

Joseph Ratzinger 若瑟·拉辛格

Benedictus XVI

教宗本篤十六世

納匝肋人
耶穌

JESUS VON NAZARETH

聞道出版社

Joseph Ratzinger 若瑟·拉辛格

Benedictus XVI

教宗本篤十六世

納匝肋人
耶穌

JESUS VON NAZARETH

聞道出版社

Gesù di Nazaret

©2007 Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano

©2007 RCS Libri S.p.A., Milano

All rights reserved

Chinese translated by yu-ying CHENG

Chinese Copyright: ©2008, Window Press

Tainan, Taiwan

第一部

約旦河受洗至顯聖容



目錄

序	I
引 言 初探耶穌的奧祕	XV
第一章 耶穌受洗	1
第二章 耶穌抗魔誘	17
第三章 天國的福音	38
第四章 山中聖訓	55
一、真福	61
二、默西亞的法律	90
第五章 主禱文	119
第六章 耶穌的弟子	161
第七章 比喻的訊息	175
一、比喻的本質與目的	175
二、路加福音中的三大比喻	186

第八章	若望福音的重要圖像	211
	一、引言：關於「若望」的問題	211
	二、若望福音的重要圖像	232
第九章	耶穌一生中的兩個高峰：	
	伯多祿認主為默西亞以及耶穌顯聖容	281
	一、伯多祿認主為默西亞	281
	二、耶穌顯聖容	298
第十章	耶穌的自稱	311
	一、人子	313
	二、子	327
	三、我就是	337
參考文獻	348
專用詞彙	367
推薦文／房志榮	389

序

有關耶穌之書，我在內心已醞釀了很久，現在出版的，是該書的第一部份。在我年輕時——三〇年代及四〇年代——關於耶穌出現許多令人振奮的作品：亞當（Karl Adam）、瓜爾迪尼（Romano Guardini）、威廉（Franz Michel Willam）、帕皮尼（Giovanni Papini）、達尼爾·羅布斯（Daniel-Rops）等，只是其中一些作者。所有這些作品都是根據福音書所描繪的耶穌樣貌，描繪祂如何既以人的身份——一個全然的人，亦以與天主一體的子的身份活在世上，同時又將天主帶給世人。因此，天主透過耶穌這個人而成為可見的，我們也據此看到人正確的樣貌。。

自五〇年代起，這情況已有所改觀。「歷史上的耶穌」和「信仰上的基督」兩者之間的裂痕愈來愈深，距離愈來愈大。如果是人的耶穌，與福音作者所描繪的耶穌，以及與教會根據福音所宣講的耶穌，相差這麼大的話，那麼，相信耶穌是基督、是永生天主之子，又能代表什麼？

隨著歷史批判研究的進步，人對傳統中不同層面的區別

也明白得越來越細微。然而在這些區別的背後，耶穌本人卻越來越不清楚，祂的輪廓越來越模糊，然而信仰卻建立在這個耶穌身上。同時，對於這個耶穌也出現了不同的故事重建。本來尋找耶穌需建基於福音作者的傳統和他們的原始資料，可是這些重建的故事卻變得彼此悖勃、互不相容。一來有人把耶穌說成反羅馬的革命家，致力於推翻當權者，卻慘遭失敗；或者有人將耶穌視為溫和的倫理大師，接納一切，卻不知不覺地掉入另一個死胡同。只要把這些重建的故事接連對照閱讀，很快就會發現，這些故事要不是作者本身的寫照，就是他們的理想，根本也不是在闡明一個因年代久遠而愈來愈模糊的圖像。因而在此同時，對這些重建的耶穌圖像抱持不信任態度開始盛行，而耶穌本人的真正形貌也離我們越來越遠。

這些嘗試造成的普遍後果，就是留下一個印象：總之我們對耶穌所有的認知並不確鑿，而且是因為有人先相信了祂的天主性，事後祂的圖像才得以形成。這樣的印象近來已廣泛滲透信仰基督的民眾間。這種情況為信仰帶來戲劇性的轉變，因為信仰的立足點變成不肯定的：而與耶穌的內在友誼關係全依附於此，而今卻有化為烏有的危險。

二十世紀下半葉最具代表性的德語天主教聖經詮釋學者施納肯堡（Rudolf Schnackenburg），顯然在其晚年強烈感受到

這種已然出現的信仰危機；有鑑於其他釋經學者所重建出「歷史上」的耶穌樣貌之不足，他奮力撰寫最後一部偉大的作品：*Die Person Jesu Christ im Spiegel der vier Evangelien*（暫譯：《四部福音所反映的耶穌基督這個人》，Herder出版，1993）。此書的目的是為了讓那些「因為當今學術研究……而覺得不安的」虔誠基督信徒，「能夠堅信耶穌這個人是世界的救主，並為世界帶來救恩」（引自該書第6頁）。在書的最後，以終生作為聖經學者的身份，施納肯堡深信：「嘗試透過歷史批判方式從事學術研究，以對納匝肋人耶穌獲得可信的觀點這種作法，不只有所欠缺，甚至根本不足。」（同上，348頁）我們透過「以學術方法詮釋聖經……以一窺傳統並回溯可信的史料……只會讓我們陷入永無休止的傳統與編撰故事之間的討論而已。」（同上，349頁）

在他自己呈現耶穌的方法上，因為迫於研究方法的緣故，他認為這種方法本身就存在某種程度的衝突，因為它既是必須，也同時不足：施納肯堡讓我們看到，雖然福音中的耶穌樣貌看起來建基於各種傳統上，但透過這個樣貌，我們也只能從遠處約略領會到「真正的」耶穌而已。「雖然史實是前提，但福音的信仰觀點卻超越了史實。」（同上，353頁）他如此寫道。這一點大家都不懷疑。然而，要多少「史實」才夠，這就不清楚了。他點出最關鍵之處在於耶穌本身與天主的關係和關連（*Gottbezogenheit*

und Gottverbundenheit。出處同上），這點正是確鑿的歷史：「如果沒有與天主根本上的關係和關連，耶穌這個人也只能停留在虛無飄渺、毫不真實且無以說明之間。」（Schnackenburg，354頁）

這也是我這本書的建構觀點：本書將耶穌放在與父一起的整體下來審視，這才是祂個人最根本的中心。沒有這個基礎，我們什麼都無法理解，而就因為如此，耶穌對今日的我們亦有現代的意義。

在具體地介紹耶穌本人時，我決定試著超越施納肯堡的框架。對傳統和歷史事件之間的關係，施納肯堡有個見解在我看來是有問題的，從他所說的話中顯而易見。他說：福音「意圖為在地上出現的天主子奧祕穿上血內的外衣……」（Schnackenburg，354頁）我想回應的是：福音沒有必要為祂穿上血肉的外衣，因為祂確實成了血肉。然而透過眾多傳統足以成功地尋獲這位血肉之人嗎？

在他那本書的前言中，施納肯堡告訴我們，他有義務使用歷史批判方法，因為一九四三年的教宗通諭 *Divino afflante Spiritu*（《聖神吹拂》。指教宗碧岳十二世於一九四三年所頒布之《研讀聖經》通諭），為這些研究法開啟了它們在天主教神學應用中的大門（Schnackenburg，5頁）。事實上，這份教宗通諭對天主教聖經詮釋而言是一個重要的里程碑。但自此之後，無論天主教教會內或教會外的討論方法，都遠

其道而行；許多新的方法得以發展——無論是嚴謹的歷史研究、或同時運用神學與史學的觀點去詮釋聖經亦然。但重要的一步進展是梵二大公會議有關天主啟示的 *Dei Verbum*（《天主的啟示教義憲章》，簡稱《啟示憲章》，DV）。在詮釋聖經的困難當中，重要且成熟的一些觀點，另外促成了宗座聖經委員會所發表的二份文件：即 *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*（《在教會中詮釋聖經》，1994）以及 *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*（《在基督宗教聖經中的猶太民族及其聖經》，2001）

至少就整體大方向而言，我想闡明從這二份文件所導出的研究方法，這也是我撰寫本書時所用的方法。首先是歷史方法——就因為神學與信仰的內在本質——一直是、且永遠都是詮釋聖經時不可或缺的領域。因為對聖經信仰而言，建基於真實的歷史事實是很重要的。這信仰並不是把故事當作歷史事實的象徵來敘述，而是根據史實，根據在這地球上曾經發生過的史實。對此信仰而言，歷史事蹟（*factum historicum*）不是一個可替換的象徵性密碼，而是建構的基礎：*Et incarnatus est*（降生成人）——以這句話，我們承認天主的確曾經進入真實歷史當中。

如果我們把這段史實推開，基督信仰便就此結束，並轉變成另一種宗教形式。從此看來，如果歷史、事實根本就屬於此信仰的一部份，那麼此信仰必須能夠經得起歷史研究

方法的考驗——這信仰本身要求如此。上面所提過的大公會議《天主的啟示憲章》第十二號清楚指出這一點，並說明在詮釋聖經時該注意的每一種具體方法。在聖經委員會的文獻中，關於聖經的詮釋方法，在 *Methode und Zugänge für die Interpretation*（「詮釋聖經的方法及途徑」）一章中有更詳細的說明。

歷史批判研究法——我們再重複一次——對基督信仰的結構而言仍然是不可或缺的。但我們還必須補充兩點：歷史批判研究法是詮釋古籍經典的基本方法之一，但在進行詮釋工作時，它卻無法完全把聖經諸典籍視為一神聖的典籍，以及無法相信這是經由聖神啟示而去完成詮釋的使命。這一點我們會馬上再回過來詳細討論。

接著——第二點——重要的是，我們必須知道歷史批判研究法的極限在哪裡。其第一個極限是，雖然今日看聖經的人有今日的感受，但研究者卻必須將聖經中的話保留它在過去的原本文義。利用歷史方法的研究，是為找出當初文章形成時的相關背景，嘗試盡可能精確地分辨並了解過去所發生的事——就好像當時在場一般——以便能夠正確傳達原作者在當時那一刻，隨著發生的事情和心中的想法，他想要以及能夠表達的事。若一位歷史研究者要能夠保持忠實，他不只必須找出那些字句在過去的本意，亦要保留其在過去的本

意。他可以努力揣摩這些話在現在、當代的意義，尋求運用於現今的情況，但卻不能把這些話「變成現在」——不然就踰越了他的尺度。詮釋工作對過去本意的界定，正是其強處，亦是其極限。

還有另一點。以歷史研究法去研究的學者，通常會假設歷史事件發生的相關因素為同等重要，因此必然會把所研究的言論視為人的話語。雖然他們研究的對象是人的話語，但在審慎思考之下，他們能夠揣測這些字裡行間帶有一些「附加價值」，即以某種方式聽出人的言語背後那更高層次的含意，並開啟了歷史研究法的自我超越經驗。

最後他們看出這典籍的個別著作有其歷史相關性，並依據其來源來分類，但對於把所有的著作當作一本統一的聖經，卻沒有一個明確的歷史年代。當然他們可以看得出來發展的過程，察覺到流傳下來的事蹟在增加，並再度超脫每一本典籍而意識到這是一本「著作」；但首先，他必須先回到每一部著作的本身並把它移到過去的時空當中，以便能究往知來，找出其相關性並補充形成這些典籍之間所欠缺的部份。

在致力於究往的過程時，必須要確定的是，我們不能踰越假設的範疇，因為我們無法把過去搬到現在。當然，有些假設的可靠性很高，但總而言之，我們都應該按照自己的良知行事——正是歷史以及現在的聖經詮釋工作，讓我們清楚

地看到這條界線。

闡述這些，其一是為了解釋歷史批判研究，另一方面也是為了描述它的極限。在看到此方法的極限同時——就如我所希望的——我們也可以看到，此方法讓我們知道它本身的不足，因此就開放一些其他的補充方式：即在過去所說的話中去尋求問題的現代意義；在人所說的話當中可聽出一些更偉大的含意；每一部著作都以某種方式暗示著，這是多部著作醞釀所形成一部單一典籍的鮮活過程。

過去三十年來，這個體認在美國發展成「正典詮釋」（kanonischen Exegese）的計劃，此計劃的目的在於把每一部單一著作，當作一整體典籍來閱讀，經由這種方法而發現每一部著作的新面貌。梵蒂岡第二屆大公會議的《啟示憲章》（Offenbarungs-Konstitution）就已經指出釋經神學的基本原則：誰若想明白聖經著作的精神，必須注意整部聖經的內容和統一性。此外，大公會議還指出，在此同時還必須審慎顧及整個教會活的傳授，並與信德相比照（即信仰的內在對應）。（引自《天主的啟示教義憲章》，第12號）

我們先把話題集中在聖經的統一性上。聖經是一份神學資料，而不只是一本以外力將許多異質著作集合而成的典籍。透過現在的釋經學我們可以看到，在聖經形成的過程當中，聖經上的話不斷一再「重新宣講」：古老的文句會新的情境下再次出現，重新被理解，重新被閱讀。在重新閱讀，繼續傳誦，

並悄悄修正、不斷深入，以及繼續擴展的過程當中，聖經的形成是一個漫長的歷程，使其中的言語逐漸開展其內在潛力，不知不覺到處播下種子，但這些種子只有在遭遇新情況、新體驗和新困境的挑戰下，才會發芽、萌生。

誰從耶穌督身上觀察到這樣的過程——通常不是線性發展，而是非常激烈且有前驅性，就能看出這整件事都趨往一個方向：即舊約和新約是互相關連的。當然，基督論式的釋經學視耶穌為這整個事件的關鍵，並從耶穌身上學會把整部聖經視為一整體；他們以信仰抉擇為前提，故不能從純歷史研究方法中走出來。但這個信仰抉擇本身帶著理性——歷史性的理性——這使我們能夠看到聖經內在的一致性，並因此而能夠在不排除其歷史原狀的情況下，重新理解其每一段經文的含意。

「正典詮釋」——即把聖經的每一部著作當作一整體來閱讀——是詮釋聖經最基本的方式，這和歷史批判法一點也不互相抵觸，反而使它活化延伸並自成一種神學。

在此，我還想提出釋經神學的二個觀點。以歷史批判法去詮釋聖經時，會尋找經上字詞文句最原始的意思，即這些文句當時當地的含意。這很好，也很重要。但是——除了重建相對的真確性外——重要的是，我們必須記住，即每一句人說的話，其含意已經比作者在撰寫當時所能意識到的含意更為豐

富。只有這樣，這些文字的內在附加價值才會顯出，因為在信仰歷史的過程當中，這些文句漸趨成熟，超越了它的當時，且永久有效。這時候，作者所說的話不是出於自己的意思，也不是為自己而說，而是出自一個共同的歷史，一個孕育他的歷史，同時這個歷史已悄悄開展其未來及更寬廣的可能性。若不是這些文字一向就含有如此的內在啟示，那麼繼續傳誦和闡釋文字含意的過程根本就不可能發生。

到此刻，我們可以說，即使從歷史觀點也可以揣測，默感（*Inspiration*）是什麼意思：即作者不是以個人身份，或一個內在封閉的主體在說話。他在一個活生生的團體中說話，在一個活生生的歷史運行中說話，但這個歷史運行不是由他自己或他所屬的集體所發動的，而是有一個更偉大的主導力量在運作。有一些文句的層次已由老學說依據釋經的四種含意（*Die vier Schriftsinne*）賅要並適切闡明過。這四種經文含意不是四個同等並列的單一含意，而是同一文句的四個層次，且已超出該文句的當時含意。（譯註：四種含意，*Die vier Schriftsinne*，指在第五世紀基於奧利振〔*Origenes*〕的 *Distichon* 學說所發展出的釋經方式。此釋經方式的地位在中古世紀時被確立，即在釋經時要尋求聖經字意的四種含意：字面含意〔*wörtlich*〕、比喻含意〔*allegorisch*〕、道德教化含意〔*tropologisch*〕，以及末世含意〔*anagogisch*〕。）

由此，我想談的第二個觀點已經呼之欲出，即像這般既

為整體聖書中的每一部單一著作，不只是文學著作而已，聖經是由一個活生生的主體，在時間進程中有天主同行的天主子民所產生的。我們可以說，聖經中的諸多著作指向三個互相影響的主體，首先是我們該感謝的單一作者或作者群。但這些作者並不像今天獨立創作的作者：他們屬於天主子民這個共同主體，他們出於這個子民，並代表這些著作的深層「作者」向這些子民說話。同時，這些子民並不孤單，他們知道天主親自在引導他們，對他們說話，從內心的深處——透過人以及其人性——向他們說話。

「天主的子民」這個相關主體對聖經而言是很重要的。一方面，這本書——聖經——是天主給這個民族的準繩和指引的力量；另一方面，聖經只存在於這個民族內，而在聖經中此民族卻超越了自己——就聖言成為肉身的深層意義而言——而成為真正天主的子民。天主的子民——教會——是聖經活生生的主體；在這個主體內，聖經上的話一直都是現實。當然這還包括，這個民族是受到天主，受到有血有肉的耶穌所孕育，他們遵守祂的命令，並接受祂的帶領和指導。

我認為自己有責任向讀者交代這些研究方法，因為它主導了我在詮釋新約中的耶穌時所用的方法（比照「參考文獻」的引言）。就我呈現耶穌的方法而言，表示我信任福音。當然這一切的前提是，大公會議以及現代釋經學所告訴

我們的那些關於文學類別、闡述目的、福音的共同背景，以及它們在這活生生的關連中所要表達的事。在这一切基礎上，我想——盡己所能——嘗試從最根本的含意，把福音中的耶穌當作真實的耶穌、「歷史上的耶穌」來呈現。我深信，並希望，讀者能夠看到，與我們過去幾十年來所面對由世人重建的耶穌相比，這位耶穌更具邏輯性，更能從歷史觀點去了解他。我認為，這位耶穌——即福音中的耶穌——正是一位有歷史意義、且符合歷史背景的人物。

只有在一些不尋常的事情發生時，即當耶穌所說的話和形象，遠遠超出一般人的期待和希望時，祂被釘十字架的事蹟及祂的影響力才能解釋這一切。在耶穌被釘死於十字架後二十年，我們就可以從聖保祿宗徒在斐理伯書裡偉大的「基督讚歌」（斐二6-11）中，看到發展完整的基督論。其中說到，耶穌與天主同等，但卻空虛了自己，降生成人，祂貶抑自己直至死於十字架上，現在天上地下的一切都臣服於祂，向祂叩拜。這是在依撒意亞先知書中（依四十五23），天主指著自己所起的誓。

因此，批判研究者的確很有理由提出這個問題：在耶穌被釘十字架後的二十年內，到底發生了什麼事？這基督論是怎麼發展出來的？學者們一直嘗試找出組成隱名教會團體的主事者和他們的影響，但事實上這根本沒有解釋什麼。那些不知名的集體偉人，怎麼可能這麼有創作力？這麼有信念？

這麼能說服人？從歷史的觀點來看，難道不是這偉大的事蹟一開始就已存在，且耶穌這個人，事實上跳脫所有現存的類型，而只能從天主奧祕的角度去理解，這樣不是更合邏輯嗎？當然，要相信祂**真的是**天主降生成人，而且這一切都隱藏在比喻中，且愈來愈清楚地顯露出來，已經踰越了歷史研究法的各種可能。相反的——如果從信仰的信念，以歷史方法以及其對更高層次開放的內涵來閱讀這些著作時，就會頓時豁然，看到一個可信的理解途徑和一個可信的人物。如此一來，新約各篇著作所顯出有關耶穌的各種爭議，以及這些著作之眾多相異之處，反而更能凸顯出其深層的一致性。

顯然，我以這樣的角度去看耶穌，已超出大部份當代聖經詮釋學家，例如施納肯堡，所持的觀點。我希望讀者們要清楚一點，即撰寫這本書不是為了駁斥當代的聖經詮釋學——剛好相反，拜他們過去以及現在之賜，我們才有今天的結果。他們為我們提供了各種材料和觀點，透過這些材料和觀點，使我們能夠更深刻地認識一個鮮活的耶穌，這是幾十年前我們根本無法想像的事。我只是嘗試，除了以歷史批判研究法之外，還運用了新的方法和觀點去詮釋聖經，使我們能夠以真確的神學去詮釋聖經；並在再度堅持信仰的同時，不允許、也不願意完全拋棄史實。

不用我說大家也知道，這本書絕不是什麼教科書，而只

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

是我在尋求「上主的儀容」（參考：詠二十七8）時的一些個人想法。因此，每一個人都可以反駁我。只是我懇求各位讀者，在閱讀之前先心存一絲同理心，因為若沒有同理心，就不可能有理解。

就像我在此序一開始所說的一般，這本書已在我內心醞釀許久。但在二〇〇三年夏天去渡假時，我才能開始撰寫的工作。到二〇〇四年的八月，我已完全將第一至第四章定稿。在被選為羅馬大主教（即教宗）之後，我把所有的閒暇時間都投入撰寫本書上。

由於我不知道自己還能享有多少時間和精力，因此現今決定將前十章，即從約旦河受洗至伯多祿明認主為默西亞，作為本著作的第一部份付梓成書。

第二部份中，我希望也能討論到耶穌的童年史。我之所以把這部份移到後面，是因為我覺得先呈現耶穌個人以及祂對世人的影響，是比較迫切的事，因為這可以幫助我們發展與祂之間的活潑關係。

若瑟·拉辛格／教宗本篤十六世

二〇〇六年九月三十日

於羅馬，聖熱羅尼莫節日

引言

初探耶穌的奧祕

在申命紀中，有一項天主的預許與舊約所有其他著作中的默西亞期望截然不同，卻又對理解耶穌的身份有絕對的重要性。在此，默西亞並不被稱為以色列的君王或新的達味，而是新的梅瑟，且梅瑟本身被詮釋為一位先知。因著這個預許，先知這個身份在信仰的世界中被高舉為一種特殊、不一樣的人，而且只有在以色列中才有。這種新的、不一樣的特質，來自對於天主的信仰，唯獨以色列才被賦予的恩寵。

自古以來，人類不只尋求自己的過去；相對於這陰暗的過去，人類更致力於探索他將要踏進的不可知未來，想揭開未來的面紗，想知道到底會發生什麼事，以便能夠避禍趨福。因此許多宗教信仰不只回答過去的問題，亦試著以各種方式去揭開未來的神祕面紗。就因為宗教能讓人知道未來，指引人走上這條他必須走的路，以便他的生命不至於失敗，宗教的重要性因此而得以凸顯。所以，實際上幾乎所有的宗教信仰，都發展出各式各樣的未來展望。

申命紀中記載了以色列民族使用各種「探知」未來的方式：「幾時你進入了上主你的天主賜給你的土地，不要仿效那些異民做可憎惡的事。在你中間，不可容許人使自己的兒子或女兒經過火，也不可容許人占卜、算卦、行妖術或魔術；或念咒、問鬼、算命和求問死者；因為凡做這些事的人，都是上主所憎惡的……」（申十八9-12）

撒烏耳喪亡的事件讓我們看到，要放棄這些方法是多麼的不易，要忍受它們又是多麼的困難：他本人頒布實施了這條禁令，嘗試禁止所有的邪魔妖術。但在與培肋舍特人作戰之前，因為他無法接受上主的沉默不語，於是便去造訪在恩多爾的一位招魂女巫，以便召叫撒慕爾的亡魂，告訴他未來將發生什麼事——如果天主不說話，那麼另一個人就該揭開明日的面紗……（撒上二十八）

申命紀第十八章以一個預許的方式——「上主你的天主，要由你中間，由你兄弟中，為你興起一位像我一樣的先知，你們應聽信他」（申十八15）——來駁斥以色列人用以預見未來的其他方式，因為所有這些用來獲知未來的方式，都是上主所憎惡的。剛開始，這看起來似乎只是宣布建立以色列民族中的先知機制，而先知的任務似乎也只是負責詮釋現在和未來。但各先知書中一再出現對假先知的嚴厲譴責，這顯出，基本上先知只是取代了原來算命師的角色，因為以色列人一再向先知們

詢問未來發生的事，使他們所言所行就像算命師一樣，而阻礙了先知們執行他們原有的使命。

申命紀最後再度提到這個預許，並使它出現意外的發展；這發展遠遠超出了確立先知機制的事件，而賦予先知身份根本的意義：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與上主面對面地來往……」（申三十四10）如此看來，「梅瑟五書」第五部的結尾卻帶有一絲絲奇特的遺憾：到目前為止，「一位像我一樣的先知……」這個預許一直沒有獲得實現。因此，就可以清楚看出，原來那句話所指的不是確立過去先知身份的機制，而是另有所指，且有更寬廣的含意：即宣告一位新梅瑟的來臨。顯然，以色列人奪下巴勒斯坦並未讓他們進入預許的福地，以色列子民仍在苦苦等待真正的解救，需要以更激烈的方式逃亡，而這一切則需要一位新的梅瑟。

申命紀最後這句話卻指出了梅瑟的特殊之處，指出造就他這個人物最獨一無二、且最重要的特質：他與上主「面對面」的來往；就像朋友之間一樣，他曾經和天主面對面說過話（出三十三11）。梅瑟最重要的特質不在於舊約中記載的他所行過的一切奇蹟，不在於他曾經引領以色列人從「埃及人的奴役」穿越曠野，進入上主預許福地的門檻，整個過程中所行的一切事蹟，以及所受的一切磨難。他最重要的特質

在於，他曾經和上主像朋友般對談過：只有這樣，他的一切作為才能有所成就；只有這樣，貫穿整個以色列民族歷史的法律才得以成形。

現在可以清楚看出，先知不是以色列人的算命師——實際上許多以色列人都以為如此，且許多假先知也認為自己是如此；而是有另外的含意：他的任務不是為了告訴人明天或後天會發生什麼事，以滿足人對未來的好奇心或安全感；先知的存在是為了向我們顯示天主的面容，指引我們該走的路。先知所指示的未來，比人能從算命師處所嘗試獲知的未來更為寬廣。先知所指示的道路是真正的「出埃及紀」，指出所有歷史上的道路都是通往上主的唯一之路，這是我們必須尋求和發現的道路。從這層含意看來，先知的身份與以色列人的一神信仰有密切的對應關係，使以色列人在具體的生活中，成為一個在天主前、並歸向天主的民族。

「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知……」這句話使得「上主你的天主……為你興起一位像我一樣的先知」這個預許，有點末世論的味道。以色列人被允許期待一位新的梅瑟，他到目前為止還沒有出現，但會在適當的時刻出現。而這一位「先知」最重要的特徵是，他能夠和天主像朋友一樣面對面地交往。他的特徵是能夠與上主直接接觸，以便能真實不偽的將天主的旨意和聖言的第一手資料傳給人。這

是以色列人——整個人類——所等待的那位拯救者。

在這裡，我們還必須回想一下出谷紀中，梅瑟與天主來往時的另一件奇特經驗。其中記載著：「求你把你的榮耀顯示給我。」（出三十三18）但天主卻沒有答應梅瑟這個要求：「……我的面容你決不能看見」（出三十三20）。上主叫梅瑟躲在附近的一個岩洞中，而上主的榮耀會經過此處。當上主經過時，祂會用手遮蓋梅瑟，直到祂經過為止：「你將看見我的背後，但我的面容，卻無法看見。」（出三十三21-23）

在猶太人的歷史以及基督宗教神祕學中，這段神祕的記載有非常重要的地位。因為大家都根據這段記載嘗試去判斷，人在生命中能與上主接觸到什麼樣的程度？觀看奧蹟的界線又在哪裡？就眼前的問題，我們看到的是，梅瑟與上主之間的直接溝通是有極限的，雖然這一點使他成為偉大的神之啟示傳話人，成為上主盟約的中介者。即使他身處於上主附近的雲柱中，能夠與上主像朋友般交談，但他仍不能直接、真正地看到上主的面容。於是，「一個像我一樣的先知」這項預許，卻隱含著更大的期望：那位最後的先知，即新的梅瑟，會獲得舊梅瑟沒有的恩寵——能夠真正、且直接看到天主的面，而不只是仰望著上主的背後和祂說話。因此，與此期望相關的是，新梅瑟將超越西乃山上舊梅瑟的盟約中保角色。（參閱希九11-24）

在此我們必須看若望福音序言的最後幾句話：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一18）在耶穌身上，新先知的預許實現了。梅瑟不能的事，耶穌真的都實現了：祂生活在上主的面容之前，不只以朋友的身份，更是以子的身份；祂活在與父深度的結合中。

只有從這一點，我們才能真正理解在新約中所遇見的耶穌；所有關於耶穌的言語、事蹟、苦難、光榮的基礎都根植於此。如果我們錯過了這根本的核心，就與真正的耶穌擦身而過；如此一來，不只矛盾，最終亦無法理解。也只有這一點，能回答閱讀新約的每一位讀者必定提出的問題：耶穌的教導從何而來？祂的出現該如何解釋？耶穌的聽眾，他們的反應很清楚：這些教導不源自任何一派經師。這和他們從學院那裡所學到的一切都相差太多了，完全不是根據學院所教給他們的方式來詮釋。這些教導非常不一樣，是「充滿權威」的：往後在思索耶穌所說的話時，我們必定要再度回過頭來看當時耶穌的聽眾們的反應，並更深入了解這些話的含意。

耶穌的這些教導不來自人的學習，無論是用什麼方式去學都一樣；而是來自與父的直接接觸，來自與父「面對面」的交談——來自在父懷裡那一位的觀點。這是作為子所說的話。若沒有這一層內在基礎，這些話就等於僭越了。就因為如此，耶穌當時的那些學者認為，耶穌的言行舉止是一種僭

越，因為他們不願意接受這層內在的根基，不願接受這是來自與天父面對面交談的觀點和看法。

要理解耶穌，我們必須注意一再出現有關耶穌的小記載，耶穌總是退到「山上」，整夜「獨自」向父祈禱。這些短短的記載稍微揭開了奧秘的面紗，讓我們得以窺探到耶穌作為子的存在奧秘、祂的言行、教導以及苦難的根源。耶穌的「祈禱」，是子與父的交談，耶穌的人性意識、意志和靈魂，全都參與其中；以這樣的方式，人的祈禱得以參與子和父的共融。

哈納克（譯註：Adolf von Harnack，1851~1930，德國人，十九世紀末、二十世紀初最具代表性的基督教自由主義神學家及歷史學家）的著名觀點：耶穌的訊息內容是父，因此子並不在其中——所以基督論也不在耶穌的宣講訊息中；如今顯然得調整修正。因為耶穌能夠談論父，正是因為他是子，而且以子性生活在與父的共融中。基督論的範疇，即作為啟示父者的子的奧蹟，基督論，在所有耶穌的言談與行動中，呈顯了出來。

在此，我們還看到一件更重要的事：我們前面說過，因著耶穌以子的身份和父為一體，耶穌的人性靈魂透過祈禱而得以參與和父的關係。因此，誰看見了耶穌，就是看見了父（若十四9）。跟隨耶穌的門徒就是藉此參與了和天主的

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

關係。而這才是真正的救贖：透過在人內，與天主相似的肖像，超越人性的極限。這是早在創世之初，就以期望和可能性，深植於人內的。

第一章 耶穌受洗

耶穌的公開活動是從祂在約旦河受若翰洗禮開始。瑪竇只將這個事件公式化地以「那時」二字描述，路加卻非常有意識的把這整個事件放在世界史的大框架中陳述，並盡可能指出確切的日期。即便如此，瑪竇還是以另一種方式提供了時間背景，即他把耶穌的族譜提到最前面，指出這是亞巴郎的族譜，也是達味的族譜，而耶穌則是給亞巴郎預許的繼承人，同時也是上主對達味所預許之繼承人——上主對達味預許了一個永遠的王國——即使這中間以色列有許多罪人，且上主也施行了許多懲罰。根據這個族譜，達味家族的歷史可以分為三個十四代（十四是達味名字的數值）：即分成從亞巴郎到達味，從達味到巴比倫流亡，從巴比倫流亡時期到耶穌三個時期。正是這一點——即三個十四代都過去了——顯示出，真正達味的時刻終於來臨，即一個新的達味王朝作為天主自己建立的王國終於來臨了。

這就符合了猶太基督徒福音聖史瑪竇的觀點：這是一個

猶太民族救恩史的族譜。雖然只間接和世界史有關，但到目前為止，把最終達味王國看作是上主的王國，也就表示這和整個世界的歷史有關。即便如此，確切的日期依然很模糊，因為世代的排列並不是依照歷史的結構，而是依照上主預許的三個步驟而陳述，所以確切的時間點就不是考慮重點。

同時我們立刻注意到，路加並沒有把耶穌的族譜放在最前面，而是緊接在受洗事件之後。他告訴我們，耶穌這時已經三十歲了，即已到了可以公開活動的年齡。和瑪竇剛好相反的是，路加是以倒敘的方式來呈現耶穌的族譜；亞巴郎和達味就此帶過，沒有任何特別的強調——但族譜卻上溯到亞當，即創造之初，且在亞當的名字之後還加上了：天主的兒子。由此，就凸顯出耶穌使命的普世性：祂是亞當之後——人類之子。透過祂的降生成人，我們都屬於祂，祂也屬於我們。在祂身上，人類重新開始，並達到其最終的目標。

讓我們回到受洗事件。在敘述耶穌童年時，路加提供了兩個重要的時間。關於洗者若翰的出生，他告訴我們，那時候是：「在猶太王黑落德的時候」（路一5）。與洗者若翰有關的時間點只被嵌在猶太人的歷史內，而耶穌的童年史卻以這樣的話開始：「那時凱撒奧古斯都出了一道上諭」（路二1）。透過羅馬帝國，襯托出整個世界史的背景。

在引入受洗事件，即耶穌公開活動的開始時，路加又再度提及這條線索。現在，他非常精確、並直截了當的告訴我們：「凱撒提庇留執政第十五年，般雀比拉多作猶太總督，黑落德作加里肋亞分封侯，他的兄弟斐理伯作依突勒雅和特辣曷尼地方的分封侯，呂撒尼雅作阿彼肋乃分封侯，亞納斯和蓋法作大司祭時……」（路三1-2）透過再度提及這些羅馬皇帝的名字，路加把耶穌活動的時間和地點嵌入世界史中：耶穌的活動不再被視為時間不明的神祕事件。神祕事件永遠都可以視為隨時發生，也可視為從未發生過。但耶穌的事件卻有精確且可循的人類歷史時間——一直在各個世代有效。這是它和所有其他無時間可循的神話最大的不同之處，也是它獨一無二的地方。

在此有關係的不只是日期而已，而是羅馬皇帝和耶穌代表的是現實世界中兩個完全不同的體系，且其互相對立隱含了人類的根源以及人類現實生活之間的衝突，這是我們完全不能忽略的。耶穌說過：「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主。」（谷十二17）這顯出這兩個體系之間有最起碼的互相容忍度。可是當皇帝把自己詮釋為神時——就如同奧古斯都把自己比為帶來世界和平及拯救全人類的人一般——這時，基督徒就必須「聽天主的命應勝過聽人的命」（宗五29）。這時候，基督徒就成了為基督見證的「殉道者」，而基督本身已在比拉多時，因作了「忠實的見證」（默一5）而死於十字架上。提

到比拉多的名字，讓耶穌公開活動的一開始，就已蒙上十字架的陰影。當黑落德、亞納斯和蓋法這些名字出現時，亦同時宣告了十字架的存在。

這些皇帝和分封侯的名字不只分割了聖地，從他們的名字當中還顯出一件事，即所有的分封侯都與異教的羅馬有關。達味的王國已經崩塌了，他的「帳幕」已坍塌（亞九11）。達味的後代，即耶穌法律上的父親，現在是一位木匠，並生活在充滿異教民族的加里肋亞省。再一次，以色列子民又活在上主的黑暗中——對亞巴郎和達味的預許，似乎已在上主的緘默中沉沒了。人民再度抱怨：我們已不再有先知，上主似乎遺棄了祂的子民。就因為如此，到處充滿惶恐不安。

互相對抗的活動、各種希望和期待，造成了當時的宗教和政治氣氛。大約在耶穌出生的前後，加里肋亞人猶達斯（**Judas**）曾發起一次反叛暴動，卻遭到羅馬當局血腥鎮壓。但他的黨派「奮銳黨」（**Zeloten**）仍然殘存，且隨時準備以恐怖活動和暴力行為重建以色列的自由。也許在耶穌的十二門徒當中，就有一或兩位來自這個黨派——號稱「熱誠者」的西滿（**Simeon der Zelot**），或猶達斯依斯加略（**Judas Iskariot**）。在當時，法利塞人——我們在福音中一再遇到他們——嘗試以更精確的方式，根據猶太古老法律（**Tora**）的指示來生活（譯註：**Tora**，指梅瑟的法律，涵蓋梅瑟給以色列人所宣布的最重要之歷史和法律，計有五書：創世紀、出

谷紀、肋未紀、戶籍紀、申命紀），並嘗試擺脫希臘羅馬的統一文化。這個在羅馬帝國內所發展出來的文化，現在卻威脅著以色列人，要把他們的生活方式與異教民族的生活方式同化。撒杜塞人（Sadduzäer）大部份屬於貴族與司祭階層，努力以一種開明並符合當代精神的猶太教義生活，因此他們會配合羅馬政權。在耶路撒冷被毀（西元七十年）之後，他們就消踪滅跡了；但法利塞人的生活方式則仍然透過猶太法典《密西那》（Mischna）和《塔爾穆德》（Talmud）得以保存。當我們觀察福音中耶穌和法利塞人之間的強烈對比，以及耶穌死於十字架上和奮銳黨作法之間的不同時，我們不能忘記，跟隨耶穌的人來自各種不同的派別，且早期基督徒團體中還包含了不少司祭和法利塞人在其中。

二次世界大戰之後，在古木蘭（Qumran）的偶然發現開啟了一連串的挖掘工程，並使許多古老典籍出土（譯註：在此指西元一九四七至一九五二年間，在死海附近多個洞穴內，發現了數以百計的手抄聖經卷軸，即「古木蘭手抄本」；又稱 *Scrolls of the Dead Sea*，「死海古卷」）。一些學者對這些出土古籍又做了進一步研究，並發現這與原本只在文獻中出現的愛色尼派（Essene）相關。這是一個遠離當時主流派猶太教的團體，他們在猶大地區的曠野中過著團體修道院的生活，不只創立了因信仰基礎而結合的家庭，還遺留下豐富的典籍著作；他們並且建立了自己的禮儀，尤其是

洗滌的禮儀，以及團體祈禱等。這些古卷中，虔誠堅信的態度使人感動；似乎洗者若翰，甚至耶穌以及祂的家人，都和這個團體關係密切。無論如何，古木蘭出土的古籍與基督訊息有許多重疊之處。很有可能洗者若翰曾經和這個團體共住一段時間，且這經驗形塑了他個人部份的信仰。

儘管如此，洗者的出現還是一件很新鮮的事。他呼籲大家接受的洗禮與一般的宗教洗禮不太一樣：這是不可重複的洗禮，它具體實現了一個特定目標，即讓人的生命就此重新開始並永遠維持下去。這與若翰熱切呼籲眾人要有新的思考和作為，並同時宣布上主的審判就要來臨，且宣告在他之後會來一位更偉大的人等訊息密切相關。第四部福音（即若望福音）告訴我們，雖然洗者若翰要為這更偉大的一位預備道路，但他連這一位是誰也「不曾認識」（若一30-33）。然而他知道，自己正在為神祕的另一位預備道路，自己的使命完全是為了那一位而來的。

四部福音當中，都以依撒意亞先知書中的一些話來描述若翰的使命：「你們要在曠野中預備上主的道路，在荒原中為我們的天主修平一條大路！」（四十3）馬爾谷還加上瑪拉基亞（三1）和出谷紀（三十三2）的組合，這些文句我們在瑪竇福音（十一10）以及路加福音（一76，七27）中也可以讀到：「看，我派遣我的使者在你面前，他要在你前面預備你的道路。」所有這些舊約經文，所指都是上主拯救的作

為，上主從隱身處出來以修正和拯救；為祂，我們要開啟一道門，要預備道路。透過洗者的宣講，這些古老的希望話題又變成了即時話題：偉大的事件即將來臨。

我們可以想像，在當時耶路撒冷歷史背景沸騰的氣氛下，洗者若翰這個人物的出現與他所帶來的訊息，必定造成非常特殊的印象。終於又有一位先知出現了，而且他的生活也很像一位先知。上主終於又在歷史中預告祂的作為。若翰只以水施洗，但那更偉大的一位會以聖神及火施洗，而且他已經快要出現了。因此，對於馬爾谷以下的記載，我們不必覺得太誇張：「猶太全地和耶路撒冷的群眾都出來，到他那裡，承認自己的罪過，在約但河裡受他的洗。」（谷一5）若翰的施洗過程還包含了告罪儀式——承認自己的罪過。當時的猶太教原本就有很一般性、且公式化的認罪方式；但也有非常個人的認罪方式，即細說自己所犯的每一條罪過（Gnilka，68頁）。在此所指的是真正去克服到目前為止充滿罪過的生活，以開啟一個嶄新且不一樣的生活。

洗禮的過程就充滿了這個象徵。一方面，走進水中帶有死亡的象徵意義，在這死亡象徵的背後，則是充滿破壞力和毀滅力的洪水。在古人的想法中，海洋一直被視為整個宇宙，即地球的威脅：上古洪水能夠淹沒一切生命。因此，步入河水就含有這個象徵意義。但另一方面，作為河流，水又是生命的象

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

徵：像尼羅河、幼發拉底河、底格里斯河等大河，都是孕育生命的大河流。對於周圍的土地而言，約旦河也是孕育生命的水源——到今天仍是如此。因此，洗禮的意義便在於潔淨、脫離過去壓著生命的重擔和使生命脫軌的污穢，並重獲自由——即重新開始；而這也表示：死亡和復活，並因此而重新開始生活。我們可以說，這主要的意義在於重生。這些觀點在以後基督宗教的洗禮神學中才發展出來，但其基礎已經奠定在步入約旦河，並再走出來的過程上。

剛剛我們聽到，整個猶太地區及耶路撒冷的人都來受洗。但現在卻出現一個新的情況：「在那些日子裡，耶穌由加里肋亞納匝肋來，在約旦河裡受了若翰的洗。」（谷一9）之前根本就沒有提到從加里肋亞有人來受洗，幾乎都只限於猶大地區的人。但真正新鮮的情況不是耶穌來自另一個地域，或一個更遠的地方；真正新鮮的情況是——耶穌想要受洗，祂也雜夾在一大群罪人當中排隊，在約旦河岸等著要受洗。受洗時還要認罪（上面有提到）。受洗本身就是認罪悔改，並嘗試擺脫到目前為止失敗的舊生活，而重新開始一個新的生活。耶穌怎麼可能這樣做？祂怎麼可能認罪呢？祂怎麼可能將到目前為止的舊生活與新生活切割為二呢？這是基督徒該問自己的問題。瑪竇為我們所敘述的耶穌與洗者若翰之間的爭論，所指的就是這個問題：「我本來需要受你的

洗，而你卻來就我嗎？」（瑪三14）瑪竇還告訴我們：「耶穌回答他說：『你暫且容許罷！因為我們應當這樣，以完成全義。』於是若翰容許了他。」（瑪三15）

要明白這句謎般的話的真正含意並不容易。無論如何，*arti* 這個字——即「暫且」——含有某種保留意義：在某種特定，暫且的情況下，該有某種特定的作為。耶穌所說的話最重要的是「義」這個字的含意：整個「義」必須要得到成全。而在耶穌生活的世界中，「義」是世人對梅瑟法律的回答，即全心接受上主，背負起「上主國度的軛」。若翰的施洗不在梅瑟法律的範圍內，但耶穌卻以這句話來肯定它，以表示祂對天主毫無保留地接受的意願，以及祂服從地接受自己的軛。

由於步入約旦河受洗包含了認罪、要求赦免，以開始新生活的意思，因此，在這個充滿罪人的世界裡，對天主說「我願意」這句話中，就含有與罪人團結一致並追求正義的延伸含意。但這要在耶穌死於十字架和復活之後，整個過程才逐漸明朗化。受洗的人走到水中，承認自己的過錯，並努力使自己脫離這個犯罪墮落的負擔。耶穌那時做了什麼？路加告訴我們，耶穌以祈禱來接受洗禮（路三21）。在整部福音中，路加一直把焦點集中在耶穌的祈禱上，他一再把耶穌呈現為一個祈禱——與父對話——的人。要從十字架到復活來看整個基督信仰，我們才清楚真正發生的事：耶穌把整個人

類的罪擔在自己肩上，把它背到約旦河裡。祂以罪人的身份來開始自己的公開生活；以參與十字架來開始自己的活動。這就如同真正的約納，因為他對漁夫說：「你們舉起我，將我拋在海裡。」（納一12）耶穌受洗的意義，即祂背負著「全義」的含意，要在十字架上才凸顯出來：受洗是為人類的罪過接受死亡，而受洗時天上出現的聲音——「這是我的愛子」——是在預先暗示祂的復活。如此一來，耶穌所說的受洗標記著祂的死亡之類的话（谷十38；路十二50），也就能夠明白了。

只有如此，我們才能明白基督徒受洗的意義。耶穌透過受洗參與十字架的死亡，而天上的聲音宣告了祂參與復活，這些都已經實現了。因此，若翰以水施洗卻成全了耶穌的生命與死亡之洗禮。現在，當我們參與受洗時，就表示我們進到耶穌受洗之地，以祂作為我們，以及我們作為祂的身份，接受洗禮。祂參與死亡這一點，現在已變成我們參與祂的復活：在沒有直接提到耶穌在約旦河受洗事件的情況下，保祿宗徒在他的受洗神學中（羅六）提出這個關連性。

在東正教的禮儀及聖像神學中，對於耶穌受洗有更深入、更進一步的理解。他們認為主顯節（藉由天上的聲音宣稱耶穌為天主子的身份；主顯節是東正教的耶穌受洗日）與

復活節之間的特質有更深入和豐富的關連。他們認為，耶穌對若翰所說的話：「因為我們應當這樣，以完成全義」（瑪三15），是在搶先宣告耶穌在橄欖園中所說的話：「但不要照我，而要照你所願意的。」（瑪二十六39）因此，東正教禮儀中，一月三日的唱詠對應著聖週三的禮儀唱詠，一月四日的禮儀唱詠對應著聖週四受難前夕的唱詠，而一月五日的禮儀唱詠則對應著聖週五耶穌受難日的唱詠。

在東正教的聖像中也顯出這個對應性。耶穌受洗的聖像中，形如陰暗洞穴的河看起來像一個水做的墳墓，在希臘文化中這象徵著地下的冥府，陰間，即地獄。耶穌走進這個完全包圍著祂的水墳墓，就等於是進入冥府中。耶路撒冷的聖濟利祿說：「走進水中，他與強者連結」（參閱：路十一22）。聖若望金口如此寫道：「浸入水中與浮出水面，象徵著進入地獄與復活。」東正教禮儀中的唱詠（Troparion）還加上一個象徵：「在厄里叟的外衣前，約旦河一分為二，露出中間乾涸的河床，是受洗的真實意象，我們走過這條河，就是走過生命之路。」（Evdokimov，246頁）

因此我們就可以將耶穌的受洗，理解成整個歷史的重複，拾起過去並宣告未來：參與罪人的行列就是進入「地獄」——不像但丁一樣只作旁觀者，而是與罪人一同受苦，轉化罪人的痛苦，並藉此產生蛻變，推倒地獄的大門，開啟

重生之路。耶穌的受洗是進入惡人之所，與束縛人類的**強者**搏鬥（的確，我們所有的人事實上都受到權力的束縛，這些權力對我們有著莫名且巨大操縱力）。這些強者以及世界史本身不可戰勝之力量已被征服，並受縛於另一位更強大者，與天主同等的那一位，能夠承擔世界所有的罪過且飽受苦難的那一位——不可忽略的是，祂亦下降並進入墮落者的行列中。這些搏鬥，是存在的「轉向」，使生命有了新的特質，預備了新天新地。由此看來，受洗這件聖事是耶穌在生命轉捩點上，為變化世界而搏鬥的部份恩寵，這個搏鬥透過祂步入（死亡）和走出（復活）約旦河而實現。

教會如此詮釋與應用耶穌受洗的事件是不是離聖經太遠了呢？在此，我們該看一看若望福音中的記載，即洗者若翰一看到耶穌時便說：「看，天主的羔羊，除免世罪者！」（若一29）在羅馬天主教禮儀中，領聖體禮之前所說的話，就變得非常使人疑惑了。「天主的羔羊」是什麼意思？為什麼耶穌會被稱為「羔羊」？為什麼這「羔羊」要帶走世人的罪，克服它並使之消失無蹤？

為了正確明白這句話，耶雷米亞斯（譯註：Joachim Jeremias，1900~1979，德國路德教派神學家）提供了決定性的幫助——即使在歷史上——讓我們能視這句話為洗者若翰真正說過的話。首先，必須要看舊約中二處影射的地方。

在依撒意亞先知書五十三章第7節「上主僕人」的詩歌中，把上主受苦的僕人與待宰的羔羊比較：「他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口，如同被牽去待宰的羔羊」（依五十三7）。更重要的一點是，耶穌是在逾越節那一天被釘在十字架上，而現在必須以真正逾越節羔羊的身份出現，這就實現了逃離埃及時逾越羔羊的意義：將以色列人從埃及的死亡統治者手中救出，帶領著他們逃離埃及，邁向自由和預許的福地。而復活節時，羔羊的象徵對於理解耶穌就變得非常重要了；這我們可以在以下著作中看到：保祿書信（格前五7），若望福音（十九36），伯多祿前書（一19），以及默示錄（例如默五6）。

此外，耶雷米亞斯還特別提醒我們，希伯來文中，*talia* 這個字既有「羔羊」又有「奴僕」、「僕人」的意思（*Jeremias*，343頁）。因此洗者若翰的話可能首先指出，這是上主的僕人，透過他代替贖罪的行為，「背負」起世人的罪；但其中更清楚指出，這是清除掉世人罪過的真正逾越節羔羊。「像一隻作為犧牲羔羊那般的有耐心，在十字架上死亡的救主已代替我們走入死亡；透過祂無罪死亡之力量，祂把……世人的罪都清除了。」（同上，343頁及以下）如果在受埃及人欺壓的苦難中，逾越節羔羊的血對於以色列人獲得自由是那麼的重要，那麼耶穌，成為僕人的天主子——變成羔羊的牧羊人，就不只為以色列人而存在，而是為「整個世

界」的自由——為整個人類而存在。

藉此我們就觸及了一個重要的主題，即耶穌使命的普世性。以色列人不只為自己而存在，他們的被揀選是一條上主通往所有人類的道路：我們會一再碰到普世性作為耶穌使命核心的這個主題；因著「除免世罪的羔羊」這句話，在若望福音中，耶穌使命之路的一開始，這個主題就出現。

因此，我們可以說，天主的羔羊這些話，就解釋了耶穌受洗以及步入死亡深處的十字架神學特質。四部福音都以不同的方式報導，當耶穌從水中走出來時，天「裂開」（馬爾谷），「開了」（瑪竇及路加）；聖神「有如鴿子」向祂降下，同時天上傳來一個聲音說，根據馬爾谷和路加的記載，這聲音是對耶穌說的：「你是……」而在瑪竇的版本中，卻是描述耶穌：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（瑪三17）鴿子的圖像讓我們想到創造天地時，天主的神在水面上運行的畫面（創一2）；聖神的出現是藉著「好像」（如同鴿子）這個詞來表達，如同「基本上是在和無法描述的東西做比較」（Gnilka，78頁）。當耶穌在山上祈禱完顯聖容時，我們又再度聽到天上的聲音，但這一次卻帶有命令的語氣：「你們要聽從祂！」對這句話，我們必須再深入思考。

在此，我只想簡短地強調三件事。首先是裂開的天空：耶穌頭上的天空打開了。祂與父的共通的意志以及祂所成全

的「全義」打開了天空；而天上則是上主的旨意完全得以實現的地方。其次，是來自天主、來自父對耶穌使命的宣告，宣告的內容不是祂該做什麼事，而是闡明祂的身份：祂是天主的愛子，是天主所喜愛的。最後，我想指出一點，即我們在這裡同時遇到了聖子、聖父以及聖神：天主三位一體奧祕的深度，在整個耶穌生命之路逐漸揭露。到目前為止，對於耶穌一生作為的開始，直至祂復活後派遣門徒時所說的話，我們只要有個約略的概念就可以了——「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪二十八19）。從那時候開始，門徒們所施行的洗禮，就是讓我們參與耶穌的受洗——耶穌藉著自己的受洗，使它提前實現。我們就是這樣成為基督徒的。

在一股開放的研究潮流下，耶穌受洗的事件被詮釋為祂受召叫的經驗：在這一刻，祂到目前為止在加里肋亞所度過的平凡生活，起了一百八十度的轉變；在這一刻，祂經驗到和天主的特別關係，並意識到自己的宗教使命。這是因以色列人一向特有的期待獲救主題，在若翰重新塑造下所得的結果；也是耶穌在受洗時，個人心裡所感受到的震撼所得的結果。但聖經上都沒有記載這些。即使這個觀點可能非常有學術性，但它還是比較屬於以小說文類去詮釋耶穌故事的方法。這沒辦法讓我們看到耶穌的內心——我們的心理學家無

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

法分析耶穌（瓜爾迪尼說過）〔譯註：Romano Guardini，1885～1968，德國二十世紀最具影響力的神學家之一，天主教司鐸〕。但這卻讓我們看到，耶穌與「梅瑟以及其他先知」之間的關係；看到從祂生命開始的那一刻，直到祂死於十字架上並復活，這整條路的內在一致性。耶穌不是因所帶來的震撼、失敗和成功，以一個特別有天份的人出現在我們面前。對我們而言，祂不是一個活在過去、在一個無法觸及的遠距時空外的個人。而是以「天主愛子」的身份出現在我們眼前：祂一方面和我們如此的不同，但正因為如此，同時又能成為我們每一個人，一個在內心比我們更像我們的人（參閱聖奧斯定，《懺悔錄》卷三第六章11節）。

第二章

耶穌抗魔誘

在受洗事件的最後，聖神如鴿子般降到耶穌身上，就等於是讓祂正式上任。因此，多位教父將耶穌受洗的過程比為受傅油的過程，此看法並不為過；因為根據以色列的傳統，國王和司祭都是經過傅油而正式接受任命。默西亞——基督——這個詞的意思是「被傅油者」：在天主與以色列人的舊盟約中，傅油是天主的神賦予這個職位應得神恩的明顯標記。在依撒意亞十一章第2節所表達的，是對一位真正「被傅油者」的期待，而祂受「傅油」的方式是天主的神降到祂身上：「智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神」。根據聖史路加的記載，耶穌在納匝肋的猶太會堂中，以依撒意亞的一句話來介紹祂自己和祂的使命：「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油。」（路四18；依六十一1）受洗事件的結束告訴我們，耶穌真正接受了這種「傅油」，祂就是大家所期待的那位被傅油者——在那一刻，祂被正式賦予以色列歷史中帝王和司祭所應得的尊榮。

從這一刻開始，耶穌正式接受了祂的任務。出人意料的是，三部對觀福音（即瑪竇福音，馬爾谷福音和路加福音）都同時告訴我們，聖神的第一個任務是把耶穌領到曠野中，「為受魔鬼的試探」（瑪四1）。這個舉動的主要目的是為了聚心凝神，且這是為面對這個任務所引起的內心掙扎、為抗拒扭曲這個任務所必要的一步，也是確實執行這個使命所必須實現的。這個行動是下降到作為凡人的危險當中，因為只有這樣才能修正墮落的人類：耶穌必須——這屬於祂使命的核心任務——進到人類真實的生活情境當中，且必須進到最深之處，以找尋「失落的羊」，把牠扛在肩上，帶牠回家。

「信經」中提到耶穌「下降到陰府」，這不只透過祂的死亡，也在祂死亡之後實現了，而且一直屬於祂整個生命旅程的一部份：祂必須從歷史的最初——即從「亞當」——開始，穿越整個歷史並受盡各種苦難，以便能夠轉化它。希伯來書中特別一再強調，耶穌透過受洗成為我們中間的一位，並接受我們面對的威脅與危險，這屬於祂使命的一部份：「因此，他應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成為一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡。」（二17）「因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」（四15）因此，受試探的事件與受洗事件是息

息相關的，在這些事件中，耶穌成為罪人中的一位。除此之外，在橄欖園的內心掙扎也是耶穌再次對抗這個使命的大搏鬥。但「試探」伴著耶穌的整個旅程，而在目前，試探的事件——完全像受洗事件一樣——是一種先期行為，撮合了耶穌整個旅程的奮鬥。

在簡短敘述受試探事件時，馬爾谷把耶穌的情況凸顯為與亞當相比——為了真正感受人類的苦難：「與野獸在一起，並有天使服侍他」（谷一13）。曠野——與伊甸園相對：變成了和好與治癒的處所；野獸，原本代表受造界違抗及死亡力量對人類造成的威脅，現在卻變成了朋友，就像在樂園一樣。依撒意亞曾經宣告默西亞來臨時，這一和平景象得以重建：「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿」（依十一6）。當罪惡被征服，人類與天主的和諧關係得以恢復時，受造界得以和好，受造的分裂，再度變成和平之地，就像保祿宗徒在談到受造之嘆息時所說的：「熱切地等待天主子女的顯揚」（羅八19）。

受造界的綠洲——例如，西方國家出現的聖本篤隱修院——難道不是天主子女與原祖違命事件和好的率先行動嗎？相反的是，車諾比爾核電廠爆炸事件，不就是在天主的晦暗不明中，受奴役的受造界令人震撼的表達？馬爾谷以一句簡短的話來結束他對耶穌受試探事件的描寫：「有天使服

侍祂」（谷一13），而這句話可以理解為聖詠九十一篇第11至13節的投射。這句話也出現在瑪竇福音比較詳細記載耶穌受試探事件的結尾，而且因著那裡所提供的大背景，讓人完全容易理解。

瑪竇和路加敘述耶穌接受了三個試探，這些試探反映出祂對使命的掙扎，但同時也觸及人類生活中最重要的問題。所有試探的核心都在於——在此可以看出——把天主擺到一邊去，與我們生活中看起來比較迫切的需求比較，天主是次要的，即使祂既不多餘，也不會煩人。沒有天主，完全靠自己的力量去治理世界，靠自己的力量去建構世界，只把政治與物質現實視為真實，並把天主視為幻覺而擺到一邊去，這個試探不斷以各種不同的形式威脅著我們。

試探的本質還包含了其道德姿態：它並不直接邀請我們去做壞事，這未免太笨拙了；而是佯稱給我們看到更好的事：終於把幻想擺到一邊去，並致力於改善世界。它以真正的現實主義之需求為出現的理由：現實——權力與麵包——才是最優先的；與此相比，關於天主的事就顯得不真實，這只是一個次要的世界，一個根本不被需要的世界。

主要的重點在於天主：祂到底是否是真實的？是真實本身、或不是？祂就是美善嗎？或者我們自己必須去創造美善？關於天主的問題，是我們對於人類存在分歧所要提的最

基本的問題。世界的救主必須做什麼，或不做什麼——這是耶穌受試探最主要的問題。在瑪竇和路加福音中，三項試探的內容都一樣，只不過順序不同。在此我們來看看瑪竇提供的版本，因為它的結構有升高的效果。

耶穌「四十天四十夜禁食，後來就餓了。」（瑪四2）在耶穌當時，「四十」這個數字對以色列人而言，就已經是一個充滿象徵意義的數字：首先，它讓我們想起以色列人在曠野中四十年，這是以色列人接受試探，亦同時最接近天主的一段時間。接著，它也讓我們想起梅瑟接受天主的話，即領受神聖的盟約石板之前，在西乃山上度過了四十天。它還讓我們想起猶太辣彼所說的故事，亞巴郎在往曷勒布山上時，即他以自己的兒子當作祭獻牲品的地方，一路上他四十天不吃不喝，只靠仰望一路伴著他的天使及天使的話來充飢。

多位教父亦以一個有點遊戲般的數字象徵，更進一步將四十視為一個宇宙的數字，視為標記這個世界的數字：世界的四端描述的是世界整體，而十則是誠命的數字。宇宙數字乘上誠命數字就象徵性地成為這個世界的數字。因此，耶穌再度經歷了以色列人逃離埃及的經驗，而且還經歷了整個歷史的錯誤和迷惘；這四十個絕食日涵蓋了耶穌承擔在自己身上並一直背負著的歷史劇本。

「你若是天主子，就命這些石頭變成餅罷！」（瑪四3）這是第一道試探。「你若是天主子……」在十字架下，我們會再度聽到這種嘲笑的話：「如果你是天主子，從十字架上下來罷！」（瑪二十七40）智慧篇中早已預見這種情況：「如果義人是天主的兒子，天主定要幫助他……」（智二18）在此，嘲笑和試探交織在一起：基督應該要證明祂自己宣稱的事，以取信於人。這種證明的要求出現在耶穌的整個生命史中，即別人一再責備祂，說祂證明得不夠，說祂還應該行一個大奇蹟以排除所有模稜兩可和矛盾的說法，以便清清楚楚證明祂是誰，或不是誰。

而在整個歷史上，我們也常常對天主、基督和祂的教會提出這種要求：天主，如果祢真的存在，就顯現給我看吧！祢就應該揭開藏身之處的雲朵，並讓我們看到我們有權利看到的真相。如果祢，基督，真的是天主子，而不只是一個受啟示的人，就像其他在歷史上一再出現的人物那般，那麼祢就更清楚地顯現祢自己，因為到目前為止祢都沒有這麼做。而且祢也必須給祢的教會——如果她真是祢的教會的話——另一種程度的坦率，比她實際上所應擁有的更直接的坦率。

關於這一點，我們會在第二道試探時再回過頭來討論，因為這才是第二道試探的中心思想。試探者在第一個試探中所提出的天主證明，其主要任務在於把曠野中的石頭變成

麵包。這首先關於耶穌本人的飢餓——路加是這麼認為的：「命這塊石頭變成餅吧！」（路四3）但瑪竇卻認為這道試探的影響更為深遠，當初耶穌活在地上時和在整個歷史中，這個試探就一再出現在祂身上，以前如此，現在亦是如此。

什麼比較悲慘？還有什麼比相信一個仁慈的天主和相信一個人類救主，更能與人類的飢饉產生矛盾呢？難道救世主在世人前、且為世人所做的第一個證明，不就是給予麵包，終止所有飢餓的情形嗎？當初以色列人穿越曠野時，天主就是以從天降下的麵包，即瑪納，來餵飽整個以色列民族。所以人們認為，這個圖像就是默西亞要來臨的標記：難道以前和現在，世界的救主不必透過給予眾人糧食來證明自己的身份嗎？世界糧食的問題——或更廣泛的說：社會問題——不就是衡量救贖最首要且最根本的標準嗎？有哪一個不能滿足這個標準的人，還能宣稱自己為救世主呢？馬克思主義就是把這一點——以最清楚明白不過的方式——當作拯救承諾的核心：想辦法終止所有的飢餓，並讓「曠野成為麵包」……

「你若是天主子……」——多麼大的挑戰呀！難道我們不必對教會說同樣的話：如果你真要成為天主的教會，那就先顧好給世界糧食——其他的事隨後再來。由於飢餓者的呼求聲不斷透入我們的耳朵和靈魂，所以要回應這個挑戰是件很困難的事。只看試探的故事，我們並無法理解耶穌的回

答。麵餅的主題貫穿了整部福音，所以我們必須從整個延伸來看待這件事。

在耶穌生命中還有兩件重大的麵餅事件。首先是耶穌為跟隨祂進入荒野的幾千人增餅的事件。為什麼在試探時拒絕做的事，現在卻做了呢？這些人來是為了聆聽天主的話，並為此而放下了所有的事。因此，當這些人為天主，並為彼此敞開自己的心時，他們就可以用適當的方式領受麵餅。這個增餅奇蹟涵蓋了三個層面：首先最重要的是尋求天主，尋求天主的聖言，尋求整個生活的正確指導。然後向天主祈求，就會有麵餅和其他。而最後，互相分享的意願是這個奇蹟最根本的元素。聆聽天主，變成和天主一起生活，而這會讓信仰變成愛，變成發現其他人。耶穌並沒有漠視眾人的飢餓，即身體的需求，而只是把這件事放在適當的情境中，並給它適當的順序。

藉此，這第二次麵餅事件預告了第三次麵餅事件的來臨，並為它做準備：即成為教會的聖體聖事，及耶穌永恆增餅奇蹟的最後晚餐。耶穌自己成為那顆死去的麥粒，並結出豐盛的果實（若十二24）。祂自己變成了給我們的麵餅，而這個增餅事件會一直持續下去，直到世代的終結。這時，我們才會明白耶穌引自舊約（參閱：申八3）以拒絕試探者的話：「人生活不只靠餅，而也靠天主口中所發的一切言

語。」（瑪四4）此外，還有被納粹判處死刑的德國耶穌會神父戴爾普（Alfred Delp）的話：「麵餅雖重要，自由卻更重要，但最重要的是，不間斷的忠誠以及不背叛的朝拜。」

任何地方，只要這個利害順序沒有受到尊重，而是本末倒置時，正義就無法形成，受苦的人就不會再受到照顧，而甚至物質利益的領域也會受到破壞或毀滅。任何地方，若視天主為次要，即人可以有時候或甚至為了其他更重要的事，而根本把天主擺到一邊去時，那麼這些被假設為更重要的事就會失敗。證明了這一點的，不是只有馬克思主義的失敗實驗結果而已。

西方世界以純粹「技術+物質」的原則對發展中國家的援助，不只排除了天主，甚至以人類自以為知道更多的驕傲，將天主擠到一邊去；正因為如此，第三世界才被塑造成今天所謂的第三世界。這種作法把原本發展的宗教、習俗和社會結構排除，並將自己的技術化思維補其空虛。他們自以為能夠將石頭變成麵餅，但事實上，他們卻把石頭當作麵餅給人。在此攸關的是天主至高無上的地位。主要的問題在於，要將天主當作現實來承認，當作現實，若沒有這個現實，其他事都不可能變好。歷史不能沒有天主，而只靠物質結構來治理。如果人的心不好，那麼其他事都不可能會好。而心的仁慈最終只能來自仁慈——善——的本身。

當然你可以問，為什麼天主不創造一個使祂的臨在更明

顯可見的世界？為什麼基督不將祂臨在時的另一種光輝、那種不可抗拒的光輝留給人？這是天主和人之間的奧祕，是我們無法參透的。在我們所生活的世界裡，天主的明確性是無法抓得到的，而只能透過從心出發，透過「逃」出「埃及」，才能尋覓和找得到的。在這個世界裡，我們必須對抗假哲學家的欺騙，並認清：我們不只靠餅而活，而且首先要靠聽從天主的聖言而活。只有聽從了天主聖言之後，為大家提供麵餅的信念才可能滋長。

現在讓我們來看看第二道試探，因為就某個層面來說，它的啟示是最難以理解的。這個試探可以說是一種願景（vision）；在此，現實，即人類的命運和耶穌的使命，再度面臨特別的危險。首先有一點很引人注意，即魔鬼引用了聖經上的話來引誘耶穌進入這個圈套。魔鬼唸出聖詠九十一篇第11節及以後的經文，即提到天主一定會保護信靠祂的人：「因為祂必為你委派自己的天使，在你行走的每條道路上保護你。他們把你托在自己的手裡，不使你的腳在石頭上碰傷。」由於這些話是在聖城中、在神聖之地說出的，所以其含意就更重要了。事實上，這裡引用的經文是與聖殿相關的；祈禱者希望在聖殿中得到保護，因為上主的居所應該是特別受到上主保護的處所。對相信天主的人而言，還有哪個地方比在聖殿的範圍裡更有安全感呢？（詳細資料請參閱 Gnllka, *Das*

Matthäusevangelium，88頁以下）魔鬼以聖經行家的身份，精確引用了聖詠上的章句；第二道試探的整個對話形式，看起來就好像是二位聖經學者之間的爭辯：葛紐卡（Joachim Gnilka）認為，魔鬼是以神學家的身份登場。

索羅耶夫（譯註：Wladimir Solowjew，1853~1900，俄國宗教哲學家與文學家）亦將這個主題納入他的著作 *Kurze Erzählung vom Antichrist*（《假基督之短篇敘述》）中：假基督獲得了德國杜賓根大學榮譽神學博士的學位；他是一位偉大的聖經學者。索羅耶夫用這種方式來呈現他對當時某些類型的釋經學者學說所表示的懷疑。這不是拒絕一般以學術方式來詮釋聖經的作法，而是對其可能誤入歧途表達極度正面和必要的警告。事實上，詮釋聖經可以成為假基督的工具。最先告訴我們這一點的不是索羅耶夫，第二道試探的中心思想本身就是如此。表面上看似以學術詮釋聖經的行為，結果卻變成毀滅耶穌形象的最糟糕書籍，其中交織著各種毀壞信仰的思想。

現今聖經已大大屈服在所謂的現代世界觀之下，而此觀點的基本信念是，神在歷史上根本沒有任何作為——所有關於神的說法都只是主觀的想法。於是聖經上談的並不是神，不是永生的天主，而是我們自己，而且我們自己決定神可以做什麼、我們願意做什麼、應該做什麼。然後反基督徒以高級知識份子的姿態告訴我們，從相信永生天主，並聽從祂的

角度去詮釋聖經的釋經學，是屬於基本教義派；而只有他的釋經學，即那號稱為純學術的釋經學，即認為神自己什麼都沒有說、什麼都沒有做的釋經學，才是最符合時代的。

耶穌和魔鬼之間的神學辯論是針對歷史上每一個時代，如何正確詮釋聖經的辯論，其詮釋的基本問題在於天主的形象。而關於詮釋的辯論，最主要的爭論點在於：天主是誰？這項對天主形象的爭論，即如何正確詮釋聖經的爭辯，最後具體取決於基督的形象：這位完全沒有世間權柄的人，真的是永生天主之子嗎？

因此，基督和試探者之間引用經文的奇特交談結構，就直接導入了內容的問題。這到底涉及什麼？有人把這個試探與「麵餅和遊戲」的主題連結在一起：在麵餅之後應該來點刺激的。由於只是身體的飽足，對人而言顯然還不夠，所以那位不願意來到這世上、不願意參與人類的天主，必須提供一些緊張刺激的娛樂，以代替和排除人對宗教的感動。但這裡所指的應該不是如此，因為此試探顯然並不以觀眾為前提。

這裡主要的爭論點，出現在耶穌的回答中（瑪四7），同樣的話出於申命紀（六16）：「你們不可試探上主你們的天主」。在申命紀中這句話影射的是以色列人在曠野中快要渴死時的境況。那時以色列人違抗梅瑟，違抗了天主。天主必須顯示祂是天主。在聖經上，這段違抗事件是如此記載的：他們

「試探過上主說：『上主是否在我們中間？』」（出十七7）所以這裡主要的爭論點是前面所提過的：天主必須通過實驗。祂要被「測試」，就好像貨物一樣。祂必須屈服於我們根據自己的知識所認為之必要條件下。如果祂現在不實現聖詠九十一篇中所說的保護，那麼祂就不是天主了。那麼祂就證明了，祂所說的話和祂自己都是假的。

這整個大問題是，人如何才能認出天主？如何不能認出天主？如何接受天主，或失去天主？自大驕傲，即把天主當作物體，並將我們的勞動條件加諸在祂身上的這種態度，是找不到天主的。因為這種態度的前提是，我們不承認天主為天主，因為我們自認比祂高一等。因為我們已拒絕了愛以及內心聆聽的整個範疇，而只承認我們手中所得到的、可以實驗的東西，才算是真的。誰這樣想，就是把自己當神，他不只貶低了神，亦貶低了整個世界和他自己。

聖殿樓頂的場景將我們的眼光引到十字架上。基督並沒有從聖殿的樓頂跳下來。祂沒有往深淵跳下去，也沒有試探天主，但卻進入了死亡的深淵中，就在祂被遺棄的那一夜，就在祂毫無反抗而被拋棄時。祂勇於進行**這一跳**，作為天主對人之愛的行動。因為祂知道，自己的這一跳，最後只會落到父仁慈的手中。如此一來，聖詠九十一篇真正的含意，那最後和無限度的信任，才是真正的主題：奉行上主旨意的人

會知道，在他遭遇所有不幸時，都不會失去最後一道保護。他會知道，世界的基礎是愛；因此，即使沒有人能幫助他或願意幫助他時，他仍然可以信任愛著他的那一位，而繼續向前。這種信任，即聖經所鼓勵，以及復活的主所邀請我們的信任，與把天主當作我們的僕役，並向祂提出冒險式的挑戰，是完全不一樣的。

現在讓我們來看第三道，也是最後一道試探，這是整個事件的高潮。魔鬼把主帶到一座極高的山頂上，將世上的一切國度及其榮華指給祂看，並願意把世界的王國都給祂。這不就是默西亞的使命嗎？難道祂不應該是世界的國王，並將全世界整合成一個充滿和平與繁榮的廣大國度嗎？在耶穌的麵餅試探中有二件奇特的對比事件，即增餅事件及最後晚餐，在這裡也一樣。

復活的主叫祂的門徒往「山上去」（瑪二十八16）。這時候，祂確確實實說出：「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪二十八18）。這裡有二點既新鮮又不一樣：主耶穌擁有天上和地下的一切權柄，且只有擁有這一切權柄的人，才擁有真正的拯救權柄。若沒有天上的權柄，地上的權柄總是模稜兩可且脆弱不堪。只有隸屬於天上審判和尺度的權柄，即臣服於天主的權柄，才是善的權柄；也只有在天主祝福之下的權柄，才是可靠的權柄。

還有另一點：作為復活者的耶穌擁有這權柄。也就是說：這權柄是以十字架為前提，以祂的死亡為前提。以另一座山——哥耳哥達——為前提，即祂被眾人嘲笑、被門徒遺棄、被釘在十字架上並死亡的地方。基督的國度和撒殫所展示的地上國度及其榮華是不一樣的。這地上的榮華，就像希臘語中doxa（榮華）一字所指的一樣，只是虛幻，會破滅的。基督的國度並沒有這種榮華。基督的國度在其門徒謙卑的宣道中擴張，這些人以天主聖三之名受了洗，使自己成為耶穌的門徒，並遵守祂的誠命（瑪二十八19-20）。

且讓我們回到試探的本身。當我們看到，在歷史上這個試探一直以新的面貌登場，它的真面目就很明顯了。基督宗教的王國一直致力於把信仰當作王國統一的政治因素。基督的國度現在應該以一個政治國度的形貌出現並維持其榮華；即信仰的無力，耶穌基督在地上時毫無權力的情形，應該要透過政治與軍事的力量來扶持。多個世紀以來，這個試探一直以種種形式一再重新出現，一直嘗試以權力來鞏固信仰，並使這信仰一再差一點窒息在權力的擁抱下。為了教會自由而戰爭，為保持耶穌的國度不要變成與任何政治結構一樣的奮鬥，每一個世紀都必須上演。因為信仰和政治權力結合為一的最終代價是，信仰成了權力的奴僕並屈服在權力的尺度之下。

在耶穌受難史中，這個二選一的主題以另一種振奮人心的形式出現。在審判的高潮，比拉多讓人民選擇耶穌或巴辣巴。二人中有一人可獲得釋放。巴辣巴是誰？習慣上，我們耳邊只會響起若望福音中的描述：「巴辣巴原是個強盜」（十八40）。但在巴勒斯坦當時的政治背景下，希臘文中「強盜」這個詞是有特殊意義的。它的意思就像是「反抗軍鬥士」一樣。而巴辣巴曾經參加過一起叛亂（谷十五7），並以謀殺的罪名——與此暴動相關——被起訴（路二十三19、25）。當瑪竇說巴辣巴是「一個出名的囚犯」時（瑪二十七16），這就表示他是一位傑出的反抗軍鬥士，很有可能就是那一次叛變的真正領袖。

換言之，巴辣巴是一位默西亞式的人物。所以耶穌或巴辣巴，這個選擇並非偶然：這是兩位默西亞式的人物，兩種默西亞形式面對面而立。如果我們想到，**Bar-Abbas**（音譯：巴辣·阿巴）的原意是「父的兒子」時，這含意就更明顯了。這是一個典型的默西亞式名字，是對默西亞式運動傑出領袖的習慣稱呼。猶太人最後一次大規模的默西亞式戰爭是在西元一三二年時，由**Bar-Kochba**——「星晨之子」——所領導的。這是同樣的名命方式，即以名字來表達目的。

從奧利振的著作中，我們還得到更進一步有趣的細節：直到第三世紀之前，許多福音手稿中，在此提到的那個人一直被稱為 **Jesus Barabbas**（耶穌·巴辣巴）——父的兒子耶

耶穌。他儼然成了另一個耶穌，一個以另一種方式宣稱同樣事情的人。這裡的選擇，攸關的是兩位默西亞：一位是領導戰爭，並承諾建立一個屬於猶太人自己自由國度的默西亞；另一位則是宣稱失去自己的性命才會獲得性命的神祕耶穌。群眾寧願要巴辣巴，這是個奇蹟嗎？（詳細資料請參閱梅梭里〔Vittorio Messori〕之重要著作 *Gelitten unter Pontius Pilatus?*〔《在比拉多總督之下受苦？》〕德文版，Adamas，Köln，1997，64～76頁。）

如果我們今天要做這個選擇的話，來自納匝肋的耶穌，瑪利亞之子，父的兒子，會有任何機會嗎？我們真的認識耶穌嗎？我們了解祂嗎？無論是以往或現今，我們難道都不必努力去重新認識祂嗎？試探者並沒有笨到直接建議我們去朝拜魔鬼。他只是建議我們去做理智的決定，決定優先選擇一個規劃好、徹底組織好的世界，一個神可能只有其私人地位，但卻無法在我們的基本企圖方面說服我們的世界。索羅耶夫將此歸咎於反基督徒的一本書：*Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt der Welt*（《通往世界和平與幸福之大道》），這是一本所謂的「新聖經」，其主要內容是關於朝拜繁榮幸福與理性規劃。

因此，耶穌的第三道試探證明其為最重要的一道試探，

問題的核心在於：一位世界救主到底必須做什麼？這問題貫穿了耶穌的一生。在祂人生道路的重要轉折處，一再地出現。伯多祿代表了所有門徒承認耶穌為默西亞，基督，永生天主之子，並藉此表達了教會得以建基的信仰，啟動一個全新、由基督所建立的信仰團體之開端。但就在這重要的節骨眼上，相對於「人們的意見」而謙遜並且決定性地承認耶穌，開始建構一個新家之際，這道試探又來了——帶著把一切變成相反結果的危險。耶穌馬上解釋，默西亞這個詞必須要從整個先知的訊息來理解，而這個訊息所指的並不是世上的權力，而是十字架，以及透過十字架所建構的一個完全不一樣的團體。

但伯多祿卻不是這樣理解的：「伯多祿便拉耶穌到一邊，諫責他說：『主，千萬不可！這事絕不會臨到你身上！』」（瑪十六22）如果我們將這些句子搭配試探事件的背景來閱讀——即在決定性的一刻，試探又重新出現——我們才會明白耶穌那難以置信的嚴厲回答：「撒殫，退到我後面去！你是我的絆腳石，因為你所體會的不是天主的事，而是人的事。」（瑪十六23）

但是，我們所有的人不是一再向耶穌說，祂的訊息與當前盛行的意見矛盾，而且很有可能造成失敗、受苦和迫害嗎？基督的王國或地上教宗的權力，今天已不再是試探；但是把基督宗教當作進步的公式處方來詮釋，把全人類的興

盛繁榮當作所有宗教的目標，並同時承認這是基督宗教的目標，這是同樣的探試，只是以不同的形貌出現而已。這個試探今天披上了另一個問題的外衣：如果耶穌並沒有帶領我們到一個更美好的世界，那麼，祂到底帶來了什麼？難道這不必是默西亞期望的內容嗎？

在舊約當中，有兩條希望線仍然不分彼此地互相交織。其中一個希望是，一個豺狼將與羔羊在其中和諧共處的完美世界（依十一6），一個眾人相繼往熙雍山上去的世界，在這個世界中，「眾人都把自己的刀劍鑄成鋤頭，將自己的槍矛製成鐮刀」（依二2-4；米四1-3）。同時存在的另一個希望則是，期待一位受苦的上主僕人，一位經由被輕蔑和受苦而救贖眾人的默西亞。在耶穌的整個生命旅途以及復活後的重新對話當中，耶穌必須一再告訴門徒，梅瑟以及眾先知們所說的就是祂，一位完全沒有任何權力、受苦、被釘十字架，並復活的祂；祂必須讓他們知道，預言就是這樣實現的。「唉！無知的人哪！為信先知們所說的一切話，你們的心竟是這般遲鈍！」（路二十四25）——耶穌對厄瑪烏的門徒如此說；而祂也必須一個世紀又一個世紀地對我們這樣說，因為我們一直認為，如果耶穌要作默西亞的話，就應該要帶來黃金盛世才對。

但耶穌也對我們說祂對撒殫所說過的話，祂對伯多祿所說

過的話，以及祂對厄瑪烏門徒又重新說過一次的話：沒有任何地上的國度是天主的國度，即使世人的完善境界亦是如此。人的國度永遠是人的國度，誰若宣稱他能建立一個完善的世界，就是在附和撒殫的騙局，就是雙手把世界捧到撒殫手中。

現在，出現了這個貫穿本書的最大問題：如果耶穌沒有帶來世界和平，沒有為所有人帶來繁榮的生活，沒有帶來一個更美好的世界，那麼，祂到底帶來了什麼？祂帶來的，是什麼？

答案非常簡單：天主。祂帶來了天主。祂帶來了這位從亞巴郎，經歷了梅瑟、眾先知，直到智慧文學中逐漸顯露其面容的天主——這位只有在以色列中顯示過自己，卻受到世界各民族以各種不同化身所尊崇的天主——耶穌給地上各民族帶來的是亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主，真正的天主。

耶穌帶來了天主：現在我們認識了祂的容貌，現在我們可以呼喚祂了。現在我們認識了作為人在這世上該走的路。耶穌帶來了天主，以及我們從何處來和往何處去的真理；帶來了信、愛和希望。因為只有我們心硬時，才會認為這太少了。的確，天主的權力在這世界上非常安靜，但這才是那個真正永恆的權力。天主的事看起來好像常常處於垂死奮鬥中；但卻一再證明，祂自己就是那真正永恆和救贖的那一位。當初撒殫給耶穌看到的世上所有國度，在這段期間都已經滅亡。這些國度的榮華， *doxa*，已經證明只是虛幻而已。

但基督的榮光，祂的愛所發出的既謙遜又願意受苦的榮光，過去沒有滅亡，現在亦沒有。

在對抗魔鬼的戰役中，耶穌獲勝了：相對於把權力和繁華謊稱為天主的化身，相對於將一個透過權力和經濟所保證的未來及謊稱的應允，耶穌提出的是天主的神性本質——天主是人真正的善。相對於魔鬼朝拜權力的邀請，耶穌引用了申命紀——這是魔鬼引用的同一部書——中的一句話：「你要朝拜上主，你的天主，唯獨事奉祂！」（瑪四10；申六16）以色列人的基本誡命，也是所有基督徒的基本誡命：唯獨朝拜上主。在探討「山中聖訓」時，我們會看到這一點正是對十誡第一塊石版（即第一到第三誡）不可或缺的肯定，並包含了對十誡的第二塊石版（即第四到第十條誡命）——尊重人並愛近人——的肯定。在馬爾谷福音及瑪竇福音中，試探事件都以「就有天使前來伺候祂」（瑪四11；谷一13）這句話來結束。聖詠九十一篇第11節中所預言的，已經實現了：天使來伺候祂。祂已證明自己是天主子，因此天向他打開了，向這新的雅各伯，向一個已普世化的以色列祖先打開（若一51；創二十八12）。

第三章

天國的福音

「若翰被監禁後，耶穌來到加里肋亞，宣講天主的福音，說：『時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！』」（谷一14-15）聖史馬爾谷以這些話描述耶穌作為的開始，並同時指出祂宣講的基本內容。瑪竇亦如此賅要地描述耶穌的作為：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。」（瑪四23，九35）兩位聖史都將耶穌宣講的訊息稱為「福音」。到底什麼是「福音」？

最近有人把它翻譯為「好消息」；這聽起來很好，但是離這個詞所意指的大背景還遠得很。這個詞原本屬於羅馬皇帝所用的詞彙，而羅馬皇帝一向視自己為世界的主宰、救主和解救者。從羅馬皇帝所發出的訊息即稱為「福音」（*Evangelium*），這與它的內容是否特別令人感到高興或舒適完全無關。只要是從皇帝發出的——這是它的原義——就是拯救的訊息，因為它不只是被發布的消息而已，而是有將世

界改得更美善的含意。

當聖史們使用這個詞來讓他們的著作歸屬於這一類的文體時，他們想表達的是：皇帝以不當方式宣稱自己為神要給予人的，現在卻發生了——這是充滿權威的訊息，不只是言詞而已，而是現實。以今日語言學理論詞彙而言，我們會說：福音不只是表達訊息的語言，且是實現行為的語言——不只是告知而已，且是一種行動，是進入世界救贖並改化它的實際有效力量。馬爾谷用「天主的福音」一詞的意思是——能拯救世界的不是皇帝，而是天主。而在此，天主聖言是一種行動的語言；皇帝只能宣稱卻無法實現的事，現在實現了。因為在此採取行動的是世界真正的主宰——永生的天主。

「福音」的主要內容是：天主的國臨近了。這在時間上標下一個記號，新的事情要發生了。而且它要求人對這份禮物做出回應：悔改和相信。這項宣告的主旨是上主的國要臨近的消息。的確，這項宣告構成了耶穌所言所行的中心。有一項統計數字可以證明這一點：「天主的國」在新約中總共出現了一百二十二次；九十九次出現在三部對觀福音中，其中又有九十次是耶穌所說的話。在若望福音以及其他新約著作中，這個詞只扮演次要的角色。我們可以說：耶穌復活前宣講的主軸是天主的國之訊息，耶穌復活後宗徒們宣講的重心則是「基督論」。

這表示耶穌真正宣講的內容的一種衰落嗎？布特曼所說，即歷史的耶穌不屬於新約神學的一部份，而必須被視為猶太教的經師，祂雖然算是新約的基本前提，但其本人卻不能歸入新約中，這是真的嗎？

認為耶穌與宗徒宣講內容之間有明顯分野，持這種觀點的另一種說法是天主教現代派學者羅阿西（譯註：Alfred Loisy，1857~1940，法國聖經學者、語言學家、宗教哲學家，一般認為是現代派神學的創始人）的一句話，而這句話已變得非常有名。他是這麼說的：耶穌宣布上主的國來臨，但來的卻是教會。在這句話中，我們看到的不只是諷刺，也有些許悲哀：相對於高度期待著上主的國度，一個新的國度，由上主親自變化的國度，結果來的卻是一個完全不一樣——而且還可憐的要命！——的東西：教會。

這是真的嗎？透過宗徒們宣講而成型的基督宗教，透過宗徒們宣講而建立的教會，代表的是一個沒有獲得實現的期望，並變成一個完全不一樣的東西了嗎？主詞從「天主的國」變成了「基督」（並導致：教會成立），這真的代表這個預許已經破滅，而出現了另一個東西嗎？

這一切取決於我們如何理解耶穌所說的「天主的國」，如何理解所宣布的訊息與耶穌——即宣布者本身——的關係：祂只是一位信使，來宣布一個與自己完全獨立無關的消息？

或者這位信使就是訊息的本身？關於教會的問題不是最主要的問題；最主要的問題實際上是：天主的國和基督之間的關係——我們如何理解教會就取決於這一點。

在我們深入耶穌的話，以便理解祂的話之真正含意——祂的作為及苦難——之前，先來看一看教會歷史上如何闡釋「天主的國」，這會很有幫助。根據多位教父的看法，我們得知這個關鍵詞有三個含意層面。

第一個是基督論的層面。奧利振——從耶穌所說的話當中——把耶穌描述為 *autobasileia*，即國度的化身。耶穌本身就是那個「國度」；這個國度不是一個東西，不像世上國度的那種治權領域。它是人：耶穌就是這個國度。「天主的國」這個詞本身就是隱藏的基督論：透過祂談論「天主的國」的方式，祂引領人去認識此重要無比的訊息，即天主就在祂身上，透過祂天主就在人群當中，祂就是天主的臨在。

「天主的國」第二層含意可以稱之為「理想的」或神祕的解析，即天主的國基本上處於人的內心。這個理解方向亦是受奧利振的啟發。在關於祈禱的著作中，他說：「誰若祈求天主的國來臨，就是在祈求天主的國，祈求自己內心有天主的國，在祈求這個國度能結豐富的果實，祈求天主的國能夠圓滿。因為在每一個神聖的人內有天主作為主宰（作者註：有天主作為統治者，有天主的國）……當我們願意天主

在我們內做主宰時（作者註：即祂的國在我們內），那麼罪就絕對不可能主宰我們腐朽的肉身（羅六12）……那麼天主在我們的內心，就像在一個神靈的天堂中漫步（作者註：創三8），並且在我們內只有祂與基督一起主宰……」（引自PG11，495頁以下）基本的思想很清楚：「天主的國」是無法在任何一張地圖上找得到的。它不是一種世俗的國度；它在人心內滋長，並在人心中發生作用。

「天主的國」第三層含意可以稱為教會的含意：天主的國和教會以各種不同的方式產生關係，或多或少互相接近。

最後一個詮釋方向——就我所知——在當代天主教神學中愈來愈獲得肯定，即使天國存在於人內心，這種詮釋方向以及與基督之間的關係，並沒有完全被忽略。但在十九世紀和二十世紀初的神學中，認為教會是地上的天國是很普遍的看法：教會被視為天國在歷史中的實現。但同時，啟蒙運動使新教的神學論有轉折性的發展，尤其對耶穌所說的天國訊息又有一層新的認識；然而，此新的釋經方向很快就走向一個完全不同的方向。

二十世紀初，自由派神學的代表人物是哈納克（Adolf von Harnack）。相對於耶穌當時的猶太教，哈納克在耶穌的天國訊息中看到的是一種雙重革命。猶太教所有的訊息都是以集體為對象，即以整個民族為單位，而耶穌的訊息卻是絕

對個人層面的。祂以個人為對象，肯定個人無限的價值，並將此作為祂宣講的基礎。哈納克的第二點非常根本：在猶太教中，禮儀（以及司祭的地位）是最重要的！而耶穌卻把禮儀推到一邊去，祂的訊息是極度道德取向的。祂不把重點放在儀式上的潔淨和聖化，而放在人的靈魂上：個人的道德行為，愛的作為，才是決定這個人能否進入天國或被關在門外的主要因素。

這種儀式和道德、集體和個人相對的觀點還繼續影響很久，在一九三〇年代時，亦廣為天主教聖經詮釋學家所接受。哈納克亦將此對立性與基督宗教中的三大主體相連結——即羅馬天主教、希臘東正教，以及日耳曼的新教。而日耳曼新教重新建立了耶穌訊息的純度。然而在新教中亦有決定性的對立立場：他們不視個人為接受預許的個體，而是教會團體（Gemeinde）；作為教會的一分子，個人才能獲得救贖。是否得到救贖不取決於個人的道德成就；天國「超越了倫理道德」，是純粹的救恩，就如同耶穌和罪人同席吃飯所顯示的一般。（參考如 B. K. L. Schmidt，ThWNT I，587頁以下）

隨著第一次世界大戰的結束，以及隨之而來的思想潮流劇烈改變，自由派神學的黃金時代亦跟著結束。但有一個轉折點卻很早就預告了自己的出現。這個轉折點的第一個明顯標記是魏斯（譯註：Johannes Weiß，1863～1914，

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

德國新約聖經詮釋學家)的書：*Die Predigt Jesu von Reich Gottes*（《耶穌關於天國的宣講》，1982）。史懷哲（Albert Schweizer）早期詮釋聖經所走的也是同一方向：耶穌的訊息是極端末世論的，祂所宣告天國臨近的訊息，即在宣告世界終結的逼近，是天主新國度的來臨，亦是祂的治權之來臨。因此，天國來臨的宣講必須嚴格以世界終結來理解。甚至一些表面上看起來與此矛盾的經文，亦被強迫以這個方向去詮釋，例如：撒種的譬喻（谷四3-9）、芥菜種子的譬喻（谷四30-32）；酵母的譬喻（瑪十三33；路十三20-21），種子自長的譬喻（谷四26-29）。現在他們的詮釋是，重點並不在於生長，耶穌要說的是：目前存在的是少數，但突然——一瞬間——另外一種人會出現。顯然，這是因為理論比聆聽耶穌的話更強的緣故。而這些學者把這些無法直接理解的末世論觀點，轉換成今日基督徒生活的努力，也是非常的不同。例如，布特曼嘗試以海德格（譯註：Martin Heidegger，1889-1976，德國哲學家）的哲學來詮釋——重點在於生活的態度，即「隨時準備好」的態度；而摩特曼（譯註：Jürgen Moltmann，1926～，德國神學家）與博希（Ernst Bosch）的立場一致，發展出一種「希望神學」，即把信仰理解成開始積極參與塑造未來的作為。

同時，在廣大的神學圈中，尤其在天主教的神學圈中，

對天國的意義普遍從基督宗教、信仰，和歷史觀點發展出另一種俗世化的解釋，而隨著這個深度的改頭換面，打算將耶穌號稱的訊息再度讓人能夠接受。這時的說法是，在梵二大公會議之前，耶穌的訊息是「以教會為中心」（Ekklesiozentrik），教會被視為整個基督宗教的中心。然後又轉為「以基督為中心」（Christozentrik），即教會的教理把基督當作整個基督宗教的中心。可是，有人卻說，不只教會是分裂的，連基督也只屬於基督徒。於是，詮釋重點又從以基督為中心，提升到以「神為中心」（Theozentrik），而因此更接近一個信仰團體的性質。但即便如此，目的仍未達到，因為神也可以在不同的宗教信仰，以及人與人之間分裂。

因此學者們便認為，我們現在必須以治權為中心，以國度為中心，並認為這才是耶穌的最終訊息，這才是將人類的正面力量結合起來、往未來邁進的正確方向。「國度」——純粹意指一個世界，一個在其中充滿著和平、正義並愛護天地萬物的世界。它的意義就是如此，沒有別的。他們認為，這個「國度」必須建立為歷史的目的，這才是宗教信仰的真正使命：為此「國度」的來臨互相合作……人們可以保留自己的傳統，自己的身份，但卻必須各自以不同的身份，為一個世界互相合作，而在此世界中充滿了和平、正義，以及對萬物的尊敬。

這聽起來很好：用這種方法，耶穌的訊息似乎終於又

可以放諸四海，而不必再去對另一個宗教進行傳教；耶穌的話似乎終於有了一個可實行的內容，而因此使得「天國」的實現成為一個共同使命，並且愈來愈臨近。但如果我們仔細一看，就會感到疑惑：到底誰告訴我們什麼是正義？在什麼具體情況下，正義會發揮作用？如何才能建立和平？仔細審視下，就會顯出這一切都只是沒有真實內容的烏托邦想法而已，除非悄悄地假設每一個人人都該接受某些黨派教條為其內容。

這特別讓我們看到：神不見了，只有人在作為。對於宗教傳承的尊重只是表面上的。但實際上卻將這一切視為給人的種種習慣，儘管這些習慣最終都不能算數。信仰、宗教都被歸為政治的目標。只有建立世界才是最重要。如果宗教在這當中有所幫助的話，那麼它也可以算進來。對於耶穌第三道試探的這種後基督版的信仰與宗教觀，其臨近使人不安。

所以我們又回到福音，回到真正的耶穌。我們對於這種「世俗+烏托邦式國度」想法的批評是：神不見了。祂不再被需要，或甚至很煩人。但耶穌宣告的卻是天主的國，而不是任何一種國。瑪竇尤其提到的是「天上的國」（天國），但「天」這個字是對「神」的另一種稱呼，這是猶太教第二誡對天主奧祕的敬畏，而避免直呼神的名號的一種作法。因此，「天國」一詞並不是單方面指天上的，而是指「神」的

國——同時是地上亦是天上——無限地超越我們的世界，但又整個在我們的心中。

還有另一個對語言的觀察也很重要：希伯來文原本用 *malkut* 一字，「是一個動作名詞，意思是——和希臘文中的 *basileía* 一樣——統治功能，即（國王的）主宰身份」（*Stuhlmacher I*, 67頁）。這指的不是一個即將發生或有待建立的「國度」，而是天主對世界的治權，以一種新的方式在歷史中發生。

我們可以更簡單的說：當耶穌說「天主的國」時，祂宣告的就是神。這個神就是永生的天主，是在世上和歷史上能夠作為，且現在正在作為的天主。耶穌告訴我們：天主真的存在；而且：天主真的是神，也就是說，世界都掌握在祂的手裡。由此看來，耶穌的訊息非常簡單，完完全全以神為中心。耶穌的訊息嶄新且特別之處在於，祂告訴我們：天主現在正在作為——這是祂以超越目前所有的方式，在歷史中以主宰、以永生天主的身份來顯示自己。如此看來，「天主的國」這個翻譯是不夠的，比較好的翻譯應該是「天主為主宰」或「天主的統治」。

但現在，我必須對耶穌「天國訊息」的內容從其歷史背景進一步探討。宣布天主統治的這個訊息源於舊約——就如同整個耶穌訊息一樣：即在耶穌漸進的活動中，祂將從亞巴

郎開始、直到祂出現的時刻，視為一個整體；而這整個事件——當我們真理解其整體運作時——都直接指向耶穌。

首先是所謂的登基聖詠，即宣告神的王權（JHWH）——一個被理解成普及宇宙、以色列人以朝拜的方式接受的王國（詠四十七、九十三、九十六、九十七、九十八、九十九）。自第六世紀以來，由於以色列歷史上各種磨難的關係，通常把天主的王權表達為對未來的希望。達尼爾書——西元前第二世紀——提到的是神作為主宰的臨在。尤其它所宣告給我們的是一個未來希望。對這希望而言，要實現此一治權，一個「人子」的形象是必要的。在耶穌當時的猶太教，主的統治這個詞在耶路撒冷的聖殿禮儀及猶太會堂的儀式中常常出現；而我們也可以在經師著作（*Rabbinat*），以及其他古木蘭抄本中看到這個詞。虔敬的猶太人每天都以 *Sch̄ma Israel* 來祈禱：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的上主。你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。」（申六4-5，參閱11-13；戶十五37-41）誦唸這則禱文，過去被詮釋為背負起神的治權之軛：這則禱詞不只是文字而已；藉著禱詞，祈禱者接受天主為主宰者，而這位由祈禱者背負的主宰者，透過祈禱者的舉動進入了世界，且透過這段禱詞影響他的生命、他每天的生活，並在此中臨在於世。

於是我們看到了神的統治，神作為世界及歷史的主宰，超越了整個當前，超越了整個歷史，一直不斷延伸；其內在

動力帶領歷史超越自我。但卻仍然臨在——在禮儀，聖殿，和猶太教會堂中，作為將來臨世界的解放；信友們背負著天主的軛，透過他們的祈禱和存在，天主以形塑生命的權力臨在，並藉此預先參與了未來的世界。

就從這一點，我們能夠清楚地看出，耶穌是一位「真正的以色列人」（參閱若一47），同時也超越了猶太教的範疇——就祂的預許之內在動力這層意義而言。我們剛才所看到的內容完全沒有遺失，但卻又帶著一些新的訊息，尤其在「天主的國臨近了」（谷一15），「已來到你們中間」（瑪十二28），「就在你們中間」（路十七21）這些話當中。這裡所表達的是一個來臨的過程，這個過程現在已經開始，並涉及整個歷史。就是這些話挑起了期待天國臨近的話題，並顯得這些話是耶穌獨有的話語。但這個詮釋一點都不必要。的確，尤其是如果我們將耶穌所有的話視為一個整體架構來看，這種解釋甚至顯然不可能：我們可以看出，那些將耶穌所宣告的天國訊息（從期待即將來臨這層意義來看）予以默示錄式解釋的代表人物，完全依照他們自己的尺度否認耶穌大部份與此主題有關的話，又必須以強硬的手法曲解祂其他的話。

在耶穌的天國訊息中還包括——我們已經見到——表示這

個國度在歷史上多麼可憐的觀點：它就像一個芥子的種子，是所有種子中最小的；它像酵母一樣，與整個麵團比起來，它的量少之又少，但它卻決定整個麵團會變成什麼樣子。它一再被比喻為種子，被撒到世界這塊田裡，並承受各種不同的命運——被鳥啄去、在荊棘叢中被窒息、或者可以結出豐富的果實。另一個比喻中說，天國的種子雖然有在生長，但敵人卻來撒下莠子的種子，現在莠子和麥子一併生長，到最後才會被分開（瑪十三24-30）。

當耶穌把天國比成像和田裡埋下的寶藏一樣時，又顯出「神的治權」這個充滿奧祕現實的另一個面向。找到它的人，又把它埋回土裡，然後去變賣一切的家產來買這一塊田，為得到這個寶藏，因為擁有這個寶藏可以保證一切都會實現。與這個比喻平行的是寶貴珍珠的比喻，找到它的人同樣去變賣了一切來得到它（瑪十三44-）。當耶穌以非常難以理解的話說，「天國」受到暴力時，即「以猛力奪取的人，就攫取了它」（瑪十一12），又再一次展現「主的治權」（國度）的另一個現實面。只把整個天國訊息中的一個觀點，承認為耶穌帶來的訊息，並把所有其他觀點都依照這個武斷的觀點去曲解，在方法上這是不容許的。相反的，我們必須承認：耶穌稱為「天主的國，主的治權」的這個現實是極度複雜的，只有接受整體的訊息，我們才能走向耶穌的訊息並接受它的帶領。

讓我們至少再來仔細閱讀一段經文。這段經文為理解耶穌的天國訊息的奧祕是有名難關。路加福音十七章第20等節告訴我們：法利塞人問耶穌天主的國何時要來，耶穌回答說：「天主國的來臨，並非是（作者註：作為中立的旁觀者！）顯然可見的；人也不能說：看呀，在這裡；或：在那裡。因為天主的國就在你們中間。」在詮釋這段經文時，我們又遇上理解「天主的國」的各種不同詮釋方向——各依其詮釋者所持對現實之臨時決定或基本觀點而不同。

另有一種是「唯心論」的詮釋。這個詮釋告訴我們：天主的國不是一個外在的結構，而是存在人的內心——回想一下我們從奧利振所聽到的一切，雖有真實之處，但語言上這個詮釋仍有不足。然後又有一種詮釋是從期待臨近的觀點出發。這種詮釋觀點解釋，天主的國不是慢慢地來，可以讓我們觀察得到，而是突然瞬間就來到。但這種詮釋在經文上卻沒有其基礎。因此現在大家愈來愈傾向認為，基督所說的這些話，指的是祂自己：祂，站在我們中間的這一位，就是天主的國；只是我們不認識祂（參閱若一30-）。耶穌的另一句話就以不同的強調重點指向這個方向：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了。」（路十一20）在此（就像前面的一段經文一樣）所指的不是耶穌具體肉身內就有天國，所指的不是耶穌肉身的臨在；而是祂

那透過聖神所發生的作為來臨了。就這層含意看來，天國在祂內，並透過祂在此時此地「快要來臨」。

這樣我們整個傾聽聖經的過程、提供給我們一個暫時的答案：耶穌所說的天國新的臨近以及相關的呼籲，是祂的與眾不同訊息——這個新的臨近就是祂自己。透過祂的臨在以及祂的作為，作為行動者，天主在此時此地以完全嶄新的方式進到歷史當中。正因為如此，現在是已滿的時期（谷一15）；正因為如此，現在是以獨特的方式悔改和懺悔的時刻——但也是歡樂的時刻，因為天主透過耶穌走向我們。透過祂，天主現在是行動者和統治者——以天主的方式來統治，也就是說，沒有世間的權力，而是透過那直到十字架上的愛，且「愛到底」（若十三1）來統治。從這個中心思想，各種不同、看似矛盾的觀點合併成一整體。就因為從這一點，我們才明白天國的卑微以及隱藏的這種說法；就因為這一點，才有種子的最基本意象，我們會從更多方面來探討這個意象；就因為如此，才有要我們勇敢拋下一切跟隨主的邀請；因為祂自己就是這個寶藏，而整個教會和祂一起，就是那顆寶貴的珍珠。

從這個觀點看來，現在道德和寬恕之間、嚴格的個人主義以及呼籲參與一個新家庭之間的緊張關係，才得以澄清。在探討「山中聖訓」中看到默西亞的法律時，我們會看到現

在法律的自由、恩寵的賞賜，以及耶穌的門徒所要求的「最大正義」、「多餘」的正義，與相對於法利塞人和經師的正義（瑪五20）如何交織在一起。目前讓我們先來看一個例子：法利塞人和稅吏的故事，他們兩人分別用非常不同的方式在會堂中祈禱（路十八9-14）。

那法利塞人細誇自己的美德：他只向天主訴說有關自己的一切，並認為這就是讚美天主；而那位稅吏看到的是自己的罪，他知道自己不能在天主面前誇耀，並有意識地請求天主寬恕他的罪債。難道這意謂著，一個是道德的化身，而另一個是不要求道德或與道德作對的寬恕？還是說，實際上這與「道德」這個問題根本無關——是或不是？事實上，這是對待天主和對待自己的兩種不同態度。其中一種完全不看天主，只看到自己；他根本不需要天主，因為他自己就可以把一切做得很好。這其中根本就沒有和天主之間的關係，因為這根本是多餘的——自己的作為就已足夠，人自己就可以做好一切。相反的，另一種態度是從天主的角度來看自己。他抬頭仰望了天主，而這使他認清了自己。所以他知道，自己需要天主，他仰賴天主的仁慈生活，而天主的仁慈是他自己不能創造的東西，是他無法用強迫的方法取得的。他知道，他需要神的慈悲，並因此而去學習神的慈悲，好讓自己也成為一個慈悲的人，以便更相似於天主。他依靠這份關係而活，仰賴上主的恩賜而活；他會一直需要上主仁慈和寬恕的

恩典，但他也會從中學習，並將這仁慈和寬恕繼續傳出去。他所祈求的寬恕，使他脫綁於道德要求的束縛。這寬恕才真正能使他有能力去為善。他需要天主，而且因為他認清了這一點，所以因著天主的仁慈，自己就開始也變得仁慈。道德並沒有被否定掉，而是脫免於道德主義的僵化，並移到愛的關係中——即與天主的關係，並因此而真真實實找到自己。

「天主的國」這個主題，貫穿了耶穌的整個宣講。因此，只有認識耶穌宣講的整體內容，我們才能理解這個訊息。如果我們現在來看看耶穌宣講的核心訊息——山中聖訓，那就能夠對於到目前為止隱晦不明的主題，有更深一層的理解。我們尤其會得到一個啟示，即耶穌一直以子的身份在說話，祂的訊息背後一直存在著父和子的關係。就這層意義而言，祂宣講的內容一直以天主為中心。但因為耶穌就是天主——是子的那一位，所以祂整個宣講訊息指的就是祂自己的奧祕，就是基督論；也就是說，天主來臨的這些話，事實上，就存在於祂的作為和臨在當中。然後我們會看到，這一點如何去挑戰最關鍵的問題，如何導向十字架和復活的奧蹟。

第四章 山中聖訓

在耶穌受試探的事件之後，瑪竇接著簡扼報告了耶穌的首度作為，並同時強調加里肋亞是「外方人的加里肋亞」——把加里肋亞呈現為先知所預言（依八23，九1）會出現「光明」的地方（瑪四15-）。對於這個意外，瑪竇的回答是，救世主並非來自耶路撒冷或猶大地區，而是來自一個被視為半屬於外邦人的地方：正因為這一點，即許多反對耶穌默西亞使命的人眼中認為不可能的事——耶穌出身於納匝肋，出身於加里肋亞——卻正是祂神性使命之確實證明。從一開始，瑪竇就利用舊約經文為耶穌佐證，一直到最細節之處；在路加的報導中，耶穌在路上基本上對厄瑪烏門徒所說，但沒有詳述的事（路二十四25-）——即漸漸指出所有的經文都指向祂；瑪竇則嘗試從耶穌旅程的各種細節去證明這一點。

稍後，我們還會回過頭來看首次簡述耶穌作為的三個元素（瑪四12-25）。首先是耶穌宣講的最基本內容，這個內容

扼要地總括了祂宣講的整個訊息：「你們悔改吧！因為天國臨近了。」（瑪四17）第二個元素是召叫十二位門徒。透過這個具體行動，耶穌象徵性地宣布重新建立以色列十二個支派，宣告以色列民族又重新聚集，並將他們引領上路。第三個元素是，我們馬上可以看到，耶穌不只是導師，還是整個人類的救主：教導人的耶穌，同時也是一位治病的耶穌。

於是，在短短幾行間——十四小節（瑪四12-25）——瑪竇為讀者呈現了耶穌在聽眾前的首幅素描和作為。接著以下的三章是「山中聖訓」。這是什麼？瑪竇在此以這個大演說將耶穌呈現為一位新的梅瑟，而且從深層意義來看，是承續剛才在申命紀中所啟示給我們的那一位。

瑪竇福音第五章導入的第一節，其意義不只是一個或多或少偶然的框架：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下；祂的門徒上他跟前來，祂遂開口教訓他們說……」耶穌坐下——這表示祂有教師的權威。祂在山上的「聖殿」坐下。稍後耶穌談到那些坐在聖殿上的猶太經師——在梅瑟所坐的那個「講座上」（瑪二十三2）——並因此而擁有權威，正因為如此，人們必須聽從並接受他們所教導的，即使他們自己的生活剛好相反；雖然他們自己不是權威，但卻接受來自另一位權威。耶穌坐在「聖殿」上，卻作為以色列民族的導師，以及作為全人類的導師。因為——在詳細審視經文時，我們會看到——瑪竇使用「門徒」這個詞，並沒有限於聆聽這場

演講的人，而是將其範圍擴大了。每一個聽到這些話並接受它的人，都可以成為「門徒」。

將來成為門徒是以聽從和跟隨的行為，而不是以出身的支派來決定。每一個人都可能擁有門徒的身份，這是對所有人的召叫：於是由聽從的人集結成一個範圍更大的以色列民族——一個新興的以色列民族；這個新的以色列民族並沒有將舊的民族排擠或廢除掉，而是擴大到整個宇宙中。

耶穌坐在梅瑟的「聖殿」上，但祂卻不像任何一位學院所訓練出來的經師；祂以那位更偉大的梅瑟的身份坐在那裡，並將盟約擴張到所有的民族中。於是，山的含意也就清楚了。聖史瑪竇並沒有告訴我們這是加里肋亞中的哪一座山丘；但因為這是耶穌宣講的地方，所以它就是「那座山」——新的西乃山。「那座山」也是耶穌祈禱的地方——是祂與父面對面的地方；正因為如此，這也是祂宣講的地方，因為祂宣講的內容來自內心最深處與父的交會。因此「那座山」就自然而然證明是那座新的、最終的西乃山。

當然——這座「山」和曠野中的大岩石多麼的不同！根據聖傳，耶穌宣講「山中聖訓」的地點位於革乃撒勒海北邊的一個高地：只要到過那裡的人，並看到一望無際的海水和天空、看到太陽和樹木、草地和花朵、聽到鳥兒的歌唱，並以整個心靈去感受，就永遠不會忘記那優美的寧靜氣氛和受造物的美。很可惜，耶穌是在一個不怎麼寧靜的時局下體會

到這樣的情境。

無論「山中聖訓的那座山」有多高——它的寧靜和優美卻已是一大特色。厄里亞所經歷過的西乃山經驗，即上主經過他，不在暴風中，也不在地震中，更不在火中，而是在輕微細弱的風聲中迎接了上主（列上十九1-13）——這個經驗的轉變現在滿全了。上主的權柄現在以其溫良、平凡中的偉大和親近顯示給人。當然——祂已不再那麼深不可測。之前在暴風、地震，和火中所表達的，現在卻取了十字架的形貌，取了一位受苦的天主的形貌，並在這充滿奧祕的火中，在被釘十字架的愛之火中，召喚著我們：「幾時人為了我而辱罵迫害你們……你們是有福的。」（瑪五11）在西乃山上，群眾因為上主顯示時的各種異象，驚嚇萬分地對梅瑟說：「你同我們說話罷！我們定要聽從，不要天主同我們說話，免得我們死亡。」（出二十19）

現在天主以近距離和我們說話，以人對人的身份。現在祂深深降到人的苦難當中，但正因為如此，導致的結果是，且一直會導致這個結果，聽到的人會說——聽到的人在此還指的是門徒：「這話生硬，有誰能聽得下去呢？」（若六60）沒錯，即使上主新顯示的仁慈，也不是一杯糖水。與當時西乃山上以色列人無法忍受的打雷相比，許多人更無法忍受十字架的醜聞。的確，他們說的沒錯，當天主和我們說話時，我們就「必

須死亡」（出二十19）。沒有「死亡」，沒有整個自我的毀滅，就不可能有天主的教會和救贖：在對洗禮的默想中已讓我們看到，洗禮不可以只剩下禮儀的形式部份。

我們已事先看到要唸完整篇經文並默想之後才能理解的事。「山中聖訓」是耶穌帶來的新法律，這應該很清楚。梅瑟只潛進山上，潛進天主的陰暗中就帶出了法律；耶穌的法律亦來自潛進與父的共融中，但這個行動的前提是祂生命的內在昇華，即延續祂降到人的生活中，並與人一同受苦。

聖史路加留給我們的「山中聖訓」是一個比較簡短的版本，但強調的重點卻不一樣。由於他寫福音的對象是外邦歸化的基督徒，所以他的重點並不在於將耶穌當作新梅瑟，以及把祂的話當作最終的法律來呈現。所以，這呈現的外在框架首先就不一樣了。在路加的版本中，山中聖訓之前是耶穌揀選門徒，而路加將揀選門徒的行動呈現為耶穌徹夜祈禱的果實，並將這個行動移到耶穌祈禱的山上進行。在這件對耶穌一生而言很重要的事件之後，祂和剛選出並一一介紹其名字的十二位門徒從山上下來，站在一大塊平地上。對路加而言，站立的姿勢代表著耶穌的尊威與權柄，而大塊平地則代表耶穌說話的廣大對象，而這也是路加所強調的：當他告訴我們——除了十二位與耶穌一併從山上下來的門徒之外——

還有一大群祂的門徒和很多來自猶太、耶路撒冷、提洛和漆冬海邊的群眾，為了聆聽祂的訓誨和被祂醫治……（路六17～）在這個場景中，可看到山中聖訓的普世性含意；而當路加——與瑪竇類似——寫道：「耶穌舉目望著自己的門徒說……」（路六20）時，此含意又再次特別凸顯。這兩個版本都意指著：山中聖訓是對廣大的世界，現今和將來的聽眾所說的，但這個聖訓要求一種門徒身份，即只有在跟隨耶穌、與耶穌同行時，才能理解並活出這其中的內容。

在往下的討論中，當然無法一節一節去詮釋山中聖訓的內容；但我想抽出其中三段我認為最能看出耶穌的訊息及其形貌的經文來探討。首先是「真福」。接著我們探討耶穌給我們提出的新法律。在此耶穌與梅瑟在對話，與以色列民族的聖傳在對話。著名的猶太教學者諾伊斯納（譯註：Jacob Neusner，1932生於美國，當代猶太教研究的巨擘）在一本重要的書中，把自己擬想成聆聽山中聖訓的群眾之一，並在聽完之後嘗試與耶穌對話。該書的標題是 *Ein Rabbi spricht mit Jesus*（《一位猶太經師與耶穌的對話》）。這場由一位虔敬的猶太教徒與耶穌——亞巴郎之子所進行既充滿尊敬又坦率的對話，比任何我所知的聖經詮釋著作更能打開我的眼睛，讓我們看到耶穌的話偉大之處，以及福音要我們做的決定。因此，在下面的其中一段，我想以一個基督徒的身份參與這位猶太經師和耶穌的對話，以便從他身上認識真正的猶太教

徒，和更能明白耶穌話中的奧祕。畢竟，山中聖訓有一個很重要的部份是在談祈禱——怎麼可能談別的！這一部份的高潮就是「天主經」，藉此耶穌願意教導所有當時及以後的門徒如何祈禱，把他們帶到天主面前，以便引領他們走上生命之路。

一、真福

山中聖訓常常被比作新約的十誡，與舊約中的十誡相對，作為基督徒的最高道德指導原則。但這樣的看法卻完全扭曲了耶穌宣講的原意。耶穌一向理所當然以承認十誡的有效性為前提（請參閱：谷十19；路十六17）；山中聖訓重新提出十誡中的第四到第十誡，並更為深入，而不至使之廢除（瑪五21-48）。不然的話，就正好與談十誡之前這一段話的原則互相矛盾了：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。我實在告訴你們：即使天地過去了，一撇或一劃也決不會從法律上過去，必待一切完成。」（瑪五17-18）對於這一句似乎與保祿的訊息互相矛盾的話，我們必須回去看耶穌和那位猶太經師之間的對話。目前，我們只要看到耶穌並沒有廢除十誡的意思，這就夠了——正好相反：耶穌強化了十誡。

但是，什麼是「真福」的？首先它屬於許多舊約訊息的傳統，例如我們可以在聖詠第一篇和耶肋米亞十七章第7節的平行經文中看到：「以上主作依靠的人，是可祝福的……」這是預許的話，這不只顯示他們與崇拜其他神祇的人有所不同，同時也是一種指標。路加為山中聖訓所提供的框架，將耶穌祝福的方向表達得更清楚：「耶穌舉目望著自己的門徒……」每一項被稱作「真福的」，都是耶穌看到門徒的情況而說出的；事實上它描述的是門徒們當時的真實狀況：貧窮、饑餓、哭泣、被仇恨、受壓迫（路六20-）。這意指的是作為門徒的實際資格，也是神學資格——即那些跟隨耶穌的腳步並成為祂家人的人。

然而，當耶穌以受父啟示的眼光來看門徒時，祂在門徒們身上所看到那些備受威脅的實際經驗情況，卻變成了祝福。門徒們的狀況和這些祝福顯然是互相矛盾的情況——只要從正確的觀點，即從天主的價值，來審視這些事情，世間的尺度就會被顛覆。而天主的價值與世間的價值大不相同。那些在世人眼中被視為貧窮和失敗的人，才是真正有福、蒙受祝福的人，並允許在所有受苦情況中感到喜樂、大聲歡呼。這些祝福是預許，是耶穌所啟示的世界和人的樣貌，也是一種「價值顛覆」。這些是末世的允諾；但卻不能以末世的觀點去理解，並以為這其中所宣布的喜樂好像被推到一個

無窮遠的未來，或只有在死後才能享有的喜樂。因為當人開始從天主的眼光來看事情並生活時，當他堅持與耶穌一起同行時，他就以新的尺度來生活，於是本來是「終結」，將要來臨的事，現在就已出現。因為從耶穌那裡有喜樂來到他們的困苦中。

耶穌在真福八端中所呈現的矛盾表達出信徒在世上的真實情況，就如同保祿在他作為宗徒的生活和受苦經驗中一再描述的那樣：「像是迷惑人的，卻是真誠的；像是人所不知的，卻是人所共知的；像是待死的，看，我們卻活著；像是受懲罰的，卻沒有置於死地；像是憂苦的，卻常常喜樂；像是貧困的，卻使許多人富足；像是一無所有的，卻無所不有。」（格後六8-10）「我們在各方面受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被棄捨；被打倒，卻沒有喪亡。」（格後四8-9）路加福音中對真福所描述的安慰和預許，在保祿身上卻是實際經歷的宗徒經驗。他覺得自己「列在最後的一等」，就像死刑犯一樣，成為眾人觀看的目標、無家可歸、被人唾罵、受人羞辱（格前四9-13）。然而，他卻一再經驗到無限的喜樂；正因為他被交付，放棄自己，以將基督帶給別人，所以他感受到十字架和復活的內在關連：我們被交給死亡，「為使耶穌的生活也彰顯在我們有死的肉身上」（格後四11）。在其使徒身上，基督仍在受苦，還在十字架上，但無可否認也是已復活的那一

位。只要耶穌的使徒在這世上仍然堅守著耶穌受苦的史蹟，那麼世人就仍然能夠從中感受到復活的光輝，並創造出一種喜樂，一種「永恆的福樂」，這比他之前以世間方式所經驗到的一切快樂都大。現在他才知道，什麼是真正的「快樂」，真正的「永恆福樂」，並認清之前必須以一般世俗的尺度視為滿足和快樂的東西是多麼的貧乏。

在聖保祿生活經驗的各種矛盾中，即符合真福的各種矛盾中，可以看出若望再以不同的方式來表達的同樣情況，即他將主的十字架標記為「高舉」，為加冕到天主的高度。若望把十字架與復活、十字架和高舉濃縮成一個詞，因為在他看來這二者事實上是互相分不開的。十字架是「逃離埃及」的行動，是愛的行動，直到愛的極致點，「愛到底」（若十三1）；因此光榮之地——與主接觸並合一的根本之地，就是愛（若壹四7、16）。於是，山中聖訓中所表達的意思最終在若望的這個版本中寫出來，並讓我們更易於理解。

保祿和若望讓我們看到兩件事：第一，真福表達的是門徒身份的意義。他們愈是完全將自己奉獻給門徒的使命，真福就愈具體、愈真實，就如同我們在保祿的例子中所看到的一樣。它意指的不是純理論的表達；它的真義隱含在完全投身於跟隨主行列的門徒之生活和受苦，以及充滿奧祕的喜樂當中。於是我們就可以看到第二件事：即真福的基督論特

徵。門徒與基督的奧祕相連。他的生活已沉浸在與基督同在的境界中：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦二20）真福是將十字架和復活轉換為門徒的存在。它適用於門徒們，因為他們是最先以原貌在基督內自我實現的人。

當我們細看瑪竇版本的真福八端時（瑪五3-12），這些就更明顯了。誰若仔細閱讀瑪竇的文章，內心所看到的是，真福八端所揭露的就像是耶穌的自傳，就像看到一個耶穌的肖像站在那裡。那位連個枕頭的地方都沒有（瑪八20）的祂，是個真正貧窮的人。祂能夠如此描述自己：來我這裡，因為我是良善心謙的（瑪十二29），是一個真正溫良的人；祂是那個心裡潔淨的人，並因此能一直看見天主。祂是締結和平的人，為主的緣故受苦的人；真福八端揭露的是基督本身的奧祕，並呼喚我們跟隨基督，與祂相伴。但正因為它隱含的基督論特徵，真福八端也是教會的指標，是教會必須認識的尺度——是所有被觸動的跟隨者之路標，即使——受召回的方式有很多——受觸動的方式各有不同。

現在讓我們來詳細看看真福八端的每一端。首先是「神貧」這個像謎一般的詞。這個詞出現在古木蘭的手抄卷上，指的是虔信者的自我稱呼。他們亦自稱為「受恩寵

的窮人」、「你救贖的窮人」，或就只是「窮人」（引自 Gnilka，121頁）。以此自稱，他們表達出自己的意識，即他們是真正的以色列人；事實上，他們抓住的是深深植根於以色列民族信仰中的傳統。猶大地區被巴比倫人佔領時，該地區內百分之九十的居民必須被列為窮人；由於波斯人的徵稅政策，在逃離之後，以色列人又重新陷入極為貧窮的境況中。正義的人會有好生活，而行為不好的結果就是貧窮（「行為因果」關係），這種往昔的觀點現在已經行不通了。現在以色列人看出，正是謙卑的窮人才能接近天主，與那些只依恃自己的驕傲富人正好相反。

許多聖詠章節都表達出窮人不斷增長的虔敬之心，他們認為自己是真正的以色列人。在這些聖詠的虔敬之情中，在深深依靠上主的仁慈中，在人的良善和謙卑中，在形成等待並仰望天主救贖之愛時，所發展出來的是為耶穌打開大門的開放心靈。瑪利亞和若瑟、西默盎和亞納、匝加利亞和依撒伯爾、白冷城的牧羊人，以及十二位受召為主最親近的首批門徒，都屬於這些人，他們不同於法利塞人與撒杜塞人，亦有別於古木蘭，雖然與其心靈有相近之處——他們就是開始了新約的這一批人，完全與以色列人不斷趨於更純淨與更成熟的信仰一致。

在此，保祿在其成義神學中所發展出的在天主面前的態度已默默成熟：這些是在天主面前不誇耀自己成就的人。在

天主面前，他們不把自己當作一個平起平坐的伙伴，不為自己的所作所為要求相對的報酬。這些人知道自己的內心也很貧乏，本著愛，願意接受天主賞賜的人，並正因為如此而內心能與天主的本質一致，並依據天主的聖言而生活。聖女小德蘭的話，即她會雙手空空站在上主面前，向上主伸出雙手，所描述的就是這種天主的窮人的精神：他們以空空的雙手來到，不是以要抓住或掠奪東西的雙手，而是以打開和付出的雙手，並願意接受天主慈善的恩賜。

就因為他們的關係是如此，所以瑪竇與路加之間就沒有對立之處：瑪竇的版本是依據精神層面去描述窮人；而路加的版本中，耶穌是直接對「窮人」說話。有些人說，瑪竇將路加版本中，原來完全以物質和現實觀點來理解的詞語精神化，而剝奪掉其激進精神。但細心閱讀路加福音的人就會知道，路加所介紹的正是「精神上貧窮」的人，是所謂的社會弱勢族群，耶穌在世間所走的道路以及祂的訊息，得以在這個族群內開始。而相反的也很清楚，即瑪竇完全持守著聖詠的虔敬模式，並維持著真正以色列人的版本，並以這個方式去表達。

在此所談的貧窮，從來就不只指物質上的貧窮。即使在這世間受虧待的人，以一種完全特別的方式去期待上主的仁慈，僅是物質上的貧窮也無法拯救他們。且一無所有的人，

心會變硬、會中毒、會變壞——內心充滿了貪婪去追求擁有，會忘記天主的存在，並因為追求外在的佔有而扭曲。

另一方面，在此所談的貧窮也不只是一種精神態度。的確，許多在我們之前的真正基督徒——從隱修之父安東尼（Antonius）到亞西西的聖方濟，直到我們這個世紀的許多窮人典範——所活出的激進作法，並不是每一個人都必須跟著做。但為了成為耶穌的貧窮團體，教會一再需要那些拋棄一切的偉人，需要那些追隨他們的團體，需要那些生活在簡單和貧窮中的人，以凸顯真福八端的事實，以便將所有的人搖醒，以便將「擁有」理解成一種任務，以便在一個內心自由的文化中，去面對「擁有」的文化，並同時為社會正義創造先決條件。

這樣一個山中聖訓並不是一種社會政策，的確如此。但只有我們心中有這個大方向時，只有我們在這大方向中繼續有活力的省思和行為，只有放棄的力量，以及對近人和全體負起的責任是來自信仰時，才有可能發展出社會正義。而作為整體，教會必須一直自我意識到，必須讓別人看得出來自己是天主窮人的團體。就如同舊約打開自己去接受因祂而來的革新，而成為天主窮人的新盟約；同樣的，教會的每一次革新總是只從那些人身上出發，因為他們活出的是同樣決定性的謙卑和隨時準備去服務的善意。

到目前為止，我們只討論了真福第一端的前半句「神貧

的人是有福的」；在瑪竇和路加的版本中，下半句都是一樣的「因為天主的國是你們（他們）的」（路六20；瑪五3）。

「天國」是耶穌訊息的最根本內容；這時，它在真福八端中出現：為了正確理解這個備受爭議的詞，這個關係是很重要的。當我們在詳細探討「天主的國」這個詞的含意時，我們已經看到了這一點；在進一步探討中，我們會更常回顧這一點。

但在我們繼續默想這句經文之前，也許先讓我們來看看信仰史上最能將這一端真福落實為人世生活的一位人物：亞西西的聖方濟。聖人們一向是聖經的真正詮釋者。我們通常可以從一些聖人身上理解聖經上的一句話是什麼意思，因為他們能完全領悟那句話並把這種精神活出來。詮釋聖經不一定只是純學術的事務，也不限於純歷史事件。聖經裡到處都隱含著未來的潛勢，只有透過實際生活和經歷受苦，聖言才會啟示自己。聖方濟以最激進的手法去理解聖言中的預許。他甚至脫下衣服並讓主教作為仁慈的父，天主的代表，為他重新著衣，因為天主給田裡百合花穿的衣裳比撒羅滿王所穿的還漂亮（瑪六28-）。這種極度謙卑，對他而言首先是服侍的自由，執行使命的自由，對天主最後的信任，因為天主不只看顧田裡的野花，更看顧祂的人類子民。對於當時在封建制度下已經失去自由和傳教動力的教會而言，這是一大修正：這是對基督最內在的開放；且藉著透過聖傷的傷痕，他已被塑成和基督一樣，於是現在，不再是他自己活著，而是

重生的他全完依靠基督、且在基督內活著。他原本並沒有打算成立修會，而只是想重新召集上主的子民來聆聽祂的聖言，聆聽那沒有受到博學評論而失去其真誠呼喚的聖言。但因著建立了第三會（Dritter Order），他體會到實現激進使命與必須在世生活之間的差別。第三會的含意是，謙卑地接受在世職業的使命及其種種要求。雖然每個人在不同的地方，卻同時在內心深處，即基督帶領我們的地方，與基督一起生活。「有……要像沒有一樣」（格前七29）：學習把內心的張力當作最困難的要求，並透過感受到忠實信徒的扶持，能夠一再活出這些內在張力，這是第三會的真義；而從中也可以推論真福八端中的第一端對所有人的意義所在。尤其我們可以從聖方濟身上清楚地看到「天主的國」是什麼意思。方濟完全交於教會內；同時教會在這些人身上，走向其未來亦是當下的目標：天主的國臨近了……

讓我們先跳過瑪竇福音的真福第二端，而直接跳到第三端去，因為這和第一端關係密切：「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。」（瑪五5）德文合一版聖經在此固定以希臘語中的 *praeis* 這個字（源自 *práys* 一字）來翻譯，意思是：「不使用武力的人」。但這卻把這個含意豐富的希臘字狹義化了。這句祝福語實際上是引用了聖詠中的話：「但善人（溫良的人）將繼承樂土，必將樂享平安幸福。」

（三十七11）在希臘語的聖經中，「溫良——良善」一詞翻譯自希伯來語的 *anawim*，所指的是天主的窮人，即我們在真福第一端中所看到的。因此，真福第一端和第三端互相交織融合；第三端只是再一次表明最基本的觀點，即意指著來自天主以及通往天主所活出的貧窮。

但如果我們再看一看其他出現同樣用詞的經文，就發現這項觀點更為廣闊。在戶籍紀十二章第3節寫道：「梅瑟為人十分謙和（溫良），超過地上所有的人。」這時我們不得不想起耶穌所說過的話：「你們背起我的軛，跟我學吧！因為我是良善心謙的。」（瑪十一29）基督就是那位新的、真正的梅瑟（這是山中聖訓從頭貫穿至尾的思想）——在耶穌身上臨在的是純潔的仁慈，正是符合那位偉大、主宰者的仁慈。

當我們再詳細審視舊約及新約的框架關係，尤其是當 *práys* —— 謙遜、溫良 —— 這個詞出現的地方，這會引領我們進行更深度的思考。在匝加利亞先知書中有以下這段真福預許：「熙雍女子，你應盡量喜樂！耶路撒冷女子，你應該歡呼！看，你的君王到你這裡來，他是正義的，勝利的，謙遜的，騎在驢上，騎在驢駒上。他……剷除戰車……作戰的弓箭也要被消滅；祂要向萬民宣布和平，祂的權柄由這海到那海……」（九9-10）在此宣告的是一位貧窮的君王——一位不透過政治和軍事權力統治的君王。祂最內在的本質是對天主及對人的謙卑、溫良。從祂騎在驢駒上這一點，我們可以

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

看出，祂的本質與其他世上偉大君王的不同之處——因為驢駒是窮人的坐騎，與祂所毀滅的戰車形成對比。所以祂是一位和平的君王——祂的統治不來自個人財富，而來自天主的權柄。

還有一點：祂的王國普及天下，涵蓋全世界。「由這海到那海」——四海環繞陸地的這個圖像，讓我們可以想像祂的王國涵蓋的廣大範圍。因此，艾立格（Karl Elliger）說得很對，對我們而言「在一片濃霧中，一個形貌額外清晰……祂的確為全世界帶來了和平，祂是所有人中最理性的，因為祂以子的身份，服從地放棄了一切武力，並因此而受苦，直到祂被父從苦難中救出，而父現在可以永遠只透過和平言詞來建立祂的王國……」（Elliger, 151頁）只有這樣，我們才會明白「聖枝主日」的整個深遠含意，即路加所敘述——若望也有類似的報導——耶穌叫門徒去準備一頭母驢，並連同其驢駒也一併帶來，這些話是什麼意思：「這事發生，是為應驗先知所說的：『你們應向熙雍女子說：看，你的君王來到你這裏，溫和地騎在一匹驢上，一匹母驢的小驢駒上。』」（瑪二十一4-；參閱：若十二15）

可惜的是，德語聖經翻譯中，把這其中的關係模糊化了，因為對 *práys* 這個字每一次都用不同的詞來代替。在這些經文的寬廣度中——從戶籍紀十二章、匝加利亞九章，到真福八端，以至聖枝主日的敘述——可以看到耶穌是一位和

平君王的這個遠景，祂突破疆界，分開各民族，建立了一個「由這海到那海」的和平空間。透過祂的服從，祂召叫我們進入和平，並把和平深植在我們心中。「良善——溫良」這個詞一方面屬於天主子民的詞彙，這個子民是透過基督散布到全世界的以色列人，但同時它也是一個君王的詞彙，向我們揭露了基督新君王身份的本質。從這一層意義而言，我們可以說，這是一個基督論的詞彙，但同時也是教會論的詞彙；無論如何，它都呼喚我們跟隨騎在驢駒上進入耶路撒冷，以顯示其君王本質的那一位。

在瑪竇福音中，與真福第三端相連接的是土地的承諾：「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。」這是什麼意思？期望擁有土地屬於天主對亞巴郎應許的原始內容。以色列人在曠野中流浪時，心中一直期望的就是到達他們的目的地，預許的福地。在流亡的日子中，以色列人一直希望能回到自己的故土。但我們不能忘記，這土地的應許，明顯超脫出只是擁有一片土地、或每一個人民都有權利擁有一個國家疆土的這層意義。

在以色列人爭取自由逃離埃及時，首先爭取的是朝拜的自由，尤其是進行自己的獻祭儀式；而土地的承諾在歷史演進中，其意義愈來愈明顯，即上主給以色列人這土地，以便他們有一個可以服從上主的場所，以便他們可以為上主設立一個開

放的空間，而此土地則可以免於崇拜偶像的恐懼。在理解自由和土地上，相對的是理解服從上主，及大地形成的正確概念。因此也可以從這一點，理解逃離埃及和失去土地的含意：因為那土地本身已成為一個崇拜偶像、不服從上主的空間，而擁有土地因此便成為一個矛盾的現象。

從這一點可以對散居各地的猶太人發展出一種嶄新、正面的理解：以色列人散居在全世界，以便到處為上主創立空間來實現創造時的意義，以闡明最初創造時的報導（創一1-2、4）；安息日是創造的目標，它存在之目的在於：因為天主願意創造一個回應祂的愛、一個服從及自由的空間。於是在以色列被接納和受難的歷史中，一步一步對上主的土地承諾發展出更開闊、更深入的想法，而這個想法愈來愈不在於擁有一個國土，而在於上主對世界普遍的權利。

當然我們也可以從「溫良」和土地承諾之間首先看出一個很普通的歷史智慧：掠奪者來了又走，剩下的只是純樸的人、謙卑的人；他們開墾土地，繼續在痛苦中撒種，在歡樂中收割。從純歷史的觀點來看，謙卑、純樸的人也比暴力者更能耐久。但重點不只如此。從希望神學的基礎來看，這逐漸普及化的土地理念，亦符合我們在匝加利亞先知書應許中所發現的普世性觀點，即：和平君王的土地不是一個國家——而是「由這海到那海」（匝九10）。這和平的目標是去克服疆界，並建立一個透過來自上主的和平而更新的地

域。主耶穌告訴我們，這地域最終會屬於「溫良的人」、屬於愛好和平的人。這土地應成為「和平君王的土地」。真福第三端就是在邀請我們活出這個目標。

對我們基督徒而言，每一次感恩祭的相聚，都是和平君王所統治的場所。耶穌基督涵蓋全球的教會團體，就是明日「土地」的預設藍圖，而這土地應該成為耶穌基督的和平疆域。就這一點，第三端與第一端密切相關：「天主的國」的含意不是指一個可以看得見的土地，即使這個詞必須透過土地預許來傳達。

為此，我們就提前來看看真福第七端：「締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。」（瑪五9）對於耶穌這句非常基本的話，我想做一些扼要的提示，這應該就已足夠。首先，我們可以先審視世界歷史的背景。在耶穌的童年史中，路加使嬰兒耶穌與施行暴力的凱撒奧古斯都之間形成對比。凱撒奧古斯都原本以「全人類的救主」以及偉大的帶來和平者而聞名。在這之前，凱撒就已取得「全世界和平締造者」的名號。對於身處以色列的信徒而言，這使他們想起「撒羅滿」（Salomo）的名字，因這名字中含有「和平」（schalom）之意。上主曾對達味應許：「他在位時，我要將和平與安寧賜予以色列……他將做我的兒子，我將做他的父親。」（編上二十二9-10）於是在天主之子以及和平君王之

間就產生了連結：耶穌是子，而祂的確是。因此祂才是真正的 Salomo —— 帶來和平者。締造和平原本就屬於子的本質。因此真福第七端邀請我們去做締造和平的人，去做子所做的事，以便我們自己亦能成為「天主的子女」。

首先這要從每一個人生活空間中的小事做起。從每一個基本的決定，即保祿宗徒以天主的名所殷切呼籲的做起：「我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」（格後五 20）離開天主是所有人類「中毒」的起點，克服這一點則是世界和平的基本條件。只有與天主和好的人，才能與自己和好，才能與自己合一；只有與天主及自己和好的人，才能在自己周圍以及廣大世界中締造和平。在路加福音的耶穌童年史以及瑪竇福音的真福八端當中，一直聽到的政治背景凸顯出這個詞彙的整個寬廣度。地上的和平（路二 14）是天主的旨意，同時也是人的使命。基督徒知道，和平的存在與人存在於上主「善良的意願」（Eudokia）、上主的「稱心歡喜」中，是互相關連的。爭取與天主之間的和好，是爭取「地上和平」不可或缺的一部份：從與天主的和好中，人獲得奮鬥的尺度與力量。因為今天我們實在可以非常清楚地看到，只要是人眼中沒有天主的地方，也就是遠離和平的地方，就是暴力以前所未有的殘暴橫行肆虐的地方。

讓我們回到真福第二端：「哀慟的人是有福的，因為他

們要受安慰。」（瑪五4）哀慟是件好事嗎？祝福哀慟是件好事嗎？哀慟分成二類：一種是失去了希望，不再信任愛和真理，因此人的內心就不斷受侵噬、被破壞；但也有一種哀慟是來自通過真理的震撼，這會使人悔改，使人能對抗邪惡。哀慟有治療的作用，因為它教導人重新去希望和去愛。猶達斯的哀慟就屬於第一種，因為他——看到自己的墮落而深為震驚——不敢再有希望，並在絕望中上吊自殺。伯多祿的哀慟則是屬於第二種，他接觸到耶穌的眼神後淚流滿面，但這淚水卻有治療的作用：這淚水澆灌了他的靈魂。他重新開始，變成一個新人。

對於這種正面的哀慟，這種成為對抗邪惡權力的哀慟，厄則克耳九章第4節為我們提供了令人印象深刻的印證。有六個人接到命令要對耶路撒冷——這個充滿血債，充滿不義的城市（則九9）——執行審判。但在這之前，還有一位身穿麻衣者，在「因城裡發生的醜惡之事而悲痛哀號的人」（則九4）的額頭上畫一個十字記號，這些人就免於審判。這些人，是不與豺狼共號、不讓自己陷入那已經成為理所當然的不義行為、不與之為伍，反而因之受苦的人。他們雖然沒有能力去改變這整個情況，但卻以哀慟消極地對抗邪惡勢力——這是為邪惡勢力畫下界限的哀慟。

在聖傳中還有另一個哀慟場景具有治療的功效：即當瑪利亞和她的姐妹——克羅帕的妻子——以及瑪利亞瑪達

肋納，站在耶穌的十字架下時（若十九25-）。我們再次看到——如同在厄則克耳的神視中——在一個充滿暴行和厚顏無恥、或膽小幫兇者的世界中，有一小群堅守忠信的人；雖然他們不能改變這不幸的事件，但卻在一起受苦中，站在那受審判的人身旁，以他們對近人的愛站在天主——即愛——的這一邊。這種一起受苦的精神，讓我們想起聖伯爾納鐸（譯註：Bernhard von Clairvaux，1090-1153，法國中古世紀修道院院長，偉大神祕主義者）在其《雅歌評注》（26頁，注5）中所說的偉大名言‘…impassibilis est Deus, sed non incompassibilis’——天主不可能受苦，但卻能一起受苦。在耶穌的十字架下，我們最能明白「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰」這句話的意思。誰在面對痛苦、在看到別人危難時沒有硬了心，誰不與邪惡同流合污，而是在邪惡勢力之下受苦，並恪守真理——即天主——他就打開了世界的窗，讓光明湧入。這種哀慟的人受到安慰的應許。從這一點而言，真福第二端與第八端緊密相連：「為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」（瑪五10）

主耶穌所說的哀慟是不順應邪惡，而是對抗大家都做的事，並反抗個人亦被強迫接受那種行為模式。這種抗爭，世界是無法忍受的，並要求我們同流合污。對世界來說，這種哀慟是一種對良心麻木的抗議，而的確也是如此。正因為如此，哀慟的人會因正義而受迫害。但哀慟的人得到的應許

是要受到安慰，而被迫害者的應許則是可得到天主的國；就是這種應許適用於神貧的人。這二種應許息息相關：天主的國，處於天主大能的保護下，並在天主的愛內受到護佑——這就是真正的安慰。

相反的是：只有沒有任何死亡暴力，對受苦的人以及世上沒有權力的人造成任何威脅時，那受苦的人才能真正受到安慰，他的眼淚才能止住；只有過去受苦的經驗得到理解，並被高舉到上主的聖光中，並因著祂仁慈引領理解和好的含意時，這安慰才會圓滿；只有那「最後的仇敵」，即死亡（格前十五26），以及它所有的幫兇都被解除權力時，真正的安慰才會出現。因此，安慰這個詞可以幫助我們去理解「天主的國」（天國）的真正含意，而「天主的國」又讓我們明白，天主為世上所有哀慟的人和受苦的人預備了什麼樣的安慰。

在此我們還必須補充一點：為瑪竇、他的讀者和聽眾而言，「因正義而受迫害」這句話有其先知性的含意。這是耶穌預先暗示將來他們會經歷到的教會處境。教會成為了受迫害的教會，「因正義」而受迫害。在舊盟約的詞彙中，「正義」指的是對法律忠實，信守天主的話，這是先知們一再告誡的話。法律是信守天主指示的正確道路，而這個道路的中心就是十誡。在新約中，相對於舊約中「正義」一詞的，就是「相信」：相信的人是走在上主道路上的「義人」（詠一；耶十七

5-8)。因為相信就是與基督同行，而在基督身上整個法律被滿全了，相信使我們與基督本身的正義結合為一。

那因正義而受迫害的人，是那些依據上主的正義——依據信仰——生活的人。由於人奮鬥的目標，一直是讓自己從上主的旨意中脫離而只跟隨自己，因此信仰就一直以與「世界」對立——與當時統治的權力對立——的姿態出現，因此在歷史的各個時期中，都有因正義而受迫害的情形發生。於是，上主就對所有古今受迫害的教會承諾給予安慰。在無力和受苦時，他們知道，自己所處之地就是上主的國來臨之處。

如果我們針對這一點，在這一端真福的應許中去尋找教會的範疇，去尋找對教會本質的詮釋，那麼我們就會再次看到這些話的基督論背景：被釘十字架的耶穌是受迫害的義人，是舊約中先知們所談及，尤其是「天主的僕人」之歌所提到的，也是柏拉圖所預告的（*Politeia II 361e~362a*）。因此，祂自己正是天主的國來臨。這祝福是一種邀請，邀請我們跟隨被釘十字架的基督——這是對每一個人的邀請，也是對整個教會的邀請。

在真福八端後接下來的句子中，對受迫害者的祝福以另一種形式出現，讓我們看到新的訊息。耶穌應許「幾時人為了我而辱罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們」（瑪五11），你們就會有喜樂、歡呼、豐富的賞報。現在祂自己以及支持祂這

個人，已成為正義與救贖的標準。如果在真福八端的其他祝福中，基督論是隱藏的，那麼在此，祂自己是歷史中心這個訊息就公然躍於紙上。耶穌給自己所訂的標準，是沒有任何一位以色列經師或教會先師能夠宣稱自己擁有的。祂說話的方式不再是傳統中所謂的先知，不再是傳信人或為做中保者；祂自己就是正義生活的參考點，就是目標和重心。

在進一步默想中，我們會認識到這直接基督論就是山中聖訓的整體本質。原本在此聽起來模模糊糊的話，會在與主同行的過程中，隨著祂所說的話進一步闡明。

現在讓我們來看看到目前為止還未討論的真福第四端：「飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫。」（瑪五6）這句話與「因哀慟而得到安慰的人」那句話的內在本質是相關的：就像那句話中所指的是，那些不屈服於主流意見和不因循獨裁權力而在受苦中與之對抗的人；同樣的，在此所指的是那些盼望、尋求偉大以及真正的正義，即尋求真正美善的人。在達尼爾先知書中有一個詞彙可以概括在此所指的態度，即達尼爾被描述為 *vir desideriorum*，即「渴望之人」（參閱達九23）。在此所指的是那些不以目前為滿足，且不扼殺心中不安的人，那些指示人仰望更偉大事物的人，以便由內心出發——就像來自東方的三位智者，他們尋找耶穌，即指示通往真理、愛及天主之路的那顆明星。他們是內心非

常敏銳的人，這使他們可以看到、聽到天主送到地上的一些微細徵兆，並因此而打破了因循慣有的獨裁勢力。

在此，誰不會想到那些謙卑的聖人，即那些將舊盟約向新的盟約開啟，並將之轉化為新盟約的人？想到匝加利亞和依撒伯爾，想到瑪利亞和若瑟，想到西默盎和亞納，那些各別以自己的方式保持內心警醒，等待著以色列的救主的人；且以他們謙卑的虔敬、耐心的等待、渴望並為救主「預備道路」的人？但我們也會想到十二位宗徒——想到那些來自完全不同的知識和社會階層，但卻在工作與日常生活當中一直保持一顆開放的心，並為更偉大的召叫打開自己的心的那些人。或也想到一個原本走上歧路的保祿，但卻因此而讓他準備自己，被天主折服並帶領他、讓他擁有新又明亮的視野，並因此對正義抱持著熱情。我們可以一直在整個歷史上細數不停。施泰茵（譯註：Edith Stein，1891~1942，波蘭猶太哲學家，改信天主教，做聖衣會修女、是哲學家和神祕學家）曾經說過，誰若以正直和熱誠找尋真理，就是走在通往基督的路上。真福第四端中所說的就是這些人——這些因飢渴而受祝福的人，因為他們引領別人認識天主，認識基督，並因此讓世界向天主的國打開大門。

我認為，在此從新約觀點談談那些不認識基督的人如何得救的問題。今天有理論主張，每一個人應該依照他自己

的信仰生活，甚或尊奉無神論，這樣也可以得救。但這樣的主張以一個非常稀有的人的概念、一個非常稀有的神的形象、以及作事為人的正確道路為前提。讓我們嘗試以一些實際的問題釐清一下。人受上主的祝福並被肯定為正義，是因為他殷勤地執行了血腥報復的義務嗎？或是因為他奮力投入「聖戰」的緣故？還是因為他獻上某些動物當作祭品？或是因為他嚴守潔淨規條、以及其他儀式？抑或因為他將自己的意見和願望宣告為良心的聲音，而因此將自己高舉為標準？不，天主要求的是相反的：內心被祂靜默的鼓勵警醒起來，將我們猛力扯離純粹的因循苟且，並引領我們到達真理的路；「飢渴慕義」的人是說，這條路是為每一個人所開放的，是終結於基督的路。

最後還剩下一項祝福，即「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五8）。能看到天主的器官是我們的心：只有理智是不夠的；為了讓人能感知到天主，他存在的所有力量必須一起用上。意志必須純淨，而在此之前，靈魂的情感基礎、理智以及意志都事先指示了方向。所謂心，指的正是人內在感知能力的共同作用，而人的靈魂和肉身也必須適當的融合，這是屬於「人」這個受造物的整體。人的情感基礎情緒亦取決於這靈與肉的合一，即人同時接受其肉身存在與精神存在；肉身作為養成精神的單位，但卻不把理智

或意志孤立在外，而是從上主接受自己，同時因此也認識他肉體具體的存在是精神的財富，且依照此原則生活。心——人的整體——必須純淨，內部開放且自由，以便人能看見天主。安提約基亞的提奧菲爾（Theophil von Antiochien，歿於西元一八〇年左右）在其論證中曾經如此描述那些有疑問的人：「如果你說：『讓我看看你的神！』那麼我想告訴你：讓我看看你內的人……因為神只能給那些有能力看見神的人，即打開其精神之眼的人，看得見……而人必須有一個潔淨如一面磨光金屬鏡子的靈魂……」（*Ad Autolycum I, 2,7*）

於是，這就出現了一個問題：人的內心之眼要如何才能純淨？那使他視線模糊或最終讓他瞎掉的那層眼翳，要怎麼樣才能脫落？奧祕靈修傳統（*die mystische Tradition*）嘗試從「潔淨之路」提昇到「合一」來回答這個問題。但我們首先必須從聖經的背景來閱讀真福八端的這些祝福語。於是我們會遇到聖詠二十四篇中的一個主題，即一種古老城門儀式的描述：「誰能登上上主的聖山？誰能居留在祂的聖殿？是那手潔心清，不慕虛幻的人，是那不發假誓，不行欺騙的人。」（詠二十四 3-）在聖殿大門之前產生了一個問題，誰能獲准靠近永生的天主，條件是：要有「潔淨的雙手和純淨的心」。

聖詠以多種方法解釋要進入上主聖殿的條件。其中一個不可或缺的條件是，想要進入上主聖殿的人首先要尋問天主，

尋求祂的聖容（詠二十四6）：作為基本條件，這和我們之前所聽到的「飢渴慕義」所描述的一樣。尋問上主，尋求祂的聖容——這是要登上引領我們與上主相遇之梯的首要及基本條件。但在這之前也指出，手潔心清的內容是，人不行欺騙、不發假誓：這也是對近人和團體保持誠實、真誠和正義的態度——我們可以稱之為真正深達內心深處的社會倫理。

聖詠十五篇進一步闡明，因此我們可以說，十誡的基本內容就是進到天主聖殿的條件——強調內心尋求天主，走上追尋上主的道路（十誡的前三誡）及愛近人、對個人和對團體的正義（十誡的後七誡）。這不是特別以所謂的啟示知識作為基礎條件，而是建基於「尋問天主」及正義的方式，即一個警醒的良心——因為尋求天主而被喚醒——向每個人所說的。我們之前所探討的救恩問題，在此又一次得到證實。

但透過耶穌的口，這句話又達到新的深度。祂的身份之本質就是看到天主，是與天主四目相視，內心從不間斷與天主交流——祂以子的身份活著。因此這實在是一句非常深奧的基督論話語。當我們參與「基督耶穌所懷有的心情」（斐二5）時，我們就會看見天主。跟隨基督，與基督合而為一，我們的心就會變得純淨。「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活……」（迦二20）這時候就會出現一些新的情況：上升到天主處，就發生在下降為謙卑服侍時，下降到愛中，而愛即是天主的本質，並因此也是真正的潔淨力量，

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

愛使人有能力感受到天主並看到祂。藉著耶穌基督，天主在下降中啟示了自己：「祂雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似……祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此，天主極其舉揚祂，超越其它所有……」（斐二 6-9）

這些話在奧祕的歷史中標記出決定性的轉折。讓我們看到基督奧祕新的一面，看到來自透過耶穌基督啟示的新訊息。天主下降到人間，直到死於十字架上。正因為如此，祂顯示了自己真正的天主性。高舉到天主發生在這一同下降的同時。於是聖詠二十四篇中的城門儀式獲得了新的意義：純淨的心是愛人的心，是投入服務眾人且與耶穌基督一起服從的心。愛是火，是使理智、意志和感覺滌淨並合一的火，透過使人因著與天主合一，愛使人與自己合而為一，以便他為分離者的合一而服務：於是人便可以登入天主的聖所，便能看見天主。而這就是有福的。

在嘗試過更深入認識這真福八端的內在真義後——我們在此沒有討論到「仁慈」這個主題，這會在善良的撒瑪黎雅人那個比喻中一併討論——我們還必須扼要地提出屬於理解真福八端整體的兩個問題。在路加福音中，敘述完四項祝福之後，接著是四項災禍警告：你們富有的是有禍的……你們

現今飽飫的是有禍的……你們現今歡笑的是有禍的……幾時，眾人都誇讚你們，你們是有禍的……（路六24-26）這些話可真嚇人。我們該怎麼想呢？

首先可以確定的是，耶穌所用的格式是我們也可以在耶肋米亞十七章和聖詠一章中看到的：與引領人通往真福正確道路之描述相對的，是豎立警告之標語，揭開假應許和假建議的面具，以免人走上一條最終滅亡的道路。同樣的話，我們會在富翁和貧窮的拉匝祿比喻中看到。

誰真正明白我們在真福八端中所看到的希望指標，就很容易看出在此所描述的相反態度，這些態度使人陷於虛假的事物、暫時的事物、陷於成敗得失，陷於失去天主和近人的困境，而逐漸喪亡。於是這些警語的真正目的就可以理解了：這些禍哉的話不是詛咒，也不是在表達仇恨、嫉妒或敵意。重點也不在於批判，而是警告，為了使人得救的警告。

但現在出現一個基本的問題：主耶穌在真福八端中所指示給我們的方向和警告是正確的嗎？有錢、吃得飽、歡笑和受讚美，真是那麼糟糕的事嗎？尼采對基督宗教的批評就是直接針對這一點。他認為，必須要批評的不是基督宗教的道理，而是必須揭露基督宗教道德的真面目，就是「侵犯生命的重罪」（kapitalverbrechen am Leben）。而尼采所謂「基督宗教的道德」，所指的就是真福八端對我們的指示。「到目

前為止，什麼是地上最大的罪？不是那說『你們現今歡笑的是有禍的！』的那些話嗎？」而相對於基督的應許，他說：我們根本不想要天國。「我們已是成人——所以我們要的是地上的國。」

山中聖訓的願景看起來似乎是一種忌恨的宗教，是膽怯懦弱、衰弱無能者、是那些沒有能力面對生活者的嫉妒，因為他們失敗而想要以這些祝福的話去咒罵那些堅強的人、成功的人、幸福快樂的人，以報復他們。和耶穌遠大眼光相對的是一種粗俗的現世觀——一種願志、吸盡世界和生活的種種承諾，在世上尋求天國，並不要讓自己受任何疑慮的束縛。

許多這樣的想法已潛入現代人的意識中，並大大影響著今日的生活感受。因此，山中聖訓提出的是基督徒基本抉擇的問題，而作為當代的子女，我們感受到內心在對抗這個抉擇——即對溫良者、仁慈者、締造和平者、心裡潔淨者的讚美，觸動了我們。在經歷過極權政治之後，經歷過他們踐踏人、嘲諷、奴役、毆打弱者的各種殘暴方式之後，我們才會再度知道要飢渴慕義，才會再度發現哀慟者的靈魂和他們有受安慰的權利。在面對經濟強權的濫用，面對將人貶低為貨物的資本主義之殘暴時，我們也面臨富有的危險，才重新明白耶穌對富有所提出的警告，對使人毀滅的財富這個警告是什麼意思，而財富已把世界上大部份的人握在它的魔掌中。的確，真福八端的立場與我們當前的存在感覺、我們對生命

的飢渴是對立的。它要求的是「悔改」——在內心從我們一時衝動想要走的方向回頭。但在這個回頭中，會出現純淨和較高的目標，使我們的存在回歸正途。

荷馬史詩所描寫的美妙希臘世界深深知道，人最基本的罪、最深的危險，是把自己當作人神合一的混合體——即人自我榮耀的狂妄，把自己提昇到神的地位，自己想做自己的神，以完全擁有生命，直至吸乾生命所能提供的一切。這種意識，即人真正的威脅在於誇耀自己的榮耀，首先是如此的顯耀，而在山中聖訓中由耶穌的樣貌導至其最深奧之境界。

由此，我們看到山中聖訓是隱藏的基督論。它後面隱藏的是基督的形貌，人的形貌，祂是天主的形貌，正因為這個原因祂降生成人，捨棄自己，直到死於十字架上。眾多位聖人——從保祿、聖方濟各到德肋莎修女——都活出了這個抉擇，並讓我們看到人正確的肖像和他的幸福。總而言之：基督宗教的真正「道德」，就是愛。而這當然與利己主義是相對立的——雖然人因此而離棄自己，但正因為這種方式而使人找到自我。相對於尼采對人的形像所努力描述的光輝，這條道路乍看起來非常貧乏，毫無指望。但它卻是生命的真正大道；只有在這條愛的路上，這條山中聖訓所描述其路徑的道路上，生命的財富、人被召叫的偉大含意才得以展現。

二、默西亞的法律

你們一向聽說過——我卻對你們說

人們一向期待默西亞帶來新的法律——祂的法律。很可能保祿在迦拉達書中提到「基督的法律」（六2）時，是在暗示他對自由的法律全心熱誠護衛的高峰，全集中在這個句子上：「基督解救了我們，是為使我們獲得自由；所以你們要站穩，不可再讓奴隸的軛束縛住你們。」（迦五1-2）可是當他稍後再重複「你們蒙召選，是為得到自由」這句話時，卻補充說：「但不要以這自由作為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事。」（迦五13）現在他解釋什麼是自由，這是通往善的自由，是願意讓上主的聖神引導的自由；而讓上主的聖神引導，正是法律變成自由的方式。接著保祿馬上說明，聖神自由之內容是什麼，而無法與它結合的又是什麼。

「基督的法律」是自由——這是迦拉達書訊息的矛盾之處。這種自由是有內涵的，有一個方向，因此與那種表面看似令人自由，但實際上卻把人當成奴隸的自由剛好相反。「默西亞的法律」是完全新的、完全不同——卻正因此而使梅瑟的法律得到「滿全」。

「山中聖訓」的大部份（瑪五17-七27）都集中在這個主題上：在有計劃地導入「真福八端」之後，現在為我們呈現

的是所謂默西亞的法律。在說話對象以及文本目的方面，這一段與迦拉達書亦有相同之處：保祿是寫給猶太人基督徒，因為他們不確定到目前為止，所理解的法律是否必須繼續遵守下去。

這種不確定，最主要是關於割損禮、齋戒、所有關於潔淨的規定，以及守安息日的方式等等。在這些想法中，保祿看到的是在默西亞轉折點的新訊息之後，有一種衰退現象，即這個轉折點的一些重要元素不見了——上主子民的普世性，即以以色列民族散布到所有民族之處時，以色列人的上主的確——依照應許——被帶至各個民族當中，並作為所有民族的神，唯一的神。

這時，最重要的已不再是「肉身」——亞巴郎血脈的傳承——而是「靈」：透過與耶穌基督共融，歸屬於以色列民族的信仰和生活遺產，基督已將法律「靈化」並讓它成為所有人的生命道路。在山中聖訓裡，耶穌對他的子民，對以色列民族說話，把他們當作應許的第一順位接受者。可是當祂將新的法律傳交給他們時，所啟示的是，現在開始由以色列和萬民，會形成一個全新的上主家庭。

瑪竇在撰寫福音時，寫作的對象是猶太人基督徒以及擴大至整個猶太人世界，以將耶穌所帶來的新啟示付諸實現。透過瑪竇的福音，耶穌重新並永遠對以色列子民說話。耶穌尤其對著瑪竇當時歷史上的猶太基督徒說話，從亞巴郎就開

始的天主與人之間的歷史，以及透過耶穌所完成的轉變，可以看出這個歷史之延續及創新之處；他們應該如此找到生命的道路。

可是現在，默西亞的法律到底是什麼樣子？在一開始就有這麼一句讓我們一再驚訝的話作為標題和詮釋的關鍵：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全。我實在告訴你們：即使天地過去了，一撇或一畫也決不會從法律上過去，必待一切完成。所以，誰若廢除這些誠命中最小的一條，也這樣教訓人，在天國裡，他將稱為最小的；但誰若實行，也這樣教訓人，這人在天國裡將稱為大的。」（瑪五17-19）

耶穌的重點不在於廢除法律，而在於成全；且這個成全要求更多，而不是更少的義德，就像耶穌馬上接著說的一樣：「除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決進不了天國。」（瑪五20）這是對遵從法律提出更苛刻嚴厲的要求嗎？要不然，這個更大的義德指的是什麼？

在「演講」的一開始——在重新闡述法律的基本部份時——強調的是最忠實，沒有中斷的延續性；但在繼續往下聽時卻發現，耶穌將梅瑟的法律與默西亞的法律以對立的方式呈現：你們以前曾聽說過——但我卻對你們說。耶穌的「我」立場非常突出，這是沒有任何一位法律導師獲許這麼做的。

群眾感受到了這一點——瑪竇明白地告訴我們，群眾被耶穌所教導的方式給「嚇呆」了。祂教導的方式不像經師們一般，而是好像祂有「權威」似的（瑪七29；參閱：谷一22；路四32）。這指的當然不是耶穌的修辭技巧，而是那明顯的權威，把自己放在與法律制定者——天主——同等的地位。「嚇呆」了（很可惜德文聖經統一版翻譯中只以 *Betroffenheit*〔吃驚〕來表達，而大大削弱了它的語氣）。人們驚嚇之處正在於，一個人居然敢以天主這樣的神的身份來說話。他若不是僭越了上主無上的身份——這是很可怕的，不然就是他的地位的確與天主一般高，但這看來又幾乎難以理解。

那麼，我們該如何理解默西亞的法律呢？它給我們指引了哪一條路？關於耶穌、關於以色列、關於教會、關於我們自己以及對我們自己，它告訴了我們什麼？在尋找答案時，我之前所提到的那本書給我很大的幫助，即猶太教學者諾伊斯納（Jacob Neusner）所著的 *A Rabbi talks with Jesus*（Doubleday, New York 1993，《一位猶太經師與耶穌的對話》。德語版：*Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Claudius Verlag, München 1997）。

諾伊斯納是位虔誠的猶太教徒與經師，一向與天主教及新教的基督徒有很深的友誼，與基督宗教的神學家們一起在慕尼黑大學授課。雖然他對基督宗教的同事們非常尊重，但

在詮釋聖經方面卻仍深信猶太教釋經的有效性。他對基督信仰的敬畏之心，以及對猶太教的忠誠之情，賦予他尋求與耶穌對話的機緣。

書中，在加里肋亞「山上」，諾伊斯納坐在門徒們當中。他專心聽著耶穌說話，並將耶穌的話和舊約中的話，以及經師們所傳承下來的話，即在猶太法典《密西那》（*Mischna*）和《塔爾穆德》（*Talmud*）中所記載的，進行比較：從口耳相傳作品的源頭中，他看到了讓他理解法律的關鍵。他專心聆聽、進行比較，並與耶穌本人對話。他受到所說的一切的偉大和純正所感動，但同時卻對於那些他在「山中聖訓」核心中所發現的不契合之處深感不安。於是他繼續伴著耶穌走向耶路撒冷，在路上一再聽到同樣的主題不斷重複出現，且進一步發展。他不斷試著去理解，這些大主題不斷感動他，而且他一再和耶穌對談。但最後他卻決定不要跟隨耶穌。他繼續——就像他所說的一樣——堅守「永遠的以色列」（參閱：Neusner, 162頁）。

這位經師與耶穌的對話讓我們看到，經過這麼久的時間，信仰如何對聖經中的天主聖言產生同時性：經由聖經，這位猶太經師能進到耶穌的當時；經由聖經，耶穌能進到我們的當下。這對話是在很大的熱誠下進行的。在對話中出現了強烈的差異，但亦以很大的愛德進行：猶太經師接受耶穌的訊息的確不同，與耶穌分道揚鑣，但離別時卻不帶一絲恨

意，而是在嚴守著真理的同時，亦堅持著愛的和好力量。

現在讓我們來看看這對話的精髓片段，以便我們能認清耶穌，和進一步認識我們的猶太教兄弟們。最中心點——依我看來——是諾伊斯納在書中所描述一個令人印象深刻的場景，既美妙又明顯。在這場景中，諾伊斯納——在其內心對話中——已經跟隨了耶穌一整天，現在正要與猶太人退到一個小城市中，以進行祈禱和研究法律，以便把白天所聽到的一切與當地的經師討論——但在心中他知道，所要討論的事千年以來已存在不滅。他引用巴比倫人的《塔爾穆德》（Talmud）：「『Simlaj經師說：梅瑟總共留下來六百一十三條法律；三百六十五條（禁止誡命）符合太陽年曆的日數，而二百四十八條符合人的肢體。接著達味出現，把它變成十一條……接著依撒意亞來，並把它變成六條……接著依撒意亞又來並把它變成兩條……尤有甚者，接著哈巴谷來並把它變成一條，而稱為：虔敬者會透過其信靠而生活（哈二4）。』」（同上，113頁以下）

在諾伊斯納的書中，接著是以下的對話：「大師問：『這就是耶穌，那位學者，所說的話嗎？』我說：『不完全這樣，不過差不多。』他問：『他漏掉了什麼？』我說：『什麼都沒漏掉。』他問：『那他補充了什麼？』我說：『他自己。』」（同上，114頁）對於虔敬的猶太人諾伊斯納

而言，這是耶穌訊息嚇到他的最中心點，而這也是他為什麼不跟隨耶穌而繼續堅持「永遠的以色列」之最主要原因：因為耶穌訊息中那個「我」的重心，給所有人一個新的方向。在這一點，諾伊斯納引用了耶穌對富家少年所說的話作為耶穌「補充」的證據：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，然後來跟隨我。」（同上，114頁；參考：瑪十九20）成全——即法律中所要求的聖潔，就像天主一樣是聖的（肋十九2，十一44）——現在的任務卻在於跟隨耶穌。

諾伊斯納只以非常含蓄和敬畏的語氣，去談論「山中聖訓」的言詞中所圓滿實現的耶穌與天主之間那充滿奧祕的同等，但他的分析卻顯示，這一點正是耶穌訊息與「永遠的以色列」之信仰的根本不同之處。從研究耶穌探討三條基本誡命中，他看出這一點：即關於對父母之愛的第四誡，關於守安息日聖潔的第三誡，以及關於上主至聖的誡命，即我們剛才所看到的。他得出的結論是，耶穌顯然想引導他不要遵守天主的這三條誡命，而是跟隨祂；正是這一點令他非常不安。

關於安息日的爭論

讓我們來看看虔誠的猶太人諾伊斯納與耶穌之間的對

話，就從安息日開始；對以色列民族而言，嚴守安息日是他們生活在天主盟約下的主要表達方式。即使資淺的福音讀者都知道，什麼屬於安息日，什麼不屬於，是耶穌與祂當時的以色列人之間所爭論的中心點。一般的詮釋都主張，耶穌廢除了刻板遵守法律的作法，而為人們帶來一個更寬大、更自由的觀點，為他們打開一道理性、依照實際情況來行事的大門。「安息日是為了人立的，並不是人為了安息日」（谷二 27），這句話可以作為證據。這句話充滿了整個現實的人本中心的觀點，從這個觀點可能得出的結果是，對誠命做「自由開放」的詮釋。耶穌的開放形象就是從安息日爭論而來的。耶穌對當時猶太教的批評被認為是一個自由和理智思考的人，對僵化守法主義的批評；且從深層意義看，這僵化的守法主義就等於是偽善，並將宗教矮化為一個奴役制度，最終成為不理智的義務，會阻礙人發揮其作為和自由。理所當然，此中就形成了猶太教不太友善的一面；現代的批評——從宗教改革開始——當然也認為這種「猶太教」特質又回到天主教當中。

無論如何，這裡爭辯的最主要問題在於耶穌——祂到底是誰，以及祂到底想要什麼——以及關於猶太教和基督宗教現實性的整個問題：耶穌真的是一位開放的猶太經師——基督宗教自由主義的前驅？所以依此而言，信仰中的基督以及整個教會的信仰是一個大謬誤？

令人驚訝的是，諾伊斯納很快就將這一類的詮釋推到一邊去；他有權這麼做，因為他以令人折服的方式揭露了真正的爭論點所在。關於門徒摘麥穗的爭執，他只說：「因此令我不安的是，不是門徒們違反了遵守安息日的誡命。這太微不足道，且不是事情的重點。」（Neusner，87頁）當然，如果我們讀到有關安息日的治病，以及因為當時安息日詮釋主流派代表的心硬，讓耶穌感到既憤怒又傷心的這個報導時，我們就會發現，在這個爭論中，更深的問題在於人，以及什麼才是崇拜天主的適當方式。就這一點而言，這個衝突的這一面向並不是「微不足道」。但當諾伊斯納在耶穌對於在安息日摘取麥穗爭論的答案中，發現這個衝突的最深核心被揭露時，他所說的是對的。

耶穌首先以達味以及與達味同行的人在上主聖殿中吃了供餅，來為門徒止飢的行為辯護，因為「這供餅原是不准他吃，也不准同他在一起的人吃，而是只許司祭吃的」。耶穌接著說：「或者你們在法律上沒有念過：安息日，司祭在聖殿內違犯了安息日，也不算為罪過嗎？但我告訴你們：這裏有比聖殿更大的。假如你們了解『我喜歡仁愛勝過祭獻』（歐六6。作者註：同時參閱撒十五22）是什麼，你們就決不會判斷無罪的人了，因為人子是安息日的主。」（瑪十二1-8）對於這一點，諾伊斯納說：「祂（耶穌）和他的門徒在

安息日可以做他們所做的事，因為他們以司祭的身份進入聖殿：聖所的位置已經轉移，現在師傅及其門徒所組成的圈子就是聖所。」（Neusner，86頁以下）

在此我們必須先暫停一下，來看看對以色列人而言，安息日的意義是什麼，以便能明白這爭論的主要癥結所在。天主教在第七天休息——創世紀是這樣告訴我們的——「在這一天的我們要紀念創造」，諾伊斯納這個推論是合理的（同上，77頁）。他還說：「因為在安息日不工作的意義，比一絲不苟精確地執行一項禮儀還大。這是在模仿天主。」（同上，78頁）因此，不只負面的不從事任何活動，屬於安息日的一部份，而是正面的「休息」，而這個休息也必須以空間來表示：「因此為了遵守安息日，我們人必須留在家中。僅僅放棄所有的工作還不夠，我們必須休息；而這就等於表示，在一週的這一天，整個家庭圈會再度建立，所有的人都在家裡，所有的事都適得其所。」（同上，84頁）因此，安息日不只是個人信仰虔敬的問題，還是社會秩序的核心問題：「這一天造就了永遠的以色列，使它成為現在的樣子，成為那個像天主一樣的民族，即在創造的第七天放下一切來休息。」（同上，77頁）

在此我們可以想一下，如果整個家庭有一天全部在一起，把家變成一個上主的居所，並實現一個享有上主平安的

團體，這對今天的社會而言是多麼有福的事。但我們目前先不投入這樣的想法中，而先停留在耶穌和以色列人的對話上，因為無可避免的，這樣的對話也會發生在耶穌和我們之間，以及我們和當今的以色列人之間。

「休息」這個關鍵字作為安息日的基本元素，在諾伊斯納認為，這是與瑪竇福音中在門徒摘麥穗事件前出現的耶穌之讚嘆歡呼相關。這是所謂的默西亞式的詠嘆，它是這樣開始的：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啟示給小孩子……」（瑪十一25-30）在我們習慣的詮釋中，這兩段經文似乎是兩段完全不同的經文：其中一段說的是耶穌的神性，而另一段說的卻是安息日的爭論。但諾伊斯納卻認為，這兩段經文是密切相關的，因為這兩段都是關於耶穌的奧祕——關於「人子」，主要是關於「子」。

在安息日事件之前的句子是這樣的：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息。你們背起我的軛，跟我學罷！因為我是良善心謙的：這樣你們必要找得你們靈魂的安息，因為我的軛是柔和的，我的擔子是輕鬆的。」（瑪十一28-30）一般而言，這段話會被認為是開放自由派的耶穌的想法，並從道德家的觀點去詮釋：相對於「猶太教的法律主義」，耶穌的開放法律觀點使生活變得比較容易。但事實上，這種觀點不能很令人信服，因為跟隨基督的生活並不舒適——

而耶穌亦從來不宜稱這一點。那到底是怎麼樣？

諾伊斯納告訴我們，這段經文主要並不在於一種道德主義的形式，而是一種高度神學的主題，精確點說：這一段就是基督論的經文。透過休息以及與此相關的勞苦和重擔主題，這經文歸屬於安息日的問題。這裡所謂的休息是與耶穌相關的。耶穌對於安息日的教導現在顯得正與這詠嘆以及「人子是安息日的主」這些話互相呼應。

諾伊斯納將整個內容摘要如下：「我的軛是輕的，我給你們休息，人子是安息日真正的主，因為現在人子是以色列的安息日——所以我們可以像天主一樣地行事為人。」（Neusner，90頁）

現在諾伊斯納可以比之前更清楚地說：「難怪人子是安息日的主！他之所以是安息日的主，並不是因為他將安息日的限制予以自由開放的詮釋……耶穌並不是改革派的猶太經師，要來讓人的生活變得『更輕鬆』……不，這裡主要並不在於減輕擔子……而是在於耶穌的權威……」（Neusner，89頁）「現在耶穌站在那座山上並取代了法律的地位。」

（Neusner，91頁）虔敬猶太人與耶穌之間的對話在此到達到最關鍵的一點。以高貴含蓄的態度，現在諾伊斯納不再問耶穌，而是問耶穌的門徒：「『你的師傅，人子，真的是安息日的主嗎？』我又再度問：『你的師傅真的是神嗎？』」

(Neusner, 92頁)

於是，這爭論的最基本核心點就凸顯出來了。耶穌認為自己是法律——是天主聖言的化身。若望福音強烈的序言：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」所告訴我們的，無非是在山中聖訓，以及所有對觀福音中耶穌所說的事。第四部福音中的耶穌與對觀福音中的耶穌是同一位，是一樣的：是那位真正「歷史上」的耶穌。

安息日爭論的主要關鍵在於人子的問題——在於耶穌基督本身的問題。我們再一次看到，哈納克及跟隨他的自由釋經學者認為，子和基督不屬於耶穌的福音是多麼謬誤：因為子一直是福音的中心。

現在我們還必須顧慮到這個問題的另一個觀點，我們會在第四誡中更清楚面對這個觀點：猶太經師諾伊斯納對耶穌關於安息日的訊息認為不妥之處，不只是因為耶穌把自己擺在中心；他已經明白，最後他所爭論的不是這一點，而是對以色列民族具體的生活而言，後果是什麼：安息日失去了它偉大的社會秩序功能。安息日屬於將以色列人凝聚為以色列民族的基本因素。耶穌中心化打破了這種神聖的架構，並危及了凝聚以色列民族的基本因素。

與耶穌的要求相關的是，耶穌的門徒們就是新以色列。這對那些心中認為「永遠的以色列」最重要的人而言，難道

不是個讓他們寢食難安的問題嗎？與耶穌的要求相關的還有以色列這個話題——即這個民族的生活團體的問題——她是一個上主的話會在其身上付諸實現的民族。諾伊斯納在其書中大部份篇幅都在強調這第二個觀點，我們下面會看到。

現在，基督徒也面臨了這個問題：危及安息日的偉大社會秩序功能，打破以色列民族的神聖秩序，而只為了一群門徒，一群所謂只因耶穌這個人所定義的團體，這樣好嗎？這個問題只可能、亦只能在門徒團體——即教會——發展之後，才得以釐清。我們在此無法追蹤這個發展。耶穌「在一週的第一天」復活所帶來的結果是，現在基督徒的第一天——即創造的開始，已成為「主日」藉著與耶穌同桌共食，舊約中的安息日基本因素都自動轉變到這一天了。

教會因此亦重新接受了安息日的社會功能——一向以「人子」為中心——可以清楚看出當君士坦丁大帝因來自基督教的靈感進行法律改革時，就把這一天與奴隸的得自由關連起來，並將主日作為自由與休息的日子引進基督教所形塑的法律制度中。讓我非常擔憂的是，現代的禮儀專家認為星期天的這種社會功能，這種與以色列的法律有延續關係的功能是君士坦丁大帝的錯誤而打算將之廢除。當然這其中關係著信仰與社會秩序、信仰與政治之間的關係這整個問題。我們必須在下一段仔細探討這一點。

第四誡——家庭、民族與耶穌的門徒團體

「應孝敬你的父親和你的母親，好使你在上主你的天主賜給你的地方，延年益壽。」（出二十12）——在出谷紀中，第四誡是這麼說的。這條誡命是對子女所說的，內容是其父母，因此它將世代以及家庭團體之關係，當作一個天主想要、且受天主保護的秩序來建立。它提到土地以及在這土地上生活的持久性，於是將作為民族生活空間的土地與家庭基本秩序關連起來，將民族的存在與在其中形成世代相聚的家庭結構連結起來。

現在諾伊斯納可以合理地認為，這一條誡命中含有社會秩序的核心，「永遠的以色列」的凝聚就根植於這一條誡命中——這是「亞巴郎和撒拉、依撒格和黎貝加、雅各伯、肋阿和辣黑耳真正的、生氣蓬勃的、當前的家族」（Neusner，59頁；參閱73頁）。諾伊斯納認為，正是這個家庭受到耶穌訊息的威脅，因為耶穌把自己提到最高地位，社會秩序的基礎被推到一邊去了：「我們向上主祈禱，那位——從一開始——透過我們家族的見證所認識的上主，是亞巴郎、撒拉、依撒格和黎貝加、雅各伯、肋阿和辣黑耳的天主。為了解釋我們——永遠的以色列——是誰，經師們一向指出，我們的出身來源、血脈相連、家庭團結一致是以色列存在的根基。」（Neusner，59頁以下）

而耶穌所質疑的正是這個問題。有人向耶穌說，祂的母親和兄弟站在外面，想要跟祂說話。耶穌的回答卻是：誰是我的母親？誰是我的兄弟？然後祂把手伸向門徒們，說：「看！我的母親，我的兄弟！不拘誰遵行我在天之父的意旨，他就是我的兄弟，姊妹和母親。」（瑪十二46-50）

針對這段經文，諾伊斯納問：「難道耶穌不是在教我違反社會秩序兩條誡命之一條嗎？」（Neusner，60頁）這是一項雙重的譴責。首先，這是譴責耶穌的訊息似乎太個人主義。法律所規定的是非常精確的社會秩序，是給予整個民族在戰時，以及在平時，在正當的政治中，以及日常生活中的法律與社會制度，但在耶穌的話中都看不到這些。跟隨耶穌並不提供任何政治上可具體實行的社會結構。人們一再合理地說，以山中聖訓為基礎，無法建立任何國家或社會秩序。它的訊息似乎立足於另一個層次上。以色列的所有秩序，這個在幾千年來經歷所有歷史混亂卻仍屹立不搖的秩序，被擺到一邊去了。對第四誡的這種新詮釋，所攸關的不只是父母子女的關係，且是以色列民族社會結構的整個範疇。

這種社會層次結構的轉移，在耶穌的身份中找到其根基與正當理由，因為耶穌與其門徒是新的以色列的起源與中心：我們又站在這個以「我」說話的耶穌面前，這位以和法律本身地位同等，和天主的地位同等的身份而說話的耶穌。這兩個

範疇——社會結構的改變、「永遠的以色列」走入一個新的團體，與耶穌的神性身份是直接相關的。

事實上，諾伊斯納在提出這些批評時，也不是很容易的。因為他想起，「猶太法律的學生們亦被老師要求離開家庭，他們必須離開妻子與孩子一段很長的時間，以便能夠完全投入研讀猶太法律的學業上。」（Neusner，62頁）「於是，法律取代了家族出身的地位，而法律老師則獲得了新的家族支派。」（Neusner，65頁）如此看來，耶穌開創一個新家庭的要求，這在猶太法律學院的思維框架中——即「永遠的以色列」——是很有可能的事。

但還是有一個非常基本的差異。在耶穌這個案例中，建立一個新家庭的不是凝聚所有人的猶太法律，而是跟隨耶穌本人及其法律。經師們認為，透過不變的關係，一切都與持久的社會秩序產生關係；透過臣服於法律之下，大家都同樣屬於以色列的一份子。因此，諾伊斯納最終發覺到：「……現在我終於明白，耶穌要求我的事，是只有天主能夠要求的」（Neusner，70頁）。

在此所看到的，和上面安息日誡命的分析是一樣的。基督論的（神學的）和社會的論點互相糾纏不清。如果耶穌真是天主，那麼祂當然能夠、並有權如此對待法律，就像祂所做的一樣。只有這樣，祂才有權將上主誡命馬賽克式般的秩序，以如此激進的手法重新詮釋，就像只有法律的制定

者——天主自己——才能夠做的一樣。

但現在來了個問題：建立一個這樣新的門徒團體，整個團體都建立於祂一人身上，這樣好嗎？正確嗎？將由亞巴郎、依撒格和雅各伯透過血脈相傳所組成、且存在的「永遠的以色列」之種種社會秩序擺到一邊，把它（就像保祿所說的那樣）解釋為「一個由肉身所組成的以色列」，這樣好嗎？這一切有任何明顯的意義嗎？

如果我們將猶太法律搭配整個舊約法典、先知書、聖詠以及智慧文學一起閱讀時，就會非常清楚地看到，這件事在梅瑟法律中亦已宣布了：以色列不只是為自己，為了在「永遠的」法律秩序中生活而存在——以色列的存在是為了成為萬民的光：在聖詠及各先知書中，我們愈來愈清楚讀到這個應許，即上主的救恩會到達各民族中。我們愈來愈清楚聽到，以色列的天主，祂本身是唯一的天主，真正的天主，天和地的創造者，萬民和所有人類的上主，萬民的命運都在祂的手中——這位上主不會遺棄祂的子民，讓他們孤獨無援。我們聽到，所有的人都會認識祂，埃及人以及巴比倫人——以色列所對抗的這兩個世界強權——向以色列人伸開雙手並與她一起向上主祈禱。我們聽到，所有的疆域會被打破，以色列的上主會被萬民承認並尊崇為他們的主，唯一的天主。

猶太人這方面一再問——完全合理：你們的「默西亞」

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

耶穌到底帶來了什麼？他既沒有帶來世界和平，也沒有終止世界的苦難。所以他不可能是大家所等待的那位真正的默西亞。沒錯，耶穌帶來了什麼？我們之前已經碰到過這個問題，而且也已經知道了答案：祂把以色列的上主帶給萬民，所以現在各個民族都向祂祈禱，並在以色列人的經書中認識祂的聖言，永生天主的聖言。祂送給我們的是一個普世性，這個普世性是對以色列民族以及整個世界所許下的碩大並影響深遠的應許。這個普世性，在新的耶穌家庭中，超越所有的民族及出身血統去相信一個上主，相信亞巴郎、依撒格和雅各伯的上主——這就是耶穌作為的果實。就是這一點證明祂為那位「默西亞」，並賦予默西亞應許一個意義，這個意義建立在梅瑟及各先知身上並重新得以揭露。

這個普世性的工具就是這個新的家庭，而這家庭的唯一先決條件是與耶穌建立關係，在天主的旨意中建立關係。因為耶穌的這個「我」，現在並不是以一個任性且自我中心的人出現。「因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姊妹和母親」（谷三34-）：耶穌的「我」是父與子共同意志的化身。這是一個聆聽和服從的「我」。與耶穌建立關係就是與父建立子的關係——是對第四誡有更新一層、更高境界的肯定。這是進到這個能稱天主為父的家庭，而且我們這些跟隨耶穌的人——透過聽從耶穌——與天主的旨意合而為一，並處於法律所意指的那種服從核心當中，能夠以「我們」稱天主為父。

透過與耶穌建立關係而與父神的旨意合一，其糧食是奉行天父的旨意（參考：若四34），這為猶太法律每一條規定打開了新視野。事實上，法律的使命不是給予以色列一個具體的法律與社會秩序。這個特殊的民族，一方面是一個特定、經由出身與世代傳承互相交織的民族；但另一方面，這個民族從一開始的本質就是一個普世應許的接受者。在稍後被稱為「教會」的耶穌新家庭中，即使這些社會及法律秩序的歷史字面意義並不普遍適用：這正是在「列邦的教會」初始的問題，以及保祿與所謂猶太教專家們之間所爭論的問題。將以色列人的社會秩序按字面的意思傳遞給每一個民族的人，實際上可能否定了不斷成長的天主教會之普世性。保祿早已看清這一點。這不可能是默西亞的法律，而且也不像山中聖訓，以及那位虔誠又認真聆聽的猶太經師諾伊斯納整個對話給我們看到的那樣。

在此發生的是一個非常重要的過程，這過程的整體影響到最近才看得出來，然後又馬上遭到片面理解和偽造。具體的法律及社會型態、政治秩序不再被當作神聖的法律規定，死板地授給各個世代的各個民族。最重要的是透過耶穌所送給我們的，與天主建立意志同盟（*Willensgemeinschaft mit Gott*）。從，所有的人和民族現在都自由了，並且能夠看出哪些政治和社會秩序符合這個意志同盟（*Willensgemeinschaft*），以便因此而自己去塑造合乎

法律的秩序。在耶穌的宣講中缺乏整個社會層面意義，這是諾伊斯納以猶太人的觀點一針見血的批評，但其中含著且隱藏著一個沒有在任何其他文化中所發生過的世界歷史過程：具體的政治和社會秩序從直接神聖性，脫離了符合天主的法律制定，而移轉到人的自由上；透過耶穌，人在天主的旨意中找到自己的根源，並且人可從耶穌身上學習，看到法律和美善。

於是我們又回到默西亞的法律上，回到迦拉達書：「你們蒙召選，是為得到自由」（五13）——不是獲得盲目和恣意妄為的自由，保祿要說「以肉身去理解的自由」，而是一個洞見的自由，此自由植根於與耶穌建立的意志同盟並因此與天主建立此一同盟；此自由來自新的洞見，來建立「法律」最重要的事：因著耶穌將此「法律」的深層意義，從內在普及化並使它真正「獲得滿全」。

當今，這種自由已經完全脫離了仰望上主以及與耶穌建立關係。為達到普世性的自由，先有合理的國家世俗化，再變成絕對的世俗化——變成了政權歸還俗世主義（*Laizismus*）——對他們而言，忘記天主，唯有追求成就才是最根本的。對於虔信的基督徒，「法律」的指示仍然是他們不斷關注的參考點；對他們而言，與耶穌一起尋求天主的旨意，仍然是理智的路標；若沒有這些，他們會一直處於迷

惑、盲目的危險中。

還有一項觀察也很重要。以色列民族的信仰及希望的普世化，以及與此相關的，將法律條文釋放到新的耶穌團體中，是與耶穌的權威以及祂作為子的身份連在一起的。如果只把耶穌詮釋為一位開放的改革經師，這些就失去了其歷史上的重要性和支撐的基礎。如此一來，自由去詮釋「法律」就只不過是一位經師的個人意見而已——不可能塑造歷史。這種源自上主旨意的「法律」也被相對化了；所有說過的事就只剩下人的權威：一位經師的權威。但從這個權威不可能產生新的信仰團體。因此，只有透過更大的服從，才可能躍進普世性以及為此所需的新自由中。只有新詮釋的權威不小於原來經文的權威時，才可能成為塑造歷史的有效力量：這必須是神性的權威。這個全新且普及的家庭就是耶穌使命的目的，但祂的神性權威——在與父的關係中作為子——是先決條件，以便這散布到更新、更廣地方的突破，在完全沒有背叛和專橫之下能夠完成。

我們之前聽到諾伊斯納問耶穌：你要引誘我觸犯兩條或三條天主的誡命嗎？如果耶穌不是憑著子的絕對權柄說話，如果耶穌的詮釋不是為開啟一個以新的服從為基礎的教會，那麼就只剩下一種可能：耶穌就是在引誘人不要聽從上主的誡命。

對於各世代的基督徒而言，重要的是要隨時謹慎注意踰越（與「觸犯」不同）和實現之間的關係。諾伊斯納在對耶穌完全尊敬的同時，批評說——我們之前已看到——最具決定性的是他解散了家庭，這是他從耶穌要求人去「觸犯」第四誡中所看到的；而安息日所受到的威脅也是同樣的情況，因為安息日是以色列社會秩序的重要關鍵。現在，耶穌既不願廢除家庭或紀念創造的安息日，就必須為這兩者開創更大的空間。藉著邀請眾人一起服從父，並和祂一起成為一個全新且普及家庭的一員，祂雖先破壞掉以色列人的社會秩序，但對於現在新形成以及已經形成的教會而言，一開始最基本的是把家庭當作所有社會秩序的核心來維護，並全力主張第四誡最寬廣的意義：我們看到，今日教會為了什麼而奮鬥。同樣的，很快就會清楚看到，必須在主日重新發展安息日的基本內涵。現代的教會必須面對許多重大議題，以重新適應支撐這個社會的時代節奏，而為星期天奮鬥也是這些議題的其中之一。

正確地使舊約與新約交織在一起，對教會而言是最重要的：復活耶穌的話就在強調，只有在「法律與先知」的背景之下，才能明白耶穌，而且祂的教會只能在這種正確理解的大環境框架下才能存活。有二項相對立的危險從一開始就對教會造成威脅，而且以後還會一直造成威脅。一方面是謬誤的死守法律，這是保祿一直對抗的，而且在整個歷史上不幸地被稱為「猶太主義」。另一方面是排拒梅瑟和舊約的眾先

知——這是在第二世紀時馬西翁（譯註：第二世紀主要異端者）最先提出來的；這屬於新時代的最大誘惑之一。所以，作為自由神學的首席代表，哈納克要求現在終於要將馬西翁的遺志完全實現，並將基督宗教從舊約的包袱解除，這並不是偶然的事。當今非常盛行的試探，即以純粹靈修方式去詮釋新約，並以之來解決所有相關的社會、政治問題，就是走往這個方向。

相反的，各式政治神學則是單方面地以政治，但矛盾地將耶穌訊息的新意和寬度度予以神學化。不過把這種趨勢稱為基督宗教猶太教化也是不對的，因為以色列民族對社會秩序的服從，是基於其「永遠的以色列」的血源團體，而沒有把它解釋為一個普遍的政治配方。總而言之，以敬畏的態度參考以色列人這種服從，更能感知到偉大的十誡的要求，對基督宗教而言很有好處。十誡是基督教會傳播到普世化的上主家庭領域中的，也是耶穌作為「新梅瑟」所送給我們的禮物。在祂身上，我們看到了「梅瑟的應許」獲得實現：「上主你的天主，要由你中間……為你興起一位像我一樣的先知……」（申十八15）

妥協與先知的激進

在猶太經師與耶穌的對話中，我們一併思考、一同發

言，已經走過了山中聖訓的一大段，並跟著耶穌一起走在通往耶路撒冷的路上；現在我們必須再度回到山中聖訓的反命題上，即耶穌從新誡命中取出一些問題，並將法律的舊指示與在上主前的新激進式正義形成對比：不只不殺人，還要與尚沒有和好的兄弟和好；不再有離婚；不只是正義上的平等（以眼還眼，以牙還牙），還要被打時也不還手；不只愛近人，還要愛仇人。

在此提出的道德高標準要求，一再撼動來自各種出身的人，並作為道德的偉大顛峰感動他們；想想看甘地被耶穌觸動就是基於這一段經文。但這裡所說的切合實際嗎？我們應該、或真的允許這樣做嗎？這其中的一些作法——如同諾伊斯納所提出的反對理由一樣——不會破壞了所有具體的社會秩序嗎？可以用這種方式來建立一個團體、一個民族嗎？

對於這個問題，在審慎研究法律內在結構和法律制定之下，最近的釋經學研究獲得新的見解。對我們的問題，對所謂的「約書」，即出谷紀二十二章第22～三十二章19節的分析非常重要。這一盟約法典中可以分為二類法律：即所謂的「判例法」（*kasuistische Recht*）及「不容爭辯法」（*apodiktische Recht*）。

所謂的「判例法」，是為所有具體法律問題制定各種法規條例：關於蓄養及釋放奴隸、關於因人或動物所造成的傷害、關於遭竊後的賠償等種種問題的法律規定。這種法律規

定完全沒有任何神學動機，而只有具體的制裁——相對於所發生之不義事件。這種法律規範是從實際經驗發展出來的，是基於實際經驗的法律，其目的在於建立符合現實的社會秩序，並在一個特定的歷史、文化情境中，以一個社會的具體可能性作為衡量標準。

從這個意義層面看來，它是有歷史條件的法律，完全可以批評，而且也常常——從我們的道德觀點看來，無論如何都是——需要批評的；在舊約的法律制定中自動繼續發展：在同一件事上，新條文與舊條文互相抵觸。這些原先規定，雖然基本上與相信那位在西乃山上說話且啟示的神相關，但它本身卻不是直接來自上主的法律，而是從上主法律的基礎準則中所發展出來的法律，因此是能繼續發展、並可以修正的法律。

事實上，社會秩序亦包含發展能力；社會秩序必須面對不同的歷史情況，並以各種可能作為導向，且在此中，不要忽略了賦予法律其正義特質的道德標準。依撒意亞、歐瑟亞、亞毛斯、米該亞等先知的批評，就某種觀點而言——就像阿圖斯（譯註：Olivier Artus，法國當代舊約聖經學者）所說的一樣——亦是針對存在於猶太法律中、但事實上已成為不正義法律的判例法，且在以色列的具體經濟情況中，這些法律的目的，已經不再是保護先知眼中視為上主制定法律最主要保護目標的窮人和孤兒寡婦。

與眾先知批評相關的是「約書」本身的一部份，即一般稱為「不容爭辯的法律」（*apodiktische Recht*）〔出二十二20；二十三9-12〕。這「不容爭辯的法律」是以上主自己的名義所頒布的；在這法律中並沒有規定具體的制裁方式「對外僑，不要苛待和壓迫，因為你們在埃及也曾僑居過。對任何寡婦和孤兒，不可苛待。」（出二十二20-）先知們的批評在這些大規範中找到了參考點，依照這些規範他們一再質疑一些具體的法律慣例，以能將正義最基本的神聖核心，作為所有法律發展和所有社會秩序的準繩和標準。有關這題材的基本知識，我們應該感謝克呂瑟曼（譯註：Frank Crüsemann，1938～，德國新教當代舊約聖經學者），他把「不容爭辯的法律」的指示稱為「元規範」（*Metanormen*）。這是相對於「判例法」各種條規的一個批評最高原則。他認為，我們可以用「條規」和「原則」這一對詞彙來描述判例法和不容爭辯法之間的關係。

因此，在猶太法律本身之內，無論如何都有不同層次的權威；在它裡面——就像阿圖斯所說的一樣——歷史上某些特定的規範和元規範之間有持續不斷的對話。而元規範表達的是「約書」永遠的要求。「元規範」的基本立場是上主支持窮人，因為他們很容易會變成無權利的人，而且他們也沒有能力為自己創造正義。

進一步與此相關的還有：在猶太法律中，所有依據的基本規範，首先是要貫徹對一個神的信仰——只有祂，雅威，是唯一可以朝拜的對象。但在先知的發展過程中，對窮人及孤兒寡婦的責任愈來愈與朝拜上主的唯一性地位相當：這個責任與上主的形象融合為一，並具體地定義它。社會指標等於神學指標，神學指標獲得了社會特質——愛天主和愛近人已不可分，且因著在窮人和弱者身上直接看到天主的臨在，愛近人獲得了一個非常實際的定義。

對於正確理解山中聖訓，這些都是不可或缺的。在猶太法律本身的內涵，以及在「法律」與先知的對話之間，我們已經看到形塑一個社會結構的可變判例法和上主法律本身的基本原則之間的相對性，而實際的規範就是不斷以這些原則為標準去衡量、去發展、去修正。

當耶穌把猶太法律中所發展出來的實際判例法規範與純粹的天主旨意相對立，作為所有上主子女所期待的「更大正義」（瑪五20）時，祂所做的並不是什麼驚人或新鮮的事。祂接受由先知們不斷發展的猶太法律內在動力，並以被揀選者的身份，及與天主面對面的先知身份（申十八15），賦予它一個激進的形貌。可以理解的是，這些話所說的並不是一個社會秩序：而是呈現社會秩序的基本尺度；這個尺度從來沒有在任何社會秩序中能有如此純淨的發展。耶穌所完成的

具體法律和社會秩序的動態化，即將它從神的直接領域中抽出來，並把責任轉為一個愈來愈明顯的理智，這都符合猶太法律本身的內在結構。

在山中聖訓的反命題中，耶穌既不是以一位叛逆者，也不是以一位解放者的姿態出現，而是作為猶太法律的先知詮釋者：祂並沒有廢除法律，而是滿全它；且祂之所以滿全它，是因為祂為歷史的理智指出其責任範圍。因此，基督宗教必須一再設計並形塑出新的社會秩序，一個「基督的社會原則」。在每一個新發展中，它會修正舊的。在猶太法律的內在結構，在其透過先知們的批評發展過程，以及此二者都接受的耶穌訊息中，這個「基督的社會原則」同時會找到所需歷史發展的前景，以及由天主尊嚴所保證的人之尊嚴的穩固基礎。

第五章 主禱文

如同我們先前看到的一樣，「山中聖訓」所草擬的是一個正確為人的全方位形象。它要告訴我們：作為一個人是怎麼一回事。其中心思想可以總結如下：只能從天主的角度去看才能理解人，而只有生活在與天主的關係內，人的生活才是正確的。但天主不是一個遙不可及的陌生者。透過耶穌的容貌，祂把自己顯示給我們；從耶穌的作為和祂的旨意，我們認識了天主的思維和天主的旨意。

如果作為人的意思是要和天主保持基本的關係，那麼這也包含與天主說話和聆聽祂。因此，「山中聖訓」中也包含一個祈禱的教導：主告訴我們該怎麼祈禱。

在瑪竇福音中，主禱文之前是一小段有關祈禱的道理，主要是警告我們不要採用錯誤的祈禱形式。祈禱不應是在人前作秀；它要求隱密，且在隱密中最主要的是一份愛的關係。聖經告訴我們，天主會以每一個人特有的名字，一個任

何其他人都不知道的名字，與人說話（默二17）。上主對每一個人的愛都是非常個人的，而且其中含有不能在人前宣揚的唯一性奧祕。

這種祈禱的基本隱密並不將共同祈禱排除在外：「天主經」本身就是一個「我們」的祈禱，只有透過天主子女的「我們」在一起時，我們才有可能超越這世界的範疇，並上達天主那裡。但這個「我們」也喚醒了我個人的內心最深處；就像我們在詳細探討「天主經」時會看到的一樣，在祈禱中這個完全個人的部份和團體的部份，必須不斷互相滲透。就像在夫妻的關係中，有完全個人的部份，需要隱密保護其空間的部份；但同時婚姻和家庭的關係中，其本質還包含公開的責任。與天主的關係亦是如此：祈禱團體中的這個「我們」，以及只有可以告訴天主的「個人」會互相滲透。

耶穌警告我們，另一種錯誤祈禱形式是嘮嘮叨叨、說個不停，使得心神窒礙。我們都知道有一種危險，即我們嘴裡說著一些習慣的禱詞，但心神卻完全在別的地方。只有我們因著內心深處的困苦祈求天主一些恩典，或因為經驗到的美好而以歡欣的心感謝祂時，我們的祈禱才最專心。最重要的是——除了這些短暫的時刻之外——與天主的關係建基於我們心靈專一的基礎上。為了做到這一點，這個關係必須一再被喚醒，且日常的種種事務必須一再回歸到這個關係上。我

們靈魂深處愈能專注於上主，就愈能祈禱。這個關係愈能成為我們整個存在的支撐基礎，我們就愈能成為一個心懷平安的人，我們就愈能承受痛苦，愈能理解別人並向別人打開自己。這種完全徹底銘刻我們意識的方向，這種天主默默臨在於我們的思想、感觀、存在基礎中的狀態，我們稱之為「持久不斷的祈禱」。我們也稱之為天主的愛，這同時是愛近人的最內在條件與驅動力。

在靜默的內心中，與天主同在的這種根本的祈禱需要糧食，而以言語、想法或意念的具體祈禱則可以滿足這個目的。天主愈在我們內，我們就愈能透過祈禱的言語與祂同在。但反過來，活躍的祈禱亦能實現並深化我們與天主的同在。尤其這祈禱能夠且應該出自我們的內心，出自我們的磨難、希望、喜樂、痛苦，出自我們犯罪的羞愧之心，亦出自為美好事物的感謝之情，並且是非常個人的祈禱。但我們的禱詞需要有根據，且在這禱詞中，包含個人及整個教會與上主相遇的形式。因為若沒有這祈禱協助，我們自己的祈禱和心中的天主形象，會變得很主觀，且它最終反映的是我們自己，而不是那位永生的天主。藉著那些首先從以色列人的信仰，且之後由教會祈禱者之信仰所發展出來的禱詞，我們認識了天主，認識了我們自己。它們是祈禱學校，因此轉化並啟發了我們的生活。

聖本篤在他的會規中刻劃了這樣的形式：‘…mens

nostra concordat voci nostrae’——我們的心神必須與聲音和諧一致（會規19.7）。一般而言，我們先有想法才有言語，想法尋找並擬定言語。但在聖詠祈禱、禮儀中的祈禱卻完全相反：先有言語、聲音，然後我們的心神必須嵌入這聲音中。因為根據自己的知識，我們人自己不知道「我們如何祈求才對」（羅八26）——我們離天主太遠了；且對我們而言，祂太神祕、太偉大了。因此天主就來幫助我們：祂親自告訴我們祈禱的話，教我們祈禱，藉由來自祂的禱詞，祂帶領我們走上通往祂的道路，並透過與祂所賜給我們的兄弟姐妹一起祈禱，逐漸認識祂、親近祂。

剛才所引用的聖本篤那一句話是來自聖詠——在舊盟約與新盟約中，上主子民的偉大祈禱書：這是聖神賜給人的言語，是天主的神化身而成的言語。因此我們是「在神內」與聖神一同祈禱。當然，「天主經」還不只如此：聖西彼連說（譯註：St. Cyprian，迦太基主教，於公元二五八年在瓦賴連皇帝掀起教難時，受絞刑而殉道），當我們以「天主經」祈禱時，我們就是以天主所給的話向天主祈禱。他還補充說：當我們以「天主經」祈禱時，耶穌的預許，即成為「以心神以真理」（若四23）真正朝拜天主者，就會在我們身上實現。本身是真理的基督親自送給我們這些禱詞，透過這些禱詞祂把聖神賜給了我們（*De. dom. or.* 2, 267頁）。因此從中亦可看到基督奧祕本身的特質。基督的奧祕首先不是深藏於

它自己內，而是在透過我們面前的禱詞與天主的靈相遇，與聖子及聖神相遇，並與那位一向在我們內，也在我們之上的永生天主合而為一。

在瑪竇福音中，主耶穌教給我們的祈禱文之前是一小段關於祈禱的廣泛教誨；但在路加福音中，這卻發生在另一種情境中——是在耶穌前往耶路撒冷的路上。路加以這樣的話導入這個場景：「有一次，耶穌在一個地方祈禱，停止以後，祂的一個門徒對祂說：『主，請教給我們祈禱』。」（路十一1）

所以這情境是，與祈禱的耶穌相遇喚起門徒向祂學習祈禱的意願。祈禱的耶穌在路加的福音裡佔有很大的篇幅，這是他非常典型的作法。耶穌的整體作為就是從祈禱中萌生，由祈禱支撐。因此基本上，耶穌一生中各個逐漸揭露祂的奧祕事件，事實上就是祈禱事件。因此伯多祿承認耶穌是天主的聖者，就是看到耶穌祈禱時發生的（路九19-20）；而耶穌的顯容亦是一個祈禱事件（路九28-36）。

所以路加把「天主經」放在耶穌自己祈禱的情境下，意義相當重大。藉此，耶穌讓我們參與祂自己的祈禱，引領我們進到三位一體的愛之內；在對話中，並把我們人的需求牽到天主的心上。但這也表示，「天主經」的禱詞是進入內心祈禱的指標，呈現著我們存在的基本方向，並依照子的樣貌

來形塑我們。「天主經」的意義，不只是耶穌要告訴我們如何祈禱，它更要形塑我們的存在，讓我們逐漸進入耶穌的思想信念中（參考：斐二5）。

對於詮釋「天主經」而言，這有二個意義層面。一方面，盡量精確聽從耶穌的話，就像聖經中所記載的一樣，這是非常重要的。我們必須盡力嘗試真正認識耶穌想在這些禱詞中要傳達給我們的想法。但另一方面，我們也必須注意，「天主經」是來自耶穌個人的祈禱，來自子與父的對話。這意思是，它的深度遠遠超越了文字表面的意思。它涵蓋了各世代為人的寬廣度，它是這麼的重要，所以單單一次純歷史性分析是無法徹底研究出其深度的。

各個世紀以來的許多偉大祈禱者，透過與主合一而得以潛進了文字的深度之中，因此能夠進一步為我們闡明此祈禱隱藏的豐富內涵。我們每一個人都可以透過自己與天主之間的完全個人關係，在這祈禱中感到被接納、被高舉。一次又一次，我們必須以自己的 **Mens** ——即自己的心神——面對 **Vox** ——即來自耶穌的聖言，必須不斷為耶穌開放自己，讓耶穌引導自己。於是我們會完全打開自己的心，並讓每一個人都看到，主正要與我們一起祈禱。

與一直受教會採納用以祈禱的瑪竇福音「天主經」版本相比，路加福音中的「天主經」版本比較短。到底哪一個版本比較原始，這個討論雖然並不多餘，但也不是最重要的。無論用哪一種版本，我們都是和耶穌一起祈禱；而讓我們覺得欣慰的是，瑪竇的版本中，七個祈求非常清楚地展現，而路加的版本則只顯示了一部份而已。

在我們細看每一句禱詞之前，先讓我們看一看瑪竇為我們所記載的「天主經」結構。它由一個稱呼語和七個祈求組成。前三項祈求是「你祈求」，後四項祈求是「我們祈求」。前三項祈求是關於天主在這世上的事；接下來的四項祈求則攸關我們的希望、需求和困苦。我們可以將「天主經」中這兩種祈禱與十誡的兩個部份之間的關係互相比較，基本上這兩部份都是主要誡命——愛天主、愛人——的延伸，指示我們通往愛的道路。

因此在「天主經」中，首先的焦點是至高無上的天主，再從這一點中自動引出對正確為人的顧慮。在此，首先是關於愛的道路，這同時也是一條悔改的道路。為了能夠正確祈求，人必須先處於真理中。而真理是「首先是天主，天主的國」（參考：瑪六33）。我們首先必須從自己走出來，為天主打開自己。如果我們與天主的關係不先處於正確的順序，則沒有任何事可以正確。因此，「天主經」就從天主開始，然後再從這一點引領我們到為人的道路上。最後，我們下降

到人最終的威脅裡，即邪惡伺機而動之處——默示錄中惡龍的形象可能會在我們中心竄出，那惡龍與「那些遵行天主的誡命，且為耶穌作證的人交戰」（默十二17）。

但起頭所說的一直臨在：我們的天父——我們知道，祂和我們在一起，把我們護在祂的手中，拯救我們。柯文伯神父（譯註：Peter-Hans Kolvenbach，耶穌會上任總會長）在他的神操手冊中，曾提到一位東正教的長老（Starez），這位長老要求「念天主經必須徹頭徹尾得持面對父的心賜，以便我們配得上以開頭的話——我們的天父——來祈禱。」這位長老解釋，透過這種方式，我們走的是復活之道：「人先在曠野中開始面對試探，然後回到埃及，走上逃出埃及之路，經歷過寬恕以及上主的瑪納，透過上主的旨意到達祂預許的福地，天主的國，即祂向我們說出祂聖名奧祕的地方：『我們的天父』。」（Kolvenbach，65頁）

上升以及下降這二種方式在在都提醒我們，「天主經」一直是一則耶穌禱詞，且經由與耶穌建立關係中揭露。我們向這位透過子所認識的天上父親祈禱；因此，每一祈求，都有耶穌為背景，在以下的解析中我們會看到這一點。最後，因為「天主經」是一則耶穌禱詞，所以也是三位一體的祈禱：我們透過聖神與耶穌一起向天父祈禱。

我們在天的父

我們從「父」這個稱謂開始。施奈德（譯註：Reinhold Schneider，1903~1958，德國作家）在其天主經釋義中寫到：「天主經一開始就給人很大的安慰；我們獲准叫『父』。在這個字中涵蓋了整個救恩史。我們被允許叫父親，因為子是我們的兄弟，且父已將祂自己啟示了給我們；因為透過基督的作為，我們又再度成為天主的子女。」（Schneider，第10頁）現代人已不太能感受到「父親」一詞給人帶來的安慰，因為父親常常不在；或透過父親的不足，父親經驗已大大蒙上陰霾。

因此，我們必須先從耶穌那裡學會「父」到底代表什麼。在耶穌的言談中，父是所有善的來源，是成為義人（完美的人）的標準：「我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人。」（瑪五44-45）這一直維持「到底」的愛（若十三1），耶穌在十字架上為其敵人祈禱實現的愛，讓我們看到父的本質。祂就是這個愛。因為耶穌滿全了這份愛，祂是完完全全的「子」，而且祂邀請我們——依照這個標準——也成為「子」。

我們再來看另一段經文。主耶穌提醒我們，若孩子要麵包，父親不可能給他石頭，然後耶穌接著說：「你們縱然不

善，尚且知道把好的東西給你們的兒女，何況你們在天之父，豈不更將好的賜與求祂的人？」（瑪七9-10）路加更將父所賜給的「好」精確地點出來，他寫道：「何況在天之父，有不更將聖神賜與求祂的人嗎？」（路十一13）這意思是說：天主的賞賜就是天主本身。祂賜給我們的「好東西」就是祂自己。在這裡我們很驚訝地看到，祈禱的主要目的是什麼：不是求這求那，而是祈求天主將祂自己賜給我們——這是所有神恩中的神恩，是「唯一需要的」。祈禱是一條路，是為了逐漸潔淨、修正我們的種種願望，並慢慢地辨明，什麼才是我們真正的需要：是天主以及祂的靈。

當耶穌教導我們，從愛敵人中去認識天父的神性，並在當中發現祂的「圓滿」，以便讓我們自己也成為「子」，那麼這父與子之間的關係就非常明顯了。那麼就可以知道，我們從耶穌的鏡影中看出天主是誰、天主是什麼：透過子我們找到了父。當斐理伯在最後晚餐中要求「把父顯示給我們」時，耶穌回答說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四8-9）。我們一再向耶穌說「把父顯示給我們」，而答案卻一再是「子」：透過子，只有透過子，我們才會認識父。於是，真正父性的標準肖像就顯示出來了。「天主經」不是將人的形象投射到天上，而是從天上——從耶穌那裡——讓我們看到，我們應該如何、且能夠如何為人。

現在我們必須更仔細地審視，以便確認，根據耶穌的訊息，天主的父親身份對我們而言有二層意義。首先，因為天主是我們的創造者，所以祂是我們的父親。因為祂創造了我們，所以我們屬於祂：因此這種來自祂的生命是美好的，是出自天主。這對人來說非常特別。根據拉丁文的翻譯，聖詠三十三篇第15節說：「祂既創造了眾人的心靈，當然知曉人的一切言行。」天主創造了每一個人的心靈的這種想法，屬於聖經上人的形象。每一個人都是獨特的，且都是天主所喜愛的。祂認識每一個人。從這一層意義看來，因著創造，人就已經以某種特別的方式成為天主的「子女」，而天主是人真正的父親——所謂人是天主的肖像，是以另一種方式表達這種想法。

這把我們帶到天主父親身份的第二層意義。以唯一無二的方式，基督是「天主的肖像」（格後四4；哥一15）。就這一點，教父們說，當初天主按照祂的肖像造人時，祂先看到了基督，然後按照這位「新亞當」的肖像、依照這個標準造了人。最重要的是：耶穌從根本的意義而言是「子」——與天父同樣的本質。祂願意透過成為人，並因此而將我們所有的人納入祂作為子的身份中，納入完全屬於天父的行列中。

因此，子女的身份便成為一個動態的詞彙：我們不是現成

的天主子女，而是應該透過與耶穌建立愈來愈深入的關係，才逐漸成為天主的子女，並作天主的子女。作天主的子女就等於是跟隨耶穌。「父神」這個稱呼就等於是稱呼我們自己：作為「子女」，作為兒子和女兒而活。在大司祭的祈禱中，耶穌向天主說：「我的一切都是你的」（若十七10），而失去小兒子的父親也對大兒子說了同樣的話（路十五31）。「父」這個詞，邀請我們以這種意識來生活。如此一來，就可以克服在人類犯罪歷史開始時，已存在的謬誤自決行為之狂妄心態。因為亞當想依照蛇的話自己作天主，不再需要天主。從這一點可以看出，「作為子」不是一種依附，而是處於一種支撐人存在並賦予其意義和偉大之愛的關係當中。

最後還剩一個問題：天主不也是母親嗎？聖經中把天主的愛與母親的愛相比：「就如人怎樣受母親的撫慰，我也要怎樣撫慰你們。」（依六十六13）「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你。」（依四十九15）令人印象尤其深刻的是，天主母愛般的奧祕在希伯來文的 *rah^amīm* 一字中表露無遺，這個字原本的意思是「母親的懷抱」，但卻用於描述天主對人的憐憫，天主的仁慈。

舊約中一再用人體器官以代表人的基本態度或神的意念，例如「心」或「腦」等字，到今天仍然代表我們自己的存

在。以這種方式，舊約不是透過抽象的詞彙，而是以肢體的意象語言，來表達這種生活的基本態度。「母親的懷抱」是二個生存個體內在交織，且對較弱、依賴、全身全靈在母親懷中受到保護的一方最具體的同情表達。肢體的意象語言比任何其他詞彙都能幫助我們更深入了解天主對人的想法。

雖然聖經以透過人身肢體所塑造的言詞，將天主的肖像比為母愛，但無論在舊約或新約中都從來不以「母親」一詞來稱呼天主。聖經中，「母親」只是一種意象，但不是天主的稱謂。為什麼？我們只能嘗試摸索地去了解。當然天主既不是男人，也不是女人，而是神，是男人和女人的創造者。圍繞在以色列民族及新約教會的各種母性神祇，所表示的是天主與世界之間的關係的一種圖像，而這個關係與聖經中的天主形象是完全相反的。這些母性神祇總是、且一定無可避免的包含泛神論概念，在其中造物主與受造物之間的差異完全消失。從此觀點出發，萬物以及人的存在必然形成流出說（Emanation），即生命自母懷流出並逐漸融入各種存在生命形式中。

相對於這一點，父親的形象過去、且現在都能適切的表達出創造者和受造物之間的差異，以及其創造作為的主權。只有透過將母性神祇排除在外，舊約才能將其神的形象、神的純粹超越性發展成熟。即使我們無法提出絕對迫要的原因，對我們而言，整部聖經中的祈禱語言仍然是一種標準規

範。且在聖經中，就像之前說過的一樣，即使有母愛的偉大形象，但「母親」卻不是天主的頭銜，不是天主的稱謂。我們是依照耶穌根據聖經的背景所教給我們的方式來祈禱，而不是以自己所發明或喜歡的方式來祈禱。只有這樣，我們的祈禱才是正確的。

最後，我們還要想一下「我們的」這個詞。只有耶穌才有權說「我的天父」，因為只有祂才真正是天主的親生子，與父一樣的本質。相對的，我們所有的人都必須說：「我們的天父」。只有透過門徒們的「我們」身份，我們才能稱天主為父親，因為只有透過與耶穌基督建立關係，我們才真正成為「天主的子女」。因此，「我們的」這個詞的要求就非常高：它要求我們，從我們封閉的「我」中走出來；它要求我們投入天主其他子女的關係中；它因而要求我們，摒棄掉純粹一己、製造分離的因素；它要求我們去接受其他人——為他們打開我們的雙耳和心房。以「我們的」這個詞，我們對耶穌要在其中聚集祂的新家庭之永生教會說：「我願意」。因此，「天主經」是一種非常個人，但同時也是教會的祈禱。在以「天主經」祈禱時，我們完全以自己的心來祈禱，但我們亦同時與天主的整個家庭在團體中祈禱，與活著的人和已亡者一起祈禱，與來自各支派、各文化、各種族的人一起祈禱。這讓我們超越所有疆界，成為一個家庭。

從「我們的」這個詞，現在我們也明白接下來的補充：「你在天上」。在說這句話的時候，我們不是把天主放到某個遙遠的天體上；我們要表達的是，雖然我們在地上有不同的父親，但所有的父親都來自一位獨一無二的父親，而這位獨一無二的父親是所有父性的尺度和源頭。聖保祿說：「因此，我在天父面前屈膝——上天下地的一切家族都是由祂而得名。」（弗三14-15）在背景中，我們聽到耶穌的話：「不要在天上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父。」（瑪二十三9）

天主的父親身份比所有人的父親身份更真實，因為畢竟我們的存在都來自於祂；因為祂永遠想念我們、願意要我們；因為祂賜給我們我真正永恆的父家。如果地上的父性分割，那麼天上的父性統合：「天」代表的是天主的高度，我們所有的人都源自這個地方，也都會回歸到這個地方。「在天上」的父親指示給我們那個更大的「我們」，這個「我們」跨越所有的界限，摧毀所有的牆垣，並創造和平。

願祢的名被尊為聖

「天主經」的第一個祈求讓我們想起十誡中的第二誡：不可濫用你上主的名字。但「天主的名字」，這到底是什

麼？提到這一點時，我們心中會想到梅瑟在曠野中，站在一叢荊棘前的那一幅畫面。那叢荊棘燃燒，卻燒不毀。原先他出於好奇，想靠近一點看看這奇異的景象，但這時在荊棘中有一個聲音呼喚他，這個聲音告訴他：「我是你父親的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。」（出三6）這位天主派遣梅瑟回到埃及，將以色列子民帶領出埃及，並到預許的福地去。梅瑟應該以天主之名要求法老王釋放以色列子民。

但以前那個時代有許多不同的神；因此梅瑟就問祂的名字是什麼，相對其他的神，有什麼是這位神可以表示出祂的特別權威的。基本上，神有名字這種觀念是多神世界中的一個特色；而在這個世界中，這位神也應該有一個名字。但呼喚梅瑟的這神，卻是真正的神。是的，的確的神，是不折不扣的真神，是沒有複數的。從本質而言，神就只有一位。因此祂不能像其他的眾神一樣進入他們的世界，不能在眾多的名字中有一個名字。

於是，神的回答同時是否定，也是承認。祂就說祂自己是「我就是我的那一位（Ich bin, der ich bin.）」（譯註：中文版的思高聖經中譯為「自有者」）——祂就是祂。這個回答既是名字，也不是名字。因此，在以色列民族中不會直呼神的自稱，即我們所聽到的「雅威」，也不把祂貶低為一種神的名字，這是完全正確的。因此在新的聖經翻譯中，把以

以色列人一向視為充滿奧祕且不敢直呼的神翻譯成一個名字，且習慣性將神的奧祕，將這位既沒有肖像亦沒有名字的神，貶低成一般宗教史中的一位神，這種作法也是不正確的。

既定的事實是：天主沒有就這樣拒絕回答梅瑟的問題，且為了明白這個既是名字又不是名字的奇特結合體，我們自己必須先釐清一事：名字——這到底是什麼？我們可以簡要地說：名字創造了稱謂，呼喚的機會。它製造關係。當亞當給各種動物命名時，這不表示他在描述牠們的本質，而是他要把牠們帶到人的世界中，讓他能夠呼喚牠們。從這一點我們現在可以理解，天主的名的正面意思是什麼：天主製造祂自己和我們之間的關係。祂讓我們能稱呼祂。祂與我們建立關係，並讓我們也能與祂建立關係。但這也表示：祂以某種方式進到我們人的世界中。祂變成一個可以說話的對象，但也可以被傷害。祂接受這份關係——與我們在一起——的風險。

祂降生成人來到世上的事蹟已經從命名就開始了。事實上，當我們觀察耶穌以大司祭的身份祈禱時，就看到耶穌把自己介紹為新的梅瑟：「我將你的名，已顯示給……人」（若十七6）。在西乃曠野中著火荊棘叢前發生的事，卻結束在十字架上燃燒的荊棘。現在，透過降生成人的子，天主的確變成一個可以說話的對象。祂屬於我們的世界，把自己交付在我們的手中。

從這一點我們可以理解，「願上主的名尊為聖」是什麼意思。現在上主的名字可能會被濫用，且上主本身可能會被玷污。我們可能會為了一己之目的而濫用上主的名字，扭曲上主的形象。祂愈是把自己交付在我們的手中，我們就愈可能使祂的光輝變得黯淡；祂愈是接近我們，我們的濫用就愈把祂變得不可辨認。馬丁·布伯（譯註：Martin Buber，1878～1965，猶太裔奧地利人，宗教哲學家、翻譯家和教育學家）曾說過，在卑鄙濫用完天主的名字之後，我們會失去呼喚祂的勇氣。但對天主保持沉默就等於是拒絕祂對我們的愛。布伯說，因此我們只能以極度敬畏的態度再度拾起祂已受玷污名字的碎片，並努力使之潔淨。但這件事我們無法自己完成。我們只能祈求上主不要讓祂自己聖名的光輝在我們的世界中被摧毀。

且這個祈求，即請求祂親自掌控自己名字的神聖，請求祂為我們保護祂可稱呼的美妙奧祕，不斷從我們將自己比為祂的扭曲行為中走出——這個祈求一向是我們對自己良心最大的探索：我如何對待天主的聖名？我有敬畏地站在著火的荊棘叢的奧祕前，站在祂那無法理解的臨近，在祂真正完全把自己交付在我們手中的聖體之前嗎？為了不讓天主與我們的神聖關係被拖到污穢中，而是將我們往上提昇到祂的純淨與聖化中，我有為此而努力嗎？

願祢的國來臨

在祈求天主的國時，我們會想起之前關於「天主的國」所探討的一切。透過這個祈求，我們首先承認天主至高無上的地位：祂不在的地方，任何事物都不可能好。看不見天主的地方，人會墮落，世界也墮落。因此，耶穌告訴我們：「你們先該尋求天主的國和祂的義德，這一切自會加給你們。」（瑪六33）這句話為人的行為和人的日常生活態度設下了優先順序。

我們絕對不是因為虔誠或想要天主的國，就獲得童話中所預許的安樂國。天主預許給我們的，也不是一個自動發展、運作的世界，就好像無產階級社會烏托邦中所想像的那般：只要沒有私有財產，一切都會自動變得美好。耶穌提供給我們的配方不是這麼簡單，但就像前面說過的一樣，祂設下了一個最重要的優先順序：「天主的國」的意思是「天主的治權」；而這表示：祂的旨意會被當作標準尺度接受。這個旨意創造了正義，其中包括我們同意天主的觀點，並藉此在人間發現這個正義的尺度。

耶穌在此給我們設下的優先順序，讓我們想到舊約中所記載撒羅滿王在上任後的第一次祈禱。其中描述，天主首先在這位年輕國王的夢中顯現，並答應實現他的祈求。這是人類非常經典的夢中主題！結果，撒羅滿王求了什麼？他說

「求你賜給你的僕人一顆（聆聽的）慧心，可統治你的百姓，判斷善惡；否則，誰能統治你這樣眾多的人民呢？」（列上三9）天主許他，因為他——不像一般可想而知的那樣——沒有求富貴、財寶、榮耀或者仇敵死亡，也不求長壽（編下一11），而是求真正最重要的：一顆有能力分辨善與惡、能夠聆聽的心。因此撒羅滿也得到了其他東西。

透過這個祈求：「願祢的國來臨」（不是我們的！），耶穌就是要帶領我們走向這樣的祈禱及行為準則。首要、且最重要的，是一顆聆聽的心，以便天主掌管，而不是我們掌管。天主的國經由聆聽的心來臨。這是祂的方式。因此，我們要一再祈求這一點。

因著與基督的相遇，這個祈求變得更深入、更具體。我們已經看到，耶穌就是天主之國的化身；祂所到之處，便是「天主的國」。因此，祈求一顆聆聽的心，就變成了祈求與耶穌共融，祈求我們「成為一個」（迦三28），並與祂在一起。這是在祈求真正的跟隨耶穌，即與耶穌同在，並使我們成為祂的一個肢體。施奈德明確地表達：「這個國度的生命，是基督透過其門徒延續的生命；在不再靠基督生命力量為糧食的人心中，天國便終結；而在那些受祂感動並變化的人心中，天國便開始……這無法鏟除的樹根，尋找進入每一顆心的途徑。天國只有一個；且只透過耶穌形成，耶穌是這

國度的生命、力量，和中心……」（Schneider，31頁）祈求天主的國就是向耶穌說：主，讓我們屬於祢！請滲入我們內，活在我們內；請將散布的人類聚集在祢的肢體內，以便透過祢，一切能臣屬於天主之下，以便祢能將這一切獻給父，讓「天主成為萬物之中的萬有」（格前十五26-28）。

願祢的旨意承行於地，如同在天上

這個祈求的語詞清楚顯示兩件事：有一個天主的旨意與我們在一起，且為我們而存在，且這個旨意必須成為我們的慾求和存在的準則。而且，天主的旨意被信守不渝的地方，那裡就是「天」的本質；或者用另一種方式來表示：天主的旨意獲得承行的地方就是天上。「天」就是與天主的旨意合一、旨意與真理合一之處。只要天主的旨意在地球上承行，那麼地就會變成「天上」；如果地上脫離了天主的旨意，那麼地上就只是「地上」，只是與天上相對的另一極而已。因此我們祈求，在地上如在天，祈求地上變成「天上」。

但是，「天主的旨意」，到底是什麼？我們如何辨明它？我們怎樣才能實行它？聖經的出發點是，人在內心深處認識天主的旨意，在我們內心深處有一個與天主的同感（Mit-Wissen）已根植於此；我們稱這個「同感」為良心（例如參

閱：羅二15)。但是人也知道，這個與造物主的同感，這個在我們「依照祂的肖像」被創造時就賦予我們的能力，在歷史過程中已被掩埋——雖然從來沒有完全熄滅，卻被很多東西遮掩、覆蓋著，就像一盞搖曳閃爍的火苗，一直深深淹沒在我們的偏見之下，而處於被熄滅的危險中。因此，天主重新以歷史的詞彙對我們說話，那些話從外界向我們逼近，並悄悄幫助我們內心那已變得隱晦不清的良知。

這個歷史性「補救課程」的核心，就是聖經啟示中西乃山上的十誡——就像我們之前看到的一樣——透過山中聖訓，這十誡並沒有被廢除，或變成了「老舊的法律」；而只是更進一步發展，以便更能純淨、在深度及廣度上發揚光大。這些話不是——我們已看過——從外界加諸人身的負擔；而是——按照我們領悟的能力——啟示天主本身的特質，以便詮釋我們存在的真理：我們存在的急救密語會被解碼，讓我們能夠閱讀，且在生活中貫徹實行。天主的旨意來自天主的存在，並因此引領我們進到我們存在的真理中，將我們從因謊言而導致的自我毀滅中釋放出來。

因為我們的生命來自天主，所以即使有阻礙我們的各種污點，我們還是能夠走往上主旨意的道路上。在舊約中，「正義」這個詞就是這個意思：依據上主的聖言，並因此而依照天主的旨意生活，順應、遵從這個旨意。

當耶穌論及天主的旨意及其旨意得以承行的天上時，這又與祂使命的中心主題相關。在雅各伯之泉旁邊，耶穌對要拿食物給祂的門徒說：「我的食物就是承行派遣我者的旨意。」（若四34）這表示，與父的旨意合一為祂生命的基礎。與父的旨意合一，根本就是祂存在的核心。在「天主經」的祈求中，我們尤其會聽到耶穌在橄欖山上激動掙扎的對話：「我父，若是可能，就讓這杯離開我吧！但不要照我，而要照你所願意的。」「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成全你的意願吧！」（瑪二十六39、42）耶穌這個祈禱讓我們得以窺探祂人性的靈魂，以及這靈魂與天主的旨意合一的一面，關於這一點，在省思耶穌的苦難時，我們還會有特別的理解。

希伯來書的作者解開了耶穌在橄欖山上掙扎時心中的奧秘（希五7）並且——以看到耶穌的靈魂為出發點——以聖詠四十篇來詮釋這個奧秘。他是這樣讀聖詠的：「犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體……於是我說：看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行祢的旨意。」（希十5-7；詠四十七-9）耶穌的整個存在就總括在這句話裡：「看，我來為承行祢的旨意。」這樣，我們才完全明白「我的食物就是承行派遣我者的旨意」這句話的意思。

從這裡我們現在明白，從最深層、最根本的意義來看，

耶穌自己就是「天上」——祂，在天主的旨意中，並透過天主的旨意被承行。仰望著祂，我們學到我們絕不可能靠自己的力量就能「正確」地生活：我們自己的意願這一個重擔，不斷把我們拉開遠離天主的旨意，讓我們只成為「地上」。但耶穌卻接納我們，把我們拉向祂，拉到祂內，並與祂一起學習天主的旨意。因此，以「天主經」的第三個祈求，我們首先求的是我們愈來愈接近祂，讓天主的旨意克服我們自我陶醉的墮力，讓我們能夠更高一層，達到我們被召叫的境界。

我們的日用糧，求祢今天賜給我們

在我們看來，「天主經」的第四個祈求是所有祈求中最「人性」的一個：主耶穌讓我們看到最基本的、「唯一需要的」，但祂知道我們也有地上的需求，並肯定我們有這些需求。雖然祂對門徒們說：「不要為你們的生命憂慮吃什麼」（瑪六25），但也邀請我們為我們的糧食祈禱，並藉此將我們的憂慮託付給上主。麵餅是「人類的勞苦和大地的果實」，但如果大地沒有得到陽光和雨水，就不可能結出果實。與這種不在我們手裡的宇宙力量合作相對的是，我們的驕傲造成的誘惑，即嘗試靠一己的力量來滿足自己生活的需求。這種高傲會造成暴戾和冷漠。最後它會毀滅地球；這是無可避免的結果，因為它違反真理。因此我們人被要求超越自我，並只有為天主

打開自己，我們才能成長、自由，變成自己。我們被允許祈求，也應該祈求，因為我們知道：如果連地上的父親對於求他的孩子都不吝於給他好東西的話，天父也不會吝於賜給我們祂所能給的好東西（參閱：路十一9-13）。

聖西彼連在詮釋「天主經」時，讓我們注意到這項祈求中有兩個重要的觀點。就像在「我們的天父」這一句中「我們的」一詞，他給我們上了意義豐富的一課一樣；在此他指出，重點在於「我們的」糧食。在此我們是和門徒一起祈禱，與天主的子女們一起祈禱，所以沒有人只能想到他自己。從這一點導出下一點：我們為自己的糧食祈禱——同時也為其他人的糧食祈禱。誰有多餘的糧食，就有責任分給別人。金口聖若望（St. Johannes Chrysostomus）在詮釋格林多前書時強調——當時在格林多的基督徒面臨的問題——「每一口麵包，就某種方式來說，都是屬於所有人的麵包，即世界的麵包的一部份。」柯文伯神父還補充：「我們怎麼能在父的召叫下，在耶穌的聖宴上，在紀念主的晚餐時，完全忽略掉以堅定不移的精神宣告為所有人、為他們的兄弟們祈求每日的糧食？」（Kolvenbach，98頁）藉著這句「我們的祈求」，耶穌對我們說：「給他們吃的罷！」（谷六37）

聖西彼連還有一項觀察非常重要：為今日糧食祈求的人

是窮人。這句禱詞以門徒的貧窮為前提；以世上因信仰而放棄其財富和榮耀，而只為生活中最需要的東西而祈求的人為前提。「的確，門徒們只為一天的生活所需而祈求，這是很恰當的，因為他們不准為明天而憂慮。想要在世上活得很久，對門徒們而言是矛盾的，因為我們難道不是祈求天主的國快來臨。」（*De dom. or. 19*, 281頁）教會中一向必須有人放下一切去跟隨耶穌；有人完全依賴上主、依賴祂那滋養我們的仁慈——透過這種方式，這些人為信仰立下一個警醒我們缺乏思考及信德薄弱的標記。

這些如此依靠上主的人，這些除了上主之外不尋求任何其他安慰的人，亦衝擊著我們。他們鼓勵我們信靠上主——在生活的巨大挑戰下依靠上主。同時，這種完全信靠上主以及因祂的王國所激起的貧窮，是與世上窮人團結一致的行為，這種行為在歷史上建立了新的價值觀、服侍他人，並為他人獻身的意願。

為糧食祈求，且只為今天的糧食而祈求，也喚醒了我們對以色列人在曠野流浪四十年的記憶，他們當時只靠天主賜下從天而降的瑪納維生。每一個人只准收集當天所需的量；只有在第六天可以收集二天所需的量，以守安息日（出十六16-22）。每天重新依靠天主仁慈而生活的門徒們，重新活出在曠野中流浪而被天主餵養的上主子民的經驗。

於是，為今天糧食而祈禱的這個祈求，開啟了新觀點，這個觀點超越了每日所需糧食的這個視野。就是完全忠信跟隨耶穌的貼身門徒所做的，他們放棄了世上的一切，跟隨那視「默西亞的恥辱比埃及的寶藏更為寶貴」（希十一26）的一位。這時末世論的觀點就凸顯出來——即將來的比現在的更重要、更真實。

於是在這句禱詞中，我們就碰到在已經習慣的翻譯版本中聽起來無傷大雅的一個詞：我們的「日用」糧，求祢今天賜給我們。「日用」這個詞是從希臘語 *epiúsios* 一字翻譯而來，同時是希臘語大師之一的神學家奧利振說，這個字在希臘語中原本並不存在，這是福音作者們所發明的。雖然最近在源自西元第五世紀的一片羊皮卷中找到這個字，但僅是這一點，亦不能對理解這個非常不尋常且稀有的字之意義有什麼幫助。我們必須靠其字源和研究其相關背景來理解它。

今日對這個詞有兩個主要詮釋。其一認為這個詞的意思是：「為了生活而所需的（糧食）」；若是這樣，那麼這句禱詞就變成：請給我們今天所需的糧食，以便我們能夠活下去。另一個詮釋卻說，正確的翻譯應該是：「未來的（糧食）」——為往後一天的。但今天為得到明天的糧食而祈求，對門徒的生活而言似乎不太合理。只有我們是為真正的未來糧食而祈禱時——即為上主賜給的真正瑪納而祈禱，那麼它意指未來的含意才可以理解。這就變成了一個末世論式的祈求，祈

求參與一個未來的世界，祈求天主「今天」就賜給我們未來的糧食，新世界的糧食——即天主自己。如此一來，這個祈求才有末世論的內涵。一些古老的翻譯都意指這個方向，因此聖師熱羅尼莫（St. Hieronymus）的拉丁文通俗本聖經（Vulgata）就將這個神祕的字翻譯成‘supersubstantialis’——意思是新的、更高的「物質」，即耶穌在聖事中賜給我們的、生活的真正食糧。

事實上，教父們一致地將「天主經」的第四個祈求實際理解為聖體聖事的祈求；就這層意義看來，在感恩祭典的禮儀中，「天主經」就等於是聖體聖事的飯前禱。但這並不表示我們就這樣將門徒的祈求之地上意義排除掉，亦即我們之前清楚理解的這段經文的最直接意義。教父們想到的是這句話的另一個層次，這句禱詞以窮人祈求糧食開始，但正因為如此——仰望著那在天上滋養我們的父親——我們想起流浪且受天主餵養的天主子民。從耶穌有關麵餅的偉大訓導看來，對基督徒而言，瑪納本身是個奧蹟之外，它還暗示著一個新的世界，暗示著聖言——天主永生的話——即成為永恆婚宴上食物的麵餅。

我們允許這樣想嗎？或者這種作法是把一句有地上含意的話「神學化」？今日大家都對這種「神學化」有一種恐懼感，它不是完全沒有根據，但我們也不能太過份。我認為，

在詮釋這個祈求時，必須考量到耶穌所言所行的大框架，在其中，人生活的基本內容扮演著重要的角色：水、麵包，以及象徵著世界的歡慶和美麗的葡萄樹和葡萄酒。麵餅這個主題在耶穌的訊息中——從曠野中的試探、增餅事件，直到最後晚餐——一向佔有重要地位。

若望福音第六章中，偉大生命之糧的談話打開了這個主題的整個意涵範疇。剛開始出現的是飢餓的人，耶穌聽到了他們的需求且不讓他們沒有食物就離開，此食物即我們賴以維生、「不可或缺的麵餅」。但耶穌卻沒有讓我們停留在原處，也沒有將人的需求只縮減到生理和物質層面上。「人生活不只靠餅，也靠天主口中所發的一切言語。」（瑪四4；申八3）奇蹟般增加的麵餅讓我們想起曠野中的瑪納奇蹟，且還證明了其他的事：它顯示，人最根本的糧食是聖言，是永恆的聖言，永恆的意義；我們就是來自這個源頭，也走向這個源頭。如果超越生理範圍的第一層含意，只說出偉大的哲學家所發現或能發現的事，那麼馬上就進到第二層超越：永恆的聖言只有在「成為肉身」且以人的言語對我們說話之後，它才能具體成為人的糧食。

接著是第三層且最重要一層的超越含意，這使得在葛法翁的那些人之為醜聞：成為人的聖言在聖體聖事中賜給了我們，如此瑪納這個永恆的言才獲得成全，將來的糧食已成了今天的。於是，耶穌就把這整個事情再度合在一起：這一極

端的肉體化才是真正的神靈化：「使生活的是神，肉一無所用。」（若六63）我們是否應該假設，耶穌在祈求糧食時，把所有祂告訴我們有關麵餅的事，以及祂要把什麼當作麵餅給我們的事，都排除在外？如果我們將耶穌的訊息從整體來觀看，那麼就不能將「天主經」第四項祈求的聖體聖事含意刪掉。對所有的人而言，祈求每日的糧食，顯示其地上具體需求的重要性。但它同時也幫助我們超脫純粹物質的層面，今日就已為「明日」、為新的糧食而祈求。當我們今天在須為「明日」的需求祈禱時，我們得到的警惕是，現在就要開始依靠明日的糧食而活，依靠天主的愛而活，這個愛呼籲我們互相為對方擔起責任。

在此，我們再次提出聖西彼連強調二層含意所說的話。他指出「我們的」這個詞與聖體聖事——即麵餅——之間的關連，就像我們之前所提到的一樣：「我們的」是有特別意義的，它指的是耶穌基督的門徒。他說：我們這些被允許將聖體當作麵餅來領受的人，必須不斷祈求沒有人會被割離基督的肉身。「因此我們祈求，基督賜給我們日用的食糧，以便我們這些留在基督內生活的人，不離開祂的救贖力量以及祂的肉軀。」（*De dom. or. 18*, 280頁）

寬免我們的罪債，如同我們也寬免得罪我們的人

「天主經」的第五項祈求假設一個有罪債的世界——人對人、人對天主的罪債；人與人之間的每一項罪債都包含了使真理和愛受傷，並與本身就是真理與愛的天主作對。克服罪是每一個人存在的中心問題；整個宗教史也是圍繞著這個問題。罪債會引起報復，於是就形成了一個「負罪鏈」；在此「負罪鏈」中，罪債的禍害不斷滋生且一直無法擺脫。透過這個祈求，主耶穌告訴我們：只有透過寬恕，不是透過報復，罪債才得以克服。天主是一位寬恕的神，因為祂愛祂的受造物；但寬恕只有滲入寬恕者的人上，即他肯寬恕時，寬恕才會生效。

寬恕的主題貫穿了整部福音。在「山中聖訓」的一開始，耶穌在重新詮釋第五誡時，我們就已遇到這個主題。耶穌說：「你們若在祭壇前，要獻你們的禮物時，在那裡想起你們的弟兄有什麼怨你的事，就把你們的禮物留在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」（瑪五 23-24）。在還沒有和兄弟和好之前，我們不能到天主台前；以和好的態度面對自己的兄弟，走向自己的兄弟，是正確朝拜天主的前提。這讓我們想到，天主早就已知道，我們人會以不和好的姿態面對祂，因此祂突破自己的神性，為了走向我們，與我們和好。我們會想到，在分送聖體之前，耶穌曾跪下清洗

門徒們髒污的腳，以祂謙卑的愛滌淨他們。在瑪竇福音中有一個關於不仁慈僕役的比喻（十八23-35）：國王的高階貪官被免除了一萬塔冷通的龐大債務，但他自己卻連別人所欠他區區的一百德納都不願意免除。與天主對我們仁慈的寬恕相比，我們互相所能寬恕的實在微不足道；且最後我們還聽到耶穌在十字架上請求：「父啊，寬赦他們吧！因為他們不知道他們做的是什麼。」（路二十三34）

如果我們想完全理解這項祈求並實行它，就必須進一步問：「寬恕」到底是什麼？這當中到底發生什麼事？罪債是一種現實，是一種客觀的權力，它製造了毀滅，而我們現在必須克服這毀滅。因此寬恕不只是「漠視」、不只是「把它忘了」。罪債必須被清理、被治癒、被克服。寬恕必須有所付出，首先是寬恕別人的一方：他必須克服發生在自己身上的邪惡，在內心把邪惡燒掉，並藉此革新自己，以便他能透過這個轉化和內心淨化的過程接納別人，即負他罪債的人，使得兩人透過經歷痛苦和克服邪惡的過程重新做人。在這裡，我們看到了基督十字架的奧祕。但我們首先碰上的是自己用來克服邪惡的治癒力量之極限。我們碰上邪惡的優勢，這是我們無法靠自己的力量去克服的。施奈德曾說過：「邪惡以千萬種化身出現；它掌握著權力的巔峰……它源自深淵。愛卻只有一種形貌：那就是祢的聖子。」（Schneider，

68頁)

天主以祂聖子的死亡為代價以寬恕人的罪債、從人的內心去醫治人的這種想法，對今天的我們而言，這已非常陌生：「他所背負的，是我們的疾苦；擔負的，是我們的疼痛。」「他被刺透，是因了我們的悖逆；他被打傷，是因了我們的罪惡。」（依五十三4-6）這些想法對於今天的我們已沒有啟示作用。一方面它所面對的是我們所遁入其中的邪惡之陳腔濫調，同時我們卻把人類歷史上的各種可怕的事件，尤其是最近發生的事件，當作不可辯駁的藉口，來否定有一位仁慈的天主，來誣蔑祂的受造物和人。我們內心充滿個人主義的人之形象，阻礙我們去明白罪的巨大奧祕：我們再也無法理解代替贖罪這回事，因為對我們而言，每一個人都是自我封閉的；我們不願再看到我們所有人的存在，與那一位——降生成人的聖子——的存在深深交織在一起。但如果我們要討論基督被釘十字架一事，勢必要探入這個問題。

目前，只要想到紐曼樞機主教（譯註：John Henry Newman，1801~1890，本是英國聖公會主教，1845年皈依羅馬天主教，後於1879年被教宗良十三世擢升為樞機主教；他對於羅馬天主教的影響相當大，尤其在第二次梵蒂岡大公會議中，紐曼的思想深具影響力）的一種想法就夠了，他曾說過，雖然天主靠一句話就從虛無中創造了整個世界，但要克服人的罪債和受苦，只有祂讓自己也參與其中，這事才能完

成；即藉著讓祂的聖子也成為受苦的人、背起這個重擔並透過子的犧牲，人的罪債及受苦才能被克服。克服罪債必須以全心投入為代價——尤有甚者：以我們整個存在為代價。而僅是這個投入還不夠，只有透過與背負著我們的重擔的那一位在一起，罪債才可能被克服。

祈求除免罪債——當然也是一項道德呼籲——但卻不止於此。作為道德呼籲，它每天對我們提出新的挑戰。但在深處——就像其他祈求一樣——它卻是不折不扣的基督論式祈禱。它讓我們想起，寬恕的代價是以下降到人當中，並死於十字架上。因此，寬恕呼籲我們首先要心懷感恩，然後再與祂一起藉著愛來清理邪惡、排除邪惡造成的痛苦。然後當我們每天都必須承認自己的力量不足，當我們常常一再犯罪時，那麼這項祈求可以帶給我們安慰，因為我們的祈求，就被包含在祂愛的力量之內，且與祂愛的力量一起，透過此力量並在此力量內，我們的祈求能夠成為救贖的力量。

不要讓我們陷入誘惑

許多人覺得這項祈求的表達非常突兀：天主才不可能讓我們陷於誘惑。的確，聖雅各伯告訴我們：「人受誘惑，不可說：『我為天主所誘惑，』因為天主不會為惡事所誘惑，

他也不誘惑人。」（雅一13）

如果我們想起福音中的一句話，可以進一步幫助我們：「那時，耶穌被聖神領往曠野，為受魔鬼的試探。」（瑪四1）。誘惑來自魔鬼，但經得起魔鬼的大試探卻屬於耶穌默西亞使命的一部份，使人遠離天主的正是這些誘惑，而且一再使人遠離天主。就像我們所看到的，耶穌必須經歷這些試探，直到死於十字架上，並藉此為我們打開一條救贖之路。祂不必到死後才做這件事，而是隨著祂，在祂整個生活中同時「下降到陰府」，到我們受誘惑並被擊敗的地方，為了牽起我們的手，帶領我們上來。希伯來書中特別強調這一點，並將這一點視為耶穌旅程中根本的一部份：「祂既然親自經過試探受了苦，也必能扶助受試探的人。」（希二18）「因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」（希四15）

看看約伯傳能夠幫助我們多些了解，因為那裡面有許多觀點已經描繪出基督的奧祕。撒殫嘲笑人，以藉此嘲笑天主：祂的受造物，那個依照祂自己的肖像所造成的人類，是多麼可憐的東西。所有他身上看似美好的東西都只是表面而已；事實上，人——每一個人——心中所關注的，就只有自己的利益。這是撒殫對人類下的判斷，也是默示錄中所描述

的「那日夜在我們的天主前，控告我們弟兄的控告者」（默十二10）。誣蔑人類以及其他受造物，即等於是誣蔑天主，是為否定天主所找的理由。

撒殫想要在義人約伯身上證明牠的理論：如果約伯失去一切，就很快會失去他的虔信。於是天主就給撒殫試探約伯的自由，但有確定的極限：天主不讓人墮落，只是讓他接受考驗。在此雖然沒有明說，卻已悄悄顯出代罪者的奧祕，而這個奧祕到了依撒意亞五十三章中才具體成形：受苦的約伯為人類辯護。藉著經歷受苦卻仍堅守信德，約伯重建了人的光榮。因此，約伯的受苦等於是提前與基督一同受苦，基督重建了人在天主面前的一切光榮，並指示給我們一條路，讓我們即使在最深的黑暗中也不失去對天主的信心。

約伯傳亦幫助我們去分辨考驗和誘惑之間的不同。為了變得成熟，為了真正從表面的虔敬變成尋求的深度，不斷與天主的旨意合一，人需要受考驗。就像葡萄汁必須經過發酵才能成為香醇的葡萄酒一樣，人也需要經歷淨化、轉變的過程；這些過程雖然危險，且人在這過程中可能跌倒，但這卻是找到自己，找到天主的不二法門。愛一直是淨化、放棄、充滿痛苦的自我蛻變，以及到達成熟的一種過程。當聖方濟沙勿略（*Franz Xaver*）向天主祈禱時說：「我愛祢，不是因為祢寬恕了天上或地獄的一切，而只因為祢是祢——我的國

王和天主。」他一定經歷過一道很長的內心淨化之路，且是達到最終自由所必經之路。在這通往成熟的路上，埋伏著各種誘惑、隱藏著跌倒的危險——但卻是必須之路。

現在我們比較能夠具體去詮釋「天主經」中的第六項祈求了。透過這句禱詞，我們向天主說：「我知道，我需要考驗才能使自己的本質淨化。如果祢要讓我面對考驗，如果祢——就像在約伯身上——給邪惡一點點自由發揮的空間，那麼請不要忘了我有限的能力。不要讓我承受太多。請不要讓我被考驗的極限放得太寬，如果我受不了時，請將祢護佑的聖手保持在我身旁。」聖西彼連就是以這樣的涵意來詮釋這句禱詞。他說：當我們祈求「不要讓我們陷於誘惑」時，我們就是在表達「如果天主事先沒有允許我們的敵人，他不能對我們造成傷害；以便我們能向天主獻上我們的敬畏、犧牲及尊崇。因為如果天主不給敵人權利，邪惡就不准做任何事。」（*De dom. or.* 25，285頁及以下）

接著他從誘惑的心理特質解說天主賦予邪惡有限的權柄，可能有兩個理由。這有可能使得我們懺悔、減少我們的高傲，以便我們能再度感受到我們的信德、望德與愛德多麼缺乏，以免我們把自己想像得太偉大：想想那位在天主面前細數自己的美德，並認為自己不需要被寬恕的法利塞人。但聖西彼連沒有詳細解說另一種考驗的意義——為了天主的光

榮ad gloriam —— 祂的光榮—— 祂加給人的誘惑。可是我們難道不應該認為，天主對於那些特別接近祂的人，那些偉大的聖人，從荒漠中的安東（譯註：Antonius，約251~356，基督宗教第一位埃及苦修士，創立修道制度）到聖女小德蘭，在他們加爾默耳山（譯註：聖經中的山名，厄里亞與假先知比試之地）的虔誠世界中，把特別重的試探加在他們身上？他們等於是繼約伯之後，為人類辯解，同時也為天主辯護。更進一步：他們以一種完全特別的方式，與經歷過試探的耶穌基督同在。他們受召叫去經歷一段時間肉體及靈魂上的試探，為我們這些普通的靈魂經歷試探，並幫助我們走向完全背負起我們罪債的那一位。

當我們以「天主經」的第六項祈求祈禱時，一方面我們要隨時準備好接受適於我們的考驗；另一方面也祈求天主不要讓我們承受超過我們自己能負荷的考驗，求天主不要讓我們離開祂的聖手。我們以完全依靠的心念這句禱詞時，是本著聖保祿給我們所說的話：「天主是忠信的，祂決不許你們受那超過你們能力的試探；天主如加給人試探，也必開一條出路，叫你們能夠承擔。」（格前十13）

但救我們免於凶惡

「天主經」的最後一句禱詞再度拾起前一句的內容，並

把它應用在正面的方向；於是，這二句禱詞是息息相關的。如果前一句的內容在強調「不」（不要給邪惡讓出超過我們所能承受的空間），那麼最後一句禱詞表達的是我們相信父的中心希望。「拯救我們，解救我們，釋放我們吧！」這是祈求獲得救贖的最終目的。

要把我們從什麼當中解救出來？「天主經」的新翻譯說「免於凶惡」，到底是指「凶邪」或「惡魔」，都有可能。這二者是密不可分的。沒錯，我們眼前看到的是默示錄中所提的那頭惡龍（默十二，十三）。聖若望將羅馬帝國的權力以及基督徒在死前面對的威脅，具體形塑成那頭「來自海上的獸」、從邪惡的黑暗深淵而來的猛獸：透過帝王文化產生人的絕對權力，並最終變成「政治+軍事+經濟」的力量集中成絕對的至高權力——成為要吞噬我們的邪惡力量。和它作伴的是透過惡意的懷疑和開明，來敗壞固有的風俗秩序。在這威脅中，受壓迫時期的基督徒呼求主作為唯一能拯救他的大權：解救我們，將我們從凶惡中釋放。

即使現在羅馬帝國以及它的意識形態已不存在——但當今的形勢和當初有多麼相似！即使今天，一方面各國強權以市場、武器貿易、毒品交易、人口販賣等種種作為重壓著世界，並把人拉入無法逃脫的困境中。另一方面是成功、舒適的意識形態告訴我們：神只是一種虛構，祂只會佔據我們的

時間，抹煞我們的生活樂趣。別管祂了！自己盡量去暢飲、享受生活吧！這個誘惑看來也是無法抗拒的。

整個「天主經」，尤其是這一句禱詞，告訴我們：只有你失去天主之後，你才會失去自己；那麼你就只是演化的一個偶然產品而已。那麼「惡龍」就真的勝利了。只要牠不能把你從天主身邊拉走，即使身處於各種威脅著你的禍害中，你仍完全安然無恙。因此「天主經」新翻譯版所告訴我們的確實沒錯：請救我們免於凶惡。對於我們的自我淨化而言，災禍可能是必要的，但凶惡卻會毀滅我們。為此我們殷切祈求信德不要離我們而去，因為信德讓我們看見天主，讓我們與基督相連。為此我們祈求，我們不要因為物質而失去善的本身；即使我們失去物質，也不要失去善，失去天主；我們不要失去自己：請救我們免於凶惡。

又是殉教的西彼連主教受過默示錄情境中的考驗，再一次找到了非常優美的表達方式：「當我們說『救我們免於凶惡』時，我們就再沒有任何其他祈求了。當我們獲得為對抗凶惡所祈求的保護時，我們就安全地挺立並受到保護，以對抗一切魔鬼及世界想要達到的目標。天主本身是這個世界的護衛者，還有什麼懼怕能從這個世界崛起呢？」（*De dom. or. 27*，287頁）殉道者心中懷有的就是這種信心，且這是讓他們在充滿折磨痛苦的世界中能享有喜樂和信心的原因，也是讓他們在內心深處「獲得解救」，釋放他們、使他們獲得

真正自由的原因。

聖保祿以美妙的言詞所表達的也是同樣的信心：「是天主偕同我們，誰能反對我們呢……誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是饑餓嗎？是赤貧嗎？是危險嗎？是刀劍嗎……然而，靠著那愛我們的主，我們在这一切事上，大獲全勝，因為我深信：無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛相隔絕。」（羅八31-39）

於是，藉著這句最後的禱詞，我們又回到前三項祈求：我們在祈求免於凶惡的勢力時，就等於是祈求天主的國來臨，祈求我們能與祂的旨意合一，祈求聖化祂的名。自古以來所有的祈禱者一定還將這祈求擴大。在世界的種種苦難中，他們祈求天主停止一切蹂躪殘害世界的「凶惡災禍」。

這種完全以人性化的角度去詮釋禱詞的方式也進入了儀式當中：在所有的禮儀當中，除了拜占庭式的東正教禮儀之外，「天主經」最後一句禱詞的意義都得到延伸，成為一個獨立的禱詞。這個禱詞在古老的羅馬禮儀中是這樣的：「主，請救我們免於一切過去、現在以及將來的苦難。藉著諸聖的轉求，請賜給我們今世平安。以祢的仁慈救助我們，

讓我們免於一切罪過，並保護我們免於困惑……」在這禱詞中，我們可以感受到混亂世代的困境，可以感受到對全面救贖的呼求。藉著感恩聖祭中的「轉禱經」（*Embolismus*），「天主經」的最後一句禱詞在禮儀中得到強化，並顯出教會人性化的一面。沒錯，我們被允許向天主祈求，也應該向天主祈求，祂將我們自己以及許多受苦受難的人和各個民族，從使生活變得幾乎無法承受的痛苦折磨中拯救出來。

我們被允許且也應該將「天主經」最後一句禱詞的延伸視為對自己良心的探究——視為要我們付出的一種呼籲，以破除「災禍」的優勢。但在做這事的同時，我們不能忽略善的基本秩序與災禍及凶惡之間的關係：我們的祈求不可只淪為表面的；即使在詮釋「天主經」的這句禱詞時，中心點仍然在於「寬免我們的罪」，在於認清凶惡就是最基本的「禍害」，並不要扭曲了我們對永生天主仰望的目光。

第六章

耶穌的弟子

到目前為止，從我們所審視過有關耶穌作為的所有段落中可以看出，「我們」這個新家庭屬於耶穌，而這個新家庭是祂透過宣講和作為所凝聚的；此外，也可以看出，從耶穌的觀點來看，這個「我們」是普世性的：因為「我們」不再以出身，而是以與耶穌建立的關係為基礎，耶穌本身就是天主的活「法律」。但這個新家庭的「我們」並不是無定形的。耶穌親自揀選一批帶有特別意義的核心門徒，這批門徒應該繼續傳承祂的使命並為這個家庭樹立秩序，使之成形。耶穌建立這個十二人的團體之目的，就在於此。「宗徒」（Apostel）的名稱原本不只指這個團體，但卻與這個團體關係愈來愈緊密：路加常常提及十二宗徒，所以「宗徒」這個詞事實上就是指這十二位。在此我們不需要去探究「宗徒」這個常常被討論的詞彙是如何演變的，而只要看有關耶穌門徒親密團體形成重要文本。

是馬爾谷三章第13-19節。這裡首先記載的是：「耶穌上了山，把自己所想要的人召來，他們便來到他面前」（三13）。在這之前的事件是發生在海邊，現在耶穌卻上了「那座山」，即標記著祂和父在一起的地方——一個在高處、超越所有日常所作所為的地方。在類似的報導中，路加還強調：「在這幾天，耶穌出去，上山祈禱；祂徹夜向天主祈禱。天一亮，祂把門徒叫來，由他們中揀選了十二人，並稱他們為宗徒……」（路六12-13）

所以，召叫門徒是一個祈禱事件；他們都是從祈禱中，在與父的交流中被選出來的。於是召叫門徒的意義不只在於他們的功能職稱而已，其意義不折不扣是出於神的思維：他們的被召叫是出於子與父的對話，且植根於此。因此，我們必須明白耶穌所講的這句話：「你們應當求莊稼的主人派遣工人，來收祂的莊稼。」（瑪九38）收天主莊稼的工人不能就隨便到外面去找，就像一般農莊主人所做的一樣；他們必須是向天主求來的，且由天主為這件任務所挑選的。當瑪爾谷寫：「把自己所想要的人召來」時，這層神學的意義就更加強烈了。人不能隨便把自己變成門徒——這是一樁揀選的事件，是依照耶穌的意志去決定的，而這又是建立在與父的旨意一致的基礎上。

接著的記載是：「他就選定了十二人，為同他常在一

起，並為派遣他們去宣講……」（谷三14）首先我們要考慮的是「他就選定了十二人」這句話，這對我們而言聽起來有點不尋常。事實上，聖史們只是拾起舊約中立定司祭的用詞（參閱：列上十二31，十三33），並以此標示宗徒的職位是一種司祭任務。而在揀選宗徒時一一叫出他們的名字，則是使之與以色列先知們產生關連，因為天主都直呼先知的名字。如此一來，宗徒任務就等於是融合司祭與先知之任務為一體（Fueillet，178頁）。「他就選定了十二人」：「十二」是以色列民族的象徵數字——即雅各伯的兒子的數字。以色列的十二支派便源於他們，而在逃離埃及之後，這十二支派最後實際上只剩下猶大一個支派。因此，十二這個數字就回溯到以色列民族的最初，但同時也比擬為一種希望：整個以色列民族得以重建，十二支派得以重新聚集。

十二——支派的數字——同時也是一個宇宙的數字，表示這重新形成的天主子民之廣泛性。這十二位代表的是由宗徒所建立的普世子民之先祖。默示錄裡有關新耶路撒冷的神視中，「十二」這個象徵以非常榮耀的形象出現（二十一19-24）；這幅畫面以未來的前景，幫助天主流浪的子民理解他們現在的狀況，並向他們啟示希望的精神：過去、現在和未來貫穿著這十二個人物。

與此相關的是耶穌向納塔乃耳表明祂的身份時所說的預言：「你們要看見天開，天主的天使在人子身上，上去下

來。」（若一51）在此，耶穌把自己啟示為新的雅各伯。這位先祖的夢境在耶穌身上實現了——雅各伯在夢中看見直達天上的梯子，天主的天使在梯子上上下下。耶穌本身就是「上天之門」（創二十八10-22），祂是真正的雅各伯，是「人子」，是永遠以色列的祖先。

讓我們回到馬爾谷福音。耶穌選了十二位門徒是為了雙重目的：「為同他常在一起，並為派遣他們去宣講」。他們必須和耶穌在一起，以便認識祂，為了認識「一般人」所不能理解的一面。一般人只從外面看祂，並認為祂是一位先知，認為祂是宗教歷史中的一名偉人，但卻無法發覺祂獨一無二之處（參閱：瑪十六13-）。而這十二位門徒必須常常和祂在一起，才能看出祂與父為一體，並成為這個奧祕的證人。他們必須——就像伯多祿在揀選瑪弟亞時所說的——是「主耶穌在我們中間來往的所有時期內」（宗一8、21），和耶穌在一起的人。也就是說，他們必須從與耶穌建立的外在關係進到內在關係中。同時他們的使命是為成耶穌所派遣的——即「宗徒」，他們要把祂的訊息傳遞出去：首先傳到以色列家族中失落的羊兒那裡，但接著就要「直到地極」。與耶穌同在及被派遣，乍看之下這兩件事似乎互相排斥，但事實上卻是分不開的。他們必須學習這樣和祂在一起，以便將來即使他們走到地極去，也時時和祂在一起。與主耶穌同

在本身就含著使命的動力，因為耶穌的全部就是祂的使命。

根據這段經文，他們要被派遣去做什麼？「派遣他們去宣講，且具有驅魔的權柄。」（谷三14-）瑪竇所描述的使命內容就比較詳細：「授給他們制伏邪魔的權柄，可以驅逐邪魔，醫治各種病症，各種疾苦。」（瑪十1）所以，第一個使命是宣講：帶給人們聖言的光輝，耶穌的訊息。宗徒們是最先的福音宣講者——就像耶穌一樣，他們宣講天主的國並凝聚人群，使他們成為天主的新家庭。但宣講天主的國從來就不是只憑語言、僅是訓誨而已，而是一個事件，就像耶穌本身是一個事件一樣，是天主聖言化身成人的事件。宣講耶穌的訊息就是帶領人們與耶穌相遇。

由於世界受邪惡勢力所掌控，所以這種宣講就等於是與邪惡勢力搏鬥。「耶穌的使徒跟隨祂的主要任務在於給世界驅魔，以便建立一個在聖神之內、可以擺脫著魔的新生活方式。」（Pesch, *Markusevangelium I*。《馬爾谷福音（一）》，205頁）事實上，古代世界——尤其像德呂巴克（譯註：Henri de Lubac, 1896~1991, 耶穌會士，法國樞機，二十世紀重要神學家，其著作對梵二大公會議影響頗大）所指出的一樣——視基督信仰的崛起為脫離惡魔支配一切的恐懼心理的經驗，即使當時有種種懷疑和開明的知識。而今天亦是如此，只要是基督宗教所到之處，就會取代原有的宗教，並將原

來宗教的正面部份以變化的方式納入基督宗教中。當我們看到保祿宗徒說下面這些話時，就更能體驗這整個衝擊：「除了一個天主外，沒有什麼神。因為雖然有稱為神的，或在天上，或在地下，就如那許多『神』和許多『主』，可是為我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂，而我們也歸於祂；也只有一个主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有。」（格前八4-）。這些話中蘊含著使人自由的力量——淨化世界的龐大驅魔力。無論世界上有多少個神祇——但只有一個神，也只有一個主。如果我們屬於祂，所有其他的神都不再有權柄，他們就不再擁有神的光輝。

於是世界現在以理性的樣貌出現：源於永恆的理性，且只有這個充滿創造力的理性是世界上最和世界中真正的權柄。只信一個天主的信仰才能使人自由，才能真正使世界「理性化」。只要這個信仰消失的地方，世界雖然看來似乎比較理性，但事實上，人卻必須承認那不可確定的偶然力量。「混沌理論」把世界理性結構中的觀點踢到一邊去，並把人丟到他無法解決且限制世界理性面的黑暗中。「驅魔」，即把世界放到理性的光明中，這是源自永恆創造天地的理性，也是救治人的仁慈的來源和回溯之處——這是耶穌基督的信使們永遠不變的中心使命。

在厄弗所書中，聖保祿從另一個角度描述基督宗教的這種驅魔特質：「藉祂的能力作堅強的人。要穿上天主的全副

武裝，為能抵抗魔鬼的陰謀，因為我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主，對抗天界裡邪惡的鬼神。」（弗六10-12）對於這個令今天的我們覺得非常訝異或甚至陌生的描述，施利爾（譯註：Heinrich Schlier，1900~1978，原為德國新教路德教派，後轉為天主教神學家）解釋如下：「敵人不是這個人或那個人，也不是我自己，也不是有血有肉的……這戰鬥在於更深的層次，是對抗無數個不知疲憊的進攻對手，我們根本不知道這些對手是誰，他們沒有自己的名字，只有集體的名號；而且從一開始，他們的勢力就優於人類，而且藉著他們的有利地位，透過他們存在天上的地位而佔優勢；他們之所以佔優勢也因為他們的地位是看不到、打不倒的——他們的地位就是存在的『氣氛』，他們會在自己的周圍散布這個氣氛；這是最終完全更實在、更致命的惡毒。」（Schlier，291頁）

誰看不出來，這也是在描寫我們的世界；在這個世界中，基督徒受到一個「懸在空中」的不知名氣氛所威脅，此氣氛使信仰為他看起來非常可笑且沒有意義？誰看不出來，全世界都瀰漫著一股威脅著人類的存在和尊嚴的茶毒心靈氣氛？單獨每一個人，甚至是整個人類全體，看來似乎已經毫無希望，完全投降給這些勢力的作為了。基督徒知道，只靠自己的力量，他也無法克服這些威脅。但是他深信，與擁有「天主的全副武裝」，且跟世界唯一的主在一起，憑著這副

武裝——協同著全體基督肢體——他可以對抗這些勢力，並知道，主會透過信德還給我們純淨的呼吸氣息——創造者的氣息、聖神的氣息，使世界健康的氣息。

除了驅魔的使命之外，瑪竇還加上治病的使命：這十二位門徒被派遣去「醫治各種病症，各種疾苦」（瑪十1）。治病是宗徒使命，甚至是基督宗教一個非常重要的領域。畢塞爾（譯註：Eugen Biser，1918～，德國當代神學家，宗教哲學家，天主教司鐸）就把基督宗教標誌為一種「治療的宗教」——一種治癒人的宗教。如果我們必須往更深一層理解的話，那其中所表示的就是整個「救贖」的內容。驅逐魔鬼及使人免於黑暗勢力的威脅，並引人走向唯一真正的天主——這個權柄同時排除每一種魔法治療的知識，而人就常常嘗試以這種知識來服侍這些充滿神祕的勢力。魔法治療一向叫人投向邪惡、並與用「邪魔」來對抗他的手法結合在一起。而天主的治權，天主的國，代表的正卻是透過一位仁慈且本身就是善之神之參與，而除去這種凶暴的勢力。耶穌基督的使徒憑著治療的力量對抗魔法的幽靈，也在世界的醫學領域中驅魔。耶穌和十二位門徒治病奇蹟，顯示天主以祂仁慈的權柄統治世界。這些奇蹟的本質是一種「標記」，代表著天主本身以及帶領人與天主相遇的標記。只有與天主合一才是治癒人的真正過程。

於是耶穌本身以及門徒們的治病奇蹟在他們整個作為中，只是一個次要的元素，而他們的整個作為之主要目的則在於更深的一層，在於「天主的國」——在於讓天主成為在我們內以及世界的主。就像把懼怕魔鬼的心態驅走，並讓來自於天主理性的世界轉為人的理性一樣，以天主的權柄去治病同時也是一種召叫，召叫我們相信天主，召叫我們將理性力量應用於治病服務上。這裡所指的理性一直是一種大大啟發的理性，即發現天主並把人視為靈肉合一的理性。誰若真想治癒人，就必須把人視為一個整體，而且必須知道只有天主的愛才是他最終的治癒。

讓我們再回到馬爾谷的記載。在宣告派遣使命之後，這十二位的名字一一被列出。我們之前已知道，這表示他們的使命帶有先知的含意。天主憑著名字認識我們，祂以名字呼叫我們。在此我們無意把這十二位人物逐一依照聖經和傳統來描述。對我們而言，重要的是整體的組合，而這個組合的異質性卻非常高。

門徒中的兩位來自「奮銳黨」（Zeloten），即西滿，在路加福音中被稱為「熱誠者」，而在瑪竇福音及馬爾谷福音中被稱為 Kananois；根據最新的研究，兩者的意思是一樣的。另一位是猶達斯，Iskariot（依斯加略）這個詞雖然可能只是「來自加略（Chariot）的人」的意思，但在他

身上也可以是Sikarier的意思，即激進派的奮銳黨徒。「法律熱誠（zelos）者」，這個運動的名稱是奉以色列歷史上偉大的「熱誠者」為榜樣，即從丕乃哈斯開始——他在整個家族前殺死奉拜異教的以色列人（申二十五6-13），經過厄里亞——他在加爾默耳山上將崇拜異教神巴耳的司祭們殺死（列上十八），一直到瑪加伯的祖先瑪塔提雅——異教徒國王安提約古統治時要消滅以色列的信仰，以諭令強迫所有以色列人祭獻異教神，而瑪塔提雅則主導反抗國王的運動，並當場殺死了一位歸順此諭令的人（瑪上二17-28）。奮銳黨徒視此歷史上的偉大「熱誠者」傳承為一種當然遺命，而現在他們也要以這種精神對抗羅馬人的統治。

另一方面，在這十二人的圈子中我們還看到肋未人瑪竇，身為稅吏，他與統治當權者密切合作；且就他的地位而言，他必須被列為一位公共罪人。十二人中的主要成員是由革乃撒勒海邊的漁夫所組成：即耶穌將之命名為「刻法」（Kefas）——伯多祿（磐石）——的西滿，他顯然是一個捕魚合作社的主席（參閱：路五10）。在這個捕魚合作社中，他和哥哥安德肋，以及二位載伯德的兒子若望和雅各伯一同合作，而主耶穌稱若望和雅各伯為「波納爾革」（Boanerges）——即「雷霆之子」：有一些學者認為這個名字暗示他們與奮銳黨很親近，但這並不正確。耶穌所指的是他們火暴的脾氣，這在若望福音中可以很清楚看得出來。最

後，還有兩個有希臘名字的人，斐理伯和安德肋，聖枝節日時，有一些準備來參加逾越節的希臘人與他們接觸，為的就是能與耶穌接觸（若十二21-）。

我們可以假設，這十二位都是虔信、守教規，並等待以色列獲得救贖的猶太人。但若從他們具體的立場，即從他們對救贖方法的觀點來看，卻是非常不一樣的人。所以我們可以想像，要把這十二個人逐漸導引進入耶穌充滿奧祕的新使命中，是多麼困難的事。這當中有多少的緊張關係！例如：奮銳黨徒的熱誠需要多少淨化，才能與若望福音中所描述的耶穌「熱誠」合一（二17）：祂的熱誠最後結束於十字架上。這十二個人明顯差異的出身、脾氣個性及立場，代表著各個世代的教會及教會使命的困難度，即將這些人淨化並整合到耶穌基督的熱誠中。

只有路加為我們記載，耶穌還另外組成一個由七十（或七十二位）門徒所構成的團體，並派遣他們去執行與這十二位宗徒類似的任務（路十1-12）。就像「十二」一樣，「七十」（有些版本寫七十二）也是一個象徵性的數字。根據申命紀三十三章第8節和出谷紀一章第5節，這是世界民族的數字。根據出谷紀一章第5節，當時與雅各伯一同到埃及去的共有七十人，他們「全是雅各伯所生的」。對於申命紀三十二章第8節中所記載：「當至高者為民族分配產業時，

祂按照以色列兒子們的數目……為萬民劃定了疆界。」（譯註：此乃依作者引用之德文聖經翻譯，與中文版的思高聖經略有不同。）——最近一般接受的詮釋是，這指的是雅各伯家一起到埃及的七十位成員。除了預表以色列的十二個兒子之外，加上這七十位代表著整個世界，而且他們也多少與雅各伯——以色列——有關。

這個傳統與所謂「阿立斯體亞書信」（譯註：Aristeas-Brief，公元前第二世紀一佚名作者的著作，用傳奇方式講述《七十賢士譯本》之形成過程）所流傳的傳說背景是一樣的，根據這書信，西元前第三世紀所出現的舊約希臘文翻譯，是由七十位學者（或七十二位，即每十二支派的每一支派有六位代表）因聖神的特別啟發而完成的。因著這一傳說，這個作品被視為以色列信仰向各民族開放的開始。

事實上，從古代走向以色列人的神這個過程當中，對於許多尋覓的人而言，七十賢士譯本（Septuaginta）扮演了重要的角色。早期的神話失去了其可信度；而哲學式的一神主義又不足以帶領人與神建立活躍的關係。如今，在以色列人的一神主義中，許多受過教育，但不走哲學派思維，而是在信仰的歷史上獲得恩寵的人，找到一條通往神的新道路。在眾多城市中形成之「敬畏天主」、虔信的「異教徒」圈子裡，他們不能、也不願意成為完完全全的猶太人，但卻參與猶太教會堂中的禮拜，並因此而參與以色列人的信仰。在這

個圈子中，早期基督徒的使命宣講找到他們擴張的第一個支撐點：現在這些人可以完全歸屬以色列人的天主，因為現在透過耶穌——就像保祿所宣稱的一般——這個天主已真正成為所有人的天主，現在他們可以透過相信耶穌是天主子而完全歸屬於天主的子民。所以，當路加除了十二人的團體之外還提到一個七十人的團體時，這含意就很清楚了：他們暗示著福音的普世性，即這是為地上所有民族而寫的。

這也是指出聖史路加另一特色的好機會。在路加福音第八章1-3節中他報導說，耶穌在與十二位門徒到處宣講時，也有一些婦女同行。路加列出了三個名字並補充說：「還有別的許多婦女，她們都用自己的財產資助他們」（路八3）。十二位門徒的性質與婦女門徒的性質之間的差異非常清楚；兩者的任務亦完全不同。雖然其他福音作者也有提到，但路加卻特別清楚地指出，「許多」婦女亦也屬於較親密的信徒圈子中的成員，而且她們虔信誠心地與耶穌同行，亦是這個團體的重要因素，就像我們在十字架下以及耶穌復活時所特別明顯看到的一樣。

也許在此我們應該特別注意聖史路加的一些獨到特徵，這是很有意義的：就像他特別注意婦女的重要性一樣，同時，他也是窮人的福音作者，因為他明顯的「以窮人為優先考量」。

即使對猶太人，路加也表示特別的諒解；猶太會堂以及正在形成的教會剛開始的分裂所引起的騷動，在瑪竇福音以及若望福音中都有所記載，但在路加福音中卻找不到。在我看來，他對於新酒裝到舊皮囊或新皮囊中這個比喻的結束方式也非常出色。在馬爾谷的版本中是：「也沒有人把酒裝在舊皮囊裡的；不然酒漲破了皮囊，酒和皮囊都喪失了；而是新酒應裝在新皮囊裡」（谷二22）；瑪竇的版本聽起來也差不多（瑪九17）。路加給我們報導了同一段談話，但在最後卻加上：「也沒有人喝著陳酒，願意喝新酒的，因為他說：還是陳的好。」（路五39）這句話通常被理解為對願意選擇「老酒」的人有所諒解。

最後我們多次看到——為了繼續發現路加的特色——這位聖史特別把注意力放在耶穌的祈禱，作為祂宣講及作為的根據：他讓我們看到，耶穌所有的言行，都出自內心與父的合一，來自父與子的交談。如果我們可以相信聖經是受到「啟示」，特別是受到聖神以特別方式帶領而完成的，那麼我們也可以相信，在路加的這些特別觀點報導中為我們保留了耶穌原始樣貌中非常重要的部份。

第七章

比喻的訊息

一、比喻的本質與目的

毫無疑問地，比喻架構了耶穌宣講的中心。即使經過文明的變遷，這些比喻一再以其鮮活及人性面貌重新觸動我們。拜耶雷米亞斯之賜，我們在比喻方面有一本非常重要的著作。耶雷米亞斯說的實在沒錯，若拿耶穌的比喻與保祿宗徒的圖像式語言，或辣彼們的比喻互相比較，即可發現耶穌的比喻「有祂個人非常突出的特質」，「有非常突顯的個人特質，其清晰及純樸之處可譽為舉世無雙，而其結構也是前所未有的上乘之作」（Jeremias，6頁）。從比喻中——亦透過阿拉美語（譯註：aramäisch，即耶穌當時所用的語言）所顯出的語言特質——我們感受到與耶穌親近，可以直接感受到祂當時如何生活，怎樣教導。但同時，我們也像耶穌當時的其他人及門徒們一樣：我們必須一再重新問耶穌，祂對我們所講的每一個比喻到底有什麼含意？（參閱：谷四10）正

確理解比喻的努力，貫穿了整個教會史；即使以歷史批判方法研究的釋經學也必須一再進行自我修正，而無法提供給我們確切的訊息。

批判釋經學家中的一位大師，于力赫以他十二冊的鉅作（*Die Gleichnisreden Jesu*，《耶穌有關比喻的言論》，1899，1910年二版）為比喻的詮釋開創了一個全新的階段，且此階段可以說似乎已經找到解釋這些比喻的最終公式。于力赫首先強調寓言（*Allegorie*）和比喻（*Gleichnis*）基本上是不同的兩回事：在希臘文化中，寓言發展成為一種古老權威性宗教文本的詮釋形式，這些文本固定成那種形式而不再具有適應的能力。它們已經被詮釋為在語言文字背後隱藏著神祕內含的一種形式；於是我們能夠將這些文本中的語言理解為透過圖像的說話，就可以一段一段、一步一步地去詮釋，以便它能就某種哲學觀點，以圖像形式呈現，並最終以真正內容的樣貌出現。在耶穌當時的環境，寓言一向是處理圖像式語言的方式；因此，比喻也根據這種模式被當作寓言來詮釋是很有可能。在各部福音當中，就有多次耶穌以寓言來詮釋比喻的例子，例如：撒種的比喻，即撒種的人把種子分別撒到街上、石頭上、荊棘中或肥沃的土壤中（瑪四1-20）。現在于力赫將耶穌的比喻和寓言嚴格區分；耶穌的比喻不是寓言，而是真實生活中的一個片段，而其中只有一個思維——一個盡可能廣泛的思維，和唯一的「跳板」

（springender Punkt）。因此，把耶穌口中所說的比喻予以寓言詮釋，此舉已被視為一種誤解。

于力赫的基本想法——即分辨寓言與比喻之差別非常重要——馬上就被整個研究圈所接受；但其觀點的有限卻逐漸愈來愈明顯。雖然分辨比喻和寓言是允許的作法，但這種激烈的分離手法既沒有歷史，亦沒有實質客觀的根據。猶太教中亦有寓言式的言詞——尤其在默示錄中；比喻和寓言很有可能互相夾雜混合。耶雷米亞斯指出，希伯來文中的mašal（比喻、謎語）一字包含各種不同的形式：「比喻、比較、寓言、故事、諺語、默示錄式的啟示言詞、謎語、假名、象徵、虛構人物、範例（楷模）、動機、理由、道歉、異議、笑話等」（Jeremias，14頁）。以前形式歷史學（Formgeschichte）嘗試透過將比喻分門別類來進一步研究：「將之分為圖像式詞彙、比較、比喻、寓言、舉例」（Jeremias，13頁）。

若將比喻固定為一種唯一的文學類型已是不當的作法，那麼于力赫認為可以僅抓住「跳板」，且只有這樣才能理解比喻，則更是謬誤。只要看看二個例子就已足夠。他認為，愚蠢富翁的比喻（路十二16-21）要表達的是「即使最富有的人，他每一刻都仍然完全依靠上主的大能與恩寵。」而聰明管家（路十六1-）這個比喻的跳板則是「決心利用現在作為將來喜樂的前提」。因此，耶雷米亞斯的批評實在沒錯：

「比喻宣告真正的宗教性人性；但人的末世衝擊卻不見了。耶穌常常不知不覺地被標籤為『前衛的宗徒』（Jülicher，第二冊，483頁）、智慧導師，祂以持久的圖像和故事的方式將道德格言和簡化的神學銘刻於人心。但祂完全不是那樣！」（Jeremias，13頁）史密斯（譯註：Charles W. F. Smith，1905～1993，美國神學教授）的批評則更為激烈：「沒有人會去釘死一位宣講一些討人喜歡的故事、以強化道德智慧的老師。」（*The Jesus of the Parables* [1948]，17頁；Jeremias，15頁）

我之所以這麼詳細地敘述這些事，是因為這可以讓我們看到自由派釋經學的極限。當時他們被視為無法再超越的嚴謹學術高潮，以及在史實方面非常可靠，甚至連天主教的釋經學家都曾經以充滿羨慕和訝異的眼光看著他們。但在「山中聖訓」的詮釋中我們已看到，把耶穌定型為道德家、開明及個人主義的道德導師，這種作法不但無法理解其神學歷史觀點的各種含意，亦不能看到耶穌的真實面貌。

一度于力赫實際上完全從人道精神和以其當代精神提出「跳板」，以後他被認定為末世臨近論者（*Naheschatologie*）：在末期，所有的比喻都指向一個方向，即末世（上主的國）來臨的時刻接近了。但即使如此，許多人仍對這些經文的豐富樣貌強行詮釋；他們只能以末世

逼近的方向來對許多比喻進行人工嫁接。相對的，耶雷米亞斯所提出的反而比較合理，即每一個比喻都有它自己的背景，並因而有它自己的含意。因此，在其比喻研究一書中，他提出九個重點主題，並藉此要找出一個共同的線索，找出耶穌訊息的內含重點到底是什麼。耶雷米亞斯一方面感謝英國釋經學家多德（譯註：Charles H. Dodd，1884～1973，英國新約聖經學、神學家、公理會牧師）之學術貢獻，但同時在一個重點上與他保持距離。

多德的釋經研究重點為，比喻的方向指向天主的國、天主的治權，但他卻又拒絕德國釋經學家所提出的末世臨近論，且他還將末世論與基督論互相連結：天主的國藉著基督個人來臨了。由於比喻指向天國，所以亦同時指出耶穌是天國的真正形貌。耶雷米亞斯認為，多德所稱的「已實現的末世論」這種立場是無法接受的，而提出「正在實現的末世論」之觀點，即保存了——雖然有點削弱——德國釋經學者的基本看法，即耶穌所宣布的是天主的國來臨的時刻接近了，並透過比喻以各種不同的方式呈現給聽眾。於是，基督論與末世論之間的關係又被削弱。但這個問題還沒有解決：二千年後的聽眾該有什麼想法？無論如何他們一定認為當時的逼近末世論觀點是錯誤的，因為天主的國，即天主使世界產生激劇改變這件事，並沒有來到；因此他們今天亦無法接受這樣的觀點。

我們到目前為止所有的思考，都把我們導向將直接期待

末世來臨，視為早期接受耶穌訊息的觀點之一；同時我們亦清楚看到，雖然期待末世來臨沒有被全面套用到耶穌所有的話上，但亦沒能夠被定為耶穌訊息的正式主題。所以多德對文本真正落差的推測比較有線索可循。

在「山中聖訓」以及在詮釋「天主經」時我們看到，耶穌宣講的最深主題是祂自己的奧祕，子的奧祕，即天主在我們中間並實現祂的承諾；祂宣告天國是藉著祂本人正在來臨，且已經來臨。就這層含意看來，我們基本上必須承認多德是對的：如果要這麼說的話，耶穌的「山中聖訓」的確是「末世論」，但它的末世論是指天主的國透過耶穌的來到「實現了」。所以我們可以說，這是「正在實現的末世論」：作為已來到的那一位，耶穌在整個歷史上仍是那「正在來臨」的；且祂自己就親自對我們說過這個「來臨」。所以，我們也可以贊成耶雷米亞斯書中的最後結論：「上主的恩寵之年已經開始了。因為出現的是，在每一句話和每一個比喻之後所隱藏且光照的榮輝，即救主。」（Jeremias，194頁）

如果我們將所有的比喻理解為隱藏且多層含意的邀請，邀請我們相信祂是「天主的國之化身」，那麼耶穌有一句關於比喻的話就會阻礙我們，讓我們覺得很疑惑。三位對觀福音作者都告訴我們，耶穌對於門徒問撒種比喻的含意時，祂首先以比喻對所宣講的內容給予一個廣泛的回答。耶穌這個

回答的中心是依撒意亞六章第9節的一句話，而三位對觀福音作者以不同的詮釋呈現。在耶雷米亞斯有嚴謹根據的翻譯中，馬爾谷四章第12節是這樣的：「天主賜給你們（作者註：指的是門徒）天主治權的奧祕；但對於那些在外面的人而言，這（作者註：就像所寫的一樣）卻像謎一樣。因為除非他們悔改且天主寬恕他們，否則他們看，卻看不見；聽，卻不明白。」（Jeremias，11頁）這是什麼意思？難道耶穌所說的比喻，主要是為讓其他人聽不懂，而只保留給祂親自挑選的一小群人而已？難道這些比喻不應該開啟人心，而是使人心閉鎖嗎？還是天主很偏心，不想拯救整體——全部的人，而只要一群精英？

如果我們理解耶穌充滿奧祕的話，就必須閱讀耶穌所引述的依撒意亞先知書，而且必須依祂的方法來閱讀，因為祂知道其結果。透過這些話，耶穌把自己列入先知的行列——祂的命運是先知的命運。以整體來看，依撒意亞的話比耶穌所引述的還嚴格、還嚇人。在依撒意亞先知書中，這句話是這樣的：「使這民族的心遲鈍，使他們的耳朵沉重，使他們的眼睛迷濛，免得他們的眼睛看見，耳朵聽見，心裡覺悟而悔改，獲得痊癒。」（依六10）但先知卻失敗了：他的訊息與一般主流意見以及已成定習的生活習慣相差太多。只有在失敗之後，他的話才顯出效果。先知的失敗像一個陰暗的問題，籠罩著整個以色列的歷史，而它以某種方式不斷在人類歷史中重演。剛開始

時，耶穌的命運也顯得滿新鮮的：死於十字架上。但正是從十字架上結出豐盛的果實。

出乎意外的，這一點亦顯出與撒種比喻的相關性，而撒種的比喻在三部對觀福音中是以耶穌所說的話呈現。值得注意的是，種子的意象在整個耶穌訊息中扮演著多麼重要的角色。耶穌的時間和門徒們的時間，是撒種的時間和種子的時間。「天主的國」就是種子。從表面看來，種子實在非常渺小，隨時都可能被忽略。芥子的種子——天主的國的意象——是所有種子中最小的一顆，但卻隱含著能夠長出大樹的潛能。種子是未來的現在狀態。在種子中，那隱藏的將來現在已來到。它是預許的現況。耶穌在聖枝節日那一天，總結各個種子比喻並揭示其整體含意：「我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。」（若十二24）祂自己就是那種子。祂在十字架上的「失敗」正是使少數走向多數、最後走向全人類的路：「至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我。」（若十二32）

先知的失敗，祂的失敗，現在以另一種樣貌出現。這正是通往「悔改和天主寬恕他們」之路。這正是打開眾人的眼睛和耳朵的方法。在十字架上，比喻的奧祕得以揭示。在臨別贈言中，耶穌說：「我用比喻（以隱藏的話）對你們講了這一切；但時候來到，我不用比喻對你們說話，而要明明地

向你們傳報有關父的一切。」（若十六25）因此，比喻中隱藏著十字架的奧祕；它不只談論著十字架——它本身就屬於十字架的一部份。但正因為它隱隱約約顯出耶穌的天主性奧祕，所以才造成矛盾。就在它終於清楚顯示出其意義時，就像在惡園戶的比喻中（谷十二1-12），它就成為通往十字架的中途站。在這些比喻中，耶穌不只是撒種的人，把天主的話當成種子般撒出去，祂本身就是落到地裡的種子，以便能夠死去並結出豐盛的果實。

只要我們將聖經，尤其是福音，當作整體來閱讀，因為它所有的歷史層面要表達的是一個內在互相關連的訊息，就會發現耶穌這令人不安的解釋正是要帶領我們認識祂比喻的最深含意——就如同被寫下的天主聖言本質一般正確。也許在從整個神學觀點、從聖經內涵去解釋之後，也值得我們特別從人性的觀點去看看這些比喻。比喻——這到底是什麼？而說這些比喻的人到底有什麼目的？

每一位教育人者、每一位老師，想把新知識傳遞給他的聽眾時，總會一再使用例子和比喻。透過例子，老師讓一件到目前為止不在聽者知識範圍內的事，進到他們的思考範圍中。他要讓聽者看到，這原本屬於他們經驗範圍中的事實，如何揭示聽者原本沒有意識到的事。他利用比喻把遙遠的經驗拉近，讓聽者透過比喻這座橋，到達他們原本不認識的地

方。這其中有一個雙效的動作：一方面比喻將遙遠的事拉到聽者和思考者的身邊；另一方面它促使聽者自己動身上路。比喻的內在動力，所選用意象的內在自我超越，邀請聽者親自信任這份動力，跨出他到目前為止的生活領域，去學著認識並理解他到目前為止不認識的陌生事物。這表示，比喻要求學習者的合作，因為比喻不只把一些經驗帶到他身邊，更要求他必須接受比喻中的行動，與它同行。這一點就顯出了比喻的難點：有可能人無能力去發現它的動力，並接受它的帶領。尤其事關比喻時，如果觸及個人本身的生活狀態並予以改變，會缺乏意願投入所要求的行動。

於是這讓我們回到耶穌所說過的話，看卻沒有看見，聽卻沒有明白。耶穌並沒有打算告訴我們一些抽象的知識，一些我們無法了解其深度意義的知識。祂必須帶領我們認識天主的奧祕——帶領我們去認識那道我們的眼睛無法承受而必須避開的光。為了讓我們能接近這道光，祂以這個世界的事物，並以我們日常生活的現實狀況來讓我們看到這道神性光輝透明的一面。祂要透過日常的事物來讓我們看到萬物的根本，並指引我們在日常生活中必須行走的正確方向，以便我們可以實行，以過正確的生活。祂讓我們看到天主，不是一位抽象的天主，而是那位有作為、進到我們的生活，並牽起我的手的那位天主。透過日常生活的食物，耶穌讓我們看到我們是誰，而根據這一點，我們該做什麼。祂傳遞給我們的

是一種要求非常高的認知，這認知不只帶給我們新知，更改變我們的生活。這是一種賜給我們恩寵的認知：天主正走向你。但同時也是一種要求的認知：相信，並讓你受信德的帶領。因此，這些訊息被拒絕的可能性非常高：因為比喻本來就缺乏必要的顯明度。

於是就出現了各式各樣可能的合理藉口——不只在耶穌當時如此，所有的世代都是如此，而現今比以往更甚。因為我們對現實已形成一固有的觀念，並把通往天主的透明真實排除在外。我們認為只有那能夠以實驗證明的才是真實的。但天主是不讓自己被迫接受實驗。祂譴責曠野中世代的正是這一點：「你們的祖先雖然見過我的工作，在那裡他們還是試探我，考驗我。」（詠九十五9）天主根本不可能清楚明白地顯示——當今現實的詞彙是這麼說的。所以，祂對我們提出的那些要求萬萬不可接受；相信祂是天主並依照這信仰來生活，這看來是完全不可能做到的事。在這種情況下，比喻實際上就讓人變成看不見，聽不到，「使人的心遲鈍」。

但是比喻總是一種表達，表達天主隱藏在這個世界中，表達不斷要求整個人類認識天主——這是一種與生命合一的認識；若沒有「悔改」，就不可能有這種認識。因為在這個充滿罪惡的世界中，我們生命的重心、生命的引力中心，是依附在「我」和「人」上；而這個重心必須被打破，並使我們移到一個新的愛，移到一個新的重力場去，讓我們能夠重

新生活。正因為如此，若沒天主愈來愈明顯的愛這份禮物，人不可能認識天主；但即使這份禮物也要人願意接受。因此，比喻中顯示的是耶穌訊息的本質。因此，十字架奧祕從內在就嵌入比喻的本質中。

二、路加福音中的三大比喻

如果想要詮釋耶穌大部份的比喻，會把這本書塞爆。因此我只想把範圍限於路加福音中的三大比喻，甚至非信徒也常常會被這三個比喻的美及深遠含意所感動：即撒瑪黎雅人的故事、兩兄弟的比喻，以及奢侈富翁與貧窮拉匝祿的比喻。

善良撒瑪黎雅人的比喻（路十25-37）

善良撒瑪黎雅人這個故事主要的重點在於人的基本問題。有一位經師，即釋經師傅，問耶穌一個問題：「師傅，我應當做什麼，才能獲得永生？」（路十25）路加還說，這位經師向耶穌提出這個問題是為了試探祂。作為一位經師，他自己當然早就知道經上所說的答案，但他想看看這位沒有研究過聖經的先知會怎麼說。於是耶穌就直接指向他已經耳

熟能詳的聖經，並讓這位經師自己回答這個問題。這位經師非常精確地以申命紀六章第5節以及肋未紀十九章第18節上的話來回答：「你應當全心、全靈、全力、全意愛上主，你的天主；並愛近人如你自己。」（路十27）耶穌所教導的並沒有跳脫出梅瑟法律的範圍，而梅瑟法律的整個意義就融合在這道雙重誡命中。現在這位自己精確知道這個答案的博學經師必須為自己辯解：經上的話沒有爭議，但要如何在具體生活中實現，這卻為經師學院（甚至在生活中）帶來許多極受爭議的問題。

其中具體的問題是：到底誰是我的「近人」。根據經文，過去一般的回答，「近人」指的是同一個民族的人。一個民族組成了一個團結的團體；在這個團體裡大家互相為對方負責；在這個團體裡，每一個個體都受到整體的支持，所以個體應該視他人為整體的一部份而待他人「如自己」，而此整體則分派給他生活的空間。那麼，一個其他民族的陌生人，就不是「近人」了？這又違反了經上的教誨，因為經上要求以色列人要愛陌生人，以紀念以色列人客居埃及期間的生活。但這界限到底在哪裡，就很有爭議了；一般而言，只有在這個民族中生活的「客人」被視為屬於這個生活團體，被視為「近人」。但對於「近人」一詞當時還盛行著其他的限制；有一位猶太經師的意見認為，不需把異教徒、告密者以及叛徒視為近人（Jeremias，170頁）。而這其中也包括撒瑪黎雅人，因為在不

久前，即在西元六至九年間，撒瑪黎雅人在逾越節慶典期間，把耶路撒冷的聖殿廣場「撒滿人骨而玷污」了它，所以撒瑪黎雅人也不被視為近人（同上，171頁）。

為了回答這個非常具體的問題，耶穌說出了這個比喻，即有一個人從耶路撒冷到耶里哥的路上遇到了強盜，被搶又被打、半死不活地躺在路旁。這是一個非常真實的故事，因為在這段路上的確常常有這種事發生。一位司祭和一個肋未人——都是懂得梅瑟法律、懂得救贖的問題，並專司其職的人——走到那裡，就那樣經過了。他們不一定是冷漠心硬的人，也許他們自己也很害怕，很想快點到城裡去；也許他們很笨拙，不知道該怎麼做才能幫得上忙——尤其情況看起來好像也沒有什麼忙可以幫得上的。現在來了一位撒瑪黎雅人——可能是一位常常走這段路，並與最近一家客棧老板相熟的商人；一個撒瑪黎雅人——也就是一個不歸屬於以色列這個生活團體的人，所以在這起強盜事件中，他根本不需要去看他那位「近人」。

我們不要忘記，在這之前，路加提到耶穌在前往耶路撒冷的路上時，先派遣使者去為祂準備住宿，他們到了一個撒瑪黎雅人村莊為耶穌找住處，但「人們卻不收留祂，因為祂是面朝耶路撒冷去的」（路九52-）。生氣的雷霆之子——雅各伯和若望——因此對耶穌說：「主，你願意我們叫火自天降下，焚毀他們嗎？」但耶穌卻禁止他們這麼做。後來他們

就在另一個村子找到了落腳處。

現在，這個撒瑪黎雅人卻來到現場。他會做什麼？他一點也不管自己對這個團體的義務範圍，也不管是否為得永生，而是發生了一些不一樣的事：他的心被撕裂了；福音原本用的詞彙，在希伯來文中帶有「子宮」以及「母愛關注」的含意。看到這個人的境況牽動了他的「五臟六腑」，直透他的靈魂。今天我們把它翻譯為「動了憐憫的心」，實在大大削弱了原文的生動含意。由於心中萌發憐憫的念頭，且此感受直透他的靈魂，不管任何問題或危險，他自己就變成了近人。於是，問題就轉移了：這時候，問題就不在於到底誰才是或不是我的近人。問題在於我自己。我必須成為他的「近人」，如此一來，別人對我而言就是「如自己」。

如果問題原來問的是：撒瑪黎雅人也是我的近人嗎？那麼在那種情況下，答案一定是清清楚楚的「不」。但耶穌現在卻把整件事顛倒過來：那位撒瑪黎雅人，一位陌生人，使他自己成為近人；他讓我看到，我必須從內心去學習做一位近人，而且這個答案已在我心中。我必須成為一個愛人的人，我的心必須因為看到別人的困境並感到震撼而開放。這時候，我就會發現我的近人，或更好的說法是：我會被他發現。

庫恩（譯註：Helmut Kuhn，1899～1991，德國哲學家）寫道：「政治式的友誼之愛，建基於雙方的平等上。但相反的，撒瑪黎雅人這個象徵式比喻，強調的卻是極端的不平

等：作為一個民族的陌生人，這位撒瑪黎雅人站在另一位不知名的人面前，對於這位強盜案中無助的受害者而言，他是一位提供幫助的人。這個比喻讓我們明白，這令人矚目的情境突破了所有政治秩序，以及在其中盛行的「施恩求報」（do ut des）原則，並顯出其超自然之處。根據這個原則，這令人矚目的情境不只超越了這些秩序，更是一種顛覆：最後的該成為最先的（瑪十九30），以及溫良的人將承受土地（瑪五5）。」（Kuhn，88頁以下）當庫恩如此寫時，他對這段比喻的詮釋遠遠超出了其字面意義，但同時亦非常實際地表達出他的陳述之激進性。有一件事很清楚：一個新的普世性出現了，這個普世性的基礎是，對於那些與我相遇且需要我幫助的人，從內心深處，我已經是他們的兄弟了。

現在這比喻的現實性已愈來愈明顯。如果我們把這比喻放到國際社會的層次上，那麼就會看到，被掠奪掏空和蹂躪殆盡的非洲各民族和我們之間的關係。我們就會看到，他們如何是我們的「近人」；交織在我們身上的生活方式和我們的歷史，過去不斷掠奪他們，現在仍是。這其中尤其還包括我們讓他們的心靈受傷。我們不但沒有把天主帶給他們，那位透過基督接近我們的天主，沒有接受他們偉大和珍貴的傳承並使之圓滿，反而帶給他們一個沒有天主的世界之厚顏無恥，而在這個世界裡關心的只有權力和利益；於是道德標準

敗壞，貪腐和肆無忌憚的爭權奪利變成了理所當然。而這種情形不只發生在非洲。

的確，我們必須提供物質援助，並同時檢視我們自己的生活形態。可是如果只提供物質援助，我們總是給得太少。而且我們難道沒有常常發現自己身邊那些被掠奪掏空、備受打擊的人嗎？毒品的受害者、人口販賣的受害者、色情觀光事業的受害者、在豐富的物質生活中感到空虛而心靈受傷的人。這在在都和我們有關，都在呼喚我們要擁有近人的雙眼和心腸，呼喚我們要有勇氣去實現對近人的愛。因為——就像之前說過的——司祭和肋未人比較可能是因為害怕，而不是因為冷漠而不停下來。我們必須自內心重新學習勇於為善；只有我們從內心真正開始「有善」，從內心成為「近人」，且有這種視野，看到在自己生活周遭以及自己生命大範圍中要求我們去服務的事，讓我有機會去服務，且指定我去服務的事時，我們才有可能勇於為善。

教父們從基督論的角度去詮釋這個比喻。我們可以說：這是寓言，沒有詮釋出這些經文的真義。但如果我們想，在所有的比喻中，主耶穌都以不同的方式邀請我們相信天主的國，且祂自己就是這個天主的國，如此一來，用基督論去詮釋也不算是完全錯誤的作法。它或多或少符合這經文的內在含意，並能從它的種子中結出果實。教父們是從世界歷史的

層次去看這個比喻：這個被搶奪一空、半死不活躺在路旁的人，難道不是「落入強盜手中」的「亞當」，或甚至是人類的一個面相嗎？人這個受造物，他的整個歷史，難道不是一直受到疏離、備受打擊、飽受蹂躪嗎？大部份的人類一直都生活在受壓迫的情況下；而相反的：壓迫者——他們是人的真正樣貌，或者只是一個相當扭曲、失去尊嚴的人？馬克思以非常激烈的手法描述人的「疏離感」；即使他沒有適切表達出疏離感的真正深度，因為他只想到物質方面而已，但也已提供了一個相當清晰的人的面貌，即落入強盜手中的人。

中古世紀神學研究認為，比喻中這位被擊潰之人的狀況透露出兩項訊息，這就是人類的基本狀態。這位被搶的受害者，他一方面是掠奪（*spoliatus*），另一方面是打得半死（*vulneratus*；路十30）。神學家們把這視為人類兩個層次的疏離狀況。他們認為：他是 *spoliatus supernaturalibus* 和 *vulneratus in naturalibus*，即人所蒙賜的超自然恩寵之光輝被奪走，且人的本質也受了傷。當然，這只是寓言，遠遠超出其字面含意；但無論如何，都是想要精確表達這重壓著人類歷史之雙重受傷的一種嘗試。

從耶路撒冷到耶里哥的路是世界歷史的一個縮影；躺在路旁半死的人則是人類的縮影。司祭和肋未人走過去——從自己的歷史，只從他們的文化和宗教沒有任何治癒的方式。如果那被搶者是人類的縮影的話，那麼撒瑪黎雅人代表的就

是耶穌基督了。天主自己，那對我們而言既陌生又遙遠的神，開啟了自己以接納祂那備受打擊的受造物。那遙遠的天主透過耶穌使自己成為近人。祂把油和酒倒在我們的傷口上，而油和酒一向被視為聖事療癒恩寵的一個象徵；祂把我們帶到客棧——即教會裡——在那裡，祂讓我們受到照料，還為此預付了一筆錢。

多位教父對這個寓言的看法各有不同，但我們可以把這擺到一邊。然而這大視野，即人受疏離並無助地躺在歷史的路旁，且藉著耶穌基督，天主親自成為受傷者的近人，這一點我們大可安心地接受為這個比喻與我們相關的深度層次。因為在這比喻中所隱含的強烈要求，並沒有因此而被削弱，反而發揮到極致。「愛」這個大主題，即這段經文的主要重點，因此才獲得其全然寬廣度。因為現在我們的內心都是「疏離」，都需要救贖。現在我們內心都需要天主恩賜和救助的愛，以便我們自己也能去愛人。我們一直需要天主，需要這位把自己變成為近人的天主，以便我們自己也能成為別人的近人。

這二種角色與每一個人都脫不了關係：每一個人都是「疏離」的，都遠離了愛（愛是「超自然光輝」的本質，而我們這種光輝都被奪走了）；每一個人都必須首先獲得治癒和恩賜。但每一個人都應該成為撒瑪黎雅人——跟隨基督並變得像祂一樣。這樣我們才活得正確。因為祂先愛了我們

（若壹四19），如果我們能像耶穌一樣去愛，這樣我們才愛得正確。

兩兄弟（失去的兒子和留在家中的兒子）以及 仁慈父親的比喻（路十五11-32）

耶穌這一則最美的比喻通常以「失去兒子的比喻」著名（譯註：思高聖經中譯為「蕩子的比喻」）；事實上，失去的兒子這個人物，被刻劃得如此深刻，且他在順境及逆境的命運如此攫獲人心，所以他必須是這段經文的中心人物。但這個比喻中，事實上有三位主角。耶雷米亞斯及其他學者曾建議，其實應該把它稱為「仁慈父親的比喻」會更好——他們認為父親才是這段經文的中心。

相對的，法國釋經學家葛雷洛（譯註：Pierre Grelot，1917～2009，巴黎天主教學院教授，宗座聖經委員會成員）認為，兄弟這兩個人物才是最根本的，因此認為——我認為很合理——最好的名稱應該是「兩兄弟的比喻」。這首先就點出了這個比喻要回答的情境。在路加福音十五章第1節及以下是這樣描述的：「眾稅吏及罪人們都來接近耶穌，為聽祂講道。法利塞人及經師們竊竊私議說：『這個人交接罪人，又同他們吃飯。』」在此我們遇到兩群人，即兩「兄弟」：稅吏和罪人、法利塞人和經師。針對此，耶穌以三個比喻來

回應：為了尋找一隻失落的羊而把另外九十九隻羊留在家裡、失錢的比喻，然後祂又重新開始，說：「一個人有兩個兒子」（路十五11）。所以，這是關於兩個兒子的比喻。

耶穌藉此重拾一個非常古老的傳統主題：兩兄弟的主題一直貫穿了整部舊約；從加音和亞伯爾開始，歷經依市瑪耳和依撒格、厄撒烏和雅各伯，然後又以不同的方式影射到雅各伯的十一個兒子對若瑟的行為上。在揀選的故事中常常主導著兩兄弟的奇怪辯證主題，這在舊約中一直是個沒有解答的問題。耶穌在天主的新時刻重提這個舊主題，並賦予它新的轉變。在瑪竇福音中有一段關於兩兄弟比喻的變異版本：其中一個兒子答應說要照著父親的話去做，但事實上卻沒有；另一位兒子本來違背父親的意願，但後來卻反悔了，反而聽從了父親並完成父親託付給他的事（瑪二十一28-32）。這裡表達的也是罪人和法利塞人之間的關係；這段經文也是在呼籲我們對天主重新說：「我願意」。

但現在讓我們試著一步一步去看這個比喻。首先我們看到的是小兒子這個人物，但一開始我們也馬上看到父親的慷慨。他滿足了小兒子對財富的願望，並把家產分給了他。他給兒子自由。他可以想像小兒子會做什麼事，但他還是讓兒子走自己的路。

小兒子「往遠方去」。教父們認為這特別指人內心離開

了父的世界——天主的世界，即內在關係破裂，遠離了自己和自己的根。兒子揮霍自己得到的家產。他只要享樂。他想要把生命活得淋漓盡致，就像他所想的，要過「充實的生活」。他不要屈服於任何誠命、任何權威；他尋求極端的自由，只要按自己的意思生活，不要屈從於任何其他的要求。他享受生活，覺得自己非常自主。

對我們而言，要在這其中看出這新時代的精神也在反對天主和天主的法律，會很困難嗎？這是離開到目前為止的支撐基礎，是尋求沒有界限的自由意志？在希臘語中，用來描述揮霍家產的詞彙，在希臘哲學中有「本質」的意思。這位迷失的兒子揮霍的是他的「本質」，他自己。

最後錢都花光了。這原本完全自由的兒子現在卻必須成為僕役——做餵豬的工人，如果能得到一點豬飼料吃就已經很偷笑了。將自由視為可極度隨意決定自己的意願和道路的人，是活在謊言當中：因為從本質來看，他屬於和別人一起，他的自由是一種分享的自由；他的本質自身就含有指示和規範在內，並藉此由內在合而為一，這才是自由。於是，這種假自主就導致成為奴役的狀態：歷史已經清清楚楚告訴過我們。對猶太人而言，豬是一種不潔的動物——所以養豬工人就代表了人類極度疏離和悲慘的境況。這完全自由的人卻變成了一個可憐的奴隸。

這個時候卻發生了「回頭」。失落的兒子發現，自己迷失了。他原本還一直認為自己非常自由，但在家裡他才是一個自由的人，連他爸爸的僕人都比他現在自由。福音上說：「他反躬自問」（路十五17），這句似乎來自遠方的話把教父們的哲思喚起：遠離家鄉、遠離自己出身的地方生活，這個人也遠離了他自己。他的生活遠離了自己存在的真理。

他的回頭，他的「悔改」在於，他認清了這一點，發現了自己疏離的狀況，是真正「往遠方去」了，並發現自己現在必須要回到自己身邊。但在內心，他卻發現這條路指示他回到父親身邊，回到一個「兒子」真正的自由。他準備回家時要說的話，讓我們看到其內心流浪的遙遠距離，而他現在要跨越這道距離。這是一種存在的動身上路，現在又——走過所有的曠野——「回到家裡」，回到自己和父親身旁。他走向自己存在的真理到因此而「回家」。教父們以「存在」的觀點去詮釋回家的路，同時他們也向我們解釋什麼是「悔改」，告訴我們這其中包含了多少的痛苦和淨化的過程；我們可以說他們的確明白這個比喻的內涵，並幫助我們去了解其重要性。

當兒子「離得還遠的時候，他父親就看見了他」，並走向前去迎接他。他聽著兒子的懺悔，並看到他所走過的心路，看出兒子現在真的找到自由了。於是，沒等兒子說完，

父親就擁抱兒子、親他，並吩咐僕人準備一個盛大的宴會。之所以歡樂，因為原本已經「死去」的兒子，那帶著財產離家的兒子，現在又活過來，又復活了；因為他原本是失去的，現在又「找到了」（路十五32）。

在詮釋這個場景時，教父們投入了全部的愛。教父們認為，迷失的兒子完全是人的縮影，是「亞當」，我們所有的人都是——那個違抗天主並重新被接納到父家的亞當。在比喻中，父親叫僕人把「上等的袍子」拿來。教父們認為，這「上等的袍子」暗示著失去的恩寵之袍，那是人最初穿著的袍子，但卻在罪惡中遺失了。現在，父親又賜給他「上等的袍子」——兒子的袍子。他們認為，現在所準備的盛宴象徵著信仰的盛宴，聖體聖事的歡宴，藉此提前宣示了永恆的宴席。依照希臘原文字面的意思，大兒子回家時聽到了「交響曲和合唱團」——教父們認為，這象徵著信仰的交響曲，是成為基督徒時因歡樂和慶祝所奏出的。

但此段經文最重要的當然不是這些細節；最重要的顯然是父親這個角色。這是可以理解的嗎？一個父親可以，或有權這樣做嗎？葛雷洛指出，在此耶穌的話是根據舊約而說的：這位天主，父親的最原始樣貌，可以在歐瑟亞十一章第1至第9節中找得到。先知首先提到天主揀選了以色列，然後又提到它的不忠：「可是我越呼喚他們，他們越遠離我，去給巴耳獻祭，向偶像進香。」（歐十一2）但天主也看到這個民

族如何被打擊，刀劍如何在它的城池中肆虐（歐十一6）。現在天主所做的正是比喻中所描述的事：「厄弗辣因！我怎能捨棄你？以色列……我的心已轉變，我的五內已感動；我不再按我的盛怒行事，不再毀滅厄弗辣因，因為我是天主而不是人，是在你中間的聖者。」（歐十一8-）因為天主是神，是聖者，所以祂所做的，是沒有任何人能夠做的。天主有一顆心，但這顆心現在卻轉過來反對祂自己：就像在福音中一樣，在這先知書中我們又見到「動了憐憫的心」這個詞，以母親子宮的意象來表達的憐憫。天主的心轉化了憤怒，並將處罰轉變成寬恕。

對基督徒來說，現在出現了一個問題：耶穌基督在此中扮演什麼角色？在比喻中出現的只有父。這比喻中缺乏了基督論嗎？奧斯定嘗試把基督論補充進來，並說，就是父親擁抱兒子時（路十五20）。他說：「父的雙臂就是子」。其實，他大可引述依肋內（譯註：Irenäus，140~202，教父，法國主教）的話，因為依肋內把子和聖神比為父的雙臂。「父的雙臂就是子」——當這雙臂作為「甜密的軛」放在我們肩上時，它就不是一種加諸我們身上的負擔，而是一種充滿愛意接納的表達姿態。這雙臂的「軛」，不是一種我們必須承受的負擔，而是一份愛的禮物，它支撐著我們，並把我們自己也變成子。這是很美的詮釋，但也只是一種「寓

言」，顯然脫離原文很遠。

葛雷洛發現一種詮釋，不只符合原文，並更有深度。他提醒我們，在這個比喻及上一個比喻中，耶穌以比喻中父親的行為來為自己接納罪人、對罪人的仁慈行為辯解。於是耶穌「藉著祂自己的行為，啟示祂稱為父的那一位」。看一看這比喻的歷史背景，自然顯出一種「含蓄的基督論」。「祂的苦路以及復活更加強了這個觀點：天主怎麼顯示了祂對罪人慈悲的愛？因為我們還是罪人的時候，基督就已經為我們死了。」（羅五8）「耶穌根本不可能進到這個故事的結構中，因為祂與在天上的父親的身份是合一的，祂的行為就代表父的行為。在這一點上，復活的基督今天仍和當時在地上活動時的納匝肋人耶穌一樣，處於同樣的情況。」（Grelot，228頁以下）事實上，在這個比喻中，耶穌透過父親的行為來為自己的行為辯解，祂認同父的角色；因此，透過父親的角色，基督具體實現了父愛的行為，這才是這個比喻的中心。

現在哥哥的角色上場了。他從田裡工作回來，聽到家裡有歡宴的聲音，在知道原因之後，便生起氣來。這個一無是處、把他全部的財產——父親的仁慈——全部花在妓女身上的浪子，現在居然完全沒有任何緩刑處罰，沒有渡過任何懺悔期，就馬上享有光輝和一場宴席當作賞賜，他覺得這根本不符合正義。這完全與他的邏輯互相矛盾：與另一個兒子充滿污點

的過去相比，他所度過的工作生活竟然顯得無足輕重。他心中苦澀無比：「這些年來我服事你，從未違背過你的命令，」他對父親說：「而你從未給過我一隻小山羊，讓我同我的朋友歡宴。」（路十五29）父親這時也走向他，並勸他。大兒子不知道小兒子內心的轉變和飄泊，不知道他曾經墮落後又找到自我。他只看到不合理的地方。這顯示，事實上他私底下亦夢想著沒有界限的自由，在服從的行為中他的內心已變得非常苦澀，且不知道珍惜能留在家裡的恩寵，這是作為兒子真正擁有的自由。「孩子！你常同我在一起，」父親對他說：「凡我所有的，都是你的。」（路十五31）父親在向他解釋作為一個兒子的偉大之處。在作為大司祭的祈禱中，耶穌用的也是同樣的話來描述祂和父之間的關係：「我的一切都是你的，你的一切都是我的。」（若十七10）

這比喻就此打住；它沒有告訴我們大兒子的反應是什麼。但這也不可能，因為這時候，這個比喻直接就跳到現實當中：藉著這位父親的話，耶穌說到那些喃喃自語、因耶穌對罪人表示仁慈而覺得生氣的法利塞人的心坎裡（路十五2）。現在已經完全清楚，耶穌對罪人的仁慈，就等於比喻中父親的仁慈，且所有父親所說的話，正是耶穌要向虔敬的人所說的話。這個比喻並沒有告訴我們一些遠不可及的事情，而是此時此刻透過這個比喻所發生的事。它爭取了反對者的心；要求反對者，一起來慶祝回家及和好的這一刻。以請求

式的邀請，這些話一直存在於福音中。當保祿寫下「我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」（格後五50）這句話時，就是接受了這個邀請。

因此，這個比喻一方面非常實際地提起耶穌所指出的歷史時刻；但同時亦超出這個歷史時刻，因為天主爭取人心的邀請，還繼續下去。但現在這個邀請的對象是誰？教父們很廣泛地指出，這兩兄弟主題指的就是猶太人和異教徒之間的關係。他們很容易就看出那位墮落失足、遠離天主和自己的兒子就是異教徒的世界，而現在耶穌為他們打開了天主教會的恩寵大門，並為此而舉行愛之歡宴。同樣的，他們也很容易看出那位留在家中的大兒子指的是以色列子民，那位可以理直氣壯地說出：「這些年來我服事你，從未違背過你的誡命。」（作者註：德文翻譯「從未違背過你的旨意」已略為削弱其原意。譯註：中文思高聖經則譯為「未違背過你的命令」）對法律的忠誠，正顯出以色列子民的忠誠，以及他們心目中的天主形象。

如果我們完全照原文來看的話，把這認為是對猶太人的詮釋也不是完全不合理：這是天主對完全在祂手裡的以色列人的公開勸說。要注意的是，比喻中的父親不但沒有否定大兒子的忠誠，甚至還特地肯定他作為兒子的身份：「孩子！

你常同我在一起，凡我所有的，都是你的。」如果把這認為是對猶太人的批判，那麼這樣的詮釋就不對了，因為原文並沒有這個意思。

如果我們可以把以色列和異教徒的關係視為兩兄弟的比喻的一個層次，那麼還有其他的層次還沒看到。耶穌描述的大兒子並不只指以色列而已（因為很多來找耶穌的罪人也是猶太人），而是特別指虔敬者的危害，就像葛雷洛描述的一般，是那些“en règle”（原則上）與天主保持純淨關係的人（Grelot，229頁）。葛雷洛強調「我從未違背過你的誠命」這個小句子：對他們而言，天主就是法律，他們視自己和天主之間的關係就是法律而已，所以他們和天主之間的關係是乾淨的。但天主是更偉大的：他們必須從天主的法律皈依到更偉大的天主、愛的天主。如此一來，他們就不會放棄自己的服從，且這服從會來自更深的源頭，因此使得它更偉大、更開放、更純淨，但也尤其更謙卑。

現在我們把前面所提到過的一個觀點再補充一下：在人對天主的仁慈感到苦澀的同時，就顯出他內心對自己所成就的服從也感到苦澀，這亦顯出服從的極限：私底下他們也非常想出走到海闊天空的自由中。他心裡暗中很羨慕小兒子所做的事。他沒有經歷過讓小兒子淨化，並讓他體會到什麼叫作自由、什麼是作兒子的這種流浪。事實上，他們只把自己的自由當作奴僕般的承受，並沒有成熟到可以真正扮演兒子

的身份。同樣的，他們也還需要一條路：如果他們認為天主是對的，並接受祂的歡宴也是自己的歡宴時，那麼他們就可以找到這條路。比喻中的父親就是這樣透過基督對我們說話，對我們這些留在家裡的人說話，以便我們也可以真誠地悔改並因我們的信仰而喜樂。

奢侈的富翁與貧窮的拉匝祿的比喻 (路十六19-31)

在這個故事裡又有兩個對比的人物：那生活舒適、飲食作樂的有錢人，和那個連奢望能吃到從有錢人桌上掉下的麵包屑都得不到的窮人；依照當時的習俗，人們用小塊麵包清潔他們的手後會把這些麵包丟掉。教父們也把這個比喻部份歸為兩兄弟的主題，並將之應用到以色列（富人）和教會（窮人）之間的關係上，但這樣做就完全錯過了這個比喻中的另一個象徵主題。從這兩個比喻完全不同的結局就可以看得出來這一點。在兩兄弟的比喻中，結局是開放的，是問題和邀請；而這個比喻卻已描繪出二者不可挽回的結果。

要理解這個故事的背景，我們必須仔細看聖詠中一系列的詩句，其中描述到窮人在天主前抱怨，他們一直相信天主並遵循祂的誠命生活，但卻遭遇不幸；而那些嘲笑輕蔑天主的人卻不斷享有成就並享盡世間之樂。拉匝祿屬於窮人之

一，例如，我們在聖詠四十四篇中就可以聽到他們的聲音：「你使我們成了異族的話柄，外邦人都向我們搖頭熱諷……我們卻是為了你，時常受傷受戕，他們竟將我們視作待宰的群羊。」（詠四十四15-23；參閱：羅八36）以色列人早期想法的出發點是，天主獎賞義人並懲罰罪人，所以罪人會得到相對的厄運，而義人則會得到相對的幸福。但從逃離埃及開始，這種想法卻面臨了危機。不但整個以色列民族所受的苦，比周遭使他們流亡和壓迫他們的民族多；甚至他們私底下也不斷看到，不信天主的人得到報酬，而義人在世上卻成為受苦的人。在聖詠以及之後的智慧文學當中，我們發現許多主題都圍繞著這個矛盾，並看到變「聰明」的新努力——正確理解生命，重新發現並理解那位看起來不正義且完全缺席的天主。

關於這種努力，有一段聖詠是我們不可忽略的，即聖詠七十三篇。就某種觀點而言，我們可以把它視為這個比喻的精神背景。在此我們看到乞丐——拉匝祿——所抱怨的奢侈的有錢人：「因我看見惡人安寧幸福，就對驕橫的人心生嫉妒。原來他們總沒有受過重創，所以他們的身體健康肥胖；他們沒有別人所受的憂傷……故此，驕傲纏繞他們相似項鍊……他們的邪惡，出自肥胖的心田……用自己的口褻瀆上天……因此我的百姓向他們依歸，滿口啜飲由他們供給的水（譯註：依作者所引的德語經文應譯為「全盤吞下他們的

話」)，且說：天主豈能知悉，難道至高者能理會？」（詠七十三3-11）

看到這些事的受苦義人陷入了因其信仰而疑惑錯亂的危險，天主真的沒有看到嗎？沒有聽到嗎？難道祂一點都不管人的命運嗎？「我白白清心寡欲……我時時遭受鞭擊，也天天遇到責斥……我心苦澀（譯註：此句中文聖經闕如，在此依作者所引德語經文翻譯）。」（詠七十三13-14）但當受苦的義人在天主的聖所中仰望天主時，且他的視野也被拓寬時，他又振奮起來。現在他看到，那成功的諷世者看似聰明之處，仔細看來卻是愚昧：這種智慧表示「愚昧毫無理性……好像畜牲」（詠七十三22）。他們停留在畜牲的觀點而失去了人超越物質的觀點：看到天主，看到永生。

這時候我們想起另一篇聖詠。在這篇聖詠中，受壓迫者最後說：「求祢使義人享用祢的財富，使他們的子女也心滿意足……因我的正義能享見祢的聖顏，願我醒來得盡情欣賞你的慈顏。」（十七14-15）在此，有兩種滿足互相形成對比：對物質的滿足以及享見「祢的聖顏」的滿足——透過與無限的愛相遇而心中得到滿足。「願我醒來」，這在深層意義上指的是在新且永恆的生命中醒來；但也指在這個世界上在內心深處對真理「覺醒」，此真理現在已能帶給人新的滿足。

聖詠七十三篇中所指的就是這種在祈禱中的覺醒。現在祈禱者看到，他原本羨慕諷世者的幸運，但那就只是「世人睡醒，怎樣了解夢境；你醒時，也怎樣看他們的幻影。」（第20節。譯註：依作者所引之德語經文，應譯為：「就像一場夢，醒來時已杳然無蹤；起床時，已完全忘卻它的樣貌」。）現在，祈禱者真正認清自己的幸福：「但以後，我要常與你同處，你已經握住了我的右手……在天上除你以外，為我還能有誰？在地上除你以外，為我一無所喜……親近天主對我是多麼的美好。」（詠七十三23、25、28）這不是對於死後的安慰，而是人對真正偉大事物的覺醒，這種覺醒也屬於為永生被召叫的一環。

看來我們似乎遠離了我們的比喻。事實上，耶穌想藉著這個故事，帶領我們走向這個「覺醒」的過程，在聖詠中此覺醒已被壓抑。這不是一個低劣、出於嫉妒而詛咒財富和有錢人的故事。剛才我們已經稍微探討過，在那些聖詠章節中，所有的嫉妒都已經被克服了：祈禱者正清楚地看到，對這種財富感到嫉妒是一件愚昧的事，因為他已經發現真正美好的。在耶穌被釘十字架之後，我們看到二位富有的人——尼苛德摩和阿黎瑪特雅城人若瑟——他們都找到了耶穌並「覺醒」了。主耶穌要將我們從愚昧的聰明引領至真正的智慧，教導我們認識真正的美善。即使在經文中沒有，但從聖

詠看來，我們應該可以說，即使在世上那位奢侈的有錢人已是一位心靈空虛的人，他只想耽溺於吃香喝辣中來壓制住心中的空虛：在死後，活著時已存在的事實會顯現。當然，這則使我們覺醒的比喻，同時也是一種愛和責任的召叫，召叫我們現在就要關懷我們貧窮的兄弟——無論是大至國際社會，還是小至我們的日常生活當中。

在描述死後的世界時，即接著在比喻中出現的，是耶穌秉持當時猶太教的觀點而說的。為此，我們不必求於這一段經文：耶穌利用現成的意象元素，完全沒有強調這是祂自己的訓導，用來描繪死後的世界。但祂已明顯肯定這些意象中的元素。所以，耶穌在此點出，死後與復活的中間狀態這種想法，不是不重要的事，這種想法當時已普遍成為猶太人的信仰。那位有錢人處於一個暫時落腳處的陰府中，而不是在：“Gehena”（地獄）中，即最終狀態的名稱（Jeremias，152頁）。當時耶穌並不知道什麼叫作「從死中復活」。但就像前面所說的，這不是耶穌所告訴我們這則比喻的中心教誨。就像耶雷米亞斯告訴我們的，它主要是關於比喻的第二個高潮，即要求一個徵兆。

有錢人從陰府中向亞巴郎說以下的話，無論是以前或現在，他所說的話是許多人都想向天主說的：如果你們相信我們相信你，並依照聖經上的聖言啟示來過活的話，那麼你們就要更

清楚顯示你自己。那就給我們派遣一個死掉的人，一個能夠告訴我們事情的確是如此的人。要求一個徵兆這個問題，即要求更大的啟示證明這回事，一直貫穿著整部福音。亞巴郎的回答，即耶穌的回答，對於身處比喻之外的當時人而言，非常清楚：不相信經上所說的人，也不會相信一個從死後世界而來的人。最高的真理不能被強迫擠入同樣的經驗證據中，這只適用於物質層面。

亞巴郎不能將拉匝祿派遣到富人的家中。但這讓我們想起一件事。我們會想到若望福音中，在伯達尼被喚醒的拉匝祿。結果怎麼樣？聖史告訴我們：「就有許多人信了祂」。這些人到法利塞人那裡敘述所發生的事，於是司祭長們就聚集商議。這時大家都是以政治的觀點來看這件事情：這會形成一種民族運動，且會把羅馬人扯進來，會導致非常危險的情況。於是他們就決定要殺害耶穌：結果，這個奇蹟並沒有導致相信，而是心硬（若十一45-53）。

但我們還要往前繼續探討。難道我們沒有看出，在拉匝祿這個角色的後面是耶穌的奧祕嗎？這位滿身創傷、躺在富人門口前受苦的人，不就是那位「在城門外受了苦難」（希十三12），全身赤裸，被懸在十字架上，受人嘲笑輕蔑，一身都是「血和傷口」的那一位嗎？——「至於我，成了微蟲，失掉了人形；是人類的恥辱，受百姓的欺凌。」（詠

二十二7)

這位真正的拉匝祿的確復活了——祂來就是為了告訴我們。如果我們在這個比喻中看到耶穌對當時人要求徵兆的回答，那麼我們會發現耶穌對這個要求所給的中心答案是一致的。在瑪竇福音中是這樣記載的：「邪惡淫亂的世代要求徵兆，但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他的徵兆。有如約納曾在大魚腹中三天三夜，同樣，人子也要在地裡三天三夜。」（十二39-40）路加福音中則說：「這一世代是一個邪惡的世代：它要求徵兆，除了約納的徵兆外，必不給它任何其他徵兆。因為，有如約納為尼尼微人是個徵兆，將來人子為這一世代也是這樣的。」（十一29-30）

在此我們不需要分析這二個版本之間有什麼不同。有一點很清楚：天主給人的徵兆就是人子，就是耶穌本身。而祂則深深隱藏在其逾越節奧蹟、在死亡與復活的奧蹟中。祂自己就是「約納的徵兆」。被釘十字架並復活的祂，就是真正的拉匝祿：這比喻不只是一個比喻而已，而是邀請我們相信這偉大的天主徵兆，並跟隨祂。它談論的是現實，是歷史上決定性的現實。

第八章

若望福音的重要圖像

一、引言：關於「若望」的問題

在我們嘗試聆聽並認識耶穌的努力中，到目前為止我們大部份都集中在三部對觀福音（即瑪竇、馬爾谷與路加）的見證，對於若望福音只是偶而瞥了一下。現在該是時候，看看這第四部福音作者所呈現的耶穌樣貌，這樣貌有許多不同於其他部福音所呈現的面向。

在聆聽對觀福音作者所描繪的耶穌時，我們發現耶穌與父一體的奧祕一直存在且決定整個狀況，但這個奧祕亦隱藏在祂的人性中；警覺觀察到這一點的不只有祂的對手，還有體驗到祈禱中的耶穌，並能夠從內心接近耶穌的門徒們；即使有許多誤解，但在重要的時刻，他們也開始愈來愈直接去認識這前所未聞的訊息。然而，在若望福音中，耶穌的神性一直是沒有隱藏的。祂與猶太會堂高級人員之間的爭執，同時已構成祂在公會議之前的審判。相對於三位對觀福音聖

史，若望完全不再特別提及這一點。

在若望福音中我們聽到的不是各種比喻，而是偉大的圖像式演講；而且耶穌活動的舞台，從加里肋亞轉移到了耶路撒冷。若望福音的這些相異之處，使現代批判研究否定了這部福音的歷史性——除了關於耶穌受難的記載以及一些細節之外——並視它為一部遲來的神學重建著作。學者們認為，這部福音傳遞給我們的是發展成熟的基督論式論點，但它卻不能成為任何認識歷史上耶穌的根據。學者們極晚才嘗試努力界定這部著作的日期，但他們卻必須放棄，因為於埃及出土，且已確定為第二世紀時的莎草紙清楚顯示，這部著作已經在西元第一世紀時完成，即使那時已經接近第一世紀末期；但這並不影響到大家否定這部福音的歷史特質。

二十世紀下半，對於若望福音的詮釋，最具影響的是由布特曼於一九四一年初次出版的 *Das Evangelium des Johannes*（《若望福音評註》）。他認為能夠確定的是：若望福音中決定性的趨勢，不能在舊約或在耶穌當代的猶太教中尋找，而是在玄識論（Gnosis）中（譯註：西元二～三世紀盛行於羅馬世界的宗教與哲學運動諾斯底派之主張，強調唯透過知識，始能得救）。布氏一書中最明顯的是這句話：「在當時，救主降生成人的這種想法不是從基督宗教滲入玄識論中，而是它原本就是玄識論的；只是它很早就被基督宗教所

接受並使基督論開花結果。」（Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 10頁～）同樣的，「絕對的聖言只能來自玄識論」（RGG3III846）。

讀者會自問：布特曼怎麼知道的？他的回答簡直令人錯愕：「雖然這整體觀點基本上要靠比若（望）晚的文獻來源去重建，然而這些文獻的年代仍屬非常早遠，這是確定無疑的。」（Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 11頁～）但在這個關鍵點上，布特曼錯了。一九七五年亨格爾（譯註：Martin Hengel, 1926～，德國當代著名新約聖經學者）在杜賓根大學舉行上任教學的首篇演講，其主題是「天主之子」（*Der Sohn Gottes*）；之後他將此演講內容擴充出版，其中他將「所謂天主子被派遣到世界中的神話」稱為「假科學的神話」，並認為：「事實上，在文獻中沒有任何證據可證明——依照編年史——在基督前有任何玄識論的救世主神話。」（Hengel, 53頁～）「作為一種思想運動，玄識論最早在主後第一世紀才明顯，且要在第二世紀才發展完成」（同上，54頁～）。

在布特曼之後，若望福音研究有了急遽的轉變，其結果可在亨格爾的書 *Die johanneische Frage*（《關於若望福音的問題》，1993）中有徹底的討論和表述。如果我們從今日的研究水準回過頭來看布特曼對若望福音的詮釋，可以再度看到，高度知識是這麼容易犯深度錯誤。但今日的研究又能告

訴我們什麼呢？

今日的研究確實強調並擴展基本上布特曼已經知道的：即第四部福音裡的時間及地點異常精確，這只能出於某位對耶穌當時的巴勒斯坦非常熟悉的人。此外很明顯的是，這部福音的思考完全從舊約——梅瑟法律——出發和辯論（Rudolf Pesch）；且其整個辯論的形式，深深植根於耶穌時代的猶太教。此部福音的語言，即布特曼將之視為「玄識論的」語言，顯示出此書的內在根源是如此明確，不容混淆。「此著作是以簡單、非文學式的猶太教的通用希臘語（Koinegriechisch）語言所寫成，充滿了猶太教的虔敬語氣，這種語言亦廣為耶路撒冷的中高階層使用……當時在耶路撒冷，人們亦用『神聖的語言』來宣讀聖經、進行祈禱及討論。」（Hengel, *Die johanneische Frage*, 286頁）（譯註：通用希臘語〔Koinegriechisch〕即一般民眾使用的希臘語，而非古典希臘語，由於這段時間使用的希臘語，正是新約聖經時期所使用的希臘語，所以又名為新約希臘語。）

此外，亨格爾還指出「在黑落德時代……耶路撒冷有一個自成一格、多多少少希臘化，又擁有一種特別文化的猶太人高級階層」已然形成（同上，287頁），並根據此認為，此部福音定是出於耶路撒冷司祭貴族之手（同上，306~313頁）。在若望福音十八章第15至16節，我們可以發現一段小小的記載

來證實這件事。其中寫著，當耶穌被捕並被押送到大司祭處去接受審問時，西滿伯多祿「同另一個門徒」跟著耶穌，以便知道發生什麼事。而對於這位「另一個門徒」，其描述是：「那門徒是大司祭所認識的，便同耶穌一起進入了大司祭的庭院」。這位門徒與大司祭家的關係好到讓他可以帶著伯多祿到大司祭的庭院去，結果就造成了伯多祿三次否認耶穌的場景。所以，當時的門徒圈子大到包含了大司祭的貴族階層，而他們所用的語言就是此部福音中使用的語言。

於是我們現在就碰到兩個決定性的問題，這主要都關係到「若望」的問題：誰是這部福音的作者？其歷史可信度有多高？我們先嘗試看看第一個問題。這部福音本身的「耶穌受難史」中就有一個非常明確的敘述。當中記載著，其中一位士兵用一根長槍刺耶穌的肋旁，「立刻流出了血和水」。接著是這段非常重要的話：「那看見這事的人就作證，而他的見證是真實的；並且『那位』知道他所說的是真實的，為叫你們也相信。」（若十九35）所以，這部福音本身追溯到一位見證人；而很明顯的，這位見證人就是那位門徒，之前提到站在十字架下的那位門徒，那位耶穌所愛的門徒（若十九26）。在若望福音二十一章第24節又再一次提到這位門徒就是這部福音的作者。此外，我們還在若望福音十三章23節、二十章第2至10節、二十一章7節，以及若望福音一章第

35、40節及十八章第15等章節中看到他的身影。

對於福音外在來源的這些敘述，在洗腳的事件中深化成為對內在來源的暗示。洗腳事件中對這位門徒的描述是，在進食時他坐在耶穌旁邊並「斜倚在耶穌的懷裡」（若十三25）。這句話是被有意表達成若望福音序言最後一句話的平行句；序言提到耶穌時說：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一18）。就如同作為聖子的耶穌靠在父的懷裡並知道父的奧秘一樣，這位聖史也靠在耶穌的懷裡並知道祂的奧秘。

但這位門徒到底是誰？福音中從來沒有直接稱呼他的名字。雖然從他與伯多祿以及其他受召門徒的關係，線索指向載伯德的兒子若望，但這個暗示還是不直接。顯然這個祕密是有意營造出來的。在默示錄中公然指出其作者為若望（默一1、4），但即使默示錄與這部福音以及書信之間的關係密切，這些作品的作者是否為同一人，這個問題還是沒有答案。

在其頗具規模的著作 *Theologie des Neuen Testaments*（《新約神學》）中，威爾根（譯註：Ulrich Wilckens，1928～，德國當代著名新約學家）再度探究這個課題，並認為，不應將該位「最愛的門徒」視為歷史人物，而是基本上代表著信仰的一種結構：「沒有這部福音『活生生的聲

音』，且沒有一位以『被愛門徒』的身份和權威、一位在職位及心神上結合且互相作用的基督徒所提的個人作證，『只靠聖經』不可能產生信仰的結構。」（Wilckens，158頁）這個結構敘述雖然正確，但仍不足。如果這位福音中最愛的門徒，刻意為所發生的事實扮演證人的身份，那麼他自己就是一個活生生的人：他願意為歷史上所發生的事情作證，並藉此而為自己贏得一個歷史人物的排名；否則，決定整部福音之目的及品質的這些句子就變得空洞了。

自里昂的依肋內（Irenäus von Lyon，約歿於西元二〇二年）以來，教會傳統就一致視載伯德的兒子若望為耶穌最愛的門徒以及若望福音的作者。這與福音中的身份暗示很吻合，無論如何，這都暗示我們，有一位宗徒從耶穌在約旦河受洗到最後晚餐、從十字架旁到復活時，都在耶穌身旁。

最近愈來愈多人強烈懷疑這個身份。這位革乃撒勒海邊的漁夫，有可能深入天主的奧祕而寫出這麼高級的福音嗎？這位加里肋亞人、一位工匠，有可能像聖史一樣，與耶路撒冷的司祭貴族階層——對他們的語言、他們的思想——關係這麼密切嗎？他有可能像經文（若十八15）中所記載的那般，與大司祭的家庭有親戚關係嗎？

緊接在柯爾松（Jean Colson）、萬南第（Jacques Winandy）與柏阿瑪德（Marie-Emile Boismard）的研究之後，法國釋經學家葛賽勒（Henri Cazelles，1912～，法國當

代著名釋經學家) 提出一份有關猶太會堂司祭的社會學研究指出，這樣的身份是完全有可能的。當時，司祭每年會固定履行職務二次，分別各為一個星期。在完成其職務後，司祭就會回到鄉下的家；他在家鄉可能以另一種職業謀生，這並不是什麼不尋常的事。此外，從福音中可知，載伯德不是一般的漁夫，而是有好幾份領日薪的工作，這就是為什麼他的兒子可以離開的原因。「載伯德很有可能是一位司祭，但同時在加里肋亞又有家產，而在海邊捕魚可以補貼家用。在愛色尼派所居住的耶路撒冷城區中或附近，他可能只有一個住宿的落腳處……」（Henri Cazelles，481頁）「根據各種可能，那一次晚餐，即這位門徒倚到耶穌懷中的那一次，就發生在愛色尼派所居住的一個城區中」——即在司祭載伯德的「落腳處」，「耶穌及十二門徒所使用其樓房」的地方（同上，480頁～）。在葛賽勒的研究中，還提到一個很有趣現象是與此相關的：根據猶太人的習俗，屋主不在，或屋主不在場時，就像這裡的情況，「其長子會坐在客人的右邊，把頭靠到客人的胸前」（同上，480頁）。

即使當今的研究可以證明載伯德的兒子若望就是那位作證的人，並理所當然地扮演證人的身份（若十九35），並證明他就是若望福音真正的作者，但對於這部福音的編纂又出現更多問題。

關於這一點，教會史學家凱撒勒亞的優西比烏（Eusebius von Caesarea，約歿於西元三三八年）的一段記載很重要。優西比烏告訴我們，歿於約西元二二〇年左右的帕皮亞斯主教（Papias von Hierapolis）有一套五冊的著作，其中提到，他自己已不再認識或見過任何一位聖宗徒，但卻從宗徒身邊的人傳承了信仰的教誨。其中他還提到其他一些人曾經是耶穌的門徒，並提及了亞力斯提翁（Aristion）和長老若望（Presbyter Johannes）的名字。現在重要的是，他有分辨那位宗徒及這位長老若望（Presbyter Johannes）之間的差異，即他不認識前面的那一位若望，但卻親自與後一位若望見過面（Eusebius, *Kirchengeschichte* [教會史]，III 39）。

這個訊息非常值得我們注意。從這個訊息以及相關線索得知，當時在厄弗所成立了所謂的「若望學院」，這個學院的建立可回溯到耶穌最愛的門徒，但在這個學院中有一位「長老若望」以某種權威身份掌管著。這位「長老」若望出現在若望貳書及若望參書（分別是在第1節），是書信的作者及發信者，而其頭銜就只有「長老」一詞（沒有寫出「若望」的名字）。顯然他與宗徒若望是完全不同的人，因此我們在此正典中清楚明白地看到這位神祕的「長老」人物。他一定與宗徒若望關係密切，也許還甚至認識耶穌。在若望宗徒死後，他就等於是若望宗徒遺產的繼承者；但在後人的回顧中，這二位人物就愈來愈互相交織混淆了。無論如何，我

們都可以將福音最終定稿的重要工作歸功於「長老若望」，作為一位受託管理者，他一定熟知載伯德所接受的承傳。

我完全同意司徒馬赫（譯註：Peter Stuhlmacher，1932，德國當代新約神學家）從上述文獻所導出的以下結論。他認為，「福音的內容可以回溯到耶穌（特別）喜愛的那一位門徒；而長老則自認是這位門徒的口說傳人及傳聲筒」（Stuhlmacher，II，206頁）。魯司徒（Eugen Ruckstuhl）與楚尼格（Peter Dschullnig）亦從類似的觀點指出：「若（望福音）的作者似乎是耶穌所喜愛的門徒的遺產管理者。」（同上，207頁）

確定了這些事之後，對於第四部福音的歷史可信度問題，我們已經跨出重要的一步。在這部福音的背後確有一位見證人，而其具體編纂，則是在其門徒生活圈中透過一位他所信任的門生完成的。

往這個方向思考，司徒馬赫寫道，我們可以假設「在若望學院中所執行的思想和教導方式，是復活之前耶穌與伯多祿、雅各伯和若望（以及所有十二位門徒）主要進行的圈內人教導對話……對觀福音的傳統顯示，各位宗徒及其門生在教會傳教及團體教導中是如何談論耶穌的，而在若望的圈子中，他們在這個教導的基礎上及前提下，繼續思考並探討天主藉著「子」來自我啟示其奧祕的課題」（Stuhlmacher，

II, 207頁)。相對於這一點，我們必須說，根據這部福音，我們在其中很少看到耶穌與門徒之間的內部教誨，而大多是祂與猶太會堂貴族之間的辯論，且在這些辯論中早已透露出祂的受審——因為其中「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」這個問題，被以不同形式置入在辯論中，而且無可避免地成為辯論的核心，既顯露出耶穌是子的身份，且必然更戲劇化地顯示出來。

令人驚訝的是，雖然我們從亨格爾處知道這麼多關於這部福音在耶路撒冷司祭貴族間的歷史根源，並從中知道耶穌實際的生活環境，但對於文本的歷史特色判定上，亨格爾卻保持十分負面的態度——或客氣點說——極度謹慎。他說：「第四部福音是一部深遠，但不是完全自由的『耶穌文學作品』……激烈的懷疑和天真的信任，在此都會導致謬誤。一方面，歷史上不能證明的事，並不表示它就一定是虛構的；另一方面，對聖史（及其門生）而言，不是『歷史的』、乏味的過去回憶，而是闡明的、引導進入真理的聖神——護衛者——有最終的決定權。」（Hengel, *Die johanneische Frage*, 322頁）相對於這一點就出現一些問題：這個對立比較代表什麼？是什麼使得歷史回憶乏味？這是否關係到被回憶的內容？如果護衛者（聖神）把歷史當作乏味的事而將它拋諸腦後，那麼他能引導人進入什麼樣的真理？

在布羅爾（譯註：Ingo Broer, 1943～，德國神學家，釋

經學家) 的分析中，這種對比主題更為強烈：「若望福音是一部見證信仰和強化信仰的文學作品，而不是歷史報導。」(Broer, 197頁) 如果把歷史置之不理的話，那麼它「見證」的是什麼樣的信仰？如果它被呈現為歷史的見證——且又極度強調這一點——但又不報導歷史，它又如何強化信仰？我認為，我們在此所見到的是錯誤的「歷史」、「信仰」、「聖神護衛者」用詞：一個把歷史置之不顧的信仰，就真的是玄識論(Gnosis)了；因為它把血肉、成為肉身——即真正的歷史——置之不顧。

如果我們就「歷史」的定義來看，認為耶穌所分享的言論必須要有錄音帶般記錄的特質，才能被承認為真實的「歷史」的話，那麼若望福音中的言論就不能算是「歷史」了。但即使它不符合字面上的歷史定義，這並不表示它就是所謂由若望學院派圈子逐漸撰寫的耶穌文學作品，因為若要完成此事，他們必須要有護衛者的領導才可以。這部福音真正的訴求是，將耶穌言談的內容，耶穌在耶路撒冷大辯論中的自我見證，正確地重現，以便讀者能夠真正認識這訊息的關鍵內容，並從中認識耶穌的真實面貌。

如果我們注意到亨格爾所認為決定撰寫這部作品的各種因素，我們就能對於第四部福音歷史性的特別形式有更進一步的認識，並能更精準的確認。根據亨格爾的看法，屬

於這部福音的還包括「作者的神學立論意願、他個人的回憶」、「教會的傳統，所以，想當然爾地，也連同歷史的真實性」；而針對最後一點，令人驚訝的是，亨格爾說聖史「改變」了它，甚至可說是「強暴」了它。最後，我們前面已聽到，有決定權的：「不是過去的回憶，而是闡明的、引導進入真理的聖神——護衛者。」（Hengel, *Die johanneische Frage*, 322頁）

像亨格爾這樣根據某種觀點把這五個因素互相對照並列，並無法給予結構任何正確的意義。因為如果聖史先強暴了歷史的真實性，那麼護衛者又怎麼能有最後的決定權呢？聖史的立論意願、其個人的宣講，以及教會傳統之間的關係又如何？難道立論意願比回憶更有決定權，所以真實性可以因它的名義而被強暴？這個立論意願是憑什麼得到其合法性？它又如何和護衛者合作？

我認為，亨格爾所提出的這五個因素的確是決定撰寫福音的基本力量，但我們必須以另外一種內在秩序，且必須以不同的意義來審視每一項個別因素。

首先，第二和第四個因素——個人回憶和歷史真實性——是互相歸屬的。它們互相構成了教父們稱為決定一個著作之「歷史事實」（*Factum historicum*）的「字義」：即聖史（若望）部份經由自己的回憶、部份經由教會傳統所認識的事件

的外殼（毫無疑問，他一定熟悉對觀福音的版本），所以他願意以發生事件的「證人」身份去報導。沒有任何人像若望一樣，如此強調這起事件——歷史中的「血肉」——真實地發生：「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言——這生命已顯示出來，我們看見了，也為祂作證，且把這原與父同在，且已顯示給我們的永遠的生命，傳報給你們。」（若壹一1-2）

這二個因素——即歷史真實性與回憶——自動進一步導致亨格爾所提的第三及第五個因素：即教會的傳統和護衛者的領導。個人的回憶一方面是聖史非常強調的，就像十字架一幕的最後有一句話（若十九35）讓我們看到的一樣。但它從來不只是個人的回憶而已，而是在教會的「我們」內、與教會的「我們」一起回憶：「我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的……」若望回憶的主詞總是「我們」——他在門徒的團體內、與門徒們一起，且在教會內、協同教會一起回憶。儘管作者以個人的身份當作證人，儘管他是回憶的主體，但在這裡講的「我們」一直是門徒團體的「我們」、教會的「我們」。由於構成福音基礎的回憶，透過嵌入教會的記憶中得以淨化和深化，所以它事實上就超越了乏味的事實記憶。

若望在他的福音中，在三個重要的地方用了「想起」這個詞，這提供我們一條關鍵線索去理解他所說的「記憶」是什麼意思。在關於清理聖殿的報導中，有一句這樣的話：「祂的門徒就想起了經上記載『我對你殿宇所懷的熱忱，把我耗盡』（詠六十九10）的話。」（若二17）發生的事讓他們想起經上的話，使他們能理解超越事實之外的事。記憶揭露了事實的含意，而透過這種方式，事實才真正有意義。這雖然是一件事實，但其中卻含有聖言（Logos），出於聖言並引導人進入這聖言。這讓我們看到，耶穌的作為和天主聖言之間的關係，於是耶穌的奧祕就變得可以理解了。

在清理聖殿的報導中，接下來是耶穌宣告祂可以在三日內重建被毀的聖殿。這時聖史說：「當祂從死者中復活以後，祂的門徒就想起了祂曾說過這話，便相信了聖經和耶穌說過的話。」（若二22）復活喚起了記憶，在復活的光輝下，回憶揭露以前不明白的話之含意，並使之與整部聖經產生關連。聖言與事實一致，這正是這部福音的目的。

在聖枝主日，「想起」這個詞又再度出現。當中記載著，耶穌找到一匹小驢，就騎上去了，「正如經上所記載的：『熙雍女子，不要害怕！看，你的君王騎著驢駒來了！』」（若十二14-15；匝九9）聖史還補充：「起初祂的門徒也沒有明白這些事，然而，當耶穌受光榮以後，他們才想起這些話是指著祂而記載的。為此，他們就這樣對祂做

了」（若十二16）。這裡再度報導一個事件，起初只是一個發生的事實而已。聖史再度告訴我們，在復活之後門徒們才明白，這事實要教導他們什麼。現在，他們才「想起」。這個之前對他們來說沒有任何意義的經句，現在顯露出天主預示的角度下，為人成為可理解的，並能賦予客觀發生的事件一個意義。

復活教給他們一個看待事件的新方法，揭露先知的話和耶穌的命運之間的關係。它喚起了「記憶」，也就是說，它使人能夠進入發生之事的內在，進入天主的言論與作為之間的關係。

藉著這些段落，聖史本人提供給我們重要的指標，告訴我們他的福音是如何撰寫的，是源自什麼樣的直觀。這部福音根據門徒們的回憶，但這是透過教會的「我們」一起回憶。這回憶是由聖神領導的理解；回憶使相信的人進入發生事件的深層，並明白之前只看到表面，而不明白其真正內涵的事。但他並沒有因此而遠離現實，而是看得更深，並看到在史實中所隱藏的真理。在教會的回憶中，發生了主耶穌在最後晚餐時向門徒們所預告的事：「當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理。」（若十六13）

若望在他的福音中所說的關於想起之事，變成了理解和通往「一切真理」的道路，這與路加所敘述耶穌母親的回憶

有相同之處。在耶穌童年故事的三個時刻，路加為我們描述了這個「回憶」的過程。首先是透過天使加俾額爾宣告瑪利亞將受孕生下耶穌的事件。路加告訴我們，瑪利亞對於天使的請安非常驚訝，並進行「內心對話」，思索這請安有什麼意思。最重要的一段是在報導牧羊人獻上他們的敬意時。路加告訴我們：「瑪利亞卻把這一切事默存在自己心中，反覆思想。」（路二19）最後，在耶穌十二歲的敘述時又再度出現：「祂的母親把一切默存在心中。」（路二51）瑪利亞的記憶首先都是先把發生的事存在回憶中，不只如此：她在內心處理所發生的事。透過這種方式，她進到事件的內在，看到整個過程和相關的事件，並學著去理解。

若望福音的「回憶」就是這種方式的回憶，「回憶」一詞指的是繼續深入作為門徒的「我們」，教會的「我們」之記憶。這種回憶不只是心理或知識層面的過程，而是一種聖神恩惠（*pneumatisch*）的事件。教會的回憶本來就不是私人的回憶——它超越了個人的理解與知識範疇。這是透過聖神的領導，讓我們看到聖經上文字和事實之間的互相關係，並藉此把我們引入「一切真理」。

基本上這裡也論及了默感（*Inspiration*）這個詞：這部福音源自人的回憶，並以整個回憶者團體為前提，在此實際上指的是整個若望學院以及之前的門徒團體。但因為作者是以教會的記憶來思考和撰寫，因此這個他所屬的「我們」超越

了個人，在深處有天主聖神——即真理之神——的領導。就這層意義來看，福音從它自身開闢了一條理解之路，這條路一直與這些文字互相連結，它能夠並應該引領一代又一代的人進入全部的真理。

這表示，作為一部「受聖神默感的福音」，若望福音雖然沒有提供耶穌所說的每一句話或所做的事的速記筆錄，但它卻帶領我們跨越事情的表面，藉著回憶去理解來自天主、導向天主聖言，和發生事件的深層含意。這部福音就是這樣的「回憶」，且表示：它一直忠於發生事件的真實性，而不是一種耶穌文學，也沒有強暴歷史事件。它反而告訴我們以前真實的耶穌是怎樣的，並告訴我們耶穌不只以前是如此，而是一直都是如此，且一直能以現在式說：我是。「在亞巴郎出現以前我就有。」（若八58）它讓我們看到真正的耶穌，我們很欣慰可以把它當作認識耶穌的來源使用。

在進入若望記載的重要演講中的圖像之前，在此先提出二個有關若望福音的提示。布特曼一向認為若望福音根據玄識論（Gnosis），並認為它遠離了舊約和猶太教的傳統。但新近的研究卻一再明確指出，若望是完全根據舊約而寫。耶穌向他的反對者說：「他（梅瑟）是指著我而寫的」（若五46）；在一開始——在召叫門徒時——斐理伯就對納塔乃耳說：「梅瑟在法律上所記載，和先知們所預報的，我們找著

了……」（若一45）去履行這句話並提出它的理由，就是耶穌言論的最主要內容。耶穌並沒有破壞猶太法律，而是揭示它整個意義並使它滿全。耶穌與梅瑟的關係有計劃地出現在「序言」的最後幾句話：這一段話提供我們整部福音的內在關鍵。「從祂的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。因為法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一16-18）

我們以梅瑟先知的話開始了這本書：「上主你的天主，要由你中間，由你兄弟中，為你興起一位像我一樣的先知，你們應聽信他。」（申十八15）我們也看到，含有這句預言的申命紀以這句註腳結束：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與上主面對面地來往。」（三十四14）這偉大的預許一直沒有應驗，直到它的時刻來到為止。現在「祂」來了，那在父懷裡的那一位，那唯一的，那看到父且藉由與父相見而說話的那一位——因此，對祂：你們應聽信祂（谷九7；申十八15）。梅瑟的預言不只應驗，而且還以一種溢出的方式應驗了，這是天主所賞賜的：來到的那一位比梅瑟更偉大，比先知更偉大。祂是子。因此現在恩寵和真理顯現，不是為摧毀法律，而是為了滿全它。

第二個有用的提示是若望福音的禮儀特徵，即它含有以

色列民族年度慶典的節奏。天主子民的重大慶典賦予耶穌一生內在結構，並同時啟示耶穌訊息來源的基礎。

在耶穌活動的一開始是「猶太人的逾越節」，這帶出了真正聖殿的主題及十字架與復活的主題（若二13-15）。治好一位癱瘓者成了耶穌在耶路撒冷第一個大型公開演講的機會，這又與一個「猶太人的慶節」相關（若五1）——有可能是「五旬節」，即聖神降臨。增餅事件及解釋此事件的麵餅言論，若望福音中的重要聖體演講，又與「逾越節」相關（若六4）。耶穌下一個重要演講「流出活水的江河」，發生的地點與「帳棚節」（譯註：為慶祝豐收和紀念在曠野飄流四十年住帳棚境況所舉行的節日）有關（若七38-39）。最後，我們與耶穌相遇是在冬天的耶路撒冷，是「重建節」（Chanukka）的時候（若十22。譯註：約於十一月至十二月間舉行一連八天的慶典，為紀念瑪加伯這個愛國的猶太家族戰勝褻瀆聖殿的希臘人，光復猶太地和聖殿）。耶穌的一生在度過最後一個「逾越節」時結束（若十二1）；在這個「逾越節」中，祂自己作為真正的逾越羔羊，在十字架上傾流了祂的鮮血。我們又看到，耶穌的大司祭祈禱，當中含有精湛的聖體聖事神學，作為在十字架上犧牲的神學，是完全從「贖罪日」的神學內涵所發展出來的，使得以色列人這個重要節日也在耶穌的言行中有一定的影響。（譯註：這是猶太人一年中最嚴肅、最重要的節日，約西曆的九月至十月間

舉行。在這一天，大祭司每年一度進入至聖所，獻上贖罪祭，向天主祈求赦免。）在下一章我們會看到，對觀聖史們所敘述的耶穌顯聖容事件，是在贖罪節和帳棚節的框架中，指向同樣的神學背景。（譯註：帳棚節是在贖罪日後的第五天舉行。）只有我們隨時注意耶穌演講的禮儀背景，即若望福音的整個結構時，我們才能理解它的生動逼真和深度。

所有的猶太節日都有三重的原因，以下會更詳細地解說：剛開始是自然宗教的節日，連結著創造天地和人類經由創造而尋求天主；之後是回憶的節慶，紀念並想起天主的聖所；最後回憶變成了希望，盼望將要來臨，但仍未來臨的圓滿救贖之所。因此我們可以清楚地看到，耶穌在若望福音中的演講不是關於提前的形而上問題爭論，而是包含著整個救恩史的動態，同時根植於創造之舉。最後，這些演講指向能夠說自己是「我是」的那一位。這讓我們看到，耶穌的演講如何指向感恩聖祭和「聖體聖事」，並且它同時也涵蓋了萬民的問題和尋求。

經過這些引論探討之後，現在是該進一步審視我們在第四部福音中會遇到的重要複合圖像的時候了。

二、若望福音的重要圖像

水

水是生命的原始元素，並因此也是人類的原始象徵之一。它以不同的形貌出現，也代表不同的意涵。

首先是泉源，從大地之懷湧出鮮活的水。泉源代表最初的源頭、開始，是尚未混濁、尚未使用的純淨。因此泉源基本上是充滿創造力的元素，也是孕育生命及母性的象徵。

接著是河流。大河流——尼羅河、幼發拉底河、底格里斯河——是以色列周圍之大國當中，看來神聖且賦予生命的大河。在以色列，維繫這個國家生命的河流是約旦河。然而在耶穌受洗時，我們也看到，河流也有另一種象徵意義：由於河流的深度，所以它也代表危險；因此降入深處可以代表降至死亡中，而從河中升起則代表重生。

最後是海洋，因它的壯觀和力量備受景仰，但因為它也是人類生活空間——陸地——的對立面而令人懼怕。造物主為海洋畫下它不可踰越的邊界：它不可吞嚥大地。對以色列人而言，越過紅海尤其成為獲救的象徵，但當然也同時暗示著讓埃及人遭難的一種威脅。如果基督徒把越過紅海視為洗禮的預象，那麼海水就是死亡的象徵：這個踰越變成了十字架奧蹟的圖像。為了重生，人首先必須與基督一起踏進「紅海」，與祂

一起下降至死亡中，以便能夠與復活的主一起重生。

在看過水的一般象徵意義後，現在讓我們看看若望福音中，水在宗教史中的象徵意義。水的象徵從頭到尾貫穿了整部福音。首先在第三章，我們從耶穌與尼苛德摩的談話中看到它：為了能夠進入天主的國，人必須重生，變成另一個人——他必須經由水和聖神重生（若三5）。這是什麼意思？

對我們而言，作為進入基督徒團體的大門，受洗一向被詮釋為重生——與此相似的是源自男性生殖與女性受孕的自然出生——這其中還包括一個雙重原則：聖神與「水，即所有自然生命的『萬物之母』——在聖事中，藉由聖寵，提升為童貞天主之母（Theotokos）的姊妹圖像」（Rech，II，303頁）

以另一種方式來說，重生還包含聖神的創造力，它和母性胸懷的聖事一起都屬於兼容並納的教會。瑞茜（Photina Rech）引用戴爾都良（譯註：Tertullian，150～225，拉丁教會神學鼻祖）的話說：「基督從來就脫離不了水」（*De bapt*, IX, 4）；並正確地詮釋這位教會作者有點像謎一般的話：「基督以前從來沒有，現在亦沒有脫離教會……」（同上，304頁）聖神和水、天和地、基督和教會是互相歸屬的：「重生」就是這樣發生的。在聖事中，水代表大地之母，代表吸收受造物並代表受造物的神聖教會。

接著我們馬上在第四章中看到耶穌在「雅各伯泉」旁：主耶穌向撒瑪黎雅婦人預許，凡喝了祂給的水，在他內會流出永生的水泉（若四14），所以喝下去的人永遠都不會渴。在此，井水的象徵與以色列的救恩史息息相關。在召叫納塔乃耳時，耶穌就已啟示自己是新的、更偉大的雅各伯：雅各伯以石當枕睡覺時，在夜間的神視中看到天主的天使上上下下。而耶穌向納塔乃耳預言，祂的門徒會看到在祂頭上天打開，天主的天使會上上下下（若一51）。在這裡，我們看到的雅各伯是那位偉大的祖先，那位受天主賞賜泉水——生命基本元素——的那一位。但人還有更大的渴——超過泉水所能止的渴，因為他所尋求的是一個遠遠超過生物範疇的生命。

在增餅事件那一章裡，我們又會看到人類生存的同樣緊張狀況：梅瑟給人吃瑪納——自天而降的糧食。但那也只是地上的「麵餅」。瑪納是一種預許：預許新的梅瑟會再給人麵餅。但所給的必須是比瑪納更強的東西。這又再度顯示，人奮力追求永恆，追求另一種「麵餅」，真正「從天而降的麵餅」。

於是，這就符合了新的水和新的麵餅之預許。它符合生命的另一種層次，即人不遺餘力所追求的生命層次。若望認為**bios**（生物的生命）和**zoé**（全面的生命）是不同的——全面的生命本身會成為泉源，因此它不會屈服於形塑整個創造

的死亡和出生之下。所以，在與撒瑪黎雅婦人的談話中，水又再度——即使現在是以另一種方式——成為聖神恩惠（*Pneuma*）的象徵，這是根本的生命權力，可以止住人內心深處的渴，並賜給他生命，人一直期盼這生命，但卻又不認識它。

接下來在第五章中，水只短暫地出現。那件事是關於一位已經病了三十八年並只能躺在那裡的男人，他一直期盼能踏進貝特匝達池去治好自己的病，但又找不到任何一個人可以扶他下水池。耶穌以自己的權柄治癒了這個男人；祂在病人身上實現了接觸這可治病的水帶來的結果。在第七章中我們又看到耶穌在帳棚節參與注水的節慶儀式，根據當代釋經學家充滿啟發的假設，這原來應該緊接在第五章的後面，關於這一點我們必須馬上回過頭來詳細討論。

然後我們又在第九章中看到水的象徵：耶穌治好了一位天生的瞎子。在治療的過程中，這位病者必須依照耶穌的吩咐到史羅亞池中去洗滌：於是他就重見光明了。聖史還為不懂希伯來語的讀者補充說：「史羅亞就是『被派遣者』的意思」（若九7）。但這不只是一個語言上的備註解釋而已，而是告訴我們這個奇蹟的根源。因為那「被派遣的」就是耶穌。最終的目的是耶穌，為了看得見，藉著耶穌，在耶穌內，他潔淨了自己。這整章就是在解釋讓我們能夠明眼看見的受洗禮。耶穌是

賜給光明者，透過聖事，祂打開了我們的眼睛。

在第十三章，水又以類似的方式，但不同的意義出現——在最後晚餐時——洗腳的水：耶穌從席間站起來，脫下外衣，把一條手巾繫在腰間，把水倒進一面盆子中，開始為門徒們洗腳（若十三4-）。耶穌把自己當作門徒的奴僕，祂的謙卑就是一場滌淨的腳浴，使人能夠參與天主的宴席。

最後，在耶穌受難時，水又出現在我們面前，既神祕又偉大：因為耶穌已死，所以士兵們就不打斷祂的腿，但有一位士兵「用槍刺透了祂的肋旁，立刻流出了血和水」（若十九34）。毫無疑問，在此若望暗示的是教會的兩項主要聖事——聖洗和聖體聖事——源自耶穌打開的心，藉此教會從耶穌的肋旁誕生了。

在若望壹書中，若望又重提了水和血這個主題，並賦予它新的說法：「這位就是經過水及血而來的耶穌基督，祂不但以水，而且也是以水及血而來的……原來作證的有三個：就是聖神，水及血，而這三個是一致的。」（若壹五6-8）然而這是一種辯論式的說法，為了辯駁一種雖然承認耶穌的受洗是一神恩事件，但卻不承認祂死於十字架上的基督信仰。這種基督信仰只要聖言，但卻不要肉身和血。耶穌的肉身和死亡完全不扮演任何角色。於是在這個基督信仰中就只剩下「水」而已——沒有耶穌的肉身，聖言就失去了力量。基督信仰就只成為一個學說，只是道德主義，只是知識份子的

事，卻缺乏肉身和血。耶穌聖血的救贖特質不再被承認，因為這會干擾知識份子的和諧。

誰看不出來我們當前基督宗教面臨的威脅呢？水和血是互相歸屬的；道成肉身和十字架、受洗、聖言和聖事是不可分的。此外，在這三位一體的見證中還必須加上聖神（*Pneuma*，恩惠）。施納肯堡說得很對：「若望福音十五章第26節及十六章第10節中所指的，就是在教會中、並透過教會的聖神見證……」（*Schnackenburg, Johannesbriefe*，260頁）

現在讓我們來看若望福音七章第37節及以下，若望為我們敘述耶穌在「帳棚節」相關背景下所說的啟示：「在慶節末日最隆重的那一天，耶穌站著大聲喊說：『誰若渴，到我這裡來喝罷！凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河……』」這起事件的背景是這個節日有一種儀式，即人們從史羅亞池汲水，然後在節日的第七天把它灌注到聖殿的一個盛水器中。在第七天，司祭們會捧著黃金水壺繞著祭台走七圈，然後再把黃金水壺中的水倒進盛水器。這項水的儀式源於自然宗教的節慶典故：這本來是一種求雨的儀式，是受旱災威脅的國家非常需要的。但之後，這項儀式演變成對救恩史的一種回憶，以紀念猶太人在曠野中流浪時，在驚恐和絕望當中，上主賜給他們從磐石流出來的水（戶二十一-13）。

最後，賜予自磐石流出的水就逐漸成為一個期盼默西亞

的主題：梅瑟賜給曠野中流浪的以色列人從天而降的瑪納和出自磐石的水。因此，以色列人也盼望新的梅瑟，即默西亞，賜給他們這兩樣生命的基本恩賜。對於賜水的這種默西亞式詮釋，也反映在聖保祿的格林多前書中：「都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲；原來他們所飲的，是來自伴隨他們的神磐石：那磐石是基督。」（十3-4）

藉著祂在注水儀式中所說的話，耶穌答覆了人們的期盼：祂就是新的梅瑟。祂自己就是那塊賜予生命的磐石。就像在麵餅言論中，耶穌將自己啟示為真正從天而降的糧食一樣，在這裡祂將自己啟示為活水——就像對撒瑪黎雅婦人所說的——針對人心靈深處的渴求，對生命的渴求，對「豐富的生命」（若十10）的渴求；這種生命不是一個不斷受緊急需求困擾、不斷重新被滿足的生命，而是一個自己會湧出活泉的生命。在這些話中，耶穌亦答覆了以下的問題：我們要怎麼喝這水？要怎樣到水泉邊汲水？——「凡信從我的……」相信耶穌，就是我們喝這活水的方式，就是我們飲用這不再受死亡威脅之生命的方式。

但現在我們必須更仔細聆聽這段話。耶穌接著說：「就如經上說：從他的心中要流出活水的江河。」（若七38）從誰的心中？針對這個問題，從很早以前就已經有兩種不同的答案。由奧利振所建立的亞歷山大學派，即偉大的拉丁教父

聖熱羅尼莫與聖奧斯定一脈相傳，是這樣解讀的：「凡信我的人……從他們心中……」那相信的人，自己會成為泉源，成為綠洲，從他的心中會湧出新鮮、無毒的水，湧出創造之靈賜予生命之力量。除此之外有另一派看法——比較不那麼普及——即小亞細亞學派，此學派本來源自與若望親近之人，之後有儒斯定（Justin，約歿於西元一六五年）、依肋內、希波律（Hippolyt）、聖西彼連、厄弗冷（Ephräm）等人。他們把標點符號斷在不一樣的地方：「口渴的人，就來我這裡，相信我的人，就喝。就如經上說：從他的心中要流出活水的江河。」「他的心中」指的是耶穌基督，祂就是泉源，是活生生、流出新水的磐石。

僅從語言的觀點來看，第一種解釋比較接近原文，因此也——受多位教父認同——廣為大部份當代釋經學者所接受。但從內容來看，第二種，即「小亞細亞學派」的詮釋則比較豐富，例如：施納肯堡就接受這種說法，但不一定必須將之視為與亞歷山大學派詮釋對立的看法。詮釋的重要關鍵在這幾個字上：「就如經上說」。耶穌強調保有聖經的延續性，保有上主與人的歷史之延續性。整部若望福音，甚至其他三部對觀福音及整部新約的著作都認為：耶穌信仰之所以合理，是因為所有舊約上的經文都指向祂；從祂身上才顯出聖經著作之間含意的相關性——這是大家所期盼、大家所歸向的。

但經上哪裡有提到過這樣的活泉？若望意指的不是任何一個章節，而是「經上」，一個貫穿整部經文的綜觀。我們之前發現了一個中心線索：流出水的磐石之故事，這個故事在以色列人心中已成為一種希望象徵。第二個線索是厄則克耳四十七章第1至12節新聖殿的神視：「……看，有水從聖殿下面湧出，流向東方……」（四十七1）過了五十多年之後，匝加利亞重新利用了這個圖像：「在那一天，為達味家和耶路撒冷的居民將開放一個水泉，為洗滌罪過和不潔。」（匝十三1）「在那一天，必有活水從耶路撒冷流出……」（匝十四8）聖經的最後一章又重新提示這些圖像，並同時把它們發揮到極致：「天使又指示給我一條生命之水的河流，光亮有如水晶，從天主和羔羊的寶座那裡湧出。」（默二十二1）。

在清理聖殿的那一幕我們就看到，若望將復活的耶穌、祂的肉身，視為新的聖殿——不只舊約，而是萬民都期盼的聖殿（若二21）。所以我們也可以從關於流出活水的泉源這段話中聽出關於聖殿的提示：的確，是有這樣的一座聖殿。的確有天主所預許的生命之泉，它清除了鹽地的毒素，讓豐富的生命在那裡生長成熟，結出果實。那就是「愛至死」，並經過了十字架，而現在過著死亡不能再對其有任何威脅之生活的那一位。那就是永生的耶穌基督。因此，在帳棚節上的這一段話，不只暗示著天主親自居住，同時也是生命之泉

的新耶路撒冷；亦直接預示著那被釘十字架，流出血與水的肉身（若十九34）。這顯示，祂是真正的聖殿，不是用石頭、經由人手所造的聖殿，因為祂代表著天主在世界上的住所，也是各個世代的生命之泉，且將來永遠都是。

誰能以警醒的眼睛凝視歷史，就能夠看到這道從哥耳哥達，從被釘十字架並復活的耶穌，流經各個世代的泉水。他就可以看到，只要這泉水所流到之處，土地就被清理、樹木滋長、結實纍纍，看到生命，真正的生命如何從這個愛的泉源湧出，這是獲得賞賜又願意付出的生命。

這種對以基督為中心的詮釋不必——就像我們注意到一樣——被排除在外，因為派生的聖言對相信的人一樣有效。在偽經多默福音（*Thomas Evangelium*，108）中，有一句話指出一個與若望福音相符合的方向：「誰喝了從我口中所出的，就會變得像我一樣。」（Barett，334頁）虔信者會與基督合一並參與祂結出的果實。相信基督並與基督一起生活的人，會成為一個賜給生命的水泉。在歷史上我們也可以看到這樣的例子：聖人們就像綠洲一樣，生命在他們身邊萌生，失去的樂園又在他們周圍一點一滴的回復。而最終，基督總是親自在那裡，祂自己就是那個不吝於賜予的泉源。

葡萄樹和酒

對所有地上的生物而言，水是生命的基本元素；而對於地中海沿岸的文化而言，麵餅、酒與橄欖油則是典型的產物。讚頌造物主的聖詠一〇四首中，首先提到天主給各種牲畜的青草，然後再說到天主透過大地賞賜給人的事物：提到人從大地所獲得的麵餅、提到令人心神暢快的酒，最後提到使人容光煥發的油。然後又再次提到增強人心神的麵餅（詠一〇四14-）。除了水之外，大地的三大禮物同時成為教會聖事的基本元素；在這些元素當中，創造的果實成為上主在歷史上作為的傳媒，成為祂賞賜給我們這些與祂特別親近的人之「標記」。

這三樣禮物各有不同的特色，因此其象徵功能亦不相同。由水和磨細的麥子所做成形狀最簡單的麵餅是基本糧食，當然，在製作的過程中還必須加上火的元素和人的勞力。它屬於窮人，也屬於富人，但卻特別屬於窮人。它代表著受造物及造物主的仁慈，同時也代表著簡單日常生活的謙卑。相反的，酒則代表歡慶，它讓人感受到受造物的歡欣愉悅。所以它屬於安息日、逾越節和婚宴的儀式。它讓我們淺嚐到以色列人所期待的上主為人所設的最終盛宴：「萬軍的上主在這座山上（熙雍），要為萬民擺設肥甘的盛宴，美酒的盛宴……美酒是醇清的。」（依二十五6）最後，油讓人強

壯，使人擁有美好的面容，有治療和滋養的力量。在先知、國王和司祭的傅油禮中，它是更高權力的標記。

就我所看到的，若望福音中橄欖油並沒有出現。伯達尼的瑪利亞在耶穌受難前用來敷抹耶穌的珍貴「拿爾多香液」（若十二3）源自東方。在這個場景中，它一方面是慷慨聖愛的標記，另一方面則暗示著死亡與復活。而麵餅則出現在三部對觀福音中，有詳細報導的增餅事件，及若望福音偉大的麵餅演講。新酒出現在加納婚宴上（若二1-12）；而在臨別贈言中，我們在耶穌身上看到了真正的葡萄樹（若十五1-10）。

現在讓我們來看看這兩段經文。乍看之下，加納奇蹟與耶穌所行的其他奇蹟不太一樣。耶穌在一個私人婚宴上創造出這麼多的酒來——大約五百二十公升——到底有什麼意義？所以我們必須仔細審視一番，好能明白這不是為了私人的享受，而是為了比這更偉大的事。首先，日期很重要。「第三天，在加里肋亞加納有婚宴」（若二1）。在這裡，我們無法知道這是什麼的「第三天」；但有一件事卻很清楚，即這部福音的作者利用這個象徵式日期，將理解的關鍵送到我們手中。

在舊約裡，第三天是神顯現（Theophanie）的日子；例如，關於天主與以色列人在西乃山相見的主要記載中有：

「到了第三天早晨，山上雷電交作……上主在火中降到山上……」（出十九16-18）同時，從中也可以聽出這是歷史上最主要與決定性神之顯現的一個預告：預告基督在第三天復活，藉著此復活，之前與天主的相遇，變為天主決定性地來到地上；這時大地終於會裂開，被吸入天主自己的生命。因此，這裡給我們的暗示是延續舊約中天主第一次顯現的事件，這個事件含有所有的預許特質，現在並努力發展至其極致。釋經學家們曾經計算過若望福音中從耶穌召叫門徒以來的日子（例如：**Barrett**，213頁），結果得出這「第三天」應該等於是自召叫門徒以來的第六或第七天；若是第七天，那麼它同時也是天主為人類擺設盛宴的那一天，預告著最終的安息日，就像剛剛在依撒意亞先知書中所描述的一樣。

藉著這日期，又與此事件的另一個基本元素連上關係。耶穌對瑪利亞說，祂的時刻還沒有到。首先這代表的是，祂不依照自己的意思去行事和決定，而是一向按照父的旨意、依照父的計劃行事。這「時刻」指的是祂「受光榮」的時刻；在這時刻裡，十字架與復活，以及祂於全世界的臨在，會透過聖言和聖事而受瞻仰。耶穌的時刻、祂「光榮」的時刻，就在十字架上那一刻開始，且這個時刻有它自己的歷史舞臺：在逾越節羔羊被宰殺的那一刻，耶穌傾流祂的鮮血，成了真正的羔羊。祂的時刻來自天主，但卻完全精

確地與歷史緊緊相連，與一個儀式的日期相關，且這正是在「真理之神」內的新儀式。這時，當耶穌向瑪利亞提及祂的時刻，祂將這一刻與十字架的奧祕作為祂受光榮的時刻連在一起。這個時刻還沒到，這是首先必須說明的。但耶穌還是有權利將這個「時刻」，象徵性地以神祕的方式提前顯示。因此，加納奇蹟就被標記為這個時刻的先期行為，並從內在與之相連。

我們怎麼可以忘記，這個時刻之先期行為，這種振奮人心的奧祕一直還有，且一直不斷地出現。就像耶穌依照其母親的請求，將祂的時刻象徵性地預先演出，並同時暗示著這個時刻的到來一樣，在聖體聖事中這一再重新發生：在教會的祈求下，主耶穌提前祂的再度來臨：祂現在就來，現在就與我們舉行婚宴，並同時藉此將我們領出我們現今的時代，預先領到那個「時刻」去。

於是我們開始理解加納的事件。天主的神蹟就是豐富。我們在增餅時看到它，一再地看到它——大部份時候是在救恩史的中心看到它：藉此，祂將自己大方賜給人，這個可憐的受造物。這個豐富就是祂的「光榮」。因此，加納的豐富是一個標記，是天主與人之間的盛宴，在這個盛宴中，祂開始將自己當禮物送給人。於是事件的框架——婚禮——就成了一種超越本身的象徵，暗示著默西亞的時刻：天主與祂子民

之間的婚禮時刻，藉著耶穌的來臨已經開始了。世代終結的預許此刻正在實現。

在這裡，加納事件與馬爾谷所報導關於若望的門徒與法利塞人對耶穌所提的問題產生關連：你的門徒為什麼不禁食？耶穌的回答是：參與婚宴的客人豈能在新郎還和他們在一起時禁食？（谷二18-）在此，耶穌暗示自己就是天主對其子民所預許的婚禮之「新郎」，並以充滿奧祕的方式將自己的本質移往天主的奧祕中。藉著祂，天主和人以前未料及的方式合一，成為「婚禮」，這「婚禮」——耶穌在祂的回答中暗示——必須經歷過十字架，經歷新郎「被劫去時」。

關於加納的事件，我們還必須思考兩個觀點，以便能夠徹底研究其基督論的深度——我們所看到的耶穌自我啟示與祂的「光榮」。原本在儀式中用以潔淨的水，變成了酒，變成了婚宴歡樂的標記和禮物。藉此顯示，法律的滿全透過耶穌的生命和作為實現了。

法律沒有被否定，沒有被推到一邊去，但內在的期待卻實現了。儀式性的潔淨最後仍然是儀式，仍然是希望的一種表示。它仍舊是「水」，就像人的所有作為在天主面前仍舊是「水」一樣。儀式的潔淨最終仍舊不足，不能使人成為天主，不能使人真正為天主而「潔淨」自己。但水變成了酒。現在，人自己的勞力與天主的賞賜相遇，天主賞賜了自己，

以便只有天主的臨在及祂的賞賜才能促成的歡樂之宴，能夠辦得成。

宗教史研究中，常常喜歡舉希臘酒神迪奧尼修斯（Dionysos）的例子與加納事件相提並論。迪奧尼修斯發現了葡萄，並把水變成酒——一個奧祕事件，後來予以儀式化（Barrett，211頁～）。偉大的猶太神學家亞歷山大的斐羅（Philon von Alexandiren，約西元前十三年至西元後四十／五十年之間），以去神祕化的方式重新詮釋這個故事。他說，酒的真正賜予者是天主聖言，祂是給予我們真正葡萄酒的歡樂、甜美與喜樂的那一位。從救恩史的角度，斐羅將他的「聖言神學」與呈上麵餅和酒的默基瑟德（譯註：舊約中的司祭，曾向亞巴郎獻餅、酒，為新約彌撒之象徵〔創十四18〕）緊連在一起：透過默基瑟德，聖言有所作為，並賜給我們人最基本的恩惠；因此，聖言同時也是一位宇宙儀式的司祭（Barrett，211頁～）。

若望在撰寫福音時，是否有想著這樣的背景，這是滿令人懷疑的。不過，既然耶穌在詮釋自己的使命時曾提過聖詠一一〇篇，其中有默基瑟德之司祭身份；既然在神學上，與若望福音相關的希伯來書詳細地發展出默基瑟德式神學；既然若望將耶穌呈現為天主聖言和天主本身；最後既然主耶穌把麵餅和酒作為新盟約的記號賜給了我們，因此從這樣的背

景去思考，並在加納事件中看到聖言的奧祕與其宇宙儀式，也是可以的；在這宇宙儀式中，迪奧尼修斯神話完全改變，但卻因此顯出隱含其中的真理。

加納事件中，耶穌以充滿象徵的手法表達葡萄樹結果的意象，而在若望福音十五章中——在臨別贈言的背景下——耶穌直接採用葡萄樹的古老象徵傳統，並實現了其中所隱含的直觀。為了明白這一番話，我們至少必須審視一段與葡萄樹主題有關的舊約經文，並簡略思考對觀福音中與此相關的一個比喻，這個比喻採用了舊約的經文，但卻把它改寫了。

在依撒意亞五章第1至27節，我們看到一首關於葡萄園的歌。很有可能這是在帳棚節的時候，在連續慶祝八天的興高采烈氣氛下，依撒意亞先知所唱出的（參閱：申十六14）。我們可以想像在廣場上，樹枝和葉子蓋成的小棚屋之間擺著各式各樣的美饌佳餚，然後依撒意亞先知走到歡慶的人群當中，唱起這首愛之歌：一首關於他的朋友及其葡萄園的歌。

大家都知道，「葡萄園」象徵著新娘（參閱：歌二15，七13），所以眾人就期待聽到一些配合節慶氣氛的娛樂性內容。而這首歌正巧也有很好的開始：友人在一片肥沃的土地上有一個葡萄園，在園中他種了精選品種的葡萄，並竭盡所能照料它。接著，整個氣氛突然轉變：這葡萄園讓人失望，它結的不是精選品種的上等葡萄，而是無法食用、又小又硬

的酸葡萄。聽的人都知道這代表什麼：新娘子不忠，她背叛了友人所期待的信任、希望和愛。接下來，故事怎麼發展下去呢？友人摧毀葡萄園——他把新娘趕出去，讓她過著獨身的生活，這是她自找的。

現在很清楚了：葡萄園，即新娘，就是以色列，是那些當時在場的人，是上主藉著法律賜予他們正義之路的人，是祂所愛並為他們付出一切的人；而這些人卻以違背法律和不義的政權回答祂。這首愛之歌變成了審判的威脅。最後以陰暗的前景收場——由於以色列人背叛了天主，在這一刻，他們看不到任何的預許。這情形顯示，在他們向上主抱怨的最悲慘時候，聖詠八十篇中所描寫的境況就實現了：「你從埃及移來一棵葡萄樹，你把異民趕走，而種植這樹。給這樹準備了肥沃土質，這樹深深紮根，滿佈大地。給這樹準備了肥沃土質……你為何折毀了它的籬笆，任憑過路的人去砍伐……」（第9至15節）在聖詠中，原本的抱怨變成了祈求：「求你常看顧這葡萄樹，和你右手種植的園圃……上主，萬軍的天主，求你復興我們，顯示你的慈顏，好拯救我們！」（八十15-20）

基本上，這是自以色列人逃離埃及以來，經歷各種歷史變遷之後的情況，也是再次出現的情況，即耶穌生活在以色列人當中並向其子民的良心說話。稍後在一個比喻中，即非

常接近受難時，耶穌以不同的方式再度引用依撒意亞先知的這首歌（谷十二1-12）。但這一次在祂的說話中，以色列不再以葡萄樹的形象出現，而是向遠行的主人租用葡萄園的佃農，現在主人要向佃農索取他應得的果實。天主與以色列子民之間一再重新發生的搏鬥，現在以一連串的「僕人」呈現之。受主人委託，僕人來向佃農收取「租金」，即主人該得的那一份收穫。從僕人受打罵的待遇，甚至被殺害的敘述當中，我們可以略窺先知們的故事、他們所受的苦，以及徒勞無功。

最後，主人不得已，只好派遣他的「愛子」，這是他的繼承人，也就是有權在判官前要求這份租金的人，所以他應該要受到尊重。但發生的事正好相反。正因為這位兒子是繼承人，佃農就把他殺死了，因為他們想永遠侵佔這葡萄園。在比喻中，耶穌接著說：「那麼，葡萄園的主人要怎樣處置呢？他必來除滅這些園戶，將葡萄園另租給別人。」（谷十二9）

就像在依撒意亞的那首歌一樣，到這一刻，比喻從過去的敘述跳到正在聆聽的人身上。這故事突然變成當下。聽的人知道：祂在說我們（谷十二12）。就像先知們受到折磨虐待和被殺害一樣，於是他們也想殺害祂：我說的是關於你們和我的情形。

當代釋經學研究就在這一處打住，並把比喻又拉回過去的時空中；表面上只提及當時的情況，即耶穌的訊息不受同代人接受，以及祂會死於十字架上。但耶穌所說的一直是現在和未來的情況。祂正向我們敘述關於我們的事。如果我們張開雙眼的話——難道看不出這裡所說的，事實上就是在描述我們當前的狀況嗎？難道這不是現代、我們當代的邏輯嗎？我們宣布天主已經死了，於是，我們自己就成了天主。我們不再屬別人所有，而只是我們自己和世界的所有。現在我們終於可以為所欲為了。我們廢除了天主；在我們之上已不再有任何標準，我們自己就是標準。「葡萄園」已經屬於我們。現在我們要開始來看看，人與世界接下來會發生什麼事……

讓我們回到比喻的文本。在依撒意亞先知書中——在這時候——沒有看到任何的預許；在聖詠中，威脅正要實現的當時，這首歌變成了祈禱。這就是以色列人，是教會以及人類一再發生的情況。我們不斷處於考驗的黑暗中，並只能向上主呼求：求祢復興我們！但在耶穌的話中，卻有一項預許在裡面——對於祈求的初始答覆：照顧好這葡萄樹！否則這王國會被賜給別人——這句話是審判的威脅，同時也是預許。這句話表示，主人堅守著他的葡萄園，而且他不一定只給現在的僕人。這個既是威脅又是應許所指涉的，不只是和耶穌在一起，以及與耶穌說話的主流圈子；它亦涉及天主的

新子民——雖然並不是整個教會都包含在內，但卻一再涉及部份的教會，就像被高舉的那一位對厄弗所教會所說的話一般：「你該悔改，行先前所行的事；若你不悔改，我就要臨於你，把你的燈臺從原處挪去。」（默二5）

在宣稱要把葡萄園給別人的這個威脅及預許之後，接著出現一個非常根本的預許。主耶穌引用了聖詠一一八篇第22節的話：「匠人棄而不用的石頭，反而成了屋角的基石。」子的死亡並不是事情的結束。被殺死的那一位並沒有停留在死亡中，沒有「被劫走」；他會成為一個新的開始。耶穌讓他們明白，祂自己將是那位被殺死的兒子；祂預告了自己的十字架和復活，預告天主會臨在祂身上，在被殺死且復活的那一位身上，並重新在世界上建立一個新的聖殿。

葡萄樹的圖像不見了，取而代之的是天主賦予生命之工程的圖像。十字架不是結束，而是一個新的開始。葡萄園之歌並沒有因子被殺害而結束。它開始了天主作為的新紀元。若望福音第二章所提及摧毀並重建聖殿的話，與此處的雷同是不可忽視的。天主並沒有失敗；當我們不忠時，天主仍然是忠信的（參閱：弟後二13）。祂為祂的愛找到更新、更偉大的道路。之前各個比喻中的間接基督論，在此提升為完全明確的基督論表達。

在耶穌的臨別贈言中，葡萄樹的比喻延續了聖經思想

及言談有關葡萄樹的整個歷史，並揭示其最終深度。主耶穌說：「我是真葡萄樹。」（若十五1）首先在這句話中，「真」這個字很重要。關於這一點，巴雷特（譯註：Charles K. Barrett, 1917~，英國新約聖經學者，衛理會牧師）說的真好：「透過其他葡萄樹隱約暗示的意含片斷，現在透過祂得以認識、得以清晰顯著。祂是真葡萄樹。」（Barrett, 461頁）但這句話中最根本、最重要的是：「我是」——子自己認為祂是葡萄樹，祂自己成了葡萄樹。祂讓自己被種到土裡。祂長成了葡萄樹：若望福音序言中所談及的道成肉身之奧祕，以一種令人意外的方式又再度被提及。現在，葡萄樹不再是一個天主充滿愛的眼光眷顧，可以被拔起丟掉的受造物而已。透過子，祂自己成了葡萄樹，祂永遠、並依自己的本質，視自己為葡萄樹。

這棵葡萄樹永遠不能再被拔起，再被任意摧毀：它永遠屬於天主；藉著子，天主親自活在這葡萄樹內。這預許是不可撤銷的，合一已變得不可摧毀。這是天主既偉大又新鮮的歷史步伐，它構成了此比喻的最深內涵：顯示出道成肉身（Inkarnation）、死亡與復活的整個寬廣度。「天主子耶穌基督，並不是『是』而又『非』的，在祂只有一個『是』。因為天主的一切恩許，在祂內都成了『是』。」（格後一19-）聖保祿宗徒是這樣說的。

現在透過耶穌，子自己成了葡萄樹，這是聖經傳統中新
的，但也一再已預備的情況。早在聖詠八十篇18節中，「人
子」就已經與葡萄樹緊密相連。相反的——現在子自己既成
為葡萄樹，那麼祂依然以這種方式和祂的門徒，和所有散居
各地的天主子女在一起，祂來就是為了聚集這些人（若十一
52）。作為基督論的標記，葡萄樹亦含有整個教會論在內。
它代表著耶穌與其門徒不可分開的同在，藉著祂、偕同著
祂，所有的門徒都是「葡萄樹」，並且他們的受召就是「留
在」葡萄樹內。若望並不知道保祿所說「基督是一個身體」
的比喻。但葡萄樹的比喻所表達的實際上是一樣的：即耶穌
和門徒們永不分離，他們與祂合一，並在祂內合一。因此葡
萄樹這番話顯示出天主所賞賜恩惠之不可撤銷性，這是不能
被收回的。藉著降生成人，天主與人緊密相連；這番話所說
的，同時也是這項恩賜對我們的要求，它不斷一再重新要求
我們。

我們之前說過，這葡萄樹不能再被拔起，不能再被任意
摧殘。但它需要一再被清理。清理、結出果實、留在當中、
誠命、愛、合一——這是與子在葡萄樹中，在基督內、偕同
基督這個場景最重要的一些關鍵字，也是耶穌在祂的話中對
我們的靈魂所說的。清理——教會和個人一再需要清理：清
理是既痛苦又必要的過程，它貫穿了整個歷史，貫穿跟隨耶
穌的人之一生。在這個清理當中，死亡和復活的奧祕一再重

現。人自己以及機構的自大必須被切割掉；那本來已經膨脹擴張的，必須再度透過主耶穌的簡樸和貧窮，回歸到自我。只有透過死亡的過程，才有可能繼續並重新結出果實。

清理的目的是為了結出果實，主是這樣告訴我們的。祂期待的是什麼樣的果實？首先，讓我們看看祂自己經由死亡和復活結出的果實。依撒意亞和整個先知傳統都說到，天主期待祂的葡萄樹可以結出葡萄，並從中得出甘醇的酒：這是正義、作為義人的一個象徵，經由依照天主的聖言、依照天主的旨意生活而達成。同樣的聖傳提到，天主發現的反而是無法享用的小小酸葡萄，而祂只能把這些葡萄丟掉：這象徵著脫離天主正義的生活，而陷入了不義、貪腐和暴力當中。這葡萄樹應該要結出上選的葡萄，並經過採收、榨汁和發酵的過程，得出甘醇的美酒。

我們不要忘記，葡萄酒的比喻和耶穌的最後晚餐是相關的。在增餅事件之後，耶穌談到祂所給的是真正從天而降的食糧，以便預先解釋聖體聖事麵餅的深層意義。若祂在葡萄樹的談話中，不隱約投射到祂在加納時所暗示，以及祂現在所賜予的新酒——這酒出於祂的熱情、出自祂那「愛到底」（若十三1）的愛，那就不太合理了。到目前為止，葡萄樹的比喻完全有一個聖體聖事的背景。它暗示著耶穌帶來的果

實：祂藉由十字架所付出的愛，是新的美酒，屬於天主與人之婚宴的一部份。於是，在沒有特別強調的情形下，聖體聖事的整個深度及重要性都得以理解。它暗示著果實，即我們作為葡萄枝，和基督一起並從基督那裡，能夠且必須結出的果實：主期待我們結出的果實就是愛——這愛接納了基督和祂十字架的奧祕，並參與了祂自我奉獻的行動——以及為世界準備通往天主的國的真正正義。

清理和結果實息息相關；只有透過天主的清理，我們才能結出最後匯流入聖體聖事奧祕，並經此而通往婚宴的果實，這婚宴是天主對歷史的目的。果實和愛也是分不開的：真正的果實是通過十字架，通過天主清理的愛。這一切還包括「住在……內」。在若望福音第十五章1至10節中，「住在……內」總共出現了十次。這就是教父們所稱的*perseverantia*（堅定不移）——即在生活的種種迷惘謬誤中，秉持耐心，在團體中堅定不移地跟隨主——這是強調的重點。剛開始的熱情是很簡單的，但在這之後跟著的，卻是堅持走在生命必經的單調曠野道路上——在這條路上，剛開始的浪漫情懷已然消逝，只有耐心地一直繼續往前，最後剩下的只有對信仰深深的、純淨的肯定。只有這樣才能變成好酒。聖奧斯定在皈依之初，在剛開始的耀眼炫目啟示之後，他就深深體會到這種耐心的辛苦；正因為如此，他才學會了

愛主，並且體會到被找到的深深喜樂。

如果我們該結的果實應該是愛的話，那麼它的前提就是「留在祂內」，是與信仰建立深度的關係，即永不棄主。在若望福音第十五章7節中所說的祈求，就是留在祂內的重要因素：祈求者一定會被高舉。以耶穌之名來祈求不是求些什麼東西，而是求最重要的恩寵，即耶穌在臨別贈言中所稱「喜樂」，而路加則稱之為聖神（路十一13）——在深層意義上，這兩者是一樣的。留在祂的愛內這些話，亦事先暗示著耶穌大司祭祈禱的最後一節（若十七26），並因此把葡萄樹的談話與合一的大主題連結起來，這是主作為祈求者在父前呈現的。

麵餅

在耶穌受試探時，我們就已經詳細探討過麵餅的主題了。在試探中，我們看到把石頭變成麵餅揭開了默西亞使命的整個主題；且從魔鬼提出的扭曲要求中，就已透露耶穌肯定答覆的背景，即祂將自己的身體作為麵餅，為賜給世界生命而付出——在祂受難前的那個晚上，這個答案變得更清楚明白。詮釋「天主經」的第四句禱詞時，我們又碰到麵餅的主題，在嘗試理解這句禱詞各層次的意義時，我們藉此得以窺見麵餅主題的整個深度。耶穌在加里肋亞活動的最後，增餅之舉一方面成

為耶穌默西亞使命傑出的奇蹟，但同時也顯出這是祂的活動的一個十字路口，即從現在開始，是走往十字架的道路。三部對觀福音都報導了五千人得以吃飽的美好一餐（瑪十四13-21；谷六32-44；路九10-17）。瑪竇和馬爾谷還報導了另有四千人得以吃飽的事件（瑪十五38-；谷八1-10）。

在此，我們無法詳細討論這兩次事件的豐富神學內容。我想將討論只限於若望福音中的增餅事件（若六1-15）；當然，我們也無法在此非常詳盡地探討這個事件，而只是把注意力直接投在詮釋這個事件上，即耶穌在此事件之後的另一天、在海另一邊的猶太會堂中、在祂偉大的麵餅談話中所講的事。還有一個設限很重要：我們不能逐一詳細審思這個釋經學家們常常探討和廣為辯駁的重要談話。我只想嘗試理出它的大線索，尤其是將它歸入整個聖傳背景當中，因為這是它該屬的地方，且必須據此來理解。

這整章的最基本背景是在於梅瑟和耶穌的互相對照：耶穌是最終、更偉大的梅瑟——是梅瑟在到達聖地邊界時，在其談話中所宣告的，以及天主所提到的那一位「先知」：「我要將我的話放在他口中，他要向他們講述我所吩咐他的一切。」（申十八18）因此，在增餅事件的最後，以及嘗試把耶穌立為國王時，有這樣的一句話並不是偶然的事：「這人確實是那要來到世界上的先知。」（若六14）這很像在帳

棚節上耶穌宣告祂是活水時，其他人所說的：「這人真是那位先知。」（若七40）從梅瑟的背景得出耶穌必須有的一個權柄。梅瑟在曠野中，從磐石擊出水來——而耶穌則預許祂給的是活水，這我們已看過了。但在回憶的視野中，重大的恩寵則是瑪納：梅瑟賜給從天而降的麵餅，天主自己以天上的麵餅來養活在曠野中流浪的以色列人。對於一個經常處於饑餓並每天必須為尋找糧食而苦的民族而言，這簡直是所有應許中的應許，它多多少少涵蓋了一切：排除所有的困苦——這是永遠能夠止住所有人饑餓的恩寵。

在我們要討論為理解若望福音第六章的這些想法之前，首先我們必須將梅瑟的形象補充完整，因為只有這樣，才能顯出若望眼中的耶穌圖像。其中心點，即本書一開始的出發點，以及我們一再回到的一點，一直都是梅瑟面對面與天主談過話：「就如人同朋友談話一樣」（出三十三11；參閱：申三十四10）。只因為他與天主說過話，所以他才能將天主的話帶給人。但在與天主直接接觸的機會中，即梅瑟使命的核心和這使命的內在原因，還有一些陰影存在。因為當梅瑟請求：「求你把你的榮耀顯示給我」（出三十三18）時——就在他與天主建立起友誼的關係、在他直接與天主說話的這一刻——天主的回答卻是：「當我的榮耀經過時，我把你放在磐石縫裡，用我的手遮掩你，直到我過去。當我縮回我的手時，你將看見我的背後，但我的面容，卻無法看見。」

（出三十三22-23）甚至連梅瑟都只能看到天主的背影——祂的面容「卻無法看見」。所以梅瑟的有限，在此可見一斑。

對於若望福音中的耶穌形象，序言的最後一句話是最重要的關鍵：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一18）只有是天主的那一位——即耶穌——才能看到天主。祂真的是憑著和父相見而發言，祂憑著與父之間進行的永恆對話來發言，這對話就是祂的生命。天主只讓，或只能讓梅瑟看到祂的背影，而耶穌就是來自天主的聖言，來自永生的直觀，來自與天主的合一。與此相關的還有梅瑟的兩項恩寵，這是使基督能達到其最終形貌的兩項恩寵：天主告訴梅瑟祂的聖名，並因此使得祂能和人之間建立關係；透過繼續傳遞天主啟示給梅瑟的聖名，梅瑟成為永生天主與人之間關係的中介者——關於這一點，我們在審視「天主經」第一句禱詞時就已經探討過。在耶穌的大司祭祈禱中，祂現在強調祂啟示了天主的聖名，即當初梅瑟所開始的任務，現今在此已達到其目的。在審思大司祭的祈禱時，我們必須對於這個說法更詳細地思考：從什麼觀點可以看出，耶穌所啟示天主的「聖名」超越了梅瑟所做的？

梅瑟另外一項與瞻仰天主以及得知祂的聖名，且與瑪納密切相關的恩典，就是法律。透過法律，以色列人才真正成為以色列人，才真正成為天主的子民——法律是指示生活並

引導人獲得生命的天主聖言。以色列人愈來愈清楚這是梅瑟最根本且持續擁有的恩典；因為這其中含有以色列人的榮耀，即認識天主的旨意並依照天主的旨意去過正確的生活。篇幅極長的聖詠一一九篇就是表達對這項恩賜的喜樂之意及感恩之情。從片面詮釋保祿神學而得出的片面法律觀點，扭曲了我們對以色列人這番喜樂之情的看法：能夠認識天主旨意的喜樂，以及被允許依照這旨意來生活的喜樂。

因著這項暗示——即使有點出乎意料之外——我們又回到了關於麵餅的談話。因為在猶太人所發展出的固有思想中，可以愈來愈清楚地看出，一再養活以色列人的天上食糧，就是法律——天主聖言。智慧文學中，最後進到法律中，並且一直有效的智慧，就是以「麵餅」的樣子出現（箴九5）；而猶太經師文學則繼續將此思想發揚光大（Barrett，301頁）。從這一點看來，我們必須了解耶穌與聚集在葛法翁會堂中的猶太人之間的爭辯。耶穌首先提醒他們，他們並不認為增餅事件是一個神蹟——即它根本的意義——而是因為他們感興趣的是食物和吃飽（若六26）。他們完全從物質、從一般慈善行為的角度去看救恩，並因此而貶低了人，並將天主排除於現實之外。如果他們只從飽足的觀點來看瑪納，那麼我們就必須承認，瑪納亦不是天上的食糧，而只是地上的食糧而已。即使它來自「天上」——它還是地上的食糧，只是一種替代食

糧，當他們從曠野中到達居住地之後，就必須停止食用。

但人饑渴的不只這些，他需要更多。把人當作人來滋養的恩賜必須更偉大、必須在另一個層次。法律就是另一種糧食嗎？人總有辦法在法律內，透過法律將天主的旨意當作自己的糧食（參閱：若四34）。沒錯，法律是來自天主的「麵餅」，但它只讓我們看到天主的背影，只是「影子」而已。「天主的食糧，是那由天降下，並賜給世界生命的。」（若六33）當聽眾還不明白這一點時，耶穌又再說一次，而且更清楚明白：「我就是生命的食糧，到我這裡來的，永不會饑餓；信從我的，總不會渴。」（若六35）

法律變成了人。在與耶穌相遇時，我們等於是永生的天主來滋養自己，我們真正在吃「從天而降的麵餅」。因此，耶穌在之前就已經清清楚楚地說，天主所要求的唯一的事業，就是我們要相信祂。聽眾曾問耶穌：「我們該做什麼，才算做天主的事業呢？」（若六28）在此所用的希臘字 *ergazesthai* 的意思是「透過工作賺取」（Barrett, 298頁）。聽眾們已準備好要透過工作、活動，做「事業」以獲得這糧食。但這糧食是無法透過人的工作，透過個人的成就來「賺取」的。它只能以天主的賞賜，以天主的事業的形式來到我們身上：整個保祿的神學都存在於這對話中。我們無法以成就賺取至高及最根本的；我們必須讓自己受賞賜，也就是進

到蒙受恩典者的動態中。這種狀態透過相信耶穌發生，因為祂就是與父之間的對話，與父之間的活化關係，且在我們內祂會一再成為聖言和愛。

但我們該如何以天主「滋養」自己，如何憑靠著祂生活，以便祂能成為我們的糧食——這個問題還沒有完全得到答覆。首先，透過聖言降生成人，天主才成為我們的糧食：聖言取了肉體的形貌。聖言成為我們當中的一員，並因此而來到了我們的層次，進到我們能夠進入的地方。但除了聖言降生成人之外，還有一步是必要的，即耶穌在這一則談話中最後一句所說的：祂的肉身是「為」賜給世界生命（若六51）。除了降生成人之外，這句話還透露出降生成人的固有目的與其最終的實現：耶穌藉著死亡的犧牲奉獻與十字架的奧祕。

在若望福音第六章53節中，這個含意更為明顯，即主耶穌還加上祂賜給我們喝的血這一番話。在此，不只聖體聖事的暗示非常明顯，而且耶穌因此而犧牲尤其明顯，祂為我們傾流了祂的血，並同時付出了自己，讓自己傾流，將祂自己賜給我們。

因此，在這一章中，道成肉身與十字架神學是互相交織重疊，二者是不可分的。我們不能將三位對觀聖史及聖保祿

的復活神學，與所謂的聖若望純道成肉身神學互相對立。若望福音序言中所說聖言成為肉身的目的，就是十字架上的肉體犧牲，正是這個犧牲讓我們能夠參與聖體聖事。在這裡，若望延續的是希伯來書中所引用聖詠四十篇第6至8節的一貫傳統：「犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體。」（希十5）耶穌之所以降生成人，是為了取代動物作為犧牲品的地位，並獻上自己；動物犧牲品只是一種渴望的表達，但卻不可能是答案。

在耶穌的麵餅談話中，一方面使得降生成人的偉大行動與復活之路融入聖體聖事中，並且在聖體聖事中，降生成人、同時也是復活；但另一方面也使得聖體聖事，即感恩聖祭，因此而融入天主為我們而降生至我們當中的大關係內。於是，聖體聖事一方面漸漸明顯成為耶穌存在的中心目標：在聖體聖事中，天主的確賜給我們人類一直期待的瑪納，真正「來自天上的食糧」——這是我們作為人在最深層次靠它而活的食糧。但同時也顯出聖體聖事是人類與天主的永恆相遇；在聖體聖事中，主以「肉體」的形態付出了自己，讓我們能夠——在祂內並參與祂的生命——成為「靈」：就像祂透過十字架轉化成為一種新形式的肉體和人一樣，即一種受天主的存在所滲透的狀態；同樣的，對我們而言，這糧食也是存在的開啟，是透過十字架的過程提前享受在天主內、與天主同在的一種新生命形式。

因此這談話的最後，強調著耶穌的降生成人以及食用和飲用「主的肉和血」：「使生活的是神，肉一無所用」（若六63）。這讓我們想起聖保祿的話：「『第一個人亞當成了生靈，』最後的亞當成了使人生活的神。」（格前十五45）這並沒有撤銷降生成人的現實。但聖體聖事的復活觀點卻得以強調：只有透過十字架，只有透過十字架所帶來的轉化過程，這肉身才可能讓我們接近，並將我們自己引入轉化的過程中。聖體聖事的虔敬必須一再體會到這種偉大的基督論的動力，甚至是宇宙的動力。

為了理解耶穌麵餅言論的整個深度，我們最後還必須看一下若望福音一句短短的關鍵話，這是耶穌在聖枝主日時預視到將要來臨的普世教會時所說的，這普世教會涵蓋著猶太人與希臘人——世界的萬民：「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。」（若十二24）在我們稱為「麵餅」的結構中，就已涵蓋了耶穌苦難的奧祕。要成為麵餅的前提是種子——小麥的種子——必須被埋到地裡，「死亡」，且從死亡當中長出新的麥穗。地上的麵餅可能成為基督臨在的象徵，因為麵餅本身就含有耶穌苦難的奧祕；在麵餅中，死亡與復活是合一的。因此，在世界宗教中，麵餅成為神死亡與復活之奧祕的出發點，藉此表達了人對於出於死亡之生命的期待。

關於這一點，奧地利樞機主教舒安邦（Christoph Schönborn）想起了著名英國作家路易斯（譯註：Clive Staples Lewis，1898~1963，即《納尼亞傳奇》之作者）的皈依過程。路易斯看了關於這個奧祕的十二冊作品之後認為，這位把麵餅拿在手中並說：「這是我的身體」的耶穌，只是「另一位為世界生命而犧牲自己的麥子神明、麥子國王而已。」有一天，路易斯卻聽到一則對話，關於「決定性的有神論……並發現福音的歷史證明居然出乎意外的好。」（Schönborn，23頁）這時他心裡出現一種想法：「這麼美好的一件事。死掉的神這回事——看起來，這的確曾經發生過。」（G. Kranz，Schönborn引述，23頁）

是的，這的確真的曾經發生過。耶穌不是神話，祂是一個有血有肉的人，確確實實在歷史上出現過。我們可以去祂去過的地方。我們可以透過證人聽到祂所說過的話。祂已經死了，而且復活了。麵餅的苦難奧祕同時等待著祂，延伸到祂身上，而神話也期待著祂，但在這神話中，所渴望的卻實現了。而酒也是同樣的情形。它也含有苦難的奧祕，經過榨汁的過程，葡萄才成為酒。教父們還進一步詮釋了聖體恩典的隱含語言。在此我只想補充一個例子。在所謂的《十二宗徒訓誨錄》（*Zwölf-Apostel-Lehrer*，約西元一百年左右的作品）中，聖體聖事所祈求的是特定的麵餅：「就像此麵餅散布在山上並被收集而來一樣，教會也從地極被聚集在祢的國

內……」（IX 4）

牧羊人

在對觀福音及若望福音中，都把耶穌的使命呈現為牧羊人的圖像，這有很長的一段歷史。在古老的東方，即在蘇美人國王的碑文，以及在巴比倫和亞述地區的碑文上，國王都將自己稱為神派遣的牧人；「牧放」是他治國任務的一個圖像。根據這個圖像，照顧弱勢的人屬於正義統治者的任務。因此我們可以說，從這典故看來，基督是善牧的這個圖像，是基督即國王的福音，它讓基督的王國發光。

耶穌所談的這些圖像，當然源自舊約，即天主是以色列人的牧人之身份出現。這個圖像深深烙在以色列人的虔信中，尤其在以色列人困苦的時刻，這成了一種安慰和信心的語言。其中表達得最美的是聖詠二十三篇中的虔信之心：上主是我的牧者——「縱使我應走過陰森的幽谷，我不怕兇險，因你與我同住。」（詠二十三4）關於天主是牧者這個象徵，有更豐富的刻劃的是厄則克耳先知書的第三十四至第三十七章，對觀福音裡有關的牧羊人比喻，以及若望福音有關牧羊人的言論中，此預象（Vision）又具體出現，並預告耶穌的作為。鑑於他當代的那些自我陶醉且被他批評的牧者，厄則克耳先知宣布天主的預許並說：天主自己會去找祂的羊，並親自照顧牠們。「我要

從各民族中將他們領出，從各國將他們聚集起來，領他們回到自己的地域……我要親自牧放我的羊，親自使他們臥下……失落的我要尋找；迷路的，我要領回；受傷的，我要包紮；病弱的，我要療養；肥胖和強壯的，我要看守。」（則三十四13、15-16）

由於法利塞人和經師們抱怨耶穌與罪人同桌吃飯，於是耶穌便說了牧羊人為了尋找一隻失落的羊而將其他九十九隻羊留在家裡的比喻，在找到之後，牧人很開心地把牠扛在肩上，帶牠回家。以這個比喻，耶穌向反對祂的人說：難道你們沒有唸過厄則克耳先知書中天主所說的話嗎？我做的只是天主所宣告真正牧羊人該做的事：我要找尋失落的羊，將迷路的羊帶回來。

對於牧人形象的呈現，在舊約後期的先知書中，還出現了出乎意外的深刻改變，這個改變直接導入耶穌基督的奧祕。瑪竇告訴我們，最後晚餐結束後，耶穌告訴門徒祂要上橄欖山去。現在要發生匝加利亞第十三章7節中所預告的事：「我要打擊牧人，羊群就要四散。」（瑪二十六31）事實上，匝加利亞先知書裡所出現的是一位牧人的預象：「他依照上主的旨意忍受了死亡，並藉此導入最後的改變。」（Jeremias，ThWNT VI 487）

一個被殺死、跨越死亡，並成為拯救者的牧人，這個令

人意外的預象，與匝加利亞先知書中的另一幅畫面息息相關：「我要對達味家和耶路撒冷的居民傾注憐憫和哀禱的神，他們要瞻望他們所刺透的那一位：哀悼他如哀悼獨生子，痛哭他像痛哭長子。在那一天，在耶路撒冷必要大舉哀悼，有如在默基多平原中的哈達得黎孟的哀悼……在那一天，為達味家和耶路撒冷的居民將開放一個水泉，為洗滌罪過和不潔。」（匝十二10-11，十三1）「哈達得黎孟」是死亡並復活的植物之神中的一位，這是我們之前在探討麵餅時所遇到過的，因為麵餅存在的前提是麥子必須先死亡並復活。人們以瘋狂的儀式哀悼他復活前的死亡，對於經歷過這種儀式的人而言——即先知，先知的聽眾們顯然亦包括在內——這成為悲傷和哀悼的原始象徵。對匝加利亞而言，「哈達得黎孟」是受以色列人唾棄的微不足道的神明之一，可理解為神祕的夢境。然而，透過儀式和哀悼，他卻成為一個真實事件的奧祕預象。

從此可看出與上主的僕人「第二依撒意亞」之間的內在關連。（譯註：Deuterocesaja，聖經學者認為這是舊約中的一位先知，出現於約西元前550~539年間。在希臘語中，Deuterocesaja 是「第二依撒意亞」的意思。一般認為依撒意亞先知書中的第四十至第五十五章是出自這位先知之手。）這後期的預言看到那位受苦和垂死的拯救者，即牧人，自己成了羔羊，但他卻無法對此角色有進一步的解釋。艾立格（Karl

Elliger) 批評說：「但另一方面，他（匝加利亞）的目光很少確實看到新的遠方，而只是圍繞著那在哥耳哥達山的十字架上被穿透的那一位……雖然藉著『哈達得黎孟』，他奇特地觸及復活的奧祕，但卻也只是觸及而已，並沒有清楚地指出這就是基督……尤其在十字架和為罪人洗滌罪過的水泉之間，根本沒有明確的關係。」（Elliger, 172頁）在瑪竇福音中，在受難史的一開始，耶穌自己就引述了匝加利亞第十三章7節——被殺死的牧人，而在報導耶穌被釘十字架的最後，若望則以匝加利亞第十二章10節上的暗示來結束：「他們要瞻望他們所刺透的。」（若十九37）這時就很清楚了：被殺死的那一位和救人的那一位就是被釘十字架的耶穌基督。

若望將這一幕與匝加利亞所預告的洗淨罪過之水泉互相連結：從耶穌被刺穿的肋旁流出血與水（若十九34）。耶穌自己，在十字架上被穿透的那一位，就是洗淨的水泉和整個世界的救援。若望還把這些進一步與復活羔羊的預象連結起來，這羔羊之血有滌淨的能力：「不可將他的骨頭打斷」（若十九36；參閱：出十二46）。於是當洗者若翰在福音的一開始，看著耶穌宣告：「看，天主的羔羊，除免世罪者」（若一29）時，福音的首尾便環環相扣。在默示錄中，羔羊的圖像以另一種方式有決定性的作用。此書的羔羊圖像，貫穿整部福音並啟示了牧人談話的深度意義，其核心是耶穌犧牲其性命。

令人意外的是，有關牧人的言論並不是以「我是善牧」這句話開始，而是另一個象徵：「我實實在在告訴你們：我是羊的門。」（若十7）在這之前，耶穌已經說過：「凡不由門進入羊棧，而由別處爬進去的，便是賊，是強盜。由門進去的，才是羊的牧人。」（若十1-2）我們只能理解，這是耶穌為祂上升到父之後，給祂的羊群之牧人設下的界限。一個人是否為牧人，可以從他是否經由耶穌這個門進入羊棧看得出來。這樣才認定，最終耶穌是牧人——所有的羊都「屬於」祂。

經由耶穌這道門進入羊棧，具體上要如何實現？若望福音第二十一章末段告訴我們——耶穌任命伯多祿擔任耶穌原有的牧人職位。主三次對伯多祿說：「你牧放我的羊群」（或「你餵養我的羔羊」〔若二十一15-17〕）。伯多祿很明確地被選為耶穌羊群的牧人，被任命為耶穌之牧人職位。但為了能夠做耶穌羊群的牧人，他必須經由這道「門」進入。進入——或說得更清楚一點，被允許進入（若十3）——是由這句話所提出：「若望的兒子西滿，你愛我嗎？」首先這是個人的召叫：西滿被直呼名字，以他個人的名字「西滿」以及他的出身被稱呼。然後耶穌問西滿是否愛他，愛使他和耶穌合而為一。於是他就「經由」耶穌走到羊群處，但他並不是把牠們當作他自己的——西滿伯多祿的——羊群，而是耶穌

的「羊群」。因為他是經過耶穌這道「門」進到羊棧，因為他在愛內與耶穌合一而進入羊棧，所以羊兒聽從他的聲音，這是耶穌自己的聲音——羊兒跟隨的不是西滿，而是耶穌，因為西滿從耶穌、且經由耶穌，來到羊兒的面前，所以耶穌親自透過他的領導在領導。

整個任命為牧人的場景，最後以耶穌對伯多祿說的這句話結束：「跟隨我罷」（若二十一19）。這讓我們想起伯多祿第一次認耶穌為默西亞的場景，即伯多祿嘗試把耶穌拖離十字架之路時，耶穌對他說：「退到我後面去」，並要求所有的門徒背起自己的十字架「跟隨」祂（谷八33-）。甚至所有被預定為牧人的門徒們都必須「跟隨」耶穌。這包括——就像耶穌在把牧人的職位交給伯多祿之後所預告的一樣——背起十字架，準備付出自己的生命。同樣的，「我是門」這句話才變得具體。同樣的，耶穌自己仍繼續是牧人。

讓我們回到第十章的牧人談話。在第二回合時，才出現「我是善牧」這個句子（若十11）。這採用並淨化了牧人圖像的整個歷史淵源，並將其含意發揮到極致。這其中有四個重要的內容特別受到強調。賊來，「無非是為偷竊、殺害、毀滅」（若十10）。小偷視羊群為自己的東西，是屬於他的，是他所擁有且他為自己掠奪來的。相反的，真正的牧人：他不取走生命，而是給予生命：「我來，卻是為叫他們

獲得生命，且獲得更豐富的生命。」（若十10）

這是耶穌的大應許：給予豐富的生命。每一個人都希望有豐富的生命。但這到底是什麼？這是什麼樣的生命？在哪裡才能找到這樣的生命？我們什麼時候、要怎麼樣，才能擁有「豐富的生命」？是像浪子那樣生活——即把天主的賞賜都揮霍掉——的時候嗎？還是我們像賊兒與強盜一樣生活——所有的東西都奪為己有——的時候？耶穌承諾，祂會把羊兒帶到「草地」上——羊兒賴以生活的地方——帶到他們真正賴以生活的水泉邊。我們可以同時聽到聖詠二十三篇中的話：「祂使我臥在青綠的草場，又領我走進幽靜的水旁……你為我擺設了筵席……在我一生歲月裡，幸福與慈愛常隨不離……」（二十三2、5-）厄則克耳先知書中的牧人聽起來更直接：「我要在茂盛的草原上牧放他們，在以色列的高山上有他們的羊棧。」（則三十四14）

但這一切是什麼意思？我們都知道羊兒靠什麼生活。但人靠什麼生活？教父們將以色列高山中有樹蔭又有水源的羊棧的至高處，視為聖經至高處的象徵，即給予生命糧食的天主聖言。即使這不是經文的歷史含意，但他們終於有正確的看法，尤其對耶穌有正確的理解。人靠真理與被愛生活，靠透過真理被愛而生活。人需要天主，需要那位與他親近，告訴他生命的意義，並指示他生命道路的天主。當然，人需要麵包，需要身體的食糧，但在內心深處，他尤其需要的是聖

言，即愛，即天主。誰能給他這些，就是給他「豐富的生命」。這樣，他能將正確營造大地的力量釋放出來，這是為自己和別人尋求善的力量，這只有我們彼此相聚時才能擁有的善。

因此，第六章的麵餅談話和牧人談話之間有內在的關係：這一直都是關於人靠什麼生活的話題。與耶穌同時代的偉大猶太宗教哲學家斐羅（Philon）曾說過，天主，這位祂子民的真正牧人，把祂的「首生兒子」，即聖言，任命為牧人（Barrett, 374）。若望福音中的牧人談話與耶穌作為聖言之間，並沒有直接的關係；但這卻是——正因為若望福音的背景——它的含意：作為取了肉身的天主聖言，耶穌本身不只是牧人，也是糧食，是真正的「草地」；因為耶穌自己就是生命，透過付出自己，耶穌給予生命（參閱：若一4，三36，十一25）。

於是，我們就來到牧人談話的第二個主題，即出現了超越斐羅的新的想法——不是透過新的思想，而是透過新的事件：聖子降生成人、受苦受難：即「善牧為羊捨掉自己的性命」（若十11）。就如同麵餅言論，並沒有停留在暗示聖言上，而是談及已成為肉身，並「為世界的生命而賜給」（若六51）的聖言；同樣的，在牧人談話中，牧人為「羊兒」犧牲生命是其中心主題。十字架是牧人談話的中心點，但並不

是以不可預見的方式發生並加諸耶穌身上的暴行出現，而是祂自己自願的犧牲：「我捨掉我的性命，為再取回它來：誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它。」（若十17-18）這裡指的是建立聖體聖事時所發生的事：耶穌把外來的十字架暴行，轉化成一種祂自願為別人犧牲的行動。耶穌所給的不是**什麼東西**，而是祂自己。因此，祂給的是生命。當我們談到聖體聖事和逾越節事件時，必須重新審視這個說法並深入它。

牧人談話的第三個根本主題是，牧人與羊之間互相認識：「……他按著名字呼喚自己的羊，並引領出來……羊也跟隨他，因為認得他的聲音。」（若十3-4）「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我，正如父認識我，我也認識父一樣；我並且為羊捨掉我的性命。」（若十14-15）為了理解什麼叫作「認識」，我們必須思考兩個引人注目的交疊思想。首先，「認識」和「屬於」互相交疊。因為羊屬於牧人，所以牧人認識羊，正因為羊屬於牧人，所以牠們也認識他。「認識」和「屬於」（希臘文中「屬於自己」：ta idia）這兩個詞是一樣的。真正的牧人不是把羊當作人所需要並使用的東西來「擁有」，正因為他們互相認識，羊才屬於他，且這個「認識」是內在的接納。這代表著內心的互相歸屬，這比「擁有物質」的層次深刻得多。

我們可以用一個生活中的例子來說明這種情況。沒有任何一個人「屬於」另一個人，就像東西屬於他一樣。兒女不是父母的「財產」；配偶也不是彼此的「財產」。但他們以非常深刻的方式互相「屬於」對方，比任何一塊木頭或一片土地、或我們稱之為「財產」的東西更為深刻。兒女「屬於」父母，但同時又是天主的自由受造物；在天主面前，每一個人都有自己的使命、自己新奇獨特之處。他們不是以所有物的方式互相屬於對方，而是責任上互相屬於。他們之所以互相歸屬，是因為他們互相接受對方的自由，並在愛與認識中互相擔待——且在永恆中，透過互相歸屬而同時自由又合一。

因此，羊——即天主所創造的人、天主的肖像——並不像物品般屬於牧人，小賊和強盜就把羊當作物品般奪為己有。這一點正是羊的主人，即真正的牧人，和強盜不同之處：對強盜而言，對意識形態者和暴君而言，人就只是他們所擁有的物品。但對真正的牧人而言，人因真理和愛而自由；牧人之所以證明自己是他們的主人，是因為他認識他們、愛他們，且願意在真理的自由內擁有他們。透過「認識」的合一，透過在真理中——而他自己就是真理——相聚，他們屬於他。正因為如此，他不食用他們，而是為他們付出生命。就像聖言和降生成人，聖人和受苦受難互相歸屬一樣，認識和犧牲自己最終也是合一的。

讓我們再聽一次這句具決定性的句子：「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我，正如父認識我，我也認識父一樣；我並且為羊捨掉我的性命。」（若十14-）在這個句子中還隱藏著第二層交疊，這是我們必須注意的。父與子互相認識，以及牧人與羊兒互相認識，是互相交織在一起的。連結著耶穌與祂的門徒們之間的認識，是存在於祂與父為一體的互相認識並合一的內涵中。他的門徒被交織入三位一體的對話當中；在審視大司祭的祈禱時，我們會再看到這一點。到那時，我們就能夠看出，教會和三位一體是互相交織在一起的。為了理解若望福音中所說的「認識」，這互相交織的二層認識有重大的意義。

如果把這整個引申到我們自己的生活世界中，我們可以說：只有在天主內並從天主那裡，才能真正認識人。限制在經驗和可以捉摸中的互相認識，並不能觸及人最根本的內心深處。只有人從天主處學習了解，他才能認識自己；只有人在別人身上看到天主的奧祕，才能認識別人。對於服事耶穌的牧人而言，這表示他不能只將人局限於自己、局限於自己小小的「我」中。與這些被託付給他的「羊」互相認識，其目的必須是互相引領到天主內，歸向天主；必須在互相認識及天主的愛中找到自己。服事耶穌的牧人必須不斷超越自己，以便別人發現他完整的自由；因此牧人必須不斷自我超

越，並進到與耶穌合一及與三位一體的天主合一的境界。

耶穌自己的「我」總是向內開啟到與父的本質中；祂從來就不孤獨，而只是接受自己並把自己歸還父。「我的教訓不是我的。」（若七16）耶穌的「我」是在三位一體中向內開啟的「我」。認識他的人，就「看到父」，並進到祂與父同一體的關係中。這重點在於，與耶穌相遇的對話主題，讓我們再度看到真正的牧人：這位牧人不佔有我們，而是引領我們進到存在的自由中；藉此，祂帶領我們進到與天主同在的關係中，並給予我們祂自己的生命。

現在讓我們來看看牧人談話的最後一個、也是最重要的主題：合一的主題。在厄則克耳先知書的牧人言論中，合一佔很大的份量。「上主的話傳給我說：人子，你拿一塊木頭，上面寫：『猶大和他的同族以色列子民。』再拿另一塊木頭，上面寫：『若瑟——厄弗辣因的木頭——和他的同族的以色列子民。』以後，你把兩塊木頭連成一塊，在你手中成為一塊……吾主上主這樣說：看，我要把以色列子民從……異民中領出，把他們由各方聚集起來……我要使他們在那地和以色列山上成為一個民族……不再分為兩個國家。」（則三十七15-17，21-22）上主的牧人把分裂四散的以色列子民再度聚集結合，成為一個民族。

耶穌的牧羊人言論採用了這個遠景（Vision），但卻決

定性地大大拓寬了其預許的範圍：「我還有別的羊，不屬於這棧，我也該把他們引來，他們要聽我的聲音，這樣，將只有一個羊群，一個牧人。」（若十16）耶穌的牧人使命，其目的不只在於領回以色列家族四散的羊群，主要是在於聚集「四散的天主的兒女」（若十一52）。這就是只有一個羊群和一個牧人的應許，也是瑪竇福音中耶穌復活後的派遣使命：「使萬民成為門徒」（二十八19）；復活的耶穌在宗徒大事錄中所說的話也是：「你們……要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」（一8）

在此可看出這個普世性使命的固有原因：只有一位牧人。藉著耶穌而降生成人的聖言，就是所有人的牧人，因為他們都是藉由一個聖言被創造的；在四處分散的狀態中，他們都是因祂合而為一，都會回歸於祂。因此人類能超越其四處分散的狀態，而經由真正的牧人合一；這位牧人即降生成人的聖言，為人犧牲自己的性命以賜給人豐富的生命（參閱：若十10）。

在早期教會——可證明上溯到第三世紀時——牧人的形象成為早期基督宗教的代表圖像。它以抱著羊的牧人形象出現，這不但出現在生活過於勞累的城市團體，也在嚮往簡單生活的夢想中出現，並廣受喜愛。但基督教會馬上可以從聖經上重新認識這個牧人。例如聖詠二十三篇：「上主是我的牧者，我實在一無所缺。祂使我臥在青綠的草場……縱使我

應走過陰森的幽谷，我不怕兇險……在我一生歲月裡，幸福與慈愛常隨不離；我將住在上主的殿裡，直至悠遠的時日。」從基督身上，他們認出祂是引領他們走出生命之陰森幽谷的善牧；是自己親自走出了死亡幽谷的善牧；是那位即使經過死亡的黑夜，仍然不迷路的善牧；即使在這最後的孤獨也不放棄我，並將我從這幽谷中引領到青綠的草場、到「休憩、光明與和平」之地的善牧（Canon Romanus）。克萊孟以詩句潤飾對這位領導牧人的信任，這些詩句讓早期受苦的教會一再感受到希望與信心：「聖善的牧人，請領導你心靈上的羊；國王，請領導你純淨的子女；基督的足跡是通往天上的道路。」（Ped. III, 12、101; van der Meer, 23頁）

當然，基督徒也會想起那位尋找失落的羊、並把牠扛在肩上帶回家的牧人，以及若望福音中有關牧羊人的談話。對教父們而言，這兩者已互相融合為一：那位動身去尋找失落羊兒的牧人，就是永恆的聖言本身；而那隻祂憐惜地扛在肩上並帶回家的羊，就是祂自己接納的人性，及其本質。藉由祂降生成人和祂的十字架，祂把那隻迷路的羊——人類——背回家，而祂也背著我。降生成人的聖言是真正的「背羊人」——是那位在我們生命的荊棘和曠野中來尋找我們的牧人。被祂背在身上，我們回到家裡。祂把自己的生命給了我們，而祂自己就是生命。

第九章

耶穌一生中的兩個高峰： 伯多祿認主為默西亞以及耶穌顯聖容

一、伯多祿認主為默西亞

在所有三部對觀福音中，耶穌一生中一個重要的標記是，祂問門徒們，別人如何看祂以及門徒們又如何看祂（谷八27-30；瑪十六13-20；路9、18-21）。在所有三部對觀福音中，都記載著伯多祿代表十二門徒說出他的看法，且這個看法與「人們」的想法明顯不同。在所有三部對觀福音中，接著耶穌都宣告了祂的受難、死亡和復活，並由這一點接著說出對門徒的教誨，即跟隨著被釘十字架的耶穌的這群人。在所有三部對觀福音中，耶穌都基本上從人類學的觀點，將跟隨十字架詮釋為對人而言是「自我捨棄」的必經之路，因為若不捨棄自己，就不可能找到自己（谷八31-，九1；瑪十六21-28；路九22-27）。最後，在三部對觀福音中，接下來都是關於耶穌顯聖容的報導，再一次詮釋並深入伯多祿認主為

默西亞的認證，並把它與耶穌的死亡與復活的奧祕連結起來（谷九2-13；瑪十七1-13；路九28-36）。

只有在瑪竇福音中，伯多祿認主為默西亞之後，馬上接著是耶穌將天國之鑰的權柄交給伯多祿——這是束縛和釋放的權柄——並同時預許伯多祿為磐石，且耶穌自己會在這磐石上建立祂的教會。與這委託及預許類似的內容，出現在路加福音第二十二章31節以下，最後晚餐的背景中，以及若望福音第二十一章15至19節耶穌復活之後。

除此之外，若望福音中，也有伯多祿認主為默西亞的記載；同樣的，這也是耶穌一生重要的標記，並賦予十二宗徒這個團體其重要性及形貌（六68-）。在探討對觀福音中伯多祿的認主時，我們必須也一併考慮這段話；雖然與對觀福音中的記載有所差別，但卻又有根本的相同。

經過這種框架式的闡明，我們應該可以清楚看到，只有與預告受難及跟隨之言相關的背景，才可能對伯多祿的認證有正確的理解：這三個因素——即伯多祿的話和耶穌所宣告的兩件事——是互相歸屬、密不可分的；就像在顯聖容的場景中，父自己以及透過法律和先知來肯定，這是理解伯多祿之認證的不可或缺因素。在馬爾谷福音中，耶穌顯聖容的報導之前——似乎是——一個基督再來（*Parusie*）的預許；一方面與跟隨主的話互相連結，但同時又導入主顯聖容的事

件，並以其方式詮釋跟隨主之說及基督再來之預許。根據馬爾谷和路加，跟隨主的話是對所有的人說的——相對的，預言受難卻只告訴了見證的人——這番話將教會的時刻帶入整個大背景中；它開啟了整個事件的視野，由耶穌開始前往耶路撒冷之路，直到所有的事件（路九23），就像其對於跟隨被釘十字架的主之詮釋，是完全針對人的根本存在一樣。

若望將這些話放在聖枝主日的背景中呈現，並以希臘人的問題使之與耶穌產生關連；因此他將這段話的普及性表達得非常清楚。在此，這些話也與耶穌的命運息息相關，以便排除所有的偶然並顯示其內在的必要性（若十二24-）。藉由麥子死亡的話，若望將它與失去自己和找到自己的話相連，並透過此與聖體聖事奧祕相連。若望福音裡，在增餅事件的最後，以及耶穌詮釋有關聖體聖事之話時，此奧祕同時也肯定了伯多祿認主事件的相關性。

現在讓我們來仔細看看這個由事件與談話所交織的大結構。瑪竇和馬爾谷指出，發生這事的地點是在「斐理伯的凱撒勒雅」（Caesarea Philipi），一個由黑落德國王所建立的聖地潘（Pan，今稱為Banjas，位於約旦河的源頭之一）。黑落德（譯註：應指大黑落德王之子，即黑落德·斐理伯）將其政府所在地建都於此，並以凱撒奧古斯都（Caesar Augustus）和自己的名字黑落德·斐理伯（Herodes Philipi）來聯合名命。

根據聖傳，這個事件的場景發生在約旦河岸一處峭立的巖壁邊，這讓我們對於耶穌說伯多祿是磐石之言有非常具體的聯想。馬爾谷和路加則各以不同的方式告訴我們事件的內在地點。馬爾谷寫道，耶穌「在路上」向門徒問了這個問題；顯而易見，他所說的「路上」指的是往耶路撒冷的路上：在「往斐理伯的凱撒勒雅附近的村莊」（谷八27）的路上，這表示是走往耶路撒冷的開始——走向救恩史的中心，到耶穌的命運實現在十字架上以及復活的地方。但根據這個事件，這也是教會起源之地。所以，伯多祿認主之言，以及耶穌接下來所說的話就發生在這條路的開端。

在加里肋亞宣講的偉大時刻之後，這是一個重要的標記：動身走向十字架，並呼籲門徒做決定，這使得門徒與那些只是聽講卻不與耶穌同行的人大大不同；顯然，這營造了耶穌的新家庭——將來的教會——的誕生時刻。這個團體的最大特色是他們和耶穌「一起上路」——至於上哪一條路，馬上就會在相關背景中顯示出來。他們的另一個特色是，他們決定與耶穌一起上路是出自於一個「認識」——出自對耶穌的「認識」，這同時讓他們重新認識天主，這位他們作為以色列人所相信的天主。

在路加福音中，伯多祿認主事件是與一個祈禱事件相連結——完全符合他對耶穌的觀感。路加以一個刻意的矛盾

來做這個事件的開場白：「耶穌獨自祈禱，門徒同祂在一起。」（路九18）門徒們被置入祂特地與父所保留的「獨自」中。他們被允許看到祂——就像我們在本書的開始所看到的一樣——與父面對面平等的對話。他們被允許看到祂以自己，以子的身份出現——這是祂所有的言論、行為和權柄的來源。他們可以看到「人們」所看不到的，並因著看到而產生認識，且這認識完全超越了「人們」的「意見」。從看到而產生信仰，產生認識；教會就是如此建立的。

在這裡，耶穌的雙重問題有其內在原因。關於人們的想法以及門徒們的信念雙重問題，其前提是，一方面人們對耶穌有一種表面的認識，這種認識不一定錯，只是不足；另一方面，相對的是一種更深的認識，而此認識與門徒身份、與耶穌同行連在一起，且只有藉此才能發展下去。三部對觀福音都一致記載人們認為耶穌是洗者若翰、或厄里亞、或另一位先知復活；在這件事之前，路加還記載了黑落德聽到人們對耶穌這個人的所作所為也有這樣的詮釋，所以想看看祂。瑪竇在他的版本中則還加上了有人認為耶穌是耶肋米亞。

這些說法的共同點是，它們都把耶穌歸類為先知，在以色列的傳統中，先知們是詮釋的關鍵。在詮釋耶穌這個人物時，這些列出的名字多多少少帶有一些末世論的味道，一方面期待改變，但同時又懷著希望和恐懼。其中，厄里亞比較

代表著以色列再度復興的希望，但耶肋米亞卻是一個受苦的角色。他宣告現存的盟約形式及聖殿已然失敗，而聖殿原本代表著盟約的具體保證；他同時也宣告現存盟約毀滅之後，會再興起新的盟約。因著他的受苦和消失在矛盾的黑暗中，耶肋米亞是毀滅和再興這雙重命運的宣傳者。

所有這些想法不一定是錯的；它們多少說出與耶穌的奧祕接近的觀點，從中可以找到通往真實的耶穌的路。但它們無法達到真實的耶穌，無法看到祂的新面貌。它們以過去一般性事件及各種可能來詮釋耶穌，而不是以耶穌的本質，不是以祂的獨一無二之處，這獨一無二的特質是無法歸納到任何一個類別的。同樣的，今天顯然也有一些「人們」的看法，他們多多少少認識基督，甚至從學術的角度去研究祂，但卻沒有看到耶穌的本質，而是完全看到另一個樣子。雅士培（譯註：Karl Jaspers，1883～1969，德國存在主義哲學家）把耶穌與蘇格拉底、佛祖及孔子，並列為四位為人類樹立模範的人士之一，並認為在尋找正確的為人方式，耶穌有重要的意義；如此一來，耶穌就和其他人一樣被歸為同一類別中，且可根據這個類別被解釋和設限。

當今也很流行把耶穌視為世界偉大宗教創始者之一，即被恩賜深刻經驗到神的人。所以他們能夠對那些沒有這種「宗教天份」的人談論神，即將這些人帶入他們自己與神接觸的經驗當中。但這仍然只是一種人所經驗的神，即將神的

無限存在，反映到人有盡和有限的心靈中；因此，這只代表部份，且透過時空背景而對神所產生的特定信念。「經驗」這個詞一方面指出真正與神有接觸，但它也指出接受主體的有限。每一個人類主體只能捕捉可以感受到之現實的某個特定面，而且這還需要詮釋。於是，某些人就可以因著這個想法而愛耶穌，並把祂當作自己的生活指標。但人們以這種方式所追隨的耶穌「與神經驗」，仍然只是相對的，且需要以其他偉大的人所體驗到的片斷來補充。於是最後，人自己，唯一的主體，就成了標準：個人可以決定他可以從各種不同的經驗中接受什麼，什麼可以對他有幫助，什麼對他而言很陌生。但其中卻沒有實質的關係。

人們的看法與門徒以承認的方式所表達對耶穌的認識，是相對的。門徒是怎麼說的？三部對觀福音中的表達都不一樣，在若望福音中又是另一種表達方式。根據馬爾谷的記載，伯多祿對耶穌說：「你是默西亞。」（谷八29）根據路加的記載，伯多祿稱耶穌為「天主的受傅者。」（路九20）在瑪竇福音中，伯多祿說：「你是默西亞，永生天主之子。」（十六16）在若望福音中，終於出現伯多祿承認：「你是天主的聖者。」（六69）

我們可以嘗試從這幾個不同的版本建構出承認基督的發展史。這些版本的不同，無疑也反映出一種發展的過程，即

剛開始還在首度嘗試摸索中所不清楚的事，逐漸全面展現。最近在天主教的這一邊，葛雷洛對於這些經文做了最激進且相反的詮釋：他看到的不是一個發展的過程，而是矛盾。他認為：毫無疑問，伯多祿認主為默西亞最簡單的版本，如馬爾谷所記載的，正確重現了當時的歷史時刻；因為它還是一種純粹的「猶太式」的承認，即以當時人的想法，將耶穌詮釋為政治上的默西亞。只有馬爾谷呈現的方式有清楚的邏輯，因為只有從政治上的默西亞這個觀點，才能解釋伯多祿反對耶穌宣告自己即將受難的矛盾——就像撒殫曾經提議給耶穌天下的權柄時一樣——耶穌給予嚴厲的斥責：「撒殫，退到我後面去！因為你所體會的，不是天主的事，而是人的事。」（谷八33）葛雷洛認為，只有連前面的承認也是錯的，並一併否定之的情況下，後面的強烈斥責才顯得合理；但若從瑪竇版本中，就神學方面完全成熟的承認觀點看來，這斥責根本沒有邏輯。

某些釋經學家並不同意葛雷洛對馬爾谷版本所提出的非常負面的詮釋，而在其結論中，葛雷洛亦同意這些釋經學家的觀點：在瑪竇版本中的承認是耶穌復活後的言詞；只有在耶穌復活之後——大部份釋經學家認為——才可能有這樣的表達方式。但葛雷洛仍將此與復活主顯現給伯多祿的一個特殊理論產生關連，他把這個理論和保祿與復活的耶穌相遇相提並論，因為在這一次相遇中保祿認識到他宗徒身份的理由。

關於耶穌所說的話：「約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父。」（瑪十六17）很巧的，迦拉達書中也有一段類似的表達：「但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將祂的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚祂。我當時沒有與任何人（肉和血）商量。」（迦一15-；參閱：迦拉達書第一章11節及以下的經文：「我所宣講的福音，並不是由人而來的，因為，我不是由人得來的，也不是由人學來的，而是由耶穌基督的啟示得來的。」）葛雷洛認為，保祿的書信和耶穌祝福伯多祿的相同之處，是對啟示提出暗示，以及伯多祿認主不是來自任何「血和肉」的說法。

於是葛雷洛便下結論說，像保祿一樣，伯多祿因著一個特別的復活顯現而受到光榮（事實上，新約中多處經文都有提到），因此就像保祿有復活顯現的恩典一樣，伯多祿因著這個恩典，也領受了他的特別使命。葛雷洛指出，伯多祿的使命是猶太人的教會，而保祿的使命則在於異教徒的教會（迦二7）；而且，耶穌給伯多祿的應許包含在復活主顯現給他的恩典內，實際上這與保祿從被高舉的主所領受的使命非常相似。在此，我們不需要詳細辯駁這個理論，由於這是一本關於耶穌的書，因此所提的問題主要是關於耶穌；至於教會的主題，則只在與耶穌有關的適當範圍下做必要的討論而已。

只要仔細閱讀迦拉達書第一章11至17節的人，不只能分

辨出保祿與伯多祿使命的相同處，亦能很容易看出這兩者之間的相異點。的確，在這封書信中保祿要強調他的宗徒使命之獨立性，即這宗徒使命不是由任何人而來的，而是由主親自賦予的；同時他亦強調他的使命之普世性，以及他在異民中建立教會方式的特別之處。但保祿也知道，為了確立他的使命之有效性，他必須與「老宗徒們」通力合作（*Communio*、*koinonia*；迦二9）；若沒有宗徒們的認可，那麼他所做的一切都是徒勞無功的（迦二2）。因此，在皈依三年之後，即去過阿拉伯和大馬士革之後，保祿到耶路撒冷去，為的是與伯多祿（刻法）會面，當時他亦會見了主的兄弟雅各伯（迦一18-）。為此，十四年之後，他又去一趟耶路撒冷，這一次有巴爾納伯及弟鐸同行，並透過與雅各伯、刻法和若望等「柱石」握手，而取得與他們通力合作的標記（迦二9）。於是，剛開始時是伯多祿，稍後又有三位柱石作為通力合作共融（*Communio*）的保證，作為福音的真確性與合一性，以及將來成立之教會不可或缺的基準點。

從這當中可看出歷史上的耶穌、祂的宣講、祂的抉擇之不可或缺的意義：復活的主召叫了保祿，並藉此賦予他個別的權柄及他個別的使命；但這位復活的主是之前揀選十二宗徒的那一位，是將一項特別使命託付給伯多祿的那一位，是與他們一併去耶路撒冷的那一位，並在那裡死於十字架上且第三天復活的那一位。第一批宗徒（宗一21-）所擔保的就

是因為這一層關係；也是因著這一層關係，伯多祿的使命與保祿的使命有根本上的不同。

伯多祿的特別使命不只在瑪竇的版本中出現，亦以不同、但本質上卻一樣的方式，出現在路加與若望的版本中，甚至出現在保祿自己的書信中。迦拉達書的激烈辯解，正清楚明白地以伯多祿的特別使命為前提；這項最高權柄，的確可以在整個聖傳、在所有不同的聖傳系列中找到證據。只將這項權柄歸於一次個人所經歷的復活顯現，並藉此而將之與保祿的使命完全等同而論，從新約各項證據看來，這種作法實在沒有根據。

但現在，讓我們回到伯多祿認主為基督的主題，並藉此回到我們原本的主題。我們之前已看到，葛雷洛認為馬爾谷所記載的伯多祿認主完全是「猶太人」式的，且被耶穌否定了。但在福音中卻找不到這樣的否定；在福音中，耶穌只禁止門徒將這件事說出去，因為事實上，以色列人已經公然誤解了這一點；且這一方面已導致他們對耶穌抱持錯誤的希望，另一方面則導致他們必須用政治審判的手段對待耶穌。只有在耶穌禁止門徒之後，跟著祂才解釋「默西亞」的真正含意到底是什麼：真正的默西亞是被判死刑的「人子」，且只有當祂死後三天從死者中復活，才能進入光榮。

研究指出，最早的基督宗教中有兩種承認的模式：即

「本質上」的及「語言上」的；也許我們可以用比較易於理解的「本體論」（*Ontologie*），以及從救恩史觀點兩種承認形式來表達。三部對觀福音為我們記載的三種伯多祿認主的形式，都是「本質上」的——你是基督，天主的傅油者，基督，永生天主之子；主耶穌總是將「言語上」的承認與「本質上」的表達並列在一起：即預告十字架與復活的奧蹟。這兩種承認形式是一體兩面、互相歸屬的；若缺了一種，另一種既不完整，也無法理解。沒有具體的救恩史，這些頭銜是有歧義的：不只是「默西亞」，連「永生天主之子」也是。因為即使這個「天主子」頭銜也可以作為釘十字架奧蹟的藉口。

反過來，救恩史的言說沒有本質深度，如果沒有說清楚：那位受苦的永生天主之子，祂雖與天主同等（斐二6），卻空虛了自己，取了奴僕的形體，貶抑自己，直到死於十字架上（斐二7-）。因此，只有伯多祿的認主，與耶穌對門徒的教訓交織在一起，我們才有基督信仰的完整和根本元素。教會重大的信仰宣言一向也將此二者連在一起。

我們原本就知道，經過這麼多個世紀，甚至直到今天——雖然擁有正確的認識——我們還是必須一再受主耶穌的教誨，即祂在萬世萬代的道路，並不是通往地上的權柄和光榮，而是一條十字架之路。我們知道，也看到，即使今天，基督徒——即我們自己——仍然將耶穌拉到一邊去，對祂說：「主，千萬

不可！這事絕不會臨到你身上！」（瑪十六22）由於我們懷疑天主到底會不會阻止這件事，所以我們就盡己所能地阻止這事發生。因此，主耶穌也必須一再對我們說：「撒殫，退到我後面去。」（谷八33）這整個場景仍然含有豐富的時代意義。因為我們總是一再從「血和肉」的觀點去思考，而不是從我們從信仰領受的啟示去思考。

我們必須回到承認基督頭銜的這件事。首先得看每部福音中所讀到的頭銜都有其獨特的表達形式。這一直與耶穌的日後受審有重要關連，其間門徒的承認，一再以問題及控訴的形式出現。在馬爾谷的版本中，大司祭提出基督（默西亞）這個頭銜，並進一步問：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」（谷十四41）這個問題的前提是，對耶穌的這種詮釋已從門徒圈往外公開，且眾所周知了。**基督（默西亞）與子的頭銜結合**，符合了經上的記載（參閱：詠二7；詠一一〇）。從這一點看來，馬爾谷和瑪竇的認主版本之間的差異顯得相對化了，這差異不像在葛雷洛及其他釋經學者所說的那樣嚴重。在路加的版本中——我們前面已看過——伯多祿承認耶穌是「天主的受傅者（即基督、默西亞）」。**這裡就重現**，西默盎老人知道的耶穌身份，並宣告祂是上主的受傅者（「基督」路二26）。相對的，在十字架下，「首領們」嘲笑說：「別人，他救了；如果這人是天主的受傅者，

被選者，就救他自己吧！」（路二十三35）於是這個弧度從耶穌的童年，經過在凱撒勒雅斐理伯之承認，直到十字架：這三段記載顯示了「受傳者」與天主之間的獨一無二、互相歸屬的關係。

在此，還要提及路加福音中另一件事，這件事對門徒的耶穌信仰非常重要：漁獲豐富的事件，結束了西滿伯多祿以及他的同伴被召叫的事件。這些經驗豐富的漁夫辛苦了一整夜，卻完全一無所獲。現在他們得到耶穌的指示，在大白天再度出海撒網。根據這些漁夫的實際經驗，這種作法根本不太有意義，但西滿卻回答說：「老師……但我要遵照祢的話撒網。」（路五5）結果漁獲卻出乎意外地豐富，讓伯多祿驚駭無比。他以祈禱的姿勢跪在耶穌面前說：「主，請祢離開我，因為我是個罪人。」（路五8）從這事件中，他看出天主自己的權柄透過耶穌的話產生了效應，耶穌直接與永生天主相遇的經驗深深撼動了他。在這個時刻的光輝和權柄中，人看出自己的可憐、貧乏。他無法承受天主使人敬畏的光輝——這對他而言太震撼了。從宗教史上來看，這也是一段最令人印象深刻的描寫，即當人突然發現自己直接在神的面前時，會發生什麼事。他只能異常驚駭並祈求，希望自己能免於這一刻的驚撼。透過耶穌，直接闖到天主身邊，使得伯多祿以這個名號來稱呼祂：Kyrios ——主。這是舊約中對天主的稱呼，以代替在燃燒的荊棘叢中那不能直呼的天主聖

名。在出海前，對伯多祿而言，耶穌本來只是“epistata”，即師傅、老師、辣彼；但現在，他卻認出耶穌是「主」（Kyrios）。

耶穌在波濤汹涌的海面上走向門徒的這段敘述中，我們也可以看到同樣的情況。伯多祿要求耶穌讓他也能在水面上行走——耶穌答應了。就在他快要沉下去時，耶穌伸出手來救了他，並和他一併上了船。就在這一刻，風浪平息了。現在發生的事，和我們在漁獲豐富那一幕中所看到的是一樣的：船上的門徒在耶穌面前跪下；這是驚嚇，同時也是朝拜的姿勢。然後他們承認：「祢真是天主子。」（瑪十四22-33）瑪竇福音第十六章16節伯多祿認主的事件在這一類或其他類似的經驗中有明確的根據，而這類經驗貫穿了整部福音。在耶穌身上，門徒們一再以不同的方式感受到永生天主親自臨在。

在我們嘗試要將這些馬賽克片拼成一幅圖案之前，還必須先看一下若望福音中伯多祿認主的這一幕。耶穌在增餅事件之後所發表的有關聖體之談話，等於是公開拒絕要祂把石頭變成麵餅，即將祂的使命視為建立物質繁榮的邀請。相反的，耶穌指向與永生天主的關係，以及來自天主的愛，這才是真正有創造力、有意義並賜予麵餅的力量：於是祂就暗示自己的奧秘，即作為生命之糧，祂犧牲自己。但群眾並不喜歡聽到這些話；許多人離開了。於是耶穌就問十二位門

徒：你們也要離開嗎？伯多祿回答說：「主！惟祢有永生的話，我們去投奔誰呢？我們相信，而且已知道祢是天主的聖者。」（若六68-69）

我們必須將伯多祿認主的這個版本與最後晚餐一併仔細思考。這當中顯出耶穌司祭身份的奧祕：在聖詠一〇六篇第16節中，亞郎被稱為「天主的聖者」。這個稱呼回溯到聖體聖事的言論，並藉此預先帶出耶穌的十字架奧祕；這個奧祕植根於逾越節奧蹟、於耶穌使命的中心，並暗示著祂與以往所有的默西亞式希望形式有所不同。天主的聖者——這也讓我們想起伯多祿因捕到豐富的漁獲而感受到在聖者身邊時的崩潰，因為這讓他劇烈體驗到自己是罪人的可憐狀態。到目前為止，我們處於門徒對耶穌的經驗當中，並嘗試去感受他們在與耶穌同行路上的一些特殊時刻。

現在，我們能確定什麼結果？首先要說的是，努力去重建伯多祿原始表達的歷史背景，並將所有進一步以及之後的發展，盡可能歸為復活後的信仰，這個作法是錯誤的。如果耶穌復活之前根本沒有提供任何基礎的話，復活後信仰等等之言從何而來？學者們卻過度投注於這類的重建。

耶穌在公議會之前的審判正顯示，他們主要反對祂的地方是：祂不是政治上的默西亞人物——巴辣巴以及之後的「星晨之子」（Bar-Kochba）而已經是政治上的默西亞了。

上述兩位都有跟隨者，且這兩個運動都受到羅馬人的壓制。耶穌之所以引起不滿憤慨之處是，我們已經在與猶太經師諾伊斯納（Neusner）的談話，及山中聖訓的耶穌身上看到：祂似乎把自己與永生的天主列為同等。這才是嚴格遵奉一神教的猶太人所不能接受的地方；這也是耶穌只能親自慢慢地引領眾人前行的方向。這也是——從那不中斷相信唯一天主的合一中——整個訊息所突出，並構成此信仰新穎、特別、獨一無二之處。將羅馬人的審判轉換成反對一位政治上的默西亞的審判，這正符合撒杜塞人的實用主義。但連比拉多自己也察覺到，事實上另有隱情——因為猶太人不可能把一位政治前途真正看好的「國王」交給他來審判。

但我們已把話題超前了。讓我們回到門徒們所做的宣認。當我們把整個經文的馬賽克拼在一起時，看到的是什麼？那無非是，門徒們認出，耶穌完全不符合之前的任何類別，祂不只是「先知中的一位」，而且與他們不同。從山中聖訓、從看到祂充滿權柄的行為、從祂赦免人罪的權柄、從祂的主權及祂對法律傳統的處理方式——從這一切中，他們看出祂不只是先知中的一位。祂是那種像梅瑟一樣的「先知」，能和天主像朋友般面對面說話；祂是默西亞，但又與那些僅受天主託付的人不一樣。

在祂身上，那些偉大的默西亞預言，以一種出乎意外、

令人震驚的方式實現了：「你是我的兒子，我今日生了你。」（詠二7）在這偉大的一刻，門徒們感到震驚：這是天主本身。他們無法將這一切拼出一個完整的答案。於是就使用——很合理的——舊盟約中的應許詞彙：基督——受傅者、天主子、主。這是他們的宣信所濃縮出來的核心詞彙，但一路上他們仍然不斷繼續摸索著。只有在多默摸到祂的聖殤並叫出：「我主！我天主！」（若二十28）時，他們才認識祂真正的形貌。但我們最終仍然不斷與這句話一起上路。它是這麼的偉大，使我們永遠無法完全理解它，而且它一直超越在我們之前。在整個教會史中，教會不斷重新向這句話朝聖前進，只有在觸摸到耶穌的聖殤並與祂的復活相遇時，我們才能理解這句話的意思，才會接受我們的使命。

二、耶穌顯聖容

在三部對觀福音中，伯多祿認主與耶穌顯聖容這兩個事件之間都在日期上相連。瑪竇和馬爾谷記載：「六天以後，耶穌帶著伯多祿，雅各伯和他的兄弟若望……」（瑪十七1；谷九2）路加寫道：「講了這些道理以後，大約過了八天……」（路九28）首先，這表示，此兩起事件是互相關連的，而伯多祿在其中都扮演突出的角色。首先我們可以說：

這兩次都與耶穌的神性——即子的地位——有關；祂的光榮出現的這兩次，都與苦難的主題相連。耶穌的神性與十字架是互不可分的；只有在這種關連下，我們才能正確認識耶穌。若望將十字架與光榮這種內在互相交織在一起的關係以文字表達，並說，十字架是耶穌的「高舉」，且祂的高舉只有經由十字架才得以圓滿實現。但現在，我們必須先仔細詳察這個奇怪的日期。有兩個不同的詮釋是我們不能忽視的。

甘美（Jean-Marie van Cangh）與艾斯伯洛克（Michel van Esbroeck）特別研究過這與猶太人的節慶日期之間的關連。他們指出：在秋天只有二個猶太節日是相隔五天：第一個是Jom ha-Kippurim，即盛大的「贖罪節」；六天之後，為期一星期的「帳棚節」（Sukkot）開始。這可能表示，伯多祿認主的事件是在「贖罪節」的這一天發生的，而神學上亦該從這個節日的背景來詮釋，因為在這一天，大司祭一年一度進入聖殿至聖所呼求雅威的名號。從這一層關係看來，伯多祿承認耶穌為永生天主之子，有更深一層的含意。相反的，達尼埃路（譯註：Jean Daniélou，1905~1974，法國神學家，耶穌會會士，歷史學家，樞機主教）則認為，聖史們所提出的這個日期只與「帳棚節」有關——就像上面已說過的——此節慶為期一週。如此一來，瑪竇、馬爾谷和路加所給的日期才是一致的。六天或大約八天，應該指的是帳棚節這整個星期的慶典；根據這一點，耶穌顯聖容是在這個節慶的最後一天發生

的，這同時也是這個節慶的高潮和內涵的總結。

這兩種詮釋的共同點是，耶穌顯聖容事件都與帳棚節有關。接下來我們會看到，事實上，經文早已顯示這之間的關係，這可以讓我們對整個事件有更深一層的理解。除了這個報導的特別之處以外，還顯出耶穌一生的基本特徵，這是若望特別指出的：耶穌一生的重大事件都與猶太人的節日慶典有關；也就是說，這些是禮儀的事件，在這些事件中，禮儀及其思想和期望變成了現實和生活，而這又進一步導向禮儀，而禮儀又再度變成生活。

就在分析顯聖容事件與帳棚節之間的關連時，我們再度理解到，所有的猶太節日都帶有三層含意。這些節日是自然宗教的歡慶節日，內容談的是造物主與受造物；接著它變成了紀念上主歷史作為的節日；最後變成了希望的節日，希望迎接上主的來臨，那時上主救贖的歷史工程已經完成並同時與整體受造物和好。我們會看到，猶太節日的這三層含意如何在耶穌的生命和苦難中實現，而更進一步深化並重新成形。

與從禮儀的角度來詮釋日期相對的另一派詮釋，尤其以革斯（譯註：Hartmut Gese，1929~，德國新教神學家與聖經舊約學者）為有力的代表，認為將日期反映到帳棚節的理由並不充足；相反的，他認為這整段經文的背景是出谷紀第二十四章，即梅瑟登上西乃山。事實上，這一整章，即描述

天主與以色列訂立盟約，是詮釋顯容事件的關鍵。經上記載著：「上主的榮耀停在西乃山上，雲彩遮蓋著山共六天之久，第七天上主從雲彩中召叫了梅瑟。」（出二十四16）與福音不同的是，在此所記載的是第七天，但這不一定是反對出谷紀第二十四章與顯容事件有相關性的說法；對我而言，更令人信服的是跟隨猶太節日的日期。除此之外，一點都不令人覺得意外的是，耶穌一生中的事件是不同類型的關連融合在一起，因此顯示出，梅瑟與眾先知都在說耶穌。

現在讓我們來看看顯容事件本身的記載。其中寫到，耶穌將伯多祿、雅各伯以及若望叫到一旁，並將他們帶到一座高山上，就只帶他們三個人（谷九2）。在橄欖山上（谷十四33），作為顯容事件的對比是耶穌恐懼時，那時，我們又再度碰到這三位門徒；事實上，這兩個事件是息息相關的。而不可忽視的是這與出谷紀第二十四章的關連，即梅瑟帶著亞郎、納達布、阿彼胡——當然還有以色列長老中的七十人——到山上去。

我們再度看到——就像在山中聖訓和耶穌祈禱之夜時——「山」作為特別接近天主之地；因此我們必須再度聯想耶穌一生中的各座山：受試探的山、大形講道的山、祈禱的山、顯容的山、心裡憂悶恐怖的山、被釘十字架的山、最後是復活升天的山，在這座山上——與魔鬼以世界權柄引誘祂

相反的是——主耶穌宣告：「天上地下的一切權柄都交给了我」（瑪二十八18）。另外還有西乃山、曷勒布山、摩黎雅山——舊約中神啟的山，這些山都是苦難的山和啟示的山，並同時暗示著啟示成了儀式的聖殿之山。

如果我們一定要找出一種詮釋意義，那麼毫無疑問的，山的普遍象徵意義就是山的背景：山是登高之處——不只是外在的登高，也是內在的；山代表著遠離日常生活的負擔，呼吸創造的純淨空氣；山可以眺望遠處的受造物和它們的美妙；山可以給我內在的高處，並讓我崇拜造物主。從歷史得知，所有天主說話的經驗及苦難經驗，其中的高潮就是把依撒格當作牲品來奉獻，這在在都是提前暗示著獻上羔羊，即最後在加爾瓦略山上所奉獻的羔羊。梅瑟和厄里亞被允許在山上領受天主的啟示；現在這三位門徒正與本身就是天主啟示的主耶穌說話。

馬爾谷只簡單地寫道：「在他們前變了容貌」，然後又因著奧祕而變得結結巴巴，有點笨拙地補充說：「他的衣服發光，那樣潔白，世上沒有一個漂布的能漂得那樣白。」（谷九3）瑪竇的描寫則豐富多了：「容貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光。」（十七2）路加是唯一一位事先指出登高之目的是：「上山去祈禱」，並從這一點開始敘述三位門徒作證的這個事件：「正當祂祈禱時，祂的面容改變，祂的衣

服潔白發光。」（路九29）所以，顯容是一起祈禱事件；從中可以看出，耶穌與父說話時發生了什麼事：祂與天主合一時，內在的光滲透出來，而天主本身就是純粹的光明。耶穌與父合一時，祂就是光明中的光明。祂最內在的本質以及伯多祿嘗試以明認主為基督所想要表達的——在這一時刻可以用感觀來察覺：耶穌存在於天主的光明中、祂作為子擁有的光明中。

從這一點可以看出耶穌與梅瑟之間的不同：「他下山的時候，未發覺自己的臉皮，因同天主談過話，而發光。」（出三十四29-35）經由與天主談話，天主的光照到梅瑟身上，並使得他自己也發光了。但這只是一次性的，且從外來照到他身上、使他自己發亮的光。耶穌卻是從內在發出光來，祂不只接受光，祂自己就是光明中的光明。

耶穌顯容時，發光的衣服說的卻是我們的未來。在默示錄中，白衣代表的是天上的人物——即天使與被揀選者的衣裳。因此若望的默示錄中提到獲得救贖的人身穿白衣（尤其參閱：默七9、13，十九14）。這讓我們知道一些新的事：被揀選的人，其衣裳是白色的，因為他們在羔羊的血中被洗淨了（默七14）——也就是說：因為透過受洗，他們與耶穌的苦難相連結，且祂的苦難就是潔淨，它還給我們原來的衣裳，這是我們在犯罪中已失去的衣裳（參閱：路十五22）。透過聖洗，我們與耶穌一起穿著光芒，且自己也變成了光。

現在梅瑟和厄里亞出現了，並與耶穌談話。復活的主在往厄瑪烏的路上向門徒解釋的事，在這裡是看得見的景象。法律和先知與耶穌對談，談論耶穌。只有路加告訴我們——至少簡短提到——這二位偉大的天主證人與耶穌談了些什麼：「他們出顯在光耀中，談論耶穌的去世，即祂在耶路撒冷必要完成的事。」（路九31）所以，他們談話的主題是十字架，但可以更廣泛地理解為耶穌的「出谷紀」，且那地方必定是耶路撒冷。耶穌的十字架就是一齣「出谷紀」——走出現在的生活，穿越苦難的「紅海」，走到光榮中，進到聖殤永遠標誌著的光榮中。

由此清楚可知，法律和先知的主要話題就是「以色列的希望」——即最後使人自由的出谷；這個希望的內容，就是受苦的人子及天主的僕人，經由苦難打開通往自由和新天地的門。梅瑟和厄里亞本身就是苦難的人物以及苦難的證人。他們與顯容的耶穌談論他們以前在世時所說過的事，即關於耶穌的苦難；但因為他們與顯容的耶穌談論這件事，由此可看出，這個苦難會帶來救援，這個苦難被天主的光榮所滲透，這個苦難會轉化為光明、自由和喜樂。

這時候，我們必須提前看看耶穌與門徒們從「高山」上下來時的對話。耶穌向他們提到，祂將來會從死者中復活，

但在這之前祂必須被釘十字架。相反的，門徒們則問祂經上所記載有關厄里亞再來臨的事。於是耶穌告訴他們：「厄里亞固然要先來重整一切；但是經上關於人子應受許多痛苦，被人輕慢，是怎樣記載的呢？可是，我告訴你們：厄里亞已經來了，人們任意對待了他，正如經上關於他所記載的。」（谷九9-13）藉此，耶穌一方面肯定厄里亞的再度來臨，但同時卻補充、修正人們對這件事所塑造出的形象。祂默默承認再來的厄里亞就是洗者若翰：厄里亞的再度來臨就落實在施洗者的作為中。

若翰來，是為了重新聚集以色列子民，為默西亞的來臨做好準備。但如果默西亞本身就是受苦的人子，並因此而獨自開拓了通往救恩的道路，那麼厄里亞先前所準備的活動就多少帶著苦難的標記。的確，「人們任意對待了他，正如經上關於他所記載的」（谷九13）。耶穌一方面提醒我們若翰洗者實際的命運，但祂同時以這個事件暗示著預見厄里亞殉道的經文及現存的傳統：厄里亞「是唯一一位逃過殉道命運壓迫的；當他再來時……他也必須接受死亡。」（Pesch, *Markusevangelium* II, 80頁）

於是救贖的期望與苦難就互相連結，並交織出一幅救贖的圖像；這圖像雖然在深層符合經上的描寫，但與目前的期望相對，它既新穎又有顛覆性：我們必須與受苦的基督一起重新閱讀聖經，且必須一再重新閱讀。我們必須讓自己被領

進主耶穌與梅瑟和厄里亞的對話當中；我們必須一再向復活的主重新學習理解。

讓我們回到顯容事件的本身。這三位門徒因這現象的偉大非常震驚，就像我們在這一刻所看到的一樣：當他們在耶穌身上發現自己接近天主，發現自己的平凡可悲，並因敬畏而幾乎動不了的那一刻，「天主的敬畏」攫住了他們。「他們都嚇呆了」（谷九16），馬爾谷寫道。即使處於迷迷糊糊的狀態下，「不知道該說些什麼」（谷九6），伯多祿還是擠出這句話：「師傅，我們在這裡真好！讓我們張搭三個帳棚：一個為你，一個為梅瑟，一個為厄里亞。」（谷九5）

關於這一句可以說是處於極度興奮、敬畏，但又因為接近天主而感到喜樂的狀態下所說出的話，有許多討論。在帳棚節最後一天發生的顯容事件，與帳棚節有關嗎？革斯駁斥這一點，並認為真正的參考點應是舊約的出谷紀第三十三章7節及以下，即描述「西乃山事件儀式化」之處：根據經上的記載，梅瑟在「營外，離營遠些」蓋了「會幕」，於是雲柱降在會幕的上方。在那裡，天主與梅瑟說話，「就如人同朋友談話一樣」（出三十三11）。革斯指出，因此伯多祿想在此延續與天主相會的過程，並想要搭蓋一個會幕，關於覆蓋在門徒們上方的雲彩的報導，可以支持此說法。這段經文的迴響的確是有的；猶太教以及早期基督宗教的釋經學都知道

天主顯示的各種觀點互相夾雜，互相補充。但要搭蓋三個會見天主的會幕，這種說法與這樣的背景不符，或至少讓它顯得較不重要。

如果我們考慮在耶穌當時的猶太教，帳棚節帶有默西亞含意的話，那麼認為伯多祿這句話與帳棚節有關則是令人信服的。達尼埃路就曾切實地研究過這一點，並與教父們的見證相連結；而在教父們的見證中，猶太教的聖傳絕對仍然廣為眾人熟悉、流通且從基督宗教的背景下重新被解讀。我們之前已看過，帳棚節含有猶太教慶典中三個層次的重要特徵：一個源於自然宗教的節慶，同時也是一個紀念天主救贖作為的歷史慶典，而紀念最後變成對最終得救的希望。若在一个乾旱的地方，於帳棚節以獻上水來祈求他們所需的雨水，那麼這個節慶就變成了紀念以色列人在曠野中流浪，並住在帳棚（小棚屋，*sukkot*）時的經驗（戶二十三43）。達尼埃路首先引用里森費爾德（譯註：Harald Riesenfeld，1913～2008，瑞典新教新約聖經學者）的話：「這些小棚不只紀念在曠野中天主的護佑，而是事先呈現（神的）小帳幕（*sukkot*），即義人在末世來臨時所住的地方，這是很重要的。因此在猶太教晚期，充滿特色的帳棚節儀式帶有某種末世的含意。」（Daniélou，337頁）在新約裡，我們在路加福音看到將來的生命中義人所住的帳幕（十六9）。「在顯容的主耶穌身上」，達尼埃路說：「伯多祿看出默西亞的時刻已經開始了，而義人住在帳棚節時

所預先搭蓋的帳幕中，這是屬於默西亞時代的基本標記。」
（Daniélou，342頁）在帳棚節期間經驗到顯容事件，使得伯多祿在狂喜中發現「在節慶儀式中所模擬的狀況，現在得以實現……顯容這一幕宣布了默西亞時代的開端。」（同上，343頁）到了下山的時候，伯多祿必須重新學著去理解，默西亞時代首先是十字架的時代，顯容——主變成了光，和祂一起——包含了透過苦難的光被燃燒而變化的我們。

從這些關係看來，若望福音前言中的大綱獲得了新的意義。在大綱中，若望將耶穌的奧祕總結如下：「聖言成了血肉，寄居在我們中間。」（若一14）的確，主將祂肉身的帳棚搭蓋在我們中間，並藉此導入默西亞的時代。循著這條線索，尼薩的葛利果（譯註：Gregor von Nyssa，約335~394，主教，聖人，教會聖師）將帳棚節與道成肉身之間的關連撰寫成一段美妙的文章。他說，帳棚節雖一再開始，但卻仍未完滿結束。「因為真正的帳棚節還未來到。根據先知們的話（指的是詠一一八27），天主，萬物的主，將祂自己啟示給我們……為了使我們被破壞的居處之帳幕，即人的本質，變得圓滿。」
（*De anima*, PG 46, 132 B；Daniélou，347頁）

讓我們從這一點又回到顯容事件本身。「當時，有一團雲彩遮蔽了他們，從雲中有聲音說：『這是我的愛子，你們要聽從祂！』」（谷九7）神聖的雲彩，*Schechina*，是上主親

自臨在的記號。在會幕上方的雲柱顯示上主臨在。耶穌就是這神聖的帳幕，在祂頭上有顯示上主臨在的雲彩，並從耶穌出發，這些雲現在也「遮蔽」了其他人。耶穌受洗的那一幕又重演了，即父親從雲中稱耶穌為子：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（谷一11）

除了對子表達喜悅的宣告外，現在又加上一道命令：「你們要聽從他。」這顯出這一點與梅瑟上西乃山的關連，而我們在一開始就看到，梅瑟上西乃山是顯容事件的背景。梅瑟在西乃山上領受了法律（Tora），即天主的指示。現在關於耶穌卻說：「你們要聽從祂。」對於這一幕，革斯的看法一言中的：「耶穌自己成了天主啟示的聖言。即使聖史們也無法呈現得更清楚、更強烈：耶穌自己就是法律（Tora）。」（Gese，81頁）顯容現象就此結束，而整個事件的深層含意就總結在這一句話中。門徒們必須與耶穌再度下山並一再重新學習：「你們要聽從祂」。

如果我們學會了理解顯容事件的內涵——即默西亞時代來臨的開端，那麼我們也可以理解伯多祿明認主為基督，與耶穌教誨門徒時那些負面的話，以及顯容事件中所穿插的這句話：「我實在告訴你們：站在這裡的人中，就有幾個在未嘗到死味以前，必要看見天主的國帶著威能（作者註：即「天主的國」）降來。」（谷九1）這是什麼意思？耶穌是在預言，當基督再來（Parusie）時，即天主的國最終來臨時，

目前在場的人當中還會有一些人活著？還是這有別的意思？

佩施（譯註：Rudolf Pesch，1936～，德國新約聖經學者，天主教平信徒）以令人信服的方式呈現，在顯容之前出現的這句話，其立場直接清楚指向顯容這件事（Pesch，*Markusevangelium II*，66頁～）。耶穌承諾，他們之中的一些人——即陪伴耶穌登上山的門徒——會經驗到天主的國「帶著威能」來臨。在山上，這三位門徒看到天主國度的光榮在耶穌身上顯現。在山上，天主神聖的雲彩遮蔽了他們。在山上——看到耶穌與法律和先知對話——他們認識到，真正的帳棚節來了。在山上，他們體會到，耶穌自己就是活生生的法律（Tora），是完整的天主聖言。在山上，他們看到在基督身上來臨的天主的國之「威能」（*dýnamis*）。

但透過耶穌與天主令人生畏的光榮相遇中，他們必須同時學習保祿在格林多前書對各世代門徒所說的話：「我們所宣講的卻是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人……是天主的德能（*dýnamis*！）和天主的智慧。」（格前一23-24）顯容的耶穌與舊約中的證人，談論祂進入光榮之路「必須」是苦難（參閱：路二十四26-）；透過顯容的耶穌，天主之國的這個「威能」（*dýnamis*）出現在他們面前。於是他們經歷到預期的基督再臨（*Parusie*），並經此漸漸被引領進耶穌的奧祕中。

第十章

耶穌的自稱

耶穌在世時，就有許多人嘗試把祂歸納為他們所熟悉的類型，以詮釋祂這個充滿神祕的人物，想辦法揭開祂的奧祕：因此祂被視為像若翰洗者、再來的厄里亞或耶肋米亞等先知型的人物（瑪十六14；谷八28；路九19）。伯多祿明認主為基督時——我們前面已看過——用的是另一個更高層次的稱號：默西亞、永生天主之子。嘗試把耶穌的奧祕以稱號來總結並詮釋祂的使命，甚至祂的本質，這種努力在復活後仍持續進行。結果不斷釐清出三個基本的稱號：基督（默西亞）、主（Kyrios），以及天主子。

第一個稱號在猶太民族之外的地區內幾乎沒有意義。它很快就不再是一個稱號，而與耶穌的名字融合在一起：耶穌基督（Jesus Christus）。詮釋的詞變成了一個名號，且其中含有深層的含意：祂完全與自己的職位合而為一，祂的使命與本人無法分開。因此，祂的使命就正正當當的成了祂的名號。

現在只剩主（Kyrios）和子這二個指向同一方向的名

稱。「主」這個字在舊約和猶太教早期，已逐漸發展成為對天主名號的另一種描述，因此它將耶穌推入與天主同質的關係中，並指出祂是臨在我們中間的永生天主。同樣的，天主子這個詞也將祂與天主性結合在一起。到底哪一種性質的結合比較相近，在基督信仰要保持理智並清晰理解的那一刻起，眾人就已努力不懈地爭論了。子只是一個引申義，即表示特別與天主接近的意思？或是這個詞指的是，在天主內就同時存在著父與子？祂真的是「與天主同等」，是真天主的真天主？尼西亞第一屆大公會議（西元三二五年）將辯論的結果以「同性同體」（*homoousios*）這個詞來總結之——唯一一個被納入「信經」（*Credo*）的哲學詞彙。但這個哲學詞彙的功能是為了保護經上的話之可靠度；它要告訴我們：如果我們要為耶穌作證，耶穌是「子」，那麼這並不是神話或政治上的意義——這二種含意都與當時的社會背景非常接近；而是完全從字面上可以理解的意義：的確，在天主內永遠有父與子的對話，在聖神內此二者的確是一個，且是同一個天主。

關於我們在新約中看到的基督論最高權威的稱號，有非常豐富的研究文獻。這方面的爭辯既不屬於本書的內容——即尋求理解耶穌在世的生活道路以及祂宣講的內容，亦不屬於早期教會在信仰及思想上的神學研究。相反的，我們必

須把注意力投到福音中所看到的耶穌對自己的描述。在福音中有二種這樣的描述。第一種是，耶穌喜歡將自己稱為「人子」；經文記載的另一種是——尤其在若望福音中——耶穌就只稱自己為「子」。耶穌並沒有將「默西亞」的頭銜掛在自己身上；若望福音中，有好幾處可以發現「天主子」這個稱號出自耶穌口中。當別人以默西亞的頭銜或類似的名號來稱呼祂時——如被驅走的惡魔、伯多祿認主時——祂都沉默以對。在十字架上方——現在對整個世界公開——立著「默西亞，猶太人的國王」這個稱號。這時候，這個頭銜被允許使用——以當時社會所通用的三種文字寫成（若十九19～），並把所有對祂的誤會都澄清了。十字架作為耶穌的寶座，使得這個稱號獲得正確的詮釋。Regnavit a ligno Deus：天主從「木頭」上統治；古老的教會曾經如此詠唱著這位新的王國。

現在，讓我們來看看根據福音的記載，耶穌用在自己身上的這二個「稱號」。

一、人子

人子——這個充滿奧祕的詞彙是每當耶穌談及自己時最常用到的稱號。單是在馬爾谷福音中，「人子」這個詞就有

十四次出自耶穌之口。的確，在整個新約中，「人子」這個詞就只出自耶穌的口中，其中只有一次例外：即斯德望在死前獲得預視天開了的恩寵：「看，我見天開了，並見人子站在天主右邊。」（宗七56）斯德望在死前看到的是耶穌在公議會前受審判時所宣告的：「你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。」（谷十四62）因此，斯德望「引用」的是耶穌說過的話，這是他在殉道的那一刻獲准看到的現實。

這個發現非常重要。新約作者，甚至福音作者們的基督論，並不是根據人子的稱號，而是耶穌在世時就已開始流行的默西亞（基督）、主（Kyrios）、天主子等稱號。「人子」這個稱號是很典型的耶穌自稱；宗徒講道時，將其內涵引申到另一個稱號上，但並沒有取代這個稱號。基本上，這是一個非常清楚的發現。但關於這一點，現代釋經學家卻展開非常激烈的辯論；誰若要嘗試鑽牛角尖，只會走進一個各個假設互相矛盾的死胡同。討論這一點並不屬於本書的目的，但我們還是必須審視其主要思想線索。

基本上，關於「人子」的詞句被分成三組。一般認為，第一組講的是將要來臨的人子；但在這一組詞句中，耶穌並不將自己稱為人子，反而表明自己與這位將要來臨人子的不

同。第二組詞句提及人子在地上的作為。第三組則談論祂的苦難與復活。大部份釋經學家趨向認為——若真的要決定的話——只有第一組詞句可視為耶穌真正說過的話；這符合耶穌宣講一向在詮釋末世論的說法。第二組詞句，其中包括人子有赦罪的權柄、祂有安息日的主權、祂一無所有以及無家可歸的狀況——多個理論的一條主線——這在巴勒斯坦地區的傳統中所形成的說法，雖然是正確的早期來源根據，但卻不能認定這是出自耶穌本人的言詞。最近的看法則認為，人子有關苦難及復活的言論，即在馬爾谷福音形成了耶穌上耶路撒冷的阻撓因素，當然是在這些事件之後——甚至也許是由馬爾谷這位福音作者自己——所創造出來的。

把「人子」一詞切割開來的這種作法，源自一種邏輯，這種邏輯精確切割此詞句的不同觀點，雖符合嚴謹的專業思考模式，但卻不符合其豐富活潑，即其中已顯出之整體多層含意。這種詮釋的基本準則在於這個問題：在耶穌的生活環境以及祂所受教育的世界中，人們到底能對耶穌抱持什麼希望？顯然少之又少！真正的權威言論與苦難言論並不適合祂。他們只能對祂「抱持」一種溫和的默示錄式的期望，就像當時人所做的一樣——除此之外，似乎也不能再抱更多的希望了。但如此一來，對於耶穌遭受暴力對待的事件，我們就講不通了。在探討于力赫詮釋耶穌所講的比喻時，我們就已經必須下這個結論，即對於這樣一位溫和的道德家，沒有

人會將祂判以十字架的死刑。

能夠引起這麼劇烈的衝突，使得人們採取這麼強烈的手段——把祂交給羅馬人——一定曾經發生過非常激烈的事或說過一些非常激烈的言論才行。令人振奮與偉大的事正要開始；正在形成的教會必須經過一段時間，在「回憶式」的共同思考和再三回顧後，才能真正看出其整個影響。大家都期待這個無名的團體有驚人的神學天賦：發現了一切的偉大人物到底是誰？不，這偉大、新鮮且令人振奮的，正是來自於耶穌；這個神學天賦不是創造出來的，而是在團體的信仰和生活中發展出來的。的確，如果不是一個超出尋常的事件先發生的話，這個「團體」根本不可能形成並存活下來。

耶穌用以隱藏其奧祕並逐漸使人明白的人子這個詞，不但新，且出乎意料。它不是默西亞式期望所一向使用的稱號。它剛好符合耶穌宣講的方式，因為耶穌一向以謎般的話和比喻來講道，並嘗試逐漸引領人們接近隱藏的事，而這隱藏的謎要在跟隨祂之後才真能得以理解。在希伯來語及阿拉美語中，「人子」這個詞最原本的意思就和「人」差不多。從單純「人」的意思，到過度交織成一個新且充滿使命意識和奧祕含意的「人子」，對觀福音中有一句關於安息日的話可以看出此中的關係。在馬爾谷福音中，這句話是這樣子的：「安息日是為了人立的，並不是人為了安息日；所以，

人子也是安息日的主。」（谷二27-28）在瑪竇和路加的版本中沒有第一句話，而只有：「人子是安息日的主」（瑪十二8；路六5）。我們也許可以說，瑪竇和路加之所以把第一句話省略掉，是因為怕它會被濫用。即便如此，顯然在馬爾谷的版本中，這兩句話是一體兩面且互相詮釋的。

「安息日是為了人立的，並不是人為了安息日」這句話，並不只是現代解放立場的一種簡單的表達方式，就好像我們乍然從這句話所讀到的一樣。我們在審視「山中聖訓」時已看到，耶穌的教導並不是這麼容易明白的。藉由「人子」，人得到啟示他到底應該像什麼樣子。從「人子」，即從耶穌的尺度，我們得知人是自由的，且因著天主，安息日才成為自由的一天，因此這一天應該為天主而使用它。「人子是安息日的主」——耶穌整個權柄的高度，即因為祂自己是天主聖言本身，所以可以詮釋法律——在此可以看出這個高度。而且也可以看出，人到底可獲得什麼樣的新自由——這不是僅為了為所欲為的自由。安息日權柄最重要的是「人」與「人子」之間的互相契合；我們看到，這原本普通的字如何變成一個特別表示耶穌尊榮的詞彙。

在耶穌當時，「人子」並不被當作稱號來使用。但第一次將「人子」當作稱號來使用是在達尼爾先知書裡，即對世界歷史的神視中，先知看到四隻異獸和「人子」。達尼爾先

知在異象中看到統治世界的強權，先後以四種異獸的樣子從海中出現——即來自「下面」，這裡描述的是以暴力統治、像「野獸」般的強權。他所描繪的是一幅黑暗、令人深感不安的世界史圖像。幸好這預視並沒有完全是負面的。第一隻異獸，即帶著鷹翅的獅子，雙翅被拔掉了：「由地上被舉起來，兩腳直立像一個人，且給了牠一顆人心。」（達七4）強權變成人形是可能的，即使在這個世代亦是如此：權力能夠以人的形貌出現。但這個救恩是很有限的；歷史繼續發展下去，且愈來愈黑暗。

就在邪惡強權達到顛峰之際，發生了一些不一樣的事。看到預象的先知好像從遙遠的地方，看到世界原本的主宰者，以一位年事已高者的形貌出現，這位主宰者要結束這些亂象。接著，「一位相似人子者，乘著天上的雲彩而來……賜給似人子者統治權、尊榮和國度，各民族、各邦國及各異語人民都要侍奉他；他的王權是永遠……他的國度永不滅亡。」（達七13-14）來自深淵的猛獸與來自天上的人子互相對立。來自深淵的野獸代表著到目前為止的世間國度，而「乘著天上的雲彩而來」的「人子」這幅畫面，則宣布一個新國度的來臨，一個「人性」的國度，其權力來自天主本身。因著這個國度，真正的宇宙出現了，這是人們最終、一直默默渴望的正面歷史形貌。來自天上的「人子」與來自深海的野獸相對；透過這樣的形象，他

所代表的不是一個個人，而是呈現一個「國度」，在此國度中世界已達到其目的。

釋經學界廣泛推測，在這段經文的背後還另有一種版本，在其中人子的確是一個個人，但無論如何，我們都不知道有這樣的一個版本存在；這純粹只是推測而已。常常被引用的 *4 Esra 13*（偽經厄斯德拉四）及 *äthiopische Henoch*（偽經衣索比亞諾厄書），其中人子被呈現為一個人的形象，但其年代都比新約晚，因此不能將之視為來源根據。當然，將人子的預視與默西亞期望以及默西亞這個人物互相連結，是很可能的作法；但對於這個過程，沒有任何文獻記載它是在耶穌之前發生的事。於是，在此將人子呈現為將來救贖的國度的這幅畫面，仍然只是一種預視；耶穌可能採用了此神視，但祂卻賦予這則神視一個新的形貌，即祂將這期望與祂自己以及祂的作為連在一起。

現在讓我們轉向耶穌所說的話。我們之前看過，第一組關於「人子」的話，其主題在於人子將來會再度來臨。這些話大部份出現於耶穌有關世界終結的言論（谷十三24-27），以及受公議會的審判中（谷十四62）。這些話題會在本書的第二冊中探討。在此我只想提示重要的一點：這些話是關於耶穌將來的光榮，關於祂會來審判以及聚集義人，即「被揀選者」。但我們不能忽略的是，這些話是由一位被起訴、被

嘲笑、站在審判官面前的耶穌所說出的；正因為如此，光榮與苦難就完整不缺地滲入這些話中。

這裡講的雖然還不是苦難，但苦難是一種現實，是耶穌身處於這現實中說話。在瑪竇所記載的末世比喻中（瑪二十五31-46），我們看到與此相關的另一種特殊表達。在這段記載中，主持審判的「人子」將自己認同於饑餓的人、口渴的人、異地作客的人、赤身裸體的人、生病的人、被關在牢裡的人——即世界上所有受苦的人，並將人們對這些受苦者的行為，標識為對祂的行為。這不是判審世界者事後撰寫的虛構情節。藉著降生成人，祂將這種身份實現到最微小的細節。祂就是一無所有、無家可歸、連個枕頭的地方都沒有的那個人（瑪八19；路九58）。祂就是被關在牢裡、被告發，且赤身裸體死於十字架上的那一位。審判世界的人子，將自己認同於各種受苦的人，其先決條件是審判者就等於在地上的耶穌，這顯出十字架與光榮、在地上卑賤生活，與將來審判世界權柄的內在合一性。人子就只有唯一的一位，那就是耶穌。這個身份指給我們一條路，指示我們該如何判斷自己生活的準則。

當然，批評家認為，所有這些關於將來人子的話，都不能視為耶穌真正說過的話。他們認為，關於將要來臨人子的話，只有在路加福音中有二段被部份批評的釋經學家承認為

「可信」的、真正是耶穌的話。第一段是路加福音十二章第8至9節：「我告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他；那在人前否認我的，將來在天主的使者前也要被否認。」第二段是路加福音十七章第24至25節：「因為猶如閃電由天這邊閃起，直照到天那邊：人子在他的日子裡，也要這樣。但他必須先受許多苦，且被這一代所擯棄。」這兩段話之所以被選上，是因為在其中，耶穌與人子似乎是不同的；他們認為，尤其在第一段話中，人子顯然與說話者是不同的人。

關於這一點，我們首先必須說，最早傳統所理解的卻不是這樣。在平行經文馬爾谷第八章38節中（「誰若在這淫亂和罪惡的世代中，以我和我的話為恥，將來人子在他父的光榮中，同諸聖天使降來時，也要以他為恥。」），雖然並沒有清楚說出這身份，但從句子結構看來，卻是不容否定的。同樣一段經文，在瑪竇的版本中卻缺了「人子」一詞。因此，地上的耶穌與將要來臨的審判者為同一人，就更清楚明白了：「凡在人前承認我的，我在我天上的父前也必承認他。」（瑪十32）但即使在路加的版本中，從內容的整體方向看來，這二者身份合一也是完全清楚的事。的確，耶穌用適合自己的謎語般的方式說話，並將理解的最後一步讓聽者自己去解決。但在今世承認、否認耶穌與將來在審判中被人子承認和否認的平行結構中，功能性身份認同所得出的意義

只能建立於符合二者的身份這個基礎上。

公議會中的審判長們充分了解耶穌所說的話，且耶穌也沒有說「你們誤會我了」、「那要來的人子是另一位」之類的話來糾正他們。空虛自己（Kenose）的耶穌（斐二5-11）與光榮來臨的內在一致性，是耶穌所言所行一貫的主題，這就是新的、「真實可靠耶穌式的」、不是發明出來的，而是祂這個人和所說的話最根本的主題。個別段落的經文是互相關連的，如果將之斷章取義，那是無法明白的。這種作法在路加福音第十七章24節及以下中，比路加福音第十二章8節及以下還更明顯，在後者這樣的斷章取義至少還可以找得到根據。人子不是從這裡或那裡來，而是像閃電一樣，從天的這一邊直到那一端，為所有的人發亮，因此所有的人都會仰望著祂，仰望著被穿透的那一位（參閱：默一7）；但在那之前，祂——即這位人子——必須先受許多苦難並被擯棄。苦難的預言與光榮的宣告互相交織在一起、密不可分。顯然這是一位，且同樣的一位，且對這二位而言情況都是一樣的：正在說這些話的那一位正走在苦難之路上。

在耶穌關於自己當時作為的話當中，我們也可以看到這兩個觀點。我們之前已探討過耶穌所說「人子是安息日的主」這句話（谷二28）。這正顯出馬爾谷在另一個地方所描述的：「人都驚奇祂的教訓，因為祂教訓他們正像有權威似

的。」（谷一22）耶穌將自己置於制定法律者、天主的這一邊；祂不是詮釋者，而是主。

在關於被朋友用擔架吊入屋中，並放在耶穌跟前的癱瘓者這個事件中，這一點更是明顯。耶穌並沒有依照此癱瘓者和他的朋友所預期的那般，說出一些治病的話，反而首先向他說：「孩子！你的罪赦了。」（谷二5）只有天主才可以赦罪，經師們的反應並沒有錯。但當此權柄被賦予耶穌「人子」時，祂就有權站在天主的尊榮中，並依據此來作為。所以，在說完赦罪的話之後，人們所期待的話才出現：「但為叫你們知道：人子在地上有權柄赦罪——遂對癱子說：我給你說：起來，拿你的床，回家去罷！」（谷二10-11）通往苦難的，正是這天主的權柄。以此看來，耶穌有關權柄的話，是屬於祂苦難的一部份。

現在讓我們來看耶穌第三種關於人子的話：苦難的預言。我們已看過，馬爾谷福音中有三段有關苦難的預言，這不只構成了經文，亦構成了耶穌一生的道路，也愈來愈清楚地預告祂即將來臨的命運及其內在必要性。且其內在核心與高潮就在於預告第三次苦難，和與此密切相關，即關於服事與統治的最後這幾句話中：「因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」（谷十45）。

借用了上主受苦僕人之歌（依五十三）中的話，在此，人子的形貌出現了另一種舊約的傳承。耶穌一方面認同於世界審判者，在此又認同於受苦與死亡的上主僕人的身份，這是先知在其歌詠中預見到的。於是，這就凸顯了受苦和「高舉」，謙卑和尊榮的合一。服事是統治的真正方式，並讓我們多少感受到天主為王的方式，即「天主統治」的方式。透過苦難與死亡，人子的生命完全是「為別人而存在」（Proexistenz）；祂成為「大眾」的救主和帶來救恩者：不只為散布各地的以色列子民，更為天主子民（參閱：若十一52），為全人類。藉著為「大眾」死亡，祂跨越了時間和空間的界限，實現了祂使命的普世性。

老一輩的釋經學家認為，達尼爾先知神視中將要來臨的人子，以及與依撒意亞先知所傳下的天主受苦僕人的形象融合在一起，這才是耶穌的人子概念之根本新穎和特別之處，甚至將之視為祂自我意識的核心，這種看法是非常有道理的。當然，我們還必須補充一點，貫徹耶穌人子形象的舊約各種記載的組合，其範圍繼續擴大，要將更多舊約記載的小線索聚合在一起。

首先是當耶穌被問到，祂是否是默西亞、那應讚頌者的兒子時，耶穌的回答就與達尼爾第七章和聖詠一一〇篇融合在一起：耶穌視自己為「坐在大能者右邊」的那一位，就像聖

詠中對君王司祭所說的一樣。接著第三次預告苦難的話，即人子會被長老、司祭長和經師棄絕（谷八31），就與聖詠一一八篇融合在一起：匠人棄而不用的廢石，反而成了屋角的基石（22節）；於是這也與不忠的葡萄園戶這個比喻產生關連，在這個比喻中耶穌用這些話來預告祂會被棄絕、祂的復活，以及將來新的團體。經由與比喻之間的關連，「人子」與「愛子」（谷十二1-12）之間的身份亦產生關連。還有智慧文學中的思想：在智慧篇第二章中描述了「惡人」與義人作對：「……自誇有天主為父……如果義人是天主的兒子，天主定要幫助他……我們判他受可恥的死刑。」（智二16-20）漢普爾（Volker Hampel）認為，耶穌所說「作為眾人贖罪價」之言並非源自依撒意亞第五十三章10-12節，而是源自箴言第二十二章18節與依撒意亞第四十三章3節；但在我看來，這不太可能（Schnackenburg, *Die Person Jesus Christi*, 74頁）。真正的參考點仍舊是依撒意亞第五十三章，其他經文只是顯出此基本預見有更廣泛的相關範圍而已。

耶穌全心全意依靠法律和先知們生活，就像祂一再對門徒所說的一樣。祂將自己的本質與作為，視為所有事件的融合與解釋。若望就將這一點在其「序言」中表達出來，他寫道：耶穌自己就是「聖言」。保祿更補充說：「因為天主的一切恩許，在祂內都成了『是』。」（格後一20）在「人

子」這個謎般的詞中，我們非常接近耶穌最原始的形貌、祂的使命與祂的本質。祂來自天主，祂就是天主。正因為如此，祂——藉著接受人的形體——帶來了真正的人性。

根據希伯來書，祂對父說：「給我預備了一個身體」（十5）；然後又用了聖詠上的一句話：「開了我的耳朵」（四十7）。這表示，祂重視的是服從，可給人生命的是對天主聖言說「是」，而不是全燔祭和贖罪祭。於是，聖言本身取了人的一個肉身，從天主處以人的形體來到並吸引所有的人，把他們領到天主聖言當中，使他們「聆聽」天主，並因此「服從」天主，成為天主與人之間的和好（格後五20）。在完全的服從中，祂自己成為真正的「犧牲」，並全身奉獻於愛中，且愛「到底」（若十三1）。祂來自天主，帶來真正的人性。就像保祿所說的，相對於第一個人，即曾經屬土的現在也屬土，祂是那第二位，那最終（最後）的人，是「屬天的」，是「使人生活的神」（格前十五45-49）。祂來，同時祂也是新的「國度」。祂不只是一個，而且祂使我們與祂自己一起「已成了一個」（迦三28），成為一個新人類。

從達尼爾自遠處看到（「相似人子」）的集體變成了人，但這個人因著「為眾人」而跨越了個人的範疇並涵蓋了「大眾」，與眾人成為一個身體和「一個神」（參閱：格前六17）。這就是祂呼喚我們的「跟隨」：讓自己被吸入祂的新人性，並因此進入與天主的關係中。再一次引用保祿的

話：「那屬於土的怎樣，凡屬於土的也怎樣；那屬天上的怎樣，凡屬天上的也怎樣。」（格前十五48）

「人子」這個詞一直都是為耶穌自己保留的，但這其中所表達的天主與人合一的新願景，貫穿了整部新約並形塑了它。跟隨耶穌的主要目的就是為了這個新的、來自天主的人性。

二、子

在本章一開始我們就已看到，「天主子」和「子」（沒有附加任何補充）這二個稱號是不同的；即使在基督宗教的形成過程中，這兩個詞的意義也逐漸互相接近並互相融合，但它們的來源和原本的意義是不一樣的。由於在 *Einführung in das Christentum*（《基督宗教導論》）一書中，我已詳細探討過這個問題，所以在此就只扼要分析「天主子」這個詞。

「天主子」一詞源自古老東方的政治神學。在埃及以及巴比倫，國王被稱為「神之子」；登基儀式等於是被「創造成」神的兒子。在埃及，這真的被認為是帶有充滿奧祕、被神所生之含意；但在巴比倫則似乎比較理智地視之為一種

法律行為，即被神收養。以色列人將這種想法以雙重方式接收過來，並同時融入以色列人的信仰中。梅瑟親自受天主的委託向法老王說：「上主這樣說：以色列是我的長子。我命你，讓我的兒子去崇拜我。」（出四22-23）萬民是上主的大家庭，而以色列則是「長子」，以這樣特別的方式屬於上主，並享有「長子」在古老東方意義中能享有的一切。在強化達味的王權時，古老東方的國王觀念被引申到熙雍山的國王身上。

在天主所說的話中，即納堂先知向達味預言天主會應許鞏固他的家室時，有這樣的一段話：「我必在你以後興起一個後裔，即你所生的兒子；我必鞏固他的王權……我要作他的父親，他要作我的兒子；若是他犯了罪，我必……懲戒他。但我決不由他收回我的恩情……」（撒下七12-；參閱：詠八十九27-，37-）在聖詠第二篇第7節及以下中我們讀到：「上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。你向我請求，我必將萬民賜你作產業，我必將八極賜你作領地。』」以色列國王登基的儀式就是根據這一點建立的。

在這裡，有三點很清楚。以色列人作為天主長子的特權在國王身上具體化了；他個人代表著以色列的尊榮。第二，這表示，古老東方國王的觀念，即神話式的被神所生，被擺到一邊去了，並被揀選神學取代之。「被神所生」存在於揀選中；登基的「今日」加強了上主揀選的動作；透過揀選的

過程，上主將以色列和代表它的國王變成祂的「兒子」。第三點，但很明顯的是，統治萬民的預許——接收自東方偉大國王的觀點——與熙雍山上國王的實際情況相比，這個預許完全不成比例。他只是一個小小的統治者，權力也不穩固，最後還落到流亡他鄉的命運，且之後依附在強權下只短暫地復興了一陣子。因此，熙雍國王的預言基本上一開始就必須成為對將要來臨國王期待的話，且這遠遠超過當時、超過「今日」，即登基的那一刻。

早期的基督徒很快就接收了這些話，並認為它已在耶穌的復活中實現。根據宗徒大事錄第十三章32節及以下，描述它如何隆重地匯入基督內，在救恩史中呈現時，保祿對在丕息狄雅的安提約基雅猶大會堂中聚集的猶太人說：「那向祖先所應許的恩許，天主已給我們作他們子孫的完成了，叫耶穌復活了，就如在第二篇聖詠上所記載的：『你是我的兒子，我今日生了你。』」我們可以將宗徒大事錄在此記載的談話視為早期對猶太人傳教講道的模範；在這當中，透過正在形成的教會，我們看到舊約的基督論教誨。所以在此可以發現，古老東方的政治神學，進入了第三個階段的蛻變：在以色列和達味王朝時期，它融入了舊約的揀選神學中；在達味王朝的發展過程中，它愈來愈變成對將來君王的期待；而現在，它被相信為復活的耶穌就是聖詠中所期待的「今

日」。現在，上主已選立祂的君王，事實上祂已將萬民作為產業賜給了這位君王。

但這種對天下萬民的「統治」已不具有政治色彩。這位君王並不以鐵杖打擊萬民（詠二9）——祂在十字架上統治，以一種全新的方式統治。普世性以信仰團體的卑微方式完成了；這位君王透過相信和愛來統治，並不是別的。現在天主的話：「你是我的兒子，我今日生了你」，終於可以理解了。「天主子」一詞脫離了政治權力的範疇，成為透過十字架與復活而特別與天主合一的表達方式。這天主子的身份，其與天主合一的程度有多深，是無法從舊約的背景去解釋的。聖經信仰上的其他思想及耶穌自己的作證必須匯集在一起，才能賦予這個詞完整的意義。

在看耶穌只以「子」的簡單稱號來自稱之前，我們必須先看完這個詞的歷史。這原本源於政治領域的「神之子」稱號，最終在基督宗教獲得其決定性的意義。因為與這個詞相關的是凱撒奧古斯都，即耶穌出生時的羅馬君王，他將古老東方的君王神學引進羅馬，並自稱為「神聖者之子（凱撒）」，神的兒子（參閱：P. Wülfing v. Martitz, *ThWNT VIII*, 334~340頁，特別是336頁）。在奧古斯都時，對這一點仍非常謹慎，但接著之後實行的羅馬帝制，就意謂著皇帝因為是神之子的身份而獲得全權，因此羅馬就接受了應將皇帝當作

神來崇拜，且整個帝國都必須遵行。

因此，在歷史上的這一刻，羅馬皇帝君權神授的權柄與基督信仰在這一點對上了，即復活的基督是真正的天主子，天下萬民都屬於祂，且因父、子與聖神的合一，祂唯一有權利享有對神的崇拜。基督徒非政治式的信仰，不要求政治權力而適當承認掌權者（羅十三1-7），因著「天主子」的稱號，無可避免地與羅馬皇帝政治權力的絕對權力相抵觸，且隨時都與極權的政治權力衝突，並被逼陷入殉教的處境中——進入與被釘十字架、只從「木架上」統治的那一位同在的團體中。

與「天主子」以及其複雜的字源嚴格不同的是「子」這個簡單的字，基本上我們只從耶穌口中聽到過這個字。在福音之外，這個字只在與若望福音相關的希伯來書中出現過五次（希一2、8，三6，五8，七28），在保祿書信中出現過一次（格前十五28）；可回溯到若望福音中的耶穌自我作證，在若望壹書中有五次，若望貳書中有一次。最重要的是若望福音的作證（其中出現了十八次）及瑪竇（十二27）和路加（十22）所記載的默西亞歡呼，這常常被認為是在對觀福音框架下所呈現的若望觀點——且很有道理。首先，讓我們看看這段默西亞的歡呼：「父啊！天地的主宰！我稱謝祢，因為祢將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啟示給小孩子。是

的，父啊！祢原來喜歡這樣。我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父。」（瑪十一25-27；路十21-22）

讓我們從最後一句開始，因為從它可以解開整個的謎。只有子真正「認識」父：要「認識」，總是或多或少要同等。歌德贊同普羅丁（Plotin）的一句話時，他說：「若不是眼睛像太陽一般，它是無法直視太陽的。」每一個認識的過程，一向都包含某種形式的同質化過程的，認識者與被認識者一種內在的合一方式，並且依認識主體與被認識受體之間的性質等級而有所不同。要認識天主的前提是，與天主同在；沒錯，本質上與天主合一。因此，在這個祈禱呼喚中，耶穌自己所說的和我們已常常在若望福音序言最後所看到的，是同一件事：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，祂給我們詳述了。」（若一18）這句重要的話——現在顯示——是詮釋耶穌在祈禱、在子與父的對話中所凸顯的事。同時現在也清楚，「子」是什麼，這是什麼意思：完全的認識關係，同時也是本質的關係。這認識之所以能合一，是因為它是本質的合一。

只有「子」認識父，且對父所有的真正認識，都是透過參與子的認識，即祂賜給我們的啟示（若望說：「祂給我們詳述了」）。只有子「願意啟示」的人，才能認識父。但子

要啟示給誰呢？子的意志並不是恣意妄為的意志。在瑪竇福音第十一章27節中，子啟示的意願可回溯到剛開始的25節，即主耶穌對父說的：「祢啟示給簡單的人」。如果我們首先看到父與子之間認識的合一，那麼25與27節中的意志合一的關係就很明顯了。

子的意志與父的旨意是一致的。這正是福音最重要、貫徹始終的主題。在若望福音中特別強調，耶穌完全與父的旨意一致。最明顯的意志一致及二個意志融合為一，是橄欖山上的那一幕，即耶穌將人的意志往上拉，拉到祂自己子的意志中，並因此而與父的意志合而為一。「天主經」第二句禱詞的根據就在於此：藉著這句禱詞，我們祈求橄欖山上的那一幕，耶穌一生的作為及奮鬥，能在我們身上完成；我們祈求與祂，與子一起，意志一致地進到父的旨意中，並且自己也因而成為子；在合一的意志中，成為合一的認識。

於是，那原本聽起來非常奇怪的歡呼之詞，現在變得能夠理解了。子願在祂作為子的意識中吸引所有父願意的：「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裡來。」（若六44）耶穌在葛法翁的生命之糧的談話中這麼說。但父要吸引的是誰？不是「智慧和明達的人」，耶穌告訴我們，而是簡單的人。

首先，這是耶穌以簡單的話來表達祂具體的經驗：不是

學問淵博、職業上與天主打交道的人認識祂；他們一直陷於自己的細節知識叢林中。看到全貌，看到天主親自啟示的現實之簡單目光，已被他們所有的知識所扭曲——對於認識問題複雜程度的人，事情不可能就這麼簡單。保祿亦表示過這樣的經驗，並進一步省思說：「原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能，因為經上記載：『我要摧毀智者的智慧，廢除賢者的聰明。』（依二十九14）……弟兄們！你們看看你們是怎麼蒙召的：按肉眼來看，你們中有智慧的人並不多，有權勢的人也不多，顯貴的人也不多；天主偏召選了世上愚妄的，為羞辱那有智慧的；召選了世上懦弱的，為羞辱那堅強的；甚而天主召選了世上卑賤的和受人輕視的，以及那些一無所有的，為消滅那些有的，為使一切有血肉的人，在天主前無所誇耀。」（格前一18-19，26-29）「誰也不要自欺：你們中若有人在今世自以為是有智慧的人，該變為一個愚昧的人，為成一個有智慧的人。」（格前三18）「變為一個愚昧的人」、「小孩」，這是什麼意思？難道這樣，人就會為天主的旨意、為認識天主而打開自己嗎？

「山中聖訓」給予我們答案，透過這個答案我們可以看出這奇特經驗的內在原因，並同時看到悔改的路、看到被吸入子的意識中讓自己被啟示的路：「山中聖訓」裡說：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。」（瑪五8）讓

人能夠看得見的，是潔淨的心。個中包含所有將我們的生命為耶穌啟示意願而開啟的簡單、純樸。我們也可以說：我們的意志必須成為子的意志。然後，我們就能夠看得見。作為子的意思是，建立關係；這是一個關係詞彙。這表示要放棄我們自我封閉的自主權；這也包括耶穌所說變成兒童的話。如此一來，我們也可以明白在若望福音中繼續延伸的寓言：耶穌一方面是歸屬在父之下的子；但正是如此，祂與父是平等的——真的與父同等，且與父是一體。

讓我們回到那句歡呼詞。我們在瑪竇福音第十一章25節與27節所見到的意志與認識合一的同等，在27節的前半中與耶穌的普世使命產生連結，並因此而與世界史產生關係：「我父將一切交给了我。」（瑪十一25）如果我們詳細審視對觀福音中這則歡呼詞的深度，就會發現事實上這其中已含有若望福音中「子的神學」之全部。在若望福音中，作為子也是互相自我認識並在旨意中合一。在若望福音中，父也是給予的那一位，祂把「一切」都給了子，並因此祂也成了子，把自己變成了和子一樣：「我的一切都是你的，你的一切都是我的。」（若十七10）並且父的給予亦延伸到祂的受造物，即「世界」：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子。」（若三16）「獨生子」一詞一方面回溯到序言，即聖言被稱為「獨生者，身為天主的」（若一18）；另

一方面它讓我們想起亞巴郎，他連自己的「獨生子」都毫不保留的獻給天主（創二十二2、22）。父的「給」，在子「愛到底」（若十三1）中，即直到十字架上，圓滿貫徹了。在「子」一字中所顯現的三位一體的愛之奧祕，與歷史上耶穌在逾越節已圓滿完成的愛之奧祕，二者完全合一。

若望終於在耶穌的祈禱中找到「子」這個字的內在根源，這當然與受造物的祈禱不一樣：那是在天主內的愛之對話——這對話就是天主。因此，「子」這個字就對應「父」這個簡單的稱謂，即馬爾谷在橄欖山的那一幕中，以阿拉美語（aramäisch）所保留的原始形式——「阿爸」（Abba）。

耶雷米亞斯在其詳細研究中指出耶穌對天主如此稱呼的獨特之處，在耶穌所處的世界中，這種親密程度是不可能的。在這個稱呼中顯示出「子」的「獨一無二」。保祿讓我們知道，因著耶穌所賜給我們參與祂子的聖神，基督徒得以獲准說：「阿爸，父呀！」（羅八15；迦四6）很明顯的，基督徒這句新禱詞只可能從耶穌，祂——獨生子——而來。

「子」這個字和與之配合的「父」（Abba）讓我們真正能夠窺探到耶穌的內在，甚至天主的內在。耶穌的祈禱是「子」這個字真正的源頭。就像子本身雖然是「新的」，但梅瑟和先知們都匯集在祂身上一樣，這是史無前例的。如果我們多多少少尊重歷史方法的可能性與限制的話，嘗

試從聖經之後出現的文獻，例如《撒羅滿王之歌》（*Oden Salomons*，約西元二世紀），來重建這個字在基督之前的歷史、在「諾斯底教派」（*gnostische*）出現前的歷史，並且認為若望是根據他們，這種作法是沒有意義的。耶穌才是那原始的來源。只有祂才是「子」。

三、我就是

在聖史為我們記載耶穌所說的話中，有一組「我是」的話，且以雙重形式出現——大部份在若望福音中，但在對觀福音中也有（即使不那麼明顯且不多）。第一種是耶穌只是：「我是」、「我就是那位」，而沒有任何附加的詞；第二種是「我是」之後加上一些象徵的詞：我是世界的光，真葡萄樹、善牧等等。若第二組的話看起來無法直接理解的話，那麼第一組的話就更是個謎了。

在此我只想探討若望福音中的三處，在這三處，這些話都以最嚴謹、最簡單的形式出現，然後再看看對觀福音中的一個句子，因為它與若望福音中的句子可形成清楚的對照。

這種話最重要的二句發生在一次爭辯中，即耶穌於帳棚節宣布自己是活水之後接著所說的話（若七37-）。這使得

群眾意見分歧：一些人自問，耶穌是否真的是他們所期待的先知；另一些人卻表示，從加里肋亞不會出現任何先知（若七40、52）。現在耶穌對他們說：「你們卻不知道：我從哪裡來，或往哪裡去……你們不認識我，也不認識我的父。」

（若八14、19）接著為了表達得更清楚，祂還補充：「你們是出於下，我卻是出於上；你們是出於這個世界，我卻不是出於這個世界。」（若八23）現在出現最重要的一句話：「你們若不相信我就是那一位，你們必要死在你們的罪惡中。」（若八24）

這是什麼意思？我們想問：你是誰？你到底是誰？事實上——這就是猶太人的反應：「你到底是誰？」（若八25）「我就是那一位」——這到底是什麼意思？為了明白這句話，釋經學家理所當然地要尋找這句話的來源；同樣的，我們也必須尋求理解。他們提出各種來源：典型的東方式啟示之說（E. Norden），曼達教的著作（E. Schweizer），但這些著作的年代都比新約等書的年代來得晚。（譯註：*mandäisch Schriften*，曼達教源自巴比倫，今存於伊拉克，其宗教用語、象徵與基督化的諾斯底主義〔Gnosticism〕相似。）

最近普遍流行的看法是，我們不應在別處尋找這句話的精神源頭，而應該在耶穌為家的世界，在祂所生活的舊約和猶太教中去尋找。在此，我們不必深思學者們所列出的眾多舊約經文背景，我只想提出二處相關的經文。

首先是出谷紀第三章14節，即燃燒的荊棘叢的那一幕。上主從荊棘叢中呼叫梅瑟，而梅瑟則問這位呼叫他的神：你叫什麼名字？他得到的是一個謎樣的答案：「JHWH」（雅威）；而說話的上主自己以一個同樣謎樣的答案來詮釋這個字的意義：「我就是我的那一位（Ich bin, der ich bin）。」（譯註：思高聖經譯為：「我是自有者」。）在此我們不必去探討這句話的多重含意，最主要的是，這位神就以「我是」來表示自己。祂是絕對的。這當然也表示祂一直都存在——為人類，為昨天、今天、明天存在。

當以色列人在巴比倫充軍末期盼望著一次新的「出谷」重演時，意撒意亞先知書的下半部重新提起荊棘叢中的訊息，並進一步闡明：「你們就是我的證人——上主的斷語——你們是我揀選的僕人，為叫你們認識和信仰我，並明白我就是『那位』；在我以前，沒有受造的神，在我以後，也決不會有。我，只有我是上主，我以外沒有救主。」（依四十三10～）古老的“'ani” YHWH 的形式現在變成了濃縮版的“'ani hu”一詞——那個我，我就是那一位。雖然奧秘仍然存在，但「我是」一詞被進一步強調，並顯得更清楚。

在以色列人沒有國土、沒有聖殿的那段期間，根據以往的標準而言，上主從與其他神祇競爭的行列中被淘汰了；因為一個沒有領土、不被崇拜的神，就不能算是神。在這段時間內，以色列人完全認識到他們的神的另一面、新的一面：

即這位神不只是「他們的」神，不只是一個民族和一個國家的神，而是不折不扣、完全絕對的神；所有的一切、全部的國度、天上地下的一切都屬於祂；這是一位掌管一切的神；這位神不需要透過奉獻公羊和公牛來崇拜，而只要透過義行就能真正崇拜祂。

再一次：以色列人認識到，他們的上主是一位不折不扣的「神」。因此荊棘叢中的「我是」獲得了新的含意：這位神是簡單的。祂就簡單的以「我是那一位」來介紹自己獨一無二的特性。顯然這與其他的神祇有所不同，尤其是祂那無法描述的唯一性和獨特性是特別正面的現象。

當耶穌說：「我就是那一位」時，就是在拾起這個故事並指祂自己。祂顯示自己的唯一性；在祂身上有一位神親自臨在。「我與父原是一體。」（若十30）齊莫爾曼（譯註：Heinrich Zimmerman，1915～1980，德國新約聖經學者，天主教司鐸）說的很對，藉著這個「我是」，耶穌不是站在父的我之**旁邊**（TThZ 69，6頁），而是指向父。但正因為如此，祂也是在說自己。最主要的是父與子的不可分性。由於祂是子，所以可以親口介紹父：「誰看見了我，就是看見了父。」（若十四9）而且：由於事實上正是如此，祂能夠以子的身份親口說出父的啟示。

前面出現這一句的爭辯討論中，最主要是關於父與子的

一體。為了能正確理解這一點，我們也必須想起之前所探討過的，「子」這個字是植根於父與子的對話中。在那裡我們看到，耶穌完全是「表示關係的」，祂的整個本質完完全全就是與父的關係。根據這一關係，才能夠理解荊棘叢及依撒意亞所表達的方式；「我是」一詞，完全存在於父與子的關係中。

對於猶太人所提的問題——也是我們提的問題——「你到底是誰？」耶穌首先指出派遣祂來的那一位，以及耶穌憑著祂向世界說話的那一位。耶穌再度重複那啟示的形式，即「我是那一位」；但現在祂卻將此伸延到將來的歷史中：「當你們高舉了人子以後，你們便知道我就是那一位。」（若八28）在十字架上，人們會看出祂為子的身份，祂和父是一體的。十字架是真正的「高潮」，是愛「到底」的高潮（若十三1）：在十字架上，耶穌和天主同高，而天主就是愛；在十字架上，人們能「認出」祂，能夠認出——「我就是那一位」。

燃燒的荊棘叢就是十字架。最高的啟示權柄，「我就是那一位」和耶穌的十字架是密不可分的。我們在此發現的並不是虛玄的臆測，而是顯示天主在歷史中的真實，為我們而顯示的真實。「你們便知道我就是那一位」——這個「便」什麼時候會實現？事實上，它一再在歷史中實現，從聖神降

臨那一天開始，猶太人因伯多祿的宣講而「心中刺痛」（宗二37），而根據宗徒大事錄的報導，有三千人受洗，加入宗徒們的團體（二41）。它在歷史終結時實現，即在先知看到奧祕的啟示，並說：「眾目都要瞻望祂，連那些刺透了祂的人，也要瞻望祂……」（默一7）時。

在第八章中，爭辯的最後，耶穌的「我是」又再一次出現，但卻向另一個方向延伸和詮釋。「你是誰？」這個問題仍然存在，且這個問題同時也包括了：「你從哪裡來？」結果現在人們回答的是，猶太人源自亞巴郎，且最終源自天主本身：「我們的父親是亞巴郎……我們不是由淫亂生的，我們只有一個父親：就是天主……」（若八39、41）

說話對手回溯到亞巴郎之前，甚至回溯到天主是他們的父親。這個回答讓耶穌有機會再次清楚解釋祂自己的出身，這個出身完全實現了以色列的奧祕，即猶太人超越了源自亞巴郎的出身，而指出他們源自天主本身。

於是耶穌告訴我們，亞巴郎不只超越了自己而指向父神——他尤其指向耶穌，即子：「在亞巴郎出現以前我就有。」（若八58）「我就是」——這個簡單的「我就是」又神祕地出現了，光明正大地站在那裡，但現在卻透過亞巴郎「出現以前」形成對比。將要來臨以及消逝無蹤的世界、將要形成及已然沉沒的世界，與耶穌的「我就是」

互相對比。施納肯堡說得很對，在此清楚表達的不只是時間的分野，而是「一個本質上的基本不同……耶穌有權享有一種獨一無二、超越人的存在方式」（*Schnackenburg, Johannesevangelium II.* 61頁）。

現在讓我們看看馬爾谷提供的記載，即耶穌在增餅事件之後在水面上步行的事件（谷六45-52），在若望福音中有一段與此大致相同的記載（若六16-21）。齊莫爾曼對這段記載進行了審慎的分析（*TThZ* 69，12頁以下）。基本上，我們就跟著他的思緒。

在增完餅之後，耶穌吩咐門徒們先上船到貝特賽達，而祂自己則退到「山上」去，為了祈禱。由於海上風浪強勁，門徒們的船根本無法前進，正在祈禱的耶穌看到了，便踏在水面上走向他們。看到耶穌步行水面，門徒們驚駭萬分，這是可以理解的；他們尖叫起來並「驚慌不已」。但耶穌卻安慰他們說：「放心！是我。不要怕！」（谷六50）

乍看之下，我們會認為「是我」是一種簡單表明身份的方式，是耶穌讓門徒們認出祂且不要害怕的方式。但這個解釋並不完整。因為耶穌一上了船，風就停了；若望還補充說，於是他們馬上就到了岸上。特別的是，門徒們這時才真正地驚惶，馬爾谷戲劇式地寫道：「他們心中越發驚奇」（谷六51）。到底是為了什麼？門徒們剛才以為看到妖怪的

驚恐顯然還沒有消退，而是在這一刻更為昇高，因為耶穌一上了船，風突然就停了。

很明顯的，這是看到「神的顯現」（Theophanie）時典型的驚懼。通常，當人發現自己與神面對面、直接看到神時，這種驚懼的情緒就攫住了他。在撈得豐富的漁獲時，我們也看到過，伯多祿不但沒有歡喜地感謝，反而整個靈魂深處都受到震撼，跌倒在耶穌跟前，說：「主，請祢離開我，因為我是個罪人。」（路五8）所以，出現在門徒身上的情緒是對「神的畏懼」，因為只有神才能走在水面上：「惟有祂展開天空，步行海波之上」，這是約伯傳對天主的描述（約九8；詠七十七〔七十六〕20；依四十三16）。走在水面上的耶穌，不再是他們所熟悉的那個耶穌——在祂身上，他們突然認出天主親自臨在。

同樣的，平息風暴也是超越人的能力，指向天主的大能。因此，在這個非常經典的平息海上風暴的故事中，門徒們互相說：「這人到底是誰？連風和海也聽從他！」（谷四41）在這種情況下，「是我」聽起來另有一番含意：耶穌不只是表明自己的身份；這聽起來卻是若望福音中那句神祕的「我就是那一位。」毫無疑問，這整個事件是「神的顯現」，是與耶穌的神性奧祕相遇，這就是為什麼瑪竇以朝拜（Prokynesis）和門徒的這句話來結束：「祢真是天主子」（瑪十四33）。

現在讓我們來看看「我是」一詞透過一些比喻詞變得更具體的情況。在若望福音中有七個這種比喻的句子，且剛好七個，這並非偶然：我是生命之糧、我是世界之光、我是門、我是善牧、我是復活與生命、我是道路、真理及生命、我是真葡萄樹。施納肯堡更指出，我們還可以將活泉這個意象加到這一系列的句子中，雖然那裡沒有「我是」這個詞，但那也是耶穌所說的話，且祂將自己介紹為這個泉源（若四14，六35，七38，亦參閱若十九34）。這很合理。在探討若望福音那一章時，我們已經詳細審視過一些比喻了。所以，在此只簡要指出若望福音中，耶穌這些話的共同含意就夠了。

施納肯堡指出，所有這些比喻詞彙都是「一個主題的各種不同表達方式，即耶穌來是為叫人的生命更豐富（若十10）。只有一種生命的恩典，耶穌之所以能夠賜給這種恩典，是因為天主的生命在祂身上以原始和永不枯竭的豐富存在著」。（Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 69頁以下。）畢竟人只需要和渴望一樣東西：生命，豐富的生命——即「幸福」。在若望福音某處，耶穌將這個我們所企盼的幸福稱為「圓滿的喜樂」（十六24）。

人們眾多心願與希望中所最關切的這一點，「天主經」第二句禱詞中亦有描述：願祢的國來臨。「天主的國」就是滿全

的生命——因為它不只是個人的「幸福」、一己的喜樂；而是一個以其最適切的樣貌來臨的世界，是天主與世界合一。

人最終只需要一樣包含一切的東西；但他必須透過迫切的願望和渴求，才能學著去認識自己真正需求和真正想要的是什麼。他需要天主。於是，現在我們才能理解在這所有的比喻之後，其真正的內涵是：耶穌給我們「生命」，因為祂給我們天主。祂之所以能給我們天主，是因為祂自己與天主就是一體的，因為祂是子。祂自己就是這項恩典——祂就是生命。正因為如此，祂整個本質就是完全「為別人而存在」（*Proexistenz*）。在十字架上，這才是真正的被高舉。

現在讓我們回顧一下。我們看到的三個詞，耶穌用這三個詞來隱藏和揭開祂的奧祕：人子、子、我是。這三個詞全部都源於天主的話，以色列人的聖經——舊約。但只有在祂身上，這三個詞才獲得它完整的意思。它們等於是在等待祂。

所有這三個詞都顯出耶穌的原創性——祂新的地方、只適用於祂的，完全沒有任何進一步的延伸。因此，這三個詞都只可能出自祂的口中——最重要的是子這個祈禱詞，與父（*Abba*）這個詞互相對應。因此按照它原本的意思，這三個詞中，沒有一個可以是「團體」的，即正在形成的教會的信仰宣示。

正在形成的教會將這三個以「子」為中心的詞彙之內涵，嵌入「天主子」這個詞中，因此使它全脫離了其神話與政治的前史。在以色列被揀選神學的基礎上，它現在帶有完全新的含意，即耶穌的談話以「子」和「我是」所標出的。

這個新含意必須多樣化、艱難的分辨和搏鬥過程來澄清，以使之免於陷入神祕與多神和政治含意的範疇。尼西亞第一屆大公會議中所提出的「同性同體」（homoousios）就是這個目的。這個詞並沒有將此信仰希臘化，並不以異族的哲學來審視它，而是要掌握住在耶穌與父的對話中所出現的新穎和不同之處。在尼西亞的「信經」中，教會一再與伯多祿一起對耶穌說：「祢是默西亞，永生天主之子。」（瑪十六16）

參考文獻

前言裡已提到，本書以歷史批判釋經法為前提，並利用其知識；但本書卻願超越此方法，並轉向利用根本的神學釋經法。本書的目的並不在於參與歷史批判研究的爭辯。因此，我盡量放棄列出完整的文獻引用。書中引用的作品都以簡單的形式，列於句末的括弧中；完整的書名則列於此文獻清單中。

首先是一些關於耶穌的重要新書。

- Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth — Botschaft und Geschichte*. (暫譯：《納匝肋人耶穌——訊息與歷史》) Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HThKNT), Supplementband 3, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. (暫譯：Herder 新約神學評註系列)
- Klaus Berger, *Jesus*, Pattloch 出版，München 2004。基於基本的釋經知識，作者以與當代對話的形式來呈現耶穌的風貌與其訊息。
- Heinz Schürmann, K. Scholtissek (編), *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Bonifatius, Paderborn 1994. (暫譯：《耶穌——

樣貌與奧祕》文集)

- John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991~2001 (暫譯：《一位邊緣的猶太人。重新思考歷史上的耶穌》) 從各方面而言，這位美國耶穌會士所出版的多冊作品是歷史批判研究法的模範作品，從作品當中可看出其重要性及極限。非常值得一讀的是由 J. Neusner 對第一冊所撰的書評：*Who Needs the Historical Jesus? in: Chronicles*, Juli 1993, S. 32~34. (暫譯：《誰還需要歷史上的耶穌？》)
- Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006. (暫譯：《來自納匝肋的天主子——耶穌在新約中的降生成人》)

此書之目的不在於描繪歷史上的耶穌，而是呈現不同新約作品的見證。

- Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Supplementband 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993. (暫譯：《四部福音所反映出的耶穌基督個人》，新約神學評註系列。)

繼此在前言中所提到過的書之後，Schnackenburg 還寫了最後一本小小的、且非常個人的作品：*Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995. (暫譯：《與耶穌的友誼》) 在此

書中，他的「重點不在於可辨認的事……」而在於「耶穌對人靈及人心所造成的『影響』」，並嘗試——就像他自己所說的——「在理智與體驗之間保持平衡」（7頁）。

在詮釋福音時，我大部份借重 Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HThKNT) 的各冊作品，很可惜的是，這個系列並不完整。

有關耶穌的豐富史料，可在六冊的 *La storia di Gesù*, Rizzoli, Mainland 1983~1985 中找到。（Virgilio Levi 編著，專業諮詢：Martini, Rossano, Gilbert, Dumont 及多位作者。）

— 另外的簡寫對應的是 *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993ff. (暫譯：《神學與教會百科全書》)

第一章 耶穌受洗

— Paul Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée, Paris 1972, S. 239~247. 關於東正教的聖像神學以及教父們的文章。

— Joachim Jeremias, “*amnos*”一文，in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, Kohlhammer,

Stuttgart 1966, S. 342~345.

- Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986. (暫譯：《瑪竇福音，第一部》)
- Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums – Die menschliche Wirklichkeit des Herrn, Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Matthias Grünewald, Mainz/ Schöningh, Paderborn 1991. (暫譯：《基督宗教的本質——主耶穌的人性真實。探討耶穌的心理》)

第二章 耶穌抗魔誘

本章的內容與我的另一本書 *Unterwegs zu Jesus Christus* (Sankt Ulrich, Augsburg 2003)，84~99頁 (暫譯：《走向耶穌基督》)，有關耶穌受試探所探討的內容大部份一致。在該書中有更多的文獻。在此我只想列出一本，即 Wladimir Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist* (暫譯：《反基督之短篇敘述》)，Ludolf Müller 翻譯與評析 (Wewel, München 1986⁶)。

第三章 天國的福音

- Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Klotz, Stuttgart 1950. Rudolf Bultmann導讀（暫譯：《基督宗教的本質》）。新版（初版：Hinrich, Leipzig 1900）。
- Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr. Kaiser, München 1985¹².（暫譯《希望的神學——探討基督宗教末世論的理由與後果》）
- Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*（暫譯：《新約神學》）；Bd. I *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*（暫譯：《緒論：從耶穌到保祿》）；Bd. II *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992/1999.（暫譯：《從保祿學派到若望的啟示》）

第四章 山中聖訓

- Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, Doubleday, New

- York 1993. (德語版： *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Claudius, München 1997.
〔暫譯：《一位猶太經師與耶穌的對話》〕）我在本書中引用的是德語版。
- Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986. (暫譯：《瑪竇福音，第一部》)
- Karl Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten Band II* (*Das Alte Testament Deutsch*, Bd. 25) , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964⁵. (暫譯：《十二小先知書》)
- Erich Dinkler, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie* , Mohr, Tübingen 1967, S. 1~54 (zum Zeichen Tau) . (暫譯：《十字架的印記——關於新約與基督宗教考古論文集》)
- Berhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch-deutsch*, hg. Von Gerhard B. Winkler, Bd V, Tyrolia, Innsbruck 1994, S. 294. (暫譯：《總文集，拉丁語 / 德語》) 關於此篇論文及其前史請參閱：Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, deutsch von Hans Urs von Balthasar, Johannes-Verlag Einsiedeln 1968, S. 284ff. (暫譯：《來自歷史的靈》)
- 有關尼采對基督宗教的批評之著作眾多，在此只列舉 Henri de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen*

Humanismus (deutsch von Eberhard Stinacker und Hans Urs von Balthasar), Johannes-Verlag Einsiedeln 1984, bes S. 13~94. (暫譯：《除了天主之外——無神論人文主義的悲劇》)

- 「妥協及先知般的激進」這一段，我特別感謝巴黎的Olivier Ortus 教授，為宗座聖經委員會於2003、2004年特別撰寫的二份文獻所提供的靈感，此二份文獻至目前仍未付印。有關二種法律類型——即判例法 (*kasuistische Recht*) 及不容爭辯法 (*apodiktische Recht*) ——他特別指出以下的作品：Frank Crüsemann, *Die Tora*, Chr. Kaiser, München 1992.

第五章 主禱文

- 有關「天主經」的文獻數量實在太巨大了。在釋經學方面，我特別參考Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986. (暫譯：《瑪竇福音，第一部》)
- 有關各種跨領域的參考，首要為Florian Trenner (Hg.), *Vater unser im Himmel*, Klerusblatt-Verlag, München/Wewel, Donauwörth 2004. (暫譯：《我們在天的父親》)

- 有關猶太教的背景：Meinrad Limbeck, *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1980. (暫譯：《從耶穌的祈禱學習——「天主經」的舊約背景》)
- Michael Brock；Jacob J. Petuchowski, Walter Strolz (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976. (暫譯：《主禱文——猶太教徒與基督徒的共同祈禱》)
- 從精神解釋的豐富寶藏中，我特別要指出Romano Guardini鮮為人注意的一本晚期作品：Romano Guardini, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Werkbund, Würzburg 1960; Matthias Grünewald, Mainz/Schöningh, Paderborn 1988³. (暫譯：《祈禱與真理——關於「天主經」的默想》)
- Reinhold Schneider, *Das Vaterunser*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1947, 1979⁶. (暫譯：《天主經》)
- Peter-Hans Kolvenbach SJ, *Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 63~104. (暫譯：《復活之路——重生之神操》)
- Carlo Maria Martini, *Non spredate parole. Esercizi spirituali con il Padre Nostro*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2005.
- 有關教父們對「天主經」的詮釋，我個人特別喜愛並常

常引用的是：Cyprian von Karthago (ca. 200~258), *De dominica oratione, in: Thasci Caecilli Cypriani Opera omnia*, CSEL III 1, S. 265-294.

- 有關默示錄第十二至第十三章，請參閱例如 Gianfranco Ravasi, *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato 2000², S. 108~130.

第六章 耶穌的弟子

- André Feuillet, *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancient Testament*, Gabalda, Paris 1975.
- Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. Erster Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Freiburg-Basel-Wien 1976. (暫譯：《馬爾谷福音·第一部》)
- Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos, Düsseldorf 1958². (暫譯：《致厄弗所人書——詮釋》)
- Eugen Biser, *Einweisung in das Christentum*, Patmos, Düsseldorf 1997. (暫譯：《基督宗教入門》)

第七章 比喻的訊息

- Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956⁴. (暫譯：《耶穌的比喻》)
- Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Bände I and II, Mohr, Tübingen 1899 /1910². (暫譯：《耶穌所講的比喻》)
- Charles H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Nisbet, Lodon 1938⁴. (暫譯：《天國的比喻》)
- Helmut Kuhn, *Liebe, Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975. (暫譯：《「愛」——一個詞彙的歷史》)
- Pierre Grelot, *Les Paroles de Jésus Christ (Introduction à la Bible, Nouveau Testament 7)*, Desclée, Paris 1986.
- Augustinus, *Sermones*, hg. Von G. Morin (Neuausgabe hg. Von Armand B. Caillaud und Benjamin Saint-Yves) II 11, bei Morin, S. 256~264. Deutsch bei: Aurelius Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, hg. Von Hans Urs von Balthasar, Benziger, Einsiedeln 1942, S. 92-99. (暫譯：《教會的面容》)

第八章 若望福音的重要圖像

一般文獻

- Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941. (暫譯：《若望福音評註》)
- Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-christliche Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1975. (暫譯：《人子。基督論的形成以及猶太教——基督宗教的宗教史》)
- Martin Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Mohr, Tübingen 1993. (暫譯：《嘗試解決若望福音的問題》)
- Rudolf Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*, Sankt Ulrich, Augsburg 2005. (暫譯：《聖經中的反猶太主義？檢視若望福音》)
- Henri Cazelles, Johannes. *Ein Sohn des Zebedäus. 'Priester' und Apostel*, in: Internationale Katholische

- Zeitschrift *Communio* 31 (2002), 479~484. (暫譯《若望，載伯德之子——「司祭」與宗徒》)
- Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (暫譯：《新約神學》) ; Bd. I *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (暫譯：《緒論：從耶穌到保祿》) ; Bd. II *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992/1999. (暫譯《從保祿學派到若望的啟示》)
- Ulrich Wilchens, *Theologie des Neuen Testaments* Bd. I, Teilband 4, Neukirchner Verlag 2005, bes S. 155~158. (暫譯：《新約神學》)
- Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament* (Die Neue Echter-Bibel, Ergänzungsband 2/I), Würzburg 1998. (暫譯：《新約入門》)
- 關於若望福音，我認為最重要的文獻是 Rudolf Schnackenburg 的四冊評註，屬於 Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HThKNT)，(VI/1, IV/2, IV/3)，Freiburg-Basel-Wien 196-1975; *Ergänzende Auslegung und Exkurse* (IV/4) ebd. 1984.
- Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Westminster, Philadelphia 1978; deutsch: *Das Evangelium nach Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das

- Neue Testament, Sonderband) , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- Francis J. Moloney, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, 1993; *Signs and Shadows. Reading John 5-12*, 1996; *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, 1998 (均由 Fortress, Minneapolis 出版) .
- Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, 2 Bände, Doubleday, Garden City/New York 1966-1970.

「水」的象徵

- Photina Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, 2 Bände, Otto Müller, Salzburg 1966. (暫譯：《宇宙的原始意象——創造的象徵》)
- Rudolf Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1963. (暫譯：《若望書信》)
- Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2, Freiburg-Basel-Wien 1971, bes. S. 209~218. (暫譯：《若望福音，第二部》)
- Hugo Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der*

Väter, Otto Müller, Salzburg 1964; bes.: *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37, 38*, S.177~235. (暫譯：《教會的象徵——教父們的教會論》)

葡萄樹與葡萄酒

—除了上面提到的若望福音評註以及Photina Rech的作品之外，我還想特別指出Peter Henrici, Michael Figura, Bernhard Dolna, Holger Zaborowski等人的文獻非常有幫助，發表於Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 35 (2006), Heft 1.

—有關依撒意亞第五章1至7節：Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1~12*. (Das Alte Testament Deutsch, Bd.17), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, S. 45~49. (暫譯：《依撒意亞先知書——第一至第十二章》)

麵餅

—Christoph Schönborn, *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Johannes-Verlag Einsiedeln 1992², bes. S. 15~30. (暫譯：《聖誕：成為真實的神話——關於降生成人的默想》)

牧羊人

- Joachim Jeremias, “*poimen ktl*”一文，in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VI, Kohlhammer, Stuttgart 1949, 484~501.
- Karl Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, Band II (Das Alte Testament Deutsch, Bd.25), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964⁵, S. 168~177. (暫譯：《十二小先知書》)
- Frits van der Meer ; Hans Sibbelee, *Christus. Der Menschensohn in der abendländlichen Plastik*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, bes. S. 21~23.
(暫譯：《基督——西方國家雕塑的人子》)

第九章

耶穌一生中的兩個高峰： 伯多祿認主為默西亞以及耶穌顯聖容

- Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Freiburg-Basel-Wien 1977. (暫譯：《馬爾谷福音，第二部》)

- Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, Band 1, Piper, München 1957, S. 186~228. (暫譯：《偉大的哲學家》)
- Pierre Grelot, *Les Paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, Nouveau Testament 7), Desclée, Paris 1986, S. 174~205.
- Bernhard Welte (Hg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaestiones disputatae 51), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. (暫譯：《基督論的早期歷史》) 尤其重要的是 Heinrich Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, S. 13~58. (暫譯：《基督論信經的開端》)
- Jean-Marie van Cangh, Michel van Esbroeck, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16~19) et son context judaïque*, in: *Revue théologique de Louvain* 11 (1980), 310~324.
- Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Chr. Kaiser, München 1977. (暫譯：《論聖經神學——舊約》)
- Jean Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrament et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951; 德語版：*Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Kösel, München 1963, S. 336~350. (暫譯：《禮儀與聖經——教父們認為的聖事象徵》) 該書引用Harald Riesenfeld, *Jésus transfiguré*.

L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur, Munksgaard, Kopenhagen 1947, S. 188f.

- 由於本書主要探討耶穌的個人形貌，「伯多祿明認主為默西亞」時，我有意識的放棄Primatworte 的詮釋，而參考以下作品代之：Oscar Cullmann, *Petrus. Jünger-Apotel-Mätyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zwingli-Verlag, Zürich 1952.（暫譯：《伯多祿：門徒／宗徒／殉道者，歷史上與神學上的伯多祿議題》）
- Rudolf Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Hiersemann, Stuttgart 1980.（暫譯：《西滿伯多祿——耶穌首位門徒的歷史及歷史意義》）
- Rudolf Pesch, *Die biblischen Grundlagen des Primats*（*Quaestiones disputatae* 187）, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.
- Joachim Gnirk, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.（暫譯：《伯多祿與羅馬——西元一至二世紀的伯多祿形象》）
- Martin Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.（暫譯：《被低估的伯多祿——二份研究》）

第十章 耶穌的自稱

- Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966³. (暫譯：《基督論的主權頭銜：其在早期基督教中的歷史》)
- James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM, London 1959; 德語版： *Kerygma und historische Jesus*, Zwingli-Verlag, Zürich 1960 (zur Menschensohn-Frage: S.122ff)
- Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Supplementband 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993. (暫譯：《四部福音所反映出的耶穌基督個人》) Herder 新約神學評註系列 (關於「人子」的問題：S. 66~75)。
- Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV/2, Freiburg-Basel-Wien 1971, bes. S. 59~70 (Herkunft und Sinn der Formel *egó eimi*) und S.150~168 (*Der Sohn als Selbstbezeichnung Jesu im Johannesevangelium*). (暫譯：《若望福音，第二部》)

- Heinrich Zimmermann, *Das absolute 'Ich bin' in der Redeweise Jesu*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 69 (1960), 1~20. (暫譯：《耶穌言詞中的絕對——「我是」》)
- Heinrich Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, in: *Biblische Zeitschrift NF* 4 (1960), 54~69; 266~276. (暫譯：《絕對的 'ego eimi' (我是) 作為新約的啟示公式》)
- 有關聖經與大公會議的基督論，我參考的是 Alois Grillmeier 之重要文獻：Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1: "Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)", Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979. (暫譯：《教會信仰中的耶穌基督》第一冊《從宗徒時代到加采東大公會議 (451)》)

專用詞彙

Agape

感恩祭典後之共融餐會

Allegorie

（希臘語：「另一種說法」）帶有深層含意的比喻類文體。Allegorese一種聖經詮釋，即超越字面含意之外，尋求經文的深層神學含意。

Apokalypse

默示錄，啟示錄。猶太教早期及基督宗教早期的一種文學類型，內容主要為世界末日、最終審判，以及圓滿結束。若文中只提默示錄（Apokalypse），則指新約的最後一部著作，若望的默示錄。

Apokalyptik

參閱「Apokalypse」一條。

Apokryphe

外經；旁經；次經；偽經。古老的著作，內容主要為聖

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

經的主題、事件與人物，但因不被教會承認而沒有被納入聖經中。

Apologie

護教學，以學理為教會的信仰所做的辯護。

Aramäisch

阿拉美語，耶穌的母語。屬於猶太語系，與希伯來語非常相似，是耶穌當時在巴勒斯坦內通用的語言。舊約有一些段落是用阿拉美語撰寫。

Augustinus

奧斯定，西元354～430年，非常傑出的拉丁教父；西元395年起任Hipo的主教，後被封為聖人，對西方的人文史有很大影響。

Basileia

希臘語：「（天主）的國度」。

Bios

希臘語：「生命」，即生物所住的世界為宇宙的一部份。

Bund

盟約。舊盟約：指天主與以色列民族之間的盟約。透過西乃山上的盟約，天主與以色列民族受法律的約制。新盟

約：耶肋米亞預許新盟約，在新盟約中，法律會寫在以色列人的心頭上（耶三十一31-34）。根據保祿與路加的記載，耶穌在其最後晚餐以血訂立的新盟約。在新約的用詞中，新盟約一詞指的是耶穌賜給的救恩，此救恩從猶太教會開始，後為異民所接受、作證，並繼續傳承。

Canon Romanus

羅馬彌撒祭典的感恩詞；現今：感恩經第一式。

Christologie

基督論。耶穌基督為天主子以及啟示神者的說法；主張天主臨在於耶穌基督之內的學說。

Communio

共融（拉丁文：「團體」）。描述人與天主以及人與人之間的同盟關係。

Credo

信經。教會的信仰宣言。

Cyprian

西彼連，西元200～258年，從西元249年起為北非迦太基的主教。教父，對奧斯定有很大的影響。

Dekalog

（希臘語：「十句話」）指十誡；十誡的第一塊版：指（關於天主的）第一至第三誡；十誡的第二塊版：（關於人與人以及受造物的）第四誡至第十誡。

Deuterocesaja

第二依撒意亞，依撒意亞先知書的下半部，第四十至第五十五章（或第六十六章）。

Dritter Order

在此「第三修會」，指遵循聖方濟各修會原則生活，但不住在修會中，而與其他兄弟姐妹共同生活的一群已婚、未婚或守獨身的男性與女性。

Ekklesia

希臘語：「教會」。

Ekklesiologie

教會論。

Emanation

流出說。（拉丁文：emanatio，「流出」）主張萬物由一更高源頭分段並逐漸萌生，而此源頭在形成的萬物中仍保有其形狀。

Embolismus

轉禱經。（希臘語：「切換」）在感恩祭典中天主經的擴充部份；在西方教會中這是天主經最後一句禱詞的延續。

Enzyklika

通諭。教宗對普世教會之諭文。

Ephräm

聖厄弗冷，約西元306～373年，教父，（東正教）敘利亞教會最偉大的神學家。

Eschatologisch

末世論。（希臘語：「有關最後事物之學說」）主要內容關於天主所預許及人所期望的歷史與受造物之圓滿結束。

Eschaton

（希臘語：「最後」）最後的事物。

4 Esra

厄斯德拉四次經。亦稱“Pseudo-Esra”（偽厄斯德拉）；默示錄形態的次經著作（約寫成於西元第一世紀末），被收錄到一些東正教的聖經正典中。

Essener

愛色尼派。（阿拉美語：「虔信者」）一個猶太教的改

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

革團體，主張強烈苦行禁慾；根據文獻，存在於公元前150年至公元70年間。

Eucharistie

聖體聖事，感恩祭。（希臘語：「感恩、謝詞」）紀念耶穌的死亡與復活（感恩聖祭）。在聖體聖祭中因聖神的力量耶穌基督會親自臨在。

Evangelist

聖史：福音作者。

Evangelium

福音。（希臘語：「好消息」）即天主透過耶穌賜給人救恩的好消息。福音泛指宣講天主聖言，狹意則指新約的四部福音（即瑪竇、馬爾谷、路加、若望福音）。

Exegese

釋經學。以學術方法研究和詮釋聖經。

Exodus

出谷紀。天主引領其子民脫離埃及之奴役。

Formgeschichte

文學形式歷史。指與Martin Dibelius和Rudolf Bultmann等名字相關的一個歷史批判釋經研究階段，研究重點為耶穌傳

統的傳承法律。但今天此研究結果頗受批評。

Gelobtes Land

預許的福地。天主向以色列子民預許之地。

Getsemane

革責瑪尼。（阿拉美語：「榨油器」）橄欖山上的莊園；根據馬爾谷福音第十四章32節，這是耶穌被捕之地。

Glaubensymbol

信經。參考“Symbol”：以語言表達之信仰宣言。

Gnosis

玄識論。（希臘語：「知識」）在基督宗教中指屬於此信仰及新約中靈魂完滿的人所應有的知識；在宗教史中，指一個有多種面貌的救贖宗教，自西元二世紀融合了猶太教、基督宗教及異教元素；主張救贖只透過認識人身上的天主性才可達成。

Gottesknecht

上主的僕人。舊約中的人物（依四十二、四十九、五十、五十二～五十三），受天主揀選以拯救以色列，向以色列宣告其使命並為神的啟示作證。上主的僕人必須經歷苦難與死亡，最後才被上主高舉。透過這種方式，他完成了代

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

人贖罪的角色。新約中將耶穌視為上主的僕人。

Gottesknechtslieder

上主僕人之歌。指依撒意亞先知書中四段介紹上主僕人的經文。

Heidenchristen

異民基督徒。指第一世紀初期教會中，非猶太人之基督徒。

Henoch, Äthiopischer

依索比亞諾厄書。屬於依索比亞教會的正典，收錄了各種不同時間形成的次經，最古老的作品源自西元前第三世紀。

Hermeneutik

詮釋學。（希臘語：「理解的學問」）在此指理解聖經、詮釋聖經的理論。

Herrengebet

主禱文，天主經

Hieronymus

聖熱羅尼莫，約西元347~419年（或420）年，教父及教會聖師，完成了拉丁文聖經「通行本」的翻譯，此聖經版本至今仍在天主教會中扮演重要角色（現今有新的版本「新通行本」〔*Nova Vulgata*〕）。

Hippolyt

希波律，約西元170~236年（？），教會作者，在第三世紀時被立為「教宗的對手」（Gegenpapst）；在教會受迫害時期被羅馬皇帝馬克西密努斯·特拉克斯（Maximus Thrax）流放至撒丁島（Sardinien），並亡於此。

Hohepriesterliches Gebet

大司祭的祈禱。耶穌的臨別贈言與祂為門徒們的祈禱（若十七）是互相關連的；此祈禱被稱為「大司祭的祈禱」，因為耶穌為門徒們的祝聖而祈求，就如同祂透過為他們犧牲自己的性命而祝聖自己一樣（若十七19）。

Hoher Rat (Synedrion)

公議會。耶穌當時猶太人最高政治及司法機構。

Hybris

（希臘語：「狂妄」、「僭越」）自我高舉，狂妄放肆地反抗天主。

Inkarnation (des Logos)

道成肉身。天主第二位，即聖言，取了肉體的形貌（天主在其內說話）。

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Inspiration

默感。（拉丁文：「灌注」）聖經在天主的支持下寫成和閱讀的過程。

Irenäus

依肋內。約西元140~200年，第二世紀時最重要的神學家，里昂的主教。

Jom-ha-Kippurim

參考 Versöhnungsfest，贖罪節

Judaismus

猶太主義。帶貶義的詞彙，描述猶太教死守法律。

Judenchristen

猶太基督徒。來自猶太教的基督信徒。

Justin

儒斯定，約西元100~165年，亦被稱為「殉教者」或「哲人」，教會作者。

Kanon

正典。歷史上逐漸形成的經文，被認為是可信的天主啟示，並構成今日的聖經。

Kanonische Exegese

正典釋經學。詮釋聖經的方法，不研究聖經著作的早期及原始版本，而是以正典傳承的文體，即今天我們在聖經中所看到的。

Karmel

加爾默耳山（列上十八20-46）。（希伯來文：「樹之莊園」）以色列境內的一座山，被視為聖山；十二世紀有一批隱修士到加爾默耳山隱修，日後即成為加爾默耳山（加美樂）——聖衣會。所以此詞亦可以指加美樂山隱修院（依山的名字命名）之修士、修女。

Katechese

教理講授

Kenose

（希臘語：kenosis）空虛自己；指天主子在降生成人時自願放棄其神性光榮（斐二6-11）。

Kirchenväter

教父，古時教會的作者，在信仰合一和教會團體中之導師。享有特別的神學權威；西方教父時期結束於西元633年，東方教父則於西元749年。

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Koine

（希臘語：「普通」）指混合多種希臘方語之古希臘語，約盛行於西元前三百年至西元六百年間。新約聖經即以普通希臘語寫成。

Koinonia

（希臘語：「團體」），參考「Communio」一條。

Konzil

大公會議。普世教會所有主教與教宗及教會最高教導機構齊聚的會議；若沒有特別提及哪一次大公會議，則指上一次，即梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）。

Konzilskonstituion

大公會議憲章。由大公會議所通過之權威性教理文獻。

Laubhüttenfest

帳棚節。（希伯來文：sukkot）猶太人的朝聖節日；在散居世界各地的猶太人會舉行九天的節慶，而在以色列則舉行八日的節慶，以紀念以色列人在逃離埃及流浪曠野期間受到天主護祐。

Levit

肋未人。肋未人專任以色列人的司祭一職，此名由雅各

伯與肋阿之子肋未而來。

Logos

聖言。（希臘語：「言」）在哲學上表示有秩序的思想以及以辯論為基礎的智慧語句。在聖經上則表示天主聖言，天主自己要傳遞的訊息，透過聖言天主形塑和管理受造物和歷史，創造生命並收回生命。天主最後有效的聖言就是耶穌基督（若一1-18）。

Makarismus

（希臘語：makarios，「有福的」）祝福語。

Makkabäer

瑪加伯。猶太自由鬥士，對抗由亞歷山大帝國分裂出來之塞琉古帝國的壓迫；舊約的瑪加伯書敘述的就是他的歷史。

Mandäer

受諾斯底學派影響的宗教運動，使用東阿拉美流行語。之前文學形式歷史（Formgeschichte）一直將之與新約互相比較，但現今則視之比新約的年代更晚。

Melchisekek

默基瑟德，舊約在敘述亞巴郎時第一位提及的司祭，被

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

稱為「撒冷王」（創十四18～）。

Mischna

猶太法典「密西那」。（希伯來語：「重複」）收集猶太教經師的重要宗教法律傳統。構成《塔爾穆德》（Talmud）的核心部份。

Modernismus

現代主義。1900年起的各種神學趨勢，嘗試以當代精神傳播基督宗教的內容。「現代主義者」特別受到教宗碧岳十世的批評，並將其部份著作列為禁書。

Mosaisch

梅瑟的；狹義只指梅瑟，廣義則亦指「猶太人的」。

Mystik

奧祕。（希臘語：「隱藏事物的學說」）此詞彙指人與神同在的內心經驗，亦指這種經驗的反省和詮釋。

Naheschatologie

期待馬上要來到的末世。

Nizäa

尼西亞。小亞細亞一個小城之名，西元325年，第一次大公會議於此地開會。其中心議題為表達天主及基督同性同體

的格式。

Observanzen

禮儀規則；根據各種宗教和傳統的不同規定。

Oden Salomons

撒羅滿王之歌。四十二首作者不詳的詩歌，認為由（匿名）撒羅滿王（參閱：列上五12）所作之基督宗教早期的詩作。

Ökumene

大公世界。在古時候指的是國際社團。現今主要用以指信仰上部份合一的基督徒。

Ontologie

本體論。研究「本質」和「存在」之哲學思想。

Origenes

奧利振，約西元185～254年，重要神學家及教會作者，被逐出亞歷山大學派之團體。

Pantheismus

泛神論。（希臘語：「主張萬物皆神、神為萬物之學說」。）

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Paraklet

護慰者。聖神以助佑者之特別性質出現（參閱：若十四～十六）。

Parusie

基督再臨。（希臘語：「出席」、「來臨」）在新約中意指世界終結時人子再來。

Pascha

逾越節。源於希伯來文 *pesach*，指供祭獻的牲品，亦指猶太教的宗教節慶（出十二）。每年的逾越節，以色列人紀念上主揀選他們的民族，並將他們領至自由的壯舉（逃出埃及）。福音聖史們將耶穌的最後晚餐呈現為逾越節的餐宴。復活節是基督宗教的逾越節。

Passion

苦難。耶穌的受苦受難，直到死於十字架上。

Pharisäer

法利塞人。（希伯來文：「被隔離者」）猶太人的重要宗教團體，在新約中常被塑造成耶穌的反對者。法利塞人致力於恪守法律，忠於傳統，滿全正義，並教化民眾。

Pneuma

希臘語：（天主的）靈，聖神。

Pneumatisch

關於聖神的，受聖神的作用影響。

Presbyter

長老。（希臘語：「老者」）一個團體或社團的主持人，特別有權威者。

Proexistenz

為他人存在。（拉丁文：「為——存在」）神學詞彙，意指耶穌基督代替人的存在；除此之外，亦指基督徒無條件與他人團結的生活原則。

Psalm

聖詠。（源自希臘語：*psalms*，「彈奏弦樂」）指一百五十首心靈詩歌的文體，收錄於舊約聖經中。

Qumranrollen

古木蘭卷軸，指公元1947年於約旦河西岸古木蘭（Qumran）附近出土之古書卷。其著成時間大約是西元前三世紀至西元第一世紀之間；包含舊約的部份著作，聖經詮釋，及其他著作。

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Rabbinen

辣彼，猶太經師。（希伯來語：「大師」、「老師」）猶太教傳統學者，致力於維護和傳承*Halacha*（宗教法律文本集成）。編輯或撰寫部份猶太法典《塔爾穆德》（*Talmud*）。

Sadduzäer

撒杜塞人。以色列民族中的一個宗教團體，貴族精英份子，是司祭及聖殿司職人員。

Samariter

撒瑪黎雅人。撒瑪黎雅人雖然相信同一天主，但他們有自己的法律，和自己的聖地，即革黎斤山。由於他們與猶太人為敵，所以在耶穌當時，「撒瑪黎雅人」是罵人的話。

Satrap

波斯帝國內較大省份之行政首長頭銜。

Schechina

（希伯來文：「落腳」、「居住」）猶太詞彙，表示天主臨在於祂的子民、其聖所或個人。

Scholastiker

經院學派。（拉丁文：*scholasticus*，「老師」）指中世紀一群建立傑出神哲學思想的神學家，他們遵循嚴格的方法

和系統，結合奧斯定和亞里斯多德的思想。

Schriftsinn, vierfacher

四層經文含意。上古及中古神學認為聖經的經文有四層含意：（1）字面含意；（2）比喻含意（教義詮釋）；（3）道德含意；（4）末世含意。

Septuaginta (LXX)

七十賢士譯本。西元前第三世紀至西元後第一世紀譯自希伯來文聖經（即現今之舊約部份）的希臘文聖經，簡稱LXX。LXX是羅馬字的七十。

Sikarier

（源自希臘語：*scia*，「匕首」）奮銳黨的一個支派，在西元第一世紀時為反抗被羅馬人佔領而戰鬥。

Sondergut

特點。福音中與其他三部福音不同之部份。

Starez

東正教中經驗豐富且有靈修氣質的僧侶，常常是他人尋求諮詢的對象。

Sukkot

參閱「Laubhüttenfest」，帳棚節

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Symbol

教會的信仰宣言。信經。

Synedrium

參閱「Hohen Rat」，公議會

Synoptiker, synoptische Evangelien

對觀福音。即瑪竇、馬爾谷、路加三部福音，此三部福音有許多可互相比較的部份，而就各方面而言，若望福音都與此三部福音大不相同。

Talmud, Babylonischer

巴比倫的《塔爾穆德》（Talmud），根據猶太教聖經，是辣彼猶太傳統最重要的宗教著作。約於西元六百年時在巴比倫完成。

Tempelweihfest

「重建節」。希伯來文：*Chanukka*；猶太人的歡樂慶典，一連慶祝八天，為紀念重建西元前165年被希臘與敘利亞軍隊摧毀之聖殿。

Tertullian

戴爾都良，約西元160～230年，重要的拉丁教會作者。

Theophanie

（希臘語：「神的顯現」）在基督教道理中，指天主教在大自然和人性理智中的自我啟示。

Theotokos

天主之母。（希臘語：「生天主的女人」）聖母瑪利亞之頭銜，西元451年，在厄弗所的大公會議中所確立，以強調耶穌的天主子身份。

Tora

（希臘語：「指示」、「命令」、「法律」）原本意指猶太教的整個宗教道理，「法律」；狹意則指「梅瑟五書」。

Tremendum

拉丁文：「使人生畏的」。

Trinitarisch

指與「三位一體」有關的。

Trinität

（拉丁文：「三而一」）指在一個天主內的三位：父、子及聖神。

Troparien

東正教禮儀中的簡短詠唱。

納匝肋人耶穌
Jesus von Nazareth

Versöhnungsfest

（希伯來文：Jom ha-Kippurim）以色列人的贖罪懺悔日。

Vulgata

拉丁文通行本聖經，為聖熱羅尼莫翻譯之拉丁文聖經；自十六世紀的特利騰大公會議（1542-1563年）被宣告為可信的版本。

Zeloten

奮銳黨；猶太人對抗羅馬佔領之武力及激進運動團體。

Zion

熙雍；原本是以色列的小鎮，後來演變成整個耶路撒冷，尤其是聖殿的同義詞。

Zoé

希臘語：「生命」。

馬蒂尼樞機承認拉辛格會把握重點，並把自己的觀點說得很清楚。拉氏任教宗後寫的《納匝肋人耶穌》，馬樞機則評為：「一個人一生只寫這樣一本書已滿夠了。」

——房志榮神父推薦文

推薦文 房志榮

《納匝肋人耶穌》一書的魅力何在？

作者教宗本篤十六世在本書「前言」的第一句話就說：「有關耶穌之書，我在內心已醞釀了很久，現在出版的，是該書的第一部分。」耶穌之書的第一部分寫了些什麼呢？翻一下書首目錄就知道了。書分十章，分別寫1、耶穌受洗，2、耶穌拒魔誘，3、天國的福音，4、山中聖訓，5、主禱文，6、耶穌的弟子，以上前六章的內容都不難猜測得到。但餘下的四章就不然了，這四章每章都有作者的選項。在7、比喻的訊息中，他選了路加的三個比喻。第八章描繪若望的一些大畫幅：水，葡萄樹與葡萄酒，食糧，牧人。第九章凸顯耶穌一生中的兩個高峰：伯鐸認主與耶穌顯容。最後第十章數點耶穌的自稱：人子，兒子，「我是」。

耶穌之書的第一部所寫是玫瑰經二十端奧跡中的光明五

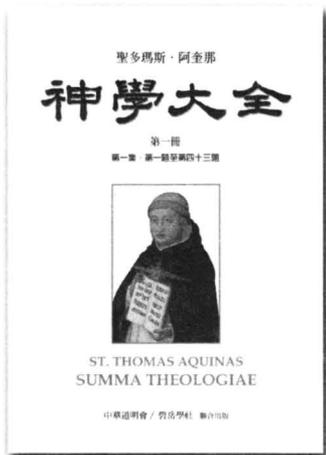
端。那麼第二部書該寫其他十五端奧跡了。自從道明會15世紀提倡誦念玫瑰經以來，一直都是十五端奧跡（歡喜、痛苦、榮福各五端），每端十遍聖母經，共一百五十遍，以代替日課經的一百五十首聖詠。2002年，前教宗若望保祿二世加上了光明五端，想不到這五端玫瑰經奧跡，竟成了現任教宗耶穌之書第一部的題材。只有光明第五端耶穌建立聖體跨入逾越節奧跡外，其他四端都是耶穌之書第一部的材料。我們覺得好奇的是，如果耶穌三年傳道生活寫的那樣精彩，那耶穌的童年、苦難、死亡、復活更會寫得怎樣呢？學者及靈修人士對第一部耶穌之書的好評令我們熱切期待。

這裡只略提與教宗拉辛格同年的馬蒂尼樞機對拉辛格的觀感。二十世紀末，馬樞機曾來過台灣給耶穌會士講八天神操。在一次與耶穌會同會弟兄的交談中他說自己和拉辛格樞機有些不同意見，但他承認拉氏會把握重點，並把自己的觀點說得很清楚。拉氏任教宗後寫的《納匝肋人耶穌》，馬樞機則評為：「一個人一生只寫這樣一本書已滿夠了。」前後兩句話合在一起，構成耶穌之書第一部的恰當評估。拉辛格寫耶穌，的確把握了重點，又把它選的福音章節說得清清楚楚，頭頭是道。誰以欣賞的態度把這書讀下去，大約會有同感。這也是本人期待讀到耶穌之書第二部的原因，那將是一個充滿刺激、挑戰、感動和喜樂的閱讀。

至於中譯本也有過一小段「可泣可歌」的史實。先是聞道出版社急於印行這部好書，譯完後即刻印刷發行。香港的韓大輝神父讀到中譯本，發現一些不可忽視的誤譯，致信台南主教及聞道出版社社長，建議暫時停止發行該書。聞道出版社從善如流，即刻停止發行，請人校對中譯後再發行。讀者手中的這本《納匝肋人耶穌》就是這個再次努力的成果。希望這重印的耶穌之書，忠實地譯出了教宗本篤所要把握的耶穌重點及他給這些重點所做的清晰解說。更希望讀者能從這本書裡發掘有關耶穌的真知灼見，繼而仰慕這位苦口婆心的救主，等待第二部耶穌之書的出現，以瞻仰他的童年、苦難、聖死及復活。

2009年12月20日 謹誌於輔大神學院

內容架構



- 第一集 {
 - 第一冊：論天主一體三位（1-43題）
 - 第二冊：論天主創造萬物（44-74題）
 - 第三冊：論創造人類與治理萬物（75-119題）

- 第二集 {
 - 第一部 {
 - 第四冊：論人的道德行為與情（1-48題）
 - 第五冊：論德行與惡習及罪（49-89題）
 - 第六冊：論法律與與恩寵（90-114題）
 - 第七冊：論信德與望德（1-22題）
 - 第八冊：論愛德（23-46題）
 - 第九冊：論智德與義德本身（47-79題）
 - 第二部 {
 - 第十冊：論義德之功能部分或附德（80-122題）
 - 第十一冊：論勇德與節德（123-170題）
 - 第十二冊：論特殊恩寵、生活和身分（171-189題）

- 第三集 {
 - 第十三冊：論天主聖言之降生成人（1-26題）
 - 第十四冊：論基督之生平與救世事蹟（27-59題）
 - 第十五冊：論聖事：概論、聖洗、堅振、聖體、告解（60-90題）

- 補編 {
 - 第十六冊：論聖事：傅油、聖秩、婚配（1-68題）
 - 第十七冊：論肉身復活的問題（69-99題）；
 - 附錄一：論煉獄；附錄二：論原罪的刑罰

定價：台灣地區／新台幣貳萬元整（NT. 20,000）
 台灣以外地區／美金柒佰肆拾元整（US. 740）（限全套購買，運費另計）
 歐元肆佰柒拾貳元整（EUR. 472）



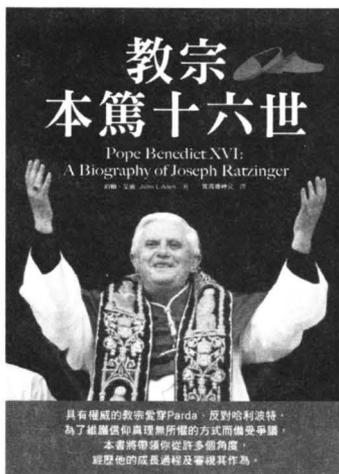
本篤十六世小傳

鄧保祿◎著 定價：110元

自教宗若望保祿二世於二〇〇五年四月二日逝世後，眾樞機主教們在羅馬選舉他的繼承人，兩星期後，即在四月十九日，拉辛格樞機被選，取名本篤十六世，本書乃在記錄本篤十六世的成長經歷及信仰歷程。透過本書讀者可更認識我們的教宗進而了解教宗被選舉的過程。

教宗本篤十六世

Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger



John L. Allen ◎原著
宮高德 神父◎翻譯

精彩單元內容

- 第一章 在希特勒的陰影下成長
- 第二章 先前的自由主義者
- 第三章 條條大路通羅馬
- 第四章 真實的自由
- 第五章 文化戰士
- 第六章 聖戰
- 第七章 信仰的堅持者
- 第八章 拉辛格的教宗選舉之路

定價：390 元

晨星出版社出版發行

天主教總經銷代理
聞道出版社

Gott und die Welt: die Lehren des Heiligen Johannes

天主與世界

與彼德·西沃三日談
若瑟·拉辛格樞機主教 著
編者 宮高德 譯



天主教晨星聯合發行
晨星出版社

天主與世界

聞道出版社、主教團 聯合發行

原著／若瑟·拉辛格樞機主教（現任教宗） 翻譯／劉河北

「你不只要信你所知道的，更要知道你所信的」。這是彼德·西沃在歸回教會艱難的途中，繼《地上的鹽》以後，再次與拉辛格樞機作三日談的原因。在基督宗教與教會受到極大挑戰的今日，這位天主教重要的學者及偉大的精神領袖給了我們有關基督信仰的意義及內容深入的、易解的回答。若瑟·拉辛格樞機主教（現任教宗本篤十六世）指明：教會不是昨日之花…基督的教誨在今日對個人和對社會的生存，比往昔更為重要。（譯自德文版）

定價：380 元

聞道叢書發行旨趣

天主教聞道出版社發行各種叢書的目的，一方面是給教內同道提供研究現代問題的資料，以加強其對現代教會與世界的認識；另一方面是幫助教外朋友了解教會對現代各種問題的看法，進而認識基督救世福音的真諦。

現代社會的一個特徵是「忙」，沒有時間讀書；但在「知識爆發」的今天，作為一個現代人必須不斷充實自己，趕上時代。聞道叢書就是針對此一需要，為各位讀者提供忠誠的服務，每兩月出版一種書，讓大家享受一餐精神食糧。我們不敢奢想—所有出版的書都能適合每一個人的「胃口」；但是，假如其中能有一本使您滿意，我們就會感到非常滿足，因為出好書是我們的最高理想！

「聞道」一詞，顧名思義，就是孔夫子所說「朝聞道，夕死可矣」的大道理；「聞道社」的英文名字叫做WINDOW（窗戶），音同意亦略同。教宗若望二十三世召開第二屆梵蒂岡大公會議的動機，是要教會打開窗戶，呼吸一些新鮮的精神空氣。

聞道出版社同仁本此目標努力奮鬥，六十四年曾獲省府新聞處獎狀（編字新一字第一〇三一〇號），足見此一理想已獲得社會人士的認可。聞道社同仁自當奮勉前進，尚祈各位讀者以訂閱、批評、介紹的方式，協助我們成長並光大此一出版理想。

天主教台南教區聞道出版社謹啓

訂閱辦法

聞道叢書，每逢單月出版一書，全年固定六本書，並贈送月曆與聖經記事日曆；此外，並依特殊需要不定期出版專書如：小品散文、靈修信仰及教育等專書。

(一) 自2001年起，調整年度訂費：

國內：全年壹仟元。(N.T 1000元)

港澳地區：全年港幣參佰零伍元(H.K 305元)，或以等值美金計算。

美洲地區：美國、中南美洲美金玖拾元(U.S 90元)，以印刷品航空郵件投遞。

其他地區：全年水路美金肆拾伍元(U.S 45元)，航空美金玖拾元(U.S 90元)

附記：長期訂戶購買聞道書籍可享七五折特惠優待。

(二) 海外地區匯款，請註明訂戶姓名，

國內電匯帳號：日盛銀行台南分行 007-01-041111-1-11

國外TELEX: JSIBTWTP 007-10-000140-7

戶名：聞道出版社

或使用支票寄款時，祈勿指定固定銀行，請書寫

聞道出版社 收 Catholic Window press

(三) 郵撥帳號：0031875-1

戶名：聞道出版社

電話：(06)214-4037

傳真：(06)214-1148

(四) 貴訂戶如更改地址，懇請告知舊址與新址，以便檢查並如期寄上新書。多謝支持，如有延誤，敬請包含並稍待些。

(五) 懇請批評、指教、介紹，以推廣教會書籍，收到福傳效果。

國家圖書館出版品預行編目資料

納匝肋人耶穌／若瑟·拉辛格作；鄭玉英譯

-- 初版. -- 臺南市：聞道，民97.12

面；公分

參考書目：面

譯自：Jesus von Nazareth

ISBN 978-986-7653-75-8（平裝）

1.耶穌（Jesus Christ）2.基督

242.2

97025332

納
匝
肋
人
耶
穌

原 著：Jesus von Nazareth

原 作 者：若瑟·拉辛格（教宗本篤十六世）

譯 者：鄭玉英

准 印 者：台南教區主教 林吉男

出版總號：第596號

出版分號：聖經類第073號

發 行 人：林吉男

出 版 者：聞道出版社

社 長：費格德

責任編輯：胡皇仔

美術編輯：鄭芬秀

地 址：（700）台南市開山路197號

電 話：（06）214-4037

傳 真：（06）214-1148

E - MAIL：windowp@ms76.hinet.net

電匯帳號：日盛銀行台南分行007-01-041111-1-11

T E L E X：JSIBTWTP 007-10-000140-7

郵撥帳號：0031875-1

戶 名：聞道出版社

印 刷 者：韋懋實業有限公司

地 址：台北縣中和市立德街11號4樓

電 話：（02）2225-1132

本出版社經行政新聞局核准登記發給

出版事業登記局版台業字第伍捌柒號

中華民國九十七年十二月初版

版權所有·翻印必究

I S B N：978-986-7653-75-8（平裝）

定 價：新台幣肆佰伍拾元整（NT 450 元）

聞道出版社 交心回函卡

謝謝您訂購我們出版的這本書，為使往後出版的書籍能夠製作得更好，並提高對您的服務品質，煩請將閱讀本書後的心得寄回與我們分享，落實文字福傳工作，讓基督福音能直達您的心！

【姓名】 _____ 【性別】 男 女

【電話】 _____ 【生日】 ___年___月___日

【聯絡地址】 _____

【職業】 軍警 公教 學生 家管 服務業 傳播業 金融業
資訊業 退休 其他 _____

【教育程度】 碩士及以上 大學 專科 高中 國中及以下

【購買方式】 郵購劃撥 現金購買 基本訂戶 其他 _____

【喜歡閱讀的種類】（可重複勾選）

- 聖經、傳記 宗教、福傳 思想 靈修 社會 禮儀
教育、心理 生活、勵志 兒童青年文學 藝術 科學
教史、遊記 商業 其他 _____

【購買本書書名】 _____

【購買此書的動機】

- 教科用書 題材適合 內容清楚有深度
資料豐富有利於靈修 價格可以接受 贈送親友
整本書看起來有質感 其他 _____

【您從何處得知本書出版的消息？】（可重複勾選）

- 基本訂戶 神父、教友推薦宣傳 教內會刊廣告 其他 _____

【您對本書的評價】（請填代號 1.非常滿意 2.滿意 3.尚可 4.待改進）

- ◎書名 ___ ◎封面設計___ ◎版面編排___ ◎插畫設計___ ◎內容 ___
◎印刷 ___ ◎價格 ___ ◎整體評價 ___ ◎其他 _____

【填寫日期】 ___年___月___日

再次感謝您撥冗填寫的寶貴意見，歡迎使用電子郵件信箱
windowp@ms76.hinet.net 與我們聯絡，謝謝！

請貼3.5
元的郵票

印刷品

TO:700台南市中區開山路197號

天主教聞道出版社

請沿虛線折妥黏貼寄回，謝謝！

可以傾心於閱讀，就別輕易讓光陰虛度；

沈浸於福音的書香中，使您與天主更靠近！



論及祢，我心中時常在想：
「你應該尋求祂的儀容。」
上主，我在尋求祢的儀容。
求祢不要向我掩住祢的臉面，
祢發怒時不要將祢僕人趕散。

(詠二七8~9)

Catholic Window Press 定價 450 元

ISBN 978-986-7653-75-8



00450



廣道

9 789867 653758