些保留之外，實在應當同意。我們主日彌撒中誦念的福音片段便是一個很好的例證。我們可以輕而易舉的把它們從全部福音中摘出，而又不需要前後的片段之補充去了解它們。這不正是說明那些片段，在編入福音全書之前，原已獨立存在了嗎？其次，如果我們比較三部對照福音，可以看出許多片段和單體在次序的佈置上有顯著不同。至於三部對照福音與第四福音，對事件前後的安排上有着更大的出入。譬如潔淨聖殿——若望把它記在公開傳教之初，而對照福音卻記在耶穌死前數日。不但對於單獨事件如此，甚至耶穌整個傳教生活也有不同的秩序。對照福音好像記載耶穌傳教時只過了一次巴斯卦節，而若望却記載了三次。這種種都證明史密特之論證。但是我們在大體同意之後，仍舊可以指出福音某些部份，並非完全沒有時空上的連繫。這也是史密特自己所承認的。譬如瑪爾谷福音記錄的在葛法翁的一個安息日上（谷一、21-30），耶穌先在會堂中講道，驅逐一個邪魔，後來到伯多祿的岳母家中治好了她，到了晚上又治好了許多患各種病症的人。最後，在翌日早晨他起身遠避群眾。這一部份材料給人的印象是一連串原來在一起的片段，所記載的事跡也都該在時空上互相連結的。總之，福音中有一部份材料，並非完全沒有時空的背景；而大多數的片段卻是如同史密特所說的，都是單獨的事件。它們只是在經過福音作者的編輯後，才互相連結在一起的。

以上我們對於類型批判的拆散福音結構，讓各種不同的片段和單體出現的工作有了一個說明。但是這不過是整個福音批判過程的起點而已。

2 材料分類

福音類型批判工作的第二步驟便是材料的分類，這並不是一件極難的工作。福音材料包含許多內容不同的體裁，並用當時猶太和希臘通俗文學的各種類型表達出來，這些都自然地幫助這第二步驟的工作。但是底柏流和步特曼在材料分類上却有着差異。不過對類型批判來說，不同的分類並無重大的關係。我們綜合兩人的意見，把福音中所有的不同片段和單體分類如下。

當然最基本的分類是耶穌的行為和言語；類型批判却進一步的把福音材料歸納在四種範疇之內：

(1) 語錄，(2) 簡短事件，(3) 長段記錄，(4) 軼事。現在我們將對每一範疇加以簡單地說明。

(1) 語錄 (Logia)：包括一切沒有任何敘事和上下文的單純教導與宣講材料。步特曼又把語錄區分為四種類型。「智慧語錄」：包括耶穌如同智慧導師一般所說的話（瑪六、19-34，七、12-20）。「先知與默示語錄」：包括耶穌宣講天國來臨，呼籲悔改的話。「律法語錄」：包括團體規則（瑪五、21-26）。「自我語錄」：包括耶穌談到自己的地位與使命的話（谷二、17）。

(2) 簡短事件 (Short Narratives)：底柏流和步特曼二人都以專門的希臘名詞為這類的材料命名，因為在希臘文學中也有着類似的範疇。步特曼又把它區分為兩種類型：「辯白與訓誨的簡短事件」和「傳記性的簡短事件」。「辯白與訓誨的簡短事件」的重點在於指出耶穌的一句話。事件的敘述只是為這句話製造一個客觀環境而已。譬如：弟子或經師的詢問；耶穌在安息日治療病人；弟子飲食之

前沒有洗手等的事件，都能導致耶穌說出一句辯白或訓誨的話（谷、二、1-12；24）。至於「傳記性的事件」所記錄的是耶穌生活中的一些資料。它們大都是動人觀感的小故事，或者寫描主的音容，同時也為鼓勵安慰教會團體。

(3) 長段記錄 (Ample Narratives)：這些材料對於事件的境況敘述得比較詳細。它們大都是關於奇跡的記載。譬如平息風浪奇跡的記錄，具有不少枝節：狂風大作，波浪打進船內，耶穌却在船尾依枕而睡等等（谷五、35-40）。底柏流稱這個範疇中的材料為短篇小說 (Novellen) 類型。而步特曼則稱之為奇跡故事 (Miracle Stories)。類型批判發現福音中的奇跡的故事，都有相同的三段形式結構。第一段是描寫病況；第二段是奇跡性的治療。步特曼觀察到福音中對於治療的記錄，大半非常簡單。他以為這是因為初期教會避免耶穌寫成一位希臘世界的行奇跡者的緣故，原來希臘的奇跡故事對於治療的記錄總是非常的複雜。奇跡故事的第三段是四周人的反應。普通他們都顯出驚訝與讚嘆。這是長段記錄的結構，步特曼比之為希臘的奇跡故事。

(4) 軼事 (Legenda) 這個範疇包括耶穌與弟子生活中的事跡：童年故事，受誘，顯容，苦難，復活都是這類的材料。軼事與我們今日聖人傳記中的故事相似，但是這並不一定指它們是杜撰的故事。

以上我們把底柏流與步特曼的分類綜合地陳列了出來。四個範疇中尚含有很多不同的類型。材料的分類也會影響歷史價值的判斷；如果某一類型與猶太或希臘文學中的類型相似，批判者便會按照後者的規律去判斷前者。我們將在第四步驟中再次看到。

3 福音形成的歷史

類型批判在開始第三步驟工作之初，已拆散了福音的構架，同時也將福音的材料分門別類。按照前面所述的文學原則，福音中不同類型的材料，應當符合一般文學的規律。為此在批判過程中，不能不把福音材料與猶太希臘文學的材料做一番互相比較的工作，這也是底柏流和步特曼所顧到的。但是比較只是方法，而批判的第二步驟之目的，乃是追問福音中的那些材料怎樣在初期教會中產生發展及形成的。底柏流的書叫「福音的形成史」及步特曼的「對照福音之傳承的歷史」，顧名思義，都是以批判過程的第三步驟為目的而工作。

為達到這個目的，底柏流和步特曼有着相同的原則。他們二人都認為必須確定那些不同的福音材料的「生活環境」(Sitz im Leben)。換句話說，批判者必須追溯至初期教會，確定那些福音材料在什麼情況中，為了什麼需要，有什麼目的而產生的。「生活環境」這個類型批判上的專門名詞來自龔格。它並不涉及耶穌的生活，而指的是「福音材料在起初無意識地成形的境況」。只有在確定了「生活環境」之後，始能正確地判斷福音的歷史價值。這是類型批判的二位創始人所共同承認的。

但是怎樣能夠確定福音中不同的材料的「生活環境」呢？這裏在方法上，底柏流與步特曼開始分道。底柏流用的是演繹法；他以初期教會的宣講職務為出發點，考覈耶穌的言行怎樣自口傳的階段，一直到編輯成福音書。步特曼則用溯源法；他自福音中現有的不同材料出發，根據文學的規律，追溯到那些材料的原始形態，而確定它們不同的「生活環境」。所以二人應用了兩個不同方向的方法，設法確定福音材料形成的歷史。以下我們分別把二人的研究簡單地作一報告。

底柏流研究福音材料的形成的出發點是初期教會的職務，特別是宣講；他的名言：「在起初已有宣講」(Am Anfang war die Predigt) 正是說明一切材料的淵源是教會的宣講。有關耶穌的傳承是

在初期教會的宣講中形成的。宗徒們起初傳揚的是救恩奧跡，以及與之相連的苦難復活。在宗徒大事錄中，我們保有着他們宣講的大綱。

不久，宣講的大綱已經不足應付環境的需要，他們必須應用「簡單事件」（一些構想或寓言性的故事，為烘托出耶穌的教誨），來講述主的行為和言語。這種材料的類型很是簡潔，爲了引出主所說的話，不可能再在事件上有詳細的描寫。

此後，「長段記載」漸漸地出現，這種類型的目的不是指明耶穌是救主，而是證實他是施行奇跡者。爲此講述「長段記載」的人不是宣講者。他們都是說故事的人，因此他們儘可能地加上個人的技巧。

如此底柏流解釋了爲什麼在初期教會中，有着上面兩種不同的類型。他認爲「長段記載」較「簡單事件」後出，不是來自福音的證人，而是一些無名的說故事者的作品；由於裡面想像的成份相當濃厚，因此歷史價值便難於保證。底柏流這樣應用了他的演繹法，對於福音材料的年代和價值訂立了審查的標準，也確定了福音形成的歷史。當然我們這裏的報告是非常簡單的。不過我們可以看出初期教會福音形成史中的重要性。但是底柏流對不同類型在初期教會中如何產生的解釋，好像缺少客觀的律則，多少是建立在想像之上。

事實上，步特曼也正因爲這個緣故，拒絕應用以初期教會爲出發點的演繹法。相反，他自福音現有的材料出發；設法把這些材料在過程中增添的因素刪除，一步一步地追溯到它們在初期教會中產生的原始面目。應用了這個溯源方法，步特曼希望確定福音形成的歷史。在這方法上，真正的問題該是根據什麼標準，我們可以刪除今天福音中的材料之所有的增添部份，而得到它們的原始面目呢？

怎樣可以使這份工作不流於主觀呢？

步特曼在另一本名叫「對照福音的研究」(*Die Erforschung der Synoptischen Evangelium*)的書中，對於刪除增添因素的工作，有着幾點原則性的指示。他說我們有好幾種方法用來制定一些福音材料在流傳中增添的規律。譬如我們可以觀察瑪爾谷福音的材料，在瑪竇和路加福音裡有了何種變更，因而看出變更的規律。同樣我們可以觀察瑪竇與路加福音怎樣編輯了「主的語錄」文件，因而發現他們在編輯工作中變更材料的規律（步特曼如同一般的聖經學家，在對照福音問題上持的是雙源論，即是瑪爾谷福音與另外一份稱爲「主的語錄」的文件是瑪竇和路加福音的史料）。再進一步，步特曼認爲根據上面的觀察而得到的規律，可以應用在瑪爾谷福音上，而測定早於瑪爾谷福音的材料的原來面目；同樣也能推測到「主的語錄」原來應有的結構。總之，應用了那些規律，我們可以自瑪竇和路加福音的材料，追溯到早於瑪爾谷福音的材料的面目。這樣不是可以確定福音形成的歷史了嗎？當然這是非常精細的工作，必須專家才能成功。

其次步特曼尚想我們可以觀察今天福音中的材料怎樣在後代教會中傳授，尤其怎樣在偽福音中受到變更，這樣也有助於認識初期教會有關耶穌的傳承流傳到福音成書中間的歷史。最後，步特曼特別注意到猶太和希臘文學與福音材料相同的文學類型，他以爲它們應該受到相同的文學規律所支配。

以上可以說是步特曼在溯源工作上提出的原則性的指示；下面我們將具體地說明幾條福音材料增添的規律，這也是步特曼自己所制定的。

第一、福音的片段或者事件都是非常簡單的，它們發生於極短的時空背景之中；除了苦難故事之外，福音中沒有一樁事件繼續超過兩天的。一般說來，只有兩個對話人物出現，至多三人。原來比較

複雜的敘述超過那些平常的說故事人的能力。這條文學規律實在是一般通俗記述的現象。

但是當那些簡單的片段或事件，在不斷的口授筆錄的傳遞中，基本的面目雖然不變，而枝節方面却受到幻想與描寫的影響，因此有了不少增添。譬如瑪爾谷（九、17）記載一個父親帶領附魔的兒子去見耶穌；而路加（九、38）却說那是他的獨生子。瑪爾谷記載一個人有一隻手乾枯了（三、1）；而路加（六、6）說那是右手。瑪爾谷只說大司祭的僕人之耳朵被削下（十四、47）；而路加却說那是右耳（二、50）。至於這件事在若望福音中更詳細地說明僕人的名字是瑪耳曷，削他耳朵的門徒是伯多祿（十、10），這都是對照福音所沒有的。

這條文學規律可以說明福音材料在形成歷史中的枝節上之增添。步特曼尚指出在福音形成歷史中，人物之名的產生，無姓名的人物漸漸地用名字指認出來。譬如瑪爾谷並沒有說預備逾越節晚餐的「二位門徒是誰（十四、16）；而路加却說是伯多祿和若望（二、8）。瑪爾谷說門徒請求耶穌講解比喻（七、17），而瑪竇說那是伯多祿（十五、15）。總之，枝節的增添實在是福音形成歷史中的一條規律。

第二、步特曼說在形成過程中，原始材料的間接敘述常會變更為直接敘述。瑪爾谷七、32說：「耶穌明明說了這話。伯多祿便拉他到一邊。開始諫責他。」而在瑪竇福音中，伯多祿便拉耶穌到一邊，諫責他說：「主，千萬不可，這事絕不會臨到你身上！」（十六、22）又如瑪爾谷只記載「兩天後就是逾越節和無酵節」（十四、1），而瑪竇福音却這樣寫道：「耶穌講完了這一切話，便對他的門徒說：『你們知道，兩天後就是逾越節。』（二六、2）。同樣我們尚可以比較谷、十五、37——路、二三、46；谷、十四、23——瑪、二六、27。

第三、原始材料中的耶穌四周的人物，漸漸地在福音形成歷史中被列在界定的範疇之中。譬如耶

穌的敵人一定是經師和法利塞人，他們一定都是懷着不良的動機。這裡我們可以提出相當有趣的一段記錄。一名經師詢問耶穌最大的誡命事件，在瑪爾谷福音中尚保存着原始的面目，他的動機相當純正，而且受到耶穌的讚美（十二、28——34）。但是在瑪竇福音中，讚美的話已經刪掉，一開始這位經師便顯出存心不良要試探耶穌（二二、34——40；路、十、25）。總之，耶穌與經師和法利塞人有着敵對的態度是真的，不過把他們籠統地都歸入耶穌敵人的範疇中，那是後代的構想。

上面幾條是在福音在形成歷史中，材料演變的文學規律。有能力的注釋家才能對它們做真正的評價。步特曼自己根據那些規律，設法確定福音中的材料怎樣在初期教會中產生、發展、形成的歷史。我們已經把底柏流和步特曼對於福音的形成歷史的研究方法，簡單地介紹過了。大致來說，兩種方法都有價值。今天不少研究福音的人仍在應用。

4 不同類型的價值批判

假定底柏流應用他的演繹法，步特曼應用他的溯源法，研究了福音材料的產生、發展、形成之後，在整個批判過程中尚有第四步驟，就是對於不同類型的價值批判的工作。下面把二人對於四種不同範疇的材料所作的批判分別記錄出來。

（1）語錄：這範疇的材料之來源，最不容易探溯。它們都是簡潔的單體，沒有上下文的連接，因此無法藉着文學分析加以控制。按照步特曼的判斷，大部份的語錄都是在巴勒斯坦教會中產生，這可從它們的文筆上看出。有一部份來自希臘教會。很多的「智慧語錄」與猶太的智慧及經師文學相似，因此步特曼說初期教會把不少來自猶太文學的美麗語錄歸於耶穌名下。至於「先知與默示錄」中，應當

具有耶穌自己宣講的話。但是類型批判者認為初期教會與先知也說了不少「先知與默示」性的話，這些話漸漸地也算作來自耶穌本人。「律法語錄」中不少的話與古代先知在反對表面的虔誠所說的禱辭常接近。由於它們劇烈成份，應當承認是耶穌的話。至於有些關於團體生活，以及傳教工作的規律，大概都是初期教會自己的創造；這也是類型批判的結論。最後，步特曼把一切「自我語錄」當作初期教會為表達自己對於耶穌的信仰而創造的。

總之，根據類型批判的研究，語錄中有很多是耶穌自己的話；但是文學分析却不易予以證明。

(2) 簡短事件：步特曼認為這些都是為襯托耶穌的一句比較重要的話而製造出來的事件，因此幾乎沒有價值。但是底柏流却認為這是福音宣講者為了需要例子而保留的材料；因此它們的來源相當古老，含有來自目擊證人的報導。不過他也承認在傳授中，這些材料受到初期教會創造力的影響而有了變更。

(3) 長段記錄：按照類型批判，這個範疇中的材料都應屬於猶太和希臘文學中的奇跡故事之類型，最大的緣故乃是福音中的奇跡故事沒有任何特殊的因素，這證明初期教會只是隨從了四周的文學類型而創造了那些故事（谷五、1-20）。譬如，為底柏流，革辣撒驅魔的故事原是一個猶太人的奇跡故事，後來轉用在耶穌身上。加納變水為酒的奇跡來自外教地區，因為奇跡的施行者顯出好似一位酒神。步特曼對於奇跡故事的判斷也是相當極端；他堅持耶穌從來沒有施行過真實的奇跡。雖然他承認可能有這些事件給予奇蹟故事的形成一個根據；但是多數的奇跡故事都是來自希臘教會。因為在這地區中，耶穌被視為神話性地降來人世的天主子。

(4) 軼事：這些都是神話性的材料。初期教會創造了它們，為能使天主子降生為人，受難、復活的「神話具有「歷史」以及「具體」的形式。步特曼這樣的判斷，使人不能不想起十九世紀用神話來解釋福音的史脫勞（D. F. Strauss）……同時我們也可以明瞭為什麼人們要稱步特曼為「重生的史脫勞」了。

底柏流，尤其步特曼，對於福音中不同類型的歷史價值判斷，最後必定領人走上懷疑主義。假使我們把他們所認為的初期教會創造的材料自福音中刪除，剩下有關歷史上的耶穌的因素，恐怕沒有什麼內容了：納匝肋的耶穌自信是一位先知，他按先知的方式宣講與行動；但是究竟做了些什麼，講了些什麼，這已經不易判斷。最後他悲劇性的死了。其他的一切：神聖來源，救世使命，他用來自證的言語與奇跡，他的復活等都是初期教會的信仰與禮儀所創造的。這是二位類型批判創始人對於福音歷史價值所作的判斷的結果。

我們前面已經說過，類型批判應用的方法可以與假定的原則分開；批判過程中的第四步驟實在都是建立在假定的原則上，如果他們的原則不能接受，那麼這裡所有的歷史價值判斷自然地不能接受，不過另一方面，類型批判應用的方法還能有可取之處，這是我們應當辨別的。

四 我們對於類型批判的評價

一般說來，我們表示重視類型批判應用的方法；而對於四個假定之原則，我們已經說過基本上不能同意。這裡我們先分四點批評，最後再提到方法的問題。

1 文學原則的批評

我們在第二節介紹文學原則，以及在第三節介紹批判的出發點時，大體上已同意史密特的論證，雖然同時也表達了我們的保留觀點。的確，福音的構架顯出相當的人造性，但不能就此肯定福音作者只是幾位收集者，把不同的片段和單體任意連結成書。今天研究福音編輯的學者，都知道福音作者有着編輯的目的。其次，他們也不能像有些人所想像的，在編輯上可以隨心所欲的安排材料，他們自己生活在教會團體之中，可能尚有目擊證人在一起。為此泰勒（Vincent Taylor）說：「假使類型批判是對的，那麼一切弟子在耶穌復活之後，立刻被提升了天堂。」所以，雖然我們不能斷定許多片段的正確時空背景，但是福音中耶穌生命的大概次序是不該懷疑的；加利肋亞宣講，群眾的冷淡，北部地區的逗留，門徒的特殊訓練，默西亞使命之逐步啓示，走向苦難。

至於材料的分類，類型批判似乎有些勉強；他們太求系統與範疇，而不注意具體事實。福音中的類型都不是單純的。每一福音材料的類型需要特殊的分析，當然應當把它們與雷同的猶太希臘文學中的類型比較，但也不可忽略它們自己的特殊因素。底柏流認為「簡單事件」是初期宣講者應用的例子，因此相當古老；然而他又有什麼根據說「長段記錄」便是後期的產品呢？其實，我們可以發現這兩種類型同時存在於宗徒大事錄的初期教理中。

再者，底柏流藉着初期教會宣講的作用，解釋「簡短事件」與「長段記錄」的來源。那麼他用什麼來解釋「軼事」類型的產生呢？事實上，他不是以宣講作用，而是以動機來解釋「軼事」。他認為「軼事」的產生，由於人們對於某些人物感到特殊興趣，因此製造了一些事件來表揚他。這樣他實在已經從「類型批判」的範圍走進「內容發生」的問題了。他從文學批判走進了事跡的批判，這是一種錯誤。

底柏流與步特曼處理「奇跡故事」類型的方法非常膚淺。許多福音奇跡的結構並不同他們所想的是三段形式。而且他們尚忽略了不少福音奇跡特殊的因素，以後我們要重新提起這一點。

類型批判的文學原則要求把福音材料的文學類型與猶太希臘文學中相同的類型比較，因為福音傳承與猶太希臘的通俗宗教傳承大致相同。結果耶穌的語錄可以比諸經師的語錄；福音的「簡短事件」可以比諸希臘的所謂「短事」（*Apophthegm*）的類型；福音的奇跡自然可以比諸希臘的奇跡故事。文學類型相同，類型批判者便說歷史價值也應該相等。結果，因為猶太希臘的傳承明顯地充滿幻想與杜撰，所以福音傳承也被視為沒有價值。

對此，我們應當有所辨明：一個傳承的價值在於產生它的環境的可靠性，而不在於表達傳承的文學類型。我們承認猶太經師為了教導一條倫理訓誨，有時想像一些簡短故事來說明。難道因此我們便有理由肯定福音的「簡短事件」，都是想像出來為表達耶穌的話嗎？難道我們不能看出兩個傳承的不同環境嗎？經師傳統在數世紀的流傳後才成文的；福音傳承在耶穌死後四、五十年中就形成了。而且經師傳承的淵源不知有多少經師；福音傳承的來源只有耶穌一人。

我們應當承認福音奇跡故事與希臘文學中的類型相似。大體上我們也可以與步特曼同樣承認三段形式。但是三段形式實在是最自然的敘事程序。我們還能想出別種敘事的程序嗎？無論如何，相同的類型仍不能決定奇跡的真偽。不過福音奇跡尚有自己的特點。步特曼也理會到它的簡單與不加鋪張。當一個希臘奇跡故事敘述，愛司古拉庇為一位懷孕了五年的女人接生，小孩生下來立刻會走會玩，好像五歲的小孩一樣。自然誰聽了它也會懷疑，因為故事的想像成份太離奇了。事實上，在偽福音中許多類似的奇跡故事，都被後人所擯棄。但是福音的奇跡故事的面目不同。它們都是相當簡潔：一句

話，一個手勢，瞎子能看，聾子能聽，故事也便結束。當然這裡我們並不以此證明福音奇跡的歷史價值，但至少類型批判不應忽略這些特殊因素。

總之，類型批判的材料分類與比較工作是重要的，有助於了解福音的形成，但是過度的系統化應當避免。

2 歷史原則的批評

類型批判的歷史原則強調初期教會並不注重耶穌的歷史；他們更不想寫一部耶穌傳。尤其在他們期待末日即將來臨的心理之下，他們只望將來；因此他們設法感動人，歸化人……為達到這個目的，他們按照不同的需要註解耶穌的言行。

初期教會的確不想有一部份按照近代歷史主義為標準的耶穌傳。他們沒有留下許多人們想知道的耶穌的事跡，譬如三十年在納匝肋的生活，他的心理等等。流傳下來的僅是有關救恩的事件，它們不能滿足人的好奇心。然而我們也不能否認初期教會傳遞下來的福音材料，的確表達了耶穌生命的一部份史實。如果他們力求感動聽眾，這並不即說他們歪曲事實。如果那些材料缺少細節，這並不就是說是不可靠的。

也許初期教會並不注意近代人心目中的「歷史」，但是他們也關心事實。宣講者沒有報導耶穌全部生活，但是他們願意告訴確實的事件。我們怎麼能够想像初期教友為接受信仰而犧牲一切，假使宣講的材料都是底柏流和步特曼判斷中的「簡短事件」，「長段記錄」以及「軼事」呢？

而且，我們還可以追問，初期教友的確對於歷史不感興趣嗎？事實上，福音中有些片段，它們的

來源好像與信仰的關係不大，只是為了滿足教友要知道耶穌和他的門徒的生活的願望而寫的。瑪爾谷十五章說：「基勒納人西滿，是亞歷山大和魯富的父親」，如果不是有關當時人的歷史，這又有什麼用途？總之，類似批判的歷史原則有它的可取之處，但是也不能極端地推用。

3 社會學原則的批評

類型批判假定初期教會有一種特殊的創造能力，同時以此解釋福音傳承的來源。耶穌在福音中的言語和行為不是他所說所做的，而是教友團體在不知不覺中形成的。

底柏流較步特曼謹慎，他承認「簡短記錄」來自耶穌的見證人，因而也承認它們的歷史性。至於「長段記錄」與「軼事」，它們的來源便不可靠了，因為這些類型的產生離開耶穌的時代與地區很遠。底柏流認為福音傳承，在巴勒斯坦流行極短時間之後，便在希臘地區的安提約基和大馬士革教會團體中發揚，那裡已經沒有目擊證人的存在。因此，那些團體自由地把耶穌創造為一個奇跡施行者，這樣可以與外教人中的奇跡施行者競爭。最後，又把耶穌提升為天主子，世界的救主。「軼事」的來源便是為應付這種神化的需要。

步特曼也是這樣解釋，只是他根本不提任何目擊證人；一切類型的福音材料都是初期教會的作品。對於這條社會學原則，我們應採什麼態度？的確，我們對於耶穌的目擊證人具體身世知道得很少。但是無論如何，我們不能相信，耶穌復活之後十年，他們都已死去。相反的，保祿書信和宗徒大事錄都證實，公元六十年，主的兄弟雅各伯與其他門徒在耶路撒冷生活着。難道在安提約基和大馬士革，兩個福音傳承流行得非常順利的團體中，便沒有來自巴勒斯坦的教友了嗎？

假使類型批判，按照十八世紀的杜賓根學派，把福音著作年代都移在第二世紀，我們還能理解社會學原則中的初期教會的作用。但是，他們大體上也承認福音成書於耶穌死後三、四十年，這便使我們不易接受初期教會的創造能力了。在這時候便沒有一人曾經見過耶穌了嗎？門徒們一個也不剩下了嗎？那些曾見過聽過耶穌的人，都突然失蹤了嗎？

其實，類型批判假定的創造能力與初期教會的組織不能配合。初期教會不是一群無名的教友的團體，相反這是一個以宗徒為中心的組織。我們可以把福音中記載的宗徒和宗徒大事錄所記載的做一比較。初期教會以他們為中心，因為他們自若輪授洗起直到耶穌升天與他生活在一起，他們也自主那裡領受了特殊的職務。在這樣的團體中，自由創造根本無法實現，一切都在「復活的證人」的領導下進行。類型批判引用近代社會學的理论，強調群眾在一切社會，宗教與政治運動中所扮演的角色。不過，我們也得辨明在那些運動中群眾所演的角色的特點。他們只是答覆，或者擴大一個鼓動，但是鼓動是別人傳播給他們的，不是他們自己所創造的。群眾用自己的方式來表達一個思想，但是他們不是思想的來源。

我們只要翻閱幾個重要時代的歷史便可知，決定性的運動來源常是一些鼓吹者，他們才是真正的開創人。希臘哲學不是希臘民衆的創造，我們必須先有像蘇格拉底，柏拉圖，亞里士多德那樣的哲人。在歷史上這樣的例子不勝枚舉。那麼對於一個受到猶太主義，希臘主義反對的超越性的宗教，我們將怎樣解釋它的來源呢？如果這個震撼世界的宗教運動不是來自耶穌和他的見證人，我們將怎樣解釋呢？難道我們可以相信這是一群無名教友的團體，漸漸地創造出來的嗎？

4 哲學原則的批評

最後，我們要批評類型批判的哲學原則；其實我們只是揭露它的面目罷了。雖然類型批判的方法相當新穎，但是底柏流和步特曼假定的哲學原則很是古舊，這是十七、十八世紀對超自然的可能性的否定。這條哲學原則肯定「歷史」和「超自然」是兩個互相矛盾的名詞，因此不能不從「歷史」中刪除「超自然」。

我們甚至可以說，是這個哲學原則隱藏在其他三個假定的原則之後，同時支配着它們。初期教會假如充滿創造能力，那麼很容易把基督的宗教視為神話演變的結晶，它的來源便是一群無名教徒的團體。這個社會學解釋正是為了呼應哲學原則，而刪除「超自然」。歷史原則有着相似的作用，團體不注重歷史，不想寫「傳記」，它自由地按了禮儀，護教等等的需要而註解事實，因此在「歷史」與「信仰」之間掘了一條不可跨越的鴻溝。這也有助於哲學原則之對一切「超自然」，屬於信仰範圍中的福音材料，加以懷疑而捨棄。最後，在文學分析的分類與比較之下，福音材料與猶太希臘文學中的材料便成為同一水準的產品，這也答覆了哲學原則，把福音材料視為幻想與杜撰。

所以，歸根結底，如果我們信仰天主的超越能力進入人類歷史的真實性，如果我們信仰降生與跡，天主聖子成人的真實性，我們便不能同意類型批判的哲學原則。因此我們也不能同意他們對於福音材料所作的歷史價值的判斷。這是整個問題的焦點。

但是另一方面，我們又應當看出類型批判研究福音的方法。誰要完全了解福音，不能不隨同他們一

起確定福音的形成歷史。爲了更詳細地說明這一點，我們把類型批判的可取之點簡單地列述於下。

根據批判過程的出發點，我們明瞭了福音的人造構架。因此我們再也不應該對於福音中能有的敘述空隙，表面矛盾等現象，發生不必要的驚奇與困難。我們不應設法知道福音作者在編輯時不願告訴的因素。

由於類型批判的着重福音片段的「生活環境」，我們今日知道爲什麼有些片段和單體保留在傳承之中；也知道它們的存在理由。這非常有助於聖經的註釋。

福音傳承是在初期教會團體之中形成的，類型批判者的假定促使人們研究這個團體的性質。今天我們更加了解初期教會的「宗徒性」，因此，通過那些「復活的見證人」，我們能够接觸歷史上的耶穌。

最後，文學的比較也使我們更加注意福音的類型。這樣我們再也不去按照近代歷史主義的標準，判斷福音的歷史價值，同時也避免了許多不必要的困難。

以上我們大概地介紹了類型批判方法上的可取之點，事實上，今天不少的天主教聖經學家，像龍杜福 (Léon-Dufour) 與狄本 (J. Dupont) 等人，都應用這方法而得到極大的效果。所以我們在簡介類型之批判之後，不能再提出假定的原則與應用方法的重要區別。爲說明這個區別，我們把一九六四年羅馬聖經委員會頒佈的「福音的歷史真理」訓告中的一段譯在下面，也作爲全文的結語。

『在正當情形下，註釋家可以審量在「類型批判方法」中，有什麼合理的因素，能够用來更圓滿地了解福音。但是他們也應當謹慎，因爲在這方法中，攙有幾乎不能接受的哲學與神學原則，它們通常在文學工作上，不但破壞了方法本身，而且破壞了結論。有些類型批判

方法的推動人，由於理性主義的成見，迷失了方向。他們不接受超自然次序與天主教在世界中藉着嚴格的啓示的干預；他們也不接受奇跡和預言的可能性與存在。有人懷有錯誤的信仰概念，好像它與歷史真理毫無關係，甚至與之不能兩立。有人先決地否認啓示文件的歷史價值和性質。最後有人忽略宗徒作爲基督的證人的權威，忽略他們的職務和對於初期教會的影響，反而高舉這個教會的創造能力。這些意見不但相反天主教教義，而且也缺少科學基礎，與歷史方法的正確原則不合。』

福音的歷史批判

經過了前面數篇文章的分析與批判，我們已約略知道福音形成的過程，對於四部福音的文學類型也瞭解了一些，現在我們可以從歷史的角度，來對福音做一個基本的說明。所謂福音的歷史批判，就是批判現有形式的四部福音是否保持着歷史層面上耶穌的面貌？並且保持了多少？換言之，其目的在於求解福音歷史價值的一個問題，就是從現有四部福音裡我們能否辨認出歷史上的耶穌來？這一個問題是今天聖經學界裡不斷討論的問題，我們在本文中只能將今日學者的結論做一大略的介紹。下文分三部分。

- (一) 福音形成研究給與歷史幅度的一般結論。
- (二) 步特曼在歷史批判上的消極態度。
- (三) 今日福音歷史批判的四種思潮。

(一) 福音形成研究給與歷史幅度的一般結論

耶穌的所言所行到四部福音的成書之間，經過了兩個階段，一是宗徒時代教會的宣講與記錄；二是福音作者的編輯。在這兩個階段中，我們清楚地發現有關耶穌的一切都是他們報導的對象，但是他們所做的都不是單純事實的宣講或記載，而是攙和着註解的。因為初期教會是一個信仰基督復活的團體，當它由一個地方到另一個地方，在新的環境中，為叫人信仰耶穌的事實，他們在宣講中需要給予

註解。用一句比較神學性的話說，他們是在復活的信仰中宣講歷史中的耶穌。當他們向人談論耶穌在巴勒斯坦三年的傳教生活時，他們不是做歷史的介紹，而是信仰的宣講。這現象在福音裡可以很清楚地看出來：譬如福音多次稱耶穌為「主」，但是這「主」的稱號是耶穌復活以後，他們在信仰中對耶穌的稱呼，而福音的記錄將它普遍地放在耶穌的三年傳教生活裡，這表明在宗徒時代的宣講階段中，事實已和註解交織在一起，歷史已加上了信仰的幅度。這是對於宗徒時代教會的宣講方式最簡單的一個描述。實際上，如果我們給這一階段劃定三、四十年或是五、六十年的時間，我們很可以說，他們的宣講，註解之後再註解，信仰表達之下又表達了。至於進到福音編輯的階段中，那些尚在口傳中或已書寫下的史料，同樣再受到福音作者按其不同的神學思想的安排；就是說，那些史料又經過了他們的一層註解。

由於福音的成書過程是在信仰中表達歷史上耶穌的言行，福音的形式也就事實與註解混合着。因此，對於福音的研究，一般而論，今天已經有幾點不可否認的結論。第一個結論是關於福音的類型問題：從福音的記事性質看來，顯而易見的四部福音不是耶穌的傳記或是小史。普通一本傳記對於所傳述的人之童年生活，多少應有清楚的交代；而在四部福音裡，僅有兩部福音寫了耶穌的童年故事，這些童年故事又是充滿了神學色彩，即使對於耶穌的三年傳教生活，福音也缺乏可稱為傳記的因素。一本傳記總要注意所謂時間上面的聯貫性和空間上的確定性，但是我們從四部福音裡所得到的時間概念實在不很清楚。對觀福音所給予我們的印象，好似耶穌只有一年的傳教生活，也只上耶路撒冷一次；而若望福音的記載下，耶穌至少有三年的傳教生活，上耶路撒冷的次數也更多。至於空間的記錄屢次也僅是些不確定的地理名詞。翻開福音，我們不斷可見到諸如「那時」、「在那一天」、「過幾天」、

「再過幾天」和「進了一個村莊」、「經過一個村莊」等大致的說法。這樣的講法，很難做為一個人的歷史傳記。總之，根據福音的編輯批判與史料批判，我們說四部福音不是耶穌的傳記或是小史，如果我們要給這四部書一個名稱以說明它們的類型，只能說是「福音」了。

第二個結論是十九世紀傳統證明福音歷史價值所用方法的破產。十九世紀的正統聖經學家，面對歷史批判派要求的標準，曾提出福音作者都是目擊證人或者與目擊證人有密切關係的，而且福音作者在記載上都是誠實可靠的，絲毫不歪曲事情真相的，以證明福音均屬目擊證人據實的報導。在福音的研究裡有句術語，就是對於歷史耶穌的探求（The Quest of Jesus），而今天的學者給予十九世紀傳統的證明方法一個名稱，即「過時的探求」（Old Quest），意思是說，傳統的證明方法在今天不能再應用了。

第三個結論是，任何「教條主義」形式的相反福音的臆說也不能成立。初期教會不是烏合之衆，而是一個有組織的團體，其中心人物是十二位宗徒。按照宗徒大事錄的記載，身為宗徒最基本的條件是：從若翰施洗起到耶穌復活、被接升天止，一直跟隨着耶穌的人（宗：一，21—22）；換句話說，他們應當是目擊證人。初期教會就是以十二位目擊證人為中心的團體。既然福音產生於一個以十二位宗徒的教誨為標準的團體裡，無論如何，它們的材料絕非無中生有，而是建立於十二位目擊證人之上。雖然我們不認為福音上所有的材料都是來自目擊證人據實的報導；但是我們知道，它們終究是建基於目擊證人。因此，無論是過去的或是今天的，靠神學或哲學的先天原則以否定福音的價值，或是倡言福音無非是些神話，或是初期教會的捏造，都不能成立。

從福音的編輯與史料的批判，我們獲得了以上三個結論。但是由於福音的形式是事實拌合着註

解，我們還是要問：從現有的四部福音能否認出歷史中的耶穌？能辨認出多少面目來？既然十九世紀的探求方法不能成立，我們更要研求今日的學者如何答覆這一問題。

（二）步特曼在歷史批判上的消極態度

現代天主教的神學家，對於福音的研究問題，已逐漸注意廿世紀基督教一位神學與聖經學巨子，即步特曼（Rudolf Bultmann）。對於尋求歷史中的耶穌之問題，他的確是一位劃時代的人物。在臺灣天主教的著作中，曾提過這個人物，譬如神學論集中就不斷有他的名字出現；甚至在教內其他的雜誌上，例如現代學苑也有過兩篇介紹他的文章，一篇是王秀谷神父所寫：宗教界風雲人物——步特曼（民國56、10），另一篇是E. B. Borowitz 著、海爾譯：布特曼眼中的存在真諦與基督（民國60、6）。由於步特曼在福音批判上所獲得的聲望，我們也要簡述一下他對於福音的歷史性所做令人吃驚的解說。

步特曼認為四部福音所記載的，無非是初期教會對於耶穌基督的信仰表達，承認他是天主的使者，為我們的救援而受死，為我們的生命而復活。福音裡關於耶穌生平中所言所行的記述，同樣是在初期教會的信仰中表達着的。因此，我們從福音裡所能認識的，只是信仰中的基督。那麼福音裡所表達的信仰中的基督，與在巴勒斯坦生活過的納匝肋人耶穌，即步特曼所稱謂的「歷史中的耶穌」究竟有怎樣的關係？對於這一層關係，步特曼提出了他極端消極的講法，他說：歷史中的耶穌和信仰中的基督之間有着不可跨越的鴻溝。就如他在一九二六年所說的：「我實在認為：有關耶穌的生活與品格，我們現在幾乎一無所知，因為初期教會的史料，對於兩者都不感興趣，而且那些史料都是支離破

碎的……除此之外，有關耶穌的史料，我們什麼都沒有」。從福音中，我們所能確定的，只是有一個納匝肋的耶穌，他自信是一位先知，按先知的方式宣講與行動，最後悲劇性地死了；至於這位耶穌究竟做了些什麼，已經不易判斷。步特曼根據什麼做這樣消極的判斷呢？可提出兩個理由來，其一是他對於福音批判的研究，以及他持有的神學理由。

步特曼和底柏流 (Martin Dibelius) 是首先把類型批判 (Form Criticism) 的研究方法應用到福音上去的人。一九二一年，他出版一本重要的著作，即「對觀福音之傳承的歷史」(Die Geschichte der Synoptischen Tradition)，就是以類型批判的方法去尋找歷史中的耶穌。關於步特曼採取的研究方法和假定的原則，以及天主教神學家對他的批評，在神學論集第三集一篇拙著：類型批判簡介中有一概要的介紹。他做批判的過程是先將現形式的四部福音拆開來，歸納於不同的類型中，即語錄、簡短事件、長段記錄和軼事四類型。然後批判這些類型的歷史來源和價值。經過他自己的研究，他結論說：大部份的類型都是希臘地區的教會應用希臘文學的創造，因此納匝肋人耶穌的史蹟在福音裡已蕩然無存了。

步特曼憑以批判福音的第二個理由是他的神學觀。在基督教的神學家中，對於啓示的概念，有兩種很不同的思想，就是所謂的超歷史的啓示與歷史性的啓示。後者的代表人物是庫爾門 (O. Cullmann)，前者的代表人物就是步特曼。所謂啓示，步特曼和巴特 (Karl Barth) 一致地說，就是天主的自我流露，藉着言語與行動進到人類歷史中間。但是步特曼最基本的一個觀點，是天主的啓示並未進到人類歷史的現象中。如果他這一觀點正確的話，那麼天主聖子降生爲人這一信仰便無從解釋了。事實上，今天的批評學者就指稱他的神學爲「幻象派」(Docetism)。因爲古代的幻象派聲言天主聖言

並非真正取了人性，耶穌只不過是一個幻影罷了；按照步特曼的論調，天主也未經過歷史中的耶穌向人類啓示自己。如此我們也不必到福音裡去尋找歷史中的耶穌。

總之，步特曼由於福音批判的研究，認爲福音上所有的是初期教會對基督的信仰表達，它不能夠提供任何歷史中耶穌的事實；另一方面基於他的神學理由，天主的啓示未降生於人類的歷史現象中，也未在歷史的耶穌身上啓示自己，因此不必到福音裡去尋找歷史中的耶穌，即便去尋找，對我們的信仰也毫無助益。這樣他在「信仰中的基督」與「歷史上的耶穌」之間設下了不能跨越的鴻溝。這是步特曼給予福音極端消極的一個批判。

(三) 今日福音歷史批判的四種思潮

所謂今日的四種思潮，更好說是與步特曼不同，而且在歷史幅度上比較積極的思想。

第一個我們要介紹的思潮是屬於步特曼弟子的馬爾堡派。在這派人中我們可舉出克斯曼 (E. Käsemann) 和美國人魯賓遜 (J. Robinson)。他們在尋求歷史中的耶穌問題上，與他們老師不同的結論，被天主教的聖經學家視爲一個好的開端。我們所以要特別提出他們來，就是要指出步特曼的思想即使在他的弟子中已不完全被接受。關於四部福音的類型，他們與步特曼一樣承認，四部福音並非耶穌的傳記或是小史。但是他們有了一個與步特曼根本不同的觀點，就是步特曼所認爲的在信仰中的基督與歷史上的耶穌毫無關連之下，我們無法從福音獲知歷史中耶穌的事實，他們認爲並非不可能。今日在福音的研究中創了一個新名詞，即 *New Quest of Jesus*，意思是對於歷史上的耶穌新的尋求，即是指他們的研究工作而言。換言之，今天從福音的研究上仍然能夠找到歷史上的耶穌。因爲福音中

的一字一句所反映出來的，無疑是耶穌對於四周人的影響。他所做的一切，所講的一切，使四周的人經驗到，天主的救恩就在他的言行中表露了出來。雖然對於耶穌有了完整的信仰是在復活之後，但是宗徒們在歷史中對於耶穌的經驗，已是他們基督信仰的開端。因此，縱使福音所表達的是初期教會對基督的信仰，今天仍舊能够以科學化的分析，批判出歷史中的耶穌的面目來。

按照這一派的學者，過去對於福音研究失敗的原因是歷史主義，因為福音的資料不可能歸納在歷史主義所要求的史料的範疇之中。而今天的存在性的或者「位格性」的歷史學，要求與過去的人物有着真實的會晤，更能適合於福音價值的批判。就是歷史的研究，不只是把過去的人物當做客體的對象加以研究，還要問這個人物給他當時的人和今天的人帶來什麼存在性的意義。對於福音的研究亦復如此，我們所要探求的是歷史中的耶穌給他四周的人帶來什麼存在性的撞擊，對今天的人有何存在性的關係。

在存在性的歷史學前提下，他們應用嚴格的方法對福音進行研究。首先他們在四部福音裡挑選材料，有三種材料他們不用：（一）顯示出初期教會宣講形式的材料；（二）在耶穌的三年生活中含有的復活信仰因素的材料；（三）與猶太文學有相同因素的材料。這三種材料之外，所剩下的已經非常稀少，而這正是他們認為尚可應用的材料。雖然可應用的材料所餘無幾，但是馬爾堡派的弟子們仍分成許多不同的研究，有的專門針對耶穌的某一行動，有的特別研究耶穌的某一言語。他們這樣分頭研究之後結論說：歷史中的耶穌在他的言行之間已經顯出有着天國來臨的權威，叫四周的人在他前面要做一個抉擇。譬如有位弟子特別研究了耶穌所說的「阿們，阿們」。在希伯來文學中，「阿們」是放在天主的話之後，表示對天主的話答覆說：是的，我們接納，我們已做了抉擇。但是在耶穌的口中，「阿們」却放

在他的話之前：「阿們，阿們！我跟你們講……」，這表示在他身上有着天主的權威，叫人對他說的話應做一個答覆。對於歷史上的耶穌之宣講，人不能保持中立；同樣，面對耶穌的行為，人也應做一個抉擇。當他與罪人交接，和稅吏來往時，無可否認地，在他這一行動上，顯露了天主對於罪人的寬赦，即天國的喜訊。

馬爾堡派的弟子已由步特曼消極、懷疑的態度回轉過來，肯定在信仰中的基督與歷史上的耶穌之間，內容上有着某種的連繫。一般講來，天主教的學者對馬爾堡派新的探求，表示着歡迎的態度。但是有一些比較靈敏的天主教聖經學家，譬如布朗神父（Raymond E. Brown），仍感到這一學說的不足，最基本的一點是，他們所批判出來的歷史上耶穌的因素實在太少了；換句話說，在他們的批判下，做為信仰中的基督之基礎的，只是在那他們所認為是歷史事實的耶穌所做的幾件事和幾句話上。布朗神父認為這樣的結論仍嫌不足。

第二個要介紹的是與步特曼的超歷史神學針鋒相對的另一思潮，即以庫爾門為首的救恩史派。在近代聖經的研究上，庫爾門是一位很有名望的學者。大體而論，他的神學思想是天主教的學家所最樂意接受的。第二屆梵蒂岡大公會議時，他曾被邀列席為觀察員。最引人注意的一點是：步特曼說天主的啓示未進到人類歷史，庫爾門却提出，天主的啓示藉着言語和行動，已進到人類的歷史中間，因此有了所謂的救恩史。基於不同的神學思想，步特曼認為：歷史上的耶穌為我們的信仰生活，事實上並不重要，因此沒有多做研究的必要；庫爾門却認為，耶穌基督的宗教最基本的信仰，便是天主聖子降生成人，而福音本身就是一部救恩史，其中所敘述的是歷史中的耶穌。雖然他做了這樣的結論，但並不妨礙他在做研究的時候，還是應用了下面第四派所有的一切方法，因為他知道，福音的形成是歷史事

實加上信仰的註解，所以他也在福音裡尋找，肯定有那一些事情應當是耶穌生平中所有的。在「新約基督論」(*The Christology of the New Testament*)這本著作中，他就是以非常科學化的方法研究新約，指出那一些因素是耶穌自己所肯定的。譬如他說：納匝肋的耶穌在他生活中已有默西亞的意識，意識到自己的使命是天主忠僕的使命，面對父自稱為「子」，向人談論自己時指稱「人子」。雖然「人子」的稱號在福音裡出現八十餘次之多，但是步特曼說耶穌從未使用過這一稱號；然而庫爾門在他的研究下，却認為應當是出自耶穌自己的口。當然這一討論尚有許多方法上的問題，不過最重要的一點實在是他基本的神學思想，認為耶穌基督的教會，信仰的基礎是：天主以言語和行動進入了人類的歷史中，形成了所謂的救恩史。

第三派要提出來的是北歐斯堪的納維亞路德派的學者。他們認為，對於福音歷史價值的研究，至今所忽略的一點是福音傳授的特殊性質。在耶穌的時代，猶太辣比的教授方法，最重要的是口傳，就是將所要教導的組成一定形式的字句，配以一定格式的手勢，教弟子背誦。這一派人認為，耶穌也應用了當時辣比的傳授方法，把自己的言語和行為在口傳的方式下傳授給門徒。在聖神降臨之後，宗徒們在耶路撒冷同樣栽培了一批背誦者，把傳授聖言的職務交付給他們。因此他們呼籲今天的學者，在研究福音時，應該特別注意口傳的方法。福音裡的材料，其來源可以追溯到耶穌的歷史層面；也就是說，從福音的記載，我們可以辨認出耶穌所說的話、所做的事來。這一學說的確肯定了福音的歷史價值，在研究福音的時候，口傳的因素實在也是不能夠忽略的；不過，如果完全以口傳的方法來批判福音，四部福音的形成則成爲一個不能解決的問題。

第四派也就是我們最後要介紹的一派，是今日基督教和天主教的聖經學者，對於尋找歷史中的耶

穌一般的態度。這一態度亦稱為歷史上耶穌新的尋求。他們認為即使十九世紀的歷史主義失敗，可是今天在有限的範圍內，對於歷史上的耶穌的研究，可以得到相當的效果；雖然福音是信仰的文件，事實攙和上註解，然而我們仍舊能夠從這些文件中發掘歷史的面目。因為今天在研究上，學者有着前人所沒有的工具。今天有文學批判的方法，有類型批判的啓示，有着谷木蘭圖書館和巴勒斯坦地方其他考古學的發現，使我們對耶穌時代的生活情況有更清楚的認識，有對耶穌時代的加里肋亞的阿拉美語的認識……靠了這許多工具，今天的學者可以深入福音的最初形成的層次中，去發現許多耶穌當時人對於他的真實記錄，因此而有了耶穌的史料。但這所謂發現耶穌的史料，我們可以引用泰勒(V. Taylor)的話來說明，他說：近代研究福音的結論，指出其可靠性；當然我們也不可過分要求，因為到現在研究的程度，實在還不能夠把耶穌的生活事實一一提呈出來。事實上，今日天主教的聖經學家，例如本篤會的狄本(J. Dupont)就寫了一本頗厚的書，討論在真福八端裡，耶穌究竟講了那些話。法國的龍杜福(Léon Dufour)也有兩本有名的著作，一本是「福音與耶穌的歷史」(*Les évangiles et l'histoire de Jésus*)，就是應用近代科學上所提供的工具，在福音裡確定可靠的歷史層面上耶穌的史料；另外一本是大家所討論的「耶穌復活與巴斯卦的信息」，探討在復活這件事上，有多少可靠的歷史事實。所以按照這一派的學者，科學性的研究尚能在福音中發掘許多含有歷史價值的記錄。

今天我們發現，不論上面的那一派，在福音的歷史批判上都不再陷於極端的消極態度中，漸漸地給與我們對於基督的信仰一個歷史上的基礎。

結 論

做了以上的介紹之後，我們認為很需要幾個結論。至少筆者認為，下面的結論為我們討論福音的歷史批判是相當重要的。

雖然我們不能打開福音來說，其中所載耶穌所講的每一句話，所做的每一件事，都是耶穌在自己的時代所做的。但是按照今天的研究，我們能够從福音裡可靠地肯定某些歷史事實。第一個可以確定的，就是在歷史中的耶穌身上，有着所謂「天主神聖的出現」，因着這一神聖的出現，四周的人深深地經驗到天主在他身上向人類顯露了。人們面對納匝肋的耶穌，受到了撞擊；面對他身上天主的流露，失去了中立，而必須做一個答覆。這是大部份的學者，在研究之後一致所肯定的。

第二個結論是關於耶穌的復活。我們知道，耶穌的復活是宗徒們對於耶穌的宣講與信仰的基本出發點。經過今天的研究，我們應當講，復活這件事，就是一個生活在世界上的人，他死了之後進到另外一個永遠生活的境界，這件事本身是無法用歷史來確定的。所以無法用歷史來確定，因為從我們的時間與空間的世界進到非時間與非空間的另外一個境遇，這一過程不屬於歷史，不是歷史研究的對象。事實上，四部福音也沒有給我們記載有人看見這件事情。至於歷史所要研究的是另外一件事，就是復活事件在歷史上所留下的記號。耶穌的復活所留下的歷史記號，在福音裡有兩個：一個是墳空了，另一個是宗徒們講耶穌顯現給他們。這兩個記號在歷史上有多少的可靠性？過去一些學者曾對於空墓表示懷疑；可是今天研究四部福音的人，認為空墓是件可靠的事情。而這空墓在歷史層面上所表達的意義，不過是個記號。關於耶穌的顯現，四部福音都有記載，格前：十五、3—5也給我們保存

下來初期教會關於耶穌顯現的初傳。對於耶穌的顯現，今天所能做的結論是：有一群宗徒，在耶穌死後，他們有着一個經驗，這一經驗不是所謂的信仰，而是在世界上對某一真實事情的經驗；他們經驗到復活的主生活在他們中間。雖然福音中的記錄可以提出討論，但是一般講來，在歷史的層面上，我們可以肯定這一事實，就是他們在時間與空間中經驗到了復活的基督。

信仰是來自天主的恩惠，可是信仰有着所謂信仰的基礎。初期教會信仰的歷史基礎，就是宗徒們在歷史層面上所經驗到的歷史上的耶穌給予他們的一個撞擊，經驗到耶穌死後仍生活在他們中間。至於今天的教會，我們知道，我們的信仰是來自初期教會，我們常常講：「我信從宗徒傳下來的教會」，就是說他們的信仰是我們的信仰，雖然在信仰的表達上能够不同，但是在信仰的內容上却是一樣的。按照今天福音的歷史批判，我們的信仰也是具有基礎的，因為歷史批判認為宗徒們在歷史層面上所有的經驗是可靠的，而這經驗就是我們信仰的歷史基礎。因此，即使在今天福音的歷史批判下，也沒有叫我們的信仰因而動搖不安的地方；相反地，却叫我們後來對於福音的批判採取比較開放的態度。布朗神父說得好：一般的人不應隨意打開福音來講，這裡不是耶穌說的，那裡不是耶穌做的，這是最不好的態度，因為我們知道，初期教會和宗徒們要宣講的，實在是他們生活中間的耶穌；相反地，我們應有的先天態度是：承認福音上面所有的是耶穌所做的和所講的，不過，若有學者應用歷史批判指出某些地方值得懷疑和討論，我們千萬不要閉關自守，認為沒有討論的餘地，這也不是一個好態度。然而在今天福音的研究下，我們的信仰在耶穌的歷史層面上也有了穩固的基礎，我們可以很放心地在我們的信仰生活中、祈禱生活中唸我們的福音，在福音中與現在還是生活在我們中間的耶穌相遇。

耶穌受洗與跡的解釋

『那時，耶穌由加里肋亞來到約旦河若翰那裏，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，立時從水裏上來，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：「這是我愛子，我所喜悅的。」』（瑪：叁，十三—十七）

『在那些日子裏，耶穌由加里肋亞納匝肋來，在約旦河裏受了若翰的洗。他剛從水裏上來，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。」』（谷：壹，九—十一）

『衆百姓受洗後，耶穌也受了洗；當他祈禱時，天開了；聖神藉着一個形象，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。」』（路：叁，二一—二二）

『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，成了在我以前的，因他原先我而有。連我也不認識他，但為使他顯示於以色列，為此，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。』』（若：一，三三—三六）

壹，二九—三三）

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，但是他却受洗，為的給人一個「悔罪」的榜樣；至於受洗以後天上發生的異像，往往視為是給耶穌謙下自卑的一個獎勵。這樣一個倫理性的解釋，並沒有把奧跡的內在意義指點出來。我們在這篇論文中想法把這內在意義做一個介紹；我們的解釋以瑪爾谷福音為主而添上其他福音的特殊思想，這因為第二福音的記載最為原始古老，而其他三福音在後。這篇論文分三大部分：

（一）瑪爾谷福音記載的耶穌受洗

（二）其他三部福音的補充與奧跡的歷史價值

（三）耶穌受洗之神學問題

一 瑪爾谷福音記載的耶穌受洗

瑪爾谷的著作，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：壹，十五）耶穌的出現，也便是一個新時代的出現，而耶穌的受洗乃是新時代的揭幕（參閱宗：拾，三七）。在這個新時代揭幕的奧跡上，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給以宣告；但是另一方面，聖神之降

下實在顯出一個新的事情發生。如果按照瑪爾谷福音，天上的異像只有耶穌從水中出來時見到，那麼一定爲他自己，爲他的事業有關係（註一）。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跡與耶穌的關係；也才能批判自由派與保守派的說法。

（1）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：壹，二）的異象；然而我們這裏好像並不是指耶穌蒙召，因爲受洗奧跡中並沒有自耶穌發出的答覆。因此它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（參閱若：壹，五一）。

但是瑪爾谷福音所說的「天裂開」，在古經上只有一個地方，可以找到其對比，那便是依：陸叁，十九：『……啊！望你衝破諸天降下……』；然而這個整部古經中與「天裂開」唯一的對比是相當有關係的，因爲這裏我們有着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，同時天主對他們目前的沉默。因此在耶穌受洗後，「天開了」正是答覆以色列民族的恒久的等待；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。所以這是一個新時代的開始。瑪爾谷福音是在依：陸叁，十九的思想背景中寫下「天裂開」，這是相當可靠的，因爲福音作者用的字與對照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的「衝開」的嚴格的翻譯。

（2）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？便在依撒意亞先知第六十三章中，我們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那裏呢？那曾在他們心

中賦與自己聖神的在那裏呢？』（十四節）出谷的恩惠在以色列的回憶中乃是「出離海洋」，「賦與聖神」。這正是瑪爾谷福音在耶穌受洗時指點出來的：他從水裏上來，這是呼應古經上的「出離海洋」，聖神有如鴿子降在他上面，這是呼應古經上的「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，走入流中，然而走出水面，這一切都叫人想起古經若蘇厄的事蹟（參閱蘇：叁，十六；肆，十五—十九）；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。因此瑪爾谷福音之要在耶穌受洗奧跡上指出一個新時代，新的出谷時代的開始，是無可懷疑的事實。

（3）天上聲音：上面分析「天裂開」與「聖神降下」兩個因素，主要的是把福音作者心目中耶穌受洗的奧跡與古經的出谷背景比較，但是尚沒有把耶穌的身份說明。現在天上的聲音說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」，這將把耶穌的身份說明。這句話包含的因素很多很多，充滿了古經的痕跡；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的僕人：『請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者』（肆貳，一）因此在這句話中，耶穌視爲是天主的僕人。雖然這裏沒有清楚地表明天主僕人的代人受苦的因素，但是因爲耶穌後來自己要受洗與受難相比（參閱谷：拾，三八—三九），又因爲耶穌之受洗是站在罪人中間，所以這裏耶穌之稱爲天主的僕人，已經含有依撒意亞五十三章中的受苦的僕人的意義。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，因爲我們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。」』（第七節）但這首是默西亞意義的聖詠，因此我們可以說這裏已有了受苦之默西亞的思想的端倪。

然而我們尚得注意，這裏並不只是「我的兒子」，而是「我的愛子」。「天主的兒子」在古經上用途很多，能够指天主的選民（參閱出：肆，二二；歐：貳，一；依：壹，二）；也能指義人（參閱智：貳，十六；德：肆，十；詠：柒叁，十五）；也能指以色列民族的國王（參閱撒下：柒，十四；詠：捌玖，二七）；也能指默西亞王（詠：貳，七）。而天上的聲音稱耶穌為「我的愛子」，這是準備着更大的啓示，那便是耶穌自己後來要稱天主為：『阿爸！父啊！』（谷：拾肆，三六），因此這裏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，我們可以看出耶穌受洗與跡的福音記錄含有新經基督學的要點：耶穌視為天主的僕人，受苦的默西亞，以及天主的兒子。但是這尚沒有盡天上聲音的深義。原來天上的話中的「愛」與「喜悅」在古經上是特別指的以色列民族是天主所愛的（參閱依：肆肆，二；陸貳，四）；也是天主所喜悅的（參閱詠：肆肆，二；百肆陸，一一）。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。

上面我們已經把瑪爾谷福音所記載耶穌受洗與跡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。這段受洗與跡的記載能够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。古經中這兩章書一面充滿着回憶，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，天主保守着拒納的靜默。於是另一面先知書中反映出民族的祈禱，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那裏呢？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，你上主却是我們的父親……』（依：陸叁，十五—十六）『如今

，上主啊！你是我們的父親，我們只是泥土……』（依：陸肆，七）在這一面回憶和另一面祈禱的背景上，耶穌受洗的與跡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。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古經上的祈禱。

以上我們把瑪爾谷福音中耶穌受洗的與跡做了一個解釋，可以看出為什麼在初期教會的初傳中把這個與跡視為一個新時代的起點。

二 其他三部福音的補充與與跡的歷史價值

瑪竇福音之記載這個與跡有二個特點可以提出來。第一乃是他把天上的聲音改為以第三人稱為對象：『這是我愛子，我所喜悅的』。於是這個聲音好像是向在場的人所說的了；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為讀者而有一些編輯上的改變，為使讀者體驗出天上的聲音是為自己而有的。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。』這段對話顯然有着辯護的目的；猶太人中有人謂耶穌受洗，為淨化自己的「愚蠢無知」。而瑪竇福音糾正這個思想而說耶穌受洗為完成全義。所謂全義含有兩層意義：一是古經的法律與先知，耶穌接受若翰的洗禮，便是接受古經上法律與先知所定的「悔罪」，全義指的法律與先知所包括的應做

之事。因了耶穌之接受，古經之法律與先知便圓滿完成。全義的另一意義是「天主的恩寵」，耶穌滿足古經之要求，因而在救恩史上出現了新的義德——「天主的恩寵」。如此，古經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跡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：來源以及與當時猶太風俗中洗禮的比較。不過耶穌在他那裏受洗一件事，該是無可否認的，因為沒有人會想初期教會合理由造出這件事來。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。

恐怕真正的問題乃是四位聖史在受洗奧跡中都記錄的超自然現象，但是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；尤其對於所謂「神視」的不信任。所謂「神視者」(visionary)，為他們只有含有近乎精神病的壞的意義。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，可是他本人却有着神視。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，給耶穌指點出祂的時刻已經到了，這誠是救恩史上非常合理的事情。

也許還有一個問題比較更可以討論，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，尚是最近發生的，尤其現代的聖經學家傾向於把這個奧跡視為神秘經驗，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跡之發生，責怪猶太人不信之有罪，因為他們見了這天上的異像。但是今天的聖經學家根據了經文的分析，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像以及聽到了聲音。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，但是與其他二本福音(瑪爾谷和路加)比較之下，這裏編輯的手蹟相當清楚，這是為適應讀者而有的修改。瑪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。

然而為相反把受洗時的異像解釋為耶穌個人內在的神秘經驗，我們有一個相當嚴重的困難。在聖若望的記錄耶穌受洗奧跡中，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……』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。尤其我們這裏有關若翰洗者的事，第四福音能够比三部對照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像，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。尚有一些神學家還要進一步承認除了若翰，群眾中至少有些特殊人物也看見了異像。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，好像不合他們中實在有人目睹奇像的事實，其次，假使他們見了異像，那麼又何必需要若翰洗者之給耶穌作證呢？

如此說來，耶穌受洗奧跡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的太確定。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，有着一個辯論的目的。當時有人提高若翰的地位，把耶穌放在他的下面。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，為使眾人藉他而言，他不是那光，祇是為給那光作證。』（壹，七）；若翰自己也說：『我以水施洗，你們中間站着一位，是你們所不認識的，他在我以後來，我却當不起解他的鞋帶。』（壹，二六—二七）因此，有人根據了這個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，我們之承認受洗奧跡的種種異像之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，而說天上異像不是神秘經驗，而是客體發生的事跡。

以上我們把瑪竇，路加，若望三福音有關受洗奧跡的特殊記錄作了些介紹，同時也討論了奧跡的歷史價值問題。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。

三 耶穌受洗的神學問題結論

在這篇論文的第一部分研究瑪爾谷福音記載的耶穌受洗中，我們已經指出在神學上有着自由派與保守派對於受洗奧跡的不同態度。我們在這第三部分中，將先對於自由派的態度有一個批評，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跡中有了一個澈底的「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，在古代已有，而現代又重提的學說上，我們有着基督學上兩個問題：第一是耶穌的默西亞問題；第二是耶穌是天主的嗣子問題。第一個問題上，自由派神學家說耶穌的默西亞意識是受洗時才開始有的；第二個問題上，他們說『你是我的愛子……』乃是閃族中習用的繼承儀式中一定的公式，因此我們只能說在受洗奧跡中，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。我們以下便是根據受洗奧跡的解釋，來衡量基督學上這二個問題。

這是真的，瑪爾谷福音不像第一福音和第三福音一樣地有着耶穌誕生與童年的記錄，因此他也不能像這兩部福音一樣地在耶穌誕生與童年指出他的默西亞與天主子的地位。但是我們仍得問：瑪爾谷福音是否真的在受洗奧跡中指出耶穌開始有着默西亞的意識呢？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多祿的講辭：『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……』（三七—三八）這裏所謂「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：肆，十八與宗：肆，二七，也都指受洗。）那麼這裏所說的受洗時的「傳油」究竟什麼意義呢？是否如同自由派學者所說，受洗奧跡中的「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（註二），新經中三次論耶穌傳油（即上面

提出三次；而希：壹，九，乃是引證詠：肆伍，八，指的是耶穌升天。都不是指默西亞的傅油，而是指先知任務開始時的傅油；這是一個先知任務的前引，報告喜訊與奇跡的前引。新經三次論及耶穌的傅油都是反映依撒意亞六十一章：『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：』（第一節）而這裏指的乃是先知任務，傳報喜訊前的傅油。因此之故，我們已經可以批判自由派學者，向他們指出受洗奧跡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。尤其可以值得我們注意的，四部福音的受洗奧跡的記錄中，根本沒有用過「默西亞」這個名字。事實上，受洗奧跡乃是指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，變暗的；不是福音作者的主題，更不可以說，福音作者願意告訴我們，耶穌在受洗奧跡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跡上，給基督學上的嗣子論一個根據。我們在這裏對於嗣子論，不願與以抽象的或者理論上的研究，換句話說，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像被認為這是聖三奧跡的啓示；而且今天神學上三位一體論也喜歡引用這個受洗奧跡，來證明三位一體信理的啓示性。而且我們尚可以進一步承認，當三位對照福音的作者編輯耶穌受洗奧跡時，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的时候，不是一股浮汎不定的力量，而是具有位格的聖神降在耶穌的身子上。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紀錄中所表達的信仰。但是我們得知道，福音作者的編輯已經把受洗奧跡中基本發生的天上異像

做了一個註解；已經在聖三奧跡的啓示完成與昭顯的時候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跡。但是當這件奧跡真正發生的時候，天上異像之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像，現在我們假定尚有別人在場見到，那麼問：究竟這個異像是向他們啓示一個天主三位嗎？這實在不易肯定。我們知道三位一體的奧跡怎樣不完整地在古經中準備；我們也知道這個奧跡怎樣在新經中漸漸地確定。那麼我們怎樣可以相信耶穌傳教之初，天上異像便是為的清楚地啓示這端奧跡？至多如同我們前面所說的，這是一個準備而已。因此我們說受洗奧跡中的異像，在事實上，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，才在異像的記載上顯出聖三奧跡的意識。至於後代的神學在受洗奧跡上證明聖三道理的啓示是理所當然的。

經過了上面的分析，我們說三位一體的道理並不是受洗奧跡的啓示；因此，自由派學者之要在這奧跡上認出嗣子論，而說耶穌在這時候繼承為天主的嗣子同樣不會是天上異像所能「啓示」的。嗣子論是三位一體道理的「變態」，如果天上的異像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，至少受洗奧跡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跡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跡上證明的學說，都不是這奧跡所要啓示的。受洗奧跡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，這是天主的受苦的僕人的使命。

但是在這奧跡中，我們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去。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：『耶穌在智慧和身上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。』（貳·五二）希伯來書信云：『他雖然是天主子，却由所受的苦難，學習了服從，……』（五，八）如果我們對於天主成人的奧跡是嚴肅的，我們似乎會想耶穌在人的平面上漸漸地成長，因着他的經驗豐富，因而知識上有了新的觀點。至於在受洗的奧跡中，正是祂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，便是天主受苦的僕人的使命；他不是藉着政治性的成功，而是藉着苦難去完成他的使命。因此我們對於論文之初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，經過我們的分析，這似乎已經不能接受。另外在他們的意見底下所有的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，受洗奧跡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。

以上我們介紹了受洗奧跡的神學問題。面對自由派學者，我們批評了他們以受洗奧跡中，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，我們主張在受洗奧跡中，耶穌對於自己的使命，有了一個從上面來的新的了解。

結 論

這篇論文牽涉到的不少問題，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；在我們的論文中多少有了一些立場，但是這必須另一篇專題論文才能清楚說明的。不過我們相信對於奧跡的積極解釋方面，多少補充了不少只建立在倫理教訓上的註解。受洗奧跡在耶穌生命中的重點，恐怕便是闡明他的天主受苦的僕人的使命。如果我們把這個奧跡與後來的受誘奧跡，以及耶穌整個傳教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。

（註一）J.-M. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 13.

（註二）I. de la Potterie, L' onction du Christ, *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, pp. 225-252.

參考書

- A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d' après l' Evangile selon saint Marc (1.9-11)*, *Catholic Biblical Quarterly*, 1959, pp. 468-490
- A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, *Revue Biblique*, 1964, pp. 321-352.
- A. Legault, *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant*, *Sciences Ecclésiastiques*, 1961, pp. 147-166.

耶穌受誘與跡的解釋

本論文是我講授的基督學中的一部分材料，由簡惠美修女記錄，又根據我的講稿而寫成；最後我又修改一遍。大體而論，對於應用類型批判以及歷史批判有一些示範性。——張春申識

『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，他們要用手托着你，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！撒彈！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。』（瑪：肆·一一一）

『聖神立即催他到曠野裏去。他在曠野裏四十天之久，受撒彈的試探，與野獸在一起，並有天使服侍他。』（谷：壹·十二—十三）

『耶穌充滿聖神，由約但河回來，就被聖神引到荒野裏去了，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，從這裏跳下去罷！因為經上記載：『他為你吩咐了天使保護你，他們要用手托着你，免得你的腳碰在石頭上。』』耶穌回答說：『經上記載：『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。』（路：肆·一—十三）

序言

耶穌受誘，在教會中極早便成了一個嚴重的問題。如何解釋天主子受誘？怎樣魔鬼能接近祂？如果說祂真的受誘，那麼，這和祂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祂，爲祂本身誘惑是沒有意義的。所謂耶穌受誘，只是爲我們立下受誘的榜樣，對祂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。耶穌允許魔鬼誘惑祂，爲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！恐怕也是最淺薄的答覆！

這種倫理解釋，反而製造出一個不小的困難，它使整個奧跡成了一個喜劇。以這喜劇來立榜樣，作示範，那麼，這根本不是榜樣，示範。如果耶穌之受誘爲祂自己毫無意義，則爲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，爲我們才有意義，否則祂用了人的形像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。我們這篇論文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，全文分下列三部分：

- 一、奧跡內容之分析。
- 二、奧跡之來源問題。
- 三、奧跡之神學反省。

一、奧跡內容之分析

三部對照福音有關受誘奧跡的記錄，顯然地可以區分為兩組：一是瑪爾谷的短短記錄，另一是瑪竇與路加的記錄；今天幾乎一切聖經學家都承認這裡有着兩個傳統。但是如果再研究瑪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：一是認為瑪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，以便有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瑪爾谷的短文，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，我們無須再繼續下去。我們把分析受誘之內容分為兩段：(一)是瑪爾谷的，(二)是瑪竇與路加的。

(一) 瑪爾谷福音的內容：這裡雖然只有簡短的兩節話，但是如果我們仔細默想，也可以發現不少的意義。受誘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，我們可先看瑪爾谷思想的次序，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祂所領受的聖神，與祂勝過撒彈的能力。因此我們可以在祂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時期的來臨。

瑪爾谷的記錄中包括了下面幾個因素：聖神催祂走入曠野，四十天之久受誘，與野獸在一起，並有天使服侍祂。我們可以簡單地解釋，並尋出中心思想。

(1) 聖神催祂入曠野：這裡瑪爾谷與瑪竇不同。按照後者，耶穌進入曠野是為了受誘惑。魔鬼在耶穌單獨地禁食之後，因了祂身體的疲倦而去試探祂。但照瑪爾谷福音，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，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：貳：十六)其實，在先知心目中以色列人民四十年在荒野之中，乃是與天主結合最好的時刻。

此外，瑪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，在那裏祈禱。」(谷：壹：三十五)「耶穌向他們說：『你們來，私下到荒野的地方去休息一會兒！』」(谷：陸：三十一)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。

(2) 四十天受誘：是將以色列民族四十年在荒野中的一面和天主相近，一面處於誘惑中的歷史在耶穌身上重演。

(3) 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。但是與野獸為伍，一定應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：拾壹：六)「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：陸拾伍·二十五）以上兩節是地堂中和平的反映。耶穌與野獸在一起說明祂是新亞當，祂創始這個末世和平時代。

關於瑪爾谷的敘述我們分析到此為止，其目的好像是把受誘說成撒彈要把耶穌自與天主親密來往中分離，使祂有一個與天主不和的處境，也使祂默西亞的使命化為零。

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內容：在我們對兩部福音所述受誘加以分析前，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着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。以上這個基本不同的點觀給我們指出受誘在基督學上的意義，現在我們深入一層分析兩部福音的敘述。

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。因此有人問究竟那一個是原始次序。今天大都承認是瑪竇的，而路加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，因爲那裡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古經「歷史次序」的證明。在古經中：

(1) 申：捌·三一「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：陸·十六——「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——十七節。

(3) 申：陸·十三——「你要敬畏上主你的天主，只事奉他，只以他的名起誓。」這節是根據出谷紀三十二章。

所以按照以上所取自古經出谷紀的「歷史次序」，瑪竇的三次受誘的次序該是原始的，路加爲了神學理由而加以更動。

(1) 瑪竇福音的內容：我們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一說。在瑪竇福音中，耶穌乃是新梅瑟，就如古梅瑟在曠野中率領了以民，新梅瑟也就代表了新的民族在荒野中四十天之久受誘惑。

第一：魔鬼誘祂變石頭爲餅，而耶穌答以申：捌·三說：「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，而後有瑪納的奇跡。在這事上，以色列人懷疑上主，而要求一個奇跡來使他們信服，但是耶穌却戰勝了這誘惑而不懷疑天主。

第二：魔鬼誘祂從聖殿頂上跳下，天使將前來救祂，而耶穌答以申：陸·十六說：「你不可試探上主，你的天主！」這是反映出谷紀十七章——十七節，因爲以色列人沒有水喝，向梅瑟抱怨，想用石頭打死他，這又是另一件試探上主之舉。但是耶穌却拒絕了誘惑，祂不願從聖殿跳下試探上主，要求天使來救，如同祂後來未從十字架跳下來一樣。這是天主忠僕所受的誘惑。

第三：於是魔鬼在高山上升誘耶穌朝拜祂，而許以普世。耶穌答以申：陸·十三說：「你要朝拜

上主，你的天主，惟獨事奉祂。」這反映出谷紀三十二章所載，當百姓見梅瑟上山不下來，於是有了鑄金牛而朝拜之舉。而耶穌拒絕了這個誘惑，此乃政治性默西亞主義的誘惑。

至此，我們可以相當清楚的看出瑪竇記錄的意義，在古經裡三次誘惑中以以色列人都失敗了，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，然而祂是完成者，祂勝過了以色列的無法勝過的誘惑，因此可見祂是新梅瑟，在領洗中，祂率領新子民出谷，而在曠野中祂率領新子民戰勝魔鬼。

(2)路加福音的內容：在寫出路加福音記述耶穌受誘的特點前先得將祂與瑪竇作一比較，可看出他在編輯上獨到之處，然後才能知其目的。當然二者之間有着許多小異，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。」可見作者寫到這兒一定是為後來之事伏筆，所謂「且看下回分解」，等待魔鬼何時再來。此種筆法路加福音不只是用了一次，例如：當三部福音記錄了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「便想法看看祂，」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，也指望祂顯個奇跡。」（路：貳拾叁·八）那麼，我們應當問，受誘後來之伏筆在何處出現呢？

注釋家發現在耶穌受難時，魔鬼再度出現為主角。耶穌受難之始，三部對照福音都以茹達斯的出賣為題，但是路加却多加上一句：「那時撒彈進入那名叫依斯加略的猶達斯心中」（路：貳拾貳·

三）。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祂的入說：「你們拿着刀劍棍棒出來，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：貳拾貳·五十三）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。第一次祂失敗了，以後又捲土重來。在受難事件中，祂好似有三天的勝利，但是終被復活之光戰敗。這是路加福音中受誘與跡的特點，指向未來的受難與復活。

現在我們可以發問：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？

有不少聖經注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（玖·十八，二二）。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，而且是一神學地名，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，那麼便可明瞭耶路撒冷乃是默西亞完成先知預言的城。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：玖·三十一）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，祂便決意面向耶路撒冷走去。」（路：玖·五十一）耶

路撒是耶穌被提冷升之處。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，例如：路：玖·五十三；拾叁·二十一；拾柒·十一；拾玖·十一。當他們將近耶路撒冷，瑪爾谷只是如此記述：「當他們將近耶路撒冷，到了貝特法革和伯達尼……。」（谷：拾壹·一）而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：拾玖·二十八—二十九）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。（在顯榮之前，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：貳·三十四—三十五）與十二齡在聖殿，（路：貳·四十一—五十）這兩件事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；這次不是為誘惑，而是施展最大勢力來磨難祂，為此，受誘是耶穌與魔鬼的決定性相持的一個前奏。

我們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。而另一方面受難歷史却讓我們徹底領悟受誘的奧跡，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，祂是默西亞，新民族的首領，祂將導引這民族脫離人類仇敵之手，但是這一切的完成是本着天主忠僕、受苦的默西亞的身份。

二、奧跡的來源問題

談到受誘奧跡的來源，就進入一個非常困難的問題中：即這奧跡的內容是否來自耶穌自己，是祂親自告訴弟子們的？抑或初期教會團體，由於對耶穌的了解或者為了某種需要，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：首先是受誘奧跡來自初期教會的假定，次為將這奧跡來源歸之於耶穌。

（一）初期教會為來源的假定

近代類型批判派學者中，有些人傾向於否認福音中有關耶穌的事蹟的歷史價值，而普遍地以為一切福音資料來自初期教會的創造。至於耶穌受誘事件，他們認為由於初期教會為了下列幾種不同的掛慮而產生的：

（1）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，因為祂沒有行奇跡，尤其是默西亞的奇跡。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跡是來自魔鬼，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跡，抱無所謂的態度；好像初期教會不以耶穌的奇跡為默西亞的標誌似的。其實只要審查教會初期傳承，恰巧相反：宗徒們非常重視奇跡，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跡；祂沒有自聖殿跳下，

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，而說祂沒顯奇跡；假定初期教會承認耶穌沒有行過奇跡，而製造出受誘事件來辯護，實在都與新經中表達初期教會的態度不合。

(2) 教理目的：有人說這記錄並不在於辯護耶穌的默西亞地位，而是爲了講要理的目的，爲給初期教友一個標準的宗教態度，一個表率，因爲初期教會生活於困難之中，受到希臘人，羅馬人的壓迫，爲鼓勵他們，叫他們聽命，忍耐；別妄想祈求耶穌以奇跡來解決困難。所以宗徒們製造了這段受誘，使教友效法耶穌自己，不以奇跡來求出路。

這個假定無可否認的，有其教導作用，耶穌的一切言行爲教會都是榜樣；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情況實大有距離。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，爲更能使初期教會的信友安心接受自己所受的困難。

(3) 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，這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，但是我們認爲這樣美的「演述」，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，因爲它遠勝他們的能力。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着距離。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) 在三次誘惑中，雖然沒有顯著地說明耶穌的默西亞地位，但是這個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爲什麼尚未第二次重來，爲此，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：

(1) 耶穌力拒他人要求徵兆：我們根據福音，在耶穌傳教期間，不斷發現這個情況；在宗教上，耶穌顯出祂有着權威，不怕違背傳統；在行動上，祂不怕顯出負有一個神聖使命；於是猶太地方宗教領袖要求祂顯徵兆以證實此一地位。谷：捌·十一「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。」同樣，瑪：拾陸一·；路：拾壹·十六。對這些要求耶穌認為是誘惑而拒絕了。此外還有受難時，黑落德的要求（路：貳拾叁·九），在十字架上，也有人如此要求（谷：拾伍·三十二；瑪：貳拾柒·四二—四三；路：貳拾叁·三五—三七）。

耶穌的拒絕使弟子驚訝，他們見祂行過奇跡，因此不能不想這為祂是輕而易舉的事，為什麼不滿足宗教領袖們的要求呢？為此，在這情況中，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跡以充飢，而是要因此徵兆顯出祂是天主子；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祂真是大主子。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，而更是針對着那些要求徵兆的宗教首領。默西亞的使命不是奇跡，而是對天主父的信賴，祂只依靠天主父的話，祂不試探天主，祂只奉侍天主。

因此可見受誘事件之內容完全是耶穌生命層次中的，它應當在復活以前成功，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。

(2) 宗徒們在耶穌復活前的政治默西亞期望：關於這層我們前面已經提起，我們不能否認宗徒們在耶穌生時有着當時對默西亞為王，以及權力，光榮等概念，如谷：拾·三十七載伯德二子的要求；谷

：捌·二十七—三十三。伯多祿在承認耶穌為默西亞之後，還表示出這一傾向。為他們、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為向宗徒們解釋。有人早已看出「去罷，撒殲！」這句話與伯多祿受斥事件的關係，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，以告訴宗徒們他們在祂身上期待政治性默西亞乃是魔鬼的誘惑。

(3) 耶穌與魔鬼：關於這一點，我們不能詳加發揮，主要是在說明受誘記錄中，耶穌與魔鬼之相持，完全符合耶穌在傳教時期對魔鬼的態度與觀念；而初期教會，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，祂視魔鬼為大敵，祂得處理並勝過魔鬼。在祂對伯多祿的申斥中，已看出魔鬼要設計使祂的使命迷失，因此祂指出這個奸計。

苦難前，耶穌對宗徒預言（路：貳拾貳·三十一），他們將被魔鬼捉弄；而莠子的比喻（瑪：拾叁·二十四—三十）乃是魔鬼——仇敵破壞播種。這却顯出魔鬼對於祂的使命抱有的陰謀。耶穌不但知道魔鬼想破壞祂使命的完成，也知道自己的使命是面對此一仇敵——這使我們了解福音中驅魔的意義（路：拾壹·二十；瑪：拾貳·二十八；谷：叁·二十七），魔鬼的王國已因了祂的使命而衰敗。為此，驅逐魔鬼證明祂的王國權勢已失，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。

在耶穌傳教時期，魔鬼雖然已經基本上失敗，然而耶穌還沒有完全凱旋，魔鬼仍設法損壞耶穌使

命的成功；是牠撒播莠子；是牠煽動弟子，破壞他們的信仰；是牠想利用伯多祿來動搖耶穌的使命；也是牠在受誘與跡中，想法預防自己的失敗，因此我們看出受誘記載中的魔鬼誠爲耶穌傳教時代中的魔鬼。

而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。所以爲了他們的時代背景的需要，他們不會創造誘惑耶穌，設法使祂「迷失」的魔鬼。爲此，根據以上三個理由，受誘與跡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。

至此對於耶穌受誘與跡的來源，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。

(三) 結 論

(1) 我們已經看過受誘與跡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、路加福音中一切的字句，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而成的；但是如果來自耶穌，問題就更複雜了；這能够是祂講述自己經歷的事實，也能够是祂爲了傳述道理，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) 爲了回答上面的問題，顯然的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，一在地獄，一在另外一邊的對話。而在

受誘記錄中，我們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) 中庸的態度便是認爲耶穌開始傳教時，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，也是伯多祿阻止祂去耶路撒冷成仁以及宗徒們表示不能了解受難與跡之後。

如此我們結束了這個受誘與跡來源的問題，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？

三、與跡之神學反省

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？我們前面已經提過，有些教父爲避免這樣的困難，便以與跡的教育性，表率性來解釋一切。我們當然不該忽略此點，但是如果只看到這一點，就好像把三誘的真實性一面棄而不顧了。其實，如果耶穌爲了我們的緣故而受誘，那麼祂的誘惑應該是真實的才能成爲我們的表率。爲此，在這部分神學反省中，我們設法在耶穌之人性上，在祂降生成人的境界中，尋找受誘的可能條件。如此，我們可以談到表率。致希伯來書中，有一段可以引起我們注意的話（希：伍·七—九），耶穌所以成爲我們的模範，乃是因爲祂親身經歷了走向成全的道路。爲此，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。我們的進行分兩大段：(一)

兩種不同的誘惑；(二)耶穌受誘之可能。

(一) 兩種不同的誘惑

神學家把誘惑分爲二種：(1)「偏情與塵界」之誘，(2)「客體境界」之誘，今說明於下：

(1) **偏情與塵界之誘**：這種誘惑的來源是「偏情」與「塵世」；如果感受這種誘惑，則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，因為祂是無罪者，祂的心靈不在罪的平面上。祂的心完全歸向天主，祂的食糧是天主的聖意，爲此耶穌不能有任何一種不以天主爲中心、爲終向的內心經驗。所以三次受誘不應在這方面去反省；但是事實上，福音告訴我們耶穌爲魔鬼所誘，因此我們得找第二種誘惑。

(2) **客體境界之誘**：偏情與塵世之誘，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，乃是魔鬼把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，希圖因了這樣的解釋，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；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，在此我們舉一個聖經中的例子，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；但是她所處的客體環境，可能讓魔鬼製造錯誤與罪過的機會，因此而失去內心的平衡。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。這個客體境界給與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、怕人吃果子……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着手。

(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爲理性並不甚顯明，也並非不可能給與魔鬼似是而非的解釋的機會。在耶穌這方面，祂的清潔無罪並未曾把祂自具體境界中提昇出來，世界爲祂是一個經驗的圈子。在人的層次上，這境界對祂也是隱晦不明的。魔鬼就利用了這個人的經驗爲出發點，曲解祂的使命。第一次誘惑，飢餓中變石爲餅，目的不在於吃飽，而是爲什麼默西亞不能使用祂行奇跡的能力，

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教期間所不斷遇到的難題。多少次人們如同魔鬼般的要求奉祂為王……為什麼祂不能是一個有權力、光榮的默西亞？……這種來日要聽到的疑問，魔鬼在第三誘中使祂預嘗了。

因此可以說，耶穌的客體境界是這樣容易被他人曲解，是讓魔鬼製造誘惑的領域，這並不妨礙耶穌的聖德。而且我們也相信，耶穌與天主父之間的親密關係，並未免除祂生活經驗中，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跡，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文章；相反地，而認為這是天主忠僕、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的分析可以互相配合，同時保持了受誘奧跡的真實性。

耶穌顯聖容奧跡的解釋

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跡。顯明地，它把這個奧跡視為走向復活奧跡的踏腳石。有關顯聖容奧跡的記錄，除了對照福音（瑪：十七1—13；谷：九2—12；路：九28—36），尚有若：十二27—28和伯後：一16—18。我們對於這個奧跡的解釋分四段：（一）奧跡敘述的準備，（二）奧跡的中心，（三）奧跡的陪襯因素，（四）奧跡的歷史性。

（一）奧跡敘述的準備

耶穌顯聖容的奧跡，應當屬於傳教生活的第二階段。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，作為祂傳教生活的分界點。從此以後，面對耶穌的人群分為兩組：一面是拒絕接受耶穌的大部分人群；另一面却有着少數堅決地跟隨祂的弟子。耶穌自己因為遭受當時權威的反對，同時擺脫群眾的政治性默西亞的牽連，所以退出傳教工作，專心於弟子之訓練。對於這一小群人，祂將漸漸地啓示自己的奧跡，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。

在走向耶路撒冷去的行程上，三位對照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；十七22—23；二十17—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

弟子的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）。三位對照福音的作者都相似地指出宗徒對於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，接着便記載背十字架的必要（十六24—26），而且將來人子要在光榮中予以賞報（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。這個未來的奧跡有着兩面：光榮的一面和黑暗的一面。每次弟子在黑暗一面前不安與憂悶，每次耶穌仍舊表示堅決地接受痛苦，同時也把光榮一面提出。

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，痛苦的賞報常連結在一起；但是這樣的預言在復活與天主聖神降臨之前，在祂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。

耶穌顯聖容的奧跡，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，啓示祂兒子的光榮。三位對照福音作者都在第一次預言死亡與復活之後，編排這段顯聖容奧跡。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跡之間，寫着一句非常難懂的話：「我實在告訴你，站在這裏的人中，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）這句話的原來意義該是關於末日人子降來，但是三位福音作者都把祂懂成耶穌在疏導宗徒之後，預報

不久將要發生的顯聖容奧跡。而且教會中不少教父也是作如此講解，以為耶穌在這句話中，報告有人要提先見到光榮中的人子。

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

（二）奧跡的中心

顯聖容奧跡的記錄中充滿了聖經名辭，如果我們想比較有次序地研究奧跡的意義，必須先把中心思想提出。而一般說來，大家認為奧跡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（參閱拙著：耶穌受洗奧跡的解釋。中華學術院天主教學術研究所學報第一期，十七—二七），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跡記錄的內容與達尼爾第十章有關，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奧跡與受洗奧跡互相對映。耶穌在受洗時，如同其他以色列人一樣，好似罪人走近若翰；天主聖父却宣告祂是自己真實的兒子。現在，在祂預言苦難之後，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：「我所簡選的」，無疑地使我們想起依撒意亞所詠「上主僕人」的詩歌。（依：四二）

耶穌是像梅瑟一樣的先知：申命記十八章十五節，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：三二二），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。誰拒絕祂，要自民間剷除；誰跟隨祂背十字架，要得到復活的光榮。

為此，顯聖容奧跡的中心思想，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。他們應該聽從祂，由十字架走進光榮。

除此以外，聖經學家以為顯聖容奧跡的整篇記錄反映着達尼爾第十章。因此，耶穌的人子名號也隱含在內。

（三）奧跡的陪襯因素

我們已經把奧跡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，梅瑟與厄利亞，帳棚，彩雲——。我們也要簡單地加以解釋，為說明奧跡的意義。

高山：耶穌單獨領着三位門徒上了一座高山。高山乃是許多宗教的起源地，天地相接之點。雅威降來也在山上（出：十九二十）。可是我們這座高山沒有名稱，傳統上說這是大博爾山，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意。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：二六），也是世末萬民來朝的地點（依：二二—三）。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（四八），魔鬼以世上的一切國度及其榮華來誘惑祂。而在福音之終又有耶穌指定的山（二八—二九），那裡祂將授權宗徒往訓萬民。而在兩者之間，有着顯聖容奧跡的高山。三處記錄有着一個上升的層次，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旦之後，天主聖父提先賜給祂光耀的顯露；最後在山上，祂說「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪：二八—二九）所以，如果我們觀察瑪竇福音的安排，顯聖容奧跡實在是導向復活的踏腳石。其次，在這裡尚有聖經學家指出，耶穌是新梅瑟的思想，也在這高山的陪襯因素中可以看出。天主的啟示是在高山上：在西乃山上，梅瑟接受了石版（出：三一—三二），也在這山上，天主顯現給厄里亞（列上：十九—二十），現在天主聖父向光榮之子說話是在一座新的西乃山上。這層意思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。出谷記說：「梅瑟上了山，共六天之久，第七天上主從雲彩中叫了梅瑟」（二四—二五）。如同梅瑟在第七天上進入雲彩，同樣新梅瑟在「六天以後」顯聖容。否則，我們實在不易註解二部福音所寫的「六天以後」的真正意義。

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祂的面貌發光有如太陽，祂的衣服潔白如光。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祂父的光榮中降來的光榮（瑪：十六—十七；谷：八—九），只是現在提先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，天主聖父給與宗徒的保證。

而且我們還該知道，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。這並不如古經中梅瑟的面部，因了與上主交談而發光，反映出的是天主的光榮。耶穌的光榮出於祂的內部；這個光榮在聖誕夜裡環照牧童（路：二9—10）；後來斯德望（宗：三13），保祿（宗：九3）都要見到。

梅瑟與厄利亞：對於二人的同時出現，聖經學家有着許多不同的解釋。普通而論，梅瑟象徵法律，厄利亞象徵先知。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，而不是厄利亞。也許厄利亞之出現，象徵默西亞之前驅。可見二人在顯聖容奧跡中的意義，有着不同的解釋。

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

由於厄利亞之出現，當他們下山時，便討論這位先知，耶穌將厄利亞與若翰相比，祂從若翰的為義致命，又提起人子的要受磨難。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，耶穌同梅瑟與厄利亞，談論自己的去世，即祂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，梅瑟與厄利亞的出現，多少與耶穌的未來有關係。

帳棚：有人說伯多祿的話是東方人對客人的禮貌，有人說此時正值帳幕節，因此引起伯多祿的話，也許最為容易的解釋，乃是帳棚象徵永遠（路：十一9），伯多祿此時想起末世來臨而說了這話。

彩雲：伯多祿要搭三座人手所造的帳棚，彩雲降下遮蔽了他們。帳棚出自人手，彩雲來自天上；帳棚給人黑暗，彩雲給人光明。古經中，彩雲乃是天主顯現的標記；在耶穌顯聖容的山上，彩雲下降，是天主臨在的標記。

以上我們將陪襯奧跡的一些因素，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，把奧跡的中心意義再加說明而已。總之，三部對照福音對於耶穌顯聖容奧跡的記錄，都是在預言苦難的背景中，為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。

（四）奧跡的歷史性

我們解釋了對照福音記載的顯聖容奧跡之後，很自然地會問究竟整個奧跡的歷史價值有多少。好些批評家以為顯聖容不是耶穌生時所發生的事，而是福音作者把耶穌復活後的一個顯現，提早記錄在耶穌生時。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使人認出祂的真面目，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跡的光耀。至於天上升下的彩雲，梅瑟與厄利亞，以及伯多祿的話等因素，實在無法適合復活後的耶穌。相反，三位弟子之選擇，宗徒們之不了解等等，都反映耶穌生時的情況。因此，我們更自然地在顯聖容奧跡中，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的文學類型。顯聖容奧跡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，下山四個步驟確是最基本的描述天主顯現的類型。這可與出谷記中相似的記載互相比較。

總之，我們認為耶穌顯聖容奧跡的記載，並非傳奇性的創造，而是一個歷史中心事實，外面包圍着文學類型的因素。這是宗徒時代的特點，往往在耶穌事件上加上神學解釋。我們解釋的對照福音中的顯聖容奧跡，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發揮。如果我們繼續研究若望福音，大概可以得到相似的結論。

耶穌顯聖容如果是祂生命中的一大奧跡，我們也許會驚訝為什麼第四福音好像沒有記載。但是這僅是初步的印象，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恒久的顯聖容，「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。這是在祂榮進耶路撒冷之後，有些希臘人前來見祂（若：十二²¹⁻²²），在這情況中，若望福音記載了一段可以與對照福音中顯聖容奧跡比較的文字，我們先抄錄在下。

「耶穌回答他們說：『人子要受光榮的時辰來到了，我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；但如果死了，纔結出許多果實來。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；如此我在哪裡，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？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！』當時有聲音從天上來：『我已光榮了，我還要光榮。』在場聽見的群眾，便說：『是打雷了』另有人說：『是天使同他說話。』耶穌回答說：『這來的聲音不是爲我，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，便要吸引衆人來歸向我。』（十二³¹⁻³²）

這段文字與對照福音中，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，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，自祂受洗開始（若：一³¹⁻³⁴），祂的一切宣講與工程，都是天主聖父的光榮的證據，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』，因爲巴斯卦奧跡乃是耶穌的光榮的圓滿。可見，基本上若望的記錄與對照福音的顯聖容奧跡，同樣是天主聖父爲聖子的光榮，預先作證。二種記載中的天上聲音，都是在光榮走向苦難的耶穌。不過，若望福音沒有對照福音的文學類型，因此我們見不到高山，彩雲，光耀，梅瑟與厄利亞等等因素。這裡天上的聲音已經不是爲三位特選的弟子，而是爲四周的群眾。事實上，對於信者，耶穌的一切工程，祂的整個生命都是來自聖父的光明。

總之，在若望福音中，我們可以發現對照福音記載的顯聖容奧跡的歷史中心。現在我們再讀伯多祿後書：

「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。」（16-18）

這裡我們又可發現顯聖容奧跡的中心材料，而如同若望福音一樣，並沒有默示祿文學的類型。只是伯多祿後書已把這件事實作為基督再來的證據。

因此，根據了不同的傳統材料，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，不論在對照福音或若望福音中，都可以看出天上聲音的真正意義。

1473 NOV.
中華民國六十二年十一月初版

福音新論

◀版權所有・翻印必究▶

著者：張春申
准印者：臺中教區主教 蔡文興
發行者：鄭聖冲
出版者：光啓出版社
(400)臺中市忠孝路197號
郵政劃撥：中20479號
承印者：信義美術印刷有限公司
臺中市北屯區昌平路一段32號
定價：N.T. \$20.00

本社內政部登記證內版臺業字第638號

No. 3
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

MODERN
CRITICISM
ON THE
GOSPEL

By A. B. Chang, S. J.