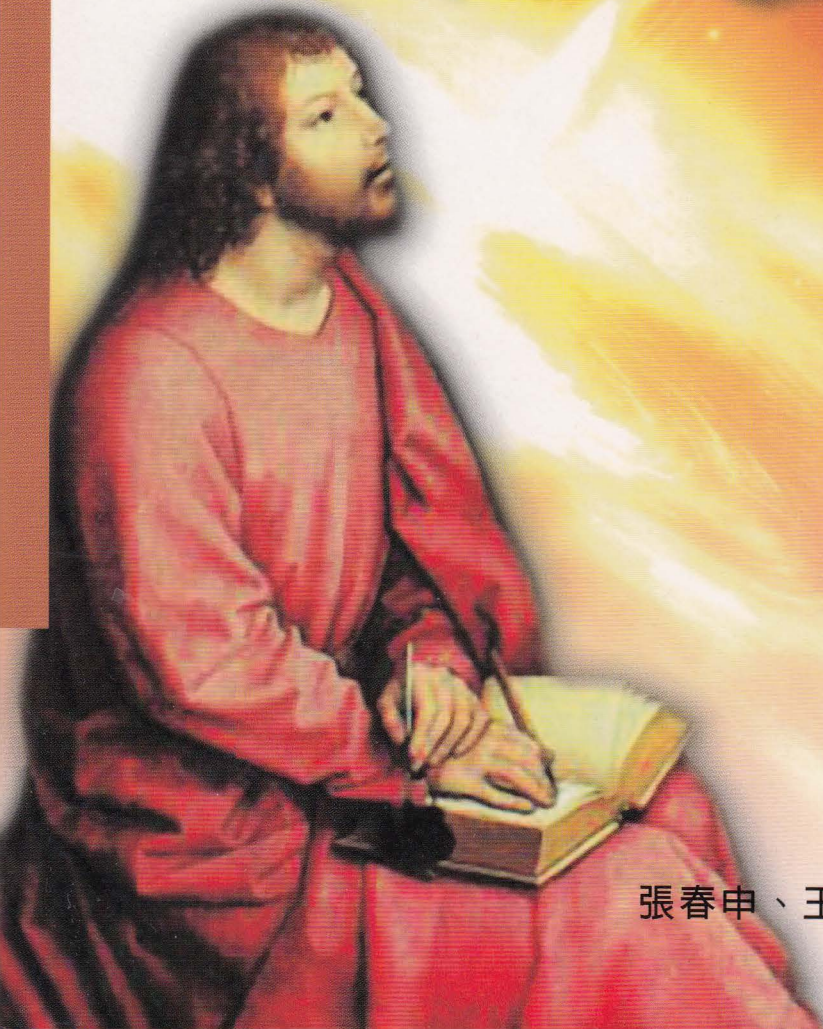


天主子 救世主

聖經中基督天主性之研究

信理



張春申、王敬弘 合譯

輔大神學叢書75

天主子 救世主

聖經中基督天主性之研究

張春申、王敬弘 合譯
2006年12月

光啟文化事業
Kwongchi Cultural Group

NO. 75
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Son and Saviour

The Divinity of Jesus Christ
in the Scriptures

Translated by

A. B. Chang, SJ and R. Wang, SJ

紀念

輔大神學院
為台灣教會服務四十年

特將下列三書重新修訂再版

《論福音中歷史性真理的訓示》

《信證學與聖經中的基督》

《天主子—救世主》

目 錄

- vi 張序
- vii 編者的話：重新修訂再版本書的時代意義

前 引

- 3 《論福音中歷史性真理的訓示》
- 11 介紹《論福音中歷史性真理的訓示》

第壹部分 信證學與聖經中的基督

- 31 導言
- 36 第一章 歷史批判主義的信證學
- 47 第二章 福音的歷史性與歷史主義
- 59 第三章 四部福音是宣信的證件
- 70 第四章 復活：歷史與宣信
- 83 第五章 基督的天主性：歷史與宣信

第貳部分 聖經中基督天主性之研究

97 導論

102 第一章 舊約中對天主的盼望

112 第二章 宗徒時期教會中的耶穌基督

129 第三章 對觀福音中基督的天主性

159 第四章 聖保祿書信中基督的天主性

182 第五章 聖若望論基督之天主性

張 序

這本書的意義與用途，在胡國楨神父的〈編者的話〉中，說明得很清楚。由我來寫〈序〉，僅具代表性質，因為在台灣教會的神學教育領域中服務四十年的，還有其他的人。

我們究竟應該說什麼呢？的確一言難盡，但也可說一言可盡：「感謝主恩」，因為是祂賜給了服務四十年的恩典。神學工作基本上是聆聽天父藉著耶穌基督向人類說的話，然後在聖神的光照，並在教會的訓導下，為信徒或者尚未信主的人，解釋信仰的理由以及它的意義。

至於將三書再版，是因為它們出版在輔大神學院在台服務的最早階段，而且內容方面也富有特徵，清楚地顯出當代神學的萌生，為此，不失實用的價值。

張 春 申 謹序

主曆 2006 年 10 月 30 日

重新修訂再版本書的時代意義

編者的話

去(2005)年4月6日，張春申神父面交編者一本1972年光啓出版社還在台中時出版的《信證學與聖經中的基督》¹，強調這本書一直沒有再版，是中文神學教育上的一大缺失，尤其今天講「聖經新約基督論」等課程，都還應該從本書的基本概念講起。張神父的這個提醒，讓編者也想起另一本台中光啓更早、在1969年就出版了的，由王敬弘修士翻譯的同類作品《天主子—救世主》²，以及教廷聖經委員會於1964年4月21日，發表一篇很重要的文件《論福音中歷史性真理的訓示》³，基於相同的理由，爲了中文神學教育的健全，這兩項重要譯作也應該同時再版。於是編者就著手在這三本書上下工夫，從事修訂、

¹ 本書原著爲 Avery Dulles, SJ, *Apologetics and the Biblical Christ* (Westminster: Newman, 1964)。

² 本書原著爲 A. Gelin, and others, *Son and Saviour: The Divinity of Jesus Christ in the Scriptures* (Baltimore: Helicon, 1962)。

³ Pontifical Biblical Commission, *Instruction Concerning the Historical Truth of the Gospel*；中文譯本，由王敬弘編譯，並加上了 Joseph A. Fitzmyer, SJ 在 *Theological Studies* 25 (1964), pp. 386-402 上的一篇介紹性文章的中譯文，由聞道出版社印行。

改編的作業：一方面，為輔大神學院在台服務四十年的早期貢獻留下紀錄；另方面也為日後中文神學教育的初學者提供可供參考的基本教材。

回想編者本人是在 1973 年 9 月開始讀神學的。當時，梵二大公會議圓滿閉幕尚未十年，整個教會的神學教育為了找尋新的方向，一切都還百廢待興，每位神學老師都試圖在課堂上告訴學生，梵二之前的傳統思想模式，今天要如何重新詮釋。

令本人印象最深刻的，是張春申神父講的「聖事神學總論」，他的講義後來由劉賽眉修女編纂成「輔大神學叢書 11」《聖事神學》一書⁴，這本書基本上在介紹拉內神父的神學新思想中有關「聖事」的部分，讀者可以發現書中的每一章節都在述說「傳統的說法如何如何，而現今按照拉內的講法，可以如何如何講」。換句話說，當時的神學課程幾乎都在做承先啓後的工作，為梵二新思潮建立新的神學模式。

當時，1952 年由上海遷往菲律賓的耶穌會中華地區的神學院，也才剛從菲律賓遷回台北新莊現址，附設於輔仁大學沒幾年，正初步學著「用中文講神學，用中文寫神學」⁵，《神學論集》也才出刊了不到廿期而已，神學教育的中文參考資料非常缺乏。

研究一門神學學科，在方法論方面，應有「實證功能」及「推理功能」兩大幅度⁶。在實證功能方面，最重要的就是要查

⁴ 台北，光啓，1977 初版。現在這本書已不再繼續印行，其中仍有價值的篇章，重新修訂編入了《天人相遇：聖事神學論文集》（輔大神學叢書 64，台北：光啓，2003）。

⁵ 《神學論集》1 期（1969 秋），3 頁。

⁶ 參閱：王秀谷等譯，《神學：得救的學問》（輔大神學叢書 6，台

考聖經，以了解啓示在相關因素上說了什麼，以基督論的課題來說，就是研究「聖經中的基督論」；在推理功能方面，就是以自己的理性給相關的課題作系統性的說明，有人稱之「系統神學」。

記得 1975 年，本人初次接觸基督論的課程，張春申神父在作入門介紹時，首先就以系統神學的角度來說明，給我們了解到梵二後〈基督論的不同趨勢〉⁷，他以相當肯定的口氣宣稱：梵二的新思潮讓神學界講基督論時，在重點及方法論上有了轉變，從過去的「本質基督論」轉變成「作用基督論」，從過去的「解析基督論」轉變成「過程基督論」、「存在基督論」及「政治基督論」，也從過去無可懷疑的「宗教基督論」轉變成「俗化基督論」了。這些新的基督論系統神學講法，雖然看似是爲了就合時代的產物，但其實都有堅實的聖經新約基督論基礎做後盾。

接著，聖經新約基督論該上場了。要研究新約中的基督，就應先談新約作品描寫的耶穌基督有何特色。這時就要先確認新約作品是初期教會信友團體宣道式的記錄，其中所宣道的內容與耶穌生平史實的關係如何？

上述《論福音中歷史性真理的訓示》文件指出福音訊息發展過程有三大階段：耶穌生平歷史的第一階段；初期教會就耶穌生平言行、死亡與復活意義從事宣道的第二階段；以及福音作品編纂成書的第三階段。我們現在手上拿到的四部福音所呈

北：光啓，1974 初版，1995 四版二刷）。

⁷ 見《神學論集》23 期（1975 春），21~39 頁，本文收入《張春申神學論文選輯》（輔大神學叢書 65，台北：光啓，2004），3~24 頁。

現的，其最直接的重要基礎，是在第二階段宣道時所表達的內容，是諸位聖史在聖神的靈感下，為因應每個信仰團體個別需要而對復活基督的訊息做了必要的適應。這裏呈現的是「宣道上的基督」，如何可藉此而發掘出「歷史中耶穌的面貌」來呢？

張春申神父與黃素蓮小姐合譯⁸的《信證學與聖經中的基督》這本書，正是從理論上講解這一觀念的入門作品；而王敬弘神父譯的《天主子—救世主》，卻是運用這一觀念所做的具體實例。這兩本書的初版都是在《論福音中歷史性真理的訓示》文件發佈之前，顯然對教廷聖經委員會這項表態及日後的梵二《啓示憲章》的新面貌，都有發揮一些影響力。

本書的出版，就是將這三本書合而為一，供神學初學者參考。編排的方式以《論福音中歷史性真理的訓示》作為前引，這是教廷聖經委員會以教會官方的身分，提醒研經的原則性指示；以觀念性理論為主的《信證學與聖經中的基督》為第壹部分，以運用這一觀念所做具體實例的《天主子—救世主》為第貳部分，如此構成稍有組織體系的一部作品。

走筆至此，編者還願以中文學神學的過來人，以及在本神學院教授過基督論的經驗，向讀者簡介在學習基督論的課題上可以參考的中文專書作品，這些都是本院師生四十年來的成果，有些收在「輔大神學叢書」系列之中，有些並未，但為中文神學教育的貢獻卻是相同的。我們分兩大類介紹，第一類為與《論福音中歷史性真理的訓示》相關，第二類與基督論課題

⁸ 本書 1972 年 5 月初版時，是由黃素蓮小姐具名為譯者。但是張春申神父告知編者，其實他本人的工作佔大部分，因此，本次再版以張神父具名。

相關：

第一類作品

1. 張春申《聖經的寫作靈感》（神叢 68，台北：光啓，2004）

本書針對「天主是聖經的作者，編寫聖經的人也是聖經的作者」這一課題分兩大部分探討：第壹部分，較理論性地從各個角度談與「聖經寫作靈感」有關的各種課題；第貳部分，則是具體地研究四部福音書的歷史性問題。本書是將張神父早年的兩本專書《福音新論》（光啓 1973）及《聖經與天主聖神的靈感》（聞道 1984）改編合併而成。

2. 朱修德《基督啓示的傳遞》（神叢 51，台北：光啓，2004）

本書集結作者多年來在輔大神學院教授「聖經與信理相關課程」的經驗與心得，內容旨在研究天主啓示的「傳遞」過程，並根據基督信仰所提供的資料，指出這個信仰的可信性、合理性。全書包含三部分：

第壹部分「福音的歷史性」：探討基督信仰的歷史性根基，尤在福音書的編纂過程中，探討耶穌基督生平事蹟的歷史根源，以及今日閱讀福音的精神。

第貳部分「聖經的靈感性」：聖經雖由人寫成，卻不僅是人的作品，且是真正的主的話。聖經作為信仰準則及信仰生活的權威，其權威性由何而來？又何以在教會內成為傳遞的要素之一？此類問題便是這部分探討的重心。

第參部分「教會傳承與訓導當局」：教會利用各種媒介，把宗徒時代就建立完成的啓示「重現」給我們。但「教會訓導當局」的傳承及其權威的範圍，應如何看待與界定？

和聖經有何關係？這便是這部分所要探討的重心。

3. 樂英祺譯《耶穌基督：史實與宣道》（神叢 1，台北：光啓，1973）

本書介紹新約諸書宣揚基督的不同方式，而使讀者更容易認識耶穌基督的本來面目：新約教會「此時此地」的主。宣道與史實不能分割，包括耶穌的歷史與我們自己的歷史。對耶穌基督的註解是一個「人」的註解，必須融合我們的歷史、教會、生活及信仰等背景。本書有作者自己的立場，也期望能幫助讀者從書中所列的問題，找到自己的立場去解答。

第二類作品

1. 黃懷秋譯《基督論再註》（台北：光啓，1989）

2. 黃懷秋《看！這個人：基督論文集》（台北：上智，2000）

以上兩書可以給神學初學者提供梵二後新約基督論的方法論基礎，從耶穌基督的降生、公開宣講生活、死亡、復活、其世界救主及天主子等各角度作深入的探討。

3. 張春申《張春申神學論文集》（神叢 65，台北：光啓，2004）

本書乃收集張神父最重要的神學論文編輯而成，共有四大類的作品，其中的第一類以「耶穌基督」為標題的四篇文章是研究當代基督論必須列入的參考資料：〈基督論的不同趨勢〉、〈耶穌復活奧蹟與信證神學〉、〈四部福音中耶穌復活的顯現〉、〈耶穌的知識與意識〉。

4. 張春申《神學簡史》（神叢 33，台北：光啓，1992）

本書共分「神學簡史」「教會學簡史」「基督學簡史」三大部分。其中基督學簡史是循著歷史脈絡，談基督論在教會歷史中演進與發展的軌跡，這是研究基督論時不可或缺的一部分。

5. 張春申《耶穌的名號》（神叢 29，台北：光啓，1990）

本書以新約中耶穌的名號為主題，來研究初期教會在信仰中表達的耶穌。新約中耶穌的名號有四、五十個之多，本書詳述重要的十多個名號。並對不同時代與文化下，對耶穌所稱呼的名號及其基督論觀點亦有所介紹。

6. 張春申《耶穌的奧蹟》（神叢 30，台北：光啓，1991）

本書研討「耶穌的奧蹟」。基督徒稱耶穌生平中的重要事蹟為耶穌的奧蹟，研究新約所描述的耶穌奧蹟，不只可以說明他生命的過程，而且也能看出初期教會在這些事蹟中已注入的信仰。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，是教會宣講與瞻仰的對象。

7. 房志榮等著《21 世紀基督新畫像》（神叢 58，台北：光啓，2002）

本書探討新世代研究基督論的新課題，尤其經過了廿世紀末葉梵二大公會議的洗禮，教會向世人介紹、描繪的基督畫像的新面貌，提供些許可以跟中文神學界分享的初步成果。全書共收錄十三篇作品，分三大類：「廿一世紀基督論應有的特色」、「聖經及歷史因素」及「本位化課題」，可說是首次試著以中文向讀者比較完整地呈現當代

基督論全貌。

8. 張春申《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》（神叢 63，台北：光啓，2003）

本書乃響應教宗若望保祿二世在「亞洲主教會議」之後，頒佈了《教會在亞洲》宗座勸諭，建議在亞洲介紹耶穌基督時，要「以講故事的方法，宣講智慧導師的面貌」的號召，而試著提出的研究心得。基督宗教確實應將福音融入中華智慧傳統的宗教文化之中，試著以東方的智慧傳統去講耶穌基督的故事，而且繼續在這傳統中思考其他神學問題。本書分為「回應亞洲主教會議」、「智慧導師系列」、「牧靈小品實例」、「智慧基督論初探」及「附論：有關孔子的解說」五大部分。書中的文章，分別從神學、聖經詮釋等角度，探討宣講耶穌智慧導師故事的方法。

胡 國 楨 謹誌

主曆 2006 年 10 月 30 日

前 引

教廷聖經委員會1964年
《論福音中歷史性真理的訓示》

王敬弘 譯

《論福音中歷史性真理的訓示》

教廷聖經委員會 1964.04.21.

- 1 慈母聖教會，「真理的柱石和基礎」¹，在她向人傳播天主教恩的工作中，常常應用聖經，並保護它免於各種誤解。因為有關聖經的問題層出不窮，天主教的註釋家在解釋天主的言語，和解決他所遭遇到的各種困難時，絕不應氣餒，而該努力工作以使聖經的真義更加明顯；他不但應依靠自己的能力，而且更應堅決信賴天主的助佑和教會的光照。
- 2 今天在教會中有許多忠實的子女，在有關聖經的事務上成為專家，以應付時代的需要，他們遵循著教宗的訓導，努力不懈，全心從事這種嚴肅而艱辛的工作；這是極令人欣慰的。「教會的其他子女應該牢記：對於這些在上主葡萄園中的勤勉工人的努力，不但應平心靜氣加以判斷，而且也應該用最大的愛德加以批判」²。因為許多傑出的釋經家，即使如熱羅尼莫本人，有時在解釋較難的問題時，雖曾努力嘗試仍未有更好的成果³。大家應該注意勿使「尖銳辯駁的論戰，超出互相友愛的範圍，

¹ 弟前三 15。

² 《聖神啓迪通諭》(*Divino afflante Spiritu*) 第 46 段 (EB 564; AAS 35 (1943) 3193; RSS 101)。

³ 參閱《聖神恩保通諭》(*Spiritus Paraclitus*) 二、三 (EB 143; RSS 50)。

在辯論中，也不應有使人對天主啓示和聖傳的真裡發生疑問的印象。除非大家在思想上保持和諧，並尊重某些原則，便不能期望由許多人不同的研究中獲得這種學問的長足進步」⁴。

3 今天註釋的工作更為重要，因為有許多作品流傳著，對福音中的事實和言語的真理發生疑問。因此，教廷聖經委員會爲了實行教宗所委託與本書的任務，認爲宣布並堅持下列數點實屬必要：

4 (1) 天主教的註釋家在教會的指導下，應從以前釋經者的著作中，特別是從教父和教會聖師對認識聖經所有的貢獻中獲益，並繼續發展他們的努力。爲使四福音中不變的真理和權威昭然若揭，聖經註釋家應該固守理性和天主教釋經學的規範，而勤奮應用各種新穎而有助於解釋聖經的方法，特別是利用廣義的歷史方法。這方法詳細考查資料來源，然後確定他們的性質和價值，藉原文批判、文學批判而獲得對各種言語的認識。註釋家應注意前任教宗比約十二的忠告：「明智地……研討聖經作者所用的表達方式或文學類型，對做一個真實而正確的解釋所有的貢獻。他應深信，如果疏忽他任務的這一部分，不可能不給天主教的註釋家帶來嚴重的損害」⁵。比約十二藉著這一忠告，宣布了一條註釋舊約和新約的一般規則，因謂聖經作者在寫作時曾應用了當時流行的思想和寫作方式。最後，註釋者應該應用一切可能的工具，更深入地研討四福音見證的性質，初期教會的宗教生活，以及宗徒傳統的意義和價值。

5 如果有充分的理由，解釋者可以研討「類型批判方法」中所含健全的因素，藉以得到對四福音更完美的了解。但是他應該謹慎從事，因為這種方法中，時常混有一些未經證實的哲學

⁴ 教廷《警醒注意通函》（*Vigilantiae*）（EB 143; RSS 33）。

⁵ 《聖神啓迪通諭》第 38 段（EB 560; AAS 35 (1943) 316; RSS 98）。

和神學原則，而多次敗壞這種方法和它文學方面所得的結論。因為這種方法的某些擁護者，被唯理主義的偏見引入歧途，而拒絕承認超自然秩序的存在，和具有位格的天主以狹義的啓示介入世界的事實，並否認奇蹟和預言的存在和可能性。其他的人們由於對信仰的錯誤，認為信仰好像與歷史的真理無關，而且甚至兩者互不相容。更有些人似乎先決地否認啓示文獻的歷史價值和性質。最後還有些人輕視宗徒們對基督所做見證的權威，以及他們對初期教會的影響，而強調初期教會的創造力。這一切不但與天主教的道理背道而馳，而且也缺乏科學的基礎，並遠離歷史方法的正確原則。

6 (2) 爲了適當地判斷四福音所傳播內容的可靠性，註釋者應密切注意基督的生活和教訓，是經過三個傳統上不同的階段，而傳給我們的。

7 我們的主、基督，與祂爲自己所選的門徒共處⁶，他們從開始就跟隨了祂⁷，看見了祂的工作，聽見了祂的話，因此堪成爲祂生活和教訓的證人⁸。當吾主以宣講來解釋祂的教訓時，祂採用當時所流行的推理和陳述方式。祂使自己適應聽衆的思想型態，並注意使祂的教訓深刻地印在門徒的腦海中，並易於記憶。這些人瞭解了耶穌的奇蹟和其他生活的事蹟確是事實，基督完成或安排這些，是爲了使人們藉此而相信祂，並以信德來接受救恩的道理。

8 宗徒首先宣揚主的死亡和復活，而爲耶穌作證⁹。他們忠實

⁶ 谷三 14；路六 13。

⁷ 路一 2；宗一 21~22。

⁸ 路廿四 48；若十五 27；宗一 8；十 39；十三 31。

⁹ 路廿四 44~48；宗二 32；三 15；五 30~32。

地解釋祂的生活和言語¹⁰；在宣講所用的方法上，他們也考慮到聽眾的生活及環境¹¹。在耶穌自死者中復活後，祂的天主性被清楚地認識¹²，信德非但沒有毀滅對祂事蹟的記憶，反而更加使之堅定，因為信德是建立於耶穌的言行之上的¹³。門徒們把耶穌當作主和天主子來崇拜，耶穌並未因此變成一位「神話」人物；祂的教訓也未變形。宗徒受到耶穌光榮的事件，和真理之神的光照的教誨¹⁴，對主實際所言所行有更完全的了解¹⁵，而把這些瞭解傳達給他們的聽眾，這是無可否認的。因此，正如耶穌在祂復活後，「向他們解釋」¹⁶舊約和祂自己的話¹⁷，宗徒們也按照他們聽眾的需要，解釋耶穌的言行。他們「為真道欣勤服務」¹⁸，在宣講時，用各種適合他們目的和聽眾思想型態的方法，因為他們對「希臘人及教外人、對有智慧的人及對愚笨的人」¹⁹都是負載者²⁰。但是，他們所用來宣揚基督的各種形式，應該加以分辨、予以評估。例如：要理、敘述、作證、聖詠、光榮頌和祈禱詞，以及其他在聖經中和當時人所慣用的文學類型。

9 這種原始的教導最初先靠口傳，然後才筆之於書——因為不久以後許多人就嘗試把「所完成的事蹟，著手編成了記述」²¹——

¹⁰ 宗十 36~41。

¹¹ 參閱宗十三 16~41；宗十七 22~31。

¹² 宗二 36；若廿 38。

¹³ 宗二 22；十 37~39。

¹⁴ 若十四 26；十六 13。

¹⁵ 若二 22；十二 16；十一 51~52；十四 26；十六 12~13；十七 39。

¹⁶ 路廿四 27。

¹⁷ 路廿四 44~45；宗一 3。

¹⁸ 宗六 4。

¹⁹ 羅一 14。

²⁰ 格前九 19~23。

²¹ 路一 1。

聖史爲了教會的好處寫了四部福音，每人所用的方法適合於自己所特定的目標。他們在所傳下來的許多事情中選擇出一些；把某些事情加以綜合，又把另一事情，按照各地教會的情況加以解釋，他們應用一切方法，使他們的讀者能夠意識到向他們所傳播事情的可靠性²²。聖史們從所承受的一切中所選擇的，的確是那些適合不同情況的信衆和自己心目中目標的事；並且也使自己的敘述適合於同樣的情況與目的。由於記載事物的意義因著安排次序的不同而有不同，這是因爲福音作者們傳播耶穌的言行時，這一位在這一情況，那一位在另一情況中加以解釋，都是爲了讀者的好處。因此，註釋家們應尋求福音作者爲何用這方式敘述此行此言，或爲何將之置於某上下文中。福音作者們把主的言行用不同的次序來安排²³，並不因此影響敘述的真實性：他們雖然沒有逐字逐句的表達耶穌的言語，但原義不改而以不同的方式加以表達²⁴，正如聖奧斯定所說：「很可能，每位福音作者相信他應該把事物按天主所願意的次序，敘述他所記得的那些事，其中的次序無論如此或如彼，都毫不減少福音的權威和真實性。聖神按照自己的意願給予每個人不同的指導²⁵，因此祂管制這些福音作者的思想，使他們憶起所要寫的材料，因爲這些書將具有無上的權威，祂許可某位福音寫作者這樣，另一個則那樣編排他的敘述。任何人虔誠而勤勉地、並藉天主

²² 路一 4。

²³ 參閱金口若望 (John Chrysostom) *Hom. In Matth.* 1, 3 (PG 57, 16~17)。

²⁴ 聖奧斯定，*De consensu Evangelistarum* 2, 12, 28 (PL 34, 1090~91; CSEL 43, 127~29)

²⁵ 格前十二 11。

²⁶ *De consensu Evangelistarum* 2, 21, 51~52 (PL 34, 1102; CSEL 43, 153)。

的幫助去尋找，將會發現其中的底蘊」²⁶。

10 除非聖經註釋者注意這些有關福音來源和寫成的情形，並應用最近的研究所提供的、已證實的一切，否則就未能達成他的任務：即尋求福音作者所願意並實際所要表達的是什麼。從最新研討的結果中可以看出來，耶穌的教訓和生活之所以被記錄下來，並非只是為了便於紀念，而且是「曾被宣講的」，這是為了供予教會一個信仰和倫理的基礎。解經者應毫不厭倦地細察福音作者們的見證，更深刻地發揚福音永久的神學價值，並極清楚地顯示教會的解釋是如何地急需和重要。

11 在許多其他極重要的事上，天主教的註釋家在討論和解釋它們時，能夠、而且應該自由地運用自己的技巧和天才，每人都要為全體的利益貢獻一己，使神聖教義日益進步，準備教會訓導權的判斷，並進一步予以支持，保護並尊崇教會的榮譽²⁷。但他應常準備著服從教會的訓導，也不要忘記宗徒們為聖神所充滿而宣講的喜訊，在聖神的默感下寫成四福音，聖神保護這些作者不犯任何的錯誤。「因為我們並非從其他人，而是從福音由之傳給我們的那些人得知救恩的計畫。原來宗徒們曾一度宣講的，後來因天主的聖意用聖經傳遞給我們的，便成為來日我們信仰的基礎和支柱。所以不可說：他們在沒有獲得完整的知識前就宣講了；正如有些人膽敢說自己是宗徒的糾正者。事實上，自從我等主自死者中復活後，宗徒們穿上了自上而來的能力，而充滿一切神恩，並具有完備的知識；他們一切人和其中每一個人擁有天主的福音，前往地極宣揚天主慈恩的信息，並向人們傳播天上的和平」²⁸。

12 (3) 對那些在修院和其他類似學院中執教的人，「他們首先

²⁷ 《聖神啓迪通諭》第 47 段 (EB 565; AAS 35 (1943) 319; RSS 102)。

²⁸ 聖依肋內，*Adversus haereses* 3, 1, 1 (Harvey 2, 2; PG 7, 844)。

關心的應是……按照聖經應有的尊嚴和時代的需要講授聖經」²⁹。教師們首先應該解釋神學教訓，使聖經「成為教會未來司鐸們神修生活的清澈而不竭的泉源，並成為來日將擔任的宣講工作的食糧和力量」³⁰。當他們應用批判學的藝術時，特別是所謂的文學批判，不應該把它當做一個目的，而是為了更明白地瞭解天主藉福音作者們所願表達的意義。因此，他們不應中途停留，只滿足於文學上的發現，卻應該顯示因著這工具，更清楚地領悟啓示的教訓；或如有需要，而駁斥錯誤。執教者遵循這些規範，便可使學生們發現聖經能「舉心向主，滋養靈魂及促進內修生活」³¹。

- 13 (4) 那些講道教訓基督信眾的人，應有極大的明智。首先他們傳道時，應記住聖保祿的勸告：「應注意你自己和你的訓言，在這些事上要堅持不變。因為你這樣做，才能救自己，又能救你的聽眾」³²。他們應完全避免提出一些無價值的或尚未充分證明的新奇的事物。他們對於已經證實的新意見，如果需要，視聽眾的情況，應謹慎地加以陳述。當他們敘述聖經事件時，切勿加添與真理不符、臆想的細節。

- 14 在信友間傳播著述的人，更應該注重明智的德行。他們應殷勤地顯示天主言語中的豐饒，「使得信眾們……能被感動，而使他們的生活與福音相符合，並燃起他們的心火」³³。他們應以總不離開共同的教訓和傳統，視為一種神聖的任務。他們固然應當利用最近學者們在聖經學識上努力所得的真正進展，但

²⁹ 教廷《因為在有關聖神的事中通函》(*Quoniam in re biblica*) (*EB* 162; *RSS* 36)。

³⁰ 《聖神啓迪通諭》第 55 段(*EB* 567; *AAS* 35 (1943) 322; *RSS* 104)。

³¹ 《聖神啓迪通諭》第 25 段(*EB* 5, 552; *AAS* 35 (1943) 311; *RSS* 93)。

³² 弟前四 16。

³³ 《聖神啓迪通諭》第 50 段(*EB* 5, 556; *AAS* 35(1943) 320; *RSS* 103)。

是應該完全避免好奇心者的輕率意見³⁴。他們絕對不該為對新奇事物有害的渴望所驅使，而散佈一些有關某些困難嘗試性的解釋，但應加以明智的選擇和嚴肅的明辨，以致不混亂許多人的信德。

15 宗座聖經委員會認為宜於提醒大眾，有關聖經書籍的出版，和在雜誌及報紙上發表這類的文章，因為這種種有關宗教事務，及信友們的宗教教育，故應隸屬於當地主教職權與權限之下³⁵。因此，特請各地主教極力注意監督這一類通俗的讀物。

16 (5) 凡負責聖經學會者，應該忠實地遵守教廷聖經委員會所訂立的規範³⁶。

17 如果遵循以上所說的一切，聖經的研究便能給信友們帶來利益。即使在今日，我們中間無人不能體驗聖保祿所寫的：聖經「能使我們憑著那在耶穌基督內的信德，獲得得救的智慧。凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學習正義，都是有益的，以使天主的人成全，適於踐行各種善工」³⁷。

18 教宗保祿六世在 1964 年 4 月 11 日惠予接見以下簽名的秘書，批准了這項訓令並命令公佈。

1964 年 4 月 21 日於羅馬

委員會秘書 Benjamin N. Wambacq, O. Praem.

³⁴ 教廷《因為在有關聖神的事中通函》（*Quoniam in re biblica*）13（EB 175; RSS 38）。

³⁵ Instruction *De consociationibus biblicis*（EB 626）。

³⁶ 同上（EB 622~33）。

³⁷ 弟後三 15~17。

介紹《論福音中歷史性真理的訓示》

Joseph A. Fitzmyer, SJ 著

自從教宗良十三世在 1902 年成立教廷聖經委員會以來，它常常被人視為天主教聖經研究的警察。可是，如果我們仔細看看它近年來的許多活動，就會發現它的工作顯然要積極得多。當聖經研究發生了錯誤或有過分的傾向時，它就會發出文件（現在也以《訓示》的方式來代替過去的《法令》）警告或提醒人的注意。但是一般來講，這些文件都有它積極的特性；所以在天主教的圈子，人們對它的印象，不再是一個僅為糾察錯誤的委員會。但是天主教以外，人們對它仍有相當惡劣的印象。無論如何，聖經委員會最近所發出的《訓示》¹，正顯示出它以何種態度，來處理一個使近代天主教內外研究聖經者感到困惑的問題。這項《訓示》是有關「福音的歷史性真理」，這個問題正是近年來不少天主教友所關心的問題。

實際上，這是一個很古老的問題，但現在卻為人用一種新的方式提出。這一點可從羅馬聖部在 1961 年 6 月對這個問題所

¹ 即《論福音中歷史性真理的訓示》，原文見《羅馬觀察報》（*L'Osservatore Romano*）1964 年 5 月 14 日第三頁。

發表的一項勸導文件 (*Monitum*) 看出來²。不過這個文件的態度相當消極，並沒有給這個問題帶來光明。現在聖經委員會的《訓示》卻是一項積極的文件，具有相當的重要性。因為今日天主教對福音研究的傾向，以及教會對他們一般的反應，都值得使我們仔細研究這項文件，為能體會它的意義。

自從這文件發表以來，由報紙上對它的各種反應，我們可以看出它的措辭是非常有機智的。因為不同的人對它做完全相反的解釋³。但如果我們仔細考察，這文件並沒有要天主教研究聖經的人信服那種基要派的解釋。基要派完全按照字面的意義肯定它的歷史性，這項文件也不是譴責任何一種對福音歷史價值的近代意見。雖然它把從類型批判所提出來有問題的假設，相當詳細的分類，但是這樣做，都是為承認類型批判所用方式的價值而鋪路。這項文件，將是歷史中第一次官方對此方法的贊同，及誠懇的接受福音材料的傳統之形成中，所具有的三個不同階段。

這個文字的拉丁文題目是 *Instructio de Historica Evangeliorum Veritate*。它給人的第一個印象，會使人認為形容詞 *Historica* (歷史的) 最為重要。但是如果我們仔細分析這文件的正文，最重要的卻是前置詞 *de* (關於)。第三段⁴ 提出問題的時候，卻把 *Historica*

² *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), 53 (1961) p.507.

³ 參看《紐約時報》1964年5月14日，第37頁「梵蒂岡警告研究聖經者：任何不由信德所得註解的結論，均為無效而應被拋棄：給研究方法限定範圍；除非學者小心注意『各種偏見』，才能正確地接受近代歷史研究法」。《紐約前鋒論壇報》1964年5月14日，第7頁「梵蒂岡對聖經學者開亮綠燈」。

⁴ 參看註一。

這個字省略了，這是非常有意義的。它的原文是「quod multa scripta vulgantur, quibus veritas factorum et dictorum quae in Evangeliiis continentur, in discrimen vocatur」⁵。如果我們從文件的後半篇來觀察，似乎它故意省略了這個字。因此事實上，雖然它的題目上有歷史性的真理，但是這幾個字在正文中只重現過一次；那一次是公開譴責類型批判方法中許多哲學和神學的假設。這些假設是天主教註釋家不能採用的⁶。在其他積極的指示上，「歷史性的真理」一詞從未再現。由此可見，聖經委員會更注意的是對於福音真理的性質作一個簡略的描述，而不僅是重新肯定福音都是具有歷史性的。

在前三段的介紹之後，委員會對下列各種職務的人做一個指示。這些人是：甲、註釋家；乙、在修道院或類似學院中教授聖經的人；丙、宣道者；丁、為一般信友著作的人；戊、聖經學會的指導者。在丁之下，特別要求各地主教對有關聖經的著作加以注意。這些人的稱呼除了甲項外，都是用斜體字印出；也許甲項未用斜體字印出乃手民誤植。因為在後面的指示中，

⁵ 中譯文為「有許多通俗性的作品，對福音所記載的事物和語言的真理發生疑問」。這句話是 1961 年教廷勸導文件（*Monitum*）的一個迴響。但是現在這句話之簡單辭句卻是很有意義的。在勸導文件中抱怨各種流行意見和看法。

⁶ 拉丁原文為：Alii a falsa notione fidei procedunt ac si veritatem non curet, immo cum eadem componi non possit。第五段（有些其他的人，具有一種對信仰錯誤的觀念，好像以為信仰與歷史的真理無關，或甚至和它不能並容。）其下面的一句則為：historica vis et indoles documentorum revelationis（啓示文件的歷史成分和性質）此處歷史的一詞含意已較廣。

談到註釋家時仍用斜體字印出了。以上是這項文件的結構⁷。它的結論包括兩個段落，最後教宗保祿六世在 1964 年 4 月 21 日加以批准。

前 言

這項文件首先提到教會對於聖經的關注，這也是天主教註釋家工作的背景。它提醒註釋家們不僅依賴自己的才能、資歷，也要依靠天主的幫助和教會的指導。在第二段中，它對今天在教會中有許多解釋聖經專家的事實表示欣慰，也明顯表示事實上他們都遵從教宗的鼓勵。這句話無疑是回答一些莫須有的批評。因為有時在天主教內，有人批評註釋家們用他們新的解釋來減弱人的信德。由於在聖經的討論中，很容易激動感情，所以這文件鼓勵大家注意愛德的精神，它重複在《聖神啓迪》（*Divino afflante Spiritu*）和《警醒注意》（*Vigilantia*）兩項文件的忠告中，在不同的引證中也加上一句評語，它說就是如熱羅尼莫這樣有名的聖經學家，也不一定能夠圓滿地處理一切有關聖經的難題。第三段指出委員會發表這《訓示》所針對的問題及狀況。

對註釋家的指示

在整個文件以下的十五段中，有八段（4~11 段）是針對註釋家而發的，如果把這部分和其他部分相比較，可以看出它主要

⁷ 外文中之斜體字是表示要特殊注意的地方。但在中文無法恰當表示。原文之阿拉伯數字並具有一定的規則，所以它們並不能指出原文之結構。

的訓示。因為對修道院教授、宣道者、一般作者，以及聖經學會的指導人所寫的，不過是些訓誨性指示，並提醒他們必須明智地行動。雖然在對註釋家的訓示部分，也包括了訓誨和注意，但是只有在這部分中，我們才可以看到積極信理上的訓示⁸。

第四段包含對天主教註釋家的訓示。它勸註釋家從以前各種對福音解釋的貢獻中獲得益處，特別是從教會的教父和聖師取得靈感；這實在也是跟隨教會自己的榜樣。但是它也應該利用「理性和天主教釋經學的規範」。這裏的「理性」，指在一切文學中，都承認的批判學規範。這些規範是一切語言學家和解釋家，在處理古老文件和文學時所應用的文學，和歷史的批判原則。加上「天主教的」這幾個字，是說天主教註釋者應該遵守的原則⁹。文件中特別又指出歷史方法所帶來的幫助，也應該加在理性和天主教釋經學的規則之中。然後委員會再一次提

⁸ 正如教廷聖經委員會的其他文件一樣，這個訓示也不是「不能錯誤」的。教宗比約十世在自動手諭《聖經的優越性中》（*Praeantia Sacrae Scripturae*, AAS 40 (1970) 723~26; EB 96~98）曾提到委員會之訓示和決定：「對在安全的路線上推進及指導聖經研究是很有用的」。以上的話指出它們的實用目的和意願。但是，教宗比約第十世又說：「……所有的人在良心上，有責任服從聖經委員會過去和將來的訓示；正如他們服從教宗所認可，由教廷聖經所發出有關教理的法令一般。」委員會 1934 年 2 月 27 日在一個回答（*Responsum* EB 159）中又重述了教宗以上的話。神學家們曾對於委員會決議的性質有所辯論：到底它是紀律性的文件，抑或教理的文件？大多數人都想它們不僅是紀律性的，而且間接是教理性的。也有人討論它們，所關心的是真理或是安全。

⁹ 例如：聖經是默啓的書，它包含了天主的啓示。聖經某些片段，語言學家不能夠有一個確定的解釋，但是這些片段在教會的傳統中，都有它的意義。

醒註釋家們應用文學類型的研究，並且重提比約十二世的話。教宗曾說過，這是註釋家們所不能夠忽略的責任¹⁰。第四段最後的一句話，是促請研究福音證據的性質，及對註釋家訓示的一個大綱（第七～十段）。

第五段是討論在福音研究中，應用類型批判方法的問題。委員會很清楚地分辨「合理的因素」以及「有問題的哲學和神學的原則」。這些前設常常與方法相混淆，以致使應用這些方法所得來的結論也腐壞。此處不能仔細研究這些方法和有缺陷的前設¹¹。我們應該特別注意在這個訓示中，列舉了六條天主教註釋家所不能接受的「原則」。這六條原則就是¹²：

¹⁰ 路斐尼樞機主教（Cardinal Ernesto Ruffini）是教廷聖經委員會的委員之一。他公開地反對研究聖經的文學類型。他曾 1961 年 8 月 24 日在《羅馬觀察報》上發表了“Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici” 這篇文章。出現於如此重要的報紙，並被主管教會研究和大學的聖部送給所有義大利的修院院長，因此為不少人尊重服從。其英文譯文出現於 *American Ecclesiastical Review* “Literary Genres and Working Hypotheses in the Recent Biblical Studies” 362ff：在這篇文章中，路斐尼樞機甚至在間接地引用了比約十二的話後，認為文學類型的研究是「荒謬」的。教廷聖經委員會的這篇指示，可以澄清它所起的一切混亂了。

¹¹ 關於這一問題簡明的討論，可參看張春申神父之〈類型批判簡介〉，見《神學論集》3 期（1970 春），1~24 頁。

¹² 這第六項原則特別是針對一些德國更正派的類型批判學者而發的；完全揚棄了他們對「初期教會團體」的神學。參看 V.T. O'Keefe, “Towards Understanding the Gospels”, *Catholic Biblical Quarterly*, 21 (1959) 171~89。當然，我們也可以有一種合法的方式說初期教會「創造」了有關耶穌的故事。就以離婚的問題為例：當時之生活情況（Sitz im Leben）可能是為此問題而爭辯，或解除幾個實際上的問題。於是大家回憶耶穌對此事所說的話，並「創造」出

1. 否認超自然的秩序；
 2. 否認天主以一種狹義的啓示干預了這個世界；
 3. 否定奇蹟的可能性和存在；
- 這三條原則都是來自唯理主義。
4. 信仰和歷史的真理互不相容；
 5. 差不多先決否認啓示文獻的歷史價值和性質；
 6. 輕視宗徒的見證而過分強調早期教會的創造力。

委員會在分辨了類型批判方法中「合理的因素」和「哲學和神學的原則」之後，就進入了第六段。在此它用了另一區分，那就是使合理的類型批判方法所得的結果，應用在福音研究上。事實上，天主教註釋者早已有一段時期應用了這區分。這個區分使我們能對「福音見證的性質、初期教會的宗教生活，以及宗徒傳統的意義和價值（第四段），做一個正確的評估。」

人們曾經把許多名稱加在「聖傳的三個階段」上。這項事實有時容易讓人感到混亂。但實際上，不同的名稱只是提出這個問題不同的幾方面；不同的名稱是出於對類型批判爭辯歷史不同之階段而已。有些作者認為，它是對福音原文三種不同層面的了解；另外一些人認為，它是福音材料的三種情況。後者所用的名詞是自德國類型批判中「生活情況」（Sitz im Leben）一詞有的發展而來。在第一次世界大戰後，德國類型批判的前驅應用這個方法，他們把福音的每一個故事，都給它一個生活環

一個說這些話的故事。這個故事可能繼續流傳而成為解決相似案件的法規。如此在教會中經過一代的時間，最後它成為福音傳統之一部分。但是，主要的困難在於「創造」一詞常指無中生有，因此也許用「形成」一詞比「創造」較為恰當。

境；並用它解釋早期教會中，創造這個故事的生活情況。按這些前驅的看法，生活情況原是教會的生活景況，後來因為對這個問題發生了爭辯，因而產生了耶穌的生活情況；也就是說，耶穌傳教時所遭遇的情形，因而使他說出或做出某件事。如果要很確定地找到這些生活情況，需要非常精細而困難的研究。最後，福音中之生活情況是根據前兩種生活情況而形成的。雖然追溯耶穌和早期教會的生活情況，是合理而有意義的問題。不過最重要的卻是在福音中的情況，那就是說，某件事情在福音中怎樣與其他耶穌言行相連，以及聖史們怎樣運用了那些傳說的資料。不論人喜歡用那個名詞來稱呼這三種情況，而願用它表達某些特別的意義，其實整個看來，大家都在說同樣的事情，那就是：為了解因默感而寫成的福音到底告訴了我們些什麼耶穌的教訓和生活，我們一定要做三重的區分。這個訓示的第六段中，很清楚地表示了這個重點。

第七段開始，曾把**主、基督**（Christus Dominus）這兩個字加以斜寫。實際上是用了一個更適合第二個階段特性的名稱。此處也許用納匝肋人耶穌來得更好。無論如何，這裏所要講的是耶穌的生活環境、耶穌所言所行，還有耶穌所選擇的門徒親身所見所聞。我們應強調兩件事，那就是：第一，門徒所見所聞能夠給耶穌的生活和教訓作見證；第二，耶穌曾把自己的教訓用不同方式表達，以適應不同的情況，使他的教訓能夠為人了解而保留。這一段文件的前幾句話，多次引證了新約；但其後的部分，大多是用一種推理的方式寫成，不過它無疑表現了這個傳統的第一個階段。

這個階段就是耶穌親口所說的話（Ipsissima Verba Jesu），對基督徒來說，可說是最重要的階段。基督自己所說的話，遠比早

期教會和他的門徒所傳播的話要來得重要。但是有一點卻值得我們注意，聖經委員會並沒有堅持福音是第一階段傳統一字不易的記錄。

第八段是討論傳統的第二階段。這段文件曾強調宗徒們所作的見證，以及他們在傳道中，爲了使他們的信息合乎聽衆的需要而做的適應。

即使委員會說，在復活之後宗徒們「忠實地解釋了耶穌的生活和他的言語」。但這卻是特別指伯多祿在《宗徒大事錄》十 36~41 所發表的演說，而不是指任何的福音而言。伯多祿的這個講詞被 C. H. Dodd 認爲是耶穌生活的撮要；也是早期教會傳道的一個範本。許多人認爲《馬爾谷福音》就是這個撮要的擴張。但是我們必須注意，在伯多祿的傳道中，並沒有引證任何耶穌的話。不過這篇講道，卻被認爲是耶穌生活和話語的「忠實解釋」，這實在是一種不可忽略的重要暗示。

這段文字中，委員會正確地反駁了一種錯誤的見解，因爲有些人認爲，耶穌復活和聖神降臨的經驗使宗徒們得到一種新的信仰，同時也摧毀了宗徒們對耶穌生活的記憶，改變了他們對耶穌的印象，使祂成爲某種「神話性」的人物。

雖然委員會駁斥了上列錯誤的見解，但另一方面卻堅持：宗徒們因爲第一個復活節所有的經驗，以及在聖神降臨中受到真理之神的光照，他們對耶穌的所作所爲，有了更完全的了解，而把它們加以傳播。委員會更引證了在《若望福音》中這種更完全了解的例子（二 22；十二 16；十一 51~52）。這三段福音原文非常一致，但是委員會並沒有指出更完全的了解只限於這三段中。這一段強調，宗徒們爲適應聽衆的需要，曾對宣講的辭句和形式加以改變，對觀福音中某些差別也是由於這種適應而產

生的。所以福音中現有的記敘，並非只來自聖史最後的適應。

這一段的結尾曾提到宗徒們在傳教時，所用的「各種不同的宣講方式」。因為他們要對「希臘人及教外人、對有智慧的人及對愚笨的人說話」。因為他們與各種不同階層接觸，自然也影響到對他們所宣講信息的適應。因此我們必須分辨在這種適應中所應用的「文學類型」，而加以適當的評估。無疑地，委員會在這裡所指的，就是類型批判的方法。不過，文件中特別指明，雖然可以在新約中發現某幾種文學類型（要理、故事¹³、見證、聖歌、光榮頌、祈禱），但是他們是否為聖史們所應用，至少是否大量地應用，卻是另外一種問題。無論如何，此處的要點是指出：在這個階段所有的基督教傳統，的確是在各種不同的文學類型中發展。因此，研究福音的人一定要分辨它們，並對他們加以評估，但是更重要的一點是，委員會承認在這些指明的類型之外，還有未指明的其他類型。這些類型也為當時人所應用。至少在福音中，我們可以找到族譜、比喻、奇蹟故事和米德拉市（midrash）等等。

第十一段有關傳統第三個階段的討論，是最長的一段。最令人注意的是，它強調聖史們每人為自己選擇了適合特殊目的

¹³ 拉丁原文為 Narrationes 有些人以為應譯為「敘述」。在第九段中，它以單數方式出現，其意義應為「記事」，因為它暗指路一 1。但是無論「敘述」或是「記事」，都不如「故事」二字更能充分地表達這種文學類型。有人會以為「故事」二字意義不確定，它也可以指「寓言、神話」等。雖然它的確可能有這些含意，但是並非常常如此。一般說來，並非「故事」就是代表出自臆造，而「敘述」則為事實。此處用「故事」，不包含任何不正確的意義或一種價值判斷。

的方法。委員會公認在這階段的傳統中，有一種選擇、綜合、解釋的過程；並且對讀者需要的適應，也影響了這種過程。聖史們常把一個事件從一個環境轉移到另一個環境。所以聖經註釋家必須找出為何聖史們在某一環境敘述耶穌的某些言行。換言之，委員會已默許了應用編輯批評學（Redaktionsgeschichte）。這種批判是在類型批判學以後的一種對福音研究的最新發展。後者是研究福音文學類型和它的產生過程，而編輯批判學卻是研究編輯的歷史，這也是說，福音的最後編輯者如何把某一事件或片段，應用在他的作品中。

委員會在勸勉註釋家尋找聖史們的意義以後，才討論在這種編輯過程中，有關「真理」的問題。聖史們把吾主耶穌的言行，用不同的秩序編輯出來，或是不按原來的文字表現祂的言論，但是這毫不影響一個故事的真理。在這種過程中，聖史們仍然保存了它們的意義。委員會只提到「真理」，但卻沒有特別說明它們是「歷史的真理」。也許有些人願意知道在聖史們的編輯工作以後，「歷史的」這個字到底有何意義？如果一個人要問：「如果不是歷史性真理的問題，那麼是什麼樣真理的問題呢？」它的答案是「福音的真理」。

在第十段中似乎已指出了這一點。在那段的末尾，曾引證了聖奧斯定的話。雖然，奧斯定對福音的認識並不像委員會訓示的認識那樣複雜，但是卻給了足夠的暗示。委員會在討論了福音傳統三個不同階段的結尾中特別指出，如果一位註釋家不小心注意福音傳統各方面的因素，他並沒有完成他的任務。實際上，這就是表示這三個階段的區分是「最近研究所產生可讚美的成果」。然後委員會又做了下列有意義的聲明：「由最新研討的結果中看出來，基督的教訓和生活，很顯然地並不只是

爲了便於紀念它們，而卻是爲了『宣講』，因此給教會一個信德和倫理的基礎。」因此委員會默認了福音的真理，但並不是基要派（Fundamentalists）所說那種按字面死板解釋的真理。

在對註釋家最後的一段話中（第十一段），開始承認在註釋學方面尚有許多嚴重的問題。註釋家們能夠、而且應該自由地運用他的技巧和天才，這實在是重複了比約十二世關於天主教註釋家應享自由的聲明。不過，現在的訓示，在註釋家的工作與教會訓導權之間的關係，卻加上了一些有意義的說明，所以我們必須把兩種原文相提並列。

《聖神啓迪》

因此尚有許多非常重要的事情，天主教的註釋家們在討論和解釋這些事情的時候，應該自由地運用他們的技巧和天才，而使每一位都能夠爲了全體的益處，貢獻成果，也因此使神聖的教義能夠繼續發展，並且保護教會的光榮。

《訓示》

但是還有許多最重要的事，天主教的註釋家在討論和解釋它們時，能夠、而且應該自由地運用自己的技巧和天才。因此每個人都能爲了全體的利益，貢獻自己的所有，也不斷地促使神聖教義繼續進步，也準備和更加支持教會訓導的判斷權，而保護教會的榮譽。

委員會鼓勵註釋家們服從教會訓導權的指示，而不忘記宗徒們宣講了這些福音，而聖史們受到了默啓，以致「沒有任何錯誤」。然後委員會引證了伊肋內的話，來結束了對註釋家的指示。

對在修道院或類似學院中教授聖經者的訓示

在第十二段中，包括了對在修道院和在類似學院中教授聖經者的訓示，它勉勵他們按照這科目的尊嚴，以及時代的需要而教授聖經。在訓示了註釋家應用類型批判去解釋聖經以後，也同樣訓勉修道院的教授們，能夠應用這種方法；在今日的時代中，不能夠忽視它。但是委員會堅持這種文學批判方法的應用，本身絕不是一個終極的目的，它只是用來尋找天主透過福音作者所願表達的真義而已。教授們應該在这一切之上，強調福音的神學意義；而文學批判只是用來找出神學的工具。聖經教授們所訓練的人，是將來的司祭。這些人應把聖經當作他們一生生命力的來源。這項勸勉完全採了一項積極的態度。唯一消極的因素，是警告不要把文學批評當做一個目的。

對宣講者的訓示

委員會在宣講者的訓示中，首先堅持他們應該宣講「教義」。它引證了弟前四 16。這個文件最強烈一次消極的指示，在此出現：「他們應該完全避免提出一些虛榮而尚未充分證明的新奇事物」。但是，我們必須適當地了解這種警告。因為委員會立刻允許小心地解釋已經「可靠地證明了的新意見」。這裏的問題是很明顯的，因為真理不能夠有兩個標準，一個為註釋家和聖經教授，另一個卻是為了信友。如果我們對於委員會的訓示估量正確的話，如果聖經委員會對文學類型以及在解釋福音上用類型批判的方法予以承認的話，那麼這種方法也應該是一種可靠的、證實了的「新意見」。因此，也應該把這方法對一般的信友加以解釋和應用。此外，委員會也給了宣講者另

一個提示，就是他們不應該把聖經的意見，加上許多與真理不合的、想像出來的細節。然後結束了這一段的訓示。

對為信友們寫作書籍者的指示

對訓導者所要求的明智，現在也加在一切以聖經為題材，而為一般信友們寫作的人（第十四段）。他們應該注意天主言語的豐富，然後應該認清不離開教會傳統和公共教導的神聖責任。他們可以研討聖經學中的新發現，但是卻要注意避免「崇尚新奇者的輕率解釋」。「對新奇事物有害的衝動」，不應該使他們盲然地傳播那些為解決困難而用的實驗性的方法。

對聖經學會的指示

聖經社團應該遵從聖經委員會這些集會所訂的規章。

結 論

聖經委員會在結論中說，唯有大家遵從這些指示，才能夠使對聖經的研究，為一切的信友產生有利的效果。然後引證了弟後三 15~17 做為結束。

最後的幾點批評

如果我們考慮了在天主教會內當時所發生的許多事情，我們就能體會到聖經委員會指示所有的意義。我們這裏所提到的，並非是指拉特朗大學和教廷聖經學院中間所有的衝突。這種衝突很不幸地使教會對這個重要的聖經問題的態度，顯得非常暗淡和誤解。我們所指的，是來自世界各處對天主教近代聖經研究所有的不同反應，以及在教會保守圈內，想使天主教聖

經的解釋和對福音敘述的了解，變成一種基要派的企圖。在這種情形下，聖經委員會在它的訓示中，所表示的意見有極大的重要性。事實上，它對許多近代聖經研究的傾向，給予官方的批准¹⁴。

但是另一方面，委員會在某些事務上保持了沈默，引起了許多問題。首先，委員會對對觀福音的問題，好像隻字未提。雖然它承認聖史在編輯時，「曾經應用了、並選擇了適合特定目標的方法」。並且也承認聖史們曾經選擇、綜合、並且轉移事件的秩序等等，但是似乎委員會很顯然不願意加入如何解決這個問題的辯論中，而表示一種立場¹⁵。這是一個非常複雜的問題，也許永遠也不能夠得到使一切人滿意的答案。因此委員會對這種辯論採取一個開放的態度。可是對於這個問題保持緘默，卻使委員會的聲明對這種情形有一種過份簡單的看法。那些非天主教研究福音的學者，一定會最先想到這個問題。如果一個人對這個問題不採取某種立場，他如何能夠討論福音傳統的歷史性呢？我們在此能替委員會在這方面保持沈默找出幾個理由，我們想到的理由之一就是：委員會很顯然只給予一種概括的訓示，而並無意結束對對觀福音問題的辯論。

其次就是聖史們在編輯時，對耶穌言論再解釋的問題。最

¹⁴ 雖然這項文件的訓示大部分是對聖經註釋學者而發的，但是信理神學家及其他的人也應注重它所有的意義。有些現在仍認為福音是耶穌言行圖畫和錄音式的記敘，完全可以死板地用來做為信證的根據。委員會的這項指示，很清楚地對這種想法下的一個判斷。

¹⁵ 那就是說，是否一個人應該選擇比較古典式的二源學說，或是 Vaganay 以及 Léon-Dufour 修改過的理論，以及其他有關口傳傳統或是《瑪竇福音》最先出現的理論。

近聖經學家曾提到聖史們並沒有寫出耶穌自己所說的話，卻是把另一種比較完滿的形式放在耶穌的口中；甚至於某些詞句完全是福音作者在編輯過程中所增加的。舉幾個例子來看：《瑪竇福音》對於真福的增加¹⁶、對於天主經的增加，以及有關離婚的片段增加了「除非」那一個子句。還有就是瑪十六 16b~19 所有複雜的問題，委員會雖然在對福音歷史的真理上做了相當完整的聲明，但卻沒有反對近代天主教聖經研究在這方面所採取的觀念。委員會確定地承認聖史們的編輯工作（第九段），在提到福音作者所做的編輯工作中，也暗示了對耶穌言論再加解釋的性質。它寫道：「他們選擇了一些事情，也把一些事情加以綜合，把另一些事情按照教會當時情況加以解釋。……」（第九段）

這就是應該對某些地方教會按其不同的情形，用了不同的方法，發展傳統所保留下的道理。某些著作家根據這種方法來解釋在有關離婚的片段中，瑪五 23 和十九 9 所用的「除非」那一個子句。福音作者增加這些字句，是針對當時初期猶太基督教會中所有的問題。我們也可在宗十五 20~29 以及廿一 25 中找出他們某些反應。不過，委員會的聲明並沒有很顯然的承認這種編輯工作；但另外一方面也並沒有否認；而對這個今日非常嚴重的問題保持了沈默。這件事也是有意義的。

在這個文件中最有意義的事，就是聖經委員會鎮定而坦白地承認，今日的福音中所包含耶穌的言行並不是傳統第一階段中所有的資料；甚至也不是在第二階段中所用的形式，而只是

¹⁶ 參閱瑪五 3~10 及路六 20~22 有關真理之片段。兩者之數目及字句均不相同。

聖史們在最後階段綜合編輯時所產生的形式。這種形式，雖然反映了以前兩個階段的變化，但是對第二階段的反應比第一個階段來得更多。我們應該記住，在這編輯工作中所採用的形式，是天主對聖史們默啓的形式。聖史們受到聖神的默啓，綜合寫下了這些記述。這個默啓保證了他們福音的真理，而免除了一切錯誤。

但是我們也應該記得，教會在官方的聲明中，沒有討論默啓的性質。神學家在推論中，也沒有討論歷史性是默啓的必然效果。那就是說，默啓的結果只是沒有錯誤，也就是說，在他們所肯定的事物中免除了一切錯誤，所以免除錯誤的反面，並不是歷史性，而是真理。這裏，真理有許多不同的形式：有的是詩人的真理，有的是歷史的真理；有的是修辭上的真理，以及法律上的真理；有的是神話性的真理，和福音性的真理。如果福音的某一段包括了歷史性的真理，並不只是因為它是受到默啓而寫的。福音是天主默啓的理由，與福音是具有歷史性的理由完全不同。默啓保證福音是歷史性的真理，並不超過及保證在《斐理伯書》二章對基督頌歌的詩歌性的真理。這種保證不是數量上的保證，而是質量和類比式的保證。這種默啓式的福音真理，不是爲了讓我們得到一個對基督的教訓和生活的「回憶」，而是它被宣講時所用的形式，「而能給教會信仰和倫理一個基礎」（第十段）。

聖經委員會的訓示，並不是要對福音的歷史性的一切問題做一個結論。對於福音歷史性的討論，仍然會繼續進行，並且現在有了更大的自由。這一個指示將會引起許多的注意。希望我們對它的分析，能夠幫助人更進一步了解它所帶來的種種問題。

第壹部分

信證學與聖經中的基督

Avery Dulles, SJ 著 · 張春申 譯

導 言

1961年7月，我接受司鐸暑期聖經學會的邀請，在伊里諾厄州的格林·厄林城發表了五篇演說，討論的材料是聖經研究與基督教信證神學。本書的五章便是由那五篇演講修訂而成。它雖只是綱要性地提出了些問題與解答。相信仍能有所裨益，至少可以開闢一條新的途徑。

五個演講編集成冊出版，一方面雖然接觸了更大的群眾，另一方面，卻因讀者沒有每次演講後的發問與討論的機會，書中可能有些字句會引起困難與誤解。事實上，由於本書涉獵甚廣，而敘述簡短，加上讀者之中不免有著不同的背景與見解。這種困難是無法避免的。但若能專心閱讀全書，相信我的一般論證已足夠清晰明瞭。如經仔細閱讀，仍有疑難，這亦將成為繼續研讀的有效刺激，希望有人可以繼續研究下去。

為幫助一般讀者瞭解，也許在導言中，我應把書中假定的兩點澄清：一是教友對於聖經的態度，一是聖經的信證神學。天主教友在閱讀聖經時，自然而合理地接受一切來自他的信仰的積極幫助。他信賴教會所說的聖經的默感性與不能錯誤性。他還有自己在信仰上的一般知識。至於對某些片段的認識，他

必然會受到教會的傳承與文件中講解的影響。靠了這些幫助，新約的教友讀者，必比沒有信仰的人，接受得更多。他能瞭解四部福音是在描述天主聖子的降生爲人，在納匝肋由貞女懷孕，在凱撒大帝時代生於白冷城。他相信耶穌是真實的天主，承認他召集門徒，教導他們有關天主的國，許給他們在教會內享有某些權力，並且保證天主聖神要引領這個教會直到世界末日。在新約中，天主教讀者也完全確信耶穌行了許多驚人的奇蹟；他建立了聖體聖事，他被十二宗徒之一出賣；他受苦，死於十字架上，他的肉身又自死者中復活，且屢次顯現給門徒，最後，在 40 天後他升了天。任何信友在讀聖經時，沒有理由該去懷疑這些事實的真實性；正常的聖經研究是無法動搖這些教會的基本信仰的。

如果教友靜下來反省一下：爲什麼他相信這些事件的真實性？顯而易見的，他之所以接受那些事實，不單是因爲四部福音是科學性的歷史文件，即近代無信仰的人所說的科學性歷史。相反的，他研讀聖經時，給予它在教會內所享有的崇高權威，所以他對聖經的瞭解，是與整個教會團結一致。教友不希望從聖經中找到任何在教會內找不到的道理。雖然他不期待，在每個爭端上，都有教會的訓導文件，但他仍然需要權威性的指導。當教會的權威，爲了保護聖經不受曲解，認爲有理由對某些章句提出權威性的註釋時——這是非常少見的事——公教讀者應按照教會所要求的，內外一致地在具體情況下接受定斷。他看不出這有什麼獨裁專制之處；相反，爲他這是天主上智美善的安排，使人更瞭解基督的啓示。

無可否認的，身爲天主教的信證學者也同時是一個教友。如同任何天主教徒一般，完全接受教會所瞭解的基督的訊息。

不過站在信證學家的立場上，他有一個特別的任務，就是指出信仰的合理性。因此，在信證工作中，他不能利用上述信友所有的方便。他必須依賴純粹的理性證據。他無法引用「信仰的類比」，即是自基督的啓示內推出的結論。因為信仰之可靠性，正是信證學討論的焦點。基於同樣的理由，他不能直接依賴教會的規律來討論，也不能假定聖經是天主所默感的，不會錯誤的文件。在進行他的工作中，信證學者有時「爲了論證的關係」必須讓步，這是他站在信者立場上所不會做的。譬如他站在信者的立場上，能夠說基督很清楚地給了門徒們赦罪的權力；而同時站在信證學者的立場上，他能夠把這個問題看成尚未明證，甚至認爲這是無法用直接證據來確定的問題。所以當信證學者在自己的立場上著述時，讀者不應該認爲他對信仰有所欠缺或者不忠誠。其實這只是說，他是在科學的必須界限內工作。他必須把任何不能以純粹理性研究建立起來的視爲可疑的。

信證學者爲證明信仰的合理性，握有許多論證，他無須限於新約所給予的資料。有人認爲，四部福音的文字和歷史問題，既然這樣複雜，現代的信證學家應該注重引用其他性質的證據，譬如，基督訊息的崇高性，基督宗教的持久和擴展，教會歷史上所記錄的不可勝數的奇蹟，以及教友聖德的光輝成就。

現代神學家避免應用聖經作爲信證資料的理由，無疑是有鑒於聖經研究本身的動盪不安。在過去百餘年間，這個危機震撼著基督教，直到廿世紀的最初幾十年，可以說達到了巔峰。這時期中，聖經的歷史價值受到重大的打擊。結果由於這場爭論，基督教各派的學者—除了極少數的保守派外—都承認在聖經中，即使在福音中，我們沒有純粹的科學性歷史。這就是說，對於耶穌的歷史，我們沒有一般學術性歷史家爲寫吳德羅·威

爾森或是富蘭克林·羅斯福的傳記所要求的那種史料。我們沒有官方的文件，沒有當代的新聞報導或同等價值的東西，沒有私人的信件，也沒有演講或談話的錄音。相反的，我們只有簡單的回憶，更正確地說，只有四部福音。它們是由基督的兩個宗徒，以及另外兩個宗徒的弟子，寫於耶穌死後 30 年至 70 年間，某些人可能會問，要從這樣稀少而又可疑的資料中確定耶穌所帶來的驚人訊息，難道不是一件冒險的事嗎？

乍看之下，這種論調好像十分震撼人心，不過我仍確信，它並不能使人折服。儘管我們怎樣有著這些表面的困難，為證明基督教的可信性，我相信還可能在新約中找到有力的，且在某種程度上有決定性的論據。我的說法，不但是為普通的讀者，而且也是針對學者們而發。信證學不必把聖經研究當作仇敵看待，好像它的唯一作用是在暗中破壞信仰的可靠性。其實，如果近代的研究推翻了過去曾被認為極有價值的論證，我們可以因著從那些幻想中被解救出而歡欣。不過另一方面，學者供給的新證據，能使我們編製出前一代的信證學所沒有用過或者未充分使用的新論證。信證學應該是一門不斷前進的科學。

自聖經的信證學而論，目下整個問題的關鍵是歷史的定義。二、三十年前，歷史的定義，是嚴格地按照某一特殊學派的方法而給的。因而當時把四部福音認為不夠歷史編著的標準，將它們視為神話或傳說，詩或小說之類而不正式列為歷史。但在今天已經公認「歷史」這個名詞的定義，應該較有伸縮性。我們有通俗歷史和專門歷史，事實報導的歷史和註釋事實的歷史，事情的歷史和人物的歷史，世俗歷史和宗教歷史。如果我們承認上列的對立部分都是歷史，四部福音的問題，不在於它們是否是歷史性的書，而是它的內容是那一類歷史。在嚴肅的

學術研究下，對聖經的歷史類型，人們產生了新的瞭解。

這種演變，為新約的信證學極為重要。藉著現代的研究，我們可以堅持四部福音含有很高價值的傳統——這不是來自盲目的信仰，而是由於證據的分量。為通傳給人並使人瞭解有關耶穌是誰和他的成就，四部福音的作證是非常適合的。總之，我們只要更徹底地研究它們，就能避免對於它們可能有的缺憾發生反感，為那些知道怎樣誦讀的人，福音是意料不到的寶藏。一般而論，我們對聖經的瞭解愈多，那麼裏面有關耶穌基督的人與事的作證，為我們愈是深刻和可信。

第一章

歷史批判主義的信證學

在過去幾十年中，聖經的研究有著很大的發展。發展迅速固然是件好事，不過在前進途徑中，它所帶來的往往是迷惘、懷疑和混亂。這種不幸的結果，在某種範圍內，同樣發生在有關新約的信證價值上。新約，尤其四部福音，過去為教會常是基督啓示宗教有力的歷史保證。但是自從出現了類型批判後，聖經研究採取的方向，開始擾亂了許多新約讀者的信心。今天，信仰基督的人，深深地關切到，是否我們必須修正，甚至放棄我們的前輩，或者我們自己習於應用的那些確定基督教的可信性之論證。

因此，那些在信證學上工作的人，再也不能閉門造車；相反，他們應該與當代的聖經批判學並駕齊驅，並且設法補救自己的缺陷。我與許多關切這個工作的人一樣，深信前代的信證學，已不能適應今天的需要。但是任何重整的信證學，絕不會完全是新的，它必須吸取舊方法中的有效因素，而應用新的方法來加以表達。

信證學的工作是以最可能的方式，清楚地指出信仰的客觀

的理性基礎。我們教友，對於自己的信仰是堅定的，我們也確知信仰是完全合理的行為，它與我們人性的理智部分是相配合的。我們知道在歷史中，天主給了足夠叫人相信基督的記號，使懷疑或否認者反而顯得理屈。

但是能用清晰和正確的話，指出什麼是那些使人相信的記號，並且指出它們如何與啓示真理相互影響，這是信證學的艱難工作，這也是永無終止的工作，因為每一時代有新的事件發現和新的問題產生。信證學家必須把握當代所有使人相信的主要論證，盡可能地答覆當代人的困難和焦慮。

由此可見，每一時代的信證學，很自然地，有它自己的姿態。只要我們回顧過去，便能深信不疑。早期的教父面對猶太人所強調的，是一切有關默西亞的預言已經在基督身上完全實現；面對教外人，他們設法證明信仰基督，將使人自倫理的墮落中解救出來，同時引人修成最高的德行。中古世紀時，聖多瑪斯·阿奎納（St. Thomas Aquinas）力證基督信仰是智慧的高峰：它與亞里斯多德的哲學完全配合，並且答覆了許多純粹哲學無法解決的問題。

在宗教改革運動時，天主教的信證學有了極大的轉變。護教神學家伯拉明（Robert Bellarmine）和加尼削（Peter Canisius），設法指出聖經非但與新教的道理有別，而且是天主教正統派的武器。在啓蒙時代，基督教的信證學必須針對理性主義的困難而修正，於是基督教徒和天主教徒同樣地忙於證明基督信仰，包括一切自然的真理與法律。十九世紀初期，浪漫主義也喚起另一種思潮的信證學，基督徒感覺到指出他們的信仰能滿足人心最深的需要、培養最高美感的必要。

到十九世紀中葉，思想界的風氣又有一種大轉變。實證主

義成為時尚，造成奉歷史為嚴格科學之崇拜。歷史再也不被人當作過去時代的一種構想，或是對於人類的集體經驗的一種反省。相反，它變成一門科學，正如馮朗克（Leopold von Ranke）的一句名言所說的，發掘過去的「真實情景」（as it has really been）。從此，歷史竭力排除一切主觀和自由的因素，而要如同物理或化學那樣地不帶感情。科學性的歷史，更進一步地被認為是處理人類過去的唯一合法工具。這種過度地重視科學、寫實的歷史，普遍稱為「歷史批判主義」。

歷史批判主義不久便與正統的基督徒發生衝突。信仰基督者堅持自己是相信一個奠基於歷史事實——即納匝肋人耶穌的生命與宣講——的宗教。但在科學性的歷史的標準下，這個信仰是否能夠穩立？歷史學家迫切地開始工作，他們問：如果一方面把信理的假設挪開，另一方面又用審查普通歷史材料的原則來分析聖經，那將產生什麼樣的結果？

這種工作的結果，收集在石維慈（A. Schweitzer）1906年出版的名著《歷史的耶穌之探索》中（*The Quest of the Historical Jesus*）。他說，在十八世紀末期，耶穌被人描寫成一位宣講天主、道德和永生的導師。在十九世紀初，浪漫主義的幻想，把他看成一作詩讚美天主的宗教天才。黑格爾的唯心主義者認為，基督在人類宗教意識的進化過程中，開闢了一個新的階段。十九世紀後期，受到李徹（Albert Ritschl）影響的道德主義者，把耶穌宣揚成一位教授康德倫理學的老師。到了十九世紀末葉，社會改革家在耶穌身上，發現他是窮人和受壓迫者的領袖。石維慈在介紹了這些都自以為根據純真歷史而畫的耶穌像之後，也勇敢地加上他自己所畫的一張像：一個迷惑別人、宣講世界即將毀滅的宗教狂人。這是石維慈自己重新造出的「歷史上的耶穌」。

基督教的辯論，至少由於實際成就來看，可說幾乎從未成功地超越當代所盛行的思潮。不管怎樣，廿世紀初期的信證學相仿地也接受了當代歷史批判主義的思潮。那時的情況，不得不使人承認科學性的歷史能從福音中發現耶穌的真像。不過，我們的信證學者與自然主義者不同，他們強調地說：歷史上的耶穌—由歷史方法發現的耶穌—不是騙子，不是幻想者，不是人道主義者，也不是革命家。除了信仰中的基督之外，他什麼也不是。這樣形成了一種信證學，完全依賴科學性的歷史方法，來保護基督信仰的理性基礎，這是我所稱為的「歷史批判主義的信證學」。

歷史批判主義的信證學之實例，可以應用在廿世紀前 30 年中，任何一本天主教學者所著的論啓示的神學課本或辯論性的「耶穌生活」，我挑選了斐得爾（Hilarin Felder）所著的《基督與批判》（*Christ and the Critics*）作為分析的對象，此書有兩大冊；德文版於 1911 年出版，英文版於 1924 年出版。斐得爾在現代的著作中，竟能如此深刻的認識基督，曾獲得石維慈的讚揚。

在審查一切相反基督教的證據之性質後，斐得爾在他的緒論中指出：信證學必須使用嚴格的歷史方法，否則不能面對挑戰。他問說「誰是基督？」（第一冊，11~12 頁）

四部福音中，基督自身，他的道理、生命和事蹟—是真實的歷史嗎？也就是說，基督教是真實的歷史嗎？基督是否宣稱過自己真的是默西亞和天主？他是否明顯地給了關於他的默西亞地位和天主性的證據？這是一個極大的歷史問題；其他的問題最後都歸結在這問題上。

這個問題只有以歷史科學的方法來回答；耶穌基督和基督教在這個世界上出現的問題，也只能如此來認識和解

釋。

接著，斐得爾訂定了進行的規則。在他的信證學中，他絕不假定任何信仰的奧蹟。相反，他卻質詢聖經作者所有的一切宗教信仰，並且把四部福音只當作有關耶穌生活之歷史文件來研究（第一冊，14 頁）。信證學者應當這樣做，因為「如果我們要在公正不偏的歷史前，和那些基督教的反對者相爭，我們這方面，當然也應該同樣地小心嚴謹」（第一冊，13 頁）。「歷史方法審查基督教的信仰事實，不靠任何預定的假設，它根據歷史研究的結果加以補充，甚至不惜糾正自己在宗教和哲學上的意見與觀念」（同上）。

因著這種步驟，斐得爾自信能使「常以純粹的歷史方法自誇」（第一冊，12 頁）的敵意批判空手而返。他按照純粹的歷史根據，證實了「基督承認自己為天主，他的宗教是神聖的，並且他也毫不猶豫地提出關於這一切的證據」（同上）。

現在讓我們一覽斐得爾和當時的教科書所提出的論證。這個論證具有兩個迥然相異的步驟：第一，有關基督教史料，尤其是四部福音的歷史價值之檢討；第二，根據這些史料，證明耶穌是默西亞和天主。

怎樣斷定福音是確實可靠之歷史資料呢？福音作者應當叫人看出，他們具有任何良好的證人的必備條件：知識和誠實。他們具有知識，亦即他們握有事實；他們具有誠實，亦即他們願意而且實際上作了正確的報導。

為證明福音作者確實知道有關耶穌的事實，應先確定，四部福音的作者只能是瑪竇宗徒、若望馬爾谷、路加醫生和若望宗徒。這點確定之後，論證方得以順利進行。對此，我們引證

費龍 (L. C. Fillon) 所著的《基督的生活》¹：

身為宗徒團體之成員，聖瑪竇和聖若望約有三年之久是救主親近的同伴，他們經常見他、聽他，與他親密地生活在一起……當他宣講和行奇蹟時，他們也都在場，雖然聖馬爾谷和聖路加沒有福分成為目擊證人，不過他們寫耶穌歷史的權威並不低於那兩位身為宗徒的福音作者，由於他們是聖伯多祿和聖保祿的心腹弟子，他們忠實地在自己的著作中寫下了兩位宗徒的宣講……他們是耳聞的見證人。

第二條件，即福音作者的誠實問題，這為歷史批判主義的信證學，是非常緊要的。斐得爾說：「可能最重要的問題，是聖經作者是否有意或無意間沒有寫下耶穌的真實歷史，而只根據當時的信仰標準和特有渲染，繪述了耶穌的肖像」（第一冊，10~11 頁）。「至於在我們信證學的教科書和較大的著作中，並沒有充分地注意到這個問題，這也是大家容易承認的事實」（第一冊，11 頁）。

斐得爾、費龍和其他同道學者用來證明福音是嚴格的歷史證據，主要是取自福音作者的某些聲明，尤其是取自第三部福音的序言和第四福音的結論。第四部福音說：「為這些事作證，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」（若廿一 24）。根據這樣的話，斐得爾毫不猶豫地肯定：「我們再也不可能懷疑這些人：他們願意自己被人認為是在寫歷史，他們的著作是歷史的忠實報導」（第一冊，98 頁）。「因此，福音作者明顯地願意報導耶穌，他的生命、事蹟和教導之真實歷

¹ *The Life of Christ*, St. Louis Herder, (1928~29); vol. I. pp.71f.

史。他們寫的每一行，都是他們認為絕對正確的。在耶穌的生命中，他們沒有加入任何一件自己不信的事實」（第一冊，99頁；見第二冊，372頁）。

對於斐得爾的論據，我們尚可加上費龍的補充：「當我們閱讀，尤其當我們默想福音時，我們立刻深信福音作者是真誠的、公正的，絕對不偏不倚的。他們簡單地、客觀地，以完全中立的態度述說他們的故事」（第一冊，76頁）。

根據上面的那些作者，我們得了一個很重要的結論：福音中所寫的一切都是真事實情。至於任何一段經文之歷史性問題，那是不必再加討論的了，斐得爾說（第一冊，116頁）：

一旦這些歷史著作的真實性與可靠性確定了，信證學家便有了很堅固的基礎，因此可以毫不猶豫地自福音內取出任何部分，作為解決所有困難之論據。當他從一個問題進到另一個問題，從一段經文進到另一段經文時，他再也沒有時常重新檢查基礎的麻煩。為他，四部福音是完全地、嚴格地，具有歷史權威和科學價值的書。

四部福音的歷史性確定之後，信證學家方能進行證明基督是天主之使者的工作。他的證明可分兩個階段：第一，指明耶穌確實自稱為默西亞和天主子；第二，指明耶穌以預言、奇蹟，尤其是他的復活來證實他的自稱。有些作者還補上一個耶穌的卓越聖德的證據，因為這是一個倫理性的奇蹟。

歷史批判主義的信證學之總結論就是：由默西亞所建立的基督教，值得我們無條件的相信。福音作者的信仰，獲得了凱旋優勝。而這一切不須別的，只看他們自己的著作便是證明。他們證明自己的宗教信仰是合理的，因為他們所寫的都是歷史事實！

在討論這個論證的弱點之前，我們必須讚賞一下它的結構。它含有嚴格的邏輯步驟，它能不須研究福音的內容而解決歷史性問題。這實在不可思議地簡化了信證學的工作。何況，在信證學本身的範圍內，它滿足了以冷靜的歷史科學的態度來研討耶穌的言行的要求。它不依靠宗教追求者的主觀感情，一種信證學能如此顯示它的客觀科學歷史之外衣，不可能不在一個極崇拜實證歷史方法的時代中留下深刻的印象。

歷史批判主義的信證學，儘管它有那些優點，在維多利亞時期，已經引起真正有地位的宗教思想家的反感。就如祈克果（Søren Kierkegaard）和紐曼（Henry Newman）這類作家抗議：將歷史視為一門純粹的科學，不能對耶穌做一個明確的宗教解釋。在我們這個時代，許多批判學家更指出了歷史批判主義的信證學的缺點。最有力的批判恐怕就是勒未（Jean Levie）神父所著的《沒有信仰的人的問題》（*Sous les yeux de l'incroyant*）²一書的第一章裏。

這種信證學主要有兩個令人無法贊同之處：第一，它不認識歷史的界限；第二，它誤解聖經史料的性質。在這章裏，我要對第一個非難說幾句話，而把聖經性質的問題留在第二章討論。

學術性歷史的判斷，在宗教的真假問題上不能是最後之標準，這是顯而易見的。它自己也不認為有能力在哲學真理、美學、倫理，或宗教價值上發言。學術性歷史研究的對象，只是過去的現象—連結在時空中的過去事件。至於對這種事件的史

² Jean Levie, S.J., *Sous les yeux de l'incroyant*, 2nd. ed., Brussels: Desclée de Brouwer, 1946.

料上和意義之最後批判，不能只靠歷史研究來完成。

其實，說過去的現象能夠以歷史方法重現，已是誇大之辭了。連許多寫歷史的人都主張他們的科學研究之目的，不是尋出過去究竟發生些什麼，而是構想最可信的假設。歷史家檢查人類過去活動的文件和蹤跡，然後編製一個學說。告訴人類過去可能或者應當發生之事。在這種觀點下，歷史的對象已經不能說是真實事件，而只是近乎真實而已。是故，歷史家尋求一個臨時性的、能清楚解釋過去現象的假設，但他並不絕對堅持自己的學說。因此，好的歷史家，常是準備著修改自己的理論，為配合任何最新發現的資料。

若要決定什麼事情是大概發生過的，歷史家依靠他所接受的某些假設。他假定某種事情是可能的，某種是不可能的；在某種情形下人有某種反應，這些假定有的只是普通常識而已，在某種範圍內，它們則牽連到哲學與神學之見解。許多人願意歷史科學家至少在研究的態度上，必須假定所有世上發生的事，能夠用自然的原因和條件來解釋；作為歷史家，他不能要求自然之解釋，他至少只能說，某一事件好像不能以歷史的一般原則來解釋。至於指出一個超越的原因，那是超出學術歷史的範圍了。

根據上面一切，我們可以研究一下純粹的歷史，在確定基督究竟是誰的問題上所受的限制。

有關耶穌的個性和道理，這好像是屬於歷史研究的領域，但是科學性的歷史並沒有一張大家同意的肖像，事實上，有多少歷史學派，也就有了多少不同的看法。種種觀點的興起，既不是來自研究的資料（大家都以四部福音為主要史料），也不是來自他們所用的方法（大家都是應用實證的歷史研究方法）。主要癥結在

於歷史家面對問題時所持的不同假定。為決定何者有近似真實性，何者沒有，歷史家的假定最為重要。如果有人處理新約的資料時，懷著宗教只是感情作用的成見，那麼他會很容易地把耶穌視為一個「感情宗教」的導師。別人如果在處理同樣經文時，認為宗教的要素是倫理行為，那麼他自然會結論說耶穌主要是一位道德家。有人找到耶穌行奇蹟的顯明證據；別人卻會說奇蹟故事是不可靠的。總之，根據研究者的觀點，就能產生種種不同的證明，因此有關耶穌的道理和行為，歷史是無能單獨地下一定論。

就算讓我們假定歷史方法能夠十分確定耶穌的言行。那麼，是否便說歷史能夠告訴我們他真是默西亞和天主子嗎？我們只須稍加反省，便會否定這個答覆。按照歷史批判學派的標準，科學歷史的最高理想，是引領我們進入和當時的旁觀者同樣的境遇之中。但是，我們沒有理由認為耶穌的同時代的人和其同伴，這麼容易就信了，他們的信仰並非機械化地來自他們之所見所聞。卜脫非（H. Butterfield）教授在他所著的《基督教與歷史》³一書中，對這點說得很好：

如果我們還記得，那些見過和聽見過耶穌的人，對於他的意見是如何分歧，那麼我們也許會懷疑，四部福音所寫的一切，或者歷史科學可能發現的一切，是否能夠推倒所有現存的阻礙，或是消滅那些使見過歷史上的耶穌的人產生那麼多不同意見的因素……假使我們今天有的不是四部福音而是耶穌的確實自傳；假使不是聖保祿，而是耶穌

³ H. Butterfield, *Christianity and History* (New York: Scribner's, 1950; reprinted paperback, 1961), pp.125f.

寫了那些有著不可置辯的真實性之書信；假使關於耶穌生活的公開事件，我們具有官方文件，我也不相信我們今天在意見上尖銳分歧會比事實上更少，或者意見的種類會與事實上有什麼大的區別，因為主要的問題，最後，並非屬於學術性的範圍。

這樣，歷史批判主義的信證學在外表上所有的簡潔，經過審查之後叫我們看出是一種幻覺。根據歷史批判學派的標準而產生之純粹歷史方法，若要在現象界上重新建構起耶穌的生命和道理，它是不能完全勝任的：只靠這個方法，無法寫出任何一本有力且有關耶穌確實言行的書。科學歷史更不用說是無能解決宗教問題的了。這種問題，只適合對宗教價值具有熱誠的人，或者至少是開放的人。因此，一個合乎實際的信證學—確實針對現實問題的信證學—不能只靠，或者主要地靠歷史的研究。這個結論是來自我們上面對於學術性歷史的性質之分析。下一章，我們將要分析四部福音的歷史價值，那裏，我們會有同樣的結論，也許還會更加清楚。

第二章

福音的歷史性與歷史主義

歷史主義的信證學過度重視科學方法的能力，我們已經檢討過它所遭遇的一個困難，即歷史專家完成了他的科學性的任務之後，人們照樣面臨耶穌對當時人所提出的問題：「關於默西亞，你們以為如何？他是誰的兒子？」（瑪廿二 22、42）

現在讓我們更進一步地把批判集中於福音的資料上。純粹的歷史是否能藉福音的資料，足夠真實地確立耶穌的自我肯定，以及他用來證明那些肯定而施行的奇蹟的正確性呢？站在歷史主義信證學的立場，這個問題的重要性不辯自明。

五、六十年以前，正統的福音辯護人往往把整個問題之解答建立在兩個論證之上：第一，福音是見證人的報導；第二，報導的都是嚴格的事實。在今日聖經學的研究之下，這兩個論證究竟怎樣立足呢？

福音的作者問題實在太複雜，不是幾張紙能討論得完的。我只希望指出一些現代趨勢中普通的常識。過去天主教的信證學家非常堅決地著重四部福音嚴格的真實性，這就是說，《瑪竇福音》與《若望福音》兩部是基督伴侶的手筆，而其他兩部

福音則來自宗徒的同儕。

不過，今日的天主教學者已經比較謹慎，有關第一福音，由於早期教會留下了有價值的史料，特別是巴比亞（Papias）的史料，因而我們知道瑪竇宗徒曾用希伯來文（大家認為是阿拉美話）寫過「主的語錄」。但是，傳統中的這個閃族文件與教會承認的第一福音之關係實在是微弱。一位很有權威的天主教聖經學家維根霍斯（Alfred Wikenhauser）在他的《新約導論》¹中寫道：

希臘文的《瑪竇福音》，我們可以說一定不是阿拉美原文的直譯，而是完全重編的，同時又引用了很多《馬爾谷福音》的資料。只有在這種條件下，我們尚可保護《瑪竇福音》原文是阿拉美語的說法。既然我們沒有阿拉美文《瑪竇福音》之任何遺稿，也沒有人知道它究竟是什麼樣子，因此兩種不同形式的《瑪竇福音》之間的關係，我們沒有更加詳細，或者更加明確的說明。

今天任何一位天主教聖經學家，將說同樣的話，一般都認為我們在現有形式下的《瑪竇福音》，是對觀福音中的最後一部，它取用《馬爾谷福音》的資料甚多，並且加以擴展。它也包含馬爾谷所沒有的資料；有些可能是來自瑪竇宗徒。但科學性的福音史源批判，使我們無法有力地指出第一福音中的某些詞句是瑪竇宗徒自己的作證。

至於將第四福音歸於若望宗徒的一切有力之歷史證據，也並不是絕對確定的。大部分教外學者認為它的作者，或是某位「若望長老」，或是一位住在厄弗所的若望宗徒的弟子。天主

¹ Alfred Wikenhauser, *New Testament Introduction* (New York: Herder and Herder, 1958), p.195.

教的學者繼續堅持第四福音來自若望宗徒，因為它包含了若望的記憶與反省；但是許多學者也甘願承認是一位不知名的門徒，做了最後的編輯工作。譬如，勃朗神父（Raymond E. Brown）在他的近著《新約指引》（*New Testament Reading Guide*）²中便有這樣的主張。因為問題過於困擾，若要自第四福音中提出那些是若望宗徒自己給我們的確實見證，現代的聖經學家都不敢肯定。

至於路加，他與保祿宗徒的關係是為大家所公認的。但是那種關係並不更增加他為福音作者的權威，因為保祿宗徒自己從未接近基督在世的生活。路加在他的序言中告訴我們，他用了多種史源。他曾求教於見證人與宣道人；他也採用了當時早已流行的成文記載——幾乎一定包括《馬爾谷福音》在內。由於所使用的史源的複雜，在《路加福音》中，我們很難指定任何字句是來自直接的見證人的報導。

第二福音大概是四部福音中最古老的。一般認為這部福音是由伯多祿的同伴名叫馬爾谷在羅馬寫成的。他可能就是《宗徒大事錄》及在新約的其他著作中所說的同一個若望馬爾谷。雖然馬爾谷不是耶穌生活的直接見證人，但無可置疑的，他大量地引用了從伯多祿的宣講中聽來的資料。然而，精細地分析經文之後，顯出他也利用別的史源。至於審定福音中那些像是淵源於伯多祿宣講的資料，乃是一種推測性的工作。泰勒（Vincent Taylor）在他出版的《馬爾谷福音》中，曾經合理地區分了「伯多祿的」與「非伯多祿的」材料。他認為在第二福音中有三分

² Raymond E. Brown, *New Testament Reading Guide*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1960~62.

之一的材料，直接出於一位見證人，可能便是伯多祿的回憶³。

由此可知，我們能找到許多把福音與直接見證人連結的線索，但是卻很難同意前章所提的費龍（Louis-Claude Fillion）的主張，以為四部福音實際上都是見證人的報導。

在福音的作者問題上，加幾點涉及著作年代的討論可能也有幫助。一般來講，基督教的批判家已經放棄了十九世紀中葉司脫勞（D. F. Strauss）和包爾（F. C. Baur）等所持的極端主張。他們認為四部福音除了《瑪竇福音》外，都是 150 年後的作品。今日不同信仰派別的著名學者之間，漸漸有了相近的見解。一位具有代表性的基督教聖經學家泰勒，在他的著作《福音的簡短導論》⁴中，推測最早的一部福音是《馬爾谷福音》，約在公元 60 至 70 年間成書；《路加福音》約在 80 至 85 年之間；《瑪竇福音》約在 85 至 90 年之間；而《若望福音》則約在 90 至 100 年之間。

以上那些著作年代，大多數的天主教學者都認可。對於《馬爾谷福音》和《若望福音》兩部，可能增加或減少五年。至於《瑪竇福音》，多數的人則寧說是 70 年之前的作品，但也有少數人說是 70 年之後（維根霍斯），甚至 80 年左右（史坦立 Stanley）。至於《路加福音》，天主教的批判家傾向於 64 至 70 年間這個時期，但是維根霍斯認為是 70 年之後，大概不甚早於 80 年。為我們現在的目的，我們知道有這兩種說法已足夠，並不需要有所取捨。不過在信證學範圍內而論，最有力的論證就是那些

³ 在整部福音的 661 節中，150 節關於傳教生活和 70 節左右關於苦難記事是「伯多祿的」資料。

⁴ *The Gospels: A Short Introduction* 9th ed., London: Epworth Press, 1960.

不將福音的著作年代必須視為極早的論證。所以，一般人認為不要太依靠那些因了《路加福音》與《瑪竇福音》若是 70 年之後的作品便會失去效力的論證。

上述所論福音的著作年代，乃指福音整體，是指我們今天所讀的福音的每一部分而言，但是尚有幾段附加的經文為例外。在第壹部分的第四章中，我們將討論兩段這類的經文：谷十六 9~20 和若廿一章。這兩段經文對所有的天主教徒而言，應屬於正典的，即是由聖神默感而寫成的，然而它們不是福音原文的一部分。許多批判家認為它們出於早期的編輯者之手，也許是福音作者的親近同僚。無論如何，至少很難證明它們是出自福音作者本人。因此，為信證學的目的，最好還是不多談它們的作者問題。

福音的作者以及著作年代問題，討論似已足夠。其次應該處理的是福音的正確性問題，這對歷史主義信證學來講，是同樣地艱難，最簡單的解答就是：福音的作者，或者願意報導事實的真相，或是騙子。今天沒有人說他們是騙子。但是在評論福音歷史性的程度和種類上，卻有著非常不同的意見。基本的論點與所謂的「文學類型」有關。福音不是「回憶錄」，也不是現代所說的「傳記」。它們主要的是「福音」，換句話說，它們是天主在基督身上對人類的救恩喜訊的宣告。四部福音不是中立觀察者，為了正確描述而寫的作品。它們寫來是為了表白信仰，也為了燃起讀者的信仰火焰。

四部福音的文學類型被提出後，明顯地產生關乎史料價值的嚴重問題。既然福音作者寫書時，熱誠地相信基督的復活，那麼我們可以問，他們是否有心情去瑣碎精細地報告基督復活之前生活中的一言一語、一舉一動？既然他們傳揚基督的聖

道，目的是為教會的發展，那麼我們應該坦誠地問，他們是否有義務極度嚴格地報導一切有關吾主在世生活的事實真相？我們怎能確定他們的記載沒有受到信理、信證和禮儀的影響呢？這不僅是一個基督教的敵人提出的無聊問題，對許多真誠信仰基督的人，包括天主教徒在內，實在也是一個真正的困難。

當我們面對這個問題時，我們不應毫無根據地進行探索。我們應該按照奧奇夫（Vincent O’Keefe）神父的指示：「仔細地、深長地、認真地觀察」福音本身，比較它們之間的同異。以對觀福音來說，它們的相同點，能指出彼此之間互相的參考以及同一史源的應用。至於《若望福音》顯出如此的差異，使我們相信它的作者大部分應用的是其他的史料。

藉對觀福音的比較，可以看清它們的作者自由地處理資料的尺度。過去幾十年，天主教與基督教的批判家在這方面有了很大的貢獻。

在研究《瑪竇福音》時，最好也能同時注意其他兩部對觀福音中的平行經文。他時常穿插其他福音所沒有的信仰宣誓。譬如，在基督步行水面事件之後，瑪竇加上：「船上的人便朝拜他說：『你真是天主子』」（十四 33）。《馬爾谷福音》所記載的就非常不同，他卻說宗徒們有些迷惑，因為他們的心還是遲鈍（六 15 以下）。誰若把兩段記錄當作嚴格的事實而想調和它們，必然十分牽強。同樣，《瑪竇福音》所記載的有關伯多祿在斐理伯的凱撒勒雅境內之宣信，與其他兩部福音中的平行記載也非常不同，因此引起了許多天主教與非天主教批判家們的注意，認為瑪竇的記載，明顯地是經過了他的自由整理，擴大了原有的資料。

同樣，路加也感到有權去變動他的資料。這尤其在時間次

序問題上可以看出。他曾告訴我們著作一本具有次第的記載的目的（—3），有了這個目的，他時常重新整理事件的次第，為使它們的意義更加明晰。譬如，他把耶穌在納匝肋被拒的事件記在他公開生活的開始，而不像瑪竇與馬爾谷載於加里肋亞境內傳教的後期。他也把基督受誘的次序更換，為配合他的福音的整個計畫。

許多批判家在《瑪竇福音》與《路加福音》中發現耶穌預言耶城毀滅的話，因為在福音編寫時，事件已經發生之故，而變得更為具體。顯然這只是枝節的問題，但是不能不把它提出，為使從事信證學的人看出，如果他們要用福音作者置於基督口中的話來論證，他們有著好些問題應當處理。

在對觀福音所報導的相同事件上，我們能列舉一張冗長的表格，指出它們之間的差別。譬如：天主經有著不同的形式，《瑪竇福音》有七項祈求，而《路加福音》只有五項；山中聖訓的真福，《路加福音》只有《瑪竇福音》中八端或九端真福中的四端。至於基督所行的奇蹟，福音中的報導也不相同。這類的差別，如同奧奇夫神父所說的⁵：

可以防止任何對福音的誤解，好像它們是種基督生活的寫實性的報導……。其實在事件的次序上，在表達方式上，以及在基督言語的編輯上，福音具有自由，這告訴我們，福音作者不受任何固定形式的拘束。

另一方面，我們又可以確信，瑪竇與路加並沒有完全更改事實的真相。我們從未發現他們無中生有地創造。但是他們穿插的那些次要的改變，我們應該謹慎，不要以為讀了任何記載，

⁵ 《天主教聖經季刊》*Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), pp.173f。

我們便能正確地知悉一切身歷其境的人應當看見或聽到的。這裏有關對觀福音所說的一切，更該應用在《若望福音》上，因實證歷史學家對他的報導並不十分器重。

十九世紀的自由派批判學家，對於《瑪竇福音》與《路加福音》極少信任，至於《若望福音》，他們把它當作純粹的寓言而擯棄。通常他們承認馬爾谷是最早的福音作者，他寫了一部幾乎不受神學影響的歷史方面可靠的報導。但是經過藍代（William Wrede）和司密脫（Karl Ludwig Schmidt）的研究後，這個見解已被推翻。馬爾谷如同其他福音一樣，無意書寫中立性的歷史文件。他的第一句話便告訴了我們，他的意願是宣告「天主子耶穌基督的福音」。在每一頁上，他表達對基督的信仰，並號召別人相信。整部福音的記載，從一件事到另一件事迅速地引向全書的最高峰，也就是當百夫長在加爾瓦略山喊說：「這人真是天主子」的時候。這句話明顯地比歷史說得更多。它與《路加福音》中的平行記載隔閡太大了。這位福音作者筆下的百夫長只宣告：「這人實在是一個義人。」

以上我們已說明了福音作者怎樣變動了流傳到他們手中的資料。下面的問題牽涉到資料本身的可靠性。自耶穌被釘十字架到第一福音成書的這段時間內，耶穌的事蹟經過宣講者與傳道者的不斷傳授，發生了些什麼變化呢？在這幾十年裏，口傳是否具有一定的格式，還是在一種變動狀況之中呢？1920 年左右，福音類型批判的初期學者給了一個非常徹底的解答。他們差不多將一切歸於信仰團體的創作。正統派的辯護人往往因此而走向另一極端。有些人假定吾主生活的最小枝節和他所講的一字一句，都是按照塔耳木方式重複背誦下來；這樣他們勉強地解釋了福音資料的傳授。

現代的批判學正在尋找某種中庸之道，目前大多數的聖經學家認為史料的傳授是忠實的，但是也不刻板；耶穌的言行在傳授過程中，為使不同年代與不同環境中的人領悟了解，需要一番適應性的註解。教會在聖神的光照下，覺得有權使用一種神聖的自由。如果一位現代的歷史批判家因而起反感，那麼他應當提醒自己，我們這個時代接受的歷史概念是科學時代的產品，古代地中海的世界中根本沒有這樣的懂法——這是教宗比約十二世在他的《聖神啓迪》通諭裏所強調的。

因此，究竟在新約的記載中找得到多少確實的歷史呢？這個問題要求非常複雜的答覆。誰若附和一些比較舊派的信證學家，自滿自足、不分青紅皂白地說福音是歷史性的，那是驚人地過度簡化問題。是的，福音是歷史性的，但是我們所有的是什麼性質的歷史呢？我們是否具有這種歷史性足以允許我們如同中立旁觀者一般，將不同機會中所見所聞的一切，重新詳細地結構起來呢？這個問題不能混統地答覆。

我們知道，福音包括許多含有不同資料的片斷，而每一片斷有它自己的起源和文學類型。所以我們必須分開研究每一片斷的資料，然後才能決定它的歷史性的特殊種類和程度。耶穌的童年福音和受難記載，有著不同種類的歷史性。同樣，原始的、不加琢磨的馬爾谷記載的歷史性質，與第四福音的高度筆法，以及反省形式的記載不同。關於基督的言語與道理，司坦立（David Stanley）在 1959 年的《神學研究》（*Theological Studies*）雜誌上寫道：

福音所記錄的耶穌的言語和道理，有些一定保留著他當時的格式和語法。但是有些講解是福音作者自己根據基督的言語與道理編寫而成的；這些講辭甚至能藉著作者自

己的筆法和術語而表達（譬如第四福音）。在口傳的過程中，有些比喻已經遭受了某種「歷史化」或「寓言化」。有時福音的禮儀經文中，含有耶穌的言語，但是講論的卻是他的未來教會的禮儀或聖事生活。

歷史批判的工作不是業餘者的適當對象。這是一種非常專門的工作，要求欲訓練一位聖經學家應具有的各種技巧。任何專家要對於一段經文的歷史性，發表一個有根據的意見之前，必須考慮到考古學、語言學、經文批判，以及比較宗教學所能供給的一切有助於澄清問題的因素，在多數情形中，人們只能滿足於臨時的和概括的回答，確實的解答是稀而且貴的。

藉著不同信仰的聖經學者的辛苦研究，過去幾十年中，我們已有很大的進步。今天的意見已沒有五、六十年前那麼分裂，且較可靠。再也沒有人認為信仰中的基督完全掩沒了歷史上的耶穌，或者認為耶穌只是神話而已。龍杜福（Xavier Léon-Dufour）神父說：「無可置疑地，我們有著客觀的歷史基礎，不論人們對於基督相信或同情與否，這個歷史基礎當被接受。⁶」一切聞名的學者將會同意耶穌是一位住在巴勒斯坦的宗教導師，他有意淨化並改革猶太民族的敬禮。他有一群親近的，大都是加里肋亞人的門徒跟隨者，群眾視他為奇蹟的施行者，甚至稱呼他為預許的默西亞。他的影響越來越大，因此引起司祭和法利塞人的劇烈反對，結果他在般雀比拉多手下受審，且被釘在十字架上至死。

耶穌生命中的這些因素，在中立的學者看來，雖然可由純

⁶ X. Léon-Dufour, S.J., *Introduction à la Bible 2* (Paris: Desclée, 1959), pp.332f.

粹的歷史方法重新整理出來，不過對信證學來說，並沒有多大幫助。信證學家的真正困難，正好來自那些大家沒有同意的地方。證實耶穌不只有施行奇蹟的聲望，而且也真正地施行了奇蹟；他不只被認為默西亞，而且他自己承認是默西亞與天主；他不只死在十字架上，而且由死者中復活，顯現給他的門徒們；這才是信證學所關心的事。

然而，在這樣的問題上，我們找到的只是針鋒相對的意見。信仰基督的人，不論是天主教或是基督教的，大致都承認歷史事實的證據，堅決地引領人們作這樣的結論：耶穌的確宣稱自己有超越的和默西亞的地位；他的確施行了顯著的奇蹟；在復活主日，墳墓的確是空的等等。其次，他們尚能注意到新約中保留的一切不同史源的痕跡，都在支持上面的觀點。因此，從歷史方面來講，最方便的假定似乎是承認耶穌的言語和行為，大體上是如福音中所記載的。

但是，一位否認降生奧蹟的歷史學家，將要激烈地反對。他會聲明，站在科學家的立場上，他應假定一切都是自然解釋，並且，他有義務根據這個假定進行研究工作。在他看來，奇蹟是這樣的不可能，根本無需費心去討論。正如天主教拒絕承認底阿納的亞波羅尼（Apollonius of Tyana）復活了死人，同樣，非基督徒的歷史學家也不為福音記載的奇蹟所折服。既然他否認了基督的奇蹟的事實，他應該說福音中有關平息風浪、增餅、治癒癱瘋病人以及復活死人等等的記載，沒有歷史價值。如果這些都是傳奇，那麼人們會總結一句，說福音不是可靠的歷史泉源。

這個有關福音歷史價值的爭論，明顯地不能用歷史方法本身來解決。我們在第一章中已經說明，歷史學家本人無法證明

自己的假定，他也無法判斷耶穌的宗教意義。純粹的歷史既然是這樣有限，可見信者與不信者之間的衝突是不可能消除的了。如果要越過雙方的對立，我們必須把整個問題放在別的一個層次上討論。

那麼，我們是否應該邀請我們信仰的反對者，進入抽象的哲學層次中，去討論奇蹟的可能性問題呢？或者，我們還能更進一步地應用新約嗎？福音是否已親自告訴我們，信仰這一面比較合理呢？就我個人來說，我是這樣相信。我堅決地承認，不但為證明基督的真正存在，而且也為證明他的奇蹟、他的復活、他的默西亞地位和他的神性，福音供給了具有說服能力的論證。但是為體驗這些論證的能力，我們必須超越歷史主義，透過更加寬廣的事也去瞻想福音，不該把它們只當作歷史的文件，而該如同教會向我們提出的宗教性的作證一般，去接納它們。

第三章

四部福音是宣信的證件

我們已見出，根據馮朗克(Leopold von Ranke)或貝亭(Bernheim)的標準，四部福音遠非理想的歷史資料。它們的來源並不怎樣容易追溯到目擊證人。而且福音作者並不自以為公正無偏；相反，他們顯明地是以虔誠的信者身分著書。《若望福音》與對觀福音之間的差異，以及對觀福音自身之間的不同，很清楚地告訴我們，福音作者的目的並不在做精確的寫實工作。因此，純粹的歷史學家將很謹慎地處理四部福音。他們否認耶穌是一位歷史上的人物或者是一位有影響力的導師；不過他們所懷疑的，正是基督教信證學者所願意強調的細節，也就是有關耶穌的自許為天主和他的奇蹟。在這些事上，普通的歷史學家無法在福音中找出足以推翻他們立場的證據。因此他們堅持自己的假定，認為世上所發生的一切事應有它自然的解釋，並盡可能地除去耶穌生命中的超自然因素。

這點使基督教歷史學者感到非常棘手。他們會埋怨福音作者的編寫工作處理不當，也會不耐煩地問，為什麼他們沒有更詳細的自我介紹以及說明所用的材料。為什麼他們不寫實地記

錄下在史源中所找到的資料，反而如同我們上章所說的，擅自加以修改呢？爲什麼他們不將有關耶穌的話和奇蹟的細節留傳給我們呢？從這方面看，福音之只能成爲信者的證據，好像是件不幸的事。假如福音作者加進一些像現代教會爲了冊封聖人所要求的醫學報告，那麼我們有了來自中立證人的證據不是更好嗎？

斐得爾及其學派願意在科學性歷史的法庭中，說服所有的反對者。但事實上，這是徒勞無益的，因爲這種事例不能用歷史證據來證明。福音作者必須發表的言論，都會被判爲證據不足而置諸一旁。

因此，在實證歷史的途徑上，我們已經無法繼續前進。如果要打破難關，就得另尋別種論證。有人把信證學的論證視之只建立在現代天主教的特性上。但是我想，這樣一開始就把新約放棄，實在是一種錯誤。我們不該忽視福音的說服力量，這是過去許多人所經驗到的。無數尋求真理的人，讀了聖經中耶穌的故事後，不但許多疑惑消散了，而且信心也堅固了。這爲信證學是非常重要的因素。如果我們能洞澈福音中點燃信仰火焰的神秘力量，我們就會站在更好的方位上，來建立有效的信證理論。

在此，我們多少是在奧蹟的範圍內。我們永遠無法完全了解聖經文字的能力，「比各種雙刃的劍還銳利」（希四 12）。聖經的字句有著一般言辭所缺少的動人語氣。聖多瑪斯認爲，天主賜予宣講自己的話的人一種特別的神恩——「說話的神恩」，由此，他們能夠把信仰通傳給他人¹。聖經作者一定更加豐厚地

¹ 《神學大綱》貳—II，177，1~4。

享有這種神恩。爲此，我們應同意比亞樞機 (Cardinal Augustin Bea) 所說的：「聖經的文字，只要具有正確的閱讀態度及解釋，便發射出超過人的語言所能有的光明與力量，顯示它們特殊的權威和效能」²。聖經有著一種「次聖事」的效能。當一個人懷著虔誠和祈禱的心閱讀福音時，聖神必定在他心中潛移默化，引領他邁向真理。加爾文派強調，甚至過分強調「聖神在內心的作證」；不過，早在加爾文前幾個世紀，天主教的道理已經說了「聖神給一切在信仰中接受真理的人甘飴與快樂」³。

新約的說服能力，主要是來自天主的默感。不過，恩寵是建在人的本性上。基督訊息之能被人接受，必須有某種理性方面的可信性。所以我們應該問，新約中宣講的福音如何面對理性的要求。信證學必須在這個問題上多下功夫。

對上述的問題，除非我們一開始就視新約爲一本竭力喚人宣信的書，否則我們最後仍然無法答覆這問題。在福音中，沒有任何科學性的或是學術性的東西。四部福音給的，不是出現在中立旁觀者之前的耶穌的寫照，而是教會在信仰中所認識的耶穌的面容。此一神聖性的面容，並非一件只叫人由遠處觀賞之物，它更是催迫人去信仰和朝拜福音的每一頁，邀請讀者隨從教會熱誠地宣信。

福音坦誠宣信的性質，使我們得到一個結論：**誰若以批判的中立態度閱讀那四部書，反而違反了它們的目的。**在新約的每一頁中，耶穌自己面對著讀者。當我閱讀到他和伯多祿或比

² *Maison-Dieu*, 1956, p.138.

³ 亞爾斯公會議，《信條大全》180；參閱梵一公會議，《信條大全》1791。

拉多、瑪利亞或若望談話時，我意識到他也在對我說話，要求我無條件的信仰。這絕非矯揉做作，而是非常嚴重的挑戰。福音作者以及他們所代表的教會，慎重地證實基督向人召喚的事實。因此四部福音使讀者面對一種存在性的選擇。我必須接受耶穌對我的要求，或者拒絕他的要求。對他僅僅感到興趣，同時故意保持中立，事實上，這等於拒絕他。「不信的必被判罪」（谷十六 16）。

以宣信文件而言，福音是寫給慕道者和正式的信友。福音不包括任何滿足小說家的幻想或新聞記者好奇的因素；相反的，它們所陳述的，不是按照肉眼所見，而是在聖神光照下認識的耶穌。所以，只有對那些真誠尋找主，且與之結合的人，福音才呈露圓滿的訊息。

這使我們發現足以解決上述難題的方法。在學術性歷史的平面上，信者與不信者之間的藩籬是無法跨越的。不過，假定我們循著福音的性質，走進宗教的領域，那麼就可能有希望解決這困難。既然宗教追求者的目的與普通歷史學家不同，他們應用的假定與方法也就不同。學術性的歷史，主要是在發掘過去歷史所能觀察的一面，它對那些無法衡量的事件，只是附帶或者間接地提到。至於尋求宗教的人，他們不會專注於事物的外表，他們所關心的是過去的事件的宗教意義。

有什麼方法能夠使我們透過外表而洞澈耶穌最深的內在生活呢？這不是平凡的觀察所能達到的。每人有他自己的深度，這個深度他只對朋友顯示。只有朋友之間的休戚關係足以領會這種顯示。如果我想透過表面去認識一個人的心靈，我必須成為他的親近同伴，或者依賴與他熟識之人的作證。

依照四部福音，耶穌的確把自己啓示給一群特殊接近他的

人。他謹慎地挑選他們，長時間地訓練他們接受啓示。他告訴他們永恆聖父與自己的關係，以及他的神聖生命之奧秘。「我稱你們爲朋友，因爲由我父聽來的一切，我都顯示給你們了。不是你們揀選了我，而是我揀選了你們」（若十五 15 以下）。最後耶穌還指定他們作爲這些奧蹟的見證人和傳達人。「你們也要作證，因爲你們從開始就和我在一起」（若十五 27）。

一旦我們領悟到宗徒們的神聖使命，我們就較容易瞭解那些經過宗徒以及福音作者編寫，而傳到今日的記載。他們絕對不會按照法庭證人的標準記錄事件，他們不怕承認是耶穌的同派人物；他們對年代、地理和細則並不關心。然而這並不使他們宗教性的作證失去價值；相反，沒有別人能夠代替他們作爲耶穌心靈的見證人。他們的忠誠，非但不使他們不可信賴，反而使他們的作證顯得更爲深刻動人，因而表達出耶穌身上令人傾心的力量。當然，我們也能摒棄新約中所描述的耶穌，不過我們無法創造一個替身。有關耶穌的心靈秘密，我們必須信賴來自他的親近友人的作證，否則一切將永遠失落。

不過，我們怎能確定新約中耶穌的面容，不是出自宗教想像的產品呢？我們發現，信證學家利用學術性歷史的方法，仍不能消除這個疑難，因爲他們無法斷言這張面容是一切有關耶穌的科學性史料的唯一解釋。在我看來，比較有效的方法，就是注重福音證件本身的特性。

對於事實報導的可靠性，我們尚有分辨的規則，但有關私人作證的價值，一向沒有現成規定好的評判標準。可能這是因爲這些作證不是抽象分析的材料之故。雖然如此，我仍認爲我們有很好的理由來判斷福音所描繪的耶穌是值得相信的。這個結論的具體邏輯性，能由下面各種不同的跡象得到。

首先，無可否認的，新約反映出耶穌親近弟子對他的認識。新約中有關耶穌的種種行動，以及他在不同情形中所說的話，能夠有著記載上的差別。不過整體而論，聖經的作證集合而成的，是同一基督的肖像。新約中有著不同的神學，但只有一個信仰。這種一致性，明白地顯出傳承並未受到野史的損壞。初期教會的傳承不是由一群匿名的團體，自由地編造出來的；相反，福音的證據是在宗徒及他們的繼承人監督下的教會中，收集編寫而成的。最近有關猶太經師和初期教會的口傳方法的研究——譬如雷孫斐爾得（H. Riesenfeld）和傑哈遜（Gerhardsson）所做的研究——指出耶穌的言行必定如同神聖的寶藏一般，由訓練有素的「聖言的僕人」流傳下來。因此，新約可靠地記載了有關宗徒們對耶穌的深刻印象，以及教會對原始信仰的深刻認識。

第二，新約以最堅決的口吻宣誓耶穌的信仰。在閱讀新約時，沒有一個人能不為那種絕對肯定的宗教作證所感動。福音作者的筆法從未像哲學家一般，好像在暗中摸索最後的解答。他們的宗教性的作證，從未表現出懷疑不決的態度。他們所傳達的訊息，對他們猶如眩目光澤一般清晰。

第三，新約中有關耶穌的道理全然是新異的。猶太傳承中——伯多祿和安德肋、雅各伯和若望、斯得望和保祿，以及巴爾納伯所生活過的傳承——沒有任何因素是有助於他們接受自己後來所要宣講的信仰。在他們成為基督徒之前，如果見到有向人致神的敬禮，這種舉動他們必會驚慌失措。所以，假使沒有啓示，我們怎能解釋，他們竟會產生如此信心，而且異口同聲地把這位加里肋亞的木匠奉為宇宙的主宰呢？

第四，就是宗徒們因著福音的訊息而變化生活的事實。這點並不只是根據有關他們的傳說；由他們及他們的同伴寫作的

風格中也可證實，成為基督徒之後，他們領受了震撼別人的能力。他們的思想、希望，以及永不泯滅的愛火燃熱了世界。在他們的心中，天主的話變成了一股原動力，促使他們向全人類宣講福音。他們之中，大部分的人所受的教育—不管是漁夫、是稅吏，或者是做帳篷的人—實在沒有什麼充足的理由使他們成為這種使命的適當候選人。

第五，便是基督教訊息的內在性質。它不是那種智者的構想輕易所能創造的訊息，更不用說，它也不是精神病患者胡思亂想的結果。兩千年以前，它能夠使一個悲觀失望的世界重新復興起來；而且直到今天，每位聖經的讀者，如果他對宗教問題尚有一點點的關心，也會感覺同樣的效力。這個訊息是強而有力；它能把人從庸碌生活、漫無目的、自私，和卑陋中拯救出來；它能潔淨人心，喚起精神的最高活力。誰能否認凡是熱誠相信基督的人，將會成為更好的人；反之，拒絕基督的人，會變得更壞呢？

福音訊息的中心，一切奧秘的來源，就是深藏在四部福音中的耶穌自己。如果我們請人猜測，天主將以什麼樣的形式出現在人世上，不論他是第一世紀的猶太人或外邦人，他們中沒有一個人會想像他會以那樣謙遜、溫雅，而且全然充滿人性地出現。誰會夢想天主是一位神聖的善牧呢？福音中所描述的耶穌，沒有一點兒呆笨和刻板的樣子。「他的反應從未是司空見慣或者可預先猜測的；而是常富有創造性，又生機動人的」（巴爾大撒 H. Urs von Balthasar）。他經常做出人所最料想不到的事和革新傳統的道德規範。他讚美外邦人及妓女，接近撒瑪黎雅人及患癲病者。他攻擊最受尊敬的階級，開罪邀請他宴會的主人。在緊張的工作中，他還有時間歡迎孩童。他呵斥風浪，但在控

告者之前卻默不作聲。人們絕不會創造出這般模樣的一個人，作為他們的宗教導師，但正因為這個緣故，四部福音蘊涵著不可泯滅的變化人心的力量。閱讀福音之後，我們只能喊說：這是真的。這種消耗自己的愛心，只有天主能做到。天主實在是這樣的，如果他降生為人，這是他所甘心願意的。

崇尚理性主義者必須設法給予某種理由，來解釋新約所描述的這超乎尋常的信仰，和不可模擬的宗教團體之來源。對此，新約作者自己給我們下面的理由：在福音的每一頁上，他們聲明所寫的道理不是他們的發明，而是啓示得來的，耶穌藉著他自己的言行傳述了救世的真理。如果我們接受這個理由，我們就能解釋上面論及有關初期教會的宣講和作證的特點。如果這是假的，初期教會的信仰便成了不解之謎。

按照下面的形式，我認為，應該編製一套新約信證學有效地補充歷史主義論證的不足。耶穌的奇蹟，雖然不是輕易地用純粹的歷史方法來斷定。不過，永遠保存在新約中的初期教會的作證，已是一種奇蹟了。一個宗教，在內容上是那麼高尚，自身是那麼新異，那麼一致，那麼堅定，那麼自得，那麼喜樂，在行動上是那麼有成效，在困難中能這般持久。這樣一個宗教，我認為是具有神聖來源的一切記號。因此，對於她的來源，任何其他的假設都禁不起考驗。

以新約作為宣信證件的信證學，與視新約為事實記錄的歷史主義的信證學，這兩種說法在比較之下，前者具有許多優點。第一個優點，就是尊重福音作者自己的意思。他們根本沒有現代人的觀念，知道應把歷史事實和宗教解釋兩者割開。他們將兩者一併呈現在讀者面前，要求一起被相信。因此，如果硬要將他們的事實報導和宗教作證分開，好比解剖活人一般地殘

酷，最後，二者都將受損。

過去的一個世紀，非天主教聖經批判主義的探討結果，清楚地指出：誰若拒絕信仰中的基督，結果，他也會很快地使歷史中的耶穌，成爲一個失去宗教意義的平淡人物；另一方面，誰若自命更求精神信仰，而忽略歷史中有血有肉的耶穌，末了，他會朝拜一個沒有歷史性的神話人物。如果我們願忠於福音，我們就得堅持保存事實和解釋二者——歷史和信仰。它們猶如型、質一般不可分。

現在我們應該提出宣信信證學的第二個優點：歷史主義過於誇張的客觀事實，在信證學方面是行不通的，因爲它把人的注意力，正好從價值觀點轉移，使他最後無從面對基督而有所抉擇。科學性的歷史研究，設法盡可能地把價值的問題擱置一旁，因爲這是不能用科學的歷史方法來解決的。專門的歷史學家應該保持冷靜中立的態度。作爲一個科學家，他構想理論，但卻也隨時準備放棄流行的理論，去接受一個更好的。他的理智與情感是不偏不倚的。要他直接從專門的歷史研究產生出信仰行爲，那簡直比一顆人造衛星沒有火箭發射而想升空更難。

我們所介紹的信證學，力求評定四部福音的宗教意義，它非常自然地導致人接受信仰。因爲它一開始就叫研究者把基督教看成宗教性的訊息，並且去面對四部福音的宗教性挑戰。

這種以初期教會的宣講爲出發點的信證學，其第三個優點，可說是它的團體意識。它一棒擊中虛假個人主義的要害，而不把宗教問題作爲純粹私人問題處理。接受耶穌而不接受他的門徒，同時又和追隨他的人群孤立，實在是件不可思議的事，這種做法完全相反耶穌自己，或者任何以色列宗教人物所願意

的。在題名《葡萄樹根》⁴論集中，有名的路德學派學者費利生（Anton Fridrichsen）說得特別好：

以色列的先知或者猶太人的默西亞，不能單以十九世紀的西方思想來了解。天主的人，從來不是孤立的。他在受到他的言語和榜樣教導的人群中，常是一個中心人物，即使死後，他的生活方式和教導仍然在這圈子裏流傳下去。這個團體的教導和著作在根源上，還是來自它的創始人，因它洋溢著他的生命和特性。當我們這群生活在後代，並且來自不同文化的人，願意去認識那樣一個人和他的時代時，我們必須回到傳統那裡去探詢；不過在探詢之前我們應該對當地的特點有相當的了解。只有懷著這種具有同情心的了解，才能對傳統中的歷史材料有所發現。所以除非我們會深深地透視古代以色列的先知團體，或是受過經師教育、薰染過默西亞主義的猶太人的生活習慣和思想，我們的鑑賞將一無所得。這樣看來，如果我們所指的歷史上的團體生活，是受到以上天名義說話的人物所領導和影響的，那麼這傳統便清楚地顯出是優良的歷史資料……像這樣一個人，我們實無法構想其真相，除非觀察當時人們怎麼記得他、描述他、引證他，和有關於他流傳下來的資料。這一切組成一個整體，他的精神溶化於其中，因為他沒有隔離自己；相反，他把自己傳授給了那些吸取了他的話、他的性格，和他的意念的人。

⁴ Anton Fridrichsen, "Jesus, St. John and St. Paul" in *The Root of the Vine: Essays in Biblical Theology* (New York: Philosophical Library, 1953), pp.55f.

當我們相信除非根據門徒的集體作證，不可能對耶穌具有真實的認識時，我們走近基督教的正統看法不遠了。顯然，誰若信仰耶穌，必定在某種程度上也相信爲他作證的人，因爲耶穌爲使自己長存在世人的記憶裏而特意揀選了他們。因此，分析到最後，我們有兩種可能的結論：或者信仰耶穌，也信仰他的教會；或者徹底懷疑，拒絕接受耶穌和他的教會。

新約不單是爲記載基督行實而作。即使四部福音也不是這樣。它們記載的是在教會生活中所反應的基督，或者是面對基督而生活的教會。這張基督召喚教會和教會答覆基督的像，正是基督教可信的記號。純粹個人主義觀點下的基督是錯覺，是幻想，絕對不是基督的真相。

最後，我們必須記住，任何一種信證學應該適應時代精神。我們這一代的人好像不再受到歷史主義信證學的影響。現代人對歷史科學的論證，尤其在宗教真理的範圍內，很少具有信心。他們尋找一條比較內在的、走向天主的道路。天人之間的示愛，邀請、答覆、約定、忠誠和共融的範疇——一切今日存在主義哲學家卓越地創造的範疇——在信證學上，能夠而且應該加以利用。我們不能將信證學的方法束縛在陳舊的歷史主義的圈子裏。

以上是我主張的一種信證學的大綱。總之，四部福音是宣信的文件，不是單純的客觀史料。下面兩章中，我要具體地應用這種信證學來處理兩個有關基督教的可信性的嚴重問題：耶穌的復活與他的天主性。

第四章

復活：歷史與宣信

我們已對照兩種皆以新約為基礎的信證學之形式。第一種形式是根據歷史批判學的基本要求，而以科學及歷史法則進行。第二種形式則對聖經的證據採取寬大與合乎人性的態度，並明顯地注重有關價值的問題。前者企圖透過初期教會的信仰，應用福音的記載，以及可由歷史方法確定的事實，來對此信仰做一理性的證明。後者——我稱之為宣信——同時指出基督的主要事蹟和基督徒對此等事蹟所作註解的可信，而引導探究對二者一併加以同意。

為說明以上兩種信證學的不同，我們現在把有關基督復活的問題作為例子，來加以討論。

歷史批判方法對此奧蹟的證明，在邏輯上並無欠缺。可以在三段論證的格式中，如此簡述：福音有可靠的歷史來源；而且它們肯定的是基督肉身的復活；因此基督肉身的復活是事實。既然我們不能懷疑福音的作者所願意描述的基督復活是真實的，且是肉身的復活，那麼，只要上面三段論證中的大小前提受到承認，那麼結論便無可置疑。因此，為第一形式的信證

學所存留下來的工作，只是答覆反對者的設難。

其實，這兒有四個不同的理論。有些反對者，如雷瑪陸（Hermann Samuel Reimarus）認為復活的故事完全是捏造的，但這與初期信友顯明的真誠態度格格不入。其他，如保祿斯（Rudolf Paulus）曾說復活的道理只是一種錯覺：基督從未真正的死去，他只不過處於一種昏迷狀態中，其後再由此狀態中甦醒。然而福音說得很清楚，復活的生命，並非只是回復到原來的生命，而是一種最高的境界，一種天上光榮的開始。第三種理論，認為整個復活的敘述是神話或傳說。為反駁此一論調，歷史批判派所堅持的是福音之可靠性；這是他們在這問題上假定為當然的。

無可置疑的，最嚴重的設難可說是第四種，那便是認為復活的顯現是幻覺。但是這個設難也可解答。幻覺如何能在這許多機會上，在這許多的日子內，又在這許多見證人身上，同時發生呢？此外，復活的救主不只為一、二感官所覺出，而是能摸到，能看到，並且能聽到的。再者，在新約中不斷地肯定他與門徒們飲食，而在他離去之後，有著幻覺所不能解釋的持久性結果，例如一隻空杯或一堆魚骨。最後，幻覺論沒有考慮到四部福音所堅持的空墳。

根據以上的理由，歷史批判方法的信證學認為，基督自死者中復活的結論完全顯明了。既然論證是以歷史方法進行的，因此在經院神學教科書的術語上，其結論可以稱為有「歷史的確定性」。

在我們剛撮要過的論證裏面，有不少是有效且須存留的。但是，在整個問題上，誰若假設福音的每一細節是見證人的精確記錄，這未免過於簡化問題。任何對此問題稍有研究的信友，

也不會同意這樣的說法。一旦我們細想福音記載的真正性質時，某些困難就開始產生。

第一應當注意的是，福音中有關基督顯現的記述比較晚出，其中有些通常被認為是屬於福音資料的最新一層。例如，《馬爾谷福音》大多數版本中的最後幾節（十六 9~20）可能並不屬於《馬爾谷福音》的原始經文。不論這幾節福音是馬爾谷後來親自寫的，抑是出自他人之手，其內容顯出有一部分是來自其他福音。因此信證學家不能把這段福音當作可靠的獨立證據來引用。《若望福音》廿一章也有同樣的困難。批判家通常認為此章是第四福音的補充，它好似是出自不同作者之手。有些人把它劃為第二世紀初期的產品。如此，有關基督復活的顯現，確實可歸於福音作者的只剩下三段記述：瑪廿八章，路廿四章及若廿章。實際上，有關這些記述之錄入福音以前的歷史，我們沒有任何指示。我們只知道它們是出現在復活事件發生後 30 年至 70 年間，或 40 年至 80 年間寫成的福音手冊之中。從歷史學家的觀點而言，這明顯地產生了困難。事情發生後這樣久才有的記述，而且又不能確實地追溯到目擊證人，這實在與理想的歷史資料相差甚遠。

第二，我們必須觀察到這三段記述彼此之間有很大的出入，路加只論及在耶路撒冷及附近的顯現，單就他的福音而論——我們把他在《宗徒大事錄》更進一層的記錄放在一旁——所有的顯現都在復活主日那天發生。若廿章亦有類似的報導，他所記載只是復活主日與八天後基督在耶京的顯現。相反，瑪竇只描述基督在被釘後，在加里肋亞門徒們前的那次顯現。他的語氣好像是積極地排除任何有關基督在猶大顯現於門徒的暗示。他表示復活的基督打發婦女去告訴門徒們到加里肋亞去見他。

假使《瑪竇福音》的作者知道在耶京的顯現，他會如此報導嗎？耶路撒冷與加里肋亞對基督復活的兩個傳統是非常不易調合的。許多基督教學者相信，加里肋亞的顯現代表著教會初期的信仰，而耶京的故事則為前一傳統較後之擴大。

第三個困難是有關復活事蹟的文學類型。它們屬於不同的種類。有些事件是以明晰和簡單的筆法敘述的，有著古老傳統資料的特質。別的記事，如《路加福音》所寫的厄瑪烏旅程和若望寫的海濱顯現有著高度的技巧，應出自精練文學家的手筆。任何口傳約有半世紀之久的故事，大概會比那兩段記述更簡單和粗劣。在一篇以類型批判派的方法來研究基督顯現的重要文章裏，陶德（C. H. Dodd）教授認為，這些非常詳細的文學記述，在某種程度是受到信理、信證，以及禮儀生活的影響而構成的。他特別指出分餅主題的再三出現，看起來是在暗示著聖體聖事。

如果復活的故事是後起的，彼此之間難於互相調和，且在某些情形下可能受到文學想像的修正，那麼信證學家就不能假定福音中每一個細節必須代表一項重大事件，也不能以此假定作為論證之基礎，不論聖經註釋家對這些記述的事實內容做何種結論。試問，一位真正的歷史學家是否能以純粹的理性批判工具，毫無疑惑地建立起復活主日，基督在晚餐廳中吃魚，或在復活第二主日，他再度顯現時，曾邀請多默宗徒觸摸他肋旁的事實？反對者會想，這些細節是穿插進去的，當然這會有其目的，只不過為了遷就信理的緣故，就無法顧及歷史了。他將說，可能福音作者為了反對任何幻象論（Docetism）的傾向，而用了那些穿插來教導教會有關復活肉身之真實性。

以上是歷史學家考察新約所記載有關復活的記錄時，所面

臨的困難。當我們誠實面臨這些困難時，我們便能了解，為什麼有這許多現代學者感覺到，基督的復活在歷史根據上，尚不能確定。然而，在決定歷史是否能證明復活的事實前，至少讓我們承認，它為信證學也能是富有價值的工具。這是毫無疑問的。譬如，正確的歷史研究能排除一些已有相當進展，卻是荒謬的學說；它亦指出，復活的信仰並非受了東方神秘宗教的影響而形成的晚期傳說。相反的，基督自死者中復活，自始即成基督信仰中的主要信條。

可是證實上述幾點最有力的根據，並非來自大家認為較為晚出的福音，而是來自《宗徒大事錄》和保祿書信。一般認為，在《宗徒大事錄》前幾章中，聖伯多祿與其他門徒們所謂初傳的宣講，有著足夠的理由可以代表初興教會的教導。在這些宣講中，早期的專有名詞，閃族語言的構造，和初期的神學皆指示我們：路加在寫作時應用的是最早的史料，大概是巴勒斯坦史料。這些宣講清晰地表明基督肉身之復活，是教會信仰的樞紐。

為說明歷史在復活問題上的價值，還有更重要的資料，就是保祿宗徒在格前十五 3~7 所記載的、所謂的「復活傳承」（Paradosis）。此處看起來好似保祿在逐字的引用，大概他在大馬士革領洗前，或當他在基督被釘後不到十年時，訪問耶路撒冷城所聽到的信仰宣誓。這個宣誓肯定基督確實被釘十字架，埋葬後第三日自死者中復活，且在幾個不同的情況中，顯現於不同的門徒們。在第 11 節，保祿提醒他的讀者，這是宗徒們異口同聲的宣講：「不拘是我，或是他們，我們都這樣傳了，你們也這樣信了。」這是教會極早信仰基督真實復活而無可反駁的鐵證。

那麼，歷史是否能使我們更進一步地肯定，復活並非只是初期基督徒的信仰，而是一件真正發生過的事呢？在此，如同先前討論有關基督的奇蹟時一般，我們遇到不同的意見。許多歷史學家認為在科學立場上，他們有義務假定所有的事物皆有其自然的解釋，並以此假定去從事研究。他們將盡量擬想自然的解釋，為使它們能有近似真實的面目。當他們認為無能為力時，他們將乾脆說他們手中有著無法解釋的問題。然而無論如何，對於真正的復活，他們將認為這是件太超乎尋常、過分違反人類普遍經驗的事，他們不會接受以之為科學的歷史資料。

達味休謨（David Hume）最可代表這類無信仰歷史學家的態度。在他的著作《人性的領悟》〈論奇蹟〉一章中，他提出下面一個假想的案件：

設想所有研究英國的歷史學家同意伊莉沙白女王於公元 1600 年 1 月 1 日逝世。按照習俗，在她死前死後，都曾為她的御醫與全朝官員所目睹；國會也已公認和宣告她的繼承人；但在埋葬一個月後，她再度出現，重登寶座，且執政三年之久。我必須承認，對那麼多奇妙事件的發生，應當感到驚訝，但是不該有一點兒偏私去相信這樣奇蹟性的事件。

在此情形下，休謨表示，他會很爽快地否認史源的正確性。史源含有錯誤的假定，無論怎樣不可能，總比這樣的一個巨大奇蹟尚較易置信。

那些否認基督復活道理的歷史學家們，幾乎共同堅持宗徒們有著某種幻覺的經驗。為洛亞西（Alfred Firmin Loisy）和高格（Maurice Goguel）這類富有技巧的鼓吹者，是能煞有介事地提出這個理論。真的，我們常以為宗徒們是強壯而穩定的人，他們

有能力區別事實與幻想，但我們也得記住，他們是處於一種非常緊張的環境中。他們曾因聖週五的事件而勞累，也因期望中的默西亞王國之突然瓦解而驚嚇，他們為深愛的老師之死而落入痛苦的深淵，同時又因害怕遭到同樣的命運而戰慄。在這種情形下，他們可能較往常更易感受非常的心理經驗。無疑的，空墳的發現不能輕易地與幻覺論相調和，然而我們必須記得，這件事首先是在事情發生後下一代才寫的福音中報導出的，難道這不可能如同步特曼（Rudolf karl Bultmann）所說的，是一件晚期的傳說嗎？或者，即使承認墳墓因了某種緣故，確實發現是空的，然而這件事本身，可能正好帶來了促成幻覺的緊張與興奮。

幻覺這假設實在含有許多不可置信之點。如果一位無宗教信仰的歷史學家，認為這是一個適當的答案，他就錯了；但是，如果他因了自己的科學要求，而想幻覺假設比肉身復活的假設更可接受，那麼人家還可能原諒他。

相信基督的歷史學家，大概認為科學性的歷史沒有權利否認復活，但這並不因此要求任何歷史學家應以純粹的歷史名義來堅持復活事蹟的發生。威廉·亞卜萊（William Albright）教授是一位虔誠的基督信徒，同時也是一位卓越的歷史學家，對此問題，他在《從石器時代至基督教》一書中¹，有著非常謹慎的反省：

福音所記的……乃是對於一些目證人所作報導的反省。他們曾經飽受深刻的經驗，與身心的極度緊張。凡是

¹ William Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore: John Hopkins Press, 1946), p.300.

感到日常經驗與超越世界之間的界限消失在自己眼前的人，不會清楚地區分什麼是自然層次所見之事，與什麼是超自然層次所見之事。如果說後者為「幻覺」，未免過分曲解事實，因為無論歷史家或心理學家對那樣的事，也沒有別的方式處理。這種歷史家沒有權利否認他們所不能反證的事。他們有絕對的權利去揭穿欺詐、妄信、民間流傳的事例。但在真正的奧蹟前，他的責任是止步，而不企圖跨進他無權過問的世界。

在宣布歷史應當立刻停止對復活有所肯定時，亞卜萊提出了一個非常嚴肅的問題。許多天主教徒聽到復活被歷史摒棄時的不悅是可以想像的。自信徒的立場而言，難道復活不是一件歷史的事實嗎？為天主教徒，復活是客觀發生的事件，基督的肉身在一確定的時間與空間離開墳墓；復活的基督顯現並非亞卜萊的語氣可能暗示的，只是精神界的經驗，它也應該是感覺上的現象，基督真實的肉身確實被門徒們的肉眼所見。

然而，或許可以承認在某種意義下，復活是超歷史性的。復活並不是簡單地返回人間存在的狀態中，而是基督的肉身升入永遠的光榮。自復活主日起，他的真正處所是空間與時間所不能衡量的領域。沒有人見到基督自墳墓中走出，恐怕那是無形可見的。不但如此，連顯現亦非一般歷史科學所能把握的事件。祁東(Jean Guitten)在他有趣的著作《耶穌的問題》(*The Problem of Jesus*)²中寫道：

如果歷史事件是普通可檢定的，那麼顯現就不屬於歷史。雖然顯現的對象是一個生前曾為許多同時代人所認識

² Jean Guitten, *The Problem of Jesus* (New York: Kenedy, 1955), p.214.

的人物，但是復活的基督卻沒有像他在受審及受難時一般，公開地顯示自身於眾人。狹義地說，歷史所知的，只是任何正常人可證實，而不需有特殊方法就可認識的事件……在我看來，假使基督顯現時，底培里（Tiberius）或達西都（Tacitus）、菲洛（Philo）、比拉多（Pilate）或若瑟（Josephus）等人也正在室內，他們仍將一無所見。

爲保護這一主張，祁東能夠合理地引用新約作爲支持。詳細閱讀復活的記載後，我們會感到若要看見復活的基督，至少爲認出他來，必須具有特殊的知識與恩寵。聖伯多祿在《宗徒大事錄》十41說：「基督並不是顯現給所有的人，而是給天主所預揀的見證人」。根據新約，這些預先揀定的見證人就是從前的門徒。就連這些特選的見證人，也不容易在復活的形態中鑑定出耶穌來。瑪達肋納將他誤認爲園丁。往厄瑪烏去的兩位門徒是在耶穌給他們解釋聖經後，以及在謝恩禮的進行中方認出他來。在提庇黎雅海邊，只有鍾愛的弟子辨認出他來而高喊「是主」，其他的宗徒並沒有那麼清楚地識別他，否則福音不可能記載說他們不敢問他：「你是誰？」（若廿—12）

這些記載集合在一起，反映出初期教會的一個傳統，便是要有超過耳目普遍的能力才能辨認出復活的基督。顯現是奧秘的事，非尋常的觀察所能接觸到的。宗徒們並非只憑他們的肉眼見到復活的耶穌，而且還有賴於超性光照的助佑，使他們的視覺能力受到信仰之光的堅固。用聖多瑪斯深刻的句子來說，門徒們「在耶穌復活上，是以信德的眼光看見生活的基督；至於他的死亡，他們清楚知道是件明顯的事實」³。

³ 《神學大綱》參，五五2—1。

宗徒們宣講復活的體裁，和他們聞知復活事蹟的形式是完全一致的，假使他們的信心只是出於感官的證據，那麼他們可能引用同樣的證據去說服別人。然而，他們清楚地意識到他們自己的信心，主要是超性光照的效果。所以他們在猶太同胞前，並非以奇象的報告者，而是以啓示宣講者的身分出現。在他們最初的宣講中，例如在《宗徒大事錄》前幾章裏的宣講撮要中，他們不去自找麻煩地詳述他們如何確信的經過。他們更不企圖以歷史的證據來說明事實。相反的，他們講話如同權威性的見證人，他們傳報信理，如同一件人人應當接受的事。因為他們自視所說的話乃是天主所委派的宣講者的話。

是的，他們標出超乎尋常的記號，例如，他們親自醫治病人，但是他們並不想從那些記號裏演繹出道理來。他們充滿了聖神，先知般地解釋這標記的真正意義。伯多祿說：

「我很高興告訴你們和全以色列的百姓：是憑納匝肋人耶穌基督的名字，即是你們所釘死的、又是天主從死者中所復活的；就是憑這人，這個站在你們面前的人好了。」
(宗四 10)

現在讓我們的注意力從《宗徒大事錄》轉到福音。這裏的記載有較多的章節，和較詳細的體裁。敘述較為充實亦較有結構。但是，這些依舊是權威性的作證，不是一般的證據。福音作者僅願告訴我們教會所熟悉的基督復活顯現的故事。一位現代的歷史學家，會找出理由來抱怨那些材料太晚出、太浮泛、太不一致、太受禮儀或信理的動機所影響，它們不是完全值得相信的。更基本的是，他將認為復活概念本身過於奇怪，即使具有世界上最好的證據，也難以接受。這一點，我們曾經聽過休謨的意見。

但是，如果我們改變立場，由無信仰的歷史學家改為宗教的探究者，那麼以上的證據就有它新的一面。所謂宗教的探究者，是指熱衷尋求與天主來往，渴望救恩喜訊的人。對這些人，基督復活的訊息，不只是一件奇妙的事件或是一件破壞宇宙規律的事，他們將要從聖經故事的全部結構內反省其中的記載。那裏，天主怎樣從痛苦中救出以色列，怎樣以光榮賞報祂的選民的行為，形成一幅和諧的圖案。而基督靈魂與肉身的光榮，正好給予古代以色列的宗教歷史一個合適的結局。在聖神降臨的全景中，它成為一個新的世界性之救恩的磐石，復活的基督藉著派遣他的聖神，揭起歷史末期之幕。因此，復活成了天主從所有罪惡的損害中，給予救贖希望的中心事件。藉著復活的基督，全人類，也可說是整個的創造，恢復與天主原始的結合。在基督身上，天主成了救贖的主宰與完成者。

從救恩的觀點來看，復活是含有最高意義的事件。它呈現出以色列天主的美善。它既是為啓示與救贖，那麼它也能被認為是一件合適與可能的事。勒未 (Levie) 神父在我們已引的著作中，應用了許多信理與信證學密切相連的因素。他指出復活與救贖的意義分開，則將成為一件多麼不可能的事：

如果我們不顧道理的一面，如果我們否認信理與神學在我們信證學中，有任何發言的權利，那麼，在公元 30 年四月納匝肋人耶穌的復活就成了一項不能懂悟、不能想像的事件。因為它沒有意義，並且違反任何正常的情形。以普通歷史學家的身分，除了將一切有利於復活的文件，應用歷史學的方法解釋之外，實在沒有其他選擇的餘地。如果解釋遇到嚴重的困難，在我看來，它們還是比莫名其妙的復活更可容忍。

在遭受任何歷史證據的批判之前，復活事蹟的宗教意義使它首先顯出含有某種表面的合理性。畢竟，為什麼天主不應該在舊以色列抵達宗教的完成和新以色列即將誕生的歷史交界時期，顯示一件絕對特殊的事呢？難道他不可以為這位超越的宗教導師，做一件他的確不會為伊利沙白女王或巴辣巴或般雀比拉多做的事嗎？一旦我們認識基督復活乃是天主的行為和它的潛在意義，那便沒有理由再捏造些自絕去路的假設，譬如，連結於空前未有的集體幻覺，或者有關空墳的偽詐故事。

上面有關復活真理的初步合理估測，加上我們對於門徒們作證的特質之研究，便構成它為純真的可信性。我們前章所定的辨別真正啓示之標準，便也完美地印證在復活奧蹟的初期宣講之中。它表達新生教會的一致信仰，並且毫無疑惑地受到接受。然而此一事件，從另一方面看，又是一個違反宗徒們及當時的人事所期望的事件。一個在世界終窮之前的默西亞的個別復活，是他們從來沒有想到的事件。難怪在福音中，我們看見了門徒們在基督重新顯現時的驚慌失措。

最後，我們應當注意的是復活的見證人，因了他們的經驗而完全改變，面對面地與復活的基督交往，使他們成為新人，成為福音的奴隸，急切地催促他們向整個世界有力地宣講喜訊。猶太人抗議此一信理為褻聖！希臘人則認為是瘋狂。但是，不論威脅或嘲笑，都不能使門徒們緘口不言。他們的信心與宣講的說服能力來自何處？宗徒們自己解釋說：他們並不輕率地相信，因為復活的基督親自給了他們有關他的勝利，和他們傳報佳音任務的充分保證。此一解釋，如果我們接受的話，則完全說明了初期教會的信仰與宣講，而其他的假設都會遭到嚴重的困難。

歷史批判方法的信證學，把復活奧蹟自神學範圍內拖出，而置之於人間奇事之平面上，我想，這種做法沒有任何益處。對某些人，此種方法給人一種虛假的安全感；他們妄想科學歷史能夠實際地證明此一基督信仰中的基本信條。對於其他的人，此種方法樹立了一個可怕的障礙，因為它好似在鼓吹應用科學歷史的工具，來做中立性的研究，並以此為信仰的理想準備。許多謹慎的人，在誠實地分辨資料後，覺得應當承認，事件無論如何發生，再也不易重新組構起來。而這些人，在對歷史證據的評價上，可能較歷史批判的信證學更準確。

如果我們希望感到古代對於復活作證的折服力量，我們最好站在新約所指點的地位上。這些記述是替信徒與真誠的探究者所寫的宗教的作證；真誠地尋求與天主來往的人，能在聖經中找到信仰的堅固根據。事件本身的宗教意義與門徒宣講的超越特質合在一起，使人可以完全信賴，基督的確給他所召選的朋友，顯示他嶄新的與光榮的存在。

第五章

基督的天主性：歷史與宣信

在一般通行的信證學教材中，耶穌的天主性和他的復活一樣，是應當證明的論題。主要的證據非常簡單，大致按照下面三段論證進行：

1. 大前提：四部福音不是嚴格的歷史文件，它們指出耶穌自認天主，同時也進一步地指出他自己以奇蹟來證明他的自認是真實的。
2. 小前提：只有天主是任何奇蹟的主因，而且他絕不能以奇蹟來證實假的道理，因此耶穌的自認是真實的。
3. 結論：耶穌是天主。

我們雖然不承認客觀的歷史研究能夠決斷地證實耶穌施行了真正的奇蹟。但是爲了方便起見，讓我們如此假定，然而那些奇蹟又證明些什麼呢？任何一個有形可見的奇蹟本身，並無法證明施行奇蹟者便是天主，他可能只是天主的代理人。爲此，上面三段論證的推論，最主要的還是證明耶穌自己宣稱爲天主。

爲證明耶穌曾經自認天主，我們有幾種不同的信證方法，神學課本大概把福音中耶穌對於自己所說的一切，做爲論證的

出發點。於是一連串記載耶穌將天主的性能或天主子的地位，歸於自己的經文便引用了出來。

尤以第四福音的經文最是有力量。譬如在若五 18 中，人家告發耶穌因為他說自己是與天主相等；在若八 58 中，他宣稱自己永遠的存在¹；在若十 30 中，他肯定說「我與父原是一體」。在對觀福音中，耶穌雖然沒有說那麼絕對的話，不過，他自稱為「子」時，的確有著一種非常超越而完全特殊的意義。而且，在幾個機會上，他好像還接受「天主子」的名稱。這種證明耶穌自認天主的一貫方式，現在必須加以批判。它在現代聖經學的研究下，有什麼價值呢？根據前幾章的討論，很清楚地，我們不能假定福音作者安置於耶穌口中的話，真和耶穌自己所說的一字不差。它們往往只是對耶穌的道理作更深的反省，表達出後代教會對基督的心思的了解。

至於《若望福音》的歷史性問題特別棘手。人人皆知若望所記載有關耶穌所說的話的內容和格式，與對觀福音顯然不同。事實上，《若望福音》中所有的人物，甚至包括若翰洗者在內，都是用著同樣鄭重的、抽象的、重複的、莊嚴的口吻說話。弗葉（Feuillet）說：「這些事實，無可置疑地說明若望在某一範圍內把他自己的表達方式加給了耶穌，而對觀福音中耶穌的話，在文筆上則較保存它們原來的方式」²。《若望福音》可以說還是如其他福音一樣，有它的歷史性，不過，我們不能輕易假定這部福音內所有的對話，都是基督親口所說的。《若望福音》與對觀福音有出入的地方，一般而論，後者更是接近耶

¹ 「在亞巴郎出現以前，我就有。」

² 《聖經導論》Introduction à la Bible 2 (Tournai: Desclée, 1959), p.670.

耶穌的口吻，因此我們主要的取材，不能不來自前三部福音。

甚至在應用福音做為論證時，我們還該謹慎從事。我們必須警惕我們所做的是什麼。我們現在不是為了滿足一位信友，而去追問對觀福音是否有足夠的跡象，來證明耶穌在世之時，完全意識到他的天主性的權能。我們現在的工作是在信證學的範圍內，不是在信友的聖經註釋學的範圍內。因此，我們的問題乃是：為說服一個沒有成見的教外人，承認耶穌曾經自認天主，福音的經文是否已經相當確定與明晰？

第一件應該注意的事，是耶穌在表示他自己是誰時的極含蓄。在對觀福音中，他從未說過「我是天主」，或者說過「我是天主子」，只有一些別人稱他為「天主子」，或者問他是否是天主子的片斷記載。譬如，在《馬爾谷福音》中幾個附魔的承認耶穌是天主子（三 11；五 7），以及羅馬的百夫長在耶穌死時也曾如此承認。在《瑪竇福音》中，撒旦稱耶穌為天主子（四 3, 6），有兩次宗徒也用這個名號稱呼他（十四 33；十六 16），最後司祭長問他是否就是基督一天主子（廿六 63）。這個名號在《路加福音》中，並沒有加上任何新的意義，只是在聖母領報時，天使也應用了它（一 35）。

在這些例子中，耶穌從來沒有一次無條件地接受了「天主子」這個名號。但只是呵止附魔者靜默。當伯多祿稱他為天主子，和司祭長問他是否是天主子時，耶穌躲避問題而以「人子」來代替答覆。

對此，我們尚能如此解釋：假定上面的例子真是當時所說的話³，大概說那些話的人不會意指「天主子」名號的最嚴格意

³ 這點由於三部對觀福音彼此間的不調和，通常可以提出討論。

義。任何猶太信者從來沒有想到，天主會有一個平等地分享祂自己天主性的親身兒子。在舊約中，「天主子」名號的意義是指一種懷有特殊恩惠，和與天主親密結合的關係。它適用於不同的人物，甚至於適用於整個猶太民族，他們集體地稱為雅威的「長子」（出四 22 等）。當福音中其他人物把「天主子」這個名號加在耶穌身上時，相當於我們今天的一種倫理性的兒子身分，也就是一種非常特殊的愛情與親密的關係。這種用法較易於令人接受。

然而，這並不是說我們否認福音作者使用「天主子」時，有著嚴格的天主性思想。他們站在更成熟的信仰立場上寫書，而且是為了有信仰的基督徒的利益在寫。但誰若以為耶穌時代的人物有了與 50 年後的初期教會同等深度的信仰，那又犯了一種年代上的錯誤。

按照四部福音，耶穌慣常自稱為「人子」。乍看之下，這個名號似比「天主子」卑微，但經一番研究之後它的意義更為崇高。在達尼爾先知預言中（七 13）和猶太默示文學之中，人子是一個神秘的，與雅威密切有關的天上人物。但是即使對於最熱衷於人子外傳文學（the esoteric Son-of-Man literature）的人，也絕對不會假設人子確是天主。

因此，我們不能直接地以耶穌自己用過的，或者允許別人加於他的名號，來證明他的天主聖子的意識。我們必須應用間接的論證。而這個有力的論證，可能就是來自耶穌論及他自己與父的關係時的態度。福音中記錄的耶穌的話，有時示意他的地位比父低下，有時顯示他與父是平等的。譬如在瑪竇與路加共同報導的一句話中，耶穌明言：「除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」（瑪十一 27；

路+22)。在這個平行結構的句子上，好像一面父與子有著嚴格的相互關係；另一面，二者與不屬於天主的人對立。因此這句話可以用來說明耶穌的天主性。不過，它是否有嚴格的歷史性呢？是否是耶穌親口所說的話？很可能是。宗徒們也許偶爾聽到耶穌在祈禱時，有著這樣的反省，而予以記錄。這樣一個假定，我們不能武斷地予以摒棄。但要作為信證學上的一個證據，它的歷史性尚嫌不夠明顯。

反對這句話和其他類似的話之歷史性的主要困難，便是如果耶穌曾經這樣清楚地說過，那麼，很明顯地，他自認為天主。因此誰要成為他的門徒，便不能不承認他是真天主。

但是在耶穌時代，宗徒們是否認出他是天主呢？許多天主教的詮釋家傾向於否定的答覆，甚至伯多祿，在他備受天恩時，好像也沒有想到耶穌就是天主。這位宗徒之長在斐理伯的凱撒勒亞明認耶穌為默西亞後，立刻顯出他還是認為耶穌的默西亞地位是政治性和國家主義性的。他諫責耶穌，結果反而受到耶穌的呵斥。由他的對話中，很難看出他已明認耶穌的天主性。

如果我們仔細誦讀福音，就可清晰地看出門徒對現世的默西亞王國的概念的改變，是非常遲緩的。甚至在十字架苦刑之後，路加所記載的二位門徒還在哀悼他們所寄望復興以色列王國的老師之消逝（路廿四 21）。既然他已經失敗，因此他們對他完全失去了信心。本奴瓦（Pierre Benoit）神父在《天主子・救世主》（*Son and Saviour*）的集體創作中，這樣論門徒說⁴：

他們需要時間來體會耶穌是默西亞的事實，甚至在這一點，他們也以人的看法來解釋。他們常被耶穌斥為「心

⁴ 請見本書 143 頁。

靈遲鈍」，在耶穌被釘在十字架上時，他們都四散奔逃。

這一切都表示在復活奧蹟開了他們的眼之前，他們不能相信耶穌的天主性，雖然在復活節，他們仍很困難地相信。

門徒們對復活的驚訝，和對婦女們以及他們自己所見的遲疑不信，可以證明直到那個時候他們還沒有認為他們的老師是天主。縱然與復活基督來往，也沒有給予他們所需要的光明。就在耶穌升天的那日上，根據《宗徒大事錄》第一章的記載，門徒們還詢問他什麼時候要復興以色列王國（—6）。

如果，連耶穌的親近朋友也不清楚是否他不僅是一位民族的救星，那麼我們更可以問：現代的人怎樣能從耶穌在世的言行中，得到一個清楚指明他的天主性的證據。我認為一位中立的歷史學家，不能希望比耶穌自己的弟子認識得更多。我們在第一章中已討論過，科學性的歷史學是一門實證學科，它的主要目的是竭力構想出過去發生的事件的真實面目。當然，解釋性的歷史學能夠更進一步，但是解釋本身依靠的，已不是歷史學所供給的工具了。

難道這就是說，歷史的研究在信證學上，對於辯護基督的天主性已一無所用了嗎？當然不，歷史的研究能夠非常可靠地告訴我們，耶穌在世之時不斷暗示，他並非一個普通的人，並且也暗示他的整個存在包圍在一種神秘的氣氛中。譬如，他並沒有輕易拒絕的「天主子」名號和他喜歡用的「人子」名號，都適當地暗示他超乎常人的出身；這樣，便給予後代對於他的天主性的信仰建立了一個基礎。耶穌雖沒有公開地說過他是天主，但是無可否認的，他種下了這個信仰的種子。歷史學家分析福音便能找到許多證據，指出他曾說過這類的話，也曾做過這樣的事。

但是誰若因此結論說耶穌是天主，甚至說他曾自認為天主，這未免超過純粹的歷史研究所能指證實的了。歷史主義的信證學，有關這個結論所做的工作已經證明沒有成功。

前幾章中我們已見過，如果要發掘新約的信證價值，我們不能把它當作單純的科學歷史的材料，應視為宗教性的作證。現在，我們可以發現後者處理基督天主性的問題時的便捷之處。

福音中已清楚地呈顯出，第一世紀的基督徒相信耶穌是天主，是永遠聖父之子。我們也不難看出這便是若望與對觀福音作者自己的信仰。在新約的其他各書中，我們還有更早的有關同一信仰的肯定。主曆 50 和 60 年完成的保祿書信，也堅定地宣傳這個道理。更早的，可能就是在《宗徒大事錄》前幾章初傳宣講的大綱；在聖神降臨日，伯多祿的宣講中，已把耶穌認作上主——舊約中的 Adonai（上主）——他就是經上所記載的，在末日要顯示自己為整個宇宙的審判者之前，要向全人類傳揚他的神的上主。在初生教會的猶太基督徒的神學字彙中，已有對基督的天主性的肯定，我們無庸再希望找出或者設想更有力的辭句了。

然而，宗徒們確信耶穌是一切化工的上主，且偕同聖父掌管宇宙，這又是從那裏推論出來的呢？如果我們願意接受宗徒有關他們自己的信仰的報導，我們得說，這並不只是單純地反應耶穌在世時清楚論及自己所說的一切。更不是由他的奇蹟推論出來的、邏輯性的結論。相反的，這是經過長時間的、與耶穌親密來往而得的宗教直覺。耶穌在公開傳教生活時，準備了宗徒的心來接受這個偉大的真理。然而，至於這個真理性的圓滿意識，卻是聖神降臨的效果。宗徒們能了解耶穌實在是誰，是藉著基督在他的光榮復活後，所派遣的聖神之光照。福音中

從未描述過：人因著理性推論的結果，而能深入耶穌的奧秘。「不是血和肉啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六17）。換句話說，承認耶穌的神性，主要的是天主的恩惠。「沒有一個能說『耶穌是主』除非受聖神的感動」（格前十二3）。耶穌在最後晚餐時也已經說過，天主聖神要領導宗徒們去了解有關耶穌的真理（若十六13）。

既然宗徒們不以純粹的外在證據來認識耶穌的天主性，因此，他們不以嚴格的論證去叫人相信，也沒有應用純粹理性的證據來證明基督的天主性。相反的，他們所提出的，是本身沒有嚴格證明力量的預言和預像；雖然他們在宣講中給予了權威性的註解。《宗徒大事錄》記載的初傳宣講的重點，不在於證據的嚴謹，而是在於宗教性作證的能力。同樣的，在保祿書信中也是如此。他對格林多人說：「我的言論和我的宣講並不在於智慧和動聽的言詞，而是在於聖神和他的德能的表現，為使你們的信德不是憑人的智慧，而是憑天主的德能」（格前二4-5）。

福音主要的也是宗教性的作證，它們是信仰基督的人所寫的，而且顯明的，是爲了使人相信或叫人更深地相信耶穌是天主子。第四福音最後一節高潮性的話（廿31），表明了這個信仰。這也是虔誠恭讀任何一部福音應有的信仰。讀者應當同聖多默一起宣認：「我主，我的天主」。

我們認爲，這種宗徒的見證本身是宣信的可信性之標記。初期教會的熱衷與信念，表現得如此勇敢和有力，可說是真正的奇蹟。假如不是來自啓示，宗徒們對基督的天主性之信仰，能從那裏得到呢？否則，我們怎樣能解釋一群虔誠的猶太人會如此突然、如此一致、如此不能搖動地深信這個爲猶太人，聽來只是褻瀆的道理呢？我們也無法想像，他們會用敬神之禮去

朝拜一個在他們中生活過的血肉之人，顧遇（P. L Couchoud）在他那本奇怪而富有想像的著作《耶穌的奧秘》⁵中，生動地說明這樣神化的事件在以色列的信眾間發生，是幾乎不可能的事：

在羅馬帝國的許多省區中，把一個普通的人視為神明，是非常普遍的事，不過至少有一個地方，即猶太人居住之處是例外。他們崇拜雅威，祂是唯一的、超越的、不能明言的天主。猶太人不繪製祂的神像，也不稱呼祂的名，祂是與人相距無限的天主。任何一類人物如果與雅威相提並論，那將是褻瀆與罪大惡極的行為。猶太人尊敬國王，但是他們寧願粉身碎骨也不願把他視為神明。同樣，他們也寧死不願勉強承認梅瑟為神明。難道我們所聽到的第一個基督徒，一個希伯來人的子孫（保祿），能那麼自然地把一個人與雅威並列嗎？這是我拒絕接受的。

可見在傳揚基督的天主性時，宗徒們是以完全一致的信心，宣講一個不可能是他們捏造出來的信仰。此一駭人的事實，至少暗示著他們的觀點之改變，可能是由於具體的啓示。如果我們再研究道理本身，那麼這種假設便受到有力的支持。降生的道理，看起來好像相反常情，不過經過探索之後，倒是完全相稱於天主的。唯有如此，才能向我們表明天主對人類的無限愛情。這是天主關心祂所創造的世界的最高與絕對的表現。

當這道理宣布之後，便可見出，將天主視為中立者的假定是愚蠢之舉。為什麼當人需要天主時，祂不可以干預呢？既然人類生來具有與天主親密來往的能力與渴望（這是我們每人經驗中所體認的），天主似乎應該賜使這個渴望得到滿足。因此有關天

⁵ P. L Couchoud, *Le mystère de Jésus* (Paris: Rieder, 1926), p.84.

主的觀念，假若有什麼使人不可相信與不能接受，那麼這不是猶太基督徒所持的救世天主的觀念；而是自然神論（Deist）的袖手旁觀的天主觀念。哲學家—那些硬了心，不聽天主話的人—的「無爲」的天主，是腐化思想的可厭產品。假使天主真是那麼冷酷與漠不關心，我們不懂爲什麼祂還會創造世界。

一旦我們按照聖經中的概念，認識了親自來幫助祂所愛的人的天主，我們開始具有一個基督徒的宇宙觀。簡單地說，基督宗教是一個無限的天主的宗教。我們相信和宣認天主對我們的無限愛情，以及無盡的仁慈和垂顧。在祂派遣祂的獨生子降生成人的奧蹟上，祂賜給了我們一個無限的禮物。加爾瓦略山上的無限愛情，彌撒中恆久不斷的無限犧牲，人類分享天主聖三生命的無限提昇，以及永遠的無限福樂，這一切無限，都出自一個無限的天主。因此，誰若一旦領會基督宗教對生命的看法，其他的宗教思想便顯得大爲遜色，失去吸引的力量。在我看來，紐曼（Henry Newman）寫得不錯，我們只有兩種前後一貫，沒有矛盾的世界觀：一是天主教的看法，一是絕對虛無主義的無神論。

上面的種種思考，顯示出基督降生信理多方面的可信性。如果它們正好表達出了一些我們內心早已含糊地意識到的因素，無疑地，我們因此會信服。不過分析到最後，信仰的動機是超越辭句的表達。藉著以上對紛紜衆說所做的複雜評價，我們才堅信這道理是可以、而且應當接受的。在我們反省的某一階段中，那些分歧的意見顯出了彼此相關的次序，因此我們見到基督宗教的宣講是值得相信的。

這類綜合的論證是完全合理的，但問題本身並不只是辭句上的論題。因此，這裏根本未曾製造任何演繹的或是歸納的證

據，來嚴格證明基督的天主性。三段論證雖然有措辭和陳述的價值，不過它無從引領理智進入承認基督的天主性的活動過程。

在結論中，再度扼要地陳述我們在前面所講過的，可能有助於了解。我們曾經討論過兩種利用新約來證明基督宗教信仰的基本方法。第一種，我們稱之為歷史主義的信證學。這種方法企圖透過初期教會的解釋，並且指出客觀的事實本身，除了基督宗教宣揚的信理之外，沒有其他解釋可以接受。這種方法，我們認為有兩點值得斟酌：第一，外在的事實，甚至包括基督所說的話和所做的工作，不足以令一個冷靜的、有科學頭腦的探討者，感到有相信基督徒的訊息的真實必要性。第二，我們只是藉著教會自己的作證得到事實的記錄。但是這個主要在福音中找到的作證，對一個歷史科學家來講，並不是討論事實的最好史料。

第二種方法，我們認為是最基本的，便是把新約當作宗教性的作證——一種同時包括對事實的回憶和宗教的深視的作證。這個作證含有這樣的特質，足夠叫謹慎尋求宗教真理的人得到滿足。一方面，道理的內在卓越性、它的和諧，以及適應人的宗教需要的內涵，顯著地表明它是來自天主的啓示。另一方面，道理的新奇，以及宣揚時的堅定性和一致性、恆久性和精神力量，給予我們一切理由，去承認宗徒們是天主啓示的使者，由於他們自己那麼深切地融入在他們報導的精神事件之內，因此他們有著強而有力的理由要求我們信任。

我們相信，基督徒的訊息來自天主，這並不是說我們盲目地被迫去接受這種信仰。相反的，我們的信仰是一種跳越，但不是一種向黑暗的跳越。我們有一個理性的基礎，而這個基礎是建築在新約之上。新約並不只是表達古代的信仰。今天我們

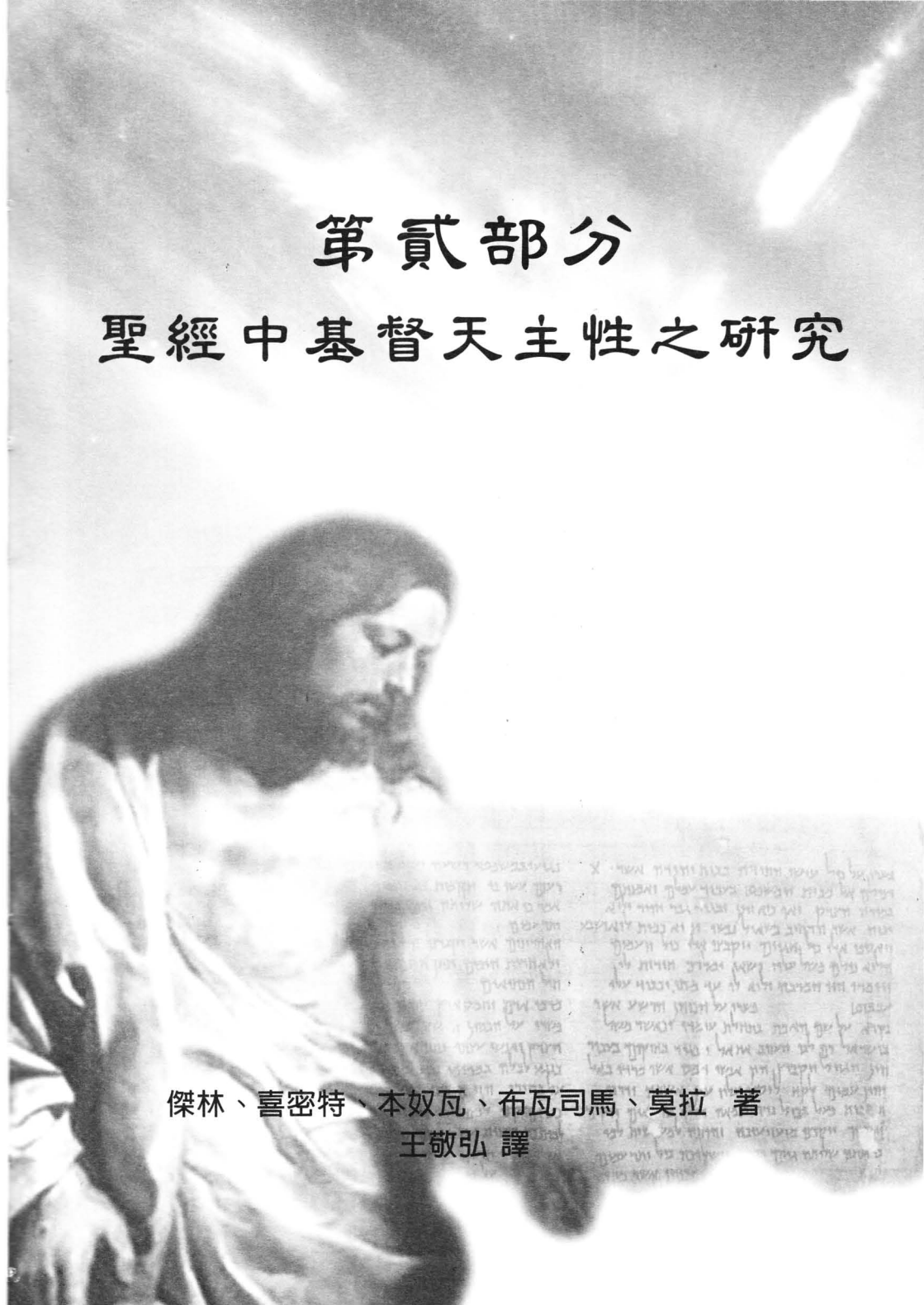
誦讀新約時，我們完全意識到這由宗徒而來的信仰，仍然保存著活力。因此，初期教會的作證，因著今日教會的作證而更加確定。如此，來自歷史的論證，最後連結了以生活的教會為基礎的論證：她驚人的傳播工作、她在歷史中的屹立不搖，和她在慈善工作上永不磨滅的成果。說到最後，如同勒未神父所寫的，叫人相信的標記只有一個，就是在教會內的基督整體。在信證神學上，基督與他的教會應當是連結在一起，視同一個標記，如同在信理神學上，基督與他的教會只是一個奧蹟的兩面。

第貳部分

聖經中基督天主性之研究

傑林、喜密特、本奴瓦、布瓦司馬、莫拉 著

王敬弘 譯



導 論

傑林 著；王敬弘 譯

如果有一個人吃喝行動一如常人，他能夠感到疲勞、有情感，甚至死在十字架上，同時他也是天主子，與天主一樣永遠長存，並同祂一起創造了世界，這按人的推理來說，是件不可能的事。因為它暗示可能有兩位天主。這與哲學的推論，以及給以色列人天主唯一的啓示都不相合。因為這等於說，創造世界的天主生活在血肉之軀內。聖保祿在《致格林多人書》中，一針見血地指出這為「猶太人是絆腳石，為外邦人最愚妄」。

可是天主子「降生成人，居我人間」卻是我們信仰的中心奧蹟。我們接受了宗徒們的見證而信仰了這端道理。但是我們現在要問：相信這個顯然「愚妄」道理的根源何在？耶穌到底怎樣影響了宗徒，而使他們對世界宣講這個絆腳石？當然，對格林多人來說，把人神化並不是奇怪的事——皇帝們曾被舉揚與諸神同列。在異教人的神話中，充滿了諸神相愛以及他們子孫的故事。但是聰明的希臘人知道，這些故事到底有多少價值。

更有進者，我們的故事是以猶太人的世界為中心。宣講這事的人，都是猶太人；在許多古老的民族中，猶太人卻是最激烈的一神論者。在西史的過程中，無疑他們曾被其他神話所吸

引，但是猶太人的宗教逐漸從這些污染中淨化，而成了唯一神的虔誠信仰者。他們的信仰並非來自哲學的推論，形上學在猶太人中是沒有地位的，而柏拉圖的影響尚未遠播至那裏。天主首先以一種宗教的意味，用啓示打入他們的信心。祂的名字不是「思想中的思想」或者「第一個不動的推動者」。祂的名字是「雅威」，意即「自存者」；也是使一切東西存在的自存者。祂是一位有倫理性的天主，是一位與祂的子民結約的天主。祂給他們頒布了法律，也要求他們效法祂。在崇拜祂的儀式中，沒有一個神像，甚至沒有任何代表祂的東西。祂的名字是如此的神聖，以致禁止直呼其名，只可用其他轉彎抹角的方法來表示。對其聖名任何的侵犯，就是褻聖，將被處死。

可是在這種氣氛之下，竟有一個人悄悄地出現了；並且逐漸地宣稱自己是天主。他召集了幾個人幫助他。這些人一直效忠於他，當他們見到了他的死亡與復活，就相信了他是天主，然後他們冒了生命的危險去宣揚他們所信的信仰。這件歷史事實的真相究竟如何？爲什麼他們會信仰這端奧蹟？他們又怎樣宣講了這端奧蹟？當他們宣講耶穌是天主時，是否仍保持猶太人的一神論呢？這些問題對我們生活於今日的基督徒都切身有關，不能不加以研究。

我們今日之所以能知道他們接受信仰的情形，完全歸於新約的撰寫與傳授。新約無疑是在這端奧蹟發生後多年才寫成的；保祿開始寫作時，也在事件發生的廿年後。由於現代聖經學者的詳細研究，他們已能使當時歷史的發展局部重現出來。在《宗徒大事錄》中，可以找到宗徒們道理的原始形式；在福音中，找到了宗徒對耶穌教訓及奇蹟最老的回憶。根據這些資料，我們可以設想自己生活於初期的教會中，直接聆聽宗徒們

宣講耶穌的奧蹟。宗徒們的宣講，在初期的教會中以口述方式輾轉相傳了千百次，才寫成今日的福音。

當然，耶穌一生的言行並沒有全部流傳下來；在福音中，我們只能找到最重要的部分。關於耶穌卅年的隱居生活，除了幾件他孩提時期的事蹟外，我們幾乎一無所知；故事是自耶穌受洗和門徒們的出現開始。耶穌在與他來往的人中，選了十二位組成宗徒團。他們看到他的工作，聆聽他的教訓，目擊自死者中復活的他。我們以自己的親身經驗，因著聖神的引導，奠定了教會兩千年來的信仰基礎。

他們為什麼跟隨他？他們受了他的影響，好似有些著迷一般，因為他是一位老師，從沒有人講論天主像他一樣。他們看到了他的工作，聽了他的講道。他們對默西亞的盼望，正如全以色列民族一樣，是活生生的心情。他們在所跟隨的耶穌身上認出了默西亞。

他們生活在對默西亞王國的盼望中；他們等候它的揭幕；並且按照人之常情，他們希望在王國中獲得高位。他們和當時的猶太人一般見識，以為默西亞必要恢復他祖先的王權和光榮。猶太人將自異族統治下獲得自由。但是耶穌常把自己比為依撒意亞先知所預言的受苦僕人；並且不時地提到自己將受苦刑。這些言論打擾了宗徒們的美夢。他們害怕自己的希望可能成為泡影。尤其當耶穌自稱為人子時，他們更困惑不解。因為「人子」這個名字出現於達尼爾先知及其他默啟性的預言中，他所代表的理想與光榮的默西亞不甚相合。

宗徒們在耶穌身上感到一種神秘性。這種模糊的感覺，有時使他們覺得不安。他們直覺地看出耶穌和常人大為不同。

「沒有人能像他一樣地講話。」

「他到底是怎樣一位人物？」

更有進者，他赦免別人的罪。他好像是安息日的立法者，可以隨意修改。他雖是一個血肉之軀的人，卻有如此的自信、能力與尊威，使宗徒意識到生活於他們中間的人是一個神秘的奧蹟。耶穌有時使他們看到一點自己和雅威間的特殊關係；甚至顯示他天主性的光榮。宗徒們卻有一種天主臨在的感覺。

但是耶穌並沒有一下就顯示了他的天主性。他的教育方法是緩慢的。他按照宗徒們能懂的，一步步地揭露自己的真實身分。因為他必須經歷十字架的死亡，所以他把全部啓示留到後來。在他死亡時，所有的宗徒都拋棄了他，伯多祿否認了他，只有若望一人陪他度過了黑暗的時辰。

耶穌的復活和顯現開了宗徒們的眼，使他們看到他們老師的舉揚和榮耀。在這次新巴斯卦節的經驗中，他們認識了耶穌的天主性。聖神降臨使他們記起了從前所受的種種教訓。他們對耶穌從前所說的話及所行的奇蹟，有了新的了解；對耶穌所常引用的先知及法律，也有了新穎而豐富的認識。他們的宗教生活發生了根本的變化，承認天主有一位兒子，他就是耶穌。他們認識這位有血肉之軀的人，也就是天主，萬物都是藉他而受造的。他們不再以為耶穌只是一位老師或默西亞，而是天主的聖言、天主的德能。他們的信德是如此之大，如此地堅深，是我們所不易了解的。他們的宗教態度完全轉變，有如保祿在往大馬士革的路上所經驗的一般。

宗徒們所接受的信德好似一粒活的種子，他們必須要找恰當的字表達它。如想確切地了解一個觀念，必須依靠一個適合的媒介。但是宗徒們按照自己的頭腦以及一般思想方法，去找所需要的字彙。他們的教育是靠聖經而來。所以，雖然這件新

穎而特別的事蹟離猶太人的觀念相差很遠，他們依然用聖經內的字彙來表達它。耶穌在有生之日已教了他們不少。法律、先知及智慧書，供給了他們不少資料。可是新的事蹟仍使這些表情感到不足。

從耶穌在尖內撒熱湖畔召叫了第一批宗徒，到《若望福音》的脫稿，是一條長的路。從聖神降臨第一次宣講，至聖保祿及聖若望的神學形成，也經歷長期的演變。本書這一部分的目的，是在找出宗徒們認識耶穌的天主性的步驟。所使用的方法，是靠耶穌自己所給的暗示和證明，隨著一本本新約中的書及一個個作者，去找出表達所用名詞的轉變。宗徒們對耶穌的第一印象：他是一位傑出的經師；其次對他有一種對默西亞的信託；然而體會他是一個生活奧蹟；一直到他死而復活後，才接受他為天主，認識他是在萬物受造前即存在，他是天主子，天主自己。天主用了奇妙的教育方法，把他們從一個暗示的奧蹟，引到對耶穌信仰清楚的認識。

以下的幾篇文章不可匆匆一閱，需要讀者仔細閱讀。讀者必須細細體會宗徒們對耶穌的認識與心情。這樣才可以從中更認識耶穌，增加對他的信仰，而更完善地生活於降生的天主子之中。

第一章

舊約中對天主的盼望

傑林 著；王敬弘 譯

天主而人——耶穌基督的奧蹟——是新約啓示的一部分。這個新穎而奇妙的事實，遠遠超過了對默西亞的盼望；這種盼望曾以多采多姿的方式出現，蓬勃地成長，超越了猶太人的整個歷史。聖保祿在《致希伯來人書》的序言中（— 1~3），想以莊嚴的筆法來表示人對天主子降生成人的奧秘所感到的驚奇。這就好像在舊約中的信仰考驗經歷了長期奮鬥，忽然到達了一片從前所未夢想到的園地。

嚴格地說，對默西亞的盼望是對默西亞以救主身分來臨為其目標。猶太人的宗教熱誠不可抗拒地為這位人物所吸引，並以許多不同的方式來描述他；可是從來沒有把他當作神。達味王朝的歷史漸漸成為默西亞——國王的預像，這位盼望中的默西亞國王將要在末日使達味王朝的光榮重現；可是這位國王並非神性人物。《依撒意亞先知書》中的上主僕人——先知性的默西亞，他曾有新梅瑟和新耶肋米亞的特性，以自己的性命補贖了世界的罪；可是他也並非神性人物。在達尼爾先知的神視中所

見到的人子，是舊約中最高的標記，他也不具有神性。

並非所有聖經註釋家都同意上述的解釋。直到不久以前，一般註釋家都想證明舊約曾說默西亞是天主。他們所引證的舊約片段是眾所周知的：詠二 7；詠四五 8；依九 6；耶廿三 5；米五 2。有時猶太人被指控使這些清楚的陳述模糊。近年的聖經學家已遠離了傳統的解釋，這是按照教宗庇護十二世的《聖神啓迪》通諭所指示方法，而做研究的後果。它是把每一個聖經片斷提出，而不對之加以特別地強調。在這些片斷中，我們可以看到具有四座高塔（四福音）的城堡前的白楊樹，但城堡的本身仍然隱而不見。

對舊約不同的解釋，是基於對先知預言的觀念的不同。有時舊約的預言被當為將來事件的照相。有位學者說預言是「預期的歷史」；另一位說是「對未來的基督一個清楚的預見」；第三位則說是「預測將來的照相」。這種態度給我們對默西亞的盼望一種純理性的看法。如此，我們可把資料列為二行：在左邊是舊約對默西亞的預言，而不管它們的歷史背景；在右邊是相對的新約片段。不過如此我們會忘記，雖然兩邊的表達方法有時會一樣，在左邊一行的片段數目總是較小，而內容也較貧乏。我們也會忘記舊約所努力要表現的，不是一件物質界的事實，而是一件人類在宗教方面的新境界：它必須要在生活中體驗才能加以宣揚。最後，我們會忘記對默西亞的預言，並非必須包括對基督的預言。

《伯多祿後書》中，曾把先知的預言比做土製的燈。這燈是供守衛者之用，或是照耀暗處直到黎明的來臨（一 20）。他並沒有說我們應把燈光視為白晝。古老有關默西亞的片段，使我們轉向基督，但是它們沒有描繪他。把左邊一行的資料與右邊

資料混爲一談，把天主忍耐等待的時間（羅三 22）與真理顯現的時間合而爲一，是不懂天主的道路。這是對舊約的逐漸進步及其教育方法一個完全的誤解。

現在舉幾個例子來說明這一點：《聖詠》四五 7 曾對默西亞說：「天主啊！你的御座，永久無窮。」這裏用了天主（*elohim*）兩字，好像表示一位神性的默西亞天主，而不是指一位純人的默西亞而發的。因爲人是如此的不完全，不能把這個預許的理想加以實現。因此天主自己穿了默西亞的外套。默西亞仍然是以色列人的王、達味的後裔；但是他也是主，高過天使們，是整個宇宙朝拜的對象。這種過分的意見，爲一位近代學者所接受，因他主張應以完全字面的意思來解釋一個稱呼。但是這種註釋方法沒有考慮生活的背景。《聖詠》第四五首是脫胎於一個皇家的詩歌；而在詩歌中，天主（*elohim*）一詞有公式化的用法。聖經對一些有尊威地位的人都用 *elohim* 一詞來稱呼。例如對首領、民長、梅瑟或是達味王朝。這一詞應用於皇帝身上，並非因爲他有天主性，而是因爲他王位的尊威。所以上述的一段《聖詠》應譯爲：「天主之人啊！你的御座，永遠無窮。」

《聖詠》二 7：「我要傳布雅威的律例，他曾對我說：你是我的兒子，今日我生了你」有同樣的問題。在這一段《聖詠》中，默西亞國王憶起他登基的日子，以及上主的律例（*decree*）所給他的尊嚴。要完整解釋這個律例，必然要參看《撒慕爾紀下》第七章。在那兒，天主決定要把每一個達味王朝的皇帝當作自己的兒子，而加給王朝一個永遠的特性。這篇《聖詠》可能爲了慶賀王朝中的每一皇帝登基而作。但是，把它僅只應用在默西亞國王一人身上，雅威一字的意義並未改變。這段聖經與默西亞永遠的誕生以及他是天主子並無關係，與他的天主性

也不相干。它只是以收養義子比喻的方式，提到誕生及兒子的身分。

依撒意亞的默西亞主義，也是生根於古老的國王式的默西亞主義；所以也沒有理由用《依撒意亞先知書》九 1~6 的神喻來肯定默西亞的天主性。在那一段中默西亞被稱為：「神奇的謀士，強有力的天主，永遠之父，和平之王」。這個名稱的長度，是爲了表示具有這名稱者的崇高地位。其中「強有力的天主」一詞，應以解釋《聖詠》四五首的方式一樣去看，亦即指一位「天主的戰士」。耶肋米亞也強調默西亞這個名字；他稱之爲「雅威是我們的正義」（參看耶廿三 6）。這使一位學者說他把雅威的名稱歸於默西亞，而暗示了默西亞的天主性。如果這個論證是真的話（因爲雅威曾出現於別的聖經名字中），那麼根據上述理由，我們可以得到許多驚人的結論。

當然，默西亞的傳統與智慧思潮相遇，可謂相得益彰。這時，在聖經傳統中出現了一個新的方向。此一程序可在《箴言》一至九章中看出。我們可以毫不遲疑地叫他做「聖言的原始福音」。在這些章節中，「智慧」被描述爲具有默西亞的特性，而默西亞是一位具有位格性的人物。把箴八 14 與依一 2 兩相比較，就是這一點的最好的證明¹。兩者都以同樣屬性歸於具有位格性的人物。在此處，「智慧」運用了兩種真正默西亞的行動；那就是：審判惡人，以及爲一個成全而幸福的王朝揭幕。

使「智慧」具有位格性，是向一位天主性的默西亞進了一

¹ 依十一 2：「將要住在他內的雅威之神，是明智和聰明之神，超見和剛毅之神，明達與敬畏之神。」箴八 14：「良謀真智，都屬於我（智慧），我乃聰明，具有勇力。」

大步。但是，我們不得不承認他們從未想到雅威的「智慧」會降生成人。在舊約中，「智慧」曾被當作雅威的淨配，雅威的先知，甚至雅威的女兒，並且也曾把默西亞的職務歸於「智慧」。但是這不解決一個基本問題：到底「智慧」真是一位具有位格的人物，或是僅僅被文學描述位格化了。只有一位基督教的學者會選擇前者。

在巴三 38，有一節如詩般的片段：「她便出現在地面上，與人們自由來往」。它形容「智慧」自天降人住在人間，具有一切猶太法律的特性。有些教父認為在這一節中，曾暗示了降孕奧蹟，這實在是給它加上了原文所沒有的弦外之音。這一點可自上下文看得很清楚，現在也為學者所公認的。把古經中預言的默西亞視為具有天主性，固然是一種過分的解釋，但也是因為這些舊約片段具有這種傾向豐富的可能性。在其中，我們可以看出對將來啓示一種神秘的動向。

對「人子」這一稱呼說來，這一點特別正確。「人子」一詞是於主前二世紀下半期出現於達尼爾的預言書中。達尼爾在一個特別的神視中看到一位「好似人子」的人在天上的雲霧中行動。這個神視向天主移動並接受了審判萬物和永遠統治的任命（七 13）。一位天使解釋了這神視的象徵。它是指末日的以色列——「聖者的百姓」——接受自上而來的力量，繼續與四巨獸奮戰。四巨獸是異教國家的象徵（十八 27）。但是正好像這些帝國為統治他們的國王所代表；因此在達尼爾的思想中，聖者的王國也為他的國王——默西亞來代表。

最近對集體人格的研究，也許可對「人子」名號的模糊意義有較佳的認識。但是，猶太傳統漸漸執著於人子是一有位格的人物的觀念。在谷木蘭（Qumran）所發現的文件中，有些形跡

指出這種觀念盛行於主前十一世紀。在同一時期所寫成厄諾客（Henoch）的比喻，也描寫一位「不似世間任何事物的超性人物」。這人物好似「智慧」，先存而接近天主，自天主手中接受一切的恩賜，以及救贖人類和審判萬邦的特殊使命，然後與義人一起永遠為王。他的名字是默西亞，至高的義者、被選者；在这一切之上，他叫作人子。

要想在天主和這不為人認識的卓絕人物之間建立父子關係，是件不可能的事；但是我們被迫承認，在紀元前猶太的默西亞主義中，再找不出比他更成全的人物。這位人物具有我們已研究幾種典型的一切特性。他有雅威的僕人的特性，也有默西亞一國王的特性。亞歷山大猶太社團給《聖詠》一一〇首的解釋與此相連，而有特殊的意義。這古老的詩歌可能是為恭敬達味而做。在達味王朝崩潰以後，它被用於世界末日的景象中，慶祝默西亞一國王在熙雍登基。但七十賢士譯本卻把這一幕轉移到天堂上，在眾天使之中，在那兒，默西亞一國王常存。他被當為天主可愛的義子——雅威對我說：「坐在我的右邊……在聖人們的榮耀中，在晨星之前，我自胎中生了你」。

這段經過修正了的文字，好像與《達尼爾先知書》中的意念屬於同一氣氛。並非所有的細節都很清楚，但至少當時的猶太教企望一位天上超越性的人物是很清楚的；這一點，給耶穌對公議會的答覆增添了一些意義。當時耶穌同時暗引了《聖詠》一一〇首及《達尼爾先知書》第七章。

但是，這仍然並未說默西亞具有天主性。當學者們追索對默西亞的盼望發展過程時，他們找不到它有指天主性默西亞的暗示。也許他們可以追問，是否當耶穌在世時，人們對天主性默西亞的現實，依然一樣地難以領悟？

以色列人很清楚地，並沒有盼望一個默西亞—天主。他們所盼望的，是某件更廣義的事物。整部舊約的信仰，都導向這更寬闊的主題，它給予各種不同線索一個統一性。這主題就是天主的來臨。

天主子民的態度是恆久的祈禱和期望；他們的眼光常注視著將來。這就是說，他們恆久不變地為天主的來臨被召叫，也常準備好歡迎它。這是因為天主自己啓示了這盼望的秘密。雅威這一名字並沒有什麼形上的秘密；但對天主的選民來說，它顯得更為珍貴，因為它具有一種天主性的活力。

雅威的意思是「祂是」（意即自存者）。對這個名字可有三種懂法，但三者並不互相衝突（出三 13~15）。首先，「祂是」唯一的天主；諸神與祂相比較，形同虛無。其次，「祂是」和祂的子民同在；這個意義在《出谷紀》的敘述中表現最真切，並且以後也充塞了全部聖經。最後，「祂是」「萬事通」，此一俗語充分表示了舊約中天主的個性：祂是戰爭的天主、主持正義的天主、處罰的天主。這位天主自己參與歷史，並引導它向一個先定的結局。祂在歷史中插入「雅威的日子」—顯示祂喜悅和忿怒的時候—這些都走向「末日」的歷史的轉捩點。近代學者的三句話，指出了以色列民族精神的這個動力：「雅威這個名字有一種充滿大能的末世性意義」；「當你認識天主時，你也認識祂的來臨」；「祂最後的勝利是一種末世性的當然之事」。

在以色列民族的記憶中有許多「雅威的日子」，每一個這樣的日子都是一次天主的來臨，它決定了歷史的趨向。天主在不同的地方（正在約櫃一般，常在行動）出乎意料之外地顯示自己。每次出現都有一些現象伴隨：如暴風雨、雲層、火焰、雷擊及

吹號。這些現象都表示祂的來臨是突然的、白白賞賜的、神秘的及超越的。在西乃山上的天主原始顯現是其他顯現的模式。祂就是如此地來征服客納罕：

上主啊！當你由色希爾來時，當你由厄東地行走時，
地震天漏，雲彩滴落。（民五4）

另一次祂在主前六世紀自南方來反對加色丁人：

天主自忒曼而來，聖者由帕蘭小而至……他的光輝有
如月光，由他手中射出光芒，其中遮著他的威能。（哈三
3~4）

後來，祂來處罰異教國家：

看哪！上主的聖名，從遠方來臨，他憤怒如焚，……
（依卅 27）

祂來改正祂的子民：

看！上主離開自己的居所下降，而踏在大地的高處。
（米一3）

以下的話，是天主要解除以色列人在充軍中極端困苦的許諾：

應該奮勇，無須畏懼！看哪！你們的天主要來復仇，
實施報復的天主，他必要親自來拯救你們！（依卅五4）

在有關神國的《聖詠》中，宣揚了雅威最後的來臨。這些《聖詠》於巴比倫充軍歸來後，在聖殿的禮儀中被詠唱²。這神國是和平、正義與天主親密來往的神國。給它奠基的序曲是奇異樂器的大合奏。宇宙間所有的力量都驚醒，來歡迎國王的來臨：

² 《聖詠》九三，九六，九九首。這些《聖詠》大都受依撒意亞外集的影響，講述天主在「末日」將有的決定性統治。他們的語氣好像「末日」已經來臨。

用號和角的聲音，在君王上主面前踴躍！海洋和其中所充滿的都要澎湃，地球和其間的居民都要歡呼。願山河鼓掌，山嶺一同踴躍；在上主面前，因為他來了，他來為審判大地；他要秉承正義，統治世界，按照公正，管理萬民。（詠九八6-9）

這段經文嘗試表達一個深刻的真理，所以值得加以註釋。宇宙性的歡迎及天主莊嚴的出現，都沒有觸到隱藏在下面的奧蹟。天主顯現的本性，就是不可了解和不可描述的。那麼，天主最後、決定性、而又特殊的出現，如何實施呢？雅威有一次對梅瑟說：「我的面容你卻不能看！因為人看見了我，就不能活著」（谷卅三20）。在《瑪拉基亞書》中也相似地描寫了天主最後的來臨：「對他來臨的日子，誰能支持住？在他發顯時，誰能站得住？」（拉三2）當天主召叫古時作者接近末日的奧秘時，總有一種聖而可怖的氣氛。雖然他們從未說出確定名字，也沒有給一個確定的圖像，不過他們在信仰的黑暗中，為將來的那一位作證，他就是耶穌基督。

天主教的禮儀喜歡對比。在聖母獻耶穌於主堂的瞻禮，書信是取自瑪拉基亞描寫雅威進入聖殿，在這舊約最後的一頁中，充滿勝利的語氣及莊嚴的比喻；但是在讀福音時，兩位加里肋亞人為了服從法律帶著小孩進入聖殿，他們是非常平凡的小人物，他們選了最普通的儀式，行禮的司祭履行他的責任時，沒有理會到雅威終於真正地進入了祂的聖殿。這就是新約的風格，當祂說：「看！我來了」（希十9）時，有一種「天主的謙遜」的感覺；這感覺在這一短句詩中，很恰當地表現出來了：

號角，閃電；大地戰慄。但是當你下降到童貞的胎中時，一點聲音也沒有聽到。

因此在耶穌基督中，天主成為了人。他真正在撒瑪黎雅路上感到口渴，真正在拉匝祿的墳邊哭泣，在山園祈禱時感到被壓碎，在十字架上受苦。在開始時，我們說過舊約並沒有盼望天主降生的奧蹟，所以猶太人反對它；因為好像不可能相信。但是天主現在公開了祂的計畫。聖言成人的事實帶來了一道光，照亮了希望在暗中摸索的窄街。它使天主來臨的主題，達到一個奇蹟式的結論。它給予古老天主的顯現一種預像的價值；它也給雅威以人的外形出現一種意義。

這種以人的形式及感覺來描寫天主的文學形式，直到最近才被詳細研究。聖經講到天主的嘴、眼、耳、鼻及腳；也講述祂與人談話，祂的忿怒、憐憫、後悔及歡笑。作者採用了這些方法，是爲了表達雅威是生活的天主這一真理。天主自己毀壞了有關祂的抽象形象及觀念，而以一位生活而有位格者，來與人面對面地相遇。祂啓示自己時，並不以一個思想或崇高的觀念出現，而是以一個朋友或敵人的姿態。這種把天主人性化的描寫貫穿整部聖經，但從未減損天主的精神性。在此處，我們可以看出天主的上智，它是一種象徵的預期，一種沉默的預言，好像是天主的計畫給人隱密式地先嚐祂的降孕奧蹟。

第二章

宗徒時期教會中的基督耶穌

喜密特 著；王敬弘 譯

宗徒時期的教會，首先以宣講及崇拜禮儀來表現他們對耶穌天主性默西亞的信仰。在宣講中，教會公布了她信仰的許多福音及聖經的來源；她表現了這信仰的豐富潛能、變化多端的主題和真相，以及傳遞信仰內涵的許多定則：傳遞了那信仰的宗教及道德的風格，以及禮儀與禮節的韻味；最後，教會的宣講清楚顯示對耶穌天主性的信仰，逐漸主宰了正在成長教會的全部思想。但是，應當回答的第一個問題是：我們怎能知道這初期的信仰是什麼？我們還能找到些什麼有關的線索？

一、資料來源

開始，也許我們可以去找福音傳統的最原始基層；但是我們得不到多少幫助。首先，因為它的主旨—救恩—並非我們所關心的；其次，因為它已為第一代及第二代基督徒所改寫。有兩類聖經原文留給了我們。它們有不同的特性，但是都傳自宗徒；對我們的研究非常重要。第一類是《宗徒大事錄》前部所

錄的「信仰講話」¹，第二類是書信中（特別是聖保祿的書信）保存下來的「固定信條和祈禱文」²。

這些片斷文件從它們的上下文看來，在內容與形式上顯得比較古老；在新約中，它們是宗徒們所寫最早的文件；因此告訴我們對基督的信仰。即使那不是在教會一開始就有的，至少比對觀福音要早得多。

（一）信仰講話的歷史性

如就整體來說，這些文件的價值是值得討論的。對《宗徒大事錄》中講話的歷史性，常有許多激烈衝突的意見。一方面的問題是：它們是否是在路加所寫的情況下，真實呈現伯多祿和宗徒們以及斯德望對耶穌所做見證的撮要？他們是否真是在耶路撒冷及巴勒斯坦最早宣講的特殊例子的複製品？另一方面，《宗徒大事錄》的作者是否在效法一些古典希臘及羅馬的歷史家？作者是否爲了修飾文字而在敘述中插入了這些講詞？這些講詞是否由作者自由改編而放在主角的口中？對這些問題互相衝突的觀點，自對《宗徒大事錄》批評性的研究一開始就已產生，其中包含著對路加所用資料來源兩種同樣奇異的觀念，而且直到今日，它們仍然支配著許多學者的討論與研究。這些意見之所以到今日仍有相當力量，主要是因爲一種奴隸性

¹ 參閱宗二 14~40；三 12~26；四 8~12；五 29~32；七 2~53；十 34~43；十三 15~41（這是所引用《宗徒大事錄》中主要的講辭）。請也與八 26~40 相比較。

² 參閱格前十五 3~5；十二 3；十六 22；羅十 9；一 3~4；斐二 6~11；弗五 14；弟前三 16。請也與伯前二 1~10；二 21~25；默廿二 20 相比較。

的保守主義。這就是老式文學批評太快的判斷，仍在今日的聖經註釋中存在的理由。

但對路加所寫文本的結構及形成史更清楚地了解後，給研究《宗徒大事錄》開了一個新的方向；它帶來了對資料來源一種更有實據、更客觀的看法；它使文件的意義開始浮現，而且是更平衡、更正確的看法。這樣看法與以上所說兩種幾成傳統性的看法不同。它強調在第二章到第十章中，伯多祿以及其他門徒的講演來自不同的宗徒，它們形成的時期不同，但都很早。整體來說，它們的內容及形式都有歷史價值。如此，它們不但重覆口傳福音的主題：無論它們是聖經的、道理的、道德的或宗教的。它們也指出不同的講道者在宣講救贖的福音方面，其形式適應於不同的聽眾³。因此，從幾個方面看來，這些片斷都很重要。雖然它們是簡單的撮要，卻能使我們看到初期教會信仰的基本要素，以及它們在宗徒團體所表現的方法。

更有進者，這些文件顯然出現得很早；雖然無法鑑定出一個確定的日期。不過，我們還是可以在它們中看到一種發展，更令人驚異的是，在這個發展中顯出了信仰的連續性：它不是作一折衷方案，而是保護並加強。兩個來自伯多祿的片斷在這一點上特別有用。首先是伯多祿在聖殿中的講辭—新約中最原始的片斷—是宗徒宣講最早形式的記錄（三 12~26）；其次是伯多祿對高爾乃略的教導，它證明思想已有相當的發展（十

³ 在第三章至第五章中所有的要理片斷就是對耶路撒冷猶太所講道理的例子；對巴勒斯坦新入教者之講道可看第十章；第七章中斯德望之講辭，可給我們一個在亞歷山大分散教會的希臘派猶太人講道之形式；至於在亞細亞分散教會之形式，可看八 30~38 中斐理伯給安提約基雅人士的教導。

34~43)。後者事實上首先引入以後在《馬爾谷福音》中占重要地位的各個主題。《馬爾谷福音》是我們現有最古老的福音。但是，即或承認在看法、形式及主題上有真正的不同，這兩段記載無疑傳遞了對耶穌一天主性的默西亞，所完成救恩的信仰。

(二) 固定信條及祈禱文的歷史性

在書信中具有禮儀上或教導上的固定信條及祈禱文，也有與上節所討論同樣的問題。這些單元的文體有著神聖語調，用早期基督教的詩韻寫成⁴，詞彙相當特殊，內容也具有特性一即救恩主題的一個摘要。這些特點都清楚地指出它是一種獨創的文學類型。但是我們可以追問這種獨特的文學類型是怎樣產生的。那信條是否比含有它們的上下文更早存在？它們是在巴勒斯坦社團的產品，抑或是外邦人基督教社團的產品？或者，自另一方面來說，它們是否可以新約其他著作為例證？是寫書信者的作品，因而可以看他們如何嫺熟地以神聖的類型，加強他們信德的要點及思想的頂點⁵？換句話說，他們或是宗徒們用來傳達他們信仰的許多要理及祈禱信條；或是後一代少數宣講者創造才華的證明。

在兩者中，我們找尋一個較正確答案的唯一方法是：把這信條的文學與道理主旨先與上下文相比較，然後再與《宗徒大事錄》平行的片斷相對照。但是這種比較並不一定能得到決定性的結論。例如，《致斐理伯人書》二章 5~11 節這個對主耶

⁴ 特別是以平行句、相對句、高潮，及運用關係子句和分詞所造成韻律的結構。

⁵ 這種不普通形式的例子可在格前十三 1~13；弗一 3；— 15；伯前一 13~22、25 等處找到。

穌的讚頌詞，是起源於巴勒斯坦，或是保祿獨創的詩歌？學者們對這一點仍然壁壘分明。我選擇來自巴勒斯坦這一解答，因為它的内容及形式更接近巴勒斯坦對宣信及祈禱的固定表達方式。

二、宗徒時期教會信仰的特性

從以上所說的資料中，我們可以得到第一個基本的結論：即使在最早的文獻內，新生教會生命中獨一重要的因素是她對耶穌默西亞即救主的信仰。如果說它是繼承於耶穌，並且是她生命的原則也不為過。在宗徒信仰最早的記錄中——伯多祿在聖殿中的講辭（宗三 12~26），或是耶路撒冷社團的祈禱（四 24~30）——找不到這信仰是由人剛剛發明或仔細推敲出來的痕跡。這與有些批評的看法正好相反。第一代的信友並非為了可以加速與猶太教分離，而「創造」出對耶穌的信仰，以便有自己的崇拜禮儀，對基督的信仰在宗徒教會的開始之時，即已存在。

此處立刻引起兩個問題：第一，這信仰的來源為何？第二，它有何突出的特性？在做本文的註解前，我們可以把它們在這兩點上所提供的資料做一個撮要。

（一）它的根源

耶路撒冷教會所有對基督的信仰來自三重根源：「耶穌苦難、死亡，乃至復活的逾越事件」、「福音故事的歷史回顧」及「舊約經文」。

耶穌自死者中復活，「升到天主的右邊」，後就被視為擁有「光榮」和「權能」、「尊威」、「統治權」與「王權」。換句話說，他分享了聖父的天主性。這也可能只表示天主和基

督僅在任務上合一。但是，宗徒的作品指出，這些特性在猶太人圈中有其精神上的意義。因此這初期教會所指基督獨有的特權，不但在任務上的合一，而且可以說是性體上的一致。

但是，宗徒們及其門徒們的信仰並不僅限於此一事實。他們在復活之光下，對福音歷史重新估價，突然看出耶穌謙卑的生活及苦難，不過是對他天主子地位一個起始不完全，及神秘地遮蔽了的暗示。他們看出這些是偉大逾越奧蹟啓示的序曲，自從耶穌在約旦河畔公開執行默西亞的使命起，他的世間生活不可錯誤地指向復活的命運。如果耶穌不被舉揚，他降生成人是毫無意義的。在加里肋亞對自己的啓示，與在光榮中被舉揚之間並無衝突。坐在聖父右邊的主，繼續為福音歷史的基督作證——證明兩者是一個。

爲了證明這種對福音歷史的重新估價是有理的，宗徒們及其他福音的傳播者並不僅限於引證耶穌所行的奇蹟。雖然他們以奇蹟作為「徵兆」、「至高能力的行爲」⁶；並且認為他們當時「以主耶穌之名」所行的奇蹟有同樣的價值⁷。不過，由宗徒們的作品中得到證明，他們也求助於耶穌的教訓（在這一點上他們有顯著的偏好）。他們特別喜歡引用舊約聖經；因為耶穌曾用它來指示他的身分及來源。

本書下一章，我們將討論達七 13~14 中有關默西亞人子的預言，這段預言在斯德望致命時非常清楚地被引證（宗七 56）。我們還有四段經文，它們不但影響了《宗徒大事錄》中的各個講辭，也影響了書信中的固定信條及禱文的格式。它們對解釋

⁶ 參閱宗二 22；+ 38。

⁷ 參閱宗三 6；三 12~13；三 16；四 29~30；五 12；五 15~16。

這些固定格式的特性及形式非常有用。這四段經文分別如下：第一，依撒意亞中有關受苦及受光榮的上主僕人的詩歌，特別是五二 13~五三 12⁸；第二，《申命紀》中的一個片斷（+八 15~19），描寫雅威將打發一位如梅瑟的先知給祂的子民⁹；第三，《聖詠》一一〇篇 1 節講述默西亞有如「坐於雅威右面的主」¹⁰；最後是《聖詠》一一八 22 有關「匠人所拋棄的石頭」成了「主要的角石」¹¹。

對觀福音把這些聖經的證明放於耶穌的口中，作為他引起大家注意自己是默西亞的方法。《聖詠》一一〇篇 1 節，給予與經師討論默西亞是「達味之子」的主題¹²。它也隱藏於耶穌在公會議受害時，對大司祭所做的宣言之後¹³。同樣，耶穌在不忠信葡萄園丁故事的結論中，引用了《聖詠》一一八作為反猶太的最後譏評¹⁴。有關上主僕人的詩歌，是耶穌對自己苦難和光榮所做預言的來源¹⁵。《申命紀》的片斷是耶穌所作許多教訓的隱密來源¹⁶。耶穌用這些教訓來顯示他工作的性質，並把自己的工作與梅瑟相比較、相對照。耶穌對聖經的引用，一點一點地為宗徒們以聖經來辯護預備了道路。

⁸ 參閱宗三 12~16；四 27~28；八 30~38；斐二 6~11；格前十五 3。

⁹ 參閱宗三 22~23；七 37。

¹⁰ 參閱宗二 33~36；五 31；斐二 9~11；格前十二 3；十六 22；羅十 9。

¹¹ 參閱宗四 11~12。

¹² 參閱谷十二 35~37；瑪廿二 41~46；路廿 41~44。

¹³ 參閱谷十四 62；瑪廿六 64；路廿二 69。

¹⁴ 參閱谷十二 10~11；瑪廿一 42；路廿 17。

¹⁵ 參閱谷八 31 及其平行片斷；九 31 及其平行片斷；十 32~34 及其平行片斷；把路廿二 37 與谷十五 34 及其平行片斷相比較。

¹⁶ 參閱谷七 10 及其平行片斷；十 1~12 及其平行片斷；瑪五 1。

(二) 它的發展

以上所說的，並不表示宗徒們自一開始就充分明瞭福音啓示所暗含的一切。《宗徒大事錄》和保祿書信中所有不同的思想及言辭表示，雖然在一開始對基督的信仰即已存在；不過對耶穌的奧蹟——他的成全，他天主子身分的認識——是逐漸成長的。這一點對第一代教友來說，尤為正確。在這成長的認識中有三個特徵：

第一，雖然對基督的信仰已在信友的思想與熱心中，占了首要地位；但是它只是逐漸地才成原始信仰的中心點。最古老經文給了我們一個非常清晰的印象。在耶穌的受光榮和門徒們的精神經驗中，給他們衝擊最強的是救恩已經完成。他們意識到天主神國已經完滿地建立了。具體來說，天主已使以色列復興成為天主統治的團體，那也是聖神聖化與淨化了的教會。這些就是猶太基督徒最先有的主要思想。

因此，伯多祿在聖殿及在公議會的講辭中（宗三 12~26；四 8~12；參閱五 29~32），對耶穌基督的宣講完全以重獲救恩為主題。這一點可自其語調及上下文清楚地看出來，兩者都顯著地具有默西亞色彩：它在基督被視為獨特的上天救主的事實上，更為突出。它的意義可從兩個觀點來看：一方面，它指示對耶穌天主性的信仰，在某方面來說，次於雅威末世的揭幕；另一方面，它顯示當時在教義方面的反省重點不在耶穌自己，而在他所帶來的救恩。

但是門徒們很快地就注意到受光榮的老師——他的天主性特權及他救主的角色；他們看得更清楚基督的救恩與猶太人的想法有極大的出入。因此，對耶穌基督的信仰成為中心點。它甚

至遮掩了對「末日來臨」的信仰。正如我們以前所說的：這不是一個神學發展，而是對福音及逾越奧蹟的含意增加了認識。一方面，它強調歷史中的耶穌就是受光榮的救主；另一方面，耶穌與天主之間的關係更清楚地被表示出來。這個神學反省的主要結果，可以包含在吾主一與父同在、太初已存在的子——這個主題中。

我們自祈禱及宣講片斷中所得的資料，不足以表現整個的神學發展。第一代信友更關心怎樣按信仰而生活。他們並不急於把信仰用正確的神學術語清楚地寫下來。更進一步，我們現有的定則雖然含意豐富，但是它們只能不完全地傳達了當時所有的思想。這些定則主要是爲了禮儀而作。在禮儀中的祈禱，與神學思想常有一小段距離。此外，它們大半是猶太籍信友的作品；而這使它們只以間接的方式，不是以清晰的詞句來宣揚對耶穌的天主性的信仰。

（三）它的豐富性

雖然對基督天主性新生的信德，是以一種散漫及不加修飾的方法表示出來；不過有許多不同觀點的豐富變化。這是因爲它們來自許多同樣重要而相異的根源。這種情況在日後很少發生。後來信德日漸加深，但不同的觀點卻溶成了一個綜合體系；在轉變的過程中，原來自身具重要性的單獨觀點，失去了它的特色，特別是失去了聖經的風味。如果我們抓住了這時期信德的特質，我們會欣賞它的新穎和獨創性；並且看出它如何深深地根植於舊約及福音信息中。

三、重要主題

確定對基督初期信仰的最好方法就是研究宗徒們及門徒們給復活之主不同的稱號。這些稱號是主自己取自聖經並加上了新的意義，因此自某方面來說它們都是最初基督徒信德的撮要。

(一) 「先知」(申十八 15-19)

「先知」可能是耶路撒冷教會給耶穌最早的稱號之一。它直接取自《申命紀》中，其中講到天主要興起一位如同梅瑟的先知來拯救以色列：

上主你的天主從你們的中間，從你弟兄的中間，給你興起一位像我（梅瑟）一樣的先知，你們應當聽從他……上主對我說：「他們所說的有理，我要從他們的弟兄中間給他們興起一位同你一樣的先知，我要將我的話放在他口中，他要向他們宣講我向他所吩咐的。」（申十八 15, 17-18）

請注意，宗徒們最早的宣講，給予這段經文至高的重要性。斯德望的講辭是希臘派猶太人對耶路撒冷及巴勒斯坦猶太人宣講的典型。它曾按其默西亞的意義引用這段經文。伯多祿在聖殿的講道中，也用它來作一連串聖經引證的前導：

因為上天必須留他（升天之耶穌）直到萬有復興的時候；這是天主藉著他古來的聖先知的口早已說過的。梅瑟說過：「上主，我們的天主要從你們的弟兄們中，給你們興起一位像我一樣的先知，……將來無論什麼人，若是不聽從那位先知，要從百姓中被消除。」（宗三 21-23；參閱 25 節）

因此在早期教會所引用的聖經證明中，這是最基本的。各種不同形式的宗徒宣講，都用它來作它們的共同資料。

在伯多祿和斯德望的講辭中，引證了它用來支持與它相連的「末日」及教會等主題¹⁷。古代無信的以色列人民，與新的、忠信而純潔的「天主的子民」形成對比；更特別的是，把梅瑟與基督相對照：梅瑟是天主統治第一個社團的建立者和立法者；基督是被救贖會眾的建築師。這表示最後的救贖要包括復興梅瑟時代的神權統治。這一點可從把「先知」應用到耶穌身上的上下文中看出。耶路撒冷的初期教會很喜愛這個觀念。因為耶穌以他的十字架及福音所完成的救贖，被稱為天主圓滿神國的復興者。

（二）「僕人與兒子」（依五二 13，五三 12）

在《依撒意亞先知書》中，記載著「上主僕人」受苦及受光榮的詩歌。耶穌曾很清楚地運用了它所供應的靈感，來預言自己的死亡與復活。它們也統治著門徒有關教義及宗教的思想，而差不多排除了其他意念。在現存少數的經文及宗徒的宣講中，至少有五處以上差不多一字一句地引用它們。這五處經文並非完全一樣，但是它們的思想與形式緊密相連。

伯多祿在聖殿中的講辭，以耶穌僕人、被天主舉揚的主題來開始與結尾。因此基督—以色列的救主—被當做「使萬物復興」的建造者與創造者¹⁸：

伯多祿說：「諸位以色列人！你們為什麼對這事（治好癱子）驚奇？……亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主，我們

¹⁷ 關於這一點，把宗三 19~26 與七 35 相比較是很有益的。

¹⁸ 宗三 13a 是在解釋同章的 26 節：耶穌的復活是天主給他進入光榮之入場卷。

祖先的天主光榮了自己的僕人耶穌，他就是你們所解送，並在比拉多前所否認的，……天主先給你們興起他的僕人，派他來祝福你們，使你們每一個人皈依，脫離你們的邪惡。」
(宗三 12-26)

保祿也有一樣的道理。在《格林多前書》中，他引用了在他皈依後不久所接受的傳統：「基督照經上所載的為我們的罪死了」（格前十五 3），雖則經文很短，但清楚地暗示了《依撒意亞》（五二 13~五三 12）所載「僕人」的苦難。這苦難被視為天主與罪人和解的根源。在斐理伯給安提約基雅的教導中，福音以註釋《依撒意亞》五三 7~8 的方式出現。這段聖經是敘述「僕人」在受苦時的服從¹⁹。

最後，有兩段經文比以前各段更有暗示性。在宗四 24~30，耶路撒冷教會的祈禱有很深宗教及禮儀的氣氛。其中主要的思想，無疑地受到依撒意亞有關僕人篇章的影響：

的確，黑落德和般雀比拉多以及異民與以色列民，實在聚集在這座城內，反對你所傳的你的聖僕人耶穌，實行了你的手和計畫所預定要成就的事²⁰。

另一段更富有聖經的風格。它是《斐理伯書》二 6~11 中，所保存對被謙抑及被舉揚基督的頌詞。我們已提到它可能來自巴勒斯坦。它在形式和內容上，都好像再版依撒意亞有關「僕人」的原文。我們很少可以發現宗徒時期教會如此正確地解釋一段聖經。

不過，初期教會雖然在《依撒意亞》中找到表示他們對基

¹⁹ 宗八 26~40；特別是 30~35。

²⁰ 注意依六一 1 及詠二 2 及平行片斷。

督信仰的合適公式；他們仍指出於耶穌在天上及在地上所有真正的地位，以一個超過期望的公式滿全了有關「僕人」的古老理想。至於他們的腦中，依五二 13~五三 12 與其他的平行的片斷合在一起，有重要的宗教意義，因為它為十字架的贖罪價值作證。此外，這些經文證明了「義人」因著自己的救贖性苦難，成了新而被祝聖的人類之創造者。最後，這供與「領袖」這一名義（宗三 15；五 31）一個聯繫。那是初期教會給予基督的。

但是這些經文真正有意思的，是它們的教義價值。門徒們用這些名號來表明他們的主的真正身分。耶穌，好像被依撒意亞（依五三 11）視為「義人」的那一位，是無辜而無罪的犧牲者，背負了以色列的不忠；因此，他才真正配取得「義人」這稱號²¹。此外，他如「僕人」²²一樣，為聖神、天主自己的創造力和救贖力所傳油²³，所以他可以被稱為「聖者」²⁴及「基督」（意即受傅者）²⁵。

這些名號原來都具有救世主性；但是現在有一個名稱包含一切名號，並加深它們的意義，這就是「天主的僕人」²⁶。門徒們在福音啓示之光中，默想這個名號，當這個名號被用於耶穌身上時，他們給它一個新的意義。他們開始發展依撒意亞的

²¹ 正如在宗四 19；七 52；廿二 14 一樣。

²² 依六一 1；四一 1；參閱四五 1。

²³ 宗四 27；十 38；參閱路四 18。

²⁴ 宗三 14；四 27~30；谷一 24 及其平行片斷；參閱宗二 27；十三 35 及依四三 14。

²⁵ 宗三 18，20；四 10，26；二 36；八 5；九 22；格前十五 3；弗五 14。

²⁶ 參閱宗三 13，26；四 27，30。

兩個次要主題：雅威對祂僕人的喜悅²⁷，及雅威僕人自願的服從²⁸。從此，他們堅持基督與天主之間的關係，不是一種依賴，而是一種不可比擬的親密²⁹。耶穌信託天主，而把自己交付給天主，正如小孩對父親的完全信賴³⁰。因此當父給他一個名號——主及救世主的尊威³¹——就以「光榮」裝飾了他。立刻，「僕人」這一名號也多少具有天主性的意義。更精確地說，它被視為不可與「子」及「主」等稱號分離，而立刻成為基督原始信仰最豐富的表現和中心。

這一點可由兩段經文中看出。斐理伯宗徒對厄提約丕雅人的指導（宗八 30~38），含有「耶穌僕人」的主題（30~35）；但其高峰是肯定「耶穌基督是天主子」（37）³²。在《斐理伯書》二 6~11 的聖歌更為精確：它指出基督是自永恆即已與父同存的子，現在是具有天主性的主，這與受謙抑與受光榮「僕人」之意念完全相合。更進一步，它是這個主題在巴肋斯坦初期教會發展快速的明證。

（三）「主」（詠一一〇1）

巴肋斯坦教會的初期形式還強調對基督信仰另一特徵：即「主耶穌」的主題。這主題的前導在於猶太人對默西亞國王的信仰，以及《聖詠》一一〇篇第一節對基督教導的普及影響。

²⁷ 參閱依四二 1；四九 3；五三 10~12。

²⁸ 參閱依四九 1；五〇 4；五二 13~五三 12。

²⁹ 參閱宗四 24~30（耶穌與天主父之親密性）。

³⁰ 參閱斐二 6~8；宗八 30~35。

³¹ 參閱斐二 9~11 及宗二 12~26。

³² 有些版本略去 37 節；但是本作者認為其為真正原文。

這主題就本身而言，也是耶穌逾越奧蹟啓示的第一朵花。它的古老性，可以從它與「耶穌僕人」主題相連，以及阿拉美語定則「吾主，來吧」³³看出。同時，它也可從其希臘文的相對語 Kyrios Jésous「耶穌是主」中看出³⁴。無疑地，這可以解釋什麼長期地支配了宗徒時期教會的思想和敬禮。

但是，它有什麼意義？

「主耶穌」這一詞句對初期教會有極複雜之意義；事實上，它包含了所有組成宗徒們信仰的主題。首先，它強調耶穌是默西亞—國王，然後更精確地說耶穌是天主。

在開始時，默西亞—國王的觀念好像很有勢力。幾處古老經文引證《聖詠》一一〇首的方法指出這一點。有兩次把它與耶穌被舉揚升天相連。第一次是伯多祿在聖神降臨日的講辭：

這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人。他被舉揚到天主的右邊，由父領受了聖神的恩許，現今你們也看見也聽見了他所傾注的。達味本來沒有升到天上，但是他卻說：「上主對吾主說：你坐在我右邊，等我把你的仇敵屈作你的腳凳。」所以，以色列全家應確切知道：天主已把你們所釘死的這位耶穌，立為王，立為默西亞了。
(宗二 32-36；參閱詠一一〇1)

在宗徒們對公會議解釋他們的新信仰時也重複了詠一一〇1：

我們祖先的天主復活了你們下毒手懸在十字架上的耶穌。天主用他的右手舉提他叫他為王為救世者，為賜給以色列人悔改和罪赦（宗五 30-31）。

³³ 參格前十六 22。

³⁴ 默廿二 20；宗七 59；斐二 11；格前十二 3；羅十 9；參閱宗二 21-36。

在宗徒時期的教會中，基督之受舉揚確被視為基督登基為默西亞一國王。按《宗徒大事錄》的原始教導（一到十章），當耶穌「坐在天主右邊」時，「領受」了聖神³⁵。在聖神的影響及動力下，耶穌建立了天主神國；他要統轄它直到他第二次降臨；那時，他的審判使它達到完滿³⁶。從一開始，天主神國即與基督被舉揚相連，最後審判和世界末日與耶穌升天相連。這無疑表示默西亞一國王的主題，在對主耶穌的信仰中占有重要地位。

但是，即使在最早的觀念中，「主」這一名號不單指擁有默西亞的尊威。在宗徒們及門徒的眼中，耶穌—默西亞一國王，是超越而具有天主性的。就是為了耶穌被舉揚到父的右邊，他就擁有「榮福」、「權能」、「治權」³⁷。換句話說，他擁有為雅威保留的一切特權與屬性。總之，耶穌分享父獨一的本性。當然，我們沒有理由假設第一代信友自一開始就意識到此一事實。但是它們越在福音啓示之光及他們復活節的經驗中沉思《聖詠》一一〇之意義，並且他們越衡量他們老師新贏得的屬性，立刻越清楚深入地了解耶穌是天主這項真理。當「主耶穌」這一詞句成為耶穌是真天主的標準名號時，從《申命紀》及《依撒意亞》所取出的名號就從此退位。但是這個新名號在某幾種情形中，延緩了信友接受「耶穌，聖父之子」這一名號。

³⁵ 參閱宗二 32；把五 32 與二 2~21 相比較。

³⁶ 參閱宗十 42；參閱三 19~21；四 11~12；二 40。

³⁷ 參閱宗三 13；弟前三 16；羅一 4；宗二 16~21，33；斐二 10。

（四）在門徒生活中的基督耶穌

最後，我們考慮一項基本的宗教事實，它顯示出教會多麼迅速地達到基督奧蹟的完滿意識。

在耶路撒冷教會的祈禱中（宗四 24~30），「僕人」耶穌仍被視為天主在救恩工作中的工具。但是在伯多祿的聖殿講辭中（宗三 12~26），甚至在第二章中，是主基督具有以前歸於雅威的特權，而完成個人及團體的救恩。這信仰的進步，無疑地先在講道中顯出，然後才影響到祈禱。並且這種進步無疑地先出現在希臘派的猶太人中，他們對舊約及福音中默西亞性的主題更加敏感。但是，從很早開始，它已進入巴肋斯坦教會的宗教生活，並有很深的影響。

因此，耶穌—教會的主—被視為神權統治的完成；因而也完成了救恩。他以洗禮淨化教會，以聖神聖化教會；他在自己中使她成全；以審判者的地位，他報復破壞她聖德的人。就個人來說，每人應在信德中服從他，在禮儀中讚美他，宣揚天主偉大的作為。以前義人的生活為效法天主的理想所支配；門徒的生活為效法基督的法律所管制。斯德望的死，是耶穌「致命」忠實的再版，因為它充分地表示了初期教會對基督是天主的信仰，所以是非常有意義的³⁸。

³⁸ 參閱宗七 59；把它與路廿三 46 相比較；把宗七 55 與谷十四 62 及其平行片斷相比較。

第三章

對觀福音中基督的天主性

本奴瓦 著；王敬弘 譯

一、對觀福音傳統的價值

頭三部福音的作者們，無疑地相信基督的天主性。瑪竇及路加不但敘述了他神奇的成孕；並且把這成孕歸於聖神直接的化工¹。而三位聖史都常重覆「天主子」這個名號，也把它與基督這名字連接在一起²。有時他們也把兩者分開來³，好像爲了弄清楚「天主子」是超乎一個平常的默西亞的名號。《馬爾谷福音》是福音中最老的一部，其中也已包含了這種信仰。有一個時期，學者們曾嘗試在《馬爾谷福音》中找出基督徒信仰最原始的形式。按他們的意見，這種信仰尚未爲保祿的思想所污染。在那時，人們並不把耶穌看爲降孕的天主子，而只當他爲一位智者、先知，或最多是默西亞。這個假說與事實不符。現

¹ 瑪— 18~20；路— 31~35。

² 谷— 1；瑪十六 16。

³ 路廿二 67~70。

在學者們被迫承認在第二部福音中，也含有對耶穌「天主子」信仰的要素。此後，它對啓示的見證繼續把這一點說得更清晰。在下面一段中，可說代表了許多現代學者的意見：「《馬爾谷福音》中的基督學，如其他新約著作的基督學一樣高深，即使與《若望福音》相比，也毫無愧色」⁴。

對觀福音寫成時期，基督徒圈子中對耶穌天主性的信仰已清楚地表示出來了，這一點尤其應歸功聖保祿，他的書信比第二部福音更早寫成。聖保祿用「天主子」這一名號是有嚴格天主性的意義的。馬爾谷是他的弟子，受他的影響很深，在用「天主子」這一名號時，不會與他的老師相異。這一點，對瑪竇和路加來說更爲正確。

但是，這正是難處的所在。當對觀福音的作者宣講耶穌的天主性時，他們可能把日後才發展的信仰之光，投射到救主的人性生活上。雖然這光可能並不彎曲耶穌生活的歷史事實，但卻可能給予它一種前所未有的意義。有一個時期，有人把聖史們當作騙子看待，認爲他們故意殘害真的事實，以加強他們的宣傳。這一個看法已成過去。因爲他們的信仰是如此樸實無華，使人無法採納這種建議。現代大部分的學者都已認清這一點。但這是否可能是一種無意而好心地把耶穌的行動和態度予以改頭換面？這種改變是來自他死後，特別在他復活後，日漸增長對他個人的信仰。這是一個嚴重的問題，需要誠實的思考。

我們的信仰有權利依賴聖史們對信仰所作的見證。他們是把天主聖言帶給我們的受默啓的作者；但是我們的理智也有權

⁴ Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Macmillan, London, 1956), p.21.

利審查他們的見證及其歷史價值，因此我們可以知道耶穌到底說了和做了些什麼。如果我們能發現耶穌自己的思想，如果我們能看到耶穌對自己的地位和使命的看法，我們就可以得到他的門徒忠實於他意向的最好保證。這項考核的工作，是每一位信者的特權；尤其當他細查那些不信仰基督學者的意見時，這一點特別重要。這些學者否認聖經的默啓性，只承認它們是人的見證。

但很幸運地，即使我們只把他們當作人的見證，我們的立場仍是很穩固的。把對觀福音加以誠實的研究，學者們日漸承認，歸於耶穌的言行具有一種嚴肅的正確性。雖然在近年來仍有學者以爲對觀福音的大部分資料，是初期教會的創作，因此他們否認我們認識耶穌真正言行的可能性。但是這種徹底的懷疑主義已日益稀少。初期教會的宣講有許多形式，如講道、要理、訓誨及護教討論等。這些不同的宣講方式，對對觀福音中所收集的片斷都有相當的影響。這是現代註釋家所發現新穎而有收穫的觀點。但是這種影響對於形式遠較於內容要來得大。

門徒們按照宣講工作的需要，從許多對耶穌的記憶中選出需要而有用的材料。所以他們用的文學形式，是神學性的，而非傳記性的。他們安排材料的次序，是按照邏輯而非按照時間的順序。但是他們這種需要，好像並非彎曲對耶穌的記憶。而且我們沒有理由把它們看作是事後的發明。最早的見證人很明顯地渴望把他們的信仰和宣講奠基於可靠的事實上。他們這種顯然的關切，使我們不能隨便說他們捏造事實。當他們記敘關於耶穌的事蹟時，雖然他們的確無意寫一部嚴格的歷史，但是他們的記錄是真正具有歷史性的。

這一點最好的證明，是對觀福音所用嚴肅的語調及古代的

風格。雖然他們寫福音是在耶穌死後三、四十年，那時保祿神學，甚至若望神學可能已經流行，但是他們對耶穌的報導卻是簡單而樸實無華非常忠實於生活的。他們沒有受保祿和若望的抽象推理神學的影響，也沒有受到偽經只是誇大驚人敘述的污染。他們記敘的言詞，無論在形式和內容上都是猶太風格，正如耶穌所說的一樣。他們不斷以耶穌的口說出如「人子」這類古代的名詞，這名詞並未為日後的神學所採用。他們甚至保存了一些使日後高度發展的基督教義感到困惑的言論，如：聖子承認自己不知道某事，耶穌宣講即將來臨的末日，耶穌保證法律一點一劃也不能廢除。他們所給的印象（除了少數無關宏旨的細節，特別是《瑪竇福音》），非常死板而忠實地跟隨了一個來自耶穌時期的傳統。如果他們有意採用他們寫作時已有的有關降孕及救贖的神學，他們的寫作方式一定大為不同。雖然他們無疑地已宣稱耶穌天主子因他救贖性的死亡，已把救恩帶給人類；但是以一種古代而基本的形式來表達這些意思。這種形式非自保祿或若望神學蛻變而來，卻是來自耶穌本人，近代的聖經批判學很幸運地又重回到這個觀點。他們不再把基督教義基本的信息，歸於保祿及若望的才華，而認真只有耶穌才是它們真正的作者。

我們現在所關心的主題，是基督的天主性。當我們考慮這一問題時，我們可用對觀福音中的證據，因為它們原始的風格已保證它們是耶穌言行的忠實記錄。我們可以從它們找出耶穌對自己身分的宣言及它的證明。

二、用奇蹟來論證

耶穌從來不講空話，他常以事實來支持他的言論。他以這

種方式來辯明他對自己身分的宣告，以及無條件跟隨他個人的要求。即使把福音草率地一讀，也使我們感到耶穌奇異的事蹟為信他的人有決定性的意義。這是因為他顯示了他對自然、病人及死者所有超自然的力量，使他的門徒們認出他所宣稱自己絕無僅有的身分。所以在我們考查耶穌的宣言前，讓我們先看看支持他宣言的事蹟。

奇蹟的本身並不證明行奇蹟者具有天主性。每一時代都有行奇蹟的人物。在耶穌自己的時代，大家都相信有人具有超性的力量，可以行違反自然律的奇事。這一點我們必須考慮在先，以免高估了福音中的奇蹟論證，因此了解在福音的整體中它的真正地位。

在猶太法律博士的著作中，常有法律博士行奇蹟之記錄。其中有些人治癒了不治之症，有些人使啞巴講話，甚至復活死者，平息暴風雨，使天降雨。其中也有特殊治病者的記敘，如哈尼那(Hannia ben Dosa)博士，關於他有一些神話式事蹟的傳說，一個比一個更難以置信。在希臘世界中，相信奇蹟式治病的事也很普遍。有時是諸神的奇蹟，如愛庇刀魯司的愛司古拉庇烏斯(Aesculapius of Epidauros)或坎諾布司的色拉庇司(Serapis of Canopus)。他們的奇蹟被記在文學著作中和廟堂的刻字上。有時是人行奇蹟，如迪安那(Tyana)地方的「智者」畢達哥拉斯(Pythagoras)及阿波羅尼烏司(Apollonius)，他們戲劇化的傳記繁瑣地記載了他們超人的活動。古經中的先知們，如厄里亞(Elias)以及厄里叟(Eliseus)也是行奇蹟者。他們使天降火⁵，行雲降雨

⁵ 列上十八 21~40；列下一 9~14。

⁶，由鹹水變甜⁷，使麵包和油供應不竭⁸，使死人復活⁹。梅瑟——最大的先知——在領以色列人從埃及逃出時，因行奇蹟而出名。因此，大家也預期默西亞具有這種能力。

所以，第一眼看來，福音中的奇蹟並不使耶穌比希臘及猶太的行奇蹟者顯得更高；但是在這表面性的相似之下，有一深奧的差別。當我們細查他行奇蹟的方式及他給予它們的意義時，這一點立刻就顯示出來了。

首先，耶穌的奇蹟比他同時的人來得更可信及「更自然」。法律博士及希臘人所行的奇蹟，好似一些不會有的事的累積。舉例來說，有一法律博士看到他的同伴面帶嘲笑，於是立刻使他致死，等到他發現自己錯了，又使他復生¹⁰。或以愛司古拉庇烏斯為例，他為一位懷孕了五年的女人接生。小孩生下來後立刻會走會玩，好像五歲的小孩子一樣¹¹。與這些故事相對比，福音中治病的奇蹟顯得特別可信，雖然其中有幾個可用心理影響來解釋，但是大多數都需要有一超性力量的干預。這一點只有懷有偏見的哲學原理才能否認。

耶穌以具有權威的樣子來使用這種能力；這是使他有別於其他人的另一特性。法律博士在行奇蹟前必須長時間祈禱，有時他們也自認無能¹²。愛司古拉庇烏斯在夢中行動；有時他行

⁶ 列上十八 41~46。

⁷ 列下二 19~22。

⁸ 列上十七 7~16；列下四 1~7；42~44。

⁹ 列上十七 24；列下十八 37。

¹⁰ *Babylonian Talmud*, BQ117ab.

¹¹ Dittenberger, *Syll. Inscriptiones Graecae* (ed.3), vol.III, no. 1168, 1ff.

¹² *Babylonian Talmud*, Taan, 23ab; Ber. 34b.

的外科手術非但絕不可信，而且荒誕不經（他治癒了一個水腫病人，先砍去病人的頭，然後把水倒出，再把頭黏上）¹³；或者要人用一種衛生療法，這很可能是愛庇刀魯司的司祭們取自當時的醫學¹⁴。耶穌以他自己的權威行事。有時以一個手勢，通常以一個字，效果立刻產生¹⁵。只有在迪安那的畢達哥拉斯及阿波羅尼烏司的傳記中，可以找到類似的記載。但這種傳記都寫於福音之後，我們有理由懷疑它們是因宗教爭論而做的剽竊。

耶穌以一種嚴謹而節制的態度來行奇蹟，也是他的特性之一。這使他超出其他的行奇蹟者。法律博士的神話及希臘的故事中，充滿任意而行的奇蹟；但是在福音中，耶穌對這些事顯得多麼拘謹。他很少自動行奇蹟；相反，他好似不願意，被苦求他的人的信德及可憐所感動後才行事；他也教人不要宣揚他的奇蹟¹⁶。當他看不出請求者有使他行奇蹟所需有的心境時，他只有加以拒絕。或者如福音直截地記載，因為他們不信所以在那裏沒有顯許多奇蹟¹⁷。當時人民對奇蹟的喜悅，他知道得一清二楚，但是這種只能滿足好奇心的喜悅，是非常幼稚而不能使人回頭的。當門徒們天真地為給他們行奇事的異能而歡躍時，耶穌忠告他們，更應為他們的名字已寫在天上而高興¹⁸。

耶穌行奇蹟常為一個更高的理由，有時也因此而自動地行奇蹟。他的理由是使他的使命具有權威，使人對他的宣講產生

¹³ Dittenberger, *op. cit.*, vol. I, no. 1169, 1ff.

¹⁴ Dittenberger, *op. cit.*, vol. I, no. 1170.

¹⁵ 谷一 31；一 41；二 11；三 5；四 39 等，及平行章節。

¹⁶ 谷一 44；五 43；七 36 等。

¹⁷ 谷六 5；瑪十三 58。

¹⁸ 路十 20。

信仰。這與法律博士行奇蹟的理由大相逕庭，他們的奇蹟只為發顯天主的大能，對中間人並不重視。他們尊敬老師甚於行奇蹟者¹⁹。愛庇刀魯司的奇蹟也是一樣：愛司古拉庇烏斯的能力並非重點；那些神奇治癒的事蹟，只為增長聖殿的聲譽。我們已批評過迪安那的畢達哥拉斯及阿波羅尼烏斯的地位，他們是一個垂死的異教文化對富有征服性基督信仰的最後挑戰。

當耶穌行一個奇蹟時，它是一個「記號」，使人在奇事之外，看到一些更深的東西。信從是他所要求的條件，或者可說他向信德屈服²⁰。這種信德不只是相信天主是自然之主宰（在他那時，無人曾懷疑這一點），而且相信他個人是為天主所派遣的。這又使我們回到耶穌對自己身分所做宣言的問題上，他的奇蹟只為證實他的信息。如果奇蹟是真實無詐的話，它能證明它要證明的東西。是否耶穌行奇蹟只為證明他是具有異能者？或是揭示自己是默西亞？或是指示一些更深的意義？

三、耶穌——「默西亞」

我們不用長篇大論地證明耶穌並無意顯示自己是位法律博士、一位老師，或一位行奇蹟者。我們已經提到耶穌所具有權威的方式行奇蹟，而一位法律博士卻要用謙遜而辛苦的祈禱來求；兩者之間有根本的不同。即使按一位老師的地位來看，經師們只知道謹慎細微地保持古代的傳統，只有在一個可爭辯的事例上，才敢冒險地提出自己的見解；而耶穌「教訓他們，好

¹⁹ *Babylonian Talmud*, Ber. 34b.

²⁰ 谷二 5；五 34；九 23ff；瑪八 10~13；九 28；路十七 19。

像有權威似的，不像他們的經師」²¹。

耶穌以主人的態度來處理法律和傳統，他把他們加以解釋、加深，甚至改正。在爲了更好地滿天主的旨意時，他宣布有權不守安息日²²。他以直透心靈的要求，來代替只論行動本身的不成全的倫理：「你們一向聽給古人說……我卻對你們說」²³。梅瑟因人性的軟弱曾許人離婚，他卻以天主絕對至聖的意旨加以禁止²⁴。他支持這條法律，是爲了以一種新精神來解釋它，使它達到圓滿。他的使命是帶來新酒，他拒絕以折衷的讓步來使它變壞；他不能讓新酒「裝入舊囊」²⁵。他是一個新世紀的開始，這是天主神國的世紀，先知們長期地做了它的前驅，現在由他親身來揭幕²⁶。當他驅出不潔之魔時，他是毀滅撒旦的王國，而因聖神建立天主神國²⁷。他的奇蹟完成了先知們一尤其是依撒意亞一所預告的；它們清楚地指出默西亞時期的來臨²⁸。

所以，我們至少得承認耶穌自稱是默西亞。經過一段猶豫不決的時期之後，現在的聖經註釋家已對這一點日趨一致，耶穌的默西亞主義很難是在耶穌死後由門徒所發明的。完全沒有耶穌自己的聲明來支持的發明，是不可能的。並且由福音傳統

²¹ 瑪七 29。

²² 谷二 23~28；三 1~5 及平行章節。路十三 10~17；十四 1~6。

²³ 瑪五 21~48。

²⁴ 谷十 2~12；瑪十九 1~9。

²⁵ 谷二 22 及平行章節。

²⁶ 谷二 19，四；瑪十二 28，41；十三 16；路十七 21。

²⁷ 谷三 23~27 及平行章節；路十 18。

²⁸ 瑪十一 2~6；路七 18~23。

留下來的細節非常明確，它們都清楚地指向一個方向，使我們不能把它們全部算為偏見護教人的創作。耶穌親自宣稱以無上的權威為天主神國的默西亞時期揭幕，這構成了福音的基本主體；如果反對這項宣言的真實性，等於廢棄全部福音。

耶穌宣稱自己是默西亞，是福音記載之必然結論。但這並不就等於承認他的天主性。猶太人心目中所期待的默西亞，是一個人，一位達味後裔的國王，具有天主所賜特別的能力，並將節節勝利；但是他仍是一個人，在他身上沒有天主的成分。前文說過耶穌所作種種的宣言，例如：他對法律所有至上的權威、他為天主神國揭幕、他奇蹟式的命令大自然、他堅持對他個人及他使命無條件的信仰，當然這些都能以人的默西亞來解釋，而不必說是天主性默西亞。群眾和祈求者以「達味之子」²⁹向他歡呼，並沒有把他視為天主；我們也有理由說，有一段很長的時期，門徒們也沒有超越一般人對默西亞的信仰。按馬爾谷和路加的記載，伯多祿在凱撒勒雅的信宣並不超出常人³⁰；從下文可以看出，他的信德仍非常不健全³¹。

但是，他們逐漸地相信他們老師的天主性，耶穌復活奇蹟的本身，並不足以完全導致這種信仰的升高，它必須先有耶穌言行的預備，才能得到現有的效果。

事實上，我們在福音中可以找到許多清楚的指示，耶穌對自己身分的宣言，高於一般的默西亞主義。一方面，他提出一個精神和倫理的天主神國，需要小心地種植和慢慢地成長³²；

²⁹ 谷十 47ff 及平行章節；瑪九 27；十二 23；十五 22；廿一 9，15。

³⁰ 谷八 27~30；路九 18~21。

³¹ 谷九 31~33。

³² 請看《馬爾谷福音》第四章及《瑪竇福音》內有關天國之比喻。

他用這來反對一個征服敵人和政治性默西亞主義的物質化夢想。另一方面，他宣稱自己具有超乎傳統中默西亞主義的力量和稱謂。

首先，他宣稱自己有權赦罪³³。這個權柄從未歸於默西亞所有，從經師們對這宣言的反應可以看出，這權柄一直小心翼翼地為天主所保留³⁴。這種過度的宣言，看來非常不像是初期信徒所創造，而把它歸於耶穌。只有耶穌才有膽量做此宣言，在這種情形下，只有兩種可能：一是耶穌是天主，一是他是一位褻瀆的人。

更進一步，對觀福音的作者把兩個超出傳統默西亞的名號加在耶穌頭上。我們需要對它們加以詳細考查，它們分別是「天主子」及「人子」。

四、耶穌—「天主子」

一眼看出，這第一個名號較有力量而清晰，足以解決現有的問題。如果耶穌自己曾用此名號，或讓別人如此稱呼他，那麼我們不必再加討論；因為聖史們已向我們保證耶穌是天主。由於新約及其中神學反省的影響，我們給予這一個名號一種精確而超越的意義，但它並非一開始就很清楚具有這種意義。

「天主子」對我們來說，是一位由天主父自永遠而生、具有天主性的一位，他和天主父有形上的父子關係。但這種清楚的教義是經過一段長期發展而成的。當時，那種父子關係只是一種較鬆弛的倫理關係，而不是一種形上關係，我們只要打開

³³ 谷二 10 及平行章節。

³⁴ 谷二 7。

聖經一看，就知道這是多麼真實。

天使們常被稱為「天主子」³⁵。這只表示天主的「朝臣」們對天主有一種親密關係，而不表示他們分享天主性；因為這是猶太的一神主義所激烈反對的。而在別處，這個名號也被用在人的身上，以色列被稱為是「天主之長子」³⁶，天主看他是自己的兒子³⁷；埃及人也承認他們是「天主子」³⁸。這顯然是一種倫理和收養的子嗣關係³⁹，是天主長期召選的結果⁴⁰，他把他的子民與其他民族分開⁴¹，但是這個召選要求他們生活得像他的兒子⁴²。並且這個民族集體稱為「天主子」的榮譽，也為團體中的個人所分享：「你們是你們的天主雅威之子」⁴³；「他們將稱為生活天主之子」⁴⁴。除了團體性地分享這一名號，如果有人因個人的理由與天主特別親密，那麼這一名號可更有力地來稱呼他，這種親密關係可能來自熱心；例如對孤兒施恩是一種「至高者之子」的行為⁴⁵；恪守天主法律的義人「顯出自

³⁵ 詠廿九 1；卅九 7；約一 6；二 1；卅八 7。

³⁶ 出四 22。

³⁷ 申一 31；八 5；歐十一 1。

³⁸ 智十八 13。

³⁹ 耶三 19。

⁴⁰ 耶卅一 20。

⁴¹ 申卅二 6ff；德卅六 14。

⁴² 耶三 19；拉一 6。

⁴³ 申十四 1。

⁴⁴ 歐一 10；參閱依一 2, 4；卅一 9；卅三 6；箴三 12；詠一〇三 13；友九 4；艾十六 16；智九 7；十二 19-21；十六 10。

⁴⁵ 德四 10。

己是天主子……可說天主是自己的父親」⁴⁶。此外，這一稱呼也可表示個人在社會中的地位，王子和法官是「神」、是「至高者之子」⁴⁷。在这一切之上，一位國王、雅威的受傳者、他子民的代表，應比別人更該稱為「天主子」。這種觀念在古代世界非常普遍，以致百姓總以為王位是帶有天主的因素。

聖經中的一神論也採取了這種普遍的信仰，把被選為王的人視為天主的義子。因此，天主藉先知納堂的口向達味許給繼承權說：「我將是他的父親，他將是我的兒子」⁴⁸。這項預言也包含了許給達味王朝將要存留到永遠。因此這種義子關係，延伸到所有達味的繼承者，直到他們中最大的一位——默西亞的來臨。天主在《聖詠》第二首中，曾對默西亞一國王如此說：「你是我的兒子，我今日（你登基的日子）生了你。」這一句話可在《聖詠》第八九首中找到解釋及回響：「他將稱呼我說：『你是我的父，我的天主，和拯救我的磐石。』我立他為長子，要他超過世上所有的君王」。

事實上，「天主子」這一名號並不為默西亞所專有，它的含意要比默西亞來得廣而精確：廣，是因為它可應用在許多人身上；精確，是特指一種天主所有親密的關係。這個名號本身，並未指出這種親密關係的根源：它可能是一種服務的關係，一種知識的關係，一種愛情的服從，最後，是一種性體的關係。

如果我們要體會福音中「天主子」的意義，很顯然地，我們必須重視聖經中的文學傳統。有些學者還要研究「天主子」

⁴⁶ 智二 13-16；參閱五 5。

⁴⁷ 詠八二 6；參閱五八 1。

⁴⁸ 撒下七 14；編上十七 13；廿二 10；廿八 6。

在東方宗教及希臘羅馬文化的意義。但如此做，等於否認了福音傳統的確實性，而把它看作是初期希臘教會的創作。除非有人能證明猶太及巴勒斯坦的文化背景來解釋是文不對題的，我們不能接受這個觀點。但對這問題來說，並沒有這種情形發生。按舊約的背景來看，巴勒斯坦的猶太非常清楚地有理由稱耶穌是「天主子」；耶穌也可以用它來稱呼自己。但是我們必須考慮他們使用它時所有的意思。

首先，進入當時人腦中的，一定不是一種性體上的父子關係，我們甚至可以說，這種意義是最難被接受的，因為它完全與猶太思想中的一神論不合。這個名號可以包容這種超越的意義，但是這是一個長期演變的結果。當聖史們寫福音時，他們已經有了一個完全的信德，看出了「天主子」的超越意義。但是，現在我們只注意耶穌當時的人對這個名號的看法。

不潔之魔曾藉附魔者的口，稱耶穌為「天主子」，他們可能只把耶穌當默西亞；但也不可能猜得更多一點⁴⁹。他們到底知道多少，是一件極難確定的事；以一個旁觀者來看他們的稱呼並不超出一般性的默西亞意義。路加的記載如下：「又有從許多人身上出來的魔鬼吶喊說：『你是天主子！』他便叱責他們，不許說話，因為他們知道他是默西亞」（路四41）。當魔鬼在曠野中試探耶穌時，曾說「如果你是天主子」⁵⁰，他似乎是指在耶穌領洗時天主父顯示自己的聲音⁵¹。這句話是舊約中兩個預言的混合。這兩個預言是分別有關默西亞及雅威的僕人，可是

⁴⁹ 谷三11；五7及平行章節。

⁵⁰ 瑪四3，6；路四3，9。

⁵¹ 谷一11；瑪三17；路三22。

兩者都不一定包含一種形上的性體的父子關係，當然它們也可能延伸到這種關係。我們將證明超越的意義最適合耶穌的內在意識，但是我們懷疑魔鬼在起初對這奧蹟就有清楚的看法。他引耶穌陷入邪惡的問題和嘗試，好像都只把耶穌看作一個危險的敵手。

總之，至少在門徒們受訓練的初期，沒有達到耶穌是「天主子」這種崇高的結論，他們需要時間來體會耶穌是默西亞的事實，甚至在這一點，他們也以人的看法來解釋⁵²。他們常被耶穌斥為心靈遲鈍⁵³，在耶穌被釘上十字架時，他們都四散奔逃⁵⁴。這一切都表示在復活奧蹟開了他們的眼以前，他們不能相信耶穌的天主性，雖然在復活節，他們仍是困難地相信⁵⁵。

《瑪竇福音》記載了門徒們有兩次承認耶穌是「天主子」，由上下文看來，門徒們似乎已超出了一般的默西亞觀念。伯多祿在凱撒勒雅時，好像只說「你是默西亞」仍嫌不夠，再加上「永生天主子」（瑪十六 16）。在此事前面一些（十四 33）耶穌步行水上，門徒們為這種超性力量的顯示所懾服，俯伏在耶穌足下說「你真是天主子」。但在《馬爾谷福音》的平行片斷中⁵⁶，並沒有記載這兩次聲明，因為我們很難想像為何《馬爾谷福音》要完全略去如此重要的事。所以我們要問：《瑪竇福音》是否受了日後發展的信仰所影響，而加添了它們？

⁵² 瑪十六 23；谷八 33。

⁵³ 谷四 13, 40；七 18；八 17, 21；九 19；十 38；參閱六 52；九 32。

⁵⁴ 谷十四 27, 30, 50, 66~72 及平行章節；路廿二 31~34；廿四 21。

⁵⁵ 瑪廿八 17；路廿四 25, 41。

⁵⁶ 谷八 29；六 51。

至於百夫長在十字架上的讚嘆⁵⁷，沒有人會把它當作是對耶穌天主性的宣信，按照我們所懂的意思，如果這項報導是正確的話（路廿三 47 記載「這人實在是一個義人」），它們可能解釋為引用了猶太領袖審判耶穌時所用輕蔑的控訴⁵⁸。這些控詞本身有它們的意義，因為它們基於耶穌在傳教期間，及在公會議前所做的宣言，我們必須嚴重地加以考慮。

我們現在看出：在耶穌有生之日，無論人或魔鬼，都沒有進入他天主性的奧秘。但是現在，我們必須承認耶穌完全知道此事，並以一種不解之謎的方式談到它。這種談話卻足以引起對他的本性提出疑問，也足以構成對他信仰的基礎，雖然這種信仰到他戰勝死亡後才完全成熟。

耶穌從來沒有直說「我就是天主子」。因為這樣的話當時是難以出口的；並且即使說出來，人們也不能了解其真義。但是他卻做得更好，他啓示了他和天主父的結合，是如此獨特和超越，使他和天主站在同等的地位上，這就是他的一些聲明的力量所在。他宣稱自己不是許多兒子中的一個，而是「唯一的子」。在惡園丁的譬喻中⁵⁹，他謹慎地插入，父在打發了僕人和先知之後，又打發了他，唯一的兒子，這個暗示有其顯著之意義。如果有人仍說在此中只看出他是默西亞時，我們可以引用其他真實可靠的言詞，它們更深地闡明了「天主子」所含的親密關係。

《瑪竇福音》的一段非常有名，其中啓示了基督與父在愛

⁵⁷ 谷十五 39；瑪廿七 54。

⁵⁸ 瑪廿七 40，43。

⁵⁹ 谷十二 6 及平行章節。

情與知識上的結合：「父將一切交给了我，除了父之外，沒有人認識子；除了子和子願意啓示的人外，也沒有人認識父」⁶⁰。這個驚人的聲明，是屬於對觀福音傳統最古老的資料之一。它給耶穌對他與父之間獨一無二的關係的意義，帶來一道光明。他完全地認識父，這種認識使他知道父的一切秘密，也使他成為讓別人知道這些秘密的唯一中間人。這種說法無疑帶有若望神學的色彩，因此有人懷疑它的真實性。但是這種懷疑卻得不到證明；相反，它是第四福音中所斷言的一個非常重要的支持，有許多學者太傾向於不加考慮地，把這些斷言認為是日後神學的產品。若望的確在他的作品中表現了他的天才，也用他善於默觀的頭腦，有技巧地安排了耶穌的教訓，但是仍有餘地可以說他保存了耶穌教訓的一部分，這一部分不為一般要理所需，所以在組成對觀福音的小片斷中，沒有它的地位。

此外，在對觀福音中還有許多地方表示耶穌經常知道他與父之間獨特的關係。首先，他習慣於把「我父」與「你們的父」相對比，表示在他和門徒之間有一差別。但是天上的天主也是他們的父⁶¹，他們在一般以色列所了解廣義而倫理的意義下，是「天主的兒子」⁶²。但是耶穌在父子關係上，從不把自己與他們放在同等地位⁶³；他從不說「我們的父」⁶⁴；他總是說：「我

⁶⁰ 瑪十一 27；路十 22。

⁶¹ 瑪五 45；參閱五 16, 48；六 1-6 等；七 11；十 20 等；谷十一 25；路六 35 隨後數節；十二 30, 32；廿二 29；廿四 49。

⁶² 瑪五 9；路廿 36。

⁶³ 瑪十七 26 是一個例外；在此處他降低身分放棄了免稅的特權，為了與那些服從父旨意的弟兄們聯合在一起。參閱瑪十二 50。

⁶⁴ 瑪六 9，是這詞句出現唯一的地方，顯然「我們」是指一般教友而

父」⁶⁵，這指示他與父的關係是特殊的，他是「愛子」⁶⁶，也就是說，他是唯一的子。

此處還有一個重要的片斷：耶穌稱自己是「唯一的子」，可是他不知道末日審判的日子⁶⁷。這種自認，嚴重地相反經過相當發展的神學觀念。《路加福音》沒有提到此事，有些《瑪竇福音》的抄本把「連子也不知道」加以省略，可是這種事實更保證了它的真實性。但是，在耶穌自稱不知時，卻把自己排在天使以上：「至於那日子和那時刻，卻沒有人知道，天上的天使也不知道，連子也不知道，只有父知道」。他這樣做，是大膽地把自己列於僅次於天主的地位，而不受他無知聲明的影響。父給他有關一切奧蹟的知識，他卻可以承認對於與他使命無關的事毫無所知⁶⁸。

這一個清楚的聲明，不論我們如何加以解釋，使我們重視降孕天主子的謙遜；它給父與子的關係帶來了寶貴的光明，它隱約地包含了一種從屬關係；這一點在對觀福音的其他地方也曾暗示過⁶⁹。但是這種從屬關係不是在存在的水平上，而是在工作的水平上，它並不阻止子分享父的本性本體。在保祿書信中，可找到最好的證明；他從未懷疑過吾主的天主性，但是他常堅持在救贖工程上，子從屬於父。例如，是父把子從死者中

言，耶穌是用他們的口氣來祈禱。

⁶⁵ 瑪七 21；十 32-33；十一 27；十二 50 等；路二 49；十 22；廿二 29；廿四 49。

⁶⁶ 谷一 11；九 7 及平行章節；十二 6；路廿 13；瑪十二 18。

⁶⁷ 谷十三 32；瑪廿四 36。

⁶⁸ 瑪十一 27。

⁶⁹ 谷十 40 及瑪廿 23；谷十 17 及平行章節；瑪十二 32；路十二 10。

復活，子在末日要把天主神國交給父，而屈服於他⁷⁰。在聖保祿以後，初期教會都稱耶穌為「天主子」，而把「天主」一詞保留給父。

當耶穌稱自己是唯一子時，他的言詞雖然隱晦，但是仍足夠清楚地表示他與父中間的親密關係。這種關係，卻不是任何人能合法自稱的，他的聽眾們也認清了這一點。猶太人都對他的聲明感到驚恐。門徒們在復活的光照下，及受到聖神的恩賜，才體會耶穌必須運用那種說法，因為他屬於天主的世界。不過，在這一切論證之後，仍可能有人堅持這一切並不指明耶穌的天主性，而只是一種高度發展的默西亞意識；我們已經提到如何一個人性的默西亞亦可稱為「天主子」。無論耶穌自稱與父多麼親切，仍可解釋為一種比喻，一種無倫理的父子關係。此外，這一名號可以被認為有一種預期性。如果我們說耶穌屬於天主的水平，那是因為他死後被父光榮地收為義子，並不是因為他已如天主般地存在。回答這個難題，我們必須考慮第二個名號「人子」的意義。這個有點好像似是而非、看來好像更卑下的名號，卻作成我們對他的內在意識有更深的認識。

五、耶穌—「人子」

這個神秘的稱號曾受到各種不同的解釋，甚至有些聖經批評家說耶穌從未以它自稱。他們以為這個名號是出自初期教會的創造，而放在耶穌口中的。這項假定完全與福音的寫作時期不合，也與全部新約寫作時間不合；如果這個名號是初期教會為了表示耶穌的獨特性而創造，那麼它一定會在其他神學作品

⁷⁰ 得前一 10；格前五 24~28。

中出現。但是事實上，在《保祿書信》中找不到它的蹤跡，甚至在福音以外也很少出現，僅有的例外是在《宗徒大事錄》和《默示錄》中：宗七 56 斯德望所說的「人子」是引徵耶穌在公會議前所說的話⁷¹；在《默示錄》中⁷²用了《達尼爾先知書》中的異像⁷³，不是表出而是假設光榮的默西亞和人子完全是一個人。只有在福音中，「人子」是一個普通的名詞，而且常出自耶穌自己的口中⁷⁴。我們所得到的印象是，耶穌最喜歡以它自稱，有時聖史們用「我」來代替「人子」便肯定了這種印象⁷⁵。

現在大部分的學者都同意：耶穌是第一位以它自稱的人，我們也可說是唯一的一位。但是有些學者企圖加以一種貧乏的解釋，他們說在阿拉美語中，「人子」只是指「一個人」而已。這種意義並不正確，阿拉美語有別的方式表示「一個人」，而「人子」並不是一個普通的言詞；它通常只用於複數泛指人類而言⁷⁶。如果它在阿拉美語中不尋常，那麼翻譯到希臘文則更不尋常，也許這就是以希臘文寫作的新約作者們沒有採用它的原因。

教會的教父們很難了解它，所以常把它當作耶穌強調他人性的卑下地位。這種說法也為一些現代學者所採用，它有一部

⁷¹ 路廿二 69。

⁷² 默一 13；十四 14。

⁷³ 達七 13；十 5ff。

⁷⁴ 在若十二 34，群眾的問題只是重複耶穌在十二 23~32 的話。

⁷⁵ 把谷十六 13 與谷八 27 及路九 18 相比較；把路八 31 及路九 22 與瑪十六 21 相比較；把路六 22 與瑪五 11 相比較；把路十二 8 與瑪十 32 相比較。

⁷⁶ 參閱谷三 28；弗三 5。

分真理，而在福音中，有許多片斷強調救主低下而痛苦的位置也支持這個說法，如「人子卻沒有枕頭的地方」⁷⁷；「人子來了，也吃也喝」⁷⁸；「人子來了，不是爲受人奉事，乃是爲事奉人」⁷⁹，如其他人一樣；再三重複苦難預言中「人子」必須受苦，被棄絕，並死亡⁸⁰。這種解釋究竟太嫌狹窄，因「人子」許多次與一個光榮而超越的命運連在一起。在以上所提苦難的預言中，也說到他將復活⁸¹；並且他將勝利地重來。他的第二次來臨—世界末日—有如閃電一樣的突然⁸²；那天他將啓示自己⁸³，他的記號將出現在天上⁸⁴；他將與天使們出現在雲彩上，有極大的權能及光榮—他父的光榮—要升到光榮的王位上，按每人的生活酬報他們⁸⁵。在莊嚴的審判中，他將打發他的天使淨化他的神國⁸⁶，在他面前審判一切人⁸⁷，他的審判正如牧者自羊群中選出好羊和壞羊⁸⁸；他要承認那些承認他的人，否認那

⁷⁷ 瑪八 20；路九 58。

⁷⁸ 瑪十 19；路七 34。

⁷⁹ 瑪廿 28；谷十 45。

⁸⁰ 谷八 31 及路九 22；瑪十七 12 及谷九 12；瑪十七 22；谷九 31；路九 44；瑪廿 18；谷十 32 及路十八 31；參閱瑪廿六 2，24，45 及平行章節，路廿四 7。

⁸¹ 參閱十七 9 及谷九 9。

⁸² 瑪廿四 27 及路十七 24；參閱瑪廿四 37 及路十七 26；瑪廿四 44 及路十二 40。

⁸³ 路十七 30。

⁸⁴ 瑪廿四 30。

⁸⁵ 瑪十六 27 及廿五 31；參閱谷八 38 及路九 26。

⁸⁶ 瑪十三 41。

⁸⁷ 路廿一 36；瑪廿五 32。

⁸⁸ 瑪廿五 32~46。

些否認他的人⁸⁹。

如果「人子」只是指出基督卑下的地位，那就很難看出在某些片斷中具有顯著末世光榮的重要性。耶穌曾作了一項聲明，使我們另找解釋。這就是他在公議會前被民間長老詢問他到底是誰時，在他一生中最莊嚴的時刻，他作了一項聲明。他那時不但承認自己是「基督，應受稱頌者的兒子」⁹⁰。我們已經說過，在猶太傳統中，這可能只指一位人性的默西亞；但是耶穌接著說：「從此你們要看見人子坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」⁹¹。他的話澄清了其他我們所提到的片斷，並顯露了影響耶穌自稱「人子」的更深動機。他無疑地在引用《聖詠》一一〇首，特別是達七 13。在這段經文中，「人子」第一次在猶太傳統末世性的敘述中出現。

在達尼爾的神視中，「人子」乘雲而來，走向「萬古恆存者」，就是天主，從祂那兒接受權能、光榮及王位永遠統治萬邦。按照天使對這個神視的解釋，「人子」一定要與「至高者的神聖人民」，即末世的以色列相連⁹²。如果我們應用近代對集團人物（corporate personality）研究的結果，這個記號包含了人民和他們的首領；但是「人子」卻不僅是一群人的位格化，對達尼爾來說，他同時是他子民的總合，也代表他們。換句話說，達尼爾對一位選民的末世統治者的觀念，與傳統的默西亞完全不同；傳統的默西亞只是一位地上的君王，一位達味的後裔，他在戰爭中毀滅他的敵人。這位新的統治者有一個來自天上的

⁸⁹ 路十二 8ff；四 10，32ff。

⁹⁰ 按《瑪竇福音》的解釋，意即「天主子」。

⁹¹ 瑪廿六 64；參閱谷十四 62；路廿二 69。

⁹² 達七 18-27。

超越的位格，他的治權來自天主的至高行動。我們不需要解釋為何此處在以色列的歷史中，對默西亞的盼望有這樣根本的變化；我們也不需要去找外來的影響，例如從波斯來的思想。天主可用當時的情形及思想來啓示，並推進祂子民的思想，以預備祂在基督內將完成的計畫。對我們來說，重要的是看出聖經傳統的新方向，而耶穌好像採用了這方向。

這種觀念僅只出現於《達尼爾先知書》中，依撒意亞曾描述未來國王光榮的特性：「神奇的謀士，強有力的天主，永遠之父」⁹³；《聖詠》一一〇首寫他坐於天主之右邊；但是從未懷疑他人性的出身⁹⁴，他從未被稱為「人子」。這一名號及其天上的來源，曾出現於較晚的猶太傳統中，特別是在厄諾客（Enoch）的比喻中，他的超越性及生存性更被加強；例如「人子在天使的天主前被賜名……在太陽及記號被造前，在天上的星辰出現前，他在天使的天主前被命名」⁹⁵。因為這段經文來自猶太文化，其中「被命名」就被表示「存在」。他被稱為被選者；他在天地創造之前以至永遠在主前被隱藏（厄諾客四八六）。雖然他的本性來自天上，但是好像他也有一個世上的生命來完成救贖的使命：

人子具有正義，正義也與他相偕，他將啓示一切隱藏的珍寶，因為天使之主選了他；他的選擇必然獲勝，他是永生的上主。（厄諾客四六三）

他將是義人的棍棒，支持他們，使他們不至跌倒。他

⁹³ 依九 5ff；參閱七 5。

⁹⁴ 依七 14。

⁹⁵ *Parables of Enoch*, 48:2ff., *Eng. Ed.* R. H. Charles, *op. cit.*, vol. II, p.185, 216 etc.

將是萬國的光明及心煩意亂人的希望。所有世上的居民在他前屈膝下拜，將稱頌讚美，以天使之主的歌來慶祝……天使之主的智慧，把他的啓示給聖而正義的人……因為他們因他的名而得救，他是他們生命的復仇者。（厄諾克四八4-5, 7）

最後，他將是判官：

那一天所有的國王，所有有權威的人，及所有占有地球的人都將站立起來，他們將看到他是如何地坐在光榮的王座上，正義的人在他面前受審判……他要把他們交給處罰的天使，向他們復仇，因為他們壓迫了他的孩子和他的選民……但是正義的人將在那日被救，他們將不再見到罪人及義人的面。天使之主將與他們同在，他們將與人子同吃同睡，直到永遠……他們（義人）將成為天堂上的天使。（厄諾克六二3、11、13、14；五一4）

這些片斷，給耶穌的聲明帶來驚人的光明，有些學者發現兩者之間的相似如此顯著，以致迫使他們判斷：如果厄諾客的比喻不來自基督教義，它一定經過基督徒相當的修正。按照這種假設，「插入」的片斷是出自一位卓越的作家，因為厄諾客的文本絲毫沒有被修改的痕跡。所以，整體來說，批評家們仍堅持這部分厄諾客是來自猶太傳統，其中的觀念是由《達尼爾先知書》中的新思潮所流出。其他如《厄斯德拉四書》（4 Esdras）第十三章對它也有貢獻，可能還有其他已失落的文件。從法利塞人所代表的正統猶太主義的眼中看來，他們忠實於達味王族的⁹⁶默西亞主義，把這一潮流視為末世主義的異端邪說。由於

⁹⁶ See “Psalms of Solomon” 17, in *Epigrapha and Pseudoepigrapha of*

法律主義 (Rabbinism) 的勝利，他們的觀點占了優勢，而其他各潮流都被隱蔽。

當有些學者懷疑對「人子」的這一看法時，他們的遲疑是由於害怕萬一承認在耶穌前這一看法已存在，將有損於他的獨創性。這種害怕是一種病態。耶穌的獨創性並不在於發展一個全新的觀念，一點也不與猶太傳統相接；否則的話，他既不會被了解也不會被接受。他的獨創性在於猶太傳統中許多平行潮流加以混合而諧調；這些原有的觀念，只不過是一些粗糙的大綱，他把它們加以完成和滿全；在他個人身上給它們一種具體的表現，這就是因著他深刻了解自己的本性和使命所要達到的目標。

在福音的每一頁中，我們看出他深深地默想了舊約的預言，並使它們成為自己所有的。他對當時猶太主義的希望也很熟悉。最近在谷木蘭 (Qumran) 的發現，顯出他可能也知道厄森派 (Essenes) 的教義。這些希望和教義並不是決定他對自己身分意識的原因，這種意識是來自他超越的位格及他與父的關係。但是他用這些希望和教義來對他當時的人解釋，他從其中找到可以使他們能了解的說話方式，如此才可以達到他啓示的目的。天主「曾多次並以多種方式」說話⁹⁷，在救恩的路上給他的子民不斷增加了光明，這些光明只是正在逐漸發展的真理片面的一瞥，它們的變化多端好像不能互相協調。但是如果我們嚴肅地考慮「聖」言的啓示法則，我們會驚訝這些片面的真理如何會合在一個人身上，而找到了完全的表現，這個人在他自

the Old Testament, R. H. Charles. *Op.cit.*, vol. II.

⁹⁷ 希一 1。

己身上滿全協調它們。他就是耶穌。

有些猶太人盼望一位來自達味家族的默西亞，所以耶穌接受了「達味之子」的名號，相當清楚地承認自己是默西亞，但卻避免其中的政治含意⁹⁸。依撒意亞曾提到一位僕人，他因自己的受苦及死亡除去人們的罪；無疑地，耶穌刻意地讓自己扮演了這個角色⁹⁹。此外，有些猶太人，例如達尼爾及他所發起的運動¹⁰⁰，希望一位超越性來自天上、負有帶來正義及救恩使命的人子，耶穌採用了這個名號，並故意指明自己就是那位末世性的人物。

他特別選出這個名號，他對「人子」的偏愛，使其他對默西亞的觀念都變了質。他的確是「達味之子」，但是按《聖詠》一一〇首，他被舉揚到天主的右邊而成爲達味的王¹⁰¹。他也真是僕人，擁有天主完全的寵幸¹⁰²；但是同時他也是「子」，正如在他受洗¹⁰³及他顯聖容時¹⁰⁴，來自天上的聲音所宣布的一樣。耶穌稱自己爲「人子」，不但使自己擔任末世判官的角色¹⁰⁵；也同時宣布他是一位來自天上的人物，具有天主性的權能。例

⁹⁸ 谷十 47 及平行章節；參閱瑪九 27；十二 23；十五 22；廿一 9，15。

⁹⁹ 谷十 45；十四 24 及平行章節；路廿二 37；參閱瑪三 17；八 17；十二 8~12。

¹⁰⁰ 請參閱厄諾客的比喻。

¹⁰¹ 瑪廿二 41~46；廿六 64 及平行章節。

¹⁰² 依四二 1。

¹⁰³ 依三 17 及平行章節。

¹⁰⁴ 瑪十七 5 及平行章節。

¹⁰⁵ 谷八 38 及平行章節；瑪十 32ff 及路十二 8ff；瑪十三 41；廿五 30~46；路廿一 36。這角色遠遠超過傳統默西亞所有的特權。

如他曾說「人子在地上有權柄赦罪」¹⁰⁶，以及他是「安息日的主」¹⁰⁷。最後，他在神秘的「我來」談話中啓示了他預先的存在，這一點在對觀福音中很有意義，因為它具有若望的風格：例如「我來不是為廢除，而是為成全」¹⁰⁸；「我來不是為和平，而是帶刀劍」¹⁰⁹；「人子不是來受服事而是服事人」¹¹⁰；「人子來是為尋找及拯救迷失了的」¹¹¹。「我來」可以解釋為「出現於公眾之前」或「顯示自己」。但是把它與若望的「我來到了世界上」，「我來卻是叫他們獲得生命」¹¹²相比較，其意義就顯得更清楚了。

許多非常不同的福音片斷，給人一種無可避免的印象：它們證明耶穌自稱並自信自己超過默西亞、達味之子，超過受苦的「上主僕人」，他是先已存在及末日將來的人子。他對自己是與父親密結合的「子」的深刻意識，使他的言詞富有啓發性，他的言詞也使人更認識他的意識。從此可以得到一個結論，他想他自己是聖經所宣告的那位、來自天上具有天主性的人物，他也如此教導眾人。

¹⁰⁶ 谷二 10 及平行章節。

¹⁰⁷ 谷二 28 及平行章節。

¹⁰⁸ 瑪五 17。

¹⁰⁹ 瑪十 34；參閱路十二 49~51。

¹¹⁰ 瑪廿一 28；瑪十 45。

¹¹¹ 路十九 10；參閱瑪八 29；九 13 及平行章節；十 35；路四 43。谷一 38「因為我是為這事出來的」：應解釋為「我是為這事而被遣的」。

¹¹² 若十二 46；十八 37；十 10。

六、耶穌的奧蹟

耶穌能夠把自己表現得更清楚嗎？他能像日後的神學家一樣，以「本性」及「位格」給自己下一個形上的定義嗎？當然不能夠。這些字彙在日後爲了把他的福音以希臘方式表達出來是需要的；但是在耶穌「撒天國的活種」¹¹³的地方，卻不能得到反應。他只撒下適合於當地的種子¹¹⁴，把培養稻作的事業留到將來。即使當時他自百姓的生活汲取所有的想像，但仍難於被了解，他所宣布的是「一個奧蹟」、「一個秘密」，只有靠天父的啓示力量，人才能了解它¹¹⁵。許多人以為它是一個「絆腳石」¹¹⁶，他們會部分地被原諒¹¹⁷，因爲人性的外表遮蓋了它神秘的真實。

我們已經看到有些熱心猶太人的圈子中，接受了對人子的盼望，但我們不應想這種盼望已散布很廣。群眾們顯然沒有理會到它，要不然他們不會問「誰是這位人子？」¹¹⁸ 猶太人的領袖具有更豐富的知識，他們也猜到他們冒了什麼危險，他們強迫耶穌自稱是來自天主的人物；同時他們拒絕分享這種盼望。當耶穌正式地在他們面前宣告，他們因他的褻聖而驚恐，自他們的觀點看來，他們是對的。按傳統的意義宣稱自己是默西亞並不是一種褻聖；但是顯然耶穌的話有更深的意義，他把自己放在與天主同一水平。耶穌把他自己與達尼爾的人子相比，給

¹¹³ 瑪十三 17。

¹¹⁴ 谷四 26-29；參閱四 30-32。

¹¹⁵ 谷四 11 及平行章節；四 11，27ff 及路十 22ff；瑪十六 17。

¹¹⁶ 參閱瑪十一 6 及路七 23。

¹¹⁷ 瑪十二 32 及路十二 10。

¹¹⁸ 若十二 34；參閱十六 13-14 及平行章節。

天子一種新穎、超越而非比喻性的意義。這是猶太人嚴格的一神主義所不能容忍的¹¹⁹。爲這個緣故，他們將他處死。

門徒們自己在耶穌生時已感到他超出默西亞。他的言詞賦有天主性的權威，他的行動具有威能，他的性格有耀人眼目的素質。他們比群眾更清楚地了解「人子」。但是耶穌的人性卻是難以穿透的一個面具；他雖然與他們同在，有如他們中間的一員，但卻有一種無法除去的神秘氣氛圍繞著他。他們需要耶穌的苦難，使他們了解他是除免世罪的受苦的僕人，他們也需要復活及聖神降臨，來證明他是屬於天主的世界。只有在耶穌勝利地被舉揚之後，他們才逐漸明白他是住在天上，從天上來到他們中間，又回到天上去。他們中間的思想家，如若望和保祿，開始發現聖經新的含意，給降孕奧蹟帶來光明。這就是他們信德所要征服的園地，使耶穌的啓示伸展到他所不能完全清楚說出的部分¹²⁰。這並不是如一些批評家所相信的：聖史製造了一個與耶穌思想不同的神話，而是日漸深入一個在他有生之日所宣告的一個奧蹟，使他當日所播的種子成長。

在聖神的引導下，自舊約已起始的啓示開出了花朵，在耶穌身上達到完滿，在天主計畫的完全實現中結出果實。這啓示發展的最後階段，成了我們信德的法則。這種演進在新約的作品中反映出來。在此後的兩篇論文中要追溯它的進步，在這裏我們只需要指出：即便在早期寫成的對觀福音中——它是對初期宣道的古老回聲——我們已發現基督徒信仰的基本要素。這些教訓仍然被遮蔽著，因為在死亡和復活之前，耶穌不可能給予全

¹¹⁹ 路廿二 70；若十九 7；瑪廿七 40，43。

¹²⁰ 參閱若十四 25ff 及十六 12ff。

部的啓示。它也是不完全的，因為對觀福音所再版的是向群眾的宣講，而對耶穌深奧的談話並不關心；若望才更加地關心它們。但是很清楚的，耶穌表示自己是默西亞、救世主、先存而末世將來的人子。在這一切之上，他按照字面的真意，自認是天主子。

第四章

聖保祿書信中基督的天主性

布瓦司馬 著；王敬弘 譯

保祿很少把「天主」這一稱呼歸給基督，而保留它專用於父；父是至高無上的天主，祂世代代為以色列所崇敬而無敵手¹。以色列激烈的一神主義根於《出谷記》廿章 2~4 節的第一誡命；在《申命記》中，可以找到表示這信仰最完美的公式：「以色列人，請聽，雅威，我們的天主，是唯一的天主」。

在保祿筆下，我們可以找到這對唯一神信仰完整的回應²：

我們知道世上並沒有什麼邪神，也知道除了一個天主

¹ 有二段聖經是例外。其一是《羅馬書》九 5 的光榮頌；在那兒「天主」一字在文法上看來是指基督。但是，這種解釋成了歷來學者爭執之對象。有些學者，其中也包括若干天主教友，主張它是指天主父。由於這種模糊不清，所以不能用它來證明保祿毫無疑問地相信基督的天主性。其二是《弟鐸書》二 13：「期待所希望的幸福，和我們偉大的天主及救主耶穌基督的光榮顯現。」此段也可譯為：「偉大的天主及救主、耶穌基督……」但是有一點需要加以考慮，即放逐是否為保祿親自所寫亦在爭辯之中。

² 格前八 4~6；參看弗四 6。

外，沒有什麼神。……可是爲我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於他，而我們也歸於他。

但是這唯一的天主有一個兒子——耶穌基督。聖保祿常常肯定這個事實：「他派遣了自己的兒子，……他既然沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們眾人把他交出了」（羅八 3~32）。他寫道：他召叫我們「爲同他的聖子，我們的主耶穌基督合而爲一」（格前一 9）；「他由黑暗的權勢救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內」（哥一 13）。因此基督是「天主子」（羅一 4）、「天主的唯一子」（格後一 19）³。他是卓越的唯一子。

但是，我們應如何去了解基督與猶太主義中唯一天主之間的特殊關係？我們能否確定在聖保祿的腦中，耶穌就是天主自己，與他的父具有同樣的天主性？我們很難疑惑聖保祿確信基督的天主性。但是有幾位學者以爲，他對基督的觀念來自外教世界對英雄的看法。換句話說，基督生來是一個人，到他死後才被天主化了。因此「基督—天主」的神話，起源於對復活基督的信仰，而聖保祿是他神化的主要負責人。

在下面的篇章中，我們要切實地研究兩點：第一，在聖保祿的基督學中，基督復活及受光榮的事實所占的地位；第二，他所謂基督—天主子的先存，究竟有何意義？在這兩大重點中，應強調聖保祿思想與宗徒們原始宣講之間的關係；而宗徒們的宣講又基於基督自己的教導。如此，我們可以看出聖保祿是在原始基督徒傳統中，找到他對耶穌天主子的信仰。

³ 參看迦二 20；弗四 13。

一、基督的復活與被舉揚

（一）基督的復活

整個基督宗教的原始思想，包括聖保祿在內，皆為基督復活的事實所統轄。聖保祿自己並沒有親見耶穌在他復活與升天這一段時間內所有的顯現；但是在他寫的書信中，有好幾處宣稱他享有看到復活基督的特恩（格前九 1），並且以為他的神視與在耶穌復活後立刻所做的顯現性質相同（格前十五 8）。這個具有決定性的事件，改變了他生活的方向。這件事發生在大馬士革的路上；他到那兒去是為了磨難基督徒。他被一個神秘的力量打倒在地，並為一股耀眼的光明所環繞，他聽到了一個聲音對他說：「我就是你所迫害的耶穌」⁴。在這事以前，保祿已經常常聽到他所窘難的人作證說：「你們處死的這位耶穌，已被天主自死者中復活了，我們是這事的證人。」但是，保祿總以為他們是騙子。在那一天，真理使他兩眼失明。生活的耶穌確實出現在他的眼前，為光明和榮耀所環繞。在這耀眼閃電似的啓示中，保祿才明白耶穌正如他的門徒所宣講的一樣，是默西亞——天主神國勝利的領袖。

這項啓示在他的一生印上了不可磨滅的烙印。更有進者，他看到環繞他的輝耀光明，與平常天主臨在所有的光榮並無不同。他被發自榮光中的力量打倒在地，正如舊約中天主顯現的景況一樣——耶穌不但自死者中復活，並且他現在屬於超性的世界，天主的居所。

⁴ 宗九 3~5；廿二 6~8；廿六 13~15；參看格前九 1；十五 8。

（二）子的被舉揚

對這真理的認識，是保祿思想演化指導的原則。基本地說，聖保祿以為復活就是使天主的神國來臨，同時默西亞登基為國王。我們必須記得，在以色列以及古代的東方，一個國王登基使他與天主發生一種特別親密的關係；他成為天主子，天主成了他的父親⁵。《聖詠》第二首莊嚴地表達了這個思想；在默西亞一國王登基之日，他聽到天主對他說：「你是我的兒子，我今日生你」。這句話被普遍地用在基督的復活。這使他登基為新以色列的國王。保祿第一次傳教旅行的開始，在他對安提約基雅猶太人領袖們的第一次講道中，他已說得非常清楚：

我們現今已把從前那賜予祖先的恩許，當作喜訊報告給你們，天主已給我們作他們子孫的完成了，叫耶穌復活了起來，就如在第二篇《聖詠》上所記載的：「你是我的兒子，我今日生你。」（宗十三 32~33）

在舊約中，這種句法常是一種借喻。但是我們已經說過耶穌曾用特殊方式，以「天主子」來自稱。現在，宗徒們已看到基督燦爛的光明與榮耀，因復活而進入到天主的境界，「坐在天主的右邊」。吾主自己曾引用《聖詠》第一一〇篇的這句話。這種經驗特別使保祿體驗「天主子」這一稱呼應用在登基為王的基督身上，是按字面的真義，而不是一種借喻。當我們讀到保祿所寫有關基督被舉揚的片斷時，這是非常清楚的。

在《羅馬書》的序言中，其主要的思想和句法與上文已引用的講道相似，保祿再一次強調復活與基督天主子身分之間的關係：

⁵ 參看撒 upper 七 14；詠八九 27~28。

基督耶穌的僕人保祿，蒙召作宗徒，被甄拔傳天主福音的，這福音是……論自己兒子的，他按肉身是生於達味的後裔，按聖神的神性，由於他由死者中復活，被立定為具有大能的天主子，耶穌基督我們的主。（羅一1~4）

此處，保祿分辨基督生存的兩個連接的「境地」：他生於達味的後裔而成為人；因著他的復活而成為天主子⁶。在《厄弗所書》中，保祿論及使基督復活及被舉揚。他寫了下面數節，給人對於權能一種驚人的印象：

為使我們的主耶穌基督的天主，即那光榮的父，把智慧和啓示的神恩賜與你們，好能認識他，……對我們虔信的人所施展的強有力而見效的德能是怎樣偉大，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、掌權者、異能者、宰制者，以及一切不但今世而且來世可稱呼的名號以上。

（弗一17~21）

因此，有如他復活的後果，基督被置於一切「名號」之上，也就是一切存在的事物之上⁷，也同樣在天朝諸品天使之上。這種被舉揚在「一切名號以上」，與《羅馬書》中所說「天主子」

⁶ 爲了避免以為保祿曾說耶穌在復活之後，才被指定為天主子，好像在此以前他不是似地，大多數現代學者主張在天主子的名稱之上，冠以「具有權勢」的字句。因此，基督在復活時，成了「具有權勢」的天主子。這表示他在十字架上放棄了天主子的權勢，而在復活時，他恢復了以前因天主子地位所具有的權勢。但是此處引證的另一段聖經，很清楚地表達了保祿的意思：「他成為天主子」而不加任何限制。此一字句到底有何意義。以後要詳加解釋。

⁷ 對閃族人來說，一個名字不只是一個稱呼。它表示一個人整個的本性和人格。可以用來代替一個人。

有一些關係；這種關係爲《希伯來書》的作者，清楚而正確地表達出來：

他既是天主光榮的輝耀和他本體的印象，並以自己大能的話支撐萬有者，所以當他洗淨了罪惡以後，便在高天上坐於「尊威」的右邊，遠超過了天使，因爲他承受了比他們還尊貴的名字。天主曾向那一位天使說過：「你是我的兒子，我今日生了你」呢？（希一3~5）

因此，基督把「天主子」這一名號用於自己身上，並非僅是一種尊稱，而是表示在一切事物生存系統中的一種地位；這地位超過天朝諸天使，「不但在今世，而且在來世」。

在《斐理伯書》中有關基督的聖歌中，也可發現同樣的思想，那首聖歌是描寫基督功業的一個撮要，非常令人感動：

他（基督）雖存在天主的形體內，並沒有以自己與天主同等爲應當把持不捨的，卻空虛自己，取了奴僕的形體，成了與人相似的，至於形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命致死，且死在十字架上。爲此，天主極其舉揚他，賜給他的名字超越所有的名字，好使天上、地上和地下的一切，對耶穌的名字都屈膝叩拜，於是一切唇舌都明認耶穌基督是主，爲光榮天主聖父。（斐二6~11）

以後我們尚要引證這首聖歌的開端，此處只要對其內部結構加以註釋。保祿首先描寫基督連續地「空虛」自己而成爲人，甚至更進一步地，死在十字架上！然後宗徒把這空虛與基督因復活及在天主右邊所得名號而有的舉揚加以對比。《羅馬書》與《斐理伯書》的重要主題可以在這兒找到，但是它們的表現都沒有如此強烈——基督沒有任何別的名字，除了「超越所有名字的名字」，第11節使大多數人想這個名字就是「主」。但是，

賽發 (Cerfaux) 的意見無疑是正確的，他以爲一個出自猶太人筆下「超越所有名字」的名字，一定是舊約中天主的名字—雅威，這是猶太人不敢直呼的名字⁸。因此，我們才能看出，爲何整體受造的宇宙要在這名字前屈膝叩拜。但是，如果基督被稱爲天主子，是因爲他被稱爲雅威（舊約中爲天主所專有的稱呼），那麼他一定能宣稱享有與唯一天主相等的特權。

在前幾篇論文中，已經指出，對猶太人而言，「坐在天主右邊」已包含與天主相等的意思。因爲基督宣稱自己與天主相等，他才被以褻聖罪處死；後來斯德望也因宣稱耶穌與天主相等而被處死。我們只要回憶法利塞人被基督詢問的窘況。他問他們說：

經師們怎樣說默西亞是達味之子呢（即僅是一個人）？達味自己因著聖神曾說過：「上主對吾主說：你坐在我的右邊，等我把你的仇人屈作你的腳凳。」（谷十二 35~36）

經師們發窘，是因爲這段經文已承認默西亞不僅僅是人，而是天主，他是唯一的主。因此，保祿把基督置於一切之上，坐在天主的右邊，給他以雅威的名字。這是舊約中爲天主所專有的名字，七十賢士把它譯爲「主」。這時，保祿只是用基督自己的話，如基督所了解地一樣去了解它們。

（三）在天主的右邊

保祿的宣言並不具有革命性，他只是重覆基督自己的莊嚴

⁸ 保祿神學中的基督 (*Le Christ dans la théologie de St. Paul*) (巴黎，1951)，296、352 頁。有關基督的歌詠與依撒意亞外篇許多章節之前的文學，關係十分有趣。

宣言，在他之前初期的基督教會已做了同樣的事。耶穌在他死亡之日的清晨，在大司祭的面前莊嚴地被問：「你是默西亞，那應受稱頌者的兒子嗎？」耶穌說：「我是，並且你要看見人子，坐在大能者的右邊」（谷十四62）。在這回答中，他把《聖詠》一一〇首有關默西亞的預言應用在自己身上：「天主對吾主說：你坐在我右邊，等我把你的仇人，屈作你的腳凳。」從聖神降臨日起，宗徒們已認清基督在他復活之日被舉揚到天主右邊。我們可以看到伯多祿也運用了《聖詠》一一〇首（宗二32~36）。當保祿寫信給羅馬人時（八34）：「是那已死，或更好說已復活，現今在天主右邊。為我們熱切祈求的基督耶穌。」他只是重覆宗徒的原始宣講而已。

在已引用的《厄弗所書》（一20）中，他用了《聖詠》一一〇首同樣的字來描寫耶穌的被舉揚：「使他（基督）從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊。」他也在《哥羅森人書》寫道（三1）：「所以你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事務，在那裏有基督坐在天主的右邊。」《希伯來書》的作者，在我們所已引用的片斷中，也說了同樣的事（一3）：「所以當他洗淨了罪惡之後，便在高天上坐於『尊威』的右邊。」所以保祿所說的被舉揚，與基督所宣稱的一般，那也是《聖詠》作者所預言了的。

（四）基督與舊約中的預言

如果基督被給予「超越所有名字」的名字，唯一天主的名字，那麼舊約中有關雅威的片斷也可應用在他身上。保祿對這種作法從不遲疑，有時他明顯地引用，有時他清楚地暗示。

在《斐理伯書》的聖歌中，保祿用以下的語句做結束：「天

上、地上和地下的一切，對耶穌的名字都屈膝叩拜，於是一切唇舌都明認耶穌基督是主」。其中的語句很清楚是自《依撒意亞書》借來的，天主曾借先知的口說：

因為人們都將向我屈膝，人們的舌頭都要指著我起誓。（依四五 23）

這一節的上下文都是對天主—唯一天主、救主—的讚頌。雅威是天和地的創造者，唯有祂使一切成形（依四五 18~19）。祂是唯一天主—雅威，在祂眼中一切偶像都形同虛無（20~22）；唯有祂可拯救被奴役的人民（23~25）；異教的偶像將要腐朽（四六 1~4）；只有雅威存留為唯一天主，沒有同輩，也沒有敵手（5，10）⁹。因此，因祂是唯一無二的天主，所以「一切要對祂屈膝叩拜，一切唇舌要明認祂是天主」。如果保祿，一個在加瑪烈爾學校中受訓的經師，為祂，天主的聖言是食物與飲料—把這些朝拜雅威唯一天主的話應用到基督身上，他一定非常確信耶穌基督是天主，他因著「超越所有名字」的名字與雅威平等。一切都對耶穌的名屈膝叩拜，一切唇舌都明認耶穌基督是「主」：七十賢士以此字翻譯了不可言傳的名字雅威，現在被保祿採用了。

在《羅馬書》中也有相似的例子，其中的上下文都有力地反映著《斐理伯書》。保祿開始時說：「因為如果你嘴裏承認耶穌為主，並在你心裏相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩」（+9）。這段話的第一部分令人回憶《斐理伯書》：「一切唇舌都要明認耶穌基督是主」；並且這是基督徒

⁹ 參看四五 5：「只有我是上主，再無別一位，除我之外，沒有別的神。」

用來宣布他們信仰最古老的語句。但是在《羅馬書》中，保祿使我們注意到救恩：凡明認基督為主的人將獲得救恩。爲了表達這一思想，他引用了一段舊約：「因爲眾人（猶太人及外邦人）的主是一樣的主，他對一切呼號他的人都是富足的。因爲『凡呼號主名字的人，必然獲救』」（+ 12-13）；岳厄爾先知論及默西亞時代聖神向外傾注，曾寫道：「將來凡呼號上主（雅威）名字的人，必然獲救」（岳三 5）。此處保祿一字不差地引用了預言，但是他卻把舊約中用雅威名字的地方，代以基督的名字。這是因爲基督已被賜給「超越所有名字」的名字，那就是雅威。

如果有人以爲保祿在此處發起了一種革新，那麼他顯然犯了錯誤。把舊約中「呼號上主（雅威）名字」這句話應用在基督身上，可說源於基督教的伊始。保祿在《格林多前書》中寫道：「因天主的旨意，蒙召爲耶穌基督宗徒的保祿……致書給在格林多的天主教會，……與一切在各地呼求主耶穌基督之名，亦即他們的主」（一 1-2）。這個公式化的序言，很清楚地指出基督徒自稱爲「呼求耶穌之名的人」。在《宗徒大事錄》中，有兩處可證實這一點：在保祿歸化之前，在巴勒斯坦不同的基督徒團體都自稱是「呼求那名字（主耶穌）的人們」。阿羅（Allo）神父曾寫道：「這裏最重要的是注意到呼求基督耶穌是基督徒合一的根源，正如呼求雅威的名字是猶太人合一的根源。他們很清楚地在朝拜耶穌」¹⁰。

在《宗徒大事錄》中，我們也可能發現把岳厄爾先知的預言應用於耶穌身上的來源。伯多祿曾對聖殿門前的跛足乞丐說：「因耶穌基督的名，你行走罷」！他的痊癒只因呼求了耶

¹⁰ *Études Bibliques* 對《格林多前書》的註釋。

穌的名字。伯多祿向圍觀奇蹟的群眾作了下列的解釋：

諸位以色列人！你們為什麼對這事驚奇。或者為什麼注視我們，好像是因我們自己的能力或熱心使他行走了的？亞巴郎、依撒格和雅各的天主，我們祖先的天主光榮了自己的僕人耶穌，……天主卻從死者中復活了他。我們就是他的見證人。因著信仰他的名字的緣故，他的名就強壯了你們所看見、所認識的這人。（宗三 12~16）

一會兒以後，當他向撒杜塞人辯論時，又提到這跛足乞丐的痊癒：

是憑納匝肋人基督耶穌的名字，即是你們所釘死，天主從死者中所復活的，就是憑著這人，這個站在你們面前的人痊癒了。……除他以外，無論憑誰，絕無救恩；原來在天下人間沒有賜下別的名字，使我們賴以得救。（宗四 10~13）

因此，這「因耶穌之名」所顯的聖蹟充分證明：自死者中復活，被天主舉揚著耶穌之名，可以給人帶來救恩。那麼，受光榮的耶穌滿全了從前指雅威所說的預言：「將來凡呼號上主名字的人，必然獲救」（岳三 5）。跛足者的痊癒，正好在聖神降臨節後幾天，這正是先知岳厄爾預言（岳三 1~5）默西亞時代開始的記號，在這時代中，凡呼號上主名字的人，必然獲救（宗二 17ff）。

保祿在《格林多後書》中把兩個盟約——在西乃山上因梅瑟而訂的舊約及因耶穌而訂的新約——作對比。宗徒整個論證的要點是《出谷紀》中描寫天主在西乃山上顯示給梅瑟，並公開顯露自己的光榮（出卅四）。當梅瑟下山時，他的臉上閃耀著天主的光榮，為了避免驚嚇以色列人，他要用手帕蒙面。當梅瑟到

會幕中去與天主談話時，他取去帕子：「幾時梅瑟到上主面前去向他講話，就拿去蒙面的帕子，直到出來的時候」（卅四 34）。保祿應用了這段經文到猶太人身上，比喻他們皈依基督後對聖經的了解。因此，對他們來說，蒙住聖經的帕子被取去了：「而且直到今天，幾時讀梅瑟時，還有帕子蓋在他們的心上；他們幾時轉向主，帕子就除掉」（格後三 16）。因此基督徒正如梅瑟，他們沒有遮蓋的臉反映著「主的光榮」。基督取代了在西乃山上顯示自己的天主，因為天主光榮了他，給了他在舊約中特屬天主的光榮，這是他以可見的方式顯示他不可見而無限的本性。

在舊約先知的著作中，他們常提到末世的時候，雅威要來臨審判他的不忠信的子民，或審判迫害他們的諸國。後來這思想有了更普遍化的意義，就是天主要來審判一切的壞人，不論他們是否屬於選民。先知們給上主來臨審判的日子取了一個名字，他們叫它為「忿怒之日」，或者更好說是「雅威的日子」¹¹。保祿在《羅馬書》中取用了這名字，「在天主（父）忿怒和顯示他正義審判的那一天」（羅二 5），他要審判每一個人。

但是，基督時常代替了舊約中的天主來執行審判的職務。保祿不分彼此地說：我們要在天主臺前接受審判（羅十四 10），或在基督前接受審判（格後五 10）；這一天，天主（得後一 6）或是基督（哥三 24）要施行處罰。在保祿的書信中，雅威的日子變成了主的日子；換句話說，就是基督的日子¹²。宗徒在《得撒洛尼後書》中描寫「主的日子」，其中包含了許多舊約中的暗

¹¹ 《七十賢士譯本》稱它為「上主的日子」。

¹² 參看格前一 7~8；四 5；五 5；格後一 14；斐一 6~10；二 16；得前三 13；四 15~16；五 2，23。

示，而「主基督耶穌」完全取代了舊約中的「雅威」。此外，值得我們注意的是：保祿以天主（父）來審判作為開始：

以致我們可在天主的各教會中，為你們誇口，因為你們在所受的一切迫害和磨難中，仍保持了堅忍和信德。這正是天主公義審判的明證，好使你們堪得天主的國，你們也正是為了這國才受了苦難。既然天主是公義的，必要以苦難報復難為你們的人，卻賞你們受難為的人，同我們一起安寧。（得後一 4~7）

但是，他繼續說明：事實上是基督要在「主的日子」運用審判權：

主耶穌由天上偕同他大能的天使出現時，要在火焰中報復那些不認識天主，和不聽從我們的主耶穌福音的人。這些人要受永遠喪亡之罰，遠離主的面，遠離他威能的光榮。當他在那一日降來的時候，要在他的聖徒身上受光榮，在一切信眾身上受讚美。你們也在其中，因為你們確信了我們的證言。（得後一 7~10）

這段書信今天回憶先知依撒意亞宣布雅威審判的話：「因為，看哪！上主乘火降來，他的車好似暴風；他要在狂風中發洩他的怒氣，在火燄中施展他的威赫」（依六六 15）。至於你們，「當上主起來震撼大地時，你要潛入巖穴，躲在土中，為逃避上主的威嚇和他顯赫的光輝」（依二 10）。

保祿以「好使我們的主耶穌基督的名字受光榮」（得後二 12）來作這審判的結果。依撒意亞用了同樣的話：「因此雅威（主）的名要受光榮」（依六六 5）。此處保祿並非自創新意，基督自己曾宣稱將在父的光榮中，重新降來審判萬民。舊約在末世等待雅威的來臨，但正如基督所宣稱的，是他自己要代替雅威來

臨。

(五) 主及國王

在我們所引用的保祿書信片斷中，基督被稱為「主」；但是，遠在保祿寫他的書信以前，基督徒已把他們的信德濃縮在「耶穌是主」的這短語中。在保祿書信中，我們可以找到這種宣言的回聲¹³。賽微 (Lucien Cerfaux) 的觀察是很深刻的¹⁴：

在初期的基督教會中，「耶穌是主」就等於肯定基督統治。這個阿拉美語的短句，指示了這最早、最基本基督徒信仰的功效，保祿在他的書信中反映這古老的宣信……雖然在他的書信中，有許多陪襯的思想，我們仍能找到基督王位的尊嚴古老的肯定。

《羅馬書》十四 9 無疑地是最清楚的一段：「因為基督死而復生了，正是為作生者和死者的主。」他的治權並不限於生活在世上的人；他也統治所有在天上的天使們。基督必須是元首，是領袖，他毫無例外地聚集天上及地上一切在自己的權威之下（弗一 10）。最後，基督必須統治所有掌權的天使，這些天使在舊約時代曾統治管理世界。保祿描述他們好像被基督征服一般，做了他神聖王朝中的配角：「解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾，依賴十字架，帶著他們行凱旋的儀式」（哥二 15）。很清楚地，基督必須為王，並逐一消滅與他為敵的掌權者。這個思想是依據《聖詠》作者的證言：「天主將萬物

¹³ 羅十 9；格前十二 3；參看斐二 11。

¹⁴ 賽微著，《保祿神學中的基督》，75 頁。

置於他（默西亞）的足下」¹⁵，特別是《聖詠》一一〇首，曾預言基督之被舉揚及得勝一切敵人：

上主對我主起誓說：「你坐在我右邊，等我使你的仇敵，變成你腳的踏板！」上主由熙雍伸出你的權杖：「我要在你仇敵中統治為王！...」

因此保祿可以說：「因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下，最後被毀滅的仇敵便是死亡」（格前十五 25~26）。猶太人等候雅威王國的來臨，而基督的來臨便是作為世界之王。

（六）結論

在上文中，我們嘗試證明在保祿的眼中，基督與舊約中的天主雅威相等。但是為達到這一點，只說保祿以舊約提到雅威的地方用在基督身上還不夠，也不能只提出在他引用舊約時，以基督來代替雅威，我們必須努力進入初期教會思想的精神，因為保祿所做的，正是發揮其中偉大的主題。為此，我們必須從這些思想出發的事實入手。基本的事實就是復活。復活的那一天，《聖詠》第一一〇首之預言得以實現。基督曾引用這預言運用到自己身上：「你們要看見人子坐在大能者的右邊。」《聖詠》第一一〇首中，天主所默感的言詞是對默西亞一國王而說的，並暗示了默西亞的天主性，這一點在耶穌和猶太人對這段經文的辯論中，顯得非常清楚。

除了這基本的事件外，還有許多其他的事例，從其中我們可以看出：初期的基督徒了解基督已取代了舊約中天主的地

¹⁵ 詠八 7；參看格前十五 27；弗一 22。

位，正如治癒跛子的事件所顯示的，是因著呼求耶穌之名使信從的人獲得救恩。基督充滿了榮耀的光輝，而這榮耀在舊約中卻是為天主所獨占的特權。基督在末世要來審判生者、死者，這審判權原是屬於雅威的。了解了以上的意義，他們就能懂得為何納匝肋的耶穌—基督—能取用超越萬有權威之名號，因為他真正是主，一切受造物必須在他面前屈膝表示尊榮：

為此，天主極其舉揚他，賜給他的名字超越所有的名字，好使天上、地上和地下的一切對耶穌的名字屈膝叩拜，於是一切唇舌都明認耶穌基督是主，為光榮天主聖父」（斐二 9~11）。

二、降孕之前

（一）自永遠就是天主

我們已經看出耶穌復活對初期基督徒認識天主性的重要影響。保祿甚至說出一些引起困難的話：「由於他由死者中復活，被立定為具有大能的天主之子」（羅—4）。在他復活之日，《聖詠》第二篇的話得以兌現：「你是我的兒子，我今日生你」；基督在被舉揚之日得到他的名字。我們可以提出一個問題：保祿是否以為基督是在復活之日才成為天主子、真正的天主？是否基督原來僅是一個人，只是當天主把他自死者中復活，使他在諸天之上坐在天主的右邊時，他才接受天主性的特權？答案是否定的。雖然有些詞句好像表示相反的見解，但是保祿的確相信基督早先已經存在，早先他已是天主子，就是天主自己。

在「主」的這個名字中，已顯示基督統治上天及下地整個世界。更精確地說，在《聖詠》第一一〇首及第二首中，所預

言的默西亞國王要把他的敵人一個個地征服，征服所有反對他的外邦人，直到他們完全屈服為止。在《依撒意亞外書》的預言中，也把雅威描寫成一位外邦人的征服者。他把他們屈服於自己的權下，並隨主所欲地實現自己的意願；他的這種統治權是基於他的創造者；這是因為雅威是宇宙的創造者，他是絕對的主宰。

他坐在大地的穹窿之上，地上的居民有如蝗蟲一般。他展開天幕有如帷幔，伸開天空有如居住的蓬帳。他使王侯化為烏有，叫地上的士紳成為虛無。……「你們把我同誰比擬呢？要我與誰相似呢？」聖者如此說：「你們舉目向上，看看是誰造了這些呢？」是他按照數目展開了他的萬軍，按照次序一點名，在這強有力和威能者前，沒有一個敢缺席的。（依四〇22~26）

在《依撒意亞書》第十五章中也有同樣的意思：天主是土地的創造者（18~19），所以萬邦應崇敬天主而毀滅他們的偶像（20~22），同時一切人要在雅威前屈膝，一切唇舌要明認他是唯一的天主（23~24）¹⁶。

因此，如果雅威被尊崇為普世萬邦之王，這是因為他是宇宙的創造者。這一點對基督而言也同樣地正確；在復活之日，他登基為默西亞一國王，是因為事實上，整個宇宙是藉著他而造成的。在《格林多前書》中，保祿清楚地寫出「主」的名號與基督創造力之間的關係。在一個有關天主至一性莊嚴的聲明之後，他把它與外邦人無數的偶像加以對比，他接著說：「可

¹⁶ 保祿《斐理伯書》中的有關基督的聖歌在末尾即引用了這一段經文。

是為我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於他，而我們也歸於他；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉他而有，我們也藉著他而有」（格前八 6）。天主父是萬物的原始和終結，而萬物卻是藉主而受造的。保祿在《哥羅森書》中加以發揮：

因為是他（天主父）由黑暗的權勢救出了我們並將我們移置在他愛子的國內，……他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者；因為在天上和地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉他，並為他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在（一 13~17）。

除非知道當時的思想背景，否則不容易完全了解保祿這一段話。哥羅森的基督徒受了異端學說的影響，他們對宇宙中的掌權者發生興趣。他們所犯的錯誤之一，就是把基督當作一個宇宙中的掌權者，並且爭辯他在掌權者中到底具有何種地位。保祿激烈地聲明基督是超越的，因而破除他們危險的推測。他說不能把基督與他的掌權者相比；他大於他們，並且是他們的主宰；他存在的本性完全與他們不同。

保祿所持的理由是上天下地的一切，都是由他、在他內，並為他而受造的。任何事物，包括哥羅森人所推想的宇宙中的掌權者在內，一離開基督就不能存在。為了確定基督絕對的優越性，保祿特別說明他超越的來源。他說基督超越一切的受造物，因為是他創造了一切：「他在萬有之先就有」，這個聲明不止暗含了在時間上的優先，更重要的是，確定了在形上秩序的優越。整個世界都屬於受造界，但基督不是受造物，他「是

一切受造的首生者」，意即在萬有之前受生¹⁷。他是非受造的子，萬物是藉著他而受造的。

保祿更加精確地說：「他是不可見天主的肖像」。這句話本身並不一定說基督具有天主性；作者曾暗引《創世紀》一 27~28，說人是天主的肖像與光榮（格前十一 7）。不過，保祿在亞當和基督—第二亞當—之間，劃了一個很清楚的界線。在引用《創世紀》時，他把屬於地上的第一亞當與屬於天上的第二亞當基督加以對立（格前十五 48）。我們可以問，是否因為基督是天主子所具有的超越來源，因為他來自天主，所以他是天主的肖像。人們常接受這個解釋，但它卻不像是《哥羅森書》正確的詮釋。保祿的思想是受了復活的影响，當他說「屬於天上的第二亞當」時，他主要的著眼點不在於天主之超越來源，而著重於復活之基督現有的光榮地位。在《斐理伯書》及《哥羅森書》的相似片斷中，可以找到支持這種詮釋的佐證¹⁸。在其他地方，基督因復活所受的光榮，而被稱為「天主的肖像」也應作如上的解釋¹⁹。

但是《哥羅森書》中的上下文卻有所不同。至少在我們所摘要的片斷中，保祿並不在討論復活之人的光榮。為了瞭解他此處的思想，我們必須參考舊約的《智慧書》等。保祿很顯然地受了他們的影響，在《箴言》中，智慧高唱自己的頌歌：「在大地未有之先，他已被立」；他不是受造，而是誕生，在大地

¹⁷ 《哥羅森書》中「一切受造物的首生者」也應按此意思去了解，保祿不斷重覆說明每個受造物都是藉基督而受造，所以基督本身不可能是受造物。

¹⁸ 斐三 20~21 及哥三 1~4。

¹⁹ 格後三 18 及四 4~6。

萬物存在之前他已出現；並且他參與創造之工程（箴八 22~30）。在《哥羅森書》中，保祿把此處主要的意思用於基督身上，智慧在另一處被描寫為：

他是天主威能的嘯氣，是全能者榮耀真誠的流露，因此沒有什麼污穢能侵入他內。他是永遠光明的光輝，是反映天主德能無疵的明鏡，又是天主美善的形影。（智七 25~26）

因此，基督是「不可見天主的肖像」，正如智慧是天主光榮的反映、流露及鏡子。《希伯來書》的作者也把同樣的思想灌注給我們。當他論到天主子時，他寫道：

這子原是天主立了他為萬有的繼承者，並藉著他造成了世界。他既是天主光榮的輝耀和他本體的印象，並以自己大能的話支撐萬有者。（希一 2~3）

因此基督是「不可見天主的肖像」，正如天主的智慧一樣，並非只因為在他復活之日所得的光榮，也因為他是子，在時間未開始之前已由父所生。猶太人對智慧所做的推想和描述，傾向於把智慧看作具有位格而與天主有別，這種思想有助於初期基督徒及保祿，使他們更了解基督有如天主一般地先存。

（二）被派遣的那一位

舊約各書中為指證天主的智慧就是納匝肋的耶穌而鋪路。舊約中說天主有一天將打發智慧到地上，為了幫助人類，並把天上的禮品賜給人類。舊約中也預言了天主將打發祂的聖言降世。在猶太人的思想中，天主的智慧及天主的聖言是一而二，二而一的。基督在他一生中不斷地對門徒說他是為天主聖父所派遣。因此，保祿在《羅馬書》中重新肯定這件事實：「原來法律因肉身而軟弱所不能行的，天主卻行了；他派遣了自己的

兒子，帶著罪惡肉身的形狀」（羅八3）。在《迦拉達書》中，他表達得更為清楚：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，屬於法律權下，好贖出在法律權下的人，使我們獲得義子的地位」（迦四4~5）。天主派遣了在時間未有之前已誕生的智慧，祂的聖言；天主的確派遣了祂的子，天主的智慧，在天地萬有未有之前已存在的子。

這位在世紀未有之前為天主所生的子，必須就是天主自己。在《斐理伯書》的聖歌中，保祿有力地肯定了這一點。基督是「具有天主的條件」；或用以更接近希臘原文的辭句來表達，他是「存在天主的形體內」；但是他「卻空虛自己，取了奴僕的形體，成了與人相似的」，拒絕堅持與「天主同等」，雖然他有權如此做。在人性之外，基督尚具有天主性。這表示他與天主相等，因此他具有一切屬於天主的自然特權——他享受尊威、榮耀、統馭宇宙的特權。他的謙遜表現只以順服與服從來獲得這樣的權利。

（三）天主聖三

對於基督—天主子—有天主性的信仰，最完滿的表現在有關天主聖三的程式中找到。在這程式中，基督與聖神及天主父立於同等的地位；但同時他們的位格分明，並且不同的名號。不過，保祿把三者相同並列，表示他們同具有天主性。在《厄弗所書》中，他寫道：「因為只有一個身體和聖神，……只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父」（弗四4~6）。

在《格林多前書》中，他同樣地願意指出，雖然在教會中有不同的神恩，但是教會仍是一個；他如此寫道：

神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。（格前十二4-6）

在《格林多後書》的結尾，他把這道理做了一個撮要：

願主耶穌基督的恩寵，和天主（父）的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人相偕。（格後十三13）

（四）天主子的服順

無人能疑惑保祿把基督視為天主一自無始之始就存在的天主。但是保祿的神學尚未到若望神學成熟的地步。至少在文字的表現方面，他不及若望來得清晰、來得精確。關於這一點的理由很多。

首先，當基督徒日漸深刻地明瞭基督的天主性時，並沒有使對他對人性的看法萎縮與消逝，基督同時是真天主又是真人。另一方面說來，宗徒與門徒仍活生生地保持與基督初次接觸的印象。當他們認識他如人一般時，他已使他們微微感覺到 he 具有一種超越現世的尊貴，但同時這些感覺並不減損他人性的真實。他與他們一同吃喝！他的身體感到疲倦，他的心靈感到失望，當他們與他談話時，他們並不去分辨基督天主與基督真人。基督一天主子一主，對他們來說就是住在他們中間的納匝肋人耶穌。他自我謙抑取了奴僕的形象，以人的方式居於地上。

保祿對基督的看法並不例外，因此在他的許多語句中，基督好像只是一個普通受造物。例如，是天主（父）使基督自死者中復活；天主是吾主耶穌基督的天主（弗一17）；天主是「基督的道」，正如基督是「人類的首」一樣（格前十三3）。同樣，耶

穌自己曾說沒有一個人、天使，甚至子自己也不知道最後審判的時刻。所以保祿可以說，在時間終了時，「萬物都屈服於他（子）以後，子自己也要屈服於那使萬物屈服於己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有」（格前十五 28）。

此外，我們知道耶穌復活在這件事上占有重要的地位。但是復活主要是影響了基督的人性；因此這是使人想到基督在復活時才被建立為王的另一原因。並且，「主」這一稱號基本上是表示對世界以及敵對勢力的統治權。不過事實上，基督在復活以後才行使他的統治權，這就是描寫基督受舉揚的辭句，特別加強耶穌復活的重要性。在《羅馬書》中，「由於他由死者中復活，被立定為具有大能的天主之子」的字句，應按以上所說的意思去理解。保祿從未對使二性合一於天主第二位的降孕奧蹟加以推想。他主要思想著重於《聖詠》第二首的滿全，這是有關默西亞預言最偉大的《聖詠》：「你是我的兒子，我今日生你」：這篇《聖詠》的全部，都是有關默西亞、國王的登基，以及他對反抗天主的萬國加以統治。

因此，保祿深信基督的天主性，雖然他在某些辭句中有些模糊不清，但是它們不應照字面直解。它們宣稱基督先已與天主接近並存；在時間未開始以前已被生出。他並不是因其他邪教的影響而發明基督的天主性。他在基督的話中找到這一點，並在大馬士革路上親身經歷這一點；最後，他是從初期教會所授給他的傳統，學得到這項真理。

第五章

聖若望論基督之天主性

莫拉 著；王敬弘 譯

在聖若望作品的字句中，最接近「天主性」這個抽象名詞的，要算「光榮」一詞了。雖然它不那麼精確，但卻具有極大幅度的具體隱義。它是來自舊約「天主光榮」一詞，原來它是用來描寫天主臨在顯赫的光明及具有威力之強度。那是天主自己，在祂無限尊威及能力中啓示自己。

新約把這種描寫應用在基督身上。但是對觀福音中，這種描寫大半限於提到人子在末日威勢顯赫地乘雲降來。路加兩次把它用於耶穌在世生活之時；一次是天主的光榮圍繞著默西亞誕生之馬槽；一次是耶穌顯聖容時所發出眩目之光榮；但是這應視為復活之預像。可是若望把光榮加到「住在我們中間」的耶穌身上，有如他的一個慣有的特點；若望「見到」了他的光榮而加以作證（一 14）¹；在耶穌的奇蹟，很顯然地顯出光榮，奇蹟好似顯示光榮的記號，及啓示出天主加給他至上的能力，

¹ 除非另加說明，所有引用的聖經都來自《若望福音》。

天主臨在於他，並在他內行動（二 11）。

但是，據若望看來，在基督苦難時，光榮格外地輝耀；這是他真正的「時候」，是人子「受舉揚」及「受光榮」的時候（十二 33-34）。這個舉揚的本身，是基督復活時所受不可見的光榮的記號；在他復活時，他終於重新接受在創世以前與父共享的光榮（一七 5）。但這並非一個終結：耶穌願意他的朋友在他的光榮中與他結合，自復活的那一時刻起，他已通傳一部分光榮給他們：「將你賜給我的光榮也賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原是一體一樣」（七 22）。門徒們合一的原動力，是基督照耀他們的光榮。耶穌「在他們中受光榮」。最後，他們要目睹他光榮的一切輝耀。「父啊！你所賜給我的人，我願我在那裏，他們也同我在一起，使他們看到你所賜給我的光榮，因為你在創世之前，就愛了我」（一七 24）。

如果我們想研究若望對基督天主性的看法，必須了解聖史對基督光榮的觀念。這種了解並不只限於對「光榮」一詞加以分析就夠了。我們要考察若望所描寫基督的位格及個性之奧蹟，並對使者、人子、天主子及聖言等詞加以研究。

「光榮」一詞就其本質來說，是以上各名詞的一個綜合。我們只要提醒大家，當若望用「光榮」²一詞於耶穌在世生活時，這已指出若望之看法，「光榮」是屬於耶穌存在之本質，這一點原是隱藏的奧秘，而只有藉信德啓示出來。若望把一個原來描寫天主在威能中啓示自己的字，應用在一個人身上；這一個新的出發點已值得我們驚訝。在聖經中，這一類的名詞從來沒有用在任何先知、君王、司祭或其他人身上。

² 這一詞為對觀福音作者保留，而僅用於世界末日人子受光榮時。

聖若望寫道：「他顯示了自己的光榮，他的門徒就信從了他」（二 11）。在聖經中，從來沒有用過任何與這相似的語句來形容一個人；因為，光榮是只用來形容天主的顯現。把這語句應用在耶穌身上，只顯示一件事，就是天主出現在世上，而在耶穌內啓了他的能力。若望的確強調了天主的光榮與耶穌的光榮基本上完全相同，「在他內（人子），天主受到光榮」（十三 13）；「如果你們相信，你們將看到天主的光榮」（十三 40）。

餘下來的工作，是確定兩個光榮結合為一的連鎖性質。在《若望福音》的序言中，他把這事告訴了我們，那就是父與子間的連鎖。耶穌的光榮，「正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（一 14）。因此，從一開始，光榮這個字就告訴我們，對聖若望來說，福音是一個關於天主顯現的記載，以前表示天主顯現的火焰、打雷和閃電，現在由稱天主為他父親的人子、耶穌的出現而取代了。

一、耶穌性格面面觀

（一）聖經預言的滿全

在《若望福音》中，耶穌好似整個聖經的焦點與頂峰。斐理伯就是如此把他介紹給納塔訥耳；「梅瑟在法律上所記載，和先知們所預報的，我們找著了，就是若瑟的兒子，出生於納匝肋的耶穌」（一 45）。在耶穌和猶太人的宗教領袖會談時，耶穌曾把下列的話應用在自己身上：「你們查考經典，因你們認為其中有永生，正是這些經典，給我作證……若是你們相信梅瑟，就會相信我，因為他指著我寫過」（五 39, 46）。

對聖若望來說，聖經的作證，不只是指耶穌滿全了先知們

所預言的事情；例如他默西亞式的凱旋進入耶路撒冷（十二 4ff），以及他的苦難細節（十六 32；十九 24, 36~38）和他的復活（廿 9）；他更基本地指出聖經中充滿許多耶穌基督的預像。這就是說，以色列人整個的歷史完全指向基督；除非在基督內，這部歷史沒有意義，沒有內在的聯繫，沒有價值。

若望並沒有用一種有連貫和科學式的方法寫這段歷史。他是用暗示的方法，把他與禮儀上的節目相連，以及在耶穌與猶太人的談話中，把它表示出來。但是，歷史上所有重要的事件都被一個一個地表達出來。首先，是聖祖們的歷史；在第八章中，關於亞巴郎真正子孫的討論，就帶出了有關亞巴郎的歷史。耶穌指出猶太人的領袖是魔鬼的兒子、殺人者及扯謊者，而他卻是聖祖所預見的兒子。是因了他，依撒格的誕生給予許諾和喜樂的希望：「你們的父親，亞巴郎歡心喜樂的期望著，看到我的日子，他看見了，也喜樂了」（八 56）。在與尼苛德摩的對談中，可能隱射到依撒格：「天主竟然這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（三 16）。這些字句是天主給亞巴郎指示的反光迴照：「你帶著你的獨生子，你所愛的依撒格……在我顯示你指示的山上，將他獻為全燔祭」（創廿二 2）。而現在，耶穌是唯一的聖子，是天主所欣悅的犧牲，是聖父把耶穌賜給了人類，作為世界的救援。

有兩處地方引到雅各伯的故事。第一個是在召喚納塔納耳時，他對耶穌超性的知識，感到驚訝。耶穌回答說：「你要看見比這更大的事！……我實實在在告訴你們：你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下來。」（一 50~51）。這顯然是暗指雅各伯的夢。在那夢中，聖祖曾看到一個梯子，連結天上和地下，天主的天使，在梯子上去下來。這個夢完全在耶

耶穌身上實現了，納塔訥耳—猶太人的子孫（—47）—將要親眼看到他祖先只能在夢中和記號中看到的事。天開了，因著耶穌真正的與地球相連。第二個與雅各伯有關的事，是發生於撒瑪黎雅婦人的事件中，耶穌坐在雅各伯給他兒子若瑟的井旁，許給那婦人以活水的泉源，她卻反駁說：「難道你比我們的祖先，雅各伯還大嗎？」（四12）

在第四福音中，梅瑟曾占有更大的重要地位。甚至有人說，整個的福音是以他為中心。他名字出現的數字比任何人都多。但天主經他所作的啓示，都指向和附屬於天主在祂唯一子內所做的啓示；法律是附屬於耶穌基督內所給聖寵的恩賜；西乃山上的盟約是附屬於降孕奧蹟（—17）。在梅瑟傳下的聖經中，基督是他思想的中心。所以梅瑟是指責那些懷疑而不能了解他的人：「有一位控告你們的，就是你們所寄望的梅瑟。」（五45）

《出谷紀》中的主要事件，也與耶穌有關。梅瑟把銅蛇舉起以治癒被蛇咬的以色列人；耶穌曾把這件事與自己在十字架上舉起作一比較（三14）。天主為了拯救希伯來人，使他們在沙漠中免於兇惡及飢餓，賜給了他們神奇的瑪納。《聖詠》和《智慧書》等都會讚揚這自天而來糧食的奇妙。現在耶穌親自解釋《出谷紀》中的這段記載，顯示出它真正的意義：「不是梅瑟曾賜給了你們那從天上來的食糧，而是我父賜給你們從天上來的真正的食糧，因為天主的食糧是那由天降下並賜給世界生命的」（六32~33）。梅瑟時代的瑪納，只是天主子降來奧蹟的一個記號。

天主命梅瑟擊石出水來解除人們的飢渴。每年在帳棚節時，猶太人仍在宗教禮儀中紀念這件奇蹟。耶穌就是在這個節日的慶典時，站在聖殿中大聲喊著說：「誰若渴，到我這裏來

喝吧！信從我的就如經書說，從他的腹中要流出活水的江河」（七 37~38）。梅瑟的岩石不過是基督自己的預像，自岩石中流出的水，是經由耶穌豐盛地傾注在信友身上聖神的預像。

當希伯來人在曠野中流浪時，有一個火柱在他們面前移動。《智慧書》的作者認為這個現象是一個記號：它代表被天主神聖百姓傳布到全世界的法律不可磨滅的光輝。耶穌也把這件事引用到自己身上。他宣稱自己是世界的光（八 12），這個記號的本身，是象徵默西亞的救援及永生，但是耶穌補充說：「誰跟隨我的，絕不在黑暗中行走，反有生命的光」。耶穌是在人類前行走的光明，使人憶起《出谷紀》中的火柱。他就是引導天主子民到達永生的光明。此外，聖經常常把天主的選民比作由一牧者所率領的羊群。這個比喻也用來形容天主領以色列子民出離埃及。後來它成為耶穌所說善牧比喻中主要的因素。梅瑟、亞巴郎以及承繼他們位的許多人，只不過是提出天主羊群真正牧者的性質。真牧者就是耶穌基督。因此這整個聖經的主題，在耶穌基督身上找到了真正的意義（十 1~16）。

這一點對葡萄樹的比喻來說，也是真實的。先知們常用這個比喻來形容以色列和天主之間的關係。並常用一種悲傷的語調，來表示天主對祂所選葡萄樹產生的壞果實感到失望。《聖詠》第八〇首把這個比喻與《出谷紀》的回憶連在一起。耶穌重新提起它來，並肯定地說：「我是真實的葡萄樹……你們是枝條，那住在我內，我也住在他內的，他就結許多果實」（十五 1~8）。耶穌是不會使天主失望的葡萄樹。天主曾經長期等待祂的子民結實，卻被祂的子民所拒絕。現在人類要在耶穌中結出天主所期待的果實。

但是，在《出谷紀》中的一個預像，明顯地籠罩著第四福

音。這個預像就是巴斯卦羔羊。每一個猶太人的家庭在尼散（Nisan）月的十四日傍晚，要吃巴斯卦羔羊。這是一個有長期傳統的禮節。它每年提醒以色列人回憶自己如何從奴役的地方逃脫出來。羔羊的血使他們免於復仇天使的屠殺。然後他們在天主的引導下向聖地邁進。正如瑪納及從岩石中流出的水、葡萄樹、雲柱、銅蛇及羊群，這件事也與耶穌有關連。在福音的開端，若翰洗者向他的門徒形容正向他走來的耶穌。他用了充滿奧秘的字語說道：「看！天主的羔羊，除免世罪者」（一 29）。當然，他的話首先讓人想到雅威的僕人，他背著世人的罪；然後為這些罪把自己有若羔羊般地獻作犧牲。但是，聖史很清楚地願意把這個預象與巴斯卦羔羊結合在一起。以後我們要詳細地討論巴斯卦節和耶穌苦難中間所有的聯繫。

不但整個的先知預言指向耶穌，而且先知們正如聖祖們一樣，在耶穌面前失去他們的意義。「亞巴郎和先知都死了，你卻說：誰如果遵行我的話，永遠嚐不到死味，難道你比我們的父親亞巴郎還大嗎？他死了，先知們也死了，你把你自已當作什麼人呢？」（八 52-53）當聖史再一次創造依撒意亞在聖殿中看到天主光榮的神視時，他答覆了這個問題。依撒意亞的這個神視，可以算是先知神視的極致。若望把這個神視與耶穌聯繫起來，他說：「依撒意亞因為看見了他的光榮，所以指責他便講了這些話」（十二 41）。

因此，亞巴郎所願意看到的日子，是耶穌的日子；依撒格所預見的人物是耶穌；雅各伯在夢中所見的也是耶穌；梅瑟所宣揚的是耶穌；依撒意亞目睹的光榮既是耶穌的光榮。在這人身上有件奧蹟：所有他民族的歷史都以他為焦點，而他用他的光榮照耀著他們。

然而，更進一步，猶太人的朝拜也以同樣的方式在基督身上找到了滿全³。《若望福音》是以猶太人週年所有禮儀的大事爲其主要的構架。這些節日包括三個巴斯卦節、一個沒有說明的節日、一個帳棚節，以及一個重建節日。聖若望在基督生活的許多事實中，選擇了這個結構來鋪陳基督的傳記。節日莊嚴的禮儀，不僅僅只是構成一個外在的架構，這些禮節指出並澄清每一個事件更深的意義。因此在貝特匝達池旁治癒病人的這件事，是由於它和安息日發生聯繫而產生了真正的重要性，它是表示天主工作的記號大於安息日；這工作就是天主子賜予生命的行動（五 1~18）。

耶穌有關活水的江河（七 37~39）以及亞巴郎的喜樂（八 56）的談話，還有在史羅亞水池治癒胎生的盲人（九 7），這些事只有與帳棚節相連時才能真正地了解。從史羅亞水池汲取泉水，以及默西亞式的希望而喜樂洋溢，是這個慶節突出的特徵。猶太人的傳統把這慶節日的喜樂，與亞巴郎的喜樂連在一起。耶穌卻把自己放在這慶節的中心；因爲這慶節是指著他，在他以外沒有意義。他是活水的泉源，亞巴郎的喜樂和世界的光。

若望把重建節與公議會許多人願意處決耶穌的決定連在一起。重建節是紀念瑪加伯族人解放聖殿和國家的慶典。猶太人的領袖害怕羅馬人因著基督所帶來默西亞的浪潮，而毀滅聖殿及國家。所以大司祭蓋法說：「叫一個人去替百姓死，免得全民族滅亡」（十一 49~50）。若望給予這決定一個猶太領袖們從沒有想到的意義：耶穌的死亡，給這慶節所紀念政治和宗教上的

³ 在《耶路撒冷聖經》（*The Jerusalem Bible*）的〈若望福音導言〉中，可以找到更詳細的解釋。見新約部分，139~145 頁。

解放，一種更高的實現。耶穌真正為他的百姓贏得了瑪加伯英雄所不能夠得到的自由。因為：「耶穌將為民族而死，不但是為猶太民族，而且是為使那四散的天主的兒女都聚集歸一」（十一 51~53）。

但是，與耶穌最有關係的慶節，要算巴斯卦節了。基督公開生活的一開始，就先上耶路撒冷去，清潔了聖殿，除去了污染聖殿的商人。這本是巴斯卦禮儀的中心。這次的清潔只是一個更加徹底改革的象徵。他宣稱說：「你們拆毀這座聖殿，三天之內我要把它重建起來」（二 19）。這項聲明是宣稱猶太人要親自把他毀滅；但由於他的復活，他的身體要成為犧牲和新而真正的巴斯卦聖殿。

後來，若望把增餅的奇蹟和巴斯卦節連在一起。這件事發生在遠離聖殿的加里肋亞，但若望指出：「逾越節已經臨近了」（四 6 4）。這個解釋給這事件以及給有關生命之糧的談話，帶來了真正的意義，「為世界的生命」（六 51）而奉獻的耶穌肉身，要成為新巴斯卦節的糧食。最重要的是，若望把耶穌的死與巴斯卦節連在一起，因而啓示出它真正的意義。若望非常強調這個聯繫。他指出耶穌是死在尼散月十四日的傍晚；換句話說，就是每一家猶太人吃巴斯卦羔羊的時刻。

若望又指出，耶穌死刑的判決是在第六時辰發出的。按照猶太人的記錄，這時候一切酵母都要從房中移去，而用逾越節的無酵餅來代替（十九 13~16）。只有在這個禮儀之後，節日才正式的開始。聖史好像有意強調這兩件事在同一時間發生。但是若望卻最重視兵士沒有打斷耶穌的腿，而刺透了他的肋膀（十九 31~37）。他把這件事與對巴斯卦羔羊有關禮儀的規定連在一起：「不可將他的骨頭打斷」。這位耶穌所愛的門徒以為，在十字

架上的基督就是巴斯卦羔羊；而猶太人的逾越只是真正逾越節——人類的救贖——的預象，基督的死是真正的祭獻，是以前一切欽崇朝拜天主禮儀的極致。

如此，《若望福音》以莊嚴的宗教節日為其構架，為了隱含地指出耶穌是一切古老宗教的滿全；不但是選民的歷史，而且是所有以色列人的祭禮，在基督身上告一結束。安息日在他面前消失，所有選民因他的來臨而得到完成。原為猶太宗教焦點的聖殿，也為他復活身體的聖殿所取代。從這新聖殿中湧出生命的泉源，更新整個的世界。基督啓示了：「心神和真理」之宗教的全貌，整個神聖的歷史（以色列子民的歷史）一步一步地慢慢導向於他。他把整個以色列宗教傳統視為產業，並如主人般地處置他。只有他能使它產生天主願它結出的果實。

（二）世界的救主

但是，《若望福音》所用的名詞中，有一個超越猶太人世界和他的宗教。耶穌召喚的吸引力廣及全世界；他使每一顆心驚醒而產生共鳴。他所提供的福利：水、麵包和光明等等，與人所有的、共同的、基本的需要相呼應。他沒有限制地把自己的幸福賜給所有人。他是「世界的光、人們的食糧、飢渴者的泉水」、散布在全世界天主子女的牧者、「除免世罪的天主羔羊」，他吸引一切人歸向自己，是一切尋找到光明之路者的答案，他是真理、生命、「宇宙的精神中心」、「世界的救主」（四42）。這第四福音中有關基督性格新的一面，我們必須加以仔細研究。

(三) 真理

耶穌顯示出自己就是真理，他「講論真理」（八 40-45），啓示人如何「以心神和真理朝拜天主」（四 23）。他是真理的證人，每件有關他的事都是真實的。他是「那正在進入世界的真光」（一 7）。他賜給真正的糧食。他是真葡萄樹。他是爲唯一真實的天主所派遣的。他是真理；並且「凡屬於真理的必聽從我的聲音」（十八 37）。他賜給他朋友的聖神，就是「真理之神」（十四 17；十五 26；十六 13）。但是，這個觀念不應該按一種哲學的意義去了解它；它具有宗教的特徵，意思就是在耶穌基督內，天主啓示了自己，也把自己真正地、確實地、完整地賜給了人。

耶穌告訴人如何朝拜天主。他對人說話，教訓人，給人「持續到永生」的神糧；他用真光來照耀人蹣跚不穩的腳步。當人努力向善時，耶穌對他保證「他的工作在天主內」。他把人與真正的葡萄樹相連，使他整個生命有光明之子的自由和結實纍纍。人「在真理中被祝聖」（十七 19），而真正成爲神聖而中悅天主。他宗教的渴望，現在不再有任何的限制，並且能夠找到真正的滿足。

(四) 生命

《若望福音》中，生命的觀念與真理的觀念緊緊相連；真理是生命，引人到生命；虛假是死亡，也引人到死亡。若望生命的觀念與他真理的觀念一樣，是宗教性的；它與我們現代生理的觀念毫無共同點。它來自舊約，首先是指人永遠的得救，正如死亡是指永遠的喪亡。

在舊約中，生命是在天主的手中。他賜給生命，也可取去生命。但是，更進一步，天主就是人的生命。他維持受造物的

存在，使他們增長，帶他們到完滿的地步。生命是來自聖言、智慧、法律和聖經；這些都是來自天主而導引人進入生命。在《若望福音》中，這個天主性的特權是在耶穌手中：「就如父喚起死者，使他們復生；照樣，子也使他所願意的人復生……就如父是生命之源；照樣，他也使子成為生命之源」（五 21, 26）。

耶穌代替了法律和聖經：「你們查考經典，因為你們認為其中有永生，正是那些經典給我作證，但是你們不願意到我這裏來為獲得生命」（五 39-40）。他的言論就是「精神和生命」；他有「永生的話」（六 63, 68）。人類的命運就靠著這個話：凡聽他話的人就「具有永生」（五 24）；遵循這話的人，就「永遠見不到死亡」（八 51）；他的言論是「永生」（十二 50）。

耶穌自己是「生命的光」（八 12）。他注入信者心中一個湧到永生的泉源。他是「生命的食糧」，「誰若吃了這食糧，必會生活到永遠」（六 48-51）。他是來援救羊群的牧者，「為叫他們獲得生命，且獲得更豐富」（十 10）。只有在他內，藉著他才能獲得生命：「你們若不吃人子的肉不喝他的血，在你們內便沒有生命」（六 53）。如此，正如他是真理，他也是生命。「永生就是認識你，唯一的真天主和你所派遣來的耶穌基督」（十七 21）；「那信從子的，便具有永生；至於那不信從子的，不但不會見到生命，反有天主的義怒常存在他的身上」（三 36）。

耶穌與生命的合一在復活拉匝祿的聖蹟上得到證實。耶穌自己強調這有意義的事實：「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」（十一 25-26）。這句話包含《若望福音》的一個中心主題。若望宗徒只為了一個目的而寫它：「使你們信者賴他的名得有生命」（廿 31）。耶穌不但許諾和保證引導人進入這個生命；而且他把

這生命給予現在信他的人，找到他的人「就有生命」（五 46）。

（五）至高的審判者

與生命觀念緊緊相連的，就是審判；兩者在聖經神學中親密地連在一起。對若望來說，對生命具有統治權的耶穌，也是至高的審判者。這是因為對生命與死亡權力，是最高法律權力的記號。「父……把審判的全權交給了子」（五 22）。若望並沒有像對觀福音一樣地，描寫公審判壯觀的排場。對若望來說，基督因著他存在的本質，就是人類良心的裁判。因此，天主的光明和真理，真實地降孕在基督內。對世界來說，他的臨在就是天主的審判。從他身上所發出的光，是如此地晶瑩、純潔和明察秋毫，它是人類靈魂的精神尺度，使人的氣質顯露無遺。他揭露作惡者的行動；但是為在真理中行走的人，「當那日子來到時，要顯出他的工作是在天主內完成的」。沒有人能逃避基督的審判；他的十字架概含整個宇宙。耶穌的死「就是世界的審判」（十二 31）。整個的宇宙與在加爾瓦略山上被釘十字架上的主對質。

（六）奧蹟

奧蹟，是若望對基督觀點的特色。基督是選民命運的圓滿；歷史向他集中，宗教在他身上成全。更進一步地，在他內，天主把全部神聖的真理賜給每一個人；把天主的生命毫無限制地賜給人們。自他發出無情的光明，使整個宇宙顯出了它的本色。

耶穌到底是誰？《若望福音》比其他福音更堅持地追問這個問題。它可能比任何其他新約更深刻地進入這個奧蹟。尼苛德摩有如猶太統治階級的發言人，對耶穌說：「辣彼，我們知

道你是從天主來的師傅，因為天主若不同你在一起，誰也不能行你所行的奇蹟」（三2）。撒瑪黎雅婦人因耶穌的回答而引起好奇，開始問他：「難道你比我們祖先雅各伯還大嗎？」然後又說：「主，我看你是個先知」，最後又說：「莫非他就是默西亞嗎？」（四12，19，29）

群眾們彼此驚訝地說道：「可是我們知道這人是那裏來的」（七27）。耶穌與猶太領袖們的討論，使問題更明確地顯露出來，情形也更為戲劇化。他們問：「你到底是誰？」「難道你比我們的父親亞巴郎還大嗎？……你使我們的心神懸移不定，要到幾時呢？你如果是默西亞，就坦白我們吧！」（八53）他們對那生來就是瞎子的人承認他們不了解這奧蹟。「我們不知道他是哪裏來的」（九29）。「來看耶穌」的希臘人也好像對這神秘人物驚訝發愕。比拉多的詢問也有同樣的性質：「你從那裏來？」他的意思不是「從那個國家？」而是「你是誰？」「什麼是你來源的奧秘？」即使是個外教人，也感覺到耶穌的偉大超越人類。

二、天主子

聖若望為回答上一節所提出的問題，所用的程式中，最主要算納匝肋的耶穌是「被派遣的」；他是父所祝聖、「並派遣到世界上來的」（+36）。認識這一點，是獲得永生的先決條件。

這個程式的本身，並非他天主性的聲明。它曾被先知們用過，例如：天主曾對耶肋米亞說過：「我已祝聖了你，選定你為列邦的先知……因為我派你往那裏去，你必須去那裏」（耶一5~7）。若望也說若翰洗者是「由天主派遣來的」（一6）。但天主對耶穌和先知們的差遣有一個基本的差別。天主在一個特

定了的日子裏告訴了先知們的使命，在那日子以前他們的生活有如其他人一樣，到了選定的日子，天主忽然用一個記號讓他們知道天主的聖言。這個記號，或是一個神視，或者打發一個人去告訴他們使命。此外，聖經告訴我們，他們通常對這天主召叫的啓示感到震驚。有些人嘗試與天主辯論；有些人痛苦地抱怨他們的命運。耶肋米亞正如梅瑟一樣，他的人性希望從有如火燒似的天主的手中解脫出來。

然而，這一類的事絕沒有在耶穌身上發生。聖神降到他的頭上，並不是來宣布他的使命，而是「把他顯示給以色列人」。這事也給若翰洗者一個機會證明他是「天主所選的人」（一 31，34）。用耶穌的使命來形容耶穌是最為恰當的，因為他的本性和他的使命是相同的。有一次，他的門徒勸他進食，他回答他們說：「我有食物吃，那是你們所不知道的……我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」（四 32~35）。一位現代的學者把這一點恰當地表達出來，他說：「耶穌不但為他的使命而生活，而且他以自己的使命當作自己的生活」。

因此，耶穌和先知們最主要的區別，就在於先知們被遣傳達一個固定的信息，或實行一個確定的任務，但耶穌的使命——他被遣的這事實本身——就是他的信息，就是他應做的工作⁴。他

⁴ 若望·古力（Jean Guillet）最近對耶穌和聖神也有同樣的見解：「聖神完滿地住在耶穌內……沒有一位先知曾經以同樣程度地擁有聖神……聖神有如一種自上而來奇異的力量降到民長和先知們身上……他們知道自己為一位強有力者所鎮攝，只有讓他按他的心意引導自己到任何地方去。耶穌卻不如此說，在他身上找不出任何強制的跡象，耶穌不把聖神當作外來的入侵者，反而與他自由地交談。更進一步，耶穌可以隨意指揮這全能的聖神。他離開自己的門

宣稱他來到這世界上，就是人們為得到永生所應該相信的對象。他感謝天主，因為他的門徒們相信父派遣了他。他所應做的天主的工程，就是他來到這個世界上。

猶太人好像問其他先知般地，詢問並請教他：「為行天主的工程，我們該做什麼呢？」耶穌回答說：「這就是天主的工程，要你們信從他所派遣來的」（六 28~29）。猶太人所說「天主的工程」是多數；而耶穌的回答「天主的工程」卻是單數。這種從多數到單數的改變，並非沒有意義的。天主的工程中，沒有比差遣耶穌到世界上來更根本。誰願意與天主的計畫合作，他只需要對這個使命、這個差遣有所反應：就是用信德來接受。

耶穌回答比拉多說：「我為此而生，我也為此來到世界上，為給真理作證」（十八 37）。但是，對這外教人的下一個問題：「什麼是真理？」他的回答是：「我是真理。」《若望福音》中所記載耶穌的使命，與舊約中「言」或是「智慧」的使命比先知們的使命來得更接近。正如「言」和「智慧」，他的使命並不附屬於任何的事物，也不為了任何事物。耶穌臨在本身，就是照耀和拯救世界的光明。還有其他許多相似之點，把耶穌的使命與「智慧」的使命連結起來。正如「智慧」和「法律」⁵一樣，耶穌來自天主。

耶穌接近天主並「自祂而出」。聖經從未描寫任何先知是自天主產生。因此，聖經把耶穌的使命當作一個短期的停留：

徒，因此他可以把聖神賜給他們。」*Lumen Vitae*, VIII, 1953 年, 28~30 頁。

⁵ 「法律」是「智慧」生活的表現。

是從天主出來和回到天主那兒去中間的一段旅行，或是工作的日子。他的開始和他的終了都深深地植根在天主內：「我出自父來到了世界上，我又離開世界往父那裏去」（十六28）。他的根源是天主父；他的死亡帶他回到自己的根源、上升到他的派遣者那兒去。

正如「智慧」一般，耶穌邀請所有的人赴宴。他給他們打開生命之泉，引導他們走向真理的光明。正如「智慧」一般，他居住在他們中間。但是「智慧」所達到的最高峰，只是一個不精確的位格化。耶穌自己確是一個真人。他的生活、行動和言談，是真實的歷史。把「智慧」或「法律」或「言」來與耶穌相比較，我們仍不能滲透耶穌的奧蹟，這從天被派遣而來的人是誰？人子將使我們更接近這秘密。

（一）人子

若望和其他對觀福音的作者都用人子來描寫耶穌。前一節中，我們曾討論過這一稱呼給予耶穌默西亞宣言加上了一種暗含的超越性。他暗含這位人子是《默示錄》中天上的人物，天主賜他審判和統治的權能。對若望來說，這稱呼具有一種超越的重要性。它指出耶穌是最高的審判者。在最後審判之日，他將自墳墓中召集一切人，而《若望福音》比對觀福音又更清楚地表示出，耶穌來自天上。人子不只是「乘雲而來」的神秘人物；他就是「自天上降下的那一位」（三13）。他來，給人啓示「天上的事」；並給他們「從天上來的真正食糧」（六32）。他來自天堂；保證了他所啓示的天主和精神的奧蹟。

因此，《若望福音》比對觀福音更清楚地顯出：人子這一稱號給予耶穌默西亞的行動，一種天上的、超越的、神秘的及

天主性的光輝。它顯示耶穌是自上而來的。他在這世界中卻不屬於這世界。他自天上降下，也升到天上去。他屬於天堂而不屬於地上。此外，他停留在地上時，仍在天上。他超越一切之上。他完全意識到他來自另一世界。在他內，擁有一個奧蹟。但這世界卻對這奧蹟毫無所知：「我知道我從那裏來，往那裏去。你們卻不知道我從那裏來，往那裏去」（八14）。在他的頭上，天堂開了，天主的天神上去下來。天堂和地上在他內合而為一。

第四福音並不像其他對觀福音一樣，只是向前瞻望，看到在遙遠將來的世界末日，他要乘著天上的雲彩顯示出來。若望看見這事已在加爾瓦略山上顯示出來。他把苦難和受光榮、「被舉起與釘十字架」當作同一行動。他看到在十字架上基督「從地上被舉起來」，是他升到天堂的象徵。他整個的福音，好像都指向人子「被舉起」這一景象。

在耶穌與尼苛德摩的對談中，耶穌正如銅蛇一般，必須「被舉起」。他是來自天堂的記號，包含了人類的救贖。後來耶穌向猶太人的領袖指出，他們自己將要「把他舉起」；換句話說，就是把他釘在十字架上。將有一天，他們要了解自己親手給他帶來了光榮。因為在他們把他舉起時，已使人子天主性的光輝顯示給世界。在他受難的前夕，他終於對群眾談到他的「被舉起」。他把那一個時刻當作受光榮的時刻，及審判世界的時刻。群眾唯一的反駁就是：「誰是這人子呢？」（十二 23, 31, 34）因此，在苦難時，我們看到釘在十字架上及被刺透的耶穌。

到此，人子的主題告一結束。若望引用匝加利亞的話——「他

們要瞻望他們所刺透的」(十九 37)——做一總結⁶。使耶穌從地上舉起的十字架，更顯著地啓示出他真正屬於他天上的父、他真正的地位是與天主在一起。

這個啓示仍然存在於很深的奧秘中。群眾的問題仍等候一個答覆：「誰是這人子呢？」

(二) 天主子

本奴瓦在討論對觀福音時，已經指出天主這一稱呼在聖經中，或在第一世紀的中東思想中，並不絕對表示狹義的父子關係。換句話說，並不表示一種父生子，而把本性傳達給子的行爲。這個稱號通常表示天主給某人一個使命，或是天主對某人有特別的愛情，因而建立的一種特殊關係。在希臘的宗教中，它可能是指「神人」。在第四福音中，耶穌曾提醒猶太人，在聖經上，天主曾對某些王子和民長說：「你們是神」(十 34)。

因此，若望以爲天主子這個稱號，有時是指默西亞國王的地位。這方面最好的例子，就是納塔納耳的宣信：「辣彼，你是天主子，你是以色列的國王」(一 49)。此處，他把天主這一稱號與達味王似的默西亞並列，證實了我們上面的解釋。從瑪爾大的宣信中，也可以得到同樣的結論：「是的，主，我信你是默西亞，天主子，那要來世界上的」(十 27)。瑪爾大相信耶穌就是期待已久的默西亞。但他並沒有什麼超越這個稱呼的其他性質。

「天主子」，或是更簡單的「子」，這一稱呼在別的地方是與「人子」緊緊相連的。例如：「人子也應照樣被舉起來，

⁶ 參閱匝十二 10。

叫凡相信的在他內得到永生……因為天主沒有派遣子到世界來為審判世界，卻是為叫世界藉著他而獲救」（三 14~17）。所以，我們有理由可以說在《若望福音》內，天主子這一名號，一方面與默西亞相連，一方面與人子相連；除此之外，它與耶穌的超性使命緊緊結合。

不過，以上所說的種種意義，並沒有把這稱呼的含義全部表達出來。耶穌與猶太人關於天主子的爭辯，在第十章中顯示出來：在這一事件中，它不只是一個默西亞的稱號，而是確定耶穌是狹義的天主子。耶穌被猶太人控告為褻瀆，因為他自稱是天主子；因此猶太人判他該死：「我們有法律，按法律他應該死，因為他自充為天主子」（十九 7）。一個人自稱為默西亞，他並沒有犯褻瀆的罪；因此也不會被處死。所以「天主子」這一稱呼，的確表示了一種真正的天主性和超越性。

這個意義可從耶穌談論他與父之間的關係得到證實。耶穌是「獨生子」，天主把他賜給世界，作為祂愛情活生生的證明。「獨生子」只在《若望福音》中出現。在新約其他部分找不到這個稱呼。它也不是由舊約中演變而來。若望在序言中所寫天主對子的愛，表示這父子關係是獨特而唯一的。耶穌是獨生子；他從父接受了不可比擬的光榮，只有他能啟示天主的奧秘，他給那些信他名字的人權能，「好成為天主的子女」（一 12）。但並沒有把他們描寫成：「不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的」（一 13）⁷。

⁷ 若一 12~13。此處之解釋是根據《耶路撒冷聖經》之譯文而來的。它把「不是由血氣，也不是由男慾，而是天主生的」。這一句話用在耶穌的身上，而不用於信友身上。《耶路撒冷聖經》的翻譯者與本文作者認為，這是最接近聖經希臘原文的譯法。這句話同

耶穌是「獨生子」，他與父的關係是獨一無二的。所以他常說「我的父」或「父」；有時他也說「我父」和「你們的父」（廿 17）。但從來沒有說過「我們的父」。他明白地說出，表示自己和別人有不同的立足點。聖殿是他父的房屋；他以他父的名字宣稱他的使命；他說出從父那裏看到的事情。父把他賜給世界，作為真正天上的食糧。他的父光榮他。子可以隨意處置在父處的許多住所。在耶穌和父之間，有一個獨一無二的親密連繫：就是互愛、知識、共同工作的連繫。

他們分享和擁有一切的美善。「子不能由自己作什麼，除非他看見父作什麼，因為凡他所作的子也照樣作，因為父愛子凡自己所作的都指示給他」（五 19~20）；「父認識我，我也認識父」（十 15）；「我的一切都是你的，你的一切都是我的」（十七 10）。他們擁有一個互相的臨在：「父在我內，我在父內」（十 38）。看到其中的一位，就是看到了另一位；也就是說：看見了耶穌就是看見了他的父（十四 9）。

此外，他們同是信德的對象：「信我的，不是信我，而是信派遣我來的……」，「我與父原是一體」（十二 44；十 30）。耶穌曾作了驚人的許諾：「誰若愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並在他那裏要作我們的住所」（十四 23）。這種「我們」的用法，是絕無前例的。有些人想把這些聲明，解釋為從希臘神秘思想中所取出的公式，而把它當作基督對他使命的宣言。但是，正如我們以前對被派遣者所作的

時包括了天主子無始之始、受生於父，及他的降生，在英文聖經中，《耶路撒冷聖經》是唯一採用這種譯法之聖經，在中文聖經中，尚未有任何版本採用這種譯文。

討論，我們現在對子也要說同樣的話。他的信息和工作是與他存在的本質不可分離的。

耶穌的信息，主要在於啓示他自己的天主子身分，使父「獨生者」的光榮顯示出來（一 14）。耶穌顯示了子生活在父的懷中。父和子中間所有愛情的對話，使他們因一種超越的結合成爲一體。就是在這些之中，耶穌完成了對「從來沒有人見過」（一 18）的天主的啓示。於是，人們也知道天主是父這個奇妙的事實：「我已經將你的名宣示給他們，我還要宣示」（十七 26）。

只有從這一方面看，我們才能對耶穌的工作有一個適當的認識。因爲他被派遣唯一的目的，就是使人因著信他的名—信他是「獨生子」—而得到「成爲天主子女的權能」（一 12）。他來到這世界上，唯一的理由是使人分享那父「在創世之前」（十七 24）對子所有的愛情。「好使你愛我的愛，得在他們內，而我也得在他們內」（十七 26）。耶穌能給我們權能成爲天主的子女，完全是因爲他自己是天主的獨生者。耶穌所完成的工作，是來自他的本性和本質。天主子的本性，是整個建築物的基石。對保祿來說，這建築物事件在復活之主的光榮上。因此對聖若望來說，他是建築在天主獨生子的光榮上。

一位現代的聖經批判家曾說：把耶穌描寫爲天主子並不暗含任何形上學的意義。基督宗教信仰好像有一種似是而非的性質。天主的啓示是藉著耶穌這個人而顯出來的。除了耶穌是「天主所選的一位」之外，他與別的人並沒有真正的分別。耶穌是「被派遣的那一位」。在他內，天主對人說話。耶穌與天主的父子關係也僅止於此。這位作者繼續說：「耶穌是天主的啓示者，但除了說出他自己是啓示者之外，並沒有說出別的事情來。」人們應對耶穌有信德，因爲他是天主和人的相遇處。但是這種

對耶穌本性和工作的外在唯名論之解釋，與福音的證據不相配合。

當然，福音並沒有後來形上學語言所給基督的本性下一定義。福音稱耶穌這個人為天主子，並把因這名字而來的種種特權歸於他，但並沒有對在他內的人性與天主性加以清楚區別。福音描寫（更好說是下一定義）耶穌與父之間所有超越的結合的連鎖，是彼此互愛和互相認識。但是如果我們不承認這種描寫是對他的本性一個真正的啓示，那麼就太武斷了。耶穌和父合而為一的關係，實在超越一個服從的僕人或是一位全權大使所有的倫理關係。他也超過一位被派遣者能完全表達的思想和完全執行派遣者的意願的關係。

猶太人可能會考慮耶穌的這種宣言，是一種狂妄的驕傲，但是他們一定不會想他是褻瀆。他們在耶穌以下的聲明中，感到更深的意義：「我父到現在一直工作，我也應該工作」（五 17）。他們認出耶穌「稱天主是自己的父，使自己與天主平等」（五 17~18）。當耶穌宣布自己與天主是一體時，猶太人願意用石頭砸他。「爲了善事我們不會砸死你，而是爲了褻瀆的話，因爲你原是人，卻把你自己當作天主」（十 32）。

（三）在降孕之前

《若望福音》比新約其他部分更清楚地說出耶穌的先存性；這個觀念給耶穌是天主的斷言極大的支持。正如「智慧」一般，耶穌在這世上開始有生命以前已經存在。不過並非一切有關的聖經的字句，都有同樣的證明力量。例如：「你們的父親亞巴郎歡欣喜悅地企望看到我的日子；他看見了，也喜樂了」（八 56）。「依撒意亞因爲看見了他的光榮，所以指著他便講了

這話」(十二 41)。這些話並不一定證明基督的先存性。因為如果亞巴郎看見了他的日子和依撒意亞看見了他的榮耀，那好像一種從遠處觀看一個未來的世界。

如果把耶穌在最後晚餐時所作司祭祈禱的片斷，來證明基督的先存性，也有問題；例如：「父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！」(十七 5)；「父啊！……我願他們也同我在一起，使他們看到你所賜給我的光榮，因為你在創世之前，就愛了我」(十七 24)。在這兩段中，耶穌很顯然不是指當他與父先存時所有的光榮，而是指父從永遠就給降生的聖言所有的光榮。

但他在第六章所用的話，則毫不留下疑惑的餘地：「那麼，你們如果看到人子升到先前他所在的地方去，將怎麼樣呢？」(六 62)。這句話因著第八章中莊嚴的宣言而加強。耶穌逐漸地導引人們達到這一點。他開始時對猶太人說：「誰如果遵行我的話，永遠見不到死」(八 51)。那就是說他是生命和死亡的主宰。對於這一點，群眾只是加以聳肩和竊笑。「難道你比我們的父親亞巴郎還大嗎？他死了，先知們也死了，你把你自已當作什麼人呢？」(八 53)耶穌回答說，亞巴郎看見了他的日子。猶太人抓住了他的回答，卻把它轉變成耶穌暗示自己看見過亞巴郎：「你還沒有五十歲，就見過亞巴郎嗎？」(八 57)耶穌毫不含糊地回答他們的問題：「我實實在在地告訴你們，亞巴郎出現以前『我是』」(八 58)。

在聖經的原文中，有一個極有力的對照：就是把過去式的存在歸於受造物，表示它的存在有一個開始；而「我是」確是表示一種超越時間和歷史的存在。換句話說，就是狹義的天主性的存在。當耶穌告訴門徒說，他們將看到「人子將升到他先

前所在的地方」，他可能只是一個相對的先存；這種存在正如智慧的先存一般。但在第八章中，他宣稱自己有一種絕對的存在；這種存在只爲天主所有。如果我們把耶穌所說的「我是」，與天主對梅瑟啓示自己的名字「我是」，以及依撒意亞用「我是」來稱天主，此一連結，對耶穌自己天主性的宣言，便更加確定了。

耶穌不止宣稱他有一種天主性的存在，而且也用了一個爲以色列人所信仰的名字來稱呼自己。整個以色列的歷史都爲這個名字作證。猶太人絕沒有誤解他；他們完全了解他所說的意義，才因此撿起石頭來要砸死他，因爲他是一個褻瀆者。在聖若翰洗者的作證中，也可以找到對耶穌具有絕對存在的同樣證明：「有一個人我們在以後成了在我以前的，因他原先我而有」（一30）。一般的翻譯未能完全表達原有的意義。這句話的力量在於動詞的轉變。若翰洗者說：「在我有以前，他已先我而有」。正如基督將要說在亞巴郎有以前「我是」。耶穌存在的本質，是絕對而超越時間的。

（四）我主，我天主

我們已經看到猶太人控告耶穌，「使自己與天主相等」；或是更唐突地「稱自己爲天主」（五18；十32）。在若望的思想中，「耶穌是天主」是最確實而神聖的真理。經過多默宗徒的口，福音領導我們到達這種明顯的宣信：「我主，我天主」（廿28）。這是基督徒一個古老的頌句：「主，耶穌」，它表示了對耶穌天主性的信仰。

（五）天主的聖言

在《若望福音》的序言中，作者做了一個包涵他所有基督學反省的綜合。我們可以在那兒找出大部分我們已經考慮過種種思想的主要脈絡。他從無始之始開始，而包括了啓示的整個歷史。若望寫道「在起初」（—1），在創造世界的日子，那時除天主以外，沒有任何事物存在。就是在這個神秘而深沉的「起初」，在一切暫時事物存在之前，當這不可想像的空虛之時，有一位與天主同時存在。這一位與所稱天主的顯然不同，但他卻是天主，他不是舊約中「智慧」模糊的位格化，而是與天主同在的聖言。他與天主神秘的結合，分享他永遠的存在。

此後，若望回溯世界歷史與聖言所有關係的重點。這聖言是先萬物而存在，創造了萬物；凡受造的，沒有一樣不是由他造成的。他是一切事物的原始，一切生命的來源，照耀每一個人的光明。但是他並非停留在遙遠之處，亦非對所造的世界成爲一個陌生人。他是在世界中，那是他的「領域」；他「來到」這世界，最後自己參與了這世界的歷史。他成了「血肉」，取了一個軟弱的人性，在我們中間居住。他以人的形象，把聖言的光榮照耀出來；因此他神秘的性格就顯示出來；他是「獨生子」。

當若望第一次說到他的名字「耶穌基督」時，就把它與梅瑟的名字相比較。梅瑟是天主最偉大的發言人，直到耶穌降臨以前，天主藉著他的口對人宣布了祂的智慧。這個對照非常生動，包括了兩個中保、兩個啓示、兩個盟約。一方面是一個人，另一方面是具有創造力的聖言；一方面是法律，另一方面是恩寵與真理；一方面是天主賜給了某些事物，另一方面是這些事

物成全和圓滿。若望下一結論說：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏生為天主的獨生者，他給我們詳述了」（一 1~18）。

這就是若望對耶穌的構想：永遠的聖言、天主、宇宙的創造者、「獨生子」、父的獨生者。他取了人性，來到這世界上，使我們認識天主，也使我們成為祂的子女。對耶穌天主性的信仰，如此深刻的表示，是在新約的其他部分所無法找到的；即使在《哥羅森書》讚頌基督的聖歌中，也找不出的。這對聖言神學的來源和其意義，需要加以研究，但是人們一天比一天更認識，它與聖經對天主聖言和「智慧」「法律」的神學，緊緊相連。換句話說，天主的啓示是漸進的。耶穌基督天主聖言的降孕，綜合、總括和滿全了一切。

若望稱基督為聖言，主要是為了表示他作啓示者的任務。自創造的伊始，這就是他對世界及對人的任務。他對他們講論天主。但這並不是說他聖言的這個名字，只是一種純粹職務性的稱呼，而並不表達他所有的天主性的位格。把基督的使命和他存在的本性加以區別是不對的。他的工作是把天主啓示給人；但這工作是源自基督的本性。在一切的啓示之前，他已是天主的聖言⁸。在某方面來說，他已表達天主的思想。這就是若望引我們到達的巔峰。

三、耶穌真人

我們仍要追問，在聖若望所清晰聲明基督的天主性中，是否遮蔽了歷史的現實。若望把耶穌描寫成一個超越的存在，把天主性歸於他，把一切天主屬性加在他身上。然而這一切，是

⁸ 正如在智慧書中所說：「智慧」在創造以前就是天主的「智慧」。

否有歷史的根據？納匝肋的耶穌是否就是那位可查看人心的歷史主宰，那位要人相信自己，宣稱自己在亞巴郎以前就存在，把自己視為天主的耶穌？是否更好說，耶穌只是由若望所虛構的？或者他只是把真實的耶穌理想化？甚或更進一步地，若望是否因著耶穌離世後，對基督的所有信仰而把他給天主化了？

曾有一位作者說，在福音中有不同的層次，須與不同的文化相呼應。他宣稱基本文件的作者只知道禮儀中的耶穌，那就是基督徒所朝拜的對象。他所寫的有關天主性的片斷，並不是表達一個真實的事實。當耶穌的信徒們紀念他的奧蹟時，把他當作救主來朝拜：

這個福音的基督……並不如聖保祿所說的，生於女人、屬於法律權下的基督。他是藉人所顯出的一種天主的形式；一位死亡了的天主；他回復了不朽的生命，也給信從者不朽。

按照這位作者的觀點，第四福音的聖史，把歷史中耶穌這個人加以理想化，而提升他到神秘宗教之神中的地位中。有許多其他作者認為，這種理想化是亞歷山大城斐羅思想的特性。史懷哲博士則認為，若望神學是保祿神秘主義的希臘化。

這些假說一個個地顯出了它們的弱點。現在已經不可能支持在若望的基督與神秘宗教的神中間有任何的連繫。在聖若望的聖言與斐羅的聖言中間，以及在第四福音歷史性的象徵與亞歷山大思想家的比喻式的詮釋中間，其不同之處已是無庸置辯的了。雖然在《若望福音》和諾斯教派作品中，所用的語言及象徵有相似之處；但從此並不能夠得到他們的來源是相關的結論。第四福音的教義內容是完全的不同，並且常常帶我們回到猶太人的傳統。任何把耶穌性格理想化的過程，都是局限於此

傳統之內；也就是說，局限於聖經思想的視界，以及基督宗教信仰的範圍之內。

但是，有關把歷史中的耶穌轉變成信仰中的基督之假說，是毫無根據的。我們可以看到《若望福音》及對觀福音的作者在一件基本的事實上同意；而基督的一生都指向這件事實。《若望福音》和對觀福音的作者完全一致的肯定：耶穌之所以被處死，原因是他在猶太公會議面前，宣稱他是默西亞天主子。《路加福音》所述公會議的審判（可能是最古老的形式），與《若望福音》第十章的另一記載，有驚人的相似之處。這兩次都有人問耶穌，他是否是基督；而這兩次人們都歸罪耶穌。因為在他的回答中，他已超越地表示他是天主子。

某方面來說，這事件是《若望福音》的轉捩點。在整部福音中，若望都在描寫耶穌受審判。基督為他自己作證，也用父的證言、他自己的「工作」及聖經來支持自己；最後，他也引用若翰洗者的權威來肯定自己的答辯。可是這些辯論一步步地引導至最後死亡的判決。福音作者自己受到了聖神的光照，也為耶穌作證。他時常插上自己的證據，宣稱耶穌正如他所宣布的一樣，是真正的天主子。若望唯一的意向，就是為耶穌作證；而他自己是在有關他老師生死關頭的歷史審判中合格的證人。在最後晚餐的談話中，耶穌曾暗示到這一點：「你們也要（與真理之神結合）作證，因為你們從開始就和我在一起」（十五 27）。

聖若望與對觀福音的作者在基本點上完全同意。所有四部福音都把耶穌受洗時，自天降下的記號作為他們的出發點。他們都承認耶穌曾經顯了許多奇蹟。他們都記載了耶穌對猶太人的割損禮、安息日、聖殿、法律和聖經自由的態度，和對它們所有的權威。他們都同意他與撒旦的鬥爭及默西亞的奧秘。這

個奧秘揭露了他的性格，也因此打破了群眾的美夢。在第四福音中，最具特徵的思想都可在對觀福音中找到萌芽。對觀福音的作者已經把耶穌稱為「被派遣的那一位」、「那要來的一位」。雖然聖若望描寫了「人子」稍微不同的一面；但是基本的觀念仍然一樣：人子是從達尼爾傳統中所導引出來的超越天上的默西亞。

正如對觀福音一樣，若望忠實地保守了耶穌在人子與苦難之間所建立的連繫。至於天主子這個稱號，我們已經看到生命交關的那個審判，與對觀福音的作者完全相同的意義。同樣地，在對觀福音中和在《若望福音》中，耶穌從未說「我們的父」，卻說「你們的父」，或是通常說「我的父」⁹。這個事實在當時猶太人和基督宗教的作品中，找不到平行的現象。我們以前看過《瑪竇福音》十一 25~27 及《路加福音》十 22~27 中，描寫耶穌與他父的關係，是與聖若望如此相似。它們的真實性是不容懷疑的。因此有人說這些章節是跌入對觀福音中聖若望的「隕石」。在若望之前的福音傳統，早已清楚地肯定了基督意識到，他與天主之間的關係是如此深刻、如此親密，使他與其他人有所不同。

《若望福音》的確表示了一種對以前所有資料更深刻的反省。這些資料就是耶穌的使命、他天上的出身、他與父的結合，和他的先存性。但這絕不是一種創造。若望忠於最早的基督宗教傳統。這一點可從他的作品中，包含了極原始基督學的痕跡得到證明。也就是說，他的作證是真實的記號。他從不避免應用最卑下的稱號，去形容基督。例如：基督不但是聖言，他也

⁹ 在《瑪竇福音》中有十二次。

被稱為辣比，或是辣波尼、默西亞，正如達味王朝之皇帝被稱為「天主子」，他也得到同樣的稱呼。他也被稱為「天主所選的」¹⁰及「先知」。這最後一個稱號，正是《宗徒大事錄》中，給予基督最先的一個稱號。可見它的來源是極早的。最後，耶穌是「主和老師」。這些稱呼與最莊嚴的宣言並列，帶有這世界的印號。他們證實以前我們所引用的某位作者的想法——「若望只知道禮儀中，基督徒崇拜的對象」——是不對的。

但若望所繪耶穌的整個圖像，給予人一種對生命和真理不可否認的印象。聖言取了血肉；一方面擁有子的至高尊威，一方面耶穌仍是人。他因疲勞而坐下，在雅各伯井旁感到口渴而求於人；他在拉匝勒墳前哭泣；他因苦難來臨以及被自己朋友出賣而憂悶。但是，耶穌這個人把有關天主最崇高的事情用最簡單的語言表達出來。他成了自己門徒的僕人，給他們洗腳。他傾聽最幼稚的問題，而發問的人正是他願意把最高、最重要的真理託付給他們。在他復活之後，人們也許會想到他帶來一種不可逼視的光榮；但是他卻用無可比擬的親密和歡樂去招呼他的門徒。

第四福音即使在表現早期基督徒對耶穌天主性最高的反省時，仍然植根於歷史中；在其中，絕沒有虛偽和欺騙的假造。相反的，它同時是自起初最深刻、最忠實的記錄，而用最古老的形式表示出來。耶穌對屬於他的人來說，是「天主子」。

¹⁰ 有許多手抄本有如此的唸法。

相關書籍推介

《聖經的寫作靈感》

輔大神學叢書 68

張春申 著

天主向人類以「說話」的方式啓示自己，其高峰便是「降生成人的聖言耶穌基督」，而具體傳遞予我們的方法，便是聖經。

聖經既是天主向人傳達的啓示，當然「天主是聖經的作者」；但基督徒同時也相信「編寫聖經的人也是聖經的作者」，因為此人是在天主聖神靈感之下編寫出聖經來的。這一事實如何解釋，是聖經神學及信理神學都關心的課題。本書針對此一課題分兩大部分探討：第壹部分，較理論性地從各個角度談與「聖經寫作靈感」有關的各種課題；第貳部分，則是具體地研究四部福音書的歷史性問題。

光啟文化事業 定價 160 元

郵撥 07689991 光啟文化事業

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓

21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓

43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 —厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 —從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 —清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 —時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論（上）（下）	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 —佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴（修訂版） —天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀（增修版）--天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會（增修版）	張春申 著	光啓
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編	光啓

61 女性神學與靈修	胡國楨 主編	光啓
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著	光啓
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著	光啓
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編	光啓
65 張春申神學論文選輯	張春申 著	光啓
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編	光啓
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫	光啓
68 聖經的寫作靈感	張春申 著	光啓
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著	光啓
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著	光啓
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編	光啓
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著	光啓
73 普世價值與本土關懷 ——天主教社會思想論文集	胡國楨 主編	光啓
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著	光啓
75 天主子—救世主： 聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯	光啓

訂購請洽：

光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社

電話 (02)2371-0447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究/張春申、王敬弘 合譯

——初版 ——台北市：光啓文化，2006〔民95〕

面； 公分。 ——（輔大神學叢書75）

ISBN 978-957-546-581-0（平裝）

1. 聖經—研究與考訂 2. 基督學

241.016

95022829

輔大神學叢書 75

天主子—救世主

聖經中基督天主性之研究

二〇〇六年十二月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

譯者：張春申、王敬弘

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

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

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路170號3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定價：225元

光啓書號 10256

ISBN-13：978-957-546-581-0

ISBN-10：957-546-581-4

神學，作為一門學術研究，必須在方法論上具足「實證」及「推理」兩大幅度。具體而言，也就是考查聖經，以了解啟示在相關因素上說了什麼；並運用自己的理性為此課題做「系統神學」的闡釋。本書即以此出發點，探討「聖經中基督天主教性之研究」，為「聖經中的基督論」建立了實證與推理的學術論據。

本書集結了三本小冊合而為一：以《論福音中歷史性真理的訓示》為前引，這是教廷聖經委員會以教會官方的身分，提醒研經的原則性指示；第壹部分《信證學與聖經中的基督》從理論上講解這一觀念；第貳部分《天主子—救世主》則是這一觀念所做的具體實例。

最後，本書封面也表達了此立基點：聖經是天主和人共同合作的成品，亦即聖經作者在聖神靈感光照下編寫而成的。

ISBN 957-546-581-4 \$225



9 789575 465810 00225

光啓書號 10256

定價 225元



光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group